أَفَغَيْرَ اللَّهِ أَبْتَغِي حَكَمًا وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا ۚ وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ
مُنَزَّلٌ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ ۖ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ (6:114)

(کہو) کیا میں خدا کے سوا اور منصف تلاش کروں حالانکہ اس نے تمہاری طرف واضع المطالب (مُفصَّلً) کتاب بھیجی ہے اور جن لوگوں کو ہم نے کتاب (تورات) دی ہے وہ جانتے ہیں کہ وہ تمہارے پروردگار کی طرف سے برحق نازل ہوئی ہے تو تم ہرگز شک کرنے والوں میں نہ ہونا

Say: "Shall I seek for judge other than Allah? - when He it is Who hath sent unto you the Book, explained in detail." They know full well, to whom We have given the Book, that it hath been sent down from thy Lord in truth. Never be then of those who doubt.

انسانیت: ہدایت کی تلاش میں

Insaniat Hidayat Ki Talash Main

Muhammad Anwar Abbasi

تحریر : محمد انور عباسی

Compiled by: Rana Ammar Mazhar

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

انتساب

ان حروف کے نام!
جو انسان کو دائروں کی قید سے رہائی دلاتے ہیں
قیدِ تنہائی سے تڑپتی روح کو
بحرِ بیکراں سے ہمکنار کرتے ہیں
وہ دائرے!
جو انسان کے خود ساختہ ہوتے ہیں
پرداختہ ہوتے ہیں
پر مضبوط و توانا ہوتے ہیں
اتنے مضبوط!
کہ ان سے ٹکرا کر ضمیر نڈھال اور
دل فگار ہوتے ہیں

وَمَنْ يُسْلِمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ ۗ وَإِلَى اللَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ (31:22)

اورجو شخص اپنے تئیں خدا کا فرمانبردار کردے اور نیکوکار بھی ہو تو اُس نے مضبوط دستاویز ہاتھ میں لے لی۔ اور (سب) کاموں کا انجام خدا ہی کی طرف ہے

Whoever submits his whole self to Allah, and is a doer of good, has grasped indeed the most trustworthy hand-hold: and with Allah rests the End and Decision of (all) affairs.

اللہ کی وحی پر مبنی یہ وہ واحد کتاب ہے جو حضورؐ کے عہدِ مبارک سے لے کر آج تک ہر دور میں ہر قسم کے تغیرات سے پاک رہی ہے۔ انسانی تاریخ میں کوئی دوسری کتاب ایسی نہیں پائی جاتی جو اس قدر قطعی الثبوت ہو۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی مقرر کردہ جزئیات کو' وحی نہ ہونے کی وجہ سے قرآن میں تو خیر درج کرواہی نہیں سکتے تھے' الگ ایک مجموعے کی صورت میں بھی لکھوا کر اُمت کو سپرد کیے بغیر اس دنیا سے رخصت ہوگئے۔

جزئیات میں کسی قسم کا رڈوبدل نہ کرنا اسوہ رسول کی پیروی نہیں بلکہ محض ایک طرح کی رسم پرستی ہے اور یہی چیز اس دور میں اسلامی نظام کے قیام میں سب سے بڑی رکاوٹ ہے۔

انسانیت کی فلاح اور بقا کا راز اسی میں پوشیدہ ہے کہ بنی نوع انسان لپک کر وحی خداوندی کو سینوں سے لگالیں۔ یہ وحی اپنی اصل حالت میں اب صرف قرآن مجید میں محفوظ ہے جو ہدایت عامہ کے لیے خداوند عالم کا عظیم تحفہ ہے۔

ماضی کو یاد تو کیا جا سکتا ہے' اس کی تحسین بھی کی جا سکتی ہے مگر ماضی میں رہا نہیں جا سکتا۔

Contents فہرست المحتویات

ترتیب

عنوان	صفحہ شمار
ضروری بات	10
پیش لفظ	12
تہذیب کا بحران	13
اسلامی متبادل	16
پروفیسر خورشید احمد ۱۷ ستمبر ۲۰۰۲ء	18
حصہ اول	19
انسانی علوم	19
باب اوّل	20
انسانی علوم	20
علم کی تعریف	20
حوالہ جات	25
باب دوم	26
سائنس	26
تعریف	26
سائنس کا اعتراف	29
حوالہ جات	35
باب سوم	36

فلسفہ 36
فلسفہ کی تعریف 36
فلسفہ ہے کیا؟ 37
علم فلسفہ کی تقسیم 38
حوالہ جات 40
فصل اوّل 41
منطق 41
ا : استقرائی منطق (Inductive Logic) 42
ب : استخراجی منطق (Deductive Logic) 44
حوالہ جات 46
فصل دوم 47
مابعد الطبیعیات (Metaphysics) 47
تعارف 47
ا: مادّیت (Materialism) 48
ب: حیات اور شعور (Life and Consciousness) 52
ج: عینیت یا تصوریت (Idealism) 54
د: تجربیت (Empiricism) 57
ر: ارتیابیت یا تشکیکیت (Scepticism) 59
س: ثنویت (Dualism) 61
ص: نتائجیت یا استنتاجیت 62
حوالہ جات 63
فصل سوم 65

اخلاقیات (Ethics)* 65
ا: جبریت یا عدمِ جبریت 65
ب: خیر و شر کا مسئلہ 72
ج: نظریۂ حصولِ مسرّت (Hedonism) 73
د: نفسیاتی خود پرستی (Psychological Egoism) 75
ر: نظریۂ افادیت (Utilitarianism) 76
س: نتائجیت (Pragmatism) 78
ص: کانٹ کا نظریۂ اخلاق 79
ط: اخلاقی داخلیت (Moral Subjectivism) 82
ع: اخلاقی اضافیت (Moral Relativism) 84
ف: وجدانیت (Intuitionism) 86
ک: عدمِ اخلاقیت (Moral Nihilism) 89
حوالہ جات 90
فصل چہارم 93
سیاسیات (Politics) 93
مفہوم* 93
ا: اقتدارِ اعلیٰ (Sovereign Power) 94
ب: انصاف اور جمہوریت 99
حوالہ جات 105
باب چہارم 106
انسانی علم ناکام کیوں؟ 106
انسانی علم کے ذرائع 106

۱۔وجدان / جبلت(Intuition / Instinct)........107
۲۔خواہش / جذبات(Desire / Emotions)........109
۳۔ضمیر (Conscience)........111
۴۔حواسِ خمسہ(مشاہدات / تجربات) (Senses, Observations)........113
۵۔عقل(Reason)........116
شعوری بددیانتی........119
حاصل کلام........120
حوالہ جات........123
حصہ دوم........125
وحی........125
باب پنجم........126
ضرورتِ وحی........126
انبیائے کرام کا دعویٰ........126
فصل اوّل........130
تورات........130
یہودیت........130
داستانِ تورات........131
ا: خارجی شہادت........131
ب: تورات کی زبان........134
ج: داخلی شہادت........135
حوالہ جات........139
فصل دوم........141

انجیل 141

ا: اناجیل اربعہ۔عہد نامہ جدید (New Testament) 141

ب: خارجی شہادت 142

ج: داخلی شہادت 144

د: (خارجی شہادت)* 147

حوالہ جات 149

فصل سوم 150

قرآن مجید 150

قرآن مجید کی تعریف 150

ا: وحی کی تعریف 151

ب: داخلی شہادت 152

ج: خارجی شہادت 154

د: غیر مسلم محققین کی شہادت 158

ر: قرآن،حضرت ابو بکر صدیقؓ کے زمانے میں 162

س: قرآن،حضرت عثمانؓ کے زمانے میں 168

ص: اختلافِ قرأت اور سبعہ احرف 170

حاصل کلام 186

حوالہ جات 188

فصل چہارم 191

احادیث 191

ا: وحی کی اقسام 191

ب: وحی میں تبدیلی ممکن نہیں 193

ج: مسئلے کی نوعیت اور اہمیت 196

د : وحی غیر متلو یا وحی خفی کی حقیقت 199

ا۔ صحیح حدیث 211

۲۔ حدیث متواتر: 213

۳۔ حدیث حسن: 215

۴۔ ضعیف حدیث: 216

۵۔ مرسل: 217

۶۔ حدیث منکر: 219

ر : احادیث کی حیثیت 249

س : نتیجۂ بحث : تغیر احوال و تغیر احکام 252

حاصل بحث 256

حوالہ جات 258

کتابیات (اُردو) 264

ضروری بات

اس کرہ ارض پر انسانی علم و ترقی کی داستان طویل بھی ہے اور حیرت انگیز بھی۔ کہاں لوگ جنگل میں رہ کر جانوروں کی کھالوں سے اپنی پوشاک اور گوشت سے اپنی خوراک حاصل کر کے مطمئن تھے اور کہاں اب ذائقے اور ذوق کے معاملے میں نت نئی اختراعات بھی انھیں چین سے بیٹھنے نہیں دیتیں۔ تجسّس و تحقیق کی خصوصیت انسان کو جنگل سے نکال کر بستیوں اور شہروں میں کھینچ لائی۔ زمین کی تسخیر سے جی نہ بھرا تو انسان نے خلا پر ہاتھ صاف کرنا شروع کر دیا۔ انسانی علم اور اس کی کارگزاریوں کی تاریخ سبق آموز بھی ہے اور المناک بھی۔ یہ تاریخ نتائج کے اعتبار سے کہیں انسان کے دامن کو خوشیوں سے بھرتی نظر آتی ہے اور کہیں تہی دامانی کے الزامات سے داغدار۔ خوب سے خوب تر کی جستجو اپنی جگہ مگر حضرت انسان اور اس کا نقد علم ابھی تک حقیقی اور پائیدار خوشی کے تعین میں بھی ناکام رہے ہیں۔

انسانی علوم کا ہر شعبہ بظاہر انسانی فلاح اور کامیابی کا علم لے کر اٹھا مگر ان مقاصد کے حصول میں کہیں تو جزوی طور پر کامیاب ہوا اور کہیں اسے کلی ناکامی کا سامنا کرنا پڑا۔ انسان نے جس چیز کی تعمیر و ترقی اور تزئین و آرائش میں صدیاں لگا دیں اسی کی تخریب میں اسے چند گھنٹے درکار تھے۔ ان علوم کی محدودیت (limitations) کا ہی شاخسانہ تھا کہ ہر تعمیر میں خرابی کی کوئی نہ کوئی صورت موجود رہی۔ انسان کو مستقل شادمانیوں اور کامرانیوں سے ہم کنار کرنے کا دعویٰ کرنے والا علم ہی اس کی ناکامیوں اور نامرادیوں کا سبب بن کر رہ گیا۔ توازن و اعتدال کی باگ انسان کے یک رخے پن اور انتہا پسندی کے ہاتھ میں تھمانے کا قصوروار بھی انسانی علم کا ادھورا پن ہے۔

حقیقت کی تلاش میں انسان نے ٹھوکریں بھی کھائیں، پریشانیاں بھی اٹھائیں اور اس کے نام پر زہر کا پیالہ بھی منہ سے لگا لیا۔ پھر بھی اضطراب میں ہی رہا کہ حقیقت کیا ہے؟ کہاں ہے؟ اس کو کیسے تلاش کیا جا سکتا ہے؟ کیا وہ ذرائع موجود ہیں جو انسان کو حقیقت تک پہنچا دیں؟ ان سب سوالات کے جواب میں بس اس قدر معلوم ہو سکا کہ انسانی علم کی بنیاد بہر حال انسان کے حواس ہی ہو سکتے ہیں۔ انھی سے بدیہی علم حاصل ہو سکتا ہے۔ عقل بھی دراصل ان حواس ہی کی مدد سے کوئی نتیجہ نکالتی اور حکم لگاتی ہے۔ لیکن دوسری جانب اہلِ علم کا تقریباً اتفاق ہے کہ حواس ناقص ہوتے ہیں اور غلطی بھی کر جاتے ہیں۔ ان سے حاصل ہونے والی معلومات (data) کی بنیاد پر عقل سو فی صد درست فیصلہ کرنے کی پوزیشن میں نہیں ہوتی۔ ویسے بھی ع عقل عیار ہے سو بھیس بنا لیتی ہے۔۔۔ دیکھا جائے تو انسان کا علم اپنے محدود دائرے میں بھی پورے طور پر حاوی اور کامل نہیں اور محسوسات کو بھی ایک وقت میں محیط نہیں۔ عالمِ مادّیات کے کتنے مسائل ہیں جو ہنوز حل طلب ہیں اور مختلف آراء کا تو کوئی شمار ہی ممکن نہیں۔ پھر انسان کے علم میں تدریج اور اس کی معلومات میں ترقی ایک معروف حقیقت ہے۔ اس ترقی کی حد کبھی بھی متعین نہیں کی جا سکتی۔ حد کا تعین اس کے نقصان علم کا اعلان اور حد کا عدم تعین اس کے علم کے مشتبہ اور غیر مکمل ہونے پر دلالت کرتا ہے اور دونوں نقص اور شبہ سے خالی نہیں۔

یہ تو ذکر تھا محسوسات اور عالمِ مادّیات کا کہ جن کے تھوڑے بہت ذرائع انسان کو میسر ہیں۔ اس سے آگے بڑھیں تو مابعد الطبیعیات (metaphysics) کی ایک پوری دنیا ہے جو مادّیات سے کہیں زیادہ وسیع اور نامعلوم ہے۔ یہ پوری دنیا انسانی علم کی حدود سے ماورا ہے۔ انسان تو فی الحال اپنی حقیقت کا ہی شناسا نہیں۔ اپنی ابتدا اور انتہا سمیت یہ پوری کائنات ہی اس کے لیے ایک سربستہ راز ہے۔ ان وجوہ کی بنا پر اخلاقی نظام کی تشکیل کا سوال ہو یا قانون سازی اور سیاسی نظام کی تشکیل کا، کسی ایک معیار اور ماخذ کی عدم موجودگی میں مختلف نظاموں اور قوانین میں مطابقت ممکن ہی نہیں۔ خواہشات اور مصلحتوں کے اختلاف نے ہمیشہ تصادم کو جنم دیا ہے اور آیندہ بھی اس سے مختلف نتیجہ ظاہر ہونے کی کوئی توقع نہیں۔

انسانی حواس ہمیشہ معروضی انداز میں کام نہیں کرتے اس لیے درست نتیجہ فکر تک پہنچنا آسان نہیں رہتا۔ حواس دراصل خود ہی حقیقت کی تلاش میں رکاوٹ بن جاتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ انسان اپنی تمام تگ و تاز اور دشوار گزار گھاٹیوں سے گزرنے کے باوجود منزل تک پہنچنے میں ناکام رہتا ہے۔

اس کتاب کے پہلے حصے میں انسانی علم کے اسی المناک پہلو کی داستان کا ذکر ہے۔

کتاب کے دوسرے حصے میں انسانی علم کے برعکس ایک دوسری قسم کے علم کا ذکر ہے جو انسانی حواس سے ماورا ہے۔ یہ علم ہمیں وحی ربانی سے متعارف کرواتا ہے۔ اس علم کی تلاش کرتے ہوئے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ وحی پر مبنی علم میں انسانی علوم کی آمیزش اسے کیا بنا دیتی ہے۔ تحقیق و تجسّس کی اس جستجو کے نتیجے میں یہ بھی پتا چلتا ہے کہ گذشتہ انبیائے کرامؑ پر نازل ہونے والی کتابوں کو خود ان کے ماننے والوں نے کس قدر مسخ کر ڈالا۔ ان کتابوں میں ہونے والی ترامیم اور اضافے کہیں تو شعوری کوشش اور مخصوص مقاصد کے حصول کی خاطر وقوع پذیر ہوئے اور کہیں ہر زمانے کے خصوصی حالات نے بھی اپنا کردار ادا کیا۔

تحقیق کے بعد یہ پوری طرح ثابت ہو جاتا ہے کہ اس کرہ ارض پر صرف قرآن مجید ہی شروع سے مکمل طور پر اپنی اصلی حالت میں موجود ہے۔ ہم نے اس بدیہی حقیقت کو اپنے خیال کے ماتحت کرنے یا محض مسلمان مفکرین کی تحقیقات کو بنیاد بنانے کی بجائے غیر مسلم مفکرین کی قرآن کے بارے میں آرا سے یہ ثابت کیا ہے کہ واقعی قرآن مجید ہی واحد، محفوظ اور غیر متبدل کتابِ وحی کی صورت میں موجود ہے۔

دوسرے حصے کی فصل سوم اور چہارم میں ہم نے شعوری طور پر اس بات کی کوشش کی ہے کہ علمائے متاخرین سے زیادہ استفادہ کیا جائے اور ناگزیر صورت میں ہی علمائے متقدمین سے رجوع کیا جائے۔ اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ بیسویں صدی کی آخری چھ سات دہائیوں میں علمائے کرام نے اسلامی موضوعات پر جدید اسلوب و لغت میں بہت زیادہ کام کیا ہے۔ اس سے قبل شاید کوئی یہ کہہ سکتا تھا کہ اسلام پر نئے اسلوب اور محاورے میں تصنیف کردہ لٹریچر بہت کم دستیاب ہے اور اگر مختلف موضوعات پر کوئی جدید تعلیم یافتہ مسلم یا غیر مسلم کام کرنا چاہے یا سمجھنا چاہے تو قدیم لٹریچر سمجھنا اس کے لیے آسان نہیں اور نیا مواد اسے میسر نہیں۔ اس وقت یہ صورت حال نہیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ قدیم لٹریچر نسبتاً مشکل ہے اس لیے اس کی تفہیم میں کئی آرا پیدا ہو سکتی ہیں اور ہم اپنے آپ کو اس بحث میں الجھنے سے بچانا چاہتے ہیں کہ متقدمین کی کتابوں کی عبارات کا صحیح مفہوم ہی اخذ نہیں کیا گیا۔ اس طرح اصل موضوع سے ہٹ کر توجہ دوسرے غیر اہم اور غیر متعلق موضوع کی طرف مبذول ہو جاتی ہے۔ ماضی میں اس طرح کے کئی واقعات ہمارے پیشِ نظر ہیں۔ ان مباحث میں آپ کو مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ اور مولانا تقی عثمانی صاحب کے اقتباسات نسبتاً زیادہ ملیں گے۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ ان مفکرین نے موضوعاتِ زیرِ بحث پر زیادہ تفصیل سے کام کیا ہے۔

اس کتاب کی تالیف میں جن علمائے کرام اور اہل دانش نے رہنمائی فرمائی ہے ان کا شکریہ ادا کرنا فی الحقیقت ایک ہلکی سی بات ہو گی۔ پہلے حصے تک ماخذ کی رسائی کے سلسلے میں بیشتر رہنمائی پروفیسر نذیر احمد شال صاحب نے فرمائی ہے۔ دوسرے حصے کی فصل سوم میں قرآن مجید کے اہم مباحث پر محترم جاوید احمد غامدی صاحب، معز امجد صاحب اور شہزاد سلیم صاحب نے میری بے حد مدد کی۔ کتاب کے مسودے پر نظر ثانی اور عبارت کی نوک پلک درست کرنے سے لے کر پوری کتاب کو مربوط بنانے اور ہمت و حوصلہ افزائی کرنے میں میرے نہایت ہی عزیز دوست فیاض شاہد صاحب نے میری بھرپور مدد اور رہنمائی کی۔ حقیقت یہ ہے کہ ان کی حوصلہ افزائی شامل نہ ہوتی تو میں شاید یہ کام کر ہی نہ سکتا۔ ان سب کا رسمی شکریہ بہت ہی معمولی بات ہو گی۔ اللہ تعالیٰ ان سب کو جزائے خیر سے نوازے۔ سب سے بڑھ کر میں اپنے خالق کا شکر ادا کرتا ہوں کہ اسی کی توفیق سے ہی یہ کام پایہ تکمیل کو پہنچ سکا۔

محمد انور عباسی، اسلام آباد

پیش لفظ

انسان نے سمندروں اور آسمانوں کو مسخر کرڈالا ہے اور فطرت کی طاقتوں کو اپنی خدمت میں لگالیا ہے۔ اس نے اپنے معاملات کے لیے وسیع اور پیچیدہ ادارے اور تنظیمیں قائم کرلی ہیں۔ بہ ظاہر وہ مادّی ترقی کے اوجِ کمال پر جاپہنچا ہے۔

انسان کا یہ دعویٰ ہے کہ اس نے کائنات میں اپنی حیثیت پر خوب اچھی طرح غور کرلیا ہے۔ اس نے اپنے حواس اور تجربات سے حاصل کیے ہوئے علم اور عقل کی روشنی میں حقیقت کی تعبیر کرنا شروع کردی ہے۔ اپنی قوت استدلال اور سائنس و ٹکنالوجی کی قوتوں میں نودریافت شدہ اعتماد نے اس کا رشتہ روایت سے' وحی کی صداقت سے' تجربے سے بالاتر معاملات سے غرض یہ کہ اپنے بارے میں ہدایت کی کسی بھی صورت سے توڑ دیا ہے۔

وہ اس اعلیٰ مقام سے دنیا کو اپنے نظریات' اپنے رجحانات اور پسند کے مطابق ڈھالنا چاہتا ہے۔ لیکن یہ "عالم نو" جو اس نے پیدا کرلیا ہے زیادہ سے زیادہ انسانوں کو ایک انتہائی خطرناک فریب خوردگی کی طرف دھکیل رہا ہے۔ ٹکنالوجی کی بے مثال ترقی اور مجموعی مادّی ترقی کے باوجود انسان کی حالت انتہائی غیر تسلی بخش ہے۔ وہ دیکھتا ہے کہ طاقت ور کمزور کو دبا رہا ہے اور امیر غریب پر مسلط ہے اور دولت کی ریل پیل کے باوجود غربت میں اضافہ ہورہا ہے اور ستم یہ ہے کہ غریب ممالک غریب تر ہورہے ہیں اور امیر ملکوں میں بھی غریبوں کی تعداد برابر بڑھ رہی ہے۔ نتیجتاً بے زر' زردار کے خلاف صف آرا ہیں۔ وہ قومی اور بین الاقوامی سطح پر ناانصافی اور استحصال کا بازار گرم پاتا ہے۔ وہ خاندان کی ٹوٹ پھوٹ' افراد کی معاشرے سے اجنبیت اور اس کے اداروں سے دُوری سے دوچار ہے۔

یہاں تک کہ انسان آج خود کو خود سے دُور دیکھ رہا ہے۔ وہ تمام انسانی دائروں اور سرگرمیوں میں اعتماد اور اختیار کے غلط استعمال کا مشاہدہ کررہا ہے۔ اگرچہ اس نے ہوا میں اڑنے اور سمندر میں مچھلیوں کی طرح تیرنے کی صلاحیت کا مظاہرہ تو کردیا ہے' تاہم وہ زمین پر ایک اچھے انسان کی طرح رہنے کی صلاحیت کا مظاہرہ کرنے میں ناکام رہا ہے۔ اس کی یہ ناکامی اس امر کو مشکوک بنادیتی ہے کہ وہ اپنے اجتماعی معاملات کو واضح رہنما خطوط کے بغیر چلا سکتا ہے۔

انسان اپنے آپ کو دونوں طرح سے مشکل میں پاتا ہے۔ وہ سمجھتا ہے کہ وہ تہذیب و تمدن کی معراج کو پہنچ چکا ہے لیکن بامِ عروج پر پہنچتے ہی وہ اپنے آپ کو ایک نئے اور بڑے خلا میں موجود پاتا ہے۔ وہ اپنے آپ کو اور اپنی تراشیدہ تہذیب کو اپنی ہی دریافت شدہ قوتوں سے خطرے میں پاتا ہے۔ وہ پریشان ہوکر ایسے آسروں اور سہاروں کی تلاش میں لگ جاتا ہے جو اس کی زندگی کو تباہی سے بچاسکیں اور وہ اپنے محبوب خوابوں کی تعبیر سے محروم نہ ہو۔ اسے احساس ہے کہ اس کا تصورِ جہاں ان واضح معیارات سے خالی ہے جو صحیح اور غلط کی تمیز کرنے میں اس کے مددومعاون ثابت ہوں۔ وہ سمجھ لیتا ہے کہ اس کا علم اور مہارت' اس کو وہ عالم گیر معیار یا میزان عطا کرنے میں ناکام ہیں جو اسے اچھے اور بُرے کا فرق بتاسکیں۔ وہ دیکھتا ہے کہ تبدیلی اور تبدیلی کی رفتار نے اس کے قدم اکھاڑ دیے ہیں۔ اس کو اضافیت اور ثبات نے محرومی کی دلدل میں دھکیل دیا ہے۔ اب انفرادی یا اجتماعی اخلاقیات کی بنیاد کے طور پر کوئی ایسی چیز باقی نہیں رہی جو ٹھوس اور دائمی ہو۔ وقت کے بہتے دھارے کے ساتھ' انسان جس سمت کی طرف بہے جارہا ہے' وہ خود اس کے بارے میں مشکوک ہوتا رہا ہے۔ اسی مخمصے سے نجات حاصل کرنے میں ناکامی بلکہ احساس نااہلیت اسے مایوسی اور افسردگی کی طرف دھکیل رہی ہے۔ انسان روزبروز خودغرض اور اپنے اہل وعیال اور انسانیت کی اجتماعی ضروریات سے لاپرواہوتا جارہا ہے۔ انسان کو ایک راستے کا انتخاب کرنا ہے: وہ اپنے کو حیوان کے علاوہ کچھ اور نہ سمجھے اور افسردگی کے عالم میں اپنے کو ایک "بے لباس بندر" قرار دے' یا پھر وہ سنجیدگی اور وقار کو ملحوظ رکھتے ہوئے انسان اور معاشرے کے لیے ایک نئے نمونے یا تصور (paradigm) کی تلاش میں لگ جائے۔

تہذیب کا بحران

اکیسویں صدی کے اس پہلے عشرے میں انسان اسی تکلیف دہ صورت حال سے دوچار ہے۔ بیسویں صدی کے بڑے بڑے فلسفی تاریخ دانوں' اوسوالڈ سپنگلر (مغرب کازوال)' آرنلڈ ٹائن بی (تاریخ کا مطالعہ) اور پٹرم سوروکن (معاشرتی وثقافتی علوم حرکیات اور ہمارے عہد کے بحران) کا خیال ہے کہ مغرب کی غالب لادینی تہذیب' انسان دوستی کے خوش نمائر اور تال کے باوجود اور مادّی خوشحالی یا فوجی طاقت کی بے کراں وسعتوں کے باوجود ایک کرب ناک بحران میں مبتلا ہے۔ وہ طاقتیں جنھوں نے اس تہذیب کے عروج اور غلبے کے لیے راہ ہموار کی تھی' اپنی توانائی کھو چکی ہیں۔ اب انتشار اور تنزل کی طاقتیں قوت و استحکام کی طاقتوں پر حاوی ہوتی جارہی ہیں۔ وہ لنگر گاہیں جو جہازوں کو تحفظ فراہم کرتی تھیں اب بے وزن ہو رہی ہیں۔ وہ اقدار جو لوگوں کو جوڑتی تھیں اب ابتری کی حالت میں ہیں۔ یہ روگ ایک یا چند علاقوں تک محدود نہیں ہے' بلکہ زندگی کا سارا دریا اسی آلودگی کا شکار ہو گیا ہے۔

جدید تاریخ کے ایک باشعور تجزیہ نگار جوزف اے کمیلیری (Camilleri .Joseph A) نے ہمارے وقتوں کے اس بحران کا منظر نامہ نہایت خوبی سے یوں بیان کیا ہے:

موجودہ انسانی بحران اتنا شدید اور ہمہ گیر ہے کہ اس کے تجربے کی کوشش بھی ایک مشکل عمل ہے چہ جائے کہ اس کا حل جو بظاہر ناممکن نظر آرہا ہے۔ اس بحران کے سامنے انسانی عقل و فہم اور فکر کی قوتیں شکست کھاتی دکھائی دیتی ہیں۔ ان دنوں وہ لاکھوں انسان اپنی بقا کی جنگ لڑ رہے ہیں جن کی غیر محفوظ ہستی غربت' پسماندگی اور بھوک جیسے مسائل سے دوچار ہے۔ انسانی زندگی کی یہ ناخوش گوار صورت حال ان اقوام کے مستقبل کے لیے خطرہ ہے جو بیرونی حملے یا اندرونی انتشار کے خطرے کی زد میں ہیں۔ بین الاقوامی تعلقات کا وسیع دائرہ دہشت گردی اور خوف کے خطرناک اور غیر مستحکم ''توازن'' پر انتہائی نزاکت کے ساتھ استوار ہے۔

وقت' خلا اور حرکت کے روایتی تصورات کو ٹکنالوجی کے انقلاب اور طاقت پسند استحصالی ثقافت نے اُلٹ پلٹ کر رکھ دیا ہے۔ اس کے نتیجے میں ایک ایسا معاشرتی فساد' نفسیاتی عدمِ تسلسل اور اخلاقی خلا پیدا ہوا ہے' جس نے ضمیر کا ایک شدید بحران ہی نہیں پیدا کیا بلکہ حقیقت سے بڑے پیمانے پر فرار اختیار کرنے کی راہ بھی سجھائی ہے۔

جو بحران اکیسویں صدی کے انسان کے سامنے ہے وہ واقعی عالم گیر حیثیت کا حامل ہے۔ نہ صرف اس وجہ سے کہ یہ لاتعداد مردوں اور عورتوں کو متاثر کرتا ہے بلکہ دُور رس معنی میں یہ تمام انسانی تعلقات اور اداروں کے تانے بانے میں بگاڑ پیدا کرتا ہے۔ امر واقعہ یہ ہے کہ اس نے انسان کے فطرت کے ساتھ رشتے کو مسخ کر دیا ہے۔ کوئی انسانی معاشرہ' کوئی فرد' کرۂ ارض کا کوئی گوشہ خواہ وہ کتنا ہی دُور افتادہ یا الگ تھلگ ہو' کتنا ہی طاقت ور یا خوش بخت ہو' اس بدنظمی کے اثرات سے محفوظ نہیں رہ سکتا جو سارے کرۂ ارض پر پھیلی ہوئی ہے۔ ہم اس عالم گیر بحران کو بنیادی عدمِ توازن کا نام دے سکتے ہیں' جو انسان کی اس کے ماحول کے ساتھ حیاتیاتی و ثقافتی مطابقت اور ربط کی صلاحیت کو محدود کر کے اسے تباہ کر دیتا ہے۔

جدید صنعتی معاشرے میں یہ مریضانہ رویے عام ہیں: کچھ ہونے یا کچھ بن جانے کے بجائے سب کچھ رکھنے اور حاصل کرنے کا رویّہ' طاقت کا جنون' دوسروں کو آزاد کرنے کے بجائے ان پر غلبہ حاصل کرنے کا جنون' شراکت کی ایک وسیع تر معاشرتی حقیقت میں شرکت کے بجائے احساسِ اجنبیت کی طرف لپکنے کا رجحان' فراغت کو تخلیقی اور منفعت بخش مصروفیات میں صرف کرنے کے بجائے محض وقت گزارنے اور اسے ضائع کرنے کا رجحان' اندرون کی طرف توجہ کے بجائے بیرون میں مداخلت کا نفسیاتی مزاج جو جنس' نسل' مذہب یا قومیت کی بنیاد پر تفریق کو بڑھائے۔ تنازعات کو طاقت کے استعمال یا دھونس سے حل کرنے کا رجحان' ان سماجی امراض کو جدید صنعتی معاشرے میں دولت' طاقت اور علم کی تہ در تہ شکلوں میں اداراتی شکل دی گئی ہے۔ انسانی ضروریات پورا کرنے کو فوقیت دینے کے بجائے صنعتی پیداوار کی اجارہ داری قائم رکھنے سے مریضانہ رویوں کی اداراتی شکل اس حد تک پہنچ گئی ہے کہ اب نہ صرف انسانی زندگی کا اعلیٰ

معیار محفوظ نہیں' بلکہ اس کی بقا خطرے میں ہے۔۔۔ اگر آج انسانی تہذیب کی زوال پذیر حالت کی صحیح تشخیص یہ ہے تو پھر کوئی جستہ جستہ' یا عارضی یا محدود طریقہ علاج اسے دُور کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ نوعِ انسانی کے نامیاتی (Organic) ارتقا کو قائم رکھنے کے لیے ایسی فضا فراہم کرنا اور ایسے جوابات تلاش کرنا ہوں گے جو اپنی اصل میں انقلابی اور عالمی ہوں۔

کونسل آف کلب روم کی تازہ ترین رپورٹ پہلے عالم گیر انقلاب (۱۹۹۱ء) جو اس سے پہلے والی "رپورٹ ترقی کی حدود" (۱۹۷۲ء) کے بعد منظر عام پر آئی ہے نہ صرف اس بحران کا تازہ ترین اشاریہ ہے بلکہ ایک کھلی اپیل بھی ہے کہ اس بحران سے نکلنے کا کوئی راستہ' انسانی فطرت کی بنیادی مبادیات کی طرف لوٹ کر تلاش کیا جائے۔

رپورٹ کا آغاز اس نکتے سے ہوتا ہے: نئی صدی کے آغاز پر نوعِ انسانی بے یقینی کی گرفت میں محسوس ہوتی ہے' بلکہ ہزاریے کا اختتام اپنے وسیع تر سرعت پذیر تبدیلی کے ساتھ بے یقینی کی زیادہ گہری کیفیت لا رہا ہے۔

یہ رپورٹ تسلیم کرتی ہے کہ باوجود بے مثال معاشی ترقی کے تقریباً ایک اعشاریہ تین ارب لوگ جو عالمی آبادی کے ۲۰ فی صد سے زیادہ ہیں' شدید بیماری یا بھوک کا شکار ہیں۔ یہ رپورٹ معاشی ناہمواریوں' کھلی عدمِ مساوات' حد درجہ عام اور شدید غربت بہ مقابلہ دولت کی فراوانی' ہر قسم کے ذہنی و نفسیاتی دباؤ اور چپقلشوں کو جو مختلف جغرافیائی علاقوں میں سر اٹھا رہی ہیں' غیر متنازعہ حقائق کے طور پر ریکارڈ پر لاتی ہے۔ یہ رپورٹ آج کی صورت حال کو اس حقیقت کی بڑھتی ہوئی آگہی کے طور پر پیش کرتی ہے کہ "نسلِ انسانی جس طرح مادّی فوائد کے لیے فطرت کا استحصال کر رہی ہے' اس سے دراصل وہ اس سیارے کو تباہی کی طرف لے جا رہی ہے"۔ انسانی بے اطمینانی کے حوالے سے رپورٹ بتاتی ہے:

پہلے عالم گیر انقلاب کی غیر معمولی تبدیلیوں کی پیدا کردہ صدماتی لہروں کی زد سے کوئی علاقہ یا معاشرہ نہیں بچ سکا ہے۔ اس اُکھاڑ پچھاڑ نے ماضی سے ورثے میں ملے ہوئے سماجی تعلقات' عقائد اور انسانی رشتوں کو توڑ دیا ہے اور مستقبل کے لیے کوئی واضح لائحہ عمل بھی نہیں دیا۔ شکوک اور مایوسی کی بہت سی وجوہ ہیں۔ اقدار اور حوالوں کا غائب ہو جانا' دنیا کی روز افزوں پیچیدہ اور غیر یقینی صورت حال' نئے عالم گیر معاشرے کے استدراک میں حائل مشکلات' نئے غیر حل شدہ مسائل مثلاً ماحولیاتی ابتری کا سلسلہ اور جنوبی ممالک کی انتہائی غربت اور پس ماندگی' نیز ذرائع ابلاغ کے اثرات جو کسی سنگین حقیقت اور کسی ناگہانی مصیبت کے المیے کو بڑھا چڑھا کر پیش کرتے ہیں۔

اس چیلنج کی ماہیت اور وسعت کا نقشہ پیش کرتے ہوئے رپورٹ کہتی ہے:

اس سے پیش تر تاریخ میں انسان کبھی بھی اتنے خدشات و خطرات سے دوچار نہیں ہوا۔ اس کو بغیر کسی تیاری کے ایک پتھریا گولے کی طرح دنیا میں پھینک دیا گیا جہاں وقت اور فاصلے کا احساس ختم ہو چکا ہے۔ انسان کو ایک سمندری طوفان کے اندر کھینچ لیا گیا ہے جہاں اسباب و نتائج ایک ایسا جالا بنتے ہیں جس سے باہر نکلنا محال ہے۔ صدی کے اس آنے والے موڑ پر ہر جہت سے آنے والی مظاہر قدرت کی فراوانی نوعِ انسانی پر چھا گئی ہے۔ حقیقت ان الفاظ سے زیادہ ہے کیونکہ روایتی ڈھانچے اور ادارے مسائل کی موجودہ پیچ در پیچ تہوں کا مقابلہ نہیں کر پا رہے۔ مزید خرابی یہ ہے کہ دقیانوسی اور غیر موزوں ڈھانچے حقیقی اخلاقی بحران میں رائج کیے جا رہے ہیں۔ آج معاشرے کو جس خلا کا سامنا ہے اس کی تصدیق نظام اقدار کی ٹوٹ پھوٹ' روایات پر شکوک و شبہات' نظریات کے انہدام' عالم گیر وژن کے فقدان اور جمہوریت کے رائج طریقوں کی محدودیت وغیرہ سے ہوتی ہے۔ افراد خود کو بے یار و مددگار پاتے ہیں۔ کیوں کہ ایک طرف ان خطرات کا سامنا ہے اور دوسری طرف پیچیدہ مسائل کا بروقت جواب دینے اور برائی کی شاخوں کی جڑ پر وار کرنے کی اہلیت وہ اپنے اندر نہیں پاتے۔

بڑی دلچسپ اور معلومات افزا بات یہ ہے کہ رپورٹ ان مسائل کے حوالے سے بنی نوع انسان کو دعوت دیتی ہے کہ وہ قرآن پاک کی سورۃ العصر پر غور کرے:

والعصر ० ان الانسان لَفِی خسر ० الا الذین اٰمنوا و عملوا الصلحٰت وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر ० (العصر ۱۰۳: ۱-۳)

زمانے کی قسم! انسان در حقیقت بڑے خسارے میں ہے سوائے ان لوگوں کے' جو ایمان لائے اور نیک اعمال کرتے رہے اور ایک دوسرے کو حق کی نصیحت

اور صبر کی تلقین کرتے رہے۔

اسلامی متبادل

تہذیب کے بحران کا معروضی تجزیہ یہ ضرور بتائے گا کہ نوع انسانی ایک نازک مقام پر کھڑی ہے۔ موجودہ صورت کے جاری رہنے میں تباہی لازمی ہے۔ اس کی بقا کا انحصار اس پر ہے کہ نوع انسانی کی اخلاقی بنیادوں کی بازیافت سے نیا آغاز کیا جائے' اور انسانوں اور معاشرے کے ایسے تصور کو تسلیم کیا جائے جو دنیا' نوعِ انسانی اور اس کی تقدیر کا ادراک اخلاقی بنیادوں پر کرے۔

اس مقام پر انسانوں کی ضرورت ہے کہ وہ اللہ کے کلام اور اس کی دی ہوئی ہدایت سے رشتہ استوار کریں۔ یہ انھیں ان کے اخلاق سے آگاہ کرتا ہے اور انھیں ان کی تخلیق کا مقصد بتاتا ہے۔ اشرف المخلوقات کی حیثیت سے انسان کو اس کے مقام سے آگاہ کرتا ہے اور ایک بھرپور اور ثمرآور زندگی کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ ان کو آخرت کے بارے میں بتاتا ہے۔ ان کو دوسرے انسانوں کی قدروقیمت سے آگاہ کرتا ہے اور ہر چیز کو حق اور انصاف کے تابع کر دیتا ہے۔ یہ ان کو اس قابل بنا دیتا ہے کہ اپنے ساتھ' تمام مخلوق کے ساتھ اور اپنے خالق کے ساتھ سکون سے رہیں۔

اس حقیقی چیلنج کے پیش نظر جو آج بنی نوع انسان کو درپیش ہے یہ کہنا چاہیے کہ اصل مسئلہ محض کسی نئے اقتصادی نظام یا نئی عالم گیر سیاسی تنظیم کا نہیں ہے' بلکہ اس نئے عالمی نظم کا ہے جو انسان کے نئے تصور اور معاشرے اور انسان کی تقدیر کے متعلق ایک مختلف وژن پر مبنی ہو۔ اصلاح کے لیے جو کوشش عالمی مذاہب کے زیراثر عموماً' اور اسلام کے زیراثر خصوصاً کی جائے' اس کا آغاز یہ ہے کہ انسان کا اصل مسئلہ سمجھنے اور اس کے حل تک پہنچنے کے لیے اس تصور کو درست کرنے کی طرف پیش قدمی کی جائے۔

اصل ضرورت یہ نہیں ہے کہ بڑی ساختوں (superstructures) میں بعض تبدیلیاں لانے کے بارے میں کچھ رعایتیں تلاش کی جائیں بلکہ ضرورت یہ ہے کہ ان بنیادوں کو پرکھا جائے جن پر سارا معاشرتی ڈھانچہ اور معیشت کی عمارت تعمیر کی گئی ہے۔ ان مقاصد کا جائزہ لیا جائے جو ثقافت حاصل کرنا چاہتی ہے۔

معاشی' سیاسی اور معاشرتی تعلقات میں پایا جانے والا بحران' ان تصورات اور ان اداروں کا جو ان کے حصول کے لیے بنے' قدرتی نتیجہ ہے۔ اس لیے اسلام کا پیغام یہ ہے کہ نوعِ انسانی کے لیے افراد اور معاشرے کا درست وژن ہی وہ واحد ذریعہ ہے جس سے حالات درست ہو سکتے ہیں۔ اس کا تقاضا ہے کہ ہم اپنی سوچ میں بنیادی تبدیلی لائیں۔

تبدیلی کا طریقہ کار اور حکمتِ عملی جیسی کہ یہ معاصر مغرب میں نشوونما پا رہی ہے اور روبہ عمل ہے' اس سے یہ قیاس کر لیا گیا ہے کہ انسانوں میں انقلابی تبدیلی صرف اس صورت میں لائی جا سکتی ہے' جب ماحول اور اداروں کو تبدیل کر دیا جائے۔ یہی وجہ ہے کہ بیرونی طور پر ازِسرنو تعمیر پر زور دیا جاتا ہے۔ اس طریقے کی ناکامی کی وجہ انسانوں کو' ان کے عقائد' ان کے محرکات' ان کی اقدار اور ان کی ذمہ داریوں کو مرکزِ توجہ نہ بنانا ہے۔ اس طریقے نے انسان کے دل و دماغ میں تبدیلی کو نظرانداز کیا ہے اور اصل توجہ باہر کی دنیا میں تبدیلی پر مرکوز کی ہے۔ جو شے ضروری ہے وہ انسانوں کے اپنے اندر اور ان کی معاشرتی و معاشی کیفیت میں مکمل تبدیلی ہے۔ مسئلہ محض بناوٹ یا ساخت کا نہیں ہے لیکن ساختی انتظامات کو بھی نئی شکل دینا ہو گی۔ نقطۂ آغاز انسانوں کے دل اور روح اور حقیقت (reality) کے تصور اور زندگی میں ان کے مقام اور مقصدِ زندگی کو ہونا چاہیے۔

معاشرتی تبدیلی کے اسلامی نقطۂ نظر میں ان تمام عناصر کو ملحوظ رکھا گیا ہے:

۱۔ معاشرتی تبدیلی مکمل طور پر پہلے سے طے شدہ تاریخی قوتوں کا نتیجہ نہیں ہے۔ اگرچہ بہت سی رکاوٹوں اور مشکلات کا وجود زندگی اور تاریخ کی ایک حقیقت ہے' مگر تاریخ میں کوئی جبر نہیں ہے۔ تبدیلی کی منصوبہ بندی کی جاتی ہے اور پھر اسے بروئے کار لایا جاتا ہے۔ یہ تبدیلی بامقصد ہونی چاہیے اور منزلِ مقصود کی جانب رواں رکھنے والی ہونی چاہیے۔

۲۔ انسان ہی تبدیلی کا سرگرم اور اصل عامل ہے۔ زمین پر اللہ کے نائب یعنی خلیفہ فی الارض (vicegerent) کی حیثیت سے تمام دوسری قوتیں اس کے تابع

کر دی گئی ہیں۔ اس کائنات کے الوہی انتظام کے اندر اور اس کے قوانین کے تحت اپنی قسمت بنانے یا بگاڑنے کا ذمہ دار خود انسان ہی ہے۔

۳۔ ضرورت ہے کہ تبدیلی صرف ماحول اور بیرونی نظام کی نہ ہو بلکہ مردوزن تمام انسانوں' سب کے دل اور روح کے اندر بھی تبدیلی لائی جائے۔ یعنی ان کے رویوں میں' ان کے محرکات میں' ان کی وابستگیوں میں اور ان کے ارادوں میں کہ وہ اپنے اندر اور اپنے آس پاس سب کو اپنے مقاصد کی تکمیل کے لیے متحرک کر دیں۔ یہی وجہ ہے کہ حقیقی تبدیلی وہی ہو سکتی ہے جس کی بنیاد ایمان اور اعتقاد پر ہو۔

۴۔ زندگی باہمی تعلقات کا ایک تانا بانا ہے۔ تبدیلی کا مطلب ہے کہ بعض تعلقات بعض جگہوں پر منقطع ہوں۔ اس میں یہ خطرہ ہے کہ تبدیلی معاشرے میں افراد کے درمیان عدمِ توازن کا ایک آلۂ کار بن جائے۔ ایک حالت توازن سے بہتر ارتقائی حالت کی طرف' یا ایک عدم توازن سے حالت توازن کی طرف لے جانے والی منظم اور مربوط' اسلامی معاشرتی تبدیلی کم سے کم انتشار اور عدمِ توازن کی کیفیت پیدا کرے گی۔ لہٰذا تبدیلی کو متوازن' بتدریج اور ارتقائی ہونا چاہیے۔ اختراع (innovation) کو انجذاب (assimilation) کے ساتھ ملانا ہے۔ یہ منفرد اسلامی طرز ہی ہے جو ارتقائی مدار پر انقلابی تبدیلیوں کی طرف لے جاتا ہے۔ اگر یہ بنیادی تبدیلیاں عمل میں لائی جائیں تو یہ نئے عالمی نظام کے مسائل سے نپٹنے کی ہماری حکمت عملی کو تبدیل کر دیں گی۔

اسلام اللہ کی آخری اور مکمل ترین ہدایت کا حامل ہے۔ یہ مجموعہ قوانین' زندگی کا عملی نمونہ ہے جو اللہ پاک نے' جو خالق ومالک کائنات ہے' نسل انسانی کی رہنمائی کے لیے بذریعہ وحی نازل کیا ہے۔ اسلام انسانوں کا اللہ سے اور اس کی تخلیقات سے ایسا تعلق قائم کرتا ہے کہ وہ تمام موجودات سے تعاون کرتے ہوئے کام کرتے ہیں۔ اس جہت (dimension) سے غفلت نے انسانی زندگی کو درماندہ کر دیا ہے اور نوع انسانی کی مادّی فتوحات اور کامیابیوں کو بے معنی بنا دیا ہے۔ لادینیت کی گرفت نے انسانی زندگی کو اس کی روحانی اہمیت سے محروم کر دیا ہے' تاہم روحانی عظمت' پنڈولم کو دوسری انتہا کی طرف جھولا دینے سے حاصل نہیں کی جا سکتی۔ مادّیت اور روحانیت کی یک جائی ہی سے مطابقت اور توازن پیدا کیا جا سکتا ہے۔ زندگی نام ہی جسم اور روح میں یک جائی کا ہے اور موت اس رشتے کے ٹوٹ جانے کا نام ہے۔ یہی معاملہ تہذیب کی زندگی اور بالیدگی کا ہے۔ نہ محض روحانیت پر مبنی نظام' زندگی کے مسائل کا حل ہے اور نہ صرف مادّی اور طبعی عوامل پر مبنی۔ دونوں کا امتزاج اور یک جائی ہی انسانی زندگی میں توازن اور ہم آہنگی کے ضامن ہو سکتے ہیں۔

یہی راستہ ہے جس کی اسلام وکالت کرتا ہے۔ یہ انسانی وجود کی ساری وسعت کو روحانی اور مذہبی بناتا ہے۔ اس طرح یہ انسانی مرضی کو اللہ کی مرضی سے ہم آہنگ کرنے کی علامت بن جاتا ہے۔ کیونکہ اسی طریقے سے انسانی زندگی کو امن وسکون میسر آسکتا ہے۔ اللہ کے ساتھ تعلق کے رشتے کو دریافت کر کے ہی لوگ اپنی زندگی میں سکون پاتے ہیں۔ نیز فطرت کے ساتھ بھی بیرونی واندرونی ہر طرح سے سکون اسی طرح حاصل کیا جا سکتا ہے۔ انسان اور فطرت ایک دوسرے کے ساتھ حالتِ جنگ میں نہیں ہیں۔ وہ ایک مشترکہ جدوجہد میں ایک دوسرے کے شراکت دار ہیں تاکہ تخلیق آدم کے مشن کی تکمیل کریں۔ اس مربوط نقطۂ نظر میں ماحول کی کارفرمائی سے غفلت کی کوئی گنجائش نہیں۔ اسلام اس بات پر زور دیتا ہے کہ ہم آج نئے عالمی نظام کی تلاش میں زندگی کے کسی ایسے نئے ڈھب کی جستجو کریں جو انسانی مسائل کو کچھ مختلف طریقوں سے سلجھائے۔ یہ حل جو محض محدود قومی یا علاقائی مفادات کے تناظر میں نہ ہو' بلکہ اس کے پیشِ نظر یہ بھی ہو کہ کیا درست اور کیا نادرست ہے؟ کیا احسن طریقے سے ہم انفرادی' قومی اور عالمی سطحوں پر ایک منصفانہ انسان دوست عالمی نظام کی نشوونما کے لیے کوشش کر سکتے ہیں؟

برادر عزیز محمد انور عباسی نے عالمِ انسانیت کے انھی حالات کا گہری نظر سے مطالعہ کیا ہے اور جدید علوم' خصوصیت سے سائنسی فکر اور عمرانی علوم کا معروضی جائزہ لے کر وحی کی حقانیت کو مضبوط دلائل سے ثابت کیا ہے اور قرآن وحدیث کی دکھائی ہوئی راہ کی طرف آج کے انسان کو دعوت دی ہے۔ مجھے توقع ہے کہ جدید تعلیم یافتہ افراد ہی نہیں دینی مدارس سے فارغ ہونے والوں کے لیے بھی یہ کتاب بڑی مفید رہے گی۔ میری دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کی اس سعی کو شرفِ قبولیت بخشے اور لوگوں کے دلوں کو اس پیغام کے لیے کھول دے۔ وماتوفیق الا باللہ۔

پروفیسر خورشید احمد

۱۷ستمبر ۲۰۰۲ء

حصہ اول

انسانی علوم

وَمَآ اُوْتِيْتُمْ مِّنَ الْعِلْمِ اِلَّا قَلِيْلًا (القرآن:17/85)

It is, however, true that much of the evil in the world is due to the fact that man in general is hopelessly unconscious.

C.G. Jung: "Modern Man in Search of a Soul"

ڈھونڈنے والا ستاروں کی گزر گاہوں کا
اپنے افکار کی دنیا میں سفر کر نہ سکا
اپنی حکمت کے خم و پیچ میں الجھا ایسا
آج تک فیصلہ نفع و ضرر کر نہ سکا
جس نے سورج کی شعاؤں کو گرفتار کیا
زندگی کی شبِ تاریک سحر کر نہ سکا

(اقبال)

باب اوّل

انسانی علوم

علم کی تعریف

علم کی جامع ومانع تعریف اور وہ بھی چند لفظوں میں بیان کرنا شاید ممکن نہیں۔ ہر دور کے اہلِ علم و دانش اپنی اپنی بساط اور تحقیق کے مطابق علم کے خواص، نتائج اور درجات بیان کرنے کے ساتھ ساتھ اس کی تعریف متعین کرنے کے لیے بھی کوشاں رہے ہیں۔ لیکن بادی النظر میں یوں لگتا ہے کہ ہنوز علم کی کوئی مختصر مگر ہمہ گیر تعریف موجود نہیں جس پر تمام علمی طبقات کو اتفاق ہو۔ ہمارے نزدیک "علم کسی شے کے متعلق پوری طرح جاننے یا اس کی حقیقت معلوم کرنے کا نام ہے"۔ اب متجسس ذہن کے لیے مسئلہ یہ پیدا ہوگا کہ "حقیقت" بجائے خود کیا "شے" ہے۔ یہاں سے ایک بار پھر اختلاف کا آغاز ہو سکتا ہے اور تمام تر اختلافی آراء کو کسی ایک نتیجے پر مرکوز کرنا کارے دارد۔

مثلاً عام آدمی کے نزدیک بادلوں کے جمع ہونے کا نتیجہ بارش برسنے کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ عموماً خال خال ہی یہ تجسّس سامنے آسکتا ہے کہ بادل کیونکر جمع ہوتے ہیں۔ وہ تمام عوامل پوری طرح عیاں نہیں ہوتے جو بادلوں کو وجود بخشنے کا باعث بنتے ہیں۔ سمندر سے بخارات کا اٹھنا، بادلوں کی صورت میں جمع ہونا اور آخر کار درجہ حرارت کے اُتار چڑھاؤ کے نتیجے میں بارش یا برف کی صورت میں زمین پر لوٹ آنا عام آدمی کے لیے "معمول کی کارروائی" سے زیادہ کچھ نہیں ہوتا۔ پانی کی اپنی ماہیت اور خواص بھی سائنس کی نقطہ آفرینیوں کے بغیر ہماری نظروں سے اوجھل ہی رہتے ہیں۔ زمین پر موجود بے شمار اشیاء کے وجود کی غرض وغایت اور ان اشیاء کا کوئی خاص شکل اختیار کرنا اور مختلف نتائج کا حامل بن جانا جہاں سائنس کی کرشمہ سازی لگتا ہے وہیں انسانی ضروریات اور آسائشوں کی خاطر اِن اشیا کے مختلف استعمالات اور مختلف النوع شکلیں سامنے آتی ہیں جن کی افادیت کا اندازہ اُن کے مطلوبہ استعمال کے بعد ہی سامنے آتا ہے۔

شہرہ آفاق کتاب "How Things Work" کی چار جلدیں روز مرہ زندگی سے متعلقہ اشیا کی کارکردگی اور ترتیب پر بہت عام فہم انداز سے روشنی ڈالتی ہیں۔ دوسری جنگِ عظیم کے بعد ایٹمی دور اور پھر کمپیوٹر کا دور علم اور معلومات کے لامحدود خزانوں کو دنیا کے سامنے لاتے ہیں۔ اب خلائی دور اپنے عروج کی جانب رواں دواں ہے۔ ایسے میں "How Things Work" اور "The Way Things Work" کے دائرے سے ہی باہر نکلنا ناممکن لگتا ہے جبکہ علم کے دائرے میں موجود اور ناموجود کی بحثیں بھی شامل ہیں۔ کیا ہے؟ کیوں ہے؟ کب سے ہے؟ کب تک ہے؟ کس لیے اور کس حد تک ہے کا علم بھی صدیوں کی کاوشوں کے باوجود مجموعی طور پر ادھورا، ناقابلِ اعتماد، تشنہ اور ناکافی نظر آتا ہے۔

علم اور معلومات کو اگر مترادفات کے طور پر گڈمڈ کرکے علم کو محدود معنی پہنا دیے جائیں تب بھی ہماری روز مرہ زندگی میں استعمال ہونے والی اشیا اور مشینیں بھی ہماری سمجھ میں پوری طرح نہیں آپاتیں کہ عام آدمی اپنی زندگی کی انتہا کو پہنچ جاتا ہے۔ علوم کے مختلف شعبے، علم کی نہ ختم ہونے والی کہانی، علم کی ضرورتوں اور لامحدود وسعتوں کا مکمل ادراک بھی نہیں ہو پاتا کہ ہماری اپنی زندگی کی کہانی ختم ہو جاتی ہے۔ ہم ایک سوئچ آن کرکے، ایک بٹن دبا کر یا ایک سکہ کسی مشین میں ڈال کر معجز نما چیزوں کے ہونے کا انتظار کرتے ہیں اور وہ لمحوں میں ہونا شروع ہو جاتی ہیں۔ مگر ہم کبھی بھی پوری طرح نہیں جان پاتے اور جاننا ہمیں ممکن بھی نہیں لگتا کہ یہ تمام چیزیں معجزوں کی طرح کام کس طرح کرتی ہیں۔

غیر یقینی علم

علم چونکہ ہر شخص کے ذاتی فہم و ادراک، شعور و آگاہی اور تجربات پر محیط ہوتا ہے اس لیے یہ زمان و مکان سے ماورا ہونے کے بجائے لازماً اپنے زمانے اور ماحول کا عکاس ہوتا ہے۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ یہ علم قطعی اور یقینی نہیں ہو سکتا۔ مشہور فلسفی اور دانشور برٹرینڈ رسل کہتا ہے کہ:

علم کا یقینی تصور ممکن ہی نہیں۔ یہ تو معلّق ردِ عمل (Suspended Reactions) کی ایک صورت گری کا نام ہے۔۔۔ بیشتر فلاسفہ علمی تحقیق و اکتشاف کے میدان میں محض اس لیے ٹامک ٹوئیاں مارتے نظر آتے ہیں کہ انھوں نے علوم کو یقینی اور غلطی سے پاک سمجھ لیا تھا۔ ۱؎

رسل کا کہنا ہے کہ یہ ایک ایسی اصطلاح ہے جو یقینی ہونے کی صلاحیت ہی نہیں رکھتی۔ ہر علم میں کچھ نہ کچھ شک کا پہلو ضرور نکل آتا ہے۔ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ شک کی کتنی مقدار اسے علم کے درجے سے گرا دیتی ہے جیسے ہم متعین طور پر یہ نہیں کہہ سکتے کہ کتنے بالوں کے گرنے سے آدمی گنجا کہلانے کا سزاوار ٹھہرتا ہے۔ ۲ لہٰذا تمام انسانی علوم غیر یقینی، غیر حتمی اور جانب دار ہیں۔ ۳؎

کارل پوپر کا شمار بیسویں صدی کے معروف فلسفیوں میں ہوتا ہے۔ اس کے خیالات و افکار کے اثرات کا دائرہ بڑا وسیع ہے، اس کا کہنا ہے:

بحیثیت انسان ہمارا علم کبھی یقینی اور حتمی نہیں ہو سکتا کیونکہ ہم علم کُلی کے مالک نہیں۔ ہمارا علم بہت قلیل اور محدود ہے لہٰذا ہمہ دانی کا دعویٰ ہمیں زیب نہیں دیتا۔ چونکہ میں عقلیت پسند ہوں اس لیے میں اس بات پر یقین رکھتا ہوں کہ عقلیت پسندی کی بھی تحدیدات ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ عقلیت پسندی روایت کے بغیر ممکن نہیں۔ ۴؎

لاک کہتا ہے:

علم حواس سے پیدا ہوتا ہے اور ریاضی کی بلند ترین پرواز کی صحت بھی اس وقت تک غیر یقنی ہے جب تک تجربہ اس پر مہر قبولیت ثبت نہ کر دے۔ ۵؎

مقصد: علوم انسانی کا کیا مقصد ہے؟ علم کیوں ضروری ہے؟ کیا ہم علم کے بغیر زندہ نہیں رہ سکتے؟ ان سوالات پر تفصیلی بحث تو آگے آئے گی البتہ اس مرحلے پر چند نکات پیشِ نظر رہنا ضروری ہیں۔

رسل اور پوپر کی آرا سے معلوم ہوتا ہے کہ انسانی علم غیر حتمی اور غلطیوں سے آلودہ ہونے کے باعث کبھی بھی یقینی نہیں کہلا سکتا۔ لیکن فلاسفہ اس حقیقت کو سمجھنے کے بعد بھی انسانی علم کی ترویج اور ترقی میں ہمیشہ سرگرداں رہے ہیں۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ علم دراصل انسانی مسائل کی واقفیت اور اس کے حل کا دوسرا نام ہے۔ انسان نے جب سے اپنے حواس سے کام لینا شروع کیا تو اُس نے خود کو بے پناہ وسائل میں گھرا ہوا پایا۔ ان تمام مسائل کے حل کی جو بھی انفرادی یا اجتماعی کاوشیں ہوئیں وہ علوم کی ترقی اور ترویج کا باعث بنیں۔ غور کیا جائے تو ثابت ہوتا ہے کہ انسانی علوم کے تمام شعبے ان ہی مسائل کے حل کی تلاش میں سرگرداں ہیں۔ منطق ہو یا فلسفہ، طبیعیات ہو یا مابعد الطبیعیات، سیاسیات ہو یا معاشیات، تاریخ ہو یا سائنس، ان سب علوم کا مقصد و محور ایک اور صرف ایک ہی تھا اور ہے۔ اور وہ یہ کہ انسانی زندگی کی رہنمائی اور پیش آمدہ جملہ مسائل کا حل تلاش کیا جائے۔

انسانی علوم کی شاخیں: انسان نے فکر و خیال کی گہرائیوں میں غوطہ زن ہو کر انسانی علوم کو مختلف شاخوں کی صورت دے ڈالی ہے۔ ہر شاخ نے انسان کے بنیادی مسائل کا سامنا کیا اور کوئی نہ کوئی حل پیش کرنے کی کوشش کی۔ یہ علوم کن کن موضوعات کو زیر بحث لائے اور انھوں نے کس قدر مسائل کا حل پیش کیا۔ ہم ذرا آگے چل کر تفصیل سے بیان کریں گے۔ پہلے ہم مختصراً انسانی علوم کا ایک اجمالی خاکہ پیش کرتے ہیں:

پہلا خاکہ انسائیکلوپیڈیا بریٹانیکا کے مطابق ہے، دوسرا وِل ڈیورانٹ (Durant Will) نے تشکیل دیا ہے اور تیسرا ولیم للّی (William Lillie) نے پیش کیا ہے۔

ا: انسائیکلوپیڈیا بریٹانیکا کے مطابق انسانی علم درج ذیل شعبوں پر مشتمل ہے:

1. Philosophy
2. Mathematics
3. Science
4. Preservation of Knowledge
5. Logic
6. History and Humanities

ب: دوسرا خاکہ وِل ڈیورانٹ کی کتاب نشاطِ فلسفہ (The Pleasures of Philosophy) سے ماخوذ ہے۔٦

Human Knowledge

سائنس

فلسفہ

Science

Philosophy

طبیعی سائنس

فطری سائنس

Physical Science

Natural Science

اخلاقیات

فن

سیاسیات

تاریخ

مابعدالطبیعیات

منطق

Ethics

Art

Politics

History

Meta Physics

Logic

مادیت

Materialism

عینیت / تصوریت

Idealism

تجربیت

Empiricism

ارتیابیت / تشکیکیت

Scepticism

نتائجیت

Pragmatism

لذتیت

Hedonism

ثنویت

Dualism

ج: ولیم للّی نے سائنس کو دو حصوں میں تقسیم کرکے درج ذیل تصور دیا ہے۔ ے۔

Science

Positive

Normative

Aesthetic

(Axiology (Ethics

Logic

Anthropology

Socialogy

Psychology

Botany etc

وِل ڈیورانٹ اور ولیم للّی نے انسانی علوم کے جو خاکے بیان کیے ہیں ان میں بظاہر فرق نظر آتا ہے۔ وہ علوم جو ڈیورانٹ نے فلسفے کے ذیل میں بیان کیے ہیں مثلاً منطق، اخلاقیات وغیرہ۔ للّی اُن کو سائنس کے زمرے میں شمار کرتا ہے۔ اس لیے کہ وہ سائنس کو منظم (systematic) طریق علم قرار دیتا ہے۔ لہٰذا، منطق اخلاقیات یا جمالیات سب کو وہ سائنس کے تابع کر دیتا ہے۔ تاہم ہمارے نزدیک طریق علم سے کچھ فرق نہیں پڑتا۔ کیونکہ ہمارا مقصد تو یہ معلوم کرنا ہے کہ یہ سارے علوم خواہ کسی بھی عنوان کے تحت بیان کیے گئے ہوں، آیا انسانی مسائل کا حل تلاش کرنے میں کامیاب ہو چکے ہیں یا آیندہ اس کی امید کی جا سکتی

ہے ؟ان علوم میں سے بعض کا تو سرے سے یہ دعویٰ ہی نہیں کہ وہ مسائل کا حل تلاش کر سکتے ہیں' ان کا مقصدِ وجود ہی دوسرا ہے۔ مثلاً فن (ART) اور تاریخ وغیرہ۔ البتہ سائنس اور فلسفے کے موضوعات انسانی مسائل کے حل کا اگر دعویٰ نہیں بھی کرتے تو ان سے بحث ضرور کرتے ہیں۔ چنانچہ ہم ان ہی کا جائزہ لیں گے۔ قارئین کی سہولت کے پیشِ نظر ہم وِل ڈیورانٹ کے نقشے کا انتخاب کرتے ہوئے (چند مستثنیات کے علاوہ) ترتیب وار آگے بڑھیں گے۔

حوالہ جات

1. Bertrand Russell: Human Knowledge – Its scope and Limits; George Allen & Unwin Ltd. (1976); p 111.
2. ibid; p 516.
3. ibid; p 527.
4. Karl Popper: In Search of a Better World (1975) Urdu Translation by Dr. Sajjad Ali, Punjab University (سائنس، فلسفہ اور تہذیب) p 219.
5. Will Durant: The Pleasures of Philosophy; Urdu Translation (نشاطِ فلسفہ) by Dr. M. Ajmal; p 33.
6. ibid; pp 25-28.
7. William Lillie: An Introduction to Ethics; Methuen & Co. Ltd. London (1966) pp 1-3.

باب دوم

سائنس

تعریف

"عقلی علوم کی بنیاد سائنس پر ہے کیونکہ سائنس صرف قابلِ اعتماد علوم کا احاطہ کرتی ہے۔۱۔
ولیم للّی سائنس کی تعریف یوں کرتا ہے:

"Science may be defined as a systematic and more or less complete body of knowledge about a particular set of related events or objects".۲

یعنی سائنس کی تعریف شاید ایک منظم اور کم و بیش مکمل شعبۂ علم کے طور پر کی جاسکے جو ایک مخصوص مگر متعلقہ واقعات یا امور کا احاطہ کرتا ہے۔
برٹرینڈرسل نے کہا ہے کہ "سائنس قطعی طور پر غیر جانب دار اور بے لاگ طریقے سے وہ کچھ بیان کرنے کی کوشش کرتی ہے جو انسانی عقل نے بحیثیت مجموعی دریافت کیا ہے"۔۳۔
ہمارے خیال میں ان میں سب سے متوازن اور حقیقت کے قریب تر تعریف وہ ہے جس کو ول ڈیورانٹ (۱۹۸۱ء۔۱۸۸۵ء) اپنی کتاب نشاطِ فلسفہ (The Pleasures of Philosophy) میں بیان کرتا ہے:
سائنس محض بیان ہے، وہ جو کچھ دیکھتی ہے کہتی ہے۔اس کا کام یہ ہے کہ حقیقت کا بغور مشاہدہ کرے اور اسے انسانی مقاصد سے قطع نظر جوں کا توں بیان کردے۔نائٹروگلیسرین اور کلورین دو گیسیں ہیں۔سائنس کا کام یہ ہے کہ ان کا تجزیہ کرے اور بتائے کہ یہ کن کن اجزا سے مرکب ہیں اور ان کے خواص کیا ہیں؟ یہ بھرے شہروں کو تباہ کرسکتی ہیں۔یہ ایک پوری تہذیب اور اس کے حسن و حکمت کا نام و نشان مٹا سکتی ہیں۔سائنس ہمیں بتائے گی کہ ایسے تخریبی کام کس طرح جلدی سے ہوسکتے ہیں کہ شہری کو (اگر وہ زندہ رہے تو) اس کام سے کم بار اٹھانا پڑے۔۴۔
ایک دوسرے مقام پر وہ کہتا ہے:
سائنس ذرائع اور وسائل کی بزم ہے۔اس کی ابتدا شرطیہ بیانوں سے ہوتی ہے، اس کی انتہا اس قابلِ مشاہدہ علم پر ہونی چاہیے جو انسانی مفاد یا آرزو سے بے نیاز ہو۔۵۔
یہ اہتمام سے سوچنے کا مقام ہے کہ جو علم انسانی مفاد یا آرزوؤں سے بے نیاز ہو وہ بنیادی انسانی مسائل کا کوئی بھی حل کیسے تجویز کرسکتا ہے؟ ہم جتنا بھی غور کریں تو اس نتیجے پر پہنچیں گے کہ دراصل یہ سائنس کا وظیفہ ہی نہیں۔ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ سائنس ایک قطعی نقطۂ نظر رکھتی ہے جو ہر اعتبار سے مخصوص ہوتا ہے۔ چنانچہ اس کی تحقیق بھی محدود ہی ہوسکتی ہے۔اس کا طریقۂ کار ہمیشہ تجرباتی اور خصوصی طور پر استقرائی (inductive)* ہوا کرتا ہے۔یہ اشیا کے صفاتی مظہر کی چھان بین بھی کرتی ہے اور ان کا ناپ تول اور شمار و قطار بھی۔

---

* اس خیال کی بھی تردید کارل پوپر نے کر دی کہ سائنس کا منہاج استقرائی ہوتا ہے۔ ملاحظہ ہو' کارل پوپر کی کتاب Conjecures And Refutations (1948)' صفحات ۱۲۰ تا ۱۳۵۔

نیز اِن تفصیلات کے خاکے تیار کرنے میں بھی سرگرم عمل رہتی ہے۔ بالعموم سائنس کے اخذ کردہ نتائج قطعی درست اور بے کم و کاست ہوتے ہیں' کیونکہ یہ تجرباتی پیمانوں کے براہِ راست نتیجے ہوتے ہیں۔ سائنس بنیادی طور پر اثباتی ہوا کرتی ہے۔ وہ ان حقائق کو من و عن پر کھتی ہے۔

اس سب کچھ کے باوجود یہ دعویٰ بھی کیا جاتا رہا ہے کہ سائنس کا منہاج تنقیدی بحث کا منہاج ہے جو ہمارے لیے نہ صرف ثقافتی طور پر حاصل کردہ بلکہ خلقی فکری سانچوں سے بھی ماوراہونا ممکن بناتا ہے۔ اس منہاج نے ہمارے لیے نہ صرف اپنے حواس بلکہ جزوی طور پر خلقی میلانات سے ماوراہونا ممکن بنایا ہے جن کے تحت ہم دنیا کو قابلِ توثیق اشیاء اور ان کے خواص کی ایک کائنات خیال کرتے ہیں۔ ۶ے

برٹرینڈرسل سائنس کی تعریف یوں کرتا ہے:

"Science is the attempt to discover, by means of observation, and reasoning based upon it, first, particular facts about the world, and then laws connecting facts with one another".۷ے

یعنی سائنس' مشاہدات اور ان پر مبنی دلائل کے ذریعے دنیا کے متعلق خصوصی حقائق دریافت کرنے اور پھر قوانین کو ایک دوسرے سے مربوط کرنے کی کوشش کا نام ہے۔ اور بس!

سائنس کے بارے میں اس سے زیادہ کوئی دعویٰ کرنا غالباً طے شدہ حدود پھلانگنے کے مترادف ہوگا۔ اپنی حدود کے اندر رہتے ہوئے سائنس نہ تو انسان کے لیے واضح مقاصد متعین کر سکتی ہے اور نہ اس کے کسی مسئلے کا حقیقی حل تلاش کر سکتی ہے۔ اگر زیادہ واضح الفاظ میں بیان کیا جائے تو یہ انسان کے کسی بھی بنیادی مسئلے کو دریافت ہی نہیں کر سکتی۔ ڈیورانٹ کہتا ہے:

سائنس تہذیبوں کو نیست و نابود کر سکتی ہے مگر کیا تہذیبوں کو مٹا دینا چاہیے؟ کون سی سائنس اس کا جواب دے سکتی ہے؟ زندگی جلب منفعت اور جنون ملکیت سے خوشگوار بنتی ہے یا تخلیق و تعمیر سے؟

کیا علم اور منفعت کی جستجو مشاہدۂ حسن کی ہنگامی سرمستی سے بہتر ہے؟ کیا ہمیں اپنی اخلاقی زندگی سے تمام الٰہیاتی عقائد کو ختم کر دینا چاہیے؟ کیا ہمیں مادّے یا مادّے کو ذہن کے نقطہ نظر سے جانچنا چاہیے؟ کون سی سائنس ان مسائل کو حل کرے گی؟ زندگی کے یہ بنیادی مسائل مربوط تجربے اور اس حکمت کے بغیر کیونکر حل ہو سکتے ہیں جس کے سامنے علم محض ایک ہیولیٰ ہے اور جس کی نگاہ میں تمام علوم کو اپنا صحیح مقام اور اپنی صحیح اہمیت حاصل ہے۔ ۸ے

للّی اور رسل کی بیان کردہ تعریفوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ کسی شے کے متعلق مکمل ضابطۂ علم کو سائنس کہتے ہیں۔ چنانچہ سائنس کا کام ہی یہ تھا کہ یہ دنیا سے متعلق خصوصی حقائق دریافت کرے۔ لیکن کیا ایسا ہو سکا ہے؟ جولین ہکسلے (Huxley) نے برملا اعتراف کیا ہے کہ:

مجھے تو یوں نظر آتا ہے کہ سائنس کا محقق قطعاً اس قابل نہیں کہ وہ مادّی کائنات کی ابتدا کے متعلق کچھ بھی کہہ سکے۔ جوں ہی وہ مادّی علت و معلول سے آگے قدم رکھتا ہے اس کا ضابطۂ قانون غائب ہو جاتا ہے۔

سائنس کے متعلق دعویٰ تو یہ کیا گیا تھا کہ:

علوم کی ترقی کے ساتھ ساتھ انسانی فکر کے رجحان میں حقیقی تبدیلیاں ہو چکی ہیں۔ مذہب کو اب وہ قدیم تفاخر اور اعزاز حاصل نہیں رہا۔ روشن خیال افراد نے بتدریج اپنا ناطہ مذہب سے توڑ لیا ہے اور سائنس اور ہنر کو اپنی توجہ کا مرکز بنا لیا ہے جس کا نتیجہ بالآخر یہ ہوا کہ سائنس اب اپنی فضلیت و شکوہ کے عروج پر ہے۔

سائنس کے نتائج مختصر مگر قطعی ہوا کرتے ہیں جبکہ اس کے برعکس مذہب کے دعوے بے تکے اور مبہم ہوتے ہیں۔ سائنس ہمیں یہ بتاتی ہے کہ دنیا بتدریج ایک عملِ ارتقا کے نتیجے میں اپنی اس موجودہ صورت تک پہنچی ہے۔۹۔

اس دعوے کو دیکھیے اور ہکسلے کا اعتراف پڑھیے۔

جدید سائنسی تحقیق کا بانی، فلسفی اور سائنسی مفکر سر فرانسس بیکن(Francis Bacon Sir) اپنی مشہور عالم کتابNovum Organum (منہاج جدید) میں اعتراف کرتا ہے کہ:

وہ معلومات جو اب تک دریافت ہوئے ہیں محض اتفاق یا تجربے پر مبنی ہیں، سائنس پر نہیں۔ ہمارے موجودہ سائنسی علوم اب تک کے دریافت شدہ امور کی خاص ترتیبوں سے زیادہ کچھ نہیں۔ یہ اکتشافات کے طریقوں یا جدید عملیات کے منصوبوں پر مشتمل نہیں ہیں"۔۱۰۔

انسانی مسائل کے حل کی تلاش تو رہی ایک طرف، آیئے دیکھیں سائنس کیا کہتی ہے؟

سائنس کا اعتراف

اس باب میں سب سے پہلی چیز تو خود اربابِ سائنس کا یہ اعتراف ہے کہ انسان تو رہا ایک طرف' مادّے کے متعلق بھی صحیح علم حاصل نہیں کیا جاسکتا۔ اس لیے کائنات کی ابتدا کے لیے قانونِ فطرت کو (جس کے مطالعے کا نام سائنس ہے) راہ نما بنایا ہی نہیں جاسکتا۔ ہیکل (Haeckel) جو فی الحقیقت ساری کائنات کے مادّے اور نیچر کی حدود میں سمٹے ہونے کا مدعی ہے' اپنی کتاب کے آخری باب "نتائج" میں لکھتا ہے:

ہمیں اس امر کا اعتراف کر لینا چاہیے کہ نیچر کی کنہ و حقیقت سے ہم آج بھی اسی قدر بے خبر ہیں جس قدر آج سے ۲۴۰۰ سال قبل حکمائے یونان یا ۲۰۰ سال پہلے نیوٹن اور اسپنوزا یا ۱۰۰ سال پہلے کانٹ اور گوئٹے تھے۔ بلکہ ہمیں تو اس امر کا بھی اعتراف کر لینا چاہیے کہ ہم جس قدر اس جوہر کی گہرائیوں تک پہنچنے کی کوشش کرتے ہیں' جس سے یہ کائنات مرکب ہے' اور مادّہ اور توانائی جس کے خصائص ہیں' وہ اور معمہ بنتا جارہا ہے۔ ہم اس کی محسوس شکلوں کا اور ان کی ارتقائی منازل کا علم تو حاصل کر سکتے ہیں لیکن ان محسوس شکلوں کے پیچھے جو اصل حقیقت ہے اس کے متعلق ہم کچھ بھی نہیں جان سکتے۔ (صفحہ ۳۱۰)

اسی بنا پر میسن لکھتا ہے:

طبیعیات کی جدید تحقیق کی رو سے نہ تو مادّہ قدیم ہے اور نہ توانائی۔ جب آخرالامر یہ دونوں معدوم ہو جاتے ہیں تو ان کے ساتھ ہی وہ قوانین بھی ختم ہو جاتے ہیں جنھیں قوانینِ فطرت (natural laws) کہا جاتا ہے۔ اس لیے کائنات کی ابتدا معلوم کرنے کے لیے قوانینِ فطرت کو راہ نما بنانا ناممکن ہے۔

(Creative Freedom, by J.W. Mason,p6)

میسن ذرا آگے چل کر لکھتا ہے:

چونکہ کائنات کی ابتدا میں قانونِ فطرت اپنی ہستی ہی نہیں رکھتا اس لیے یہ اپنے وجود کے لیے بھی کسی اور کا محتاج ہے۔ اس لیے میکانکی قانون آفرینشِ کائنات کے سلسلے کی توجیہہ بیان کرنے کا اہل نہیں ہو سکتا (صفحہ ۱۴)۔ لہٰذا ہم یہ بھی ابھی تک نہیں جان سکے کہ ابتداءً غیر مادّی حرکت سے مادّی اشیا کس طرح وجود میں آگئیں؟ (ص ۱۷)

اسی بنا پر سر جیمز جینز اپنی مشہور کتاب The Mysterious Universe (پُراسرار کائنات) کے خاتمے پر لکھتا ہے:

جو کچھ کہا گیا ہے اور جو جو نتائج تجرباً پیش کیے گئے ہیں' سچ تو یہ ہے کہ وہ تمام محض قیاسی اور غیر یقینی ہیں۔ ہم نے اس مسئلہ پر بحث کرنے کی کوشش کی ہے کہ عہدِ حاضر کی سائنس ان مشکل مسائل کے متعلق جو ہمیشہ کے لیے ماورائے سرحدِ ادراک رکھے گئے ہیں کچھ کہہ سکتی ہے؟

ہم زیادہ سے زیادہ روشنی کی ایک مدھم کرن دیکھ پائے ہیں۔ اِس سے زیادہ ہم کوئی دعویٰ نہیں کر سکتے۔ اور ہو سکتا ہے کہ یہ کرن بھی فریب نگاہ ہی ہو۔ اس لیے کہ اس باب میں ہمیں کچھ دیکھنے کے لیے آنکھوں پر بہت بوجھ ڈالنا پڑتا ہے۔ سو آج یہ دعویٰ قطعاً نہیں ہو سکتا کہ دورِ حاضر کی سائنس کوئی یقینی اعلان کر سکتی ہے۔ بلکہ انسب یہ ہے کہ سائنس کو چاہیے کہ اس قسم کے اعلان کرنا چھوڑ دے۔ علم کے دریا کا رخ اکثر اوقات پیچھے کی طرف لوٹتے بھی دیکھا گیا ہے۔

(The Mysterious Universe)

اور ایڈنگٹن حتمی طور پر کہتا ہے کہ سائنس کی تحقیقات اشیا کی حقیقت کے متعلق ہمیں کچھ نہیں بتاسکتیں۔ (Nature of the Physical World' ص ۳۰-۳۱)

شین (F.J. Sheen) نے تو کہا تھا کہ: "سائنس' کتابِ فطرت کو پڑھتی ہے اسے لکھتی نہیں"۔ (Philosophy of Religion' ص ۱۵۶)

لیکن اس کتاب (یعنی کتابِ فطرت) کے مطالعہ کرنے والوں کا اعتراف ہے کہ سائنس محض کائنات کی کتاب خوانی ہے۔ اس کی کنہ و حقیقت کا علم اس کے اندر رہے ہی نہیں' نہ ہو سکتا ہے۔ چنانچہ ریڈنگ یونیورسٹی کا طبیعیات کا پروفیسر ڈاکٹر جیمز آرنلڈ کروتھر لکھتا ہے:

نظامِ فطرت اپنی گہری بنیادی سادگی میں اس قدر تحیّر انگیز ہے کہ دنیائے سائنس میں کسی موضوع پر حرفِ آخر' آخری انسان کے لیے ہی چھوڑنا پڑتا ہے۔

(The Great Design' ص ۵۲)

اور علم الافلاک کا ماہر' کیلیفورنیا کی رصد گاہ کا ڈائرکٹر ڈاکٹر ایڈ کن ستاروں کی دنیا کی محیرّ العقول پہنائیوں سے متحیّر ہو کر کہتا ہے کہ: "کائنات کی ابتدا اور اس کی انتہا کے متعلق ہم کچھ بھی نہیں جانتے"۔ (Great Design The' ص ۳۵)

اسی کتاب میں سر فرانس ینگ ہسبنڈ (Sir Francis Young Husband) لکھتا ہے کہ:

ہم سائنس سے جو کچھ معلوم کر سکے ہیں وہ اتنا ہی ہے کہ علم کا سمندر بے کنار ہے۔ ہم یہی معلوم کر سکتے ہیں کہ فطرت کے متعلق ہم کبھی بھی سب کچھ نہیں جان سکتے۔ (ص ۲۵۴)

پروفیسر الفرڈ کوبن (Alfred Cobban) اپنی کتاب The Crisis of Civilization میں لکھتا ہے:

ہم کبھی یہ تصور بھی نہیں کر سکتے کہ (اور تو اور) سائنس کی محدود دنیا میں بھی قطعی حقیقت کا ادراک کر لیا گیا ہے۔ ایسا نہیں ہو سکتا جب تک تمام محسوس کائنات کا علم حاصل نہ ہو جائے۔ (ص ۹۴۔۹۷)

پروفیسر W.N. Sullivan اس باب میں رقمطراز ہے کہ:

سائنس کو اب اپنی حقیقت کا احساس ہو گیا ہے اس لیے اب اس میں فروتنی اور انکسار بھی آ گیا ہے۔ اب ہمیں یہ نہیں پڑھایا جاتا کہ حقیقت کا علم حاصل کرنے کے لیے سائنس کا طریقہ ہی واحد طریقہ ہے (واحد طریقہ ایک طرف) اب تو دنیائے سائنس کے مشاہیر اس امر پر مصر ہیں اور بڑی شدت سے مُصر ہیں کہ جہاں تک ادراکِ حقیقت کا تعلق ہے' سائنس صرف جزوی سا علم بہم پہنچا سکتی ہے۔ (Limitations of Science' ص ۱۸۲)

سمپسن (Simpson) اس باب میں لکھتا ہے:

حقیقت یہ ہے کہ سائنس دانوں میں ایک انسانی کمزوری کا مظاہرہ بڑی شدت سے ہوتا ہے۔ جب کبھی ان کے سامنے صداقت کا کوئی ذرا سا نیا ٹکڑا آ جاتا ہے تو وہ حتمی طور پر اعلان کر دیتے ہیں کہ بس حقیقت یہی ہے (جسے ہم نے پا لیا ہے)۔ (The Meaning of Evolution' ص ۱۴۳)۱۱۔

بیسویں صدی کے ان نامور دانش وروں کے بیانات سے یہ بات قطعی طور پر ثابت ہو گئی ہے کہ سائنس حقیقت کا ادراک نہیں کر سکتی اور اس لیے نہیں کر سکتی کہ دراصل یہ اس کا مقام ہی نہیں۔ کیوں نہیں؟ اس کے متعلق ہم اس کتاب کے پہلے حصے کے آخری باب "انسانی علم ناکام کیوں؟" میں تفصیلی طور پر بیان کریں گے۔

ہمارا خیال ہے کہ سائنس کے بارے میں ڈیورانٹ کی رائے سب سے زیادہ جامع' پُر اثر اور علمی شاہکار ہے۔ اس کے بغیر موضوع بلاشبہ ادھورا رہ جائے گا۔ وہ اپنی کتاب The Pleasures of Philosophy میں لکھتا ہے:

کبھی سائنس حقیقت اور واقعیت سے دلچسپی رکھتی تھی۔ اب طبیعیات نظریوں کا ایک انبوہ ہے اور سائنس کی دنیا میں "ذرات" کا تصور ختم ہو چکا ہے۔ فلسفہ کو بالائے طاق رکھا جاتا (کچھ لوگ یہ پیش گوئی کرتے ہیں کہ وہ پچاس سال کے اندر مر جائے گا) تو سائنس ہمارے مسائل حل کرتی' اب جبکہ ایک عام آدمی سائنس اور سائنس دانوں پر پورا یقین رکھنے لگا ہے' ہمیں یہ نہایت انکسار سے بتایا گیا ہے کہ سائنٹفک تحقیق ہمیں چیزوں کی اصلیت کا علم نہیں دے سکتی۔ اس کی بجائے ہمیں یہ بتایا گیا ہے کہ ایک گھڑی اس رفتار کے مطابق تیز چلتی ہے' جس کے ساتھ اسے مکان میں سفر کرنا پڑے۔ اور یہ کہ ایک پیمانہ جب زمین کی حرکت کے رخ پر زاویہ قائمہ بناتا ہے تو وہ لمبا ہو جاتا ہے۔ ہمیں ان ناقابلِ فہم فارمولوں کے سامنے' جن کی جگہ قدیم طبیعیات کی صفائی اور وضاحت نے لے لی ہے' انکسار سے کام لینا چاہیے۔ شاید یہ فارمولے صحیح ہوں۔ بہر حال انسان اس سائنس کی صحت پر شک کرتا ہے جو روز بروز مشکل سے مشکل تر ہوتی جا رہی ہے اور ہر نیا دن گذشتہ دن کی تردید کرتا دکھائی دیتا ہے۔ یہ پہلے ہمارے سامنے "ذرات" پیش کرتا ہے اور اس کے بعد برقیات اور پھر مقادیر برقیات اور بالآخر مادی دنیا کی ایک مقدس تصویر جو برقی لہروں سے اعجازاً بنی ہے اور جس کا کوئی مادی مرکز نہیں ہے۔ صرف سپنگلر ہی میں یہ کہنے کی جرأت ہے کہ "ذرات" کا ہر

تصور ایک افسانہ اور تجربہ نہیں ہے۔۱۲؎

اسی کو مختصراً ولیم للّی نے یوں بیان کیا ہے:

A Science also aims at providing as complete a knowledge of its subject-matter as it can, although, in the present state of knowledge ,no science is perfect in this respect.۱۳؎

یعنی سائنس بھی جس حد تک ممکن ہے اپنے متعلقہ موضوع کے بارے میں مکمل علم رکھنے کا دعویٰ کرتی ہے تاہم علم کی موجودہ سطح پر کوئی سائنس بھی اس بارے میں کامل اور بے عیب نہیں ہے۔

سائنس کا یہ اولیں دعویٰ یاد رکھیں کہ سائنس کا منہاج فکری سانچوں سے بھی ماوراہونا ممکن بناتا ہے اور پھر گذشتہ اوراق میں سائنس کے اعترافِ حقیقت کو بھی ذہن میں لائیں اور سوچیں کہ آیا (مسائل کا حل تو رہا ایک طرف) سائنس انسان کے لیے کوئی مقصد یا ہدف بھی مقرر کر سکتی ہے؟ اس بارے میں کارل پوپر اپنی کتاب میں لکھتا ہے:

سائنسی طریقے سے مقاصد کا تعین ممکن نہیں۔ دو مقاصد کے درمیان انتخاب کا کوئی سائنسی طریقہ موجود نہیں۔ مثلاً بعض لوگ تشدد سے محبت اور عقیدت رکھتے ہیں۔ ان کے خیال میں تشدد سے تہی زندگی کھوکھلی اور سطحی ہوگی۔ دوسرے افراد جن میں سے اِک میں بھی ہوں' تشدد سے متنفر ہیں۔ اس نزاع کا تعلق مقاصد سے ہے۔ سائنس کی مدد سے اس کا تصفیہ ممکن نہیں۔۱۴؎

لیکن مقصد یا ہدف کے بغیر ہمارا کوئی بھی عمل معقول نہیں کہلا سکتا۔ اس کے لیے ضروری ہے کہ ہمارے پیشِ نظر کوئی ہدف (goal) ہو کہ وہ خاص کام ہم کیوں کریں؟ بغیر مقصد کے کوئی کام بھی معقول نہیں ہو سکتا۔ ذرا غور کریں کہ ہم ورزش کرنے کی مشقت کیوں اٹھاتے ہیں؟ اسی لیے نا کہ ہماری صحت برقرار رہ سکے۔ اگر یہ مقصد سامنے نہ ہو تا تو کیا ہم پھر بھی صبح سویرے نہار منہ دوڑ لگانا گوارہ کرتے؟ قطعاً نہیں۔ اسی لیے یہی مصنف کہتا ہے کہ:

معقول عمل وہ ہے جو کسی خاص مقصد کے حصول کی خاطر تمام دستیاب وسائل کو بہترین انداز میں بروئے کار لاتا ہے۔ مقصد مسلمہ طور پر ایسا ہو سکتا ہے جس کا تعین عقل کے ذریعے ممکن نہ ہو' اس کے باوجود ہم عمل کو عقل کی کسوٹی پر پرکھ سکتے ہیں۔ کسی خاص مقصد کے تناظر میں ہی اسے معقول اور موزوں قرار دے سکتے ہیں۔ ہمارا عمل معقول ہوگا بشرطیکہ ہمارے پیشِ نظر کوئی ہدف ہو اور اس ہدف کے حوالے سے ہی عمل کی معقولیت کا فیصلہ ہوگا۔۱۵؎

اہداف کا تعین تو رہا ایک طرف' مسائل کے حل کو بھی سر دست جانے دیجیے' یہ دیکھیے سائنس نے فی الحال ہمیں کیا کیا تحائف دیے ہیں؟

ہمیں بہر حال اس امکان کا سامنا کرنے کے لیے تیار رہنا چاہیے کہ ہماری تہذیب بالآخر ان جدید ہتھیاروں سے تباہ ہو سکتی ہے جنھیں ہٹلر ہم پر آزمانا چاہتا تھا اور جنگ عظیم دوم کے بعد کی پہلی دہائی میں ہی ایسا ممکن تھا۔ ہٹلر ازم کی روح نے ہمارے اوپر اپنی عظیم ترین فتح اس وقت حاصل کی جب ہم نے اس کی شکست کے بعد ان ہتھیاروں کو استعمال کیا جو ہم نے نازیت کے خوف سے بنائے تھے۔۱۶؎

یہ ہولناک نتیجہ کیونکر نکل آیا؟ اس لیے کہ:

تمام عصری مفکرین۔۔۔ کم از کم جنھیں اپنی اچھی شہرت عزیز ہے۔۔۔ اس ایک نقطے پر متفق ہیں: ہم ایک منحوس زمانے میں' جو یقیناً مجرمانہ یا شاید بدترین دور ہے' زندگی بسر کر رہے ہیں۔ ہم ایک اتھاہ کھائی کے کنارے پر چل رہے ہیں اور یہ ہماری شامتِ اعمال یا شاید گناہ ازلی ہے کہ جس نے ہمیں اس حال کو پہنچایا ہے۔ برٹرینڈ رسل (جس کا میں بے حد احترام کرتا ہوں) کہتا ہے کہ ہم چالاک بلکہ کچھ زیادہ ہی چالاک ہو گئے ہیں مگر اخلاقی اعتبار سے بالکل ناکارہ ہیں۔ یہ ہماری بدقسمتی ہے کہ ہمارے اخلاقی شعور کی نسبت ہماری ذہانت نے زیادہ تیزی سے ترقی کی ہے۔ چنانچہ ایٹم بم اور ہائیڈروجن بم بنانے میں تو ہم نے بڑی ذہانت

کا ثبوت دیا لیکن ایک عالمی ریاست کے قیام کی خاطر اخلاقی بلوغت کا مظاہرہ نہیں کیا حالانکہ ایک عالمی ریاست ہی ہمہ گیر تباہ کن جنگ سے ہمیں محفوظ رکھ سکتی ہے۔۱۷۔

یعنی سائنس نے ہتھیار بنا لیے لیکن اس نے ہمیں اخلاقی شعور عطا نہ کیا اور عطا کر بھی کس طرح سکتی تھی' جبکہ یہ انسان کے لیے مقاصد کا تعین ہی نہ کر سکتی ہو! اخلاقی شعور اور مقاصد کا تعین کوئی ایسا علم نہیں کر سکتا جو خود آئے دن بدلتا رہا ہو۔ ان ہی سائنسی نظریات کے بارے میں یہی مصنف اپنی دوسری کتاب میں لکھتا ہے:

۔۔۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ مذہبی اساطیر کے مقابل سائنسی اساطیر میں تنقید کے دباؤ کے نتیجہ میں اتنا تغیر کیوں واقع ہو جاتا ہے۔ تاہم یہ بات بالکل واضح رہنی چاہیے کہ دیگر اساطیر کی مانند سائنسی نظریات بھی اپنی اصل میں اساطیر اور اختراعات ہی ہوتے ہیں۔ یعنی سائنسی نظریات ویسے نہیں ہوتے جیسا بعض عقلیت پسند' حسّی مشاہدہ کے علم بردار۔۔۔ گمان کرتے ہیں۔ وہ مشاہدات کا خلاصہ نہیں ہوتے۔ میں اس نقطہ کو دہرانا چاہوں گا۔ سائنسی نظریات محض مشاہدے کا نتیجہ نہیں ہوتے بلکہ زیادہ تر وہ اسطور سازی اور آزمائشی تجربات کا نتیجہ ہوتے ہیں۔۱۸۔

آگے چل کر یہ مصنف اپنی تحریر میں زیادہ زور پیدا کرتا ہے اسے اپنے افکار پر اتنا یقین ہے کہ یہ چیلنج تک دے ڈالتا ہے:

آپ میں سے جو لوگ اس کے برعکس نقطۂ نظر کے حامل ہیں اور سمجھتے ہیں کہ سائنسی نظریات مشاہدات کا نتیجہ ہوتے ہیں میں انھیں چیلنج کرتا ہوں کہ وہ اسی جگہ اور اسی وقت مشاہدے کا آغاز کریں اور مجھے اپنے مشاہدات کے سائنسی نتائج سے آگاہ کریں۔ آپ کہہ سکتے ہیں کہ یہ سراسر زیادتی ہے کیونکہ اس وقت اور اس مقام پر کوئی ایسی خاص چیز موجود نہیں جس کا مشاہدہ کیا جائے۔ لیکن اگر آپ اپنی زندگی کے آخری لمحوں تک اپنے ہاتھ میں نوٹ بک تھامے اپنا ہر مشاہدہ اس میں درج کرتے جائیں اور بالآخر یہ اہم نوٹ بک رائل سوسائٹی کی نذر کر دیں اور اس سے یہ تقاضا کریں کہ وہ اس میں سے سائنس برآمد کرے تو رائل سوسائٹی اسے ایک عجوبہ کے طور پر تو محفوظ کر سکتی ہے لیکن یقیناً ماخذِ علم کی حیثیت سے نہیں۔ ہو سکتا ہے کہ یہ برٹش میوزم کے کسی تہہ خانے میں کھو جائے لیکن زیادہ امکان یہی ہے کہ اسے انجام کار کوڑے کے ڈھیر پر پھینک دیا جائے۔۱۹۔

حقیقت یہ ہے کہ سائنس انسانیت کے لیے کوئی مستقل پایدار اقدار دے سکی اور نہ انسان کے کسی مسئلے کا حل ہی پیش کر سکی ہے۔ خصوصاً اس لیے کہ یہ اپنا وجود برقرار رکھنے کے لیے تبدیلیوں کی محتاج رہتی ہے۔ جو علم خود اتنا 'متلون مزاج' ہو وہ انسانی مسائل کیونکر حل کر سکتا ہے؟ سائنس کے تغیر پن کی داستان بڑی دلچسپ اور عبرت انگیز ہے۔ وِل ڈیورانٹ نے انتہائی دلکش انداز میں یہ نقشہ کھینچا ہے جو ہمارے خیال میں حرفِ آخر ہے:

سائنس کی تاریخ میں ہمیں ایسے عظیم انقلاب نظر آتے ہیں کہ ان کے سامنے ساری تبدیلیاں اس کی بنیادی یگانگت اور ہم آہنگی میں گم ہو جاتی ہیں۔ آج وہ سدیمی مفروضہ کون سے دُور افتادہ سیارہ میں اُڑ گیا ہے؟ کیا موجودہ علم الافلاک اسے خاطر میں لاتا ہے؟ کہاں ہیں آج نیوٹن کے قوانین جبکہ آئن سٹائن اور منکوسکی اور دیگر برگزیدہ حضرات نے اپنی ناقابلِ فہم اضافیت سے ساری کائنات کو اُلٹ پلٹ کر رکھ دیا ہے؟ جدید طبیعیات کی بدنظمی میں مادّہ کا ٹھوس پن اور بقائے توانائی کہاں رخصت ہو گئی؟ بے چارہ اقلیدس جو کہ درسی کتابوں کا سب سے بڑا مصنف تھا' آج کہاں ہے؟ جبکہ ریاضی کے ماہروں نے نئے نئے اختراعات سے ایسی لامحدود کائناتیں تخلیق کر لی ہیں کہ ان میں سے ایک' دوسرے کا حصہ بن سکتی ہے اور جب وہ یہ ثابت کر رہے ہیں کہ سیاست کی طرح طبیعیات میں بھی خطِ مستقیم دو نقطوں کے درمیان طویل ترین فاصلہ ہے؟ آج علم الارث کہاں ہے جبکہ ورثہ کی جگہ بچپن کی تربیت نے لے لی ہے؟ آج مینڈل کہاں ہے جبکہ ماہرین علم الارث اکائی خصوصیات کو نہیں مانتے؟ وہ شریف الطبع ڈارون کہاں ہے جبکہ ارتقا کی بے وجہ تبدیلیوں کو اچانک نئی خصوصیات پیدا ہونے سے تعبیر کیا جاتا ہے؟ اور کیا یہ نئی خصوصیات "دوغلوں" کے ناجائز بچے ہیں؟ یا کیا ہمیں ان کی توجیہہ کے لیے اس نظریہ کی طرف لوٹنا پڑے گا کہ ایک نسل تربیت سے حاصل کردہ صفات دوسری نسل کی وراثت میں دیتی ہے؟ کیا ہم پھر ایک صدی پیچھے لوٹیں اور لیمارک* کے زراف کی گردن میں بانہیں ڈال دیں؟

پروفیسر ونڈت کی وسیع و عریض تجربہ گاہ اور سٹینلے ہال کے سوالات کی فہرستوں کو آج ہم کیا کریں' جبکہ کوئی نظریہ کردار کا پیرو اپنے پیش رووں کے خیالات کو

فضائے آسمان میں بکھیرے بغیر جدید نفسیات کا ایک صفحہ بھی نہیں لکھ سکتا؟ تاریخ کی وہ نئی سائنس کہاں ہے جبکہ ہر ماہر مصریات نسلوں اور تاریخوں کا اپنا علیحدہ زینہ بناتا ہے' جو کہ ایک دوسرے سے چند ہزار سال دُور ہوتا ہے؟ آج ہر اچھا ماہر انسانیات ٹائیلر۔۔۔ ویسٹر مارک اور سپنسر کا مذاق اڑاتا ہے اور آج فریزر کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ قدیم مذاہب کے متعلق کچھ نہیں جانتا تھا۔ ہماری سائنس ہمیں کہاں لے جا رہی ہے؟ کیا اس نے اچانک دائمی حقانیت کھو دی ہے؟ کیا یہ ممکن ہے کہ "قدرت کے قوانین" (Laws of Nature) بھی انسان کے مشروط بیان ہوں؟ کیا اب سائنس میں کوئی استحکام اور یقین نہیں رہا؟۲۰۔

اس امر میں اب تو قطعاً کوئی شک وشبہ نہیں رہنا چاہیے کہ سائنس کے نظریات

---

* لیمارک نے زرافے کی گردن لمبی ہونے کی یہ توجیہہ کی تھی کہ اس کو گردن اونچی کر کے جھاڑیاں وغیرہ کھانے کی مجبوری تھی اس لیے ایک نسل نے دوسری نسل کو وراثتاً یہ صفات منتقل کر دیں اور زرافے کی گردن لمبی ہو گئی!

میں لاتعداد تبدیلیاں آتی رہی ہیں اور موجودہ نظریات اب بھی حتمی نہیں ہو سکتے۔ برٹرینڈرسل کہتا ہے:

ہم دیکھتے ہیں کہ طبیعیات کے نظریات میں مسلسل تبدیلیاں اور ترمیمیں ہوتی رہی ہیں یہاں تک کہ آج کوئی معقول سائنس دان یہ کہنے پر تیار نہیں کہ موجودہ نظریات میں سو سال کے بعد کوئی تبدیلی رونما نہیں ہو گی۔۲۱۔

اور نیز یہ کہ:

کائنات کے متعلق یہ نظریہ کہ یہ Three-Dimensional ہے' محض تخمینہ ہے۔ ہمیں قطعاً حیرانی نہیں ہو گی اگر اس کے خلاف کوئی شہادت آئندہ کسی وقت بھی حاصل ہو جائے اور اس وقت خلاباز اس طرح کی باتیں کہنے سے باز آ جائیں۔۲۲۔

سائنس کو چھوڑ کر کہاں جائیں؟

سوال یہ ہے کہ اب کیا کیا جائے؟ کیا سائنس کے علاوہ اور کوئی علم ہو سکتا ہے جو ہماری رہنمائی کر سکے تاکہ ہم سکون اور امن سے اس خطۂ ارضی میں اپنی زندگی کے چند لمحات گزار سکیں؟ فلاسفہ اس کا جواب اثبات میں دیتے ہیں۔ انھیں اس بات کا یقین ہے کہ سائنس تو اس میدان میں ناکام ہو چکی ہے لیکن فلسفہ ہماری مدد کر سکتا ہے۔ وہ فلسفے کے اختلافات کو بھی معمولی قرار دیتے ہیں بلکہ ان اختلافات کو بھی وہ سائنس کا کیا دھرا سمجھتے ہیں۔

وِل ڈیورانٹ لکھتا ہے:

شاید اگر ہم روح اور ذہن کا امن تلاش کریں تو ہمیں وہ سائنس میں نہیں' فلسفہ میں ملے گا۔ فلسفیوں کے اختلافات' خیالات کے اختلاف کی بجائے ان کے زمانوں کے اندازِ بیان کے اختلاف کی وجہ سے پیدا ہوئے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ فلسفیوں کے اکثر اختلاف سائنس کے اپنے تلّون کی وجہ سے ہیں۔ کیونکہ سائنس کچھ عرصے کے لیے ایک مفروضہ کو سینے سے لگاتی ہے' پھر اس کا جی بھر جاتا ہے اور بیزار ہو کر کسی اور نئے نظریے کی طرف رخ کرتی ہے۔ جب فلسفیوں کے اندازِ بیان کو ان کے اصلی خیالات میں تحلیل کیا جائے تو ہمیں انسانی زندگی کے اہم مسائل کے بارے میں ان میں ایک عظیم یکسانی اور یگانگت نظر آتی ہے۔ سنتیانا (Santayana) ازروئے کسرِ نفسی کہتا ہے کہ مجھے ارسطو کے فلسفہ میں کوئی اضافہ نہیں کرنا' بلکہ اس فلسفہ کا اطلاق آج کل کے حالات پر کرنا ہے۔ کیا کوئی جدید ماہرِ حیاتیات' ماہرِ طبیعیات' یا ماہرِ ریاضی کسی قدیم یونانی سائنس دان کے متعلق یہ کہہ سکتا ہے؟ آج کی سائنس ہر قدم پر ارسطو کو جھٹلاتی ہے' لیکن اس کا فلسفہ اُس وقت بھی عمیق اور نظر افروز رہے گا' جب آنے والا زمانہ آج کی سائنس کو حقارت اور تضحیک کی نظر سے دیکھے گا۔۲۳۔

تو آیئے قارئین ہم فلسفہ کی دنیا میں قدم رکھیں اور دیکھیں کہ فلسفہ کیا ہے؟ اس نے ہماری کوئی رہنمائی کی ہے یا یہ بھی سائنس کی طرح ناکام ونامراد رہا ہے؟ کیا اس کے اختلافات واقعی سائنس کے تلّون کی وجہ سے ہیں یا محض زمانی اندازِ بیان کی وجہ سے پیدا ہوئے ہیں؟ کہیں ایسا تو نہیں کہ اندرونِ خانہ فلسفہ کا حال بھی

سائنس سے چنداں مختلف نہ ہو؟

حوالہ جات

1. Will Durant: The Story of Philosophy; Services Book Club (1985); p 378.
2. Williams Lillie: An Intruduction to Ethics; p 2.
3. Bertrand Russel: Human Knowledge; p 17.
4. Will Durant: The Pleasures of Philosophy (نشاطِ فلسفہ) p 22.
5. ibid, p 22.
6. Karl Popper: Rational Changes in Science; (1976) Urdu Translation by Dr. Sajid Ali. (فلسفہ، سائنس اور تہذیب) p 124.
7. Bertrand Russel: The Religion and Science; (1980) p---.
8. Will Durant: The Pleasures of Philosophy (نشاطِ فلسفہ) p 22.
9. قاضی قیصر الاسلام: فلسفے کے بنیادی مسائل، نیشنل بک فاؤنڈیشن، اسلام آباد، ص ۲۴۳
10. Francis Bacon: Novum Organum, Urdu Translation (منہاج جدید) by Khalid Masood, National Language Authority, p 18.
11. غلام احمد پرویز: انسان نے کیا سوچا، ص ۷۷۔۸۱
12. Will Durant: The Pleasures of Philosophy (نشاطِ فلسفہ) p 59.
13. William Lillie: An Introduction to Ethics, p 2.
14. Karl Popper: Conjectures and Refutations; (1947) pp 355-63 Urdu Translation (سائنس، فلسفہ اور تہذیب) p 160.
15. ibid; pp 158-159
16. ibid; p 154.
17. Karl Popper: In Search of a Better World; (سائنس، فلسفہ اور تہذیب) p 217.
18. Karl Popper: Conjectures and Refutations; (1947) (سائنس، فلسفہ اور تہذیب) p 140.
19. ibid; p 141.
20. Will Durant: The Pleasures of Philosophy (نشاطِ فلسفہ) pp 24-25.
21. Bertrand Russel: Human Knowledge; p 213.
22. ibid; p 214.
23. Will Durant: The Pleasures of Philosophy (نشاطِ فلسفہ) p 25.

باب سوم

فلسفہ

فلسفہ کی تعریف

"اشیا کی فطری ماہیت کے لازمی اور ابدی علم کا نام فلسفہ ہے"۔ (افلاطون)

اس تعریف میں فلسفہ کی جامع تعریف نہیں ہے، کیونکہ اس میں مطالعۂ مظاہر اور اس سے متعلق دیگر مسائل مثلاً علمیات، نظریۂ اقدار، نفسیات، اور سماجیات کے بارے میں کچھ نہیں کہا گیا جو بعض مفکرین کے نزدیک فلسفہ کا موضوع ہیں۔ ارسطو فلسفہ کی تعریف یوں کرتا ہے:

فلسفہ وہ علم ہے کہ جس کا کام یہ دریافت کرنا ہے کہ وجود کی اصل ماہیت یا وجود بذات خود اپنی فطرت میں کیا ہے، نیز یہ کہ وجود کے اعراض یا خواص، اس کی اپنی قدر کے لحاظ سے کیا ہیں۔۔۔ گویا فلسفہ، اصول اوّلیہ (Principle First) کا نام ہے۔ (ارسطو)

یہ تعریف بھی بہت ہی محدود تعریف ہے کیونکہ اس میں مطالعۂ مظاہر کو اس کا صحیح مقام نہیں دیا گیا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اصول اوّلیہ مثلاً قوانینِ علت و معلول، قانونِ اضداد (Law of Contradiction) وغیرہ فلاسفہ کے لیے غیر معمولی اہمیت کے مسائل ہیں، لیکن ان کا ٹھیک ٹھیک مطالعہ مکمل تجرید کی صورت میں نہیں کیا جا سکتا۔ چند اور تعریفات دیکھیں:

___ "فلسفہ معلول سے علت اور علت سے اسی کے معلول کی دریافت کا نام ہے"۔ (ہابس)

___ "فلسفہ ام العلوم ہے"۔ (کامتے)

___ "فلسفہ تمام حکمیاتی علوم کا مجموعہ ہے"۔ (پالسن)

___ "فلسفہ ادراک و تعقل کے انتقاد کا نام ہے" (کانٹ)

___ "فلسفہ علم کی ــــــــــــ حکمت ہے"۔ (فشٹے)

کیرڈ (Caird) نے فلسفہ کو تو آسمان کی بلندیوں تک پہنچا دیا:

کل سر چشمۂ حقیقت اور تمام تجربی شواہدِ انسانی میں سے کوئی بھی ایسی شے باقی نہیں رہ جاتی کہ جس کا مطالعہ فلسفہ کے حدود سے باہر ہو۔

(Philosophy of Religion by Caird)

فلسفہ ہے کیا؟

فلسفہ قیاسات اور تصورات کا ایسا نظام ہے جو کائنات کو ایک کل کی حیثیت میں جانچنے کا ایک منطقی جواز پیدا کرتا ہے۔ فلسفہ ہماری حیات اور اس کے تجربات کی ایک آفاقی توجیہہ پیش کرتا ہے۔ یہ حیات کو ایک کُل کی حیثیت میں بغور دیکھتا ہے۔ اِس کی حیثیت ہستی یا وجود کے ہمہ وقت شاہد کی سی ہے۔ ایک فلسفی ان عناصر کی ایک اجمالی تصویر پیش کرتا ہے کہ جو عالم کی تشکیل کرتے ہیں۔

وہ تمام چھوٹے بڑے مسائل اور سوالات پر غور کرتا ہے اور کسی چیز کو فراموش نہیں کرتا۔ ایک حِسی وجود کی حیثیت میں ایک انسان اپنے حواسِ خمسہ سے دنیا کا ادراک کرتا ہے۔ وہ قوتِ باصرہ، سامعہ، ذائقہ، شامہ اور لامسہ کے احساسات کو ہم آہنگ کرتا ہے۔ وہ چاند، سورج اور ٹمٹماتے ستاروں کو دیکھتا ہے اور ان سب کے بارے میں انتہائی اطمینان بخش علم کا خواہاں ہوتا ہے۔ وہ ان کے آغاز و انجام اور نقل و حرکت کا راز جاننا چاہتا ہے۔ نیز یہ کہ وہ ایک ناقابلِ تشفی تجسّس رکھتا ہے اور نامعلوم کو معلوم کرنا چاہتا ہے یہاں تک کہ وہ پہلے سے معلوم اشیاء کی مزید تحقیق چاہتا ہے اور ایسا کرتے ہوئے اسے اپنے مشاہدات و تجربات کے دوران تضادات کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ وہ یہ بھی چاہتا ہے کہ ان تضادات میں ہم آہنگی پیدا کرے۔ وہ حسن سے لطف اندوز ہوتا ہے اور کچھ خاص چیزیں اس کے لیے بڑی جاذبِ نظر بن جاتی ہیں۔ وہ اچھائی، سچائی اور ہمیشگی کو معلوم کرنے کی ایک فطری خواہش رکھتا ہے۔ چنانچہ ایک فلسفی ان تمام متنازع مسائل پر غور و فکر کرتا ہے اور ان مشکلات پر قابو پانے کے لیے ایک بڑا معقول انداز اختیار کرتا ہے۔ ا۔

علم فلسفہ کی تقسیم

وِل ڈیورانٹ فلسفے کو مزید چھ علوم میں تقسیم کرتا ہے جس کو ہم نے ابتداًء اپنے خاکے میں ظاہر کیا ہے: ۱۔ منطق ۲۔ مابعد الطبیعیات ۳۔ تاریخ ۴۔ سیاسیات ۵۔ فن ۶۔ اخلاقیات۔ فلسفے اور ان چھ علوم کا وہ مختصراًیوں تعارف کراتا ہے:

فلسفہ ابھی تک ملکۂ علوم ہے۔ آج بھی لوگ اسے ملکۂ علوم سمجھنے پر آمادہ ہوجائیں گے اگر وہ اپنے آپ کو قدیم شان وشکوہ میں ملبوس کرے، اور تمام علوم کو اپنے سایۂ شفقت میں لے لے۔ تمام عالم اس کا موضوع ہے اور ساری کائنات اس کا خاص مضمون۔ اور جس طرح ایک دانش مند ملکہ اپنی مملکت کے مختلف حصوں کو عقل مند گورنروں کے سپرد کرتی ہے، اور وہ گورنر اپنے ماتحت کارندوں کے ذریعے امورِ سلطنت اور ان کی تفاصیل یکجا کرتے ہیں اور پھر گورنر اور حاکمِ اعلیٰ مل کر ان معلومات کو منظم کرتے ہیں اور نئے منصوبوں کی تدوین کرتے ہیں، اسی طرح فلسفہ بھی اپنی مملکت کو بہت سے صوبوں میں تقسیم کرتا ہے۔ اور اس جنتِ فکر میں ہزاروں محل ہیں۔

(i) اس مملکت کا پہلا صوبہ جسے فلسفہ کا دروازہ کہنا چاہیے "منطق" کے غیر شاعرانہ نام سے موسوم ہے۔ یوں معلوم ہوتا ہے کہ فلسفہ اپنے حسن کو اجنبی نگاہوں سے پوشیدہ رکھتا ہے اور اپنے تمام چاہنے والوں کو اس آزمائش سے گزارنا چاہتا ہے تاکہ وہ اس کی لذتوں سے سرشار ہونے کے مستحق بن جائیں کیونکہ فلسفہ کی لذتیں محبت کے کمال کی مانند ہیں، جہاں کسی ادنیٰ روح کو بازیابی حاصل نہیں۔ ہم حقیقت کو دیکھ کر کیونکر پہچان سکتے ہیں اگر ہم نے ان آزمائشوں اور امتحانوں پر غور نہ کیا ہو؟

(ii) اور پھر اس مملکت کے مرکز سے کہیں دور آزمائش کا ایک اور مقام ہے، جہاں فلسفۂ علم کا اژدہا رہتا ہے۔ اگر ہمارے قدم منطق کی دشوار راہوں پر لڑکھڑائے تو اس مقام کی تاریکی میں ہماری آنکھیں بے نور ہو جائیں گی۔ ہم بہت سی دلدلوں میں پھنسیں گے اور شاید ہم اژدہے کے منہ کے بہت قریب جا پہنچیں اور اس کے پُراجلال کلام سے اس قدر مسحور ہو جائیں کہ ہمیشہ کے لیے اس کے خلاؤں میں محبوس ہو کر "فیلسوف" بن جائیں۔ لیکن ہمیں اس آزمائش سے بہرحال گزرنا ہے۔

"مابعد الطبیعیات" ایک عظیم الشان مگر تاریک صوبہ ہے۔ یہ ہماری اپنی روشنی سے روشن ہوتا ہے اور اس میں ہماری روح کے لیے بیش بہا خزانے موجود ہیں۔ یہاں کائنات کی فطرت مستور ہے اور ہمیں اپنے رموز سے پریشان کرتی ہے۔ یہاں فلسفہ کا وہ اعلیٰ نغمہ سنائی دیتا ہے جو اُس نے فیثا غورث کو سنایا تھا کیونکہ اُس کے ذریعے فطرت شعور حاصل کرتی ہے اور اپنے مقاصد پر تنقید و تبصرہ سے مطالب و معانی پاتی ہے۔ یہاں ہم مادّے اور زندگی، دماغ اور ذہن، مادّیت اور روحانیت، میکانیت اور مقصدیت، جبریت اور حریت کے مسائل پر سر دُھنتے ہیں۔ انسان کیا ہے؟ کیا وہ تاروں، پرزوں اور الجھے ہوئے پہیوں کی بنی ہوئی کوئی چیز ہے جسے آسمان اور زمین کی قوتیں حرکت میں لاتی ہیں؟ یا وہ اپنی حقیر اور مضحکہ خیز حیثیت میں بھی ایک تخلیقی دیوتا ہے؟

(iii) ایک اور صوبہ "تاریخ" کے نام سے مشہور ہے، جہاں لاکھوں، کروڑوں عوام اور چند برگزیدہ ہستیاں دُور دراز ممالک اور بعید زمانوں سے اپنی داستانیں لاتے ہیں، تاکہ ان میں ربط پیدا کر کے ان سے سبق سیکھیں۔ ماضی کا کیا مطلب ہے؟ کیا ترقی و تنزل کے بھی قوانین ہیں، جن کی رُو سے ہم تہذیبوں، نسلوں اور قوموں کے نشیب و فراز کو سمجھ سکیں؟ یہاں ہم مونٹسکو اور بکل کو انسانوں کے نشوونما پر جغرافیائی حالات کے اثر کے متعلق تقریریں کرتے سنیں گے۔ یہاں کونڈورسے جواب جاں بلب ہے، موت کے کرب کو ترقی و انسانی کمال کے لامحدود امکانات کے تصور سے بہلاتا نظر آئے گا۔ یہاں نسل پرست لوگ اپنی نسل کی پاکیزگی اور برتری کے گیت گاتے اور وحشیوں کے ظہور کا رونا روتے سنائی دیں گے۔ یہاں مارکس اپنے اقتصادی نظریۂ تاریخ کے ثبوت میں اعداد و شمار اور دلائل کے طوفان اٹھائے گا اور یہاں غالباً ایک دو صاحب ذوق ایسے بھی ملیں گے جو ان دیوانوں کو یہ بتائیں گے کہ ان کی توجیہات، حقیقت کے فقط چند پہلو ہیں، حقیقت نہیں۔ اور فطرت اور تاریخ میں اس سے کہیں زیادہ تنوع موجود ہے، جس کا ذکر ان کے فلسفوں نے کیا ہے اور دُور ایک گوشے میں ہمیں

نیطشے دائمی تواتر کے گیت سنائی دے گا اور سپنگلر کی پر جوش آواز میں مغربی دنیا کے زوال کی پیش گوئی سنائی دے گی۔

(iv) اور اگر ہم ایک اور صوبہ کا رخ کریں تو ایسی گفتگوئیں سنیں گے جن کا موضوع سیاست ہے۔ چند لمحوں کے لیے ہمیں خوف لاحق ہو گا کہ امریکہ دریافت ہو چکا ہے' کیونکہ یہ لوگ بغیر احترام کے جمہوریت اور بغیر خوف کے فردیت پر بحث و تمحیص کرتے ہیں۔ یہ اشتراکیت کی خامیوں کو جانتے ہوئے بھی اس سے محبت کرتے ہیں۔ یہ اشرافیت کو عزت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں حالانکہ ادنیٰ نسل کے لوگوں سے اس کی ناانصافی سے انھیں گھن آتی ہے' اور کبھی کبھی وہ نوجوانوں کی والہانہ عقیدت سے اس "جنت الارض" کا ذکر کرتے ہیں جس میں عقل مند لوگ حکومت کرتے ہیں اور جس کا ہر شہر متمول اور حسین ہے۔

(v) ان نغموں کی جھنکار کے ساتھ جو اس لفظ نے ہمارے کانوں کو سنائی ہے' ہم مملکت کے قلب میں پہنچ گئے ہیں۔ یہاں حقیقی فلسفہ ہمارے سامنے ہے' یہاں وہ اپنے عشاق کے سامنے حسن' ثبات اور خیر کا مجسمہ بن کر آتا ہے۔ کیونکہ فلسفہ خفیہ طور پر "فن" کا حاسد ہے۔ اور اس میں حسن کے لیے جو تخلیقی خون ہے' اس سے جلتا ہے۔ سائنس نہیں "فن" اس کا بڑا حریف ہے' کیونکہ بہترین انسان فن کے ساتھ بھی ایسی ہی وفا کرتے ہیں۔ یہ صوبہ جمالیات (Aesthetics) کا ہے جسے علماء نے صدیوں تک بے کیف رکھا ہے' لیکن پھر بھی وہ حیرت اور لذت کے نور سے معمور ہے۔

(vi) مملکت کے مرکز میں "اخلاقیات" کا صوبہ ہے۔ یہ صوبہ بھی درسی تصورات کی وجہ سے کسی قدر خشک ہو گیا ہے لیکن بعض پہلوؤں سے فلسفہ کا زرخیز ترین خطہ بھی ہے' کیونکہ زندگی کا فن' فن کی زندگی سے کہیں بہتر ہے۔ اور اخلاقیات' زندگی کے فن کی داستان ہے۔ یہاں فلسفہ اپنے متنوع علم کو حکمتِ حیات کا اعلیٰ مقام بخشتا ہے اور اپنے سب قلعوں سے انسانیت کی ہدایت کے لیے علم جمع کرتا ہے۔ بہترین زندگی کیا ہے؟ نیکی کا کیا فائدہ ہے؟ اور طاقت کب چنگیزی بنتی ہے؟ کیا اخلاق کا کمال سقراط کی حکمت' نیطشے کی بے باکی' یا مسیحؑ کی نرم روی میں ملتا ہے؟ کیا ہم زینو اور اسپنوزا کی طرح بیراگی یا اپی کیورس اور رینان کی طرح لذت پسند نہیں؟ کیا زندگی کا مقصد لذت اندوزی ہے؟ کیا محبت صرف قانون کی حدود ہی میں جائز ہے؟ عدل کیا ہے اور وہ ہماری صنعتی تہذیب کے متعلق کیا کہتا ہے؟ یہ اہم ترین سوال ہیں' جن میں تہذیبوں کی تقدیر مضمر ہے۔ یہ وہ مسائل ہیں جو ہر ریاست اور ہر فرد کے لیے اہمیت رکھتے ہیں۔ یہ وہ مسائل ہیں جن کے سامنے سائنس اپنے حساب کتاب اور قوانین' اپنی رقیق اور ٹھوس چیزوں اور گیسوں کے ساتھ بیکار اور سرد مہر معلوم ہوتی ہے۔ ایک ایسا شعبۂ علم جو زندگی کا دوست نہیں بلکہ غیر شعوری طور پر موت سے سازش کر رہا ہے۔ ۲؎

اس اجمالی تعارف کے بعد ہم آیندہ فصلوں میں دیکھیں گے کہ آیا یہ علوم و فنون انسانی زندگی کے مسائل کا حل تلاش کر پائے ہیں؟ کیا انسانی علوم کا کوئی شعبہ بھی انسانی زندگی کے مسائل کا' حل تو ذرا آگے کی بات ہے' سنجیدگی سے ادراک بھی کر پایا ہے؟ اگر انسان کو کوئی حل مل گیا ہے تو کیا وہ سب کے علم میں ہے؟ نیز یہ کہ وہ حل ہے کیا؟ اگر آج تک یہ اہلِ علم کوئی حل نہیں تلاش کر پائے تو کیوں نہیں جبکہ ان کا دعویٰ تو یہی تھا؟ فکر انسانی کہاں آ کر رُک جاتی ہے اور کیوں رُک جاتی ہے؟۔۔۔ اور کیا یہ ممکن ہے بھی کہ انسان اس سعی لاحاصل میں کامیاب ہو سکے؟ اگر نہیں تو ہم ان مسائل کا حل کہاں تلاش کریں؟

حوالہ جات

1. قاضی قیصر الاسلام: فلسفے کے بنیادی مسائل، ص ۳۵۔۳۶

2. Will Durant: The Pleasures of Philosophy (نشاطِ فلسفہ) pp 25-28.

فصل اوّل

منطق

منطق استدلال کا علم ہے۔یونانی Logos سے (Logic) منطق کی اصطلاح اخذ کی گئی ہے جو افکار پر روشنی ڈالتی ہے۔یا یہ کہ افکار کے تاثر کو الفاظ دیتی ہے۔ اور پھر ان کا تعین کرتی ہے۔لہٰذا منطق کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ یہ افکار کا علم ہے جس کو زبان کے وسیلے سے اظہار بیان میں لایا جاتا ہے۔
ارسطو پہلا یونانی مفکر تھا جس نے استدلال کے قوانین وضع کر کے علمِ منطق کی بنیاد رکھی۔علمِ منطق کو دو ذیلی شاخوں میں تقسیم کیا گیا ہے:

۱۔استقرائی منطق(Inductive Logic)

۲۔استخراجی منطق(Deductive Logic)

۱: استقرائی منطق (Inductive Logic)

استقرا کا عمومی مفہوم یہ ہے کہ ہم مشاہدہ سے آغاز کریں۔ جب کافی تعداد میں مشاہدات جمع ہو جائیں تو اُن کی بنیاد پر ایک مفروضہ وضع کریں، پھر مفروضہ کی آزمایش کریں۔ اگر تجربہ مفروضہ کی تائید اور تصدیق کرے تو اس کو ہم قانون کا درجہ دے سکتے ہیں۔ استقرائی نتیجہ کے متعلق یہ واضح ہے کہ وہ مقدمات میں پیش کیے گئے شواہد سے زیادہ جامع ہوتا ہے مثلاً:

الف۔۔۔ ایک کوا ہے اور وہ سیاہ ہے۔

ب۔۔۔ بھی ایک کوا ہے اور وہ سیاہ ہے۔

ج۔۔۔ بھی ایک کوا ہے اور وہ سیاہ ہے۔

د۔۔۔ بھی ایک کوا ہے اور وہ سیاہ ہے۔۔۔ وعلی ہذا القیاس۔

اس سے ہم نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ تمام کوے سیاہ ہیں۔ استقرائی استدلال سے مراد ہے ان وقوعات سے جو بتکرار ہمارے مشاہدے میں آتے ہیں ان وقوعات کے بارے میں نتیجہ اخذ کرنا جو ابھی ہمارے مشاہدہ میں نہیں آئے۔ استقرا دو مفروضات پر مبنی ہے: اول۔۔۔ مستقبل بھی ماضی ہی کے مانند ہے۔ دوم کائنات نظم وضبط کی پابند ہے۔ ہم بہت سے ایسے واقعات کا مشاہدہ کرتے ہیں جو ایک دوسرے کے ساتھ متصل ہوتے ہیں اور ہمارا تجربہ بتاتا ہے کہ ہمیشہ ایسا ہی ہوتا رہا ہے۔

ہم دیکھتے ہیں کہ سورج ہمیشہ مشرق سے طلوع ہوتا ہے، آگ ہمیشہ جلاتی ہے۔ یہ ماضی کے مشاہدات ہیں اور انھی پر انحصار کرتے ہوئے مستقبل کے لیے یہی قوانین وضع کیے جاسکتے ہیں۔ استقرائی منطق کے سب سے بڑے علم بردار فرانسس بیکن (۱۶۲۶ء۔۱۵۶۱ء) نے اپنی مشہور عالم کتاب Novum Organum *(منہاج جدید، اُردو ترجمہ از ڈاکٹر محمد اجمل) میں استخراجی منطق کو اس بنا پر رد کر دیا گیا تھا کہ وہ نئے حقائق کے انکشاف اور اکتشاف میں ممد و معاون نہیں ہوتی۔ چنانچہ بیکن کے زمانے سے لے کر بیسویں صدی تک کے تمام فلسفیوں کا اس بات پر اجماع ہے کہ سائنس کا منہاج استقرائی ہے۔ یہ کتاب جس جملے سے شروع ہوتی ہے وہ استقرائی منطق کی بنیاد ہے:

عالم طبیعی کے ایک عامل اور شارح (مفسّر) کی حیثیت سے انسان، اشیا یا ذہن کے بارے میں، اتنا ہی کرتا یا سمجھتا ہے جتنا عالم طبیعی کے نظام میں اس کے مشاہدات اسے اجازت دیتے ہیں۔ اس سے زیادہ نہ وہ جانتا ہے اور نہ اس کی

* علمِ منطق کے شائقین کے لیے یہ کتاب بہت ہی دلچسپ اور مفید ثابت ہوگی۔

لیاقت رکھتا ہے۔ ۱؎

بیکن مزید لکھتا ہے:

تصورات کی تجرید ہی کی مانند، اصولِ متعارفہ قائم کرنے میں بھی اسی درجہ کی اباحیت اور خطا موجود ہے، اور اس کا تعلق اصولِ اولیّہ سے ہے جن کا انحصار سادہ استقرا پر ہے۔ قیاسِ منطقی سے تخریج کردہ اصول متعارفہ اور ادنیٰ قضایا تو کہیں زیادہ خطا کا شکار ہیں۔ ۲؎

استخراجی منطق کو رد کرتے ہوئے اس نے لکھا:

منطق کا موجودہ نظام، حقیقت کی تلاش کے بجائے بے ہنگم تصورات پر مبنی غلطیوں کو ثابت کرنے کے لیے اور ان کو پختہ کرنے پر مشتمل ہے۔ چنانچہ یہ مفید ہونے کے بجائے مضر ہے۔ ۳؎

استقرا کا رد

ڈیوڈ ہیوم (۱۷۷۶ء-۱۷۱۱ء) نے استقرائی منطق کو اس بنا پر رد کر دیا کہ یہ منطقی اعتبار سے غلط ہے۔ منطقی استدلال کے صحیح ہونے کی لازمی شرط یہ ہے کہ اس میں نتیجہ مقدمات سے کمزور ہوتا ہے۔ درست منطقی استدلال کا نتیجہ کسی ایسی بات پر مشتمل نہیں ہو سکتا جو قبل ازیں مقدمات میں مذکور نہ ہو۔ اگر نتیجہ مقدمات سے زیادہ کسی بات کا دعویٰ کرتا ہے تو وہ استدلال منطقی صحت سے عاری ہو گا۔ ہیوم کا کہنا تھا کہ ہمارے تجربے کی یکسانی اس امر کی ضمانت فراہم نہیں کرتی کہ مستقبل میں بھی ایسا ہی ہوتا رہے گا۔

ہیوم ایک آزاد خیال فلسفی تھا۔ وہ دراصل ثابت یہ کرنا چاہتا تھا کہ خدا، روح، فرشتوں اور حیات بعد الموت کے بارے میں مذاہب کے دعوے کی کوئی حقیقت نہیں۔ اس نے اپنے نظریۂ علم کی بنا پر یہ نتیجہ اخذ کیا کہ یہ دعاوی دائرہِ علم سے خارج ہیں۔ اس کے نظریۂ علم کی رو سے علم صرف حِسّی مدرکات اور ان کی یادداشت تک محدود ہے۔ جب ہم کسی بات سے علم کا دعویٰ کرتے ہیں تو ہمیں ثابت کرنا ہو گا کہ یہ دعویٰ کسی حسی ادراک یا اس کی یادداشت پر مبنی ہے۔ مذہبی معاملات اس بنا پر دائرۂ علم سے خارج ہیں کہ ہمیں ان کا براہِ راست حسی تجربہ نہیں ہوتا۔ لیکن ہیوم کو اس حیرت انگیز صورتِ حال کا سامنا کرنا پڑا کہ قوانینِ فطرت کو بھی حسی مدرکات کی صورت میں بیان کرنا ممکن نہیں۔ حِسّی مدرکات کا تعلق انفرادی واقعات سے ہوتا ہے اور انفرادی واقعات سے عالمگیر قانون اخذ کرنے کا کوئی منطقی طریقہ موجود نہیں۔ ہیوم چونکہ ایک جرأت مند مفکر تھا اس لیے اس نے اپنے نظریۂ علم کے مضمرات کو تسلیم کرتے ہوئے یہ اعلان کیا کہ استقرا منطقی اعتبار سے غلط لیکن نفسیاتی اعتبار سے ناگزیر ہے۔ گویا استقرا کا عمل غیر عقلی ہے۔ اب چونکہ سائنس استقرا پر مبنی ہے اس لیے سائنس بھی غیر عقلی ہے۔

ہیوم کے اس نتیجۂ فکر نے منطق و فلسفے میں ایک زلزلہ برپا کر دیا کیونکہ سائنس کو عقلی علم کی معراج سمجھا جاتا تھا۔ اب اگر سائنس ہی غیر عقلی ہے تو کسی دوسرے علم کے عقلی ہونے کا سرے سے کوئی امکان ہی باقی نہیں رہتا۔ کانٹ سے لے کر منطقی اثباتیوں تک سبھی فلسفی اس سوال کا جواب تلاش کرنے میں مصروف رہے ہیں کہ آیا تجربی فلسفے کی حدود میں رہتے ہوئے اس ناگوار صورتِ حال سے عہدہ برآ ہونے کی کوئی صورت موجود ہے؟

ب : استخراجی منطق (Deductive Logic)

استخراجی منطق اس طریق استدلال کو کہتے ہیں جن میں پہلے چند مقدمات کو بطور اصولِ موضوعہ (Postulates) تسلیم کرلیں اور پھر ان میں سے حاصل ہونے والے نتیجہ کو بیان کریں۔ مثلاً:

(i) ا = ب

(ii) ب = ج

لہٰذا (iii) ا = ج

مقدمات (i) اور (ii) ہم نے کسی دلیل سے ثابت نہیں کیے۔ ان کو ہم نے بغیر کسی دلیل کے بطور اصولِ موضوعہ (Postulates) تسلیم کرکے نتیجہ (iii) اخذ کیا ہے۔ ارسطو کے مطابق امور معلومہ (data) سے نتائج اخذ کرنے کے بعد یہ اصول ہمیں بطور مسلمات ماننے ہوں گے اسی کو بنیادی مسلمات (بغیر کسی ثبوت کے) (Priori A) کہتے ہیں۔

جیسا کہ پیچھے گزر چکا ہے کہ استخراجی منطق کو بیکن نے بوجوہ رد کردیا تھا۔ استقرائی منطق کو ہیوم اور اس کے ساتھیوں نے رد کردیا۔ نتیجہ کیا نکلا؟ ویسے بھی علمِ منطق کا دعویٰ توسرے سے یہ تھا ہی نہیں کہ وہ انسانی مسائل کا کوئی حل تلاش کرسکتا ہے، یہ تو محض استدلالی علم ہے شاید اسی کشمکش سے تنگ آکر وِل ڈیورانٹ لکھتا ہے:

منطق فلسفہ کی ضیافت میں ایک نہایت معمولی ابتدائی طعام ہے۔ اس سے جہاں ایک بھوک کی تسکین ہوتی ہے، اس سے ہزاروں بھوکیں مر بھی جاتی ہیں۔ ہم منطق کو شبہ کی نظر سے دیکھتے ہیں، کیونکہ ہم جانتے ہیں کہ ہمارا استدلال اکثر وہ آرزوئیں ہوتی ہیں، جنھیں ہم عقل کا جامہ پہنا دیتے ہیں۔ ہم اپنے زعم میں غیر جانبدار خیالات کی عمارتیں تعمیر کرتے ہیں، حالانکہ ہم ان واقعات اور اصولوں کا انتخاب کررہے ہوتے ہیں جو ہماری کسی نجی یا قومی آرزو کے مطابق ہوں۔ ہم منطق کو مشتبہ جانتے ہیں، کیونکہ ہم یہ سمجھتے ہیں کہ زندگی تمام دلائل وبراہین سے زیادہ وسیع، بھرپور اور گہری ہے۔ منطق ازلی حقائق سے مرکب اور منجمد ہے لیکن زندگی متحرک اور انقلاب آفریں ہے اور تمام قوانین سے بغاوت کرتی ہے۔ ان چیزوں کی تعداد جسے عقل نے پہلے تسلیم کرنے سے انکار کردیا تھا، اور بعد میں مان لی تھیں، خاصی ہے۔ شاید ہم نے اپنی جوانی میں صحیح استدلال کے تمام اصول یاد کرلیے تھے لیکن بعد میں یہی دیکھا کہ حقیقت کی پہچان اور زندگی کی حکمت اس منظم شعبۂ علم کے اندر نہیں سماسکتی۔

ارسطو کو اس سے اتفاق تھا، اور اس نے پہلی مرتبہ استدلال کے قوانین وضع کرکے علمِ منطق کی بنیاد رکھی کہ کوئی خیال صحیح نہیں ہوسکتا، اگر وہ استدلال کے قوانین کی پوری پابندی نہ کرے۔ مثلاً انسان ایک باشعور حیوان ہے، سقراط ایک انسان ہے اس لیے سقراط ایک باشعور حیوان ہے۔ پرہو (Pyrrho) نے کہا: بالکل نہیں۔ ہر قیاس انحصار مقدمہ بر نتیجہ ہے۔ یعنی ہم جس بات کو ثابت کرنا چاہتے ہیں، اسے پہلے ہی سے فرض کرلیتے ہیں۔ ہمارا کبریٰ اس وقت تک صحیح نہیں ہوسکتا جب تک ہم یہ فرض نہ کرلیں کہ نتیجہ صحیح ہے۔ مثلاً انسان کو باشعور ثابت کرنے کے لیے یہ فرض کرلینا ہرگز صحیح نہیں کہ انسان (جس میں سقراط بھی شامل ہے) باشعور حیوان ہے۔ شاید وہ حیلہ جو حیوان ہے، اس لیے عقل ہمیشہ غیر متعین ہے۔ کیا ہم اپنے حواس پر اعتماد کرسکتے ہیں؟ پرہو نے کہا: کوئی بات بھی یقینی نہیں ہے اور جب وہ مرگیا تو اس کے شاگردوں نے جو اس سے بہت عقیدت رکھتے تھے، اس کی موت پر افسوس نہیں کیا، کیونکہ انھیں یقین نہیں تھا کہ وہ مرگیا ہے!""[۴]

یہ تھی صورتِ حال منطق کے متعلق۔ آیئے دیکھیں باقی علوم اس بارے میں کیا کہتے ہیں؟ شاید وہ کوئی رہنمائی کرسکیں۔ تاریخ اور فن کو ہم چھوڑے دیتے ہیں،

اس لیے کہ ان علوم کا دعویٰ یہ کبھی بھی نہیں رہا کہ انسانی مسائل کا حل ان کے پاس بھی ہے۔ منطق کے بعد اب ہم مابعد الطبیعیات کا تنقیدی جائزہ لیں گے۔

حوالہ جات

1. Francis Bacon: Novum Organum, (منہاج جدید) p 17.

2. ibid; p 19.

3. ibid; p 18.

4. Will Durant: The Pleasures of Philosophy (نشاطِ فلسفہ) pp 30-32.

فصل دوم

مابعد الطبیعیات(Metaphysics)

تعارف

مابعد الطبیعیات کے لغوی معنی ہیں طبیعیات کے ماورا یا مابعد۔ اصطلاح میں یہ ایسا علم ہے جو وجودیات (Ontology) سے بحث کرتا ہے۔ وجودیات سے مراد ہے ہستی یا وجود کا علم۔

دنیا کی فطرت کیا ہے؟ اس کا ماڈہ اور ہیئت کیا ہے؟ اس کی ساخت اور عناصر ' اس کے قوانین کیا ہیں؟ ماڈہ اپنی داخلی فطرت میں اور اپنے وجود کی اصلیت کے لحاظ سے کیا ہے؟ ذہن کیا ہے اور دماغ کیا؟ ان کا آپس میں کیا ربط یا تعلق ہے؟ کیا ذہن ماڈہ پر حاوی ہے یا اس کے برعکس ماڈہ ہی کے افعال و حرکات کا نام ذہن ہے؟ ہماری خارجی دنیا اور داخلی دنیا (اگر وہ کوئی ہے) میں کیا تعلق ہے؟ کیا انسان مجبور محض ہے یا آزاد؟ ہم اپنے افعال کے ذمہ دار ہیں یا نہیں؟ ماڈیت کیا ہے اور روحانیت کیا؟ کیا اخلاق نامی کوئی چیز انسان کے لیے ضروری ہے اور ضروری ہے تو کیا یہ معروضی ہے یا موضوعی؟ یہ سارے سوالات دراصل مابعد الطبیعیات میں داخل ہیں۔

ا: مادّیت (Materialism)

اس نظریے کی رو سے مادّہ ہی مبداء کائنات ہے۔ مادّے کے علاوہ کوئی اور حقیقت اس کائنات میں موجود نہیں۔ زندگی بھی اسی مادّے کی طبعی کیمیاوی ترکیب کی لطیف ترین شکل ہے۔ نفس یا ذہن اسی مادّے کی ایک عضویاتی ترکیب کا مظہر ہے۔ قدیم یونان کا فلاسفر دیمقراطیس (Democritus) جو حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے تقریباً پانچ صدیاں قبل گزرا ہے' اس فلسفہ کا بانی تھا۔ لیوکراشس بھی اس کا موید تھا۔ یہ ایک ایسا نظریۂ حقیقت ہے جس کی رو سے مادّہ ہی تمام کائنات کا مبداء اولیٰ اور جزو اساسی ہے۔ یعنی ساری کائنات کی ابتدا مادّے سے ہوئی۔ مادّہ کے علاوہ اور کوئی شے حقیقی نہیں ہے۔ دیمقراطیس کا خیال تھا کہ مادّہ ناقابلِ تقسیم ذرات (Atoms) پر مشتمل ہے۔ یہ ذرات نہ تو مزید قابلِ تقسیم ہیں اور نہ قابلِ فنا۔ روح اور نفسِ انسانی انھی ذرات سے مرکب ہے اور انسانی فکر انھی ذرات کی طبعی ترتیب سے تشکیل پاتی ہے۔

مادّیت بنیادی طور پر پیشہ ور فلاسفہ کے بجائے سائنس دانوں کا محبوب مسلک رہا ہے۔ کائنات کے آغاز کی توجیہہ میکانکی ارتقا کے نظریے سے کی جاتی ہے۔ مادّیت کے نقطۂ نظر سے میکانکی طبعی قوتیں' جو شعور اور بینائی سے عاری تھیں' ان تمام تغیرات کا باعث اور سبب ہیں جو دنیا میں کروڑوں سال کی مدت کے دوران رونما ہوتے چلے آئے ہیں۔ اس کائنات میں کوئی غایت' مقصد اور منصوبہ بندی نہیں۔ چنانچہ مادّیت' مظاہر کی توجیہہ میں جبریت کا نقطۂ نظر رکھتی ہے۔ جبریت کے علم برداروں کا (جو بنیادی طور پر مادّہ پرست ہی ہوتے ہیں) خیال ہے کہ قوانینِ فطرت میں تغیر و تبدیلی ممکن ہی نہیں۔ چنانچہ بعد میں پیش آنے والے واقعات کی پیشگوئی بہت پہلے کی جاسکتی ہے۔

مادّیت بنیادی طور پر مذہب بیزار نظریہ ہے۔ اسی وجہ سے مادّیت تمام مذہبی اداروں کو توہم پرست ادارے کہتی ہے' جنھیں حکمران طبقات نے عوام الناس کے استحصال کے لیے وضع کر رکھا ہے۔ ان کے نزدیک نہ تو خدا ہے اور نہ روح جیسی کوئی ناقابل توجیہہ شے ہے۔ مادّہ اور حرکت ہی اصل الاصول ہے۔ مادّیت چونکہ جبریت پر یقین رکھتی ہے اس لیے اس کی آزادی کے تمام تصورات سے ازلی دشمنی ہے۔ اس طرح یہ اخلاقی اقدار کی کوئی اہمیت انسانی زندگی میں تسلیم نہیں کرتی۔ مادّہ پرستوں کی نظریاتی مجبوری ہے کہ وہ آخری درجے کی لذت پسندی کو ہی اپنی زندگی کا لائحہ عمل بنالیں۔ * اُن کا خیال ہے کہ انسان جو کچھ ہے یا جو کچھ بھی اس کے ارد گرد ہے وہ سب کا سب مادّی ہے اور اس زندگی کے بعد کوئی دوسری زندگی ممکن ہی نہیں۔ لہٰذا کسی روحانی قدر کی بھی ضرورت نہیں۔ چنانچہ اپنے "حال" کو اچھے انداز میں گزارنا ہی اصل کامیابی ہے۔ یعنی یہ کہ ع بابر بہ عیش کوش کہ عالم دوبارہ نیست" کے مصداق موجودہ زندگی کو ممکنہ لذتوں سے وابستہ رکھنا چاہیے۔

انیسویں صدی کے آخر میں طبعیات میں ایسے نئے نئے انکشافات شروع ہوئے کہ مادّے کا پرانا تصور بالکل معدوم ہو کر رہ گیا۔ مادّہ جو کبھی ناقابلِ تقسیم ذرّات پر مشتمل تھا۔ اب محض حرکت کا نام ہے۔ قبل اس کے کہ ہم مادّہ اور مادّیت کے بارے میں نئی تحقیقات سامنے لائیں' برٹرینڈ رسل کی زبانی سنیے کہ مادّیت کا فلسفہ کیوں سامنے لایا گیا تھا۔ یاد رہے رسل وہ شخص ہے جو خود کبھی بھی مذہبی رجحانات کا حامل نہیں رہا۔ وہ لکھتا ہے:

The belief that matter is real will not survive the sceptical arguments derived from the psychological mechanism of sensation.... Historically we may regard materialism as a system of dogma set up to combat orthodox dogma... Accordingly we find that as ancient orthodoxies disintegrate ,materialism more and more gives way to scepticism. At the present day the chief protoganists of materialism are certain men of science in America and certain politicians in Russia, because it is there in two countries that traditional theology is still

powerful۔۱

* اس کی مزید تفصیل "اخلاقیات" کے باب میں ملے گی۔

یعنی یہ عقیدہ کہ فقط مادّہ ہی حقیقت ہے' ان متشکّکانہ دلائل کے بعد جائز نہیں ہو سکتا جو احساس کی طبعی توجہ سے پیدا ہوتے ہیں۔ تاریخی نقطۂ نظر سے ہم "مادّیت" کو عقائد کا ایک ایسا نظام سمجھتے ہیں جو روایتی عقائد کی تردید کے لیے قائم کیا گیا ہے۔ اس طرح ہم یہ دیکھتے ہیں کہ جوں جوں قدیم عقائد منتشر ہوتے ہیں' مادّیت تشکیکیت میں تبدیل ہوتی جاتی ہے۔ آج کل کے "مادّیت" کے سرکردہ چودھری یا تو امریکہ کے چند سائنس دان ہیں یا روس کے چند سیاست دان۔ کیونکہ ان ہی دو ملکوں میں روایتی مذہب ابھی تک طاقتور ہے۔

اس سے ظاہر ہے کہ روایتی عقائد کی تردید کے لیے مادّیت کے فلسفہ کو سامنے لایا گیا تھا۔ یہ فلسفہ اسی جگہ پنپ سکتا ہے جس قوم میں سرکاری سطح پر فلسفۂ مذہب ختم ہونے پہ آجائے۔

P.D.Ouspensky اپنی شہرۂ آفاق کتاب Tertium Organum میں لکھتا ہے:

Materiality means the conditions of existence in time and space i.e. the conditions of existance under which two identical phenomena cannot take place at the same time and in the same place. This is an exhaustive definition of materiality۔۲

اس اقتباس سے ظاہر ہے کہ مادہ کسی ٹھوس چیز کا نام نہیں بلکہ یہ محض ایک "حالت" ہے۔ وِل ڈیورانٹ لکھتا ہے:

ہمارا پہلا انکشاف یہ ہے کہ انیسویں صدی کی طبیعیات کا قدیم اور بے جان مادّہ ختم ہو چکا ہے۔ ٹینڈل اور ہکسلے کا مادّہ ناقابلِ تحلیل تھا۔ برگسان نے نہایت آسانی سے یہ ثابت کر دیا کہ اتنا بے جان مادّہ کبھی حرکت کی توجیہہ نہیں کر سکتا' چہ جائیکہ وہ زندگی اور ذہن کی تخلیق کر سکے۔

لیکن جب برگسان نے یہ فلسفہ پیش کیا' ماہرین طبیعیات مادّہ کے اس تصور کو ترک کر رہے تھے اور اس میں ایک قوت دریافت کر چکے تھے۔ مثلاً برق جس کی توجیہہ مادّہ اور ذرّات سے ہو سکتی تھی۔ وہ کون سی ناقابلِ بیان قوت تھی جس کا جب مادّہ میں اضافہ ہو تو اس کی طاقت کو زیادہ کر دیتی تھی' مگر ان کے وزن اور اس کی ابعاد (Dimensions) کو جوں کا توں چھوڑ دیتی تھی؟ ایک برقی رو ایک سلکی یا ایک لاسلکی ہوا میں کس طرح گزرتی تھی؟ کیا وہ ایک ایسی چیز تھی جو تار کے ذرّات میں سے گزرتی تھی؟ اور چند ذرّات دوسرے ذرّات سے چھوٹے ہوتے ہیں اور ان برقی لہروں میں جو روشنی کی طرح ہلکی تھیں' وہ کون سی چیز تھی جو حرکت کرتی تھی؟ ذرّات' ایتھر یا کچھ بھی نہیں؟

اور جب ایکسرے میں ایک برقی شعلہ ایسی موجیں بکھیرتا ہوا خلا میں سے گزرتا تھا جو نلکی کی دیواروں میں سماجاتی تھیں' یا کیمیاوی طور پر حساس کی ہوئی دھات کو بدل دیتی تھیں' وہ کون سی چیز تھی جو خلا اور دیواروں میں سے گزرتی تھی؟ اور جب مادّہ ریڈیم کی طرح مکمل طور پر فعال ہو گیا اور ذرّات (جنہیں کاٹا نہیں جا سکتا) لاانتہا ہی طور پر تقسیم نظر آئے تو ہر ذرّہ برقی لہروں کا ایک نظام بن گیا' جو ایک دوسری برقی لہر کے گرد گھومتا تھا۔ مادّہ نے کس طرح اپنا حجم' وزن' طول' عرض' دبازت اور ٹھوس پن کھو دیا اور تقریباً وہ تمام صفات بھی ترک کر دیں جن کی بنا پر اُس نے کبھی ہر حقیقت پسند ذہن کا احترام کر لیا تھا؟ کیا ٹھوس پن ایک واہمہ تھا؟ کیا یہ ممکن ہے کہ مادّہ زندہ ہو؟

مادّہ میں اس "قوت" کے آثار پہلے ہی موجود تھے۔ ارتباط' اشتراک اور تنافر کے واقعات اس حقیقت کی طرف اشارہ کرتے تھے۔ اب یہ بات ممکن نظر آئی

کہ یہ حقائق اور اُن کے ساتھ برق اور مقناطیس ذرّاتی طاقت کی صورتیں تھیں' جو ایک ذرّہ میں برقی لہروں کی بے تاب حرکت کی وجہ سے پیدا ہوئی تھیں۔ لیکن برقیہ کیا ہے؟ کیا یہ مادّہ کا ایک حصہ ہے جو قوت کا اظہار کرتا ہے؟ یا کیا یہ قوت کا پیمانہ ہے جو کسی مادّی چیز سے بالکل بے تعلق ہے؟ موخر الذکر راہ ناقابلِ فہم ہے۔ لے بون کہتا ہے کہ ایک اعلیٰ ذہن کے لیے یہ یقیناً ممکن ہو گا کہ وہ مادّہ کے بغیر قوت کا تصور کر سکے۔ لیکن اس تصور تک ہم نہیں پہنچ سکتے۔ ہم چیزوں کو تبھی سمجھ سکتے ہیں جب انھیں اپنے روزمرہ خیالات کے ڈھانچے میں ڈھال لیں۔ چونکہ ہم قوت کی اصلیت سے واقف نہیں' ہم مجبور ہیں کہ اسے مادّہ کی سی حیثیت دیں' تاکہ اس کے متعلق غور و فکر کر سکیں جیسا کہ برگسان نے کہا کہ ہماری ساخت ہی مادّیت پسند ہے۔

ہم مادّے اور کلوں کو استعمال کرنے کے عادی ہیں اور جب تک ہم ان سے کنارہ کش ہو کر اپنے اندر نہ دیکھیں' ہم ہر چیز کو مادّی مشین سمجھیں گے۔ پھر بھی اوسٹوالڈ مادّہ کو محض قوت کی ایک صورت سمجھتا ہے۔ رُتھر فورڈ ذرّہ کو سلبی اور ایجابی برق کے عناصر کہتا ہے۔ (Oliver Lodge) لوج یہ سمجھتا ہے کہ برقیہ میں برقی لہر کے علاوہ کوئی مادّی مرکز نہیں ہوتا اور لے بون صرف یہ کہتا ہے کہ مادّہ قوت کی ایک قسم ہے۔ جے' بی' ایس ہالڈین (J.B.S.Haldane)' مشہور ماہرِ حیاتیات کہتا ہے کہ موجودہ زمانے کے چند قابل ترین اشخاص مادّہ کو محض برقی حرکت کی ایک خاص قسم سمجھتے ہیں۔ ایڈ لیگسٹن کہتا ہے کہ مادّہ ایجابی اور سلبی پہلوؤں سے مرکب ہے۔ ایک تختہ دراصل خالی جگہ ہے جس میں چند برقی لہریں بکھری ہوئی ہیں۔ وائٹ ہیڈ کا خیال ہے کہ کمیت کے تصور کو بحیثیت ایک مستقل صفت کے جو اہم مقام حاصل تھا' وہ اب اسے کھو رہا ہے۔ کمیت اب قوت کی اس مقدار کا نام ہے جسے ہم اس کے چند قوی اثرات کے تعلق سے دیکھتے ہیں۔

کیا ماہرین طبیعیات کے اس اعلان سے زیادہ کوئی چیز ناقابلِ فہم ہو سکتی ہے کہ مادّہ بحیثیت ایک مکانی مادّہ کے وجود نہیں رکھتا؟ ہمیں بتایا گیا ہے کہ برقیوں میں مادّہ کی کوئی صفت موجود نہیں۔ وہ ٹھوس ہیں نہ رقیق اور نہ گیس کے بنے ہوئے' نہ ان میں کمیت ہے نہ ہیئت۔ اور ریڈیائی بجلی میں ان کے تجزیہ سے جدید سائنس کے اس عزیز ترین عقیدہ کو مشتبہ نظر سے دیکھا جانے لگا کہ مادّہ ناقابلِ تحلیل ہے۔ دیکھیں ایک ماہرِ طبیعیات کا اس کے متعلق کیا خیال ہے:

ذرّات کے عناصر جو الگ الگ ہو جاتے ہیں' برباد ہو کے رہتے ہیں۔ وہ مادّے کی ہر صفت کو کھو دیتے ہیں' جن میں سب سے بنیادی صفت وزن کی ہوتی ہے۔ پیمانہ اس کا اندازہ نہیں کر سکتا۔ کوئی چیز انھیں مادّہ کی حالت پر دوبارہ نہیں لا سکتی۔ وہ "اثیر" (یا ایتھر) کی وسعتوں میں کھو گئے ہیں۔ حدّت' بجلی' روشنی وغیرہ مادّے کے وہ آخری مراحل ہیں جن کے بعد وہ "ایثر" میں غائب ہو جاتا ہے۔ وہ مادّہ جو تقسیم ہو جاتا ہے' مختلف مراحل عبور کرنے کے بعد بتدریج اپنی مادّی صفات کھو دیتا ہے' حتیٰ کہ وہ اس غیر قابل ادراک "ایثر" میں غائب ہو جاتا ہے' جس سے وہ پیدا ہوا تھا"۔

"ایثر"؟ لیکن یہ "ایثر" کیا ہے؟ کوئی نہیں جانتا۔ اس کے متعلق لارڈ سالسبری نے کہا کہ "ایثر" محض لہروں کے زیر و بم کا بیان ہے۔ یہ ایک افسانہ ہے جس کے پردے میں جدید سائنس کی جہالت چھپ جاتی ہے۔ یہ اسی طرح ناقابلِ فہم ہے جس طرح کہ بھوت اور روح۔ آئن سٹائن نے قوتِ ثقل کی نئی تعبیر کر کے "ایثر" کو معزول کر دیا تھا' لیکن حال ہی میں اس نے اسے محدود طاقت کے ساتھ بحال کر دیا ہے۔ جب کبھی کوئی ماہر طبیعیات کسی الجھن میں مبتلا ہوتا ہے تو وہ جواب دیتا ہے "ایثر"۔ پروفیسر ایڈنگٹن نے کہا ہے کہ "ایثر" مادّہ کی کوئی قسم نہیں۔ وہ غیر مادّی ہے۔ یعنی وہ غیر مادّی چیز جو چند حیرت انگیز تبدیلیوں سے اپنے آپ کو مادّہ میں تبدیل کر لیتی ہے وہ چیز جو بغیر اُبھار یا وزن کے ہے اور چند اجزا کو ملا کر مکان میں مادّہ کی صورت اختیار کرتی ہے! کیا یہ فلسفۂ مذہب کی بحالی ہے یا نئی مسیحی سائنس ہے یا یہ روحانی تحقیق کی ایک شکل ہے؟"[۳]

اس طویل اقتباس سے کھل کر یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ مادّے کا پرانا تصور اب ختم ہو چکا ہے۔ عجیب اتفاق ہے کہ اب جس وقت نفسیات یہ جتن کر رہی ہے کہ شعور کے تصور سے چھٹکارا مل جائے اور ذہن کو مادّہ میں تحلیل کر دیا جائے۔ طبیعیات یہ انکشاف سامنے لا رہی ہے کہ مادّہ کا تو کوئی وجود ہی نہیں یا نیوٹن نے مابعد الطبیعیات سے جان چھڑانے کی ہر ممکن کوشش کی اور کہا: "او طبیعیات! مجھے مابعد الطبیعیات سے بچانا" مگر کیا ایسا ہو پایا؟ اب تو طبیعیات نے بھی مابعد الطبیعیات کا بھیس بدل لیا ہے۔

تحقیقات بالا سے یہ بات سامنے آئی کہ مادّہ اب ٹھوس حالت میں قائم نہیں ہے۔ اب تو یہ محض "حرکت" ہے۔ اب ہم اسے قوت کی خارجی شکل دیکھتے ہیں۔

اس بارے میں وِل ڈیورانٹ لکھتا ہے:

مادّہ کیا ہے؟ ہمیں بے باکانہ طور پر یہ اعتراف کر لینا چاہیے کہ ہم ابھی تک نہیں جانتے۔ لیکن ایک بات یقینی ہے کہ یہ نیا مادّہ انیسویں صدی کی سائنس کا قدیم مادّہ نہیں ہے۔ نیا مادّہ لامتناہی قوتوں کی ایک صورت ہے۔ یہ مادّہ ارتباط' تنافر' کیمیاوی اور نفوذی اعمال' حدّتِ برق' چھلکتے نور اور برقیوں کے بے تاب رقص سے زندہ ہے۔ حرکت' قوت اور طاقت ہر جگہ ہے۔ اب ہم کسی چیز کو بے جان نہیں کہہ سکتے۔ فولاد کا ایک ٹکڑا جو بظاہر بہت جامد ہے دراصل اندرونی اور بیرونی قوتوں (مثلاً حدّتِ دباؤ) وغیرہ کا توازن ہے۔ جب ہم کسی دھات کے ٹکڑے کے قریب اپنا ہاتھ رکھتے ہیں تو اس کے سالمات کی حرکت میں تبدیلی آجاتی ہے"۔[۴]

قوت کی جدید طبیعیات ہمیں مادّیت اور روحانیت کے مسئلہ کی از سر نو تشکیل کی دعوت دیتی ہے۔ آیئے دیکھیں کہ اس نئے تصور نے زندگی و شعور کے پرانے تصورات قائم رہنے دیے ہیں یا ان میں بھی تبدیلی پیدا کر دی ہے۔

ب: حیات اور شعور(Life and Consciousness)

مادّے کے قدیم تصور کے مطابق حیات اور شعور مادّے ہی کی مختلف تراکیب اور حرکات سے ظاہر ہوئے لیکن جب مادّہ ہی نہ رہا تو حیات اور شعور کے تصورات میں تبدیلی کیونکر نہ ہوتی؟ جب مادّے کا وجود ہی سراسر غیر مادّی ہے تو حیات اور شعور بھی لازماً غیر مادّی ہی ٹھہریں گے۔ جے بی ایس ہالڈین لکھتا ہے:
اب اس امر کو مان لینے میں کوئی مشکل نہیں (جیسا کہ نیوٹن کے قوانین کے مطابق سمجھا جاتا تھا) کہ حیات محض طبیعیاتی اور کیمیاوی کیفیات کی پیدا کردہ نہیں جو ان مادّی کیفیات سے پہلے موجود تھی اور ازل سے موجود تھی۔ اور اس امر کو مان لینے میں بھی کوئی مشکل نہیں کہ اس مادّی کائنات کے پیچھے ایک اور دنیا ہے' جس کی تعبیرات کے تحت ہمارے حیاتیاتی قوانین کو عملاً منطبق کرنا چاہیے"۔ ۵۔
P.D. Ouspensky * لکھتا ہے:

Modern physics presumes that at the basis of all physical phenomena lie electro-magnatic phenomena. But physical phenomena do not pass into phenomal life. By no combination of physical conditions can science create life, just as by chemical synthesis it cannot create living matter, protoplasm". ۶

جدید طبیعیات ہمیں یہ بتاتی ہے کہ تمام طبیعی مظاہر کی بنیاد برقی مقناطیسی مظاہر ہیں۔ لیکن طبیعی مظاہر' حیات کو وجود میں نہیں لاتے۔ (کسی بھی حال میں اور طبیعی حالات کو کسی طرح ملا کر زندگی کو پیدا نہیں کیا جاسکتا۔ جس طرح کہ زندہ مادّۂ حیات کو کیمیاوی اجزا سے پیدا نہیں کیا جاسکتا۔
ظاہر ہے کہ قدیم مادّہ ہی جب باقی نہ رہا تو اس کے By Products کس طرح باقی رہ سکتے ہیں۔ مادّیت پسند فلاسفہ ذہن' شعور اور زندگی کو مادّہ ہی کی پیداوار سمجھتے تھے۔ کیونکہ اُن کے نزدیک مادّہ ہی ٹھوس اور حقیقی شے تھی۔ اب جبکہ مادّے کے متعلق قدیم تصور تقریباً مفقود ہو چکا ہے تو زندگی' شعور' ذہن سب ہی غیر مادّی بن کر رہ گئے۔

(* اوسپنسکی کی کتاب Tertium Organum اس موضوع پر ایک اہم کتاب ہے۔ اس کا بالاستیعاب مطالعہ مفید رہے گا۔)

برگسان اسی لیے برملا کہتا ہے کہ: "یہ کہنا کہ زندگی' طبیعیاتی اور کیمیاوی اجزا سے مرکب ہے' ایسا ہی ہے جیسے کوئی کہہ دے کہ خطِ منحنی' خطوطِ مستقیم سے مرکب ہے"۔
جان کیرڈ کا کہنا ہے کہ آج تک اس امر کی کوئی مثال بھی نہیں پیش کی جاسکی کہ زندگی محض کیمیاوی عناصر سے پیدا ہو گئی ہو۔ دوسرے الفاظ میں اس کا کہنا دراصل یہ ہے کہ اس سے قبل اس قسم کے جتنے بھی دعوے کیے گئے تھے وہ بلا دلیل اور بغیر ثبوت کے تھے۔
ڈارون نے ارتقا کا نظریہ پیش کر کے یہ دعویٰ کیا تھا کہ مادّہ ہی اصل میں سب کچھ ہے اور فطرت ہی خود بخود مادّے کو زندگی میں تبدیل کرتی ہے۔ لیکن آج کل اس کی تردید اتنے واضح دلائل سے کی جاچکی ہے کہ اس کا نظریۂ زندگی اب قصّہ پارینہ بن چکا ہے۔ ہمارے ہی عہد کا ایک نامور ماہرِ ارتقاء G.G.Simpson زندگی کی ابتدا اور سلسلۂ علت و معلول کی اوّلیں کڑی کے متعلق لکھتا ہے:

زندگی کی ابتدا کیسے ہو گئی؟ نہایت دیانت داری سے اس کا جواب یہ ہے کہ ہمیں اس کا کچھ علم نہیں۔۔۔اس معمہ کو حل کرنے کی کوشش کی جارہی ہے اور رفتہ رفتہ اس کے قریب پہنچا جارہا ہے۔۔۔لیکن اس معمہ کا آخری نقطہ (یعنی زندگی کا نقطۂ آغاز) وہ مقام ہے جو سائنس کے انکشافات کی دسترس سے باہر ہے۔ اور شاید انسان کے حیطۂ ادراک ہی سے باہر۔۔۔کائنات کے آغاز اور سلسلۂ علت و معلول کی اوّلیں کڑی کا مسئلہ لاینحل ہے۔ اور سائنس اس تک نہیں پہنچ سکتی۔۔۔یہ اوّلیں کڑی راز ہے اور میرا خیال ہے کہ ذہنِ انسانی اس راز کو کبھی نہیں پا سکتا۔ ہم اگر چاہیں تو اپنے اپنے طریق پر اس علتِ اولیٰ کے حضور اپنا سر جھکا سکتے ہیں۔ لیکن اسے اپنے ادراک کے دائرے میں کبھی نہیں لاسکتے"۔ ۷؎

ہکسلے نے کہا تھا کہ "شعور بھی مادّے کے عمل کا نام ہے۔ ایسے ہی جس طرح حرکت"۔ لیکن اس کی تردید ٹینڈل نے کر دی۔ اس نے کہا کہ "یہ چیز تصور میں بھی نہیں آسکتی کہ دماغ کی طبعی ہیئت' شعور پیدا کر سکتی ہے۔ دورِ حاضر کی دنیائے سائنس میں میکس پلانک (Max Planck) کے نام سے کون واقف نہیں۔ پروفیسر (J.W.N. Sullivan) نے اس سے پوچھا کہ "آپ کا کیا خیال ہے کہ شعور کا مسئلہ مادّہ اور مادّی قوانین کی رو سے سمجھا جا سکتا ہے؟"

اس کے جواب میں میکس پلانک نے کہا کہ:

میں شعور کو بنیاد خیال کرتا ہوں۔ مادّہ شعور کی پیداوار ہے (نہ کہ شعور مادّہ کی) ہم شعور سے پیچھے نہیں جاسکتے۔ ہر وہ شے جس کے متعلق ہم گفتگو کرتے ہیں' ہر وہ شے جو موجود ہے' شعور کا اثبات کرتی ہے۔ ۸؎

یعنی انیسویں صدی کے مادّہ پرست مفکرین یہ کہہ رہے تھے کہ شعور بھی مادّہ کی پیداوار ہے اور اب بیسویں صدی کے ماہرین سائنس کہتے ہیں کہ خود مادّہ شعور کی پیداوار ہے۔ جیمز جینز (James Jeans) تک کو اعتراف ہے کہ "شعور بنیادی حقیقت ہے اور مادّی کائنات اس سے وجود پذیر ہوئی ہے اور شروڈنگر (Schrodinger) کو تو اس بات پر اصرار ہے:

شعور کو کبھی طبعی اصطلاحات میں سمجھایا ہی نہیں جاسکتا کیونکہ شعور کی حقیقت بنیادی ہے۔(Quoted by Marshall Urban in Human Society and Deity, p 366).

ہکسلے اپنی کتاب (Means and Ends) میں پروفیسر براڈ (Broad) کے خیالات کی ترجمانی کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ:

بہر حال اسے تسلیم کرنا پڑے گا کہ نفسِ انسانی (اس کا نام کچھ بھی رکھ لیجیے) جسم انسانی سے الگ اپنا وجود رکھتا ہے اور جسمانی زندگی کے کوائف و قوانین کے تابع نہیں۔

اور پروفیسر کیسیرر (Cassirer) اس باب میں رقمطراز ہیں کہ:

انسانی زندگی میں نت نئی تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں۔ لیکن انسان کی حقیقی قدر و قیمت کا راز اس داخلی نظام میں ہے جو تغیرات سے ماوراء ہے۔ فلہٰذا انسان اس طبعی دنیا کا باشندہ ہی نہیں۔ اس سے ماوراء اس کی ایک اور دنیا بھی ہے جسے اشارات (symbols) کی دنیا کہتے ہیں ((An Essay on Man ۹؎

ہمارے نزدیک اس ساری بحث کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ اب مادّہ وہ قدیم مادّہ نہیں رہا اور نہ شعور' حیات اور ذہن مادّہ کی پیداوار کہے جاسکتے ہیں۔ یہ ہے کہانی مادّیت (Materialism) کی۔ لیکن ہے کس قدر افسوس ناک!

ج : عینیت یا تصوریت(Idealism)

مادّیت کی تحریک سترھویں اور اٹھارویں صدی کے فلسفیانہ خیالات پر حاوی رہی' گو کہ اس کے اثرات انیسویں صدی تک پائے جاتے ہیں۔ جیسا کہ گذشتہ اوراق میں گزر چکا ہے کہ مادّیت کے مطابق ذہن' شعور' فکر' حیات' موت سب ہی کچھ مادّہ کی پیداوار ہیں۔ ان کے ماورا کوئی شے حقیقی نہیں اور نہ ان کا کوئی وجود ہے۔

عینیت کا سب سے بڑا علمبردار بشپ برکلے() (Berkeley ۱۷۵۳ء۔۱۶۸۵ء) تھا۔ لاک کا یہ نظریہ کہ ثانوی صفات(Secondary Qualities) موضوعی(Subjective) ہیں' حقیقت اور مادّیت کے خلاف برکلے کے نظریہ کا نقطۂ آغاز بنا۔ برکلے نے یہ مظاہرہ کیا کہ علمیاتی نقطۂ نگاہ سے اشیا کی پہلی صفات اور ثانوی صفات کے درمیان تفریق وامتیاز کرنے کا کوئی جواز نہیں کیونکہ ان دونوں صفات کی پہچان دراصل اس شخص کی قوتِ فہم پر مبنی ہے جو ان صفات کا ادراک کرتا ہے۔ مادّیت پرستوں کے خلاف برکلے نے یہ استدلال کیا کہ ہمیں مادّہ کا کوئی تجربی یا مشاہداتی علم حاصل نہیں ہوتا' گویا اس نے اس طرح مادّے کا ابطال کر دیا۔ تجربہ ہمیں اشیا کی صفات کا علم فراہم کرتا ہے اور صفات محض ہمارے نفس یا ذہن کے پیدا کردہ تصورات ہیں۔

لیکن عینیت کوئی برکلے ہی کے دور کی پیداوار نہیں۔ وِل ڈیورانٹ لکھتا ہے:

مادّیت پرست ڈیموکریٹس(Democritus) (460-360 BC) نے فلسفۂ علم کی بنیاد رکھی اور عینیت کی طرح ڈالی۔ اس سے یہ واضح ہے کہ اس مفکرِ خنداں کے ذہن میں تمام محسوسات کی داخلیت کا تصور تھا۔ رنگ' حدت' وزن' ہیئت' آواز' ذائقہ' شامہ اور درد یہ سب صفات چیزوں میں موجود نہیں بلکہ یہ سب کی سب محسوس کرنے والے میں موجود ہیں۔ ہابز(۱۶۷۹ء۔۱۵۸۸ء) نے بیس صدیوں کے بعد کہا کہ تمام وہ صفات جن کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں' مادّہ کی (پیداوار ہیں) مختلف حرکات ہیں جو مختلف طریقوں سے ہمارے حواس کو متاثر کرتی ہیں۔ آواز حرکت ہے جو ہوا سے پیدا ہوتی ہے۔ روشنی "ایثر" کی حرکت ہے' یا نگاہوں پر جواہر فرد کی بم باری ہے اور رنگ روشنی کی لہروں کی شرح اور حجم سے زیادہ پردۂ شبکی کے متاثرہ حصہ سے پیدا ہوتے ہیں۔ معروضی حقیقت نہ گرم ہے نہ سرد' نہ بدصورت ہے نہ خوبصورت' نہ تاریک ہے نہ بے رنگ اور خاموش۔ اگر دنیا میں آنکھیں یا حساس جسم نہ ہوتا تو روشنی کیونکر ہوتی؟ اگر دنیا میں کان نہ ہوتے تو آوازیں کیونکر ہوتیں؟ حسین ترین قوس وقزح ہماری نظروں میں ہے نہ کہ آسمان میں! اب دیکھیں کہ عینی کیا کہتے ہیں؟ عینی فلسفی(ان ہی مادّیت پسند فلاسفہ کے خیالات کو وسیع کرتے ہوئے۔ مؤلف) یہ مانتے ہوئے کہتے ہیں کہ ہم سوائے خیالات کے اور کچھ نہیں جانتے۔

یہ خارجی دنیا' جسے ہم سمجھتے ہیں کہ ہماری ذات سے الگ رہ کر قائم ہے' رنگوں کی دنیا ہے' لیکن رنگ داخلی ہیں۔ وہ ہم میں ہیں' ان چیزوں میں نہیں جنھیں ہم دیکھتے ہیں۔ کچھ لوگ رنگوں کو نہیں دیکھ سکتے مثلاً: قدرت میں انھیں سرخ رنگ نظر نہیں آتا۔ اگر ہم سب ان کی طرح ہوتے تو کیا گلاب سرخ ہوتا؟ رنگ صبح سے دوپہر' دوپہر سے شام اور شام سے مصنوعی روشنی کے وقت بدلتے رہتے ہیں۔ ان میں کون سا رنگ "اصلی" ہے؟ کیا کپڑے کا اصلی رنگ وہ ہے جو ہم دکان میں اسے خریدتے ہوئے دیکھتے ہیں یا وہ' جب ہم اسے روشنی میں پہن کر چلتے پھرتے ہیں۔

اسی طرح گرم اور سرد کے تضاد کو لو۔ ایک ہاتھ گرم پانی میں ڈالو اور دوسرا سرد پانی میں۔ اور پھر دونوں ہاتھوں کو نیم گرم پانی میں ڈالو۔ نیم گرم پانی ایک ہاتھ کو سرد اور دوسرے کو گرم لگے گا۔ حقیقت میں کیا ہے؟ اسی طرح لذت اور الم پر غور کرو۔ جب زبان سے دماغ تک کی نسیں کاٹ دی جائیں یا زکام سے متاثر ہوں تو غذا میں کوئی چاشنی باقی نہیں رہتی۔ کیا ذائقہ غذا میں' ذائقے میں یا دماغ میں ہے؟ ہمارے دانت میں درد ہے۔ ہم اس عصب کو جو دانت کو دماغ سے جوڑتی ہے بے حس کر دیں تو درد مٹ جائے گا۔ کیا درد دانت میں تھا یا دماغ میں؟ یہی حال حسن وقبح کا ہے' یہ عورت حسین ہے لیکن کیا یہ اپنے بھائی یا اپنے رقیب کے لیے بھی اسی طرح حسین ہے جس طرح تمہارے لیے؟ کیا اس کا حسن اس میں ہے یا ہماری آرزو میں؟ معروضی دنیا سے وہ تمام صفات لے لو جو تم اپنے وجود اور اپنے مشاہدہ سے منسوب کرتے ہو تو باقی کیا رہ جاتا ہے؟ ذرّات' خلا' مادّہ' مکان اور زمان۔

لیکن یہ مادّہ سوائے احساسات کے جو خیالات کی شکل میں تمھارے ذہن میں یکجا ہوتے ہیں اور کیا ہے؟ "مکان"، "پیچھے"، "آگے"، "ساتھ"، "نیچے"، "اوپر"، "یہاں"، "وہاں"، "نزدیک"، "دُور"، "بڑا"، "چھوٹا" کے علاوہ کیا ہے؟ اور یہ سب رشتے سوائے مشاہدہ کرنے والے کے رویّہ کے اور کیا ہیں؟ کیا اشیاء بذات خود آگے ہیں یا پیچھے' یہاں ہیں یا وہاں' بڑی ہیں اور چھوٹی نہیں' یا وہ ہماری نسبت سے ایسی ہیں؟"۱۰۔

یہی مصنف اس کی مزید تشریح اس طرح کرتا ہے:

لیکن نہیں' محسوسات (مادّہ پرست فلاسفہ کے خیال کے مطابق) ہمیں حقیقت کی خبر نہیں دے سکتیں۔ ہم صرف اپنے خیالات کو جانتے ہیں اور ہم ان کی صحت کا اندازہ اس خارجی دنیا کے ذریعے نہیں کرسکتے جو ہماری محسوسات نے تخلیق کی ہیں۔ ہم یہ کیونکر جان سکتے ہیں کہ کوئی چیز دراصل کیا ہے' جبکہ وہ ان حواس کے طرزِ مشاہدہ میں رچ بس کے ہم تک پہنچتی ہے جس کے ذریعے ہم اسے جانتے ہیں۔ یہ خارجی دنیا جسے ہم خیال کی صحت کا ضامن سمجھتے ہیں' خود تخلیقِ خیال ہے۔ یہ وہ خیال (ideas) ہیں جنھیں ہم احساسات کے انتشار میں ربط پیدا کرکے بناتے ہیں۔ ہم دیکھنے' سننے' چکھنے اور چھونے کے تاثرات کو ملا کر کوئی چیز بناتے ہیں۔ ہم مشاہدہ کرنے میں کوئی چیز تخلیق کرتے ہیں۔ ہمارے ذہن' ہمارے خیالات کی دنیا یقیناً وجود رکھتی ہے' باقی ہماری فرضی باتیں ہیں"۔۱۱۔

قارئین یہاں ذرا رُک جائیں اور غور کریں کہ اب صورت حال کیا ہو گئی:

___ مادّیت نے کہا کہ ذہن' شعور' حیات اور موت مادّہ ہی کی تخلیق ہیں۔

___ جدید تحقیقات نے ثابت کیا کہ مادّہ بذاتِ خود کوئی ٹھوس اور حقیقی نہیں۔

___ نیز یہ کہ ذہن' شعور اور حیات وغیرہ نہ تو مادّے کی پیداوار ہیں اور نہ ہم مادّی قوانین کی رو سے ان کی توجیہہ کرسکتے ہیں۔

___ عینیت نے دعویٰ کیا کہ خود مادّیت کے فلسفے کا تقاضا یہ ہے کہ یہ سب کچھ مشاہدہ کرنے والے کے اپنے تصورات ہونے چاہییں۔ دوسرے الفاظ میں مادّہ یا مادّے کے خواص خود ہمارے تصوراتِ محض ہیں۔

اب اس صورت حال میں وہ مسائل سرے سے ہی غائب ہوگئے جن کے حل کے لیے فلسفہ اٹھا تھا۔ مادّیت کو عینیت یا تصوریت نے رد کردیا۔ اگر ہمیں یقین ہوجائے کہ مادّیت ختم ہوچکی ہے اور عینیت کے علمبردار لائبنیز (Liebnitz) (۱۶۴۶ء۔۱۷۱۶ء)' برکلے (۱۶۸۵ء۔۱۷۵۳ء)' کانٹ (۱۷۲۴ء۔۱۸۰۴ء)' فشطے (۱۷۶۲ء۔۱۸۱۴ء)' ہیگل (۱۷۷۰ء۔۱۸۳۱ء)' شوپنہار (۱۷۸۸ء۔۱۸۶۰ء)' نیطشے (۱۸۲۴ء۔۱۹۰۰ء)' برگسان (۱۸۵۹ء۔۱۹۱۹ء) اور ولیم جیمز (۱۸۴۲ء۔۱۹۱۰ء) قطعی طور پر جیت چکے ہیں تو ہم آنکھ بند کرکے ان عظیم فلاسفہ کے افکار کو اپنے سینے سے لگالیں اور ان ہی کے افکار میں اپنی پریشانیوں کے حل کو تلاش کریں۔ مگر افسوس کہ صورتِ حال اس کے بالکل برعکس ہے۔

دراصل ایک ایسا نظامِ فلسفہ جو خارجی عالم کے وجود سے منکر ہو' ہماری عقلِ عام' (جسے برٹرینڈ رسل نے اپنی کتاب The Human Knowledge میں بڑی اہمیت دی ہے) اور شخصی تجسس کو بڑی مشکل سے مطمئن کرسکتا ہے۔ جدید سائنس مادّے کے وجود پر یقین رکھتی ہے اور خود ہمارا وجود بھی مادّے کا ہی مرہونِ منت ہے۔ اب البتہ یہ تسلیم کرلیا گیا ہے کہ مادّے کے بارے میں ہمارے علم و آگہی کا معاملہ ایک دشوار گزار مسئلہ ہے۔ مگر صرف اس دشواری کی بنا پر مادّے کے عدمِ وجود کا حکم لگادینا بذاتِ خود غیر سائنسی عمل ہے۔ چنانچہ سچائی کے متلاشی فلاسفہ ہمیشہ ہی سے یہ کہتے رہے کہ نفس کے علاوہ ایک اور حقیقت بھی موجود ہے۔ انھوں نے برکلے کے نظریے کو من و عن ماننے سے انکار کردیا۔ جی ای مور (G.E.Moore) نے استدلال کیا کہ کسی شے کا وجود اس کے تصور میں آجانے پر موقوف نہیں۔ بلکہ یہ شے تصور و فہم میں آتی ہی اس لیے ہے کہ یہ درحقیقت موجود ہوتی ہے کسی شے کا وجود اس امر سے متعلق نہیں ہوا کرتا کہ کوئی شخص اس شے کے متعلق کیا علم رکھتا ہے بلکہ حقیقت یہ ہے کہ علم کی صورت حال اس قدر سادہ نہیں ہے جیسا کہ برکلے نے اس کے بارے میں فرض کرلیا ہے۔

جانسن نے بجا طور پر یہ بتایا کہ برکلے کا نظریہ اس بنا پر ناقص ہے کہ اس میں نفسیاتی تجزیہ کا فقدان ہے۔ اور یہ کہ اس میں عملِ ادراک کی پیچیدگی کا واضح جواز موجود نہیں۔ برکلے حسّیات اور حسّی اشیاء یا طبیعی اشیا کے درمیان کوئی واضح تفریق کرنے میں ناکام رہا ہے۔ ظاہر ہے کہ ناقص نظریہ کوئی بے عیب ہدایت دینے

سے یکسر قاصر ہوتا ہے۔

د : تجربیت (Empiricism)

برٹرینڈ رسل نے تجربیت کی یہ تعریف کی ہے:

"Empiricism may be defined as 'the assertion all synthetic knowledge is based on experience'.۱۲

یعنی سارا ترکیبی علم جو تجربے پر مبنی ہو اسے تجربیت کہا جا سکتا ہے۔

بیکن نے حقیقت کو دریافت کرنے کا جو اصول متعین کیا ہے اس سے بھی تجربیت کی اہمیت ظاہر ہوتی ہے۔ وہ اپنی کتاب منہاج جدید (Novum Organum) میں رقمطراز ہے:

حقیقت کو دریافت کرنے اور اس کی تفتیش کرنے کے صرف دو طریقے ہیں اور وہ قائم رہ سکتے ہیں۔ ایک طریقہ حواس اور جزئیات سے فی الفور گزار کر عمومی اصول متعارفہ تک لے جاتا ہے' پھر ان اصولِ متعارفہ کی حیثیت اصول اور مفروضہ حتمی یقینیات کی ہو جاتی ہے تو ان سے وسطی اصولِ متعارفہ اخذ کر لیے جاتے ہیں۔ اس وقت یہی طریقہ زیر استعمال ہے۔ دوسرے طریقے میں اصولِ متعارفہ حواس اور جزئیات کی مدد سے تعمیر کیے جاتے ہیں۔ یہ عمل مسلسل اور بتدریج صعود کا عمل ہے جس کے نتیجے میں زیادہ عمومی اصول متعارفہ تک رسائی ہوتی ہے۔۱۳

اسی کتاب میں آگے چل کر قضیہ نمبر ۷۰ میں لکھتا ہے:

تجربہ کاری (experimentation) اثبات کا سب سے اچھا طریقہ ہے بشرطیکہ اس کا تعلق واقعتاً کیے گئے تجربے سے ہو۔۱۴

تجربیت اور عقلیت میں بظاہر بہت بڑا اختلاف نظر آتا ہے کیونکہ فلسفہ میں دو الگ الگ فلسفیانہ نظام اس نام سے متعارف ہیں لیکن فی الحقیقت دونوں میں کوئی زیادہ بنیادی اختلاف نہیں' جیسا کہ کارل پوپر لکھتا ہے:

میں اس لیکچر میں واضح کرنے کی کوشش کروں گا کہ عقلیت پسندی (Rationalism) اور تجربیت (Empiricisim) میں اختلافات بہت معمولی ہیں اور ان کی مماثلتیں بہت زیادہ ہیں۔۱۵

یہ بات صرف تجربیت اور عقلیت کے بارے میں ہی صادق نہیں آتی بلکہ بیشتر مکاتب فلسفہ کا تجزیہ کریں تو کہیں نہ کہیں یہ آپس میں مل جاتے ہیں۔ قاضی قیصر الاسلام اپنی کتاب "فلسفے کے بنیادی مسائل" میں لکھتے ہیں:

جب اٹھارویں صدی میں تجربی فلاسفہ مثلاً لاک' برکلے' ہیوم وغیرہ یہ کہتے تھے کہ ہمارے علم کی بنیاد ان احساسات پر ہے جو کہ ہمیں عملِ ادراک سے حاصل ہوتے ہیں' تو اس وقت منطقی ایجابیت پرست فلاسفہ نے اپنے "اصولِ تصدیق پذیری" (Law of Verification) میں بھی اسی امر پر زور دیا کہ دراصل تصورات کے معنی و مفہوم کا دارومدار ان احساسات پر ہے کہ جو ہمیں حواس سے ملتے ہیں۔۱۶

یہاں پر ہمیں دراصل کہنا یہ ہے کہ عقلیت پسند ہوں' تجربیت پسند یا منطقی ایجابیت پرست' سب ہی بالآخر حواس پر زور دیتے ہیں۔ بیکن کے حوالے سے ہم پہلے بھی ذکر کر چکے ہیں کہ وہ تجربہ اور مشاہدہ پر زور دیتا تھا۔ قدیم یونانی فلسفہ میں نظریۂ علم کی حیثیت سے تجربیت کو سوفسطائیوں اور ایپقوریوں کی حمایت حاصل رہی ہے لیکن تجربیت کو حقیقی پذیرائی نشاۃِ ثانیہ کے بعد ہی حاصل ہوئی۔ بیکن کے علاوہ ہابس (Hobbes) نے تجربی طریق کار کا پرچار یہ اشارہ کر کے

کیا کہ علم محض اُس قوتِ ادراک سے حاصل کیا جاسکتا ہے جو ہمیں طبیعی اشیاء سے روشناس کراتی ہے۔ مگر تجربیت کو ایک فلسفیانہ نظام کے طور پر متعارف کرنے کا شرف لاک کو حاصل ہوا۔ اس نے ڈیکارٹ کے نظریئے کو مسترد کرنے کے بعد تجربی نظریئے کے مثبت پہلوؤں کو واضح کیا۔

لاک (Locke) نے بتایا کہ ہر انسان کا ذہن یا نفس پیدائش کے وقت کاغذ کے ایک سادہ ورق کی طرح ہوتا ہے۔ اسے وہ ایک سادہ سلیٹ کہتا ہے۔ اس سلیٹ پر خارج سے تجربات کی شکل میں علم لکھا جاتا ہے۔ ذہن کس طرح علم حاصل کرتا ہے؟ اس کے ذرائع کیا ہیں؟ اس بارے میں جان لاک لکھتا ہے:

ذہن کس طرح علم اور عقل کے لیے ذرائع مہیا کرتا ہے؟ اس کے لیے میں ایک لفظ سے جواب دیتا ہوں کہ صرف تجربے کے ذریعے سے۔ اس میں ہمارا تمام علم پایا جاتا ہے اور اسی سے بالآخر علم کا حصول بھی ہوتا ہے۔ ہمارا مشاہدہ یا تو خارجی حسی اشیا کے بارے میں ہوتا ہے یا ہمارے ذہن کے اندرونی عمل کے بارے میں۔ اسی طرح ہم تمام سوچ و فکر کے لیے خام مسالہ حاصل کرتے ہیں۔ یہی دو علم کے سرچشمے ہیں۔ ۱۷؎

تجربیت پسند فلاسفہ عقل کی اہمیت سے انکار نہیں کرتے۔ ان کا زور صرف اس نقطے پر ہے کہ عقل کو بہر حال کسی بنیاد پر کام کرنا ہوتا ہے اور یہ بنیاد تجربے سے حاصل ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر درج ذیل استدلال کو دیکھیں:

۱۔ تمام وہیلوں کے پھیپھڑے ہوتے ہیں۔

۲۔ کسی مچھلی کے پھیپھڑے نہیں ہوتے۔

۳۔ لہٰذا وہیل مچھلیاں نہیں ہوتیں۔

اس میں دیکھیں کہ کسی نتیجے پر پہنچنے کے لیے پہلے کوئی بنیاد مہیا کی گئی ہے۔ استدلال کے لیے بنیادیں لازمی ہیں۔ کیا محض عقل سے کوئی بنیاد حاصل کی جاسکتی ہے؟ مثلاً یہی کہ وہیل کے پھیپھڑے ہوتے ہیں یا مچھلیوں کے پھیپھڑے نہیں ہوتے۔ آخر یہ مفروضے / حقائق کس دلیل سے اخذ کیے گئے ہیں؟

یقیناً مشاہدہ اور تجربہ ہی اس کی بنیاد بن سکتا ہے۔ ان بنیادوں کو جاننے کے لیے ہمیں کسی نہ کسی حِس پر اعتبار تو کرنا ہی پڑے گا۔ اس سے ثابت ہوا کہ سب سے زیادہ بنیادی ذریعۂ علم تجربہ ہی ہے اور یہ تجربہ حِسی مشاہدہ اور مشاہدۂ نفس (introspection) ہی ہوسکتا ہے۔ چنانچہ لاک نے یہی تعلیم دی ہے۔ ۱۸؎

برٹرینڈ رسل لکھتا ہے:

''تجربیت میں ایک بڑی رکاوٹ اور مشکل ہے اور وہ تجربیت پسند فلاسفہ کا یہ دعویٰ ہے کہ علم حِسی ذرائع سے حاصل ہوتا ہے۔ لیکن اگر طبعیات کا علم درست ہے تو یہ کہنا نہایت مشکل ہے کہ ہمارے حِسی علم اور اس کے خارجی اسباب میں کتنی ہم آہنگی ہے۔ یہ مشکل اور زیادہ بڑھ جاتی ہے جب ہمیں یہ بتایا جاتا ہے کہ طبعیات کا علم بھی حِسی ذریعہ سے حاصل ہوتا ہے۔ تاریخی طور پر ماہرین طبعیات نے چیزوں کو اس عقیدے اور یقین کے ساتھ جانچنا شروع کیا کہ خارجی اشیا ویسی ہی ہیں جیسا کہ وہ دکھائی دیتی ہیں۔ اس مفروضے کے بل بوتے پر انھوں نے یہ نظریہ قائم کیا کہ مادّہ وہ کچھ ہے جس کا ہم نے مشاہدہ ہی نہیں کیا تھا۔ چنانچہ ان ماہرین طبعیات کے نتائج نے خود انھی کی بنیادوں یا مفروضوں کی تردید کی گو کہ کم ہی فلاسفہ کو اس کا اندازہ ہوسکا۔ ۱۹؎

چنانچہ ان ہی مشکلات نے ارتیابیت یا تشکیکیت کو جنم دیا جس کے بارے میں اب ہم تفصیل سے ذکر کرتے ہیں۔

ر: ارتیابیت یا تشکیکیت(Scepticism)

عقلیت اور تجربیت' مادّیت سمیت جب حقیقت تک نہ پہنچ سکیں تو فلسفۂ ارتیابیت یا تشکیکیت کو فروغ ملنا شروع ہوا۔ کارل پوپر نے ایک جانب کلاسیکی تجربیت پسندوں مثلاً بیکن' لاک' برکلے' ہیوم اور مِل کو رد کیا تو دوسری طرف ڈیکارٹ' سپائینوزا اور لائبنز جیسے کلاسیکی عقلیت پسندوں کو بھی نہ بخشا اور صاف صاف اعلان کیا کہ:

میری رائے میں اگرچہ مشاہدے اور عقل دونوں کا کردار بہت اہم ہے مگر یہ اس کردار سے بہت مختلف ہے جو ان کے کلاسیکی حمایتی ان سے منسوب کرتے ہیں۔ میں بطور خاص یہ ظاہر کرنے کی کوشش کروں گا کہ عقل اور مشاہدہ دونوں ہی ان معنوں میں ذریعۂ علم نہیں ہو سکتے جس مفہوم میں انھیں آج تک ذریعۂ علم قرار دیا جارہا ہے۔۲۰

تشکیک پسند فلاسفہ کا کہنا ہے کہ ہم اشیا کے متعلق کچھ نہیں جانتے۔ چیزوں کی نوعیت حتیٰ کہ مادّی دنیا کے وجود کے متعلق بھی ہمیں ٹھیک سے کچھ معلوم نہیں۔ ان کا کہنا دراصل یہ ہے کہ عالمِ طبیعی کے خواص یا وجود کا علم ہمیں حواس کے ادراک سے حاصل ہو سکتا ہے یا پھر یادداشت کے ذریعے سے۔ لیکن یہ دونوں ذرائع حقیقت کے مکمل اظہار کے لیے ناکافی ہیں۔ اور اگر یہ مکمل طور پر حقیقت کا اظہار نہیں کر سکتے تو ان سے حاصل شدہ نتائج کو "علم" نہیں قرار دیا جا سکتا۔ مگر اس طرح الجھن یہ پیدا ہوتی ہے کہ آخر متعین طور پر یہ کیسے معلوم ہو کہ یہ دونوں (حواس اور یادداشت) بطور ذریعہ علم کلی طور پر ناکام ہیں؟

مشککین کا اصرار ہے کہ اگر کسی کے غلطی پر ہونے کا امکان صفر سے زیادہ نہ ہو تو اسے مکمل طور پر علم حاصل ہو سکتا ہے۔ مثال کے طور پر آپ نے لاٹری کا ایک ٹکٹ خریدا جس کے جیتنے کے امکانات دس لاکھ میں صرف ایک ہیں۔ چنانچہ اس ٹکٹ کے ہارنے کے غالب امکانات ۰۹۹۹,۹۹۹ہیں۔ اگر آپ یہ کہیں کہ یہ ٹکٹ نہیں جیتے گا' آپ کے پاس غلطی کا صرف ایک امکان ہے اور وہ ہے ۰۰۰۰۰۱,۰یعنی آپ کی غلطی کا دس لاکھ میں صرف ایک چانس ہے۔ لیکن کیا آپ واقعی یہ کہہ سکتے ہیں کہ آپ کا ٹکٹ ہار جائے گا؟ قطعاً نہیں' یہ تب ہی کہہ سکتے ہیں جبکہ یہ چانس صفر تک جا پہنچے۔ ڈیکارٹ (Descartes) نے اس نقطہ پر زیادہ زور دیا تھا۔ بیسویں صدی میں برٹرینڈ رسل' ڈی ایم آر مسٹر انگ' کیتھ لہرر (Lehrer Keith) اور پیٹر انگر (Peter Unger) نے اس نقطۂ نظر کی حمایت کی ہے کہ "کسی کے غلطی پر نہ ہونے کا امکان صرف اسی صورت میں ہی ہو سکتا ہے جب اس کے غلطی پر ہونے کا امکان صفر ہو"۔۲۱

یہ استدلال دراصل ہمارے حواس سے متعلق ہے۔ سوال یہ ہے کہ ہمیں یہ کیسے معلوم ہو کہ ہم واقعی کسی شے کا ادراک ٹھیک کر رہے ہیں جبکہ ہمیں بظاہر محسوس ہو کہ ہمیں اس کا ادراک ہو رہا ہے؟ کیا ہم واقعی گھنٹی کی آواز سن رہے ہوتے ہیں جب ہمارے کان میں ان آوازوں کا احساس ہوتا ہے؟ دوسرے الفاظ میں کہیں ایسا تو نہیں کہ ہمارے کان ہی بج رہے ہوں اور ہم اسے گھنٹی کی آواز سمجھ بیٹھے ہوں؟ ان حضرات کا کہنا ہے کہ ہمارا حسّی تجربہ محض داخلی ہے جیسے کہ خواب دیکھنا۔ یہ بات بھی خارج از امکان نہیں کہ ہمارا رجحان ہی ایسا ہو کہ ہم ایسے واقعات کو حسّی تجربہ سمجھتے ہوں جبکہ اس کا کوئی ثبوت ہمارے پاس موجود نہ ہو۔ ہمارا یہ احساس کہ ہم نے کسی شے کا ادراک کر لیا ہے ہمیشہ مشتبہ قرار پائے گا جبکہ واقعتاً ایسا نہ ہوا ہو۔ ڈیکارٹ نے کہا تھا کہ "میں سوچتا ہوں' اس لیے میں ہوں"۔

ارتیابیت کوئی نیا فلسفہ نہیں۔ اس کی تاریخ کا تعین یونان کے سوفسطائیوں (۴۴۰ق م) سے ہوتا ہے۔ گارجیاس (Gorgias) لکھتا ہے:

اول تو یہ کہ کچھ موجود ہی نہیں۔ اور اگر موجود ہے بھی تو یہ ہرگز ضروری نہیں کہ وہ معلوم بھی ہو۔ اور اگر بالفرض محال کسی انسان کو یہ موقع ہاتھ بھی آجائے کہ وہ اسے معلوم کرے یا جان لے تو بھی وہ "شے" ہمیشہ ایک راز ہی رہے گی۔ کیونکہ وہ انسان اس شے سے بالذات آگہی کے علاوہ کسی دوسرے شخص کو بعینہٖ معروف نہیں کرا سکتا۔ گویا یہ کہ کسی شے کے بالذات عرفان کو بیرون ذات کسی دوسرے شخص تک من و عن منتقل کیا جانا ایک امر محال ہے۔۲۲

ارتیابیت نے ایک مکتبہ فکر کی حیثیت سے ایک ممتاز مقام' پرہو()(Pyrrho۳۰۰ق م) کے وقت میں پایا۔ اس مکتبۂ فکر کے حامی فلاسفہ نے سقراط'

افلاطون اور ارسطو کے نظامِ فکر کے تضادات سامنے لائے اور اس نتیجے پر پہنچے کہ دراصل علم ناممکن ہے۔

برکلے اور ڈیوڈ ہیوم' اپنی عقلیت اور تجربیت پسندی کے باوجود تشکیک پسند فلاسفہ قرار دیئے گئے کیونکہ ان کے نزدیک بھی اشیا کا علم ذاتی ہی ہو سکتا ہے۔

برٹرینڈرسل لکھتا ہے:

سائنس کی دنیا سے تعلق رکھنے والی ہیوم کی ارتیابیت دو جہات سے پیدا ہوئی۔ اولاً یہ عقیدہ کہ میرے اخذ کردہ حقائق میرے لیے ذاتی ہیں اور ثانیاً یہ کہ حقائق چاہے وہ کتنے اچھے طریقے سے دریافت یا چُنے گئے اور زیادہ کیوں نہ ہوں' کسی دوسری حقیقت کی دلالت نہیں کرتے"۔۲۳؎

چنانچہ ہیوم جدید تشکیکیوں میں سے سب سے زیادہ اچھوتا اور مقبول متشکک تھا۔ اس کی تشکیکیت دراصل تجربیت کے بارے میں گہرے تدبر کا نتیجہ ہے۔ اپنے مخصوص ادراکات (perceptions) اور منفرد تصورات سے آغاز کرتے ہوئے' جو حواس کے پیش کردہ ہیں' ہیوم کبھی اپنے ان ممتاز تجربات کی حدود سے آگے نہیں بڑھا۔ اس کا خیال تھا کہ ان میں سے ہر تجربہ اپنے طور پر ایک علیحدہ مقام رکھتا ہے' بلکہ یہ تو اپنے علاوہ کسی دوسرے حوالے کا محتاج ہی نہیں۔ چنانچہ اس کے ہاں معروضیت اور صداقت کا تصور ناپید ہو گا۔ مستقل کائنات اور مستقل ذات کے بارے میں ہیوم کے تصورات کا تجزیہ حسیّت (sensationalism) کے نظریے میں سمٹ آیا۔

برٹرینڈرسل اس نظریے پر زبردست تنقید کرتے ہوئے کہتا ہے کہ نفسیاتی طور پر اس پر یقین رکھنا ناممکن ہے اور جو لوگ اس پر بظاہر یقین رکھتے ہیں وہی اس کو رد کر رہے ہوتے ہیں چنانچہ وہ لکھتا ہے کہ:

شک اگر علم بڑھانے کا ذریعہ بنے تو اس کی قدر و قیمت واضح ہے لیکن اس کو بڑھا کر زیادہ اہمیت دی جائے تو یہ ایک فنی کھیل بن جاتا ہے جس کی وجہ سے فلسفہ اپنی سنجیدگی کھو دیتا ہے۔ کوئی کچھ بھی کہے' حتیٰ کہ میں بھی' میں اس بات پر ہمیشہ یقین رکھوں گا کہ میں کل کائنات نہیں ہوں اور ہر شخص اس حقیقت میں مجھ سے اتفاق کرے گا' اگر میں اس پختہ یقین میں صحیح ہوں کہ دوسرے لوگ بھی وجود رکھتے ہیں۔۲۴؎

چنانچہ نقّاد اس نظریے کو غیر ضروری اور لایعنی تصور کرتے ہیں۔ یہ نظریہ اپنی تردید آپ کرتا ہے۔ مثلاً یہ دعویٰ کہ ہر چیز یقینی نہیں' کسی چیز کا وجود شک سے بالا نہیں بذاتِ خود مشکوک بن جاتا ہے' اگر دعویٰ درست ہے۔ A.J. Ayer اور John Austin نے کہا ہے کہ ارتیابیت قطعاً غیر ضروری ہے۔

س: ثنویت(Dualism)

یہ نظریہ، مادّیت اور تصوریت، دونوں کو مطمئن کرنے کی کوشش کرتا ہے۔اس کے تحت کائنات کی ابتدا ایک کی بجائے دو اصلوں سے ہوئی ہے۔ جدید فلسفیانہ نقطۂ نظر کے مطابق جیسا کہ ثنویت ہمیں بتاتی ہے، دو بنیادی صداقتیں ہیں اور وہ ”مادّہ“ اور ”نفس“ ہیں جن میں سے کسی ایک کو بھی ایک دوسرے میں ضم نہیں کیا جاسکتا۔عام انسانوں کا اس سلسلے میں یہ قطعی رجحان رہا ہے کہ وہ ہمیشہ سے جسم وروح میں فرق کرتے آئے ہیں۔اور اتنا ہی نہیں بلکہ قدیم انسان بھی جسم اور روح میں واضح فرق محسوس کرتا رہا ہے۔یونان کے قدیم فلاسفہ بھی ان دونوں میں امتیاز کیا کرتے تھے۔

قرونِ وسطیٰ کا فلسفہ، آگسٹائن سمیت، ثنویتی فلسفہ تھا۔اس مدّبر فلسفی کا خیال تھا کہ انسان جسم اور روح کا ایک خوبصورت امتزاج ہے۔فلسفۂ جدید میں ڈیکارٹ اس فلسفے کا ایک مشہور مبلّغ گزرا ہے جس کا دعویٰ تھا کہ جوہر یا حقیقت کی دو اقسام ہیں، جس میں ایک جوہر کو تو وہ ”وجود مفکر“ (Thinking being) اور دوسرے کو ”وجود توسیع“ (Extended being) کے نام سے موسوم کرتا تھا۔اس سے بالترتیب اس کی مراد ”نفس اور مادّہ“ ہے۔

لیکن منطقی طور پر ڈیکارٹ کی ثنویت غیر تسلی بخش ثابت ہوئی۔اسپنوزا، ڈیکارٹ کی ثنویت پر سب سے زیادہ معترض ہے۔اس کا کہنا ہے کہ جوہر محض ایک ہے کیونکہ دو جواہر یا دو حقیقتیں مطلقاً پہلو بہ پہلو، بیک وقت موجود نہیں ہو سکتیں اور دو جواہر کا تصور باہم متضاد ہے۔اسی طرح خدا کے وجود کے نظریہ میں یہ ثنویت انتہائی ناکام رہی ہے۔بفرضِ محال دو خداؤں کے وجود کو مان بھی لیا جائے تو ان میں سے ہر ایک تحدید خداوندی کا شکار نظر آئے گا۔ خصوصاً اس دور میں جب کہ جدید مذاہب بنیادی طور پر وحدانیت کا ہی پرچار کرتے نظر آتے ہیں اور ثنویت اپنا مقام کھو چکی ہے۔بلکہ ایک مذہب ہی کیا اب تو جدید سائنس نے بھی طبیعی کائنات کے بنیادی مواد کو ”توانائی“ (Energy) کا نام دے دیا ہے(جو یقیناً ایک وحدت ہی کہی جاسکتی ہے)۔چونکہ نظریہ ثنویت میں ایک قسم کا منطقی تضاد موجود ہے، اس لیے اس نظریہ کو ہر مکتبۂ فکر کے فلاسفہ نے مسترد کر دیا ہے۔۲۵ے

ص: نتائجیت یا استنتاجیت

نتائجیت (Pragmatism) اور لذتیت (Hedonism) کا تعلق چونکہ براہِ راست اخلاقیات سے ہے اس لیے ان پر اخلاقیات کی فصل میں تفصیل سے بحث کی جائے گی۔ تاہم سطور بالا سے اتنی بات واضح ہو گئی ہے کہ سائنس کی طرح مابعد الطبیعیات بھی تضادات کا شکار ہے اور انسانی رہنمائی کے لیے اس کا علم قطعی طور پر ناکام اور غیر تسلی بخش ثابت ہو چکا ہے۔ اگلی فصل میں اب ہم اخلاقیات کا جائزہ لیں گے۔

حوالہ جات

1. Bertrand Russel: Introduction to Lang's History of Materialism; pp xi, xii.
2. P.D. Ouspensky: Tertium Organum; (1923) Revised Edition 1981, p 199.
3. Will Durant: The Pleasures of Philosophy (نشاطِ فلسفہ) pp 56-58.
4. ibid; p 59.
5. J.B.S. Haldane: The Philosophical Basis of Biology; p 38.
6. P.D. Ouspensky: Tertium Organum; p 111.
7. G.G. Simpson: The Meaning of Evolution; pp 13-135.
(بحوالہ انسان کے کیاسوچا، ص ۵۵)
8. C.E.M. Joad: Philosophical Aspects of Modern Science;
(بحوالہ انسان کے کیاسوچا، ص ۶۶)
9. غلام احمد پرویز: انسان نے کیاسوچا، ص ۶۶۔۶۷
10. Will Durant: The Pleasures of Philosophy (نشاطِ فلسفہ) pp 37-38.
11. ibid; p 39.
12. Bertrand Russel: Human Knowledge; p 516.
13. Francis Bacon: Novum Organum; (منہاج جدید) p 19.
14. ibid; p 38.
15. Karl Popper: Conjectures and Refutations; (1961), pp 3-30
(سائنس، فلسفہ اور تہذیب) p 51.
16. قاضی قیصر الاسلام: فلسفے کے بنیادی مسائل، ص ۲۸۴
17. John Locke: An Essay Concerning Human Understanding; Oxford University Press 1973; Book 2, Chapter 1, Section 2.
18. Emett Barcalow: An Intruduction to Philosophy; (1991) p 128.
19. Bertrand Russel: Human Knowledge; p 213.
20. Karl Popper: Conjectures and Refutations; (1961), pp 3-30
(سائنس، فلسفہ اور تہذیب) p 51.
21. Emett Barcalow: An Intruduction to Philosophy; (1991) pp 129-130.
22. قاضی قیصر الاسلام: فلسفے کے بنیادی مسائل، ص ۲۷۶

23. Bertrand Russel: Human Knowledge; p 189.

24. ibid; p 196.

25. قاضی قیصر الاسلام: فلسفے کے بنیادی مسائل، ص ۶۳-۶۵

فصل سوم

اخلاقیات (Ethics)*

۱: جبریت یا عدمِ جبریت

اخلاقیات علم کا وہ شعبہ ہے جس کے تحت ہم انسانی اعمال و افعال کے نیک و بد' یا اچھے اور بُرے ہونے کا حکم لگاتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں یہ اقدار (values) کا علم ہے' جن کے مطابق ہم کسی کام کو پرکھتے ہیں۔ ولیم للّی لکھتا ہے:

انسانی کردار یا اچھے اور بُرے ہونے کا سوال انسان کے اختیاری اعمال میں پیدا ہوتا ہے۔ اختیاری عمل اسے کہتے ہیں کہ انسان کسی عمل کو مختلف انداز میں کر سکتا تھا اگر وہ اسے اختیار کرتا۔ یہ اعمال شعوری ہوتے ہیں۔ انسانی اعمال میں وہ چیزیں داخل نہیں ہیں جو اس کے دائرۂ اختیار میں نہیں' مثلاً انسانی جسم میں دورانِ خون (یا آنکھ جھپکانا وغیرہ) جو انسان کی خواہش کے بغیر بھی جاری رہتا ہے۔ ۱

اس اقتباس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اخلاقیات پر بحث کرنے سے قبل اس سوال پر غور کرنا انتہائی ضروری ہے کہ آیا انسان اپنے افعال و اعمال میں خود مختار و آزاد ہے یا مجبور۔ اگر وہ مجبور ہے تو جبر کے تحت کیے گئے کاموں کی نہ تو تحسین کی جا سکتی ہے اور نہ مذمت'

---

* اخلاقیات کی بحث میں ہم نے سب پہلوؤں پر گفتگو نہیں کی۔ اس لیے اس بحث کے شائقین کو متعلقہ کتابیں دیکھنی چاہییں۔ ہم نے صرف چند موٹی موٹی باتوں کو ہی موضوعِ بحث بنایا ہے۔

اس لیے اخلاقیات کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ ہاں اگر وہ اپنے اختیار و آزادی سے ایک فعل سرانجام دیتا ہے تو اس پر اخلاقی حکم لگایا جا سکتا ہے۔ آیئے دیکھیں اس بارے میں اہلِ علم کیا رائے رکھتے ہیں۔ اخلاقی حِس کیا انسان کے علاوہ دیگر اشیا میں بھی پائی جاتی ہے۔ اس بارے میں راشڈل لکھتا ہے:

An absolute moral law or moral ideals cannot exist in material things. ۲

یعنی ایک مطلق اخلاقی قانون یا اخلاقی تصورات مادّی اشیاء میں موجود ہی نہیں ہو سکتے۔

کیوں؟ اس لیے کہ مادّی اشیاء مجبورِ محض ہیں۔ آپ رات کو پانی پینے کے لیے اٹھتے ہیں۔ آپ کو کرسی سے ٹھوکر لگتی ہے۔ کیا آپ کرسی کو ماریں گے یا برا بھلا کہیں گے کہ اس نے آپ کو ٹھوکر کیوں لگائی؟ آپ کا جواب یقیناً نفی میں ہو گا اس کی وجہ صاف ظاہر ہے۔

اسی طرح اگر آپ کے پڑوسی کی بکری آپ کی فصل برباد کر ڈالے تو آپ بکری کو برا بھلا کہیں گے یا پڑوسی سے شکایت کریں گے؟ ظاہر بات ہے کہ بکری اپنے افعال کی ذمہ دار نہیں۔ جانوروں میں اخلاقی حِس نہیں پائی جاتی کہ وہ اپنے اور پرائے کے کھیت میں فرق کریں۔ اسی وجہ سے آپ یہ نہیں کہیں گے کہ بکری نے "گناہ" کیا یا اچھا عمل نہیں کیا۔ اسی لیے راشڈل کہتا ہے کہ مجبوری کا عمل خیر اور عمل شر دونوں ہی یکساں ہیں۔ وہ یہی بات بڑے خوبصورت پیرائے میں

کہتا ہے:

A determined saint is no better than a determined sinner.۳

یعنی مجبور نیکوکار ایک مجبور گنہگار سے بہتر نہیں ہوتا۔

اگر ایک آدمی کی تقدیر میں ہی نیکی لکھی ہوئی ہے اور دوسرے کی تقدیر میں بدی تو دونوں ہی یہ "مجبورانہ" اعمال سرانجام دیں گے لہٰذا دونوں ہی برابر ہیں۔

لیکن اس سب کے باوجود فلاسفہ، سائنس دان اور دیگر اہلِ علم کا اصرار رہا ہے کہ انسان مجبور ہے: دیکھیے Emmett Barcalow نے کیا لکھا ہے؟

اسپینوزا لکھتا ہے کہ انسان کو اپنے آپ کو سمجھنے میں دھوکا ہوا ہے وہ محض یہ (بادی النظر میں) سمجھتا ہے کہ وہ اپنے اعمال کا شعور رکھتا ہے لیکن اسے معلوم ہی نہیں کہ ان اعمال کے پوشیدہ اسباب کیا ہیں۔۴

ایک عام آدمی یہ جانتا ہے کہ ماضی میں اس نے کیا کیا اعمال کیے۔ ایک وقت اسے احساس ہوتا ہے کہ کاش اگر اُس نے ایسا نہ کیا ہوتا تو اس کے نتائج مختلف نکلتے۔ یہ ماضی کی باتیں، یہ یادداشت، ایک مجبور محض شخص میں کیونکر پائی جاسکتی ہیں؟ جس طرح ایک جانور کو بس "حال" ہی کی فکر ہوتی ہے، اسے ماضی میں جانے کی ضرورت ہی لاحق نہیں ہوتی، اسی طرح کا معاملہ اگر انسان کا ہوتا تو ہم کہہ سکتے تھے کہ انسان مجبور ہے۔ اس پر اسی مصنف نے لکھا کہ:

یادداشت! یادداشت تو سراسر دھوکا ہے۔ اس نے مجھے ماضی میں دھوکا دیا ہے اور اب میں محسوس کرتا ہوں کہ ہو سکتا ہے اب بھی مجھے دھوکا دے رہی ہو۔۵

قدیم طبیعیات، حیاتیات اور حتیٰ کہ نفسیات سب ہی کا دعویٰ ہے کہ انسان مجبور محض ہے اور اپنے اعمال میں آزاد نہیں۔

ہم نے مادّیت کی بحث میں یہ واضح کیا تھا مادّیت بنیادی طور پر ایک میکانیکی نظریہ ہے یعنی مادّہ بھی اور انسان بھی ایک مشین کی طرح ہیں۔ انسان کو مشین کہہ دینے کے بعد اس کی آزادی کا تصور قطعاً باطل ہو جاتا ہے۔ مشین کی حرکات کے بارے میں ہم قبل از وقت اندازہ لگا سکتے ہیں کہ فلاں وقت وہ کیا کام کرنے والی ہے اور اس کا کیا نتیجہ نکلے گا۔ اسپینوزا کہتا ہے کہ "اگر ایک پتھر کو، جسے ہوا میں پھینکا گیا ہو، شعور ہو تو وہ یہی یقین رکھتا کہ وہ اپنی آزادی سے فضا میں حرکت کر رہا ہے"۔۶ یعنی باوجود اس کے کہ اسے پھینکا کسی نے مگر وہ اس حرکت کو اپنی آزادی ہی کا نتیجہ ٹھہرائے گا۔ اسپینوزا کہنا یہ چاہتا ہے کہ انسان بھی اپنے تمام افعال و اعمال میں مجبور ہے۔ اس کی کئی وجوہات اور اسباب ہیں جس کا اسے شعور نہیں۔ لیکن وہ اس غلط فہمی میں مبتلا ہے کہ وہ آزاد ہے!

برٹرینڈ رسل نے اپنی کتاب The Religion and Science میں لکھا کہ:

ہم نے دیکھا کہ جبریت نے طبیعیات سے مدد حاصل کی، جس نے مادّہ کی حرکت کے قوانین دریافت کیے اور نظریاتی طور پر ان حرکات کو اس قابل بنایا کہ آنے والے وقت ان کی پیش گوئی کی جاسکے۔۷

اسی نقطۂ نظر کی تشریح وِل ڈیورانٹ نے کی کہ:

پھر یہ معلوم ہوتا ہے کہ جتنا زیادہ ہم انسانی کردار کو جانتے ہیں، اتنی ہی کامیابی سے ہم اس کے متعلق پیش گوئی کر سکتے ہیں۔ غالباً ہم اگر ان تمام حالات سے واقف ہوں، جو ہمارے دوستوں کے اعمال پر اثر انداز ہوتے ہیں تو ہم مکمل صحت کے ساتھ اس کے کردار کے بارے میں اسی طرح پیش گوئی کر سکتے ہیں جس طرح ہم چاند گرہن اور اس کے ادوار کے متعلق کرتے ہیں۔ لیکن اگر جبریت غلط ہوتی، اگر انسانی اعمال قوانین کے تابع نہ ہوتے تو علم کے اضافہ سے انسانی کردار کے متعلق پیش گوئی کرنا ناممکن ہوتا!"۸

دوسرے الفاظ میں پیش گوئی اور جبریت لازم و ملزوم ہیں۔ یہی مصنف اس کی مزید توضیح و تشریح کرتا ہے کہ جبریت کے علمبردار انسانی اعمال کو ماحول کا نتیجہ بھی سمجھتے ہیں اور وراثت کا بھی۔ مینڈل کا قانونِ وراثت بھی اس کی ایک مثال ہے۔ وِل ڈیورانٹ بتاتا ہے کہ (وہ خود جبریت کا قائل نہیں، بلکہ جبریت کی محض تشریح کرتا ہے)۔ جبریت کے علم برداروں کے نزدیک:

انسانی کردار' انسان کی شخصیت اور اس ماحول کا نتیجہ ہے جو عمل کے لیے اسے میسر آتا ہے۔ اس کی شخصیت' اس کی وراثت اور اس کے ماحول کا نتیجہ ہے۔ ہم وراثت کی زنجیر کا آخری سرا ہیں۔ ہم کسی چیز کی ابتدا نہیں کرتے' ہم کسی بات کا فیصلہ نہیں کرتے' ہم ان خارجی طاقتوں سے' جن پر ہمارا کوئی اثر نہیں' مجبور اور متاثر ہوتے ہیں۔ انتخاب فریبِ نظر ہے۔ یہ محض جبر کی طاقتوں کا امتزاج ہے۔ انسان اپنے آپ کو آزاد سمجھتے ہیں کیونکہ وہ اپنے ارادوں اور اپنی آرزوؤں کا شعور رکھتے ہیں لیکن ان اسباب سے بے خبر ہوتے ہیں جن سے اِن آرزوؤں اور ارادوں کی تخلیق ہوتی ہے۔ درحقیقت ہمارا کردار ان طاقتوں سے بنا ہوتا ہے جو ہمیں معرضِ وجود میں لاتی ہیں اور ہم پر حاوی ہیں' جس طرح ایک پتھر زمان و مکان میں اپنی کمیت' رفتار اور رُخ کے مطابق کرتا ہے۔ اِن معنوں میں انسان ایک مشین ہے۔۹۔

جبریت کے حامی فلاسفہ میں فیثاغورث(BC ۵۰۰-۵۸۰)' ہیراقلیطس(BC ۴۷۵-۵۳۵)' زینو(BC ۴۵۰)' آگسٹائن(AD ۴۳۰-۳۵۴)' تھامس ہابس(۱۶۷۹ء-۱۵۶۸ء)' اسپینوزا(۱۶۷۷ء-۱۶۳۲)' جان ٹولینڈ(John Toland)' ڈیوڈ ہارٹلے(David Hartley)' لامیترے (Lamattrie) اور بیرن ڈی ہالباخ(Baron D'Halbach) کے نام زیادہ قابلِ ذکر ہیں۔۱۰۔

تو کیا ہم سمجھ لیں کہ اخلاقیات کا وجود ہی نہیں کیونکہ اخلاقیات کا سوال پیدا ہی اس وقت ہوتا ہے جب ہم انسان کو آزاد سمجھ لیں؟ اگر انسان مجبور اور مشین ہے تو نیک و بد' اچھے اور برے کی تمیز اور اس کے متعلق ہر قسم کا سوال ہی نامعقول ٹھہرے گا۔ راشڈل لکھتا ہے:

جب تک انسان کے متعلق ہماری سوچ اور فکر یہ نہ ہو کہ اس کا ہر عمل آزاد ہے اور وہ اس کا ذمہ دار ہے اس وقت تک اخلاقیات کے متعلق کوئی سوال ہی نہیں اٹھتا۔ آپ کو کوئی شخص پتھر مار دے تو کیا آپ پتھر کے خلاف عدالت میں مقدمہ دائر کر دیں گے؟۱۱۔

فلسفہ کے دوسرے سوالات کی طرح مسئلہ جبریت بھی اختلاف سے نہ بچ سکا۔ جدید سائنس کی بات کو چھوڑ کر کہ جس میں قدیم مادّے اور مادّیت کا تصور ہی بدل گیا ہے' اگر ہم قدیم فلاسفہ ہی کے اقوال کو لیں تو معلوم ہو گا کہ شروع سے ہی جبریت کو زبردست مخالفت کا سامنا کرنا پڑا۔ مادّیت' فلسفہ' معاشیات' تاریخ' سب ہی نے جبریت کا ساتھ دیا مگر انھی میدانوں میں ہر دور میں ایسے فلاسفہ سامنے آئے جنھوں نے جبریت کے خلاف حریتِ انسان کا فلسفہ پیش کیا۔

سقراط(BC ۳۹۹-۴۷۰) غالباً پہلا فلسفی ہے جس نے اپنے پیش رو فلاسفہ کے برعکس طبیعیات کے بجائے بالعموم انسان کو موضوع بنایا۔ اس سے قبل سوفسطائی بھی تقریباً انسان ہی کو موضوع بنا چکے تھے۔ مگر سقراط نے زیادہ واضح الفاظ میں انسان کی آزادی کا اعلان کیا۔ اس نے زہر کے پیالے کا انتخاب کر کے عملی طور پر انسان کو آزاد ثابت کرنے کا انوکھا مظاہرہ کیا۔

افلاطون نے(BC ۳۴۸-۴۲۷) نے اپنے استاد سقراط کے نقشِ قدم پر چلتے ہوئے جبریت کے خلاف آزادیِ انسان کی حمایت کی۔ وہ خدا کا شکر ادا کرتا تھا کہ وہ سقراط کے عہد میں پیدا ہوا ہے۔

ارسطو(BC ۳۲۲-۳۸۴) یہ فلسفی سکندرِ اعظم کا استاد تھا۔ سکندرِ اعظم کے عہد میں اس عظیم فلسفی کی فکر نمایاں نظر آتی ہے۔ فلسفہ' سائنس اور منطق سے بڑھ کر جو سوال اس کے سامنے آیا وہ یہ تھا کہ بہترین زندگی کیا ہے؟ زندگی کی سب سے اعلیٰ اچھائی(Good) کیا ہے؟ نیکی کسے کہتے ہیں؟ ہم حصولِ مسرت کے لیے کیا کر سکتے ہیں؟ یہ سارے سوالات دراصل انسان کے عدمِ جبریت کے عقیدے پر مبنی تھے۔ افلاطون کی طرح ارسطو بھی یہی کہتا تھا کہ جس دنیا پر تقدیر چھائی ہوئی ہو وہ نیک دنیا تو بہر حال نہیں ہو سکتی۔

فیلو(AD ۵۰-۳۰)' پلوٹینس(AD ۲۶۹-۲۰۴)' ایپی لارڈ(AD ۱۱۴۲ء-۱۰۷۹ء)' کانٹ(AD ۱۸۰۴-۱۷۲۴)' فشطے(AD ۱۸۱۴-۱۷۶۲)' جان سٹوارٹ مل(AD ۱۸۷۳-۱۸۰۶)' جان ہل گرین(۱۸۸۲-۱۸۳۶)' ولیم جیمز(۱۹۱۰-۱۸۴۲)' جان ڈیوی(۱۹۵۲-۱۸۵۹) ان چند مشہور فلاسفہ اور علم الافلاک کے ماہرین میں سے ہیں جو انسان کی آزادیِ انتخاب اور حریت پر ایمان رکھتے ہیں اور جبریت کے خلاف ہیں۔*

قدیم مادّیت میں جو تبدیلی آئی اس سے سائنس اور فلسفہ بھی متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکے۔ جبریت کی حمایت سب سے زیادہ طبیعیات نے ہی کی تھی۔ جیسا کہ

رسل کے حوالے سے ہم دیکھ چکے ہیں۔ اسی اقتباس کا اگلا جملہ جو رسل نے لکھا ہے' بڑا ہی چشم کشا ہے' لکھتا ہے:

Oddly enough, the strongest argument against determinism in the present day is equally derived from Physics .

بڑی حیرت انگیز بات یہ ہے کہ آج کل جبریت کے خلاف سب سے مضبوط دلیل بھی اسی طبیعیات نے فراہم کر دی۔

جی ہاں' حیرت انگیز بات تو ہے لیکن ناقابلِ فہم ہر گز نہیں۔ جب پرانا مادّہ ہی باقی نہ رہا جس پر پرانے زمانے کے مابعد الطبیعیات فلسفے کا دار و مدار تھا تو اس پر زیادہ حیرت کا اظہار بذاتِ خود حیرت انگیز ہے! اخلاقی بنیادوں پر تو اس جبریتی نقطۂ نظر کو ہمیشہ ہی نظر انداز کیا جاتا رہا ہے۔ وِل ڈیورانٹ لکھتا ہے:

جبریت پرست اپنے فلسفہ کے نتائج پر اگر ذرا دیانت سے غور کرے' اگر ہر عمل لازمی طور پر دراصل مادّی حالات کا اثر ہے' تو ہمیں یہ نتیجہ نکالنا چاہیے کہ جبریت اور میکانکیت حقیقت میں ایک ہی چیز ہے۔ اور یہ کہ مائیکل اینجلو کی پارسائی اور شیکسپیئر کا تخلیقی جذبہ' سقراط کی ناک اور کلوپٹرا کا تبسم۔۔۔ ابتدائی سدیم کی میکانکی اور کیمیاوی ساخت کا اثر ہیں۔ یہ ایک قابلِ اعتراض مفروضہ ہے۔

---

* ان تمام فلاسفہ کے تفصیلی نقطہ ہائے نظر جاننے کے لیے وِل ڈیورانٹ کی کتاب The Story of Philosophy مفید ہے۔

حیرت کا مقام ہے کہ ٹین' رینان اور اناطول فرانس (Anatole France) جیسے متشککین نے کس طرح جبریت کو ہضم کر لیا۔* الیکن "ایمان کے اس نئے عہد میں" شک کرنے والے مومن بھی ہیں! وہ بڑے تفاخر سے ایک نظریۂ حیات کو سائنٹفک طریقے پر مسترد کرتے ہیں اور اس کے فوراً بعد کسی اور عقیدہ پر "ایمان بالغیب" لے آتے ہیں۔ میکانکیت پرست کبھی یہ نہیں سوچتے کہ ان کے بے قاعدہ شک کی تہہ میں کس قدر بے بنیاد مفروضے ہیں۔ ۱۲۔

وِل ڈیورانٹ کی یہ زبردست تنقید یہیں پر ختم نہیں ہوتی۔ وہ مزید کہتا ہے:

مورخین اسے معجزہ تصور کریں گے کہ اس عظیم سدیم نے کبھی یقین کو ختم نہیں کیا۔ وہ کون سا جادو تھا جس کی وجہ سے ایک نسل تک ہم نے طبیعیات کے ہنگامی تصورات *۲ کو اپنی زندگی کے قوانین اور علائم بنائے رکھا؟ ہم میں سے کون در حقیقت یہ مانتا تھا کہ میں ایک مشین ہوں اور دیانت دارانہ اس مضحکہ خیز مفروضہ پر عمل کرتا تھا؟ کیا ہم خفیہ طور پر یہ جانتے تھے کہ حواس اور ذہن فعال بھی ہیں اور منفعل بھی اور ہم قوتوں کے اس بہاؤ میں خود اختیاری کے چھوٹے چھوٹے مرکز ہیں؟ ہم زندگی کے تنوع اور زرخیزی' اس کے لامتناہی تجربات اور اشکال' اس کی غیر محدود زیرکی اور اس کی مستقل تسخیر مادّہ کو کس طرح دیانت داری سے جبریت اور میکانکیت کے اصولوں کے مطابق ڈھال سکتے ہیں۔ ۱۳۔

یہی مصنف اپنے دلائل کو مزید آگے بڑھاتے ہوئے بڑے ہی دلنشیں اور خوبصورت پیرائے میں جبریت کے میکانکی دلائل پر حملہ آور ہوتا ہے۔

---

* اوِل ڈیورانٹ کا یہ اعتراض بہت وزنی ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ ایک متشکک (Sceptic) تو کسی چیز پر یقین رکھتا ہی ہیں۔ اسے تو ہر چیز پر شک ہوتا ہے' پھر جبریت پر اسے شک کیوں نہ ہوا؟

*۲ یعنی جبریتی تصورات۔

ہم اپنے احساسات کے بے بس شکار نہیں۔ ہم انتخاب کرتے ہیں۔ رہی مخترعانہ قوت' جس نے ہمارے کارخانوں میں کلیں تیار کی ہیں' اس نظریہ کی عدمِ صحت کا بہترین ثبوت ہیں کہ مخترع کا ذہن اس کے دماغ کی ایک منفعل تخلیق ہے۔

اس تخلیقی ارتقا میں ہمارا ذہن وہ نادر کام کرتا ہے' جنھیں میکانکی کہنا آسان نہیں۔ ہم کل کو اجزا میں تحلیل کرتے ہیں اور اجزا کو نئے مرکبات میں دوبارہ متحد

کرتے ہیں۔ ہم مشاہدے میں خیالات کو الگ الگ اور استدلال میں انہیں دوبارہ جوڑتے ہیں۔ ہم مقاصد پر غور کرتے ہیں' اقدار کی پیائش کرتے ہیں' نتائج کا تصور کرتے ہیں اور اپنی دلی آرزوؤں کی تسکین کے لیے نئے نئے ذرائع وضع کرتے ہیں۔ ہم پچھلے اعمال کے نتائج کو یاد کرتے ہیں۔ اِن حالات میں ان کے مماثل کا تصور کرتے ہیں اور اپنے مقاصد کی روشنی میں اِن کا محاکمہ کرتے ہیں۔ علم مختلف طریقہ ہائے عمل کے نتائج کی یادگار ہے۔ جتنا علم زیادہ ہوگا اتنے زیادہ ہم دُور اندیش ہوں گے۔ جتنے زیادہ دُور اندیش ہوں گے' اتنی زیادہ ہماری آزادی ہوگی۔

مزید لکھا کہ:

آیئے ہم دعا کریں کہ ہمیں ایک مکمل طور پر مجبور دنیا میں نہ رہنا پڑے۔ کیا ایسی دنیا کا نقشہ زندگی کے متناقض معلوم نہیں ہوتا؟ جیسا کہ برگسان نے کہا تھا: "زندگی میں میکانکیت ایک ہنگامی مذاق ہے"۔[۱۵]

میکانکیت کی بنیاد پر جبریت کو رد کرتے ہوئے ڈیورانٹ آخری الفاظ کہتا ہے:

ہماری رہبرانہ قوت کا احساس ہمیں اپنی ذمہ داری اور اپنی شخصیت سے آگاہی بخشتا ہے اور ہمارے فکر کو ہماری زندگی سے مربوط کرتا ہے کیونکہ جب ہم جبریت کا ذکر کر رہے تھے' ہمیں معلوم تھا کہ یہ فلسفہ غلط ہے۔ ہم نے کبھی اپنے آپ کو یا اپنے بچوں کو مشین نہیں سمجھا۔ آزادی کے فلسفے بار بار پیدا ہوتے ہیں' اس لیے کہ مشاہدے کو فارمولوں اور احساس کو استدلال کے ذریعہ کچلا نہیں جا سکتا۔ در حقیقت میکانکیت ایک بزدلانہ فلسفہ ہے' کیونکہ وہ انسان کے گناہ کو وراثت اور سماج سے منسوب کرتا ہے۔[۱۶]

جبریت کے قائلین نے اپنے فلسفے کی بنیاد میکانکیت اور وراثت اور ماحول پر رکھی تھی اور حیاتیات (Biology) کا شعبہ بھلا پیچھے کس طرح رہ سکتا تھا؟ جوں جوں مادّے کا پرانا تصور ختم ہوتا گیا' انسانی علم کی ہر شاخ اس سے متاثر ہوئی۔ میکانکیت کی بنیاد پر جبریت کا رد تو آپ نے ڈیورانٹ کی زبانی سطور بالا میں ملاحظہ کر لیا۔ رسل نے تقریباً یہی مفہوم اپنے ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

اگر طبیعیاتی جبر (Physical Determinism) کا نظریہ صحیح مان لیا جائے تو اس کے بعد ہم انسان کے اندر ذہن (Mind) کا وجود تسلیم کریں یا نہ کریں پھر بھی انسان ایک مشین بن جائے گا کہ ایک طبیعیت دان (Physicist) عالم صرف ان طبیعیاتی معلومات کی وجہ سے انسان کے مستقبل کے اعمال وافعال کو پہلے ہی سے متعین کر کے بتا دے گا۔ یہ ممکن ہے کہ وہ انسان کے ذہن کے اندر پلنے والے خیالات کا اندازہ نہ لگا سکے۔ پھر بھی وہ یہ تو بتا ہی سکے گا کہ وہ انسان (ان خاص حالات میں) کیا کرنے والا ہے۔ دریں حالات یہ انسان تو محض ایک مشین ہی رہ جائے گا![۱۷]

رسل کے ایک ہم عصر نامور فلاسفی کارل پوپر نے بھی یہ ثابت کیا ہے کہ کلاسیکی طبیعیات بھی سائنسی جبریت کو ثابت کرنے میں ناکام رہی ہے۔ اگر لاپلاس (Laplace)* کے اس مفروضہ دیو کو مادّی شکل وصورت دے دی جائے یعنی اسے ایک میکانکی پیش گو فرض کر لیا جائے تو ایسا پیش گو خود اپنے مستقبل کی پیش گوئی پر قادر نہیں ہوگا۔ اس کے لیے ہمیں

---

* لاپلاس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ اس نے بستر مرگ پر کہا کہ سائنس تو محض دھوکا ہے۔ محبت کے علاوہ کسی شے کا حقیقی وجود نہیں۔ (ملاحظہ ہو' تاریخ فلسفہ از ڈیورانٹ' ص ۳۸۳)

ایک دوسرا پیش گو فرض کرنا پڑے گا' پھر دوسرے پیش گو کے لیے تیسرا پیش گو۔ یوں یہ سلسلہ لامتناہی ہو جائے گا۔ چنانچہ ڈاکٹر ساجد علی' پوپر کی کتاب کے ترجمے کے دیباچے میں لکھتے ہیں:

عدم جبریت کے حق میں قوی ترین دلیل یہ ہے کہ سائنس خواہ کتنی بھی ترقی کیوں نہ کرے وہ ایک کام کبھی نہیں کر سکتی اور وہ یہ ہے اپنے مستقبل کی پیش گوئی۔ سائنسی منہاج کی مدد سے یہ پیش گوئی کرنا ممکن نہیں کہ نظریہ سائنس آئندہ کس راستہ پر چلے گا۔[۱۸]

مزید لکھتے ہیں:

جینیات کی مدد سے بعض لوگوں نے یہ نتیجہ نکالنے کی کوشش کی ہے کہ جینیاتی کوڈ کی مدد سے ہم یہ جان سکتے ہیں کہ کسی انسان کی آئندہ زندگی کیسی ہوگی۔ یہ بالکل غلط ہے۔ جینیاتی کوڈ کی مدد سے ہم صرف یہ جان سکتے ہیں کہ کسی انسان کے حیاتیاتی اور طبیعی خواص کیا ہوں گے یعنی اس کا قد کتنا ہوگا۔ اس کے بالوں کا رنگ کیسا ہوگا۔ ہوسکتا (اور یہ صرف ہوسکتا ہے!) کہ ہم یہ بھی جان لیں کہ وہ شاعر ہوگا یا افسانہ نگار۔ لیکن ہم یہ نہیں جان سکیں گے کہ وہ کون سی نظمیں اور غزلیں یا کس قسم کے افسانے لکھے گا۔۱۹؎

اور کارل پوپر نے تو دوٹوک انداز میں یہ فیصلہ سنا دیا کہ:

جبریت میرے نزدیک متعدد وجوہ کی بنا پر ایک بودا نظریہ ہے اور اسے تسلیم کرنے کا کوئی جواز موجود نہیں۔ بلاشبہہ میں یہ سمجھتا ہوں کہ عقلیت پسندی کی روایت میں موجود جبریت کے عنصر سے گلوخلاصی حاصل کرنا انتہائی اہم ہے۔۲۰؎

میکانکیت کی بنیاد پر جبریت کو رد کرنے کے بعد ڈیورانٹ نے وراثت اور ماحول کی بنیاد پر قائم کی گئی جبریت کو بھی بہ دلائل رد کیا۔ تاہم حیاتیات (Biology) (یہ بھی درحقیقت میکانکی تصورِ حیات سے مرعوب ہو کر جبریت کی قائل ہوئی تھی) نفسیات اور بدنیات کے شعبے ابھی باقی ہیں۔ ڈیورانٹ ان سب پر ایک جامع تبصرہ کرتا ہے اور یہی حرفِ آخر محسوس ہوتا ہے:

آخر میں ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ فلسفہ، حیاتیات، نفسیات، بدنیات حتیٰ کہ طبیعیات میں میکانکی طرزِ توجیہہ ختم ہو رہی ہے۔ لوسیان پوان کارے کہتا ہے کہ "تمام واقعات کی میکانکی توجیہہ ہوسکتی ہے" ماضی کا قصہ ہے۔ آج اس خیال کو بالائے طاق رکھا جا رہا ہے۔ کیسرر کہتا ہے کہ جدید طبیعیات میں دنیا کے میکانکی تصور کی جگہ برقی فعال تصور لے رہا ہے۔ لے بان کہتا ہے کہ "ہزاروں محققین کی کوششوں کے باوجود علم الابدان ہمیں ان طاقتوں سے روشناس نہیں کرا سکا، جو زندگی کا باعث بنتی ہیں۔ ان طاقتوں کا ان طاقتوں سے کوئی تعلق نہیں جن کا طبیعیات مطالعہ کرتی ہے۔ جس طرح علمِ کیمیا کو مقدار کے تصور کے علاوہ صفت کے تصور کی ضرورت ہے اور جہاں طبیعیات مقدار کے تصور پر قانع ہے، علم الابدان کو صفت اور مقدار کے تصورات کے علاوہ "ذی حیات" اور "کل" کے تصورات کی بھی ضرورت ہے۔ طبیعیات اور کیمیا کو ان اجزا کا مطالعہ کرنا پڑے گا۔

حیاتیات میں میکانکیت کی ہر روز تردید ہوتی ہے۔ ڈریشن پیولود اور ہالڈین* وہ نام ہیں جو کسی میکانکیت پرست کے لیے بھی فکر انگیز ہیں۔ نفسیات میں گیشٹالٹ تحریک، میکانکی نقطۂ نظر کے خلاف احتجاج ہے اور حیاتی نقطۂ نظر کی تائید۔

جے ایس ہالڈین کہتا ہے کہ "میکانکی تصور کامیاب نہیں رہا۔ شوان کا سادہ میکانکی تصور مدت ہوئی مسترد کر دیا گیا تھا۔ ہم اب یہ جانتے ہیں کہ خلیوں کی تقسیم سے نئے خلیے پیدا ہوتے ہیں اور خلیہ کی نشوونما اور غذا کا مسئلہ ایسا نہیں ہے کہ اس کی توجیہہ میکانکی نظریہ کے مطابق کی جاسکے۔ اخراج اور جذب کے مسائل کچھ ایسے مختلف نہیں۔ تنفس اور دوسرے حیاتیاتی اعمال کے بارے میں سادہ میکانکی نظریے بھی مٹ چکے ہیں۔ یہ امر واضح ہوگیا ہے کہ بدنی حرکات کے متعلق طبیعیاتی، کیمیاوی تصورات کافی نہیں ہیں۔ علم الابدان کی ترقی کے ساتھ ہم کسی میکانیکی حل کے امکان سے زیادہ دُور ہوتے جا رہے ہیں۔ شیر نگٹن اور دوسرے سائنس دانوں کا کام یہ امر واضح کر رہا ہے کہ ہمیں نظامِ عصبی میں سادہ اور متعینہ اضطراری حرکات کے تصور کو ترک ہی کرنا پڑے گا۔ ماہر علم الابدان کی حیثیت سے میں اس مفروضہ کو بیکار سمجھتا ہوں کہ زندگی ایک میکانکی عمل ہے۔ یہ مفروضہ میرے کام میں ممد و معاون نہیں ہے اور اب تو میرا خیال ہے کہ علم الابدان کی ترقی کی راہ میں بُری طرح حائل ہے۔ اب میکانکی علم الابدان کی طرف لوٹنا، اپنے سکیسن (Saxon) آباؤاجداد کے اساطیر کی طرف لوٹنے کے مترادف ہے۔۲۱؎

وِل ڈیورانٹ نے ہالڈین کا یہ طویل اقتباس نقل کیا ہے اور بتایا ہے کہ اب ماہرین حیاتیات بھی میکانیکی نقطۂ نظر اور اس پر مبنی فلسفیانہ توجیہات کو ترک کر رہے ہیں۔ وہ فلاسفہ بھی جو روایتی دینیات کے مخالف تھے، میکانکیت اور جبریت کے کس قدر خلاف ہو چکے تھے، ڈیورانٹ اس کی ایک جھلک دکھاتا ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ:

یہ بات اہم ہے کہ شوپنہار (۱۸۶۰ء۔۱۷۸۸ء) اور نیطشے (۱۹۰۰ء۔۱۸۴۴ء) روایتی دینیات کے مخالف ہو کر بھی میکانکیت کو ٹھکرا دیتے ہیں۔ نیطشے نے میکانکی

ماہر طبیعیات سے کہا: "تم یہ سمجھتے ہو کہ تمہاری دنیا کی تفسیر کے ذریعہ ہی تحقیق اور تجسس کا کام جاری رہ سکتا ہے۔ وہ تفسیر جو تعدد' پیمائش' وزن' بینائی اور عمل کو ہی ذریعہ علم تصور کرتی ہے اور کسی عمل کو نہیں؟ یہ نظریہ اگر جنون اور دیوانگی نہیں تو بے وقوفی اور درشت فکری تو ضروری ہے۔ میں اپنے دوستوں' میکانکیت پرستوں سے (جو فلسفیوں کی صف میں بیٹھتے ہیں اور یہ سمجھتے ہیں کہ علمِ میکانکیت وہ بنیادی قوانین بناتا ہے جو تمام حقیقت پر حاوی ہیں) یہ بات رازدارانہ طور پر پوچھتا ہوں کہ کیا تمہارے نظریہ کی ضد زیادہ قرین قیاس نہیں کہ وجود کی سطحی اور خارجی صفات پہلے دیکھنے میں آتی ہیں؟"۲۲۔

ان اقتباسات سے ثابت ہوتا ہے کہ اخلاقیات کے وجود کا جواز پیدا ہی وہاں ہوتا ہے جہاں انسان کو فکر اور عمل کی آزادی میسر ہو۔ اگر مجبوری کی حالت میں کوئی فعل کیا گیا ہو تو اس پر نیک یا بد کا حکم نہیں لگایا جا سکتا۔ اور یہ بات بھی ثابت ہو چکی ہے کہ مادّہ اپنے تمام قدم تصورات کھو چکا ہے۔ لہٰذا جبریت جو میکانکیت پر مبنی تھی وہ بھی ختم ہو چکی ہے۔ تاہم بات ابھی ختم نہیں ہوئی بلکہ اب تو شروع ہوئی ہے۔

ب : خیر و شر کا مسئلہ

انسان اگر آزاد ہے تو اسے اس چند سالہ زندگی میں کیا کرنا چاہیے؟ اور کیا نہ کرنا چاہیے۔ یہ چاہنے اور نہ چاہنے کا سوال ہی دراصل اخلاق کے متعلق ہے۔ جو ہمیں کرنا چاہیے وہ ہمارے لیے خیر (good) ہے اور یہی درست (right) بھی ہو گا۔ جو ہمیں نہیں کرنا چاہیے وہ شر (bad) ہے اور ہمارے لیے غلط (wrong) ہو گا۔ اخلاقی زبان میں اسی کو نیک و بد (vice & virtue) بھی کہا جاتا ہے۔ کیا ماہرین اخلاقیات نے ان سوالات کا جواب دے دیا ہے کہ ہم بے خطر کسی بھی نقطۂ نظر کی پیروی کر کے اطمینان کی زندگی بسر کر سکتے ہیں؟ اگر کر سکتے ہیں تو انسان کی بڑی کامیابی ہو گی کہ اس نے کسی میدان میں تو اپنے لیے ایک اچھا لائحہ عمل دریافت کر لیا ہے۔

ہمارے لیے دریافت طلب سوالات درج ذیل ہیں:

الف: خیر کیا ہے اور شر کیا؟

ب: خیر کو معروضی ہونا چاہیے یا موضوعی؟ یعنی سب کے لیے کوئی یکساں قانونِ اخلاق ہو یا ہر آدمی کے لیے الگ الگ۔

ج: خیر و شر کے قوانین کہاں سے ملیں گے؟ انسان کے اپنے وجدان، ضمیر، عقل، معاشرے سے یا ان سے ماورا کوئی طاقت ہے جو یہ قوانین دے گی۔

د: بلکہ سب سے پہلے سوال تو یہی طے ہونا چاہیے کہ آیا اخلاقی قوانین ضروری ہیں بھی یا نہیں۔ اگر یہ غیر ضروری ہوں تو باقی ماندہ سوالات کی تحقیق و تفتیش میں وقت ضائع کرنے کا چنداں فائدہ نہیں۔

خیر و شر کی تعریف

انسان نے جب سے شعور کی آنکھ کھولی تو اس کے سامنے یہ مسئلہ پھن اٹھائے کھڑا تھا کہ اس کے لیے "خیر" کیا ہے اور "شر" کیا۔ اسے کس چیز کو اختیار کر لینا چاہیے اور کسے ترک کر دینا چاہیے۔ کون سا عمل اس کے لیے بہتر ہو گا اور کون سا مضر۔ مثلاً انسان کو ہمیشہ سچ بولنا چاہیے اور جھوٹ نہیں بولنا چاہیے۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ سچ کیا ہے اور جھوٹ کیا؟ اور اگر یہ معلوم بھی ہو گیا تو سچ کیوں بولنا چاہیے؟ اس سے کیا حاصل ہو گا؟ اگر میں دکاندار ہوں تو عین ممکن ہے کہ میرے سچ بولنے سے مجھے ہزاروں کا نقصان ہو جائے۔ کیا نقصان اٹھانا کوئی نیکی کا عمل ہے؟ اس سے تو جھوٹ اچھا کہ کم از کم خسارے میں تو نہیں رہوں گا۔ اس قسم کے لاتعداد سوالات ہیں جن پر فلاسفہ نے طبع آزمائی کی ہے اور سب ہی اپنی اپنی دانست میں انسان اور انسانیت کی بہتری کے لیے یہ کام کرتے رہے۔ البتہ یہ سوال پھر بھی اٹھتا رہے گا کہ انسانیت کی "بہتری" کیا ہے اور کس چیز میں ہے؟ شاید کوئی دو فلاسفہ بھی آپس میں مکمل متفق نہ نظر آئیں گے کہ حقیقتِ مطلق کیا ہے اور انسانیت کی فلاح ہے کیا اور کس میں ہے؟

برٹرینڈ رسل اپنی مشہور کتاب The Religion and Science میں لکھتا ہے:

مختلف فلاسفہ نے "خیر" (good) کے مختلف تصورات قائم کیے ہیں۔ اگر ایک دفعہ "خیر" کی تعریف ہو جائے، باقی اخلاقیات کے مسائل بعد میں آئیں گے۔ [۲۳]

ج : نظریۂ حصولِ مسّرت (Hedonism)

دنیا میں کون ہے جو خوشی نہ چاہتا ہو اور الم یا درد یا غم سے نجات نہ حاصل کرنا چاہتا ہو؟ ایک فرد بھی نہیں۔ ہر شخص کی خواہش ہوتی ہے کہ اسے دنیا کی خوشیاں حاصل ہوں اور غم اسے چھو بھی نہ سکے۔

قدیم یونانی فلسفی دیمقراطیس (BC ۳۷۰-۴۶۰) کا کہنا تھا کہ انسانی زندگی کا مقصد حصولِ مسرت ہے۔ لہٰذا جس چیز، عمل یا طریقے سے انسان کو خوشی حاصل ہو سکتی ہو اسے وہ اپنانا چاہیے اور یہی عمل خیر (good) ہے اور جس سے یہ مقصد حاصل نہ ہو سکے وہ شر (bad, evil)۔ لہٰذا ان اعمال اور طریقوں سے اجتناب کرنا چاہیے۔ انسان کو ہمیشہ نیکی (حصولِ مسرت) کی خواہش کرنی چاہیے۔

ارسطو (BC ۳۲۲-۳۸۴) دوسرا بڑا فلسفی تھا جس نے "خیر" کی تعریف حصولِ مسرت سے کی۔ لیکن بذاتِ خود خوشی یا مسرت کسے کہتے ہیں؟ اس کی کوئی ایک تعریف نہیں کی گئی اور نہ ایسا ممکن ہے کیونکہ خوشی تو محض ایک کیفیت یا احساس کا نام ہے۔ کیفیت اور احساس بتانے کی نہیں محسوس کرنے کی چیز ہے۔ "مسرت" کسی ایک معاشرے میں بھی کوئی ایک معیار نہیں دے سکتی مثلاً کرکٹ کے کھیل سے بعض کو بے پناہ خوشی محسوس ہوتی ہے اور بعض کو انتہائی کوفت۔ کوئی فٹ بال کو پسند کرتا ہے کوئی ہاکی کو۔ کوئی کلاسیکی موسیقی سے شغف رکھتا ہے تو کوئی اس کو سنتے ہی دردِ سر میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ کوئی دولت جمع کر کے خوشی محسوس کرتا ہے تو کوئی دولت لٹا کر۔ دولت لٹانے میں بھی کوئی عیش و عشرت کا میدان منتخب کرتا ہے تو کوئی خدمتِ خلق کو۔ مختصر یہ کہ ایک کی خوشی دوسرے کے غم و الم کا باعث بن سکتی ہے اور فی الحقیقت بنتی بھی ہے۔

راشڈل، بینتھم کے حوالے سے لکھتا ہے:

Motive of every act is always to get greatest quantum of pleasure upon the whole ۲۴ .

یعنی ہر فعل کا جذبۂ محرکہ ہمیشہ یہ ہوتا ہے کہ بحیثیت مجموعی زیادہ سے زیادہ خوشی حاصل کی جاسکے۔

دراصل بینتھم نے ارسطو کے نظریے میں تھوڑی سی ترمیم یہ کی کہ اس نے فرد کی خوشی کے ساتھ ساتھ بحیثیت مجموعی خوشی کے حصول کا ذکر بھی کیا ہے اور کہا کہ نیکی و بدی کا تعین سماجی عوامل کی بنیاد پر کیا جاتا ہے۔ عمل خیر وہ ہے جس سے سب کو فائدہ پہنچے۔ لیکن پروفیسر سجوک (H.Sidgwick) نے بینتھم کے حوالے سے بتایا ہے کہ:*

بینتھم کے اصول کے مطابق کسی معاملے میں زیادہ سے زیادہ خوشی ہی درحقیقت حق ہے اور انسانی اعمال کا صحیح نصب العین ہے۔ لیکن اس کی کتاب کے اسی باب میں ایک پیراگراف کی زبان سے ظاہر ہوتا ہے کہ حق سے اس کی مراد "عمومی خوشی" ہے۔ اگر آپ یہ دونوں بیانات اکٹھے ملا کر پڑھیں تو آپ ایک نہایت ہی نامعقول اور مہمل نتیجہ برآمد کریں گے کہ زیادہ سے زیادہ خوشی انسانی اعمال کا منتہاو مقصود ہے جو عمومی خوشی کا باعث ہوتی ہے، اور یہ نتیجہ اتنا مضحکہ خیز ہے کہ اس کو نتیجہ کہنا ہی مضحکہ خیز ہے۔ ۲۵

پروفیسر سجوک نے بینتھم پر اعتراض یہ کیا ہے کہ جو لوگ اپنی زیادہ سے زیادہ خوشی کے لیے کوئی کام کر رہے ہوں تو اس وقت اُن کے پیشِ نظر اپنی خوشی کی مقدار میں اضافہ کرنا ہوتا ہے۔ مثلاً کرکٹ کی ٹیم کی مثال لیں۔ کرکٹ کھیلنا بذات خود خوشی و مسرت کا باعث ہے (اس میں ہار یا جیت کا مسئلہ ہی نہیں)۔ ایک

ٹیم اگر زیادہ سے زیادہ خوشی حاصل کر بھی لے تو اس سے عمومی خوشی کس طرح حاصل ہو گی! صنعتی دنیا کی مثال لیں تو وہ صنعتکار جو زیادہ سے زیادہ دولت جمع کر کے حصولِ مسرت کا "فریضہ" ' سرانجام دے رہے ہیں' وہ تو یہ "عملِ خیر" کا نصب العین حاصل کر لیں گے۔ اس سے بھلا اُن کروڑوں عوام کے لیے عمومی مسرت کا کون سا موقع ہے جن کو نانِ جویں بھی میسر نہیں؟ اسی لیے پروفیسر سجوک نے کہا ہے کہ بینتھم کی کتاب کے ایک ہی باب میں دونوں اقوال کو جمع کرنے سے کوئی نتیجہ نہیں نکل سکتا۔ یہی وجہ ہے کہ راشڈل نے اپنی کتاب کی پہلی جلد میں لکھا ہے کہ:

حصولِ مسرت کا علمبر دار یقیناً بحث کر سکتا ہے کہ وہ ہمہ گیر قانون جسے عقل کی حمایت حاصل ہو سکتی ہے' یہ نہیں ہو سکتا کہ عمومی خوشی کے لیے جدوجہد کرنی چاہیے' بلکہ وہ یہی ہو سکتا ہے کہ ہر آدمی اپنی ہی خوشی کی تلاش جاری رکھے۔۲۶

یہ بات طے شدہ ہے کہ ہر فرد کی خوشی اس کی "اپنی" اور "ذاتی" ہوتی ہے۔ ہم اس کا آئے دن تجربہ کرتے رہتے ہیں۔ دوسرا شخص اس خوشی کو شاید برداشت بھی نہ کر سکے۔ پھر آخر ان دونوں اشخاص کے احساسات کو' جو متناقض میلانات رکھتے ہیں' حصولِ مسرت کا نام دیں گے یا حصولِ الم کا؟ کیونکہ ایک کی خوشی دوسرے کا الم ہے۔ یہی بات راشدل نے ان الفاظ میں کہی ہے:

اگر محض احساس ہی اخلاقی جواز کے لیے کافی ہو تو ایک احساس کو دوسرے احساس پر ترجیح کا دعویٰ کس بنیاد پر جائز ہو گا؟۲۷

اسی کی وضاحت کرتے ہوئے اس نے اسپین کے سانڈوں کے مقابلے کی نہایت ہی عمدہ مثال دی ہے۔ وہ لکھتا ہے:

ایک اسپینی سانڈ مقابلہ (Spanish Bull-fighting) اسپینی باشندوں کی اکثریت کے احساسات کو اپیل کرتا ہے اور (وہ حصولِ لذت کی خاطر) کھلے دل سے اس کی اجازت دیتے ہیں' جبکہ انگریزوں کی اکثریت کے جذبات و احساسات اس کی مخالفت کریں گے۔۲۸

آخر کس کی اخلاقی حس کو قانون کا درجہ حاصل ہو گا اور کیوں؟ یہی مصنف انھی اصولوں کو بنیاد بنا کر' جو حصولِ لذت کے لیے ضروری بتائے جاتے ہیں' شدید اعتراض کرتا ہے:

میرا ذہن اس معاملے میں بالکل صاف اور واضح ہے کہ کئی لذتیں ایسی ہیں جو بذاتِ خود بری (intrinsically bad) ہیں۔ میں ٹھیک لذتی اصولوں ہی کی بنا پر یہ سوچنے میں قطعاً ناکام رہا ہوں کہ اسپینی یا جنونی سانڈ مقابلے کس بنیاد پر قابلِ اعتراض ہو سکتے ہیں (لگتا تو یہی ہے کہ) لذتیت (Hedonism) ہر قسم کے درد یا الم پر معترض نہیں ہو سکتی۔ بلکہ اس درد یا الم پر اصرار کرے گی جو بحیثیت مجموعی خوشی میں زیادتی کا باعث بن رہا ہے۔ اس کی دوسری مثال شراب نوشی ہے جو بذاتِ خود بُری شے ہے مگر اس سے بعض کو خوشی بھی حاصل ہوتی ہے۔۲۹

د : نفسیاتی خودپرستی (Psychological Egoism)

نفسیاتی خودغرضی یاخودپرستی' فلسفۂ لذتیت ہی کی منطقی اور انتہائی شکل ہے۔ بنیاد تو حصولِ لذت کے فلسفہ نے ہی فراہم کی تھی۔ تھامس ہابس اس نظریے کا علمبر دار تھا۔ اس نے اپنی کتاب Leviathan میں لکھا کہ:

"انسانوں کے تمام اختیاری اعمال ان کے اپنے فائدے کے لیے ہوتے ہیں"۔

نیز یہ کہ: "ہر شخص کے اختیاری عمل کی بنیادی وجہ اس کی اپنی ذاتی بہتری اور ذاتی مفاد ہوتا ہے"۔۳۰

یعنی انسان فی الواقع خودغرض واقع ہوا ہے لہٰذا اس کے اعمال کا جذبۂ محرکہ اس کی خودغرضی ہے۔ وہ وہی کام سرانجام دیتا ہے جو اُس کے اپنے ذاتی مفاد میں ہوتا ہے۔ ظاہر بات ہے کہ ذاتی مفاد' ترقی' خوشی وغیرہ انفرادیت کے تصورات ہیں' اجتماعیت کے نہیں۔ اسی بنا پر ہابس کو مجبوراً یہ کہنا پڑا کہ انسان انفرادیت پسند ہے نہ کہ مدنی الطبع۔ معاشرے کی تشکیل انسانی فطرت کا تقاضا نہیں بلکہ انسان نے معاشرے کو اس لیے وضع کیا تھا کہ اس کے ذاتی مفادات کی احسن طور پر حفاظت کی جاسکے!

اس نقطۂ نظر کو Emmet Barcalow نے Issues & Moral Philosohpy: Theory میں زبردست تنقید کا نشانہ بنایا۔ وہ لکھتا ہے:

(تمام) نقادوں کا اس پر اتفاق ہے کہ نفسیاتی خودغرضی کا نظریہ بالکل غلط اور حقیقت کے خلاف ہے۔ اولاً اس لیے کہ کئی افراد وہ اعمال سرانجام دیتے ہیں جن کے متعلق وہ جانتے ہیں کہ وہ اُن کے مفاد میں نہیں ہیں۔ لوگ سگریٹ نوشی کرتے ہیں' منشیات کا استعمال کرتے ہیں' حد سے زیادہ شراب نوشی اور بسیارخوری کے مرتکب ہوتے ہیں' مضرصحت خوراک بھی ہضم کر جاتے ہیں' صحت کو برقرار رکھنے کے لیے کافی ورزش بھی نہیں کرتے' مدہوشی کے عالم میں گاڑی چلاتے ہیں اور اسی طرح کے کئی اور خود کو تباہ کرنے والے رویے اپنائے رکھتے ہیں۔ اگر یہ نظریہ درست ہوتا تو لوگ وہ کام نہ کرتے جن کے متعلق وہ جانتے ہیں کہ یہ سب کام اُن کے مفاد میں نہیں۔۳۱

ر : نظریۂ افادیت (Utilitarianism)

جب اخلاقیات کے سوال، کہ "خیر" (good) کیا ہے، کی توضیح وتشریح میں حصولِ لذت اور نفسیاتی خود غرضی کے نظریے ناکافی ثابت ہوئے تو نظریۂ افادیت آگے بڑھا اور اس نے دعویٰ کیا کہ کسی عمل کے خیر یا شر ہونے کا معیار یہ ہے کہ جو کام زیادہ سے زیادہ "فائدہ" کا موجب بنے وہ خیر ہے اور جس سے یہ فائدہ حاصل نہ ہو وہ شر ہے۔ اس نظریے میں اور خود غرضی یا لذتیت کے نظریات میں تھوڑا سا فرق ہے۔ افادیت کے نظریے کے علم برداروں کے نزدیک کسی ایک شخص کا فائدہ مقصود نہیں بلکہ "خیر" وہ عمل ہے جو کسی معاشرے کے زیادہ سے زیادہ افراد کے لیے زیادہ سے زیادہ فائدہ کا موجب بنے۔ "فائدہ" اور "نقصان" کی تعریف میں افادیت پسند، لذتیت پرست فلاسفہ سے متفق نظر آتے ہیں کہ فائدہ حصولِ مسرت اور نقصان مسّرت کا فقدان یا درد میں مبتلا ہونا ہے۔

برطانوی فلسفی جرمی بینتھم (۱۸۳۲ء۔۱۷۴۸ء) بالعموم ابتدائی افادیت پسندوں میں سے ایک اہم مفکر سمجھا جاتا ہے۔ بنیادی طور پر وہ فلسفۂ لذتیت کا حامی تھا جس کا اعتقاد تھا کہ انفرادی خوشی، زیادہ سے زیادہ لذت اور کم سے کم الم پر مبنی ہے۔*

دوسرا بڑا مفکر جان اسٹوارٹ مِل (۱۸۷۳ء۔۱۸۰۶ء) نظریۂ افادیت کا حامی تھا۔ وہ جرمی بینتھم کا شاگرد تھا اور ماہر معاشیات کی حیثیت سے بھی بڑا مشہور ہوا۔ افادیت کا نظریۂ مِل کا ایک خاص نظریہ ہے جو معاشیات میں بھی رواج پا گیا ہے اور آج تک چلا آرہا ہے۔ اس نے اس نظریہ کی یوں تشریح کی ہے:

ایسا عقیدہ جو افادہ یا سب سے زیادہ خوشی کو اخلاق کی بنیاد تسلیم کرتا ہے، جس کا مفہوم یہ ہے کہ تمام انسانی اعمال جو خوشی کو پھیلائیں وہ درست اور صحیح (right) ہیں اور جو خوشی کی راہ میں رکاوٹ بنیں، غلط اور باطل (wrong) ہیں۔ خوشی سے مراد لذت کا حصول اور درد سے نجات ہے۔ ۳۲

البتہ مِل نے یہ واضح کیا کہ خوشی کا معیار کسی فردِ واحد کی خوشی نہیں بلکہ بحیثیت مجموعی سب کی خوشی ہے۔ Emmett Barcalow نے اس کی ایک مثال دی ہے جو کچھ یوں ہے:

Go to Movie Visit Aunt
You 10+ 5-
Aunt 20- 25+
Total 10- 20+
Greatest amount of wellbeing = 20+

اس مثال سے یہ بتایا گیا ہے کہ جس عمل سے زیادہ افادہ حاصل ہوتا ہو وہی عمل خیر ہوگا۔ اگر آپ فلم دیکھنا چاہتے ہیں تو آپ کو ۱۰ یونٹ افادہ حاصل ہوگا، اس کے برعکس آپ کی خالہ کو اس سے منفی ۲۰ یونٹ افادہ ہوگا۔ کیونکہ اس کو اس کی کوئی زیادہ خواہش نہیں۔ اس عمل کے برعکس آپ کو اپنی خالہ کے ہاں جانے سے منفی ۵ افادہ حاصل ہوگا۔ کیونکہ آپ فلم کی طرف زیادہ راغب ہیں مگر آپ کی خالہ آپ کی وِزٹ کی زیادہ منتظر ہے اس طرح اسے ۲۵ یونٹ افادہ حاصل ہوگا۔ یوں مجموعی طور پر زیادہ افادہ خالہ کی طرف جانے سے حاصل ہوگا اور یہی عملِ خیر ہوگا، چاہے یہ آپ نے عمل مجبوراً ہی کیا ہو یا نہ چاہتے ہوئے کیا ہو۔

اس پر رچرڈ برانٹ (Richard Brandt) نے زبردست تنقید کی۔ اس نے اپنی کتاب میں لکھا کہ:

زیادہ سے زیادہ خوشی کا اصول انتہا پسندانہ ہے اور ظالمانہ اور غیر منصفانہ مطالبہ کرتا ہے کہ کوئی فرد نہ چاہتے ہوئے بھی کوئی عمل لازماً سرانجام دے۔ لہٰذا اسے سنجیدگی سے نہیں لینا چاہیے۔ ایک اخلاقی نظام جو انفرادی آزادی کی کوئی گنجائش نہ رکھے تاکہ ایک فرد اپنی خوشی کی خاطر یا اپنے نصب العین کی خاطر وہ کچھ کر

سکے جو وہ کرنا چاہے تو' ایسا اخلاقی نظام انتہائی جابرانہ اور غیر منصفانہ ہے۔۳۳؎

اوپر کی مثال میں زیادہ سے زیادہ خوشی کی خاطر آپ کو مجبوراً اپنی خالہ کے ہاں جانا پڑ رہا ہے جبکہ آپ اپنی خوشی سے نہ تو وہاں جانا چاہتے ہیں اور نہ کوئی خوشی محسوس کرتے ہیں۔ اگر آپ کو اپنے ارادے پر آزادی سے عمل کرنے دیا جاتا تو آپ فلم دیکھنے چلے جاتے۔ لہٰذا رچرڈ برانٹ کی نظر میں یہ نظریہ ہی غلط اور جابرانہ ہے۔ اس پر اخلاقیات کی بنیاد پر نہیں اٹھائی جاسکتی۔

مثالی افادیت (Ideal Utilitarianism)

خیر و شر کی تعریف اور جستجو میں نظریۂ افادیت کی ناکامی کے بعد راشڈل اور G.E Moore نے مثالی افادیت کا نظریہ وضع کیا۔

راشڈل اپنی کتاب میں لکھتا ہے:

اخلاق کا نقطۂ نظر' جو نظریۂ افادیت کے اصولوں کو مربوط بناتا ہے کہ اخلاق کو غیر لذتیاتی بنا کر نصب العین کے حصول کا ذریعہ بنے (ایک اچھا اخلاقی نظام ہے) میری تجویز کے مطابق اس کو مثالی افادیت کا نام دینا چاہیے۔ اس نقطۂ نظر کے مطابق انسانی اعمال کے خیر یا شر ہونے کا دارومدار اس پر ہے کہ وہ انسانیت کے لیے ایک مثالی نصب العین کا ذریعہ بنتے ہیں یا نہیں' جن میں حصولِ مسرت بھی شامل ہے اگرچہ اس تک محدود نہیں۔۳۴؎

اب اگر کوئی پوچھ بیٹھے کہ حصولِ مسرت "خیر محض" نہیں تو آخر انسانیت کی فلاح یا ایک مثالی نصب العین کیا چیز ہے تو اس کا کیا جواب ہو گا؟ اور فی الحقیقت راشڈل نے اس کا کوئی جواب دیا بھی نہیں بلکہ وہ اسے تشنہ چھوڑ کر آگے بڑھ گیا ہے۔ اسی لیے ولیم للّی نے نظریۂ لذتیت اور افادیت اور مثالی افادیت پر بڑا ہی جاندار اور متوازن تبصرہ کیا ہے۔ وہ کہتا ہے:*

نظریۂ لذتیت اس بات کی پرواہ نہیں کرتا کہ انسانی خوشی زیادہ سے زیادہ افراد تک پہنچتی ہے یا چند تک ہی محدود رہتی ہے' بس شرط یہ ہے کہ خوشی کی مقدار زیادہ ہونی چاہیے۔ اسی طرح افادیت کی اصطلاح بھی ہر جگہ استعمال کی جاتی رہی ہے۔ راشڈل کی مثالی افادیت بھی اصطلاح کی غلط استعمال کی ایک واضح مثال ہے۔۳۵؎

س: نتائجیت (Pragmatism)

ولیم جیمز (۱۹۱۰ء۔ ۱۸۴۲ء) اور جان ڈیوی (۱۹۵۲ء۔۱۸۵۹ء) اس مکتبہ فکر کے نمایندہ سمجھے جاتے ہیں۔ یہ کوئی نئی سوچ نہیں بلکہ تحقیق کی جائے تو اس نقطۂ نظر کے کئی اجزا منتشر حالت میں' لذتیت' افادیت اور مثالی افادیت میں بھی ڈھونڈے جاسکتے ہیں۔ ان کے نزدیک خیر وہ ہے جو اپنے نتیجہ اور مآل کے لحاظ سے خیر ہو۔ اگر کوئی کام بظاہر کتنا ہی اچھا کیوں نہ ہو' مگر اس کا نتیجہ ''اچھا'' نہ ہو تو یہ عمل ''خیر'' نہیں ''شر'' ہو گا۔ گویا فعل کے انفرادی و سماجی نتائج خیر و شر کی بنیاد ہیں۔ اب سوال یہ پیدا ہوا کہ نتائج کے ''اچھا'' یا ''برا'' ہونے سے کیا مراد ہے؟ اگر سچ بولنے سے مالی نقصان ہو رہا ہو تو آیا سچ بولنا ''برا'' ہو گیا یا ''اچھا''۔ گھوم پھر کے مسئلہ وہیں آکر رک جاتا ہے کہ ''اچھا'' فی الحقیقت ہے کیا اور ''بد'' کیا؟

ص: کانٹ کا نظریۂ اخلاق

عمانویل کانٹ(۱۸۰۴ء۔۱۹۲۴ء) نے نتائجیت کی تردید کرتے ہوئے کہا کہ یہ اصول قطعاً غلط ہے کہ جس کا نتیجہ "اچھا" ہو وہ کام بذاتِ خود بھی اچھا ہے! وہ کہتا ہے کہ چونکہ خیر و شر کے بنیادی اصول شروع سے ہی معروف و مشہور چلے آرہے ہیں اس لیے یہ کسی نتیجے کے اچھے یا برے ہونے پر منحصر نہیں ہیں۔ یہ ہماری عقل اور فطرت میں مرقوم ہیں۔ یہ اخلاقی احکام محض اخلاقی اصولوں کی پاسداری میں کیے جائیں تو "خیر" یا اچھے ہوں گے ورنہ کسی اور غرض کے لیے (اچھے نتیجے یا اچھے مقصد کے لیے بھی!) بھی کیے جائیں گے تو اچھے نہیں رہ سکیں گے۔

کانٹ کا ایک جملہ بہت ہی مشہور ہوا کہ:

دنیا میں یا دنیا سے باہر بھی کوئی شے "اچھی" یا "خیر" نہیں سوائے نیک ارادے (good will) کے۔*

اس کی ایک مثال ولیم للّی یہ دیتا ہے کہ:

ایک بظاہر نیک علم اگر کوئی غدار استعمال کرے تو وہ اپنے نتائج کے لحاظ سے نہایت ہی برا ہو گا کیونکہ وہ غدار ایک نیک ارادے (good will) سے محروم ہے۔

اسی طرح جسمانی طاقت جو بظاہر خیر ہی ہے ایک بُرے مقصد کے لیے استعمال کی جاسکتی ہے۔ ۳۶

اب پھر وہی پرانا سوال پیدا ہوا کہ "خیر" کیا ہے اور "نیک ارادہ" کیا ہے؟ اس کے نزدیک "خیر" صرف "نیک ارادے" کا نام ہے۔ اور نیک ارادہ یہ ہے کہ کوئی کام کسی اور غرض کے لیے نہیں بلکہ محض اس لیے کیا جائے کہ ایسا کرنا ہماری ذمہ داری یا فرض (duty) ہے۔ اس نے اپنے نظریئے کو ایک جملے میں سمیٹ کر بیان کر دیا کہ:

Act only that maxim which thou canst at the same time will to become universal law.

اسی کو وہ Categorical Imperative کہتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ "صرف اس اصول پر اس طرح عمل کرو کہ یہ بیک وقت (بغیر کسی تضاد کے) تمہارے ارادے ہی کی بنا پر عالمگیر قانون بن سکے۔ اس کی مختصر سی تشریح ضروری ہے۔ فرض کریں آپ ڈرائیو کر رہے ہیں کہ اشارے پر سرخ بتی روشن ہو جاتی ہے۔ اصولی طور پر آپ کو رُک جانا چاہیے مگر آپ کو بہت ہی جلدی ہے۔ فلائیٹ کا وقت نکلے جا رہا ہے' یا کوئی مریض جاں بلب ہے۔ اس وقت آپ کو کیا کرنا چاہیے؟ اگر آپ اشارہ توڑ کر گزر جاتے ہیں تو درحقیقت آپ اس بات کے متمنی ہیں کہ یہ اصول بن جانا چاہیے جس کی نوعیت عالمگیر قانون کی سی ہو کہ "ایمرجنسی میں اشارہ توڑنا عین عملِ خیر ہے"۔

فرض کریں اسی طرح کے ایک دو حضرات کو آپ کے علاوہ بھی ایمرجنسی لاحق ہو گئی ہو تو اس چوک میں جہاں آپ اشارہ توڑ رہے ہیں' کیا ہو گا؟ ظاہر بات ہے ہر شخص اپنی ایمرجنسی ہی کو ترجیح دے گا۔ ویسے بھی اسے دوسرے کی ایمرجنسی کی نوعیت کا علم تو ہو گا نہیں لہٰذا اس "نیک ارادے" (good will) کا نتیجہ ایک بدترین حادثہ ہی ہو سکتا ہے! اور اس نظریے کو کانٹ عملی عقل (Reason Practical) قرار دیتا ہے!

پروفیسر براڈ کا خیال ہے کہ کانٹ کے اس نظریے میں' کہ ہر شخص کا عملِ خیر لازماً صحیح بھی ہونا چاہیے خواہ اس کا اس طرح کا کوئی رجحان ہو یا نہ ہو' کوئی صداقت نہیں ہو سکتی۔ ۳۷

ابھی تک فی الحقیقت ہم "خیر" اور "شر" اور حق و باطل کی جامع و مانع تصریفات کے چکر سے ہی نہیں نکل پائے۔ اگر آپ گذشتہ اوراق پر از سرِ نو ایک طائرانہ

نظر ڈالیں تو معلوم ہو گا کہ ہر تعریف کسی نہ کسی نقطے پر آکر اٹک جاتی ہے اور پھر معمولی سے تغیر کے ساتھ دوسرا فلسفہ اسی قسم کی دوسری ناقص تعریف کے ساتھ خودرو پودے کی طرح سر نکال دیتا ہے۔ اس سارے چکر سے تنگ آکر بعض حقیقت پسند فلاسفہ بے اختیار پکار اٹھے کہ خیر اور شر کی تعریف ممکن ہی نہیں!

ڈاکٹر جی ای مور * اپنی شہرۂ آفاق کتاب Principia Ethicia میں رقمطراز ہے:

If I am asked `what is good?' My answer is that good is good, and that is the end of the matter. Or if I am asked `How is good to be defined '?my answer is that it cannot be defined, and that is all I have to say about it۳۸.

یعنی اگر مجھ سے پوچھا جائے کہ "خیر" کیا ہے تو میرا جواب ہو گا خیر تو بس خیر ہے اور بس۔ یا پھر اگر مجھ سے "خیر" یا "نیکی" کی تعریف کرنے کو کہا جائے تو میرا جواب یہ ہے کہ اس کی تعریف ہو ہی نہیں سکتی اور مجھے بس یہی کہنا ہے۔ اللہ اللہ خیر صلّٰہ!

اس کی وجہ بڑی ہی سادہ ہے۔ اسی کی وضاحت اگلے ہی صفحہ پر یہ مصنف یوں کرتا ہے کہ:

میرا نقطہ یہ ہے کہ "خیر" ایک انتہائی سادہ تصور (notion) ہے بالکل اسی طرح جس طرح کہ "زرد" سادہ تصور ہے۔ جس طرح کہ آپ اس شخص کو کہ جس نے زرد رنگ نہ دیکھا ہو، کسی بھی ذریعے سے یہ بات نہیں سمجھا سکتے کہ "زرد" کیا ہے، آپ کسی کو یہ بھی نہیں بتا سکتے کہ نیکی یا خیر کیا ہے۔۳۹

ازل سے لے کر آج تک جتنے بھی فلاسفہ گزرے ہیں سب ہی نے "نیکی" یا "خیر" کی تعریف کرنے کی کوشش کی ہے۔ اب اگر ہم ایک کے "خیر" پر عمل کریں گے تو لا محالہ کسی دوسرے کے نزدیک عین ممکن ہے کہ وہ شر ہو۔ اختلاف تو چلیے علم کی ترقی کے لیے ضروری ہے مگر کس قسم کا اختلاف؟ ڈاکٹر مور ان فلاسفہ کے بارے میں لکھتا ہے جنھوں نے یہ کاوشیں کی ہیں۔ اسی کتاب کے صفحہ ۱۱ پر اس کے کاٹ دار جملے کیا کہتے ہیں، ملاحظہ فرمائیے:

آیئے ہم ان فلاسفہ کے بارے میں غور کریں کہ وہ کیا کہتے ہیں۔ سب سے پہلی بات تو پہلے مرحلے پر ہی سمجھ لینی چاہیے کہ وہ آپس میں ہی اتفاق نہیں رکھتے۔ وہ صرف یہی نہیں کہتے کہ وہ خود صحیح ہیں کہ "خیر" کیا ہے اور کیا نہیں بلکہ دوسرے جو ان کے برعکس خیال رکھتے ہیں، ان کو جھٹلاتے اور ان کی تغلیط بھی کرتے ہیں۔ * ۴۰

ڈاکٹر مور، اسی موضوع پر پروفیسر سجوک کے حوالے سے لکھتا ہے:

"Good", (or evil for that matter) then undefinable; and yet as far as I know, there is only one ethical writer, Prof. Sidgwick, who has clearly recognized and stated this fact۴۱

(تو پھر یہ طے ہے کہ) نیکی یا خیر (یا شر) کی تعریف نہیں کی جا سکتی اور جہاں تک مجھے معلوم ہے ایک ہی ماہرِ اخلاقیات پروفیسر سجوک نے اس حقیقت کو واضح طور پر سمجھا ہے اور اس کو بیان بھی کیا ہے۔

اب تک کی بحث سے ہم اسی نتیجے تک پہنچ سکے ہیں کہ انسان ابھی تک "خیر" اور "شر" کی حقیقت ہی کو نہیں سمجھ سکا ہے۔ نہ صرف یہ کہ وہ ابھی تک "خیر" اور "شر" کی تعریف نہیں کر پایا بلکہ اس نے تسلیم کر لیا ہے کہ وہ یہ تعریف کر ہی نہیں سکتا۔ اس اقرار کے بعد تو یہ توقع ہی فضول ہے کہ انسان اپنے لیے کوئی

ایسا ضابطۂ حیات وضع کر سکتا ہے جس پر عمل پیرا ہو کر یہ امن و سکون کی زندگی بسر کر سکے۔ تاہم اس سے قطع نظر کہ "خیر" اور "شر" کی تعریف ممکن ہے یا نہیں، ہمیں اس امر کا جائزہ بھی لینا چاہیے کہ یہ اخلاقی تصورات بذاتِ خود موضوعی ہیں یا معروضی؟ اخلاقی اقدار (values) عارضی ہیں یا مستقل؟ کس کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ یہ فیصلہ کرے کہ فلاں معاشرے میں فلاں قسم کے اخلاقی ضابطوں کی حکمرانی ہو گی؟

ط : اخلاقی داخلیت(Moral Subjectivism)

کیا مستقل اقدار(permanent values)کے بغیر اخلاقیات کی بحث مکمل ہو سکتی ہے؟سوال جس قدر آسان نظر آتا ہے اس کا جواب اتنا ہی پیچیدہ اور مشکل ہے۔کیونکہ مستقل اقدار کو تسلیم کرنے کے فوراً بعد جو سوال پیدا ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ یہ اقدار ملیں گی کہاں سے؟کوئی اتھارٹی ایسی موجود ہے جس کو سب انسان تسلیم کر لیں؟اس مشکل سوال سے بچنے کے لیے اقدار کا مسئلہ ذاتی اور داخلی(subjective) نوعیت کا قرار دیا گیا۔کہا یہ گیا کہ دراصل انسانوں کے احساسات وجذبات یکساں نہیں' یہی وجہ ہے کہ انسان ایک دوسرے کو بہت کم سمجھتے ہیں۔وہ ایک دوسرے کو مکمل طور پر اسی وقت سمجھ سکتے ہیں جب بیک وقت انسان ایک ہی طرح کے جذبات کے تجربے سے گزریں۔۴۲ چونکہ یہ ممکن نہیں اس لیے اخلاقیات کو انفرادی اور داخلی ہی ہونا چاہیے۔

Emmett Barcalowنے اپنی کتاب میں لکھا ہے:

اخلاقی داخلیت کے علمبردار اس بات کے داعی ہیں کہ ایک فرد کسی چیز کو درست یا غلط سمجھتا ہے تو وہ چیز صرف اسی فرد کے لیے درست یا غلط ہو سکتی ہے۔اس نقطۂ نظر کے حاملین میں سے بعض کا کہنا یہ ہے کہ چونکہ احساسات(feelings) ہی درحقیقت اخلاقی اصولوں کی بنیاد بنتے ہیں اور احساسات داخلی نوعیت کے ہوتے ہیں اس لیے ان کو درست یا نادرست اور معقول یا نامعقول کہا ہی نہیں جا سکتا۔جس کا نتیجہ لازماً یہی نکلتا ہے کہ اخلاقی اصولوں کا نظام غلط یا صحیح اور معقول یا غیر معقول نہیں ٹھہرایا جا سکتا۔اس لیے کسی ایک شخص کی اخلاقی رائے دوسرے شخص کی اخلاقی رائے سے زیادہ بہتر' درست یا معقول نہیں ہو سکتی۔۴۳

لیکن راشڈل کہتا ہے کہ:

An absolute moral law does not (we have seen) exist in the mind of this or that individual۴۴ .

ایک مطلق اخلاقی قانون' جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں اِس شخص یا اُس شخص کے ذہن میں نہیں ہوتا۔

داخلیت کے نظامِ اخلاق میں ایک خارجی مستقل اخلاقی اقدار کا وجود نا ممکن ہے۔راشڈل لکھتا ہے:

There is one absolute standard of values, which is the same for all rational beings, is just what morality means۔۴۵

ہر ذی شعور کے لیے اقدار کا ایک ہی معیار مطلق ہو سکتا ہے اور اخلاقیات کا اس کے سوا اور کوئی مفہوم ہی نہیں۔

داخلیت کے خلاف راشڈل بڑے واضح الفاظ میں لکھتا ہے کہ غیر مشروط اور خارج میں موجود مطلق اخلاقی قانون بطور ایک نفسیاتی حقیقت کے موجود ہے۔یہ الگ بات ہے کہ ہم اپنے پاس کوئی خارجی دلیل نہیں رکھتے کہ دنیا کے سارے انسان کبھی اخلاقیات کے بارے میں ایک ہی نقطۂ نظر رکھیں گے لیکن ہم یہ ضرور کہتے ہیں کہ قانون اخلاق(داخلیت کے برعکس) اپنا ایک حقیقی وجود رکھتا ہے۔۴۶

ولیم للّی اپنی کتاب(An Intruduction to Ethics) میں لکھتا ہے کہ:

کوئی اخلاقی داخلیت کا نظریہ درست نہیں اور یہ فرض کرنا نہایت ہی ضروری ہے کہ ایک مطلق اخلاقی معیار ہو۔[۴۷]

ع : اخلاقی اضافیت (Moral Relativism)

داخلیت سے ہی ملتا جلتا نظریۂ اخلاق "اضافیت" (relativism) کہلاتا ہے۔ فرق معمولی سا ہے، بس ذرا الفاظ کا ہیر پھیر ہے۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ کوئی اخلاقی قدر مستقل نہیں، اخلاق ہمیشہ بدلتے رہتے ہیں۔ ہر شے اضافی (relative) ہے (یہ نقطۂ نظر اوپر بیان کیے گئے راشڈل کے نقطۂ نظر کی بالکل ضد ہے)۔

اضافیت کے نقطۂ نظر سے اخلاق کبھی یکساں نہیں ہو سکتے۔ ہر معاشرے کے لیے اپنے ہی اخلاقی طور طریقے رہے ہیں۔ ولیم گراہم سمر (۱۹۱۰ء-۱۸۴۰ء) مشہور ماہرِ عمرانیات اپنی کتاب Folkways میں لکھتا ہے:

کوئی مستقل یا عالمگیر معیار نہیں جس کے مطابق ہم حق اور صداقت کو جانچ سکیں۔ بس جو کچھ ہے وہی حق ہے۔۴۸؎

رُتھ بینیڈکٹ (۱۹۴۸ء-۱۸۸۷ء) ایک مشہور ماہرِ انسانیات تھی، اس کا بھی یہی نظریہ ہے کہ ہر معاشرہ میں مختلف اخلاقی نظام ہوا کرتا ہے۔ ایمٹ بارسلو (Emmett Barcalow) نے اپنی کتاب میں لکھا کہ:

ابھی حال ہی میں ماہرِ بشریات رُتھ بینیڈیکٹ (Ruth Benedict) نے لکھا کہ ہر معاشرے میں اخلاقیات میں اختلاف ہے۔ اخلاقیات سے مراد وہ عادات ہیں جو کسی معاشرے میں رواج پا جائیں۔۔۔ اس نے مزید لکھا کہ: خیر کا تصور محض وہ تصور ہے جس کی حمایت کسی معاشرے نے کی ہو۔۴۹؎

اس نکتہ نظر کی تشریح کرتے ہوئے وِل ڈیورانٹ اخلاقی اضافیت کی مثال یوں دیتا ہے کہ:

اہلِ مشرق سر ڈھانپ کر کسی کا احترام کرتے ہیں، اہلِ مغرب سر کو ننگا کر کے، ایک جاپانی عورت (اگرچہ ممکن ہے آج صحیح نہ ہو) ایک مزدور کی برہنگی کی طرف توجہ نہیں کرتی۔ لیکن وہ اس کے باوجود بھی شرم و حیا کی دیوی ہو سکتی ہے۔ ایک عرب عورت کے لیے چہرہ سے نقاب اٹھانا، ایک چینی عورت کے لیے پاؤں کو برہنہ کرنا "فحش" کے مترادف تھا۔ ان دونوں حالتوں میں پردہ داری، تخیل اور آرزو کو بھڑکاتی تھی اور نسلِ انسانی کے لیے مفید تھی۔ ملائشیا کے باشندے اپنے بیماروں اور بوڑھوں کو زندہ دفن کر دیتے تھے کیونکہ ان کے نزدیک ان بیکار لوگوں کو ختم کر دینا ہی رحم دلی کا اظہار تھا۔ لباک کہتا ہے کہ چین میں ایک بوڑھے عزیز کے لیے کفن کا تحفہ ہی موزوں تحفہ ہوتا تھا، بالخصوص جبکہ اس کی صحت گر گئی ہو۔ سمز کہتا ہے نیوبرٹن کے جزیرہ میں انسانی گوشت اس طرح فروخت ہوتا ہے جس طرح ہمارے قصابوں کے ہاں حیوانوں کا گوشت۔ اس قسم کی سیکڑوں مثالیں آسانی سے جمع کی جا سکتی ہیں، جن میں وہ باتیں جو ہمارے ہاں "بد اخلاقی" تصور کی جاتی ہیں، کسی اور عہد یا سرزمین میں سراسر اخلاق ہیں۔۵۰؎

ان مثالوں کو دیکھیں باقی ماندہ سیکڑوں مثالوں کو فی الحال جانے دیں۔ بوڑھوں اور مریضوں کو "اخلاق" کے نام پر زندہ درگور کر دینا کتنی اعلیٰ اخلاقی حرکت ہو سکتی ہے! یہی وجہ ہے کہ اخلاقی اضافیت کی زبردست مخالفت کی گئی۔ اس پر تنقید کرتے ہوئے Emmett Barcalow نے لکھا کہ:

اس نظریے کے مطابق جس چیز کو معاشرہ حق اور جائز قرار دے دے وہی حق ہو جاتا ہے (اس معاشرہ کے لیے)۔ (مگر) بالعموم ہم ان اشیا میں، جن کو کوئی معاشرہ جائز سمجھتا ہو مگر وہ بذاتِ خود حق ہیں یا نہیں، فرق کرتے ہیں۔ یہ کہنا بالکل بے وقوفی کی بات ہے کہ معاشرہ کی ہر بات درست اور جائز ہوتی ہے۔ یہ بھی دیکھنے کی بات ہے کہ اکثر ایک ہی معاشرہ میں کسی چیز کے حق پر ہونے میں اختلاف پایا جاتا ہے۔۵۱؎

ان تصریحات سے واضح ہوگا کہ علم الانسان اور علم المعاشرت کے مفکرین کی رو سے جو تصور دیا گیا تھا کہ اخلاقی ضوابط محض کسی معاشرے کے رسم و رواج ہیں، اب تسلیم نہیں کیا جاتا۔ ایمٹ بارسلو کے علاوہ برٹرینڈ رسل نے بھی اس فکر پر اسی طرح تنقید کی ہے۔ رسل لکھتا ہے:

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ انسان کو اسی ضابطہ کی پابندی کرنی چاہیے جسے اس کی سوسائٹی نے اختیار کر رکھا ہو۔ لیکن میرا خیال ہے کہ اب علم الانسان کا کوئی طالب علم شاید ہی ایسا ہو جو اس نظریہ سے متفق ہو۔ ذرا سوچیے کہ مردم خوری، انسانی قربانی، انسانی شکار جیسی رسومات پہلے معتقدات کی حیثیت سے مانی جاتی

تھیں۔ لیکن بعد کے انسانوں نے ان کے خلاف احتجاج کیا اور یہ رسومات قبیحہ بند ہو گئیں۔ اس لیے اگر کوئی انسان فی الواقعہ بہترین زندگی بسر کرنا چاہے تو اس کا یہی طریقہ ہے کہ ان تمام رسومات اور معتقدات پر تنقیدی نگاہ ڈالے جو اس کے زمانے میں عام طور پر مروج ہوں۔ ۵۲؎

ایمٹ بارسلو نے ایک دوسری کتاب An Intruduction to Philosophy میں بڑی ہی خوبصورت اور دوٹوک بات لکھی ہے:

ایک بات تو بالکل ظاہر ہے۔ اگر یہ دعویٰ کہ ”دنیا میں ہر چیز اضافی ہے“ اپنا وہی مفہوم رکھتا ہے جو اس سے ظاہر ہے تو اس کی زد میں باقی مفروضات کی طرح یہ دعویٰ بھی اسی طرح آ جاتا ہے۔ جس کا صاف اور واضح مطلب یہ ہے کہ ”ہر چیز اضافی ہے“ کوئی معروضی حقیقت نہیں۔ یہ بعض اشخاص کے لیے ہی درست ہو سکتی ہے جو اس پر ایمان لے آئے ہوں لٰہذا یہ دعویٰ خود اپنے اندر اپنی تباہی کا سامان رکھتا ہے۔ ۵۳؎

اسی طرح کی ایک اور خوبصورت بات وِل ڈیورانٹ نے کسی یونانی مفکر کے حوالے سے لکھی ہے:

ایک قدیم یونانی مفکر نے کہا تھا کہ اگر تم کسی جگہ کی مقدس اور اخلاقی رسوم کو جمع کر لو اور ان میں سے وہ رسوم نکال لو، جو کسی اور سماج کے لیے غیر مقدس اور غیر اخلاقی ہوں تو باقی کچھ بھی نہیں بچے گا۔ ۵۴؎

ف : وجدانیت(Intuitionism)

وجدان(intuition) کی تعریف ولیم للّی نے یہ کی ہے:

An intuition is the immediate apprehension of an object by the mind without the intervention of any reasoning process.۵۵

ذہن کا کسی چیز کے بارے میں فوری ادراک جو بغیر کسی عقلی دلائل کے نتیجے میں حاصل ہوا ہو، وجدان کہلاتا ہے:

اس نظریے کے مطابق حق و صداقت یا اخلاقیات کے جاننے کا واحد ذریعہ انسان کا وجدان ہی ہو سکتا ہے جو بلا دلیل تسلیم کرے۔ مثلاً سچ بولنا، لیکن کیا انسان کا وجدان ہر حالت میں درست ہی ہوتا ہے؟ اس بارے میں ولیم للّی لکھتا ہے:

یہ درست ہے کہ بعض اوقات انسان کا وجدان صحیح ہو سکتا ہے، مگر غیر معمولی حالات میں یہ کام نہیں کرتا۔ مثلاً یہ ظاہر ہے کہ عام طور پر سچ بولنا ہی اخلاقی صداقت ہے، مگر اس وقت کیا ہو گا جب سچ بولنے سے کسی معصوم کی زندگی کو خطرہ ہو؟ یہاں آ کر ہمارا وجدان ہماری کوئی رہنمائی نہیں کر سکتا۔

اسی طرح اٹھارویں صدی میں ایک عام آدمی (کے وجدان کے مطابق) پر یہ بالکل واضح تھا کہ کوئی شخص لندن سے امریکہ پانچ منٹ میں کوئی پیغام نہیں بھیج سکتا تھا۔ لیکن ٹیلی فون کی ایجاد نے انسان کے اس وجدان کو غلط ثابت کر دیا۔۵۶

اس سے یہ صاف ظاہر ہے کہ ہمارے وجدان بعض اوقات بیک وقت متضاد بھی ہو سکتے ہیں۔ انصاف کے متعلق ہمارا وجدان شاید دوسرا حکم لگا رہا ہو جبکہ رحم کا تقاضا کچھ اور ہو اور یہ بھی عین ہمارے وجدان ہی کا حکم ہو۔ ہم نے اوپر لکھا ہے کہ وجدانی نظریہ بلا دلیل (A Priori) ہوا کرتا ہے۔ لیکن جب ہم وجدان کے فیصلے کے بارے میں عقلی دلائل دے رہے ہوں تو اس کا واضح مطلب یہ ہے کہ یہ وجدانی نظریہ نہیں رہا بلکہ عقلی نظریہ ہے۔ اس طرح وجدانیت بحیثیت ایک اخلاقی نظریے کے ناکام دکھائی دیتی ہے کیونکہ ہم اپنی روزمرہ کی زندگی میں یہی کچھ کر رہے ہوتے ہیں۔ جبکہ یہ نظریہ کہتا ہے کہ تمام وجدانی افعال ناقابلِ تجزیہ ہوتے ہیں۔ لہٰذا جو مفکرین وجدانیت کے دعویدار ہیں اور ساتھ ساتھ یہ بھی کہتے ہیں کہ وجدانی افعال معاشرے کے مفاد میں ہوتے ہیں اور اس وجہ سے تو در حقیقت وہ وجدانیت سے اس وقت رہنمائی نہیں لے رہے ہوتے۔

ضمیر(Conscience)*

ضمیر بھی بعض اوقات اخلاقی اصولوں کی بنیاد قرار دیا جاتا رہا ہے۔ اس کی تعریف یہ کی جاتی ہے کہ یہ وہ قوت ہے جو انسان کو حق و باطل کی معرفت کے لیے معیار فراہم کرتی ہے۔(A moral standard for right a wrong)

لیکن یہ بالبداہت غلط ہے۔ اگر انسان کے اندر کوئی ایسی شے موجود ہے تو ہم اس کے فیصلے مختلف کیوں پاتے ہیں؟ ایک مسلمان سور کے گوشت کا سن کر ہی کانوں کو ہاتھ لگاتا ہے مگر گائے کا گوشت بڑی رغبت سے کھاتا ہے مگر ایک ہندو کا ضمیر گائے کے گوشت کے قریب بھی کسی ہندو کو جانے نہیں دے گا۔ آخر کیوں؟ ایک مسلمان شراب کو نہیں چھوئے گا مگر عیسائی کا ضمیر اسے شراب نوشی سے منع نہیں کرتا اور خود مسلمانوں کے اندر جائزہ لیں کہ بعض بڑی آسانی سے شراب پی جاتے ہیں مگر ان کا ضمیر انھیں ٹوکتا بھی نہیں۔ آخر یہ ضمیر ہے کیا؟ کیا فی الواقع یہ کوئی ایسی قوت ہے جو حق و باطل کی کسوٹی بن سکے؟ اور بفرض محال یہ حق و باطل جانچنے کا معیار بن بھی جائے تب بھی سب کے لیے تو قطعاً نہیں بن سکتا۔ یہ صرف اسی فرد کے لیے معیار بن سکتا ہے جس کا ضمیر اسے

کوئی حکم دے رہا ہو۔ اس لیے یہ کسی اخلاقی نظام کی بنیاد نہیں بن سکتا ورنہ اس طرح تو مختلف نوعیتوں کے لاتعداد اخلاقی نظام معرضِ وجود میں آجائیں گے۔ یہی بات لین فریڈ (Lan Freed) نے اپنی کتاب (Social Pragmatism) میں لکھی ہے کہ اگر ضمیر کی آواز کو خیر و شر کے لیے سند مان لیا جائے تو یہ سند صرف اسی شخص کے لیے سند (authority) ہو گی جس کا ضمیر اُسے کوئی حکم دے رہا ہو۔ میرے ضمیر کا فیصلہ آپ کے لیے سند نہیں بن سکتا اور اگر "اخلاقیات" میں خیر و شر کے متعلق ہر شخص کا اپنا فیصلہ اس کے لیے سند قرار پائے تو انسانی کاروبار ایک دن کے لیے بھی نہیں چل سکتا۔ اخلاقیین کے نزدیک بااصول وہ شخص ہے جو خارجی اثرات سے متاثر نہ ہو بلکہ اپنی ضمیر کی آواز کے مطابق عمل کرے۔ چنانچہ اس اصول کے مطابق' ایک بہت بڑا ڈاکو بھی بااصول انسان سمجھا جائے گا۔ ان تصریحات کے بعد فریڈ لکھتا ہے کہ:

اب اخلاقیین اسے تسلیم کرتے ہیں کہ ضمیر دوسرے لوگوں کے اعمال کے صحیح یا غلط ہونے کا فتویٰ نہیں دے سکتا۔ حقیقت تو یہ ہے کہ ضمیر مطلق (Conscience Absolute) کوئی شے نہیں۔ ہر شخص کا اپنا اپنا ضمیر ہوتا ہے اور اس کا کام یہ ہوتا ہے کہ وہ اس شخص کے جذبات وغیرہ کو اپنے معیار کے مطابق ضابطہ میں رکھے۔ اس معیار کی سند بھی ضمیر آپ ہی ہوتا ہے۔۵۷؎

اسی بارے میں لارڈ سیموئیل (Lord Samual) لکھتا ہے:

اگر یہ صحیح ہوتا کہ انسان کے اندر ایک ایسی فطری جبلت ہے جو آزادانہ فیصلے کرتی ہے اور حق و باطل کی تمیز میں کبھی غلطی نہیں کرتی تو نیک عمل کے ہر معاملہ میں انسان ہمیشہ متفق ہوا کرتے اور آج بھی متفق نظر آتے۔ لیکن یہ ظاہر ہے کہ کسی شخص کا یہ کہنا کہ "میں نے فلاں بات کو نہایت دیانت داری سے حق سمجھ کر اختیار کیا ہے" اس بات کو فی الحقیقت حق نہیں بنا سکتا۔۵۸؎

داخلی وجدانیت اور اضافیت کی رو سے خیر و شر کا ایک اور معیار عقل (reason) ہے۔ بعض جذبات کو بھی خیر و شر کا معیار مانتے ہیں۔ عقل اور جذبات کے بارے ہم تفصیلی گفتگو آنے والے باب "انسانی علم ناکام کیوں؟" میں کریں گے۔ تاہم یہاں دو تین اقتباسات پر ہی اکتفا کریں گے۔ عقل اور جذبات میں ٹکراؤ کے وقت اخلاقیات میں کس کا حکم چلے گا؟ اگر دونوں ہی اپنی اپنی جگہ اخلاقی اقدار کا سرچشمہ اور معیار ہیں تو بیک وقت (ٹکراؤ کی صورت میں) دو اخلاقی فیصلوں پر عمل کرنا لازم آئے گا جو متضاد ہوں گے۔ مثلاً آپ کی کسی سے لڑائی ہو جاتی ہے' گالی گلوچ کے بعد ہاتھا پائی کی نوبت آجاتی ہے تو آپ کیا کریں گے؟ اگر آپ کمزور فریق ہیں تو عقل کا مطالبہ ہو گا "چلو جانے دو" مگر جذبات کہہ رہے ہوں گے بڑھ کر فریق مقابل کو دفن کر دو! اسی لیے P.D.Ouspensky لکھتا ہے کہ:

Reason cannot conquer feelings, because feelings can only be conquered by feelings.۵۹؎

یعنی استدلال احساسات کو کبھی فتح نہیں کر سکتا کیونکہ احساسات کو تو صرف احساسات ہی مغلوب کر سکتے ہیں۔

راشڈل لکھتا ہے:

اخلاقیات کے معاملے میں اور نہ انسانی علوم کے کسی اور شعبے کے بارے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ عقل ہمیں دھوکا نہیں دیتی۔۶۰؎

یہی مصنف اس بارے میں مزید لکھتا ہے:

اگر ہمیں علم کی دنیا میں آخر کار جذبات ہی کو ترجیح دینا ہے تو اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ خیر و شر اور حق و باطل کے متعلق جذبات ہی کو معیار بننا ہو گا۔ لیکن جذبات (کس چیز کی تصدیق کر سکتے ہیں؟) تو اپنے سوا کسی اور چیز کی تصدیق کر ہی نہیں سکتے۔۶۱؎

اخلاق معروضی ہو یا موضوعی؟ مستقل اقدار ہوں یا اضافی؟ ان کا معیار معاشرہ ہو یا وجدان' انسان کا ضمیر ہو یا عقل؟ خیر و شر کیا ہیں اور ان کی بنیاد کیا ہے؟ کیا حصولِ مسرت اور لذتیت ہی انسان کا نصب العین ہے یا زیادہ سے زیادہ فائدہ یا نفع کا حصول؟ ان سب پر فلاسفہ آج تک متفق نہیں ہو سکے بلکہ بعض نے تو مایوس ہو کر یہاں تک لکھ دیا کہ اچھا نظام اس دنیا میں ممکن ہی نہیں۔ چنانچہ C.G. Jung جو ایک ماہر نفسیات ہے' اپنی کتاب (Modern Man in Search of a Soul) میں لکھتا ہے:

مجھے اچھی طرح احساس ہو چکا ہے کہ میں دنیا کے لیے ایک معقول انتظام کے امکانات سے مایوس ہو چکا ہوں اور صدیوں کا پرانا خواب کہ جس میں امن و ہم آہنگی کا بول بالا ہو، اب زرد پڑتا جا رہا ہے۔ ٦٢ے

یہ صاحب تو صرف مایوس ہی ہوئے تھے۔ مگر بعض فلاسفہ نے اس سارے جھگڑے کا ایک اور آسان حل تلاش کر لیا بلکہ اس کو اخلاقیات کے ذیل میں باقاعدہ ایک اور فلسفے کا روپ دے دیا۔ اس کا انھوں نے نام رکھا "عدمِ اخلاقیات"۔

ک : عدمِ اخلاقیت(Moral Nihilism)

Nihilismکا لفظ لاطینی لفظnihilسے نکلاہے' جس کا مطلب ہے "کچھ بھی نہیں"۔ اس نظریے کالب لباب یہ ہے کہ دنیا میں اخلاق نام کی کوئی چیز ہی نہیں۔ نہ حق ہے اور نہ کوئی باطل۔ کوئی بھی عمل نہ غلط ہے اور نہ صحیح' نہ خیر ہے اور نہ شر۔ ان فلاسفہ کا دعویٰ ہے کہ اخلاقی احکام محض افسانہ ہیں۔ یہ احکام ہر فرد کے لیے یکساں طور پر واجب التعمیل نہیں ہوسکتے۔ اس لیے ان لوگوں نے تمام اخلاقی اقدار کو رد کر دیا۔۶۳؎

ہم یہاں پر' اختصار کی خاطر' اخلاقیات پر بحث سمیٹ رہے ہیں۔ سابقہ حوالوں اور دلائل سے ہم یہ ثابت کر چکے ہیں کہ سارے کا سارا انسانی علم جو اخلاقیات سے بحث کرتا ہے' انسان کے لیے کوئی بھی اطمینان بخش لائحہ عمل دینے میں یکسر ناکام رہا ہے۔ وہ انسان جو بدقسمتی سے ایک اخلاقی حِس رکھتا ہے مگر اخلاقی نظام اور اس کے سرچشمے کے لیے ابھی تک سرگرداں ہے۔ لیکن آیئے دیکھیں شاید انسانی علم کا ایک اور گوشہ "سیاسیات" ہی ہمیں کچھ دے سکے!!

حوالہ جات

1. Williams Lillie. An Intruduction to Ethics; p 3.
2. H.Rashdal: Theory of Good and Evil; vol.2 (1907), p 212.
3. ibid; p 319.
4. Emett Barcalow: An Intruduction to Philosophy; (Spinoza: The Ethics Part 2, Proposition 48) p 90.
5. ibid; p 105.
6. Will Durant: The Pleasures of Philosophy (نشاطِ فلسفہ) p244.
7. Bertrand Russel: The Religion and Science; p 145.
8. Will Durant: The Pleasures of Philosophy (نشاطِ فلسفہ) p 81.
9. ibid; p 81.
10. Will Durant: The Story of Philosophy - Respective Chapters.
11. H.Rashdal: Theory of Good and Evil; vol.2 (1907), p 319.
12. Will Durant: The Pleasures of Philosophy (نشاطِ فلسفہ) p 81-82.
13. ibid; p 82
14. ibid; p 83.
15. ibid; p 84
16. ibid; p 85.
17. Bertrand Russel: Introduction to the History of Materialism by S.A. Lange.
18. ڈاکٹر ساجد علی، فلسفہ، سائنس اور تہذیب، ص۲۶۔۲۷
19. ایضاً، ص۲۸
20. Karl Popper: Conjectures and Refutations (فلسفہ، سائنس اور تہذیب) p 132.
21. Will Durant: The Pleasures of Philosophy (نشاطِ فلسفہ) pp 86-87.
22. ibid; p 87.
23. Bertrand Russel: The Religion and Science; (1989); p 228.
24. H.Rashdal: Theory of Good and Evil; vol.2 (1907), p 8.
25. Dr. G.E. Moore: Principia Ethicia; (1906), Latest Edition 1960, p 17.
26. H.Rashdal: Theory of Good and Evil; vol.1 (1907), p 45.
27. ibid; p 143.

.ibid; p 145 .28

ibid; p 98 .29

.Thomas Hobbes: Leviathan (1962), chapter 15, pp 114-115 .30

.Emmett Barcalow: Modern Philosophy - Theory and Issues (1994), pp 54-55 .31

.Max Lerner: Essential Works of J.S. Mill; p 194 .32

.Richard Brandt: A Theory of Right and the Good; (1979), p 271 .33

.H.Rashdal: Theory of Good and Evil; vol.1, p 184 .34

.Williams Lillie: An Introduction to Ethics; p 167 .35

.ibid; pp 85-86 .36

Prof. Broad: Fives Types of Ethical Theories; p 124. quoted by Williams Lillie in `An Intruduction to .37
.Ethics', p 154

.Dr. G.E. Moore: Principia Ethicia; p 6 .38

.ibid; p 7 .39

.ibid; p 11 .40

.ibid; p 17 .41

.P.D. Ouspensky: Tertium Organum (1907); p 184 .42

.Emmett Barcalow: Modern Philosophy - Theory and Issues (1994), p 49 .43

.H.Rashdal: Theory of Good and Evil; vol.2, p 212 .44

.ibid; p 286 .45

.ibid; p 211 .46

.Williams Lillie: An Intruduction to Ethics; p 116 .47

.William Graham Summer: Folkways (Customs, Traditions and Moral Bilief; p 3 .48

quoted by Emmett Barcalow - 23 Ruth Benedict: A Defence of Ethical Relativism in Ethical Theory; p .49
37. in Moral Philosophy - Theory and Issues; p

.p 91 (نشاطِ فلسفہ) Will Durant: The Pleasures of Philosophy .50

.Emmett Barcalow: Modern Philosophy - Theory and Issues; p 45 .51

(بحوالہ انسان نے کیا سوچا' ص ۱۵۳) .Bertrand Russel: Reith Lectures (1949), p 109 .52

.Emmett Barcalow: An Intruduction to Philosphy; p 107 .53

.p 91 (نشاطِ فلسفہ) Will Durant: The Pleasures of Philosophy .54

.Williams Lillie. An Intruduction to Ethics; p 118 .55

56. ibid; p 119.

57. Lan Freed: Social Pragmatism; p 120. (بحوالہ انسان نے کیا سوچا‘ ص ۱۶۲)

58. Lord Samual Butler: Belief and Action; (بحوالہ انسان نے کیا سوچا‘ ص ۱۶۳)

59. P.D. Ouspencsky: Tertium Organum; p 182.

60. H.Rashdal: Theory of Good and Evil; vol.2, p 286.

61. ibid; pp 194-195.

62. C.G. Jung: Modern Man in Search of a Soul; p 235.

63. Emmett Barcalow: Moral Philosphy - Theory and Issues; p 37.

فصل چہارم

سیاسیات (Politics)

مفہوم*

سیاسیات انسانی علم کا وہ شعبہ ہے جو انسان کے نظامِ باہمی سے تعلق رکھتا ہے۔ یہ علم بھی باقی انسانی علوم کی طرح انسانیت کی فلاح و بہبود کا دعویٰ لے کر اُٹھا ہے۔ اور یہ فلاح و بہبود بالآخر حکومت کی ٹھہرتی ہے جو اس مقصد کے لیے وجود میں لائی جاتی ہے۔ حکومتوں کی مختلف قسموں، فرد اور مملکت کے تعلق کے مختلف نظریات اور مملکت کے تصورات سے صرفِ نظر کرتے ہوئے ہم اصل سوال کی طرف آتے ہیں کہ حکمرانی کا حق کسے حاصل ہونا چاہیے؟ اقتدارِ اعلیٰ کا مسئلہ اگر حل ہو جائے تو سیاست میں مروجہ جھگڑوں کی بنیاد ہی ختم ہو جائے اور صحیح معنوں میں انسانیت کی فلاح و بہبود کا کام ہو سکے۔

۱: اقتدار اعلیٰ (Sovereign Power)

R.M. Mac IVER اپنی کتاب (The Modern State) میں لکھتا ہے:

اقتدار کا مسئلہ اور نوعیت ایک راز سی رہی ہے اور کسی حد تک غیر ضروری بھی۔ یہ ایک طاقتور گروپ یا زیادہ سے زیادہ ایک اکثریتی گروپ ہی ہو سکتا ہے۔ اس کو ہم خود مختار لوگ (Sovereign People) یا اقتدار رائے دہندگان (Electrate Sovereign) کہہ سکتے ہیں اور یہ ارادۂ عمومی (General Will) سے الگ دوسری چیز ہے۔ ۱ـ

لاک نے "اقتدار اعلیٰ" کو کسی ملک کی اکثریت کے سپرد کر دیا لیکن روسو کا خیال ہے کہ نہیں محض اکثریت کیوں؟ اقتدار اعلیٰ تو کسی مملکت کے تمام افراد کی مشترکہ میراث ہے۔

افلاطون کے پاس جب یہ سوال پیش ہوا کہ حکمرانی کا حق کسے ہونا چاہیے تو اُس نے کہا کہ اشرافیہ کو۔ کارل پوپر لکھتا ہے:

افلاطون اشرافیہ کی مطلق العنان حکومت کا نظریہ ساز تھا۔ اس نے سیاست کے بنیادی مسئلے کو اس سوال کی صورت میں پیش کیا تھا کہ حکمرانی کا حق کسے حاصل ہے؟ ریاست کا حکمران کسے ہونا چاہیے؟ متعدد افراد' ہجوم' عامۃ الناس' چند افراد' منتخب یا خواص کو؟ اس کا جواب اس نے یہ دیا جو ایک ہی معقول جواب ہو سکتا ہے کہ ان لوگوں کو حکمرانی کا حق نہیں جو علم سے بے بہرہ ہیں۔ حکما کو حکمران ہونا چاہیے' بے مغز ہجوم کو نہیں بلکہ چند بہترین کو۔۔۔ یہ ہے افلاطونی نظریۂ حکمرانی' بہترین کی' اشرافیہ کی حکومت۔ ۲ـ

دوسرے الفاظ میں حکمرانی کا حق صرف فلاسفہ کو حاصل ہونا چاہیے۔ افلاطون نے مثالی ریاست کا نقشہ اپنی کتاب (Republic) میں کھینچا ہے کہ جب فلاسفہ حکمرانی کی مسند پر سرفراز ہوں گے تو اسی وقت ایک مثالی ریاست کی تشکیل ہو سکتی ہے۔

ارسطو بھی تقریباً اسی طرح کے نظریے کا قائل ہے۔ وہ حکمرانی کا حق اربابِ فکر و نظر کو عطا کرتا ہے جسے وہ طالب علموں کا طبقہ کہتا ہے اور ان کی چاکری کے لیے طبقۂ غلاماں کے وجود کو لازمی خیال کرتا ہے۔

کارل پوپر افلاطون کے نظریے پر شدید تنقید کرتا ہے وہ اپنی کتاب میں لکھتا ہے:

یہ بات بڑی عجیب دکھائی دیتی ہے کہ جمہوریت کے عظیم نظریہ سازوں اور اس افلاطونی نظریے کے شدید مخالفین' مثلاً روسو نے افلاطون کے بیانِ مسئلہ کو ناقص قرار دے کر رد کرنے کے بجائے اسے قبول کر لیا۔ کیونکہ یہ بہت واضح ہے کہ سیاسی نظریے کا بنیادی سوال وہ نہیں ہے جسے افلاطون نے بیان کیا ہے۔ سوال یہ نہیں کہ "حکمران کسے ہونا چاہیے؟" یا "اختیار کس کے پاس ہونا چاہیے؟" بلکہ اصل سوال یہ ہے کہ "حکومت کو کتنا اختیار دیا جانا چاہیے؟" ۳ـ

اس نے چند صفحات کے بعد مزید لکھا کہ:

میری رائے میں ہمیں عقل مند اور نیک لوگوں کی حکمرانی کے افلاطونی نظریے کو یکسر رد کر دینا چاہیے۔ آخر حکمت اور حماقت کے مابین فیصلہ کون کرے گا؟ کیا عقل مند اور نیک خیال کیے جانے والے لوگوں نے ہی عقل مند ترین اور بہترین افراد کو صلیب پر نہیں چڑھایا؟ ۴ـ

اعتراض بڑا ہی جان دار ہے لیکن پوپر بھی اس سوال سے پہلو تہی کر گیا۔ پوپر کے نزدیک سوال کی نوعیت وہ نہیں ہونی چاہیے جو افلاطون نے بیان کی تھی۔ بلکہ وہ اس کی نوعیت بدل کر یہ کر دیتا ہے کہ حکومت کے پاس اقتدار کتنا ہونا چاہیے؟" لیکن اس سے اگر پوچھا جائے کہ اقتدار تو کسی حکمران طبقے ہی کو دیا جائے گا' اس لیے آپ پہلے یہ تو بتائیں کہ یہ "حکومت" آخر کس کی ہو گی؟ اقتدار کے مسئلے کو حل کیے بغیر "اختیار کی مقدار" کا سوال پیدا کرنا کسی طور درست نہیں ہو سکتا۔ جب ہمیں یہ معلوم ہی نہ ہو کہ "اقتدار" کس کا ہو گا تو ہم یہ طے ہی نہیں کر سکتے کہ اختیار کس کو کتنا دیں؟ یہی وجہ ہے کہ روسو افلاطون کی مخالفت کرنے کے باوجود اس سوال سے پیچھا نہ چھڑا سکا۔ اگرچہ جواب افلاطون کے بالکل برعکس دیا یعنی "عوام کی مرضی کو حکمران ہونا چاہیے"۔ مارکس نے اس کا جواب اس

کے بالکل مخالف دیا ہے کہ "اقتدار تو دراصل پرولتاری طبقے کا حق ہے"۔

اقتدار اعلیٰ کے سوال کا چونکہ ریاست اور شہریوں کے باہمی تعلقات اور ان کے حقوق و فرائض کے تعین میں بنیادی کردار ادا کرتا ہے اس لیے ہابس' لاک اور روسو کے علاوہ دوسرے تمام سیاسی مفکرین اور قانون دانوں نے بھی اس پر تفصیلی بحث کی ہے۔ان میں گروشس (Grotius)' بودین (Bodin)' آسٹن (Austin)' بینتھم (Benthem)' لاسکی (Laski)' ٹی ایچ گرین (T.H. Green) اور ڈائسی (Dicey) خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔ان سب کے مجموعی نتیجۂ فکر پر تبصرہ کرتے ہوئے پروفیسر الیاس احمد کہتے ہیں:

فلسفۂ سیاست میں اقتدار اعلیٰ در در کی ٹھوکریں کھاتا ہوا نظر آتا ہے۔ کبھی وہ ایک فرد سے چند افراد کی طرف منتقل ہوتا ہے اور کبھی بہت سے افراد کی طرف' کبھی فرد سے معاشرے کی طرف' کبھی اقلیت سے اکثریت کی طرف' کبھی اکثریت سے پھر اقلیت کی طرف' کبھی انتظامیہ سے مقننہ کی طرف' کبھی مقننہ سے عدلیہ کی طرف' اور بالآخر معاشرے سے پھر ریاست کے مجرد تصور کی طرف۔۵؎

اصل میں انسان نے جب اپنے خالق کے اقتدار اعلیٰ کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا تو پھر مخلوق میں سے ہی مختلف طبقے "حکمران" بن کر سامنے آنے لازمی تھے۔ اس کا لازمی اور منطقی نتیجہ یہی نکل سکتا تھا کہ اقتدار کبھی فرد کو منتقل ہوتا رہا ہے اور کبھی معاشرے کو' کبھی اکثریت کی جھولی میں جا گرتا ہے تو کبھی اقلیت کی گود میں۔ حاکمیت خواہ بادشاہ کے لیے تسلیم کریں یا جمہوریت کی شکل میں عوام کے لیے نتیجہ ایک ہی نکل سکتا ہے۔۔۔تضاد اور فساد۔

نظریۂ میثاق

اقتدار اعلیٰ کے مسئلے کو حل کرنے کے لیے مختلف فلاسفہ نے مختلف طبقوں کی حکمرانی ثابت کرنے کے لیے وجہ جواز بھی تلاش کی ہے۔ ظاہر ہے جب کوئی کہے کہ اصل حکمران "بادشاہ" ہو تو فوری سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ "کیوں؟" آخر "میں" یا "آپ" کیوں نہیں؟ تاہم موجودہ دور میں تمام قدیم تصوراتِ حکومت تقریباً ختم ہو گئے ہیں۔ جہاں جہاں بادشاہتیں قائم ہیں وہ بھی محض علامتی نوعیت کی ہیں۔ یہ دور جمہوری دور کہلاتا ہے۔اقتدار اعلیٰ کا حق عوام کو دینے کا اعلان ہوا تو سوال پیدا ہوا کہ کس قانون کے تحت یہ جمہوری "تماشا" جاری رہ سکتا ہے؟ بالآخر جس پر آج کل سب کا اجماع ہو چکا ہے وہ ہے نظریۂ میثاق' جو معاہدہ عمرانی (social contract) کے نام سے گھڑا گیا' جس میں بتایا گیا ہے کہ کسی معاشرے میں کن بنیادوں پر ایک فرد اپنے تمام حقوق و اختیارات سمیت اپنے آپ کو اجتماعیت کے حوالے کرتا ہے۔

معاہدہ عمرانی (social contract) پر اہل دانش نے زبردست تنقید کی ہے اور اسے تقریباً افسانہ ثابت کر دیا ہے۔ ایمٹ بار سلو کی کتاب Modern Philosophy: Issues & Theory سے ہم گذشتہ اوراق میں کئی اقتباسات نقل کر آئے ہیں۔ معاہدۂ عمرانی کے متعلق اس نے لکھا کہ:

نقاد حضرات اس معاہدے کو محض ایک افسانہ قرار دیتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ معاہدہ تو وہ ہوتا ہے جس میں (ایک فریق اتفاق و عہد کرنے پر اپنی آمادگی ظاہر کرے۔ معاہدہ عمرانی میں افراد نے اس قسم کا کوئی عہد نہیں کیا لہٰذا یہ محض ایک افسانہ ہے۔) اور اگر یہ معاہدہ سرے سے ہی ناپید اور ایک کہانی ہے تو معاہدۂ عمرانی پورے کا پورا محض ایک افسانہ ہی ہو سکتا ہے۔*۶؎

گلبرٹ ہرمین (Gilbert Herman) ہی کی کتاب سے ایمٹ بار سلو نے استفادہ کرتے ہوئے لکھا کہ:

گلبرٹ ہرمین کا خیال ہے کہ اگر یہ معاہدہ عمرانی درست ہو بھی' اس سے قطعاً ظاہر نہیں ہوتا کہ حقیقی معاہدہ عمرانی تنقید سے بالا ہو گیا ہے۔ معاہدے کی بعض دفعات آپس میں متضاد بھی ہوتی ہیں اور بعض اوقات غیر عقلی (irrational) بھی۔۷؎

محمد صلاح الدین اپنی کتاب "بنیادی حقوق" میں رقم طراز ہیں:

عقل کا سفر چونکہ جہل کے گھٹاٹوپ اندھیرے سے شروع ہوا تھا' اس لیے اس کے موضوعہ مقدمات (premises) کی کوئی اساس نہیں ہے۔ وہ اٹکل سے آگے بڑھتی اور سلجھاؤ کی کوشش میں نت نئے الجھاؤ پیدا کرتی چلی جاتی ہے۔ اس نے انسان کے بنیادی حقوق کا مسئلہ حل کرنے کی کوشش کی تو اس کے معاملہ میں بھی اسے مفروضات اور نظریات ہی کا سہارا لینا پڑا۔ بنیادی حقوق کے سلسلہ میں سب سے پہلا سوال یہ سامنے آیا کہ آخر ان حقوق کا جواز کیا ہے؟ کس بنیاد

پر انسان کے لیے کچھ حقوق تسلیم کیے جائیں اور کس اتھارٹی کے کہنے پر؟ یہ ہیں آخر کس کے عطا کردہ؟

عقل نے بہت غور و فکر کے بعد اس سوال کا یہ جواب تلاش کیا کہ انسان کو چونکہ خود فطرت نے بعض حقوق عطا کیے ہیں اس لیے انھیں تسلیم کیا جانا چاہیے۔ یہ نظریہ فطری حقوق (natural rights) کا نظریہ کہلایا۔ اس پر یہ اعتراض ہوا کہ یہ اصطلاح مبہم ہے اور غیر واضح بھی۔ خود لفظ "فطرت" کا کوئی واضح اور متفقہ مفہوم آج تک پیش نہیں کیا جا سکا۔ اس لیے فطری (قوانین) کا تعین کیسے ہو؟ سب سے بڑا اعتراض یہ ہوا کہ ان حقوق کی قانونی حیثیت کیا ہے؟ حقوق کا تصور تو معاشرے کے اندر اس کی منظوری ہی سے کیا جا سکتا ہے۔ معاشرہ کی منظوری کے بغیر حق کا سوال کیسا؟

اب ان حقوق کو قانونی حیثیت دینے اور معاشرے کی منظوری حاصل کرنے کے لیے معاہدۂ عمرانی (social contract) کا نظریہ پیش کیا گیا اور دعویٰ کیا گیا کہ چونکہ ریاست کا وجود اسی معاہدہ کا مرہونِ منت ہے' اس لیے حکمرانوں کے اختیارات اور شہریوں کے حقوق کا اصل سرچشمہ یہی ہے۔ اس طرح حقوق (اور قوانین سازی) کے لیے ایک قانونی جواز فراہم کرنے کی ضرورت پوری کر لی گئی۔ لیکن اس معاہدہ کی تاریخی حیثیت کیا ہے؟ جی ڈبلیو گف (G.W. Gough) نے اپنی کتاب (The Social Contract) میں کیا لکھا ہے' غور سے سنیے:

"بلیک سٹون (Black Stone) اور پیلے (Paley) سے لے کر مین (Maine) اور اس کے پیروکاروں تک پورے تاریخی مدرسۂ فکر کا کہنا ہے اور اب یہ بالکل واضح اور ناقابلِ تردید بھی ہے کہ یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ ریاستیں اور حکومتیں ارادتاً کسی معاہدہ کے ذریعے سے وجود میں نہیں آئیں بلکہ فطری طور پر ایک خاندان یا قبیلہ کی طرح ابتدائی گروہ بندیوں سے بتدریج قائم ہوئی ہیں"۔

پروفیسر الیاس کہتے ہیں: *

"کیا یہ معاہدہ عمرانی پورا کا پورا غیر تاریخی ہے۔ کیا یہ سراسر افسانہ ہے؟ کیا یہ مجموعی طور پر بے بنیاد اور محض تصوراتی ہے؟ ان سوالات کا جواب ہمیشہ اثبات میں دیا گیا ہے اور آج تک کسی نے نہیں کہا کہ "نہیں"۔ یہ سارا نظریہ اس وقت اور حیرت انگیز بن جاتا ہے جب کہا جاتا ہے کہ یہ تو اتنا ہی قدیم ہے جتنا خود ظن اور گمان۔ اسی لیے غیر تاریخی ہونے کے باوجود اس کی اپنی تاریخ ہے۔ غیر تاریخی سے ہماری مراد یہ ہے کہ انسان کی پوری سیاسی تاریخ میں ہمیں کوئی ایک واقعہ یا ایک مثال بھی ایسی نہیں ملتی جس میں ریاست کی تشکیل کے لیے معاہدہ عمرانی کو استعمال کیا گیا ہو"۔

سوال یہ ہے کہ جو نظریہ اتنا بے بنیاد ہو کہ اس کی حیثیت ایک افسانہ سے زیادہ نہ ہو اور خود مغرب کے مورخ بالاتفاق اسے غیر تاریخی قرار دے چکے ہوں' اسے اس قدر اہمیت کیوں دی گئی اور اس کی بنیاد پر تصورِ حقوق (اور قوانین) کی پوری عمارت کیوں تعمیر کر لی گئی؟ اس کی ایک وجہ خود اہلِ مغرب سے سن لیجیے۔ Gaius Ezejiofor نے اپنی کتاب (Protection of Human Rights under the Law) میں لکھا ہے کہ:

"یہ نظریہ سولھویں اور سترھویں صدی میں اس وقت نمودار ہوا جب سیاسی مفکرین کو فرد اور معاشرے کے باہمی تعلق کی تعبیر کے لیے ایک ایسے معاہدے کی ضرورت لاحق ہوئی"۔

گویا یہ معاہدہ اپنے نظریات کو قانونی جواز یا قانونی اساس مہیا کرنے کی ضرورت کے تحت "ایجاد" کیا گیا ہے۔ G.W.Gough اس معاہدہ کی اہمیت کے بارے میں لکھتا ہے:

"یہ نظریہ بڑے اہم عملی نتائج کا حامل ہے۔ معاہدہ عمرانی کی شرائط یا اس کے جھوٹے اور سچے ہونے کے سوال سے زیادہ اہم وہ اصول ہے جسے معاہدہ کے حامی بلند و برقرار رکھنے کی جدوجہد کرتے ہیں۔ اگر معاہدہ عمرانی کی اصطلاح کو برقرار رکھنا ہی ہے تو اس کی بہترین صورت یہ ہو گی کہ اسے معاہدہ میں پیش کردہ تصور کے مطابق سیاسی وفاداری سے متعلق نظریات کا ایک مخفف (abbreviation) سمجھ لیا جائے۔

ایک تاریخی واقعہ کی حیثیت سے معاہدہ عمرانی کو مسترد کیا جا چکا ہے۔ اس کے جدید علم برداروں نے بڑی دانش مندی سے خود کو اس دعویٰ تک محدود کر لیا ہے کہ یہ معاہدہ ریاست کی فلسفیانہ بنیاد ہے۔ اس دعوے نے بھی کئی صورتیں اختیار کی ہیں۔ کانٹ (Kant) کی طرح یہ دلیل دی جا سکتی ہے کہ گو یہ معاہدہ تاریخی اعتبار سے افسانہ ہے لیکن "عقل کے تصور" سے وہ جائز ہے۔ اس کا مطلب ہمارے نزدیک یہ ہے کہ سیاسی حقوق و فرائض کو منضبط ہونا چاہیے"۔

ان اقتباسات سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ معاہدہ عمرانی کو افسانہ سمجھنے کے باوجود اہلِ مغرب اسے مسترد کر دینے پر کیوں آمادہ نہیں ہوتے وہ اسے ترک کر دیں تو "حقوق و فرائض" کو منضبط کرنے والی کوئی چیز ان کے پاس باقی نہیں رہتی۔ اسی مجبوری کے پیشِ نظر سر ارنسٹ بار کر معاہدۂ عمرانی کی حمایت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"اس نظریہ کی حمایت میں اب بھی بہت کچھ کہا جا سکتا ہے۔ ریاست جو معاشرہ سے بالکل مختلف ہے' ایک قانونی تنظیم ہے' جو بنیادی طور پر "معاہدہ" کے مفروضہ پر ہی قائم ہے"۔

اس معاہدہ کی ایجاد سے بنیادی حقوق اور ریاست کے اختیار کا جواز تو مہیا ہو گیا لیکن اب ایک اور اہم سوال سامنے آ کھڑا ہوا۔ مقتدرِ اعلیٰ کون ہے؟ ریاست یا عوام؟ حقوق و اختیارات کے لحاظ سے ان میں سے بالادستی کس کو حاصل ہے؟

معاہدۂ عمرانی ہی کو بنیاد بنا کر اس مسئلہ کو بھی حل کرنے کی کوشش کی گئی لیکن اپنے اپنے عہد کے تقاضوں اور مختلف مخصوص ضروریات کو پیشِ نظر رکھ کر۔ ہابس (Hobbes) کا مقصود اسٹورٹ بادشاہوں کی مطلق العنان حکمرانی کے لیے قانونی جواز مہیا کرنا تھا' لہٰذا اس نے معاہدۂ عمرانی سے قبل کی حالت فطری (state of nature) کا نقشہ اپنی ضرورت کے مطابق کھینچا۔ حکمرانوں کو مقتدرِ اعلیٰ قرار دے کر سارے اختیارات کا مالک بنا دیا۔ اور بے بس و بے اختیار عوام کے لیے ان حکمرانوں کی غیر مشروط اور بے چون و چرا اطاعت لازم ٹھہری۔

۱۶۸۸ء کے "شاندار انقلاب" نے جب مطلق العنان بادشاہت کی گرفت کمزور کی اور قانونِ حقوق (Bill of Rights) کے ذریعے پارلیمنٹ اور عوام کے حقوق و اختیارات میں کچھ اضافہ ہوا تو جان لاک (John Locke) کو نئی صورتِ حال کے جواز کے لیے اس معاہدہ عمرانی کی ایک نئی تعبیر پیش کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی۔ چنانچہ اس کے تخیل نے حالتِ فطری کی ایک قطعی مختلف تصویر پیش کی جس میں انسان کی زندگی "تنہا' افلاس زدہ' بدتر' وحشیانہ اور مختصر" نہیں تھی بلکہ ہابس کے دعوے کے برعکس وہ "امن' خیر سگالی' باہمی تعاون اور تحفظ" کا دور تھا جس میں انسان آزادی اور مساوات کے اصولوں پر بڑے اطمینان کی زندگی بسر کر رہا تھا۔ لاک نے اس پس منظر کے ساتھ معاہدۂ عمرانی کی نئی تعبیر میں اقتدارِ اعلیٰ کو بادشاہ اور عوام کے درمیان تقسیم کر دیا (کیونکہ اس وقت عوام کو نظر انداز کرنا ممکن نہ رہا تھا) اور عوام کو بالاتر حیثیت دی جن کی رضامندی (cosent) کے بغیر کسی بادشاہ کو حق حکمرانی نہیں مل سکتا۔

فرانسیسی مفکر روسو (Rousseaue) کا عہد آتے آتے چونکہ بادشاہ اور عوام کے درمیان حقوق و اختیارات کی کشمکش اپنی ارتقائی منازل طے کرتی ہوئی ایک فیصلہ کن مرحلے میں داخل ہو چکی تھی' اس لیے جمہوری قوتوں کو توانائی بخشنے اور بادشاہ کی مطلق العنان حکمرانی پر آخری ضرب لگانے کے لیے معاہدۂ حکمرانی کی ایک نئی تعبیر ناگزیر ہو گئی۔ اس لیے روسو نے اپنے عہد کے سیاسی و معاشرتی حالات اور نئے تقاضوں کو سامنے رکھ کر حالتِ فطری کا بڑا حسین منظر پیش کیا اور معاہدۂ عمرانی کی ایسی توجیہہ کی جس نے اقتدارِ اعلیٰ کا تاج بادشاہ کے سر سے اتار کر عوام کے سر پر رکھ دیا۔

نظریۂ فطری حقوق سے لے کر اقتدارِ اعلیٰ کی اس بحث تک کے مطالعہ سے یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ مغرب کا سارا کام قیاس و گمان اور ان کی بنیاد پر قائم کیے جانے والے نظریات کے بل پر چل رہا ہے۔ وہاں چونکہ خود انسان کی حقیقت و حیثیت کے بارے میں کوئی واضح تصور موجود نہیں ہے' اس لیے اس کی زندگی سے متعلق تمام بنیادی مسائل میں زبردست فکری الجھاؤ ہے۔ دوسرے مسائل کی طرح سیاسیات میں بنیادی حقوق کے تعین کا مسئلہ بھی اسی فسادِ فکر و نظر کا شکار رہا ہے۔

جیسا کہ ہم نے اخلاقیات کی بحث میں دیکھا کہ مغرب میں مستقل اقدار (permanent values) کی کوئی حیثیت نہیں۔ اس لیے حقوق کا بھی کوئی دائمی اور آفاقی ماخذ و معیار بھی نہیں ہے۔ تمام ماخذ یا تو تصوراتی ہیں یا پھر قانونِ حبس بیجا' میگنا کارٹا' قانونِ حقوق' فرانس کے منشورِ انسانی حقوق اور امریکن آئین کی دس ترمیمات کی طرح وہ دستاویزات ہیں جن کی نوعیت علاقائی ہے جو برطانیہ' فرانس اور امریکہ کے مخصوص سیاسی و معاشرتی حالات کی پیداوار ہیں۔۔۔

فرانس کے منشور انسانی حقوق کو جب ۱۷۹۱ء کے آئین میں شامل کیا گیا تو ساتھ ہی یہ صراحت کی گئی کہ:

”اگرچہ کالونیاں اور ایشیا' افریقہ اور امریکہ میں فرانسیسی مقبوضات سلطنتِ فرانس ہی کا ایک حصہ ہیں لیکن اس آئین کا اطلاق ان پر نہیں ہو گا“۔*

اس سے صاف ظاہر ہو جاتا ہے کہ جس منشور کو ”منشور حقوقِ انسانی“ کہا جاتا ہے وہ دراصل فرانسیسی عوام کا منشور حقوق ہے۔ کسی اور قوم کو بلکہ خود فرانسیسی مقبوضات میں رہنے والے غیر فرانسیسی عوام کو ان حقوق کے مطالبہ کا کوئی حق نہیں۔ چنانچہ روسو کے ہم وطنوں نے الجزائر' ویت نام اور دوسرے مقبوضات میں ان حقوق کا مطالبہ کرنے والوں کے ساتھ جس درندگی اور بربریت کا مظاہرہ کیا وہ عہدِ جدید کی تاریخ کا ایک سیاہ ترین باب ہے“۔۸ ۔

ب: انصاف اور جمہوریت

اقتدارِ اعلیٰ‘ اس کے لیے وجۂ جواز اور حقوقِ انسانی کی بحث کے بعد ہم اب انصاف جیسی اعلیٰ قدر کو جمہوری نظام میں تلاش کریں گے۔ ہم یہاں یہ جائزہ بھی لیں گے کہ وہ اعلیٰ ترین نظامِ حکومت جسے ”جمہوریت“ کا نام دیا گیا ہے کیا واقعی انسانیت کا نجات دہندہ ہے؟ کیا یہ نظام واقعی انسانیت کے دکھ درد اور غموں کا مداوا کر سکتا ہے؟ اگر ایسا ہو جائے تو ہمیں اس دنیا میں اور کس چیز کی ضرورت ہو سکتی ہے؟ کیوں نہ ہم سب اسی جنتِ گم گشتہ کے استحکام ہی کے لیے کوشاں رہیں جس کا نام ”جمہوریت“ ہے۔

ہم حکومت کی باقی اقسام سے صرفِ نظر کرتے ہوئے (جن میں بادشاہت (Monarchy)‘ استبدادیت (Despotism) اور اشرافیہ کی حکومت (Aristocracy) شامل ہیں) اپنی بحث کو صرف جمہوریت تک ہی محدود رکھیں گے۔ اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ آج کل یہی وہ نظامِ حکومت ہے جس تک انسان صدیوں کی جدوجہد کے بعد پہنچا ہے۔ اور مغربی اہلِ دانش کے نزدیک جمہوریت ہی وہ نصب العین ہے جس کی خاطر کسی قربانی سے گریز کرنا اُن کے نزدیک انسانیت دشمنی کے مترادف ہو گا۔ اسی نظامِ حکومت میں انسانیت کی فلاح پوشیدہ ہے۔ چنانچہ جمہوریت کے مخالفین‘ انسانیت کے دشمن تصور کیے جاتے ہیں۔ آیئے دیکھتے ہیں کہ جمہوریت کے بارے میں خود اہلِ مغرب اب کس نتیجہ پر پہنچ رہے ہیں۔ جمہوریت کی سب سے بڑی خوبی یہ بیان کی جاتی ہے کہ اس میں تمام شہریوں کو یکساں حیثیت دی جاتی ہے اور سب کو انصاف کے یکساں مواقع حاصل ہوتے ہیں۔ یہی خوبی بعض اہلِ دانش کو جمہوریت کی سب سے بڑی خامی نظر آتی ہے۔ جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان اہلِ دانش کے نزدیک انصاف کی کیا حیثیت ہے مثلاً: افلاطون‘ انصاف کے متعلق لکھتا ہے:

”میں اعلان کرتا ہوں کہ انصاف طاقت ور کے مفاد کے سوا کچھ نہیں۔ دنیا میں ہر جگہ انصاف کا بس ایک ہی اصول ہے اور وہ ہے طاقت ور کا مفاد“۔

اور ہم اگر یہ کہیں کہ افلاطون سے لے کر ہر معاشرے میں یہی کچھ ہوتا آیا ہے تو یہ کوئی مبالغہ نہ ہو گا۔ مزید لکھتا ہے:

”انصاف ایک ایسا فن ہے جو دوستوں کو نوازتا اور دشمنوں کو رگیدتا ہے“۔

افلاطون کے نزدیک جمہوریت کا سب سے بڑا نقص یہ ہے کہ اس میں تمام شہریوں کو مساوی حیثیت دی جاتی ہے۔ وہ لکھتا ہے:

”جمہوریت ایک تغیر پذیر طرزِ حکومت ہے جو انتشار اور افراتفری سے پُر ہوتی ہے اور مساوی وغیر مساوی لوگوں کے درمیان مساوات قائم کرنے کی کوشش کرتی ہے“۔

قانون کے مقصد کی وضاحت کرتے ہوئے افلاطون صاحب فرماتے ہیں:

”قانون کا مقصد ان لوگوں کو خوش رکھنا ہے جو اسے استعمال کرتے ہیں“۔

افلاطون عدل کے معاملے میں مساوات کا قائل نہیں۔ وہ ہر طبقہ کے لیے علیحدہ قانون کا حامی ہے۔ غلاموں کے بارے میں وہ اپنی کتاب قوانین (Laws) میں لکھتا ہے:

”غلاموں کو وہی سزا ملنی چاہیے جس کے وہ مستحق ہیں۔ انھیں آزاد شہریوں کی طرح صرف سرزنش نہیں کرنی چاہیے ورنہ ان کا دماغ خراب ہو جائے گا“۔

وہ عورت اور مرد کے درمیان بھی مساوات کا روادار نہیں۔ وہ کہتا ہے: ”نیکی کے معاملے میں عورت کی فطرت مرد سے پست تر ہے“۔

افلاطون کا شاگرد ارسطو بھی اپنے استاد کی طرح طبقاتی معاشرہ کا علمبردار ہے۔ اسے بھی مساوات کے تصور سے بڑی وحشت ہوتی ہے۔ وہ اپنی کتاب ”سیاست“ میں جمہوریت کو بدترین طرزِ حکومت قرار دیتے ہوئے لکھتا ہے:

”جمہوریت وہ طرزِ حکومت ہے جس میں اقتدار پنچ‘ مفلس اور بیہودہ لوگوں کے ہاتھوں میں ہوتا ہے۔ یہ وہ آخری مکروہ ترین طرزِ حکومت ہے جو ہر شہری کو حکومت میں حصہ دار بناتا ہے“۔

ارسطو کا تصورِ انصاف بھی افلاطون سے ملتا جلتا ہے وہ کہتا ہے کہ:

"انصاف وہ وصف ہے جس کے ذریعے ہر فرد کو حسبِ حیثیت اور قانون کے مطابق حق ملتا ہے"۔

دیکھیے یہاں "حیثیت" کی شرط لگا کر وہ عدل میں مساوات کی جڑ کاٹ دیتا ہے۔ غلامی کے بارے میں اس کا نقطۂ نظر بہت واضح ہے:

"کچھ لوگ فطرتاً آزاد پیدا ہوئے ہیں اور کچھ غلام۔ اور مؤخر الذکر کے معاملہ میں کثرتِ تعداد مفید بھی ہے اور منصفانہ بھی"۔

وہ آزاد اور "شریف" لوگوں کو یہ حق دیتا ہے کہ وہ ان کثیر التعداد غلاموں کو آپس میں تقسیم کر کے انھیں کام پر لگا دیں اور ان کے روٹی کپڑے کا بندوبست کریں۔ اسی کتاب "سیاست" ہی میں وہ لکھتا ہے:

"فہمیدہ اور کشادہ دل اشرافیہ کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ غلاموں کو آپس میں بانٹ لیں۔ انھیں کام پر لگائیں اور جو ان کی ضرورت ہو اسے پورا کریں"۔

اشرافیہ کو یہ حق صرف غلام مردوں ہی پر حاصل نہیں بلکہ ان کے بیوی بچے بھی ان کی ملکیت ہیں۔ ارسطو کہتا ہے:

"غریب لوگ امیروں کے پیدائشی غلام ہیں۔ وہ بھی، ان کی بیویاں بھی اور اُن کے بچے بھی"۔

انسان اور انصاف کے بارے میں افلاطون اور ارسطو کے ان تصورات سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ یورپ کے سرچشمۂ ہدایت یونان میں انصاف اور بنیادی حقوق کی کیا کیفیت ہوگی۔* ۹؎

کسی کو یہ گمان نہ ہو کہ انصاف اور جمہوریت کے متعلق یہ رائے صرف قدیم مفکرین ہی رکھتے تھے۔ نہیں، موجودہ جمہوریت کے بانی مفکرین تقریباً یہی رائے رکھتے ہیں۔ ویلیم ڈیورانٹ تو ہمارے ہی عہد کا فلسفی مورخ ہے۔ اس کی شہادت سنیے۔ وہ اپنی کتاب نشاطِ فلسفہ (The Pleasures of Philosophy) میں لکھتا ہے:

والٹیر اور روسو اس انقلاب کے رہبر تھے اور انھوں نے آزادی اور مساوات کے نعروں کو قبولِ عام بخشا اور ان کی لَے پر متوسط طبقہ سیاسی غلبہ کی طرف قدم اٹھانے لگا۔ ابتدا میں آزادی کا مفہوم جاگیرداری ظلم سے نجات حاصل کرنا تھا اور مساوات کا مفہوم رئیسوں اور پادریوں کی لوٹ کھسوٹ میں تجارتی طبقہ کی شرکت تھی۔ گمان غالب ہے کہ شروع میں برادرانہ سلوک کا مفہوم بھی یہی ہو گا کہ رئیسوں اور پادریوں کے محلوں تک سرمایہ داروں، تاجروں، قصابوں، نان بائیوں اور مشعل سازوں کی آسانی سے رسائی ہو جائے۔ اِن لفظوں کے ساتھ ہر مفہوم وابستہ کرنے والوں کو شبہ بھی نہیں تھا کہ سب بالغوں کو اپنے احاطے میں لے لیں گے۔ عورتیں تو بالخصوص ان کے دائرۂ مفہوم میں شامل نہیں تھیں۔ انھیں یقین تھا کہ عورتیں اور مزدور ہرگز یہ نہیں سمجھیں گے کہ ان اصطلاحوں کا اطلاق ان پر بھی ہو سکتا ہے۔ جمہوری نظریہ کے خالق روسو کا خیال تھا کہ عورتوں اور جائیداد نہ رکھنے والے لوگوں کو سیاسی قوت اور اقتدار حاصل نہ ہو۔ یہ دونوں طبقے روسو کے نزدیک عوام کے زمرہ میں شامل نہیں تھے۔ انقلاب فرانس کی اسمبلی کے قانون کی رُو سے بالغ مردوں کے ۳/۴ حصہ کو رائے دہندگی کی اجازت نہیں تھی۔ ۱۰؎

غور کیجیے کہ یہ کیسی جمہوریت ہے جس میں عورتیں اور مزدور رائے دہندگی سے ہی محروم ہیں۔ کیا یہ صورت اب کچھ بہتر ہو گئی ہے جبکہ عورتیں اور مزدور بھی رائے دہندگان میں شامل ہو چکے ہیں؟ وِل ڈیورانٹ لکھتا ہے:

آزاد تقابل (Free Competition) انحطاط پذیر ہے۔ کچھ عرصہ تک شاید یہ نئی تجارتوں مثلاً موٹروں کی تجارت کی شکل میں زندہ رہے لیکن تقابل ہر جگہ اجارہ داری (Monopoly) میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ وہ دکاندار جو کبھی آزاد تھا، آج ہر جگہ قاسم (distributior) کے شکنجے میں گرفتار ہے۔ اب وہ دکانوں کے سلسلے کے آگے بے بس ہے، حتیٰ کہ کوئی ایسا مدیر، جو اخبار کا مالک بھی ہے، اب ناپید ہے۔ کیونکہ ہر جگہ ہزاروں اخبار بہتر طریقہ پر ایک ہی جھوٹ کی اشاعت کرتے ہیں۔ کاروباری سرمایہ داروں، بنکروں اور ڈائرکٹروں کی تعداد کم ہو رہی ہے، لیکن لوگوں پر ان کا اختیار بڑھ رہا ہے۔ باغی متوسط طبقہ میں سے ایک نئی رئیسیت پیدا ہو رہی ہے۔ مساوات، آزادی اور اخوت اب سرمایہ داروں کے نصب العین نہیں رہے۔ متوسط طبقہ میں بھی اقتصادی آزادی سال بہ سال محدود ہوتی جارہی ہے۔ جب آزادی تقابل، مساوات اور اجتماعی اخوت ختم ہونے لگے، سیاسی آزادی ایک فریبِ نظر ہے اور جمہوریت محض ایک

خواب!"۱۱۔

یہی مصنف کہتا ہے کہ جب تک معاشی مساوات نہ ہو، سیاسی مساوات اور جمہوریت محض فریبِ نظر ہی رہتے ہیں۔ امریکہ کی مثال دیتے ہوئے ڈیورانٹ لکھتا ہے:

غور کیجیے کہ امریکہ کی ابتدائی مساوات کس طرح ہزاروں اقتصادی اور سیاسی امتیازات کے نیچے دب کر رہ گئی ہے اور آج کل امیر اور مفلس کی درمیانی خلیج اتنی وسیع ہے کہ روما کی تہذیب کے بعد تاریخ کے کسی دور میں نظر نہیں آتی۔ رائے دہندگی کی مساوات سے کیا فائدہ، جب کہ طاقت ہی غیر مساوی طور پر منقسم ہوتی ہو اور سیاسی فیصلے، لوگوں کی اکثریت سے نہیں بلکہ ڈالروں کی اکثریت کی بنا پر کیے جاتے ہوں۔۱۲۔

آگے چل کر مصنف مذکور لکھتا ہے:

پیریکلس اور کلیون، اگرچہ وہ اور باتوں میں اختلاف رائے رکھتے تھے، لیکن اس بات پر متفق تھے کہ جمہوریت سلطنتوں کے لیے مفید نہیں ہے۔۱۲۔

جمہوریت سلطنتوں کے لیے کیوں مفید نہیں ہے؟ اس کی وجہ دراصل جمہوریت کے اندر کا تضاد ہے۔ جمہوریت کا یہ دعویٰ کہ اس نظامِ حکومت میں اکثریت کی حکومت ہوتی ہے محض دعویٰ ہی ہے۔ ڈیورانٹ اس سلسلے میں مزید لکھتا ہے:

اس ملک میں جہاں حکمران اقلیت عوامی حمایت (public mandate) کا لباس اوڑھتی ہے، ایک خاص طبقہ پیدا ہو جاتا ہے جس کا وظیفہ حکومت کرنا نہیں بلکہ اس منصوبہ کے لیے لوگوں کی منظوری حاصل کرنا ہوتا ہے جو حکمران اقلیت کو پسند ہو، ہم اس خاص طبقہ کو سیاست دان کہتے ہیں۔ ہم ان کا ذکر نہ ہی کریں تو بہتر ہے۔۱۴۔

اب یہ اقلیت کس طرح حکومت حاصل کر سکتی ہے اس بارے میں یہی مصنف لکھتا ہے:

عوام کسی کو نامزد نہیں کر سکتے کیونکہ وہ بدنظمی اور جہالت میں مبتلا ہیں۔ ان پر فقط اتنا بھروسا کیا جاسکتا ہے کہ وہ اپنی نوازشوں کو عدل وانصاف کے ساتھ تقسیم کریں گے۔ (مگر) ایک مختصر اور منظم اقلیت ایک طرف سارے ووٹ ڈال کر کسی انتخاب میں فیصلہ کن طاقت حاصل کر سکتی ہے۔ مشین اس لیے فتح پاتی ہے کہ وہ ایک بٹی ہوئی اکثریت کے خلاف ایک متحدہ اقلیت ہے۔ غالباً کارلائل کا یہی مطلب تھا، جب اس نے کہا تھا کہ "جمہوریت اپنی نوعیت ہی میں متناقض بالذات (self-contradictory) ہے۔ اس کا نتیجہ صفر ہے"۔ اس جوشیلے جمہوریت پسند روسو نے کہا: صحیح جمہوریت نہ کبھی وجود میں آئی ہے نہ آئے گی۔ کیونکہ یہ بات فطری نظام کے خلاف ہے کہ اکثریت، اقلیت پر حکومت کرے۔ تمام سیاست منظم اقلیتوں کی باہمی رقابت پر مشتمل ہے۔ عوام محض تماش بین ہیں جو فاتح کی حوصلہ افزائی اور شکست خوردہ کی تضحیک کرتے ہیں۔ اس پیکار کے فیصلے اور انجام میں ان کا کوئی ہاتھ نہیں ہوتا۔

ان حالات میں رائے دہی بے معنی چیز ہے اور یہ فقط اس لیے جاری رہتی ہے کہ لوگوں کے ذہن میں یہ بات بیٹھی رہے کہ وہی قانون بناتے ہیں اور اس طرح اجتماعی نظام کی چولیں ڈھیلی نہ ہونے پائیں۔

ایک اچھی نمائش کسی بھی قسم کی سیاسی بیہودگی کو قابلِ قبول بنا سکتی ہے۔ انتخابات فریب اور شور وغوغا کا مقابلہ بن جاتے ہیں اور جس طرح اچھے دلائل میں شور وغوغا کم ہوتا ہے، حقیقت انتشار میں کھو جاتی ہے۔۱۵۔

دوسرے الفاظ میں جمہوریت کا تماشا محض اس لیے جاری رکھا جاتا ہے کہ لوگوں کو بے وقوف بنایا جائے اور ان کو باور کرایا جائے کہ قانون ساز دراصل وہی ہیں! ان پر حکمرانی اور کوئی نہیں کر رہا بلکہ وہ خود اپنے آپ پر حکمرانی کر رہے ہیں!! جی ہاں اپنے آپ پر حکمرانی!! چاہے یہ تصور کتنا ہی خلافِ عقل کیوں نہ ہو۔ اسی لیے پروفیسر الفرڈ کوبن (Alfred Cobban) اپنی کتاب (Crises of Civilization The) میں لکھتا ہے:

اس نظریہ کو اگر بنظرِ غور دیکھا جائے تو "عوام کے اقتدارِ اعلیٰ" کا فریب نکھر کر سامنے آجاتا ہے۔ اگر سیاست کو نظری حیثیت سے نہیں بلکہ عملی حیثیت سے دیکھا جائے تو یہ ماننا پڑے گا کہ حاکم اور محکوم کو ایک ہی تصور کرنا، عملی ناممکنات میں سے ہے۔ عملاً حکومت، افراد کے ایک طبقہ پر مشتمل ہوتی ہے اور رعایا، افراد کے دوسرے طبقہ کا نام ہوتا ہے۔ جب معاشرہ اپنی ابتدائی قبائلی زندگی سے ذرا آگے بڑھ جائے تو پھر حاکم اور محکوم کبھی ایک نہیں ہو سکتے۔ یہ سمجھ

لینا کہ دونوں ایک ہی ہیں، مملکت میں بدترین قسم کی آزادیٔ اختیارات پیدا کر دیتا ہے۔۱۶؎

یعنی فی الحقیقت کسی مملکت میں حاکم اور محکوم دو الگ الگ طبقے ہوتے ہیں۔ اگر رعایا محکوم ہے تو وہ بیک وقت حاکم نہیں ہو سکتی اور نظری طور پر ہم اگر یہ فرض کر لیں کہ دونوں ایک ہی ہیں تو حکمران طبقے کے ہاتھوں میں بدترین قسم کی آزادیٔ اختیارات آجاتی ہے، جس کا نتیجہ بدترین قسم کی آمریت کے علاوہ اور کچھ نہیں ہو سکتا۔ اسی لیے الفریڈ کوبن اس کی تشریح کرتے ہوئے لکھتا ہے:

ہم اپنی دلیل کو دو فقروں میں سمیٹ لیتے ہیں۔ ڈیما کریسی کا اصول یہ بتایا جاتا ہے کہ اس میں اقتدار اعلیٰ عوام کو حاصل ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ عمومی منشا (general will) اپنا مستقل وجود رکھتا ہے۔ اس نظریہ کو صحیح تسلیم کرنے کا منطقی نتیجہ آمریت ہے۔ تاریخ شروع سے آخیر تک یہی بتاتی ہے۔۱۷؎

اس سے قطعی طور پر کم از کم یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ حاکم اور محکوم دو الگ الگ طبقے ہیں اور یہ کہ لوگ اپنے آپ پر حکومت نہیں کر سکتے۔ مشہور فرانسیسی مفکر رینی گون (Rene Guenn) لکھتا ہے:

اگر لفظ جمہوریت کی تعریف یہ ہے کہ لوگ خود اپنی حکومت آپ قائم کریں تو یہ ایک ایسی چیز کا بیان ہے جس کا وجود ناممکنات سے ہے، اور جو نہ کبھی پہلے وجود میں آئی تھی اور نہ آج کہیں موجود ہے۔ ایسا کہنا ہی جمع بین النقیضین ہے کہ ایک ہی قوم بیک وقت حاکم بھی ہو اور محکوم بھی۔۔۔ حاکم اور محکوم کا تعلق دو الگ الگ عناصر کے وجود کا متقاضی ہے۔ اگر حاکم نہیں تو محکوم بھی نہیں۔ ہماری موجودہ دنیا میں جو لوگ (کسی نہ کسی طرح) قوت اور اقتدار حاصل کر لیتے ہیں ان کی سب سے بڑی قابلیت اس میں ہوتی ہے کہ وہ لوگوں کے دلوں میں یہ عقیدہ قائم کر دیں کہ ان پر کوئی حاکم نہیں بلکہ وہ خود اپنے آپ پر حاکم ہیں۔۔۔ عام رائے دہندگی کا اصولِ فریب دہی کی خاطر وضع کیا گیا ہے۔ (اس اصول کی رو سے) سمجھایہ جاتا ہے کہ قانون اکثریت کی مرضی سے وضع ہوتا ہے اور اس حقیقت کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے کہ اکثریت کی یہ مرضی ایک ایسی شے ہے جسے نہایت آسانی سے ایک خاص رخ پر بھی لگایا جا سکتا ہے اور بدلا بھی جا سکتا ہے۔۱۸؎

یہ ذرا سوچنے کی بات ہے کہ دنیا کی اکثریت اور عظیم اکثریت کس طرح دھوکے میں مبتلا ہو گئی کہ ہم پر کوئی اور حکمرانی نہیں کر رہا بلکہ ہم پر در اصل ہم خود ہی حکمرانی کر رہے ہیں؟ کیا انسان باشعور ہستی نہیں؟ کیا اسے آسانی سے بے وقوف نہیں بنایا جا سکتا؟ وِل ڈیورانٹ ان سوالات کا جواب یوں دیتا ہے:

نظریۂ جمہوریت نے یہ فرض کر لیا تھا کہ انسان باشعور حیوان ہے۔ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ کسی نے یہ بات منطق کی کسی کتاب میں پڑھ لی تھی، لیکن انسان ایک جذباتی حیوان ہے، جو کبھی کبھی باشعور بھی بن جاتا ہے اور اپنے جذبات کے ذریعہ وہ ہزاروں فریب کھا سکتا ہے۔ ممکن ہے لنکن کا یہ قول صحیح ہو کہ آپ لوگوں کو ہر وقت بے وقوف نہیں بنا سکتے۔ لیکن یہ بھی صحیح ہے کہ آپ ان میں سے اکثر کو بے وقوف بنا کر ایک بڑے ملک پر حکومت کر سکتے ہیں۔ یہ اندازہ لگایا گیا ہے کہ اس کرۂ ارض پر ہر منٹ میں دو سو نئے احمق پیدا ہوتے ہیں اور یہ جمہوریت کے لیے بُرا شگون ہے۔۱۹؎

اس جمہوریت کا مستقبل کیا ہے؟ کیا رائے دہندوں کی تعداد میں اضافے کے ساتھ ساتھ اس میں بہتری کی کوئی امید وابستہ نہیں کی جا سکتی؟ کیا ایسا ممکن نہیں کہ جوں جوں انسان زیادہ تعلیم یافتہ ہو تا جائے گا توں توں جمہوریت کی کامیابی کے امکانات بڑھتے جائیں گے؟ اس بارے میں ڈیورانٹ لکھتا ہے:

رائے دہندوں کی تعداد میں جتنا اضافہ ہو گا، اسی حد تک ان آدمیوں کا معیار جنھیں ہم اپنا نمائندہ منتخب کرتے ہیں اور ان صفات کا معیار جن کی بنا پر یہ انتخابات کیا جاتا ہے، پست ہو تا جائے گا۔ ہم اپنے چُنے ہوئے حکام سے کسی قسم کی عظمت اور دُور اندیشی کا مطالبہ نہیں کرتے۔ ہم صرف یہ چاہتے ہیں کہ وہ اچھے خطیب ہوں اور ہمیں فاقوں سے نہ مرنے دیں۔ در حقیقت ہمیں اس بات کی پروا نہیں کہ ہم پر کون حکومت کرتا ہے۔ ہم اس بات کا بہت کم شعور رکھتے ہیں کہ ہم پر حکومت کی جا رہی ہے جس طرح پہلے ہم یہ سمجھتے تھے کہ چونکہ ہم جاگیرداروں کے ذریعہ مالیہ ادا کرتے ہیں اس لیے ہم کوئی ٹیکس نہیں دیتے۔

والٹیر ملوکیت کو جمہوریت پر ترجیح دیتا تھا کیونکہ ملوکیت کے لیے ہمیں ایک شخص کو تعلیم دینا ہوتی ہے اور جمہوریت کے لیے کروڑوں کو اور اس سے پہلے کہ ہم دس فی صدی کو تعلیم دیں، موت ان سب کو آن لیتی ہے۔ ہم یہ نہیں سمجھتے کہ شرح پیدائش، ہمارے نظریوں اور ہمارے منصوبوں کو اُلٹ پلٹ دیتی ہے۔ جو "کم لوگ" تعلیم حاصل کرتے ہیں، اُن کے کنبے چھوٹے ہوتے ہیں اور جن "زیادہ لوگوں" کے پاس تعلیم کے لیے وقت نہیں، اُن کے کنبے بڑے ہوتے ہیں۔

ہر نسل کے تقریباً سب گھروں میں علم کا حصول ان کی مالی اہلیت کے بس میں نہیں ہوتا۔ اس لیے سیاسی آزاد فکری ہمیشہ کے لیے بے سود ثابت ہوتی ہے۔ ۲۰؎

آخر کار یہ منصف اس نتیجہ پر پہنچا ہے کہ:

صرف جمہوریت ہی ناکام نہیں رہی بلکہ ہم خود بھی ناکام رہے ہیں۔ ہم نے طاقت حاصل کرنے کے بعد شعور و آگہی کو پختہ کرنے کی طرف سے غفلت برتی۔ ہم یہ سمجھ بیٹھے کہ کثرت' مقدار اور طاقت کا راز ہے۔ حالانکہ ہمیں زندگی کی ایک پست سطح کے سوا کچھ حاصل نہیں ہوا۔ ۲۱؎

اصل میں سوچنے کی بات یہ تھی اور ہے کہ ہم شعور و آگہی کو کیسے پختہ کریں۔ ڈیورانٹ یہ تو تسلیم کرتا ہے کہ اس معاملے میں ہم سے غفلت ہوئی اور یہ کہ ہمیں پست سطح زندگی کے سوا کچھ حاصل نہیں ہوا۔ غور کا مقام یہ ہے کہ یہ زندگی اس سطح سے بلند کیسے ہو سکتی ہے؟ آخر کسی حکومت کا حقِ حکومت کیونکر تسلیم کیا جا سکتا ہے؟ ہم یہ کس طرح فیصلہ کریں گے کہ فلاں حکومت عدل و انصاف سے کام لے رہی ہے اس لیے اس کا حق حکومت تسلیم کیا جانا چاہیے؟ وہ کون سی میزان ہے جسے پرکھ کر ہم یہ جان سکیں کہ فلاں کام مبنی بر انصاف ہے یا نہیں؟ بینتھم نے کہا تھا کہ انصاف یہ ہے کہ ہر شخص کو ایک ہی دفعہ شمار کرو اور کوئی بھی شخص ایک سے زیادہ نہ شمار کیا جائے۔ اگر انصاف کا یہ اصول تسلیم کر لیا جائے تو راشڈل کہتا ہے:

لیکن اس طرح مساوی تقسیم کرنے سے اگر تقسیم کی جانے والی چیز ہی کم ہو رہی ہو تو کیا کریں؟ اس وقت تو پھر ہمیں غیر مساوی اصول پر تقسیم کرنا ہو گی تاکہ کوئی چیز تقسیم کے قابل تو رہ سکے۔ ۲۲؎

تو کیا ہم یہ اصول اپنائیں کہ معاشرے میں غیر مساوی (unequal) تقسیم ہی ہمارا نصب العین ٹھہرے؟ کہیں ہم اس طرح پہلے سے زیادہ بے انصافی کے مرتکب تو نہیں ہوں گے؟ ایک نہایت ہی اہم اور بنیادی سوال تو یہ ہے کہ آیا انسان کو اقتدارِ اعلیٰ حاصل ہونا بھی چاہیے؟ کہیں ایسا تو نہیں ہے کہ اسی سوال پر غور نہ کرنے کی وجہ سے انسان گوناگوں مصائب کا شکار ہے اور اسے اصل عدل و انصاف کہیں سے نہیں مل رہا؟ قبل اس کے ہم اس سوال کے جواب کی طرف آئیں' مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مغربی اہل فکر و دانش کے خیالات سے مزید مستفید ہوں۔ انسان کی ناکامیوں کا رونا روتے ہوئے H.J. Mencken اپنی کتاب (Right and Wrong Treatise on) میں لکھتا ہے:

تمام ناکامیوں میں سب سے بڑی ناکامی خود انسان کی ہے۔ اس انسان کی جو سب سے زیادہ مدنی الطبع حیوان اور سب سے زیادہ عقل مند ہے۔ اور وہ ناکامی یہ ہے کہ وہ اپنے لیے آج تک کوئی ایسا نظام وضع نہیں کر سکا جسے دُور سے بھی' اچھی حکومت کہا جا سکے۔ اس نے اس باب میں بڑی بڑی کوششیں کی ہیں۔ بہت سی ایسی' جو فی الواقعہ محیر العقول ہیں اور بہت سی ایسی جو بڑی جرأت آزما تھیں۔ لیکن جب ان کی عملاً تنفیذ کا وقت آیا تو نتیجہ حسرت و یاس کے سوا کچھ نہ تھا۔ اس کا سبب یہ تھا کہ نظری طور پر حکومت کا خاکہ کھینچ لینا اور بات ہے اور عملی طور پر اسے نافذ کرنا اور بات۔ نظری طور پر حکومت اس کے سوا کچھ نہیں کہ یہ افرادِ مملکت کی ضروریاتِ زندگی مہیا کرنے کا ذریعہ ہے اور اربابِ حکومت' عوام کے خدام ہیں لیکن درحقیقت حکومت کا فریضہ عوام کی خدمت نہیں بلکہ سلب و نہب ہوتا ہے۔ اس باب میں مختلف اسالیبِ حکومت میں سب سے زیادہ ناکام' نظام جمہوریت رہا ہے۔ جمہوری نظام کے اربابِ حل و عقد خوب جانتے ہیں کہ حکومت کی بنیاد معقولیت پر ہونی چاہیے لیکن ان کا جذبۂ محرکہ کبھی معقولیت پسند نہیں ہوتا۔ ان کا کام یہ ہوتا ہے کہ جو عنصر بھی باہر سے زیادہ دباؤ ڈال سکے' اس کا ساتھ دیا جائے۔ چنانچہ اس ہتھکنڈے سے' وہ ان لوگوں کے توسط سے جو فی الحقیقت عوام کے دشمن ہوتے ہیں' غیر مختتم عرصہ تک برسرِاقتدار رہتے ہیں۔ ۲۳؎

آخر انسان جو سب سے زیادہ عقل مند اور مدنی الطبع ہے وہ ایک انصاف پسند معاشرہ تشکیل دینے میں کیوں ناکام رہا' اِس کی اصل وجہ ایک مشہور اطالوی مدبر (Mazzini) کی زبانی سنیے: (ذہن میں رہے کہ یہ مفکر کوئی مسلم مفکر نہیں ہے)

اس میں شبہ نہیں کہ عام رائے دہندگی کا اصول بہت اچھی چیز ہے۔ یہی وہ قانونی طریق کار ہے جس سے ایک قوم تباہی کے مسلسل خطرات سے محفوظ رہ کر' اپنی حکومت قائم رکھ سکتی ہے۔ لیکن ایک ایسی قوم میں جس میں وحدتِ عقائد نہ ہو' جمہوریت اس سے زیادہ اور کیا کر سکتی ہے کہ وہ اکثریت کے مفاد کی نمائندگی کرے اور اقلیت کو مغلوب رکھے۔* اہم یا تو خدا کے بندے بن سکتے ہیں یا انسان کے۔ وہ ایک انسان ہو (ملوکیت) یا زیادہ (جمہوریت) بات ایک ہی ہے۔ اگر

انسانوں کے اوپر اور کوئی اقتدار اعلیٰ نہ ہو تو پھر کون سی چیز ایسی رہ جاتی ہے جو ہمیں طاقتور افراد کے تغلب سے محفوظ رکھ سکے؟ اگر ہمارے پاس کوئی ایسا مقدس اور ناقابلِ تغیر قانون نہ ہو جو انسانوں کا وضع کردہ نہ ہو' تو ہمارے پاس وہ کون سی میزان رہ جاتی ہے جس سے ہم یہ پرکھ سکیں کہ فلاں کام یا فیصلہ عدل پر مبنی ہے یا نہیں۔ خدا کے علاوہ جو بھی حکومت قائم ہو اس میں نتائج کی حقیقت ایک ہی رہتی ہے۔ خواہ اس کا نام بوناپارٹ رکھ لیں یا انقلاب (Revolution)۔ اگر خدا درمیان میں نہ رہے تو اپنے زمانۂ سطوت میں ہر ایک مستبد بن جائے گا۔۔۔ یاد رکھیے کہ جب تک کوئی حکومت خدا کے قوانین کے مطابق نہیں چلتی' اس کا کوئی حق مسلّم نہیں۔ حکومت تو منشائے خداوندی کی ترویج و تنفیذ کے لیے ہے۔* اگر وہ اپنے اس فریضہ کی سرانجام دہی میں قاصر ہے تو تمہارا یہ حق ہی نہیں بلکہ فریضہ ہے کہ ایسی حکومت بدل ڈالو۔۲۴

تو لیجیے صاحب! جمہوریت بھی گئی اور ساتھ اپنے پورے علمِ سیاسیات کو لے گئی۔ علومِ انسانی میں کون سا شعبہ ہمیں اس دنیا میں امن و سکون سے رہنے کے لیے رہنمائی دے سکتا ہے۔ سائنس کے بارے میں C.G. Jung لکھتا ہے:

Science has destroyed even the refuge of the inner life. What was once a sheltering haven has become a place of terror۲۵ .

یعنی سائنس نے تو ہماری قلبی زندگی کو بھی تباہ و برباد کر کے رکھ دیا ہے۔ کبھی جو ہمارے لیے خطرے سے بچنے کے لیے جائے پناہ تھا' اب خوف و دہشت کی جگہ بن کر رہ گیا ہے۔

فلسفہ کے بارے میں ڈاکٹر مور کی شہادت ہم دیکھ چکے ہیں کہ فلاسفہ کا تو کسی چیز پر بھی اتفاق نہیں۔ وہ تو یہ بھی نہیں بتا سکتے کہ "خیر" کیا ہے اور "شر" کیا اور جس نے بھی یہ بتانے کی کوشش کی وہ یہ بتانے سے قاصر رہا کہ ہم ان کو ڈھونڈیں کہاں؟

جمہوریت کے بارے میں گمان ہو چلا تھا کہ شاید اہلِ سیاست نے ہمارے لیے فردوسِ گم گشتہ ڈھونڈ نکالی ہو' مگر سیاسیات میں بھی انسان اتنا ہی بے بس و بے کس نظر آیا جتنا علومِ انسانی کے دیگر شعبوں میں۔ وہ انسان جو شعور و عقل رکھتا ہے اور سب سے زیادہ ذہین ہے' جس نے زمین کی فضا سے باہر نکل کر دوسرے سیاروں کو مسخر کر لیا ہے' جو فطرتاً مدنی الطبع ہے مگر وہ اپنے لیے کوئی لائحہ عمل' کوئی اچھا نظامِ قانون کیوں نہیں وضع کر سکا؟ آخر انسانی علم ناکام کیوں رہا؟ ناکامی کی وجہ کیا ہے؟

حوالہ جات

1. R.M. Mac IVER: The Modern State; p 10.
2. Karl Popper: In Search of a Better World; (فلسفہ، سائنس اور تہذیب) p 225.
3. ibid; p 225.
4. ibid; p 228.
5. محمد صلاح الدین: بنیادی حقوق، ص ۵۲۔۵۳
6. Emmett Barcalow: Modern Philosophy – Theory and Issues; p 168.
7. ibid; p 168.
8. محمد صلاح الدین: بنیادی حقوق، ص ۴۸۔۵۴
9. ایضاً، ص ۳۸۔۴۰
10. Will Durant: The Pleasures of Philosophy (نشاطِ فلسفہ) pp 327-328.
11. ibid; p 330.
12. ibid; p 330.
13. ibid; p 331.
14. ibid; 334.
15. ibid; pp 334-335.
16. Alfred Cobban: The Crises of Civilization; p 68. (بحوالہ انسان نے کیا سوچا، ص ۲۲۲)
17. ibid; p 221.
18. Rene Guenn: The Crises of Modern World; p 106. (بحوالہ انسان نے کیا سوچا، ص ۲۲۷)
19. Will Durant: The Pleasures of Philosophy (نشاطِ فلسفہ) p 332.
20. ibid; p 332.
21. ibid; p 332.
22. H. Rashdall: The Theory of Good and Evil; vol 1, pp 225-226.
23. H.J. Mencken: Treatise on Right and Wrong; p 23. (بحوالہ انسان نے کیا سوچا، ص ۲۲۸۔۲۲۷)
24. غلام احمد پرویز: انسان نے کیا سوچا، ص ۲۲۵۔۲۲۶
25. C.G. Jung: Modern Man in Search of a Soul; p 236.

باب چہارم

انسانی علم ناکام کیوں؟

پہلے باب میں ہم نے انسانی علم کی تعریف کے ساتھ ساتھ یہ بھی واضح کیا تھا کہ انسانی علم چونکہ ہمارے اپنے اپنے فہم وادراک' شعور وآگاہی اور تجربے کا نام ہے اس لیے لازماً یہ اپنے ماحول کا عکاس ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ زمان ومکان سے ماورا نہیں ہوسکتا۔ زمان ومکان سے ماورانہ سہی' علمِ انسانی بہر حال اپنے ماحول اور زمانے کا تو عکاس ہوتا ہی ہے' پھر اسے اپنے زمانے میں انسانی مسائل کے حل تلاش کرنے میں دشواریاں کیوں پیش آئیں؟ آیئے اس کا جواب تلاش کرتے ہیں۔

انسانی علم کے ذرائع

مختلف فلاسفہ نے انسانی علم کے ذرائع مختلف بتائے ہیں۔ تاہم سب اقوال کو جمع کرنے سے انسانی علم کے مندرجہ ذیل ذرائع تسلیم کیے گئے ہیں:

۱۔ وجدان یا جبلت (Instinct)

۲۔ خواہش یا جذبات (Desire / Emotions)

۳۔ ضمیر (Conscience)

۴۔ حواسِ خمسہ (مشاہدات / تجربات) (Senses, Observations)

۵۔ عقل (Reason)

تمام انسانی علوم کا منبع دراصل یہی ذرائع ہیں۔ اگر ان ذرائع سے وہی کام لیا جائے جس کے لیے یہ موزوں ہیں تو وہ مسائل کھڑے نہیں ہوسکتے جو ہم نے گزشتہ اوراق میں دیکھے ہیں۔ پریشانیاں وہاں لاحق ہوتی ہیں جہاں ہم ان سے وہ کام لینا شروع کرتے ہیں جن کے لیے یہ ذرائع سرے سے موزوں ہی نہیں۔ اس کی مثال سونا تولنے والی ترازو سے دی جاسکتی ہے۔ بذاتِ خود یہ ترازو سونا تولنے کے لیے ہی بنائی گئی ہے۔ اگر ہم اس سے لوہا تولنا شروع کردیں یا اس سے عام بازاری اشیا تولنا شروع کردیں تو کیا ہوگا؟ یہ ترازو کام نہیں کرسکے گی۔ ظاہر بات ہے کہ تولے اور ماشے تولتے تولتے اس سے من اور ٹن تو نہیں تولے جاسکتے۔ اس سے اس ترازو کی ناکامی صرف اسی حد تک ثابت ہوسکتی ہے کہ یہ سونے کے علاوہ دیگر اشیا تولنے میں ناکام رہی ہے لیکن درحقیقت یہ اس کی ناکامی نہیں۔ جس مقصد کے لیے یہ ترازو بنائی گئی ہے اس میں تو یہ ناکام نہیں۔ اسی طرح یہ ذرائع اپنی اپنی جگہ بالکل کامیاب ہیں کیونکہ سب ذرائع اپنے موقع اور محل میں بہترین انداز میں کام کررہے ہیں لیکن یہ سب انسانی زندگی کے لیے کوئی لائحہ عمل بنانے میں قطعاً ناکام تھے اور ناکام ہی رہیں گے۔

ا۔ وجدان / جبلت (Intuition / Instinct)

انسانی علم کا پہلا ذریعہ وجدان یا جبلت ہے۔ یہ انسان کے اندر ایسی قوت ہے جو بغیر سوچے سمجھے کام کرتی ہے۔ بعض اوقات ان میں فرق کیا گیا ہے۔
انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا نے جبلت اور وجدان میں فرق کیا ہے۔ جبلت (instinct) کے بارے میں مقالہ نگار لکھتا ہے:
یہ جانوروں کے اندر ایسی قوت ہے جو بغیر کسی ارادے کے کام کرتی ہے اور خارجی عمل کے ردعمل کے طور پر ظاہر ہوتی ہے۔ یہ ردعمل بالعموم مستقل نوعیت کا ہوتا ہے اور اس کے بارے میں پیش گوئی کی جاسکتی ہے۔
عموماً جبلتی رویۂ وراثت سے ملتا ہے اور گو کہ بعض اوقات خارجی حالات سے متاثر ہو کر کام کرتا ہے مگر بنیادی طور پر یہ داخلی طور پر ہی محرک ہوتا ہے۔ اس کی مثال آنکھ کا جھپکنا ہے۔ کسی تیزی سے اُڑتی ہوئی چیز سے بچاؤ کے لیے آنکھ کا پردہ خود بخود تیزی سے حرکت میں آتا ہے اور آنکھ کی حفاظت کرتا ہے۔ اس کو غیر شعوری فعل (reflex action) کہتے ہیں۔
کیا جبلت انسان کے لیے کوئی بہتر نظامِ زندگی تجویز کرسکتی ہے؟ جہاں تک انسان کی حیوانی زندگی کا تعلق ہے' انسان کو کوئی پریشانی لاحق نہیں ہوتی لیکن مسئلہ انسان کی شعوری زندگی کا ہے۔ جبلت کا کام صرف غیر شعوری افعال سرانجام دینا ہے۔ شعوری زندگی کے لیے نظامِ زندگی بنانا تو درکنار' یہ کوئی بھی کام شعوری طور پر سرانجام نہیں دے سکتی۔
وجدان کے بارے میں انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا کا مقالہ نگار لکھتا ہے کہ:
وجدان وہ ذریعۂ علم ہے جس کے ذریعے ہم بغیر کسی استنباط' مشاہدہ' عقل یا تجربے سے کوئی علم حاصل کرتے ہیں۔ چنانچہ یہ بالکل آزاد اور بنیادی ذریعہ علم ہے جو ہمیں کسی اور ذریعے سے حاصل نہ ہوسکتا ہو۔ ضروری سچائیاں اور اخلاقی اصول بعض اوقات وجدانیت کے ذریعے سے بیان کیے جاتے ہیں۔
مثلاً جھوٹ بولنا بُرا ہے اور ہمیشہ سچ بولنا چاہیے۔ کیوں؟ اس کی کوئی دلیل نہیں دی جاسکتی لیکن اصل مسئلہ اس وقت پیدا ہوتا ہے جب یہ سوال سامنے آکھڑا ہوتا ہے کہ ہمیں یہ کیونکر معلوم ہوگیا کہ فلاں کام فی الواقعہ "اچھا" ہے یا "بُرا"۔ ہم اپنی زندگی میں کوئی قانون بنالیں مگر کس فہرست کے مطابق جس میں لکھا ہوا ہو کہ فلاں کام تو اچھا ہے اسے ہر حال میں کرنا چاہیے اور فلاں کام بُرا ہے لہٰذا اس سے اجتناب برتنا چاہیے۔
لاک (Locke) نے اس پر تنقید کی اور کہا کہ اس طرح کوئی علم حاصل نہیں ہوسکتا۔ اس نے کہا کہ:
الف: اگر یہ تصورات جبلی یا وجدانی ہیں اور تجربے سے ماوراء ہیں تو پھر انھیں انسانی ذہن میں یکساں طور پر ہونا چاہیے تھا۔ مگر ایسا کوئی تصور نہیں جو آفاقی طور پر تمام اذہان میں پایا جاتا ہو۔ بچے' وحشی اور پاگل افراد کو ایسے کسی علم کا عرفان نہیں ہوا کرتا۔ اس کا کہنا ہے کہ کسی چیز کا کسی ذہن میں ہونا دراصل اس چیز کے معلوم ہونے کے ہم معنی ہے اور یہ کہنا کہ تصورات ذہنوں میں لاشعوری طور پر ہوتے ہیں۔ دراصل متضاد بالذات (self-contradictory) ہے۔
ب: اگر خدا' لامتناہیت' کاملیت کے تصورات قبل از تجربی اور وہبی ہیں تو ان تصورات کا ہر ذہن میں یکساں طور پر عرفان ہونا چاہیے۔ لیکن ہم اپنے عام مشاہدے میں یہ دیکھتے ہیں کہ مختلف ذہنوں میں ان کے مختلف معنی ہیں مثلاً۔۔۔ خدا کے ہی تصور کو لیں' یہ ہر ذہن میں مختلف ہوتا ہے۔ ایسے افراد بھی موجود ہیں جن کے ہاں کوئی خدا کا تصور موجود نہیں۔ کچھ لوگ خدا کو "وجودِ مطلق" سمجھتے ہیں جب کہ کچھ دوسرے اس خدا کو برگزیدہ انسان کے طور پر متشکل و متشخص کرکے دیکھتے ہیں کہ جو تمام عالم پر حکومت کر رہا ہے۔ بالکل اسی طرح جیسے کوئی جلیل القدر بادشاہ اپنی مملکت عظیم پر بادشاہت کرتا ہے جس میں وہ بلاشرکتِ غیرے مالک و مختار ہوتا ہے۔
ج: چنانچہ یہ نام نہاد قوانین بھی مخصوص تجربات کی تعمیم یا قاعدہ' کلیہ (generalisation) ہی ہوتے ہیں۔ مثلاً ایک بچہ کا یہ تجربہ کہ مٹھاس بہرحال مٹھاس ہی ہے اور کڑواہٹ بہرحال کڑواہٹ ہی ہے۔ لہٰذا نتیجہ کے طور پر اس کی تعمیم یہی ہوگی کہ مٹھاس کڑواہٹ تو بہرحال نہیں ہوسکتی۔ ا۔

لاک نے دراصل یہ موقف اختیار کیا ہے کہ ہر فرد کا ذہن پیدائش کے وقت ایک سادہ و صاف سلیٹ کی مانند ہوتا ہے۔ یا وہ کاغذ کا سادہ ورق ہوتا ہے جس پر کچھ بھی تحریر یا منقش نہیں ہوتا۔ ماحول اور تجربے کے بعد انسانی ذہن میں تصورات وغیرہ پیدا ہوتے ہیں۔

آپ ایک ایسے معاشرہ کا تصور کریں جس میں ایک گروہ اٹھ کر دعویٰ کر دے کہ ہمارا وجدان یہ کہتا کہ اس ملک میں ہر قسم کی آزادی ہونی چاہیے۔ کسی پر کسی قسم کی کوئی اخلاقی یا قانونی پابندی نہیں ہونی چاہیے۔ ہر شخص کو حق ہے کہ وہ اپنی بہتری کے لیے جو کوشش کرنا چاہیے کر گزرے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ نہیں عام زندگی میں، تجارت میں، حکومت میں اخلاقی قوانین کی کوئی گنجایش نہیں البتہ اپنی نجی زندگی میں ہر شخص کو چاہیے کہ وہ دیانت دار ہو، سچ بولتا ہو۔ تیسرا گروہ اٹھتا ہے اور کہتا ہے کہ ریڈیو اور ٹی وی پر صبح شام کلاسیکی موسیقی کو لازمی قرار دیا جائے۔ تیسرا کہتا ہے کہ جی نہیں! ہمارا وجدان تو جدید موسیقی کے حق میں فتویٰ دیتا ہے۔

اب اس ملک میں کس کے وجدان کو کس بنیاد پر ترجیح دی جائے گی؟ وجدان بہر حال ایسی چیز تو ہے نہیں کہ جانچی اور پرکھی جاسکے۔ یہی وجہ ہے کہ وجدانیت کے علمبردار انسانی زندگی گزارنے کے لیے کسی قسم کا لائحہ عمل نہیں دے پائے۔

۲۔خواہش / جذبات (Desire / Emotions)

انسان کے اندر خواہشات کا ایک سمندر موجزن ہے۔ ہر خواہش یہ چاہتی ہے کہ پہلے اس کی مراد بر آئے۔ کیا یہ خواہشات انسان کو رہنمائی فراہم کر سکتی ہیں؟ مسئلہ دراصل یہ ہے کہ ہر انسان کی بعض خواہشات دوسرے انسان کی خواہشوں سے مختلف ہوتی ہیں۔ ایک آدمی چاہتا ہے کہ وہ کھلاڑی بنے اس لیے وہ ملک میں ایسے قوانین وضع کرنا چاہے گا جو کھیل کو فروغ دینے میں معاون بن سکیں۔ دوسرے آدمی کی خواہش ہے کہ وہ محقق بنے لہٰذا اس کی ترجیح ہو گی کہ وہ تعلیم کے فروغ میں قوانین سازی کو ترجیح دے۔ آخر کس شخص کی خواہش کو معیار بنایا جائے گا؟ خواہش ایک فرد کی ہو' ایک طبقہ کی یا وہ خواہش عام (will general) جس کا ذکر روسو نے کیا ہے بہر حال کوئی قابلِ پیائش شے نہیں۔ خواہش کی یہ فطری کمزوری ہے کہ وہ اپنی شے مطلوب کو ہی حاصل کرنا چاہتی ہے اور جلد حاصل کرنا چاہتی ہے۔ اس لیے خواہش کے یہ فطری تقاضے اس کو صحیح فیصلہ کرنے کی راہ میں رکاوٹ بنتے ہیں۔ اور بات جب انسانی زندگی کے لائحہ عمل کی ہو گی تو اتنی ساری خواہشات' جو بالعموم آپس میں متضاد ہوں گی' پر مبنی کوئی ایک اخلاقی یا قانونی ضابطہ بنانا تقریباً ناممکن ہو گا۔ لہٰذا خواہشات انسانی' انسانیت کو گمراہ تو کر سکتی ہیں لیکن ہدایت دینے میں یکسر ناکام رہتی ہیں۔

یہی بات تھوڑے سے اختلاف کے ساتھ جذبات (emotions) کے بارے میں بھی کہی جا سکتی ہے۔

جذبات دراصل ہمارے وہ خوشگوار یا ناخوشگوار تاثرات ہوتے ہیں جو اسی شدت کے اعتبار سے ہمارے ذہن و دماغ میں اختلال پیدا کر دینے کا باعث بنتے ہیں۔ ان کے زیر اثر ہم سے جو حرکات سرزد ہوتی ہیں' ان میں عقل و شعور کو بہت کم دخل ہوتا ہے مثلاً غصہ' خوف' حیرت' نفرت' رنج' غرور وغیرہ۔

جبلتوں اور جذبات کا آپس میں بہت گہرا تعلق ہے۔ تقریباً ہر جبلت کے ساتھ کوئی نہ کوئی جذبہ ضرور وابستہ ہوتا ہے۔ ایک فرد جب کسی صورتِ حال سے دوچار ہوتا ہے اور کوئی بیرونی محرک کسی جبلت کو چھیڑتا ہے تو اس کے ساتھ کا جذبہ بھی اُبھر آتا ہے۔ مثلاً:

--- فرار کی جبلت کے ساتھ خوف کا جذبہ

--- جنسی جبلت کے ساتھ شہوت کا جذبہ

--- ذخیرہ اندوزی کی جبلت کے ساتھ ملکیت کا جذبہ

--- جنگجوئی کی جبلت کے ساتھ غصہ و اشتعال کا جذبہ

--- تجسس کی جبلت کے ساتھ حیرت و استعجاب کا جذبہ وغیرہ۔

جذبات کے خواص

جذبات کے کچھ خواص ہر انسان کے اندر پائے جاتے ہیں۔ ان میں سے چند ایک یہ ہیں:

ا۔ ذہنی توازن کو وقتی طور پر متاثر کر دیتے ہیں۔ اس حالت میں فرد اس قابل نہیں رہتا کہ ٹھنڈے دل و دماغ سے مسئلہ کے ہر پہلو پر غور و فکر کر کے مناسب فیصلہ کر سکے بلکہ اس وقت جو اس کو صحیح مشورہ بھی دے گا وہ اس کو اپنا دشمن خیال کر کے اس کے معقول مشورے کو اس کے منہ پر دے مارے گا۔

۲۔ جذبات کی نوعیت بڑی حد تک انفرادی' ذاتی اور داخلی تجربے کی ہوتی ہے۔ ایک ہی واقعہ مختلف افراد پر مختلف قسم کی جذباتی کیفیات طاری کرتا ہے۔ مثلاً ایک شخص کی کامیابی' اس کی اہلیہ' اولاد' احباب اور مخالفین کے اندر مختلف قسم کے جذبات اُبھارتی ہے۔ اسی طرح ایک ہی فرد کی موت مختلف افراد کے اندر مختلف نوعیت کے جذبات پیدا کرتی ہے اور پھر ان جذبات کی کیفیت اور کمیت دونوں میں اختلاف ہوتا ہے۔ خود ایک فرد پر مختلف حالات اور پس منظر میں ایک ہی چیز یا ایک ہی طرح کے واقعات سے جو جذباتی کیفیتیں طاری ہوتی ہیں ان میں شدید اختلاف پایا جاتا ہے۔ اسی طرح ایک فرد پر جو کچھ بیت رہی ہوتی ہے اس کا صحیح احساس اسی فرد کو ہوتا ہے' دوسرے اس کا ٹھیک اندازہ نہیں لگا سکتے۔ کسی کے جذبات کا خارج سے اندازہ لگانے والے اکثر شدید غلط فہمی کا شکار

ہو جاتے ہیں:

ایک جلنے کے سوا اور کوئی کیا جانے

حالتیں کتنی گزر جاتی ہیں پروانے پر

یہ ممکن ہی نہیں کہ جو کچھ میں محسوس کر رہا ہوں آپ کو بھی اسی طرح محسوس کرا سکوں۔ میرا دردِ سر کسی دوسرے کو محسوس نہیں ہو سکتا۔ میں الفاظ میں تو بیان کر سکتا ہوں مگر جس شخص کو سر درد نہیں ہوا ہو وہ میرے درد کی کیفیت کو کیا سمجھے گا؟

جذبات کے یہی خواص کوئی معروضی قسم کا ضابطۂ حیات بنانے میں انسان کے راستے میں رکاوٹ بنتے ہیں۔

۳۔ بعض جذبات متعدی بھی ہوتے ہیں یعنی ایک فرد پر جو جذبات طاری ہوتے ہیں (بعض دوسرے) دیکھنے والے پر وہی طاری ہونے لگتے ہیں۔ مثلاً موت کی صورت میں ایک کو غمگین اور روتا دیکھ کر بعض دوسرے لوگ بھی غمگین ہو جاتے ہیں اور رونے لگتے ہیں۔ لیکن یہ کوئی کلیہ نہیں۔

۴۔ جذبات بعض اوقات معمولی بات پر بھڑک سکتے ہیں اور ان کے بھڑکنے کی کوئی حد نہیں ہوتی۔ بعض افراد جلدی غصے میں آ جاتے ہیں۔ کچھ کا غصہ دیرپا اور کچھ محض وقتی طور پر غصے کا شکار ہوتے ہیں۔

ان ہی خواص کی بنا پر P.D. Ouspensky کہتا ہے کہ:

کوئی بھی نیا علم براہِ راست داخلی جذبات کی پیداوار ہوتا ہے۔ میں براہِ راست اپنے درد کو محسوس کرتا ہوں۔ یہ علم (کہ مجھے درد ہو رہا ہے) ہو سکتا ہے دوسرے کے درد کو میرے اپنے درد کی طرح کا علم دے سکے۔ ۲؎

اگر اس طرح کا امکان ہو تو کیا ممکن ہے کہ سارے انسان ایک دوسرے کے دکھ درد یا جذبات کو share کر سکیں؟ اس بارے میں راشڈل لکھتا ہے:

اب اگر ہم اپنے جذبات واحساسات کے علاوہ کچھ بھی نہیں جانتے کہ صحیح کیا ہے اور غلط کیا' جب تک کہ یہ حقیقی علم کی طرح نہ ہو' تو اسے بھی ایک حِس یا جذبہ ہی کی قِسم قرار دیا جا سکتا ہے' جس طرح دوسری قسم کا کوئی بھی علم بالآخر ایک جذبہ ہی کا اظہار ہے۔ ۳؎

وہ اس کی مزید تشریح کرتے ہوئے کہتا ہے:

محض جذبات واحساسات اپنے علاوہ کوئی شہادت فراہم نہیں کرتے۔ جذبات صرف اسی کو اپیل کرتے ہیں جس کے جذبات ہوتے ہیں۔ ایسا شخص منطقی طور پر کبھی نہیں بتا سکتا کہ کسی دوسرے شخص کو کیا مثالی طور پر جذبات رکھنے چاہییں۔۔۔ ایسا شخص (جو یہ یقین رکھتا ہے کہ جذبات کوئی ذریعہ علم بھی ہو سکتے ہیں) کبھی بھی کسی مطلق یا معروضی اخلاقی ضابطے کا پابند نہیں ہو سکتا۔ ۴؎

تقریباً یہی بات فرانسس بیکن ایک دوسرے انداز میں کہتا ہے:

تمام احساسات خواہ وہ حواس کی راہ سے آئے ہوں یا ذہن سے' آدمی کے حوالے سے ہوتے ہیں' کائنات کے حوالے سے نہیں۔ ذہنِ انسانی کو ایک ناہموار آئینہ سے تشبیہ دی جا سکتی ہے جو ان مختلف اجسام کو خود اپنی صفات کے رنگ میں رنگ دیتا ہے جن سے شعاعیں خارج ہوتی ہیں اور ان کو ٹیڑھا اور بدشکل بنا دیتا ہے۔ ۵؎

یعنی احساسات بظاہر تو یکساں ہو سکتے ہیں لیکن ان کو ہر کوئی اپنی انفرادیت اور ذہنی ساخت میں ڈھال کر مختلف رنگ دیتا ہے۔ زندگی میں پیش آمدہ حادثات و واقعات حتیٰ کہ کسی کی موت واقع ہونے پر بھی مختلف افراد پر یکساں اثرات مرتب نہیں ہوتے۔

۳۔ضمیر(Conscience)

انسان کے اندر ایک قوت ایسی ہے جو اسے اس کے عقائد کے مطابق برائی سے روکتی اور اچھائی پر اُبھارتی ہے۔اس سے بعض فلاسفہ نے یہ نتیجہ نکالا کہ یہ قوت بھی علم کا ایک ذریعہ ہے۔ہم اس ذریعے سے کام لے کر ایک اچھا قانون وضع کر سکتے ہیں۔ضمیر ہے کیا؟اس کی وضاحت ایک مثال سے ہو سکتی ہے۔ایک اندھا شخص چوراہے پر بھیک مانگنے کے لیے بیٹھا ہوا ہے۔لوگ آتے ہیں اور حسبِ مقدور اسے بھیک دیتے ہیں اور آگے بڑھ جاتے ہیں۔آپ اس طرف سے گزرتے ہیں مگر آپ کے پاس پانچ یا دس روپے کا نوٹ نہیں۔آپ پوچھتے ہیں بابا کیا آپ کے پاس پچاس روپے کا کھلا ہو گا تاکہ میں آپ کو دس روپے دے کر چالیس روپے واپس لے سکوں؟جواب ملا' شاید ہو' دیکھ کر لے لیں۔اب آپ اسے پچاس کا نوٹ دینے کے بجائے اس کے چالیس روپے نکال کر چل پڑتے ہیں۔کچھ دُور جانے کے بعد آپ کو احساس ہوتا ہے کہ آپ سے غلطی ہوگئی۔آپ واپس آتے ہیں اور اس اندھے کی رقم خاموشی سے لوٹا کر چلے جاتے ہیں۔آپ سے کس نے کہا کہ آپ سے غلطی ہوگئی ہے؟جس نے آپ کو یہ غلطی باور کروائی اسی کا نام ضمیر ہے۔

Hans Drieschلکھتا ہے:

ایسا نظر آتا ہے کہ ضمیر وہ ذریعہ ہے جس سے یہ "مافوق الانسان قوت" انسانی ارادہ کی رہنمائی کرتی ہے۔۶؎

سیموئیل بٹلر(Samuel Butler) لکھتا ہے:

یہ ثابت کیا جا چکا ہے کہ انسان کی فطرت خود اس کے لیے قانون ہے۔۔۔اس قانون کی اطاعت خود اپنی فطرت کی اطاعت ہے۔جس کام کے صحیح ہونے کی شہادت تمہارا ضمیر دے دے اس کا کرنا تم پر فرض ہو جاتا ہے۔ضمیر اتنا ہی نہیں کرتا کہ وہ سیدھے راستے کی طرف ہماری رہنمائی کردے' بلکہ یہ اپنے فیصلوں کے لیے اپنی سند آپ بنتا ہے۔یہ ہماری فطری رہنمائی ہوتا ہے۔ضمیر کی رہنمائی خود خالق فطرت کی عطا کردہ ہے۔۷؎

یہاں یقیناً یہ تو معلوم ہو گیا کہ انسان کے اندر ایسی قوت تو موجود ہے کہ جو اسے برائی سے روکتی ہے اور اچھائی پر اُبھارتی ہے۔لیکن سوال یہ ہے کہ "برائی" بذاتِ خود کیا ہے؟کیا ضمیر انسان کے اندر ایسی کسی قوت کا نام ہے جو "خیر" اور "شر" کو پہچان سکے؟ہمارا مشاہدہ اس کا جواب نفی میں دیتا ہے جیسا کہ ہم نے اخلاقیات کی بحث میں دیکھا تھا کہ مختلف مذاہب اور ماحول میں بسنے والے لوگ ایک ہی شے کے بارے میں مختلف فیصلے کرتے ہیں۔ہندو کا ضمیر گائے کا گوشت کھانے سے منع کرے گا اور مسلمان کا ضمیر اسے گائے کے گوشت سے قطعاً منع نہیں کرے گا۔مسلمان کا ضمیر اسے سور کا گوشت کھانے سے ٹوکے گا لیکن ایک انگریز کا ضمیر اسی فعل پر اسے نہیں روکے گا۔یہ تینوں انسان ہی ہیں۔تینوں کے پاس ضمیر کی قوت ہے مگر ہر ایک کے ضمیر کا فیصلہ مختلف ہے۔اب کس کے ضمیر کا فیصلہ درست ہے کہ اس کے مطابق ایک اخلاقی قانون بنایا جا سکے؟سوچنے کی بات یہ ہے کہ اگر ضمیر کسی ایسی قوت کا نام ہے جو خیر اور شر کو بتا سکتی' یہ معلوم کر سکتی کہ غلط کیا ہے اور صحیح کیا تو دنیا میں اس معاملے میں اختلافات ہوتے ہی کیوں؟اس سے یہ بات قطعی طور پر ثابت ہو جاتی ہے کہ ضمیر ذریعۂ علم ہو ہی نہیں سکتا۔یہ محض پہلے سے ذہنوں میں بسے ہوئے عقائد کے مطابق انسان کو روکتا اور ٹوکتا ہے۔بذاتِ خود عقائد کیسے ہونے چاہییں۔یہ نہ تو ضمیر کے بس کی بات ہے اور نہ اس کا دائرہ کار۔یہی وجہ ہے کہ راشڈل لکھتا ہے:

تمام انسان اخلاقیات میں مختلف الفکر واقع ہوئے ہیں اور ہمارے پاس قطعی طور پر کوئی خارجی شہادت موجود نہیں کہ مستقبل میں بھی وہ ایسا ہی طرزِ عمل نہیں اپنائیں گے۔۸؎

لیکن ضمیر خود ہے کیا چیز؟وِل ڈیورانٹ لکھتا ہے:

ضمیر پیدائشی قوت کا نام نہیں ہے بلکہ یہ اکتسابی ہے اور جغرافیائی حدود کے ساتھ مختلف ہوتا ہے۔یہ ایک ایسی شے ہے جو فرد کے ذہن میں اُس کے قبیلہ کے اخلاقی قوانین کے مطابق پرورش پاتی ہے۔۹؎

بعض حضرات نے ضمیر کی یہ تعریف کی ہے کہ:

ضمیر محض رسم ورواج کا عکس ہے جو ایک فرد کے ذہن میں پیدا ہوتا ہے تاکہ وہ (ضمیر) اس قانون اور رواج کو اس فرد پر نافذ کرے جو قانون اور رواج اس معاشرے کا ہے۔۱۰۔

ولیم للّی ضمیر پر بڑی لمبی چوڑی بحث کرنے کے بعد لکھتا ہے:

ضمیر کے متعلق ہمارے بیانات نے یقیناً یہ ظاہر کر دیا ہو گا کہ ضمیر' اگر یہ کوئی حِس ہے بھی تو' ایک دوسرے درجے کی حِس ہے' جسے تعلیم سے تربیت دی جا سکتی ہے اور بیرونی اثرات سے تبدیل بھی کیا جاسکتا ہے۔۱۱۔

اِن بیانات اور ہمارے مشاہدات سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ ضمیر کوئی پیدائشی قوت نہیں جو خیر وشر کا ادراک کر سکے۔ یہ اکتسابی شے ہے جس کی تعلیم و تربیت سے نشوونما کی جاسکتی ہے۔ یہ اپنے اپنے ماحول اور مذہبی عقائد کا پر تو ہوتا ہے۔ یہ ایسی قوت نہیں کہ ذریعۂ علم بن سکے۔ یہی وجہ ہے کہ ابھی تک انسان اس قوت کی موجودگی کے باوجود کوئی ضابطۂ اخلاق بنانے میں ناکام رہا ہے۔

۴۔ حواسِ خمسہ (مشاہدات / تجربات) (Senses, Observations)

آگ کی تپش اور برف کی ٹھنڈک، گلاب کی مہک اور چڑیوں کی چہک یہ سب کچھ انسان اپنے حواس سے معلوم کرتا ہے۔ انسان کے اندر پانچ ہی حواس پائے جاتے ہیں جن کے ذریعے وہ مادّی اشیا کا علم حاصل کرتا ہے۔ وہ دیکھتا ہے، سنتا ہے، چکھتا ہے، چھوتا ہے اور سونگھتا ہے۔ ان حواس کے ذریعے حاصل کردہ علم کو حِسی علم (Perceptual Knowledge) کہا جاتا ہے۔ انسانی علم کا زیادہ تر ذخیرہ اسی ذریعے سے اخذ کیا گیا ہے۔ سائنس و ٹکنالوجی کا سارا دار و مدار حواس اور مشاہدات و تجربات پر مبنی ہے۔ فلسفہِ جدید میں، بیکن، لاک، برکلے، ہیوم اور مِل کی کلاسیکی تجربیت کا خیال تھا کہ علم کا حتمی ذریعہ مشاہدہ ہے۔ اور یہ تو ظاہر ہے کہ مشاہدہ حواسِ خمسہ سے ہی کیا جاسکتا ہے۔ ڈیوڈ ہیوم کا کہنا تھا کہ "ہمارے لیے کسی ایسی چیز کا تصور کرنا ممکن نہیں جو قبل ازیں ہمارے خارجی یا باطنی حواس کے ذریعے ہمارے تجربے میں نہ آئی ہو"۔ اور بیکن کی کتاب منہاج جدید (Novum Organum) تو شروع ہی اُس کے اِس اصول نمبر ا سے ہوتی ہے کہ:

عالمِ طبیعی کے ایک عامل اور شارح کی حیثیت سے انسان، اشیا یا ذہن کے بارے میں، اتنا ہی کرتا یا سمجھتا ہے جتنا عالمِ طبیعی کے نظام میں اس کے مشاہدات اسے اجازت دیتے ہیں۔ اس سے زیادہ نہ وہ جانتا ہے اور نہ اس کی لیاقت رکھتا ہے۔ ۱۲؎

یہ مصنف مزید کہتا ہے:

حقیقت کو دریافت کرنے اور اس کی تحقیق و تفتیش کرنے کے صرف دو طریقے ہیں اور وہ قائم رہ سکتے ہیں۔ ایک طریقہ حواس اور جزئیات سے فی الفور گزار کر عمومی اصولِ متعارفہ تک لے جاتا ہے۔ پھر اِن اصولِ متعارفہ کی حیثیت اصول اور مفروضہ حتمی یقینیات کی ہو جاتی ہے تو ان سے وسطی اصولِ متعارفہ اخذ کر لیے جاتے ہیں۔۔۔ دوسرے طریقہ میں اصولِ متعارفہ حواس اور جزئیات کی مدد سے تعمیر کیے جاتے ہیں۔ یہ عمل مسلسل اور بتدریج صعود کا عمل ہے جس کے نتیجے میں زیادہ عمومی اصولِ متعارفہ تک رسائی ہوتی ہے۔ ۱۳؎

کیا حواسِ خمسہ یا مشاہدات اور تجربات تمام عیوب و نقائص پاک ہیں کہ آنکھ بند کرکے ان پر اعتماد کیا جاسکے اور ان کی رہنمائی میں ہم امن و سکون سے اس دنیا میں چند روزہ زندگی بسر کرسکیں؟ فلاسفہ نے حواس پر اعتماد کرکے علمِ حقیقی کی دریافت میں کہاں تک کامیابی حاصل کی ہے؟

ذرا آپ خود ہی سوچیں۔ ایک شخص ریل کی پٹڑیاں دیکھتا ہے جو کئی میل آگے جاکر آپس میں ملتی دکھائی دیتی ہیں۔ کیا ہماری بصارت ہمیں دھوکہ دے رہی ہے اور پٹڑیاں اسی طرح متوازی جارہی ہیں یا فی الواقعہ آپس میں مل رہی ہیں؟ جس شخص نے پہلے پٹڑی کبھی نہیں دیکھی، وہ غالباً یہی سمجھے گا کہ حقیقت میں آگے جا کر ریل کی پٹڑیاں آپس میں مل گئی ہیں مگر آپ کیا فیصلہ کریں گے؟ انتہائی آگے ہماری بصارت تو درست کام نہیں کرتی کہ ہم صاف دیکھ سکیں۔ کیا اس بات کا امکان نہیں ہے کہ آخری جگہ جہاں ہمیں پٹڑیاں ملتی دکھائی دے رہی ہیں فی الحقیقت کانٹا بدل جانے کی وجہ سے آپس میں مل چکی ہوں؟ کیوں نہیں، دراصل ہماری حِسِ بصارت بہت ہی محدود ہے اسی لیے ہم درست فیصلہ نہیں کرپارہے۔ یہی حال ہمارے سارے ہی حواس کا ہے۔ چنانچہ ہم نہایت آسانی سے اس نتیجہ پر پہنچ سکتے ہیں کہ حِسی علم کے ذریعے سے حاصل شدہ خام مواد کسی "علم" کو تشکیل نہیں دے سکتا۔

یہی وجہ ہے کہ فرانسس بیکن جیسا شخص بھی، جو جدید سائنسی تحقیق کا بانی، فلسفی اور سائنسی مفکر تھا اور جو حواس اور مشاہدات پر ہی بھروسا کرتا تھا، بالآخر یہ ماننے پر مجبور ہو جاتا ہے کہ حواس کی غلطیاں اتنی شدید ہیں کہ فہمِ انسانی صحیح فیصلہ کرنے میں ناکام رہ جاتی ہے۔ وہ اپنی کتاب منہاج جدید میں لکھتا ہے:

فہمِ انسانی کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ، جس سے وہ گہنا جاتا ہے، حواس کی غلطیاں اور ان کا کُند اور نالائق ہونا ہے۔ اعلیٰ اور ارفع چیزیں جو حواس کو فوراً متاثر نہیں کرتیں ان ادنیٰ چیزوں سے مغلوب ہو جاتی ہیں جو ان پر فوراً اپنا نقش چھوڑتی ہیں۔ بصارت غور و فکر کا راستہ بالعموم روک دیتی ہے، چنانچہ غیر مرئی اشیاء کو بے حد کم بلکہ نہ ہونے کے برابر اہمیت دی جاتی ہے۔ حقیقی اجسام کے اندر بند ارواح کا پورا عمل چونکہ پوشیدہ ہے، اس لیے ہماری گرفت میں نہیں آتا۔۔۔ علاوہ ازیں عام ہوا اور کم کثافت کے تمام اجسام (جو بکثرت موجود ہیں) کی اصلیت تقریباً نامعلوم ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حواس کمزور اور خطاکار ہیں، اس معاملہ

میں آلات کی استعداد اور ان کی تیزی کو بڑھا کر استعمال میں لانا بھی دشوار ہے۔۱۴

یہ اس شخص کی شہادت ہے جو حِسّی علم کا سب سے بڑا دعویدار تھا۔ وہ مزید لکھتا ہے:

وہ اثبات جو ہم حواس اور اشیا سے اصولِ متعارفہ اور نتائج اخذ کرنے کے پورے عمل میں استعمال کرتے ہیں' بالکل مغالطہ آمیز اور بیکار ہیں۔ یہ عمل بھی چہار پہلو ہے اور اس کی غلطیاں بھی چار ہی ہیں۔ اولاً حواس کے تاثرات غلط ہوتے ہیں کیونکہ حواس ناکام ہو کر ہمیں دھوکا دیتے ہیں۔۔۔ ثانیاً حواس کے ذریعے غیر موزوں تجرید سے تصورات حاصل کیے جاتے ہیں جو غیر واضح اور گنجلک ہوتے ہیں حالانکہ ان کو اس کے برعکس واضح اور غیر مبہم ہونا چاہیے۔۔۔۔۱۵

وہ مزید غور و فکر سے اس نتیجہ پر پہنچا کہ حواس کے ذریعے جو مواد ہم فہمِ انسانی کو پہنچاتے ہیں وہ قابلِ اعتماد نہیں (مگر مجبوری ہے)۔ اس طرح وہ فلسفہ کے تمام مکاتبِ فکر اور ان کے اثبات کے طریقوں کو غیر یقینی ٹھہراتا ہے۔ اسی کتاب میں آگے چل کر لکھتا ہے:

ہمیں اس علامت کو بھی نظر انداز نہیں کرنا چاہیے جو اس عظیم نزاع سے حاصل ہوتی ہے جو ہمارے فلسفیوں اور مختلف مکاتبِ فکر کے درمیان برپا رہی ہے۔ اس نزاع کا پیدا ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ حواس سے فہم کو لے جانے والی شاہراہ اچھی طرح تیار نہیں کی جاسکتی تھی۔ اسی لیے فلسفہ کا میدان (یعنی اشیا کی ماہیت) ٹکڑے ٹکڑے کر کے بے حد مختلف اور متنوع غلطیوں کے حوالے کر دیا گیا۔۔ چنانچہ یہ بات بالکل عیاں ہے کہ خود ان نظاموں اور ان کے اثبات کے طریقوں میں کوئی چیز یقینی اور معقول نہیں ہے۔۱۶

جب حواس کامل نہیں' غلطیوں سے مبرا نہیں تو ان سے حاصل شدہ علم کس طرح غلطیوں سے پاک ہو سکتا ہے؟ چنانچہ کارل پوپر لکھتا ہے:

جہاں تک ذرائع علم ہونے کے اعتبار سے حواس کے سند ہونے کا تعلق ہے تو حواس کے ناقابلِ اعتبار ہونے کی حقیقت پارمینیڈیز سے قبل بھی قدما' مثلاً زینوفان اور ہیراقلیطس کے علم میں تھی اور بلاشبہ دیمقراطیس اور افلاطون بھی اس سے آگاہ تھے۔۱۷

اسی بنا پر وہ مشاہدے اور تجربے کو بھی ذریعۂ علم سے خارج کر دیتا ہے۔ وہ لکھتا ہے:

یہی وجہ ہے کہ ہر علم کے حتمی ذریعہ کو بالآخر مشاہدہ میں تحویل کرنے کا منصوبہ ایسا ہے جسے منطقی طور پر بروئے کار لانا ممکن نہیں۔ کیونکہ اسی سے لامتناہی تسلسل لازم آتا ہے۔۔۔ جہاں تک عینی شاہدوں کا تعلق ہے تو ان کی اہمیت صرف اور صرف عدالتوں میں ہوتی ہے جہاں ان پر جرح ممکن ہوتی ہے۔ بیشتر وکلاء بخوبی جانتے ہیں کہ عینی شاہدین اکثر غلطی کرتے ہیں۔ اس پر تجرباتی تحقیق کے نتائج بڑے حیرت انگیز ہیں۔ وہ گواہ جو واقعہ کو جوں کا توں بیان کرنے کے لیے بڑے بیتاب ہوتے ہیں بیسیوں غلطیوں کے مرتکب ہوتے ہیں بالخصوص جب کوئی ہیجان خیز واقعہ بڑی تیزی سے رونما ہوا ہو اور اگر وقوعہ کسی من پسند تعبیر کا متقاضی ہو تو اکثر اوقات تعبیر' واقعہ کی اصل صورت کو مسخ کر دیتی ہے۔۱۸

وِل ڈیورانٹ بھی اسی نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ اگرچہ ایک حِس کی غلطی کو دوسری حِس شاید درست کر دے وہ بھی اس حالت میں اگر ہم حواس کو تقویت پہنچانے والے تمام آلے استعمال کریں مثلاً دُور بین' خورد بین' اسٹیتھسکوپ' حساس پلیٹ' ایکس رے' وغیرہ مگر اس کے باوجود:

یہ بالکل درست ہے کہ حواس ہمیں کوئی یقینی چیز نہیں بتا سکتے۔ ہیوم ٹھیک کہتا تھا' حواس ہمیں کوئی ماورائی قِسم کی علیت کی شہادت نہیں دیتے بلکہ فقط واقعات کی ترتیب کی شہادت فراہم کرتے ہیں ہم یقینی طور پر کبھی یہ نہیں کہہ سکتے کہ چونکہ واقعہ "ب" واقعہ "الف" کے بعد رونما ہوا ہے اس لیے ہمیشہ "ب"، "الف" کے بعد ظہور پذیر ہو گا۔ احساس کسی مستقبل کے ایک لحہ کا بھی ہمیں یقینی علم نہیں دے سکتا۔ ہم محض اس امکان سے خطرہ میں کود سکتے ہیں کہ جو ترتیبِ واقعات پہلے تھی' آیندہ بھی وہی ہو گی۔۔۔

ہمارے علاوہ بھی دنیا میں لوگ رہتے ہیں اور ان کے حواس اور ان کی شہادت ہمیشہ ہمارے حواس کی شہادت کے مطابق نہیں ہو گی۔۱۹

ظاہر ہے کہ ہم جو کلیات واصول وضع کرتے ہیں وہ اُن شواہد و تجربات پر ہی مبنی ہوتے ہیں جو ہم حواسِ خمسہ کے ذریعے سے حاصل کرتے ہیں۔ اب جو قوانین ہمارے حواس سے ماورا ہوتے ہیں' مثلاً کسی کو گالی نہ دو' ہمیشہ سچ بولو وغیرہ وہ تو ہمارے حواس کی گرفت میں آتے ہی نہیں تو کیا اس بات کا امکان ہے کہ ہم ان حالات میں کوئی معروضی تحقیق کر سکیں؟ اس بارے میں P.D.Ouspensky لکھتا ہے:

objective investigation, and for this there The world beyond the experience of the five senses is closed to are quite definite reasons. ۲۰

یعنی حواسِ خمسہ کے تجربات سے ماورا دنیا معروضی تحقیق و تفتیش کے لیے بالکل بند ہے اور اس کی بڑی واضح وجوہات موجود ہیں۔

ان تمام مباحث سے ہم محتاط الفاظ میں یہی نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ حواس، ذریعۂ علم ہوں یا نہ ہوں، بہر حال اس دنیا میں پر امن و پر سکون زندگی گزارنے کے لیے انسانیت کو کوئی یقینی اور معقول نظامِ زندگی نہیں دے سکتے۔

۵۔عقل(Reason)

اب آخر میں ایک آخری انسانی قوت رہ جاتی ہے جو ذریعۂ علم ہو سکتی ہے اور وہ ہے عقل! انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا میں عقل کے متعلق مقالہ نگار لکھتا ہے:

فلسفہ میں عقل ایسی قوت یا طریقے کا نام ہے جس سے منطقی نتائج اخذ کیے جاتے ہیں۔ عقل ایک ایسی صلاحیت ہے جس سے وجدانی طور پر، حِس' جذبہ' احساس اور خواہش کے برعکس بنیادی صداقتیں حاصل کی جاتی ہیں۔(تجربیت پسند فلاسفہ نے عقل نامی ایسی کسی صلاحیت کا انکار کیا ہے۔) یہی بنیادی سچائیاں تمام حاصل شدہ حقائق کا سبب ہوتی ہیں۔کانٹ کے نزدیک عقل محض(pure reason) اور عقل عملی(practical reason) میں فرق ہے۔ عقل محض تمام ایسے اصول دیتی ہے جو بلا دلیل(a priori) ہوتے ہیں جبکہ عقل عملی کا تعلق اعمال وافعال کی کارکردگی سے ہے۔

بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انسانی مشکلات و مصائب کے دُور کرنے میں عقل کامیاب ہو سکتی ہے۔ تجربیت پسند فلاسفہ کے برعکس عقلیت پسند فلاسفہ عقل کو ایک کامیاب ذریعۂ علم تسلیم کرتے ہیں۔ بلکہ بیکن جیسا فلسفی اور سائنسی مفکر بھی حواس کو قصوروار ٹھہراتا ہے اور کہتا ہے کہ فہمِ انسانی کی راہ کی سب سے بڑی رکاوٹ جس سے وہ گھبراجاتا ہے' حواس کی غلطیاں ہیں۔ دوسرے الفاظ میں اگر حواس کامل اور بے عیب ہوتے تو عقل کبھی غلطیاں نہ کرتی۔

عملی دنیا میں صورت حال کچھ مختلف ہے۔ انسان کے اندر عقل کے علاوہ خواہشات بھی پائی جاتی ہیں اور جذبات بھی۔ کیا عقل ان سے آزاد ہو کر بذاتِ خود کوئی فیصلہ کر سکتی ہے؟ تجربات اس بات کی تردید کرتے ہیں۔ ایک شخص شراب سے نفرت کرتا ہے اور دوسرا اس سے محبت۔ دونوں ہی اپنے اپنے موقف کی حمایت میں عقلی دلائل کا انبار لگا دیتے ہیں۔ کیا وجہ ہے کہ دونوں کی عقلیں مختلف دلائی دیتی ہیں؟ اگر عقل کسی ایسی صلاحیت یا قوت کا نام ہے جو انسانی خواہشات وجذبات سے ماوراہو کر کوئی ''سچائی'' دریافت کر سکتی ہے تو یہ دونوں افراد ایک ہی موقف اختیار کرتے اور دونوں کے دلائل میں فرق نہ ہوتا۔ لیکن عملی دنیا میں حقائق کچھ اور ہی داستان سناتے ہیں۔

ولیم للّی نے ہمیں واضح طور پر بتایا کہ:

ارسطو* ا کا خیال ہے کہ مقاصد کا تعین ہماری خواہشات سے ہوتا ہے اور عقل تو مقصد کا تعین نہیں بلکہ خواہش کی تکمیل کی تدبیر کرتی ہے۔ اسی طرح سکاٹش فلاسفر ڈیوڈ ہیوم نے ثابت کیا کہ عقل تو محض ہمارے جذبات کی غلام ہے اور اسے ہونا بھی چاہیے۔*۱۲ اس نقطۂ نظر کے مطابق ہم جو مقصد اپنے پیشِ نظر رکھتے ہیں' وہ محض ہماری خواہشات کا پیدا کردہ ہوتا ہے اور عقل کا وظیفہ ہی یہ ہے کہ وہ ان خواہشات کی تکمیل کے لیے بہترین تدابیر اختیار کرے۔۲۱۔

اس بات کی شہادت وِل ڈیورانٹ بھی دیتا ہے کہ نیطشے کا بالکل یہی خیال تھا کہ عقل کا کام ہماری اپنی دلی خواہش کے حق میں دلائل فراہم کرنا ہے:

دیانت دار نیطشے نے لکھا تھا کہ فلسفی اکثر ظاہر کرتے ہیں کہ ان کے خیالات ایک بے لاگ' پاک اور غیر متعصب منطق کا نتیجہ ہوتے ہیں' حالانکہ دراصل وہ کسی خیال یا نظریہ کی' جو کہ اِن کی کسی دلی خواہش کا منطقی عکس ہوتا ہے' دلائل کے ذریعہ حمایت کرتے ہیں۔۲۲۔

ایسا صرف فلسفی ہی نہیں کرتے بلکہ دنیا کا ہر فرد کرتا ہے۔ ہم نے جو مثال دی تھی کہ جب ایک فرد شراب کی حمایت میں اور دوسرا مخالفت میں عقلی دلائل فراہم کر رہا ہوتا ہے تو اس کی بنیاد اسی حقیقت پر تھی کہ دراصل ہم اپنی اپنی خواہشات کو مطمئن کرنے کے لیے عقلی دلائل مہیا کر رہے ہوتے ہیں۔ ڈیوڈ ہیوم نے اسی لیے کہا تھا کہ عقل کا اصل کام ہی یہی ہے۔ ڈیورانٹ اسی کتاب میں آگے چل کر لکھتا ہے:

ہم دیکھتے ہیں کہ عقل سب کچھ ثابت کر سکتی ہے' جس کا مطلب ہے کہ کچھ بھی نہیں ثابت کر سکتی۔ اسی طرح ایک چلتا ہوا تیر حرکت نہیں کرتا' کیونکہ جب تک کوئی چیز ایک جگہ پر ہے وہ ساکن ہے۔ اُڑتا ہوا تیر ایک لمحہ میں ایک ہی جگہ پر ہے' اس لیے وہ ساکن ہے(یعنی وہ اس خاص لمحہ میں ساکن ہے) اور اس لیے وہ اپنی پرواز کے ہر لمحہ میں ساکن ہے۔ اناطول فرانس اس سے یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ ''استدلال سے ہر چیز ثابت ہو سکتی ہے''۔ ایلیا کے زینو نے یہ ثابت کیا ہے کہ اُڑتا ہوا تیر ساکن ہے۔ ہم ایسی بات بھی ثابت کر سکتے ہیں جو اس خیال کی ضد ہو لیکن سچ تو یہ ہے کہ ضد کو ثابت کرنا زیادہ مشکل کام ہے۔۔۔ کانٹ نے زینو

کے فلسفے کو دہرایا اور یورپ والوں سے کہا کہ خدا ''حریت'' عزم اور بقا کے بارے میں جو چاہو یقین کرو' کیونکہ عقل ایک ناقص آلہ ہے' جو اس قابل نہیں کہ اس کی بارگاہ میں مافوق الفطرت قلمرویں اور ارضی جنتیں قربان کر دی جائیں۔ شوپنہار نے یہ حقیقت بے نقاب کی کہ عقل عزم کی غلام ہے اور فرائیڈ نے ہزاروں مثالیں دے کر عقل کی سطحیت ثابت کی اور یہ دکھایا کہ عقل محض جسمانی خواہشات کا لباس ہے۔ نیطشے نے جبلت کی یہ تعریف کی کہ وہ تمام ذہانتوں سے زیادہ ذہین ہے۔ برگسان نے عقل کی یہ کہہ کر مذمت کی کہ یہ فطری طور پر مادّہ پرست ہے اور اس سینما کی مانند ہے جو اپنے جامد ٹکڑوں میں کھو کر زندگی کے تسلسل اور قلب و نظر کی واردات سے بے خبر ہے۔ ایمبلی سے لے کر زندگی کے تسلسل اور قلب و نظر کی واردات سے بے خبر ہے۔ ایمبلی سے لے کر تخلیقی ارتقا تک یہ تمام زمانہ یعنی روسو' کانٹ' شوپنہار' نیطشے' برگسان اور ولیم جیمز کا زمانہ عہد خرد کے خلاف رومانی بغاوت کا زمانہ تھا۔۔۔ مزید برآں عقل جب احساسات کا ساتھ چھوڑتی ہے تو وہ شہادت اور ثبوت سے زیادہ خیال کی باریکی کو اہمیت دینے لگتی ہے۔ اس طرح وہ مرقوم تاریخی بن جاتی ہے' جو محض ایک آرزو کی وکیل ہوتی ہے' جیسے کہ آج ایک بچہ بھی یہ کہتا ہے کہ عقل ہماری آرزوؤں کے جواز ڈھونڈنے کا وسیلہ ہے۔ اکثر اوقات ہم کوئی کام اس لیے نہیں کرتے کہ ہمارے پاس اس کام کے واسطے دلائل موجود ہیں' بلکہ ہم دلائل اس لیے تلاش کرتے ہیں کہ ہم کوئی کام کرنا چاہتے ہیں۔ اپنی آرزوؤں اور خواہشوں پر کوئی فلسفہ تعمیر کرنا آسان ترین بات ہے۔۲۳؎

یہی بات راشڈل نے لکھی ہے جس کا اقتباس ہم پچھلے ابواب میں نقل کر چکے ہیں کہ عقل کے متعلق یہ نہیں کہا جا سکتا کہ علمِ انسانی کے کسی شعبے میں بھی یہ ہمیں دھوکا نہیں دے گی اور P.D.Ouspensky کا حوالہ بھی ہماری نظر سے گزر چکا ہے کہ ''عقل اور جذبات کی جنگ میں عقل کبھی جذبات پر غالب نہیں آسکتی۔ ایک جذبہ کو کوئی دوسرا جذبہ ہی مغلوب کر سکتا ہے''۔ لہٰذا ہمیں اس نتیجہ پر پہنچنے میں کوئی دشواری نہیں ہونی چاہیے جیسا کہ ڈیوڈ ہیوم نے کہا تھا اور فرائیڈ وغیرہ کا بھی یہی خیال تھا کہ عقل کا اصل وظیفہ ہی یہ ہے کہ وہ ہمارے جذبات کے تقاضوں کی تسکین کا سامان فراہم کرتی ہے۔ C.E.M Joad نے عقل کے بارے میں کہا ہے کہ انسان کی عقل اس کے جذبات کے تابع اسی طرح چلتی ہے جس طرح کتے کے پاؤں اس کی ناک (سونگھنے کی حِس) کے پیچھے چلتے ہیں۔* یہ ساری صورت حال دیکھتے ہوئے کارل پوپر اس نتیجہ پر پہنچا کہ:

ہمارے پاس کوئی ایسا ذریعۂ علم نہیں بلکہ بہت سے ذرائع ہیں لیکن ان میں سے کوئی ایک بھی ذریعہ غلطی کے امکان سے پاک نہیں۔ بحیثیت انسان ہمارا علم کبھی یقینی اور حتمی نہیں ہو سکتا۔۲۴؎

آگے چل کر مزید لکھتا ہے کہ:

میرے خیال میں ہمارے علم کے ذرائع متعدد انواع کے ہیں لیکن کسی کو سند کا درجہ حاصل نہیں۔۲۵؎

اس مسئلے میں اس نے ایک نہایت ہی پیاری بات لکھی ہے جو انسان کو اس کا صحیح مقام بتاتی ہے۔ وہ رقم طراز ہے:

ہم علم کلی کے مالک نہیں ہیں۔ ہمارا علم بہت ہی قلیل ہے اور ہمہ دانی کا دعویٰ ہمیں زیب نہیں دیتا۔* چونکہ میں عقلیت پسند ہوں اس لیے میں اس بات پر یقین رکھتا ہوں کہ عقلیت پسندی کی بھی تحدیدات (limitations) ہیں۔۲۶؎

کارل پوپر خود عقلیت پسند اور تجربیت پسند تھا مگر وہ ایک حقیقت پسند بھی تھا۔ وہ اپنی اس تحقیق کے بعد جس نتیجہ پر پہنچا اس کا دوٹوک الفاظ میں اعلان کرتا ہے کہ:

عقلیت پسندی اور تجربیت میں اختلافات بہت معمولی ہیں اور ان کی مماثلتیں کہیں زیادہ ہیں اور یہ کہ دونوں غلط ہیں۔ میرا دعویٰ ہے کہ یہ دونوں غلط ہیں اگرچہ میں خود بھی ایک نوع کا عقلیت پسند اور تجربیت پسند ہوں۔ میری رائے میں اگرچہ مشاہدے اور عقل دونوں کا کردار بہت اہم ہے مگر یہ اس کردار سے بہت مختلف ہے جو ان کے کلاسیکی حمایتی ان سے منسوب کرتے ہیں۔ میں بطور خاص یہ ظاہر کرنے کی سعی کروں گا کہ عقل اور مشاہدہ دونوں ہی ان معنوں میں ذریعۂ علم نہیں ہو سکتے جس مفہوم میں انھیں آج تک ذریعۂ علم قرار دیا جاتا رہا ہے۔۲۷؎

اس بحث سے ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ اہلِ علم کے اعترافات کے مطابق علمِ انسانی محض اس لیے ناکام ہے کہ اس کے ذرائعِ علم ناقص ہیں۔ چنانچہ ہر شخص اگر

اپنی تمام تر صلاحیتوں کو پورے اخلاص اور دیانت داری سے بروئے کار لاتے ہوئے انفرادی سطح پر تحقیق و تفتیش کا کام جاری رکھے تب بھی حقیقت کا ادراک ممکن نہ ہو سکے گا۔ لہٰذا ان تمام تر انفرادی کاوشوں کے نتیجے میں بھی کوئی اخلاقی نظام' کوئی ضابطۂ حیات وضع نہیں کیا جاسکتا۔ یہ صورت حال اس وقت اور گمبھیر ہو جاتی ہے جب انسانی تحقیقات کے دوران میں بعض مرحلوں پر "علمی ڈنڈی" کا استعمال بھی جگہ پالیتا ہو۔ چنانچہ اس صورت حال میں جبکہ ہمارے ذرائع علم ناقص ہوں اور ہم شعوری طور پر معروضی علم کے معاملے میں مکمل طور پر دیانت دار نہ ہوں تو یقینی علم کا حصول کیونکر ممکن ہو گا؟ علم کے حصول کے سلسلے میں شعوری بد دیانتی کی کہانی بڑی ہی دلچسپ مگر عبرت انگیز ہے۔

شعوری بددیانتی

یہاں پر ہمارے پیشِ نظر دونہایت ہی اہم کتابیں ہیں۔ان میں سے ایک کا نامBetrayers of Truthیعنی"سچائی کے غدار" ہے جسےBroadاورWade دونوں نے مل کر لکھاہے۔اس کتاب کے عنوان سے ہی معلوم ہوجاتاہے کہ علمی دنیامیں کچھ اصحاب"علم ودانش" ایسے بھی پائے جاتے ہیں جو سچائی سے دھوکا اور بے وفائی کرتے ہیں۔اس کتاب میں ۱۳۴ایسے واقعات کی نشاندہی کی گئی ہے جن میں سائنس اور میڈیکل کی دنیامیں علمی فراڈ کاارتکاب کیاگیاہے۔یعنی سائنس دانوں نے معروضی مشاہدات وتجربات کے نتائج جان بوجھ کراپنی خواہشات ومرضی کے مطابق توڑمروڑکرپیش کیے ہیں۔مثلاًایک سائنس دان کوئی تجربہ کرتاہی اس لیے ہے کہ وہ اپنے نظریے کی تصدیق کرسکے مگرتجربے کانتیجہ اس کی مرضی کے خلاف نکلنے کے باوجودوہ بیان یہی کرتاہے کہ اُس کے نظریے کی تصدیق ہوگئی۔چونکہ اس کتاب میں متعددواقعات بیان ہوئے ہیں جن کایہاں نقل کرناممکن نہیں' اس لیے ان سے استفادہ کرنے کے لیے کتاب کا براہِ راست مطالعہ ہی مفیدرہے گا۔

دوسری اہم کتابA Pack of Lies:Towards A Sociology of Lying * ہے جسےBarnes .J.Aنے لکھاہے۔عمرانی علوم پرگفتگوکرتے ہوئے مصنف اس بات کانوٹس لیتاہے کہ:

بدقسمتی سے' لیکن بہت قوی وجوہات کی بناپرواضح اورصاف تصورات عمرانی علوم میں پائے ہی نہیں جاتے۔۲۸؎

علمی دنیامیں فریب اوردھوکاکاذکرکرتے ہوئے اس نے لکھا:

بادی النظرمیں سائنسی میدان وہ آخری میدان ہوسکتاہے جہاں ہم کوئی فریب وغیرہ کاتصورکرسکیں۔چنانچہ اس بارے میں(۱۹۷۹ءWienstein)لکھتاہے کہ کم ازکم ایک ادارہ توایساہے جس میں صداقت کی جستجواس کی ایک امتیازی قدرہے اوروہ ادارہ ہے سائنس۔۲۹؎

بادی النظرمیں توایساہی محسوس ہوتاہے لیکن اس دعویٰ کے برعکس عملی صورت حال کیاہے؟یہی مصنف اس بارے میں لکھتاہے:

رابرٹ بوئیل* نے تجربی سائنس دانوں کی دھوکے بازی کی چالوں(tricks fraudulent)کے بارے میں شکوہ سنج ہیں کہ وہ ان کی مختلف نوع کی مثالیں دے سکتے ہیں۔نیوٹن نے بعدمیں اقرارکیاکہ اس نے حاصل کردہ امورمعلومات(data)میں تبدیلی کی تاکہ اس کے نظریۂ کششِ ثقل کوعام آدمی کی طرف سے آسانی سے حمایت حاصل ہوسکے۔اسی طرح جارج مینڈل نے موروثی علم تولیدپراپنے افکارکی زیادہ حمایت حاصل کرنے کے لیے ایسی ہی حرکت کی۔۳۰؎

نیچرل سائنس اورعمرانی علوم میں کی گئی علمی بددیانتیوں کاذکرکرنے کے بعدمصنف مذکورلکھتاہے:

اس طرح نیچرل سائنس کے مقابلے میں عمرانی علوم(social sciences)میں بڑی پیچیدہ اورزیادہ دھوکے بازیاں کی گئی ہیں۔جھوٹ بولنے کافعل عام طورپراوراکثراوقات زیادہ وسیع دھوکے کاایک ذیلی حصہ ہوتاہے۔نیچرل سائنس دان کبھی کبھارافکارمیں شعوری دھوکے کے' ایک حدتک فرضی' امکانات کاذکرکرتے ہیں جن کاان کے اصلی تجربات میں وجودتک نہیں پایاجاتا۔۳۱؎

اب ہم اس مرحلے تک آچکے ہیں کہ کسی نتیجے تک پہنچ سکیں۔کارل پوپرکے الفاظ میں:

میرے خیال میں ہمیں یہ بات اب قبول کرلینی چاہیے کہ جس طرح مثالی حکمرانوں کاکوئی وجودنہیں اسی طرح علم کے مثالی ذرائع بھی موجودنہیں اورسبھی ذرائع وقتاًفوقتاًہمیں غلطی میں مبتلاکرسکتے ہیں۔۳۲؎

صرف یہی نہیں کہ ہمارے پاس مثالی ذرائع علم ہی موجودنہیں' بلکہ:

ہمارے پاس صداقت کی کسوٹی بھی نہیں۔۳۳؎

حاصل کلام

یونانی فلسفہ اور اس فلسفۂ فکر پر پروان چڑھنے والی مغربی تہذیب اور اس کے علم بردار اہلِ فکر و دانش کے نظریات کے مطابق ہمیں معلوم ہوا کہ:*

١۔ انسان محض ایک مشین ہے اور اس کے افعال و اعمال اور شعور محض دماغ کے طبیعی افعال کا نتیجہ ہیں۔ لہٰذا کسی اخلاقی حِس وغیرہ کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ (Haeckel)

٢۔ انسان کو اپنے آپ کو آزاد سمجھنے میں دھوکا ہوا ہے۔ وہ تو مجبور محض ہے۔ (Spinoza)

٣۔ بڑی حیرت انگیز بات ہے کہ آج کل جبریت کے خلاف سب سے مضبوط دلیل بھی اسی طبیعیات نے فراہم کر دی یعنی انسان مجبور محض نہیں۔ (Russell)

٤۔ سائنس کی تحقیقات اشیاء کی حقیقت کے متعلق ہمیں کچھ نہیں بتا سکتیں۔ (Prof. Eddington)

٥۔ سائنسی طریقے سے مقاصد کا تعین ممکن نہیں اور ہم یہ تصور بھی نہیں کر سکتے کہ سائنس کی محدود دنیا میں قطعی حقیقت کا ادراک کر لیا گیا ہے۔ ایسا ہو ہی نہیں سکتا جب تک کہ تمام محسوس کائنات کا علم نہ حاصل ہو جائے۔ (Popper Karl)

٦۔ سائنس نے تو ہماری قلبی زندگی کو بھی تباہ کر دیا ہے۔ (C.G.Jung)

٧۔ اخلاقی قوانین اور "خیر و شر" کی کوئی تعریف تک نہیں کی جا سکتی۔ (G.E.Moore)

٨۔ سائنس میں بھی سائنسی تجربات کے نام پر بڑے بڑے علمی فراڈ کا ارتکاب کیا گیا ہے۔ (J.A. Barnes)

٩۔ ہمارے پاس صداقت کی کوئی کسوٹی نہیں۔ ہمارے پاس جتنے بھی ذرائع علم ہیں وہ غلطی سے پاک نہیں۔ علمِ انسانی کبھی یقینی اور حتمی نہیں ہو سکتا اور نہ ہی کسی کو سند کا درجہ حاصل ہے۔ (Karl Popper)

١٠۔ ہمارے اخلاقی شعور کی نسبت ہماری ذہانت نے زیادہ ترقی کی ہے چنانچہ ہم نے ایٹم بم اور ہائیڈروجن بم بنانے میں تو بڑی ذہانت کا ثبوت دیا ہے لیکن ایک عالمی ریاست کے قیام کی خاطر اخلاقی بلوغت کا مظاہرہ نہیں کیا۔ (Popper Karl)

١١۔ فلاسفہ کسی معاملے میں بھی آپس میں متفق نہیں۔ وہ صرف یہی نہیں کہتے کہ وہ خود صحیح ہیں بلکہ دوسرے جو ان سے اختلاف رکھتے ہیں' ان کو جھٹلاتے اور ان کی تغلیط بھی کرتے ہیں۔ (G.E.Moore)

١٢۔ نتیجہ یہ نکلا کہ دانشورانہ نقطۂ نظر سے دیکھیں یا اخلاقی یا جمالیاتی نقطۂ نظر سے' مغربی معاشرے کی نفسیاتی زندگی کے نیچے بہنے والا دھارا کوئی قابلِ فخر تصویر پیش نہیں کرتا۔ (C.G. Jung)

ان ٹکڑوں کو ملانے سے جو تصویر بنتی ہے وہ بڑی ہی عبرت انگیز ہے۔ ان افکار کی بنیاد پر جس قسم کا اخلاقی نظام بن سکتا ہے وہی مغرب میں نظر آ رہا ہے۔ اس کے متعلق بھی مغربی مفکر وِل ڈیورانٹ ہی سے سنیے:

شادی جو کبھی محض جسمانی وصل کا نام تھا اور جو اوائل عمر میں انسانی زندگی اور کردار کو استحکام بخشتی تھی' غیر مقبول ہوتی جا رہی ہے۔ آج کل لوگ یہ سوچنے لگے ہیں کہ شادی کے فوائد اس کے آلام کے بغیر حاصل ہو سکتے ہیں۔ آج کل اس کی ابتدا دیر سے ہوتی ہے اور انتہا جلدی۔ پہلے ہم اسے غیر فطری حد تک ملتوی کرتے رہتے ہیں' پھر طلاق کے شور و غوغا میں وہ ختم ہو جاتی ہے۔ خاندان جو کبھی اخلاق کی تربیت گاہ اور سماجی نظام کی بنیاد تھا' شہری صنعت کی ذاتیت میں گم ہو گیا ہے اور ہر نسل کے بعد پارہ پارہ ہو جاتا ہے۔ اولاد کی عافیت کے لیے جانفشانی سے بنائے ہوئے مکان خاموش اور ویران ہیں۔ بچے' مقصدوں میں الجھے ہوئے' والدین اپنے اُداس گھروں میں تنہا اور ہر کمرہ آشنا آوازوں کی غیر موجودگی سے گونجتا ہے۔ ٣٤؎

اور نیز یہ کہ:

عفت جو کبھی ایک اخلاقی خوبی سمجھی جاتی تھی، اب ایک مضحکہ خیز صفت بن گئی ہے۔ حیا جو حسن کو زیادہ حسین بنا دیتی تھی، ختم ہو گئی ہے۔ مرد اپنے گناہوں کے تنوع پر ناز کرتے ہیں اور عورتیں ایک واحد معیار کا مطالبہ کرتی ہیں جس کی رُو سے ہر زن و مرد کو غیر محدود جنسی آزادی حاصل ہو۔ شادی سے پہلے جنسی تجربہ ایک عام چیز ہے۔ پیشہ ور جنسی تحریک زنانِ بازاری سے چھوٹ گئی ہے۔ پولیس کی لاٹھی سے نہیں بلکہ غیر پیشہ ور عورتوں کے تقابل (competition) سے۔ ۳۵

جس اخلاقی نظام کے نتائج سے وِل ڈیورانٹ شاکی ہے وہ اخلاقی نظام آخر پیدا ہوا ہی کیوں؟ اگر ہمارے سامنے واضح اقدار اور مقاصد ہوتے تو یہ صورت حال کبھی پیدا نہ ہوتی۔ چنانچہ ان ہی وجوہات کا رونا روتے ہوئے ڈیورانٹ لکھتا ہے:

ہماری سب سے بڑی بد نصیبی یہ ہے کہ ہم نے ایک مربوط زاویۂ نگاہ کھو دیا ہے۔ زندگی ہمارے لیے اس قدر پیچیدہ اور متحرک ہو گئی ہے کہ ہم اس کی وحدت اور اہمیت کی تھاہ نہیں لا سکتے۔ ہم شہری نہیں رہے، فقط افراد بن گئے ہیں۔ ہم ایسے مقاصد سے محروم ہیں جو ہمیں موت سے آگے کوئی بات سمجھا سکیں۔ ہم انسانیت کے چیتھڑے ہیں۔ اس سے زیادہ کچھ نہیں۔ کسی میں یہ ہمت نہیں کہ زندگی کے سارے پہلوؤں کا جائزہ لے سکے۔ تجربہ میں اضافہ ہو رہا ہے لیکن تربیت میں کمی۔ زندگی کے ڈرامے میں ہر شخص کو اپنا پارٹ تو یاد رہا لیکن وہ اس کے مطلب سے نابلد ہے۔ زندگی بے معنی ہو رہی ہے اور آج جبکہ اس کے بھرپور ہونے کے بہت امکانات ہیں وہ تہی دامن نظر آ رہی ہے۔ ۳۶

سمجھا یہی جاتا ہے کہ مقاصد کے تعین اور حقیقت کے ادراک میں اہلِ فلسفہ ہی بنیادی کردار ادا کر سکتے ہیں مگر ڈیورانٹ ان کے بارے میں رقمطراز ہے:

فلسفی ہمیشہ کسی حقیقت کا انکشاف عام لوگوں کے بعد کرتے ہیں۔ انھیں یہ جاننے میں کہ خارجی دنیا موجود ہے، تین سو برس لگے اور جب نئے حقیقت پسندوں نے شادیانے بجا کر اعلان کیا کہ خارجی دنیا کا وجود کس قدر یقینی ہے، تو اقلیمِ فلسفہ حیرت اور تشکک سے گونج اُٹھا کہ شاید خارجی دنیا موجود ہے! ممکن ہے تین سو برس بعد کردار پرست اور مادّہ پرست داخلی دنیا کی حقیقت اور شعور کی حقیقت اور فعالیت دریافت کر لیں۔ اس وقت وہ ایک عام آدمی کے مبلغ علم تک رسائی حاصل کر لیں گے۔ ۳۷

ممکن ہے ان سطور میں آپ کو طنز کی کاٹ محسوس ہو مگر کیا یہ حقیقت کا اظہار نہیں؟ اہلِ فلاسفہ کے علمی مناقشات نے ہی تو اصل حقیقت کو گم کر دیا ہے ورنہ عام آدمی تو اس نوع کی خرابیوں کا باعث نہیں ہوا کرتا۔ اسی علمی انتشار کی طرف اشارہ کرتے ہوئے مصنف مذکور لکھتا ہے:

ہم کس مشکل پر آ پہنچے ہیں کہ ہم میں سے نصف لوگ تو مادّہ کی حقیقت سے منکر ہیں اور آدھے شعور کی حقیقت سے۔ ہم اس اداس تبسم کا تصور کر سکتے ہیں جس کے ساتھ ایک گوئٹے یا ایک والٹیئر ہمارے عہد کے علمی انتشار کو دیکھ رہے ہوں گے۔ ۳۸

اسی انتشارِ علمی کا نتیجہ تھا کہ انسان کوئی کامیاب نظام وضع کرنے میں ناکام رہا۔ چنانچہ ڈیورانٹ اس کا برملا اعتراف کرتا ہے:

ہم نے ایک ایسا فلسفہ وضع کرنے کی کوشش کی ہے جو جامع ہو اور دنیا کی متنوع پیچیدگی پر حاوی ہو۔ یقیناً ہم اس کوشش میں ناکام رہے ہیں اور اپنے مشاہدے اور احساس کو ہم نے زیادہ الجھا دیا ہے۔ سمندر کا قطرہ، سمندر کی حقیقت پر کیونکر عبور پا سکتا ہے؟ ہمارا منطق اور ہمارے فلسفیانہ نظام اس لیے درماندہ ہیں کہ رواں اور دواں چشموں، قدرتی مناظر اور گمبھیر بادلوں میں بے پناہ زندگی موجزن ہے۔ ۳۹

ہم نے یونانی اور مغربی فلاسفہ کے افکار پر مبنی مغربی معاشرے میں تہذیبِ جدید کی جو تصویر ڈیورانٹ کے حساس قلم سے دیکھی ہے وہ نہایت ہی مایوس کن ہے۔ اندھیرے میں ٹامک ٹوئیاں مارنے سے بھلا کیا ہاتھ آ سکتا ہے؟ انسان ہر طرف سے مایوس ہو چکا ہے کہ آخر جائے تو جائے کہاں؟ سائنس کچھ بتانے سے رہی۔ منطق خاموش اور مہر بلب ہے۔ فلسفہ محض الفاظ کی جادوگری ثابت ہوا اور پورے انسانی علم کی تاریخ میں اہلِ فکر و دانش یہ بھی نہیں بتا سکے کہ انسان کے لیے ”خیر“ کیا ہے اور ”شر“ کیا؟ تمام اہلِ علم اس نقطہ پر متفق ہو گئے کہ انسانی ذرائع علم ناقص اور ناقابلِ اعتبار ہیں لہٰذا ہم کوئی اطمینان بخش اور نئے حالات کے تقاضوں کے مطابق اخلاقی نظام کس طرح تشکیل دیں؟

اس دنیا میں اخلاقی حس رکھنے والی مخلوق کی ضرورت اگر پوری ہو سکتی ہے تو ایک اعلیٰ و ارفع اخلاقی نظام سے ہی پوری ہو سکتی ہے مگر حیرت یہ ہے کہ اس دنیا میں

انسان کی حیوانی زندگی کے لیے ہر ضرورت کا سامان موجود ہے جو خود اس نے نہیں بنایا۔ روشنی، پانی، ہوا اور دوسرا سامانِ رزق وافر مقدار میں موجود ہے مگر نہیں موجود تو صرف اس کی اخلاقی زندگی کی بقا کے لیے کوئی اخلاقی ضابطۂ حیات!

انسان نے آخر یہ کیوں نہ سوچا کہ جس طرح وہ اپنی حیوانی زندگی کی ضروریات کے لیے وہ کسی کا محتاج ہے اسی طرح وہ اپنی اخلاقی زندگی کی ضروریات کے معاملے میں بھی خود کفیل نہیں ہو سکتا؟ وہ لازماً اس دائرہ میں بھی کسی کا محتاج ہے۔ انتہائی مایوسی کے عالم میں، جب پوری انسانی تاریخ کوئی بہتر ضابطۂ حیات دینے میں ناکام رہی تو ڈیورانٹ چیخ اٹھا۔ وہ کرب اور مایوسی کے عالم میں پوری شدت سے پکار کر کہتا ہے:

آخری چیخ: ہم ایک ایسا اخلاقی نظام کہاں سے لائیں جو نئے حالات کے مطابق ہو اور ہمیں پھر اعلیٰ اقدارِ زندگی یعنی شرافت، نجابت، حیا، نیکی، عزت، دلاوری اور محبت کی طرف اُبھارے، جس طرح قدیم اخلاقی نظام لوگوں کو ارفع منازل پر پہنچاتا تھا؟ ایسا اخلاقی نظام جو ایسی نئی اقدار کی طرف لے جائے تو اسی قدر مشفق ہوں، جس قدر کہ یہ ہیں۔ ہم نیکی کو از سرِ نو کیا مفہوم دے سکتے ہیں؟ ہم اعلیٰ سماج کے اخلاقی بنیادیں آخر کس نہج پر رکھیں؟ ۴۰۔

اس مرحلے پر آکر ایک حساس آدمی کو یا تو خودکشی کر لینی چاہیے یا پھر کسی متبادل طریقے کی طرف ضرور رجوع کرنا چاہیے۔ تیسرا کوئی راستہ نہیں ہے۔ کیونکہ یہ تو ہم دیکھ ہی چکے ہیں کہ انسان خود کوئی ضابطۂ حیات، کوئی اخلاقی نظام وضع کرنے میں قطعاً ناکام رہا ہے۔ اگر غور کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ ہزاروں اہلِ فکر و دانش جو افکار اور اصطلاحوں کے معاملے میں برسرِ پیکار رہتے اور اپنے فکر و خیال کی تائید اور دوسرے کی تکذیب کے لیے کوشاں رہتے ہیں، ان کے پاس بھی تو کوئی سند نہیں اور نہ کوئی ذریعۂ علم موجود ہے۔ مگر دوسری طرف ایک ایسا گروہ بھی ہے جو برملا کہتا ہے کہ قیاس و گمان کی پیروی نہ کرو کیونکہ "علم" تمہارے بس کی بات ہی نہیں، اور اس گروہ کا ہر فرد دوسرے کی تصدیق کرتا ہے۔ کہیں "حق" اسی دوسرے گروہ کے پاس ہی تو نہیں ہے؟ اہلِ فلسفہ و سائنس کے مقابلہ میں یہ انبیاءؑ کا گروہ ہے جو اس بات کا دعویدار ہے کہ صداقت انسانی اتھارٹی سے بالاتر ہے۔

کارل پوپر کہتا ہے: (اس کو ہم ڈیورانٹ کی آخری چیخ کا جواب سمجھ لیتے ہیں)

میری رائے میں ہمیں علم کے حتمی ذرائع کے تصور کو ترک کر کے یہ تسلیم کرنا چاہیے کہ تمام علمِ انسانی میں ہماری خطاؤں، تمناؤں، خوابوں اور تعصبات کی آمیزش ہوتی ہے۔ ہم صرف اتنا کر سکتے ہیں کہ صداقت کی تلاش جاری رکھیں خواہ یہ ہماری دسترس سے ماوراہی ہو۔ یہ تسلیم کر لینے میں کوئی حرج نہیں کہ ہماری جستجو اکثر الہامی ہوتی ہے لیکن ہمیں اس اعتقاد کے بارے میں بہت چوکنا رہنا چاہیے، اگرچہ یہ بہت راسخ ہے کہ ہمارا الہام خدائی یا کسی دوسری سند کا حامل ہوتا ہے۔ پس اگر ہم یہ تسلیم کر لیں کہ ہمارے حیطۂ علم میں کوئی ایسی سند نہیں پائی جاتی جو تنقید کی دسترس سے ماورا ہو چاہے ہمارا علم کتنا ہی نامعلوم کی سرحدوں میں دخیل کیوں نہ ہو، تب ہم بلاخطر اس تصور پر قائم رہ سکتے ہیں کہ صداقت انسانی اتھارٹی سے بالاتر ہے اور ہمیں لازماً اس کی حفاظت کرنا چاہیے کیونکہ اس تصور کے بغیر نہ تحقیق کے معروضی معیارات کا وجود ہوگا نہ ہمارے قیاسات پر تنقید، نامعلوم کی جستجو، اور علم کی تحقیق ممکن ہوگی۔ ۴۱۔

حوالہ جات

1. قاضی قیصر الاسلام: فلسفے کے بنیادی مسائل، ص ۳۰۵-۳۰۶
2. P.D. Ouspensky: Tertium Organum, p 195.
3. H. Rashdall: The Theory of Good and Evil; vol 2, p 194.
4. ibid; p 195.
5. Francis Bacon: Novum Organum; (منہاج جدید) p 23.
6. Hans Driesch: The Problem of Individulity; p 60. (بحوالہ انسان نے کیا سوچا، ص ۱۶۰)
7. Samuel Butler: Upon Human Nature; (بحوالہ انسان نے کیا سوچا، ص ۱۶۰)
8. H.Rashdall: The Theory of Good and Evil; Vol 2, p 211.
9. Will Durant: The Story of Philosphy; p 143.
10. Williams Lillie: An Introduction to Ethics; p 77.
11. ibid; p 78.
12. Francis Bacon: Novum Organum; (منہاج جدید) p 17.
13. ibid; p 19.
14. ibid; p 27.
15. ibid; pp 37-38.
16. ibid; p 43.
17. ibid; p 71.
18. ibid; pp 80-82.
19. Will Durant: The Pleasures of Philosophy (نشاطِ فلسفہ) p 35.
20. P.D. Ouspensky: Tertium Organum, p 189.
21. Williams Lillie: An Introduction to Ethics; p 40.
22. Will Durant: The Pleasures of Philosophy (نشاطِ فلسفہ) p 19.
23. ibid; pp 44-48.
24. Karl Popper: In Search of a Better World (فلسفہ، سائنس اور تہذیب) p 28.
25. ibid; p 82.
26. ibid; p 219.
27. ibid; p 51.

28. J.A. Barnes: A Pack of Lies; p 10.

29. ibid; p 55.

30. ibid; p 55.

31. ibid; p 63.

32. Karl Popper: Conjectures and Refutations; (فلسفہ‘ سائنس اور تہذیب) p 89.

33. ibid; p 89

34. Will Durant: The Pleasures of Philosophy (نشاطِ فلسفہ) p 90.

35. ibid; p 97.

36. ibid; p 10.

37. ibid; p 67.

38. ibid; p 79.

39. ibid; p 70.

40. ibid; p 104.

41. Karl Popper: Conjectures and Refutations; (فلسفہ‘ سائنس اور تہذیب) p 92.

حصہ دوم

وحی

الٓرٰ۔ کِتٰبٌ اَنزَلنٰہُ اِلَیکَ لِتُخرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمٰتِ اِلَی النُّورِ،
بِاِذنِ رَبِّہِم اِلٰی صِرَاطِ العَزِیزِ الحَمِیدِ (القرآن:1/14)

The World beyond the experience of the five sences
are closed to objective investigation, and for this
.there are quite definite reasons
("P.D. Ouspensky "Tertium Organum)

عقل بے مایہ امامت کی سزاوار نہیں
راہبر ہو ظن و تخمین تو زبوں کارِ حیات
فکر بے نور ترا، جذبِ عمل بے بنیاد
سخت مشکل ہے کہ روشن ہو تارِ حیات
خوب و ناخوب عمل کی ہو گرہ وا کیوں
گر حیات آپ نہ ہو شارح اسرارِ حیات
(اقبال)

بابِ پنجم

ضرورتِ وحی

انبیائے کرامؑ کا دعویٰ

حصہ اول میں ہم نے مختصراً انسانی علوم کا جائزہ لیا ہے۔ ہر شعبۂ علم کے ماہرین کے افکار کو ہم نے سمجھنے اور بالخصوص یہ جاننے کی کوشش کی ہے کہ آیا یہ علوم انسان کو ایک کامیاب، پُر امن اور بامقصد زندگی گزارنے میں ممد و معاون ثابت ہوئے ہیں یا نہیں۔

ہماری تحقیق اور پیش کردہ اقتباسات سے تو مسلمہ طور پر یہی ثابت ہوتا ہے کہ یہ علوم اپنی جگہ کتنے ہی مفید کیوں نہ ہوں، انسانی رہنمائی کا فریضہ انجام دینے میں ناکام رہے ہیں۔ ان علوم نے اُن سوالات اور مسائل کے حل پیش کرنے کی کوشش کی جو سرے سے ان کے حیطۂ ادراک میں آ ہی نہیں سکتے تھے۔ یہاں پر ہمیں سنجیدگی سے اُن ہستیوں کے دعوؤں کو بھی پرکھنا ہوگا جو برملا یہ اعلان کرتے تھے کہ انسان کی رہنمائی انسان کر ہی نہیں سکتا۔ یہ اس کے بس کی بات ہی نہیں۔ انھوں نے پوری انسانیت سے کہا کہ اے بنی نوع انسان! اگر اپنی فلاح چاہتے ہو تو اس وحی کی طرف رجوع کرو جو ہم پر نازل کی گئی ہے۔ یہ وہ ہستیاں ہیں جو انبیائے کرامؑ کے نام سے پہچانی جاتی ہیں۔ ان سب کا دعویٰ یہ ہے کہ وہ علم، جو انسانیت کی کامیابی کی ضمانت بن سکتا ہے، خود انسان تخلیق نہیں کر سکتا، کیونکہ یہ اس کے دائرہ اختیار میں آتا ہی نہیں۔ یہ علم صرف وحی پر ہی مبنی ہو سکتا ہے جو انبیائے کرامؑ پر نازل کی گئی ہے۔

ہم نے گذشتہ اوراق میں Dr.G.E. Moore کی کتاب Principia Ethicia سے ایک حوالہ نقل کیا تھا، جسے ہم یہاں دوبارہ نقل کرنا ضروری سمجھتے ہیں:

آیئے ہم ان فلاسفہ کے بارے میں غور کریں کہ وہ کیا کہتے ہیں۔ سب سے پہلی بات تو پہلے مرحلے پر ہی سمجھ لینی چاہیے کہ وہ آپس میں ہی اتفاق نہیں رکھتے۔ وہ صرف یہی نہیں کہتے کہ وہ خود صحیح ہیں کہ "خیر" کیا ہے اور کیا نہیں بلکہ دوسرے جو ان کے برعکس خیال رکھتے ہیں، ان کو جھٹلاتے ہیں اور ان کی تغلیط بھی کرتے ہیں۔

ان کے برعکس انبیائے کرامؑ کی پوزیشن دیکھیے۔ مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی مرحوم لکھتے ہیں:

۱۔ وہ سب آپس میں متفق القول ہیں۔ دعوت کے جتنے بنیادی نکات ہیں ان سب میں ان کے درمیان کامل اتفاق ہے۔

۲۔ ان سب کا متفقہ دعویٰ یہ ہے کہ ہمارے پاس علم کا ایک ایسا ذریعہ ہے جو عام لوگوں کے پاس نہیں ہے۔

۳۔ ان میں سے کسی نے یہ نہیں کہا کہ ہم اپنے قیاس یا گمان کی بنا پر ایسا کہتے ہیں بلکہ سب نے بالاتفاق کہا ہے کہ ہم جو کچھ کہتے ہیں علم و یقین کی بنا پر کہتے ہیں۔ ظن و تخمین کی بنا پر نہیں کہتے۔

۴۔ ان میں ایک مثال بھی ایسی نہیں ملتی کہ کسی نے اپنے بیان میں ذرہ برابر بھی تغیر و تبدّل کیا ہو۔ ایک ہی بات ہے جو اُن میں کا ہر شخص دعوے کے آغاز سے زندگی کے آخری سانس تک کہتا رہتا ہے۔

۵۔ ان کی سیرتیں انتہا درجہ کی پاکیزہ ہیں۔ جھوٹ، فریب، مکاری اور دغابازی کا کہیں شائبہ تک نہیں ہے۔

۶۔ اس کا بھی کوئی ثبوت نہیں ہے کہ یہ دعویٰ پیش کرنے سے ان کے پیش نظر کوئی ذاتی فائدہ تھا۔ برعکس اس کے یہ ثابت ہے کہ ان میں سے اکثر و بیشتر نے اس دعوے کی خاطر سخت مصائب برداشت کیے ہیں۔ جسمانی تکلیفیں سہیں، قید کیے گئے، مارے اور پیٹے گئے، جلاوطن کیے گئے اور بعض قتل کر دیے گئے،

حتیٰ کہ بعض کو آرے سے چیر ڈالا گیا اور چند کے سوا کسی کو بھی خوش حالی اور فارغ البالی کی زندگی میسر نہ ہوئی۔ لہٰذا کسی ذاتی غرض کا الزام ان پر نہیں لگایا جا سکتا۔ بلکہ ان کا ایسے حالات میں اپنے دعوے پر قائم رہنا یہ ظاہر کرتا ہے کہ ان کو اپنی صداقت پر انتہا درجے کا یقین تھا۔ ایسا یقین کہ اپنی جان بچانے کے لیے بھی ان میں سے کوئی اپنے دعوے سے باز نہیں آیا۔

۷۔ ان کے متعلق مجنون یا فاترالعقل ہونے کا بھی کوئی ثبوت نہیں ہے بلکہ زندگی کے معاملات میں وہ سب کے سب غایت درجہ کے دانش منداور سلیم العقل پائے گئے ہیں۔ ا۔

چنانچہ ہم اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ انسانی علم کی اڑھائی ہزار سالہ تاریخ کا ریکارڈ ہمیں یہ بتاتا ہے کہ ایک طرف فلاسفہ و مفکرین ہیں جو آپس میں نہ صرف متحد الخیال نہیں بلکہ واضح طور پر ایک دوسرے کو جھٹلاتے ہیں اور دوسری طرف انبیائے کرامؑ ہیں جو آپس میں متحد الخیال بھی ہیں اور ایک دوسرے کی تصدیق بھی کرتے ہیں۔ فلاسفہ کو خود اپنے علم کے درست ہونے کا یقین نہیں تھا لیکن انبیائے کرامؑ کو نہ صرف اس کا یقین تھا بلکہ انہیں اس پر اصرار بھی تھا کہ وہی درست ہیں اور ان ہی کی پیروی سے انسان کو امن و سکون کی زندگی مل سکتی ہے۔ فلاسفہ کو اپنے علم کے بارے میں یہ دعویٰ نہیں تھا کہ وہ ماورائے حواس و عقل ہے لیکن انبیائے کرامؑ اس علم کو اپنے حواس سے ماورا بتاتے رہے ہیں جو وحی کے نام سے پہچانا جاتا ہے۔

علمی و سائنسی حقائق اور امورِ غیب

یہاں ایک اہم مسئلہ سامنے آسکتا ہے کہ کیا انسانی علم ان "غیبی" امور کی تصدیق کرے گا یا تردید جو انبیائے کرامؑ انسانیت کے سامنے رکھتے ہیں؟ کیونکہ کسی "علم" کو اگر سائنس جھٹلا دے تو اس علم کا رواج بہر حال اس دنیا میں تو ممکن نہیں۔ اور اگر اس کا رواج ہی دنیا میں ممکن نہ ہو تو اس سے ہدایت و رہنمائی حاصل کرنے کا امکان ہی ختم ہو جاتا ہے۔ ہم نے حصہ اول میں یہ تو دیکھ لیا کہ منطق ہو یا سائنس' فلسفہ ہو یا سیاسیات' یہ سارے ہی علوم ہمارے حواس و مشاہدات اور ان سے اخذ شدہ تجربات پر مبنی ہیں۔ ان علوم کے مطابق کوئی اخلاقی قدر مستقل نہیں جس کی ہم پیروی کر سکیں۔ انسانی علوم کی ناکامی کے بعد ماہرین اخلاق مجبوراً ایک ایسے اخلاقی نظام پر زور دینے لگے ہیں جو خارجی ہو مگر مستقل قدر رکھتا ہو۔

اس کتاب کے تیسرے باب میں ہم نے ولیم للّی کا ایک اقتباس نقل کیا تھا۔ یہاں پورا اقتباس اس کے اصل الفاظ میں نقل کرنا مفید رہے گا:

(a) In ordr that our moral judgements should have any real validity, it appears necessary to suppose that there are absolute moral standards.

(b) No subjective theory of ethics is valid. Apart from the general arguments against all relative theories of ethics, there are consequences of these subjective theories which no reasonable person can accept..

ا۔ یہ فرض کرنا ضروری ہو جاتا ہے کہ مستقل اخلاقی اقدار کا وجود ہے تاکہ ہمارے اخلاقی فیصلوں کا کوئی حقیقی جواز بن سکے۔

۲۔ دنیا کا کوئی اخلاقی داخلیت کا نظریہ معقول نہیں۔ تمام اخلاقی داخلیت کے نظریوں کے خلاف عام اعتراضات کے علاوہ' ان نظریات کے عملی نتائج ہی یہ بتانے کے لیے کافی ہیں کہ دنیا کا کوئی معقول آدمی انھیں قبول نہیں کر سکتا۔

اب وہی اخلاقی نظریات باقی رہ جاتے ہیں جو مستقل اقدار کے حامل ہوں۔ ایسے نظریات وہی ہو سکتے ہیں جو ہمارے حواس و مشاہدات' اور عقل و فہم پر مبنی ہونے کے بجائے ان سے ماورا ہوں۔

ایسے نظریات ہمارے لیے "امورِ غیب" کا درجہ رکھنے کے باعث ہمارے علم و فہم اور حواس و مشاہدات سے ماورا ہوں گے اور یہ کسی صورت میں بھی ہمارے

حیطۂ ادراک میں نہیں آسکیں گے۔ لیکن کیا اس سے یہ نتیجہ برآمد کیا جاسکتا ہے کہ عقل سے ماوراامور لازماً خلافِ عقل بھی ہوتے ہیں؟ جی نہیں یہ نتیجہ کسی صاحبِ علم و عقل نے اب تک نہیں نکالا۔

برٹرینڈرسل اپنی کتاب The Religion and Science* میں لکھتا ہے:

میرا اپنا پختہ یقین ہے کہ موجودہ سطح پر سائنس نہ توان عقائد کی تصدیق کر سکتی ہے نہ تکذیب۔ اور ابھی تک سائنس کے علاوہ اور کوئی علم پایا ہی نہیں جاتا کہ وہ کسی چیز کی بھی تصدیق یا تکذیب کر سکتا ہو۔۳؎

رسل مزید لکھتا ہے:

جہاں تک "اقدار" کا سوال ہے کہ کیا چیز "خیر" ہے اور کیا "شر" تو یہ سائنس کے حدود سے ہی باہر ہے، جیسا کہ مذہبی حضرات خیال کرتے ہیں۔ میں سمجھتا ہوں کہ اس معاملے میں وہ درست سوچتے ہیں۔ مگر میں اس سے آگے بڑھ کر ایک اور نتیجہ پر پہنچا ہوں، جس پر وہ نہیں پہنچے کہ "اقدار" کا سوال صرف سائنس ہی کے دائرہ سے باہر نہیں بلکہ ہر قسم کے (انسانی) علم سے بھی ماوراء ہے۔۴؎

اس مسئلے پر گفتگو کرتے ہوئے وہ آخر میں اپنا نتیجۂ فکر ان الفاظ میں بیان کرتا ہے:

میں تو اس نتیجہ پر پہنچ چکا ہوں کہ جہاں تک سائنس کا معاملہ ہے وہ "اقدار" کے بارے میں کچھ بھی فیصلہ نہیں کر سکتی۔ اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ "اقدار" کے بارے عقل و فہم کی بنیاد پر کچھ فیصلہ کیا ہی نہیں جاسکتا۔۵؎

اوسپنسکی (P.D.Ouspensky) کم و بیش یہی بات دوٹوک انداز میں یوں کہتا ہے:

جو مذہب، سائنس کی تکذیب کرے اور جو سائنس مذہب کی تکذیب کرے وہ دونوں ہی جھوٹے ہیں۔۶؎

وحی کی ضرورت انسان کو صرف اس لیے ہی پیش نہیں آئی کہ انسانی علوم میں خامیاں ہی خامیاں ہیں بلکہ ان میں ناقابلِ توجیہہ حد تک تضادات کا ہجوم دیکھنے میں آتا ہے اور وحدتِ فکر کا فقدان انسانیت کے لیے کوئی نیک شگون نہیں بلکہ انسانی علم پر مبنی معاشرے نے انسانیت ہی کو تباہی کے دہانے پر لا کھڑا کیا ہے۔ اگر کسی طرح یہ ثابت ہو جاتا کہ انسانی علم، کسی حد تک ہی سہی، کسی بھی پہلو سے کوئی مفید یا مستحکم معاشرہ قائم کر کے دکھا دیتا، تو یہ کہا جاسکتا تھا کہ آج نہیں تو کل، اس میں مزید بہتری کے امکانات پیدا ہو سکتے ہیں۔ مگر ان علوم پر مبنی جس تہذیب کے پوری دنیا میں چرچے ہیں اس کی ایک ہلکی سی جھلک C.G.Jung اپنی کتاب میں کچھ اس طرح دکھاتا ہے:

Whether from the intellectual, the moral or the aesthetic viewpoint, the undercurrent of the psychic life of the West presents an uninviting picture.۷؎

یعنی فکری اعتبار سے دیکھیں یا اخلاقی یا جمالیاتی نقطۂ نگاہ سے، مغربی نفسیاتی زندگی کا مخفی دھارا، ہر لحاظ سے، کوئی قابلِ تقلید اور پُرکشش مثال پیش نہیں کرتا۔

ڈین انج (Dean Inge) اسی بات کو دوسرے پیرائے میں بیان کرتا ہے:

اگر ہم دنیا کی موجودہ اخلاقی حالت پر نگاہ ڈالیں تو مجھے مجبوراً ہکسلے (Huxley) کے اس خیال سے متفق ہونا پڑے گا کہ ترقی کے معروف اور مسلمہ معیار کے مطابق، اس دور کی ترقی، کوئی ترقی نہیں بلکہ تنزل ہے۔۸؎

لہٰذا ہمیں یہاں رک کر ذرا یہ تو سوچنا چاہیے کہ وہ نظامِ تہذیب، جس میں عدل و انصاف اور حق و صداقت کو شعوری طور پر نظرانداز کر دیا گیا ہو، اس کے پنپنے کے کوئی امکانات کیسے پائے جاسکتے ہیں؟ حق سے باغی کوئی شخص کیسا ہی "بامِ عروج" پر کیوں نہ جا پہنچے، انجام کار تباہی سے لازماً دوچار ہوتا ہے۔ دنیا کی معلوم تاریخ گواہ ہے کہ وہ ہیئت اجتماعی جو ظلم اور ناانصافی کے ثمرات سے لطف اندوز ہوتی ہے، آخر کار تباہ و برباد ہو کر رہتی ہے۔

کسی مثالی معاشرے کا قیام اور دوام باہم متضاد اصول پر مبنی ہر گز نہیں ہو سکتا۔ اس کی اقدار میں ہم آہنگی اور وحدتِ فکر کا ہونا ضروری ہو گا۔

یعنی ہمیں برگسان کے الفاظ میں ایک مثالی معاشرے کے لیے اُن برگزیدہ ہستیوں کی طرف ہی رجوع کرنا ہو گا جو انسانی علم و حواس سے ماورا' وحی الٰہی کی طرف دعوت دیتی رہی ہیں۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ وحی ہمیں اصل حالت میں کہاں مل سکتی ہے جس میں انسانی فکر کی کوئی ملاوٹ نہ ہو؟ اس کا جائزہ ہم اگلی فصلوں میں لیں گے۔ ہم یہاں ان ہی آسمانی کتابوں کا جائزہ لیں گے جن کا خود یہ دعویٰ تھا کہ وہ وحی ہیں۔ دوسرے مذاہب کی کتابیں' جن میں زرتشت کی "اوستا"، ہندومت کی "ویدیں"، بدھ مت کی "ابھی دھما"، "سُتّہ" اور "ویناپا"، کنفیوشس اور تاؤ (TAO) کی "مذہبی" کتابیں ہماری تحقیق سے خارج ہیں۔ اسی طرح جاپانی مذہب شنٹوازم کی دو مذہبی کتابوں Kojiki اور Nihongi کو بھی ہم اپنے موضوع سے خارج سمجھتے ہیں۔

اگلی فصلوں میں ہم یہودیت اور عیسائیت کی مقدس کتابوں تورات اور انجیل اور ان کے علاوہ قرآن پر گفتگو کر کے یہ جاننے کی کوشش کریں گے کہ وحی الٰہی اپنی اصل حالت میں روئے زمین پر اس وقت کہاں سے ملے گی۔ نیز ضمنی طور پر احادیث پر بھی نگاہ ڈالیں گے کہ بعض حضرات کے نزدیک یہ بھی وحی الٰہی پر مشتمل ہیں۔

حوالہ جات

1. مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ: تفہیمات' حصہ اول' ص ۱۳۔۱۵
2. Willians Lillie: An Intruductions to Ethics; p 116.
3. Bertrand Russel: The Religion and Science; p 145.
4. ibid; p 230.
5. ibid; p 243.
6. P.D. Ouspensky: Tertium Organum; p 208.
7. C.G. Jung: Modern Man in Search of a Soul; p 247.
8. Dean Inge: The Fall of the Idols; p 71.

فصل اوّل

تورات

یہودیت

مذہب یہودیت جو کبھی اسلام تھا' بگڑ کر' صدیوں کے نشیب و فراز سے گزر کر یہودیت (Judaism) کی سطح تک جا پہنچا' جہاں اب اس کی صحیح تعریف بھی ممکن نظر نہیں آتی۔

Lewis M. Hopfe اپنی کتاب "مذاہب عالم" (Religions of the World) میں لکھتا ہے:

یہودیت پر گفتگو کرتے ہوئے سب سے مشکل اور پریشان کن مسئلہ یہ سامنے آتا ہے کہ یہودیت کی تعریف کیا ہے؟ ایلن ڈبلیو ملر نے The God of Search of the American Jews Danials: In کے دیباچے میں امریکی معاشرے میں کوئی آٹھ قسم کے یہودی گنوائے ہیں۔ مذہبی عقائد کے حوالے سے تو یہودیت کی تعریف کی ہی نہیں جا سکتی کیونکہ بعض اپنے آپ کو یہودی کہلوانے والے خود کو دہریہ بھی سمجھتے ہیں۔ ۱؎

اب اگر یہی معلوم کرنا مشکل ہو کہ یہودیت کیا ہے اور یہودی کسے کہتے ہیں' وہ اللہ پر ایمان لانے کا دعویٰ بھی کرے اور خود کو دہریہ بھی سمجھے' تو یہ سب عقائد جس کتاب سے اخذ کیے جا رہے ہوں' اُن کی پوزیشن ذرا کمزور سی ہو جاتی ہے۔

داستانِ تورات

۱: خارجی شہادت

تورات' بائبل کا وہ حصہ ہے جسے آج کل عہد نامہ قدیم(Old Testament) کہا جاتا ہے۔اس کے متعلق رچرڈ ایلیٹ فرائیڈ مین (Richard Elliot Friedman) نے اپنی مشہور زمانہ کتاب ?Who Wrote the Bible (بائبل کس نے لکھی) میں لکھا ہے:

It is a strange fact that we have never known with certainty who produced the book that has played such a central role in our civilization۲ .

یعنی یہ ایک عجیب حقیقت ہے کہ جس کتاب نے ہماری تہذیب میں ایک بنیادی کردار ادا کیا' اس کے متعلق ہم یقین طور پر کبھی بھی یہ نہیں جان سکے کہ اس کو لکھا کس نے؟

عام طور پر تورات کو حضرت موسیٰؑ کی طرف منسوب کر دیا جاتا ہے' مگر درحقیقت اس میں حضرت موسیٰؑ کی کتاب مقدس کے علاوہ بنی اسرائیل کے دیگر انبیائے کرامؑ کی کتابیں بھی شامل ہیں۔ حضرت موسیٰؑ کی تورات کو(Pentateuch) (اسفار) کہا جاتا ہے' جن میں پانچ کتابیں شامل ہیں۔

یہ پانچ کتابیں کس نے لکھیں' کب لکھی گئیں' ابھی تک ایک تاریخی معمہ ہے۔یہی مصنف لکھتا ہے:

The Original scroll of the Torah (and other books of the Bible) was burned up in the fire that destroyed the temple in 587BC but Ezra was able to restore it by a revelation - but this tradition is nor part of Bible itself۳ .

یعنی ۵۸۷ قبل مسیح میں ہیکل آگ سے جل کر تباہ ہو گیا اور اس کے ساتھ ہی تورات کا اصل نسخہ (اور اس کے ساتھ بائبل کی دوسری کتابیں) بھی جل کر راکھ کا ڈھیر ہو کر رہ گیا۔ تاہم بعد میں عزرا فقیہہ نے محض الہام کی بنیاد پر تورات کو پھر سے مرتب کر لیا' اگرچہ یہ روایت خود بائبل کا حصہ نہیں ہے۔

تورات کا اصل نسخہ اور دیگر تبرکات بیت المقدس کے ہیکل میں حضرت سلیمانؑ کے زمانے سے محفوظ چلی آ رہی تھیں (اگرچہ اس اصل نسخے کی تاریخ بھی مشکوک ہے۔) بابل کے بادشاہ بخت نصر نے بیت المقدس پر حملہ کیا اور ہیکل کو آگ لگا دی۔اسی آگ میں جل کر تورات ختم ہو گئی۔ عزرا فقیہہ نے تقریباً ۴۵۰ ق م میں دوبارہ تورات مرتب کی۔ کس طرح؟ اس بارے میں Lewis M.Hopfe لکھتا ہے کہ:

یروشلم کی تباہی کے بعد عزرا نے دوبارہ تورات کی تعلیم دینا تو شروع کی مگر اس کی نوعیت اور درست متن کے بارے میں کچھ نہیں کہا جاسکتا۔۴

ہیسٹنگز (Hastings) بھی یہی شہادت پیش کرتا ہے کہ ''عزرا اور نحمیاہ نے محض الہامی بنیادوں پر تورات کو مرتب کیا تھا۔ان کے پاس کوئی لکھا ہوا مواد موجود نہیں تھا۔۵ لیکن اس سے بھی بڑھ کر اہم سوال یہ ہے کہ ہیکل میں تورات کا جو نسخہ آگ میں جلا تھا' وہ خود کس کا تحریر کردہ تھا اور آیا وہ مکمل تھا بھی یا نہیں؟

یہی مؤلف لکھتا ہے:

تمام محققین کا اس پر اجماع ہے کہ تورات کا قدیم ترین نسخہ۔یعنی کتابِ موسیٰؑ(Pentateuch) عزرا کے وقت تک مکمل ہوا ہی نہیں تھا۔۶ے

چند صفحات کے بعد مزید لکھتا ہے:

عزرا نے محض الہام کے بل بوتے پر تورات کو دوبارہ مرتب کر دیا جو یروشلم کی تباہی میں مکمل طور پر ضائع ہو چکی تھی۔۷ے

رچرڈ ایلیٹ رقمطراز ہے:

چھ سو سال کی تحقیقات نے، پہلے مرحلے میں، یہ ثابت کیا کہ اگرچہ اسفار (کتابِ موسیٰؑ) جو پانچ کتابوں پر مشتمل ہے، حضرت موسیٰؑ نے لکھی ہے مگر ان محققین نے یہ بتایا کہ تورات میں کچھ فقرے اِدھر اُدھر ضرور جوڑ دیے گئے۔۸ے

اس کے بعد اس نے لکھا:

گیارہویں صدی عیسوی میں اسحاق ابن یاشوش(Isaac ibin Yashush) نے لکھا کہ پہلی کتابِ پیدائش(Genesis 38) میں بادشاہوں کی جو فہرست لکھی گئی ہے وہ حضرت موسیٰؑ کی وفات کے بعد کسی اور نے لکھی ہے۔۹ے

Don Reisman نے اپنی مشہور کتاب Religion of the World* میں تو یہ تاریخی شہادت مہیا کی ہے کہ تورات حضرت موسیٰؑ کے عہد مبارک میں مکمل ہوئی ہی نہیں تھی۔اس نے لکھا:

The first five books (The Pentateuch) is an account of various events which was compiled at different times and in different places over the centuries.۱۰ے

تورات (پہلی پانچ کتابیں یعنی پیدائش، خروج، احبار، گنتی اور استثناء) مختلف واقعات وحادثات کی ایسی داستان ہے جسے صدیوں پر محیط کوششوں سے مختلف زمانوں میں اور مختلف جگہوں پر جمع کیا گیا۔

چنانچہ اسی نتیجے پر فرائیڈ مین بھی پہنچا۔اس نے لکھا:

At present, however, there is hardly a biblical scholar in the world actively working on the problem who could claim that the five books of Moses were written by Moses - or by any one person.۱۱ے

آج کل دنیا کے کسی خطے میں بھی جہاں اس مسئلے پر کسی قسم کا کوئی کام ہو رہا ہے، تورات کا کوئی اسکالر بھی یہ دعویٰ نہیں کر سکتا کہ موسیٰؑ کی پانچ کتابیں، حضرت موسیٰؑ (کے عہد) کی لکھی ہوئی ہیں یا یہ کہ وہ کسی ایک ہی شخص کی لکھی ہوئی ہیں۔

یہ تو تھی تورات کی پہلی پانچ کتابوں کی سرگزشت۔دوسری قسم کی کتابیں جنھیں نحمیاہ نے دوسری صدی قبل مسیح میں جمع کیا تھا، ان کی تعداد بائیس بتائی جاتی ہے۔لیکن ابھی مشکل سے ہی یہ کام پایۂ تکمیل کو پہنچا تھا کہ ایک اور مصیبت آ گئی۔

یروشلم کی دوسری تباہی

عزرا کی جمع کردہ تورات میں، جو یروشلم کی پہلی بربادی میں جل کر راکھ کا ڈھیر بن چکی تھی، بعدازاں، نحمیاہ کی جمع کردہ ۲۲ کتابیں بھی شامل کر لی گئی تھیں۔

ابھی یہ کام ختم ہوا ہی تھا کہ فلسطین کی طرف یونانیوں کا بے پناہ سیلاب اُمنڈ آیا۔ انطاکیہ کے یونانی بادشاہ انٹونیس نے ۱۶۸ ق م میں یروشلم کو پھر تباہ و برباد کر دیا۔ تمام مقدس کتابوں کو جلوا دیا۔ یہودی اس کے عتاب میں آگئے' تاہم کچھ عرصے کے بعد دوبارہ یہودا مقابی کی کوششوں سے تورات کو تیسری مرتبہ جمع کرنے کا کام شروع ہوا۔ اس مرتبہ سلسلہ دوم کی بائیس کتابوں کے علاوہ سلسلہ سوم کی بارہ کتابیں مزید جمع کی گئیں۔ اسی سلسلے میں زبور بھی شامل ہے۔

یروشلم کی تیسری تباہی

Lewis M. Hopfe لکھتا ہے کہ:

رومیوں نے ٹائٹس (Titus) کی سربراہی میں ایک بار پھر یروشلم کی طرف پیش قدمی کر دی۔ ۷۰ء کی گرمیوں کے ایام تک یروشلم مکمل طور پر شکست کھا چکا تھا۔ ہزاروں کی تعداد میں یہودیوں کو قتل کیا گیا اور غلام بنالیا گیا۔ مزید بر آں ہیکل کو لوٹا اور جلایا گیا۔ اور اس طرح تباہ و برباد کیا گیا کہ دوبارہ یہ کبھی نہ تعمیر ہو سکا۔ ۱۲؎

اس کے بعد یہودیوں کی مرکزیت مکمل طور پر تباہ ہو گئی۔ ان کا شیرازہ بکھر کر ماضی کا قصہ بن گیا۔ ٹائٹس تورات کے نسخوں کو نکال کر فتح کی خوشی میں اپنے وطن لے گیا۔ اس کے بعد یہودیوں کے پاس کوئی چیز لکھی ہوئی نہیں بچی۔ یہی مورخ لکھتا ہے کہ:

دوسری صدی کا سب سے بڑا یہودی لیڈر ربیودا (Juda the Prince) تھا' جس نے ایک بار پھر عزرا کی مدون شدہ کتابوں کی شرح و تفسیر کی۔ اس (ربی یہودا) نے ان تمام اقوال کو جمع کیا اور مشنا (Misnah) نام کا مجموعہ سامنے آیا۔ پھر ان کی مزید تشریحات و تعبیرات (interpretations) کی گئیں۔ اس مجموعے کا نام جمارا (Gemara) ہے۔ جب جمارا کو مشنا میں جمع کیا گیا تو اس مجموعے کا نام تالمود (Talmud) مشہور ہوا۔ تالمود کے بھی دو نسخے ہیں۔ ایک فلسطینی نسخہ ہے اور دوسرا بابل کا نسخہ ہے۔ (مگر حیرت ہے کہ) فلسطینی نسخہ دوسرے نسخے کا صرف ایک تہائی ہے۔ ۱۳؎

مختلف شہادتوں اور تجزیات کے بعد یہ مورخ و محقق اس نتیجہ پر پہنچا کہ:

یہودی مقدس کتابیں اور ان کی تشریحات اتنی بڑی مقدار میں پائی جاتی ہیں کہ ان میں سے کسی صحیح نمائندہ کتاب کا چننا انتہائی مشکل کام ہے۔ کتاب استثناء (Deuteronomy) کے متعلق جو عہد نامہ قدیم کی آخری کتاب ہے' اگرچہ یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ یہ حضرت موسیٰؑ کی لکھی ہوئی ہے' مگر اب کئی محققین یہ یقین رکھتے ہیں کہ یہ آٹھویں صدی ق م کے بعض شاگردوں کا کارنامہ ہے۔ ۱۴؎

تالمود تو خیر ویسے بھی اتنی معتبر و مقدس کتاب نہیں تصور کی جاتی جتنی کہ تورات کی پہلی پانچ کتابیں' جنہیں کتبِ موسیٰؑ کہا جاتا ہے۔ تورات بھی خود کئی دفعہ دنیا سے ناپید ہوئی' از سرِ نو نمودار ہونے اور تباہ ہونے کے باوجود ایک بار پھر ہمارے سامنے موجود ہے۔ تاہم تباہی سے قبل بھی تورات کا مستند ہونا مشکوک رہا ہے۔ اس بارے میں رچرڈ ایلیٹ فرائیڈ مین لکھتا ہے:

In the third stage of the investigators, investigation concluded outright that Moses did not write the majority of the five books. The first to say it was the British Philospher Thomas Hobbes in the 17th century. ۱۵؎

یعنی تیسرے مرحلے کی تحقیقات میں محققین صاف اس نتیجے پر پہنچے کہ تورات کی پانچ کتابوں کی اکثریت حضرت موسیٰؑ کی لکھی ہوئی نہیں تھی۔ سب سے پہلے جس شخص نے یہ کہا وہ برطانوی فلاسفر تھامس ہابس تھا۔

ب : تورات کی زبان

تورات کی تدوین وترتیب میں ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حضرت موسیٰؑ نے تورات کس زبان میں اپنی قوم کو عطا کی تھی؟ اس پر تمام ہی مورخین کا اجماع ہے کہ حضرت موسیٰؑ کے عہد مبارک میں یہودیوں کی زبان عبرانی (Hebrew) تھی۔ اگر تورات کی پہلی کتابیں اسی عہد میں لکھی گئی تھیں تو وہ لازماً عبرانی میں ہی ہوئی ہوں گی۔ مگر یروشلم کی تباہی کے بعد جب یہودیوں کی دوبارہ بابل سے واپسی ہوئی تو ان کی زبان ارامی ہوگئی تھی۔ لیکن کسی بھی مورخ نے تحقیق کے ساتھ یہ نہیں لکھا کہ عزرا نے تورات کو دوبارہ کس زبان میں لکھا تھا۔ اس کی وجہ دراصل یہ ہے کہ عزرا کی مرتب کردہ کتابوں کا اس دنیا میں کہیں وجود نہیں۔ تاہم اتنی بات تو یقینی ہے کہ عزرا نے ان کتابوں کو عبرانی میں لکھا ہوگا یا ارامی میں۔ لیکن کیا یہ بات حیرت انگیز نہیں کہ دنیا نے جس تورات کو پہلے پہل دیکھا وہ یونانی زبان میں تھی؟ یہ یونانی نسخہ اسکندریہ کی لائبریری میں تھا۔* بعد میں اس یونانی نسخے کا ترجمہ عبرانی زبان میں کیا گیا۔ اصحاب علم ودانش اس بات کا اندازہ کرسکتے ہیں کہ جب کوئی کتاب اصل زبان میں ہی موجود نہ ہو تو اس کے ترجمے کا کیا اعتبار۔ یہی وجہ ہے کہ فرائیڈ مین کو یہاں تک کہنا پڑا:

جب سے بائبل مکمل ہوئی ہے' یہ دنیا کے قدیم ترین معموں میں سے ایک معمہ ہے جس کے متعلق محققین سچ جاننے کے لیے نبرد آزما رہے ہیں۔ جیسا کہ ظاہر ہے پہلے پہل یہ تحقیق بائبل کی اصلیت جاننے کے متعلق نہیں شروع ہوئی۔ یہ تو محض بعض افراد کی طرف سے بائبل کے متن کے متعلق کچھ مسائل کے حل کی ایک کوشش سے شروع ہوئی۔ بعد میں یہ صدیوں پر محیط کسی جاسوسی کہانی کی طرح جاری رہی جس میں محققین نے ایک ایک کرکے بائبل کی اصلیت کو واضح کرنے کی کوشش کی۔۱۶ے

ج : داخلی شہادت

تورات اس وحی پر مشتمل تھی جو حضرت موسیٰؑ پر نازل ہوئی تھی۔ ظاہر بات ہے کہ اس میں وہ واقعات شامل نہیں ہوسکتے جو حضرت موسیٰؑ کی عدم موجودگی میں ظہور پذیر ہوئے ہوں۔ اگر اس قسم کے واقعات تورات میں پائے جائیں تو اسی کو تورات کی تحریف کہا جائے گا۔ اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے Don Reismanلکھتا ہے:

Since the last chapter of Deuteronomy records Moses' death, he could not have been the transcriber of these words۱۷."

یعنی چونکہ کتابِ استثناء میں حضرت موسیٰؑ کی موت کا ذکر بھی لکھا ہوا ہے' یہ کس طرح ممکن ہے کہ حضرت موسیٰؑ نے یہ الفاظ تحریر کیے ہوں۔
اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرائیڈمین نے لکھا کہ:

People also noticed that the five books of Moses included things that Moses could not have known or was not likely to have said. The text ,afterall, gave an account of Moses death.۱۸

لوگوں نے تو یہ بھی دیکھا کہ اسفار موسیٰ(حضرت موسیٰؑ کی پانچ کتابیں) کے متن میں بعض ایسی باتیں بھی پائی جاتی ہیں جسے حضرت موسیٰؑ نہ تو جان سکتے تھے نہ ایسی باتیں کہہ ہی سکتے تھے۔ تورات کے متن میں آخر حضرت موسیٰؑ کی موت کا قصہ بھی تو درج ہے نا!

یہی مصنف تاریخ کے مختلف ادوار کا تجزیہ کرتے ہوئے لکھتا ہے:

بارہویں صدی میں دمشق میں Bonfilsاسکالر نے لکھا کہ فلاں فلاں پیراگراف تورات میں بعد میں لکھے گئے ہیں اور حضرت موسیٰؑ نے ان کو قطعاً نہیں لکھا تھا۔۱۹۔

اور مزید یہ کہ:

پندرھویں صدی میں ٹوسٹاٹس(Tostatus) نے جو Avilaکا بشپ تھا' لکھا کہ کئی پیراگراف بالخصوص حضرت موسیٰؑ کی وفات کا قصہ حضرت موسیٰؑ کے عہد میں نہیں لکھے گئے تھے۔ اس سے یہ سوال پیدا ہوا کہ تورات میں فی الواقع کیا لکھا ہوا تھا اور بعد میں دوسروں نے کیا کیا اضافے کیے۔۲۰۔

ان تحقیقات کے دوسرے مرحلے میں مزید انکشافات سامنے آئے۔ ان کے متعلق یہی مصنف لکھتا ہے:

دوسرے مرحلے میں محققین نے انکشاف کیا کہ (غالباً) حضرت موسیٰؑ نے پانچ کتابیں لکھ دیں مگر بعد میں کئی مؤلفین نے حسبِ خواہش اپنے کئی جملے یا الفاظ بڑھا دیے۔ سترھویں صدی میں Andreas Van Maesنے' جو ایک فلیمش کیتھولک تھا' اور دو عیسائی اسکالروں Benedict Pereiraاور Jacques Bonfrereنے حضرت موسیٰؑ کے لکھے ہوئے متن کا دعویٰ کیا' جس کو بعد کے مصنفین نے مزید وسعت دی۔ نتیجہ یہ نکلا کہ Van Maesکی کتاب کو کیتھولک کی ممنوع شدہ کتابوں کی فہرست میں داخل کر دیا گیا۔۲۱۔

چوتھے مرحلے میں، جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے، برطانوی فلاسفر تھامس ہابس نے یہ انکشاف کر ڈالا کہ یہ پانچویں کتابیں بھی حضرت موسیٰؑ کی لکھی ہوئی نہیں ہیں۔ تحقیقات آگے بڑھتی گئیں اور:

اس کے چار سال بعد ایک فرانسیسی مفکر Issac Dela Peyrere نے صاف صاف لکھا کہ حضرت موسیٰؑ ان پانچ کتابوں کے مصنف نہیں تھے۔۔۔ (اس نے بہت سی مثالیں دیں اور کہا کہ) حضرت موسیٰ کے لیے ممکن ہی نہیں تھا کہ وہ اس طرح کی باتیں کہہ سکتے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ اس کی کتاب پر پابندی لگا دی گئی اور جلا دیا گیا، نیز اس کو گرفتار کر کے اسے کیتھولک بننے پر مجبور کیا گیا۔۔۔ تقریباً اسی زمانے میں ہالینڈ میں اسپینوزا (Spinoza) نے تنقیدی تجزیہ کر کے تورات میں سے لاتعداد مثالیں پیش کیں اور کہا کہ یہ محض چند ایک پیراگراف کا معاملہ نہیں بلکہ پوری تورات کا معاملہ ہے جس کو سمجھنا ممکن نہیں اور نہ یہ ممکن ہے کہ حضرت موسیٰؑ نے یا ان کے عہد میں یہ کچھ لکھا گیا ہو۔ ۲۲

اس کے مختصر عرصہ کے بعد مفکر Richard Simon نے، جو خود کیتھولک راہب بن گیا تھا، فرانسیسی میں اسپینوزا پر تنقید لکھی اور کہا کہ زیادہ تر تورات حضرت موسیٰؑ نے ہی لکھی مگر یہ تسلیم کیا کہ بعد میں اس میں لوگوں نے اضافے کر دیے جنھوں نے تورات کو جمع کرنے کا کام کیا تھا۔ اس پر خود اسے ہی کیتھولک فرقے سے نکال باہر کیا گیا۔ اس کی تیرہ سو کتابوں کو جلا دیا گیا جن میں سے صرف چھ نسخے بچ گئے۔ ۲۳

یعنی اس بیچارے نے اپنی دانست میں اسپینوزا پر تنقید کر کے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی تھی کہ تورات زیادہ تر اصلی ہے، تحریف صرف چند جگہوں پر ہوئی ہے۔ وہ تو کیتھولک ہونے کے ناطے ایک متعصب مذہبی شخص تھا۔ اس نے اپنی سوچ کے مطابق اسپینوزا پر یہ تنقید کر کے مذہب کی خدمت کی تھی۔ لیکن اس تنقید میں تورات میں تحریف کو تسلیم کیا گیا تھا۔ لہٰذا مذہب پرست طبقہ نے، جس کا بس اسپینوزا پر تو چلا نہیں، بیچارے اسی کیتھولک کو پکڑ لیا اور اس کی کتابوں کو جلا کر راکھ کا ڈھیر بنا دیا۔ تاہم ان تشدد آمیز حرکتوں سے محققین اپنے کام سے باز نہیں آئے۔ فرائیڈ مین کی تحقیق کے مطابق:

اس طرح بے شمار آدمیوں کی کاوشوں نے (ان میں سے بعض نے اپنی جان دے کر بھی) بائبل کی اصلیت کا راز کسی حد تک کھول دیا۔ اب اسکالر کتاب پیدائش کا کوئی صفحہ کھولتے اور اس صفحے میں دو یا تین مختلف آدمیوں کی تحریریں شناخت کر سکتے۔ مزید برآں ان تین مصنفین کے علاوہ ایک ایڈیٹر کے کمالات بھی ملتے جس نے اصل مسودے میں کاٹ چھانٹ کر ایک کہانی مکمل کی۔ اس طرح بائبل کے ایک صفحے کو مکمل کرنے میں کم از کم چار مختلف افراد کی محنت کا دخل پایا جاتا ہے۔ لیکن یہ محققین تاحال یہ نہیں جان سکے کہ بنیادی چار اصل مسودوں میں سے کسی ایک کا مصنف بھی کون ہے۔ کس زمانے میں اُنھوں نے زندگی گزاری اور نہ یہ معلوم ہو سکا کہ انھوں نے آخر یہ لکھا ہی کیوں؟ ان محققین کو ابھی تک یہ بھی معلوم نہیں ہو سکا کہ وہ پُراسرار ایڈیٹر کون تھا جس نے تورات میں مختلف ٹکڑے جوڑے تھے، اور نہ یہ راز ابھی تک کھل سکا کہ اس نے اس مشکل طریق پر (تورات میں) مختلف تحریروں کو کیوں جمع کیا؟ ۲۴

یہ مصنف اپنی تحقیق کو مزید آگے بڑھاتا ہے۔ اس نے لکھا کہ:

پانچ کتابوں کی تصنیف کے متعلق تنقیدی تجزیے نے وسعت اختیار کر لی اور بائبل کی ہر کتاب زیرِ بحث آ گئی۔۔۔ اور اب گذشتہ پندرہ برسوں کے دوران نئے لسانی تجزیوں کی ترقی نے یہ ممکن بنا دیا کہ بائبل کے حصوں کا تاریخ وار مطالعہ کر سکیں اور یہ بتا سکیں کہ مختلف ادوار میں بائبل کی زبان عبرانی کے کیا کیا خواص پیدا ہوتے گئے۔ آسان زبان میں یہ قطعی طور پر کہا جا سکتا ہے کہ حضرت موسیٰؑ پانچ کتابوں کی زبان سے اتنا ہی دور تھے جتنا کہ شیکسپیئر جدید انگریزی زبان سے دُور تھا۔ ۲۵

لیکن اس سب کے باوجود اصل مسئلہ حل نہیں ہوا بلکہ:

ابھی تک، حقیقت تو یہ ہے کہ، معمے کا زیادہ تر حصہ اسی طرح بغیر حل کے موجود ہے اور اس حل سے گریز مسلسل جاری ہے، جس سے بائبل کے متعلق کئی طرح کے دوسرے سوالات کے متعلق ہماری مایوسی میں اضافہ ہوتا جا رہا ہے۔۔۔

یہ ''کئی طرح کے دوسرے سوالات'' کیسے ہیں؟ یہی مصنف ہمیں بتاتا ہے کہ بائبل کی تدوین کس طرح ممکن ہوئی۔ وہ لکھتا ہے:

فرینک مُور کراس نے اس بات کا مظاہرہ کیا کہ Book of Generations تخلیقات کے متعلق یہ کتاب بالکل ایک الگ سے کتاب تھی۔ جس شخص نے

تورات کو جمع کیا' اس نے اس کو مختلف حصوں میں کاٹ کر کتابِ پیدائش(Book of Genesis) کی مختلف جگہوں میں داخل کر دیا۔ اس سے مختلف اشخاص کی کہانیوں میں ایک ربط پیدا کرنے کی کوشش کی گئی' لیکن اس کے ساتھ ہی اس نے اپنا متن بھی داخل کر دیا۔ اور یہ نیا متن ایک مخصوص زبان میں تھا(یعنی اس متن کی شناخت ہو سکتی تھی)۲۶۔

اِس طرح تورات میں تحریف کی گئی۔ لیکن کیا کوئی مذہبی شخص اس طرح اپنی مقدس کتاب کے ساتھ سلوک کر سکتا ہے؟ لازماً اس کے پس پردہ مقدس محرکات کار فرما رہے ہوں گے۔ یہی مصنف لکھتا ہے:

لیکن ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس شخص نے کانٹ چھانٹ کر تورات میں یہ حصے کیوں ملائے؟ کیوں نہ انہیں اسی طرح اصل حالت میں الگ الگ رکھ لیا گیا جس طرح عہد نامہ جدید۔۔۔ انجیل(New Testament) کی چار کتابیں الگ الگ پائی جاتی ہیں؟ اصل میں فرق یہ تھا کہ عزرا کے زمانے میں ظاہری طور پر تورات کی اصل(source) کو حضرت موسیٰ سے منسوب کر لیا گیا تھا۔ اب یہ شخص(جس نے تورات میں کمی بیشی کی) کرتا تو کیا کرتا؟ یہ تو وہ کرنے سے رہا کہ یہ تسلیم کر لیتا کہ دو یا تین مختلف متن موسیٰ سے منسوب ہیں' بالخصوص جبکہ یہ آپس میں بعض اوقات متضاد بھی ہوں۔ اس کے پاس ایک ہی راستہ تھا۔ اور وہ یہ کہ اس طرح اس نے انتہائی عظیم' پیچیدہ اور پُرخطر راستہ اپنایا کہ اس نے ایک کہانی کے متبادل اور کئی مختلف پہلوؤں کو ملا کر ایک کہانی کے طور پر پیش کر دیا۔۲۷۔

لیکن اس کا نتیجہ کیا نکلا؟ یہ مصنف کے اپنے الفاظ میں دیکھیے:

The mixing of different stories, laws, poems and points of view produced things that none of the authors dreamed of.۲۸

اس طرح مختلف کہانیوں' قوانین' نظموں اور نقطہ ہائے نگاہ کو ملانے سے جو چیز سامنے آئی اس کے متعلق اصل مصنفین نے کبھی خواب میں بھی نہ سوچا تھا۔

یہ تھی کہانی اس وحی کی جو پہلے اصل حالت میں حضرت موسیٰ پر نازل ہوئی مگر بعد میں اس کے پیروکاروں نے اس کا جو حشر بنایا وہ خود مغربی دانش وروں نے واضح کر دیا۔ یہاں یہ غلط فہمی نہ ہو کہ تورات پر تنقید کرنے والے کوئی لادین افراد تھے بلکہ:

یہ ایک حقیقت ہے کہ شروع سے لے کر آج تک بائبل پر تنقید کرنے والوں کی اکثریت کا تعلق پادریوں کی جماعت(clergy) سے رہا ہے۔۲۹۔

لٰہذا تورات اب وحی کی جگہ:

تاریخ اور ادب کا ایک آمیزہ ہے' جو کبھی تو آپس میں ہم آہنگ دکھائی دیتا ہے اور بعض اوقات تناؤ کا شکار مگر جس کو ہم الگ الگ کرنے میں انتہائی مشکل محسوس کرتے ہیں۔۳۰۔

ہمارے خیال میں تورات میں تحریف اب ایک تاریخی حقیقت بن چکی ہے۔ ہم یہاں پر آخری داخلی شہادت سامنے لا کر آگے بڑھتے ہیں۔

Don Reisman نے اپنی تحقیق ان الفاظ میں پیش کی ہے:

تورات کی(پہلی پانچ کتابوں میں سے) پہلی کتاب پیدائش کے ابتدائی گیارہ ابواب بھی لوک کہانیوں اور خرافات(Myth) سے بھرے پڑے ہیں۔ ابتدائی عہد کی زبانی اور لکھی ہوئی روایات میں تبدیلی کی گئی اور اس لیے کی گئی کہ موجودہ نظریات کی حمایت حاصل ہو سکے۔ اور مزے کی بات یہ ہے کہ بعد والے مواد کو ابتدائی عبرانی تاریخ سے منسوب کر دیا گیا۔۳۱۔

ہم نے حصہ اول میں دیکھا تھا کہ انسانی علم غیر یقینی ہے۔ اس لیے انسانی ہدایت کے لیے کارآمد نہیں۔ وحی کی ضرورت پڑی ہی اس لیے کہ انسانی علم میں تضاد'

غیر یقینی صورت حال اور انتشار پایا جاتا ہے۔ بد قسمتی سے تورات بھی اسی صورت حال سے دوچار ہو گئی۔ لہٰذا ہم اب انجیل مقدس کا جائزہ لیتے ہیں۔

حوالہ جات

.Lewis M. Hopfe: Religions of the World; p 286 .1

.Richard Elliot Friedman: Who Wrote the Bible?; p 18 .2

.ibid; p 224 .3

.Lewis M. Hopfe: Religions of the World; p 295 .4

.Hastings: The Encyclopaedia of Religion and Ethics; vol 2, p 568 .5

.ibid; vol 2, p 565 .6

.ibid; vol 2, p 581 .7

.Richard Elliot Friedman: Who Wrote the Bible?; p 18 .8

.ibid; pp 18-19 .9

.Don Reisman: Religions of the World; p 376 .10

.Richard Elliot Friedman: Who Wrote the Bible?; p 28 .11

.Don Reisman: Religions of the World; p 298 .12

.ibid; p 302 .13

.ibid; p 320 .14

.Richard Elliot Friedman: Who Wrote the Bible?; p 17 .15

.ibid; p 17 .16

.Don Reisman: Religions of the World; p 376 .17

.Richard Elliot Friedman: Who Wrote the Bible?; p 18 .18

.ibid; p 19 .19

.ibid; p 19 .20

.ibid; pp 19-20 .21

.ibid; p 20 .22

ibid; p 20 .23

.ibid; pp 23-24 .24

.ibid; p 28-29 .25

.ibid; p 219 .26

.ibid; p 226 .27

ibid; p 234 .28

.ibid; p 15 .29

.ibid; 242 .30

.Don Reisman: Religions of the World; p 376 .31

فصل دوم

انجیل

ا: اناجیل اربعہ۔عہد نامہ جدید(New Testament)

ظاہر بات ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر وحی نازل ہوئی تھی بالکل اسی طرح جس طرح ہر نبی پر وحی نازل ہوتی رہی۔ مگر اس وحی کی کس طرح حفاظت کی گئی اور ہم تک کس حالت میں پہنچی، یہ سوال ہنوز حل طلب ہے۔ اس سوال کے جواب پر انسانیت کی فلاح یا گمراہی کا دارومدار ہے۔ اگر یہ معلوم ہو جائے کہ یہ وحی ہم تک اصل حالت میں پہنچی ہے تو اس پر عمل پیرا ہو کر ہم کامیابی سے ہمکنار ہو سکتے ہیں۔ بصورتِ دیگر گمراہی اور تباہی ہمارا مقدر بن جائے گی۔ کیا انجیل تحریری شکل میں موجود تھی؟ اس امر میں تو کوئی اختلاف موجود نہیں کہ زبانی روایات میں آسانی سے تحریف ہو سکتی ہے اور یہ کہ تحریر شدہ مواد میں تحریف راہ نہیں پا سکتی۔ اس حقیقت پر دنیا کے تمام اہلِ علم متفق ہیں۔ آیئے دیکھیں کہ اناجیل اربعہ کس حالت میں ہیں۔

ب : خارجی شہادت

ہیسٹنگز اپنے انسائیکلوپیڈیا میں لکھتا ہے:

حضرت عیسیٰؑ نے نہ تو اپنے پیچھے کوئی تحریر ریکارڈ (انجیل) چھوڑا اور نہ اپنے کسی شاگرد کے ذمے یہ کام سونپا کہ وہ آپؑ کے خطبات کو ضبطِ تحریر میں لائے۔ پہلی دفعہ قلم کا استعمال اس وقت ہوا جب چرچ کو (اپنے نظریات کی تائید کے لیے) اس کی ضرورت محسوس ہوئی تا کہ حضرت عیسیٰؑ کی یادداشتوں کو تحریر کیا جا سکے لیکن اس وقت عیسیٰؑ کی یادداشتیں بہت کم ہو چکی تھیں۔۱؎

اور جب زبانی روایات کا انبار ہو لیکن کوئی مصدقہ تحریر موجود نہ ہو تو

James W. Deardorf * کے الفاظ میں:

زبانی روایات میں، زمانے کے گزرنے کے ساتھ ساتھ، معصومانہ غلطیاں غیر شعوری پر بڑی تیزی سے شامل ہو جاتی ہیں۔۲؎

عیسائی مذہب میں اناجیل کی ترتیب اس طرح ہے:

۱۔ متی کی انجیل (Gospels according to Mathew)

۲۔ مرقس کی انجیل (" " Mark)

۳۔ لوقا کی انجیل (" " Luke)

۴۔ یوحنا کی انجیل (" " John)

ان کے متعلق ڈیرڈارف (Deardorf) لکھتا ہے کہ:

جدید عیسائی اسکالر دو صدیوں سے اس جدوجہد میں مصروف ہیں کہ وہ اپنی ان مقدس کتابوں کی حقیقت کا مطالعہ کر سکیں۔۳؎

اگر یہ کتابیں اپنی اصل حالت میں ہوتیں تو ان اسکالروں کو یہ جدوجہد کرنے کی ضرورت ہی محسوس نہ ہوتی۔ بات در حقیقت وہی ہے، جیسا کہ اوپر لکھا جا چکا ہے کہ اناجیل شروع میں لکھی ہی نہیں گئی تھیں۔ زبانی روایات میں ملاوٹ کے امکانات بڑھ جاتے ہیں اور ان میں تحریف کا امکان بڑھ جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عیسائی اسکالروں کو اپنی مقدس کتابوں کی حقیقت جاننے کے لیے صدیاں صرف کرنا پڑیں۔ اس میں پہلی بات تو یہی زیرِ بحث آتی ہے کہ ان اناجیل کے اصل مصنفین کون ہیں؟ کیا وہ ہیں جن کے نام سے یہ منسوب ہیں یا کوئی اور؟ چنانچہ ڈیرڈارف نے اپنی مشہور زمانہ تحقیقی کتاب میں سب سے پہلے اسی کا ذکر کیا ہے۔ وہ لکھتا ہے:

جیسا کہ یہ بالکل ظاہر ہے کہ یہ اناجیل اربعہ اپنے اپنے مصنفین متی مرقس، لوقا اور یوحنا کی طرف محض منسوب ہیں۔ ان کتابوں کے متن کوئی معلومات فراہم نہیں کرتے کہ ان کے مصنفین حقیقت میں کون ہیں۔ گذشتہ صدی سے ہی خود عیسائی اسکالرز نے یہ سوال بڑی شدت سے اٹھایا ہے کہ ان اناجیل کے مصنفین وہ حواری متی یا مرقس ہیں جن کا ذکر اسکندریہ کے رحم دل پاپیاس (Papias) نے کیا ہے یا یہ کتاب اعمال (Book of Acts) کا جان مارک، اور لوقا ہیں جن کا ذکر پال نے کیا ہے؟ حیرت ہوتی ہے کہ اتنی کم کہ نہ ہونے کے برابر معلومات حاصل ہوئی ہیں اور وہ بھی اناجیل مقدسہ کی اصلیت و حقیقت کے متعلق!"۴؎

اس کے بعد اپنی تحقیق میں مزید لکھتا ہے:

یقیناً اناجیل کے اس طرح سامنے آنے کی کچھ یقینی و قطعی وجوہات یا انسانی محرکات ہیں کہ ان میں نقل کرتے ہوئے اپنے ذاتی اعتقادات کو داخل کر دیا گیا ہے۔ تاہم اس امر کے باوجود کہ بعد کے ادوار میں جبکہ چرچ مضبوط ہو چکا تھا اور اناجیل مرتب ہو چکی تھیں، مگر یہ چاروں کی چار انجیلیں ان دو عجیب و غریب مسائل

سے دوچار رہی ہیں کہ ان کے اصل مصنفین یا مرتبین کا کوئی علم نہیں اور دوسرا یہ کہ یہ کب معرضِ وجود میں آئیں اور ان کی صحیح ترتیب کیا ہے۔ یہ باتیں اتنی مبہم ہیں کہ ان کی حقیقت معلوم کرنا تقریباً ناممکن ہے۔۵۔

چنانچہ اس بارے میں تین نقطہ ہائے نظر پائے جاتے ہیں:

۱۔ پہلا یہ کہ متی اور لوقا کی انجیلیں بالکل الگ الگ لکھی گئی ہیں۔ یہ نقطۂ نظر ان مذہبی عناصر کا ہے جو اناجیل کو قابلِ اعتماد ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ قابلِ اعتماد ہونے کی وجہ یہ ہے کہ الگ الگ لکھی جانے کے باوجود جب دونوں کے متن میں موافقت پائی جائے تو یہ اس بات کا ثبوت ہوگا کہ دونوں سچی کتابیں ہیں۔

۲۔ دوسرا نقطۂ نظر گریسباخ کا نظریہ (Griesbach Hypothesis) کہلاتا ہے۔ اس کے مطابق، متی کی انجیل پہلے لکھی گئی۔ اس کے بعد لوقا کی اور اس کے بعد مرقس اور آخر میں یوحنا کی۔

۳۔ تیسرا نقطۂ نظر نظریۂ آگسٹائن (Augustinian Hypothesis) کہلاتا ہے۔ اس کے مطابق لوقا اور متی کی انجیلیں ایک دوسرے سے الگ الگ اور لاتعلق نہیں ہیں اور یہ کہ مرقس دوسرے درجے کی انجیل ہے۔ اس کے برعکس کچھ یہ بھی کہتے ہیں کہ لوقا کی انجیل کا انحصار مرقس پر ہے نہ کہ اس کے بالعکس۔۶۔

چوتھی صدی عیسوی تک تو چرچ کے لیے یہ ناقابلِ تصور تھا کہ وہ اس بات کو تسلیم کرلیتے کہ اناجیل کے مصنفین ان کے علاوہ کوئی اور اشخاص بھی ہوسکتے ہیں جن سے یہ منسوب ہیں۔ F.C.Baur نے متی کے بارے میں لکھا ہے کہ سب سے پہلے ۱۷۰ء میں وہ سامنے آئی اور اس کے بعد دوسری اناجیل۔۷۔

دوسری صدی میں ہیراپولس کے بشپ پاپیاس (Papias) کا یہ بیان بڑا ہی دلچسپ اور چشم کشا ہے کہ متی (Mathew) نے Logia (جو انجیلوں کے لیے ایک بنیادی تحریر تھی) کو عبرانی میں لکھا اور اس کے بعد دوسروں نے اس کی اپنی مرضی کے مطابق تعبیر کی۔۸۔

ج: داخلی شہادت

ڈیرڈراف اس پر زبردست تبصرہ کرتا ہے:

اب سب سے اہم سوال تو یہی پیدا ہوتا ہے کہ عبرانی میں اس لفظ کا صحیح مفہوم کیا ہے جسے Logia نے بیان کیا ہے؟ کیا اس کا مطلب ہے انجیلوں کا جمع کرنا یا ترتیب دینا یا لکھنا یا مختلف حصوں کو اپنی مرضی کے مطابق ایک مفہوم میں ترکیب دینا؟۹؎

یہ (Logia) انجیل تو تھی نہیں بلکہ ایک بنیادی تحریر تھی، جسے خود حضرت عیسیٰؑ نے تو نہیں لکھوایا تھا، تاہم یہ ابتدائی عہد کی ایک عبرانی تحریر تھی لیکن اس کے برعکس بعض کا خیال تھا کہ:

(Logia) دراصل متی کی انجیل ہی ہے جس کا صرف یہ مطلب ہے کہ حواری متی نے یا کسی دوسرے نے اسے لکھا ہے، شاید عبرانی میں یا ارامی زبان میں۔۔۔ (اس کی تحقیق نہیں ہو سکی)۔۔۔ اصل لیکن تلخ حقیقت یہ ہے کہ اس میں (یعنی Logia میں) حضرت عیسیٰؑ کی تعلیمات تھیں مگر اس وقت جب یہ تحریر فلسطین میں ظاہر ہوئی، اس میں کئی تعلیمات ابتدائی عیسائی رہنماؤں کے لیے بدعت بن چکی تھیں۔۔۔ یہ بات بھی ظاہر ہو رہی ہے کہ متی کی انجیل پر نظر ثانی کرتے ہوئے اس میں موجود اغلاط کی تصحیح کی گئی اور ایسا کرتے ہوئے نظر ثانی کرنے والے نے بعض اوقات اپنا مواد انجیل میں داخل کر دیا اور Logia کے مواد سے بدل دیا کیونکہ اس سے وہ فائدہ نہیں اٹھا سکتا تھا۔ اور اس کے بعد Logia (جو ایک بنیادی تحریر تھی) یکسر منظر سے غائب ہو گئی اور اس کے بعد اس کے متعلق کچھ معلوم نہ ہو سکا، البتہ یہ کہا جانے لگا کہ اس میں بدعت اور خرافات تھیں (لہٰذا اس کا غائب ہونا ہی بہتر تھا)۔ لگتا ایسے ہے کہ متی کے بعد لوقا اور یوحنا نے بھی اس تحریر کو غور سے دیکھا اور اس سے بعض مواد حاصل کرنے کے بعد اس تحریر کو ضائع کر دیا گیا۔۱۰؎

یہ سب کچھ ایسے ہی نہیں ہوا بلکہ اس کا ایک واضح مقصد تھا۔ مصنف مذکور کے الفاظ میں:

اس میں قطعاً کوئی تعجب نہیں ہوگا اگر ہم یہ کہیں کہ (اب) عیسائیت (عیسیٰؑ سے زیادہ) مکمل طور پر پال کی مرہونِ منت ہے۔ اب تو عہد نامہ جدید کے اسکالروں کو "ناقابلِ تصور" بات کے متعلق سنجیدگی سے غور کرنا چاہیے۔ اور وہ "ناقابلِ تصور" بات یہ ہے کہ یہ سابق فارسی پال ہی تھا، نہ کہ اس کا کوئی مخالف، جس نے حضرت عیسیٰؑ کی اصل تعلیمات میں نئی چیزیں اور غلط تعبیرات داخل کیں۔ چنانچہ بہت بعد میں جب Logia کی اصل تحریر سامنے آئی جس کی بنیاد پر پہلی انجیل لکھی گئی تھی، اس میں یقیناً حضرت عیسیٰؑ کی تعلیمات شامل رہی ہوں گی جنہیں پال کے لیے قبول کرنا ممکن نہ تھا۔ اس طرح اس کے بعض حصوں کو چرچ کے پادریوں نے بدعت قرار دے دیا۔ اب ان کے سامنے دو ہی راستے تھے کہ یا تو Logia کو مکمل طور پر مسترد کر دیتے یا اس کو بعض ترامیم کے ساتھ استعمال کرتے۔ ہمارے نزدیک یہی دوسرا طریقہ اپنایا گیا۔۱۱؎

اس کی وجہ؟ مصنف نے بڑی سادہ سی وجہ بتائی ہے:

چونکہ پال فارسی تھا، اس لیے یہ ایک اور شہادت ہے کہ اس کے لیے حضرت عیسیٰؑ کی تعلیمات کو قبول کرنا آسان نہ تھا۔ میرے لیے یہ ایک بظاہر نہایت ہی معقول وجہ ہے کہ بڑے پادری کی شہ پر ایک فارسی کے لیے حواری کی تحریر میں چوری کرنے کا آسان موقع تھا اور یہ موقع متی کے باب بارہ کے بعد حاصل ہو گیا۔۱۲؎

اسی طرح دوسری انجیلوں میں تبدیلیاں کر دی گئیں۔ یہی مصنف آگے چل کر لکھتا ہے:

لوقا (Luke) کو علم تھا کہ متی نے اپنی انجیل میں کافی تبدیلیاں کر دی ہیں۔ اب چونکہ اس نے اس خواہش پر کہ اس کی انجیل متی کی متبادل ثابت ہوگی، اس نے مرقس اور متی کے مقابلے اپنی انجیل مکمل اعتماد اور اتھارٹی کے ساتھ پیش کی۔ اس نے متی کی انجیل کے متضاد اپنا نیا مواد پیش کیا، اور بعض اوقات مرقس کی انجیل کے متضاد بھی۔ اس نے اپنے آپ کو مکمل طور پر آزادانہ حیثیت دی اور آیات اور پیراگراف تک کو نیا رنگ دیا۔ اسے انجیل نویس کی حیثیت سے خود

پر بڑا اعتماد تھا جس سے اس نے اپنی انجیل میں اپنا نیا مواد (of his own material) داخل کر دیا' حتیٰ کہ ان مقامات پر بھی جہاں متی اور مرقس ترتیب اور متن میں آپس میں متفق تھے۔۱۳۔

مصنف مذکور نے لوقا کی ترمیمات کی بہت سی دلچسپ مثالیں دی ہیں جن کو ہم بذاتِ خود ان انجیلوں میں دیکھ سکتے ہیں۔

ان ہی ترامیم اور تحریفات کی وجہ سے انجیلوں میں متضاد تعلیم دیکھنے میں ملتی ہے۔ چنانچہ Lewis M.Hopfe لکھتا ہے کہ:

چاروں انجیلوں نے حضرت عیسیٰؑ کی زندگی کے آخری چند ماہ کے بارے میں تفصیلات دی ہیں' جو ان چاروں میں مختلف ہیں۔ اس کے علاوہ یہ چاروں انجیلیں عیسائیوں نے ہی لکھی ہیں' جن کا نقطۂ نظر غیر جانبدارانہ نہ ہونے کی وجہ سے معروضی مواد کی حیثیت سے چنداں قابلِ اعتماد نہیں ہے۔ یہی دیکھیں کہ جن انجیلوں میں حضرت عیسیٰؑ کی پیدائش کے حالات مذکور ہیں' ان میں ہم آہنگی پیدا کرنے میں خاصی دشواریاں پیش آ رہی ہیں۔۱۴۔

ان ہی اختلافات کی وجہ سے:

ہم حضرت عیسیٰؑ کی تعلیمات میں ہم آہنگی نہیں پاتے اور کوئی مرکزی خیال تلاش کرنا مشکل ہے۔ عیسائیت کے اندر کئی گروہوں نے' تاہم یہ دعویٰ کیا ہے کہ وہ انجیلوں میں سے مختلف بیانات الگ الگ کر کے حضرت عیسیٰؑ کا اصل پیغام حاصل کر چکے ہیں۔ لیکن اگر ہم ان چاروں انجیلوں کا مطالعہ کریں تو واقعات جو پیش آئے بڑے ہی خلط ملط اور منتشر (confusing) نظر آتے ہیں۔

عیسائی مصنفین صحیح صورت حال ریکارڈ کرنے میں کیوں ناکام رہے؟ اس کی بڑی ہی معقول وجہ مصنف موصوف نے یہ بتائی ہے:

عیسائی محتاط انداز میں حضرت عیسیٰؑ کے حالات جمع کرنے میں اس لیے ناکام رہے کہ وہ یہ ایمان رکھتے تھے کہ حضرت عیسیٰؑ دوبارہ دنیا میں آئیں گے۔ اسی پریشان فکری میں کئی دوسرے مصنفین نے غالباً ۹۰ء سے لے کر ۱۵۰ء تک مزید آٹھ کتابیں لکھ دیں جو عہد نامہ جدید میں داخل کر دی گئیں۔ اس طرح دوسری صدی عیسوی تک یہ تقریباً طے ہو چکا تھا کہ عہد نامہ جدید میں ستائیس کتابیں شامل ہیں۔۱۶۔

لیکن کیا یہ سب کچھ وحی تھا؟ اور کیا ممکن ہے کہ یہ سب کچھ وحی پر مبنی ہو؟ یہی مصنف تاریخی شہادت پیش کرنے کے بعد لکھتا ہے کہ:

انجیلوں نے حضرت عیسیٰؑ کی وفات کے وقت طوفانوں کی کیفیت بیان کی ہے' جب کہ سہ پہر تین بجے حضرت عیسیٰؑ وفات پا چکے تھے۔۱۷۔

مطلب یہ کہ "حضرت عیسیٰؑ وفات پا رہے تھے یا پا چکے تھے" جیسے واقعات کی موجودگی میں انجیلوں کو وحی پر مبنی کتابیں کیونکر قرار دیا جا سکتا ہے؟ کیا وفات شدہ شخص پر بھی وحی آیا کرتی ہے؟

اوپر حوالہ نمبر ۱۶ سے معلوم ہوتا ہے کہ اناجیل کی تعداد ۳۹ تک پہنچ چکی تھی۔ انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا کے مقالہ نگار کا خیال ہے کہ اس زمانہ میں ۳۴ اناجیل کا پتہ چلتا ہے۔ ان کے علاوہ ان کتبِ مقدسہ میں حواریوں سے منسوب کئی خطوط بھی شامل ہو گئے۔ یہ تو ثابت شدہ تاریخی حقیقت ہے کہ حضرت عیسیٰؑ اور آپؑ کے حواریوں کی زبان ارامی تھی۔ لیکن کیا یہ تعجب کی بات نہیں کہ ان ۳۴ یا ۱۳۹ انجیلوں میں سے کوئی ایک بھی ارامی زبان میں نہیں پائی جاتی؟ صرف ایک کتاب کے متعلق دعویٰ کیا جاتا ہے مگر بدقسمتی سے وہ اس وقت دنیا میں کہیں موجود نہیں۔

خطوط وغیرہ کو ملا کر سب لٹریچر کی تعداد ایک سو تیرہ کے قریب بنتی ہے۔ ان میں سے کیا جعلی ہے اور کیا اصلی' یہ معلوم کرنے کے لیے ۳۲۵ عیسوی میں نیقیہ کی کونسل (The Council of Nicaea) منعقد کی گئی' جس کے سامنے پورا لٹریچر رکھ دیا گیا۔ یہ کونسل قسطنطین بادشاہ کے زیر اہتمام منعقد ہوئی۔ اس کے اجلاس میں کوئی دو ہزار سے زائد مندوبین شریک ہوئے۔ اس وقت تک چرچ کے مختلف فرقے بن چکے تھے۔ ہر فرقہ اپنے موقف کی تائید میں موجود لٹریچر کو مقدس سمجھ کر انجیلوں میں شامل کروانا چاہتا تھا۔ اختلاف اتنا بڑھا کہ ان مندوبین میں سے ۱۷۳۰ مندوبین کو باہر نکلنے پر مجبور ہونا پڑا۔ اب کونسل مختصر ہو کر ۱۳۱۸ افراد تک محدود رہ گئی۔ کونسل کے اجلاس میں موجود افراد بھی جب کسی نتیجے پر نہ پہنچ سکے تو ایک نہایت ہی نامعقول طریقہ اپنایا گیا جس کا علم و عقل سے کوئی بھی تعلق نہیں تھا۔ طے یہ ہوا کہ تمام تر متعلقہ مواد کو کسی ایک جگہ بکھیر دیا جائے۔ چنانچہ ایسا ہی کیا گیا اور دوسرے دن دیکھا گیا کہ بعض کتابیں اور خطوط میز کے اوپر رکھے ہوئے تھے۔ چنانچہ یہ سمجھ لیا گیا کہ یہ مقدس کتابیں ہیں۔ بظاہر لگتا تو یہی ہے کہ رات کے دوران ہی کسی نے یہ حرکت کی تھی ورنہ بکھرا ہوا

لٹریچر اپنے آپ اُچھل کر میز پر تو چڑھنے سے رہا۔ بہر حال فہم و فراست کے علم برداروں نے میز پر رکھی ہوئی کتابوں کو مقدس سمجھتے ہوئے باقی تمام مواد کو جعلی (apocrypha) قرار دے کر مسترد کر ڈالا۔ تمام مندوبین اس بات پر مطمئن تھے کہ چند ایک کتابوں کا میز پر پایا جانا یقیناً اللہ کی طرف سے تھا ورنہ میز پر کتابیں خود کیسے چڑھ سکتی تھیں! پادری اِساق بوئل (Issac Boyle) نے اپنی کتاب aspect of the Council of Nicaea Historical میں "وحی" کو دریافت کرنے کے بارے میں لکھا کہ یہ درست نہیں کہ یہ فیصلہ ان تین سو اٹھارہ پادریوں نے متفقہ طور پر کیا ہے (کیونکہ اس وقت بھی (Jerome) نے اس کی مخالفت کی تھی) حالانکہ اس کو اللہ تعالیٰ کی مرضی سمجھ کر اس ساری کارروائی پر صبر کر لینا چاہیے تھا۔ کیونکہ ان مقدس ہستیوں کے دلوں میں روح القدس آ گیا تھا' جس نے انہیں اللہ کی مرضی کی طرف رہنمائی کر دی۔ صورت حال جب اتنی واضح ہو تو ایک غیر جانب دار شخص اس سے کیا نتیجہ اخذ کر سکتا ہے۔

د : (خارجی شہادت)*

اناجیل کے اختلافات اور ٹرنٹ کی کونسل:

پروفیسر جوڈ لکھتا ہے:

ان انجیلوں کے باہمی تضادات نے تو مجھے سخت مبہوت کر دیا ہے۔ میں ان کو پڑھنے کے بعد بیون (Bevan) کے بیان کو صحیح سمجھتا ہوں کہ ہماری انجیلیں مرقس اور پطرس کی یادداشتوں کا مجموعہ ہیں جنہیں پطرس اپنی وفات سے ۳۸ سال قبل حضرت عیسیٰؑ کی کہی ہوئی باتوں کو جتنی یاد رکھ سکا' وہ بھی ارامی زبان سے یونانی میں ترجمہ شدہ۔ اس لیے چرچ کے فیصلہ کے باوجود یہ سمجھنا بالکل حماقت ہے کہ ان انجیلوں میں جو کچھ حضرت عیسیٰؑ کی طرف منسوب کیا جاتا ہے وہ ان ہی کے الفاظ میں محفوظ ہے۔۱۸؎

وہ مزید لکھتا ہے:

اس سے زیادہ جو چیز قابلِ افسوس ہے وہ حضرت عیسیٰؑ کا وہ کیر کٹر ہے جو یہ انجیلیں پیش کرتی ہیں۔۱۹؎

ان ہی اختلافات اور اس طریق انتخاب کی بنا پر کہ جس طرح یہ ساری انجیلیں ''کتب مقدسہ'' قرار پائی تھیں' Don Reisman لکھتا ہے:

بعض یوحنا کی طرف منسوب کردہ وحی کو اور بعض پال کی تعلیمات کو مشکوک سمجھتے ہیں' لیکن بالآخر یہ دونوں ہی عہد نامہ جدید کا حصہ ہیں۔ دنیا کا کوئی محقق بھی اس طریق انتخاب کے متعلق مطمئن نہیں ہے اور یہ صدیوں تک زیر بحث رہا ہے۔۲۰؎

چنانچہ ۱۸ اپریل ۱۵۴۵ء کو ایک دفعہ پھر ایک آخری کوشش کی گئی تاکہ یہ تمام اختلافات دُور ہو سکیں۔ چوتھی صدی عیسوی میں تو جعلی کتبِ روایات (apocrypha) کو انجیل سے خارج کر دیا گیا تھا۔ مگر اس کے باوجود اختلافات موجود رہے۔ اس ٹرنٹ کی کونسل (Council of Trent) میں زیر بحث مسائل میں سے اہم یہ تھے کہ اپوکریفہ کی حیثیت کیا ہے؟ روایات اور اناجیل میں کوئی فرق ہے یا نہیں؟ اور یہ کہ اناجیل میں اختلافات کو کس طرح دُور کیا جا سکتا ہے؟ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ Calvinists نے روایات سے قطع تعلق کرتے ہوئے اپوکریفہ کو بائبل سے یکسر خارج کر دیا۔ آج کل جو بائبل برٹش اور فارن بائبل سوسائٹی شائع کرتی ہے' اس میں یہ روایات (aporypha) شامل نہیں ہیں۔ لیکن وہ بائبل جو یورپ (Continental) کی سوسائٹیز شئع کرتی ہیں' ان میں یہ روایات شامل ہیں۔۲۱؎

چنانچہ ٹرنٹ کی کونسل کے بعد (۱۶۱۱ء) جتنے ایڈیشن شائع ہوئے ہیں ان سب میں بے شمار اختلافات اب بھی پائے جاتے ہیں۔ جرمن ڈاکٹر میل نے عہد نامہ جدید کے چند نسخے حاصل کر کے موازنہ کیا تو اس نے تیس ہزار اختلافات گنوائے اور جان جیمس نے اس تحقیق کو ذرا آگے بڑھایا تو دس لاکھ اختلافات پائے گئے۔ اختلافات ہزاروں ہوں یا لاکھوں' اصل مسئلہ تو یہی تھا کہ انسانی علم کی ناکامی کے بعد انسانیت کے پاس اس کے علاوہ اور کوئی چارہ تھا ہی نہیں کہ وہ ''وحی'' کی طرف رجوع کرے۔ مگر قدیم و جدید دونوں عہد ناموں کی حالت اب ہمارے سامنے آ چکی ہے۔ کیا ان پر عمل پیرا ہو کر ہم دنیا میں امن و سکون کی زندگی بسر کر سکتے ہیں؟ واضح رہے کہ ہم نے ان کی تعلیمات پر بحث نہیں کی ہے بلکہ ان کی (authenticity) سے بحث کی ہے۔

جب یہ یقین کرنے کا کوئی قرینہ ہی موجود نہ ہو کہ بائبل کا ہر لفظ غلطی سے پاک ہے تو عمل کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ چنانچہ برٹرینڈ رسل نے برملا اعلان کر دیا:

Biblical critcism, in addition to science, has made it difficult to belive that every word of the Bible is true۲۲ .

یعنی سائنس کے علاوہ بائبل پر ہونے والی تنقید نے ہمارے لیے اس بات پر یقین کرنا مشکل بنا دیا ہے کہ بائبل کا ہر لفظ سچ ہو سکتا ہے۔

اب ہمارے سامنے ایک ہی راستہ باقی رہ جاتا ہے کہ ہم تورات اور انجیل سے ہٹ کر کہیں دوسری جگہ انسانی ہدایت کے لیے وحی کی تلاش جاری رکھیں جس میں کسی قسم کی تحریف کا شائبہ تک نہ پایا جاتا ہو۔ کیا اس طرح کی وحی کا کوئی مجموعہ آج کل موجود ہے؟

جی ہاں، قرآن مجید کا دعویٰ ہے کہ یہ وہ کتاب ہے جو روز اول سے اپنی اصل حالت میں تحریری شکل میں موجود ہے۔ آیئے اس پر ایک نظر ڈالتے ہیں۔

حوالہ جات

.Hastings: The Encyclopaedia of Religion and Ethics; p 582 .1

.James W. Deardord: The Problem of New Testament Gospels Origins; chapter 5, p 45 .2

.ibid; (forward) p ii .3

.ibid; p 1 .4

ibid; p 2 .5

.ibid pp 5-7 .6

.ibid; p 15 .7

.ibid; p 9 .8

.ibid; p 9 .9

.ibid; pp 12-14 .10

.ibidi; p 17 .11

.ibid; p 46 .12

.ibid; pp 103-106 .13

.Lewis M. Hopfe: Religions of the World; p 331 .14

.ibid; p 334 .15

.ibid; pp 345-346 .16

.ibid; p 338 .17

.C.E.M. Joad: Good and Eveil; p 323 .18

.ibid; p 319 .19

.Don Reisman: Religions of the World; p 458 .20

.Hastings: The Encyclopaedia of Religion and Ethics; p 580 .21

.Bertrand Russell: The Religion and Science; p 145 .22

فصل سوم

قرآن مجید

قرآن مجید کی تعریف

اصطلاحی معنوں میں قرآن مجید اللہ تعالیٰ کا کلام ہے جو حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر بذریعہ وحی نازل ہوا۔ چنانچہ قرآن کی اصطلاحی تعریف یوں کی گئی ہے:

المنزل علی الرسول المکتوب فی المصاحف المنقول الینا نقلا متواترا بلا شبہ

"جو رسول پر نازل ہوا' مصاحف میں لکھا گیا' آپؐ سے بغیر کسی شبہ کے متواتر منقول ہے"۔ ا۔

"قرآن کو کسی نام سے یاد کیا جائے' اس کی جامع ومانع تعریف یہ ہے کہ "قرآن وہ معجز کلام ہے جسے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کیا گیا۔ جسے صحیفوں میں لکھا جاتا ہے اور جو آپؐ سے متواتر منقول ہے"۔ ۲۔

یہ تعریف التلویح مع التوضیح' ج ا ص ۲۶ (مطبعہ مصطفی البابی' مصر) میں منقول ہے اور اس میں کسی قسم کا کوئی اختلاف نہیں۔

۱: وحی کی تعریف

مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ وحی کی تعریف یوں کرتے ہیں:

وحی کے لغوی معنی ہیں "اشارہ سریع" اور "اشارہ خفی" یعنی ایسا اشارہ جو سرعت کے ساتھ اس طرح کیا جائے کہ بس اشارہ کرنے والا جانے یا وہ شخص جسے اشارہ کیا گیا ہے، باقی کسی اور شخص کو اس کا پتہ نہ چلنے پائے۔ اصطلاحاً یہ لفظ اس ہدایت کے لیے استعمال کیا گیا ہے جو بجلی کی کوند کی طرح اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس کے کسی بندے کے دل میں ڈالی جائے۔ انسانوں کی ہدایت و رہنمائی کے لیے جب بھی وہ کسی بندے سے رابطہ کرنا چاہے کوئی دشواری اس کے ارادے کی راہ میں مزاحم نہیں ہوسکتی اور وہ اپنی حکمت سے اس کام کے لیے وحی کا طریقہ اختیار فرمالیتا ہے۔ ۳؎

مولانا مرحوم تفہیم القرآن جلد دوم میں سورہ النحل کی آیت ۶۸ کی تشریح کرتے ہوئے، وحی کی مزید وضاحت کرتے ہیں:

وحی کے لغوی معنی خفیہ اور لطیف اشارے کے ہیں جسے اشارہ کرنے والا اور اشارہ پانے والے کے سوا کوئی اور محسوس نہ کرسکے۔ اسی مناسبت سے یہ لفظ القاء (دل میں بات ڈال دینے) اور الہام (مخفی تعلیم و تلقین) کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ اپنی مخلوق کو جو تعلیم دیتا ہے وہ چونکہ کسی مکتب و درس گاہ میں نہیں دی جاتی بلکہ ایسے لطیف طریقوں سے دی جاتی ہے کہ بظاہر کوئی تعلیم دیتا اور کوئی تعلیم پاتا نظر نہیں آتا اس لیے اس کو قرآن میں وحی، الہام اور القاء کے الفاظ سے تعبیر کیا گیا ہے۔ اب یہ تینوں الفاظ الگ الگ اصطلاحوں کی شکل اختیار کرگئے ہیں۔ لفظ وحی انبیاء کے لیے مخصوص ہوگیا ہے۔

یہ ایک خاص قسم کی وحی ہے جس سے انبیاء علیہم السلام نوازے جاتے ہیں اور یہ وحی اپنی خصوصیات میں دوسری اقسام سے بالکل مختلف ہوتی ہے۔۔۔ وہ عقائد اور احکام اور قوانین اور ہدایت پر مشتمل ہوتی ہے اور اسے نازل کرنے کی غرض یہ ہوتی ہے کہ نبی اس کے ذریعہ سے نوع انسانی کی رہنمائی کرے۔ ۴؎

اس تعریف سے معلوم ہوتا ہے کہ اصطلاحاً وحی اس ہدایت اور تعلیم کو کہتے ہیں جو:

اولاً: انبیاء علیہم السلام پر نازل ہوتی ہے اور ثانیاً نوع انسانی کی ہدایت کے لیے ہوتی ہے۔ قرآن وحی کی اسی قسم پر مشتمل ہے۔

قرآن اور وحی کی تعریف کے بعد اب ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ آیا قرآنی وحی حقیقتاً روزِ اول سے کتابی شکل میں محفوظ کردی گئی تھی یا بائبل کی طرح ایک زمانے کے بعد مشکوک حالت میں اچانک ہمارے سامنے آگئی۔

ب : داخلی شہادت

قرآن مجید میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر قریش کا ایک اعتراض نقل کیا گیا ہے کہ قرآن خدا کی طرف نازل نہیں ہوا بلکہ اس نے کسی شخص سے سیکھا ہے۔ یہ اعتراض ان الفاظ میں نقل ہوا ہے:

(ا) وَقَالُوْٓا اَسَاطِيْرُ الْاَوَّلِيْنَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلٰى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَّاَصِيْلًا (الفرقان:۵)

"اور وہ لوگ کہتے ہیں کہ یہ پرانے لوگوں کی کہانیاں ہیں جو اس نے لکھوالی ہیں جو اسے صبح وشام سنائی جاتی ہیں"۔

یہ حقیقت کہ قرآن روز اوّل ہی سے مکتوب تھا' اتنی ظاہر و باہر اور معلوم تھی کہ مشرکین تک کو اس کا اعتراف تھا۔ انھوں نے بھی اس کا کبھی انکار نہیں کیا بلکہ ان کا اعتراض ہی یہ تھا کہ اس نے کسی سے سن کر' سیکھ کر' قرآن لکھوالیا ہے۔ وہ قرآن کے لکھے ہونے کا صاف صاف اقرار کر کے معترض ہو رہے تھے۔ مشرکین مکہ اور اُس دور کے دوسرے معترضین نے قرآن اور آپؐ پر ہر طرح کے اعتراضات کیے جو قرآن میں نقل کیے گئے ہیں' لیکن یہ اعتراض کبھی نہیں کیا کہ قرآن غیر مکتوب حالت میں ہے بلکہ اس کے برعکس اس بات کا اعتراف کیا کہ یہ قرآن لکھا ہوا ہے۔ یہ ممکن ہی نہیں کہ اگر اُس دور میں قرآن لکھا نہ جا رہا ہوتا تو معترضین اس کو نہ اُچھالتے۔ وہ تو بات کا بتنگڑ بنانے کے خوگر تھے' یہ کس طرح ممکن تھا کہ وہ یہ اعتراض بھول جاتے اور کرتے تو یہ اعتراض کرتے کہ یہ قرآن انھوں نے کسی سے لکھوالیا ہے! یہ اس بات کا قطعی اور ناقابلِ تردید ثبوت ہے کہ قرآن عہد نبویؐ میں ہی لکھا گیا تھا۔

(ب) قرآن مجید کی سورہ عبس (۸۰) میں جو مکی سورہ ہے' جن صحابہ کرامؓ نے قرآن مجید کی کتابت کی ان کو بلند مرتبہ کہا گیا ہے: ارشاد باری تعالیٰ ہے:

فِيْ صُحُفٍ مُّكَرَّمَةٍ ۝ مَّرْفُوْعَةٍ مُّطَهَّرَةٍ ۝ بِاَيْدِيْ سَفَرَةٍ ۝ كِرَامٍ بَرَرَةٍ ۝ (سورہ عبس: ۱۳۔۱۶)

"(یہ قرآن) ایسے صحیفوں میں درج ہے جو مکرم ہیں' بلند مرتبہ ہیں' پاکیزہ ہیں' معزز اور نیک کاتبوں کے ہاتھوں میں رہتے ہیں"۔

ان آیات مبارکہ سے یہ معلوم ہوتا ہے مکی دور میں قرآن لکھا جا رہا تھا اور کاتبین بڑے بلند مرتبہ والے حضرات تھے۔ یہی نہیں بلکہ قرآن نے اپنا جو تعارف کروایا ہے وہ ایک کتاب ہی کی شکل میں ہے۔ قرآن مجید میں سورہ البقرہ کی ابتدائی آیات ہی قرآن کو ایک کتاب قرار دے رہی ہیں۔ ارشاد ہوتا ہے:

(ج) الٓمّٓ (۱) ذٰلِكَ الْكِتٰبُ لَا رَيْبَ فِيْهِ (البقرہ:۱۔۲)

"یہ اللہ کی طرف سے ایک کتاب ہے جس میں کوئی شبہ نہیں"۔

(د) الٓرٰ قف كِتٰبٌ اُحْكِمَتْ اٰيٰتُهٗ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَّدُنْ حَكِيْمٍ خَبِيْرٍ (ہود:۱۔۲)

"یہ ایک (ایسی) کتاب ہے جس کی آیات مضبوط و محکم ہیں اور پھر انھیں خوب کھول کھول کر سمجھایا گیا ہے ایک حکیم و خبیر ذات کی طرف سے۔

(ر) رَسُوْلٌ مِّنَ اللّٰهِ يَتْلُوْا صُحُفًا مُّطَهَّرَةً ۝ فِيْهَا كُتُبٌ قَيِّمَةٌ (البینہ: ۲۔۳)

"اللہ کی طرف سے ایک رسول جو پاک صحیفے پڑھ کر سناتا ہے جن میں بالکل راست اور درست تحریریں لکھی ہوئی ہیں"۔

(س) نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتٰبَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ (آل عمران:۳)

"اس نے تم پر حق کے ساتھ ایک کتاب نازل کی جو پہلے سے آئی ہوئی کتابوں کی تصدیق کرتی ہے"۔

(ص) هُوَ الَّذِيْٓ اَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتٰبَ (آل عمران:۷)

"وہی اللہ ہے جس نے تم پر ایک کتاب نازل کی ہے"۔

قرآن مجید میں بے شمار مقامات پر اسی نوع کے مضامین پر مشتمل آیات موجود ہیں' جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ نزولِ قرآن کے وقت یہ بات قطعی طور پر طے شدہ تھی کہ قرآن ایک ایسی کتاب کا نام ہے جو حضور اکرمؐ کے وقت ہی میں ضبطِ تحریر میں لائی جا چکی تھی۔ حضرت علامہ خالد محمود اپنی مشہور کتاب آثار

التنزیل میں لکھتے ہیں:

قرآن پاک کے ابتدا سے ہی کتابی شکل میں ہونے کی یہ قرآنی شہادتیں ہیں۔ قرآن پاک اگر حضرتؐ کے عہد مبارک میں صرف زبانی حفظ کی شکل میں ہی ہوتا تو قرآن پاک اپنے آپ کو بار بار کتابی شکل میں پیش نہ کرتا۔ حقیقت یہ ہے کہ آنحضرتؐ نے قرآن لکھوانے کا ابتدا سے ہی انتظام کر لیا تھا۔ حضرت خالد بن سعیدؓ کی بیٹی ام خالد کہتی ہیں کہ سب سے پہلے بسم اللہ میرے باپ نے لکھی تھی (استیعاب، جلد ا، ص ۱۵۵)۔ پیش نظر رہے کہ حضرت خالد بن سعیدؓ پانچویں مسلمان تھے۔ ۵

ج: خارجی شہادت

قرآن مجید کے عہدِ رسولؐ میں ہی مکتوب ہونے کی اتنی شہادتیں موجود ہیں کہ ان کا احاطہ کرنا بذاتِ خود ایک کتاب کا تقاضا کرتا ہے۔ اس لیے ہم مختصراً ہی اس بات کو لیں گے۔

علامہ جلال الدین سیوطیؒ لکھتے ہیں:

۱۔ احمد، ابوداؤد، ترمذی، نسائی، ابن حبان اور حاکم نے ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے کہ جہاں آپؐ پر کچھ نازل ہوا کرتا آپؐ فوراً کاتبانِ وحی میں سے کسی کو بلوا کر حکم دیتے کہ اس آیت کو اُس سورہ میں درج کرو جس میں ایسا ایسا ذکر آیا ہے۔

۲۔ احمد نے سند حسن کے ساتھ عثمانؓ بن العاص سے روایت کیا ہے کہ اس نے بیان کیا: میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بیٹھا ہوا تھا اسی اثنا میں یکایک آپؐ نے آنکھ پھیلا کر دیکھا اور پھر نظر جھکا لینے کے بعد فرمایا: میرے پاس جبریلؑ آئے اور حکم دے گئے کہ میں اس آیت کو اس سورہ کی اس جگہ پر رکھوں۔۔۔ اِنَّ اللّٰہَ یَاۡمُرُ بِالۡعَدۡلِ وَالۡاِحۡسَانِ وَاِیۡتَآءِ ذِی الۡقُرۡبٰی۔ الآیہ۔

۳۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اس سورہ کو جماعتِ صحابہ کے روبرو پڑھنا اس بات کی دلالت کر رہا ہے کہ اس کی آیتوں کی ترتیب توفیقی ہے اور صحابہ نے ہرگز اپنی جانب سے کوئی ایسی ترتیب نہیں کی ہے جو اُن کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو قرأت فرماتے ہوئے سننے کے خلاف ہو۔ لہٰذا اب یہ بات حد تواتر تک پہنچ گئی۔

۴۔ قاضی ابوبکر کتاب الانتصار میں لکھتے ہیں۔ ”آیتوں کی ترتیب ایک واجبی امر اور لازمی حکم ہے کیونکہ جبریلؑ ہی اس بات کو کہہ دیا کرتے تھے کہ فلاں آیت فلاں جگہ رکھو۔

۵۔ ابن الحصّار کا قول ہے کہ سورتوں کی ترتیب اور آیتوں کا ان کی جگہوں میں رکھنا محض وحی کے ذریعے سے عمل میں آیا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خود ہی فرما دیتے تھے کہ اس آیت کو فلاں موقع میں رکھو اور اس ترتیب کا یقین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تلاوت کی نسبت متواتر نقل کے ذریعے حاصل ہوا ہے اور اس بات سے بھی کہ صحابہؓ نے مصحف میں اسے یوں ہی رکھنے پر اجماع کیا۔۶۔

ڈاکٹر صبحی صالح (ترجمہ غلام احمد حریری) اپنی کتاب علوم القرآن میں لکھتے ہیں:

۱۔ سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نے مندرجہ ذیل صحابہ کو کاتبِ وحی مقرر فرمایا تھا: حضرت ابوبکر، عمر فاروق، عثمان، علی، معاویہ، زید بن ثابت، اُبی بن کعب، خالد بن ولید، ثابت بن قیس رضی اللہ عنہم۔*

قرآن کا جو حصہ نازل ہوتا تھا آپؐ صحابہ کو مامور فرماتے کہ اسے تحریر کر لیں، یہاں تک کہ کتابت کے پہلو بہ پہلو قرآن کریم کو سینوں میں بھی محفوظ کر لیا گیا۔

۲۔ محدث حاکم نے مستدرک میں زید بن ثابتؓ سے بخاری و مسلم کی شرط کے مطابق روایت کیا ہے کہ زید بن ثابتؓ نے کہا کہ ہم عہدِ رسالت میں ”رقاع“ (ٹکڑوں) سے قرآن جمع کیا کرتے تھے۔

۳۔ کتبِ حدیث میں ایسی لاتعداد روایات موجود ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ کاتبینِ وحی صحابہؓ کو قرآن مجید لکھواتے اور ان کو آیات کی ترتیب سے آگاہ کیا کرتے تھے۔۷۔

وہ اپنا نتیجۂ فکر ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں:

خلاصہ یہ کہ پورا قرآن مجید عہدِ رسالتؐ میں لکھا جا چکا تھا مگر اس کو کتابی صورت میں یکجا کرنے کی نوبت نہ آئی تھی۔۸۔

علامہ خالد محمود اپنی کتاب آثار التنزیل میں لکھتے ہیں:

ا۔ سنن ابن ماجہ کی حدیث: آپؐ نے ارشاد فرمایا: ”مومن کو اپنی موت کے بعد جن اعمال اور نیکیوں سے حصہ ملتا رہتا ہے وہ یہ ہیں: (۱) علم جو اس نے سکھایا (۲) جو نیک اولاد چھوڑی (۳) لکھا ہوا قرآن جو اس کی وراثت میں کسی کو ملا (۴) مسجد جو اس نے بنائی (۵) کوئی نہر جو اُس نے جاری کی (۶) وہ صدقہ جاریہ جو اس نے اپنی صحت اور زندگی میں دیا۔ (ابن ماجہ' ص ۲۲)

اگر قرآن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے کتابی شکل میں نہ ہوتا تو آپؐ تیسرے نمبر پر مصحف کی وراثت کا ذکر نہ فرماتے۔ یہ روایت سنن بیہقی میں بھی موجود ہے۔ کنزالعمال میں ہے کہ آپؐ نے فرمایا: قرأتک نظر اتضاعف علی قرأتک ظاہراً الفضل المکتوبۃ علی النافلۃ۔ یعنی تمھارا قرآن دیکھ کر پڑھنا' یاد کر پڑھنے سے اسی طرح فضیلت رکھتا ہے جیسے فرض نماز نفل نماز پر فائق ہے۔

۲۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دفعہ قرآن پاک کی تحریریں کسی جگہ لٹکتی ہوئی دیکھیں تو فرمایا: لا تغرنکم ہٰذہ المصاحف المعلقۃ۔ اے لوگو! یہ لٹکائے ہوئے مصاحف تمھیں دھوکہ میں نہ ڈال دیں (کہ تم سمجھو ان کا یہی احترام کافی ہے' اصل مقصد عمل ہے)

۳۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کہتے ہیں: آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا ہے کہ قرآن پاک لے کر دشمنوں کی سرزمین میں جاؤ۔ اندیشہ ہے کہ وہ دشمن کے ہاتھ نہ لگ جائے۔

۴۔ مستدرک کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مولودِ کعبہ سیدنا حضرت حکیم بن حزامؓ کو جب یمن کی طرف بھیجا تو نصیحت فرمائی کہ لا تمسّ القرآن اِلا وانت طاہر۔ یعنی قرآن کو ہاتھ نہ لگانا مگر اس حال میں کہ تم باطہارت ہو۔ (مستدرک' ج ۳' ص ۴۱۵)

۵۔ حضرت جابرؓ کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”لکھے ہوئے قرآن (کی سیاہی خشک کرنے کے لیے) پر مٹی ڈال لیا کرو کیونکہ مٹی پاک اور مبارک ہے (ابن ماجہ' ص ۲۷۶)

ان روایات سے واضح ہوتا ہے کہ قرآن کریم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حیاتِ طیبہ میں ہی کتابی صورت اختیار کر چکا تھا۔ کفار کے سامنے بھی اس کی کتابی صورت ظاہر تھی۔ قرآن پاک نازل ہونے سے پہلے بھی لوحِ محفوظ میں لکھا ہوا تھا۔ پہلے آسمان پر بھی مکتوبی صورت میں اترا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی اُترتی تو آپؐ بھی اسے باقاعدگی سے تحریر کرا دیتے۔ اس وقت سے لے کر آج تک یہ کتابی شکل میں منتقل ہوتا چلا آ رہا ہے گو ہر دور میں لاکھوں سینے بھی اِسے محفوظ رکھتے چلے آ رہے ہیں لیکن اس کی کتابت ماسوائے لمحات نزول کے کبھی اس سے جدا نہیں ہوئی۔ ۹۔

۶۔ اس سلسلے میں جامع ترمذی کی وہ روایت حرفِ آخر ہے جسے حضرت عثمانؓ نے روایت کیا ہے۔ آپ ارشاد فرماتے ہیں:

کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مما یاتی علیہ الزمان وہو ینزل علیہ السور ذوات العدد فکان اذا نزل علیہ الشئی دعا بعض من یکتب فیقول ضعوا ہولاء الایات فی السورۃ الّتی یذکر فیہا کذا و کذا فاذا انزلت علیہ الایۃ فیقول ضعوا ہذہ الایۃ فی السورۃ الّتی یذکر فیہا کذا و کذا (جامع ترمذی' جلد ۲' ص ۳۶۸' لکھنؤ)

(ترجمہ) حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر بہت زمانہ گزرتا تھا اور اس حال میں آپؐ پر کئی کئی سورتیں نازل ہوتی رہتیں پس جب آپؐ پر نزول ہو چکتا تو آپؐ کاتبینِ وحی کو بلا کر حکم دیتے کہ ان آیات کو اُس سورۃ میں لکھ دو جس میں ایسا ایسا ذکر ہے اور جب آپؐ پر کوئی آیت نازل ہوتی تو بھی آپؐ فرما دیتے کہ اس آیت کو فلاں فلاں سورہ میں لکھ دو جس میں اِن اِن باتوں کا ذکر ہے۔ ۱۰۔

ڈاکٹر حسن الدین احمد اپنی کتاب ”احسن البیان فی علوم القرآن“ میں لکھتے ہیں:

ا۔ نزولِ قرآن کی ابتدا ہوئی تو شروع ہی سے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو لکھوانے کا خاص طور پر اہتمام فرمایا۔ یہ وہی خطِ حمیری تھا جسے اہلِ مکہ نے اہلِ انبار (یا اہلِ حیرہ) سے سیکھا تھا۔ بعض ماہرین اس کو انباری یا حیری کہتے ہیں۔ اس کو بعد میں کوفی کہا گیا۔

۲۔ رسول اکرم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے تدوین قرآن مجید کا جو طریقہ اختیار کیا اس کے تحت اس بات کی ضرورت تھی کہ وقتاً فوقتاً نظر ثانی ہوتی رہے کیونکہ ہر نئی وحی کو درمیان میں شریک کیا جاتا۔ جب قرآن مجید کا کوئی حصہ نازل ہوتا تو رسول اکرم علیہ الصلوٰۃ والسلام ہدایت دیتے کہ اسے فلاں مقام پر رکھو یعنی فلاں آیت سے پہلے یا فلاں آیت کے بعد۔ اس لیے ضرورت تھی کہ وقتاً فوقتاً مرتبہ نسخوں کی نظر ثانی ہوتی رہے۔ جن لوگوں کے پاس ذاتی نسخے تھے ان کی اصلاح

اور نظر ثانی کا ذکر بھی ہجرت کے بعد ملتا ہے۔ یہ نظر ثانی حفظ کرنے والوں کے لیے بھی ضروری تھی اور کتابت کرنے والوں کے لیے بھی۔ اسی وجہ سے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سال میں ایک دفعہ رمضان کے مہینے میں دن کے وقت جتنا قرآن اس وقت تک نازل ہوا ہوتا اس کو آواز بلند دہرایا کرتے۔ جو صحابہ لکھنے پڑھنے سے واقف تھے وہ اپنا ذاتی نسخہ لا کر رسول اکرم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی تلاوت کے بموجب اپنے نسخے درست کر لیتے۔ جن صحابہ کو قرآن حفظ ہوتا وہ آپؐ سے سن کر حافظہ کو تازہ کر لیتے اور حفظ شدہ متن کو upto date کر لیتے۔

۲۔ زرقانی کا بیان ہے کہ: وکان رسول اللہ یدلہم علٰی موضع المکتوب من سورتہ فیکتبونہ فیمایسہل علیہم من العسب واللغات الرقاع وقطع الادیم وعظام الاکتاف والاصلاع ثم یوضع المکتوب فی بیت رسول اللہ وہٰکذا انقضٰی العہد النبوی والقرآن مجموع علیٰ ہٰذا (مناہل القرآن)

(ترجمہ) رسول اکرم علیہ الصلوٰۃ والسلام بتاتے جاتے تھے کہ (اس آیت کو) کس سورہ میں لکھا جائے گا اور لوگ اس کو درختوں کی چھال، پتھر، کاغذ، چمڑے کے ٹکڑوں اور ہڈیوں میں سے جس چیز پر ان کو لکھنا آسان ہوتا لکھ لیتے تھے۔* اور پھر اس مکتوب کو رسول اکرم علیہ الصلوٰۃ والسلام کے گھر میں رکھ دیتے تھے۔ اس طرح عہد نبوی گزر گیا اور یوں قرآن جمع ہوا۔

۳۔ "تاریخ القرآن" میں ڈاکٹر عبدالصبور شاہین کہتے ہیں کہ قرآن مجید عہدِ رسالت میں تحریری اور زبانی دونوں طریقوں سے محفوظ ہو چکا تھا۔

شیخ محمد غزالی نے نظرات فی القرآن میں لکھا ہے کہ جب رسول اکرم علیہ الصلوٰۃ والسلام رفیق اعلیٰ سے جا ملے تو پورا قرآن لوگوں کے سینے میں محفوظ تھا اور اسی طرح پورا قرآن لکھا ہوا تھا۔

۴۔ "دور رسالت" میں پورے قرآن مجید کی کتابت ہو چکی تھی لیکن یہ لکھے ہوئے اجزا یا اوراق سوروں اور آیات کی ترتیب کے ساتھ نہ تھے۔ چنانچہ فتح الباری، عمدۃ القاری، ارشاد الباری، اتقان میں بہ الفاظ متقاربہ بیان کیا گیا ہے کہ: قد کان القرآن کلہ کتب فی عہد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم لکن غیر مجموع فی موضع واحد ولا مرتب السور۔

(ترجمہ) عہد رسالت میں پورا قرآن لکھا جا چکا تھا لیکن یکجا (یعنی ایک ہی جلد میں مربوط) اور سورتوں کی باہمی ترتیب کے ساتھ نہ تھا۔* دورِ رسالت میں ایسا ممکن بھی نہ تھا کیونکہ وحی کا سلسلہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی آخری زندگی تک جاری رہا۔ ۱۱

ڈاکٹر محمد میاں صدیقی اپنی کتاب علوم القرآن میں "فتح الباری" (ج ۱، ص ۲۳۴) کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ:

۱۔ حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ نبی علیہ السلام کا یہ معمول تھا کہ جب قرآن حکیم کا کوئی حصہ نازل ہوتا تو آپؐ صرف اسے لکھوانے پر اکتفا نہ فرماتے بلکہ کاتبِ وحی کو یہ بھی ہدایت دیتے کہ ان آیات کو فلاں سورت میں فلاں آیت کے بعد لکھو۔ چنانچہ آپؐ کی مقرر کردہ جگہ اور ترتیب کے مطابق لکھا جاتا رہا۔

۲۔ قرآن کریم بتمام وکمال ایک بار نازل نہیں ہوا۔ جیسی ضرورت ہوتی اس کے مطابق کوئی سورت یا چند آیات نازل ہو جاتیں۔ اسی لیے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ابتدائی عہد میں یہ ممکن نہ ہوا کہ مکمل قرآن لکھ کر کتابی صورت میں محفوظ کر لیا جاتا۔ نزولِ قرآن کا سلسلہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال سے چند روز پہلے تک جاری رہا۔ جو حصہ نازل ہوتا اسے لکھ لیا جاتا۔ نبی علیہ السلام

قرآنِ حکیم کی کتابت کا خاص اہتمام فرماتے۔ مشہور صحابی اور کاتب وحی حضرت زید بن ثابتؓ کتابتِ قرآن کے طریق کار کو یوں بیان کرتے ہیں کہ "میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے وحی کی کتابت پر مامور تھا۔ جب آپؐ پر وحی نازل ہوتی تو اس کی شدت سے آپؐ کو پسینہ آ جاتا، جسم اطہر پر پسینہ کے قطرے موتیوں کی طرح ڈھلکنے لگتے۔ جب یہ کیفیت ختم ہوتی تو میں کسی ہڈی یا چمڑے کا ٹکڑا لے کر حاضر ہوتا، آپؐ نازل شدہ آیات کو دہراتے اور مجھے لکھنے کا حکم دیتے۔ میں ان آیات کو لکھ لیتا۔ جب میں لکھ لیتا تو آپؐ فرماتے ان آیات کو پڑھ کر سناؤ۔ میں ان لکھی ہوئی آیات کو پڑھ کر سناتا۔ اگر کسی وقت کہیں کوئی معمولی سا فرق بھی ہوتا تو آپؐ فوراً اس کی اصلاح فرما دیتے۔ اور پھر دوسرے لوگوں کو سناتے" (بحوالہ نورالدین ہیثمی، مجمع الزوائد، ج ۱، ص ۱۵۲۔ طبع دارالکتب العربی، بیروت ۱۹۶۷ء)

۳۔ حضرت زید بن ثابتؓ جو خود کاتبینِ وحی میں سے ہیں، فرماتے ہیں کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس دنیا سے تشریف لے گئے اس وقت پورا قرآن حکیم لکھا ہوا موجود تھا۔ صحابہ کرامؓ میں حفاظ کی بڑی تعداد بھی موجود تھی۔ البتہ کتابی صورت میں نہ تھا اور یہ سارا ذخیرہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حجرۂ مبارک میں محفوظ تھا۔ ۱۲؎

آخر میں بخاری و مسلم کی ایک حدیث نقل کی جاتی ہے جسے مشکوٰۃ میں کتاب فضائل قرآن، باب تلاوتِ قرآن پر مداومت، فصل اوّل میں درج کیا گیا ہے:

وعن ابن عمر قَالَ نَہٰی رَسُولُ اللّٰہِ صلی اللّٰہُ علیہِ وَسَلَّمَ اَنْ یُّسَافَرَ بِالْقُرْاٰنِ اِلٰی اَرْضِ الْعَدُوِّ (متفق علیہ) وَفِی رِوَایَۃٍ مُسْلِمٍ لَاتُسَافِرُوْا بِالْقُرْاٰنِ فَاِنِّیْ لَا اٰمَنُ اَنْ یَّنَالَہُ الْعَدُوُّ۔

(ترجمہ) حضرت ابن عمرؓ کہتے ہیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا ہے دشمن کے ملک میں قرآن لے جانے سے۔ مسلم کی ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں کہ آپؐ نے فرمایا ہے سفر میں قرآن کو ساتھ لے کر نہ جاؤ اس لیے کہ میں اس امر کا اطمینان نہیں رکھتا کہ دشمن اسے چھین نہیں لے گا۔ ۱۳؎

ان دونوں روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ کرامؓ کے پاس عہدِ رسالت ہی میں قرآن کریم کے لکھے ہوئے نسخے موجود تھے۔ ورنہ اگر ایسا نہ ہوتا تو قرآن کے ساتھ سفر نہ کرنے یا اسے ساتھ لے کر دشمن کے علاقہ میں جانے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا تھا۔ اس بحث سے درج ذیل باتیں ثابت ہوتی ہیں:

۱۔ قرآن یکبارگی نازل نہیں ہوا بلکہ تدریجاً ۲۳ سال کے عرصے میں تھوڑا تھوڑا کر کے نازل ہوتا رہا۔ جب کوئی آیت نازل ہوتی، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پہلے اسے یاد کرتے اور پھر کاتبینِ وحی میں سے کسی ایک کو بلوا کر لکھوا دیتے۔ اسے دوبارہ سن کر ضروری تصحیح کروا کر کتابت اپنی نگرانی میں مکمل کرواتے۔

۲۔ نازل شدہ آیت نزولی اعتبار سے نہیں لکھوائی گئیں بلکہ آپؐ کہتے کہ اس آیت کو فلاں سورہ کی فلاں آیت سے پہلے یا بعد لکھو۔ اس طرح سورتیں مکمل ہوتی گئیں اور سورتوں کی ترتیب بھی ظاہر ہوتی گئی۔

۳۔ جس ترتیب سے نازل شدہ آیات حضورؐ کی نگرانی میں لکھوائی جاتی رہیں اسی ترتیب سے صحابہ کرامؓ کو حفظ بھی کروائی گئیں۔ چنانچہ جب قرآن کی کتابت ایک خاص ترتیب سے مکمل ہوئی تو حفاظ کرام کو اسی ترتیب سے قرآن زبانی یاد تھا اور یہ سلسلہ آج تک قائم ہے۔

۴۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نگرانی میں کتابت شدہ سرکاری نسخۂ قرآن اگرچہ مکمل تھا مگر ظاہر ہے کہ یہ یکجا کتابی صورت میں (مجلد) نہ تھا اور نہ ہو سکتا تھا کیونکہ دورِ رسالت میں ایسا ممکن ہی نہ تھا جس کی وجہ یہ تھی کہ وحی کا سلسلہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی کے آخری دور تک جاری رہا۔ کمپیوٹر کا دور تو تھا نہیں کہ متن کو فوراً اوپر نیچے کر کے کتابت مکمل کر لی جاتی۔ لازماً یہی ترکیب اختیار کرنا پڑی کہ آیات کو الگ الگ اوراق میں یا دوسرے دستیاب ذرائع پر لکھ لیا گیا اور سب کو بتا دیا گیا کہ یہ آیات کس سورہ سے متعلق ہیں۔ اسی طرح حفاظ کرام نے بھی پورے قرآن کو حفظ کر لیا۔

۵۔ یہ سارا لکھا ہوا ذخیرہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حجرہ مبارک میں آپؐ ہی کی نگرانی میں محفوظ تھا اور اس سے دوسرے صحابہ کرامؓ اپنے اپنے ذاتی نسخوں میں نقل کر لیتے تھے۔ بعض صحابہ کرامؓ کے پاس اپنے ذاتی مکمل نسخے بھی تھے۔

د: غیر مسلم محققین کی شہادت

غیر مسلم دانشور اور محقق بھی اس بات کی شہادت دیتے ہیں کہ قرآن مجید خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زیر نگرانی لکھا جاچکا تھا' اگرچہ ان میں سے اکثر اس بات کو بھی لکھنا مناسب سمجھتے ہیں کہ یہ قرآن حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا اپنا کلام تھا۔یعنی وہ یہ تو ضرور کہتے ہیں کہ قرآن خدا کی طرف سے وحی نہیں بلکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا اپنا کلام ہے لیکن اس بات سے انکار نہیں کرسکتے کہ یہ کلام حضورؐ خود اپنی زندگی میں لکھوا کر مکمل کر گئے تھے۔یہ بہت بڑی شہادت ہے جو دنیا کی کسی اور مذہبی کتاب کے حق میں پیش نہیں کی جاسکتی۔

کینتھ کریگ (Kenneth Cragg) لکھتا ہے:

It is well known that Muhammad did use seribes, that the Quranic utterances were recorded from his lips or after being memorized, and that prior to the Quranic experience he had not been either orater, poet or preacher۔۱۴ .

یہ ایک مشہور بات ہے کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے کاتبینِ وحی سے کام لیا اور یہ کہ قرآنی آیات آپؐ کی زبانِ مبارک سے براہِ راست یا حفظ کرنے کے بعد لکھ لی جاتی تھیں۔اور یہ بات بھی سب ہی جانتے ہیں کہ قرآن نازل ہونے سے قبل آپؐ نہ تو خطیب تھے' نہ شاعر یا کوئی مبلغ۔

یہی مصنف انجیل اور بائبل کا قرآن سے تقابلی جائزہ کرتے ہوئے یہ بات لکھتا ہے کہ "بائبل اور انجیل کو صدیوں بعد جمع کیا گیا جبکہ قرآن حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں ہی وجود میں آچکا تھا۔۱۵۔

ہیسٹنگز (Hastings) لکھتا ہے:

Four persons are mentioned in the traditions as having collected the Quran in the Prophet's time. (Tabri ii.90)۔۱۶

روایات میں چار آدمیوں کے متعلق کہا جاتا ہے کہ انھوں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ہی قرآن جمع کر لیا تھا۔

انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا میں بھی یہی شہادت مہیا کی گئی ہے کہ "قرآن مجید حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں ہی لکھا جاچکا تھا۔۱۷۔

ڈان ریسمین (Don Reisman) نے لکھا:

Muhammad memorized the contents of these divine messages and evantually they were committed to writings, to become scriptures of Islam, called the Quran۔۱۸

حضرت محمدؐ نے ہدایتِ ربانی کے پیغامات کو زبانی یاد کر لیا اور ان کو لکھ لیا گیا۔ یہ پیغاماتِ اسلام کی مقدس کتاب' قرآن مجید کے نام سے پہچانے جاتے ہیں۔
سر ولیم مور (Sir William Muir) انیسویں صدی کے ایک مشہور مستشرق تھے۔ یہ اسلام اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بڑے ناقد تھے۔ انھوں نے ایک کتاب لکھی تھی "حیاتِ محمدؐ"، (The Life of Muhammad) جس نے علمی دنیا میں ایک تہلکہ مچا دیا تھا۔ قرآن کے بارے میں لکھتے ہیں:

It is also evident that revelations were recorded, because they are called Koran itself Kitab i.e what is written or `scriptures[۱۹].'

یہ بھی ظاہر ہے کہ نازل شدہ آیات لکھ لی گئی تھیں کیونکہ قرآن انھیں کتاب یعنی جو لکھا ہوا یا صحیفہ کہہ کر پکارتا ہے۔
یہ کس طرح ہوتا تھا' اس کی تفصیل بتاتے ہوئے یہ مصنف لکھتے ہیں:

At the moment of inspiration or shortly after, each passage was recited by Muhammad before the friends or followers who happened to be present and was generally committed to writings[۲۰].

وحی کے نازل ہوتے ہی یا تھوڑے وقفے کے بعد حضرت محمدؐ صحابہ کرامؓ کے سامنے آیات تلاوت کرتے تھے جن کو بالعموم لکھ لیا جاتا تھا۔
آگے چل کر مزید وضاحت سامنے آتی ہے:

Still, the fact remains, that the fragments themselves were strictly and exclusively Muhammad's own composition, and were learned or recorded under his instructions.[۲۱]

یہ ایک حقیقت ہے کہ آیات کی ترتیب صرف اور صرف حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی اپنی تھی اور ان ہی کی ہدایت پر حفظ کی جاتی تھیں یا لکھ لی جاتی تھیں۔
چنانچہ اس طور پر عہد رسالتؐ میں ہی قرآن سامنے آچکا تھا۔ یہی نہیں بلکہ اس بات پر یقین کرنے کی کافی وجوہ ہیں کہ آپؐ کی زندگی میں ہی آپؐ کے صحابہؓ کے پاس قرآن کے بہت سے نسخے موجود تھے۔[۲۲]
مصنف نے جمع قرآن کے بہت سے دلائل میں خصوصاً حضرت عمرؓ کے ایمان لانے کے واقعہ کا ذکر کیا ہے کہ:
ہجرت سے تین یا چار سال قبل حضرت عمرؓ کے ایمان لانے کا واقعہ اس بات کی شہادت دیتا ہے کہ ان کے خاندان میں قرآن کی بیسویں سورہ لکھی ہوئی موجود تھی (جو آپؓ کی بہن تلاوت کر رہی تھی)۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جب مسلمان انتہائی کمزور تھے تب بھی قرآن لکھا ہوا موجود تھا۔ یہ یقینی امر ہے کہ جب یہ کتاب عرب کی سرزمین کا دستور اور قانون بنی تو اس وقت یہ کاوش کس قدر بڑھ چکی ہو گی۔[۲۳]
بدقسمتی سے اہل تشیع کے چند غالی فرقے' جنھیں معتدل اہلِ تشیع بھی مسلمان نہیں سمجھتے یہ دعویٰ کرتے رہے کہ حضرت عثمانؓ نے اپنے دورِ اقتدار میں قرآن میں تبدیلی کر دی تھی۔ ان ہی بے ہودہ روایات کی بنا پر کئی غیر مسلم لکھنے والوں نے اسی قسم کی باتیں اپنی کتابوں میں لکھ دیں۔ مگر محققین ہمیشہ یہ باتیں رد

کرتے آئے ہیں۔ سرولیم مور کی تحقیق نے بھی دنیا کو بتایا کہ:
اب کیا یہ قرآن زیدؓ کی نقل تھا اس میں تبدیلی ہوئی تھی؟ ہم یقین سے کہہ سکتے ہیں کہ یہ وہی قرآن تھا کیونکہ کسی بھی ابتدائی یا قابلِ اعتماد روایت سے یہ بات ثابت نہیں ہوتی کہ حضرت عثمانؓ نے قرآن میں کوئی ذرہ بھر تبدیلی کی ہو' گو کہ بعض شیعہ حضرات اب اس کا دعویٰ کرتے ہیں۔۔۔ کیونکہ حضرت علیؓ کے بر سرِ اقتدار آنے کے بعد یہی قرآن رہا اور اُنھوں نے کوئی سوال نہیں اٹھایا۔ تبدیلی کی صورت میں کیا وہ ایسا کر سکتے تھے؟ یقیناً نہیں۔ ۲۴۔
حضرت عثمانؓ کے عہد مبارک میں اصل واقعہ کیا پیش آیا تھا اس کی تفصیل ہم آگے بیان کریں گے' فی الحال یہ بات نوٹ کرنے کی ہے کہ قرآن مجید پورے کا پورا حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں لکھا جا چکا تھا' اگرچہ یہ مجلد صورت میں یکجا نہیں تھا اور نہ ہو سکتا تھا۔ یہی بات بیسویں صدی کے اوائل میں سٹینٹن (H.U.W. Stanton) کہتا ہے:

During the life-time of the Prophet, the Quran had all been written down but it was not yet united in one place. ۲۵

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں ہی تمام قرآن لکھا جا چکا تھا لیکن ابھی تک (ایک مجلد کتاب کی صورت میں) یکجا نہیں ہوا تھا۔
انسائیکلوپیڈیا آف ریلیجنز میں یہ بات اس طرح لکھی گئی ہے:

It is almost certain that there were written collections of Quranic materials that the Prophet had a part in creating and ordering. ۲۶

یہ بات یقینی اور طے شدہ ہے کہ تمام قرآنی لازمہ لکھا ہوا تھا جسے خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بنایا تھا اور اسے ترتیب دیا تھا۔
مقالہ نگار مزید لکھتا ہے:
ان روایات سے یہ بات کھل کر سامنے آجاتی ہے کہ قرآنی وحی نہ صرف لکھی گئی تھی بلکہ ابواب (سورتوں) کی بناوٹ اور ان کے نام بھی اسی وقت متعین کر لیے گئے تھے جبکہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم زندہ تھے اور یہ کہ آپؐ نے ہی ان آیات کو ایک ترتیب کے ساتھ لکھنے کا حکم دیا تھا۔ البتہ یہ واضح نہیں کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے خود بھی کوئی آیات لکھی تھیں یا نہیں۔ ۲۷۔
جدید تحقیق کا نتیجۂ فکر بھی یہی ہے۔ کیمبرج یونی ورسٹی پریس نے ۱۹۷۷ء میں ایک بہت ہی اہم کتاب شائع کی' جسے یونیورسٹی آف سینٹ اینڈریوز (of St. Andrews University) کے عربی کے ایک سینیر لیکچرار جان برٹن (John Burton) نے تحریر کیا ہے۔ کتاب کا نام ہے: The Collection of Quran
اس کتاب کی ابتدا میں ہی مصنف نے بڑے واضح انداز میں لکھا ہے کہ:

Despite his personal inability to read and write, during the twenty odd years of his public activity Muhammad had employed the services of a series of amanuenses to record at his dictation each of the individual fragments of the revelation immediately he received it. Other of his followers had devotedly committed the revealed texts to memory. On the death of the Prophet and

before the written texts had been assembled ,edited and promulgated۲۸ .

حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی کم وبیش بیس سالہ عوامی جدوجہد کے دوران میں ذاتی طور پر ان پڑھ ہونے کے باوجود متعدد کاتبین کی خدمات حاصل کر رکھی تھیں تاکہ وہ نازل ہونے والی وحی کو فوری طور پر لکھ سکیں۔ آپؐ کے دوسرے صحابہ کرامؓ نے بھی حفظ قرآن کے لیے زندگیاں وقف کرر کھی تھیں۔ آپؐ کی وفات سے پہلے ہی قرآن کی تدوین، ترتیب اور اس کا اطلاق ہو چکا تھا۔

قرآن مجید سے قبل اور بعد میں کسی دوسری مذہبی کتاب کو یہ رتبہ حاصل نہ ہو سکا۔ یہ بات صرف مسلم دانشور نہیں بلکہ دنیا بھر کے دانشور، محققین، تاریخ دان اور ماہرین تعلیم بیان کرر ہے ہیں۔ اس سلسلے میں سر ولیم مور لکھتا ہے:

There is probably in the World no other book which has remained twelve centures with so pure a text.۲۹

دنیا میں غالباً دوسری ایسی کوئی کتاب موجود نہیں جس کا متن بارہ صدیوں سے اس طرح خالص رہ سکا ہو۔

قرآنی وحی کے خالص اور محفوظ شکل میں ہم تک پہنچنے کی جو شہادتیں غیر مسلم محققین نے فراہم کی ہیں وہ اس قدر محکم ہیں کہ ہر انصاف پسند شخص پکار اٹھتا ہے کہ حق یہی ہے۔ ہم سر ولیم مور ہی کے الفاظ میں یہ کہنے پر مجبور ہیں کہ:

We may upon the strongest presumption affirm that every verse in the Koran is the genuine and unaltered composition of Muhammad himself, and conclude with the least a close approximation to the verdict of Von Hammer; that hold the Koran to be surely Muhammad's words as the Muhammadians hold it to be the word of God۳۰ .

ہم مضبوط دلائل کی بنیاد پر یہ دعویٰ کرتے ہیں قرآن کی ہر آیت اصلی اور غیر تبدیل شدہ (خالص) ہے اور خود حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی لکھوائی ہوئی ہے اور ہم تقریباً اسی نتیجہ پر پہنچے ہیں جس پر وان ہیمر (Hammer Von) پہنچا تھا کہ موجودہ قرآن اسی طرح یقینی طور پر ہو بہو حضرت محمدؐ کا کلام ہے (جو ہم تک پہنچا ہے) جس طرح مسلمان یقینی طور پر اسے خدا کا کلام کہتے ہیں۔

ر: قرآن،حضرت ابو بکر صدیقؓ کے زمانے میں

اگر گذشتہ مباحث سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ قرآن مجید عہد نبویؐ میں ہی لکھا جا چکا تھا' اس کی موجودہ ترتیب بھی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ہدایت کے مطابق طے پا چکی تھی اور یہ مصحف حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حجرۂ مبارک میں موجود تھا۔ نیز اسی ترتیب کے مطابق صحابہ کرامؓ نے اسے حفظ بھی کر لیا تھا تو حضرت ابو بکر صدیقؓ نے کیا خاص کارنامہ سرانجام دیا؟ یہ سوال اس لیے پیدا ہوا کہ جمع قرآن کے سلسلے میں روایات کا ایک انبار ہے اور بعض روایات تو قرآن کی صحت کو بالکل ہی مشکوک بنا دیتی ہیں۔

اس سلسلے میں بخاری کی ایک روایت مشہور ہے جو درج ذیل ہے:

ہم سے موسیٰ بن اسماعیل نے بیان کیا' انھوں نے ابراہیم بن سعد سے کہا' ہم سے ابن شہاب نے بیان کیا' انھوں نے عبید بن سباق سے' انھوں نے زید بن ثابتؓ سے' انھوں نے کہا: جب یمامہ کی لڑائی میں مسلمان مارے گئے تو ابو بکر صدیقؓ نے مجھ کو بلوا بھیجا۔ میں گیا تو دیکھا حضرت عمرؓ بھی وہاں بیٹھے ہیں۔ ابو بکرؓ نے کہا: عمر میرے پاس آئے اور کہنے لگے: یمامہ کی لڑائی میں قرآن کے قاری بہت مارے گئے ہیں۔ میں ڈرتا ہوں ایسا نہ ہو اسی طرح لڑائیوں میں قاری (یعنی حافظ) مارے جائیں اور بہت سا قرآن (جو اس وقت تک سینوں میں تھا) ہاتھ سے جاتا رہے تو میں مناسب سمجھتا ہوں آپ قرآن کو جمع کرنے کا حکم دیجیے۔ اُس وقت میں نے عمرؓ سے کہا: یہ تو بتلاؤ کہ جو کام آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نہیں کیا وہ تم کیسے کرو گے؟ عمرؓ نے کہا: خدا کی قسم یہ کام بہتر ہے۔ پھر عمرؓ برابر مجھ سے اس کام کے لیے کہتے رہے یہاں تک کہ اللہ نے میرا سینہ بھی کھول دیا۔ مجھ کو بھی یہ کام مناسب نظر آیا اور عمرؓ کی جو رائے تھی وہی رائے میری بھی قرار پائی۔ زید بن ثابتؓ کہتے ہیں ابو بکرؓ نے کہا تو ایک جوان عقلمند آدمی ہے۔ ہم کو تیرا اعتبار بھی ہے اور تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں بھی وحی لکھا کرتا تھا۔ ایسا کر' قرآن کی تلاش کر' اس کو جمع کر۔ زید بن ثابتؓ کہتے ہیں خدا کی قسم! اگر یہ لوگ مجھ سے کہتے تم ایک پہاڑ ڈھوؤ تو مجھ پر اتنا سخت نہ ہوتا جتنا یہ کام مشکل ہوا یعنی قرآن جمع کرنا۔ میں نے ان سے کہا: تم لوگ وہ کام کیونکر کرو گے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نہیں کیا؟ ابو بکرؓ نے کہا: گو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ کام نہیں کیا مگر خدا کی قسم یہ کام اچھا ہے۔ اور برابر مجھ سے یہی کہتے رہے۔ یہاں تک کہ اللہ نے' جیسے ابو بکرؓ اور عمرؓ کے دل میں یہ بات ڈال دی تھی' میرے دل میں بھی ڈال دی (میں بھی ان کی رائے سے متفق ہو گیا) میں نے قرآن کی تلاش شروع کی۔ کہیں کھجور کی چھڑیوں پر' کہیں باریک پتلے پتھروں پر (یا ٹھیکروں پر) لکھا پایا' کچھ لوگوں کو زبانی یاد تھا (غرض اسی طرح سے جا بجا جمع کیا) یہاں تک کہ میں نے سورہ توبہ کی آخری آیت صرف ابو خزیمہ انصاری کے پاس لکھی ہوئی پائی (اور لوگوں کے پاس لکھی ہوئی نہ تھی گو یاد بہت لوگوں کو تھی) یعنی یہ آیت لَقَدۡ جَآءَكُمۡ رَسُوۡلٌ مِّنۡ اَنۡفُسِكُمۡ عَزِيۡزٌ عَلَيۡهِ مَا عَنِتُّمۡ حَتّٰی آخیر سورہ تک۔ پھر یہ مصحف (جو زید بن ثابتؓ نے مرتب کیا) حضرت ابو بکرؓ کی وفات تک ان کے پاس رہا اور ان کے بعد حضرت عمرؓ کے پاس اور آپؓ کی وفات کے بعد ام المومنین حفصہؓ کے پاس تھا۔[۳۱] حدیث کا ترجمہ علامہ وحید الزمانؒ نے کیا ہے۔

اس روایت سے جو اہم نکات سامنے آتے ہیں وہ درج ذیل ہیں:

۱۔ حضرت عمرؓ نے یمامہ کی لڑائی کے نتیجے میں یہ محسوس کیا کہ لڑائیوں میں حافظوں کے مارے جانے سے قرآن کے ضائع ہونے کا خدشہ ہے۔ اسی لیے حضرت زید بن ثابتؓ کو قرآن تلاش کر کے جمع کرنے کو کہا گیا۔

۲۔ اس لڑائی سے قبل خلیفہ راشد حضرت ابو بکرؓ اور خود حضرت عمرؓ کا دھیان اس خدشے کی طرف نہیں گیا تھا۔

۳۔ حضرت ابو بکرؓ نے پہلے حضرت عمرؓ کی تجویز سے اس بنا پر اتفاق نہیں کیا کہ یہ کام حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نہیں کیا تھا تو ہم کیسے کر سکتے ہیں۔ بعد میں آپؓ ان کی تجویز سے متفق ہو گئے۔

۴۔ حضرت زید بن ثابتؓ بھی پہلے پہل یہ کام کرنے پر متفق نہ تھے مگر حضرت ابو بکرؓ کے زور دینے پر اُن کا سینہ بھی کھول دیا گیا۔

۵۔ حضرت زید بن ثابتؓ نے قرآن کی تلاش شروع کی اور اسے کھجور کی چھڑیوں اور باریک پتھروں پر لکھے ہوئے مواد اور حافظوں کے حافظے کی مدد سے جمع کیا۔

۶۔ سورہ توبہ کی آخری آیت صرف ایک صحابی ابو خزیمہ انصاریؓ کے پاس لکھی ہوئی ملی۔

۷۔ یہ جمع شدہ قرآن، حضرت ابو بکرؓ کی وفات تک ان کے پاس رہا۔ بعد میں حضرت عمرؓ کے پاس اور ان کی وفات کے بعد حضرت حفصہؓ کے پاس رہا۔

اس روایت سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے زمانۂ مبارک میں کتابت قرآن کے سلسلے میں کوئی مربوط کوشش نہیں کی تھی۔ لوگوں نے انفرادی طور پر اپنی سہولت کے مطابق قرآن کے بعض حصے لکھ رکھے تھے، وہ بھی زیادہ تر کھجور کی ٹہنیوں، ہڈیوں اور پتھروں پر۔

صحابہ کرامؓ نے قرآن البتہ یاد کر رکھا تھا۔ اسی لیے حفاظ کرام کے شہید ہونے پر اس بات کا خدشہ پیدا ہوگیا کہ کہیں اس طرح قرآن ضائع نہ ہو جائے۔ چنانچہ حضرت زید بن ثابتؓ کی ڈیوٹی لگائی گئی اور انھوں نے قرآن جمع کر دیا۔

ہم نے جو شواہد مہیا کیے ہیں، ان کے مطابق تو قرآن حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات تک پورے کا پورا لکھا جا چکا تھا اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حجرہ مبارک میں موجود تھا۔ اگر یہ بات درست ہے، جو یقیناً درست ہے کہ اس کا اقرار تو مخالفین تک کو ہے، تو یہ کس طرح درست ہو سکتا ہے کہ حفاظ کے شہید ہونے پر حضرت عمرؓ، حضرت ابو بکرؓ اور حضرت زید بن ثابتؓ کو خدشہ لاحق ہو گیا ہو کہ قرآن ضائع ہو جائے گا؟

کیا ان حضرات صحابہؓ کو علم نہیں تھا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم باقاعدہ کاتبینِ وحی سے قرآن کی کتابت کرواتے تھے؟ کتابت کے بعد ان کی تصحیح کرواتے اور اس کتابت شدہ وحی کو اپنے پاس محفوظ رکھتے تھے؟ خود حضرت زید بن ثابتؓ بیان کرتے ہیں کہ کُنا عند رسول اللّٰہ نؤلف القران من الرقاع، یعنی ہم لوگ حضورؐ کے سامنے ہی قرآن کو مختلف ٹکڑوں سے لے کر یکجا کرتے تھے۔ یہ روایت حاکم کی ہے اور اس کی سند کو بخاری اور مسلم کی شرطوں پر بتایا ہے۔ ۳۲۔

کیا آپؐ یہ بھول گئے تھے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے بیٹھ کر جن ٹکڑوں سے آپؐ قرآن لکھا کرتے تھے وہ ٹکڑے حضورؐ نے اپنے حجرہ مبارک میں محفوظ کر رکھے تھے؟

اگر یہ بات درست ہے کہ موجودہ قرآن حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہی کا ترتیب شدہ اور آپؐ ہی کی نگرانی میں لکھا گیا تھا تو حضرت ابو بکرؓ اور حضرت زید بن ثابتؓ کا یہ کہنا کس طرح درست ہو سکتا ہے کہ ہم وہ کام کیسے کریں جو آپؐ نے نہ کیا ہو؟ یہ کام تو آپؐ کر چکے تھے تو کیا یہ مناسب نہ تھا کہ لوگوں کے پاس سے منتشر اوراق پر لکھا ہوا قرآن منگوانے کے بجائے اس لکھے ہوئے قرآن کی طرف رجوع کر لیا جاتا جو حضورؐ کے حجرۂ مبارک میں محفوظ تھا؟

دراصل حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں خود آپؐ ہی کی ہدایت اور نگرانی کے تحت قرآن کے مکتوب ہونے کی شہادتیں اتنی مضبوط اور ناقابلِ تردید ہیں کہ عہد صدیقی میں جمع قرآن کی یہ روایت درست نہیں ہو سکتی۔ اسی لیے مسلم محققین اس روایت کو درست نہیں مانتے۔

دانش سرا کے زیر اہتمام شائع ہونے والے ماہنامہ Renaissance کے فروری ۲۰۰۰ء کے شمارے میں جمع القرآن کی تاریخ شائع ہوئی ہے۔ مقالہ نگار جناب شہزاد سلیم جمع القرآن کی اس روایت پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

یہ روایت مندرجہ ذیل اسباب کی بنا پر قابلِ قبول نہیں ہو سکتی:

۱۔ یہ قرآن اور دوسری بہت سی احادیث کے خلاف ہے جن میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ قرآن حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں ہی لکھ لیا گیا تھا۔ یہ روایت صاف طور پر یہ بتاتی ہے کہ یہ صحابہ کرامؓ تھے جنھوں نے آپؐ کی وفات کے بعد قرآن جمع کیا۔ روایت کے مطابق یہ بات اس سے ثابت ہوتی ہے کہ یمامہ کی لڑائی کے بعد ہی قرآن جمع کیا گیا۔ حضرت ابو بکرؓ کا حضرت عمرؓ کو یہ جواب کہ میں وہ کام کس طرح کر سکتا ہوں جو نبی اکرمؐ نے نہ کیا ہو اور زید بن ثابتؓ کا ابو بکرؓ اور عمرؓ کو یہ کہنا کہ تم وہ کام کس طرح کر سکتے ہو جو رسول اکرمؐ نے نہ کیا ہو، واضح طور پر اسی نتیجہ کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔

۲۔ یہ روایت پڑھنے والوں پر حیرت انگیز انکشاف ہوتا ہے کہ بظاہر صحابہ کرامؓ جمع القرآن کی اہمیت سے آگاہ نہیں تھے۔ اگر واقعی حضورؐ نے خود ہی قرآن کو لکھوا نہیں لیا تھا تو آپؐ کی وفات کے بعد صحابہؓ کو خود سے جس چیز کی زیادہ فکر ہونی چاہیے تھی وہ یہی جمع القرآن کا کام تھا۔ مگر اس کے برعکس جس طرح یہ

روایت بیان کرتی ہے کہ صحابہ کرامؓ اس کام کی طرف یمامہ کی لڑائی کے بعد ہی متوجہ ہوئے جو حضورؐ کی وفات کے ایک سال کے بعد لڑی گئی تھی۔ مزید بر آں اس روایت سے یہ بھی ظاہر ہے کہ اگر حضرت عمرؓ نے جمع القرآن پر زور نہ دیا ہوتا تو قرآن سرے سے جمع ہی نہ کیا گیا ہوتا۔ حضرت ابو بکرؓ اور حضرت زید بن ثابتؓ دونوں ہی یہ کام کرنے سے گریزاں تھے۔ چنانچہ اس سلسلے میں حضرت عمرؓ نے کئی دفعہ اصرار کر کے یہ نکتہ منوایا۔ یقیناً یہ سب کچھ معمولی سمجھ بوجھ کے بھی خلاف ہے اور اس پر یقین کر لینا کوئی آسان نہیں۔

۳۔ روایت یہ بتاتی ہے کہ اصل وجہ جس کی بدولت قرآن جمع کیا گیا' حفاظ کی شہادت تھی۔ یہ بات تاریخی طور پر ثابت ہے کہ شہید ہونے والوں میں صحابہ کرامؓ کی تعداد صرف چالیس تھی جس سے کوئی خطرناک صورت حال نظر نہیں آتی۔ مورخ ابن اثیر نے ان سب کے نام بتائے ہیں۔ ان میں مشہور قاری حضرت سالم بھی تھے۔*

۴۔ یہ روایت ہمیں بتاتی ہے کہ جمع القرآن کی ذمہ داری صرف حضرت زید بن ثابتؓ کے سپرد کی گئی۔ آپؓ سے عمر میں اور رتبے میں کہیں زیادہ دوسرے صحابہ کرامؓ موجود تھے مثلاً حضرت عبد اللہ ابن مسعودؓ، حضرت ابی ابن کعبؓ، حضرت معاذ ابن جبلؓ۔ ان میں سے اکثر نے وحی کی تنزیل کا تمام عرصہ دیکھا تھا۔ بڑی حیرت انگیز بات ہے کہ ان سب سے مشورہ تک نہیں کیا گیا۔ ہجرت کے وقت حضرت زیدؓ بمشکل گیارہ سال کے تھے اور قبیلہ قریش سے بھی تعلق نہیں رکھتے تھے جن کی زبان میں قرآن نازل ہوا ہے۔

۵۔ اس روایت کا آخری حصہ تو بالکل ہی نا قابلِ یقین ہے۔ یعنی یہ کہ سورہ توبہ کی آخری آیات صرف حضرت خزیمہ انصاریؓ کے پاس لکھی ہوئی ملیں۔ اس سے قطع نظر کہ روایت کے دوسرے متن میں ابو خزیمہ انصاریؓ کا نام ملتا ہے اور یہ کہ بعض ایک آیت اور بعض دو آیات کے ملنے کا ذکر کرتی ہیں' یہ آخری حصہ تو قرآن کے خلاف ہے اور مستند تاریخ کے بھی۔ اس روایت کی وہ تعبیر بھی' جسے ابن حجر (م ۱۳۷۲) نے پیش کیا' قبول کر لی جائے تب بھی بات نہیں بنتی۔ اس تعبیر کے مطابق اس روایت کا صحیح مفہوم یہ ہے کہ حضرت زیدؓ نے کسی دوسرے کے پاس لکھی ہوئی یہ آیت نہیں پائی نہ کہ آپؓ نے کسی کے حافظے میں بھی نہیں پائی۔

۶۔ یہ حدیث فن حدیث میں غریب کہلاتی ہے کیونکہ اس کی سلسلۂ اسناد کی تین کڑیوں میں راوی صرف ایک ہی رہا ہے۔ یعنی اسے صرف حضرت زید بن ثابتؓ روایت کرتے ہیں ان سے صرف عبید ابن سباق روایت کرتے ہیں اور ابن سباق سے صرف اکیلے ابن شہاب زہری روایت کرتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ تقریباً تین نسلوں تک یہ روایت صرف چند اشخاص ہی کو معلوم تھی۔ اس روایت میں بیان کردہ واقعات کی اہمیت کے پیش نظر یہ انتہائی حیرت انگیز بات ہے۔

۷۔ اس روایت کا کوئی متن بھی ابن شہاب زہری کی متنازع شخصیت سے خالی نہیں ہے۔ جس کی وجہ سے یہ روایت بنیادی طور پر مشکوک اور مشتبہ بن جاتی ہے۔

۸۔ مسلم تاریخ کی ابتدائی دو مشہور کتابیں طبقات ابن سعد' اور ابن جریر طبری کی تاریخ الامم والملوک اس روایت میں بیان کردہ واقعات سے خالی ہیں۔ ابن سعد نے تو تفصیلی طور پر حضرت ابو بکرؓ کے زمانے کے حالات لکھے ہیں۔ طبری نے بھی مسلیمہ کذاب کی بغاوت کو تفصیل سے بیان کیا ہے لیکن ان دونوں مورخین نے حضرت ابو بکرؓ کے قرآن جمع کرنے کا واقعہ بیان نہیں کیا۔ ابتدائی تاریخی کتب میں اس واقعہ کا نہ ہونا ایک بڑی ہی حیرت انگیز بات ہے۔ جمع القرآن کا واقعہ کسی بھی لحاظ سے ایک غیر اہم واقعہ نہیں تھا۔ اگر یہ واقعہ ہوا ہوتا تو ان دونوں کتابوں میں اس کا ذکر ضرور ملتا۔

۹۔ حدیث کی اوّلین کتاب' امام مالکؒ (م ۱۷۹ھ) کی موطا بھی اس قصے سے خالی ہے۔ حتیٰ کہ خود امام بخاری کا شاگرد اور حدیث کا جید عالم امام مسلمؒ بھی اپنی صحیح مسلم میں اس کا ذکر تک نہیں کرتا۔۳۳؎

ان وجوہ کی بنیاد پر جناب شہزاد سلیم اس پوری روایت کو رد کرتے ہیں اور اپنا نتیجۂ فکر ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں:

اس حدیث سے یہ بالکل واضح ہے کہ قرآن مجید خود حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں ہی اللہ تعالیٰ نے جمع کر دیا تھا۔ قرآن کی آخری قرأت' جس کو ہمارے علماء نے "عرضۂ اخیرہ" کا نام دیا ہے' میں پورے کا پورا قرآن جس طرح کہ آپؐ پر وحی کیا گیا تھا' موجود ہے۔۳۴؎

اس پوری بحث سے یقینی طور پر یہ حقیقت ثابت ہو جاتی ہے کہ حفاظ کرام کے شہید ہو جانے سے قرآن کریم کے ضائع ہو جانے کا قطعاً کوئی خدشہ نہیں تھا لہٰذا

پوری تفصیل کے ساتھ یہ روایت درست نہیں ہو سکتی۔ ہمارا خیال ہے کہ حضرت ابو بکرؓ نے ایک ہی منطقی کام کیا ہے جس کا موقع بھی تھا اور تقاضا بھی۔ جس کو روایات کے ڈھیر نے کچھ کا کچھ بنا دیا۔ موقع اب اس لیے تھا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں تو یہ ممکن ہی نہیں تھا کہ آپؐ اس قرآن کو ایک ہی سائز کے کاغذ پر لکھوا کر مجلد کرواجاتے کیونکہ وحی کی تنزیل تو جاری تھی اور قرآنی آیات کو لکھوا کر ان کو مختلف سورتوں میں شامل کرنا لازمی تھا۔ اس عمل کے نتیجے میں یہ ضروری تھا کہ قرآن الگ الگ اوراق' چاہے وہ کسی بھی سائز میں دستیاب رہے ہوں' پر لکھ لیا جاتا اور اسی حالت میں محفوظ ہو جاتا۔ جب وحی کے نزول کا سلسلہ ختم ہوا اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس دنیا سے تشریف لے گئے' تب ہی یہ ممکن ہو سکا کہ مختلف سائز کے میٹریل پر لکھے ہوئے قرآن کو دوبارہ لکھوا کر یکجا مجلد کر دیا گیا۔ چنانچہ اس بات کی شہادت غیر مسلم مورخین نے بھی دی ہے اور مسلم مفکرین نے بھی۔

جان برٹن (John Burton) نے حضرت زید بن ثابتؓ کی روایت کو درست سمجھتے ہوئے کہا کہ:

Zaid bin Thabit said, `The Prophet died and the Quran had not been assembled into a single place (one volume)۳۵ .

یعنی حضرت زید بن ثابتؓ کہتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات تک قرآن یکجا (ایک جلد میں) جمع نہیں ہوا تھا۔

اس سے یہ بالکل ظاہر ہو جاتا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن پورے کا پورا لکھوا دیا تھا اور یہ لکھا ہوا ذخیرہ آپؐ کے حجرہ مبارک میں محفوظ تھا' تاہم یہ ایک جلد میں جمع تھا اور نہ یکساں سائز کے اوراق پر لکھا ہوا تھا۔ یہی بات مسلم محققین نے کہی ہے۔ امام زرکشیؒ لکھتے ہیں:

عہد رسالت میں قرآن کو ایک مصحف میں اس لیے نہ لکھا گیا تا کہ اس کو بار بار تبدیل کرنے کی ضرورت پیش نہ آئے۔ اس لیے قرآن کی (یکجا) کتابت کو اس وقت تک ملتوی رکھا گیا جب کہ حضورؐ کی وفات کی وجہ سے نزول قرآن کی تکمیل ہو گئی (البرہان' ج ا' ص ۲۶۲)

خلاصہ یہ کہ پورا قرآن مجید عہدِ رسالت میں لکھا جا چکا تھا مگر اس کو کتابی صورت میں یکجا کرنے کی نوبت نہ آئی تھی۔ ۳۶۔

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ، فتح الباری میں لکھتے ہیں:

قد اعلم اللہ تعالٰی فی القرآن بانّہ مجموع فی الصحف فی قولہ تعالٰی یتلوا صحفاً مطہرۃ۔۔۔ الآیہ وکان القرآن مکتوبًا فی الصحف لکن کانت مفرقۃً فجمعہا ابو بکر (فتح الباری' ج ۲۰' ص ۴۲۲) ۳۷۔

بے شک اللہ تعالٰی نے قرآن مجید میں بتلایا ہے کہ قرآن مجید پاک صحیفوں میں جمع تھا اور یہ قرآن ان صحیفوں میں لکھا ہوا تھا لیکن یہ سب صحیفے متفرق اور الگ الگ تھے۔ پس ابو بکرؓ نے انھیں جمع کر دیا۔

ڈاکٹر حسن الدین احمد لکھتے ہیں:

جیسا کہ بیان کیا گیا ہے عہد رسالتؐ میں قرآن مجید کی مکمل کتابت ہو چکی تھی یعنی رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی حیات ہی میں اور اپنی ذاتی نگرانی میں قرآن مجید کو لکھوا دیا تھا لیکن اس وقت تک قرآن کی آیتیں مختلف اشیا پر لکھی ہوئی تھیں اور متفرق تھیں۔ قرآن مجید تحریری حیثیت سے اجزا اور اوراق میں یکجا مرتب نہ تھا۔۔۔ عہد صدیقی میں یہ ہوا کہ لکھی ہوئی عبارتوں جو رسول اکرمؐ کے گھر میں منتشر اوراق کی شکل میں تھے ان کو ایک مصحف اور جلد کی صورت میں جمع کر دیا گیا۔ یہ کام آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں اس لیے نہیں ہو پایا کہ اس میں وحی کا تسلسل مانع تھا۔ جب تک پورا قرآن نازل نہ ہو جاتا اس کو مرتب اور مصدقہ نسخہ کی حیثیت دے دینا کیسے ممکن تھا؟ ۳۸۔

یہ بات تو طے ہے کہ قرآن مجید پورے کا پورا خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم پر آپؐ ہی کی زیر نگرانی لکھا جا چکا تھا اور یہ مکتوب قرآن آپؐ ہی کے زیر حفاظت آپؐ کے حجرہ مبارک میں موجود تھا۔ یہ قرآن مجید ۲۳ برس کے دوران میں وقتاً فوقتاً نازل ہونے والی وحی پر مشتمل تھا۔ اس لیے اس بات کا امکان

ہے کہ یہ ایک ہی قسم کے اوراق پر نہ لکھا گیا ہو۔ ظاہر بات ہے کہ ۲۳ برس تک روزانہ اس بات کا اہتمام کرنا کہ کوئی خاص قسم کا کاغذ ہی ہمیشہ پاس رہے۔ آسان بات نہیں بالخصوص جبکہ وحی کا نزول سفر میں، حضر میں، حالتِ امن میں اور جنگی مہمات میں بھی جاری رہا ہو بلکہ یہ ممکن ہی نہیں کہ اتنے لمبے عرصے تک ایک ہی قسم اور ایک ہی سائز کا کاغذ حاصل ہوتا رہے۔ اور جب یہ ممکن نہیں تو اس کو ایک مجلد کتابی صورت کس طرح دی جاسکتی تھی؟

اسی کام کو حضرت ابو بکرؓ نے سرانجام دیا جس کو روایات نے غلطی سے جمع قرآن کا نام دے دیا۔ جمع قرآن تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم خود اپنی نگرامی میں اللہ کے حکم کے مطابق کرتے رہے۔ حضرت ابو بکرؓ کا کام بھی آج کل کے چھاپہ خانوں سے کوئی مختلف نہ تھا۔ آج کل بھی مختلف پبلشرز مختلف سائز اور مختلف کاغذوں پر قرآن چھاپتے ہیں، اب کیا یہ بھی جمع قرآن کرتے ہیں؟ بے شمار قلمی نسخے ملتے ہیں، بڑے بڑے نادر مخطوطے مختلف عجائب گھروں میں پائے جاتے ہیں۔ یہ سب جمع قرآن کی مثالیں نہیں، گو ہم ان کو اس نام سے موسوم کرتے رہیں۔

مولانا مناظر احسن گیلانی (مرحوم) کی رائے بھی یہی ہے۔ وہ اپنی کتاب ''تدوین قرآن'' میں لکھتے ہیں:

پس واقعہ یہی ہے جیسا کہ صحابہؓ خود ہی بیان کرتے تھے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بیٹھ کر وہ قرآن کی نقل حاصل کیا کرتے تھے اور یوں بکثرت قرآنی سورتوں کی نقلیں صحابہؓ کے پاس موجود تھیں لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی واقعہ ہے کہ قرآن کی یہ سورتیں جن کی حیثیت مستقل رسالوں اور کتابوں کی تھی۔ ان سب کو ایک ہی تقطیع اور سائز کے اوراق پر لکھوا کر ایک ہی جلد میں مجلد کرانے کا طریقہ رسولؐ اللہ کے عہد میں مروج نہیں ہوا تھا۔ بلکہ ایک ہی مصنف کی مختلف کتابیں الگ الگ جلدوں کی شکل میں جیسے آج کل چھپی ہوئی ملتی ہیں سمجھنا چاہیے کہ یہی حال گویا عموماً قرآن کی سورتوں کا تھا۔ اگرچہ بعض روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ انفرادی طور پر ایک سے زائد صحابیوں نے یہ کام بھی کر لیا تھا۔ یعنی ایک ہی سائز پر لکھ کر ایک ہی جلد کی صورت میں قرآن جمع کر لیا تھا، لیکن اس کا عام رواج نہیں ہوا تھا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد عہدِ صدیقی میں قرآن کی جو مشہور خدمت انجام دی گئی ہے اس کا تعلق اسی واقعہ سے ہے۔ پس اصل واقعہ وہی ہے کہ قرآن کی تمام سورتوں کو ایک ہی تقطیع اور سائز پر لکھوا کر ایک ہی جلد میں مجلد کروانے کا کام اور وہ بھی حکومت کی طرف سے اس کام کو انجام دلانا یہی ایسا کام تھا جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں نہیں ہوا تھا۔ حضرت عمرؓ اسی خدمت کو حکومت کی طرف سے انجام دلانے کا مطالبہ کر رہے تھے اور چاہتے تھے کہ خلافت اور حکومت اس مہم کو اپنے ہاتھ میں لے اور اپنی نگرانی میں اس کی تکمیل کرائے۔ ۱۳۸ اے

حقیقت یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ہی متعدد صحابہ کرامؓ قرآن جمع کر چکے تھے۔ بعض کے پاس مکمل نسخے تھے اور بعض کے پاس ایک یا سورتیں کم تھیں البتہ جو نسخہ سرکاری طور پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ان کی اپنی نگرانی میں موجود تھا وہ مجلد نہیں تھا اور نہ ہو سکتا تھا۔ وہ جن اوراق پر یا دوسری مضبوط چیزوں پر لکھا ہوا تھا، ان کی نہ تو نوع یکساں تھی اور نہ سائز۔ اور یہ تو ممکن ہی نہ تھا کہ ۲۳ سال کے دوران یکساں سائز کا کاغذ میسر آتا رہے۔ یہ اہتمام تو غالباً ہم آج کل بھی نہیں کر سکتے۔ چنانچہ سرکاری سطح پر حضرت ابو بکرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے جمع کردہ قرآن کو دوبارہ لکھوا کر مجلد کروایا۔ یہ نسخۂ قرآن ایک ہی تقطیع اور سائز کے اوراق پر لکھوا کر مجلد کرایا گیا تھا۔ ورنہ غیر سرکاری سطح پر بے شمار صحابہ کرامؓ کے پاس اپنے اپنے ذاتی نسخے تھے۔

حضرت ابو بکر صدیقؓ کا کام بھی اسی طرح کا ایک معمول کا کام تھا۔ اس میں کوئی ایسی خاص حیرت انگیز اور اچنبھے والی بات نہیں تھی۔ معمول (routine) کے کام کو بالعموم اسی طرح تاریخ میں جگہ نہیں ملا کرتی۔ اگر ملتی ہے تو پھر اس میں بے شمار خلافِ حقیقت باتوں کی بھرمار لازماً ہوتی ہے۔ جس طرح ہمیں حضرت ابو بکرؓ کے جنگِ یمامہ والے اس قصے میں ملتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تاریخ کی ابتدائی کتابوں میں اس واقعہ کا کوئی ذکر نہیں۔ اور اگر اس خاص موضوع (یعنی جمع القرآن) پر متضاد روایات کی بھرمار دیکھنا چاہتے ہوں تو ابو بکر عبداللہ بن ابی داؤد کی کتاب المصاحف دیکھیں۔* آپ کا سن پیدائش ۲۳۰ھ اور سن وفات ۳۱۶ھ ہے۔ آپ، صحاح ستہ میں شامل حدیث کی کتاب سنن ابو داؤد کے مصنف، حدیث کے امام ابو داؤدؒ کے بیٹے ہیں۔ ان ہی جیسی متضاد روایات کو بنیاد بنا کر ایک عرصے تک متعصب عیسائی مورخ اور مستشرقین قرآن کو غیر محفوظ اور محرّف ثابت کرتے رہے لیکن دورِ جدید کے غیر متعصب غیر مسلم مفکرین نے اصل صورت حال واضح کر کے مسلم محققین کی آواز میں آواز ملائی اور اس بات کا ببانگِ دہل اقرار کیا کہ قرآن کو جمع کرنے والے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم

خود ہیں۔ اس کی تفصیل گذشتہ اوراق میں گزر چکی ہے۔ حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عثمانؓ زیادہ سے زیادہ ناشر قرآن ہی کہلائے جاسکتے ہیں۔

س: قرآن، حضرت عثمانؓ کے زمانے میں

کتاب المصاحف جیسی کتابوں میں مذکور روایات کی بنا پر یہ بات بھی مشہور ہو گئی اور اتنی مشہور ہو گئی کہ جمعہ کے خطبہ تک میں بر سرِ منبر امام صاحبان یہ اعلان کرتے سنائی دیتے ہیں کہ: "جامع القرآن حضرت عثمان بن عفانؓ۔۔۔ یہ بات ہر ہفتے دہرائی جاتی ہے جس کی وجہ سے عام مسلمان بھی اس غلط فہمی کا شکار ہو گئے کہ قرآن کو جمع کرنے والے حضرت عثمانؓ ہیں۔ بنیادی طور پر اس غلط فہمی کا سبب صحیح بخاری کی درج ذیل روایت ہے:

ہم سے موسیٰ بن اسماعیل نے بیان کیا کہ کہا ہم سے ابراہیم بن سعد عونی نے' انھوں نے کہا کہ ہم سے ابن شہاب زہری نے بیان کیا' ان سے انس بن مالک نے کہا کہ حذیفہ بن یمانؓ حضرت عثمانؓ کے پاس آئے۔ وہ شام اور عراق کے مسلمانوں کے ساتھ آرمینیہ اور آذربائیجان فتح کرنے کے لیے لڑ رہے تھے۔ حذیفہؓ اس سے گھبرا گئے کہ ان لوگوں نے قرأت میں اختلاف کیا۔ وہ حضرت عثمانؓ سے کہنے لگے: "(خدا کے واسطے) امیر المومنین اس سے پہلے کہ مسلمان یہود اور نصاریٰ کی طرح قرآن میں اختلاف کرنے لگیں' اس اُمت کی خبر لیجیے' ان کو مصیبت سے بچائیے"۔

یہ سن کر حضرت عثمانؓ نے ام المومنین حفصہؓ کو کہلا بھیجا کہ اپنا مصحف ہمارے پاس بھیج دو ہم اس کی نقلیں اتار کر تم کو واپس کر دیں گے۔ ام المومنین حفصہؓ نے بھیج دیا۔ حضرت عثمانؓ نے زید بن ثابتؓ، عبداللہ بن زبیرؓ، سعید بن العاصؓ اور عبدالرحمن بن ہشامؓ کو حکم دیا اور انھوں نے اس کی نقلیں اتاریں۔ حضرت عثمانؓ تینوں قریش کے لوگوں (یعنی عبداللہ بن زبیرؓ، سعید بن العاصؓ اور عبدالرحمن بن ہشامؓ) سے یہ بھی کہہ دیا کہ اگر کہیں تم میں اور زید بن ثابتؓ میں (جو انصاری تھے) قرأت میں اختلاف ہو تو قریش کے محاورے کے موافق لکھنا اس لیے کہ قرآن انھی کے محاورے پر اترا ہے۔ خیر انھوں نے ایسا ہی کیا۔ جب مصحف کو تیار کر چکے تو حضرت عثمانؓ نے ام المومنین حفصہؓ کا مصحف تو ان کے پاس واپس کر دیا اور ان مصحفوں میں سے ایک ایک مصحف ہر ایک میں بھجوایا۔ اور اس کے سوا جتنے الگ الگ پرچوں اور ورقوں میں قرآن لکھا ہوا لوگوں کے پاس تھا سب کے جلا دینے کا حکم دیا۔ ابن شہاب نے کہا کہ مجھ سے خارجہ ابن زید بن ثابت نے بیان کیا' انھوں نے زید بن ثابتؓ سے سنا۔ وہ کہتے تھے: "جس زمانہ میں ہم مصحف لکھ رہے تھے اس وقت سورہ احزاب کی ایک آیت کا پتہ نہ چلا۔ وہ حفصہؓ کے مصحف میں بھی نہ تھی* اور میں نے بارہا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو وہ آیت پڑھتے سنا تھا۔ آخر ہم نے تلاش کی (کہ کہیں تو لکھی ہوئی پائیں) پھر وہ خزیمہ بن ثابت انصاری کے پاس لکھی ہوئی ملی۔ وہ آیت یہ ہے: مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ رِجَالٌ صَدَقُوْا مَا عَاهَدُوا اللّٰهَ عَلَيْهِ، ہم نے اس کو سورہ احزاب میں لگا دیا۔ ۳۹۔

یہ روایت ترمذی میں بھی ہے البتہ اس میں زہری اور ابراہیم بن سعد کے سوا باقی راوی دوسرے ہیں یعنی دونوں روایات اصلاً ابن شہاب زہری ہی کی ہیں۔ اس روایت میں اختلافِ قرأت کا ذکر بھی ہے جس کا بعد میں تفصیلی جائزہ لیا جائے گا۔ اس وقت ہم صرف یہ جاننے کی کوشش کریں گے کہ حضرت عثمانؓ نے قرآن کی کیا خدمت کی جس کی وجہ سے انھیں "جامع القرآن" کا بلاوجہ خطاب دے دیا گیا ہے۔ اس روایت میں جو اہم باتیں بیان کی گئی ہیں ان کا خلاصہ یہ ہے:

۱۔ حضرت حذیفہ بن یمانؓ نے آرمینیا اور آذربائیجان کے محاذ پر جہاد میں لوگوں کو قرأت میں اختلاف کرتے دیکھا تو حضرت عثمانؓ کی توجہ اس طرف مبذول کروائی کہ اُمت کو اس اختلاف سے بچایئے۔

۲۔ ان کی دانست میں یہ اختلاف اتنا بڑا تھا کہ اندیشہ تھا مستقبل میں شاید یہ بڑھ کر یہود و نصاریٰ جیسے اختلاف تک پہنچ جاتا۔ حضرت عثمانؓ نے اس سے اتفاق کیا۔

۳۔ حضرت عثمانؓ نے اس کا حل یہ نکالا کہ حضرت حفصہؓ سے مصحف منگوایا تاکہ اس کی نقلیں تیار کر لی جائیں۔

۴۔ اس کام کے لیے چار افراد پر مشتمل کمیٹی تشکیل دی گئی جن میں تین قریشی تھے اور ایک انصاری۔

۵۔ ان کو ہدایت دی گئی تھی کہ اختلاف کی صورت میں اس کو قریش کی زبان میں لکھا جائے کیونکہ قرآن بہر حال قریش کی زبان میں ہی اترا ہے۔

۶۔ دورانِ کتابت سورہ احزاب کی ایک آیت نہ ملی جو تلاش کے بعد حضرت خزیمہ (یا ابو خزیمہ) انصاریؓ کے پاس سے ملی۔ یہ آیت حضرت حفصہؓ والے قرآن میں بھی نہ تھی جسے اٹھارہ سال قبل خود حضرت زیدؓ لکھ چکے تھے۔

۷۔ قرآن کے دوبارہ لکھنے کے بعد حضرت حفصہؓ کو ان کا مصحف واپس کر دیا گیا لیکن اس کے سوا جتنے الگ الگ پرچوں اور ورقوں پر لکھا ہوا قرآن موجود تھا، سب کو جلانے کا حکم دیا گیا۔

کتب حدیث اور علمائے کرام کی دیگر تحریروں سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عثمانؓ نے محض ام المومنین حضرت حفصہؓ سے حاصل کردہ قرآن مجید کی نقلیں تیار نہیں کروائیں جیسا کہ بخاری کی اس حدیث میں ذکر ہوا ہے بلکہ:

فقام عثمان فقال من کان عندہٗ من کتاب اللّٰہ شئی فلیاتنا بہ وکان لایقبل من ذلک شئی حتّٰی یشھد علیہ شاھدان (کنز الاعمال، کتاب الاذکار، باب جمع القرآن)

یعنی حضرت عثمانؓ نے اعلان کیا کہ جس کے پاس جو کچھ قرآن لکھا ہوا ہو وہ ہمارے پاس لائے اور وہ بغیر دو گواہوں کے قبول نہیں کرتے تھے۔

مولانا عبدالحق حقانی دہلویؒ نے اس کو ذرا تفصیل سے بیان کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ حضرت عثمانؓ نے پھر زید بن ثابتؓ کو اس (نسخۂ ابو بکر) سے نقل کرانے پر مامور کیا۔ زید بن ثابتؓ نے پھر ویسا ہی اہتمام کیا جیسا عہد ابو بکرؓ میں کیا تھا۔ پھر وہ اجزا جمع کیے اور حفاظ کو بھی شریک کیا اور وہ نسخہ (ابو بکر والا) بھی سامنے رکھا اور مسجد کے دروازے پر دو شخص بٹھا دیے۔ ان میں ابی ابن کعبؓ بھی تھے کہ آتے جاتے نمازیوں سے کہیں کہ جس کے پاس جس قدر قرآن ہو دو گواہوں کی شہادت سے پیش کرے اور اپنے ساتھ اہتمام میں عبداللہ بن زبیرؓ، سعید بن العاصؓ، عبدالرحمن بن الحارثؓ، ابن ہشامؓ، عبداللہ عمرو بن العاصؓ اور عبداللہ بن عباسؓ کو بھی شامل کیا، بعض نے لکھا ہے کہ بارہ صحابی اس کام پر مامور کیے تھے۔ اس طرح قرآن لکھ لیا گیا اور وہ جامع القرآن مشہور ہوئے۔ غرض لغت قریش کے موافق زید بن ثابتؓ وغیرہ نے ایک نسخہ تیار کیا۔ اس زمانہ تک قرآن ایسی قرأتوں پر تھے جن پر سبعہ احرف کا اطلاق ہوتا تھا۔ اب سب ایک لغت پر متفق ہوگئے۔ اس نسخہ کا نام مصحف الامام ہوا جس کو حضرت عثمانؓ نے اپنے لیے رکھا۔ ابن حجر نے لکھا ہے کہ یہ نسخہ ۲۵ھ میں لکھا گیا۔۴۰

اس وضاحت سے درج ذیل باتوں کا مزید پتہ چلا:

۱۔ حضرت عثمانؓ نے محض حضرت ابو بکرؓ والا نسخہ نہیں منگوایا بلکہ قرآن لکھنے کے لیے وہی طریق کار اختیار کیا جو پہلی مرتبہ حضرت زید بن ثابتؓ نے اختیار کیا تھا۔

۲۔ پہلی مرتبہ یہ قرآن لغتِ قریش کے موافق تیار کیا گیا۔ اس سے قبل قرآن مجید "سبعہ احرف" کے مطابق پائے جاتے تھے۔

۳۔ یہ نیا لکھا ہوا قرآن حضرت عثمانؓ نے اپنے لیے رکھا اور اس کا نام مصحف الامام ہوا۔

قبل اس کے کہ ہم بخاری کی اس روایت پر کچھ کلام کریں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ پہلے ہم یہ سمجھیں کہ اس روایت میں مذکور "اختلاف قرأت" اور "سبعہ احرف" کی کیا حقیقت ہے جن کو بنیاد بنا کر حضرت عثمانؓ کو "جامع القرآن" بتایا گیا ہے۔

ص : اختلافِ قرأت اور سبعہ احرف

بخاری کی ایک روایت: حَدَّثَنَا سَعِیْدُ بْنُ عُفَیْرٍ قَالَ حَدَّثَنِی اللَّیْثُ قَالَ حَدَّثَنِی عُقَیْلٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ قَالَ حَدَّثَنِی عُبَیْدُ اللّٰہِ بْنِ عَبْدِ اللّٰہِ اَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍؓ حَدَّثَہٗ اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ قَالَ اَقْرَاَنِیْ جِبْرِیْلُ عَلٰی حَرْفٍ فَرَاجَعْتُہٗ فَلَمْ اَزَلْ اَسْتَزِیْدُہٗ وَیَزِیْدُنِیْ حَتّٰی انْتَھٰی اِلٰی سَبْعَۃِ اَحْرُفٍ۔ ہم سے سعید بن عفیر نے بیان کیا' انھوں نے کہا کہ اُن سے لیث بن سعد نے' اُن سے عقیل نے' اور اُن سے ابن شہاب نے بیان کیا کہ مجھ سے عبید اللہ بن عبد اللہ نے بیان کیا کہ اُن سے ابن عباس نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جبریلؑ نے مجھ کو ایک حرف پر پڑھایا تو میں نے ان سے مراجعت کی اور میں زیادتی طلب کرتا رہا اور وہ (قرآن کریم کے حروف میں) اضافہ کرتے رہے یہاں تک کہ وہ سات حروف تک پہنچ گئے۔[۴۱]

بخاری ہی کی ایک دوسری حدیث (حدیث نمبر ۲۰۹۳) جس میں حضرت عمرؓ اور حضرت ہشام بن حکیمؓ کے درمیان اختلاف قرأت بیان کیا گیا ہے' کا آخری ٹکڑا ہے کہ فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ اِنَّ ہٰذَا الْقُرْاٰنَ اُنْزِلَ عَلٰی سَبْعَۃِ اَحْرُفٍ فَاقْرَءُوْا مَا تَیَسَّرَ مِنْہُ۔ یعنی ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا ہے کہ یہ قرآن سات حروف پر نازل کیا گیا ہے' پس اُس میں سے جو تمھارے لیے آسان ہو پڑھو''۔

ہم اپنی طرف سے اس پر تبصرہ کرنے کے بجائے مولانا تقی عثمانی کی کتاب علوم القرآن سے اس بحث کو نقل کرتے ہیں' وہ فرماتے ہیں:

اس حدیث میں قرآن کریم کے سات حروف پر نازل ہونے سے کیا مراد ہے؟ یہ بڑی معرکۃ الآرا اور طویل الذیل بحث ہے' اور بلاشبہ علوم القرآن کے مشکل ترین مباحث میں سے ہے' یہاں پوری بحث تو نقل کرنا مشکل ہے لیکن اس کے متعلق ضروری ضروری باتیں پیشِ خدمت ہیں:

جو حدیث اوپر نقل کی گئی ہے وہ معنی کے اعتبار سے متواتر ہے' چنانچہ محدث امام ابو عبید قاسم بن سلامؒ نے اس کے تواتر کی تصریح کی ہے۔ اس حدیث میں سب سے پہلا مسئلہ یہ ہے کہ سات حروف پر قرآن کریم نازل ہونے سے کیا مراد ہے؟ اس سلسلے میں آراء و نظریات کا شدید اختلاف ملتا ہے' یہاں تک کہ علامہ ابن عربیؒ وغیرہ نے اس باب میں پینتیس اقوال شمار کیے ہیں' یہاں ان میں سے چند مشہور اقوال پیشِ خدمت ہیں:

۱۔ بعض حضرات یہ سمجھتے ہیں کہ اس سے مراد سات مشہور قاریوں کی قرأتیں ہیں لیکن یہ خیال تو بالکل غلط ہے اور باطل ہے۔

۲۔ سات کے لفظ سے سات کا مخصوص عدد مراد نہیں ہے بلکہ اس سے مراد کثرت ہے اور عربی زبان میں سات کا لفظ محض کسی چیز کی کثرت بیان کرنے کے لیے اکثر استعمال ہو جاتا ہے۔۔۔ اس حدیث کا مقصد یہ ہے کہ قرآن کریم جن حروف پر نازل ہوا وہ مخصوص طور سات ہی نہیں بلکہ مقصد یہ ہے کہ قرآن کریم ''بہت سے'' طریقوں پر نازل ہوا ہے' علماء متقدمین میں قاضی عیاضؒ کا یہی مسلک ہے اور آخری دور میں شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے بھی یہی قول اختیار کیا ہے۔ لیکن یہ قول بھی درست معلوم نہیں ہوتا (بخاری اور صحیح مسلم کی) روایات کا سیاق صاف بتارہا ہے کہ یہاں سات سے مراد محض کثرت نہیں بلکہ سات کا مخصوص عدد ہے اس لیے ان احادیث کی روشنی میں یہ قول قابلِ قبول معلوم نہیں ہوتا' چنانچہ جمہور نے اس کی تردید کی ہے۔

۳۔ بعض دوسرے علماء مثلاً حافظ ابن جریر طبریؒ وغیرہ نے فرمایا ہے کہ مذکورہ حدیث میں سات حروف سے مراد قبائل عرب کی سات لغات ہیں۔ چونکہ اہلِ عرب مختلف قبائل سے تعلق رکھتے تھے' اور ہر قبیلہ کی زبان عربی ہونے کے باوجود دوسرے قبیلہ سے تھوڑی تھوڑی مختلف تھی' اور یہ اختلاف ایسا ہی تھا جیسے ایک بڑی زبان میں علاقائی طور پر تھوڑے تھوڑے اختلاف پیدا ہو جاتے ہیں' اس لیے اللہ تعالیٰ نے ان مختلف قبائل کی آسانی کے لیے قرآن کریم سات لغات پر نازل فرمایا تاکہ ہر قبیلہ سے اُسے اپنی لغت کے مطابق پڑھ سکے۔ (تفسیر ابن جریر طبریؒ، ج ۱' ص ۱۵)۔ لیکن بہت سے محققین مثلاً حافظ ابن عبد البرؒ، علامہ سیوطیؒ اور علامہ ابن الجزریؒ وغیرہ نے اس قول کی بھی تردید کی ہے۔ اوّل اس لیے کہ عرب کے قبائل بہت سے تھے' ان میں سے صرف ان سات کے انتخاب کی کیا وجہ ہو سکتی ہے؟ دوسرے یہ کہ حضرت عمرؓ اور حضرت ہشام بن حکیمؓ کے درمیان قرآن کریم کی تلاوت میں اختلاف ہوا جس کا مفصل واقعہ بخاری وغیرہ میں مروی ہے حالانکہ یہ دونوں حضرات قریشی تھے' اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں کی تصدیق فرمائی اور وجہ یہ بتائی کہ قرآن کریم سات

حروف پر نازل ہوا ہے۔ اگر سات حروف سے مراد سات مختلف قبائل کی لغات ہوتیں تو حضرت عمرؓ اور حضرت ہشامؓ میں اختلاف کی کوئی وجہ نہیں ہونی چاہیے کیونکہ دونوں قریشی تھے۔

۴۔ چوتھا مشہور قول امام طحاویؒ کا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ قرآن کریم نازل تو صرف قریش کی لغت پر ہوا تھا لیکن چونکہ اہلِ عرب مختلف علاقوں اور مختلف قبائل سے تعلق رکھتے تھے' اور ہر ایک کے لیے اس ایک لغت پر قرآن کریم کی تلاوت بہت دشوار تھی اس لیے ابتداء میں اسلام میں یہ اجازت دے دی گئی تھی کہ وہ اپنی علاقائی زبان کے مطابق مترادف الفاظ کے ساتھ قرآن کریم کی تلاوت کر لیا کریں۔۔۔ اور یہ بالکل ایسے تھے جیسے تعَال کی جگہ ہَلُمَّ یا اَقْبِلُ یا اُدْنُ پڑھ دیا جائے' معنی سب کے ایک ہی رہتے ہیں۔ اس قول پر اور تو کوئی اشکال نہیں ہے' * لیکن ایک الجھن اس میں بھی باقی رہتی ہے اور وہ یہ کہ قرآن کریم کی جو مختلف قراٗتیں آج تک متواتر چلی آ رہی ہیں' اس قول کے مطابق ان کی حیثیت واضح نہیں ہوتی۔ احادیث کے وسیع ذخیرے میں "احرف" کے اختلاف کے علاوہ قرآن کریم کے کسی اور لفظی اختلاف کا ذکر نہیں ملتا۔ پھر کیونکر یہ کہا جاسکتا ہے کہ قرآن کریم کی تلاوت میں "احرف سبعہ" کے علاوہ ایک اور قسم کا اختلاف بھی تھا؟ اس الجھن کا کوئی اطمینان بخش حل اس قول کے قائلین کے یہاں مجھے نہیں مل سکا۔

۵۔ ہمارے نزدیک قرآن کریم کے "سات حروف" کی سب سے بہتر تشریح اور تعبیر یہ ہے کہ حدیث میں "حروف کے اختلاف" سے مراد "قراٗتوں کا اختلاف" ہے اور سات حروف سے مراد "اختلاف قراٗت" کی سات نوعیتیں ہیں۔۔۔ اس سے مراد مندرجہ ذیل سات قسم کے اختلافات ہیں:

۱۔ مفرد اور جمع کا اختلاف۔۔۔ مثلاً کَلِمَۃُ رَبِّکَ اور کَلِمٰتُ رَبِّکَ۔

۲۔ تذکیر اور تانیث کا اختلاف۔۔۔ مثلاً لَا یُقْبَلُ اور لَا تُقْبَلُ۔

۳۔ وجوہِ اعراب کا اختلاف۔۔۔ غَیْرُ اللّٰہِ اور غَیْرِ اللّٰہِ۔

۴۔ صرفی ہیئت کا اختلاف۔۔۔ جیسے یَعْرِشُوْنَ اور یُعَرِّشُوْنَ۔

۵۔ ادوات (حروفِ نحویہ) کا اختلاف۔۔۔ جیسے لٰکِنَّ الشَّیٰطِیْنَ اور لٰکِنِ الشَّیٰطِیْنُ۔

۶۔ تبدیلیٔ حروف کا اختلاف۔۔۔ جیسے تَعْلَمُوْنَ اور یَعْلَمُوْنَ۔

۷۔ لہجوں کا اختلاف' جیسے تخفیف' تفخیم' امالہ' مد' قصر' ادغام وغیرہ[۴۲]۔

مولانا تقی عثمانی اس کی مزید توضیح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

یہ سب حضرات اس بات پر تو متفق ہیں کہ حدیث میں "سات حروف" سے مراد اختلافِ قراٗت کی سات نوعیتیں ہیں' لیکن پھر اِن نوعیتوں کی تعین میں ان حضرات کے اقوال میں تھوڑا تھوڑا فرق ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ ہر ایک نے قراٗت کا استقراء اپنے طور پر الگ الگ کیا ہے۔ ان میں جن صاحب کا استقرا سب سے زیادہ منضبط' مستحکم اور جامع و مانع ہے وہ امام ابوالفضل رازیؒ ہیں' فرماتے ہیں کہ قراٗت کا اختلاف سات اقسام میں منحصر ہے:

۱۔ اسماء کا اختلاف' جس میں افراد' تثنیہ وجمع اور تذکیر و تانیث دونوں کا اختلاف داخل ہے (اس کی مثال وہی تمّت کلمۃ ربّک ہے)

۲۔ افعال کا اختلاف' کہ کسی قراٗت میں صیغہ ماضی ہو' کسی میں مضارع اور کسی میں امر (اس کی مثال رَبَّنَا بَاعِدْ بَیْنَ اَسْفَارِنَا ہے کہ بَاعِدْ کی جگہ بَعَّدَ بھی آیا ہے)

۳۔ وجوہِ اعراب کا اختلاف' جس میں اعراب یا حرکات مختلف قراٗتوں میں مختلف ہوں (اس کی مثال وَلَا یُضَآرَّ کَاتِبٌ اور لَا یُضَارُّ کَاتِبٌ ہے)

۴۔ الفاظ کی کمی بیشی کا اختلاف' کہ ایک قراٗت میں کوئی لفظ کم اور دوسری میں زیادہ ہو (مثلاً ایک قراٗت میں وَمَا خَلَقَ الذَّکَرَ وَالْاُنْثٰی ہے اور دوسری میں وَالذَّکَرَ وَالْاُنْثٰی ہے اور اس میں وَمَا خَلَقَ کا لفظ نہیں ہے۔ اسی طرح ایک قراٗت میں تَجْرِیْ مِنْ تَحْتِھَا الْاَنْھٰرُ اور دوسری میں تَجْرِیْ تَحْتَھَا الْاَنْھٰرُ (اس میں مِنْ نہیں ہے)

۵۔ تقدیم و تاخیر کا اختلاف' کہ ایک قراٗت میں کوئی لفظ مقدم اور دوسری میں موخر ہے (مثلاً وَجَاءَتْ سَکْرَۃُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ اور دوسری قراٗت جَاءَتْ سَکْرَۃُ الْحَقِّ

بِالْمَوْتِ)

۶۔ بدلیت کا اختلاف، کہ ایک قرأت میں ایک لفظ ہے اور دوسری میں اس کی جگہ دوسرا لفظ، مثلاً طَلْحٌ اور طَلْعٌ۔

۷۔ لہجوں کا اختلاف، جس میں تفخیم، ترقیق، امالہ، قصر، مد وغیرہ۔

"قرأت میں نوعیتوں" کے اختلاف کے قائلین میں چونکہ اختلاف بہر حال پایا جاتا ہے اس لیے مولانا تقی عثمانی کو شاید مجبوراً کہنا پڑ رہا ہے:

بہر کیف! استقراء کی وجوہ میں تو اختلاف ہے لیکن اس بات پر امام مالکؒ، علامہ ابن قتیبہؒ، امام رازیؒ، محقق ابن الجزریؒ اور قاضی باقلانیؒ پانچوں حضرات متفق ہیں کہ حدیث میں سات حروف سے مراد قرأت کے وہ اختلافات ہیں جو سات نوعیتوں میں منحصر ہیں۔

احقر کی ناچیز رائے میں "سبعہ احرف" کی یہ تشریح سب سے بہتر ہے۔ حدیث کا منشا یہی معلوم ہوتا ہے کہ قرآن کریم کے الفاظ کو مختلف طریقوں سے پڑھا جا سکتا ہے اور یہ مختلف طریقے اپنی نوعیتوں کے لحاظ سے سات ہیں۔ ان سات نوعیتوں کی کوئی تعیین چونکہ کسی حدیث میں موجود نہیں اس لیے یقین کے ساتھ تو کسی کے استقرا کے بارے میں نہیں کہا جا سکتا کہ حدیث میں وہی مراد ہے، لیکن بظاہر امام رازیؒ کا استقرا زیادہ صحیح معلوم ہوتا ہے کیونکہ وہ موجودہ قرأت کی تمام انواع کو جامع ہے۔۴۳؎

سبعہ احرف کی اس "تحقیق" سے بھی بات پوری طرح واضح نہ ہو سکی۔ ہمیں اب بھی یہ معلوم نہ ہو سکا کہ یقینی طور پر ان کا استقرا کیا ہے، کیونکہ حدیث میں اس کا تو کوئی ذکر ہی نہیں۔ مولانا عثمانی شاید بتانا بھول گئے ہیں کہ حدیث میں تو یہ بھی ذکر نہیں کہ "سات حروف" سے مراد "سات نوعیتوں" کا اختلاف ہے۔ یہی تو وجہ تھی کہ اس کے مفہوم میں پینتیس اقوال پیش کیے جاتے ہیں، اُن میں سے ایک یہ قول امام رازیؒ کا بھی ہے۔ یہ قول اپنے اندر اگر اتنی بڑی معقولیت رکھتا تو اس کی مخالفت ابن جریر طبریؒ، امام طحاویؒ، سفیان بن عینیہؒ، امام ابو حاتم سجستانیؒ، ابن وہبؒ اور حافظ ابن عبد البرؒ وغیرہم نہ کرتے۔ اگر حدیث میں اس کے استقراء کے عدمِ تعین سے 'نوعیتوں کے اختلاف" میں کوئی حرف نہیں آتا تو یہی وجہ سارے کے سارے پینتیس اقوال کو درست قرار دے سکتی ہے۔ کیونکہ حدیث میں تو بہر حال "سبعہ احرف" کا مفہوم بھی متعین نہیں کیا گیا۔

یہی وجہ ہے کہ "سات حروف" کے مفہوم کے عدم تعین ہی کے باعث یہ قول بھی مشہور ہو گیا کہ اس حدیث کا سرے سے کوئی مفہوم ہی متعین نہیں کیا جا سکتا کیونکہ یہ متشابہات میں سے ہے! لیکن اس سے قطع نظر ہم یہ دیکھنے کی کوشش کریں گے کہ خود مولانا عثمانی اور دوسرے علمائے کرام کے اقوال کی روشنی میں اُن کا یہ پسندیدہ "مفہوم" کس طرح باقی رہ سکتا ہے۔

مولانا تقی عثمانی نے اس قول کی وجوہ ترجیح میں سب سے پہلی وجہ جو لکھی ہے وہ یہ ہے کہ:

اس قول کے مطابق "حروف" اور "قرأت" کو دو الگ الگ چیزیں قرار دینا نہیں پڑتا۔ علامہ ابن جریر طبریؒ اور امام طحاویؒ کے اقوال میں ایک مشترک الجھن یہ ہے کہ ان میں یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ قرآن کریم کی تلاوت میں دو قسم کے اختلافات تھے، ایک حروف کا اختلاف اور دوسرے قرأت کا اختلاف۔ حروف کا اختلاف اب ختم ہو گیا اور قرأت کا اختلاف باقی ہے، حالانکہ احادیث کے اتنے بڑے ذخیرے میں کوئی ایک ضعیف حدیث بھی ایسی نہیں ملتی جس سے ثابت ہو کہ "حروف" اور "قرأت" دو الگ چیزیں ہیں۔۴۴؎

اگر حدیث میں کسی چیز کا ذکر نہ ہو تو کسی ایک لازمی نتیجے پر پہنچنے کا قرینہ کیا ہے؟ حدیث میں تو اس کا بھی ذکر نہیں کہ "حروف" اور "قرأت" ایک ہی چیز ہیں، پھر اس مفہوم پر اصرار کیوں؟ اس طرزِ استدلال پر ڈاکٹر حسن الدین احمد لکھتے ہیں:

یہ بحث کہ "حروف" اور "قرأت" ایک ہی چیز ہے کیونکہ ذخیرۂ احادیث میں کہیں قرأت کے اختلاف کا ذکر نہیں کوئی وزن نہیں رکھتی۔ بے شمار روایات میں الگ الگ قرأتوں کو بیان کیا گیا ہے۔ یہ کیا ضروری ہے کہ اختلاف کو عنوان بنا کر ذکر کیا جائے۔ اس تمام طویل بحث کے دوران میں اس بنیادی بات کی طرف کسی کا رجحان نہ گیا کہ حدیث نبوی علیہ الصلوٰۃ والسلام میں حرف کا ذکر ہے۔ حرف سے اختلاف لغات یا اختلافِ قرأت کی نوعیتیں یا قرآن کے معانی کس طرح مراد لی جا سکتی ہے؟۴۵؎

مولانا تقی عثمانی نے اسی بحث میں یہ بھی لکھا ہے کہ "محض اپنے قیاس سے یہ کہہ دینا کیونکر ممکن ہے کہ اختلاف حروف کے علاوہ قرآن کریم کے الفاظ میں ایک دوسری قسم کا اختلاف بھی تھا؟" ہم سمجھتے ہیں کہ اگر اپنے قیاس سے یہ کہنا ممکن نہیں تو یہ قیاس کرنا کیسے ممکن ہو گا کہ "حروف" اور "لغات" ایک ہی شے ہیں؟ قیاس تو بہر حال قیاس ہے۔ دوسروں کے قیاس پر پابندی لگا کر خود قیاس کرتے رہنا شاید ہی تحقیق کے زمرے میں آسکے۔

مولانا عثمانی نے اس قول کی دوسری وجہِ ترجیح یہ لکھی ہے:

علامہ ابن جریرؒ کے قول پر یہ ماننا پڑتا ہے کہ سات حروف میں سے چھ حروف منسوخ یا متروک ہو گئے' اور صرف ایک حرفِ قریش باقی رہ گیا(موجودہ قرأت اسی حرفِ قریش کی ادائیگی کے اختلافات ہیں) اور اس نظریہ کی قباحتیں ہم آگے تفصیل سے بیان کریں گے' مذکورہ بالا آخری قول میں یہ قباحتیں نہیں ہیں کیونکہ اس کے مطابق ساتوں حروف آج بھی باقی اور محفوظ ہیں۔۴۶

مولانا عثمانی نے آگے چل کر ابن جریرؒ کے قول کی قباحتیں گنوائی ہیں۔ ہم یہ سمجھتے ہیں کہ فی الواقع یہ سب قباحتیں اس قول میں پائی جاتی ہیں۔ لہٰذا مولانا محترم کی یہ تنقید بالکل درست ہے۔ لیکن اس کا یہ مطلب نکالنا آسان نہ ہو گا کہ چونکہ وہ قول غلط ہے اس لیے مولانا عثمانی کا اختیار کردہ نظریہ خامیوں سے پاک ہے۔

حضرت عثمانؓ کے دور میں قرآن "جمع" کرنے کی بنیادی وجہ جو بیان کی جاتی ہے وہ یہ ہے کہ لوگ قرأت میں اختلاف کر رہے تھے۔ ہم نے گذشتہ اوراق میں بخاری کی جو روایت درج کی ہے اُس کے ان الفاظ پر غور کیجیے کہ "حذیفہ اس سے گھبرا گئے کہ ان لوگوں نے قرأت میں اختلاف کیا۔ وہ حضرت عثمانؓ سے کہنے لگے: (خدا کے واسطے) امیر المومنین اس سے پہلے کہ مسلمان یہود اور نصاریٰ کی طرح قرآن میں اختلاف کرنے لگیں' اس اُمت کی خبر لیجیے"۔

اس اقتباس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عثمانؓ کے دوبارہ قرآن لکھوانے کی غرض کیا تھی۔ اس سے تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ لوگوں کے درمیان قرآن کی قرأت میں اس نوعیت کا اختلاف تھا جو آگے چل کر یہود و نصاریٰ کی طرح کے اختلاف تک پہنچ سکتا تھا۔ اگر قارئین کرام تورات اور انجیل میں اختلافات کی نوعیت کو ذہن میں رکھیں تو مسئلہ ذرا آسان ہو جاتا ہے (تفصیل کے لیے اس کتاب کے باب پنجم کی فصل اول اور فصل دوم دوبارہ دیکھیں)۔ اختلاف قرأت کو رفع کرنے کے لیے ہی تو (اس روایت کے مطابق) حضرت عثمانؓ نے دوبارہ قرآن جمع کروایا اور باقی نسخوں کو جلوا دیا۔ کیا قرآن میں حروف اور قرأت کے اختلافات کو باقی رکھ کر اُمت کے اختلافات دُور کیا جاسکتے تھے؟ اگر یہ بات درست ہے کہ اب بھی حروف یا قرأت کا اختلاف باقی ہے تو پھر حضرت عثمانؓ کی ساری کاوش ہی رائیگاں چلی گئی! اس روایت ہی کا منطقی تقاضا ہے کہ یہ تسلیم کیا جائے کہ اب حروف یا قرأت کا کوئی اختلاف قرآن مجید میں باقی نہیں ہے۔ یہ مشکل مولانا عثمانی اور دیگر علمائے کرام کے پیشِ نظر تھی۔ لہٰذا انھوں نے اس قول پر وارد ہونے والے اعتراضات کے جوابات دینے کی کوشش کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

اس قول پر سب سے پہلا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر حضرت عثمانؓ نے ساتوں حروف کو باقی رکھا ہے تو پھر اُن کا وہ امتیازی کارنامہ کیا تھا جس کی وجہ سے اُن کو "جامع القرآن" کہا جاتا ہے؟

اس کا جواب انھوں نے خود ہی جو دیا ہے وہ یہ ہے:

اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ قرآن کریم بے شمار صحابہؓ کو پورا یاد تھا لیکن حضرت عثمانؓ کے زمانہ تک قرآن کریم کا معیاری نسخہ صرف ایک تھا جو حضرت ابو بکرؓ نے مرتب فرمایا تھا۔ یہ نسخہ بھی مصحف کی شکل میں نہیں تھا بلکہ ایک ایک سورت علیحدہ علیحدہ صحیفوں میں لکھی ہوئی تھی' لیکن بعض صحابہؓ نے انفرادی طور پر اپنے اپنے مصاحف الگ الگ تیار کر رکھے تھے' اُن میں نہ رسم الخط متحد تھا' نہ سورتوں کی ترتیب یکساں تھی اور نہ ساتوں حروف جمع تھے۔ صحابہؓ کی اکثریت اس بات سے باخبر تھی کہ قرآن کریم سات حروف پر نازل ہوا ہے' لیکن جب اسلام دُور دراز ممالک تک پھیلا اور نئے نئے لوگ مسلمان ہوئے تو انھوں نے صرف ایک ایک طریقے سے قرآن سیکھا اور یہ بات ان میں عام نہ ہو سکی کہ قرآن کریم سات حروف پر نازل ہوا ہے۔۔۔ ان حالات میں حضرت عثمانؓ نے محسوس کیا کہ اگر یہ صورت حال برقرار رہی اور انفرادی مصاحف کو ختم کر کے قرآن کریم کے معیاری نسخے عالمِ اسلام میں نہ پھیلائے گئے تو زبردست فتنہ رونما ہو جائے گا۔۴۷

اس اقتباس سے مندرجہ ذیل باتیں معلوم ہوئیں:

۱۔ حضرت عثمانؓ کے زمانے تک صرف ایک نسخہ معیاری تھا اور وہ حضرت ابو بکر صدیقؓ کا مرتب کردہ تھا۔

۲۔ یہ نسخہ بھی الگ الگ سورتوں کی شکل میں تھا۔

۳۔ بعض صحابہ کرامؓ کے اپنے اپنے ذاتی نسخے تھے مگر ان میں رسم الخط متحد نہیں تھا' سورتوں کی ترتیب یکساں نہیں تھی اور ساتوں حروف بھی جمع نہیں تھے۔

۴۔ صحابہ کرامؓ کو تو علم تھا کہ قرآن سات حروف پر نازل ہوا ہے مگر یہ بات عام مسلمانوں کو معلوم نہ ہو سکی تھی اور انھوں نے ایک ہی طریقہ سے قرآن سیکھا تھا۔

۵۔ چنانچہ حضرت عثمانؓ نے ایک معیاری نسخہ تیار فرمایا تاکہ فتنہ رونما نہ ہو سکے۔

اگر سورتوں کو الگ الگ صحیفوں میں ہی مرتب کیا گیا ہو مگر یکجانہ کیا گیا ہو تو اس کا یہ مطلب کس طرح نکلتا ہے کہ سورتوں کی ترتیب نہیں تھی۔ آج کل ہمارے اپنے زمانے میں الگ الگ سورتیں بلکہ تیس پاروں کی شکل میں الگ الگ' قرآن مجید ملتا ہے۔ پنج سورہ' ہفت سورہ اور یازدہ سورہ کی شکل میں مختلف سائز میں ہر گھر میں موجود ہے۔ اس کو ہم لوگ غیر مرتب قرار نہیں دیتے بلکہ اس سب کے باوجود ہم تو یہ جانتے ہیں کہ پہلی سورت کون سی ہے اور اس کے بعد کون سی۔ غلط فہمی میں پڑ سکتے ہیں تو ہم نہیں بلکہ وہ لوگ جنھوں نے صحابہ کرامؓ سے قرآن سیکھا تھا! اور پھر آخر یہ بھی تو کوئی بتائے کہ جو قرآن حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم خود اپنی نگرانی میں کاتبین وحی سے لکھواتے رہے' جبرئیل علیہ السلام کو سناتے رہے اور آخری دفعہ دو مرتبہ جبرئیل علیہ السلام کو پڑھ کر سنایا' وہ کس رسم الخط میں لکھوایا گیا تھا؟ کیا یہ رسم الخط متحد نہیں تھا؟ کیا اس میں ساتوں حروف جمع نہیں تھے؟ چلیے مان لیجیے کہ یہ سب کچھ نہیں تھا تو جو "معیاری نسخہ" حضرت ابو بکر صدیقؓ نے لکھوایا تو کیا اس میں بھی یہ ساری خصوصیات غائب تھیں؟ ظاہر ہے کہ غائب ہی رہی ہوں گی جب ہی تو حضرت عثمانؓ کے نسخے کو کوئی امتیازی حیثیت مل سکتی ہے ورنہ مولانا تقی عثمانی کا اپنا پیش کردہ سوال حل طلب رہ جاتا ہے لیکن مشکل یہ ہے کہ خود مولانا محترم حضرت ابو بکر صدیقؓ کے نسخے کے متعلق یہ لکھ چکے ہیں کہ: "اس نسخہ میں ساتوں حروف جمع تھے"۔۴۸

اگر حضرت ابو بکرؓ کے نسخۂ قرآن میں "ساتوں حروف" جمع تھے تو اس سے اختلافِ قرأت گمراہی کا باعث کس طرح بن سکتا تھا؟ اگر یہ اختلاف مطلوب تھا جس طرح کہ کہا جاتا ہے تو مزید کسی کارروائی کی ضرورت ہی باقی نہیں رہ جاتی۔ صرف "نسخۂ ابو بکرؓ"، کی وسیع پیمانے پر اشاعت ہی کافی تھی۔ نئے سرے سے نئے لوازمے کو دوبارہ ضبطِ تحریر میں لانے کا کوئی منطقی جواز نہیں تھا۔ اور اگر یہ اختلاف مطلوب نہیں تھا بلکہ یہ دور کرنا مطلوب تھا تو "نسخۂ عثمان" میں باقی کیوں رکھا گیا؟ جس چیز کی وجہ سے اُمت میں فتنہ پیدا ہونے کا شدید خدشہ ہو اسی کو دوبارہ نسخۂ قرآن میں برقرار رکھنا شاید ہی کوئی معقول عمل کہلایا جا سکے۔

لہٰذا سوال پھر جوں کا توں ہی رہا کہ اگر حضرت عثمانؓ نے نئے سرے سے قرآن کریم کو اس لیے جمع کیا تھا کہ اُس فتنے کو روکا جا سکے جس کو حضرت حذیفہ بن یمانؓ نے آرمینیا اور آذر بائیجان کے محاذ پر مسلمانوں کو قرآن کی قرأت میں اختلاف کرتے ہوئے بھانپا تھا تو یہ تب ہی ممکن ہو سکتا ہے جب ہم یہ تسلیم کریں کہ حضرت عثمانؓ نے قرأت کے اختلافات دور کر دیے ہوں۔ قرأت کے اختلاف کی موجودگی میں' وہ فتنہ دور کس طرح ہو گیا؟ ان ہی اختلافات کو تو حضرت حذیفہ بن یمانؓ نے فتنہ قرار دیا تھا اور ان ہی اختلافات کو دور کرنے کے لیے تو حضرت عثمانؓ کو (بقول ان علماء کے) دوبارہ قرآن جمع کرنے کی کوشش کرنی پڑی۔ لہٰذا اگر حضرت عثمانؓ نے اپنے جمع کردہ قرآن میں ساتوں حروف برقرار رکھے ہیں تاکہ وہ فتنہ رونما نہ ہو سکے جس کا ذکر اس روایت میں کیا گیا ہے تو فی الحقیقت یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ آپؓ کا یہ امتیازی کارنامہ نہیں ہو سکتا۔

معقول بات ایک ہی ہو سکتی ہے۔ یا تو ہم یہ تسلیم کریں کہ حضرت عثمانؓ سے قبل قرآن کے کسی بھی نسخے میں ساتوں حروف جمع نہیں تھے اور حضرت عثمانؓ نے پہلی مرتبہ یہ کارنامہ سرانجام دیا تاکہ اُمت مسلمہ یہود و نصاریٰ کی طرح اختلافات کا شکار نہ ہو جائے۔ یا پھر سیدھی طرح ہم یہ مان لیں کہ حضرت عثمانؓ سے قبل حضرت ابو بکر صدیقؓ کے معیاری نسخے میں ساتوں حروف جمع تھے جیسا کہ خود مولانا عثمانی صاحب کو بھی مجبوراً یہ تسلیم کرنا پڑا ہے۔ لیکن اس صورت میں حضرت عثمانؓ کے قرآن جمع کرنے والی بات ذرا مشکوک ہو جاتی ہے کیونکہ اس طرح معقول لوگ پھر سوال اٹھاتے رہیں گے کہ اگر "حضرت ابو بکر صدیقؓ

والے نسخے میں بھی ساتوں حروف جمع تھے تو حضرت عثمانؓ کا امتیازی کارنامہ کیا ہے؟" اسی مشکل کو مدنظر رکھتے ہوئے تو بعض علمائے کرام اس کے قائل ہوئے تھے کہ حضرت عثمانؓ سے قبل سب نسخوں میں "سات حروف" جمع تھے۔ لیکن اس طرح چونکہ اُمت میں اختلافات کا شدید خدشہ تھا اس لیے حضرت عثمانؓ نے قرآن کو ایک حرف یعنی لغتِ قریش پر جمع کیا اور جامع القرآن مشہور ہوئے۔ (تفصیل کے لیے دوبارہ ملاحظہ کیجیے حوالہ ۴۰)

اس قول پر جتنے اعتراضات ہوتے ہیں وہ خود جناب تقی عثمانی نے بجا طور پر بیان کر دیے ہیں۔ ایک بات اور مولانا عثمانی نے کہی ہے جس کی وجہ سے وہ حضرت عثمانؓ کے جمع کردہ قرآن کو پہلے والے نسخوں سے مختلف قرار دیتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ صحابہ کرامؓ تو پوری طرح باخبر تھے کہ قرآن سات حروف پر نازل ہوا ہے لیکن عام مسلمان اس سے لاعلم تھے جس کی وجہ سے ان میں اختلاف ہوا۔ پہلا سوال تو یہی ہے کہ یہ بات حضرت صحابہ کرامؓ نے مسلمانوں سے کیوں چھپائی؟ اگر اس بات کا ابلاغ عام کیا ہوتا تو عام لوگ بھی ہماری طرح اس "حقیقت" سے واقف ہو جاتے کہ قرآن کریم "سات حروف" پر نازل ہوا ہے نیز یہ کہ اس میں اختلاف نہ صرف یہ کہ ممکن' جائز' بلکہ عین منشائے خداوندی ہے۔ اس سے فتنہ پھیلتا نہیں بلکہ لوگوں کو معلوم ہو جاتا کہ دراصل ان کی آسانی کی خاطر ہی تو اللہ تعالیٰ نے یہ سہولت رکھی ہے۔ یہ بات اگر صحابہ کرامؓ عام مسلمانوں کو قرآن سکھاتے وقت بتا دیتے تو کیا لوگ پھر بھی اختلاف کرتے؟ مثلاً خود جناب تقی عثمانی صاحب نے حضرت عثمانؓ کا خطبہ نقل کیا ہے کہ:

حضرت عثمانؓ نے لوگوں کو جمع کر کے ایک خطبہ دیا اور اس میں فرمایا کہ تم لوگ مدینہ طیبہ میں میرے قریب ہوتے ہوئے قرآن کریم کی قراءتوں کے بارے میں ایک دوسرے کی تکذیب اور ایک دوسرے سے اختلاف کرتے ہو۔ اس سے ظاہر ہے کہ جو لوگ مجھ سے دُور ہیں وہ تو اور بھی زیادہ تکذیب اور اختلاف کرتے ہوں گے۔ لہٰذا تمام لوگ مل کر قرآن کریم کا ایسا نسخہ تیار کریں جو سب کے لیے واجب الاقتدا ہو۔ ۴۹؎

کیا یہ بات مشکل تھی کہ لوگوں کو سیدھی طرح بتا دیا جاتا کہ بھائیو! قرآن کی قراءتوں میں اختلاف تو موجود ہے لیکن یہ سارا کچھ اللہ کی مرضی سے ہی ہوا ہے۔ قرآن کو "سات حروف" پر نازل کیا گیا ہے' لہٰذا اختلاف تو ہے اور ہو گا بھی کیونکہ اسی میں تمھاری سہولت اور آسانی ہے۔ تم لوگ اختلاف تو ضرور کرو مگر ایک دوسرے کی تکذیب نہ کرو۔ یہ بات اگر بتا دی جاتی تو اس دُور کے عام لوگ بھی اس "حقیقت" سے واقف ہو جاتے جس طرح ڈیڑھ ہزار سال گزر جانے کے باوجود آج کل کے علمائے کرام اس "حقیقت" سے "واقف" ہو گئے ہیں۔ یہی حکمت عملی تو' بتایا جاتا ہے کہ' خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اختیار کی تھی جب آپؐ کے عہد مبارک میں حضرت عمرؓ اور حضرت ہشام بن حکیمؓ کے درمیان قراءت کا اختلاف ہوا تھا۔ آخر جب صحابہ کرامؓ کے درمیان قراءت کے اختلاف کو یہ کہہ کر رفع کیا جا سکتا ہے کہ دونوں طریقے اللہ کے نازل کردہ ہیں تو یہ حکمت عملی حضرت عثمانؓ کے عہد مبارک میں ناکام کیسے ہو گئی؟ ہم نہیں سمجھتے کہ حضرت عثمانؓ اپنے نبیؐ کی پیروی کرتے پھر بھی یہ فتنہ رونما ہو سکتا تھا۔ اگر یہ بات درست ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کی غلط فہمی یہ کہہ کر دُور کر دی تھی کہ قرآن سات حروف پر نازل ہوا ہے لہٰذا سب طریقے درست ہیں تو اسی بات کی اشاعت عام کر کے لوگوں کی غلط فہمی کو دُور کیا جا سکتا تھا۔ مقامِ حیرت ہے کہ خود یہی اعتراض مولانا تقی عثمانی نے ابن جریر طبریؒ کے قول پر کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

حافظ ابن جریر طبریؒ نے فرمایا ہے کہ مسلمانوں میں ان حروف کے اختلاف کی وجہ سے جھگڑے ہو رہے تھے۔ * اس لیے حضرت عثمان نے صحابہؓ کے مشورے سے یہ مناسب سمجھا کہ ان سب کو ایک حرف پر متحد کر دیا جائے لیکن یہ بھی ایسی بات ہے جسے باور کرنا بہت مشکل ہے۔ حروف کے اختلاف کی بنا پر مسلمانوں کا اختلاف تو خود سرکار دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں بھی پیش آیا تھا۔ احادیث میں ایسے متعدد واقعات مروی ہیں کہ ایک صحابی نے دوسرے صحابی کو مختلف طریقے سے قرآن کریم کی تلاوت کرتے سنا تو باہمی اختلاف کی نوبت آ گئی' یہاں تک کہ صحیح بخاری کی روایت کے مطابق حضرت عمرؓ تو حضرت ہشام بن حکیمؓ کے گلے میں چادر ڈال کر انھیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں لے آئے تھے' اور حضرت اُبی بن کعبؓ فرماتے ہیں کہ حروف کا یہ اختلاف سن کر میرے دل میں زبردست شکوک پیدا ہونے لگے تھے لیکن اس قسم کے واقعات کی بنا پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حروفِ سبعہ کو ختم کرنے کے بجائے انھیں حروف کی رخصت سے آگاہ فرمایا اور اس طرح کوئی فتنہ پیدا نہیں ہو سکا۔ ۵۰؎

ہمیں جناب تقی عثمانی صاحب کے اس تجزیے سے سو فی صد اتفاق ہے لیکن ہمیں اس پر حیرت ضرور ہے کہ وہ حضرت عثمانؓ کے عہد میں جمع قرآن کے سلسلے

میں اپنے پہلے تجزیے کے برعکس یہ تجزیہ بھی پیش کرتے ہیں کہ:

قرآن کریم سات حروف پر نازل ہوا تھا اور مختلف صحابہ کرامؓ نے اُسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مختلف قرأتوں کے مطابق سیکھا تھا۔ اس لیے ہر صحابی نے اپنے شاگردوں کو اسی قرأت کے مطابق قرآن پڑھایا جس کے مطابق خود اس نے حضورؐ سے پڑھا تھا۔ اس طرح قرأتوں کا یہ اختلاف دُور دراز ممالک تک پہنچ گیا۔ جب تک لوگ اس حقیقت سے واقف تھے کہ قرآن کریم سات حروف پر نازل ہوا ہے اس وقت تک اس اختلاف سے کوئی خرابی پیدا نہیں ہوئی' لیکن جب یہ اختلاف دُور دراز ممالک میں پہنچا اور یہ بات اُن میں پوری طرح مشہور نہ ہو سکی کہ قرآن کریم سات حروف پر نازل ہوا ہے تو اس وقت لوگوں میں جھگڑے پیش آنے لگے۔ اس لیے اُن جھگڑوں کے تصفیہ کی کوئی قابلِ اعتماد صورت یہی تھی کہ ایسے نسخے پورے عالمِ اسلام میں پھیلا دیے جائیں جن میں ساتوں حروف جمع ہوں اور انھیں دیکھ کر یہ فیصلہ کیا جاسکے کہ کون سی قرأت صحیح اور کون سی غلط ہے؟ حضرت عثمانؓ نے اپنے عہدِ خلافت میں یہی عظیم الشان کارنامہ انجام دیا۔ ۵۱؎

ہم یہاں دو باتیں قارئین کرام کے سامنے لانا چاہتے ہیں۔ پہلی بات تو یہی ہے کہ مولانا تقی عثمانی جس بنیاد پر حافظ ابن جریر طبریؒ کے قول پر اعتراض کر رہے تھے وہ بنیاد خود ان کے ہاں موجود ہے۔ عہد نبوت میں اگر اختلافات' صحابہ کو حروف کی رخصت سے آگاہ فرما کر' ختم کیے جاسکتے ہیں تو یہی عمل حضرت عثمانؓ نے کیوں نہ کیا؟ اگر واقعی ''اختلاف قرأت دُور دراز ممالک تک پہنچا اور یہ بات لوگوں میں پوری طرح واضح نہ ہو سکی کہ قرآن کریم سات حروف پر نازل ہوا ہے اس لیے لوگوں میں جھگڑے پیش آنے لگے'' تو حضرت عثمانؓ کو کیا دشواری درپیش تھی کہ وہ اس کی وضاحت نہ کر سکے۔ وہ بڑی آسانی سے مملکت میں اس بات کی تشہیر کروا سکتے تھے کہ حروف کی ادائیگی میں رخصت ہے۔ نتیجہ یقیناً یہی نکلتا کہ جس طرح حضورؐ کے عہد میں آپؐ کی وضاحت سے صحابہ کرامؓ مطمئن ہو گئے تھے اسی طرح عام لوگ بھی مطمئن ہو جاتے۔

دوسری بات مولانا موصوف کا یہ قول ہے کہ ''اُن جھگڑوں کے تصفیہ کی کوئی قابلِ اعتماد صورت یہی تھی کہ ایسے نسخے پورے عالمِ اسلام میں پھیلا دیے جائیں جن میں ساتوں حروف جمع ہوں''۔ مولانا عثمانی صاحب یہ بات تو مجبوراً تسلیم کرتے ہیں کہ عہد ابو بکرؓ میں جو قرآن کا نسخہ جمع کیا گیا تھا اس میں ساتوں حروف جمع تھے۔ اگر یہ بات درست ہے تو حضرت عثمانؓ کے لیے اتنا کافی تھا کہ وہ صرف اسی نسخے کی نقلیں تیار کرواتے اور انھیں پورے عالم اسلام میں پھیلا دیتے۔ اس کے لیے نئے سرے سے دوبارہ وہی دشوار گزار طریق کار اختیار کرنا' جو حضرت ابو بکر صدیقؓ کے زمانے میں اختیار کیا گیا تھا' سمجھ سے قطعاً بالا ہے' گو کہ مولانا عثمانی نے لکھا ہے کہ ایسا ''مزید احتیاط'' کے لیے کیا گیا تھا۔* جناب تقی عثمانی صاحب کی دوسری وجۂ ترجیح بھی کوئی علمی بنیاد نہیں رکھتی بلکہ اس پر بھی اسی قسم کے شدید اعتراضات وارد ہوتے ہیں جس طرح کے اعتراضات انھوں نے خود ابن جریر طبریؒ اور امام طحاویؒ پر کیے ہیں۔ حافظ ابن جریر طبریؒ کے نظریے پر بجا طور پر تنقید کرتے ہوئے جناب عثمانی نے یہ بات نوٹ کی کہ حضرت عمرؓ اور حضرت ہشام دونوں قریشی تھے۔ دونوں میں اختلاف کیوں کر ہو گیا؟ دونوں کو مختلف لغات بتانے کی کیا غرض تھی؟ چنانچہ انھوں نے لکھا کہ یہ بات حکمتِ رسالت سے بعید معلوم ہوتی ہے کہ ایک قریشی کو دوسری لغت پر قرآن کریم پڑھایا گیا ہو۔ ۵۲؎

ہم تسلیم کرتے ہیں کہ یہ بات حکمتِ رسالت سے بعید ہے مگر یہ بات کیسے حکمت سے قریب ہے کہ ایک قریشی کو دوسرے قریشی سے مختلف وجوہ اعراب سکھائے جائیں۔ اس میں کیا حکمت اور سہولت ہے کہ ایک قریشی کو تذکیر و تانیث مختلف بتائے جائیں اور دوسرے کو بالکل مختلف۔

جناب تقی عثمانی صاحب نے اس قول کی تیسری وجۂ ترجیح یہ لکھی ہے کہ:

اس قول کے مطابق ''سات حروف'' کے معنی بلا تکلف صحیح ہو جاتے ہیں' جب کہ دوسرے اقوال میں یا ''حروف'' کے معنی میں تاویل کرنی پڑتی ہے یا ''سات'' کے عدد میں۔ ۵۳؎

لیکن محض کہہ دینے سے بات نہیں بنتی۔ سات اور حروف کے معنی تو متعین ہو گئے لیکن اس قول پر وارد ہونے والے اعتراض کس طرح رفع ہو گئے؟ خصوصاً جبکہ اس قول کے قائلین کے ہاں بھی ''سات حروف'' کی حقیقت میں اختلاف ہے مثلاً گذشتہ اوراق میں یہ بتایا گیا ہے کہ امام رازیؒ کا استقراء' امام مالکؒ کے

استقراء سے مختلف ہے۔

علامہ ابن الجزریؒ، ابن قتیبہؒ اور قاضی ابوطیبؒ کی بیان کردہ وجوہ اختلاف بھی سوفی صد آپس میں نہیں ملتیں۔ جناب عثمانی خود تسلیم کرتے ہیں کہ بہر کیف! استقراء کی وجوہ میں تو اختلاف ہے' لیکن ۔۔۔"۔ (علوم القرآن' ص ۱۱۰)

یعنی اختلاف تو ہے لیکن ۔۔۔ اسی "لیکن" کی وجہ سے مجبوراً بات بنانی پڑتی ہے۔ لہٰذا اس کی مزید تشریح اس طرح کرتے ہیں:

یہ ہم پہلے عرض کر چکے ہیں کہ کسی خاص شخص کے استقراء کے بارے میں یقین کامل سے یہ کہنا تو مشکل ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد یہی تھی ۔۔۔ لیکن اس کا قریب قریب یقین ہو جاتا ہے کہ "سبعہ احرف" سے آپؐ کی مراد سات وجوہ اختلاف تھیں' خواہ ان کی تفصیل بعینہ وہ نہ ہو جو بعد میں استقراء کے ذریعہ متعین کی گئی ہے' بالخصوص جبکہ "سبعہ احرف" کی تشریح میں کوئی اور صورت معقولیت کے ساتھ بنتی ہی نہیں ہے۔ ۵۴۔

جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے "سات حروف" کی تشریح نہیں فرمائی۔ اس کے استقراء کے وجوہ کی تفصیلات نہیں بتائیں' خود علمائے کرام کا اس بارے میں اتفاق نہیں تو محض اس لیے اس قول کو اختیار کر لینا کہ باقی تشریحات میں کوئی معقولیت نہیں بجائے خود کوئی معقول بات نہیں۔

مولانا تقی عثمانی نے ترجیح کی دوسری وجوہات جو بیان کی ہیں وہ ہم بلا تبصرہ یہاں درج کیے دیتے ہیں تاکہ قارئین خود اِن میں "معقولیت" کی کوئی رمق تلاش کر سکیں تو کر لیں۔

"سبعہ احرف کے بارے میں جتنے علماء کے اقوال ہماری نظر سے گزرے ہیں ان میں سب سے زیادہ جلیل القدر اور عہد رسالت سے قریب تر ہستی امام مالکؒ کی ہے اور وہ علامہ نیشاپوری کے قول کے مطابق اسی قول کے قائل ہیں۔*

علامہ ابن قتیبہؒ اور محقق ابن الجزریؒ دونوں علم قرأت کے مسلم الثبوت امام ہیں' اور دونوں اسی قول کے قائل۔ اور مؤخر الذکر کا یہ قول پہلے گزر چکا ہے کہ انھوں نے تیس سال سے زائد اس حدیث پر غور کرنے کے بعد اس قول کو اختیار کیا ہے۔ ۵۵۔

ہم نے گزارش کی تھی کہ ہم ان "معقول وجوہات" پر کوئی تبصرہ نہیں کرنا چاہتے۔ قارئین کرام خود دیکھ سکتے ہیں کیا ان وجوہات کی بنا پر "سات حروف" کا کوئی معقول مفہوم ذہن میں آسکتا ہے؟

اس قول پر ایک اور ممکنہ اعتراض کو نقل کر کے محترم مولانا عثمانی فرماتے ہیں:

اس قول پر دوسرا اعتراض یہ ہو سکتا ہے کہ قرآن کریم کو سات حروف پر اس لیے نازل کیا گیا تھا تاکہ اُمت کے لیے تلاوتِ قرآن میں آسانی پیدا کی جائے۔ یہ آسانی علامہ ابن جریرؒ کے قول پر تو سمجھ میں آتی ہے کیونکہ عرب میں مختلف قبائل کے لوگ تھے اور ایک قبیلے کے لیے دوسرے قبیلے کی لغت پر قرآن پڑھنا مشکل تھا لیکن امام مالکؒ، امام رازیؒ اور ابن الجزریؒ کے اس قول پر تو ساتوں حروف ایک لغتِ قریش ہی سے متعلق ہیں۔ اس میں یہ بات واضح نہیں ہوتی کہ جب قرآن کریم ایک ہی لغت پر نازل کرنا تھا تو اس میں قرأت کا اختلاف باقی رکھنے کی کیا ضرورت تھی؟

اس اعتراض کی بنیاد اس بات پر ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تلاوتِ قرآن میں سات حروف کی جو سہولت اُمت کے لیے مانگی تھی اس میں قبائل عرب کا اختلاف آپؐ کے پیشِ نظر تھا ۔۔۔ حالانکہ یہ وہ بات ہے جس کی تائید کسی حدیث سے نہیں ہوتی۔ اس کے برعکس ایک حدیث میں آپؐ نے وضاحت سے یہ فرمادیا ہے کہ ۔۔۔ "آپؐ نے حضرت جبرئیلؑ سے فرمایا: میں ایک اَن پڑھ اُمت کی طرف بھیجا گیا ہوں جس میں لب گور بوڑھے بھی ہیں' سن رسیدہ بوڑھیاں بھی اور بچے بھی۔ حضرت جبرئیلؑ نے فرمایا کہ ان کو حکم دیجیے کہ وہ قرآن کو سات حروف پر پڑھیں۔ اس حدیث میں صراحت اور وضاحت سے یہ بتلایا گیا ہے کہ اُمت کے لیے سات حروف کی آسانی طلب کرنے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیشِ نظر یہ بات تھی کہ آپؐ ایک اُمّی اور اَن پڑھ قوم کی طرف مبعوث ہوئے ہیں جس میں ہر طرح کے افراد ہیں۔ اگر قرآن کریم کی تلاوت کے لیے صرف ایک ہی طریقہ متعین کر دیا گیا تو اُمت مشکل میں مبتلا ہو جائے گی۔ ۵۶۔

محترم مولانا تقی عثمانی نے تو اپنی دانست میں یہ اعتراض رفع کر دیا لیکن اس پر مزید غور کرنے کی ضرورت ہے۔ گذشتہ اوراق میں امام رازیؒ یا ابن الجزریؒ سے

منقول "سات حروف کی جو مثالیں ہم نے خود مولانا عثمانی کی اپنی کتاب سے نقل کی ہیں ان پر ذرا ایک نظر پھر ڈال لیں اور پھر اَن پڑھ یا بوڑھے فرد یا کسی بچے کو اس حدیث کی وجہ سے جو سہولت اور آسانی حاصل ہو سکتی ہے اس کو مد نظر رکھیں۔ اگر فی الواقع کسی فرد کو یہ آسانی میسر آ جاتی ہے تو ٹھیک ورنہ یہ حدیث اپنے دعویٰ کے برعکس کسی فرد کو آسانی پہنچانے میں ناکام ہی سمجھی جائے گی۔

امام مالکؒ نے اختلاف قرأت کی جو مثالیں دی ہیں ان کو سامنے رکھتے ہوئے ہم غور کرتے ہیں۔ اختلاف قرأت کی ایک قسم میں مفرد اور جمع کا فرق بتایا گیا ہے۔ مثلاً کَلِمَۃُ رَبِّکَ اور کَلِمٰتُ رَبِّکَ۔ آج بھی نمونے کے طور پر کسی اَن پڑھ' بوڑھے یا بچے سے اس بات کا امتحان لیا جا سکتا ہے کہ پڑھا لکھا اور اَن پڑھ کس لفظ کو بولنے میں سہولت محسوس کرتا ہے۔ بوڑھا کس لفظ کو اور بچہ کس لفظ کو آسانی سے ادا کرتا ہے۔ غالباً اُس دور کے مسلمان ہم سے بہت زیادہ مختلف نہ رہے ہوں گے۔ اِس دور کے تجربے کو سامنے رکھ کر تحقیق کی جائے تو ہم بلاشبہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ اگر ایک اَن پڑھ کَلِمَۃ کہہ سکتا ہے تو یقیناً وہ کَلِمٰتُ بھی کہہ سکتا ہے۔ اس میں کون سی دشواری ہے جس کے لیے پریشان ہوا جائے۔ اسی طرح کیا کوئی گمان کر سکتا ہے کہ ایک آدمی مذکر آسانی سے بول سکے مگر مونث ادا کرنے سے پریشان ہو جائے؟ لَایُقْبَلُ اور لَاتُقْبَلُ میں کیا فرق ہے کہ جوان یہ لفظ تو بول سکے مگر بوڑھا بولنے سے قاصر رہے؟ اگر ایک شخص صرف "ی" ادا ہی نہیں کر سکتا اور "ت" ادا کر سکتا ہے تو اس میں تذکیر و تانیث کا کیا قصور' پھر تو ہر وہ لفظ جس میں "ی" آئے اس کی جگہ "ت" بولنے کی اجازت دیجیے۔ یُرْسَلَ کو تُرْسَلَ، یُخْرَجُ کو تُخْرَجُ اور یَدْخُلُوْنَ کو تَدْخُلُوْنَ پڑھنا جائز ہونا چاہیے۔ لیکن ہمارا تو اب بھی یہی خیال ہے کہ لَایُقْبَلُ اور لَاتُقْبَلُ کو ایک بوڑھا' بچہ یا اَن پڑھ یکساں طریقے سے ادا کر سکتا ہے۔ اسی طرح دوسرے اختلافات مثلاً زیر اور زبر کا اختلاف' صرفی ہیئت کا اختلاف' حروفِ نحویہ کا اختلاف (جیسے یَعْرِشُوْنَ اور یُعَرِّشُوْنَ) یا لہجوں کے اختلافات کا حال ہے۔ ہاں یہ ممکن ہے کہ ایک عرب حرف "ض" جس طرح ادا کرتا ہے یا حرف س' ث اور ص میں فرق کرتا ہے اس طرح ایک پاکستانی' ایک جرمن' فرنچ یا انگریز ادا نہ کر سکے۔ لیکن یہ توف صرف "ایک" فرق ہوا۔ باقی چھ حروف کے اختلافات تو محض کھینچ تان کر حدیث کے الفاظ کو درست ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اور یہ کوشش جس حد تک کامیاب ہو سکی ہے سب اہلِ علم پر واضح ہے۔

اسی طرح امام رازیؒ کی مثالوں کو اگر سامنے رکھا جائے تو مزید دشواری پیش آتی ہے مثلاً ایک اختلاف تو الفاظ کی کمی بیشی کا اختلاف ہے کہ ایک قرأت میں کوئی لفظ کم اور دوسری میں زیادہ ہے (مثلاً ایک قرأت میں وَمَاخَلَقَ الذَّکَرَ وَالْاُنْثٰی ہے اور دوسری میں وَالذَّکَرَ وَالْاُنْثٰی ہے اور اس میں وَمَاخَلَقَ کا لفظ نہیں ہے' اسی طرح ایک قرأت میں تَجْرِیْ مِنْ تَحْتِہَا الْاَنْہٰرُ اور دوسری میں تَجْرِیْ تَحْتِہَا الْاَنْہٰرُ ہے اور اس میں مِنْ نہیں ہے (علوم القرآن' ص ۱۰۸)۔ ہم یہ قطعاً نہیں سمجھ سکے کہ بوڑھا' اَن پڑھ یا بچہ لفظ وَمَاخَلَقَ اور مِنْ کیونکر نہیں ادا کر سکتے تھے اس لیے انھیں ان الفاظ کے بغیر پڑھنے کی اجازت تھی۔ جو شخص وَالذَّکَرَ وَالْاُنْثٰی ادا کر سکتا ہے۔ وہ یقیناً وَمَاخَلَقَ ادا کر سکتا ہے۔ اسے تلاوت کے دوران لفظ مِنْ کے ادا کرنے میں کیا مشکل پیش آ سکتی ہے؟ اس سے زیادہ مضحکہ خیز صورت حال تقدیم و تاخیر کے اختلاف میں بیان کی گئی ہے۔ امام رازیؒ کے حوالے سے جناب تقی عثمانی لکھتے ہیں کہ:

تقدیم و تاخیر کا اختلاف بھی اس حدیث کے مفہوم میں شامل ہے' مثلاً وَجَاءَتْ سَکْرَۃُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ اور وَجَاءَتْ سَکْرَۃُ الْحَقِّ بِالْمَوْتِ کا اختلاف کہ ایک میں "موت" کا لفظ پہلے ہے اور "حق" کا بعد میں اور دوسری قرأت میں "حق" پہلے آیا ہے اور "موت" بعد میں۔ دنیا کا کون سا بوڑھا یا اَن پڑھ شخص "حق" پہلے ادا کرنے میں تو آسانی محسوس کرتا ہے اور بعد میں پڑھنے سے اسے دشواری پیش آ سکتی ہے؟ جو شخص بھی ان الفاظ کی ادائیگی پر قادر ہے' اس کے لیے پہلے اور بعد میں پڑھنے کا مسئلہ بالکل بے معنی ہے اور جو شخص ایسا دعویٰ کرتا ہے وہ محض جگ ہنسائی کا سامان پیدا کرتا ہے اس لیے محترم تقی عثمانی نے اس قول پر جو اعتراض نقل کیا تھا وہ علیٰ حالہ قائم رہتا ہے کہ اس حدیث نے اُمت کی کون سی دشواری دُور کی ہے؟ حال ہی میں "سات حروف" کا ایک اور مفہوم سامنے آیا ہے۔

ڈاکٹر حسن الدین احمد لکھتے ہیں:

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم افصح العرب تھے۔ وہ قرآن مجید کی کتابت نہایت احتیاط کے ساتھ اپنی ذاتی نگرانی میں کرواتے تھے۔ ان کی نگرانی میں کتابت ہونے کے بعد یہ ناممکن تھا کہ قریش ان الفاظ کو بدل دیتے یا سات طریقے سے تلفظ کرتے۔ کتابت میں تو یہ قطعی ناممکن تھا کہ رسول اکرم علیہ الصلوٰۃ والسلام کے تلفظ کو جس کے مطابق کتابت ہو چکی تھی کسی طرح بدل دیا جائے۔ اصل میں اختلافِ قرأت اس میں تھا کہ کوئی سورہ کو پہلے پڑھتا اور کوئی کسی اور سورہ کو۔

چند صحابی اپنی اپنی سہولت اور ضرورت کے اعتبار سے سوروں کے مجموعے بنا رکھے تھے۔ پورا قرآن کسی ایک معیاری ترتیب سے کسی کے پاس نہ تھا۔ البتہ مختلف لوگوں کو پورا قرآن حفظ تھا۔۵۷

اس اقتباس سے اختلافِ قرأت کی وہ حقیقت معلوم ہوئی جس کا اشارہ کسی ضعیف سے ضعیف روایت میں بھی نہیں ملتا۔ سوچنے کی بات تو یہ ہے کہ کسی سورہ کو پہلے یا بعد میں پڑھنے کا مفہوم کیا ہے؟ کس چیز سے پہلے یا بعد پڑھتے تھے؟ اس کی وضاحت تو ڈاکٹر صاحب نے نہیں کی البتہ ایک عام آدمی اس سے یہی مفہوم اخذ کر سکتا ہے کہ کسی نے غالباً ایک نماز کی پہلی رکعت میں (مثلاً) سورہ فیل پہلے پڑھی اور دوسری رکعت میں سورہ ماعون تو دوسرے کسی صحابی نے سورہ قریش پہلے پڑھی اور پھر سورہ ماعون۔ اگر مفہوم یہ ہے تو اس سے اختلافِ قرأت کس طرح رونما ہو گیا جس سے فتنہ پیدا ہونے کا خدشہ تھا؟ یہ چیز بالاتفاق پہلے بھی جائز تھی اور آج بھی پورے عالمِ اسلام میں اس کی ممانعت کوئی نہیں کرتا۔ اپنی اپنی سہولت اور ضرورت کے اعتبار سے آج کل بھی تو کوئی ایک سورہ پہلے پڑھتا ہے اور کوئی دوسری۔ اس سے اختلافِ قرأت کا مسئلہ کس طرح پیدا ہو سکتا ہے یا پھر ممکن ہے پہلے یا بعد میں تلاوت کرنے کا یہ مفہوم ہو کہ پہلے سورہ الماعون کی تلاوت کی اور بعد میں سورہ قریش کی تو لوگ ایسا کیونکر کرتے جبکہ سب کو قرآن اسی موجودہ ترتیب کے ساتھ یاد تھا اور جن کو یاد نہیں بھی تھا انھیں اس کا علم ضرور تھا۔ آج کل بھی اگر لوگ زبردستی اس طرح تلاوت کرنا شروع کر دیں تو ان کو کون منع کر سکتا ہے۔ "اختلافِ قرأت" کے لفظ پر ہی غور کر لیا جائے تو ہر انصاف پسند شخص یہ کہہ دے گا کہ مسئلہ سورتوں کے پہلے یا بعد میں پڑھنے کا تو ہو ہی نہیں سکتا۔

جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ اختلافِ قرأت سورتوں کے پہلے اور بعد میں پڑھنے کا تھا وہ یہ بات بغیر کسی سند اور بلا سوچے سمجھے کہہ رہے ہیں۔ کیونکہ بخاری میں حضرت عمرؓ اور حضرت ہشام بن حکیمؓ کے درمیان اختلافِ قرأت کا پورا قصہ مذکور ہے۔ اس کے مطابق یہ اختلافِ قرأت سورتوں کی تقدیم اور تاخیر میں نہیں تھا بلکہ ایک ہی سورہ یعنی سورہ فرقان کی تلاوت میں تھا۔ یہ رائے دیتے وقت وہ سب حضرات یہ قصہ سامنے رکھتے تو یقیناً یہ لکھنے کی ہمت نہ کر سکتے کہ اختلافِ قرأت سورتوں کی تقدیم و تاخیر میں تھا۔ لہٰذا یہ سوال تو اب بھی اپنی جگہ برقرار ہے کہ ایک ہی سورہ یعنی سورہ الفرقان کی تلاوت میں اختلاف کس طرح واقع ہو گیا اور یہ اختلاف کوئی مختلف قبائل کے افراد کے درمیان میں بھی نہیں تھا کہ لغات یا لہجوں کے اختلاف کے متعلق سوچا جا سکتا۔ یہ اختلاف مفرد و جمع، تذکیر و تانیث، تقدیم و تاخیر یا الفاظ میں کمی و بیشی کا بھی نہیں ہو سکتا، جیسا کہ جناب تقی عثمانی وغیرہم کا گمان ہے کیونکہ ایک ہی قبیلے کے لوگوں میں اگر لغات اور لہجوں کا اختلاف معمول نہیں ہوتا تو قرأت کی نوعیتوں میں اختلاف کیونکر ممکن ہو سکتا ہے۔ غالباً ان ہی مشکلات کے پیشِ نظر ڈاکٹر حسن الدین احمد نے اپنی اسی کتاب میں یہ لکھ دیا کہ:

یہ سوال کہ جو متواتر قرأتیں ہم تک پہنچی ہیں "سات حروف" پر مشتمل ہیں یا صرف ایک حرف پر محض نظریاتی بحث ہے، جس سے ذہنوں میں الجھن اور حیرانی پیدا ہوئی لیکن کوئی خاطر خواہ نتیجہ نہ نکلا۔۵۸

جناب مولانا تقی عثمانی نے بھی "حروف سبعہ" کے مفہوم کے بارے میں یہ لکھ دیا کہ:

اس حدیث میں سب سے پہلا مسئلہ یہ ہے کہ سات حروف پر قرآن کریم کے نازل ہونے سے کیا مراد ہے؟ اس سلسلے میں آراء و نظریات کا شدید اختلاف ملتا ہے۔ یہاں تک کہ علامہ ابن عربی وغیرہ نے اس باب میں پینتیس اقوال شمار کیے ہیں (الزرکشیؒ: البرہان فی علوم القرآن، ج ا، ص ۲۱۲)

ایسی حدیث جس کے مفہوم میں پینتیس اقوال، وہ بھی آپس میں متضاد، اُمت کے سامنے ہوں تو آراء و نظریات میں شدید اختلاف تو ہو گا اور ان متضاد آراء و نظریات سے ذہنوں میں الجھن اور حیرانی نہ ہوگی تو کیا سکون و اطمینان ہو گا! کسی خدا کے بندے کا خیال اس طرف نہ گیا کہ فی الواقع اگر منشائے خداوندی ایسا ہی ہوتا جیسا کہ "سات حروف" والی حدیث میں بتایا گیا ہے کہ اُمت کی سہولت کے لیے قرآن کو "سات حروف" پر نازل کیا گیا ہے تو نہ صرف یہ کہ اُمت کے سامنے اس حدیث کا مضمون غیر مشتبہ ہوتا بلکہ اُمت کو پوری طرح علم ہوتا کہ فلاں لفظ کی جگہ فلاں لفظ ادا کرنا ہے یا اگر قرأت میں نوعیت کا اختلاف ہے تو کس نوعیت کا ہے؟ تعجب ہے کہ سہولت اور آسانی اس اُمت کی مطلوب ہے لیکن اسی اُمت کو معلوم نہیں کہ یہ سہولت ہے کیا! کیا ہمارے نبیؐ اسی طرح الجھی ہوئی زبان میں ابلاغ کرتے تھے کہ سننے والا پینتیس مفاہیم اخذ کر بیٹھے لیکن پھر بھی اسے معلوم نہ ہو سکے اور ہمیشہ شش و پنج میں پڑا رہے کہ پتہ نہیں اس نے صحیح

مفہوم اخذ کیا ہے یا نہیں؟ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تو عرب و عجم کے فصیح و بلیغ ترین ہستی تھے۔ آپؐ نے ہمارے سامنے جو حکمت کے موتی بکھیرے ہیں وہ اپنے مفہوم میں اتنے دوٹوک اور واضح ہیں کہ کسی تشریح کی ضرورت نہیں پڑتی کجا کہ سننے والا درجنوں کے حساب سے مطلب اخذ کرنے کے بعد بھی ششدر رہ جائے کہ پتہ نہیں یہ کیا چیستان ہے! ذرا تصور کریں اگر آپؐ کے احکامات' پند و نصائح جو اُمت کی رہنمائی کے لیے آپؐ نے سکھائے' اسی طرز کے ہوتے تو کیا ہوتا؟

چنانچہ جناب جاوید احمد غامدی اپنی کتاب "میزان" کے مقدمے "اصول و مبادی" میں قرأت کے اختلافات کا ذکر کرتے ہوئے "سبعہ احرف" والی حدیث پر یوں تبصرہ کرتے ہیں:

لَا تُحَرِّکْ بِہٖ لِسَانَکَ لِتَعْجَلَ بِہٖ۔ اِنَّ عَلَیْنَا جَمْعَہٗ وَ قُرْاٰنَہٗ۔ فَاِذَا قَرَاْنٰہُ فَاتَّبِعْ قُرْاٰنَہٗ، ثُمَّ اِنَّ عَلَیْنَا بَیَانَہٗ (القیامہ ۷۵: ۱۶۔۱۹)

اس (قرآن) کو جلد پا لینے کے لیے' (اے پیغمبر) اپنی زبان کو اس پر جلدی نہ چلاؤ۔ اس کو جمع کرنا اور سنانا یہ ہماری ذمہ داری ہے' اس لیے جب ہم اس کو پڑھ چکیں تو (ہماری) اس قرأت کی پیروی کرو۔ پھر ہمارے ہی ذمہ ہے کہ (تمھارے لیے اگر ضرورت ہو تو) اس کی وضاحت کریں۔

ان آیتوں میں قرآن کے نزول اور اس کی ترتیب و تدوین سے متعلق اللہ تعالیٰ کی جو اسکیم بیان ہوئی ہے وہ یہ ہے:

اولاً، نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو بتایا گیا ہے کہ حالات کے لحاظ سے تھوڑا تھوڑا کر کے یہ قرآن جس طرح آپؐ کو دیا جا رہا ہے' اس کے دینے کا صحیح طریقہ یہی ہے لیکن اس سے آپؐ کو اس کی حفاظت اور جمع و ترتیب کے بارے میں کوئی تردد نہیں ہونا چاہیے۔ اس کی جو قرأت اس کے زمانۂ نزول میں اس وقت کی جا رہی ہے اس کے بعد اس کی ایک دوسری قرأت (عرضۂ اخیرہ) ہوگی۔ اس موقع پر اللہ تعالیٰ اپنی حکمت کے تحت اس میں سے کوئی چیز اگر ختم کرنا چاہیں گے تو اُسے ختم کرنے کے بعد یہ آپؐ کو اس طرح پڑھا دیں گے کہ اس میں کسی سہو و نسیان کا کوئی امکان باقی نہ رہے گا اور اپنی آخری صورت میں یہ بالکل محفوظ آپؐ کے حوالے کر دیا جائے گا۔

ثانیاً، آپؐ کو بتایا گیا ہے کہ یہ دوسری قرأت (یعنی عرضۂ اخیرہ) قرآن کو جمع کر کے ایک کتاب کی صورت میں مرتب کر دینے کے بعد کی جائے گی اور اس کے ساتھ ہی آپؐ اس کے پابند ہو جائیں گے کہ آیندہ اسی قرأت کی پیروی کریں۔ اس کے بعد اس سے پہلے کی قرأت کے مطابق اس کو پڑھنا آپؐ کے لیے جائز نہ ہوگا۔

ثالثاً، یہ بتایا گیا ہے کہ قرآن کے کسی حکم سے متعلق اگر شرح و وضاحت ہوگی تو وہ بھی اس موقع پر کر دی جائے گی اور اس طرح یہ کتاب خود اس کے نازل کرنے والے ہی کی طرف سے جمع و ترتیب اور تفہیم و تبیین کے بعد ہر لحاظ سے مکمل ہو جائے گی۔

قرآن کی یہی آخری قرأت ہے جسے اصطلاح میں "عرضۂ اخیرہ" کی قرأت کہا جاتا ہے۔ روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ جبریل امینؑ ہر سال جتنا قرآن نازل ہو جاتا تھا' رمضان کے مہینے میں اسے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو پڑھ کر سناتے تھے۔ آپؐ کی زندگی کے آخری سال میں' جب یہ عرضۂ اخیرہ کی قرأت ہوئی تو انھوں نے اسے دو مرتبہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو پڑھ کر سنایا۔ ابوہریرہؓ فرماتے ہیں:

کان یعرض علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم القرآن کل عام مرۃ فعرض علیہ مرتین فی العام الذی قبض فیہ (بخاری' کتاب فضائل القرآن)

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ہر سال ایک مرتبہ قرآن پڑھ کر سنایا جاتا تھا لیکن آپؐ کی وفات کے سال یہ دو مرتبہ آپؐ کو سنایا گیا۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم دنیا سے رخصت ہوئے تو آپؐ کی قرأت یہی تھی۔ آپؐ کے بعد خلفائے راشدین اور تمام صحابۂ مہاجرین و انصار اسی کے مطابق قرآن کی تلاوت کرتے تھے۔ اس معاملے میں ان کے درمیان کوئی اختلاف نہ تھا۔ بعد میں یہی قرأت "قرأت عامہ" کہلائی۔ صحابہ کرامؓ کا قولی تواتر صرف اسی قرأت کو حاصل ہے۔ ہمارے علمائے کرام اسے "قرأت حفص" کہتے ہیں دراں حالیکہ یہ "قرأت عامہ" ہے اور سلف' جیسا کہ اوپر بیان ہوا ہے اس کا تعارف بالعموم اسی مفہوم کے الفاظ سے کراتے ہیں۔ (لہٰذا "سبعہ احرف والی) اس روایت کے بارے میں ذیل کے چند حقائق اگر پیش نظر رہیں تو صاف واضح ہو جاتا ہے کہ یہ ایک بالکل ہی بے معنی روایت ہے' جسے اس بحث میں ہرگز قابلِ اعتنا نہیں سمجھنا چاہیے:

اوّل یہ کہ یہ روایت اگرچہ حدیث کی امہاتِ کتب میں بیان ہوئی ہے، لیکن اس کا مفہوم ایک ایسا معمہ ہے جسے کوئی شخص اس اُمت کی پوری تاریخ میں کبھی حل کرنے میں کامیاب نہیں ہو سکا۔ امام سیوطیؒ نے اس کے تعیین میں چالیس کے قریب اقوال اپنی کتاب "الاتقان" میں نقل کیے ہیں۔ پھر ان میں ہر ایک کی کمزوری کا احساس کر کے موطا کی شرح "تنویر الحوالک" میں بالآخر اعتراف کر لیا ہے کہ اسے من جملہ متشابہات ماننا چاہیے جن کی حقیقت اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی نہیں جانتا۔ وہ لکھتے ہیں:

وارجحہا عندی قول من قال ان ہذا من المتشابہ الذی لا یدری تاویلہ (باب ماجاء فی القرآن، ج۱، ص۱۵۹)

میرے نزدیک سب سے بہتر رائے اس معاملے میں انھی لوگوں کی ہے جو کہتے ہیں کہ یہ روایت ان امور متشابہات میں سے ہے جن کی حقیقت کسی طرح سمجھی نہیں جا سکتی۔

دوم یہ کہ اس کی واحد معقول توجیہ اگر کوئی ہو سکتی تھی تو یہی ہو سکتی تھی کہ "سبعہ احرف" کو اس میں عربوں کے مختلف لغات اور لہجوں پر محمول کیا جائے، لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ روایت کا متن ہی اس کی تردید کر دیتا ہے۔ ہر شخص جانتا ہے کہ ہشامؓ اور عمر فاروقؓ جن دو بزرگوں کے مابین اختلاف کا ذکر اس روایت میں ہوا ہے، وہ دونوں قریشی ہیں جن میں ظاہر ہے کہ اس طرح کے کسی اختلاف کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔

سوم یہ کہ اختلاف اگر الگ الگ قبیلوں کے افراد میں بھی ہوتا تو 'انزل' (نازل کیا گیا) کا لفظ اس روایت میں ناقابلِ توجیہ ہی تھا، اس لیے کہ قرآن نے اپنے متعلق یہ بات پوری صراحت کے ساتھ بیان فرمائی ہے کہ وہ قریش کی زبان میں نازل ہوا ہے۔ اس کے بعد یہ بات تو بے شک مانی جا سکتی ہے کہ مختلف قبیلوں کو اسے اپنی اپنی زبان اور لہجے میں پڑھنے کی اجازت دی گئی، لیکن یہ کس طرح مانی جائے گی کہ اللہ تعالیٰ ہی نے اسے مختلف قبیلوں کی زبان میں اتارا تھا؟

چہارم یہ کہ ہشامؓ کے بارے میں معلوم ہے کہ فتح مکہ کے دن ایمان لائے تھے۔ لہٰذا اس روایت کو مانیے تو یہ بات بھی ماننی پڑتی ہے کہ فتح مکہ کے بعد تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے جلیل القدر صحابہؓ، یہاں تک کہ سیدنا عمرؓ جیسے شب و روز کے ساتھی بھی اس بات کا علم نہیں رکھتے تھے کہ قرآن مجید کو آپؐ چپکے چپکے اس سے مختلف طریقے پر لوگوں کو پڑھا دیتے ہیں جس طریقے سے وہ کم و بیش بیس سال تک آپؐ کی زبان سے علانیہ اسے سنتے اور آپؐ کی ہدایت کے مطابق اسے سینوں اور سفینوں میں محفوظ کرتے رہے ہیں۔ ہر شخص اندازہ کر سکتا ہے کہ یہ کیسی سنگین بات ہے اور اس کی زد کہاں کہاں پڑ سکتی ہے؟"۶۰۔

یہ اُس روایت کی حقیقت ہے جس میں قرآن کے سات حروف پر نازل کیے جانے کا ذکر کیا گیا ہے۔ اسی کو بنیاد بنا کر یہ کہا گیا تھا کہ حضرت عثمانؓ نے دوبارہ جمع قرآن کا کارنامہ سرانجام دیا۔ اب جبکہ یہ بنیاد ہی باقی نہ رہی تو لامحالہ حضرت عثمانؓ کے قرآن جمع کرنے کا قصہ بھی من گھڑت معلوم ہوتا ہے چنانچہ جاوید احمد غامدی صاحب اس سلسلے میں لکھتے ہیں:

یہی معاملہ اِن روایتوں کا بھی ہے جو سیدنا ابوبکر صدیقؓ اور ان کے بعد سیدنا عثمانؓ کے دور میں قرآن کی جمع و تدوین سے متعلق حدیث کی کتابوں میں نقل ہوئی ہیں۔ قرآن، جیسا کہ اس بحث کی ابتدا میں بیان ہوا، اس معاملے میں بالکل صریح ہے کہ وہ براہِ راست اللہ تعالیٰ کی ہدایت کے مطابق اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حینِ حیات مرتب ہوا ہے، لیکن یہ روایتیں اس کے برخلاف ایک دوسری ہی داستان سناتی ہیں جسے نہ قرآن قبول کرتا ہے اور نہ عقلِ عام ہی کسی طرح ماننے کے لیے تیار ہو سکتی ہے۔ صحاح میں یہ اصلاً ابنِ شہاب زہری کی وساطت سے آئی ہیں۔ ائمۂ رجال انھیں تدلیس اور ادراج کا مرتکب تو قرار دیتے ہی ہیں، اس کے ساتھ اگر ان کے دو خصائص بھی پیشِ نظر رہیں جو امام لیث بن سعد نے امام مالک کے نام اپنے ایک خط میں بیان فرمائے ہیں تو ان کی کوئی روایت بھی بالخصوص اس طرح کے اہم معاملات میں قابلِ قبول نہیں ہو سکتی۔ وہ لکھتے ہیں:

"اور ابن شہاب سے جب بھی ہم ملتے تھے تو بہت سے مسائل میں اختلاف ہو جاتا تھا اور ہم میں سے کوئی جب ان سے لکھ کر دریافت کرتا تو علم و عقل میں فضیلت کے باوجود ایک ہی چیز کے متعلق ان کا جواب تین طرح کا ہوا کرتا تھا جن میں سے ہر ایک دوسرے کا نقیض ہوتا اور انھیں اس بات کا احساس ہی نہیں ہوتا تھا کہ وہ اس سے پہلے کیا کہہ چکے ہیں۔ میں نے ایسی ہی چیزوں کی وجہ سے انھیں چھوڑا تھا، جسے تم نے پسند نہیں کیا"۔

یہ ان روایتوں کی حقیقت ہے، لہٰذا یہ بالکل قطعی ہے کہ قرآن کی ایک ہی قرأت ہمارے مصاحف میں ثبت ہے اس کے علاوہ اس کی جو قرأتیں تفسیروں میں

لکھی ہوئی ہیں یا مدرسوں میں پڑھائی جاتی ہیں یا بعض علاقوں میں لوگوں نے اختیار کر رکھی ہیں' وہ سب اسی فتنۂ عجم کے باقیات ہیں جس کے اثرات سے ہمارے علوم کا کوئی شعبہ' افسوس ہے کہ محفوظ نہیں رہ سکا۔ ۶۱ ۔

حضرت عثمانؓ کے جمع قرآن کی روایت پر محترم شہزاد سلیم صاحب تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

۱۔ یہ روایت غرب ہے۔ اس کی ابتدائی دو کڑیاں صرف ایک ایک راوی سے جڑی ہوئی ہیں۔ اسے صرف انس بن مالک روایت کرتے ہیں اور ان سے صرف ابن شہاب زہری نے روایت کی ہے۔ اس کا واضح مطلب یہ ہے کہ تقریباً نصف صدی تک صرف چند اشخاص ہی کو اس روایت کا علم تھا۔

۲۔ اس روایت کا کوئی متن بھی ابن شہاب زہری کی متنازع شخصیت کے بغیر نہیں ہے۔ ان کی موجودگی ہی اس روایت کو مشکوک بنائے دے رہی ہے۔

۳۔ اس روایت کو اور زیادہ مشکوک اس حقیقت نے بنادیا ہے کہ ابراہیم ابن سعد ہی ابن شہاب زہری سے روایت کر رہے ہیں اور یہ ممکن نہیں کہ ان کی آپس میں ملاقات ہوئی ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کی عمر زہری کی وفات کے وقت بمشکل سولہ سال تھی اور زہری ایلہ کے مقام پر رہتے تھے جبکہ ابراہیم بن سعد کی رہائش مدینہ میں تھی۔

۴۔ ابن حزمؒ نے لکھا ہے کہ حضرت عثمانؓ کے عہد تک لاکھوں کی تعداد میں قرآن اسلامی مملکت میں پھیلے ہوئے تھے۔ ان کی موجودگی میں اختلاف قرأت کا سوال ہی پیدا نہیں ہو سکتا تھا جیسا کہ اس روایت میں بتایا گیا ہے۔ اس میں پریشانی والی کوئی بات ہی نہیں تھی۔

۵۔ اگر بفرض محال یہ مان بھی لیا جائے کہ کسی قسم کا کوئی اختلاف پیدا ہوا تھا تو اس کا ایک آسان اور سیدھا حل یہی ہو سکتا تھا کہ اس جگہ قرآن کے نسخے بھیج دیے جاتے۔

۶۔ یہ حقیقت تو ہر کوئی جانتا ہے کہ قرآن قریش کی زبان میں نازل ہوا ہے۔ بڑے تعجب کی بات ہے کہ اس روایت میں حضرت عثمانؓ نے حضرت زید بن ثابتؓ کو' جو خود بھی قریش نہیں تھے' کہا کہ اس قرآن کو قریش کی زبان میں لکھنا۔ اگر یہ قرآن' اسی نسخہ سے نقل کیا جانا تھا جو پہلے سے موجود تھا تو فرق یا اختلاف پیدا ہی نہیں ہو سکتا تھا کیونکہ وہ تو لکھا ہی قریش کی زبان میں گیا تھا جو خود حضرت زید بن ثابتؓ ہی نے لکھا تھا اور پھر کوئی کمیٹی بنانے کی ضرورت کس طرح پیش آگئی کہ حضرت زید بن ثابتؓ کی تصحیح کی جا سکے کیونکہ اصل نسخہ بھی تو ان ہی کا لکھا ہوا تھا اور اب تو وہ محض اس کی صرف نقل ہی کر رہے تھے!

یہ وجوہات ہیں جن کی وجہ سے ہم حضرت عثمانؓ کے جمع قرآن کی روایت قبول نہیں کر سکتے۔ ۶۲ ۔

ایک عرصے تک مستشرقین اس قسم کی بے سروپا روایتیں نکال نکال کر یہ بتانے کی کوشش کرتے رہے کہ خود مسلمانوں کی تاریخی کتابیں قرآن کو غیر محفوظ قرار دے رہی ہیں۔ جس اللہ کے بندے نے اس کے برعکس کوشش کی تو اسے ایسا نہ کرنے کا مشورہ دیتے ہوئے تنقید کا نشانہ بنایا گیا۔ ایسی ہی ایک کوشش جان برٹن کی کتاب ہے۔ اس کے خلاف شکایت کرتے ہوئے انسائیکلوپیڈیا آف ریلیجنز کے چیف ایڈیٹر (Mircea Eliade) نے لکھا:

Burton believes that Muhammad himself prepared and sanctioned a complete written Quran, which he left behind Him ۶۳ .

یعنی برٹن اس پر یقین رکھتا ہے کہ (حضرت) محمدؐ نے بذاتِ خود قرآن کے ایک مکمل تحریری نسخے کی منظوری دی اور اسے تیار کروایا جو انھوں نے اپنے پیچھے چھوڑا۔

ہم اس بارے میں خود جان برٹن کی کتاب سے اصل اقتباس نقل کرتے ہیں۔ جس روایت پر جناب جاوید احمد غامدی اور شہزاد سلیم نے تنقید کی ہے اس جیسی کئی دوسری (مثلاً ابن ابی داؤد کی کتاب المصاحف میں درج شدہ) روایات کا ذکر کرتے ہوئے جان برٹن لکھتا ہے:

It must now have become abundantly clear how little assistance is to be hoped for from the Muslims accounts of the history of the collection of Quran text. The reports are a mass of confusions, contradictions and inconsistencies. ۶۴

یعنی اب تک کی گفتگو سے یہ بات بخوبی ظاہر ہوگئی ہوگی مسلمانوں کی کتب روایات سے قرآنی متن کے جمع کرنے کے حوالے سے بہت کم مدد مل سکتی ہے۔ یہ روایات انتہائی متضاد، بے ترتیب اور پریشان فکری کا شاہکار ہیں۔

لیکن جان برٹن نے ہمت نہیں ہاری۔ اُس نے بڑی عرق ریزی سے تحقیق و جستجو کی دشوار گزار گھاٹیاں عبور کیں اور اپنے پیش رو اور ہم عصر مستشرقین سے یکسر مختلف نتیجے پر پہنچا جس کا حوالہ انسائیکلوپیڈیا آف ریلجنز کے مقالہ نگار نے دیا ہے (ملاحظہ کیجیے حوالہ نمبر ۶۳)۔ اس نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ حضرت ابو بکر صدیقؓ اور حضرت عثمانؓ کے قرآن جمع کرنے کے قصے درست نہیں ہوسکتے۔ ان قصوں کے محرکات ہی دوسرے معلوم ہوتے ہیں۔ جان برٹن نے لکھا کہ:

حضرت عثمانؓ کے جمع قرآن کے پس پشت جو محرکات روایات میں پیشِ نظر رہے ہیں اُن میں اس بات کا امکان ہے کہ کچھ غیر ضروری اضافہ جات اس امر کو مد نظر رکھ کر کیے جائیں کہ مقامی رائے یا کچھ زیر بحث (سیاسی) معاملات کے حق میں دلیل کا رخ نپے تُلے انداز سے موڑ دیا جائے۔ اس محرک (جس کا مطلب یہ ہے کہ ہم عصر اخلاقی ضوابط کو دبایا جاسکے) کے بغیر حضرت عثمانؓ اور اس کے ساتھ ہی نتیجے کے طور پر حضرت ابو بکرؓ کے قرآن جمع کرنے کے نظریات دھڑام سے نیچے آگرتے ہیں۔ ۶۵

ان محرکات کی عدم موجودگی میں ایک معقول شخص اسی نتیجے پر پہنچتا ہے کہ:

قرآن مجید کا واحد معتبر نسخہ زمانے کی گردش سے بے نیاز، کامیابی کے ساتھ ان تمام حملوں سے محفوظ رہا ہے جو (بعض) مفسرین اور اصولین سے سرزد ہوئے اور اس (قرآن) نے پورے سیاق وسباق کے ساتھ اپنی تحریری انفرادیت کو محفوظ رکھا ہے، اگرچہ بے شمار کوششیں ہوئی ہیں جن کے ذریعے کبھی کسی ایک یا دوسرے صحابی سے منسوب مندرج اضافہ جات کے ذریعے اس کا استحصال کیا گیا ہے لیکن اپنے اوّلیں مضمون کو محفوظ رکھتے ہوئے پوری آن بان کے ساتھ سبھی شرارتوں کے وجود کو تاراج کرتا ہوا اپنی اولیں حالت میں ہم تک اسی صورت میں پہنچا ہے جس کی حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے ترتیب و تصدیق فرمائی۔

اس کا کیا مطلب ہوا؟ اگر یہ نظریہ ختم ہوجائے اور یہ تسلیم کرلیا جائے کہ حضرت عثمانؓ کے قرآن جمع کرنے کا واقعہ سرے سے ہوا ہی نہیں تو اس کا ایک ہی مطلب نکلتا ہے کہ قرآن مجید کا ہمیشہ سے صرف ایک ہی متن موجود رہا ہے اور یہ وہ متن ہے جس کی بنیاد پر ایک مسلمان کی نماز درست قرار پاتی ہے۔ اسی ایک متن نے ہمیشہ مسلمانوں کو متحد رکھا ہے۔ ۶۵

اور ہم ان حقائق کی بنیاد پر اسی نتیجے پر پہنچے ہیں کہ:

What we have to-day in our hands is the Mushaf of Muhammad ۶۵.

یعنی آج جو قرآن ہمارے ہاتھوں میں ہے، یہ وہی حضرت محمدؐ کا مصحف ہے۔

ایک غیر مسلم کی تعصب سے بالا تحقیق ہمیں وہی نتیجہ اخذ کرنے پر مجبور کر رہی ہے جس کا حوالہ اوپر نمبر ۶۲ کے تحت گزر چکا ہے۔ یقیناً متعصب مستشرق اور عیسائی پادری جان برٹن سے بجا طور پر ناراض ہوسکتے ہیں جس کی ایک جھلک ہم نے حوالہ نمبر ۶۳ میں دیکھی ہے۔ لیکن علم و تحقیق کا مقابلہ جذباتی اور اِدھر اُدھر کی متضاد آرا سے نہیں کیا جاسکتا۔

کہا جاتا ہے کہ حضرت عثمانؓ نے اختلاف قرأت سے پریشان ہو کر جمع قرآن کا حکم دیا تھا اور اس کے پانچ نسخے تیار کروا کر مختلف شہروں کو بھجوا دیے تھے۔ اول تو ابھی تک یہی طے نہیں ہو سکا کہ اختلاف قرأت تھا کیا اور پھر حضرت عثمانؓ نے اسے کس طرح ختم کیا کیونکہ یہی حضرات یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ یہ اختلاف تو اب تک باقی ہے۔ اگر اب تک باقی ہے تو پھر پریشان ہونے کی کیا ضرورت تھی۔ چنانچہ ہم نے گذشتہ اوراق میں جو بحث کی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ محرک ہی درست نہیں ہو سکتا لہٰذا حضرت عثمانؓ کے جمع قرآن والی بات یقیناً درست نہیں ہو سکتی۔

دوم یہ بات بھی تاریخی حقائق کے خلاف ہے کہ اس وقت تک معیاری قرآن کے نسخے موجود نہیں تھے اور پہلی دفعہ حضرت عثمانؓ نے مختلف شہروں کو یہ نسخے بھجوائے۔ حقیقت یہ ہے کہ حضرت ابو بکرؓ کے وقت سے ہی اشاعت قرآن کا سلسلہ وسیع پیمانے پر شروع ہو چکا تھا۔ حضرت عمرؓ کے عہدِ مبارک میں جب فتوحات کا سلسلہ شروع ہوا تو آپؓ قرآنی تعلیم کی اشاعت سے غافل نہیں تھے۔ آپؓ نے فتوحات کے ساتھ ساتھ قرآن مجید کی اشاعت کا بھی اسی طرح اہتمام کیا۔ امام ابن حزمؒ نے بڑی تفصیل سے اس پر لکھا ہے۔ پروفیسر عبد الصمد صارم لکھتے ہیں:

امام ابن حزمؒ نے لکھا ہے کہ خلیفہ اوّل کے عہد میں کوئی شہر ایسا نہ تھا جہاں لوگوں کے پاس بکثرت قرآن نہ ہوں۔ (اور) اذامات عمر کانت ماءۃ الف صحف من مصر الی العراق والشام والیمن۔ یعنی جب عمرؓ کی وفات ہوئی تو ایک لاکھ قرآن مصر، عراق، شام اور یمن میں تھے۔ حجاز اور دیگر ممالک اس سے مستثنیٰ ہیں۔ اس لیے کل تعداد دو لاکھ قرار دینی چاہیے۔ ٦٦۔

حقیقت یہ ہے کہ قرآن مجید کی حفاظت و کتابت کا غیر معمولی اہتمام جو ہمیں نظر آتا ہے وہ ہمیں کہیں اور نہیں ملتا۔ قرآن کے اندر خود اپنے متعلق یہ دعویٰ موجود ہے کہ اس کی حفاظت، جمع، قرأت و تلاوت یہ سب اللہ تعالیٰ کی ذمہ داری ہے۔ یہ کس طرح ممکن تھا کہ اس دعویٰ پر خود اللہ کے نبیؐ اس معاملے میں کوئی سرگرمی نہ دکھاتے؟

اگر ایسا ہوتا تو درجنوں بلکہ سیکڑوں زبانیں اسی وقت معترض ہوتیں کہ یہ کیسی کتاب ہے کہ اس کو جمع کرنے کا کوئی اہتمام ہی نہیں رہا جبکہ دعویٰ تو اس کے برعکس کیا جا رہا ہے۔ چنانچہ خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں ہی ایک سرکاری نسخے کے علاوہ، جو وہ خود اپنی نگرانی میں رکھتے تھے، بے شمار صحابہ کرامؓ کے پاس اپنے ذاتی نسخے وجود میں آ چکے تھے۔ یہ نسخے اپنے سائز میں تو ایک دوسرے سے یقیناً مختلف ہو سکتے ہیں بلکہ عین ممکن ہے کہ ایک ہی نسخۂ قرآن کی سورتیں الگ الگ بھی ہوں اور مختلف سائز کے اوراق پر مشتمل ہوں لیکن اس حقیقت سے انکار ممکن ہی نہیں کہ قرآن مجید نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں لکھا ہوا نہیں تھا یا کتابی شکل میں نہیں تھا۔* چنانچہ علامہ خالد محمود اپنی کتاب ''آثار التنزیل'' میں ولیم مور کے حوالے سے لکھتے ہیں:

مشہور مستشرق ولیم مور لکھتے ہیں کہ اس بات کے ماننے میں زبردست وجوہ موجود ہیں کہ رسولؐ کی زندگی میں متفرق طور پر لکھے ہوئے قرآن کے نسخے صحابہؓ کے پاس موجود تھے اور یہ کہ حضورؐ کے دعویٰ نبوت سے بہت پہلے مکہ میں فن تحریر باقاعدہ رائج ہو چکا تھا اور مدینہ جا کر پیغمبر اسلام نے مراسلات کے لیے کئی صحابہؓ کو مقرر کیا ہوا تھا اور ایک قرآن لکھا ہوا موجود تھا۔ اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ جو لوگ جنگِ بدر میں گرفتار ہوئے ان سے اس شرط پر آزاد کرنے کا عہد کیا گیا کہ وہ بعض مدنی آدمیوں کو لکھنا سکھا دیں (لائف آف محمدؐ، دیباچہ)

یہ مختلف صحیفے جن سے حضرت صدیق اکبرؓ نے قرآن کریم ایک شیرازے میں جمع کیا ایک ہی سلسلہ کتاب کے متفرق اجزا تھے جن کی تقدیم و تاخیر اور ایک دوسرے سے نسق و ربط کوئی ڈھکی چھپی بات نہ تھی کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حیاتِ طیبہ میں ہی قرآن پاک کے متعدد نسخے تیار ہو چکے تھے۔ ٦٧۔

عہد نبویؐ میں ہی صحابہ کرامؓ کے جمع قرآن کی ایک ہلکی سی جھلک پروفیسر عبد الصمد صارم دکھاتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

حفظ کرنے والے تو بہت ہیں، ان کا شمار کیا بتایا جا سکتا ہے کیونکہ اصحاب رسول کریمؐ کی تعداد لاکھوں میں تھی۔ جن لوگوں نے قرآن جمع کیا، انھی کا صحیح شمار معلوم نہیں۔ علامہ بدر الدین عینیؒ نے لکھا ہے:

ان الذین جمعوا القراٰن علی عہد النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا یحصیہم عدد ولا یضبطہم احد، یعنی جن لوگوں نے رسول کریمؐ کے عہد میں قرآن جمع کیا ان کا شمار نہیں۔

(عمدۃ القاری)

حدیثوں میں قرآن جمع کرنے والوں میں سے سب سے زیادہ فائق اصحاب کا ذکر ہے' جن کی تعداد ۲۹ ثابت ہوتی ہے۔ ان میں سے ایک صاحب کی جمع میں ایک یا دو سورتیں رہ گئی تھیں کہ حضورؐ کی وفات ہو گئی۔ ہر راوی نے اپنی اپنی معلومات کے موافق جمع کرنے والوں کے نام بتائے ہیں۔

اخرج ابو عمرو عن محمد بن کعب القرظی قال کان ممّن جمع القرآن علٰی عہد النبی صلی اللہ علی ہو سلم وہو حیّی عثمان بن عفان و علیؓ بن ابی طالب و عبد اللہ بن مسعود من المہاجرین و سالم مولٰی ابی حدیفہ (یعنی رسول کریمؐ کی حیات میں عثمانؓ، علیؓ، اور ابن مسعودؓ نے مہاجرین میں سے اور سالم مولی ابی حذیفہؓ نے (انصار سے) قرآن جمع کیا۔

عن عامر الشعبی قال جمع القرآن علٰی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ستۃ رہط من الانصار معاذ بن جبل وابی بن کعب و زید بن ثابت و ابو الدرداء و ابو زید و سعد بن عبید قال قد کان بقی علی مجمع بن جاریۃ سورۃ او سورتان حین قبض النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ یعنی رسول کریمؐ کی حیات میں انصار میں سے چھ آدمیوں نے قرآن جمع کیا: معاذ بن جبلؓ، ابن ابن کعبؓ، زید بن ثابتؓ، ابو الدرداءؓ، ابو زیدؓ، سعد بن عبیدؓ اور مجمع کے قرآن میں ایک یا دو سورتیں کم تھیں کہ حضورؐ کی وفات ہو گئی۔

عن محمد بن سیرین قال جمع القرآن علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ابی بن کعب و زید بن ثابت و عثمان بن عفان و تمیم الداری، یعنی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات میں حضرات ابن بن کعبؓ، زید بن ثابتؓ، عثمان بن عفانؓ اور تمیم الداریؓ نے قرآن جمع کیا۔

قال محمد بن کعب القرظی جمع القرآن فی زمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خمسۃ من الانصار معاذ بن جبل و عبادہ بن الصامت وابی بن کعب و ابو ایوب الانصاری و ابو الدرداء، یعنی رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں پانچ انصاریوں نے قرآن جمع کیا' حضرات معاذ بن جبلؓ، عبادہ بن صامتؓ، ابی ابن کعبؓ، ابو ایوبؓ اور ابو الدرداءؓ۔ یہ روایات طبقات ابن سعد جلد دوم میں ہیں۔۶۸ے

محترم صارم صاحب نے اور بھی بہت سی مثالیں دی ہیں۔ مختصراً ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ بے شمار صحابہ کرامؓ نے خود حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں' ان سے سن کر اپنے اپنے نسخے تیار کر لیے تھے۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ذاتی نسخۂ قرآن' جو حضرت جبریلؑ کی نگرانی میں لکھوایا گیا تھا' آپؐ ہی کے پاس سرکاری نسخے کی حیثیت سے رہا۔ جو صحابہ کرامؓ جمع قرآن کا کام کرتے وہ اسی نسخے سے نقل فرماتے' زبانی یاد تو سب کو تھا ہی۔ جب یہ سب کچھ تاریخی حقائق سے ثابت ہے تو یہ بات کس طرح درست ہو سکتی ہے کہ حضرت عثمانؓ کے زمانے تک قرآن کے معیاری نسخے موجود نہیں تھے اور حضرت عثمانؓ نے پہلی مرتبہ یہ کام کیا اور پانچ شہروں کو یہ نسخے بھجوائے۔ ہم یہ دیکھ چکے ہیں کہ حضرت عمرؓ کے زمانے میں ہی لاکھوں کی تعداد میں قرآن کی اشاعت ہو چکی تھی اور یہ قرآن مصر' عراق' شام اور یمن کے شہروں میں پائے جاتے تھے۔ یہ ممکن ہی نہیں کہ قرآن مجید کے اتنے لاتعداد نسخوں کے ہوتے ہوئے قرأت کا اختلاف ہو سکتا اور جب یہ ممکن ہی نہیں تو ہر انصاف پسند شخص ایک ہی نتیجے پر پہنچتا ہے کہ حضرت عثمانؓ کے جمع قرآن والا قصہ درست نہیں' اور نہ حضرت ابو بکرؓ کے جمع قرآن کی کوئی حقیقت ہے۔ اصل یہ ہے کہ خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی وفات سے پہلے جمع قرآن کی ذمہ داری سے فارغ ہو چکے تھے۔

حاصل کلام

۱۔ قرآن مجید حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر ۲۳ سال کے دوران تھوڑا تھوڑا کر کے نازل ہوتا رہا۔ اس کی حفاظت' جمع اور قرأت کی ذمہ داری خود اللہ تعالیٰ نے اٹھائی۔

۲۔ اس ذمہ داری کو پورا کرنے کے لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو جبریلؑ کی شاگردی میں دیا گیا۔ حضور اکرمؐ پہلے خود جبریلؑ سے قرأت سیکھتے پھر کاتبین وحی میں سے کسی کو بلا کر اِملا کراتے۔ دوبارہ پڑھوا کر قرآن سنتے اور ضروری تصحیح کرواتے اور حکم دیتے کہ نازل شدہ آیات کو فلاں سورہ کے فلاں حصہ میں رکھو۔ اسی ترتیب سے صحابہ کرامؓ کو حفظ کرواتے۔

۳۔ یہ کتابت شدہ حصے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اپنی ذاتی نگرانی میں رہتے۔ اسی میں سے بعض صحابہ کرامؓ اپنے لیے قرآن نقل کرتے رہتے۔ چنانچہ اس طرح بعض صحابہ کرامؓ نے اپنے لیے ذاتی نسخے تیار کر لیے تھے۔

۴۔ ہر سال جبریلؑ حضورؐ سے قرآن سنتے اور آخری دفعہ دو دفعہ قرآن سنا گیا جسے "عرضہ آخیرہ" کہتے ہیں۔ یہ آخری قرأت تھی جو اللہ تعالیٰ کی منظوری کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سپرد کر دی گئی۔ حضورؐ نے اس کے مطابق اپنے کتابت شدہ قرآن کو update کر لیا۔ اس کے بعد جلد ہی آپؐ کا انتقال ہو گیا۔ لیکن قرآن لکھا ہوا آپؐ کے حجرۂ مبارک میں محفوظ تھا۔

۵۔ حضرت ابو بکرؓ نے خلافت کی ذمہ داری سنبھالنے کے بعد حضورؐ کے کام کو آگے بڑھایا اور سرکاری قرآن' جو اب تک مختلف نوع' تقطیع اور سائز کے کاغذ پر لکھا ہوا تھا' کو ایک ہی تقطیع اور سائز کے اوراق پر منتقل کر کے ایک ہی جلد میں جمع کر دیا۔ چنانچہ آپؓ جامع قرآن نہیں بلکہ ناشر قرآن کہلائے جا سکتے ہیں۔

۶۔ حضرت عمرؓ کی خلافت کے زمانے تک پہنچتے پہنچتے قرآن لاکھوں کی تعداد میں مسلم معاشرے میں پھیل چکا تھا اور اس بات کا قطعاً کوئی امکان نہیں تھا کہ قرآن کے بارے میں مسلمانوں کے اندر کسی قسم کا کوئی اختلاف پایا جاتا۔

۷۔ حضرت عثمانؓ کے زمانے میں تو قرآن ہر شہر میں پہنچ چکا تھا۔ ہر طرف قرآن کے معیاری نسخے اسی تحریر کے عین مطابق تھے جو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی نگرانی میں اپنے حجرہ مبارک میں رکھ چھوڑی تھی۔ لہٰذا حضرت عثمانؓ کے بارے میں یہ کہنا کہ انھوں نے پہلی دفعہ (یا دوسری دفعہ) کسی مزعومہ اختلافِ قرأت کی بنا پر قرآن جمع کیا تھا' قطعی غلط اور بے بنیاد ہے۔ جس کی کوئی عقلی اور نقلی دلیل نہیں۔

قرآن مجید' انسانی علم سے ماورا' خالقِ کائنات کا وہ ہدایت نامہ ہے جس پر عمل پیرا ہو کر انسانیت اپنے لیے امن وسکون کی وہ شاہراہ دریافت کر سکتی ہے جس کی اسے ہزار ہا سال سے تلاش تھی۔ فلسفے' منطق اور سائنس کی دنیا کے خوگر ذہنوں کی تمام تر آرزوؤں اور محرومیوں کا جواب قرآن ہی فراہم کرتا ہے۔

وِل ڈیورانٹ (Will Durant) نے پورے مغربی معاشرے کے اخلاقی دیوالیہ پن کا تجزیہ پیش کرتے ہوئے جس خواہش کا اظہار کیا ہے' قرآن اسی خواہش کو پورا کرتا ہے۔ اس نے سوالیہ انداز میں خواہش کا اظہار کیا تھا:

ہم ایک ایسا اخلاقی نظام کہاں سے لائیں جو نئے حالات کے مطابق ہو اور ہمیں پھر اعلیٰ اقدار زندگی یعنی شرافت' نجابت' حیا' نیکی' عزت' دلاوری اور محبت کی طرف اُبھارے جس طرح قدیم اخلاقی نظام لوگوں کو ارفع منازل پر پہنچاتا تھا۔ ایسا اخلاقی نظام جو ایسی نئی اقدار کی طرف لے جائے جو اسی قدر مشفق ہوں' جس قدر کہ یہ ہیں۔ ہم نیکی کو از سر نو کیا مفہوم دے سکتے ہیں؟ ہم اعلیٰ سماج کی اخلاقی بنیادیں آخر کس نہج پر رکھیں؟ (حوالہ نمبر ۴۰' باب چہارم)

قرآن پر مبنی اخلاقی نظام ہی پوری انسانیت کو دنیا میں امن وسکون کی زندگی عطا کر سکتا ہے۔ اسی نظام میں منطق' فلسفہ اور سائنس اپنے اپنے حدود اور دائرہ کار میں رہ کر کام کر سکتے ہیں۔ یہی وہ واحد ذریعہ علم ہے جس کی ہر دور میں انسان کو ضرورت رہی ہے۔ دانش ور اس بات کی ضرورت محسوس کرتے ہیں اور یہ احساس انھیں صدیوں کے تباہ کن تجربات کے بعد ہوا ہے کہ انسان کے لیے ہدایت خود انسان فراہم نہیں کر سکتا۔ اس ہدایت کو لازماً انسانی علم وفہم اور احساس

وادراک سے ماوراہوناچاہیے۔ یہ وحی الٰہی پر مشتمل وہ واحد کتاب ہے جو ہم تک' بلاکسی شک وشبہ کے' تسلسل کے ساتھ پہنچی ہے۔ آپؐ کے زمانے سے لے کر اب تک یہ ہر دور میں موجود رہی ہے اور کسی بھی زمانے میں منظر سے غائب نہیں ہوئی۔ لہٰذا ایک انسان مکمل اطمینان کے ساتھ اپنے آپ کو اس کتاب کے حوالے کر سکتا ہے۔ یہ تفصیل ہمیں اس نتیجہ پر پہنچاتی ہے کہ انسانی ہدایت کے لیے جس وحی کی ضرورت ہے وہ ہمیں اب قرآن کے سوا کہیں اور نہیں ملے گی۔ ضمناً' اس موقع پر' ہمیں احادیث پر بھی ایک نگاہ ڈال لینی چاہیے جن کے بارے میں بعض اہلِ علم کی جانب سے عدمِ واقفیت کی وجہ سے وحی ہونے کا دعویٰ کیا جاتا رہا ہے۔ آیئے دیکھیں قرآن سے باہر احادیث کے وحی ہونے کی کیا حقیقت ہے؟

حوالہ جات

1- ڈاکٹر حسن الدین احمد: احسن البیان فی علوم القرآن، مکتبہ تعمیر انسانیت، لاہور (۱۹۹۴ء)، ص ۹۔

2- ڈاکٹر صبحی صالح: علوم القرآن، ترجمہ غلام احمد حریری، (۱۹۶۸ء)، ص ۶۶۔

3- مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ: تفہیم القرآن، جلد ۴، سورہ الشوریٰ، حاشیہ نمبر ا۔

4- " تفہیم القرآن، جلد ۲، سورہ النحل، حاشیہ نمبر ۵۶۔

5- علامہ خالد محمود: آثار التنزیل، ص ۴۰۔۴۱۔

6- علامہ جلال الدین سیوطیؒ: الاتقان، ج ا، ترجمہ مولانا محمد حلیم انصاری ناشر ادارہ اسلامیات، لاہور، ص ۱۶۳۔۱۶۶۔

7- ڈاکٹر صبحی صالح: علوم القرآن، ترجمہ غلام احمد حریری، ص ۱۰۱۔۱۰۳۔

8- ایضاً، ص ۱۰۳۔

9- علامہ خالد محمود: آثار التنزیل، ص ۴۱۔۴۲۔

10- جامع ترمذی، لکھنؤ، جلد ۲، ص ۳۶۸۔

11- ڈاکٹر حسن الدین احمد: احسن البیان فی علوم القرآن، ص ۶۳۔۶۶۔

12- ڈاکٹر محمد میاں صدیقی: علوم القرآن (۱۹۹۷ء)، ص ۳۹، ۴۰، ۴۴، ۴۶۔

13- مشکوٰۃ شریف (مترجم)، کتاب فضائل قرآن، حدیث نمبر ۲۰۹۳، ص ۵۸۲۔

14. Kenneth Cragg: The Event of the Quran – Islam in its Scripture, George Allen & Unwin, Londen; p 58.

15. ibid; p 176.

16. Hastings: The Encyclopaedia of Religion and Ethics; p 54.

17. Encyclopaedia Britinica; vol 9, p 866.

18. Don Reisman; Religions of the World, 2nd Edition, St. Martins Press, N.Y.; p 391.

19. Sir William Muir: The Life of Muhammad; Edinburgh, John Grant – 1894 edition; chapter 1, p xv. foot note.

20. ibid; chapter 1, p xiv.

21. ibid; p xix.

22. ibid. p xix.

23. ibid; p xxi.

24. ibid; p xxiii.

25. H.U.W. Stanton: The Teaching of Quran, Darf Publications Ltd., London, 1919 revised 1987, p 11.

26. Mircea Eliada – Editor-in-chief; The Encyclopaedia of Religions; vol 12, Macmillan Publishing Co.,

N.Y. p 161.

27. ibid, p 161.

28. University of St. Andrews, ,John Burton - Senior Lecturer in Arabic: The Collection of Quran
Combridge University Press, (1977) p 4.

29. Sir William Muir: The Life of Muhammad; Edinburgh: John Grant - 1894 edition; chapter 1, p xxiii.

30. ibid; chapter 1, p xxviii.

31. صحیح بخاری، جلد دوم، کتاب فضائل القرآن، ترجمہ علامہ وحیدالزمان، حدیث نمبر ۲۰۸۸، ص ۱۰۹۱۔۱۰۹۲۔

32. علامہ خالد محمود، آثار التنزیل، ص ۴۹۔

33. Shehzad Saleem, Editor: The Monthly "Renaissance", February 2000, vol. 10, No. 2, p 29-33.

34. ibid; p 9.

35. John Burton: The Collection of Quran; p 118.

36. ڈاکٹر صبحی صالح: علوم القرآن، ترجمہ غلام احمد حریری، ص ۱۰۷۔

37. علامہ خالد محمود، آثار التنزیل، ص ۴۷۔

38. ڈاکٹر حسن الدین احمد: احسن البیان فی علوم القرآن، ص ۶۶۔۶۷

39. مولانا مناظر احسن گیلانیؒ: تدوین قرآن (۱۹۷۶ء)، ص ۵۰، ۵۱، ۵۴۔

A39. صحیح بخاری، جلد دوم، کتاب فضائل القرآن، ترجمہ علامہ وحیدالزمان، حدیث نمبر ۲۰۸۹، ص ۱۰۹۳۔

40. پروفیسر عبدالصمد صارم الازہری: تاریخ القرآن، مکتبہ معین الادب، لاہور (۱۹۷۷ء)، ص ۷۹۔

41. صحیح بخاری، جلد دوم، کتاب فضائل القرآن، ترجمہ علامہ وحیدالزمان، حدیث نمبر ۲۰۹۲، ص ۱۰۹۵۔

42. مولانا محمد تقی عثمانی: علوم القرآن، مکتبہ دارالعلوم کراچی (۱۳۹۶ھ)، ص ۹۸ تا ۱۲۴۔

43. ایضاً، ص ۱۰۷ تا ۱۰۸۔

44. ایضاً، ص ۱۱۰۔۱۱۱۔

45. ڈاکٹر حسن الدین احمد: احسن البیان فی علوم القرآن، ص ۵۶۔

46. مولانا محمد تقی عثمانی: علوم القرآن، ص ۱۱۱۔

47. ایضاً، ص ۱۴۰، ۱۴۱۔

48. ایضاً، ص ۱۸۶۔

49. ایضاً، ص ۱۸۹۔

50. ایضاً ص ۱۲۱۔

51. ایضاً، ص ۱۸۷۔۱۸۸۔

52. ایضاً، ص ۱۰۲۔

53. ایضاً، ص ۱۱۱۔

54.ایضاً، ص ۱۱۳۔

55.ایضاً،ص ۱۱۱۔

56.ایضاً، ص ۱۱۳۔۱۱۵۔

57.ڈاکٹر حسن الدین احمد: احسن البیان فی علوم القرآن، ص ۷۶۔

58.ایضاً، ص ۵۶۔

59.مولانا محمد تقی عثمانی: علوم القرآن، ص ۹۸۔

60.جاوید احمد غامدی: اصول ومبادی، مکتبہ اشراق لاہور (فروری ۲۰۰۰)، ص ۲۶ تا ۳۲۔

61.ایضاً، ص ۳۱ تا ۳۳

.Shehzad Saleem, Editor: The Monthly "Renaissance", pp 30-34 .62

.Mircea Eliada: The Encyclopaedia of Religions, vol. 12, p 16 .63

.John Burton: The Collection of Quran; p 225 .64

.ibid; p 239 .65

66.پروفیسر عبدالصمد صارم الازہری: تاریخ القرآن، ص ۴۳۔

67.علامہ خالد محمود: آثار التنزیل، ص ۴۸۔

68.پروفیسر عبدالصمد صارم الازہری: تاریخ القرآن، ص ۴۴۔۴۵۔

فصل چہارم

احادیث

۱: وحی کی اقسام

ہم وحی کی اس خاص قسم کا ذکر کر چکے ہیں جو ہدایت انسانی کے لیے انبیاء علیہم السلام پر نازل کی جاتی تھی۔ اس کو ہم اصطلاحی وحی کہہ سکتے ہیں۔ اس کے علاوہ وحی کی ایک اور قسم کا بھی ذکر قرآن مجید میں ملتا ہے۔ احادیث پر مفصل بحث کرنے اور ان کی صحیح حیثیت متعین کرنے سے قبل وحی کی اس دوسری قسم کا ذکر ناگزیر محسوس ہوتا ہے۔

جبلی یا طبیعی وحی، وحی کی وہ خاص قسم ہے جس کے ذریعے اللہ تعالیٰ اپنی مخلوق کو اس کے کرنے کا کام سکھاتا ہے۔ یہ وحی مولانا سید ابو الاعلیٰ مودودیؒ کے الفاظ میں، ''انسانوں سے بڑھ کر جانوروں پر اور شاید اُن سے بھی بڑھ کر نباتات و جمادات پر ہوتی ہے'' (رسائل و مسائل، حصہ سوم، ص ۳۴۸)۔ قرآن مجید میں ارشاد ہوتا ہے:

وَاَوْحٰی اِلَی النَّحْلِ اَنِ اتَّخِذِیْ مِنَ الْجِبَالِ بُیُوْتًا وَّمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا یَعْرِشُوْنَ o ثُمَّ کُلِیْ مِنْ کُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُکِیْ سُبُلَ رَبِّکِ ذُلُلًا o (النحل: ۶۸۔۶۹)

اور تمھارے رب نے شہد کی مکی پر یہ بات وحی کر دی کہ پہاڑوں میں اور درختوں میں اور ٹٹیوں پر چڑھائی ہوئی بیلوں میں اپنے چھتے بنا اور ہر طرح کے پھلوں کا رس چوس اور اپنے رب کی ہموار کی ہوئی راہوں پر چلتی رہ۔

اللہ تعالیٰ نے بطور مثال صرف شہد کی مکھی کا ذکر کیا ہے کہ وہ اس کی ہدایت کے مطابق پوری زندگی گزارتی ہے۔ ورنہ ہر جانور کو طبیعی طور پر جو ہدایت ملتی ہے وہ اسی نوع کی وحی کے ذریعے سے ملتی ہے۔ لیکن اس وحی کا اصطلاحی وحی سے کوئی تعلق نہیں جو ہدایتِ انسانی کے لیے نازل کی جاتی ہے۔ جس طرح شہد کی مکھی کو اس کا پورا کام وحی (یعنی فطری تعلیم) کے ذریعے سے سکھایا جاتا ہے بالکل اسی طرح زمین اور آسمان کو بھی فطری اور طبیعی تعلیم کے ذریعے سے قوانینِ قدرت کے تابع رکھا جاتا ہے تاکہ وہ اپنے فرائضِ منصبی سے ذرّہ برابر بھی اِدھر اُدھر نہ ہٹ سکیں۔

سورہ حٰم السجدہ میں ارشاد ہوتا ہے: وَاَوْحٰی فِیْ کُلِّ سَمَآءٍ اَمْرَہَا (آیت: ۱۲) ''اور ہر آسمان میں اس کا قانون وحی کر دیا''۔ اسی طرح سورہ الزلزال، آیت ۵ میں فرمایا گیا: بِاَنَّ رَبَّکَ اَوْحٰی لَہَا، یعنی یہ اس لیے ہوگا کہ تیرے رب نے اسے (ایسا کرنے کا) حکم دیا ہوگا۔ دوسرے الفاظ میں ہماری یہ زمین بھی، آسمان کی طرح، اسی وحی خداوندی میں جکڑی ہوئی ہے۔ مولانا سید ابو الاعلیٰ مودودیؒ تفہیم القرآن میں لکھتے ہیں:

اور یہ وحی صرف شہد کی مکھی تک ہی محدود نہیں ہے۔ مچھلی کو تیرنا، پرندے کو اُڑنا اور نوزائیدہ بچے کو دودھ پینا بھی وحی خداوندی ہی سکھایا کرتی ہے۔ پھر ایک انسان کو غور و فکر اور تحقیق و تجسس کے بغیر جو صحیح تدبیر، یا صائب رائے، یا فکر و عمل کی صحیح راہ سجھائی جاتی ہے وہ بھی وحی ہے (وَاَوْحَیْنَآ اِلٰٓی اُمِّ مُوْسٰٓی اَنْ اَرْضِعِیْہِ القصص: ۷۔ اور ہم نے موسیٰؑ کی ماں کو وحی کی کہ اسے دودھ پلاتی رہ)۔ اس وحی سے کوئی انسان بھی محروم نہیں ہے۔ دنیا میں جتنے اکتشافات ہوئے ہیں، جتنی مفید ایجادیں ہوئی ہیں، بڑے بڑے مدبرین، فاتحین، مفکرین اور مصنفین نے جو معرکے کے کام کیے ہیں، ان سب میں اس وحی کی کار فرمائی نظر آتی ہے بلکہ عام انسانوں کو آئے دن اس طرح کے تجربات ہوتے رہتے ہیں کہ بیٹھے بیٹھے دل میں ایک بات آئی، یا کوئی تدبیر سوجھ گئی، یا خواب میں کچھ دیکھ لیا اور بعد میں تجربے سے پتہ چلا کہ وہ ایک صحیح رہنمائی تھی جو غیب سے انھیں حاصل ہوئی تھی۔ [۱]

اب یہ بات پوری طرح واضح ہو جاتی ہے کہ انسانی ہدایت ور ہنمائی کے لیے جس وحی کی ضرورت ہے وہ اللہ تعالیٰ صرف اپنے پیغمبروں پر نازل فرماتا ہے۔ اس کے برعکس فطری، جبلی یا طبیعی رہنمائی کے لیے وحی کی دوسری قسم کے ذریعے براہِ راست عام انسانوں سمیت حیوانات، نباتات اور جمادات کو بھی نوازا جاتا ہے۔ پہلی قسم کی وحی صحیفوں اور کتابوں کی شکل میں انبیائے کرامؑ پر نازل ہوتی تھی اور اب یہ صرف قرآن مجید کی صورت میں محفوظ ہے۔ دوسری قسم کی وحی کے لیے اس کا کتابی شکل میں ہونا ضروری نہیں، بلکہ جس کے لیے اس وحی کی ضرورت ہوتی ہے اسے ہی براہِ راست یہ وحی عطا کی جاتی ہے۔ دوسرا کوئی نہ اسے محسوس کر سکتا ہے نہ اسے اس کی ضرورت ہی پیش آتی ہے۔

ب : وحی میں تبدیلی ممکن نہیں

وحی کی کوئی بھی قسم ہو، یعنی ہدایت انسانی کے لیے انبیا علیہم السلام کے ذریعے نازل کی گئی وحی ہو یا طبیعی یا جبلی وحی ہو اس میں تغیر و تبدل ممکن ہی نہیں۔ حیوانات ہوں یا نباتات و جمادات، ان کے لیے خالقِ کائنات نے جو بھی راہِ عمل تجویز کر دی ہے اس سے انھیں مفر ہی نہیں۔ سورج ہمیشہ ایک لگے بندھے قانون کے تحت طلوع اور مقررہ وقت پر غروب ہوتا ہے۔ چاند کا بڑھنا اور گھٹنا اسی فطری قانون کے تحت ہوتا ہے اور اس میں آج تک ایک سیکنڈ کا بھی فرق نہیں آیا۔ چاند اور سورج اپنے لیے کوئی دوسرا راستہ مقرر کر سکتے ہیں نہ کوئی دوسرا ان کے لیے مختلف راستہ تجویز کر سکتا ہے۔ کائنات میں موجود تمام ستاروں اور سیاروں، رات اور دن کے ظاہر ہونے اور دیگر تمام موجودات کے معمولات میں کسی تبدیلی کا امکان ہی نہیں ہوتا۔ ہم اس کا تصور بھی نہیں کر سکتے کہ اس وحی یا قانون میں کسی دن اچانک کوئی تبدیلی واقع ہو سکتی ہے۔ ایسا نہیں ہو سکتا کہ کسی دن سورج اپنے وقت پر طلوع ہونے سے انکار کر دے یا مشرق کے بجائے مغرب سے طلوع ہو جائے۔ اللہ تعالیٰ قرآن مجید میں بار بار ارشاد فرماتا ہے کہ: وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا (بنی اسرائیل:۷۷) اور تم ہمارے طریق کار (یعنی قانون میں) کوئی تبدیلی نہ پاؤ گے۔ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّٰهِ تَبْدِيلًا (الاحزاب:۶۲، فاطر:۴۳، الفتح:۲۳) "تم اللہ کی سنت (قانون، طریق کار) میں کوئی تبدیلی نہ پاؤ گے"۔ دوسرے الفاظ میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے جو "وحی" آ گئی اس میں تبدیلی ممکن ہی نہیں۔ حیوانات، نباتات اور جمادات کے لیے ان کے خالق نے جو راستہ مقرر فرما دیا ہے اس سے سرمو انحراف کرنے کا اختیار ان کو نہیں دیا گیا۔ بے شک اللہ اس پر قادر ہے کہ وہ چاہے تو سورج کو مشرق کے بجائے مغرب سے طلوع کر دے، دن کو رات اور رات کو دن میں تبدیل کر دے۔ حواسِ خمسہ کے وظائف سے لے کر کائنات کے جملہ مظاہر تک کو بدل ڈالے مگر آج تک اُس نے ایسا کبھی نہیں کیا اور نہ آئندہ ایسا ہونا قرین قیاس ہے۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے اور تجربے سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کہ طبیعی امور سے متعلق وحی کے ذریعے بنائے گئے قوانین اٹل ہوتے ہیں اور ان میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوتی اور نہ کسی شخص کے اختیار میں ہے کہ وہ ان میں کوئی تبدیلی کر سکے۔ مگر سوال پیدا ہوتا ہے کہ وحی کی پہلی قسم میں بھی، جو انبیائے کرامؑ کے ذریعے ہدایت انسانی کے لیے نازل کی جاتی تھی، کوئی تبدیلی کی جا سکتی ہے؟ عقل کے نزدیک قرین قیاس تو یہی ہے کہ وحی کے ایک حصے یا قسم میں اگر تبدیلی ممکن نہیں تو وحی کے دوسرے حصے یا قسم میں بھی کسی قسم کی تبدیلی ناممکن ہو۔ چنانچہ اس بارے میں اصولی طور پر قرآنِ مجید میں صاف صاف اعلان فرما دیا گیا کہ:

وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَّعَدْلًا ط لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمٰتِهٖ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (الانعام:۱۱۵)

اور تمھارے رب کی بات سچائی اور انصاف کے اعتبار سے کامل ہے۔ کوئی اس کے فرامین کو تبدیل کرنے والا نہیں ہے اور وہ سب کچھ سنتا اور جانتا ہے۔

وَلَا مُبَدِّلَ لِكَلِمٰتِ اللّٰهِ (الانعام:۳۴)

اور اللہ کی باتوں کو بدلنے کی طاقت کسی میں نہیں۔

لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمٰتِ اللّٰهِ۔ (یونس: ۶۴)

اللہ کی باتیں بدل نہیں سکتیں۔

وَاتْلُ مَآ اُوْحِيَ اِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ ط لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمٰتِهٖ قف وَلَنْ تَجِدَ مِنْ دُوْنِهٖ مُلْتَحَدًا o (الکہف:۲۷)

اے نبیؐ! تمھارے رب کی کتاب میں سے جو کچھ تم پر وحی کیا گیا ہے اسے (جوں کا توں) سنادو۔ کوئی اس کے فرمودات کو بدل دینے کا مجاز نہیں ہے (اور تم اگر کسی کی خاطر اس میں رڈوبدل کروگے تو بھاگنے کے لیے کوئی جائے پناہ نہ پاؤ گے۔

یہ آخری آیت تو کسی قسم کی گنجائش ہی نہیں چھوڑتی کہ اللہ تعالیٰ کے وحی کردہ فرمودات و قوانین کو کوئی تبدیل کر سکے۔ اس آیت کی تفسیر میں مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ لکھتے ہیں:

اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ معاذ اللہ اس وقت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کفارِ مکہ کی خاطر قرآن میں کچھ رڈوبدل کر دینے اور سردارانِ قریش سے کچھ کم و بیش پر مصالحت کر لینے کی سوچ رہے تھے اور اللہ تعالیٰ آپؐ کو اس سے منع فرما رہا تھا بلکہ دراصل اس میں روئے سخن کفارِ مکہ کی طرف ہے۔ اگرچہ خطاب بظاہر نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ہے۔ مقصود کفار کو یہ بتانا ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم خدا کے کلام میں اپنی طرف سے کوئی کمی یا بیشی کرنے کے مجاز نہیں ہیں۔ ان کا کام تو بس یہ ہے کہ جو کچھ خدا نے نازل کیا ہے اسے بے کم و کاست پہنچا دیں۔ ۲؎

ظاہر بات ہے کہ خدا کے کلام یا وحی میں اگر (بالفرض محال) کوئی ہستی ترمیم کر سکتی تھی تو وہ خدا کے نبیؐ ہی ہوسکتے تھے۔ مگر قرآن نے تصریح کر دی کہ آپؐ کو بھی اس کا اختیار نہیں تھا۔ چنانچہ قریش نے آپؐ سے کئی بار اس بارے میں سودا بازی کرنے کی کوشش کی کہ اس وحی (قرآن) میں کچھ ردوبدل کر دو تاکہ ان کے لیے ایمان لانے کا کوئی جواز یا سہولت پیدا ہو جائے مگر اللہ تعالیٰ نے دوٹوک الفاظ میں آپؐ کو ایسا کرنے سے منع فرما دیا۔ یہی بات زیادہ وضاحت کے ساتھ سورہ یونس میں ارشاد فرمائی گئی ہے:

وَاِذَا تُتْلٰى عَلَيْهِمْ اٰيَاتُنَا بَيِّنٰتٍ قَالَ الَّذِيْنَ لَا يَرْجُوْنَ لِقَآءَنَا ائْتِ بِقُرْاٰنٍ غَيْرِ هٰذَآ اَوْ بَدِّلْهُ ط قُلْ مَا يَكُوْنُ لِيْٓ اَنْ اُبَدِّلَهٗ مِنْ تِلْقَآئِ نَفْسِيْ اِنْ اَتَّبِعُ اِلَّا مَا يُوْحٰٓى اِلَيَّ اِنِّيْٓ اَخَافُ اِنْ عَصَيْتُ رَبِّيْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيْمٍ o

اور جب انھیں ہماری صاف صاف آیتیں (باتیں) سنائی جاتی ہیں تو وہ لوگ جو ہم سے ملنے کی توقع نہیں رکھتے، کہتے ہیں کہ "اس قرآن کے بجائے کوئی اور قرآن لاؤ یا اس میں کچھ ترمیم کر دو"۔ اے محمدؐ! ان سے کہو "میرا یہ کام نہیں ہے کہ اپنی طرف سے اس میں کوئی تغیر و تبدل کر لوں۔ میں تو بس اس وحی کا پیرو ہوں جو میرے پاس بھیجی جاتی ہے۔ اگر میں اپنے رب کی نافرمانی کروں تو مجھے ایک بڑے ہولناک دن کے عذاب کا ڈر ہے۔

اس آیت کی تفسیر میں مولانا امین احسن اصلاحیؒ لکھتے ہیں:

یعنی توحید اور آخرت کی یہ باتیں، جو مذکور ہوئیں، نہایت واضح دلائل کے ساتھ ان کو سنائی جاتی ہیں تو یہ ان سے چڑتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یا تو اس قرآن کی جگہ کوئی اور قرآن لاؤ یا کم از کم اس میں ایسی ترمیم کرو کہ ہمارے لیے گوارا ہو سکے۔ گویا قرآن ان کے نزدیک خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تصنیف ہے کہ آپؐ اس میں ان کے مطالبے کے مطابق ترمیم و تنسیخ کر سکتے ہیں۔ جواب میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان سے یہ کہلوایا گیا کہ یہ میری تصنیف تھوڑا ہی ہے کہ میں اس میں اپنی جانب سے کوئی ترمیم و تنسیخ کر دوں۔ یہ کلام تو مجھ پر خدا کی طرف سے وحی ہوتا ہے اور میں بے چون وچرا اسی وحی کی پیروی کرتا ہوں۔ اگر میں اس میں اپنی طرف سے کوئی رڈوبدل کر دوں تو کل کو خدا کے آگے کیا جواب دوں گا؟ ۳؎

یہی بات مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ فرماتے ہیں:

کہ میں اس کتاب (یعنی قرآن) کا مصنف نہیں ہوں، بلکہ یہ وحی کے ذریعے سے میرے پاس آئی ہے جس میں کسی رڈوبدل کا مجھے اختیار نہیں۔ ۴؎

ان حوالہ جات سے یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ وحی میں تبدیلی ناممکن ہے، چاہے اس کا تعلق انسان کی خارجی دنیا سے ہو یا داخلی دنیا سے۔ قرآن کے الفاظ پر غور کرنے سے اس مسئلے کا دوسرا پہلو یہ سامنے آتا ہے کہ انسانی قوانین و فرمودات، انسانی سوچ و فکر اور انسانی کلام میں تبدیلی نہ صرف ممکن ہے بلکہ ناگزیر بھی۔ انسان نہ تو زمان و مکان سے ماورا ہوتا ہے اور نہ اس کے فکر و عمل کے دائرے اپنے مخصوص ماحول سے متاثر ہوئے بغیر رہتے ہیں۔ گزشتہ ابواب میں ہم تفصیلاً یہ جائزہ پیش کر چکے ہیں کہ انسانی فکر کی بنیادی خامی ہی یہ ہے کہ یہ انسان کی محدود صلاحیتوں اور محدود عقل پر انحصار کرتی ہے۔ انسان اپنے مخصوص

زمانے اور محدود خطے میں پیش آمدہ مسائل وہ بھی جزوی طور پر' سلجھانے کا دعویٰ کر سکتا ہے۔ ایسی صورت میں انسانی مسائل کا ہمہ گیر ادراک اور ان کا مستقل حل صرف وحی خداوندی ہی پیش کر سکتی ہے جو قرآن کی صورت میں محفوظ ہے۔

یہاں پر یہ جائزہ لینا باقی ہے کہ یہ وحی قرآن کے علاوہ بھی کہیں موجود ہے یا نہیں اور اگر موجود ہے تو کہاں ہے اور اس کی نوعیت کیا ہے؟

ج : مسئلے کی نوعیت اور اہمیت

بیسویں صدی کی آخری سات آٹھ دہائیوں میں سنت کی اہمیت وضرورت اور حجیت پر بہت کام ہوا ہے۔ لیکن بادی النظر میں یہ سارا کام مخصوص مکاتبِ فکر کے طرزِ استدلال اور موقف کی تائید اور تردید کی شکل اختیار کرنے کے باعث محض عمل اور رد عمل کا نتیجہ معلوم ہوتا ہے۔ اس سے جہاں نئے فرقے مثلاً اہلِ قرآن یا منکرین حدیث سامنے آئے ہیں وہاں پہلے سے موجود مقلدین اور غیر مقلدین یا اہلِ حدیث حضرات پر مشتمل مکاتبِ فکر کی آرا میں تشدد اور فتویانہ انداز کا باعث بنا۔

اس دور میں احادیث پر ابتدائی تنقید محض تکنیکی نوعیت کی تھی اور اخبار احاد وغیرہ کی حجیت یا عدمِ حجیت کا مسئلہ زیادہ شدت سے زیر بحث رہا۔ روایت و درایت کے ذیل میں موجود علمی مباحث اور اصطلاحات کی بھرمار اختلافات میں کمی کے بجائے اضافے کا ذریعہ بنتی چلی گئی۔ کسی معروضی (objective) معیار کی عدمِ موجودگی میں مفکرین میں موضوعی (subjective) اندازِ فکر کا پروان چڑھنا ایک لازمی امر تھا۔ یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ موضوعی طرزِ استدلال ہمیشہ اضافی اختلافات اور متشددانہ رویوں کو جنم دیتا ہے۔ اس صورت حال کی صحیح تصویر کشی کرتے ہوئے مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ رقمطراز ہیں:

محدثین رحمہم اللہ کی خدمات مسلّم۔ یہ بھی مسلّم کہ نقدِ حدیث کے لیے جو مواد انھوں نے فراہم کیا ہے وہ صدر اول کے اخبار و آثار کی تحقیق میں بہت کارآمد ہے۔ کلام اس میں نہیں بلکہ صرف اس امر میں ہے کہ کلیۃً ان پر اعتماد کرنا کہاں تک درست ہے؟ وہ بہر حال تھے تو انسان ہی۔ انسانی علم کے لیے جو حدیں فطرتاً اللہ نے مقرر کر رکھی ہیں ان سے آگے تو وہ نہیں جاسکتے تھے۔ انسانی کاموں میں جو نقص فطری طور پر رہ جاتا ہے اس سے تو ان کے کام محفوظ نہ تھے پھر آپ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ جس کو وہ صحیح قرار دیتے ہیں۔ وہ حقیقت میں بھی صحیح ہے۔۔۔ پس ان کے کمالات کا جائز اعتراف کرتے ہوئے یہ ماننا پڑے گا کہ احادیث کے متعلق جو کچھ بھی تحقیقات انھوں نے کی ہیں اس میں دو طرح کی کمزوریاں موجود ہیں ایک بلحاظ اسناد اور دوسرے بلحاظ تفقّہ۔

اس مطلب کی توضیح کے لیے ہم ان دونوں حیثیتوں کے نقائص پر تھوڑا سا کلام کریں گے۔

کسی روایت کے جانچنے میں سب سے پہلے جس چیز کی تحقیق کی جاتی ہے وہ یہ ہے کہ یہ روایت جن لوگوں کے واسطے سے آئی ہے وہ کیسے لوگ ہیں۔ اس سلسلے میں متعدد حیثیات سے ایک ایک راوی کی جانچ کی جاتی ہے۔ وہ جھوٹا تو نہیں' روایتیں بیان کرنے میں غیر محتاط تو نہیں؟ فاسق اور بدعقیدہ تو نہیں' وہمی یا ضعیف الحفظ تو نہیں' مجہول الحال ہے یا معروف الحال؟ ان تمام حیثیات سے رواۃ کے احوال کی جانچ پڑتال کرکے محدثین کرام نے اسماء الرجال کا عظیم الشان ذخیرہ فراہم کیا جو بلاشبہہ نہایت بیش قیمت ہے مگر ان میں کون سی ایسی چیز ہے جس میں غلطی کا احتمال نہ ہو؟ اول تو رواۃ کی سیرت اور ان کے حافظہ اور ان کی دوسری باطنی خصوصیات کے متعلق بالکل صحیح علم حاصل ہونا مشکل' دوسرے خود وہ لوگ جو ان کے متعلق رائے قائم کرنے والے تھے' انسانی کمزوریوں سے مبرا نہ تھے۔ نفس ہر ایک کے ساتھ لگا ہوا تھا اور اس بات کا قوی امکان تھا کہ اشخاص کے متعلق اچھی یا بری رائے قائم کرنے میں ان کے ذاتی رجحانات کا بھی کسی حد تک دخل ہو جائے۔ یہ امکان محض امکان عقلی نہیں ہے بلکہ اس امر کا ثبوت ہے کہ بارہا یہ امکان فعل میں آ گیا ہے۔* حماد جیسے بزرگ تمام علمائے حجاز کے متعلق رائے ظاہر کرتے ہیں کہ "ان کے پاس علم نہیں' تمھارے بچے بھی ان سے زیادہ علم رکھتے ہیں"۔ عطا اور طاؤس اور مجاہد جیسے فضلا کے حق میں ان کی یہی رائے ہے۔ یہ حماد کون ہیں؟ امام ابو حنیفہؒ کے استاد اور ابراہیم النخعیؒ کے جانشین۔ امام زہریؒ کو دیکھیے۔ اپنے زمانے کے اہلِ مکہ پر ریمارک کرتے ہیں' مَارَأَيْتُ أَنْقَضَ لِعُرَى الْإِسْلَامِ مِنْ أَهْلِ مَكَّة۔ حالانکہ مکہ اس وقت جلیل القدر علماء اور صلحاء سے خالی نہ تھا۔ شعبیؒ اور ابراہیم النخعیؒ دونوں بڑے درجہ کے لوگ ہیں مگر ایک دوسرے پر کس طرح چوٹ کرتے ہیں۔ شعبیؒ کہتے ہیں کہ "ابراہیم رات کو ہم سے مسائل پوچھتا ہے اور صبح لوگوں کے سامنے اپنی طرف سے بیان کرتا ہے"۔ ابراہیم النخعیؒ کہتے ہیں کہ "وہ کذّاب ہے۔ مسروق سے روایت کرتا ہے حالانکہ وہ مسروق سے ملا تک نہیں"۔

مولانا محترم نے اسی قسم کی اور بے شمار مثالیں تاریخ سے نقل کی ہیں لیکن ہمارا نکتہ اسی ایک طویل اقتباس سے پوری طرح واضح ہو جاتا ہے کہ معروضی معیار کی

عدم موجودگی میں موضوعی اندازِ فکر کا در آنا ایک فطری امر ہے۔ اس صورت حال میں علماء کا اختلاف اور نتائج اخذ کرتے ہوئے ایک دوسرے سے متفق نہ ہو سکنا نہ تو کسی حیرت کا باعث بننا چاہیے اور نہ اسے عیب سمجھا جانا چاہیے۔ وحی کے علاوہ ہر انسانی علم میں یہ خصوصیات لازماً ہوں گی۔

فنِ رجال کے بعد اسناد کے باب میں مولانا محترم کی رائے ملاحظہ فرمائیے:

یہ تو فنِ رجال کا معاملہ ہے۔ اس کے بعد دوسری اہم چیز سلسلۂ اسناد ہے۔ محدثین نے ایک ایک حدیث کے متعلق یہ تحقیق کرنے کی کوشش کی ہے کہ ہر راوی جس شخص سے روایت لیتا ہے آیا وہ اس کا ہم عصر تھا یا نہیں۔ ہم عصر تھا تو اس سے ملا بھی تھا یا نہیں' اور ملا تھا تو آیا اس نے یہ خاص حدیث خود اسی سے سنی یا کسی اور سے سن لی اور اس کا حوالہ نہیں دیا۔ ان سب چیزوں کی تحقیق انھوں نے اسی حد تک کی ہے جس حد تک انسان کر سکتے تھے' مگر لازم نہیں کہ ہر روایت کی تحقیق میں یہ سب امور ان کو ٹھیک ٹھیک ہی معلوم ہو گئے ہوں۔ بہت ممکن ہے کہ جس روایت کو وہ متصل السند قرار دے رہے ہیں وہ در حقیقت منقطع ہو اور انھیں یہ معلوم نہ ہو سکا ہو کہ بیچ میں کوئی ایسا مجہول الحال راوی چھوٹ گیا ہے جو ثقہ نہ تھا۔ اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ جو روایتیں مرسل یا معضل یا منقطع ہیں' اور اس بنا پر پایۂ اعتبار سے گری ہوئی سمجھی جاتی ہیں' ان میں سے بعض ثقہ راویوں سے آئی ہوں اور بالکل صحیح ہوں۔ یہ اور ایسے ہی بہت سے امور ہیں جن کی بنا پر اسناد اور جرح و تعدیل کے علم کو کلیۃً صحیح نہیں سمجھا جا سکتا۔

چنانچہ حدیث کی صحت کے لیے مولانا مرحوم ایک اور معیار لازمی قرار دیتے ہیں۔ یہ معیار' جیسا کہ آپ دیکھیں گے' پہلے تمام معیارات سے بڑھ کر ذوقی' شخصی اور موضوعی ہے۔ مولانا مرحوم اسی مضمون میں اس دوسری کسوٹی کے بارے میں لکھتے ہیں:

یہ دوسری کسوٹی کون سی ہے؟ ہم اس سے پہلے بھی اشارۃً اس کا ذکر کئی مرتبہ کر چکے ہیں۔ جس شخص کو اللہ تعالیٰ تفقہ کی نعمت سے سرفراز فرماتا ہے اس کے اندر قرآن اور سیرتِ رسولؐ کے غائر مطالعہ سے ایک خاص ذوق پیدا ہو جاتا ہے جس کی کیفیت بالکل ایسی ہے جیسے ایک پرانے جوہری کی بصیرت کہ وہ جواہر کی نازک سے نازک خصوصیات تک کو پرکھ لیتی ہے۔ اس کی نظر بہ حیثیت مجموعی شریعت حقہ کے پورے سسٹم پر ہوتی ہے اور وہ اس سسٹم کی طبیعت کو پہچان جاتا ہے۔ اس کے بعد جب جزئیات اس کے سامنے آتے ہیں تو اس کا ذوق اسے بتا دیتا ہے کہ کون سی چیز اسلام کے مزاج اور اس کی طبیعت سے مناسبت رکھتی ہے اور کون سی نہیں رکھتی۔ روایات پر جب وہ نظر ڈالتا ہے تو ان میں بھی یہی کسوٹی رد و قبول کا معیار بن جاتی ہے۔ اسلام کا مزاج عین ذاتِ نبویؐ کا مزاج ہے۔ جو شخص اسلام کے مزاج کو سمجھتا ہے اور جس نے کثرت کے ساتھ کتاب اللہ و سنت رسولؐ اللہ کا گہرا مطالعہ کیا ہوتا ہے وہ نبی اکرمؐ کا ایسا مزاج شناس ہو جاتا ہے کہ روایات کو دیکھ کر خود بخود اس کی بصیرت اسے بتا دیتی ہے کہ ان میں سے کون سا فعل میرے سرکار کا ہو سکتا ہے' اور کون سی چیز سنت نبوی سے اقرب ہے۔ یہی نہیں بلکہ جن مسائل میں ان کو قرآن و سنت سے کوئی چیز نہیں ملتی۔ ان میں بھی وہ کہہ سکتا ہے کہ اگر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے فلاں مسئلہ پیش آتا تو آپؐ اس کا فیصلہ یوں فرماتے۔ یہ اس لیے کہ اس کی روح روحِ محمدی میں گم اور اس کی نظر بصیرتِ نبویؐ کے ساتھ متحد ہو جاتی ہے۔

یہ چیز چونکہ سراسر ذوقی ہے اور کسی ضابطہ کے تحت نہیں آتی' نہ آسکتی ہے' اس لیے اس میں اختلاف کی گنجائش پہلے بھی تھی اور اب بھی ہے اور آئندہ بھی رہے گی۔۵۔

مولانا مرحوم نے روایات کی جانچ پڑتال میں فنِ رجال اور سلسلۂ اسناد میں جو کمزوریاں گنوائی ہیں وہ تاریخ کا حصہ ہیں۔ ان کا انکار ممکن ہی نہیں۔ لیکن انسان کی فطری کمزوریوں کے علاوہ ذوقی و موضوعی معیارات کے نتیجے میں کیا یہ ممکن نہیں کہ صحیح حدیث چھوٹ گئی ہو اور غلط حدیث' صحیح سمجھی جانے لگی ہو؟

ماضی میں روایات کی جانچ پڑتال میں روایت و درایت کے جو بھی اصول وضع کیے گئے تھے' بلاشبہ اُن میں' مولانا مرحوم کی بیان کردہ' سب ہی کمزوریاں اور خامیاں پائی جاتی ہیں' لیکن بہر حال ان میں معروضیت کا ایک نہایت ہی قلیل شائبہ تو پایا جاتا ہے۔ ایک روایت کے متعلق کم از کم کوئی شخص یہ تو کہہ سکتا ہے کہ یہ فلاں اصول کے تحت صحیح ہے یا ضعیف' لیکن جب معاملہ سراسر ذوقی اور شخصی ہو تو اس کو کس ضابطے اور اصول کے مطابق پرکھا جا سکتا ہے؟ اس نئی کسوٹی یا معیار میں تو معروضیت کے نام کا شائبہ تک نہیں پایا جاتا۔ اگر روایت و درایت کے اصولوں میں ۵۰ فی صد نقائص بھی فرض کر لیں جن کی وجہ سے کسی روایت کے صحیح یا ضعیف ہونے میں اختلاف پایا جا سکتا ہو تو معیار کے سراسر ذوقی اور شخصی ہونے کی صورت میں روایت و درایت میں مذکور کمزوریاں تو اپنی جگہ رہیں گی

ہی مگر بالکل غیر معروضیت کی بنا پر نقائص و کمزوریاں پچاس فی صد سے بڑھ کر سو فی صد ہو سکتی ہیں۔ مولانا مرحوم اسی مضمون میں برملا اس بات کا اظہار بھی کر دیتے کہ "چنانچہ اسی وجہ سے ائمۂ مجتہدین کے درمیان جزئیات میں بکثرت اختلافات ہوئے ہیں۔ پھر یہ (یعنی مزاج شناس رسول کی کسوٹی) کوئی ایسی چیز نہیں ہے کہ ایک شخص کا ذوق لامحالہ دوسرے شخص کے ذوق سے کلیۃً مطابق ہی ہو' یہی وجہ ہے کہ ایک ہی مسلک کے ائمہ نے بہت سے مسائل میں ایک دوسرے سے اختلاف کیا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کے اقوال میں جو اختلافات پائے جاتے ہیں وہ اس کی ایک روشن مثال ہیں۔ ٦۔

اصل میں مسئلے کی اہمیت اور نوعیت کو درست انداز میں لیا ہی نہیں گیا۔ ہر گروہ صدیوں سے صرف اسی مسئلے میں الجھا ہوا ہے کہ فلاں روایت' خبرِ واحد ہے یا متواتر' صحیح ہے یا ضعیف' حسن ہے یا مشہور۔ خبرِ واحد حجت ہے یا نہیں' اگر ہے تو کن کن معاملات میں۔ روایت و درایت میں خامیاں موجود ہیں یا نہیں۔ نتیجہ یہ نکلا کہ بعض حضرات نے اس نوع کی کمزوریاں سامنے آنے پر احادیث کو مجموعی حیثیت سے مردود قرار دے دیا۔ اگر مسئلے کی نوعیت کو درست نہج پر رکھا جاتا تو اُمت میں انتشار و خلفشار کی یہ کیفیت پیدا نہ ہوتی بلکہ اختلاف ہوتا بھی تو محض علمی نوعیت کا ہوتا۔ اس کا ایک اور غلط نتیجہ یہ نکلا کہ بحث اس غلط رخ پر چل پڑی کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت واجب ہے کہ نہیں*۔ اور اگر ہے تو کس حیثیت سے جبکہ انسانی مسائل کے درست اور ہمہ گیر حل کی خاطر اصل حیثیت وحی کی دریافت اور پہچان کو ملنی چاہیے تھی نہ کہ ان دوسرے غیر اہم (immaterial) اور بے محل (irrelevant) مباحث کو۔ ان مباحث کو صرف ایک حد تک ہی اہمیت ملنی چاہیے کہ ان کو نمٹانے کے لیے نہ تو ہمارے پاس کوئی معروضی معیار ہے اور نہ صدیوں پر محیط کاوشیں ہی کوئی تسلی بخش حل فراہم کر سکی ہیں۔ یہ امر تو ثابت شدہ ہے کہ قرآن' وحی خداوندی پر مشتمل ہے جو' انسانی ہدایت کے لیے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کیا گیا۔ یہاں پر ہم یہ جائزہ لیں گے کہ کیا احادیث بھی قرآن ہی کی طرح وحی خداوندی پر مشتمل ہیں؟

د : وحی غیر متلو یا وحی خفی کی حقیقت

جیسا کہ اوپر ذکر ہوا، نہ تو وجوبِ اطاعت رسولؐ کی بحث بنیادی حیثیت کی حامل ہے اور نہ علم روایت ودرایت پر تنقید اور جوابِ تنقید۔ اصل مسئلہ، جس کو ابھی تک صرف ضمنی حیثیت سے لیا گیا ہے، یہ ہے کہ آیا احادیث (یا سنت) وحی خداوندی ہیں یا نہیں۔ گذشتہ اوراق میں یہ واضح کیا جا چکا ہے کہ وحی داخلی نہیں بلکہ ہمیشہ خارجی ہوتی ہے۔ وحی سے نوازے جانے والی اشیاء اور اشخاص اس میں قطعاً بے اختیار ہوتے ہیں۔ یہ وحی نہ تو اُن کی خواہشات کا نتیجہ ہوتی ہے اور نہ اس میں ترمیم واضافے کا کوئی اختیار ہی ان کو دیا جاتا ہے۔ وحی کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس کا ہدف صرف وہی عمل کر سکے جو اس سے کروانا مقصود ہے۔ یہ بنیادی اصول ذہن نشین کر لینے کے بعد ہم اصل سوال کی طرف آتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ آیا احادیث (یا سنت*) وحی ہیں یا نہیں؟ اگر یہ وحی نہیں تو پھر ان کی کیا حیثیت ہے؟ اور اگر یہ وحی ہیں تو کئی اور منطقی سوالات پیدا ہوتے ہیں جن کو حل کیے بغیر اس دعوے کو قبول کرنا ممکن ہی نہیں۔ وہ سوالات یہ ہیں:

۱۔ اگر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے تمام اقوال وافعال، (احادیث) مبنی بر وحی تھے تو آپؐ سے بعض لغزشوں کا صدور کیسے ممکن ہوا؟
۲۔ اللہ تعالیٰ نے قرآن کی طرح احادیث کی حفاظت کا ذمہ بھی کیوں نہیں لیا؟
۳۔ احادیث قرآن کا حصہ کیوں نہ بن سکیں؟
۴۔ آپؐ نے قرآن کی طرح احادیث کی کتابت کا حکم کیوں نہ دیا؟
۵۔ صحابہ کرامؓ نے ہی قرآن کی طرح احادیث کی حفاظت کا اہتمام کیوں نہ کیا؟
۶۔ قرآن نے قیامت تک آنے والے مسائل کی جزئیات کو خود کیوں نہیں متعین کر دیا؟
۷۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہی یہ ساری جزئیات کیوں نہ متعین کر دیں؟
۸۔ جب آپؐ کا ہر قول وفعل وحی ہو تو آپؐ اُمت کے لیے نمونہ کس طرح بن سکتے ہیں؟

آیئے ہم ان سوالات اور ان کے جوابات پر ایک طائرانہ نظر ڈالتے ہیں۔
1۔ اگر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے تمام اقوال وافعال مبنی بر وحی تھے تو آپؐ سے بعض لغزشوں کا صدور کیسے ممکن ہوا؟
قرآن مجید نے کئی انبیائے کرامؑ سے سرزد ہونے والی بعض لغزشوں یا اجتہادی غلطیوں کا ذکر کیا ہے جس میں حضرت آدم علیہ السلام، حضرت یونس علیہ السلام اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے واقعات کا تفصیلی پتہ چلتا ہے۔ ضمناً یہ موضوع عصمت انبیاء سے بھی متعلق ہے تاہم اس کو چھوڑ کر یہاں پر اپنے خاص موضوع کے اعتبار سے ایک اجمالی جائزہ ہی پیش کرنا مناسب ہوگا۔ اختصار کی خاطر ہم باقی واقعات سے صرفِ نظر کریں گے اور صرف حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے متعلق ہی امور کی نشاندہی پر اکتفا کریں گے۔

ا: سورہ التوبہ میں ارشاد ربانی ہے:
عَفَا اللّٰهُ عَنْكَ لِمَ اَذِنْتَ لَهُمْ حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِيْنَ صَدَقُوْا وَتَعْلَمَ الْكٰذِبِيْنَ (التوبہ: ۴۳)
اے نبیؐ، اللہ تمھیں معاف کرے، تم نے کیوں انھیں رخصت دے دی؟ (تمھیں چاہیے تھا کہ رخصت نہ دیتے) تاکہ تم پر کھل جاتا کہ کون لوگ سچے ہیں اور جھوٹوں کو بھی تم جان لیتے (ترجمہ از سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ)

اس آیت کی تفسیر میں مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ تفہیم القرآن میں لکھتے ہیں:

بعض منافقین نے بناوٹی عذرات پیش کر کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے رخصت مانگی تھی اور حضورؐ نے بھی اپنی طبعی حلم کی بنا پر یہ جاننے کے باوجود کہ وہ محض بہانے کر رہے ہیں ان کو رخصت عنایت فرمادی تھی۔ اس کو اللہ تعالیٰ نے پسند نہیں فرمایا اور آپؐ کو تنبیہہ کی کہ ایسی نرمی مناسب نہیں۔ رخصت دے دینے کی وجہ سے ان منافقوں کو اپنے نفاق پر پردہ ڈالنے کا موقع مل گیا۔ اگر انھیں رخصت نہ دی جاتی اور پھر یہ گھر بیٹھے رہتے تو ان کا جھوٹا دعوی ایمان بے نقاب ہو جاتا ہے۔

کم و بیش یہی مفہوم تمام مفسرین نے لیا ہے۔ قرآن مجید کے الفاظ صریحاً جو پیغام دینا چاہتے ہیں وہ مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ کے الفاظ سے ظاہر ہے۔ اس سے دو باتیں بالکل واضح ہو جاتی ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فعل کو

اللہ تعالیٰ نے پسند نہیں فرمایا

چنانچہ آپؐ کو تنبیہہ کی گئی کہ ایسی نرمی مناسب نہیں۔

قابلِ غور بات یہ ہے جس وقت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم منافقین کو رخصت عطا فرما رہے تھے تو عین اس لمحے آپؐ یہ فعل وحی کی ہدایت کے مطابق کر رہے تھے یا نہیں۔ اس کا ایک ہی معقول جواب ہو سکتا ہے کہ نہیں۔ آپؐ کا یہ فعل ہرگز ہرگز وحی پر مبنی نہیں ہو سکتا ورنہ یہ کیسے ممکن تھا اللہ تعالیٰ خود ہی اس مبنی بر وحی فعل کو ناپسند کرتا! اور مزید یہ کہ اپنی ہی وحی کے نتیجے میں سرزد ہونے والے فعل پر تنبیہہ بھی کر ڈالتا۔ یعنی پہلے تو وحی کے ذریعے ایک کام کروایا اور پھر اس پر تنبیہہ بھی کر ڈالی کہ یہ کیوں کیا!!

ب: سورہ التوبہ میں ہی اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا کہ:

وَلَا تُصَلِّ عَلٰۤى اَحَدٍ مِّنۡهُمۡ مَّاتَ اَبَدًا وَّلَا تَقُمۡ عَلٰى قَبۡرِهٖ‌ؕ اِنَّهُمۡ كَفَرُوۡا بِاللّٰهِ وَرَسُوۡلِهٖ وَمَاتُوۡا وَهُمۡ فٰسِقُوۡنَ (آیت ۸۴)

اور آیندہ ان میں سے جو کوئی مرے اس کی نماز جنازہ بھی تم ہرگز نہ پڑھنا اور نہ کبھی اس کی قبر پر کھڑے ہونا کیونکہ انھوں نے اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ کفر کیا ہے اور وہ مرے ہیں اس حال میں کہ وہ فاسق تھے۔ (ترجمہ و تفسیر از سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ)

اس کی تفسیر میں مولانا مرحوم لکھتے ہیں:

تبوک سے واپسی پر کچھ زیادہ مدت نہ گزری تھی کہ عبداللہ بن اُبی رئیس المنافقین مر گیا۔ اس کے بیٹے عبداللہ بن عبداللہ جو مخلص مسلمانوں میں سے تھے، نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے اور کفن میں لگانے کے لیے آپؐ کا کرتہ مانگا۔ آپؐ نے کمال فراخ دلی کے ساتھ عطا کر دیا۔ پھر انھوں نے درخواست کی کہ آپؐ ہی اس کی نماز جنازہ پڑھائیں۔ آپؐ اس کے لیے بھی تیار ہو گئے۔ حضرت عمرؓ نے باصرار عرض کیا کہ یا رسولؐ اللہ! کیا آپؐ اس شخص پر نماز جنازہ پڑھیں گے جو یہ اور یہ کر چکا ہے۔ مگر حضورؐ ان کی یہ سب باتیں سن کر مسکراتے رہے اور اپنی اس رحمت کی بنا پر جو دوست دشمن سب کے لیے عام تھی، آپؐ نے اس بدترین دشمن کے حق میں بھی دعائے مغفرت کرنے میں تامل نہ کیا۔ آخر جب آپؐ نماز پڑھانے کے لیے کھڑے ہی ہو گئے تو یہ آیت نازل ہوئی اور براہِ راست حکمِ خداوندی سے روک دیا گیا۔ ۸۔

ذرا تصور تو کریں کہ حضورؐ اکرم کا یہ فعل مبنی بر وحی ہو پھر بھی آپؐ بدترین دشمن کے لیے دعائے مغفرت کرنے میں تامل نہ کریں اور حضرت عمرؓ کے اصرار کرنے کے باوجود رئیس المنافقین کی نماز جنازہ پڑھنے کے لیے کھڑے ہو جائیں لیکن اللہ تعالیٰ آپؐ کو اس وحی پر مبنی فعل سے جبراً روک دے جو آپؐ اللہ ہی کی وحی غیر متلو یا وحی خفی کی بنا پر کرنے جا رہے تھے!

ج: سورہ الانفال میں ارشاد ہوتا ہے:

مَاکَانَ لِنَبِیٍّ اَنْ یَّکُوْنَ لَہٗ اَسْرٰی حَتّٰی یُثْخِنَ فِی الْاَرْضِ تُرِیْدُوْنَ عَرَضَ الدُّنْیَا وَاللّٰہُ یُرِیْدُ الْاٰخِرَۃَ وَاللّٰہُ عَزِیْزٌ حَکِیْمٌ o (آیت ۶۷)

کسی نبی کے لیے یہ زیبا نہیں ہے کہ اس کے پاس قیدی ہوں جب تک کہ وہ زمین میں دشمنوں کو اچھی طرح کچل نہ دے۔ تم لوگ دنیا کے فائدے چاہتے ہو' حالانکہ اللہ کے پیشِ نظر آخرت ہے' اور اللہ غالب اور حکیم ہے۔

اس آیت کی تفسیر میں مفسرین کے ہاں اختلاف پایا جاتا ہے۔ تاہم بقول سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ اہلِ تاویل نے جو روایات بیان کی ہیں وہ یہ ہیں کہ جنگِ بدر میں لشکرِ قریش کے جو لوگ گرفتار ہوئے تھے' ان کے متعلق بعد میں مشورہ ہوا کہ ان کے ساتھ کیا سلوک کیا جائے۔ حضرت ابو بکرؓ نے رائے دی کہ فدیہ لے کر چھوڑ دیا جائے اور حضرت عمرؓ نے کہا کہ قتل کر دیا جائے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو بکرؓ کی رائے قبول کی اور فدیہ کا معاملہ طے کر لیا۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیات بطور عتاب نازل فرمائیں۔ جو اہلِ تاویل اس آیت کا یہ مفہوم نہیں لیتے۔ ان سے ہمیں غرض نہیں' البتہ اس مفہوم پر جو اہلِ تاویل متفق ہیں ان سے ہمارا وہی سوال ہے کہ جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ہر قول و فعل وحی ہے تو آپؐ نے قریشی قیدیوں سے فدیہ لے کر کون سا جرم کیا کہ ان پر عتاب کیا جا رہا ہے؟ ان کی تو یہ مجبوری تھی کہ وہ وحی پر من و عن عمل کرتے۔ وحی پر عمل کر کے اللہ تعالیٰ کی طرف سے عتاب کا مستحق بننا کچھ ایسا معقول نظریہ تو معلوم نہیں ہوتا۔ اس سے بہتر نتیجہ تو یہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال مبنی بر وحی نہیں تھے' اسی لیے اجتہاد میں' نتائج اخذ کرنے میں بعض اوقات اندازوں کی غلطی ہو جایا کرتی تھی۔

(د) چوتھی مثال قرآن مجید میں سورہ عبس میں آئی ہے۔ ارشاد ہوتا ہے:

عَبَسَ وَتَوَلّٰی o اَنْ جَآءَہُ الْاَعْمٰی o وَمَا یُدْرِیْکَ لَعَلَّہٗ یَزَّکّٰی o اَوْ یَذَّکَّرُ فَتَنْفَعَہُ الذِّکْرٰی o اَمَّا مَنِ اسْتَغْنٰی o فَاَنْتَ لَہٗ تَصَدّٰی o وَمَا عَلَیْکَ اَلَّا یَزَّکّٰی o وَاَمَّا مَنْ جَآءَکَ یَسْعٰی o وَھُوَ یَخْشٰی o فَاَنْتَ عَنْہُ تَلَہّٰی o (عبس: ۱۔۱۰)

تُرش رو ہوا اور بے رُخی برتی اس بات پر کہ وہ اندھا اس کے پاس آ گیا۔ تمھیں کیا خبر' شاید وہ سُدھر جائے یا نصیحت پر دھیان دے اور نصیحت کرنا اس کے لیے نافع ہو؟ جو شخص بے پروائی برتتا ہے اس کی طرف تو تم توجہ کرتے ہو' حالانکہ اگر وہ نہ سُدھرے تو تم پر اس کی کیا ذمہ داری ہے؟ اور جو خود تمھارے پاس دوڑا آتا ہے اور وہ ڈر رہا ہوتا ہے اس سے تم بے رخی برتتے ہو۔ (ترجمہ از سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ)

ترجمے سے بات کافی حد تک واضح ہو جاتی ہے' تاہم مفسرین نے جو تشریح کی ہے اس کا بیان کرنا ضروری ہے۔ مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ نے اس سورہ کے زمانۂ نزول میں لکھا ہے کہ:

مفسرین و محدثین نے بالاتفاق اس سورہ کا سببِ نزول یہ بیان کیا ہے کہ ایک مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مجلس میں مکہ معظمہ کے چند بڑے سردار بیٹھے ہوئے تھے اور حضورؐ اُن کو اسلام قبول کرنے پر آمادہ کرنے کی کوشش فرما رہے تھے۔ اتنے میں ابن مکتوم نامی ایک نابینا حضورؐ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور انھوں نے آپؐ سے اسلام کے متعلق کچھ پوچھنا چاہا۔ حضورؐ کو اُن کی یہ مداخلت ناگوار ہوئی اور آپؐ نے اُن سے بے رُخی برتی۔ اِس پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ سورہ نازل ہوئی۔ ۹؎

شانِ نزول میں تو تمام مفسرین اور محدثین متفق ہیں البتہ بعض اہلِ تاویل نے یہ عتاب کفار پر قرار دیا جبکہ اکثریت نے کہا ہے کہ یہ عتاب بھی حضورؐ پر ہے جنھوں نے بے رخی برتی تھی۔ جو مفسرین اس عتاب کو حضورؐ سے متعلق قرار نہیں دے رہے ہیں اُن کو ایک لمحے کے لیے نظر انداز بھی کر دیا جائے تو موضوع زیر بحث کی تردید پھر بھی نہیں ہوتی۔ مثلاً سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ فرماتے ہیں کہ "پوری سورہ پر مجموعی حیثیت سے غور کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ دراصل عتاب کفارِ قریش کے ان سرداروں پر کیا گیا ہے جو اپنے تکبر اور ہٹ دھرمی اور صداقت سے بے نیازی کی بنا پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تبلیغ حق کو حقارت کے ساتھ رد کر رہے تھے اور حضورؐ کو تبلیغ کا صحیح طریقہ بتانے کے ساتھ ساتھ اس طریقے کی غلطی سمجھائی گئی ہے جو اپنی رسالت کے کام کی ابتدا میں

آپؐ اختیار فرمارہے تھے۔۔۔اللہ تعالیٰ نے آپؐ کو سمجھایا کہ اسلامی دعوت کا صحیح طریقہ یہ نہیں ہے' بلکہ اس دعوت کے نقطۂ نظر سے ہر وہ انسان اہمیت رکھتا ہے جو طالبِ حق ہو چاہے وہ کیسا ہی کمزور' بے اثر' یا معذور ہو' اور ہر وہ شخص غیر اہم ہے جو حق سے بے نیازی برتے خواہ وہ معاشرے میں کتنا ہی بڑا مقام رکھتا ہو۔۱۰۔

لفظ عَبَس کے تحت مولانا مرحوم لکھتے ہیں:

پہلے فقرے کا اندازِ بیان عجیب لطف اپنے اندر رکھتا ہے۔اگرچہ بعد کے فقروں میں براہِ راست رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب فرمایا گیا ہے جس سے یہ بات خود ظاہر ہو جاتی ہے کہ تُرش روئی اور بے رُخی برتنے کا فعل حضورؐ ہی سے صادر ہوا تھا' لیکن کلام کی ابتدا اس طرح کی گئی ہے گویا حضورؐ نہیں بلکہ کوئی اور شخص ہے جس سے اس فعل کا صدور ہوا ہے۔اس طرزِ بیان سے ایک نہایت لطیف طریقے پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو احساس دلایا گیا ہے کہ یہ ایسا کام تھا جو آپؐ کے کرنے کا نہ تھا۔

آگے چل کر حاشیہ نمبر ۲ میں مزید لکھتے ہیں:

یہی ہے وہ اصل نکتہ جسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تبلیغ دین کے معاملہ میں اس موقع پر نظر انداز کر دیا تھا اور اسی کو سمجھانے کے لیے اللہ تعالیٰ نے پہلے ابن مکتومؓ کے ساتھ آپؐ کے طرزِ عمل پر گرفت فرمائی۔ پھر آپؐ کو بتایا کہ داعی حق کی نگاہ میں حقیقی اہمیت کس چیز کی ہونی چاہیے اور کس کو نہ ہونی چاہیے۔۱۱۔

مولانا امین احسن اصلاحیؒ بھی ان آیات کو براہ راست حضورؐ پر عتاب نہیں سمجھتے لیکن وہ بھی یہی مفہوم لیتے ہیں کہ حضورؐ سے ایک طرح کی چوک ہو گئی تھی۔

ان نکات کو سمیٹا جائے تو ان محتاط مفکرین کے مطابق:

۱۔تُرش روئی اور بے رُخی برتنے کا فعل حضورؐ سے صادر ہوا تھا۔

۲۔ابن مکتومؓ کی مجلس میں آمد اور مداخلت حضورؐ کو ناگوار گزری۔

۳۔ان آیات کے ذریعے سے حضورؐ کو غلط طریقۂ تبلیغ سے منع فرمایا گیا۔

۴۔حضورؐ کو احساس دلایا گیا کہ آپؐ نے وہ کام کر ڈالا جو آپؐ کے کرنے کا نہ تھا۔

۵۔حضورؐ کے اس طرزِ عمل پر گرفت فرمائی گئی اور آپؐ کو یہ بتایا گیا کہ داعی حق کی نگاہ میں حقیقی اہمیت ان لوگوں کو ملنی چاہیے جو دین کے طلب گار ہوں نہ کہ دین کے بدخواہ۔

یہ نکات تو اُن محتاط مفکرین و محققین نے اخذ کیے ہیں جو مندرجہ بالا آیات کا مخاطب براہِ راست حضورؐ کو نہیں سمجھتے۔رہے وہ مفسرین جو اِن آیات کو حضورؐ پر عتاب سمجھتے ہیں تو ان پر ہمارے اعتراض کی اہمیت دوچند ہو جاتی ہے۔

عقلِ سلیم یہ سمجھنے سے قاصر رہتی ہے کہ جب حضورؐ کا ہر قول اور فعل وحی ہوتا تھا تو آپؐ نے غیر مطلوب یا ناموزوں طریق تبلیغ کیسے اختیار کر لیا؟ جب آپؐ ہر کام اللہ کی وحی کے مطابق کرتے تھے تو وہ ایسا کام کس طرح کر بیٹھے جو آپؐ سے کروانا مقصود ہی نہ تھا؟ وحی پر عمل کرنے کے باوجود آپؐ یہ کیسے بھول سکتے تھے کہ داعی حق کی نگاہ میں اصل اہمیت کس کو حاصل ہونا چاہیے؟ چنانچہ حضورؐ کے مبنی بر وحی طرزِ عمل پر گرفت کا کوئی عقلی اور علمی جواز نہیں پیش کیا جاسکتا۔کیا یہ ممکن ہے کہ حضورؐ کا طرز عمل جو وحی پر مبنی ہو' وہ غلط ہو اور اس قدر غلط ہو کہ اللہ تعالیٰ کو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس طرزِ عمل پر گرفت فرمانی پڑے؟ ہم اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ ایسا ممکن نہیں۔اصل بات یہ ہے کہ چونکہ حضورؐ کے اقوال وافعال مبنی بر وحی نہیں تھے اسی لیے ان میں بعض اوقات بھول چوک یا اجتہادی لغزشیں ہو جایا کرتی تھیں۔اس کے علاوہ دوسری کوئی اور توجیہہ ممکن ہی نہیں۔

(ر) پانچویں مثال قرآن مجید میں سورہ التحریم کے اندر بیان فرمائی گئی ہے۔

یٰٓاَیُّھَا النَّبِیُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ اَحَلَّ اللّٰہُ لَکَ ج تَبْتَغِیْ مَرْضَاتَ اَزْوَاجِکَ ط وَاللّٰہُ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ o (التحریم:۱)

اے نبیؐ، تم کیوں اس چیز کو حرام کرتے ہو جو اللہ نے تمھارے لیے حلال کی ہے (کیا اس لیے کہ) تم اپنی بیویوں کی خوشنودی چاہتے ہو؟ اللہ معاف کرنے والا اور رحم فرمانے والا ہے۔

اس آیت پر بحث کرتے ہوئے مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ "موضوع اور مباحث" کے عنوان کے تحت ذکر کرتے ہیں کہ "اللہ تعالیٰ کی طرف سے انبیاء علیھم السلام کی زندگی پر ایسی کڑی نگرانی رکھی گئی ہے کہ ان کا کوئی ادنیٰ اقدام بھی منشاء الٰہی سے ہٹا ہوا نہ ہو۔ ایسا کوئی فعل بھی اگر نبی سے صادر ہوا ہے تو اس کی فوراً اصلاح کر دی گئی ہے"۔

آگے چل کر اس کی مزید تشریح کرتے ہیں کہ "اب قرآن میں یہ ذکر لانے کی مصلحت اس کے سوا اور کیا ہو سکتی ہے کہ اللہ تعالیٰ اہلِ ایمان کو اپنے بزرگوں کے احترام کی صحیح حدوں سے آشنا کرنا چاہتا ہے۔ نبی، نبی ہے خدا نہیں ہے کہ اس سے کوئی لغزش نہ ہو۔ نبی کا احترام اس بنا پر نہیں ہے کہ اس سے لغزش کا صدور ناممکن ہے بلکہ اس بنا پر ہے کہ وہ مرضی الٰہی کا مکمل نمائندہ ہے اور اس کی ادنیٰ سی لغزش کو بھی اللہ نے اصلاح کیے بغیر نہیں چھوڑا ہے"۔ ۱۲؎

اسی آیت کی تشریح و تفسیر کرتے ہوئے مولانا مرحوم رقم طراز ہیں:

یہ دراصل استفہام نہیں ہے بلکہ ناپسندیدگی کا اظہار ہے یعنی مقصود نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ دریافت کرنا نہیں ہے کہ آپؐ نے یہ کام کیوں کیا ہے، بلکہ آپؐ کو اس بات پر متنبہ کرنا ہے کہ اللہ کی حلال کی ہوئی چیز کو اپنے اوپر حرام کر لینے کا جو فعل آپؐ سے صادر ہوا ہے وہ اللہ تعالیٰ کو ناپسند ہے۔ ۱۳؎

مولانا امین احسن اصلاحیؒ بھی یہی مفہوم لیتے ہیں۔ (ملاحظہ کیجیے، تدبر قرآن، جلد ۸، تفسیر سورہ التحریم، ص ۴۵۱۔۴۵۷)

اس تفسیر و تشریح سے معلوم ہوا کہ:

۱۔ نبی چونکہ خدا نہیں، اس لیے اس سے لغزش صادر ہو سکتی ہے۔

۲۔ اس آیت میں حضورؐ کی جانب سے ایک حلال چیز کو اپنے اوپر حرام قرار دینے کے عمل کو اللہ نے ناپسند کیا ہے۔

۳۔ اللہ نے نبی کی کوئی لغزش یا غلطی بھی، اصلاح کیے بغیر نہیں چھوڑی۔

اس مثال* سے بھی یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ نبی اگر وحی کی زبان ہی بولا کرتا، وحی کے علاوہ کچھ بھی عمل نہ کرتا تو اس سے لغزش صادر ہونے کا احتمال ہوتا اور نہ اللہ اس کے کسی فعل کو ناپسند کرتا۔ ظاہر ہے کہ ایک طرف وحی کے ذریعے سے نبی سے ایک عمل کروایا جائے اور پھر اس پر ناپسندیدگی کا اظہار بھی کیا جائے، یہ طرزِ عمل کسی معقول آدمی سے بھی متوقع نہیں ہو سکتا کجا کہ اسے اللہ کا طرزِ عمل قرار دیا جائے۔

ہاں یہ درست ہے کہ اللہ نے نبی کی کوئی لغزش یا غلطی اصلاح کیے بغیر نہیں چھوڑی لیکن جب ہم یہ کہتے ہیں تو غور کیجیے اس کا کیا مطلب ہو سکتا ہے؟ یہی نا کہ اصلاح سے پہلے غلطی یا لغزش سرزد ہو چکی تھی، تبھی تو اصلاح کی ضرورت پیش آ سکتی تھی۔ اب یہ ناممکنات میں سے ہے کہ لغزش پر مبنی عمل کو وحی قرار دیا جائے۔ کیونکہ وحی الٰہی ہمیشہ لغزشوں سے پاک ہوتی ہے۔ بحث یہاں یہ نہیں کہ اگر باقتضائے بشریت ان سے کبھی کوئی لغزش ہوتی ہے یا وحی خفی کے لطیف اشارے کو سمجھنے میں وہ کبھی غلطی کرتے ہیں یا اپنے اجتہاد سے کوئی ایسی روش اختیار کر جاتے ہیں جو مرضاتِ الٰہی سے یک سرمو بھی ہٹی ہوئی ہو تو اللہ تعالیٰ فوراً ان کی اصلاح کرتا ہے اور تنبیہ کر کے سیدھے رستے پر لے آتا ہے (تفہیمات، حصہ اول، سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ، ص ۳۱۰)۔ بلکہ بحث اس امر میں ہے کہ جب انبیاء علیہم السلام کا ہر فعل و قول وحی ہی ہوتا ہے تو سرے سے کوئی لغزش یا اجتہادی غلطی سرزد ہی کیسے ہو سکتی ہے؟ کیا وحی بھی غلط ہو سکتی ہے؟ یا یہ ممکن ہے کہ خدا خود وحی کے ذریعے نبی سے غلطی کروا کر اس کے عمل کو ناپسند بھی کرے اور اس پر گرفت بھی؟

چنانچہ یہ توجیہہ اتنی کمزور تھی کہ خود مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ کو اسے رد کرنا پڑا کہ وحی کے ہوتے ہوئے نبی سے غلطی کا عمل سرزد ہو ہی نہیں سکتا۔ وہ اپنی مشہور کتاب، تفہیمات حصہ دوم میں فرماتے ہیں کہ بعض لوگوں کے نزدیک:*

انبیاءؑ کی طرف اس قسم کی لغزشوں کا انتساب، عصمتِ انبیاءؑ کے خلاف معلوم ہوتا ہے۔ لیکن ان حضرات نے شاید اس امر پر غور نہیں کیا کہ عصمت دراصل انبیاءؑ کے لوازمِ ذات سے نہیں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ نے ان کو منصبِ نبوت کی ذمہ داریاں صحیح طور پر ادا کرنے کے لیے مصلحتاً خطاؤں اور لغزشوں سے محفوظ فرمایا

ہے۔ ورنہ اگر اللہ کی حفاظت تھوڑی دیر کے لیے بھی ان سے منفک ہو جائے تو جس طرح عام انسانوں سے بھول چوک اور غلطی ہوتی ہے' اسی طرح انبیاء سے بھی ہو سکتی ہے۔ اور یہ ایک لطیف نکتہ ہے کہ اللہ نے بالارادہ ہر نبی سے کسی نہ کسی وقت اپنی حفاظت اٹھا کر ایک دو لغزشیں سرزد ہو جانے دی ہیں تاکہ لوگ انبیاءؑ کو خدا نہ سمجھیں اور جان لیں کہ یہ بشر ہیں' خدا نہیں۔۱۴؎

یہاں پر عصمتِ انبیاءؑ ہمارا موضوع نہیں ہے' البتہ اس اقتباس سے مولانا مرحوم نے یہ تسلیم کیا ہے کہ:

۱۔ انبیاءؑ سے بھول چوک اور غلطی صرف اسی وقت ہو سکتی ہے جب اللہ تعالیٰ کی حفاظت ان سے منفک ہوتی ہے۔

۲۔ اللہ تعالیٰ نے بالارادہ ہر نبی سے یہ حفاظت اٹھا کر ایک دو لغزشیں سرزد ہو جانے دی ہیں۔

ہم دراصل یہی نکتہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ وحی کے ہوتے ہوئے (یعنی جب نبی کا ہر قول یا فعل۔۔۔ یا دوسرے الفاظ میں احادیث وحی ہوں' تو) کسی نبی سے بھی غلطی یا بھول چوک کا امکان نہیں۔ اب چونکہ یہ بات قطعی طور پر ثابت ہے کہ انبیاء علیہم السلام سے اور بالخصوص حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے لغزشوں کا صدور ہوا ہے تو یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ احادیث وحی نہیں ہو سکتیں۔*

۳۔ اب ہم دوسرے سوال کو لیتے ہیں کہ اگر احادیث بھی قرآن کی طرح وحی کا درجہ رکھتی ہیں تو اللہ تعالیٰ نے ان کی حفاظت کا ذمہ کیوں نہیں لیا؟

پہلے تو یہ امر طے کر لیں کہ آیا بالعموم احادیث کو قرآن کی طرح ہی وحی کا مجموعہ سمجھا جاتا ہے یا اس میں کوئی اختلاف ہے۔ مشکوٰۃ شریف' جلد اول میں ایک حدیث ملاحظہ کیجیے:

وَعَنِ الْمِقْدَامِ بْنِ مَعْدِ يْكَرِبَ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ اَلَا اِنِّیْ اُوْتِیْتُ الْقُرْاٰنَ وَمِثْلَہٗ مَعَہٗ اَلَا یُوْشِکُ رَجُلٌ شَبْعَانُ عَلٰی اَرِیْکَتِہٖ یَقُوْلُ عَلَیْکُمْ بِھٰذَا الْقُرْاٰنِ فَمَا وَجَدْتُّمْ فِیْہِ مِنْ حَلَالٍ فَاَحِلُّوْہُ وَمَا وَجَدْتُّمْ فِیْہِ مِنْ حَرَامٍ فَحَرِّمُوْہُ وَاِنَّ مَا حَرَّمَ رَسُوْلُ اللّٰہِ کَمَا حَرَّمَ اللّٰہُ۔

حضرت مقدامؓ بن معد یکرب سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: خبردار ہو کہ مجھے قرآن اور اس کے مثل اس کے ساتھ دیا گیا ہے۔ خبردار ہو کہ عنقریب ایک پیٹ بھرا شخص اپنے چھپرکٹ پر پڑا ہوا کہے گا کہ بس اُس قرآن کو لازم جانو۔ پس جو چیز تم قرآن میں حلال پاؤ اُسے حلال سمجھو اور جسے حرام پاؤ اُسے حرام سمجھو۔ حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو کچھ حرام کیا وہ اسی کی مانند ہے جسے اللہ تعالیٰ نے حرام کیا۔۔۔

(ابو داؤد' دارمی نے بھی ایسی روایت بیان کی ہے اور اسی طرح ابن ماجہ نے یہ روایت "جس طرح اللہ نے حرام کیا" تک بیان کیا ہے۔۱۵؎

محمد عاصم الحدّاد "سنت رسولؐ کیا ہے اور کیا نہیں ہے" میں لکھتے ہیں:

اللہ تعالیٰ کی طرف سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر جو وحی نازل ہوتی تھی وہ دو طرح کی تھی: (۱) متلو (جس کی تلاوت کی جائے یعنی قرآن حکیم۔ (۲) غیر متلو (جس کی تلاوت نہ کی جاتی ہو) اس سے مراد سنت یا حدیث ہے۔

اس کے بعد اسی اوپر دی گئی مشکوٰۃ شریف والی حدیث کا حوالہ دیا ہے اور اس پر اضافہ یہ کیا ہے کہ یہ روایت ترمذی میں بھی ہے۔ اس کے بعد لکھتے ہیں:

حسان بن عطیہؒ سے روایت ہے کہ جبریلؑ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس اسی طرح وحی لے کر آیا کرتے تھے جیسے قرآن لے کر آتے تھے۔ (ابو داؤد فی المراسیل)۱۶؎

پروفیسر عبدالصمد صارم الازہری اپنی کتاب "تاریخ القرآن" میں لکھتے ہیں:

جبریلؑ حدیث بھی نازل کرتے تھے (کان جبریل ینزل علی النبی بالسنۃ کما ینزل علیہ بالقران۔ بحوالہ سنن دارمی)۱۷؎

یہی بات مولانا محمد صادق سیالکوٹی لکھتے ہیں:

اس آیت میں (سورہ النجم' آیت ۱) خدا نے حضورؐ کے بولنے کو وحی فرمایا ہے اور کہا ہے کہ حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم اپنی خواہش سے نہیں بولتے۔ ان کا بولنا وحی ہے جو ان کی طرف بھیجی جاتی ہے۔ معلوم ہوا کہ سرورِ عالم کا نطق' بولنا یعنی حدیث وحی ہے اور قرآن کے سوا وحی ہے۔۱۸؎

آگے چل کر مزید ارشاد فرماتے ہیں:

حضورؐ نے فرمایا کہ میں قرآن کی مثل اس کے ساتھ اور چیز بھی دے گیا ہوں یعنی حدیث۔ جب قرآن بھی خدا نے دیا اور حدیث بھی خدا نے دی تو دونوں من جانب اللہ ہونے کے سبب مساوی اور برابر ہوئے۔

نیز یہ کہ:

حضورؐ کی حدیث اس لیے قرآن کے برابر ہے کہ وہ خدا کی وحی اور اس کا کلام اور حکم ہے۔ ایک ہی سرچشمہ کی دو نہریں ہیں۔ ۱۹۔

سید کرم شاہ صاحب، فاضل جامعہ الازہر اپنی کتاب "سنت خیر الانام" میں تقریباً اسی نتیجے پر پہنچے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

اگر ان حضرات کو لفظ سنت سے بیر ہے اور اتباع سنت نبویؐ سے چڑ ہے تو وہ حکمت اور اتباع حکمت نبویؐ کے الفاظ استعمال کر لیں۔ بہر حال انھیں قرآن پر عمل کرنے کے لیے حضورؐ کے اقوال و اعمال پر عمل کرنا ہی پڑے گا اور طوعاً و کرہاً یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ سنت یا حکمت قرآن بمطابق آیات اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوئی اور قرین قیاس یہی ہے کہ حکمت یعنی سنت منزل من اللہ ہو۔ ۲۰۔

شیخ الحدیث مولانا محمد اسماعیل سلفی اپنی کتاب "حجیت حدیث" میں ارشاد فرماتے ہیں:

ہمارے نزدیک حدیث وحی ہے اور اس کا اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو علم دیا گیا، جیسے قرآن کا۔ آنحضرتؐ نے قرآن کے الفاظ ہم تک پہنچائے اور احادیث کا مفہوم۔ جبریلؑ قرآن اور سنت دونوں کو لے کر نازل ہوتے۔ آنحضرتؐ کو سنت بھی قرآن کی طرح سکھاتے (صواعق، ج ۲، ص ۳۴۰۔ شاطبی، ج ۴۔ جامع بیان العلم، ابن عبدالبر)۔ اس لحاظ سے ہم وحی میں تفریق کے قائل نہیں۔ قرآن اور سنت دونوں مآخذ ہیں اور بیک وقت مآخذ ہیں۔ اسی لحاظ سے آنحضرتؐ نے فرمایا: اُوتیتُ القراٰنُ ومِثلہ معہ۔ ۲۱۔

اسی کتاب میں اپنا نتیجۂ فکر و مطالعہ ان الفاظ میں پیش کرتے ہیں:

تحقیق و تثبیت کے بعد حدیث کا ٹھیک وہی مقام ہے جو قرآن عزیز کا ہے اور فی الحقیقت اس کے انکار کا ایمان و دیانت پر بالکل وہی اثر ہے جو قرآن عزیز کا۔ ۲۲۔

ان اقتباسات سے معلوم ہوا کہ بعض علماء کے نزدیک:

۱۔ حدیث یا سنت بھی قرآن ہی کی طرح وحی ہے۔

۲۔ قرآن کی طرح حدیث بھی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کی جاتی تھی۔

۳۔ حضورؐ کا نطق، بولنا یعنی حدیث قرآن کے مطابق وحی ہے۔

۴۔ حدیث قرآن کی مِثل ہے اور قرآن ہی کی طرح دی گئی۔

۵۔ حدیث قرآن کے برابر ہے کیونکہ یہ بھی کلام اللہ ہے۔ ایک ہی چشمہ کی دو نہریں۔

۶۔ حکم کے لحاظ سے بھی تحقیق کے بعد حدیث کا ٹھیک وہی مقام ہے جو قرآنِ عزیز کا۔

یہاں فطری طور پر سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب حدیث بھی قرآن ہی کی طرح وحی ہے، اس کو بھی قرآن کی طرح حضرت جبریلؑ نازل فرماتے تھے۔ حکم کے لحاظ سے بھی حدیث کا ٹھیک وہی مقام ہے جو قرآن کا تو کیا اللہ تعالیٰ نے قرآن کی طرح احادیث کی حفاظت کا بھی ذمہ لیا؟ اگر جواب اثبات میں ہے تو یقیناً احادیث بھی قرآن ہی کی طرح محفوظ اور ہر قسم کے شک و شبہہ سے بالا ہوں گی۔ چنانچہ ہم ان ہی دو پہلوؤں سے حقیقی صورت حال جاننے کی کوشش کرتے ہیں۔ وماتوفیقی الا باللہ۔

قرآن مجید میں ارشاد ربانی ہے:

اِنَّا نَحۡنُ نَزَّلۡنَا الذِّکۡرَ وَاِنَّا لَہٗ لَحٰفِظُوۡنَ (الحجر:۹)

ہم نے اس ذکر کو نازل کیا ہے اور ہم خود اس کے نگہبان ہیں۔

مولانا امین احسن اصلاحیؒ اس آیت کی تفسیر میں ارشاد فرماتے ہیں:

یہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کو نہایت پر زور الفاظ میں تسکین و تسلی دی گئی ہے کہ اگر یہ لوگ (قریش) قرآن عظیم کی قدر نہیں کر رہے ہیں تو تم اس کا غم نہ کرو۔ یہ کتاب تمھاری طرف سے کسی تمنا و طلب کے بغیر، ہم ہی نے تم پر اتاری ہے اور ہم ہی اس کی حفاظت کرنے والے ہیں۔۔۔ اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا میں حصر در حصر کا جو مضمون پایا جاتا ہے، اس سے اس حقیقت کا اظہار مقصود ہے کہ یہ کتاب تم نے ہم سے مانگ کے تولی نہیں ہے کہ تم پر لوگوں سے اس کو قبول کروانے کی ذمہ داری ہو۔ تم پر ذمہ داری صرف دعوت و تبلیغ کی ہے، تم اس کو ادا کرو۔ رہا اس کتاب کی حفاظت اور اس کے قیام و بقا کا مسئلہ تو یہ ہم سے متعلق ہے، اس کی حفاظت اور اس کے قیام و بقا کا انتظام ہم کریں گے۔ اللہ تعالی نے یہ وعدہ کن کن شکلوں میں پورا فرمایا، تاریخ میں اس سوال کا پورا جواب موجود ہے۔۲۳؎

اس اقتباس سے ظاہر ہے کہ قرآن میں جس "ذکر" کی حفاظت کا وعدہ کیا گیا ہے وہ قرآن مجید ہے۔ ابن کثیر نے اس سے یہی مراد لیا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

اس ذکر یعنی قرآن کو ہم نے ہی اتارا ہے اور اس کی حفاظت کے ذمہ دار بھی ہم ہی ہیں۔ یہ ہمیشہ تغیر و تبدل سے بچا رہے گا۔۲۴؎

مولانا ابو الکلام احمد آزادؒ اس آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

بلاشبہ ہم نے الذکر (یعنی قرآن کہ سر تا پا نصیحت ہے) اتارا ہے اور بلاشبہ خود ہم ہی اس کے نگہبان ہیں۔۲۵؎

مولانا محمد احمد رضا خان بریلوی اس آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

اور چونکہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم کی حفاظت کا وعدہ فرمایا ہے اس لیے یہ خصوصیت صرف قرآن شریف ہی کی ہے۔ دوسری کسی کتاب کو یہ بات میسر نہیں۔۲۶؎

سید عبد القدوس ہاشمی اپنے ایک مقالے میں، جو ڈاکٹر محمد میاں صدیقی کی تالیف علوم القرآن میں شائع ہوا ہے، فرماتے ہیں:

اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید کی حفاظت کے لیے دونوں ذرائع حافظہ اور تحریر کو ایک ساتھ تحفظ قرآن کی خدمت پر لگا دیا تھا اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کو بہر حال اپنا یہ وعدہ پورا کرنا تھا کہ ہم اس کی حفاظت کریں گے۔۲۷؎

علامہ خالد محمود اپنی کتاب آثار التنزیل میں، تفسیر مجمع البیان کے حوالے سے لکھتے ہیں:

تفسیر مجمع البیان میں ہے: بے شک ہم نے ہی ذکر نازل کیا، اس سے مراد قرآن ہی ہے اور ہم ہی اس کی ہر زیادتی اور کمی سے اور ہر تحریف و تغیر سے حفاظت کریں گے۔ یہی معنی حضرت قتادہ اور ابن عباسؓ سے منقول ہیں اور اس میں نہ آگے سے نہ پیچھے سے کسی طرح بھی باطل کا دخل نہیں ہو سکتا ہے۔۲۸؎

مولانا محمد حنیف ندوی "مطالعہ قرآن" میں لکھتے ہیں:

ان اسباب و وسائل میں جن کو قرآن حکیم کی حفاظت و صیانت کے لیے اختیار کیا گیا، پہلی شے اللہ تعالی کی طرف سے اس یقین دہانی کا اظہار تھا کہ جہاں تک اس کتاب کے محفوظ اور خاص ترتیب کے ساتھ مجتمع ہونے کا تعلق ہے، یہ ہمارا ذمہ ہے۔ اس میں کبھی بھی باطل کی آمیزش نہ ہو پائے گی۔۲۹؎

اس سے صاف ظاہر ہو جاتا ہے کہ قرآن مجید میں جس کلام کی حفاظت کا وعدہ کیا گیا ہے وہ صرف قرآن مجید ہے۔ لیکن اس امر کے باوجود بعض علماء نے احادیث کو بھی اس "وعدے" میں شامل کرنے کی کوشش کی ہے۔ چنانچہ ہم ان علماء کرام کے دلائل کا جائزہ لینا بھی ضروری سمجھتے ہیں۔

مولانا محمد صادق سیالکوٹی "ضربِ حدیث" میں ارشاد فرماتے ہیں:

قرآن جو ذکر ہے اس کی بھی اور رسول جو ذکر ہے اس کی بھی ہم حفاظت کرنے والے ہیں۔ ثابت ہو گیا کہ قرآن کی طرح خدا نے حدیث کی حفاظت کا بھی ذمہ لیا ہوا ہے۔

انھوں نے اپنے تئیں یہ بات لکھ کر کہ "رسول جو ذکر ہے اس کی بھی ہم حفاظت کرنے والے ہیں "فوراً ثابت" کر دیا کہ حدیث کا بھی اللہ نے قرآن ہی کی طرح حفاظت کا وعدہ فرمایا ہے۔ اس کی دلیل جو دی وہ یہ ہے: "غور تو کریں کہ قرآن کی تو خدا حفاظت کرے اور رسول کی رسالت اور نبوت کو قیامت تک رکھے، اسے ماضی کی تاریکیوں میں کھو دے، مٹا دے، ہر گز نہیں۔ ایسا نہیں ہو سکتا اور نہ ایسا ہوا ہے۔۳۰؎

اسی طرح کی دلیل مولانا محمد اسماعیل نے بھی "حجیت حدیث" میں دی ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

اگر حدیث دین ہے تو اس کی حفاظت کا ذمہ دار حق تعالیٰ کو ہونا چاہیے۔ ۳۱؎

اسی طرح کا دعویٰ اور دلیل مولانا محمد ادریس میرٹھی نے بھی دی ہے۔ آپ فرماتے ہیں:

قرآن پر عمل حدیث کے بغیر نہیں ہو سکتا تو ماننا پڑے گا کہ قرآن کی حفاظت بھی حدیث رسولؐ اللہ کی حفاظت کے بغیر نہیں ہو سکتی اور جس طرح تیرہ سو سال گزر جانے کے باوجود قرآن اُمت کے پاس محفوظ ہے اور قیامت تک رہے گا اسی طرح ذخیرۂ حدیث رسولؐ اللہ بھی محفوظ ہے اور رہے گا۔

چند صفحات کے بعد یہ دعویٰ بلا دلیل پھر دہراتے ہیں کہ:

لہٰذا اس آیت کریمہ میں جس طرح قرآن کی حفاظت کا وعدہ ہے اسی طرح سنت و حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حفاظت کا بھی وعدہ ہے۔ ۳۲؎

مولانا محترم نے دلیل یہ دی ہے کہ "قرآن پر عمل حدیث کے بغیر نہیں ہو سکتا تو ماننا پڑے گا کہ قرآن کی حفاظت بھی حدیث رسولؐ کی حفاظت کے بغیر نہیں ہو سکتی"۔ ہم نے کہا ہے کہ حفاظت کا وعدہ صرف قرآن کے لیے ہے اور یہ بات تقریباً تمام علماء محققین اور مفسرین فرما رہے ہے۔ مولانا میرٹھی نے بھی دلیل یہ دی کہ ماننا پڑے گا کہ۔۔۔ اس "ماننا پڑے گا" کے علاوہ کسی شخص نے بھی کوئی دلیل نہیں دی اور حیرت کا مقام تو یہ ہے کہ یہی مولانا محترم اسی کتاب میں صرف بیس صفحات بعد بڑے دھڑلے سے یہ بات لکھتے ہیں کہ:

یہی وہ اللہ کا کلام ہے (قرآن) جس کے خود اللہ تعالیٰ محافظ ہیں۔ ارشاد ہے: اِنَّا نَحۡنُ نَزَّلۡنَا الذِّکۡرَ وَاِنَّا لَهٗ لَحٰفِظُوۡنَ۔ ہم ہی نے اس نصیحت (کی کتاب) کو اتارا ہے اور ہم ہی اس کے محافظ ہیں۔ ۳۳؎

ہم اپنی طرف سے مزید کوئی بات کہے بغیر بعض جید علماء اور مفکرین کی آراء نقل کرتے ہیں تاکہ معلوم ہو سکے کہ اس رائے میں محققین کس بات کے قائل ہیں یعنی کہ اللہ تعالیٰ نے صرف قرآن مجید کی حفاظت کا وعدہ فرمایا ہے یا قرآن کے علاوہ کوئی اور کتاب بھی ایسی ہے؟

عصرِ حاضر کے ایک عظیم مفسر مولانا امین احسن اصلاحیؒ اپنی کتاب "توضیحات" میں ارشاد فرماتے ہیں:

انسانوں کا کیا ہوا کوئی کام اگرچہ وہ بہتر سے بہتر لوگوں نے بہتر سے بہتر طریقہ پر کیا ہو، غلطی کے امکانات سے مبرا نہیں ہو سکتا۔ اور اسی بنا پر تنقید سے بالاتر بھی قرار نہیں دیا جا سکتا۔ ہمارے ہاں یہ درجہ صرف قرآن حکیم کا ہے کہ وہ غلطی کے تمام امکانات سے مبرا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کی حفاظت کا خود بندوبست فرمایا۔ ۳۴؎

اس عقیدے پر پوری اُمت کا اجماع نقل کرتے ہیں:

پوری اُمت کا اس پر اجماع ہے کہ قرآن کے سوا کوئی کتاب بھی مبرا عن الخطا نہیں ہے۔ ۳۵؎

مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ نے بھی بالکل یہی بات لکھی ہے:

یہ حفاظت کا غیر معمولی انتظام آج تک دنیا کی کسی دوسری کتاب کے لیے نہیں ہو سکا ہے۔ ۳۶؎

یہی مفکر اپنی دوسری کتاب میں لکھتے ہیں:

یہ خیال بالکل صحیح ہے کہ احادیث اس حد تک محفوظ نہیں ہیں جس حد تک قرآن مجید ہے۔ ۳۷؎

مولانا محمد تقی امینی، ناظم دینیات مسلم یونیورسٹی علی گڑھ، اپنی شہرہ آفاق کتاب "حدیث کا درایتی معیار" میں ارشاد فرماتے ہیں:

یہی آخری کتاب ہر دور و زمانہ کے لیے کافی ہوتی ہے۔ صرف اس کی حفاظت کا سوال رہتا ہے جس کی ذمہ داری اللہ نے اپنے ذمہ لی ہے۔ اِنَّا نَحۡنُ نَزَّلۡنَا الذِّکۡرَ وَاِنَّا لَهٗ لَحٰفِظُوۡنَ۔ ہم نے ہی قرآن اتارا ہے اور ہم ہی اس کی حفاظت کرنے والے ہیں۔

قرآن کی حفاظت کا جو انتظام ہے اور جس طرح وہ محفوظ ہے تاریخ میں اس کی نظیر نہیں ملتی۔ یہ قدرتی انتظام و حفاظت کے بغیر نہیں ہو سکتا۔ ۳۸؎

مندرجہ بالا اقتباسات سے معلوم ہوا کہ علمائے محققین کے نزدیک:

۱۔ انسانوں کا کیا ہوا کوئی بھی کام غلطی سے مبرا نہیں ہو سکتا۔ یہ درجہ صرف قرآن حکیم کا ہے کہ وہ غلطی کے تمام امکانات سے مبرا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کی حفاظت کا خود بندوبست فرمایا ہے۔

۲۔ پوری اُمت کا اس پر اجماع ہے کہ قرآن کے سوا کوئی کتاب بھی مبرا عن الخطا نہیں ہے۔

۳۔ یہ حفاظت کا انتظام اور غیر معمولی انتظام آج تک دنیا کی کسی دوسری کتاب کے لیے نہیں ہو سکا ہے۔

۴۔ یہ خیال بالکل صحیح ہے کہ احادیث اس حد تک محفوظ نہیں ہیں جس حد تک قرآن مجید ہے۔

اب ہم فی الواقع یہ بتانے کی کوشش کریں گے کہ ہمارا دعویٰ تو یہی ہے کہ احادیث، قرآن کی طرح محفوظ نہیں، مگر عملی صورت حال بھی یہی ہے یا اس کے برعکس۔ ہم نے تمام اقتباسات علمائے اہل سنت کی کتابوں سے لیے ہیں تاکہ اس بارے میں کوئی شک وشبہ باقی نہ رہے۔

شیخ الحدیث مولانا محمد اسماعیل سلفی رقمطراز ہیں:

صحیح بخاری یا صحیح مسلم کا انتخاب مخصوص شرائط کے ماتحت ہوا ہے۔ اس کا مطلب نہ تو تمام صحیح احادیث کا استیعاب ہے اور نہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ان کے سوا باقی سب احادیث غلط ہیں۔ بلکہ ائمہ حدیث تصنیف و تدوین کتب کے وقت بعض شرائط ذہن میں رکھتے تھے۔ ان شرائط کے تحت جو صحیح احادیث ان کے معیار پر ان کی نظر میں پوری اتریں انھیں جمع کر دیا۔ یہ بھی ممکن ہے کہ ان شرائط کے مطابق بھی کہیں ذہول ہو گیا ہو۔* ۳۹۔

سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ اپنی شہرۂ آفاق کتاب "سنت کی آئینی حیثیت" میں لکھتے ہیں:

ان کا (امام بخاریؒ) اپنا قول یہ ہے کہ میں نے اس کتاب میں کوئی ایسی بات داخل نہیں کی ہے جو صحیح نہ ہو مگر بہت سی صحیح حدیثیں میں نے چھوڑ دی ہیں تاکہ طویل نہ ہو جائے (تاریخ بغداد، ج ۲، ص ۸۔۹۔ تہذیب النووی، ج ۱، ص ۷۴۔ طبقات السبکی، ج ۲، ص ۷)۔ بلکہ ایک اور موقع پر وہ اس کی تصریح بھی کرتے ہیں کہ 'میں نے جو صحیح حدیثیں چھوڑ دی ہیں وہ میری منتخب کردہ حدیثوں سے زیادہ ہیں"۔* اور یہ کہ "مجھے ایک لاکھ حدیثیں یاد ہیں" (شروط الائمہ الخمسہ، ص ۴۹) ۴۰۔

شیخ الحدیث مولانا محمد اسماعیل سلفی احادیث میں "صحیح اور ضعیف" کی پہچان کی عملی دشواریاں بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

مستدرک حاکم، صحیح ابن حبان، صحیح ابن خزیمہ یہ سب کتابیں بشرطِ صحت تدوین تصنیف کی صورت میں آئیں۔ ان پر بعض اعتراضات کے باوجود کافی ذخیرہ محدثین کے نزدیک صحیح ہے۔ البتہ اصولِ خمسہ بخاری، مسلم، ابوداؤد، ترمذی، نسائی میں صحاح کا کافی ذخیرہ آ گیا ہے لیکن استیعاب کا دعویٰ یہاں بھی نہیں کیا جا سکتا۔ ان کے علاوہ حدیث کی کتابوں میں بھی صحیح احادیث کا ذخیرہ موجود ہے، البتہ بعض جگہ کچھ ایسی مشکلات سامنے آ گئیں کہ وہاں صحیح اور ضعیف میں امتیاز کرنا کافی دقت طلب ہو گیا ہے۔ ۴۱۔

اب معلوم نہیں کہ "وحی" میں صحیح اور ضعیف کی جو ملاوٹ ہو گئی ہے ان کو کیسے دور کیا جائے گا۔ کیا ہی اچھا ہوتا کہ یہ فریضہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی زندگی میں ہی انجام دے جاتے!

اوپر جو اقتباس ہم نے "سنت کی آئینی حیثیت" سے نقل کیا ہے، اسی مفہوم کا ایک اور اہم اقتباس ہم مفتی امجد العلی کی "الدرایہ فی اصول الحدیث" سے نقل کرتے ہیں:

امام بخاریؒ و مسلمؒ نے اپنی ذات کے حق میں اس امر کا التزام نہیں کیا تھا کہ وہ اپنی مذکورہ دونوں کتابوں میں تمام احادیث صحاح کو جمع کر دیں گے اس لیے یہ سمجھنا غلط ہو گا کہ صحیح بخاری یا صحیح مسلم میں جتنی احادیث روایت کی گئی ہیں صرف یہی تعداد صحیح احادیث کی ہے۔ اس کے بعد صحیح احادیث کا دیگر مسندات یا سنن میں وجود نہیں۔ چنانچہ امام بخاریؒ سے خود ان کا قول منقول ہے کہ میں نے اپنی اس کتاب میں صحیح احادیث کو جمع کیا ہے لیکن ان کی طوالت کے خوف سے بہت سی صحیح حدیثوں کو چھوڑ بھی دیا ہے۔ امام مسلم نے فرمایا ہے کہ جو احادیث میں نے صحیح میں روایت کی ہیں اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ ان کے علاوہ اور صحیح حدیثیں مجھے معلوم نہ تھیں یا موجود نہ تھیں۔ ۴۲۔

اب یہ بیچاری اُمت بھی کس مشکل سے دوچار ہوگئی ہے کہ اول تو قرآن کی طرح احادیث کی حفاظت کا وعدہ ہی نہیں فرمایا گیا' دوم وہ اس طرح محفوظ بھی نہ رہ سکیں اور سوم یہ کہ جتنی کچھ صحیح احادیث معلوم ہیں' ان سے زیادہ صحیح احادیث کو چھوڑ بھی دیا گیا تھا تو یہ اُمت باقی ماندہ "وحی" کو کہاں تلاش کرے؟ احادیث کا یہ حصہ جو چھوڑ دیا گیا تھا اس کے بارے میں امام بخاریؒ و مسلمؒ نے صحت کی تصریح تو کی نہیں تھی کہ فلاں فلاں احادیث صحیح ہیں بلکہ اجمالاً صرف یہ کہا تھا کہ صحیح احادیث کا زیادہ تر حصہ انھوں نے اپنی اپنی کتابوں میں نہیں لیا۔ اب کیا ہم اس حصے کو کہیں پا سکتے ہیں؟ اس کے متعلق یہی مصنف چند ہی صفحات بعد فرماتے ہیں:

باقی رہی صحیح حدیث کی وہ قسم کہ جس کے حق میں ائمہ سلف میں سے کسی نے صحت کی تصریح نہ کی ہو لیکن مابعد کا کوئی محدث حدیث کی سند کے رجال کو ایسے درجہ کا پاتا ہے جو کسی صحیح حدیث کے رجال کا درجہ رکھتے ہیں۔ اس قسم کے متعلق شیخ ابن صلاحؒ کی یہ رائے ہے کہ اس پر صحت کا حکم نہ لگایا جائے۔ کیونکہ اس زمانے میں محدث میں وہ اہلیت ہی موجود نہیں جو سلف میں تھی۔

امام نوویؒ نے اس سلسلے میں ابن صلاحؒ کے مقابلے میں فرمایا ہے کہ میرے خیال میں زیادہ واضح تو یہی ہے کہ جس شخص میں احادیث پر تنقیدی قوت و معرفت علل پورے طور پر موجود ہو اس کے لیے جائز ہے۔ (تدریب الراوی للسیوطی' مطبوعہ مصر' ص ۴۶) ۴۳۔

یعنی اول تو ابن صلاح کے نزدیک "وحی" کی پہچان کے لیے ایک خاص اہلیت کا ہونا لازمی ہے جو سلف میں تو تھی مگر اس کے بعد ناپید ہوگئی۔ مگر امام نوویؒ کا فی فراخ دل واقع ہوئے ہیں ورنہ بہت سی "وحی" تو گم ہو جاتی۔ البتہ مسئلہ اب بھی بحث طلب یہ ہے کہ "وحی" جیسی اہم حقیقت کی دریافت و پہچان کے لیے ہم ابن صلاحؒ کو رہبر جانیں یا امام نوویؒ کو؟ ہمارا دوسرا سوال جو زیر بحث تھا وہ یہی تو تھا کہ اگر احادیث بھی قرآن کی طرح وحی ہیں تو ان کی بھی اسی طرح حفاظت کا وعدہ ہونا چاہیے تھا اور فی الواقع وہ محفوظ بھی ہوتیں مگر صورت حال جیسی کچھ بھی ہے وہ آپ نے ملاحظہ فرمالی۔

اس کے علاوہ ضمنی طور پر ایک اور سوال کا جائزہ لیتے چلیں تو نفس مسئلہ کو سمجھنے میں زیادہ آسانی ہوگی۔ وہ یہ کہ قرآن کی وحی کی تو ایک ہی قسم ہے۔ اس کی کوئی خاص قسم یا اصطلاحات نہیں۔ لیکن حدیث کی سو سے زائد اقسام گنوائی جاتی ہیں مثلاً صحیح' ضعیف' شاذ' مرسل' مرفوع وغیرہ۔ مگر قرآن کی وحی کے بارے میں اس طرح کی کوئی اصطلاح رائج نہیں۔ قرآن کی ہر آیت ایک ہی قسم پر مشتمل ہے۔ وہ صحیح' ضعیف اور حسن وغیرہ پر مشتمل نہیں ہوتی۔ اس کے علاوہ یہ بھی نہیں ہے کہ ہر حدیث کے متعلق سب اہلِ فن کی ایک ہی رائے ہو۔ بسا اوقات ایک حدیث کو کوئی صاحب صحیح کہتے ہیں' کوئی حسن اور کوئی ضعیف۔ ذیل میں ہم چند اصطلاحات پر گفتگو کریں گے:

۱۔ صحیح: ڈاکٹر صبحی صالح' ابن کثیر کی اختصار علوم الحدیث کے حوالے سے صحیح حدیث کی یہ تعریف کرتے ہیں: "صحیح وہ مسند حدیث ہے جسے صاحب عدالت اور ضابط راوی دوسرے عادل اور ضابط راوی سے روایت کرے' یہاں تک کہ وہ اسناد میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا صحابی و تابعی تک پہنچ جائے اور وہ شاذ یا معلل بھی نہ ہو۔ ۴۴۔

یہی مصنف آگے چل کر لکھتے ہیں:

ایک عجیب بات یہ ہے کہ بعض محدثین یہ شرط لگاتے ہیں کہ حدیث صحیح عزیز ہو۔ امام حاکم نے "علوم الحدیث" میں اس طرف اشارہ کیا ہے۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں کہ: صحیح حدیث کی تعریف یہ ہے کہ اسے روایت کرنے والا صحابی گمنام نہ ہو' اس کی صورت یہ ہے کہ دو تابعی اس سے روایت کریں' اس کے بعد رواۃِ حدیث عام طور پر اسے دورِ حاضر تک روایت کرتے چلے جائیں' جیسے گواہ کے حق میں شہادت دینے سے اس کی مزید تائید ہو جاتی ہے۔ ۴۵۔

اہلِ علم سے یہ بات پوشیدہ نہیں رہ سکتی کہ "اختصار علوم الحدیث" اور امام حاکم کی "علوم الحدیث" کی تعریف میں کافی فرق پایا جاتا ہے۔ چنانچہ اس بات کو ڈاکٹر صبحی صالح اسی صفحہ پر لکھتے ہیں کہ "ظاہر بات ہے کہ اس خاص اصطلاح (یعنی حدیث صحیح عزیز ہو) کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اس سے پہلے ہم بیان کر آئے ہیں کہ راوی کی تعدیل اور گواہ کی صفائی پیش کرنے کے درمیان بہت تفاوت ہے۔ ۴۶۔

مقام اطمینان ہوتا اگر صحیح حدیث کی تعریف تو ایک ہوتی۔ اگر ایک نہیں تو کم از کم یہ تو ہوتا کہ "صحیح" حدیث میں کوئی فرق تو نہ پایا جاتا۔ لیکن ایسا نہیں ہے۔

ڈاکٹر صبحی صالح اسی کتاب میں رقمطراز ہیں:

پھر جن احادیث کو صحیح کہا جاتا ہے خود ان کے مرتبہ وصحت میں بھی تفاوت پایا جاتا ہے' اس کے علاوہ جن کتابوں میں صحیح احادیث کو جمع کرنے کا اہتمام کیا گیا ہے اس سے بھی یہ مراد نہیں ہے کہ ان میں درج احادیث صحت کے لحاظ سے مساوی درجے کی ہیں۔ اس کے برعکس محدثین کے نزدیک بعض حدیثیں "صحیح" اور بعض "اصح" (زیادہ صحیح) ہوتی ہیں اور اسی طرح بعض احادیث "ضعیف" اور بعض 'اضعف" (زیادہ ضعیف) ہوتی ہیں۔ محدثین کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ جس طرح صحتِ حدیث کے لیے اوصاف میں قوت وضعف کی درجہ بندی ہوتی ہے' اسی طرح صحیح حدیث کے درجوں میں بھی ان کے اوصاف کے لحاظ سے تفاوت ہوتا ہے۔

درجوں کے اسی فرق کے پیشِ نظر امام نوویؒ نے صحیح حدیث کی سات اقسام بیان کی ہیں:

۱۔ وہ متفق علیہ حدیث جو بخاری اور مسلم دونوں میں موجود ہو۔

۲۔ وہ حدیث جو صرف صحیح بخاری میں ہو۔

۳۔ وہ حدیث جو صرف صحیح مسلم میں ہو۔

۴۔ وہ حدیث جو بخاری و مسلم میں نہ ہو لیکن کسی محدث نے اسے ان دونوں کی شرائط کے مطابق روایت کیا ہو۔

۵۔ وہ حدیث جو صرف بخاری کی شرط پر روایت ہو' ۶۔ وہ حدیث جو صرف مسلم کی شرط کے مطابق ہو۔

۷۔ وہ حدیث جسے بخاری و مسلم کے سوا دوسرے ائمۂ حدیث نے صحیح قرار دیا ہو۔

ا۔ صحیح حدیث

صحیح حدیث کے مراتب و درجات میں فرق کی ایک وجہ وہ شہر اور علاقے بھی ہیں جہاں کے راویوں نے وہ احادیث روایت کی ہیں۔ اکثر علماء نے بڑے وثوق سے کہا ہے کہ اہلِ مدینہ کی روایات سب سے بڑھ کر صحیح ہوتی ہیں۔ خطیب بغدادی لکھتے ہیں کہ صحیح ترین حدیثیں وہ ہیں جنھیں اہلِ حرمین (مکہ اور مدینہ والوں) نے روایت کیا ہے۔۔۔

کون سی سند اصح الاسانید ہے؟ اس بارے میں (بھی) محدثین کے ہاں اختلاف پایا جاتا ہے۔ ہر ایک نے اپنا الگ قول بیان کیا ہے۔ ۴۷۔

صحیح حدیث پر اثر حدیث کی دوسری اصطلاحات کی وجہ سے کس طرح پڑ سکتا ہے۔ اس کی ہم ایک مثال بیان کرنے پر اکتفا کریں گے۔ مثلاً "شاذ" کی تعریف کے سلسلے میں "محققین نے اس ضمن میں ابویعلٰی خلیلی کی بیان کردہ تعریف کا ذکر بھی کیا ہے جو انھوں نے دوسرے حفاظ حدیث سے نقل کی ہے۔ ان کی رائے میں "شاذ حدیث وہ ہے جس کی ایک ہی سند ہو۔ اس کو روایت کرنے والا ثقہ ہو یا غیر ثقہ۔ ثقہ راوی اگر شاذ حدیث کو بیان کرے گا تو اس میں توقف کریں گے اور اس سے احتجاج نہیں کریں گے اور غیر ثقہ راوی کی شاذ حدیث کو رد کر دیں گے۔ (اختصار علوم الحدیث' ص ۶۱)

اس تعریف پر ڈاکٹر صبحی صالح تبصرہ کرتے ہیں کہ:

مناسب تھا کہ جس طرح ابن الصلاحؒ نے امام حاکمؒ کی رائے کو کمزور قرار دیا تھا' اسی طرح وہ خلیلیؒ کی رائے کو بھی کمزور قرار دیتے۔ لیکن خلیلیؒ اور امام حاکمؒ کی آراء میں بڑا فرق ہے۔ اور وہ یہ کہ امام حاکمؒ کی رائے جمہور کی رائے کے مطابق کہی جاسکتی ہے جب کہ خلیلی کی رائے کو کسی طرح بھی جمہور کی رائے سے ہم آہنگ قرار نہیں دیا جاسکتا کیونکہ خلیلی صرف تفرد کو ہی حدیث کے شاذ ہونے کے لیے کافی سمجھتے ہیں اور ضروری نہیں کہ وہ کسی اور حدیث کی مخالف بھی ہو (التدریب' ص ۸۱)۔ جبکہ جمہور کی رائے میں شاذ حدیث میں تفرد اور مخالفتِ ثقات کی دونوں شرائط موجود ہونی ضروری ہیں لیکن کہا جاسکتا ہے کہ خلیلی نے شاذ کی یہ تعریف خود نہیں کی ہے بلکہ حفاظِ حدیث کی طرف سے نقل کی ہے۔ لہٰذا اس تعریف کو خلیلی کے ساتھ مخصوص نہیں کیا جاسکتا۔ حقیقت یہ ہے کہ شاذ کی یہ وہی تعریف ہے جسے امام شافعیؒ نے بیان کیا ہے اور جس کو جمہور نے اختیار کیا ہے (اختصار' علوم الحدیث' ص ۶۱)۔ اور خلیلی نے صرف اتنا کیا ہے کہ علماء کی رائے کو امانت و دیانت کے ساتھ نقل کیا ہے۔ (التوضیح' جلد ا' ص ۳۸۴)۴۸۔

اس کے اثرات "صحیح" حدیث پر کس طرح پڑ سکتے ہیں' اس کے متعلق ڈاکٹر موصوف اسی کتاب میں لکھتے ہیں:

یاد رہے کہ اگر خلیلی کی بیان کردہ تعریف درست تسلیم کرلی جائے تو اس کے نتائج بڑے خطرناک ہوسکتے ہیں کیونکہ اس کے مطابق بعض اوقات ایسا ممکن ہے کہ صحیح حدیث بھی شاذ ہوجائے۔ جب کہ ہم نے صحیح حدیث کی تعریف میں یہ شرط درج کی تھی کہ صحیح حدیث وہ ہے جو ہر علّت سے پاک ہو اور شذوذ سے محفوظ ہو لیکن ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ محدث خلیلی نے حدیث صحیح کو بھی معلول کہا ہے اور وہ دائرۂ اصطلاح میں محدود نہیں۔

لیکن کیا یہ "خطرناک نتائج" والی تعریف جس کے تحت صحیح حدیث بھی معلول ہو کر شاذ ہوجاتی ہے سراسر قابلِ ردّ ہے؟ جی نہیں! اسی صفحے پر ڈاکٹر صاحب لکھتے ہیں کہ:

اور وہ جب ثقہ راوی کسی روایت کے بیان کرنے میں شاذ یا منفرد ہو تو وہ اسے بھی عام اصطلاح کے خلاف صحیح و شاذ کہتے ہیں۔ الغرض خلیلی نے حدیث شاذ کی جو انوکھی تعریف کی ہے تو اس کے باوجود وہ جمہور کے خلاف نہیں ہیں بلکہ ان کی رائے بھی جمہور کے قریب قریب ہے اور ہم اعتماد سے کہہ سکتے ہیں کہ خلیلی نے بھی جمہور ہی کی رائے کو نقل کیا ہے۔ ۴۹۔

خلاصہ کلام یہ نکلا کہ "صحیح حدیث" کی تعریف میں:

ا۔ اختصار علوم الحدیث اور امام حاکم کی علوم الحدیث کی تعریف میں فرق پایا جاتا ہے۔

۲۔ ایک عجیب بات یہ ہے کہ بعض محدثین یہ شرط بھی لگاتے ہیں کہ حدیث صحیح، عزیز ہو۔

۳۔ پھر جن احادیث کو صحیح کہا جاتا ہے خود ان کے مرتبہ و صحت میں بھی تفاوت پایا جاتا ہے۔

۴۔ چنانچہ درجوں کے اسی فرق کے پیشِ نظر امام نوویؒ صحیح حدیث کی سات اقسام بیان کرتے ہیں۔

۵۔ صحیح حدیث کے مراتب و درجات میں فرق کی ایک وجہ وہ شہر اور علاقے بھی ہیں جہاں کے راویوں نے وہ احادیث بیان کی ہیں۔

۶۔ محدثین کے ہاں اس امر میں بھی اختلاف پایا جاتا ہے کہ کون سی سند اصح الاسانید ہے؟

۷۔ خلیلی نے شاذ کی جو تعریف کی ہے وہ انوکھی ہے اور اس کے خطرناک نتائج بھی نکل سکتے ہیں اور وہ یہ کہ صحیح حدیث بھی شاذ ہو جائے۔ مگر یہ رائے جمہور ہی کی رائے کے قریب ہے۔

یہ تھی بحث صرف حدیث "صحیح" کے متعلق۔ کیا باقی اقسام کی تعریف میں محدثین کا اتفاق ہے یا ان میں بھی اسی طرح کا عدمِ اتفاق ہے؟ ہم اجمالاً صرف چند اقسام کے متعلق ہی گفتگو کریں گے۔

۲۔حدیث متواتر:

ا۔ڈاکٹر صبحی صالح متواتر حدیث کی یہ تعریف کرتے ہیں:

متواتر وہ حدیث ہے جسے ایک ایسی جماعت نے روایت کیا ہو جس کا جھوٹ پر متفق ہونا عقلاً و عادتاً محال ہو۔اور جس دوسری جماعت سے روایت کی گئی ہو وہ بھی اسی طرح سے ہو اور یہ وصف سند کے آغاز میں' اس کے وسط میں اور آخر میں بھی بر قرار رہے۔۵۰ے

۲۔خطیب بغدادیؒ اپنی کتاب "الکفایہ فی علم الروایہ" میں خبر تواتر کی تعریف یوں کرتے ہیں:

وہ خبر جس کی روایت اتنے کثیر افراد کریں کہ عادتاً یہ محال معلوم ہو کہ اتنے افراد بیک وقت' ایک واضح امر میں' جب کہ کسی مجبوری اور دباؤ کا مظنّہ بھی نہیں ہے' ایک جھوٹی بات پر اتفاق کر لیں گے۔۵۱ے

۳۔مولانا محمد حنیف ندوی' مطالعۂ حدیث میں لکھتے ہیں:

حدیث متواتر وہ حدیث صحیح ہے جسے اتنی بڑی جماعت روایت کرے کہ اس پر کذب اور جھوٹ کا گمان نہ کیا جا سکے' بشرطیکہ اوّل سند سے لے کر وسط اور آخر تک روات کی کثرت جوں کی توں رہے۔روات کی تعداد کس قدر ہو جس سے تواتر ثابت ہوتا ہے' اس کی ٹھیک ٹھیک تحدید نہیں کی جا سکتی۔بعض لوگوں نے تعداد متعین کی ہے مثلاً سورہ النور کی آیت ۱۳ سے اس نتیجہ پر پہنچے کہ تواتر کے لیے کم از کم چار روات کا ہونا ضروری ہے۔آیت ملاعنہ میں پانچ کا ذکر ہے۔بعض نے کہا ہے کہ متواتر میں دس سے کم راوی نہیں ہونے چاہییں۔بعض نے کہا کہ اصل تعداد بارہ ہے۔بعض کے نزدیک بیس راوی ہونے چاہییں۔اسی طرح بعض نے چالیس اور بعض نے ستر روات کا ہونا ضروری ٹھہرایا۔لیکن جیسا کہ ابن حجر کا کہنا ہے کہ کوئی خاص تعداد متعین نہیں سب اندازے ہیں' جن کا کوئی ثبوت پایا نہیں جاتا۔۵۲ے

۴۔پیر کرم شاہ سنت خیر الانام میں لکھتے ہیں:

ہر وہ حدیث جس کو ہر زمانہ میں ان گنت راویوں نے روایت کیا ہو اور ان کا جھوٹ پر متفق ہونا بوجہ ان کی کثرت تعداد کے' بوجہ ان کی دیانت اور راست باری کے اور بوجہ ان کے وطنوں کے مختلف ہونے کے ناممکن ہو۔۔۔نیز یہ بھی فرماتے ہیں کہ "حدیث متواتر کے لیے راویوں کی کسی مخصوص تعداد کی شرط کی ضرورت نہیں۔اگر راوی بہت راستباز' متدین اور خدا سے ڈرنے والے ہوں تو اگر ان کی تعداد نسبتاً کم بھی ہو تو ہمیں علم یقین ہو جاتا ہے کہ جو کچھ کہہ رہے ہیں درست ہے۔۵۳ے

۵۔مفتی امجد العلی "الدرایہ فی اصول الحدیث" میں ایک اور تعریف لکھتے ہیں:

خبر متواتر وہ خبر ہے جس کے بیان کرنے والوں کی تعداد اتنی ہو کہ اس قدر تعداد کا عقل کے نزدیک جھوٹ بولنا محال ہو اور یہ تعداد ابتدا سے انتہا تک برابر باقی رہے' نیز جس امر کی خبر دی گئی ہے وہ محسوسات سے ہو معقولی امر نہ ہو۔ایسے اسباب جو قہر و غلبہ و کذب کے داعی ہوتے ہیں ان سے مامون ہوں۔۵۴ے

اگر آپ غور کریں تو ان سب تعریفات میں بہت حد تک اتفاق کے باوجود درج ذیل اختلافات نظر آئیں گے۔

ا۔پیر کرم شاہ(تعریف نمبر ۴) باقی تعریفات کے مقابلے میں دو تین باتوں سے اختلاف کرتے ہیں:

(الف) وہ راویوں کی دیانت اور راست بازی اور وطنوں کے مختلف ہونے کی شرط بھی لگاتے ہیں۔اس تعریف کے مطابق اگر راویوں کے وطن میں اختلاف نہ پایا جائے یعنی کثیر تعداد ایک ہی وطن سے متعلق ہو تو وہ خبر متواتر نہیں کہلائی جا سکتی۔یا پھر ان کی رائے میں راوی دیانددار نہ ہوں تو بھلے ان کی تعداد کتنی ہی زیادہ کیوں نہ ہو' روایت پھر بھی متواتر نہیں کہلائی جائے گی۔مثال کے طور پر ہزاروں پاکستانیوں نے امریکہ کے کسی شہر کی مشہور عمارت کی گواہی دی تو اگر وہ دیاندار اور راست باز نہیں ہوں گے تو اس لیے یہ متواتر خبر نہیں ہو گی اور اس لیے بھی کہ ان کا تعلق صرف ایک وطن سے ہے۔

(ب) دوسرے اگر راوی، پیر صاحب کی رائے کے مطابق، راست بازی، متدین اور خدا سے ڈرنے والے ہوں تو ان کی کم تعداد بھی متواتر کے لیے کافی سمجھی جائے گی۔ اب "راست باز، متدین اور ڈرنے والے"، بذات خود ایسی اصطلاحات ہیں جن کا بظاہر کوئی پیمانہ نہیں۔

۲۔ تعریف نمبر دو اور پانچ کے مطابق وہ خبر متواتر نہیں کہلائی جاسکتی جس میں مجبوری، دباؤ یا قہر وغلبہ کے اسباب پائے جاتے ہیں باقی سب تعریفات ایسی کوئی شرط عائد نہیں کرتیں۔

۳۔ تعریف نمبر ۵ میں ایک اضافی شرط یہ بھی پائی جاتی ہے کہ جس امر کی خبر دی گئی ہے وہ محسوسات سے ہو، معقولی امر نہ ہو۔

۴۔ تعریف نمبر ۳ سے ظاہر ہے کہ راویوں کی تعداد میں ہی اختلاف ہے جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ بعض علما ایک حدیث کو متواتر کہتے ہیں تو دوسرے نہیں۔ مثلاً:

(الف) پیر کرم شاہ "حدیث متواتر" کے بارے میں فرماتے ہیں کہ:

بعض لوگ بے سوچے سمجھے یہ کہہ دیتے ہیں کہ حضرت! ایسی حدیث جو ان اوصاف سے متصف ہو کوئی ایک آدھ مشکل سے ملے گی۔ لیکن ان کا خیال ان کے محدود مطالعہ کی غمازی کرتا ہے۔۵۵

(ب) مولانا محمد حنیف فرماتے ہیں:

"کیا حدیث کے موجود ذخائر میں متواتر لفظی کا ثبوت ملتا ہے؟ اس کے جواب میں اختلاف رائے ہے۔ ابن الصلاح کا کہنا ہے کہ جہاں تک مطابقت لفظی کا تعلق ہے، مشکل ہی سے کوئی حدیث متواتر کہی جاسکتی ہے۔۵۶

(ج) اسی طرح ڈاکٹر صبحی صالح نے بھی محدث ابن الصلاح کے متعلق لکھا ہے کہ محدث ابن الصلاح کہتے ہیں کہ متواتر لفظی نادرالوجود بلکہ معدوم ہے، اس کی مثال تلاش وجستجو کے بعد بھی نہیں مل سکتی۔۵۷

(د) مولانا امین احسن اصلاحیؒ، مبادی تدبر حدیث میں رقمطراز ہیں:

یہ امر ملحوظ رہے کہ "خبر متواتر" کا اسم تو موجود ہے لیکن ہمارے علم کی حد تک، اس کا کوئی صحیح مسمّٰی موجود نہیں ہے۔ بسا اوقات ایک حدیث کو "خبر مشہور" کا درجہ دے دیا جاتا ہے، لیکن تحقیق پر معلوم ہوتا ہے کہ تین ادوار تک اس کے راوی ایک ایک، دو دو ہیں، جب کہ تیسرے یا چوتھے دور میں اس کے راوی زیادہ ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح ہمارے نزدیک وہ احادیث جنھیں خبر متواتر کہا گیا ہے تحقیق طلب ہیں۔۵۸

اللہ ہی بہتر جانتا ہے کہ مولانا محمد حنیف ندوی، امین احسن اصلاحیؒ اور محدث ابن الصلاح فی الواقع اپنے "محدود مطالعے" کی بنا پر اپنی رائے کا اظہار کر رہے ہیں یا "بلاسوچے سمجھے" یہ کہہ رہے ہیں کہ متواتر احادیث یا تو نادرالوجود ہیں یا ایک آدھ ہی حدیث مشکل سے ملے گی۔

۳۔حدیث حسن:

مولانا محمد حنیف ندوی اپنی کتاب "مطالعہ حدیث" میں لکھتے ہیں:

حسن کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔سوال یہ ہے کہ کیا یہ حدیث صحیح کی قسم ہے یا حدیثِ ضعیف کی۔ذہبی نے امام بخاریؒ اور مسلمؒ سے یہ تصریح نقل کی ہے کہ حدیث حسن، صحیح کی قسم ہے اور امام احمد بن حنبلؒ کا کہنا ہے کہ حسن اگرچہ ضعیف کی قسم ہے لیکن متروک العمل نہیں۔ حسن کے متعلق تیسری رائے یہ ہے کہ یہ مستقل بالذات شے ہے جو اگرچہ صحیح کے مرتبے پر تو فائز نہیں لیکن ضعیف سے قدرے فائق اور اعلیٰ ہے۔اِن اقسامِ ثلاثہ کے علاوہ اور بہت سی اقسام وانواع ہیں جو کسی نہ کسی طرح انھی سے متعلق ہے، ان سب کا استیعاب مشکل ہے۔حازمی (ابو بکر محمد بن موسیٰ بن حازم الہمدانی) نے ان کی تعداد سو کے قریب بتائی ہے اور ابن الصلاح نے اپنی کتاب علوم الحدیث میں ان میں سے صرف پینسٹھ (۶۵) کا ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ تقسیم کا یہ انداز حرفِ آخر نہیں۔۵۹؎

"حسن" کی تعریف میں یہ بات خاص طور پر قابلِ ذکر ہے کہ جامع ترمذی سے قبل اس اصطلاح کا ذکر بھی نہیں ملتا۔

۴۔ضعیف حدیث:

اس کی بہترین تعریف یہ ہے کہ ضعیف حدیث وہ ہے جس میں صحیح اور حسن حدیث کی صفات موجود نہ ہوں۔بعض محدثین کہتے ہیں کہ صحیح اور حسن حدیث کی صفات موجود نہ ہونے کی وجہ سے ضعیف حدیث کی صورتیں عقلی اعتبار سے ۳۸۱ہو سکتی ہیں۔محدث ابن الصلاح کی رائے میں ضعیف حدیث کی واقعی اقسام ۴۲سے زیادہ نہیں ہیں۔۶۰؎

ہم ضعیف حدیث کی محض چند اقسام کا ذکر کریں گے تاکہ ہمارا مدعا ظاہر ہو جائے۔

۵۔ مرسل:

(ا) مرسل اس حدیث کو کہتے ہیں جس میں راوی متعین صحابی نام لیے بغیر یہ کہہ دے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: یا آنحضرتؐ نے بات کی یا آپؐ کے سامنے یہ فعل ہوا اور آپؐ نے اس پر سکوت فرمایا۔

مثال کے طور پر نافع نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یوں فرمایا یا اس طرح کیا یا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں ایسا کیا گیا۔ اور معلوم ہوا کہ نافع صحابی نہیں بلکہ تابعی ہیں۔ اس طرح ایسی حدیث میں صحابی کا نام مذکور نہیں ہوتا۔ ۶۱؎

مندرجہ بالا تعریف ڈاکٹر صبحی صالح اور مولانا محمد حنیف ندوی نے تدریب وغیرہ کے حوالے سے کی ہے۔ لیکن مفتی امجد العلی، اس تعریف سے تھوڑا سا اختلاف کرتے ہیں۔ وہ اپنی کتاب میں لکھتے ہیں:

(ب) مرسل وہ حدیث ہے کہ جس میں کوئی بڑے درجے کا تابعی، صحابی کو چھوڑ کر خود یہ کہہ دے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا فرمایا، یا ایسا کیا جیسے عبداللہ ابن عدی ابن خیار اور قیس بن ابی حازم و سعید ابن مسیب اس طرح روایت کریں۔ لیکن اگر کوئی چھوٹے درجہ کا تابعی مذکور طریقہ پر روایت کرے مثلاً زہری یہ کہہ دیں کہ "قال رَسُوْلُ اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم یافَعَلَ، اس میں محدثین کا اختلاف ہے۔ ایک جماعت اس کو مرسل کہتی ہے اور دوسری جماعت اس کو منقطع کہتی ہے"۔ (تدریب الراوی محولہ بالا للسیوطی، مطبوعہ مصر، ص ۵۶۶) ۶۲؎

ظاہر ہے اس تعریف میں تابعی کی درجہ بندی کی گئی ہے کہ کس کا درجہ بڑا ہے اور کس کا چھوٹا اور اس طرح جب درجہ بندی ممکن ہو جائے تو مرسل حدیث کا پتہ چل سکتا ہے۔ فرض کریں اگر ہم یہی نہ معلوم کر سکیں (اور فی الواقع ہمارے پاس اس امر کو جاننے کا کیا معقول ذریعہ ہے؟) کہ فلاں تابعی کا درجہ کیا ہے تو ہم مرسل اور غیر مرسل حدیث میں کبھی بھی فرق نہ کر سکیں گے۔

آیئے ذرا اس سوال پر غور کریں کہ مرسل حدیث حجت ہوتی ہے یا نہیں۔ اصول حدیث کی تقریباً تمام کتابیں اس بحث سے بھری پڑی ہیں۔

مفتی امجد العلی صاحب اپنی کتاب میں لکھتے ہیں:

چونکہ مرسل ضعیف حدیث کی اقسام میں سے ہے جمہور محدثین کے نزدیک حجت نہیں ہوتی۔ خصوصاً امام شافعیؒ کے نزدیک جیسا کہ امام مسلمؒ نے صحیح مسلم کی ابتدا میں کہا ہے اور امام محمد کے مشہور قول و ابن قیم و ابن کثیر کے نزدیک مرسل قابلِ حجت ہے۔ امام نووی نے شرح مہذب میں یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ فقہا کی اکثریت یا جمہور فقہا اس کے حجت ہونے کے ہی قائل ہیں اور کہا ہے کہ امام غزالیؒ نے بھی اس کے حجت ہونے کو جمہور کا مذہب قرار دیا ہے۔

مرسل حدیث کے حجت ہونے یا نہ ہونے کے سلسلے میں دس قول منقول ہیں:

۱۔ مطلقاً حجت ہے۔

۲۔ مطلقاً حجت نہیں۔

۳۔ اگر اوّل تین قرن (زمانوں) کے افراد نے بصورت ارسال نقل کیا ہو تو قابلِ حجت ہے، ورنہ نہیں۔

۴۔ صرف اس راوی کی حجت ہو گی جو عادل ہو۔

۵۔ اگر سعید ابن مسیب رحمتہ اللہ علیہ کی مرسل ہو تو قابلِ حجت ہو گی بشرطیکہ اس کی تائید کسی دوسری روایت کے ذریعہ ہو گئی ہو۔

۶۔ اگر حضرت سعید کی مرسل کے علاوہ کسی معاملے میں اور کوئی حدیث نہ حاصل ہو سکے تو یہ حدیث واجب العمل ہو گی۔

۷۔ مرسل، مسند حدیث سے بھی زیادہ قوی ہوتی ہے۔

۸۔ مرسل حدیث سے حجت لانا واجب نہیں بلکہ مستحب ہے۔

۹۔ اگر کسی صحابی کی مرسل ہو تو قابلِ قبول و حجت ہو گی۔

۱۰۔ تابعین کا اس پر اجماع ہو چکا ہے کہ مرسل قابلِ حجت ہے' جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا ہے لیکن بیہقی نے کتاب مدخل میں اس قول کو نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ جو دور طرح طرح کے فتنوں' کذب و افتراء و اتباعِ نفس وغیرہ کا ہو' ایک عارف پر لازم ہے کہ وہ مراسیل کی حتی الامکان تحقیق کر لے۔۶۳

درج بالا دس اقوال کی موجودگی میں عام آدمی تو کجا' علمائے کرام کے لیے بھی مراسیل کو حجت قرار دینا یا متر ک ٹھہرانا ناممکن دکھائی دیتا ہے۔

۶۔حدیث منکر:

(ا) منکر حدیث کی دقیق تر تعریف یہ ہے کہ وہ حدیث جس میں ضعیف راوی، ثقہ راوی کی مخالفت کرے، منکر کہلاتی ہے۔۶۴۔

یہی تعریف مولانا محمد حنیف ندوی نے "مطالعہ حدیث" کے صفحہ ۱۱۶ پر کی ہے۔ لیکن مفتی امجد العلی صاحب کی تعریف ملاحظہ فرمائیں جو انھوں نے قواعد الحدیث مطبوعہ دمشق صفحہ ۱۱۲ کے حوالے سے کی ہے۔ آپ لکھتے ہیں:

(ب) منکر وہ ضعیف حدیث ہے جس کا راوی اس متن کے روایت کرنے میں بالکل تنہا ہو۔ کسی دوسرے راوی نے اس متن حدیث کو روایت نہ کیا ہو۔ اور یہ روایت کرنے والا راوی ضابط بھی نہ ہو۔ ابن الصلاح رحمۃ اللہ علیہ کے کلام سے صراحتاً معلوم ہوتا ہے کہ حدیث شاذ و منکر ایک ہی چیز ہے۔ لیکن شیخ الاسلام نے فرمایا ہے کہ شاذ و منکر میں ایسی غیریت ہے کہ جس کے سبب افتراقی و اجتماعی دونوں صورتیں موجود ہیں۔ جن علماء نے ان دونوں قسموں کو مترادف المعنی خیال کیا ہے یہ ان کی غلط فہمی ہے۔۶۵۔

منکر کی ان تعریفات (ا) اور (ب) میں واضح فرق یہ ہے:

۱۔ پہلی تعریف میں منکر صرف وہ حدیث کہلائی جا سکتی ہے جس کا ضعیف راوی، ثقہ راوی کی مخالفت کرے۔۔۔ اور بس!

۲۔ دوسری تعریف میں ضعیف راوی کی ثقہ راوی کی مخالفت کا ذکر ہی نہیں۔ بس شرط صرف یہ ہے کہ منکر کا راوی اس حدیث کی روایت میں بالکل تنہا ہو۔ کسی دوسرے راوی نے اس متن کو روایت نہ کیا ہو۔

۳۔ دوسری تعریف میں ایک اور شرط بھی بیان کی گئی ہے کہ منکر حدیث کا راوی ضابط نہ ہو۔ یہ شرط پہلی تعریف میں نہیں۔

غالباً اسی کا یہ نتیجہ ہے کہ ابن الصلاح اور دوسرے علما نے شاذ اور منکر میں کوئی فرق نہیں کیا، جنھیں مفتی صاحب غلط فہمی کا شکار قرار دیتے ہیں۔ ظاہر ہے ہمارا مقصد و مدعا حدیث کی تمام قسموں کی تعریفوں کا احاطہ کرنا نہیں ہے، اور نہ یہ ہمارے موضوع سے متعلق ہے۔ اس کے لیے علوم الحدیث کی کتابوں کی طرف رجوع کیا جا سکتا ہے۔ ہمارا مقصد یہ بھی ہرگز نہیں کہ اس طرح کی مثالیں دے کر علوم الحدیث کی اہمیت کو کم کیا جائے۔ ہم نے چند ہی تعریفوں پر اکتفا کرنا کافی سمجھا جس سے ہم اپنا نقطۂ نظر واضح کرنے کی پوزیشن میں ہو سکیں۔

وہ نقطۂ نظر صرف یہ ہے کہ قرآن کی کسی بھی آیت کے متعلق ہم کبھی یہ نہیں کہتے کہ یہ صحیح ہے، ضعیف ہے، شاذ ہے یا منکر۔ قرآن کی ہر آیت وحی پر مشتمل ہے۔ اس لیے اس کی مختلف اقسام، مختلف تعریفیں اور تکنیکی نوعیت کے سوالات نہ تو اٹھے اور نہ ان کو تاریخ کے کسی دور میں بھی ضروری سمجھا گیا۔ وجہ صاف ظاہر ہے کہ قرآن مجید کی آیات کے بارے میں اس قسم کی موضوعی بحث چھڑ ہی نہیں سکتی تھی۔ یہ بحث وہیں اُٹھ سکتی ہے جہاں کوئی خارجی پیمانہ مقرر نہ ہو۔ اسی لیے ہر محدث نے اپنی اپنی سوجھ بوجھ کے مطابق احادیث کی مختلف قسمیں مقرر کیں اور پھر ہر قسم کی مختلف تعریف کرنی پڑی۔ قرآن کی کسی آیت کے بارے میں یہ سوال کبھی پیدا نہیں ہوا کہ آیا یہ اللہ نے کہا بھی ہے یا نہیں۔ اور اگر کہا ہے تو اس کی حیثیت کیا ہے، صحیح ہے، حسن ہے یا ضعیف۔ اس کے برعکس احادیث کی یہ حیثیت کبھی بھی نہیں رہی۔ حدیث کے متعلق تو سب سے پہلے یہی سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ قول رسول ہے بھی یا نہیں۔ اس حقیقت کی وضاحت مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ یوں کرتے ہیں:

اصل واقعہ یہ ہے کہ کوئی روایت جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب ہو، اس کی نسبت کا صحیح و معتبر ہونا بجائے خود زیر بحث ہوتا ہے۔ آپ کے نزدیک (اہل حدیث حضرات مراد ہیں۔ مولف) ہر اس روایت کو حدیثِ رسولؐ مان لینا ضروری ہے جسے محدثین سند کے اعتبار سے صحیح قرار دیں۔ لیکن ہمارے نزدیک یہ ضروری نہیں ہے۔ ہم سند کی صحت کو حدیث کے صحیح ہونے کی لازمی دلیل نہیں سمجھتے۔۶۶۔

یہی وجہ ہے کہ محدثین کو احادیث کی جانچ پڑتال کرنے کی ضرورت پیش آئی۔ چنانچہ ابتدائی مرحلے میں احادیث کی، سند کے اعتبار سے، مختلف انواع کا تعین

کرنے کی کوشش کی گئی۔ دوسرے مرحلے میں احادیث کی واضح درجہ بندی تو عمل میں آئی مگر بدقسمتی سے اس درجہ بندی پر بھی اتفاق رائے نہ ہوسکا۔ نتیجتاً ایک محدث نے کسی حدیث کو صحیح قرار دیا تو دوسرے نے ضعیف۔ چونکہ خارجی معیار کوئی نہ تھا اس لیے ذوقی ووجدانی معیارات سے کام لینا محدثین کی علمی وعملی مجبوری نظر آتی ہے۔ چونکہ ہر شخص کا ذوق' علم اور وجدان مختلف ہوتا ہے اس لیے احادیث کی درجہ بندی کرتے وقت اور پھر مختلف قسموں کی تعریف میں اختلافِ رائے پیدا ہونا قطعاً کوئی حیرت انگیز بات نہیں۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ ان نتائج پر پہنچنے سے کیا ثابت ہوتا ہے؟ کیا اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ:

(ا) احادیث کا پورا ذخیرہ ناقابلِ اعتبار ہے؟

---یا

(ب) احادیث چونکہ وحی خداوندی نہیں ہیں اس لیے قرآن کی طرح محفوظ نہیں؟

پہلی بات اس لیے ثابت نہیں ہوتی کہ احادیث کو قابلِ اعتبار ٹھہرانے کے لیے ہی تو یہ سارے پاپڑ بیلنے پڑے۔ اگر کسی محدث کو کسی حدیث کی روایت یا درایت پر ذرا سا بھی شک گزرا تو وہ حدیث کسی دوسرے درجے میں جا پہنچی۔ کسی راوی کے متعلق یہ شک بھی ہوا کہ وہ جس شخص سے روایت کررہا ہے' اس سے اس راوی کی ملاقات ثابت نہیں تو وہ حدیث "ضعیف" بن گئی۔ لہٰذا ہم بلاشبہ یہ دعویٰ کرسکتے ہیں کہ احادیث کا یہ ذخیرہ دنیا کی ہر تاریخ کے مقابلے میں زیادہ صحیح' قابلِ اعتماد اور مستند ذخیرہ ہے۔ اس حقیقت کا اعتراف تو غیر مسلم مفکرین بھی کرتے ہیں۔ ہمیں اس پر بجا طور پر فخر ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا کارنامۂ حیات احادیث کی صورت میں بڑی حد تک محفوظ وموجود ہے بلکہ آپؐ ہی کے طفیل دورِ صحابہؓ اور اس کے بعد کا بہت مستند ریکارڈ بھی موجود ہے۔ احادیث پر یہ کام انسانی تاریخ کا سب سے معتبر' شاندار اور انوکھا علمی کارنامہ ہے۔ اس بارے میں دو رائیں قطعاً نہیں ہوسکتیں۔

البتہ اس سے دوسری بات یقینی طور پر ثابت ہوجاتی ہے۔ ذخیرۂ احادیث قرآن ہی کی طرح محفوظ اور ہر شک وشبہ سے بالا نہیں۔ اگر احادیث قرآن ہی کی طرح محفوظ ہوتیں تو ان میں بھی قرآن کی ہر آیت کی طرح ہر حدیث کی ایک ہی سطح ہوتی۔ کوئی صحیح اور ضعیف اور ضعیف میں بھی سیکڑوں اقسام نہ ہوتیں اور نہ ہر قسم کی تعریف میں اہلِ علم کا اختلاف ہوتا۔ لیکن چونکہ یہ سارا کام انسانی کام ہے اس لیے اس میں غلطی کا امکان بھی ہے اور نہ صرف یہ کہ محض امکان ہے بلکہ فی الحقیقت ہر انسانی کام کی طرح اس علم میں بھی بے شمار غلطیاں نظر آتی ہیں۔ اس سے یہ بات بھی ثابت ہوتی ہے کہ احادیث نہ تو وحی پر مبنی ہیں اور نہ کسی بھی حیثیت سے وحی کا درجہ رکھتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ یہ قرآن کی طرح محفوظ نہ ہوسکیں۔

اس ضمن میں ہم ایک اور پہلو سے معاملے کی نوعیت کو سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ احادیث کی درجہ بندی کرتے ہوئے جن ذرائع کو مدِنظر رکھا جاتا ہے وہ سارے ذرائع انسانی ہیں۔ کوئی حدیث "صحیح" تب ہی قرار پاتی ہے جب اس میں خاص صفات پائی جائیں اور یہ "صفات" انسانوں نے ہی طے کی ہیں۔ ہم ان تمام صفات پر نہیں بلکہ صرف ایک صفت یعنی راوی کی "ثقاہت" پر بات کریں گے۔ باقی تمام صفات کو اسی پر گمان کیا جاسکتا ہے۔ اسماء الرجال کا فن اسلامی علوم میں ایک منفرد فن ہے جس کی نظیر انسانی تاریخ میں نہیں ملتی۔ اسی کے ذریعے سے ہر حدیث کے ہر راوی کے متعلق یہ معلوم کرنے کی کوشش کی جاتی ہے کہ وہ کس حد تک قابلِ اعتماد ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بقول مفتی امجد العلی صاحب "صحیح حدیث کے درجات' راویانِ حدیث کے صفات کے اختلاف کے لحاظ سے مختلف ہوتے چلے جاتے ہیں۔ (اصول الحدیث' ص ٦٦)

اب ذرا اس پر غور کریں کہ کوئی فرد "ثقہ" کیسے قرار پاتا ہے اور "متروک الحدیث" کب بنتا ہے۔ جب افراد یہ فیصلہ کرنے کے مجاز ہوں کہ دوسروں کے بارے میں یہ طے کریں کہ وہ اچھے ہیں یا برے تو ذاتی رجحانات لازماً اہم کردار ادا کرتے ہیں۔ ہم نہیں سمجھتے کہ کوئی معقول آدمی اس امر سے بھی اختلاف کرسکتا ہے کہ جب ایک انسان دوسرے انسان کے متعلق یہ فیصلہ کرنے بیٹھ جائے کہ وہ ثقہ تھا یا نہیں تو یہ فیصلہ کرنا کتنا ہی غیر جانبدارانہ اور بے لاگ کیوں نہ ہو اس میں بالعموم قلبی رجحانات کا بڑا دخل ہوتا ہے۔ اور یہ کسے معلوم نہیں کہ قلبی رجحانات کو متاثر کرنے میں عقائد کا کتنا بڑا ہاتھ ہوتا ہے۔ اس کی تفصیل ہم کسی اور سے

نہیں، اس دور کے ایک عظیم مفکر مولانا سید ابو الاعلیٰ مودودی رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب تفہیمات حصہ اول سے نقل کرتے ہیں:

کسی روایت کے جانچنے میں سب سے پہلے جس چیز کی تحقیق کی جاتی ہے وہ یہ ہے کہ یہ روایت جن لوگوں کے واسطے سے آئی ہے وہ کیسے لوگ ہیں۔ اس سلسلہ میں متعدد حیثیات سے ایک ایک راوی کی جانچ کی جاتی ہے۔ وہ جھوٹا تو نہیں؟ روایتیں بیان کرنے میں غیر محتاط تو نہیں؟ فاسق اور بدعقیدہ تو نہیں۔* وہمی یا ضعیف الحفظ تو نہیں؟ مجہول الحال ہے یا معروف الحال؟ ان تمام حیثیات سے رواۃ کے احوال کی جانچ پڑتال کر کے محدثین کرام نے اسماء الرجال کا عظیم الشان ذخیرہ فراہم کیا جو بلاشبہ نہایت بیش قیمت ہے۔ مگر ان میں کون سی چیز ہے جس میں غلطی کا احتمال نہ ہو؟ اوّل تو رواۃ کی سیرت اور ان کے حافظہ اور ان کی دوسری باطنی خصوصیات کے متعلق بالکل صحیح علم حاصل ہونا مشکل، دوسرے خود وہ لوگ جو ان کے متعلق اچھی یا بری رائے قائم کرنے والے تھے، انسانی کمزوریوں سے مبرا نہ تھے۔ نفس ہر ایک کے ساتھ لگا ہوا تھا۔

یہ اقتباس ہم نے پہلے بھی نقل کیا ہے۔ یہاں ذرا مختصر نقل کر کے ہم جو بات ثابت کرنا چاہتے ہیں وہ بھی ہم مولانا سید ابو الاعلیٰ مودودیؒ کے اپنے الفاظ میں ان کی اسی کتاب سے پیش کیے دیتے ہیں:

اس قسم کی مثالیں پیش کرنے سے ہمارا مقصد یہ نہیں ہے کہ اسماء الرجال کا سارا علم غلط ہے۔ بلکہ ہمارا مقصد صرف یہ ظاہر کرنا ہے کہ جن حضرات نے رجال کی جرح و تعدیل کی ہے وہ بھی آخر انسان تھے۔ بشری کمزوریاں ان کے ساتھ بھی لگی ہوئی تھیں۔ کیا ضرور ہے کہ جس کو انھوں نے ثقہ قرار دیا ہو وہ بالیقین ثقہ اور تمام روایتوں میں ثقہ ہو اور جس کو انھوں نے غیر ثقہ ٹھیرایا ہو وہ بالیقین غیر ثقہ ہو اور اس کی تمام روایتیں پایۂ اعتبار سے ساقط ہوں۔ پھر ایک ایک راوی کے حافظہ اور اس کی نیک نیتی اور صحتِ ضبط وغیرہ کا حال بالکل صحیح معلوم کرنا تو اور بھی مشکل ہے۔ اور ان سب سے زیادہ مشکل یہ تحقیق کرنا ہے کہ ہر راوی نے ہر روایت کے بیان میں ان تمام جزئیات متعلقہ کو ملحوظ بھی رکھا ہے یا نہیں جو فقیہانہ نقطۂ نظر سے استنباطِ مسائل میں اہمیت رکھتی ہیں۔ ۶۷ ؎

یہ نہ سمجھ لیا جائے کہ اس معاملے میں سید ابو الاعلیٰ مودودیؒ منفرد ہیں۔ یہ تو ہر اصولِ حدیث کی کتاب میں لکھا ہوا ہے۔ الفاظ اور اسلوب جدا ہو سکتے ہیں، مفہوم تقریباً یکساں ہی ملے گا۔ ہم صرف ڈاکٹر صبحی صالح کی کتاب "علوم الحدیث" سے ایک اقتباس نقل کرتے ہیں۔ ڈاکٹر صاحب اسماء الرجال پر طویل بحث کے بعد اپنا نتیجۂ فکر ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں:

محدثین کی طرف سے اہلِ بدعت کی روایات کو قبول نہ کرنا ایک قابلِ فہم امر ہے* اور اس میں تعجب کا کوئی پہلو نہیں ہے، اور اسی طرح بدکردار اور بے دین لوگوں کی روایات بھی ناقابلِ قبول ہوتی ہیں، لیکن مشاہیر کی روایات بغیر کسی نقد و جرح کے قبول کی جاتی ہیں۔ محدثین میں سے جو شخص معروف ہو اور سب لوگوں کی پسندیدہ شخصیت ہو تو وہ تعدیل سے بالا ہو جاتا ہے۔

محدثین کا طرز جو وہ نقد و جرح کے بارے میں رکھتے ہیں وہ تعدیل سے زیادہ سخت ہے۔ صحیح اور مشہور مذہب یہ ہے کہ محدثین تعدیل کو (یعنی کہ وہ شخص ثقہ ہے) اس کا سبب بیان کیے بغیر قبول کرتے ہیں لیکن جرح بلاوجہ قبول نہیں کی جاتی۔ اس کا سبب یہ ہے کہ ساقط العدالت یا فاسق قرار دینے میں لوگوں کے درمیان بہت اختلاف ہوتا ہے۔ ویسے بھی نقد و جرح کا معاملہ بہت دشوار اور دقیق ہے۔ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ محدثین کسی راوی میں کوئی معمولی عیب دیکھتے ہیں اور اس کی روایت نہیں لیتے حالانکہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ وہ عیب اس طرح کا نہیں ہوتا کہ اس سے راوی کی روایت کو رد کر دیا جائے یا اسے ساقط العدالت ٹھہرایا جائے۔

اس سلسلے میں یہ امر ملحوظ رہے کہ جو شخص مباحات کا مرتکب رہا ہو اس کی روایت کے بارے میں محدثین نے انتہاپسندی سے کام لیا ہے، جیسے سڑکوں پر سیر و تفریح کرنا، بازاروں میں کھاتے پھرنا، زیادہ ہنسی مذاق کرنا (بحوالہ الکفایہ، ص ۱۱۱) شطرنج یا آلاتِ موسیقی سے تفریح کرنے کی بات اور بھی شدید ہے۔ ۶۸ ؎

ان قلبی و ذوقی رجحانات کی زد میں آ کر فی الحقیقت کتنی ہی صحیح احادیث ہم تک نہ پہنچ سکی ہوں گی! اور معاملہ اگر "وحی" کا ہو تو کیا یہ کوئی معمولی بات ہے؟ اس کے عملی نتائج پر اگر ہم غور کریں تو انتہائی بھیانک تصویر نظر آئے گی۔ ان ہی ذوقی رجحانات کی وجہ سے ایک راوی، ایک محدث کی نظر میں ثقہ ٹھہرتا ہے تو

دوسرے محدث کی نظر میں غیر ثقہ۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ایک ہی حدیث کو اہلِ علم کی ایک جماعت صحیح قرار دیتی ہے تو دوسری ضعیف۔ ان ذوقی رجحانات کی وجہ سے اختلافات میں جو شدت پیدا ہو جاتی ہے اس کی ایک سی جھلک مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ یوں دکھاتے ہیں:

کیا امام رازیؒ کی بھی تکفیر کی جائے گی کہ انھوں نے بخاری کی حدیث مذکور ہوتے ہوئے کیفیتِ کتابت (توراۃ) کی تفصیل کو غیر ثابت سمجھا ہے؟ کیا اس سے بڑھ کر بھی کوئی ظلم ہو سکتا ہے کہ اگر کسی شخص کے نزدیک کسی حدیث کے الفاظ یا اسناد مشتبہ ہوں اور اس بنا پر وہ اس کا قائل نہ ہو تو اسے قولِ رسول کا منکر ٹھہرایا جائے؟۶۹۔

راوی' عادل ہونے کے باوجود' کسی غلط فہمی کا شکار بھی تو ہو سکتا ہے اور یہ بھی کوئی دور کے زمانے کا نہیں بلکہ براہِ راست پہلا راوی بھی ہو سکتا ہے۔ مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ ایک حدیث پر بحث کرتے ہوئے خاص اس نکتہ کی تشریح اس طرح کرتے ہیں:

لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان کو سمجھنے میں حضرت ابوہریرہؓ سے کوئی غلطی ہوئی ہے' یا وہ پوری بات سن نہیں سکے ہوں۔۔۔ اس طرح کی غلط فہمیوں کی مثالیں متعدد روایات میں ملتی ہیں جن میں سے بعض کو دوسری روایتوں نے صاف کر دیا اور بعض صاف ہونے سے رہ گئیں۔ ۷۰۔

اگر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہوئے پہلے راوی کو ہی غلط فہمی ہو سکتی ہے اور پہلا راوی بھی کوئی معمولی فرد نہ ہو بلکہ رسول کا صحابی ہو تو بعد میں آنے والے راویوں کو اس غلط فہمی سے بچانے والی چیز آخر کیا ہو سکتی ہے؟ اور اب جن روایات میں اس طرح کی غلط فہمیاں دُور ہونے سے رہ گئیں اور دوسری روایات نے ان کو صاف نہیں کر دیا تو ہم آخر کس نتیجہ پر پہنچیں گے؟ یہی نا کہ قرآن کی طرح احادیث محفوظ نہیں ہو سکی تھیں اور یہ اس لیے ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے ان کی حفاظت کا (قرآن کی طرح) وعدہ نہیں فرمایا تھا۔ اس کی واحد وجہ یہی سمجھ میں آتی ہے کہ احادیث سرے سے وحی خداوندی تھیں ہی نہیں کہ ان کی حفاظت کا وعدہ فرمایا ہوتا۔

اس لیے یہ کہنا بالکل صحیح ہو گا کہ جو محققین اور مفکرین یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے صرف قرآن مجید کی حفاظت کا وعدہ فرمایا تھا وہ بالکل صحیح اور درست بات کہتے ہیں اور دنیا کی کوئی دوسری کتاب اس وقت ایسی نہیں پائی جاتی جس کی حفاظت کا اللہ تعالیٰ نے وعدہ فرمایا ہو یا وہ قرآن کی طرح بالکل محفوظ ہمارے ہاتھوں میں موجود ہو۔

رواۃ پر نقد و جرح کے سلسلے میں ڈاکٹر صبحی صالح فرماتے ہیں:

صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں ایسی احادیث موجود ہیں جن پر نقد و جرح کی گئی ہے۔ اسی طرح مسند احمد میں بھی ضعیف حدیثیں موجود ہیں (نوٹ میں لکھتے ہیں) صحیح بخاری کی ۱۱۰ حدیثوں پر تنقید کی گئی ہے۔ ان میں سے صحیح مسلم میں ۳۲ روایات موجود ہیں اور امام بخاری نے ۷۸ حدیثیں منفرد طور پر روایات کی ہیں۔ ۷۱۔

اب ہم صرف مثال کے طور پر چند صحیح احادیث پر مفکرین کی تنقید نقل کریں گے تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ موجودہ صحیح ترین مجموعے کسی بھی لحاظ سے قرآن کی طرح "محفوظ" قرار نہیں دیئے جا سکتے۔

مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی رحمتہ اللہ علیہ نے سورہ الانبیاء کی آیت نمبر ۶۳ کی تفسیر میں صحیح بخاری کی اس حدیث پر تنقید کرتے ہوئے جس میں کہا گیا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے تین مرتبہ جھوٹ بولا تھا' لکھتے ہیں:

ایک گروہ روایت پرستی میں غلو کر کے اس حد تک جاتا ہے کہ اسے بخاری و مسلم کے چند راویوں کی صداقت زیادہ عزیز ہے اور اس بات کی پرواہ نہیں ہے کہ اس سے ایک نبی پر جھوٹ کا الزام عائد ہوتا ہے۔ دوسرا گروہ اس ایک روایت کو لے کر پورے ذخیرۂ حدیث پر حملہ آور ہو جاتا ہے اور کہتا ہے کہ ساری ہی حدیثوں کو اٹھا کر پھینک دو کیونکہ ان میں ایسی ایسی روایتیں پائی جاتی ہیں حالانکہ نہ ایک یا چند روایات میں کسی خرابی کے پائے جانے سے یہ لازم آتا ہے کہ ساری ہی روایات ناقابلِ اعتماد ہوں اور نہ فنِ حدیث کے نقطۂ نظر سے کسی روایت کی سند مضبوط ہونا اس بات کو مستلزم ہے کہ اس کا متن خواہ کتنا ہی قابلِ اعتراض ہو مگر اسے ضرور آنکھیں بند کر کے صحیح مان لیا جائے۔ ۷۲۔

ہم مولانا مرحوم کے ایک ایک لفظ سے اتفاق کرتے ہیں۔ اس طرح کی روایتوں سے باقی ساری حدیثیں ناقابلِ اعتماد نہیں ہو جاتیں لیکن اتنا تو ضرور ثابت ہوتا

ہے کہ یہ کتب احادیث قرآن کی طرح محفوظ نہیں اور نہ قرآن کی طرح یقینی قرار دی جاسکتی ہیں۔

اس حدیث پر تنقید کے جواب میں جب روایت پرست طبقہ نے مولانا مرحوم کو شدید جوابی تنقید کا نشانہ بنایا' تو آپ نے لکھا:

آپ کے نزدیک حدیث کا مضمون اس لیے قابلِ قبول ہے کہ وہ قابلِ اعتماد سندوں سے نقل ہوئی ہے اور بخاری' مسلم' نسائی اور متعدد دوسرے محدثین نے اسے نقل کیا ہے۔ میرے نزدیک وہ اس لیے قابلِ قبول نہیں ہے کہ اس میں ایک نبی کی طرف جھوٹ کی نسبت ہوتی ہے اور یہ کوئی ایسی معمولی بات نہیں ہے کہ چند راویوں کی روایت پر اسے قبول کر لیا جائے۔ اس معاملہ میں مَیں اس حد تک نہیں جاتا جہاں تک امام رازیؒ گئے ہیں۔ وہ تو کہتے ہیں کہ "انبیاء کی طرف جھوٹ منسوب کرنے سے بدرجہا بہتر ہے کہ اس روایت کے راویوں کی طرف اسے منسوب کیا جائے (تفسیر کبیر' جلد ۶' ص ۱۱۳)۔ اور یہ کہ "جب نبی اور راوی سے کسی ایک کی طرف جھوٹ کو منسوب کرنا پڑے تو ضروری ہے کہ وہ نبی کے بجائے راوی کی طرف منسوب کیا جائے" (تفسیر کبیر' ج ۷' ص ۱۴۵)۔ مگر میں اس روایت کے ثقہ راویوں میں سے کسی کے متعلق یہ نہیں کہتا کہ انھوں نے جھوٹی روایت نقل کی ہے' بلکہ صرف یہ کہتا ہوں کہ کسی نہ کسی مرحلے پر اس کو نقل کرنے میں کسی راوی سے بے احتیاطی ضرور ہوئی ہے۔ اس لیے اسے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا قول قرار دینا مناسب نہیں ہے۔ محض سند کے اعتماد پر ایک ایسے مضمون کی آنکھیں بند کر کے ہم کیسے مان لیں جس کی زد انبیاء علیہم السلام کے اعتماد پر پڑتی ہے۔٭۷۳۔

ہم بالکل یہی نکتہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ صحیح سے صحیح حدیث کے راویوں سے بھی کسی نہ کسی مرحلے پر بے احتیاطی ہو سکتی ہے اور جب یہ امکان پایا جائے تو اس کا صرف ایک ہی مطلب ہو سکتا ہے کہ احادیث قرآن کی مانند محفوظ نہیں ہیں اور نہ انھیں قرآن کا سا درجہ حاصل ہے۔

اسی طرح ایک اور روایت پر تنقید کرتے ہوئے سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ لکھتے ہیں:

جہاں تک موافقین کا تعلق ہے وہ تو اسے صحیح مان ہی بیٹھے ہیں' لیکن مخالفین نے بھی بالعموم اس پر تنقید کا حق ادا نہیں کیا ہے۔ ایک گروہ اسے اس لیے رد کرتا ہے کہ اس کی سند اس کے نزدیک صحیح نہیں (اس کا مطلب یہ ہے کہ جس گروہ کے نزدیک اس کی سند صحیح ہے وہ تو اسے صحیح ہی مانتا ہے۔ مولف) اس کے معنی یہ ہوئے کہ اگر سند قوی ہوتی تو یہ حضرات اس قصے کو مان لیتے۔۔۔ ہم اس سے پہلے بھی بارہا کہہ چکے ہیں' اور یہاں پھر اس کا اعادہ کرتے ہیں کہ کوئی روایت' خواہ اس کی سند آفتاب سے بھی زیادہ روشن ہو' ایسی صورت میں قابلِ قبول نہیں ہو سکتی جبکہ اس کا متن اس کے غلط ہونے کی کھلی شہادت دے رہا ہو۔۔۔ خدا کی پناہ اس روایت پرستی سے جو محض سند کا اتصال یا راویوں کی ثقاہت یا طرقِ روایت کی کثرت دیکھ کر کسی مسلمان کو خدا کی کتاب اور اس کے رسول کے بارے میں ایسی سخت باتیں بھی تسلیم کرنے پر آمادہ کر دے۔۷۴۔

ایک اور صحیح حدیث جسے حضرت ابوہریرہؓ نے روایت کیا ہے اور اسے بخاری و مسلم اور دوسرے محدثین نے متعدد طریقوں سے نقل کیا ہے' قابلِ توجہ ہے۔ سورہ صٓ کی آیت ۳۵ کی تفسیر کرتے ہوئے مولانا مرحوم' اس حدیث کے متعلق ارشاد فرماتے ہیں:

جہاں تک اسناد کا تعلق ہے' ان میں سے اکثر روایات کی سند قوی ہے' اور باعتبار روایت اس کی صحت میں کلام نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن حدیث کا مضمون صریح عقل کے خلاف ہے اور پکار پکار کر کہہ رہا ہے کہ یہ بات نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس طرح ہرگز نہ فرمائی ہوگی جس طرح وہ نقل ہوئی ہے بلکہ آپؐ نے غالباً یہود کی یاوہ گوئیوں کا ذکر کرتے ہوئے کسی موقع پر اسے بطور مثال بیان فرمایا ہوگا اور سامع کو غلط فہمی لاحق ہوگئی کہ اس بات کو حضورؐ خود بطور واقعہ بیان فرما رہے ہیں۔۷۵۔

اسی کی تشریح کرتے ہوئے' ایک سوال کے جواب میں آپ نے رسائل و مسائل میں لکھا:

یہ بات کچھ بعید از عقل و امکان نہیں ہے کہ ایک شخص نے ایک بات واقعی نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی ہو مگر اس کو پوری طرح نہ سمجھا ہو' یا موقع و محل پر نگاہ نہ ہونے کی وجہ سے اس کو غلط فہمی لاحق ہوگئی ہو۔ بخاری و مسلم ہی میں یہ واقعہ موجود ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ حضورؐ کا یہ ارشاد نقل فرماتے تھے کہ اِنَّ الْمَیِّتَ یُعذّب بکاء اھلہٖ "میت پر اس کے گھر والوں کے رونے پیٹنے سے عذاب ہوتا ہے"۔ یہ بات حضرت عائشہؓ تک پہنچی تو انھوں نے فرمایا: "اللہ ابن عمرؓ کو معاف فرمائے' وہ جھوٹ نہیں بولتے مگر انھیں بھول ہوگئی یا وہ سمجھنے میں غلطی کر گئے۔۷۶۔

اب یہ بات تو بالکل طے ہے کہ جب پہلا راوی ہی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی بات کو صحیح طور سے نہ سمجھ سکا ہو یا موقع و محل پر نگاہ نہ ہونے کی وجہ سے اسے غلط فہمی ہو گئی ہو یا بقول حضرت عائشہؓ وہ اصل بات ہی بھول گیا ہو یا اصل بات سمجھ نہ سکا ہو اور اس طرح وہ غلطی کر گیا ہو تو کیا کوئی معقول شخص اس ایک نتیجہ کے علاوہ کسی اور نتیجہ پر پہنچ سکتا ہے کہ احادیث رسولؐ، قرآن کی طرح محفوظ نہیں ہیں اور اسی لیے قرآن کی طرح یقینی نہیں ؟ جی نہیں یقیناً اس سے یہی ایک نتیجہ نکلتا ہے۔

ہم بلاخوفِ تردید یہ بات دہراتے ہیں کہ دنیا میں سب سے زیادہ یقینی ذریعے سے ہم تک صرف اللہ کی کتاب' قرآن مجید پہنچی ہے۔ اس کا مقابلہ دنیا کی کوئی دوسری کتاب نہیں کر سکتی۔ اور یہ صرف اس لیے ہے کہ اللہ کی وحی اسی کتاب کے اندر محفوظ ہے۔ اگر احادیث بھی وحی ہوتیں' تو یقیناً یہ بھی قرآن کی طرح محفوظ ہوتیں۔ ان کے کسی متن کے بارے میں ہمیں کسی طرح کا کوئی شک نہ گزرتا۔ ہم ان کے کسی راوی کے متعلق یہ نہ کہتے کہ اس نے شاید حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح سنا بھی ہے یا نہیں' اور اگر سنا ہے تو پتہ نہیں اسے صحیح سمجھا ہے یا نہیں۔ اور اگر صحیح سنا بھی ہے' صحیح سمجھا بھی ہے تو صحیح سند ہونے کے باوجود یہ متن قابلِ اعتراض ہو سکتا ہے۔ یہ ساری باتیں تب ہی درست ہو سکتی ہیں جب ہم یہ تسلیم کریں کہ احادیث وحی خداوندی نہیں ہیں۔

دوسرے سوال کے تجزیئے کے آخر میں۔۔۔ اس نتیجہ پر پہنچتے ہوئے۔۔۔ ہم ایک بار پھر سید ابوالاعلیٰ مودودی رحمۃ اللہ علیہ کی تحریر تائیداً نقل کرتے ہیں۔

ایک صاحب نے بخاری و مسلم کی کئی احادیث نقل کر کے آپ سے بہت سے سوالات پوچھے تھے۔ آخری سوال یہ تھا:

مندرجہ بالا احادیث میں سے اکثر بخاری شریف سے لی گئی ہیں جو ہمارے عقیدے کے مطابق اصح الکتب بعد کتاب اللہ ہے۔ براہ کرم اس کی بھی وضاحت کر دیجیے کہ اصح الکتب کا مطلب آیا یہ ہے کہ بخاری بھی قرآن کی طرح حرفاً حرفاً صحیح اور غیر محرّف ہے؟

اس کے جواب میں سید ابوالاعلیٰ مودودی رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا:

آخری سوال جو آپ نے بخاری کے "اصح الکتب بعد کتاب اللہ" ہونے کے بارے میں کیا ہے اس کا مختصر جواب یہ ہے کہ دنیا میں سب سے زیادہ یقینی ذریعے سے تو ہم کو کتاب اللہ پہنچی ہے' کیونکہ اسے ہزارہا آدمیوں نے بتواتر نقل کیا ہے مگر اس کے بعد جس کتاب کے مندرجات ہم کو معتبر ترین سندوں سے پہنچے ہیں وہ بخاری ہے کیونکہ دوسری تمام کتابوں کی بہ نسبت اس کتاب کے مصنف نے سندوں کی جانچ پڑتال زیادہ کی ہے۔ یہ صحت کا حکم صرف اسناد سے متعلق ہے اور یقیناً بالکل صحیح ہے۔ رہی مضامین کی تنقید بلحاظ درایت تو اس کے متعلق میں اوپر اشارہ کر چکا ہوں کہ یہ کام اہل روایت کے فن سے بڑی حد تک غیر متعلق تھا۔ اس لیے یہ دعویٰ کرنا صحیح نہیں کہ بخاری میں جتنی احادیث درج ہیں ان کے مضامین کو بھی جوں کا توں بلا تنقید قبول کر لینا چاہیے۔

اس سلسلہ میں یہ بات بھی جان لینے کی ہے کہ کسی روایت کے سنداً صحیح ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کا نفسِ مضمون بھی ہر لحاظ سے صحیح اور جوں کا توں قابلِ قبول ہو۔ ہم کو خود اپنی زندگی میں بارہا اس کا تجربہ ہوتا رہتا ہے کہ ایک شخص کی گفتگو کو جب سننے والے دوسروں کے سامنے نقل کرتے ہیں تو صحیح روایت کی کوشش کرنے کے باوجود ان کی نقل میں مختلف قسم کی کوتاہیاں رہ جاتی ہیں مثلاً کسی کو پوری بات یاد نہیں رہتی اور وہ اس کا صرف ایک حصہ نقل کرتا ہے۔ کسی کی سمجھ میں بات اچھی طرح نہیں آئی اس لیے وہ ناقص مفہوم ادا کرتا ہے۔ کوئی دورانِ گفتگو میں کسی وقت پہنچتا ہے اور اس کو معلوم نہیں ہوتا کہ پہلے کیا بات ہو رہی تھی۔ اس طرح متعدد نقائص ہونے کی وجہ سے بسا اوقات نیک نیتی اور صداقت کے باوجود قائل کی بات اپنی صحیح صورت میں نقل نہیں ہوتی۔۷۷

اور جب کوشش کرنے کے باوجود صحیح روایت کی نقل میں مختلف قسم کی کوتاہیاں رہ جائیں تو ہم دوسرے سوال کا منطقی جواب پانے میں قطعاً کوئی غلطی نہیں کر سکتے۔

r ہمارا تیسرا سوال یہ ہے کہ اگر احادیث وحی ہیں تو قرآن کا حصہ کیوں نہ بن سکیں؟ سوال کی اہمیت اتنی واضح ہے کہ محتاجِ بیان نہیں' لیکن اس پر سب سے کم توجہ دی گئی ہے۔ ہمارے اب تک کے مطالعے کے مطابق علمائے کرام نے دلائل کے ساتھ دوٹوک انداز میں اس موضوع پر بہت کم لکھا ہے۔ اس لیے حدیث اور سنت پر موجود لٹریچر سے اس سوال کا جواب اخذ کرنے میں غلطی کا امکان تسلیم کرنے کے باوجود یہ تو طے ہے کہ اس سوال کے اطمینان بخش جواب کے بغیر

ہم احادیث کو وحی کا درجہ نہیں دے سکتے۔ علمائے کرام قرآن مجید کو "وحی متلو" قرار دیتے ہیں اور اس سے مراد یہ لیتے ہیں کہ یہ وحی اللہ تعالیٰ کی طرف سے نازل کی جاتی تھی اور یہ کہ اس کے الفاظ اور معانی دونوں بذریعہ وحی نازل ہوئے۔ اس کے برعکس یہ حضرات احادیث کو "وحی غیر متلو" کہتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ احادیث اللہ کی طرف سے صرف معانی و مفہوم کی صورت میں نازل کی جاتی تھیں جبکہ الفاظ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اپنے ہوتے تھے۔ ہم اسی عقیدے کو بنیاد بناتے ہوئے یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ علمائے کرام کے نزدیک احادیث غالباً اسی وجہ سے قرآن کا حصہ نہ بن سکیں کہ خدائی کلام میں بشری کلام شامل ہو جانے کا احتمال تھا۔ یہ مفہوم ہم نے ان حضرات کی مختلف تحریرات سے اخذ کیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ سب علمائے کرام اس موقف کے بھی حامی نظر نہیں آتے۔ تاہم اسی موقف کو موضوع بحث بنانا ہماری مجبوری ہے۔

مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ اپنی شہرہ آفاق کتاب "سنت کی آئینی حیثیت" میں لکھتے ہیں:

اس سلسلے میں پہلی بات تو یہ سمجھ لینی چاہیے کہ قرآن کو جس وجہ سے لکھوالیا گیا تھا وہ یہ تھی کہ اس کے الفاظ اور معانی دونوں من جانب اللہ کے تھے۔ اس کے الفاظ کی ترتیب ہی نہیں، اس کی آیتوں کی ترتیب اور سورتوں کی ترتیب بھی خدا کی طرف سے تھی۔۔۔ اس کے مقابلے میں سنت کی نوعیت بالکل مختلف تھی۔ وہ محض لفظی نہ تھی بلکہ عملی بھی تھی۔ اور جو لفظی تھی اس کے الفاظ قرآن کے الفاظ کی طرح بذریعہ وحی نازل نہیں ہوئے تھے بلکہ حضورؐ نے اُس کو اپنی زبان میں ادا کیا تھا۔۷۸ ؎

مولانا محترم کے الفاظ سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ قرآن کو لکھوائے جانے کی وجہ یہ تھی کہ اس کے الفاظ اور معانی دونوں من جانب اللہ تھے جبکہ احادیث کی پوزیشن اس کے برعکس تھی۔ ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ مولانا مودودیؒ نے واضح لفظوں میں احادیث کے قرآن مجید میں شامل نہ کیے جانے کی دلیل کے طور پر یہ الفاظ نہیں لکھے مگر ہمیں کوئی وجہ نظر نہیں آتی کہ اس سے لازماً یہی نتیجہ کیوں نہ اخذ کیا جائے؟ اسی طرح کا ایک اور اقتباس ہم مولانا تقی عثمانی کی "علوم القرآن" سے نقل کرتے ہیں:

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر جو وحی نازل ہوئی وہ دو قسم کی تھی، ایک تو قرآن کریم کی آیات، جن کے الفاظ اور معانی دونوں اللہ تعالیٰ کی طرف سے تھے اور جو قرآن کریم میں ہمیشہ کے لیے اس طرح محفوظ کر دی گئیں کہ ان کا ایک نقطہ یا شوشہ بھی نہ بدلا جا سکا ہے اور نہ بدلا جا سکتا ہے۔ اس وحی کو علماء کی اصطلاح میں "وحی متلو" کہا جاتا ہے۔

دوسری قسم اس وحی کی ہے جو قرآن کریم کا جزو نہیں بنی لیکن اس کے ذریعہ آپؐ کو بہت سے احکام عطا فرمائے گئے ہیں، اس وحی کو "وحیٔ غیر متلو" کہتے ہیں، یعنی وہ وحی جس کی تلاوت نہیں کی جاتی۔ عموماً "وحی متلو" یعنی قرآن کریم میں اسلام کے اصولی عقائد اور بنیادی تعلیمات کی تشریح پر اکتفا کیا گیا ہے ان تعلیمات کی تفصیل اور جزوی مسائل زیادہ تر "وحی غیر متلو" کے ذریعہ عطا فرمائے گئے ہیں۔ یہ "وحی غیر متلو" صحیح احادیث کی شکل میں محفوظ ہے اور اس میں عموماً صرف مضامین وحی کے ذریعے آپؐ پر نازل کیے گئے ہیں۔ ان مضامین کو تعبیر کرنے کے لیے الفاظ کا انتخاب آپؐ نے خود فرمایا ہے۔۷۹ ؎

اس اقتباس سے بھی صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ قرآن میں محفوظ شدہ وحی، الفاظ اور معانی دونوں پر مشتمل ہے اور اس طرح اس میں کسی نقطے یا شوشے کی تبدیلی بھی ممکن نہیں جبکہ "وحی غیر متلو" احادیث میں محفوظ ہے اور یہ صرف مضامین کی صورت میں بذریعہ وحی نازل ہوئی ہے۔

ہم اس سے یہی نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ اگر احادیث بھی معانی اور الفاظ پر مشتمل وحی ہوتی جس طرح قرآن ہے تو علمائے کرام کو اس کے قرآن میں لکھے جانے پر کوئی اعتراض نہ ہوتا۔ لیکن چونکہ بقول ان کے "وحی غیر متلو" صرف معنی کے اعتبار سے وحی ہے اس لیے قرآن میں نہیں لکھی گئی۔

ہم یہاں پر یہ عرض کرنا چاہیں گے کہ ہماری طویل تحقیق و جستجو کے باوجود ہنوز ہمیں کوئی دلیل نہیں مل سکی ہے جس سے یہ موقف ثابت ہوتا ہو کہ "وحی غیر متلو" کے مضامین بذریعہ وحی نازل کیے گئے ہیں اور الفاظ حضورؐ کے اپنے ہوتے تھے۔ اس کے حق میں کوئی ایک آیت تو کجا، ضعیف سے ضعیف روایت بھی نہیں پیش کی جا سکتی!

عموماً علماء حضرات درج ذیل دو حوالے حدیث کو وحی ثابت کرنے کے باب میں پیش کرتے ہیں:

کان جبریل ینزل علی النبی بالسنۃ کما ینزل علیہ بالقراٰن (سنن دارمی، بحوالہ تاریخ القرآن، عبدالصمد صارم، ص ۱۹۱)

یعنی جبریلؑ قرآن ہی کی طرح سنت بھی نبیؐ پر نازل فرمایا کرتے تھے۔

اور ابوداوٗد، ترمذی اور ابن ماجہ میں روایت شدہ یہ حدیث کہ اَلَااِنّیِ اُوْتِیْتُ الْقُرْاٰنَ وَمِثْلَہٗ، سنو مجھے قرآن دیا گیا ہے اور اس کی مثل (حدیث) بھی۔ نیز یہ حدیث بھی ملاحظہ فرمائیں جو ابوداوٗد فی المراسیل میں حسان بن عطیہ سے روایت کرتے ہیں کہ جبریلؑ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس اسی طرح وحی لے کر آیا کرتے تھے جس طرح قرآن لے کر آتے تھے (محمد عاصم الحداد، سنت کیا ہے اور کیا نہیں، ص ۱۲-۱۳)۔ اِن اقتباسات سے تو قطعاً یہ ثابت نہیں ہوتا کہ حدیث اپنے مقام کے اعتبار سے قرآنی وحی سے کوئی مختلف چیز ہے۔

مولانا تقی عثمانی "علوم القرآن" میں زرقانیؒ کا ایک اقتباس نقل کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ انھوں نے "بڑی اچھی بات لکھی ہے"۔ یہ "اچھی بات" ملاحظہ فرمائیں:

"اس مقام پر بحث کا لب لباب یہ ہے کہ قرآن کریم کے تو الفاظ اور معنی دونوں باتفاق بذریعہ وحی نازل ہوئے ہیں اور حدیث قدسیہ کے بارے میں بھی مشہور قول یہی ہے کہ ان کے الفاظ بھی اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہیں، البتہ احادیث نبویہ کے صرف معنی وحی ہیں الفاظ حضورؐ کے اپنے ہیں۔* اور جو احادیث آپؐ نے اپنے اجتہاد سے ارشاد فرمائیں ان کے معنی اور الفاظ دونوں حضورؐ کے ہیں۔ (مناہل العرفان فی علوم القرآن، ج ۱، ص ۴۴) ۸۰۔

ہمیں خدشہ نہیں بلکہ یقین ہے کہ تمام علمائے کرام بلکہ خود مولانا تقی عثمانی بھی اس "اچھی بات" میں جو یہ ارشاد فرمایا گیا ہے کہ "جو احادیث آپؐ نے اپنے اجتہاد سے ارشاد فرمائیں ان کے معنی اور الفاظ دونوں حضورؐ کے ہیں" سے اتفاق نہ کر سکیں گے بلکہ کسی دوسرے موقع پر اس موقف کے منطقی نتائج کے رد میں بالآخر یہی کہیں گے کہ اجتہاد پر مبنی احادیث بھی صرف معنی کے لحاظ سے وحی ہیں اس لیے "وحی غیر متلو" میں شامل ہیں۔ تاہم اس اقتباس سے درج ذیل تین باتیں ثابت ہوتی ہیں:

۱۔ احادیث قدسیہ قرآن ہی کی طرح معنی اور الفاظ کے لحاظ سے وحی ہیں۔

۲۔ باقی احادیث نبویہ صرف معنی کے لحاظ سے وحی ہیں۔

۳۔ اجتہاد پر مبنی احادیث کسی بھی لحاظ سے وحی نہیں بلکہ الفاظ اور معانی دونوں حضورؐ کے اپنے ہیں۔

سردست ہم دوسرے اور تیسرے نکتے سے صرفِ نظر کرتے ہوئے ان علمائے کرام سے یہ دریافت کرنا چاہتے ہیں کہ عام احادیث نہ سہی مگر جب احادیث قدسیہ معنی والفاظ دونوں کے لحاظ سے قرآن ہی کی طرح الفاظ اور معانی دونوں میں وحی ہیں تو اُن کے جزو قرآن بننے میں کیا امر مانع ہو سکتا ہے؟ ویسے ہم اگر یہ جاننا چاہیں کہ جب "وحی غیر متلو" کے ذریعہ بھی بہت سے احکام عطا فرمائے گئے ہیں تو یہ "وحی" بھی اگر قرآن میں شامل ہو کر قرآن ہی کی طرح محفوظ ہو جاتی تو اس سے آخر کیا خرابی برپا ہونے کا اندیشہ ہوتا؟ بس عملی طور پر یہ فرق پڑ جاتا کہ اس کی بھی تلاوت کرنی پڑتی اور قرآن کی تھوڑی سی ضخامت بڑھ جاتی۔ آخر اب بھی ہم صحاح ستہ کو پڑھتے ہی ہیں، جب یہ قرآن میں داخل ہو جاتی تو اس کے پڑھنے سے کیا فرق پڑ جاتا؟ ویسے یہ سوال تو ہم نے اس مفروضے کو صحیح تسلیم کرتے ہوئے پوچھا ہے کہ "وحی غیر متلو" مفہوم بلا الفاظ کے وحی تھی۔ یعنی الفاظ تو نازل نہیں ہوئے تھے، ان الفاظ کا صرف مفہوم نازل ہوا تھا۔ ہم یہ کہنے کی جسارت کرتے ہیں کہ یہ محض ایک دعویٰ ہے جس کا علمی دنیا میں کوئی ثبوت نہیں ملتا۔ معانی اور الفاظ لازم وملزوم ہیں۔ علمی لحاظ سے، ضمناً ہی سہی، "معنی بلا لفظ" کے مہمل تصور کی حقیقت ہم ماہرین نفسیات ولسانیات سے جان سکتے ہیں مگر ہم یہاں مغربی مفکرین کو بوجوہ درمیان میں لائے بغیر یہی مناسب سمجھتے ہیں کہ علمائے کرام ہی کے صف کے ایک جید عالم کے ایک اقتباس کو نقل کر دیں۔ مولانا محمد حنیف ندوی اپنی کتاب "مطالعہ قرآن" میں لکھتے ہیں:

معتزلہ اور باطنیہ کے اس موقف میں گھپلا یہ پنہاں ہے کہ انھوں نے پہلے تو خواہ مخواہ یہ فرض کر لیا کہ معانی کا الفاظ وحروف سے قطع نظر کر کے اپنا مستقل

بالذات وجود ہے۔ اور پھر یہ سمجھ لیا کہ الفاظ اور پیرایۂ بیان ان ہی معانی کی تجسیم ہے۔ حالانکہ حقیقت یہ نہیں ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ لفظ و معنی میں شروع ہی سے ایک طرح کا لزوم پایا جاتا ہے۔ چنانچہ فکر و شعور کی کسی بھی سطح پر ہم معانی کو الفاظ کی گرفت سے آزاد فرض نہیں کر سکتے۔ ۸۱۔

مولانا محترم نے یہ بحث ''وحی غیر متلو'' کے معنی اور الفاظ کو سامنے رکھ کر نہیں کی بلکہ معتزلہ اور باطنیہ کی تردید میں' اپنی دانست میں' ایک اصولی بات لکھی ہے۔ لیکن اس سے یہ موقف تو بہر حال ثابت ہو جاتا ہے کہ الفاظ کے بغیر معنی کا وجود اہلِ علم کے نزدیک نادرست بلکہ ایک مہمل تصور ہے۔ اب تک کی بحث سے ہمیں معلوم ہو چکا ہے کہ:

ا۔ ''وحی غیر متلو'' صرف مفہوم اور معنی کی حد تک وحی ہے اور الفاظ کے بغیر نازل ہوا کرتی تھی نہ صرف یہ کہ یہ تصور درست نہیں بلکہ علمائے کرام نے اس کا کوئی ثبوت بھی پیش نہیں کیا۔ وہ اپنے اس موقف کی تائید میں کوئی دلیل پیش نہیں کرتے کہ ''وحی غیر متلو' مفہوم و معنی کے لحاظ سے وحی ہے' اس کے الفاظ مبنی بر وحی نہیں۔ کسی دلیل کی عدم موجودگی میں یہ تصور (عقیدہ) بے بنیاد ٹھہرتا ہے۔

۲۔ اس کے برعکس یہی حضرات مقامِ حدیث کے دفاع میں جو احادیث پیش کرتے ہیں ان سے تو بدیہی طور پر یہ ثابت ہوتا ہے کہ ''وحی غیر متلو'' بھی قرآن ہی کی طرح نازل کی جاتی تھی اور یہ کہ اس کے نزول کا ذریعہ بھی جبریلؑ ہی تھے۔ قطع نظر اس کے کہ یہ موقف درست ہے یا نہیں' یہ دونوں موقف بالکل ایک دوسرے کی ضد ہیں۔

قارئین بھی اگر ہمارے اخذ کردہ نتائج سے متفق ہوں تو ہم یہاں پر اپنا سوال دہرانا چاہیں گے کہ یہ ''وحی'' قرآن کا حصہ کیوں نہ بن سکی؟ اس طرح یہ عظیم الشان فرق تو یقیناً پڑ جاتا کہ یہ بھی' بقول مولانا تقی عثمانی: ''قرآن ہی کی طرح محفوظ ہو جاتی پھر اس کے ایک نقطے اور شوشے میں بھی کوئی تبدیلی نہ ہو سکتی''، لیکن یہ کوئی نقصان اور خرابی والی بات تو نہ ہوتی جس پر کوئی معترض ہوتا۔

اس سوال کے جوابات کا تجزیہ کرنے کے بعد ہم جس نتیجے پر پہنچے ہیں وہ یہ ہے کہ احادیث اس لیے قرآن کا حصہ نہیں بن سکیں کیونکہ یہ سرے سے وحی نہ تھیں۔ اگر یہ بھی وحی ہوتیں تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ان کو یقیناً قرآن میں ہی درج کروا دیتے۔ ہم سمجھتے ہیں کہ یہی اس سوال کا ایک معقول اور منطقی جواب ہو سکتا ہے۔ اس کے علاوہ جتنے بھی جوابات ممکن ہیں ان میں سخن سازی اور تضادات کی بھرمار رہے گی۔

۴ ہمارا چوتھا سوال یہ ہے کہ احادیث اگر وحی تھیں تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کی طرح احادیث کی کتابت کا حکم کیوں نہ دیا؟

تیسرے سوال کے تجزیئے کے بعد ہم اصولی طور پر اس نتیجہ پر پہنچ چکے ہیں کہ احادیث کو وحی ہونے کی صورت میں قرآن ہی کا حصہ بننا چاہیے تھا۔ مگر بعض حضرات' بلا کسی معقول دلیل کے' شاید اب بھی اصرار کرنا چاہیں کہ یہ بن لفظی وحی قرآن میں داخل ہو کر کسی بڑی مگر نامعلوم خرابی کا سبب بن جاتی۔ اس صورت حال کو سمجھنے کے لیے ہم چوتھے سوال کو مزید دو حصوں میں تقسیم کر کے جائزہ لیتے ہیں۔

ا۔ اگر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی نامعلوم وجہ کی بنا پر یہ مناسب نہ سمجھا تھا کہ قرآن میں ہی دوسری قسم کی وحی کو محفوظ کروایا جاتا تو اس میں کیا امر مانع تھا کہ قرآن سے الگ لکھوا کر وحی کی یہ دوسری قسم بھی محفوظ کروا دی جاتی؟

۲۔ عہد نبوی میں احادیث کی کتابت کے اِکا دُکا واقعات سے کیا یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ یہ تدوین حدیث کی عمومی تحریک تھی جس طرح قرآن مجید کی حفاظت کی تحریک یا محض یہ انفرادی اجازت تھی؟ اس فرق کی وجہ؟

ان دونوں سوالات کے جوابات اتنے متنوع ہیں کہ اگر انھیں یکجا کیا جائے تو علمائے کرام' بظاہر ایک جیسا موقف رکھنے کے باوجود بے حد مختلف بلکہ زیادہ تر متضاد آرا کے حامل نظر آتے ہیں۔ ان جوابات پر غور کرنے سے پہلے اگر یہ بھی دیکھ لیا جائے کہ بذاتِ خود یہ سوالات معقول ہیں یا محض کسی ''منکر حدیث'' کا پروپیگنڈا؟ ہمارے اس خدشے کی بڑی سادہ سی وجہ یہ ہے کہ بالعموم جب ہمتیں پست اور ذوقِ تحقیق ختم ہو جائے تو انسانی طبیعت کسی پناہ گاہ کی متلاشی رہتی ہے۔ اظہار پر پابندی تو ممکن ہے مگر سوچنے کے عمل پر پابندی کبھی بھی ممکن نہ ہو سکی۔ چنانچہ یہ سوال علمائے کرام کے طبقے میں بھی پیدا ہوا۔ مولانا محمد حنیف ندوی ''مطالعہ حدیث'' میں لکھتے ہیں:

یہ سوال یقیناً ذہنوں میں پیدا ہوتا ہے کہ احادیث وسنن کو اگر یہ اہمیت حاصل ہے کہ وہ دین کا مآخذ و منبٰی ہیں (دوسرے الفاظ میں اگر وہ وحی ہیں۔ مولف) تو پھر ضروری تھا کہ قرآن حکیم کی طرح اس کی بھی عصر نبوت میں ہی باقاعدہ تدوین ہو جاتی۔ ۸۲۔

اس اقتباس سے جہاں اس سوال کی اہمیت کا پتہ چلتا ہے وہاں یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ سوال دراصل پیدا ہی اس لیے ہوا کہ عہدِ نبوت میں احادیث کی باقاعدہ تدوین نہ ہو سکی تھی۔ حالانکہ بعض علمائے کرام کو اس پر شدید اصرار ہے کہ عہد نبویؐ میں ہی احادیث کی تدوین ہو چکی تھی۔ یا بعض کے نزدیک یہ تدوین کم از کم شروع تو ہو ہی چکی تھی۔ ہم آگے چل کر متعلقہ اقتباسات پیش کریں گے۔ یہاں پر محض یہ باور کرانا مقصود ہے کہ:

یہ سوال بہر حال فطری ہے اور ہر سوچنے سمجھنے والے شخص کے ذہن میں پیدا ہوتا ہے۔ اگر ایسا ہو جاتا کہ عہد رسالت میں ہی احادیث مدون ہو جاتیں تو ان کے یقینی ہونے میں کیا کوئی شک کر سکتا تھا؟ کیا اس صورت میں بھی احادیث کی سیکڑوں اقسام اور سیکڑوں تعریفیں ملتیں؟ بہر حال اس سوال کے جوابات کافی متنوع اور دلچسپ ہیں۔ ذرا ملاحظہ فرمائیں:

۱۔ کون کہتا ہے کہ احادیث قرآن کی طرح محفوظ نہیں ہو گئیں؟ عہد نبویؐ میں ہی ان کی کتابت اور تدوین شروع ہو چکی تھی۔

مولانا محمد تقی عثمانی' حجیتِ حدیث میں لکھتے ہیں:

واقعہ یہ ہے کہ احادیث کی تدوین خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں شروع ہو چکی تھی۔ ۸۳۔

ادھر صحابہ کرامؓ نے تو عہد نبوت سے بھی بڑھ کر بڑا کارنامہ سرانجام دیا۔

صحابہ کرامؓ نے احادیث کی بڑی تعداد تحریری شکل میں محفوظ کی تھی۔ ۸۴۔

حضرت مولانا محمد عبدالقیوم ندوی اپنی کتاب "فہم حدیث" میں لکھتے ہیں:

اس علم۔۔۔ یعنی احادیث کا علم کی خود حضورؐ نے سختی سے نگرانی فرمائی اور ہر صورت سے اس کے فروغ اور حفاظت کا اہتمام فرمایا۔ اس علم کی حفاظت کا یہ اہتمام تھا کہ جب کلام فرماتے تو تین تین بار لفظوں میں دہراتے اور اپنے عمل مبارک کے اتباع کی سخت تاکید فرماتے۔۔۔ ان اسباب اور وجوہ اور دلائل و حقائق کے ہوتے ہوئے کس کا منہ ہو سکتا ہے جو علم حدیث کو معاذ اللہ ایک مشکوک اور مشتبہ قرار دے سکے اور۔۔۔ کون ہے جو حدیث کو بعد کی ایک چیز قرار دے سکے۔ ۸۵۔

یہی مولانا محترم آگے چل کر اس کی مزید تشریح کرتے ہیں:

حدیث کی تاریخ کے سلسلہ میں یہ بات ضرور معلوم کر لینی چاہیے کہ ایک تو باقاعدہ ابواب کی تفصیل اور راویوں کی ترتیب کے لحاظ سے تالیفیں ہوئیں۔ یہ بلاشبہہ ایک عرصہ بعد ہوا مگر اصل کتابت و جمع حدیث کا تعلق جہاں تک ہے اسے جاننے والے جانتے ہیں کہ حدیث کی حفاظت اور اس کی تدوین کا کام خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے عہدِ مبارک ہی میں شروع ہو گیا تھا۔* اور کیوں نہ ہو تاجب کہ حدیث قرآن کے بعد اصل دین اور اساسِ دین ہے اور قرآن کا فہم اس پر موقوف ہے۔ ۸۶۔

مولانا محترم بہت سی مثالیں دینے کے بعد مزید لکھتے ہیں:

غرضیکہ یہ اور اس قسم کی صدہا روایات سے ثابت ہوتا ہے کہ حدیث کا بڑا سرمایہ خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میموں میں قید تحریر میں آ چکا تھا۔ جس میں ایک معتدبہ حصہ اور اہم ترین مسائلِ دینیہ کے اجزاء خود حضورؐ نے لکھوائے تھے اور بقیہ جو کچھ لکھا گیا تھا وہ بھی آپؐ کی اجازت اور مرضی سے۔ ۸۷۔

مولانا محترم کی تحقیق یہ بتاتی ہے کہ:

۱۔ حضورؐ نے علم حدیث کی حفاظت کی خود سختی سے نگرانی فرمائی اور ہر صورت سے اس کے فروغ اور حفاظت کا اہتمام کیا۔

۲۔ حدیث کی کتابت اور جمع کا کام خود حضورؐ نے شروع کیا تھا۔ بعد کے ادوار میں صرف باقاعدہ ابواب کی تفصیل اور راویوں کی ترتیب کا کام ہوا۔

۳۔ حدیث کا بڑا سرمایہ خود حضورؐ کے عہد میں ہی قیدِ تحریر میں آ چکا تھا۔ اہم ترین مسائل دینیہ خود آپؐ نے لکھوائے اور بقیہ جو کچھ لکھا گیا وہ بھی آپؐ کی اجازت

اور مرضی سے لکھا گیا۔

اب اس تحقیق کے بارے میں دیگر محققین علمائے اہلِ سنت کے ارشادات قابلِ توجہ ہیں:

ڈاکٹر محمد زبیر صدیقی* ایم اے، پی ایچ ڈی، اپنی شہرۂ آفاق کتاب "تاریخ تدوین حدیث" میں لکھتے ہیں:

کیا حدیث کی کتابت کا آغاز عہد نبویؐ میں ہوا؟ احادیث کی کتابت کب شروع ہوئی؟ یہ مسئلہ جتنا اہم ہے اتنا ہی مشکل بھی ہے۔ اس کے متعلق عرصۂ دراز سے علمائے اسلام میں اختلاف رائے چلا آرہا ہے لیکن ان بزرگوں نے اس مسئلہ کا کوئی حتمی اور آخری فیصلہ نہیں کیا۔۸۸؎

ابو عبداللہ الحاکم نیشاپوری اپنی مشہور کتاب "معرفۃ علوم الحدیث" میں ارشاد فرماتے ہیں:

جب زمامِ خلافت امام عادل حضرت عمر بن عبد العزیزؒ کے ہاتھ میں آگئی تو آپ نے پہلی صدی ہجری کے آخر میں حدیثیں لکھنے کا حکم جاری کیا۔ صحیح بخاری کتاب العلم میں ہے کہ "حضرت عمر بن عبد العزیزؒ نے ابو بکر بن حزم کو لکھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جو حدیث ملے اسے قلم بند کر لو کیونکہ اس علم کے ختم ہو جانے اور علما کے اُٹھ جانے کا اندیشہ ہے۔ اور حدیث نبویؐ کے سوا اور کوئی شے قبول کیے جانے کے لائق نہیں۔ لہٰذا لوگوں کو چاہیے کہ یکجا ہو کر اس علم کو ظاہر کر دیں تاکہ ناواقف لوگ بھی اس سے واقف ہو جائیں۔ علم اسی وقت ختم ہوتا ہے جب وہ صیغۂ راز میں مستور رہے"۔

انھوں نے حدیث جمع کرنے کے لیے اپنے عمّال کو عام مرکزی اسلامی شہروں میں ہدایات جاری کر دیں۔ حضرت عمر بن عبد العزیزؒ کی فرمائش کے مطابق سب سے پہلے جس نے احادیث کو مدون کیا وہ مسلم بن عبداللہ بن عبداللہ بن شہاب زہری تھے۔

دوسرے لوگوں میں مکّے میں ابن جریج، مدینے میں ابن اسحاق یا مالک، بصرے میں ربیع بن صبیح یا سعید بن ابی عروبہ یا حماد بن مسلمہ، کوفے میں سفیان ثوری، شام میں اوزاعی، واسط میں ہشیم، یمن میں معمر، رے میں جریر بن عبد الحمید اور خراسان میں ابن مبارک۔ یہ سب کے سب دوسری صدی کے لوگ ہیں اور ان مجموعوں میں حدیثِ نبویؐ کے ساتھ اقوالِ صحابہ اور تابعین کے فتاوے بھی ملے جلے ہیں۔۸۹؎

یہی بات علامہ راغب الطباخ نے "تاریخ افکار و علوم اسلامی" میں لکھی ہے:

اسی طرح "الرسالہ المستطرفۃ فی کتب السنۃ المشرفۃ" میں مذکور ہے کہ سب سے پہلے حدیث کی تدوین کرنے والے ابو بکر محمد بن مسلم ابن شہاب زہری مدنی ہیں، جنھوں نے یہ کام پہلی صدی ہجری کے آخر دور میں حضرت عمر بن عبد العزیزؒ کے حکم سے کیا تھا، جیسا کہ "حلیۃ الاولیاء (ابو نعیم اصفہانی)" میں سلیمان بن داؤد سے مروی ہے کہ سب سے پہلے حدیث کی تدوین کی وہ ابن شہاب زہری ہیں اور خود ابن شہاب زہری کا بیان ہے کہ اس علم کو میرے مدون کرنے سے پہلے کسی نے مدون نہیں کیا تھا۔۹۰؎

یہی مصنف آگے چل کر لکھتے ہیں کہ:

رہی تدوین و کتابت، تو اس معاملہ میں صورت حال یہ تھی کہ ابتداء سارا اعتماد حفظ و یادداشت اور سینوں میں محفوظ رکھ لینے پر تھا، اور اس بات کی جانب ان کی توجہ نہ تھی کہ اس علم کی حفاظت کے لیے اسے لکھ بھی لیں، جیسا کہ انھوں نے اللہ کی کتاب کی حفاظت کے لیے یہ اہتمام بھی کیا تھا۔

دورِ اوّل میں حدیث کے نہ لکھے جانے کی مزید تحقیق کرتے ہوئے اس کی وجہ بھی لکھتے ہیں کہ احادیث کیوں نہ لکھی گئیں؟ چنانچہ ارشاد فرماتے ہیں:

لیکن جب اسلام پھیلا، اسلامی آبادیاں بہت وسیع ہو گئیں، صحابی دنیا کے گوشوں میں پھیل گئے اور اکابر صحابہؓ نے دنیا سے رحلت کی اور دوسری طرف ضبط و حفظ کی قوتوں میں انحطاط آنے لگا، تو علمانے تدوین حدیث کی ضرورت محسوس کی اور احادیث کو کتابی صورت میں لے آنا چاہا، اور بخدا یہی اصلی چیز ہے، اس لیے کہ ذہن و حافظہ نسیان و ذہول کا شکار ہو جاتا ہے اور قلم حفاظت کرتا ہے۔ یہی صورت حال تھی کہ عبد الملک بن جریج اور امام مالکؒ (متوفی ۱۷۹ھ) وغیرہ ائمہ کا زمانہ آیا تو ان لوگوں نے حدیثوں کی تدوین کی۔۔۔ اور الرسالۃ المستطرفہ میں مذکور ہے کہ علامہ ابن حجر عسقلانیؒ نے اپنی کتاب "فتح الباری" کے مقدمہ میں لکھا ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے آثار (احادیث و سنن) صحابہ کرامؓ اور کبار تابعین کے زمانے میں کتابوں میں مدون و مرتب نہ تھے۔ اس کی دو وجہیں تھیں، ایک تو یہ کہ شروع شروع میں لوگ کتابتِ حدیث سے روک دیے گئے تھے، جیسا کہ صحیح مسلم کی ایک روایت سے اس پر روشنی پڑتی ہے۔۹۱؎

سید ابو الاعلیٰ مودودیؒ نے "سنت کی آئینی حیثیت" میں لکھا:

اہلِ عرب ہزاروں برس سے اپنے کام کتابت کے بجائے حفظ و روایت اور زبانی کلام سے چلانے کے عادی تھے اور یہی عادت ان کو اسلام کے ابتدائی دور میں بھی برسوں تک رہی۔ ان حالات میں قرآن کو محفوظ کرنے کے لیے تو کتابت ضروری سمجھی گئی کیونکہ اس کا لفظ لفظ آیات اور سورتوں کی ٹھیک اسی ترتیب کے ساتھ جو اللہ نے مقرر فرمائی تھی محفوظ کرنا مطلوب تھا۔ لیکن حدیث کے معاملہ میں اس کی ضرورت محسوس نہیں کی گئی کیونکہ اس میں مخصوص الفاظ اور ان کی خاص ترتیب کے وحی ہونے کا نہ دعویٰ تھا نہ تصور۔ ۹۲

اس اقتباس سے یہ تو معلوم ہو جاتا ہے کہ احادیث کی کتابت عہد نبویؐ میں نہیں کی گئی لیکن یہ سمجھنا پھر بھی مشکل ہے کہ احادیث کے لکھ لیے جانے سے کیا آفت برپا ہو جاتی؟ چلیے مان لیتے ہیں کہ احادیث کے مخصوص الفاظ اور ان کی خاص ترتیب کے وحی ہونے کا نہ دعویٰ تھا نہ تصور، لیکن اس کے باوجود اگر احادیث لکھ لی جاتیں تو کیا کوئی خاص دینی نقصان ہو جاتا؟ آخر اسی دور میں سیکڑوں تحریریں لکھی گئیں حالانکہ ان کے بھی وحی ہونے کا دعویٰ کسی کو نہیں تھا۔ دورِ جاہلی کے شعری مجموعے بھی تو لکھے جاتے رہے اور حیرت ہوتی ہے کہ عربوں کی یہ زبانی کلام سے کام چلانے کی ہزاروں برس پرانی عادت دیگر امور میں اُن کے آڑے نہیں آئی۔ اور ایسا ہوا تو صرف احادیث کے لکھے جانے کے معاملے میں!

مولانا سعید احمد اکبر آبادی، اپنی کتاب "فہم قرآن" میں لکھتے ہیں:

بہر حال یہ ثابت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں آپؐ کے اقوال و افعال کو قلم بند کرنے کا اہتمام نہیں تھا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ آپؐ کی وفات کے بعد صحابہ کرامؓ کے پاس بجز قرآن کے کوئی دوسرا صحیفہ نہ تھا۔ کسی ضرورت کے وقت اگر وہ کوئی حدیث بیان کرتے بھی تھے تو اپنے حافظہ سے بیان کرتے تھے۔ ۹۳

مولانا محترم اسی کتاب میں مزید لکھتے ہیں:

تدوین حدیث کی تحریک ۱۰۰ھ کے لگ بھگ شروع ہو گئی تھی اور حضرت عمر بن عبد العزیزؒ کے حکم سے ابن شہاب زہری اور بعض محدثین عصر نے حدیث کے مجموعے مرتب کیے۔ ان ائمہ حدیث نے یہ مجموعے اس جذبہ کے ماتحت مرتب کیے تھے کہ علماء کرام فنا ہو رہے ہیں کہیں ایسا نہ ہو کہ یہ علم بھی بالکل فنا ہو جائے۔ ۹۴

مولانا تقی الدین ندوی مظاہری "محدثین عظام" میں ارشاد فرماتے ہیں:

ان تمام باتوں کے باوجود یہ مسلّم ہے کہ قرآن مجید کی طرح حدیث کی تدوین کی طرف توجہ نہیں کی گئی۔ ۹۵

ان کی تحقیق کے مطابق: "پہلی صدی ہجری کے اختتام تک کتابتِ حدیث کا مسئلہ مختلف فیہ رہا"۔ ۹۶

اب ہم علماءِ کرام کی یہ تحقیق بھی سامنے لائیں گے اور وہ وجوہات بھی جن کے سبب بقول ان کے عہد نبوی میں احادیث کو لکھا جانا مناسب نہیں سمجھا گیا۔

محترم محمد عاصم الحداد اپنی تحقیق ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں:

اس زبانی روایت ہی کی بدولت مسلمانوں نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کو محفوظ رکھا، خصوصاً اسلام کے ابتدائی دور میں جب ان پر ناخواندگی پوری طرح چھائی ہوئی تھی اور گنتی کے چند افراد کے سوا وہ سب کے سب لکھنے پڑھنے سے ناواقف تھے۔ وہ لکھنے کو اس پہلو سے پسند بھی نہ کرتے تھے کہ اس سے ان کا حافظہ کمزوری کی طرف مائل ہو سکتا تھا۔ اسی لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو بشکل عام لکھنے سے منع فرمایا۔ ۹۷

جناب خالد علوی بھی کم و بیش ان ہی الفاظ میں یہی وجہ بیان کرتے ہیں کہ ابتدائی دور میں احادیث نبویؐ نہیں لکھی گئی تھیں۔ کیوں؟

اس کی وجہ یہ ہے کہ عرب لکھنے پڑھنے کو پسند نہیں کرتے تھے۔ صحرائی قبائل لکھنے پڑھنے کو حقارت کی نظر سے دیکھتے تھے اور لکھنے پڑھنے کے خلاف حقارت کا یہ جذبہ آج تک صحرائی قبائل میں بدستور باقی ہے۔ کتابت کی طرف عدم رجحان اور حافظے پر اعتماد کی وجہ سے لوگ یاد کر لیتے۔ ۹۸

مولانا سید ابو الاعلیٰ مودودیؒ اس میں ایک اور وجہ کا اضافہ کرتے ہیں:

اہلِ عرب ہزاروں برس سے اپنے کام کتابت کے بجائے حفظ وروایت اور زبانی کلام سے چلانے کے عادی تھے۔ ان حالات میں قرآن کو محفوظ کرنے کے لیے تو کتابت ضروری سمجھی گئی۔ لیکن حدیث کے معاملہ میں اس کی ضرورت محسوس نہیں کی گئی کیونکہ اس میں مخصوص الفاظ اور ان کی خاص ترتیب کے وحی ہونے کا دعویٰ نہ تھا۔ (ملاحظہ کیجیے، حوالہ نمبر ۹۲)

حضرت پیر محمد کرم شاہ بھی یہی تحقیق پیش کرتے ہیں:

جن احادیث میں قرآن کریم کے بغیر کچھ اور لکھنے سے منع کیا گیا ہے اس کے مخاطب عام لوگ ہیں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ عرب عام طور پر لکھنا پڑھنا نہیں جانتے تھے۔ ۹۹۔

جناب خالد علوی صاحب نے ایک وجہ اور بھی لکھی ہے:

صاحبِ توجیہہ النظر نے ابن قتیبہ سے توجیہہ نقل کی ہے کہ "آنحضورؐ کے اکثر صحابہؓ علم رسم الخط سے پوری طرح واقفیت نہیں رکھتے تھے اور ان کی تحریر کردہ باتوں میں غلطی اور شبہ کا احتمال غالب تھا اور استفادہ بھی نہیں ہو سکتا تھا اس لیے حضورؐ نے کتابتِ حدیث کی ممانعت فرمادی۔ ۱۰۰۔

محمد عاصم الحداد کو، جنھوں نے پہلے یہ دلیل دی تھی عدمِ کتابت کی وجہ حافظہ کو کمزور ہونے سے بچانا تھی، اب ایک اور وجہ بھی یاد آگئی۔ آپ لکھتے ہیں:

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد ایسے صحابہ کی تعداد اچھی خاصی ہوگئی جو احادیث کو لکھا کرتے تھے کیونکہ وحی ختم ہو جانے اور قرآن مکمل طور پر تحریری صورت میں آجانے کے بعد اب یہ اندیشہ نہ رہا تھا کہ وہ قرآن سے خلط ملط ہو جائیں۔ ۱۰۱۔

حضرت پیر محمد کرم شاہ بھی (حوالہ نمبر ۹۹) عربوں کے اَن پڑھ ہونے کے علاوہ اختلاط والی وجہ بھی کا اضافہ بھی کرتے ہیں:

اگر سنتِ نبویؐ کو لکھنے کی عام اجازت دی جاتی تو اس سے اندیشہ تھا کہ کہیں نو آمیزی کے باعث آیاتِ قرآنی کے ساتھ احادیث کا اختلاط نہ ہو جائے"۔* ۱۰۲۔

یہ اختلاط والی وجہ بہت سے دوسرے علمائے کرام نے بھی لکھی ہے۔

ابو عبداللہ الحاکم نیشاپوری نے "معرفۃ علوم الحدیث" میں یہی وجہ لکھی ہے:

اس سے قرآن کے ساتھ حدیث کے خلط ملط ہو جانے کا اندیشہ تھا۔ ۱۰۳۔

علامہ راغب الطباخ نے "تاریخ افکار وعلوم اسلامی" میں اس کے علاوہ ایک اور وجہ بھی بیان کی ہے۔

اس کی دو وجہیں تھیں: ایک تو یہ کہ شروع شروع میں لوگ کتابتِ حدیث سے روک دیے گئے تھے، جیسا کہ صحیح مسلم کی ایک روایت سے اس پر روشنی پڑتی ہے۔ کیونکہ اندیشہ تھا کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ کچھ احادیث قرآن عظیم سے خلط ملط ہو جائیں اور دوسری وجہ یہ تھی کہ اولاً بہتیرے لوگ لکھنا بھی نہیں جانتے تھے اور ثانیاً اس کی چنداں ضرورت بھی نہ تھی اس لیے کہ لوگوں کا حافظہ نہایت قوی تھا اور ان کے اذہان بہت تیز تھے۔ ۱۰۴۔

مولانا محمد حنیف ندوی بھی "اختلاط" والی دلیل دیتے ہیں اور اسے اصل وجہ قرار دیتے ہیں:

اصل وجہ یہ تھی کہ اس دور میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ کے سامنے اہم مسئلہ یہ تھا کہ تحریر کی صورت میں کہیں احادیث رسولؐ اور قرآن کی آیات میں اختلاط نہ ہو جائے۔ ۱۰۵۔

مولانا تقی الدین ندوی مظاہری نے اختلاط والی وجہ تو نہیں لکھی البتہ انھوں نے بھی تین وجوہات لکھی ہیں: وہ فرماتے ہیں کہ احادیث کی کتابت اس لیے نہیں کی گئی کیونکہ:

۱۔ صحابہ کرامؓ کی جماعت مختصر تھی، انھیں دین سارے عالم میں پہنچانا تھا۔ تصنیف وتالیف کے لیے سکون واطمینان کی ضرورت ہے۔

۲۔ وہ حافظے کے قوی تھے، انھیں کتابت کی چنداں ضرورت نہ تھی۔

۳۔ عام طور پر عربوں میں لکھنے کا رواج نہیں تھا۔ ۱۰۶۔

ڈاکٹر صبحی صالح بھی اختلاط کے خدشے کو بیان کرتے ہیں البتہ ان کے ہاں باقی وجوہات کا تذکرہ نہیں ملتا۔ وہ احادیث کے تحریر نہ کیے جانے کے متعلق فرماتے

ہیں:

اسی لیے آغاز اسلام میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کے سوا دوسری چیزوں کے لکھنے کی ممانعت کر دی تھی تاکہ قرآن اپنے کلامِ ربانی ہونے کی صفت کو اپنے لیے مخصوص کر سکے اور کسی ایسی چیز سے مخلوط نہ ہو جو اس تقدس سے محروم ہو۔* ۱۰۷۔

آخر میں ہم سید ابوالاعلیٰ مودودی رحمۃ اللہ علیہ کا ایک اقتباس نقل کرتے ہیں، جس میں انھوں نے تین وجوہات بیان کی ہیں جن کی بنا پر عہد نبویؐ میں احادیث نہیں لکھی گئیں تھیں۔ آپ رقمطراز ہیں:

پہلی بات جو اس باب میں جاننی ضروری ہے وہ یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم جس زمانے میں مبعوث ہوئے ہیں اس وقت عرب کی پوری قوم اَن پڑھ تھی اور اپنے سارے معاملات حافظے اور زبان سے چلاتی تھی۔ کتابت کے لیے کاغذ ناپید تھا۔ جھلیوں اور ہڈیوں اور کھجور کے پتوں پر تحریریں لکھی جاتی تھیں۔ ان حالات میں جب حضورؐ مبعوث ہوئے تو آپؐ کے سامنے اولیں کام یہ تھا کہ قرآن مجید کو اس طرح محفوظ کریں* کہ اس میں کسی دوسری چیز کی آمیزش نہ ہونے پائے۔۔۔ آمیزش نہ ہوگی تو کم از کم شک پڑ جائے گا کہ ایک چیز آیتِ قرآنی ہے یا حدیث رسول؟ ۱۰۸۔

یہ سارے علمائے کرام اس بات پر تو متفق ہیں کہ عہد رسالتؐ میں احادیث نہ صرف کہ تحریر نہیں کی گئیں بلکہ اس کی ممانعت تھی۔ اس سے یہ بات تو قطعی طور پر ثابت ہو جاتی ہے کہ یہ موقف کوئی جاندار موقف نہیں کہ احادیث عہد رسالتؐ میں ہی لکھی جا چکی تھیں یا کم از کم ان کا بڑا حصہ ضبطِ تحریر میں آ چکا تھا۔ البتہ ان علمائے کرام کے نزدیک عہد نبوت میں حدیث کے نہ لکھے جانے کی مختلف وجوہات ہیں۔ ہم ان سب وجوہات کا پہلے خلاصہ درج کرتے ہیں۔ پھر ان پر تبصرہ کریں گے۔ ان تمام اقتباسات کا جائزہ لیں تو درج ذیل وجوہات سامنے آتی ہیں:

۱۔ عرب اَن پڑھ قوم تھی۔ چند افراد کے سوا سب کے سب لکھنے پڑھنے سے ناواقف تھے۔

۲۔ عرب حافظے کے تیز تھے۔ وہ لکھنے کو اس پہلو سے پسند نہیں کرتے تھے کہ حافظہ کمزوری کی طرف مائل ہو سکتا تھا۔

۳۔ صحابہ کرامؓ علم رسم الخط سے پوری طرح واقف نہ تھے۔ ان کی تحریر کردہ باتوں میں غلطی اور شبہ کا احتمال غالب تھا۔

۴۔ اندیشہ تھا کہ لوگ احادیث کو قرآن سے خلط ملط کر دیتے۔ اور بقول مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ لوگ شک میں تو پڑ ہی سکتے تھے کہ "ایک چیز آیتِ قرآنی ہے یا حدیث رسولؐ،،۔

۵۔ صحابہ کرامؓ کی جماعت ایک مختصر جماعت تھی، جنھیں سارے عالم میں دین پہنچانا تھا۔

۶۔ تصنیف و تالیف کے لیے سکون و اطمینان کی ضرورت ہوتی ہے (یعنی صحابہ کرامؓ جہاد اور تبلیغ دین میں مشغول تھے)۔

۷۔ اصل میں کتابت کے لیے کاغذ ہی ناپید تھا، احادیث کس پر لکھی جاتیں؟

بالعموم یہی وہ وجوہات ہیں جو عہدِ رسالتؐ میں احادیث کے نہ لکھے جانے کی بنیاد بتائی جاتی ہیں۔ یہاں پر ہم انتہائی اختصار سے درج بالا نکات پر بالترتیب روشنی ڈالتے ہیں:

۱۔ کیا عرب اَن پڑھ قوم تھی اور چند افراد کے سوا سب کے سب لکھنے پڑھنے سے ناواقف تھے؟

قرآن مجید کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا سب سے بڑا معجزہ قرار دیا گیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اہلِ عرب نے قرآن کو خدا کی کتاب ماننے کے بجائے اسے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی تصنیف قرار دیا اور یہ کہا کہ دراصل انھیں ایک شخص لکھواتا ہے۔ ظاہر بات ہے کہ قرآن کو انسانی کلام قرار دینے کا صریحاً مطلب یہ ہے کہ یہ انسان کے بس میں ہے کہ جب چاہے وہ اس طرح کا کلام بنا کر پیش کر دے۔ مگر قرآن نے تمام اہلِ عرب کو یہ چیلنج ببانگ دہل، اور بار بار دیا۔ سورہ ہود میں ارشاد ہوا ہے:

اَمۡ یَقُوۡلُوۡنَ افۡتَرٰىهُ ؕ قُلۡ فَاۡتُوۡا بِعَشۡرِ سُوَرٍ مِّثۡلِهٖ مُفۡتَرَیٰتٍ وَّادۡعُوۡا مَنِ اسۡتَطَعۡتُمۡ مِّنۡ دُوۡنِ اللّٰهِ اِنۡ كُنۡتُمۡ صٰدِقِیۡنَ (آیت ۱۳)

کیا یہ منکرین کہتے ہیں کہ رسولؐ نے (اپنی طرف سے یہ آیتیں بنا کر اللہ تعالیٰ پر) ان کا افترا کیا ہے؟ کہہ دو تو ایسی ہی دس سورتیں تم بھی بنا کر لاؤ اور اللہ تعالیٰ

کے سوا جن کو بھی پکار سکو، اگر تم سچے ہو؟

یہ کھلا ہوا چیلنج کفار و مشرکین عرب کے پاس پہنچا تو وہ گنگ ہو کر رہ گئے۔ جب وہ اس کا جواب نہ پیش کر سکے تو ان پر بڑے جامع انداز میں تبصرہ کیا گیا۔ سورہ بنی اسرائیل (الاسراء) میں فرمایا گیا:

قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا (آیت ۸۸)

کہہ دو اے رسولؐ اگر تمام جن و انس اس بات کے لیے مجتمع ہوں کہ اس قرآن کی مثال بنا کر لائیں تو اس کی مثال نہیں لا سکتے، اگرچہ وہ ایک دوسرے کے مددگار ہو جائیں۔

اس کے بعد اس چیلنج کو دوبارہ اور زیادہ پرزور انداز میں یوں پیش کیا گیا:

أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ ۖ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ (یونس: ۳۸)

یہ منکرین ابھی تک یہ کہتے ہیں (اس کتاب کو رسولؐ نے اپنی طرف سے بنا کر) اللہ تعالیٰ پر افترا کیا ہے۔ کہہ دو تو تم بھی لے آؤ اس جیسی صرف ایک ہی سورہ اور اللہ کے سوا جن کو بھی (اپنی مدد کے لیے) پکار سکو تو پکار لو اگر تم سچے ہو!

یہی چیلنج سورہ البقرہ میں بھی دہرایا گیا ہے۔ ہم جس نکتے پر زور دینا چاہتے ہیں وہ یہ ہے کہ یہ چیلنج ایک ان پڑھ قوم کو دیا گیا تھا یا ایک پڑھی لکھی قوم کو۔ ایک ان پڑھ قوم کے سامنے ایک معمولی سی تحریر بھی ایک معجزہ کی حیثیت سے پیش کی جا سکتی ہے کیونکہ جواب کی توقع ہی نہیں۔ یہ چیلنج معجزہ تبھی ہو سکتا ہے جب مخاطبین ان پڑھ نہیں بلکہ پڑھے لکھے طبقے سے تعلق رکھتے ہوں۔ اگر یہ بات فی الواقع درست ہوتی تو ہزاروں زبانیں اسی وقت شور مچانا شروع کر دیتیں کہ ہمارے سامنے یہ چیلنج رکھنا کیا معنی رکھتا ہے؟ ہم تو ناخواندہ قوم ہیں، ہم کیسے قرآن جیسا کلام پیش کر سکتے ہیں! اہلِ عرب کے معترضین کے اعتراضات قرآن نے نقل کیے ہیں مگر یہ اعتراض نقل نہیں کیا۔ اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ عرب کوئی ان پڑھ قوم نہیں تھی۔

حیرت ہوتی ہے کہ قرآن میں ان آیات کی موجودگی میں اہلِ عرب کو ایک ناخواندہ قوم قرار دیا جاتا ہے۔ کوئی بھی معاشرہ ماضی میں سو فی صد پڑھا لکھا یا ان پڑھ نہیں تھا۔ مولانا محمد تقی عثمانی، علوم القرآن میں یہ شہادت فراہم کرتے ہیں کہ:

قرآن کریم کے مخاطب الہڑ دیہاتی بھی ہیں، پڑھے لکھے لوگ بھی اور اعلیٰ درجے کے علما اور ماہرین فنون بھی۔۱۰۹۔

قرآن کے مخاطب کس قسم کے لوگ تھے، اس کے متعلق وہ لکھتے ہیں:

ہر شاعر اور ادیب کی فصاحت و بلاغت کا ایک مخصوص میدان ہوتا ہے، جس سے ہٹ کر اس کا کلام پھیکا پڑ جاتا ہے۔ عربی میں امرؤالقیس نسیب و غزل کا امام ہے، نابغہ خوف و ہیبت کے بیان میں، اعشیٰ حسنِ طلب اور وصف میں، اور زُہیر رغبت و امید میں بے نظیر ہے۔

یہ تھے وہ لوگ اور ان جیسے شاعر و ادبا جن کو قرآن نے چیلنج دیا۔ اہلِ عرب کوئی ان پڑھ قوم نہیں تھی۔ اس بارے میں مولانا مناظر احسن گیلانیؒ بڑی ہی خوبصورت بات لکھتے ہیں:

میں اس کا تو قائل نہیں جیسا کہ عام طور پر خیال کیا جاتا ہے کہ عرب کے ایامِ جاہلیت کا یہ مطلب ہے کہ ان کی حالت ہندوستانی بھیلوں اور گونڈوں کی تھی۔ نہ صرف قریش بلکہ اور بھی دوسرے قبائل کے صحیح حالات سے جو واقف ہیں وہ ایک سیکنڈ کے لیے یہ تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں ہو سکتے، جبکہ جیسا کہ عنقریب آپ کے سامنے اس کی تفصیل آئے گی۔ ''جاہلیت'' کا یہ ترجمہ کرنا کہ وہ لکھنا پڑھنا نہیں جانتے تھے، عربی زبان اور قرآن مجید کے عام محاوروں کے خلاف ہے۔ جو عربوں کی جہالت کا یہ مطلب سمجھتا ہے وہ دراصل واقعات سے جاہل ہے۔ بلکہ واقعہ یہ ہے کہ لکھنے پڑھنے کے سلسلے میں عرب کا بھی تقریباً وہی حال تھا جو عموماً اس زمانہ میں اگر کامل متمدن ممالک نہیں تو نیم متمدن ممالک کا تھا۔ یعنی جس طرح قدیم زمانے میں تقریباً ہر ملک اور قوم میں لکھنے پڑھنے والوں کا ایک خاص پیشہ ور طبقہ ہوتا تھا اور عام پبلک کو اس سے چنداں تعلق نہیں تھا، نہ اس کی اتنی اہمیت تھی۔ کسی میں موبدوں، کسی میں برہمنوں، الغرض اسی قسم کے لوگوں کے ساتھ یہ کام مخصوص تھا۔ اگر بالکلیہ نہیں تو قریب قریب عرب کا بھی یہی حال تھا۔ آیندہ یہ بتایا جائے گا کہ عرب میں بھی ایک خاص تعداد خواندوں

اور نویسندوں کی تھی۔ نہ صرف مرد' بلکہ ایامِ جاہلیت میں بھی بعض عورتیں پائی جاتی تھیں۔ شرفاء ہی نہیں بلکہ غلاموں میں بھی ایسے افراد موجود تھے۔۱۱۰

مولانا محمد حنیف ندوی صاحب' اس دلیل کا تجزیہ ان الفاظ میں کرتے ہیں:

اس کی ایک توجیہہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ آنحضرتؐ جس وقت منصبِ نبوت سے سرفراز ہوئے اس وقت مکہ مکرمہ میں دس سے کچھ ہی زائد افراد ایسے تھے جو لکھنا پڑھنا جانتے تھے۔ لطف یہ ہے کہ عام مورخین بھی یہی کہتے چلے آرہے ہیں کہ "عربوں میں اس دور میں لکھنے کا رواج کم تھا۔ ہم جو بات کہنا چاہتے ہیں وہ صرف یہ ہے کہ اگرچہ ان کی اکثریت جاہل تھی تاہم ان میں فنِ کتابت سے آشنا افراد کی تعداد اتنی کم نہ تھی جتنی کہ عام طور سے بیان کی جاتی ہے۔

آنحضرتؐ کی بعثت سے پہلے مکہ مکرمہ نہ صرف ایک معبد کی حیثیت سے مشہور تھا بلکہ کاروبار اور تجارت کا بہت بڑا مرکز بھی تھا اور یہ بات قرینِ قیاس نہیں معلوم ہوتی کہ کاروباری طبقہ تحریر و کتابت کی صلاحیتوں سے یکسر محروم ہو یا اس کی ضرورت و اہمیت سے قطعی ناواقف ہو۔ مکہ والے فنِ کتابت سے بہرہ مند تھے' اس کی تائید اس واقعہ سے ہوتی ہے کہ غزوۂ بدر میں جو لوگ اسیر ہو کر آنحضرتؐ کی خدمت میں پیش ہوئے' آنحضرتؐ نے ان کا فدیہ مقرر کیا کہ ان میں کا ہر ایک فرد مدینہ کے بچوں کو کتابت و قرأت کی تعلیم دے۔ مزید برآں کیا یہ حقیقت نہیں کہ وہ لوگ جن کو کاتبِ وحی کے پُرافتخار لقب سے نوازا جاتا ہے' جو تعداد میں چالیس سے کم نہیں تھے' ان میں اکثریت ان اصحاب ہی کی تھی جن کا تعلق مکہ مکرمہ سے تھا۔ ورقہ بن نوفل مکہ ہی کا رہنے والا تھا۔ اس نے زمانۂ جاہلیت میں تورات اور انجیل کو عربی تحریر میں منتقل کیا۔ زمانۂ جاہلیت میں عربی میں لکھنے پڑھنے کا رواج تھا۔ اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ قرآن حکیم میں ان تمام لوازم کا ذکر ہے جو لکھنے پڑھنے سے متعلق ہیں' مثلاً قرطاس' قلم' سیاہی وغیرہ۔ اسی طرح اور الفاظ بھی قرآن میں مذکور ہیں جن سے مکہ والوں کی تحریری صلاحیتوں کا پتا چلتا ہے' جیسے مرقوم' مسطور' سفرہ' کاتب' اسفار' زبر' صحف' سجل وغیرہ۔

مدینہ منورہ میں تشریف لے جا کر آنحضرتؐ نے تعلیم و تعلّم کی طرف زیادہ توجہ مبذول فرمائی اور اس طرح لکھنے پڑھنے کا دائرہ اور وسیع ہوا۔ اس دور میں مساجد علم کا مرکز تھیں اور مدینہ میں نو مسجدیں تھیں' جہاں مختلف قبائل کے بچے تعلیم پاتے تھے۔ خصوصیت سے مسجد نبویؐ میں ایک مقام جسے "صفہ" کہا جاتا ہے' تعلیم کا بہت بڑا مرکز تھا۔ یہاں صحابہؓ صبح و شام تحصیلِ علم میں مشغول رہتے۔ عبداللہ بن سعید بن العاصؓ انھیں لکھنا پڑھنا سکھاتے' جو اس فن کی باریکیوں سے اچھی طرح آگاہ تھے' اور آنحضرتؐ نے خود انھیں اس کام کے لیے مامور فرمایا تھا۔ اہلِ علم اس حقیقت سے بھی ناآشنا نہ ہوں گے کہ پہلی صدی ہجری میں آنحضرتؐ نے مردم شاری کا حکم دیا تھا اور فرمایا تھا کہ مدینے میں ان تمام بسنے والوں کی تعداد معلوم کی جائے' جو آغوشِ اسلام میں آچکے ہیں۔ چنانچہ صحیح بخاری میں باب کتابۃ الامام للناس کے تحت اس بات کی تصریح کی گئی ہے کہ مردم شاری میں ایک ہزار پانچ صد مسلمانوں کے نام درج کیے گئے۔

اس تجزیہ سے یہ حقیقت بھی نکھر کر سامنے آجاتی ہے کہ آنحضرتؐ کے عہدِ مبارک میں جو احادیث و سنن کی باقاعدہ اور رسمی تدوین نہیں ہو پائی تو اس کی وجہ صرف یہ نہ تھی کہ صحابہ میں پڑھے لکھے لوگ بہت کم تھے۔۱۱۱

یہ اقتباس ذرا طویل ہو گیا لیکن یہ ضروری تھا تاکہ قرآن کی تصریحات کے علاوہ دوسرے اہلِ علم کی رائے سے بھی آگاہی ہو جائے کہ عرب کوئی اَن پڑھ قوم نہ تھی۔

۲۔ بعض علمائے کرام نے عہدِ رسالت میں احادیث کے نہ لکھے جانے کی وجہ یہ بتائی ہے کہ عرب حافظے کے تیز تھے اور لکھنے کو اس پہلو سے پسند نہیں کرتے تھے کہ حافظہ کہیں کمزور نہ ہو جائے۔

یہ وجہ بذاتِ خود اتنی کمزور اور غیر معقول ہے کہ زیادہ تر علماءِ کرام نے اس کو قابلِ ذکر بھی نہ سمجھا۔ اس کی وجہ دراصل یہ ہے یہ دلیل خود اپنے اندر تضاد رکھتی ہے۔ اگر عرب لکھنے کو اس لیے پسند نہ کرتے تھے کہ ان کی قوتِ حافظہ کمزور پڑ جائے تو یہی قوتِ حافظہ قرآن مجید کے لیے کیوں نہ کافی سمجھی گئی؟ کیا صرف اقوال و افعالِ رسول کے لکھے جانے سے ہی قوتِ حافظہ پر فرق پڑ سکتا تھا؟ قرآن کے نازل کیے جانے سے پہلے کیا شاعر و ادبا صرف زبانی کام چلاتے تھے؟ اگر یہ بات درست ہے تو خانہ کعبہ پر ایامِ جاہلیت کے شعراء کس طرح اپنے اپنے اشعار لٹکایا کرتے تھے؟ یہ اشعار قوتِ حافظہ کے بل بوتے پر لٹکے ہوتے تھے یا کاغذوں پر لکھے ہوتے تھے؟ اشعار کو لکھنے سے عربوں کے حافظے کیوں کمزور نہیں ہوتے تھے؟ یہ خدشہ صرف مسلمانوں ہی کو لاحق ہوا اور وہ بھی احادیث

رسول کو لکھنے کے معاملے میں ورنہ باقی کام مثلاً تجارت وغیرہ میں تو لکھنے سے عربوں کے حافظے پر کوئی فرق پڑنا تو تاریخ میں مذکور نہیں۔

یہاں یہ بات بھی سوچنے کی ہے کہ جب حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مردم شماری کا حکم دیا اور بخاری کی شہادت کے مطابق ایک ہزار پانچ سو مسلمانوں کے نام لکھے گئے (بحوالہ نمبر ۱۱۱) تو اس وقت عربوں کے حافظہ پر بھروسہ کیوں نہ کیا گیا؟ فی الواقع یہ دلیل اتنی بودی ہے کہ زیادہ تر اہل فکر و دانش اسے قابلِ التفا ہی نہیں سمجھتے۔

مولانا محمد اسماعیل السلفی نے "حجیتِ حدیث" میں لکھا ہے کہ "صحابہ کرامؓ نے ضخیم کتابیں بطور تذکرہ جمع فرمائیں" (ص ۴۶)۔ حیرت ہوتی ہے کہ اِن بزرگوں کے بقول صحابہ کرامؓ ایک طرف تو لکھنے کو پسند ہی نہیں کرتے تھے اور دوسری طرف ضخیم کتابیں بھی لکھ ڈالیں! یہ تو تسلیم کیا جاسکتا ہے کہ ماضی میں اہلِ عرب کی قوتِ حافظہ غیر معمولی تیز رہی ہو مگر یہ کس طرح مان لیں کہ یہ قوت حدیث ہی کے لکھے جانے کی راہ میں رکاوٹ بن سکتی تھی؟ حضور اکرمؐ کے عہد مبارک میں قوتِ حافظہ پر اعتبار کرنے کے بجائے کئی چیزیں لکھے جانے کا ثبوت ملتا ہے۔ لہٰذا یہ کہنا انتہائی غلط ہے کہ احادیث اس لیے نہ لکھی گئی تھیں کہ حافظہ کی قوت داؤ پر لگی ہوئی تھی اور صحابہ کرامؓ یہ "نقصان" برداشت کرنے پر آمادہ نہ تھے۔

۳۔ احادیث کے عہدِ رسالت میں نہ لکھے جانے کی تیسری وجہ صرف جناب خالد علوی صاحب نے بتائی ہے (حوالہ نمبر ۱۰۰) کہ حضورؐ کے صحابہؓ رسم الخط سے پوری طرح واقف نہ تھے اور نیز یہ کہ ان کی تحریر کردہ باتوں میں غلطی اور شبہ کا احتمال غالب تھا۔

ہم جناب علوی سے صرف اتنا ہی دریافت کرسکتے ہیں کہ جب صحابہ کرامؓ رسم الخط سے واقف نہ تھے تو انھوں نے قرآن مجید کس طرح لکھ ڈالا؟ اور دوسری بات یہ کہ آپ نے پھر یہ کیوں لکھا کہ احادیث کے نہ لکھے جانے کی وجہ یہ تھی کہ عرب لکھنے پڑھنے کو پسند ہی نہیں کرتے تھے؟ (حوالہ نمبر ۹۸)۔ رسم الخط کو نہ جاننا ایک الگ بات ہے اور سرے سے لکھنے پڑھنے ہی کو ناپسند کرنا بالکل ایک دوسری بات۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ ہماری معلومات کے مطابق، کسی دوسرے اہلِ علم نے رسم الخط کے نہ جاننے والی بات کا ذکر تک نہیں کیا۔ مسلمانوں میں سے، کم و بیش، ہر کوئی جانتا ہے کہ قرآن مجید اور بعض احادیث کے علاوہ کئی دوسری چیزیں بھی تحریر کی گئیں تھیں اور یہ ظاہر ہے کہ رسم الخط کو جانے بغیر نہ تو یہ چیزیں لکھی جاسکتی تھیں اور نہ قرآن۔ ہم اس "دلیل" کو ڈوبتے کو تنکے کا سہارا تو کہہ سکتے ہیں لیکن اسے "دلیل" قرار دینا لفظ دلیل کے ساتھ ناانصافی کے مترادف ہوگا۔

اور پھر ذرا یہ بھی ارشاد فرمایا ہوتا کہ ان کی تحریر کردہ باتوں میں غلطی اور شبہ کا احتمال غالب تھا تو کتابتِ قرآن کو اس شبہے کے احتمال سے بچانے کی کیا صورت ہوگی؟

۴۔ چوتھی وجہ سب سے زیادہ بیان کی گئی ہے اور جمہور کا ہر دلعزیز قول بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ احادیث کے لکھے جانے کی صورت میں قرآن اور حدیث کے خلط ملط ہو جانے کا اندیشہ تھا حتیٰ کہ بقول مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ لوگ شک میں تو پڑ ہی سکتے تھے کہ "ایک چیز آیتِ قرآنی ہے یا حدیث رسول"۔

اس دلیل پر زیادہ توجہ دینے کی ضرورت ہے۔ اس پر ہم اپنی طرف سے کچھ کہنے کے بجائے ان ہی حضرات علماءِ کرام کی تحریروں سے استفادہ کرنا زیادہ موزوں سمجھتے ہیں۔ کیا قرونِ اولیٰ میں مسلمان کبھی اس غلط فہمی میں پڑسکتے تھے کہ کوئی حدیث، قرآن کی آیت ہے یا حدیث رسولؐ؟ اس کے بارے میں خود مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی رحمۃ اللہ علیہ، سورہ التکاثر کی تفسیر میں، زمانہ نزول پر بحث کرتے ہوئے بڑے دوٹوک انداز میں لکھتے ہیں:

حضرت اُبیؓ کے اس بیان سے یہ بات واضح نہیں ہوتی کہ صحابہ کرامؓ کس معنی میں حضورؐ کے اس ارشاد کو قرآن میں سے سمجھتے تھے۔ اگر اس کا مطلب یہ ہو کہ وہ اسے قرآن کی ایک آیت سمجھتے تھے تو یہ بات ماننے کے لائق نہیں ہے، کیونکہ صحابہؓ کی عظیم اکثریت ان اصحاب پر مشتمل تھی جو قرآن کے حرف حرف سے واقف تھے، ان کو یہ غلط فہمی کیسے لاحق ہوسکتی تھی کہ یہ حدیث قرآن کی ایک آیت ہے؟"۱۱۲۔

صحابہ کرامؓ کیوں اس غلط فہمی میں نہیں پڑسکتے تھے؟ اس کی وجہ بھی مولانا مرحوم کی زبانی سنیے۔ مولانا اپنی شہرۂ آفاق تفسیر، تفہیم القرآن جلد دوم میں رقمطراز ہیں:

قرآن کے کلام اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے اپنے کلام میں زبان اور اسلوب کا اتنا نمایاں فرق ہے کہ کسی ایک انسان کے دو اس قدر مختلف اسٹائل کبھی نہیں

ہو سکتے۔ یہ فرق صرف اسی زمانہ میں واضح نہیں تھا جبکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اپنے لوگوں میں رہتے سہتے تھے بلکہ آج بھی حدیث کی کتابوں میں آپؐ کے سیکڑوں اقوال اور خطبے موجود ہیں۔ ان کی زبان اور اسلوب، قرآن کی زبان اور اسلوب سے اس قدر مختلف ہیں کہ زبان و ادب کا کوئی رمز آشنا نقاد یہ کہنے کی جرأت نہیں کر سکتا کہ یہ دونوں ایک ہی شخص کے کلام ہو سکتے ہیں"۔ ۱۱۳۔

اگر قرآن اور حدیث کی زبان ہی مختلف ہے، ان کے اسلوب بھی جدا ہیں، اور اُس زمانے میں ہی نہیں، عصرِ حاضر میں ہم جیسے لوگ بھی غلط فہمی میں نہیں پڑ سکتے تو عہدِ رسالتؐ میں لوگ کیوں کر "شک میں پڑ سکتے تھے کہ کیا قرآن ہے اور کیا حدیث؟" کیا یہ بات کسی بھی لحاظ سے قابلِ فہم ہے؟

یہی بات آپ نے تفہیم القرآن جلد چہارم (سورہ الاحقاف) میں لکھی ہے۔ آپ فرماتے ہیں:

اور سب سے بڑی بات یہ ہے کہ خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اپنے کلام کی شان بھی وہ نہ تھی جو خدا کی طرف سے آپؐ پر نازل ہونے والے کلام میں نظر آتی ہے۔ جو لوگ بچپن سے آپؐ کو دیکھتے چلے آ رہے تھے وہ خوب جانتے تھے کہ آپؐ کی زبان اور قرآن کی زبان میں کتنا عظیم فرق ہے اور ان کے لیے یہ باور کرنا ممکن نہ تھا کہ ایک آدمی جو چالیس پچاس برس سے شب و روز ان کے درمیان رہتا ہے وہ یکایک کسی وقت بیٹھ کر ایسا کلام گھڑ لیتا ہے جس کی زبان میں اس کی اپنی جانی پہچانی زبان سے قطعاً کوئی مشابہت نہیں پائی جاتی۔ ۱۱۴۔

اس اقتباس سے ایک بات یہ بھی معلوم ہوئی کہ صرف صحابہ کرامؓ کی عظیم اکثریت ہی نہیں عام کفار بھی یہ فرق بتا سکتے تھے کہ قرآن کی زبان الگ ہے اور حدیث کی زبان الگ۔ پھر بھی یہ کہنا کہ قرآن اور حدیث خلط ملط ہو سکتے تھے یا کسی کو یہ شک پڑ سکتا تھا کہ پتہ نہیں فلاں عبارت قرآن کی آیت ہے یا رسول کا قول، ہم نہیں سمجھتے کہ کسی بھی لحاظ سے درست ہو سکتا ہے یا یہ دلیل قابلِ اعتنا بھی ہے۔ اسی بات کی مزید وضاحت مولانا مرحوم اپنی تفسیر کی جلد پنجم میں یوں کرتے ہیں:

جس رہنما کی زبان پر یہ خطبے اور جملے جاری ہوتے تھے وہ یکایک کسی گوشے سے نکل کر صرف ان کو سنانے کے لیے نہیں آ جاتا تھا اور انھیں سنانے کے بعد کہیں چلا نہیں جاتا تھا۔ وہ اس تحریک کے آغاز سے پہلے بھی انسانی معاشرے میں زندگی بسر کر چکا تھا اور اس کے بعد بھی وہ زندگی کی آخری ساعت تک ہر وقت اُسی معاشرے میں رہتا تھا۔ اس کی گفتگو اور تقریروں کی زبان اور طرزِ بیان سے لوگ بخوبی آشنا تھے۔ احادیث میں اُن کا ایک بڑا حصہ اب بھی محفوظ ہے جسے بعد کے عربی دان لوگ پڑھ کر خود بآسانی دیکھ سکتے ہیں کہ اُس رہنما کا اپنا طرزِ کلام کیا تھا۔ اس کے ہم زبان لوگ اس وقت بھی صاف محسوس کرتے تھے اور آج بھی عربی زبان کے جاننے والے یہ محسوس کرتے ہیں کہ اس کتاب (قرآن) کی زبان اور اس کا اسٹائل اس رہنما کی زبان اور اُس کے اسٹائل سے بہت مختلف ہے حتیٰ کہ جہاں اس کے کسی خطبے کے بیچ میں اس کتاب کی کوئی عبارت آ جاتی ہے وہاں دونوں کی زبان کا فرق بالکل نمایاں نظر آتا ہے۔

مسلسل ۲۳ سال تک ایسا ہونا کسی طرح ممکن نہیں ہے کہ ایک شخص جب خدا کی طرف سے آئی ہوئی وحی کے طور پر کلام کرے تو اس کی زبان اور اسٹائل کچھ ہو اور جب خود اپنی طرف سے گفتگو یا تقریر کرے تو اس کی زبان اور اس کا اسٹائل بالکل ہی کچھ اور ہو۔* ۱۱۵۔

یہی بات مولانا محترم نے شفیق بریلوی، ایڈیٹر "خاتونِ پاکستان" کراچی کو ایک خط کے جواب میں لکھی تھی۔ یہ خط مکاتیب سید ابوالاعلیٰ مودودی حصہ اول کے صفحہ نمبر ۱۳۷ پر موجود ہے۔ اس خط کا نمبر ۱۰۱ اور تاریخ ۱۱ فروری ۱۹۶۵ء ہے۔

مولانا محترم کے اس اقتباس سے معلوم ہوا کہ:

___ اُس دور کے لوگوں کو بھی معلوم تھا کہ قرآن کی زبان الگ ہے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان الگ۔ یہ بات صرف صحابہ کرامؓ ہی نہیں عام لوگ بھی جانتے تھے۔

___ اس دور کے لوگ بھی یہ پہچانتے ہیں کہ قرآن اور حدیث کی زبان اور اسلوب میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ حتیٰ کہ اُن کے اپنے خطبے کے دوران اگر کوئی قرآنی آیت یا جملہ استعمال ہوا ہے تو فوراً پہچان لیا جاتا ہے، محض اس لیے کہ دونوں کا اسلوب اور زبان ہی جدا ہیں۔۔۔

دریں حالات ہم نہیں سمجھتے کہ عہد نبوتؐ میں اگر احادیث۔۔۔ قرآن میں نہ سہی، الگ ہی سہی، لکھوا دی جاتیں تو لوگوں کو قرآن اور احادیث کے خلط ملط

ہو جانے کا اندیشہ تھا۔ ہم نے سید ابو الاعلیٰ مودودیؒ کے خیالات طویل اقتباسات کی صورت میں اس لیے دیے ہیں کہ وہ خود احادیث کے نہ لکھوائے جانے کی ایک وجہ یہی بتاتے ہیں ورنہ کئی دیگر علماءِ کرام بھی اس بات کے قائل ہیں کہ قرآن اور احادیث کے اختلاط کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

مثلاً صاحبِ تدبر قرآن' مولانا امین احسن اصلاحی رحمۃ اللہ علیہ رقمطراز ہیں:

قرآن اپنی فصاحتِ الفاظ اور بلاغت کے اعتبار سے بھی معجزہ ہے جس کے سبب سے کسی غیر کا کلام اس کے ساتھ پیوند نہیں ہو سکتا یہاں تک کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا اپنا کلام بھی باوجودیکہ آپؐ اس قرآن کے لانے والے اور افصح العرب والعجم ہیں' اس کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔ اس وجہ سے اس بات کا کوئی امکان نہیں ہے کہ کسی غیر کا کلام اس کے ساتھ مخلوط ہو سکے۔۱۱۶

اس اختلاط والی دلیل کو مکمل طور پر ردّ کرتے ہوئے مولانا مناظر احسن گیلانیؒ اپنی مشہور کتاب ''تدوین حدیث'' میں لکھتے ہیں:

باقی یہ کہنا جیسا کہ بعضوں نے حدیث کی کتابت کی ممانعت کی توجیہ کرتے ہوئے لکھا کہ قرآن میں اور حدیثوں میں خلط ملط ہو جانے کا اندیشہ تھا' اس لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیثوں کے لکھنے کی ممانعت کر دی۔ مگر میری سمجھ میں نہیں آتا کہ ہر لکھی ہوئی چیز کو صحابہ کرامؓ یا ان کے بعد مسلمان قرآن کیوں سمجھ لیتے؟ آخر جس وقت قرآن نازل ہو کر لکھا جا رہا تھا اس زمانے میں تورات و انجیل بلکہ عرض کر چکا ہوں کہ عرب ہی میں لقمان کا مجلہ بھی مکتوبہ شکل میں پایا جاتا تھا۔ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیسیوں خطوط لکھوائے اور لکھواتے رہتے تھے۔ بس یہ سمجھ لینا کہ محض مکتوب ہو جانے کی وجہ سے لوگ غیر قرآنی چیزوں کو قرآن سمجھ لیتے کم از کم میری سمجھ میں یہ بات کسی طرح نہیں آتی۔۱۱۷

جناب مناظر احسن گیلانیؒ مرحوم ہی نہیں کسی بھی معقول شخص کی سمجھ میں یہ بات قطعاً نہیں آسکتی کہ حضورؐ نے کتابتِ حدیث کی ممانعت کا حکم اس لیے جاری فرمایا تھا کہ اگر احادیث لکھوالی جاتیں تو لوگ انھیں قرآن سمجھنے لگتے۔ آخر اس میں کیا دشواری تھی کہ احادیث لکھواتے وقت صرف یہ بتا دیا جاتا کہ لوگو! یہ احادیث ہیں اور وحی کی دوسری قسم اور بس۔۔۔ کیا لوگ پھر بھی شک کرتے اگرچہ نبیؐ انھیں احادیث ہی کہہ کر لکھوا گئے ہوں؟ غرضیکہ احادیث کے نہ لکھوائے جانے کی بظاہر یہ سب سے بڑی ''معقول'' وجہ تھی مگر تجزیہ کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ یہ دلیل کمزور ترین دلیل ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ اگر احادیث وحی ہوتیں تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم قرآن ہی کی طرح انھیں بھی قلمبند کرواتے' ان کی حفاظت کا اہتمام کرتے نہ کہ اس کے برعکس ان کی کتابت منع فرماتے۔

(ب) چوتھے سوال کے تجزیئے میں ایک سوال یہ بھی پیدا ہوا کہ آیا عہد نبویؐ میں قرآن کے علاوہ سرے سے کوئی اور چیز لکھی ہی نہیں گئی یا اگر لکھی گئی تو اس کی حیثیت کیا ہے؟

تاریخ تدوین حدیث کے مطابق عہد نبویؐ میں قرآن کے علاوہ بعض احادیث یا اور کئی چیزوں کے اِکا دُکا لکھے جانے کی شہادت ملتی ہے۔ مگر ان چیزوں کے لکھے جانے کے باوجود کسی نے انھیں قرآن نہیں سمجھا اور نہ کسی کو یہ شبہ ہوا کہ یہ آیاتِ قرآنی ہیں یا احادیث۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ان واقعات سے کیا یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ جس طرح قرآن کی حفاظت کے لیے کتابت کا اہتمام کیا جاتا تھا اسی طرح احادیث کی کتابت کا بھی اہتمام ہوتا تھا یا یہ محض انفرادی نوعیت کے واقعات ہیں۔

ہم نے فصل چہارم میں یہ بات بالخصوص نوٹ کی تھی کہ قرآن کی کتابت کے لیے باقاعدہ کاتبین مقرر تھے جن کے سپرد یہ کام تھا کہ جوں ہی کوئی آیتِ قرآنی نازل ہوتی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ان کو حکم دیتے کہ اس آیت کو فلاں سورہ میں فلاں جگہ لکھو۔ یہ کاتبین کی مرضی پر موقوف نہیں تھا کہ قرآن لکھیں یا نہ لکھیں۔ انھیں محض اجازت نہیں تھی اور نہ ان کی صوابدید پر موقوف تھا کہ جب مناسب سمجھیں اور جو مناسب سمجھیں اس کو لکھیں۔ ان کو اس کام پر باقاعدہ مقرر کیا گیا تھا۔ اب احادیث کے لکھے جانے کے چند واقعات پر تدبر کی نگاہ ڈالیں۔ جن اصحاب کو احادیث لکھنے کی اجازت ملی ان کے رتبے اور خصوصی حالات کو پیشِ نظر رکھنا انتہائی ضروری ہے۔ چنانچہ مولانا مناظر احسن گیلانیؒ اس بارے میں لکھتے ہیں:

چونکہ ایک واحد شخص کو انفرادی طور پر لکھنے کی یہ اجازت دی گئی تھی اس لیے اس سے اس کا اندیشہ بھی نہ تھا کہ ان مکتوبہ حدیثوں میں وہی عمومی رنگ پیدا ہو

جائے گا جسے آپؐ ان چیزوں تک محدود رکھنا چاہتے تھے جن کا ہر مسلمان تک پہنچانا فرائضِ رسالت میں داخل تھا۔۱۱۸۔

یہ انفرادی اجازت جن صحابہ کو دی گئی تھی ان میں حضرت انس بن مالکؓ بھی تھے۔ ان کو حدیث لکھنے کی خصوصی اجازت جو ملی تھی اس کے بارے میں مولانا محترم آگے چل کر لکھتے ہیں:

حضرت انسؓ چونکہ آخر وقت تک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں رہے، خود فرماتے تھے، نو سال حضورؐ کی خدمت میں رہا۔ گویا وہ اور عبداللہ بن عمرو بن عاصؓ ہمجولی تھے۔ لکھنا بھی آتا ہی تھا اور پھر بارگاہِ نبوت میں رسوخ کا حال یہ تھا کہ بسا اوقات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ان کو یا بُنی (میرے بیٹے) کے لفظ سے پکارتے تھے، ایسے چہیتے خادم کی بات ٹال دینا اور وہ بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بامروت طبیعت سے آسان نہ تھا، میں سمجھتا ہوں کہ کچھ ان ہی وجوہ سے ان کو بھی حدیثوں کے قلمبند کرنے کی اجازت مل گئی کیونکہ ایک آدمی کے لکھنے سے ظاہر ہے کہ عمومیت کا وہ رنگ کیسے پیدا ہو سکتا تھا جو قرآن کے صحیفوں کی عام اشاعت سے پیدا ہو چکا تھا۔۱۱۹۔

گویا حضرت انسؓ کو بھی حدیث کے لکھنے کا حکم نہیں دیا گیا، بلکہ خصوصی وجوہ کی بنا پر خود ان کے اجازت طلب کرنے پر مروتاً حضورؐ نے ان کو اجازت دی تھی۔ اور وہ بھی اس لیے کہ ایک آدمی کے لکھنے سے قرآن کی طرح عمومیت کا رنگ پیدا نہیں ہو سکتا تھا۔ وہی بات کہ اگر احادیث وحی ہوتیں تو محض چند صحابہؓ کو ان کے اجازت طلب کرنے پر صرف چند احادیث لکھنے کی اجازت نہ دی جاتی بلکہ قرآن کی طرح کاتبینِ وحی کا باقاعدہ اہتمام کیا جاتا اور ان کو حکم دیا جاتا کہ قرآن کی طرح احادیث بھی قلمبند کر لیا کرو۔ جن کو اجازت ملی بھی ان کے بارے میں مولانا فرماتے ہیں:

جن لوگوں کو کتابتِ حدیث کی انفرادی اجازت بارگاہِ نبوتؐ سے ملی تھی ان میں کوئی ابوبکرؓ بھی نہ تھا اور نہ ان میں نبیؐ کا کوئی جانشین اور مسلمانوں کا دینی و سیاسی امیر تھا۔۱۲۰۔

نیز فرماتے ہیں:

غور کرنے کی بات ہے کہ عورتوں، بچوں، حتیٰ کہ خادم و ملازمین تک کو اس زمانے میں جب یہ کتاب (قرآن) پڑھائی جا چکی تھی تو اس عمومیت و استفاضہ کا مقابلہ وہ مکتوبہ سرمایہ کیا کر سکتے تھے جو اکّے دکّے گنتی کے چند آدمیوں کے پاس موجود تھے۔۱۲۱۔

اس کی وضاحت ڈاکٹر محمد زبیر صدیقی "تاریخ تدوین حدیث" میں زیادہ بہتر انداز میں کرتے ہیں:

اس عہد میں اس کے متعلق (کتابتِ حدیث کے متعلق) جو کچھ ہوا وہ محض بعض صحابہؓ کے شخصی شغفِ حدیث اور ذاتی ذوق و شوق کا نتیجہ تھا اور اس عہد میں تدوین سے متعلق کوئی عمومی تحریک پیدا نہیں ہوئی۔۱۲۲۔

ہمارا سوال یہی تو ہے کہ اگر احادیث وحی ہوتیں تو کیا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فریضہ نہیں تھا کہ قرآن کی طرح احادیث بھی لکھوا جاتے نہ کہ محض چند صحابہؓ کے ذاتی ذوق و شوق تک چھوڑتے کہ چاہیں تو لکھ لیں، نہ چاہیں تو نہ لکھیں؟؟ علماءِ کرام کو اپنے جواب کی کمزوری کا احساس ہے تب ہی تو وہ سات وجوہات بیان کرتے ہیں جن کی بنا پر حضورؐ نے احادیث کے لکھنے کی ممانعت کر دی تھی۔

۵۔۶۔ پانچویں اور چھٹی وجوہ یہ تھیں کہ اول تو صحابہ کرامؓ کی جماعت مختصر تھی جنھیں سارے عالم میں دین پہنچانا تھا اور دوسری وجہ یہ کہ جہاد وغیرہ کی وجہ سے صحابہ کرامؓ کو سکون و اطمینان ہی میسر نہ تھا جو تصنیف و تالیف کے لیے ضروری ہوتا ہے۔

صحابہ کرامؓ کی تعداد میں اختلاف ہے مگر اس سے یہ نتیجہ نکالنا کہ صحابہ کرامؓ کی جماعت مختصر تھی اس لیے کتابتِ حدیث نہ ہو سکی، ایک عجیب نکتہ آفرینی ہے۔ جس جماعت نے قیصر و کسریٰ کے تخت اُلٹ دیے، دینِ اسلام کو مشرق و مغرب تک پھیلا دیا، ان کے متعلق بلا دلیل یہ کہہ دینا کہ وہ قلیل التعداد تھے، انتہائی سہوِ قلم ہی ہو سکتا ہے۔

مفتی امجد العلی صاحب، الدرایہ فی اصول الحدیث میں لکھتے ہیں:

صحابہ کرامؓ کی تعداد کا صحیح اندازہ لگانا بہت مشکل ہے اس لیے کہ کچھ تعداد دوسرے شہروں میں پھیل گئی تھی، کچھ تعداد دیہاتوں میں آباد ہو گئی تھی اسی طرح

مختلف مقامات پر متفرق ہو گئے تھے۔ ابوزرعہ رازی رحمۃ اللہ علیہ سے ایک روایت میں یہ منقول ہے کہ آپؐ کی وفات کے وقت صحابہ کی تعداد ایک لاکھ سے کچھ زائد تھی' دوسرے قول میں منقول ہے کہ ایک لاکھ چودہ ہزار کی تعداد تھی۔۱۲۳؎

مولانا سید مناظر احسن گیلانی نے ابوزرعہ کی روایت کو درج کر کے یہ لکھا ہے کہ:

یہ یاد رکھنا چاہیے کہ ابن ابی زرعہ نے یہ صحابیوں کی تعداد نہیں بتائی ہے' بلکہ اِن خاص اصحاب کی تعداد ہے جنھوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا اور دیکھنے کے بعد آپؐ کے متعلق کوئی نہ کوئی بات روایت کی ہے۔ حدیث تاریخ کے جس حصہ کی تعبیر ہے اس کی ابتدائی رواۃ کی یہ تعداد کیا کوئی معمولی بات ہے؟۱۲۴؎

الغرض یہ کہنا انتہائی ناواقفیت کی دلیل ہے کہ صحابہ کرامؓ ایک مختصر سی جماعت تھے اس لیے حدیث کی کتابت کی طرف توجہ نہ کر سکے۔ صرف جنگِ جمل اور جنگِ صفین میں کام آنے والے صحابہ کی تعداد کچھ کم نہیں بتائی جاتی۔

مزید یہ کہنا کہ یہ جماعت جہاد وغیرہ کے کاموں میں مشغول تھی' اس لیے تصنیف و تالیف کے لیے جس سکون کی ضرورت ہے وہ انھیں حاصل نہیں تھا' لہٰذا حدیث کی کتابت کا اہتمام کرتے تو کیسے کرتے' یہ دلیل پہلی دلیل سے بھی زیادہ بودی اور کمزور ہے۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ یہ۔۔۔۔ صرف ایک آدھ کتاب میں ہی جگہ پا سکی۔

۷۔ آخری وجہ بعض علماءِ کرام نے یہ بتائی تھی کہ دراصل کاغذ ہی ناپید تھا' کتابتِ حدیث کس پر کی جاتی؟

یہ دلیل دیتے ہوئے' علماءِ کرام یہ بھول گئے کہ سامانِ کتابت کی کمی قرآن کی کتابت میں تو رکاوٹ نہ بن سکی' البتہ "وحی" کا دوسرا حصہ اس کی زد میں آ گیا! ان سب دلائل و وجوہات کا تجزیہ کرتے ہوئے' جناب خالد علوی صاحب اپنی کتاب "حفاظتِ حدیث" میں لکھتے ہیں:

جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ ابتدائے اسلام میں احادیث قلمبند نہ ہونے کی وجہ یہ تھی کہ اس زمانے میں کاغذ دستیاب نہ تھا' لکھنے والے میسر نہ تھے یا جہاد وغیرہ کے مشاغل کی وجہ سے اس قسم کے علمی کام کے مواقع نہیں تھے' حضرت ابوبکرؓ کا عمل ان سارے احتمالات کا ردّ ہے۔۱۲۵؎

جناب خالد علوی صاحب' حضرت ابوبکر صدیقؓ کے اس عمل کی طرف اشارہ کر رہے ہیں جس کی وجہ سے پانچ سو احادیث کا مجموعہ لکھا گیا تھا۔۔۔(مگر بعد میں آپؓ نے اسے جلوا دیا تھا)۔ اس بات کی شہادت پروفیسر ڈاکٹر محمد مسعود احمد اپنی کتاب "آخری پیغام" میں دیتے ہیں:

مندرجہ بالا حقائق و شواہد سے معلوم ہوا کہ عہد نبویؐ میں ایک نہیں بیسیوں کتابیں موجود تھیں۔ صحابہؓ خود لکھتے تھے اور دوسرے لوگ بھی لکھتے تھے گویا کاغذ و قلم کی کمی نہ تھی خواہ کاغذ کسی نوعیت کا بھی ہو۔۱۲۶؎

صحابہ کرامؓ کی تعداد کا مسئلہ' جہاد وغیرہ میں مشغولیت یا سامانِ کتابت کی کمی کسی حالت میں بھی حدیث کی کتابت کی راہ میں رکاوٹ نہیں بن سکتی تھی۔ اس پر بے شمار حوالہ جات دینے کے بجائے ہم صرف آخری حوالہ' مولانا مناظر احسن گیلانیؒ کی کتابت سے پیش کرنے کے بعد اس بحث کو ختم کرتے ہیں۔ مولانا مرحوم اپنی کتاب "تدوین حدیث" میں لکھتے ہیں:

سمجھنے والوں نے سمجھ لیا اور دوسروں کو بھی وہ یہی سمجھاتے ہیں کہ ابتدا میں حدیثوں کے مکتوب نہ ہونے کی وجہ سامانِ کتابت کی کمی تھی' حالانکہ یہ قطعاً غلط خیال ہے۔ اور میں تو جو کچھ کہہ رہا ہوں کہ اس حکومت کے امکانات کے متعلق کہہ رہا ہوں جو دین اسلامی کی پشت پناہی کے لیے ٹھیک اس دین کی ابتداء ظہور ہی کے دنوں میں قائم ہو چکی تھی۔ کیا ایسی حکومت جس کا اقتدار سارے عرب پر قائم تھا' اگر چاہتی تو تیس چالیس ہزار حدیثوں کے مجموعے لکھوانے کا بندوبست نہیں کر سکتی تھی؟ اس حکومت کے زیر اقتدار سارا عرب عہدِ نبوت ہی میں آ گیا تھا۔ کیا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم چاہتے تو اتنا بھی نہیں کر سکتے تھے؟۱۲۷؎

ہم سمجھتے ہیں کہ پیغام بالکل واضح ہے۔ عہد نبوت میں احادیث کے نہ لکھوائے جانے کی یہ ساری وجوہات قطعی طور پر غلط ہیں۔ بقول مولانا مناظر احسن گیلانی "قرنِ اوّل میں حکومت کی طرف سے حفاظت و اشاعتِ حدیث کا اہتمام نہ ہونا کوئی امرِ اتفاق نہیں بلکہ مبنی پر مصلحت ہے" (تدوین حدیث' ص۲۰۹)۔ اور یہ مصلحت ان کے نزدیک یہ تھی کہ:

اگر نبوت ہی کے عہد میں اس کثرت سے ان کے مکتوبہ مجموعے تیار ہو جائیں گے تو بتدریج ان حدیثوں سے پیدا ہونے والے احکام و نتائج میں اور قرآنی آیات سے پیدا ہونے والے احکام و نتائج میں کوئی فرق باقی نہیں رہے گا۔۔۔ بہر حال میں سمجھتا ہوں کہ ان دو چیزوں میں یعنی عمومی اشاعت جن چیزوں کی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرما رہے تھے ان میں اور جن چیزوں کے متعلق اشاعتِ عام کا یہ طریقہ نہیں اختیار فرمایا جاتا تھا' ان دونوں کے نتائج و احکام میں فرق پیدا کرنے کی یہی صورت تھی۔۱۲۸۔

یہ تھی ہماری چوتھی وجہ کا تجزیہ کہ اگر احادیث وحی تھیں تو حضورؐ نے خود ہی ان کی کتابت کیوں نہ کروائی جس طرح قرآن کی کتابت کروائی تھی۔ نتیجہ آپ کے سامنے ہے۔

۲ ہمارا پانچواں سوال: گو کہ فرض تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ہی تھا' تاہم صحابہ کرامؓ نے بھی اس کی حفاظت و اشاعت کا وہ اہتمام نہیں کیا جو قرآن کی حفاظت و اشاعت کے سلسلے میں کیا تھا۔ "وحی" کی اس دوسری قسم سے بے اعتنائی کی وجہ؟

یہ سوال ہمارے نزدیک اتنا اہم نہیں کیونکہ اگر احادیث وحی ہوتیں تو یہ فرض صرف نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ہی ہو سکتا تھا کہ اس کی حفاظت و کتابت کا اہتمام فرماتے۔ لیکن صحابہ کرامؓ بالخصوص خلفائے راشدین کے عہد میں احادیث کے معاملے میں چند واقعات کے رونما ہونے سے' ایک لحاظ سے' یہ سوال بھی اہم ہو جاتا ہے۔

مولانا سید مناظر احسن گیلانیؒ نے بہت ہی اہم اور نہایت معقول سوال اٹھایا کہ حضورؐ کے بعد اگر حضرت ابو بکر صدیقؓ کے ہاتھ کا لکھا ہوا مجموعہ احادیث اس وقت ہمارے پاس موجود ہوتا تو کیا اس میں بھی کوئی شک کر سکتا تھا؟ قطعاً نہیں۔ یہ سوال اس لیے پیدا ہوا کہ روایات میں آتا ہے کہ حضرت ابو بکر صدیقؓ نے فی الواقع پانچ سو احادیث کا ایک مجموعہ اپنے پاس لکھ کر رکھا تھا۔ مولانا فرماتے ہیں:

آنحضرتؐ کے سب سے پہلے دینی اور سیاسی جانشین کے براہِ راست قلم کا لکھا ہوا حدیثوں کا یہ نسخہ حکومت کی طرف سے مسلمانوں میں اگر شائع ہو جاتا تو خیال کیجیے کہ آج پیغمبرؐ کی اِن حدیثوں کے متعلق کیا کسی کو شک و شبہ کی گنجایش باقی رہ سکتی تھی؟"۱۲۹۔

اس کا جواب مکمل نفی میں ہی ہو سکتا ہے۔ پھر حضرت ابو بکرؓ نے ان حدیثوں کے اس مجموعے کو اُمت میں پھیلایا' اس کی مزید اشاعت کی یا کیا کیا؟ تاریخ گواہی دیتی ہے کہ "فَدَعَا بِنَارٍ فَحَرَّقَهَا۔۔۔یعنی پھر آگ منگوائی اور اس نسخہ کو جلا دیا"۔۱۳۰۔

ایسا کیوں کیا؟ حضرت ابو بکر صدیقؓ نے جو وجہ خود بیان فرمائی وہ یہ ہے:

خَشِيتُ اَنْ اَمُوتَ وَهِيَ عِنْدِي فَيَكُونَ فِيهَا اَحَادِيثُ عَنْ رَجُلٍ قَدِ ائْتَمَنْتُهُ وَوَثِقْتُهُ وَلَمْ يَكُنْ كَمَا حَدَّثَنِي فَاَكُونَ قَدْ تَقَلَّدْتُ ذَاكَ فَهٰذَا لَا يَصِحُّ

یعنی مجھے یہ اندیشہ پیدا ہوا کہ میں مر جاؤں اور حدیثوں کا یہ مجموعہ میرے پاس رہ جائے (بایں طور) کہ اس مجموعے میں کسی ایسے شخص کی بھی حدیثیں ہوں جس کی امانت پر میں نے بھروسہ کیا اور اس کے بیان پر اعتماد کیا مگر جو کچھ اس نے مجھ سے بیان کیا بات ویسی نہ ہو اور میں نے (اپنے مجموعہ میں) اسے نقل کر دیا ہو۔ چنانچہ ایسا کرنا درست نہ ہو گا"۔۱۳۱۔

اور بقول مولانا گیلانی' اس طرح اپنے ذخیرہ احادیث کو جلا کر حضرت ابو بکر صدیقؓ نے سنتِ نبوی اور مصلحتِ پیمبری کی تجدید کی" (صفحہ ۲۷۹)۔ ہمارا سوال نہایت ہی آسان اور سادہ ہے۔ کیا وحی کی ایسی ہی کیفیت ہوتی ہے کہ اس میں وہ بات بھی شامل ہو جو کہی نہ گئی ہو؟ ہمارا حسنِ ظن تو یہی کہتا ہے کہ تمام اہلِ علم اس سوال کا جواب نفی میں ہی دیں گے۔

صحابہ کرامؓ کا طرزِ عمل صرف عملِ صدیقیؓ تک ہی محدود نہ تھا بلکہ حضرت عمرؓ کے زمانۂ مبارک میں بھی ایسا ہی واقعہ پیش آیا (صحابہ کرامؓ سے قبل عہد نبویؐ میں تو یہ واقعہ رونما ہو ہی چکا تھا)۔ مولانا مناظر احسن گیلانیؒ اس کے متعلق بیان کرتے ہیں:

بلاشبہ حضرت عمرؓ کا یہ فیصلہ الہامی فیصلہ تھا کہ اپنی خلافت و حکومت کی جانب سے حدیثوں کے قلم بند کرانے کا خیال جو ان کے اندر حالات نے پیدا کر دیا تھا' اس خیال کو آپ نے دماغ سے باہر نکال دیا بلکہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس استشارہ و استخارہ نے مسئلہ کے تمام پہلوؤں کو اور جن خطرات کا اندیشہ تھا ان کے تمام

گوشوں کو نئے سرے سے تازہ کر کے آپ کے سامنے پیش کیا۔ بظاہر اسی کا نتیجہ معلوم ہوتا ہے کہ نہ صرف حکومت ہی کی طرف سے "تدوین حدیث" کے کام کو اپنے زمانہ میں ایک خطرناک اقدام آپ نے قرار دیا' بلکہ آپ کے عہدِ خلافت تک تقریباً ایک قرن یا جگ (بارہ سال) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد جو گزر چکا تھا' اس عرصہ میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انفرادی طور پر لوگ حدیثوں کو پھر قلم بند کرنے لگے تھے۔ ابن سعد نے قاسم بن محمد کے حوالہ سے جو روایت طبقات میں درج کی ہے اس کے ان الفاظ سے یعنی: اِنَّ الْاَحَادِیْثَ قَدْ کَثُرَتْ عَلٰی عَھْدِ عُمَرَبْنِ الْخَطَّابِ فَاَنْشَدَ النَّاسَ اَنْ یَّاْتُوْہُ بِھَا (عمر بن الخطابؓ کے زمانے میں حدیثوں کی پھر کثرت ہو گئی تب حضرت عمرؓ نے لوگوں کو قسمیں دے دے کر حکم دیا کہ اِن حدیثوں کو ان کے پاس پیش کریں) سے تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس بارہ سال کے عرصہ میں پھر حدیثوں کے کافی مجموعے لکھے جا چکے تھے۔ شاید اس عرصہ میں حضرت عمرؓ کی طرف سے کچھ ڈھیل بھی لوگوں کو مل گئی ہو کیونکہ جب خود ان ہی کے دل میں حدیثوں کے لکھوانے اور مدون کرانے کا خیال پیدا ہو چکا تھا' تو ایسے زمانے میں دوسروں کو روکنے کی کیا وجہ ہو سکتی تھی مگر استخارہ نے آپ کے اندر جس عزمِ راسخ کو پیدا کیا اس کے بعد خود تو خیر آپ اس ارادے سے ہٹ ہی گئے لیکن اسی کو کافی خیال نہ کیا۔ آپ کو محسوس ہوا ہو گا کہ حکومت کی طرف سے نہ سہی' لیکن عمر فاروقؓ کے زمانے کی مدون کی ہوئی حدیث کی کتاب بھی عہد فاروقی ہی کی تدوین یافتہ قرار پائے گی۔ بہر حال قاسم بن محمد کا بیان ہے: فَلَمَّا اَتَوْہُ بِھَا اَمَرَ بِتَحْرِیْقِھَا (طبقات' ج۵' ص ۱۴۱)۔ حسب الحکم حضرت عمرؓ کے پاس اپنے اپنے مجموعہ کو لوگوں نے پیش کر دیا۔ تب آپؓ نے ان کو جلانے کا حکم دیا۔ گویا سمجھنا چاہیے کہ حدیثوں کے نذرِ آتش کرنے کا یہ تیسرا تاریخی واقعہ ہے جو حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے زمانے تک پیش آ تا رہا ہے۔ پہلی دفعہ تو خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے صحابیوں سے لے کر اس کو ختم کیا۔ پھر ابو بکر صدیقؓ نے اپنے مدونہ مجموعہ کے ساتھ یہی کارروائی کی اور تیسرا واقعہ "تدوین حدیث" کی تاریخ میں یہ پیش آیا کہ بکثرت حدیثوں کے مجموعے تیار ہوئے لیکن سب کو قسمیں دے دے کر حضرت عمرؓ نے منگوا لیا پھر سب کو تیسری دفعہ آپ نے نذرِ آتش فرما دیا"۔

اس کے بعد مولانا محترم جامع بیان العلم' ج ۱' ص ۶۵ کی ایک روایت نقل کر کے یہ تبصرہ کرتے ہیں:

اس روایت سے بھی حضرت عروہ کے اس بیان کی تائید ہوتی ہے کہ ارادہ کرنے کے بعد حدیثوں کے لکھوانے کے خیال سے حضرت عمرؓ دست بردار ہو گئے اور دوسرے مسلمانوں سے بھی آپؓ نے یہی مطالبہ کیا کہ قرآن کے سوا ان کے زمانے کا لکھا ہوا کوئی دوسرا نوشتہ پیدا ہونے والے مسلمانوں میں نہ پہنچنے پائے اس میں ان کی مدد کریں۔ ۱۳۲۔

چنانچہ ہم نے پانچویں سوال کے تجزیئے میں یہ دیکھا کہ عہد صحابہؓ میں بھی احادیث کی کتابت کے اہتمام کی بات تو رہی ایک طرف' بعض صحابہؓ کے انفرادی لکھے گئے مجموعوں کو بھی نذرِ آتش کر دیا گیا۔ اگر احادیث وحی ہوتیں تو کیا صحابہ کرامؓ وحی سے ایسا ہی سلوک کرتے؟

۶ ہمارا چھٹا سوال انتہائی اہم ہے لیکن یہ جتنا اہم ہے' اس کے جوابات اتنے ہی دلچسپ ہیں۔ یہ ایک حقیقت ہے اور تمام ہی علماءِ کرام اس بات پر متفق ہیں کہ قرآن بہر حال ایک اصولی کتاب ہے اور اس میں بہت ہی کم جزئیات پائی جاتی ہیں اور قیامت تک آنے والے زمانے کے متعلق ساری تفصیلات کو چھوڑ دیا گیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ قرآن نے ہی ہر دور سے متعلق ساری جزئیات کا تعین کیوں نہ کر دیا؟

اس کا جواب علامہ راغب الطباخ نے تاریخ افکار و علوم اسلامی میں مختصراً یہ دیا کہ:

یہ ایک حقیقت ہے کہ اللہ کی کتاب میں بہت سی آیات مجمل ہیں' جیسے نماز' زکوٰۃ' روزہ اور حج وغیرہ۔۔۔ پھر یہ بھی ظاہر ہے کہ اگر قرآن میں اس طرح کی مجمل آیات کی ساری تفصیلات ہوتیں تو یہ کتاب الٰہی کئی جلدوں پر مشتمل ایک طویل و ضخیم کتاب ہو جاتی اور اس کا حفظ و مذاکرہ عادتاً مشکل ترین ہو جاتا۔ ۱۳۳۔

اس پر فطری طور پر دو سوال پیدا ہوتے ہیں۔ اوّل یہ کہ اگر تفصیلات و جزئیات اس لیے قرآن میں درج نہیں کی گئیں کہ اس کی ضخامت کے بڑھ جانے کا خدشہ تھا تو جو جزئیات اس وقت قرآن میں موجود ہیں' ان کو بھی خارج ہو جانا چاہیے تھا۔ آخر کیا وجہ ہے کہ کچھ تفصیلات تو قرآن میں درج کی گئیں اور باقی اس خوف سے باہر رکھی گئیں کہ قرآن ایک طویل و ضخیم کتاب ہو جاتی؟

دوسری بات یہ ہے کہ نماز' روزہ' زکوٰۃ اور حج کے بارے میں کتنی تفصیلات ہیں جن کے درج کیے جانے سے قرآن کئی جلدوں پر مشتمل ہو جاتا۔ نماز اور زکوٰۃ

کے لیے سیکڑوں مرتبہ قرآن میں زور دیا گیا مگر ایک دفعہ بھی یہ نہیں کہا گیا کہ نماز کی ہیئت کیا ہو یا نصابِ زکوٰۃ کیا ہو یا شرحِ زکوٰۃ کیا ہو۔ یہ احکامات چند ہی آیات یا زیادہ سے زیادہ چند رکوع پر مشتمل آیات میں سما سکتے ہیں۔ ان کے لیے کیا بہت سی جلدوں کی ضرورت ہے؟ قطعاً نہیں۔ مگر باعث تعجب ہے کہ یہی وجہ مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ نے زیادہ تفصیل اور قدرے لطیف طنز کے ساتھ ارشاد فرمائی ہے۔ آپ تفہیمات حصہ اول میں لکھتے ہیں:

آپ * چاہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنی کتاب میں نماز کے اوقات کا نقشہ بناتا، رکعتوں کی تفصیل دیتا رکوع و سجود اور قیام و قعود کی صورتیں تفصیل کے ساتھ بیان کرتا۔ بلکہ نماز کی رائج الوقت کتابوں کی طرح ہر صورت کی تصویر بھی مقابل کے صفحات پر بنا دیتا۔ پھر تکبیر تحریمہ سے لے کر سلام تک جو کچھ نماز میں پڑھا جاتا ہے وہ بھی لکھتا اور اس کے بعد وہ مختلف جزئی مسائل تحریر کرتا جن کے معلوم کرنے کی ہر نمازی کو ضرورت ہوتی ہے۔ اس طرح قرآن کے کم از کم دو تین پارے صرف نماز کے لیے مخصوص ہو جاتے۔ پھر اسی طور پر دو دو تین تین پارے روزہ، حج اور زکوٰۃ کے تفصیلی مسائل پر بھی مشتمل ہوتے۔ اس کے ساتھ شریعت کے دوسرے معاملات بھی جو قریب قریب زندگی کے تمام شعبوں پر حاوی ہیں، جزئیات کی پوری تفصیل کے ساتھ درج کتاب کیے جاتے۔ اگر ایسا ہوتا تو بلاشبہہ آپ کی یہ خواہش تو پوری ہو جاتی کہ شریعت کا کوئی مسئلہ "غیر از قرآن" نہ ہو"، لیکن اس سے قرآن مجید کم از کم انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا کے برابر ضخیم ہو جاتا اور وہ تمام فوائد باطل ہو جاتے جو اس کتاب کو محض ایک مختصر سی اصولی کتاب رکھنے سے حاصل ہوئے ہیں۔ ۱۳۴ـ

قارئین کرام اس اقتباس میں ہلکی سی طنز کی کاٹ محسوس کر سکتے ہیں، لیکن کیا اس سے نفسِ مسئلہ حل ہو گیا؟ تحقیق طلب امر یہ ہے کہ یا تو تمام جزئیات ہی نہ درج کی جاتیں یا سب جزئیات درج کی جاتیں۔ آخر اس فرق کی کوئی معقول وجہ تو ہونی چاہیے۔

مولانا محترم نے لکھا ہے کہ ایسی صورت میں "وہ تمام فوائد باطل ہو جاتے جو اس کتاب کو ایک مختصر سی اصولی کتاب رکھنے سے حاصل ہوئے ہیں"۔ افسوس ہے کہ مولانا محترم نے ان "فوائد" کی نشاندہی نہیں کی، تاہم ایک عام شخص بھی یہی کہے گا کہ ایسی صورت میں اس کتاب کو اور مختصر کیا جا سکتا تھا کہ اس کتاب کے "فوائد" باطل نہ ہونے پائیں۔ پھر وضو کے احکام، قرض اور تجارت میں لین دین کے احکام اور وراثت وغیرہ کے احکام کو خارج کر کے مزید "فوائد" کیوں حاصل نہیں کیے گئے؟

مولانا محترم اور دیگر بعض علماءِ کرام کا اصرار ہے کہ یہ تفصیلات اللہ تعالیٰ نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر چھوڑ دی تھیں مثلاً مولانا محترم نے اسی کتاب میں لکھا ہے کہ:

قرآن مجید میں اوّل سے آخر تک اس قاعدہ کو ملحوظ رکھا گیا ہے کہ پورا زورِ بیان ایمانیات کی تعلیم ہی میں صرف کر دیا جائے، کیونکہ یہی دین کی بنیاد ہے۔ رہے عبادات اور معاملات کے احکام تو ان کے صرف اصول و اُمہات مسائل بیان کر دیے جائیں اور تفصیلات کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر چھوڑ دیا جائے۔ ۱۳۵ـ

ہم یہ دریافت کرنا چاہتے ہیں کیا مولانا محترم کا یہ فرمانا درست ہے کہ "رہے عبادات و معاملات کے احکام تو ان کے صرف اصول و امہات مسائل بیان کر دیے جائیں اور تفصیلات کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر چھوڑ دیا جائے؟" کیا قرآن مجید میں عبادات و معاملات کے صرف اصول ہی بیان ہوئے ہیں اور کسی قسم کی تفصیلات کا ذکر نہیں؟ کیا وراثت کے احکام کو ہم تفصیلات میں شمار نہیں کرتے؟ وضو کے پورے احکام قرآن میں بیان کر دیے گئے ہیں کیا یہ تفصیلات نہیں کہلاتیں؟ ہمارا خیال ہے کہ مولانا محترم اسی وجہ سے اپنے اس موقف سے اصولی طور پر ہٹ گئے جب انھوں نے اسی کتاب میں یہ لکھا کہ:

اب رہ گئے احکام تو قرآن مجید میں ان کے متعلق زیادہ تر کلی قوانین بیان کیے گئے ہیں اور بیشتر امور میں تفصیلات کو چھوڑ دیا گیا ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے عملاً اِن احکام کو زندگی کے معاملات میں جاری فرمایا اور اپنے عمل اور قول کی تفصیلات ظاہر فرمائیں۔ ۱۳۶ـ

مولانا محترم کے پہلے ارشاد کے مطابق قرآن میں صرف اصول بیان ہوئے ہیں اور تفصیلات کو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر چھوڑ دیا گیا ہے۔ ظاہر بات ہے کہ یہ بات خلافِ حقیقت ہے تاہم دوسرے بیان کے مطابق قرآن میں زیادہ تر کلی قوانین بیان ہوئے ہیں اور بیشتر امور میں تفصیلات کو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر چھوڑا گیا ہے۔ اہلِ علم بہت اچھی طرح جانتے ہیں کہ "صرف" اور "زیادہ تر" میں کیا فرق ہے۔ ہمارے نزدیک دوسرا موقف صحیح صورت حال کی عکاسی کرتا ہے۔ تاہم اس درست موقف کے بعد ہی تو یہ سوال پیدا ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے "تمام تر" کُلی قوانین کے بجائے قرآن میں محض "زیادہ تر" کُلی قوانین کیوں بیان

کیے ہیں؟ اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر محض ''بیش تر امور'' میں ہی تفصیلات کیوں چھوڑی گئیں؟ کیوں نہ ساری تفصیلات بیان کرنے کی ذمہ داری آپؐ پر ڈالی گئی؟ ظاہر بات ہے کہ اس کی کوئی بنیادی وجہ ہو گی۔ یہ وجہ جاننے سے پہلے ہمیں یہی طے کر لینا ضروری ہے کہ آپؐ پر قیامت تک آنے والے سارے مسائل کی تفصیلات بیان کرنے کی ذمہ داری ڈالی گئی تھی یا نہیں۔

r یہ ہے ہمارا ساتواں سوال۔ اگر اللہ تعالیٰ نے تفصیلات طے کرنے کی ذمہ داری حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر ڈالی تھی تو کیا یہ ذمہ داری آپؐ نے پوری کی؟ اس بارے میں دو رائیں نہیں ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کے بعض مجمل احکام کی تشریح کی اور بعض ایسے احکام نافذ کیے جن کا قرآن میں کوئی ذکر ہی نہیں۔ لہٰذا یہ موقف تو یقیناً درست نہیں کہ قرآن میں صرف اصول و امہات مسائل بیان ہوئے ہیں۔ ہاں یہ بات درست ہے کہ قرآن میں زیادہ تر کلی قوانین اور اصول بیان ہوئے ہیں۔ جزئیات چند ہیں لہٰذا ہمارے ساتویں سوال کا جواب مختصراً یہی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر ساری تفصیلات طے کرنے کی ذمہ داری ڈالی ہی نہیں گئی' جیسا کہ مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ کے دوسرے اقتباس سے ظاہر ہے۔

امر واقعہ تو یہی ہے کہ ہم دورِ حاضر کے جدید معاشی مسائل کا حل کسی حدیث میں نہیں پاتے۔ مثلاً بیسویں صدی میں اسلامی معاشیات اور غیر سودی بنکاری کی صدا سنی جانے لگی مگر احادیث میں ''اسلامی بنکنگ'' کا کوئی ماڈل نہیں ملتا۔ کسی حدیث میں اس مسئلے کا کوئی حل نہیں ملتا کہ ہُنڈی (Bill of Exchange) کو وقت سے پہلے کیش کرانے کے لیے کیا طریق کار وضع کیا گیا ہے۔ کسی حدیث میں یہ نہیں بتایا گیا کہ کسی کو آنکھ کا عطیہ کرنا' خون کا عطیہ کرنا یا جسم کے کسی بھی عضو کا عطیہ کرنا جائز ہے یا نہیں۔ اسٹاک ایکسچینج' انشورنس کمپنی' بلڈ بنک' پروایڈنٹ فنڈ وغیرہ کے متعلق ایک روایت بھی نہیں ملتی۔

ٹسٹ ٹیوب بچوں اور کلوننگ کے متعلق کوئی حدیث نہیں۔ فون کے ذریعے نکاح یا طلاق کے بارے میں کوئی روایت نہیں پائی جاتی۔ آخر اتنے اہم مسائل پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی حکم نہیں بیان کیا تو اس کی کوئی وجہ تو ہے۔

آج کے مسائل کو چھوڑیئے' صرف اس پر غور کیجیے کہ مکہ میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تیرہ سال رہے مگر مزارعت یا بٹائی کے بارے میں کوئی حکم بیان نہیں کیا۔ زراعت کے بارے میں احکام مدینے کے زراعتی ماحول میں سکونت اختیار کرنے کے بعد آپؐ نے بیان فرمائے۔ بٹائی کے بارے میں جتنی روایات آئی ہیں وہ مدنی دور سے تعلق رکھتی ہیں۔ اس کی وجہ جاننے کے لیے کسی کا فلسفی ہونا ضروری نہیں۔ وجہ صاف ظاہر ہے کہ مکی زندگی میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو زرعی مسائل سے سابقہ ہی نہیں پڑا تو مسئلے کا حل کیسے تجویز کرتے؟ نبی کوئی عالم الغیب تو ہوتا نہیں کہ آنے والے مسائل کا حل پہلے سے تجویز کر دے۔ نبی ایک عملی شخص ہوتا ہے۔ اسے لازماً اپنے دور کے سیاسی' معاشی اور معاشرتی مسائل کا حل تلاش کرنا ہوتا ہے۔ وہ جب اصلاحی کوششیں کرتا ہے تو اس دور کے مخصوص حالات کو پیش نظر رکھ کر کرتا ہے۔ یہ ممکن ہی نہیں تھا کہ آپؐ مکہ میں بیٹھ کر مدینہ میں پیش آنے والے مسائل کا حل تلاش کرتے' اب اگر یہ ممکن نہ تھا تو یہ کس طرح ممکن ہو سکتا ہے کہ قیامت تک آنے والے مسائل کا حل ہمیں احادیث سے مل سکے! غور طلب بات یہ ہے کہ اپنے زمانے کے مسائل کے حل کے لیے اگر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو وحی کا انتظار رہتا تھا اور بغیر وحی کے' وہ کوئی جزئیات متعین نہیں کرتے تھے تو اس دور جدید کے مسائل کے لیے اب وحی کہاں سے آئے گی کہ جزئیات متعین کی جائیں؟

چھٹے اور ساتویں سوال کے تجزیئے سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ قرآن میں جزئیات کا مقرر نہ کرنا اس وجہ سے قطعاً نہیں ہو سکتا تھا کہ یہ کام حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ذمے لگایا گیا تھا۔ قرآن کا ہر اصول اور جزئیہ وحی ہے جو انسانی ہدایت عامہ کے لیے ضروری ہے۔ اگر احادیث میں بیان کی گئی جزئیات بھی وحی ہوتیں تو یہ بھی لازماً قرآن کا حصہ بنتیں مگر چونکہ یہ اللہ تعالیٰ کا مقصد ہی نہ تھا کہ یہ قرآن کا حصہ بنیں کیونکہ فی الحقیقت یہ وحی نہیں تھیں' اس لیے صرف وہی جزئیات قرآن کا حصہ بنیں جو حقیقتاً وحی تھیں۔ اس کی وجہ عالمِ اسلام کے ایک مشہور ماہر قانون و فقہ ڈاکٹر مصطفی احمد زرقا لکھتے ہیں:

اس کی (قرآن کی) وہی خصوصیت وصفت ہے جو ایک دستور کی ہوتی ہے' یعنی یہ کہ اس میں منصوص احکام کا بیان مجملاً ہے۔ جزئیات و تفاصیل سے اس میں بحث نہیں کی گئی ہے اور جو کچھ ہے بہت ہی کم ہے۔ معاملات' سیاسی تنظیم اور اجتماعی زندگی سے متعلق قرآنی نصوص کا اس طرح مجملاً احکام کے بیان میں بڑے فوائد اور عظیم مصلحتیں ہیں۔ اس لیے کہ قرآنی احکام و اوامر زمانے کے ہر دور کے لیے ہیں اور ارتقائے زمانہ کے ساتھ ساتھ اس کے اقتضاءات و مصالح میں

گوناگوں تغیرات واختلاف ناگزیر ہیں۔ پس ضروری تھا کہ دائرہ کے نقطہ کی طرف قرآنی احکام واوامر اپنی جگہ ثابت رہتے لیکن اس قیام وثبات کے باوجود ان میں جمود وتعطل نہ ہوتا بلکہ زمانے کے اقتضاءات وتغیرات کے ساتھ وہ حرکت پذیر رہتے اور یہ اسی صورت میں ممکن تھا جبکہ صرف ان اصول وکلیات پر اکتفا کیا جاتا جن کے دامن میں قیامت تک کی جزئیات سمٹی ہوئی ہیں اور یہی قرآن نے کیا ہے۔ لہٰذا ہر دور کے اقتضاءات ومصالح پر قرآن کے اجمالی نص کے مختلف احتمالات منطبق ہوتے چلے جائیں گے اور فانوسِ زمانہ کی شمع کی گردش سے نت نئی صورتیں نظر آتی رہیں گی۔ ۱۳۷ ۔

دوسرے الفاظ میں جزئیات وتفاصیل اس لیے قرآن میں نہیں بیان کی گئیں کہ زمانے کے اقتضاءات اور تغیرات کے باعث ان پر عمل ناممکن ہو جاتا۔ اب چونکہ وحی کو تو کوئی تبدیل نہیں کر سکتا' اس لیے جو جزئیات قرآن میں بیان نہیں کی گئیں' ان کو وحی کا درجہ نہیں دیا گیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان ہی عملی مسائل کے حل پیش کیے جن کا تعلق آپؐ کے عہدِ مبارک سے تھا۔ یہی وجہ تھی کہ مکہ میں رہتے ہوئے مدینے کے مسائل کا تلاش کرنا آپؐ کے پیشِ نظر تھا ہی نہیں۔ اسی لیے ہمیں عہدِ جدید کے معاشی' معاشرتی اور سائنس کے پیدا کردہ پیچیدہ مسائل کا جواب احادیث میں نہیں ملتا۔ ورنہ اللہ تعالیٰ کے لیے یہ بالکل ممکن تھا کہ ان جزئیات کو قرآن مجید میں بیان کر دیتا۔ مگر زندگی تو تغیرات کا نام ہے پھر کیسے ممکن تھا کہ تغیر شدہ حالات میں پہلے سے متعین کردہ جزئیات پر عمل ہوتا۔ علامہ اقبال اپنی مشہور کتاب تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ کے چھٹے خطبے "اسلام کی ترکیب میں حرکت کا اصول" کے عنوان کے تحت لکھتے ہیں:

اسلام کے نزدیک حیات کی یہ روحانی اساس ایک قائم ودائم وجود ہے جسے ہم اختلاف وتغیر میں جلوہ گر دیکھتے ہیں۔ اب اگر کوئی معاشرہ حقیقتِ مطلقہ کے اس تصور پر مبنی ہے تو پھر یہ بھی ضروری ہے کہ وہ اپنی زندگی میں ثبات وتغیر دونوں خصوصیات کا لحاظ رکھے۔ اس کے پاس کچھ تو اس قسم کے دوامی اصول ہونے چاہئیں جو حیاتِ اجتماعیہ میں نظم وضبط قائم رکھیں' کیونکہ مسلسل تغیر کی اس بدلتی ہوئی دنیا میں ہم اپنا قدم مضبوطی سے جما سکتے ہیں تو دوامی اصولوں ہی کی بدولت۔ لیکن دوامی اصولوں کا یہ مطلب تو ہے نہیں کہ اس سے تغیر اور تبدیلی کے جملہ امکانات کی نفی ہو جائے' اس لیے کہ تغیر وہ حقیقت ہے جسے قرآن پاک نے اللہ تعالیٰ کی ایک بہت بڑی آیت ٹھہرایا ہے۔ اس صورت میں تو ہم اس شے کو جس کی فطرت ہی حرکت ہے' حرکت سے عاری کر دیں گے۔ اصول اوّل کی تائید تو سیاسی اور اجتماعی علوم میں یورپ کی ناکامیوں سے ہو جاتی ہے اور اصولِ ثانی کی عالمِ اسلام کے پچھلے پانچ سو برس کے جمود سے۔

اصولِ ثبات وتغیر کو بیان کرنے کے بعد علامہ موصوف احادیث میں بیان کردہ جزئیات وقانون کے متعلق ارشاد فرماتے ہیں:

لیکن جہاں تک مسئلہ اجتہاد کا تعلق ہے ہمیں چاہیے ان احادیث کو جن کی حیثیت سرتاسر قانونی ہے' ان احادیث سے الگ رکھیں جن کا قانون سے کوئی تعلق نہیں۔ پھر اوّل الذکر (یعنی احکامی وقانونی احادیث) کی بحث میں بھی ایک بڑا اہم سوال یہ ہوگا کہ ان میں عرب قبل اسلام کے اس رسم ورواج کا' جسے جوں کا توں چھوڑ دیا گیا' یا جس میں حضور رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے تھوڑی بہت ترمیم کر دی' کس قدر حصہ موجود ہے۔ لیکن یہ وہ حقیقت ہے جس کا انکشاف مشکل ہی سے ہو سکے گا' کیونکہ علماءِ متقدمین شاذ ہی اس رسم ورواج کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ ہمیں تو شاید یہ بھی معلوم نہیں کہ جس رسم ورواج کو جوں کا توں چھوڑ دیا گیا' خواہ حضور رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی بالصراحت منظوری دی یا خاموشی اختیار فرمائی' اس پر کیا سچ مچ ہر کہیں اور ہر زمانے میں عمل کرنا مقصود تھا؟ شاہ ولی اللہؒ نے اس مسئلے میں بڑی سبق آموز بحث اٹھائی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ انبیاء کا عام طریق تعلیم تو یہی ہے کہ وہ جس قوم میں مبعوث ہوتے ہیں ان پر اسی قوم کے رسم ورواج اور عادات وخصائص کے مطابق شریعت نازل کی جاتی ہے لیکن جس نبی کے سامنے ہمہ گیر اصول ہیں' اس پر نہ تو مختلف قوموں کے لیے مختلف اصول نازل کیے جائیں گے' نہ یہ ممکن ہے کہ وہ ہر قوم کو اپنی اپنی ضروریت کے لیے الگ الگ اصول متعین کرنے کی اجازت دے۔ وہ کسی ایک قوم کی تربیت کرتا اور پھر ایک عالم گیر شریعت کی تشکیل میں اس سے تمہید کا کام لیتا ہے۔ لیکن ایسا کرنے میں وہ اگرچہ ان ہی اصولوں کو حرکت دیتا ہے جو ساری نوعِ انسانی کی حیاتِ اجتماعیہ میں کارفرما ہیں۔ پھر بھی ہر معاملے اور ہر موقع پر عملاً ان کا اطلاق اپنی قوم کی مخصوص عادات کے مطابق ہی کرتا ہے۔ لہٰذا اس طرح جو احکام وضع ہوتے ہیں (مثلاً تعزیرات) ایک لحاظ سے اسی قوم کے لیے مخصوص ہوں گے۔ پھر چونکہ احکام مقصود بالذات نہیں' اس لیے یہ بھی ضروری نہیں کہ ان کو آیندہ نسلوں کے لیے بھی واجب ٹھہرایا جائے۔ *

شاید یہی وجہ تھی کہ امام ابو حنیفہؒ نے جو اسلام کی عالمگیر نوعیت کو خوب سمجھ گئے تھے احادیث سے اعتنا نہیں کیا۔ انھوں نے اصول ''استحسان'' یعنی فقہی ترجیح کا اصول قائم کیا جس کا تقاضا یہ ہے کہ قانونی غور و فکر میں ہم ان احوال و ظروف کا بھی جو واقعتاً موجود ہیں بااحتیاط مطالعہ کریں۔ اس سے اندازہ ہو جاتا ہے کہ فقہ اسلامی کے مآخذ کے بارے میں ان کا رویہ کیا تھا۔ رہا یہ کہنا کہ امام موصوف نے احادیث سے اس لیے اعتنا نہیں کیا کہ ان کے زمانے میں کوئی مجموعہ احادیث موجود نہیں تھا' سو اس سلسلے میں اوّل تو یہ کہنا بھی غلط ہے کہ اس زمانے میں احادیث کی تدوین نہیں ہوئی تھی' کیونکہ امام مالکؒ اور زہریؒ کے مجموعے امام صاحب کی وفات سے کم از کم تیس برس پہلے مرتب ہو چکے تھے۔ ثانیاً اگر یہ فرض بھی کر لیا جائے کہ امام موصوف ان مجموعوں سے فائدہ نہیں اٹھا سکے یا یہ کہ ان میں فقہی احادیث موجود نہیں تھیں' جب بھی وہ ضروری سمجھتے تو امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کی طرح خود اپنا مجموعۂ احادیث تیار کر سکتے تھے۔ لہٰذا بحیثیت مجموعی دیکھا جائے تو میری رائے میں امام موصوفؒ نے فقہی احادیث کے بارے میں جو روش اختیار کی سر تا سر جائز اور درست تھی۔۱۳۸؎

r ہمارا آٹھواں سوال یہ تھا کہ اگر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ہر قول و فعل (احادیث یا سنت) وحی ہے تو کیا آپؐ اُمت کے لیے نمونہ بن سکتے ہیں؟

ہم نے گذشتہ اوراق میں یہ واضح کیا ہے کہ وحی چاہے جبّلی ہو یا شرعی' ہمیشہ خارجی ہوتی ہے۔ اس میں وہ فرد' جانور یا چیز جس پر وحی کی جا رہی ہو قطعاً بے اختیار اور مجبور محض ہوتی ہے۔ اس کو یہ اختیار حاصل ہی نہیں ہوتا کہ وہ وحی کے خلاف بال برابر بھی قدم اٹھا سکے۔ اس حقیقت کو ہر مفسر' مفکر' عالم اور دانشور نے تسلیم کیا ہے۔ یوں ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ وہ حقیقت ہے جس کے خلاف ایک لفظ بھی تحریری ریکارڈ میں موجود نہیں۔

لیکن اس کے ساتھ ساتھ ایک حقیقت اور بھی ہے اور وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو ہمارے لیے مکمل نمونہ بنا کر بھیجا ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ وہ ہستی میرے لیے کس طرح نمونہ بن سکتی ہے جو میری طرح عمل کا اختیار ہی نہیں رکھتی؟ وہ ہستی اگر سچ بولتی ہے تو اس لیے' کہ اسے جھوٹ بولنے کا اختیار ہی نہیں۔ ایک شخص کو وحی کے ذریعے سچ بولنے پر مجبور کیا جائے اور دوسرے شخص کو نفس اور شیطان کے اُکسانے پر جھوٹ بولنے کا اختیار دیا جائے تو وہ کہہ سکتا ہے کہ عام حالات میں سچ بولنا ممکن ہی نہیں۔ اگر اس پر وحی آتی تو وہ بھی سچ ہی بولتا۔ فضائلِ اخلاق کا معاملہ ہو یا اقامتِ دین اور جہاد کا' تعمیر سیرت اور تزکیۂ نفس کی بات ہو یا حکومت کی تشکیل کی' ہر کام آسان ہو گا' اگر وحی کے زیر اثر کیا جائے۔ اور مشکل بلکہ ناممکن ہے اگر اسے اس کے برخلاف عمل کرنے کی استطاعت اور اختیار دیا جائے۔ بلکہ سچ پوچھیے تو اس میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی کیا اخلاقی برتری ثابت ہوتی ہے اگر ہم یہ عقیدہ رکھیں کہ آپؐ کا ہر قول اور فعل وحی تھا۔ اگر آپؐ وحی کے باعث عدل کرتے' جھوٹ سے بچتے' نوافل کا اہتمام کرتے' جہاد میں سرگرم رہتے تو اس میں کیا خاص بات ہے؟ آپؐ کو یہ کچھ تو کرنا ہی تھا۔ اُمت مسلمہ کا کوئی دوسرا فرد تو یہ سب کچھ کرنے سے رہا کیونکہ اس پر تو وحی آتی نہیں۔ اور اگر کوئی یہ سب اعمال کرتا ہے تو غور کیجیے ہم کیا دعویٰ کر رہے ہیں کہ ان میں سے کون اخلاق میں برتر ہے؟ آیا وہ جسے یہ سب کچھ کرنے کا ''وحی'' کے ذریعے پابند کیا گیا ہے؟ یا وہ جسے وحی کے ذریعے نفسِ امّارہ اور شیطان کی ترغیبات سے ''محفوظ'' نہیں کیا گیا مگر پھر بھی وہ یہ اعمال کرتا ہے؟ اگر نورانی شعاعوں کے ذریعے نبی کے بشری قویٰ اور خواص ہی جلا دیے گئے ہوں تو یقیناً ایسا نبی عام انسانوں کے لیے کسی قسم کا ''نمونہ'' نہیں رہ جاتا۔

محترم خرم مراد جو بیسویں صدی کے ایک عظیم اسلامی مفکر' دانشور اور تحریک اسلامی کے قائد تھے اس بارے میں بڑے ہی لطیف پیرائے میں رقمطراز ہیں:

بعض لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ بحیثیت داعی' معلم' قائد یا یوں کہیے کہ بحیثیت رسولؐ آپؐ نے ہر کام جو کیا' ہر قدم جو اٹھایا' ہر پالیسی جو بنائی' ہر رویہ جو اختیار کیا' وہ اللہ تعالیٰ بذریعہ وحی آپؐ کو پہلے سے بتا دیتا تھا۔ آپؐ کو پہلے سے ہی ہدایت کر دی جاتی کہ اب یہ کرو اور اب وہ کرو۔ فریضۂ رسالت کی ادائیگی میں جہاں آپؐ کو عملی مسائل اور مراحل درپیش آتے' جہاں پالیسی سازی ہوتی' حکمت عملی وضع کرنا ہوتی' فیصلہ کرنا ہوتا' دو راہوں میں سے کسی ایک راہ کا انتخاب کرنا ہوتا' وہاں آپؐ کو پہلے سے یہ معلوم ہوتا تھا کہ کیا کرنا ہے۔ نہ کوئی پریشانی ہوتی نہ تذبذب' نہ سوچنا پڑتا' نہ عقل سے کام لینا پڑتا۔

میرا خیال اس سے مختلف ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔ اور اگر میرا خیال غلط ہو تو وہ اسے معاف فرما دے اور کم سے کم اجتہاد کا ایک اجر میرے لیے محفوظ کر دے۔ میری رائے میں ایسا سمجھنا قرآنی شواہد اور تاریخی دلائل کے بھی خلاف ہے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی عظیم شخصیت کے ساتھ بے انصافی بھی ہے۔

آپؐ تو سب سے بہتر انسان‘ سب سے زیادہ حکمت و عقل کے مالک‘ سب سے بہتر اخلاق کے حامل‘ انسانیت کے گل سر سبد تھے۔ قرآن کے بارے میں یقیناً میرا ایمان ہے کہ آپؐ نے لفظاً اور معناً اس کو وصول کیا اور ویسا کا ویسا ہی پہنچا دیا۔ لیکن جس قلب و شخصیت کو قرآن جیسی عظیم شے حاصل کرنے کے لیے منتخب کیا گیا‘ وہ قرآن جو پہاڑ پر بھی اترتا تو وہ پھٹ کر ٹکڑے ٹکڑے ہو جاتا‘ وہ قلب و شخصیت خود کتنی عظیم ہو گی؟ اس لیے میں سمجھتا ہوں کہ قرآن کی تبلیغ‘ قرآن کا قیام‘ قرآن کی تفصیلات کا تعین‘ قیامِ دین کی تحریک کو چلانا‘ یہ سارے کام آپؐ نے اپنے اجتہاد‘ اپنی حکمت‘ اپنی کامل ترین عقل اور اپنے رفقاء کے مشورے سے کیے۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ آپؐ مسلسل اللہ تعالیٰ کی نگرانی میں تھے۔ اس کی حفاظت میں تھے۔ آپؐ کا سینہ مبارک علم و حکمت کے نور سے بھر دیا گیا۔ آپؐ کی رضا‘ رضائے الٰہی سے ہم آہنگ اور ہم رنگ ہو چکی تھی۔ ہم جیسے انسانوں کے برعکس آپؐ اس سے پاک تھے کہ کوئی فیصلہ اللہ کی مرضی کے خلاف کریں اور بعض معاملات میں آپؐ کو‘ پہلے یا بعد‘ وحی غیر متلو سے بھی ہدایت ملتی تھی۔۔۔ لیکن ان سب باتوں کے ساتھ آپؐ انسان بھی تھے اور انسانوں کی طرح معاملات پر غور و فکر‘ فیصلہ سازی‘ پریشانی‘ غیر یقینیت اور اسی نوعیت کے سارے مراحل سے گزرتے تھے۔ آپؐ نے پوری تحریک کی زندگی میں بڑے بڑے فیصلے‘ ہدایت قرآن اور اس حکمت الٰہی کی روشنی میں جو آپؐ کے قلب میں رکھ دی گئی تھی اپنے ساتھیوں کے مشورے سے کیے۔ تحریک کی راہیں متعین کیں‘ آگے بڑھے۔

یہ بات اہم اس لیے ہے کہ اس کو سمجھے بغیر آج کے عملی مسائل میں قرآن و سنت سے دوٹوک فیصلے کرنے کی رومانوی خواہش کا علاج نہیں ہو سکتا۔ حلال واضح ہے اور حرام بھی واضح ہے لیکن ان دونوں کے درمیان بھی ایک وسیع میدان ہے اور حرام و حلال کو عملی جامہ پہنانے کی جدوجہد میں عملی اقدامات نورِ رسالت کی روشنی میں اپنی فکر و عقل ہی سے کرنا ہوں گے۔ میرے پاس اپنی اس رائے کے لیے دو بنیادیں ہیں:

اوّل یہ کہ آپؐ کی تحریکی زندگی کے بیشتر فیصلوں پر قرآن مجید میں مختلف انداز میں تبصرے کیے گئے ہیں اور بعد میں کیے گئے ہیں۔ یہ فیصلے بڑے اہم فیصلے تھے۔ انھوں نے انتہائی نازک مواقع پر تحریک کا رُخ متعین کیا۔ ظاہر ہے کہ اگر آپؐ ہر فیصلہ پہلے سے دی ہوئی واضح خدائی ہدایت (وحی) کے مطابق کر رہے ہوتے تو یہ بعد کے تبصرے بے معنی ہو جاتے ہیں۔ یہ بالکل ممکن تھا کہ اللہ تعالیٰ پہلے سے واضح ہدایت دیتا کہ بدر کے موقع پر کس کا رُخ کرو‘ قافلے کا یا لشکر کا‘ بدر کے قیدیوں کے ساتھ کیا معاملہ کرو۔ اُحد کے موقع پر شہر کے اندر رہو یا باہر نکلو۔ منافقین کے عذرات قبول کرو یا نہ کرو۔ لیکن اس نے ایسا نہیں کیا۔ یہاں تک کہ اذان جیسا معاملہ بھی مشورہ سے طے پایا اور سب سے بڑھ کر آپؐ کے بعد خلافت کا معاملہ بھی مسلمانوں کی رائے پر چھوڑا گیا۔ ان کی عقل و فکر کے لیے اس سے کیا بڑی آزمائش ہو سکتی تھی اور ان کی ذمہ داری اور اختیارات کا اس سے بڑا کیا ثبوت ہو سکتا ہے۔

مزید یہ کہ اگر بعض معاملات میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے کوئی واضح ہدایت آئی تو یہ امر بیان کر دیا گیا۔ مثلاً غزوۂ احزاب کے بعد بنو قریظہ کی طرف پیش قدمی۔ آپؐ نے بتایا کہ جبریل علیہ السلام تشریف لائے یا صلح حدیبیہ کا واقع جب بڑے بڑے صحابہ کرامؓ کو اطمینان نہ تھا تو آپؐ نے بتایا کہ یہ اللہ کا حکم ہے۔

دوم ہمارے لیے ساری روشنی آپؐ کے اسوہ میں ہے۔ آپؐ کا اسوہ ہمارے لیے قابلِ اتباع ہے۔ اس لیے کہ آپؐ ایک انسان تھے اور آپؐ نے اپنی تحریک ایک انسان کی طرح چلائی۔ جب مخالفین نے اعتراض کیا کہ اللہ تعالیٰ نے کسی فرشتہ کو اپنا رسول بنا کر کیوں نہیں بھیجا تو قرآن نے یہی جواب دیا کہ اگر زمین میں چلنے پھرنے والی مخلوق فرشتوں پر مشتمل ہوتی تو ان کے لیے فرشتہ آتا کیونکہ یہ انسان ہے اس لیے ان کے لیے وہی انسان آیا جو کھاتا پیتا ہے‘ بازاروں میں چلتا ہے۔ انسان اپنے جیسے انسان کا ہی اتباع کر سکتا ہے یا کرنے کی سوچ سکتا ہے اور اس جیسا بننے کا امکان بھی محسوس کر سکتا ہے۔ مافوق البشر کے کارنامہ کی صرف وہ تحسین کر سکتا ہے یا اس سے مرعوب ہو سکتا ہے۔

اگر ہم محسوس کریں کہ ساری تحریک چلانے میں آپؐ کی حیثیت ایک ایسی مشین کی طرح تھی جس کا اپنا کوئی اختیار اور دخل بالکل نہ تھا یا دراصل آپؐ کے پردہ میں خدا تھا جو خود تحریک چلا رہا تھا تو اس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ ہم یہ بھی محسوس کریں گے کہ اب آئندہ کسی دور میں کوئی تحریک نہیں چل سکتی کیونکہ اب کوئی رسول نہیں آئے گا کہ وہ ہر معاملہ میں براہ راست اللہ تعالیٰ سے پوچھ کر سارے فیصلے کرتا رہے۔ لیکن اگر ہم یہ سمجھیں کہ آپؐ نے ساری تحریک بالعموم اجتہاد اور مشورہ سے چلائی تو اگرچہ ہم آپؐ کی گردِپاک تک بھی پہنچنے کا نہیں سوچ سکتے۔ نہ آپؐ کے اصحابؓ کے مقام کا تصور کر سکتے ہیں لیکن۔۔۔ خدا کی بندگی اور تحریک

کی حد تک۔۔۔ ہم آپؐ کے اتباع کی کوشش میں لگ تو سکتے ہیں۔ عشرِ عشیر ہی سہی' ہزاروں لاکھواں حصہ ہی سہی' کسی حصہ کی تمنا تو کر سکتے ہیں۔ اس کا خواب تو دیکھ سکتے ہیں۔

یہی تمنا ہے جو ہم کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے در تک لائی ہے تاکہ ہم آپؐ کے تعلیم و قیادت کے طرز و طریق سے اپنے لیے رہنمائی حاصل کر سکیں۔۱۳۹؎

اس طویل اقتباس سے یہ بات قطعی طور پر ثابت ہو جاتی ہے کہ چونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے لیے اسوہ ہیں اس لیے ان کے فیصلے و احکامات' اقوال و افعال وحی نہیں ہو سکتے۔ ظاہر بات ہے کہ ہم مافوق البشر احکامات کی پابندی کرنے سے تو رہے۔ ہم ان آٹھوں سوالوں کے تجزیئے کے بعد یہ کہنے کی پوزیشن میں ہیں کہ احادیث مبارکہ قرآن کی طرح وحی نہیں جو انسانی ہدایت کے لیے اللہ تعالیٰ نے نازل فرمائی ہے۔ وحی اب صرف قرآن مجید میں محفوظ ہے جس میں کسی قسم کی کوئی تحریف ممکن نہیں۔ اور یہی وحی اب قیامت تک انسانوں کی ہدایت کے لیے باقی ہے۔

اس موضوع کے اختتام سے پہلے مسئلے کا ایک اور پہلو سے جائزہ لیا جانا ضروری ہے۔ احادیث کے وحی ہونے یا نہ ہونے کی جہت سے بعض علماء نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی شخصیت کے دو حصے مقرر کر دیئے اور کہا کہ آپؐ کا ہر قول و فعل تو وحی نہیں البتہ آپؐ جب بحیثیت رسول احکام دے رہے ہوتے تھے تو وہ وحی پر مبنی ہوتے تھے۔ اس طرح آپؐ بحیثیت انسان اور بحیثیت رسول دو الگ الگ حیثیتیں رکھتے تھے۔ جب بحیثیت انسان خطاب کر رہے ہوتے تھے تو اس وقت وحی کی زبان میں کلام نہیں کرتے تھے البتہ بحیثیت رسول آپؐ ہمیشہ وحی کی زبان میں ہی کلام کیا کرتے تھے اور یہی حصہ واجب الاطاعت ہے۔ لیکن یہ نظریہ خود اپنے اندر شدید تضاد (self-contradiction) رکھتا ہے۔ مثلاً حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ، حجۃ البالغہ میں ارشاد فرماتے ہیں:

جاننا چاہیے کہ جو کچھ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے اور کتبِ حدیث میں مدون کیا گیا ہے اس کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ وہ امور جو امور تبلیغ رسالت سے علاقہ رکھتے ہیں۔ خدا تعالیٰ فرماتا ہے: پیغمبر جو تم کو بتائے اس کی تعمیل کرو اور جس سے منع کرے اس سے باز آؤ۔ مَآ اٰتٰكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهٰىكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا ط۔ ایسے امور میں سے ایک حصہ علوم معاد اور عالمِ ملکوت کے عجیب عجیب حالات کا ہے۔ یہ سب امور بواسطہ وحی کے ہی ہوا کرتے ہیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اجتہاد کو ان میں کچھ دخل نہیں ہے اور انھی امور میں سے ایک حصہ احکامِ شرعی اور منافع کا وجو مذکورہ بالا میں سے کسی نہ کسی وجہ سے منضبط کرنے کا ہے۔ ان علوم میں سے بعض وحی کے ذریعے سے معلوم ہوتے ہیں اور بعض آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اجتہاد سے۔ لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اجتہاد بھی وحی کے درجہ میں ہے۔۱۴۰؎

اب آپ صرف خط کشیدہ جملوں کو ہی دیکھیے کہ ان میں کیا کہا گیا ہے؟ پہلے خط کشیدہ جملے سے معلوم ہوتا ہے وحی کچھ اور ہے اور حضورؐ کا اجتہاد کچھ اور۔ دوسرے خط کشیدہ جملے میں پہلے تو یہی دہرایا گیا کہ ان علوم میں سے بعض وحی کے ذریعے معلوم ہوتے ہیں اور بعض حضورؐ کے اجتہاد سے۔ اس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ وحی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اجتہاد سے الگ چیز ہے مگر اسی جملے میں اس بات کا بھی اضافہ کیا گیا ہے کہ لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اجتہاد بھی وحی کے درجہ میں ہے۔ اس سے یہی بات ثابت ہوتی ہے کہ حضورؐ کی شخصی اور پیغمبرانہ حیثیت میں فرق کرنے کا نظریہ خود اپنے اندر تضاد رکھتا ہے۔ اس سلسلے میں سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ لکھتے ہیں:

یہ بات مسلمات شریعت میں سے ہے کہ سنت واجب الاطاعت صرف وہی اقوال و افعالِ رسول ہیں جو حضورؐ نے رسول کی حیثیت سے کیے ہیں۔ شخصی حیثیت سے جو کچھ آپؐ نے فرمایا یا عمل کیا ہے وہ واجب الاحترام تو ضرور ہے مگر واجب الاتباع نہیں ہے۔ شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے حجۃ البالغہ میں باب بیانِ اقسام علوم النبیؐ کے عنوان سے اس پر مختصر مگر بڑی جامع بحث کی ہے۔ صحیح مسلم میں امام مسلم نے ایک پورا باب ہی اس اصول کی وضاحت میں مرتب کیا ہے اور اس کا عنوان رکھا ہے۔ "اس باب کے بیان میں کہ واجب صرف اُن ارشادات کی پیروی ہے جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے شرعی حیثیت سے فرمائے ہیں نہ کہ اُن باتوں کی جو دنیا کے معاملات میں آنحضورؐ نے اپنی رائے کے طور پر بیان فرمائی ہے"۔ لیکن سوال یہ ہے کہ حضورؐ کی شخصی حیثیت اور پیغمبرانہ حیثیت میں فرق کر کے یہ فیصلہ آخر کون کرے گا اور کیسے کرے گا کہ آپؐ کے افعال و اقوال میں سے سنت واجب الاتباع کیا چیز ہے اور محض ذاتی و شخصی کیا چیز؟ ظاہر ہے کہ ہم بطور

خود یہ تفریق و تحدید کر لینے کے مجاز نہیں ہیں۔ یہ فرق دو ہی طریقوں سے ہو سکتا ہے یا تو حضورؐ نے اپنے کسی قول و فعل کے متعلق خود تصریح فرما دی ہو کہ وہ ذاتی و شخصی حیثیت میں ہے۔ یا پھر جو اصولِ شریعت آنحضورؐ کی دی ہوئی تعلیمات سے مستنبط ہوتے ہیں ان کی روشنی میں محتاط اہلِ علم یہ تحقیق کریں کہ آپؐ کے افعال و اقوال میں سے کس نوعیت کے افعال و اقوال آپؐ کی پیغمبرانہ حیثیت سے تعلق رکھتے ہیں اور کس نوعیت کی باتوں اور کاموں کو شخصی اور ذاتی قرار دیا جا سکتا ہے۔۱۴۱۔

اس میں پہلی بات تو یہ نوٹ کرنے کی ہے کہ مولانا مرحوم کے پہلے خط کشیدہ جملے میں اس بات سے صاف انکار کیا گیا ہے کہ ہم بطور خود یہ تفریق و تحدید کرنے کے مجاز ہی نہیں ہیں کہ ہم یہ متعین کر سکیں کہ حضورؐ کے کون سے افعال و اقوال ذاتی نوعیت کے تھے اور دوسرے پیغمبرانہ نوعیت کے۔ لیکن دوسرے خط کشیدہ جملے میں بہر حال یہ اختیار "محتاط اہلِ علم" کو مل جاتا ہے۔ اس تضاد کی دراصل مجبوری یہ ہے کہ آپؐ نے بہت کم اِکا دُکا معاملات میں۔۔۔ اپنے افعال و اقوال کے بارے میں یہ بتایا ہے کہ یہ ذاتی نوعیت کے ہیں یا نہیں۔ مثلاً جب آپؐ شرح زکوٰۃ مقرر فرما رہے تھے یا نصابِ زکوٰۃ کا تعین کر رہے تھے تو یقیناً آپؐ نے یہ نہیں بتایا کہ میں ذاتی حیثیت سے یہ کام کر رہا ہوں یا پیغمبر کی حیثیت سے۔ اسی طرح جب آپؐ نے حضرت زیدؓ کو حکم دیا کہ اپنی بیوی کو طلاق نہ دو تو یہ نہیں بتایا کہ میں یہ کام ذاتی حیثیت سے کر رہا ہوں یا رسول کی حیثیت سے۔ لہٰذا مجبوری ہے کہ اس نظریئے میں تضاد اُبھر آئے اور دوسری بات یہ نوٹ کرنے کی ہے کہ یہ کوئی معمولی معاملہ تو نہیں۔ اُمت کی ہدایت و رہنمائی کا معاملہ ہے۔ اس کی فلاح و کامیابی کا معاملہ ہے۔ جب حضورؐ کوئی کام کر رہے تھے یا حکم دے رہے تھے تو یہ ذمہ داری آخر کس کی بنتی ہے کہ وہ بتاتا کہ حضورؐ کے یہ افعال و اقوال کس نوعیت کے تھے؟ ظاہر بات ہے کہ ہر معقول شخص یہی جواب دے گا کہ یہ ذمہ داری حضورؐ ہی کی بنتی ہے کہ وہی ہم کو بتاجاتے کہ ان کے فلاں حکم یا فعل کو یہ حیثیت دو کیونکہ "ہم تو اس کے مجاز ہی نہیں کہ بطور خود یہ تفریق کر سکیں"۔ اور جب ہم مجاز ہی نہیں تو "محتاط اہلِ علم" کس طرح اس کے مجاز ہو گئے؟ وہ غالباً ہم میں سے ہی ہوں گے!

دراصل واقعہ یہ ہے (صورتِ حال کی صحیح عکاسی محترم خرم مرادؒ نے کر دی ہے) کہ حضورؐ معلم بھی تھے، داعی اور قائد بھی تھے، حاکم اور سپہ سالار بھی تھے مگر آپؐ نے یہ سارے کام اپنے علم و فہم، عقل و شعور اور اپنے اصحاب کے مشورے سے کیے تھے لہٰذا آپؐ کے احکامات مبنی بر وحی نہیں تھے۔ اب ہم مکمل طور پر اس نتیجے پر پہنچ جانے کے بعد کہ احادیث مبارکہ وحی نہیں ہیں جس طرح قرآن وحی ہے، ہم یہ دیکھیں گے کہ احادیث کی صحیح پوزیشن کیا ہے؟

ر: احادیث کی حیثیت

اب اگر احادیث وحی نہیں ہیں تو ان کی اصل حیثیت کیا ہے؟ مولانا مناظر احسن گیلانیؒ اپنی کتاب "تدوین حدیث" میں لکھتے ہیں:

دنیا کی اسی تاریخ کے عظیم الشان' حیرت انگیز انقلابی حصہ کا نام' سچ پوچھیے تو حدیث ہے۔ میرا مطلب یہ ہے کہ جن انقلابات و حوادث سے گزر کر نسلِ انسانی موجودہ حالت تک پہنچی ہے' ان میں ایک ایسا واقعہ کسی خاص شعبۂ حیات ہی میں نہیں بلکہ مذہبی' سیاسی' معاشرتی اور اخلاقی۔۔۔ تمام شعبوں میں انسانیت کا رُخ پلٹ دیا' جس سے زمین کا کوئی خاص حصہ نہیں بلکہ بلا مبالغہ مشرق و مغرب دونوں متاثر ہوئے' ہو رہے ہیں اور ہوتے رہیں گے۔ ماضی کے اس مدہش حیرت انگیز واقعہ کی تاریخ یا تفصیلی بیان کا نام حدیث ہے۔ ۱۴۲ ؎

چند صفحات کے بعد اس تاریخ کو مسلمانوں ہی کی تاریخ نہیں بلکہ پوری انسانیت کی تاریخ قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

آج جب علمی دنیا میں "فنِ تاریخ" ہر قسم کے احترام و اعزاز کا مستحق ہے تو "حدیث" جو صرف مسلمانوں ہی کی تاریخ نہیں بلکہ جیسا کہ میں نے عرض کیا تمام دنیا کی انسانیت کے عظیم انقلابی عہدِ آفریں دور کا ایک ایسا مکمل تاریخی مرقع ہے۔۔۔ ۱۴۳ ؎

اس کی مزید تشریح کرتے ہوئے آگے لکھتے ہیں:

ماسوا اس کے سچ یہ ہے کہ بالکلیہ یہ میری تعبیر ہے بھی نہیں۔ فنِ حدیث کے سب سے بڑے امام' امام الائمہ حضرت امام بخاریؒ نے جو اپنی کتاب کا نام رکھا ہے اگر اسی پر غور کر لیا جائے تو بآسانی سمجھا جا سکتا ہے کہ جو میں نے کہا ہے۔ یہ کوئی نئی بات نہیں بلکہ امام بخاریؒ کی کتاب آج تو صرف "بخاری شریف" کے نام سے مشہور ہے لیکن یہ اس کتاب کا اصلی نام نہیں ہے بلکہ خود حضرت امامؒ نے اپنی کتاب کا نام "الجامعُ الصحیحُ المسند المختصرُ مِنْ اُمُورِ رسولِ اللّٰہِ صلی اللّٰہُ عَلَیہِ وسلم وایّامِہٖ" رکھا ہے۔ اس میں "امور" اور "ایام" کے الفاظ قابلِ غور ہیں جن سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ حدیث کی صحیح تعریف امام بخاریؒ کے نزدیک ان تمام امور کو حاوی ہے جن کا کسی نہ کسی حیثیت سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے تعلق ہو۔ آگے ایام کے لفظ نے تو اس تعریف کو اور بھی وسیع کر دیا۔ یعنی وہی بات جو میں نے عرض کی تھی کہ فنِ حدیث دراصل اس عہد اور زمانہ کی تاریخ ہے جس میں محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جیسی ہمہ گیر' عالم پر اثر انداز ہونے والی ہستی انسانیت کو قدرت کی جانب سے عطا ہوئی۔ بہر کیف اگر اصطلاحی جھگڑوں سے الگ ہو کر پھل سے درخت کے پہچاننے کے اصول کو مدِ نظر رکھا جائے تو حدیث کے موجودہ ذخیرہ پر سرسری نظر ڈالنے کے بعد بھی ایک معمولی آدمی اس کا اندازہ کر سکتا ہے کہ حدیث کی صحیح حقیقت اور اس کی واقعی تعریف وہی ہو سکتی ہے جس کی طرف حضرت امام بخاریؒ نے اپنی کتاب کے نام میں اشارہ فرمایا ہے اور میں نے جس کی تشریح کی ہے۔ تاریخ کے اس حصہ کی تدوین کس طرح اور کس زمانہ میں عمل میں آئی؟ اسی سوال کے جواب میں آپ کے سامنے وہ امتیازات اور خصوصیات بھی آ جائیں گے جو تاریخ کے اس حصہ کو دنیا کے دوسرے تاریخی ذخیروں سے ممتاز کرتے ہیں۔ ۱۴۴ ؎

اسی کتاب میں دوٹوک انداز میں حدیث کی صحیح حیثیت بتاتے ہوئے لکھتے ہیں:

یہ کہنا یقیناً مبالغہ نہ ہو گا کہ عہدِ نبوتؐ میں ہی ہماری وہ تاریخ جس کا نام حدیث ہے اس کے کامل و ناقص زندہ نسخوں اور اڈیشنوں (اصحابِؓ رسولؐ) کی تعداد لاکھوں تک پہنچ چکی تھی۔ کیا دنیا میں کوئی تاریخ یا کسی تاریخ کا کوئی حصہ ایسا موجود ہے جس کے عینی شاہد اتنی تعداد میں خود اس واقعہ کے مجسم آئینے بن کر دنیا کے سامنے پیش ہوئے ہوں؟ ۱۴۵ ؎

ان چاروں اقتباسات سے یہ بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ مولانا سید مناظر احسن گیلانیؒ احادیث کو "تاریخ" کا مقام اور درجہ دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک یہ تاریخ اگر عہدِ نبوتؐ میں ہی لکھ لی جاتی یا اس کی عمومی اشاعت ہو جاتی تو قرآن اور اس تاریخ کے احکامات میں کوئی فرق باقی نہ رہ جاتا اس لیے مصلحتاً اس کی تدوین کو مؤخر کر دیا گیا۔ مثلاً وہ فرماتے ہیں:

اگر نبوت ہی کے عہد میں اس کثرت سے ان کے مکتوبہ مجموعے تیار ہو جائیں گے تو بتدریج ان حدیثوں سے پیدا ہونے والے احکام و نتائج میں اور قرآنی آیات سے پیدا ہونے والے احکام و نتائج میں کوئی فرق باقی نہیں رہے گا۔۱۴۶

اب اگر احادیث تاریخِ اسلام یا زیادہ صحیح الفاظ میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک کی تاریخ ہے تو وحی خفی کی کیا حقیقت ہے اور یہ کہاں پائی جاتی ہے؟ یا احادیث کے علاوہ بھی وحی خفی کہیں پائی جا سکتی ہے؟

ہم نے گذشتہ اوراق (وحی کی اقسام) میں دیکھا تھا کہ وحی کی کئی قسمیں ہیں۔ وحی انبیاء علیہم السلام کے علاوہ، عام انسانوں، جانوروں اور دوسری مخلوقات پر بھی نازل ہوتی ہے۔ اصطلاحی یا شرعی لحاظ سے تو وحی جو کتابی شکل میں محفوظ ہے، اب صرف قرآن مجید میں پائی جاتی ہے اور یہ وحی انسانی ہدایت کے لیے نازل کی گئی اور قیامت تک کے لیے ہر قسم کی تحریف سے پاک ہے۔ وحی خفی، وحی کی وہ قسم ہے جس کا ہدایت عامہ سے کوئی تعلق نہیں، جو نبی پر بھی نازل ہو سکتی ہے، انسان۔۔۔ جانور اور غیر عاقل مخلوقات مثلاً زمین اور آسمان، سب ہی پر نازل کی جاتی ہے۔ یہ ایک ایسی حقیقت ہے جس پر قرآن شاہد ہے۔ اس کے بارے میں مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ نے (رسائل و مسائل، حصہ سوم ص ۳۴۸) میں ارشاد فرمایا کہ "یہ وحی انسانوں سے بڑھ کر جانوروں پر اور شاید اُن سے بھی بڑھ کر نباتات و جمادات پر ہوتی ہے"۔ وحی خفی کے نام پر خواہ مخواہ اعتراض کرنا یا سرے سے حدیث کے پورے ذخیرے ہی کو "عجمی سازش" قرار دینا کوئی صحت مندانہ اندازِ فکر نہیں۔ درست رویّہ یہ ہے کہ تاریخ کسی کے ہاتھ سے بھی مرتب ہو جائے ایک قابلِ تحسین قدم ہے چاہے مرتب کرنے والا عربی ہے یا عجمی۔ البتہ وحی کی دوسری اقسام کا تعلق سراسر اسی خاص فرد، جانور یا غیر عاقل مخلوق سے ہوتا ہے جس کی رہنمائی مقصود ہوتی ہے۔ اس کی حیثیت قرآن کی طرح ہو ہی نہیں سکتی اس لیے یہ قرآن میں لکھی ہی نہیں گئی۔

مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ نے تفہیمات (جلد اول) میں ایک مضمون لکھا ہے جس کا عنوان ہے: "رسالت اور اس کے احکام"۔ یہ مضمون دراصل محترم غلام احمد پرویز مرحوم کے ایک سوال کے جواب میں لکھا گیا ہے۔ مضمون کی نوعیت اسی طرح کی ہے جو ایک بحث مباحثے میں ہو جایا کرتی ہے۔ تاہم اس میں وحی خفی کی حقیقت پر مولانا مرحوم نے اظہارِ خیال کیا ہے۔ آپ ارشاد فرماتے ہیں:

قرآن مجید سے ثابت ہے کہ انبیاء علیہم السلام پر صرف کتاب ہی نازل نہیں کی جاتی تھی بلکہ ان کی ہدایت و رہنمائی کے لیے اللہ تعالیٰ ہمیشہ وحی نازل کرتا رہتا تھا اور اسی وحی کی روشنی میں وہ سیدھی راہ چلتے تھے، معاملات میں صائب رائے قائم کرتے تھے اور تدبیریں عمل میں لاتے تھے۔ * مثال کے طور پر دیکھیے:
نوح علیہ السلام طوفان کی پیش بندی کے لیے اللہ کی نگرانی میں وحی کے ماتحت کشتی بناتے ہیں (ہود: ۳۷)۔ حضرت ابراہیمؑ کو ملکوت سموات و ارض کا مشاہدہ کرایا جاتا ہے اور مُردوں کو زندہ کرنے کی کیفیت دکھائی جاتی ہے۔

اسی طرح کی بہت سی مثالیں دینے کے بعد پوچھتے ہیں:

کیا ان میں سے کوئی بھی وحی ایسی ہے جو کتاب کی صورت میں ہدایت عامہ کے لیے نازل ہوئی ہو؟ یہ مثالیں اس امر کے ثبوت میں کافی ہیں کہ انبیاء علیہم السلام کی طرف اللہ تعالیٰ متوجہ رہتا ہے اور ہر ایسے موقع پر جہاں بشری فکر و رائے کی غلطی کرنے کا امکان ہو اپنی وحی سے ان کی رہنمائی کرتا رہتا ہے۔ اور یہ وحی اس وحی سے ماسوا ہوتی ہے جو ہدایت عام کے لیے ان کے واسطہ سے بھیجی جاتی اور کتاب میں ثبت کی جاتی ہے تاکہ لوگوں کے لیے ایک الٰہی ہدایت نامے اور دستور العمل کا کام دے۔

ایسی ہی وحی غیر متلو اور وحی خفی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف قرآن مجید میں متعدد مقامات پر اشارے کیے گئے ہیں۔۱۴۷

اس کے بعد مولانا محترم نے قرآن مجید سے متعدد مثالیں دی ہیں۔ ہمیں مولانا محترم کی تحریر کے اس حصے سے مکمل اتفاق ہے۔ ہم سمجھتے ہیں جب حضرت موسیٰ علیہ السلام کی ماں پر وحی ہو سکتی ہے، شہد کی مکھی پر وحی ہو سکتی ہے، زمین اور آسمان پر وحی ہو سکتی ہے، اور یہ تو ظاہر ہی ہے کہ وحی کی ان اقسام سے ہدایت عامہ مقصود نہیں، تو یہ بات مان لینے میں قطعاً کوئی حرج نہیں کہ چند مواقع پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر بھی آپؐ کی رہنمائی کے لیے اسی طرح کی "وحی خفی" نازل ہوئی ہو۔ اب چونکہ اس طرح کی وحی کا ہدایت عامہ سے کوئی تعلق نہیں، اسے انسانوں کے لیے ہدایت نامہ اور دستور العمل بننا ہی نہ تھا اس لیے اس

کو کتاب میں ثبت نہیں کیا گیا۔ جس وحی کو انسانوں کے لیے ہدایت اور دستور العمل بننا تھا وہ قرآن مجید میں درج کی جا چکی ہے۔

اس طرح کی وحی خفی کی مثالیں احادیث میں بھی مل جائیں گی اور چند موقعوں پر قرآن مجید سے بھی اشارات مل جائیں گے لیکن اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ احادیث کا سارا ذخیرہ اور آپؐ کے سارے احکامات ہی وحی خفی پر مشتمل ہیں۔ وحی خفی وہی ہو سکتی ہے جس کے لیے آپؐ نے خود تصریح کی ہو یا جس کی شہادت قرآن مجید دے رہا ہو۔ لیکن اس کی بھی حیثیت ہدایت عامہ کی نہیں ہوتی جیسا کہ خود مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ نے ارشاد فرمایا ہے کہ یہ صرف انبیاء علیہم السلام کی ذاتی رہنمائی کے لیے ہوتی ہے۔ ان کے علاوہ ہر جگہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی عقل و فہم، شعور و ادراک اور اپنے اصحاب کے مشورے کے بعد فیصلہ فرمایا۔ قرآن مجید کے مجمل احکام کی تفصیلات طے کیں اور بعض نئے احکام دیے، یہ سارے احکام اپنی ضروریات، یعنی ظروف و احوال اور زمان و مکان کے تقاضوں کے مطابق تھے اور ان کا وحی سے کوئی تعلق نہیں۔ لہٰذا ان کو ہم "وحی خفی" یا "وحی غیر متلو" کا نام نہیں دے سکتے۔ ایسے کلام، احکام اور قوانین کے متعلق بالکل درست فرمایا ہے جناب مولانا محمد ادریس میرٹھی نے۔ اپنی کتاب "سنت کی تشریحی حیثیت" میں آپ لکھتے ہیں:

اس کے برعکس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام ظاہر ہے کہ ایک بشر کا کلام ہے جو ظروف و احوال کی قیود اور زمان و مکان کی حدود سے آزاد نہیں ہو سکتا۔ اس میں نہ وہ وسعت اور جامعیت ہو سکتی ہے نہ وہ احاطہ و استقصا۔ اس کا لازمی نتیجہ وضاحت و تفصیل ہے۔[۱۴۸]

س: نتیجہ بحث: تغیر احوال و تغیر احکام

یہ تو طے ہے کہ وحی میں تبدیلی نہیں کی جاسکتی۔ اس لیے وحی پر مبنی صرف وہ اصول و جزئیات مقرر کیے گئے ہیں جن پر زمان و مکان اور ظروف و احوال کا کوئی اثر نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ ان ہی اصول و جزئیات کو قرآن میں درج کیا گیا اور اس کے بعد صرف قرآن کی حفاظت کا اللہ تعالیٰ نے وعدہ فرمایا تاکہ اس میں کسی قسم کی تحریف ممکن نہ ہو سکے اور وہ تمام جزئیات قرآن سے باہر رکھی گئیں جو وحی پر مبنی نہیں تھیں۔ یہ اس لیے ہوا کہ زمان و مکان کے بدل جانے سے ان جزئیات کو حسبِ ضرورت تبدیل کیا جاسکے۔ اگر ایسا نہ کیا جاتا تو ممکن تھا کہ زندگی میں جمود طاری ہو جاتا۔ ظروف و احوال کا تقاضا کچھ اور ہوتا لیکن ہم ماضی میں سانس لے رہے ہوتے۔ چونکہ ایسا ناممکن ہے اس لیے یہ تضاد ہمیں زیادہ عرصہ جینے نہ دیتا اور سچ پوچھیے تو جمود موت ہی کا دوسرا نام ہے اور زندگی حرکت کا۔
اس کی وضاحت ایک مثال سے ہو سکے گی۔ قرآن مجید میں بیسیوں مرتبہ زکوٰۃ ادا کرنے کا حکم دیا گیا ہے مگر ایک دفعہ بھی نصابِ زکوٰۃ کا تعین کیا گیا نہ شرح زکوٰۃ مقرر کی گئی۔ آخر کیوں؟ کیا نعوذ باللہ خالقِ کائنات سے کوئی بھول ہو گئی تھی یا اس میں کوئی مصلحت پوشیدہ تھی؟ آخر اس میں کیا امر مانع تھا کہ صرف ایک آیت میں نصابِ زکوٰۃ اور شرحِ زکوٰۃ کا ذکر کر دیا جاتا۔ اس سے قرآن کی ضخامت پر کوئی بھی اثر نہ پڑتا لیکن ایسا نہیں کیا گیا۔ یقیناً خداوندعالم سے سہو و نسیان نہیں ہوا۔ اس میں حکمت و مصلحت ہے۔
اس مسئلے پر علمائے کرام کا اتفاق ہے (یا کم از کم ان کا عدم اتفاق ہمارے علم میں نہیں) کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نصابِ زکوٰۃ مقرر کرتے وقت اشیاء میں مساوات (parity) کو مدنظر رکھا تھا۔ مثلاً حضورؐ کے زمانے میں ساڑھے باون تولے چاندی کی قیمت ساڑھے سات تولے سونے کے برابر تھی۔ اس لیے آپؐ نے انھیں نصابِ زکوٰۃ قرار دیا۔ اور مسئلہ یہ ٹھہرا کہ ایک شخص کے پاس ساڑھے باون تولے چاندی یا ساڑھے سات تولے سونا ہو تو وہ صاحب نصاب ہوگا۔ اب آج صورت حال ملاحظہ ہو۔ ایک شخص کے پاس سات تولے سونا' جس کی قیمت تقریباً ساٹھ' ستر ہزار روپے ہے' ہو تو یہ شخص زکوٰۃ نہیں ادا کرے گا کیونکہ وہ صاحبِ نصب نہیں۔ اس کے برعکس دوسرا شخص جس کے پاس ساڑھے باون تولے چاندی' جس کی قیمت دس ہزار روپے سے بھی کم ہے' ہو تو وہ زکوٰۃ ادا کرنے کا پابند ہے کیونکہ ڈیڑھ ہزار سال قبل نصاب یہی تھا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ قیامت تک غریب تو زکوٰۃ ادا کرتا رہے مگر اس سے زیادہ امیر اس فرض کی ادائیگی سے "محفوظ" قرار پائے۔
یہ صورت حال اس لیے پیدا ہوئی کہ زمانے کے تغیر و تبدل نے سونے اور چاندی کی شرح مبادلہ (rate of exchange) میں تبدیلی پیدا کر دی۔ اب اگر یہ نصاب قرآن میں مذکور ہوتا' یعنی نصاب کا تعین وحی کے ذریعے سے کر دیا گیا ہوتا' تو اس میں تبدیلی ممکن نہ تھی اور حکومتِ وقت قیامت تک غریب سے زکوٰۃ لیتی رہتی اور امیر کو نہ چھیڑتی۔* یہی وجہ ہے کہ یہ جزئیہ قرآن مجید میں درج نہیں ہوا اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک عملی انسان کی حیثیت سے اپنے زمانے کے حالات کے تحت' اپنے ہی زمانے کی شرح مبادلہ کے مطابق نصابِ زکوٰۃ اور شرحِ زکوٰۃ مقرر کر دیا۔ اسی سے یہ ثابت ہوا کہ حضورؐ کے احکام ظروف و احوال کی قیود اور زمان و مکان کی حدود سے ماورا نہیں ہو سکتے۔ فلہٰذا وحی نہیں قرار دیے جاسکتے۔ تغیر احوال کا لازمی نتیجہ تغیر احکام ہے۔ اس سے انکار ممکن ہی نہیں۔ آخر یہ کیسے ممکن ہے کہ حضورؐ کے عہد مبارک میں تو تغیر احوال کی وجہ سے تغیر احکام' جسے نسخ بھی کہا جاتا ہے' ہوتا رہے مگر اس کے بعد صدیوں تک بلکہ قیامت تک تغیر احوال کا تصور ہی نہ ہو! یا اگر تغیر احوال کو تومانا جائے مگر اس کے لازمی نتیجے یعنی تغیر احکام کا انکار کر دیا جائے!! اس ضمن میں مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ نے تغیر احوال کی وجہ سے اور تو اور تعبّدی امور میں بھی عہدِ صحابہؓ میں ردّ و بدل اور کمی و بیشی کی کئی مثالیں پیش کی ہیں۔ ہم صرف ایک کا ذکر کریں گے۔ (پوری بحث کے لیے دیکھیے رسائل و مسائل' حصہ پنجم' ص ۲۱۴ تا ۲۳۷۔ از سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ)
مولانا محترم لکھتے ہیں:
بخاری' نسائی' ابوداؤد' ترمذی اور ابن ماجہ میں حضرت سائبؓ بن یزید کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرات ابو بکرؓ و عمرؓ کے عہد میں جمع

کی پہلی اذان اسی وقت دی جاتی تھی جب امام منبر پر بیٹھ جاتا تھا۔ پھر جب حضرت عثمانؓ کا زمانہ آیا اور آبادی بڑھ گئی تو انھوں نے تیسری اذان (پہلی دو۔ اذان اور تکبیر اقامت کہلاتی تھیں) یعنی وہ اذان جو امام کے منبر پر آنے سے پہلے دی جاتی ہے' کا حکم دیا جو زَوراء کے مقام پر دی جاتی تھی۔

بخاری کی ایک اور روایت میں الفاظ یہ ہیں کہ جمعہ کے روز تیسری اذان کا اضافہ کرنے والے حضرت عثمانؓ تھے' جبکہ اہل مدینہ کی تعداد بڑھ گئی تھی۔ طبرانی کی روایت ہے کہ حضرت عثمانؓ نے حکم دیا کہ پہلی اذان اس مقام پر دی جائے جس کا نام زَوراء تھا۔ پھر جب وہ منبر پر بیٹھ جاتے تھے تو اُن کا موذن اذان دیتا تھا اور جب وہ منبر سے اُترتے تھے تو مؤذن تکبیر اقامت کہتا تھا۔ یہ تعبّدی امور کے دائرے میں ماثور و مسنون عمل پر ایک صریح اضافہ تھا جو خلیفۂ برحق نے ایسے زمانے میں کیا تھا جبکہ صحابہؓ و تابعینؒ سے دنیائے اسلام بھری پڑی تھی مگر اس کی مخالفت تو کیا ہوتی' اسلامی دنیا کے بلاد و امصار میں وہ مقبول ہو گئی۔ ۱۴۹ے

اس اقتباس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے نزدیکی زمانے میں بھی حالات میں تبدیلی آگئی تھی اور اتنی تبدیلی بہرحال آگئی تھی کہ خلیفۂ برحق کو حضور اکرمؐ کے حکم' وہ بھی تعبّدی حکم' میں اپنے زمانے کے حالات کے مطابق تبدیلی کرنی پڑی۔ اب کیا یہ ذہن میں آنے والی بات ہے کہ عہدِ رسالتؐ میں اور عہد صحابہؓ میں، یعنی تقریباً تین دہائیوں تک تو حالات میں تبدیلیاں آتی رہیں' لیکن اس کے بعد پندرہ سو سال کا عرصہ گزر چکا لیکن زمانہ اور حالات وہیں کے وہیں رہیں اور ہم زبانِ حال اور زبانِ قال سے یہ اعلان کرتے رہیں کہ اب تغیرات نہیں آتے!!

بہرحال اس واقعے سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عثمانؓ نے اپنے حالات کے تحت حضور اکرمؐ کے جس حکم کو تبدیل کیا تھا وہ وحی پر مبنی نہیں ہو سکتا تھا۔ اسی سے ہم یہ نتیجہ اخذ کرسکتے ہیں کہ جزئیات میں تبدیلی صرف اسی صورت میں جائز ہے جب حالات میں تبدیلی آچکی ہو ورنہ وہی جزئیہ نافذ العمل رہے گا۔ اسی سے تغیر و ثبات کا حسین امتزاج قائم رہ سکتا ہے۔ قرآنی احکام و اوامر زمانے کے ہر دور کے لیے ہیں کیونکہ وحی پر مبنی ہیں (ملاحظہ ہو' حوالہ نمبر ۱۴۷)۔ قرآن سے باہر جزئیات وحی پر مبنی نہیں ہیں اس لیے اگر حالات میں تبدیلی آجائے تو اِن میں تبدیلی ناگزیر ہو جاتی ہے۔ چنانچہ حضرت عثمانؓ نے یہی کیا۔ حضرت عمرؓ کے عہدِ مبارک میں تو درجنوں معاملات میں ایسی جزئیات میں تبدیلیاں لائی گئی تھیں جو اوّلیات عمرؓ کے نام سے مشہور ہیں۔ ان میں سے صرف چند کا ذکر کرنا کافی ہو گا۔

مولانا خلیل احمد حامدیؒ، جو پاکستان کی تحریکِ اسلامی کے قائد اور عربی زبان کے نامور عالم تھے' اپنے ایک اہم مضمون ''اسلام کا نظامِ قضا'' میں لکھتے ہیں:

اسی طرح طلاق ثلاثہ کا حکم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے چلا آرہا تھا۔ آپؓ (حضرت عمرؓ) نے اس کے برعکس ایک ہی وقت میں تین طلاق دینے کو ایک ہی طلاق کے بجائے اسے تین طلاق ہی شمار کیا۔ ۱۵۰ے

مولانا نجیب اللہ ندوی لکھتے ہیں:

حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے ایک شرابی لایا گیا تو آپؐ نے اس کو کھجور کی چھال یا ریشے کی بنی ہوئی چھڑی یا کوڑے سے تقریباً چالیس ضرب ماری۔ یہی طرزِ عمل حضرت ابو بکر صدیقؓ نے بھی اختیار کیا مگر حضرت عمرؓ نے اسّی کر دیا۔ ۱۵۱ے

اسی طرح عہد نبویؐ میں امہات اولاد کی فروختگی پر پابندی' اور صبح کی اذان میں ''الصلوٰۃ خیر من النوم'' کے جملے کا اضافہ' نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جن شرائط پر باشندگان نجران سے معاہدہ کیا تھا کہ وہ وہاں رہ سکتے ہیں' بعد میں حضرت عمرؓ کے حکم سے ان کی جلاوطنی' ان چند اولیاتِ عمرؓ میں شامل ہیں۔ ظاہر بات ہے کہ ان احکامات میں تبدیلی صرف اس لیے ہی ممکن ہو سکی تھی کہ حالات کا تقاضا تھا' اور یہ احکامات وحی پر مبنی نہیں تھے۔ اس کی وجہ مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ لکھتے ہیں کہ:

تمام زمانی و مکانی قیود سے آزاد اگر کوئی ہے تو وہ صرف خداوند عالم ہے جس کے پاس حقیقی علم ہے اور جس علم میں زمانہ کے تغیرات سے ذرہ برابر کوئی تغیر واقع نہیں ہوتا۔ ۱۵۲ے

مولانا مرحوم اپنے ایک مضمون ''تدوین جدید اور اس کے تقاضے'' جو ''چراغِ راہ'' کے اسلامی قانون نمبر میں شائع ہوا تھا' لکھتے ہیں:

اسلامی قانون کوئی ساکن اور منجمد (static) قانون نہیں ہے کہ ایک خاص زمانہ اور خاص حالات کے لیے اس کو جس صورت پر مدون کیا گیا ہو اس صورت پر

وہ ہمیشہ قائم رہے اور زمانہ اور حالات اور مقامات کے بدل جانے پر بھی اس صورت میں کوئی تغیر نہ کیا جاسکے۔ جو لوگ ایسا سمجھتے ہیں وہ غلطی پر ہیں بلکہ ہم کہیں گے کہ وہ اسلامی قانون کی روح ہی کو نہیں سمجھے ہیں۔۱۵۳؎

مولانا محترم کا یہ اقتباس ہم نے محض اس بات کی تائید کے لیے پیش کیا ہے کہ زمانہ' حالات اور مقامات کے بدل جانے سے کوئی قانون ہمیشہ کے لیے باقی نہیں رہ سکتا۔ کیونکہ ''تمام زمانی و مکانی قیود سے آزاد صرف خداوند عالم ہے''۔ ہم نے یہ اقتباس اس لیے نہیں پیش کیا کہ مولانا محترم بھی اس بات کے قائل تھے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی متعین کردہ جزئیات میں تبدیلی جائز ہے۔ سنت کی آئینی حیثیت میں مولانا محترم نے بڑا واضح اسٹینڈ لیا ہے۔ لیکن ہم سمجھتے ہیں کہ یہ کہنے کے بعد کہ تمام زمانی و مکانی قیود سے آزاد صرف خداوند عالم ہے اور نیز یہ کہ کسی خاص زمانہ کے لیے کسی قانون کا مدون کیا جانا اور ہر دور کے لیے اسے اسی صورت پر قائم رکھنے پر اصرار کرنا جبکہ زمانہ' حالات اور مقامات بدل چکے ہوں' اسلامی قانون کی روح سے ناواقفیت کی دلیل ہے' مولانا محترم کا وہ اسٹینڈ جو انھوں نے سنت کی آئینی حیثیت میں لیا ہے' خاصا کمزور ہو جاتا ہے۔ بہر حال ہم سمجھتے ہیں کہ مولانا محترم کے مندرجہ بالا دونوں اقتباسات ہر لحاظ سے درست اور قرآنی تعلیمات کے عین مطابق ہیں۔ لیکن اس کا نتیجہ یہی نکل سکتا ہے کہ حضورؐ کی متعین کردہ جزئیات میں بھی تبدیلی جائز اور ممکن ہے کیونکہ آپؐ تو بہر حال زمانی و مکانی قیود سے آزاد نہیں ہو سکتے تھے۔

اسلام کی اسی خصوصیت کی وجہ سے یہ آفاقی دین قرار دیا جاسکتا ہے' جس کا کسی خاص علاقے' زبان' نسل یا زمانے سے تعلق نہ ہو اور ہر دور کے لوگ اپنے اپنے معروضی حالات کے مطابق قرآنی اصولوں کی روشنی میں تفصیلی قانون سازی کر سکتے ہوں۔

یہ ایک حقیقت ہے جس سے منہ موڑنا تقریباً ناممکن ہے کہ قرآن کی اسپرٹ اور اصول غیر متبدل ہیں۔ لیکن عملی زندگی کے احوال تغیر پذیر ہیں لہٰذا ان اصولوں کا انطباق ہمیشہ احوال کے تغیر کے ساتھ بالکل اسی طرح بدلنا ضروری ہے جس طرح عہد نبویؐ میں اور دورِ صحابہؓ میں ان اصولوں کو منطبق کرتے ہوئے گذشتہ عہد کی جزئیات حسبِ حال تبدیل کی جاتی رہیں ورنہ وہ جمود جو ہمارے علوم اور قوانینِ حیات پر طاری ہے مزید مستحکم ہوتا چلا جائے گا۔ ماضی کو یاد تو کیا جا سکتا ہے' اس کی تحسین بھی کی جاسکتی ہے مگر ماضی میں رہا نہیں جاسکتا۔ مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ نے اس حقیقت کو ۱۹۳۷ء میں ہی سمجھ لیا تھا۔ وہ چودھری نیاز علی خاں صاحب کو ایک مکتوب* میں لکھتے ہیں:

ہم خالص قرآن کی بنیاد پر اسلام کی (renaissance) نشاۃِ جدیدہ چاہتے ہیں۔ قرآن کی اسپرٹ اور اسلام کے اصول ہمارے نزدیک غیر متبدل ہیں۔ مگر افکار اور معلومات کی ترتیب اور عملی زندگی کے احوال پر اس روح اور ان اصولوں کا انطباق ہمیشہ احوال کے تغیر اور علم کی ترقی کے ساتھ ساتھ بدلنا ضروری ہے۔ متقدمین اسلام اس چیز کو سمجھتے تھے۔ انھوں نے اپنے زمانہ میں عملاً اس کو برتا مگر متاخرین یہ سمجھے کہ اصول اور اسپرٹ کی طرح ان کا انطباق بھی غیر متبدل ہے۔ اس چیز نے وہ جمود پیدا کیا جو سات سو برس سے ہمارے علوم اور ہمارے قوانینِ حیات پر طاری ہے۔۱۵۴؎

مولانا محترم نے یہ خط ۱۲ محرم ۵۶ھ بمطابق ۲۶ مارچ ۱۹۳۷ء کو لکھا تھا۔ اس وقت اُن کے نزدیک یہ بالکل واضح تھا مگر اس کے ساتھ ہی وہ اس کو کوئی آسان کام بھی نہیں سمجھتے تھے۔ چنانچہ اسی خط میں آپ نے یہ بھی لکھا کہ:

یہ کام بالکل نیا ہے اور ماضی و حال دونوں میں اس کے لیے پہلے سے کوئی بنیاد موجود نہیں ہے۔ اس لیے اِس نتیجہ کو اکثر لوگ مشکوک ہی پائیں گے اور خود آپ کو بھی اس کے لیے صحیح راستہ متعین کرنے میں دقتیں پیش آئیں گی مگر چونکہ مقصود بالکل واضح طور پر ہمارے سامنے متعین ہو چکا ہے اس لیے تمام مشکلات کے باوجود سیدھا راستہ ہم کو ضرور مل جائے گا۔۱۵۵؎

اگر یہ بات درست ہے (اور ہمارے نزدیک تو یہ ایک ثابت شدہ حقیقت ہے) کہ احادیث نبوی یا۔۔۔ اسوۂ رسول۔۔۔ وحیِ خداوندی نہیں بلکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اپنی ذاتی بصیرت کا نتیجہ ہیں تو اس کا لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ جو حالات عہدِ رسالتؐ میں دنیائے اسلام کے تھے اگر ان میں تبدیلی آ گئی ہو تو ان تبدیل شدہ حالات کے مطابق احکام میں تبدیلی ضروری ہے اور یہ عین اسوۂ رسولؐ ہے۔ اس موضوع کو ہم مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ ہی کے اقتباس پر ختم کرتے ہیں:

یہ حقیقت یقیناً ناقابلِ انکار ہے کہ شارع نے غایت درجہ کی حکمت اور کمال درجے کے علم سے کام لے کر اپنے احکام کی بجا آوری کے لیے زیادہ تر ایسی ہی صورتیں تجویز کی ہیں جو تمام زمانوں اور تمام مقامات اور تمام حالات میں اس کے مقاصد کو پورا کرتی ہیں۔ لیکن اس کے باوجود بکثرت جزئیات ایسے بھی ہیں جن میں تغیر حالات کے لحاظ سے احکام میں تغیر ہونا ضروری ہے۔ جو حالات عہدِ رسالتؐ اور عہدِ صحابہؓ میں عرب اور دنیائے اسلام کے تھے، لازم نہیں کہ بعینہٖ وہی حالات ہر زمانے اور ہر ملک کے ہوں۔ لہٰذا احکامِ اسلام پر عمل کرنے کی جو صورتیں اُن حالات میں اختیار کی گئیں تھیں، ان کو ہو بہو تمام زمانوں اور تمام حالات میں قائم رکھنا اور مصالح و حکم کے لحاظ سے ان کے جزئیات میں کسی قسم کا رد و بدل نہ کرنا ایک طرح کی رسم پرستی ہے جسے روحِ اسلامی سے کوئی علاقہ نہیں۔ ایک موٹی سی مثال لے لیجیے۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کے لیے سورج کی حرکت کے لحاظ سے اوقات مقرر فرمائے ہیں۔ اس لیے کہ عرب اور ربع مسکوں کے بیشتر حصوں کے لیے تعین اوقات کی یہی صورت مناسب ہے لیکن اگر کوئی شخص قطب شمالی کے قریب رہنے والوں کے لیے بھی نمازوں کے اوقات معین کرنے میں وہی سورج کے طلوع و غروب اور سایہ کے اُتار چڑھاؤ کا لحاظ کرے تو بظاہر یہ شارع کے منصوص احکام کی حرف بحرف پیروی ہو گی، مگر در حقیقت اس سے شارع کا اصل مقصد فوت ہو جائے گا اور اس کا شمار خلاف ورزی احکام میں ہو گا کیونکہ اس کا لازمی نتیجہ ترک صلوٰۃ اور اسقاطِ فرض ہے۔ پس معلوم ہوا کہ جزئیات میں دلالۃ النص اور اشارۃ النص تو درکنار، صراحۃ النص کی پیروی بھی تفقہ کے بغیر درست نہیں ہوتی۔ اور تفقہ کا اقتضا یہ ہے کہ انسان ہر مسئلہ میں شارع کے مقاصد اور مصالح پر نظر رکھے اور انھی کے لحاظ سے جزئیات میں تغیر احوال کے ساتھ ایسا تغیر کرتا رہے جو شارع کے اصولِ تشریع پر مبنی اور اس کے طرزِ عمل سے اقرب ہو۔۱۵۶

حاصل بحث

۱۔ انسانی علم محض اندازوں پر قائم ہے۔ پوری انسانی تاریخ اس پر شاہد ہے کہ قطعی حقیقت کا ادراک ممکن ہی نہیں جب تک کہ تمام محسوس کائنات کا علم نہ حاصل ہو جائے۔ انسانی علم کے پاس صداقت کی کوئی کسوٹی ہے نہ معروضی پیمانہ جس کے مطابق کسی کے بارے میں بھی کوئی حتمی رائے قائم کی جا سکے۔ یہی وجہ ہے کہ اس نے انسانیت کے لیے کوئی ضابطۂ حیات دینے سے بالکل معذوری کا اظہار کر دیا ہے۔ مجبوراً مغربی مفکرین تک کو یہ کہنا پڑا کہ ہمیں یہ بات اب قبول کر لینی چاہیے کہ جس طرح مثالی حکمرانوں کا کوئی وجود نہیں اسی طرح علم کے مثالی ذرائع بھی موجود نہیں لہٰذا انسانی مسائل کے لیے ایسے علم کی ضرورت ہے جو ماورائے بشر ہو۔

۲۔ انسانوں ہی کے طبقہ میں ایک گروہ ایسے متحد الخیال افراد کا گزرا ہے جو اگرچہ مختلف زمانوں اور مختلف علاقوں سے تعلق رکھتے تھے مگر اس کے باوجود بنیادی امور میں متفق تھے۔ اُن کا دعویٰ یہی تھا کہ اُن کے پاس جو علم آیا ہے اس کا انسانی حواس سے کوئی تعلق نہیں' وہ ماورائے بشر ہے۔ اس علم کو وحی کے نام سے پکارا جاتا ہے۔

ہر دور اور ہر قوم میں ایسے افراد آتے رہے جو انسانوں کو رشد و ہدایت کی تعلیم دیتے رہے۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے قبل جو وحی انبیاء علیہم السلام پر نازل ہوتی تھی وہ محدود طبقے اور محدود زمانے کے لیے تھی۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے اس کی حفاظت کا وعدہ نہیں فرمایا۔ یہی وجہ ہے کہ ایک ہی زمانے میں ایک سے زیادہ انبیائے کرام مبعوث ہوتے رہے کیونکہ ذرائع رسل و رسائل کی عدم موجودگی میں یہ ممکن ہی نہ تھا کہ کوئی ایک عالمگیر وحی نازل کر کے اس کی حفاظت کی جاتی۔ ممکن ان معنوں میں کہ بہر حال اللہ اس دنیا میں اسباب کے ذریعے ہی کاروبارِ حیات کا انتظام کرتا ہے۔ یہی وجہ تھی کہ زبور' تورات اور انجیل میں تحریف ممکن ہو سکی۔

۳۔ آخری نبی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر جو وحی نازل ہوئی' اس کو چونکہ قیامت تک کے لیے ہدایت عامہ کا ذریعہ بننا تھا اس لیے اس کی حفاظت کا براہِ راست اللہ تعالیٰ نے وعدہ فرمایا۔ اس کی حفاظت کے لیے یہ طریقہ اختیار کیا گیا کہ ایک طرف تو ہزاروں کی تعداد میں لوگوں نے اس وحی کو اپنے سینوں میں محفوظ کر لیا تو دوسری طرف اللہ کے نبیؐ نے اس وحی کو لکھوا کر محفوظ کروایا۔ اللہ کی وحی پر مبنی یہ وہ واحد کتاب ہے جو حضورؐ کے عہدِ مبارک سے لے کر آج تک ہر دور میں ہر قسم کے تغیرات سے پاک رہی ہے۔ انسانی تاریخ میں کوئی دوسری کتاب ایسی نہیں پائی جاتی جو اس قدر قطعی الثبوت ہو۔

۴۔ چونکہ اس کتاب کو قیامت تک کے لیے واجب الاطاعت اور رشد و ہدایت کا ذریعہ بننا تھا' مگر ارتقائے زمانے کے ساتھ ساتھ اس کے اقتضاءات و مصالح میں گوناگوں تغیرات و اختلافات ناگزیر ہیں' اس لیے یہ ضروری تھا کہ دائرہ کے نقطہ کی طرح قرآنی احکام و اوامر اپنی جگہ ثابت رہتے' لیکن اس قیام و ثبات کے باوجود ان میں جمود و تعطل نہ ہو تا بلکہ زمانے کے اقتضاءات و تغیرات کے ساتھ وہ حرکت پذیر رہتے اور یہ اسی صورت میں ممکن تھا جب قرآن میں صرف ان ہی اصول و کلیات پر اکتفا کیا جاتا جن کے دامن میں قیامت تک کی جزئیات سمٹی ہوئی ہیں' مگر ان جزئیات کو قرآن میں درج نہ کیا جاتا اور یہی قرآن نے کیا ہے۔

۵۔ قرآن چونکہ وحی الٰہی پر مشتمل ہے' اس لیے اس کے اصول و جزئیات غیر متبدل ہیں۔ مگر افکار اور معلومات کی ترتیب اور عملی زندگی کے احوال پر قرآنی

روح اور ان اصولوں کا انطباق ہمیشہ احوال کے تغیر اور علم کی ترقی کے ساتھ ساتھ بدلنا ضروری ہے۔ چنانچہ وہ جزئیات جن پر زمان و مکان اور تغیر احوال کے اثرات پڑ سکتے تھے' قرآن میں نہیں رکھی گئیں۔ ایسا کرنا کسی بھول چوک یا سہو کا نتیجہ نہیں تھا' بلکہ مبنی بر مصلحت تھا اور وہ مصلحت یہی ہو سکتی ہے کہ وحی میں تو چونکہ تبدیلی ممکن نہیں' اس لیے ان جزئیات کو وحی نہیں قرار دیا گیا۔ لہٰذا اب ایسی جزئیات جو قرآن میں نہیں تغیر احوال کے مطابق ان میں تغیر ممکن اور لازمی ہے۔

۶۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی حیاتِ طیبہ میں ایک عملی انسان ہونے کے ناطے یہی کیا۔ آپؐ نے قرآنی اصولوں کو اپنے ملک اور عہد کے خصوصی حالات کے مطابق منطبق کیا اور صرف وہ جزئیات مقرر فرمائیں جن کی ضرورت تھی۔ آپؐ آنے والے زمانے اور حالات کے متعلق جزئیات متعین نہیں فرما سکتے تھے کیونکہ تمام زمانی و مکانی قیود سے آزاد اگر کوئی ہے تو وہ صرف خداوندِ عالم ہے جس کے پاس حقیقی علم ہے اور جس کے علم میں زمانہ کے تغیرات سے ذرہ برابر کوئی تغیر نہیں ہوتا"۔ لیکن چونکہ "اسلامی قانون کوئی ساکن اور منجمد (static) قانون نہیں ہے کہ ایک خاص زمانہ اور خاص حالات کے لیے اس کو جس صورت پر مدون کیا گیا ہو اس صورت پر وہ ہمیشہ قائم رہے اور زمانہ اور حالات اور مقامات کے بدل جانے پر بھی اس صورت میں کوئی تغیر نہ کیا جا سکے"، اس لیے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی مقرر کردہ جزئیات کو' وحی نہ ہونے کی وجہ سے قرآن میں تو خیر درج کرواہی نہیں سکتے تھے' الگ ایک مجموعے کی صورت میں بھی لکھوا کر اُمت کو سپرد کیے بغیر اس دنیا سے رخصت ہو گئے۔

۷۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ تغیر احوال کے مطابق تغیر احکام ہو۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ عہد رسالت اور عہد صحابہ میں عرب اور دنیائے اسلام کے جو حالات تھے وہ بعینہٖ ہر دور اور ہر ملک کے نہیں ہو سکتے۔ لہٰذا احکام اسلام پر عمل کرنے یا قرآنی اصولوں کو اُس دور پر منطبق کرنے کی جو صورتیں اُن حالات میں اختیار کی گئی تھیں اُن کو ہو بہو تمام زمانوں اور تمام حالات میں قائم رکھنا اور مصالح و حکم کے لحاظ سے ان جزئیات میں کسی قسم کا رڈ و بدل نہ کرنا اسوہ رسول کی پیروی نہیں بلکہ محض ایک طرح کی رسم پرستی ہے اور یہی چیز اس دور میں اسلامی نظام کے قیام میں سب سے بڑی رکاوٹ ہے۔

۸۔ لہٰذا انسانیت کی فلاح اور بقا کا راز اسی میں پوشیدہ ہے کہ بنی نوع انسان لپک کر وحی خداوندی کو سینوں سے لگا لیں۔ یہ وحی اپنی اصل حالت میں اب صرف قرآن مجید میں محفوظ ہے جو ہدایت عامہ کے لیے خداوند عالم کا عظیم تحفہ ہے۔

ہٰذا ما عندی والعلم عند اللہ، علیہ توکلت والیہ انیب

حوالہ جات

۱۔مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ: تفہیم القرآن، جلد ۲، سورہ النحل، حاشیہ ۵۶

۲۔" " " جلد ۳، سورہ الکہف، حاشیہ ۲۷

۳۔مولانا امین احسن اصلاحیؒ: تدبر قرآن، جلد ۴، سورہ یونس، آیت ۱۵

۴۔مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ: تفہیم القرآن، جلد ۲، سورہ یونس، حاشیہ ۲۰

۵۔" تفہیمات، حصہ اول، مسلک اعتدال، ص ۳۵۵ تا ۳۶۲

۶۔" ایضاً ص ۳۶۲۔۳۶۳

۷۔" تفہیم القرآن، جلد ۲، سورہ التوبہ، حاشیہ ۴۵

۸۔" ایضاً، حاشیہ ۸۸۔

۹۔" تفہیم القرآن، جلد ۶، سورہ عبس، ص ۲۵۰

۱۰۔" ایضاً، ص ۲۵۱

۱۱۔" ایضاً، حواشی ۱، ۲

۱۲۔" ایضاً، سورہ التحریم، ص ۱۰، ۱۱

۱۳۔" ایضاً، حاشیہ ۱

۱۴۔" تفہیمات، حصہ دوم، ص ۵۶۔۵۷

۱۵۔مشکوۃ شریف، جلد اول، باب الاعتصام بالکتاب والسنۃ، حدیث نمبر ۱۵۵، ص ۸۰

۱۶۔محمد عاصم الحداد: سنت کیا ہے اور کیا نہیں، ص ۱۲۔۱۳

۱۷۔پروفیسر عبدالصمد صارم الازہری: تاریخ القرآن، ص ۱۹۱

۱۸۔مولانا محمد صادق سیالکوٹی: ضربِ حدیث، ص ۲۶۶

۱۹۔ایضاً، ص ۳۲۸، ۳۳۰۔

۲۰۔سید کرم شاہ: سنت خیر الانام، ص ۵۶

۲۱۔شیخ الحدیث محمد اسماعیل سلفی: حجیت حدیث، ص ۱۲۳

۲۲۔ایضاً، ص ۱۱۴۔۱۱۵

۲۳۔مولانا امین احسن اصلاحیؒ: تدبر قرآن، جلد ۴، سورہ الحجر، آیت ۹

۲۴۔امام ابن کثیرؒ: تفسیر ابن کثیر (اردو) جلد ۳، سورہ الحجر، آیت ۹

۲۵۔مولانا ابوالکلام آزادؒ: ترجمان القرآن، جلد ۲، سورہ الحجر، آیت ۹

۲۶۔مولانا احمد رضا خاں بریلویؒ: تفسیر قرآن، جلد ۲، سورہ الحجر، آیت ۹

۲۷۔ڈاکٹر محمد میاں صدیقی: علوم القرآن، ص ۳۳۱

۲۸۔ علامہ خالد محمود: آثارِ التنزیل، ص۸۸

۲۹۔ مولانا محمد حنیف ندوی: مطالعہ قرآن، ص۷۸

۳۰۔ مولانا محمد صادق سیالکوٹی: ضربِ حدیث، ص۲۵۳

۳۱۔ شیخ الحدیث مولانا محمد اسماعیل سلفی: حجیتِ حدیث، ص۱۲۷

۳۲۔ مولانا محمد ادریس میرٹھی: سنت کا تشریعی مقام، ص۱۹۸، ۲۰۲

۳۳۔ ایضاً، ص۲۲۳

۳۴۔ مولانا امین احسن اصلاحیؒ: توضیحات، ص۹۶

۳۵۔ ایضاً، ص۹۶

۳۶۔ مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ: سنت کی آئینی حیثیت، ص۱۴۰

۳۷۔ " تفہیمات، حصہ اول، ص۳۷۴

۳۸۔ مولانا محمد تقی امینی: حدیث کا درایتی معیار، ص۶۶

۳۹۔ شیخ الحدیث مولانا محمد اسماعیل سلفی: حجیتِ حدیث، ص۸۲

۴۰۔ مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ: سنت کی آئینی حیثیت، ص۳۴۷

۴۱۔ شیخ الحدیث مولانا محمد اسماعیل سلفی: حجیتِ حدیث، ص۸۳

۴۲۔ مفتی امجد العلی: الدرایہ فی اصول الحدیث، ص۶۱

۴۳۔ ایضاً، ص۶۶

۴۴۔ ڈاکٹر صبحی صالح: علوم الحدیث، ص۱۷۲

۴۵۔ ایضاً، ص۱۸۰

۴۶۔ ایضاً، ص۱۸۰

۴۷۔ ایضاً، ص۱۸۱ تا ۱۸۳

۴۸۔ ایضاً، ص۲۴۲، ۲۴۳

۴۹۔ ایضاً، ص۲۴۳

۵۰۔ ایضاً، ص۱۷۳

۵۱۔ مولانا امین احسن اصلاحیؒ: مبادی تدبر حدیث، ص۲۰

۵۲۔ مولانا محمد حنیف ندوی: مطالعہ حدیث، ص۹۱۔۹۲

۵۳۔ پیر کرم شاہ: سنت خیر الانام، ص۱۸۹، ۱۹۰

۵۴۔ مفتی امجد العلی: الدرایہ فی اصول الحدیث، ص۳۶

۵۵۔ پیر محمد کرم شاہ: سنت خیر الانام، ص۱۹۰

۵۶۔ مولانا محمد حنیف ندوی: مطالعہ حدیث، ص۹۶

۵۷۔ ڈاکٹر صبحی صالح: علوم الحدیث، ص۱۷۵

۵۸۔ مولانا امین احسن اصلاحیؒ: مبادی تدبر حدیث، ص ۲۰، ۲۱

۵۹۔ مولانا محمد حنیف ندوی: مطالعہ حدیث، ص ۹۳

۶۰۔ ڈاکٹر صبحی صالح: علوم الحدیث، ص ۱۹۶، نیز مولانا محمد حنیف ندوی، مطالعہ حدیث، ص ۱۰۳

۶۱۔ ایضاً، ص ۱۹۷۔ نیز مولانا محمد حنیف ندوی: مطالعہ حدیث، ص ۱۰۳

۶۲۔ مفتی امجد العلی: الدرایہ فی اصول الحدیث، ص ۷۸

۶۳۔ ایضاً: تفہیمات، ج ۱، ص ۷۸، ۷۹، ۸۰

۶۴۔ ڈاکٹر صبحی صالح: علوم الحدیث، ص ۲۴۴

۶۵۔ مفتی امجد العلی: الدرایہ فی اصول الحدیث، ص ۸۵

۶۶۔ مولانا سید ابو الاعلیٰ مودودیؒ: تفہیمات، حصہ اول، ص ۳۶۸۔ رسائل و مسائل، ج ۱، ص ۲۳۳

۶۷۔ ایضاً، ص ۳۵۷، ۳۵۸

۶۸۔ ڈاکٹر صبحی صالح: علوم الحدیث، ص ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸

۶۹۔ مولانا سید ابو الاعلیٰ مودودیؒ: تفہیمات، حصہ دوم، ص ۱۷۰

۷۰۔ " : رسائل و مسائل، حصہ دوم، ص ۳۲۔۳۳

۷۱۔ ڈاکٹر صبحی صالح: علوم الحدیث، ص ۳۴۵

۷۲۔ مولانا سید ابو الاعلیٰ مودودیؒ: تفہیم القرآن، جلد ۳، سورہ الانبیاء، حاشیہ ۶۰

۷۳۔ " : رسائل و مسائل، حصہ سوم، ص ۶۱۔۶۲

۷۴۔ " : تفہیم القرآن، جلد ۳، سورہ الحج، حاشیہ ۱۰۱

۷۵۔ " : تفہیم القرآن، جلد ۴، سورہ ص، حاشیہ ۳۶

۷۶۔ " : رسائل و مسائل، حصہ پنجم، ص ۱۹

۷۷۔ " : رسائل و مسائل، حصہ دوم، ص ۴۳۔۴۴

۷۸۔ " : سنت کی آئینی حیثیت، ص ۳۵۸۔۳۵۹

۷۹۔ مولانا محمد تقی عثمانی: علومِ القرآن، ص ۴۰۔۴۱

۸۰۔ ایضاً، ص ۵۰

۸۱۔ مولانا محمد حنیف ندوی: مطالعہ قرآن، ص ۴۰۔۴۱

۸۲۔ ایضاً، ص ۲۲

۸۳۔ مولانا محمد تقی عثمانی: حجیتِ حدیث، ص ۱۰۳

۸۴۔ ایضاً، ص ۱۰۹

۸۵۔ مولانا محمد عبدالقیوم ندوی: فہمِ حدیث، ص ۱۱۔۱۷

۸۶۔ ایضاً، ص ۷۹

۸۷۔ ایضاً، ص ۸۲۔۸۳

۸۸۔ڈاکٹر محمد زبیر صدیقی، ایم اے، پی ایچ ڈی: تاریخ تدوینِ حدیث، ص۲۳۔۲۴

۸۹۔ابو عبداللہ الحاکم نیشاپوری: معرفۃ علومِ الحدیث(ترجمہ مولانا محمد جعفر شاہ پھلواری)، ص۱۸

۹۰۔علامہ راغب الطباخ: تاریخ افکار و علومِ اسلامی،حصہ اول(ترجمہ افتخار احمد بلخی)، ص۳۸۴

۹۱۔ایضاً، ص۳۸۶۔۳۸۷

۹۲۔مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ: سنت کی آئینی حیثیت، ص۳۵۲۔۳۵۳

۹۳۔مولانا سعید احمد اکبر آبادی: فہمِ قرآن، ص۹۹۔۱۰۰

۹۴۔ایضاً، ص۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴

۹۵۔مولانا تقی الدین ندوی مظاہری: محدثین عظام اور ان کے علمی کارنامے، ص۴۷

۹۶۔ایضاً، ص۵۸

۹۷۔محمد عاصم الحداد: سنت کیا ھے اور کیا نھیں، ص۳۳

۹۸۔خالد علوی: حفاظتِ حدیث، ص۵۹

۹۹۔پیر محمد کرم شاہ: سنت خیر الانام، ص۱۱۰

۱۰۰۔خالد علوی: حفاظتِ حدیث، ص۷۱

۱۰۱۔محمد عاصم الحداد: سنت کیا ھے اور کیا نھیں، ص۳۴

۱۰۲۔پیر محمد کرم شاہ: سنت خیر الانام، ص۱۱۰

۱۰۳۔ابو عبداللہ الحاکم نیشاپوری: معرفۃ علومِ الحدیث(ترجمہ محمد جعفر شاہ پھلواری)، ص۱۷۔۱۸

۱۰۴۔علامہ راغب الطباخ: تاریخ افکار و علومِ اسلامی،حصہ اول(ترجمہ افتخار احمد بلخی)، ص۳۸۷۔۳۸۸

۱۰۵۔مولانا محمد حنیف ندوی: مطالعہ حدیث، ص۲۴

۱۰۶۔مولانا تقی الدین ندوی مظاہری: محدثین عظام اور ان کے علمی کارنامے، ص۵۰

۱۰۷۔ڈاکٹر صبحی صالح: علومِ القرآن(ترجمہ: غلام احمد حریری)، ص۴۷۔۴۸

۱۰۸۔مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ: سنت کی آئینی حیثیت، ص۳۵۰

۱۰۹۔مولانا محمد تقی عثمانی: علومِ القرآن، ص۲۶۳

۱۱۰۔مولانا سید مناظر احسن گیلانیؒ: تدوینِ حدیث، ص۲۰۔۲۱

۱۱۱۔مولانا محمد حنیف ندوی: مطالعہ حدیث، ص۲۲۔۲۴

۱۱۲۔مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ: تفہیم القرآن، جلد ششم، سورہ التکاثر، زمانۂ نزول، ص۴۴۰

۱۱۳۔" " جلد دوم، سورہ بنی اسرائیل، حاشیہ ۱۰۵

۱۱۴۔" " جلد چہارم، سورہ الاحقاف، حاشیہ ۸

۱۱۵۔" " جلد پنجم، سورہ الطور، حاشیہ ۲۷ (۵)

۱۱۶۔مولانا امین احسن اصلاحیؒ: تدبر قرآن، جلد ہفتم، سورہ حٰم السجدہ، آیات ۴۱۔۴۲، ص۱۱۳

۱۱۷۔مولانا سید مناظر احسن گیلانیؒ: تدوینِ حدیث، ص۲۴۲

۱۱۸۔ ایضاً، ص۲۵۹

۱۱۹۔ ایضاً، ص۲٦۷

۱۲۰۔ ایضاً، ص۲۷۸

۱۲۱۔ ایضاً، ص۲٦۹

۱۲۲۔ ڈاکٹر محمد زبیر صدیقی، ایم اے، پی ایچ ڈی: تاریخ تدوینِ حدیث، ص۳٦

۱۲۳۔ مفتی امجد العلی: الدرایہ فی اصول الحدیث، ص۱۸۷

۱۲۴۔ مولانا سید مناظر احسن گیلانیؒ: تدوینِ حدیث، ص۲۹

۱۲۵۔ خالد علوی: حفاظتِ حدیث، ص۱۴۲۔۱۴۳

۱۲٦۔ پروفیسر ڈاکٹر محمد مسعود احمد: آخری پیغام، ص۱۱۵

۱۲۷۔ مولانا سید مناظر احسن گیلانیؒ: تدوینِ حدیث، ص۲۱۹۔۲۲۱

۱۲۸۔ ایضاً، ص۲۴۲

۱۲۹۔ ایضاً، ص۲۷۸

۱۳۰۔ ایضاً، ص۲۸۰

۱۳۱۔ ایضاً، ص۲۸۰۔۲۸۱

۱۳۲۔ ایضاً، ص۳۹۰۔۳۹۲

۱۳۳۔ علامہ راغب الطباخ: تاریخ افکار و علوم اسلامی، حصہ اول (ترجمہ افتخار احمد بلخی)، ص۳۳

۱۳۴۔ مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ: تفہیمات، حصہ اول، ص۳۸۳۔۳۸۴

۱۳۵۔ ایضاً، ص۳۸۵۔۳۸٦

۱۳٦۔ ایضاً، ص۳۷۸

۱۳۷۔ استاذ ڈاکٹر مصطفی احمد زرقا: چراغِ راہ، اسلامی قانون نمبر، اسلامی فقہ کے مآخذ، ص۲٦۱

۱۳۸۔ علامہ اقبالؒ: تشکیلِ جدید الٰھیات اسلامیہ (ترجمہ سید نذیر نیازی)، ص۲۲۷ تا ۲۲۸، ۲٦۴ تا ۲٦٦

۱۳۹۔ خرم مرادؒ: اسلامی قیادت، ص۱٦ تا ۱۹

۱۴۰۔ حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ: حجۃ البالغۃ (اردو) مترجم مولانا عبدالحق حقانی، ص۲۰۷

۱۴۱۔ مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ: سنت کی آئینی حیثیت، ص۵۳۔۵۴

۱۴۲۔ مولانا سید مناظر احسن گیلانیؒ: تدوینِ حدیث، ص۴۔۵

۱۴۳۔ ایضاً، ص۷۔۸

۱۴۴۔ ایضاً، ص۹۔۱۰

۱۴۵۔ ایضاً، ص۴۴

۱۴٦۔ ایضاً، ص۲۴۲

۱۴۷۔ مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ: تفہیمات، حصہ اول، ص۳۰٦۔۳۰۷

۱۴۸۔ مولانا محمد ادریس میرٹھی: سنت کا تشریعی مقام، ص ۱۶۳
۱۴۹۔ مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ: رسائل ومسائل، حصہ پنجم، ص ۲۲۵
۱۵۰۔ مولانا خلیل حامدی: اسلام کا نظامِ قضا، چراغِ راہ، اسلامی قانون نمبر، ص ۲۰۰
۱۵۱۔ مولانا نجیب اللہ ندوی: اجتہاد اور تبدیلیٔ احکام، چراغِ راہ، اسلامی قانون نمبر، ص ۲۰۲
۱۵۲۔ مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ: تنقیحات، ص ۱۸۳
۱۵۳۔ " تدوینِ جدید اور اس کے تقاضے، چراغِ راہ، اسلامی قانون نمبر، جلد دوم، ص ۱۱
۱۵۴۔ مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ: اقبال، دارالاسلام اور مودودی، مکتوب نمبر ۹، ص ۱۲۷
۱۵۵۔ ایضاً، ص ۱۲۷۔
۱۵۶۔ مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ: تفہیمات، حصہ دوم، ص ۳۸۸۔۳۸۹

کتابیات (اُردو)

۱۔امام ابن کثیرؒ: تفسیر ابن کثیر (اردو)۔

۲۔استاذ ڈاکٹر مصطفی احمد زرقا: اسلامی فقہ کے مآخذ، چراغ راہ' اسلامی قانون نمبر۔

۳۔ابو عبداللہ الحاکم نیشاپوری: معرفۃ علوم الحدیث (اردو ترجمہ: مولانا محمد جعفر شاہ پھلواری)

۴۔پروفیسر ڈاکٹر محمد مسعود احمد: آخری پیغام۔

۵۔پروفیسر عبدالصمد صام الازھری: تاریخ علومِ القرآن۔

۶۔جاوید احمد غامدی: اصول ومبادی۔

۷۔خرم مرادؒ: اسلامی قیادت۔

۸۔خالد علوی: حفاظتِ حدیث۔

۹۔ڈاکٹر محمد زبیر صدیقی (ایم اے' پی ایچ۔ڈی): تاریخ تدوینِ حدیث۔

۱۰۔ڈاکٹر حسن الدین احمد: احسن البیان فی علوم القرآن۔

۱۱۔ڈاکٹر محمد میاں صدیقی: علوم القرآن۔

۱۲۔ڈاکٹر صبحی صالح: (i) علوم القرآن' ترجمہ: غلام احمد حریری۔(ii) علوم الحدیث' ترجمہ: غلام احمد حریری

۱۳۔شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ: حجۃ اللہ البالغہ (اردو)

۱۴۔شیخ الحدیث مولانا اسماعیل سلفی: حجیتِ حدیث۔

۱۵۔علامہ اقبالؒ: تشکیل جدید الٰھیات اسلامیہ۔

۱۶۔علامہ راغب الطباخ: تاریخ افکار وعلومِ اسلامی (ترجمہ: افتخار احمد بلخی)

۱۷۔علامہ خالد محمود: آثار التنزیل۔

۱۸۔علامہ جلال الدین سیوطیؒ: الاتقان' ترجمہ: مولانا محمد حلیم انصاری۔

۱۹۔غلام احمد پرویز: انسان نے کیا سوچا؟

۲۰۔ قاضی قیصر الاسلام: فلسفے کے بنیادی مسائل۔

۲۱۔جامع ترمذی۔

۲۲۔مشکوٰۃ شریف۔

۲۳۔ صحیح بخاری شریف۔

۲۴۔محمد صلاح الدین: بنیادی حقوق۔

۲۵۔محمد عاصم الحداد: سنت کیا ہے اور کیا نھیں؟

۲۶۔مولانا ابوالکلام آزادؒ: ترجمان القرآن' جلد دوم۔

۲۷۔مولانا احمد رضا خاں بریلویؒ: تفسیر القرآن۔

۲۸۔مولانا امین احسن اصلاحی: (i) تدبر قرآن، جلد چہارم۔
" : (ii) تدبر قرآن، جلد ہفتم۔
" :(iii)توضیحات۔
" :(iv) مبادی تدبر حدیث۔
۲۹۔مولانا سید ابو الاعلیٰ مودودیؒ:
: (i) تفہیم القرآن، جلد دوم
: (ii) تفہیم القرآن، جلد سوم
: (iii) تفہیم القرآن، جلد چہارم
: (iv) تفہیم القرآن، جلد پنجم
: (v) تفہیم القرآن، جلد ششم
: (vi) تفہیمات، حصہ اول
: (vii) تفہیمات، حصہ دوم
: (viii) سنت کی آئینی حیثیت
: (ix) رسائل ومسائل، حصہ اول
: (x) رسائل ومسائل، حصہ دوم
: (xi) رسائل ومسائل، حصہ سوم
: (xii) رسائل ومسائل، حصہ پنجم
: (xiii) تنقیحات
: (xiv) تدوینِ جدید اور اس کے تقاضے، چراغ راہ
: (xv) اقبال، دار الاسلام اور مودودیؒ
۳۰۔مولانا تقی الدین ندوی مظاہری: محدثین عظام اور ان کے علمی کارنامے۔
۳۱۔مولانا خلیل حامدیؒ: اسلام کا نظام قضا، چراغ راہ، اسلامی قانون نمبر۔
۳۲۔مولانا سید کرم شاہ: سنت خیر الانام۔
۳۳۔مولانا سعید احمد اکبر آبادی: فہم قرآن۔
۳۴۔مولانا مناظر احسن گیلانیؒ: (i) تدوینِ قرآن۔
" : (ii) تدوینِ حدیث۔
۳۵۔مولانا محمد تقی عثمانی: (i) علوم القرآن۔
" (ii) حجیتِ حدیث۔
۳۶۔مولانا محمد صادق سیالکوٹی: ضربِ حدیث۔
۳۷۔مولانا محمد حنیف ندوی: (i) مطالعہ قرآن۔

" : (ii) مطالعہ حدیث۔

۳۸۔مولانا محمد ادریس میرٹھی: سنت کا تشریعی مقام۔

۳۹۔مولانا محمد تقی امینی: حدیث کا درایتی معیار۔

۴۰۔مولانا مفتی امجد العلی: الدّرایہ فی اصول الحدیث۔

۴۱۔مولانا محمد عبدالقیوم ندوی: فہمِ حدیث۔

۴۲۔مولانا نجیب اللہ ندوی: اجتھاد اور تبدیلی احکام، چراغ راہ، اسلامی قانون نمبر

43- Alfred Cobban: The Crises of Civilization.

44. Beterand Russel: (1) Human Knowledge - Its scope and limits.

(2) The Religion and Science.

(3) Introduction to Lang's History of Materialism

(4) Reith Lectures.

45. C.E.M. Joad: Good and Evil.

46. C.G. Jung: Modern Man in Search of a Soul.

47. Dean Inge: The Fall of Idols.

48. Don Reisman: Religions of the World.

49. Dr. G.E. Moore: Principia Ethicia.

50. Emmett Barcalow: (1) An Introduction to Philosophy.

(2) Modern Philosophy - Theory and Issues.

51. Encyclopedia Britannica

52. Francis Bacon: Navum Organum.

53. G.G. Simpson: The Meaning of Evolution.

54. H. Rashdal: (1) Theory of Good and Evil, Vol I.

(2) " " " Vol II.

55. H.J. Mencken: Treatise on Right and Wrong.

56. H.U.W. Stanton: The Teaching of Quran.

57. Hans Driesch: The Problem of Individuality.

58. Hastings: The Encyclopedia of Religious and Ethics.

59. J.A. Barnes: A Pack of Lies.

60. J.B.S. Holdane: The Philosophical Basis of Biology.

61. James W. Deardorf: The Problem of New Testament.

.John Burton: The Collection of Quran .62

.John Locke: An Essay concerning Human Understanding .63

.Kenneth Cragg: The Event of the Quran .64

.In Search of Better World (1) :Karl Popper .65

.Rational Changes in Science (2)

.Conjectures and Refutations (3)

.Lan Freed: Social Pragmatism .66

.Levis M. Hopfe: Religions of the World .67

.Lord Samual Butler: Belief and Action .68

.Max Lerner: Essential Work of J.S. Mills .69

.Mircea Eliada: The Encyclopedia of Religions .70

.P.D. Ouspensky: Tertium Organum .71

.Prof. Broad: Five Types of Ethical Theories .72

.R.M. Maciver: The Modern State .73

.Rene Guenn: The Crises of Modern World .74

.Richard Brandt: A Theory of Right and Good .75

?Richard Elliot Friedman: Who Wrote the Bible .76

.Ruth Benedict: A Defense of Ethical Relativism in Ethical Theory .77

."Shehzad Saleem: The Monthly "Renaissance .78

.Sir William Muir: The Life of Muhammad .79

.Thomas Hobbes: Levethan .80

.The Pleasures of Philosophy (1) :Will Durant .81

.The Story of Philosophy (2)

.(William Graham Summer: Folkways (Custorns, Traditions, and Moral Belief .82

.William Lillie: An Introduction of Ethics .83