المدخل فی اصول الحدیث للحاکم النیسابوری

(۶)

(مولانا محمد عبدالرشید صاحب نعمانی رفیق ندوۃ المصنفین)

سنن کی احادیث کا حکم اور ابن صلاح کے خیال کا ابطال

پھر ابن صلاح نے جو یہ لکھا ہے کہ:۔

"مجرد حدیث کا سنن ابی داؤد، جامع ترمذی، سنن نسائی اور ان تمام لوگوں کی کتابوں میں جنھوں نے صحیح اور غیر صحیح کو جمع کیا ہے موجود ہونا کافی نہیں۔"

صحیح نہیں کیونکہ اس کی بنیاد حسن و صحیح میں امتیاز پر ہے جو متاخرین کی اصطلاح ہے اور ابن صلاح کا مقصد بھی یہی ہے کہ جب ان کتابوں کی حدیثوں کی تصحیح منقول نہ ہو تو ان کو صحیح نہ کہا جائے بلکہ حسن کہا جائے۔ چنانچہ خود فرماتے ہیں۔

کتاب ابی عیسیٰ الترمذی رحمہ اللہ اصل فی معرفۃ الحدیث الحسن وھو الذی نوہ باسمہ واکثر من ذکرہ فی جامعہ[1]	ابو عیسیٰ ترمذی رحمہ اللہ کی کتاب حدیث حسن کی معرفت میں اصل ہے اسی نے اس کے نام کو دوبالا کیا اور ترمذی نے اسی کا ذکر اپنی جامع میں زیادہ کیا ہے۔"

اور سنن ابی داؤد کے متعلق رقمطراز ہیں۔

ما وجدناہ فی کتابہ مذکورا مطلقاً ولیس	جو حدیث ان کی کتاب میں بغیر کسی کلام کے پائی جائے

---

[1] مقدمہ ابن صلاح ص۳۶

فی واحد من الصحیحین ولا نص علی صحتہ | اور صحیحین میں سے کسی میں مذکور نہ ہوا ور نہ کسی ایسے شخص سے
احد ممن یمیز بین الصحیح والحسن عرفناہ | اس کی تصحیح منقول ہو جو صحیح اور حسن میں امتیاز کرتا ہے تو
بانہ من الحسن عند ابی داؤد [1] | اس کے متعلق ہم یہ سمجھیں گے کہ وہ ابوداؤد کے نزدیک حسن میں ہے

غور فرمایئے اپنی خود ساختہ اصطلاح کا التزام متقدمین پر بھی عائد کرنا چاہتے ہیں۔ حسن در اصل صحیح ہی کی ایک قسم ہے اس لئے صحیح نہ کہنا حسن کہنا درحقیقت ایک لفظی مغالطہ ہے جس سے بجز اس کے کہ ان کتابوں کی وقعت گرائی جائے اور کوئی فائدہ نہیں۔ سابق میں حافظ ذہبی کی تصریح گزر چکی کہ متقدمین کے نزدیک حسن صحیح ہی کی ایک قسم ہے۔ حافظ ابنِ تیمیہؒ نے بجز امام ترمذیؒ کے سارے محدثین کا اس پر اجماع نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک حسن صحیح ہی میں داخل ہے[2]۔ خود ابنِ صلاح لکھتے ہیں۔

"بعض محدثین حسن کو علیحدہ نوع نہیں شمار کرتے بلکہ اس کو صحیح کے انواع ہی میں داخل سمجھتے ہیں کیونکہ وہ قابلِ احتجاج حدیث کے انواع میں شامل ہے۔ حافظ ابو عبد اللہ حاکم کے کلام سے یہی ظاہر معلوم ہوتا ہے اور انھوں نے کتاب ترمذی کو جو جامع صحیح سے موسوم کیا ہے وہ اسی کی طرف ایماء ہے، ابوبکر خطیب نے بھی ترمذی اور نسائی کی کتاب پر صحیح کے لفظ کا اطلاق کیا ہے" [3]

حافظ سیوطیؒ نے بالکل بجا فرمایا ہے۔

وحینئذ یرجع الامر فی ذلک الی الاصطلاح | اس وقت معاملہ محض اصطلاح کا آجائیگا اور
ویکون الکل صحیحا [4] | سب (حسن حدیثیں) صحیح ہوں گی۔

تعجب ہے کہ ابنِ صلاح نے سنن کے متعلق تو ایک عام حکم دیدیا کہ ان میں اگرچہ صحیح الاسناد حدیث موجود ہو مگر جب تک ائمہ متقدمین سے اس کی صحت کی تصریح منقول نہ ہو اُسے صحیح نہ کہنا چاہیے مگر صحیح ابنِ خزیمہ کے متعلق ارشاد ہے۔

---

[1] مقدمہ ابن صلاح ص۱۹۔ [2] فتح المغیث للسخاوی ص۵۔ [3] مقدمہ ابن صلاح ص۲۵ و ۲۶۔ [4] تدریب الراوی ص۵۲

"جن لوگوں نے کہ اپنی جمع کردہ کتاب میں صحیح کی تخریج مشروط رکھی ہے جیسے ابن خزیمہ کی کتاب اس میں مجرد حدیث کا موجود ہونا اس کی صحت کے لئے کافی ہے۔" ص۱۶

حافظ ابن حجر کی تصریح سابق میں گزر چکی کہ ابن حبان اور ابن خزیمہ کے نزدیک حسن صحیح کی قسم میں داخل ہے۔ اب غور فرمائیے کہ جب ابن خزیمہ صحیح و حسن میں تفریق نہیں کرتے تو اس کی کیا ذمہ داری ہے کہ جو حدیث وہ روایت کریں وہ صحیح ہی ہو حسن نہ ہو۔ صحیح ابن خزیمہ اور صحیح ابن حبان میں بہت سی حدیثیں ہیں جو متاخرین کی اصطلاح پر حسن سے آگے نہیں بڑھ سکتیں۔ اسی طرح امام ترمذی نے بہت سی ان حدیثوں کو صحیح کہا ہے جو متاخرین کے نزدیک حسن میں داخل ہیں، چنانچہ حافظ ابن حجر عسقلانی رقمطراز ہیں۔

فکم فی کتاب ابن خزیمۃ من حدیث محکوم	ابن خزیمہ کی کتاب میں بہت سی حدیثیں ہیں جن کی
بصحتہ وھو لا یرتقی عن رتبۃ الحسن و کذا	صحت کا حکم دیا گیا ہے حالانکہ وہ حسن کے درجے
فی صحیح ابن حبان و فیما صححہ الترمذی	آگے نہیں بڑھتیں اور ترمذی نے جن حدیثوں کو
من ذلک جملۃ [۱]	صحیح کہا ہے ان میں بھی ایسی حدیثوں کا ایک

صحیح ابن خزیمہ اور صحیح ابن حبان ایک طرف خود صحیحین میں حسن حدیثیں موجود ہیں۔ امام نووی کے الفاظ ہیں۔

احادیثھما صحیحۃ او حسنۃ [۲]	صحیحین کی حدیثیں یا تو صحیح ہیں یا حسن۔

اور محدث امیر یمانی لکھتے ہیں۔

ان صحیح مسلم فیہ الصحیح والحسن	بلاشبہ خود امام مسلم کی تصریح کے مطابق صحیح مسلم میں صحیح
بصریح ما قالہ [۳]	اور حسن دونوں قسم کی حدیثیں موجود ہیں۔

اب اگر حسن کی اصطلاح کے باعث کتب سنن میں صحیح اور غیر صحیح کا امتیاز کیا جاتا ہے تو یہ امتیاز

---

[۱] توضیح الافکار قلمی ص۳۰ [۲] منہج الوصول ص۱۴ [۳] توضیح الافکار ص۲۶

صحیحین صحیح ابن خزیمہ، صحیح ابن حبان اور جمیع مستخرجات صحیحین کے متعلق بھی کرنا چاہئے کہ مجرد ان میں کسی حدیث کو دیکھ کر صحیح نہ کہا جائے کیونکہ ان سب میں حسن بھی ہیں اور صحیح بھی۔ لہٰذا جو حسن ہوں ان کو حسن اور جو صحیح ہوں ان کو صحیح کہا جائے یا پھر ائمہ حدیث کی ان مشہور اور معتبر کتابوں میں جو ابواب پر مرتب ہیں جو حدیث بھی پائی جائے اسے جب تک کہ ائمہ حدیث کی تضعیف اس کے متعلق معلوم نہ ہو صحیح سمجھا جائے کیونکہ مصنفینِ ابواب کے نزدیک حدیث صحیح کی تخریج مشروط ہے۔ حاکم کے بیان میں اس کی تصریح سابق میں گذر چکی ہے اور حافظ سیوطیؒ نے تدریب الراوی میں صاف لفظوں میں تحریر فرمایا ہے۔

ان المصنف علی الابواب انما یورد اصح ما فیہ لیصلح للاحتجاج۔ ص۵۶ — ابواب پر جو شخص تصنیف کرتا ہے وہ اس باب میں سب سے زیادہ صحیح حدیث پیش کرتا ہے تاکہ اس سے احتجاج کیا جا سکے۔

پس جب تضعیف موجود نہیں تو زیادہ سے زیادہ وہ متاخرین کی اصطلاح پر حسن ہو گی جو سلف کے نزدیک صحیح ہی کی ایک قسم ہے اور متاخرین و متقدمین سب کے نزدیک قابلِ احتجاج ہے۔ اسی اصول پر حافظ ابن عبد البر نے فرمایا ہے کہ۔

کُلُّ ما سکت علیہ ابو داؤد فھو صحیح عندہ۔ [۱] — ابو داؤد جس حدیث پر کلام نہ کریں وہ ان کے نزدیک صحیح ہے۔

اور اسی اصول پر حاکم اور خطیب نے جامع ترمذی کو صحیح کہا ہے اور امام نسائی نے اپنی کتاب السنن کے متعلق فرمایا ہے۔

کتاب السنن صحیح کلہ [۲] — کتاب السنن تمام تر صحیح ہے۔

افسوس ہے کہ ایک طرف تو ابن خزیمہ وغیرہ کے اپنی تصنیفات کا صرف صحیح نام رکھدینے سے

---

[۱] توضیح الافکار ص۲۵۔ [۲] زہر الربی علی المجتبیٰ للسیوطی ص۳ طبع نظامی۔

ان کی ہر روایت کو صحیح کہا جائے اور دوسری طرف ان ائمہ کی تصریحات کے باوجود حدیث کے صحیح الاسناد ہونے ہوئے بھی اسے صحیح کہنے سے گریز کیا جائے۔ ع ناطقہ سر بگریباں کہ اسے کیا کہئے۔

امام ابوعصمہ مروزی اور حاکم | مقالہ کے ختم کرنے سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ حاکم نے امام ابوعصمہ نوح بن ابی مریم مروزی پر جو وضع حدیث کا الزام عائد کیا ہے اس پر بھی ایک نظر ڈال لی جائے۔ وضاعین حدیث پر بحث کرتے ہوئے حاکم رقمطراز ہیں۔

سمعت محمد بن یونس المقری قال سمعت جعفر بن احمد	ابوعمار مروزی کا بیان ہے کہ ابوعصمہ سے کہا گیا تمہارے
بن نصر سمعت اباعمار[۱] المروزی یقول قیل لابی عصمۃ	پاس فضائل قرآن میں ایک ایک سورت کے بارے میں
من این لک عن عکرمۃ عن ابن عباس رض فی	عکرمہ کی روایت حضرت ابن عباسؓ سے کہاں سے
فضائل القرآن سورۃ سورۃ ولیس عند اصحاب	ہاتھ لگی حالانکہ اصحابِ عکرمہ کے پاس یہ روایت موجود
عکرمۃ قال انی رأیت الناس قد اعرضوا عن	نہیں جواب دیا کہ میں نے جب دیکھا کہ لوگوں نے قرآن
القرآن واشتغلوا بفقہ ابی حنیفۃ ومغازی محمد	سے اعراض کر لیا ہے اور فقہ ابی حنیفہ اور مغازی محمد بن
بن اسحق فوضعت ھذا الحدیث حسبۃ	اسحق میں مشغول ہیں تو کارِ خیر سمجھ کر یہ روایت بنائی۔

یاد رہے سب سے پہلے حاکم ہی نے ابوعصمہ کے متعلق یہ روایت بیان کی ہے حاکم سے ابن صلاح نے لیا اور پھر نقل در نقل مذکور ہوتی چلی آئی حتیٰ کہ عبدالعلی بحرالعلوم اور مولانا ابوالحسنات عبدالحی فرنگی محلی تک نے اس کو بلا تنقید نقل کر ڈالا لیکن حقیقت میں امام ابوعصمہ کے متعلق یہ محض افسانہ ہے جس کو صحت سے دور کا بھی کوئی تعلق نہیں۔ اس لئے ہم اس پر ذرا تفصیل سے روشنی ڈالنا مناسب خیال کرتے ہیں۔

بحث کے دو پہلو ہیں۔ نقلی اور عقلی۔ نقلی حیثیت اس روایت کی یہ ہے کہ یہ منقطع ہے۔ کیونکہ

---

[۱] مدخل میں غلطی سے اباعمار کی بجائے اباعمارہ چھپ گیا ہے۔ تدریب الراوی ص۱۰۱۔ اور شرح الشرح لنخبۃ الفکر ملا علی قاری ص۱۲۷ اور دوسری کتابوں میں اباعمار ہی مرقوم ہے۔

ابوعمار مروزی کی وفات سنہ ۲۴۴ھ میں ہوئی ہے[1] اور ابوعصمہ کی تاریخ وفات حافظ ذہبی نے ۱۷۳ھ[2] اور ابن حبان نے کتاب الثقات میں ۱۵۳ھ بتلائی ہے[3] اس اعتبار سے ان دونوں کی وفات میں بقول ذہبی اکہتر سال اور بقول ابن حبان اکانوے سال کا فرق ہے۔ ابوعمار کو معمرین میں کوئی شمار نہیں کرتا اور وہ خود یہ بیان نہیں کرتے کہ ابوعصمہ کا یہ بیان انھوں نے کس سے سُنا ہے۔ اور بالفرض ان کو معمر بھی مان لیا جائے اور یہ بھی تسلیم کرلیا جائے کہ ابوعصمہ کی وفات کے وقت ان کی عمر سماع کے قابل تھی تب بھی اس روایت کا انقطاع اپنی جگہ پر باقی ہے کیونکہ وہ یہ نہیں کہتے کہ میں نے خود ابوعصمہ سے سنا۔ بلکہ قیل (کہا گیا) کہکر اس قصہ کو بیان کرتے ہیں جس سے خود اس کا ضعف ظاہر ہے۔ ابوعصمہ سے کہنے والا کون تھا؟ یہ خود اس وقت موجود تھے یا نہیں اس کا کچھ ذکر نہیں۔ یقیناً موجود تو نہیں تھے ورنہ کہتے قیل لابی عصمۃ وانا حاضر (ابوعصمہ سے کہا گیا اور میں موجود تھا) جب موجود نہ تھے تو پھر بیان کرنے والے کا نام کیوں نہیں بتاتے۔ غرض اس قصہ کا تمامتر دارمدار ایک مجہول شخص کے بیان پر ہے اور جرح کے بارے میں کسی مجہول شخص کا بیان قابلِ تسلیم نہیں۔ غالباً اس روایت کی عدم صحت ہی کی وجہ سے حافظ ذہبی جیسے سخت گیر شخص نے بھی جو ائمہ احناف کے متعلق جرح تلاش کرکے نقل کرنے کے عادی ہیں۔ اس الزام کی ساری ذمہ داری خود حاکم پر ڈال دی ہے چنانچہ میزان الاعتدال میں لکھتے ہیں۔

وقال الحاکم وضع ابوعصمۃ حدیث	حاکم کا بیان ہے کہ ابوعصمہ نے فضائل قرآن کی
فضائل القرآن الطویل[4]	طویل حدیث بنائی۔

ورنہ صاف طور سے کہتے کہ بروایت صحیح ابوعصمہ کا اقرار وضع حدیث ثابت ہے۔

اب ذرا اس روایت کی عقلی حیثیت پر بھی نظر ڈال لیجئے۔ امام ابوعصمہ نے فقہ کی تعلیم امام ابوحنیفہؒ سے حاصل

---

[1] شذرات الذہب جلد ۲ ص ۱۰۵ طبع مصر سنہ ۱۳۵۰ھ [2] دول الاسلام للذہبی جلد ۱ ص ۹۸ طبع دائرۃ المعارف سنہ ۱۳۳۷ھ
[3] لسان المیزان جلد ۶ ص ۱۷۳ طبع دائرہ المعارف سنہ ۱۳۳۱ھ۔ [4] میزان الاعتدال جلد ۳ ص ۲۴۵ طبع مصر سنہ ۱۳۲۵ھ

کی تھی اور مغازی کی ابن اسحٰق سے۔ حافظ سمعانی نے کتاب الانساب میں جامع کے لفظ کے تحت تصریح کی ہے کہ ان کی مجالس علم و درس چار قسم کی تھیں ایک مجلس حدیث شریف کے لئے مخصوص تھی، ایک میں امام ابو حنیفہؒ کے مسائل بیان ہوتے تھے۔ ایک نحو کے لئے خاص تھی، اور ایک اشعار کے لئے۔ [1] صدر الائمہ موفق بن احمد مکی کا بیان ہے کہ مجلس حدیث میں مغازی کا بھی بیان ہوتا تھا۔ اب غور فرمائیے جو شخص خود فقہ ابی حنیفہ اور مغازی ابن اسحٰق کے درس میں مشغول ہو وہ دوسروں کے اس شغل پر کیسے نفرت کا اظہار کر سکتا ہے۔

یہ بھی خیال رہے کہ ابو عصمہ کی جلالت علمی کا موافق و مخالف سب ہی کو اعتراف ہے۔ خود حاکم کے الفاظ ہیں ابو عصمۃ مقدم فی علومہ [2] (ابو عصمہ اپنے علوم میں مقدم ہیں)۔ ذہبی نے میزان الاعتدال میں ان کا تذکرہ ان لفظوں سے شروع کیا ہے۔ نوح بن ابی مریم یزید بن عبداللہ ابو عصمۃ المروزی عالم اھل مرو [3]

بڑے بڑے ائمہ نے ان سے حدیثیں روایت کی ہیں۔ حافظ ابن حجر تہذیب التہذیب میں لکھتے ہیں۔

قال العباس بن مصعب روی عنہ شعبۃ وابن المبارک۔ [4]	عباس بن مصعب کا بیان ہے کہ ان سے شعبہ اور ابن مبارک نے حدیثیں روایت کی ہیں۔

اور حافظ عبدالقادر قرشی الجواہر المضیہ میں رقمطراز ہیں۔

وروی عنہ نعیم بن حماد شیخ البخاری فی آخرین قال الامام احمد بن حنبل کان شدیدا علی الجھمیہ [5]	ان سے بخاری کے استاذ نعیم بن حماد اور دیگر اشخاص نے روایتیں کی ہیں امام احمد بن حنبل کا بیان ہے کہ یہ جہمیہ کے سخت مخالف تھے۔

---

[1] انساب سمعانی ورق (۱۱۹) [2] تہذیب التہذیب جلد ۱۰ ص ۴۸۸ [3] میزان الاعتدال جلد ۳ ص ۲۴۵
[4] تہذیب التہذیب جلد ۱۰ ص ۴۸۶ [5] الجواہر المضیہ جلد ۱ ص ۱۷۶

علوم کی ہمہ گیری کا یہ عالم تھا کہ اپنی وسعت علمی کی بنا پر امت میں جامع کے لقب سے یاد کئے گئے۔ حافظ ابن حجر نے لسان المیزان میں تصریح کی ہے۔

ویعرف بالجامع لجمعہ العلوم ؎۱ یہ جامع کے لقب سے مشہور ہیں کیونکہ انھوں نے علوم کو جمع کیا تھا۔

غور فرمایئے ان کی جامعیت علوم کا سب کو اعتراف ہے امام احمد بن حنبل ان کے عقائد کی صحت پر شاہد ہیں۔ شعبہ، ابن مبارک، ابن جریج جیسے ائمہ اور امام بخاری و مسلم کے شیوخ حدیث ان سے حدیثیں بیان کر رہے ہیں۔ مسند امام احمد بن حنبل، جامع ترمذی، تفسیر ابن ماجہ میں امام موصوف سے حدیثیں منقول ہیں۔ کیا تھوڑی دیر کے لئے بھی ایسے شخص کے متعلق وضع حدیث کا خیال کیا جا سکتا ہے۔

اتنی بحث عقلی و نقلی پہلو سے ہمارے دعوی کے اثبات کے لئے کافی ہے۔ درحقیقت یہ واقعہ مشہور وضاع حدیث میسرہ بن عبدربہ کا ہے جو غلطی سے امام ابو عصمہ کی طرف منسوب کر دیا گیا۔ چنانچہ امام ذہبی میزان الاعتدال میں فرماتے ہیں۔

قال محمد بن عیسی بن الطباع قلت لمیسرۃ	محمد بن عیسیٰ بن طباع کا بیان ہے کہ میں نے میسرہ بن
بن عبد ربہ من این جئت بھذا الاحادیث	عبدربہ سے کہا تو یہ حدیثیں کہاں سے لایا
من قرأ کذا کان لہ کذا قال وضعتہ	کہ جس نے یہ پڑھا اس کے لئے یہ ہے۔ کہنے لگا
ارغب الناس قال ابن حبان کان	میں نے یہ لوگوں کو ترغیب دینے کے لئے گھڑی ہیں
ممن یروی الموضوعات عن الاثبات	ابن حبان کہتے ہیں یہ ثقات سے موضوعات بیان
ویضع الحدیث وھو صاحب حدیث	کرتا اور حدیثیں بناتا ہے۔ فضائل قرآن کی طویل
فضائل القرآن الطویل ؎۲	حدیث اسی کی بنائی ہوئی ہے۔

فضائل قرآن کی طویل حدیث ایک ہی ہے اس کے دو وضاع کیسے ہو سکتے ہیں۔ تعجب ہے کہ میسرہ کے

؎۱ لسان المیزان جلد ۶ ص ۴۴۷۔ ؎۲ میزان الاعتدال جلد ۶ ص ۲۲۲۔

متعلق اس تصریح کے ہوتے ہوئے بھی حاکم اس کے وضع کرنے کا الزام امام ابوعصمہ پر عائد کر رہے ہیں۔

بلاشبہ حافظ ذہبی نے میزان الاعتدال میں اور حافظ ابن حجر نے تہذیب التہذیب میں بعض محدثین سے ان کے حق میں جرحیں نقل کی ہیں مگر وہ باوجود مبہم اور غیر مفسر ہونے کے فاحش اور سخت نہیں ہیں۔ ان سب جرحوں کے پڑھنے سے زیادہ سے زیادہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ چونکہ ان کا فن حدیث نہیں تھا اس لئے ان سے روایت میں غلطیاں ہوئیں۔ بدیں وجہ یہ اس درجہ تو قوی نہیں کہ ان کی روایت احتجاج کے طور پر پیش کی جاسکے ان اعتبار و استشہاد میں کام لیا جاسکتا ہے۔ چنانچہ حافظ ابن عدی تصریح فرماتے ہیں۔

وھو مع ضعفہ یکتب حدیثہ [۱] باوجود ان کے ضعیف ہونے کے ان کی روایت لکھی جائیگی۔

امام ذہبیؒ نے تذکرۃ الحفاظ میں حافظ حلیمی کے ترجمہ میں نہایت ہی عالی سند سے ان کی یہ حدیث روایت کی ہے انا نوح بن ابی مریم عن یزید الرقاشی عن انس بن مالک رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم لصاحب القرآن دعوۃ مستجابۃ عند ختمہ اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں۔

نوح الجامع مع جلالتہ فی العلم ترک	نوح جامع کی حدیثیں ان کی جلالتِ علمی کے
حدیثہ وکذلک شیخہ مع عبادتہ	باوجود ترک کردی گئیں اور اسی طرح ان کے
فکم من امام فی فن مقصر عن غیرہ	شیخ یزید رقاشی کی باوجود ان کے عابد ہونے
کسیبویہ مثلاً امام فی النحو ولا	کے کیونکہ بہت سے علماء ایک فن کے امام ہیں
یدری ما الحدیث ووکیع امام	دوسرے فن میں قاصر ہیں جیسے سیبویہ کہ نحو کے
فی الحدیث ولا یعرف العربیہ	امام ہیں حدیث نہیں جانتے، وکیع حدیث میں

[۱] میزان الاعتدال جلد ۳ ص ۲۴۵۔ تہذیب التہذیب جلد ۱ ص ۴۸۸

وکابی نواس راس فی الشعر عری من غیرہ وعبد الرحمن بن مهدی امام فی الحدیث لا یدری ما الطب قط ولمحمد بن الحسن راس فی الفقه ولا یدری ما القراآت ولحفص امام فی القراءة تالف فی الحدیث۔ وللحرب رجال یعرفون بها وفی الجملة ما اوتوا من العلم الا قلیلا ۱؎

امام ہیں علوم عربیت سے ناواقف، ابونواس شعر کا استاذ ہے دوسرے فنون سے بے بہرہ عبدالرحمن بن مہدی حدیث کے امام ہیں طب کا پتہ نہیں کہ کیا ہے۔ محمد بن حسن فقہ میں سردار ہیں قرأت سے ناآشنا۔ حفص قرأت میں امام ہیں حدیث میں بے بضاعت۔ غرض ع ہر کسی را بہر کارے ساختند، ہر کارے و ہر مردے، بہرحال علم سب کو تھوڑا دیا گیا ہے۔

غور فرمائیے اعتذار کے اس زور پر جو حافظ ذہبی نے نوح جامع کی روایت کے ترک کرنے پر صرف کیا ہے۔ کیا حافظ ذہبی جیسا شخص کسی کذاب اور وضاع کے لئے ایک لمحہ کے واسطے بھی اس قسم کا اعتذار کر سکتا ہے کذاب اور وضاع ہونا تو درکنار اگر اس قسم کا ذرا سا شائبہ بھی موجود ہو تو حافظ ذہبی کی سیاہی کا ایک نقطہ اور قلم کی معمولی سی جنبش بھی اس کے اعتذار کے لئے عمل میں نہیں آسکتی۔ حافظ ذہبی کے نزدیک نوح جامع کی امامت اور جلالتِ علمی کی وہی شان ہے جو سیبویہ، وکیع، ابونواس، عبدالرحمن بن مہدی محمد بن حسن اور حفص کی۔ ان کے خیال میں چونکہ حدیث ان کا فن نہیں اس لئے ان کی روایت حدیث میں ترک کی گئی۔

ہم نے بہت کوشش کی کہ کسی طرح امام نوح کا مفصل تذکرہ ہم کو مل جائے۔ مگر حافظ ذہبی کی میزان الاعتدال اور حافظ ابن حجر کی تہذیب التہذیب کے علاوہ اور کہیں مفصل تذکرہ نہیں مل سکا اور یہ دونوں بزرگ وہ ہیں جن کی سخت گیری علماء احناف کے خلاف نہایت ہی مشہور و معروف ہے۔

۱؎ تذکرۃ الحفاظ جلد ۳ ص ۲۲

جس کا ان کے چہیتے اور مایۂ ناز شاگردوں تک کو اعتراف ہے، چنانچہ علامہ تاج الدین سبکی نے طبقات الشافعیہ میں اپنے شیخ ذہبی کے متعلق اور علامہ سخاوی نے بیضۂ درر کامنہ میں اپنے استاد ابنِ حجر کے بارے میں اس کی صراحت کی ہے۔ [۱] اور اسی بنا پر قاضی القضاۃ ابوالفضل محب الدین محمد بن الشحنہ اپنی شرح ہدایہ کے مقدمہ میں حافظ ابنِ حجر کے متعلق رقمطراز ہیں۔

وکان کثیر التبکیت فی تاریخہ علی مشائخہ واحبابہ واصحابہ لاسیما الحنفیۃ فانہ یظہر من زلاتھم ونقائصھم التی لایعری عنہا غالب الناس ومایقدر علیہ ویغفل ذکر محاسنھم وفضائلھم الاما الجأتہ الضرورۃ الیہ فھو سالک فی حقھم ما سلکہ الذھبی فی حقھم وحق الشافعیۃ حتی قال السبکی انہ لاینبغی ان یوخذ من کلامہ ترجمۃ شافعی ولا حنفی وکذا لاینبغی ان یوخذ من کلام ابنِ حجر ترجمۃ حنفی متقدم ولا متاخر۔ [۲]

ابنِ حجر اپنی تاریخ میں اپنے مشائخ، احباب و اصحاب پر بہت سخت گیر ہیں خصوصاً حنفیہ کے متعلق تو ان کا یہ طرزِ عمل ہے کہ جہاں تک ہو سکتا ہے ان کی ان لغزشوں اور کمزوریوں کو جن سے عام طور پر انسان نہیں بچ سکتا ظاہر کرتے رہتے ہیں اور جب تک کسی ضرورت سے مجبور نہ ہوں ان کے محاسن اور فضائل کے ذکر سے غفلت برتتے ہیں۔ حنفیہ کے بارے میں انکا حال وہی ہے جو حنفیہ اور شافعیہ کے بارے میں ذہبی کا ہے۔ یہاں تک سبکی نے تصریح کی ہے کہ کسی شافعی اور حنفی کا تذکرہ ذہبی کے کلام سے نہیں لینا چاہیے۔ پس اسی طرح ابنِ حجر کے کلام سے بھی کسی حنفی کا تذکرہ نہیں لینا چاہیے خواہ وہ متقدمین میں سے ہو یا متاخرین میں سے۔

---

[۱] دیکھو طبقات الشافعیۃ الکبری جلد ۱ ص ۱۹۱ و درر کامنہ جلد ۲ ص ۲۸۸۔ [۲] تعلیقات ذیول تذکرۃ الحفاظ للاستاذ زاہد الکوثری ص ۳۲۸ طبع مصر

متقدمین ائمہ جرح وتعدیل میں سے دو حافظوں کی کتابیں ہمارے سامنے ہیں ایک طبقات ابن سعد دوسری کتاب الاسماء والکنی مصنفہ حافظ ابوبشر دولابی ان دونوں کتابوں میں نوح بن ابی مریم کا تذکرہ موجود ہے لیکن جرح کا ایک حرف منقول نہیں[1] حالانکہ ابن سعد کی طبیعت میں اہل عراق سے جو انحراف ہے وہ خود حافظ ابن حجر کو بھی تسلیم ہے[2] اور بلاشبہ انھوں نے طبقات میں ائمہ عراق کے حق میں جو کلام کیا ہے اس سے اس دعوی کی پوری تائید ہو جاتی ہے۔ اسی طرح متاخرین میں حافظ عبدالقادر قرشی نے الجواہر المضیہ میں اور علامہ محمود بن سلیمان کفوی نے کتائب اعلام الاخیار میں ذہبی اور ابن حجر کے بعد مفصل تذکرہ کیا ہے[3] لیکن جرح بالکل نقل نہیں کی ہے۔

اور صدر الائمہ موفق بن احمد مکی مناقب ابی حنیفہ میں رقمطراز ہیں۔

وابو عصمة نوح بن ابی مریم امام	اور ابو عصمہ نوح بن ابی مریم اہل مرو کے امام
اهل مرو ولقب بالجامع لانه كان له	ہیں یہ جامع کے لقب سے ملقب ہوئے کیونکہ ان
اربعة مجالس مجلس للمناظرة ومجلس	کی چار مجلسیں تھیں ایک مناظرہ کی ایک درس
لدرس الفقه ومجلس لمذاكرة	فقہ کی ایک حدیث اس کے معانی اور مغازی
الحديث ومعرفة معانيه والمغازي و	کے مذاکرہ کی ایک معانی قرآن ادب اور نحو کی
مجلس لمعاني القرآن والادب والنحو	اس کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ وہ جمعہ کے
وقيل كان ذلك يوم الجمعة وقال	دن ہوتی تھی ابو سہل خاقان کا بیان ہے کہ نوح
ابو سهل خاقان انما سمي نوح الجامع لانه	کو جامع اس لئے کہا گیا کہ ان کی چار مجالس تھیں
كان له اربعة مجالس مجلس للاثر ومجلس	ایک حدیث کی دوسری امام صاحب کے اقوال

[1] دیکھو طبقات ابن سعد جلد ۷ ص۱۰۴ طبع لیڈن اور کتاب الاسماء والکنی جلد ۲ ص۱۳۸ طبع دائرۃ المعارف [2] الہدی الساری جلد ۲ ص۱۶۴

[3] دیکھو جواہر المضیہ جلد ۱ ص۳۶۵ و ۳۶۶۔ کفوی کی کتاب کا قلمی نسخہ ٹونک کے کتبخانہ میں میری نظر سے گزرا ہے۔

لاقاویل ابی حنیفة ومجلس للنحو ومجلس للاشعار وكان من الائمة الكبار ولجلالة قدره روی عنه شعبة وابن جريج وهما هما ومع هذه الجلالة لزم اباحنیفة وروی عنه الكثير ولما مات قعد ابن المبارك علی بابه ثلاثة ایام یعنی للتعزیة رحمه الله ۱؎

کی تیسری نحو کی چوتھی اشعار کی، یہ ائمہ کبار میں سے ہیں، وران کی جلالت قدر ہی کی بنا پر ان سے شعبہ اور ابنِ جریج جیسے ائمہ نے حدیثیں روایت کی ہیں اور شعبہ آخر شعبہ اور ابنِ جریج آخر ابنِ جریج ہی ہیں نوح نے باایں ہمہ جلالتِ قدر امام ابوحنیفہ کی خدمت میں حاضری کا التزام کیا اور ان سے کثیر روایتیں کیں جب نوح کی وفات ہوئی ہے تو ابنِ مبارک تین دن تک ان کے دروازہ پر تعزیت کے لئے بیٹھے رہے۔ رحمہ اللہ

اختصار کا لحاظ رکھنے کے باوجود مقالہ دراز ہوگیا اور بہت سے مباحث قصداً ترک کرنے پڑے تاہم اس کی برابر کوشش کی ہے کہ حدیث کا علمی ذوق رکھنے والوں کے لئے اس میں کچھ نہ کچھ دلچسپی کا سامان موجود رہے کہ ؎

زخط لالہ رخاں شد فراغتم زائر
دلم بخطِ حدیث اقتدار پیدا کرد

۱؎ مناقب موفق جلد ۲ ص۱۱۱

فلسفہ کیا ہے؟

(۲)

از ڈاکٹر میر ولی الدین صاحب ایم اے، پی، ایچ، ڈی پروفیسر جامعہ عثمانیہ حیدرآباد دکن

فلسفہ اور سائنس کہا جاتا ہے کہ فلسفہ اور سائنس کے درمیان ہمیشہ جنگ رہی ہے۔ ہم موجودہ نقطۂ نظر سے ان کے باہمی تعلق پر روشنی ڈالیں گے، اختصار ہمارے پیشِ نظر ہوگا۔ فلسفہ اور سائنس میں نہایت قریبی تعلق ہے، دونوں کا مبدء و ماویٰ وہی ایک ہے، "حبِ علم" ان کی ابتدا اور "علمِ حقیقت" ان کا منتہا ہے۔ اب یہ خیال صحیح نہ رہا کہ فلسفیانہ نظامات بغیر مادی علوم کی احتیاج کے تشکیل پا سکتے ہیں۔ فلسفہ اور سائنس کا تعلق اس قدر قریبی ہے کہ فلسفے کا طالب علم علومِ مخصوصہ خصوصاً ریاضیات، طبعیات، کیمیا، حیاتیات اور نفسیات کے کسی قدر علم کو لابدی سمجھتا ہے۔ لیکن ان علوم کا دائرہ ہر روز وسیع ہوتا جا رہا ہے اور ان تمام پر عبور حاصل کرنا کسی کے لئے آسان نہیں، اسی لئے فی زمانا فلسفہ اپنی توجہ زیادہ تر کلیات کی ناقدانہ تحلیل اور قیمتوں اور معانی کے مطالعہ پر مبذول کر رہا ہے۔ تاہم صحیح صحیح معنی میں فلسفی تو وہی ہوگا جو تمام علوم مخصوصہ پر مہارت رکھتا ہو۔

سائنس (یا حکمت) لاطینی لفظ ہے جو 'علم' کے ہم معنیٰ ہے، "حکیمانہ علم" متیقن، صحیح، اور پوری طرح مربوط و منضبط ہوتا ہے۔" فلسفہ بھی دنیا کے متعلق علم حاصل کرنا چاہتا ہے۔ لہذا فلسفہ اور سائنس دونوں کا ایک ہی مقصد ہوگا۔ لیکن ان دونوں میں فرق ضرور ہے، اور بعض دفعہ اس فرق کو اس طرح ادا کیا گیا ہے کہ سائنس کا کام واقعات کا "بیان" Describe کرنا ہے اور فلسفے کا کام ان کی "توجیہ و تعبیر"

(Interpretation.) ہے ارتھر ٹامسن نے پیرسن اور دوسرے علمائے سائنس کا تتبع کرتے ہوئے سائنس کی اس طرح تعریف کی ہے کہ:۔

"سائنس واقعاتِ تجربیہ کا سادہ سے سادہ الفاظ میں کامل و متوافق بیان ہے"۔

مظاہرِ عالم کے ایک مجموعے کا عالمِ سائنس مطالعہ کرتا ہے، وہ سب سے اول متعلقہ واقعات کو جمع کرتا ہے، پھر ان کی تعریف و تحلیل کرتا ہے، ان کو ترکیب دیتا ہے، پھر ان کا اصطفاف کرتا ہے، پھر ان شرائط (یا علل) کا مطالعہ کرتا ہے جن کے تحت یہ وقوع پذیر ہورہے ہیں ان کی یکسانیتِ عمل کا تعین کرتا ہے یعنی ان کے قوانین کو دریافت کرتا ہے اور آخر میں ان کو ایک مربوط و مرتب مقالے کی صورت میں پیش کرتا ہے اور یہاں پر اس کا کام بحیثیت عالمِ سائنس کے ختم ہو جاتا ہے یعنی اس نے واقعاتِ تجربیہ کا سادہ الفاظ میں کامل و منضبط بیان پیش کردیا۔ ان کے طرزِ وقوع و طریقۂ عمل کو سمجھا دیا۔ سائنس کی اسپرٹ برخلاف عملی و جذباتی پہلو کے مندرجۂ ذیل خصوصیات سے متصف ہوتی ہے:۔

ا۔ واقعات اور صداقت کی بے غرضانہ تلاش۔

ب۔ تجربے کی طرف مسلسل توجہ

ج۔ بیان میں حزم و احتیاط

د۔ بصیرت کی صفائی۔

ہ۔ اشیاء کے باہمی ربط کا خیال۔

اب فلسفہ بھی سائنس کی طرح اسی علم کا متلاشی ہے جو یقینی، صحیح اور مربوط و منضبط ہو لیکن وہ محض اسی علم پر قانع نہیں، وہ اس علم کا جویا ہے جس میں جامعیت اور استیعاب ہو۔ مظاہر کے غیر مبدّل توالیات، یا قوانین کا تعین ذہنِ انسانی کی پوری طرح تشفی نہیں کرسکتا۔ وہ اشیاء یا واقعات کی انتہائی توجیہ و تعبیر کا خواہاں ہوتا ہے یعنی وہ ان کی علتِ اولیٰ، ان کی بدائت و غائت، ان کے معنی یا قدر و قیمت کا

جویا ہوتا ہے۔ سائنس محض واقعات کے وقوع کے شرائط یا انکا بیان پیش کرتی ہے لیکن فلسفہ ان کی انتہائی توجیہ یا تشریح کرنا چاہتا ہے، زمانہ حال کے ایک زندہ سائنٹفک فلسفی نے اسی چیز کو اچھی طرح ادا کیا ہے "فلسفہ مختلف علوم و سائنس کے نتائج کو لیتا ہے اور ان کے ساتھ انسان کے مذہبی و اخلاقی تجربات کے نتائج کو ملاتا ہے اور پھر ان پر بحیثیت مجموعی غور و فکر کرتا ہے۔ امید یہ ہوتی ہے کہ ہم اس طریقے سے کائنات کی کنہ و ماہیت اور خود اپنی حیثیت و مقام کے متعلق بعض عام نتائج حاصل کر سکیں" (براڈ)

اس میں شک نہیں کہ فلسفے کے اس عظیم الشان مقصد کے حصول کی خواہش پر اس کی عالمگیر وسعت ہی کی بنا پر علمائے سائنس کی جانب سے اعتراضات وارد ہوتے ہیں کہ یہ کام دیوتاؤں کا ہے ضعیف البنیان انسان اس کو حاصل نہیں کر سکتا۔ اس کا تفصیلی جواب ہم آگے چل کر پیش کرنے کی کوشش کریں گے لیکن یہاں صرف اتنا کہنا ضروری ہے کہ "کل" کو سمجھنے کی کوشش بذاتِ خود مورد اعتراض نہیں بن سکتی، کیونکہ انسان کو اس سے ہمیشہ دلچسپی رہی ہے اور انسانی دلچسپی کا ہر معروض حکیمانہ تحقیقات کا موضوع بن سکتا ہے بشرطیکہ حکیمانہ طریقے استعمال کئے جائیں۔ اعتراض تو اسی وقت وارد ہو سکتا ہے جب غلط طریقے استعمال کئے جائیں اور اس میں کوئی شک نہیں کہ اوائل میں منطقی طریقوں کا استعمال فلسفے کے مطالعے کے وقت نہیں کیا گیا، لیکن ہم آگے چل کر بتائیں گے کہ خود سائنس کے مطالعے میں بھی منطقی طریقوں کا استعمال گزشتہ زمانوں میں نہیں کیا گیا۔ فکلاھما سواء

بہرحال طریقوں کی بحث چھوڑ کر ہم کہہ سکتے ہیں کہ فلسفے کے دو جداگانہ مقاصد ہیں اور دونوں سائنس کے عمل سے مختلف ہیں اور دونوں فکرِ انسانی کی جائز ضروریات ہیں۔ اولاً دنیا من حیث کل پر اور خصوصاً اس کے معنی مقصد یا غایت اور قدر و قیمت پر غور و فکر۔ ثانیاً ان تصوراتِ کلی کا ناقدانہ امتحان جو سائنس اور فہمِ عام کے استعمال میں آتے ہیں پہلے کو "فلسفۂ نظری" کہا گیا ہے اور دوسرے کو "فلسفۂ انتقادی"۔

مقصدِ اول کے متعلق ہمیں خوب یاد رکھنا چاہیئے کہ ذہنِ انسانی کی یہ عمیق ترین خواہش ہے کہ دنیا اور زندگی کے متعلق وہ نقطۂ نظر حاصل کیا جائے جو فلسفے کے لئے مخصوص ہے ہمیں دنیا کا محض ایک کمی نقطہ نظر یا محض اس کے ریاضیاتی علایق ہی کا علم درکار نہیں بلکہ اس کی ماہیت یا کیفی و باطنی خصوصیات اور "اسرارِ ازل" کا علم مطلوب ہے اس زمانے میں سائنس کے دائرہ میں جتنی بھی تحقیقات ہو رہی ہیں ان سب میں کمی علایق پر زور دیا جا رہا ہے۔ سب "کیف" کے جواب سے قاصر ہیں، کمیت کی ناپ تول اور تحقیق و تدقیق جاری ہے۔ حکیمانہ نقطہ نظر سے سائنس کی یہ تحدید کوئی نقص نہیں کہ وہ کیفیت اور معنی و قیمت کے سوال کو اپنے دائرۂ بحث سے خارج سمجھتی ہے۔ لیکن اس کا تکملہ فلسفے سے کیا جانا چاہیئے ممکن ہے کہ دنیا میں نہ مقصد ہو نہ غایت، اور نہ اس کی قدر و قیمت ہی کچھ ہو۔ لیکن اس نتیجے تک بھی ہم فکر و نظر کی ایک غیر معمولی و مستقل کوشش ہی کے بعد پہنچ سکتے ہیں اور اسی غور و فکر کا نام فلسفہ ہے۔

مقصدِ دوم (تصورات کی ناقدانہ تحلیل) کے متعلق ہم یہاں صرف اتنا کہنا چاہتے ہیں کہ سائنس اور فہم عام کے بعض ایسے کلی تصورات ہیں جن کی وہ پوری طرح جانچ پڑتال نہیں کرتے بلکہ محض عملی تعریف کرنے کے بعد اپنے عملی مقاصد کے حصول کے لئے ان کا استعمال شروع کر دیتے ہیں۔ اس قسم کے تصورات کی مثال مکان و زمان، کیفیت و کمیت، علیت و قانون، خیر و شر وغیرہا سے دی جا سکتی ہے اب فلسفے کا یہ مخصوص کام ہے کہ ان تصوراتِ کلیہ کا پوری طرح امتحان کرے، ان کی ناقدانہ تحلیل کرے۔ بقول جی آر تھامسن کے "مقولات (تصورات) و مسلمات کی یہ تنقید وہ اہم خدمت ہے جو مابعد الطبیعات سائنس کے حق میں بجا لاتی ہے"۔

برٹرنڈ رسل وغیرہ نے اسی کام کو فلسفے کا واحد وظیفہ قرار دیا ہے۔ ان دنوں یہ نہایت اصطلاحی چیز ہو گئی ہے اور ہم سردست اس میں داخل ہونا نہیں چاہتے۔

فلسفہ اور مذہب

ہم فلسفہ اور مذہب کے باہمی تعلق پر اس لئے غور کر رہے ہیں کہ فلسفے کی اہمیت اور اس کی افادیت اور زیادہ واضح اور اُجاگر ہو جائے۔ عام طور پر سمجھا جاتا ہے کہ فلسفہ اور مذہب میں بیر ہے۔ واقعہ اس کے خلاف ہے، مندرجہ ذیل مختصر واقعات سے آپ خود اس کا اندازہ کر سکیں گے۔

فلسفہ اور سائنس میں جس قسم کا تعلق بتلایا گیا، اس سے فلسفہ اور مذہب کا تعلق جداگانہ ہے فلسفہ کائنات من حیث کل کو سمجھنے کی کوشش کرتا ہے، یہ دنیا کے متعلق سائنس سے زیادہ جامع، کامل اور وحدت بخش علم حاصل کرنا چاہتا ہے۔ لیکن مذہب کو اس سے بھی زیادہ کامل وحدت کی تلاش ہے، فلسفہ ایک ایسے تصور کی تلاش کرتا ہے جو ہماری مضطرب عقل کو دنیا کے معنے سمجھا دے۔ لیکن مذہب فرد اور عالم کی حقیقی وحدت اور ان کے وفاق کو جاننے کی کوشش کرتا ہے، مذہب میں ہماری کوشش مبدء عالم کے ساتھ ایک ہو جانے کی ہوتی ہے، ہم اس میں محو ہو جانا چاہتے ہیں اور اس طریقے سے اس کی معرفت حاصل کرنا چاہتے ہیں۔

کہا گیا ہے کہ مذہب کا کام انسان کو دنیا میں طمانیتِ نفس و جمعیت خاطر بخشنا ہے لیکن سائنس اور فلسفہ بھی ہمارے علم میں پہنائے عالم پیدا کرنے اور لذتِ وقوف بخشنے کی وجہ سے قلب میں ایک خاص قسم کی طمانیت پیدا کرتے ہیں۔ سائنس، فلسفہ اور مذہب یہ تینوں دنیا کو جاننا اور سمجھنا چاہتے ہیں، یہ ان کی غایتِ مشترکہ قرار دی جا سکتی ہے، لیکن اس علم سے ان کی غرض جدا جدا ہے۔ سائنس کی غرض علم کو علم ہی کی خاطر حاصل کرنا ہوتی ہے۔ لیکن زیادہ تر یہ علم کو عملی و اقتصادی اغراض کے تحت رکھتی ہے۔ فلسفے کی غرض محبتِ علم اور اس سے پیدا ہونے والی ذہنی طمانیت و لذت ہوتی ہے مذہب، کائنات کو اس لئے سمجھنا چاہتا ہے کہ روح انسان کو جمعیت، چین اور نجات حاصل ہو۔ بعض

وقت فلسفہ اور مذہب ان ہی تصورات سے بحث کرتے ہیں۔ مثلاً روح، اس کی ہدایت وغایت خدا اور تخلیق، لیکن یہاں بھی ان دونوں کے اغراض جدا جدا ہوتے ہیں۔ اول الذکر میں یہ نظری اور عقلی ہیں اور ثانی الذکر میں یہ جذبی اور شخصی!

فلسفہ نظر و فکر کرنے والے ذہن کا نتیجہ ہوتا ہے، فرد اس میں "فکر" کی وجہ سے حصہ لیتا ہے لیکن مذہب پر وہ "ایمان" رکھتا ہے، یہ اس کا اپنا ذاتی معاملہ ہے، کسی کو اس میں دخل دینے کی ضرورت نہیں۔ مذہب زندگی کے وہبی، جذباتی وحسی میلانات کی گہرائیوں میں اپنی جڑیں جمائے ہوئے ہوتا ہے فطرتِ انسانی کا یہ پہلو ابتدا ہی سے عادات ووجدانات میں مضبوطی پکڑ لیتا ہے اور اس میں کسی قسم کا تغیر وتبدل پیدا کرنا سخت مشکل ہوتا ہے۔

لیکن آخر مذہب کیا ہے؟ اگر اس کی تعریف ناممکن ہے تو کسی قدر معنی کا تعین تو ضرور ہو سکیگا مذہب پر جب آپ غور کرتے ہیں تو شاید ائتلاف کی وجہ سے مسجد وحرم، دیر وکلیسا، مصلّے وناقوس، تسبیح وزنار خیال میں آتے ہیں۔ لیکن ظاہر ہے کہ یہ چیزیں ضروری طور پر مذہب تو نہیں۔ اب مذاہبِ عالم پر نظرِ غائر ڈالیں اور ان کے اجزائے مشترکہ پر غور کریں تو ہم مذہب کی کسی تعریف تک پہنچ سکیں گے، شاید وہ کچھ اس قسم کی ہو" مذہب غیب کی ان قوتوں پر آسرا کرنے کے احساس کا نام ہے جن کی قدرت میں ہماری قسمت کی باگ ہے، ساتھ ساتھ ان قوائے غیبی سے صادقانہ تعلقات قائم کرنے کی خواہش بھی ہوتی ہے[1]" یا مذہب ایک غیر مرئی روحانی نظام سے ہمارے عملی تعلق کا شعور ہے"

"مذہب ہمارے باطن کے اعلیٰ ترین جوہر کے ساتھ وفاشعاری کا احساس ہے"

امیرسن نے خوب کہا ہے کہ "میں، ناقص 'میں' اپنے کامل 'میں' کی پرستش کرتا ہوں" ان تعریفات سے معلوم ہوتا ہے کہ مذہب کی بنیاد اعلیٰ قیمتوں کے عمیق جبلّی احساس پر ہوتی ہے۔ ہماری ذات میں جو

---

[1] جے، بی، پراٹ کی کتاب Religious-Consciousness. صفحہ ا مطبوعہ میکملن کمپنی ۱۹۲۰ء

الہیت کا جوہر مکنون و مستتر ہے وہ اس جوہر الٰہی کی طرف بڑھتا ہے جو ہم سے ماوراء سارے عالم پر محیط ہے یا مذہب ان ہی اعلیٰ و انتہائی قیمتوں کی طرف اس خاک و باد کی دنیا اور اس کے آلام و لذائذ سے بلند ہو کر دیکھنا اور ان کی طرف باطنی ہمدردی اور شناخت کی وجہ سے کھنچ جاتا ہے۔ اسی بنا پر ونٹ نے کہا ہے کہ "ہم ان احساسات یا تصورات کو مذہبی کہیں گے جو ایک نصب العینی وجود کی طرف اشارہ کرتے ہیں"۔ اسی وجہ سے مذہب کے اسماء، علائم و اشخاص پاک و مقدس سمجھے جاتے ہیں، یہ برترین قیمتیں ہیں۔ دنیا کی معمولی و ادنیٰ چیزوں سے ماوراء ہیں، اور اسی لئے مذہبی پہلو وفا شعاری، تحریم، تواضع و زہد کا ہوتا ہے۔

مذہب کی اس تعریف کے لحاظ سے روح، روحانی یا روحانیت کے الفاظ میں کسی قسم کا سرّ و غموض نہیں پایا جاتا۔ یہ ان چیزوں کی طرف اشارہ کرتے ہیں جن کی اعلیٰ قیمتیں ہوتی ہیں چنانچہ جارج سینٹا کہتا ہے کہ روحانی ہونے سے مراد "نصب العین کے حضور میں زندگی بسر کرنا ہے"۔ ڈریک نے اپنی کتاب "مسائلِ مذہب" میں روحانیت کے معنی اور مذہب سے اس کے تعلق کو بڑی اچھی طرح ظاہر کیا ہے:۔

> "قلب و ارادے کا وہ میلان جس کی وجہ سے انسان اعلیٰ چیزوں کی پرواکرتا اور رفق و ملائمت و طمانیتِ باطنی کے ساتھ زندگی بسر کرتا اور حیات کے سطحی واقعات سے متاثر نہیں ہوتا اپنی باطنی ماہیت کے لحاظ سے "روحانیت" کہلاتا ہے، اور جب یہ خارجی صورتوں اور اداروں میں رونما ہوتا ہے اور تمام جماعتوں میں پھیل جاتا ہے تو ہم اس کو "مذہب" کہتے ہیں"۔ [۱]

اس طرح پر سمجھا جائے تو پھر مذہب کوئی غامضانہ، تحکمانہ، یا پُراسرار شئے نہیں رہتا بلکہ وہ

---

[۱] "مسائل مذہب" صفحہ ۲۴۴۔

ایک حاجتمند روح کی جبلّی آواز بن جاتا ہے۔ مذہب انسان کی جبلت میں داخل ہے، وہ ایسی چیز نہیں جس کی صداقت پر ہم معترض ہوں یا اس کی شہادتیں تلاش کی جائیں۔ اس کی بنیاد تو اس امر پر ہے کہ ہم اعلیٰ اقدار یا قیمتوں کے دائرہ حکومت کو تسلیم کرتے ہیں۔ اور ان سے ایک قسم کی جبلّی ہمدردی رکھتے ہیں اور ان کے آرزومند ہوتے ہیں۔ اور چونکہ مذہب ان اعلیٰ اقدار کو ہمیشہ ہماری نظروں کے سامنے رکھتا ہے اور ان کو دنیا کے لذائذ و رغائب کے باوجود فراموش ہونے نہیں دیتا، اس لئے مذہب انسان کی زندگی میں سب سے زیادہ خوبصورت شئے ہے۔

مذہب اور فلسفے کا تعلق کتنا قریبی ہے وہ اس بیان سے واضح ہو گیا ہو گا۔ کیونکہ اگر مذہب کی یہ تعریف کی جائے کہ یہ ان روحانی اقدار یا قیمتوں کا استحکام ہے جو روحِ انسانی میں ہمیشہ موجود ہوتی ہیں۔ لیکن بعض اوقات خفتہ حالت میں ہوتی ہیں، تو پھر فلسفے کا یہ کام ہو گا کہ وہ ان قیمتوں کی تحقیق کرے، ان کے مبدء و ماخذ کا پتہ چلائے، ہم نے ابتدا میں فلسفے کی تعریف ہی یہ کی تھی کہ فلسفہ "معانی اور قیمتوں کے مطالعہ کا نام ہے" اور اگر مذہب روحِ انسانی کا کائنات کی اعلیٰ قوتوں کو لبیک کہنا ہے تو فلسفے کا کام یہ ہو گا کہ ان الٰہی قوتوں کے وجود کے دلائل و براہین پیش کرے، یا اگر مذہبی پہلو کے لئے اس امر کا یقین کرنا کسی طرح ضروری ہے کہ اشیاء کے پسِ پردہ کوئی الٰہی قوت ہے جو فطرتِ انسانی سے کوئی نہ کوئی شئے مشترک رکھتی ہے جس کو ہم نہایت احتیاط کے ساتھ شخصی کہہ سکتے ہیں تو فلسفے کا یہ فریضہ ہو گا کہ اس امر کا تعین کرے کہ سائنس یا مابعد الطبیعیات میں کوئی ایسی چیز تو نہیں جو ہمیں اس شخصی قوت کے وجود پر یقین کرنے سے باز رکھے، یا اگر سائنس یا مابعد الطبیعیات میں کوئی وجہ اس پر یقین کرنے کی ملتی ہے تو وہ کیا ہے؟

یہ اکثر دریافت کیا جاتا ہے کہ فلسفیانہ تعلیم کا مذہب پر کیا اثر پڑتا ہے؟ ہمارے خیال میں یہ اثر نہایت مفید ہوتا ہے۔ ممکن ہے کہ ابتدائً فلسفے کا مطالعہ ہمارے بعض مذہبی عقائد و خیالات میں کسی قدر

خلل پیدا کرے، خصوصاً جبکہ ہمارے یہ عقائد بالکل کوتاہ اور ناقابلِ مصالحت ہوں۔ لیکن اگر یہ وسیع کشادہ اور سادہ ہوں تو فلسفہ ان کی تائید کرتا اور انھیں تقویت بخشتا ہے۔ بیکن نے کہا ہے کہ "یہ صحیح ہے کہ تھوڑا سا فلسفہ انسان کے ذہن کو الحاد کی جانب مائل کرتا ہے لیکن فلسفے میں تعمق انسان کے ذہن کو مذہب کی طرف رجوع کر دیتا ہے۔"

دراصل فلسفے کا یہ کام ہے کہ وہ ہمارے ساسی مذہبی اذعانات کو عقل کی "بنیانِ مرصوص" پر مستحکم طور پر قائم کر دے تاکہ جبلّی تیقنات اور "دین العجائز" مادیّت و الحاد کے طوفان میں غرق نہ ہو جائیں بعض دفعہ ہمارے ان جبلّی احساساتِ مذہبی میں ارتعاش ہوتا ہے اور ہمیں خوف ہوتا ہے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ "نجس" سائنس ہمارے ان اذعانات کو برباد کر دے۔ فلسفہ ہمیں پہاڑ کی چوٹی پر لے جاتا ہے اور ہم وہاں سے شک و ریب کی وادی پر نظر ڈالتے ہیں، علم سے ہمیں قوت حاصل ہوتی ہے خوف رفع ہو جاتا ہے، جس چیز کو ہم نے بدترین سمجھا تھا وہ اپنے پورے خد و خال، پورے تناسب میں کچھ بری نہیں معلوم ہوتی، پھر ہمیں جو طمانیت و سکون حاصل ہوتا ہے وہ ابدی ہوتا ہے۔

فلسفے کے امکان کا سوال

فلسفے کو شاعری، سائنس اور مذہب کے تقابل سے آپ نے کسی قدر تفصیل کے ساتھ دیکھا "فلسفیانہ مسئلہ" یا موضوع کو شکل کیجئے تو اس کی وسعت سے آپ کو ایک قسم کا خوف یا تحیر ہو گا، حقیقت کی کنہ یا ماہیت، کائنات کے معانی و مقصود، اس کی بدائیت و نہایت، حیات کی قدر و قیمت، یہ ایسے عظیم الشان سوالات ہیں کہ ان کا بالاستیعاب مطالعہ کرنا اور کسی قسم کا حل پیش کرنا بڑی ہمت کا کام ہے! عالمِ سائنس جو دنیا کے ایک گوشہ کو لیتا اور اس کو پوری طرح سمجھنے میں اپنی تمام قوتوں کو صرف کر دیتا ہے وہ فلسفی کے دائرۂ بحث کے پھیلاؤ اور کشادگی کو دیکھ کر کہہ اٹھتا ہے کہ یہ کام دیوتاؤں کا ہے

انسان کا نہیں کیوں کہ ؎

من می نگرم زبندی تا استاد عجز ست بدست کہ از مادر زاد (خیّام)

لیکن خود یہ عالم سائنس جانتا ہے کہ اس کا دائرۂ بحث کتنا ہی چھوٹا کیوں نہ ہو دوسرے علوم کے دوائر سے کچھ اس طرح مربوط ہے کہ خواہ مخواہ اس جزء کے کامل علم کے لئے "کل" کا مطالعہ ضروری ہے اور اس طرح وہ مجبوراً فلسفے ہی کے دائرہ میں قدم زن ہوتا ہے، یا کم از کم فلسفی پر اعتراض کرنا ترک کر دیتا ہے تاہم مفکرین کے بعض گروہ ایسے گزرے ہیں جنھوں نے فلسفیانہ مسائل کی وسعت سے گھبرا کر اس کے مطالعہ ہی سے انکار کر دیا ہے، ان میں سے ہم دو کا اختصار کے ساتھ ذکر کریں گے۔ ایک ایجابیت اور دوسری ارتیابیت۔

ایجابیت فرانس کے فلسفی اگست کانت (۱۷۹۸ء تا ۱۸۵۷ء) نے دنیا کے متعلق اپنے نقطۂ خیال کا نام ایجابیت رکھا ہے، گو حقیقت میں یہ خود فلسفی ہے جو فکر کی مستقل اور غیر معمولی کوشش کے بعد دنیا کے متعلق ایک خاص نقطۂ نظر تک پہنچا ہے لیکن وہ فلسفے کے نام سے بیزار ہے۔ اس کا یقین تھا کہ علت العلل یا علت اولیٰ، آخری یا انتہائی حقیقت اور اس قسم کے ساری چیزوں کی تلاش محض فضول ہے۔ انسان کے ذہن کی رسائی ان حقائق تک نہیں ہو سکتی، وہ تجربے کے واقعات یا مظاہر اور ان کے توافقِ عمل یا قوانین ہی تک محدود رہتا ہے۔ ظواہر کے پسِ پردہ کیا ہے اور اشیائے کماہی کی حقیقت و ماہیت کیا ہے، یہ سب مابعد الطبعیاتی تجریدات ہیں، ان سے احتراز ہی مفید ہے، فلسفے کا کام ظواہر کے باہمی تعلقات اور ان کے غیر متبدل طریقِ رفتار کا دریافت کرنا ہے نہ کہ تجریدی تصورات کے گورکھ دھندوں میں الجھنا!

کانت کی ساری دلچسپی عمرانیات ہی سے تھی، وہ اپنے کو اس علم کا موجد سمجھتا تھا۔ اس کا نصب العین سوسائٹی کی اصلاح تھی، اس نصب العین کا تحقیق معاشرت کے قوانین کے علم ہی سے