217134

فصل المقال

(شریعت اور فلسفہ کا اتصال)

علامہ قاضی ابوالولید احمد بن رشد

مقدمہ، ترجمہ، اور حاشیہ

عبید اللہ قدسی

LIBRARY
Jamia Hamdard
U109248
MAC
181.07
I7F

اقبال اکادمی پاکستان

کراچی

Mahmood Ali Collection

فصل المقال

(شریعت اور فلسفہ کا اتصال)

علامہ قاضی ابوالولید احمد بن رشد

یورپ نے ابن رشد کے نقشِ قدم پر نشأۃِ ثانیہ کی
عظیم الشان عمارت تعمیر کی، فلسفۂ اسلام کے اس
عظیم مفکر نے حکمتِ قرآنی کی ترجمانی کی، اور
فکر کی راہیں واضح کیں

مقدمہ، ترجمہ اور حاشیہ

عبیداللہ قدسی

اقبال اکادمی، پاکستان

کراچی

181.07
I7F
A HAMEED
U-109248
ACC No.
DATE 9.11.06
LIBRARY NEW DELHI

طبع اول مئی ۱۹۷۳ء
کتابت منشی نور الدین
قیمت ۱۵ روپے

ناشر
اقبال اکیڈمی پاکستان
۴۳-۶، ڈی، بلاک ۶،
پی، ای، سی، ایچ سوسائٹی
کراچی ۲۹

طابع
مشہور آفسٹ پریس کراچی، کراچی

LIBRARY
Jamia Hamdard
U109248

انتساب

میں اپنی یہ کوشش اپنی والدہ مرحومہ کے نام معنون کرتا ہوں جنھوں نے مجھے علم کی بے لوث خدمت کی تعلیم دی۔

اپنی پنج وقتہ نماز کی دعاؤں اور تمناؤں کا اظہار عملاً انھوں نے اس طرح کیا تھا کہ میرے مطالعہ کے کمرے میں مشاہیرِ اسلام اور ائمۂ علوم وفنون کی سوانح حیات کا ذخیرہ جمع کرادیا تھا۔ اُن کے لب پر اکثر یہ دُعا رہتی تھی:

اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ صِرَاطَ الَّذِيْنَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّآلِّيْنَ ۝

عبیداللہ قدسی

فہرستِ مضامین

مقدمہ: ۵ - ۲۰

ابن رشد کا مؤقف ۱۳، نکات فصل ۱۵۔ عربی متن اور ترجمہ ۱۸، ضمیمہ ۱۸، نظرثانی ۱۹،

کتاب فصل المقال - ۲۱ - ۴۳

شریعت اور حکمت کا اتصال ۱۶، المنطق ۲۱، غیر مسلمین کے علوم ۲۲، کل علوم کا ادراک ایک فرد کے لئے ممکن نہیں ہے ۲۵، فلسفہ اور اللہ کی معرفت ۲۴، فلسفہ اور شریعت ۲۴، معقول اور منقول میں موافقت ۲۶، اجماع عام محال ہے ۲۷، غزالی اور فلسفۂ اسلام ۲۸، کیا اللہ تعالیٰ جزئیات سے واقف ہیں ۲۸، موجودات کی تقسیم ۲۹، بعض آیات کی تاویل ۳۰، ظاہر آیات اور احادیث کی تاویل ۳۲، حاکم اور عالم کی خطا ۳۱، شریعت کے تین اصول ۳۱، احوال معاد میں علما کا اختلاف ۳۳، تاویل کے احکام ۳۴، دنیوی اور اُخروی علوم کے اقسام ۳۵، منطق و برہان کی قسم ۳۵، شریعت نفوس کی اصلاح کرتی ہے اور طب ابدان کی اصلاح کرتی ہے ۳۸، اشعریوں کی غلطی ۳۹، صدر اول اور تاویل ۳۹، شریعت اور حکمت کی موافقت ۳۹۔

ضمیمہ ۴۱ - ۴۲

ایک شک ۴۱، شک کا حل ۴۲۔

تصریحات ۴۴ — ۴۵،

قیاس ۴۵ - قیاس برہانی یقینی ۴۵، قیاس جدلی ۴۵، خطابی ۴۵، وحی ۴۵.

اشاریہ

ناموں کا اشاریہ ۴۶

کتابوں کا اشاریہ ۴۷

مقامات کا اشاریہ ۴۸

مقدمہ

ابن رشد

(۵۲۰ھ / ۱۱۲۶ء - ۵۹۵ھ / ۱۱۹۸ء)

"قاضی ابوالولید محمد بن احمد بن محمد بن احمد بن احمد ابن رشد الاندلسی المالکی چھٹی صدی ہجری کی ابتدا میں پیدا ہوئے تھے۔ ان کے آبا بھی اہل علم تھے۔ ان کے خاندان کا مذہبی علما میں مستند مقام تھا۔ ان کے دادا قرطبہ کے قاضی تھے اور خود ابن رشد بھی قرطبہ کے قاضی القضات رہے۔

ابن رشد نے ابن باجہ، ابن طفیل اور شیخ محی الدین ابن عربی جیسے مفکرین اسلام کا زمانہ پایا اور خاص طور پر دونوں اول الذکر مفکرین سے گہرے تعلقات رہے اور ان سے استفادہ بھی کیا۔ ابن رشد کی اپنے ہی زمانہ میں خوب شہرت ہو گئی تھی۔ اور یہی وجہ اُن کے زوال کی بھی ہوئی۔

چونکہ ابن رشد کے سامنے کسی کا چراغ نہیں جلتا تھا اس لیے صاحب غرض عالموں نے ملکی سیاست میں حسد و رشک کی وجہ سے ریشہ دوانیاں کیں، اور کچھ سازشیں کامیاب بھی ہوئیں لیکن صفائی کے بعد وہ دوبارہ مسند علم اور کرسی صدارت پر متمکن کر دیئے گئے۔ اُنھوں نے متکلمین کے فلسفہ پر تنقید کی، ظاہر پرستوں کی بھی غلطیوں کو واضح کیا، اور حکمت قرانی کی روشنی میں تشکیل جدید الٰہیہ پیش کی۔

ان پر اہل عناد کو اعتراض کا موقع اس لیے ملا کہ علامہ ابن رشد نے فلسفہ ارسطو کی تشریح کی اور شرحیں لکھیں۔ ان شرحوں میں سے مختلف اقتباسات سیاق و سباق سے نکال کر معاندین نے یہ ظاہر کیا کہ یہ ابن رشد کے اپنے خیالات ہیں، ملک منصور نے قرطبہ کے قریب الیانہ قریہ میں ابن رشد کو نظربند کر دیا، یہ نظربندی تقریباً چار سال رہی، اشبیلیہ کے علما نے حاسدوں کے الزامات کی تردید کر کے ۵۹۵ھ میں منصور سے معافی دلا دی اور ابن رشد کو دوبارہ ان کے سابق عہدہ پر بحال کر دیا گیا۔ لیکن کچھ عرصہ کے بعد ہی اسی سال جمعرات کے دن مراکش میں ۹ صفر (مطابق ۱۰ جون ۱۱۹۸ء) ان کا انتقال ہو گیا (ابن ابی اصیبعہ) تین ماہ بعد ان کے تابوت کو قرطبہ میں ان کے آبائی قبرستان میں منتقل کر دیا گیا۔ محی الدین ابن عربیؒ نے لکھا ہے "تابوت منتقل کرتے وقت میں موجود تھا"۔ ابن الآبار نے لکھا ہے "ابن رشد شریف النفس متواضع اور انتہائی منکسر المزاج انسان تھے، شریعت کے پابند اور فرائض کی ادائیگی میں مشہور تھے۔

ابن رشد نے بچپن سے آخر عمر تک طلب علم میں جس قدر محنت کی دنیا میں اس کی مثال شاذ و نادر ہی مل سکتی ہے۔ ابن الآبار نے لکھا ہے ابن رشد کی تمام عمر میں صرف دو راتیں ایسی گزریں جب وہ مطالعہ کتب نہ کر سکے۔ ایک وہ رات جب اُن کے والد کی وفات ہوئی، دوسری وہ رات جب اُن کا عقد ہوا۔ ان کی تصانیف تقریباً دس ہزار اوراق پر مشتمل تھیں۔

ابن رشد کی مخالفت میں جو کچھ لکھا گیا وہ ایک عرصۂ دراز کے بعد لکھا گیا، اور یورپ کی صدائے بازگشت کے طور پر یا اس وقت لکھا گیا جب مسلمانوں پر فکری جد و جہد کا دروازہ بند ہونے لگا تھا اور زوال کے آثار رونما ہو گئے تھے۔ پھر یہ کہ جو کچھ لکھا گیا وہ سُنی سنائی اور گھڑی ہوئی حکایتوں کی بنیاد پر ہے۔ ان کی کتابوں کا براہِ راست مطالعہ کر کے ناقدانہ رائے بہت کم پیش کی گئی ہے، نیز ابن رشد نے اسلام پر جو کچھ لکھا ہے اس کی طرف کوئی توجہ مبذول نہیں کی گئی۔

ابن رشد کے کام کے نظر انداز ہونے کی ایک بڑی وجہ یہ بھی تھی کہ ان کی کتابیں مشرق میں بہت کم پہنچیں بقول رینان ابن رشد کو مسلمانوں میں بہت کم شہرت حاصل ہوئی۔ ان کی وفات کے بعد ہی سے تعلیم فلسفہ میں بہت تیزی کے ساتھ انحطاط شروع ہوا۔ ابن خلدون نے اپنے زمانہ میں لکھا "اندلس کی اجتماعی حالت نہایت ابتر ہو گئی ہے اور اسی بنا پر یہاں علوم و فنون کی بھی کساد بازاری ہے، خصوصاً علوم عقلیہ کو یہاں اب کوئی نہیں پوچھتا"[1] یہی وجہ ہے کہ ابن رشد کی تصنیفات کے عربی نسخے بہت کم شائع ہوئے، اور مشکل سے اندلس کے باہر گئے۔ عربی قلمی کتابوں کی عظیم الشان بربادی جو کارڈنل زمی نیز کے حکم سے عمل میں آئی (جس کے لئے کہا جاتا ہے کہ غرناطہ کے شارع عام پر جو کتابیں جلا دی گئیں ان کی تعداد شمار میں اسّی ہزار تھی) اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس شارح اعظم کی تصنیفات کے اصل متن بہت کم باقی بچے۔

ابن خلکان اور صفدی جو مشاہیر اسلام کی طویل فہرستوں کے مصنف ہیں ایک حرف ابن رشد کے متعلق نہیں لکھتے، جمال الدین قفطی جس نے ابن رشد کی وفات کے ایک مدت بعد اپنی تاریخ حکماء مرتب کی ہے ابن رشد کا نام تک نہیں لیتا، حالانکہ اندلس کے بہت سے گمنام فلسفیوں کا تذکرہ اس نے کیا ہے۔ حاجی خلیفہ نے کشف الظنون اسلامی کتابیات جمع کرنے کی غرض سے تصنیف کی، اس فہرست میں ابن رشد کی صرف تین کتابوں کا الگ الگ موقعوں پر ذکر ہے۔ ابن الآبار نے تکملہ میں صرف چار کتابوں کا ذکر کیا ہے قاہرہ کے کتب خانہ خدیویہ میں کل چار کتابیں موجود ہیں۔ ہندوستان کے کتب خانہ مسجد آرہ میں تلخیص منطق کے دو ٹکڑے موجود تھے[2] بدایۃ المجتہد سنہ ۱۳۳۷ھ میں شائع ہوئی۔ یہ ابن رشد کی پہلی تصنیف ہے جو مشرقی دنیا میں پہلی بار اپنی کوشش سے شائع ہوئی[3]۔ ابن رشد کی صرف چار کتابیں شائع ہوئی ہیں، اور وہ بھی یورپ سے نقل کرنے کے بعد ورنہ اس کی تصنیفات کی زیادہ تر اشاعت عبرانی اور لاطینی زبانوں میں ہوئی ہے۔

اس وقت ابن رشد کی تصنیفات کا اندازہ نہیں کیا جا سکتا، ابن ابی اصیبعہ کے بیان کے مطابق ان کی کل تعداد پچاس ہے[4] لیکن اسکوریال لائبریری میں ابن رشد کی کتابوں کی تعداد ستاسی ہے جو فلسفہ، طب، علم کلام، فقہ، اصول فقہ، علم نحو، علم ہیئت کی کتابوں پر مشتمل ہے۔

۱۔ مقدمہ ابن خلدون، ص ۲۳۳ طبع مصر
۲۔ ابن رشد، محمد یونس انصاری، ص ۱۳۱
۳۔ معجم المطبوعات سرکیس، طبع قاہرہ، ۱۹۲۸ء
۴۔ عیون الانباء فی طبقات الاطباء ابن ابی اصیبعہ (تذکرہ ابن رشد) طبع قاہرہ

یورپ کے حسب ذیل کتب خانوں میں ابن رشد کی کتابوں کا ذخیرہ موجود ہے[۵۱] (الف) اسکوریال لائبریری (اسپین) (ب) امپیریل لائبریری (پیرس) (ج) بوڈلین لائبریری، آکسفورڈ (د) لارنٹاٹن لائبریری فلارنس (اٹلی)۔

بعض عربی نسخے عبرانی خط میں لکھے ہوئے ہیں اور بعض عبرانی ترجموں کی صورت میں محفوظ ہیں۔ چنانچہ امپیریل لائبریری پیرس میں عبرانی تراجم کے ۵۹ نسخے ہیں، وائنا لائبریری (آسٹریا) میں چالیس نسخے ہیں۔ ڈی روسے لیبے (فرانس) کے کتب خانے میں ۲۸ نسخے ہیں۔

ابن رشد کی تصنیفات کے لاطینی نسخے بھی کتب خانوں میں بکثرت موجود ہیں۔ چنانچہ سارابون (فرانس) میں اس قسم کا بہت بڑا ذخیرہ فراہم کیا گیا ہے۔[۵۲]

ابن رشد کی فلسفہ میں اٹھائیس کتابیں یورپ میں مشہور ہوئیں۔ ویسے دیگر علوم میں بھی ابن رشد کی کتابیں ہیں، طب میں بیس کتابیں، فقہ اور اصول فقہ میں آٹھ کتابیں موجود ہیں، اور یہ سب کی سب نہایت بلند پایہ تصانیف ہیں۔ علم کلام میں اُن کی چھ کتابیں ہیں، علم ہیئت میں چار کتابیں اور علم نحو میں دو کتابیں ہیں۔

ابن رشد کی جو کتابیں اصل عربی یا تراجم کی صورت میں موجود ہیں ان کی تفصیل کے لئے ابن رشد، مصنفہ محمد یونس انصاری صاحب ص ۱۱۷ تا ۱۳۶ ملاحظہ فرمائیے۔ ان کتابوں کے مخطوطے زیادہ تر اسکوریال میں محفوظ ہیں، ان کی تعداد اکتالیس ہے، دیگر کتب خانوں میں جو مخطوطے محفوظ ہیں انھیں ملاکر اس وقت دنیا میں ابن رشد کی باون (۵۲) تالیفات اصل یا تراجم کی شکل میں موجود ہیں۔ ابن رشد کے عبرانی تراجم کی اشاعت کا یہ عالم ہے کہ بائبل کے بعد انھیں کا درجہ ہے۔[۵۳]

اس وقت تک عربی میں ابن رشد کی جتنی کتابیں طبع ہوئی ہیں ان کی تفصیل ذیل میں درج ہے:۔

(۱) فلسفۂ ابن رشد (تین رسائل کا مجموعہ) ایک فصل المقال، دوسرا الکشف عن مناہج الادلہ فی عقائد الملۃ، تیسرا ذیل لفصل المقال، مرتب موسیو ملر ۱۸۵۹ء ص ۱۳۱،
مطبعہ علمیہ ۱۳۱۳ھ مطبع الجمالیہ ۱۳۲۸ھ و ۱۹۱۰ء

(۲) تلخیص المقالہ الاولیٰ من کتاب الخطابہ، ارسطو کی بوطیقا اور ریطوریقا کی اوسط حجم کی شرحیں مرتبہ و مترجمہ موسیو لازینو (F. LASINIO) فرانس ۱۸۷۵ء صفحات ۹۶،

(۳) رسالہ التوحید والفلسفہ (جرمن ترجمہ کے ساتھ) پروفیسر ملر نے مرتب کیا۔ ۱۸۷۵ء صفحات ۱۳۲،

(۴) تہافت الفلاسفہ (یا تہافت المتہافتین) غزالی کی تہافت الفلاسفہ کا رد) مطبع خیریہ ۱۳۱۹ھ مطبع مصطفے البابی مصر، ۱۳۱۸ھ

(۵) المقدمات الممہدات، مطبع السعادہ جزء ۲ ۱۳۲۴ھ مصر۔

---

[۵۱] کیٹلاگ ملاحظہ ہوں۔
[۵۲] ابن رشد کی تصنیفات اور تراجم کی تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو ابن رشد و فلسفہ ابن رشد، رینان. ص ۶۸ تا ۸۶
[۵۳] دائرۃ المعارف، لاہور، ج اول، ص ۵۲۵۔

(۶) بدایۃ المجتہد ونہایت المقتصد جزء ۲ فاس ۱۳۲۷ھ مطبع المیمنیۃ ۱۳۳۴ھ جزء ۲ مصطفی الحلبی ۱۳۳۷ھ جزء ۲، الاستانہ ۱۳۳۳ھ [1]

(۷) تفسیر مابعد الطبیعہ، (مرتبہ موریس بویج) بیروت ۱۹۳۸ء جلد اول، ۱۹۴۲ء جلد ثانی۔[1]

یورپ نے ابن رشد سے کافی فائدہ اٹھایا، اس لیئے کہ دسویں صدی عیسوی سے اندلس میں عربی زبان مسلمانوں اور یہود و نصاریٰ سب کی مشترک زبان تھی۔ وہیں کے فضلاء اس سرمایہ کے وارث ہوئے اور ان کو یہ سرمایہ یورپ کی زبانوں میں منتقل کرنے میں آسانی حاصل رہی، چنانچہ ابن رشد کے یہودی تلامذہ[2] اور قدر دانوں نے اس کی تصنیفات کا بیشتر حصہ اپنے ہاں محفوظ کر لیا، اور جب ان خاندانوں نے اندلس سے ہجرت کی تو وہ یہ سارا ذخیرہ اپنے ساتھ یورپ کے دوسرے ملکوں کو لیتے گئے[3] چنانچہ ان ملکوں میں علمی سرگرمیوں نے عروج پکڑا۔

اندلس کی ابتری کا نقشہ کھینچتے ہوئے ابن خلدون نے بھی اس بات کی نشان دہی کی ہے "سنا ہے کہ فرنگستان میں علوم عقلیہ کا چرچا زوروں پر ہے، وہاں متعدد علمی زاویے قائم ہیں اور لوگ علوم عقلیہ کی تحصیل میں بہت جد و جہد کرتے ہیں۔"[4]

الغرض ابن رشد کے نقش قدم پر چلتے ہوئے یورپ نے نشاۃ ثانیہ کی ایسی عظیم الشان عمارت تعمیر کی جو عقل و مشاہدے کے مضبوط اور استوار ستونوں پر قائم ہوئی۔ یورپ میں ابن رشد کے لٹریچر کو بار بار شائع کیا گیا، اور مسلسل تحقیق جاری رہی۔ بقول رینان ابن رشد کے کامل یا ناقص لاطینی ترجمے جو سنہ ۱۴۸۰ء اور سنہ ۱۵۴۰ء کے مابین شائع ہوئے بے شمار ہیں، کوئی سال ایسا نہیں جاتا تھا جو ایک نیا ایڈیشن شائع نہ ہوتا ہو۔ صرف ایک وینس میں پچاس ایڈیشن تک شمار میں آئے ہیں جن سے چودہ یا پندرہ کم و بیش مکمل تھے۔ اس طرح چودھویں صدی سے لے کر سترھویں صدی تک یورپ میں عربی فلسفہ کا بول بالا رہا اور پندرھویں صدی تو ایسا دور ہے کہ وہاں کی جامعات میں کوئی دوسرا مفکر قابل توجہ نہیں خیال کیا جاتا تھا۔ ابن رشد ہی کا دور دورہ تھا۔ اس کے بعد یورپی فکر اپنے ایک راستہ پر پڑ گئی، وہاں بڑے بڑے مفکر پیدا ہوئے، اور ابن رشد پس منظر میں چلا گیا۔ چنانچہ نئے زمانہ میں مستشرقین نے ابن رشد پر کام کیا، اس ضمن میں سب سے بلند مایہ رینان کا ہے رینان کی اس ساری کاوش کو زیادہ سے زیادہ "آثاریات" کے ذیل میں شمار کرنا چاہئیے۔ وہ اس فعال رشتہ کی تحقیق واضح طور پر پیش کرنے میں ناکام رہا کہ کس طرح یورپ کا فلسفۂ نو ابن رشد کی روایات کے ترقی کرنے سے وجود میں آیا ہے، یہاں پر پھر اس کو تاکیداً سمجھنا ضروری ہے کہ اہل یورپ نے عربی فلسفہ سے اکتساب کرنے کے بعد اپنی تاریخ فلسفہ سے عربی فلسفہ کی تاریخ اور اس کے اثرات کے ذکر کو یک قلم محو کر دیا، میں مثال کے طور پر دیب کی ایک مقبول تصنیف "تاریخ فلسفہ" پیش کرتا ہوں:۔ پوری کتاب میں صرف ایک

---

[1] معجم المطبوعات، مصر، ۱۹۲۸ء (تذکرہ ابن رشد)

[2] دائرۃ المعارف، لاہور، ج اول، ص ۵۲۴،

[3] ابن رشد (فلسفہ) رینان، ص ۱۰۳،

[4] مقدمہ ابن خلدون، ص ۴۳۲ طبع مصر،

ایک جگہ ارسطو کے فلسفہ کے ضمن میں بڑی ناگواری کے ساتھ مسلمانوں کے لئے صرف چند جملے موجود ہیں وہ لکھتا ہے "یہ اختلاف اس وجہ سے اور بھی زیادہ نمایاں اور ناگوار معلوم ہوتا تھا کہ ارسطو کی بعض اہم ترین تصانیف اسپین کے مسلمان اربابِ علم و فضل کے ذریعہ اور ان حاشیوں اور شرحوں کے ساتھ آئی تھیں ان میں سے ایک ابن رشد تھا جو بہتر محشی و شارح مشہور تھا، جیسا کہ ارسطو بہترین فلسفی تھا۔ ابن رشد صرف برائے نام ہی مسلمان تھا۔ دراصل ارسطو اس کا اُستاد تھا"[1] آگے چل کر یہ مؤرخ فلسفہ یورپ کے اہل فکر کی تاریخ کو براہِ راست یونان سے وابستہ کرتا ہے، اور پندرھویں صدی سے لے کر سترھویں صدی تک کے فکری ارتقا میں مسلمانوں کے اثرات پر ایک سطر کا بھی روادار نہ ہوا، یہی حال فلسفہ و حکمت کے بڑے بڑے مؤرخین کا ہے، مثلاً لیوس، ہافڈنگ، ویبر، رائٹ وغیرہ۔

مسلمانوں میں ابن رشد کی جانب سے غفلت کی بڑی وجہ تو اس کی تصنیفات تک نارسائی تھی لیکن دوسری اہم وجہ تقلیدی جمود اور علمی و فکری زوال تھا، تمام ایشیا اور خاص طور پر اس برصغیر میں مسلمانوں کی علمی کوششیں باہم آویزشوں کی نذر ہو گئیں، قرآنی حکمت اور شریعت کے غوامض کی طرف توجہ کرنے کی توفیق ہی جاتی رہی تھی۔ حکمتِ یونانی کے تہہ در تہہ چند مبہم مسائل یہاں تک پہنچے اور ان کو بھی حاشیہ در حاشیہ کوشش اور لفظی اُلٹ پھیر نے غارت کر دیا۔ رہے انگریزی دور کے مسلمان عالم تو وہ اپنے اثاثہ سے اس لیئے بے خبر رہے کہ ان کا ماخذِ علم اساتذۂ یورپ کی کتب تھیں جنھوں نے لاطینی اور عبرانی سے براہ راست فائدہ حاصل نہیں کیا اس لیئے انھیں ان علوم میں ثانوی حیثیت رہی اور یہ شاگرد کے شاگرد رہے۔

دنیا کی فکری تاریخ کا اگر مطالعہ کیا جائے تو یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ علمی افکار میں کمال اسی وقت پیدا ہوا ہے جب سو دو سو سال تک دنیا میں امن و امان رہا ہے، اور مسلسل دو تین نسل تک مفکرین کو کام کرنے کا موقع ملا ہے۔ چراغ سے چراغ جلتے گئے ہیں اور اہل علم کی کثیر تعداد تواتر کے ساتھ فکری ترقی کے لئے مشغول رہی ہے۔

یونان کی تاریخ ہمارے سامنے ہے دو سو ڈیڑھ سو سال تک یونان میں فلسفیوں کی کثیر تعداد موجود رہی اور مسابقت و مقابلہ کے مواقع فراہم ہوتے رہے، ہر شاگرد استاد کی ذہنی کاوش میں اضافہ کرتا رہا، یہاں تک کہ ارسطو فلسفہ کا آخری معلم ہوا، جس کے انتقال کے ساتھ ہی سلطنت میں انتشار آگیا لہذا علماء کا شیرازہ بھی بکھر گیا، وہ ترقی رُک گئی اور پھر وہ تسلسل قائم نہیں ہو سکا۔

ابن رشد سے پہلے چار سو سال تک مسلسل عالمِ اسلام میں علمی ترقی نہایت سرعت کے ساتھ ہوتی رہی تھی، تمام دنیا کے افکار عربی میں منتقل ہو چکے تھے، مختلف اکیڈمیاں سرگرم عمل تھیں اور علما کی کثیر تعداد میں تواتر کے ساتھ علم منتقل ہوتا رہا تھا، ایک کے بعد ایک باکمال ہوا کرتا تھا، چنانچہ خود ابن رشد نے کئی مفکروں کا بہت قریبی زمانہ پایا چنانچہ اُن کے زمانہ میں حکمائے اسلام میں سے چوٹی کے مفکرین یا تو موجود تھے یا ان کا زمانہ بالکل قریب تھا، پھر یہی نہیں کہ صرف فلسفہ اور طب کے ائمہ فن ہو گئے ہوں، بلکہ شریعت

---

[1] ویب، تاریخ فلسفہ، حیدرآباد دکن، ص ۷۹،

طریقت، حکمت، طبابت اور سائنس، تمام علوم و فنون کی ترقی کا زریں عہد ابن رشد کے عہد تک جاری تھا۔

ابن رشد سے پہلے مختلف علوم و فنون کے تمام ائمہ فن ہو چکے تھے۔ مثلاً شعرا میں بحتری، فرزوق، متنبی اور ابوتمام۔ ادیبوں میں خلیل، جاحظ، اور فقہ میں امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام احمد ابن حنبل، امام شافعی، محدثین میں صحاح ستہ کے مصنفین، اطبا میں اسحاق بن حنین، زکریا رازی، بوعلی سینا، قاضیوں میں قاضی ابویوسف تک تمام مشہور قضاۃ۔

غرض عالم اسلام کا وہ زریں عہد تھا اور اس عہد کے تمام باکمال اس وقت تک اپنے علم سے دنیا کو فیضیاب کر چکے تھے۔ چنانچہ وہ تمام علوم و فنون جن میں اس وقت تک عربوں نے کمال پیدا کیا تھا ابن رشد نے سب میں تصانیف چھوڑیں اور ہر ایک میں اپنی اجتہادی فکر، بالغ نظری اور تبحر علمی کی وجہ سے کمال کا اظہار کیا۔ یہی وجہ ہے کہ ابن رشد کو جدید علم کلام کا بانی اور ماہر فقیہ اعظم مانا جاتا ہے۔ خود فلسفہ میں بھی ارسطو کی طرح ابن رشد جامع العلوم اور علم و حکمت کا آخری امام ہوا۔ چنانچہ ابن رشد نے جس طرح فلسفہ اور حکمت میں بوعلی سینا کو پیچھے چھوڑ دیا اسی طرح فلسفۂ اسلام، علوم شریعت اور طب وغیرہ میں بھی وہ اپنے زمانے کا آخری امام ہو گیا۔ شریعت میں مالکی فقہ کی تہذیب و تدوین میں ابن رشد کا بہت بڑا مقام ہے۔ علم کلام میں وہ آخری شخص ہے جس کے بعد اس فن پر کوئی شخص تاریخ میں اس پایہ کا نہیں ہوا۔ لیکن ابن رشد کا فلسفہ یورپ کے حصہ میں آیا اور مسلمان اپنے حصّہ سے محروم رہے اور کچھ حصّہ غفلت کی نذر ہو گیا۔

ابن رشد کی وفات کے کچھ عرصہ کے بعد اسلامی سلطنت کا زوال شروع ہو گیا۔ علوم و فنون کا مرکز اجڑ گیا مسلمانوں میں جم کر کام کرنے کے مواقع نہیں رہے۔ دار العلوم اور بیت العلوم برباد ہو گئے، کتب خانے جلا دیئے گئے اور اہل علم منتشر ہو گئے۔

ابن رشد کی اس وقت زیر نظر کتاب فصل المقال ہے یہ مختصر کتاب ہے لیکن جامعیت اور حکمت کے لحاظ سے عربی فکر کا خلاصہ ہے۔ اس کا موضوع شریعت اور حکمت کا اتصال ہے۔ اس موضوع پر قلم اٹھانے والوں میں ابن رشد پہلا نہیں ہے، اس سے پہلے سلطان عقل کے پیرو معتزلہ تاویل شرع پر بہت کچھ لکھ چکے تھے۔ ان کے بعد کندی کا دور آیا جس نے لکھا تھا "معارف دینی کی صداقت عقلی قیاسات کی معرفت پر منحصر ہے"[1] اس کے بعد فارابی اور ابن سینا، ابن باجہ، ابن طفیل نے عقل و مذہب کے تعلق کی وضاحت کی کوشش کی۔ لیکن ان سب نے شریعت اور فلسفہ کے اتصال میں فلسفیانہ نظریوں کے مطابق تاویل پر زیادہ زور دیا۔ چنانچہ فارابی اور ابن سینا دونوں مذہبی افکار کی تعبیر میں فکر ارسطو کے اسیر ہیں۔ فارابی نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ "نبی کی روشن قوت متخیلہ پر کس طرح حقائق اولیہ عکس ڈالتے ہیں"۔ فارابی نے ارسطو اور افلاطون کی رایوں کی تطبیق میں بھی کوشش کی اور یہ نظریہ پیش کیا کہ حقیقت ایک ہے خواہ وہ فلسفہ کے ذریعہ حاصل ہو یا وحی کے ذریعہ۔ وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں آخر عقل فعال سے متصل ہیں، فارابی کا مزید خیال ہے کہ فلسفی بھی لوح محفوظ پڑھ سکتا ہے[2]

---

[1] رسالہ الکندی الفلسفۃ، قاہرہ، ۱۹۵۰ء ص ۲۴۴

[2] فصوص الحکم، مجموعہ فلسفہ الفارابی، طبع لیدن، ص ۷، طبعہ قاہرہ، ص ۱۲۵

ابن سینا ملکۂ نبوت کے سلسلہ میں عقل فعال اور ادراک تک محدود ہے۔ فارابی اور ابن سینا نے قدم عالم کی رائے کا اظہار کیا اور اسی لیے غزالی نے تمام فلسفیوں کی تکفیر کی، لیکن غزالی تک کندی کے رسائل نہیں پہنچے ورنہ وہ یک قلم سب کو کافر نہیں کہہ دیتے۔ یورپ میں جو کندی کے رسائل شائع ہوئے ہیں ان سے اس بات کا ثبوت بہم پہنچتا ہے کہ کندی کی رائے میں فلسفہ اور دین دونوں الگ الگ ہیں؟ زمانہ حادث ہے اور عدم سے وجود میں آیا ہے، دیکھئے کندی کا رسالہ "فی حدود الاشیاء و رسومہا" [1]

سجستانی نے فلسفہ اور مذہب کو الگ الگ قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ دونوں کا مقصد الگ الگ ہے اور دونوں کا ماخذ الگ ہے، لہذا دونوں میں تطبیق نہیں ہے۔ وہ کہتا ہے کہ "فلسفہ بھی حق ہے لیکن اس میں شریعت کا کوئی دخل نہیں ہے، شریعت بھی حق ہے لیکن اس میں فلسفہ کا کوئی دخل نہیں ہے"۔ [2]

ابن طفیل، حی ابن یقظان میں ثابت کرتے ہیں کہ عقل کے ذریعہ جن حقائق تک رسائی ہوتی ہے وحی کے ذریعہ ان ہی کی معرفت حاصل ہوتی ہے لہذا دونوں میں مکمل مطابقت ہے۔ [3]

لیکن ابن رشد نے حکمت و شریعت کے اتصال پر سب سے علیحدہ ہو کر خالص حکمت قرآنی کی روشنی میں لکھا اور اعتدال کی راہ اختیار کی انھوں نے اس بحث پر تین کتابیں لکھیں، الکشف عن مناہج الادلہ، تہافت التہافت لیکن فصل المقال میں یہ بحث پایۂ تکمیل کو پہنچ گئی، وہ اختلافی مسائل جن میں شدید اختلاف معلوم ہوتا تھا، ابن رشد کی انتہائی مخلصانہ کوشش سے رفع ہو گیا۔ [4] ابن رشد حقیقت میں جدید علم کلام کے بانی ہیں جن سے بعد میں آنے والے تمام ائمہ نے روشنی حاصل کی۔

مولانا شبلی نے بھی اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ علامہ ابن رشد جدید علم کلام کے بانی ہیں، انھوں نے لکھا کہ "علم الکلام میں عام طریقہ یہ تھا کہ مسائل عقائد پر جو استدلال پیش کرتے تھے وہ اپنی ایجاد ہوتے تھے، بخلاف اس کے علامہ موصوف نے مسائل مذکورہ بالا پر جو دلیلیں قائم کی ہیں سب خاص قرآن مجید سے اخذ کیں، علامہ موصوف کا دعویٰ ہے اور اس کو انھوں نے بخوبی ثابت کیا ہے کہ قرآن مجید کے دلائل جس طرح خطابی اور اقناعی ہیں یعنی عام آدمی کو ان سے تسلی ہو جاتی ہے اسی طرح وہ قیاسی اور برہانی بھی ہیں یعنی منطق کے اصول اور معیار پر پورے اتر سکتے ہیں"۔ [5]

ابن رشد نے اپنی کتاب میں اس حقیقت کو واضح کیا کہ قرآن شریف کا مطالبہ یہ ہے کہ غور و فکر اور تدبیر سے کام لیا جائے اور یہ بات بغیر علم کے حاصل نہیں ہو سکتی اس لئے شریعت کے لحاظ سے اس علم کا حاصل کرنا واجب ہے جس کے ذریعہ غور و فکر کیا جاتا ہے اور نتائج حاصل کئے جاتے ہیں لیکن یہ چیز ہر کس و ناکس کو حاصل نہیں ہوتی علم کے سمندر کا شناور ہی ہو سکتا ہے اور اس کی گہرائی تک اسی کی رسائی ہو سکتی ہے

---

[1] بین الدین والفلسفۃ، محمد یوسف موسیٰ، مطبعہ دار المعارف، قاہرہ ۱۹۵۹ء، ص ۵۲

[2] الامتاع والمؤانسۃ، ابن حیان توحیدی، قاہرہ، ۱۹۳۹ء ص ۶۸،

[3] حی ابن یقظان، ابن طفیل، طبع مصر، ص ۱۰۹

[4] المفکر والاسلام، ج ۲ ص ۶۹ طبع پیرس ۱۹۲۸ء

[5] شبلی، علم الکلام، مسعود پبلشنگ ہاؤس کراچی ۱۹۶۳ء ص ۸۰

جو ان مذکورہ علوم کو باضابطہ حاصل کر کے ان میں مہارت حاصل کرے۔ ایسے لوگ قرآن کی اصطلاح میں راسخین فی العلم ہیں اور یہی قرآن کے باطن کو جانتے ہیں اور یہی تاویل کرنے کے مستحق ہیں، باقی عام لوگ جو علم کی روشنی سے فیض یاب نہیں ہیں، شریعت میں ان کا علمی پایہ بہت پست ہے۔ فارابی نے بے علمی کے بارے میں کہا تھا کہ جو فرد یا جماعت نور علم سے خالی ہے وہ حیوانی حالت میں ہے۔[1] حقیقت یہ ہے کہ انسان کا اس کائنات میں امتیازی پہلو ہی عقل کا استعمال ہے، اور دنیا کی تمام مذہبی کتابوں میں صرف قرآن ہی ایسی کتاب ہے جس نے اپنی امت سے علم و عقل اور تدبر و فہم کا مطالبہ کیا ہے، بلکہ غیر مسلموں سے بھی عقلی استدلال سے بحث کی ہے۔ "برہان" قرآن حکیم کا لفظ ہے جو استدلال حجت اور دلیل بین کے لیے استعمال کیا گیا ہے۔ ابن رشد کی پوری کتاب کا خلاصہ یہی ایک لفظ برہان ہے جو قرآن شریف کا مطالبہ ہے، ہاتوا برہانکم ان کنتم صادقین۔[2]

برہان کی تفسیر میں علامہ زمخشری نے لکھا ہے اس آیت نے "مقلدین کے مذہب کو منہدم کر دیا کہ ہر وہ بات جس کی دلیل نہیں ہے باطل ہے"[3] علامہ رشید[4] رضا نے تفسیر المنار میں اس آیت کی تفسیر بڑی تفصیل سے بیان کی ہے اس کے پڑھنے سے یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ قرآن کی دعوت ہی صرف یہ ہے کہ استدلال اور حجت کی راہ اختیار کی جائے۔ وہ لکھتے ہیں امم سابقہ استقلال فکر اور معرفت امور میں دلائل و براہین سے واقف نہیں تھیں۔ ان سے براہین کا مطالبہ نہیں کیا گیا۔ یہ صرف اسلام کا امتیاز ہے جس نے تقلید کو باطل کیا اور فکر کو بینش رو بنایا اور امت کے لیے یہی مسلک قرار دے دیا۔ یہ لکھ کر وہ قرآن کی ایک اور آیت دلیل میں پیش کرتے ہیں "قل ہذہ سبیلی ادعوا الی اللہ علی بصیرۃ انا ومن اتبعنی" (سورہ یوسف رکوع ۱۲)، وہ لکھتے ہیں "مفسرین نے بصیرت کو حجت واضح سے تعبیر کیا ہے جس سے اللہ کی قدرت، اس کے ارادے، علم، حکمت، اور وحدانیت پر آیات کونیہ سے استدلال لاتے ہیں، قرآن میں اسے بارہا طرح طرح سے نظری اور عقلی دلائل کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ مثلاً اگر کائنات میں اللہ کے سوا دوسرا خدا ہوتا تو فساد ہو جاتا۔" قرآن نے تو اپنے ماننے والوں کو یہ تعلیم دی ہے کہ وہ لوگوں سے حجت کا مطالبہ کریں، اس لیے کہ خود قرآن نے حجت اور دلیل کے ساتھ ان کے سامنے خود کو پیش کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا قول ہے۔ ان ہی الا اسما، سمیتموہا انتم وآباؤکم ما انزل اللہ من سلطان (سورہ نجم رکوع ۱) واقعہ یہ ہے کہ تمام ائمہ اور مستند مفسرین نے یہی لکھا ہے جو رشید رضا نے لکھا لیکن اس دور انحطاط میں مسلمان علوم کونیہ اور صانع و صنعت کی معرفت سے بالکل بے بہرہ ہو گئے۔ قاضی بیضاوی نے غیب کی تفسیر میں لکھا ہے "ذات باری تو وہ غیب اور وہ علم ہے جس پر دلیل نہیں ہے (یہ علم لذاتہ ہے) لیکن صانع

۱۔ فارابی، آراء مدینۃ الفاضلہ،

۲۔ قرآن شریف

۳۔ زمخشری، تفسیر الکشاف، آیت ہاتوا برہانکم الخ

۴۔ رشید رضا، تفسیر المنار، مصر، ج ۱ ص ۲۲۵،

اور اس کی صفات، یوم آخر اس کے احوال وغیرہ ان پر دلیلیں ہیں، اور یہ دلیل ہی سے مانے جاتے ہیں۔[1]

اس بات پر تمام علماء کا اتفاق ہے کہ خود اللہ تعالیٰ کے وجود پر ایمان لانے کے لیے عقلی دلیل لازمی ہے، اس لیئے کہ خود اللہ تعالیٰ نے خود کی معرفت اسی راہ سے کرائی ہے۔

برکات احمد ٹونکی لکھتے ہیں کہ وجود باری تعالیٰ کے دلائل میں اشاعرہ معتزلہ کے ساتھ اس بات میں متفق ہیں، اور فلسفیوں کا بھی یہی مسلک ہے کہ اللہ تعالیٰ کے وجود پر ایمان، عقل سے کام لیئے بغیر اور اس پر اعتماد کیئے بغیر نہیں ہوتا۔ لہٰذا اہل ظاہر جو یہ کہتے ہیں کہ عقل کا ایمان میں اور تمام اصل عقائد میں کوئی دخل نہیں ہے بلکہ وحی کافی ہے، وحی کی تصدیق کے لیئے عقل کی ضرورت نہیں ہے۔ قرآنی آیات کی تاویل کی ضرورت نہیں، خواہ ان آیات سے تشبیہ و تجسیم کا وہم پیدا ہوتا ہو۔ اس گروہ کے متعلق تو کسی قسم کی بحث بیکار ہے انھیں اپنے حال پر رہنے دیا جائے۔"[2]

لیکن جو لوگ اللہ تعالیٰ کے حکم کے مطابق عقل و فکر سے کام لیتے ہیں، اثبات واجب تعالیٰ سے لیکر تخلیق کائنات، تسخیر عالم، اختلاف لیل و نہار تک دلائل اور عقل استقرائی سے کام لیتے ہیں، وہی صحیح معنی میں مخاطبین ہیں۔ ملاحظہ ہو قرآن شریف کی آیات" ان فی خلق السموٰت والارض واختلاف اللیل والنہار والفلک التی تجری فی البحر بما ینفع الناس وما انزل اللہ من السماء والماء فاحیا بہ الارض بعد موتہا وبث فیہا من کل دابۃ وتصریف الریاح والسحاب المسخر بین السماء والارض"۔ وجود باری تعالیٰ کے لیے قرآن شریف میں عقلی، برہانی اور استقرائی استدلال واجب نہ ہوتا اور ایمان واجب تعالیٰ کے لیئے عقل کی ضرورت نہ ہوتی تو قرآن شریف میں دعوت غور و فکر کی ضرورت نہ ہوتی۔ کیا کوئی شخص منطقی استدلال اور علم کے بغیر قرآن کے اس بیان کو سمجھ سکتا ہے۔

قرآن میں کہا گیا ہے، عالم حادث ہے، ہر شئے حادث ہے، اللہ تعالیٰ نے تمام عالم کو عدم سے وجود بخشا وہی خالق ہے، مخترع ہے، مصور ہے، باری ہے، قدیم ہے۔ اگر اللہ کے سوا دوسرا خدا ہوتا تو فساد ہو جاتا، اس قسم کے تمام دلائل عقل محض اور علم کے محتاج ہیں، علم و عقل ہی سے اللہ نے اپیل کی ہے۔

ہمارے علمائے ظاہر نے قرآن کی نظری و فکری حکمت کو نظر انداز کر دیا تھا، حالانکہ قرآن شریف کا ارشاد ہے" لیس کمثلہ شئی وہو السمیع البصیر"۔ یہاں خالق اور مخلوق میں کسی لحاظ سے بھی وجہ شبہ یا مماثلت نہیں ہو سکتی، اسی لیئے اللہ تعالیٰ کا قول ہے" افمن یخلق کمن لایخلق" لیکن جو راسخین فی العلم نہیں ہیں وہ تاویل نہیں جان سکتے اس لیئے قرآن شریف میں ان کے ایمان کی رعایت بھی رکھی گئی ہے

ابن رشد کا مؤقف | اب مختصر طریقہ سے ملاحظہ فرمایئے کہ دین اور فلسفہ کے اتصال میں خود ابن رشد کا مؤقف کیا تھا۔ کیا دین کے معاملہ میں ان کا میلان فلسفہ کی جانب تھا؟ یعنی کیا ان کی رائے یہ تھی کہ حق وہی ہے جو فلسفیانہ نظر سے حاصل ہوا ہو۔ اس صورت میں دینی عقائد اور قرآن کے حقائق کی تفسیر اسی بنیاد پر کرنا ضروری ہو جاتا ہے

---

[1] بیضاوی، تفسیر عالم الغیب والشہادۃ الخ

[2] حکیم سید محمد برکات احمد، فصل الخطاب فی العلم بما غاب، مطبع الہلال، دہلی ۱۳۳۷ھ ص ۱۱ - ۱۲،

یا ان کا موقف اس کے برعکس تھا یعنی انھوں نے دین میں ایمانیات کو اولیت دی اور پھر فلسفہ پر غور کیا؟ یا ان کا موقف نہ یہ تھا نہ وہ تھا، بلکہ دین اور فلسفہ میں موافقت پیدا کرنا ان کا کام تھا۔ یعنی یہ کہ ان دونوں میں کوئی تعارض اور اختلاف نہیں ہے اور یہ اس لیئے کہ دونوں ایک رشتہ میں منسلک ہیں۔ ان میں سے ہر ایک سے دوسرے کی تکمیل ہوتی ہے اور ایک دوسرے کا محتاج ہے۔

ہم اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ ابن رشد کا موقف یہ ہے کہ انھوں نے ہر طریقہ سے دونوں میں موافقت پیدا کی ہے۔ اور دونوں کی ایک ہی حقیقت سے تعبیر کی ہے۔ ہر ایک کی طرز خاص ہے' اور اس صورت میں دونوں میں تعارض اور اختلاف ہونا ضروری نہیں ہے اور اس طرح ان دونوں کے اہل علم میں ان دونوں کے سبب سے آپس میں تعارض یا اختلاف واقع نہیں ہو سکتا۔ کبھی بعض مسائل میں بظاہر تعارض معلوم ہوتا ہے اور کبھی اہل دین بہت سے اعتقادات میں ایک سمت اختیار کر لیتے ہیں۔' اس سلسلہ میں امام غزالی کا نام لیا جا سکتا ہے۔ بہرکیف ان دونوں طرفین اور ان دونوں تعبیروں میں جن کی ایک ہی حقیقت ہے شدید اختلاف اور واضح تعارض بھی معلوم ہوتا ہے جس سے نہ انکار کیا جا سکتا ہے اور نہ چشم پوشی کی جا سکتی ہے۔

ابن رشد کے علاوہ کسی نے اس مہتم بالشان بحث پر مستقل طور سے کوئی مستقل کتاب نہیں لکھی تھی ابن رشد نے اپنے بعض پیش رووں کی طرح اس میں مشکلات پیدا نہیں کیں' بلکہ انھوں نے اپنی تصنیف کے ذریعہ اس سلسلہ میں تمام اختلافات کو ختم کر دیا اور فکر اسلامی کے لیئے بالکل واضح راہ متعین کر دی۔

ابن رشد نے شریعت اور فلسفہ میں مطابقت کے سلسلہ میں مسائل جس طرح اٹھائے اور حل کیئے وہ حکمت قرآنی کا خلاصہ معلوم ہوتے ہیں

ابن رشد نے نہ تو دین کو بغیر عقل کے شمار کیا ہے اور نہ عقل کو دین سے علیحدہ سمجھا ہے بلکہ درمیانی راہ اختیار کی ہے یعنی یہ کہ ہر ایک شریعت اور حکمت میں سے ایک دوسرے کا محتاج ہے۔' ان میں سے ہر ایک کے ماہر اور عالم بھی ہیں اور ان میں موافقت بھی ہوتی ہے۔' انھوں نے ایک ایسی راہ قائم کی ہے جسے دین کے معاملہ میں ہر ایک مومن پسند کرے گا اور ساتھ ہی ساتھ عقل و فکر کی قیمت بھی پہچانے گا۔

ابن رشد نے ذیل کے اصول قائم کیئے ہیں:-

(۱) شریعت، اس کے لیئے فلسفہ جاننا ضروری ہے۔

(۲) شریعت کے ظاہر معنی عام لوگوں کے لیے ہیں اور باطنی معنی خاص لوگوں کے لیئے ہیں۔ ان معنی میں کبھی تاویل کرنا ضروری ہوتا ہے۔' اور یہ ایک خاص طبقہ کا کام ہوتا ہے۔

(۳) نصوص کی تاویل کے لئے خاص قواعد بنائے گئے ہیں۔

(۴) عقل کی قدرت کے حدود مقرر کیئے گئے ہیں۔ وحی اور عقل کا رشتہ بتایا گیا ہے' آخر میں ابن رشد نے کہا ہے کہ شریعت اور حکمت یا فلسفہ اور دین دونوں دودھ شریک بہنیں ہیں۔ جنھوں نے ایک ہی ماں کا دودھ پیا ہے' اور یہ دونوں انسانی سعادت کے لیئے آپس میں تعاون کرتی ہیں۔ [۱]

---

[۱] محمد یوسف موسیٰ، بین الدین والفلسفہ، مصر، ۱۹۵۹ء ص ۶۰،

ابن رشد نے دلیل سے یہ ثابت کیا ہے کہ قرآن و حدیث نے فلسفیانہ نظر کرنا فرض کیا ہے، جس طرح کہ برہان منطقی کا استعمال واجب ہے، اس سلسلہ میں ابن رشد نے قرآن کی آیت لکھی ہے: فاعتبروا یا اولی الابصار[۵۱] (عقل سے نتیجہ نکالو اے اہل نظر) لیکن اگر اس آیت میں یہاں یہ معنی نہیں ہیں تو دوسرے معنی نصیحت حاصل کرنے کے ہو سکتے ہیں۔ لیکن اگر اس آیت میں اعتبار کے معنی استنباط اور قیاس عقلی کے نہیں لیتے ہیں تو دوسری اس سے بھی زیادہ واضح آیتیں موجود ہیں جن سے قیاس اور فلسفیانہ نظر واجب ہو جاتی ہے۔ مثلاً "قل انظروا ماذا فی السموات والارض" (کہہ دو کہ غور کرو یہ کیا آسمانوں میں اور زمین میں ہے[۵۲]) اور یہ آیت "ہل یستوی الذین یعلمون والذین لایعلمون" (کیا وہ لوگ برابر ہیں جو جانتے ہیں ان لوگوں کے جو نہیں جانتے ہیں[۵۳])، اور اللہ تعالیٰ کا یہ قول "یوتی الحکمۃ من یشاء ومن یوت الحکمۃ فقد اوتی خیراً کثیراً" (اللہ تعالیٰ جس کو چاہتا ہے حکمت دیتا ہے، اور جسے حکمت دی گئی بے شک اسے خیر کثیر دی گئی ہے) [۵۴]

اور جب شریعت کے لحاظ سے فلسفیانہ نظر واجب ہے تو پھر ان نصوص میں تاویل فرض ہے جو فلسفیانہ نظر کے موافق نہیں ہیں۔ ہمارے خیال میں ابن رشد کا یہ خیال دین کی روح کے عین مطابق ہے اس لیے کہ عقل سلیم (یعنی تمام عقلاء کی عقل) بالاتفاق جسے قبول نہیں کرتی اس کی تاویل واجب ہے، اس لئے کہ قرآن نے خود تاویل کا یہی قانون مقرر کیا ہے اور راسخین فی العلم کو تاویل کی دعوت دی ہے۔

بلکہ فلسفہ کے سخت مخالف امام غزالی نے بھی "قانون تاویل" ایک رسالہ لکھا ہے اور اس میں اس بات سے انکار کیا ہے کہ برہان عقل کی تکذیب کی جائے، اس لیے کہ عقل کو جھٹلایا نہیں جا سکتا، وہ لکھتے ہیں کہ اگر ہم عقل کو جھٹلائیں گے تو ہم شریعت کا اثبات کس طرح کریں گے، اس لیے کہ شریعت کو بھی ہم نے عقل ہی کے ذریعہ پہچانا ہے[۵۵]

ابن رشد نے اپنا موقف بیان کرنے کے لیے مروجہ منطقی طریقہ اختیار نہیں کیا ہے بلکہ انھوں نے قرآنی آیتوں سے استشہاد کیا ہے اور حکمت قرآنی کی روشنی میں دلائل پیش کیے ہیں، ان کے دلائل نہایت مستحکم اور نصوص قرآنی کی بنیاد پر استوار ہیں جنھیں بہترین طریقہ سے دل نشین انداز میں انتہائی مرتب طور پر پیش کیا گیا ہے، اس رسالہ میں جس قدر اختصار ہے اسی قدر جامعیت بھی ہے۔ ابن رشد کے منہاج عمومی کے تعارف کے خیال سے اس رسالہ کے بنیادی نکات یہاں مختصراً پیش کیے جاتے ہیں:-

نکات فصل: ابن رشد نے پہلے تو یہ ثابت کیا ہے کہ شریعت کا اقتضا کیا ہے، قرآن شریف میں اس بات کی تائید کی گئی ہے کہ صانع اور مصنوع کے رشتہ پر کائنات اور خالق کائنات پر عقل کے ذریعہ غور کیا جائے۔ اس باب میں انھوں نے آیات قرآنی سے استشہاد کیا ہے۔

جب عقل کے ذریعہ قرآن نے غور کرنے کی دعوت دی ہے، تو تفکر اور تفہم کے جو عقلی ضوابط ہیں ان کی پابندی

---

۵۱ سورۂ حشر، ۲/۵۹

۵۲ سورۂ یونس، ۱۰۱/۱۰

۵۳ سورۃ الزمر، ۱۲/۳۹

۵۴ سورۃ البقرہ ۲۷۲/۲

۵۵ غزالی، قانون التاویل، مصر، ۱۹۴۰ء ص ۹ و ۱۰

کی جائے اور ان سے متعلق علوم کو حاصل کیا جائے۔ ان کے مبادی و شرائط کی تکمیل کی جائے اور ان کے جس قدر ذرائع ہیں ان کا احاطہ کیا جائے۔

اس کے بعد ابن رشد کا استدلال اس طرح ہے کہ تمام علوم کی تکمیل اور ان کی ترقی ایک شخص، ایک گروہ یا ایک زمانہ سے وابستہ نہیں ہے۔ یہ ترقی رفتہ رفتہ ہوتی ہے لہٰذا ہمارے پیش رو جس قدر کام کر گئے ہیں اُسے آگے بڑھانا ہمارا فرض ہے، اور یہ اسی وقت ممکن ہے جبکہ ہم سے پہلے جو کچھ کام ہو چکا ہے اُسے ہم حاصل کریں خواہ وہ کسی غیر ملت سے ہی کیوں نہ ہو۔ جو کچھ ہمیں دوسروں سے حاصل ہو اس کے لئے ہم ان کے شکر گذار بھی ہوں، اور اگر ان کی تعلیم میں کچھ نقص ہے تو اس سے آگاہ ہونے کی سعی کریں۔

بعد ازاں ابن رشد بیان کرتے ہیں کہ فقہ جس میں معاملات سے بحث ہوتی ہے اور جو عملی فن ہے اس کے اصول برسوں میں جا کر مدون ہوتے ہیں۔ طویل عرصہ تک غور و فکر کے بغیر اس میں بصیرت پیدا نہیں ہوتی۔ جب عام اختلافی مسائل میں استنباط اور قیاس کے لیے مستقل طور سے علوم عقلی پر حاوی ہونے کی ضرورت ہوتی ہے تو غور کیجئے کہ اللہ کی معرفت اور نظام کائنات کی صنعت پر غور کرنے کے لئے اور حقیقت تک رسائی حاصل کرنے کے لیے کس قدر عقلی بصیرت اور مہارت کی ضرورت ہے۔ یہ مہارت فلسفہ اور منطق میں کمال پیدا کرنے کے بغیر حاصل نہیں ہوتی، اس لیے معرفت حق کے لیے ان علوم کا سیکھنا فرض عین ہے۔

اگر کوئی فقیہ قیاس اور اجتہاد میں گمراہ ہو جاتا ہے تو یہ اصول فقہ کا نقص نہیں ہوگا بلکہ اس فقیہ میں کچھ نقص ہوگا۔ بالکل اسی طرح فلسفہ کو اگر کوئی شخص غلط استعمال کرے تو اس سے فلسفہ پر کوئی حرف نہیں آتا۔

اللہ تعالیٰ نے تمام مخلوق کو اپنی معرفت کی دعوت دی ہے اور ہر شخص اپنی استطاعت اور اہلیت کے موافق اس کی تصدیق کرتا ہے، لوگوں کی طبائع مختلف ہیں، ان کی علمی استعداد مختلف ہے، بعض خطابی اقوال سے بعض جدلی اور بعض برہانی اقوال سے تصدیق کرتے ہیں، مخلوق کے ان مدارج اور عقل کے اس اختلاف پر مفصل بحث اور تقسیم کے بعد ابن رشد نے یہ ثابت کیا ہے کہ معقول اور منقول میں کوئی تضاد نہیں ہے۔ قرآن کا ظاہر بھی ہے اور باطن بھی، لیکن نہ تو ہر ظاہر قابل تاویل ہے اور ہر تاویل قابل اشاعت۔ اس ظاہر و باطن کی مدلل اور مفصل بحث کے بعد یہ ثابت کیا ہے کہ جب عملی مسائل اور فقہ میں اجماع ہونا مشکل ہے اور فقہائے اربعہ میں اختلاف ہے تو علمی اور نظری مسائل میں کامل اتفاق اور بالکل اجماع کیسے ہو سکتا ہے۔ لہٰذا تاویل سے اجماع ٹوٹنے کی صورت میں کفر کیسے صادر کیا جا سکتا ہے۔

غزالی نے فارابی اور ابن سینا کو کافر کہا ہے، ابن رشد نے ثابت کیا ہے کہ ان دونوں کی تکفیر قطعی غلط ہے۔

پھر ایک باب اللہ تعالیٰ کے علم کے متعلق ہے "کیا اللہ تعالیٰ کو جزئیات کا علم ہے؟" ابن رشد نے تمام قدماء کا نظریہ بیان کرتے ہوئے ایسا فیصلہ کیا ہے جو ہر شخص کے لیے قابل قبول ہوگا اور یہ تکفیر کا سلسلہ ختم ہو جائے گا۔ انھوں نے متشابہین کے متعلق جو غلط فہمی ہے اور اُن کے نظریات کو جس طرح

غلط رنگ میں پیش کیا ہے اس کی تصحیح کی ہے قدیم اور حادث کے مسئلہ پر متکلمین کی آرا پر تبصرہ کیا ہے اشعریوں اور حکماء قدیم کے اختلاف کو بیان کیا ہے اور تمام طبقوں کی افراط و تفریط کے بیان کے بعد ان کی آرا کے اختلافات اور تضاد کی نزاکتوں کو بیان کیا ہے اور لکھا ہے کہ جتنا سمجھتے ہیں اتنا اختلاف نہیں ہے، بلکہ لفظی اور معمولی نسبتوں کا اختلاف ہے۔

ابن رشد نے لکھا ہے کہ حاکم سے بھی غلطی ہوتی ہے اور عالم سے بھی، لہٰذا پیچیدہ مسائل کی تاویل میں اور تفتیشِ حق میں اگر غلطی ہوتی ہے تو وہ شریعت کے لحاظ سے قابلِ درگزر ہے۔ لیکن حاکم اگر شریعت کے اصول سے عاری اور عالم موجودات پر حکم لگانے کے شرائط سے تہی دامن ہو تو ناقابلِ معافی اور گنہگار ہے۔

پھر وہ مسائل جو بنیادی اور متفق علیہ ہیں خطابی جدلی اور برہانی تینوں طریقوں سے جن کی تصدیق ممکن ہے، جیسے وجود کا اقرار، نبوت کا اقرار، سعادتِ اخروی اور شقاوتِ اخروی، ان کی تصدیق ہر طبقہ اپنے درجہ کے موافق کرے گا۔

اس کے بعد ظاہر آیات اور احادیث کی تاویل کے سلسلہ میں بحث کی ہے اور لکھا ہے کہ قرآن میں ظاہر ہے اور باطن ہے، اہلِ ظاہر ظاہر پر ایمان لائیں اور اہل باطن برہانی طریقہ سے تصدیق کریں جن آیتوں کو ظاہر پر محمول کیا جاتا ہے ان کی تاویل نہیں ہوتی، اور جن کی تاویل کی ترغیب دی گئی ہے انھیں ظاہر پر محمول کرنا کفر ہے، لیکن ان میں بھی مخلوق کے مراتب اور ان کی عقول کا لحاظ رہے گا۔

معاد کے احوال میں علماء کا اختلاف لکھا ہے۔ غزالی کا خاص طور سے ذکر ہے اور لکھا ہے کہ غزالی کی غلطی یہ ہے کہ وہ خاص کو عام کر دیتے ہیں اور جو اہل برہان کی باتیں ہیں انھیں خطابی طبقہ میں افشا کرتے ہیں یہ سخت غلطی ہے، اس طرح لوگوں کا ایمان متزلزل ہوتا ہے، بہتر یہ ہے کہ جو جس مرتبہ کا ہے اس کے سامنے اسی مرتبہ کا ایمان پیش کیا جائے، اور تاویلات صرف کتب براہین میں درج کی جائیں تاکہ ہر کس و ناکس کی ان تک رسائی نہ ہو۔ جو لوگ نا اہل ہیں اُن کے سامنے تاویل بیان کرنا کفر ہے اور جو اہل برہان اور تربیت یافتہ عالم ہیں انھیں موجودات کی معرفت حاصل کرنے اور اس پر غور کرنے سے روکنا کفر اور ظلم ہے۔ اس بحث میں ابن رشد نے وہ اصول بیان کر دیئے ہیں جن کو شریعت میں تاویل کے احکام جاری کرتے وقت پیشِ نظر رکھنا چاہیئے۔

اس کے بعد دنیاوی اور اخروی علوم کی اقسام گنائی ہیں، منطق اور برہان کی تقسیم کی ہے، علوم و فنون اور طبقات پر مفصل بحث کی ہے اس سلسلہ میں اشعریوں کی غلطیوں کی طرف اشارہ کیا ہے، اور لکھا ہے کہ ان کے اکثر اصول جن پر ان کے علوم کی بنیاد ہے وہ سوفسطائی ہیں، پھر بتایا ہے کہ صدرِ اسلام میں لوگ تاویل سے کیوں محفوظ رہے اور بعد میں تاویل کی وجہ سے اختلافات بڑھ گئے۔

شریعت اور حکمت میں موافقت کی کیفیت بیان کرتے ہوئے ابن رشد نے تاویل کے اقوال کی تین قسمیں درج کی ہیں، اور لکھا ہے تاویل میں صرف قرآنی حکمت پر عمل کرنا چاہیئے اور کتاب عزیز پر اعتماد کرنا چاہیئے اور اسی سے استدلال کرنا چاہیئے۔ وہ کہتے ہیں تمام فرقے یک طرفہ ہو کر رہ گئے اور دوسرے کی تکفیر کرنے لگے۔ لوگوں نے قرآن کی حکمت بالغہ کو نہیں سمجھا اور اپنی ایجادوں اور بدعتوں میں پھنس گئے۔

قرآن نے سب مخلوق کو مخاطب کیا ہے، لہٰذا ہر شخص اپنی عقل اور اس کی اہلیت کے موافق تصدیق کرتا ہے، لیکن ان فرقوں نے ایک دوسرے کی تکفیر کی، معتزلہ نے عقل کی روشنی میں آیات کی تفسیر کی اور منطق کے دلائل سے دفاع کیا، ایک گروہ اہل ظاہر کا ہے جنھوں نے ظاہر ایمان رکھا اور دعوت تفکر کو رد کر دیا۔ اشعریوں نے درمیانی راہ اختیار کی اور عقل و نقل کے درمیان ٹھہر گئے، ابن رشد کہتے ہیں کہ قرآن سب کے لیئے ہے لہٰذا جن کی عقل ظاہر تک محدود ہے انھیں وہیں تک رکھنا چاہیئے، جو اہل حکمت ہیں ان کا کام ہے کہ وہ باطن سے واقفیت حاصل کریں، لیکن تقویٰ کا دامن ہاتھ سے نہ چھوڑیں، اختلافات کو مٹائیں، محبت کو بڑھائیں، اور تفرقے مٹائیں۔

عربی متن اور ترجمہ کی بابت

کتاب فصل المقال جس کا ترجمہ پہلی مرتبہ اردو میں پیش کیا جا رہا ہے۔ یہ کتاب ۵۷۵ھ مطابق ۱۱۷۹ء یا ۱۱۸۰ء کی تصنیف ہے۔ تصنیف کے بعد تقریباً دو صدی تک اس کتاب کا تذکرہ ملتا ہے، پھر عبرانی میں اس کا ترجمہ عام ہو گیا۔ لیکن اس کا متن مشرق و مغرب میں ناپید ہو گیا۔ آخر اس کے ترجمہ کو بھی لوگ بھول گئے۔

لیکن عصر جدید میں ایک جرمن محقق مسٹر ایم۔ جے۔ ملر نے میونخ میں ۱۸۵۹ء میں اسے شائع کیا۔ اس کے بعد پھر انھوں نے ۱۸۷۵ء میں جرمن زبان میں اس کا ترجمہ بھی پیش کیا۔

مصر میں پہلی مرتبہ اس کا متن ۱۳۱۳ھ مطابق ۱۸۹۵ء میں طبع ہوا جس کا نام تھا "کتاب فلسفہ ابن رشد" لیکن یہ جرمن ترجمہ کا ایک حصہ تھا اور جرمنی مطبوعہ کی ہی نقل تھی۔ پھر مصر میں اسی زمانے میں ایک دو مرتبہ اور یہ کتاب طبع ہوئی، اور ۱۹۰۵ء میں مستشرق لیون گوتیے نے الجزائر سے فرانسیسی میں عربی متن کے بغیر اس کا ترجمہ شائع کیا۔ پھر انھوں نے ۱۹۴۲ء میں اور ۱۹۴۸ء میں عربی متن کے ساتھ دوبارہ اسے الجزائر سے شائع کیا۔

اب ۱۹۵۹ء میں ڈاکٹر جارج فضلو حورانی نے مطبع بریل لیدن سے دوسرے نسخوں سے اس کے متن کا مطالعہ کر کے شائع کیا ہے، اس کتاب کا ایک نسخہ تو میڈرڈ میں ہے جس کی کتابت ۶۳۳ھ مطابق ۱۲۳۵ء میں ہوئی۔ مسٹر ملر اس نسخہ سے واقف نہیں تھے، اور دوسرا مخطوطہ اسکوریال میں محفوظ ہے، جس کی کتابت ۷۲۴ھ مطابق ۱۳۲۳ء میں ہوئی تھی۔

ڈاکٹر جارج حورانی نے مقابلہ کے وقت چار عبرانی ترجمے بھی پیش نظر رکھے ہیں، جس میں سے دو لیدن میں موجود ہیں، ایک آکسفورڈ میں اور ایک پیرس میں ہے۔ یہ ترجمے تیرھویں اور چودھویں صدی عیسوی کے ہیں ڈاکٹر جارج حورانی نے ان تمام نسخوں کی، تصحیح، اور تنقید پر انگریزی مقدمے میں مفصل بحث کی ہے۔

ترجمہ

اردو ترجمہ میں یہ کوشش کی گئی ہے کہ کوئی فقرہ چھوٹنے نہ پائے اور متن کا کوئی اہم لفظ باقی نہ رہے تاکہ ترجمہ اصل متن کی جگہ لے سکے اور صرف مفہوم تک محدود نہ رہے، اس طرح وہ روانی تو پیدا نہیں ہو سکتی جو مفہوم کے بیان کرنے میں ہوتی ہے، لیکن ترجمہ کتاب کی جگہ کام آسکتا ہے۔

ضمیمہ

کتاب فصل المقال کے ایک مسئلہ کی تشریح ہے، جو خود ابن رشد نے کی ہے اس لیئے یہ بھی اصل کتاب کا جزو ہو گیا، اور جتنے مستند مخطوطے ہیں سب میں یہ موجود ہے۔ چنانچہ جارج فضلو حورانی نے بھی اسی تشریح کے ساتھ اسے متن میں شامل کیا ہے۔

ہم نے ترجمہ کے وقت بیروت کا نسخہ بھی پیش نظر رکھا ہے۔ یہ نسخہ جارج حورانی کے نسخہ کی نقل ہے جو ۱۹۶۱ء میں بیروت کے مطبعہ کاتو لیکیہ سے شائع ہوا ہے، اس میں حورانی کا مقدمہ بھی شامل ہے چونکہ اس پر تعلیق الدکتور البیر نصری نادر من اساتذۃ الفلسفۃ بالجامعۃ اللبنانیہ لکھا ہوا تھا اس لیئے اسے بڑے شوق سے منگا کر دیکھا، لیکن ایک عرب اور فلسفہ کے استاد کی حاشیہ میں بعض فاش غلطیاں دیکھ کر افسوس ہوا، مثلاً حورانی کے نسخہ میں صفحہ ۱۴ پر ابن رشد کی عبارت ہے "ومعنی التاویل ہو اخراج دلالۃ اللفظ من الدلالۃ الحقیقۃ الی الدلالۃ المجازۃ" ڈاکٹر نادر نے اس عبارت کی تصحیح فرمائی ہے، لکھتے ہیں "الاصح، من الدلالۃ المجازۃ الی الدلالۃ الحقیقۃ (حاشیہ صفحہ ۳۵) ابن رشد نے تو تاویل کی تعریف یہ کی تھی کہ لفظ اپنی حقیقی دلالت سے نکال کر مجازی دلالت میں لے آتے ہیں یعنی ظاہر معنی جو لفظ کے اصلی اور لغوی ہیں ہم تاویل کر کے اس کے مرادی معنی بیان کرتے ہیں اور یہی مجازی معنی ہوئے، ڈاکٹر صاحب نے اس کو الٹا کر دیا، انھیں نہ تو تاویل کی تعریف کا خیال رہا نہ دلالۃ لفظی کا، انھوں نے سوچا مجاز سے حقیقت کی طرف جاتے ہیں یہ ابن رشد نے حقیقت سے مجاز کی طرف کیسے پہنچا دیا، لہذا ڈاکٹر نادر نے تاویل کی جو تعریف کی اس لحاظ سے علی العرش الاستوا، اور یداللہ کے معنی مجاز سے حقیقت کی طرف جائیں گے۔ اور تاویل کے بعد لغوی معنی استعمال ہوں گے اور تاویل سے پہلے اس کے مجازی معنی تھے

بسوخت عقل ز حیرت کہ ایں چہ بوالعجبی ست

نظر ثانی کے سلسلہ میں اتنی وضاحت اور پیش کرنا چاہتا ہوں کہ فصل المقال کا ترجمہ پہلی مرتبہ مجلہ اقبال ریویو میں شائع ہوا تو بہت سے اہل علم حضرات نے اور احباب نے اس کوشش کو پسند کیا اور فلسفہ کے اساتذہ نے تو اسے بہت سراہا۔ ان حضرات نے بتایا کہ خود ڈاکٹر حورانی نے بھی اس کا انگریزی میں ترجمہ کیا ہے، لیکن اس میں بعض اصطلاحات کا مناسب ترجمہ نہیں ہو سکا اور نہ ضمیمہ کا ترجمہ کیا گیا اس لیے موجودہ ترجمہ کی افادیت بڑھ گئی ہے۔ میں نے "میڈیول پولیٹیکل فلاسفی" مرتبہ رالف لرنر و محسن مہدی نیویارک ۱۹۶۳ء دیکھی اس میں حورانی کا ترجمہ شامل ہے۔ حورانی نے ترجمہ واقعی بڑی محنت سے اور بڑی کامیابی کے ساتھ کیا ہے، لیکن ایک ادیب کے لئے کسی فن کا ترجمہ مشکل ہو جاتا ہے۔ واقعی بعض اصطلاحات کا صحیح ترجمہ نہیں ہو سکا۔ مثلاً انھوں نے برہان کا ترجمہ Demonstration کیا ہے لہ

عربی لغت میں برہان کے معنی تظاہر کے بھی ہیں اور دلیل بیّنہ کے بھی ہیں، قرآن شریف میں یہ لفظ دوسرے معنی میں مستعمل ہوا ہے، ہاتوا برہانکم ان کنتم صادقین، (اگر تم سچے ہو تو اپنی دلیل لاؤ)

ابن رشد نے اس کو دلیل محکم کے لیئے استعمال کیا ہے اسی لیئے اس کی تعریف بھی لکھ دی ہے "غور کرنے کی قسموں میں سب سے زیادہ مکمل اور قیاس کی قسموں میں سب سے زیادہ بہتر ہے اور اس کا نام "برہان" ہے۔"

نظر ثانی کے وقت انسائیکلو پیڈیا آف اسلام لیڈن کا اردو ترجمہ دائرۃ المعارف اسلامیہ لاہور کی

لہ میڈیول پولیٹیکل فلاسفی، ص ۱۶۵

جلد اول کو بھی دیکھا۔ اس ادارہ نے اگرچہ ترجمہ کے وقت حواشی اور اضافہ کا وعدہ کیا تھا لیکن ابن رشد کے سلسلہ میں کوئی حاشیہ اور اضافہ نہیں کیا بلکہ مستشرق "کارا دادو" کا مضمون بجنسہ نقل کر دیا گیا ہے۔

اس میں لکھا ہے "ابن رشد نے پہلا یہ اصول قائم کیا کہ فلسفے کو لازمی طور پر مذہب سے اتفاق کرنا چاہیئے۔" پھر لکھا ہے "وحی کی دو قسمیں ہیں، یعنی حق فیلسوفی اور حق مذہبی اور ان دونوں کا باہم متفق ہونا ضروری ہے"۔ ؎

یہاں مقالہ نویس نے اپنی عبارت میں خود ہی نمایاں تضاد پیدا کر دیا ہے۔ وحی کی یہ دو قسمیں ارسطو کی تشریح میں ابن سینا نے بیان کی ہیں، اور دونوں کو ابن طفیل نے ہم پلہ رکھا ہے، ابن رشد نے کہیں یہ خیال ظاہر نہیں کیا۔ مقالہ نگار کو یہ بھی خیال نہیں رہا کہ ابن رشد کا مسلمہ اصول ہے "فلسفہ کو لازمی طور پر مذہب سے اتفاق کرنا چاہیئے"۔ پھر یہ بیان ابن رشد کا کیسے ہو سکتا ہے کہ "دونوں حق ہیں"۔ اور "دونوں کا باہم متفق ہونا ضروری ہے"۔ تعجب ہے ایسی تضاد بیانی پر مترجم کی نظر نہیں پڑی۔ پھر اس مقالہ میں لکھا گیا ہے۔ "فلاسفہ بھی اپنی نوعیت کے انبیا ہیں جن کا خطاب بالخصوص علما سے ہوتا ہے، ممکن ہے کہ ان کی تعلیم صحیح معنی میں انبیاء کی تعلیم کے خلاف نہ ہو" اصل یہ ہے کہ اہل یورپ نے اٹھارویں صدی کے جرچ کی روشنی میں ابن رشد کے لیے بہت کچھ غلط فہمی پیدا کر دی ہے جس سے بچ کر چلنا ضروری ہے۔ اس کے لیئے ضروری ہے کہ خود ابن رشد کی کتابوں اور ان کی تحریروں تک رسائی بہم پہنچائی جائے

الفصل کا یہ ترجمہ اسی کوشش کی ایک کڑی ہے۔ اس کام کو آگے بڑھانے کے لیئے ضروری ہے کہ ان کی بقیہ دونوں کتابوں یعنی کشف الادلہ اور تہافت کا بھی اردو میں ترجمہ ہو جائے تاکہ اسلامی ثقافت کا ایک اہم باب مرتب ہو سکے۔

میں نے اشاعت کے لیئے نئے سرے سے پورے ترجمہ پر نظر ثانی کی ہے مقدمہ از سر نو لکھا اور ضروری حواشی کا اضافہ کیا۔ میرا خیال ہے کہ یہ کتاب اسلامی غور و فکر کے لیئے بیش قیمت ثابت ہوگی اور ابن رشد کی محنت ماجور و مشکور رہوگی۔

نیاز کیش

عبید اللہ قدسی

سی ۲۷۔ یونیورسٹی کیمپس، کراچی ۳۲

؎ انسائیکلو پیڈیا آف اسلام (انگلش) جلد دوم ص ۴۱۲، دائرۃ المعارف اسلامیہ (لاہور) جلد اول ص ۵۲۵،

کتاب فصل المقال

شریعت اور حکمت کا اتصال

حمد اللہ بجمیع محامدہ والصلوٰۃ علی محمد عبدہ المصطفیٰ ورسولہ۔ ہمارے اس بیان کا مقصد یہ ہے کہ ہم شرعی نظریہ کے لحاظ سے اس بات کی تحقیق کریں کہ آیا فلسفہ اور علوم منطق میں غور کرنا شریعت کے لحاظ سے مباح ہے یا ممنوع ہے یا اس کے لیے حکم دیا گیا ہے یا اس کی جانب محض توجہ دلائی گئی ہے یا واجب ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ اگر فلسفہ کا کام اس سے زیادہ اور کچھ نہیں ہے کہ موجودات اور اس کے متعلقات پر اس حیثیت سے غور کیا جائے کہ وہ صانع کی طرف رہنما ہیں، (میری مراد یہ ہے کہ مصنوعات کی حقیقت کیا ہے تو بے شک موجودات صانع کی طرف رہنمائی کرتی ہے) صنعت کی معرفت صانع کی دلیل ہے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ جب صنعت کی معرفت مکمل حاصل ہوگئی تو صانع کی معرفت بھی بدرجہ اتم حاصل ہوگئی۔ بے شک شریعت نے موجودات کے اعتبارات پر غور کرنے کی دعوت دی ہے اور اس کی ترغیب دی ہے لہٰذا یہ واضح ہوگیا کہ جو کچھ اس نام (یعنی فلسفہ) کا مصداق ہے وہ یا تو شریعت کے لحاظ سے واجب ہے یا اس کی ترغیب دی گئی ہے اور یہ بات کہ شریعت نے موجودات پر عقل کے ذریعہ غور کرنے اور اس کے ذریعہ موجودات کی معرفت حاصل کرنے کی جو دعوت دی ہے، اللہ تعالیٰ کی کتاب کی آیت سے بالکل واضح ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے، فَاعْتَبِرُوا یَا اُولِی الْاَبْصَار (۵۹، ۲) اور یہ آیت قیاس عقلی یا شرعی دونوں کے استعمال کے واجب ہونے پر پختہ دلیل (نص) ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا قول "اَوَلَمْ یَنْظُرُوْا فِیْ مَلَکُوْتِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللّٰہُ مِنْ شَیْءٍ" (۷، ۱۸۴) اور یہ آیت تمام موجودات پر غور کرنے کی ترغیب کے لئے پختہ دلیل ہے (نص)

یہ بالکل ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جن کو اس علم سے مشرف اور مخصوص فرمایا ان میں سے حضرت ابراہیم علیہ السلام کی ذات ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: "وَکَذٰلِکَ نُرِیْ اِبْرَاہِیْمَ مَلَکُوْتَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ" (۶، ۷۵) اَفَلَا یَنْظُرُوْنَ اِلَی الْاِبِلِ کَیْفَ خُلِقَتْ وَاِلَی السَّمَآءِ کَیْفَ رُفِعَتْ (۸۸، ۱۶، ۱۷) وَیَتَفَکَّرُوْنَ فِیْ خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ (۳، ۱۹۱) اس کے علاوہ بہت سی لاتعداد آیتیں ہیں۔

المنطق

جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ شریعت نے موجودات اور اعتبار موجودات پر عقل کے ذریعہ غور کرنا واجب کر دیا ہے اور اعتبار اس سے زیادہ اور کچھ نہیں ہے کہ معلوم سے مجہول کا استنباط کیا جائے اور اس کا استخراج کیا جائے اور اسی کا نام قیاس یا بالقیاس ہے تو اب یہ بھی واجب ہے کہ ہم موجودات میں قیاس عقلی کے ذریعہ غور کریں۔ یہ ظاہر ہے کہ اس قسم کا غور کرنا جس کی شریعت نے دعوت دی ہے اور اس کی ترغیب دلائی ہے۔ غور کرنے کی قسموں میں سب سے زیادہ مکمل اور قیاس کی قسموں میں سب سے زیادہ بہتر ہے، اور اسی کا نام برہان" ہے چونکہ شریعت نے تمام موجودات اور اللہ تعالیٰ کی معرفت برہان کے ذریعہ

حاصل کرنے کی ترغیب دی ہے، اس لئے جو شخص اللہ تعالیٰ اور اس کی تمام موجودات کی معرفت برہان کے ذریعہ حاصل کرنا چاہتا ہے اس کے لیے یہ بہتر ہے بلکہ ضروری ہے کہ وہ سب سے پہلے برہان کی (قسمیں اور اس کی) شرائط سے واقف ہو اور یہ جانے کہ قیاس برہانی، قیاس جدلی، قیاس خطابی اور قیاس مغالطی میں کیا اختلاف ہے۔[1]

لیکن یہ اس وقت تک ممکن نہیں جب تک سب سے پہلے یہ نہ جان لیا جائے کہ قیاس مطلق کیا ہے اس کی کتنی قسمیں ہیں اور کس طرح قیاس ہوتا ہے اور کس طرح قیاس نہیں ہوتا ہے، لیکن یہ بھی اسی وقت تک ممکن نہیں ہے جب تک اس سے پہلے یہ نہ جانا جائے کہ قیاس جن اجزاء سے ترتیب پاتا ہے وہ کیا ہیں؟ اس سے میری مراد مقدمات اور مقدمات کی قسمیں ہیں۔ لہٰذا جو شخص شریعت پر پختہ یقین رکھتا ہے اس پر واجب ہے کہ بتائے ہوئے طریقہ کے موافق موجودات پر غور کرنے سے پہلے وہ ان چیزوں کو جان لے اس لئے کہ فکر میں ان چیزوں کی حیثیت وہی ہے جو عمل میں آلات کی ہے۔

جس طرح فقہ کے لئے کسی مسئلہ کے احکام میں تفقہ کے ذریعہ استنباط کرنے کا طریقہ، فقہی قیاس اس کی اقسام اور حالات نیز کن امور میں اس کا جاری ہونا ممکن ہے اور کن میں ممکن نہیں ہے۔ یہ سب باتیں جاننا لازمی ہے۔ بالکل اسی طرح عارف کے لئے بھی یہ ضروری ہے کہ وہ کسی معاملہ میں موجودات پر غور کر کے استنباط کرنے کے لیے قیاس عقلی اور اس کی اقسام کی معرفت حاصل کرلے۔ بلکہ عارف تو اسکا زیادہ حق دار ہے اسلئے کہ جب فقیہ اللہ تعالیٰ کے قول فَاعْتَبِرُوا یَا اُولِی الْاَبْصَار سے استنباط کرنے کیلئے قیاس فقہی کی معرفت لازمی سمجھتا ہے تو عارف باللہ کیلئے اس آیت سے استنباط کرنے کیلئے قیاس عقلی کا جاننا زیادہ مناسب اور ضروری ہے۔

غیر مسلمین کے عوام | کسی شخص کے لیے یہ کہنا مناسب نہیں ہے کہ اس طرح قیاس عقلی کے ذریعہ غور کرنا بدعت ہے کیونکہ قیاس عقلی صدر اسلام میں موجود نہیں تھا لیکن یہ بات قیاس فقہی اور اس کے اقسام پر بھی صادق آتی ہے اس لیے کہ وہ بھی صدر اسلام کے بعد جاری ہوا ہے لیکن کوئی یہ نہیں کہتا کہ وہ بدعت ہے۔ قیاس عقلی کے سلسلہ میں بھی یہی طرز عمل اختیار کرنا چاہیئے۔ بہرکیف ان اسباب کے ذکر کا یہ مقام نہیں۔ اس ملت کے اکثر لوگ قیاس عقلی ثابت کرتے ہیں۔ صرف ایک گروہ حشویہ[2] کا ہے اور ان کا بھی نصوص کے ذریعہ رد کیا جا سکتا ہے۔

جب یہ ثابت ہو گیا کہ قیاس عقلی اور اس کی قسموں میں غور کرنا شریعت کی رو سے اسی طرح واجب ہے جس طرح قیاس فقہی پر غور کرنا واجب ہے اور یہ بات بھی واضح ہے کہ اگر ہم سے پہلے کسی نے قیاس عقلی

---

[1] قیاس برہانی وہ قیاس ہے جس کے نتائج صحیح ثابت ہوتے ہیں اور اس کے مقدمات صحیح ہوتے ہیں، قیاس جدلی وہ ہے جس کے مقدمات ظنی ہوتے ہیں، قیاس مطلق خطابی وہ ہے جس کے مقدمات منطق کی اساس پر قائم نہیں ہوتے ہیں۔ قیاس مغالطی وہ ہے جس کی ابتدا صحیح مقدمات سے ہوتی ہے یا ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ مقدمات صحیح ہیں لیکن نتائج ناقابل قبول نکلتے ہیں۔

[2] محدثین کا ایک گروہ وہ ہے جنہوں نے آیات و احادیث میں الفاظ کے ظاہر معنی (یعنی لغوی معنی) ہی کو تسلیم کیا اور اس سے اللہ تعالیٰ کا جسم اور اعضاء ماننے پر مجبور ہوئے۔ کرامیہ گروہ کا بھی یہی خیال تھا۔

اور اس کی انواع پر تحقیق نہیں کی تو یہ ہمارا فرض ہے کہ اس تحقیق کی ابتدا کریں اور بعد میں آنے والے اپنے پیش رو کی اس میں اعانت کریں، یہاں تک کہ اس کی تکمیل ہو جائے۔ یہ دشوار ہے بلکہ ناممکن ہے کہ کوئی ایک شخص اس کو ابتدا سے حاصل کر کے ان تمام باتوں کو حاصل کر لے جن کا جاننا ضروری ہے۔ یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ کسی ایک شخص کے لیے قیاس فقہی اور اس کی انواع کی معرفت مکمل طور سے ممکن نہیں ہے۔ اس لحاظ سے (غور کیا جائے تو) قیاس عقلی کی معرفت تو زیادہ مستحق توجہ ہے۔ اگرچہ ہم سے پہلے غیر لوگ اس کے بارے میں تحقیق کر چکے ہوں۔

اگر ہم سے پہلے کسی اور نے اس تحقیق کے سلسلہ میں کام کیا ہے تو یہ ہمارا فرض ہے کہ جو کچھ اس پیش رو نے اس سلسلہ میں کیا ہے ہم اس سے فائدہ اٹھائیں۔ خواہ وہ پیش رو ہمارا ہم ملت ہو یا نہ ہو۔ اس لیے کہ جس آلہ کے ذریعے تزکیہ درست ہو جاتا ہے اس میں اس کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا کہ وہ آلہ ہمارے ہم ملت کا ہے یا غیر کا، جب کہ اس میں صحت کی شرائط موجود ہوں۔ میری مراد غیر ملت سے وہ پیش رو قدما ہیں جو ملت اسلام سے پہلے گزر چکے ہیں اور جب معاملہ یہ ہے اور یہ حقیقت ہے کہ عقلی قیاسات کے سلسلے میں غور کرنے کے لئے جن باتوں کی ضرورت ہے، قدما ان کی اچھی طرح سے چھان بین کر چکے ہیں تو ہمیں چاہئے کہ ان کی کتابوں کی طرف رجوع ہوں اور جو کچھ انھوں نے اس باب میں کہا ہے اس کا مطالعہ کریں۔ اگر وہ سب صحیح ہے تو اسے قبول کر لیں اور اگر اس میں کچھ غلط ہے تو اس پر متنبہ ہوں۔

جب ہم اس بات پر غور کر چکے ہیں اور ہمیں وہ آلات مل چکے ہیں جن کے ذریعہ ہم موجودات پر غور کرنے پر قادر ہوتے ہیں اور اس کی صنعت تک رسائی ہوتی ہے تو بات واضح ہے کہ جو شخص صنعت کو نہیں پہچانتا ہے وہ مصنوع کو بھی نہیں جانتا ہے، اور جو مصنوع کو نہیں جانتا ہے وہ صانع کو بھی نہیں جانتا ہے۔ لہٰذا یہ ضروری ہو گیا کہ ہم موجودات کی اس ترتیب اور اسی طریقہ سے تحقیق کریں جو برہانی قیاسات کے ذریعہ صناعت کی معرفت کے لیے ہم نے حاصل کیا ہے۔

کل علوم کا ادراک ایک فرد کے لئے ممکن نہیں ہے

یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ اس مقصد (یعنی موجودات کے مطالعہ) کی تکمیل اسی وقت ہو سکتی ہے جب کہ ترتیب سے ایک شخص کے بعد دوسرا تحقیق کرے اور بعد میں آنے والا اپنے پیش رو کی تحقیق سے استفادہ کرے جس طرح سے علوم تعلیم میں عمل ہوا ہے۔ فرض کیجئے ہمارے زمانہ میں صناعت هندسیه اور الٰہیات معدوم ہو جائیں، اب اگر کوئی انسان چاہے کہ اپنے آپ آسمانی اجرام کی مقداریں معلوم کرے ان کی شکلیں اور ایک دوسرے سے فاصلے معلوم کرے، مثلاً یہ جاننا چاہے کہ سورج زمین سے کتنا زیادہ بڑا ہے اور دوسرے کوکب سے کتنا بڑا ہے تو اس کے لیے یہ ناممکن ہے خواہ وہ فطرتاً سب سے زیادہ ذہین ہی کیوں نہ ہو۔ ہاں یہ اور بات ہے کہ وحی یا اسی کی طرح کے دوسرے ذریعہ سے اسے معلوم ہو جائے

لہ علوم تعالیم۔ اس کے معنی ہیں علوم تجربی جن میں مشاہدہ اور تجربہ کی ضرورت ہے، جیسے علم فلک، علم ہندسہ، اور علم طب وغیرہ یا علوم ریاضی وغیرہ۔

چنانچہ اگر اس سے کہا جائے کہ "سورج زمین سے ایک سو پچاس یا ساٹھ گنا زیادہ بڑا ہے" تو وہ اس بات کو دیوانہ پن سمجھے گا۔ حالانکہ یہ بات علم ہیئت میں دلیل کے ذریعہ تسلیم کرلی گئی ہے۔ چنانچہ جو لوگ اس علم کے جاننے والے ہیں وہ اس میں کوئی شک نہیں کرتے۔

لیکن جس کو فن تعالیم کی مثال کی سب سے زیادہ ضرورت ہے وہ اصول فقہ کا فن ہے[1]۔ خود فقہ میں بھی ایک طویل عرصہ تک غور و فکر کئے بغیر نظر کامیاب نہیں ہوتی۔ اگر آج کوئی شخص یہ ارادہ کرتا ہے کہ وہ خود ان تمام دلائل سے واقف ہوجائے جن سے مذاہب (اربعہ) کے اہل نظر نے ان اختلافی مسائل میں استنباط کیا ہے اور جن کے متعلق ممالک اسلامیہ کے بڑے بڑے شہروں میں (سوائے مغرب کے) مناظرے ہوئے تو اس بات پر اس کا مذاق اڑایا جاسکتا ہے اس لئے کہ یہ ایک شخص کے لئے ممکن نہیں ہے۔ اگرچہ ایسا علم خود فقہ کی ایک شاخ ہے۔ یہ بات پہلے معلوم ہوچکی ہے کہ یہ (فقہ) علمی صنعت نہیں بلکہ عملی صنعت ہے۔ جب کہ فقہ میں کوئی بھی فن ایسا نہیں ہے جسے صرف ایک شخص پروان چڑھا سکے تو پھر فنون کے فن (صنعتوں کی صنعت) کو جسے حکمت کہتے ہیں ایک شخص کے لیے کمال تک پہنچانا کیسے ممکن ہے۔

جب یہ سب کچھ اسی طرح ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا تو پھر یہ ہمارا فرض ہے کہ ہم ان لوگوں کی طرف توجہ کریں جو امم سابقہ میں پہلے ہوچکے ہیں اور جنہوں نے شرائط برہان کے اقتضا کے موافق موجودات اور ان کے متعلقات پر غور کیا ہے، تاکہ جو کچھ انہوں نے کہا ہے ہم اس پر غور کرسکیں اور جو کچھ اپنی کتابوں میں انہوں نے ثابت کیا ہے اگر وہ حق کے موافق ہے تو ہم ان کی باتیں قبول کرلیں اور اپنی خوشی کا اظہار کریں (اور اس بات کے لئے ان کے شکر گزار ہوں) اور جو کچھ ان کی تحریرات میں حق کے موافق نہیں ہے اس سے ہم آگاہی حاصل کریں، اس سے احتراز کریں اور ان لوگوں کو معذور سمجھیں۔

فلسفہ اور اللہ کی معرفت

اب اس بحث میں بالکل واضح ہوگیا کہ قدما کی کتابوں کو پڑھنا شریعت کی رو سے فرض ہے اس لئے کہ ان کی کتابوں کا مغز اور ان کا مقصد وہی ہے جس مقصد کے لئے شریعت نے ہمیں ترغیب دی ہے جس کسی نے ان کی کتابوں پر غور کرنے سے ایسے شخص کو منع کیا جو صاحب بصیرت ہے اور اس کا اہل ہے، اور ایسا شخص وہ ہے جسے دو باتیں حاصل ہوں، ایک تو یہ کہ ذکی الفطرت ہو، دوسرے یہ کہ عدالت شرعی اور خلقی فضیلت اسے حاصل ہو (تو ایسے شخص کو منع کرنے کے یہ معنی ہیں کہ گویا) لوگوں کو اس بات سے منع کیا جس کے لئے اللہ کی معرفت کے سلسلہ میں شریعت نے دعوت دی ہے (حالانکہ) یہ علم نظری کا دروازہ حق شناس کے مطالعہ میں معرفت حق تک پہنچاتا ہے۔ لہٰذا اس طرح سے منع کرنا انتہائی جہالت ہے اور اللہ تعالیٰ سے دوری ہے۔

فلسفہ اور شریعت

اگر کوئی شخص فلسفہ کے مطالعہ میں بھٹک گیا یا اس نے ٹھوکر کھائی تو اس کی فطرت میں یا تو خرابی ہوگی یا وہ فلسفہ کا مطالعہ مقررہ اصول کے موافق نہ کرسکا ہوگا، یا اس کی خواہش اس پر غالب آگئی ہوگی، یا اسے ایسا استاد نہیں ملا ہوگا جو اس کی صحیح طور سے مضمون کی رہنمائی کرتا تو یہ تمام اسباب

---

[1] اصول فقہ کی تعلیم ہسپانیہ اور شمالی افریقہ میں موحدین کے زمانہ سے پہلے مہمل اور بے معنی تھی، ملاحظہ فرمائیے کتاب محمد تومرت، مہدی الموحدین الجزائر ۱۹۰۳ء مقدمہ گولڈ زیہر۔

اس میں جمع ہوں گے یا ان میں سے ایک سے زیادہ اسباب موجود ہوں گے (لہذا اس طرح اگر کوئی شخص تھک گیا اور گمراہ ہوگیا) تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ہم فلسفہ میں گہری نظر رکھنے والے شخص کو بھی اس کے مطالعہ سے منع کر دیں۔ اگر کسی شخص کو اس قسم کا نقصان ہوا ہے تو یہ محض بیرونی اسباب کی بنا پر حاصل ہوا۔ بذاتِ خود فلسفہ میں تو یہ نقصان موجود نہیں تھا۔ لہذا یہ مناسب نہیں ہے کہ جو چیز بالذات اور بالطبع نفع بخش ہو۔ اسے کسی عارضی نقصان کے موجود ہونے کی وجہ سے چھوڑ دیا جائے۔ اسی وجہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کے لیے فرمایا تھا جس کو دست آئے، آپ نے اس کے بھائی سے اُسے شہد پلانے کے لیے فرمایا۔ جب اُس نے شہد پلایا تو دست زیادہ ہوگئے۔ اس کے بھائی نے رسول اللہؐ سے آکر شکایت کی۔ آپ نے جواب دیا " اللہ نے سچ فرمایا اور تمہارے بھائی کے پیٹ نے دھوکا دیا" (فیہ شفاء للناس (سورۂ نحل، ۱۶، آیت ۶۸)

بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ اگر کسی نے ایسے شخص کو جو فلسفہ کا مطالعہ کرنے کا اہل ہے اسے فلسفہ کے مطالعہ سے منع کیا تو اس شخص کی مثال ایسے شخص کی ہے جس نے پیاسے کو میٹھے ٹھنڈے پانی کے پینے سے منع کردیا یہاں تک کہ وہ پیاس کی وجہ سے مرگیا، اور اس لیے منع کیا کہ اس سے پہلے کچھ لوگوں نے میٹھا پانی پیا تھا تو وہ مرگئے تھے حالانکہ میٹھے پانی سے مرنا تو ایک اتفاقی امر ہے اور پیاس سے مرنا ذاتی اور لازمی امر ہے۔

یہ عارضی بات جو اس صنعت (فلسفہ) کے لئے ہے وہ ہر صنعت میں پیش آسکتی ہے۔ بتائیے کتنے فقیہ ہیں جن کی کم پرہیزگاری اور دنیا داری کا سبب فقہ ہوا ہے؟ بلکہ ہم تو اکثر فقہا کو ایسا ہی پاتے ہیں کہ ان کی صنعت فقہ ذاتی طور پر عملی فضیلت کی مقتضی تھی، اس لئے یہ کوئی بعید نہیں ہے کہ صنعات علمی میں جس میں علمی فضیلت کی ضرورت ہے وہی مشکل پیش آجائے جو صنعات عملی میں پیش آتی ہے جس میں عملی فضیلت کی ضرورت ہے۔

ہم مسلمانوں کی جماعت کا یہ اعتقاد ہے کہ بے شک ہماری شریعت الٰہیہ حق ہے اور یہ وہی ہے جس کی سعادت سے آگاہی بخشی گئی ہے اور جس کی دعوت دی گئی ہے (یعنی) یہ کہ اللہ کی معرفت اور اس کی مخلوقات کی معرفت حاصل ہو۔ ہر مسلمان اس کی تصدیق ان طریقوں سے کرتا ہے جو اس کی جبلت اور اس کی طبیعت کا اقتضا ہے، یہ اس لیے کہ لوگوں کی طبیعتیں تصدیق میں مختلف مراتب رکھتی ہیں۔ بعض لوگ برہان سے تصدیق کرتے ہیں اور بعض لوگ جدلی اقوال سے تصدیق کرتے ہیں۔ صاحب برہان کی برہان سے تصدیق ہوتی ہے۔ چونکہ اس کی طبیعت میں اس سے بڑھکر اور کچھ نہیں ہوتا۔ بعض لوگ خطابی اقوال سے تصدیق کرتے ہیں، جس طرح صاحب برہان برہانی اقوال سے تصدیق کرتا ہے۔

چونکہ ہماری اس شریعت الٰہیہ نے لوگوں کو ان تین طریقوں کے ذریعہ تصدیق کرنے کی دعوت دی ہے تو ہر انسان کے لئے تصدیق کرنا عام ہوگیا۔ صرف عناد کی وجہ سے کسی شخص نے زبان سے انکار کیا، یا وہ شخص جسے خود اپنی غفلت کی وجہ سے دعوت الی اللہ کے طریقے معلوم نہیں ہوئے (یہی وجہ ہے کہ رسول اللہ اسود و احمر سب کے لئے مبعوث ہوئے مراد یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت دعوت الی اللہ کے تمام طریقوں پر مشتمل ہے، یہ بات وضاحت کے ساتھ اللہ تعالیٰ کے قول میں موجود ہے۔ " ادع الی سبیل ربک بالحکام

چونکہ یہ شریعت حق ہے اور ایسے مطالعہ کی دعوت دیتی ہے جو معرفت حق تک پہنچا دے، لہٰذا ہم مسلمانوں کی جماعت کو قطعی طور سے یہ معلوم ہے کہ شریعت میں جو کچھ وارد ہوا ہے مطالعۂ برہانی اس کے خلاف نہیں لے جا سکتا ہے۔ اس لیے کہ حق مخالف حق نہیں ہوتا بلکہ اس کی تصدیق کرتا ہے اور اس کی شہادت دیتا ہے۔

جب ایسا ہے اور اگر برہانی نظر ہم کو معرفت میں ایک ایسی شئے تک پہنچا دے جو موجود ہے تو یہ موجود اس حال سے خالی نہیں ہوگا کہ یا تو شریعت میں اس کے متعلق سکوت ہوگا یا اس کا ذکر ہوگا۔ اگر وہ اس قسم کی چیز ہے جس پر شریعت ساکت ہے تو اس سے یہاں بحث نہیں اور اس کا وہی مرتبہ ہے جس کے متعلق احکام نہ ہوں اور اسے فقیہ قیاس شرعی سے استنباط کرتا ہے۔ اگر شریعت میں اس کا ذکر ہے تو اس حال سے خالی نہیں ہوگا کہ یا تو ظاہر بیان برہانی نتیجہ کے موافق ہوگا یا مخالف ہوگا۔ اگر موافق ہے تو پھر کسی بحث کی ضرورت نہیں اور اگر مخالف ہے تو اس وقت تاویل کی ضرورت ہوگی۔

اور تاویل کے معنی ہیں حقیقت کی رہنمائی سے مجاز کی رہنمائی کے لیے لفظ کی رہنمائی حاصل کر لینا۔ بغیر اس کے کہ کلام میں مجاز کے استعمال سے زبان عرب میں خلل واقع ہو...... کسی شئے کا نام رکھنا اس کی متشابہ چیز کے ساتھ یا اس کے سبب میں شریک کے ساتھ یا اس سے ملحق کے ساتھ یا اس کے قریب والی شئے یا اس کے علاوہ ان اشیا کے ساتھ جنھیں مجازی کلام کی اصناف کی تعریف میں شمار کیا گیا ہے۔

معقول اور منقول میں موافقت

جب فقیہ احکام شریعت میں اکثر مندرجہ بالا اصول پر عمل کرتا ہے تو یہ زیادہ مناسب ہے کہ علم برہان کا عالم اس پر عمل کرے، اس لیے کہ فقیہ کے پاس تو قیاس ظنی ہے اور عارف کے پاس قیاس یقینی ہے۔ ہم یہ قطعی طور پر کہتے ہیں کہ جس بات تک برہان نے پہنچایا ہو اور ظاہر شرع نے اس کی مخالفت کی ہو تو یہ ظاہر عربی قانون تاویل کے موافق تاویل قبول کرے گا۔ یہ ایسی بات ہے کہ اس میں کوئی مسلم شک نہیں کرتا اور اس (قسم کی تاویل) سے اس شخص کے یقین میں کتنا اضافہ ہوگا جس نے معنی کے لیے کوشش کی، اسے آزمایا اور اس طرح معقول اور منقول دونوں کو جمع کرنے کا مقصد رکھا۔ بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ شرع اگر بظاہر برہانی تاویل کے خلاف ہے تو شرع اور اس کے اجزا کی چھان بین کرنے پر اس کے الفاظ میں بھی وہی پایا جائے گا جس کی بوجہ تاویل ظاہراً شہادت دی گئی ہے یا جو شہادت سے قریب ہے۔

اسی خیال کی وجہ سے تمام مسلمان اس بات پر متفق ہیں کہ یہ ضروری نہیں کہ شریعت کے تمام الفاظ اپنے ظاہر پر محمول ہوں اور نہ یہ کہ وہ تمام الفاظ تاویل کی وجہ سے اپنے ظاہر کے خلاف ہوں۔ البتہ قابل تاویل اور ناقابل تاویل میں اختلاف کیا گیا ہے مثلاً جیسا کہ اشعری آیت استوا (۲، ۲۸) اور حدیث نزول کی تاویل کرتے ہیں[1] جب کہ حنابلہ اسے اس کے ظاہر پر محمول کرتے ہیں۔ شریعت میں ظاہر اور باطن کی وجہ یہ ہے کہ بات کے یقین کرنے میں لوگوں کی طبائع اور ان کی سمجھ بوجھ میں اختلاف ہوتا ہے ظواہر میں اختلاف

لہ حدیث النزول مشہور روایتوں میں آیا ہے کہ جبریل حضور کے پاس دحیہ کلبی کی صورت میں آتے تھے۔ حضرت ابن عباس نے بھی حضور کے پاس اسی صورت میں دیکھا تھا۔

کے سبب راسخین فی العلم کو جامع تاویل کی تنبیہ کی گئی ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ کے قول میں اسی بات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، ھُوَ الَّذِیْ اَنْزَلَ عَلَیْکَ الْکِتٰبَ مِنْہُ اٰیٰتٌ مُّحْکَمٰتٌ .... وَالرّٰسِخُوْنَ فِی الْعِلْمِ۔ ل[1]

اجماع عام محال ہے | اگر یہ کہا جائے کہ شریعت میں کچھ چیزیں ایسی ہیں جن کو ان کے ظاہری معنی پر محمول کرنے پر سب مسلمانوں کا اجماع ہے۔ کچھ چیزیں ایسی ہیں کہ ان کی تاویل پر سب کا اتفاق ہے مگر کچھ چیزیں ایسی بھی ہیں کہ ان کی (تاویل کرنے یا نہ کرنے) کے بارے میں اتفاق رائے نہیں ہے۔ (سوال یہ ہے کہ) کیا برہان عقلی کو ایسی چیزوں میں تاویل کی اجازت ہے جن کو ظاہر پر محمول کرنے پر اجماع ہے؟ یا وہ ظاہر جس کی تاویل پر اتفاق ہے۔ ہم یہ کہتے ہیں کہ اگر اجماع کا وجود ثابت ہے تو تاویل جائز نہ ہوگی، البتہ اگر اجماع محض ایک گمان ہے تو تاویل کرنا جائز ہوگا۔ اسی وجہ سے ابو حامد (الغزالی ف ۱۱۱۲) اور ابو المعالی (الجوینی ف ۱۰۸۵) وغیرہ ائمہ نظر نے لکھا ہے کہ جس کسی نے بھی تاویل سے اس قسم کی چیزوں میں اجماع کو توڑا اس پر کفر کا فتویٰ یقیناً صادر نہیں ہوگا۔

یہ واضح ہے کہ عملیات میں اجماع کا ثبوت جس طرح ممکن ہے اس طرح نظریات میں ممکن نہیں کسی مسئلہ میں ایک زمانہ میں اجماع کا ثبوت اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس زمانے کو پورا محصور نہ کر لیا جائے اور اس کے تمام علمائے وقت کا ہمیں اچھی طرح علم نہ ہو جائے۔ میری مراد یہ ہے کہ ان کی شخصیتوں سے واقفیت ہو، ان کی تعداد معلوم ہو اور پھر ان میں سے ہر ایک کی رائے مسئلہ (زیر بحث) کے ضمن میں صحت و تواتر کے ساتھ نقل ہو کر ہم تک پہنچی ہو۔

ان تمام باتوں کے علاوہ یہ بات ثابت ہو گئی ہو کہ اس زمانہ کے تمام علماء جو موجود تھے اس پر متفق تھے کہ شریعت میں ظاہر یا باطن نہیں ہے، اور یہ کہ ہر مسئلہ کے علم کے لئے ضروری ہے کہ کسی شخص سے نہ چھپایا جائے (خواہ وہ اہل ہو یا نہ ہو) اور یہ کہ شریعت کے علم کے بارے میں سب کا طریقہ ایک تھا۔

لیکن صدر اسلام سے روایتوں میں یہ بات موجود ہے کہ اکثر لوگوں کی یہ رائے رہی ہے کہ شریعت کا ظاہر ہے اور باطن ہے، اور جو شخص علم نہیں رکھتا اور سمجھنے کی قدرت نہیں رکھتا اس کے لیے ضروری نہیں ہے کہ وہ باطن کو بھی جانے جیسا کہ بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت علیؓ نے فرمایا "لوگوں سے اس قدر بیان کرو جتنا وہ جانتے ہیں، کیا تم چاہتے ہو کہ لوگ اللہ اور اس کے رسولؐ کو جھٹلا دیں۔" اسی طرح سلف کی ایک جماعت سے روایت چلی آ رہی ہے (جب یہ صورت ہے کہ ظاہر اور باطن کے باب میں اجماع نہیں ہے) تو پھر مسائل نظری کے باب میں اجماع ہو جانے کی روایت کا تصور کیوں کر ممکن ہے۔ ہم حتمی طور پر جانتے ہیں کہ کوئی زمانہ اس خیال کے علماء سے خالی نہیں رہا ہوگا کہ کچھ چیزیں شریعت میں ایسی ہیں جن کی حقیقت کا جاننا عام لوگوں کے لئے مناسب نہیں ہے۔ عملیات میں صورت اس کے برخلاف ہے، اس سلسلہ میں سب متفق ہیں کہ (احکام عملی کے) مسائل کو سب لوگوں پر افشا کر دیا جائے (ان مسائل کے) اجماع کے ثبوت کے لئے یہ کافی ہے کہ تمام لوگوں میں ان کی اشاعت و شہرت ہو نیز کوئی اختلاف ہم تک نقل نہ ہوا ہو۔ مسائل عملی میں حصول اجماع کے لیے بس اسی قدر کافی ہے،

ل[1] سورۂ آل عمران، آیت ۷

مسائل نظری میں معاملہ اس کے برخلاف ہے (یعنی حصول اجماع ممکن نہیں ہے)

غزالی اور فلاسفۂ اسلام

اگر آپ کا یہ قول ہے کہ (نظریات میں) تاویل سے اجماع ٹوٹ جانے کی صورت میں کفر کا فتویٰ صادر نہیں کیا جا سکتا اس لیئے کہ اس میں اجماع تصور ہی میں نہیں آسکتا، تو آپ اہل اسلام میں سے ان فلسفیوں جیسے ابونصر فارابی اور ابن سینا کے متعلق کیا فرماتے ہیں؟ ابوحامد (غزالی) نے ان دونوں کو اپنی کتاب "التہافت" میں تین مسئلوں میں کافر قرار دیا ہے، ایک تو عالم قدیم ہے، دوسرا "اللہ تعالیٰ جزئیات کا علم نہیں رکھتے" — اللہ ان چیزوں سے بلند ہے — اور تیسرا حشر اجساد اور احوال معاد کے سلسلہ میں جو کچھ آیا ہے اس کی تاویل کرنے میں۔ ہم کہتے ہیں کہ ابوحامد کے قول سے ان کی قطعی طور پر تکفیر نہیں ہوتی، اس لیے کہ خود انھوں نے اپنی کتاب "التفرقہ" میں صراحت سے بیان کیا ہے کہ اجماع ٹوٹنے پر تکفیر کرنا یقینی نہیں۔

ہمارے بیان سے یہ واضح ہو چکا ہے کہ اس قسم کے مسائل میں اجماع کا قرار پانا ممکن ہی نہیں ہے، جیسا کہ سلف اول کے بہت سے لوگوں سے روایت ہے اور ان کے علاوہ دوسرے علماء سے بھی یہی مروی ہے ان مسائل میں تاویلات ہیں کہ ان سے صرف وہی واقف ہو سکتا ہے جو اہل تاویل میں سے ہے اور وہ راسخون فی العلم کا گروہ ہے اس لیے کہ ہم وقف کرتے ہیں اللہ تعالیٰ کے قول "والراسخون فی العلم" پر اس لیے کہ اگر اہل علم تاویل نہیں جانتے ہوں گے تو ان کی تصدیق میں کوئی برتری پیدا نہیں ہوگی۔ (نہ یہ ہوگا) کہ ان کے ایمان میں وہ یقین پیدا ہو جائے جو غیر عالم میں پیدا نہیں ہوتا۔ اللہ تعالیٰ نے ان (اہل تاویل) کی یہ صفت بیان کی ہے کہ وہ اس پر ایمان رکھتے ہیں اور یہ محمول ہے اس ایمان پر جو برہان سے حاصل ہوتا ہے۔ اور یہ تاویل کے علم کے بغیر حاصل نہیں ہوتا۔ اہل ایمان میں سے غیر عالم جو اس (تاویل) پر ایمان رکھتے ہیں ان کا ایمان برہان سے پیدا نہیں ہوا ہے، اس لئے کہ یہ ایمان (بالتاویل) ایسا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اسے علماء کے ساتھ مختص کیا ہے، کیونکہ برہان سے پیدا ہونے پر ان کا ایمان ضرور برہانی ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے خبر دی ہے کہ اس کے کلام میں تاویل ہے۔ وہی حقیقت ہے اور برہان حقیقت پر (منتج) ہوتی ہے۔ جب معاملہ یوں ہے تو ممکن نہیں کہ تاویلات میں جن سے اللہ نے علماء کو خاص کیا ہے اجماع حاصل ہو، ہر اہل انصاف پر یہ بات روشن ہے۔

کیا اللہ تعالےٰ جزئیات سے واقف ہیں؟

ان باتوں سے ہمیں یہی معلوم ہوتا ہے کہ ابوحامد (غزالی) نے حکمائے مشائین کو سمجھنے میں غلطی کی ہے۔ انھوں نے ان کی طرف یہ منسوب کیا ہے کہ حکمائے مشائین کے نزدیک اللہ تعالیٰ کو جزئیات کا بالکل علم نہیں ہے، حالانکہ مشائین کی رائے یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ان اشیاء کو ایسے علم سے جانتا ہے جو ہمارے علم جیسا نہیں ہے اس لیے کہ ہمارا علم ان اشیاء کے متعلق معلومات ہی کے ذریعہ حاصل ہوا ہے لہٰذا وہ اس کے حدوث کے ساتھ حادث ہوتا ہے اور اس کے تغیر کے ساتھ متغیر ہو جاتا ہے لیکن اللہ سبحانہٗ کو وجود کا علم اس کے برخلاف ہے لہٰذا وہ اس معلوم کے لیئے علت ہے جو موجود ہے چنانچہ جس شخص نے دونوں علموں کو ایک سے دوسرے کے ساتھ مشابہ سمجھا اس نے ایک دوسرے کے مقابل کو اور ان کے خواص کو ایک کر دیا اور یہ انتہائی جہالت ہے۔

لہٰذا علم کا نام جب علم محدث اور علم قدیم کے لیئے بولا جاتا ہے تو وہ صرف نام کے لحاظ سے ایک

ہیں ورنہ ان میں کوئی مماثلت نہیں۔ بہت سے نام متضاد چیزوں پر بولے جاتے ہیں، جیسے جلل، عظیم اور صغیر کے لیے بولتے ہیں، اور صریم اجالے اور تاریکی کے لیے بولتے ہیں، کوئی ایسی تعریف علم کی نہیں ہے جو دونوں علموں کو پورے طور سے شریک ہو۔ جیسا کہ ہمارے ہم عصر متکلمین کا وہم ہے، ہم نے اس مسئلہ میں الگ ایک مضمون لکھا ہے جس کے لیے ہمارے دوستوں میں سے بعض نے تحریک کی ہے۔[1]

مشائین کے متعلق یہ وہم کیسے پیدا ہو سکتا ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ اللہ سبحانہ کو جزئیات کا علم قدیم نہیں ہے جب کہ وہ جانتے ہیں کہ سچے خواب زمانہ مستقبل میں آنے والے واقعات کی تفصیل اور جزئیات پر مشتمل ہوتے ہیں اور یہ ایسے خطرات ہیں جن کا علم انسان کو نیند میں مطلق مدبر ازلی کی طرف سے حاصل ہوتا ہے ان کی صرف یہ رائے ہے کہ اللہ تعالیٰ کو جزئیات کا علم اس قسم کا نہیں ہے جیسا کہ ہمیں ہے بلکہ کلیات کا بھی علم ویسا نہیں ہے، اس لیئے کہ کلیات معلومہ بھی ہمیں موجود کی طبیعت کے ذریعہ حاصل ہیں۔ علم (ریاضی) کیں معاملہ اس سے بالکل برعکس ہے، اسی لیے وہی درست ہے جس تک برہان اور دلیل عقلی نے پہنچایا ہے کہ یہ علم (ریاضی) اس تعریف سے بری ہے کہ اسے کلی یا جزئی کہا جائے، لہٰذا اب اس مسئلہ سے اختلاف کی کوئی گنجایش نہیں رہی ہے یعنی یہ کہ انھیں کافر کہا جائے یا نہ کہا جائے۔

موجودات کی تقسیم

عالم قدیم ہے یا حادث ہے؟ میرے خیال میں اس مسئلہ میں متکلمین میں سے اشعریوں اور حکمائے متقدمین میں اختلاف ہے یہ اختلاف محض نام رکھنے میں ہے، خاص طور پر بعض قدماء کا اس بات میں اختلاف ہے، اس لیے کہ وہ اس پر متفق ہیں کہ موجودات کی تین قسمیں ہیں دونوں طرفین اور دونوں طرف کا وسط۔ وہ طرفین کے نام رکھنے میں تو متفق ہیں اور وسط کے درجہ میں اختلاف ہے۔

پس ایک طرف "وہ موجود ہے جو کسی غیر شئے سے وجود میں آتا ہے میری مراد ہے فاعل کے سبب سے اور مادہ کے سبب سے اور زمانہ اس پر متقدم ہے یعنی اس کے وجود سے پہلے ہے۔ یہ حال ہے ان اجسام کا کہ ان کے ہونے کا حس سے ادراک ہوتا ہے مثلاً پانی، ہوا، زمین، حیوانات و نباتات اور ان کے سوائے دوسری اشیا کا ہونا، موجودات کی اس قسم کے لیے تمام قدما اور اشعری محدث (پیدا شدہ) نام رکھنے پر متفق ہیں۔

لیکن اس کے مقابل میں جو "طرف" ہے وہ موجود ہے مگر کسی شئے کے سبب سے یا کسی شئے کے ذریعہ نہیں ہوئی ہے اور نہ زمانہ اس پر مقدم ہے اس طرف کے متعلق بھی تمام فرقوں کا اتفاق ہے کہ اس کا نام "قدیم" ہے اور اس موجود کا ادراک برہان کے ذریعہ ہوتا ہے۔ یہ اللہ تبارک و تعالیٰ ہے جو فاعل کل، موجد کل، حافظ کل اور قادر کل ہے۔

لیکن موجود جو ان دو طرفوں کے بیچ میں ہے، وہ (صنف وجود ہے) جو کسی شئے کے سبب سے نہیں ہے، نہ زمانہ اس پر مقدم ہے مگر وہ موجود کسی شئے کے ذریعہ ہے یعنی کسی فاعل کی وجہ سے موجود ہے، یہ موجود تمام عالم ہے۔

قدم اور حدوث میں متکلمین کا اختلاف

ان میں سے ہر ایک گروہ عالم کی ان تین صفات کے وجود پر متفق ہے متکلمین تسلیم کرتے ہیں کہ زمانہ اس پر مقدم نہیں ہے یا یہ نتیجہ ان کے

---

[1] بعض کا خیال ہے کہ اس سے خلیفہ الموحد ابو یعقوب مراد ہے۔

لیے لازمی ہے۔ اس لیے کہ زمانہ ان کے نزدیک شئی ہے جو حرکات اور اجسام کے ساتھ ہے اور دو فریق دونوں کے ساتھ اس بات پر بھی متفق ہیں کہ زمانہ مستقبل غیر متناہی ہے اور اسی طرح مستقبل کا وجود بھی غیر متناہی ہے لیکن صرف ماضی کے زمانہ اور ماضی کے وجود میں ان کا اختلاف ہے۔ متکلمین تو اسے (زمانہ ماضی کو) متناہی مانتے ہیں، یہ افلاطون اور اس کے پیرووں کا مذہب ہے [۱] ارسطو اور اس کے پیرو اسے غیر متناہی مانتے ہیں جس طرح مستقبل غیر متناہی ہے۔

معلوم یہ ہوا کہ اس وجود (عالم) نے وجود تکوین حقیقی اور وجود قدیم کی شباہت اور عکس کو پالیا ہے جس شخص پر اس کا وہ حال غالب آگیا جہاں اس کے حدوث کی بہ نسبت قدم کی شباہت ہے تو اس نے اس عالم کا نام قدیم رکھ دیا، اور جس شخص پر اس کے حدوث کی شباہت غالب آگئی اس نے اس کا نام حادث رکھ دیا اگرچہ وہ حقیقت میں حقیقی حادث نہیں ہے اور نہ حقیقی قدیم ہے اس لئے کہ حقیقی محدث حقیقی فاسد ہے اور قدیم حقیقی تو اس کے لیے علت نہیں ہوتی۔ جن لوگوں نے اس کا نام محدث ازلی رکھا وہ افلاطون اور اس کے پیرو ہیں اس لئے کہ زمانہ ان کے نزدیک ماضی میں متناہی ہے۔

دنیا میں مذاہب (نظری) ایک دوسرے سے بہت زیادہ دور اور بالکل ایسے مختلف نہیں ہیں کہ ان میں سے بعض کی بالکل تکفیر کر دی جائے اور بعض کی تکفیر نہ کی جائے اس لئے کہ اگر اختلاف آرا اس حد تک ہوگا تو ان میں انتہائی بعد ہونا ضروری ہے یعنی ایک دوسرے کے متقابل ہوں گی۔ جیسا کہ اسی مسئلہ میں متکلمین کا خیال ہے۔ یعنی عالم کو قدیم کہنا یا وجود میں آیا ہوا کہنا دونوں ایک دوسرے کے بالمقابل ہیں۔ لیکن جیسا کہ ہمارے بیان سے ظاہر ہوا فی الحقیقت ایسا نہیں ہے۔

بعض آیات کی تاویل

ان سب سے بڑھکر یہ رائیں عالم کے متعلق ظاہر شریعت کے موافق نہیں ہیں، ظاہر شرع میں اگر جستجو کی جائے تو ایجاد عالم (ابداع عالم) کی خبر دینے والی آیتوں سے پتہ چلتا ہے کہ عالم کی صورت محدث حقیقی ہے مگر نفس وجود و زمان دونوں طرف استمرار میں ہے۔ یعنی غیر منقطع ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے، وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ [۲] ظاہر اس کا اقتضا ہے کہ اس (عالم) کے وجود سے قبل وجود ہے اور وہ عرش اور پانی ہے، اور اس زمانہ سے قبل زمانہ ہے یعنی اس وجود کی صورت سے متصل ہے وہ ہے فلک کی حرکت کی گنتی۔ اللہ تعالیٰ کا قول ہے يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمٰوٰتُ [۳] اس کا ظاہر بھی اس کا مقتضی ہے کہ اس وجود کے بعد دوسرا وجود ہے۔ اللہ تعالےٰ کا قول ہے ثُمَّ اسْتَوٰى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ [۴] اس کا ظاہر اس بات کا مقتضی ہے کہ سموات شئے سے پیدا کیے گئے ہیں۔

---

[۱] مذہب افلاطون: افلاطون کی رائے ہے کہ نظام عالم حادث ہے اور حرکت منتظم جس سے زمانہ کا قیاس ہوتا ہے وہ بھی حادث ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اس منتظم حرکت سے پہلے حرکت تھی جو ابتدائی اور اسے صانع نے مرتب اور منظم کیا، لیکن ارسطو کی رائے افلاطون کی رائے سے بالکل مختلف ہے۔ ارسطو کا خیال ہے کہ حرکت عالم قدیم ہے اور زمانہ بھی قدیم ہے جس کی ابتدا ایک طرف سے نہیں ہوئی اور نہ انتہا دوسری طرف ہوگی۔

[۲] سورۂ ہود (۱۱) آیت ۷، [۳] سورۂ ابراہیم (۱۴) آیت ۴۸،

[۴] سورہ فصلت (۴۱) آیات ۱۱،

پس متکلمین اپنے دعوے پر قائم نہیں رہے کہ حدوثِ عالم ظاہرِ شرع پر ہے، بلکہ وہ تاویل کرتے ہیں کیونکہ شرع میں کہیں نہیں آیا کہ اللہ تعالیٰ عدمِ محض تھے اور اس قول کے لئے کوئی نص موجود نہیں، لہٰذا متکلمین کی ان آیات کی تاویل کے بارے میں کیونکر یہ سوچا جا سکتا ہے کہ ان پر اجماع قائم ہوا ہے۔ وجودِ عالم کے سلسلہ میں ظاہرِ شرع کا جو ہم نے یہاں بیان کیا ہے حکماء کی ایک جماعت نے بھی یہ خیال ظاہر کیا ہے

حاکم اور عالم کی خطا

شبہ یہ ہوتا ہے کہ ان پیچیدہ مسائل کی تاویل میں اختلاف کرنے والے یا تو صائب رائے اور اجر یافتہ ہیں یا غلطی کرنے والے معذور ہیں اس لئے کہ دل میں دلیل موجود ہونے کی وجہ سے اگر کسی بات کی تصدیق کی جائے تو یہ بات اضطراری ہے اختیاری نہیں ہے۔ میری مراد یہ ہے کہ ہم آزاد نہیں ہیں کہ (کسی امر کی) تصدیق کریں یا نہ کریں، جیسا کہ ہمیں اختیار ہے کہ ہم کھڑے ہوں یا نہ ہوں اور جب کسی حکم میں شرطِ اختیار موجود ہو، اور صاحبِ علم شخص کسی شبہ کے باعث غلط بات کی تصدیق کرے تو ہم اسے معاف کر دیں گے۔ اسی لئے رسول اللہ صلعم نے فرمایا ہے، جب حاکم اجتہاد کرے اور اس نے صحیح رائے قائم کی تو اس کے لئے دو اجر ہیں اور اگر اس نے غلطی کی تو اس کے لیے ایک اجر ہے۔ اس سے بڑا حاکم کون ہو سکتا ہے جو خود "وجود" کے متعلق فیصلہ کرتا ہے کہ ایسا ہے یا ایسا نہیں ہے؟ یہی حکام وہ علماء ہیں جن کو اللہ تعالیٰ نے تاویل کے لئے مخصوص فرمایا ہے۔ ان کی غلطی شریعت میں قابلِ درگذر ہے کہ یہ وہی غلطی ہے جو علماء سے ان پیچیدہ مسائل کے تفکر میں واقع ہوتی ہے جن پر غور کرنے کے لئے شریعت نے انھیں مجبور کیا ہے۔

لیکن وہ غلطی جو اس قسم کے لوگوں کے علاوہ دوسرے لوگوں سے واقع ہو وہ خالص گناہ ہے خواہ وہ غلطی امورِ نظری میں ہو یا عملی میں ہو۔ مثلاً کوئی حاکم سنت سے ناواقف ہے اور حکم لگانے میں غلطی کرتا ہے تو معذور نہیں ہے۔ اسی طرح موجودات پر حکم لگانے والا جب اس میں فیصلہ دینے کی شرائط نہ پائی جائیں تو وہ معذور نہیں ہے بلکہ وہ گنہگار ہے یا کافر ہے۔ جب حرام اور حلال کے متعلق فیصلہ کرنے میں حاکم کے لئے شرطیں لگائی گئی ہیں کہ اس کے پاس اسبابِ اجتہاد موجود ہوں یہ کہ وہ اصول سے واقف ہو اسے ان اصولوں سے قیاس کر کے استنباط کرنے کا طریقہ آتا ہو تو پھر یہ شرط اس حاکم کے لیے کہیں زیادہ ضروری ہے جو موجودات پر حکم لگاتا ہے۔ میری مراد یہ ہے کہ وہ مبادیاتِ عقلیہ سے واقف ہو اور ان سے استنباط کرنے کے طریقوں کو پہچانتا ہو۔

الغرض شریعت میں غلطی کی دو قسمیں ہیں، اس شخص کی خطا قابلِ معافی ہے جو اس مسئلہ میں اہلِ نظر میں سے ہے جس میں غلطی ہوتی ہے۔ جیسا کہ ماہر طبیب کی خطا فنِ طب میں قابلِ معافی ہے یا ماہر حاکم اگر حکم میں غلطی کر دے (تو اس کی گرفت نہیں ہوتی) جو شخص اس کام کا اہل نہیں ہوگا اسے معذور نہیں رکھا جائے گا، لیکن وہ غلطی جس پر لوگوں میں سے کوئی بھی معاف نہیں کیا جاتا وہ یہ ہے کہ غلطی اگر اصولِ شریعت میں واقع ہو تو کفر ہے اور اگر غلطی ان مسائل میں واقع ہوئی ہو جو اصول کے بعد ہیں تو بدعت ہے۔

شریعت کے تین اصول

یہ غلطی وہ ہے جو ان اشیاء میں واقع ہو جن کی معرفت تینوں قسم میں سے ہر ایک طریقہ کے دلائل سے حاصل ہو جاتی ہے۔ لہٰذا ان اشیاء کی معرفت اسی لحاظ سے تمام

لوگوں کے لیے ممکن ہے۔ مثلاً اللہ تبارک و تعالیٰ کا اقرار، نبوت کا اقرار، سعادت اخروی اور شقاوت اخروی کا اقرار، اور یہ کہ یہ تینوں قسم کے دلائل ان تین اصول کی تصدیق تک پہنچا دیتے ہیں جن کے ذریعہ ہر شخص بغیر کسی رکاوٹ کے ان باتوں کی تصدیق کر سکتا ہے جس کی تصدیق اس پر فرض ہے۔ یعنی بذریعہ دلائل، خطابیہ، جدلیہ یا برہانیہ۔ لہٰذا اس قسم کے مسائل میں جو اصول شرعی کی اصل ہیں جھگڑنے والا کافر ہے، خواہ وہ زبان سے انکار کرتا ہو دل سے نہ کرتا ہو، یا اس لیے کہ اس کی معرفت کے لیئے جو دلیلیں تھیں اپنی غفلت سے اس نے ان کی طرف توجہ نہیں کی، اس لیئے کہ اگر وہ اہل برہان سے تھا تو اس کے لیئے برہان کے ذریعہ تصدیق کرنے کی سبیل پیدا کر دی گئی ہے۔ اور اگر وہ اہل جدل میں سے ہے تو جدل کے ذریعہ اور اگر اہل موعظت میں سے ہے تو اس کے لیئے موعظت کا طریقہ موجود ہے۔ اسی لیئے رسول اللہ صلعم نے فرمایا ہے امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لا الٰہ الا اللہ و یومنوا بی، منشا یہ ہے کہ ایمان کے ان تین طریقوں میں سے جو بھی طریقہ ان کے لیئے مناسب ہو اس طریقہ سے ایمان لائیں۔

ظاہر آیات اور احادیث کی تاویل

وہ اشیاء جو مخفی ہونے کی وجہ سے بغیر برہان کے معلوم نہیں ہو سکتی ہیں، ان کے متعلق اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں پر لطف فرمایا ہے جن کی برہان تک رسائی نہیں ہے، وہ اپنی فطری حالت کی وجہ سے یا اپنی عادات کی وجہ سے یا اسباب تعلیم فراہم نہ ہونے کی وجہ سے برہان تک رسائی حاصل نہ کر سکے، ایسے لوگوں کے لیے مثالیں دی گئی ہیں اور تشبیہیں دی گئی ہیں، اور ان امثال کے ذریعہ تصدیق کی دعوت دی گئی ہے۔ اس لیے کہ ان امثال کے ہوتے ہوئے سب لوگوں کے لیئے مشترک دلائل یعنی جدلی اور خطابی دلائل کی وجہ سے تصدیق کرنا ممکن ہے۔ یہی وجہ ہے کہ شریعت ظاہر اور باطن میں منقسم کی گئی ہے ظاہر تو یہی دی ہوئی امثلہ ہیں جو ان معنی کے لیے پیش کی گئی ہیں اور باطن وہ معانی ہیں جو اہل برہان پر ہی روشن ہوتے ہیں۔ یہ وہی موجدات کی چار یا پانچ قسمیں ہیں[1] جنھیں ابو حامد (غزالی) نے اپنی کتاب "التفرقہ" میں بیان کیا ہے۔

جیسا کہ ہم لکھ چکے ہیں، اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر کسی چیز کو تین طریقوں سے جانتے ہیں تو اس کے لیئے مثالیں دینے کی ضرورت نہیں ہے وہ اپنے ظاہر پر رہے گا۔ اس کے لیئے تاویل کا طریقہ اختیار نہیں کیا جائے گا۔ ظاہر کی یہ قسم اگر اصول میں سے ہے تو اس کی تاویل کرنے والا کافر ہے مثلاً وہ شخص کافر ہے جو یہ اعتقاد رکھتا ہے کہ سعادت اور شقاوت اخروی کچھ نہیں ہیں بلکہ ان باتوں سے یہ مقصد ہے کہ لوگ ابدان و حواس کی زندگی میں ایک دوسرے سے محفوظ و مامون رہیں، اور اس مقصد کو حاصل کرنے کے لیئے یہ سب حیلے ہیں، ورنہ انسانی زندگی کا مقصد صرف دنیاوی زندگی ہے (جیسا کہ مادی فلسفیوں کا اعتقاد ہے)

---

[1] چار یا پانچ، ابن رشد نے اپنی کتاب "الکشف عن مناہج الادلہ" میں لکھا ہے کہ غزالی نے ثابت کیا ہے کہ ممکن ہے ایک شئے پانچ شکلوں میں پائی جائے"۔ لہٰذا شئے کا وجود یا تو وجود جوہری ہوگا (یعنی اس کا وجود بہ حد ذات عقل کی گرفت سے خارج ہوگا) یا وجود حسی ہوگا (یعنی وجود محسوس ہوگا) یا وجود خیالی ہوگا (ایسا وجود جو تصور میں آئیگا) یا وجود عقلی ہوگا (ذہنی) یا وجود ظنی ہوگا۔ ابن رشد نے چار یا پانچ اسی لیئے لکھا کہ وجود ظنی جو غزالی نے پانچویں شکل لکھی ہے، وہ مشکوک ہے۔

جب یہ ثابت ہو گیا تو ہمارے قول سے آپ پر یہ ظاہر ہو چکا ہو گا کہ جس جگہ ظاہر شرع ہے اس کی تاویل جائز نہیں ہے اور اگر یہ تاویل مبادی میں ہے تو یہ کفر ہے اور اگر مبادی کے بعد میں ہے تو یہ بدعت ہے، اسی طرح اہل برہان پر بعض ظاہر کی تاویل واجب ہے اور اگر وہ اسے ظاہر پر محمول کریں گے تو یہ کفر ہے۔ لیکن اسی ظاہر کی اگر کوئی غیر اہل برہان تاویل کرتا ہے اور اسے ظاہر سے نکالتا ہے تو یہ اس کے حق میں کفر یا بدعت ہے۔

آیت استوا اور حدیث نزول کا اس قسم میں شمار ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب سودہ نے حضورؐ سے کہا کہ اللہ تعالیٰ آسمان میں ہے تو حضور نے فرمایا "اسے آزاد کر دو" "وہ مومنہ ہے" اس لیئے کہ وہ اہل برہان میں سے نہیں تھی۔" اس کا سبب یہ ہے کہ بندگان خدا کی ایک قسم ایسی ہے جو تخیل کے ذریعہ ہی تصدیق کر سکتے ہیں میری مراد ایسے لوگ ہیں جو کسی چیز کی تصدیق صرف اسی طرح کر سکتے ہیں جس طرح اس کا خیال کر سکتے ہیں، ان کے لیئے ایسے موجود کی تصدیق دشوار ہے جو متخیلہ کی طرف منسوب نہ ہو سکے۔ اس صنف میں ایسے لوگ بھی آتے ہیں جو کو جسمیت کا انکار کرتے ہیں مگر جن کی سمجھ مکان کی پابند ہے، اس صنف میں ایسے لوگوں کی تعداد کم ہے ان کے لیے جواب ان امثال میں ہے جو متشابہات سے ہیں، ان کے لئے اللہ تعالیٰ کے قول وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ پر وقف ہے۔ اہل برہان باوجود اس کے کہ وہ شریعت میں اس قسم میں جمع ہیں ان کا تاویل کرنے والا گروہ ہے، تاویل میں یہ لوگ اختلاف رکھتے ہیں یہ اختلاف برہان میں ہر شخص کی قابلیت کے مرتبہ کے لحاظ سے ہوتا ہے۔

شریعت میں لوگوں کی ایک تیسری قسم بھی ہے جو (بیان کی ہوئی) دونوں قسموں کے درمیان جن میں شک واقع ہوتا ہے متردد ہے۔ ایک گروہ جو نظری طور پر مطالعہ کرتا ہے، ان آیتوں کو ظاہر پر محمول کرتا ہے جن کی تاویل کی اجازت نہیں ہے، دوسرا گروہ باطن پر محمول کرتا ہے کہ اسکا ظاہر پر محمول کرنا علماء کے نزدیک جائز نہیں ہے، یہ (تاویل و اختلاف) اس بنا پر ہے کہ ان آیتوں میں دقت اور اشتباہ ہے، ان میں خطا کرنے والے معذور ہیں یعنی یہ علماء۔

احوال معاد میں علماء کا اختلاف

اگر یہ کہا جائے کہ جب یہ معلوم ہو گیا کہ شریعت کے اس معاملہ میں تین مراتب ہیں تو آپ کے نزدیک صفات معاد اور اس کے حالات شریعت کے تین مراتب میں سے کس مرتبہ میں ہیں؟

ہم کہتے ہیں —— یہ وہ مسئلہ ہے جس کے متعلق واضح ہو چکا ہے کہ یہ مختلف فیہ ہے، ہم دیکھتے ہیں کہ ایک گروہ جو خود کو اہل تاویل میں شمار کرتا ہے کہتا ہے کہ اسے ظاہر پر محمول کرنا واجب ہے، اس لیئے کہ ایسی کوئی برہان نہیں ہے جس کی وجہ سے اس کا ظاہر پر محمول کرنا محال ہو۔ یہ طریقہ اشعریہ کا ہے، دوسرا گروہ اہل برہان کا ہے اور اس کی تاویل کرتا ہے۔ اس گروہ کی تاویل میں بہت اختلافات ہیں، اسی گروہ میں ابو حامد (غزالی) کا شمار ہے اور صوفیہ بھی اس میں شامل ہیں، ان میں سے بعض اس مسئلہ میں دو تاویلیں جمع کرتے ہیں جیسا کہ ابو حامد (غزالی) اپنی بعض کتب میں اختیار کرتے ہیں۔

یہ مسئلہ اس طرح کا ہے کہ علماء میں سے غلطی کرنے والا معذور رہا اور صحیح تاویل کرنے والا مشکور اور اجر یافتہ ہو۔ مگر یہ جب ہی ہو گا کہ معاد کے وجود کا اقرار کیا جائے اور تاویل کے طریقوں سے اس کی تاویل کی جائے۔ میرا مطلب یہ ہے کہ صفت معاد پر گفتگو ہو نہ کہ اس کے وجود پر، اور یہ اسی وقت ممکن ہے کہ جب تاویل وجود معاد کی نفی تک نہ پہنچائے۔ اس مسئلہ میں وجود کا انکار کرنا کفر ہے۔ اس لیے کہ یہ اصول شریعت میں سے ایک

اصل ہے، تینں مشترک طریقوں (خطابی، جدلی، برہانی) سے سب کالے اور گورے اس کی تصدیق کرتے ہیں۔

مگر جو شخص غیر اہل ہے اس کے لیے اس آیت کو ظاہر پر محمول کرنا واجب ہے اور اس کی تاویل کرنا اس کے لیے کفر ہے۔ اس لیے کہ اس کا نتیجہ کفر ہوگا اسی لئے ہماری رائے ہے کہ جس شخص پر فرض ہے کہ وہ ظاہر پر ایمان رکھے، اس کے حق میں تاویل کفر ہے۔ اس لیے کہ اس کا نتیجہ کفر ہوگا۔ لہٰذا جو کوئی شخص اہل تاویل میں سے ہے اور اس نے تاویل کو (ناواقف شخص پر) افشا کر دیا تو گویا اُسے کفر کی دعوت دی اور کفر کی دعوت دینے والا کافر ہے۔

اس لئے ضروری ہے کہ تاویلات صرف کتاب براہین میں درج کی جائیں، کیونکہ اگر وہ کتب براہین میں درج ہوں گی تو ان تک صرف اہل برہان ہی کی رسائی ہوگی، لیکن اگر کتب برہان کے علاوہ دوسری کتب میں بھی تاویلات درج کی گئیں اور ان میں شرعی خطابی اور جدلی طریقے استعمال کئے گئے جیساکہ ابوحامد (غزالی) استعمال کرتے ہیں تو یہ شریعت اور فلسفہ دونوں کے لحاظ سے غلطی ہوگی۔ اگرچہ اس شخص نے بھلائی کا ارادہ کیا تھا اور اس طرح انھوں نے سوچا کہ اہل علم کی کثرت پیدا ہو جائے گی، لیکن اس طرح اہل فساد کی کثیر تعداد پیدا ہوگئی، اور اہل علم کی تعداد میں اضافہ نہ ہوا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ایک گروہ نے اس طرح حکمت کی بُرائی کرنا چاہی، دوسرے نے شریعت میں نقص پیدا کرنا چاہا اور ایک گروہ نے ان دونوں کو جمع کرنا چاہا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ غزالی کے پیش نظر یہی ایک مقصد تھا اس کا ثبوت یہ ہے کہ انھوں نے اس سے فطرت کی تنبیہ مقدر کہا ہے اور کسی مذہب کو اپنی کتب میں اختیار نہیں کیا ہے، چنانچہ وہ اشعریہ کے ساتھ اشعری ہیں، صوفیہ کے ساتھ صوفی ہیں اور فلاسفہ کے ساتھ فلسفی ہیں، یہاں تک کہ ان کی مثال یہ ہے "کسی دن میں یمنی ہوں اگر میں یمنی سے ملوں، اور اگر معدی سے ملوں تو میں ایک عدنانی ہوں۔

تاویل کے احکام | ائمہ مسلمین پر واجب ہے کہ وہ اہل علم کے علاوہ عام لوگوں کو ان کی ان کتابوں کے پڑھنے سے جو علم پر مشتمل ہیں منع کر دیں جس طرح ان پر فرض ہے کہ اہل برہان کی کتابوں کے پڑھنے سے ان لوگوں کو منع کریں جو ان کے اہل نہیں ہیں۔ اگرچہ کتب برہان سے لوگوں کو کم نقصان ہوا ہے۔ اس لیے کہ کتب برہان سے اکثریت واقف نہیں ہے صرف بہترین فطرت والے واقف ہوتے ہیں۔ لوگوں کی یہ قسم فضیلت عملی نہ ہونے، بے ترتیب پڑھنے اور بغیر استاد کے علم حاصل کرنے سے پیدا ہوتی ہے لیکن اس علم کے حصول کی کلی ممانعت اس مقصد میں رکاوٹ پیدا کرتی ہے جس کی شریعت نے دعوت دی ہے۔ اس لیے کہ یہ ان پر ظلم ہے جو نوع انسانی میں سب سے افضل ہیں، اور موجودات کی اصناف میں سب سے بہتر ہیں اس لئے کہ عدل یہ ہے کہ اصناف موجودات میں جو افضل ہیں وہ موجودات کی حقیقت کی معرفت حاصل کریں خاص طور پر جو اس کی معرفت کے لیے تیار ہیں، یہی لوگ نوع انسانی میں سب سے بہتر ہیں جس قدر موجود کی عظمت زیادہ ہے اسی قدر کسی شخص کے لیے اس سے ناواقفیت بھی عظیم ظلم ہے، اسی لیے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "اِنَّ الشِّرْکَ لَظُلْمٌ عَظِیْمٌ" [1]

---

[1] سورۂ لقمان، (۳۱) آیت ۱۳،

یہ ہماری رائے تھی کہ اس بات کو نظری حیثیت سے ثابت کریں، یعنی ہماری مراد یہ تھی کہ شریعت اور حکمت کے درمیان بحث کرنے کے طریقے کو اور شریعت میں "تاویل کے احکام کو پیش کیا جائے" اگر لوگوں میں اس کی شہرت نہ ہوتی اور جن مسائل کو ہم نے بیان کیا ہے ان کی شہرت نہ ہوتی تو ہم اس سلسلہ میں ایک حرف لکھنے کی بھی خود کو اجازت نہ دیتے اور نہ ہم اس سلسلہ میں اہل تاویل کے عذر پیش کرتے، اس لیے کہ یہ مسائل تو اس شان کے ہیں جو اہلِ برہان کی کتب میں بیان ہونا چاہئیں۔ اللہ ہی ہدایت دینے والا اور درست راہ کی توفیق بخشنے والا ہے۔

دنیوی اور اخروی علوم کے اقسام

آپ کو یہ معلوم ہونا چاہیئے کہ شریعت کا مقصد علم حق اور عمل حق کی تعلیم ہے اللہ تعالیٰ اور تمام موجودات کی حقیقت کی معرفت حاصل کرنا علم حق ہے اور اس میں بھی خاص طور پر اخروی سعادت اور اخروی شقاوت کی معرفت سب سے زیادہ شریف علم ہے عمل حق ان امور کا انجام دینا ہے جو سعادت کے لیئے مفید ہوں اور ان کاموں سے بچنا ہے جو شقاوت میں ممد ہوں، اور ان افعال کی معرفت کا نام "علم عملی" ہے۔ اس کی دو قسمیں ہیں ایک تو ظاہری بدنی افعال جن کے متعلق علم کا نام فقہ ہے، دوسرے نفسی افعال جیسے شکر، صبر یا اسی قسم کے دوسرے اخلاق جن کی شریعت نے دعوت دی ہے یا جن سے منع کیا ہے۔ ان مسائل کے متعلق علم کا نام "زہد" اور علم آخرت ہے، انھیں کی طرف ابوحامد (غزالی) اپنی کتاب میں متوجہ ہوئے ہیں۔

چونکہ لوگوں نے پہلی قسم کو چھوڑ دیا تھا اور دوسری قسم میں غور کیا تھا اور چونکہ اس قسم میں تقویٰ بہت ہے جو سعادت کا سبب ہے اس لیئے غزالی نے اپنی کتاب کا نام "احیاء علوم دین" رکھا، لیکن ہم جو کچھ بیان کر رہے ہیں اس سے دور ہو گئے، اچھا اب واپس لوٹتے ہیں۔

ہم کہتے ہیں چونکہ شریعت کا مقصود علم حق اور عمل حق کی تعلیم ہے اور تعلیم کی دو قسمیں ہیں، تصور اور تصدیق جیسا کہ اہل علم کلام بیان کر چکے ہیں لوگوں کے پاس موجود کی تصدیق کے لیئے تین طریقے ہیں، برہانی، جدلی، خطابی، اور تصور کے دو طریقے ہیں، شئے بنفسہ کا تصور یا اس کی مثال کا تصور، تمام لوگوں کا یہ حال نہیں ہے نہ ان کی طبیعتیں اس قسم کی ہیں کہ وہ براہین کو یا جدلی اقوال کو تسلیم کر لیں، برہان تو بڑی بات ہے پھر یہ بھی ہے کہ برہانی اقوال کی تعلیم بہت مشکل ہے، جو اس علم کے حاصل کرنے کے اہل ہیں انھیں ایک طویل مدت درکار ہوتی ہے اور شریعت کا مقصود تمام لوگوں کی تعلیم ہے اس لیے یہ ضروری ہوا کہ شریعت، تصدیق کے تمام طریقوں اور تصور کے تمام طریقوں پر مشتمل ہو۔

منطق و برہان کی قسم

تصدیق کے ان طریقوں میں سے جو اکثر لوگوں کے لیے عام ہیں، یعنی وہ ذرائع جن سے تصدیق کی جاتی ہے، یہ خطابی اور جدلی طریقے ہیں، خطابی طریقہ جدلی طریقے سے زیادہ عام ہے۔ جو طریقہ بہت کم لوگوں تک محدود ہے وہ برہانی ہے۔ شریعت کا مقصد اولین کثیر لوگوں کی طرف توجہ ہے مگر خواص سے بھی غفلت نہ ہو، اس وجہ سے شریعت کے طریقوں میں بیشتر اکثریت کے لیئے مشترک طریقے ہیں، جن سے تصدیق اور تصور کرتے ہیں۔

ان طریقوں کی شریعت میں چار قسمیں ہیں:۔

قسم اول، یہ ایسا طریقہ ہے جو دونوں اعتبار سے یعنی تصور اور تصدیق میں مشترک ہونے کے ساتھ یقینی ہے

(بے یقینی پیدا ہو جانے کی وجہ سے) اس طرح اس نے لوگوں کو دھوکے میں ڈال دیا ہے، ان حالات میں کیا لوگ حفظانِ صحت کے لیے اور مرض کے ازالہ کے لیے نفع بخش اشیاء کا استعمال کر سکتے ہیں؟ اب کیا وہ لوگوں کے ساتھ اس نسخہ کے استعمال کی قدرت رکھتا ہے؟ اور کیا وہ لوگ اس نسخہ کو استعمال کریں گے؟ ظاہر ہے وہ سب ہلاک ہو جائیں گے۔

یہ حال تو جب ہے کہ وہ لوگوں کے سامنے صحیح تاویلات بیان کرتا ہے، مگر لوگ ان کو سمجھ نہ پائے اب اگر فاسد تاویلات لوگوں کے سامنے بیان کیں تو پھر کیا ٹھکانا؟ بجائے اس کے کہ لوگوں میں وہ خیال راسخ ہو کہ امور (زیرِ تاویل) سے صحت کی حفاظت ہوتی ہے اور مرض زائل ہو جاتا ہے؟ ان سے یہ خیال ہی اُٹھ جاتا ہے کہ ان امور کے ذریعہ صحت کی حفاظت اور ازالۂ مرض ہوتا ہے، یہ حال اس شخص کا ہے جو جمہور کے سامنے تاویل بیان کرتا ہے، اور اس شخص سے تاویل بیان کرتا ہے جو شرع کے رو سے اس کا اہل نہیں ہے۔ اسی لیئے وہ شریعت میں فساد پیدا کرتا ہے اور اس سے روکنے والا ہے اور شرع سے روکنے والا کافر ہے۔

شریعت نفوس کی اصلاح کرتی ہے اور طب ابدان کی اصلاح کرتی ہے

بے شک یہ تمثیل یقینی ہے شاعرانہ نہیں ہے طبیب کی نسبت صحت ابدان سے یہی ہے جو صحتِ نفوس سے شارع علیہ السلام کی نسبت ہے یعنی طبیب وہ ہے جو صحتِ ابدان کی حفاظت چاہتا ہے اگر صحت موجود ہے اور اگر صحت جاتی رہی ہو تو اسے بحال کرتا ہے۔ شارع علیہ السلام وہ ہیں جو یہی بات نفوس کی صحت میں چاہتے ہیں، اس صحت کا نام تقویٰ ہے۔

شریعت اصلاح نفس کرتی ہے

قرآن شریف میں شرعی افعال کے ذریعہ تقویٰ حاصل کرنے کے لئے کئی آیتوں میں تصریح کی گئی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ" (۲، ۱۸۲) اور یہ بھی فرمایا "لَن يَنَالَ اللَّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَاؤُهَا وَلَٰكِن يَنَالُهُ التَّقْوَىٰ مِنكُمْ" (۲۲، ۳۷) ایک اور آیت ہے "إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ" (۲۹، ۴۵)۔ ان کے علاوہ اور بھی بہت سی آیتیں اس مضمون کی قرآن میں موجود ہیں۔ ظاہر ہے کہ شارع علمِ شرعی اور عملِ شرعی سے یہی صحت چاہتے ہیں اور اسی صحت سے سعادتِ اخروی مرتب ہوتی ہے، اور اس کے خلاف سے شقاوتِ اخروی ملتی ہے۔

اس بحث سے اب یہ ثابت ہو گیا کہ تاویلاتِ صحیحہ کو جمہور کی کتب میں درج نہیں کرنا چاہیئے۔ پھر تاویلات فاسدہ کا تو ذکر ہی کیا۔ تاویلاتِ صحیحہ یہ وہی امانت ہے جسے انسان نے اُٹھایا، اور سب نے اس کے اٹھانے سے انکار کیا اور تمام موجودات اس سے خائف ہو گئیں۔ اللہ تعالیٰ کے قول میں اس کا ذکر ہے۔ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ۔ (۳۳، ۷۲)

شریعت میں تاویلات اور ظنیات پر عام لوگوں کے سامنے بحث کرنے کی وجہ سے اسلام میں فرقے پیدا ہو گئے، حتیٰ کہ ان فرقوں نے ایک دوسرے کی تکفیر کی اور بعض نے بعض پر بدعت کا الزام لگایا۔ خاص طور پر وہ فرقے جو فاسد تھے۔ چنانچہ معتزلہ نے بہت سی آیتوں اور حدیثوں کی تاویل کی اور اپنی تاویلیں جمہور کے سامنے بیان کیں۔ اشعریوں نے بھی یہی کیا، اگرچہ ان کی تاویلیں کم تھیں، لہٰذا اس کی وجہ سے لوگ برائی میں پھنس گئے، باہم عداوتیں ہو گئیں اور لڑائیاں ہوئیں، شریعت کو پارہ پارہ کر دیا اور لوگ فرقہ فرقہ ہو گئے بالکل

علیحدہ ہو گئے۔

اشعریوں کی غلطی ان سب سے بڑھکر یہ کہ اشعریوں نے اپنی تاویلات ثابت کرنے کیلئے جو طریقے اختیار کیئے وہ نہ تو جمہور کی رفاقت میں تھے اور نہ خواص کے موافق تھے۔ جمہور کی رفاقت تو اس لیئے نہیں تھی کہ وہ اکثریت کے مشترک طریقوں سے زیادہ مشکل اور عمیق تھے، اور خواص کے لائق اس لیئے نہیں تھے کہ ان پر جب آپ غور کریں گے تو انھیں براہان کی شرائط میں ناقص پائیں گے۔ اس بات سے ہر وہ شخص ذرا غور کرنے سے واقف ہو جاتا ہے جو براہان کے شرائط کو جانتا ہے، بلکہ اشعریوں کے اکثر اصول جن پر ان کے علوم کی بنیاد ہے، سوفسطائی ہیں۔ اس لیے کہ وہ بہت سی ضروری چیزوں کا انکار کرتے ہیں، مثلاً اعراض کا ثبوت ایک دوسرے میں اشیاء کی تاثیر اور مسببات کے لیئے ضروری اسباب کا وجود اور وسائط اور جوہری صورتیں ہیں۔

اشعری اہل نظر کا ظلم اس معنی میں مسلمانوں پر اس حد تک بڑھ گیا کہ ان کے ایک فرقہ نے ہر شخص کو کافر کہہ دیا جس نے ان کی کتابوں میں مقرر کیئے ہوئے طریقہ سے اللہ تعالیٰ کی معرفت حاصل نہیں کی حقیقت میں یہ لوگ خود کافر اور گمراہ ہیں۔

اس نکتہ کے بعد لوگوں میں اختلاف ہے، ایک گروہ کہتا ہے کہ غور و فکر کرنا پہلا فرض ہے، دوسرا گروہ کہتا ہے ایمان اصل ہے، اس لیئے کہ انھیں نہیں معلوم کہ شارع علیہ السلام نے کن مشترک طریقوں سے تمام لوگوں کو شریعت کی دعوت دی ہے، وہ سمجھتے ہیں یہی صرف ایک طریقہ ہے، اس طرح انھوں نے شارع کا مقصد نہیں سمجھا اور خود بھی گمراہ ہوئے دوسرے کو بھی گمراہ کیا۔

ایک سوال پیدا ہوتا ہے، اگر اشعری اور دیگر صاحبان نظر نے جو طریقے اختیار کیئے، وہ ایسے مشترک طریقے نہیں ہیں جن سے شارع جمہور کی تعلیم چاہتے ہیں، اور کسی دوسرے طریقے سے ان کی تعلیم ممکن ہے پھر وہ کون سے طریقے ہیں جو شریعت کے (مناسب) نہیں ہیں؟ ہمارا جواب یہ ہے کہ صرف وہ طریقے ہیں جو کتاب اللہ سے ثابت ہوئے ہیں۔ اگر قرآن شریف میں غور کیا جائے تو اس میں تمام لوگوں کے لیئے تین طریقے موجود پائیں گے، یہ تمام خاص اور عام لوگوں کی تعلیم کے لیئے مشترک طریقے ہیں، جب بھی غور کیا جائے گا تو معلوم ہو گا کہ جمہور کی تعلیم کے لیئے ان مذکورہ طریقوں سے بڑھکر کوئی طریقہ نہیں ہے۔

صدر اول اور تاویل لہٰذا جس شخص نے ایسی تاویل کر کے ان طریقوں کو بدل دیا جو بذات خود ظاہر نہیں ہیں یا تمام لوگوں کے لیے اس مسئلہ سے زیادہ واضح اور روشن نہیں ہے اور یہ بات موجود بھی نہیں ہے تو اس نے اس کی حکمت کو باطل کر دیا اور اس کے فعل کو بھی باطل کر دیا جس کا مقصد انسانی سعادت کا افادہ تھا۔ یہ بات صدر اسلام کے حال سے اور ان لوگوں کے حال سے جو ان کے بعد آئے، اچھی طرح واضح ہو جاتی ہے، صدر اول تو کامل فضیلت کا زمانہ ہے اور ان اقوال کے استعمال میں تقوی کا زمانہ ہے۔ ان میں کوئی تاویل موجود نہ تھی اور اگر کوئی تاویل سے واقف بھی تھا تو اس نے یہ مناسب نہیں سمجھا کہ سب کے سامنے اس کی تصریح کی جائے لیکن جب لوگ ان کے بعد آئے تو انھوں نے تاویل کو استعمال کیا، ان میں تقوی کم ہو گیا، اختلافات بڑھ گئے، محبت اٹھ گئی اور فرقوں فرقوں میں بٹ گئے۔

شریعت اور حکمت کی موافقت جو شخص شریعت سے اس بدعت (تاویلات کے فساد) کو ختم کرنا چاہتا ہے اسے اپنی (کاوش میں) کتاب عزیز پر اعتماد کرنا چاہیئے جس امر پر

اعتقاد کا حکم دیا گیا ہے اس کے ظاہر کو واضح کرنے کے لئے خود قرآن حکیم سے ہی دلیلیں لائی جائیں، چنانچہ اس کی تاویل جو ظاہر بنفسہ ہوگا (جو دلائل قرآن میں ظاہر ہے) اس کی تاویل نہیں ہونی چاہیئے اور یہ بات سب کے لیئے ہے۔ غور کیا جائے تو شرع کے اقوال (دلائل) بلا استثنا سب لوگوں کے لیے ہیں، یہ ممکن ہے کہ جو بات شریعت میں لوگوں کی تعلیم کے لیے ہے اس پر غور کرنے میں آدمی خود ظاہر کے حدود سے باہر نہ نکلے، لیکن اہل برہان کے لیئے البتہ موقع ہوگا کہ وہ (ظاہر کی ظاہر سے تاویل کے بعد) دائرہ ظاہر سے ماوری جائیں۔ یہ خاصہ (ان اعتقادی امور کے علاوہ) دوسرے اقوال (امور) میں نہیں پایا جاتا۔ قرآن شریف میں جن شرعی اقوال کی تصریح تمام لوگوں کے لیئے بیان کی گئی ہے اس کی تین خاصیت ہیں جو اعجاز کی دلیل ہیں۔ ایک تو وہ جن میں تمام لوگوں کے لیئے اس سے بڑھکر تصدیق اور مکمل اصل موجود نہیں، دوسرے وہ اقوال جنھیں قبول کرکے طبیعت کو تاویل سے واقفیت حاصل کرنے کی ضرورت ہوتی ہے، اگر ان میں کوئی تاویل ہے تو اہل برہان ہی وہ تاویل سمجھ سکتے ہیں۔ تیسرے وہ اقوال جن میں صحیح تاویل کرنے کے لیئے اہل حق کو تنبیہ کی گئی ہے کہ وہ غور کریں اور تاویل کریں۔ یہ بات تو نہ اشعری مذہب میں موجود ہے اور نہ معتزلہ کے مذاہب میں پائی جاتی ہے، یعنی ان کی تاویلوں سے نہ تو حق میں نصرت و تائید حاصل ہوتی ہے اور نہ حق کے لیئے ان سے کوئی آگاہی ہوتی ہے اور نہ وہ صحیح ہوتی ہے اسی لیئے بدعتوں کی کثرت ہو گئی ہے۔

ہماری یہ عین خواہش ہے کہ ہم اس مقصد کو موثر طریقہ سے حاصل کرنے کے لیئے اپنا وقت دیں انشاء اللہ اگر عمر باقی ہے تو ان مسائل کے حل کرنے کی مقدور بھر کوشش کریں گے، اور ہو سکتا ہے کہ یہ کام بعد میں آنے والوں کے لیئے تمہید ہو جائے، ان فاسد موسوں یعنی تحریف شدہ اعتقادوں سے جن سے شریعت میں خلل واقع ہوا میری طبیعت انتہائی رنجیدہ اور غمگین ہے خصوصاً اس لیئے کہ جو کچھ پیش آیا، وہ ان لوگوں کی طرف سے پیش آیا ہے جو خود کو اہل حکمت شمار کرتے ہیں، اس لیئے کہ جو رنج دوست سے پہنچتا ہے وہ اس تکلیف کے مقابلہ میں زیادہ شدید ہوتا ہے جو دشمن سے پہنچتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ حکمت شریعت کی مصاحب ہے، اور دودھ پلائی بہن ہے لہذا جو فلسفہ کے رشتہ میں منسلک ہو اس سے تکلیف پہنچے تو وہ شریعت کے لیئے سب سے زیادہ شدید تکلیف ہے چہ جائے کہ عداوت، بغض و نفرت ان دونوں میں پیدا ہو جائے جو دونوں فطری طور پر رفیق ہیں، اور حقیقی اور اصلی ایک دوسرے کے چاہنے والے ہیں۔

شریعت کو بہت سے ایسے نادان دوستوں سے بھی نقصان پہنچتا ہے جو خود کو اس سے منسوب کرتے ہیں، یہ دینی شریعت کے موجودہ فرقے ہیں۔ اللہ تعالیٰ ہی تمام خرابیوں کو روکنے والا اور تمام لوگوں کو اپنی محبت میں متحد کرنے والا ہے اور وہی اپنے فضل و کرم و رحمت سے بغض و بداندیشی کو سب سے دور کر دے گا۔

اللہ تعالیٰ نے اس اہم معاملہ میں اس قسم کی سیکڑوں جہالتوں، خرابیوں اور گمراہیوں کو ختم کر دیا ہے اور بہترین راستوں کی طرف ہدایت دی ہے، خاص طور پر ان لوگوں کو جنھوں نے غور و فکر کا مسلک اختیار کیا اور معرفت حق کیلئے رغبت پیدا کی اللہ تعالیٰ نے جمہور کو اللہ کی معرفت کے لیئے درمیانی راستہ بتایا ہے انھیں مقلدین کی پستی سے بلند کر دیا اور متکلمین کی تلاطم خیزی سے پیچھے رکھا، جو لوگ خاص اور اہل علم ہیں انھیں شریعت میں مکمل غور و فکر کے وجوہ سے آگاہ کیا۔ اللہ تعالیٰ ہی توفیق دینے والا اور اپنے فضل سے ہدایت فرمانے والا ہے۔

ضمیمہ

اللہ تعالیٰ ہمیشہ آپ کی عزت رکھے، آپ کی برکت باقی رہے اور آپ سے چشم بد دور رہے، آپ نے اپنی جودت ذہن اور طبع کریم سے بہت سی ان باتوں کا انکشاف کر لیا ہے جو ان علوم سے حاصل ہوتی ہیں، اور آپ کی گہری نظر اس حد تک پہنچی کہ سبحانہ تعالیٰ کے علم قدیم کے متعلق در پیش شک میں آپ رک گئے، حالانکہ یہ شک ان اشیاء کے متعلق ہے جو اس سے پیدا ہوئی ہیں۔ مقام حق کی خاطر اور آپ کے دل سے اس شک کو دور کرنے کی خاطر ہم پر یہ واجب ہو گیا ہے کہ ہم اس شک کو حل کریں اور اُسے ایک تقریر میں بیان کریں، اس لیے کہ جو شخص اس ربط کو نہیں پہچانتا ہے وہ حل کرنے پر بھی قادر نہیں ہو سکتا ہے۔

ایک شک شک یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر ہونے سے قبل یہ کل اللہ تعالیٰ کے علم میں تھا تو کیا اس کے ہو جانے کی حالت میں بھی اسکے علم میں اسی طرح ہے جسطرح ہونے سے قبل اس کے علم میں تھا؟ اگر ہم یہ کہتے ہیں کہ علم موجودات موجود ہونے کی حالت میں اللہ تعالیٰ کے علم میں اس کا غیر ہے جو اس کے موجود ہونے سے قبل اللہ تعالیٰ کے علم میں تھا تو لازم آئے گا کہ (اللہ تعالیٰ) کا علم قدیم متغیر ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ جب عدم سے نکل کر وجود میں آیا تو پھر اس وقت زائد علم پیدا ہوا اور یہ علم قدیم میں محال ہے۔ اور اگر ہم یہ کہیں کہ دونوں حالتوں میں اس کا علم ایک ہے تو کہا جائے گا، کیا یہ فی نفسہ تھا؟ ـــــ یعنی پیدا ہونے والی موجودات اسی طرح پہلے علم میں تھیں جیسا کہ اب وہ پیدا ہونے کے بعد موجود ہیں تو لازمی یہ کہا جائے گا کہ وہ فی نفسہ علم میں اسی طرح موجود نہیں تھیں جس طرح پیدا ہونے کے بعد اب موجود ہیں بصورتِ دیگر موجود اور معدوم ایک ہو جائیں گے۔ جب مقابل نے یہ تسلیم کر لیا تو اس سے کہا جائے گا کہ کیا یہ نہیں ہے کہ علم حقیقی نام ہے معرفتِ وجود کا جس طرح کہ وہ ہے؟ اگر اس کا جواب "ہاں" ہو تو کہا جائے گا کہ یہ لازمی ہے کہ جب کوئی شئے فی نفسہ مختلف ہو جائے تو اس کا علم بھی مختلف ہو گا، ورنہ وہ جانا جائے گا کہ جیسا کہ وہ نہیں ہے، لہٰذا جب دو باتوں میں سے ایک کا ہونا ضروری ہے تو یا تو علم قدیم فی نفسہ مختلف ہو گا، یا حادثات اسے غیر معلوم ہوں گے، اور یہ دونوں باتیں اللہ سبحانہ تعالیٰ کی نسبت محال ہیں یہ شک انسان کے حال سے اور زیادہ تقویت پاتا ہے یعنی انسان کا علم معدوم اشیاء کے متعلق ان کے وجود کی تقدیر کے لحاظ سے ہے اور جب وہ اشیاء موجود ہو جائیں تو اس تعلق سے انسان کا علم دیکھا جائے تو یہ بالکل ظاہر ہے کہ یہ دونوں علم ایک دوسرے کے غیر ہیں، ورنہ انسان اشیاء کے وجود سے فی الوقت جب کہ وہ موجود ہیں جاہل مانا جائے گا۔

لیکن اس کے جواب میں جو کچھ متکلمین کی عادت ہے اور جو وہ کہتے ہیں اس سے کچھ فائدہ نہیں ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اشیاء کو ان کے ہونے سے قبل اسی طرح جانتے ہیں جس طرح کہ وہ زمان و مکان میں ہونے کے بعد ہیں، اس کے علاوہ موجود کو موجود کی مخصوص صفات کے ساتھ ان سے کہا جائے گا کہ جب اشیاء موجود ہوئیں، کیا اس وقت تغیر واقع ہوا یا نہیں ہوا؟ اور یہ (تغیر) شئے

کا لعدم سے وجود میں آنے کا نام ہے، اگر وہ کہیں "تغیر واقع نہیں ہوا ہے" تو ان کی سخت غلطی ہوگی اور اگر کہیں "اس وقت تغیر واقع ہوا" تو ان سے کہا جائے گا کہ کیا اس تغیر کا واقع ہونا علم قدیم کو معلوم ہے یا نہیں ہے؟ اس وقت متقدم ہونے کا شک لازم آئیگا۔ مختصر یہ کہ تصور کرنا بہت دشوار ہے کہ کسی شئے کے پیدا ہونے سے قبل اس کے متعلق علم بعینہٖ وہی ہے جو اس کے پیدا ہونے کے بعد علم ہے۔ اس شک پر یہی تقریر ہے جو مقدور بھر کوشش سے کی جا سکتی ہے اور جو ہم نے پیش کر دی۔

شک کا حل اس شک کا حل ایک طویل کلام کا مقتضی ہے مگر ہم اس مقام پر ایک نکتہ بیان کرتے ہیں جس سے اس کا حل نکلتا ہے۔ ابو حامد (غزالی) نے اپنی کتاب موسوم بہ "تہافت" میں اس شک کو جس طرح حل کرنے کا ارادہ کیا ہے وہ کافی نہیں ہے۔ انھوں نے جو کچھ کہا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ ان کے نزدیک علم اور معلوم مضاف ہیں جس طرح کہ دونوں مضاف میں سے ایک متغیر ہوتا ہے اور دوسرا مضاف بالکل متغیر نہیں ہوتا، اسی طرح وہ اشیاء کو اللہ تعالیٰ کے علم میں پیش کرتے ہیں یعنی اشیاء میں فی نفسہ تغیر ہے اور اللہ تعالیٰ کے علم میں ان اشیاء کی وجہ سے تغیر نہیں ہوتا ہے۔ اس کی مثال مضاف میں یہ ہے کہ ایک ستون زید کے دائیں طرف ہے پھر اس کے بائیں جانب بدل جاتا ہے اور زید فی نفسہ اس کے بعد متغیر نہیں ہوا۔ یہ مثال صحیح نہیں ہے اس لیے کہ اضافت فی نفسہ متغیر ہو گئی ہے۔ اس طرح کہ اضافت جو زید کے دائیں جانب تھی بائیں جانب بدل گئی اور جو چیز کہ نہیں بدلی وہ موضوع اضافت ہے یعنی اس اضافت کا حامل جو زید ہے، جب ایسا ہی ہے اور علم نفس اضافت ہے تو ضروری ہے کہ معلوم کے تغیر ہونے پر علم متغیر ہو جائے، جیسا کہ بائیں جانب ہو گئی پہلے دائیں جانب تھی۔ جو شخص اس شک کو اس طرح حل کرتا ہے وہ یہ سمجھتا ہے کہ علم قدیم میں موجود کے ساتھ جو حالت ہے وہ اس حالت کے خلاف ہے جو حادث کے علم میں موجود کے ساتھ ہے، یہ کہ موجود کا وجود ہمارے علم کے لیے سبب اور علت ہے اور علم قدیم موجود کے لئے سبب اور علت ہے، پس اگر یہ ہوتا کہ جب موجود پایا گیا جو اس سے پہلے نہیں تھا تو علم قدیم میں زائد علم واقع ہوتا جیسا کہ یہ محدث کے علم میں واقع ہوتا ہے، تو اس سے لازم آتا کہ علم قدیم کو اس کا معلول مانا جائے نہ کہ علت (حالانکہ وہ علت ہے) اور اس وقت یہ واجب ہے کہ اس میں تغیر واقع نہ ہو جیسا کہ یہ علم محدث میں تغیر واقع ہو جاتا ہے، اور یہ غلطی اس لیئے واقع ہوئی ہے کہ علم قدیم کو علم محدث پر قیاس کر لیا ہے، اور غائب کا قیاس حاضر پر کر لیا ہے۔ اس قیاس کی غلطی ظاہر ہو گئی جس طرح مفعول میں تغیر پایا جائے تو فاعل میں تغیر نہیں ہوتا۔ یعنی اس سے پہلے تغیر نہیں تھا، اسی طرح معلوم کے حدوث سے علم قدیم سبحانہ تعالیٰ میں تغیر نہیں ہوتا ہے۔

اب جب کہ شک حل ہو گیا اور یہ بھی لازم نہیں آیا کہ علم قدیم میں تغیر واقع ہو تو یہ صورت ہوئی کہ موجود اس کے حدوث کے وقت اس طرح نہیں جانتا ہے جیسا کہ وہ ہے اور یہ لازم آیا کہ یا تو وہ علم محدث کے ذریعہ جانتا ہے یا علم قدیم کے ذریعہ جانتا ہے اس لیئے کہ موجود کے تغیر ہونے کی صورت میں علم میں تغیر ہونا موجود کی جانب سے معلول کے علم کی شرط ہے اور یہ محدث کا علم ہے۔

اس کا حل یوں ہے کہ علم قدیم موجودات سے اس صفت کے ساتھ تعلق نہیں رکھتا ہے جس صفت

سے علم محدث تعلق رکھتا ہے اِس لیے کہ وہ علم قدیم بالکل غیر متعلق ہے جیسا کہ فلاسفہ سے نقل ہوتا آیا ہے۔ وہ اس شک کے مقام پر یہ کہہ دیتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ جزئیات کو نہیں جانتا ہے۔ لیکن ان کے متعلق جو کچھ گمان کیا گیا ہے معاملہ ایسا نہیں ہے، بلکہ ان کی رائے یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ علم محدث سے (جو اس کے حدوث کی وجہ سے حدوث کی شرط ہے) جزئیات کو نہیں جانتا ہے، اس لیے کہ وہ اس کے لئے علت ہے اس کا معلول نہیں ہے۔ یہ حال تو علم محدث کا ہے، یہ انتہائی تنزیہ ہے اس کا اعتراف ضروری ہے۔

برہان اس پر دال ہے کہ وہ اشیاء کا عالم ہے اِس لئے کہ وہ اس سے صادر ہوئی ہیں۔ اس جہت سے کہ وہ عالم ہے نہ اس جہت سے کہ وہ موجود ہے یا اس صفت کے ساتھ موجود ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے الا یعلم من خلق، وہوا للطیف الخبیر[1] اور برہان اس کے لئے مجبور ہوئی کہ وہ اس علم کے ساتھ عالم نہیں ہے جو محدث کے علم کی صفت ہے لہٰذا یہ بات لازم آئی کہ موجودات کا علم دوسرا ہے جس میں وہ کیفیت نہیں ہے جو علم قدیم سبحانہ کی ہے۔ اس بات کا کیسے تصور کیا جا سکتا ہے کہ مشائین حکماء کی یہ رائے ہے کہ علم قدیم جزئیات کا احاطہ نہیں کرتا ہے، حالانکہ وہ اس بات کے قائل ہیں کہ نیند میں اور وحی وغیرہ میں خوابوں کا سبب از قسم الہامات ہے۔

ہمارے خیال میں اس شک کا یہی حل ہے یہ ایسا معاملہ ہے کہ اس میں شک وشبہہ کی گنجائش نہیں اور اللہ ہی صحیح راستہ کا توفیق دینے والا ہے اور حق کا رہنما ہے، والسلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

---

[1] سورۃ الملک، ۶۷، آیت ۱۴

تصریحات

اعتبار: کے لغوی معنی ہیں کسی شئے کی نظیر جس پر اصل کا حکم جاری ہو، قیاس عقلی اور شرعی اس میں شامل ہیں (التوضیح والتلویح باب القیاس) محدثین کی اصطلاح میں اس حدیث کا تفحص جس کے لیئے فرد ہونے کا گمان ہوتا کہ معلوم ہو کہ اس کا متابع ہے یا نہیں (شرح نخبۃ الفکر) اصول حدیث کی اصطلاح میں عین وصاف کا عین حکم میں اعتبار کرنا۔

الامور الاعتباریہ، امور کلیہ، متکلمین اور حکما ان امور کے لیئے بولتے ہیں جن کا خارج میں وجود نہیں ہے چنانچہ فرضیات کے لیئے بولا جاتا ہے۔ اعتبار، ماہیت اور حیثیت شئے یا صفت شئے، جس کا خارج میں کوئی وجود نہیں ہے۔[۱]

اعتبار: تصوف میں اس لفظ کا استعمال عموماً حقیقت کے مقابلہ میں ہوتا ہے، ہر وہ چیز جو حقیقی نہیں اعتباری ہے، ہر وہ چیز (جو ظنی وہمی اور فرضی ہے اعتباری ہے۔

صرف حق سبحانہ تعالیٰ ہی حقیقی ہے اور اس کے ماسوائے جو کچھ ہے سب اعتباری ہے۔

وجود اندر کمال خویش ساری است　　تعینہا امور اعتباری است[۲]

مثال کے طور پر آپ زمانہ کی تقسیم کر لیجیئے، ماضی حال اور مستقبل، ماضی گیا اور وجود نہیں رکھتا، مستقبل ابھی آیا نہیں، رہا حال جس میں ہم ہیں اور جس پر ہماری ہستی کا دارومدار ہے، ہم ہر حالت میں اسی حال کو موجود پاتے ہیں۔ ماضی ماضی نہ تھا بلکہ حال تھا اور مستقبل مستقبل نہ ہوگا بلکہ حال کی صورت میں آئے گا، یہ حال وہ نقد وقت ہے جس پر ہمارا قبضہ ہے اور جس کی بنیاد پر یہ گمان ہوتا ہے کہ ہم بھی کوئی ہستی رکھتے ہیں۔ لیکن ذرا اس حال کی بھی چھان بین کر لیجیئے کہ اس کی حقیقت کیا ہے۔ حال، ماضی کی انتہا اور مستقبل کی ابتدا ہے، دونوں کے درمیان حد فاصل اور دونوں میں مشترک ہے جسے ہم حال سمجھتے ہیں اس کے وسط میں ایک باریک خط کھینچیں تو ایک جانب ماضی اور دوسری جانب مستقبل ہوگا۔ گویا دو موضوعات کے اتصال اور انفصال کا نام حال ہے۔ یعنی حال ایک نقطۂ وہمی ہے جو ایک غیر متناہی خطِ مفروضہ پر فرض کر لیا گیا ہے۔ اسی نقطۂ وہمی کا ذکر شاعر نے اس شعر میں کیا ہے:۔

فانیؔ وہ میں ہوں نقطۂ موہوم اتصال
دونوں حدیں ہوں جس کی عدم سے ملی ہوئی

---

۱ کشاف اصطلاحات الفنون، کلکتہ، ۱۸۶۲ء ا ص ۲، ۷، ۳،

۲ ذوقی، شاہ سرِ دلبراں، کراچی، ص ۵۵

اعتبار کا ایک اور بھی استعمال ہے، جو تصوف کی کتابوں میں پایا جاتا ہے، کبھی ایسا ہوتا ہے کہ عارف کسی وقت کوئی آیتِ قرآنی یا حدیثِ نبوی سنتا ہے تو اس کا ذہن کسی معرفت کی جانب منتقل ہوتا ہے اگرچہ بظاہر عبارتِ نص اور اشاراتِ نص سے اس معرفت کی جانب دلالتِ وضعی نہ پائی جاتی ہو۔ اس انتقالِ ذہنی کو اعتبار کہتے ہیں۔

مثلاً کسی نے قرآن کی یہ آیت پڑھی "جب بادشاہ کسی شہر میں داخل ہوتے ہیں تو اسے خراب کرتے ہیں اور اس کے عزت دار لوگوں کو ذلیل کر دیتے ہیں۔" اور اس سے ایک سالک کو یہ تنبیہ حاصل ہوئی کہ جب سلطان ذکر (اللہ) شہر بدن میں داخل ہوتا ہے تو بدن کو تاخت و تاراج سے زیر و زبر کر دیتا ہے۔ اور نفس کو جو (نفسانی خواہشات سے) با عزت تھا ذلیل کرتا ہے۔

شاہ ولی اللہ صاحب اپنی کتاب الطاف القدس میں تحریر فرماتے ہیں، "آگاہ رہو کہ آنحضرت صلعم نے صنعتِ اعتبار کو تدبر قرآن کے وقت نگاہ رکھا ہے اور اس کے موافق ایک دریا چھوڑ دیا ہے، اور یہ علم اس کتاب کے لائق نہیں، غرضیکہ اعتبار ایک فن ہے، بہت بڑا اور عمدہ اور بہت وسیع میدان امید کا کہ تفسیر عرائس اور حقائق سلمی اور اکثر کلام شیخ اکبر اور شیخ الشیوخ سہروردی سب اسی مقولہ اعتبار سے ہیں۔"
بحوالہ سرِ دلبراں، ص ۶۰)

ابن رشد کے موافق مجہول کا معلوم سے استنباط کرنا، اسے قیاس فلسفی اور قیاس منطقی کہتے ہیں۔

قیاس | اہل منطق کے نزدیک قیاس یقینی کی تین قسمیں ہیں: برہانی، جدلی، اور خطابی،

قیاس برہانی یقینی | اسکے مقدمات یقینی ہوتے ہیں، نتائج یقینی ہوتے ہیں، اس میں کوئی شک و شبہ نہیں۔

قیاس جدلی | مقدمات غیر یقینی ہوتے ہیں، نتیجہ غیر یقینی ہوتا ہے، عقل ترجیح دیتی ہے لیکن اطمینان نہیں ہوتا۔

قیاس خطابی قیاس جدلی سے بھی زیادہ کمزور ہے، اسکے مقدمات میں بھی شک ہوتا ہے، اور نتیجہ میں بھی قوت نہیں ہوتی، لوگ ان نتائج کو اس لیے پسند کرتے ہیں کہ ان کے دل میں ان کی محبت ہوتی ہے۔

ابن رشد نے اس منطقی تقسیم سے لوگوں کے درجاتِ عقل کی بھی تین قسمیں بنائیں، برہانی، جدلی، خطابی لوگ، برہانی تو فلسفی ہیں، یہ صاحبانِ عقل ہیں، ذکی ہیں اور صحیح دلائل رکھتے ہیں۔ جدلی متکلمین ہیں، جو یقین کے قریب پہنچ جاتے ہیں لیکن یقین حاصل نہیں ہوتا۔ خطابی، یہ عوام الناس اور جمہور ہیں، جو نادان بھی ہیں اور ناقص فطرت بھی ہیں۔

جب لوگوں کی عقلوں میں اس قدر تفاوت ہے تو پھر تمام لوگوں کے سامنے حقیقت بیان نہیں کی جا سکتی۔ اسلئے کہ حقائق تو اہل تحقیق اور خاص عالم (فلسفی) ہی سمجھ سکتے ہیں — قرآن۔ وحی، وحی اللہ کا کلام ہے اور تمام انسانوں کے لئے ہے۔ ہر انسان پر فرض ہے کہ اس کا مقصد سمجھے۔

وحی کا یہ مقصد نہیں ہے کہ وہ خلق کی غایت ذات کی تعلیم دے، بلکہ اسکا مقصد فضیلت کی ایجاد ہے، عمل خیر کے ارادہ کی اور شر کے ترک کرنے کی ترغیب ہے، فضیلت دین کا مقصد ہے، اسی سے سوسائٹی سنورتی ہے۔ فلسفی اور اہل علم اسی میں زندگی بسر کرتے ہیں، اور اسی سے تربیت حاصل کرتے ہیں۔[1] جو چیز فضیلت حاصل کرنے کی لگن پیدا کرتی ہے وہی لوگوں کے لیے سب سے زیادہ مناسب ہے۔

---

[1] ابن رشد، تہافت التہافت، ص ۵۱۲

U-109248

اشاریہ

ناموں کا اشاریہ

ابن الآبار (۵-۶)
ابن ابی اصیبعہ (۵-۶)
ابن باجہ (۵-۱۰)
ابن باجہ (۵-۱۰)
ابن خلدون (۶-۸)
ابن خلکان (۶)
ابن رشد (۵-۶-۷-۸-۹-۱۰
۱۱-۱۲-۱۳-۱۴-۱۵-۱۶-۱۷-
۱۸-۱۹-۲۰-۳۲-۴۶)
ابن سینا (۱۰،۱۱،۱۲،۲۰،۲۸)،
ابن طفیل (۱۰-۱۱-۲۰)،
ابن عباس (۲۱)،
ابن عربی (۵-۲۱)،
ابراہیم (۲۱)،
ابوتمام (۱۰)،
ابوحنیفہ (۱۰)
ابوالمعالی (۲۷)
ابویعقوب (۲۹)
ابویوسف (۱۰)،
ابی حیان توحیدی (۱۱)
احمد ابن حنبل (۱۰)،
ارسطو (۵-۷-۹-۱۰-۱۶)
اسحاق ابن حنین (۱۰)
افلاطون (۱۰-۳۰)
انصاری محمد یونس (۶-۷)،
بحتری (۱۰)
بخاری (۲۷)
برکات احمد ٹونکی (۱۳)
البشر نصری نادر (۱۹)
بوعلی سینا، دیکھیے ابن سینا۔
بیضاوی (۱۲)
جاحظ (۱۰)
جبریل (۲۶)
الجوینی دیکھیے ابوالمعالی،
خلیل (۱۰)
دحیہ کلبی (۲۶)
ذوقی شاہ (۴۵،۳۵،۳۷،۴۲)
رائٹ (۹)
رالف لرنر (۱۹)
رشید رضا (۱۲)
رینان (۶-۸)
زکریا رازی (۱۰)،
زمخشری (۱۲)
سجستانی (۱۱)
سرکیسی (۱۵)
سودہ (۳۳)
سہروردی (۴۶)
شافعی (۱۰)
شبلی (۱۱)
صفدی (۶)
علیؓ (۲۷)
غزالی (۷-۱۱-۱۴-۱۵-۱۶-۱۷-
۲۶-۲۸-۳۲-۳۳-۳۴)
فارابی ابونصر (۱۰-۱۲-۱۶-۲۸)
فانی (۴۵)
فرزدق (۱۰)
قفطی جمال الدین (۶)
کارادو (۱۹-۲۰)
کارڈینل ذمی نیز (۶)
کندی (۱۰) ۱۱
گولڈزیہر (۲۲)
لازینو (۷)
لیوس (۹)
لیون گتے (۱۸)
مالکؒ (۱۰)
متنبی (۱۰)
محسن مہدی (۱۹)
محمد تومرت (۲۲)
ملر (۷-۱۸)
منصور ملک (۵)
مورس بوییج (۸)
ولی اللہ شاہ (۴۶)

U-109248

ڈیب (۱۰)
ڈیمبر (۹)
یوسف موسیٰ (۱۲-۱۴)
ہانڈنگ (۱۰)

کتابوں کا اشاریہ

آراء مدینۃ الفاضلہ (۱۲)
ابن رشد (۷)
ابن رشد و فلسفہ (۸)
احیاء علوم الدین (۳۵)
اقبال ریویو (۱۹)
الطاف القدس (۴۶)
انسائیکلوپیڈیا آف اسلام (۱۹)
الامتاع والموانسہ (۱۱)
اوسط (۷)
بدایۃ المجتہد (۶ — ۸)
بوطیقا (۷)
بین الدین والفلسفہ (۱۱-۱۴)
تاریخ الحکماء (۶)
تاریخ فلسفہ (۸ — ۹)
التفرقہ (۲۸-۳۲)
تفسیر بیضاوی (۱۳)
تفسیر الکشاف (۱۴)
تفسیر ما بعد الطبیعہ (۸)
تفسیر المنار (۱۲)
التوضیح والتلویح (۴۵)
تکملہ (۶)
تلخیص کتاب الخطابہ (۷)
تلخیص منطق (۶)
التوحید والفلسفہ (۷)
تہافت التہافت (۱۱-۲۰)
تہافت الفلاسفہ (۹-۲۸-۴۳)
تہافت المتہافتین (۷)
حی ابن یقظان (۱۱)
دائرۃ المعارف اسلامیہ (۷-۸-۳۰)
رسائل الکندی والفلسفۃ (۱۰)
ریطوریقا (۷)
سیر دلبراں (۴۵)
شرح نخبۃ الفکر (۴۱)
علم الکلام (۱۱)
عیون الادبا (۶)
فصل المقال (۷-۱۱-۱۸-۱۹)
فصل الخطاب فی العلم بما غاب (۱۵)
فلسفۂ ابن رشد (۷)
فی حدوث الاشیاء و رسومہا (۱۱)
قانون التاویل (۱۵)
قرآن مجید - (۱۱-۱۲-۱۵-
۱۶-۱۷-۱۸-۱۹)
کتاب فلسفہ ابن رشد (۱۸)
کشاف اصطلاحات الفنون
(۴۵)
الکشف عن مناہج الادلہ
(۷-۱۱-۲۰)
کشف الظنون (۶)
المفکر والاسلام (۱۱)
المقدمات الممہدات (۷)
مقدمہ ابن خلدون (۸)
معجم المطبوعات (۶-۸)
مہدی الموحدین (۲۴)
میٹروپل پولیٹیکل فلاسفی (۱۹)

مقامات کا اشاریہ

آرہ (۶)
آسٹریلیا (۷)
آکسفورڈ (۷-۸)
اٹلی (۷)
اسپین (۹)
اسکوریال (۸)
اشبیلیہ (۵)
الیانہ (۵)
اندلس (۶-۸)
بیروت (۸-۱۹)
پیرس (۷-۱۱-۸)
الجزائر (۱۸-۲۴)
خدیویہ (۶)
دہلی (۱۵)
ڈی روسے ایپے (۷)
سارا بون (۷)
غرناطہ (۶)
فاس (۸)
فرانس (۷)
فلارنس (۷)
قاہرہ (۷-۱۰-۱۱)
قرطبہ (۵)
کراچی (۱۱)
لاہور (۷-۸-۱۹)
لبنان (۱۹)
لیدن (۱۰-۱۸-۱۹)
مراکش (۵)
مصر (۷-۸-۱۱-۱۲-۱۴-۱۵-۱۸)
میڈرڈ (۱۸)
میونخ (۲)
نیویارک (۱۴)
وائنا (۹)
وینس (۸)
یورپ (۶-۷-۸-۹-۱۰-۱۱)
یونان (۹)