ابن رشد کا دفاع فلسفہ

جارج۔ ایف۔ ہورانی

ترجمہ: ڈاکٹر نعیم احمد

1۔ فصل المقال کا پس منظر

اسلام کی ابتدائی صدیوں میں علماء نے خدا، انسان اور کائنات کی نوعیت کے بارے میں پیدا ہونے والے سوالات کے جواب قرآن و حدیث کی روشنی میں دیئے تھے۔ کہنے کا مطلب یہ ہے کہ خدا، انسان اور کائنات کے بارے میں جو مسائل پیدا ہوتے تھے انہیں قرآن و حدیث کی روشنی میں حل کرنے کی کوشش کی جاتی تھی۔ علماء کے بھی دو گروہ تھے۔ ایک فقہا کا اور ایک متکلمین کا، فقہا کا تعلق عملی امور سے تھا جب کہ متکلمین کے دائرہ کار میں صرف نظری مسائل آتے تھے۔ تاہم دونوں گروہوں کا طریقہ کار یکساں تھا۔ دونوں عربی زبان کے محتاط مطالعہ کی بنیاد پر اور ماقبل مفکرین کی آرا کو ملحوظ رکھتے ہوئے قرآن و حدیث کی تشریح کرتے تھے۔ نویں صدی میں عالم اسلام کے فکری حلقوں کے اندر ایک نیا رجحان ابھرنا شروع ہوا۔ علماء نے خدا، انسان اور کائنات کی نوعیت کی تشریح براہ راست مشاہدات اور خالص عقلی استدلال کے حوالے سے کرنا شروع کر دی۔ اس طرح قدیم فقہا اور متکلمین کے علی الرغم، فلاسفہ انہی روایتی مسائل کے حل کے لئے ایک تیسرے طبقے کی حیثیت سے ابھرے۔

چونکہ علماء اور فلاسفہ دونوں طبقوں کے تعلیمی پس منظر اور علمی تربیت میں بنیادی تفاوت تھا اس لئے ان کے مابین شدید اختلاف رائے پیدا ہو گیا۔ علماء کے لئے قرآن و حدیث بنیادی اور مستند ترین حوالوں کا درجہ رکھتے تھے جب کہ فلاسفہ کی شاہراہ علم فلسفہ یونان تھی۔

قرآن و حدیث اور فلسفہ یونان میں خدا، انسان اور کائنات کے مسائل سے تعرض مختلف انداز میں کیا گیا ہے۔ ارسطو کے نزدیک خدا ایسا فکر (Thought) ہے جو کہ خود اپنے اوپر ہی مرکوز ہے یعنی "تفکر فکر" میں مشغول ہے اور اس کا کائنات کے ساتھ کوئی تعلق نہیں۔ نوافلاطونیت کی رو سے کائنات کا خدا سے صدور (Emanation) ہوا ہے۔ لیکن قرآن کی رو سے خدا نے کائنات کو ماضی کے کسی خاص لمحے میں ایک ہی دفعہ عدم سے وجود بخشا۔ خدا کے ساتھ کوئی شے بھی ازلیت و ابدیت کی حامل نہیں۔ فلسفہ یونان میں تیسرے مسئلے یعنی انسان کی حیثیت کو بھی مختلف انداز میں حل کیا گیا ہے۔ افلاطون کے نزدیک جسم انسانی روح کا زندان ہے اور ایک بلند تر انداز حیات کے حصول میں .بہت بڑی رکاوٹ ہے۔ قرآن میں جسم کو روح سے علیحدہ نہیں قرار دیا گیا۔ دنیاوی زندگی میں جسم کو دیکھ بھال کی اتنی ہی ضرورت ہے جتنی کہ روح کو! لیکن انسان کو زندگی بسر کرنے کے لئے مخصوص اخلاقی ضابطوں کی پابندی کرنا چاہیئے۔

قرآن ہمیں حیات بعد الموت کی خبر دیتا ہے جب کہ فلسفہ یونان میں حشر اجساد کا انکار کیا جاتا ہے۔

مسلمان فلاسفہ کو یہ مشکل درپیش تھی کہ ایسے نظریات کی تعلیم کیسے دی جاتے جو کہ قرآن وحدیث سے متعارض ہیں۔ اس کا حل انہوں نے یہ ڈھونڈا کہ قرآن کی تفسیر و تعبیر (تاویل) اس انداز سے کی جاتے کہ فلسفہ و مذہب کا اختلاف ختم ہو جاتے ان کی اس سعی سے ایک .بہت بڑا اعتراض پیدا ہوا۔ یعنی انہیں قرآن کی ایسی تعبیر یا تاویل کا حق کیسے حاصل ہو گیا؟ فلاسفہ نے عوام الناس کے اعتراضات سے بچنے کے لئے یہ کوشش بھی کی اپنے نظریات کو ایک مخصوص حلقے تک محدود کر لیا۔ ظاہر ہے کہ اگر فلاسفہ کے نظریات معدودے چند افراد کے مخصوص حلقے تک ہی محدود رہیں تو اس سے عوام الناس کو کیا لینا دینا! لیکن اس سے فلاسفہ کی حیثیت مشکوک ہو گئی اور یہ سمجھا جانے لگا کہ یہ خفیہ طور پر غیر اسلامی نظریات کا پرچار کرتے ہیں۔

الغزالی کی "تہافتہ الفلاسفہ" (1095) فلسفہ پر شدید ترین حملہ تھا۔ کچھ عرصہ بعد

الغزالی نے اپنی تصنیف کتاب "فیصل التفرقہ بین الاسلام والزندقہ" میں فلسفہ پر ایک اور طرح کا حملہ کیا۔ اس کتاب میں انہوں نے "تاویل" (Allegorical Interpretation) کے قواعد وضوابط وضع کئے اور "کفر" کی تعریف کی۔ پھر اس تعریف کی رو سے انہوں نے فلاسفہ کو کافر قرار دے دیا کیونکہ وہ حشر اجساد کے منکر تھے اور خدا کے علم جزئیات کو بھی نہیں تسلیم کرتے تھے۔ مزید برآں کائنات کو اللہ تعالیٰ کی ہی طرح ازلی وابدی قرار دیتے تھے۔

الغزالی کی وفات کے تقریباً اسی سال بعد 1175ء میں اندلس کے مفکر ابن رشد نے فلسفے کے دفاع اور فروغ کا بیڑہ اٹھایا۔ خلیفہ موحد ابن یعقوب نے ابن رشد کی سرپرستی کی۔ مزید برآں ریاست میں اس کا اپنا منصب اور مقام بھی بہت بلند تھا۔ اس لئے وہ عوام الناس کی مخالفت کی پرواہ کئے بغیر فلسفے کا دفاع کر سکتا تھا۔ چنانچہ اس مقصد کے لئے اس نے اپنی کتاب "فصل المقال والتقریر مابین الشریعہ والحکمہ من الاتصال" "یعنی" ایسا رسالہ جو کہ فیصلہ کن ہے اور شریعہ اور حکمہ کے اتصال کی نوعیت کو بیان کرتا ہے۔

2۔ فصل المقال کے دلائل

فصل المقال کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں اس بات کا فیصلہ کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ آیا شریعت فلسفے کا ابطال کرتی ہے یا اس کے برعکس اسلام میں فلسفیانہ فکر اپنانے کا حکم دیا گیا ہے۔

ابن رشد فصل المقال کی شروعات مندرجہ بالا مسئلے کے براہ راست جواب سے کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ قرآن در حقیقت فلسفہ کی حمایت کرتا ہے۔ اس دعوے کو وہ دو دلائل سے ثابت کرتا ہے۔ اولاً یہ کہ قرآن انسان کو حکم دیتا ہے کہ وہ ایک ایسے نقطہ نظر سے کائنات میں غور کرے کہ وہ کائنات میں خدا کی صنعت و کاریگری کے آثار دیکھے۔ اس سلسلے میں ابن رشد قرآن مجید کی چند آیات کا بھی حوالہ دیتا ہے مثلاً **فعتبر وایااولی الابصار**۔ ثانیاً یہ کہ اس قسم کا غور فکر ہی ایسا کام سے ہے جسے فلسفہ نہایت مؤثر طریقے سے سرانجام دیتا ہے۔ کیونکہ فلسفہ کائنات کے سائینٹفک مطالعے کا نام ہے۔ چنانچہ قرآن

درحقیت انسان کو فلسفہ اپنانے کا حکم دے رہا ہے۔ مزید برآں فلسفیانہ تفکر کو صحیح طریقے سے صرف وہ لوگ اپنا سکتے ہیں جنہوں نے قدیم یونانیوں کی منطق اور دوسرے فلسفوں کا مطالعہ کیا ہو کیونکہ وہ علم کی اس شاخ یعنی فلسفے کے بانی تھے اور کسی شخص کا اپنے طور پر ہی اسے شروع سے سیکھنا ایک حماقت انگیز فعل ہے۔ (۲ ۱۳۰۲-۵-۱۲)

اس طرح ابن رشد چند صفحات میں ہی اپنے قاری کو اس نتیجے پر لے آتا ہے کہ قرآن نے انسان کو قدیم یونانی روایت میں فلسفہ پڑھنے کی ترغیب دی ہے۔ یہ قانونی دلائل یعنی قیاس شرعی کی جرات مندانہ مثال ہے مگر یہ قطعی طور پر منطقی ہے۔ اگر ہم ابن رشد کا یہ مفروضہ تسلیم کر لیں کہ ارسطو کا فلسفہ کائنات پر غوروفکر کا سائنٹیفک طریقہ کار ہے تو ہم قرآن کی آیات پر الجھ نہیں سکتے کیونکہ قرآن فی الواقع کائنات میں غوروفکر اور خدائی صنعت گری کو دیکھنے کی ترغیبات سے بھرا ہوا ہے۔ مجموعی طور پر قرآن علم کی مع سائنس اور طبعی فلسفہ کے حوصلہ افزائی کرتا ہے۔ اگرچہ ابن رشد کے خلاف یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ فلسفے کی دوسری اقسام کے لئے اس کے قرآنی دلائل سے صفائی پیش نہیں کی جاسکتی۔

یہاں تک تو بالکل ٹھیک ہے۔ مگر ابھی تک سنجیدہ مسائل کا سامنا نہیں کیا گیا۔ اگر فلسفہ ایک ایسا دعویٰ پیش کرے جو قرآنی بیان کے خلاف ہو تو پھر؟ اس صورت میں فلسفہ ایک ایسا مضمون نہیں ہو سکتا کہ جس کے مطالعہ کا قرآن نے حکم دیا ہو۔ ابن رشد اس اعتراض کا جواب ایک پہلے سے ہی قبول شدہ مفروضے (a priori Hypothesis) کی بنا پر دیتا ہے۔ وہ یہ کہتا ہے کہ فلسفہ درحقیقت قرآن سے متناقض ہو ہی نہیں سکتا۔ "چونکہ یہ مذہب (اسلام) سچا ہے اور ہم کو اس مطالعے کی طرف بلاتا ہے جو ہماری "سچائی" کے علم کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ ہم مسلمان یہ اچھی طرح جانتے ہیں کہ استخراجی علم ہماری ان نتائج کی طرف رہنمائی نہیں کرتا جو قرآن سے متناقض ہوں کیونکہ سچائی سچائی کی نقیض نہیں ہو سکتی بلکہ وہ سچائی کی موافقت کرتی ہے اور اس کے لئے شہادت فراہم کرتی ہے۔"

آخری جملہ عمدہ ہے اور اپنی روح کے اعتبار سے ارسطا طالیسی ہے۔ یہ ظاہر کرتا ہے کہ "سچائی" دراصل واحد ہے نہ کہ Latin Averroists کے دعوے کی طرح مختلف

"دائروں" میں مختلف "سچائیاں" ہیں۔ ابن رشد کے اس دعوے کی بنیاد کہ قرآن اور فلسفہ ایک دوسرے کے نقیض نہیں ہو سکتے، یہ مفروضہ ہے کہ قرآن اور فلسفہ ایک ہی قسم کی سچائی کے علم کے دو قابل اعتماد ذرائع ہیں۔ ایک ایسی سچائی کے ذرائع ہیں جو کہ طبعی دنیا کی حقیقی اور بیانیہ سچائی ہے۔

مگر اس طرح کا عمومی جواب ایک صاحب فکر نقاد کو مطمئن نہیں کر سکتا۔ یہ امر بالکل واضح ہے کہ یونان زدہ مسلمان فلسفیوں نے خدا، کائنات اور حیات مابعد الموت کے بارے میں کچھ ایسے نظریات ضرور پیش کئے تھے جو کہ قرآن کی تعلیمات سے مختلف تھے۔ چنانچہ اصل مسئلہ پھر یہ ہے کہ قرآن اور فلسفہ کے ظاہر تنازعات کو ان طریقوں سے جو کہ شرعی طور پر جائز ہیں رفع کیا جا سکتا ہے؟

یہ ایک مشکل مسئلہ ہے جس کا سامنا مذہبی جدت پسندوں کو کرنا پڑا ہے، خواہ وہ ہمارے زمانے یعنی بیسویں صدی کے ہوں یا بارہویں صدی کے۔ خواہ وہ یہودی ہوں یا مسلمان یا عیسائی، چونکہ ظاہری طور پر اگر مذہب ایک انتہاء پر ہے تو سائنس دوسری انتہا پر، اس لئے دونوں کے درمیان اگر نفرت اور تعصب پایا جائے تو تعجب کی بات نہیں۔ سائنس کا دائرہ کار صدیوں کے مرور کے ساتھ ساتھ ارتقائے علم کے ذریعے متحرک رہتا ہے لیکن کسی بھی وقت پر اسے بدلا نہیں جا سکتا کیونکہ سائنس حقائق کو واضح اور ٹھوس طریقے سے پیش کرتی ہے اور ان حقائق کو ان کے مخالف ثبوت دیئے بغیر رد کرنا بہت مشکل ہے۔ نوعیت کے لحاظ سے یہ صحف آسمانی سے دوسری انتہا پر ہیں۔ ان کے مندرجات صدیوں کے تغیر و تبدل سے بے نیاز اور اٹل رہتے ہیں مگر ان کی کسی ایک زمانے میں مختلف طریقوں سے توضیح و تعبیر کی جا سکتی ہے۔ ایسا اس وجہ سے ہے کہ ان صحف کی زبان عموماً استعارے اور تشبیہہ کی زبان ہوتی ہے اور زیادہ تر شاعری کی مانند ہوتی ہے۔ چنانچہ قرآن کے مسائل سائنس سے زیادہ لچک دار ہوتے ہیں۔ اس طرح ابن رشد کچھ نتائج اخذ کرتا ہے۔

فلسفے کی طرف سے کیا کیا جا سکتا ہے؟ یقیناً کچھ زیادہ نہیں کیونکہ ابن رشد کے لئے فلسفہ ایک سائنس تھا اور اس کے بیانات معروضی حقائق کی طرح قبول کئے جانے چاہئیں۔

لیکن یہ ظاہر کرنا آسان تھا کہ بعض مقامات پر فلسفیوں کو غلط سمجھا جاتا رہا تھا۔ اس ضمن میں وہ خدا کے مخصوص اشیاء کے علم Knowledge of Particulars کا حوالہ دیتا ہے۔ ارسطو ہرگز یہ نہیں کہتا کہ خدا مخصوص اشیاء کو بالکل نہیں جانتا۔ اس کے برعکس وہ انہیں اس طرح جانتا ہے جس طرح کہ انسان انہیں جانتے ہیں۔ ہمارا علم دنیا کے مخصوص حقائق (Particular Facts) کی موجودگی کا نتیجہ ہوتا ہے جب کہ خدا کا علم ان کی تخلیقی علت (Creative Cause) ہے۔ یہاں یہ موقعہ نہیں کہ اس مسئلے کی تشریح کی جائے۔ ہمارا سابقہ اس وقت صرف فلسفے اور سائنس کو ہم آہنگ کرنے کے طریقوں کے ساتھ ہے۔ مخصوص اشیاء کے بارے میں ابن رشد کا خیال یہ ہے کہ فلسفی ان سے متعلقہ قرآن کی کسی بھی تعلیم کی تردید نہیں کرتے۔

قرآن کی طرف سے مخالف آراء پیش کئے جانے کا امکان ہے کیونکہ یہ پہلے ہی بیان کیا جا چکا ہے کہ کسی بھی صحیفے کی توضیح و تعبیر مختلف طریقوں سے کی جا سکتی ہے۔ اسی لئے "فصل المقال" کا معتدبہ حصہ قرآن کی تاویل (Allegorical Interpretation) سے متعلق ہے۔ ابن رشد تاویل کی اس طرح تعریف کرتا ہے:-

"تاویل کا مطلب کسی بیان کے معانی کو اس کے اصلی مطالب سے استعاراتی مطالب تک اس طرح پھیلانا ہے کہ عربی زبان میں تشبیہات و استعارات کا جو معیار قائم کیا گیا ہے وہ قائم رہے"۔

"Extension of the significance of an expression from the real significance to the metaphorical significance without thereby going beyond the standard metaphorical practices of Arabic."

قرآن کے اکثر مضامین کے دو مطالب ہیں ایک اس کا ظاہری اور دوسرا اس کا باطنی مطلب۔ باطن اس کی اندرونی حقیقت ہوتی ہے اور تاویل سے مراد یہی ہے کہ باطنی مضمون کو دریافت کیا جائے اور اس کی تشریح کی جائے۔ ابن رشد کا بنیادی مقصد یہی ہے کہ فلسفیوں کو اس طریقہ تاویل کا مستحق قرار دیا جائے اور یہ بتایا جائے کہ قرآن کے اصلی اور

اندرونی مطالب اور فلسفہ کی تعلیمات میں ہم آہنگی ہے۔

حق تاویل کی دو بنیادوں پر حمایت کی گئی ہے۔ پہلی شرعی یا قانونی اور دوسری اخلاقی۔ قانونی بنیاد پر ابن رشد اس اعتراض کا جواب دیتا ہے کہ فلسفیوں کی تاویل حیات ما بعدالموت وغیرہ کے مسئلوں میں اجماع کے ذریعے ممنوع قرار دی گئی ہے۔ اجماع کا مطلب خلافت اسلامیہ میں شرعی اتفاق رائے ہے۔ اجماع اسلامی قانون میں فیصلے کا سب سے بڑا اور اہم طریق کار تھا۔ کسی ایسے مسئلے پر جس کی وضاحت قرآن و سنت میں نہ کی گئی ہو، دوسرا استناد مسلمان علماء کے اتفاق رائے کو حاصل تھا۔ ایک لحاظ سے اجماع قرآن و سنت سے بھی زیادہ مستند تھا کیونکہ اجماع ہی کے ذریعے یہ پتہ چل سکتا ہے کہ قرآن یا دوسری صحف کی اصل حیثیت کیا ہے اور کس حد تک یہ قرآن کی تاویل پر بھی اثرانداز ہوتا ہے۔ ابن رشد سے بہت پہلے ہی اجماع کے ذریعے عملی مسائل میں فیصلے کرنے کا نظام مروج ہو چکا تھا۔ نظری مسائل میں البتہ صورت حال اسی طرح رہی۔ اہلسنت کے درمیان اشعریہ کا نظام بہت بے لچک ہو چکا تھا۔ لیکن اس نظام کو قانونی اجماع کی طرف سے کوئی استناد حاصل نہ تھا۔ اندلس اور مغربی ممالک میں اب بھی یہ ممکن تھا کہ اشعری الہیات سے مختلف نظریات اپنائے جا سکیں۔

ابن رشد ایک ممتاز قاضی کی حیثیت سے اجماع کے قوانین کو قبول کرتا ہے۔ وہ تسلیم کرتا ہے کہ عملی مسائل میں فی الحقیقت اجماع ہوتا رہا ہے۔ مگر وہ یہ نہیں مانتا کہ کبھی نظری مسائل میں بھی اجماع ہوا ہے۔ وہ اس رائے کے حق میں دو دلائل پیش کرتا ہے۔ اولاً یہ کہ اجماع اس وقت جائز قرار نہیں دیا جا سکتا جب تک کہ اس وقت تمام مستند علماء سے اس کے فیصلے کا استصواب نہ کرایا جائے، پھر بھی ہمیشہ کچھ علماء کی آراء معلوم نہ ہو سکیں کیونکہ مسلمان علماء میں چند ایسے علماء بھی ہمیشہ موجود رہے ہیں جنہوں نے نظری مسائل میں اپنی اصلی آراء کو پوشیدہ رکھا (عملی مسائل میں نہیں)، ماسوائے اس محدود اور خفیہ حلقہ کے جو ان کے شاگردوں اور مداحوں پر مشتمل ہوتا تھا۔ یہ ایک نہایت عاقلانہ دلیل ہے مگر ایک مشکوک تاریخی دعویٰ پر مبنی ہے کیونکہ اس کے مطابق شرعی معاملا (Jurisprudence) میں خفیہ آراء کو بھی مدنظر رکھنا چاہیئے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ نظری معاملات میں اجماع کے لئے خود مسلمان

فلسفیوں کی آرا۔ بھی قابل اور مستند ہستیوں کی جماعت کے طور پر ضروری ہیں۔ چنانچہ اگر وہ قرآن کے کسی اقتباس کو تشبیہہ و استعارہ کے طور پر سمجھنے کا فیصلہ کرتے ہیں تو اس کے خلاف کوئی اجماع نہیں ہو سکتا۔ یہ ایک مجتہدانہ نظریہ تھا جسے پرانے علماء ہرگز قبول نہیں کر سکتے تھے۔ لیکن اس کے حق میں کلام ہو سکتا تھا کیونکہ ازمنہ وسطیٰ میں یہ بات بہت غیر واضح تھی کہ کسے اجماع کا فیصلہ کرنا چاہیئے۔ اسلام میں کبھی بھی اکابر کا کوئی ایسا طبقہ نہیں رہا جس کا فیصلہ آخری سمجھا جا سکے۔

یہ تو تھا تاویل کے قانونی حق کے بارے میں۔ لیکن پھر فلسفیوں کو یہ الزام دیا جا سکتا تھا کہ ان کی بعض تاویلات کو غلط طور پر سمجھا گیا ہے۔ یہاں سے ان کے اخلاقی حق کا سوال پیدا ہوتا ہے۔ ابن رشد یہ دعویٰ نہیں کر سکتا کہ فلسفی غلطی کا ارتکاب نہیں کر سکتے اور وہ یہ تسلیم کرتا ہے کہ فلسفی غلطیوں کے مرتکب ہو سکتے ہیں۔ مگر وہ یہ چاہتا ہے کہ یہ بھی تسلیم کیا جائے کہ فلسفیوں کی یہ غلطیاں بعض اوقات قابل معافی بھی ہوتی ہیں۔ وہ اس اخلاقی سوال کو مذہبی رنگ میں پیش کرتا ہے "وہ کونسی غلطی ہے جسے حشر کے روز خدا معاف کر دے گا؟" یہ سوال انسانی استصواب سے بلند تر طاقت کی طرف اپیل کرتا ہے۔

ابن رشد کا جواب یہ ہے کہ ایک قابل جج کی غلطیاں قابل معافی ہیں۔ ابن رشد کا یہ مفروضہ ارسطو کے نظریات اور اسلامی احادیث کی ایک عاقلانہ آمیزش پر مبنی ہے۔ سب سے پہلے وہ ارسطو کے نظریہ ارادہ و عقل کو پیش کرتا ہے کہ اگر ایک قابل عالم بہت کاوش کے بعد کسی ایک نتیجے پر پہنچتا ہے تو اس کے لئے اسے قبول کرنے کے سوا کوئی چارہ نہیں۔ اگر پھر بھی وہ کسی غلطی کا مرتکب ہوتا ہے تو اسے اس لئے الزام دیا جا سکتا ہے کہ اس کے لئے اس کے سوا کوئی چارہ نہیں تھا۔ اسے صرف اس صورت میں الزام دیا جا سکتا ہے جب کہ وہ کسی ایسے معاملے کا فیصلہ کرے جس کا وہ اہل نہ ہو یا وہ اس معاملے کا اچھی طرح مطالعہ نہ کرے۔ اس نظریے کی حمایت میں وہ مندرجہ ذیل حدیث پیش کرتا ہے۔ "اگر ایک قاضی اجتہاد کے ذریعے کسی صحیح فیصلے پر پہنچتا ہے تو اسے دوگنا ثواب ملے گا اور اگر وہ غلط فیصلہ کر دیتا ہے تو پھر بھی اسے ثواب ضرور ملے گا اگرچہ یہ ثواب ایک گنا ہو گا۔" ابن رشد اس حوالے کو قانون

کے دائرے سے نکال کر سائنس پر منطبق کر دیتا ہے۔

اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ قابل اور اہل علماء کو اگر وہ تاویل میں کہیں ٹھوکر کھا جائیں تو معاف کر دیا جائے گا۔ لیکن مندرجہ بالا دلیل کو مکمل کرنے کے لئے یہ بھی ثابت کرنا پڑے گا کہ فلسفی در حقیقت اس میدان کے اہل علماء میں سے ہیں۔ قبل اس کے کہ ہم یہ دیکھیں کہ ابن رشد اسے کیسے ثابت کرتا ہے ہمیں تاویل کے صحیح اصولوں کو سمجھنا پڑے گا۔ ابن رشد اس خدشے سے بخوبی باخبر تھا کہ تاویل میں ذاتی رجحانات اور تعصبات بھی شامل ہو سکتے ہیں۔ اس لئے اس نے تاویل کے سائینٹفک طریقے کا خاکہ تیار کیا۔ تاویل کے لئے سب سے پہلے عربی کے لسانی قوانین کو اپنانا ضروری ہے۔ مگر یہ قوانین صرف حدود متعین کر سکتے ہیں۔ استعارے اور سادہ زبان کا خاصہ حصہ ان قوانین کے اطلاق سے بچ رہتا ہے۔ دوسرا قدم ابن رشد الغزالی کے اس نظریے کی بنا پر اٹھاتا ہے کہ "معانی کے پانچ ممکن درجے ہیں جو لغوی معانی سے استعارے تک پھیلے ہوتے ہیں اور قرآن کے کسی اقتباس یا آیت کی زیادہ گہری تاویل اسی صورت میں ممکن ہے جب کہ اس کا اس سے زیادہ لغوی معنی نہ نکل سکتا ہو۔ زیادہ لغوی معنی اس وقت ناممکن ہو جاتا ہے جب کہ یہ قرآن کے سیاق وسباق میں قابل قبول مفہوم ادا نہ کرے یا قرآن کے دوسرے مستند حصوں کے مخالف ہو۔ لیکن پھر بھی یہ ممکن نہیں کیونکہ بہت سے دوسرے معانی ایک ہی سطح پر ممکن ہو سکتے ہیں اور ہمیں ایک ایسے معیار کی ضرورت ہے جس کے ذریعے ہم ان کے درمیان فیصلہ کر سکیں۔ ہم یہ معلوم کس طرح کریں کہ کون سے معانی قرآن کے کس حصے کا سب سے بہتر مفہوم پیش کرتے ہیں؟ ہم اس چیز کا علم صرف فلسفے سے ہی حاصل کر سکتے ہیں۔ یہی ابن رشد کا فیصلہ کن جواب ہے۔ لیکن اس جواب کا تعلق اگلی دلیل سے بھی یعنی وہ لوگ جنہیں قرآن کی تاویل کا حق حاصل ہے صرف اہل براہین (The Demonstrative Scholars) یعنی فلسفی ہی ہیں۔ صرف فلسفیوں کو ہی یہ حق کیوں؟ اس لئے کہ کائنات میں غور و فکر کرنے کے لئے ان کے سائنٹیفک علم میں وہ اصول پنہاں ہوتے ہیں جن کے ذریعے وہ قرآن کے اندرونی اور اصلی مطالب کا انتخاب کر سکتے ہیں۔ اس اصلی مطلب کا انتخاب اور

انکشاف جو اس حقیقت سے مطابقت رکھتا ہے فلسفہ کرتا ہے۔

اس طرح ابن رشد فلسفیوں کو تاویل میں ماہر اور قرآن کے معانی کا جج قرار دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ قرآن میں جس جماعت کا تذکرہ "الراسخون فی العلم" کے ضمن میں آیا ہے۔ وہ ان فلسفیوں کی ہی جماعت ہے اور وہ قرآن کی اس آیت کو اس انداز میں پیش کرتا ہے۔ اس سے فلسفیوں کو قرآن کی مبہم آیات کے اصل معانی کو سمجھنے والے قرار دیا جاتا ہے۔ اس طرح ہم اپنے مطلوبہ نتیجے تک پہنچتے ہیں کہ فلسفیوں کو اخلاقی طور پر قرآنی آیات کی تاویل کا حق پہنچتا ہے۔ اسی طرح فلسفیوں کو بھی یہ حق دیا جاتا ہے کیونکہ یہ فلسفیانہ انداز فکر ہی وہ چیز ہے جو ان کو تاویل کی اہلیت عطا کرتا ہے۔

ساری بحث کا لب لباب یہ ہے کہ قرآن کی آیات کے اصل اور باطنی معانی وہی ہیں جو کائنات کے بارے میں فلسفیانہ یعنی سائنٹفک سچائی کے ساتھ مطابقت رکھیں۔ اس قسم کا نظریہ یقیناً قابل اعتراض ہے کیونکہ اس نظریے کی رو سے قرآن کے معانی سائنٹفک حقائق کی روشنی میں پہلے ہی سے متعین کئے جاتے ہیں۔ طریقہ کار (a priori) ہے۔ یہ ماننے کے بعد کہ اصل سچائی کا علم دو ذرائع سے ہو سکتا ہے۔ یعنی مذہب اور سائنس سے۔ اس قسم کے طریقے سے بچنا محال تھا۔ دراصل صحیح سائنٹفک طریقہ کار یہ ہے کہ غیر جانبدارانہ نظر سے یہ دیکھا جائے کہ کسی کتاب کے مصنف کا حقیقی منشاء کیا ہے اور ایسا صرف اسی صورت میں ممکن ہے جب کہ اس کے کسی عملی کام کو اس کے سیاق وسباق، تاریخی حالات، اس زمانے کی زبان اور اس کی باقی تصنیفات کی روشنی میں دیکھا جائے۔ اس نقطہ نظر سے دیکھنے کے بعد اگر قرآن اور سائنس کے نتائج میں یہ تضاد ہو تو یہ یا سائنس کی بدقسمتی ہے یا قرآن کی۔ ابن رشد کی طرح کے جدت پسندوں کا نظریہ یقیناً تنگ نظر مسلمانوں کی آراء کو مطمئن نہیں کر سکا۔ کیونکہ اس میں "قابل لعنت" سائنس سے مطابقت حاصل کرنے کے لئے قرآنی مفاہیم کو مسخ شدہ حالت میں پیش کیا گیا تھا۔ نہ ہی یہ نظریہ بالآخر سائنٹفک ذہنوں کو مطمئن کر سکا۔ اس کی دو وجوہ ہیں۔ پہلی یہ کہ یہ طریقہ فی نفسہ سائنٹفک نہیں ہے۔ دوسری یہ کہ خود وہ سائنس ہی یعنی ارسطو کا نظام فکر ہی جس کے بارے میں یہ کہا گیا ہے کہ مذہب کو اس کے

ساتھ ہم آہنگ ہونا چاہیئے، متزلزل ہو چکا ہے۔ اس کے جواز میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ موجودہ زمانے کی سائنس کے ساتھ مذہب کو ہم آہنگ کرنے کے لئے تاویل قرآن پر نظر ثانی کی جا سکتی ہے۔ لیکن اس قسم کا کام بھی اس طریقہ کار کی ناپائیدار نوعیت کو عیاں کرتا ہے۔ زمانہ جدید کے علماء مثلاً علامہ اقبال بھی اسی قسم کے اعتراض کی زد میں آتے ہیں۔

ابن رشد حریت تاویل کے اس نظریے کو الغزالی کے ان دو سوالوں کے جواب میں بھی پیش کرتا ہے جن کی وجہ سے اس نے فلسفیوں پر کفر کا الزام لگایا تھا۔

اشعریہ اور فلسفیوں کے درمیان، مسئلہ تخلیق کائنات پر، ابن رشد ہمیں ان کی باہمی موافقت دکھاتا ہے۔ اشعریہ اور فلاسفہ دونوں اس بات پر متفق ہیں کہ خدا نے کائنات کو تخلیق کیا اور یہ کہ زمان تخلیق کائنات سے شروع ہوتا ہے، اس سے پہلے نہیں۔ تنازعہ صرف اس بات پر ہے کہ زمان کی نوعیت جاودانی (Eternal) ہے یا نہیں۔ اس مسئلے پر ابن رشد کا خیال ہے کہ قرآن کی تاویل میں کچھ لچک ہونی چاہیئے اور اختلاف رائے اتنا اہم نہیں کہ دونوں فریق ایک دوسرے پر کفر کے الزام لگائیں۔

حیات مابعد الموت کے سوال پر ابن رشد محتاط ہے۔ وہ یہ تسلیم کرتا ہے کہ اس عام عقیدے کا انکار کہ اس زندگی کے بعد ایک دوسری زندگی ہے، کفر کے مترادف ہے کیونکہ قرآن اسے انسانوں کی ہر جماعت کے لئے صاف انداز میں بیان کرتا ہے۔ لیکن حیات مابعد الموت کے بارے میں مختلف نظریات معقولانہ انداز میں یقیناً قائم کئے جا سکتے ہیں۔ مثلاً آیا حشر اجساد موجودہ جسموں کے ساتھ وہ ہو گا یا دوسرے جسموں کے ساتھ یا صرف روحانی طور پر ہم دوبارہ زندہ کئے جائیں گے۔ چنانچہ اس مسئلے پر لغزش معاف ہے۔

ایک تفریق جو فصل المقال میں بار بار بیان کی گئی ہے یہ ہے کہ جس طرح فلسفیوں کو تاویل کا حق حاصل ہے، ان کے سائنٹفک علم کی وجہ سے ہے اسی طرح معتزلہ اور اشعریہ کو یہ حق نہیں پہنچتا کیونکہ وہ سائنٹفک علم کے فارغ التحصیل نہیں۔ ان کی جدلیات مقبول عام قضیئوں سے شروع ہوتی ہے سائنٹفک سچائی سے نہیں۔ دوسرے لوگ جو واعظ قسم کے ہیں وہ اس سے بھی کم تر اہلیت کے حامل ہیں کیونکہ یہ "اہل الخطاب" لوگ جذباتی انداز میں سوچتے

ہیں اور اشیاء کی ماہیت سے بے خبر ہوتے ہیں۔ اسی لئے تاویل کا حق "الخواص" کے محدود حلقے کے اندر ہی رہنا چاہیئے۔ اور تاویل کی عام اجازت کی سخت ممانعت ہونی چاہیئے۔

اس ممانعت کی بھی وجوہات ہیں۔ ایک وجہ یہ ہے کہ ان لوگوں کو تاویلات سمجھانا جو انہیں سمجھ نہیں سکتے، ان کے یقین کو خراب کرنا ہے جو وہ قرآن کے ظاہری مطالب پر رکھتے ہیں۔ ظاہری مطالب پر ان کا یقین متزلزل ہو جاتا ہے اور اس کی جگہ پر کرنے کے لئے کوئی اور نظریہ نہیں لایا جا سکتا کیونکہ عوام کا ذہن گہرے مطالب کو سمجھنے سے قاصر ہوتا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر ہر آدمی تاویل میں دلچسپی لینے لگے تو قرآنی مطالب کو صحیح طور پر نہ سمجھنے کے نتیجے میں بہت سے فرقے پیدا ہو جائیں گے۔ اس سلسلے میں ابن رشد متکلمین کو مورد الزام سمجھتا ہے جنہوں نے قرآنی آیات کو اپنی من مانی تاویلات کے خراد پر چڑھا کر نت نئے فرقے پیدا کیے تھے۔ ان پابندیوں کی چار دیواری میں ابن رشد فلسفے کا احیاء چاہتا تھا اور روز افزوں اشعری نظریات کا قلع قمع کرنا چاہتا تھا۔

3۔ آخری ریمارکس

فصل المقال کے ذریعے ازمنہ وسطیٰ کے اسلام پسند فلسفیوں کی مشکلات رفع کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ یہ اسلامی لٹریچر میں ایک فقید المثال علمی کام ہے۔ موضوع اہم ہے اور مصنف نے مسئلے کو حل کرنے کی ایک قابل قدر کوشش کی ہے۔ یونانی فلسفے اور اسلامی قانون کی روشنی میں لکھی ہوئی یہ کتاب مصنف کے اخلاص اور علمی تبحر کا پتہ دیتی ہے۔ اس سے ابن رشد کے فلسفے کے ساتھ جذباتی لگاؤ کا بھی پتہ چلتا ہے۔ فصل المقال میں ابن رشد ارسطو کی جگہ دلائل پیش کرتا ہے اور اس کے نظریات کی تشریح کرتا ہے۔ ابن رشد کی "تہافتہ التہافہ" بھی بالعموم دوسرے فلسفیوں کے نظریات سے بحث کرتی ہے لیکن ارسطو کے جانشین ہونے کی حیثیت سے فصل المقال ممتاز حیثیت کی حامل ہے۔

فصل المقال درحقیقت فلسفے کی ڈوبتی ہوئی ناؤ کے لئے ایک سہارا تھا۔ مگر ابن رشد کے دلائل قبول نہ کیے گئے اور اسے جلاوطن کر دیا گیا۔ اشعریہ کا اثر روز بروز بڑھتا گیا اور آئندہ ایک صدی کے اندر فلسفہ کی موت واقع ہو گئی۔ انیسویں صدی میں سپین کی لائبریریوں

سے فصل المقال کو نکال کر اس کا ترجمہ کیا گیا۔ آج جب دنیائے اسلام میں فلسفہ کے لئے دوبارہ دلچسپی پیدا ہو رہی ہے۔ اسی زمانے کی لکھی ہوئی کتاب نئے ذہنوں کے لئے یکساں م اور مفید ہے۔

نوٹ: ابن رشد کی فصل المقال کا اردو ترجمہ پڑھنے کے لئے ملاحظہ کیجئے:۔

فصل المقال

(شریعت اور فلسفہ کا اتصال)

علامہ قاضی ابو الوحید احمد ابن رشد

مقدمہ، ترجمہ اور حاشیہ

عبید اللہ قدسی ________ اقبال اکیڈمی پاکستان 1973ء