فصل المقال

ابن رشد

ترجمہ: عبیداللہ قدسی

مقدمہ: قاضی ابو الولید محمد بن احمد بن احمد ابن احمد ابن رشد الاندلسی المالکی چھٹی صدی ہجری کی ابتدا میں پیدا ہوئے۔ ان کے آبا بھی اہل علم تھے، ان کے خاندان کا مذہبی علماء 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 کے اپنے ہی زمانہ میں خوب شہرت ہوگئی تھی اور یہی وجہ ان کے زوال کی بھی ہوئی۔ چوں کہ 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 دیے گئے۔ انہوں نے متکلمین کے فلسفہ پر تنقید کی، ظاہر پرستوں کی بھی غلطیوں کو واضح کیا اور حکمت قرآنی کی روشنی میں تشکیل جدید الٰہیہ پیش کی۔ اہل عناد کو اعتراض کا موقع اس لیے ملا کہ ابن رشد نے

فلسفہ ارسطو کی جو شرحیں لکھیں، ان شرحوں کے اقتباسات پیش کر کے معاندین نے یہ ظاہر کیا کہ یہ ابن رشد کے اپنے خیالات ہیں۔

ان رشد کی مخالفت میں جو کچھ لکھا گیا ہے وہ ایک عرصہ دراز کے بعد لکھا گیا ہے اور یورپ کی صدائے باز گشت کے طور پر یا اس وقت لکھا گیا ہے جب مسلمانوں پر فکری جدو جہد کا دروازہ بند ہونے لگا تھا اور زوال کے آثار رونما ہو گئے تھے۔ پھر یہ کہ جو کچھ لکھا گیا ہے، وہ سنی سنائی اور گھڑی ہوئی حکایتوں کی بنیاد پر ہے۔ چناں چہ ان مخالفانہ تحریروں میں صحیح تنقید کا وجود ناپید ہے۔ ابن رشد نے فلسفہ اسلام پر جو کچھ لکھا ہے اس کی طرف کوئی توجہ مبذول نہیں کی گئی۔

اس کی ایک بڑی وجہ یہ بھی تھی کہ ابن رشد کی اصل کتابیں بہت کم مشرق میں پہنچیں۔ بقول رینان، ابن رشد کو مسلمانوں میں بہت کم شہرت حاصل ہوئی۔ اس کی وفات کے بعد ہی سے تعلیم فلسفہ میں بہت تیزی کے ساتھ انحطاط شروع ہوا۔ ابن خلدون خود اپنے زمانہ کا جائزہ لیتے ہوئے لکھتا ہے کہ اندلس کی اجتماعی حالت نہایت ابتر ہو گئی ہے اور اسی بناء پر یہاں علوم وفنون کی بھی کساد بازاری ہے، خصوصاً علوم عقلیہ کو یہاں اب کوئی نہیں پوچھتا یہی وجہ ہے کہ اس کی تصنیفات کے عربی نسخے بہت کم شائع ہوئے اور مشکل سے اندلش کے باہر گئے۔ عربی کی قلمی کتابوں کی عظیم الشان بربادی جو کارڈنل زمی کے حکم سے عمل میں آئی (جس کے لیے کہا جاتا ہے کہ غرناطہ کے شارع عام پر جو کتابیں جلادی گئی ہیں ان کی تعداد اسی ہزار تھی) اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس شارح اعظم کی تصنیفات کے اصلی متن بالکل نادر الوجود ہو گئے۔

ابن خلکان اور صفدی جو مشاہیر اسلام کی انسائیکلو پیڈیا 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، ابن رشد کا نام تک نہیں لیتا، حالانکہ اندلس کے بہت سے گمنام فلسفیوں کا تذکرہ اس نے کے ہے۔ حاجی خلیفہ نے کشف الظنون اسلامی کتابیات مرتب کرنے کی غرض سے تصنیف کی۔ اس فہرست میں ابن رشد کی صرف تین کتابوں کا الگ الگ موقعوں پر ذکر ہے۔ ابن الابار نے تکملہ میں صرف چار کتابوں کا ذکر کیا ہے۔ قاہرہ کے کتب خانہ خدیو یہ میں کل چار کتابیں موجود ہیں۔ ہندوستان کے کتب خانہ مسجد آرہ میں تلخیص منطق کے صرف دو ٹکڑے پائے گئے بدایۃ المجتہد 1327ھ میں شائع ہوئی یہ ابن رشد کی پہلی تصنیف ہے جو دنیا میں پہلی بار شائع ہوئی ابن رشد کی صرف دو کتابیں شائع ہوئی ہیں اور وہ بھی یورپ سے نقل کرنے کے بعد 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، لیکن اس کوریال لائبریری میں ابن رشد کی کتابوں کی تعداد 87 ہے جو فلسفہ، طب، علم کلام، فقہ، اصول فقہ، علم نحو، علم ہیئت کی کتابوں پر مشتمل ہیں۔

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

بعض عربی نسخے عبرانی خط میں لکھے ہوئے ہیں اور بعض عبرانی میں تراجم ہیں، چنانچہ امپیریل لائبریری پیرس میں عبرانی تراجم کے 59 نسخے ہیں، وائنا لائبریری (آسٹریا) میں 40 نسخے ہیں، ڈی روے ایے (فرانس) کے کتب خانہ میں 28 نسخے محفوظ 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۔ ابن رشد کی فلسفہ میں اٹھائیس کتابیں یورپ میں مشہور ہوئیں، طب میں بیس کتابیں موجود ہیں، فقہ میں اور اصول فقہ میں آٹھ کتابیں موجود ہیں اور یہ سب نہایت بلند پایہ ہیں علم کلام میں چھ کتابیں مشہور ہیں، علم ہیئت میں چار کتابیں اور علم نحو میں دو کتابیں

یورپ نے ابن رشد سے کافی فائدہ اٹھایا اس لیے کہ دسویں صدی عیسوی سے اندلس میں عربی زبان مسلمانوں اور یہود و نصاریٰ سب کی مشترک زبان تھی۔ وہی اس سرمایہ کے وارث ہوئے اور یہ سرمایہ یورپ کی زبانوں میں منتقل کرنے میں انہیں آسانی ہوئی۔

ابن رشد کے یہودی تلامذہ اور قدر دانوں نے اس کی تصنیفات کا بیشتر حصہ اپنے ہاں محفوظ کرلیا اور جب ان خاندانوں نے اندلس سے ہجرت کی تو وہ یہ سارا ذخیرہ اپنے ساتھ یورپ کے دوسرے ممالک لیتے گئے چنانچہ اندلس کی ابتری کا نقشہ کھینچتے ہوئے ابن خلدون نے اسی وقت نشان دہی کی تھی: ''سنا ہے کہ فرنگستان میں علوم عقلیہ کا چرچہ زوروں پر ہے۔ وہاں متعدد علمی سوسائٹیاں قائم ہیں اور لوگ علوم عقلیہ کی تحصیل میں بہت جدوجہد کرتے ہیں'' یورپ نے ابن رشد کے نقش

قدم پر نشاۃ ثانیہ کی ایسی عظیم الشان عمارت تعمیر کی جو عقل و مشاہدہ کے مضبوط اور استوار ستونوں پر قائم ہے یورپ میں اس کے لٹریچر کو بار بار شائع کیا گیا اور مسلسل تحقیق جاری رہی۔ بقول ریناں ابن رشد کے کامل یا ناقص لاطینی ترجمے جو 1480 اور 1540 کے مابین شائع ہوئے، بے شمار ہیں۔کوئی سال ایسا نہیں جاتا جو ایک نیا ایڈیشن شائع نہ ہوتا ہو۔صرف ایک وینس میں پچاس ایڈیشن تک شمار میں آئے ہیں جن میں سے چودہ یا پندرہ کم و بیش مکمل تھے۔ چنانچہ چودھویں صدی سے لے کر سترھویں صدی تک یورپ میں عربی فلسفہ کا بول بالا رہا اور پندرھویں صدی میں یورپ کی یونیورسٹیوں میں صرف ابن رشد ہی کا دور دورہ تھا اور کوئی دوسرا مفکر قابل توجہ نہیں رہا تھا۔

تاریخ شاید کسی شخص کی ایسی اور نظر نہیں پیش کر سکتی جس کے حالات و واقعات کو شہرت عام نے عدم تنقید و بعد ایام کی وجہ سے اس قدر بدل دیا ہو۔فلسفہ عرب کے نام لیوا کی حیثیت سے یورپ میں چونکہ ابن رشد ہی اکیلا نظر کے سامنے رہا اس لیے خوش نصیبی جو آخیر میں آنے والوں کی شامل حال ہوتی ہے، اس کے بھی شامل حال رہی، چنانچہ اہل فرنگ یہ سمجھنے لگے کہ مسائل فلسفہ کا یہ شخص موجد اور بانی ہے۔

اہل یورپ نے عربی فلسفہ سے اکتساب نور کرنے کے بعد اس کی بنیادوں پر جو ترقی کی اسے اس طرح اپنایا کہ بعد میں اپنی تاریخ فلسفہ سے عربی فلسفہ کی تاریخ اور اس کے اثرات کے ذکر کو ایک قلم محو کر دیا میں مثال کے طور پر ویب (Webb) کی ''تاریخ فلسفہ'' پیش کرتا ہوں جس نے پوری کتاب میں صرف ایک جگہ ارسطو کے فلسفہ کے ضمن میں بڑی ناگواری کے ساتھ مسلمانوں کے لیے چند جملے ایک

اختلافی مسئلہ کے باب میں لکھے 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 ارباب علوم وفضل کے ذریعہ اور ان حاشیوں اور شرحوں کے ساتھ آئی تھیں ان میں سے ایک ابن رشد تھا جو ایک بہتر محشی و شارح مشہور تھا جیسا کہ ارسطو بہترین فلسفی تھا ابن رشد صرف برائے نام ہی مسلمان تھا'' آگے چل کر یہ مورخ فلسفہ یورپ کے اہل فکر کی تاریخ کو براہ راست یونان سے وابستہ کرتا ہے اور پندرھویں صدی سے لے کر سترھویں صدی تک کے فکری ارتقا میں جو غیر معمولی حصہ مسلمانوں کا رہا ہے، اس کے بارے میں ایک سطر کا بھی روادار نہ ہوا یہی حال بڑے بڑے علمی مورخین مثلاً ہوفنڈنگ، رائٹ وغیرہ کا ہے۔

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 وفکری 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 کا موقع میسر نہیں آیا، حکمت یونانی کے چند مبہم مسائل یہاں تک پہنچے اور ان کو بھی حاشیہ در حاشیہ اور لفظی الٹ پھیر نے غارت کر دیا۔ رہے انگریزی دور کے مسلمان عالم تو وہ اپنے اثاثہ سے اس لیے بے خبر رہے کہ ان کا ماخذ علم اساتذہ یورپ کی کتب تھیں، جنہوں نے لاطینی اور عبرانی سے براہ راست استفادہ کیا تھا، لیکن مسلمانوں نے ان زبانوں سے براہ راست فائدہ حاصل نہیں کیا، اس لیے ان علوم میں ثانوی حیثیت حاصل رہی اور یہ محض سند یافتہ شاگرد کے شاگرد رہے۔

برصغیر ہندو پاک کے چار سو سالہ تقلیدی دور میں صرف شاہ ولی اللہ کی ذات بابرکات ایسی نظر آتی ہے جنہوں نے فکر و حکمت میں حرکت پیدا کی اور عالم اسلام کو تجدید فکر کی دعوت دی عصر جدید میں جمال الدین افغانی کے بعد اقبال نے یورپ کی ترقی یافتہ فکری اساس کی روشنی میں اسلامی فکر کو مرتب کرنے کی کوشش کی اور موجودہ نسل کو دعوت فکر دی۔

ابن رشد سے پہلے چار سو سال تک مسلسل اسلامی سلطنت میں علمی ترقی نہایت سرعت کے ساتھ ہوتی رہی تھی، تمام دنیا کے افکار عربی میں منتقل ہو چکے تھے، علوم و فنون میں ایک کے بعد ایک باکمال پیدا ہو رہے تھے، مختلف اکیڈمیاں سرگرم عمل تھیں، اور علما کی کثیر تعداد میں تواتر کے ساتھ علم منتقل ہوتا رہا تھا، اس تسلسل میں کوئی وقفہ پیدا نہیں ہوا تھا اور ترقی علوم مسلسل جاری تھی۔ چنانچہ ابن رشد سے پہلے وہ تمام باکمال اہل علم گزر چکے تھے جن کا تذکرہ اسلامی تاریخ فکر میں آتا ہے، مثلاً کندی، بو علی سینا، فارابی، غزالی، ابن باجہ ابن طفیل وغیرہ۔ ابن رشد نے ان میں سے کئی اعلیٰ مفکرین کا بہت قریبی زمانہ پایا، چنانچہ اس کے زمانہ میں حکمائے اسلام میں سے چوٹی کے مفکرین یا تو موجود تھے یا ان کا زمانہ بالکل قریب تھا صرف یہی نہیں کہ صرف فلسفہ اور طب کے آئمہ فن ہوئے ہوں، بلکہ شریعت، طریقت، حکمت اور سائنس غرض تمام علوم و فنون کی ترقی کا زریں عہد ابن رشد کے عہد تک جاری رہا تھا، غرض یہ دور عالم اسلام کا تخلیقی عہد تھا اور اس عہد کے تمام باکمال اس وقت تک اپنے علم سے دنیا کو فیض یاب کر چکے تھے، چنانچہ وہ تمام علوم و فنون جن میں اس وقت تک مسلمانوں 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 وحکمت کا آخری امام ہوا، چنانچہ ابن رشد نے جس طرح فلسفہ اور حکمت میں بو علی سینا کو پیچھے چھوڑ دیا، اسی طرح فلسفہ، علوم شریعت اور طب وغیرہ میں بھی وہ اپنے زمانہ کا آخری امام ہوا۔ شریعت میں مالکی فقہ کی تہذیب وتدوین 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 حصہ سے محروم رہے اور کچھ حصہ غفلت کی نذر ہو گیا۔

ابن رشد کی زیر نظر کتاب ''فصل المقال'' ایک مختصر تصنیف ہے لیکن جامعیت اور حکمت کے لحاظ سے اسلامی فکر کا خلاصہ معلوم ہوتی ہے اس کا بنیادی موضوع شریعت اور حکمت کا تعلق ہے۔ دیکھا جائے تو یہ کتاب فکر اسلامی کی ترقی کے لیے صحیح سمت کی نشان دہی کرتی ہوئی معلوم ہوتی ہے۔

شریعت اور فلسفہ کے اتصال پر ابن رشد نے ہی پہلی مرتبہ قلم نہیں اٹھایا ہے بلکہ 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'' اس کے بعد فارابی اور ابن سینا نے اور مغرب میں ابن باجہ، ابن طفیل نے کوشش کی، لیکن ان سب نے شریعت اور فلسفہ کے اتصال کے لیے فلسفیانہ حقائق کو پیش نظر رکھا، چنانچہ فارابی اور ابن سینا دونوں فکر ارسطو کے اسیر

رہے، فارابی نے ارسطو اور افلاطون کی رایوں کی تطبیق میں کوشش کی اور وہ اس رائے کے قائل ہو گئے کہ حیقت ایک ہے خواہ وہ فلسفہ کے ذریعہ حاصل ہو، یا وحی کے ذریعہ حاصل ہو، اس لیے کہ یہ دونوں آخر عقل فعال سے متصل ہیں وہ کہتے ہیں کہ فلسفی بھی لوح محفوظ پڑھ سکتا ہے ابن سینا ملکہ نبوت کے سلسلے میں عقل فعال اور ادراک تک محدود رہے ہیں۔ فارابی اور ابن سینا نے قدم عالم کی رائے کا اظہار کیا اور

1 مقدمہ ابن خلدون، ص 233

2 ابن رشد، محمد یونس انصاری، ص 131

3 معجم المطبوعات، سرکیس، طبع قاہرہ 1928

4 عیون الانباء فی طبقات الاطباء، ابن ابی اصیبعہ (تذکرہ ابن رشد) طبع قاہرہ

5 ابن رشد کی تصنیفات اور تراجم کی تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: ابن رشد و فلسفہ ابن رشد (اردو) رینان، ص 28-86

6 ابن رشد و فلسفہ، رینان، ص 103

7 مقدمہ ابن خلدون، ص 232

8 ویب، تاریخ فلسفہ، حیدر آباد دکن، ص 79

9 رسائل الکندی الفلسفہ، قاہرہ 1950، ص 244

10 فصوص الحکم، مجموعہ فلسفہ الفارابی، طبع لیدن ص 72، طبع قاہرہ ص 145

اسی لیے غزالی نے تمام فلسفیوں کی تکفیر کی، لیکن کندی کے رسائل غزالی تک

نہیں پہنچے تھے ورنہ وہ یک قلم سب کو کافر نہ قرار 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 دیکھیے کندی کا رسالہ ''فی حدود الاشیاء ورسومھا''

بجستانی نے فلسفہ اور مذہب کو الگ الگ قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ دونوں کا مقصد الگ ہے اور دونوں کا ماخذ الگ ہے لہٰذا دونوں میں تطبیق نہیں ہے وہ کہتا ہے: ''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'' ابن طفیل ''حی بن یقظان'' میں ثابت کرتے ہیں کہ عقل کے ذریعہ حقائق تک پہنچتے ہیں، وحی کے ذریعہ انہیں کی معرفت حاصل ہوتی ہے، لہٰذا دونوں میں مکمل مطابقت ہے، 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۔ ابن رشد کو حقیقت میں جدید علم کلام کا بانی کہنا چاہیے جس سے بعد میں آنے والے تمام آئمہ روشنی حاصل کرسکتے ہیں۔

ہمیں یہ کسی طرح بھی نہیں بھولنا چاہیے کہ ابن رشد مسلمانوں کی سب سے زیادہ ترقی یافتہ مملکت کے قاضی القضات تھے، اصول دین کے موافق ان کے فیصلے ہوتے تھے اور اس کے ساتھ وہ مالکی فقہ کے بہت بڑے شارح گزرے ہیں، لہٰذا شریعت اور فلسفہ میں جس طرح انہوں نے مطابقت ثابت کی ہے اور علوم عقلی کی اساس پر مسائل کا حل جس طرح انہوں نے پیش کیا ہے وہ حکمت قرآنی کا خلاصہ ہے اور اپنی جگہ برہانی دلائل سے بھرپور ہے۔ انہوں نے قرآنی آیتوں سے

استشہاد کیا ہے اور حکمت قرآنی کی روشنی میں دلائل پیش کیے ہیں، جنہیں بہترین طریقہ سے دلنشین 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 سے واقفیت کے لیے اس رسالہ کے بنیادی نکات یہاں پیش کیے جاتے ہیں۔

11 بین الدین والفلسفہ، محمد یوسف موسیٰ، مطبع دار المعارف قاہرہ 1959ء ص 52

12 الامتاع والموٴنسہ، ابی حیان توحیدی، قاہرہ 1939ء، ص 28

13 حی بن یقظان، ابن طفیل، طبع مصر، ص 109

ابن رشد نے پہلے تو یہ ثابت کیا ہے کہ شریعت کا اقتضا کیا ہے قرآن میں اس بات کی تاکید کی گئی ہے کہ صانع اور مصنوع کے رشتہ پر عقل کے ذریعہ غور کیا جائے۔

جب قرآن نے عقل کے ذریعہ غور کرنے کی دعوت دی ہے تو تفکر اور تفہیم کے جو عقلی ضوابط ہیں ان کی پابندی کی جائے، اور ان علوم کو حاصل کیا جائے، ان کے مبادی اور شرائط کی تکمیل کی جائے، ان علوم کی تعلیم کے جس قدر ذرائع ہیں ان کا احاطہ کیا جائے پھر تمام علوم کی تکمیل اور ان کی ترقی ایک شخص، ایک گروہ یا ایک زمانہ سے وابستہ نہیں ہے، یہ ترقی رفتہ رفتہ ہوئی ہے، لہذا ہمارے پیشرو جس قدر کام کر گئے ہیں اسے آگے بڑھانا ہمارا فرض ہے اور یہ اسی وقت ممکن ہے جب کہ ہم سے پہلے جو کچھ کام ہو چکا ہے اسے ہم حاصل کریں خواہ وہ ہمارے غیر ملت والوں نے مکمل کیا ہو بلکہ ہم ان کے شکر گزار بھی ہوں، اگر اس میں کچھ نقص ہے تو

اس سے آگاہ ہوں۔

فقہ جس میں معاملات سے بحث ہوتی ہے اور جو عملی فن ہے اس کے اصول تک برسوں میں جا کر مدون ہوئے ہیں طویل عرصہ تک غور و فکر کے بغیر اس میں بصیرت پیدا نہیں ہوتی، اختلافی مسائل میں استنباط اور قیاس کے لیے مستقل طور سے علوم عقلی پر حاوی ہونے کی ضروری ہوتی ہے تو غور کیجئے اللہ کی معرفت اور نظام کائنات کی صنعت پر غور کرنے کے لیے 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 کیے بغیر حاصل نہیں ہوتی اس لے 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 تعالی 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 استطاعت 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 تفہیم 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 نہ ہر تاویل قابل اشاعت، اس ظاہر باطن کی مدلل اور مفصل بحث کے بعد انہوں نے یہ ثابت کیا ہے کہ جب عملی مسائل اور فقہ میں اجماع ہونا مشکل ہے اور

ائمہ (فقہ) میں اختلاف ہے تو علمی اور نظری مسائل میں کامل اتفاق اور بالکل اجماع کیسے ہوسکتا ہے، لہذا تاویل سے اجماع ٹوٹنے کی صورت میں کفر کا فتویٰ کیسے صادر کیا جاسکتا 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 قدما کا نظریہ بیان کرتے ہوئے ایسا فیصلہ کیا ہے جو ہر شخص کے لیے قابل قبول ہوگا اور یہ تکفیر کا سلسلہ ختم ہوجائے گا انہوں نے مشائین کے متعلق جو غلط فہمی ہے اور ان کے نظریات کو جس طرح غلط رنگ میں پیش کیا گیا ہے، اس کی تصحیح کی ہے قدیم اور حادث کے مسئلہ پر متکلمین کی آرا پر تبصرہ کیا ہے شعریوں اور حکمائے قدیم کے اختلاف کو بیان کیا ہے اور تمام طبقوں کی افراط وتفریط کے بیان کے بعد ان کی آرا کے اختلاف اور تضاد کی نزاکتوں کو بیان کیا ہے اور لکھا ہے کہ جتنا سمجھا جاتا ہے 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، لہذا پیچیدہ مسائل کی تاویل میں اور تفتیش حق میں اگر غلطی ہوئی ہے تو وہ شریعت کے لحاظ سے قابل درگزر ہے، لیکن حاکم اگر شریعت کے اصول سے عاری اور عالم موجودات پر حکم لگانے کی شرائط سے تہی دامن ہو تو ناقابل 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، سعادت اخروی اور شقاوت اخروی ان کی تصدیق ہر طبقہ اپنے درجے کے موافق کرے گا۔

ظاہر آیات اور احادیث کی تاویل کے سلسلہ میں بحث کی ہے اور لکھا ہے کہ قرآن میں ظاہر ہے اور باطن ہے اہل ظاہر ظاہر پر ایمان لائیں اور اہل برہان برہانی طریقہ سے تصدیق کریں جن آیتوں کو ظاہر پر محمول کیا جاتا ہے ان کی تاویل نہیں کرنی چاہیے اور جن کی تاویل کی ترغیب دی گئی ہے انہیں ظاہر پر محمول کرنا کفر ہے لیکن ان میں بھی مخلوق کے مراتب اور ان کی عقل 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 انہیں خطابی طبقہ میں افشا کرتے ہیں یہ سخت غلطی ہے، اس طرح لوگوں کا ایمان متزلزل ہوتا ہے، بہتر یہ ہے جو جس مرتبہ کا ہے اس کے سامنے اسی مرتبہ کا ایمان پیش کیا جائے اور تاویلات صرف کتب براہین میں درج کی جائیں تا کہ ہر کس و ناکس کی ان تک رسائی نہ ہو، جو لوگ نا اہل ہیں ان کے سامنے تاویل بیان کرنا کفر ہے اور جو اہل برہان اور تربیت یافتہ عالم ہیں انہیں 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 پیش نظر رکھنا چاہیے۔

اس کے بعد دنیاوی اور دینی علوم کی اقسام گنائی ہیں، منطق اور برہان کی تقسیم کی ہے، علوم وفنون 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 محض سوفسطائی ہیں پھر بتایا ہے کہ صدر اسلام میں لوگ تاویل سے کیوں

محفوظ رہے اور بعد میں تاویل کی وجہ سے کس طرح 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 کہ تاویل میں صرف قرآنی حکمت پر عمل کرنا چاہیے اور کتاب عزیز پر اعتماد کرنا چاہیے اور اسی سے استدلال کرنا چاہیے۔ وہ کہتے ہیں کہ تمام فرقے یک طرفہ ہو کر رہ گئے اور ایک 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، لہذا 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 منطقی دلائل سے دفاع کیا۔ ایک گروہ اہل ظاہر کا ہے، جنہوں نے 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 لیے ہے لہذا جن کی عقل ظاہر تک محدود ہے انہیں وہیں تک رکھنا چاہیے، جو اہل حکمت ہیں وہ باطن سے واقفیت حاصل کریں، لیکن تقویٰ کا دامن ہاتھ سے نہ چھوڑیں، اختلافات کو مٹائیں، محبت کو بڑھائیں اور فرقے مٹھائیں۔

کتاب فصل المقال جس کا ترجمہ پہلی مرتبہ اردو میں پیش کیا جا رہا ہے 575 /1179-1180 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 یاک جرمن محقق مسٹر ایم جے ملو نے میونخ میں 1859 میں اسے شائع کیااس کے بعد پھر انہوں نے 1875 میں جرمن زبان میں اس کا ترجمہ بھی شائع کیا۔

مصر میں پہلی مرتبہ اس کا متن ''کتاب فلسفہ ابن رشد'' کے نام سے 1895/1313 میں طبع ہوا لیکن یہ جرمن کے ترجمہ کا ایک حصہ تھا اور جرمن مطبوعہ کی ہی نقل تھی پھر مصر میں اسی زمانے میں ایک دومرتبہ اور یہ کتاب طبع ہوئی اور 1905 میں مستشرق لیون گیتے نے الجزائر سے فرانسیسی میں عربی متن کے بغیر اس کا ترجمہ شائع کیا پھر انہوں نے 1942 میں اور 1948 میں عربی متن کے ساتھ دوبارا سے شائع کیا۔

اب 1959 میں ڈاکٹر جارج فضلو حورانی نے (مطبع بریل لیدن) دوسرے نسخوں سے اس کے متن کا مقابلہ کر کے شائع کیا ہے اس کتاب کا ایک نسخہ تو میڈرڈ میں ہے جس کی کتابت 1235/233 میں ہوئی مسٹر ملر اس نسخہ سے واقف نہیں تھے دوسرا مخطوطہ سکوریال میں محفوظ ہے جس کی کتابت 1323/724 میں ہوئی تھی ڈاکٹر جارج حورانی نے مقابلہ کے وقت چار عبرانی ترجمے بھی پیش نظر رکھے ہیں جن میں سے دو لیدن میں موجود ہیں، ایک آکسفورڈ میں اور ایک پیرس میں ہے۔ یہ ترجمے تیرھویں صدی اور چودھویں صدی عیسوی کے ہیں۔ ڈاکٹر جارج حورانی نے ان تمام نسخوں کی تاریخ، تصحیح اور تنقید سے انگریزی مقدمہ میں مفصل بحث کی ہے۔

ضمیمہ کتاب، فصل المقال کے ایک مسئلہ کی تشریح ہے جو خود ابن رشد نے کی

ہے، اس لیے یہ بھی اصل کتاب کا جزو ہو گیا ہے اور ہر مستند مخطوطے میں 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 1961 میں بیروت کے مطبع کاثولیکیہ سے شائع ہوا ہے جس میں حورانی کا مقدمہ بھی شامل ہے۔ چونکہ اس پر تعلیق الدکتور البشر نصری نادر من اساتذہ الفلسفہ بالجامعہ اللبنانیہ لکھا ہوا تھا، اس لیے 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 14 پر ابن رشد کی عبارت ہے " ومعنی التاویل ھو اخراج دلالتہ اللفظ من الدلالتہ الحقیقتہ الی الدلالتہ المجازۃ" ڈاکٹر نادر نے اس عبارت کی تصحیح فرمائی ہے لکھتے ہیں الاصح:" من الدلالتہ المجازیتہ الی الدلاتہ الحقیقت" (حاشیہ صفحہ 35) ابن رشد نے تو تاویل کی تعریف یہ کی تھی کہ لفظ اپنی حقیقی دلالت سے نکال کر مجاز کی دلالت میں لے آتے ہیں، یعنی ظاہر معنی جو لفظ کے اصل 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، انہیں نہ تاویل کی تعریف کا خیال رہا نہ دلالتہ 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 ید اللہ کے معنی مجاز سے حقیقت کی طرف جائیں گے اور تاویل کے بعد لغوی معنی استعمال ہوں گے، اس لیے کہ تاویل سے پہلے اس کے مجازی معنی تھے:

بسوخت عقل زحیرت کہ ابن چہ بو العجبیست

☆☆☆☆☆

کتاب فصل المقال

شریعت اور حکمت کا اتصال:

حمد اللہ بجمیع محامدہ والصلوۃ 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 سے منطقی علوم 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، 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 ہوگی۔ 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 دعوت دی ہے، اللہ تبارک وتعالی کی کتاب کی آیت سے بالکل واضح ہے جیسا کہ اللہ تعالی کا قول ہے: فاعتبروا یا اولی الابصار (2,59) اور یہ آیت قیاس عقلی یا شرعی دونوں کے استعمال کے واجب ہونے پر پختہ دلیل (نص) ہے جیسا کہ اللہ تعالی کا قول ہے: ''اولم ینظروفی ملکوت السموات والارض وما خلق اللہ من شئی'' (184,7) اور یہ آیت تمام موجودات پر غور کرنے کی ترغیب کے لیے پختہ دلیل (نص) ہے

یہ بالکل ظاہر ہے کہ اللہ تعالی نے جس کو اس علم سے مشرف اور مخصوص فرمایا وہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی ذات ہے جیسا کہ اللہ تعالی نے فرمایا ہے: وکذلک نری ابراھیم ملکوت السموت والارض (75,6) افلا ینظرون الی الابل کیف خلقت والی السماء کیف رفعت (18,16,88) اور ویتفکرون فی خلق السموت والارض (191,3) 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 موجدات اور اللہ تعالیٰ کی معرفت برہان کے ذریعہ حاصل کرنے کی ترغیب دی ہے، اس لیے جو شخص اللہ تبارک وتعالیٰ اور اس کی تمام موجودات کی معرفت برہان کے ذریعے حاصل کرنا چاہتا ہے اس کے لیے یہ بہتر ہے بلکہ ضروری امر ہے کہ وہ سب سے پہلے برہان کی قسمیں اور ان کی شرائط سے واقف ہو اور یہ جانے کہ قیاس برہانی، قیاس جدلی، قیاس خطابی اور قیاس مغالطی میں کیا اختلاف ہے۔

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 لیکن یہ بھی اس وقت تک ممکن نہیں ہے جب تک اس سے پہلے یہ نہ جانا جائے کہ قیاس جن اجزا سے ترتیب پاتا ہے وہ کیا ہیں؟ اس سے میری مراد ہے مقدمات اور مقدمات کی قسمیں لہٰذا جو شریعت پر ایمان 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 لیے کہ کام کرنے والے کے لیے ان چیزوں کی حیثیت آلات کی سی ہے۔

جس طرح فقہ کے لیے 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 نہیں، یہ سب باتیں جاننا لازمی ہے، بالکل اسی طرح عارف کے لیے 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 کرے، بلکہ عارف تو اس کا زیادہ حق دار ہے، اس لیے کہ جب فقیہ اللہ تعالی کے قول "فاعتبرو یااولی الابصار" سے استنباط کرنے کے لیے قیاس فقہی کی معرفت لازمی سمجھتا ہے تو عارف باللہ کے لیے اس آیت سے استنباط کرنے کے لیے قیاس عقلی کا جاننا زیادہ مناسب اور ضروری ہے۔

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 مگر کوئی یہ نہیں کہتا کہ وہ بدعت ہے بہر کیف ان اسباب کے ذکر کا یہ مقام نہیں اس ملت کے اکثر لوگ قیاس عقلی ثابت کرتے ہیں صرف ایک گروہ حشویہ کا ہے، اس میں بھی کچھ ہیں جو نہیں مانتے۔

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 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 نا قابل قبول نکلتے ہیں۔

جب یہ ثابت ہو گیا کہ قیاس عقلی اور اس کی قسموں میں غور کرنا شریعت کے 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 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 نا ممکن 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 لوگ اس کے بارے میں تحقیق کا حق ادا کر چکے ہیں۔

اگر ہم سے پہلے کسی اور نے اس تحقیق کے سلسلہ میں کام کیا ہے تو یہ بالکل واضح فرض ہے کہ جو کچھ اس پیش رو نے اس سلسلہ میں کیا ہے ہم اس کے ساتھ شریک ہوں، خواہ وہ پیش رو ہمارا ہم ملت ہو یا غیر، اس لیے کہ جس آلہ کے ذریعے تزکیہ صحت کیا جاتا ہے، اس کے باب میں اس کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا کہ وہ آلہ ہمارے ہم ملت کا ہے یا غیر کا، جب کہ اس میں صحت مند کرنے کی شرائط موجود ہیں 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 لیے جن باتوں کی ضرورت ہے، قدما ان کی اچھی طرح سے چھان بین کر چکے ہیں تو ہمیں چاہیے کہ ان کی کتابوں کی طرف رجوع ہوں اور جو کچھ انہوں 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 تا کہ کسی شی کی صنعت تک رسائی ہو یہ 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 تب یہ ضروری ہو گیا کہ ہم موجودات کی اسی ترتیب اور اسی طریقہ سے تحقیق کریں جس سے برہانی قیاسات کے ذریعہ صناعت کی معرفت کا ہمیں فائدہ ہو سکے۔

یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ اس مقصد (یعنی برہانی قیاسات کی تدوین) کی تکمیل اس وقت ہو سکتی ہے جب کہ ہم موجودات کے سلسلہ میں ترتیب سے یکے بعد دیگرے تحقیق کریں تعالیم سے اس سلسلہ میں ہم ایک مثال پیش کرتے ہیں۔ فرض کیجئے ہمارے زمانہ میں صناعت ھندسیہ اور الھیات معدوم ہو جائیں۔تب اگر کوئی انسان چاہے کہ اپنے آپ آسمانی اجرام کی تحسیب 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 کواکب سے کتنا بڑا ہے تو یہ ناممکن ہے، خواہ وہ فطرتاً سب سے زیادہ ذہین ہی کیوں نہ ہو یہ اس کے لیے دشوار ہو گا ہاں یہ اور بات ہے کہ وحی یا اسی کی طرح کے دوسرے ذریعہ سے اسے معلوم ہو جائے 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 کر لی گئی ہے چنانچہ جو لوگ اس علم کے جاننے والے ہیں وہ اس میں کوئی شک نہیں کرتے۔

لیکن جس کو فن تعلیم میں اس مثال کی سب سے زیادہ ضرورت ہے وہ اصول فقہ کا فن ہے خود فقہ میں بھی ایک طویل عرصہ تک غور و فکر کیے بغیر نظر کامیاب نہیں

ہوتی اگر آج کوئی شخص یہ ارادہ کرتا ہے کہ وہ خود ان تمام دلائل سے واقف ہو جائے جن سے مذاہب اربعہ کے اہل نظر نے ان اختلافی مسائل میں استنباط کیا ہے جن کے متعلق ممالک اسلامیہ کے بڑے بڑے شہروں میں (سوائے مغرب کے) مناظرے ہوئے تو اس بات پر اس کا مذاق اڑایا جا سکتا ہے، اس لیے کہ یہ ایک شخص کے لیے ممکن نہیں ہے، اگر چہ ایسا علم خود فقہ کی ایک شاخ ہے یہ بات پہلے معلوم ہو چکی 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۔

---

2 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

---

3 اصول فقہ کی تعلیم ہسپانیہ اور شمالی افریقہ میں موحدین کے زمانہ سے پہلے مہمل اور بے کار تھی ملاحظہ ہو: کتاب محمد بن تومرت، مہدی الموحدین، الجزائر 1903 ،مقدمہ گولڈ زیر

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 ہو چکے ہیں، اور جنہوں نے شرائط برہان کے اقتضا کے موافق موجودات اور ان کے متعلقات پر غور کیا ہے، تا کہ جو کچھ انہوں نے کہا ہے ہم اس پر غور کر سکیں اور جو کچھ اپنی کتابوں میں انہوں نے ثابت کیا ہے اگر وہ حق کے موافق ہے تو ہم ان کی باتیں قبول کر لیں اور اپنی

خوشی کا اظہار کریں (اور اس بات کے لیے ان کے شکر گزار رہوں) 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 یہ بالکل واضح ہو گیا کہ قدما کی کتابوں کو پڑھنا شریعت کی رو سے فرض ہے، اس لیے کہ ان کی کتابوں کا مغز اور ان کا مقصد وہی ہے جس مقصد کے لیے 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 لیے اللہ کی معرفت کے سلسلہ میں شریعت نے دعوت دی ہے (اور وہ خدا کی معرفت کے سلسلہ میں ایسا مطالعہ ہے جو معرفت حق تک پہنچا دے) اس طرح منع کرنا انتہائی جہالت ہے اور اللہ تعالی سے دوری ہے۔

فلسفہ اور شریعت:

اگر کوئی شخص فلسفہ کے مطالعہ سے بھٹک گیا یا اس نے ٹھوکر کھائی یا تو اس کی

فطرت میں خرابی ہوگی یا وہ فلسفہ کا مطالعہ مقررہ اصول کے موافق نہ کر سکا ہوگا یا اس کی خواہشیں غالب آ گئی ہوں گی، یا اسے ایسا استاذ نہیں ملا ہوگا جو اسے صحیح راستہ پر ڈالتا پھر یا تو یہ تمام اسباب 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 کردیں اگر کسی شخص کو اس قسم کا نقصان ہوا ہے تو یہ محض بیرونی اسباب کی بنا پر حاصل ہوا، بذات 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۔ ایک شخص کو دست آئے رسول اللہ ﷺ نے اس کے بھائی سے شہد پلانے کو کہا جب اس نے شہد پلایا تو دست اور زیادہ ہو گئے اس کے بھائی نے رسول اللہ سے آ کر شکایت کی آپ نے جواب دیا: ''اللہ نے سچ فرمایا اور تمہارے بھائی کے پیٹ نے دھوکا دیا'' (فیہ شفاء للناس قرآن مجید 125,16)

اس طرح 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 اور 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 حالاں کہ میٹھے پانی سے مرنا تو ایک عارضی امر ہے اور پیاس سے مرنا ذاتی اور لازمی امر ہے۔

یہ عارضی بات جو اس صنعت (فلسفہ) کے لیے ہے وہ ہر صنعت میں پیش آ

سکتی ہے بتائیے کتنے فقیہ ہیں جن کی کم پرہیز گاری 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 لیے یہ کوئی بعید نہیں ہے کہ صنعات علمی میں جس میں علمی فضیلت کی ضرورت ہے وہی مشکل پیش آ جائے 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 بڑھ کر 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 کی دعوت دی ہے تو ہر انسان کے لیے تصدیق عام ہوگئی صرف عناد کی وجہ سے بعض نے زبان سے انکار کیا، یا وہ شخص جسے خود اپنی غفلت کی وجہ سے دعوت الی اللہ کے طریقے معلوم نہیں ہوئے رسول اللہ کی اسود و احمر کی طرف بعثت کا ذکر خصوصیت سے کرنے سے مراد یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت دعوت الی اللہ کے طریقوں پر مشتمل ہے جس کی

تشریح اللہ تعالیٰ کے قول میں موجود ہے ادع الی سبیل ربک بالحکمۃ والموعظۃ الحسنۃ وجسا لھم بالتی ھی احسن (125,16)

چونکہ یہ شریعت حق ہے اور ایسے مطالعہ کی دعوت دیتی ہے جو معرفت حق تک پہنچادے، لہذا ہم مسلمانوں کی جماعت کو قطعی طور سے یہ معلوم ہے کہ شریعت میں جو کچھ وارد ہوا ہے مطالعہ برہانی اس کے خلاف نہیں لے جاسکتا ہے، اس لیے کہ حق میں مخالف حق نہیں ہوتا، بلکہ اس کی تصدیق کرتا ہے اور اس کی شہادت دیتا ہے، اگر برہانی نظر ہم کو ایک ایسی شے تک پہنچادے 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 کی طرف لفظ کی رہنمائی حاصل کر لینا، بغیر اس کے کہ کلام میں مجاز کے استعمال سے زبان عرب میں خلل واقع ہو۔۔۔۔ کسی شے کا نام رکھنا اس کی مشابہ کے ساتھ یا اس کے سبب کے ساتھ یا اس سے ملحق کے ساتھ یا اس کے قریب والی شے یا اس کے علاوہ ان اشیا کے ساتھ جنہیں مجازی کلام کی اصناف کی تعریف میں شمار کر دیا 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 شروع 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 ومومن 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 یہاں تک کہتے ہیں کہ شرع اگر ظاہر 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 اس لیے 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 نا قابل تاویل میں اختلاف کیا گیا ہے مثلاً جیسا کہ اشعری آیت استوا (28,2) اور حدیث نزول کی تاویل کرتے ہیں جب کہ حنابلہ اسے اس کے ظاہر پر 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 کے سبب راسخین فی العلم کو جامع تاویل کی

تنبیہ کی گئی ہے چنانچہ اللہ تعالی کے قول میں اسی بات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے "هو الذی وانزل علیک الکتاب، منه آیات محکمات..... والراسخون فی العلم" (8,3)

اجماع عام محال ہے:

کہا جاتا ہے کہ شریعت میں کچھ چیزیں ایسی ہیں کہ ان کی تاویل پر سب کا اتفاق ہے مگر کچھ چیزیں ایسی بھی ہیں کہ ان کے (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؟ 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 1112) اور ابو المعالی (الجوینیف 1085) وغیرہ آئمہ نظر نے لکھا ہے کہ جس کسی نے بھی تاویل سے ان چیزوں میں اجماع کو توڑا اس پر کفر کا فتویٰ صادر کیا جائے گا۔

یہ واضح ہے کہ عملیات میں اجماع کا ثبوت جس طرح ممکن ہے اس طرح نظریات میں ممکن نہیں اجماع زمانہ کا ثبوت اس وقت تک نہیں ہوسکتا جب تک کہ اس زمانے کو پورا محصور نہ کرلیا جائے اور اس کے تمام علمائے وقت کا اچھی طرح علم نہ ہو 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۔

ہم جانتے ہیں کہ ہمارے عہد کے علماء کا اجماع ان باتوں پر ہو، گیا ہے کہ شریعت میں ظاہر یا باطن نہیں ہے، کسی مسئلہ کے علم کو چھپایا نہیں جا سکتا۔

4حدیث النزول: مشہور روایتوں میں آیا ہے کہ جبریل حضور کے پاس دحیہ کلبی کی صورت میں آئے تھے حضرت ابن عباس نے بھی انہیں حضور کے پاس اس صورت میں دیکھا تھا۔

اور نیز یہ کہ علم شریعت میں سب کا طریقہ ایک ہے حالانکہ صدر اسلام سے یہ بات چلی آتی ہے کہ شریعت میں ظاہر بھی ہے اور باطن بھی، جو اہل نہیں اور سمجھنے پر قدرت نہیں رکھتا، ضروری نہیں کہ وہ باطن کو بھی جانے جیسا کہ بخاری نے حضرت علی سے روایت کی ''لوگوں سے اس قدر بیان کرو جتنا وہ جانتے ہیں کیا تم چاہتے ہو کہ لوگ اللہ اور اس کے رسول 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 کا تصور کیوں کر ممکن ہے ہم حتمی طور پر جانتے ہیں کہ کوئی زمانہ اس خیال کے علماء سے خالی نہیں رہا کہ کچھ چیزیں شریعت میں ایسی ہیں جن کی حقیقت کا جاننا عام لوگوں کے لئے مناسب نہیں ہے، (یہ صورت نظریات میں ہے) عملیات میں صورت اس کے برخلاف ہے، اس کے باب میں سب متفق ہیں کہ (احکام عملی کے) مسائل کو سب لوگوں پر افشا کر دیا جائے (ان مسائل کے لیے) اجماع کے ثبوت کے لیے یہ کافی ہے کہ تمام لوگوں میں ان کی اشاعت وشہرت ہو نیز کوئی اختلاف ہم تک نقل نہ ہوا ہو۔ مسائل عملی میں حصول اجماع کے لیے بس اسی قدر کافی ہے مسائل نظری میں ایسا اجماع نا

قابل حصول ہے (اس لیے تاویل کا دروازہ کھلا ہے)

غزالی اور فلاسفہ 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 لیے کہ اس میں اجماع تصور ہی میں نہیں آ سکتا تو آپ اہل اسلام میں سے ان فلسفیوں جیسے ابونصر فارابی اور ابن سینا کے متعلق کیا فرماتے ہیں؟ ابو حامد (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 ابو حامد کے قول سے ان کے قطعی طور پر تکفیر نہیں ہوتی، اس لیے کہ خود انہوں 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 ہمارا یہ حکم موقوف ہے اللہ تعالیٰ کے قول: ''والراسخون فی العلم'' پر اس لیے کہ اگر وہ لوگ جو اہل علم نہ ہوں مگر تاویل جانتے ہوں تو انہیں تصدیق کی

قابلیت نہیں ہوگی کہ اس سے ان میں وہ ایمان پیدا ہو جو غیر عالم میں ہو نہیں سکتا، اللہ تعالی نے ان (اہل تاویل) کی یہ صفت بیان کی ہے کہ وہ اس پر ایمان رکھتے ہیں اور یہ محموم ہے اس ایمان پر جو برہان سے حاصل ہوتا ہے اور یہ علم تاویل کے بغیر حاصل نہیں ہوتا اہل ایمان میں سے وہ نا اہل (غیر عالم) جو اس (تاویل) پر ایمان رکھتے ہوں ان کا ایمان برہان سے نہیں پیدا ہوا اس لیے کہ یہ ایمان (بالتاویل) ایسا ہے کہ اللہ تعالی نے اسے مخصوص علماء کے ساتھ مختص کیا ہے کہ برہان سے پیدا ہونے پر ان کا ایمان ضرور برہانی ہوتا ہے اللہ تعالی 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 تعالی نے علماء کو خاص کیا ہے اجماع حاصل ہو، اہل انصاف پر یہ بات روشن ہے۔

کیا اللہ تعالی جزئیات سے واقف ہیں؟

ان باتوں سے ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابو حامد (غزالی) نے حکمائے مشائین کو غلط سمجھا ہے انہوں نے دعوی کیا ہے کہ حکمائے مشائین کے نزدیک اللہ تعالی کو جزئیات کا بالکل علم نہیں ہے جب کہ مشائین کی رائے یہ ہے کہ اللہ تعالی ان اشیا کو ایسے علم سے جانتا ہے جو ہمارے علم جیسا نہیں ہے ہمارا علم ان اشیا کے متعلق معلوم بہ کے ذریعہ معلول ہے، لہذا وہ اس کے حدوث کے ساتھ حادث ہوتا ہے اور اس کے تغیر کے ساتھ متغیر ہو جاتا ہے لیکن اللہ سبحانہ کا علم وجود کے ساتھ اس کے مقابل ہے لہذا وہ معلوم کے لیے علت ہے چنانچہ جس شخص نے دونوں علموں کو ایک

دوسرے کے ساتھ مشابہ سمجھا اس نے ایک دوسرے کا مقابل کر کے ان کے خواص کو ایک کر دیا اور یہ انتہائی جہالت ہے۔

لہذا علم کا نام جب علم محدث اور علم قدیم کے لیے بولا جاتا ہے تو وہ صرف نام کے لحاظ سے ایک ہیں وگرنہ 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 اس مسئلہ میں اپنی منفرد حیثیت رکھتے ہیں، اپنے بعض ساتھیوں

5 بعض کا خیال ہے اس سے خلیفہ الموحد ابو الیعقوب یوسف مراد ہے

کو بھی اس کی تحریک کی ہے۔

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 یہ 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 اور مدبر ازلی کی طرف سے ہوتا ہے۔ ان کی صرف یہی رائے ہے کہ اللہ تعالیٰ کو جزئیات کا علم اس قسم سے نہیں ہے جیسا کہ ہمیں ہے بلکہ کلیات کا بھی علم ویسا نہیں ہے، اس لیے کہ کلیات معلومہ بھی ہمارے نزدیک طبیعت موجود سے معلول ہیں اس علم (ربانی) میں معاملہ بالکل برعکس ہے، اسی لیے وہی درست ہے جس تک برہان اور دلیل عقلی نے پہنچایا ہے کہ یہ علم (ربانی) اس تعریف سے بری ہے کہ اسے کلی یا جزئی کہا جائے، لہذا اب

اس مسئلہ میں اختلاف کی کوئی گنجائش ہی نہیں رہی ہے یعنی یہ کہ انہیں کافر کہا جائے یا نہ کاہ جائے۔

موجودات کی تقسیم:

عالم قدیم ہے یا حادث ہے؟ میرے خیال میں اس مسئلہ میں متکلمین میں سے اشعریوں اور حکمائے متقدمین کے درمیان اختلاف ہے یہ اختلاف محض مختلف نام رکھنے سے پیدا ہوتا ہے بعض قدما اس بات میں خاص طور سے متفق ہیں کہ موجودات کی تین قسمیں ہیں دونوں طرفین اور دونوں طرف کا وسط انہوں نے طرفین کے نام رکھنے میں تو اتفاق کرلیا اور وسط پر اختلاف کیا۔

بس ایک ''طرف'' وہ موجود ہے جو کسی غیر شئی 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 وجود سے پہلے ہے یہ حال ہے ان اجسام کا کہ ان کے ہونے کا جس سے ادراک ہوتا ہے، مثلاً پانی، ہوا، زمین، حیوانات و نباتات اور ان کے سوائے دوسری اشیاء موجودات کی اس قسم کے لیے تمام قدما اور اشعری حادثات نام رکھنے پر متفق ہیں۔

لیکن اس کے مقابل میں جو ''طرف'' ہے، وہ موجود ہے مگر کسی شے کے سبب سے یا کسی شئی کے ذریعہ نہیں ہے اور نہ زمانہ اس پر مقدم ہے اس پر 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 وتعالیٰ 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 شئی

کے سبب سے نہیں ہے، نہ زمانہ اس پر مقدم ہے مگر وہ موجود کسی شے کے ذریعہ ہے یعنی کسی فاعل کی وجہ سے موجود ہے یہ موجود تمام عالم ہے۔

ان میں سے ہر ایک شخص عالم کی ان تین صفات کے وجود پر متفق ہے متکلمین تو تسلیم کرتے ہیں کہ زمانہ اس پر مقدم نہیں ہے یا یہ کہ اس کے ساتھ لازمی ہے اس لیے کہ زمانہ ان کے نزدیک شی ہے جو حرکات اور اجسام سے متصل ہے اور وہ قدما کے ساتھ اس بات پر بھی متفق ہیں کہ زمانہ مستقبل غیر متناہی ہے اور اسی طرح وجود مستقبل بھی غیر متناہی ہے لیکن ماضی کے زمانہ اور ماضی کے وجود میں اختلاف ہے متکلمین تو اسے (زمانہ ماضی کو) متناہی مانتے ہیں یہ افلاطون اور اس کے پیروؤں کا مذہب ہے ارسطو اور اس کے پیرو اسے غیر متناہی مانتے ہیں جس طرح کہ حال مستقبل میں غیر متناہی ہے۔

ایسا ظاہر ہوتا ہے کہ اس وجود (عالم) نے وجود حقیقی اور وجود قدیم کی ایک شباہت اور عکس کو پالیا ہے جس شخص پر اس کا وہ حال غالب آ گیا جہاں اس کے حدوث کی بہ نسبت قدم کی شباہت ہے تو اس نے اس عالم کے نام قدیم رکھ دیا اور جس شخص پر اس کے حدوث کی شباہت غالب آ گئی اس نے اس کا نام حادث رکھ دیا اگر چہ وہ حقیقت میں حقیقی حادث نہیں ہے اور نہ حقیقی قدیم ہے، اس لیے کہ محدث حقیقی فاسد ہے اور قدیم حقیقی ہوتو اس کے لیے علت نہیں جن لوگوں نے اس کا نام محدث ازلی رکھا وہ افلاطون اور اس کے پیرو ہیں اس لیے 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 کا بالکل انکار کر دیا جائے اور بعض کا انکار نہ کیا جائے، اس لیے کہ اگر اختلاف آرا اس حد تک ہو گا تو ان میں انتہائی بعد ہونا ضروری ہے، یعنی ایک دوسرے کے متقابل ہوں گے، جیسا کہ اسی مسئلہ میں متکلمین کا گمان ہے کہ عالم کو قدیم مانا جا سکتا ہے یا حادث، (دونوں میں موافقت ممکن نہیں) لیکن جیسا کہ ہمارے بیان سے متشرح ہوا۔

مذہب افلاطون:

افلاطون کی رائے ہے کہ نظام عالم حادث ہے اور حرکت منطقہ جس سے زمانہ کا قیاس ہوتا ہے وہ بھی حادث ہے وہ کہتا ہے کہ اس منطقہ حرکت سے پہلے حرکت تھی جو آئی، اور اسے صانع نے مرتب اور منظم کیا لیکن ارسطو کی رائے افلاطون کی رائے سے بالکل مختلف ہے ارسطو کا خیال ہے حرکت عالم قدیم ہے اور زمانہ بھی قدیم ہے جس کی ابتدا ایک طرف سے نہیں ہوئی اور نہ انتہا دوسری طرف ہو گی۔

فی الحقیقت ایسا نہیں ہے۔

بعض آیات کے ظاہر سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ عالم کے وجود سے قبل بھی وجود تھا، لیکن ان کی تاویل سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ (اس مسئلہ میں) عالم کے متعلق آرا ظاہر شرع پر نہیں ہیں۔ ظاہر شرع میں اگر جستجو کی جائے تو ایجاد عالم (ابداع عالم) کی خبر دینی والی آیتوں سے پتہ چلتا ہے کہ عالم کی صورت محدث حقیقی ہے مگر نفس وجود و زماں دونوں طرف انجرار میں ہے، یعنی غیر منقطع ہے اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: وھوالذی خلق السموٰۃ والارض فی ستۃ ایام وکان عرشہ علی الما (11،8)

اس فرمان کے ظاہر کا اقتضاء یہ ہے کہ اس (عالم) کے وجود سے قبل وجود ہے اور وہ عرش اور پانی ہے اور اس زمانہ سے قبل زمانہ ہے اللہ تعالیٰ کا قول ہے: یوم تبدل الارض غیر الارض والسموت (48,14) اس کا ظاہر بھی مقتضی ہے کہ اس وجود کے بعد دوسرا وجود ہے اللہ تعالیٰ کا قول ہے: ثم استوی الی السماء وھی دخان (41,11) اس کا ظاہر اس بات کا مقتضی ہے کہ اللہ تعالیٰ سموات شی سے پیدا کرتے ہیں۔ پس متکلمین اپنے دعویٰ پر قائم نہیں رہے کہ حدوث عالم ظاہر شرع پر ہے کیونکہ شرع میں کہیں نہیں آیا کہ اللہ تعالیٰ تھا اور عدم تھا اس قول کے لیے کوئی نص موجود نہیں متکلمین کی تاویل بالا یت کے بارے میں کیونکر یہ سوچا جا سکتا ہے کہ اجماع قائم ہوا ہے جب کہ وجود عالم کے سلسلہ میں ظاہر شرع کا دعویٰ جو ہم نے یہاں واضح کیا وہ صرف حکماء کی ایک جماعت کا خیال ہے۔

شبہ 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 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 اس کے پابند نہیں ہے کہ (کسی امر کی) تصدیق کریں یا نہ کریں ہمیں (کسی امر کو) اختیار کرنے اور نہ کرنے کا اختیار ہے اور جب اختیار کرنے کی تکلیف کی شرط لگا دی گئی ہو تو جو صاحب علم شخص کسی شبہ کے باعث کسی غلط بات کی تصدیق کرے، تو ہم اسے معذور سمجھیں گے اسی لیے رسول نے فرمایا ہے: جب حاکم اجتہاد کرے اور اس نے صحیح رائے قائم کی تو اس کے لیے دو اجر ہیں اور اگر اس نے غلطی کی تو اس کے لیے ایک اجر ہے اس سے بڑا

حاکم کون ہوسکتا 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 لیے مخصوص فرمایا ہے ان کی غلطی شریعت میں قابل درگزر ہے کہ یہ وہی غلطی ہے جو علماء سے ان پیچیدہ مسائل کے تفکر میں واقع ہوتی ہے جن پر غور کرنے کے لیے شریعت نے انہیں مجبور کیا ہے

لیکن وہ غلطی جو اس قسم کے علاوہ دوسرے لوگوں سے واقع ہوتی ہے وہ خالص گناہ ہے خواہ وہ غلطی امور نظری میں ہو یا عملی میں ہو مثلاً کوئی حاکم سنت سے نا واقف ہے اور حکم لگانے میں غلطی رکتا ہے تو معذور نہیں ہے اسی طرح موجودات پر حکم لگانے والا جب اس میں حکم بننے کے شرائط نہ پائے جائیں تو وہ معذور نہیں ہیں بلکہ وہ گنہگار ہیں یا کافر ہے۔ جب حرام اور حلال کے متعلق فیصلہ کرنے کے لیے حاکم کے لیے شرطیں لگائی گئی ہیں کہ اس میں شرط اجتہاد موجود ہو، 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 مبادیاب عقلیہ سے واقف ہو اور ان سے استنباط کرنے کی صورتوں کو پہچانتا ہو۔

الغرض شریعت میں غلطی کی دو قسمیں ہیں:

اس شخص کی خطا قابل معافی ہے جو اہل نظر سے ہے ماہر طبیب کی خطا فن طب میں قابل معافی ہے یا ماہر حاکم اگر حکم میں غلطی کرے تو اس کی گرفت نہیں ہوتی

لیکن جس کا یہ مقام نہیں ہو گا اسے معذور نہیں رکھا جائے گا البتہ وہ غلطی جس پر لوگوں میں سے کوئی بھی معذور نہیں سمجھا جاتا وہ یہ ہے کہ اگر مبادی شریعت میں غلطی واقع ہوتو کفر ہے اور اگر غلطی ان مسائل میں واقع ہوئی ہو جو مبادیات کے بعد ہیں تو بدعت ہے۔

شریعت کے تین اصول:

ایک غلطی وہ ہے جو ان اشیا میں واقع ہو جن کی معرفت کا تینوں قسم میں سے ہر ایک طریقہ کے دلائل سے فیصلہ کر دیا گیا ہے ان اشیاء کی معرفت اس لحاظ سے تمام لوگوں کے لیے ممکن ہے، مثلاً اللہ تبارک تعالیٰ کا اقرار، نبوت کا اقرار، سعادت اخروی اور شقاوت اخروی کا اقرار۔

تینوں قسم کے دلائل ان تین اصولوں کی تصدیق تک پہنچا دیتے ہیں ہر شخص جانتا ہے کہ وہ ان کی تصدیق خود اپنی معرفت کے ذریعہ کرنے پر مجبور کیا گیا ہے بذریعہ دلائل خطابیہ، جدلیہ یا برہانیہ لہٰذا اس قسم کے مسائل میں جھگڑنے والا کافر ہے لیکن وہ دشمن صرف اپنی زبان کی وجہ سے ہے دل سے نہیں یہ یا تو اس لیے ہے کہ اس کی معرفت کے لیے جو دلیلیں تھیں اپنی غفلت سے اس نے ان کو نہیں سمجھا چنانچہ اگر وہ اہل برہان سے ہے تو اس کی لیے بذریعہ برہان تصدیق کرنے کی سبیل پیدا کی جائے گی اور اگر وہ اہل جدل ہے تو جدل کے ذریعہ سمجھایا جائے گا، اور اگر اہل موعظت میں سے ہے تو اسے موعظت سے سمجھایا جائے گا ایسے ہی شخص کے لیے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے: امرت ان اقاتل الناس حتی یقولو لا الہ

الا اللہ و یومنوا منشا یہ ہے کہ ایمان کے تین طریقوں میں سے جو بھی طریقہ ان کے لیے 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 تعالی نے اپنے ان 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 رسائل حاصل نہ کر سکے۔ ایسے لوگوں کے لیے مثالیں دی گئی ہیں اور انہیں ان مثالوں کے ذریعہ تصدیق دی گئی ہے، اس لیے کہ ان امثال کے ہوتے ہوئے سب لوگوں کے لیے مشترک دلائل یعنی جدلی اور خطابی دلائل کی وجہ سے تصدیق کرنا ممکن ہے یہی وجہ ہے کہ شریعت ظاہر اور باطن میں منقسم 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 جنہیں ابو حامد (غزالی) نے اپنی کتاب ''التفرقہ'' میں بیان کیا ہے۔

جیسا کہ ہم لکھ چکے ہیں، اس بات پر اتفاق ہے کہ ہم کسی چیز کو تین طریقوں سے جانتے ہیں، اس کے لیے مثالیں دینے کی ضرورت نہیں ہے۔ جو آیت ظاہر پر محمول ہوتی ہے اس کے لیے 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 غیر حقیقی ہیں اور بدنوں کی صحت اور حواس کی اصلاح وترقی اور سلامتی کے لیے۔

---

7 چار یا پانچ ابن رشد نے اپنی کتاب ''الکشف عن مناہج الادلہ'' میں لکھا ہے کہ غزالی نے ثابت کیا ہے ممکن ہے ایک شئی پانچ شکلوں میں پائی جائے، لہذا شی 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 تصور میں آئے گا) یا وجود عقلی ہوگا (ذہنی) یا وجود ظنی ہوگا ابن رشد نے چار یا پانچ اسی لیے کہا کہ وجود ظنی جو غزالی نے پانچویں شکل لکھی ہے، وہ مشکوک ہے۔

محض حیلہ ہیں حالانکہ انسان کی انتہا صرف یہی وجود محسوس ہے (جیسا کہ مادی فلسفیوں کا اعتقاد ہے)

جب یہ ثابت ہو گیا تو ہمارے قول سے آپ پر یہ ظاہر ہو چکا ہے 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 اس ظاہر کی تاویل واجب ہے جب اس کے ظاہر پر محمول کرنا 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 اسی قسم میں شمار ہے یہی وجہ ہے کہ جب سودہ نے حضور سے کہا کہ اللہ تعالیٰ آسمان میں ہے تو حضور نے فرمایا: ''اسے آزاد کر دو، وہ مومنہ ہے'' وجہ یہ تھی 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 لیے ایسے موجود کی تصدیق دشوار ہے جو متخیلہ کی طرف منسوب 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 یہ جواب اللہ تعالی کے قول: وما یعلم تاویلہ الا اللہ پر وقف ہے

اہل برہان باوجود اس کے کہ وہ اس قسم میں جمع ہیں تاویل کرنے والا گروہ ہیں تاویل میں لوگ اختلاف رکھتے ہیں یہ اختلاف برہان میں ہر شخص کی قابلیت کے مرتبہ کے لحاظ سے ہوتا ہے لوگوں کی ایک تیسری قسم بھی ہے جو (بیان کردہ) دونوں قسموں کے درمیان شرع کے باب میں شک واندیشہ میں مبتلا ہے ان میں سے ایک گروہ تو آیت کو اس زمرہ میں شمار کرتا ہے جس کا محمول ظاہر پر ہوتا ہے ان کے نظریہ سے تاویل جائز نہیں ہے دوسرا گروہ ان میں ایسا ہے جو باطن پر محمول کرتا ہے کہ اس کا ظاہر پر محمول کرنا جائز نہیں سمجھتے یہ (تفریق واختلاف) پر بنائے دقت و اشتباہ (اجتہاد وفکر) ہے اس میں خطا کرنے والے معذور ہیں یعنی علما

معاد: صفات معاد اور اس کے حالات شریعت کے تین مراتب میں سے کس مرتبہ میں ہے؟

یہ مرتبہ مختلف فیہ ہے ہم دیکھتے ہیں کہ ایک گروہ جو خود کو اہل برہان میں شمار کرتا ہے کہتا ہے کہ اسے ظاہر پر محمول کرنا واجب ہے، اس لیے 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 دلیل لاتا 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 دوسرے صوفیہ بھی اسی میں شامل ہیں ان میں سے بعض اس مسئلہ میں دو تاویلیں جمع کرتے ہیں جیسا کہ ابو حامد اپنی بعض کتب میں اختیار کرتے ہیں یہ مسئلہ اس طرح کا ہے کہ غلطی کرنے والے علماء معذور ہوں اور صحیح تاویل کرنے والے مشکور اور ماجور ہوں۔ مگر یہ جب ہی ہوگا کہ معاد کے ہونے 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 وجود پر اور یہ اسی وقت ممکن ہے جب تاویل نے یہاں تک نہ پہنچا دیا ہو کہ وجود معاد کی نفی ہو جائے اس مسئلہ میں وجود کا انکار کرنا کفر ہے اس لیے کہ یہ اصول شریعت میں سے ایک اصل ہے، تینوں مشترک طریقوں (خطابی، جدلی، برہانی) سے سب کالے، گورے اس کی تصدیق کرتے ہیں مگر جو شخص غیر اہل ہے، اس کے لیے اس آیت کو ظاہر پر محمول کرنا واجب ہے اس کی تاویل کرنا کفر ہے، اس لیے کہ اس کا نتیجہ کفر ہوگا ہماری یہ رائے ہے کہ جس شخص پر فرض ہے کہ وہ ظاہر پر ایمان رکھے اس کے حق میں تاویل کفر ہے جو کوئی اہل تاویل میں سے اس تاویل کو اس ناواقف شخص پر افشا کرتا ہے، وہ گویا اسے کفر کی دعوت دینے والا کافر ہے۔

احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ تاویلات صرف کتب براہین میں درج کی جائیں جن 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 کیے گئے جیسا کہ ابو حامد (غزالی) استعمال کرتے ہیں تو یہ شریعت اور فلسفہ

دونوں کے لحاظ سے غلطی ہوگی، اگر چہ اس شخص نے بھلائی کا ارادہ کیا ہو اور یہ سوچا ہو کہ اس طرح وہ اہل علم کی کثرت پیدا کردے گا لیکن اس طرح اس نے اہل فساد کی کثیر تعداد پیدا کردی اور اہل علم کی تعداد میں اضافہ نہیں ہوا بعض لوگ اس طرح حکمت کی برائی کرنا چاہتے ہیں۔ بعض شریعت میں نقص پیدا کرنا چاہتے ہیں اور بعض ان دونوں کو جمع کرنا چاہتے ہیں ہوسکتا ہے کہ غزالی کے پیش نظر ان میں سے کوئی ایک مقصد ہو اس کا ثبوت یہ ہے کہ انہوں نے اس سے فطرت کی تنبیہہ مقصد رکھا 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 فیلسوف یہاں تک کہ ان کی مثال یہ ہے: ''آج میں یمنی ہوگیا جب ایک یمنی سے ملا اور جب سعدی سے ملا تو عدنانی ہوگیا''

تاویل کے احکام:

ائمہ مسلمین پر واجب ہے کہ وہ عام لوگوں کو ان کتابوں کے پڑھنے سے جو علم پر مشتمل ہیں، منع کردیں اور صرف اہل علم کو اجازت دیں، جس طرح کہ ان پر فرض ہے کہ اہل برہان کی کتابوں کے پڑھنے سے ان لوگوں کو منع کریں جو ان کے اہل نہیں ہیں۔ اگر چہ کتب برہان سے لوگوں میں ضد کا کم اندیشہ ہے اس لیے کہ کتب برہان سے اکثریت واقف نہیں ہوسکتی، 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 کے حصول سے بالکل منع کرنا پسندیدہ

نہیں ہے اس لیے کہ شریعت نے اس کی دعوت دی ہے، اور یہ کہ نوع انسانی میں سے جو افضل ہیں اور موجودات کی اصناف میں افضل ہیں انہیں منع کرنا ظلم ہے، اس لیے 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 ظلم عظیم ہے اسی لیے اللہ تعالی نے فرمایا ہے: ان الشرک لظلم عظیم (13,31)

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 بیان کرنے کی بھی اجازت نہ چاہتے اور نہ اہل تاویل کا عذر پیش کرتے، اس لیے کہ یہ مسائل تو اس شان کے ہیں جو اہل برہان کی کتب میں بیان ہونا چاہیں اللہ ہی ہدایت دینے والا اور درست راہ کی موافقت کرنے والا ہے۔

ضرورت اس کی ہے کہ آپ کو یہ معلوم ہو جائے کہ شریعت کا مقصد علم حق اور عمل حق کی تعلیم ہے۔ اللہ تعالی 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 لیے 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 ابو حامد اپنی کتاب میں انہیں کی طرف متوجہ ہوئے ہیں۔

لوگوں نے پہلی قسم سے اعتراض کیا ہے اور دوسری قسم میں غور کیا ہے یہ قسم تقویٰ کی مالک ہے جو سعادت کا سبب ہے، اسی لیے غزالی نے اپنی کتاب کا نام ''احیاء علوم الدین'' رکھا ہم جو کچھ بیان کر رہے تھے اس سے دور ہو گئے اچھا اب واپس لوٹتے ہیں۔

ہم کہتے ہیں کہ شریعت کا مقصود علم حق اور عمل کی تعلیم ہے اور تعلیم کی دو قسمیں ہیں: تصور اور تصدیق جیسا کہ اہل علم، کلام میں بیان کر چکے ہیں، موجود کی تصدیق کے لیے لوگوں کے پاس تین طریقے ہیں برہانی، جدلی، خطابی اور تصور کے دو طریق ہیں شئی 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 کی 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 انہیں ایک طویل مدت درکار ہوتی ہے مگر 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۔

تصدیق کے ان طریقوں میں یعنی وہ ذرائع جن سے تصدیق کی جاتی

ہے۔۔۔۔۔۔خطابی طریقہ جدلی طریقے سے زیادہ عام ہے برہانی طریقہ خواص تک محدود ہے شریعت کا مقصد اولین کثیر لوگوں کی طرف توجہ ہے مگر خواص سے بھی غفلت نہیں برت سکتی اس وجہ سے شریعت کے طریقوں میں (سب نہیں مگر) بیشتر ایسے ہیں جن میں تصدیق وتصور اکثریت کے اعتبار سے ہے۔

قسم اول:

یہ ایسے طریقے ہیں کہ ان میں دونوں اعتبار سے یعنی تصور اور تصدیق کے پہلوؤں سے تیقن ہو، خواہ خطابی ہوں یا جدلی یہ طریقے وہ ذرائع قیاس ہیں جنہیں اس (قسم اول) میں بطور مقدمات پیش کیا جاتا ہے مقدمات چاہے مشہور ہوں چاہے ظنی ہوں بہر طور ان میں تیقن ہونا چاہیے ان کو نتائج (یا استنباط) کے لیے بذات خود لینا چاہیے نہ کہ ان کی مثالوں کو شریعت میں اس قسم کے اقوال کے لیے تاویل نہیں ہے ان سے انکار کرنے والا یا تاویل کرنے والا کافر ہے۔

دوسری قسم:

اس میں بھی مقدمات کا یقینی ہونا ضروری ہے، خواہ وہ مشہور ہوں یا قیاسی (ظنی) یہاں مقصود ایسا نتیجہ نکالنا ہوتا ہے جو مثالوں (یعنی نفس شئی کی بجائے کوائف شئی) پر مشتمل ہو چنانچہ اس قسم کے نتائج کے لیے تاویل ہوگی۔

تیسری قسم:

اس میں نتیجہ فی نفسہٖ امور پر مشتمل ہوتا ہے یہاں مقدمات کا، خواہ وہ مشہور ہوں یا ظنی ہوں، یقینی ہونا ضروری ہے نتیجہ میں تاویل اختیار نہیں کی جا سکے گی۔ مقدمات کے لیے تاویل ہوگی (کیوں کہ مشہور یا مظنونہ اور یقینی ہونے کے باوجود وہ صفات وکوائف کے بیان پر مشتمل ہو سکتے ہیں)

چوتھی قسم:

اس میں بھی مقدمات کا خواہ مشہور ہوں یا مظنونہ، یقینی ہونا ضروری ہے اس میں نتیجہ مثالوں (بیان صفات وکوائف) میں دیا ہوتا ہے خواص پر اس کی تاویل فرض ہے جمہور پر اس کے ظاہر کا اقرار فرض ہے اور یہ کہ وہ اسی پر راسخ رہیں۔

مختصر یہ کہ جن امور میں تاویل کا طریقہ اختیار کرنے کی ضرورت ہے برہان کے بغیر ان کا ادراک نہیں ہو سکتا، لہٰذا خواص پر تو ان امور کی تاویل فرض ہے اور جمہور پر یہ فرض ہے کہ ان امور کو ظاہر پر ہی محمول کریں عام لوگ تصور و تصدیق ہر دو صورت میں امور کو ظاہر پر ہی حمل کریں۔ اس لیے کہ ان کی طبائع اس سے زیادہ کی اہل نہیں ہیں اہل نظر جانتے ہیں کہ کبھی کبھی شریعت میں تاویل کا موقع مشترک طریقوں میں سے ہر ایک کے ساتھ آ جاتا ہے۔ یعنی ظاہر کی دلیل کے مقابلہ میں تاویل کی دلیل بہ درجہ اتم ہوتی ہے اس قسم کی تاویلیں جمہوری ہیں چنانچہ یہ بھی ممکن ہے کہ جدلی قوت کی طرف سے جو قوی نظریہ انہیں پہنچا ہے، وہ فرض ہو۔ اس قسم

میں اشعری اور معتزلہ کی بعض تاویلیں داخل ہیں اگرچہ معتزلہ کے اکثر اقوال زیادہ باوثوق ہیں لیکن جو جمہور اکثر خطابی اقوال کو سمجھنے کی قدرت نہیں رکھتے ہیں، ان پر فرض ہے کہ وہ ظاہر کو اسی طرح جاری رکھیں۔ ان کے لیے قطعی جائز نہیں ہے کہ وہ ان تاویلوں کو معلوم کریں:

لا یجوز ان یکتب للعامہ ما لا یدر کونہ من اباح التاویل للجمہور فقد افسدہ کسی کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ جس بات کا لوگ ادراک نہیں کر سکتے وہ تحریر کریں جس شخص نے جمہور کے لیے تاویل کو مباح کر دیا، اس نے فساد ڈال دیا۔

اس لحاظ سے شریعت میں لوگوں کی تین قسمیں ہیں ایک قسم جو بالکل اہل تاویل نہیں ہیں، وہ خطابی ہیں اور وہی اکثر جمہور ہیں ان میں کوئی بھی سلیم العقل ایسا نہیں ہوتا جو تصدیق سے عاری ہو۔ دوسری قسم جدلی اہل تاویل ہیں یہ لوگ طبعی طور پر محض جدلی ہیں یا عادت اور طبیعت دونوں کے لحاظ سے جدلی ہیں تیسری قسم یقینی اہل تاویل ہیں یہی لوگ برہانی ہیں طبیعت کے لحاظ سے بھی اور فن (صناعت) کے لحاظ سے بھی صنعت سے میری مراد حکمت ہے۔

اہل جدل کے سامنے اس قسم کی تاویلوں کی صراحت نہیں کرنا چاہیے، پھر جمہور کا تو ذکر ہی کیا ہے۔ جب نا اہل کے سامنے اس قسم کی تاویلوں کی تصریح بیان کی جاتی ہے، خاص طور پر برہانی تاویلوں کی جو معارف مشترک اور عرف عام سے بہت دور ہیں تو اس قسم کی صراحت بے راہ روی کا باعث ہوتی ہے۔ تاویل بیان کرنے سے مقصد، ظاہر کا ابطال اور تاویل کا اثبات ہے، لہذا جب ظاہر کو اس شخص

کے سامنے باطل کر دیا جو اہل ظاہر ہے اور تاویل اس کے سامنے ثابت نہیں ہوئی تو یہ بطلان اسے کفر کی طرف لے جائے گا تاویل اگر اصول شریعت میں سے ہے تو جمہور کے سامنے بیان نہیں کرنا چاہیے، نہ انہیں خطابی اور جدلی کتابوں میں درج کرنا چاہیے میری مراد یہ ہے کہ وہ کتابیں جن کا موضوع ان دو قسموں پر مشتمل ہو، یعنی خطابی یا جدلی ہو ان میں تاویلات کو اس طرح درج نہیں کرنا چاہیے جیسا کہ ابو حامد نے کیا ہے۔

لہذا یہ واجب ہے کہ جس بات کے ظاہر بنفسہ ماننے میں اشکال ہے، اسے تمام لوگوں کے سامنے ظاہر ہی کہا جائے اور ظاہر ہی اس کی تصریح کی جائے اس کی تاویل کی معرفت ان لوگوں کے لیے ناممکن ہے اس لیے کہ یہ متشابہ ہے، اسے صرف اللہ ہی جانتا ہے، لہذا اللہ تعالی کے قول میں اس جگہ وقف کرنا لازم ہے وما یعلم تاویلہ الا اللہ (7,3) اس قسم کی باتوں کا جواب ہی اس سوال میں مل جاتا ہے جو جمہور کی فہم سے بالا، ادق امور کی نسبت سے کیا گیا تھا، جیسا کہ اللہ تعالی کا قول ہے: ویسئلونک عن الروح قل الروح من امر ربی و اما اوتیسم من العلم الا قلیلا (85,17)

لہذا وہ شخص جو نا اہل لوگوں کے سامنے اس قسم کی تاویلات بیان کرتا ہے (جو ان کی فہم سے بالا ہیں) وہ کفر کا ارتکاب کرتا ہے اس لیے کہ وہ لوگوں کو کفر کی دعوت دیتا ہے جو شارع علیہ السلام کے منشاء کے خلاف ہے، خاص طور پر اس وقت جب کہ یہ تاویلات اصول شریعت میں فساد کا موجب ہوں ہمارے ہم عصروں میں سے بعض نے ایسا ہی کیا ہمارا مشاہدہ ہے کہ وہ اپنے تئیں یہ گردانتے ہیں کہ ہم نے

فلسفہ بیان کیا، حالانکہ لوگوں نے ان کی عجیب حکمت سے ایسی باتیں اخذ کیں جو ہر طرح شرع کے خلاف ہیں یعنی (اصلاً) انہوں نے تاویل کو قبول نہیں کیا پھر ان لوگوں نے عوام الناس کے سامنے ان باتوں کو پھیلانا ضروری (مفید) خیال کیا اور اپنی تصریحات پیش کیں چنانچہ اپنے فاسد اعتقادات سے ہلاکت کا موجب ہوئے، عوام کی دنیا اور آخرت دونوں کو برباد کیا۔

شارع علیہ السلام کے مقصد کے مقابلہ میں ان لوگوں کے مقصد کی مثال ایسی ہے کہ کسی ماہر طبیب نے ارادہ کیا کہ تمام لوگوں کے حفظان صحت کے لیے، اور امراض کے ازالہ کے لیے ایسے اقوال وضع کردے جو تصدیق کے لیے مشترک ہوں، ان اشیاء کا استعمال کرنا لازمی ہو جن سے ان کی صحت کی حفاظت ہوتی ہے اور جن کے استعمال سے لوگوں کے امراض زائل ہوتے ہوں اور ان کے اضداد سے لوگ بچتے ہوں کیونکہ سب لوگوں کو ماہر تو بنایا نہیں جا سکتا۔ طبیب تو وہ ہوتا ہے جو برہانی طریقہ سے مرضوں کے زائل کرنے اور حفظان صحت کی اشیاء کو جانتا ہے۔ اس کے بعد ایک شخص نے اس اصول سے روک دیا اور لوگوں سے کہا کہ اس طبیب نے تمہارے لیے جو یہ طریقے بنائے ہیں یہ صحیح نہیں ہیں، اس نے ان طریقوں کو غلط ثابت کرنا شروع کیا، یہاں تک کہ وہ لوگ ان طریقوں کو غلط سمجھنے لگے، یا یوں کہا کہ ''ان طریقوں کی تاویلات ہیں'' وہ لوگ ان باتوں کو نہیں سمجھ سکے اور نہ ان لوگوں میں اس طرح عملی تصدیق پیدا ہوئی۔ اس طرح اس نے لوگوں کو دھوکے میں ڈال دیا اب ان لوگوں کا یہی حال ہے جو حفظان صحت کے لیے اور مرض کے ازالہ کے لیے نفع بخش اشیا کا استعمال کرتے ہیں، اب نہ وہ (جدلی)

لوگوں کے ساتھ اس نسخہ کے استعمال کی قدرت رکھتا ہے اور نہ وہ لوگ اس کو استعمال کرتے ہیں، لہذا ان کے ساتھ ہلاکت میں شامل ہوگیا۔ یہ حال تو جب ہے کہ اس نے لوگوں کے سامنے صحیح تاویلات بیان کیں، مگر لوگ ان کو سمجھ نہ پائے اب اگر فاسد تاویلات لوگوں کے سامنے بیان ہوں تو پھر کیا ٹھکانا؟ بجائے اس کے کہ لوگوں میں یہ خیال راسخ ہو کہ امور (زیر تاویل) سے صحت کی حفاظت ہوتی ہے اور مرض زائل ہو جاتا ہے، ان سے یہ خیال ہی اٹھ جاتا ہے کہ ان امور کے تحفظ کی ضرورت ہے کہ ان کے ذریعہ صحت کی حفاظت اور ازالہ مرض ہوتا ہے یہ حال اس شخص کا ہے جو جمہور کے سامنے تاویل کی صراحت بیان کرتا ہے اور اس شخص سے تاویل بیان کرتا ہے جو شرع کے رو سے اس کا اہل نہیں ہے اسی لیے وہ شریعت میں فساد پیدا کرتا ہے اور اس سے روکنے والا ہے اور شرع سے روکنے والا کافر ہے۔

بے شک یہ تمثیل یقنی ہے، طبیب کی نسبت صحت ابدان سے وہی ہے جو صحت نفوس سے شارع کی نسبت ہے یعنی طبیب وہ ہے جو صحت ابدان کی حفاظت چاہتا ہے اگر صحت موجود ہے، اور اگر صحت جاتی رہی ہو تو اسے بحال کرتا ہے شارع وہ ہے جو یہی بات نفوس کی صحت میں چاہتا ہے اس صحت کا نام تقویٰ ہے۔

قرآن شریف میں شرعی افعال کے ذریعہ تقویٰ حاصل کرنے کے لیے کئی آیتوں میں تصریح کی گئی ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم لعلکم تتقون (182,2) اور یہ بھی فرمایا لن ینال اللہ لحومہا ولا دماوھا ولکن ینالہ التقوی منکم (37,22)

ایک اور آیت ہے ان الصلوۃ تنھی عن الفحشاء والمنکر (45,29) ان کے علاوہ اور بھی بہت سی آیتیں اس مضمون کی قرآن میں موجود ہیں ان سے ظاہر ہے کہ شارع علم شرعی اور عمل شرعی سے یہی صحت چاہتے ہیں اور اسی صحت پر سعادت اخروی اور شقاوت اخروی مرتب ہوتی ہے۔

اس بحث سے آپ پر یہ ثابت ہو گیا کہ تاویلات صحیحہ کا جمہور کی کتب میں درج کرنا ضروری نہیں ہے (پھر تاویلات فاسدہ کا تو ذکر ہی کیا) تاویلات صحیحہ وہی امانت ہے جسے انسان نے اٹھا لیا، پھر اس کے اٹھانے سے انکار کیا اور تمام موجودات اس سے خائف ہو گئیں اللہ تعالیٰ کے قول میں اس کا ذکر ہے انا عرضنا الامانت علی السموات والارض والجبال (72,33)

شریعت میں تاویلات اور ظنیات پر عام بحث کرنے سے اسلام میں فرقے پیدا ہو گئے 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 لہذا اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ لوگ برائی کرنے لگے، باہم عداوتیں ہو گئیں اور لڑائیاں ہوئیں، شریعت کو پارہ پارہ کر دیا اور لوگ فرقہ فرقہ ہو کر بٹ گئے ان سب سے بڑھ کر یہ کہ اشعریوں نے اپنی تاویلات ثابت کرنے کے لیے جو طریقے اختیار کیے وہ نہ تو جمہور کی رفاقت میں تھے اور نہ خواص کے موافق تھے جمہور کی رفاقت تو اس لیے نہیں تھی کہ وہ اکثریت کے مشترک طریقوں سے زیادہ مشکل اور عمیق تھے اور خواص کے لائق اس لیے نہیں تھے کہ ان

پر آپ غور کریں گے تو معلوم ہوگا کہ برہان کے شرائط پر پورے نہیں اترتے جو شخص برہان کے شرائط کو جانتا ہے وہ بہ ادنیٰ تامل ان کے نقصان سے واقف ہو جاتا ہے بلکہ اشعریوں کے اکثر اصول جن پر ان کے علوم کی بنیاد ہے، سوفسطائی ہیں آپ ان میں بہت سی ضروری چیزیں پائیں گے مثلاً اعراض کا ثبوت، ایک دوسرے میں اشیاء کی تاثیر اور مسیات کے لیے ضروری اسباب کا وجود، وسائط اور جوہری صورتیں اشعری اہل نظر کا ظلم اس معنی میں مسلمانوں پر اس حد تک بڑھ گیا کہ ان کے ایک فرقہ نے ہر اس شخص کو فار کہہ دیا جس نے ان کی کتابوں میں مقرر کیے ہوئے طریقہ سے اللہ تعالیٰ کی معرفت حاصل نہیں کی حقیقت میں یہ لوگ خود گمراہ ہیں۔

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

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 تقویٰ 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 انہوں نے تاویل کو استعمال کیا، ان میں تقویٰ کم ہو گیا، اختلافات بڑھ گئے، محبت اٹھ گئی اور فرقوں میں بٹ گئے۔

جو شخص شریعت سے اس بدعت (تاویلات کے فساد) کو ختم کرنا چاہتا ہے اسے اپنی (کاوش میں) کتاب عزیز پر اعتماد کرنا چاہیے جس امر پر اعتقاد کا حکم دیا گیا ہے اس کے ظاہر کو واضح کرنے کے لیے خود قرآن حکیم سے ہی دلیلیں جمع کی جائیں چنانچہ اس کی تاویل جو ظاہر بنفسہ ہوگا (جو دلائل قرآن میں ظاہر ہے) اس کی تاویل نہیں ہونی چاہیے اور یہ بات سب کے لیے ہے غور کیا جائے تو شرع کے اقوال (دلائل) بلا استثنا سب لوگوں کے لیے ہے یہ ممکن ہے کہ جو بات ظاہر پر نہیں ہے اس پر غور کرنے میں آدمی خود ظاہر کے حدود سے باہر نہ نکلے اہل برہان کے لیے البتہ موقع ہوگا کہ وہ (ظاہر کی ظاہر سے تاویل کے بعد) دائرہ ظاہر سے ماوریٰ جائیں یہ التزام (ان اعتقادی امور کے علاوہ دوسرے اقوال (امور) میں نہیں پایا جاتا قرآن شریف میں جن شرعی اقوال کی تصریح تمام لوگوں کے لیے بیان کی گئی

ہے تین ہیں جو اعجاز کی دلیل ہیں ایک تو وہ جن میں تمام لوگوں کے لیے اس سے بڑھ کر تصدیق اور مکمل اصل موجود نہیں ہے دوسرے وہ اقوال جنہیں قبول کر کے طبیعت کو تاویل سے واقفیت حاصل نہیں ہوتی اگر ان میں کوئی تاویل ہے تو اہل برہان ہی وہ تاویل سمجھ سکتے ہیں تیسرے وہ اقوال جن میں صحیح تاویل کرنے کے لیے اہل حق کو تنبیہہ 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 وتائید حاصل ہوتی ہے اور نہ حق کے لیے ان سے کوئی آگاہی حاصل ہوتی ہے اور نہ وہ صحیح ہوتی ہیں اسی لیے بدعتوں کی کثرت ہوگئی ہے۔

ہم نے ختم کر دیا اور قادر الکلامی کے ساتھ اپنے مقصد کو بیان کر کے اس سے فراغت حاصل کر لی، انشاء اللہ اگر عمر باقی ہے تو ہم اس سلسلہ میں اہم مسائل کے حل کرنے کی کوشش کریں گے یہ جو کچھ لکھا گیا ہے آئندہ آنے والوں کے لیے تمہید ہوگی ان فاسد ہوسوں یعنی تحریف شدہ اعتقادوں سے جن سے شریعت میں خلل واقع ہوا میری طبیعت انتہائی رنجیدہ اور غمگین ہے خصوصاً اس لیے کہ جو کچھ پیش آیا، وہ ایسے شخص کی طرف سے پیش کیا گیا ہے جو خود کو اہل حکمت شمار کرتا ہے اور یہ ظاہر ہے جو رنج دوست سے پہنچتا ہے، وہ اس تکلیف کے مقابلہ میں زیادہ شدید ہوتا ہے جو دشمن سے پہنچتی ہے حکمت شریعت کی مصاحب ہے اور دودھ پلائی بہن ہے لہذا جو اس رشتہ میں منسلک ہے، اس سے تکلیف پہنچے تو وہ سب سے زیادہ شدید ہوتی ہے۔

شریعت کو بہت سے ایسے جاہل دوستوں سے بھی نقصان پہنچتا ہے جو خود کو اس سے منسوب کر دیتے ہیں اور یہ وہی 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 رحمت سے بغض و بداندیشی کو سب سے دور کردے گا۔

اللہ تعالیٰ نے اس اہم معاملہ میں اس قسم کی سینکڑوں جہالتوں، خرابیوں اور گمراہیوں کو ختم کر دیا ہے اور بہترین راستوں کی طرف ہدایت دی ہے خاص طور پر ان لوگوں کو جنہوں نے غور وفکر کا مسلک اختیار کیا اور معرفت حق کے لیے رغبت پیدا کی اللہ تعالیٰ نے جمہور کو اللہ کی معرفت کے لیے درمیانی راستہ بتایا ہے، مقلدین کو پستی سے بلند کر دیا اور متکلمین کے پیچ وخم سے علیحدہ کر دیا۔ جو لوگ خاص اور اہل علم ہیں انہیں شریعت میں مکمل غور وفکر کے وجود 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 اپنے 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 پہنچ گئی کہ سبحانہ تعالیٰ کے علم قدیم کے متعلق درپیش شک سے آپ واقف ہو گئے، باوجود اس کے کہ 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 اسے ایک تقریر میں بیان کریں، اس لیے کہ جو شخص ربط نہیں پہچانتا ہے وہ حل کرنے پر بھی قادر نہیں ہوسکتا۔

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 اس کے علم میں اسی طرح ہے جس طرح ہونے سے قبل اس کے علم میں تھا؟ یا یہ کہ اس ہونے کی حالت میں اس کے علم میں اس کا غیر ہے جو 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 کے لیے 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؟۔۔۔۔ 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 بصورت 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 معرفت وجود کا، جس طرح کہ وہ ہے؟ اگر اس کا جواب ہاں ہو تو کہا جائے گا کہ یہ لازمی ہے کہ جب کوئی شی فی نفسہ مختلف ہو جائے تو اس کا علم بھی مختلف ہوگا، ورنہ وہ جانا جائے گا جو وہ نہیں ہے لہذا جب دو باتوں میں سے ایک کا ہونا ضروری ہے تو یا تو علم قدیم فی نفسہ مختلف ہوگا یا حادث

اسے غیر معلوم ہوگا اور یہ دونوں باتیں اللہ سبحانہ تعالیٰ کے لیے 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 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 جانتے ہیں ان سے کہا جائے گا کہ جب اشیاء موجود ہوئیں، کیا اس وقت تغیر واقع ہوا یا نہیں ہوا؟ اور یہ (تغیر) شئی کا عدم سے وجود میں آنے کا نام ہے۔ اگر وہ کہیں "تغیر واقع نہیں ہوا ہے" تو سخت غلطی ہوگی اور اگر کہیں "اس وقت تغیر واقع ہوا" تو ان سے کہا جائے گا، کیا تغیر کا واقع ہونا علم قدیم کو معلوم ہے یا نہیں ہے؟ اس وقت پہلا شک لازم آئے گا مختصر یہ کہ یہ تصور کرنا بہت دشوار ہے کہ کسی شئی کے پیدا ہونے سے قبل اس کے متعلق علم بعینہ وہی ہے جو اس کے پیدا ہونے کے بعد علم ہے اس شک پر بہترین تقریر ہم نے اپنی مقدور بھر کوشش سے بیان کر دی۔

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 نے اپنی کتاب موسوم بہ "

تہافت'' میں اس شک کو ایک حد تک حل کرنے کی کوشش کی ہے، لیکن یہ کافی نہیں ہے انہوں نے جو کچھ کہا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ ان کے نزدیک علم اور معلوم مضاف کی قسم سے ہیں مزید یہ کہ وہ دونوں مضاف میں سے ایک کو متغیر کرتے ہیں اور دوسرے مضاف کو بالکل متغیر نہیں کرتے۔ جب وہ اشیاء کو اللہ تعالی کے علم میں پیش کرتے ہیں تو وہ بالکل اسی طرح ہے میری مراد یہ ہے کہ وہ اشیا کو فی نفسہ متغیر کہتے ہیں اور اللہ تعالی کا علم ان اشیاء کے متعلق متغیر 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 ہوگئی ہے اور 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 ستون کی اضافت زید کے ساتھ اس کے بدل جانے کے ساتھ بدل گئی۔

جو شخص اس شک کو اس طرح حل کرتا ہے وہ یہ سمجھتا ہے کہ علم قدیم میں موجود کے ساتھ حال، اس حال کے خلاف ہے جو حادث کے علم میں موجود کے ساتھ حال ہے، یہ کہ موجود کا وجود ہمارے علم کے لیے سبب اور علت ہے اور علم قدیم موجود کے لیے سبب اور علت ہے اگر یہ ہوتا کہ جب موجود پایا گیا جو اس سے پہلے نہیں تھا تو علم قدیم میں زائد علم واقع ہوا جیسا کہ یہ حادث کے علم میں واقع ہوتا ہے اس سے لازم آئے گا کہ علم قدیم کو معلول مانا جائے نہ کہ علت (حالانکہ وہ علت ہے)

اور یہ کہ اس میں علم حادث کی طرح تغیر واقع نہیں ہوتا لہذا یہ (استنباط) غلط ہے، قدیم علم کو حادث علم پر قیاس کرنا ہے اس قسم کے قیاس کی خرابی ظاہر ہوگئی۔

اب جب کہ شک حل ہوگیا اور یہ بھی لازم نہ آیا کہ علم قدیم میں تغیر واقع ہو تو صورت یہ ہوئی کہ موجود کے حدوث کے وقت جو کیفیت ہے اسے علم قدیم نہیں جانتا ہے یا یہ کہ علم محدث کے ذریعہ جانتا ہے مگر موجود کے تغیر (وجود میں آنے اور حال بدلنے) کے وقت جس علم میں تغیر واقع ہو وہ علم معلول کی شرط ہے اور یہ علم محدث ہے (جبکہ علم قدیم نہ معلول ہے، نہ محدث)

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 اس اعتبار سے علم قدیم (حدوث سے) 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 شرط ہے) جزئیات کو نہیں جانتا ہے، اس لیے کہ وہ اس کے لیے علت ہے اس کا معلول نہیں ہے یہ حال علم محدث کا ہے یہ انتہائی تنزیہ ہے اس کا اعتراف ضروری ہے۔

برہان اسپر دال ہے کہ وہ اشیاء کا عالم ہے اس لیے کہ وہ اس سے صادر ہوئی ہیں اس جہت سے کہ وہ عالم ہے دراصل وہ وجود محض ہے (مطلب یہ کہ عالم ہونا اعتباری نہیں وجودی ہے) اللہ تعالیٰ کا قول ہے الا یعلم من خلق وھو اللطیف الخبیر (14,42) اور برہان کے لیے مضطر ہوئی کہ وہ اس علم کے لحاظ

سے جو علم محدث کی صفت ہے غیر عالم ہے، لہٰذا یہ بات لازم آئی کہ موجودات کا علم دوسرا ہے جس میں وہ کیفیت نہیں ہے جو علم قدیم سبحانہ کی ہے یہ تو تصور میں بھی نہیں آ سکتا کہ مشائین حکما 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 منبع از قسم الہامات ہے۔

ہمارے خیال میں شک کا یہی حل ہے، اس میں شک وشبہ کی گنجائش نہیں ہے اللہ ہی بہتر جانتا ہے اور حق کا رہنما ہے والسلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

☆☆☆☆☆

مجلس ترقی ادب کا سہ ماہی تحقیقی و علمی مجلس

صحیفہ

زیرادارت ڈاکٹر وحید قریشی

تازہ شمارے کے خاص مندرجات

☆ حنا لکھنوی کا نایاب دیوان — محمد سخاوت مرزا

☆ انیسویں صدی کا جھنگ — مسکین حجازی

☆ خلجی اور تغلق دور کے چند گمنام فارسی شعراء — ڈاکٹر نذیر احمد

مجلس ترقی ادب، کلب روڈ، لاہور

☆☆☆☆☆