محمد حنیف ندوی

ارسطو کی منطق پر ابنِ تیمیہ کے اعتراضات

حالات۔ علامہ ابنِ تیمیہ تاریخ کی ان خوش بخت شخصیتوں میں ہیں کہ جن کے بارے میں قدرت نے پوری پوری فیاضیوں اور بخششوں سے کام لیا ہے۔ ذہن و فکر کا کوئی ایسا لطیفہ نہیں جس سے انہیں بہرۂ مند نہ کیا گیا ہو۔ اور علم و فن کا کوئی گوشہ ایسا نہیں کہ جس میں انہیں اختراع و اجتہاد کا مرتبہ حاصل نہ ہو۔ اگرچہ اس وقت پیدا ہوئے جبکہ اسلامی سلطنت کا گلشن بے خار فتنہ تاتار کے ہاتوں پامال ہو رہا تھا اور بغداد کی اینٹ سے اینٹ بج چکی تھی۔ تاہم ان کے شاداب و آسودہ ذہن، ان کے علم بے پناہ اور تحریر و انشاء کی معجزہ طرازیوں سے ایک ایسی جنتِ فکری تعمیر ہوئی کہ جس کی شمیم انگیزیوں سے رہتی دنیا تک استفادہ کا عمل جاری رہے گا۔

یہ حران میں ۶۶۱ ہجری میں پیدا ہوئے۔ یہ زمانہ چونکہ سیاسی اعتبار سے نہایت پُرآشوب تھا اس لئے ان کے والد انہیں دمشق لے آئے یہاں آنہوں نے تمام علوم مروجہ کی تحصیل کی۔ فقہ و اصول اور تفسیر و حدیث کی کتابیں جلیل القدر مشائخ سے پڑھیں۔ لغت و ادب کا ذوق ابتداء ہی سے طبیعت میں موجود تھا اس لئے کتاب سیبویہ پر اس انداز سے عبور حاصل کیا کہ اس کے اکثر مقامات از بر تھے۔ ۱۶۔۱۷ برس کی عمر میں تمام علوم و فنون سے فراغت حاصل کی۔ اور ابھی بیس برس کے نہیں ہو پائے تھے کہ ان کے مناظرات اور کتابوں کی عالمِ اسلامی میں دھوم مچ گئی اور یہ مقام حاصل کیا کہ بڑے بڑے بڑوں کو ان کی جلالتِ قدر کا اعتراف کرنا پڑا۔ چنانچہ ابن دقیق العیدان سے ملے تو ان کو کہنا پڑا:

ماکنت اظن ان اللہ یخلق مثلک۔ میں نہیں سمجھتا تھا کہ اللہ تعالیٰ تمہاری طرح کا جامع علوم آدمی پیدا کرے گا۔

تین صد کے قریب ان کی تصنیفات ہیں۔ اور سب کی سب تفسیر و حدیث اور اصول و جدلیات پر مشتمل۔ اگرچہ اس وقت حران اور اس کے گرد و نواح میں حنبلیت کا دور دورہ تھا لیکن انہوں نے تقید و تقلید کی جکڑ بندیوں کو ماننے سے انکار کر دیا۔ اور اپنے نظریات و افکار کی بنیاد براہِ راست کتاب و سنت کے چشمِ صافی پر رکھی۔ اور یہی نقطۂ نظر ان کی دعوت و اصلاح کی بنیاد اور اساس بھی ہے۔ کہ اسلام کی ان صاف ستھری اور ٹھیٹھ تعلیمات کو آجاگر کیا جائے۔ کہ جن میں شاخ در شاخ فقہی فروع سے الجھاؤ سا پیدا ہو گیا ہے۔ اور جو تقلید و جمود کی وجہ سے نہ صرف

اصلی وحقیقی رواں دواں اسلام سے الگ تھلگ سی معلوم ہوتی ہیں۔ بلکہ جن کا رشتہ خود زندگی کے بڑھتے ہوئے تقاضوں سے منقطع ہو گیا ہے۔

مسئلہ صفات میں ان کا موقف۔ ان کی بالغ نظری اور ژرف نگاہی نے اس حقیقت کو بھی بھانپ لیا تھا کہ فلاسفہ اور متکلمین خدا کے جس تصوّر کو پیش کرتے ہیں وہ تجرید ونفی کی ایسی صورتوں پر مشتمل ہے کہ جو ایک عملی اور یقین افروز عقیدہ کو جنم دینے سے قاصر تھا۔ یہی وجہ ہے کہ اُنہوں نے مسئلہ صفات میں ایسی روش اختیار کی جو کتاب وسنّت کی تصریحات ونصوص کے قریب تھی۔ جو ایجابی تھی اور اذعان ویقین کی گرفت میں آسانی سے آسکتی تھی۔ یہ صحیح ہے انہوں نے اپنے اس خیال کی وضاحت کے سلسلے میں حشویہ اور اہلِ تجسیم کی بھی شدید مخالفت کی لیکن ہمارے لئے گولڈزیہر (Goldziher) کی اس رائے سے متفق ہونا بہرحال مشکل ہے کہ ان کی یہ کوششیں اس ڈھنگ کی تھیں کہ جس سے خدا کے بشری اور انسانیاتی تصوّر (Anthropomorphic) کی سراسر نفی ہوتی ہے۔

خصوصیاتِ اجتہاد۔ فقہ میں یہ کاملاً مجتہد تھے اور شرائط اجتہاد کے پورے پورے حامل۔ قیاس کو استدلال واستنباط کا ایک جائز اور ضروری منبع وسرچشمہ خیال کرتے تھے۔ البتہ اجماع کے حجت ہونے میں انہیں کلام تھا۔ جن لوگوں نے ان کے فتووں پر نظر ڈالی ہے وہ محسوس کرینگے کہ عام فقہاء سے منفرد رہنے میں یہ ذرا بھی حرج محسوس نہیں کرتے اور تطلیقاتِ ثلاثہ کے بارے میں تو اُنہوں نے جس جرأت، محکمیٔ استدلال اور معقولیت کا ثبوت دیا ہے علاوہ اس کے یہ ان کے تفرد کی اعلیٰ ترین مثال ہے۔ دنیائے اسلام اس کے لئے ان کی ہمیشہ ممنون رہے گی۔ کیونکہ اس کی وجہ سے معاشرتی امور میں اصلاح وتغیر کی راہیں ہموار ہوتی ہیں اور فقہ اسلامی کے دھارے پھر سے زندگی کے حقیقی دھاروں کے ساتھ ساتھ بہنا شروع ہوتے ہیں۔ تصوّف پر ان کی تنقیدات بہت کڑی اور قدرے نامناسب ہیں۔ البتہ بدعات تصوّف کے خلاف ان کی مساعی نہایت ہی قابلِ قدر اور ٹھیک ٹھیک اسلامی روح کو لئے ہوئے ہیں۔

غزالی ان کے ان حریفوں میں ہیں کہ جنہیں یہ کبھی معاف نہیں کرتے۔ ابنِ سینا پر بھی ان کی خفگی کچھ کم نہیں۔ لیکن تنقید واعتراض کا رنگ کہیں بھی پھیکا یا بے وزن نہیں ہے۔ جو کچھ بھی کہتے ہیں دلائل کی روشنی میں کہتے ہیں اور جاندار طریق سے کہتے ہیں۔

فکری تگ وتاز کا اصلی میدان۔ ابنِ تیمیہ کے فکر وعلوم کی تگ وتاز کا اصلی میدان کونسا ہے کیا لغت وادب؟ جن لوگوں کو ان کی تصنیفات دیکھنے کا موقع ملا ہے وہ جانتے ہیں کہ اس باب میں ان کی معلومات اور موشگافیوں کا کیا عالم ہے۔ بڑے بڑے نحوی اور ادیب ان کی نکتہ سنجیوں پر انگشت بدنداں ہیں۔ کیا تفسیر؟ اس وادیٔ پُربہار میں طبع آزمائی کرتے ہیں تو محسوس ہوتا ہے کہ آیات اپنے پرانے سیاق وسباق کے ساتھ از سرِنو نازل ہو رہی ہیں اور تاویلاتِ فاسدہ کے بادل چھٹ رہے ہیں۔ اور ایک مدّت کے بعد معانی واطلاقات کا رُخِ انور نظر وبصر کے سامنے آرہا ہے۔ یہی حال فقہ و

اصول فقہ میں ہے کہ کوئی بات بھی امامت سے کم درجے کی نہیں۔ رہے معقولات اور مجادلات کلامی تو انمیں بلا شرکت غیرے ان کا سکّہ رواں ہے۔

ان کی کتابوں اور مضامین سے معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ ان میں غضب کا تنوع اور جامعیت ہے۔ تاہم ایک قدرِ مشترک یہ ہے کہ یہ دینیات کو معقول اور متوازن سانچہ میں ڈھلا ہوا دیکھنا چاہتے ہیں۔ اور جہاں انہیں معلوم ہوتا ہے کہ اس کی معقولیت پر حملہ ہو رہا ہے، یہ اس کی مدافعت کے لئے اٹھ کھڑے ہوتے ہیں۔ اور عقلی و نقلی دلائل کا انبار لگا دیتے ہیں۔ غزالی کے بعد یہ دوسری علمی شخصیت ہیں جنہوں نے مذہب کو اس نقطۂ نظر سے دیکھا ہے۔ اور اس اخلاص کے ساتھ اس کی مدد پر کمربستہ ہوئے ہیں۔ اور فلسفہ اور منطق کی تردید میں بھی انہوں نے قلم اٹھایا ہے تو اس بنا پر کہ ان سے اسلامی عقائد کی غلط تشریح ہوتی تھی اور اس کے مقاصد کو شدید نقصان پہنچتا تھا۔ افسوس ہے کہ فلاسفہ کے رد میں انہوں نے جو کچھ چار جلدوں میں لکھا وہ ہم تک نہیں پہنچ سکا۔ ورنہ تہافت الفلاسفہ کے آگے کی تنقیدات سے ہم واقف ہو سکتے، اور ہمارے فکر کا ذخیرہ نسبتۃً زیادہ مالا مال ہوتا۔

تلامذہ اور حریف۔ اس لحاظ سے یہ بہت خوش نصیب ہیں کہ انہیں ابن کثیر۔ ذہبی۔ مقدسی اور ابن قیم ایسے مشاہیر تلامذہ ملے۔ مگر مخالفین کی بھی کمی نہیں۔ اور کمی کیونکر ہو جب کہ اصلاح و ہدایت کا یہ ہمہ گیر قانون ہے کہ جو شخص اس میدان میں جتنا بڑا ہوگا اور جس قدر اس کے کارنامے انقلاب آفریں ہونگے اسی نسبت سے اس کے حاسدوں اور دشمنوں کا ہونا ضروری ہے۔ انہیں مخالفین کے ہاتھوں ان کو بے شمار محن برداشت کرنے پڑے۔ کئی بار دمشق اور مصر کے قید خانوں میں اسیر رہے۔ اور بالآخر ۷۲۸ میں اسی عالمِ اسیری میں آخرت کو سدھارے۔

اعتراضات کی نوعیت۔ ارسطو کی مروجہ منطق پر ان کے جو اعتراضات ہیں ان کی تلخیص پر نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان اعتراضات کی نوعیت حریفانہ اور دینی ہے۔ اس لئے لب و لہجہ اور انداز استدلال میں کہیں کہیں مدرسیت (Scholasticism) اور مناظرانہ سختی کی جھلک آگئی ہے۔ لیکن جہاں انہوں نے فن میں ڈوب کر اس کے مسلّمات و مفروضات پر غور کیا ہے۔ اور اس کے معرکہ کے مسائل کو ہدفِ تنقید ٹھہرایا ہے وہاں ایسے ایسے نادر نکات اور فکر آفریں تنقیحات کی نشان دہی کی ہے کہ جن کے بارے میں ان کی انفرادیت کو تسلیم کئے بغیر چارہ نہیں۔ ان تنقیدات میں یہ مغرب کے ان نقادوں کی صف میں کھڑے نظر آتے ہیں کہ جنہوں نے احیاءِ علوم (Renaissance) کی تحریک سے متاثر ہو کر استخراجی منطق (Deductive logic) سے بغاوت کی اور استقراء (Inductive) کی اہمیتوں پر زور دیا۔ اب ذیل میں اس تلخیص کی تفصیلات ملاحظہ ہوں:

دائرۂ بحث۔ علامہ ابن تیمیہ نے منطق پر جو اعتراضات کئے ہیں اس کے دو حصّے ہیں۔ پہلا حصّہ حدود و تعریفات سے متعلق ہے اور دوسرا حصّہ قیاسات و اقضیہ سے۔ ان دونوں حصّوں کے متعلق ان کی بحثیں حد درجہ دقیق علمی

وفکری مضامین پر مشتمل ہیں۔ خصوصیت سے حدود و تعریفات کی بحث کا تو جواب نہیں۔

حد و تعریف کی ضرورت کب محسوس ہوئی۔ غالباً سقراط پہلا فلسفی ہے جس نے کسی شے کی تعریف یا حد کی ضرورتیں کو شدّت سے محسوس کیا۔ اور یہ اس لئے کہ اس کو صبح و شام اپنے دوستوں اور شاگردوں سے نہایت ہی مشکل حکیمانہ مسائل پر گفتگو اور مکالمات کا موقع ملتا۔ دلائل کی چھان بین میں اور موضوع زیر بحث کی تحقیق و تفحص کے دوران میں اس نے محسوس کیا کہ بحث میں حصّہ لینے والوں میں غلطی یا سفسطے اس بنا پر اُبھرتے ہیں کہ یہ جن چیزوں کے بارہ میں گفتگو کرتے ہیں ان کا کوئی صاف اور واضح تصوّر ان کے ذہنوں میں نہیں ہوتا۔ اس وجہ سے اس نے غور و فکر اور بحث و تمحیص کو نتیجہ خیز ٹھہرانے کی غرض سے یہ زرّین اصول متعیّن کیا۔ کہ جب دو آدمی کسی مسئلہ پر بات چیت کریں تو پہلے یہ طے کرلیں کہ زیر بحث مسئلہ کی نوعیّت ان کے نزدیک کیا ہے۔

ارسطو کا نظریۂ تعریف و حد۔ ارسطو نے ان کے بعد مسئلہ تعریف و حد (Definition) کی اہمیّتوں پر ان سے بھی بڑھ کر زور دیا۔ اور اس کو کچھ ایسے رنگ میں پیش کیا کہ گویا اس سے ہر ہر شئ کی حقیقت پر براہِ راست روشنی پڑتی ہے۔ اور کسی چیز کی تعریف بیان کر دینے سے اس کی حقیقت و اصلیت پوری طرح نکھر کر سامنے آجاتی ہے۔ یہی نہیں، تعریف و حد ان کے ہاں ایک ایسا جامع اور ہمہ گیر پیرایۂ بیان کا نام ہے۔ کہ جس کی گرفت میں کائنات کی ہر شے آتی ہے۔ اور جس سے کہ علم و معرفت کے نئے نئے دروازے کھلتے ہیں۔

تعریف کی تعریف / جنس و فصل کی اہمیت سوال یہ ہے کہ خود اس تعریف کی کیا تعریف ہے۔ جو اس درجہ انکشاف تام پر منتج ہوتی ہے۔ منطقی انداز میں یوں کہئے کہ تعریف ان کے نزدیک ایسے اسلوب اظہار سے تعبیر ہے کہ جس میں ایک طرف تو مشترکات کا ذکر ہو اور دوسری طرف ممیزات کا۔ مشترکات کو یہ جنس (Genus) کہتے ہیں، اور ممیزات کے لئے فصل (Differentia) کا لفظ تجویز کرتے ہیں۔ مشترکات کے ذریعے یہ فائدہ حاصل ہو گا کہ اس طرح ایک ایسی حقیقت کا پتہ چل جائے گا۔ کہ جو تعریف طلب شے کی قریب ترین نوع سے تعلق رکھتی ہے اور اس کے سب افراد میں جاری و ساری ہے اور ممیزات کے ذکر سے یہ فائدہ پہنچے گا۔ کہ تعریف طلب شئ افراد سے الگ تھلگ ہو جائے گی۔

اس کو اس مثال سے سمجھنے کی کوشش کیجئے۔ ایک شخص فرض کیجئے، انسان کی حقیقت و ماہیت دریافت کرنا چاہتا ہے۔ یا یہ معلوم کرنا چاہتا ہے کہ خمر کیا ہے اس کے جواب میں ہم کہیں گے کہ انسان حیوانِ ناطق ہے۔ اور خمر ایک ایسا سیال ہے جو مسکر ہے۔ اس میں حیوان اور سیال جنس ہیں اور ناطق و مسکر فصل۔

پہلا اعتراض۔ علامہ نے تعریف کی اس افادیت کا انکار کیا ہے۔ اور متعدد پہلوؤں سے یہ بات واضح کرنے کی کوشش کی ہے کہ ارسطو اور اس کے متبعین نے اس سے جو توقعات وابستہ کی ہیں وہ پوری ہونے والی نہیں۔ اس ضمن میں ان کے

بیان کردہ اعتراضات میں بے حد تکرار پائی جاتی ہے یعنی ایک ہی چیز کو انہوں نے بیسیوں طریق سے ادا کیا ہے۔ اور ان کو ہم ان کی قدرتِ بیان، قلم کی روانی اور ذہانت و فطانت کی غیر معمولی صلاحیتوں کا قدرتی نتیجہ سمجھتے ہیں۔ اور اس کا ایک بیّن فائدہ بھی ہے۔ کہ ان کے زورِ بیان اور تکرارِ مطالب سے منطق ایسا خشک موضوع باغ و بہار کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ بہرحال سب سے پہلے تو ان کو اس تعریف کی جامعیت کھٹکتی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ تمام حقائق ان کی زد میں نہیں آپاتے۔ مثلاً اس کے دائرۂ اختیار سے اعداد قطعی خارج ہیں۔ کیونکہ ان کے لئے کسی ایسی جنس و فصل کا تصوّر نہیں کیا جاسکتا۔ کہ جو ان کی اصلیت کو گھیر لے۔ اور ان کی حقیقت کا پوری طرح احاطہ کرلے۔ آپ جب واحد کی یہ تعریف کرینگے کہ وہ ایسا عدد ہے جو تقسیم و انفصال کے عمل کو گوارا نہ کرسکے۔ تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ واحد سے پہلے آپ کثرت کی حقیقت سے واقف ہیں۔ حالانکہ ایسا نہیں۔ اسی طرح آپ جب "کثیر" اور متعدد کی تعریف میں کہیں گے کہ وہ ایک ایسا عدد ہے جو کئی احاد اور وحدتوں پر مشتمل ہے۔ تو آپ کوئی نئی بات نہیں کہیں گے۔ اور کسی مخفی حقیقت کا انکشاف نہیں فرمائیں گے۔ بلکہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ آپ کثیر کے بجائے اس کا ایک مترادف لفظ استعمال کر رہے ہیں۔ علاوہ ازیں اس میں یہ عیب پایا جاتا ہے۔ کہ مبینہ تعریف دور کی خرابیوں سے محفوظ نہیں رہ پائی۔ کیونکہ واحد کو آپ نے ایسے عدد سے تعبیر کیا ہے جو ناقابلِ تقسیم ہو یعنی کثیر ہو۔ اور کثیر کو ایسا عدد ٹھہرایا ہے جو وحدات پر مبنی ہو۔ اس کا صاف صاف مطلب یہ ہوا کہ وحدت کی کوئی ایسی مستقل بالذّات تعریف نہیں بیان کی جاسکتی کہ جس میں کثرت کا تصوّر نہ ہو۔ اور اسی طرح کثرت کی ایسی تعریف بیان کرنا ناممکن ہے۔ جس میں وحدت کے تصوّر سے کاملاً بے نیازی نہ برتی گئی ہو۔ یونانی عقول مجردہ کے قائل تھے علامہ کا کہنا ہے کہ ان کی بھی اصطلاحی تعریف ممکن نہیں۔ مغربی نقادوں نے اشخاص۔ مقامات اور الفاظ کو بھی اسی قبیل میں شمار کیا ہے۔ اور کہا ہے کہ ان کی مناسب الفاظ میں وضاحت و تشریح تو کی جاسکتی ہے مگر باقاعدہ جنس و فصل کی اصطلاحوں میں تعریف نہیں۔

اعتراض کی اس نوعیت میں علّامہ منفرد نہیں۔ بلکہ جیسا کہ خود انہوں نے ذکر کیا ہے۔ ابنِ سینا۔ رازی۔ غزالی اور سہروردی نے بھی تعریف کی عدم جامعیت کا اعتراف کیا ہے۔ مگر اس فرق کے ساتھ کہ علامہ کا ذہن اس معاملہ میں بالکل یکسو ہے۔ اور یہ حضرات عدم جامعیت کا اقرار کرتے ہوئے بھی کسی نہ کسی طرح اس کو کشفِ حقائق کا ذریعہ سمجھتے ہیں۔

دوسرا اعتراض۔ دوسری چیز جو انہیں کھٹکتی ہے وہ یہ ہے کہ ماہو ہے کے جواب میں منطقیوں نے جو ایک وضعی اور ڈھلا ڈھلایا طریق جنس و فصل کا اختیار کیا ہے یہ غیر فطری اور غیر ضروری ہے۔ آخر دوسرے علوم میں بھی تو کشفِ حقائق کی ضرورت پڑتی ہے جس طرح ایک منطقی حدود و تعریفات سے تعرض کرتا ہے۔ بعینہٖ اسی طرح ایک فقیہ، ایک اصولی، ایک نحوی اور طبیب بھی اپنے اپنے دائروں میں متعلقہ حقائق کی عقدہ کشائی کرنے پر مجبور ہے۔ لیکن ان میں کوئی بھی ان قیود کی پابندی کی زحمت مول نہیں لیتا۔ اور اپنے کو اس تصنّع کا مکلف نہیں ٹھہراتا۔ سب سے زیادہ اخلاص و ہدایت کے رموز و اسرار

اور زندگی کے حقائق کی گرہ کھولنے والے انبیاء ہیں ان کی تعلیمات اور انداز بیان آپ کے سامنے ہے۔ کیا ان میں کسی ایک نے بھی خیر و شر اور عدل و انصاف ایسی اہم اقدار کی تشریح و وضاحت میں اس انداز اور اسلوب کی پیروی کی ہے۔

پتے کی بات۔ علامہ نے اس مرحلہ پر اسلامی علوم و فنون میں منطق کے تداخل سے جو مفسدے پیدا ہوئے ہیں۔ ان کی طرف اشارہ کرتے ہوئے بڑے پتے کی بات کہی ہے۔ کہ جب تک متذکرہ بالا فنون منطق کی دخل اندازیوں سے محفوظ رہے ہیں۔ ان میں وضاحت و افادیت بدرجۂ اتم موجود رہی ہے۔ اور جب متاخرین نے ان وصفی پیمانوں کو اپنایا ہے اختلاف رائے کا وہ طوفان اُمڈ آیا ہے کہ حقائق تک کی تعیین مشکل ہوگئی ہے مثلاً اسم کیا ہے؟ اس کی کوئی ستر تعریفیں بیان کی گئی ہیں۔ جیساکہ ابن الانباری کی تصریحات سے واضح ہے۔ قیاس کیا ہے؟ اس کے بیس سے کچھ اوپر جواب دئیے گئے ہیں۔ یہی حال طب میں اور دیگر فنون کی تعریفات کی رنگا رنگی اور بوقلمونی کا ہے۔ لطف یہ ہے کہ خود یہ پیمانہ فکر و قیاس جسے ہم منطق کہتے ہیں تعریف حدود کے معاملہ میں اختلاف رائے سے اپنا دامن نہیں بچا سکا۔ ان کے ہاں بھی حیوانِ ناطق ---- انسان کی کوئی آخری تعریف نہیں۔ بلکہ انسانیت کی کنہہ و حقیقت کو اس کے علاوہ دوسرے اسالیب میں بھی بیان کیا گیا ہے۔

جنس و فصل کی قید پر فنی اعتراض۔ حدود و تعریفات کے سلسلہ میں جنس و فصل کی قید پر علامہ کا فن کی حیثیت سے یہ اعتراض ہے کہ جنس سے اہل منطق کی کیا مراد ہے۔ ظاہر ہے کہ صرف حیوان کے لفظ سے تو انسانیت کے حدود واضح ہوتے نہیں۔ اسی طرح خمر کی تعریف کرتے وقت محض سیال کہدینے سے اس کے ممیزات کا قطعی پتہ نہیں چل سکتا۔ لہذا مزید وضاحت کی خاطر یا تو تعریف طلب موضوع کے تمام محمولات اور صفات کا ذکر کیا جائے گا۔ اور یا پھر اس قریب تر صفت و نوع کے ذکر ہی پر اکتفا کیا جائے گا۔ کہ جس سے آگے بس ایک کڑی میمیزی کی رہ جاتی ہے۔ پہلی صورت میں یہ دشواری ہے کہ ان صفات و محمولات کی اتنی تعداد ہے کہ ان کا احاطہ مشکل ہے۔ حیوان کے علاوہ جسم۔ جسم نامی حساس متحرک بالارادہ وغیرہ کیا کیا کہنا پڑے گا۔ یہ موٹے موٹے محمولات ہیں۔ اور پھر غور و فکر کی رفتار اگر نہ رُکے تو جسم کے ادھر متعدد صفات و محمولات اور بھی تجزیہ و تفحص کے متعین ہو سکتے ہیں۔ اسی طرح بات متحرک بالارادہ پر جاکر ختم نہیں ہو جاتی۔ بلکہ انسانی صفات کا دائرہ اس سے زیادہ صفات تک وسیع ہے۔ دوسری صورت میں بھی اس نوع کی پیچیدگی کا سامنا ہے۔ انسان کے لئے حیوان یا خمر کے لئے سیال کا وصف ایسا نہیں کہ اسے ناطق یا مسکر سے بالکل ملا ہوا اور قریب ترین قرار دیا جاسکے۔ بلکہ ان کے بین بین اور بہت سے محمولات فرض کئے جاسکتے ہیں۔ مثلاً ایک حیوان جو دو پاؤں پر چلتا ہو۔ جو مستقیم القامت ہو اسی طرح صرف سیال کہہ دینے سے شراب کی خصوصیات واضح نہیں ہو سکتیں۔ بلکہ اس سے آگے بڑھ کر اس سیال کو مشروب کہنا پڑے گا۔ اور مشروب کو لذت بخش یا لذیذ کے لفظ سے تعبیر کرنا ہوگا۔ یہی نہیں پھر اس لذت کی تعیین کرنا پڑے گی کہ وہ

کس نوع کی ہے ۔ اور انسانی مجبوریوں کے پیش نظر یہ کس کے اختیار میں ہے کہ لذّت کی اس آخری نوع کو دریافت کرے کہ جہاں سے سکر کے حدودِ اوّلین کا آغاز ہوتا ہے ۔

جنس کا ذکر کیوں غیر ضروری ہے ۔ جنس کے ذکر کرنے کی سرے سے اس لئے بھی ضرورت نہیں ۔ کہ جب آپ فصل کا ذکر کرینگے تو اکثر دلالتِ تضمنی کے طور پر اس میں جنس کا تصوّر خود بخود ذہن میں اُبھر آئے گا ۔ کیونکہ ناطق یا مدرک کلیات بہر حال حیات کے اعلیٰ درجہ سے بہرہ ور ہوگا ۔ اور حیوان ہی ہوگا ۔ جمادات و نباتات کی صف میں تو ہوگا نہیں ۔ اس لئے ارسطو کا یہ کہنا صحیح نہیں کہ جنس و فصل دونوں کا ہونا حدِّ تام کے لئے ضروری ہے ۔ علامہ ابنِ تیمیہ اس مرحلہ پر خصوصیت سے اس حقیقت کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں ۔ کہ تعریف و حدِّ تام کا مقصد کسی ایک ممیز یا فصل سے بھی پورا ہو سکتا ہے ۔ اور یہی وہ روش ہے جسے متکلمین اور حکماء اسلام نے بالعموم اپنے مضامین میں اجتہاد کیا ہے ۔ کہ جب بھی کسی مفہوم یا حقیقت کی ان کو وضاحت کرنا ہوتی ہے ۔ تو صرف ممیزات کے ذکر پر اکتفا کرتے ہیں ۔ اور جنس قریب سے تعرض ضروری نہیں سمجھتے ۔

فصل کے ذکر پر اعتراض ۔ فصل یا ممیز کی وضاحت کرتے ہوئے یونانی صفات کی دو قسمیں قرار دیتے ہیں ۔ ایک وہ جو ماہیت و ذات سے تعبیر ہیں ۔ اور دوسری وہ ان کی اصطلاح میں جنہیں عرض عام یا خاصہ کہتے ہیں ۔ علامہ کا اس پر پہلا اعتراض یہ ہے کہ ماہیت و ذات کی تعیین کس پیمانہ سے ہوگی ۔ ان کے نزدیک جنہیں یہ لوگ صفاتِ ذاتیہ کہتے ہیں ان کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں کہ یہ سراسر ذہن و فکر کی آفریدہ ہیں یعنی اگر ایک شخص نے ادراک صفات کو وصف ذاتی سمجھ لیا ہے تو اس پر کیا قدغن ہے ۔ علامہ کے نقطۂ نظر سے ماہیت و ذات کی تعیین میں ارسطو اور اس کے متبعین محض اس بناء پر غلط فہمی میں مبتلا ہوگئے کہ انہوں نے ماہیات و ذاتیات کو ایسے حقائق فرض کر لیا کہ جن کا اپنا ایک مستقل وجود ہے ۔ اور جو اپنے اجزاء و جزئیات سے علیحدہ بھی پائے جاتے ہیں ۔ اور پہچانے جاتے ہیں جس کا یہ مطلب ہوا کہ اگر دنیا میں کوئی انسان زندہ نہ رہے جب بھی حقیقت انسانیہ کا تصوّر ان کے ہاں برقرار رہے گا ۔ یا اگر اس عالم ہست و بود میں شراب و خمر کا نام و نشان تک مٹ جائے جب بھی "حقیقتِ سکر" اپنا وجود قائم رکھے گی ۔ یہ سفسطہ دراصل افلاطون کے نظریۂ مثل سے اُبھرا ہے ۔ اور اس کے قریب قریب یہ معنی ہیں کہ ہم معدومات کو بھی موجودات فرض کر لیں اور وجود و عدم میں جو بیّن اور انمٹ فرق ہے اس کے حدود کو ملیا میٹ کر دیں ۔ ظاہر ہے کہ کم از کم منطق میں تو اس تضاد کے لئے کسی گنجائش کا نکلنا محال ہے ۔

منطق کی بدنصیبی ۔ علامہ کا یہ اعتراض اس حد تک تو اپنے اندر بلاشبہ وزن رکھتا ہے کہ تنہا ناطقیت سے حقیقتِ انسانیہ کو تعبیر کرنا صحیح نہیں ۔ کیونکہ یہ حقیقت جسے ہم انسانیت کہتے ہیں اتنی سادہ اور بسیط نہیں ہے کہ کوئی ایک ہی لفظ اس کے تمام ما لہ و ما علیہ کی وضاحت کر سکے ۔ ادراکِ کلیات یا عقل و فکر کی تگ و تاز تو اس کا محض ایک پہلو ہے ۔ جو ادنےٰ درجہ کا ہے ۔ اس کے علاوہ اس کے متعدد دوسرے نفسی و باطنی پہلو ہو سکتے ہیں ۔ کہ جو نسبتہً زیادہ اونچے اور زیادہ لطیف

ہوں۔ یہ منطق کی بدنصیبی ہے کہ اس نے مدارک انسانی کی تعیین میں ٹھوکر کھائی اور ادراک کلیات کے تنگ دائرہ سے آگے نہ بڑھ سکی۔ ورنہ فکر و ادراک سے آگے بھی معرفت و حکمت کے کچھ بلند پایہ زینے ہیں، جن کی نشان دہی ہو سکتی تھی۔ مگر یہ کہنا نری مذہبیت ہے کہ اگر وصف ادراک و ضحک وغیرہ۔ کا مقابلہ کیا جائے۔ تو دونوں ایک ہی درجہ کے ٹھہریں گے۔ اور ان میں بجز وضعی واصطلاحی فرق کے اور کوئی فرق پایا نہیں جائے گا۔ د مل نے اس حقیقت کو بنیادی صفات ( ) اور غیر بنیادی یا ثانوی صفات کہہ کر واضح کیا ہے۔

دوسرا فنی اعتراض۔ فصل و ممیز پر دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اس سے بھی کشفِ حقیقت کا مقصد پورا نہیں ہو پاتا۔ کیونکہ اگر آپ پہلے سے انسانیت کا کوئی تصوّر ذھن میں نہیں رکھتے ہیں۔ اور بر بنائے تجربہ اور اس کی فکری صلاحیتوں سے واقف نہیں ہیں۔ تو کسی طرح بھی ادراک کلیات کا مقصد آپ کی ذہنی گرفت میں نہیں آسکتا۔ اور اگر صورتِ حال یہ ہے کہ آپ اس سے واقف ہیں۔ تو اس کے یہ معنی ہوئے کہ اس ممیز سے کوئی نئی اور خصوصی حقیقت نظر و بصر کے سامنے نہیں آپاتی۔

انسان کی تعریف کی حد تک ان کا تیسرا اعتراض یہ ہے کہ یہ ممیز یا فصل مانع نہیں۔ اس میں فرشتے بھی ادراک و فکر کی نعمتوں سے بہرہ مند ہونے کی وجہ سے داخل ہیں۔ اور اگر کوئی جنات کے وجود کو تسلیم کرتا ہے اور اس کے ساتھ یہ بھی مانتا ہے کہ ان کو اللہ تعالےٰ نے اشکالِ مختلفہ کو اختیار کر لینے کی عجیب و غریب صلاحیتیں بخشی ہیں۔ تو ان کو بھی اس مفہوم میں شامل سمجھنا چاہیئے۔

کیا فنا و ہلاکت انسان کے وجود کا منطقی جز ہے } اس اعتراض کے جواب میں ارسطو کے متبعین نے انسان کی تعریف میں کچھ اور صفات کا اضافہ کیا ہے۔ مثلاً حیوانِ ناطق کے آگے مائت کی قید بڑھا دی ہے۔ لیکن اس پر علامہ کا پہلا اعتراض یہ ہے کہ مائت کہلانے سے بھی کہاں کام چلتا ہے۔ کیونکہ جنات بالاتفاق فانی ہیں۔ ہمیشہ زندہ رہنے والے نہیں۔ اور ملائکہ کے متعلق بھی بعض علماء یہ رائے رکھتے ہیں۔ کہ ان کو بھی بالآخر موت و ہلاکت سے دوچار ہونا ہے۔ علاوہ ازیں جہاں تک انسان کی منطقی ماہیت کا تعلق ہے خود اس کو بھی کب موت مستلزم ہے۔ یہ آخری حصّہ بہت دوررس نتائج کا حامل ہے۔ اس کے معنی ہم یہ سمجھتے ہیں کہ انسان اور خلود و بقا میں باہم کوئی منافات پائی نہیں جاتی۔ اور ہو سکتا ہے کہ کسی وقت یہ آفات و بلیات کا شکار انسان موت و ہلاکت کے اس چکر سے یکسر آزاد ہو جائے اور ان اسباب و وسائل پر قابو پالے۔ کہ جو حیاتِ جاوید کے سلسلہ میں اس وقت تک رکاوٹ بنے ہوئے ہیں۔[1]

(باقی۔ باقی)

---

[1] یہ مقالہ فلاسافیکل کانگرس کے چوتھے اجلاس منعقدہ ڈھاکا میں پڑھا گیا تھا۔