محمد حنیف ندوی

ارسطو کی منطق پر ابنِ تیمیہؒ کے اعتراضات

(آخری قسط)

کلیات اور ان کا جزئیات خارجی سے تعلق کلیات (UNIVERSALS) کا اپنے جزئیات خارجی سے کیا تعلق ہے یہ ایک پرانی بحث ہے۔ علامہ کی رائے میں اس مفروضہ کی ابتدا فیثا غورث سے ہوئی ہے کہ موجودات و حقائق کلیہ کا اپنا ایک مستقل بالذات وجود ہے جو اثبات و تصدیق کے لئے قطعی جزئیات و افراد کا مرہون منت نہیں۔ اور یہ بات ریاضی کی حد تک تو بلاشبہ معقول بھی ہے لیکن کیا مادیات و طبیعیات کے دائرہ میں بھی یہ مفروضہ صحیح ہے؟ اور میز، کرسی، گھوڑا، گدھا اور اس نوع کی دوسری چیزیں بھی اپنے وجود خارجی کے علاوہ کوئی کلی تصور رکھتی ہیں؟ یہ ہے دراصل مابہ النزاع مسئلہ جو قدیم یونانی حکماء سے لے کر اس وقت تک استخوان بحث و جدل بنا ہوا ہے اور اب تک کوئی قطعی و آخری فیصلہ نہیں ہو پایا کہ کون فریق برسر حق ہے اور کون برسر باطل بلکہ اب تو اس کے حدود پہلے سے کہیں زیادہ وسیع ہو گئے ہیں۔ اور اس نزاع نے منطق و فلسفہ سے آگے بڑھ کر نفسیات کو بھی اپنی قلمرو میں داخل کر لیا ہے۔

ارسطو کا مسلک۔ سقراط کے ان مکالمات میں جن کو ارسطو نے نقل کیا ہے ایجاباً یا سلباً کوئی واضح تصریح کہیں نہیں ملتی کہ جس سے اس مسئلہ پر براہ راست روشنی پڑ سکے۔ اس لئے ارسطو تو اس بات کے قائل نہیں کہ جزئیات کے علاوہ جن کو ہم دیکھتے اور چھوتے ہیں، کلیات اپنا الگ خارجی وجود بھی رکھتے ہیں۔ ان کے نقطۂ نظر سے کلیت و اشتراک جو محسوس ہوتا ہے ذہن و فکر کا پیدا کردہ ہے۔ اور ذہن و نظر کا دھوکہ ہے۔ ارسطو اور ان کے متبعین کو اسمیین (NOMINALISTS) کے نام سے پکارا جاتا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ کلیات اور ان کے افراد خارجی کے درمیان کسی حقیقی رشتہ کو تسلیم کرنے والے نہیں۔ ان کا یہ خیال ہے کہ کلیت کے وجود خارجی کے بارہ میں مغالطہ اشتراک سے ابھرا ہے ورنہ ہر ہر جزئی اپنا ایک مستقل اور متعین وجود رکھتی ہے اور ان کے درمیان کوئی کلی تصور علیحدہ اور مستقل بالذات شئے کی حیثیت سے پایا نہیں جاتا۔

افلاطون کی رائے۔ سقراط کے دوسرے شاگرد رشید افلاطون کا اس کے برعکس یہ عقیدہ ہے کہ یہ خارجی اور دنیائے محسوس تو بدلنے اور تغیر و فنا کا شکار ہونے والی ہے۔ لہٰذا ضروری ہے کہ اس کے علاوہ کوئی ایسا عالم بھی ہو جہاں فنا و تغیر کی دخل اندازیاں نہ ہوں اور جہاں اس کائنات خارجی کی ہر چیز اپنی اصلی اور دائمی شکل میں پائی جاتی ہو۔

ظاہر ہے کہ یہ اسی صورت میں ممکن ہے جب کہ اس کے نظریۂ مثل (ideas) سے اتفاق کیا جائے اور یہ مانا جائے کہ ایک عالم عقل اور اقلیمِ دانش ایسی بھی ہے کہ جہاں کائنات خارجی کا ہر ہر مظہر اپنے اصلی اور غیر متعین روپ میں جلوہ گر ہے۔ اور یہ دنیائے فانی محض اس کا انعکاس اور ظل ہے۔ افلاطون اور اس کے اس عقیدہ کو ماننے والے حقیقت پسند (REALISTS) کہلاتے ہیں۔ ارسطو اور افلاطون کے پیرو اس معاملہ میں دراصل حد درجہ کے غالی ہیں ان کے بین بین ایک تیسری راہ مصالحت کی ہے اور وہ یہ ہے کہ نہ تو کلیتہً یہ صحیح ہے کہ مختلف جزئیات و افراد کو سرے سے جوڑنے والی کوئی چیز ہی نہیں اور کوئی مایہ الاشتراک ہی ایسا نہیں کہ جو ان کو انواع و اجناس کے سلسلوں میں منسلک کر سکے اور نہ یہ بات ہی درست ہے کہ کلیات بالکل الگ تھلگ ایک تجریدی دنیا رکھتے ہیں اور ان کا کوئی تعلق و ربط جزئیات خارجی کے ساتھ نہیں۔ جو بات اس سلسلہ میں معقول اور سمجھ میں آنے والی ہے وہ یہ ہے کہ ایک نوع یا جنس کے تحت جس قدر جزئیات و افراد پائے جاتے ہیں انہیں کا ہر ہر فرد اپنے اندر ایک مخصوص مماثلت لئے ہوئے ہے جو حقیقی و واقعی ہے ذہن و فکر کی خلاقیوں کا نتیجہ نہیں۔ اور یہی وہ تشابہ و مماثلت ہے کہ جس کی بدولت ہم اس لائق ہوتے ہیں کہ کلیت و جزئیات کے درمیان جو نازک رشتہ ہے اس کو فہم و ادراک کی گرفت میں لاسکیں اور اسکی ٹھیک ٹھیک تعیین کر سکیں۔ ورنہ یہ گرہ کھلنے والی نہیں۔ اس گروہ کو تصوّریّین (CONCEPTIONALIST) کہتے ہیں۔

علامہ کیوں اِسمیت کے قائل ہوئے

علامہ ابن تیمیہ کا تعلق غالی اِسمیین سے ہے۔ یہ اس گروہ میں کیوں شریک ہوئے، یہ ایک دلچسپ داستان ہے۔ اس سے قبل ہم کہہ چکے ہیں کہ منطق یا علوم عقلیہ سے ان کا تعلق و ذوق محض ثانوی ہے۔ یہ اپنے مزاج اور فطرت کے اعتبار سے دینیات کے آدمی ہیں، لہٰذا ہر ہر مسئلہ پر دینی نقطۂ نظر سے غور و فکر کرنے کے عادی ہیں۔ ابن عربی اور تمام ایسے صوفیاء جو نظریہ وحدت الوجود کے علمبردار ہیں۔ ان کے چونکہ مذہبی حریف ہیں اس لئے ان کے لئے ضروری ہو جاتا ہے کہ ان کے افکار و خیالات کی اچھی طرح تردید کریں۔ اور اسلامی معاشرہ میں رائج اور رچے ہوئے ہر اس عقیدہ و فکر کا ناقدانہ جائزہ لیں کہ جس کو ان کے نزدیک مسلمہ دینی رجحان کے خلاف قرار دیا جا سکتا ہے۔ وحدت الوجود کا محولہ بالا عقیدہ اسی انداز کا ہے۔ لہٰذا جس جس جہت اور پہلو سے بھی اس کی تائید کا کوئی امکان اُبھر سکتا تھا اس کا اُنہوں نے پُرزور ابطال کیا ہے۔ اور یہ ماننا پڑے گا کہ اگر افلاطون کے مثل کا ابطال ہو جائے اور کلیات کا علٰحدہ وجود قائم نہ رہے تو نظریۂ وحدت الوجود کے لئے کوئی منطقی وجہ باقی نہیں رہتی۔ اس وجہ سے علامہ نے جابجا اپنی کتابوں میں اس کی تردید کی ہے اور جزئیات کے سوا کلیات کے خارجی وجود کو ماننے سے انکار کر دیا ہے۔ یہ مسئلہ خصوصیت سے صوفیاء میں کیوں مقبول ہوا جبکہ مسلمان اہلِ فکر کی دلچسپیاں ارسطو اور اس کی منطق سے زیادہ رہی ہیں۔ اور جبکہ ارسطو نے کلیات کے حقیقی وجود کو تسلیم نہیں کیا یہی نہیں کہ تسلیم نہیں کیا بلکہ اس کے خلاف دلائل پیش کئے ہیں۔ اس کے کئی

اسباب ہیں۔

عقیدہ وحدت الوجود کا پس منظر کچھ لوگ تو مسئلہ توحید میں غلو و افراط کا شکار رہوئے۔ ان کا کہنا تھا کہ لا الٰہ الا اللہ کی تعبیر اگر لا موجود الا ہو کی صورت میں پیش کی جائے تو اس میں زیادہ تنزیہ و تجرید پائی جاتی ہے۔ کچھ حضرات شوق و جذب کی راہ سے ادہر آئے۔ ان کے جذبات کی کیفیت کچھ اس ڈھنگ کی تھی کہ انہوں نے وجود کی ثنویت کو کسی طور پر بھی گوارا کرنا پسند نہ کیا کیونکہ ان کے خیال میں ایسا کرنا صراحۃً جذبات محبت و عشق کے خلاف تھا۔ انہوں نے صاف صاف کہہ دیا کہ اس محبوب حقیقی کے جمال جہاں آرا کا کسی درجے میں بھی کوئی مدِّ مقابل نہیں حتیٰ کہ اس عالم فانی کے کسی ظہور کو بھی اگر صفت وجود سے متصف گردانا گیا اور کسی اور شے کو بھی اس کے ساتھ ساتھ موجود مانا گیا تو یہ اس کی ذات کے ساتھ کھلا ہوا شرک ہوگا۔ تیسرے گروہ نے ایک اور طریق سے سوچا۔ اس نے جب یہ دیکھا کہ توحید کی اس تعبیر سے جو جمہور مسلمانوں کی ترجمانی کرتی ہے، بجائے اتفاق و یگانگت کے اُلٹا دوئی پیدا ہوتی ہے اور انسان یہود و نصاریٰ اور مسلم و غیر مسلم کے غیر ضروری خانوں میں تقسیم ہو کر رہ جاتا ہے۔ تو اس نے اس اختلاف کو مٹانے کی غرض سے وحدت الوجود کی آڑلی اس لئے کہ ان کے نزدیک تنہا یہی تصوّر ایسا ہے کہ جس سے گبر و ترسا اور مسلم و غیر مسلم کی تفریق مٹ جاتی ہے اور انسانی وحدت پارہ پارہ نہیں ہونے پاتی۔

ایک مخصوص طبقہ نے تخلیق و تکوین کی اُلجھنوں سے چھٹکارا پانے کے لئے یہ راہ اختیار کی کہ کائنات کی ایک ہی اصل مانی جائے اور یہ کہا جائے کہ جسے تم تخلیق کہتے ہو وہ تو اسی ایک اصل کا ظہور ہے تخلیق نہیں۔

کلیات پر افلاطون کا اعتراض غرض اہلِ فکر و دانش کے مختلف گروہ مختلف راستوں سے اس عقیدہ تک پہنچے۔ اس مرحلہ پر ہمیں اس عقیدہ کی صحت و سقم کے بارے میں کچھ کہنا نہیں ہے بلکہ صرف یہ بتانا ہے کہ کن ذہنی مجبوریوں کی وجہ سے یہ عقیدہ صوفیاء میں رواج پذیر ہوا اور کیوں علامہ اس کی تردید پر مجبور ہوئے۔ کلیات کی اس بحث میں افلاطون کا زبردست اور اصولی اعتراض یہ ہے کہ اگر ان کے حقیقی وجود کو نہ مانا جائے تو اخلاقیات کے لئے کوئی اساس یا دبنیاد برقرار نہیں رہتی۔ یہی نہیں پھر الہیات کا پورا کارخانہ بھی بگڑتا ہے کیونکہ اس صورت میں علم مطلق کا تصوّر بھی نہیں کیا جا سکتا۔ یعنی اگر خیر مطلق کا کوئی وجود نہیں ہے اور صرف انسانی اعمال اور جزئیات کردار و سیرت تک ہی خیر کا تحقق ممکن ہے تو پھر اخلاقیات کے سامنے کیا کامل نمونہ رہے گا اور کس نسبت سے ارتقاء و تکمیل اخلاق کی منزلیں طے کی جائیں گی۔ اسی طرح اگر "علم مطلق" کا کوئی تصوّر نہیں کیا جا سکتا کیونکہ علم بہرآئینہ کسی نہ کسی محدود جزئی صورت ہی میں جلوہ گر ہے تو وہ "علم غیر محدود" کیسے تسلیم کیا جائے گا جس پر اسلامی الہیات کی پُر شکوہ عمارت قائم ہے۔

علامہ کے لئے یہ سوال اس لئے زیادہ اہمیت کا حامل تھا کہ خیر و شر کے مسئلہ میں ان کی رائے اشاعرہ کے خلاف ہے۔ کیونکہ ان کے ہاں حسن و قبح کی بحث سراسر عقلی ہے۔ اسی طرح یہ صفات میں معتزلہ کے ہم نوا نہیں جو یہ کہتے تھے کہ اللہ

تعالیٰ کا علم جزئیات غیر محدود پر مشتمل نہیں۔ گویا ایک طرف تو یہ علم مطلق کے قائل ہیں اور دوسری طرف خیر مطلق کو اخلاقیات کی اساس مانتے ہیں۔ اس بنا پر ان سے بجا طور پر توقع کی جاسکتی تھی کہ اسمیت (NOMINALISM) میں جو یہ کھلا ہوا تناقض ہے اس پر ان کی نظر پڑیگی اور یہ حسب عادت اس کا تفصیلی جواب دینگے۔ مگر افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ افلاطون کے اس وزنی اعتراض کی طرف ان کا ذہن منتقل نہیں ہو پایا۔

تصور و تصدیق۔ یونانیوں نے علم کو تصور (IDEA) و تصدیق (JUDGMENT) کے دو خانوں میں تقسیم کیا ہے علامہ نے اس پر نہایت نفیس نفسیاتی بحث کی ہے ان کا کہنا ہے کہ ایسا تصور مجرد ذہن میں قطعاً پایا نہیں جاتا جو ہر طرح کے قیودِ اثباتیہ و سلبیہ کے اتصاف سے آزاد ہو۔ زیادہ سے زیادہ یہ ممکن ہے کہ وہ قید مطلوبہ کے ساتھ وابستہ نہ ہو۔ مثلاً کوئی شخص اگر کہتا ہے نبیذ حرام ہے تو ممکن ہے کہ نبیذ کا تصور جب اس کے سامنے آئے تو اس کے ساتھ اس کی حرمت کا کوئی تصور پایا نہ جائے۔ مگر یہ کیونکر ممکن ہے کہ سرے سے کسی قید و اتصاف کا وجود ہی متصور نہ ہو۔ کیونکہ یہ عین ممکن ہے کہ نبیذ کے تصور کے ساتھ ساتھ وہ سوچ رہا ہو کہ یہ شراب ہے۔ یہ مسکر ہے۔ یا یہ فلاں قسم ہے۔ اس کا یہ مزا ہے۔ وغیرہ۔ یہ اعتراض بہت صحیح ہے۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ علامہ نے منطق و نفسیات میں جو گہرا تعلق و رشتہ ہے اس کی حقیقت کو پا لیا تھا اور اس راز کو دریافت کر لیا تھا کہ نفسیاتی سطح پر تصور و تصدیق کو حق بجانب ثابت کرنا دشوار ہے۔ اس سے بھی زیادہ اہم اور وزنی اعتراض ان کا یہ ہے کہ فرض کیجئے ایسا تصور ممکن ہے اور انسانی ذہن میں تصورات مجردہ کے دھندلکوں کو گرفت میں لانے کی صلاحیت موجود ہے مگر اس سے یہ کب لازم آتا ہے کہ ایسے تصورات پر علم کا اطلاق ہوسکے۔ علم تو کہتے ہی کسی خبر، کسی اتصاف اور کسی قید کو ہیں مجرد نبیذ موہوم جس کے ساتھ کسی قید کا ذکر نہیں جو کسی وصف کے ساتھ متصف نہیں، اور کسی محمول (OBJECT) کے ساتھ اس کا تعلق نہیں کیونکر ازدیاد علم کا باعث ہو سکتی ہے۔ یعنی نبیذ اور صرف نبیذ۔ زید اور صرف زید۔ کرسی اور صرف کرسی وغیرہ۔ ایسے تصورات نحو میں تو جزو ترکیبی کی حیثیت سے آسکتے ہیں مگر منطق میں ان کے لئے گنجائش نکالنا مشکل ہے۔

قیاسات کی افادیت۔ اب ہم قیاسات ترتیب و ساخت کے بارے میں ان کے اعتراضات کی تلخیص پیش کرتے ہیں۔ سب سے پہلے تو ان کو ان کی افادیت ہی سے انکار ہے ان کا کہنا ہے کہ علم کچھ ان وضعی قاعدوں اور مقررہ اشکال میں منحصر نہیں۔ بلکہ ایک سلیم الذہن انسان ان چکروں میں پڑے اور صغریٰ و کبریٰ کے پھیروں میں بھٹکے بغیر فطری طور پر اس لائق ہوتا ہے کہ صحیح نتائج تک رسائی حاصل کر سکے۔ یہی نہیں فقہا اور مسلمان شارحین نے اسلام کے اسلامی عقائد کے مختلف گوشوں کی جو تعبیر کی ہے اس کا تعلق سراسر ان کے ذوق اور عقلی مناسبتوں ہی سے ہے منطق کے قیاسات سے نہیں۔ تاہم ان کی استواری اس درجہ مسلّم ان کا توازن اس درجہ درست اور معقولیت اس درجہ استحکام لئے ہوئے ہے کہ آسانی سے جھٹلانا ممکن نہیں!

اور تو اور ایک عام آدمی بھی روزمرہ کی زندگی میں کتنے صحیح فیصلوں پر پہنچتا ہے اور کتنی جچی تلی رائے قائم کرتا ہے حالانکہ وہ منطق کے مبادی تک سے ناآشنا ہوتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ ایسا کیوں ہے؟ اس لئے کہ اللہ تعالےٰ نے منطق کی دریافت سے بہت پہلے یہ خوبی صحیح اور متوازن ذہن میں ودیعت کر رکھی ہے کہ اگر اس کا سلیقے سے استعمال کیا جائے تو بغیر کسی فنی دشواری کے سامنا کئے یہ حقائق و معارف کی گرہ کشائی پر قادر ہو سکتا ہے۔ اور پیش آمدہ پیچیدگیوں کو سلجھا سکتا ہے۔ علامہ کہتے ہیں کہ قیاسات کا طریق غیر فطری اور غیر مفید ہے۔ کیونکہ ان سے اور الجھنیں پیدا ہوتی ہیں۔ اور وہ بات جو چٹکی بجاتے میں حل ہو سکتی ہے ان کی ترتیب و ساخت سے ایک چیستان بن کر رہ جاتی ہے۔ اس سلسلہ میں ان کا بیان کردہ لطیفہ انہیں کے الفاظ میں ملاحظہ ہو، مگر اس کو لطیفہ ہی سمجھئے۔ ہم اس کو محض اس لئے نقل کر رہے ہیں، تاکہ منطق و قیاسات سے متعلق ان کا جو انداز فکر ہے اس کی اچھی طرح وضاحت ہو سکے۔ فرض کیجئے آپ کو ایک رقم کچھ مستحقین میں تقسیم کرنا ہے آپ یہ رقم ایک شخص کے سپرد کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس کو اتنے آدمیوں میں اس تناسب کے ساتھ تقسیم کرو۔ وہ چند منٹ غور کرے گا اور پھر نہایت آسانی سے یہ رقم حاجت مندوں میں تقسیم کرکے فراغت حاصل کرے گا۔ مگر منطقی ایسا نہیں کرے گا۔ وہ پہلے تو یہ کہے گا کہ جناب تقسیم کی تعریف کیجئے اور یہ بتائیے کہ تقسیم اور ضرب میں بنیادی فرق کیا ہوتا ہے؟ پھر جب آپ کہیں گے کہ تقسیم ضرب کے عکس کو کہتے ہیں کیونکہ ضرب میں تو تضعیف آحاد کے عمل کو دھرایا جاتا ہے اور تقسیم میں توزیع آحاد سے کام لیا جاتا ہے تو وہ آپ سے مثال کا مطالبہ کرے گا پھر یہ دیکھے گا کہ آیا یہ مثال ضرب و تقسیم کے تمام جزئیات کو گھیرے ہوئے ہے یا نہیں۔ اور پھر جب اس پورے قضیہ کو سمجھ لے گا اور اس کو اطمینان ہو جائے گا کہ اس میں کوئی منطقی جھول نہیں تب رقم ہاتھ میں لے گا اور بانٹنے کی کوشش کرے گا۔ تھوڑی دیر کے لئے مان لیجئے کہ اس کی یہ تقسیم صحیح ہے تب بھی دریافت طلب بات یہ ہے کہ اس کو اس تعب و مشقت سے آخر حاصل کیا ہوا؟ یہ کام جس سادگی اور سہولت کا طالب تھا وہ اس منطقیت سے خواہ مخواہ غارت ہوئی اور وقت اور صلاحیتوں کا جو خون ہوا وہ الگ۔

قیاسات و منطق کی واماندگیوں کا کیا عالم ہے۔ اس کے متعلق ایک قصہ علامہ خوانجی کا مشہور ہے۔ ان حضرت کا پورا نام قاضی افضل بن محمد الخونجی ہے۔ ساتویں صدی ہجری میں منطق میں ان کے رسوخ و تبحر کا بڑا چرچا تھا۔ جب یہ مرض الموت میں مبتلا ہوئے اور حقائق کے چہرے سے غفلت و سہو کے پردے اُٹھنے لگے۔ تو ان الفاظ میں ان کو اعتراف کرنا پڑا کہ "زندگی بھر منطقی جستجو سے جو کچھ پایا اس کا حاصل صرف اس قدر ہے کہ ہر ممکن اپنے وجود میں ایک واجب کا محتاج ہے۔ مگر خود یہ احتیاج کیا ہے؟ اس کی حقیقت کہاں معلوم ہو پائی ہے کیونکہ یہ وصف بھی تو سلبی ہے ایجابی نہیں۔ نتیجہ ہے کہ دنیا سے منہ موڑ رہے ہیں اور دامنِ طلب علم و معرفت سے یکسر تہی ہے۔"

اس پر آپ کہہ سکتے ہیں ہم تسلیم کئے لیتے ہیں ایک متوازن عقل و فکر کا انسان علم کی منزلوں تک بغیر قیاسات

کی استعداد کے پہنچ سکتا ہے۔ لیکن اس راہ میں مغالطات بھی تو اُبھر سکتے ہیں اور ایک ہوشیار اور زیرک آدمی دھوکہ بھی تو دے سکتا ہے اور اپنے دعوے کو جاذب اور دلفریب دلائل کے پردے میں بھی تو چھپا سکتا ہے۔ اس سے بچنے کا کیا طریق ہے؟

کیا صحتِ فکری دماغ کی جسمانی ساخت کا مسئلہ ہے؟

علامہ کا جواب یہ ہے کہ مغالطات کا پیدا ہونا اور اُبھرنا قیاسات کے صحیح و غلط استعمال سے اتنا تعلق نہیں رکھتا جتنا کہ کسی شخص کی دماغی ساخت سے متعلق ہے۔ دوسرے لفظوں میں اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر ایک شخص کا فکری سانچہ صحیح ہے اور دماغ و ذہن کی فزیالوجی میں کہیں نقص واقع نہیں ہؤا۔ تو اس کے اخذ کردہ نتائج بھی صحیح ہونگے۔ اور اگر اس کے فکری سانچہ میں کہیں بگاڑ ہے تو قیاسات کی استواریاں بھی اس کے استدلال کو قوت نہیں بخش سکتیں اور ایسا آدمی کہیں بھی لغزشِ فکری سے دامن بچا لینے میں کامیابی حاصل نہیں کر سکتا۔ گویا علامہ کے نزدیک اخذ نتائج کی صحت و سقم کا مسئلہ منطق کا مسئلہ نہیں۔ بلکہ دماغ کی جسمانی صحت و سقم کا مسئلہ ہے۔ علامہ کے اس طرزِ استدلال میں ایک کھلا ہؤا اسفسطہ ہے (SOPHISTRY) جو بادنیٰ تامل نظر و فکر کی سطح پر اُبھر آتا ہے اور وہ یہ ہے کہ یہ عام سمجھ بوجھ (COMMON SENSE) اور فن (ART) میں جو واضح فرق ہے اس کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ اور یہ نہیں جاننا چاہتے کہ ہر ہر فن کے ڈانڈے عام فہم و فراست اور فطری ذوق و ملکہ سے ملے ہوئے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ایک شخص بغیر موسیقی کی اصطلاحات کو جانے اور فنی باریکیوں پر عبور حاصل کئے بہترین اور نمونے کا موسیقار ہو سکتا ہے۔ بلکہ اکثر کامیاب اور نابغہ موسیقار تو وہی ہیں جن کے ہاں حنجرہ و گلو کی نزاکتیں براہِ راست قدرت کی فیاضیوں کا نتیجہ ہوتی ہیں۔ ہومر نے کہاں عروض کی تعلیم حاصل کی تھی۔ امراء القیس کو کس نے شعر و سخن کے آداب سکھائے تھے اور سقراط کا فلسفہ و فکر کس دبستانِ علم و حکمت کا منت کش تھا۔ مگر کیا کوئی شخص کہہ سکتا ہے کہ موسیقی کی فنی تکمیل نہیں ہونی چاہیئے۔ شعر و سخن کے آداب و رموز بے کار ہیں۔ فلسفہ کو مزید ترقی سے روک دینا چاہیئے۔ وغیرہ۔ اگر ایسا نہیں ہے اور یقیناً نہیں ہے تو منطق آخر کیوں فنی ارتقاء کے مرحلوں کو طے نہ کرے۔ اور اس کے لئے صحت و استواری کے سانچوں کو کیوں متعین نہ کیا جائے۔ اگر ہماری جسمانی و اجتماعی زندگی میں ارتقاء ناگزیر ہے۔ اور اس میں نظم و ضبط کے بغیر چارہ نہیں تو فکر کو صحیح راستوں پر ڈالنے کے لئے بھی کچھ اصول وضع کرنے ہونگے اور اس کے لئے بھی صواب و ناصواب کے نقطہ نظر سے ایک طرح کی اخلاقیات کو ڈھالنا ہوگا اور یہی منطق ہے۔

کیا قیاسات کے لئے دو مقدموں کا ہونا ضروری ہے

قیاسات کی ترتیب و ساخت عموماً دو مقدموں (PREMISSES) پر مشتمل ہوتی ہے اور سمجھا یہ جاتا ہے کہ ان کے بغیر کوئی قیاس نتیجہ خیز ثابت نہیں ہو سکتا۔ مثلاً اگر کسی کو نبیذ کی حرمت پر استدلال کرنا ہے تو اس کو مقدمات کو اس ڈھنگ سے سجانا ہوگا۔ نبیذ مسکر ہے۔ اور ہر مسکر حرام ہے۔ ظاہر ہے کہ اس ترتیب سے یہ نتیجہ خود بخود اُبھر کر سامنے آجائے گا کہ نبیذ حرام ہے۔ ابنِ سینا اس سے بھی آگے بڑھ کر یہ کہتے ہیں کہ صرف دو مقدموں کا پایا جانا ہی ضروری نہیں بلکہ اس کے ساتھ ساتھ اس ادراک کی بھی ضرورت ہے

کہ جس خاص کا ہم ذکر کر رہے ہیں وہ اس عام کے افراد میں داخل ہے جس کو ہم نے بطور دلیل کے پیش کیا ہے۔ اس کو یہ تفطن سے تعبیر کرتے ہیں اور یہ ان کے نزدیک تیسرے مقدمہ کے قائم مقام ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص نبیذ کی حرمت پر ان دو مقدموں سے استدلال کر رہا ہے۔ اس کے ذہن کو ان کے علاوہ اس رشتہ و تعلق کی نوعیت کو بھی بھانپ لینا چاہیئے۔ جو ان میں قائم ہے یعنی اس کی عقل و دانش کو اس چیز کو بھی معلوم کر لینا چاہیئے۔ کہ نبیذ مسکر کے عموم میں داخل ہے۔ ورنہ صرف دو مقدموں کے ترتیب دے دینے سے نتیجہ برآمد ہونے سے رہا۔

علامہ کہتے ہیں کہ یہ غلط ہے۔ بسا اوقات ایک ہی مقدمہ کا ذکر کر دینا کافی ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر اگر کوئی شخص یہ جانتا ہے کہ اس کو صرف اتنا بتا دینا کفایت کرتا ہے کہ آنحضرت سے یہ حدیث منقول ہے "کل مسکر حرام"۔ صرف اتنا کہہ دینے سے اس کی تسلی ہو جاتی ہے۔ اور وہ قطعاً اس بات کا محتاج نہیں رہتا کہ پہلے تو یقین حاصل کرے یہ نبیذ ہے پھر یہ سمجھنے کی کوشش کرے کہ نبیذ مسکر ہے اور پھر اسے بتلایا جائے کہ ہر ہر مسکر حرام ہے۔ اور جب وہ مقدمات کی اس ترتیب سے ذہن و فکر کو آشنا کرے تو اس نتیجے پر پہنچے کہ نبیذ حرام ہے اس کھیکھڑ میں پڑنا محض تضیع اوقات ہے

"تفطن" پر علامہ کا چھبتا ہوا اعتراض یہ ہے کہ یہ تیسرا مقدمہ نہیں بلکہ یہی تو دراصل مطلوب ہے۔ کیونکہ اگر کوئی شخص دونوں مقدموں میں اس ربط و تعلق کی نوعیت کا ادراک کر لیتا ہے۔ اور یہ جان لیتا ہے۔ کہ یہ خاص اس عام کے افراد میں داخل ہے تو اور جاننے کے لئے باقی کیا رہا۔ یہی تو وہ جو جاننا چاہتا تھا جو اسے معلوم ہو گیا۔

مقدمات کی تعداد استدلال کرنیوالے کی ذہنی کیفیت پر موقوف ہے

اس اعتراض سے یہ نہ سمجھا جائے کہ علامہ دو مقدموں کی سرے سے ضرورت ہی کے قائل نہیں اس کے برعکس ان کا کہنا ہے کہ استدلال کے لئے کتنے مقدمات کو ترتیب دینا پڑے گا اس کا مدار اس بات پر ہے کہ استدلال کرنے والا کن حقائق سے واقف ہے اور کیا جاننا چاہتا ہے چنانچہ کبھی تو ایک ہی مقدمہ سے کام چل جائیگا کہیں دو کی ضرورت پڑے گی اور کہیں تین کی احتیاج لاحق ہو گی۔ اور کبھی کبھی تعداد کا چار اور پانچ سے بھی متجاوز ہو جانے کا امکان ہے۔ علامہ کا دعویٰ ہے کہ منطق کی یہ کمزوری اتنی واضح ہے۔ کہ اس کو ان سے پہلے بھی متکلمین نے محسوس کیا ہے۔ چنانچہ ابو محمد الحسن بن موسی البغدادی النوبختی نے بھی اپنی کتاب "آراء و دیانات" میں اس اصول کی تردید کی ہے کہ قیاسات میں ہمیشہ دو مقدموں کا ہونا ضروری ہے۔

نتیجہ اشکال میں منحصر نہیں اصل چیز لزوم ہے

اہل منطق کے ہاں ایک اہم بحث اشکال کی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ جب دو مقدموں کو ترتیب دیا جائے گا تو کوئی چھ صورتیں ذہنی ساخت کے اعتبار سے ایسی نکلیں گی۔ جو نتیجہ خیز ہوں گی۔ ان میں شکل اوّل کو زیادہ اہمیت حاصل ہے۔ کیونکہ اس میں مقدمات کی ترتیب نسبتہً زیادہ سادہ اور فطری ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ اس سے نتیجہ بھی بغیر کسی کاوش و کاہش کے آسانی سے برآمد ہوتا ہے۔ علامہ ابن تیمیہ کا

اس پر یہ اعتراض ہے کہ اسلوب بیان اور انداز اثبات کے تنوعات کو ان چھ میں منحصر نہیں مانا جاسکتا مزید براں جب ہم تسلیم کر چکے کہ ایک مقدمہ سے بھی بسا اوقات برھان و دلیل کا کام لیا جاسکتا ہے۔ تو اس صورت میں یہ تقسیم اور بھی مہمل ہو جاتی جاتی ہے ان کے نزدیک اس باب میں جس اصول کا ہونا ضروری ہے اور جو در اصل مقدمات کی ترتیب وساخت کو نتیجہ خیز اور ثمر بناتا ہے یہ ہے کہ آیا دلیل مدلول کو مستلزم ہے یا نہیں! اگر یہ لزوم پایا جاتا ہے تو ترتیب وساخت کا کوئی نہج بھی ہو اور معروف اشکال میں سے کسی شکل کو بھی اختیار کیا جائے اس سے صحیح نتیجہ کا بہرحال استخراج ہو سکے گا۔ اور اگر یہ لزوم ہی پایا نہیں جاتا تو کوئی شکل بھی اس سلسلہ میں مفید ثابت نہیں ہو سکتی چاہے اس کی ترتیب منطقی اعتبار سے کتنی ہی مستحکم اور استوار کیوں نہ ہو۔ قیاسات و اقضیہ میں علامہ کا اصلی اعتراض مواد قیاس سے متعلق ہے۔ منطقیوں کا دعویٰ ہے کہ جب تک استدلال و استنباط کی بنیاد کسی نہ کسی حسی کلیہ پر نہ ہو یا اس کا شمار وجدیات باطنہ میں نہ ہوتا ہو یا ان کی حیثیت اولیات و بدیہیات کی سی نہ ہو۔ اس وقت تک کسی چیز کا یقینی علم حاصل نہیں ہو سکتا۔ علامہ نے ان تینوں امور کا تفصیل سے جائزہ لیا ہے۔

حسیات پر اعتراض کی نوعیت حسیات کے بارہ میں ان کے اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ ہم جن جن چیزوں کو محسوس کریں گے وہ بہرحال جزئیات ہی ہونگے ان سے کوئی کلیہ تو براہ راست اخذ نہیں کیا جاسکتا مثلاً آگ کے متعلق ہمارا تجربہ صرف اس قدر ہے کہ جب ہم نے اس کو چھوا یا محسوس کیا اس میں احراق کی صلاحیتوں کو موجود پایا لیکن اس جب کا دائرہ بہرحال محدود ہے اس کو آگ کے تمام ممکنہ افراد و جزئیات پر کیونکر پھیلایا جاسکتا ہے۔ اس اعتراض سے یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ بار بار کے تجربات سے روزمرہ زندگی میں کسی قسم کا اذعان حاصل نہیں ہوتا یا ہم کسی کلیہ کے قائم کرنے کے قابل نہیں ہو پاتے۔ علامہ کہتے ہیں کہ ہمیں ایسا اذعان یقیناً حاصل ہوتا ہے اور ہو سکتا ہے مگر یہ یقین و اذعان ہمیشہ مبنی ہوگا۔ قیاس تمثیل پر استقراء ناقص اور اغلبیت پر۔ اس سے اس کلیہ کا ثبوت کسی طور پر مہیا نہیں ہوتا کہ آگ کا ہر ہر ظہور جلا دینے والا ہے لہٰذا جو کچھ ثابت ہوتا ہے وہ اس سے زیادہ نہیں کہ جہاں تک ہمارے تجربات ہماری راہنمائی کرتے ہیں ہم کہہ سکتے ہیں کہ آگ جلا دینے والی ہے علامہ سمندر دیاقوت کی مثال پیش کر کے کہتے ہیں کہ دیکھئے آگ ان پر اثر انداز نہیں ہوتی۔ اسی طرح کئی اور چیزیں ایسے کیمیادی طریق سے تیار کی جاسکتی ہیں کہ جن کو آگ کے شعلے ضرر نہ پہنچا سکیں اس لئے ان جزئیات و افراد کی حد تک تو بغیر کسی جھجک کے کہنا صحیح ہے کہ آگ جلا دینے والی ہے جن کے بارہ میں ہمارا تجربہ و مشاہدہ تصدیق کرتا ہے، ایسے جزئیات جن کو اب تک ہم نے آزمایا نہیں ہے تو ان سے متعلق جو کچھ بھی کہیں گے وہ بربنائے قیاس ہوگا۔

اگر منطق کے معنی محض استخراجی منطق (DEDUCTIVE) کے ہوں اور استقراء سے مراد موجودہ استقرائی منطق (INDUCTIVE) نہ ہو بلکہ محض جزئیات کا ناقص مشاہدہ و تجربہ ہو تو اعتراض واقعی اہم ہے۔ لیکن اگر موجودہ

استقرائی قاعدوں سے ایسی "اغلبیت" حاصل ہوجاتی ہے۔ کہ جس پر مبنی نتائج صحیح ثابت ہوتے ہیں تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں سائنس کے تمام خوارق آخر اسی اصول کی بدولت تو معرض وجود میں آئے ہیں اور تہذیب و تمدن کا یہ عظیم کارخانہ اسی اغلبیت کی بنیادوں پر تو استوار ہوا ہے۔ ورنہ کامل یقین کس چیز کا ہے۔ اور کون دعویٰ کرسکتا ہے۔ کہ وہ چیز کی اصلی حقیقت (REALITY) سے کماحقہ آگاہ ہے۔

وجدیات کی حیثیت :- وجدیات باطنہ سے ان کی مراد بھوک پیاس اور نفسی کیفیتوں سے دوچار ہونا ہے۔ اور پھر انہیں احوال و کیفیات پر دوسرے جزئیات کو قیاس کرنا ہے۔ علامہ کہتے ہیں کہ ہر ہر شخص کا احساس منفردانہ نوعیت کا حامل ہے۔ لہٰذا دوسروں کے بارہ میں کوئی کلیہ وضع نہیں کیا جاسکتا۔ اور نہیں کہا جاسکتا کہ ان کا بھی وہی حکم ہے۔ جو دوسروں کا ہے۔ اس اعتراض کا پس منظر :- حقیقت نظریہ نبوت سے متعلق علامہ کا یہ عقیدہ ہے کہ اس میں اور عام علم میں فرق مقداری (QUANTITATIVE) نہیں نوعی (QUALITATIVE) ہے اور نہیں کہا جاسکتا کہ نبوت میں کوئی غیر معمولی بات نہیں اور یہ حدس (INTUITION) ہی کی کسی اعلیٰ سطح سے تعبیر ہے۔ جیسا کہ ابن عربی یا ابن سبعین وغیرہ کا دعویٰ ہے۔

اولیات بھی قطعی نہیں :- تیسری چیز جس پر دلیل و برہان یا قیاسات کی صحت و استواری موقوف ہے بعض اولیات ہیں جیسے ایک دو کے نصف کو کہتے ہیں یا مثلث کے تین زاویے ہوتے ہیں۔ اس پر بھی علامہ کا اعتراض اسی نوعیت کا ہے کہ ریاضی اور اقلیدس کے یہ مسلمات سراسر ذہنی اور انتزاعی ہیں۔ اور گو قطعی ہیں تاہم خارج میں ان کے تمام جزئیات کا استقصاء بہرحال نہیں ہوسکتا اس لئے بر بنائے تجربہ ان کے بارے میں قطعیت سے کچھ کہنا مشکل ہے۔

ذرا غور کیجئے تو معلوم ہوگا کہ اقلیدسی اشکال و صور کے متعلق تو ان کی رائے بلاشبہ درست ہے۔ کیونکہ اس کے موضوع کا پھیلاؤ جزئیات خارجی تک وسیع ہے۔ مگر ریاضی کی حد تک علامہ کا یہ اعتراض صحیح نہیں اس لئے کہ اس فن کا موضوع خارجی حقائق ہیں کب ؟ اس کی محکمی کا تو یہ عالم ہے کہ اگر یہ دنیا نہ رہے اور یہاں کسی معدود کا وجود نہ پایا جائے تب بھی دو اور دو چار ہی رہیں گے۔ اور ایک اور دو میں بلا کم و کاست نسبت تضعیف ہی کی رہے گی۔

منطق اور اثبات باری :- قیاسات کی نارسائیوں سے متعلق سب سے اہم مگر عجیب و غریب اعتراض علامہ کا یہ ہے کہ اس سے وجود باری کو ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ حالانکہ مذہب و اخلاق کی سب سے بڑی سچائی یہی ہے کہ جس کی بدولت بصورت کامیابی اس کی افادیت کو نمایاں اور اجاگر کیا جاسکتا ہے۔ علامہ کے نقطہ نظر سے اگر منطق اور اس کے پیش کردہ طریق استدلال سے اس مسئلہ پر کوئی روشنی نہیں پڑتی ہے جو بجائے خود آفتاب سے زیادہ روشن ہے۔ اور اس کی موشگافیوں سے ایسا مسئلہ ثابت نہیں ہو پاتا ہے جو مذہب و اخلاق کی جان اور روح ہے تو اس کا مصرف ہی کیا ہے ؟ اور اس سے کن حقائق کے اثبات کا کام لیا جائے گا۔ جو اس سے زیادہ اہم ہیں اور جو اس کے بغیر ثابت نہیں ہوسکتے۔

مسئلہ اثبات باری کا تاریخی پس منظر کیا اسکا تعلق صرف اخلاقی شعور سے ہے

منطقی اثبات باری کے سلسلہ میں دلیل عموماً اس صورت میں پیش کرتے ہیں۔ عالم حادث ہے۔ اور ہر حادث کے لئے ایک محدث یا مخترع کی ضرورت ہے۔ لہذا اس دنیا کے لئے بھی ایک مخترع اور خالق کی ضرورت ہے۔ جو اس کو کتم عدم سے نکال کر حدوث وثبات کی سطح پر لا کھڑا کرے۔ اس طریق استدلال سے علامہ دو وجہ سے مطمئن نہیں۔ ایک تو اس لئے کہ اس سے ایک معین اور ایک ہی معین خدا کا اثبات نہیں ہو پاتا۔ بلکہ محض وجود کلی کا اثبات ہوتا ہے۔ کہ جس کے متعدد افراد ہو سکتے ہیں جو مانع شرکت نہیں ہے اور جو خدا کی صفت صمدیت واحدیت سے کوئی واسطہ نہیں رکھتا۔ دوسرے اس طریق سے جس خدا کا اثبات ہوتا ہے۔ اس کی حیثیت خالق و مخترع سے زیادہ نہیں۔ حالانکہ وہ خدا جو مذہب واخلاق کا موضوع ہے رحمت و ربوبیت اور عفو ومحبت ایسی صفات عالیہ سے متصف ہے۔

سب سے پہلے افلاطون نے وجود باری کے مسئلہ کو عقلی وفکری طریق (RATIONALLY) سے سمجھانے کی کوشش کی۔ اور فضائے نیلگوں میں بکھرے ہوئے انجم وکواکب کی عظمت وجمال کی طرف توجہ دلائی۔ ان کے نزدیک اس قبہ زرنگار میں تنظیم وانضباط کی ایسی معجزہ طرازیاں ہیں۔ کہ جن پر اگر غیر جانبدارانہ طور پر غور کیا جائے۔ تو مسئلہ اثبات باری پر بخوبی روشنی پڑ سکتی ہے۔ فکر کی دوسری بنیاد جس پر انہوں نے ایمان بااللہ کا قصر جہانگشا تعمیر کیا۔ مادہ پر عقل وروح کی برتری اور تفوق ہے یا ان کے اپنے الفاظ میں یہ حقیقت ہے کہ فکر ودانش کا وجود بے جان مادہ سے کہیں پہلے ہے ان کے بعد دلائل کے ان دونوں پہلوؤں پر فلسفہ وحکمت کے حلقوں میں خوب خوب بحثیں ہوئیں تا آنکہ نیوٹن نے اپنی تحقیقات سے آسمان کے بہت سے رازوں کو منکشف کر دیا۔ جس سے کہ اس کی جمالیاتی حیثیت کو سخت نقصان پہنچا۔ اور اسی طرح ڈارون نے حیاتیات (BIOLOGY) کے بارہ میں ایسے انقلابی خیالات پیش کئے کہ روح وفکر کو مادہ سے بے نیاز رہ کر اپنی مستقل بالذات شخصیت کو قائم رکھنا مشکل ہو گیا نتیجہ یہ ہوا کہ تصوریت (IDEALISM) کے حامیوں نے پینترہ بدلا اور افلاطون کی دفاعی لائن کو چھوڑ کر نسبتہً زیادہ محفوظ مورچوں پر آ رہے۔ اس کے جواب میں مادہ پرستوں نے بھی اپنے گزشتہ عقائد کا جائزہ لیا اور مادہ کی نئی نئی توجیہات پیش کیں اور گو اس تمام بحث وتمحیص میں تصوریت کا پلڑا کسی قدر بھاری رہا۔ تاہم اتنا ضرور ہوا کہ اس سلسلہ میں حجت ودلیل کی درماندگی پر بڑے بڑے حکما کا اتفاق ہو گیا۔ اور الہیات کے بارے میں سرے سے اس طریق استدلال ہی کو ناکافی خیال کیا گیا۔ کانٹ نے تو لگی لپٹی رکھے بغیر واضح الفاظ میں کہدیا۔ کہ مابعد الطبیعیات کے ان اونچے اور نازک حقائق کو عقل وخرد کے بل پر ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ یوں بھی یہ کھیل خاصہ خطرناک اور ناقابل اعتماد ہے کیونکہ اگر اللہ تعالیٰ کے وجود کو عقلی ومنطقی دلائل کے رحم وکرم پر چھوڑ دیا جائے تو یہ مسلمہ عقیدہ متنازع فیہ صورت اختیار کر لیتا ہے۔ یہی نہیں بھر اس کا انجام یہ بھی ہو سکتا ہے۔ کہ آئندہ چل کر مذہب عقل کے لئے جگہ خالی کر دے۔ اور عقلیات ودینیات میں اسی کا سکہ چلنے لگے۔ اس بنا پر علامہ کا یہ

اعتراض بالکل بجا ہے کہ قیاسات و استدلال سے اثبات باری ممکن نہیں۔ مگر سوال یہ ہے کہ اسمیں منطق کا کیا قصور ہے یہ مسئلہ تو خالص فلسفہ اور اخلاقی شعور (MORALSENSE) کا ہے کہ اثبات باری کے موضوع سے تعرض کرے منطق کے فرائض میں تو صرف یہ داخل ہے کہ جس جس فن کی طرف سے کسی چیز کے اثبات پر دلائل پیش کئے جائیں وہ بتائے کہ ان میں صحت و استواری کی مقدار کتنی ہے اور سفسطہ و مغالطات کا عمل دخل کتنا ہے ثبوت باری پر قیاسات کو ترتیب دینا بہرحال اس کا کام نہیں ہے۔

منطقی ذہن۔ ابن تیمیہ نے غالباً منطق اور منطقی طریقِ فکر کو گڈمڈ کر دیا ہے۔ حالانکہ یہ دو چیزیں اپنی جگہ بالکل مختلف ہیں کہ منطق کی حقیقت کیا ہے؟ اور منطقی الذہن حضرات نے بعض مسائل پر اظہار رائے کرتے وقت استدلال کا کیا انداز اختیار کیا ہے۔

مقدمات اور قیاسات کے غیر منطقی ہونے کے بارے میں اگر یہ اعتراض صحیح ہے تو اس میں ایک دشواری یہ پائی جاتی ہے کہ خود قرآن حکیم نے بھی تو اثبات باری حشر و نشر اور نبوت وغیرہ امور سے متعلق اس سے مختلف روش اختیار نہیں کی۔ کیونکہ اس میں بھی تو جزئیات اور کائنات کے مختلف ظہورات کو بطور استشہاد کے پیش کیا گیا ہے۔

علامہ اعتراض کے اس پہلو سے پوری طرح باخبر معلوم ہوتے ہیں۔ چنانچہ انہوں نے وضاحت سے بتایا ہے کہ قرآن نے جو شواہد و دلائل پیش کئے ہیں۔ ان کا کوئی تعلق بھی ان قیاسات سے نہیں بلکہ یہ دونوں علیحدہ اور منفرد خصوصیات کے حامل ہیں چنانچہ ان کے نقطہ نگاہ سے جہاں منطقی قیاسات و مقدمات سے مغالطے ابھرتے ہیں اور ایک طالب تحیر و استعجاب کی وادیوں میں ٹامک ٹوئیاں مارتا ہے وہاں قرآن کریم کے پیش کردہ شواہد سے تسکین ہوتی ہے۔ اس سلسلہ میں قرآن کے طریقِ استشہاد کا جاننا بہت ضروری ہے۔ اس لئے کہ اسی سے ٹھیک ٹھیک اندازہ ہو سکے گا۔ کہ منطق کے جچے تلے اسلوب سے یہ کیونکر مختلف ہے۔

قیاسات و شواہد قرآنی دو چیزیں ہیں۔ علامہ کے نزدیک قیاسات و شواہد قرآنی میں یہ بیّن فرق ہے کہ قیاسات تو استدلال کی ایسی جانی بوجھی کڑیوں سے تعبیر ہیں کہ جن سے براہِ راست کسی دعوے پر روشنی پڑتی ہو اور شواہد و دلائل ان کڑیوں سے سرے سے کوئی تعرض ہی نہیں کرتے۔ ان کا کام صرف یہ ہوتا ہے کہ کسی خاص دعویٰ سے متعلق ایسے حقائق نظر و فکر کے سامنے لے آئیں کہ جنکی بدولت ذہن خود بخود انہیں نتائج کو اخذ کرنے پر مجبور ہو جائے جن کا ثابت کرنا مطلوب ہے یعنی قرآن کے شواہد دلائل کا مطلب یہ ہے کہ وہ ذہن کو متحرک کرنے میں مدد دیتے ہیں اور شعور و ادراک کو بیدار کر دینے کے علاوہ ایسی سمتوں پر ڈال دیتے ہیں کہ جس سے ایک ہی جست میں ذہن مطلوبہ نتائج تک پہنچ جاتا ہے۔

قرآنی طریقِ استشہاد کی پوری پوری تفصیلات کیا ہیں اور قرآن مابعد الطبیعی گتھیوں کو کیونکر سلجھاتا ہے، افسوس ہے کہ اس سے صحیح معنوں میں لطف اٹھانے کا یہ موقع نہیں اس کے لئے تو ان کی تصنیفات کا مستقل مطالعہ درکار ہے۔ ہمیں تو یہاں صرف اسی قدر بتانا ہے کہ ایک اعتراض جو ذہن میں کھٹک سکتا ہے وہ ان کے پیش نظر ہے اور اس کا انہوں نے اپنے ڈھنگ سے جواب بھی دیا ہے۔