فکر و نظر---- اسلام آباد جلد: ۴۲ شمارہ: ۳

دین و فلسفہ-ابن رشد کی نظر میں

ڈاکٹرسیّد ناصر زیدی☆

غالبًا منطقی اعتبار سے یہ کہنا غلط نہ ہو گا کہ ایک منظّم اورمربوط فلسفے کا آغاز سقراط اور پھر اس کے شاگرد افلاطون اور ارسطو کے افکار و نظریات سے ہوا۔ اِن کے فلسفے نے ان مسائل کو بھی موضوع گفتگو بنایا جن کا تعلق دین کے قلمرو سے تھا ۔اس بات سے قطع نظر کہ تاریخ میں بعض حکماء اور قدیم علماء کی طرف سے سقراط کو ہی نہیں بلکہ افلاطون اور ارسطو کو بھی نبی قرار دیا گیا[1] خود سقراط کی شخصیت اور افکار میں دینی عناصر کو تلاش کیا جا سکتا ہے۔ سقراط کا یہ کہنا کہ میں اپنے اندرضمیر کی آواز کو محسوس کرتا ہوں کہ جسے میں خدا کی آواز سمجھتا ہوں، اسی طرح موت کے سامنے سقراط کا اطمینان اور اظہار شجاعت اور دنیا سے بے اعتنائی[۲] کو اس کی دینی شخصیت کی دلیل قرار دیا جا سکتا ہے۔پھر جب دینی اصولوں کو ارسطو کے فلسفے کا باقاعدہ سامنا کرنا پڑا تو بھی کوئی بڑی مشکل پیش نہیں آئی حتیٰ کہ بہت سے محققین کی نظر میں دونوں کے درمیان ہم فکری و ہم آہنگی اور باہمی تعاون کا سلسلہ جاری رہا۔ فلسفہ دین کی بنیادوں کو مضبو ط کرتا رہا اوردین فلسفہ کو نئے افق سے روشناس کراتا رہا۔ مثلاً ارسطو نے توحیدی ادیان سے کئی برس قبل ہی خدا کے وجود کو ’’غیر متحرک محرّک‘‘ کے عنوان سے متعارف کرایا اور اسی چیز نے ادیانِ الٰہی کو آگے بڑھنے میں بہت زیادہ مدد دی جبکہ اس کے مقابلے میں دین نے ’’خلق‘‘ (کائنات کے حادث اور قدیم ہونے) کی بحث چھیڑ کر فلاسفہ کو ایک نئے مسئلے پر سوچنے کے لئے مجبور کیا۔ تاہم یہ سلسلہ اسی طرح جاری نہ رہا اور بعد کے ادوار میں تاریخ انسانیت نے دین و فلسفے یا عقل و وحی کے درمیان فلاسفہ، متکلمین اور فقہا کے درمیان زبردست معرکہ آرائی دیکھی جو آج تک جاری ہے۔ البتہ اس معرکہ آرائی کی مغربی اور اسلامی دنیا میں الگ الگ تاریخ ہے۔

مغرب میں عقل و وحی کا مسئلہ

ایٹین جلسن(Etienne Gilson)(۱۸۸۴۔۱۹۷۹ء)نے عقل و وحی کے درمیان باہمی رابطے

قرار دیتے ہیں چاہے وہ سائنسی علوم ہوں یا مابعد الطبیعی علوم۔[۳] ان حکماء کی نظر میں فلاح و نجات کے لئے جن چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے وہ کتاب مقدس میں بیان کر دی گئیں ہیں لہٰذا صرف شریعت کو سیکھ لینا ہی کافی ہے۔ اس کے علاوہ مزید کسی بھی علم کی ضرورت نہیں ہے جس میں فلسفہ بھی شامل ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ براہ راست انسان سے ہم کلام ہوا ہے جس کے بعد غور و فکر کی ضرورت نہیں رہتی۔ بہرحال ان فلاسفہ کے خیال میں وحی اور عقل کے درمیان منطقی تعارض موجود ہے[۴] جبکہ تھامس اگستین (Saint Augustin)(345-430) جیسے فلاسفہ کا خیال ہے حقیقت تک پہنچنے کا راستہ کوئی ایسا راستہ نہیں ہے جو عقل سے شروع ہوتا ہو اور ایمان پر عقلی یقین کے ساتھ ختم ہوتا ہو بلکہ اس کے برخلاف ایسار استہ ہے جس کا مبداء، ایمان ہے اور وحی سے عقل کی طرف جاتا ہے۔ اگستین کا کہنا ہے ''فہم، ایمان کا نتیجہ ہے لہٰذا اس کوشش میں نہ رہو کہ پہلے سمجھو پھر ایمان لاؤ بلکہ پہلے ایمان لاؤ تاکہ سمجھ سکو''[۵] قرون وسطیٰ کے ایک اور فلسفی آنسلم (Anselm) (1033-1109) کا کہنا ہے: میں اس کوشش میں نہیں ہو ں کہ پہلے سمجھوں پھر ایمان لاؤں بلکہ ایمان اس لئے لاتا ہوں کہ سمجھ سکوں۔ اسی طرح میں اس لئے بھی ایمان لاتا ہوں کہ جب تک ایمان نہیں لاؤں گا کچھ نہیں سمجھوں گا''۔ جلسن پیروان ابن رشد کے نام سے فلاسفہ کے ایک اور طبقے کی طرف اشارہ کیا ہے۔ ان فلاسفہ کے نزدیک عقل و وحی کے درمیان کسی قسم کا تعارض نہیں پایا جاتا اور انسان کی یہ اولین ذمہ داری ہے کہ وہ عقلِ خداداد کو استعمال کرے۔ جلسن کا کہنا ہے کہ قرون وسطیٰ کے مفکرین دو قسم کی عقل کے قائل تھے ایک جزئی اور ریاضیاتی عقل (Partial Intellect) اور دوسری عقلِ کلی (Whole Intellect)، لیکن عصر جدید میں صرف عقلِ جزئی کو اہمیت حاصل ہے۔ اسی لئے گلیلو (Galileo)(1564-1642)، نیوٹن (Newton)(1643-1727) اور ڈکارٹ (Descartes)(1596-1650) کی طرف سے دنیا کو ریاضیاتی شکل میں دیکھنے کا رجحان غالب آگیا۔[۶] ایان باربر کا کہنا ہے کہ عقلِ جزئی اس مقام تک پہنچ گئی ہے کہ اب اللہ اور اس کی طرف سے بھیجی گئی وحی کی کوئی حیثیت نہیں رہی بلکہ عقل خود کو مستقل سمجھنے لگی ہے۔ یہا ں تک یورپ کے صنعتی انقلاب کے دور میں عقل کو مطلقہ حاکمیت حاصل ہو گئی حتیٰ کہ آسمانی دین سے نفرت کو رواج حاصل ہوا اور الٰہی و آسمانی دین کی جگہ طبیعی دین (Natural Religion) نے لے لی۔[۷]

یورپ میں نشاۃ ثانیہ کے بعد تین مختلف رجحانات دیکھنے میں آئے۔ (الف) روشن فکر جو طبیعی

(ج) وہ مفکرین جو طبیعی اور الٰہی دونوں ادیان کی مختلف صورتوں کا انکار کرتے ہوئے حیات انسانی کے تمام شعبوں میں صرف عقل کی قوت و توانائی کو مانتے تھے۔ پھر اس کے خلاف بھی کلیسا کی طرف سے ردعمل سامنے آیا۔ اسی کے ساتھ ساتھ رومانٹک (Romantic) اور فلسفیانہ تحریک کا بھی آغاز ہوا۔ اٹھارویں صدی کے برطانوی فلسفی ڈیوڈ ہیوم (David Hume)(1711-1776) نے قانون علت و معلول (Cause and Effect) کو مسترد کر کے عیسائیت کی عقلی حیثیت کو چیلنج کر دیا اور پھر نامور جرمن فلسفی کانٹ (Kant)(1724-1804) نے ادراک حقیقت کے سلسلے میں اپنی کتاب تنقید عقل محض (Critique of Pure Reason) میں یہ نظریہ پیش کرتے ہوئے کہ کائنات کی اشیاء کی فی نفسہ معرفت حاصل نہیں کی جا سکتی، عقل کی محدودیت کی بات کی اور اثبات خدا سمیت تمام مابعدالطبیعی مسائل کو عقل نظری کی قوت و توانائی کی حدود سے خارج کر دیا[٨] اور یوں اپنے اس نظریے کے ساتھ بعد میں آنے والے کیرکاگارد (Kierkegaard)(1768-1855)، ہیگل (Hegel)(1770-1831)، ہسرل (Husseral)(1895-1938) جیسے فلاسفہ اور مظہریت (Phinomenology)، وجودیت (Existentialism) اور اثباتیت (Possitivism) جیسے فلسفیانہ مکاتب کو شدید متاثر کیا۔ یہی وجہ ہے کہ اب مغرب کی فلسفی دنیا میں اکثریت کے نزدیک دینی اعتقادات منطقی لحاظ سے قابل اثبات نہیں سمجھے جاتے اور تجربہ دینی (Religious Experience) کی بنیاد پر وحی و ایمان کی توجیہ کی تحریک اہمیت اختیار کر چکی ہے۔ کانٹ کے بعد سامنے آنے والی فلسفیانہ تحریکوں میں فلسفہ اثباتیت (Possitivism) نے دین کی عقلی حیثیت پر ایک اہم ضرب لگائی۔ فلسفہ اثباتیت کا مدعا یہ ہے کہ کسی بھی قضیے کی حقانیت جاننے کے لئے عالمگیر قوانین کی ضرورت ہے۔ یوں اس مکتب نے اپنے فلسفے کی بنیاد محض تجربے پر رکھتے ہوئے، تجربے سے ماوراء ہر چیز کا انکار کر دیا اور پھر اس فلسفے نے دین کے قلمرو میں بھی داخل ہونا شروع کر دیا اور دین کو عقل کی حدود سے باہر نکالنے کی کوشش کی۔

عالم اسلام میں عقل و وحی کا تاریخی پس منظر

عالم اسلام میں فلسفہ و دین یا عقل و وحی کا مسئلہ اسی وقت سے باقاعدہ اٹھا جب یونانی فلسفہ کا عربی زبان میں ترجمہ ہونا شروع ہوا۔ صدر اسلام میں خود پیغمبر اسلامﷺ کی موجودگی اور آپؐ پر

پڑا تو پھر عقل کی ضرورت کا احساس پیدا ہوا کیونکہ اسلامی خطے میں غیر مسلم بھی آباد تھے مثلاً عراق میں زرتشت اور شام میں یہود و نصاریٰ۔ ان حالات میں مسلمانوں کو ایک مشترکہ زبان یعنی عقل کی ضرورت پڑی۔ عالم اسلام میں مکتب اعتزال (معتزلہ) کی تشکیل اسی ضرورت کے تحت عمل میں آئی جس کا مقصد دین کا عقلی لحاظ سے دفاع کرنا تھا۔

اہل سنت میں سے اہل حدیث اور مکتب تشیع میں سے اخباری مسلک نے دین میں عقل اور عقلی استدلال کے استعمال کی مخالفت کی حتیٰ کہ لوگوں کو علم کلام، منطق اور فلسفہ پڑھنے سے روکنا شروع کردیا۔ ابن تیمیہ (۶۶۱۔۷۲۸ھ) نے عقل سے دوری کو حق سے نزدیک ہونے کا معیار اور عقل و شریعت کے درمیان تعارض کے دوران شریعت کو عقل پر مقدم کرنے کو ضروری قرار دیا۔ اسی طرح مسلمان متکلمین نے عدل الٰہی اور افعال کے ذاتی حسن و قبح کا مسئلہ اٹھایا۔ معتزلی اور شیعہ متکلمین نے حسن و قبح کی ذاتی اور عقلی حیثیت پر زور دیا جبکہ اشاعرہ نے اس کا انکار کیا۔ دوسری صدی ہجری میں شیعوں کے درمیان باطنی تحریک کا آغاز ہوا اور اسماعیلی مکتب وجود میں آیا۔ اس مکتب کے پیروکاروں نے قرآن و سنت کے ظواہر کے باطنی معانی پرزور دیا۔(۹)

عقل و دین کا مسئلہ صرف متکلمین کے درمیان ہی نہیں تھا بلکہ مسلمان حکماء اور فلاسفہ کو بھی اس مسئلہ کا سامنا تھا۔ بظاہر ابواسحاق کندی (۱۸۵۔۲۶۱ق) عالم اسلام کے وہ پہلے فلسفی تھے جنہوں نے دین و فلسفہ یا عقل و وحی کے اتصال کا نظریہ اپنایا اور اس سلسلے میں اپنے دلائل پیش کیے(۱۰) کندی کا کہنا تھا کہ اگر فلسفہ حقائق ِاشیاء کا علم ہے تو پھر فلسفہ کا انکار حقیقت کا انکار ہے جو بالآخر کفر کا باعث بن جاتا ہے لہٰذا دین اور فلسفہ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں اور اگر کہیں دین اور فلسفہ کے درمیان تعارض نظر آتا ہے تو دین کی تأویل کی جائے گی۔ نبی اور فلسفی کے درمیان فرق کے سلسلے میں کندی کا کہنا ہے کہ فلسفی ایک دشوار اور پیچیدہ بحث کے بعد حقیقت تک پہنچتا ہے جبکہ نبی نورالٰہی کے توسط سے بغیر کسی کوشش و جدوجہد کے حقیقت تک پہنچ جاتا ہے کیونکہ خدا نبی کے نفس کو پاک و طاہر بنا دیتا ہے اور جوں ہی اس کا نفس تطہیر کی منزل سے گزرتا ہے تو وہ غیب کو جاننے لگتا ہے اور وحی کے لئے آمادہ ہو جاتا ہے۔ کندی کا کہنا ہے کہ جس حقیقت کا ادراک کیا جاتا ہے اس میں نبی اور فلسفی کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ حضرت محمدﷺ نے جس چیز کی بھی تعلیم دی ہے وہ عقلی

دین و فلسفہ کے اتصال کے سخت مخالف تھے۔ ان کا کہنا تھا کہ دین اور یونانی فلسفہ کبھی ایک نہیں ہو سکتے[۱۲] ابو نصر فارابی (۲۵۹۔۳۳۹ھ) دین و فلسفہ کی وحدت کے زبردست حامی تھے۔ ان کا کہنا ہے کہ شریعت اور حکمت کا سرچشمہ ایک ہی ہے کیونکہ شریعت وحی کی طرف اور حکمت طبیعت کی طرف لوٹتی ہے کہ جو مخلوق خدا ہی ہے۔ دوسرا یہ کہ نبی اور فلسفی کی معرفت کا سرچشمہ خدا ہی کی ذات ہے۔ نبی جبرائیل کے ذریعے سے اور فلسفی عقل فعال سے معرفت حاصل کرتا ہے۔ فارابی نبی اور فلسفی کے درمیان فرق کو بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ نبی حقائق کو واضح و روشن انداز میں اور مختلف طریقوں سے عالم غیب سے حاصل کرتا ہے جبکہ فلسفی استدلال کے ذریعے حقائق کو غیر مادی صورت میں حاصل کرتا ہے۔ فارابی کی نظر میں شریعت عام لوگوں سے تمثیل اور تشبیہ کی زبان میں گفتگو کرتی ہے جبکہ فلسفہ لوگوں کے ایک خاص طبقہ یعنی اہل عقل و خرد سے ہم کلام ہوتا ہے۔[۱۳]

ابن سینا (۳۷۰۔۴۲۸ھ) کا تعلق بھی اُن مسلمان فلاسفہ میں سے ہے جنہوں نے عقل و دین کا رشتہ آپس میں جوڑنے کی بہت زیادہ کوشش کی۔ ابن سینا کی طرف سے فارابی کے نظریۂ نبوت کو ہی آگے بڑھاتے ہوئے نبوت کی عقلی بنیادوں پر تفسیر کرنا اور فارابی کی طرح ہی نبی و فلسفی کے درمیان فرق کی مشکل حل کرنے کی کوشش کرنا بجائے خود اس بات کی دلیل ہے کہ وہ عقل و شریعت کو ہم آہنگ کرنے کے لئے کوشاں رہے۔ ابن سینا اپنے مختصر رسالے "سرّالقدر" میں شرعی تکالیف کی عقلی حیثیت پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں: نظام عالم کے تمام و کامل ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ لوگ کسی ایک قید کو قبول کریں۔ یا شریعت کی قید کو یا عقل کی قید کو۔ ابن سینا کا کہنا ہے کہ جو بھی ان دونوں پابندیوں سے آزاد ہو گا وہ مفاسد میں گرفتار ہو کر تباہ ہو جائے گا اور نظام کائنات بھی درہم برہم ہو جائے گا۔[۱۴] اگرچہ ابن سینا کی ظاہری عبارت سے یہ مطلب نکلتا ہے کہ اگر عقل کا دامن ہاتھ میں تھام لیا جائے تو شریعت کی ضرورت نہیں رہتی لیکن عقل و شریعت کے سلسلے میں ابن سینا کی تمام عبارات کو دیکھنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ عقل و شریعت کو ساتھ ساتھ لے کر چلنا چاہتے تھے حتیٰ اگر کوئی چیز عقل سے ثابت نہ ہو تو شریعت کو مقدم کرتے تھے لیکن اس کے ساتھ ساتھ اسی مسئلے کی عقلی حیثیت کو بھی باقی رکھتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ ابن سینا معاد جسمانی (قیامت کے دن جسم و بدن کی برگشت) کا اثبات صرف حدیث نبوی ﷺ کے ذریعے ممکن اور معاد روحانی کو عقل و برہان کے ذریعے قابل اثبات سمجھتے تھے۔[۱۵]

تبصرے کے فلاسفہ کے نظریات کو بیان کیا۔ اس کے بعد تہافۃ الفلاسفہ لکھی جس میں انہوں نے ۲۰مسئلوں میں فلاسفہ کے نظریات کو مسترد کیا اور ان میں سے تین مسئلوں (کائنات کے قدیم ہونے کا نظریہ، جزئیات کے بارے میں علم خدا کا انکار، معاد جسمانی کا انکار) فلاسفہ پر کفر کا فتویٰ لگایا۔ فلاسفہ کے سلسلے میں غزالی کا اصل مدعا یہ ہے کہ فلاسفہ مکر و فریب سے کام لیتے ہیں۔ جب ان کے نظریات پر اعتراض کیا جاتا ہے تو اپنے دفاع میں کہتے ہیں کہ علم الٰہی مشکل ترین علم ہے اور اس تک دسترس حاصل کرنے کے لئے ریاضی و منطق کو سمجھنا ضروری ہے۔ غزالی کا اعتراض یہ ہے کہ ریاضی کا الٰہیات سے کوئی تعلق نہیں ہے یعنی اگرچہ ریاضی قطعی براہین پر استوار ہوتی ہے جن کا انکار ممکن نہیں لیکن لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ الٰہیات بھی قطعی دلائل پر استوار ہے لہٰذا فلاسفہ کی طرف سے بیان کی جانے والی ہر چیز ریاضی کی طرح مسلم ہوتی ہے جبکہ الٰہیات کے باب میں بیان ہونے والا مسئلہ یقینی نہیں بلکہ ظنی ہوتا ہے۔ غزالی کا کہنا ہے کہ اسی طرح منطق کا بھی دین سے کوئی سروکار نہیں یعنی منطق نہ دین کی نفی کرتی ہے نہ تائید بلکہ اس کا تعلق قیاسات، دلائل اور براہین کے مقدمات سے ہے جن سے متکلمین اپنے دلائل کے بیان میں مدد لیتے ہیں لہٰذا اس دھوکے میں نہیں آنا چاہیے کہ فلاسفہ جو بھی کہتے ہیں ان کے منطقی براہین کے ذریعے تائید ہوتی ہے۔[۱۶] یہاں پر یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ غزالی نہ تو عقل کے دشمن ہیں اور نہ ہی فلسفہ کے مخالف بلکہ ان کا کہنا ہے کہ فلسفہ سے منطق اور ریاضی والی توقعات وابستہ نہیں کرنی چاہئیں۔

ابن رشد (۵۲۰۔۵۹۵ق) نے فلاسفہ پر غزالی کے اعتراضات کا جواب دیتے ہوئے فلاسفہ کا بھرپور دفاع کیا اور تہافۃ الفلاسفہ کے جواب میں تہافۃ التہافۃ لکھی اور ابن رشد ہی عالم اسلام کے وہ پہلے فلسفی ہیں جنہوں نے دین و فلسفہ کے اتصال کے موضوع پر باقاعدہ قلم اٹھایا اور فصل المقال و تقریر مابین الحکمہ والشریعہ من الاتصال کے نام سے ایک الگ کتاب لکھی۔ البتہ مغرب میں ابن رشد سے پہلے جن مسلمان فلاسفہ نے دین و فلسفہ کے درمیان ہم آہنگی کی بات کی ہے ان میں ابن باجہ (م۵۳۳ھ) اور ابن طفیل (م۵۸۱ھ) کے نام قابل ذکر ہیں۔ ابن باجہ نے اپنی کتاب تدبیر الموحد اور ابن طفیل نے حی بن یقظان میں کہا ہے کہ فلسفی نورِ عقل کے ذریعے تمام اسلامی معارف کا ادراک حاصل کر سکتا ہے اور عقل جس چیز کا ادراک حاصل کرتی ہے وہ شریعت سے بھی مطابقت رکھتی ہے۔ البتہ صرف خاص لوگ ہی (عقل کے ذریعے) ان معارف تک پہنچ سکتے ہیں، عام لوگ نہیں۔[۱۷]

سختی کی وجہ سے پراونیس اور سسلی میں منتقل ہوگئے تھے اور غالبًا زیادہ تر انہی کی بدولت ان کی تعلیم لاطینی عالم عیسوی میں رائج ہوئی[۱۸] احمد فواد الاھوانی کے نزدیک یورپ میں ابن رشد کی مقبولیت اس امر سے ظاہر ہے لاطینی زبان میں ان کے آثار کے ترجمے ہوئے اور ان کو محفوظ کر لیا گیا ورنہ ابن رشد کے اصل متون کو یا تو جلا دیا گیا ہے یا مخاصمانہ رویہ کی وجہ سے ممنوع قرار دے دیا گیا، نیز یورپ اپنے نشأۃ ثانیہ کہ دور میں ابن رشد کے سائنٹیفک منہج کو اختیار کرنے کی طرف زیادہ مائل تھا جبکہ اس وقت مشرق میں سائنس اور فلسفہ، متصوفانہ اور مذہبی تحریکوں کی بھینٹ چڑھ رہا تھا۔ خود ابن رشد بھی سائنس اور مذہب کے درمیان کشمکش سے متاثر ہوئے تھے۔ بالآخر مذہب کو مشرق میں اور سائنس (اور فلسفہ) کو مغرب میں فتح نصیب ہوئی۔[۱۹]

عقل و وحی کے مسئلے پر اختلاف کا منشاء

اس بات میں کو ئی شک نہیں کہ چاہے کند ی و فارابی ہوں یا ابن سینا و ابن رشد جس کسی نے بھی دین وفلسفہ کے اتصال کا نظریہ اپنایا اس نے ایک خطرناک وادی میں قدم رکھا ہے اور یہی وجہ ہے کہ ان میں سے شائد ہی کو ئی مخالفین کے اعتراضات سے محفوظ رہا ہو گا۔ جہاں تک اس سوال کا تعلق ہے کہ عقل و وحی کے درمیان اتصال یا افتراق سے متعلق علماء، متکلمین اور فلاسفہ کے درمیان پائے جانے والے اختلاف کی وجہ کیا ہے؟ تو اس کی ایک وجہ یہ بتائی گئی ہے کہ مخالفین کی نظر میں دین کی بنیادیں بے چون و چرا تسلیم ہوجانے(تعبد) پر استوار ہیں جبکہ سوال اور جستجو فلسفہ کی روح ہے۔ دوسرے الفاظ میں کہا جا سکتا ہے کہ جہاں سوال اور جستجو کا سلسلہ ختم ہو جاتا ہے وہاں فلسفہ کا بھی خاتمہ ہو جاتا ہے اور یہیں سے دین و فلسفہ کے درمیان مطابقت یا عدم مطابقت کا مسئلہ پیدا ہوتا ہے۔ جو علماء دین کو محض سر تسلیم ہونے سے عبارت سمجھتے ہیں اُن کا کہنا ہے جو ایمان، عقل کے ذریعے ثابت ہوتا ہے وہ ایمان نہیں ہو سکتا یعنی دین و ایمان کا عقلی اثبات سے کوئی تعلق نہیں ہے اور نہ ہی عقل و استدلال کا ئنا ت کے حقائق جاننے کی کلید ہے۔ اِن اشخاص کے نزدیک انسان کی ذات ہمیشہ اس چیز سے بڑھ کر ہوتی ہے جو وہ جانتا ہے اور یہی انسان جس چیز پر دلیل قائم کرتا ہے اس سے زیادہ خود جانتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ دلیل د برہان کے ذریعے جس چیز کا علم حاصل ہوتا ہے وہ انسان کی معلومات سے کم ہوتا ہے اور انسان کی معلومات کو خود انسان کی نسبت زیادہ محدود تصور کیا جاتا ہے۔[۲۰]

اگر عقل کا ایک ہی معنی ہوتا تو شائد اس سوال کی کوئی گنجائش نہیں تھی لیکن چونکہ مختلف علوم میں عقل کے مختلف معانی بیان کئے گئے ہیں لہٰذا یہا ں اس بات کی وضاحت ضروری ہے کہ عقل و دین کی بحث میں عقل سے کیا مراد ہے۔

فلاسفہ و متکلمین کے نزدیک عقل کا مفہوم

حکماء و متکلمین نے عقل کو مختلف معانی میں استعمال کیا ہے جس کی تفصیل کچھ یوں ہے:

عقل جبلّی (Instinctive Intellect): اس سے مراد انسان کے اندر پائی جانے والی وہ قوت ہے جو انسان کو حیوان سے جدا کرتی ہے، نظری علوم کے حصول کا ذریعہ ہوتی ہے اور یہ قوت سب انسانوں میں ایک جیسی نہیں ہوتی۔[۲۱]

عقلِ نظری (Theoretical Inttelect): نفسِ انسانی کی اُن قوائے مدرکہ میں سے ایک قوت کا نام ہے جو کائنات کے اُن حقائق کا ادراک حاصل کرتی ہے جو افعالِ انسانی سے مربوط نہیں ہوتے۔[۲۲] عقل نظری چار عقلی مراتب یعنی عقل ہیولانی، عقل بالملکہ، عقل بالفعل اور عقل مستفاد سے تشکیل پاتی ہے[۲۳] عقل نظری کا کام استدلال و استنباط، تعریف اور حدود کے تعین، کلیات کے ادراک (چاہے تصورات ہوں یا تصدیقات)، مصادیق پر مفاہیم کے اطلاق، صغریٰ پر کبریٰ کے انطباق اور تقسیم و تجزیے سے عبارت ہے۔[۲۴]

عقلِ عملی (Practical Intellect): قوائے نفس میں سے ایک قوت جو افعالِ انسانی سے مربوط حقائق کا ادراک حاصل کرتی ہے۔[۲۵]

عقل کا کلامی مفہوم (Intellect in Theology): متکلمین کے نزدیک عقل کا اطلاق مشہورات پر ہوتا ہے جو تمام یا اکثر انسانوں کے درمیان مشترک ہوتے ہیں یعنی وہ قضایا جو واجب القبول ہوں۔[۲۶]

عقلِ برہانی (Logical Reasoning): اس عقل کا اطلاق اُن یقینی قضایا پر ہوتا ہے جو مقدماتِ برہان کو تشکیل دیتے ہیں چاہے وہ قضایا بدیہی (Self-Evident Propositions) ہوں یا نظری (Theoratical)۔[۲۷]

ہے جس کا تعلق برہان سے ہوتا ہے اور وہ یقینی قضایا پر مشتمل ہوتی ہے۔ پس ایسی صورت میں دینی احکام کے ساتھ منطقی یقین پر مشتمل معلومات کے ممکنہ تعارض پر گفتگو کی جاتی ہے جبکہ وہ مسائل جن کا تعلق انسان کے اختیار اور عملی پہلو سے ہے جیسے عدل، ظلم، تواضع، تکبر، قناعت، حرص وغیرہ تو ان کے صحیح یا غلط ہونے کا تعین عقلِ عملی کرے گی۔ دوسرے الفاظ میں عملی مسائل کی صحت و فساد کا تعین یقینی تقویٰ و فطرت اور یقینی فسق و فجور سے ہو گا۔ (۲۸)

عقل و دین۔چار ممکنہ صورتیں

عقل و دین کے حوالے سے چار ممکنہ صورتوں کی طرف اشارہ کیا گیا ہے:

(الف) وحی کے نزول کا مقصد انسان کو عقل سے بے نیاز کرنا ہے۔ یہاں عقل سے مراد حصول معرفت کے عام طریقے ہیں۔ اس نظریے کے مطابق سائنس، اخلاق، طب اور دیگر علوم میں جس چیز کی ہمیں ضرورت ہے اسے کتاب مقدس میں بیان کیا جا چکا ہے لہٰذا ہر چیز کے لئے کتاب مقدس کی طرف رجوع کرنا ہو گا۔ اس قول کو مغرب میں معروف عیسائی مفکر ٹرٹیلین (Tertullian) سے منسوب کیا گیا ہے۔ یہی رجحان بعض مسلمانوں میں قرآن کے سلسلے میں بھی پایا جاتا ہے یعنی قرآن میں ہر چیز موجود ہے لہٰذا اگر آسمانی کتاب میں کوئی بات خلافِ عقل بھی ہو گی تو اسی کو قبول کرنا ہو گا۔

(ب) وحی کے نزول کا مقصد یہ ہے کہ ہم اس کے نفسِ مضمون پر غور و فکر کریں۔ اس نظریے کے قائلین کی رائے میں وحی کے بغیر حقیقت تک رسائی ممکن نہیں ہے۔ انسان کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ مسلسل وحی کے محتویات پر غور و فکر کرتا رہے۔ دوسرے الفاظ میں وحی کا پیغام واضح انداز میں ہم تک نہیں پہنچا۔ اسی لئے وحی کو سمجھنے کے لئے عقل کے استعمال کی ضرورت ہے۔ مغرب میں یہ نظریہ ''اگستین'' (Saint Augustin) سے منسوب ہے۔

(ج) ابن رشد نے مغرب کو پہلی مرتبہ اس نظریے سے متعارف کرایا کہ عقل و وحی کے درمیان تعارض کی صورت میں عقل کو مقدم کیا جائے گا اور وحی کی تأویل کی جائے گی۔

(د) عقل و وحی کا اپنا اپنا مخصوص قلمرو ہے۔ نہ تو عقل کا تقاضا یہ ہے کہ دین کے قلمرو میں داخل ہو اور نہ دین کا تقاضا ہے کہ وہ عقل کی حدود میں داخل ہو۔ اس نظریے کے حامی تھامس اکونیاس (St Thomas Aquinas) کا کہنا ہے کہ عقل ان امور کو ادراک کرتی ہے جو محسوسات کے زمرے

بتاتا کہ کیا چیز ہے اور کیا نہیں بلکہ دین کی ذمہ داری حلال و حرام یا اچھے اور برے کو بیان کرنا ہے۔ مثلاً دین کا کام یہ بتانا نہیں ہے کہ بندوق کس طرح بنائی جاتی ہے بلکہ جب بن جاتی ہے تو دین اس کے استعمال کی نوعیت کو بیان کرتا ہے۔ بعض کا کہنا ہے کہ دین صرف فلاح و سعادت کی طرف رہنمائی کرتا ہے یا دوسرے الفاظ میں دین ہماری نیک عاقبت کے احساس کی تسکین کا باعث بنتا ہے جبکہ عقل ہماری حقیقت طلبی کی خواہش کو پورا کرتی ہے۔ بعض مفکرین کا کہنا ہے کہ دین ہمیں اہداف و مقاصد سے آگا ہ کرتا ہے جبکہ عقل، دین کو مطلوبہ اہداف تک پہنچانے کے لئے مناسب وسائل و ذرائع کی نشاندہی کرتی ہے۔

(ر) دین کی زبان ،عرفی زبان ہے۔ دین کا اصل ہدف کمال مطلق کی معرفت کی طرف انسانوں کی رہنمائی کرنا اور مقام بندگی کا حصول ہے۔ اس نظریے کی رو سے قرآن کوئی سائنس یا ریاضی کی زبان نہیں ہے اگر قرآن چاند ستاروں، کائنات اور آسمانوں بات کرتا ہے تو اس کا مقصد اپنے مخاطبین کو اصل ہدف کی طر ف متوجہ کرنا ہے۔ اگر اس کے مخاطب پہلے سے ہی اپنے عقل وفہم کے مطابق کسی خارجی امر پر ایمان رکھتے ہیں تو دین کی یہ ذمہ داری نہیں ہے کہ ان کے اعتقاد کی اصلا ح کرے۔ مثلاً اگر اس زمانے میں عرب سات آسمانوں کے قائل تھے تو قرآن منطق کے قانون جدل کی رو سے اسی عقیدے کو بیان کرتے ہوئے اپنے مطلوبہ نتیجہ (اللہ کی خالقیت کا اثبات) کو ثابت کرتا ہے۔ جب قرآن میں ارشاد ہوتا ہے: من رب السّمٰوٰت السبع و رب العرش العظیم۔ سیقولون لله قل افلا تتقون تو اس کا اصل ہدف اپنی ربوبیت اور انسانوں کے تقویٰ کا بیان ہے۔(۲۹)

عقل کی حدود کہاں تک ہیں؟

اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ دین میں عقل کی گنجائش ہے جیسا کہ علماء و دانشوروں کی ایک بڑی تعداد اسی نظریے کی حامل ہے تو پھر یہ اہم سوال اٹھتا ہے کہ عقل کی حدود کہاں تک ہیں؟ کہاں تک عقل کو دینی معاملات میں مداخلت کرنے کی اجازت ہے؟ اور عقل کی محدودیت کہاں سے شروع ہوتی ہے؟ بظاہر عقل و دین کے سلسلے میں اسی کو پیچیدہ ترین مسئلہ بھی قرار دیاجا سکتا ہے۔ کیونکہ عقل کی قوت و توانائی کے حوالے سے ابھی تک کوئی بھی ایسا معیار پیش نہیں کیا جاسکا ہے جو عقل کی حدود کا تعین کر سکے۔ اس لحاظ سے اگر دیکھا جائے تو عقل و دین کے سلسلے میں دوقسم کا اختلاف پایا جاتا

پہنچانے کے لئے آیا ہے؟ جبکہ ایک مسئلہ یہ ہے کہ کیا تمام دینی احکام کو عقل کے ذریعے ثابت کیا جا سکتا ہے؟ بعض معاصر مسلمان دانشوروں نے اس اہم نکتہ کی طرف بھی اشارہ کیا ہے کہ اگر یہ کہا بھی جائے کہ ہر چیز کو عقل سے ثابت نہیں کیا جا سکتا تو بھی اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ دین کے وہ احکام جو عقل کے ذریعے ثابت نہیں ہو سکتے وہ حقیقت نہ رکھتے ہوں بلکہ ہو سکتا ہے کوئی دینی اعتقاد، عقل کے ذریعے قابل اثبات نہ ہو لیکن حقیقت میں وہ ایک صحیح عقیدہ ہو۔(۳۰)

بہرحال مسلمان فلاسفہ نے عقل کی محدودیت کے مسئلے کو نظر انداز نہیں کیا ہے۔ بنیادی طور پر غزالی کا بھی فلاسفہ پر اعتراض یہی تھا کہ الٰہی علوم میں عقل کی حیثیت منطق اور ریاضی کی مانند نہیں ہے۔ اسی طرح علاؤ الدین طوسی نے کہ جنہوں نے غزالی کی حمایت میں تہافتہ الفلاسفہ لکھی ہے، بڑی تفصیل کے ساتھ عقل کی محدودیت کا مسئلہ اٹھایا ہے۔ ان کا کہنا ہے الہیات سے مربوط امور نہایت مشکل اور پیچیدہ ہیں اور انسانی عقل ان امور کے ادراک میں مستقل نہیں ہو سکتی۔ فلاسفہ نے الہیات میں غور و فکر سے کام لیا اور استدلال کے ذریعے ان امور سے متعلق حقائق تک پہنچنے کی کوشش کی لیکن چونکہ عقل انسانی ان امور کے ادراک کی استعداد نہیں رکھتی لہٰذا فلاسفہ گمراہی کا شکار ہو گئے اور ایک دوسرے کی مخالفت پر اتر آئے۔(۳۱) اسی طرح ابن میمون قرطبی (۵۱۵۔۵۷۶ق) نے بھی عقل کی محدودیت کے مسئلے پر بڑی تفصیل سے گفتگو کی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ عالم ہستی میں بعض ایسے امور ہیں جن کے ادراک پر عقل قادر ہے جبکہ بعض ایسے امور ہیں جن تک عقل کی رسائی ممکن نہیں ہے۔ ابن میمون کا کہنا ہے کہ بعض امور ایسے ہیں جن کا ایک پہلو تو واضح ہوتا ہے لیکن دوسرا پہلو ہمیشہ مجہول رہتا ہے۔(۳۲)

بہرحال عقل و وحی کے باب میں جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ دین فہمی یا دینی احکام کے اثبات میں عقل کا عمل دخل ہے یا نہیں تو قطعی دلائل سے یہ بات ثابت ہے کہ اجمالی طور پر عقل کے اہمیت سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ اس سلسلے میں امام فخر الدین رازی کا استدلال اہمیت کا حامل ہے۔ اُن کا کہنا ہے کہ بنیادی طور پر خالص نقلی دلیل کا کوئی وجود نہیں ہے بلکہ اس کے ساتھ عقلی دلیل کا ہونا ضروری ہے اگرچہ نقلی دلیل کا تذکرہ کرتے وقت عقلی دلیل کو بیان نہ کیا جاتا ہو۔ فخرالدین رازی کا کہنا ہے کہ عقلی بنیادوں کا تذکرہ نہ کرنا ان کے نہ ہونے کی دلیل نہیں ہے کیونکہ آیات و روایات

ثابت نہیں کریں گے اُس وقت تک نقلی دلیل سے استدلال نہیں کر سکتے۔(۳۳)

بنابرایں اجمالی طور پر اس بات کا علم حاصل کرنے کے بعد کہ عقل اور وحی کو آپس میں جدا نہیں کیا جا سکتا یہ بنیادی سوال اٹھتا ہے کہ پھر عقل کی حدود کیا ہیں؟ اور عقل کس حد تک دینی اعتقادات کے اثبات میں مؤثر ہے؟ اس سلسلے میں تین بنیادی نظریات خاص اہمیت کے حامل ہیں۔

شدید عقلیت پسندی (Strong Rationalism)

اس نظریے کی رو سے تمام کے تمام دینی عقائد کو عقل کے ذریعے ثابت کیا جا سکتا ہے اور ایمان کے لئے بھی اسی زیادہ سے زیادہ عقلیت پسندی کے مرتبے پر پہنچنا ضروری ہے۔ البتہ اس مقام پر اثبات سے مراد قطعی یقین (Reasoning) بھی ہوسکتا ہے جس کا مطلب یہ ہو گا کہ جزی ترین دینی مسئلہ پر بھی منطقی برہان سے ثابت کیا جا سکتا ہے اور معقولیت (Rationality) بھی ہوسکتی ہے۔ جدید مغربی فلاسفہ منطقی یقین کی بجائے معقولیت پر زور دیتے ہیں یعنی کسی عقیدے کو اس طرح عقلی لحاظ سے بیان کرنا کہ وہ دلیل تمام عقلاً کے نزدیک قابل قبول ہو اور اس میں نفی کی بجائے اثبات کی طرف زیادہ رجحان ہو۔ اسی نظریے کی تائید میں برطانوی فلسفی جان لاک (John Locke) ''معتبر اعتقاد'' کی اصطلاح استعمال کی ہے جس کی رو سے جان لاک کے بقول عیسائیت اپنے دفاع کے لئے ان معیارات کو پیش کر سکتی ہے بشرطیکہ ان کو صحیح طور پر سمجھا جا سکے اور ان کا دفاع کیا جا سکے۔ برطانوی ریاضی دان کلیفورڈ (William k. Clifford) نے اس نظریے کی شدید حمایت کی ہے۔ تھامس اکویناس کا بھی کہنا ہے کہ دقیق عقلی تحقیق کے ذریعے عیسائیت کی حقیقت کو مطمئن کر دینے کی حد تک ثابت کیا جا سکتا ہے۔

ایمان پسندی (Fideism)

اس نظریے کی رو سے دینی اعتقادات عقل کے دائرے میں نہیں آتے بلکہ ایمان کسی بھی قسم کے عقلی استدلال کے بغیر ہی وجود میں آتا ہے۔ مغربی فلاسفہ میں کرکیگارڈ (kierkegaard) (۱۸۱۳۔۱۸۵۵) اس نظریے کے سخت حامی تھے۔ ان کا کہنا ہے دینی عقائد نہ صرف عقل کے ذریعے قابل اثبات نہیں ہیں بلکہ بعض تو عقل مخالف بھی ہیں۔(۳۴)

تنقیدی عقلیت پسندی (Critical Rationalism)

موجود ہیں:

(الف) اس قسم کے الٰہیاتی نظام میں دینی احکام اپنی مجموعی اور کلی حیثیت میں دوسرے ادیان یا مکاتب کی نسبت زیادہ قابل دفاع ہیں۔ اس قسم کی عقلیت پسندی میں دینی احکام کو الگ الگ ثابت کرنے کوشش نہیں کی جاتی -

(ب) یہ نظریہ نہ تو شدید عقلیت پسندی کو قبول کرتا ہے اور نہ ایمان پسند ی کو بلکہ اس نظریے کی رو سے دینی عقائد کا عقلی لحاظ سے تنقیدی جائزہ ممکن ہے لیکن عقل کے ذریعے سے پورے دینی نظام کو قطعی طور پر ثابت بھی نہیں کیا جا سکتا۔ یہ نظریہ دینی عقائد کے اثبات پر زور دینے کی بجائے اس کی تنقید پر زور دیتا ہے۔ اس نظریے میں اس بات کی طرف متوجہ کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ دینی اعتقادات کو پرکھنے کے لئے زیادہ سے زیادہ عقلی صلاحیت کو استعمال کرنا چاہیے جس کا مطلب یہ ہے کہ دینی نظام کی تائید میں بہترین براہین کو جمع کیا جائے پھر ان براہین کا ان دلائل سے موازنہ کیا جائے جو مخالف اعتقادی نظام کے حق میں دیئے گئے ہیں۔ اسی طرح دینی اعتقادات پر جو اہم اعتراضات کئے گئے ہیں ان کو اہمیت کی نظر سے دیکھیں۔ تنقیدی عقلیت پسندی ان تمام نکات کی طرف متوجہ کرنے کے ساتھ ساتھ اس بات کی متقاضی بھی ہے کہ اپنی تحقیقا ت پر قطعیت کے ساتھ اعتماد نہ کیا جائے اور زیادہ خوش فہمی کا شکار نہ ہوں۔(۳۵)

دین و فلسفہ-ابن رشد کا موقف

ابن رشد کی اہم ترین علمی خدمات میں سے ایک دین اور فلسفہ یا عقل و وحی کو ہم آہنگ کرنے سے متعلق ہے۔ اس سلسلے میں ابن رشد نے جن اہم مسائل کو موضو ع گفتگو بنایا ہے ان کی تفصیل کچھ یوں ہے:

ابن رشد اپنی کتاب **مناهج الادلة فی عقائد الملة** میں لکھتے ہیں: اس کتاب میں میرا مقصد یہی ہے کہ ان ظاہری عقائد پر تحقیق کروں جن کی پابند ی کو شریعت نے عام لوگوں پر لازم قرار دیا ہے۔ اس سلسلے میں میرا مطمح نظر اپنی قوت و توانائی کے مطابق مقاصد شریعت کو معلوم کرنا ہے کیونکہ شریعت کے سلسلے میں لوگ سخت تذبذب کا شکار ہیں یہاں تک کہ مختلف فرقے وجود میں آچکے ہیں جن میں گمراہ فرقے بھی شامل ہیں اور ان کا دعویٰ ہے کہ صرف وہی اصل شریعت کے مالک ہیں لہٰذا جو

اصل وجہ بھی مقاصد شریعت کو صحیح طور سے نہ سمجھنا ہے۔(۳۶)

ابن رشد کا کہنا ہے کہ فلسفہ خاص لوگوں کے لئے ہے جبکہ شریعت عام لوگوں کے لئے۔ دین یا شریعت کا اصل مقصد عام لوگوں کو سعادت سے ہمکنار کرنا ہے جبکہ فلسفہ کا مقصد بعض لوگوں کو سعادت سے ہمکنار کرنا۔(۳۷) ابن رشد نے بار بار اس بات پر زور دیا ہے کہ فلسفیانہ مسائل کو اعتقادی مسائل کے ساتھ گڈ مڈ نہیں کرنا چاہیے کیونکہ اس سے دین و فلسفے دونوں کو نقصان پہنچے گا اور ارسطو کا مکتب بھی تباہ ہو جائے گا۔(۳۸) ابن رشد اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ فلسفہ کا تعلق صرف عقل اور عقلی اصولوں سے ہے جبکہ دین عقل و وحی دونوں پر استوار ہے۔ ابن رشد کا کہنا ہے کہ انسانی عقل کی حدود معین ہیں اور وہ ان حدود سے تجاوز نہیں کر سکتی لہٰذا شریعت عقلی ادراک کو پایہ تکمیل تک پہنچاتی ہے۔ یعنی عقل جس چیز کے ادراک سے قاصر ہے اللہ نے وہی چیز اسے بخشی ہے۔(۳۹) ابن رشد کے نزدیک دین محض عقلی اصولوں پر استوار نہیں ہو سکتا۔ وحی کی بنیاد پر آنے والی شریعت میں عقلی اصول بھی شامل ہیں۔ اگر کوئی یہ گمان کرتا ہے کہ دین کو صرف عقلی اصولوں پر استوار ہونا چاہیے تو اُسے یہ قبول کرنا ہو گا کہ ایسا دین اُس دین کی نسبت جو عقل و وحی دونوں پر استوار ہے، زیادہ ناقص ہو گا۔(۴۰)

ابن رشد اپنی کتاب فصل المقال و تقریر ما بین الشریعة و الحکمة من الاتصال میں دین اور فلسفہ کے موضوع پر تفصیل سے بحث کرتے ہیں۔ اس کتاب میں وہ یہ سوال اٹھاتے ہیں کہ کیا فلسفہ اور علم منطق کی تعلیم شریعت کی نگاہ میں مباح ہے، ممنوع ہے یا شریعت نے اس کی ترغیب دلائی ہے؟ فلسفہ دراصل خالق پر دلالت کرنے کے اعتبار سے مخلوقات پر غور و فکر کرنے کا ہی نام ہے لہٰذا مخلوقات کی معرفت جتنی زیادہ کامل اور گہری ہو گی، خالق سے آگاہی بھی اتنی ہی زیادہ گہری اور کامل ہو گی۔ دوسری طرف شریعت بھی موجودات پر غور و فکر کرنے اور عقل کے ذریعے ان موجودات کی معرفت حاصل کرنے کی دعوت دیتی ہے۔ ابن رشد کا کہنا ہے کہ قرآن میں بہت سی ایسی آیات موجود ہیں جو قیاس عقلی (logical syllogism) یا عقلی و شرعی دونوں قسم کے قیاس کے استعمال کو واجب گردانتی ہیں۔ پس جب شریعت عقل کے ذریعے غور و فکر کو واجب قرار دیتی ہے اور غور و فکر قیاس یا استدلال کے ذریعے معلوم سے مجہول تک پہنچنے ہی کا نام ہے تو غور و فکر کے عمل کو عقلی قیاس پر

دلیل و برھان یا منطقی قیاس رائج تھا ؟ اگر نہیں تو پھر اب ایسا کرنا ایک نئی بدعت ہو گی۔ اس سوال کے جواب میں ابن رشد کا کہنا ہے کہ فقہی قیاس بھی بعد میں شروع ہوا ہے جب وہ بدعت نہیں ہے تو یہ بھی بدعت نہیں ہو سکتا۔ (۴۱)

ابن رشد کا کہنا ہے کہ اگر کوئی دلیل و برھان کے راستے پر چلتا ہے لیکن اپنی فطرت میں نقص، تربیت کے فقدان، شہوات کے غلبے یا استاد کی رہنمائی سے محرومی کی وجہ سے گمراہ ہوجاتا ہے تو یہ چیز اس بات کا باعث نہیں بنی چاہیے کہ جو لوگ اس کے لائق ہیں انہیں اس راستے سے روکا جائے کیونکہ دلیل و برھان کے ذریعے حقیقت تک پہنچنا ذاتاً مطلوب ہے جبکہ اس راستے پرگمراہی کی وجہ سے پہنچنے والا نقصان ایک ثانوی حیثیت رکھتا ہے۔ اس کی وجہ سے اصل راستے کو ترک نہیں کیا جا سکتا۔ (۴۲)

ابن رشد کا کہنا ہے ہمارا اس بات پر ایمان ہے کہ شریعت الہیہ حق ہے۔ یہ وہی شریعت ہے جس نے ہمیں فلاح و سعادت کی طرف دعوت دی ہے جو اللہ اور اس کی مخلوقات کی معرفت سے عبارت ہے۔ اس مقصد تک پہنچنے کے لئے ہر مسلمان اپنے فطری اور طبعی میلانات کے مطابق (اس حقیقت) کی تصدیق کر تا ہے۔ ہر انسان کی اپنی ایک طبیعت اور مزاج ہوتا ہے۔ اسی لئے بعض لوگ برھان کے ذریعے، بعض جدل کے ذریعے اور بعض لوگ خطابت کے فن کے ذریعے کسی حقیقت کی تصدیق کرتے ہیں اور شریعت نے ان تینوں مناہج کی تائیدکی ہے۔ سورۃ نحل کی آیت ۱۲۵میں ارشاد ہوتا ہے: اُدع الی سبیل ربّك بالحكمة والموعظة الحسنه ...... ابن رشد کا کہنا ہے کہ چونکہ شریعت، حق ہے اور ہر ایک کو حقیقت کی شناخت کی خاطر غور و فکر کی دعوت دیتی ہے لہٰذ برھان کبھی شریعت سے متصادم نہیں ہو سکتا یا دوسرے الفاظ میں حقیقت کبھی حقیقت کے مخالف نہیں ہو سکتی بلکہ اس کے موافق ہی ہوتی ہے۔ اسی بنیاد پر ابن رشد اپنے نظریہ تأویل کی وضاحت کرتے ہیں جس کا دین و فلسفہ میں ہم آہنگی سے متعلق اُن کے نظریے کو سمجھنے میں بہت اہم کردار ہے۔ (۴۳)

ابن رشد کا نظریہ تأویل

ابن رشد کے نزدیک تأویل کے معنی ہیں: حقیقت کی رہنمائی سے مجاز کی رہنمائی کے لئے لفظ کی رہنمائی حاصل کرنا۔ بغیر اس کے کہ کلام میں مجاز کے استعمال سے زبان عرب میں خلل واقع

ہے۔[۴۴] اُن کا کہنا ہے کہ شریعت کا ایک ظاہری رخ ہوتا ہے اور ایک باطنی۔عقلی دلیل (برھان) جس چیز کی معرفت کی طرف رہنمائی کرتی ہے، شریعت میں یا تو اس کے بارے میں کہا گیا ہے یا نہیں۔ اگر نہیں کہا گیا تو بھی کوئی تضاد نہیں ہے کیونکہ اس کا تعلق اُن احکام سے ہو گا جن کے بارے میں شریعت نے خاموشی اختیار کی ہے لیکن فقیہ شرعی قیاس کے ذریعے ان کا استنباط کرتا ہے۔ پھراگر شریعت میں بھی اس کے بارے میں کچھ کہا گیا ہو تو یا تو عقلی دلیل ،شریعت کے ظاہری حکم کے مطابق ہو گی یا مخالف۔ اگر موافق ہے تو یہی مطلوب بھی ہے لیکن اگر برہان کے مخالف ہو گا تو پھر اس کی تأویل کرنا ہو گی۔ ابن رشد کا کہنا ہے اگر فقیہ بہت سے شرعی احکام کے سلسلے میں تأویل اور برھان کا راستہ اختیار کرے تو زیادہ بہتر ہے کیونکہ فقیہ کا قیاس، ظنّی ہوتا ہے جبکہ فلسفی کا قیاس، یقینی ہوتا ہے۔ پس ہم قطعی طور پر کہہ سکتے ہیں کہ جس چیز تک ہم برھان کی مدد سے پہنچے ہیں اور شریعت کا ظاہری حکم جس کے مخالف ہے، اس کی تأویل کرنا ہو گی۔ یوں منقول و معقول کو ہم آہنگ کیا جا سکتا ہے۔ ابن رشد کا کہنا ہے کہ شریعت میں کوئی بھی ایسا حکم نہیں ہے جس کا ظاہر نتیجۂ برھان کے مخالف ہو مگر یہ کہ اگر شریعت کے ظاہری الفاظ کو دیکھا جائے تو ان میں ایسے شواہد کو تلاش کیا جا سکتا ہے کہ جو یقیناً یا تقریباً اپنی تأویل کی گواہی دے سکتے ہیں۔ ابن رشد شریعت کے ظاہر و باطن میں اختلاف کو، فہم کے اعتبار سے انسانوں کے جبلّی اختلاف اور ان کی استعداد و صلاحیت میں پائے جانے والے فرق کا نتیجہ قرار دیتے ہیں۔[۴۵]

ابن رشد کے نظریہ تأویل کے بنیادی اصول

ابن رشد اپنی کتاب مناہج الادّلہ میں تأویل کی شرائط کو یوں بیان کرتے ہیں:

شریعت کے (الفاظ) میں پانچ قسم کے معانی پائے جاتے ہیں جو بجائے خود دو حصّوں میں تقسیم ہوتے ہیں:

(الف) وہ معانی جو ناقابل تقسیم ہیں (جیسے نص شرعی کہ جس کی تأویل نہیں کی جا سکتی)

(ب) وہ معانی جو قابل تقسیم ہیں۔ان کی چار اقسام ہیں:

ا۔ شریعت کی طرف سے جس معنی کی وضاحت کی گئی ہے وہ حقیقی معنی نہ ہو بلکہ اسی کی جگہ تمثیلاً کسی

ہی سمجھا جا سکتا ہے اور صرف ایسے افراد ہی اس قیاس کے ذریعے اصل معانی کو سمجھ سکتے ہیں جو بہت اعلیٰ استعداد کے مالک ہوں اور انہیں کئی فنون میں دسترس حاصل ہو۔ دوسرے الفاظ میں صرف طویل راستہ طے کرنے کے بعد ہی یہ سمجھا جا سکتا ہے کہ علامتی طور پر جس معنی کو بیان کیا گیا ہے وہ حقیقی معنی نہیں ہے۔

دوم۔ وہ معنی جس میں دو چیزوں کو آسانی کے ساتھ سمجھا جا سکتا ہے۔ ایک تو یہ کہ جو چیز بیان کی گئی ہے وہ ایک علامت اور مثال ہے اور دوسرے یہ کہ یہ کس چیز کی علامت ہے۔

سوم۔ وہ معنی جس کے بارے میں بآسانی کہا جا سکتا ہے کہ یہ کسی چیز کی علامت ہے لیکن یہ جاننا بہت مشکل ہے کہ یہ کس چیز کے لئے علامت ہے۔

چہارم۔ وہ معنی جس کے بارے میں بآسانی کہا جا سکتا ہے کہ یہ کس کی علامت ہے لیکن یہ سمجھنا بہت مشکل ہے کہ یہ کسی چیز کی علامت ہے بھی یا نہیں۔

ابن رشد کا کہنا ہے پہلی قسم کی تأویل نہیں کی جاسکتی اور جہاں تک دوسری قسم (وہ معانی جو قابل تقسیم ہیں) کا تعلق ہے کہ جس کی بجائے خود چار اقسام تھیں تو پہلی قسم (جو بہت پیچیدہ اور مشکل ہے) کی تأویل کا صرف راسخون فی العلم کو حق حاصل ہے اور اِسے صرف اُنہیں کے سامنے بیان کیا جانا چاہیے۔ جہاں تک دوسری قسم کا تعلق ہے جو ہر لحاظ سے آسان ہے تو اس کی تأویل ہی اصل مقصد ہے اور اس کی تأویل کو بیان کرنا واجب ہے۔ تیسری قسم میں (جہاں تمثیل ہونے کا علم ہے لیکن یہ معلوم نہیں ہے کہ کس چیز کے لئے تمثیل بیان کی گئی ہے) صرف اہل علم و دانش کو تأویل کا حق حاصل ہے اور یہ تأویل اسی کے سامنے بیان کی جانی چاہیے جو اس بات کو سمجھتا ہے کہ یہ ایک تمثیل ہے لیکن اُسے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ یہ تمثیل کس چیز کے لئے ہے۔ چوتھی قسم میں (جہاں یہ تو معلوم نہیں ہوتا کہ یہ ایک تمثیل ہے لیکن اگر معلوم ہوجائے تو اس چیز کو سمجھنے میں کوئی مشکل پیش نہیں آتی کہ یہ کس چیز کے لئے تمثیل ہے) محتاط رویہ اختیار کرنے کی ضرورت ہے اور بہتر یہی ہے کہ شریعت کی حرمت کی خاطر اِس کی تأویل نہ کی جائے کیونکہ اگر تیسری اور چوتھی قسم میں تأویل کو ہر خاص و عام کے سامنے بیان کر دیا جائے تو اس سے ایسے عجیب و غریب عقائد پیدا ہوجائیں گے جو ظاہری شریعت سے دور ہوں گے۔[۴۶]

تعلیم دینا اور صحیح کردار سکھانا ہے۔ منطقی لحاظ سے تعلیم کا تعلق دو چیزوں سے ہے۔ ایک تصور دوسرا تصدیق۔ انسان تین راستوں سے تصدیق کے مرحلے تک پہنچتا ہے۔

(۱) برھان (۲) جدل (۳) خطابت۔

ہر انسان کی طبیعت و سرشت ایسی نہیں ہوتی کہ وہ جدل کو قبول کرے چہ جائیکہ اُن کے لئے برھان قابل قبول ہو۔ کیونکہ جن لوگوں میں برھان کی شرائط کو سمجھنے کی قابلیت موجود ہوتی ہے اُن کواِس کام کے لئے ایک طویل عرصہ درکار ہوتا ہے۔ لیکن چونکہ شریعت کا مقصد ہر ایک کو تعلیم دینا ہے لہٰذا اُس کے لئے تصدیق کے تمام مناہج اور تصور کی دونوں اقسام (حقیقی اور تمثیلی) کو مدنظر رکھنا ضروری ہے۔

دوسرے الفاظ میں ابن رشد کا کہنا ہے شریعت کے سلسلے میں انسان تین قسم کے ہوتے ہیں:

(الف) وہ لوگ جو کسی بھی لحاظ سے تأویل کے قابل نہیں ہیں۔ ایسے افراد کو اہل خطاب کہا جاتا ہے اور لوگوں کی اکثریت کا تعلق اسی طبقے سے ہوتا ہے۔

(ب) وہ لوگ جن میں اپنی فطرت و جبلت یا عادت کی وجہ سے جدلی تأویل کو سمجھنے کی گنجائش ہوتی ہے۔

(ج) وہ لوگ جو یقینی تأویل کو سمجھنے کے قابل ہوتے ہیں۔ یہ وہی لوگ ہیں جو برھانی ذہنیت وطبیعت کے مالک ہوتے ہیں۔ لیکن اس قسم کی تأویل کو اہل جدل کے سامنے بھی بیان نہیں کیا جانا چاہیے چہ جائیکہ عام لوگوں کے سامنے بیان کیا جائے۔ کیونکہ اِسے کہنے والا اور سننے والا دونوں کفر تک پہنچ جاتے ہیں۔ اِس کی وجہ یہ ہے کہ تأویل میں دو چیزیں شامل ہوتی ہیں۔ ایک ظاہر کا ابطال دوسری اُس چیز کا اثبات جس کی تأویل کی جارہی ہے۔ پس اگر اہل ظاہر کے سامنے ظاہر باطل نہ ہو اور جو تأویل کی گئی ہے وہ ثابت نہ ہو تو اگر وہ چیز اصول شریعت میں سے ہوگی تو یہ چیز اُسے کفر تک پہنچا دے گی۔(۴۷)

ابن رشد اپنی کتاب فصل المقال میں دین و فلسفہ میں ہم آہنگی کے حوالے سے یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ فلسفہ شریعت کا مددگار اور اس کی شیر خوار بہن ہے اور اپنی ذات میں ایک دوسرے کو دوست

نظریۂ ابن رشد کی اہم خصوصیات

اگرچہ ابن رشد کو اسلامی دنیا میں وہ پذیرائی نہیں ملی جو مغربی دنیا میں دی گئی اور عالم اسلام کو عام طور سے اشاعرہ اور خاص کر غزالی اور ابن تیمیہ کی عقل مخالف تحریکوں نے ہی متاثر کیا لیکن فکری و نظری اعتبار سے ابن رشد کی عقلیت پسند تحریک ہمیشہ عالم اسلام کی فکری تشنگی کو پورا کرتی رہے گی۔ خاص طور سے آج کے دور میں کہ جب مغرب میں عقل ہر طرف اپنی طاقت کا لوہا منوا چکی ہے حتیٰ کہ دین کو بھی محض عقلی بنیادوں پر استوار کیا جا رہا ہے اور وحی کی حقانیت اور ضرورت کو چیلنج کیا جا چکا ہے۔ اِن حالا ت میں ابن رشد کے فلسفہ کی روشنی میں عقل کی ایسی تعبیر کی ضرورت ہے جس میں عقل کی قوت و طاقت کا اعتراف کرنے کے ساتھ ساتھ وحی کی ضرورت و اہمیت بھی اجاگر ہو سکے اور عقل کو اُس کی حدود کی طرف متوجہ بھی کیا جاسکے اور دنیا میں عقلی ترقی سے استفادہ کرتے ہوئے دین کو اس طرح پیش کیا جا سکے جو عصری تقاضوں سے ہم آہنگ ہو اور صاحبان عقل و خرد کو بھی مطمئن کر سکے۔

اِس لحاظ سے اگر دیکھاجائے تو ابن رشد کی سب سے بڑی خدمت یہ ہے کہ انہوں نے اسلامی دنیا میں عقل کے چراغ کو ہمیشہ کے لئے روشن رکھنے کی بنیادیں فراہم کر دی ہیں کیونکہ مسلمان معاشرہ عقلی و فکری لحاظ سے پختگی کے مرحلے تک پہنچے بغیر نہ تو ماڈرن عقل کا مقابلہ کر سکتا ہے اور نہ ہی اپنی دینی مشکلات کوحل کر سکتا ہے۔

مجموعی طور پر ابن رشد نے جن اہم مسائل کو موضوع گفتگو بنایا ہے اُن میں سے ایک مقاصد شریعت کا مسئلہ ہے۔ ابن رشد کے نزدیک مسلمانوں کے درمیان اختلاف و انتشاراور ایک دوسرے کی تکفیر کی ایک اہم وجہ مقاصد شریعت کو نظر انداز کرنا ہے۔ ابن رشد نے مقاصد شریعت سے عدم واقفیت کو ہی مسلمانوں میں گمراہی کا اصل سبب بھی قرار دیا ہے۔ بلاشک عصر حاضر میں مقاصد شریعت کا مسئلہ اجتہاد کی راہ میں حائل بہت سی بنیادی رکاوٹوں کو دور کرنے میں اہم کردار ادا کر سکتا ہے۔ اس وقت دین فہمی کے سلسلے میں ایک اہم مشکل عقل کے استعمال اور اس کی حدود کا تعین ہے۔ کیا کوئی چیز ایسی ہے کہ جو اس سلسلے میں عقل کی رہنمائی کر سکے؟ اگر عقل کو کوئی ایسا معیار نہ دیا جا سکے جس کی بنیاد پر وہ دین کی حقانیت کو پرکھ سکے اوردین کے قلمرو میں اظہار نظر کرسکے تو پھر فقہا، متکلمین

شریعت کو عقل کی رہنمائی کا ذریعہ قرار دے کر ایک بڑی مشکل کو حل کیا جا سکتا ہے کیونکہ عقل، مقاصد شریعت کو معیار بنا کر بہت سی جگہ واضح موقف اختیار کر تے ہوئے، معروضی حالات میں اپنی حجیت کے اثبات کی راہ ہموار کر سکتی ہے۔ بنا برایں ابن رشد کے نظریے میں مقاصد شریعت جیسے موضوعات سے استفادہ کر کے عصرحاضر میں عملِ اجتہاد کو مؤثر بنایا جا سکتا ہے۔

ابن رشد نے دلیل و برہان پر حد سے زیادہ زور دے کر مسلمانوں کو نفسیاتی یا خیالی و وہمی یقین کی بجائے انسانوں کو منطقی یقین کے حصول کی ضرورت کی طرف متوجہ کیا ہے جو بجائے خود وقت کی اہم ضرورت ہے۔ یوں انہوں نے دین فہمی اور دین داری میں اندھی تقلید اور جذباتی وابستگی جیسے عناصر کے غلبے کو کم کرنے کی کوشش کی ہے۔ بلا شک تقلیدی ذہنیت اور جذباتی وابستگی، حقائق کو تسلیم کرنے کا شعور چھین لیتی ہے جس کی وجہ سے انسان ظاہر سے باطن اور سطحی فکر سے گہرائی کی طرف جانے کی صلاحیت سے محروم ہو جاتا ہے جبکہ جدید اجتہاد کے لئے ضروری ہے کہ ہر قسم کے تعصب کو چھوڑ کر عقلی رخ سے دین کا مطالعہ کیا جائے کیونکہ صرف منطقی استدلا ل اور برہان ہی ایسی چیز ہے جو انسان کو شخصیت پرستی کے شر اور کسی کی بات کو بلا دلیل قبول کرنے کی عادت سے نجات دے سکتا ہے۔

اگر ہم اس بات کو قبول کرتے ہیں کہ آج کے انسانی معاشرے میں، گزشتہ انسانی معاشرے کی نسبت عقلی و فکری لحاظ سے بنیادی تبدیلی واقع ہو چکی ہے اور آج کا معاشرہ عقلی اعتبار سے آگے بڑھ رہا ہے تو پھر دنیائے جدید کی بے لگام عقل کا مقابلہ کرنے اور آج کے ماڈرن انسان کو قانع کرنے کے لئے یقینی معارف منطقی استدلال کا سہارا لینے کی ضرورت ہے کیونکہ عقل کا مقابلہ صرف اور صرف عقل ہی کر سکتی ہے۔ اگر غزالی اورابن تیمیہ وغیرہ نے عقل مخالف تحریک چلائی ہے تو ایسا عقل ومنطق کے منہج کے ذریعے ہی ممکن ہوا ہے۔

عقل وحی کے سلسلے میں ابن رشد کے نظریے کی ایک اہم خصوصیت یہ ہے کہ انہوں نے عقل کے ساتھ ساتھ وحی کو بھی منبع کی حیثیت سے قبول کیا ہے اور ایسی شریعت کی بات کی ہے جو عقل و وحی دونوں پر مشتمل ہو۔ ابن رشد کے نزدیک عقل، شریعت کی تکمیل اور شریعت عقل کی تکمیل کا ذریعہ ہے۔ ابن رشد نے عقل کی حدود کی بات کر کے عقل کے ممکنہ غلط استعمال کی طرف سے بھی

گویا ابن رشد نے اس بات کو تسلیم کیا ہے کہ عقل، دین کے بعض پہلوؤں کو سمجھنے سے قاصر ہے۔ معاصر فلسفی آیت اللہ جوادی آملی نے بھی اسی بات کو ایک نئے انداز میں پیش کیا ہے۔ اُن کا کہنا ہے کہ عقل و دین ایک دوسرے کے مدمقابل نہیں ہیں بلکہ عقل، شریعت کے لئے اور شریعت عقل وفطرت کے لئے چراغ و رہنما کی حیثیت رکھتی ہے۔ اُن کا کہنا ہے کہ انسان کبھی عادت، طبیعت، جبلت، روایت اور حاجت کو فطرت سمجھ بیٹھتا ہے جس کی وجہ سے غلطی کا مرتکب ہوتا ہے لہٰذا شریعت کی صورت میں ایسے چراغ کی ضرورت ہے جو فطرت کو دوسری چیزوں سے تمیز دے سکے اور انسان بھی عقل و فطرت کے مطابق عمل کر سکے۔(۴۹)

عقل و منطق کے مخالفین نے ہمیشہ انحراف و گمراہی کے مسئلے کو حربے کے طور پر استعمال کیا ہے۔ اُن کا موقف یہ ہے کہ عقل کے استعمال سے انسان گمراہی میں پڑ جاتا ہے اور عملاً ایسا ہوا بھی ہے۔ ابن رشد نے اس اہم اعتراض کا بڑی خوبصورتی سے جواب دیتے ہوئے کہا ہے کہ ہمیں انحراف سے نہیں ڈرنا چاہیے کیونکہ دلیل و برہان کے ذریعے حقیقت تک پہنچنا بذاتہ مطلوب ہے جبکہ اس راستے پر چلنے سے ہونے والا نقصان ثانوی حیثیت رکھتا ہے۔ ابن رشد نے اپنے اس بیان کے ذریعے یہ پیغام پہنچانے کی کوشش کی ہے کہ اصل کو فرع پر قربان نہیں کیا جانا چاہیے۔ مجموعی طور پر بھی ابن رشد کی عبارات سے یہی پیغام ملتا ہے کہ روحِ دین کو ظاہرِ دین پر قربان نہیں کرنا چاہیے اور روح دین پر ہی کہ جو عقل کسی طور پر بھی متصادم نہیں ہے، دین کے ظاہری احکام کو پرکھنا چاہیے۔

ابن رشد نے اس اہم نکتے کو بھی اٹھایا ہے کہ دین فہمی میں صرف اس کے صدر اسلام میں عقلی دلیل کا سہارا نہیں لیا جاتا تھا، دلیل و برہان کا استعمال بدعت نہیں ہے۔ اس اعتراض کے جواب میں ابن رشد نے ایک باریک پہلو کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اُن کا کہنا ہے کہ قیاس شرعی (فقہی قیاس) بھی صدراسلام میں موجود نہیں تھا جب وہ ظنی ہونے کے باوجود بدعت نہیں ہے تو اس کی یقینی صورت کیونکر بدعت ہو سکتی ہے؟ گویا ابن رشد نے یہاں پر بھی یقینی معارف کے حصول کی ضرورت پر زور دیا ہے۔

ابن رشد نے شریعت کو عوام اور فلسفہ کو خواص کے ساتھ مخصوص کرکے ایک انتہائی حساس اور اختلافی مسئلہ اٹھایا جس پر ابن رشد کو شدید اعتراضات کا سامنا کرنا پڑا۔ گویا ابن رشد نے ضمنی طور پر

اس کے مثبت رخ کو پیش کرنا فائدے سے خالی نہیں ہو گا۔ اگرچہ ابن رشد کے اس نظریے سے جہاں صاحبان عقل و خرد اور عقلی پختگی کے حامل افراد کو شریعت کے بہت سے ظواہر سے انفرادی طور پر روگردانی کرنے کی ترغیب ملتی ہے وہاں عقل و منطق کے راستے پر چلنے والوں کے لئے روح دین کو سمجھنے اور حقیقتِ دین سے دین کے نام پر غیر دینی یا غیر اصلی عناصر کو جدا کرنے کا موقع فراہم ہو جاتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ معاشرے میں افراد ایک جیسے نہیں ہوتے بلکہ ایسا طبقہ بھی موجود ہوتا ہے جو ہر چیز کو عقل و منطق پر پرکھتا ہے لیکن اس کے ساتھ ساتھ وہ دین دار بھی ہوتا ہے۔ پھر بھی اس کا ذہن دین کے نام پر رائج ہو جانے والی بہت سی روایات کو قبول کرنے کے لئے تیار نہیں ہوتا۔ ابن رشد کا یہ موقف کہ شریعت عام لوگوں کے لئے ہے اور فلسفہ خاص لوگوں کے لئے، ایسے افراد کو نفسیاتی سکون عطا کرنے اور اپنے طور پر دین کے ظواہر کی تأویل کرنے کی جرأت عطا کرتا ہے۔

ابن رشد نے فہم حقیقت کے اعتبار سے لوگوں کو تین حصوں میں تقسیم کیا ہے۔ ایک وہ جو دلیل وبرہان کے ذریعے حقیقت کا ادراک کرنے پر قادر ہوتے ہیں، دوسرے وہ جو جدل کے راستے سے حقیقت تک پہنچ سکتے ہیں اور تیسرے وہ جو صرف خطابی راستے سے معرفت حاصل کر سکتے ہیں۔ ابن رشد کا کہنا ہے کہ لوگ اپنی طبیعت کے لحاظ سے مختلف ہوتے ہیں اور ہر ایک اپنی طبیعت کے مطابق ہی حقیقت کو سمجھنے کی اہلیت رکھتا ہے۔ ابن رشد نے اپنے اس موقف کی تائید میں قرآنی آیت سے استدلال کیا ہے اور کہا ہے قرآن ان تینوں راستوں کی تائید کرتا ہے۔ ارشاد ہوتا ہے: ادع الی سبیل ربك بالحکمة و الموعظة الحسنة و جادلهم بالتی هی احسن۔ اس مقام پر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اگر قرآن نے ان تینوں راستوں کی تائید نہ کی ہوتی تو ابن رشد جیسے فلسفی کے لئے بھی جدل اور خطابی راستے کو صحیح قرار دینا آسان نہ ہوتا۔ بہرحال ابن رشد نے لوگوں کے تینوں طبقات کو اہمیت دے کر نفسیاتی لحاظ سے کسی ایک طبقے کو مایوس نہیں ہونے دیا لیکن اسی کے ساتھ یہ سوال بھی اٹھایا گیا کہ یہ کس طرح ممکن ہے کہ تینوں طبقات مختلف مناہج کے ساتھ ایک ہی حقیقت تک پہنچ جائیں اور سب کے راستوں کو درست کیسے قرار دیا جا سکتا ہے؟ یوں ابن رشد پردین کے سلسلے میں بیک وقت دو مختلف حقیقتوں کا نظریہ اپنانے کا الزام لگایا گیا جس کا جائزہ آگے چل کر لیا جائے گا۔

بالآخر ابن رشد نے اپنی تحقیقات کا نچوڑ پیش کرتے ہوئے یہ نظریہ اپنایا کہ شریعت کبھی بھی عقل

کے درمیان زبردست اختلاف کا آغاز ہوا جو آج تک جاری ہے۔ ابن رشد کے نظریات پر ہونے والے اعتراضات کا جائزہ لینے سے پہلے ہم اس سوال کا جائزہ لیں گے کہ عقلی دلیل (برہان) شریعت سے متصادم کیوں نہیں ہوسکتی؟

معاصر فلسفی علامہ طباطبائی کا اس سلسلے میں کہنا ہے کہ نقلی دلیل (شریعت) کی دلالت لفظ کے ظنی ظہور کا نتیجہ ہوتی ہے لہٰذا قطعی دلیل سے اس کا تعارض ممکن نہیں ہوسکتا کیونکہ اگر ظواہر عقل کے حکم کو باطل کرتے ہیں تو گویا وہ اپنی حجیت کو باطل کرتے ہیں۔ اس لئے کہ ظواہر کی حجیت عقل کے ذریعے ہی ثابت ہوتی ہے۔ پس عقل و وحی یا شریعت و فلسفہ کے درمیان کبھی تعارض نہیں ہوسکتا۔(۵۰)

ابن رشد نے عقل کے ساتھ ساتھ دینی متون کی تأویل کی ضرورت پر بھی بے انتہا زور دیا ہے اور ابن رشد کے نظریہ تأویل نے ہی ان کے فلسفہ دین کو دور جدید کے تقاضوں سے ہم آہنگ کرنے کی بنیاد فراہم کر دی ہے۔ ابن رشد کا کہنا ہے کہ اگر کوئی دینی حکم دلیل و برہان سے متصادم ہو گا تو اس کی تأویل کرنا ہو گی۔ عصر حاضر کی دین فہمی میں اُن کے نظریہ تأویل کی اہمیت بیان کرنے کے لئے، خود تأویل کے حوالے سے چند اہم نکات کی طرف اشارہ کرنا ضروری ہے۔

علماء و دانشور، تأویل کی اصطلاح سے بخوبی واقف ہیں کیونکہ یہ ایک قرآنی اصطلاح بھی ہے اور تفسیر قرآن کے باب میں تو تأویل کا مسئلہ بہت زیادہ اہمیت رکھتا ہے لیکن اسی کے ساتھ ساتھ یہ مسئلہ بہت زیادہ پیچیدہ اور بحث انگیز بھی ہے اور علماء کی طرف سے ابھی تک کسی چیز کی تأویل کا صحیح معیار سامنے نہیں آسکا ہے۔

قرآن مجید میں کئی مقام پر تأویل کا لفظ واضح طور پر آیا ہے۔ بعض جگہ پر تأویل کا لفظ کسی چیز کے باطن اور حقیقی معنی پر دلالت کرتا ہے جو بہت سے ظاہر بین اور سطحی نگاہ رکھنے والوں کی نظروں سے اوجھل ہے۔ ارشاد ہوتا ہے: سأنبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبراً، قرآن کی اس آیت میں کہ جس میں حضرت موسیٰؑ اور حضرت خضرؑ کا قصہ بیان ہوا ہے، تأویل کا لفظ باطن کے معنی میں ہی آیا ہے۔ پس تأویل میں باطنی امور پر توجہ کی جاتی ہے اور ظاہر ہمیشہ باطن کی رہنمائی کا باعث بنتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں ظاہر کو مثال اور باطن کو ممثل بھی کہا گیا ہے(۵۱) بالکل اسی طرح جیسے انسان کے جسم اور نفس کے درمیان یا دنیا اور آخرت کے درمیان رابطہ کیونکہ فلاسفہ اور عرفاء کے

ہیں۔ اُن کے نزدیک ہر محسوس چیز کا ایک ظاہر اور ایک باطن ہوتا ہے۔ ظاہر کا ادراک حواس خمسہ کے ذریعے کیا جاتا ہے جبکہ باطن کا ادراک عقل و فکر سے کیا جاتا ہے۔(۵۱)

بہرحال ابن رشد نے تأویل کے مسئلے پر زور دے کر، تأویل سے متعلق مسائل پر غور و فکر کا راستہ کھول دیا ہے۔ ابن رشد کا نظریہ تأویل اس لحاظ سے بھی اہم ہے کہ دور جدید میں تأویل کا مسئلہ، علم التأویل (Hermeneutics) کی صورت میں ایک فکری و فلسفی مکتب اختیار کر چکا ہے جس میں تأویل او رفہم و ادراک کے لئے باقاعدہ اصول ہی وضع نہیں کئے گئے ہیں بلکہ اس علم کے توسط سے خود فہم انسانی کی ماہیت پر خصوصی توجہ دی جا رہی ہے۔ اسی طرح علم التأویل کی وجہ سے مفسر کی اپنی شخصیت، اس کی ذاتی پسند و ناپسند، خالی الذہن ہو کر کسی چیز کے فہم و ادراک کے امکان، مفسر کے ذہن میں پہلے سے موجود مفروضات (چاہے ان کا ذکر ہو یا نہ اور چاہے خود مفسر ان کی طرف متوجہ ہو یا نہ) کی تاثیر کا مسئلہ بہت زیادہ اہمیت اختیار کر چکا ہے اور اب اگر کوئی بھی مفسر قدیم روایتی اصولوں پر چلتے ہوئے اپنی تفسیر و تعبیر میں اِن اصولوں کو نظر انداز کرتا ہے تو اُس کو اپنا منہج استدلال واضح کرنا پڑے گا۔ آج کے جدید فلسفہ میں لسانیاتی تحلیل کو بہت زیادہ اہمیت حاصل ہو چکی ہے۔

جب کانٹ نے فلسفیانہ مباحث کا رخ معرفت و آگاہی کے مسئلے کی طرف موڑ دیا اور وجود شناسی (Ontology) کی جگہ معرفت شناسی (Epistemology) نے اہمیت اختیار کر لی تو بعض مفکرین کے ذہن میں یہ سوال اٹھا کہ کسی متن (Text) کے مطالعے سے حاصل ہونے والی معرفت کس قسم کی ہوتی ہے؟ اس کے بعد سے خود فہم و ادراک کی ماہیت کا مسئلہ زیر بحث آیا۔ انیسویں صدی کے اوائل ماہر فلسفہ دین شلایر ماخر (Schleiermarcher)(1768-1855) نے علم التأیل کی مباحث سے استفادہ کرتے ہوئے اسی سوال کا جواب دینے کی کوشش کی ہے کہ متن کو سمجھنے سے کیا مراد ہے؟ زبان کے سلسلے میں علم التأویل کی فلسفیانہ مباحث سے قبل الفاظ کے معانی کو سمجھنے کے لئے الفاظ اور معانی و بیان سے مربوط ادبی و قواعد سے استفادہ کیا جاتا تھا جن میں کسی حد تک استدلالی رنگ بھی پایا جاتا تھا لیکن دینی متون کو سمجھنے کے لئے کسی اور اصول کی ضرورت محسوس نہیں کی جاتی تھی۔ علم التأویل سے قبل الفاظ کی بحث ایک فلسفیانہ بنیاد پر استوار تھی جو افلاطون اور ارسطو کے

وسیلہ ہیں۔ اس قدیم اور روایتی بنیاد کے ہوتے ہوئے یہ تصور نہیں کیا جا سکتا کہ ایک ہی متن، قارئین کی تعداد کے اعتبار سے متعدد معانی کا حامل ہو سکتا ہے لیکن جب اٹھارویں صدی میں زبان ایک پیچیدہ موضوع میں تبدیل ہوئی اور لسانیاتی فلسفہ کی مختلف شاخیں وجود میں آنا شروع ہوئیں تو ''معنی'' کی ماہیت کے بارے میں سادہ تصورات بھی ختم ہوگئے کیونکہ جدید فلسفیانہ نظریات میں معانی کو خارجی حقائق کے مترادف قرار نہیں دیا گیا بلکہ اس سلسلے میں دو بنیادی نظریات سامنے آئے:

"(الف) اس نظریہ کے تحت معانی، خارجی حقائق یا ان کے درمیان تعلق کا نام نہیں بلکہ خارجی حقائق (شئے، عمل، صفت، یا فعالیت وغیرہ) کے بارے میں گفتگو کرنے کا ذریعہ ہوتے ہیں۔ یہ معانی (ذرائع) کسی معینہ زبان (اردو، عربی، انگریزی وغیرہ) کی ترکیب میں پائے جاتے ہیں۔ اس نظریے کے تحت جو شخص کسی متن کو سمجھنا چاہتا ہو گا وہ یہ دیکھنے کے لئے کہ مؤلف نے مخصوص زبان کی ترکیب میں کون سے ممکنہ معنی کو مد نظر رکھا ہے، اپنے نقطہ نظر کے مطابق ایک مفروضہ قائم کرے گا اور پھر اس مفروضہ کے صحیح ثابت کرنے کے لئے استدلال کرے گا۔ اسی طرح ایک دوسرا شخص اپنے حساب سے ایک مفرضہ قائم کرے گا۔ اسی طرح اگرچہ تمام افراد مؤلف کے مد نظر ایک ہی معنی تک پہنچنا چاہتے ہیں لیکن کسی کے پاس بھی اصل معنی تک پہنچنے کا براہ راست ذریعہ نہیں ہے۔ اس سلسلے میں بہرحال جس کے دلائل زیادہ قوی ہوں گے اسی کے معنی کو قبول کیا جائے گا۔

(ب) اس نظریے کی رو سے معنی دراصل وہ پیغام ہے جو کسی لفظ، جملے یا متن سے ایک تاریخی ظہور (Historical Menifest) کے عنوان سے قاری یا سامع کے اپنے تاریخی افق (Historical Horizon) میں (جو بجائے خود کائنات اور اپنے بارے میں اس کے تجربے کا ماحصل ہوتا ہے) میں ظہور پذیر ہوتا ہے۔ اس نظریے میں حقیقت مؤلف کے مدنظر معنی سے وسیع تر ہوتی ہے کیونکہ ہر ایک کا تاریخی افق دوسرے سے مختلف ہوتا ہے یعنی ہر شخص کا کائنات اور اپنے بارے میں تجربہ مختلف ہوتا ہے لہٰذا جب قاری اور متن وجود میں آنے کا تاریخی افق آپس میں ملتا ہے تو اس سے مختلف معانی ظہور میں آتے ہیں۔

اگرچہ دونوں نظریات کہ جن میں زبان کی تاریخی (زمانی و مکانی لحاظ سے) حیثیت کو ملحوظ رکھا گیا ہے، لسانیاتی فلسفہ سے مربوط ہیں لیکن انہوں نے تاریخیت کو متن کے فہم و ادراک کا جز بنانے

معانی کی طرف لوٹانے کی روایت موجود تھی لیکن اس میں بھی الفاظ و معانی سے متعلق قدیم نظریے یا ادبی و اصولی قواعد کو ہی مفروضات اور تفسیری مناہج کی بنیاد قرار دیاجاتا تھا لیکن جملوں یا قضیوں کے ساتھ باطنی، رمزیہ یا مجازی معانی کے عقلی ارتباط کی طرف توجہ نہیں تھی۔ دوسرے الفاظ میں کوئی بھی عقلی لحاظ سے یہ ثابت کرنے کی پوزیشن میں نہیں تھا کہ قرآن یا کتاب مقدس کی فلاں آیت کا حقیقت میں وہی مجازی اور باطنی معنی ہے جس کا دعویٰ کیا جا رہا ہے۔(۵۲)

بنا بر ایں کہا جا سکتا ہے کہ ابن رشد کا نظریہ تاویل اگرچہ لسانیاتی فلسفہ کے نتیجے میں پیدا ہونے والی پیچیدگیوں سے براہ راست تعلق نہیں رکھتا لیکن ایک محقق میں اتنی صلاحیت اور فکر ضرور پیدا کر دیتا ہے کہ وہ جدید لسانیاتی فلسفہ کی اہمیت کو سمجھے اور اس کے مثبت اور منفی پہلوؤں کو مدنظر رکھتے ہوئے خود کو عصری چیلنجوں کا جواب دینے کے لئے تیار کر سکے۔

تنقیدی جائزہ

اگرچہ مجموعی طور پر ابن رشد کی عقلی و دینی تحریک عصری چیلنجوں کا مقابلہ کرنے کے لئے بنیادی ستون کی حیثیت رکھتی ہے لیکن جس طرح کوئی بھی نظریہ یا علمی تحریک ہر لحاظ سے کامل و بے عیب نہیں ہوسکتی اور اس میں ہمیشہ اصلاح کی گنجائش رہتی ہے اسی طرح ابن رشد کے نظریہ عقل و وحی کو عصری تقاضوں کی روشنی میں دیکھنے، اس کی قوت و توانائی کا جائزہ لینے اور اس میں ممکنہ اضافات کی ضرورت ہے۔

۱۔ بنیادی طور پر ابن رشد نے (ظاہری تعارض کی صورت میں) قرآن و سنت پر جس عقل کو مقدم کیا ہے وہ منطقی قیاس یا برہان ہے۔ منطقی قیاس کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہوتی ہے کہ اگر یہ مادے (Material) اور صورت (Form) کے لحاظ سے درست ہو تو یقین کا فائدہ دیتا ہے۔ البتہ اس سلسلے میں چند باتیں غور طلب ہیں۔ پہلی بات تو یہ کہ یقین یا منطقی قیاس کی صحت کا معیار کیا ہے؟ کیا اس سلسلے میں تمام عُقلاء کا متفق ہونا ضروری ہے؟ کیا کسی ایک دور میں کسی ایک مسئلے کے منطقی ہونے کی تصدیق تمام صاحبان عقل کی طرف سے ممکن ہے؟ یا یہ کہ صرف استدلال کرنے والے کی عقل حجت ہے؟ اگر صرف اس کی عقل حجت ہے تو پھر دوسروں کے لئے کس طرح سے نافذالعمل ہو سکتی ہے؟ بہرحال اس بات سے قطع نظر کہ عقلی و منطقی ہونے کا معیار کیا ہے ،یقین اور اثبات کا ایک دوسرے

ہوں گے جب وہ خود بھی صحیح مقدمات پر استوار ہوں۔ بہرحال اس سلسلے کا ایسے واضح و بدیہی مقدمات پر ختم ہونا ضروری ہے جو اپنی صحت کی خود ہی دلیل ہوں۔ بدیہی قضیے اُن قضیوں کو کہتے ہیں جن کا تصور ہی ان کی تصدیق کے لئے کافی ہو۔ اس مقام پر سب سے اہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا ہر قضیہ جو بدیہی نظر آتا ہے وہ بدیہی ہوتا بھی ہے؟ کیا اس بات کا امکان ہے کہ ایک ہی چیز بعض کے نزدیک واضح و بدیہی ہو جبکہ دوسرے کے نزدیک بدیہی نہ ہو؟ تاریخ کے مطالعہ سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ صاحبان عقل کے درمیان بدیہیات پر اختلاف رہا ہے اور ایسا بھی ہوا ہے کہ کسی دور میں ایک چیز بدیہی تھی لیکن بعد میں وہی چیز بدیہی نہیں رہی۔[۵۳] پس ابن رشد پر ایک اعتراض یہ ہے کہ کیا کسی عقیدے کو عملاً منطقی اعتبار سے ثابت کیا جا سکتا ہے؟ اگر دین کو مجموعی طور پر منطقی اعتبار سے ثابت بھی کیا جاسکے تو کیا دین کی جزئیات کو بھی عقلاً ثابت کیا جا سکتا ہے؟ اگر یہ ممکن نہیں ہے تو پھر تعارض کی صورت میں عقل کو کس طرح مقدم کیا جا سکتا ہے؟ جبکہ ابن رشد کا کہنا ہے کہ اگر عقل کا حکم، قطعی ہو تو اس کو نقل پر مقدم کیا جا سکتا ہے۔ بنا بر ایں ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ابن رشد کم از کم عقائد کی حد تک شدید عقلیت پسندی کے قائل ہیں جس کو قبول کرنا اتنا آسان نظر نہیں آتا۔ علاوہ ازیں اعتقادات کا دین کے عملی یا فقہی احکام سے براہ راست تعلق ہے لہٰذا جب تک اعتقادات کے مسئلے میں عقل کی حیثیت اور حجیت کا فیصلہ نہیں ہوتا اس وقت تک فقہی مسائل میں مؤثر اجتہاد کی راہ ہموار نہیں ہو سکتی کیونکہ ہر فقہی مسئلے (فعل انسانی) کا ایک رخ کلامی (فعل خدا) نوعیت کا ہوتا ہے۔ جب تک عقل کے ذریعے فعل اللہ یا اللہ کی حقیقی منشا کا علم نہیں ہوتا فقہی مسئلے کی نوبت ہی نہیں آئے گی۔

اس سلسلے میں منطق پر ابن تیمیہ اور شیعہ محدث ملا محمد امین استر آبادی کے اعتراضات کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ ابن تیمیہ کا منطق پر ایک اہم اعتراض یہ تھا کہ اگرچہ منطقی قیاس کی حجیت پر شک نہیں کیا جا سکتا لیکن اسی کے ساتھ ہی منطقی قیاس کے ذریعے کسی چیز کا علم بھی حاصل نہیں کیا جا سکتا۔ ابن تیمیہ کا کہنا ہے کہ اگر قیاس کا مواد واضح اور معین ہو تو اس کا نتیجہ قطعی و یقینی ہی ہو گا کیونکہ جب ہم کو معلوم ہو گا کہ ہر الف، ب ہے اور ہر ب، ج ہے تو ہر الف کا ج ہونا خود بخود ثابت ہو جائے گا لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ ہم اس کے ذریعے سے کائنات میں موجود اشیاء

اُن کا کہنا ہے کہ منطقی قیاس ''صورت'' کے اعتبار سے ذہنِ انسانی کو خطا سے روکتا ہے لیکن ''مادۂ قیاس'' کے اعتبار سے نہیں کیونکہ علم منطق میں مواد قیاس کی مختلف اقسام کے ساتھ ہر ایک کی خصوصیات بھی بیان کی گئی ہیں(۵۵) لیکن منطق میں کوئی ایسا قاعدہ نہیں ہے کہ جس سے یہ معلوم ہو سکے کہ کوئی بھی مخصوص مادہ کس خصوصیت کے تحت آتا ہے؟ استر آبادی کا کہنا ہے کہ کائنات میں کہیں بھی حق اور باطل اپنی خالص شکل میں موجود نہیں ہیں اور حق و باطل کو جدا کرنے کے لئے ہی اللہ تعالیٰ نے انبیاء کو مبعوث کیا ہے: ولو کان الحق علی حدّۃ کل واحد منھا قائم بشأنہ ما احتاج النّاس الی نبیّ و لا وصی و لکن اللّٰہ عزّ و جلّ خلطھما و جعل تفریقھما الی الأنبیاء ، الأئمۃ۔(۵۶) استر آبادی کی نظر میں عقل صورت کے اعتبار سے صحیح و غلط قضیوں کو سمجھ سکتی ہے لیکن قضیوں کے مواد میں حق و باطل کی آمیزش کو سمجھنے سے عقل قاصر ہے۔ ان کا کہنا ہے صرف علم ریاضی اور منطق کے بعض ابواب ہی ایسے ہیں جن میں قیاس کا مادہ انسانی حواس سے نزدیک تر ہوتا ہے۔ اُن کا خیال ہے کہ حکمائے الٰہی اور ماہرین طبیعت اسی طرح متکلمین اور فقہاء کے درمیان علمی مسائل میں اختلاف کی وجہ بھی یہی ہے کہ اِن علوم میں قیاس کا مادہ انسانی حواس سے دور ہوتا ہے۔(۵۷)

پس ایسی صورت میں کہ جب ہمارے پاس منطقی یقین تک پہنچنے کا کوئی راستہ نہیں ہے تو کیا ہم اس سے نزدیک تر راستے کو حجت قرار دے سکتے ہیں؟ دوسرے الفاظ میں اگر کسی جگہ پر مکمل طور پر منطقی یقین حاصل نہ ہو لیکن عقلی رجحان موجود ہو تو کیا اُس پر اعتماد کیا جا سکتا ہے اور عقل و نقل میں تعارض کی صورت میں عقل کو مقدم کیا جا سکتا ہے؟

۲۔ ابن رشد پر ہونے والے اعتراضات میں سے ایک اعتراض یہ تھا کہ وہ دو مختلف حقیقتوں کے قائل تھے۔(۵۷) بنیادی طور پر یہ اعتراض ابن رشد کے اس نظریے پر کیا گیا ہے جس کے تحت انہوں نے فلاسفہ اور عام لوگوں کے لئے ایک الگ دین کی بات کی ہے یعنی فلاسفہ کا دین عام لوگوں کے دین سے ایک مختلف چیز ہے کیونکہ فلاسفہ مقاصد قرآن کی حقیقت کا ادراک رکھنے کی وجہ سے قرآنی آیات کی تأویل کا حق رکھتے ہیں جبکہ بظاہر ابن رشد کی یہ بات اہل شریعت اور متکلمین کے لئے قابل قبول نہیں ہو سکتی تھی کیونکہ اُن کے نزدیک دین الٰہی یعنی اسلام ایک ہی ہے اور اس کے احکام تمام لوگوں کے لئے یکساں طور پر نازل ہوئے ہیں۔ البتہ ابن رشد کے فلسفہ دین میں کافی پیچیدگی کے

جہاں تک ابن رشد پر اس اعتراض کا تعلق ہے کہ وہ دین کے سلسلے میں دو مختلف حقیقتوں کے قائل تھے تو اس کا جواب ملا صدرا (۱۵۷۱-۱۵۷۲ء) کے نظریہ تشکیک وجود(۵۹) کی بنیاد پر دیا جا سکتا ہے جس کی رو سے وجودہ ہستی اپنی حقیقی وحدت کے ساتھ مختلف مراتب کی حامل ہے۔ مثلاً سورج کی روشنی اپنی ماہیت کے اعتبار سے روشنی ہے لیکن شدت و ضعف کے اعتبار سے مختلف۔ اس بنیاد پر ظاہر و باطن کو ایک ہی حقیقت کے دو مرحلے قرار دیتے ہوئے کہا جا سکتا ہے کہ ابن رشد کے نزدیک دین مختلف حقیقتوں کا نام نہیں بلکہ ایک ہی حقیقت کے کئی درجات کا نام ہے۔ بعض درجات تک صرف فلاسفہ پہنچ سکتے ہیں اور عوام کی ان تک کوئی رسائی نہیں ہے۔ ان تمام چیزوں کے باوجود ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ابن رشد نے اہل جدل اور اہل خطابہ کی معرفت کو صحیح قرار دے کر اپنے خلاف ممکنہ اعتراضات اور مخالفتوں کو کم سے کم کرنے کی کوشش کی ہے کیونکہ اگرچہ جدل اور خطابی راستے میں بھی حقیقت کا کوئی نہ کوئی درجہ ضرور موجود ہوتا ہے لیکن اس میں اور خاص کر خطابی کے راستے میں انحرافات اور کج فہمی کے امکانات بہت روشن ہوتے ہیں۔

۳۔ دین فہمی اور اجتہاد کے حوالے سے اِس وقت بنیادی مسئلہ فقہی احکام کی عصری تقاضوں کے مطابق تشریح و تعبیر ہے اور موجودہ دور میں دین کے اسی پہلو پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ بعض فقہی احکام آج کی جدید انسانی عقل سے ٹکراتے ہیں۔ عام طور سے علماء و حکماء اِس بات کو قبول کرتے ہیں کہ عقل اعتقادی اور اخلاقی مسائل اور فروعات دین میں عملی مسائل کی کلیات (Generalities) کے ادراک پر قادر ہے لیکن جزئیات کا تعلق چونکہ خصوصی مصالح سے ہے لہٰذا وہ عقل کی دسترس سے باہر ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ اس وقت بنیادی اور مؤثر اجتہاد کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ جزئی مسائل میں عقل کے استعمال پر پایا جانے والا اختلاف ہے۔ دوسرے الفاظ میں اصل اختلاف یہ ہے کہ کیا عقل جزی مسائل میں مصالح و مفاسد کا ادراک رکھتی ہے یا اس سلسلے میں صرف شریعت کی مدد ہی لینی پڑے گی؟ عصر حاضر میں عقل کے حوالے سے جن مسائل کو حل کرنے کی ضرورت ہے ان میں کسی حکم میں پائی جانے والی علت اور حکمت کے ادراک، واضح شرعی حکم نہ ہونے کی صورت میں مصالح مرسلہ اورمقاصد شریعہ کی روشنی میں حکم شرعی کے استنباط، دین کے ثابت (دائمی) و متغیر (غیر دائمی) احکام کی تشخیص کے معیار، اُن احکام کی تشخیص جو دین کی ذاتی حیثیت کا تقاضا ہیں، اُن احکام

کے صحیح فہم، ادراک کے لئے ادبی اور اصولی قواعد اور سیاق و سباق سے آگاہی کے ساتھ ساتھ اجتماعی شعور کی ضرورت، ہر زمانے میں عقل اور عدالت کے مطابق حکم اسلامی کو بیان کرنے پر گفتگو کی ضرورت اور فہم شریعت اور خود شریعت میں فرق جیسے مسائل کو خاص اہمیت حاصل ہے اور ان میں سے کسی بھی مسئلے پر صحیح رائے اس وقت تک قائم نہیں کی جاسکتی جب تک عقل کی حیثیت کا تعین نہ ہو جائے۔ ابن رشد کے نظریہ عقل و وحی میں مذکورہ مسائل کے سلسلے میں واضح موقف تک پہنچنے کے لئے کسی ٹھوس اور جدید راہ حل کی طرف اشارہ نہیں کیا ہے اگرچہ انہوں نے اپنی کتاب ''بدایۃ المجتھد'' میں ''قیاس مرسل'' کی بھرپور تائید کر کے دین کے سلسلے میں اپنی فلسفیانہ سوچ کا عملی مظاہر ہ کیا ہے۔[(۶۰)]

۴۔ ابن رشد کے نظریہ عقل و وحی میں جدید لسانی فلسفہ اور علم التأویل (Hermeneutics) کی تحقیقات کے نتیجہ میں پیدا ہونے والی پیچیدگیوں کو مد نظر نہیں رکھا گیا کہ جس میں الفاظ و معانی کے روایتی تصور کو یکسر باطل قرار دے دیا گیا ہے اور متن فہمی میں ذہنی مفروضات (Pre- assumptions) اور پہلے سے موجود تصورات (Pre-Conceptions) کو معانی تک پہنچنے میں بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ دوسرے الفاظ میں دین فہمی یا دینداری کے تین مرحلے ہیں:

(الف) خدا اور نبی کی شناخت۔

(ب) قرآنی آیات اور فرمودات رسول ﷺ کا فہم و ادراک۔

(ج) تعلیمات اسلام کے مطابق انسانی معاشرے کی رہنمائی۔

ابن رشد کے نظریہ عقل و وحی کا زیادہ تر تعلق پہلے مرحلے سے ہے۔ دوسرے مرحلے کے حوالے سے ابن رشد نے قرآن و سنت کے قطعی عقلی حکم کے متصادم نہ ہونے کی بات کی ہے لیکن لسانیاتی فلسفہ اور علم التأویل کے نتیجے میں فہم قرآن و سنت کے حوالے سے پیدا ہونے والی پیچیدگیوں پر بات نہیں کی۔ اسی طرح تیسرا مرحلہ تو بہت ہی اہمیت کا حامل ہے کہ جس میں انسانو ں کی تعلیمات اسلام کے مطابق رہنمائی کرنے کے لئے سائنس اور مذہب کی حدود کا تعین بہت ضروری ہے۔ دوسرے الفاظ میں فقہ کے قلمرو میں انسانی علم و عقل کا اثر و نفوذ کہاں تک ہے؟ اسی مشکل کے پیش نظر آج یہ اعتراض بھی کیا جا رہا ہے کہ اسلام کے عملی احکام (فقہ) بعض مقامات پر اپنی افادیت کھو بیٹھے ہیں یا

ہیں۔ اسی طرح روایتی اور مروجہ اجتہادی اصولوں میں اجتہاد کی ضرورت کی بات بھی عقل کی حدود کا تعین نہ ہونے کی وجہ سے کی جارہی ہے۔

۵۔ ابن رشد کے فلسفہ دین میں صرف عقلی رخ کو اہمیت دی گئی ہے جبکہ دین کے اخلاقی اور متصوفانہ یا معنوی پہلو کو نظر انداز کیا گیا ہے۔ اسی لئے کہا جا سکتا ہے کہ ابن رشد کا تصور عقل و وحی میں اُن کی اپنی منشاء کے برخلاف دین کے فلسفہ میں تبدیل ہونے اور وحی کے تقدس کے خاتمے اور فلسفیانہ فکر رکھنے والوں میں غلط تأویلات کی جرأت پیدا ہونے سے متعلق خدشات کو بہت تقویت ملتی ہے جبکہ ابن سینا نے جہاں خالص منطق اور فلسفہ پر زور دیا وہاں اپنی کتاب الاشارات والتنبیہات میں صوفیانہ مشاہدات اور مکاشفات پر بھی خاص توجہ دی ہے۔ انہوں نے مذکورہ کتاب کے نمط نہم میں اہل عرفان کے مقامات اور نمط دہم میں آیات قرآنی کے اسرار پر نہایت عمیق گفتگو کرتے ہوئے جہاں یہ پیغام دیا ہے کہ عقلی مسائل پر غور و فکر کئے بغیر عرفان و تصوف پر سنجیدہ گفتگو نہیں کی جا سکتی وہاں یہ پیغام بھی دیا ہے کہ عرفان و تصوف کو فلسفہ سے جدا نہیں کیا جا سکتا۔

اِن تمام چیزوں کے باوجود اگر ابن رشد کی دین فہمی کے سلسلے میں عقلی تحریک کا جائزہ لیا جائے تو اس میں بعض کمزوریوں کے ہوتے ہوئے بھی سب سے اہم پیغام یہ ملتا ہے کہ عقل کے استعمال کو ہمیشہ اہمیت دی جانی چاہیے، عقل کو پختہ اور خالص بنانے کی طرف سفر جاری رہنا چاہئے، تمام تر ممکنہ انحرافات کے باوجود، عقل کا راستہ ہی اصل، بنیادی اور مطلوب ہے اور اس بات میں بھی کوئی شک نہیں کہ ابن رشد کے راستے میں جن کمزوریوں اور خدشات کا ذکر کیا گیا ہے اُن کا ازالہ بھی صرف انہی کی عقلی تحریک کو آگے بڑھانے کی صورت میں ہی ممکن ہے۔ دوسرے الفاظ میں ابن رشد کے فلسفہ عقل و وحی کو دو اعتبار سے دیکھا جا سکتا ہے۔ ایک تو یہ کہ عقل و دین کے بارے میں ان کے فلسفیانہ نقطہ نظر کا جائزہ لیا جائے دوسرے یہ کہ اس بات سے قطع نظر کہ ابن رشد نے اپنے نظریہ عقل و وحی کے ذریعے کس حد تک دینی مشکلات کے حل میں مدد دی ہے، ان کے عقلیاتی منہج (Methodology) کو اہمیت دی جائے۔ اس لحاظ سے عالم اسلام میں ابن رشد کی عقلی تحریک اپنی تمام تر خوبیوں اور کمزوریوں کے باوجود بجائے خود اس لحاظ سے اہمیت کی حامل ہے کہ اس میں دین میں غور و فکر اور تعقل و تدبر سے کام لینے پر بہت زیادہ زور دیا گیا ہے۔

حوالہ جات

۱۔ مصطفیٰ ملکیان،تاریخ فلسفہ غرب،قم،پژوہشکدہ حوزہ و دانشگاہ،آبان۱۳۷۹ ش،ص۱۸۱
۲۔ ایضاً،ص ۱۸۱
۳۔ عقل و وحی در قرون وسطیٰ،اتین جیلسن،ترجمہ شہرام پازوکی،تہران،مؤسسہ مطالعات و تحقیقات فرہنگی،۱۳۷۱،ص۲،۵
۴۔ روح فلسفہ در قرون وسطیٰ،اتین جیلسن،ترجمہ ع۔داؤودی،تہران،انتشارات علمی و فرہنگی،۱۳۷۰،ص۱۲
۵۔ ایضاً،ص ۹۔۱۳
۶۔ بابک احمدی،مدرنیتہ و اندیشہ انتقادی، تہران،نشر مرکز،۱۳۷۳ ش، ص۶۲،۶۴
۷۔ ایان باربر،علم و دین، ترجمہ بہاؤ الدین خرمشاہی،نشر دانشگاہی،ص۷۱،۸۰
۸۔ کانت ،بخش خرد ناب، ترجمہ میر شمس الدین سلطانی،تہران،انتشارات امیر کبیر،ص۶۹۵
۹۔ میاں محمد شریف ،تاریخ فلسفہ اسلام،تہران، مرکز نشر دانشگاہی، ج۱،ص۳۲۷
۱۰۔ ایضاً ،ص ۴۷
۱۱۔ علی اصغر حلبی، تاریخ فلسفہ در ایران و جہان اسلامی،تہران، کتاب فروشی زوّار،۱۳۵۱ش،ص۵۴
۱۲۔ ایضاً ،ص ۴۷
۱۳۔ ابو نصر فارابي، المسائل الفلسفية و الاجوبة عنها،بحوالہ تاریخ فلسفہ اسلامی در ایران و جہان اسلام، ص۵۴
۱۴۔ ابن سینا ، رسالة فی سرّ القدر،مجموعہ رسائل،تہران،انتشارات بیدار،ص۱۳۴
۱۵۔ ابن سینا ، الهيات شفا،فن سیزدہم،فصل معاد، بحوالہ ماجرای فکر فلسفی در جہان اسلام،ج۲، ص۱۳۴
۱۶۔ ابو حامد غزالی، تهافة الفلاسفة،مصر، دارالمعارف،طبع سوم،۱۹۵۸،ص۱۹۵۔۱۹۶
۱۷۔ دائرۃ المعارف بزرگ اسلامی،تہران، مرکز دائرۃالمعارف بزرگ اسلامی، ج۴،۱۳۶۹ ش ، ص۱۲۶
۱۸۔ ڈی ، اولیری، فلسفہ اسلام، مترجم :مولوی احسان احمد صاحب، حیدر آباد دکن،دارالطبع جامعہ عثمانیہ، ۱۳۶۵ ھ، ص۲۰۵
۱۹۔ M.M Sharif, History of Muslim Philosophy, Royal Book Company, Karachi,1983, P:544
۲۰۔ غلام حسین ابراہیمی دینانی،ماجرای فکر فلسفی در جہان اسلام،ج ۲،تہران،انتشارات وزارت فرہنگ و ارشاد اسلامی،۱۳۷۷ ش، ص ۱۳۱
۲۱۔ صدر الدین شیرازی، شرح اصول کافی،ج۱،ترجمہ محمد خواجوی،تہران،مؤسسہ مطالعات و تحقیقات فرہنگی،۱۳۶۰ش، ص۲۲۳،۲۲۸
۲۲۔ ایضاً ، مقدمہ، ص۳۰
۲۳۔ ایضاً
۲۴۔ ایضاً
۲۵۔ ایضاً
۲۶۔ مہدی حائری یزدی، کاوشہای عقل نظری،تہران، دانشگاہ تہران،۱۳۴۸ ھ ش، ص۲۴۰
۲۷۔ ایضاً، ص۲۴۱

بہار ۱۳۸۰، ص۵

۳۱۔ علاؤ الدین طوسی، تہافۃالفلاسفۃ، بیروت، دارلعالمیہ۔۱۹۸۱،ص۵۹

۳۲۔ ابن میمون، دلالۃ الحائرین، حسین آتای، آنکارا، دانشگاہ آنکارا،۱۹۷۲، ص۲۷، بحوالہ ماجرای فکر فلسفی در جہان اسلام، ج۱، ص۳٦۵

۳۳۔ فخر الدین رازی، البراہین درعلم کلام، سید محمد باقر سبزواری، تہران، انتشارات دانشگاہ تہران، ۱۳۴۱ش، ص۱۹۳۔۱۹۹

۳۴۔ مصطفیٰ ملکیان، تاریخ فلسفہ غرب، قم، انتشارات پژوہشکدہ حوزہ و دانشگاہ، آبان۱۳۷۹، ص۱۱٦

۳۵۔ عقل و اعتقاد دینی (مایکل پترسون، ویلیام ہاسکر، بروس رایشنباخ، دیود بازینجر)، ترجمہ احمد نراقی و ابراہیم سلطانی، تہران، انتشارات طرح نو، ۱۳۷٦ ش، ص۷۰۔۸۵

۳٦۔ ابن رشد، مناہج الادلۃ فی عقائد الملۃ، قاہرہ ،۱۹٦۴، ص۱۳۳

۳۷۔ ابن رشد ، تہافۃ التہافۃ، تحقیق موریس بویژ ،بیروت، ۱۹۳۰، ص۵۸۲

۳۸۔ ابن رشد، تفسیر بزرگ بر کتاب فیزیک ارسطو، ترجمہ لاتینی (مجموعہ آثار ارسطو)، 1,3، بحوالہ دائرۃ المعارف بزرگ اسلامی، سوم، ص۵۷۹

۳۹۔ ابن رشد ، تہافۃ التہافۃ، ص۲۵۵

۴۰۔ ایضاً، ص۵۸۴

۴۱۔ ابن رشد ،فصل المقال وتقریر ما بین الحکمۃ و الشریعۃ من الاتصال، ترجمہ اردو قاضی ابوالولید احمد بن رشد، کراچی، اقبال اکادمی پاکستان، ۱۹۷۳ء، ص۲۲

۴۲۔ ایضاً، ۲۴۔۲۵

۴۳۔ ایضاً، ص۲۵

۴۴۔ ایضاً، ۲٦

۴۵۔ ابن رشد، مناہج الادلۃ فی عقائدالملۃ ،بحوالہ دائرۃ المعارف بزرگ اسلامی، ج۳، ص۵۸۱۔۵۸۲

۴٦۔ ابن رشد ،فصل المقال وتقریر ما بین الحکمۃ و الشریعۃ من الاتصال (ترجمہ اردو)، ص ۴۰

۴۷۔ ایضاً

۴۸۔ ایضاً

۴۹۔ آیت اللہ جوادی آملی، انتظار بشر از دین، قم ، مرکز نشر اسراء ،۱۳۸۰ ش ، ص۸۳۔۸۵

۵۰۔ علامہ محمد حسین طباطبائی، تعلیقہ بر بحار، ج۱ ،ص۱۰۴، بحوالہ دفتر عقل از محسن کدیور، تہران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۷ ش ،ص۱۱۷

۵۱۔ غلام حسین ابراہیمی دینانی، ماجرای فکر فلسفی در جہان اسلام، ج۳، ص۲۷۲

۵۲۔ مجتہد شبستری، تأملاتی در قرائت انسانی از دین، تہران، انتشارات وزارت فرہنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۳ش، ص۱۰۔۱۸ (تلخیص)

۵۳۔ احمد نراقی، رسالۂ دین شناخت (مدلی در تحلیل ایمان ابراہیمی)، تہران، انتشارات وزارت فرہنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸ش، ص۲۰

۵۴۔ ابن تیمیہ، الرد علی المطقین، سلیمان الندوی، بمبئی، المطبعۃ القیمۃ، ۱۹۴۹، ص۲۹۳

۵۵۔ ہر قیاس صورت اور مادہ پر مشتمل ہوتا ہے اور اس سے حاصل ہونے والا نتیجہ بھی اسی وقت صحیح ہوتا ہے جب

ہیں۔ علاوہ ازیں ان میں یہ قیاس بھی پنہاں ہوتا ہے کہ جب کوئی شئے کسی دوسری شئے کے بعد وجود میں آتی ہے تو پھر اس سے کبھی جدا نہیں ہوتی۔ سائنسی علوم میں تمام قوانین مشاہدہ اور تجربے سے وجود میں آتے ہیں)، اولیات (وہ قضایا جو واضح و بدیہی ہوں یعنی ان کا تصور ہی ان کی تصدیق کے لئے کافی ہوتا ہے جیسے کل کا جز سے بڑا ہونا)، متواترات (وہ قضا یا جو افراد کی اتنی کثیر تعداد کی شہادت اور نقل سے حاصل ہوتے ہوں کہ جن کے صحیح ہونے پر یقین اور اطمینان و سکون حاصل ہو جاتا ہو)، حدسیات (وہ قضایا جن تک انسان حدس کے ذریعے پہنچتا ہو جیسے چاند میں رونما ہونے والی تبدیلیوں کو دیکھ کر یہ اندازہ لگانا کہ اس کی اپنی روشنی نہیں بلکہ سورج کی روشنی ہے) اور وہ قضایا جو حد اوسط پر بھی مشتمل ہو جیسے ۲، ۴ کا نصف ہے۔ ان قضایا کے قیاسات فطرت میں موجود ہوتے ہیں۔ (ڈاکٹر خوانساری، منطق صوری، تہران، مؤسسہ انتشارات آگاہ، ۱۳۸۱ ش، ص ۳۶۱-۳۶۹)

۵۶۔ ملا محمد امین استر آبادی، الفوائد المدنیة، تہران، میرزا محسن کتابفروش، ۱۳۲۱ ش، ص ۱۳۰

۵۷۔ ایضاً، ص۲۹

۵۸۔ غلامحسین ابراہمی دینانی، ماجرای فکر فلسفی در جہان اسلام،ج۱، ص۲۳۲

۵۹۔ وجود کی حقیقت کے بارے میں فلاسفہ کے درمیان زبردست اختلاف پایا جاتا ہے۔اس سلسلے میں چار نظریات پائے جاتے ہیں:

الف۔ کائنا ت میں صرف وحدت ہی وحدت ہے یعنی صرف ایک شخصی وجود ہے جو ذات باری تعالیٰ سے عبارت ہے اور اس کے علاوہ کوئی بھی چیز حقیقت میں موجود نہیں ہے بلکہ ایک سراب سے زیادہ کچھ نہیں۔ اس قول کی رو سے کائنات میں موجود کثرت خیالی اور وہمی ہے۔

ب۔ کائنات میں ''حقیقی وجود'' ایک ہی ہے جو واجب تعالیٰ کا وجود ہے لیکن دوسرے موجودات اسی حقیقی وجود سے منسوب ہونے کی وجہ سے کثرت کے حامل ہیں۔

ج۔ کائنات میں صرف کثرت ہی موجود ہے جبکہ وحدت ایک خیالی اور وہمی چیز ہے۔یہ قول بعض مشائی فلاسفہ سے منسوب کیا گیا ہے۔

د۔ کثرت بھی حقیقت رکھتی ہے اور وحدت بھی لیکن یہ کثرت وحدت کے منافی نہیں ہے کیونکہ کثرت ایک لحاظ سے وحدت کی طرف ہی لوٹتی ہے۔دوسرے الفاظ میں کثرت اور وحدت میں اختلاف شدت و ضعف اور تقدم و تأخر وغیرہ کے اعتبار سے ہے ۔ مثلاً روشنی میں اختلاف شدت و ضعف کے اعتبار سے ہوتا ہے جو دراصل ایک ہی حقیقت کے درجات میں اختلاف کا نام ہے جبکہ روشنی ہونے کے لحاظ سے ہر درجہ مشترک ہے۔اسی کو ملاصدرا نے تشکیکی اختلاف کا نام دیا ہے۔ (علی شیروانی،کلیات فلسفہ،قم، دارالثقلین قم،۱۳۷۸ش،ص۱۰۵۔۱۱۲)

۶۰۔ ابن رشد نے قیاس کو دو حصوں میں تقسیم کیا ہے ۔ایک قیاسِ خاص دوسرا قیاسِ عام کہ جسے ''قیاس مرسل'' کا نام دیا ہے۔ ابن رشد کا کہنا ہے کہ قیاس خاص کا تعلق محدود مسائل سے ہے کہ جہاں قیاس کرنے کے لئے شریعت کا حکم موجود ہوتا ہے لیکن قیاس عام (قیاس مرسل) میں پہلے سے شریعت کا کوئی حکم موجود نہیں ہوتا جس پر قیاس کیا جاسکے: و هذا النوع من القياس هو الذى يسمى المرسل، وهو الذى ليس له أصل معين يستند اليه (ابن رشد، بداية المجتهد، ج۲ ، ص۸ ،بحوالہ فتحی حسن ملکاوی ، عزمی طہ السید، العطاء الفکرة لأبی الولید بن رشد، اردن، المعهد العالمی للفکر الاسلامی،۱۹۹۹ء، ص۴۰)۔ ابن رشد کا کہنا ہے ''قیاس مرسل'' میں شریعت کے عام مقاصد کا سہارا لینے کی ضرورت ہے