ابنِ سینا اور راسخ العقیدہ اسلام

☆ ——— ڈاکٹر فضل الرحمٰن

فلسفیانہ نظاموں، جنہیں کہ قرونِ وسطیٰ کے عظیم مسلم فلسفیوں نے ارتقا بخشا، اور راسخ العقیدہ اسلام کے، جب کہ اس سے ان فلسفیانہ نظاموں کا تصادم ہوتا ہے باہمی تعلق کی نوعیت بڑی قابلِ ذکر اہمیت اور دلچسپی کی حامل ہے۔ فلسفیانہ تحریک کے متعلق راسخ العقیدہ اسلام کے ردِّ عمل کو بہت حد تک سمجھنے کا فیصلہ کُن حد تک انحصار اس پر ہے کہ اس بات کو پوری طرح سمجھا جائے کہ مسلمان فلسفیوں نے اسلام کی حقیقی فلسفیانہ تعبیر سے عہدہ برآ ہونے کے لئے کس حد تک سنجیدہ کوششیں کیں۔ اس مضمون میں ہم اس نقطۂ نظر سے ابن سینا پر مختصراً بحث کریں گے۔ ایک تو اس لئے کہ ان فلسفیوں میں ابن سینا واحد فلسفی ہے، جو ہمارے لئے ایک پوری طرح سوچا سمجھا نظامِ فکر چھوڑ گیا ہے۔ اور دوسرے یہ کہ خود راسخ العقیدہ گروہ نے اس کے فلسفے کو بڑی سنجیدگی سے اپنا موضوع بنایا اور اسے ایک فلسفہ کے مقام سے بلند کر کے مسلم معاشرے میں ایک پائیدار اثر و نفوذ رکھنے والی فلسفیانہ روایت کا درجہ دیا گیا ہے۔

جیسا کہ مسلمانوں کے ہاں ہوا، اسی طرح مغرب کے جدید علمی حلقوں میں بھی ابن سینا کے معترضین اور اس کا دفاع کرنے والے ہر دو گروہ پائے جاتے ہیں۔ ایک بہت مشہور رائے کے مطابق ابن سینا خالصاً ایک فلسفی تھا، جس نے اپنے پورے نظامِ فکر کو تمام تر عقلیت کی بنیادوں پر استوار کیا تاہم چونکہ وہ مسلم معاشرے کا ایک فرد تھا، اس لئے اُس نے اِس خیال سے کہ اسے ایک اچھا مسلمان

---

[1] ۲۰ / اپریل ۱۹۶۱ء کو پرنسٹن یونیورسٹی میں یہ مقالہ پڑھا گیا۔

سمجھا جائے، اسلامی عقائد سے ظاہر اً زبانی ہم نوائی کی۔ دوسرے فریق کا دعوئے ہے کہ ابن سینا کے تمام فلسفیانہ نظام کی تشکیل اس شعوری مقصد کے تحت ہوئی ہے کہ اگر اسلام کی فلسفیانہ تعبیر نہیں، تو کم از کم فلسفے کی پوری وسعت کو، جہاں جہاں کہ اس کا مذہبی امور سے تصادم ہوتا ہے، اسلامی عقائد سے ہم آہنگ کر دیا جائے۔ PEREL GARDET نے اپنی کتاب LA PENSEE RELIGIEUSE d' AVICENNE. میں اس نقطۂ نظر کی تائید میں بڑا پُر زور استدلال کیا ہے۔

ان سطور میں ہماری یہ کوشش ہوگی کہ اسلامی روایت اور اس فلسفیانہ نظام کے درمیان، جس کی ابنِ سینا نے یونانی فلسفہ کی بنیادوں پر تشکیل کی تھی، حقیقی نقطۂ اتصال اگر کوئی ہے، جہاں تک ممکن ہے، اس کا تعین کریں۔

(۲)

ابن سینا کے افکار کے غائر مطالعہ سے یہ حقیقت واضح طور پر سامنے آتی ہے کہ اس کے لئے ان افکار کی ایک گہری شخصی حیثیت ہے۔ ابن سینا نے ایک ایسے فلسفیانہ نظام کی تشکیل کی، جسے اس نے صرف کاغذ ہی پر مرتب نہیں کیا تھا، بلکہ اس کے مطابق اس نے اپنی زندگی بھی گزاری۔ یہ ایک عملی فلسفہ تھا۔ اس کے لازمی طور پر یہ معنی نہیں کہ وہ اس فلسفے پر پوری طرح عامل تھا اور اس کی زندگی کلیتہً اس کے مطابق تھی۔ (ابن سینا کے سوانح نگاروں نے بعض مخصوص شہوانی اعمال میں اس کی افراط کی نشان دہی کی ہے) ؎ لیکن یہ بات کہ اسے اس فلسفہ پر پکا شخصی عقیدہ تھا، ایک ایسی حقیقت ہے جس پر کہ شائد شک نہ کیا جا سکے۔ جب وہ قریب المرگ تھا تو ایک روایت ہے کہ

؎ اس بات کو مسلمان قدیم سوانح نگاروں اور قدرے مبہم اشارات میں بہت سے جدید اہل علم نے دہرایا ہے۔ قدیم بیانات میں اس کی شہوانیت پرستی اور ناشائستگی کی طرف کوئی اشارہ نہیں ملتا۔ اور اس کا بھی ذکر نہیں ہے کہ ابن سینا، مثال کے طور پر جنسی اعمال میں اپنی افراط کو لازمی طور سے اپنے اصولوں کے خلاف سمجھتا تھا (جن میں کہ روح کی ترقی کے بعد جسم بے تعلق ہو جاتا ہے) ہم نے اس مضمون میں بتایا ہے کہ ابن سینا کا تصوف اخلاقی اور تارک الدنیا کانہ تھا، بلکہ وہ ایک طرح کی عقلی بصیرت کی نوعیت رکھتا تھا۔

اس نے یہ الفاظ کہے :-

"وہ مدبر (مراد روح سے ہے) جو میرے لئے تدبیر کرتا تھا۔ اب تدبیر کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا"[٣] روح اور جسم کے باہمی تعلق کے بارے میں وہ جس قانون کا بارہا ذکر کیا کرتا تھا۔ یہ اپنی ذاتی زندگی میں اس کی عملی تطبیق ہے۔ بلکہ وحی اور اس کی عقلی خصوصیات کے بارے میں جو کچھ اس نے کہا ہے، وہ کہیں واضح اور نمایاں طور پر اس کی عقلی زندگی کے بعض مخصوص حقائق سے مربوط نظر آتا ہے۔

ابن سینا اپنی خود نوشت سوانح حیات میں ہمیں بتاتا ہے :- جب بھی میں کسی مسئلے کے متعلق اپنے آپ کو الجھن میں پاتا ہوں، یا میں کسی قیاس منطقی کے صغریٰ اور کبریٰ کے درمیان حد اوسط دریافت نہیں کر پاتا تو مسجد کا رُخ کرتا ہوں، نماز پڑھتا ہوں اور خالقِ کُل کی عبادت کرتا ہوں، یہاں تک کہ میرا وہ معاملہ حل ہو جاتا اور مشکل آسان ہو جاتی ہے...... اگر کبھی مجھے ہلکی سی نیند آجائے تو میں اس خاص مسئلے کو خواب میں دیکھتا ہوں، جس کے بارے میں سونے سے پہلے سوچ رہا ہوتا ہوں۔ اس طرح بہت سے مسئلوں کے حل مجھ پر سونے کے دوران خود بخود منکشف ہوئے۔

ابن سینا کی ایک حد تک ناکافی خود نوشت سوانح عمری سے ہم اس کی ابتدائی تعلیم کے متعلق کچھ زیادہ نہیں جانتے۔ یہ تو صاف ظاہر ہے کہ وہ بچپن میں اپنی عمر کے لحاظ سے غیر معمولی ذہین تھا اور اس اعتبار سے وہ ایک اعجوبہ تھا لیکن یہ بھی صاف ظاہر ہے کہ اس کی خاص طور سے اسلامی دینی تعلیم بہت زیادہ نہ تھی۔ جب وہ دس سال کا تھا تو اس نے قرآن حفظ کیا اور ادبی کتابیں پڑھیں۔ اس کے بعد دینی تعلیم کے سلسلے میں دوسری چیز جو اُس نے حاصل کی، وہ صرف اصولِ فقہ تھی جس سے کہ وہ منطق اور ریاضی کی طرف متوجّہ ہوا اور وہاں سے طبیعی علوم اور فلسفہ کا رُخ کیا۔ بے شک بعد میں اس نے علم کلام کا مطالعہ کیا (فلسفہ کے ساتھ ساتھ)، جس نے ایک حد تک اسے اتنا ضرور متاثر کیا کہ وہ خدا اور کائنات کے باہمی تعلق کے مسئلے کے بارے میں علم الکلام اور فلسفہ کا

---

[٣] اے۔ جے۔ آربری AVICENNA : SCIENTIST and PHILOSOPHER. مرتبہ ایم۔ وکنس (لندن ۱۹۵۲) صفحہ ۲۶

مابعد الطبیعاتی امتزاج پیش کر سکے لیکن خود ہی اس نے اسے بہت حد تک مسترد کر دیا۔ گو وہ بچپن میں ایک اعجوبہ کی حد تک ذہین تھا، لیکن اس کے باوجود یہ تعجب کی بات ہے کہ وہ دینی تعلیم کتنی گہری ہو سکتی ہے، جس کی مدّت مشکل سے اس کی دس سال کی عمر سے زیادہ نہ ہو۔ ایک بار جب الناتلی کی زیر تربیت اس کی عقلی صلاحیتوں کو ابھرنے کا موقع ملا۔ (معلوم ہوتا ہے کہ الناتلی استاد سے زیادہ اس کی عقلی کرید کا تختۂ مشق رہا) تو پھر اس نے خالص فلسفیانہ سائنسی تفحص و جستجو کے مواج سمندروں میں اپنی کشتی ڈال دی۔

غرض ابن سینا کی ابتدائی تعلیم میں خالص اسلامی عنصر کا عمل دخل بہت زیادہ نظر نہیں آتا۔ اس ضمن میں خاص کر قرآن مجید کی تفاسیر (بہر حال اس نے بعد میں جبکہ اس کا اپنا فلسفیانہ نقطۂ نظر پوری طرح مرتب ہو گیا تھا، انہیں پڑھا) اور احادیث کی غیر موجودگی بہت نمایاں ہے اور آخر الذکر وہ وسیع علم ہے جس کی مدد سے مسلمانوں کی شروع کی نسلوں نے قرآن مجید اور تعلیماتِ نبوی کو جس طرح سمجھا تھا، اسے ایک معیاری نظام کی شکل دی تھی۔ اور جس کا ابن سینا ہی کے ایک ہم وطن امام بخاری نے اس سے ایک سو سال پہلے مستند ترین مجموعہ مرتب کیا تھا۔ ابن سینا کے افکار اور اس کی شخصیت دونوں پر تصوّف کا براہِ راست اور گہرا اثر پڑا۔ لیکن یہ مکمّل طور پر عقلیت کا رجحان رکھنے والا تصوّف ہے، اور یہ اپنے فکر و عمل میں اخلاقی و تارک الدنیا اور جذبات انگیز روایتی راسخ العقیدگی کے تصوف اور آزاد خیال اسماعیلی فرقے کے باطنی قسم کے عرفانی تصوف سے مختلف ہے۔ خواہ مشہور صوفی ابوسعید ابی الخیر سے ابن سینا کی خط و کتابت کی روایات حقیقی ہیں یا نہیں اور اگر وہ حقیقی ہیں تو کس حد تک، بہر حال تصوف کے بارے میں ابن سینا کی دلچسپی پر شک نہیں کیا جا سکتا۔ تصوف سے اس کی دلچسپی کا نقطۂ آغاز اغلباً اس کے شخصی عقلی تجربات ہیں اور انہی کی بنیادوں پر اس نے نظریۂ تصوف کی تشکیل کی (مثال کے طور پر اپنی کتاب اشارات کے آخر میں)، جو لازمی طور پر عقل کو جِلا بخشنے والا تصوف ہے نہ کہ وجدانی اور باطنی نوعیّت کا تصوف۔

تاہم ابن سینا کا نظریۂ نبوت، نہ کہ اس کا نظریۂ تصوف، اُس کے مذہبی فکر میں مرکزی حیثیت رکھتا ہے۔ اس نے قوتِ متخیلہ کے علاماتی کردار اور پیغمبرانہ عقل سے اس کے تعلق کا اپنا جو نظریہ مرتب کیا ہے وہ اسلئے ہے کہ اس کی مدد سے عقلی طور پر پیغمبرانہ وحی کو، نہ کہ صوفیہ کے اقوال کو،

سمجھا اور سمجھایا جا سکے۔ درحقیقت صوفیہ کے اللہ کو پانے بلکہ اس سے وصال حاصل کرنے کے نظریے کو نہ تو عقلی وحی کے نظریے کی ضرورت ہے اور نہ قوت متخیلہ کے نظریے کی۔ فی الواقع یہی وہ مقام ہے، جہاں کہ ابن سینا کو راسخ العقیدہ اسلام سے عہدہ برآ ہونا پڑا ہے۔ اور جس کا کہ مرکزی نقطہ پیغمبرانہ وحی ہے۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ وہ کون سے محرکات تھے جنہوں نے اس فلسفی کو یہ نظریۂ نبوت مرتب کرنے پر مجبور کیا؟

ابن سینا کو اپنے پیش روؤں کے ہاں اس قسم کے نظریے کے بہت سے عناصر ملے تھے ہم اپنی ایک کتاب میں ۵؎ اس سے پہلے بتا چکے ہیں کہ نبوت کے بارے میں ابن سینا کا جو نظریہ ہے، اس کے اکثر اہم اجزاء یونانی مصادر سے ماخوذ ہیں۔ اس سے کچھ ہی پہلے الفارابی نے دو امور پر مبنی نبوت کے متعلق اپنا نظریہ مرتب کیا تھا۔ ایک تو پیغمبر کی قوت متخیلہ پر اور دوسرے اس مذہبی و معاشرتی نظام پر، جو فلسفیانہ حقیقت سے تخیلی طریقے کی مدد سے عہدہ برآ ہو کر پیغمبر نے قائم کیا۔

یہ کہا جا سکتا ہے کہ ابن سینا نے یہ خیال الفارابی سے لیا اور پھر اس کیلئے اس نے عقلی وحی کی بنیاد فراہم کی اور اس ضمن میں پیغمبرانہ معجزات کے بارے میں راسخ العقیدہ گروہ کا جو نظریہ ہے، اس کی عقلی نفسیاتی وضاحت کا اضافہ کیا۔ درحقیقت یہی ہوا۔ ابن سینا الفارابی کے کندھوں پر کھڑا ہے اور وہ اس کا بہت زیادہ مرہون احسان ہے۔

لیکن جیسا کہ ہم اوپر اشارہ کر آئے ہیں، ابن سینا کا فلسفہ اس کا مذہب اور اس کا شخصی عقیدہ بھی ہے۔ یہ محض ایک ایسی عمارت نہیں جس کے اجزائے ترکیبی اُس نے دوسروں سے مستعار لئے ہوں اور ان سے دوسروں کے لئے ایک عمارت بنا دی ہو، بلکہ اوّلاً وہ عمارت اس کے لئے تھی جس میں وہ خود رہ سکے۔ عقل فعّال اور روحِ کائنات اس کے لئے زندہ اور مؤثر و عملی حقیقتیں تھیں، جن سے ذہن انسانی کا ایک زندگی بخش تعلق ہے۔ اس کے نزدیک اس نوع کی ایک حقیقت، جس پر کہ اسے گہرا اعتقاد ہے، پیغمبر ہے۔ لیکن اس سلسلے میں دلچسپ نقطہ یہ ہے کہ عقل فعّال اور روح کائنات کے برخلاف پیغمبروں کی ذات محض اُسی کے لئے اعتقاد و یقین کی موضوع ہونے کے ساتھ ساتھ

۵؎ اسلام میں نبوت: فلسفہ اور راسخ العقیدگی (۱۹۵۸ء)۔ انگریزی میں۔

دوسرے مسلمانوں کے اعتقاد و یقین کی بھی موضوع ہے۔ یہاں سوال یہ ہے کہ اس کے فلسفیانہ نظام میں کیا چیز ایسی اس کی خالص عقلی مابعد الطبیعات سے، جو کہ خالص یونانی ورثہ ہے اس کے معین طور پر ہٹنے کا باعث ہوئی، اور لسے اُس نے اس پر آمادہ کیا کہ وہ نبوت کے مظہر کو، جو خالص اسلامی اور اسلامی ورثہ ہے، اتنی سنجیدگی سے اپنا موضوع بنائے؟ اگر ہم اس چیز کو سمجھ سکیں تو ہم اس کے فکر کی داخلی ترکیب کو بہتر طریقے سے سمجھ پائیں گے اور اس پر مستزاد یہ کہ اس سے آگے ہم اس امر کو معلوم کرنے کے لئے بہتر حالت میں ہوں گے کہ کیا ابن سینا کا یہ اسلامی شعور اس قدر اہم تھا کہ اس کے خالص فلسفے پر اثر انداز ہو۔ اور اگر واقعی یہ اہم تھا تو کس حد تک۔

۳

ابن سینا کے مذہبی فکر میں گو اس کا نظریۂ نبوت ایک مرکزی حیثیت رکھتا ہے، لیکن اس نظریے کو اُس کے اِس فکر کا نقطۂ آغاز قرار نہیں دیا جاسکتا، بلکہ یہ حاصل ہے اس کی مابعد الطبیعات اور نظریۂ علم کے ایک حد تک ارتقا کا۔ اگر نبوت کی فطرت اور اس کے مواد کے بارے میں ابن سینا کا قیاس ہی اس کے مذہبی فلسفے کا نقطۂ آغاز ہوتا تو اس کا نتیجہ بالکل مختلف مابعد الطبیعات، خاص کر خدا اور کائنات کے تعلق کے بارے میں ایک بالکل مختلف نظریے کی شکل میں نکلتا۔ مابعد الطبیعات اور عقلی وحی کے نظریۂ علم میں سے جہاں تک آخر الذکر کا تعلق ہے، وہ حقیقتاً، جب کہ لسے اکیلا ہی لیا جائے۔ مذہب کے معاملے میں صرف غیر جانبدار ہی نہیں بلکہ مذہبی نظریۂ علم پیدا کرنے سے ہی قاصر ہے۔ پیغمبر کی اخلاقی بصیرت اور اس کے مذہبی الہامات کی بنیاد کبھی خالص عقلی وجدان نہیں ہوسکتی۔ اور ابن سینا اپنے عمومی نظریۂ عقل میں ہمیں صرف عقلی وجدان ہی سے روشناس کراتا ہے اور اس میں خاص کر مذہبی طریقۂ علم اور اخلاقی احکام یا ضمیر کا کوئی اشارہ نہیں ملتا۔ لیکن جیسا کہ ہم ابھی بتائیں گے، جب ایک دفعہ اسے اپنی مابعد الطبیعات سے یہ روحانی تحریک ہوئی، کہ وہ پیغمبرانہ مذہب پر سنجیدگی سے غور کرے، تو ابن سینا نے جس کے ہاں پہلے سے خالص عقلیت کا نظریہ موجود تھا، اسے اُس نے پیغمبرانہ نظریۂ علم کی خدمت کے لئے وقف کر دینے اور اسے آخر الذکر کی بنیاد کے طور پر استعمال کرنے کا فیصلہ کیا۔

اس میں شک نہیں کہ ایسا کرنے میں ابن سینا کو، اس کا فلسفہ اور مذہب کے باہمی تعلق کے بارے میں جو تصور تھا، اس سے حوصلہ افزائی ہوئی۔ یہ تصور اس نے اپنی مابعد الطبیعات اور مذہبی معتقدات

سے اس کا مقابلہ کر کے حاصل کیا تھا۔ اس لئے فلسفے سے نبوت کے نظریے کی طرف رجوع کے لئے فلسفی ابن سینا کے نظریۂ علم میں کسی حقیقی نقطۂ تغیر کی تلاش بے کار ہے، جو کہ ایک حد تک کسی اور مقصد کے لئے جس کی کہیں اور صورت نکلی، بطور ایک ذریعہ کے استعمال کیا گیا۔

ابن سینا کے نظریۂ نبوت میں سب سے بنیادی خیال یہ ہے کہ پیغمبرانہ مذہب کا فلسفہ سے وہی تعلق ہے جو ایک شکل یا علامت کا اس کے مطابق جو حقیقت ہوتی ہے، اس سے ہے۔ اُسے یہ خیال بمشکل ہوتا، اگر اُس کے ہاں پیغمبرانہ مذہب کی حیثیت ایک ابتدائی مواد کی ہوتی جس سے کہ بحث و تمحیص کا آغاز ہوتا ہے یہ خیال بمشکل ہی ایک خالص عقلی نظریۂ علم سے پیدا ہو سکتا تھا، جو خالص فلسفیانہ مقصد کے لئے وضع کیا گیا تھا۔ اب سوال یہ ہے کہ یہ خیال کہاں سے پیدا ہوا؟ ذرا سا غور و فکر کرنے سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ ابن سینا کا سب سے بنیادی مابعد الطبیعاتی نظریہ، یعنی خدا اور کائنات کے باہمی تعلق اور خدا کی فطرت کا نظریہ، اس قسم کے خیال کو پیدا کرنے کی سب سے مناسب جگہ ہو سکتی ہے یا یوں سمجھئے کہ چونکہ یہ خیال پہلے سے اس کے سامنے موجود تھا، اس لئے اس قسم کے خیال کو اپنانے کے لئے اُس کے لئے بہترین موقع مہیا ہو گیا۔ یہاں اس کی گنجائش نہیں کہ اس دلچسپ اور کافی حد تک نئے نظریے کا مفصل تجزیہ کیا جائے۔ ہم اس کا صرف مختصر خاکہ پیش کرتے ہیں۔

یہ مسئلہ کہ فکر کے ہر واضح اور جداگانہ تصوّر کے مطابق حقیقت میں بھی ایک جداگانہ وجود ہونا چاہیئے۔ ابن سینا کے فلسفیانہ فکر کے سب سے معین نکات میں سے ایک ہے۔ ابن سینا نے مختلف مقامات پر متنوع سیاق و سباق میں اس مسئلے پر زور دیا ہے اور تعریفات کو جو اس نے بہت زیادہ اہمیت دی ہے، وہ اسی ضمن میں آتی ہے۔ بہر حال ہر جداگانہ تصوّر کے لئے ضروری نہیں کہ اُس کے مطابق جدا وجود ہو۔ مثال کے طور پر انسان کے اندر جو نباتی نفس ہے، ابن سینا کا اس پر اصرار ہے کہ خواہ وہ دوسرے انسانی وظائف سے تصوراتی اعتبار سے جدا بھی ہو، لیکن وہ اپنے وجود میں جدا نہیں ہے (یہ ارسطو کا نظریہ ہے) لیکن اس مسئلے کی مزید تفصیل سے الگ وجود کا ہونا لازم آتا ہے:۔ "اگر ایک چیز مرکب ہے، دو تصوّرات سے، تو اگر ان میں سے ایک الگ موجود ہو سکتا ہے، تو لازماً دوسرا بھی موجود ہو سکے گا۔"

خدا کے وجود کے متعلق ابن سینا کا استدلال اور خدا اور کائنات کے باہمی تعلق کے بارے

میں اُس کی رائے نتیجہ ہے اسی اصول کی تطبیق کا۔ چونکہ دنیا میں ہر چیز وجود میں آرہی ہے، یعنی وہ مجموعہ ہے امکان اور حقیقت واقعی کا۔ گویا وہ چیز اپنی ذات میں ممکن ہے اور دوسرے کے اعتبار سے واجب ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ وہ وجود جو اپنی ذات کے اعتبار سے واجب ہے (یعنی خدا) موجود ہے۔ اس نظریے کی بنیادی طور پر ارسطاطالیسی اساس ہے۔ لیکن ارسطو کے بعد اس میں جو ارتقاء ہوا، وہ اس کی بھی نمائندگی کرتا ہے۔ ارسطو کے نزدیک اس بناء پر واجب الوجود اور جو فعلاً موجود ہے وہ ہم معنی ہو جاتے ہیں اور جب وہ کہتا ہے کہ خدا واجب الوجود ہے تو اس سے وہ یہ مراد لیتا ہے کہ خدا ہمیشہ ہمیشہ کے لئے فعلاً موجود ہے لیکن ابن سینا کے "وجوب" کے معنی میں ایک واضح اور معین تبدیلی ہے۔ وہ اس سے خالص واقعیت کے بجائے منطقی وجوب کے معنی لیتا ہے اور جہاں تک خدا کے وجود کو اس طرح دیکھا جاتا ہے کہ اس کا خدا کے تصور سے منطقی طور پہ صدور ہو رہا ہے تو اسے علم الوجود کے استدلال کی ایک صورت قرار دی جا سکتی ہے۔ نیز ارسطو کے نزدیک خدا مادے کی تخلیق نہیں کرتا۔ مادہ مستقل طور پر موجود ہے اور خدا کی عنایت کے زیر اثر صرف صورتوں کے مجموعے میں مرتب ہو جاتا ہے۔ اس کے برعکس ابن سینا کے نزدیک، جو اس معاملے میں فلوطین کے نظریہ صدور کے زیر اثر ہے، کائنات خدا سے صادر ہوتی ہے۔ لیکن اس کے بعد ابن سینا کا نظریہ فلوطین کے اس نظریہ صدور سے بھی مختلف طرح ارتقا پذیر ہوتا ہے۔ چنانچہ جہاں نظریۂ صدور کے مطابق کائنات محض خدا سے صادر ہو رہی ہے، وہاں ابن سینا اس عملِ صدور کو اسی طرح بدل دیتا ہے کہ خدا کی طرف سے دوام پذیر وجود میں رہنے والے جوہروں پر وجود کا فیضان ہو رہا ہے۔ وجود کا فیضان کرنے کا یہ نظریہ ہے، جو ابن سینا کے تصور کے مطابق خدا کو وجود کا فیضان کرنے والا بنا دیتا ہے، اور یہ فلوطین کے تصورِ صدور سے اصلاً مختلف ہے۔

ظاہر ہے یہ نظریہ خدا اور کائنات سے اس کے تعلق کے بارے میں کسی یونانی فلسفیانہ نظریے کے مقابلے میں اسلامی تصوّر سے کہیں زیادہ قریب ہے۔ لیکن اس کے باوجود اس نظریے میں کوئی ایسے آثار نہیں ملتے کہ ایک مخصوص مذہبی مقصد کو شعوری طور پر فکر کی فلسفیانہ تحریک میں ٹھونسنے کی کوشش کی گئی ہو، اور تمام تر یہی نظر آتا ہے کہ یہ نظریہ پوری طرح عقلی بنیادوں پر مرتب ہوا ہے۔ (ہمارے موجودہ مقصد کے پیش نظر اس ضمن میں غیر شعوری اسلامی اثر کا امکان بر محل نہیں ہے) باوجود اس کے کہ یہ نظریہ اس نقطۂ خیال کی بناء پر راسخ العقیدہ اسلام کے قریب تھا، لیکن دو بنیادی امور میں وہ یقیناً اس

کے خلاف بھی تھا. اس لئے اسے ردّ کر دیا گیا. ان میں سے ایک تو اس کی سخت قسم کی مذہبی جبریت ہے. اس نظریے کی رُو سے اگرچہ کائنات خود اپنی ذات میں واجب نہیں، بلکہ ممکن ہے، لیکن جب اسے خدا کی جانب سے دیکھا جاتا ہے، جو عقلی متحرک وجوب کے تحت عمل پرداز ہے، تو لامحالہ یہ کائنات واجب بن جاتی ہے۔ اور دوسرے کا تعلق فلسفی ابن سینا کے اس موقف سے ہے کہ وہ کائنات کی ابدیت کا قائل اور دنیا کی زمانی تخلیق کا منکر ہے۔

لیکن ہمارے نزدیک اس نظریے کا ٹھیک ٹھیک نصف راسخ العقیدہ گروہ کے مطابق اور نصف اس کے خلاف ہونا ہی ہے جو روایتی اسلام سے ابن سینا کا شعوری طور پر تعلق قائم رکھ سکا چنانچہ ایک طرف تو اس نے اُسے یقین دلایا کہ فلسفہ اور مذہب ایک ہی راہ پر گامزن ہیں اور دونوں ایک جیسے مقاصد کے لئے کوشاں ہیں. یعنی دونوں کے پیشِ نظر تلاشِ حق ہے اور دوسری طرف چونکہ فلسفہ اور مذہب کی تحقیقات ایک دوسرے سے مکمّل طور پر نہیں ملتیں، بلکہ وہ ایک دوسرے کے متوازی جاتی ہیں. اس چیز نے فلسفی ابن سینا کو یہ سوچنے پر آمادہ کیا کہ مذہب عوام کا فلسفہ ہے جو کہ خالص فلسفہ نہیں سمجھ سکتے، اور یہ کہ پیغمبر عوامی فلسفی تھے۔ خدا اور کائنات کے باہمی تعلقات کا یہ نظریہ ہے جو ابن سینا کے نظریۂ نبوت کی طرف جانے میں اس کے لئے سب سے حقیقی نقطۂ تغیّر بنا. پیغمبرانہ مذہب کا دعوٰی ہے کہ خدا ہے. فلسفہ نے علت اُولی اور ایک وجود بخشنے والے کا اثبات کیا ہے۔ مذہب اس امر کا مدعی ہے کہ خدا نے کائنات کو ایک وقت میں اور اپنے ارادے سے پیدا کیا. فلسفہ نے ثابت کیا ہے کہ کائنات خدا کی ہمیشہ ہمیشہ کے لئے محتاج ہے. وغیرہ وغیرہ. اس کے بعد ہی خدا کی مذہبی صفات پر جیسا کہ راسخ العقیدہ دینیات نے انہیں مدون کیا ہے. بحث ہوتی ہے اور انہیں نئے فلسفیانہ معانی پہنائے جاتے ہیں۔

اگر ایک شخص یہ تسلیم نہیں کرتا کہ ابن سینا کو نظریۂ نبوت کی طرف لے جانے والا نقطۂ تغیر یہ تھا تو وہ ان دو متبادل امور میں سے ایک کو قبول کر سکتا ہے. ایک یہ کہ درحقیقت اس طرح کے نقطۂ تغیر کا کوئی وجود ہی نہیں۔ اب اگر اس متبادل امر کو مان لیا جائے تو یہ کہنا ہوگا کہ یا تو ابن سینا اصل میں نبوت پر اعتقاد نہیں رکھتا تھا اور اس نے اپنے نظامِ فکر کے ساتھ اسے اس لئے منطبق کر لیا کہ اس کو ایک معقول مسلمان سمجھ لیا جائے. ہم قبل ازیں اس خیال کو مسترد کر چکے ہیں یا یہ کہنا ہوگا کہ ابن سینا کا فلسفہ درحقیقت کوئی حقیقی نظامِ فکر نہیں ہے. ظاہر ہے یہ غلط ہوگا. کیونکہ اس کے نظامِ فکر میں خواہ کتنی بھی داخلی کمزوریاں اور تضادات ہوں

اس میں ایک شخصی نظام کے تمام امتیازی وصف ہیں، جس کے اجزاء پوری طرح باہم معلق ہیں اور ابن سینا نے اسے اپنی تمام اہم اور بڑی فلسفیانہ تصانیف میں بڑی باقاعدگی سے پیش کیا ہے۔

دوسرا متبادل امر یہ ہے کہ ابن سینا کے لئے یہ نقطۂ تغیر خود اس کا نظریۂ نبوت کیوں نہیں ہو سکتا جو نقطۂ آغاز بنا ہو اس کے اپنی مابعد الطبیعیات کی طرف جانے کا۔ کیونکہ اگر اس کا خدا کا تصور نصف راسخ العقیدہ گروہ کے مطابق اور نصف اس کے خلاف ہے، تو اسی طرح اس کا نظریۂ نبوت بھی ہے۔ اس کے معنی یہ ہوں گے کہ ابن سینا نے راسخ العقیدہ دینیات سے ابتدا کی، لیکن اس کے بعد وہ فلسفہ کی طرف چلا گیا، یہ بات بھی جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، زیادہ پائیدار نہیں، کیونکہ اگر ابن سینا نے وحی کو بطور ایک طے شدہ حقیقت مان کر ابتدا کی ہوتی تو اس کے لئے اس مقام پر پہنچنا ناممکن ہوتا، جہاں وحی آخر میں بذاتِ خود ایک حقیقت ہونے کے بجائے محض ایک علامت بن کر رہ جاتی۔

ہم یہاں ابن سینا کے نظریۂ نبوت کی تفصیلات میں نہیں جانا چاہتے۔ جیسا کہ ہم اپنی کتاب "اسلام میں نبوت" میں بتا چکے ہیں۔ مسئلہ نبوت پر ابن سینا نے جو بحث کی ہے، اس میں فلسفیانہ انداز پوری طرح موجود ہے۔ اس نظریۂ نبوت کا وہ پہلو جو تاریخی اسلام کی خصوصیات سے بہت زیادہ تعلق رکھتا ہے، اس کا یہ تلقین کرنا ہے کہ پیغمبر کا اپنے منصب کے لحاظ سے یہ کام ہے کہ وہ قانون سازی کرے اور ملّی ریاست کا قیام عمل میں لائے۔

یہ تصور اس شکل میں یونانی فلسفے سے نہیں آیا۔ اگرچہ فکر کے تمام تر پرانے ماحول میں بہت کچھ ہے، جو ریاست کے قانون کو مذہب سے مربوط کرتا ہے پر اس نوع کا پیغمبر کا تصور یونانی روایت میں موجود نہیں ہے، اغلباً اس کا بلاواسطہ مصدرِ فیضان یقیناً اسلام ہی ہو سکتا ہے لیکن شرعی قانون کی نوعیت اور اس کے درجے کے بارے میں اس نظریے میں جس طرح بحث کی گئی ہے، اس سے بہت واضح طور پر اس نظریے کا فلسفیانہ رجحان ٹھیک ٹھیک طرح بے نقاب ہو جاتا ہے۔ اس نظریے میں شریعت اور اس کے واجب کردہ احکام کو ایک اعلیٰ فلسفیانہ حقیقت کی، جس تک کہ صرف ایک فلسفی ہی کو دسترس ہوتی ہے، محض علامت قرار دیا گیا ہے۔ یہ تصور کہ مذہبی قانون صرف عارضی قسم کی خوشی دے سکتا ہے، اسلامی تصوف میں اس کا کہیں زیادہ بلاواسطہ مصدرِ فیضان ملتا ہے اس بارے میں یقیناً ابن سینا کا تصوف کا رہینِ منت ہونا بہت واضح ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ فلسفیوں کے

ہاں اس نظریے میں ایک بنیادی تبدیلی وقوع پذیر ہوتی ہے۔ صوفیہ نے قانون کے ظاہری خول اور اس کے داخلی مقصد کے درمیان جو تفریق مانی ہے۔ وہ اخلاقی بنیاد پر واقع ہے۔ چنانچہ جو لوگ صرف ظواہرِ قانون پر عمل کرتے ہیں۔ صوفیہ کا کہنا ہے کہ وہ قانون کے اخلاقی مقصد سے محروم رہتے ہیں، لیکن صوفیہ اس اخلاقی اور قانونی تفریق کو اضافی چیز مانتے ہیں۔ اب چونکہ اس ضمن میں تمام زور اخلاقیات پر ہے نہ کہ عقلیت پر، اس لئے اس سے اسلام کا مساوات کا جو اپنا خصوصی امتیاز ہے، وہ ختم نہیں ہوتا اور تمام انسانوں کے لئے اخلاقی اصلاح کا دروازہ اصولاً کھلا رہتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ یہ اخلاقی بنیاد ہی ہے، جس پر انسانیت کے مستقبل کے بارے میں خوش آئند توقعات قائم ہیں، لیکن جب مسلمانوں کے ہاں فلسفے کا چرچا ہوا تو شرعی قانون کی داخلی و خارجی دوئی کا انحصار اخلاقی سطح کے بجائے عقلی سطح کی طرف منتقل ہو گیا اور چونکہ تمام انسانوں سے یہ توقع نہیں کی جا سکتی کہ وہ عقلیت کے اونچے درجے پر یا اس سے قریب قریب ہوں، تو اس صورت میں ان لوگوں کے جو فطری طور پر عقلیت سے بہرہ مند ہیں، اور ان کے جو فطری طور پر اس سے محروم ہیں، درمیان واقع ہونے والی تفریق خود اپنی طبیعت کے اعتبار سے ناقابل اصلاح ہو جاتی ہے۔ چنانچہ اس نظریے کی رُو سے قانون کے ظواہر ہمیشہ ہمیشہ عوام کے لئے تھے اور جہاں تک اس کی داخلی عقلی حقیقت کا تعلق ہے، وہ فلسفی کا خصوصی حق بن گیا۔

ابن سینا کے اسلامی شعور نے خدا کے بارے میں اس کا جو تصوّر ہے، اس کی مرتب کردہ تفصیلات اور دوسری چیزوں پر نمایاں اثرات چھوڑے ہیں۔ اس ضمن میں سب سے بدیع اور نئی مثال اس کے علمِ الٰہی کے نظریے میں ملتی ہے۔ جہاں اس نے یہ استدلال کیا ہے کہ خُدا چونکہ سب اشیاء کی علت اُولی ہے، اس لئے وہ ہر فرد اور ہر مخصوص واقعہ کو " اس کی تمام تفصیلات کے ساتھ جانتا ہے۔ اگرچہ اس کا یہ جاننا اُس طرح نہیں جیسے ہم کسی شے کا ادراک کرتے ہیں۔ یہ جاننا ہمارے جاننے سے برتر نوع کا ہے۔ لیکن راسخ العقیدہ گروہ نے اس نظامِ فکر اور اس نے فلسفیانہ لحاظ سے یونانی فلسفہ اور پیغمبرانہ مذہب میں جو مفاہمت پیش کی تھی، اسے مسترد کر دیا۔ یونانی فلسفہ اور پیغمبرانہ مذہب کے درمیان مصالحت کی یہ کوشش اور اس کا ردّ کیا جانا اسلام کی روحانی تاریخ میں بڑے فیصلہ کُن اور اہم لمحات ہیں۔

اس مضمون میں ہمارے پیش نظر صرف ابن سینا کے مذہبی فلسفیانہ فکر کی داخلی ترکیب کی توضیح اور اس کے خالص عقلی استدلال سے تاریخی اسلام کی طرف جانے کے ضمن میں اس کے نقطۂ تغیر اور خالص عقلی استدلال اور تاریخی اسلام کے باہمی تعلق کو معین کرنا ہے۔ اس سے ہمیں اس تعلق اور مصالحت کی حدود اور وسعت کا جائزہ لینے میں مدد ملے گی اور اسی سے اس امر پر بھی روشنی پڑے گی کہ راسخ العقیدہ گروہ نے اس مصالحت کی کوشش کو جو مسترد کیا تو اس کی کیا نوعیت تھی اور اس سے ہمیں اس کو مسترد کرنے کی حیثیت کا اندازہ کرنے میں بھی مدد ملے گی۔ (انگریزی سے ترجمہ از محمد سرور)

○

"..... خدا کی حیثیت یونانی فلسفہ میں ایک مابعدالطبیعاتی تصور کی تھی جسے یا تو علت اوّل سمجھا گیا، جو کائنات کی حرکت کو آغاز میں لانے کے لئے ضروری تھا، یا مصدر اوّل قرار دیا گیا، جس سے سارا نظام وجود درجہ بدرجہ صادر ہوا۔ نو فلاطونی فلسفہ میں جو مسلمانوں پر صدیوں غالب رہا، خدا عقل کی رسائی سے بلند، صفات سے عاری اور فوق العقلی وجدان کا موضوع تھا۔ انسان کی روح جو ذاتِ واحد سے صادر ہوتی تھی، موت کے بعد جسم سے علیٰحدہ ہو کر پھر اپنے مصدر کو لوٹ جاتی تھی۔ روح کا اپنے مصدر کی طرف رجوع اور اس سے اتصال آخری مقصد تھا...

یونانی فلسفہ میں خدا کی ذات قانون کا مصدر نہ تھی اور نہ ہی عبادات کا موضوع' خدا وحی و ہدایت سے بلند تھا۔ وہ نہ محتسب تھا اور نہ مجازی... یونانی اخلاقیات کا مرکزی تصور خیر کا تصور تھا۔ فرض کا تصور اس میں سرے سے موجود نہیں تھا۔ اس میں نہ تو کوئی الہامی ضابطہ اخلاق تھا اور نہ ہی خدا کے سامنے جواب دہی کا کوئی خیال.... عقل کے دو پہلو تھے۔ نظری اور عملی، لیکن نظری عقل کو عملی عقل پر فوقیت حاصل تھی..... یونانی فلسفے کے یہ وہ اہم نظریات ہیں، جنہوں نے مسلمانوں کے اخلاقی فکر کو بے حد متاثر کیا۔"

(مجلہ علوم اسلامیہ علی گڑھ
از ڈاکٹر محمد عبدالحق انصاری)