فلسفہ، علم اور قرآن

پر ایمان کی کہانی

گو ابنِ رشد نے امام غزالی کی کتاب " تھافۃ الفلاسفۃ " کی تردید میں " تھافۃ التھافۃ " لکھی اور امام غزالی نے فلسفیوں پر جو اعتراضات کئے تھے، ان کا اپنی اس کتاب میں جواب دیا۔ لیکن جہاں تک خود ابنِ رشد کا تعلق ہے، اس نے ہرگز یہ نہیں کہا کہ جہاں قدیم ہے۔ اور نہ وہ اللہ کی صفت ارادہ کا منکر ہے۔ البتہ وہ قِدم اور ارادہ الٰہی کے معنی کی وضاحت فلسفیانہ انداز سے کرتا ہے اور اس طرح وہ یہ ثبوت دیتا ہے کہ ارسطو اور دوسرے فلاسفہ نے اللہ کے وجود کا انکار نہیں کیا اور نہ وہ صفت ارادہ کے منکر ہیں

ارسطو اس معنی میں جہاں کے قدیم ہونے کا قائل ہے کہ اللہ نے اُسے ازل سے ہی پیدا کر رکھا ہے۔ اس کی دلیل اُس کا وہ قول ہے، جو اُس نے اپنی کتاب فصل المقال میں دیا ہے۔

جہان کے قدیم اور حادث ہونے کے مسئلہ میں اشعری مفکرین اور متقدین حکماء، اور بالخصوص بعض قدماء کے درمیان صرف نام کا اختلاف ہے۔ اور وہ یوں کہ اُن کا اس پر اتفاق ہے کہ موجودات کی تین اصناف ہیں۔ ان میں سے دو تو دو اطراف ہیں اور ایک اُن دو کے درمیان واسطہ ہے۔ پس ان سب کا دو اطراف کے نام رکھنے پر تو اتفاق ہے اور ان اطراف کے درمیان جو واسطہ ہے، اُس کے بارے میں اختلاف ہے۔ ایک طرف تو وہ موجود ہے۔ جو اپنے سوا دوسری شے سے اور کسی اور شے کے ذریعہ وجود میں آیا۔ اس سے میری مراد سببِ فاعل اور مادہ ہے۔ زمان اس موجود پر یعنی اس کے وجود میں آنے پر مقدم ہے۔ اور یہی صورتِ حال اُن اجسام کی ہے جن کی تکوین کا حِس سے ادراک کیا جاتا ہے، جیسا کہ پانی، ہوا، زمین، حیوان اور نبات وغیرہ ہیں۔ موجودات کی اس صنف کے نام پر تمام قدماء اور اشعریین کا اتفاق ہے۔ اس کا اُنہوں نے حادث نام رکھا ہے۔

اس صنف کے مقابل موجودات کی وہ طرف ہے، جو نہ کسی دوسری شے سے اور نہ کسی شے کے

ذریعہ وجود میں آئی اور نہ زمان اس سے مقدم نہیں۔ اور اس کے نام پر بھی سب قدماء اور اشعریین کا اتفاق ہے۔ اور اس کا نام انھوں نے قدیم رکھا ہے۔ اس موجود کا ادراک برھان سے ہوتا ہے۔ اور یہ ہے اللہ تبارک وتعالیٰ، جو کُل کا فاعل، اُس کا مُوجد اور اُس کا حافظ ہے۔ یہ ذات پاک ہے اور اس کا مرتبہ بڑا بلند ہے۔

اور موجودات کی وہ صنف جو ان دو اطراف کے درمیان ہے، وہ دوسری شے سے موجود نہیں اور نہ زمان اُس پر مقدم ہے۔ لیکن وہ ایک دوسری شے سے موجود ہوئی۔ اس سے میری مراد فاعل سے ہے۔ یہ صنف سارے کا سارا عالم ہے، اور یہ دوسرا وجود ہے۔ اس کا معاملہ بالکل واضح ہے۔ اس کی کچھ تو مشابہت وجود حقیقی یعنی عالم شہادت سے ہے اور کچھ وجود قدیم یعنی اللہ سے۔ اب جس نے اس صنف وجود یعنی عالم پر اُس کی قدیم سے مشابہت کو اُس کے حادث کی مشابہت پر غالب کر لیا۔ اُس نے اِس عالم کو قدیم کا نام دیا۔ اور جس نے اس کی حادث کی مشابہت کو غالب کر لیا۔ اُس نے اُسے حادث کا نام دیا۔

اے حیران! اس بات سے تم پر واضح ہو گا کہ وہ (ابن رشد) عالم کے حدوث کا اعتراف کرتا ہے۔ اور اس کا قائل ہے کہ عالم اپنے اصلی مادے اور اپنی موجودہ صورت میں اللہ کی مخلوق ہے۔ لیکن وہ اس ضمن میں متکلمین کی رائے اور ارسطو کی رائے میں قربت پیدا کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ میں اُس کے اِس کلام سے اور اُس کے دوسرے اقوال سے جو سمجھا ہوں، وہ یہ ہے:۔ اُس کی فکر کو عدم سے تخلیق کے معنی اور زمان کے معنی کے تصور میں بہ نفسہ وہی مشکل پیش آئی جو ابنِ طفیل اور دوسرے فلسفیوں کو پیش آئی تھی۔ چنانچہ اُس (ابن رشد) نے قرآن مجید کی پناہ لی اور قرآن مجید سے وہ یہ سمجھا کہ خالق علیم وحکیم ہے اور وہ جانتا ہے کہ ان امور کے تصور کرنے میں ہماری عقلوں کو کس قدر درماندگی کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ اور اُس نے چاہا کہ لوگوں کے لئے ایمان کا معاملہ آسان کرے۔ پس اُس نے لوگوں کو اُن کی عقلوں کے مطابق مخاطب کیا۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اِس مشاھدے میں آنے والے عالم کی تخلیق مادے سے ہوئی، جسے اللہ نے پہلے پیدا کیا تھا۔ چنانچہ ابنِ رشد رحمۃ اللہ علیہ اپنی کتاب فصل المقال میں لکھتا ہے:۔ اللہ تعالیٰ کا یہ قول:۔

" وھو الذی خلق السموات والارض فی ستۃ ایام وکان عرشہ علی الماء" (اور وہ

ہے جس نے آسمانوں اور زمین کو چھ دنوں میں پیدا کیا اور اُس کا عرش پانی پر تھا)۔ اپنے ظاہر میں اس امر کا مقتضی ہے کہ اس وجود سے پہلے ایک وجود تھا اور وہ عرش اور پانی ہے۔ اور اس زمان سے پہلے زمان ہے۔ اور اللہ تعالےٰ کا یہ قول " ثم استویٰ الی السماء وھی دخان" (پھر وہ متوجہ ہوا آسمان کی طرف اور وہ دھواں تھا) اپنے ظاہر میں اس کا مقتضی ہے کہ آسمان کسی شے سے بنائے گئے ہیں۔

گویا ابنِ رشد رحمۃ اللہ علیہ ڈرتے تھے کہ ان مشکل و پیچیدہ اُمور کے تصور میں عقل جس طرح درماندہ ہے، اُس سے کہیں اُن پر تہمت نہ لگے۔ اس لئے اُنہوں نے اپنی طرف سے اور دوسروں کی طرف سے یہ کہہ کر معذرت کی ہے :۔" ان مشکل و پیچیدہ اُمور میں اختلاف کرنے والے ہو سکتے ہیں۔ پس جو راہِ صواب پر ہیں، اُن کو اُن کا اجر ملے گا اور جو غلطی کریں گے۔ وہ معذور ہیں۔ کسی شے کی ایسی دلیل سے تصدیق جو نفس میں قائم ہو، اس کی حیثیت اضطراری ہے نہ کہ اختیاری۔ اس سے میری مراد یہ ہے کہ اس میں یہ نہیں ہوتا کہ ہم چاہیں تو تصدیق کریں اور چاہیں تو تصدیق نہ کریں، جیسا کہ ہم چاہیں تو کھڑے ہوں اور چاہیں تو نہ کھڑے ہوں۔ اور جب مکلف کرنے کی شرط اختیار ہو تو کسی شبہ کی بنا پر جو ایک آدمی کو عارض ہو۔ اور وہ اہلِ علم میں سے ہو۔ اُس کا خطا کرنا قابلِ معافی ہے :"

اے حیران! ابنِ رُشد کی یہ معذرت مجھے یاد دلاتی ہے اُس بات کو، جو شیخ محمد عبدہ مصری نے شرحِ عقائد عضدیہ کے حاشیے میں لکھی ہے۔ عالم کے حدوث پر استدلال کرنے کے بعد وہ حدوثِ عالم اور زمان کے تصور کے بارے میں انسانوں کی عقلوں کے عجز کے متعلق معذرت کرتے ہیں اور کہتے ہیں :" تمہیں معلوم ہو کہ اگرچہ میں نے حدوثِ عالم کے بارے میں دلائل دیئے ہیں اور جہاں تک میری فکر کی بساط تھی اور جہاں تک میری نظر پہنچی، میں نے اس میں تحقیق و تدقیق کی ہے، لیکن پھر بھی میں یہ نہیں کہتا کہ جو قدم عالم کے قائل ہیں، وہ اپنے اس مسلک کی وجہ سے کافر ہو گئے یا اس کی بنا پر لازماً انہوں نے دینِ قدیم کا انکار کیا۔ بے شک میں صرف اتنا کہوں گا کہ اُنھوں نے اپنے اس نقطۂ نظر میں غلطی کی۔ اور اپنے افکار کے مقدمات کو اُنھوں نے استوار نہ رکھا۔ اور یہ بات جانی بوجھی ہے کہ جس نے اجتہاد

کا راستہ اختیار کیا اور معتقدات میں اُس نے تقلید پہ تکیہ نہ کیا۔ اُس کا معصوم رہنا لازمی نہیں ہوتا۔ پس اُس سے غلطی ہو سکتی ہے۔ لیکن اُس کی یہ غلطی اللہ کے نزدیک مقبولیت کی جگہ لیتی ہے۔ کیونکہ اُس کی تگ و دو کی غایت اور غور و فکر کا مقصد حق تک پہنچنا اور یقین حاصل کرنا ہے"

یہ ہے جو شیخ محمد عبدہ نے اس ضمن میں کہا ہے۔ میرے نزدیک اُنہوں نے اس طرح خود ابن رشد کی طرف سے معذرت پیش کی ہے۔ اور قدمِ مطلق، لانہایت مطلقہ (مطلق لامحدودیت) زمان اور مکان وغیرہ کے معانی کے تصور میں عقلوں کو جو پریشانی لاحق ہوتی ہے، اُس کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اور خود غزالی، ابنِ طفیل اور اُن کے بعد آنے والوں نے بھی اس کو نمایاں کیا ہے۔

اے حیران! کیا تو نے ابن رشد کے کلام میں کہیں یہ دیکھا کہ وہ یہ کہتا ہے کہ وہ اصلی مادہ جس سے کہ عالم کی تخلیق ہوئی، وہ اللہ کا مخلوق کردہ نہیں۔؟ کیا اس کے کلام میں تم نے کوئی ایسی چیز دیکھی، جو اُس کے ایمان باللہ کے ضعف پر دلالت کرے؟

حیران۔ ہرگز نہیں اے مولای۔ ہرگز نہیں۔ بلکہ اُس کے کلام میں ایسی چیز ہے جو اُس کے ایمان باللہ کے مضبوط ہونے، اُس ایمان کو اور زیادہ کرنے، سب لوگوں کے لئے اُسے آسان بنانے اور اُس کے بارے میں عقل کو جو پریشانی ہوتی ہے، اُس سے لوگوں کو بچا کر دُور لے جانے کی رغبت پر دلالت کرتی ہے۔

شیخ۔ باقی ابن رشد سے یہ جو منسوب کیا گیا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی صفت ارادہ کا منکر ہے۔ تو یہ صحیح نہیں۔ لیکن جب ابنِ رشد نے غزالی اور متکلمین سے ارادہ کے معنی کے بارے میں بحث و مناقشہ کیا، تو اُس نے حسبِ عادت بات کو بہت آگے بڑھایا۔ چناں چہ ارادہ بالفعل اور ارادہ بالقوۃ کی تفصیل کی۔ اور اس امر سے انکار کیا کہ قدیم فلسفیوں نے یہ کہا ہو گا کہ عالم کا اللہ سے بالطبع بغیر ارادہ کے صدور ہو رہا ہے۔ اور آخر میں وہ یہاں تک گیا کہ اُس نے اللہ کے لئے ارادہ ثابت کیا اور اس کے لئے دلیل و برہان لایا، جیسا کہ غزالی لایا تھا۔ ابن رُشد غزالی کا رد کرتے ہوئے کہتا ہے:۔

"باقی اُس (غزالی) کا فلسفیوں کے متعلق یہ قول کہ اُن کے نزدیک باری تعالیٰ سے جو کچھ صادر ہوتا ہے، وہ بالطبع یعنی اُس کی طبیعت سے صادر ہوتا ہے، وہ اُن کے بارے میں باطل قول ہے۔ اس ضمن میں درحقیقت اُن کی جو رائے ہے، وہ یہ ہے کہ باری تعالیٰ سے موجودات کا جو صدور ہوتا

ہے، وہ طبیعت اور انسانی ارادہ سے اعلیٰ جہت سے صدور ہوتا ہے۔ کیوں کہ اِن دونوں جہتوں میں نقص پایا جاتا ہے۔ جب اس پر بُرہان قائم ہوگئی کہ اُس (باری تعالیٰ) سے فعل کا صدور نہ طبعاً ہونا جائز ہے اور نہ ارادہ سے۔ یہاں ارادہ سے مفہوم انسانی ارادہ ہے۔ پس اُس (باری تعالیٰ) سے فعل کا صدور اس سے اشرف و اعلیٰ جہت سے ہے۔ اور اس کا علم صرف اُسی کو ہے جو پاک ہے۔ اور اس پر کہ وہ صاحبِ ارادہ (مرید) ہے، یہ دلیل ہے کہ وہ دونوں ضدوں (ضدین) کا عالم ہے۔ اگر وہ کسی ایک جہت سے فاعل ہوتا تو فقط عالم ہوتا اور اس صورت میں وہ دونوں ضدوں کو کرتا اور یہ مستحیل ہے۔ پس یہ واجب ہوا کہ اُس کا فعل اختیاری طور پر دو ضدوں میں سے کسی ایک کے لئے ہوتا ؀

اے حیران! اس سے تمہیں معلوم ہوگیا کہ یہ شخص (ابن رشد) علمی مہارت کے اظہار کی کوشش کر رہا ہے اور فلسفیوں کی مدافعت کرتا ہے۔ اس کے بعد وہ وہیں پہنچتا ہے، جہاں اُس کا ساتھی (غزالی) اور مدمقابل پہنچا یعنی وہ ارادہ کے معنی کا اثبات کرتا ہے۔ اور اللہ کے لئے ارادہ کے عقلاً واجب ہونے پر دلیل قائم کرتا ہے۔ اور اسی طرح جب وہ اسباب اور مسببات کے باہمی علاقہ کے بارے میں غزالی سے مجادلہ کرتا ہے۔ اس کا یہی حال ہے۔

حیران۔ کیا غزالی نے اسباب اور مسببات سے انکار کیا تھا کہ ابن رشد نے اس بارے میں اُس سے مجادلہ کیا۔

شیخ۔ غزالی نے کبھی اس کا انکار نہیں کیا۔ اور یہ بات عقل میں نہیں آسکتی کہ وہ سبب کو مسبب سے جو علاقہ ہے، نیز اللہ نے چیزوں میں جو خواص رکھی ہیں، اُن کا انکار کرے، بلکہ اُس کے پیشِ نظر یہ تھا کہ انسان کی تفکیر کو اشیاء کے خالق، خواصِ اشیاء اور فطری رجحانات (نوامیس) کے خالق کی طرف برابر متوجہ کرے اور اس طرح عقل سے مادی اور ملحدانہ فکر کو دُور رکھے، جو یہ کہتی ہے کہ عالم کی متنوع اشیاء خود عناصرِ مادی کے عمل و ردِ عمل سے اتفاقاً (مصادفۃً) وجود میں آگئی ہیں۔ اور یہ سب اُس قوت سے ہوا ہے، جو اِن عناصرِ مادی کی اصل طبیعت میں داخل ہے۔ غزالی نے تو ضرورتِ عقل کے وجود کا انکار کیا، جو یہ قرار دیتی ہے کہ اشیاء میں جو خواص ہیں۔ اُن کا ان اشیاء میں ہونا واجب ہے تاکہ وہ اپنے اس قول کی طرف جاسکے کہ اشیاء ایک ایسی ذات کی محتاج ہیں جو اُنہیں اُن کا وجود دے اور اُنہیں اُن کی خواص اور طبائع عطا کرے۔ چناں چہ وہ کہتا ہے:۔ ہم جو سبب اور مسبب میں مقارنت (اُن کا ایک

دوسرے کے ساتھ ہونا) دیکھتے ہیں تو اس کی وجہ سے یہ قطعی فیصلہ کرنا جائز نہیں کہ یہ مقارنت ہی ظاہری اشیاء کا سبب ہے۔ بسا اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ ہمارے علم کے پرے ایسے خفیہ اسرار ہوتے ہیں جو اشیائے ظاہری کے ظہور کے صحیح ترین سبب ہو سکتے ہیں۔ اس ضمن میں غزالی چند مثالیں دیتا ہے۔ ایک مثال طَلق پتھر کی ہے (کہ دیکھنے میں نباتات ہیں سے معلوم ہوتا ہے) جو جلتا نہیں۔ اسی طرح ایک اندھا ہے جس کی بصارت عود آئی ہے، اور وہ سمجھتا ہے کہ اس کی آنکھوں سے جو پردہ ہٹ گیا ہے تو یہی ایک سبب ہے اُس کے دیکھنے کے قابل ہونے کا۔ لیکن جب دن گزر جاتا ہے اور اندھیرا چھا جاتا ہے تو اُسے معلوم ہوتا ہے کہ دیکھنے والی آنکھ کے علاوہ دیکھنے کا اور سبب بھی ہے جو اُسے دیکھنے کے قابل بناتا اور اُس کے لئے اُس میں مانع آتا ہے، اور وہ روشنی ہے۔

بہرحال ابنِ رشد کبھی بھی منطق سلیم اور ایمانِ کامل کے دائرہ سے نہیں نکلا، جب وہ یہ کہتا ہے:۔

"موجود سے جو افعال صادر ہوتے ہیں، کیا وہ ضرورتِ فعلی سے صادر ہوتے ہیں، یا اکثر ایسا ہوتا ہے، یا دونوں باتیں ان میں پائی جاتی ہیں۔ پس مطلوب یہ ہے کہ اس کی تحقیق کی جائے۔ یقیناً موجودات کی دو چیزوں میں فعل اور انفعال ایک ہی ہے اور اضافات میں سے، جو کبھی ختم نہیں ہوتیں، کسی ایک اضافت میں واقع ہوتا ہے۔ پس ہو سکتا ہے کہ ایک اضافت دوسری اضافت کے تابع ہو۔ اس لئے یہ بات قطعی طور پر نہیں کہی جا سکتی کہ آگ جب ایک حساس جسم کے قریب ہو تو وہ لابد طور پر اپنا فعل کرے۔ کیونکہ یہ بعید نہیں کہ وہاں کوئی اور موجود ہو، جس کی حساس جسم کے ساتھ ایسی اضافت پائی جائے، جو مانع آئے آگ کی اضافتِ فاعلی (یعنی جلانے) میں، جیسا کہ طلق پتھر کے بارے میں کہا گیا ہے۔ لیکن یہ امر آگ کی جلانے کی صفت کو لازمی طور پر سلب نہیں کرتا جب تک کہ آگ کا نام آگ ہے اور اُس کی حد باقی ہے۔"

اس کے بعد ابن رُشد کہتا ہے اور کتنی پائدار بات کہتا ہے:۔ "عقل اس سے زیادہ کوئی شے نہیں کہ وہ موجودات کا اُن کے اسباب کے ذریعہ ادراک کرتی ہے اور اسی بنا پر وہ باقی قوائے مدرکہ سے الگ پہچانی جاتی ہے۔ پس جس نے اسباب سے قطع نظر کیا، اُس نے یقیناً عقل سے قطع نظر کیا۔ اور منطق یہ معین کرتی ہے کہ یہاں اسباب اور مسبّبات ہیں اور ان مسبّبات کی معرفت اُس وقت تک مکمل نہیں ہوتی جب تک اُن کے اسباب کی معرفت نہ ہو۔ چنانچہ ان اسباب سے قطع نظر کرنا علم کو باطل کرنا اور اُسے مرفوع العلم قرار دینا ہے۔ کیوں کہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ یہاں کسی چیز کا علم حقیقی طور پر حاصل نہیں ہو

سکتا۔ اور اگر اس کا علم ہوگا بھی تو وہ ظنی ہوگا، اور نہ یہاں کوئی برہان و دلیل ہوگی اور نہ اصلاً کوئی حد۔ جو اس پر قناعت کرلے کہ کسی کا علم ضروری نہیں تو اس سے لازم آئے گا کہ اُس کا یہ قول ہی ضروری نہ ہو اور جو یہ تسلیم کرے کہ یہاں اس صفت کی اشیاء ہیں اور وہ ایسی اشیاء ہیں، جو ضروری نہیں اور نفس اُن پر ظنی حکم لگاتا ہے اور اُسے اُن کے ضروری ہونے کا وہم ہوتا ہے اور آں حالیکہ وہ ضروری نہیں، تو فلسفی اس کا انکار نہیں کرتے ...."

اس کے بعد ابنِ رشد اس بحث کو آگے بڑھاتا ہے اور اُسے اس قول پر ختم کرتا ہے۔ اور یہ قول کتنا عظیم ہے۔ اُسی قول کے ساتھ نتیجہ کے مطابق ہونے میں کتنا سچا ہے جس کی طرف غزالی گیا اور وہ یہ کہ اشیاء کے خالق اور اشیاء کو ان کی طبیعتیں اور اُن کے خواص عطا کرنے والی کی جانب برابر توجہ رہے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے "پس یہ نہیں چاہیئے کہ اس میں شک کیا جائے کہ ان موجودات میں سے بعض بعض پر عمل کرتی ہیں اور وہ اس عمل میں خود مکتفی نہیں۔ بلکہ خارج میں ایک فاعل ہے۔ اور اس کا فعل ان اشیاء کے فعل کے لئے بلکہ فعل کے علاوہ ان کے نفسِ وجود کے لئے ضروری شرط ہے"

حیران۔ واقعہ یہ ہے کہ ابن رُشد نتائج کے اعتبار سے اس معاملے میں غزالی سے مختلف نہیں اور نہ غزالی سے ایمان میں کچھ کم ہے۔ پس اے مولائی! اب مجھے اُس طریقے کے متعلق بتائیے جسے اُس نے اللہ کے وجود پر استدلال کرنے کے لئے اختیار کیا ہے۔

شیخ۔ ابنِ رشد کی رائے میں، جیسا کہ میں تمہیں بتا چکا ہوں، اللہ کے وجود پر استدلال کے لئے حدوثِ عالم یا واجب الوجود کی دلیلیں پیش کرنا یقینی اور شرعی استدلال کے طریقے نہیں، کیونکہ یہ مرکب اور بہت سے مقدمات رکھتے ہیں۔ اور اس بارے میں یقینی اور شرعی طریقہ نظام کی دلیل کے ذریعہ استدلال کا ہے، جسے اُس نے دلیلِ عنایت واختراع کا نام دیا ہے، اور یہی وہ طریقہ ہے جس پر قرآن مجید نے اعتماد کیا ہے۔ کیونکہ یہ طریقہ جامع ہے دو وصفوں کا۔ ایک وصف تو یہ کہ یہ یقینی ہے اور دوسرا یہ کہ یہ بسیط ہے اور غیر مرکب ہے اور اس کے مقدمات کم ہیں، جس کی وجہ سے اس کے نتائج بھی بسیط اور غیر مرکب ہیں۔

حیران۔ اے مولای! کیا یہ صحیح ہے کہ استدلال کے دوسرے طریقے غیر یقینی ہیں؟

شیخ۔ نہیں۔ یہ بات صحیح نہیں۔ اے حیران! ۔خود قرآن نے استدلال کے مذکورہ بالا دونوں طریقوں کو نظرانداز نہیں کیا، بلکہ اُن سے کام لیا ہے۔ کیوں کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ خوب اچھی طرح جانتا تھا کہ نزولِ قرآن سے پہلے اللہ کے وجود، تخلیق وتکوین اور عالم کے حدوث وقِدم کے متعلق کیا فلسفیانہ بحثیں ہوتی تھیں۔ نیز وہ جانتا تھا کہ جب تک اس زمین میں غور وفکر کرنے والا انسان موجود ہے، جسے اُس کے خالق نے اُسے "وکان الانسان اکثر شیئاً جدلاً" (انسان سب چیزوں سے بڑھ کر جھگڑالو ہے) سے تعبیر کیا ہے، یہ بحث وجدل برابر رہے گی۔ لیکن قرآن نے ان نظری ومرکب طریقہ ہائے استدلال کی طرف ایسے باریک اشارے کرنے کے ساتھ ساتھ جنہیں اُن کی مہارت رکھنے والے جیساکہ فلسفی اور متکلمین ہیں، سمجھتے ہیں، عامۃ الناس کو خطاب کرنے میں نظام واختراع وعنایت کی دلیل پر سب سے زیادہ اعتماد کیا ہے۔ اور یہ دلیل دوسری دلائل سے جو مرکب نظری اور عقلی ہیں، مختلف نہیں۔ سوائے اس کے کہ یہ دلیل دوسری دلائل سے زیادہ بسیط، زیادہ سہل اور یقین تک پہنچنے میں زیادہ آسان ہے، جیساکہ خود ابن رُشد نے کہا ہے۔

اگر ابنِ رشد، اللہ اُس پر رحم کرے، ان بسیط وسہل دلائل کو دوسری مرکب دلائل کے مقابلے میں افضل ثابت کرنے پر ہی اکتفا کرتا اور وہ ان مرکب دلائل کے مشکل ہونے کے ذکر کرنے تک ہی رہتا اور ان کی صحت پر طعن نہ کرتا، تو اُس کے کلام کا کوئی مواخذہ نہ ہوتا۔ پس سب دلائل جن پر متقدمین ومتاخرین میں سے بڑے بڑے فلسفی ومتکلم کا اجماع ہے، یقین کی طرف سے جانی والی ہیں۔ اور اس ضمن میں اُن کی مثال ایسی ہی ہے جیسی اُن براہین کی جو ریاضی کے کسی صحیح قضیہ کے متعلق متعدد وجوہ پر قائم کی جاتی ہیں۔ پس جب ایک معلم کے لئے جائز ہے یا اُس کے لئے مستحسن ہے کہ وہ ان براہین میں سے وہ اختیار کرے جو سب میں سہل اور طالب علم کے ذہن سے سب سے زیادہ قریب ہو، تو اس صورت میں اُس کے لئے کیسے جائز ہے کہ وہ دوسری براہین کی صحت میں طعن کرے اور اُنہیں معطل قرار دے، اور اگر وہ ایسا کرے گا تو یہ تعطل نفس عقل پر، بلکہ خود ایمان پر جس کا عقل کے سوا کوئی سہارا نہیں، لوٹے گا۔

یہ تھی غلطی ابوالولید ابن رشد کی۔ لیکن اگر تم اُسے سنو کہ وہ کس طرح اختراع کی دلیل لاتا ہے اور اُسے مفصل طور پر بیان کرتا ہے تو تم اس میں اُسے ایک مومن صدیق سے زیادہ قوی، زیادہ مخلص اور زیادہ

سچا، ایک فقیہہ سے زیادہ تفقہ رکھنے والا، ایک عالم سے زیادہ علم میں فائق اور ایک فلسفی سے عظیم تر پاؤ گے۔

حیران۔ اے مولائی! اس شخص نے اللہ کے وجود کے ثبوت میں جو استدلال کیا ہے اور جسے وہ زیادہ بسیط، زیادہ سہل اور زیادہ یقین بخشنے والا سمجھتا ہے، اُس میں سے کچھ سنائیے۔

شیخ۔ میں اُس کی کتاب "الکشف عن مناھج الادلۃ" میں سے تمہارے لئے اس کا کچھ کلام نقل کرتا ہوں "پس اگر یہ کہا جائے۔ جب یہ واضح ہو گیا کہ یہ سارے طریقے ایک نہیں ہیں۔ اُن میں سے ایک شریعت کا یعنی شرعی طریقہ ہے، جس کے ذریعہ شرع نے تمام لوگوں کو اُن کے فطری اختلافات کے باوجود باری تعالیٰ کے وجود کے اقرار کی دعوت دی ہے۔ تو شرعی طریقہ کیا ہے جس کی اطلاع قرآن مجید نے دی اور جس پر صحابہؓ کا اعتماد تھا۔ ہم کہتے ہیں کہ وہ طریقہ جس کی قرآن مجید نے ہمیں اطلاع دی اور سب کو اسی کے ذریعہ دعوت دی۔ جب ہم اُسے قرآن مجید میں تلاش کریں تو وہ دو جنسوں میں منحصر ہے۔ ایک وہ جس سے ہم اس اہتمام سے واقف ہوتے ہیں جو انسان کے ساتھ کیا جاتا ہے۔ اور یہ کہ تمام موجودات اس کی خاطر پیدا کی گئیں۔ ہم اس کا نام (دلیل العنایۃ) رکھتے ہیں۔ اور دوسرا طریقہ یہ ہے جو موجودا شیاء کے جواہر کے پیدا کرنے سے ظاہر ہوتا ہے مثلاً جمادات کے اندر حیات اور ادراکات حسیہ اور عقل کا اختراع اور اس کا نام ہم (دلیل الاختراع) رکھتے ہیں۔ پہلے طریقہ کی بنا دو اصلوں پر ہے: ایک یہ کہ تمام موجودات انسان کے وجود کے موافق ہیں۔ اور دوسری یہ کہ یہ موافقت لازمی طور پر اس فاعل کی طرف سے ہے، جو اس کا قصد کرنے والا اور ارادہ کرنے والا ہے۔ کیونکہ یہ ممکن نہیں کہ یہ موافقت محض اتفاقی ہو۔ رہا انسان کے وجود کے ساتھ اس کا موافق ہونا تو جب ہم رات، دن، سورج اور چاند کا انسانی وجود کے ساتھ موافق ہونا دیکھتے ہیں تو اس پر یقین حاصل ہوتا ہے۔ اور اسی طرح چاروں موسموں اور اس مکان کا، جس میں انسان ہے، اس کے ساتھ موافق ہونے سے یقین حاصل ہوتا ہے۔ اور اسی طرح بہت سے حیوان، نبات اور جماد نیز بہت سی جزئیات مثلاً بارش۔ دریا اور سمندر، القصہ زمین، پانی اور آگ کا انسان کے وجود سے موافق ہونا بھی ظاہر ہوتا ہے۔ اسی طرح یہ اہتمام اعضاء بدن اور اعضاء حیوان میں بھی ظاہر ہوتا ہے یعنی یہ چیزیں اس کی زندگی اور وجود کے موافق ہیں مختصر یہ کہ موجودات کے منافع کا جاننا اس زمرے میں شامل ہے یہی وجہ ہے کہ جو شخص اللہ تعالیٰ کی مکمل معرفت حاصل کرنا چاہے، اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ موجودات کے منافع کی تلاش کرے۔

——— (باقی) ———