ALLAMA IQBAL OPEN UNIVERSITY

USMAN NOTES
www.usmannotes.com

Name:

Registration No.:

Course Code: 1921

Program: BS Islamic Studies

Semester: Autumn 2026

علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد

کورس: فلسفہ اور علم الکلام (1921)

سطح: بی ایس علوم اسلامیہ

سمسٹر: خزاں 2026

امتحانی مشق نمبر 1 (یونٹ نمبر 1-4)

کل نمبر: 100 • کامیابی کے نمبر: 50

حل شدہ اسائنمنٹ گائیڈ

(مطالعہ و حوالہ کے لیے)

USMAN NOTES
www.usmannotes.com

نوٹ: یہ گائیڈ مطالعہ اور حوالہ کے لیے تیار کی گئی ہے۔ طلبہ کو مشورہ دیا جاتا ہے کہ کورس کی کتاب کے متعلقہ یونٹ پڑھیں، مفاہیم کو سمجھیں، اور اس کے بعد اسائنمنٹ اپنے الفاظ میں لکھیں۔

سوال نمبر 1: فلسفے کا وسیع تر مفہوم اور اس کے دائرے کا تعین (20 نمبر)

فلسفے کے وسیع تر مفہوم سے کیا مراد ہے؟ یہ تصور فلسفے کے دائرے کو کس طرح متعین کرتا ہے؟

تعارف

فلسفہ انسانی فکر کی قدیم ترین اور بنیادی ترین سرگرمیوں میں سے ایک ہے۔ انسان نے جب سے اپنے گرد و پیش، اپنی ذات اور اس کائنات کے بارے میں سوچنا شروع کیا جس میں وہ رہتا ہے، اسی وقت سے فلسفیانہ غور و فکر کا آغاز ہو گیا تھا۔ عام طور پر فلسفے کا لفظ سن کر ذہن میں چند مخصوص اور مشکل مباحث آتے ہیں، مثلاً وجود کیا ہے، مادہ کیا ہے، روح کیا ہے، اور خدا اور کائنات کا تعلق کیا ہے؛ لیکن فلسفے کا اصل مفہوم اس سے کہیں زیادہ وسیع ہے۔ اس سوال میں یہی پوچھا گیا ہے کہ فلسفے کے وسیع تر مفہوم سے کیا مراد ہے، اور یہ وسیع تصور فلسفے کے دائرہ کار کو کس طرح متعین کرتا ہے، یعنی کون سے سوالات، کون سے مسائل اور کون سی فکری سرگرمیاں فلسفے کے اندر آتی ہیں اور کون سی اس سے باہر رہتی ہیں۔ اس جواب میں پہلے فلسفے کے لفظی اور اصطلاحی مفہوم کو واضح کیا جائے گا، پھر اس کے وسیع تر مفہوم کی وضاحت کی جائے گی، اور اس کے بعد یہ دکھایا جائے گا کہ یہی وسیع تصور کس طرح فلسفے کے دائرے، اس کے موضوعات، اس کے طریقہ کار اور دوسرے علوم سے اس کے تعلق کو متعین کرتا ہے۔

لفظ فلسفہ یونانی زبان کے دو الفاظ کا مجموعہ ہے: ایک طرف محبت اور دوسری طرف حکمت و دانائی۔ اس ترکیب کے معنی ہیں حکمت سے محبت، دانائی کی جستجو اور علم و حقیقت کی تلاش میں سرگردانی۔ اس لفظی مفہوم میں ایک نہایت اہم نکتہ پوشیدہ ہے: فلسفی اپنے آپ کو دانائی کا مالک نہیں سمجھتا بلکہ اس کا طالب علم اور متلاشی سمجھتا ہے۔ وہ یہ دعویٰ نہیں کرتا کہ اس نے آخری حقیقت کو پا لیا ہے، بلکہ وہ مسلسل سوال اٹھاتا، غور کرتا اور دلیل کی روشنی میں آگے بڑھتا رہتا ہے۔ یہی جستجو اور یہی بے چینی فلسفے کی روح ہے۔ جب ہم فلسفے کے وسیع تر مفہوم کی بات کرتے ہیں تو ہماری مراد اسی روح کو پوری وسعت کے ساتھ لینا ہوتا ہے، نہ کہ فلسفے کو چند کتابی مباحث یا چند مخصوص اصطلاحات تک محدود کر دینا۔

فلسفے کا وسیع تر مفہوم

فلسفے کے وسیع تر مفہوم سے مراد یہ ہے کہ فلسفہ صرف چند مابعد الطبیعیاتی سوالات کا نام نہیں ہے، بلکہ یہ انسانی عقل کی وہ جامع اور تنقیدی سرگرمی ہے جو ہر اس بنیادی سوال سے بحث کرتی ہے جو زندگی، کائنات، انسان، علم، اخلاق، حسن، معاشرے اور اقدار سے متعلق ہو، اور جو کسی خاص تجرباتی علم کی حدود میں پوری طرح نہ سماتا ہو۔ اس وسیع

مفہوم میں فلسفہ ایک طرف وجود کی کلی حقیقت کو سمجھنے کی کوشش ہے اور دوسری طرف خود اپنے سوچنے کے طریقوں، اپنے مفروضوں اور اپنے دعووں کا تنقیدی جائزہ بھی ہے۔ فلسفی صرف یہ نہیں پوچھتا کہ دنیا کیسی ہے، بلکہ یہ بھی پوچھتا ہے کہ ہم یہ کیسے جانتے ہیں کہ دنیا ایسی ہے، ہمارے جاننے کے ذرائع کتنے معتبر ہیں، اور جن الفاظ اور تصورات میں ہم سوچتے ہیں ان کے معنی کیا ہیں۔

اس وسیع مفہوم کی ایک نمایاں خصوصیت کلیت اور جامعیت ہے۔ ان علوم کائنات کے کسی ایک پہلو کو الگ کر کے اس کا مطالعہ کرتے ہیں: طبیعیات مادے اور توانائی کو لیتی ہے، حیاتیات زندگی کو، نفسیات ذہنی کیفیات کو اور معاشیات دولت کی پیداوار اور تقسیم کو۔ ان کے برعکس فلسفہ پوری حقیقت کو ایک کل کی حیثیت سے دیکھنے کی کوشش کرتا ہے۔ وہ پوچھتا ہے کہ ان الگ الگ پہلوؤں کا باہمی تعلق کیا ہے، انسان کا اس مجموعے میں مقام کیا ہے، اور زندگی کا مقصد اور اس کی سمت کیا ہونی چاہیے۔ اسی لیے فلسفے کو اکثر تمام علوم کی ماں یا ان کا بنیادی سرچشمہ کہا جاتا ہے، کیونکہ تاریخ گواہ ہے کہ جب کوئی فلسفیانہ سوال پختہ ہو کر تجرباتی تحقیق کے قابل ہو جاتا ہے تو وہ ایک الگ علم کی صورت اختیار کر لیتا ہے؛ طبیعیات، نفسیات اور لسانیات اسی طرح فلسفے سے الگ ہو کر مستقل علوم بنے ہیں۔

وسیع تر مفہوم کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ فلسفہ صرف نظری بحث نہیں ہے بلکہ زندگی گزارنے کا ایک انداز اور رویہ بھی ہے۔ اس مفہوم میں ہر وہ انسان جو اپنے عقائد کو اندھی تقلید کے بجائے سوچ سمجھ کر اختیار کرتا ہے، اپنے اعمال کی وجوہ پر غور کرتا ہے اور زندگی کے بنیادی سوالات سے آنکھیں نہیں چراتا، ایک درجے میں فلسفیانہ زندگی گزار رہا ہوتا ہے۔ سقراط کی زندگی اس کی بہترین مثال ہے، جس نے بازاروں اور مجلسوں میں عام لوگوں سے انصاف، جرأت، نیکی اور علم کے بارے میں سوالات کیے اور انہیں اپنے مفروضوں پر غور کرنے پر آمادہ کیا۔ اس طرح وسیع مفہوم فلسفے کو یونیورسٹی کے چند مخصوص شعبوں سے نکال کر پوری انسانی زندگی اور پوری انسانی فکر تک پھیلا دیتا ہے۔

یہ تصور فلسفے کے موضوعات کا دائرہ کیسے متعین کرتا ہے؟

جب فلسفے کو اس وسیع مفہوم میں لیا جائے تو اس کا دائرہ خود بخود متعین ہو جاتا ہے۔ اس دائرے میں سب سے پہلے وہ سوالات آتے ہیں جو وجود کی اصل حقیقت سے متعلق ہیں: کیا اس کائنات کے پیچھے کوئی بنیادی حقیقت ہے، مادہ اصل ہے یا روح، کائنات ازلی ہے یا اس کا کوئی آغاز ہے، اور تبدیلی اور ثبات کا باہمی تعلق کیا ہے۔ یہ مباحث مابعد الطبیعیات

کہلاتے ہیں۔ دوسرے نمبر پر علم کے سوالات آتے ہیں: علم کیا ہے، اس کے ذرائع عقل، حواس، وجدان اور وحی میں سے کس کو کتنا اعتبار حاصل ہے، اور یقین اور محض رائے میں فرق کیا ہے۔ یہ علمیات کا میدان ہے۔ تیسرے نمبر پر اقدار کے سوالات آتے ہیں: اچھا اور برا کیا ہے، خوبصورت کیا ہے، انصاف کیا ہے، اور انسان کو کیسی زندگی گزارنی چاہیے۔ یہ اخلاقیات اور جمالیات کے مباحث ہیں۔

اسی وسیع دائرے میں منطق بھی شامل ہے، جو درست سوچنے کے اصول وضع کرتی ہے اور دلیل کی صحت اور غلطی کو پرکھنے کے معیار دیتی ہے۔ منطق کے بغیر فلسفیانہ بحث محض لفظی جھگڑا بن سکتی ہے، اس لیے منطق کو فلسفے کا آلہ اور اس کی تمہید سمجھا جاتا ہے۔ ان کے علاوہ انسانی زندگی کے اجتماعی پہلوؤں سے متعلق سوالات بھی اسی دائرے میں آتے ہیں: ریاست کی بنیاد کیا ہے، اقتدار کا جواز کیا ہے، فرد اور معاشرے کا تعلق کیسا ہونا چاہیے، اور قانون اور اخلاق میں کیا نسبت ہے۔ یہ سیاسی اور سماجی فلسفے کے سوالات ہیں۔ اسی طرح مذہب کے بنیادی دعووں، خدا کے وجود، وحی کے امکان اور ایمان اور عقل کے تعلق پر عقلی نظر بھی فلسفہ مذہب اور اسلامی روایت میں فلسفے اور کلام کے مشترکہ میدان میں شامل رہا ہے۔ غرض وسیع مفہوم یہ طے کر دیتا ہے کہ جو سوال بنیادی، کلی اور تنقیدی نوعیت کا ہو اور کسی ایک تجرباتی علم کی حدود سے آگے جاتا ہو، وہ فلسفے کے دائرے میں آتا ہے۔

یہ تصور فلسفے کے طریقہ کار کو کیسے متعین کرتا ہے؟

وسیع تر مفہوم صرف موضوعات ہی کو نہیں بلکہ فلسفے کے طریقہ کار کو بھی متعین کرتا ہے۔ فلسفہ لیبارٹری کے تجربے یا مشاہدے کے اعداد و شمار سے فیصلہ نہیں کرتا، بلکہ اس کے بنیادی اوزار سوال اٹھانا، تصورات کی وضاحت، دلیل اور استدلال، اور تنقیدی جائزہ ہیں۔ فلسفیانہ طریقے میں پہلا قدم مسئلے کو واضح کرنا ہوتا ہے: اکثر اختلافات دراصل الفاظ کے مختلف معنوں کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں، اس لیے فلسفی سب سے پہلے یہ طے کرتا ہے کہ سوال میں استعمال ہونے والے تصورات سے مراد کیا ہے۔ دوسرا قدم مفروضوں کو بے نقاب کرنا ہے: ہر نظریہ کچھ باتوں کو بدیہی سمجھ کر آگے بڑھتا ہے، فلسفی ان چھپے ہوئے مفروضوں کو سامنے لاتا اور ان کا جائزہ لیتا ہے۔ تیسرا قدم دلائل کو ان کی مضبوطی اور کمزوری کے ساتھ پرکھنا اور ممکنہ اعتراضات کا جواب تلاش کرنا ہے۔

اس طریقہ کار کی وجہ سے فلسفے کے دائرے میں ایک خاص قسم کی آزادی اور ایک خاص قسم کی پابندی دونوں پائی جاتی ہیں۔ آزادی یہ ہے کہ فلسفی کسی بھی قائم شدہ رائے، روایت یا مقبول عقیدے پر سوال اٹھا سکتا ہے اور اسے دلیل کے بغیر ماننے سے انکار کر سکتا ہے؛ پابندی یہ ہے کہ وہ اپنے ہر دعوے کے لیے دلیل دینے کا پابند ہے اور تناقض سے بچنا اس پر لازم ہے۔ یہی توازن فلسفے کو محض رائے سے الگ کرتا ہے۔ وسیع مفہوم میں یہ بھی شامل ہے کہ فلسفیانہ غور کا نتیجہ ہمیشہ حتمی اور آخری نہیں ہوتا؛ نئے سوالات اور نئی تنقید کے لیے دروازہ کھلا رہتا ہے۔ یہی کھلا پن فلسفے کو زندہ رکھتا ہے اور اسے جمود سے بچاتا ہے۔

فلسفے اور خاص علوم کی حد بندی

وسیع تر مفہوم سے فلسفے اور سائنس یا خاص علوم کے درمیان حد بھی واضح ہوتی ہے، مگر یہ حد دشمنی کی نہیں بلکہ تقسیم کار کی ہے۔ سائنسی سوال وہ ہے جس کا جواب مشاہدے اور تجربے سے آزمایا جا سکے، مثلاً پانی کن حالات میں ابلتا ہے یا جراثیم بیماری کیسے پھیلاتے ہیں۔ فلسفیانہ سوال اس سے ایک قدم آگے یا ایک قدم پیچھے ہوتا ہے: مثلاً یہ کہ سائنسی علم کی حیثیت کیا ہے، سبب اور اثر کا تصور کس بنیاد پر قائم ہے، یا سائنسی ترقی کو کن اخلاقی حدود کا پابند ہونا چاہیے۔ آج جب سائنس نے مصنوعی ذہانت، جینیاتی تبدیلی اور ماحولیاتی بحران جیسے مسائل پیدا کر دیے ہیں تو ان کے اخلاقی اور انسانی پہلوؤں پر غور فلسفے ہی کے دائرے میں آتا ہے، کیونکہ ان کا جواب صرف اعداد و شمار سے نہیں مل سکتا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وسیع مفہوم فلسفے کو سائنس کا حریف نہیں بناتا بلکہ اس کا نگران، اس کا مفسر اور بعض اوقات اس کا رہنما بنا دیتا ہے۔

اسی طرح وسیع مفہوم فلسفے اور مذہب کے تعلق کی حدود بھی متعین کرتا ہے۔ فلسفہ مذہبی عقائد کو عقلی سطح پر سمجھنے، ان کی وضاحت کرنے اور ان پر اٹھائے گئے اعتراضات کا جواب دینے میں مدد دے سکتا ہے، اور اسلامی تاریخ میں فارابی، ابن سینا اور ابن رشد کی خدمات اسی نوعیت کی ہیں۔ لیکن وسیع مفہوم یہ بھی تسلیم کرتا ہے کہ فلسفے کے اپنے دائرے کی ایک حد ہے: وحی سے حاصل ہونے والا علم اپنے ماخذ میں عقل سے ممتاز ہے، اس لیے مسلمان مفکرین کی اکثریت نے عقل اور وحی کے دائرے الگ الگ رکھتے ہوئے ان میں ہم آہنگی تلاش کی ہے۔ یہ حد بندی بھی اسی وسیع اور متوازن تصور کا نتیجہ ہے۔

نتیجہ

خلاصہ یہ ہے کہ فلسفے کے وسیع تر مفہوم سے مراد حکمت کی وہ جامع، تنقیدی اور کلی جستجو ہے جو وجود، علم اور اقدار کے بنیادی سوالات کو اپنی گرفت میں لیتی ہے اور انسان کے سوچنے کے پورے عمل کا جائزہ بھی لیتی ہے۔ یہی وسیع تصور اس کے دائرے کو متعین کرتا ہے: موضوعات کے اعتبار سے اس میں مابعد الطبیعیات، علمیات، اخلاقیات، جمالیات، منطق، سیاسی و سماجی فلسفہ اور مذہب کے بنیادی مباحث شامل ہوتے ہیں؛ طریقہ کار کے اعتبار سے اس میں سوال، وضاحت، دلیل اور تنقید کو مرکزی حیثیت حاصل ہوتی ہے؛ اور دوسرے علوم کے ساتھ تعلق کے اعتبار سے فلسفہ ان کی بنیادوں کا جائزہ لینے والا اور انہیں کلی تناظر دینے والا علم بن جاتا ہے۔ اگر فلسفے کو اس وسیع مفہوم سے محروم کر کے چند خشک اصطلاحات تک محدود کر دیا جائے تو وہ اپنی اصل روح، یعنی زندگی اور حقیقت کو سمجھنے کی زندہ جستجو، کھو دیتا ہے۔ اس لیے فلسفے کا مطالعہ اسی وسعت اور اسی تنقیدی روح کے ساتھ کرنا چاہیے جس کا تقاضا اس کا وسیع تر مفہوم کرتا ہے۔

سوال نمبر 2: فلسفے پر تشکیک کا اعتراض: اسباب و جائزہ (20 نمبر)

فلسفے پر یہ اعتراض کیوں کیا گیا کہ وہ مذہبی عقائد میں تشکیک پیدا کرتا ہے؟

تعارف

فلسفے کی طویل تاریخ میں اس پر ایک اعتراض بار بار لگایا گیا ہے کہ فلسفہ مذہبی عقائد میں شک پیدا کرتا ہے، ایمان کو کمزور کرتا ہے اور انسان کو یقین کی دولت سے محروم کر کے شک و تردد میں مبتلا کر دیتا ہے۔ یہ اعتراض صرف کسی ایک دور یا کسی ایک مذہب تک محدود نہیں رہا؛ قدیم یونان میں سقراط پر نوجوانوں کے عقائد بگاڑنے کا الزام لگا، اور اسلامی تاریخ میں بھی فلاسفہ اور متکلمین کے درمیان اسی نکتے پر طویل بحثیں چلتی رہیں۔ امام غزالی نے فلاسفہ پر تنقید کرتے ہوئے ان کے بعض نظریات کو دین کے بنیادی عقائد سے متصادم قرار دیا، جبکہ ابن رشد نے اس تنقید کا جواب دیتے ہوئے فلسفے کا دفاع کیا۔ اس سوال میں یہ پوچھا گیا ہے کہ یہ اعتراض آخر کیوں کیا گیا، اس کے اسباب کیا تھے اور اس

الزام کے پیچھے کون سے فکری اور تاریخی عوامل کار فرما تھے۔ اس جواب میں اعتراض کی نوعیت، اس کے تاریخی پس منظر، اس کے بنیادی اسباب اور آخر میں اس کا متوازن جائزہ پیش کیا جائے گا۔

سب سے پہلے یہ سمجھنا ضروری ہے کہ تشکیک سے مراد کیا ہے۔ تشکیک کا مطلب ہے کسی مسلمہ بات کے بارے میں شک پیدا کرنا، اسے دلیل کے بغیر ماننے سے انکار کرنا اور اس کے حق اور باطل ہونے کی تحقیق کا مطالبہ کرنا۔ شک بذات خود ہمیشہ برا یا مہلک نہیں ہوتا؛ تحقیق کا آغاز بھی اکثر ایک سوال اور ایک حیرت سے ہوتا ہے۔ لیکن جب شک عادت بن جائے اور کسی یقین تک پہنچنے کے بجائے شک ہی مقصد بن جائے تو وہ ذہنی سکون کو برباد کر دیتا ہے۔ اعتراض کرنے والوں کا دعویٰ یہ تھا کہ فلسفہ انسان کو اسی منزل پر لے جاتا ہے: وہ عقیدے کی سادہ اور پر سکون کیفیت کو ختم کر کے لامتناہی سوالات میں الجھا دیتا ہے۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ یہ تاثر پیدا کیوں ہوا۔

پہلا سبب: فلسفے کا سوال اٹھانے کا طریقہ

اس اعتراض کا سب سے بنیادی سبب خود فلسفے کا طریقہ کار ہے۔ فلسفہ ہر دعوے کے لیے دلیل مانگتا ہے اور کسی بات کو صرف اس لیے درست نہیں مانتا کہ وہ پرانی ہے، مقبول ہے یا بڑے لوگ کہتے آئے ہیں۔ جب یہی طریقہ مذہبی عقائد پر آزمایا جاتا ہے تو عام مذہبی ذہن کو محسوس ہوتا ہے کہ مقدس عقائد کو شک کی عدالت میں کھڑا کر دیا گیا ہے۔ ایک عام آدمی کے لیے خدا کا وجود، وحی کی صداقت یا آخرت کا عقیدہ وہ بنیادیں ہوتی ہیں جن پر اس کی پوری زندگی قائم ہوتی ہے؛ جب فلسفی ان بنیادوں کے بارے میں بھی یہ پوچھتا ہے کہ ان کی دلیل کیا ہے اور ان کے مخالف دلائل کا جواب کیا ہے، تو سننے والے کو لگتا ہے کہ ایمان کی عمارت کو ہلایا جا رہا ہے۔ حالانکہ فلسفی کا مقصد اکثر عمارت گرانا نہیں بلکہ اس کی بنیادوں کی مضبوطی جانچنا ہوتا ہے، مگر طریقے کی یہ سختی اعتراض کی پہلی وجہ بن گئی۔

اس کے ساتھ دوسرا نکتہ یہ ہے کہ فلسفیانہ بحث میں مخالف رائے کو پوری قوت کے ساتھ پیش کیا جاتا ہے تاکہ اس کا جواب دیا جا سکے۔ کمزور فہم رکھنے والا قاری یا سامع بسا اوقات اعتراض کو پوری طرح سن لیتا ہے مگر جواب کی باریکیوں تک نہیں پہنچ پاتا، یوں اس کے دل میں شک رہ جاتا ہے اور یقین جاتا رہتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مسلم علما کی ایک

بڑی جماعت نے فلسفیانہ مباحث کو عوام کے لیے نقصان دہ قرار دیا اور کہا کہ یہ علم اہل اور صاحب استعداد لوگوں تک محدود رہنا چاہیے، جس طرح گہری دوا ہر مریض کو نہیں دی جاتی۔ امام غزالی نے بھی اسی خدشے کا اظہار کیا تھا کہ نیم خواندہ لوگ فلاسفہ کی بحثیں پڑھ کر اپنے سادہ ایمان سے بھی ہاتھ دھو بیٹھتے ہیں۔

دوسرا سبب: بعض فلاسفہ کے نظریات کا عقائد سے ظاہری تصادم

اعتراض کی دوسری بڑی وجہ یہ تھی کہ بعض فلاسفہ نے واقعی ایسے نظریات پیش کیے جو مذہب کے معروف عقائد سے بظاہر ٹکراتے تھے۔ یونانی فلسفے سے متاثر بعض مسلم فلاسفہ نے کائنات کو قدیم اور ازلی قرار دیا، جبکہ مذہبی عقیدہ یہ ہے کہ کائنات خدا کی پیدا کی ہوئی ہے اور اس کا آغاز ہوا ہے۔ بعض نے خدا کے علم کو کلیات تک محدود کرنے کی ایسی تعبیر کی جس سے یہ تاثر ملا کہ خدا جزئیات کو نہیں جانتا، حالانکہ قرآن کا واضح اعلان ہے کہ خدا ہر چیز کا علم رکھتا ہے۔ اسی طرح جسم کے دوبارہ زندہ ہونے کے بارے میں بعض فلاسفہ کی آراء روح کی بقا پر زور دیتی تھیں اور جسمانی حشر کی صریح تاویلات کرتی تھیں۔ جب ایسے نظریات سامنے آئے تو مذہبی حلقوں کے لیے یہ نتیجہ نکالنا آسان ہو گیا کہ فلسفہ بطور مجموعی عقائد کو کھوکھلا کر دیتا ہے۔

یہاں یہ فرق ملحوظ رکھنا ضروری ہے کہ چند فلاسفہ کے چند نظریات پر اعتراض اور پورے فلسفے پر اعتراض دو الگ باتیں ہیں۔ مگر تاریخی طور پر یہی ہوا کہ مخصوص نظریات پر ہونے والی تنقید پھیل کر پورے فلسفیانہ منہج پر چھا گئی۔ امام غزالی نے تہافت الفلاسفہ میں بیس مسائل میں فلاسفہ پر تنقید کی اور ان میں سے تین مسائل کو خاص طور پر سخت قرار دیا؛ ان کی تنقید کا نشانہ دراصل وہ مخصوص دعوے تھے جو ان کے نزدیک وحی کی نصوص سے متصادم تھے۔ لیکن بعد کے ادوار میں اس تنقید کو بسا اوقات اس سے آگے بڑھا کر ہر قسم کے عقلی غور کے خلاف استعمال کیا گیا، جس سے اعتراض کا دائرہ اور وسیع ہو گیا اور فلسفے کا نام ہی شک اور الحاد کے ساتھ جڑنے لگا۔

تیسرا سبب: مذہب اور فلسفے کے مزاج کا فرق

تیسری وجہ دونوں کے بنیادی مزاج کا فرق ہے۔ مذہب کی بنیاد ایمان، تسلیم اور قلبی اطمینان پر ہے؛ وہ انسان سے مطالبہ کرتا ہے کہ وہ وحی کی خبر کو صداقت کا معیار مان کر اس کے آگے سر جھکائے۔ فلسفے کی بنیاد سوال، تحقیق اور عقلی اطمینان پر ہے؛ وہ تسلیم سے پہلے دلیل چاہتا ہے۔ بظاہر یہ دونوں مزاج ایک دوسرے کے مخالف نظر آتے ہیں: ایک

کہتا ہے پہلے مانو پھر سمجھو گے، دوسرا کہتا ہے پہلے سمجھو پھر مانو گے۔ اس کشمکش نے یہ تاثر پیدا کیا کہ جو شخص فلسفے کی راہ پر چلے گا وہ ایمان کی سادہ کیفیت سے نکلتا چلا جائے گا۔ خاص طور پر وہ لوگ جو عقیدے کو دلوں کی تسلی اور عمل کی تحریک کا ذریعہ سمجھتے تھے، انہیں فلسفیانہ بحثیں خشک اور بے ثمر محسوس ہوئیں، اور انہوں نے فلسفے کو ایمان کے لیے خطرہ قرار دیا۔

اس مزاجی فرق کے ساتھ ایک عملی پہلو بھی تھا۔ مذہبی زندگی میں عام طور پر صرف ذہنی معلومات نہیں ہوتے بلکہ وہ عبادت، اخلاق اور معاشرتی نظم کی بنیاد ہوتے ہیں۔ اگر خدا، آخرت اور جزا و سزا کے عقائد میں شک پیدا ہو جائے تو اس کا اثر صرف کتابوں تک محدود نہیں رہتا؛ نماز، روزے، سچائی، دیانت اور ظلم سے پرہیز جیسی عملی اقدار بھی کمزور پڑ سکتی ہیں۔ مذہبی پیشواؤں کا خوف دراصل یہی تھا کہ فلسفیانہ تشکیک کتاب سے نکل کر زندگی میں سرایت کر جائے گی اور معاشرہ اخلاقی انتشار کا شکار ہو جائے گا۔ سقراط پر مقدمہ بھی اسی قسم کے خوف کا اظہار تھا کہ نوجوان روایتی عقائد سے برگشتہ ہو رہے ہیں۔ یہ خوف چاہے مبالغے پر مبنی ہو، مگر یہی اعتراض کی سماجی اور تاریخی جڑ ہے۔

چوتھا سبب: تاریخی تجربات اور شک پسند مکاتب

تاریخ میں کچھ ایسے مکاتب فکر بھی گزرے ہیں جنہوں نے شک کو مستقل اصول بنا لیا تھا۔ قدیم یونان کے سوفسطائی اور شکاک نے دعویٰ کیا کہ حتمی سچائی تک رسائی ممکن ہی نہیں، ہر بات کے حق میں اور خلاف دلیل دی جا سکتی ہے۔ ایسے مکاتب کے زیر اثر فلسفے کی شبیہ ایک ایسی سرگرمی کی بن گئی جو ہر یقین کو ڈھا دیتی ہے مگر بدلے میں کوئی یقین نہیں دیتی۔ جب لوگوں نے فلسفے کو ان شک پسند رجحانات کے ساتھ جوڑ کر دیکھا تو ان کے لیے یہ کہنا آسان ہو گیا کہ فلسفہ ایمان کا دشمن ہے۔ حالانکہ ارسطو، فارابی، ابن سینا اور ملا صدرا جیسے بڑے فلاسفہ شک کو منزل نہیں بلکہ تحقیق کا مرحلہ سمجھتے تھے اور ان کی پوری کوشش یقینی علم تک پہنچنے کی تھی، مگر عوامی سطح پر فلسفے کی پہچان اس کے شکاک نمائندوں سے بن گئی۔

ایک اور تاریخی سبب ترجمے اور ثقافتی تصادم کا تھا۔ جب یونانی فلسفہ عربی میں منتقل ہوا تو اس کے ساتھ وہ مسائل بھی آئے جو ایک غیر مذہبی فکری ماحول میں پیدا ہوئے تھے۔ مسلم معاشرے میں ان مسائل پر بحث نے ابتدائی طور پر ایک خلل اور بے چینی پیدا کی، کیونکہ لوگ ایسی اصطلاحات اور ایسے سوالات سے ناآشنا تھے۔ اس بے چینی کی فضا میں

یہ اعتراض بار بار دہرایا گیا کہ یہ اجنبی علم ایمان کو خراب کر رہا ہے۔ وقت کے ساتھ متکلمین نے انہی عقلی اوزاروں کو عقائد کے دفاع میں استعمال کر کے دکھایا کہ عقل کا استعمال بذات خود ایمان کے خلاف نہیں، مگر ابتدائی دور کا یہ تاثر دیر تک قائم رہا اور کتب میں محفوظ ہو کر اعتراض کو روایتی حیثیت دے گیا۔

اعتراض کا متوازن جائزہ

ان اسباب کو سمجھنے کے بعد اب اس اعتراض کا منصفانہ جائزہ لینا چاہیے۔ حقیقت یہ ہے کہ اعتراض پورا جھوٹ بھی نہیں اور پورا سچ بھی نہیں۔ یہ کہنا درست ہے کہ فلسفے کا اندھا استعمال، خاص طور پر نامکمل مطالعہ اور محض بحث برائے بحث کا شوق، واقعی کمزور ذہنوں میں شک پیدا کر سکتا ہے۔ یہ بھی درست ہے کہ بعض فلاسفہ کے بعض نظریات وحی کی صریح تعلیمات سے متصادم تھے اور ان پر تنقید کی گنجائش موجود تھی۔ لیکن اس سے یہ نتیجہ نکالنا درست نہیں کہ فلسفہ بذات خود ایمان کا دشمن ہے۔ فلسفہ ایک آلہ اور ایک منہج ہے؛ آلے کا اچھا یا برا ہونا اس کے استعمال پر منحصر ہے۔ اسی عقل اور اسی استدلال سے متکلمین نے خدا کے وجود، نبوت کی صداقت اور آخرت کے امکان پر دلائل قائم کیے اور ملحدین کے اعتراضات کے جوابات دیے۔ اگر عقلی غور ہی ایمان کا دشمن ہوتا تو علم الکلام کا پورا ذخیرہ وجود میں نہ آتا۔

ابن رشد نے اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے کہا تھا کہ شریعت خود غور و فکر کی دعوت دیتی ہے اور کائنات میں تدبر کا حکم دیتی ہے، لہٰذا صحیح فلسفہ شریعت سے متصادم ہو ہی نہیں سکتا؛ جہاں ظاہری تعارض نظر آئے وہاں یا فلسفی کی دلیل قطعی نہیں ہوتی یا نص کی تاویل کی گنجائش ہوتی ہے۔ غزالی نے بھی فلسفے کے تمام شعبوں کو رد نہیں کیا؛ انہوں نے منطق اور ریاضی جیسے شعبوں کو قبول کیا اور منطق کو تو دینی علوم میں داخل کر کے اسے معیار العلم قرار دیا۔ ان دونوں مثالوں سے معلوم ہوتا ہے کہ اصل مسئلہ فلسفے کا وجود نہیں بلکہ اس کی حدود، اس کے موضوعات کی اہلیت اور عوام تک اس کی ترسیل کا طریقہ تھا۔ پختہ عالم کے لیے فلسفہ ایمان کو گہرا کرتا ہے، کیونکہ وہ عقیدے کو سمجھ کر قبول کرتا ہے، جبکہ ادھورے مطالعے والے کے لیے وہی بحثیں شک کا سبب بن سکتی ہیں۔ فرق فلسفے میں نہیں، پڑھنے والے کی استعداد اور نیت میں ہے۔

نتیجہ

نتیجہ یہ ہے کہ فلسفے پر تشکیک کا اعتراض کئی اسباب کے مجموعے سے پیدا ہوا: فلسفے کا ہر دعوے کے لیے دلیل مانگنے کا طریقہ، بحث میں مخالف دلائل کی پوری پیش کش، بعض فلاسفہ کے عقائد سے متصادم نظریات، مذہب اور فلسفے کے مزاج کا ظاہری فرق، اخلاقی اور معاشرتی انتشار کا خوف، اور شک پسند مکاتب کی تاریخی موجودگی۔ یہ اسباب اس اعتراض کو قابل فہم بناتے ہیں، مگر اسے حتمی فیصلہ نہیں بناتے۔ درست موقف یہ ہے کہ فلسفہ بذات خود نہ ایمان کا دشمن ہے اور نہ اس کا خادم ہونے کا دعویدار؛ وہ ایک عقلی منہج ہے جو درست حدود میں استعمال ہو تو عقائد کی تفہیم اور ان کے دفاع کا ذریعہ بنتا ہے، اور حد سے تجاوز کرے یا نااہل ہاتھوں میں پڑے تو شک و انتشار کا سبب بھی بن سکتا ہے۔ اسی توازن کو سمجھنا اس سوال کا اصل سبق ہے۔

سوال نمبر 3: ابن رشد کے ہاں عقل اور وحی کی ہم آہنگی کا اصول (20 نمبر)

ابن رشد کے فلسفے میں عقل اور وحی کی ہم آہنگی کس اصول پر قائم ہے؟

تعارف

عقل اور وحی کا تعلق اسلامی فکر کے بنیادی ترین مسائل میں سے ہے۔ جب یونانی فلسفہ مسلم دنیا میں داخل ہوا تو یہ سوال شدت سے اٹھا کہ انسانی عقل سے حاصل ہونے والا علم اور وحی سے حاصل ہونے والی ہدایت کا باہمی رشتہ کیا ہے: کیا یہ دونوں ایک ہی سچائی کے دو راستے ہیں یا دو متصادم نظام ہیں جن میں سے ایک کو چننا پڑے گا؟ اس سوال کا سب سے منظم اور مشہور جواب اندلس کے عظیم فلسفی اور قاضی ابن رشد نے دیا، جنہیں مغرب میں ایوروز کے نام سے یاد کیا جاتا ہے اور شارح ارسطو کہا جاتا ہے۔ ابن رشد نے اپنی کتابوں فصل المقال اور کتاب الکشف عن مناہج الادلہ میں یہ موقف پیش کیا کہ عقل اور وحی میں حقیقی تصادم ہو ہی نہیں سکتا، اور یہ ہم آہنگی ایک خاص اصول پر قائم ہے۔ اس جواب میں اس اصول کی وضاحت، اس کی بنیادوں، اس کے عملی اطلاق اور اس پر ہونے والی تنقید کا جائزہ پیش کیا جائے گا۔

ابن رشد کے موقف کو سمجھنے سے پہلے اس کے پس منظر کو جاننا ضروری ہے۔ اس سے پہلے امام غزالی نے تہافت الفلاسفہ لکھ کر فلاسفہ کے کئی نظریات پر سخت تنقید کی تھی اور اس کے بعد اندلس اور مشرق میں فلسفے پر ایک سرد مہری کا دور آیا۔ ابن رشد نے تہافت التہافت لکھ کر غزالی کی تنقید کا جواب دیا، مگر اس کا اصل کارنامہ اس سے آگے ہے: اس نے یہ دکھانے کی کوشش کی کہ فلسفہ شریعت کے خلاف نہیں بلکہ اس کا ایک درجے میں تقاضا ہے، کیونکہ شریعت خود کائنات میں غور و فکر کی دعوت دیتی ہے۔ اس لیے اس کے نزدیک سوال یہ نہیں تھا کہ عقل کو مانا جائے یا وحی کو، بلکہ سوال یہ تھا کہ دونوں کے درمیان ہم آہنگی کا درست اصول کیا ہے۔

بنیادی اصول: سچائی سچائی سے نہیں ٹکراتی

ابن رشد کے فلسفے میں ہم آہنگی کی بنیاد ایک سادہ مگر گہرا اصول ہے: حق حق سے متصادم نہیں ہوتا، بلکہ حق حق کی تائید اور گواہی دیتا ہے۔ اس کے نزدیک عقل بھی خدا کی عطا ہے اور وحی بھی خدا کی طرف سے آئی ہے؛ جب دونوں کا سرچشمہ ایک ہے تو دونوں سے حاصل ہونے والی سچائی ایک دوسرے کی مخالف کیسے ہو سکتی ہے؟ جو تصادم نظر آتا ہے وہ حقیقی نہیں، ظاہری اور عارضی ہوتا ہے، اور اس کی وجہ یا تو استدلال کی کمزوری ہوتی ہے یا نص کی سمجھ میں کوتاہی۔ اس اصول کو وہ یوں بھی بیان کرتا ہے کہ شریعت اور فلسفہ دونوں کا مقصد ایک ہی ہے: موجودات کو ان کی حقیقت کے مطابق جاننا اور خدا کی معرفت حاصل کرنا۔ فرق صرف طریقے اور مخاطب کا ہے، مقصد اور منزل کا نہیں۔

اس اصول کی بنیاد میں ابن رشد کا یہ عقیدہ بھی کارفرما ہے کہ فلسفہ یعنی برہانی غور و فکر شریعت کی نظر میں نہ صرف جائز بلکہ صاحب استعداد لوگوں کے لیے واجب کے درجے میں ہے۔ وہ قرآن کی ان آیات کی طرف اشارہ کرتا ہے جن میں کائنات میں غور کرنے، عبرت حاصل کرنے اور عقل کے استعمال کی ترغیب دی گئی ہے۔ جب شریعت خود عقل کو استعمال کرنے کا حکم دے تو اس عقل کے صحیح استعمال سے حاصل ہونے والا نتیجہ شریعت کے خلاف کیسے ہو سکتا ہے؟ اس دلیل سے اس نے فلسفے کو شریعت کے بیرونی حریف کے بجائے اس کے اندرونی تقاضے کی تکمیل قرار دیا۔ یہی نکتہ اس کے منہج کو ان لوگوں سے ممتاز کرتا ہے جو عقل اور وحی کو دو الگ اور متصادم محاذ سمجھتے تھے۔

دوسرا اصول: نصوص کے ظاہری اور باطنی مفاہیم

ہم آہنگی کو عملی جامہ پہنانے کے لیے ابن رشد نے دوسرا اصول یہ وضع کیا کہ شریعت کے خطاب کی دو سطحیں ہیں: ایک ظاہری مفہوم جو عام لوگوں کے لیے ہے، اور ایک باطنی مفہوم یا تاویلی مفہوم جو اہل علم کے غور سے کھلتا ہے۔ اس کے نزدیک شریعت کے مخاطب تین طرح کے لوگ ہیں: عام عوام جو خطابت اور مثالوں سے قائل ہوتے ہیں، متکلمین اور جدل کے اہل جو بحث و مناظرے کی سطح پر سوچتے ہیں، اور اہل برہان یعنی فلسفی جو یقینی دلیل سے فیصلہ کرتے ہیں۔ شریعت نے ہر طبقے کو اس کی استعداد کے مطابق خطاب کیا ہے، اس لیے اس کی باتوں میں وہ گہرائی بھی ہے جو اہل علم کے لیے ہے، اور وہ سادگی بھی جو عوام کے لیے ہے۔ اس درجہ بندی کے بغیر نصوص کو سمجھنے میں غلطی ہوتی ہے اور مصنوعی تصادم پیدا ہوتا ہے۔

اسی اصول سے تاویل کا قاعدہ نکلتا ہے: جب کسی نص کے ظاہری معنی اور قطعی عقلی برہان کے درمیان بظاہر تعارض ہو تو نص کی ایسی تاویل کی جائے گی جو عقل کے قطعی نتیجے سے ہم آہنگ ہو، بشرطیکہ یہ تاویل عربی زبان کے اصولوں کے اندر ہو اور اس کام کو وہی لوگ کریں جو اس کے اہل ہیں۔ یہاں دو قیدیں بہت اہم ہیں: پہلی یہ کہ عقلی نتیجہ قطعی اور برہانی ہو، محض ظن اور قیاس نہ ہو؛ دوسری یہ کہ تاویل ہر شخص کا کام نہیں بلکہ اس کے اہل کا کام ہے۔ اس قاعدے سے ابن رشد نے ایک طرف عقل کی قطعی حیثیت کو محفوظ رکھا اور دوسری طرف نص کی حرمت کو بھی قائم رکھا، کیونکہ تاویل نص کا انکار نہیں بلکہ اس کے گہرے مفہوم تک رسائی کی کوشش ہے۔ اس کی نظر میں انکار اور تاویل میں زمین آسمان کا فرق ہے۔

تیسرا اصول: تاویل کی تشہیر کی ممانعت

ابن رشد کے منہج کا ایک نہایت محتاط اور سماجی بصیرت پر مبنی پہلو یہ ہے کہ تاویلات کو عوام کے سامنے بیان کرنے کو اس نے سختی سے منع کیا۔ اس کے نزدیک عام آدمی نص کے ظاہری مفہوم پر ایمان لا کر اپنی دینی زندگی درست رکھتا ہے؛ اگر اس کے سامنے وہ باریک تاویلیں رکھ دی جائیں جنہیں سمجھنے کی استعداد اس کے پاس نہیں تو اس کا ایمان متزلزل ہو جائے گا اور وہ نہ ظاہر کو مانتا رہے گا نہ باطن تک پہنچ سکے گا۔ یہی وجہ ہے کہ اس نے اس مسئلے میں غزالی پر بھی تنقید کی کہ انہوں نے تاویلی مباحث کو عوامی کتابوں

میں بیان کر کے وہ راز فاش کر دیے جو اہل علم تک محدود رہنے چاہیے تھے۔ اس اصول سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن رشد کی ہم آہنگی صرف کتابی نظریہ نہیں تھی؛ اس کے پیچھے معاشرے کے ایمانی استحکام کی فکر بھی پوری طرح موجود تھی۔

اس اصول کو ہم آج کی زبان میں علم کی ذمہ دارانہ زیں کہہ سکتے ہیں۔ ہر سچ بات ہر مجلس میں کہنے کی نہیں ہوتی؛ بات کی صداقت کے ساتھ اس کے موقع، مخاطب اور اثرات کا لحاظ بھی علم کا حصہ ہے۔ ابن رشد نے فلسفی کو یہ پابندی لگا کر دراصل فلسفے کو اس الزام سے بھی بچانے کی کوشش کی کہ وہ عوام کے عقائد بگاڑتا ہے۔ اس کے نظام میں فلسفی برہان کی دنیا میں پوری آزادی سے سوچتا ہے، مگر عوامی سطح پر شریعت کے ظاہری نظام کو چھیڑے بغیر رہتا ہے۔ یہ دوہری ذمہ داری اس کے منہج کو ان سطحی آزادی پسندوں سے ممتاز کرتی ہے جو ہر بات ہر جگہ کہنے کو حق سمجھتے ہیں۔

اطلاق کی مثالیں

اب ان اصولوں کے اطلاق کی چند مثالیں دیکھنی چاہئیں۔ خدا کے وجود کے مسئلے میں ابن رشد کے نزدیک وحی بھی خدا کو خالق اور مدبر قرار دیتی ہے اور عقل بھی کائنات کے نظام اور اس کی غایت کو دیکھ کر ایک حکیم خالق کی طرف رہنمائی کرتی ہے؛ یہاں ہم آہنگی ظاہر ہے اور کسی تاویل کی ضرورت نہیں۔ کائنات کے حدوث اور قدم کے مشکل مسئلے میں اس کا موقف یہ ہے کہ یہ مسئلہ اتنا دقیق ہے کہ عوام کے لیے اس میں الجھنا مناسب نہیں؛ اہل برہان کے درمیان یہ اختلاف لفظی اور اصطلاحی پہلو بھی رکھتا ہے، اور شریعت کا اصل مقصود خدا کی خالقیت کا اثبات ہے جو دونوں تعبیروں میں ایک درجے میں محفوظ رہتا ہے۔ صفات باری کے مسئلے میں وہ نفی اور اثبات کے درمیان اعتدال کی راہ اختیار کرتا ہے اور نصوص کی وہ تاویل کرتا ہے جو تنزیہ کو مجروح نہ کرے۔ ان مثالوں سے واضح ہوتا ہے کہ اس کا اصول خالی دعویٰ نہیں تھا بلکہ وہ اسے مشکل ترین مسائل پر لاگو کر کے دکھاتا ہے۔

اس نظام میں یہ بات بھی اہم ہے کہ ابن رشد نے متکلمین کے جدلی طریقے کو برہانی فلسفے سے الگ رکھا۔ اس کے نزدیک متکلمین نہ عوام کی سادگی برقرار رکھ سکے نہ برہان کی بلندی تک پہنچ سکے، اس لیے ان کے طریقے نے تصادم کو کم کرنے کے بجائے بڑھا دیا۔ یہ تنقید ظاہر کرتی ہے کہ اس کے نزدیک ہم آہنگی کا مسئلہ دراصل منہج کا مسئلہ ہے: جب

ہر علم کو اس کے درجے اور اس کے اوزار کے ساتھ استعمال کیا جائے تو تصادم ختم ہو جاتا ہے، اور جب درجے خلط ملط ہو جائیں تو ہر طرف انتشار پھیلتا ہے۔ یہ درجہ بندی ہی اس کے پورے نظام کی کنجی ہے۔

جائزہ اور اثرات

ابن رشد کے اس اصول کے اثرات بہت دور رس ہوئے۔ مغرب میں اس کی کتابوں کے لاطینی ترجمے ہوئے اور وہاں عقل اور ایمان کی بحث میں اس کا نام صدیوں تک گونجتا رہا؛ بعض حلقوں نے اس پر دوہری سچائی کا الزام بھی لگایا کہ گویا وہ ایک بات کو فلسفے میں سچ اور مذہب میں اس کے خلاف سچ مانتا ہے۔ مگر اس کی اصل تحریروں کا مطالعہ اس الزام کی تردید کرتا ہے: وہ ایک ہی سچائی کا قائل تھا، فرق صرف سچائی کے اظہار کی سطحوں اور مخاطبین کا تھا۔ مسلمان مفکرین میں سے بھی بہت سے لوگوں نے اس کے توازن کو سراہا، گرچہ اس کی بعض تاویلات اور فلاسفہ کے بعض نظریات کی حمایت پر تنقید بھی ہوتی رہی۔ متوازن جائزہ یہی ہے کہ اس نے مسئلے کا جو حل پیش کیا وہ تین بنیادوں پر کھڑا تھا: سچائی کی وحدت، نصوص کی سطحوں کی تفریق، اور علم کی ترسیل میں ذمہ داری۔

آج کے دور میں بھی ابن رشد کا یہ اصول رہنمائی دیتا ہے۔ سائنس اور مذہب، یا عقل اور وحی کے تعلق پر ہونے والی بحثوں میں اکثر انتشار اسی لیے پیدا ہوتا ہے کہ یا تو عقل کے غیر قطعی نتائج کو قطعی سمجھ کر نصوص سے ٹکرا دیا جاتا ہے، یا نصوص کے ظاہری مفاہیم کو ان کی گہرائی سے کاٹ کر سائنس کے مسلمہ حقائق کے مقابل کھڑا کر دیا جاتا ہے۔ ابن رشد کا دیا ہوا پیمانہ دونوں غلطیوں سے بچاتا ہے: قطعی سے قطعی نہیں ٹکراتا، اور جہاں ٹکراؤ نظر آئے وہاں پہلے اپنی سمجھ کی جانچ کرو۔ یہ اصول آج کے طالب علم کے لیے بھی اسی طرح کارآمد ہے جس طرح بارہویں صدی کے اندلس میں تھا۔

نتیجہ

خلاصہ یہ ہے کہ ابن رشد کے فلسفے میں عقل اور وحی کی ہم آہنگی اس اصول پر قائم ہے کہ حق حق سے متصادم نہیں ہوتا؛ عقل اور وحی دونوں کا سرچشمہ ایک ہے اور دونوں کا مقصد موجودات کی حقیقت اور خدا کی معرفت ہے، اس لیے ان میں حقیقی ٹکراؤ ناممکن ہے۔ ظاہری تعارض کی صورت میں قطعی برہان کی روشنی میں اہل علم نص کی اصول کے

اندر تاویل کرتے ہیں، مگر یہ تاویلات عوام کے سامنے بیان نہیں کی جاتیں تاکہ ان کا ایمان محفوظ رہے۔ یہی اصول ابن رشد کو اسلامی فکر میں عقل اور وحی کے درمیان توازن کا سب سے منظم شارح بناتا ہے، اور یہی اس سوال کا مرکزی جواب ہے۔

سوال نمبر 4: اسلامی فکر میں انسان کا مرکزیت کائنات ہونا: بنیادیں (20 نمبر)

اسلامی فکر میں انسان کو کائنات کا مرکز قرار دینے کی بنیادیں کیا ہیں؟

تعارف

انسان کا کائنات میں مقام کیا ہے؟ یہ سوال ہر تہذیب اور ہر فلسفے کے سامنے رہا ہے۔ کہیں انسان کو محض مادے کا کھیل یا ارتقا کا نتیجہ سمجھا گیا، کہیں اسے کائنات کے عظیم نظام کے سامنے ایک ذرے سے زیادہ حیثیت نہ دی گئی، اور کہیں اسے خدا کا درجہ دے کر اس کی پرستش تک کی گئی۔ اسلامی فکر نے ان انتہاؤں کے درمیان ایک متوازن مگر نہایت بلند تصور پیش کیا: انسان کائنات کا مرکز ہے، اشرف المخلوقات ہے، خدا کا خلیفہ ہے، اور پوری کائنات کی تخلیق اور تسخیر میں اسے ایک خاص غایت اور مقام حاصل ہے۔ اس سوال میں پوچھا گیا ہے کہ اسلامی فکر میں انسان کو کائنات کا مرکز قرار دینے کی بنیادیں کیا ہیں، یعنی کن دلائل، کن نصوص اور کن تصورات کی بنیاد پر یہ مقام انسان کو دیا گیا ہے۔ اس جواب میں قرآنی بنیادوں، عقلی اور فلسفیانہ بنیادوں، اخلاقی اور روحانی بنیادوں اور اس مرکزیت کے حقیقی مفہوم کو تفصیل سے بیان کیا جائے گا۔

سب سے پہلے اس مرکزیت کا مفہوم واضح کرنا ضروری ہے، کیونکہ یہاں مرکز سے مراد فلکیاتی مرکز نہیں ہے۔ اسلام یہ نہیں کہتا کہ زمین طبعی اعتبار سے کائنات کے بیچ میں واقع ہے یا سورج اور ستارے زمین کے گرد گھومتے ہیں۔ مرکزیت سے مراد مقصدی اور معنوی مرکزیت ہے: یعنی کائنات کی تخلیق کی غایت، اس کے نظام کی تکمیل اور اس کے معنوں کی کسوٹی انسان ہے۔ کائنات انسان کے لیے مسخر کی گئی ہے، اس کی آزمائش کے لیے میدان بنائی گئی ہے، اور اس کی ہدایت کے لیے نشانیوں سے بھری گئی ہے۔ جس

طرح کسی عمارت کا مرکز وہ مقصد ہوتا ہے جس کے لیے وہ بنائی گئی ہو، اسی طرح اس وسیع کائنات کا مقصدی مرکز انسان ہے۔ اس فرق کو سمجھے بغیر اس بحث میں بڑی غلط فہمیاں پیدا ہوتی ہیں۔

پہلی بنیاد: خلافت الٰہی کا منصب

انسان کی مرکزیت کی سب سے بڑی اور سب سے پہلی بنیاد خلافت کا منصب ہے۔ قرآن مجید میں انسان کی تخلیق کا اعلان اسی لفظ سے کیا گیا ہے کہ خدا زمین میں اپنا خلیفہ بنانے والا ہے۔ خلیفہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ انسان زمین پر خدا کی مرضی کے نفاذ کا ذمہ دار، اس کی عطا کردہ امانتوں کا امین اور اپنی مرضی کے بجائے ایک برتر مقصد کا پابند نمائندہ ہے۔ یہ منصب کسی اور مخلوق کو نہیں دیا گیا: نہ فرشتوں کو، جو عبادت میں مشغول ہیں مگر اس ذمہ داری کے اہل قرار نہیں دیے گئے، نہ جنوں کو اور نہ حیوانات کو۔ جب فرشتوں نے انسان کی فساد اور خونریزی کی استعداد پر سوال اٹھایا تو جواب یہ دیا گیا کہ خدا وہ جانتا ہے جو وہ نہیں جانتے؛ یعنی انسان میں وہ صلاحیت رکھی گئی ہے جو اس کی ظاہری کمزوریوں سے کہیں بڑی ہے۔ یہ اعلان انسان کو کائنات کی صف میں سب سے آگے کھڑا کر دیتا ہے۔

خلافت کی بنیاد پر مرکزیت کا ایک لازمی نتیجہ ذمہ داری ہے۔ اسلامی فکر میں انسان کا بلند مقام کوئی مفت کا اعزاز نہیں بلکہ ایک عظیم امانت سے جڑا ہوا ہے۔ قرآن کہتا ہے کہ امانت کو آسمانوں، زمین اور پہاڑوں کے سامنے پیش کیا گیا تو انہوں نے اسے اٹھانے سے انکار کر دیا اور انسان نے اسے اٹھا لیا۔ یہ امانت عقل، اختیار اور تکلیف کی امانت ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ انسان کی مرکزیت عیش اور غلبے کی مرکزیت نہیں بلکہ جوابدہی کی مرکزیت ہے: وہ کائنات کا مالک مطلق نہیں، خدا کے سامنے جوابدہ نائب ہے۔ یہ قید اسلامی تصور کو ان جدید تصورات سے ممتاز کرتی ہے جنہوں نے انسان کو مرکز قرار دے کر اسے ہر قسم کی اخلاقی پابندی سے آزاد کر دیا اور نتیجتاً فطرت کی تباہی اور انسان ہی کی غلامی کی نئی صورتیں پیدا ہو گئیں۔

دوسری بنیاد: تسخیر کائنات

دوسری بنیاد تسخیر ہے۔ قرآن مجید بار بار اعلان کرتا ہے کہ آسمانوں اور زمین میں جو کچھ ہے وہ انسان کے لیے مسخر کر دیا گیا ہے: سورج اور چاند اس کے لیے مسخر ہیں، سمندر اور کشتیاں اس کے لیے مسخر ہیں، جانور اور زراعت اس کے لیے مسخر ہیں، اور رات اور دن اس کے آرام اور معاش کے لیے ترتیب دیے گئے ہیں۔ تسخیر کا مفہوم یہ ہے کہ کائنات کی قوتیں اور اس کے وسائل انسانی ضروریات کے تابع نظام میں جکڑے ہوئے ہیں، انسان انہیں سمجھ کر اپنے فائدے کے لیے استعمال کر سکتا ہے، اور یہ پورا نظام اس طرح بنایا گیا ہے گویا انسان کی آمد کا منتظر تھا۔ اگر کائنات میں انسان نہ ہوتا تو اس نظام کی یہ غایت، یہ افادیت اور یہ معنویت ادھوری رہ جاتی؛ اس لیے مقصد کے اعتبار سے انسان ہی اس عمارت کا مرکز ٹھہرا۔

تسخیر کی ایک اور جہت علمی ہے۔ کائنات کے قوانین اس طرح رکھے گئے ہیں کہ انسانی عقل انہیں دریافت کر سکے۔ یہ مطابقت خود ایک حیران کن حقیقت ہے: انسان کا ذہن اور کائنات کا نظام ایک دوسرے کے لیے موزوں بنائے گئے ہیں۔ اسی موزونیت کی بنیاد پر سائنس ممکن ہوئی ہے۔ اسلامی فکر میں کائنات کو آیات یعنی نشانیوں کی کتاب کہا گیا ہے، اور نشانی ہمیشہ کسی دیکھنے والے کے لیے ہوتی ہے۔ اگر انسان، جو ان نشانیوں کو پڑھنے اور ان سے خدا کی طرف رہنمائی پانے والا ہے، مرکز میں نہ ہو تو نشانیوں کا یہ پورا سلسلہ بے مقصد ہو جائے گا۔ اس طرح تسخیر کی معاشی، علمی اور روحانی تینوں جہتیں انسان کو کائنات کا مقصدی مرکز ثابت کرتی ہیں۔

تیسری بنیاد: اشرف المخلوقات ہونا اور انسانی تکریم

تیسری بنیاد انسان کی ذاتی تکریم اور اس کا اشرف المخلوقات ہونا ہے۔ قرآن اعلان کرتا ہے کہ ہم نے اولاد آدم کو عزت بخشی، انہیں خشکی اور تری میں سواریاں عطا کیں، پاکیزہ رزق دیا اور اپنی بہت سی مخلوقات پر فضیلت دی۔ اس تکریم کی عملی صورتوں میں سے ایک یہ ہے کہ فرشتوں کو آدم کے سامنے سجدے کا حکم ہوا؛ یہ سجدہ عبادت کا نہیں تعظیم اور اس نئے مقام کے اعتراف کا تھا۔ ایک اور صورت یہ ہے کہ انسان کی صورت اور ساخت کو بہترین سانچے میں ڈھالا گیا، اسے سننے، دیکھنے اور سوچنے کی قوتیں دی گئیں، اور

اس میں خدا نے اپنی روح میں سے پھونکا، جس سے انسان مادی مخلوق ہوتے ہوئے بھی ایک روحانی بلندی سے جڑ گیا۔ یہ تمام نصوص مل کر یہ ثابت کرتی ہیں کہ انسان کی بلندی کوئی اتفاق نہیں بلکہ خدا کے خاص فیصلے اور خاص عنایت کا نتیجہ ہے۔

اس تکریم کا ایک پہلو انسانی جان، مال اور عزت کی حرمت کی بھی ہے۔ ایک انسان کا قتل پوری انسانیت کے قتل کے مترادف قرار دیا گیا اور ایک جان بچانا پوری انسانیت کو بچانے کے برابر ٹھہرایا گیا۔ کوئی اور مخلوق اس درجے کی حرمت کی مستحق قرار نہیں پائی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مرکزیت صرف فلسفیانہ دعویٰ نہیں بلکہ شریعت کے پورے نظام میں جاری اور ساری ہے: عبادات کی غایت انسان کی تربیت ہے، معاشرتی احکام کی غایت انسانی عدل و فلاح ہے، اور حدود و قوانین کی غایت انسان کی جان، عقل، نسل، مال اور دین کا تحفظ ہے، جنہیں مقاصد شریعت کہا جاتا ہے۔ جب پورا دینی نظام انسان کے گرد گھومتا ہو تو اس کے کائناتی مرکز ہونے میں کیا شبہ رہ جاتا ہے۔

چوتھی بنیاد: عقل، اختیار اور علم کی صلاحیت

چوتھی بنیاد وہ مخصوص صلاحیتیں ہیں جو صرف انسان کو دی گئی ہیں اور جن کی وجہ سے وہ کائنات کو سمجھنے، اس میں تصرف کرنے اور اس سے آگے بڑھ کر خالق کو پہچاننے کے قابل ہوا۔ ان میں سب سے پہلے عقل ہے، جو جزئیات سے کلیات تک پہنچتی ہے، ماضی اور مستقبل کو جوڑتی ہے اور غیب کے بارے میں استدلال کرتی ہے۔ پھر علم اور زبان کی صلاحیت ہے: آدم کو ناموں کا علم سکھایا گیا، یعنی اشیاء کو تصورات میں ڈھالنے اور انہیں بیان کرنے کی وہ استعداد دی گئی جو پوری انسانی تہذیب کی بنیاد ہے۔ پھر اختیار اور ارادے کی آزادی ہے، جس کی وجہ سے انسان کے اعمال اخلاقی وزن رکھتے ہیں اور وہ جزا و سزا کا مستحق بنتا ہے؛ پتھر اور ستارے اپنے مدار کے پابند ہیں مگر انسان اپنے انتخاب کا ذمہ دار ہے۔ یہی صلاحیتیں انسان کو وہ واحد مخلوق بناتی ہیں جو کائنات کے بارے میں سوال بھی اٹھا سکتی ہے اور اس سوال کا جواب تلاش کر کے اپنے مقام کو خود بھی پہچان سکتی ہے۔

فلسفیانہ سطح پر مسلم فلاسفہ نے اسی نکتے کو یوں بیان کیا کہ انسان ایک چھوٹی کائنات یعنی عالم اصغر ہے جس میں بڑی کائنات یعنی عالم اکبر کے تمام عناصر جمع ہیں: اس میں مادہ بھی ہے اور روح بھی، حیوانی خواہشات بھی ہیں اور عقلی و روحانی بلندی بھی۔ اس لیے انسان کا مطالعہ خود کائنات کے مطالعے کی کنجی ہے، اور انسان کی معرفت اپنے رب کی معرفت کا

دروازہ قرار پائی۔ صوفیا اور حکما کی اس تعبیر نے انسانی مرکزیت کو ایک اور گہرائی دی: کائنات آئینہ ہے اور انسان وہ آنکھ ہے جو اس آئینے میں جمال دیکھتی ہے؛ آئینہ آنکھ کے بغیر اپنے حسن کو خود نہیں دیکھ سکتا۔ یہ استعارہ شاعرانہ ضرور ہے مگر اپنے اندر یہی فلسفیانہ سچائی رکھتا ہے کہ معانی کی دنیا میں انسان مرکز ہے۔

پانچویں بنیاد: ابتلا اور ہدایت کا محور ہونا

پانچویں بنیاد یہ ہے کہ پوری کائناتی اور دینی کہانی کا محور انسان کی آزمائش اور ہدایت ہے۔ زمین کو انسان کے لیے بچھونا بنایا گیا، اس کی زندگی اور موت کو اس لیے پیدا کیا گیا کہ آزمایا جائے کہ عمل میں کون بہتر ہے، انبیاء کی بعثت انسان کی ہدایت کے لیے ہوئی، کتابیں انسان کے لیے اتریں، اور آخرت کا پورا نظام انسان کے اعمال کے حساب کے لیے قائم ہو گا۔ فرشتے اس نظام کے کارکن ہیں، شیطان اس آزمائش کا ایک کردار ہے، اور جنت و دوزخ انسان ہی کے لیے تیار کی گئی ہیں۔ جب وحی کی پوری تاریخ، نبوت کا پورا سلسلہ اور آخرت کا پورا تصور انسان کے گرد گھومتا ہے تو یہ فیصلہ کرنا مشکل نہیں رہتا کہ اسلامی نظام فکر میں مرکز کا درجہ کس کو حاصل ہے۔

یہاں یہ وضاحت بھی ضروری ہے کہ یہ مرکزیت انسان کو خدا کے مقابل نہیں کھڑا کرتی۔ اسلامی فکر میں انسان مرکز ہے مگر محور نہیں؛ محور اور حقیقی مرکز خدا کی ذات ہے جس کے گرد ہر چیز گھومتی ہے۔ انسان کی مرکزیت خدا کی عطا کردہ اور اسی کی مرضی کے تابع ہے۔ یہ اس جدید انسانی مرکزیت سے بنیادی طور پر مختلف ہے جس نے خدا کو خارج کر کے انسان کو مطلق حاکم بنا دیا تھا۔ اسلامی تصور میں انسان کی عظمت اس کی بندگی میں ہے: جتنا وہ خالق سے جڑتا ہے اتنا ہی وہ مخلوقات میں بلند ہوتا ہے۔ اس توازن کو نظر سے اوجھل کر دیا جائے تو مرکزیت یا تو انسان پرستی بن جائے گی یا انسان کی تذلیل۔ اسلام نے دونوں سے بچا کر انسان کو اس کا حقیقی مقام دیا ہے: مخلوقات میں سب سے بلند، خالق کے سامنے سب سے عاجز۔

نتیجہ

نتیجہ یہ ہے کہ اسلامی فکر میں انسان کو کائنات کا مرکز قرار دینے کی بنیادیں متعدد اور باہم مربوط ہیں: خلافت الٰہی کا منصب، امانت کی ذمہ داری، کائنات کی تسخیر، اولاد آدم کی تکریم اور اشرف المخلوقات ہونا، عقل و علم و اختیار کی انوکھی صلاحیتیں، اور آزمائش و ہدایت کا محور ہونا۔ یہ تمام بنیادیں قرآن کی نصوص، نبوی تعلیمات اور مسلم مفکرین کی

تشریحات میں موجود ہیں۔ اس مرکزیت سے مراد مقصدی اور معنوی مرکزیت ہے، طبعی یا فلکیاتی نہیں، اور یہ انسان کو غرور کے بجائے شکر، جوابدہی اور کائنات کی امانت داری کا درس دیتی ہے۔ یہی متوازن اور بلند تصور اسلامی فکر کی انسان شناسی کی پہچان ہے۔

سوال نمبر 3: ابن طفیل کے نزدیک معرفت حق کے مراحل: حی بن یقظان کی روشنی میں (20 نمبر)

ابن طفیل کے نزدیک معرفتِ حق کے مراحل کیا ہیں؟

تعارف

ابن طفیل اندلس کے ممتاز فلسفی، طبیب اور ادیب تھے، جن کی شہرت کا سب سے بڑا سبب ان کی فلسفیانہ داستان حی بن یقظان ہے۔ اس داستان میں انہوں نے ایک ایسے بچے کی کہانی لکھی ہے جو ایک غیر آباد جزیرے پر ایک ہرنی کی پرورش میں پروان چڑھتا ہے اور کسی استاد، کتاب یا معاشرے کے بغیر صرف مشاہدے، تجربے اور عقل کے سہارے آہستہ آہستہ کائنات کی حقیقتوں کو دریافت کرتا ہوا بالآخر حق تعالیٰ کی معرفت تک پہنچ جاتا ہے۔ اس کہانی کے ذریعے ابن طفیل نے یہ دکھایا ہے کہ معرفت حق کوئی اچانک مل جانے والی چیز نہیں بلکہ ایک تدریجی سفر ہے جس کے باقاعدہ مراحل ہیں۔ اس سوال میں انہی مراحل کی تفصیل پوچھی گئی ہے۔ اس جواب میں پہلے حی بن یقظان کے فکری پس منظر کو واضح کیا جائے گا، پھر اس کے معرفت کے مراحل کو ترتیب وار بیان کیا جائے گا، اور آخر میں ان مراحل کے فلسفیانہ نتائج پر روشنی ڈالی جائے گی۔

یہ بات بھی پیش نظر رہنی چاہیے کہ ابن طفیل کا مقصد محض ایک دلچسپ کہانی سنانا نہیں تھا۔ وہ اس داستان کے ذریعے تین بڑے سوالوں کا جواب تلاش کر رہا تھا: کیا انسانی عقل تنہا، وحی کی براہ راست تعلیم کے بغیر، بنیادی سچائیوں تک پہنچ سکتی ہے؟ اگر پہنچ سکتی ہے تو اس کا راستہ کیا ہے اور اس کی حد کہاں ہے؟ اور فلسفے کی حاصل کردہ معرفت اور شریعت کی تعلیمات کا تعلق کیا ہے؟ حی کی زندگی کے سات سالہ ادوار میں تقسیم مراحل دراصل انہی سوالات کے جوابات ہیں۔ ابن طفیل نے حی کی عمر کو سات سات سال کے

ادوار میں بانٹا ہے اور ہر دور میں اس کی معرفت ایک نئی منزل طے کرتی ہے۔ ذیل میں انہی منازل کو قدرے وضاحت کے ساتھ پیش کیا جاتا ہے، کیونکہ امتحانی سوال کا اصل مطالبہ یہی مراحل ہیں۔

پہلا مرحلہ: حسی مشاہدہ اور تقلیدی آشنائی

حی کی معرفت کا پہلا مرحلہ حواس اور تقلید کا مرحلہ ہے، جو اس کی زندگی کے ابتدائی سات برسوں پر محیط ہے۔ اس دور میں وہ ہرنی کی آوازوں اور حرکتوں کی نقل کرتا ہے، جنگل کے جانوروں کو پہچانتا ہے، کھانے پینے کی چیزیں دریافت کرتا ہے اور اپنے جسم کا ماحول سے تعلق سیکھتا ہے۔ اس مرحلے میں اس کا علم براہِ راست مشاہدے اور تجربے پر مبنی ہے؛ وہ ابھی تصورات بنانا اور کلی نتائج نکالنا نہیں جانتا، مگر اس کی بنیاد مضبوط ہو رہی ہے۔ ابن طفیل اس مرحلے سے یہ فلسفیانہ سبق نکالتا ہے کہ تمام معرفت کا آغاز حواس سے ہوتا ہے اور جو علم تجربے کی زمین میں نہ اگا ہو وہ پائیدار نہیں ہوتا۔ یہ نکتہ ان فلاسفہ کی تردید بھی ہے جو پیدائشی تصورات کو علم کی واحد بنیاد سمجھتے تھے۔

اس مرحلے کی ایک اور اہم بات ماں جیسی ہرنی سے جذباتی وابستگی ہے۔ حی اس کی موت پر شدید غم محسوس کرتا ہے اور اسی غم سے اس کے اندر پہلا بڑا سوال پیدا ہوتا ہے کہ وہ محبوب وجود کہاں گیا جو کل تک حرکت اور آواز سے بھرا تھا۔ یہ سوال اسے جسم کے اندرونی نظام کی تلاش پر آمادہ کرتا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ معرفت کا سفر صرف ذہنی تجسس سے نہیں چلتا؛ محبت، فقدان اور حیرت جیسے انسانی جذبات بھی اس کی محرک قوت ہوتے ہیں۔ ابن طفیل بڑی خوبی سے دکھاتا ہے کہ فلسفیانہ جستجو خشک ذہن کی پیداوار نہیں بلکہ زندہ انسان کے تجربات سے پھوٹتی ہے۔

دوسرا مرحلہ: جسم، روح اور سبب کی تلاش

دوسرے مرحلے میں، جو تقریباً سات سے اکیس سال کی عمر تک پھیلا ہوا ہے، حی تشریحی مشاہدے کی طرف بڑھتا ہے۔ وہ مردہ جانوروں اور زندہ جسموں کا موازنہ کرتا ہے، دل کو زندگی کا مرکز پاتا ہے اور یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ جسم کو حرکت اور حرارت دینے والی کوئی غیر مادی قوت ہے جسے وہ روح یا نفس کہتا ہے۔ آگ کے دریافت ہونے سے اس کی توجہ مادے کی تبدیلی، حرارت اور علت و معلول کے تعلق کی طرف جاتی ہے۔ وہ اشیاء کی صورت اور مادے کو الگ الگ سمجھنے لگتا ہے اور دیکھتا ہے کہ ہر جسم ایک مخصوص صورت

رکھتا ہے جس سے اس کے خواص پیدا ہوتے ہیں۔ اس مرحلے میں اس کا علم حسی مشاہدے سے آگے بڑھ کر عقلی استنباط کی صورت اختیار کر لیتا ہے: اب وہ دیکھتا نہیں بلکہ دیکھے ہوئے سے نادیدہ نتیجہ بھی نکالتا ہے۔

اسی مرحلے میں وہ جانوروں اور اپنے عمل کا موازنہ کرنے سے علاقی شعور کی ابتدائی صورت بھی حاصل کرتا ہے۔ وہ کمزور جانوروں پر ظلم سے بچتا ہے، اپنی ضروریات کو ضبط میں رکھتا ہے اور فطرت کے ساتھ ہم آہنگی میں رہنا سیکھتا ہے۔ ابن طفیل کے نزدیک یہ بھی معرفت کا حصہ ہے، کیونکہ حق کی معرفت صرف نظری نتائج کا نام نہیں؛ جو جس قدر حقیقت کو جانتا ہے اس کا عمل بھی اسی قدر منظم ہوتا چلا جاتا ہے۔ اس مرحلے کے اختتام تک حی ایک ماہر طبیعات دان اور فطری سائنس دان کی سطح تک پہنچ جاتا ہے، مگر اس کے سوالات ابھی ختم نہیں ہوئے، کیونکہ جسموں اور صورتوں کی کثرت اسے ان کے پیچھے کسی ایک وجہ کی تلاش پر مجبور کرتی ہے۔

تیسرا مرحلہ: کائنات کی وحدت اور خالق کا استدلال

تیسرا مرحلہ، جو اکیس سے اٹھائیس سال کی عمر کے عرصے میں بیان ہوا ہے، حی کو طبیعات سے مابعد الطبیعیات کی طرف لے جاتا ہے۔ وہ غور کرتا ہے کہ تمام اجسام پیدا ہوتے ہیں، بدلتے ہیں اور فنا ہوتے ہیں؛ ہر حادث کے لیے ایک محدث یعنی پیدا کرنے والے کا ہونا ضروری ہے، اور اس سلسلے کا لامتناہی پیچھے جانا محال ہے، لہٰذا ایک ایسی ہستی کا وجود ضروری ہے جو خود حادث نہ ہو بلکہ واجب الوجود ہو، ازلی ہو، جسم اور مادے سے پاک ہو اور تمام کائنات کی علت اولیٰ ہو۔ یہ وہی استدلال ہے جو مسلم فلاسفہ نے امکان اور وجوب کی صورت میں مرتب کیا تھا، مگر حی اسے کسی کتاب سے نہیں پڑھتا بلکہ اپنے مشاہدے کی سیڑھیوں سے چڑھ کر خود دریافت کرتا ہے۔ ابن طفیل اس سے دکھاتا ہے کہ صحیح عقل جب بے لاگ غور کرے تو خدا کے وجود تک رسائی اس کے لیے ممکن ہے۔

اس مرحلے میں حی فلکیاتی اجسام پر بھی غور کرتا ہے اور دیکھتا ہے کہ ان کی باقاعدہ حرکات کسی حکیمانہ نظام کی گواہی دیتی ہیں۔ وہ خالق کی صفات کے بارے میں بھی نتیجے اخذ کرتا ہے کہ وہ عالم ہے، قادر ہے، اور اس کی ذات ہر نقص سے پاک ہے، کیونکہ جس ہستی نے یہ منظم کائنات بنائی ہو وہ جاہل یا عاجز نہیں ہو سکتی۔ یہاں تک حی کی معرفت استدلالی اور

نظری ہے؛ وہ خدا کو دلیل سے جانتا ہے مگر اس کا قلبی تعلق اور مشاہدہ ابھی باقی ہے۔ ابن طفیل کے نظام میں یہ فرق بہت اہم ہے، کیونکہ اس کے نزدیک معرفت حق کی آخری منزل دلیل نہیں بلکہ ذوق اور مشاہدہ ہے۔ اس لیے حی کا سفر یہاں رکتا نہیں بلکہ ایک نئے اور مشکل مرحلے میں داخل ہوتا ہے۔

چوتھا مرحلہ: ریاضت اور مشاہدے کی تیاری

چوتھا مرحلہ تقریباً اٹھائیس سے پینتیس سال کی عمر کا ہے، جس میں حی نظری معرفت سے عملی ریاضت کی طرف مائل ہوتا ہے۔ وہ محسوس کرتا ہے کہ اس واجب الوجود کا قُرب حاصل کرنا محض سوچنے سے ممکن نہیں؛ اس کے لیے جسم اور نفس کی خواہشات کو قابو میں رکھنا اور توجہ کو ایک نقطے پر مرکوز کرنا ضروری ہے۔ وہ اپنے کھانے پینے میں انتہائی احتیاط کرتا ہے، جانوروں اور پودوں کو بھی بے وجہ تکلیف نہیں دیتا، اپنے گرد ماحول کی صفائی اور نظام کی پابندی کرتا ہے، اور فلکیاتی اجسام کی باقاعدہ گردش کی طرح اپنے اعمال کو ایک نظم میں ڈھال لیتا ہے۔ اس ریاضت کی تین سطحیں ہیں: جسم کی ضروریات کو کم سے کم کرنا، اپنے افعال کو کائناتی نظام سے ہم آہنگ کرنا، اور بالآخر تمام توجہ کو واجب الوجود کی طرف اس طرح مرکوز کرنا کہ خود اپنی ذات کا شعور بھی باقی نہ رہے۔

اس مرحلے کی فلسفیانہ اہمیت یہ ہے کہ یہ عقل کی حد کو ظاہر کرتا ہے۔ ابن طفیل کے نزدیک عقل انسان کو سچائی کے دروازے تک لے جاتی ہے مگر دروازے کے اندر داخل ہونے کے لیے قلب کی صفائی، نفس کی تربیت اور مسلسل مراقبہ درکار ہے۔ یہ وہی نکتہ ہے جو بعد میں صوفیانہ روایت سے ہم آہنگ ہوتا ہے اور اس سے غزالی کے اس موقف کی ایک قسم کی تائید بھی ہوتی ہے کہ آخری معرفت دلیل سے نہیں ذوق سے حاصل ہوتی ہے۔ تاہم ابن طفیل غزالی سے اس بات میں بھی مختلف ہے کہ وہ عقل کے راستے کو ناقص قرار دے کر پھینکتا نہیں بلکہ اسے سفر کا ضروری اور باعزت مرحلہ مانتا ہے؛ ریاضت عقل کی نفی نہیں، اس کی تکمیل ہے۔

پانچواں مرحلہ: فنا اور مشاہدہ حق

پانچواں اور بلند ترین مرحلہ پینتیس سال کے بعد کا ہے، جب حی مسلسل مراقبے کے نتیجے میں اس کیفیت تک پہنچتا ہے جسے صوفیا فنا اور مشاہدہ کہتے ہیں۔ اس کیفیت میں اس کا شعور اپنے جسم، اپنے ماحول اور اپنی ذات سے کٹ کر صرف اس ازلی اور کامل ہستی کے مشاہدے میں محو ہو جاتا ہے، جس کی عظمت اور جمال کے سامنے اسے تمام کائنات ایک

وحدت میں سمٹی ہوئی محسوس ہوتی ہے۔ ابن طفیل اس کیفیت کی تعبیر میں زبان کی تنگی کا اعتراف کرتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ حال الفاظ میں پوری طرح بیان نہیں ہو سکتا؛ جس نے اسے پایا وہی جانتا ہے۔ یہ بیان اس حقیقت کا اعتراف ہے کہ معرفت کی آخری منزل معلومات کا اضافہ نہیں بلکہ وجود کی تبدیلی ہے: جاننے والا خود بدل جاتا ہے۔

اس منزل پر پہنچ کر حی کو یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ جن حقائق کو اس نے برسوں کے غور سے پایا ہے وہی مذہب کی تعلیمات میں علامتی زبان میں بیان ہوئے ہیں۔ جب اس کی ملاقات باہر کی دنیا سے آئے ہوئے ابسال سے ہوتی ہے تو اسے معلوم ہوتا ہے کہ شریعت کی باتیں، آخرت کے احوال اور خدا کی صفات وہی کچھ ہیں جو اس نے کشف سے پایا، فرق صرف اظہار کا ہے: شریعت نے عوام کے لیے مثالوں اور صورتوں کی زبان استعمال کی ہے اور اس نے براہ راست مشاہدہ کیا ہے۔ یہ نکتہ ابن طفیل کے پورے فلسفے کا خلاصہ ہے: وحی اور عقل و کشف کی انتہا ایک ہی سچائی پر ملتے ہیں، اور تصادم سطحوں کے فرق سے پیدا ہوتا ہے۔

آخری مرحلہ: خلق کی طرف واپسی اور اس کا سبق

حی کی کہانی کا آخری مرحلہ انسانوں کے معاشرے کی طرف اس کی واپسی ہے، جو خود معرفت کے سفر کا ایک سبق آموز حصہ ہے۔ حی اور ابسال انسانوں کے جزیرے پر جا کر لوگوں کو حقائق سمجھانے کی کوشش کرتے ہیں مگر دیکھتے ہیں کہ عام لوگ علامتی تعلیمات سے آگے بڑھنے کے لیے تیار نہیں؛ وہ بحثوں میں الجھتے ہیں اور ان کی زندگیوں میں کوئی بہتری نہیں آتی۔ آخر کار حی اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ شریعت کا عوامی نظام اپنی جگہ درست اور ضروری ہے، کیونکہ اکثر لوگ اسی سے ہدایت پاتے ہیں، اور اہل استعداد کے لیے بلندی کا راستہ الگ ہے۔ وہ ابسال کے ساتھ واپس اپنے جزیرے پر آ کر عبادت اور مراقبے میں زندگی گزارتا ہے۔ اس انجام سے ابن طفیل یہ اصول قائم کرتا ہے کہ معرفت کی سطحوں کا فرق ایک حقیقت ہے اور ہر سطح کے مخاطب کو اسی کی زبان میں خطاب کرنا حکمت ہے؛ یہی اصول ابن رشد کے ہاں بھی نظر آتا ہے۔

ان تمام مراحل کا مجموعی جائزہ لیا جائے تو ابن طفیل کے نظام کی ترتیب واضح ہو جاتی ہے: حواس سے آغاز، عقل و استدلال سے وسعت، قیاس و برہان سے خالق کا اثبات، ریاضت سے قلب کی تیاری، مشاہدے سے تکمیل، اور آخر میں اپنی معرفت کا شریعت سے تقابل اور معاشرے کی سطحوں کا اعتراف۔ یہ ترتیب اتفاقی نہیں بلکہ انسانی نفسیات اور

تعلیم کے اصولوں کے عین مطابق ہے۔ اسی لیے حی بن یقظان کو صرف ایک فلسفی کی کتاب نہیں بلکہ تعلیم و تربیت اور روحانی تربیت کا ایک مکمل نقشہ بھی سمجھا جاتا ہے۔ مغربی ادب پر بھی اس کتاب کے گہرے اثرات پڑے اور اس کے تراجم نے وہاں کے ادیبوں اور فلسفیوں کو متاثر کیا، جس سے اس کی عالمگیر اہمیت ظاہر ہوتی ہے۔

نتیجہ

خلاصہ یہ ہے کہ ابن طفیل کے نزدیک معرفت حق کے مراحل تدریجی اور ترتیب وار ہیں: پہلا مرحلہ حسی مشاہدے اور تجربے کا ہے، دوسرا جسم و روح اور علت و معلول کی عقلی تلاش کا، تیسرا کائنات کی وحدت سے واجب الوجود کے اثبات کا، چوتھا ریاضت و مجاہدے سے قلب کی تیاری کا، پانچواں فنا اور مشاہدہ حق کا، اور آخری مرحلہ اس معرفت کو شریعت کی تعلیمات سے ہم آہنگ پا کر انسانوں کی سطحوں کا اعتراف کرنے کا ہے۔ ابن طفیل کا کمال یہ ہے کہ اس نے ان مراحل کو خشک فہرست کے بجائے ایک زندہ انسان کی زندگی کی صورت میں پیش کیا، جس سے یہ سبق ملتا ہے کہ معرفت حق کتابی معلومات کا ڈھیر نہیں بلکہ حواس، عقل، قلب اور روح کی مشترکہ تربیت سے مکمل ہونے والا ایک سفر ہے۔

USMAN NOTES www.usmannotes.com