عظیم مسلم فلسفی، سائنس دان، فقیہ اور طبیب کے حالاتِ زندگی

ابنِ رشد

AVERROES

کامران اعظم سوہدروی

Marfat.com

IBN-e-RUSHD

عظیم مسلم فلسفی، سائنس دان، فقیہ اور طبیب کے حالاتِ زندگی

ابنِ رُشد

AVERROES

(1126ء تا 1198ء)

مولف و مرتب:

کامران اعظم سوہدروی (ایم اے)

پبلشر:

دار الفطرت

محلہ قاضیاں سوہدرہ، تحصیل وزیرآباد، ضلع گوجرانوالہ

Marfat.com

297.9924
ک 127 ا
144719

جملہ حقوق بحق مولف محفوظ ھیں

نام کتاب: ابنِ رُشد

مؤلف: کامران اعظم سوہدروی (ایم اے)
0307-3386433

اشاعت: 2016ء

قیمت: =/450روپے

ناشر: دارالفطرت، محلہ قاضیاں سوہدرہ، تحصیل وزیرآباد، ضلع گوجرانوالہ

Marfat.com

فہرست

ابن رشد نظم	6
ابن رشد نامہ	7
دیباچہ	8
اجمالی خاکہ	15
حالات زندگی	16
نام ونسب	17
ولادت	19
تعلیم	20
تلامذہ	23
عہدِ قضا اور شاہی دربار کے تعلقات	23
ابن رشد کی تباہی وجلاوطنی	25
وفات	28
ابن رشد کے اخلاق وعادات	29
ابن رشد کی اولاد	30
ابن رشد کی عدم شہرت کے اسباب	31
ابن رشد بحیثیت فلسفی	33
ابن رشد بحیثیت سائنس دان	126
ابن رشد بحیثیت قاضی	150
ابن رشد بحیثیت فقیہ	177
ابن رشد بحیثیت مصنف	243
منسوباتِ ابن رشد	272
ابن رشد۔ عصر حاضر کے تناظر میں	274
سوانح ابنِ رشد پر لکھی گئی کتب کی فہرست	282
کتابیات	288

Marfat.com

ابن رشد (نظم)

ہے جس کو روا قرطبہ میں ذوقِ امامت
رکھتا ہے وہ آگاہی اسرارِ شریعت

ہو فلسفۂ دین یا تعلیم عصر نو
ہر معرکہ شوق میں تمثیل حرارت

اندازِ صبح و شام کا وہ رازِ ہویدہ
سیرت کا ہے پیکر وہ کبھی رشکِ بصارت

معیارِ طب یا علمِ فقہ یا ہو علمِ ہیئت
ہر شعبۂ تحقیق میں تصویرِ جسارت

اس مردِ خدا، فکرِ تصوف کے آگاہ کو
یورپ کے اہلِ علم کی حاصل ہے حمایت

(کلام: کامران اعظم سوہدروی)

Marfat.com

ابن رشد نامہ

اجداد کا سرمایہ ایماں ہے، ابن رشد
بیماریٔ یقین کا درماں ہے، ابن رشد

منزل کی سمت رستۂ امکاں ہے ابن رشد
خود داریٔ حیات سے پیماں ہے ابن رشد

ظاہر میں فلسفہ ہے علم طب ہے فقہ ہے
دراصل حقائق کا اک جہاں ہے ابن رشد

وہ شارحِ حدیث ہے فقہ کی نظر میں
معلوم ہو مفسرِ قرآں ہے ابن رشد

اعماقِ فکر و عمل سے یہ بات ہے عیاں
جنت کی داستان ہے ساماں ہے ابن رشد

کلام: کامران اعظم سوہدروی

Marfat.com

دیباچہ

ابوالولید محمد بن احمد بن محمد بن رشد، جو یورپ میں Averroes کے نام سے مشہور ہوا، اندلس کا سب سے بڑا عرب فلسفی۔ وہ 520ھ/ 1126ء میں قرطبہ میں پیدا ہوا۔ اس کا دادا قرطبہ کا قاضی رہا تھا اور اس نے بعض اہم تصانیف چھوڑی تھیں۔ اس کا باپ بھی قاضی کے عہدے پر فائز رہا۔ قانون اور طب کی تعلیم ابن رشد نے اپنے پیدائشی شہر میں حاصل کی، اس کے اساتذہ میں ایک ابوجعفر ہارون ساکن ترجالہ Truxillo بھی تھا۔ 548ھ/ 1153ء میں وہ مراکش میں مقیم تھا، جہاں وہ غالباً ابن طفیل کی ترغیب سے گیا تھا۔ ابن طفیل نے اسے ابو یعقوب یوسف الموحد سے متعارف بھی کر دیا تھا، جس نے اسے اپنی سرپرستی میں لے لیا۔ ابو یعقوب سے اُس کی اس ملاقات کا حال محفوظ ہے۔ خلیفہ نے اس سے عالم کے بارے میں فلاسفہ کا نظریہ دریافت کیا، یعنی یہ کہ آیا وہ ایک جوہرِ ازلی ہے یا اس کی کوئی ابتداء تھی۔ ابن رُشد کہتا ہے کہ ”مجھ پر اس قدر ہیبت طاری ہوئی کہ میں اس کا کوئی جواب نہ دے سکا“ لیکن خلیفہ نے اس کے حجاب و تکلف کو دور کیا اور خود مختلف علماء کے نظریے بیان کر کے اس موضوع پر اتنی گہری واقفیت اور قابلیت سے بحث شروع کر دی جتنی کہ بادشاہوں کے ہاں شاذ و نادر ہی دیکھنے میں آتی ہے۔ اس کے بعد خلیفہ نے اسے بیش قیمت تحائف دے کر رخصت کر دیا۔

یہ ابن طفیل ہی تھا جس نے ابن رشد کو ارسطو کی شرح لکھنے کا مشورہ بھی دیا۔ اس نے کہا کہ امیر المومنین کئی بار اس امر پر اظہار افسوس کر چکے ہیں کہ یونانی فلاسفہ کی زبان، بلکہ ان ترجموں کی بھی جو عموماً دستیاب ہوتے ہیں، بڑی مغلق ہے لہذا اسے (یعنی ابن رشد کو) چاہیے کہ ان کی تشریح و توضیح کا کام اپنے ذمے لے۔

565ھ/ 1169ء میں ابن رشد اشبیلیہ کا قاضی مقرر ہوا اور اس کے دو سال بعد قرطبہ کا۔ اس عہدے کی گرانبار مصروفیتوں کے باوجود یہی زمانہ ہے جب ابن رشد نے اپنی اہم

Marfat.com

ترین تصانیف مرتب کیں۔ 578ھ/1182ء میں ابن یوسف نے اسے اپنے طبیب کی حیثیت سے مراکش بلایا تاکہ وہ سن رسیدہ ابن طفیل کی جگہ لے سکے، لیکن تھوڑا ہی عرصہ گزرا تھا کہ اسے قاضی القضاۃ کا عہدہ دے کر قرطبہ واپس بھیج دیا۔

یوسف کے جانشین یعقوب المنصور کے آغازِ حکومت میں بھی ابن رُشد کو بدستور خلیفہ کا قرب و التفات حاصل رہا، لیکن علمائے دین کی مخالفت کی بناء پر وہ معتوب ہوگیا اور اس پر مخالف ملحدانہ عقائد کا الزام لگا کر اسے قرطبہ کے نزدیک لوسینا Lucena میں جلاوطن کر دیا گیا۔ اسی زمانے (تقریباً 1195ء) میں خلیفہ نے حکم دیا کہ فلاسفہ کی سب کتابیں جلا دی جائیں، ماسوا ان کے جو طب، حساب اور ابتدائی علم ہیئت پر ہوں۔ ڈنکن میکڈانلڈ کا خیال ہے کہ اس موحد فرمانروا کے، جس نے اب تک مطالعات فلسفہ کی ہمت افزائی کی تھی، یہ احکام غالباً اندلس کے مسلمانوں کے پاس خاطر کی بناء پر صادر ہوئے تھے جو بربروں کی بہ نسبت بہت زیادہ راسخ العقیدہ تھے، چنانچہ یہ واقعہ ہے کہ اس وقت خلیفہ نے اندلس میں عیسائیوں کے خلاف جہاد شروع کر رکھا تھا۔ مراکش لوٹ کر اس نے (فلسفے کی تعلیم پر عائد کردہ) پابندی ہٹا دی اور ابن رُشد کو اپنے دربار میں واپس بلا لیا۔ لیکن ابن رشد اپنے جاہ و ثروت کی بحالی سے زیادہ دیر تک لطف اندوز نہ ہوسکا، کیونکہ مراکش واپس آکر تھوڑی ہی مدت بعد 9 صفر 595ھ/10 دسمبر 1198ء کو اس کا انتقال ہوگیا اور شہر کے قریب ہی باب تغزوت کے باہر مدفون ہوا۔

ابن رشد کے فلسفے کو ایک نیا فلسفہ نہیں مانا جاسکتا۔ بلکہ یہ مسلمان فلاسفہ کے یونان پرست دبستان کا وہی فلسفہ ہے جس کی تعلیم مشرق میں الکندی، الفارابی اور ابن سینا اور مغرب میں ابن باجہ اس سے پہلے دے چکے تھے، تاہم بعض مسائل میں وہ اپنے ان جلیل القدر پیش رووں کے نظریات سے اختلاف کرتا ہے لیکن یہ مسائل محض ثانوی حیثیت کے ہیں اور مجموعی اعتبار سے اس کا فلسفہ اسی قدیم روش کا پابند ہے۔

ابن رشد کی شہرت کا انحصار زیادہ تر اس کے ناقدانہ تجزیے اور شرح نویسی کے فطری ملکے پر ہے۔ یہ ایسی صفتیں ہیں جن کی صحیح قدر و قیمت کا اندازہ ہم آج کل نہیں کر سکتے کیونکہ ہمارے اور اس زمانے کے آہنگ فکر، طریقِ کار اور وسائلِ علمی میں بہت فرق ہے، لیکن اسی لئے قرون

Marfat.com

وسطیٰ کے علماء کے نزدیک، بالخصوص یہودی اور عیسائی حلقوں میں، انہیں بہت قدر و وقعت کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا، یہاں تک کہ اس کی شرحوں سے علمائے دین میں بھی تحسین و آفرین کی لہر دوڑ گئی، اس کے باوجود کہ وہ اس کے نظام فلسفہ کو مذہب کے لئے خطرناک سمجھتے تھے۔

مشرق کے اسلامی ملکوں میں علمائے دین پہلے ہی سے دبستان فلسفہ پر حملے کر چکے تھے، چنانچہ الغزالی کی تہافت، جو زیادہ تر الفارابی اور ابن سینا کے خلاف لکھی گئی تھی، مشرق میں اس باہمی کشمکش کی اہم ترین یادگار ہے۔ مغرب میں اس دبستان پر سب سے پہلے اندلس کے مسلم علمائے دین نے حملہ کیا اور جب بعد ازاں وہ ابن رشد کی شرحوں سے ترجموں کے ذریعے متعارف ہوئے تو مسیحی علمائے دین نے بھی۔ چنانچہ تیرہویں صدی میں پیرس، اوکسفورڈ اور کنٹربری کے لاٹ پادریوں (اساقفہ) نے انہیں وجوہ کی بناء پر ابن رشد کی مذمت کی جن کی باعث وہ اندلس کے راسخ العقیدہ مسلمانوں کا ہدف ملامت بن چکا تھا۔

فلسفۂ ابن رشد کے وہ خاص معتقدات جن کی بناء پر اسے ملحد ٹھہرایا گیا ابدیتِ عالم، اللہ کے علم کی ماہیت، اس کے علمِ غیب، نفس اور عقل کی کلیت اور معاد سے متعلق ہیں۔ ان معتقدات میں ابن رشد کو باآسانی ملحد قرار دیا جاسکتا ہے، کیونکہ وہ مسلمہ عقائد کا منکر تو نہیں تھا لیکن انہیں اس طرح پیش کرتا تھا کہ فلسفے سے ان کی تطبیق ہو جائے۔

مثال کے طور پر ابدیتِ عالم کے مسئلے میں وہ خالقِ کائنات سے انکار تو نہیں کرتا لیکن اس کی تشریح دینی نقطۂ نظر سے الگ اور مختلف کرتا ہے۔ اس کے نزدیک کوئی چیز عدم سے ایک ہی بار ہمیشہ کے لئے پیدا نہیں ہوتی، بلکہ اس کی لحہ بہ لحہ تجدید ہوتی رہتی ہے۔ جس کی بدولت دنیا برقرار ہے اور ساتھ ساتھ بدلتی رہتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں ایک تخلیقی قوت اس دنیا میں لگاتار کام کر رہی ہے جو اسے قائم رکھتی اور حرکت دیتی ہے۔ اشکالِ فلکی (صور الکواکب constellations) بالخصوص حرکت ہی سے قائم ہیں اور اس حرکت کا سرچشمہ وہ قوتِ محرکہ ہے جو روزِ ازل سے ان پر عمل کر رہی ہے۔ عالم ابدی ہے لیکن اس کی یہ ابدیت ایک تخلیقی اور محرک علت کا نتیجہ ہے، برخلاف اس کے اللہ بغیر کسی علت کے ابدی ہے۔

علم الٰہی کے باب میں ابن رشد فلاسفہ کے اسی اصول کا اعادہ کرتا ہے کہ "اصلِ اول کو محض اپنی ہستی کا ادراک ہوتا ہے"۔ فلسفیوں کے نزدیک یہ ابتدائی مفروضہ لازمی ہے، تاکہ

Marfat.com

اصلِ اوّل اپنی وحدت کو برقرار رکھ سکے، کیونکہ اگر اسے کثرتِ وجود کا علم ہو تو وہ خود بھی کثیر ہو جائے گا۔ اس اصل کی بالکل صحیح تعبیر کے مطابق ہو جائے گا۔ اس اصل کی بالکل صحیح تعبیر کے مطابق موجودِ اول کے لئے اپنی ہی ذات کے اندر رہنا ضروری ہے اور اسے صرف اپنے ہی وجود کا علم ہونا چاہئے۔ اسی طرح علمِ غیب کا کوئی امکان باقی نہیں رہتا۔ علمائے دین کی یہ کوشش تھی کہ فلاسفہ کو اس نتیجہ پر پہنچنے کے لئے مجبور کیا جائے (تا کہ انہیں منکرِ غیب، لہذا ملحد، قرار دیا جا سکے)

لیکن ابن رشد کے نظام میں زیادہ لچک ہے۔ وہ تسلیم کرتا ہے کہ اللہ خود اپنی ذات میں تمام اشیائے عالم کا علم رکھتا ہے، لیکن اس کے علم کو نہ تو کلی کہا جا سکتا ہے اور نہ جزئی۔ لہذا وہ علم انسانی کے مانند نہیں بلکہ ایک برتر نوعیت کا علم ہے، جس کا ہم کوئی تصور نہیں کر سکتے۔ اللہ کا علم علمِ انسانی کے مانند نہیں ہو سکتا، کیونکہ اگر ایسا ہو تو اس کے علم میں اور لوگ بھی شریک ہو جائیں گے اور پھر خدا ایک خدا نہیں رہے گا۔ مزید برآں خدا کا علم انسان کے علم کی طرح اشیاء سے ماخوذ یا ان کا پیدا کردہ نہیں ہے۔ لہذا (بعض) علمائے دین کا یہ الزام کہ ابن رشد کا فلسفہ علمِ غیب کا منکر ہے، صحیح نہیں ہے۔

جہاں تک روحِ انسانی کے بارے میں ابن رشد کی تعلیم کا تعلق ہے اس کی اس بناء پر مذمت کی گئی ہے کہ اس کے نزدیک ہر انفرادی روح موت کے بعد روحِ کلی میں چلی جاتی ہے۔ لہذا وہ روحِ انسانی کی بقاء بالذات کا منکر ہے، مگر یہ خیال درست نہیں کیونکہ دوسرے فلاسفہ کی طرح ابن رشد کے نظام میں بھی روح اور عقل کے درمیان امتیاز کرنا ضروری ہے۔ عقل بالکل مجرد اور غیر مادّی ہے۔ اور اس کا وجود درحقیقت اسی وقت ہوتا ہے جب اس کا ربط عقلِ کل اور عقلِ فعّال سے قائم ہو جائے۔ وہ چیز جسے ہم فرد کی عقل کہتے ہیں دراصل ان معانی کے ادراک کی قوت کا نام ہے جن کا سرچشمہ عقلِ فعّال ہے۔ اس قوت کو عقلِ انفعالی کہا جاتا ہے اور یہ دائم بالذات نہیں۔ اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنے آپ کو پہچانے اور "عقلِ اکتسابی" (Intellectus adaptus) بن جائے۔ تب جا کر وہ عقلِ فعّال سے وابستہ ہو جاتی ہے، جو ابدی معانی کا گہوارہ ہے اور اس میں ضم ہو کر یہ قوت (عقل) خود بھی ابدی ہو جاتی ہے۔

Marfat.com

نفس یا روح کا معاملہ اس سے مختلف ہے۔ فلاسفہ کے نزدیک یہ وہ قوتِ محرکہ ہے جو اشیائے نامیہ کی زندگی اور بالیدگی پر اثر انداز ہوتی ہے۔ گویا وہ ایک ایسی توانائی ہے جس سے مادّہ زندگی حاصل کرتا ہے اور جو عقل کی طرح صفات مادہ سے بالکل مبرا نہیں۔ بلکہ اس کے برعکس مادے سے اس کا بہت قریبی تعلق ہے، بلکہ ممکن ہے کہ یہ نیم مادی یا مادے کی انتہائی لطیف شکل پر مشتمل ہو۔ ارواح اجسام کی صورت رکھتی ہیں اور اس لئے جسم کی قید سے آزاد ہیں۔ وہ جسم کی موت پر بھی موجود رہتی ہیں اور اپنی انفرادیت برقرار رکھ سکتی ہیں، لیکن ابن رشد کی رائے میں یہ آخری چیز محض امکانی ہے۔ وہ یہ تسلیم نہیں کرتا کہ جس روح کا تخیل یہ ہو اس کی بقائے دوام کا کوئی اطمینان بخش ثبوت خالص فلسفیانہ ذرائع سے مل سکتا ہے۔ لہذا اس سوال کو حل کرنے کا کام وحی پر چھوڑ دیا گیا ہے (دیکھئے تہافت التہافت، ص 137)

(بعض) علماء نے ابن رشد پر یہ بھی الزام لگایا ہے کہ اسے حشرِ اجساد سے انکار تھا، لیکن یہاں بھی اس کی تعلیم میں اس عقیدے کا انکار نہیں بلکہ اس کی توضیح ہے۔ اس کے نزدیک ہمارا جو جسم عالمِ عاقبت میں ہوگا وہ جسم نہیں ہوگا جو اس دنیا میں ہے، کیونکہ جو شے فنا ہوگئی پھر جوں کی توں پیدا نہیں ہوسکتی، بلکہ زیادہ سے زیادہ کسی اور مماثل صورت میں دوبارہ ظہور کرسکتی ہے۔ مزید برآں ابن رشد بھی کہتا ہے کہ ہماری آئندہ زندگی حیاتِ ارضی کی بہ نسبت کہیں زیادہ برتر قسم کی ہوگی، لہذا اس دنیا کے مقابلے میں وہاں کے اجسام بھی زیادہ کامل اور مکمل ہوں گے۔ باقی وہ ان فرضی قصوں اور روایتوں کو غیر مستحسن سمجھتا ہے جو آخرت کی زندگی کے بارے میں مشہور ہیں۔

چونکہ اس فلسفی کو اپنے پیش رووں کی بہ نسبت راسخ العقیدہ مذہبی لوگوں کا کہیں زیادہ ہدفِ ملامت بننا پڑا، لہذا اس نے فلسفیانہ تحقیق اور مذہب کے باہمی تعلقات پر زیادہ معین طریقے پر اظہار خیال کیا ہے۔ اس موضوع پر اس نے اپنے نظریات مذکورہ بالا کتابوں، یعنی فصل المقال اور کشف المناہج میں پیش کئے ہیں۔ اس نے پہلا اصول یہ قائم کیا کہ فلسفے کو لازمی طور پر مذہب سے اتفاق کرنا چاہئے اور یہی پورے عربی علمِ کلام کا مسلمہ اصول ہے۔ ایک طرح سے حق دو قسم کے ہیں یا یوں کہئے کہ وحی کی دو قسمیں ہیں، یعنی حقِ فیلسوفی اور حقِ مذہبی اور ان دونوں کا باہم متفق ہونا ضروری ہے۔ فلاسفہ بھی اپنی نوعیت کے انبیاء کی تعلیم کے خلاف نہ ہو، جو بالخصوص

Marfat.com

عوام سے مخاطب ہوتے ہیں بلکہ فلسفے کے لئے لازم ہے کہ اسی حق کو ایک بلند تر اور نسبتاً کم مادی شکل میں پیش کردے۔

مذہب میں لفظی مفہوم اور تشریح کے درمیان تمیز کرنا ضروری ہے۔ مثال کے طور پر اگر قرآنِ (پاک) میں کوئی ایسی عبارت پائی جائے جو بظاہر فلسفیانہ نتائج کی تردید کرتی ہے تو ہمیں لامحالہ یقین کرلینا چاہئے کہ ظاہری معنی کے بجائے اس کا کوئی اور مفہوم ہے اور اس حقیقی مفہوم کو تلاش کرنا چاہئے۔ عام لوگوں کا فرض ہے کہ لفظی مفہوم کے پابند رہیں۔ اس کی صحیح تعبیر کا معلوم کرنا صرف علماء کا کام ہے۔ عوام الناس کو چاہئے کہ قصص اور تمثیلات کا وہی مفہوم لیں جس طرح انہیں وحی نے پیش کیا ہے لیکن فلسفی کو یہ حق پہنچتا ہے کہ ان کے اندر جو زیادہ گہرے اور پاکیزہ تر معانی مضمر ہیں انہیں تلاش کرے اور آخر میں اہلِ علم ہمیشہ اس بات کا خیال رکھیں کہ انہوں نے جو نتائج اخذ کئے ہیں انہیں عوام تک نہ پہنچائیں۔

ابن رشد نے اس امر کی بھی وضاحت کردی ہے کہ مذہب کی تعلیم کو ہمیں کسی طرح سامع کے معیارِ ذہن کے مطابق رکھنا چاہئے۔ ذہنی صلاحیتوں کے اعتبار سے وہ انسانوں کو تین جماعتوں میں تقسیم کرتا ہے۔ پہلی اور سب سے بڑی جماعت ان لوگوں کی ہے جو تبلیغ کے نتیجے میں کلام ربانی پر ایمان لاتے ہیں اور تقریباً محض زورِ خطابت ہی سے متاثر ہوسکتے ہیں۔ دوسری جماعت میں وہ لوگ شامل ہیں جن کے عقائد کا دارومدار استدلال پر ہے، لیکن محض ایسے استدلال پر جو بدیہی مقدمات پر مبنی ہوتا ہے جنہیں بلا جرح وتنقید فرض کرلیا جاتا ہے۔ تیسری اور سب سے زیادہ قلیل التعداد جماعت ان لوگوں کی ہے جن کے عقائد کی اساس وہ دلائل ہیں جو بجائے خود ثابت شدہ مقدمات کے ایک سلسلے پر قائم ہیں۔ مذہبی تعلیم کو سامع کی ذہنی صلاحیتوں کے مطابق ربط دینے کا یہ طریق ابن رشد کی گہری نفسیاتی بصیرت کا ثبوت ہے، البتہ اس میں یہ اندیشہ ہے کہ وہ شاید مخلصانہ نہ معلوم ہو اور اس لئے یہ ایک قدرتی بات تھی کہ اس سے پیشہ ور علمائے دین میں بے اعتمادی پیدا ہوجائے۔

آخر میں ہم یہ نہیں سمجھتے کہ ابن رشد ایک ایسا کافر یا ملحد تھا جو راسخ العقیدہ مسلمانوں کے حملوں سے بچنے کے لئے کم وبیش ہنرمندانہ تاویلوں سے کام لے رہا ہو، بلکہ ہمارا میلانِ خیال اسی طرف ہے کہ مشرق کے متعدد اربابِ علم کے رویئے کی عام مطابقت کرتے ہوئے اس نے

Marfat.com

یہ روش اختیار کر رکھی تھی، ابنِ رشد بھی تطبیقی (Syncretic) عقیدہ رکھتا تھا۔ وہ اس بات پر سچے دل سے یقین رکھتا تھا کہ ایک ہی حقیقت کو مختلف صورتوں میں پیش کیا جاسکتا ہے اور اپنی بے نظیر فلسفیانہ سوچ سمجھ کی بدولت وہ ایسے معتقدات کو ایک دوسرے کے مطابق بنانے میں کامیاب ہوگیا جو ان انسانوں کو جن کے ذہن میں نسبتاً کم لچک پائی جاتی ہے صریحاً متضاد نظر آتے ہیں۔

ابنِ رشد نے متجددین کے اس نظریے کو مسترد کیا جس کی رو سے پہلے آسمان کے باہر ایک نواں فلک بھی ہے۔ اس کے خیال میں اس استدلال کا باعث یہ نوافلاطونی مسلمہ تھا کہ اولین مادہ صرف ایک اور سادہ ہے جس سے صرف ایک ہی وجود پیدا ہوسکتا ہے۔ اب متحرک اول پر جو چیز فوری انحصار کرتی ہے وہ پہلا آسمان ہے یا اس کے بعد آنے والے فلک کا محرک۔ یہ سبب کا ایک سادہ نتیجہ نہیں ہے۔ لہٰذا اس کی پیچیدگی کی توجیہہ کے لئے ضروری ہے کہ ایک خارجی وجود بھی تسلیم کیا جائے۔ ابنِ رشد کے نزدیک یہ استدلال محض خیال آرائی تھی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ محرک اول میں از خود نہ اقدام ہوتا ہے نہ لازماً کسی پر انحصار اور نہ عمل۔ یہ خود محرک ہوئے بغیر حرکت دیتا ہے۔ اس کی مثال یوں ہے کہ جیسے ایک ہی قابلِ فہم وجود کو چند مختلف عالم مختلف نقطہ ہائے نظر سے سمجھ لیتے ہیں۔ اسی طرح یہ یکتا محرک اول بھی وہ مرکز ہوسکتا ہے جس کی طرف مختلف متحرک وجود مائل ہوں۔

کتاب ہٰذا میں انہی نکات کو تفصیل سے قلم بند کیا گیا ہے۔

کامران اعظم سوہدروی

Marfat.com

اجمالی خاکہ

نام: محمد بن احمد بن محمد بن احمد بن رشد القرطبی الاندلسی

انگریزی/لاطینی/یورپی نام---AVERROES

کنیت---ابوالولید

تاریخ ولادت---14 اپریل 1126ء (520ھ)

جائے ولادت---قرطبہ (الاندلس/سپین موجودہ)

والد---ابوالقاسم احمد

وفات---10 دسمبر 1198ء (مراکش/مغرب/الموحد خلیفہ) مراکو (موجودہ)

عمر---72 سال (سن وفات ہجری 595ھ)

مذہب---اسلام

عہد---اسلام کا عہد زریں

شعبہ جات/موضوعات---اسلامی فقہ + ریاضی + طب + طبیعات + فلکیات

مسلک---مالکی

دبستان/فکر---AVERROISM

اہم نظریات----RECONCILIATION OF ARISTOTELIANISM WITH ISLAM.

سکنی نسبت---قرطبہ سے قرطبی/اندلس سے الاندلسی

قوم---البربری

Marfat.com

حالات زندگی

قدیم زمانے میں ابن رشد جس قدر گمنام تھا۔ اسی قدر اس نے اس زمانے میں شہرت حاصل کی ہے۔ حکماء واطباء کے حالات میں جس قدر کتابیں لکھی گئیں۔ ان میں جمال الدین قفطی نے اخبار الحکماء میں ابوالقاسم بیہقی نے... صوان الحکمة میں اور شهر زورمی نے تاریخ الحکماء میں اس کا سرے سے ذکر ھی نھیں کیا۔ ابن خلکان اور صفدی نے بھی اس کا نام نھیں لیا۔ البته طبقات الاطباء' جلد دوم' الدیباج المذھب تکمله ابن الاباد اندلسی، ذیل التکمله کلاانصاری المراکشی، المعجب فی تلخیص اخبار المغرب بعد الواحد المراکشی' کتاب المبصرلمن' غیر الذھبی' فتح الطیب، مراۃ الجنان یا فصي اور شذرات الذسب میں اس کے حالات کسی قدر ملتے ہیں۔ لیکن ان میں بھی جامعیت وتفصیل نہیں پائی جاتی جو ابن رشد کے شایان شان ہو۔ یہی وجہ ہے کہ اس کے سوانح حیات میں ایک خاص قابلِ بحث مسئلہ پیدا ہو گیا ہے۔ کہ باوجود اس فضل وکمال کے وہ مشرق میں اس قدر گمنام کیوں رہا؟ لیکن موجودہ زمانے کے مصنفین نے یہ کمی پوری کردی ہے۔ اور چونکہ ابن رشد نے مشرق سے زیادہ مغرب میں شہرت حاصل کی ہے۔ اس لئے سب سے پہلے مغربی مصنفین نے اس کی طرف توجہ کی۔ اور فرانس کے مشہور فاضل پروفیسر رینان نے اس کے حالات وفلسفہ پر ایک مستقل کتاب لکھی۔ جس کا ترجمہ انگریزی میں حیدر آباد میں کیا گیا۔ اور 1912ء میں دارالترجمہ جامعہ عثمانیہ نے اس کا اردو ترجمہ بھی شائع کیا۔ رینان کی کتاب نے عربی دانوں کو بھی اس طرف متوجہ کیا۔ اور بیروت کے دو عیسائی عالموں نے مشاہیر عرب کے حالات میں ایک کتاب آثار الادھام کے نام سے لکھی۔ اور اس میں ابن رشد کا مفصل تذکرہ کیا۔ فرح انطون اڈیٹر الجامعہ نے ابن رشد وفلسفہ کے نام سے عربی زبان میں ایک مستقل کتاب لکھی۔ جو

Marfat.com

ریتان کی کتاب کا نامکمل خلاصہ ہے۔ حال میں فلاسفۃ الاسلام فی المشرق والمغرب کے نام سے محمد لطفی جمعہ نے ایک کتاب مسلمان فلاسفہ کے حال میں لکھی ہے۔ جس میں ابن رشد کا مبسوط تذکرہ ہے۔ اوردارالترجمہ جامعہ عثمانیہ نے اس کا اردو ترجمہ بھی شائع کردیا ہے۔

فرنچ' انگریزی اور عربی کے علاوہ اردو میں بھی ابن رشد کے متعلق کافی سرمایہ معلومات جمع ہوگیا ہے۔ غالباً سب سے پہلے اردو زبان میں نواب عماد الملک، مولوی سید حسین بلگرامی نے ابن رشد پر ایک مستقل مضمون لکھا۔ جو ان کے مجموعہ مضامین میں شامل ہے۔ اس کے بعد مولانا شبلی مرحوم نے انصدوہ میں ابن رشد کے حالات میں ایک طویل مضمون لکھا۔ ان سب کے بعد مولوی محمد یونس انصاری مرحوم فرنگی محلی نے ابن رشد کے حالات میں ایک مستقل کتاب لکھی۔ جو 1342ء میں دارالمصنفین سے شائع ہوئی۔ ریناج کی کتاب اور فلاسفۃ الاسلام کے ترجمے ان کے علاوہ ہیں۔ ان محققانہ مضامین اور ان محققانہ کتابوں کی موجودگی میں ابن رشد کے متعلق جدید معلومات کا اضافہ کرنا ناممکن ہے۔ البتہ ان میں بہت سی غیر ضروری' غیر متعلق اور غیر دلچسپ باتیں شامل ہوگئی ہیں۔ اس لئے اگر ان کو حذف کر دیا جائے تو ابن رشد کے حالات گو مادہ کے لحاظ سے ان سے مختلف ہیں۔ لیکن صورۃ ان سے بہت کچھ مختلف ہوں گے۔ اور ہم اسی حیثیت سے ابن رشد کے حالات لکھتے ہیں۔ لیکن بہرحال ہم جو کچھ لکھیں گے۔ اس کی حیثیت تلخیص سے زیادہ نہ ہوگی۔

نام' نسب وخاندان

ابوالولید کنیت' مفید لقب اور محمد نام ہے۔ (الدیباج المذہب۔ ص284)

پورا سلسلہ نسب یہ ہے۔ محمد بن احمد ابن محمد بن احمد بن محمد بن رشد ابن رشد کے باپ احمد کا حال اسلامی تذکروں سے صرف اس قدر معلوم ہوتا ہے۔ کہ وہ ایک ذی علم شخص تھے اور ابن رشد نے موطا اسی سے پڑھا ہے۔ اور اس کو حفظ (یاد) کرلیا تھا۔ (ایضاض 284)

ابن رشد کے دادا محمد نے بہت زیادہ شہرت حاصل کی۔ وہ 450ھ میں پیدا ہوئے۔ اور ابو جعفر بن رزق سے فقہ کی تعلیم حاصل کی۔ اور جبانی ابوعبیداللہ بن فرج ابو مروان بن سراج

Marfat.com

ابن ابوالعافیہ جوہری سے حدیث سنی۔ اور عذری نے ان کو حدیث کی سند دی۔ تعلیم سے فارغ ہونے کے بعد انہوں نے خود درس و تدریس کا سلسلہ شروع کیا۔ چنانچہ قاری عیاض جیسے شخص ان کے شاگرد ہیں انہوں نے متعدد کتابیں تصنیف کیں۔ جن میں ایک ضخیم کتاب البیـــــان والتـفـصـيـل لـمـانی السـتحرجة من التوحير و التعلين تقریباً بیس 20 جلدوں میں ہے۔ ان کی ایک کتاب کا نام المقدمات الاوائل کتب المدودة ہے۔ اور انہوں نے طحاوی کی مشکل الآثار کی تہذیب کی ہے۔ غرض وہ اندلس اور مغرب کے بہت بڑے فقیہ تھے۔ اور لوگ مشکل مسائل میں ان کی طرف رجوع کرتے تھے۔ علم و عمل کے ساتھ مذہبی اور اخلاقی حیثیت سے بھی ان کا پایہ نہایت بلند تھا۔ حضر و سفر دونوں حالتوں میں ہمیشہ جمعہ کا روزہ رکھتے تھے۔ نہایت باحیاء، کم سخن اور پاک باز تھے۔ شاہی دربار میں خاص اعزاز رکھتے تھے۔ چنانچہ 511ھ میں قرطبہ کے قاضی مقرر ہو گئے۔ لیکن قرطبہ میں ایک شورش کے سلسلے میں 515ھ میں قضاء سے استعفیٰ دے دیا۔ قاضی ہونے کے ساتھ جامع مسجد کے امام بھی تھے۔ انہوں نے 520ھ میں وفات پائی۔ اور مقبرہ عباس میں مدفون ہوئے۔ اور ان کے بیٹے قاسم نے نماز جنازہ پڑھائی۔ اور ایک بہت بڑی باجماعت ان کے جنازے میں شریک ہوئی۔

(الدیبان المذہب = ص 278 تا 279)

اس وقت محمد رشد کی کوئی مطبوعہ تصنیف موجود نہیں ہے۔ البتہ قرطبہ کی جامع مسجد کے امام ابن القران (یا ابن دران) نے ان کے فتووں کا ایک مجموعہ مرتب کیا ہے۔ جس کا ایک نسخہ اسپین کی ایک خانقاہ وکڑ میں تھا اور اب پیرس کے شاہی کتب خانے میں موجود ہے۔

(ابن رشد و فلسفہ نصرح میں 8 رینان ص 12)

اس مجموعہ فتاویٰ کے متعلق رینان نے لکھا ہے کہ

"فلسفہ کا تعلق جو مذہب سے ہے اس کی جھلک ان فتووں میں بھی دکھائی دیتی ہے۔ اور اس عجیب و غریب کتاب کے بعض صفحوں پر خود ابن رشد کے خیالات کے ماخذ ہمیں نظر آتے ہیں"

(ایضاً = ص....12)

رینان کے اس خیال کی تصدیق اسلامی تصنیفات سے بھی ہوتی ہے چنانچہ الدیباج المذہب میں محمد بن رشد کے حال میں لکھا ہے کہ وہ محض روایت پرست نہ تھے۔ بلکہ روایت

Marfat.com

سے زیادہ ان میں درایت پائی جاتی ہے۔ عقل و درایت کا یہ ورثہ ہے۔ جو ابن رشد نے اپنے دادا سے پایا تھا۔ محمد بن رشد کے فضل وکمال نے اندلس میں ابن رشد کے خاندان کو علمی اور مذہبی حیثیت سے نہایت معزز بنا دیا تھا۔ چنانچہ الدیباج المذہب میں ان کے حال میں لکھا ہے:

"مقدمه اعندا میں لعسلین عظم المنزله معتمدانی المظائمر ایام حیاته"

ترجمہ:

وہ بادشاہ کے نزدیک نہایت معزز تھے۔ اور ان کی عمر بھر مہمات میں پر اعتماد کیا جاتا تھا۔ ان کی عمر بھر لوگ فقہ حاصل کرنے کے لئے ان کے پاس اندلس کے اطراف و جوانب سے آتے تھے"

لیکن نسلی اور قومی اعزاز کے لحاظ سے ابن رشد کا خاندان مشتبہ نگاہوں سے دیکھا جاتا ہے۔ اندلس میں عرب کے لوگ اس کثرت سے آباد ہو گئے تھے کہ وہ نجد وحجاز کا ایک ٹکڑا بن گیا تھا۔ لیکن تاریخوں اور تذکروں سے یہ پتہ نہیں چلتا کہ ابن رشد کا خاندان عرب کے کس قبیلے سے تعلق رکھتا تھا۔ اس بناء پر زمانہ حال کے بعض مورخین اس کو نومسلم یہودی خاندان کا ایک فرد سمجھتے ہیں۔ اگرچہ کسی تاریخی روایت سے اس کی تصدیق نہیں ہوتی۔

ولادت

بہر حال ابن رشد عربی النسل ہو یا نہ ہو۔ لیکن اس کے دادا کے زمانے میں اس کے خاندان نے اندلس میں نمایاں اعزاز و امتیاز حاصل کر لیا تھا اور وہ اسی ممتاز خاندان میں اپنے دادا کی وفات سے ایک ماہ بیشتر 520ھ میں پیدا ہوا۔ الدیباج المذہب اور شذرات الذہب میں اس کا یہی سال ولادت مذکور ہے۔ لیکن عبدالواحد المراکشی نے المعجب فی تلخیص اخبار المغرب میں لکھا ہے کہ اس نے 594ھ کے اخیر میں اسی سال کی عمر میں وفات پائی۔

(المعجب فی تلخیص اخبار المغرب = ص335)

اور مولوی محمد یونس مرحوم فرنگی لکھتے ہیں:

Marfat.com

''عبدالواحد مراکشی کی روایت ہے کہ رجب 595ھ مطابق 1198ء میں اس کی وفات ہوئی ہے۔تو اس وقت بہ حساب سنہ قمری وہ پورے 80 برس کا تھا۔''

لیکن اولاً تو اس نے اس کا سال وفات 594ھ لکھا ہے، دوسرے یہ کہیں نہیں لکھا ہے کہ وہ بہ حساب سنہ قمری پورے 80 سال کا تھا۔لیکن بہر حال انہوں نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ اس روایت کے مطابق وہ 514ھ میں پیدا ہوئے۔ابن رشد کے تذکرہ نویسوں میں کسی نے یہ نہیں لکھا ہے کہ وفات کے وقت اس کی عمر کیا تھی علامہ ابن ابی اصیبعہ نے صرف اس قدر لکھا ہے کہ ابن رشد نے 595ھ کے آغاز میں طویل عمر میں وفات پائی۔لیکن چونکہ متفقہ طور پر اس کا سال ولادت 520ھ تسلیم کیا جاتا ہے۔اس لئے فرح الطون نے اس سے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ وفات کے وقت اس کا سن 75 سال کا تھا۔

(فرح انطون=ص22)

اور علامہ شبلی مرحوم نے بھی اس کی تقلید کی ہے۔

تعلیم

ابن رشد نے مختلف علوم' مثلاً فقہ' حدیث' اخلاقیات' ادب' طب اور فلسفہ میں کمال پیدا کیا تھا۔لیکن موجودہ تذکروں سے یہ پتہ چلانا سخت مشکل ہے۔کہ اس نے ان علوم کی تعلیم کس ترتیب سے حاصل کی۔صرف اس قدر معلوم ہوتا ہے کہ اس نے اپنے باپ ابوالقاسم سے حدیث کی روایت کی۔اور ان کی خدمت میں موطا کو حفظ یاد کیا۔فقہ کی تعلیم ابوالقاسم بن بکشوال ابومروان بن مرۃ ابوبکر بن سحون' ابوجعفر بن عبدالعزیز' بدالعزیز' ابوعبداللہ المارزی۔

(الدیباج المذہب:ص284)

اور حافظ ابومحمد بن زرق۔سے حاصل کی۔ (طبقات الاطباء جلد دوم ص75)

مولوی محمد یونس صاحب مرحوم (فرنگی محلی) نے اوپر کے تمام بزرگوں کا نام لکھ کر لکھا ہے کہ ابن رشد نے ان بزرگوں سے حدیث کی۔اور حافظ محمد بن زرق سے فقہ کی تحصیل حاصل کی اور الدیباج المذہب ص 284 کا حوالہ دیا ہے۔علامہ شبلی مرحوم نے بھی اپنے مضمون میں یہی

Marfat.com

لکھا ہے۔لیکن الدیباج المذہب میں حافظ محمد بن زرق کا سرے سے نام ہی مذکور نہیں ہے اور اوپر کے جن بزرگوں کا نام مذکور ہے۔ان کی نسبت صاف تصریح ہے کہ ابن رشد نے ان سے فقہ کی تعلیم حاصل کی۔حدیث اور فقہ کے ساتھ اس نے اصول علم کالام اور علوم ادبیہ کی تعلیم بھی حاصل کی۔لیکن ان علوم میں اس سے اساتذہ کا حال معلوم نہیں ہے۔تاہم اس نے ان علوم کو نہایت شوق و محبت سے پڑھا تھا۔بالخصوص علم وادب میں اس کو متنبی اور ابوتمام کے اشعار ازبریاد تھے۔ (الدیباج المذہب ص......285)

علم طب کی تعلیم اس نے ابو مروان (ایضاص 284p13)

اور ابوجعفر بن ہارون ترجالی سے حاصل کی جو اشبیلیہ کا رہنے والا تھا۔اور وہاں کے اعیان میں گنا جاتا تھا۔اور علوم حکمیہ میں کمال رکھتا تھا۔اور ارسطو وغیرہ وعلمائے متقدمین کی کتابوں کا بڑا ماہر تھا۔ابوبکر بن عربی سے علم سے علم حدیث کی تعلیم حاصل کی تھی۔اور یوسف بن عبدالمومن کے دربار میں طبی خدمت پر مامور تھا۔ابن رشد نے طب کے علاوہ اس سے علوم حکمیہ کی تعلیم بھی حاصل کی تھی۔

(طبقات الاطباء جلد دوم ص 75)

ابن رشد کے اساتذہ میں ابن باجہ بھی شامل ہے۔لیکن یورپین مورخین اس کو تسلیم نہیں کرتے۔چنانچہ رینان لکھتا ہے۔

"لیکن باوجود ابن سعدی کے اس قول کے یہ غیر ممکن نظر آتا ہے۔کہ ابن رشد نے ابن باجہ سے بھی کچھ سبق حاصل کئے ہوں۔جس کا انتقال 1138ء میں ہوگیا تھا۔یہ ممکن ہے کہ دونوں کی رایوں میں جو توارد نظر آتا ہے اور ابن رشد اس بڑے شخص کی نسبت جس عظمت و غربت سے کلام کرتا ہے۔اس وجہ سے آخرالذکر کو اس کا شاگرد کہا جاتا ہو"

(رینان:ص....16-15-14)

فرح انطون نے بھی رینان کی تقلید کی ہے۔اور لکھا ہے کہ

"بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اس نے ابن ماجہ سے بھی تعلیم حاصل کی۔جو ابن رشد سے پہلے اندلس کا سب سے بڑا فلسفی تھا۔لیکن یہ ثابت نہیں ہے اور اس کے سواء اس کی کوئی دلیل نہیں ہے۔کہ ابن رشد اپنی کتابوں میں اس فلسفی کا ذکر نہایت عزت

Marfat.com

سے کرتا ہے۔"

(فرح الظنون: ص...9)

لیکن یہ بالکل غلط ہے کہ ادب واحترام کے سوا اس کی کوئی اور دلیل نہیں ہے۔ علامہ ابن ابی اصیبعہ نے طبقات الاطباء میں صاف تصریح کی ہے۔ کہ ابن رشد ابن باجہ کا شاگرد تھا۔

(طبقات الاطباء۔ جلد دوم.... ص63)

لیکن ابن باجہ فلسفہ کے ساتھ ادب' عربیت اور طب میں بھی کامل مہارت رکھتا تھا۔ اور اس کے ساتھ حافظ قرآن بھی تھا اور علامہ ابن اصیبہ نے یہ تصریح نہیں کی ہے۔ کہ وہ علوم میں سے کسی علم میں ابن رشد کا استاد تھا۔ لیکن چونکہ وہ فلسفیانہ علوم حاصل کئے تھے۔ چنانچہ علامہ شبلی مرحوم اپنے مضمون میں لکھتے ہیں:

"معلوم ہوتا ہے کہ ابن رشد کو ابتدائے تحصیل ہی میں فلسفہ کا شوق پیدا ہو گیا تھا۔ ابن اصیبعہ نے ابن ماجہ کے حال میں لکھا ہے کہ ابن رشد نے اس کی شاگردی کی ہے۔ ابن باجہ نے 533ھ میں وفات پائی۔ اور ابن رشد 520ھ میں پیدا ہوا تھا۔ اس بناء پر ابن باجہ کی وفات کے وقت ابن رشد کی عمر صرف 13 برس کی تھی۔"

لیکن جو لوگ ابن رشد اور ابن باجہ کی شاگردی اور استادی کے تعلق کو مشتبہ نگاہوں سے دیکھتے ہیں وہ اسی بناء پر اس کو ناممکن سمجھتے ہیں کہ یہ سن فلسفہ جیسے دقیق علم کی تعلیم کے لئے موزوں نہیں ہے۔ چنانچہ محمد لطفی جمعہ تاریخ فلسفہ الاسلام میں لکھتے ہیں کہ:

"کہا جاتا ہے کہ ابن رشد نے علوم حکمت ابن باجہ سے حاصل کئے۔ لیکن یہ قول ضعیف ہے۔ کیونکہ ابن باجہ کی وفات کے وقت ابن رشد کی عمر بارہ سال کی تھی۔ اس لئے کہ ابن رشد 1162ء میں پیدا ہوا اور ابن باجہ نے 1138ء میں وفات پائی اور یہ سن فلسفہ کی تعلیم کے لئے موزوں نہیں ہے۔ ممکن ہے کہ ابن رشد ان ممتاز لوگوں میں ہو۔ جن کی ذہانت ابتدائے عمر ہی میں ظاہر ہو جاتی ہے۔ پھر بھی یہ ایک فرضی اور ظنی بات ہے۔

(تاریخ فلاسفۃ الاسلام: ص....119)

لیکن ابن باجہ جیسا کہ اوپر گزرا طب وفلسفہ کے علاوہ علوم ادبیہ کا بھی ماہر تھا۔ اس لئے اگر اس کو ان علوم میں ابن رشد کا استاد تسلیم کر لیا جائے تو یہ استبعاد دور ہو جاتا ہے۔ چنانچہ خود محمد لطفی

۱۲۲۷۱۶

Marfat.com

جمعہ اس کے بعد لکھتے ہیں:

''یہ بات یقینی ہے کہ ابن باجہ رشد کے گھر آیا جایا کرتا تھا۔ اس لئے اگر اس نے اس بچے سے بات چیت کرلی ہو۔ی اا اس سے کوئی سبق یا کوئی قصیدہ سن لیا ہو۔ تو یہ کوئی متبعد بات نہیں ہے۔ یہ واقعہ یا اس قسم کے جو واقعات بار بار پیش آئے۔ وہ اس کی طرف ابن رشد کے ... ہو جانے کا سبب ہو گئے۔''

تلامذہ

ابن رشد نے تعلیم سے فارغ ہونے کے بعد خود درس دینا شروع کیا۔ اور متعدد لوگوں نے اس سے تعلیم حاصل کی۔ ان میں ابوبکر بن جمہور، ابومحمد بن حوط اللہ اور ابوالحسن سہل بن مالک کا نام الدیباج المذہب میں مذکور ہے۔ جنہوں نے اس سے حدیث سنی۔

(الدیباج المذہب: ص...285)

ان کے علاوہ تاریخ فلاسفۃ الاسلام میں ابوعبداللہ الندرومی اور ابوجعفر احمد بن سابق کا نام بھی لیا ہے۔ جنہوں نیا اس سے طب کی تعلیم حاصل کی۔ اس کے ایک شاگرد ابوالقاسم طیلسان بھی ہیں۔

(المعجب فی تلخیص اخبار المغرب: ص....174)

اس کا ایک شاگرد ابوبکر بندود بن یحییٰ القرطبی بھی ہے۔ (انطون: ص....12)

عہدہ قضاء اور شاہی دربار کے تعلقات

یہ مسلم ہے کہ ابن رشد کے عروج موحدین کی سلطنت میں ہوا۔ اور موحدین کا پہلا فرمانروا عبدالمومن ہے۔ جس نے 558ھ تک حکومت کی مورخین دور جدید متفق اللفظ ہیں۔ کہ فرمانروایان موحدین میں سب سے پہلے اس نے فلسفیانہ علوم کی طرف توجہ کی۔ اور اس کے دربار میں اس دور کے مشہور فلسفی مثلاً ابن طفیل اور ابن رشد جمع ہو گئے (انطون....12)

عبدالمومن کے دربار میں ابن رشد کی رسائی کا سلسلہ اس طرح شروع ہوا۔ کہ عبدالمومن سے پہلے اندلس میں تعلیم صرف مسجدوں میں ہوتی تھی۔ لیکن عبدالمومن نے مدارس قائم کئے۔ اور اس تجویز کو عملی جامہ پہنانے کے لئے اس نے 548ھ مطابق 1152ء میں ابن رشد کو

Marfat.com

مراکش میں طلب کیا۔اس وقت ابن رشد ہیت کے بعض مسائل کی تحقیقات میں مصروف تھا۔ اس طلبی پر ابن رشد نے مراکش کا رخ کیا۔اور وہاں بھی یہ سلسلہ تحقیقات جاری رہا۔چنانچہ ابن رشد نے خود اس واقع کو ارسطو کی ایک کتاب کی شرح میں بیان کیا ہے۔مولوی محمد یونس فرنگی محلی نے جہاں اس واقعہ کو نقل کیا ہے۔کانڈی کی تاریخ اسپین جلد 3 کا حوالہ دیا ہے۔اور رینان نے اجمالا اس کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے۔

''اور اس صدی کے حکماء ابن ماجہ ابن طفیل اور ابن رشد اس کے دربار کے بہت ذی رسوخ لوگوں میں سے تھے۔ 548ھ مطابق 1153ء میں ابن رشد کو ہم مراکش میں دیکھتے ہیں۔ جہاں وہ علمی درسگاہوں کی بات عبدالمومن کی تحریکات کی تائید کر رہا ہے۔اور ساتھ ہی ساتھ اپنے مشاغل استادینی و مشاہدات فلکی سے بھی غافل نہیں ہے۔''

(ترجمہ رینان:ص....24)

علامہ شبلی مرحوم اس قدر اور اضافہ کرتے ہیں کہ:

''ابن رشد کی دیانت اور کمالات علمی کا حال جب اس کو معلوم ہوا تو دربار میں بلا کر اپنے خاص ندیموں میں شامل کر لیا۔اور قضاء کی خدمت بھی بحال رہنے دی۔ 547ھ میں جب کہ اس کی عمر 27 برس کی تھی۔ وہ قاضی القضاۃ مقرر ہوا۔یعنی اندلس سے لے کر مراکو تک کے کل علاقے اس کے قضا کی حدود میں آ گئے۔

لیکن قدیم اسلامی تذکروں اور تاریخوں میں ان واقعات کا مطلق ذکر نہیں ہے۔اور ان حکماء میں جو عبدالمومن کے دربار میں بارسوخ لوگوں میں شمار کئے گئے ہیں۔ ہم کو صرف ایک مروان عبدالملک ابی العلاء زہر کا نام ملتا ہے۔جس کے حالات میں علامہ ابن ابی اصیبعہ طبقات الاطباء میں لکھتے ہیں:

''جب عبدالمومن مستقل فرمانروا ہوا۔تو اس نے اہل علم کو مقرب بارگاہ بنایا۔ان کی عزت کی۔ان پر متصل احسانات کئے۔اور ابو مروان عبدالملک بن زہر کو اپنے لئے مخصوص کر لیا اور طب میں اس پر اعتماد کیا۔اور اس کی توقع سے زیادہ اس کو انعام و عطیہ دیا۔''

(طبقات الاطباء۔جلد دوم:ص....62)

عبدالملک بن زہر کے علاوہ اس کے دربار میں ہم کو کسی اور طبیب یا فلسفی کا نام بہ تصریح

Marfat.com

نہیں ملتا۔ البتہ ابن رشد اور عبدالملک بن زہر میں دوستانہ تعلقات قائم تھے۔ اور ابن رشد کی درخواست پر اس نے ہر عضو کے الگ الگ امراض پر کتاب البیتر لکھی تھی۔ چنانچہ ابن رشد نے کتاب الکلیات کے اخیر میں خود اس کا تذکرہ کیا ہے۔

(طبقات الاطباء جلد دوم، ص....76775,67)

لیکن باایںہمہ یہ ذاتی تعلقات تھے۔ درباری تعلقات سے ان کا کوئی تعلق نہ تھا۔

ابن رشد کی ہزیمت وجلاوطنی

اس قدر و منزلت کے بعد ابن رشد کی ذلت و مصیبت کا دور شروع ہوا۔ اور خود منصور جس نے اس کی قدر و منزلت کی تھی۔ اس کی تباہی و بربادی کا سبب ہوا۔ مورخین نے اس تباہی و بربادی کے مختلف اسباب بتائے ہیں۔ علامہ ابن ابی اصیب نے طبقات الاطباء میں لکھا ہے کہ ابن رشد جب منصور کی مجلس میں جاتا تھا۔ اور اس سے گفتگو یا کسی علمی مسئلے پر بحث کرتا تھا تو اس کو "برادرِ من" سے خطاب کرتا تھا۔ اور یہ بات منصور کے دل میں کھٹکتی تھی۔ اس کے علاوہ جب اس نے کتاب الحیوان تصنیف کی۔ اور اس میں تمام جانوروں کا ذکر کیا۔ تو زرافہ کے متعلق لکھا کہ میں نے اس جانور کو شاہ بربر یعنی منصور کے یہاں دیکھا ہے منصور کو اس کی اطلاع ہوئی۔ تو اس کو رنج ہوا۔ (طبقات الاطباء۔ جلد دوم: ص....77)

یہ روایت اس لئے قرین قیاس معلوم ہوتی ہے کہ منصور فطرتاً نہایت قہار اور جاہ پسند تھا۔ چنانچہ 587ھ میں جب یورپ کی فوجوں کا سیلاب مصروشام کی طرف بڑھا۔ اور سلطان صلاح الدین نے منصور سے مدد مانگی۔ تو چونکہ اس کو امیر المومنین کے خطاب کی بجائے امیر المسلمین کے خطاب سے مخاطب کیا تھا اس لئے منصور کو یہ طرزِ تخاطب ناگوار ہوا۔ اور اس نے مدد نہیں دی۔

(ابن خلکان جلد 3: ص....381 تذکرہ منصور)

سلطان صلاح الدین کا تو صرف یہ مقصود تھا کہ اس نے اس کو تمام دنیا کا امیر المومنین تسلیم کیا۔ لیکن ابن رشد نے یہ قیامت کی کہ اس کو صرف شاہ بربر لکھا۔ اس سے بڑھ کر منصور کی

Marfat.com

توہین اور کیا ہوسکتی تھی۔ عبدالوحد مراکشی کے بیان سے بھی اس روایت کی تائید ہوئی ہے۔ چنانچہ وہ لکھتا ہے کہ:

''منصور کے زمانے میں ابن رشد پر سخت مصیبت نازل ہوئی۔ جس کے دو سبب تھے۔ ایک جلی اور دوسرا خفی۔ اس کا مخفی سبب جو اس کا سب سے بڑا سبب تھا وہ یہ ہے کہ ابن رشد نے جب ارسطو کی کتاب الحیوان کی شرح لکھی۔ اور اس میں اپنی طرف سے مناسب باتوں کا اضافہ کیا تو اس میں زرافہ کے بیان میں لکھا ہے کہ میں نے اس کو شاہ بربر کے یہاں دیکھا ہے۔ بادشاہوں کے ملازم اور مصنوعی طریقے کے منصف اس قسم کے موقعوں پر جو مبالغہ آمیز مدحیہ طریقہ اختیار کرتے ہیں۔ اس کو چھوڑ کر ابن رشد نے علماء کا وہ طریقہ اختیار کیا تھا جس کو وہ بادشاہوں کے واقعات اور ملکوں کے ناموں کے متعلق اختیار کرتے ہیں۔''

(العجب فی تلخیص اخبار المغرب: ص....224)

اگرچہ ابن رشد کی تباہی و بربادی کا اصلی سبب یہی تھا۔ لیکن اس کے ساتھ اور اسباب بھی جمع ہوگئے تھے۔ چنانچہ علامہ ابن ابی اصیبعہ اس سبب کو بیان کر کے لکھتے ہیں:

''فلما بلغ ذالك المنصور صعب عليه و كان لعد الاسباب المرجية فی انه نقم علی ابن رشد و البعده''

ترجمہ: ''منصور کو اس کی اطلاع ہوئی تو اس کو سخت ناگوار ہوا اور دوسرے اسباب کے ساتھ اس سبب کی بناء پر بھی اس نے ابن رشد کو سزا دی اور اس کو جلاوطن کیا۔''

اس تصریح کے مطابق وہ 593ھ میں گرفتار ہوا۔ اس کی قید کا زمانہ دو سال سے زیادہ ممتد نہیں ہونے پایا۔ کیوں کہ اعیان اشبیلیہ کی ایک جماعت نے شہادت دی کہ ابن رشد پر بددینی اور بدعقیدگی کا جو الزام لگایا گیا ہے وہ غلط ہے۔ منصور نے ان کی شہادتوں کو قبول کرلیا اور ابن رشد اور اس کے تمام رفقاء کو 595ھ میں رہا کردیا۔ ان میں ابوجعفر ذہبیؒ کی خاص طور پر عزت افزائی کی۔ اور اس کو طلباء اور اطباء کا انسپکٹر مقرر کیا وہ مدحیہ الفاظ میں اس کی نسبت کہا کرتا تھا۔ کہ ابوجعفر خالص سونے کی مثل ہے۔ پگھلانے سے اس کا جوہر اور زیادہ نمایاں ہوگیا ہے۔

(طبقات الاطباء جلد دوم: ص.... 477)

لیکن رہائی کے بعد ابن رشد کا جو حال ہوا۔ اس کی تفصیل قدیم تذکروں اور تاریخوں میں

Marfat.com

نہیں ملتی۔ ابن خلدون نے اس کی گرفتاری کے ذکر کے بعد صرف اس قدر لکھا ہے کہ:

"پھر منصور نے اس کو رہا کر دیا اور دربار میں بلایا اور وہیں اس نے وفات پائی۔"

لیکن بعض مورخین کا بیان ہے کہ اشبیلیہ میں آ کر منصور کو جب ابن رشد کی ذلت و مفلسی کا حال معلوم ہوا۔ تو اس شرط پر اس کے رہا کرنے کا وعدہ کیا کہ وہ علانیہ مسجد کے دروازے پر کھڑے ہو کر توبہ کرے۔ چنانچہ ابن رشد کو جامع مسجد کے دروازے پر لایا گیا۔ اور جب تک لوگ نماز پڑھتے رہے وہ برہنہ سر کھڑا رہا۔ اس موقعے پر اس کی سخت تذلیل کی گئی۔ منصور نے اس کے بعد اس کا قصور معاف کر دیا۔ اور وہ آزادی کے ساتھ قرطبہ میں رہنے لگا۔ لیکن چونکہ اس کا کوئی عہدہ بحال نہیں ہوا تھا۔ اس لئے نہایت مفلسانہ زندگی بسر کرتا تھا۔ اور زیادہ تر تصنیف و تالیف میں وقت گزارتا تھا۔

(طبقات الاطباء جلد دوم)

آثارِ الادھار کی روایت اور یہ ہے کہ مراکش میں پہنچ کر ابن رشد کو دربار میں بلانا چاہا۔ اور اتفاق سے اس کے اسباب بھی پیدا ہو گئے اس وقت مراکش کا جو قاضی تھا۔ اس کا ظالمانہ طرز عمل کی شکایتیں منصور تک پہنچیں اور منصور نے اس قاضی کو برطرف کر کے فوراً اس جگہ پر ابن رشد اور اس کے رفقاء 595ھ میں رہا کئے گئے۔ ابن ابی اصیبعہ کی روایت کے مطابق ابن رشد نے مراکش میں 595ھ میں آغاز سلطنت میں وفات پائی ہے۔

(ترجمہ رینان: ص..35)

انصاری نے دن، مہینہ اور تاریخ بھی تعین کر دی ہے۔ اور لکھا ہے کہ اس نے جمعرات کے دن 9 صفر 595ھ کو وفات پائی۔ (فرح انطون: ص....23)

مورخین نے ابن رشد کی رہائی مہینہ اور تاریخ تعین نہیں کی ہے اگر یہ فرض کر لیا جائے۔ کہ اس کی رہائی یکم محرم 595ھ میں ہوئی تو رہائی کے بعد وہ صرف ایک مہینہ نو دن تک زندہ رہا۔ اس لئے اس قلیل مدت میں نہ وہ تصنیف و تالیف میں وقت گزار سکتا تھا۔ نہ مراکش کا قاضی مقرر ہو سکتا تھا۔ فرح انطون نے لکھا ہے کہ ابن رشد رہائی کے بعد ایک سال سے زیادہ زندہ نہیں رہا۔

Marfat.com

وفات

بہر حال اس نے رہائی کے چند ہی دنوں کے بعد 9 صفر 595ھ جمعرات کی شب کو بہ مقام مراکش وفات پائی۔ اور مراکش کے باہر باب تاغزوت کے قبرستان میں دفن کیا گیا۔ یہاں وہ تین مہینے تک دفن رہا۔ اس کے بعد اس کی ہڈیاں نکال کر قرطبہ میں لائی گئیں۔ اور مقبرہ ابن عباس میں اس کے آباؤ واجداد کے گنبد میں دفن کی گئیں۔

ابن العربی کا بیان ہے کہ انہوں نے مراکش میں بچشم خود دیکھا تھا کہ ابن رشد کی لاش قرطبہ لے جانے کے لئے دار پر رکھی جا رہی ہے۔ مگر لاون افریقی کہتا ہے کہ اس نے ابن رشد کی قبر اور کتبہ مراکش میں باب حمالان کے قریب دیکھا ہے۔ (ترجمہ رینان: ص...26)

عام مورخین کی تصریحات کے مطابق ابن رشد نے 595ھ میں وفات پائی۔ اور چونکہ اس کا سال ولادت 520ھ ہے۔ اس لئے وفات کے وقت اس کی عمر 75 سال کی تھی۔ لیکن عبدالواحد مراکشی نے لکھا ہے۔ کہ ابن رشد نے 594ھ کے آخر میں انتقال کیا۔ اور اس وقت اس کی عمر تقریباً اسی سال کی تھی۔ پھر امیر المومنین ابو یوسف نے اس تاریخ کے چند ہی دنوں کے بعد ماہ صفر کی ابتداء میں 595ھ میں وفات پائی۔

(العجب فی تلخیص اخبار المغرب: ص...225)

عبدالواحد مراکشی کا یہ بیان اگرچہ عام مورخین کے بیان سے کسی قدر مختلف ہے۔ تاہم بہت زیادہ مختلف نہیں ہے۔ چنانچہ رینان لکھتا ہے کہ:

''عبدالواحد اور ذہبی بھی اسی تاریخ سے زیادہ انحراف نہیں رکھتے۔ ان کے بیان کے مطابق ابن رشد کی وفات آخر 594ھ مطابق اگست یا ستمبر 1198ء میں واقع ہوئی تھی۔''

(ترجمہ رینان ص36)

ابن رشد نے اپنی وفات کے بعد کئی اولادیں چھوڑ دیں۔ جن میں ایک بیٹے کا نام ابو محمد عبداللہ بن رشد تھا۔ اس نے طب میں مہارت حاصل کی۔ اور ناصر کے دربار میں طبی خدمات انجام دیتا تھا۔ اس کی ایک کتاب کا نام حیلۃ البرّ تھا۔ (طبقات الاطباء جلد دوم: ص78)

دوسرے بیٹے کا نام احمد اور کنیت ابو القام تھی۔ اپنے باپ اور محدث ابو القاسم بن بشکوال

Marfat.com

سے علم حدیث کی تحصیل کی بہت بڑا فقیہ، ذہین، عالی حوصلہ اور فیاض تھا۔ قضات کی خدمت اس کے متعلق ہوئی۔ اور اس نے اس خدمت کو نہایت ایمانداری اور دیانتداری سے انجام دیا۔ اس نے 622ھ میں وفات پائی۔

(الدیباج المذہب: ص 53)

ان دونوں کے علاوہ غالباً ابن رشد کے اور لڑکے بھی تھے چنانچہ علامہ ابن ابی اصیبعہ نے ابو محمد عبداللہ کے تذکرہ کے بعد بقیہ لڑکوں کا اجمالی تذکرہ ان الفاظ میں کیا ہے۔

"وخلف ایضا اولاد اقد اشتغلوا بالفقه و استخذ موافی قضا الكور"

ترجمہ: "ابن رشد نے اور لڑکے بھی چھوڑے جنہیں علم فقہ میں مہارت حاصل کی اور اضلاع میں قضائیت کی خدمت انجام دی"

(طبقات الاطباء۔ جلد دوم: ص.... 77)

ابن رشد کے اخلاق و عادات

ابن رشد کو اگرچہ ہر قسم کا جاہ و اعزاز حاصل تھا۔ لیکن وہ اخلاقاً متواضع و خاکسار تھا۔ اس کو شاہی درباروں میں بڑا تقرب حاصل تھا۔ لیکن اس تقرب سے اس نے بذات خود نہ تو مال و دولت جمع کیا۔ نہ ہی خود اپنی حالت کو بہتر بنایا۔ بلکہ اس سے اپنے شہر کے لوگوں کو خصوصاً اور اہل اندلس کو عموماً فائدہ پہنچایا (الدیباج المذہب: ص 285)

اپنے وطن کا نہایت شیدائی تھا۔ ایک بار منصور کے دربار میں ابن رشد اور ابوبکر بن زہر میں یہ بحث ہوئی۔ کہ اشبیلیہ اور قرطبہ میں کس کو ترجیح حاصل ہے۔ ابن زہر اپنے وطن اشبیلیہ کو ترجیح دیتا تھا۔ لیکن ابن رشد نے کہا کہ جب اشبیلیہ کا کوئی عالم مرجاتا ہے اور اس کی کتابوں کی فروخت کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے تو وہ اس غرض کے لئے قرطبہ میں لائی جاتی ہیں لیکن قرطبہ میں جب کوئی گویا مرجاتا ہے اور اس کے ترکہ کے فروخت کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے۔ تو اس کو اشبیلیہ میں لے جانا پڑتا ہے۔

(نفح الطیب جلد اول: ص...216)

جدید کتابوں میں ابن رشد کے علم و بردباری، رحم دلی اور فیاضی کے متعدد موثر واقعات

Marfat.com

مذکور ہیں۔ ایک بار ایک شخص نے مجمع عام میں اس کو برا بھلا کہا۔ اور اس کی سخت توہین کی لیکن ابن رشد اس کا نہایت مشکور ہوا کہ اس کی بدولت اس کو اپنے علم و عضو کے زمانے کا موقع ملا۔ اور اس کے صلے میں کچھ روپے بھی اس کی نذر کیے۔ لیکن اسی کے ساتھ اس کو نصیحت کی کہ اوروں سے یہ سلوک نہ کرنا۔ کیونکہ ہر شخص اس قسم کے احسان کا قدردان نہیں ہوتا۔

مدتوں قاضی رہا۔ لیکن رحم دلی کی وجہ سے کسی کو سزائے موت نہیں دی۔ جب کبھی اس قسم کا موقع پیش آتا۔ تو کسی اور کو اپنا قائم مقام کر دیتا۔ اس کی فیاضی دوست دشمن کے لئے یکساں تھی۔ کہا کرتا تھا کہ اگر میں صرف دوستوں کو دوں تو میں نے وہ کام کیا جس کو خود میرا دل چاہتا تھا۔ احسان و سخاوت یہ ہے کہ دشمنوں کے ساتھ سلوک کیا جائے۔ جس کو طبیعت بہ مشکل گوارا کر سکتی ہے۔

(آثار الادھار: ص...222 بحوالہ سوانح ابن رشد مولوی محمد یونس مرحوم فرنگی محلی)

ابن رشد پر اگرچہ الحاد و بے دینی کی تہمت لگائی گئی تھی۔ اور جرم میں اس کو جلاوطن کیا گیا تھا۔ لیکن درحقیقت وہ فرائض مذہبی کا پابند اور اس الزام سے بری تھا۔ انصاری کی روایت ہے کہ ایک بار ابن رشد کے الحاد اور بے دینی کا تذکرہ ہوا۔ تو ابو محمد عبدالکبیر نے کہا۔ کہ اس کی ظاہری حالت سے اس کی تائید نہیں ہوتی۔ میں اس کو خود دیکھتا تھا کہ وہ نماز پڑھنے کے لئے گھر سے نکلتا تھا۔ تو وضو کے پانی کا اثر اس کے پاؤں پر ہوتا تھا۔ مجھے اس پر گرفت کرنے کا موقع نہیں ملا۔ البتہ اس سے ایک بڑی لغزش ضرور ہوئی۔

(الدیباج المذہب: ص...285,284)

اس کے بعد انہوں نے طوفان کے واقع کا ذکر کیا۔

ابن رشد کی اولاد

ابن رشد کو خدا نے حفظ مراتب سے آشنا، رشتہ داروں سے محبت' خلوص اور تواضع سے برتاؤ کرنے والے کئی بیٹوں سے نوازا تھا مگر ان میں سے دو نے خاص شہرت حاصل کی۔ بڑے نورِ نظر کا نام احمد اور کنیت ابوالقاسم تھی۔ اس نے فقہ و حدیث کی تعلیم اپنے والد اور ابوالقاسم ابن

Marfat.com

بشکوال سے حاصل کی۔ وہ حافظ حدیث ہونے کے ساتھ روشن خیال دانشور تھا۔ فقہ اور اصول فقہ میں مہارت کی بناء پر وہ قاضی کے عہدہ پر فائز ہوا۔ اس اہم عہدے کی ذمہ داریاں اس نے تمام عمر نہایت دیانت داری سے سرانجام دیں۔ 1225ء میں اس دنیائے فانی سے کوچ ہوا۔ دوسرے لخت جگر کا نام محمد اور کنیت ابوعبداللہ تھی۔ اس نے میڈیسن میں تعلیم حاصل کی اور منصور کے بیٹے خلیفہ محمد ابن یعقوب الناصر 1213-1199 کے دربار میں شاہی طبیب کے عہدے پر فائز تھا۔ اس کی ایک کتاب کا نام حیلۃ البرء ہے۔

ابن رشد کی عدم شہرت کے اسباب

مسلمانوں میں ابن رشد کے واجبی شہرت کے فقدان اور فلسفے کے سرعت زوال اور ابن رشد کے بعد ہی حکمت کے آثار ناپید ہو جانے کا سبب یہ ہے کہ ابن رشد کی کتابیں مختلف مما لک میں رائج نہیں ہونے پائیں۔ اور صرف اندلس ہی تک محدود رہیں۔ اور یہاں بھی دور اسلامی کے اختتام کے بعد یہ ناپید ہو گئیں۔ اس کے بعد ہی متعصب جہالت پسند زیمنز نے مخطوطات عربی کو جلا دینے کا حکم دیا اور یہ مسیحی فتوحات اور دولت موحدین کے زوال کے بعد کا واقعہ ہے۔ اس طرح سرزمین غرطانہ میں اسی ہزار عربی کتابیں نذر آتش کر دی گئیں۔ اسی نار عظمیٰ میں ابن رشد میں ابن رشد کی تمام تالیفات یورپی تعصب کا شکار ہو گئیں۔ اس کے بعد ابن رشد کی جو کتابیں صفحہ ہستی پر رہ گئی ہیں وہ مغربی خط میں لکھی ہوئی ہیں۔ جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اندلس میں اصلی کتابوں سے ترجمہ کی گئیں اور اس حادثے سے قبل افریقہ اور مراکش کو بھیجی گئی تھیں۔ اس وقت جو عربی کتابیں کتب خانہ اس کورال میں موجود ہیں۔ اندلسی عربوں کی چھوڑی ہوئی نہیں۔ بلکہ ان اموال مغصوبہ میں سے ہیں جن کو اسپین کے ڈاکو اہل مغرب سے چھین کر لایا کرتے تھے۔ تاہم یہ کتابیں بھی آگ سے نہ بچ سکیں۔ بلکہ یہ دو مرتبہ سترھویں صدی عیسوی کے ابتداء میں 1611ء اور اس کے اختتام سے قبل 1617ء نذر آتش کی گئیں جس میں سے نصف سے زیادہ تلف ہو گئیں۔

ابن رشد ان کتابوں کے علاوہ جو اس کوریال میں پائی جاتی ہیں بعض عربی کتابیں فلورنس کے کتب خانہ فلنیٹی میں موجود ہیں جن میں سے کتاب کون کی شرح وسیط اور بلاغت اور شعر کی

Marfat.com

کتاب صغیر اور کتاب منطق کی شرح کامل ہے۔ اس کی بعض طب کی کتابیں قومی کتب خانہ پارلیس اور لیدن اور اسکوریال میں ہیں۔ اس کی عرفی کتابیں بہت کمیاب ہیں۔ البتہ عبرانی اور لاطینی زبانوں میں کثرت کے ساتھ شائع ہوئی ہیں۔ انیسویں صدی کے وسط سے قبل 1809ء یعنی ابن رشد کی وفات سے ساڑھے چھ سو برس تک اس کی کوئی عربی کتاب شائع نہیں ہوئی۔ اس کا سہرا تو جرمنی عالم موکر کے سر رہا جو فصل المقال کی اشاعت میں اوروں پر سبقت لے گیا۔ اور پندرہویں صدی میں لاطینی زبان میں اس کے کتابوں کی اشاعت شہر ہائے بندقیہ، وہاروا اور بلا داطالیہ سے بو بوضیاء روما اور تابونی، نیز فرانس کے شہر لیون کی رہن منت ہے۔ سولہویں صدی عیسوی میں بھی اس جانب توجہ کی گئی۔

سترہویں صدی میں تو یہ کام کمزور پڑ گیا۔ اور اس کے بعد تو یہ بالکلیہ ختم کر دیا گیا۔ یہ مغرب میں ابن رشد کی شہرت کا آخری دور تھا۔

Marfat.com

ابن رشد بحیثیت فلسفی

ابن رشد نے ایک فلسفی اور مفکر ہونے سے اور شارح کی حیثیت سے بہت شہرت حاصل کی تھی۔ ارسطو اس کی خاص منطق کا شیدائی تھا۔ اس کا خیال تھا کہ ارسطو ایک عظیم مفکر ہے جسے صداقت کا مکمل طور پر عرفان حاصل ہو چکا تھا۔ فکر انسانی کی ترقی حقیقت اس کی تعلیمات کی بہت وضاحت کی تھی۔ اس نے کئی علمی انکشافات اور مختلف علوم میں غیر قانونی طور پر ناقابل تردید حقائق پیش کئے۔ ابن رشد کا خیال تھا کہ وہ جو شخص منطق سے جس قدر آشنا ہوگا وہ اسی قدر خوش نصیب ہوگا۔ منطق ہی ایسا ذریعہ ہے جس کی وساطت سے حقیقت تک رسائی حاصل کی جا سکتی ہے۔ محض خواص ہی لطف اندوز ہوتے ہیں۔

ابن رشد اور ارسطو فلسفہ کا ترجمہ وتشریح

خلیفہ یوسف نے ابن رشد کو ارسطو کے فلسفے کی ترجمہ وتشریح کے کام پر معمور کیا۔ اس نے بڑی محنت اور وقت نظر سے ارسطو کی تصانیف کا مطالعہ کیا تھا اور ان سب کی مکمل طور پر تلخیص لکھی تھی۔ اور بعد میں اس کا نام "الجوائع" رکھا۔ بعد ازاں اس نے ایک مفصل کتاب لکھی جو کہ چار جلد پر مشتمل تھی۔ ارسطو کی فکر کی شرح میں ایک اور امتیاز مقام حاصل ہوا۔ تیسرے مرحلے پر اس نے ان چار جلدوں کا خلاصہ تحریر کیا۔ اس کے علاوہ بہت سی کتابیں لکھی۔ ان میں فلسفہ، فقہ، الٰہیات، فلکیات اور دیگر علوم کی مشہور کتابیں یہ ہیں:

تہافۃ التہافۃ، مفصل المسائل، الکشف، کلیات فی الطب، المنطق مشہور ہیں۔

ابن رشد اور غزالی

ابن رشد کا نقطہ نظر یہ فلسفے کے مطالعہ کا ایک خاص طبقے سے محدود رکھتا تھا۔ عوام الناس

Marfat.com

اس قابل نہیں ہوتے کہ فلسفے کی باریکیوں پر ادراک حاصل کر سکے۔ اس کا خیال تھا کہ شریعت کو فلسفے کے ساتھ شریک نہیں ٹھہرایا جا سکتا۔ یہ بات کسی حد تک خطرناک ہو سکتی ہے۔ عوام کو رموز اوقاف سے نا آشنا رکھا جا سکے تو یہ بہتر ہے۔ اس لحاظ سے اس کی تنقید کا سب سے بڑا ہدف غزالی کے افکار تھے۔ کیونکہ اس کے نزدیک غزالی نے فلسفیانہ مباحث کو لوگوں تک پہنچانے تک بڑی کوشش کی۔ جس سے کئی الجھنیں پیدا ہو گئی۔ اس طرح تمام لوگ فکر و فلسفہ کے ہی خلاف ہو گئے تھے۔ ابن رشد نے فلسفے پر اعتماد بحال کرنے کی مساعی میں بڑا فعال کردار ادا کیا۔

غزالی نے ابن سینا کے فلسفے پر بہت حملہ کیا۔ ابن رشد نے فلسفے کو آئندہ نسلوں تک پہنچا کر اسے مٹنے سے بچایا۔ اس ضمن میں مخالفتوں کے شدید طوفان کا سامنا کرنا پڑا۔ مصائب و آلام بہت جھیلے۔ اس پر الحاد اور بے دینی کے فتوے صادر ہو گئے۔ جلا وطنی کی سزا دی گئی ابن رشد کے فلسفے کا نہایت فکر انگیز پہلو اس کی شہرہ آفاق تصنیف تہافۃ التہافۃ سے متعلق ہے۔ جو اس نے غزالی کی کتاب تہافۃ کی رد میں لکھی۔

فلسفیانہ افکار

ابن رشد کی فلسفہ پر تحریریں دو حصوں پر تقسیم کی جا سکتی ہیں۔ ایک ارسطو کی کتابوں شرحیں اور دوسرا ذاتی تحریریں۔ ارسطو کا شارح کی حیثیت سے اس نے کوشش کی ہے کہ اس فلسفی کا اپنا فکر ٹھیک طور پر صحیح ہو جائے۔ وہ ارسطو کے فکر کا ٹھیک ہو جائے گا۔ اس کی اپنی مرضی فلسفی تحریریں مفصل المقتال کتاب الکشف اور تہافۃ قابل ذکر ہیں۔

فلسفہ و مذہب

فلسفہ و مذہب میں مطابقت کا مسئلہ ابتداء ہی سے مسلم فلاسفہ کی توجہ کا مرکز بنا رہا ہے۔ فارابی' کندی' ابن سینا اور دوسرے مفکرین اس اسلامی تعلیمات کو فلسفہ یونان سے بالعموم اور ارسطو کے فکر سے ہم آہنگ کرنے کی کوشش کرتے تھے۔ ابن رشد کا نظریہ یہ تھا کہ فلسفہ اعتدال

Marfat.com

پسند گروہ تک محدود رہا تھا۔ جس طرح کم تر علم کے حامل لوگوں کا استدلال فلاسفہ کے لئے قابل قبول نہیں ہوتا بالکل اسی طرح فلاسفہ کی سوچ عام لوگوں کی سوچ فکری سطح سے بالاتر ہوتی ہے۔ آنحضرت ﷺ نے اسی لئے ارشاد فرمایا تھا کہ لوگوں سے ان کی سمجھ کے مطابق بات کرنی چاہئے۔

فلسفہ و مذہب کو عملی طور پر نافذ کرنے کے لئے ابن رشد نے اس بات پر اصرار کیا کہ اگر معقول منقول سے متناسب ہو تو مقدم الذکر توجیہ اس انداز سے ہوتی ہے۔ موخر الذکر سے ہم آہنگ ہو سکے۔ قرآن کریم کی آیات متشابہت کے ظاہری مفہوم کے علاوہ ان کے باطنی معنی بھی ہوتے ہیں۔ جنہیں صرف عقل و منطق سے ہی منکشف کیا جا سکتا ہے۔ خود قرآن کا فیصلہ یہ ہے کہ بعض حقائق صرف انہی پر ظاہر ہوتے ہیں۔

ابدیت عالم

ابدیت عالم کے ضمن میں ابن رشد کا کہنا ہے کہ میرے نزدیک ابدیت عالم اور اس کے وحدت کے متعلق اشاعرہ متکلمین اور حکمائے متقدین کے مابین جو اختلاف ہے دراصل وہ محض لفظی اختلاف ہے اور بعض قدماء کے ساتھ مخصوص ہے۔ اور وہ اس طرح موجودات کی تین بڑی اقسام ہیں۔ طرفین اور واسطہ میں الطرفین کے تسمیہ (حادثات و قدیم) ہونے میں وہ منطق ہے۔ البتہ ان طرفین میں اختلاف پایا جاتا ہے جو اپنے سوا وجود میں آیا اور کسی چیز کے سبب یعنی کسی فاعل کے سبب اور مادے اور زمانہ متقدم ہے۔ اس پر قدم فلاسفہ اور اشاعرہ کا اتفاق ہے کہ یہ قدیم ہے اور اس موجود کا ادراک برہان کا ذریعہ ہے۔ ہر شے کا مطالعہ اور محافظ اور نگہبان صرف اللہ تعالیٰ ہے۔ ابن رشد کا عالم کا کہنا ہے کہ محدث حقیقی لیکن دراصل یہ نہ محدث حقیقی محدث کے لئے فساد لازمی ہے۔ قدیم محدث کوئی علت نہیں ہے اس کا کہنا ہے ایجادات کے بارے میں جو آیات ہے کہ وہ حقیقی طور پر ٹھیک ہے کیونکہ وہ صرف اللہ تعالیٰ کے ارادے کی کوئی تراخی نہیں ہے یعنی قدیم وہ ہوتا ہے جس کی کوئی علت نہیں ہے۔

Marfat.com

منطق

علم منطق میں ابن رشد ارسطو کی منطق کا شیدائی ہے۔ اس کے خیال میں انسان کی سعادت کا ماخذ منطق ہے۔ رشد کہتا ہے کہ یہ ایک مقام تاسف ہے۔ افلاطون اور سقراط دونوں ایک ایسی منطق سے بے بہرہ مند نہ ہو سکے۔ علم نحو پر بہت زور دیتا تھا کیونکہ یہ علم زبانوں کے قوانین کا درجہ رکھتا ہے۔ منطق کو وہ حقیقت تک پہنچنے کا اصل ذریعہ سمجھتا تھا۔ علم کلام کو وہ مہمل گردانتا تھا۔ کیونکہ اس علم میں حقیقت کے ثبات کے لئے عقل سے کام نہیں لیا جاتا۔ غرض کہ اس کے نزدیک علم کا اصل مطلب علم کا کام نہیں لیا جاتا بلکہ راہ راست کی پیروی اور سعادت کی تکمیل ہے۔

ابن رشد اور غزالی

ابن رشد کے خیال میں مطالعہ فلسفہ کو عام لوگوں سے دور کر کے ایک خاص طبقہ تک محدود رکھنا چاہئے۔ کیونکہ عام لوگ فلسفہ کی باریکیوں کو تلاش نہیں کر سکتے اور فلسفہ میں شریعت کو ڈھالنا غلط اور خطرناک ہے۔ عام لوگوں کو رموز حکمت سے دور رکھنا ہی بہتر ہے اس خیال سے اس کی تنقید کا سب سے بڑا ٹارگٹ غزالی کے افکار تھے کیونکہ غزالی نے فلسفیانہ افکار ونظریات کو عام لوگوں میں مقبول و معروف بنانے میں بہت سعی کی۔ جس کی وجہ سے کئی مسائل و مصائب پیدا ہوئے اور عوام فلسفیانہ افکار ونظریات کے مخالف ہو گئے۔ ابن رشد نے فلسفیانہ افکار ونظریات پر عوام کے اعتماد کے بحال کرنے کی کوشش میں اہم کردار ادا کیا۔ فارابی اور ابن سینا کے فلسفیانہ افکار پر غزالی نے اس قدر بھرپور حملہ کیا تھا کہ اگر ابن رشد جیسا خوش پوشاک' پاکیزہ مفکر اور منطقی پیدا نہ ہوتا تو فلسفے کی یہ روایت مسلمانوں میں کبھی آگے نہ بڑھتی لیکن ابن رشد نے فلسفیانہ افکار ونظریات کو مٹنے سے بچایا اور آئندہ نسلوں تک ماضی کے عظیم علمی اثاثے کو منتقل کرنے میں اہم کردار ادا کیا اور مخالفین کے غلط نظریات وخیالات کا ڈٹ کر مقابلہ کیا۔ شدید مصائب و آلام برداشت کئے۔ آپ پر بے دینی والحاد کے فتوے صادر کئے گئے۔ اس سلسلہ میں ابن رشد نے جلاوطنی کی سزا جھیلی لیکن آپ کے پایہ قدم کی عظمت نے ان تمام مخالفتوں کے باوجود فلسفیانہ

Marfat.com

افکار ونظریات کواز سرنو استحکام بخشا۔

ابن رشد نے فلسفیانہ افکار کی شہرہ آفاس تہافتہ التہافہ کے رد میں ایک تصنیف لکھی۔ امام غزالی نے اپنے افکار ونظریات میں فارابی اور ابن سینا کے خیالات ونظریات کو کفر والحاد ٗ ضلالت وگمراہی اور بددیانتی پرمبنی قرار دیا۔ امام غزالی نے بیس مسائل میں فلاسفہ کا محاکمہ کیا لیکن اس کے برعکس ابن رشد نے فلاسفہ کے نقطہ نظر کو صحیح ثابت کرنے کے لئے منطقی استدلال کیا۔ غزالی نے معجزات کو ثابت کرنے کے لئے علت ومعلول کے باہمی تعلق کی لاابدیت کا انکار کیا۔ انہیں محض موضوع اور نفسیاتی واقعات قرار دیا اور اللہ تعالی کی فعلیت کی طرف انہیں براہ راست منسوب کر کے دینی افکار ونظریات کے دفاع کی کوشش کی لیکن ابن رشد نے خالص منطقی نگاہ سے غزالی کے افکار پر تنقیدی نظر ڈالی اور اس بات کو ثابت کیا کہ کائنات میں معروضی طور پر رشتے موجود نہیں اگر ایسا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ سائنسی علوم کا دائرہ بحث جو کہ مطالعہ کائنات ہے عبث وبے کار ہوگا۔ یہی نہیں بلکہ یکسائی فطرت کے باعث مربوط ومنظم روزمرہ زندگی یقین واعتماد سے محروم ہو جائے گی۔ اس کائنات کے منظم، مرتب ومربوط کی خود قرآن گواہی دیتا ہے کہ اس کائنات میں اٹل وابدی قوانین کی کارفرمائی موجود ہے اور اللہ تعالی کے قادر مطلق ہونے کا مطلب کہ وہ قوانین جو کائنات کو جاری وساری رکھے ہوئے ہیں وحدہ لاشریک کے وضع کردہ ہیں اور اللہ تعالیٰ کی مرضی کے تابع ہیں۔ حکم خداوندی کے بغیر ان میں تبدیلی کا تصور ہی پیدا نہیں ہوتا۔ علم کا تقاضا ہے کہ انسان قوانین فطرت سے آگہی وواقفیت حاصل کرے اور کائنات کی حقیقت کا ادراک کرے جس کی وجہ سے کائنات میں توازن ٗ ہم آہنگی ٗ حسن وجمال اور نظم وضبط دکھائی دیتا ہے۔ مستقل وعالمگیر قوانین سے روگردانی چند عقائد کے اثبات کی خاطر درست وصحیح نہیں ہے۔ غزالی نے جن تین مسائل کی بناء پر فلاسفہ کے افکار ونظریات پر کڑی تنقید کی اور ان پر کفر والحاد کا فتویٰ صادر کیا درج ذیل ہیں:

(1) کائنات کی ازلیت

(2) خدا کے علم جزئیات کا انکار

(3) حشر اجساد کا انکار

ابن رشد نے غزالی کے فلسفیانہ افکار پر تبصرہ کرتے ہوئے کہا کہ غزالی نے فلاسفہ کے

Marfat.com

افکار کو سمجھنے میں غلطی کی اور ایسی باتیں جو انہوں نے نہیں بیان کیں ان کی طرف منسوب کر دیں۔ مسلم فلاسفہ میں خاص طور پر فارابی اور ابن سینا کا نقطہ نظر قرآن کی اس شہادت سے مماثلت رکھتا ہے کہ کائنات کے ہر ہر ذرے میں اللہ تعالیٰ موجود ہے اور اس کے احاطہ علم سے کوئی چیز باہر نہیں ہے۔ اسے ہر پل و لمحہ کی خبر ہے۔ وہ عالم بالغیب ہے اور انسان کا تصور علم خدا کے تصور علم سے مطابق نہیں رکھتا۔ کائنات کی حیثیت ثانوی ہے اور خدا کا تصور اولین ہے۔ اس امر کی وضاحت یوں کی کہ کائنات پر خدا کا تقدم منطقی نوعیت کا ہے' زمانی و تاریخی نوعیت کا نہیں۔ تصور خدا کو زمانی و تاریخی نوعیت کا ماننے سے جو فکری مغالطے اور منطقی مسائل پیدا ہوتے ہیں ابن رشد نے ان کا تفصیلا جائزہ لیا۔ ابن رشد نے حشر اجساد کے بارے میں کہا کہ فلاسفہ نے محض اس عقیدے کا اظہار کیا جو بعض متکلمین کے ہاں مروج و موجود تھا اور جس میں خود دینیاتی حلقوں میں خاصہ اختلاف پایا جاتا ہے۔ اس بارے میں ابن رشد کے خیال میں غزالی نے فلاسفہ کو بے جا طور پر مطعون کیا۔ ابن رشد کے نزدیک قرآن کی آیات کی ایک خاص انداز میں تفسیر کرنا بہر حال کوئی ایسا جرم نہیں کہ جس کی وجہ سے کسی پر کفر و الحاد کے فتوے صادر کر کے اسے کافر قرار دے دیا جائے۔

فلسفہ و مذہب

ابتداء ہی سے فلسفہ و مذہب میں مطابقت کا مسئلہ مسلم فلاسفہ کی توجہ کا مرکز بنا رہا ہے۔ فارابی' الکندی اور ابن سینا دوسرے مفکرین اسلامی تعلیمات کو ارسطو کے فکر سے بالخصوص اور فلسفہ یونان سے بالعموم ہم آہنگ کرنے کی سعی کرتے رہے۔ اس موضوع پر ابن رشد نے بھی اظہار خیال کیا کہ فلسفے کا سطحی مطالعہ انسان میں مذہب سے دوری پیدا کرتا ہے لیکن اگر عمیق و غائر مطالعہ و شعور اور فکر و تدبر سے فلسفیانہ افکار و نظریات پر نگاہ ڈالی جائے تو اس کے ذریعے مذہبی حقائق و ادراک کی تفہیم کی راہیں کھل جائیں گی۔ مسلم فلاسفہ پر جارحانہ تنقید کرتے ہوئے غزالی نے قرآنی نقطہ نظر کا دفاع کیا۔ منطقی دلائل سے ثابت کرنے کی کوشش کی کہ قرآن کا نظریہ کائنات فلسفہ نظر کا دفاع کیا۔ منطقی دلائل سے ثابت کرنے کی کوشش کی کہ قرآن کا نظریہ کائنات فلسفہ یونان سے یکسر و بالکل مختلف ہے۔ فلسفہ یونان اور اسلام کو آپس میں قریب تر

Marfat.com

دکھانے کے لئے غزالی کے اس استدلال کے رد میں ابن رشد نے فصل المقال تحریر کی اور سوال اٹھایا کہ کیا مذہبی لحاظ سے فلسفہ حلال ہے؟ یا حرام ہے؟ یا مستحب ہے؟ کافی غور و فکر اور جرح کے بعد ابن رشد اس نتیجہ پر پہنچا کہ فلسفہ واجب ہے اگر واجب نہ مانا جائے تو کم از کم مستحب ضرور ہے کیونکہ اس کا اصل مقصد مظاہر فطرت پر غور و خوض کر کے حقیقت کا ئنات تک رسائی حاصل کرنا ہے اور اسلامی تعلیمات کا مقصود و مقصود بھی ہے۔ تعلیمات قرآن میں غور و خوض اور فکر و تدبر کی دعوت دی گئی ہے۔ قرآن کے نزدیک سورج کا طلوع و غروب ہونا چاند کے گھٹنے اور بڑھنے بادلوں کے ہوا میں تیرنے دن اور رات کے تواتر اور موسموں کے اختلاف میں اللہ تعالیٰ کی نشانیاں ہیں۔ ان پر تفکر و تدبر کر کے ہی حقیقت مطلقہ کا عرفان حاصل کیا جا سکتا ہے۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے مظاہر فطرت کے ذریعے سے ہستی باری تعالیٰ کا اثبات کیا تھا۔ ابن رشد جو کہ عقل کی اتباع کا قائل تھا کہ خیال میں اتصال حقیقت علم ہی ذریعے ہوتا ہے۔ انسان کی رسائی کے اعلیٰ مراتب فکر و خیال تدبر کی معراج عقل ہے اسی لئے ابن رشد صوفیانہ طرز فکر کے سخت مخالف تھا۔ ابن رشد کے خیال میں استدلال کی درج ذیل تین اقسام ہیں:

(1) برہانی استدلال

(2) جدلی استدلال

(3) خطابی استدلال

اس تقسیم کو مدنظر رکھتے ہوئے ابن رشد نے افراد کو تین اقسام میں بانٹ دیا ہے۔ برہانی استدلال کو فلاسفہ استعمال کرتے ہیں جبکہ اشاعرہ اور متکلمین وغیرہ جدلی استدلال یا تاویل جدلی کا طریقہ استعمال کرتے ہیں جبکہ عوام الناس کا انداز استدلال خطابی ہوتا ہے کیونکہ شاعرانہ تمثیلوں اور خطابت کے عام اصولوں کے طریقہ استعمال سے عوام الناس کو کسی عقیدے کا قائل بنایا جا سکتا ہے۔

ابن رشد کے خیال میں فلاسفہ کو اپنا استدلال اپنے گروہ تک محدود رکھنا چاہئے۔ اگر انہوں نے عام لوگوں یا متکلمین میں اپنی باتوں کی وضاحت کرنا شروع کر دی تو لوگ قائل ہونے کی بجائے مختلف شکوک و شبہات کا شکار ہو جائیں گے کیونکہ جس طرح فلاسفہ کے لئے کم علم کے حامل افراد کا استدلال قابل قبول نہیں ہوتا بلکہ اسی طرح عام لوگوں کی فکری سطح فلاسفہ کی

Marfat.com

سوچ سے کم ہوتی ہے اسی لئے آنحضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا تھا:

''لوگوں سے ان کی سمجھ کے مطابق بات کی جانی چاہئے''

فلسفہ و مذہب کے عملی نفاذ کے لئے ابن رشد نے اصرار کیا کہ اگر منقول و معقول سے متناقض ہو تو منقول کی توجیہہ اس انداز سے کی جانی چاہئے کہ معقول سے ہم آہنگ ہو سکے۔ قرآن کی آیات متشابہات ظاہری مفہوم کے علاوہ باطنی مفہوم بھی رکھتی ہیں جن کا صرف عقل و منطق کے عمل کم و بیش اختیار کیا۔ ابن رشد کے نزدیک توجیہہ و تاویل کا حق صرف فلاسفہ کو حاصل ہے اور انہیں اپنے خیالات کو عام لوگوں کے سامنے لانے سے گریز کرنا چاہئے۔ قرآنکا فیصلہ ہے کہ راسخون فی العلم کے درجے پر فائز لوگوں پر بعض حقائق منکشف ہوتے ہیں۔

ابن رشد کے خیال میں تمام مسلمانوں کے لئے تین باتوں پر ایمان لانا ضروری ہے۔ وجود باری تعالیٰ' نبوت اور بعثت بعد الموت' اپنے ذہنی معیار کے مطابق ان کی جو بھی تعبیر وہ قبول کریں بجا درست ہے کسی اعتبار سے بھی محض طرز استدلال کی بناء پر ایک دوسرے پر کفر و الحاد کے فتوے صادر کرنا جائز نہیں۔

نظریہ روح کے بارے میں ابن رشد کا خیال ہے کہ یہ غیر فانی ہے۔ بعض لوگوں کے خیال میں ابن رشد شخصی نہیں بلکہ اجتماعی بقائے دوام کا قائل تھا لیکن اگر اس کے خیالات کا غیر جانبدارانہ اور قابلی جائزہ لیا جائے تو یہ اعتراض صحیح معلوم نہیں ہوتا ابن رشد حشر اجساد کو تسلیم کرتا تھا اس کے عقیدے کے مطابق موت اور روح انفرادی حیثیت میں برقرار رہے گی لیکن نظریہ روح کے بارے میں ابن رشد متکلمین کے تصور سے اختلاف رکھتا تھا۔ ابن رشد کے خیال میں اجسام اپنی موجودہ حالت میں برقرار نہیں رہ سکیں گے بلکہ اجنبی ماحول اور بدلی ہوئی صورت حال کے پیش نظر اور اس کے تقاضوں کے مطابق نئے قالب اختیار کر لیں گے۔ انہیں عام لغوی معنی پر اکتفا کرنے کی تلقین کرنی چاہئے کیونکہ عقلی تعبیر کا حق صرف فلاسفہ کو حاصل ہے۔

ابن رشد نے نظریہ نبوت کو انسانی فلاح و بہبود کے لئے ضروری قرار دیا جس طرح ایک ڈاکٹر جسمانی بیماریوں کا علاج کرتا ہے اسی طرح ایک نبی انسانوں کی روحانی اصلاح کے لئے اللہ کی طرف سے دنیا میں مامور ہوتا ہے کہ لوگوں کو دین و حکمت کا درس دے۔

Marfat.com

فلسفہ علم

ابن رشد نے عمومی سطح پر حصول علم کے دو طریقے وضع کیے ہیں جو کہ درج ذیل ہیں (1) حواس۔(2) عقل۔

حواس کی وساطت سے جزئیات کا علم حیوانات کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے۔حیوانات میں تصورات بنیادی طور پر مخصوص اشیاء سے وابستہ ہوئے ہیں اور انہی سے وابستہ رہتے ہیں۔ البتہ حیوانی سطح پر تصورات کی بنیاد حسی ادراک پر ہوتی ہے۔

عقل سے ہمیں کلیات کا ادراک ہوتا ہے۔حیونات کے مقابلے میں انسان دونوں قسم کے علم سے بہرہ ور ہوسکتا ہے۔فکرو استدلال کی مدد سے انسانی سطح پر تصورات حاصل کیے جاتے ہیں۔یہی وجہ ہے کہ انسان تخیل کی بلندیوں کو چھوتے ہوئے کلیات کا تصور حاصل کرنے میں کامیاب ہوجاتا ہے۔

انسان کا علم اللہ کے علم سے یکسر و بالکل مختلف ہے بلکہ اس کے برعکس ہے۔انسان کا علم مظاہر فطرت کا مرہون منت ہے جبکہ اللہ تعالیٰ موجودات کا علم حاصل کرنے کے ساتھ ان کی تخلیق بھی کرتا ہے۔انسان کی حاصل کردہ اشیاء یا دریافت شدہ اشیاء کا علم پہلے سے موجود ہے لیکن اللہ کے ہاں علم اور تخلیق ایک ہی عمل کے دو مختلف اجزاء ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ کا علم غیر زمانی' آفاقی اور کلی نوعیت کا ہے۔

عقلی علم کے حصول کے لیے انسان کو ابن رشد کے خیال میں تین مدارج سے گزرنا پڑتا ہے جو کہ درج ذیل ہیں:

(1) تجرید۔(2) ترکیب۔(3) تصدیق۔

پہلے عمل تجرید کے باعث کلیات کو اخذ کرتے ہیں۔ مثلاً بلندی' گولائی' سفیدی وغیرہ۔دوسرے درجے پر ان جزئی تصورات کے باہم ملاپ سے مرکبات رونما ہوتے ہیں مثلاً انسان کا تصور جو کہ عقل اور حیوانیت کے سادہ تصورات کا مرکب ہے۔یا چاک کے ٹکڑے کا تصور جو کہ سفیدی' لمبائی اور گولائی وغیرہ کے تصورات کا مرکب ہے۔یہ تصورات نہ سچ ہوتے ہیں نہ جھوٹ۔ان پر شک و یقین کرنا کوئی معنی نہیں رکھتا بلکہ یہ تصورات قضیوں کی تخلیق کرتے

Marfat.com

ہیں۔مثال کے طور پر انسان فانی ہے۔ ہر قضیہ دو تصورات انسان اور فانی کے باہمی تعلق سے وجود میں آتا ہے۔ ایسے قضیوں کے لئے جھوٹ یا سچ ہونے کا حکم لگایا جاسکتا ہے۔ کیونکہ یہ ہمارے استدلال اور منطقی قیاس کے لئے بنیاد فراہم کرنے کا باعث بنتے ہیں۔

ابن رشد کے خیال میں عقلی علوم دو طرح کے ہیں نظری اور عملی۔ نظری علم جو کہ مجرد کلیات و تصورات کا علم ہے اور عقل فعال کے ساتھ رابطے کے باعث حاصل کیا جاتا ہے۔ مسلم مفکرین نے عقل فعال کو واہب الصور کے نام سے یاد کیا ہے۔ احاطہ علم میں آنے سے قبل ان تصورات و کلیات کا وجود نہیں ہونا ضروری ہے ورنہ ان کا ادراک حاصل کرنے کے لئے جدوجہد کرنے اور عقل فعال کے ساتھ رابطہ استوار کرنے کا کوئی جواز ہی پیدا نہیں ہوتا۔ ابن رشد کے نقطہ نظر سے تصورات بیک وقت مادی بھی ہیں اور غیر مادی بھی۔

عملی علم سے مراد وہ علم ہے جس کی بدولت ہم مختلف فنون میں مہارت حاصل کرتے ہیں اور زندگی کو بہتر انداز سے گزارنے کی قابلیت حاصل کرتے ہیں۔ اخلاقی اقدار کا تصور بھی عملی علم کی ایک صورت ہے جس کی وجہ سے زندگی میں شائستگی اور حسن ترتیب کے آثار رونما ہوتے ہیں اور انسان بلند تر سطح پر زندگی بسر کرنے کے قابل ہو جاتا ہے۔

فطرتی سائنسی علوم کے لئے ابن رشد نے مابعد الطبیعیات کی بدولت مضبوط اساسی بنیاد فراہم کیا۔ ابن رشد کے خیال میں امام غزالی نے دانستہ یا نادانستہ طور پر دو انداز سے متزلزل کیا تھا۔ یک تو اس نے صوفیانہ طرز اساس پر اصرار کرتے ہوئے حسی تجربے اور عقل سے بالاتر اور نسبتاً زیادہ محکم علم قرار دیا۔ امت مسلمہ کو عقلی اور سائنسی علوم کی افادیت سے صوفیانہ شعور کی لذت اور اس کی محترم حیثیت سے بیگانہ کر دیا۔ امام غزالی کی دوسری بات جو کہ سائنسی مزاج سے لگاؤ نہیں رکھتی وہ غزالی کا کائنات کی نوعیت کے بارے میں اشعری نقطہ نظر ہے۔ اشاعرہ کی تائید کرتے ہوئے غزالی نے قوانین فطرت اور معجزات کے مابین امتیاز کو یکسر ختم کر دیا تھا۔ غزالی کے نزدیک کسی شے کی پہچان کی کوئی فطرت نہیں کہ جس کے حوالے سے کسی دوسری شے پر اثر انداز ہو سکے یا بطور علت معلول کو پیدا کر سکے۔

Marfat.com

مابعد الطبیعات

مابعد الطبیعات میں ابن رشد ارسطو سے متاثر تھا۔ ابن رشد نے اپنی کتاب الکشف عن مناہج الادلۃ میں ہستی باری تعالیٰ پر کامل یقین کے حصول کے لیئے اختیار کیے گئے طریقوں کا تنقیدی جائزہ لیا ہے۔ جن کو مختلف فرقوں اور گروہوں نے اختیار کیا۔ اس لحاظ سے ابن رشد نے متلاشیان حق کو پانچ گروہوں میں تقسیم کیا ہے۔ جو کہ درج ذیل ہیں:

(1) اشاعرہ

(2) معتزلہ

(3) باطنیہ

(4) حشویہ

(5) صوفیہ

ابن رشد نے ان مختلف گروہوں کے نقطہ ہائے نظر کا تفصیلی وتنقیدی جائزہ لے کر باطنیہ عقائد کو نظر انداز کر دیا۔ معتزلہ اور اشاعرہ کو متکلمین کے زمرے میں شامل کیا کیونکہ متکلمین نے اللہ تعالیٰ تک رسائی حاصل کرنے کے لیئے جو عقلی طریقہ استعمال کیا وہ بنیادی طور پر درست تھا لیکن متکلمین کے عقلی استدلال کا انداز قرآن کے تجویز کردہ انداز استدلال سے مختلف نوعیت کا تھا۔ انہوں نے کچھ مقدمات کو من وعن فرض کر کے اپنے مباحث کی ابتداء کی۔ مثال کے طور پر یہ کائنات زمانی ہے۔ اجسام جواہر کا مرکب ہیں۔ جواہر مخلوق ہیں وغیرہ وغیرہ۔ متکلمین کے دلائل مفروضات کی وجہ سے اتنے الجھ گئے کہ عام آدمی کی عقلی دسترس سے باہر ہو گئے۔

حشویہ کا نقطہ نظر متکلمین کے برعکس تھا کہ اللہ تعالیٰ پر ہمارا ایمان عقل و منطق کی بجائے روایت پر مبنی ہے۔ جو آنحضرت ﷺ کے اقوال کی صورت میں ہم تک پہنچتی ہے۔ ابن رشد نے اس بات پر حیرت کا اظہار کیا کہ حشویہ نے قرآن پاک کی ان آیات بینات کو جن میں انسان کو غور و فکر کی دعوت دی گئی ہے کو کس طرح پس پشت ڈال دیا۔

صوفیا کشف وجدان کے ذریعے اللہ تعالیٰ کے علم فیض سے بہرہ ور ہوتے ہیں۔ تزکیہ نفس اور مجاہدے کے طریقے سے ایک صوفی اس علم کے حصول کی اپنی اندر قابلیت پیدا کرتا ہے۔ ابن

Marfat.com

رشد کے خیال میں یہ طریقہ واجب الاحترام ہے لیکن عوام الناس اس کے اہل ثابت نہیں ہو سکتے اور نہ ہی یہ طریقہ انداز قرآن کے مجموعی اسلوب سے کلیتاً مطابقت رکھتا ہے۔

ہستی باری تعالیٰ کے اثبات کے سلسلہ میں ابن رشد نے دو قسم کے دلائل پیش کئے ہیں جو کہ درج ذیل ہیں:

(1) غایتی دلیل (2) کونیاتی دلیل

غایتی دلیل یا استدلال

غایتی دلیل یا استدلال میں ہم کائنات میں موجود یگانگت، نظم وضبط، اور ترتیب وتناسب کو دیکھتے ہیں خاص طور پر فطرت اور مقاصد انسانی کی باہمی مناسبت کا مظاہرہ ہمیں ہر لمحہ کائنات میں دکھائی دیتا ہے جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے۔

سخر لکم مافی السموات والارض جمیعا منه (13:35)

"مسخر کیا تمہارے لئے جو کچھ آسمان وزمین میں ہے۔"

یہ تسخیر مطابقت اتفاقی نہیں بلکہ ایک ہستی کی پیدا کردہ ہے جس نے نظام کائنات کو اپنے خاص مقاصد کی تکمیل کے لئے پیدا کیا یہ ہستی ذات باری تعالیٰ ہے۔

کونیاتی دلیل میں علت ومعلول کا تصور پایا جاتا ہے جس میں کائنات معلول کے لئے علت کا ہونا ناگزیر ہے۔ وہ علت جو خود کسی اور علت کی محتاج نہیں ذات باری تعالیٰ ہے بلکہ علت العلل یا علت اول ہے کونیاتی دلیل قرآن سے ماخوذ ہے۔ اللہ تعالیٰ کو بار بار یہ السموات' خالق اور باری جیسے اسما سے پکارا گیا ہے تاہم فارابی اور ابن سینا کی طرح ابن رشد اس بات کا قائل تھا کہ اللہ تعالیٰ کا کائنات کی علت ہونا اپنے معلول کائنات پر زمانی اعتبار سے مقدم نہیں بلکہ محض منطقی اعتبار سے مقدم ہے۔ اللہ تعالیٰ کی حیثیت منطقی طور پر معیار اور کائنات کی ثانوی ہے۔ ابن رشد کے خیال میں ایک عام آدمی ان پہلوؤں کو باآسانی سمجھ سکتا ہے۔ خواہ وہ ذہنی استعداد کی کسی سطح سے بھی تعلق رکھتا ہو۔

ابن رشد توحید باری تعالیٰ پر زور دیتے ہوئے اسے اللہ تعالیٰ کی بنیادی صفت قرار دیتے

Marfat.com

ہیں اور شرک کو عظیم ظلم گردانتے ہیں کہ اللہ ہر ظلم کو معاف کردے گا لیکن مشرک کو معاف نہیں کرے گا۔ قرآن مجید میں ایک جگہ پر توحید کو فطرت کے حوالے سے ثابت کیا ہے۔

لو کان فیھما الھة الا اللہ لفسر تا (22:21)

''اگر آسمان اور زمین میں اللہ سوا اور معبود ہوتا تو زمین و آسمان درہم برہم ہو جائے۔''

ابن رشد نے ذات وصفات باری تعالیٰ میں تعلق کی نوعیت کے مسئلہ پر معتزلہ اور اشاعرہ دونوں کے طرز فکر سے اختلاف کیا اور رائے دی کہ عام لوگوں کو اس بحث میں نہیں پڑنا چاہئے۔ اشیاء میں اثبات واستقلال کی صفت کا کوئی وجود نہیں بلکہ تمام تر علت اور فطرت وصلاحیت فقط اللہ تعالیٰ کے پاس ہے۔ مثلاً پانی میں نہیں پیتا بلکہ اللہ مجھے پلاتا ہے' پیاس کو پانی نہیں بجھاتا بلکہ اللہ بجھاتا ہے وغیرہ۔ ایسی صورتحال میں سائنسی تحقیق بے معنی ہو جاتی ہے کیونکہ سائنسی تحقیق میں ہم اشیاء کی فطرت معلوم کرتے ہیں۔ ابن رشد کے نقطہ نظر سے اللہ تعالیٰ نے اشیاء کو مختلف فطرتیں ودیعت کیں ہیں جو کہ اشیاء کی وجہ پہچان بنتی ہیں۔ سائنسی جستجو کے ذریعے اشیاء کے باہمی تعلق سے ان کی فطرتی حیثیتیں دریافت کی جا سکتی ہیں۔

فلسفۂ سیاست

نظریہ سیاست میں ابن رشد افلاطون کے خیالات سے متاثر تھا اس لئے اس نے ارسطو سے اختلاف کرتے ہوئے افلاطون کے نقطہ نظر کو قبول ومنظور کیا۔ ابن رشد کے نظریہ سیاست کی تفصیلات اس کی تعلیقات میں ملتی ہیں جو اس نے افلاطون کی ریپبلک اور ارسطو کی اخلاقی و سیاسی تصنیفات پر مرتب کی تھیں۔ فصل المقال' ضمیمہ اور مناہج الادلتہ میں بھی ابن رشد کے سیاسی خیالات وافکار موجود ہیں۔ ابن رشد نے سیاست کو دو اقسام میں تقسیم کیا نظری اور عملی۔ اپنے نظریہ سیاست میں ان دونوں پہلوؤں کا ایک حسین امتزاج پیش کیا۔ ابن ماجہ کے اس موقف کی تردید کی کہ ذات کی تکمیل کے لئے بعض اوقات خلوت اختیار کرنا ضروری ہے۔ ابن رشد ارسطو کی طرح انسان کے معاشرتی حیوان ہونے کا قائل تھا کیونکہ معاشرے سے الگ رہ

Marfat.com

کر ایک انسان تکمیل ذات کی تحصیل تو دور کی بات' سانسیں جاری نہیں رکھ سکتا۔ فارابی کے نظریہ سیاست سے استفادہ کرنے کے ساتھ ابن رشد نے اس سے اختلاف بھی کیا۔ ابن رشد کے نزدیک فارابی کی سیاست میں دلچسپی نظری نوعیت کی تھی اور اس نے حاکم شہر کی خصوصیات بتانے اور ناقص و غیر مکمل سیاست کے نقائص بیان کرنے پر اکتفا کیا۔ اس لحاظ سے فارابی سیاست دان نہیں بلکہ ایک مابعد الطبیعاتی مفکر تھا۔ فارابی نے افلاطون کے نظریہ سیاست کو ہمعصر ریاستوں کی ہیئت کے حوالہ سے سمجھنے کی کوشش کی نہ کی۔ افلاطون کے سیاسی نظریات میں فلسفی بادشاہ کا تصور محض تخیلاتی نہیں بلکہ قابل عمل اور ممکن الحقول ہے۔ محض مثالیت پسندانہ نقطہ نظر کو اپنانے کی بجائے ابن رشد نے ٹھوس صورت حال کے پس منظر میں حاکم و محکوم یا امیر و رعایا دونوں کی سعادت و مسرت کے حصول کی خاطر ریاست کی افادیت کو اجاگر کر دیا۔ شریعت کے نفاذ کو مثالی ریاست میں آئین کے طور پر شامل کرنا ضروری قرار دیا۔ اور افلاطون کے سیاسی افکار کو شریعت اسلامی کے ساتھ ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی اور اس مقصد کے لئے اس نے ریپبلک کی تشریح و توضیح میں تاریخ اسلام سے امثال دیں۔

فلسفی ہی ابن رشد کے نزدیک شریعت کے اسرار و رموز کا ادراک حاصل کر سکتا ہے اور مسلم ریاست میں اسے اہم مرتبہ حاصل ہونا چاہئے۔ فلسفی کے فرائض میں شامل ہے کہ وہ برہان یقینی سے حاصل کردہ حقائق کو عوام میں ظاہر نہ کرے کیونکہ ایسا کرنے سے عوام بلا وجہ الجھن و مسائل کا شکار ہو جائیں گے۔ اجتماعی و انفرادی سطح پر بے چینی کی کیفیت پیدا ہو جائے گی۔ معاشرتی استحکام اور امن و سکون میں خلل پیدا ہونے سے امور سلطنت میں رکاوٹ و دشواری پیدا ہوگی۔ امیر ریاست کے فرائض میں متکلمین کو اپنے جدلی استدلال سے حاصل کردہ حقائق کو عوام کے سامنے پیش کرنے سے روکنا شامل ہے۔

ابن رشد کے خیال میں امیر ریاست کا فرض ہے کہ وہ رعایا میں مکمل انصاف، اور امن و استحکام کی کیفیت پیدا کرے اور امیر ریاست میں وہ تمام اوصاف پائے جانے چاہئے جو کہ ایک سربراہ مملکت میں موجود ہوتے ہیں۔ حکمت و دانائی' شجاعت' تحمل' ضبط نفس' دوسروں کو ہمنوا بنانے کی اہلیت اور زبردست قوت متخیلہ جیسی صفات امیر ریاست میں موجود ہونی چاہئے۔ جسمانی لحاظ سے صحت مند اور مضبوط ہو اور ایسا کوئی عیب و سقم نہ ہو جس کی وجہ سے وہ مخالفین

Marfat.com

کے خلاف نبرد آزمانہ ہو سکے۔ اگر یہ تمام اوصاف ایک سے زیادہ افراد میں موجود ہوں تو ابن رشد کے نقطہ نظر سے عنان اقتدار ان سب کو سونپ دینا چاہئے لیکن اس کے لئے شرط یہ ہے کہ ان تمام افراد میں باہمی یگانگت وہم آہنگی کا جذبہ بھرپور انداز میں موجود ہو۔

ابن رشد کے نزدیک امور سلطنت سن رسید لوگوں کے ہاتھ میں ہونا چاہئے کیونکہ وہ مختلف تجربات ومراحل سے گزر کر اس مقام پر پہنچتے ہیں اس لئے ان کے فیصلوں میں جذباتی عمل دخل کم اور دانشمندی، بصیرت اور معاملہ فہمی کا عنصر نمایاں ہوتا ہے۔

ابن رشد اسلامی ریاست میں عورتوں کی گھر کی چار دیواری میں ہی رہنے کا قائل نہیں تھا بلکہ وہ معاشرے کی اجتماعی سیاسی، اقتصادی، معاشرتی اور تہذیبی ترقی میں عورتوں کا مردوں کے شانہ بشانہ چلنے کا قائل تھا اسی لئے ابن رشد آزادی نسواں کا زبردست حامی تھا کیونکہ اس کے نزدیک عورتیں مردوں سے کمزور ضرور ہیں لیکن ان سے کمتر نہیں اور بعض معاملات کو وہ مردوں سے بہتر طور پر سرانجام دے سکتی ہے۔ اس لئے گھر کی چار دیواری میں محبوس ہو کر وہ اپنی جوہرانہ صلاحیتوں کو اجاگر نہیں کر سکتیں اور محض طفیلی بن کر زندہ رہتی ہیں اور یہ امر کسی قوم کی اجتماعی ترقی کے لئے نقصان دہ ہے۔ عورتوں میں خود اعتمادی، جذبہ لگن پیدا کر کے انہیں ملک و قوم کی فلاح و بہبود میں اہم کردار ادا کرنے کے قابل بنایا جا سکتا ہے۔

ابن رشد کے نزدیک اگر عوام عدل وانصاف اور احساس ذمہ داری کے قائل ہوں تو مثالی ریاست میں قاضی کے عہدوں کی ضرورت نہیں رہتی کیونکہ عوام خود بخود ایک دوسرے کے حقوق کا تحفظ کریں گے اور اپنے فرائض کی بجا آوری اور ترقی وخوشحالی کے لئے اپنے دست بازو قوت پر بھروسہ کریں گے اور جذبہ خود انحصاری کی بدولت وہ خارجی ذرائع سے امداد وحمایت حاصل نہیں کریں گے۔

Marfat.com

موازنہ غزالی وابن رشد

محمد بن احمد بن رشد سنہ 520ھ م 1126ء میں قرطبہ (مراقع اندلس) میں پیدا ہوئے۔ 9 صفر سنہ 595ھ م 10 دسمبر سنہ 1198ء میں مراکش میں وفات پائی اور 72 سال عمر پائی۔ ازمنہ وسطی میں بہت بڑے درجے کا مفکر ہے وہ ارسطو کی کتابوں کا محض شارح نہیں تھا۔ اس کی شرحیں حقیقت میں اس کی ذاتی آراء کا آئینہ یا قدیم آراء کی صحیح تعبیریں ہیں۔ ارسطو کا فلسفہ سمجھنے کے لئے وہ ایک واحد وسیلہ ہے "مسلک رشدیہ" محض دینی روایات پر اعتماد نہیں کرتا بلکہ بحث ونظر میں عقل سے کام لیتا ہے۔ ازمنہ وسطی کے مفکرین نے مسلک رشدیہ کو بہت پسند کیا اور اس نے یورپ کی قوت فکر میں آزادی پیدا کردی۔ مسلک رشدیہ کے مقابل ایک اور جماعت اس کے مخالفین کی بھی پیدا ہوگی جس کا مقصد دین کی حمایت اور ابن رشد وارسطو کی مخالفت کرنا تھا چنانچہ کلیسا نے مسلک رشدی کے خلاف حکم صادر کیا اس مسلک کی اتباع میں جو خیال نشوونما پایا وہ قدم عالم اور قدم اور ازلیت کا عقیدہ تھا اور یہ کہ جوہر وجود سے مختلف نہیں ہے ہر ممکن الوجود موجود بالضرورت ہے۔ اللہ موجود واحد کے سوا اور کسی چیز کے خلق پر قادر نہیں یعنی اللہ کل موجودات کا خالق نہیں ہے اس مسلک میں عقل بشری کو وحدت اور اس کے خلود کا عقیدہ ہے یعنی عقل انسانی صرف ایک ہے اور وہ پوری بشریت میں کارفرما ہے۔ بشر کے جملہ افراد اسی اک عقل کے مظاہر ہیں جو کوئی فرد بشر مرجاتا ہے تو اس سے مظہر عقلی بھی معدوم ہو جاتی ہے۔

چونکہ یہ مسلک خلق عالم اور وجود مفردات کے دینی تصور کے خلاف اور عنایت الہیہ کے مغائر تھا۔ اس لئے کلیسا نے اس کی سختی سے مخالفت کی۔ اس مسلک کے قبول کرنے سے خدا کی ذات وصفات میں اشتباہ اور موت کے بعد جزا وسزا کے عقیدہ سے انکار اور ایک بشر کا دوسرے بشر سے افضل ہونا اور مراتب سعادت حاصل کرنا ناممکن تھا۔ مسلک رشدیہ میں انسانی اعمال کے صدور پر مجبور ہے۔ اس عقیدہ سے انسان کے اپنے ارادے میں آزاد ہونے کی نفی لازم آتی ہے حالانکہ اختیار اور ارادہ کی آمادی ہی جزا یا سزا پر مبنی ہے اسی طرح فلسفہ کی اور دوسری تحقیقات کا حل ہے یعنی فلسفہ کے نقطہ ونظر سے ایک بات کبھی صحیح ثابت ہوتی ہے اور کبھی غلط اس پر بھی

Marfat.com

اگر فلسفہ کو جوں کا توں اختیار کرلیا جائے تو دینی وامرونواہی کی حقیقت اوراس کی وقعت جاتی رہتی ہے اور وہ صرف نسبتی شے ہو کر رہ جاتے ہیں۔ ان ہی گمراہ کن نظریوں کی بنا پر تیرہویں صدی عیسوی کے اواخر میں یورپ میں ابن رشد اور ارسطو کے فلسفہ کی سخت مخالفت شروع ہوئی۔ کلیسا نے رشدیت کی تعلیم کی ممانعت کردی اس سے صاف ظاہر ہے کہ جب خود کلیسا نے مسلک رشدیت سے اختلاف کیا تو پھر غزالی کے مسلک سے اس کا میل کھانا اور ہم خیال ہونا کس طرح ممکن تھا۔ اسی وجہ سے ہم ابن رشد کو غزالی کی مخالفت پر کمربستہ دیکھتے ہیں۔ ابن رشد اور غزالی خود۔

فلسفہ ارسطو اور ابن رشد

ابن رشد کی فلسفہ پر تحریریں دوزمروں میں آتی ہیں۔ ایک ارسطو کی کتابوں کی شرحیں اور دوسرا ذاتی تحریریں۔ اس کی اپنی کتابوں کے نام یہ ہیں:

فصل المقال، کتاب الشکف اور تہافتہ التہافت۔

ارسطو کے شارح کی حیثیت سے ابن رشد نے کوشش کی کہ اس فلسفی کا اپنا فکر ٹھیک طور پر قائم ہوجائے اور الفارابی اور ابن سینا کی نو افلاطونی تشریحات سے یہ صاف ہوجائے۔ وہ ارسطو کے فکر کو حق سمجھتا تھا، وہ حق جہاں تک انسانی ذہن کی رسائی ممکن ہوسکتی ہے۔ "مابعد الطبیعات" کا ایک اقتباس یوں ہے:

"مابعدالطبیعیات کی ایک مشکل اس امر سے ظاہر ہوتی ہے کہ حق کو بحیثیت مجموعی یا اس کے کسی اہم جزو کی حیثیت سے گرفت میں لانا ممکن نہیں ہوسکا۔"

اس کی وضاحت کرتے ہوئے ابن رشد لکھتا ہے:

"ارسطو کا مطلب یہ ہے کہ حق کو گرفت میں لازماً زمانہ قدیم سے لے کر اس کے دور تک ممکن نہیں ہوا۔ گویا وہ اس بات کی طرف اشارہ کررہا تھا کہ خود اس نے پورے حق یا کم از کم اس کے اکثر حصہ کا استقصاء کرلیا ہے۔ اس کے مقابل میں جو کچھ اس کے قدماء نے سمجھا وہ بہت قلیل تھا، خواہ یہ حق کے کل کے لحاظ سے ہو یا اس کے جزو کے لحاظ سے۔ بہترین مفروضہ یہ ہوسکتا ہے کہ ارسطو نے کامل حق کو سمجھ لیا تھا۔ کامل حق سے میری مراد اس کی وہ مقدار ہے جو

Marfat.com

فطرت انسانی اپنی گرفت میں لینے کی استعداد رکھتی ہے۔''

اس موقف کے مقتضاء کو اچھی طرح سمجھنا چاہئے وہ یہ ہے کہ ارسطو نے نہ صرف علم انسانی کو بے حد ترقی دی بلکہ اس نے اس کو کمال تک پہنچادیا۔ انسان کی رسائی جس حق تک ممکن ہوسکتی تھی اس کو اس نے بیان کردیا۔ یہ وہ تمام حق تھا جو دلائل و براہین سے ثابت کیا جاسکتا ہے۔

ابن رشد کو ارسطو کے تمام علوم سے الفارابی اور ابن سینا کی نسبت زیادہ واقفیت تھی۔ وہ اس کا تجزیہ بھی نہایت احتیاط سے اور صحیح طور پر کرتا رہا۔ اس کے باوجود وہ ارسطو کو اصلاً صاحبِ منطق'' کی حیثیت سے دیکھتا رہا۔ اس کو ارسطو کی فلسفیانہ اور سائنسی تحریروں کے جس پہلو نے زیادہ متاثر کیا وہ اس کی منطقیانہ بحثیں تھیں۔

تاہم ابن رشد نے ارسطو کی حیثیت کا اندازہ کرنے میں ایک اہم شرط لگائی۔ اس نے متنبہ کیا کہ اگرچہ اس یونانی فلسفی کے پاس وہ کامل حق تھا جو انسان کی پہنچ میں ہے تاہم اصل حق اس کے قبضہ میں نہ تھا۔ دوسرے الفاظ میں آدمی کے سامنے ایسے سوالات آتے ہیں جن کا جواب محض عقلی استدلال کے ذریعے نہیں دیا جاسکتا۔ ارسطو کی تمام وضاحتوں کو ماننے کے باوجود ابن رشد نے وحی کے ذریعے ملنے والے حق پر ایمان کی گنجائش باقی رکھی۔ اس کے نزدیک جب قرآن اور فلسفہ کسی ایک ہی موضوع پر کوئی ہدایت دیتے ہوں تو فلسفہ کی بات محلِ نظر ہوتی اور کلام مقدس کی شرح اس طور کی جائے گی کہ یہ عقلی تقاضوں کو پورا کرے۔ جہاں فلسفہ خاموش ہو وہاں ہدایت صرف کلام پاک ہی سے حاصل کی جائے گی۔

ارسطو کی بعض عبارتیں اس قدر ابہام رکھتی ہیں کہ ان کی شرح میں بڑی وسعت ہوسکتی ہے۔ قدرتی طور پر ابن رشد ہر جگہ صحیح شرح نہیں کرتا۔ اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ اس کے کام کی بنیاد ناقص اور کہیں کہیں ناقابل فہم تراجم پر تھیں۔ بہرکیف یہ معلوم ہوتا ہے کہ اپنی شرح میں اس نے دو باتیں ضرور پیش نظر رکھیں۔ ایک ارسطو اور افلاطون کے مابین اختلاف کو نمایاں کرنا، دوسری ابن سینا کے موقف پر تنقید اور اس کی اصلاح۔ ابن رشد نے مابعد الطبیعات کے بارے میں اس نقطہ نظر کو مسترد کردیا کہ وہ آفاقی علم ہے جو دوسرے تمام علوم کے اصولوں اور مقاصد کو متعین کرتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی اس نے یہ نتیجہ بھی رد کردیا کہ اصولاً تمام انسانی علوم کا مابعد

Marfat.com

الطبیعات سے استخراج کیا جا سکتا ہے۔اس کے ساتھ ساتھ اس نے ایسے علم کائنات کی مخالفت کی جس کا دعویٰ یہ تھا کہ اذہان (Intelligences) اور افلاک کی آسمانی دنیا الاول اور لازم ذات کے وجود سے تجلّی کی صورت میں پیدا ہوئی ہے۔ابن رشد نے یہ تصور بھی درست تسلیم نہیں کیا کہ اذہان کا آخری فرد جس کا تعلق فلک قمر سے ہے ''واہب الصور'' یعنی صورت گری کرنے والا ہے۔اور وہ زیر قمر دنیا کی مادی اشیاء کو شکلیں عطا کرتا ہے۔مختصر یہ کہ ابن رشد نے ابن سینا کے اس فکر کو مسترد کر دیا کہ کائنات کا آغاز اوپر سے ہوا ہے، اس کے بعد یہ اعلیٰ سے ادنیٰ کی طرف بڑھتی ہوئی نیچے کو آتی ہے۔ابن رشد کے نزدیک یہ خیالات افلاطون سے آئے ہیں۔ اس معاملے میں اس نے ارسطو کا ساتھ نہایت وفاداری سے دیا۔اس کا خیال یہ تھا کہ موجودات (Beings) وہی کچھ ہوتی ہیں جو غیر متحرک محرک اول کی طرف حرکت کا تقاضا ہوتا ہے۔یہی محرک ان کو بالقوہ حالت سے فعال حالت میں لانے کا سبب بنتا ہے۔اس لئے یہ حرکت اوپر سے نیچے کو نہیں بلکہ نیچے سے اوپر کی طرف ہوتی ہے۔اسی طرح مابعد الطبیعات اساسی علم نہیں جو طبیعات کے دائرہ سے باہر سے تعلق رکھتا ہو اور وہاں سے یہ مادہ اور فکر پر اپنی شعائیں ڈالتا ہو۔ اس کے بجائے مابعد الطبیعات کونے کا وہ پتھر ہے جو طبیعات کی عمارت کو سہارا دیئے ہوئے ہے۔کونے کا پتھر اسی وقت نصب کیا جا سکتا ہے جب عمارت تعمیر کی جا چکی ہو۔ابن رشد کے نزدیک طبعی سائنس کو اس کا ''تغیر پذیر مادہ'' کا موضوع مابعد الطبیعات نے نہیں دیا۔طبیعات پڑھے بغیر ذہن انسانی کو تبدیلی یا حرکت کا تصور ہی نہیں ہو سکتا۔ابن سینا نے (Posterior Analytics) کی غلط وضاحت کی ہے۔اس کے برعکس ابن رشد کے نزدیک یہ مابعد الطبیعات ہے جو ہر چیز کا جواب خود تو کیا مہیا کرے گی، وہ طبیعات کے سامنے اپنے سوالات پیش کرتی ہے۔

مابعد الطبیعات کے بڑے موضوعات پر بحث کرتے ہوئے ابن رشد نے موجود (Being) کے بارے میں لکھا ہے کہ مابعد الطبیعات کا ایک عالم اس لفظ کے مختلف استعمالات کے حوالے سے اس کا مطالعہ کرتا ہے تا کہ یہ ثابت کرے کہ اس کا اولین مفہوم ایک شے (Substance) ہے۔''نوزمرات'' کا تعلق موجود سے ہی ہے کیونکہ یہ موجود الموجود الحقیقی میں شامل ہے، جو ایک شے ہوتی ہے۔''ایک عالمِ مابعد الطبیعات دوسرے نقطہ ہائے نظر سے

Marfat.com

بھی لفظ موجود کی تحقیق کرتا ہے۔" ارسطو نے ایسے الفاظ کی مختلف نقطہ ہائے نظر کو مدنظر رکھ کر یہ ثابت کیا کہ جو بات ایک شے اور نوزمرات کے بارے میں درست ہے وہی بات لفظ "موجود" کے بارے میں بھی درست ہے۔" گویا ارسطو کے تتبع میں ابن رشد نے بھی موجود کے نظریہ میں شے کو اولیت دی۔ "مابعد الطبیعات" کی شرح لکھتے ہوئے اسی بناء پر ابن رشد نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ فی الجملہ علم مابعد الطبیعات ایک شے کے مطالعہ کا نام ہے۔ خواہ وہ شے بگاڑی جاسکتی ہو یا نہ بگاڑی جاسکتی ہو اور تغیر پذیر ہو یا ناتغیر پذیر ہو۔ اس مطالعہ کی بنیاد اس امر پر مبنی نہ تھی کہ شے کو اس طرح متصف کیا جاسکتا ہے بلکہ اس امر پر تھی کہ ان اوصاف کے ساتھ وہ موجود ثابت ہوتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں مابعد الطبیعات کا علم ایک شے کو ہمیشہ موجود کے پہلو سے دیکھتا ہے۔ اس کے برعکس علم طبیعات اس کو تغیر پذیر ہونے کے حوالے سے دیکھتا ہے لیکن ہر صورت میں وہ اس نا قابل تغیر ہی تصور کرتا ہے۔ اس طرح اس خاص سائنس کا موضوع وہی ہے جو مابعد الطبیعات کا ہے۔ لیکن یہ سائنس شے کا مطالعہ موجود کے حوالہ سے نہیں کرتی۔ اس بات کو یوں کہا جاسکتا ہے کہ علم مابعد الطبیعات ہماری دنیا یا فلکی دنیا کے مادہ سے بے تعلق نہیں ہے۔ یہ انہی اشیاء سے بحث کرتی ہے جن سے ارسطو نے Physics اور De caelo میں بحث کی ہے، البتہ یہ ان کے موجود ہونے کے پہلو سے ان پر بحث کرتا ہے۔ نتیجتاً موجود بحیثیت موجود کوئی ایسا موضوع نہیں ہے جو دوسرے موضوعات سے الگ ہو اور جو علم مابعد الطبیعات ہی تک اسی طرح محدود ہو کر رہ گیا ہو جس طرح تغیر پذیر اشیاء طبیعات کا موضوع ہو کر رہ گئی ہیں اور دوسری کسی سائنس کا موضوع نہیں ہیں۔ علم مابعد الطبیعات موجود کا مطالعہ اس کی ذات کے لحاظ سے نہیں کرتا کیونکہ اس کا تو کوئی تصر ہی ممکن نہیں بلکہ وہ اس کا مطالعہ دوسری موجودات میں رکھ کر کرتا ہے، خصوصاً مادہ کی تمام ہیئتیں اس میں زیر بحث آجاتی ہیں۔

ابن رشد نے عقل کے بارے میں بھی اپنا نظریہ پیش کیا۔ وہ اپنی ذات میں بھی اہم ہے اور لاطینی قرونِ وسطیٰ پر اس کا جو اثر پڑا اس کے لحاظ سے بھی وہ اہم ہے۔ اس نظریہ کو سمجھنے کے لئے یہ بات ذہن میں رکھنا ضروری ہے کہ ابن رشد کا مقصد اصلی معقولیت کی وضاحت کرنا تھا۔ اس کے پیش نظر مختلف قابل فہم وذات مثلاً افلاطونی تصورات نہیں تھے۔ وہ کہتا ہے کہ اولاً آدمی

Marfat.com

ادراک میں آنے والی اشیاء کی اشکال کی تجرید کر کے سوچتا ہے۔ (ان اشکال کو اس نے مادی اشکال کا نام دیا ہے)۔ تجرید کے اس عمل کی مدد سے سمجھتے ہوئے وہ اشیاء مسلسل طور پر قابل فہم و ذات کی حیثیت واقعی اختیار نہیں کرتیں بلکہ پہلے وہ بالقوہ قابل فہم ہوتی ہیں اور بعد میں واقعتاً قابل فہم ہوتی ہیں۔ اسی طرح ان کو بنانا اور تباہ کرنا ممکن ہوتا ہے۔ تجرید اس بات کا کافی ثبوت نہیں ہوتا کہ ان کا کوئی الگ وجود ہے۔ دراصل وہ خیال ہی میں جدا کی جا سکتی ہیں۔ مزید برآں وہ دو عناصر پر مشتمل ہوتی ہیں۔ ایک عنصر مادہ کا کام دیتا ہے اور دوسرا صورت کا۔ اس کی مثال پچکی ناک سے دی جا سکتی ہے۔ اس میں ناک مادہ ہے اور اس کا پچکا ہونا اس کی صورت۔ اسی طرح آدمی کے تصور کو لیجئے۔ اس کے اندر ایک تو وہ جوہر ہے جو اس کی تعریف سے مطابقت رکھتا ہے، یہ اس کی صورت ہے۔ لیکن کوئی آدمی گوشت اور ہڈیوں کے بغیر نہیں ہو سکتا۔ یہ اس کی ذات کا مادی پہلو ہے۔ نتیجتاً ان معقولات میں جن کی ہم تجرید کرتے ہیں ایک ان کا فانی حصہ ہوتا ہے دوسرا باقی حصہ۔ یہ دوسرا حصہ خالص غیر مادی معقولِ نظری سے مشابہ ہے۔ لیکن اسی طرح کا معقول اس عقل کا مماثل ہے جو اس کا فہم حاصل کرتی ہے۔ اس صورت حال میں ہمارے اندر جو مادی معقولات ابھرتی ہیں ان کو ایک محرک ذریعہ اور ایک فاعل کی ضرورت ہوتی ہے۔ چونکہ یہ بات واضح ہے کہ ان معقولات کو ہم محسوس اشیاء کی تجرید کر کے حاصل کرتے ہیں یا دوسرے الفاظ میں قوت متصورہ کے تصورات سے حاصل کرتے ہیں اس لئے اس مفروضہ کا جواز موجود ہے کہ اس صفت میں یہ استعداد پائی جاتی ہے کہ جب یہ تصورات حقیقت کا جامہ پہن لیں تو ان معقولات کو پیدا اور قبول کیا جا سکے۔ ابن رشد کے نزدیک اس عمل کے محرک ذریعہ کی حیثیت تصور کی صورتوں کو حاصل ہے۔ وہ فاعل نہیں ہیں بجز اس حقیقت کے کہ ان کے اندر معقولات بالقوہ موجود ہوتی ہیں۔ بالفعل ان کی یہ حالت نہیں ہوتی۔ اگر ایسا ہوتا ہے تو تصوراتی صورتوں اور معقول صورتوں کا آمیزہ بن جاتا ہے۔ تمام اشیاء کے بارے میں الگ الگ سوچنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ عقل آمیزہ کی صورت میں نہ ہو۔ تصور کی صورت میں معقولات کو حاصل کرنے کی استعداد کو ابن رشد "مادی عقل اول" کا نام دیتا ہے۔ یہ عقل حقیقی فاعل نہیں ہوتی۔ اس کو پیدا بھی کیا جا سکتا ہے اور تباہ بھی کیا جا سکتا ہے کیونکہ قوت متصورہ جسمانی ساخت سے الگ نہیں کی جا سکتی۔ لہذا یہ ضروری ہو جاتا ہے کہ ایک اور فاعل کا تصور

Marfat.com

داخل کیا جائے جو معقول صورتوں کو بالفصل حاصل کرے۔ یہ مادی عقل ہے جس کو العقل بالقوۃ بھی کہا جاتا ہے۔ معقولات کے ساتھ اس کا وہی واسطہ ہے جو متصورہ صورتوں کا مادہ سے ہوتا ہے۔ مادہ کی طرح نہ یہ پیدا کی جاسکتی ہے نہ تباہ کی جاسکتی ہے۔ ایک خالص صلاحیت کے طور پر اس کے لئے ضروری ہے کہ بالفعل عقل سے بالفعل معقولات حاصل کرے۔ اگر یہ ایسا نہ کرسکے تو اس کا ہونا نہ ہونا برابر ہے۔ لیکن ایک فرد انسانی جو اپنی قوت عاقلہ کی بدولت نہ صرف تصور کرتا اور سمجھتا ہے بلکہ وہ فیصلہ بھی کرتا ہے، وہ ان عوامل میں ذاتی طور پر شامل ہو جاتا ہے۔ وہ معقولات جو تصور کی صورتوں میں بالقوہ موجود ہوتی ہیں اور تمام انسانوں میں مشترک طور پر پائی جانے والی مادی عقل ان کو حاصل کرتی ہے، وہ ہر فرد انسانی کے لئے ایک محفوظ ذخیرہ کا کام دیتی ہیں جس میں وہ جب چاہے ان کو نکال سکتا ہے۔ اس طرح العقل بلملکہ یعنی عادت پر مبنی عقل پیدا ہوتی ہے۔ اس کو جیسا علم حاصل ہوتا ہے اس کی مثال اس پروفیسر کے علم کی مثال ہے جو ایک خاص زمانہ میں پڑھا نہ رہا ہو لیکن وہ جب پڑھانا شروع کر دیتا ہے تو اپنی صلاحیت کو بالفعل بنا سکتا ہے۔ چونکہ اس عقل بالملکہ کا انحصار آدمی کے اپنے فیصلے پر ہوتا ہے اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ عقل ہر شخص کے لئے مخصوص ہے۔ یہ معقولات کے اس ذاتی ذخیرہ کی نمائندہ ہوتی ہے جو عام مادی عقل بالفعل جمع کر چکی ہوتی ہے یا کر سکتی ہے۔

اس سارے عمل میں تحریک کا کام قوت متصورہ کرتی ہے۔ لہٰذا وہ اصل عامل جس پر ہر چیز کا انحصار ہے۔ وہ عقل ہے جو ہمیشہ فعال رہتی ہے۔ اسی لئے اس کو العقل الفعال کہتے ہیں۔ یہ مادی عقل کو وہ کچھ عنایت کر دیتی ہے جو حقیقی ہوتا ہے۔ ایسا کرنے کے لئے یہ قوت متصورہ کی استعداد کو کام میں لاتی ہے۔ یہ متصورہ صورتوں کو جن کی حیثیت بالقوہ معقولات کی ہوتی ہے، واقعیت کی حالت میں لاتی ہے۔ یہ صرف عامل ہی نہیں ہوتی۔ اپنی ذاتی حالت میں بھی یہ ایک صورت ہوتی ہے، ایک ابدی بالفعل عقل۔ یہ اس معقول کے پوری طرح مماثل ہوتی ہے جس کو یہ فہم میں لاتی ہے۔ یہی معقول وہ ہے جس کو ہم خیال آرائی کا نام دیتے ہیں۔ اوپر ہم نے دیکھا کہ مادی معقولات اپنی صورت میں تصورات معقولات ہی کی طرح ہوتی ہیں۔ اس مرحلہ پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ آدمی ایک تصوراتی عقل کی مدد سے سوچتا ہے۔ لہٰذا ہم یہ بات فرض کرسکتے ہیں کہ ہمارے لئے عقل فعال کا شعور حاصل کرنا ممکن ہے۔ اس صورت میں ہم ایک ایسے

Marfat.com

معقول تک پہنچ جاتے ہیں جو ابدی بھی ہو اور جو مادی معقولات کے برعکس اپنے وجود کے لئے کسی ایسے عمل کا محتاج بھی نہ ہو جس سے ہم اس کو تصور میں لائیں۔ یہ وہ کیفیت ہے جس کو ہم اتحاد یا اتصاد کہتے ہیں۔ یہ وہ طریقہ ہے جس پر صوفیاء نے چلنا چاہا۔ ابن رشد کے نزدیک وہ حقیقت میں اس پر چلنے میں کامیاب نہ ہو سکے۔ اس موضوع پر ابن باجہ کے نظریات پر ابن رشد نے کڑی تنقید کی۔ اس نے یہ سوال کیا کہ کیا اتحاد و اتصال کی یہ حالت فطری ہو گی یا یزدانی؟ اگر یہ یزدانی ہو گی تو یہ فطرت کا کمال کیسے ہوا؟ اگر یہ فطری ہو گی تو یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ فطرت نے ایک ایسی حالت کس طرح اختیار کر لی جس میں اس نے اپنے وجود کی نفی کر دی؟ اگر یہ اتصال فطرت کے کمال کے نتیجہ میں واقع ہوتا ہے تو یہ خود بھی کمال ہو گا جس کی نوعیت وہی ہو گی جس طرح مختلف صورتیں ان فلکی اجسام کا کمال ہیں جن کی حرکت دائروی ہے اور یہ خود حرکت کی ایک کامل شکل ہے۔ مختصر طور پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ مادہ میں جو کمالیت ہے اس کے ایک قدرتی تعلق کی یہ ایک الگ کمالیت ہے۔ یزدانی کمال صرف اضافت کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں اس کا وجود مادی نہیں ہے۔ اس تمام بحث کا نتیجہ اخذ کرتے ہوئے ابن رشد نے لکھا:

''اسی نسبت کے باعث عقلِ فعال کو عقلِ مستفاد کا نام دیا گیا ہے''

اس سے یہ بات ظاہر ہے کہ ابن رشد نے تمام انسانوں کے لئے مشترک ایک عقل کا تصور استعمال تو کیا لیکن اس سے یہ نتیجہ نہیں نکالا کہ انسانوں کا غیر فانی ہونا غیر شخصی ہے۔ حالانکہ یہی چیز اس کو یقینی بنا سکتی ہے۔ اس نے ابن باجہ کے نظریات میں ترمیم تجویز کی حالانکہ فی الحقیقت وہ اس نتیجہ تک نہیں پہنچاتے۔ ابن رشد کا اخذ کردہ نتیجہ واضح ہے نہ معین۔ اس کا سبب مسئلہ کا اشکال ہے۔ اس نکتہ پر ارسطو کے خیالات بھی غیر واضح ہیں اور یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس مسئلہ کو کامل طور پر صحیح ثبوت میسر نہیں۔ اس صورت حال میں آدمی یہی کہہ سکتا ہے کہ اس مسئلہ کا حل ایمان ہی کرے۔

اپنی ذاتی تحریروں میں ابن رشد اپنے وقت کے مذہبی مسائل پر اپنے خیالات پیش کرتا ہے۔ بالخصوص جو مسئلہ اس کے سامنے ہے وہ ایمان اور عقل میں مطابقت اور آیات قرآنی کی تفسیر اور اس میں قیاس کے استعمال کا ہے۔ ابن رشد فلسفی تو تھا لیکن صاحب ایمان بھی تھا اس

Marfat.com

لئے وہ وحی کی حقیقت کو مانتا تھا۔ وہ یہ رائے رکھتا تھا کہ قرآن وحدیث مظاہر فطرت کے مطالعہ کی حوصلہ افزائی کرتے ہیں لیکن خدائی پیغام ہدایت انسانوں کی استعداد کے اختلاف کو مدنظر رکھتا ہے۔ تمام لوگ عقلی استدلال کو قبول نہیں کر سکتے۔ ان کے لئے ضروری ہوتا ہے کہ مناظرانہ بلکہ فصیح وبلیغ انداز کلام کا سہارا لیا جائے۔ ذرائع جو بھی استعمال کیے جائیں ہمارا فرض یہ ہے کہ ہم فطرت کو بھی سمجھیں اور زبانِ وحی کے مفہوم سے بھی واقفیت حاصل کریں۔ ایک فلسفی کا کام یہ ہے کہ یا تو وہ توضیحی دلیل مہیا کرے جہاں یہ موزوں ہو سکتی ہو اور اب تک پیش نہ کی گئی ہو یا جہاں لغوی معنی غیر موزوں ہوں تو تفسیر میں مجازی معنی تجویز کرے۔ متکلمین کی غلطی یہ ہے کہ وہ ایسے سطحی معانی کا دفاع کرنے کی کوشش کرتے ہیں جن کی کوئی قدر و قیمت نہیں ہوتی۔ وہ ایسی دلیلیں دیتے ہیں جو اگر مغالطہ آمیز نہ بھی ہوں تو محض متکلمانہ ہوتی ہیں۔ ابن رشد فقہا کے عقلی اور استدلال کو عموماً سراہتا ہے۔ مذکورہ تمام مسائل ابن رشد کی کتاب

Decisive Treatise and Exposition of the Convergence of The Religious Law And Philosophy.

کا موضوع ہیں۔

''کتاب الکشف'' بھی ابن رشد کی ایک تصنیف ہے۔ اس میں ابن رشد نے تمام مذہبی فرقوں کے اصولوں کا جائزہ لیا ہے۔ جن اصولوں پر اس نے سب سے زیادہ توجہ صرف کی ہے ان میں وجود باری تعالیٰ اس کی وحدانیت اور اس کی صفات کے دلائل، کائنات کے آغاز کے بارے میں تصورات، علت ومعلول کا لامتناہی سلسلہ اور جبر واختیار کے مسائل شامل ہیں۔ یہ کتاب مِنہاجی (Methodological) نوعیت کی ہے لیکن اس میں ابن رشد نے متعدد مسائل پر اپنی رائے دی ہے۔ غلط دلائل پر مبنی خیالات کی تصحیح کی ہے اور جہاں ممکن ہوا ہے توضیحی ثبوت فراہم کئے ہیں۔ علت کے مسئلہ پر وہ یہ ثابت کرتا ہے کہ خدا اپنے امر کے ذریعے علت فراہم کرتا ہے، نیز یہ کہ وقت کے آغاز میں خدا کے تخلیقی کام کو دریافت کرنے کے لئے یہ ضروری نہیں کہ ہم تصور میں ایک غیر محدود وقت گزاریں۔ انسان کے اختیار کے مسئلہ کا ثبوت فلسفیانہ بنیادوں پر فراہم کرنا نہایت مشکل ہے۔ اس کے لئے انسان قرآن پر اعتماد کرے اور اس کی یہ تعلیم قبول کرے کہ خدا کا قادر مطلق ہونا اور انسان کے پاس ارادہ وعمل کا اختیار ہونا

Marfat.com

بیک وقت موجود ہیں یا Bossuet کے الفاظ میں آدمی زنجیر کے دوسروں کو تسلیم کرے، یہ جانے بغیر کہ وہ کس طرح جڑے ہوئے ہیں۔ ابن رشد حیاتِ اخروی کو حقیقت مانتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ یہ عقیدہ عقل کے خلاف نہیں ہے، اگرچہ عقل اس حیات کی مختلف جہات کا تعین کرنے سے قاصر ہے۔

''کتاب الکشف'' کے بعد ''تہافتہ التہافت'' وہ کتاب ہے جس میں ابن رشد کا ذاتی فکر مکمل طور پر سامنے آیا ہے۔ اس کتاب کے لئے ''الکشف'' ہی نے میدان ہموار کیا۔ اس کی نوعیت الغزالی کی کتاب ''تہافتہ الفلاسفہ'' پر تنقید کی ہے جس میں الغزالی نے ابن سینا کے فکر کو مذہبی عقائد کے نام پر مسترد کیا ہے اور ایسی دلیلیں دی ہیں جو ابن رشد کے نزدیک معقول نہیں ہیں۔ الغزالی کی کوشش کو وہ ابن سینا کے رد میں بیکار محض سمجھتا ہے تاہم اس کا خیال یہ ہے کہ ابن سینا کے خیالات کا توڑ کرنا چاہئے۔ چنانچہ وہ اس کے فکر کے تمام بڑے موضوعات کے خلاف توضیحی دلائل فراہم کرتا ہے۔ اس عمل میں ابن رشد نے عملاً ایک مکمل فلسفیانہ کتاب لکھ دی ہے۔ مجموعی طور پر وہ یہ چاہتا ہے کہ عربوں کی نو افلاطونیت کی جگہ ارسطو کے حقیقی خیالات کو لینی چاہئے۔ اس کے ساتھ ساتھ ایمان کے تقاضوں کو بھی ملحوظ رکھنا چاہئے۔ چنانچہ تخلیق کی ابدیت کے نظریہ کی حمایت کرتے ہوئے وہ یوں وضاحت کرتا ہے کہ محرک اول نے دنیا کو جو حرکت دی ہے تو وہ کشش کی نوعیت کی نہیں ہے بلکہ اس نے اپنے امر سے دی ہے۔ جس طرح ایک بادشاہ جب تخت پر بیٹھا ہوا حکم دیتا ہے تو خود اس کو متحرک ہونے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ قرآن میں خدا کی جس مشیت کا حوالہ ہے اس کی وضاحت کرتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ یہ ایک ایسی ذات کے خارجی عمل کی ایک جہت ہے جو خود اپنے عمل کی محتاج نہیں اور جو خود لا تعداد وجود پیدا کر سکتی ہے۔ (یہ نقطہ نظر اس نو افلاطونی نقطہ نظر کے خلاف ہے جس کو ابن سینا نے اپنایا ہے اور وہ یہ بیان کرتا ہے کہ ایک ذات سے ایک ہی مخلوق پیدا ہو سکتی ہے) اس سیاق وسباق میں ابنرشد نے ثابت کیا ہے کہ خدا کا علم مخصوص اشیاء کی ذات کا محیط ہے نہ کہ آفاق میں ان کے وجود کو۔ خدا کا علم تخلیقی ہے اور وہ ہمارے اس علم سے مشابہت رکھتا ہے جو ہم آفاقی علم کے مقابل میں خصوصی اشیاء کا رکھتے ہیں۔ روح کے انجام کے بارے میں ارسطو کی کتاب Nicomach Ean Ethics کا حوالہ دیتے ہوئے ابن رشد کہتا ہے کہ روح نہ صرف ان خوبیوں سے متصف

Marfat.com

ہوتی ہے جن کا تعلق غور وخوض سے ہے اور جو ان معقولات کے فہم سے وابستہ ہیں جو تمام سوچنے والے انسانوں میں مشترک طور پر پائی جاتی ہیں، بلکہ وہ ان شخصی اخلاقی صفات سے بھی متصف ہوتی ہے جن کو یہ محفوظ رکھ سکتی ہے۔ اس اعتبار سے روح کا شخصی طور پر غیر فانی ہونا ممکن ہے۔

ابن رشد کا فلسفہ مذاہب

ابن رشد کی تعلیمات عمومی حیثیت سے اس کے اسلاف و معاصرین فلاسفہ عرب کی تعلیمات سے ملتی جلتی ہیں۔ لیکن یہ فی نفسہ ارسطو کے فلسفے سے علیحدہ نہیں۔ البتہ اس میں نو افلاطونی نظریوں کا اضافہ کر دیا گیا ہے۔ فلاسفہ عرب کو اس امر کا امتیاز حاصل ہے کہ انہوں نے ارسطو کی تعلیم میں عقول دوائر یا کردیات کا اضافہ کیا جو محترک اول اور عالم کے درمیان پائے جاتے ہیں۔ اور نظریہ انثباق عام کو اختیار کیا۔ اس سے ان کا مطلب یہ تھا کہ تمام کائنات کا صدور خدا کی ذات سے ہوا ہے۔ اور اس نظریے کی تشریح اس طرح کی کہ محرک اول کی حرکت کا اتصال پہلے سب سے قریبی کرے سے ہوتا ہے۔ اس کے بعد اس کے قریب کرے سے۔ اس طرح تدریجی طور پر عالم ارضی سے اس کا تعلق ہوتا ہے۔

فلاسفہ عرب نے ''مذہب انثباق'' کو صرف اس لئے اختیار کیا کہ ارسطو کی تعلیم کو ثنویت (یعنی تخلیق عالم میں قوت و مادے کے اشتراک کی آلائش سے پاک صاف کر دے۔ اور مستقل قوت قائمہ یا قوت محض اور مادہ اولیٰ کے درمیانی فاصلے کو پر کر دے۔ یہ امر پوشیدہ نہیں کہ ارسطو کی ثنویت کی غایت یہ تھی کہ عالم کی علت ایسے دو مطلق عناصر کو قرار دیا جائے جو فی حد ذاتہ ایک دوسرے سے مستقل اور بالکل علیحدہ ہیں۔ یہ دونوں روح یا قوت اور مادہ ہیں۔ چونکہ توحید اسلام کا اولین فرض ہے۔ اور صرف ارسطو ہی ایک ایسا فلسفی تھا جس کی تعلیم کی طرف مسلمانوں نے توجہ کی تھی۔ لہذا ان کے لئے ارسطو کی تعلیم کو نظر انداز کرنا عقیدہ دینیہ کی تبدیلی سے کہیں زیادہ بہتر اور آسان تھا۔ اس لئے انہوں نے ''انثباق عام'' کا نظریہ ایجاد کیا۔ اور اس کو ارسطو کی ثنویت کی جگہ رکھا۔ باوجود اس امر کے کہ اس میں اور ارسطو کی باقی تعلیمات میں اصولی اختلاف تھا۔

Marfat.com

ابن رشد نے بھی اسی مسلک کو اختیار کیا تھا۔ جس پر اس سے قبل فارابی اور ابن سینا گامزن تھے۔ ان وجوہ کی بناء پر ابن رشد کا مذہب ان تمام فلاسفہ عرب کے مذہب کا ترجمان تھا۔ جنہوں نے ارسطو سے استفادہ کیا۔ اور اس کے سکول کی اتباع کی اور جن کو مشائین عرب کہنا بے جا نہ ہوگا۔ اس طرح ابن رشد کا مذہب اور ان کے مذاہب کا مجموعہ ہے۔ یہ ان کی آرا میں تطبیق پیدا کرتا ہے اور منتشر تعلیمات جو جمع کرتا ہے۔ اسی لئے عربی فلسفہ ابن رشد کے فلسفے سے موسوم ہونے لگا۔ کیونکہ فلاسفہ عرب میں کوئی ایسا نہ تھا۔ جو ارسطو کے فلسفے سے استفادہ کئے بغیر رہا ہو۔ ابن رشد کی امتیازی خصوصیت میں سے ایک خصوصیت تو یہ ہے کہ وہ آخر میں گزرا ہے۔ اس نے متقدمین کی تالیفات کو جمع کیا۔ ان کی صراحت کی۔ ان سے روایت کی۔ ان کے بعض تعلیمات پر تقریظ کی۔ اور بعض پر تنقید اور ان فلاسفہ اور اپنے افکار میں توافق پیدا ہونے کی صورت میں اس نے خاص نتائج بھی اخذ کئے۔ اس لئے مشرق و مغرب کے مورخین نے بعض ایسے خیالات ابن رشد کی طرف منسوب کئے ہیں۔ جو بعینہ اس کے متقدمین مثلاً ابن سینا اور فارابی تھے۔ انصاف کی بات تو یہ ہے کہ ابن رشد کو جو کچھ فضیلت حاصل ہے۔ وہ صرف اس وجہ سے نہیں۔ کہ اس نے فلاسفہ کے اقوال کی تفصیلی شرح لکھی۔ وہ صرف ناقل، شارح اور مقلد نہیں (جیسا کہ بعض مورخین کا خیال ہے بلکہ وہ ایک جدت پسند اور مخترع فلسفی بھی ہے۔ تغیر شرح کے دوران میں اس کی جدت پسندی اور اختراع دیگر فلاسفہ عرب کی طرح تھی۔ کیونکہ ان فلاسفہ نے بھی نہ صرف بغیر زیادتی اور کمی کے "ارسطو" کی شرح۔ بلکہ اس کے مذہب کی تشریح کو اپنے مذاہب کی اشاعت کا ذریعہ قرار دیا۔

جو شخص عربوں کی ان کتابوں کا گہری نظر سے مطالعہ کرتا ہے جن میں فلسفہ یونان کی تشریح کی گئی ہے۔ تو اس کی عربوں کے ایک مستقل فلسفے کا پتہ چلتا ہے۔ جس کی اپنے مخصوص افکار کے اعتبار سے ایک امتیازی حیثیت اور مجموعی حیثیت سے زمانے کے مروجہ فلسفے سے بالکل مختلف ہے۔

عربی فلسفہ

اس مخصوص عربی اسلامی فلسفے کے آثار نہایت آب و تاب کے ساتھ معتزلہ، دریہ، جبریہ

Marfat.com

صفلیۃ اوراشعریہ کے مذاہب اوع علوم کلام میں نمایاں ہیں۔ چنانچہ کتاب ''الملل والنحل'' اور ''الفرق بین الفرق'' وغیرہ کے مطالعے سے یہ امر واضح ہو جاتا ہے۔ لیکن عربوں نے ان فرقوں کے مباحث کو چند خاص وجوہ کی بناء پر (جن کی تشریح باعث طوالت ہوگی۔ اور نہ یہاں ان کے ذکر کا کوئی موقع ہے) فلسفے کے نام سے موسوم نہیں کیا۔ انہوں نے فلسفے کے نام کو صرف قدماہی کی فکر و نظر تک محدود کر دیا۔ اور فیلسوف یا فلسفی اس شخص کا نام رکھا۔ جس نے خود کو قدماء کے فلسفے کے مکالمے اور شرح و تنقید کے لئے وقف کر دیا ہو۔ جب یہ امر واضح ہو جائے۔ تو اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جس شے کو ہم اس وقت ''فلسفہ عرب'' کہہ رہے ہیں وہ حقیقت میں اسلامی حرکت فکری کا ایک محدود حصہ ہے۔

فلسفہ اسلام کی تدوین

اس امر اختلافات ہے۔ کہ آیا عربی فلسفے کو تفوق حاصل ہے یا اسلامی فلسفے کو۔ ان میں سے ہر مسلک کے حامی اپنے خاص دلائل و قرائن رکھتے ہیں۔ ہم تو اسلامی فلسفے کو ترجیح دیتے ہیں۔ کیونکہ جیسا کہ ہم نے کندی اور فارابی کو حالات میں کہا ہے۔ فلسفہ یونان کو عربی زبان میں منتقل کرنے کا سہرا عباسیوں کے سر ہے۔ اور یہ فارسی النسل تھے۔ یعنی یورپ کے آریہ قبائل سے ان کا تعلق تھا۔ اگر فلسفے کو عربوں سے سامی الفسل ہونے کی بناء پر اجنبیت اور بعد تھا۔ تو وہ اسلام سے جو وجدانی عقائد' عقلی قواعد' اجتماعیت کے ضوابط اور مدنیت کے اصول کا مجموعہ ہے۔ نامانوں نہیں ہو سکتا۔

اس امتیاز سے عربوں پر کوئی مضر اثرات مرتب نہیں ہوتا۔ نہ ان کے قدر و منزلت میں کمی واقع ہوتی ہے۔ کیونکہ اگر اسلام نہ ہوتا تو عیسائیوں کی توجہ فلسفہ یونان کی جانب مبذول ہی نہ ہو سکتی۔ پہلا اسلامی فلسفی یعنی کندی عربی النسل ہے۔ اور خود اسلام کے بانی ایک عربی نبی ﷺ تھے۔ جنہوں نے بلاد عربیہ میں نشو و نما پائی اور اپنے دین کی اشاعت کی۔ اس طرح فلسفہ اسلامیہ کی مثال ایک ایسی کتاب کی سی ہے جس کے دو جز ہیں پہلے کا ماخذ مشرق ہے۔ جس کو کندی' فارابی اور ابن سینا نے مدون کیا۔ اور دوسرے کا مغرب ہے۔ جس کے مولفین ابن باجہ ابن طفیل اور ابن رشد ہیں۔ ابن رشد کے فلسفے پر غور کرنے سے واضح ہوگا کہ اصولی حیثیت سے

Marfat.com

اس میں اور ابن باجہ اور ابن طفیل کے فلسفے میں کسی قسم کا اختلاف نہیں ہے۔

ان دونوں حکما نے مغرب میں ان امور کی تکمیل کی۔ جن کی ابتداء پہلے تین فلسفیوں نے مشرق میں کی تھی۔ فلاسفہ اسلامیہ میں تین ایسی اعلیٰ ہستیاں گزری ہیں۔ جن کو دوسرے فلسفیوں پر ایسا ہی تفوق حاصل ہے۔ جیسا کہ کوہ ہمالیہ اور کوہ ابیض کی دوسرے اور پہاڑوں پر یہ ابن سینا' غزلی اور ابن رشد ہیں ابن سینا تمام مشرقی فلاسفہ میں اعلیٰ استعداد' وسعت رائے' قوت نفس' بلندی فکر کے اعتبار سے امتیازی حیثیت رکھتا ہے۔ اور ان سب میں زیادہ ذی وقعت' ذکی الطبع اور اولوالعزم ہیں کیونکہ انہیں بلحاظ خوش اسلوبی بحث، بعد نظر، رسائی فکر وسعت معلومات اور بلاغت تحریر ان سے پر تفوق حاصل ہے۔ ان کے امتیازی خصوصیات سے ایک یہ ہے کہ انہوں نے سب سے پہلے عقل کے ذریعے حقیقت کی دریافت کو محال قرار دیا۔ کئی صدیوں کے بعد جرمنی کے فلسفی کانٹ نے اپنے فلسفے میں ان کی رائے کی تائید کی۔ جب غزالی کو بحث فکری کے ذریعے حقیقت کی دریافت میں عقل بشری کے عجز کا تیق ہو گیا۔ تو انہوں نے صوفیاء کے مسلک کو اس خیال کے تحت اختیار کیا۔ کہ ان کا طریقہ حقیقت تک پہنچنے کے لئے سب سے زیادہ قریب ہے۔ غزالی جیسے بلند پایہ شخص کی عقل رسا میں اس طبی انقلاب کا نتیجہ یہ ہوا کہ انہوں نے فلاسفہ کے نظریوں کی بیخ کنی شروع کر دی۔ چنانچہ انہوں نے ابن سینا کے خیالات کی تردید میں کتاب ''تہافتہ الفلاسفہ'' لکھی اور نظریہ مبداء علت کی بنیاد ہی اکھیڑ دی۔ اس طرح غزالی دریافت حقیقت کے امتحالے کے قول کی بناء پر کانٹ کے پیشرو ہیں انہوں نے ہیوم پر بھی جو حقیقت کا منکر اور مسلک ہے سبقت حاصل کی۔ ہیوم نے اپنے خیالات کا کچھ اثر کانٹ کے ذہن میں بھی چھوڑا ہے۔ تاہم ان دونوں میں فرق ہے۔ ہیوم نے اپنی یاس کی بنیاد فوقیت پر رکھی اور کانٹ نے اس کو اصول منطق پر قائم کیا۔

غزالی نے فلسفہ کی اہمیت کم کر دی۔ اور اس کی قیمت گھٹا دی اور قلت افادیت کی بناء پر اس کے حصول سے ممانعت کی۔ نیز قوت عقل کا انکار کیا۔ اور اس کے عجز کو ظاہر کیا۔ یعنی بقول اقبال۔

گزر جا عقل سے آگے کہ یہ نور
چراغ راہ ہے منزل نہیں ہے

Marfat.com

چنانچہ امام غزالی اس خیال کی رو سے یورپ کے دو زبردست جدید فلسفیوں پر گوئے سبقت لے گئے۔ (جو ہیوم اور کانٹ ہیں) اس کے بعد حقیقت کی دریافت کے طریقے کے متعلق بحث شروع کی۔ اور قرزہب تصوف' کو اختیار کیا۔ اور یہ وہ مسلک ہے جس کا حامی اس وقت فرانس کا فلسفی برگساں بھی تھا۔ بہر حال یہ وہ علماء ہیں۔ جنہوں نے مشرق میں جنم لیا۔ تیرا خود ابن رشد ہے۔ جس کو دوسروں پر بہت سے امور میں تفوق حاصل ہے۔ منجملہ ان کے ایک یہ ہے کہ فلسفہ قدیم زمانہ سے کائنات کی تغیر و تعلیل اور سبب اول کی حقیقت کی دریافت اور اس کی تحدید کے متعلق دو نظریوں پر مشتمل رہا ہے۔ پہلا نظریہ علتہ العلل کی آزادی اور ان خصوصیات سے بحث کرتا ہے۔ جس سے اس کی تحدید و تعین ہوتی ہے۔ نیز وہ اس امر کی بھی تصریح کرتا ہے کہ علتہ العلل کو جو عالم تدبیر میں دخل ہے۔ وہ عنایت الٰہی کا اقتضاء ہے اور نفس انسانی کو مادی اور ابدی قرار دیتا ہے۔ دوسرے نظریے کا ماحصل یہ ہے کہ مادہ ازلی ہے۔ اور حیات کی اصل وہ جرثومات ہیں۔ جو اپنی پوشیدہ قوت کے اعتبار سے مختلف اشکلا اختیار کرتے ہیں۔ نیز یہ کہ علتہ العلل غیر محدود ہیں۔

یورپ میں فلسفہ ابن رشد

حکمائے اسلام میں ابن سینا نے مشرق میں اور ابن رشد نے مغرب میں سب سے زیادہ شہرت حاصل کی۔ لیکن معرب میں ابن رشد کے فلسفہ کی اشاعت اسپین کے یہودیوں نے کی۔ اس لئے مغرب میں ابن رشد کے فلسفے کی اشاعت سے پہلے ہم کو اسپین کے یہودیوں کی علمی حالت پر نظر ڈالنی چاہئے۔ اندلس میں مختلف ممالک سے جلاوطن ہو کر یہودیوں کی بہت بڑی تعداد آباد ہوگئی تھی۔ جو اسلامی فتوحات سے پہلے سخت ذلت و مصیبت کی زندگی بسر کرتی تھی۔ لیکن اسلامی فتوحات کے بعد مسلمان فرمانرواوں کے غیر متعصبانہ طرزِ عمل سے ان کو امن وامان نصیب ہوا۔ اور وہ مسلمانوں کے دوش بدوش علوم وفنون میں ترقی کرنے لگے۔ اسلامی فتوحات سے پہلے یہودیوں میں ایک قسم کا فلسفہ رائج تھا۔ جس کو فلسفہ قبالہ کہتے ہیں۔ اس فلسفے کی بنیاد عقل کی بجائے وحی والہام اور مذہبی روایات پر قائم تھی اور یہودیوں کے اس مذہبی طرز کے

Marfat.com

لٹریچر سے عربوں کے لٹریچر کو بہت زیادہ مشابہت حاصل تھی۔اس لئے یہودیوں نے عربوں کے اثر کو تقریباً ہر ملک میں بہت جلد مقبول کرلیا اور عربوں کے سایہ عاطفت میں یہودیوں میں ایک نئی روح پیدا ہوگئی اور دسویں صدی میں بغداد کے قریب مقام سورافلز کے ایک نئے کالج کا سنگ بنیاد رکھا گیا۔جس کا بانی ابوسعد یا تھا۔فلسفہ کے اس نئے اصول نے عربی اثر کو بہت جلد قبول کر کے یہودی قدیم فلسفہ کے بجائے ارسطو کے فلسفہ مشائیہ کا درس دینا شروع کیا۔اور اسپین میں حکم کے مشہور طبیب حسدائے ابن اسحاق نے سب سے پہلے اس فلسفے کی اشاعت کی۔اگرچہ بعض لوگوں نے اس فلسفے کی مخالفت بھی کی۔لیکن اس کا کچھ اثر نہیں ہوا۔اور یہودیوں میں ارسطو کی عظمت بالاتفاق تسلیم کرلی گئی اور گیارہویں صدی عیسوی میں ارسطو کا فلسفہ اسپین میں اس قدر اشاعت پذیر ہوگیا کہ اس کے سامنے مذہبی طبقے کو بھی سر تسلیم خم کرنا پڑا۔

یہودیوں میں جو مشہور فلسفی پیدا ہوئے۔ان میں ابن جبرول کا نام سب سے زیادہ نمایاں ہے۔جو ابن کا استاد تھا۔ابن رشد نے عقل کی بحث میں اس کا حوالہ دیا ہے۔اور عقل عام کا مسئلہ اسی نے ابن جبرول ہی سے اخذ کیا ہے۔ابن جبرول پر یہودیوں کے جدید فلسفہ مثائیہ کا دور ختم ہوگیا۔اور اس کے بعد گیارہویں صدی عیسوی میں موسیٰ بن میمون پیدا ہوئے۔جو ارسطو کے ساتھ ساتھ فلسفہ ابن رشد کا بھی علم بردار تھا۔اور اس طرح اس نے اسپین کے یہودیوں میں ایک نئے مخلوط فلسفے کا سنگ بنیاد رکھا۔جس کو یہودیوں کے اصلی فلسفہ قبالہ سے کوئی مناسبت نہ تھی۔

موسیٰ بن میموں قرطبہ کے ایک یہودی خاندان میں 1135ء میں پیدا ہوا۔اور وہیں ریاضی منطق اور علم طب کی تعلیم حاصل کی۔لیکن جب عبدالمومن نے اپنے دور سلطنت میں یہ عام اعلان کیا۔کہ اندلس سے یہودی اور عیسائی ایک معینہ مدت کے بعد اگر اپنے مذہب پر قائم رہیں گے۔تو ان کے جان و مال محفوظ نہ رہیں گے۔تو بہت سے یہودی اور عیسائی تو جلا وطن ہو گئے۔لیکن جو لوگ اہل وعیال اور مال و دولت کی محبت کی وجہ سے وطن کو نہ چھوڑ سکے۔انہوں نے منافقانہ طور پر اسلام قبول کرلیا۔تو مصر چلا آیا۔اور شہر فسطاط کے یہودیوں کے ایک محلے میں جس کا نام مصبعہ تھا قیام کیا۔اور جواہرات وغیرہ کی تجارت کرنے لگا۔اور لوگ اس فلسفے کی

Marfat.com

تعلیم حاصل کرنے لگے۔اس نے 650ھ میں مصر میں وفات پائی اور اپنی وصیت کے مطابق بحیرہ طبریہ میں جہاں یہود کے پیشوان مذہبی کی قبریں تھیں دفن ہوا۔اس نے اگرچہ تورات کی شرح تلمود کی شرح بھی لکھی تھی۔جس کو بعض لوگ پسند کرتے تھے لیکن فلسفہ کے اثر سے خاص طور پر متاثر تھا۔اور مصادشرعی کے ابطال میں ایک رسالہ لکھا تھا۔جس کی یہود کے پیشوایان مذہبی نے مخالفت کی۔

(اخبار الحکماء قفطی:ص210,209)

لیون افریقی نے لکھا ہے کہ وہ ان رشد کا شاگرد تھا۔اور ابن رشد کی جلاوطنی کے زمانے میں اس سے فلسفہ کی تعلیم حاصل کرتا تھا۔لیکن جب اس نے دیکھا کہ ابن رشد کی وجہ سے اس پر عتاب شاہی نازل ہوا چاہتا ہے۔تو وہ مصر بھاگ گیا۔اسی روایت کی بناء پر بروکر بھی اس کو ابن رشد کا شاگرد بتلاتا ہے۔اس کے بعد یورپ کے ایک دوسرے مستشرق ہینگ نے اس پر یہ بات اوراضافہ کی۔کہ ابن رشد کی محبت کے اثر سے موسیٰ بن میمون بے دین ہوگیا تھا۔لیکن یہ روایت بالکل بے بنیاد ہے۔ابن رشد کی جلاوطنی بلکہ اس کے عہد شہرت سے تیس برس بیشتر عبدالمومن کے عہد حکومت میں وہ اندلس سے ہجرت کر چکا تھا۔اور جس زمانے میں ابن رشد معتوب ہوا ہے۔اس وقت وہ مصر میں صلاح الدین کا طبیب تھا۔موسیٰ بن میموم نے اگرچہ خود یہ تصریح کی ہے۔کہ اس نے ابن ماجہ کے ایک شاگرد سے فلسفے کی تعلیم حاصل کی ہے۔لیکن اس نے ابن رشد کا نام نہیں لیا ہے۔بہر حال وہ ابن رشد کا شاگرد تو نہیں ہے۔لیکن اس کا معتقد ضرور ہے۔ چنانچہ وہ 1191ء میں یعنی ابن رشد کی وفات سے تقریباً پانچ سات سال پیشتر اپنے ایک عزیز شاگرد یوسف بن یحییٰ کو لکھتا ہے کہ:

''میں ابن رشد کی تمام شروح ارسطو کو فراہم کر چکا ہوں۔صرف رسالہ حس ومحسوس اب تک دستیاب نہیں ہوا۔حقیقت یہ ہے کہ ابن رشد نہایت منصفانہ رائے قائم کرتا ہے۔اس لئے مجھے اس کے خیالات پسند ہیں۔لیکن افسوس کہ عدیم الفرصتی کی وجہ سے اب تک اس کی تصنیفات کا مطالعہ نہیں کر سکا ہوں۔''

موسیٰ بن میمون پہلا شخص ہے۔جس نے یہودیوں میں فلسفہ ابن رشد کی اشاعت وترویج کا سنگِ بنیاد رکھا۔موسیٰ بن میمون کے بعد اس کا ایک شاگرد یوسف بن یحییٰ بہت مشہور ہوا۔وہ

Marfat.com

فارس کا رہنے والا تھا۔ اور اپنے وطن ہی میں علوم حکمیہ کی تعلیم حاصل کی تھی۔ یہودیوں کی جلا وطنی کے زمانے میں وہ بھی اندلس سے مصر چلا آیا۔ اور کچھ دنوں موسیٰ بن میمون کی محبت میں رہ کر اس سے تعلیم حاصل کی اور دونوں نے مل کر ہیت ابن افلح الاندلسی کی اصلاح کی۔

(اخبار الحکماء قفطی: ص....35)

یوسف کو بھی ابن رشد سے بڑی عقیدت تھی اور اس نے اپنے استاد کو ایک خط لکھا ہے جس میں استعادۃ اس عقیدت کا اظہار کیا ہے۔ موسیٰ بن میمون اور اس کے شاگرد یوسف کے بعد یہودیوں میں فلسفہ ابن رشد عام طور پر اشاعت پذیر ہو گیا۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مذہب سے عام طور پر بے پروائی پیدا ہو گئی۔ اور مذہبی گروہ میمونیوں کے فلسفے کا دشمن ہو گیا۔ اور 1305ء میں بارسلونا کے جراعظم سلیمان بن ادریس نے یہ فرمان جاری کیا کہ جو شخص 25 برس کے سن سے پیشتر فلسفہ کی تحصیل میں مشغول پایا جائے گا۔ وہ برادری سے خارج کر دیا جائے گا۔ چنانچہ اس وقت سے موسیٰ بن میمون کے خلاف کتابیں نکلنے لگیں اور میمونی فلسفے کے خلاف یہ شورش تقریباً دو صدی تک جاری رہی لیکن جب یہودیوں میں دادو کنجی' ابن فاخورا' اور یوسف بن کاسی جیسے فلاسفہ پیدا ہونے لگے۔ تو اس وقت ابن رشد کے ساتھ یہودیوں کی عقیدت کی کوئی حد نہ رہی اور فلسفہ کے مقابل میں مذہبی گروہ کو کامل شکست ہو گئی۔

یورپ میں فلسفہ ابن رشد کی تاریخ

یورپ میں اسلامی علوم وفنون ایک طرف تو اسپین سے براہِ جنوبی فرانس' دوسری طرف سسلی سے شہنشاہ فریڈرک ثانی کی حمایت میں نیلپز ہوتے ہوئے جنوبی اٹلی میں پہنچے۔ اس زمانے کا ایک مشہور شخص پیڑ الللقب بہ مقدس جو ایک عرصے تک قرطبہ میں رہ کر تعلیم حاصل کر چکا تھا۔ بیان کرتا ہے کہ میں نے اندلس میں بعض علماء کو دیکھا جو فن ہیت کی تحصیل کے لئے جزائر برطانیہ سے آئے تھے۔ اس عہد کے مشاہیر میں پاپائے جر برٹ سلونا (واقع اندلس) کے ایک امیر کی ترغیب سے اندلس میں آئے اور وہاں رہ کر ریاضی' طبیعات اور فن ہیت کی تحصیل کی اور قرطبہ سے واپس آ کر وینس میں ایک اسکول قائم کیا۔ جس میں اپنے جاہل ابنائے ملک کو

Marfat.com

منطق موسیقی اور ہیئت کی تعلیم دینی شروع کی۔

ان آزاد خیال تعلیم یافتوں کے علاوہ فرانس اور اس کے آس پاس کے ملکوں میں یہودی علماء بھی کثرت سے آباد تھے۔ جو عربی لٹریچر کی اشاعت میں خاطر خواہ حصہ لے رہے تھے۔ یہودی اس عہد کی سوسائٹی کا جز ولاینفک تھے۔ یہ لوگ اسپین جا کر فن طب کی تکمیل کرتے تھے اور وہاں سے واپس آ کر شاہاں یورپ کی ڈیوڑھیوں پر پیشہ طباعت کے سلسلے میں ملازمت کرتے تھے۔ یہ لوگ مہاجنی اور تجارتی کاروبار کے بھی بڑے ماہر ہوتے تھے۔ اس لئے تمام یورپ میں ان کی قدر کی جاتی تھی۔ اور وہ چپکے چپکے یورپ کے جاہل باشندوں پر اپنا علمی اور تمدنی اقتدار قائم کر رکھے تھے۔ ان لوگوں نے سسلی اور خود یورپ کے دارالصدر ملک اٹلی میں بمقام سلرنو ٹارنٹم اور باری اسکول اور کالج بھی قائم کر رکھے تھے۔ جہاں فلسفہ اور سائنس کی تعلیم دی جاتی تھی چنانچہ سلونو کے بڑے کالج میں بھی عربی' یونانی اور عبرانی کے استاد پہلو بہ پہلوان تین مختلف زبانوں کے درس دیتے تھے۔ اس کے علاوہ مانٹ پلیز میں بھی یہودیوں کی ایک یونیورسٹی قائم تھی جو فرانس کے راستے سے علوم وفنون کی اشاعت کر رہی تھی۔

یہ یہودی علماء عربی' فلسفہ کو عبرانی زبان میں پہلے ہی منتقل کر چکے تھے۔ اب ان کی دیکھا دیکھی عیسائیوں کو بھی شوق پیدا ہوا۔ چنانچہ پہلا شخص جس نے عربی سے لاطینی میں کتابوں کا ترجمہ کیا۔ کاسیو کا پادری قسطنطین تھا۔ اس نے تمام مشرق کی سیاست کی تھی اور ایک عرصے تک اسپین تک میں بھی مقیم رہ چکا تھا مشرق کی سیاست سے واپس آ کر اس نے اپنی بقیہ زندگی مشرقی علوم وفنون کے ترجمہ واشاعت کی نذر کر دی۔ اس عہد میں دایناال مادے جزائر برطانیہ سے بغرض تکمیل تعلیم اندلس آیا۔ اور طلیطلہ میں ایک عرصے تک رہ کر ریاضی کی تکمیل کی۔ واپسی کے بعد لاطینی میں ریاضی پر دو کتابیں تصنیف کیں۔ انگلستان کے بادشاہ ہنری اول کے عہد میں انگلستان کے ایک پادری ایڈرلارڈ نے طبیعات وریاضی کی تکمیل کے لئے اندلس کا سفر کیا۔ اور وہاں سے واپس آ کر عربی سے بہت سی یونانی تصنیفات کا ترجمہ کیا۔ ان شخصی کوششوں کے علاوہ بعض مقامات پر ترجمے کے باقاعدہ محکمے بھی قائم تھے۔ جس کے ارکان یہودی اور مسلمان علماء ہوتے تھے اور سب کا افسر کوئی مشہور پادری مقرر کیا جاتا تھا۔ جو زبان کی حیثیت سے ترجموں کی جانچ پڑتال کرتا تھا۔ چنانچہ اس قسم کا سب سے پہلا محکمہ طلیطلہ کا لارڈ شپ دریمورنڈ نے

Marfat.com

1130ء میں قائم کیا۔ اس محکمے کے ارکان وہ یہودی علماء تھے جو عربی زبان وفلسفہ سے واقف تھے۔ ان میں سب سے زیادہ ممتاز یوحنا تھا۔ جو اشبیلیہ کا رہنے والا تھا۔ اس محکمے کا افسر گوند سالفی مقرر ہوا۔ اور اس محکمے نے ابن سینی کی بہت سی کتابوں کا ترجمہ کیا۔ کچھ زمانے کے بعد کریمون اور الفرڈ وی مولائی نے فارابی اور کندی کی بعض تصنیفات کے ترجمے شائع کئے۔

بارہویں اور تیرہویں صدی عیسوی میں عموماً اصل عربی سے لاطینی میں ترجمہ کیا جاتا تھا۔ لیکن کچھ عرصے کے بعد جب یہودیوں نے عربی خزانہ سے عبرانی زبان کو مالا مال کر دیا تو اس وقت سے عبرانی زبان سے ترجمے کئے جانے لگے چودھویں صدی عیسوی میں ابن سینا اور زیادہ تر ابن رشد کا ترجمہ کیا گیا۔ اور پندرہویں صدی تو گویا ابن رشد کے عروج کا نصف النہار تھا۔

فریڈرک دوم شہنشاہ جرمنی کے عہد سے عربی کتابوں کا ترجمہ نہایت تیزی سے شروع ہوا۔ یہ بادشاہ علم پرور اور فلسفہ عرب کا مداح تھا۔ اس کی ابتدائی زندگی سلسلی میں بسر ہوئی تھی۔ جہاں عرب علماء سے ہر وقت اس کی صحبت رہتی تھی۔ اس کو عربی رسم ورواج سے اس قدر شگفتگی پیدا ہوئی کہ مشرقی بادشاہوں کی طرح اس نے حرم اور خواجہ سرا مقرر کئے۔ یورپ نے صلیبی لڑائیوں کے سلسلے میں جب بیت المقدس پر چھٹا حملہ کیا۔ تو یہ بادشاہ بھی ایک فوج کثیر کے ساتھ اس میں شریک ہوا۔ لیکن اس حملے کے دوران میں وہ علمی مشاغل سے خالی نہ رہا۔ مسلمان علماء مسیحی کیمپ میں ہر وقت جمع رہتے تھے۔ جن کے ساتھ وہ فلسفیانہ مباحث میں مشغول رہتا تھا اور ریاضی کے مشکل مسائل ان سے حل کرواتا تھا۔ میدان جنگ سے واپس آ کر اس نے علانیہ فلسفہ عرب اور علوم وفنون کی حمایت شروع کی۔ سسلی میں کتب خانے قائم کئے۔ ارسطو بطلیموس اور خود ابن رشد کی کتابوں کے ترجمے پر یہودی علماء کو مقرر کیا۔ طیبون کا یہودی خاندان کے ترجمے پر یہودی علماء کو مقرر کیا۔ طیبون کا یہودی خاندان جس نے ابن رشد کی کتابوں کے ترجمے کئے ہیں۔ اس کے دربار سے وابستہ ہیں۔

سب سے پہلا شخص جس نے ابن رشد کی تصنیفات سے مسیحی یورپ کو روشناس کیا۔ وہ میکال اسکاٹ تھا جو طلیطہ کا رہنے والا تھا۔ اور شہنشاہ فریڈرک ثانی کے درباریوں میں تھا۔ اس نے سب سے پہلے 1230ء میں شرح کتاب السماء والعالم اور شرح مقالہ فی الروح کا ترجمہ کیا۔ ان کے علاوہ بعض اور کتابوں کے ترجمے بھی اس کی جانب منسوب ہیں۔ مثلاً مقالہ فی

Marfat.com

الکون والفساد اور جوارہ الکن وغیرہ۔ طلیطلہ کے مختصر زمانہ قیام میں ایک فاضل یہودی کی مدد سے وہ زیادہ تر ابن رشد کے ترجمہ میں مشغول رہا۔ راجر بیکن کا بیان ہے کہ اسکاٹ اصل عربی زبان سے کم واقف تھا۔ اس بناء پر اس کا خیال ہے کہ میکال اسکاٹ کے ترجمے حقیقت میں خود اس دماغی کوشش کا ثمر نہیں ہیں بلکہ کسی یہودی نے اس کے نام سے شائع کئے ہیں۔ بہرحال میکال اسکاٹ پہلا شخص ہے جو مسیحی یورپ میں ابن رشد کے مترجم کی حیثیت سے مشہور ہوا۔ اسکاٹ کے بعد ہرمن نے ابن رشد کے فلسفہ کی اشاعت کی۔ یہ بھی فریڈریک ثانی کے دربار میں باوقعت درجہ رکھتا تھا۔ ہرمن نے ارسطو کی ان کتابوں کی جانب زیادہ توجہ کی۔ جو اب تک غیر مشہور رہ گئی تھیں۔ یعنی کتاب الخطابہ' کتاب الشعر' کتاب الاخلاق اور کتاب السیاستہ لیکن ان کتابوں کے اصل یونانی نسخے چونکہ مفقود تھے۔ اس لئے مجبوراً اس نے کتاب الخطلبہ کے بدلے فارابی کی شرح اور کتاب الشعر کے بدلے ابن رشد کی تلخیص کا ترجمہ کیا اور وہ کتاب الخطابہ کے ترجمے کے آخر میں کہتا ہے کہ ابن رشد نے ارسطو کی کتاب الاخلاق کی جو تلخیص کی ہے اس کا ترجمہ بھی میں نے کیا ہے۔

ہرمن کے بعد اس طرف عام توجہ شروع ہوئی۔ یہاں تک کہ تیرہویں صدی کے ختم ہوتے ہوتے ابن رشد کی اہم کتابیں لاطینی زبان میں ترجمہ کر ڈالی گئیں۔ لیکن اس کی طبی تصنیفات کا ترجمہ شاید ایک مدت کے بعد ہوا ہے۔ کیونکہ اس کے عہد کے مشہور طبیبوں میں بجز گلبرٹ کے کوئی مصنف ابن رشد کا نام نہیں لیتا۔ اور گلبرٹ میں بھی ابن رشد کی طبی تصنیفات سے ناواقف کا اظہار کرتا ہے۔ پہلے پہل 1284ء میں مانٹ پلیر کہ ایک طبیب نے شرح ارجوزہ ابن سینا کا ترجمہ کیا ہے۔ اس کے بعد چودھویں صدی عیسوی متعدد کتابوں کے ترجمے کئے گئے۔ لیکن یورپ میں طبعی حیثیت سے ابن رشد کی شہرت کا سنگ بنیاد جس نے رکھا وہ پیڈا یونیورسٹی کا پروفیسر پطرس وابانو تھا۔ میکال اسکاٹ اور اس کے ہم عمر ہرمین نے ابن رشد کی بعض کتابوں کے جو لاطینی ترجمے شائع کئے ان کے بعد یورپ پر ابن رشد کا اثر پڑنے لگا۔ چنانچہ یورپ میں اس وقت فلسفہ کے جتنے متعدد فرقے موجود تھے۔ ان میں سب سے پہلے اس جدید فلسفہ کے نظریات میں ہم کو ابن رشد کا اثر خاص طور پر نمایاں نظر آتا ہے۔ جس کا نام مذہب خارجیت بلزم تھا۔ اس مذہب کے بانیوں کا یہ خیال تھا کہ ہرنوع کے اشخاص جزیہ کا

Marfat.com

قوام ایسے زاتیات سے ہوتا ہے۔ جو تمام افراد میں بالاشتراک پائے جاتے ہیں۔ ان مشترک ذاتیات کا وجود افراد سے الگ اور مستقل بالذات ہوتا ہے۔ اور یہ وہی واحدت عقل کا مسئلہ ہے۔ ابن رشد کا اثر سب سے زیادہ فرانسیکن فرقے میں نظر آتا ہے یہ ایک مذہبی جماعت ہے جس کے بانی سینٹ فرانیس نے تیرھویں صدی عیسوی میں یورپ اور چرچ کے خلاف علم بغاوت اس زمانے میں عربوں کا اثر ترقی پذیر تھا۔ اس لئے یورپ کے آزاد خیال لوگ جو چرچ کے روحانی اقتدار کی مخالفت علانیہ کمر بستہ تھے۔ قدرۃ عربی اثر کے دامن عافیت میں پناہ لینے پر مجبور تھے۔ اس فرقہ کا سنگ بنیاد اگر چہ مذہبی اصول پر رکھا گیا تھا۔ اور اس لئے اس کو فلسفہ سے کوئی لگاؤ نہ تھا۔ تاہم آزاد خیالی کی بدولت ان لوگوں کو عربی فلسفہ کی جانب متوجہ ہونا پڑا فرانسیکن فرقہ اصل علمی مرکز آکسفورڈ میں تھا۔ جہاں فلسفہ ابن رشد کے جراثیم بکثرت پھیلے ہوئے تھے۔ اس یونیورسٹی میں ابن رشد کے ہم خیال لوگ کثیر تعدا میں پیدا ہوئے۔ گویا یہاں مدرسہ میں ابن رشد کا فلسفہ تقریباً بالکل ضم ہو گیا تھا۔

اسی سلسلہ میں راجر بیکن انگلستان کے فرانسسکن فرد کا پہلا فلسفی تھا۔ جو علانیہ ابن رشد کے خیالات کو نقل کرتا اور دیگر فلاسفہ عرب پر ابن رشد کو فوقیت دیتا ہے اور اس کا نام جہاں لیتا ہے خلوص وعقیدت سے لیتا ہے۔ اور اگر اس کے خیالات نقل کرتا ہے ایک موقعے پر کہتا ہے کہ ابن سینا پہلا شخص ہے جس نے ارسطو کے فلسفہ کو دنیا میں شہرت دی۔ لیکن سب سے بڑا فلسفی ابن رشد ہے جو ابن سینا سے اکثر اختلاف کرتا ہے۔ ابن رشد کا فلسفہ ایک عرصے تک نا قبول رہا۔ مگر اب دنیا کے تقریباً تمام فلسفیوں نے اس کو تسلیم کر لیا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ ارسطو کے فلسفہ کی صحیح تشریح اسی نے کی ہے گو اس کے خیالات پر بھی کبھی میں تنقید کرتا ہوں۔ مگر اصولاً اس کی اصابت رائے کا معترف ہوں۔ ایک موقع پر کہتا ہے ابن سینا کے بعد ابن رشد نے اگلے فلاسفہ کے خیالات کی بہت تصیح کی۔ اگر چہ کہیں کہیں خود اس کے خیالات ئی تصیح و تکمیل کی بھی ضرورت ہے تاہم بحیثیت مجموعی اس کی نظر بہت گہری جاتی ہے اور رائے سب سے زیادہ صالب ہوتی ہے۔ راجر بیکن ابن رشد کی شرح طبیعات شروح مقالہ فی الروح' شرح مقالہ فی السماء والعالم سے بہت زیادہ اقتباس نقل کرتا ہے۔

فرانسیکن فرقہ کی تعلیمی کوششیں صرف انگلستان تک محدود تھیں مغربی یورپ میں عربی

Marfat.com

فلسفہ کی اشاعت سب سے پہلے فرانس کے راستے سے ہوئی تھی۔ اور یہیں وہ فلاسفر بھی سکونت پذیر تھے جنہوں نے یورپ سب سے پہلے ابن رشد کا اثر پھیلایا تھا۔ فرانس میں بھی اور مقامات کی طرح دو فریق تھے۔ سوربون یونیورسٹی میں مخالفین ابن رشد کے فلاسفہ کا درس ہوتا ہے اور پیرس میں ابن رشد کا فلسفہ پڑھایا جاتا تھا۔ سیگر جو اس یونیورسٹی کا ایک مشہور پروفیسر تھا۔ ابن رشد کے عقیدت مندوں میں تھا۔ چنانچہ سینٹ ٹامس نے اپنی کتاب ''ردابن رشد'' میں اکثر اس پر حملے کیے ہیں۔ سیگر اپنی کتابوں میں ابن رشد اور موسیٰ بن میمون کے اقتباسات جا بجا نقل کرتا ہے۔

ساربون یونیورسٹی چونکہ مسیحیت کے عقیدہ عام کی حمایت کرتی تھی اس لئے ان دونوں یونیورسٹیوں کے درمیان مناظروں کا سلسلہ جاری ہو گیا۔ اور مناظروں سے گزر کر فساد کی نوبت پہنچ گئی۔ فساد کی اصل بناء یہ تھی کہ ساربون والے سارے مغربی چرچ کو اپنے اقتدار میں رکھنا چاہتے تھے پیرس یونیورسٹی میں فلسفہ ابن رشد کے درس و اشاعت کا کارگر حیلہ ان کے ہاتھ لگ گیا۔ اور ساربون والوں نے پوالگونڈ چہارم سے چھے سات برس کے عرصے میں چالیس فرمان اس مضمون کے شائع کرائے کہ عربی فلسفہ کا پڑھنا حرام ہے اس کے بعد 1269ء میں ان لوگوں نے پیرس میں علماء کی ایک مجلس منعقد کی۔ جس نے اس مضمون کا ایک فرمان صادر کیا کہ یہ تقدس مذہبی مجلس ان لوگوں کے فاس العقیدہ ہونے کا فتویٰ دیتی ہے۔ جو امور ذیل کے قائل ہوں۔

1- تمام انسانوں میں ایک ہی عقل پائی جاتی ہے۔

2- عالم ازلی ہے۔ 3- انسان کا سلسلہ کسی آدم معین تک منتہی نہیں ہوتا۔ 4- نفس جسم کے ساتھ فنا ہو جاتا ہے۔

5- نفس جسم کے ساتھ فنا ہو جاتا ہے۔

6- خدا جزمیات کا عالم نہیں۔

7- بندوں کے افعال پر خدا کو کوئی اختیار حاصل نہیں۔

7- خدا قابل فنا اشیاء کو ابدی نہیں کرسکتا۔

ساربون والوں کی ان کوششوں کے باوجود پرلیس یونیورسٹی کے پروفیسر عربی فلسفہ خاص

Marfat.com

کر فلسفہ ابن رشد کے اب بھی حامی رہے چنانچہ 1277ء میں مخالف فریق کے لیڈر اٹنی ٹیمیر نے پادریوں کی ایک کثیر جماعت سے مشورہ لے کر دوسرا فرمان شائع کیا۔ جس میں امور مذکورہ بالا کے علاوہ ان جدید عقائد کی بھی تفریح تھی۔ جن کے ماننے سے آدمی کافر ہو جاتا ہے۔

ابن رشد کا اسلوبِ تنقید

تہافتہ التہافتہ میں ابن رشد نے ان تمام اعتراضات کا شوشہ بہ شوشہ اور نقطہ بہ نقطہ جواب دیا ہے۔ جو غزالی نے تہافتہ الفلاسفہ میں پیش کئے۔ ان جوابات کا استیعاب نہ صرف بحث کو ضرورت سے زیادہ پھیلا دے گا بلکہ یہ اندیشہ بھی لاحق ہے۔ کہ ان تفصیلات سے تعرض کرنے سے کہیں بحث نکھرنے کی بجائے اور الجھ کر نہ رہ جائے۔ اس وجہ سے ہم چاہیں گے۔ کہ نقد و نظر کے واہرائے صرف اصولی اور بنیادی نقاط ہی تک محدود رہیں۔ ابن رشد چونکہ اپنے مزاج اور ربیت کے لحاظ سے ٹھیٹھ فلسفی ہیں۔ اس لئے ان کے اندازِ تنقید میں کہیں بھی طعن تعریض‘ یا مناظرانہ‘ اتھلا پن اور جوش پایا نہیں جاتا۔ غزالی کے اعتراضات پر جن میں شدت‘ جوش اور عمق اور گہرائی کے سبھی عناصر جمع ہیں۔ دو ایک مقامات کو چھوڑ کر ان کا ردِ عمل عموماً یہ ہوتا ہے۔ کہ یہ ان میں پنہاں جو گھپلا سفطہ اور منطقی تضاد نظر آتا ہے۔ اس کی نشاندہی کر دیں اور اتنا بتا دینے پر اکتفا کریں۔ کہ فکر و دانش کے حلقوں میں مسئلہ زیر بحث میں کیا موقف اختیار کیا گیا ہے۔ ان کی تحریر میں فلسفہ کی روایتی خنکی‘ متانت اور وقار کی جھلک نمایاں ہے۔ ان کی کوران مباحث میں دیتی ہے۔ جہاں خود یونانی فلسفہ نے منطقی دلائل کو چھوڑ کر از عینیت اور شاعری کا ادب ادھار لیا ہے۔ وہ لفظوں میں غزالی اور ابن رشد کے اندازِ فکر میں فرق یہ ہے کہ جہاں اول الذکر جوش گہرائی اور نقطہ سنجی کے امام نہیں ہیں۔ وہاں ثانی الذکر کا یہ خاصہ ہے۔ کہ مسائل و اعتراضات کے بارے میں ان کا ذہن بہت صاف اور واضح ہے۔ مزید برآں اس میں فلسفیانہ سنجیدگی کی عمدہ مثال پائی جاتی ہے۔ غزالی کی حیثیت ہمارے نزدیک پر جوش حملہ آور کی ہے اور ابن رشد کی سنجیدہ مدافع کی حملہ آور دفاع کی اس علمی و فکری حامل ہرگز نہیں ہے۔ کیونکہ کہیں تو حملہ نے تشکیک و ارتیاب کے ایسے ایسے نقاط کی وضاحت کی ہے۔ جن کا حریف سے کوئی جواب نہیں بن پڑا اور کہیں دفاع نے تحقیق و تفحص کے ایسے انمول موتی بکھیرے ہیں جو واقعی داد اور تحسین

Marfat.com

چاہتے ہیں۔ دونوں بزرگوں میں ایک عادت بہرحال مشترک ہے۔ جو یہ ہے۔

کہ دونوں حق اور سچائی کے اعتراف میں جرات سے کام لیتے ہیں اور حریف کا موقف مان لینے میں کسی بخل یا ذہنی تحفظ کا ثبوت دیتے۔ قدیم عالم کی بحث میں جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں بنیادی نکتہ یہ سوال ہے کہ جب موجب میں تمام شرائط تخلیق پہلے موجود تھیں۔ تو ایسا کیوں ہوا کہ کو جب کے اصداد و تخلیق میں تاخیر واقع ہوئی۔ غزالی نے اس اشکال کا جواب دو نکتوں میں دینے کی کوشش کی۔ ایک یہ کہ اصداد و تخلیق کا تعلق چونکہ ارادہ الٰہی سے تھا۔ اس لئے جب ارادے کی تحقیق ہوئی تو شی مراد منصہ شہود پر فائز ہوگئی۔ دوسرے یہ کہ مظاہر تخلیق کا تعلق وقت و زماں کے ساتھ اسی نوعیت کا ہے۔ جس طرح افلاک کی جہت' حرکت اور قطبین کا تعین۔

یہاں یہ بات جان لینی چاہئے کہ غزالی ارادہ الٰہی کو ازلی قرار دیتے ہیں۔ اور اشیاء عالم کے تحقق و تخلیق کی توجیہ یہ یوں بیان کرتے ہیں۔ کہ اس عالم میں جو کچھ مستقبل میں ہونے والا ہے وہ ازل سے علم الٰہی میں متعین اور مرتب تھا۔ اور تخلیق و آفرینش کے عمل کے معنی حرف یہ ہیں۔ کہ علم الٰہی میں جو چیز جس ترتیب و اسلوب سے متعین و مرتب تھی۔ اس کی تکمیل ہوئی ہے۔ اس علم الٰہی میں کوئی تجدد اور کوئی نئی صورت حال پیدا نہیں ہوئی۔ کہ جس کے لئے ارادہ کے علاوہ کسی اور مرجع کو تسلیم کیا جائے۔ گویا غزالی کے نقطہ نگاہ سے ارادہ الٰہی کو ازلی مانتے ہوئے بھی جملہ تغیرات عالم کی ارادہ کی روشنی میں توجیہ ممکن ہے۔ ابن رشد کی تحریروں میں یہ بات واضح نہیں ہو پاتی کہ وہ اللہ تعالیٰ کو کن معنوں میں ارادہ کناں اور مختار تسلیم کرتے ہیں۔ جہاں تک ارسطو کا تعلق ہے ان کا موقف اس باب میں بالکل واضح ہے۔ اس کے نقطہ نظر سے ایک طرف تو اللہ تعالیٰ سرے سے فعل و تخلیق کے اوصاف سے اتصاف پذیر ہی نہیں۔ کیونکہ وہ عقل بحث ہے۔ اور عقل بحث ہی کی سرشاریوں میں مستغرق۔ دوسری طرف وہ محرک اول بھی ہے جو بہرحال ایک وصف ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ کھلا ہوا تناقض ہے۔

ابن رشد چونکہ ارسطو کا ترجمان اور شارع ہے۔ اس لئے وہ بھی اس تناقض کا بری شکار ہیں۔ یہی وجہ ہے وہ اس ساری طویل اور تھکا دینے والی بحث میں یہ نہیں بتا پاتے کہ باری تعالیٰ کو وہ کن معنوں میں ارادہ کناں اور مختار مطلق ماننا چاہتے ہیں۔ یا جب وہ اللہ تعالیٰ کو محرک اول تسلیم کرتے ہیں۔ تو یہ عمل حرکت ان کے نزدیک فعل تخلیق و آفرینش کے فعل سے کن معنوں

Marfat.com

میں مختلف ہے۔ یہ بجا اور مسلم ہے کہ ابن رشد کے نزدیک ارادہ کا اطلاق اللہ تعالیٰ کے رے میں بطور مجاز کے ہوا ہے۔ حقیقت کے نہیں ہے۔ لیکن مجازی معنی بھی تو تعین و وضاحت چاہتا ہے۔ افسوس ہے کہ ان تحریروں میں اس تعین و وضاحت کا سراغ نہیں ملتا۔ اس تضاد سے قطع نظر ان کے اعتراضات میں بہرحال وزن ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ وصف ارادہ سے یہ اشکال حل نہیں ہو پاتا۔ کیونکہ سوال یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ تمام شرائط تخلیق سے ہر زمانہ او دور میں اتصاف پذیر رہا ہے اور کوئی دور یا مرحلہ ایسا فرض نہیں کیا جاسکتا کہ جب وہ اس اتصاف سے تہی اور محروم ہو۔ تو اس کا ارادہ وقت و زماں کے ایک خاص مرحلہ میں کیوں بروئے کار آیا۔ ضروری ہے کہ اس ارادہ کے لئے انبعاث' تجدد حال سے اور ایسی حقیقت و معنی فرض کی جائے۔ جس کا وجود پہلے نہیں تھا اور جواب اس کا باعث ہوا۔ اور پھر اس باعث کا کوئی باعث ہونا چاہئے۔ اور اس کے بعد پھر کوئی اور باعث وسبب ماننا چاہئے۔ اور اس طرح یہ سلسلہ علل و بواعث لانہایہ تک وسعت پذیر ہوتا ہے۔ ان کے نقطہ نظر سے اس اشکال سے نچنے کا ایک ہی طریق ممکن ہے جو یہ ہے کہ قدم عالم کا اقرار کرلیا جائے۔ ابن رشد کے نزدیک ارادہ کے لئے تجدد اور نئے انبعاث کا ماننا بہرحال ضروری ہے صحیح موقف یہ ہے کہ تو یہ مانا جائے کہ اس سے ذات قدیم میں سرے سے کوئی تغیر رونما نہیں ہوتا اور یا اگر تغیر رونما ہوتا بھی ہے تو وہ مضر قدم نہیں۔

(تہافتہ التہافتہ مطبوعہ مصر: ص....3)

ابن رشد کا جواب بہت صاف ہے ارادہ مراحل میں تکمیل پذیر ہوتا ہے۔ پہلے مرحلہ میں اس کا شمار داہرہ علم وادراک میں ہوتا ہے۔ مثلاً کوئی شخص یہ طے کرے۔ کہ اسے کل فلاں فلاں پارٹی میں شریک ہونا ہے۔ یا فلاں فلاں کام سے عہدہ برآمد ہونا ہے۔ دوسرے مرحلے کا تعلق اس عزم کو پایہ تکمیل تک پہنچانے کے لئے حرکت کناں ہونے سے ہے۔ یعنی دوسرے دن ٹھیک وقت پر اس پارٹی میں شرکت کے لئے چل کھڑا ہونا۔ یا مجوزہ کام کی تکمیل کے لئے ہاتھ پاؤں کو جنبش دینا ہے۔ ارادہ الٰہی پہلی منزل میں کسی تجدد اور نئی صورت حال سے دوراچ نہیں ہو پاتا۔ لیکن یہی ارادہ جب تخلیق و آفرینش کے سچ مچ در پر ہوگا تو لامحالہ ایک نئی صورت حال سامنے آئے گی۔ ابن رشد کے نزدیک اس تجدد حال کو تسلیم نہ کرنا مکابرہ اور سفطہ ہے۔

Marfat.com

طوسی کا محاکمہ

غزالی کے نقطہ نظر سے ارادہ کی اس تعبیر میں یہ گھپلا پایا جاتا ہے۔ کہ ارادہ الٰہی کو خواہ مخواہ ارادہ انسانی پر قیاس کیا گیا ہے۔ کیونکہ یہاں تک ارادہ ازلی کا تعلق ہے۔ اس میں مراحل کی یہ شنویت غیر ضروری ہے اس نے ازل سے تخلیق و آفرینش کا ایک نقشہ تجویز کیا۔ اور وہ زماں ومکاں کی مناسبتوں سے خود بخود وجود وتحقق کی سطح پر فائز ہوتا چلا گیا۔ لہذا اس سارے ڈرامہ میں تجدد حال اور انبعاث کی کہیں احتیاج ہی محسوس نہیں ہو پاتی۔

طوسی نے اپنے محاکمہ میں ابن رشد کے اس اعتراض کی روشنی میں اس بات کو مان لیا ہے کہ یہ ارادہ میں تجدد رونما ہوا کیوں ہوا؟ اور اس کا باعث وعلل کون ہے؟ اس کے جواب میں اس کا کہنا ہے۔ اللہ کا علم ازلی ہے۔ علم ازلی کو ارادہ کے انبعاث کا سبب قرار دینے سے تسلسل کا وہ خطرہ ٹل جاتا ہے۔ جس کو ارسطو کے تتبع میں ابن رشد پیش کرتے ہیں۔ اور اس کی بنا پر قدم عالم کا ثبوت بہم پہنچاتے ہیں۔

(کتاب الذخیرہ مطبوعہ حیدر آباد دکن: ص....35)

اہل نظر جانتے ہیں کہ طوسی کے اس موقف میں فرق صرف اسلوب بیان کا ہے۔ ورنہ یہ وہی حقیقت ہے کہ جس کو غزالی کی تحریروں سے با آسانی سمجھا جاسکتا ہے۔ خواجہ زادہ نے اس حقیقت کو اپنے انداز سے سلجھانے کی کوشش کی ہے۔ اور اس کی عمدۃ القولی ٹھہرایا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ تم یہ تو کہتے ہو کہ اللہ تعالیٰ میں جب تمام شرائط تخلیق ازل سے پائی جاتی ہیں تو پھر تاخر عالم کی وجہ؟ لیکن تم اس فلسفہ آرائی میں اس حقیقت کو فراموش کر دیتے ہو کہ ان شرائط تخلیق میں ازل ہی سے داخل ایک شے خود ارادہ بھی ہے۔ جس پر تخلیق و آفرینش کا مرحلہ موقوف ومنی ہے۔

(تحشیہ تہافتہ الفلاسفہ۔ غزالی مطبوعہ۔ مصر: ص...16-17)

ابن رشد اور فلسفہ کائنات

یہاں تو ان نکات بحث اور دلائل کا تعلق تھا۔ جو مسئلہ قدم وتاخر عالم کے بارے میں غزالی

Marfat.com

اور ابن رشد کے مابین اللہ تعالیٰ کے حوالے مذکور ہوئے۔ وقت و زماں کی مصلحتوں کا تاثر عالم کے بارمیں کسی حد تک داخل ہے۔ اس کی تفصیل کچھ یوں ہے کہ ابن رشد کے نزدیک جہاں تک زمانہ اور اس کے اجزاء کا تعلق ہے ہم کہہ سکتے ہیں کہ تمام آفات' لمحے اور اوقات اپنی فطرت' مزاج اور اخذ و اختیار کے اعتبار سے یکساں اور مساوی ہیں۔ چنانچہ ان میں کوئی بھی نقطہ آغاز دوسرے نقاط کے مقابلے میں راجح' انسب اور موزوں تر نہیں۔ اس لحاظ سے تخلیق و آفرینش کا عمل کسی بھی لمحے شروع کیا جاسکتا ہے۔ لیکن اگر افلاطون ارسطو سے پہلے جنم لیتا ہے۔ یا سقراط ان دونوں سے پہلے پیدا ہوتا ہے۔ تو ان کے بارے میں سبب ترجیح کا سوال یقیناً ابھرتا ہے ابن رشد کی رائے میں اجزاء زمانہ کو افلاک کی جسامت یا جہات حرکت پر قیاس کرنا غیر منطقی حرکت ہے۔ کیونکہ دونوں میں اصولی اور نمایاں فرق یہ ہے کہ اول الذکر کا تعلق تقدیرات وہمیہ سے لئے اور ثانی الذکر کا طبیعیات وحیوانات سے اس بنیاد پر ہم یہ تو کہہ سکتے ہیں کہ انسان یا کسی حیوان میں اس کے اعضاء جوارح کے لئے جو جو مقام بھی متعین ہوا ہے۔ وہی اس کے لئے موزوں تر ہے۔ یعنی آنکھ' کان' ناک اور ہاتھ پاؤں ٹھیک ٹھیک ان مقامات پر موجود ہیں جہاں انہیں اصولاً ہونا چاہئے۔ خلاف اوقات اور لمحات کے ان کے بارے میں ہم یہ نہیں کہہ سکتے کیونکہ یہاں صورت حال یہ ہے کہ ماضی کا ہر لمحہ بغیر کسی ترجیح امتیاز اور فرق کے برابر یکساں اور متشابہ ہیں۔

ابن رشد کا جواب حکمت یونانی کے اس عجیب و غریب اس مفروضہ پر مبنی ہے کہ افلاک چونکہ حیوانات کے قبیل سے ہیں۔ اس لئے ان کی ضخامت' جہت' حرکت اور محلِ وقوع کے بارے میں تو موزونیت کا سوال ابھر سکتا ہے۔ اسی طرح سقراط' افلاطون چونکہ انسان ہیں۔ ان کی فکری و علمی خدمات ہیں۔ اس لئے ان سے متعلق بھی مصالح کا تعین ممکن ہے۔ لیکن اوقات' لمحات اور آفات کے بارے میں ترجیح کا سوال کیونکر پیدا ہوسکتا ہے۔ یہ تو سب یکساں اور باہم متشابہ فطرت و مزاج کے حامل ہیں۔ غزالی زندہ ہوتے تو اس کے جواب میں کہہ سکتے تھے کہ اس معاملہ میں تقدیرات' وہمیہ اور اجسام وحیوانات کی تقسیم قطعی غیر موثر اور بے معنی ہے۔ اس لئے کہ اس چیز کا اثبات اس دعویٰ کا مبنی ہے کہ یہاں جو چیز جس انداز و اسلوب کی حامل ہے۔ اس کے لئے وہی انسب و ادنیٰ ہے حالانکہ یہ قطعی ضروری نہیں انداز اسلوب' شکل و صورت اور

Marfat.com

ممیزات جسمانی وطبعی کی اور متعدد صورتیں فرض کی جاسکتی ہیں۔ جس میں اس صورت کی موزونیت پائی جاسکتی ہے۔ آخر یہ کیوں ممکن نہیں کہ انسان شکل وصورت کی موجود ڈھب سے الگ رہ کر بھی انساب رہ سکے۔ یہ درست ہے کہ اللہ اپنی تخلیقات کو بہترین قالب میں ڈھالتا ہے۔ لیکن یہ کون کہہ سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اشیاء کی موجود صورتوں کو چھوڑ کر دوسری متبادل صورتیں اختیار کر لینے پر قادر نہیں۔ یا دوسری صورتیں اولی وانسب قرار نہیں دے سکتیں۔ ممکنات کا دائرہ بہت وسیع ہے۔ اور نہیں کہہ سکت کہ ان میں امکان کی ایک صورت موزونیت وتناب کی حامل ہے۔ دوسری نہیں۔ سوال یہ ہے کہ ہمیں کسی شئی' وضع اور ترتیب میں موزونیت جو احساس ہوتا ہے۔ اس کی حیثیت کیا ہے کیا ممکن ہے جب فعل کے قالب میں ڈھلتا ہے تو اسی وجہ سے ڈھلتا ہے کہ یہ موزونیت متصف ہے اگر یہ صحیح ہے۔ تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ ممکن ایک طرح کا لزوم لئے ہوئے ہے۔ اس صورت میں ممکن وواجب میں فرق ہی کیا رہ جائے گا۔ اس میں کیا استحالہ ہے کہ سقراط اپنی پیدائش سے چند سال' چند ماہ یا چند ساعتیں کچھ قبل پیدا ہو جاتا ہے۔

بات یہ ہے کہ اس بحث میں منطقی طور پر دو ہی موقف اختیار کئے جاسکتے ہیں۔ یا تو وہ وقت وزماں اور شکل وصورت اور کسی شئے کے محل ووقوع اور خصوصیات سے مصالح کا تعلق ہے۔ اور یا نہیں ہے۔ اگر مصالح کا تعلق ہے تو بغیر کسی تفریق کے دونوں سے ہے اوقات سے بھی اور اوصناع سے بھی اور نہیں ہے تو دونوں سے نہیں ہے۔ اور یہ تجزیہ اگر صحیح ہے تو غزالی کا اعتراض برقرار رہتا ہے۔ ہاں یہ بات ہم البتہ کر سکتے ہیں کہ وقت وزماں کے اجزاء مختلفہ میں حکومت و مصلحت پنہاں ہے اس کو بجز اللہ تعالیٰ کے اور کوئی نہیں جانتا بالاجمال ہمارا عقیدہ یہی ہے کہ ارادہ الٰہی نے جب بھی اس عالم کو پیدا کرنا مناسب سمجھا' پیدا کر دیا۔ یہ نہیں کہ فعل کے قالب میں ڈھلنے والے امکان میں جائے خود کوئی لزوم پایا جاتا ہے۔

قدم عالم پر حکماء کی دلیل دوم کی وضاحت وتشریح کرتے ہوئے ابن رشد کا رویہ خاصا سخت ہو گیا ہے۔ بلکہ یہ کہنا چاہئے کہ بحث وفکر کا یہ وہ ایک موڑ ہے جہاں ابن رشد اپنی روایتی سنجیدگی سے ہٹتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ اور غزالی کے اسلوب استدلال پر نقص ومعاوضہ کو صرف منطقی حدود ہی میں منحصر رکھنے کی بجائے اس چیز کو بھی ضروری سمجھتے ہیں۔ کہ غزای کو نامناسب الفاظ کے ساتھ یاد کریں۔ لطف یہ ہے کہ ابن رشد خود اس دلیل کو شمار نہیں کرتے بلکہ اسے سراسر

Marfat.com

امتناعی قرار دیتے ہیں۔ اوراس کے باوجود مصر ہیں کہ اینٹ کا جواب پتھر سے دیا جائے ہمارے نزدیک ابن رشد کی تختی کی اصل وجہ یونانی موقف کی کمزوری اور غزالی کی وہ نکتہ آفرینی ہے جو انہوں نے تصور زمانہ کے بارے میں اختیار کی۔ اس دلیل کا حاصل یہ باریک سوال ہے کہ آیا زماں قدیم' ازلیت سے متصف اور برگساں کی زبان میں یکساں بہاؤ کے ساتھ جوئے آب کی طرح رواں دواں حقیقت کا نام ہے یا یہ بھی اس عالم فانی کی طرح حادث اور آنی ہے۔ حکماء کا موقف یہ ہے کہ زمانہ قدیم ہے اس لئے اس کو حادث و آنی ماننے کی صورت میں ایک طرح کا تضاد ابھرتا ہے۔ یعنی اگر ہم اس حقیقت کو تسلیم کرلیں۔ کہ خدا کا وجود تھا اور اس عالم کا وجود نہیں تھا اور پھر یوں ہوا کہ خدا کے ارادہ تکوینی سے یہ عالم بھی وجود سے متصف ہوا۔ تو اس کے معنی یہ ہیں۔ کہ معاملہ صرف وجود خدا اور وجود عالم ہی تک سمٹا ہوا نہ رہا۔ بلکہ اس عمل تخلیق و آفرینش کو سمجھنے کے لئے ایک تیسری حقیقت کی بھی ضرورت محسوس ہوئی۔ جس کو زمانے سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے۔ کہ خدا اور اس کے عام کے ساتھ ساتھ اس کا بھی وجود ہے یہ عالم چونکہ زمانے کے ایک خاص لمحے میں پیدا ہوا لہذا اس سے پہلے بھی زمانہ کا عمل دخل ماننا پڑے گا اور اس وقت بھی اس کی حکمرانی تسلیم کرنا پڑے گی۔ جب یہ عالم منصب شہود پر آیا۔ یہی نہیں ابد تک اس کے وجود کو برقرار رہنا ہوگا۔ کیونکہ حکماء کے نقطہ نظر سے اس عالم کی تخلیق و آفرینش میں کوئی ایسا نقطہ آغاز یا قبل فرض نہیں کیا جاسکتا کہ جس سے پہلے ایک اور قبل نہ ہو۔ پھر اس قبل سے پہلے ایک اور قبل نہ ہو۔ حتیٰ کہ سوابق اور قبلیات کا یہ سلسلہ لانہایہ تک پہنچے۔ ظاہر ہے کہ تضاد اور خلاف معروض بات زمانہ کو مخلوق و حادث ماننے کی وجہ سے پیدا ہوئی۔ متکلمین اسلام جن کی نمائندگی کا فرض غزالی ادا کرتے ہیں۔ اس کے برعکس حدوث عالم اور حدوث زمانہ کے قائل ہیں۔ یہ اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ زمانہ کا اقتدار اور پھیلاؤ ازل سے ابد تک وسعت پذیر ہے۔ اور کہیں بھی اس کے لئے نقطہ آغاز فرض نہیں کیا جاسکتا ان کے نزدیک اس میں کوئی استحالہ پایا نہیں جاتا۔ کہ خدا ہو اور کوئی شئے اس کی ہم زماں نہ ہو۔ اور پھر تخلیق و آفرینش کے عمل کے آغاز کے وقت خدا بھی ہو۔ اور وقت زماں کا وجود بھی پایا جائے۔

غزالی زمانہ کو کوئی حقیقی چیز نہیں مانتے۔ ان کے نزدیک یہ شئے متحرک کو سمجھنے کا محض ایک پیمانہ اور معیار ہے۔ اس لئے شئے متحرک حادث ہو۔ تو کوئی وجہ نہیں کہ زمانہ حادث نہ ہو رہا یہ

Marfat.com

سوال کہ عالم جب بھی داہرہ حدوث وتخلیق میں داخل ہوگا۔ زمانہ ہی داخل ہوگا کیونکہ وقت زماں کا کوئی جزا ایسا فرض نہیں کیا جا سکتا۔ کہ جس سے قبل کوئی قبل نہ ہو۔ تو اس کا جواب غزالی یہ کہہ کر دیتے ہیں کہ زمانہ گو حادث ہے۔ اور شئے حادث کے ساتھ ہی جنم لیتا ہے۔ تاہم ذہن و وہم کی عادت توسیع پسندی یہ گوارا نہیں کرتی کہ وہ آغاز زمانی کے اصول کو تسلیم کر لے۔ لہذا دوہرا آغاز اور قبل سے قبل ایک آغاز اور قبل فرض کرنے پر مجبور ہے چاہے اس سے قبل کوئی قبل خارج میں پایا ہی نہ جائے۔ غزالی کے نزدیک عالم اور اس عالم کے اوپر ایک اور عالم برابر فرض کرتا چلا جاتا ہے۔ اور کہیں بھی اس کی پرواز رکنے پر مجبور نہیں ہوتی۔ حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ یہ عالم بوقلموں اپنی پنہائیوں اور وسعتوں کے باوجود بہر حال محدود ہے۔ اور متعین اطراف وحدود رکھتا ہے۔

ابن رشد کے معاوضہ کے دو پہلو ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ ایک تو غزالی نے زمانہ کو غیر حقیقی اور فکر و وہم کا کرشمہ قرار دینے میں اصولی غلطی کا ارتکاب کیا ہے کہ وجود کی دو مختلف النوع قسموں کو ایک ہی مسلک میں منسلک کرنے کی کوشش کی ہے۔ اور دوسرے ایک ایسے شے کو جو وضع اور کلیت سے تہی ہے۔ یعنی زمان ایک ایسی چیز پر قیاس کیا ہے جو ان دونوں اوصاف سے اتصاف پذیر ہے۔ اور ان کا شمار بدترین مغالطات میں ہوتا ہے۔ ان کے نقطہ نگاہ سے وجود اگر قدیم اور ازلی ہے تو وہ بلاشبہ وقت و زماں کی اسیری سے آزاد ہے۔ اس پر کسی زمانہ کا اطلاق نہیں ہوتا دوسرے لفظوں میں کہنا چاہئے کہ یہ حقیقت ازلی و سرمدی کے الفاظ استعمال ہوتے ہیں۔ کہ خدا نے پیدا کیا خدا غفور و رحیم ہے یا خدا عفو و درگزر سے کام لے گا۔ تو ان الفاظ سے بظاہر اگرچہ وقت، وزمان کی دلالتیں وابستہ ہیں۔ تاہم اللہ تعالی کے حق میں ان الفاظ کے معنی صرف یہ ہیں کہ اس نے ایک موضوع کے لئے ایک محمول کا اثبات کیا ہے۔ یا ایک موصوف و مبدا کے لئے ایک وصف و خبر فراہم کی ہے وقت و زماں کی مداخلت یہاں بے معنی ہے۔ لیکن انہی الفاظ کا تعلق جب محرک اول کے بجائے شے متحرک کے بارے میں ہو۔ حادث و مخلوق سے متعلق ہو تو اس میں موضوع و محمول کے علاوہ اس تیسرے عنصر کا وجود بھی حقیقت اختیار کر لیتا ہے جس کو ہم زمانہ کہتے ہیں اس لئے کہ حرکت و زماں و لازم و ملزوم چیزیں ہیں۔ جو کبھی ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں ہو پاتیں۔ ابن رشد فکر و خیال کو خوئے توسیع پسندی کو مانتے ہیں۔ مگر

Marfat.com

ان کے نزدیک اس کا ہدف صرف وہ اشیاء ہیں جو وضع و ترتیب اور کلیت سے بہرہ مند ہیں۔ جیسے مثلاً یہ محدود ہے۔ اور اس کا طول یا آغاز و انتہا متعین ہے۔ یہاں فکر و خیال بلاشبہ یہ فرض کر سکتا ہے کہ اس کے نقطہ آغاز سے پہلے ایک اور نقطہ آغاز ہو۔

یہی نہیں اس کے نقطہ آخر کے بعد نقاط کا اضافہ ممکن ہے لیکن زمان و وقت جو غیر محدود ہے۔ جس کے کنارے اور اطراف کا احاطہ فکر و خیال نہیں کر پاتا۔ اس کے بارے میں پھیلاؤ اور امتداد میں کہیں بھی تو ایسا نقطہ فرض نہیں کیا جا سکتا۔ جس سے پہلے اور جس کے ساتھ ملا ہوا اور متصل دوسرا نقطہ یا وقت کا کوئی جز موجود نہ ہو۔ نقطہ و آن میں بھی فرق ہے جس کو غزالی نے ملحوظ نہیں رکھا۔ ابن رشد وقت و زماں کو حقیقی مانتے ہیں اور اس کو غزالی کی طرح الگ مثال سے واضح کرنا چاہتے ہیں۔ فرض کریں کہ کچھ لوگوں کو آغاز شعور ہی سے کسی ایسے زندان میں ڈال دیا جاتا ہے جہاں صبح و مسا تصور ہی پیدا نہیں ہوتا ظاہر ہے کہ اس صورت میں بھی ان کے ہاں زمانے کا احساس برابر موجود رہے گا۔

ہمارے نزدیک اس بحث میں ابن رشد کا معاوضہ بحیثیت مجموعی کسی طرح بھی اثبات دعویٰ کا کفیل و ضامن نہیں ہو سکتا۔ ان کا یہ کہنا ہے کہ وجود کی دو سطحیں ہیں محرک اور متحرک صحیح ہے ان کا یہ دعویٰ مسلم کہ جہاں تک محرک اول کا تعلق ہے۔ اس پر زمان و وقت کا اطلاق نہیں ہوتا۔ محل بحث آپ کا یہ قول ہے کہ متحرک یا مخلوق و حادث جب حدوث کی حدود میں داخل ہوگا وقت و زماں کی حقیقت کو اپنے جلو میں لئے ہوئے داخل ہوگا۔ اس لئے کہ ہم کوئی ایسی آن اور ایسا حال فرض نہیں کر سکتے کہ سرحدیں اس سے ملی ہوئی اور پیوستہ نہ ہوں۔ یعنی کسی بھی شے کی تخلیق و آفرینش کا عمل وقت زماں کے کسی ایسے جز میں وقوع پذیر نہیں ہو سکتا جو تسلسل سے محروم ہو۔

ہمارے نزدیک استدلال کا یہ اسلوب سراسر مصادر علی المطلوب کے مغالطہ پر مبنی ہے۔ سوال یہ ہے کہ یہ کیونکر ثابت ہوا کہ وقت و زماں جو خارج میں کوئی وجود نہیں رکھتا جو شخص حرکت ایک ذہنی و نفسیاتی پیمانہ ہے۔ غیر متناہی تسلسل کا حامل ہے۔ یہی چیز تو محل بحث تھی اور اسی کو ابن رشد بطور دلیل کے پیش کر رہے ہیں۔ دریافت طلب یہ بات ہے کہ پیمانہ موضوع و محمول کو سمجھنے کے لئے صرف ذہنی رابطے کا کام دیتا ہے آخر تسلسل کے وصف سے کیونکر اتصاف پذیر ہو گیا

Marfat.com

ظاہر ہے اس میں تسلسل کا رنگ وہم وخیال کی عادت توسیع پسندی سے ابھرا ہے۔

طوسی نے اس پر اضافہ کرتے ہوئے بہت ٹھیک کہا ہے کہ اس سازش میں فکر و وہم کے ساتھ زبان اور انسان کا بنایا ہوا اسلوب اظہار بھی شریک ہے ان کے نزدیک ابھی تک ایسی زبان ایجاد نہیں ہو پائی جو موضوع کے لئے محمول کو بغیر وقت و زماں کی منت پذیری سے براہ راست ثابت کر سکے۔

(کتاب الذخیرہ:ص....47)

امتداد وزمانی کو فریب خیال ونظر ٹھہرانے میں غزالی منفرد نہیں ہیں ان سے بہت پہلے فلو پانس نے صاف صاف کہا ہے کہ جب ہم کہتے ہیں کہ خدا موجود ہے یا خدا موجود تھا تو اس سے مراد صرف اثبات ذات ہے زمانہ نہیں۔

(ملاحظات بر ترجمہ تہافتہ التہافتہ۔ مرتبہ سائمن دین ڈین برگ:ص.....3)

پلوٹارک اور پروکلس نے بھی زمانہ کو غیر حقیقی مانا ہے بلکہ یہ بھی کہا ہے کہ وہ رواقیہ کے علاوہ مما ثائیق نے بھی اس کو فکر و ذہن کا شعبدہ قرار دیا ہے۔

(ملاحظات:ص....31)

استمرار زمانہ کے بارے میں ابن رشد نے ندانیوں کے جس مثال کا سہارا لیا ہے ہمارے نزدیک اس سے نہ صرف ان کے دعوے کی تصدیق نہیں ہو پاتی۔ بلکہ الثانیہ ثابت ہوتا ہے کہ وقت وزمانہ کا احساس نفس انسانی کی مجبوریوں سے تعلق رکھتا ہے بات یہ ہے کہ یہ زندانی اگرچہ صبح کی درخشانیوں اور شام کے رومانی دھندلکوں کا کوئی تصور نہیں رکھتے۔ تاہم جب تک یہ زندہ ہیں جب تک ان کا تعلق داخل وخارجی دنیا سے استوار اور قائم ہے اور جب تک یہ نفس کے ان رشتوں سے برابر دوچار ہوت رہتے ہیں۔ جو اشیاء اور حرکات میں ایک خاص ترتیب تقدم وتاخر کی متعین نوعیت اور نظم وارتباط کی ایک واضح کیفیت چاہتے ہیں۔ اس وقت تک ان میں وقت و زمانہ کا ادراک بہر حال موجود رہے گا۔ اس مثال سے زیادہ سے زیادہ جو بات ثابت ہوئی ہے وہ یہ ہے کہ وقت و زمانہ کا احساس وہ پیمانہ ہے جن سے انسان زنداں میں محبوس رہنے کے باوجود اپنے داخلی وخارجی واقعات وحرکات کو سمجھتا اور ان میں نظم وارتباط کے رشتوں کو محسوس کرتا ہے۔

Marfat.com

لطف یہ ہے کہ ابن رشد کو اللہ تعالیٰ کے بارے میں تقدم زمانی کا نظریہ تو نا قابل فہم نظر آتا ہے لیکن جب ارسطو اللہ کو محرک اول کے روپ میں پیش کرتا ہے۔ تو اس کو من وعن تسلیم کر لیتا ہے۔ حالانکہ اولیت و تقدم دونوں ہی معنی ہیں۔ اگر زمانہ قدیم ہے اور ہمیشہ سے مبدا فیض تخلیق و آفرینش کی ازرانیوں سے اس عالم رنگ و بو کو نوازرہا ہے۔ تو اس صورت میں مبدا فیض مبدا اور علت تو بلاشبہ قرار پاتا ہے۔ مبدا اول یا محرک اول قرار نہیں پاتا۔

حکماء کی پیش کردہ دلیل سوم سے متعلق ہمیں اس کے سوا کچھ نہیں کہنا ہے کہ ابن رشد نے اس کے جواب میں صرف مستعملہ اصطلاحات کی وضاحت کی ہے۔ ثبوت مہیا نہیں کیا۔ حکماء کی دلیل کا دو لفظوں میں خلاصہ یہ ہے کہ جو چیز ازلی الامکان ہے اس کو ازلی الوجود بھی ہونا چاہئے اور چونکہ یہ عالم ازلی الامکان ہے لہذا منطق کا تقاضہ یہ ہے کہ اس کو وجود تحقق کو بھی ازل مانا جائے۔ اس مرحلہ پر غزالی کا یہ موقف صاف اور سمجھ میں آنے والا ہے کہ اس عالم کے ازلی الامکان ہونے کے معنی صرف یہ ہیں کہ اس عالم کا احداث ازل سے علم الٰہی میں ثبت ہے نہ یہ کہ یہ ازل سے موجود ہے۔

حکماء کی دلیل اور متکلمین کے جواب میں دراصل عقیدہ اور اصطلاح سے متعلق ایک طرح کی عدم مفاہمت یا اختلاف پایا جاتا ہے۔ حکماء ممکن و موجود کی وحث کو جن دو زاویوں سے دیکھنے کے عادی ہیں وہ دو چیزیں یہ ہیں۔ ایک تو اللہ تعالیٰ کے بارے میں ان کا یہ تصور ہے کہ اس کا فیضان تخلیق و آفرینش ازلیت لئے ہوئے ہیں۔ دوسرے یہ کہ ممکن کے معنی ان کے ہاں ایسے معدوم کے نہیں ہیں جو کسی بھی وقت وجود کا پیراہن اختیار کر سکتا ہے بلکہ ایسے موجود کے ہیں۔ جن میں ہر ان صور کی تبدیلی کا عمل جاری رہتا ہے ان کے نزدیک صور کی تبدیلی ہیولیٰ و مادہ کا جز ہے لہذا جس انداز سے اور جس وقت بھی ان کا ظہور ہوتا ہے وہی ان کے لئے مناسب و موزوں ہے۔

متکلمین اس کے برعکس اللہ تعالیٰ کو فاعل مختار مانتے ہیں۔ اور ممکن و واجب یا ممتنع کے بارے میں ان کا یہ تصور ہے کہ تقسیم کا یہ اسلوب سراسر نظری ہے۔ ان کے ہاں ممکن کے مفہوم میں صرف وہی شے داخل نہیں۔ جس نے وجود کا قالب اختیار کر لیا ہے بلکہ کچھ اور مماثل صور بھی اس میں داخل ہیں۔ جن میں سے ایک کو فاعل مختار خدا نے وجود و تحقیق بخشا ہے۔ اصطلاح و

Marfat.com

عقیدہ کا یہی اختلاف غزالی اور ابن رشد کی تمام تر نوک جھونک اعتراض اور رفع اعتراض کا موجب ہے۔غزالی نے اس بحث میں حدوث عالم کے بارے میں جو موقف اختیار کیا ہے اس سے تین نکتے نکھر کر فکر ونظر کے سامنے آتے ہیں۔

1-یہ کہ خدا خالق ہے وہب صور نہیں۔

2-یہ کہ خدا چونکہ صفت ارادہ سے اتصاف پذیر ہے اس لئے اس کا وجود اور عمل وفعل حرکی ہے۔ساکن وراکد نہیں۔

3-یہ کہ کسی چیز کے امکان کا تعین اس کے وجود وتحقق سے نہیں ہوتا بلکہ اس سے ہوتا ہے کہ فی نفسہ وہ ممتنع اور واجب نہیں ہے۔

4-دلیل چہارم قدم عالم کے مسئلہ پر کیونکر روشنی ڈالتی ہے۔اس کے بارے میں حکماء کے موقف اور غزالی کے اعتراضات سے آپ آشنا ہو چکے۔غزالی کے نقطہ نظر سے ساری بحث فکر وتعقل کے جن محوروں کے گرد گھومتی ہے وہ تین ہیں۔

1- حکماء کے اس دعویٰ سے متعلق کہ امکان ایک اضافی امر ہے اس کے لئے کوئی نہ کوئی مضاف الیہ بھی تو ہونا چاہئے۔ یہ ایک وصف اور ایک موضوع ہے۔جو بہر حال موصوف اور محمول چاہتا ہے اس پر غزالی کا چبھتا ہوا اعتراض یہ ہے کہ نفس امتناع سے متعلق کیا توجیہہ کی جائے گی۔

2- حکماء نے اپنے دعویٰ کے ثبوت میں سواد وبیاض کی کیفیات کو پیش کیا تھا اور کہا تھا کہ ان کو ابیض واسود کے حوالے کے بغیر سمجھنا ناممکن ہے۔

3-اس بحث میں غزالی نے ایک اصولی اعتراض یہ بھی پیش کیا تھا کہ ارواح ونفوس انسانی جو ابن سینا کے نزدیک جواہر سے تعبیر ہیں۔ممکن ہیں لیکن ان کے امکان کو سمجھنے کے لئے اس بات کی قطعی ضرورت نہیں کہ جسم وبدن کی منت پذیری کو تسلیم کیا جائے۔

جہاں تک پہلے دو اعتراضات کا تعلق ہے۔ابن رشد کا کہنا ہے کہ ان کا جواب اس درجہ واضح اور منطقی ہے۔کہ اس پر مزید جرح کی گنجائش نہیں۔کیونکہ جب ہم امکان کا ذکر کرتے ہیں تو اس کے معنی یہ ہیں کہ خارج میں ایسی اشیاء موجود ہیں۔جن کو ہم ممکن قرار دیتے ہیں۔کیونکہ صحیح اور برحق طرور پر سواد وبیاض کی حقیقت کو لیجئے۔یہ اسی وقت ذہن وفکر کی گرفت میں آئے

Marfat.com

گی۔ جب خارج میں کوئی چیز سواد و بیاض سے متصف ہو۔ رہا یہ امر کہ ممتنع کا ہدف کون ہے؟ تو اس کا صاف صاف جواب یہ ہے کہ وہ شے جس کے بارے میں ہم اور آپ امتناع کا حکم صادر کرتے ہیں۔ مثلاً ہم جب یہ کہتے ہیں کہ خلا ممتنع ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس عالم میں یا اس عالم کے باہر کوئی چیز پائی نہیں جا سکتی۔ جس کو ہم خلا سے تعبیر کرتے ہیں۔ ارواح نفوس کے امکان کی تشریح کرتے ہوئے ابن رشد کا کہنا ہے کہ ابن سینا کے سوا حکماء میں کوئی بھی اس بات کا قائل نہیں کہ ارواح ونفوس پہلے تو سطح حدوث پر نمودار ہوئے اور پھر ابدیت کے دائرے میں داخل ہو گئے۔ اس کے برعکس تمام حکماء کا نظریہ یہ ہے کہ نفوس وارواح ان معنوں میں ممکن ہیں۔ کہ ان کا جسم و بدن سے رابطہ حادث ہے ان معنوں میں حادث نہیں۔ کہ ان کا وجود حیز امکان سے نکل کر حیز فعل میں داخل ہوا ہے۔ رہا یہ سوال کہ جسم و بدن سے اس کے اتصال و ربط کا اندازہ کیا ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس رابطہ کی نوعیت بعینہ اسی طرح کی ہے۔ جس طرح روشنی آئینہ میں منعکس ہوتی ہے۔ ظاہر ہے امکان کا یہ اسلوب اس ہیولانی امکان سے بالکل مختلف ہے۔ جو اپنے وجود کے لئے موصوف و محل چاہتا ہے۔

جواب کے اس مرحلہ پر ابن رشد نے اچھی خاصی جھنجھلاہٹ کا اظہار کیا ہے ان کے خیال میں یا تو غزالی حکماء کے دلائل کو سمجھتا ہے اور سمجھنے بوجھنے کے باوجود تشکیک وارتیاب سے اس لئے کام لیتا ہے کہ عوام کو گمراہ کیا جائے۔ اور اگر صورت حال یہ ہے تو اس کو بجز شرارت کے اور کسی چیز پر محمول نہیں کیا جا سکتا۔ اور یا پھر یہ سرے سے حکماء کے دلائل اور انداز بیان سے نا آشنا ہے اس صورت میں غزالی کے اس اقدام کو جہل و خطا سے تعبیر کیا جائے گا۔ ابن رشد کا خیال ہے کہ غزالی دراصل وہی افکار ونظریات رکھتا ہے جو حکماء کے ہاں دائرہ و سائر ہیں۔ اس کے باوجود انہوں نے حریف ومخالف کا موقف اختیار کیا تو اس کی وجہ اس دور اور ماحول کی مجبوریاں ہیں۔ جس میں غزالی نے جنم لیا۔

ہماری رائے میں ابن رشد کے اس جواب میں جھول ہے۔ غزالی جب امتناع یا عدم کا ذکر کرتے ہیں اور اس کے لئے ہدف و موضوع کا ہونا ضروری قرار دیتے ہیں۔ تو اس سے ان کی مراد کسی متعین شے کا عدم وامتناع نہیں ہوتا بلکہ عدم مطلق یا لاشے ہوتا ہے۔ غزالی کے اس اعتراض میں وزن اس بناء پر ابھرتا ہے کہ خود ارسطو لاشے کو شے سمجھتے ہیں۔ کیونکہ یہ بہر حال ایسا

Marfat.com

مفہوم ہے جو منطقی طور پر درست اور شائستہ ادراک ہے۔ اعتراض کی صحت واستواری سرو کے اس قول کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کریں کہ ہر وہ فیصلہ تصور اور حکم حق بجانب ہے۔ جس کی تشریح ووضاحت سے ذہن انسانی مطمئن ہو سکے۔

اور لاشے کا عدم مطلق کا مفہوم چونکہ فہم وادراک کی گرفت میں آتا۔ لہذا اس کے لئے خارج میں کسی ہدف اتصاف کی ضرورت کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اسی اصول کی روشنی میں غزالی اسود وابیض کو رنگ ولون کی حیثیت سے ایسی حقیقت قرار دیتے ہیں۔ جس کو محل وہدف کے حوالے کے بغیر بھی سمجھا جاسکتا ہے۔ ہمارے نزدیک اس مثال میں گھپلا ہے ارسطو چونکہ اسمیت پسند ہیں۔ اس لئے وہ اس بات کے قائل نہیں ہو سکتے کہ تصورات محل وہدف کے بغیر حقیقت سے بہرہ مند ہیں۔ ان کے نزدیک حقیقت کا تعلق افراد واشخاص سے ہے۔ تصورات سے نہیں۔ اس سلسلے میں ان کی دلیل یہ ہے کہ ابیض واسود کا وجود اسی وقت تک قابل فہم ہے جب تک وہ اشیاء موجود ہیں۔ جنہیں ہم اسود وابیض کہتے ہیں اور اگر رنگ ولون سے اتصاف پذیر تمام اشیا مٹ جاتی ہیں تو اس سے ابی واسود کا تصور بھی ختم ہو جاتا ہے۔ ظاہر ہے اس صورت میں ان کا مستقل بالذات اپنا کوئی مفہوم یا وجود باقی نہیں رہتا لیکن اس کے یہ معنی ہرگز نہیں کہ بحث طلب مسئلہ میں غزالی کا موقف کمزور ہے۔ بلاشبہ ایسے تصورات' فیصلے قضایا موجود ہیں۔ جن کی صحت واستواری کو وجود خارجی کا حوالہ بغیر سمجھا اور سمجھایا جاسکتا ہیو۔ جیسے ریاضی کے فیصلے اور اقلیدس کی اشکال ہیں کہ ان کی حقانیت کے لئے قطعی ضروری نہیں۔ کہ خارج میں ان کا وجود بھی تسلیم کیا جائے۔ چنانچہ یہ عالم خارجی رہے یا نہ رہے اور دو دو چار کی صداقت میں فرق نہیں پیدا ہونے کا۔ اسی طرح دنیا کے زاویے چاہے اپنی جگہ سے ہل جائیں۔ مثلث کے تین زاویئے بہر حال برقرار رہیں گے۔ نفوس وارواح کی مثال فریقین میں متنازعہ فیہ ہے۔ حکماء اس کو واجب لغیرہ میں شمار کرتے ہیں۔ جبکہ متکلمین کو اس اصطلاح کی صحت پر اعتراض ہے ان کے نزدیک تقسیم کی نوعیت دوٹوک ہے یا تو کوئی شے واجب ہے یا واجب نہیں ہے واجب لغیرہ کی اصطلاح ان کے نزدیک مہمل ہے اس بناء پر ارواح ونفوس کو ممکن ہے کے دائرہ میں رکھا جائے گا۔ لہذا یہ ممکن اگر اپنے وجود تحقق کے لئے جسم وبدن کی احتیاج سے آزاد ہے تو غزالی کا اعتراض صحیح ہے۔ کہ ایک شے امکان کے باوجود محل وہدف سے بے نیاز ہے۔

Marfat.com

اس مسئلے میں ابن رشد کی پیش کردہ توجیہ کو ایسی صورت میں مانا جا سکتا ہے جبکہ یہ فہم و ادراک کی گرفت میں آ سکے۔ آسینہ اور موضوع میں رشتہ و تعلق کی جو نوعیت ہے ظاہر ہے ارواح ونفوس اور جسم و بدن میں یہ نوعیت کا فرما نہیں۔ کیونکہ آئینہ میں جو عکس اور پرتو دکھائی دیتا ہے وہ غیر حقیقی اور غیر مؤثر ہے۔ وہ آئینہ کی حقیقت اور اجزاء میں داخل نہیں بلکہ محض نظر اور روشنی کا شعبدہ ہے جبکہ روح ونفس جسم و بدن میں اسی طرح جاری و ساری ہے۔ اور اس طرح مؤثر اور تصرف کناں ہے۔ کہ اس کا کوئی جز بھی اس تدبیر و تصرف سے بے نیاز نہیں۔

علم منطق کی فلسفہ میں اہمیت

علم منطق میں ابن رشد ارسطو کی منطق کا شیدائی ہے۔ اس کے خیال میں انسان کی سعادت کا ماخذ منطق ہے۔ رشد کہتا ہے کہ یہ ایکمقام تاسف ہے کہ افلاطون اور سقراط ایک ایسی منطق (ارسطاً طالسی منطق) سے بہرہ مند نہ ہو سکے۔ ابن رشد فرفریوس کی ایساغوجی کی بابت اچھی رائے نہ رکھتا تھا۔ علم النحو پر وہ بہت زور دیتا ہے۔ کیونکہ یہ علم زبانوں کے قوانین کا درجہ رکھتا ہے۔ منطق کو وہ حقیقت تک پہنچنے کا اصل ذریعہ سمجھتا ہے اور علم کلام کو ہو مہمل گردانتا ہے کیونکہ اس علم میں حقیقت کے اثبات کے لئے عقل سے کام نہیں لیا جاتا۔ غرض کہ اس کے نزدیک علم کا اصل مطلوب خود علم نہیں بلکہ اطاعت اور راہ راست کی پیروی اور سعادت کی تکمیل ہے۔ ابن رشد کہتا ہے کہ منطق کا فریضہ یہ ہے کہ وہ ہمارے وقوف کو حسی جزئیات سے صعود کر کے عقلی صداقت محض تک لے جانے کے لئے راہ ہموار کرتی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ حسیاتی عنصر میں ہمیشہ تعدد و تنوع شامل ہوتا ہے۔ اور اس میں مغالطے کا امکان ہے۔ ناقص ذہنی اعضاء کم علمی اور مخرب الاخلاق عادات ان کو کسی بہبودی کے حصول کے لئے آگے بڑھنے سے روک دیتے ہیں۔ تاہم اس کے باوجود ایک شخص کو یہ اختیار ہوتا ہی ہے کہ وہ صداقت کہ علم تک پہنچ جائے۔ اس کے مثال یہ ہے کہ عقاب درخشندہ سورج کی جانب دیکھتا ہے۔ خواہ اس کی جانب کوئی دوسری شے بھرپور طور پر دیکھ سکے۔ یا نہ دیکھ سکے۔ کیونہ اگر ایسا ممکن نہ ہو تو پھر اس کا مطلب تو یہ ہوا۔ کہ فطرت نے کوئی نہ کوئی شے بے مقصد پیدا کی ہے۔ تو معلوم یہ ہوا کہ جو چیز چمکتی ہے گویا وہ قابل

Marfat.com

نظارہ ہوتی ہے اور جو کچھ موجود ہے۔ وہ دراصل قابل علم ہے۔ خواہ کوئی ایک ہی آدمی اسے معلوم کر سکے۔ لہٰذا صداقت کا وجود ہے اور وہ قابل گرفت ہے کیونکہ اگر یہ قابل علم نہ ہوتی تو پھر ہماری یہ کیفیت کہ ہم اس گرفت کرنے کے لئے جو ہمہ وقت تجسس و مضطرب رہتے ہیں۔ یہ تجسس و اضطراب سب کے سب بے معنی و بے مقصد ہی ٹھہرتے۔ چنانچہ ابن رشد کا خیال ہے کہ وہ بہت سی اشیاء کی صداقت معلوم کر لینے پر قادر ہے۔ اور اتنا ہی نہیں بلکہ وہ صداقت مطلق کو بھی معلوم کر سکتا ہے چنانچہ ہم کو اپنے کسی فقدان کی وجہ سے اس کی جستجوئے محض کا کام سے تھک کر نہ بیٹھ رہنا چاہیے۔

فلسفہ مسئلہ وحدت وجود

واجب الوجود کے مسئلے پر اگر ابن رشد کے نظریات پر بہ نظر غائر دیکھا جائے تو ہم پر یہ بات واضح ہو جاتی ہے۔ کہ وہ اپنے پیشروں اور بالخصوص ابن سینا سے ان معنوں میں ممتاز ہے کہ وہ عالم کو ایک دائم العدیث ازلی وجود قرار دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ وہ عالم ایک ہیت متحدہ ہے۔ جو لازمی اور وجود واجب ہے۔ نیز وہ عالم کے ساتھ ساتھ ایک ایسے وجود کو بھی فرض کرتا ہے۔ جو اس عالم سے علیحدہ ہے اور اس میں نظم وتصرک پیدا کرتا رہتا ہے۔ ابن رشد کے خیال میں مادہ اور صورت دونوں غیر مخلوق ہیں۔ اور عدم سے وجود میں نہیں آتے۔ البتہ ان سے مل کر جو چیزیں بنتی ہیں۔ یعنی اجسام منفرد وہ مخلوق ہیں۔ شے کا ''لاشے'' سے پیدا ہونا محال ہے۔ یہی وجہ ہے کہ شے کہ ''وجود'' میں آنے سے پیشتر مادہ موجود ہوتا ہے اور اس پر صورتوں کا توارد ہوتا رہتا ہے۔

فلسفہ تخلیق عالم

تخلیق کے بارے میں ابن رشد کی رائے یہ ہے کہ تخلیق محض ماہ اولیٰ کی حرکت کا نام ہے۔ مادہ اولیٰ کی صورتیں اختیار کر سکتا ہے۔ یہ وجود کے ہر پیکر میں ظہور کر سکتا ہے۔ اس کی خو داپنی کوئی صورت وشکل نہیں ہوتی۔ اس کی کوئی منطقی تعریف ممکن نہیں مادہ محض ایک استعداد اور قوت کا نام ہے اور یہی سبب ہے کہ عالم قدیم اور ازلی ہے۔ کیونکہ عالم کی تمام چیزیں اپنے

Marfat.com

وجود سے پیشتر استعداد وقوت کے مدارج میں تھیں۔ مادہ نہ کبھی پیدا ہوا ہے اور نہ فنا ہوسکتا ہے۔کائنات میں پیدائش کا ایک لامتناہی سلسلہ جاری ہے۔ جو چیز استعداد کے درجہ میں ہوتی ہے وہ فصلیت میں ضرور آتی ہے اوراس سے چند چیزوں کو غیر فاعل ماننا پڑے گا۔حرکت سے پہلے سکون اور سکون سے پہلے حرکت نہیں ہوتی۔ بلکہ حرکت خود ازلی و دائمی ہے۔اس کا فاعل سکون نہیں ہے۔ بلکہ اجزائے حرکت خود ہی ایک دوسرے کی علت ہوتے ہیں۔علاوہ ازیں زمان کا وجود بھی حرکت ہی سے قائم ہے۔وقت کا اندازہ ہمیں ان تغیرات سے ہوتا ہے۔ جو ہمارے اپنے جسم کے اندر واقع ہوتے ہیں۔اور یہی تغیرات حرکت کی مختلف قسمیں ہیں۔

اگر کائنات کی حرکت بند ہو جائے۔تو پھر وقت کا اندازہ نہ ہو سکے گا چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ عالم خواب میں جب ہماری قوت متخیلہ کی حرکات باقی نہیں رہتیں۔تو وقت کا خیال بھی ہمارے دلوں سے نکل جات ہے۔حرکت ہی کے باعث ہمارے دماغ میں تقدم و تاخر کے خیالات آتے ہیں۔اگر حرکت کا وجود نہ ہوتا تو کائنات میں پیدائش کا یہ لگاتار سلسلہ جو جاری ہے۔اس کا وجود بھی نہ ہوتا۔یعنی دنیا میں کوئی چیز بھی معرض وجود میں نہ آسکتی۔خدا یا علت العلل اس معنی میں بالارادہ نہیں جس معنی میں متکلمین اسے بااختیار مانتے ہیں۔کائنات کی پیدائش اس سے فیضان وجود کے طور پر ہوئی ہے۔چونکہ وہ خود خیر وجود محض تھا اس۔لئے وہ مجبور تھا۔کہ عالم کو وجود میں لائے خدا کو فقط کلیات کا علم ہے۔اور جزئیات کے علم سے قطعی بے بہرہ ہے۔جزئیات چونکہ حادث ہیں۔لہذا جزئیات کے علم سے خود اس کا بھی حادث ہونا قرار پائے گا۔محالات پر اسے کوئی قدرت حاصل نہیں ہے۔اس سے صرف خیر کا صدرر ہوسکتا ہے۔ شر وفساد اس کے افعال نہیں ہیں۔لیکن دنیا میں خیر کے پہلو بہ پہلو شر کا وجود ہے۔اس کی وجہ یہ ہے کہ موجودات میں خود اختلال وفساد کی قابلیت موجود ہے۔ بہ الفاظ دیگر شر خیر کا ویسا ہی مقابل ہے جیسے دن اور رات ایک دوسرے کی ضد ہیں۔موجودات چونکہ دو چیزوں سے مل جل کر پیدا ہوتیہ یں اس لئے فطرتاً ان میں اس بات کی صلاحیت پائی جاتی ہے کہ کسی بھی وقت معینہ پر ان کے اجزاء پراگندہ ومنتشر ہو جائیں۔یہی چیز فساد وشر کا باعث ہوتی ہے۔ابن رشد خدا اور کائنات کے تعلق کے بارے میں کہتا ہے کہ نظام کائنات کا معاملہ بھی سلطنتوں کے انتظامات سے مشابہ ہے۔جہاں تمام اعمال بادشاہ کے فرمان کے مطابق ہی صادر ہوتے ہیں۔

Marfat.com

لیکن سب کا تعلق براہ راست بادشاہ سے نہیں ہوتا بلکہ بادشاہ کے مقرر کردہ عمال سلطنت ان کو انجام دیتے ہیں۔

ابن رشد کہتا ہے کہ کوئی معدوم محض بغیر قوت فاعلہ کی مدد کے عدم سے وجود میں منتقل نہیں ہوسکتا اور نہ ہی کسی اتفاقی امر کی توجیہ علل و اسباب کے لامتناہی سلسلے سے کی جاسکتی ہے۔ بلاشبہ عالم کے اندرونی حصے میں یہ سلسلہ کسی وقت نہیں رکتا۔ پانی بادلوں سے گرتا ہے۔ بادل بخارات سے بنتے ہیں اور خود پانی بخارات کو پیدا کرتاہے۔ اسی طرح درخت سے درخت' آدمی سے آدمی پیدا ہوتا ہے۔ یہ سلسلہ ہمارے وہم وخیال کے اعتبار سے غیر متنہی ہے۔ لیکن اس سلسلے کی کوئی علت ہونی چاہئے۔ اس امر پر سب کا اتفاق ہے کہ علت اولیٰ ہر حیثیت واحد اور بیسط ہے۔ کثرت صرف عالم میں ہے۔ لیکن اس کثرت کی علت مادہ ہے۔ بعض حضرات کا خیال ہے کہ کثرت آلات اس کا باعث ہیں بعض عقل متوسط کو اس کا سبب بتاتے ہیں۔ افلاطون کہتا ہے کہ اسفل سے اعلیٰ جانب جتنی ترقی ہوتی جاتی ہے۔ ترکیب و کثرت کا اثر ہیولی اور صورت اور اجرام ساویہ نیز دیگر علل قریبیہ و بعیدہ کی وجہ سے ہے۔ مگر اجرام علویہ میں صرف ان کے محرکات کی وجہ سے ہے۔ مگر اجرام علویہ میں صرف ان کی محرکات کی وجہ سے کثرت پیدا ہوتی ہے۔ اس لئے وہ اپنی کمیت و کیفیت میں اسفل کی کثرت سے مختلف ہے۔ لیکن آخر میں یہ کثرت بالکل زائل ہوگئی ہے اور فلک اول کی فاعل ایک ابدی ذات ہے۔ جو غیر متجزی اور بسیط ہے۔ ارسطو کی اصطلاح میں وہی عقل اول ہے۔ اس سے صرف ایک چیز کا صدور ہوا ہے۔ اور وہ فلک اول کی حرکت ہے۔ ابن رشد کا خیال ہے کہ وہ علت اول کو فلک اول کا محرک نہیں سمجھتے۔ بلکہ فلک اول کا محرک ان کے نزدیک اور ہے۔ جو علت اول کا معقول ہے۔

نفس کے متعلق ابن رشد کے نظریات یہ ہیں کہ نفس جسم کے ساتھ اسی طرح متصل ہوتا ہے۔ جس طرح صورت اور مادہ میں اتصال پایا جاتا ہے۔ ابن رشد نفوس مختلف کے خلو (ہمیشگی) کے نظریے میں ابن سینا سے اختلاف رکھتا ہے۔ کیونکہ نفس کا وجود ابن رشد کے مطابق اسی وقت تک باقی رہتا ہے جب تک کہ وہ اپنے جسم کی تکمیل کررہا ہو۔ علم النفس میں ابن رشد کے بیشتر خیالات جملاً ارسطو کے افکار سے ماخوذ ہیں۔ صرف ایک اعتبار سے ابن رشد' ارسطو سے مختلف ہے۔ اور وہ ''ناوس'' (ذہن) کا نظریہ ہے۔ ابن رشد نے اس مسئلہ میں ارسطو سے

Marfat.com

جواختلاف کیا ہے وہ کسی خاص اساس پر مبنی نہیں۔ بلکہ وہ محض نوافلاطونی طریق سے ماخوذ ہے۔ اور یہ ارسطو کے مجموعی مسلک سے قطعی متناقص ہے۔

فلسفۂ وحدت نفوس

وحدت نفوس سے ابن رشد کی مراد صرف یہ ہے کہ ''انسانیت'' کو حیات دائم حاصل ہے۔ اور عقل فعال کا فلود گویا انسانیت کی حیات ابدی اور مدنت کا استمرار ہے۔ اس کے یہاں عقول افلاک کا نظریہ وہی ہے۔ جو ارسطو کا ہے۔ ابن رشد کے نزدیک افراد انسانی میں دو طرح کی عقلیں پائی جاتی ہیں۔ ایک انسانیت یعنی بہ حیثیت نوح کے جو قدیم ولازوال ہے۔ دوسری خود افراد کی ذاتی و شخصی عقل ہے۔ اور یہ حادث و فانی ہے۔ نفس ناطقہ یا عقل مدرکہ کی اصلیت مفصل ومتفارق ہونا ہے۔ عقل فعال شخصیت سے بریٰ مطلق محض افراد انسانی سے جدا ہوا کرتی ہے اور با ایں ہمہ ہر فرد کے اندر ہوتی ہے۔ اس مفروضہ سے یہ بھی نتیجہ برآمد ہوتا ہے۔ کہ عقل ایک شے واحد ہے۔ یعنی تمام بنی نوع انسان میں صرف ایک ہی ہے۔ اور اس کا مفہوم یہ ہوا ہے کہ عقل مطلق کے اصول آفاقی اور سب پر غالب ہیں۔ اور تمام بنی نوع انسان کی نفسی ترکیب بھی واحد ہے۔ عقل فعال اس علم سے مختلف نہیں جو کائنات سے متعلق ہمیں حاصل ہے۔ اور غیر فانی ہونے کے معنی یہ ہیں کہ ''نوع انسان'' غیر فانی ہے۔ نسل انسانی ہمیشہ نئی اور چند در چند حیات اور روپ حاصل کرتی ہے۔ اور اس کا تمدن لازوال ہے۔ عقل کلی ایک ایسی شے ہے جو قائم بالذات اور افراد غیر سے مستغنی ہے۔ وہ عالمی کا ایک سالم جزو ہے۔ اور نوع انسانی جو اس عقل کا محض فعل ہے۔ ایک ایسا وجود ہے جو لازم اور قدیم ہے۔

عقل انفعالی ہمیشہ یہ کوشش کرتی رہتی ہے۔ کہ کسی نہ کسی طرح عقل فعال کے ساتھ واصل ہوجائے۔ بالکل اسی ہیولیٰ کی مانند جو صورت اختیار کرنے یا مشکل ہوجانے کے لئے کوشاں رہتا ہے۔ عقل انعالی جب عقل فعال میں جذب ہوجاتی ہے۔ تو اس کا وجود ختم ہوجاتا ہے اس کے بعد عقل فعال نفس پر دو مختلف طریقوں سے اثر انداز ہوتی ہے۔ ایک یہ کہ عقل ہیولائی کو اس قدر رفعت دے کہ معقولات کا ادراک کرسکے۔ دوسرے یہ کہ اس سے آگے بڑھ کر خود

Marfat.com

معقولات سے اتصال واتحاد پیدا کرادے۔ اس مقام پر پہنچ کرانسان اس عقل کی مدد سے تمام اشیاء کا ادراک کے مانند کرتا ہے۔ یعنی انسان میں الوہی اوصاف پیدا ہوجاتے ہیں۔ علاوہ ازیں عقل کی بحث کومزید آگے بڑھاتے ہوئے ابن رشد کہتا ہے کہ وہ قوت جو معقولات کا ادراک کرتی ہے۔ سوائے ادراک کے اثر کے کسی اور سے متاثر نہیں ہوتی۔ یہ قوت شے صدرک کی قوت کے مقابل ہوتی ہے۔ اوراس کا تصور قیاس کے طریقے سے کیا جاسکتا ہے۔ معقولات کے لئے یہ قوت ایسی ہی ہے۔ جیسی کہ محسوسات کے لئے قوت حاسہ لیکن ان دونوں میں تھوڑا سا فرق ہے۔ اور وہ فرق یہ ہے کہ وہ قوت جو محسوسات سے متاثر ہوتی ہے۔ ان سے ایک گونہ اختلاط پیدا کرلیتی ہے۔ لیکن معقولات کی قوت مطلقاً خالص ہوتی ہے۔ جو بالذات اشرف اور صوری اختلاط سے بالکل منزہ۔ ساتھ ہی یہ بھی کہنا ضروری ہے کہ یہ قوت (عقل ھیولیٰ) جب تمام معقولات کا ادراک کرتی ہے۔ اور تمام صور کا اس کو علم ہوتا ہے۔ تو ایسی صورت میں اس کے ساتھ صور واشکال کا اختلاط پیدا کرے گی۔ تو وہ دوسری صورتوں کے ادراک سے مانع ہوگی۔ یا اس سے مورد مدرکہ میں تغیر لازم آئے گا اور جب ان صورتوں میں تغیر پیدا ہو۔ تو تعقل میں اضطراب واضع ہوگا اور عقل ہیولیٰ کی وہ قوت زاہل ہوجائے گی۔ جس کا کام صور کماہیہ کا ادراک ہے۔ اوراس کی طبیعت میں انقلاب ہوگا۔ جو اشکال کا بغیر ان کی ماہیت کے تغیر کے ادراک کیا کرتی ہے۔

ابن رشد کے خیال کے مطابق عقل ایک ایسی استعداد کا نام ہے جس میں مادی صور قطعاً نہیں پائے جاتے۔ اسی طرح ایک مادہ متصلہ بھی کے ساتھ ہے جو اس قسم کی استعداد سے فرین ہوتا ہے۔ کیونکہ جو استعداد انسان کے ساتھ قائم ہے۔ اس کا اتصال مادہ منفصلہ کے ساتھ ہوسکتا ہے۔ اس لئے کہ وہ مادہ انسان سے الگ نہیں۔ البتہ مادہ منفصلہ کی طبیعت کو لازم نہیں ہے۔

فلسفہ علم الٰہی

علم الٰہی کے باب رشد فلاسفہ کے اسی اصول کا اعادہ کرتا ہے کہ۔

””اصل اول کو محض اپنی ہستی کا ادراک ہوتا ہے“

Marfat.com

فلسفیوں کے نزدیک یہ ابتدائی مفروضہ لازمی ہے۔ تا کہ اصل اول اپنی وحدت کو برقرار رکھ سکے۔ کیونکہ اگر اسے کثرت وجود کا علم ہو۔ تو وہ خود بھی کثیر ہو جائے گا۔ اس اصل کی بالکل صحیح تعبیر کے مطابق موجود اول کے لئے اپنی ہی ذات کے اندر رہنا ضروری ہے۔ اور اسے صرف اپنے ہی وجود کا علم ہونا چاہئے۔ اسی طرح علم غیب کا کوئی امکان باقی نہیں رہتا۔ علمائے دین کی یہ کوشش تھی کہ فلاسفہ کو اس نتیجے پر پہنچنے کے لئے مجبور کیا جائے۔ (تا کہ انہیں منکر غیب لہذا ملحد قرار دیا جاسکے)۔

لیکن ابن رشد کے نظام میں زیادہ لچک ہے۔ وہ تسلیم کرتا ہے کہ اللہ خود اپنی ذات میں تمام اشیائے عالم کا علم رکھتا ہے۔ لیکن اس کے علم کو نہ تو کلی کہا جا سکتا ہے اور نہ جزئی۔ لہذا وہ علم انسانی کے مانند نہیں۔ بلکہ ایک تو برتر نوعیت کا علم ہے۔ جس کا ہم کوئی تصور نہیں کر سکے۔ اللہ کا علم انسانی کے مانند نہیں ہوسکتا۔ کیونکہ اگر ایسا ہو۔ تو اس کے علم میں اور لوگ بھی شریک ہو جائیں گے۔ اور پھر خدا ایک خدا نہیں رہے گا۔ مزید برآں خدا کا علم اس کے علم کی طرح اشیاء سے ماخوذ یا ان کا پیدا کردہ نہیں ہے۔ اس کے برعکس یہ جملہ اشیاء کی علت ہے۔ لہذا (بعض) علمائے دین کا یہ الزام کہ ابن رشد کا فلسفہ علم غیب کا منکر ہے۔ صحیح نہیں ہے۔ مگر یہ کہنے کے باوجود بھی ابن رشد کی تصریحات کی روشنی میں ہم کلیتاً نتیجہ اخذ نہیں کر سکتے۔ وجہ یہ ہے کہ ابن رشد ایک وحدت الوجود کی طرح تمام موجودات کو وجود باری تعالیٰ ہی خیال کرتا ہے۔ لہذا جب وہ کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو فقط اپنی ہی ذات کا علم ہے۔ تو اس سے اس کا مقصود یہ ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کل موجودات کا علم ہے۔ اس لئے کہ ذات الٰہی ''ہمہ'' ہے۔ لہذا اس کا ماوراء یا ماسواء کچھ نہیں ہے۔ لیکن یہ ضرور ہے کہ ابن رشد کے نزدیک اللہ تعالیٰ کے علم کی حیثیت نوعی ہے۔ یعنی اسے فقط اشیاء کی نوح کا علم ہے۔ لہذا اس کے علم کو نہ تو کلی کہا جا سکتا ہے اور نہ جزئی۔ اللہ تعالیٰ محرک اول یا خالق کائنات ہے۔ اس لئے اسے ''کل'' کا علم ہے۔ لیکن اس کے علم کی نوعیت وہ نہیں ہے جو علم انسانی کی ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اس کا علم اشیاء سے ماخوذ نہیں۔ اور نہ اس کا تخلیقی ہے۔ بلکہ اس کی صفت علم عین ذات ہے۔ اس لئے جملہ اشیاء کی علت غائی ہے۔ اللہ تعالیٰ چونکہ تمام کا جوہر اور سب کی حقیقی صورت ہے۔ اس اعتبار سے اس کی ذات ہی عالم نظام عالم اور مدبر عالم ہے۔ یہ ایک قسم کا وحدت الوجودی نظریہ علمی ہے۔ جو اپنی بنیادی گنجلکوں اور دقائق

Marfat.com

کے باعث خود ابن رشد کے ذہن میں پوری طرح واضح نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس کے اس نظریے سے مختلف نتائج استقراء کئے جاسکتے ہیں۔ ابن رشد اپنی کتاب ''تہافتہ التہافتہ'' میں لکھتا ہے کہ:

حیوانوں کے حصول علم کے دو ذرائع ہیں۔ حاسہ اور متخیلہ جبکہ انسان تین ذرائع سے علم حاصل کرتا ہے۔ حاسہ متخیلہ اور عقل۔ معلوم ہوا کہ علم یا محض حواس کے ذریعے یا حواس و عقل کے ذریعے حاصل کیا جاتا ہے۔ ان سے یا تو جزئیات کا علم حاصل ہوتا ہے یا کلیات کا۔ حقیقی علم کلیات کا ہوتا ہے۔ ورنہ تو حیوانوں کے متعلق بھی کہا جاسکتا ہے۔ کہ وہ علم رکھتے ہیں۔ علم کی اصطلاح کا اطلاق مبہم طور پر حیوانوں' انسان اور اللہ تعالیٰ پر ہوتا۔ حیوانی علم تو حسی وخیالی علم تک محدود ہوتا ہے۔ جبکہ انسانی علم آفاقی ہے۔ حیوانوں میں حاسہ و متخیلہ ان کی ضیافت ذات کے لئے ہوتی ہے۔ اپنے تحفظ و سلامتی اور اپنا رزق حاصل کرنے کی خاطر حیوانوں کو محسوسات کی جانا یا ان سے دور رہنا پڑتا ہے۔ محسوسات موجود ہوں۔ تو حواس اس کا ادراک کرتے ہیں۔ اور ان کی عدم موجودگی میں ان کی جگہ تمثلیں لے لیتی ہیں۔ اس صورت میں حیات پیش شرط ہوتی ہے۔ تمثیلات کی اور ہر وجود جو تمثلیں رکھتا ہے۔ لازماً حیات بھی رکھتا ہے۔

انسان چونکہ حیات سے ارفع ملکہ۔ عقل رکھتا ہے۔ وہ تخیل و قیاس (یا استدلال) کے ذریعے تمثیلات حاصل کرتا ہے۔ جبکہ حیوانوں میں تمثیلات فطری طور پر ودیعت ہوتی ہیں۔ مزید برآں جن تمثیلات یا صور کا وہ ادراک کرتے ہیں۔ وہ متناہی ہوتی ہیں۔ اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ جب انکار ادراک انسان کرتا ہے تو وہ کلی تصورات بن جاتے ہیں۔ وہ لوگ جن کا مفروضہ یہ ہے کہ حیوانوں میں شعور ہوتا ہے۔ وہ کلی تمثیلات کو کلی معانی سے خلط ملط کر دیتے ہیں۔ انسان جن صورتوں کا ادراک کرتا ہے۔ وہ ان معانی میں لامتناہی ہوتی ہیں کہ جزئیات روہ دلالت کرتی ہیں۔ وہ لامتناہی ہوتی ہیں۔ تمثیلات جہاں تک کہ وہ حرکت کی علت محرکہ ہوتی ہیں۔ انسان میں اپنا عمل معانی کی معیت کے ذریعے کرتی ہے۔

علم انسانی کو علم الٰہی سے خلط ملط کرنا چاہئے۔ کہ دونوں کی نوعیت جداگانہ ہے۔ انسان جزئیات کا ادراک حواس کے ذریعے اور کلیات کا ادراک اپنی عقل کے ذریعے کرتا ہے۔ علاوہ بریں انسان کے ادراک کی علت اشیائے مدرکہ کے تبدیل ہوجانے سے بدل جاتی ہے۔ اور

Marfat.com

ادراکات کی کثرت کا مطلب اشیاء کی کثرت ہے۔ مختصراً یہ کہ ابن رشد کا نظریہ علم الٰہی اس مقدمے پر قائم ہے۔ کہ ''اصل اول (اللہ تعالیٰ) کو محض اپنی ذات کا علم ہے۔'' پھر اپنے اس نظریے کے جواز میں یہ دلیل دیتا ہے کہ اسے ماننا اس لئے ضروری ہے کہ اصل اول اسی طرح ہی اپنی وحدت کو قائم و دائم رکھ سکتا ہے۔ کیونکہ اگر اسے کثرت وجود کا علم ہو۔ تو خود اس کی ذات میں کثرت کا پیدا ہو جانا ہے۔ جو محال ہے۔ لہذا اس سے اصل اول کا اپنی ذات کے اندر ہی رہنا اور صرف اپنی ذات ہی کا علم ہونا لازم آتا ہے۔ اس نظریے سے فقہا اور مذہبی پیشواؤں نے یہ نتیجہ متخرج کیا کہ ابن رشد اس عقیدے کا منکر ہے۔ کہ اللہ تعالیٰ عالم الغیب والشہادۃ ہے۔ بخلاف اس کے ابن رشد اپنے نظریے کی یہ تاویل کرتا ہے کہ اصل اول کی ذات جامع الموجودات ہے۔ لہذا اسے جملہ موجودات کا علم ہے۔ جو ہیں۔ جو تھیں اور جو ہوں گے۔ اور موجودات عبادت میں۔ زماں و مکاں سے۔ اس تاویل کی رو سے اللہ تعالیٰ کے علم غیب و شہادت کا اثبات لازم آتا ہے۔ نہ کہ انکار۔ ابن رشد بار بار اس بات پر زور دیتا ہے۔ کہ اللہ تعالیٰ کا علم انسان کے علم کے مثل ہے نہ ہو سکتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اگر ایسا ہو تو اس کے علم میں دوسرے بھی شریک ہو جائیں گے۔ اور پھر اللہ تعالیٰ وحدہ لاشریک نہیں رہے گا۔ علاوہ بریں علم الٰہی انسان کے علم کی طرح اشیاء سے ماخوذ نہیں۔ اور نہ ان کا پیدا کردہ ہے برخلاف اس کے وہ جملہ اشیاء کی علت بھی ہے اور علم انسانی کی بھی علت ہے۔

فلسفہ نفس

ابن رشد نے نفس کی قوتوں کی تقسیم کی ہے۔ اور ان کے باہمی علاقے کو واضح کیا ہے اس کے بعد عقل منفعل، عقل فعال اور عقل ہیولیٰ کے درمیان ربط کو ضروری قرار دیا ہے۔ جیسے مادے اور صورت کا ارتباط لازمی و ضروری ہے۔ وہ یہ بھی کہتا ہے کہ عقل فعال عام کا ادراک کرتی ہے لیکن اس کا عکس محال ہے۔ کیونکہ عقل فعال عام اگر عقل بالملکہ یعنی عقل انسانی کا ادراک کرے۔ تو اس کے ساتھ حوادث کا قیام لازم آئے گا۔ حالانکہ عقل فعال عام ایک ابدی مادہ ہے اور وہ کسی حوادث کا محل نہیں بن سکتی۔ بہرحال عقل انسانی عقل عام کا ادراک کرتی ہے۔ یعنی اپنی ذات کو عقل عام کی جانب رعت دیتی ہے۔ اور اس کے ساتھ متحد ہو جاتی ہے

Marfat.com

باوجود اس کے کہ عقل انسانی قابل فنا ہے۔ اور عقل عام ابدی ہے۔ اس اتحاد کی وجہ سے عقل انسانی میں ایک جدید استعداد پیدا ہوجاتی ہے۔ جس کے ذریعے اس کو عقل عام کا ادراک ہوسکتا ہے۔ عقل عام آگ کی طرح ہے۔ اور عقل انسانی گھاس پات کی طرح جو آگ کی قربت سے مشتعل ہوجاتی ہے۔ یہ اتصال بلاواسطہ ہوتا ہے۔ ابن رشد عقل ... کے اتصال (وہ کمال انتہائی جو مرتبہ انسانی میں موجود ہے) کے امکان سے بحث کرتے ہوئے کہتا ہے کہ اس کا مبدا تین قوتیں ہیں۔ پہلے خالص عقل ہیولیٰ کی قوت ہے جس کی احساس قوت خیال ہے۔ دوسری عقل بالملکہ کا کمال ہے جو غور وفکر کی جدوجہد کو مقتضی ہے۔ تیرا الہام ہے۔ یہ ایک امداد ربانی ہے۔ جو خدا کے فضل پر موقوف ہے۔ جو کو ابن باجہ نے اتصال کے لئے اساسی شرط قرار دیا ہے۔ جب کسی فرد میں یہ تینوں کمالات پیدا ہوجائیں اور خدائے تعالیٰ کی عنایت اس کے شامل حال ہوتو فرد کی ذات پنہاں ہوجاتی ہے۔ بلکہ خود عقل فعال اس خدائے برتر سے جو فرد کامل اور واحد مطلق ہے۔ متصل ہوکر دریائے فنا میں غرق ہوجاتی ہے۔ اسی طرح دوسری نفسانی صفات بھی ایسے ہی ناپید ہوجاتی ہیں۔ جیسے آگ میں چنگاری غائب ہوجاتی ہے۔ غرض کہ عقل موثر اور عقل متاثر کے بارے میں ابن رشد لابینز ء کا پیشوا کہا جاسکتا ہے۔ ابن رشد عقول بشریہ کی وحدت کا قائل ہے اور اگر بہ نظر غائر دیکھا جائے تو ابن رشد کے اس نظریے اور لابینزء کے نظریے ہمہ نفسیت میں توافق پیدا کرنا ممکن ہے۔ علت العلل کے اعتبار سے کائنات کی تدبیر وتصرف کی ابن رشد نے اس طرح تشریح کی وہ کہتا ہے کہ کائنات ایک شہر کی حیثیت رکھتی ہے اس کا حکم وہ اعلیٰ ہستی ہے۔ جو تمام امور کا مصدر ہے۔ البتہ حوادث کے جزیات اور تفصیلی امور کا اس سے بلاواسطہ صدور نہیں ہوتا۔ اور نہ ہی اس کو اس کا علم ہوتا ہے۔

فلک سے متعلق ابن رشد کے خیالات ہر چند کہ ہمیں مہمل نظر آتے ہوں۔ کیونکہ اس زمانے میں واضح طور پر لوگوں کے سامنے کائنات کی ہم جنی اور یک رنگی کا وہ نقشہ موجود نہ تھا جواب ہے۔ اس دور میں لوگوں کے تصور میں یہ بات نہیں آسکتی تھی کہ یہ صرف ایک ہی نظام ہے جو جوہر سے لے کر کہکشاں تک پھیلا ہوا ہے۔ ابن رشد کا خیال تھا کہ فلک ایک ازلی وابدی ہستی ہے۔ جسے کبھی فنا نہیں۔ اس میں کوئی وزن نہیں۔ اور یہ ایک روح سے متحرک ہے۔ نیز یہ کہ فلک ایک ذی روح حیوان ہے۔ اس میں متعدد کرے ہیں۔ اور ہر کرے کی ایک عقل

Marfat.com

ہے۔ یہ عقول کرۂ اول کی حرکت کو ہم تک پہنچاتے ہیں اور ان عقول کو متحرک رکھنے والی شے ''خواہش'' ہے۔ یہ وہ نظریہ ہے جسے چند سالوں بعد شوپنہار نے اپنایا۔ جرمنی کا یہ فلسفہ بھی ارادہ یا خواہش کو کائنات کی حرکت کی علت سمجھتا ہے اس کے بعد وہ ارادہ سے متعلق بدیہی مقامات پیش کرتا ہے۔ تاکہ ان کے ذریعے قضیہ ثانیہ کی (جو ہمارے سامنے ہے) تفہیم ہو سکے۔ وہ کہتا ہے کہ شریعت نے جمہور کے ساتھ اس مسئلے پر زیادہ غور و خوض نہیں کیا۔ اس لئے ارادہ قدیم یا حادث کی صرحت نہیں کی۔ بلکہ صرف اس بات کی صراحت کردی۔ کہ ارادہ تمام حادثات موجودات کا موجد ہے اور یہ خدائے تعالیٰ کے اس قول سے ثابت ہوتا ہے کہ جب ہم کسی چیز کو موجود کرنے کا ارادہ کرتے تو ہم اس کو حکم دیتے ہیں۔ ''کن'' اور وہ آموجود ہوتی ہے۔ چنانچہ اس سے یہ وضاحت ہوگئی کہ خدائے تعالیٰ کی معرفت کے لئے اشاعرہ نے جو دو مشہور طریقے پیش کیے ہیں۔ نہ وہ نظریات یقینہ سے ہیں اور نہ شریعات یقینہ سے۔ ابن رشد کہتا ہے کہ ارادہ ایک قسم کا اشتیاق ہے۔ جو ہمارے دل میں کسی چیز کے تخیل یا تصدیق سے پیدا ہوتا ہے۔ یہ تصدیق ہماری اختیاری نہیں بلکہ چند ایسے امور کے ذریعے ہم پر عارض ہوتی ہے جو ہم سے خارج ہیں۔ وہ پھر کہتا ہے کہ مثلاً ہم کو خارج سے کسی شے کی جانب رغبت ہو تو ہماری یہ خواہش بالکل غیر اختیاری ہوگی اور ہم اس شے کی طرف مائل ہوں گے۔ بالکل اسی طرح خارج سے کوئی ناپسندیدہ شے ہمارے سامنے اگر رکھی جائے تو ہم اس سے اضطرار مائل بہ نفرت ہوں گے اور اس سے اجتناب برتیں گے۔ لہٰذا یہ ثابت ہوا کہ ہمارا ارادہ خارجی امور سے مقید و مربوط ہے۔

اس سے پتہ چلتا ہے کہ ابن رشد جبریت کی طرف مالک ہے۔ وہ کہتا ہے کہ چونکہ خارجی اسباب کا عمل ایک محدود نظام اور معین ترتیب کے تحت ہوتا ہے اس لئے لازم ہے۔ کہ ہمارے افعال بھی محدود نظام کے تحت ہوں۔ اس قسم کا ارتباط نہ صرف ہمارے افعال اور خارجی اسباب کے درمیان پایا جاتا ہے۔ بلکہ ہمارے افعال اور ان اسباب میں بھی پایا جاتا ہے۔ جو ہمارے جسم میں ہیں۔ اسی طرح وہ نظام جو ان داخلی و خارجی اسباب پر مشتمل ہے۔ اور ناقابل حل ہے۔ قضا و قدر سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

Marfat.com

حشر اجساد کا فلسفہ

ابن رشد نے حشر اجساد اور مسئلہ معاد سے بحث کی ہے۔ اور یہ کہا ہے کہ اس کے وقوع میں تمام شریعتیں متفق ہیں۔ لیکن جن تمثیلات کے ذریعے عوام الناس کو اس غیبی صورت حال کی تفہیم کی گئی ہے۔ ان کے متعلق اختلاف ہے۔ بعض شریعتوں نے ان کو روحانی قرار دیا ہے۔ اور بعض عقائد کی رو سے یہ روحانی اور جسمانی دونوں پر مشتمل ہے۔ وہ کہتا ہے کہ شریعت اسلامیہ کے پیش نظر یہ امر تھا کہ محسوس تمثیل کے ذریعہ عوام کی کافی تفہیم ہوسکتی ہے اور محسوس عذاب وثواب وہ بہت زیادہ متاثر ہوتے ہیں۔ اس لئے اس نے یہ خبر دی کہ اللہ تعالیٰ نیک ارواح کو ایسے اجساد میں لوٹائے گا۔ جن میں وہ ہر وقت انتہائی آرام وسکون محسوس کریں گی۔ اور یہی جنت کی مثال ہے اسی طرح شتی نفوس کو ایسے اجسام میں اُٹھایا جائے گا جن میں وہ ہمیشہ انتہائی اذیت وکرب محسوس کریں گے۔ اور یہی دوزخ کی تمثیل ہے۔

فلسفہ قضا وقدر

ابن رشد قضا وقدر سے متعلق بدیہی مقدمات پیش کرتا ہے تا کہ ان کے ذریعے قضیہ ثانیہ کی (جو ہمارے سامنے ہے) تفہیم ہو سکے۔ وہ کہتا ہے کہ شریعت نے جمہور کے ساتھ اس مسئلے پر زیادہ غور وخوض نہیں کیا۔ اس لئے ارادہ قدیم یا حادث کی صراحت نہیں کی۔ بلکہ صرف اس بات کی صراحت کر دی کہ ارادہ تمام حادثات موجودا تا کا موجد ہے۔ اور یہ خدائے تعالیٰ کے اس قول سے ثابت ہوتا ہے۔ جب ہم کسی چیز کو موجود ہوتی ہے۔ چنانچہ اس سے یہ وضاحت ہوگئی کہ خدائے تعالیٰ کی معرفت کے لئے اشاعرہ نے جو دو مشہور طریقے پیش کئے ہیں۔ نہ وہ نظریات یقینہ سے ہیں۔ اور نہ شریعات یقینہ سے ابن رشد کہتا ہے کہ ارادہ ایک قسم کا اشتیاق ہے۔ جو ہمارے دل میں کسی چیز کے تخیل یا تصدیق سے پیدا ہوتا ہے۔ یہ تصدیق ہمارے اختیار میں نہیں بلکہ چند ایسے امور کے ذریعے ہم پر عارض ہوتی ہے۔ جو ہم سے خارج ہیں وہ پھر کہتا ہے۔ کہ مثلاً ہم کو خارج سے کسی شے کی جانب رغبت ہو۔ تو ہماری یہ خواہش بالکل غیر

Marfat.com

اختیاری ہوگی اور ہم اس شے کی طرف مائل ہوں گے۔ بالکل اسی طرح خارج سیکوئی ناپسندیدہ شے ہمارے سامنے اگر رکھی جائے۔ تو ہم اس سے بالاضطرار مائل بہ نفرت ہوں گے اور اس سے اجتناب برتیں گے۔ لہذا یہ ثابت ہوا کہ ہمارا ارادہ خارجی امور سے مقید و مربوط ہے۔ اس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ ابن رشد جبریت کی طرف مائل ہے۔ وہ کہتا ہے کہ چونکہ خارجی اسباب کا عمل ایک محدود نظام اور معین ترتیب کے تحت ہوتا ہے اس لئے یہ لازم ہے کہ ہمارے افعال بھی ایک محدود نظام کے تحت ہوں۔ اس قسم کا ارتباط نہ صرف ہمارے افعال اور خارجی اسباب کے درمیان پایا جاتا ہے بلکہ ہمارے افعال اور وہ نظام جو ان داخلی و خارجی اسباب کے درمیان پایا جاتا ہے۔ بلکہ ہمارے افعال اور وہ نظام جو ان داخلی و خارجی اسباب پر مشتمل ہے۔ اور ناقابل حل ہے۔ قضا و قدر سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

فلسفہ میں ابن رشد کا علم کلام

علم کلام کی ترقی ونشو ونما کے لحاظ سے اندلس کی حالت مشرق سے بالکل مختلف تھی۔ مشرق میں بنوامیہ ہی کے زمانے سے مختلف العقائد اور مختلف الخیال لوگ پیدا ہونے لگے تھے اور عباسی دور میں فلسفہ کی عام اشاعت کے بعد متکلمین کے تمام اہم فرقے یعنی اشاعرہ معتزلہ باطینہ اور کرامیہ وغیرہ پیدا ہو گئے۔ اور بحث وجدال کا بازار گرم ہو گیا۔ لیکن اندلس کے مسلمانوں میں یہ اختلافات موجود نہ تھے۔ بلکہ سب کے سب مالکی مذہب کے اثر سے محدثین کے عقیدہ کے پیرو تھے۔ جن کا اصل اصول یہ تھا کہ تشابیہات میں بحث ومباحثہ کی گنجائش نہیں۔ بلکہ با ایں ہمہ چونکہ مشرق سے علمی تعلقات قائم تھے۔ اس لئے یہاں چند معتزلی بھی پیدا ہو گئے تھے۔ چنانچہ محدث ابن حزم ایک رسالے میں جو اندلس میں ہے۔ لکھتے ہیں کہ

"ہمارے ملک میں اگرچہ فرقہ ورانہ جھگڑے نہیں ہیں۔ اور نہ وہاں مختلف مذاہب کے لوگ رہتے۔ اس لئے انہوں نے علم کلام کی طرف توجہ کم کی۔ تاہم وہ علم کلام سے بالکل ناآشنا بھی نہیں ہیں۔ ان میں معتزلہ کی ایک جماعت موجود تھی۔ جو ان کے اصول کو تسلیم کرتی تھی۔ اور اس مذہب پر انہوں نے کتابیں لکھیں تھیں۔ خلیل بن اسحاق، یحیٰی بن سمینہ، حاجب

Marfat.com

موسیٰ بن جدیر اوران کے بھائی وزیر صاحب المظالم احمد انہی لوگوں میں ہیں۔ اور یہ آخر الذکر علانیہ اعتزل کی اشاعت بھی کرتے تھے۔ اور میں نے خود اپنے محد ثانہ عقیدے پر کتابیں لکھیں۔"

(نفح الطیب جلد دوم: 134 ص)

اس کے علاوہ چونکہ علم کلام درحقیقت فلسفہ کی پیداوار ہے۔ اور اندلس میں عام طور پر فلسفہ ومنطق کا پڑھنا پڑھانا ناجائز خیال کیا جاتا تھا۔ بالخصوص محدثین کا گروہ اس سے بالکل ناآشنا تھا۔ اس لئے وہاں علم کلام کو ترقی نہ ہوسکی۔ لیکن حسن اتفاق سے محدثین ہی کے گروہ میں سے ابن خرم نے جو 304ھ میں بمقام علم کلام میں دو مستقل کتابیں تصنیف کیں۔ ان میں ایک کتاب میں تورات انجیل کی تحریف کا بیان ہے اور دوسری کتاب کا نام الفصل فی الملل والنحل ہے۔ جس میں دہریہ، فلاسفہ، مجوس، یہود اور نصاریٰ کے اصول وعقائد بیان کئے ہیں۔ اوران کو ردکیا ہے اسلامی فرقوں کے عقائد بھی تفصیل سے لکھے ہیں۔ اوران پر نقد وتبصرہ کیا ہے۔ زیادہ تر محدثین کی عقائد کی تائید اور معتزلہ واشاعرہ کی تردید کی ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے زمانے میں اشاعرہ کا مذہب زادہ تر اشاعت پذیر تھا۔ کیونکہ اس کتاب میں معتزلہ سے زیادہ اشاعرہ کی تردید کی ہے۔ لیکن بہرحال ابن جزم کے زمانہ تک اندلس میں محدثین ہی کے عقائد کی حسن قبول حاصل رہا۔ اور دوسرے فرقوں کے عقائد کے ذکر صرف تردید کی غرض سے کیا جاتا تھا۔ موحدین کے دورِ حکومت تک یہی حالت قائم رہی۔ لیکن ان کے دور حکومت سے پہلے مشرق میں اشعری مذہب ترقی کر رہا تھا۔ عراق میں 380ھ سے یہ مذہب اشاعت پذیر ہونے لگا تھا۔ رفتہ رفتہ عراق سے اس کی اشاعت شام میں ہوئی۔ چنانچہ حلب کی زنگی فرمانروا عموماً اسی عقیدے کے پیرو تھے۔ سلطان صلاح الدین جو اسی خاندان کا نمک خوار تھا۔ جب مصر میں سرار آرائے حکومت ہوا۔ تو اس نے مصر میں بھی اس کی اشاعت کی وہ اوراس کے قاضی صدر الدین مارانی اسی مذہب کے پیرو تھے۔ اور صلاح الدین نے تو اسی کے اثر میں تربیت پائی تھی۔ چنانچہ اس نے اپنے بچوں کو بھی اشعری مذہب کا ایک چھوٹا سا رسالہ حفظ کرایا تھا۔ مشرق ہی سے یہ تحفہ مغرب یعنی اندلس میں بھی گیا۔ چنانچہ محمد بن تومرت نے جو امام غزالی کا شاگرد تھا۔ اندلس میں اشعری مذہب کی اشاعت کی۔ اوراس مذہب کی اشاعت سے تاویل کی مستقل

Marfat.com

بحث پیدا ہوگئی۔ ابن تومرت کو اشاعرہ کی طرح محدثین سے صفات باری اور تاویل کے بارے میں سخت اختلاف تھا۔ وہ خدا کی جمیعت کا صراحت سے انکار کرتا تھا۔ اور وجہ یدلو راستواء علی العرش وغیرہ کی تاویل کرتا تھا۔ محدثین ان متشابہات کی تاویل کو ناجائز کہتے تھے۔ اور صراحت سے انکار جمیعت کے بھی قائل نہ تھے۔

مغرب اور اسپین میں اسے پہلے محدثین ہی کا مسلک شائع تھا۔ چنانچہ جب محمد بن تومرت امر بالمعروف ونہی عن المنکر کرتا ہوا مغرب میں پہنچا تو یہاں کے علماء کو سب سے پہلے اس کے انہی عقیدوں سے اختلاف پیدا ہوا۔ اور بادشاہ کے حکم سے مجلس مناظرہ منعقد ہوئی۔ جس میں محمد بن تومرت فتحیاب ہوا۔ اس کی طبیعت میں تقشف زیادہ تھا۔ اس لئے وہ علانیہ مخالفوں کی تکفیر کرتا تھا۔ محمد بن تومرت کے بعد عبدالمومن بادشاہ ہوا۔ جو محمد بن تومرت کا شاگرد رشد اور اس کے عقائد واخلاق کا مجسم نمونہ تھا۔ چونکہ یہ لوگ خدا کی جمیت وغیرہ کے منکر تھے۔ اس لئے اپنا لقب موحدین رکھا تھا۔ اور چونکہ ان کا دعویٰ یہ تھا کہ وہ عہد صحابہ کے سچے عقائد و اخلاق کو دنیا میں نئے سرے سے رائج کرنا چاہتے ہیں۔ اس لئے ملک میں انہوں نے یہ عام اعلان کرادیا کہ ابن تومرت کے خلاف اگر کوئی عقیدہ اختیار کرے گا تو اس کی جان کی خیریت نہیں۔ چنانچہ اپنے اس زعم کی بناء پر انہوں نے ہزاروں آدمیوں کو تہ تیغ کر ڈالا اور بزور شمشیر سارے اندلس ومغرب میں اشعریت کو رواج دینے لگے۔ موحدین کی ان کوششوں کا نتیجہ یہ ہوا کہ محدثین کے مسلک کے بجائے اب سارا اندلس اشعری مذہب کا پیرو ہوگیا۔ آزاد خیالی ممنوع تھی۔ دوسرے فرقوں کے لوگ ظلم وستم سہہ رہے تھے۔ اور اعزال تو سارے ملک میں بدنام تھا۔ ابن خرم نے اپنی کتاب میں معتزلہ کی اچھی خاصی تردید کی ہے۔ لیکن دوصدی بعد ابن رشد یہ کہتا ہے کہ ابن جزیرہ میں معتزلہ کی کتابیں ناپید ہیں۔

غرض ابن رشد کے زمانے میں مغرب واندلس میں جو مذہب عام طور پر رائج تھا وہ اشعری مذہب تھا۔ اور مذہب کے شائع ہونے کے بعد تاویل کی بحث نے نہایت اہمیت حاصل کرلی تھی۔ اور اس کے متعلق مسلمانوں میں دو فریق ہوگئے تھے۔ ایک تاویل کو محض ناجائز بنایا تھا۔ دوسرا جواز کا قائل تھا۔ جب تک محدثین کا مقابلہ معتزلہ سے رہا۔ اس وقت تک یہ بحث معمولی خیال کی جاتی تھی لیکن سب سے پہلے محدثین کے گروہ میں اشاعرہ نے علمائے سلف سے

Marfat.com

اختلاف کی بنا ڈالی۔ علمائے سلف آیات متشابہات اشاعرہ کے اختلاف سے یہ مسئلہ معرکۃ الاراء بن گیا۔ بڑی بات یہ تھی کہ فلاسفہ اور ملاحدہ نے تاویل کے آلہ سے شریعت کی بیخ کنی شروع کر دی تھی۔ اس بناء پر ابن رشد کے زمانے میں علم کلام کے متعلق دو نہایت اہم مسئلے پیدا ہو گئے تھے۔

1- ایک یہ کہ فلسفہ اور شریعت میں باہم کیا تعلق ہے؟

2- دوسرا یہ کہ نصوص شرعیہ میں تاویل جائز ہے یا نہیں؟

فلسفہ و منطق کے متعلق زمانے میں مسلمانوں میں دو فریق پیدا ہو گئے تھے۔ فقہاء محدثین کا گروہ یہ کہتا تھا کہ فلسفہ و منطق کی تعلیم مطلقاً جائز نہیں۔ کیونکہ اس سے مذہبی عقائد میں ضعف پیدا ہوتا ہے۔ دوسرا فریق یہ کہتا تھا کہ فلسفہ عین دین ہے۔ اور شریعت کی وہی تعبیر صحیح ہے جو فلسفہ کرتا ہے۔ اس لئے ہر ظاہر کا ایک باطن ہوتا ہے۔ شریعت ظاہر ہے اور فلسفہ باطن۔ شریعت تشر ہے۔ اور فلسفہ مغز۔ ابن رشد میں یہ دونوں حیثیتیں جمع ہو گئی تھیں۔ ایک طرف تو وہ محقق فلسفی اور دوسر طرف مجتہد فقیہ تھا۔ اس لئے مذہب و عقل دونوں کو ساتھ ساتھ چلانا چاہتا تھا۔ اور ان میں سے کسی ایک کے ضعف کو گوارا نہیں کر سکتا تھا۔ اس لئے جب اس کو نظر آتا تھا۔ کہ عقل نے مذہب کو نقصان پہنچایا ہے۔ تو اس کو سخت صدمہ ہوتا تھا۔ چنانچہ ایک موقعے پر فصل المقال میں لکھتا ہے۔

''اس شریعت میں جو خیالات فاسدہ اور اعتقادات محرفہ پیدا ہو گئے ہیں ان سے طبیعت سخت غمگین رہتی ہے۔ بالخصوص اس بات سے زیادہ رنج ہوتا ہے کہ جو لوگ فلسفی کہلاتے ہیں۔ ان سے شریعت کو زیادہ نقصان پہنچا ہے کیونکہ دوست کی طرف سے جو تکلیف پہنچتی ہے وہ دشمن کی دی ہوئی تکلیف سے زیادہ سخت ہوتی ہے۔ فلسفہ شریعت کی سہیلی اور اس کی بہن ہے۔ اس لئے ایک فلسفی سے جو تکلیف پہنچتی ہے وہ بہت زیادہ سخت ہے۔ اس کے ساتھ فلسفہ و شریعت میں باہم جنگ چھڑ جاتی ہے۔ حالانکہ دونوں اصل حقیقت کے لحاظ سے باہم دوست اور متحد ہیں''

(فصل المقال: ص...26:25)

فلسفے نے شریعت کو جو نقصان پہنچایا تھا۔ اس کا اصلی سبب یہ تھا کہ فلسفی نے اصول شریعت میں تاویلیں کر کے اسلام کے اصلی عقائد کی صورت بالکل مسخ کر دی تھی۔ چنانچہ اسی کتاب میں

Marfat.com

ایک دوسرے موقعے پر لکھتا ہے۔

''بالخصوص جب اصول شریعت میں تاویلات فاسدہ کی جائیں۔ جیسا کہ ہمارے زمانے کی ایک قوم نے کی ہیں۔ چنانچہ ہم نے اس قسم کی ایک جماعت کو دیکھا جس کا خیال ہے کہ انہوں نے فلسفہ میں کمال پیدا کرلیا ہے۔ اور اپنی عجیب وغریب حکمت سے ایسی چیزیں معلوم کرلی ہیں جو ہر حیثیت سے شریعت کے مخالف ہیں اور جمہور کے سامنے ان چیزوں کو بہ تصریح بیان کرنا ضروری ہے۔ اس لئے جب انہوں نے جمہور کے سامنے ان عقائد فاسدہ کی تصریح کی تو انہوں نے دنیا و آخرت میں ان کو ہلاک کر دیا۔''

(فصل المقال: ص22)

فلسفیوں کے علاوہ خود اہل مذہب نے تاویل کا دروازہ کھول دیا تھا اور اسی بناء پر اسلام میں مختلف فرقے پیدا ہو گئے تھے۔ چنانچہ اسی کتاب میں وہ ایک موقع پر لکھتا ہے۔

''تاویلات کی بناء پر اور اس خیال سے کہ شریعت میں ان کی تصریح کرنا واجب ہے۔ اسلام کے مختلف فرقے پیدا ہو گئے۔ یہاں تک کہ بعض کو بدعتی قرار دیا۔ چنانچہ معتزلہ نے بہت سی آیتوں اور حدیثوں کی تاویل کی اور ان تاویلات کو جمہور کے سامنے بہ تصریح بیان کیا۔ اشعری لوگ اگرچہ ان سے کم تاویلیں کرتے تھے۔ تاہم انہوں نے بھی تاویلیں کیں۔ اسی طرح ان لوگوں نے لوگوں میں لڑائیاں بغض و عداوت پیدا کردیں۔ شریعت کے پرخچے اُڑا دیے۔ اور جمیعت اسلام کو پراگندہ و منتشر کر دیا۔''

(فصل المقال: ص23)

ابن رشد بھی اگرچہ فلسفی ہونے کی وجہ سے شریعت کے بعض ظاہری نصوص کی تاویل کو ضروری قرار دیتا تھا۔

(ایضاً: ض۔16)

تاہم اس کا خاندان محدثین کے مسلک کا پیرو تھا۔ اور اس کے خیالات خود ہی مسلک کی جانب مائل تھے۔ اس بنا پر اس کو محدثین کا مسلک زیادہ پسند تھا۔ اور وہ عوام کے لئے تاویل کو جائز نہیں سمجھتا تھا۔ اب تک تاویل کے متعلق مسلمانوں میں دو فریق تھے۔ ایک تاویل کو محض ناجائز قرار دیتا تھا۔ اور دوسرا جواز کا قائل تھا۔ لیکن دونوں فریق کے نزدیک جواز و عدم جواز کا

Marfat.com

مدار خود نصوص کے لحاظ سے تھا۔ لیکن اشخاص ومخاطب کو اس میں کچھ دخل نہ تھا۔ لیکن ابن رشد نے ایک تیسرا پہلو اختیار کیا۔ وہ یہ کہ تاویل جن نصوص میں جائز بھی ہے۔ وہ بھی صرف ان لوگوں کے لئے مخصوص ہے جو صاحب نظر اور ماہر فن ہیں۔ عام لوگوں کو بالکل ظاہری معنی کی تلقین کرنی چاہیے۔ اس بنا پر اس نے علم کلام میں دو کتابیں لکھیں۔ ایک فصل المقال فیما بین الحکمتہ والشریعتہ من الاتصال دوسری الکشف عن مناہج الادلہ فی عقاید الملتہ پہلی کتاب میں سب سے پہلے یہ ثابت کیا ہے کہ فلسفہ ومنطق کی تعلیم شرعاً واجب ہے۔ لیکن فلسفہ ومنطق کی تعلم کے بعد شریعت کی بہت سی ظاہری باتیں تسلیم نہیں کی جا سکتی تھیں اور قدرتی طور پر تاویل کا دروازہ کھل جاتا تھا۔ اس لئے اس میں نہایت تفصیل کے ساتھ تاویل پر بحث کی ہے اور تاویل کے محل ومواقع بتائے ہیں۔ چنانچہ ہم اس جگہ اس کا خلاصہ درج کرتے ہیں۔ وہ لکھتا ہے۔ کہ شریعت نے جن باتوں کے بیان کرنے سے سکوت اختیار کیا ہے اس میں اور برہان عقلی میں کوئی تعارض نہیں ہے۔ لیکن اگر شریعت نے ان کو بیان کیا ہے اور اس بیان کے ظاہری معنی برہان عقلی کے موافق ہیں۔ تو اس میں بھی کوئی گفتگو نہیں البتہ اگر وہ برہان عقلی کے مخالف ہیں۔ تو ان کی تاویل کرنی چاہیے۔ تاویل کے معنی یہ ہیں۔ کہ لفظ کے حقیقی معنی کو چھوڑ کر مجازی معنی لئے جائیں۔ لیکن اس کے ساتھ اہل عرب نے مجازی معنی لینے کے جو اصول بتائے ہیں مثلاً یہ کہ ایک چیز کو بول کر اس کے مشابہ یا اس کے سبب یا عوارض وغیرہ مراد لئے جائیں۔ ان میں خلل واقع نہ ہونے پائے۔ جب کہ فقہا بہت سے احکام شرعیہ میں ایسا کرتے ہیں۔ تو ایک فلسفی کے لئے ایسا کرنا اور بھی زیادہ مناسب ہے اسی لئے مسلمانوں کا اس پر اتفاق ہے۔ کہ نہ تو شریعت کے تمام الفاظ کو ظاہری معنوں پر محمول کرنا چاہیے اور نہ تاویل کے ذریعے سے ان کے تمام ظاہری معنوں کو چھوڑ دینا چاہیے۔ البتہ اس میں اختلاف ہے کہ کن الفاظ کی تاویل کرنی چاہیے اور کن الفاظ کے ظاہری معنی لینے چاہئیں۔ مثلاً اشاعرہ آیت استوا اور حدیث نزول کی تاویل کرتے ہیں اور حنابلہ ان کے ظاہری معنی مراد لیتے ہیں۔ البتہ اگر علماء کسی شبہ کی وجہ سے مشکل مسائل کی تاویل میں غلطی کریں۔ تو وہ معاف کئے جا سکتے ہیں۔ لیکن جو علماء کے طبقہ میں داخل نہیں ہیں۔ ان کی غلطی سراسر گناہ ہے۔ مثلاً اگر کوئی ماہر طبیب نہیں ہے۔ اس کو معذور نہیں رکھا جا سکتا۔ لیکن بعض غلطیاں ایسی ہیں جن میں کسی شخص کو معذور نہیں رکھا جا سکتا۔ بلکہ اگر وہ

Marfat.com

اصول شریعت میں واقع ہوں۔تو کفر ہیں اور اصول کے مابعد واقع ہوں تو بدعت ہیں اور یہ وہ چیزیں ہیں جن پر ہر قسم کے دلائل قائم ہیں۔اس لئے ان کا علم ہر شخص کو ہوسکتا ہے۔خداوند تعالیٰ کے وجود' نبوت اور آخروں عذاب وثواب کا اقرار اسی قسم کے مسائل میں ہے۔کیونکہ ان تینوں اصول پر خطابی' جدلی اور برہانی تینوں قسم کے دلائل قائم ہیں۔ ہر شخص کو ان دلائل سے ان کی تصدیق ہوسکتی ہے اگر وہ اہل برہان سے ہے تو برہان سے اگر اہل جدل سے ہے اور اگر اہل موعظت سے ہے تو غعطت ہے اس کی تصدیق کرسکتا ہے لیکن بہت سی مخفی چیزویں جو صرف برہان سے معلوم ہوسکتی ہیں۔ان کے متعلق خداوند تعالیٰ نے اپنے ان بندوں پر جو برہان سے واقف نہیں ہوسکتے۔ یہ مہربانی کی ہے کہ ان کے لئے امثال و اشباہ بیان کردیئے ہیں۔اور چونکہ ان امثال واشباہ کی تصدیق جدلی وخطابی دلائل سے سب کو ہوسکتی ہے۔اس لئے ان کو ان امثال واشباہ کی تصدیق کی دعوت دی ہے۔یہی وجہ ہے کہ شریعت کی تقسیم ظاہر و باطن کی طرف ہوگئی ہے۔ظاہر بھی امثال واشباہ ہیں۔ جو ان معانی کے لئے بیان کیے گئے ہیں۔اور باطن و معانی ہی ں۔جو صرف اہل برہان کو معلوم ہوسکتے ہیں۔لیکن اگر ہم ان تینوں قسم کے دلائل سے کسی چیز کو معلوم کرسکتے ہیں۔تو ہم کو فعال کے بیان کرنے کی ضرورت نہیں۔اور وہ اپنے ظاہری معنی پر قائم رہے گی اس میں تاویل نہ ہوسکے۔اگر اس قسم کا ظاہر اصول شریعت میں ہو تو اس کا تاویل کرنے والا کافر ہے۔

مثلاً جس شخص کا یہ اعتقاد ہو کہ آخری عذاب وثواب کا کوئی وجود نہیں ہے۔اس کا مقصد صرف یہ ہے کہ لوگ ایک دوسرے کی ایذا رسانی سے محفوظ رہیں۔اس لئے وہ محض ایک حلیہ ہے اور انسان کی زندگی کی آخری منزل صرف یہ محسوس دنیا ہے اس تقریر سے یہ معلوم ہوا کہ شریعت کا ایک ظاہر ایسا ہے جس کی تاویل جائز نہیں۔اگر یہ تاویل اصول شریعت میں ہو۔تو کفر ہے اور اگر اصول شریعت کے مابعد میں ہو تو بدعت ہے۔لیکن شریعت کے بعض ظاہری الفاظ ایسے بھی ہیں۔جن کی تاویل اہل برہان پر واجب ہے۔اور ان کو اپنے ظاہری معنی پر قائم رکھنا ان کے لئے کفر ہے۔لیکن جو لوگ اہل برہان نہیں ہیں۔ان کے لئے اس کی تاویل کرنا اور ان کے ظاہری معنی سے نکالنا کفر یا بدعت ہے۔اور آیت استوا اور حدیث نزول اسی قسم میں داخل ہیں۔یہی وجہ ہے کہ جب ایک حبشی لونڈی نے رسول ﷺ کو بتایا کہ خدا آسمان میں ہے۔تو

Marfat.com

آپ ﷺ نے فرمایا کہ اس کو آزاد کردو۔ وہ مسلمان ہے۔ کیونکہ وہ اہل برہان میں سے نہ تھی اس کی وجہ یہ ہے کہ انسانوں کی ایک قسم صرف تخیل کی بناء پر تصدیق کرتی ہے۔ اس لئے جو چیز کسی مخیل چیز کی طرف منسب نہیں ہے وہ بہ مشکل اس کی تصدیق کرسکتے ہیں۔ اہل برہان کا اگرچہ اس پر اتفاق ہے۔ کہ اس میں تاویل کرنی چاہئے۔ لیکن تاویل میں وہ باہم اختلاف رکھتے ہیں۔ کیونکہ برہان کے علم میں ان کے درجے مختلف ہیں۔ شریعت کی ایک قسم بھی ہے جو ان دونوں قسموں میں داخل ہوسکتی ہے۔ بعض اہل نظر ان کو ظاہری میں شامل کرتے ہیں۔ جن کی تاویل جائز نہیں۔ دوسرے لوگ ان کو باطن میں داخل کرتے ہیں۔ جس کو ظاہری معنی پر قائم رکھنا علماء کے لئے جائز نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ قسم نہایت مشکل اور مشتبہ ہے۔ اور علماء اگر اس میں غلطی کریں۔ تو وہ معذور ہیں معاد اور حالات معاد کا مسئلہ اسی مختلف فیہ قسم میں داخل ہے۔ اہل برہان کی ایک جماعت کے نزدیک اس کو ظاہری معنی پر قائم رکھنا چاہئے کیونکہ کوئی دلیل ایسی نہیں ہے جس سے اس ظاہری معنی کا محال ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اشاعرہ کا یہی طریقہ ہے۔ لیکن اہل برہان کی دوسری جماعت اس کی تاویل کرتی ہے اور اس تاویل میں ان میں باہم بہت سے اختلاف ہیں امام غزالی اور بہت سے صوفیہ اسی جماعت میں شامل ہیں۔

اور اس مسئلہ میں جو علماء غلطی کریں۔ وہ معذور ہیں اور جو لوگ صحیح بات کریں وہ مشکور یا ماجود ہیں۔ لیکن ان کے لئے بھی معاد و حالات معاد کا اعتراف ضروری ہے۔ یعنی ان کو صرف معاد کے اوصاف میں تاویل کرنی چاہئے نہ کہ اس کے وجود میں کیونکہ تاویل سے وجود کی نفی نہیں کی جاسکتی۔ اس لئے معاد کے وجود کا انکار کفر ہے۔ کیونکہ وہ اصول شریعت میں داخل ہے۔ البتہ جو لوگ اہل علم نہ ہوں۔ ان کے لئے ان کا اپنے ظاہری معنی پر قائم رکھنا ضروری ہے۔ اور ان کی تاویل ان کے حق میں کفر ہے۔

اسلام میں مختلف فرقے تاویل ہی کی وجہ سے پیدا ہوئے۔ اور ایک نے دوسرے کی تکفیر وتبدیع کی۔ اور مسلمانوں کو باہم جنگ وجدل میں مبتلا کردیا۔ اور شریعت کے پرخچے اُڑا دیے۔ لطف یہ ہے کہ ان لوگوں نے تاویل کی جو طریقے اختیار کئے۔ نہ وہ عوام کے موافق ہیں نہ خواص کے۔ کیونکہ اگر ان پر غور کیا جائے تو وہ شرائط برہان سے دور ہیں بلکہ بہت سے اصول جن پر اشاعرہ کے علم کی بنیاد ہے۔ سوفسطائی ہیں۔ جن سے بہت سی بدیہی باتوں کا انکار لازم آتا

Marfat.com

ہے۔ مثلاً اعراض کا ثبوت' اشیاء کی باہمی تاثیر اور مبہات کے لئے ضروری اسباب کا وجود وغیرہ۔ اب اگر یہ کہا جائے کہ اہل نظر میں سے اشاعرہ وغیرہ نے جو طریقے اختیار کئے۔ وہ اگر عوام کی تعلیم کے مشترک طریقے نہیں ہیں تو ہماری شریعت میں جمہور کی تعلیم کے کون سے طریقے ہیں؟' تو میں کہوں گا۔ کہ وہ طریقے صرف قرآن مجید میں مذکور ہیں۔ کیونکہ قرآن مجید پر اگر غور کیا جائے تو اس میں وہ تین طریقے موجود ہیں۔ جو اکثر لوگوں کی تعلیم کے مشترکہ طریقے ہیں۔ اور ان طریقوں سے بہت طریقے نہیں پائے جاتے۔ اس لئے جس شخص نے ایسی تاویل سے جو بذات خود واضح نہ ہو۔ ان طریقوں میں تحریف کی سب پر اس کو ظاہر کر دیا اس نے اس کی حکمت کو برباد کر دیا اور انسانی سعادت کا جو مقصد شریعت نے سامنے رکھا تھا۔ اس کو ضائع کر دیا۔ صدر اول اور ان کے بعد کے مسلمانوں کے حالات کے موازنہ سے یہ بات ظاہر ہو جاتی ہے۔ صدر اول کے مسلمانوں کو جو فضیلت اور جو تقویٰ حاصل تھا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ تاویلات نہیں کرتے تھے اور جو لوگ تاویل سے ناوقف تھے وہ اس کی تصریح کو جائز نہیں سمجھتے تھے۔ لیکن جب ان کے بعد کیمسلمانوں نے تاویل کا استعمال کیا۔ تو ان کا تقویٰ کم ہو گیا۔ اختلافات بڑھ گئے۔ اور باہمی محبت زائل ہو گئی۔ دوسری کتاب یعنی اشاعرہ' معتزلہ' باطنیہ اور حشویہ کو لیا ہے۔ اور ان کے عقائد پر تنقید کر کے یہ بتایا ہے کہ ان فرقوں نے جو عقائد تاویل کے ذریعے سے قائم کئے ہیں۔ وہ صحیح نہیں ہیں۔ اور اسی کے ساتھ تکمیل ایمان کے لئے جو عقائد شریعت میں ضروری ہیں۔ ان کی تشریح شارع کے مقصد کے مطابق خود کی ہے۔

ان فرقوں میں اس نے معتزلہ کے عقائد و تاویلات سے بہت کم بحث کی ہے اور اس کی وجہ سے یہ لکھی ہے۔ کہ ہمارے جزیرہ (یعنی اندلس) میں ان کی کوئی کتاب نہیں پہنچی۔ جن کے ذریعے سے ہم ان کے مسلک سے واقفیت حاصل کر سکتے۔ غالباً ان کا طریقہ بھی اشعریوں ہی کے طریقہ کے موافق ہو گا۔ باطنیہ کے متعلق بھی اس نے کچھ نہیں لکھا حشویہ کے متعلق صرف اس قدر لکھا ہے کہ شرعی عقائد میں ان کے نزدیک عقل کو کچھ دخل نہیں ہے۔ بلکہ وہ صرف سمعی ہیں۔ پھر قرآن مجید کی متعدد آیتوں سے ثابت کیا ہے کہ خداوند تعالیٰ نے خود اپنے وجود پر بہت سے عقلی دلیلیں قائم کی ہیں۔ صوفیہ کے متعلق لکھا ہے۔ کہ ان کے نزدیک علم و معرفت کا طریقہ صرف یہ ہے کہ قلب کو عوارض و شواحیہ سے پاک کرے مطلوب پر غور و فکر کیا جائے۔ اس پر وہ

Marfat.com

قرآنم جید کی بہت سی آیتوں سے دلیل لاتے ہیں کہ اگر اس طریقہ کا وجود تسلیم بھی کر لیا جائے۔ تو وہ تمام انسانوں کے لئے عام نہیں ہو سکتا اور اس سے نظری طریقہ بالکل باطل ہو جائے گا۔ حالانکہ قرآن مجید نے بار بار نظر و اعتبار کی دعوت دی ہے۔ البتہ خواہشات نفسانی کا ازالہ صحت نظر کی ایک شرط ہو سکتا ہے۔ غرض اس نے اور فرقوں کا ذکر تو صرف سرسری طور پر کر دیا ہے اور عام طور پر اشاعرہ کو اپنا آماجگاہ بنایا ہے۔ اس کے نزدیک عقائد کے جو دلائل قرآن مجید میں مذکور ہی ں۔ وہ اہل برہان اور عوام دونوں کے لئے تشفی بخش ہیں۔ کیونکہ ایک طرف تو وہ یقین ہیں۔ دوسری طرف سادہ غیر مرکب اور قلیل المقدمات ہیں۔ اس لئے ان کے نتائج بھی سادہ غیر مرکب اور تقریباً بدیہی ہیں۔ لیکن اشاعرہ کے دلائل ان دونوں اوصاف سے خالی ہیں۔ نہ تو ہو نظری حیثیت سے یقینی ہیں۔ اور نہ شرعی دلائل کی طرح سادہ بسیط اور قطعی ہیں۔ اس معیار پر اس نے سب سے پہلے ان دلائل پر بحث کی ہے۔ جو اشاعرہ اور قرآن مجید نے خداوند تعالیٰ کے وجود پر قائم کئے ہیں۔ قرآن مجید میں خداوند تعالیٰ نے اپنے وجود پر دو قسم کی دلیلیں قائم کی ہیں۔ جن میں ابن رشد نے ایک کا نام دلیل عنایہ اور دوسری کا دلیل اختراع رکھا ہے۔ دلیل عنایہ کی بنیاد دو اصولوں پر ہے۔

1- ایک یہ کہ دنیا کی تمام چیزیں انسانی مصالح' انسانی ضروریات اور انسانی فوائد کے موافق ہیں۔

2- دوسرے یہ کہ موافقت بخت و اتفاق سے نہیں پیدا ہوئی ہے بلکہ اس کو ایک ذی ارادہ ہستی نے پیدا کیا ہے۔

پہلے اصول کی بناء پر دنیا کی اہم چیزوں مثلاً رات' دن' چاند' سورج' جاڑے' گرمی' برسات اور مختلف قسم کے نباتات و جمادات وغور و فکر کرنے سے یہ یقین حاصل ہوتا ہے کہ وہ انسان کے لئے کس قدر مفید اور اس کی ضروریات کے لئے کس قدر موزوں ہیں۔ اس لئے جو شخص خدا کے وجود کا کامل علم حاصل کرنا چاہتا ہے۔ اس کے لئے موجودات کے فوائد کی تحقیقات نہایت ضروری ہے۔

دلیل اختراع کی بنیاد بھی [illegible] اصول پر ہے۔ ایک یہ کہ تمام کائنات مخلوق ہے۔ اور دوسرا یہ کہ جو چیز مخلوق ہے۔ اس [illegible] ذی خالق ہے۔ اس لئے اس دلیل کے ذریعے سے جو شخص خدا کے

Marfat.com

وجود کا کامل علم حاصل کرنا چاہتا ہے۔اس لئے جواہر اشیاء کا علم ضروری ہے۔ کیونکہ جس شخص کو کسی چیز کی حقیقت معلوم نہ ہوگی۔اس کو اختراع حقیقی کا علم نہ ہو سکے گا۔

خدا کے وجود کی یہ دو شرعی دلیلیں ہیں۔اور قرآن مجید میں اس پر جو دلیلیں قائم کی گئی ہیں۔ وہ انہی دو میں محدود ہیں۔بعض آیتیں صرف دلیل عنایہ پر مشتمل ہیں اور بعض آیتیں صرف دلیل اختراع پر اور بعض آیتوں میں دونوں دلیلیں ایک ساتھ پائی جاتی ہیں۔یہ دلیلیں جس طرح عوام کے لئے قائم کی گئی ہیں۔بعینہ اسی طرح خواص یعنی علماء کے لئے بھی قائم کی گئی ہیں۔ فرق صرف اس قدر ہے کہ جمہور یعنی عوام کو اس کا علم صرف حس کے ذریعے سے ہوتا ہے۔لیکن علماء اس حسی علم کے ساتھ برہان کے ذریعے سے بھی اس کا علم حاصل کرتے ہیں۔یہاں تک کہ بعض علماء کا قول ہے کہ علماء نے انسان اور حیوان کے اعضاء کے ہزاروں فوائد معلوم کئے ہیں۔ اس لئے یہ طریقہ شرعی بھی ہے اور طبعی بھی۔

بہرحال دلیل عنایہ کی بنیاد دو اصول پر ہے۔جس کو تمام لوگ تسلیم کرتے ہیں ایک یہ کہ عالم کے تمام اجزاء وجود انسانی اور تمام موجودات کے موافق ہیں۔دوسرے یہ کہ جو چیز اپنے تمام اجزاء کے ساتھ کسی کام کے موافق ہوتی ہے وہ مصنوعی ہوتی ہے۔مثلاً اگر انسان زمین پر ایک پتھر کو دیکھے جو اس طرح تراشا گیا ہے کہ اس پر بیٹھا جا سکتا ہے تو وہ یقین کر لیتا ہے۔کہ اس کو کسی شخص نے بیٹھنے کی غرض سے اس خاص شکل میں تراشا ہے۔لیکن اور اگر وہ زمین پر اسی طرح پڑا ہوا ہے کہ اس پر بیٹھنے کا مقصد حاصل نہیں ہوتا۔تو وہ یہ یقین کر لیتا ہے کہ وہ اتفاق سے یونہی زمین پر آپڑا ہے۔اس کی کسی شخص نے کسی مقصد کے لئے زمین پر نہیں رکھا ہے۔اسی طرح جب انسان دنیا کے تمام اجزاء کو دیکھتا ہے کہ وہ انسان اور دنیا کی تمام موجودات کے فوائد و مصالح سے موافقت رکھتے ہیں۔تو وہ یقین کر لیتا ہے۔کہ دنیا کا کوئی پیدا کرنے والا ہے۔اسی لئے دلیل عنایۃ خدا کے وجود کی بہترین دلیل خیال کی جاتی ہے۔اور قرآن مجید نے اسی دلیل کو بار بار بیان کیا ہے۔لیکن اشاعرہ نے خدا کے وجود پر جو دلیل قائم کی ہے وہ بالکل اس کے مخالف ہے۔ان کے نزدیک خداوند تعالیٰ کے وجود پر موجودات کی دلالت کسی حکمت و مصلحت کی بناء پر نہیں ہے۔ان کے نزدیک خداوند تعالیٰ کے وجود پر موجودات کی دلالت کسی حکمت و مصلحت کی بناء پر نہیں ہے۔بلکہ اس کی بنیاد جواز پر ہے۔یعنی دنیا کا جو موجود نظام قائم ہے اس

Marfat.com

کے برعکس نظام بھی قائم ہوسکتا تھا۔ انسان کے اعضاء کی جو شکل و مقدار ہے اس کے خلاف شکل و مقدار بھی ہو سکتی تھی۔ اس لئے باوجود اس امکان کے جس ذات نے ہر چیز میں خاص خاص اوصاف پیدا کر دیئے وہی خدا ہے۔ لیکن ابن رشد کے نزدیک دنیا کا جو نظام قائم ہے وہ ضروری ہے۔ اور اس سے بہتر اور اس سے مکمل نظام قائم نہیں ہوسکتا۔ مثلاً اگر انسان کے ہاتھ کی شکل اس کی انگلیوں کی تعداد اور مقدار اگر ضروری نہ ہو۔ یا اپنے مقصد یعنی پکڑنے کے لحاظ سے افضل نہ ہو۔ بلکہ جانوروں کی طرح اس کے کھر ہوں۔ یا اس میں جانوروں کے اوصاف پائے جاسکیں۔ تو جو لوگ خدا کے وجود کے منکر اور بخت و اتفاق کے قائل ہیں۔ ان کے خلاف کون سی دلیل قائم کی جاسکتی ہے۔ ایک اشعری یہ کہتا ہے کہ ہر چیز میں دو صورتیں جائز ہیں۔ یعنی وہ جس شکل و صورت میں موجود ہے۔ اس کے خلاف شکل و صورت بھی موجود ہو سکتی تھی۔ اس لئے ان دونوں صورتوں میں سے ایک صورت کی تخصیص کسی مخصص نے کی ہے۔ اور وہی خدا ہے۔ لیکن ارادی چیزیں کسی مصلحت اور کوئی سبب نہیں تو وہ ایک اتفاقی چیز ہوگی۔

بہر حال اگر دنیا میں ترتیب و نظام ضروری نہ ہو۔ تو موجودات ایک ایسے خالق کے وجود پر جو صاحب ارادہ اور عالم ہو۔ استدلال نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ ترتیب و نظام ہی ایک ایسی چیز ہے۔ جس سے علم و حکمت پر استدلال کیا جاسکتا ہے۔ اور دو صورتوں میں سے ایک صورت کا ممکن ہونا بخت و اتفاق سے بھی ہوسکتا ہے ایک پتھر زمین پر اپنے طبعی ثقل سے ہر جگہ گر سکتا ہے۔ اس کے لئے کسی خاص وضع، کسی خاص جہت اور کسی خاص جگہ کی تخصیص نہیں اس لئے اس دلیل سے یا تو خدا کے وجود ہی کا انکار ہو جاتا ہے۔ یا اس کے حکیم ہونے کا ابطال ہوتا ہے۔ اشاعرہ نے قرآن مجید کی دلیل کو چھوڑ کر یہ دلیل تین وجہوں سے اختیار کی ہے۔

1- ایک تو قوی طبعیہ کے فعل کا انکار کیونکہ ان کے نزدیک خدا کے سوا کوئی چیز موثر نہیں ہے اور وہ اسی کے حکم سے اثر کرتے ہیں۔

2- دوسرے یہ کہ ان کے دل میں یہ خوف پیدا ہوا کہ اگر وہ طبعی اسباب سے پیدا ہوا ہے۔ حالانکہ اگر ان کو یہ معلوم کرنا پڑے گا۔ کہ عالم طبعی اسباب سے پیدا ہوا ہے۔ حالانکہ اگر ان کو یہ معلوم ہوتا کہ طبعیت بھی خدا کی پیدا کی ہوئی چیز ہے۔ اور وہ خدا کے وجود کی سب سے بڑی دلیل ہے۔ تو وہ جانتے کہ طبعیت کے وجود کے انکار سے موجودات کے ایک بڑے حصے کا

Marfat.com

انکار کرنا پڑے گا۔ جن سے خدا کے وجود پر استدلال کیا جاسکتا تھا۔

3- چونکہ خداوند تعالیٰ نے عالم کو بالا ارادہ پیدا کیا ہے اور ان کے خیال میں صاحب ارادہ اسی شخص کو کہہ سکتے ہیں۔ جو ایک چیز اور اس کے ضد دونوں کے پیدا کرنے پر قادر ہو۔ اس لئے انہوں نے یہ دلیل قائم کی کہ تمام موجودات جائز ہیں۔ یعنی جو چیز سیاہ ہے وہ سفید بھی ہوسکتی ہے۔ لیکن وہ یہ بھول گئے۔ کہ اگر دنیا کی یہ ترتیب اور یہ نظام بدل دیا جائے تو خدا کی حکمت کا انکار کرنا پڑے گا۔ کیونکہ جس چیز کا کوئی مقصد نہیں ہوتا۔ وہ ایک بحث چیز ہوتی ہے۔ اور وہ بخت اتفاق کی طرف منسوب ہوسکتی ہے۔

بہرحال دنیوی چیزوں میں جو حکمتیں اور مصلحتیں پائی جاتی ہیں۔ انہی سے خدا کے وجود پر استدلال کیا جاسکتا ہے۔ البتہ چونکہ خارج میں جس چیز کی کوئی مثال موجود نہیں ہوتی۔ اس کو عام لوگ نہیں سمجھ سکتے۔ اس لئے خداوند تعالیٰ نے اس کو خارجی مثالوں سے سمجھایا ہے اور بتایا ہے کہ اس نے دنیا کو ایک زمانے میں اور ایک چیز سے پیدا کیا۔ مثلاً یہ کہ تخلیق آدم پہلے اس کا تخت پانی پر تھا اور اس نے آسمان و زمین کو چھ دنوں میں پیدا کیا۔ اس لئے عوام کے لئے اس قسم کی تاویل نہیں کرنی چاہئے کیونکہ اگر ان سے یہ کہا جائے کہ عالم کسی چیز سے یا کسی زمانے میں پیدا نہیں ہوا تو عوام اس کو نہیں سمجھ سکتے۔

غرض اسی طریقے سے اس نے تمام اسلامی عقائد پر بحث کر کے نہایت تفصیل سے بتایا ہے کہ متکلمین نے ان عقائد کو جن دلائل سے ثابت کیا ہے۔ وہ نہ تو قرآن کے دلائل کے مطابق ہیں نہ جمہور کے لئے موزوں ہیں۔ اس سے پہلے اس کا خاندان محدثین کے مسلک کا پیرو تھا۔ اور ابن رشد نے درحقیقت اسی مسلک کی تائید کی ہے۔

ابن رشد کی تعلیمات عمومی حیثیت سے اس کے اسلاف و معاصرین فلاسفہ عرب کی تعلیمات سے ملتی جلتی ہیں۔ لیکن یہ فی نفسہ ارسطو کے فلسفے سے علیحدہ نہیں۔ البتہ اس میں نو افلاطونی نظریوں کا اضافہ کر دیا ہے۔ فلاسفہ عرب کو اس امر کا امتیاز حاصل ہے۔ کہ انہوں نے ارسطو کی تعلیم میں عقول دوائریا کا اضافہ کیا۔ جو محترک اول اور عالم کے درمیان پائے جاتے ہیں۔ اور نظریہ انشاق عام کو اختیار کیا۔ اس سے ان کا مطلب یہ تھا کہ تمام کائنات کا صدور خدا کی ذات سے ہوا ہے اور اس نظریے کی تشریح اس طرح کی کہ محرک اول کی حرکت کا اتصال پہلے سے اس طرح تدریجی طور پر عالم ارضی سے اس کا تعلق ہوتا ہے۔ فلاسفہ عرب نے ''مذہب

Marfat.com

انشباق'' کو صرف اس لئے اختیار کیا کہ ارسطو کی تعلیم کو ثنویت (یعنی تخلیق عالم میں قوت و مادے کے اشتراک کی آلائش سے پاک صاف کر دے۔ اور مستقل قوت قائمہ یا قوت محض اور مادہ اولیٰ کے درمیانی فاصلے کو پر کر دے۔ یہ ایسے دو مطلق عناصر کو قرار دیا جائے۔ جو فی صدذاتہ ایک دوسرے سے مستقل اور بالکلیہ علیحدہ ہیں۔ یہ دونوں روح یا قوت اور مادہ ہیں۔ چونکہ توحید اسلام کا اولین فرض ہے۔ اور صرف ارسطو ہی ایک ایسا فلسفی تھا جس کی تقسیم کی طرف مسلمانوں نے توجہ کی تھی لہٰذا ان کے لئے ارسطو کی تعلیم کو نظر انداز کرنا عقیدہ دینیہ کی تبدیلی سے کہیں زیادہ بہتر اور آسان تھا اس لئے انہوں نے ''انشباق عام'' کا نظریہ ایجاد کیا۔ اور ارسطو کی ثنویت کی جگہ رکھا۔ باوجود اس امر کے کہ اس میں اور ارسطو کی باقی تعلیمات میں اصولی اختلاف تھا۔

قاضی ابن رشد اندلسی جس نے امام غزالی کی کتابوں کا رد لکھا ہے اور اہل یورپ مسلمانوں کا سب سے بڑا فلسفی خیال کرتے ہیں۔ ایک مقام پر لکھتا ہے کہ خدائے برحق نے اپنی سچی کتاب میں ہم کو جا بجا قیاس اور استدلال کی طریقہ پر توجہ دلائی ہے اور ہر چیز کو عقل سے دریافت کرنے کے لئے آمادہ کیا ہے۔

''واذا کانت ھذہ الشرائع حقاد دائتہ الی النظر المودی الی معرفتہ الحق فانا معشر المسلمین ھلم علی القطع انہ لا یودی النظر البرھانی الیٰ مخالفتہ ماور دبہ الشرع فان الحق کا یضاد الحق''

ترجمہ: اور جب یہ شریعت سچی ہے اور لوگوں کو اس غور و فکر کی طرف بلا رہی ہے۔ جس سے خدا کی معرفت حاصل ہو۔ تو ہم مسلمانوں کا قطعی یہ عقیدہ ہونا چاہئے۔ کہ دلیل اور برہان سے شریعت کے خلاف کبھی ثابت نہیں ہو سکتا کہ کیونکہ شریعت بھی سچی ہے اور دلیل بھی سچی۔ اور ایک سچی بات دوسری سچی بات کے مخالف نہیں ہو سکتی'' (فلسفہ ابن رشد مطبوعہ مصر۔ ص:6)

دوسرے موقع پر صوفیوں کے روحانی طریقہ کا ذکر کر کے لکھا ہے۔

''ونحن نقول ان ھذہ الطریقتہ ان سلمنا وجودھا فانھا لیست عامتھلناس بما ھم ناس ولو کانت ھذہ الطریقتہ النظر و لکان وجودھا بالناس عبثا و القرآن کلہ انما دعا الی النظر والاعتبار و تنبیہ علی طرق النظر''

(فلسفہ ابن رشد مطبوعہ مصر۔ ص:25)

Marfat.com

ابن رشد اور ابن سینا

یورپ میں ابن رشد کے فلسفہ میں جو تغیرات وانقلاب پیدا ہوئے یا خود ابن رشد کے فلسفہ نے یورپ کے فلسفہ پر جو اثر ڈالا۔ اس کی تاریخی تفصیلی اوپر گزر چکی ہے۔ لیکن اب یہ دیکھنا چاہئے کہ خود مشرق میں ارسطو کا جو فلسفہ عام طور پر معتد اول تھا۔ اس پر ابن رشد کا کیا اثر پڑا؟

مشرق میں فلسفہ ارسطو کے بہترین شارح دو شخص ہیں۔ فارابی اور بوعلی سینا اور فلسفہ ارسطو کی تائید وتردید میں مشرق میں جو کچھ لکھا گیا ہے۔ وہ انہی دونوں کی تصنیفات کو پیش نظر رکھ کر لکھا گیا ہے۔ چنانچہ امام غزالی نے جب فلسفہ کی تردید پر قلم اُٹھایا تو فارابی اور ابن سینا کی تحریرات کو پیش نظر رکھ کر قلم اٹھایا۔ اور جو کچھ فارابی اور ابن سینا نے فیصلہ کر دیا تھا اسی کو وہ ارسطو کا فلسفہ سمجھے چنانچہ تہافت الفلاسفہ کے مقدمہ میں لکھتے ہیں کہ:

''مترجمین کلام ارسطو کا کلام تحریف وتبدیل سے کبھی خالی نہیں رہا۔ اور ہمیشہ اس میں تغیر د تاویل کی ضرورت رہی۔ یہاں تک کہ اس کی وجہ سے ان میں نزاع قائم ہوگئی۔ مسلمان فلسفیوں میں ان میں سب سے زیادہ صحیح نقل وتحقیق فارابی اور ابن سینا نے کی ہے۔ اس لئے ان لوگوں نے روسائے فلاسفہ مذاہب میں جس کو پسند کیا ہے۔ اور اس کو صحیح سمجھا ہے۔ ہم انہی کے ابطال پر قناعت کرتے ہیں۔''

(تہافتہ الفلاسفہ۔ ص۔ 4)

اب ہم کو دیکھنا چاہئے کہ ان دونوں کی کتابوں میں ارسطو کا اصلی اور صحیح فلسفہ موجود ہے یا نہیں؟ ابن سینا نے اگرچہ اپنے ذاتی خیالات ایک مستقل کتاب ہیں۔ جس کا نام فلسفہ مشرقیہ ہے۔ ظاہر کیئے ہیں۔ لیکن یہ کتاب بالکل ناپید ہے بقیہ اس کی تین کتابیں یعنی شفاء' اشارات اور نجات ہیں۔ اور ان میں سے شفاء کے مقدمہ میں اس نے خود تصریح کی ہے۔ کہ اس کتاب میں' میں نے ارسطو کے خیالات بے کم وکاست نقل کر دیئے ہیں۔

شیخ الرئیس (بادشاہ علم وحکمت) بوعلی سینا نہ صرف بین الاقوامی طبیب بلکہ عظیم فلاسفر بھی تھے۔ مثلاً دانش نامہ علائی میں اس نے منطق' حکمت خداوندی' ریاضی' علم فلکیات' موسیقی اور

Marfat.com

ریاضی جیسے دقیق موضوعات پر خامہ فرسائی کی۔ فلسفہ میں اس کی دوسری معرکہ آراء تصنیف کا نام کتاب الشفاء ہے۔ ابن سینا کو طب فلسفہ اور دوسرے علوم کی تدوین و ترتیب میں بہت شہرت حاصل ہوئی۔ منطق میں اس نے نئی چیزیں ایجاد کیں لیکن فلسفہ میں وہ ارسطو کا کورا مقلد تھا۔ جس چیز نے اس کو ان علوم میں افضل مقام عطا کیا وہ یہ تھا کہ اس نے فلسفہ و منطق کو منظم و مرتب کیا اور مبتدی، منتہی اور متوسط ہر طبقہ کے لئے کتابیں لکھیں۔ اسی لئے اس کی کتابیں یونیورسٹیوں کے نصاب تعلیم کا حصہ بن گئیں۔ اس کی ایک اور امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ اس نے فلسفہ اور اسلامی عقائد میں تطبیق پیدا کی۔ ہاں الہیات میں اس نے ارسطو کے فلسفہ کا ڈھانچہ بالکل بدل دیا، اور متکلمین کے ایسے اقوال شامل کر دیئے جن کا ارسطو یا حکمائے یونان سے کوئی تعلق نہ تھا۔ بقول ابن رشد اس نے کئی اپنے نظریات ارسطو کے نام سے منسوب کر دیئے۔

الہیات (تھیالوجی) کا ایک مسئلہ یہ ہے: الواحد لا یصدر عنہ الا الواحد: یعنی ایک چیز سے صرف ایک چیز ہی پیدا ہو سکتی ہے۔ تاہم یہ مسئلہ ابن سینا کی ایجاد ہے۔ ابن رشد فرماتے ہیں:

''یہ غلط ہے کہ تم اس قول کو قدماء کی کتابوں میں دیکھو، ابن سینا وغیرہ کی کتابوں میں نہ دیکھو، جنہوں نے علم الٰہی میں (یونانیوں) کے مذہب کو بالکل بدل کے رکھ دیا۔

(تحافت التحافت صفحہ 49)

ابن رشد مسئلہ اثبات فاعل کے متعلق فرماتے ہیں: ''اگرچہ ابو نصر اور ابن سینا کے متعلق خیال کیا جاتا ہے کہ انہوں نے اس مسئلہ میں کہ ہر فعل کے لئے ایک فاعل کا ہونا ضروری ہے، یہی مسلک اختیار کیا ہے، لیکن یہ قدماء کا مسلک نہیں بلکہ ان دونوں نے اس میں ہمارے ہم مذہب متکلمین کی تقلید کی ہے۔

(تحافت التحافت صفحہ 17)

ابن رشد نے کئی مسائل کے متعلق انکشاف کیا کہ وہ ابن سینا کی ایجاد ہیں۔ ایک مسئلہ کے متعلق فرماتے ہیں: ''سخت تعجب ہے کہ ابو نصر اور ابن سینا سے یہ بات کیونکر پوشیدہ رہی۔ کیونکہ سب سے پہلے ان دونوں نے یہ بات کہی اور دوسرے لوگوں نے ان کی تقلید کی۔ اور اس قول کو فلاسفہ کی جانب منسوب کر دیا۔'' (صفحہ 65) پھر ایک اور جگہ لکھتے ہیں: ''یہ تمام اقوال ابن سینا کے ہیں اور جس نے اس جیسی بات کہی تو وہ اقوال غلط ہیں اور فلسفہ کے اصول کے

Marfat.com

مطابق نہیں ہیں' ' (صفحہ 66)ایک اور یہ انکشاف کیا کہ ' 'یہ بات کہ ہر جسم ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہے تو اجرام سماویہ میں یہ فلاسفہ کا مذہب نہیں، یہ بات صرف ابن سینا نے کہی ہے۔''

(تحافت التحافت صفحہ 71)

الٰہیات کے مذہبی مسائل یونانیوں کے الٰہیات میں موجود ہی نہ تھے۔ابن سینا نے ان مسائل کو الٰہیات میں شامل کر دیا۔ مثلاً حشر اجساد کے انکار کے متعلق پرانے فلاسفروں کا کوئی قول مذکور نہیں۔اسی طرح پرانے فلاسفروں نے معجزات پر کوئی بحث نہیں کی۔ابن رشد فرماتے ہیں: ''ان کے مبادی امور الٰہیہ میں ہیں جو عقل انسانی سے بالاتر ہیں۔اس لئے باوجود ان کے اسباب کے نہ معلوم ہونے کے ان کا اعتراف کرنا چاہئے، کیونکہ قدماء میں سے کسی نے معجزات پر کلام نہیں کیا۔''

(تحافت التحافت صفحہ 124)

علم الٰہیات میں ابن سینا نے اس قدر اضافے اور تبدیلیاں کر دیں کہ اس کی شکل ہی بدل گئی۔اس کی وجہ یہ تھی کہ یونانیوں کا علم الٰہیات بہت ناقص تھا اس لئے جب تک اس میں متکلمین اسلام کی رائیں اس میں شامل نہ کی جاتیں، یہ علم نامکمل رہتا۔اس کے ساتھ ابن سینا نے حکمائے قدیم سے بہت سے مسائل میں اختلاف کیا۔اس اضافے اور اختلاف کا مقصد حکمت اور شریعت میں تطبیق پیدا کرنا تھا۔ابن سینا نے ایک اور بڑا علمی کام یہ کیا کہ اس نے تصوف کو علمی اصولوں پر مرتب کیا اور اس کے مسائل کو عقلی دلائل سے ثابت کیا۔

ابن رشد اور ابن العربیؒ

محی الدین ابن العربیؒ جو اسی سال مشرق کے اسلامی ممالک کے سفر کو روانہ ہوئے انہوں نے بیان کیا کہ مراکش میں میں نے بچشم خود یکھا کہ ابن رشد کی لاش قرطبہ لے جانے کے لئے سواری پر رکھی جا رہی ہے۔ابن رشد کی وفات کے چند ہفتوں بعد خلیفہ منصور بھی یعنی 2 جنوری 1199ء کو اللہ کو پیارا ہو گیا۔ابن بیطار جو اندلس میں علم نباتات کا بہت بڑا علم اور مصنف تھا، اس کا انتقال پر ملال اسی سال ہوا۔اگلے سال حفید ابوبکر ابن زہر جو ابن رشد کا جگری دوست اور خلیفہ منصور کے شاہی دربار میں اس کا ہم منصب تھا، وہ اس دنیا سے رخصت ہو گیا۔ابو

Marfat.com

مروان بن زہر جس نے ابن رشد کی فہمائش پر کتاب التیسیر زیب قرطاس کی تھی، اور طب میں گویا اس کا استاد تھا وہ بھی وفات پا چکا تھا۔ یوں ارض اندلس ان یکتائے روزگار انسانوں سے محروم ہو چکی تھی۔ یہ لوگ جو اپنے علمی نور سے اندلس کو منور کرتے رہے ان کی روشنی ماند پڑنی شروع ہو گئی اور ملک کے اندر جہالت کا اندھیرا چھانے لگ گیا۔ مگر ان قد آور اندلسی عالموں کے طفیل، اندلس کی ضیا پاشیوں سے یورپ جگمگ کرنے لگا۔ یورپ والوں کے لئے اب ابن رشد مینارہ نور تھا مگر اپنے بے گانے بن گئے۔ فی الحقیقت آپ کی موت سے پورا عالم اسلام انحطاط کا شکار ہو گیا کیونکہ رواداری اور عقل پر پہرے بٹھا دئے گئے۔ سائنس جو کبھی مسلمانوں کی لونڈی تھی اب اس کے ذریعے یورپ نے مادی ترقی حاصل کرنا شروع کر دی، مگر اس ترقی کے بیج مسلمانوں نے ہی بوئے تھے۔ اس دلچسپ داستان کا احوال اگلے صفحات پر آئے گا۔

ابن رشد اور افلاطون

ابن رشد کی جس کتاب نے یورپ پر سب سے زیادہ اثر چھوڑا وہ افلاطون کی کتاب ری پبلک کی جوامع یا شرح متوسط (1177ء) تھی۔ یہ کتاب اصل عربی میں تو مفقود ہے البتہ عبرانی ترجمہ سے انگلش میں اس کا ترجمہ روزن تھال (E.j Rosenthal) نے کیا جو کیمبرج یونیورسٹی نے 1956ء میں شائع کیا تھا۔ روزن تھال نے انگلش ترجمہ آٹھ عبرانی مخطوطات کے مطالعہ سے تیار کیا جو یورپ کی مشہور جامعات (میونخ، فلورنس، وی آنا، آکسفورڈ، میلان، کیمبرج) میں موجود ہیں۔ ابن رشد نے شرح متوسط حنین ابن اسحٰق کے عربی ترجمہ سے تیار کی تھی۔ ری پبلک کا انتخاب آپ نے اس لئے کیا کیونکہ ”ارسطو کی کتاب سیاستہ (Politics) ہمارے ہاتھ نہ لگ سکی“ (افلاطون کی جمہوریہ صفحہ 4)

کتاب کے بنظر غائر مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے یونانی فلسفہ اور مذہبی قوانین میں تطبیق (Synthesis) کی کامیاب کوشش کی اور یہی چیز آپ کی فلسفیانہ زندگی کا طرہ امتیاز ہے۔ آپ نے افلاطون کی پولیٹیکل فلاسفی کو اپنی فلاسفی کے طور پر اس کا اطلاق کیا اسلامی ریاست پر کیا۔ آپ کے نزدیک اسلامی شریعت کے قوانین افلاطون کے آئیڈیل ’فلاسفر بادشاہ‘ کے قوانین (Nomos) سے افضل ہیں۔ اسلامی شریعت کی تعلیمات اتنی اعلیٰ اور پیچیدہ ہیں

Marfat.com

کہ انسانی فہم سے باہر ہیں۔ ان پر ایمان لانا ہر مسلمان کے لئے ضروری ہے کیونکہ اس میں الہامی صداقتیں موجود ہیں۔ آپ کے نزدیک اسلامی طرز حکومت جس کا آئیڈیل کانسٹی ٹیوشن اسلامی شریعت ہے افلاطون کی جمہوریت سے ہزار درجہ بہتر ہے۔ آپ نے افلاطون کے نظریہ سے اتفاق کیا کہ آئیڈیل سٹیٹ ٹرانسفارمر ہو کر چار ریاستوں میں بدل جاتی ہے (ٹیموکریسی، آلی گارکی، ڈیماکریسی، ٹیرانی)۔ یہی چیز حضرت معاویہؓ کے دور میں ہوئی جب خلافت راشدہ آئیڈیل سٹیٹ سے تبدیل ہو کر شخصی حکومت (ٹیموکریسی) بن گئی۔ آپ کی زندگی میں یہی چیز مرابطون اور مؤحدون کے دور حکومت میں ہوئی جو شرعی حکومتیں تھیں مگر بعد میں بدل گئیں۔ آپ نے فرمایا کہ حضرت محمدؐ نے اسلامی شریعت کو ہر زمانے اور دور کے لئے نافذ کیا۔

فلسفے پر تصانیف وتالیفات

فلسفے پر اس کی مستقل تصانیف کم ہیں۔ ان کی تالیفات ارسطو کی تصانیف کی شرح یا خلاصہ ہیں:

1- تہافتہ التہافتہ: یہ کتاب امام غزالیؒ کی کتاب تہافتہ الفلاسفہ کے رو میں ہے، اور شائع ہو چکی ہے۔ اس کے ترجمے لاطینی اور عبرانی میں ملتے ہیں۔ ابن رشد کی یہ فکر انگیز کتاب اس کی عالمگیر شہرت کے عوامل میں سرفہرست ہے۔

2- رسالہ مقالتہ فی العقل: الفارابی اور ابن سینا کی طرح عقل کی بعض انواع خصوصاً عقل ہیولانی سے بحث کی گئی ہے کہ آیا وہ اس قابل ہے کہ مختلف صورتوں کا تعقل کر سکے۔

3- فصل المقال: اس میں دین وفلسفہ میں تطبیق دینے کی منطقیانہ کوشش کی گئی ہے۔

4- کشف مناھج الادلتہ: اسلام کے عقائد جلیلہ ومحترہ کو منطقی دلائل وبراہین سے ثابت کرنے کی کوشش کا حاصل۔

5- رسالہ: اس میں عالم کی خلقت سے متعلق اسلام اور ارسطو کے نظریات میں تطبیق دینے کی کوشش کی گئی ہے۔

6- رسالہ: ارسطو اور فارابی کی منطق کا موازنہ کیا گیا ہے اور اختلافات کی نشاندہی کی گئی ہے۔

Marfat.com

7-رسالہ: عقل اور انسان کے تعلق کے بارے میں ہے۔

8-رسالہ: ابن سینا کے اس نظریے کے ردّ میں ہے کہ موجودات کی تین اقسام ہیں۔

(1) واجب (2) ممکن بالذات (3) واجب بالغیر و ممکن مطلق۔

9-رسالہ: ابن سینا کی الٰہیات پر تنقید کی گئی ہے۔

10-رسالہ: زمان کی حقیقت پر۔

11-ارسطو کے نظریہ مادۂ اولیٰ پر بعض اعتراضات کا جواب دیا گیا ہے۔

12-رسالہ: ارسطو اور الفارابی میں برہان کی ترتیب اور حدود میں اختلافات کے بیان میں۔ اتصال العقل بالانسان پر دو رسالے ہیں۔ ابی اصبیعہ نے یہ نام لکھے ہیں۔

13-مقالته فی اتصال العقل المفارق بالانسان اور:

14-مقالته ایضاً فی التصال العقل بالانسان:

ان میں سے ایک رسالے کا لاطینی نام ہے Tudine De Animate Beatitu اردو میں اس کا ترجمہ طمانیت نفس کر سکتے ہیں۔ دوسرے کا موضوع وہ عقل ہے، جو افرادنسل انسانی میں مختلف نوعیت رکھتی ہے۔ یہ دونوں رسالے عبرانی زبان میں موجود ہیں۔

15-جوامع کتب ارسطو فی ال طبیعات: طبیعات اور الہیات پر ارسطو کی جملہ تصانیف کا مجموعہ ہے۔

16-شرح کتب المساء و العالم الارسطو: کائنات یا مکان پر ارسطو کی کتاب کی شرح ہے۔

17- تلخیص مابعد الطبیعته لارسطو: ارسطو کی کتاب مابعد الطبیعیات کا ملخص۔

18-تلخیص کتاب الاخلاق لارسطو: ارسطو کی کتاب الاخلاق کا خلاصہ۔

19- تلخیص کتاب البرهان لارسطو: دلیل و برہان کے فن پر ارسطو کی کتاب کا ملخص۔

20-کتاب الضروری فی المنطق: منطق پر کتاب ہے اور جوامع کتب ارسطو کا ضمیمہ ہے۔

Marfat.com

21-تلخیص کتب ارسطو: ارسطو کی تمام کتابوں کا خلاصہ ہے۔

22-تلخیص کتاب الکون والفساد لارسطو: دنیا کی ماہیت پر ارسطو کی کتاب کا خلاصہ ہے۔

23-تلخیص کتاب السماع الطبیعی: لارسطو: ارسطو کی کتاب الطبیعی کا خلاصہ۔

24-شرح کتاب النفس لارسطو: نفس پر ارسطو کی کتاب کی شرح۔

25-شرح کتاب القیاس لارسطو: نفس پر ارسطو کی کتاب کی شرح۔

26-تلخیص کتاب الالھیات نیقو لائوس۔ الہیات پر نیقولاوس کی تصنیف کا خلاصہ۔

ابن رشد کے فلسفے کو ایک نیا فلسفہ نہیں مانا جا سکتا بلکہ یہ مسلمان فلاسفہ کے یونان پرست دبستان کا وہی فلسفہ ہے جس کی تعلیم مشرق میں الکندی' الفارابی اور ابن سینا اور مغرب میں ابن باجہ اس سے پہلے دے چکے تھے' تاہم بعض مسائل میں وہ اپنے جلیل القدر پیش رووں کے نظریات سے اختلاف کرتا ہے۔ لیکن یہ مسائل محض ثانوی حیثیت کے ہیں اور مجموعی اعتبار سے اس کا فلسفہ اسی قدیم روش کا پابند ہے۔

ابن رشد کی شہرت کا انحصار زیادہ تر اس کے ناقدانہ تجزیے اور شرح نویسی کے فطری ملکہ پر ہے۔ یہ ایسی صفتیں ہیں جن کی صحیح قدر و قیمت کا اندازہ ہم آج کل نہیں کر سکتے کیونکہ ہمارے اور اس زمانے کے آہنگ فکر' طریق کار اور وسائل عملی میں بہت فرق ہے' لیکن اسی لئے قرون وسطٰی کے علماء کے نزدیک' بالخصوص یہودی اور عیسائی حلقوں میں انہیں بہت قدر و وقعت کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا' یہاں تک کہ اس کی شرحوں سے علمائے دین میں بھی تحسین و آفرین کی لہر دوڑ گئی اس کے باوجود کہ وہ اس کے نظام فلسفہ کو مذہب کے لئے خطرناک سمجھتے تھے۔

مشرق کے اسلامی ملکوں میں علمائے دین پہلے ہی دبستان فلسفہ پر حملے کر چکے تھے' چنانچہ الغزالی کی تہافت' جو زیادہ تر الفارابی اور ابن سینا کے خلاف لکھی گئی تھی' مشرق میں اس باہمی کشمکش کی اہم ترین یادگار ہے۔ مغرب میں اس دبستان پر اس سب سے پہلے اندلس کے مسلم علمائے دین نے حملہ کیا اور جب بعد ازاں وہ ابن رشد کی شرحوں سے ترجموں کے ذریعے

Marfat.com

متعارف ہوئے تو مسیحی علمائے دین نے بھی' چنانچہ تیرھویں صدی میں پیرس' اوکسفورڈ اور کنٹر بری کے لاٹ پادریوں (اسافقہ) نے انہیں وجوہ کی بناء پر ابن رشد کی مذمت کی جن کی باعث وہ اندلس کے راسخ العقیدہ مسلمانوں کا ہدف ملامت بن چکا تھا۔

فلسفہ ابن رشد کے وہ خاص معتقدات جن کی بناء پر اسے ملحد ٹھہرایا گیا ابدیت عالم' اللہ کے علم کی ماہیت' اس کے علم غیب' نفس اور عقل کی کلیت اور معاد سے متعلق ہیں۔ ان معتقدات میں ابن رشد کو بآسانی ملحد قرار دیا جاسکتا ہے' کیونکہ وہ مسلمہ عقائد کا منکر تو نہیں تھا لیکن انہیں اس طرح پیش کرتا تھا کہ فلسفے سے ان کی تطبیق ہو جائے۔

فلسفہ' مسئلہ خیر و شر

مسئلہ خیر وشر میں ابن رشد متکلمین سے شدید اختلافات کرتا ہے۔ وہ ان کے اس نظریے کی تردید کرتا ہے کہ خیر وشر کی علت محض مشیت ایزدی ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ متکلمین کی رائے میں خیر وہ ہے جو اللہ تعالیٰ کے ارادے کے مطابق ہو اور اللہ تعالیٰ کسی قائم بالذات سبب کی بناء پر جو اس کے ارادے سے ماقبل ہو خیر کا ارادہ نہیں کرتا' بلکہ مجرد اپنے ارادے کے ذریعے کرتا ہے' نیز یہ کہ وہ اضداد و تصادات کو جمع کرنے پر قادر ہے۔ علاوہ بریں اللہ تعالیٰ کسی قید و شر یا اصول یا قوانیا کے کامل آزادی کے ساتھ کائنات پر متصرف ہے۔

ابن رشد متکلین کے اس نظریے کو عدل الٰہی کے منافی سمجھتا ہے۔ اس کے نزدیک وہ اپنے غیر مبدل اصول و قوانین کے مطابق تدبیر امور کائنات کرتا ہے' جسے قرآن حکیم ''سنت اللہ'' سے تعبیر کرتا ہے۔ وہ یہ بات تسلیم کرتا ہے کہ رب رحمان نے انسان کو فکر و عمل اور ارادہ و اختیار کی آزادی ودیعت کی ہے' لیکن یہ آزادی مطلق نہیں اور انسان اپنے ارادہ و اختیار اور عمل و اکتساب پر قدر کاملہ نہیں رکھتا۔ مختصر یہ کہ وہ قادر کامل ہے نہ مجبور محض' اور اس کی آزادی نوامیس فطرت کی نسبت سے محدود و اضافی ہے۔ اس کے نزدیک انسان کے نفس پر اپنی آزادی کی تکمیل کرنے کی صلاحیت تو ہے' لیکن خارجی احوال و ظروف کے سبب وہ اپنی آزادی کی تکمیل نہیں کر پاتا۔ ابن رشد کا یہ تصور تو درست ہے لیکن اس کے پیش نظر سرطانی استحصالی معاشرہ تھا۔ ایسے معاشرے میں سرطانی یا فرعونی و

Marfat.com

ہامانی اور قارونی وآزدی اداری اللہ تعالیٰ کے بندوں کو اپنے بندے یعنی محکوم وغلام بنا کر ان کو آزادی سمیت انسانی یا بنیادی حقوق سے محروم کر دیتے ہیں۔ لیکن اسلام کے مثالی معاشرے میں دو وجوہ کی بناء پر اپنی آزادی اور ذات کی تکمیل کر سکتے ہیں۔ اولاً اسلامی معاشرے میں مذکور سرطانی اداروں کا فقدان ہوتا ہے اور ثانیاً اس میں صلوۃ اور زکوۃ اور امر بالمعروف و نہی عن المنکر کے مثالی ادارے ہوتے ہیں جو انسان کی آزادی ضمیر سمیت اس کے جملہ حقوق کی ضمانت فراہم کرتے ہیں۔

آزادی اکتساب وعمل کو تسلیم کرنے کے باوجود ابن رشد جبر کا بھی قائل ہے۔ وجہ یہ ہے کہ انسان کی آزادی اس کے علم وعقل اور قوت کی طرح محدود ہے اور اس کی مثال یہ ہے کہ انسان بیک وقت اپنا ایک قدم اُٹھا سکتا ہے لیکن دونوں قدم اُٹھا کر رکھنے پر قادر نہیں۔ ابن رشد نے اس سلسلے میں ایک نہایت بصیرت افروز بات کہی ہے اور وہ یہ ہے کہ مختلف احوال وظروف میں بھی انسان اپنی عافیت کی تحقیق وادراک کی قوت رکھتا ہے' اور اس اعتبار سے وہ آزاد ہے۔ دوسرے' اس کی آزادی خواہشات نفسانی کے ماتحت نہیں' کیونکہ وہ اپنی خواہشات کو اپنے قابو میں رکھنے کی قدرت رکھتا ہے۔ (اس کا تیسرا سبب یہ ہے کہ رب رحمٰن نے انسان کو آزادی ودیعت کی ہے اور اس کا احترام کرنا سنت الٰہی ہے)

ابن رشد کے نزدیک اخلاقی اقدار کا معیار عقل ہے۔ وہ قول وفعل جسے عقل حسین سمجھتی ہے' وہ خیر یا حسنہ ہے' جسے وہ قبیح یا برا سمجھے' وہ شر یا سیہ ہے۔ لیکن اس عقل کو عقل سلیم' حسین یا فطری ہونا چاہئے۔ (وجہ یہ ہے کہ ہر بچہ جو دنیا میں آتا ہے' قدرت کی طرف سے عقل سلیم اور فطرت صحیحہ لے کر آتا ہے۔ اس سے اس امر کی توجیہہ ہو جاتی ہے کہ کیوں قرآن حکیم نے خیر و حسنہ' عمل صالحہ کے لئے (معروف) کی اور شر وسیہ اور بدکرداری کے لئے منکر کی تعبیر اختیار کی)

ابن رشد نے اپنے اعلیٰ خیالات کے سبب داخل جنت ہوا یا نہیں تاہم اپنی ساری زندگی میں وہ ان ہی خیالات کے باعث رسوا اور برباد ضرور رہا ایام جلاوطنی میں وہ غریب جہاں بھی جاتا تھا ذلیل کیا جاتا۔ یہاں تک کہ ایک مرتبہ اسے اور اس کے بیٹے عبداللہ کو مسجد قرطبہ میں نماز عصر پڑھنے سے روک دیا گیا اور دونوں باپ بیٹے مسجد سے باہر نکال دیئے گئے۔ ایام جلاوطنی میں اس نے جو پریشانیاں اور قیود تنہائی کی سختیاں برداشت کیں انہوں نے اس کے رشتہ زندگی کو بہت جلد قطع کر دیا اور یہ عالی مرتبت حکیم پچھتر برس کی عمر میں اس جہان فانی سے رحلت کر گیا۔

Marfat.com

ابن رشد بحیثیت طبیب

طب کے موضوع پر ابن رشد کی کتابوں کی نسبت اس کی فلسفیانہ، مذہبی، اور فقہی کتابیں زیادہ پڑھی گئی ہیں کیونکہ بنیادی طور پر وہ مذہبی متکلم اور قرآنی علوم کا عالم تھا۔ عالم طب میں اس کے اساتذہ میں علی ابوجعفر بن ہارون الطراجانی اور ابومروان بن جرایول کے نام آتے ہیں۔ (الصفدی کے نزدیک جرایول کے بجائے حزبول ہے)۔ طب میں ابن رشد کی سب سے ضخیم کتاب ''الکلیات'' 1153ء اور 1169ء کے درمیان لکھی گئی۔ اس میں جالینوس سے بے حد استفادہ کیا گیا ہے اور کہیں کہیں بقراط کا تذکرہ بھی ملتا ہے۔ اس میں سات کتابیں شامل ہیں:

تشریح الاعضاء۔ الصحتہ۔ المرض۔ العلامات۔

الادویہ والاغذیہ۔ حفظ الصحتہ۔ شفا الامراض

ابن رشد نے اپنے دوست ابن زہر کو سر سے پیر تک کی بیماریوں کے علاج ''الامور الجزئیتہ'' پر ایک کتاب لکھنے کے لئے کہا۔ اس نے یہ کتاب لکھی اور اس کا نام ''التیسیر فی المداوات والتدبیر'' رکھا۔ ابن رشد اور ابن زہر کی ان کتابوں کا مقصد یہ تھا کہ یہ دونوں مل کر ایک جامع طبی درسی کتاب بن جائیں۔ بعض چھپے ہوئے لاطینی نسخوں میں یہ دونوں کتابیں یکجا ملی ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ مجموعہ ابن سینا کی ''القانون'' کی جگہ لینے کے لئے تیار کیا گیا۔ کیونکہ ابن سینا کی کتاب کو اندلس میں ابن زہر کے دادا ابوالعلاء زہر بن عبدالملک بن مروان بن زہر نے پسند نہیں کیا تھا۔ ''الکلیات'' کے دو عبرانی ترجمے معروف ہیں۔ ایک کا مترجم معلوم نہیں۔ دوسرے کا مترجم سلیمان بن ابراہیم بن داؤد ہے۔ لاطینی ترجمہ Colliget کے نام سے ایک یہودی BOnacosa نے 1255ء میں PADUA میں کیا۔ اس کا پہلا ایڈیشن 1482ء میں وینس میں چھپا۔ اس کے بعد کئی ایڈیشن شائع ہوئے۔ ابن رشد نے جالینوس کی کتابوں کی ایک تلخیص بھی لکھی جس کے بعض حصے عربی مخطوطات میں محفوظ ہیں۔ اس نے ابن سینا کی ''ارجوزہ فی الطب'' میں دلچسپی لی اور اس کی ایک شرح ''شرح ارجوزہ ابن سینا'' کے نام سے لکھی۔ ''ارجوزہ'' منظوم تھی۔ ''شرح ارجوزہ'' کا عبرانی زبان میں ترجمہ Moses Ben Tibbon نے 1260ء میں کیا۔ یہ نثر میں تھا۔ اس کا عبرانی میں منظوم ترجمہ 1261ء میں

Marfat.com

فرانس میں غرناطہ کے سلیمان بن ایوب بن یوسف نے مکمل کیا۔ اس کتاب کا لاطینی ترجمہ Armengaud Ben Blaise نے 1280ء یا 1284ء میں کیا۔ اس کا ایک ایڈیشن 1484ء میں وینس سے شائع ہوا۔ ایک نظر ثانی شدہ لاطینی ترجمہ Andrea Alpago نے کیا جس نے ابن رشد کی کتاب ''مقالتہ فی التریاق'' کا ترجمہ بھی کیا تھا۔

اب تک اس بات کے حق یا خلاف کوئی ثبوت فراہم نہیں کیا جاسکتا کہ ابن رشد کا قول یہ رہا ہو کہ ''جو شخص علم تشریح الابدان میں منہمک ہو اس کا خدا پر ایمان زیادہ ہوتا ہے'' 1182ء میں جب ابن طفیل اپنی کبرسنی کے باعث خلیفہ ابو یعقوب یوسف کے درباری طبیب کے عہدے سے علیحدہ ہوا تو ابن رشد نے اس کی جگہ لی۔ اس پر ابو یعقوب یوسف اور اس کے بیٹے اور جانشین المنصو ریعقوب بن یوسف کی نظر عنایت رہی یہاں تک کہ وہ سال آگیا جس میں ابن رشد زیر عتاب آیا اور اس کی فلسفیانہ کتابیں ممنوع قرار دی گئیں یا جلادی گئیں۔ (اس کی طبی اور سائنسی کتابوں کے ساتھ یہ معاملہ نہیں رہا) مشرقی ممالک میں یونانی فلسفہ کے اصولوں پر الغزالی کی تنقید نے طبی درسی کتابوں میں بھی تبدیلیاں کروادیں۔ اس کے ساتھ یونانی فلسفہ کی جگہ بالتدریج اسلامی دینیات نے لے لی جس میں فلسفہ اور منطق کے بعض پہلو شامل کیے گئے تھے۔ اس کے علاوہ 1222ء میں ہرات کے قتل عام، منگولوں کے حملے جس کے نتیجے میں 1258ء میں عباسی خلافت کا خاتمہ ہوگیا اور مغربی حصے میں اہلمذ ہب کے خلاف ابن رشد کے فلسفیوں کے دفاع کی ناکام کوششوں نے وہ اسباب فراہم کیے جس سے عربی علم کو زوال آگیا۔ حکیم (یعنی طبیب و فلسفی) کے عظیم نام جس کو الرازی اور ابن سینہ کی شخصیتوں میں عروج ملا، کی جگہ اب فقیہہ مشارق فی العلوم (یعنی دوسرے علوم میں دلچسپی رکھنے والے فقیہہ) نے لے لی۔ اس میں فقیہہ طبیب بھی ہوئے اور متکلم طبیب بھی۔

ابن رشد اور جالینوس

جالینوس (Galen 130-200) عہد قدیم میں اسکندریہ (مصر) کا سب سے عظیم طبیب اور فلاسفر تھا۔ اس نے طب میں چار سو سے زیادہ قابل ذکر کتابیں قلم بند کیں جن میں سے 140 یونانی زبان میں محفوظ ہیں۔ یونانی میں اس کی کتابیں امتداد زمانہ کے ہاتھوں خرد

Marfat.com

برد ہوگئیں مگران کے تراجم عربی اور لاطینی میں دستیاب ہیں۔اس کی متعدد تصنیفات طب پر ہیں۔مسلمانوں نے علم طب انہی کتابوں سے سیکھا۔اس کے حکیمانہ مقولے دنیا بھر میں زبان زدعام ہیں۔جالینوس کہتا تھا کہ ہر طبیب کے لئے فلاسفر ہونا ضروری ہے اور فلاسفر وہ شخص ہے جو سچائی سے پیار کرتا ہے۔ابن رشد نے اس کی کتابوں کے خلاصہ تیار کئے جیسے مقالہ فی اصناف المزاج و نقد مذهب جالینوس، مقاله فی حیلة البرء، تلخیص کتاب المزاج لجالینوس۔کتاب میں جب جالینوس کا ذکر کرتے تو کہتے قال جالینوس اور پھر جب اس پر تبصرہ کرتے تو کہتے قلت۔ابن رشد نے اس کے ان نظریات پر کڑی تنقید کی جو ارسطو کے نظریات سے مطابق نہ رکھتے تھے۔مثلاً جالینوس کا وہ ریفرنس جس میں وہ ان یونانی طبیبوں اور فلاسفروں کا ذکر کرتا ہے جو کہتے کہ تمام نوع انسانی نے ایک عنصر سے نمود پایا ہے کیونکہ چار عناصر ایک دوسرے میں ٹرانسفارم ہو جاتے ہیں۔بنی نوع انسان کے یوں شروع ہونے کے اس نظریہ پر جالینوس اور بقراط نے تنقید کی تھی۔یہ دونوں طبیب ارسطو سے اتفاق کرتے تھے کہ کسی چیز کے بننے میں یہ چاروں عناصر شامل ہوتے ہیں بشمول انسان کے جسم کے۔ارسطو نے یہ بھی کہا کہ چاروں عناصر ایک دوسرے میں تبدیل نہیں ہوتے ہیں۔چونکہ یہ دونوں طبیب ارسطو کے نظریات سے اتفاق کرتے تھے اس لئے ابن رشد بھی ان سے اتفاق کرتے تھے۔

جالینوس کی کتاب آرٹ آف ہیلنگ (حیلۃ البر) میں مذکور ہے کہ جہاں تک تھراپی کا تعلق ہے عموماً طبیب علاج کے وقت یہ مقولہ مدنظر رکھتے ہیں:

Opposite heals its opposite and the like heales its like. healing consists in the progress from one given principle to another in accordance with a fixed procedure directed towards a desired result.

ابن رشد کہتے تھے کہ نہ صرف تھراپی بلکہ تمام میڈیکل پروسیجرز میں اسی نیچرل پروسیس کو مدنظر رکھنا چاہئے کیونکہ فطرت کے شفاء کے طریقے انسانی طریقوں سے حد درجہ فائق ہیں۔ چنانچہ صحت کی بحالی کے لئے شفاء کے فطری طریقوں سے فائدہ اٹھانا چاہئے کیونکہ جسمانی ورزش، غسل کرنا، جسم کی مالش، وغیرہ سرجری اور ادویاء سے زیادہ مؤثر ہوتے ہیں۔جب کوئی

Marfat.com

طبیب مریض کا علاج کرتا ہے تو وہ فطرت کے اصولوں کی پابندی کرتے ہوئے ایک خاص مقصد کی طرف رہ نمائی کر رہا ہوتا ہے، یہ مقصد یا تو مرض کا خاتمہ یا پھر صحت کی بحالی ہوتا ہے۔

ابن رشد ارسطو کی کتاب پاردانا طورالیا (parva Naturalia) سے حوالہ دیتے ہیں کہ اکثر مریض جو موت کا نشانہ بن جاتے وہ غلط دوا کی وجہ سے نہیں بلکہ طبیب کی غلطی سے موت کا نشانہ بنتے ہیں۔ ارسطو کا مطلب اس حکمت کی بات میں کچھ بھی مخفی ہو ابن رشد اس سے اتفاق کرتے ہیں کہ میڈیسن تھیوری اور پریکٹس کے لئے منطق اور طبیعات کا علم لازمی شرط ہیں۔

یورپ میں ابن رشد کی شہرت اور قدر کی اصل وجہ یہ تھی کہ یورپ کے عالم نئے نئے فلسفہ سے آشنا ہوئے تھے۔ فلسفہ کا مطالعہ ارسطو کے مطالعہ کے بغیر ناممکن تھا اور ارسطو کا مستند شارح ابن رشد تھا۔ اس لئے ابن رشد کی شہرت ان کی طبی اور فلسفیانہ کتابوں کی بدولت ہوئی۔ طب میں جو شہرت ابن سینا کی القانون کو یورپ میں حاصل ہوئی، وہ ابن رشد کی الکلیات کو نصیب نہ ہو سکی۔ طب میں ابن رشد جالینوس کے پیروکار تھے لیکن جہاں جالینوس نے ارسطو سے مختلف نقطہ نظر بیان کیا، وہاں ابن رشد نے ارسطو کے نظریہ سے اتفاق کیا جیسے ارسطو اور جالینوس میں ایک نزاعی مسئلہ یہ تھا کہ دماغ اور دل میں سے کس عضو کو رئیس الاعضاء کی حیثیت حاصل ہے؟ ارسطو کے خیال میں یہ دل تھا مگر جالینوس کے مطابق یہ دماغ تھا۔ ابن رشد نے اس مسئلہ میں ارسطو سے اتفاق کیا۔

ابن رشد اور علم بصریات

اس باب کے شروع میں ذکر کیا گیا کہ ابن رشد دنیا میں پہلے طبیب تھے جس نے کہا کہ آنکھ کا پردہ بصارت (Retina) آنکھ میں فوٹو ری سیپٹر کا کام کرتا ہے۔ حسن اتفاق سے مجھے کوئینز یورسٹی کی میڈیکل لائبریری میں جرنل آف دی ہسٹری آف میڈیسن نمبر 1969 ,24 کے جنوری کے شمارہ میں وہ مضمون مل گیا جس کا عنوان ہے ابن رشد کا نقطہ نظر پردہ بصارت کے متعلق Averroes View of the Retina۔ مصنف نے یہ مضمون کتاب الکلیات کے چار لاطینی تراجم سے چار مخطوطات سے تیار کیا جو وینس (اٹلی) میں 1514, 1552, 1560, 1574 میں شائع ہوئے تھے۔ مصنف کہتا ہے کہ ابن رشد پہلے سائنسدان تھے جس

Marfat.com

نے کہا کہ پردہ بصارت آنکھ میں فوٹو سیپٹر کا کام کرتا ہے لیکن یہ دریافت یورپ میں پلاٹر (Platter) نے پانچ سو سال بعد کی، کیپلر (Kepler) نے بھی اس سے مکمل اتفاق کیا۔ حیرانگی کی بات یہ ہے کہ کتاب الکلیات کا لاطینی ترجمہ 1255ء میں کیا گیا مگر کسی نے اس معرکۃ الاراء دریافت کی طرف توجہ نہ کی۔ بیسویں صدی میں اس دریافت کا ذکر ایک مصنف فو کالا (Faukala) فرسٹ ہینڈ آبزرویشن کے بعد ایک مضمون میں کیا۔

ابن رشد نے کلیات میں جالینوس کے نقطہ نظر کی تردید کی آنکھ کا عدسہ روشنی ملنے پر ردعمل کرتا ہے بلکہ عدسہ امیج بناتا ہے جو پردہ بصارت کو بھیج دیا جاتا ہے یہ درحقیقت روشنی ملنے پر ردعمل کرتا ہے (Sensitive to light) کلیات کے ابواب 2:15 اور 3:38 میں ابن رشد نے آنکھ پر مفصل روشنی ڈالی۔ باب 2L15 کا اقتباس درج ذیل ہے۔

"it seems that the proper instrument of the visual sense should be either the round humor, called glacial or the zonule (lens) located anterior to this humor... the tunic called the choroid was created for the nutrition of the retina through its veins; and that it may nourish itself because of the natural heat passing through its own arteries. Nutrition of the retina is first in order that it may pass the visual spirit through the nerves inside the retina; this nutritions is the natural heat, the complexion of which has bedd adjusted in the brain, and it comes through the two nerves proceeding to the eyes. The retina nourishes the lens by way of drops of moisture and gives the nourishment of natural heat via its arteries. But Ali ibn Isa avows that the zonule is of ultimate perviousness and lucidity, because colors and forms are imprinted in it. Therefore the same tunic (the zonule) is the actual instrument of sight, either by itself of with the assistance of the lens... But the eye receives colors through its transparent parts after the manner of a mirror, and when colors are impressed upon it, the visual spirit apprehends them. "(Colliged, II, 15)

یہاں ابن رشد نے فرمایا ہے کہ کلرز اور امیجز عدسہ اکٹھی اسی طرح کرتا جس طرح آئینہ کرتا ہے۔ امیجز یہاں سے پردہ بصارت اور آپٹک نرو سے ہوتے دماغ تک پہنچتے ہیں۔ ابن

Marfat.com

رشد نے پردہ بصارت کو نیٹ ورک آف بلڈ ویسلز (Network of blood vessels) کہا ہے۔ اگر زندگی نے وفا کی تو انشاء اللہ اس مضمون کا اردو ترجمہ شائع کرایا جائے گا۔

طب میں علمی کارنامے

1-طب میں بیس کتابیں تصنیف کیں۔

2-خلیفہ ابو یعقوب یوسف کے شاہی طبیب رہے۔

3-طویل مشاہدات کے بعد فرمایا کہ جس شخص کو چیچک ایک بار ہو جائے یہ اسے دوبارہ لاحق نہیں ہوتی۔

4-بصارت کی حس آنکھ کے پہلے پردہ Retina میں ہوتی ہے۔ the retina and not the lens in the eye is the photo receptor.

5-امراض کے اسباب مریض کے علاوہ دیگر مقامات پر بھی تلاش کرنے چاہئیں۔

6-آپ نے ارسطو کے فلسفہ کے اصولوں کا اطلاق میڈیشن پر کیا۔

7- کتاب الکلیات اور ابو مروان ابن زہر کی کتاب التیسیر کے لاطینی تراجم اکٹھے ایک جلد میں انسائیکلوپیڈیا کے طور پر شائع ہوا کرتے تھے۔

8-آپ کو مشاہدے اور تنقید کی قوت کثیر حد تک ودیعت کی گئی تھی جو ایک سائنس داں کے لئے بنیادی چیز ہے۔

اب ہم ابن رشد کی زندگی کا مطالعہ بطور سائنسدان کے کرتے ہیں۔

ابن رشد اور فارموکالوجی

کلیات فی الطب کے پانچویں باب ''الادویہ والا غذیہ'' میں ابن رشد نے القول فی قوانین الترکیب (رولز آف کمپوزیشن) کے عنوان پر کمپاؤنڈ میڈیسن تیار کرنے پر اظہار خیال کیا۔ اس باب کے مطالعہ سے ان کے فارماکالوجی کے علم کی گہرائی اور وسعت کا اندازہ ہوتا ہے۔ ابن رشد نے بیان کیا کہ فزیشن دوا دیتے وقت سادہ (مفرد) دوا کی بجائے مرکب

Marfat.com

دوا دینے پر کیوں مجبور ہو جاتے ہیں؟ بقول ابن رشد فزیشن مرکب دوا تین وجہ سے دیتا ہے:
مفرد دوا مطلوبہ قوت میں دستیاب نہیں۔ مفرد دوا میں مطلوبہ خواص تو ہیں مگر مطلوبہ مقدار میں نہیں۔ مفرد دوا میں کوئی ایسی خاصیت ہے جو مریض کے لئے مضر ہے۔

ابن رشد مثال دیتے ہیں کہ اگر فزیشن نے جلاب آور دوا تیار کرنی ہو اور اس پوشن کے لئے چار قسم کی دوائیاں درکار ہوں تو طبیب ہر دوائی کا چوتھائی حصہ لے کر مشروب تیار کر کے مریض کو دیتا ہے۔ غرض یہ وہ جامع الدستورات والقوانین ہیں جن کا استعمال کمیت کے لئے کیا جاتا ہے۔

فرماتے تھے کہ انسانی جسم کے دوا سے ردعمل کو قبل از وقت دوا کے جزئیات کا تجزیہ کر کے جن سے مرکب دوا بنتی ہے بیان نہیں کیا جا سکتا۔

"The actions of drugs upon bodies are only a relative matter, in truth, this is not something that is consequent upon the parts of the drug itself. It may happen that a drug that is itself less hot will be, relative to the human body, hotter than a drug that itself possess greater heat."

اس موضوع سے دلچسپی رکھنے والے قارئین درج ذیل مضمون کا مطالعہ فرمائیں۔

Ibn Rushd's critique of AL- Kindi- Pharmacological computus Enterprise of science in Islam by A.I. Sabra, (22

ابن رشد بحیثیت سائنسدان

لاطینی قرون وسطی میں ابن رشد کو شارح (Commentator) کا لقب دیا گیا ہے۔
اس کا تعلق فقہا کے ایک نمایاں خاندان سے تھا۔ اس کے دادا بھی اس کے ہم نام تھے۔ وہ قرطبہ کے جامع مسجد کے امام اور وہاں کے قاضی تھے۔ دادا اور پوتے کی ہم نامی کے باعث ابن رشد کے نام کے ساتھ الحفید (پوتا) لکھ دیا جاتا ہے۔ دادا مالکی فقہ کی مشہور کتاب ''کتاب المقدمات الممہدات'' کے مصنف تھے۔ اس میں انہوں نے فقہ کی تعلیم کے لئے اصول مرتب کئے تھے۔
ابن رشد کے والد بھی قاضی تھے۔ اس ماحول میں ابن رشد کو بہت عمدہ اسلامی تعلیم میسر آئی۔ فقہ کے میدان میں اس کو بہت اچھی تربیت دی گئی۔ اس میں اس کے استاد الحافظ ابو محمد بن رزق

Marfat.com

تھے۔ ابن رشد نے مؤطا امام مالک حفظ کر لی تھی۔ اس کو علم حدیث کی تعلیم بھی دی گئی لیکن اصول فقہ کی نسبت اس میں ابن رشد کے اندر کم دلچسپی پیدا ہوئی۔ الہیات میں اس نے اشاعرہ کا علم کلام سیکھا جو سنی عقائد کے لحاظ سے صحیح مانا جاتا ہے۔ اور اس کو ایک معتدل علم قرار دیا جاتا ہے۔ یہ بات کلامی دلائل کے زور پر کہی جاتی ہے لیکن اس کا دفاع ممکن نہیں۔ کلامی دلائل میں مناظرہ کا رنگ ہوتا ہے اور عقلی طور پر ان کے نتائج غیر تسلی بخش ہوتے ہیں۔ بعد کے ادوار میں ابن رشد اس طرح کی الٰہیات کا مخالف ہو گیا اور اس نے اشاعرہ کے علم کلام کے پر جوش حامی الغزالی کو جرح کا نشانہ بنایا۔

ابن رشد کو معتزلہ کے علم کلام سے خاصی واقفیت تھی۔ یہ علم کلام زیادہ عقلی بنیاد رکھتا تھا۔ اگرچہ ابن رشد نے متکلمین کے ظنی طریقوں پر جرح کرتے ہوئے اس علم کلام کی تنقیص بھی کی لیکن وہ ان مسائل سے بے تعلق نہیں رہا جو اس مکتب فکر کے پیش نظر تھے۔ اس کی تحریروں کے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ وہ جس قسم کے استدلال کے حق میں تھا وہ طرز استدلال تھا جو فقہا کے ہاں پایا جاتا ہے۔ اس کو وہ مذہبی دلیلوں کی نسبت زیادہ ٹھوس پاتا تھا اور یہ استدلال جس دائرے میں مستعمل ہے اس میں وہ اس کو خالص منطق کے تقاضوں کے مطابق سمجھتا ہے۔

ابن رشد نے طب کی تعلیم ابو جعفر ہارون التعالبی سے حاصل کی۔ اس کا تعلق قصبہ تروجلو (Trujillo) سے تھا۔ یہ اشبیلیہ کی نمایاں شخصیت تھا۔ اس کو ارسطو اور دوسرے قدیم اطباء کی کتابوں میں خاص مہارت حاصل تھی۔ علم طب کے اصول و فروع سے اچھی طرح واقف المنصور یعقوب بن یوسف (1184ء تا 1199ء) کے والد ابو یعقوب یوسف (1163ء تا 1184ء) کی ملازمت میں تھا۔ اشبیلیہ میں اپنے قیام کے دوران اس شاہزادے کے گرد فلسفیوں، طبیبوں اور شاعروں کا جمگھٹا رہتا۔ وہ سائنس دانوں کے اجلاس کی سرپرستی کرتا۔ ان اجلاسوں میں ابن طفیل، ابن زہر (جس کو مغرب میں Avenzoar کے نام سے جانتے ہیں) اور ابن رشد کے پایہ کے لوگ شریک ہوتے۔ اس وجہ سے اس بات کا امکان موجود ہے کہ ابو جعفر نے اپنے شاگرد کی زندگی بنانے میں ایک اہم حصہ ادا کیا۔ اس کو نہ صرف طب کی تعلیم دی بلکہ ارسطو کے فلسفے سے بھی روشناس کرایا۔ ابن رشد کی عقلی نشو و نما کو سمجھنے کے لئے یہ جاننا بھی مفید ہے کہ اس نے علم طب پڑھنے کے دوران میں Stagirite کا مطالعہ کیا۔ اس

Marfat.com

سے اس بات کی توجیہہ ہو جاتی ہے کہ بعد کے دور میں کیوں اس نے ارسطو کو صاحب المنطق اور پہلا فلسفی قرار دے کر قدرتی سائنس اور طبیعات میں خاصی دلچسپی لی۔ یہ علوم وہ ہیں جن کو اس یونانی فلسفی کے ہاں خاص اہمیت حاصل ہے۔

ابن رشد کی وفات کے ایک سال بعد ویلنسیہ (Valencai) میں پیدا ہونے والے ایک مؤرخ بن الابار نے اپنی کتاب ''تکملہ'' میں ابن رشد کے ایک اور طبیب استاد ابو مروان بن جرایول کا نام بھی بتایا ہے۔ یہ شخص بھی اپنے فن میں نہایت عالی مرتبہ تھا۔

سوانح نگاروں نے ابن رشد کے فلسفہ کے مطالعہ کا ذکر نہیں کیا۔ ابن ابی عصیبہ یہ بیان کرتا ہے کہ ابو جعفر کے زیر اثر ابن رشد کو علوم فلسفہ سے مناسبت پیدا ہو گئی۔ ابن الابار کا بیان بس اتنا ہے کہ قدماء کے علوم کی طرف اس کا رجحان ہو گیا''۔ یہ محدود معلومات اس خیال کے اثبات کے لئے کافی ہیں کہ ابن رشد فلسفیانہ مسائل میں سائنسی انداز فکر رکھتا تھا اگرچہ فقہی استدلال کی تربیت اس نے بھلا نہیں دی تھی۔ یہ سائنسی اور فقہی تربیت ہی تھی جس میں بڑی حد تک ابن رشد کا فکر ڈھلا ہوا تھا۔

ابن رشد جب مراکش چلا گیا تب بھی اس کی توجہ کا مرکز سائنس ہی تھی۔ رینان (Renan) کے مطابق 1153ء میں الموحد حکمران عبدالمومن کچھ کالج تعمیر کروا رہا تھا۔ ابن رشد نے اس تعمیر کے بارے میں عبدالمومن کے خیالات کی تائید کی۔ De Caelo پر ابن رشد کی شرح سے معلوم ہوتا ہے کہ مراکش میں اس نے فلکیاتی مشاہدات بھی کیے۔ مابعد الطبیعیات کی ایک کتاب کی شرح کرتے ہوئے جب وہ اپنے ابتدائی سالوں میں فلکیات کے مطالعہ سے دلچسپی کا تذکرہ کرتا ہے تو یقیناً اس کا اشارہ اسی طرف ہے جب وہ مراکش میں تھا۔ ممکن ہے کہ اسی زمانے میں اس کی ملاقات ابن طفیل سے ہوئی ہو جس نے ابو یعقوب یوسف سے اس کا تعارف کروا کر اس کے فلسفیانہ کیریئر کے بنانے میں اہم حصہ ادا کیا۔ ابو بکر ابن الطفیل نہ صرف ایک فلسفی تھا بلکہ وہ ایک ہیئت دان بھی تھا۔ البطر وجی کی کتاب De Motibus Celorum کے نئے ایڈیشن کے تعارف میں ایف۔ جے کارموڈی (Carmody) کتاب کے مصنف کے ایک دلچسپ تبصرہ کا حوالہ دیتا ہے جو یوں ہے:

''بھائی تم جانتے ہو کہ ابو بکر بن طفیل رحمۃ اللہ علیہ نے ہمیں بتایا تھا کہ ان کو ایک ایسے

Marfat.com

نظامِ فلکیات اور قوانینِ حرکت کا کشف ہوا جو بطلیموس کے فکر سے مختلف ہے۔ ان میں خروجِ مرکز اور فلکِ تدویر (Eccentrics and Epicycles) ماننے کی ضرورت ہی نہیں پڑتی۔ اس نظام کی مدد سے وہ تمام حرکات کی توجیہہ کر سکتے تھے اور کوئی ایسا اشکال نہیں پیدا ہوتا تھا جس کا حل ممکن نہ ہو۔ ان کا وعدہ تھا کہ وہ اس موضوع پر لکھیں گے۔ سائنس میں ان کا مرتبہ و مقام غیر معروف نہیں ہے۔''

یہ اقتباس یہ ظاہر کرنے کے لئے کافی ہے کہ البطر وجی اور ابن رشد کے خیالات میں کئی اعتبار سے مماثلت تھی اور اس کی وجہ یہ ہوسکتی ہے کہ دونوں خیالات کا منبع ابن طفیل کا فکر تھا۔ طب کی نسبت مابعد الطبیعات کا میدان وہ تھا جس میں بڑے پیچیدہ مسائل تھے۔ مراکشی نے اپنی کتاب ''معجب'' میں اس حقیقت کا انکشاف ابن رشد کے شاگردوں کی زبان سے کیا ہے۔ واقعہ کا تعلق ایک بحث سے ہے جو ابو یعقوب، ابن طفیل اور ابن رشد کے مابین ہوئی۔ شاہزادے نے یہ سوال کیا کہ آسمان کیا مادی شے ہے جو ہمیشہ چلی آ رہی ہے اور ابد تک رہے گی یا اس کا آغاز کبھی ہوا ہے۔ پہلے تو ابن رشد پریشان ہو گیا لیکن بعد میں اس کے اندر اعتماد پیدا ہو گیا اور اس نے بحث میں نمایاں حصہ لیا۔ اس کے بعد سے شاہزادے کی نگاہوں میں اس کی عزت بڑھ گئی۔ اس واقعے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس دور میں فلکیات اور مابعد الطبیعات کے مسائل میں کتنا قریبی تعلق رہا ہے۔

ابو یعقوب نے ارسطو کی کتابوں کے گنجلک ہونے کی شکایت کرتے ہوئے ابن طفیل کو ان کی شرح لکھنے کے لئے کہا۔ معلوم ہوتا ہے کہ ابن طفیل نے اپنی پیری اور مشغولیت کے باعث ابن رشد کو اس منصوبے پر کام کرنے کی ترغیب دی۔ شاید اسی سبب سے ابن رشد نے سائنسی تحقیق اور فلکیاتی مشاہدات کے کام کو ترک کر دیا حالانکہ عام حالات میں وہ ان میں اپنا وقت صرف کرنے کو ترجیح دیتا۔

ابو یعقوب یوسف (1163ء تا 1184ء) کے پورے دورِ حکومت میں ابن رشد کو حکمران کی نگاہوں میں بڑی عزت ملی۔ 1169ء میں وہ اشبیلیہ کا قاضی مقرر ہوا تاہم اس نے حاشیے اور شرحیں لکھنے کا کام جاری رکھا۔ اسی سال اس نے ''اعضائے حیوانی'' کی شرح مکمل کی۔ کتاب چہارم میں اس نے لکھا کہ اس کے سرکاری فرائض کے باعث اب یہ کام نہایت

Marfat.com

مشکل ہو گیا ہے۔ اس کا دوسرا سبب یہ ہے کہ کتابیں میسر نہیں۔ وہ ابھی تک قرطبہ میں ہیں۔ 1171ء میں وہ قرطبہ گیا جبکہ اس کی حیثیت قاضی ہی کی تھی۔ اپنی ذمہ داریوں کی کثرت کے باوجود اُس نے شرحوں کی تیاری میں نسبتاً زیادہ وقت لگایا۔ 1169ء اور 1179ء کے درمیان الموحدین کی سلطنت کا سفر بھی کیا۔ بالخصوص اس کا قیام اشبیلیہ میں رہا۔ 1182ء میں وہ ابن طفیل کی جگہ ابو یعقوب یوسف کے معالج خصوصی کی جگہ لینے کے لئے مراکش چلا گیا۔ اس کے بعد اس کو قرطبہ کے قاضی القضاۃ کے عہدہ سے نوازا گیا۔

جب یعقوب المنصور نے حکومت سنبھالی تو دس برس تک ابن رشد کا احترام اس کی نگاہوں میں قائم رہا۔ لیکن 1195ء میں اسے وہ عزت اور توقیر حاصل نہ رہی جس کا سبب یہ ہے کہ عیسائیوں کے خلاف کشمکش کے نتیجہ میں سپین میں مالکی فقہا کا اثر ورسوخ بڑھ گیا تھا۔ یہ اسلام میں فقہی مسلک کے رواج کے محافظ سمجھے جاتے تھے۔ خیال کیا جاتا ہے کہ انہوں نے حکومت کا رویہ ان تمام افکار وخیالات کے خلاف سخت کرنے کی تحریک اٹھائی ہو جن کے نتیجہ میں ابتداء عقیدہ کے اعتبار سے اور بعد میں سیاسی طور پر اسلام کے کمزور پڑنے کا احتمال رہا ہو۔ چنانچہ ابن رشد کو قرطبہ کے نزدیک لوسینہ (Lucena) میں جلاوطن کر دیا گیا۔ بعد میں وہ قرطبہ کے اشراف کی ایک عدالت کے سامنے پیش ہوا۔ انہوں نے اس کے نظریات کو ملعون قرار دیا اور احکام جاری کئے کہ فلسفہ کی کتابوں کو جلا دیا جائے اور اس مضمون کا مطالعہ ممنوع قرار دیا جائے۔

جب المنصور اپنے بربر ماحول میں واپس مراکش پہنچا تو اس نے ان احکام کو منسوخ کر دیا اور ابن رشد کو اپنے پاس بلا لیا۔ لیکن ابن رشد اس عزت افزائی سے کوئی زیادہ فائدہ نہ اٹھا سکا کیونکہ 1198ء کے اواخر میں اس کا انتقال ہو گیا۔ اس کو مراکش کے تغزت (Taghzut) گیٹ کے قریب دفن کیا گیا۔ بعد میں اس کی میت قرطبہ لے جائی گئیو۔ مشہور صوفی ابن العربی نے جو اس وقت نوجوان تھا، اس کے جنازہ میں شرکت کی۔ اس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ جب اس نے شارح کی ہڈیاں ایک یادگار کی بنیاد کے ایک طرف اور اس کی کتابیں یادگار کے دوسری طرف رکھی ہوئی دیکھیں تو اس نے یہ فقرہ چست کیا کہ ''تمام کتاب فلسفہ ایک نعش سے زیادہ قدر و قیمت نہیں رکھتیں۔'' ایک اور واقعہ ابن رشد اور ابن العربی کو ملاقات کا بیان کیا جاتا

Marfat.com

ہے۔اس میں یہ ذکر کیا گیا ہے کہ بوڑھے فلسفی نے نوجوان ابن العربی کو صلاحیتوں کا اعتراف کیا تھا۔تاہم یہ بات یقین سے کہی جاسکتی ہے کہ ابن رشد کے افکار کسی طور پر تصوف کی طرف نہیں لے جاتے حالانکہ ابن سینا کے افکار میں اس کی گنجائش موجود ہے۔جب اس اعتبار سے دیکھا جائے تو ابن العربی کے فقرہ کا صحیح مفہوم سمجھ میں آجاتا ہے۔مزید برآں اس واقعہ میں یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ ابن العربی جب ابن رشد کے سامنے گیا تو پہلے اس نے ''ہاں'' کہا۔یہ ''ہاں'' بلاشبہ فلسفی کے ارادوں کے حق میں تھی۔بعد میں اس نے ''نہیں'' کہا۔اس نفی کا مطلب اس کے طریق کار اور اس کے نظام کا انکار تھا جس کی رو سے ایک غیر متحرک محرک اول (Immobile Prime mover) پوری کائنات کو اپنے اوپر ہی بند کر لیتا ہے اور تصوف کی زندگی گزارنے کے لئے کوئی امکانات باقی نہیں چھوڑتا۔

فلکیات

ارسطو کی ''مابعدالطبیعات'' کی شرح کرتے ہوئے ابن رشد لکھتا ہے:

''جوانی میں مجھے یہ توقع تھی کہ میں فلکیات کے میدان میں اپنی تحقیق کو کسی کامیاب نتیجہ تک پہنچا سکوں۔اب عالم پیری میں میری یہ توقع بالکل ختم ہو چکی ہے کیونکہ کئی مشکلات سدِ راہ رہی ہیں لیکن جو کچھ میں اس علم کے بارے میں کہتا ہوں یہ مستقبل کے محققین کی توجہ شاید اپنی طرف مبذول کرے گا۔ہمارے زمانہ میں فلکیات کا علم جس حالت میں ہے اس سے کوئی شخص کسی موجود حقیقت کو اخذ نہیں کر سکتا۔ہمارے دور میں اس کا جو ماڈل ترتیب دیا گیا ہے وہ حسابات کے مطابق تو ہے لیکن وجود کے مطابق نہیں۔''

یہ اقتباس فلکیات کے بارے میں ابن رشد کے افکار کا خلاصہ بیان کرتا ہے۔ابن رشد کو اس مضمون سے دلچسپی تھی اور وہ اس کے نظریات کی تاریخ سے واقف تھا۔ارسطو نے یوڈوکس (Eudoxus) اور کیلپس (Callipus) کے نظام فلکیات کے بارے میں جو رائے دی تھی، وہ اس کی شرح کرنے پر قادر تھا۔وہ اسی مہارت سے بطلیموس کی کتابوں پر بھی رائے دے سکتا تھا اور اس کی وساطت سے اس کو ہپارکس (Hipparcus) سے پہلے کے قدیم ہیئت دانوں کے خیالات سے بھی آگاہی حاصل ہوگئی تھی۔وہ عرب ہیئت دانوں کی تحریروں کا عالم

Marfat.com

تھا۔ اس ضمن میں یہ حقیقت یاد رہنی چاہئے کہ البنانی اور ابن یونس جیسے لوگ تو بطلیموس کے خیالات کو مانتے تھے لیکن فرغانی، زرقالی اور بطروجی (جو ابن رشد کے خیالات کا حامل اور اس کے کچھ عرصے بعد تک زندہ رہا) نے بطلیموس کے افکار کو کم وبیش تبدیل کر دیا تھا۔

بعض مصنفین کا تصور دنیا کے بارے میں اس طرح کا تھا جیسے کائنات ہم مرکز کروں پر مشتمل ہو لیکن دوسروں نے ثابت بن قرہ کا ابتزازی حرکت یا اقبال وادبار کا نظریہ اپنایا جس کی شرح ابن رشد نے کی ہے۔ اس صورت حال میں ابن رشد نے ان ہیئت دانوں کا ساتھ دیا جو ارسطو کے خیالات کی طرف لوٹنے کی تحریک کرتے تھے۔ لیکن اپنے تصورات کا جائزہ لینے کی خاطر اس نے اس علم کی تاریخ پر مکمل نظر ڈالی اور یہ چیز اس کو اس یونانی فلسفی سے جدا کرتی ہے۔ حقیقت یہ تھی کہ متضاد نظریات کی کثرت اور ان کی کمزوریوں نے اس کو نہایت پریشان کر دیا۔ اس نے ان مسائل کی سائنسی توجیہات تو بلاشبہ ایک ماہر کے طور پر پیش کیں لیکن وہ ان کے متعین حل پیش کرنے سے اجتناب کرتا رہا۔

ابن رشد جدید نظریات رکھنے والوں سے متاثر تو یقیناً تھا لیکن اس نے آنکھیں بند کر کے ان کی راہ اختیار نہیں کی۔ اس کا بیان یہ تھا کہ اگر سیاراتی حرکت کے تنوع پر غور کیا جائے تو تین اقسام کی حرکات نظر آتی ہیں۔

(الف) وہ جو سادہ آنکھوں کو نظر آتی ہیں۔

(ب) وہ جن کو مناظری آلات کی مدد سے دیکھا جاسکتا ہے۔ یہ کبھی ایک فرد کی زندگی سے زیادہ عرصہ میں واقع ہوتی ہیں اور کبھی اس سے کم مدت میں نظر آتی ہیں۔

(ج) وہ جن کا وقوع عقلی استدلال سے ثابت کیا جاسکتا ہے۔

پہلی قسم کی حرکات کوئی مسئلہ نہیں ہیں لیکن ان کا بیان فلکیاتی تحقیقات کے لئے ناکافی ہے۔ دوسری قسم کی حرکات کے لئے ضروری ہے کہ کئی نسلیں مل کر کام کریں۔ اس دوران میں مناظری آلات کا اصلاح پذیر ہو جانا یقینی امر ہے۔ جن حرکات کا تعلق استدلال سے ہے ان کے بارے میں یقین سے کہنا مشکل ہے کہ آیا وہ طبیعی حقائق کے مطابق ہیں، ارچہ یہ بات ممکن ہے کہ کسی بھی قائم کردہ نظریہ کو ہم نئے مشاہدات یا طبیعی اصولوں کے مقتضیات کی روشنی میں تنقید کا نشانہ بناسکیں۔ ابن رشد کے پیش نظر یہی باتیں ہیں جن کے باعث وہ ان نظریات کے

Marfat.com

بارے میں اپنا فیصلہ صادر کرنے میں احتیاط سے کام لیتا ہے جن کی بنیاد سائنس کی نشوونما کے دوران کسی خاص حالت پر رکھی گئی ہے۔ مثال کے طور پر وہ سیاراتی حرکات کی تعداد کی تھیوریوں یا چکردار حرکت (حرکت لولبیہ) کی تھوری پر تنقید میں احتیاط سے کام لیتا ہے۔ دوسری طرف جب اصولوں کو خطرہ درپیش ہو تو وہ بڑی محنت سے ان کا دفاع کرتا ہے۔

سیاراتی حرکات کی تعداد کے لئے بہت سی آراء قائم کی گئی ہیں۔ ارسطو کے نزدیک ان کی تعداد پچپن تک گئی لیکن اس نے کم کر کے اس کو سینتالیس بتایا۔ ابن رشد بیان کرتا ہے کہ اس کے دور میں ہیئت دان یہ تعداد پچاس بتاتے تھے جس میں ستاروں کے کرہ کی حرکات بھی شامل تھیں۔ خود اس نے یہ تعداد پینتالیس تسلیم کی ہے۔ اڑتیس حرکات تو ستاروں اور سیاروں کے کرہ کی ہیں اور سات سیاراتی کروں کی یومیہ حرکات کے لئے ہیں۔ اس رائے کے باوجود وہ لکھتا ہے:

"اس مسئلہ میں جو چیزیں لازمی اور حقیقی طور پر حائل ہیں ان کی عمیق تحقیق ہم ان لوگوں کے حوالے کرتے ہیں جو اس فن میں اپنے آپ کو پوری طرح حوالے کئے ہوئے ہیں، جنہوں نے اپنے آپ کو اس کام کے لئے وقف کر رکھا ہے اور وہ کسی دوسری جانب سے لاتعلق رہتے ہیں۔"

حرکت لولبیہ کے معاملے میں بھی اس نے یہی احتیاط برتی ہے۔ وہ متضاد حرکات کا نتیجہ ہوتی ہیں لیکن ان کا وقوع مختلف قطبوں کے گرد ہونا ضروری ہے کیونکہ ایک ہی قطب کے گرد اگر ان کا وقوع مانا جائے تو حرکات ایک دوسرے کو ختم کر دیں گی۔ اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اگر وہ کرہ جس پر ایک آسمانی جسم واقع ہے دو ایسے کروں کے درمیان ہو جو مخالف سمتوں میں حرکت کرتے ہوں تو اس کی حاصل حرکت (حرکت قصریہ) نہایت شدید ہو گی۔ لیکن ایسے جسم کے لئے ایسا ہونا ناممکن ہے۔ لہذا اس مسئلہ کا بہترین حل یہ ہے کہ یہ فرض کر لیا جائے کہ چکردار حرکات مختلف قطبوں کے گرد مخالف حرکات سے وجود میں آتی ہیں۔ اس مفروضہ کی بنیاد پر جسم کبھی آگے کو حرکت کرے گا اور کبھی پیچھے کو۔ کبھی وہ تیز ہو گا اور کبھی سست رفتار۔ دائرۃ البروج (zodiacal Sphere) کے لحاظ سے اس میں غرض بلدہ کا فرق بھی واقع ہو سکتا ہے۔ ابن رشد کا یہ اصول مضحکہ خیز نہیں۔ حرکت لولبیہ آسمانوں میں اس وقت واقع ہوتی ہے جب

Marfat.com

سیارے کے کرہ کی حرکت یومیہ (Diurnal) فلک مائل میں اس کی حرکت کے ساتھ متحد ہو جاتی ہے۔اس لحاظ سے اگر سمجھنے کی کوشش کی جائے تو حرکت لولبیہ کو تسلیم کیا جا سکتا ہے۔

بطلیموس کا خروج مرکز اور فلک تدویر کا نظام فلکیات ابن رشد کے نزدیک قابل قبول نہیں افلاطون کے زمانہ سے ہیئت دانوں کا کام یہ رہا تھا وہ مظاہر فلکیات کی وضاحت سیاروں کی بے قاعدہ ظاہری حرکت کی عقلی توجیہات کے ذریعے کریں۔وضاحت کی اس طرز پر ابن رشد کا اعتراض یہ ہے کہ یہ ریاضیاتی تو ہے لیکن طبیعی نہیں۔طبیعات کا تقاضا یہ ہے اور مابعد الطبیعات بھی اس کی تائید کرتی ہے کہ ہمیں سیاروں کی حرکت میں جیسی بھی بے قاعدگی بظاہر نظر آئے، ان کی حرکت لازماً باقاعدہ ہونی چاہئے۔لہذا یہ ضروری ہے کہ سیاروں کا ماڈل اس طرز پر بنایا جائے کہ یہ مرئی مظاہر کی وضاحت کرنے کے ساتھ ساتھ طبیعی ناممکنات کو ماننے پر مجبور نہ کرے۔یہ مسئلہ جب اس طور پر سامنے آتا ہے تو اس کے دو حل تصور میں آتے ہیں۔البتہ ان میں سے صرف ایک حل ایسا ہے جو تمام شرائط کو پورا کرتا ہے وہ یہ کہ ماڈل ایسا ہو جو طبعی حقیقت کے مطابق ہو اور جو ظاہری حرکات کو کئی حرکتوں کا مجموعہ تصور کرے۔اس تصور میں سیارہ کرے کی حرکت کے ساتھ ہی خود بھی متحرک ہو گا اور اس طرح وہ کائناتی حرکت میں شریک ہو گا۔اس کے علاوہ کرے کے اپنے نظام میں اس کی اپنی حرکت بھی ہو گی۔اس ضمن میں ابن رشد نے ایک انصاف پسند بستی کی حکومت کی مثال دی ہے۔(اس بستی کو وہ الفارابی کے الفاظ میں ''مدینہ فاضلہ'' کا نام دیتا ہے) یہ یکتا حکومت ہے۔اس میں اتحاد کا یہ عالم ہے کہ اس کے تمام سردار بادشاہ کی خدمت کے لئے اس کی ہو بہو نقل کرتے ہیں۔جس طرح بادشاہ کے اپنے وظائف ہیں اسی طرح ہر سردار کے ذمہ بھی اپنا کام ہے۔بادشاہ کا کام سب سے اشرف ہے۔ دوسری مثال فنون اور سائنس کی زبردستی کی دی گئی ہے۔یہ ایک ہی کم کے پورا کرنے میں ایک دوسرے کی مدد کو آتی ہیں۔علم سائیسی کے متعلقہ فنون، مثلاً گھوڑے کو لگام دینے کا فن اس کی مثال ہیں۔

مسئلہ کا دوسرا حل یہ ممکن ہے کہ ایسے کروں کا وجود فرض کیا جائے جن کا مرکز دنیا کے مرکز سے خارج میں ہو، خارج المرکز افلاک مانے جائیں اور ایسے فلک تدویر بھی تسلیم کئے جائیں جن کا مرکز مرکزِ تدویر پر واقع ہو۔اس امکانی حل میں مختلف ماڈل تعمیر ہو سکتے ہیں اور یہ

Marfat.com

صورتحال ایسی ہے جو اس بات کی توجیہہ کرتی ہے کہ فلکی اجسام کی حرکت کی تعداد کے ضمن میں ہیئت دانوں کے مابین اتنا اختلاف کیوں ہے۔ دائرۃ البروج کے بے قاعدگی یعنی یہ کہ سیارے مساوی قوسوں کا فاصلہ غیر مساوی وقت میں طے کرتے ہیں، کے ضمن میں ابن رشد بتاتا ہے کہ ہیئت دان کیوں ان کی حرکات کی تعداد زیادہ کر دیتے ہیں۔ وہ کہتا ہے:

''جب ایک شخص فلکی اجسام کی حرکات کا حساب لگاتا ہے تو صحیح حساب کے لئے ضروری ہے کہ دائرۃ البروج پر ان اجسام کے مقامات وقوع متعین ہوں۔ لیکن جس وقت کسی مناظری آلہ کی مدد سے ان کو دیکھا جاتا ہے تو وہ مختلف مقامات پر نظر آتے ہیں اس مشاہدہ کا تقاضا ہوتا ہے کہ زیر مطالعہ جسم کی حرکات میں ایک نئی حرکت کا اضافہ کیا جائے۔''

بطلیموس نے چاند اور دوسرے سیاروں کے لئے نئی حرکات کا اضافہ کیا تو اس کا باعث یہی عملی مشکل تھی۔ وہ سیاروں کی کوئی خاص ہیئت بیان نہ کر سکا۔ ابن رشد کے نزدیک ہیئت ایک اصطلاح ہے جو نظام کے معنی دیتی ہے جو صرف ایک نظری ماڈل نہ ہو بلکہ ایک طبیعی حقیقت بھی ہو۔ بطلیموس کے Equants کے نظریہ پر بھی ابن رشد کو شدید اعتراض ہے۔ وہ کہتا ہے:

''یہی تبصرہ اس کے اس نظریہ پر بھی لاگو ہوتا ہے جس کے مطابق غیر ہم مرکز کروں پر واقع سیاروں کی یکساں حرکات ان غیر ہم مرکز کروں کے مراکز سے خارج میں واقع مراکز کی نسبت سے یکساں طور پر ظاہر ہوتی ہیں۔''

یہ بات ظاہر ہے کہ خود Equant اور اس کا مرکز خالص ریاضیاتی چیزیں ہیں۔ ان پر کوئی چیز واقعۃ نہیں گھومتی اور طبیعی حقیقت نہیں ہیں۔ بطلیموسی نظریہ اشیاء کی اصلیت کے مطابق نہیں ہے۔ بنیادی طور پر فلک تدویر کا وجود خود ناممکنات میں سے ہے کیونکہ ''ایک دائرہ کی صورت میں حرکت کرنے والا جسم کائنات کے مرکز کے گرد گھومتا ہے، اس کے خارج میں نہیں گھومتا۔ کیونکہ ایک دائرہ میں حرکت کرنے والا جسم ہی تو مرکز کو متعین کرتا ہے۔'' یہاں جیومیٹری سے بالکل مختلف تصور پیش کیا گیا ہے۔ جیومیٹری میں دائرہ کی تعریف اس کے مرکز کے حوالے سے کی جاتی ہے جبکہ ابن رشد کا طبعی طریقہ دائروی حرکت ک حقیقت کو پہلے تسلیم کرتا ہے اور پھر اس کے لئے ایک مرکز کے تقاضا کو واضح کرتا ہے۔ یہ مرکز اس کے نزدیک زمین ہے۔ لہذا اگر خروج مرکز کو مانا جائے تو یہ بھی ماننا پڑے گا کہ ہماری زمین کے علاوہ کوئی دوسری

Marfat.com

زمین بھی جو مرکز کا کام دیتی ہے۔ یہ بات طبعی طور پر ناممکن ہے۔ اگر زمین کے علاوہ بھی متعدد مراکز ہوتے تو ثقیل اجسام اپنے قدرتی مقامات سے ٹوٹ کر ان مراکز کی طرف گر جاتے۔ مزید برآں ان نظریات کو صحیح ماننے کی صورت میں افلاک میں ایسے فالتو اجسام کا وجود تسلیم کرنا پڑتا ہے جن کی کوئی افادیت نہ ہو۔ وہ محض خلا کو بھرنے کے لئے ہوں جیسا کہ خیال ہے کہ جانوروں کے اجسام میں حشو وزائد ہوتے ہیں۔ ایک اور مقام پر یوڈاکس (Eudoxus) کی تھیوری کے بارے میں ابن رشد لکھتا ہے:

''دو فلکی اجسام کی دو حرکتیں فرض کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ (مراد شمس اور قمر کے دوسرے اور تیسرے افلاک ہیں) کیونکہ ان کے طبائع ایک آلہ کی مدد سے جو کچھ حاصل کر سکتے ہیں، دو آلوں کی مدد سے نہیں حاصل کر سکتے۔''

ان تنقیدات کے خاتمہ پر ابن رشد قدماء کی آراء کو زیر بحث لاتے ہوئے کہتا ہے:

''یہ آراء درست ہیں۔ یہ فطرت کے اصولوں کے مطابق ہیں۔ میرے نزدیک ان کا ہونا ثابت ہے۔ ان کی بنیاد ایک کرہ کی گردش پر ہے جو یکتا ہے، یہ گردش ایک مرکز کے گرد ہے جو یکتا ہے۔ اس کے قطب مختلف ہیں، دو یا دو سے زیادہ۔ اس کی حیثیت ایک تفاعل کی ہے جس کا تقاضا ان کی ظاہری حرکت کرتی ہے۔ اتفاقیہ طور پر ایسا ہونا ممکن ہے کہ یہ حرکات کم یا زیادہ تیز ہوں، راست ہوں یا الٹے رخ پر۔''

ابن رشد ارسطو کا وفادار رہا کیونکہ وہ اس استاد کے افکار کو ایک مربوط نظام قرار دیتا تھا جس کی حیثیت ایک وحدت کی ہو۔ ابن رشد کی نظروں میں مابعد الطبیعات کا علم ایک حاکم علم نہ تھا کہ جس کے تصورات دوسرے علوم پر اثر انداز ہوں۔ اس کے برعکس یہ علم دوسرے علوم کی تحسین کرتا ہے۔ یہ متحرک اجسام، خواہ وہ ابدی ہوں یا غیر پائیدار، کا علم طبیعات سے حاصل کرتا ہے۔ افلاک کی حرکت ک بارے میں تمام معلومات یہ علم فلکیات سے حاصل کرتا ہے۔ اس کے باوجود فلکی مناظرِ قدرت کو شے کے عام نظریہ کی حدود کے اندر رکھ کر سمجھا جا سکتا ہے۔ فلکی اجسام کی حرکت ایک ہی ہے اور وہ خلا میں مسلسل دائروی حرکت ہے۔ حرکت کی متضاد صفت سکون ہے۔ اس لئے فلکی اجسام کے اندر سکون کا امکان بھی موجود ہے۔ ارسطو نے ثابت کیا تھا کہ یہ امکان صرف ایک امکان ہی ہے جس کو بھی حقیقت نہیں بنایا جا سکتا۔ لیکن یہ نتیجہ ظاہر ہے کہ

Marfat.com

حرکت اگرچہ مسلسل ہے لیکن فلکی اجسام میں اس کا تسلسل ثابت نہیں۔اس سے ایک ایسے محرک اول کی ضرورت پیدا ہوتی ہے۔جو غیر مادی اور غیر متحرک ہو، جو ان اجسام کو اس طرح حرکت دے، ''جس طرح ایک محبوب محب کو حرکت دیتا ہے۔'' آسمانوں کو حرکت دیتا ہے اسل ئے بالطبع، اپنے مقام کے لحاظ سے اور اپنے حجم کے ہوتے ہوئے یہ سب سے باہر کا ہے۔ اس میں ستاروں کی تعداد بے حد زیادہ اور حرکت سب سے تیز ہے۔سیاروں کی ترتیب ان کی پوزیشن کے اعتبار سے ان کے افلاک کی ترتیب کے مطابق ہے لیکن ان کی حرکت کی رفتار کے لئے ترتیب کو الٹنا ضروری ہے۔یعنی جو سیارہ زمین سے جتنا قریب ہے اس کی حرکت اتنی ہی تیز ہے۔اس کا سبب خواہ محرک کی نوازش ہو یا اجسام کے حجم کا کم ہونا۔

ابن رشد نے متجددین کے اس نظریہ کو مسترد کیا جس کی رو سے پہلے آسمان کے باہر ایک نواں فلک بھی ہے۔اس کے خیال میں اس استدلال کا باعث یہ نو افلاطونی مسلمہ تھا کہ اولین مادہ صرف ایک اور سادہ ہے جس سے صرف ایک ہی وجود پیدا ہوسکتا ہے۔اب محرک اول پر جو چیز فوری انحصار کرتی ہے وہ پہلا آسمان ہے یا اس کے بعد آنے والے فلک کا محرک۔ یہ سبب کا ایک سادہ نتیجہ نہیں ہے۔لہذا اس کی پیچیدگی کی توجیہہ کے لئے ضروری ہے کہ ایک خارجی وجود بھی تسلیم کیا جائے۔ابن رشد کے نزدیک یہ استدلال محض خیال آرائی تھی۔اس کی وجہ یہ ہے کہ محرک اول میں از خود نہ اقدام ہوتا ہے۔نہ لازماً کسی پر انحصار اور نہ عمل۔ یہ تو خود محرک ہوئے بغیر حرکت دیتا ہے۔اس کی مثال یوں ہے جیسے ایک ہی قابل فہم وجود کو چند مختلف عالم مختلف نقطہ ہائے نظر سے سمجھ لیتے ہیں۔اسی طرح یہ یکتا محرک اول بھی وہ مرکز ہوسکتا ہے جس کی طرف مختلف متحرک وجود مائل ہوں۔آسمان اول محرک اول سے جو قوت محرکہ حاصل کرتا ہے وہ اس قوت محرکہ کے مماثل ہوتی ہے جو فلک زحل اسی محرک اول سے حاصل کرتا ہے۔''اس کا مطلب یہ ہوا کہ سبب اول کے ہمراہ ہر فلک کے لئے موزوں سبب کے اظہار کے ذریعے اس فلک کی تکمیل کی جاتی ہے۔''اس طور پر ہر فلکی جسم کی حرکت کو سمجھنا چاہیئے۔ یہ سب اجسام اپنی خاص یکتا حرکت کی طرف مائل ہوتے ہیں۔ یہ جسم کی اپنی حرکت ہوتی ہے جو متعدد حرکات کا حاصل ہوتی ہے۔اسی طرح افلاک کی حرکات ستاروں کے فلک کی حرکت کی طرف مائل ہوتی ہیں۔افلاک اپنی تکمیل پہلے آسمان کی یومیہ حرکت سے کرتے ہیں جو محرک اول کی دی ہوئی

Marfat.com

حرکت کا نتیجہ ہوتی ہے۔ اس طرح نو افلاطونی مسلمہ کی تردید کر کے ابن رشد نے اس بات کا امکان پیدا کیا ہے کہ ہیئت دان کائنات کی تمام حرکات کو متحد کرے اور اس کے ساتھ ساتھ سیاروں کی سطح پر حرکات کی کثرت اور ان کے تنوع کی توجیہ بھی پیش کرے۔

ابن رشد اور بطلیموس

اسی طرح ایک اور مصنف پروفیسر جارج صلیبا، کولمبیا یونیورسٹی، نیویارک، اپنی کتاب ہسٹری آف عربک اسٹرانومی میں کہتا ہے کہ جن لوگوں نے بطلیموس (Ptolemy) کی اسٹرانومی پر کڑی تنقید کی ان کے دو گروپ تھے (1) ایک تو وہ گروپ جس نے صرف اس کی اسٹرانومی پر تنقید کی مگر کوئی اس کا متبادل نظام پیش نہیں کیا۔ (2) اور دوسرے وہ تھے جو اس کے متبادل نظام کا خود کوئی ریاضیاتی ماڈل (Mathematical model) پیش نہ کر سکتے تھے تا کہ ان کی فلسفیانہ جستجو اور سوالوں کے جواب مل سکیں۔ کچھ ایسے بھی تھے جو ریاضی کے امور میں خود ماہر تھے اس لئے انہوں نے بطلیموسی نظام پر تنقید سائنسی نقطہ نظر سے کی اور بطلیموسی نظام کو ریاضی کے اصولوں پر تعمیر کرنے کی سعی کی۔

وہ سائنسدان جنہوں نے فلسفیانہ نقطہ نظر کو مدنظر رکھ کر تنقید کی وہ زیادہ تر اندلس میں مقیم تھے۔ جیسے ابن باجہ (1139)ء ابن طفیل 1185ء ابن رشد 1198ء البطر وجی 1200ء۔ ان سائنسدانوں کی کوشش تھی کہ کسی طرح وہ ارسطو کے نظام ہیئت کی احیائے ثانی کر سکیں۔ وہ کسی اور نظام ہیئت کو قابل قبول نہ سمجھتے تھے جو ارسطو کے مفروضوں سے محل نہ کھا تا تھا۔ ان کا بطلیموسی نظام ہیئت پر بڑا اعتراض یہ تھا کہ اس میں الافلاک الخارجات المراکز اور الافلاک التداویر موجود تھے۔

ایک اور جگہ یہی مصنف کہتا ہے کہ اسلامی دنیا کے مشرقی ممالک میں ابن سینا اور اس کے شاگرد ابو عبید الجز جانی نے بطلیموسی کی (Problem of Equant) کا نیا حل پیش کرنے کی کوشش کی تھی تا کہ اس کے نظام کی ریاضی اور طبعی ضروریات کو مطمئن کیا جا سکے۔ الجز جانی نے ایک رسالہ میں لکھا ہے کہ ابن سینا نے اس کو بتلایا کہ میرے پاس اس کا حل موجود ہے لیکن یہ حل اسے دکھایا نہیں تھا۔ اسی صدی میں ابن الہیثم (مصر) نے ایک مقالہ الشکوک علی بطلیموس

Marfat.com

لکھا جس میں اس نے بطلیموس کے نظام ہیئت پر مدلل، علمی اعتراضات اور اس میں تضادات پیش کئے اور اس کے متبادل نظام کے لئے جملہ شرائط کا ذکر کیا اگر ایسا متبادل نظام ممکن ہو سکے۔

ابن الہیثم کے چیلنج کے جواب میں اندلس کے مشہور اسٹرانومرز جیسے ابن باجہ (سارا گوسا) ابن طفیل (غرناطہ)، ابن رشد (قرطبہ)، البطروجی (اشبیلیہ 1204) اور جابر ابن افلاح (اشبیلیہ 1200ء) نے بطلیموس کے نظام ہیئت کو ری فارمولیٹ کرنے کی کوشش کی۔ آیا یہ اسٹرانومرز ابن الہیثم کے چیلنج کے جواب میں ریسرچ کا یہ کام کر رہے تھے؟ یہ قطعی طور پر معلوم نہیں ہو سکا البتہ صریح طور پر ظاہر ہوتا ہے کہ ان کی ریسرچ کا محرک کچھ ایسے ہی محرکات تھے۔

کوپرنیکس ان اندلسی اسٹرانومرز کی ریسرچ سے اچھی طرح آگاہ تھا۔ کوپرنیکس نے ان کی ریسرچ سے کس حد تک استفادہ کیا اس کا قطعی علم اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک ان کی عربی اور لاطینی میں موجود کتابوں کو دوبارہ ایڈٹ نہیں کیا جاتا۔

ابن رشد اسٹرالوجی (علم نجوم) پر یقین نہ رکھتے تھے بلکہ انہوں نے اس کو مکمل طور پر رد کیا۔ ابن رشد نے کہا۔

"It does not belong to physical science; it is only a prognostication of future events, and is of the same type as augury and vaticination"

ابن رشد کے علاوہ کئی دیگر مسلمان سائنسدان بھی علم نجوم پر یقین نہ رکھتے تھے۔ ہاں علم فلکیات کی افادیت اسلامی نقطہ نظر سے علماء اور فقہا سب سے پر عیاں تھی جیسے قبلہ کا تعین یعنی مکہ مکرمہ کا رخ کسی علاقے سے تلاش کرنا، رمضان المبارک کے مہینہ کے آغاز کا تعین، اسلامی تہواروں (حج) کا تعین، نمازوں کے اوقات کا تعین، وغیرہ۔ یاد رہے کہ مساجد میں مواقیت الصلوۃ (یعنی ٹائم کیپر) کا پیشہ یونہی شروع ہوا تھا۔

جیسا کہ گزشتہ صفحات میں ذکر کیا گیا مشرق کے اسلامی ممالک میں ابن سینا نے پرابلم آف ایکوانٹ (Problem of Equant) پر غور و خوض کے بعد اس کا حل پیش کیا تھا۔ اندلس میں اس مسئلہ پر جابر ابن فلاح نے تحقیقی کام کیا اور بطلیموس پر تنقید کرتے ہوئے کہا۔

He did not take the center of the different (in the model of the upper planets) to be halfway between the equant and the center of the universe without proof"

Marfat.com

ابن رشد نے جو کچھ ریسرچ کا کام اس سائنسی مسئلہ پر کیا جو کچھ یوں تھا:

He blamed ptolemy for not being Aristotelian enough, taking him to task mainly in the context of his own commentary on Aristotle Metaphysics (page 75)

غرضیکہ بطلیموس کے نظام ہیئت کا متبادل نظام پیش کرنے یا اس میں اصلاح کرنے میں جن اندلسی اسٹرانومرز نے بڑھ چڑھ کر حصہ لیا ان میں درج ذیل نام قابل ذکر ہیں: ابن رشد، البطر وجی اور جابر ابن افلاح۔ اب یہاں دو مؤخ الذکر اسٹرانومرز کے مختصر حالات زندگی پیش کیے جاتے ہیں:

نورالدین البطر وجی 1204ء اپنے دور کے نامور اور ممتاز ہیئت دان تھے آپ کی تصنیف کتاب فی الہیئہ کا ترجمہ مشہور مترجم مائیکل سکاٹ نے 1217ء میں ٹولیڈو میں کیا۔ برکلے امریکہ سے اس کا ایک ایڈیشن 1952ء میں شائع ہوا۔ عبرانی میں اس کا ترجمہ وی آنا سے 1531ء میں شائع ہوا۔ البطر وجی فلکی مشاہدات کرتے ہوئے انسانی حواس پر زیادہ اعتبار نہ کرتے تھے کیونکہ مشاہدہ کرنے والے اور فلکی کروں کے مابین فاصلہ بہت لمبا تھا۔ کوپرنیکس کے دور تک یورپ کے عالموں پر آپ کے سائنسی نظریات کا گہرا اثر تھا۔ کوپرنیکس نے آپ کا ذکر اپنے علمی شاہکار ری وولیوشنے بس (De Revolutionibus) میں کیا آپ کے زبردست علمی اور سائنسی کارناموں کے پیش نظر چاند کا ایک حصہ مارے نیک ٹارس (Mare Nectarus) آپ کے نام سے منسوب ہے۔ کتاب فی الہیئہ انگلش ترجمہ بمع عربی متن برنارڈ گولڈسٹین ن ے al-bitruji :on priniciples of astronomy امریکہ سے 1971ء میں شائع کیا۔

جابر ابن افلح وفات 1200ء بارہویں صدی کے سب سے افضل ہیئت دان اور ریاضی دان تھے جن کی عمر زیادہ حصہ اشبیلیہ میں گزرا۔ آپ کا علمی شاہکار کتاب اصلاح المجسطی تھی جس کا عربی میں قلمی نسخہ برلن لائبریری میں موجود ہے۔ اس کتاب کی زبردست افادیت کے پیش نظر جیرارڈ آف کریمونا نے اس کا ترجمہ لاطینی میں کیا اور 1274ء میں اس کا ترجمہ عبرانی میں کیا گیا۔ اس کتاب میں جابر نے بطلیموس کے ہیئت کے نظریات پر کڑی تنقید کی اور اس ـ کہ کئی نظریات سے اختلاف کر کے متبادل نظریات پیش کیے۔ بطلیموس کی بیان کردہ

Marfat.com

غلطیوں کو آپ نے واضح طور پر بیان کیا۔ اشبیلیہ کا ٹاور لا ہیرالڈا (La Geralda) جو جامع مسجد کا مینارہ ہوا کرتا تھا اس میں رات کے وقت گھنٹوں تنہائی میں بیٹھ کر آپ نے کئی سال تک فلکی مشاہدات کئے۔ راقم السطور نے یہ تین سوفٹ اونچا دلکش مینارہ 1999ء میں اسپین کی سیاحت کے دوران وزٹ کیا تھا۔ مینار کے اندر سیڑھیوں کی بجائے ریمپ (Ramp) ہے چنانچہ موذن گھوڑے پر سوار ہو کر آخری منزل پر جا کر اذان دیا کرتا تھا۔ آخری منزل پر چاروں رخ کھڑکیاں ہیں جن سے ملحقہ بالکونی بنی ہوئی ہے اس لئے انسان اونچے مقام سے با آسانی آسمان کا مشاہدہ رات کے وقت کر سکتا ہے۔ آپ کی تصنیف کتاب الہیئہ میں ایک باب سفیریکل اسٹرانومی پر ہے جس سے یورپ میں ٹریگنومیٹری کے علم میں توسیع ہوئی۔ 1970ء میں یونیورسٹی آف مانچسٹر (برطانیہ) میں ایک طالب علم آر پی لارچ (R.P Lorch) کو جابر اینڈ ہز انفلوئینس ان دی ویسٹ (Jaber & his influence in the west) مقالہ لکھنے پر ڈاکٹریٹ کی ڈگری دی گئی۔ میں نے مسٹر لارچ سے 2004ء میں ای میل کے ذریعے رابطہ قائم کیا تا کہ یہ مقالہ حاصل کر سکوں، لیکن مائیکروفلم پڑھ و نے سے ایسا ممکن نہ ہو سکا۔

ایک اور مصنف کی رائے

مصنف ٹامس گلک (Glick) کہتا ہے کہ اندلس کی تھیوریٹکل اسٹرانومی کا ایک خاص فیچر یہ تھا کہ وہاں کے اسٹرانومرار سطو کے نظام کو بطلیموس کے نظام پر ترجیح دیتے تھے۔ البطروجی چاہتا تھا کہ بطلیموسی نظام میں الافلاک الخارجات المراکز اور الافلاک التدویر کو خارج کر کے ان کی جگہ سفیرز (Spheres) رکھ دیئے جائیں۔ ابن باجہ اور ابن طفیل بھی افلاک التدویر (epicycle) کے خلاف تھے۔ جبکہ ابن رشد الافلاک الخارجات المراکز اور الافلاک التدویر کے خلاف دلیل یہ دیتے تھے کہ: بطلیموس سے پہلے موجود علم ہیئت کا بحال کیا جانا لازمی تھا کیونکہ وہی تو قابل اعتبار ہیئت تھا جو طبعی قوانین کے نقطہ نظر سے قابل اعتبار تھا۔

Pre-ptolemaic astronomy had to be retrieved, for it is the from the standpoint of true astonomy that is possible physical principles

Marfat.com

ابن رشد اور نیوٹن

اسٹیٹ یونیورسٹی آف نیویارک کے سابق پروفیسر ویرن بولوگ (Vern Bullough) نے اپنے مضمون Medieval Scholastics and Averroism میں لکھا ہے کہ قرون وسطیٰ کی یونیورسٹی آف پیڈو (اٹلی) میں متعدد پروفیسرز نے منطق کے اصولوں کا اطلاق میڈیسن پر بالکل ویسے ہی کیا جس طرح ابن سینا اور ابن رشد نے کیا تھا۔ اس کا ضمنی فائدہ یہ ہوا کہ سائنس میں ایک نئے طریق کار کا آغاز ہوا جسے ریزولیوشن اینڈ کمپوزیشن (Resolution & Composition) کا نام دیا گیا۔ ماڈرن سائنس کی ترویج میں اس طریق کار کا بہت بڑا ہاتھ ہے کیونکہ اس میں تجربہ (ایکسپیری منٹ) کی اہمیت پر بہت زور دیا گیا۔ ارسطو کا کہنا تھا کہ سائنسی حقائق کی دریافت کے لئے مشاہدہ ہی کافی ہوتا ہے مگر اس طریق کار میں حقیقت کے مشاہدے سے کام شروع کر کے اس کو اجزائی حصوں میں حل کیا جاتا تھا۔ مثلاً بخار کی وجوہات: بخار کسی مائع کے گرم ہونے سے یا کسی عضو کے گرم ہونے سے ہوسکتا ہے، پھر مائع کے گرم ہونے کی وجہ یا تو خون ہے پھر بلغمی مادہ، یوں کرتے کرتے انسان بخار ہونے کی خاص وجہ یا پھر بخار کی اصل حقیقت اور وجوہات کا علم حاصل کر لیتا ہے۔

(1) اس سائنسی اصول کے ماتحت ابن رشد کی بعض تھیوریز کو ٹیسٹ کیا گیا مثلاً انہوں نے تھیوری آف کلر (Theory of Color) وضع کی جس کے مطابق رنگوں کے لئے دو جڑواں متضاد خواص کا مختلف کمیتوں میں ہونا ضروری ہے جیسے منور اور مدھم، محدود اور غیر محدود:

Averroes developed a theory of colur which held that colors were attributed to the presence in varying degrees of two pairs of opposite qualities: brightness and obscurity, bounded and unboundedness.

اس تھیوری کو مدنظر رکھ کے بہت سے سائنس دانوں بشمول آئزک نیوٹن نے اپنی تھوریز کو ٹیسٹ کیا اور پھر اس کے جواب میں اپنی تھیوریز آف کلر پیش کیں۔

(2) ابن رشد نے مقناطیسی جاذبیت پر تحقیق کی تھی جس کی تشریح انواع کی بڑھوتری کی

Marfat.com

گئی۔ کیونکہ مقناطیس کو جو چیز چھوتی اس کے اجزاء یا خواص میں تبدیلی آجاتی (جیسے پانی اور ہوا) پھر لوہے کے پاس پڑے اجزاء تبدیل (Modify) ہوجاتے جن کے جوہر میں حرکت پیدا ہوتی اور یہ مقناطیس کی طرف لپکتے۔ جان فیراڈے اور میکس ویل نے جو ٹیوبز آف فورس (Tubes of force) کئی سو سال بعد برطانیہ میں بنائی تھیں وہ اس کے مشابہ تھیں۔ تاہم ابن رشد کی دریافت نیز فیراڈے اور میکس ویل کی دریافت کے مابین کسی نے ابھی تک ڈائریکٹ کونیکشن ثابت نہیں کیا۔

Averroes had also investigated the problem of magnetic attraction and this had been explained as a form of multiplication of species. That is the lodestone modifies the parts of the medium touching it (air or water), and these then modified the parts next to the iron, in which a motive virtue was produced, causing it to approach the lodestone.

(3) ابن رشد نے علم جنین (Embryology) پر بھی تحقیق کی تھی۔ اس موضوع پر یورپ میں سب سے پہلی کتاب جائلز آف روم (Giles of Rome 1247-1316) نے لکھی تھی اور اس پر کہ انسانی جسم میں روح کب پیدا ہوتی ہے؟ مدلل طریق سے روشنی ڈالی۔ ابن رشد کا نظریہ تھا کہ روح جسم کے ساتھ ہی پیدا ہوتی لیکن نمو پانے والے بچے (Fetus) جب حرکت کرنا شروع کرتا تو یہ اپنی موجودگی کا اظہار کرتی۔ یہ آئیڈیا عیسائیت نے انیسویں صدی میں قابل قبول تسلیم کیا تھا۔

آپ کا نظریہ تھا کہ انسانی نقطہ میں اتنی خلقی استعداد ہوتی ہے کہ ہونے والے بچہ کی صورت اس کی خوراک، اور اس کے اعضاء کی نشوونما ممکن ہوسکتی:

A Potentiality exists in the semen that determines the shape of the offspring, its nourishment and development of its organs.

(4) ان رشد کے سائنسی آئیڈیاز نے اطالوی سائنسدان جیرارڈو برونو (Bruno 1547-1600) اور گیلی لیو (Galileo 1564-1642) کو بہت متاثر کیا تھا کیونکہ دونوں نے ایسے سائنس دانوں کے ہمراہ تعلیم حاصل کی تھی جو یونیورسٹی آف پیڈو (اٹلی) میں ابن رشد کے نظریات کے پرجوش پیروکار (Averroists) تھے۔ ابن رشد کے پیرکاروں

Marfat.com

کے علمی اثر کی وجہ سے سترھویں صدی میں ارسطو کے نظریات میں تنزل آ گیا۔ عجیب اتفاق ہے کہ ابن رشد ارسطو کا سب سے بڑا پرچار کرنے والا تھا مگر اس کے پیروکاروں نے ارسطو کا علمی اثر یورپ میں زائل کیا۔ ابن رشد کے نظریات کا اثر یورپ میں چاہے منفی تھا یا مثبت یہ بات اظہر من الشمس ہے کہ یورپ میں نئی روشنی کی تحریک (Enlightenment) برپا کرنے میں ان کا بہت بڑا ہاتھ تھا۔

گیلی لیو نے ابن رشد کے سائنسی نظریات سے کس حد تک استفادہ کیا اس کا اعتراف امریکن مصنف نکولس ریشر (Nicholas Rescher) نے یوں کیا ہے:

The Avverroist tradition of Padua kept alive the Arabic interest in and spirit of inquiry respecting natural science, until the time that it provided intellectual grist to the mill of Galileo and his teachers."

(ترجمہ) پیڈوا کی رشدی تحریک کی روایت نے نیچرل سائنس میں عرب دلچسپی اور سپرٹ آف انکوائری کو زندہ رکھا تا آں کہ اس نے گیلی لیو اور اس کے اساتذہ کی مل کو علمی خزانہ دیا۔

(فلسفہ) نظریہ نفس و عقل

نفس کے متعلق ابن رشد کے نظریات یہ ہیں کہ نفس جسم کے ساتھ اسی طرح متصل ہوتا ہے جس طرح صورت اور مادے میں اتصال پایا جاتا ہے۔ ابن رشد نفوس مختلفہ کے خلود (ہمیشگی) کے نظریے میں ابن سینا سے اختلاف رکھتا ہے کیونکہ نفس کا وجود ابن رشد کے مطابق اسی وقت تک باقی رہتا ہے جب تک کہ وہ اپنے جسم کی تکمیل کر رہا ہو۔ علم النفس میں ابن رشد کے بیشتر خیالات مجملاً ارسطو کے افکار سے ماخوذ ہیں۔ صرف ایک اعتبار سے ابن رشد ارسطو سے مختلف ہے اور وہ ''ناؤس'' (ذہن) کا نظریہ ہے۔ ابن رشد نے اس مسئلے میں ارسطو سے جو اختلاف کیا ہے وہ کسی خاص اساس پر مبنی نہیں بلکہ وہ محض نو افلاطونی طریق سے ماخوذ ہے اور یہ ارسطو کے مجموعی مسلک سے قطعی متناقض ہے۔

وحدت نفوس سے ابن رشد کی مراد صرف یہ ہے کہ ''انسانیت'' کو حیات دائم حاصل ہے

Marfat.com

اور عقل فعال کا خلود گویا انسانیت کی حیات ابدی ار مدنیت کا استمرار ہے۔اس کے یہاں عقول افلاک کا نظریہ وہی ہے جو ارسطو کا ہے۔ ابن رشد کے نزدیک افراد انسانی میں دو طرح کی عقلیں پائی جاتی ہیں۔ایک انسانیت یعنی بہ حیثیت نوع کے جو قدیم ولا زوال ہے۔ دوسری خود افراد کی ذاتی وشخصی عقل ہے اور یہ حادث و فانی ہے۔نفس ناطقہ یا عقل مدرکہ کی اصلیت منفصل ومتفارق ہونا ہے۔عقل فعال شخصیت سے بری، مطلق محض افراد انسانی سے جدا ہوا کرتی ہے اور بہ ایں ہمہ ہر فرد کے اندر ہوتی ہے۔اس مفروضہ سے یہ بھی نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ عقل ایک شے واحد ہے یعنی تمام بنی نوع انسان میں صرف ایک ہی ہے۔اور اس کا مفہوم یہ ہو کہ عقل مطلق کے اصول آفاقی اور سب پر غالب ہیں اور تمام بنی نوع انسان کی نفسی ترکیب بھی واحد ہے عقل فعال اس علم سے مختلف نہیں جو کائنات سے متعلق ہمیں حاصل ہے اور غیر فانی ہونے کے معنی یہ ہیں کہ ''نوع انسان'' غیر فانی ہے۔نسل انسانی ہمیشہ نئی اور چند در چند حیات اور روب حاصل کرتی ہے اور اس کا تمدن لازوال ہے۔عقل کلی ایک ایسی شے ہے جو قائم بالذات اور افراد غیر سے مستغنی ہے۔وہ عالم کا ایک سالم جزو ہے اور نوع انسانی جو اس عقل کا محض فعل ہے ایک ایسا وجود ہے جو لازم اور قدیم ہے۔

عقل انفعالی ہمیشہ یہ کوشش کرتی رہتی ہے کہ کسی نہ کسی طرح عقل فعال کے ساتھ واصل ہو جائے۔ بالکل اسی ھیولیٰ کی مانند جو صورت اختیار کرنے یا متشکل ہو جانے کے لئے رہتا ہے۔عقل انفعالی جب عقل فعال جذب ہو جاتی ہے تو اس کا وجود ختم ہو جاتا ہے۔اس کے بعد عقل فعال نفس پر دو مختلف طریقوں سے اثر انداز ہوتی ہے۔ایک یہ کہ عقل ھیولانی کو اس قدر رفعت دے کہ معقولات سے اتصال واتحاد پیدا کر دے۔اس مقام پر پہنچ کر انسان اس عقل کی مدد سے تمام اشیاء کا ادراک خدا کے مانند کرتا ہے۔یعنی انسان میں الوہی اوصاف پیدا ہو جاتے ہیں۔

علاوہ ازیں عقل کی بحث کو مزید آگے بڑھاتے ہوئے ابن رشد کہتا ہے کہ وہ قوت جو معقولات کا ادراک کرتی ہے سوائے ادراک کے اثر کے کسی اور سے متاثر نہیں ہوتی۔ یہ قوت شئے مدرک کی قوت کے مقابل ہوتی ہے اور اس کا تصور قیاس کے طریقے سے کیا جا سکتا ہے۔ معقولات کے لئے یہ قوت ایسی ہی ہے جیسی کہ محسوسات کے لئے قوت حاسہ۔لیکن ان دونوں

Marfat.com

میں تھوڑا سا فرق ہے اور وہ فرق یہ ہے کہ وہ قوت جو محسوسات سے متاثر ہوتی ہے ان سے ایک گونہ اختلاط پیدا کر لیتی ہے۔ لیکن معقولات کی قوت مطلقاً خالص ہوتی ہے جو بالذات اشرف اور صوری اختلاط سے بالکل منزہ۔ ساتھ ہی یہ کہنا ضروری ہے کہ یہ قوت (عقل ہیولیٰ) جب تمام معقولات کا ادراک کرتی ہے اور تمام صور کا اس کو علم ہوتا ہے تو ایسی صورت میں اس کے ساتھ صور واشکال کا اختلاط درست نہیں ہوتا۔ کیونکہ وہ جس کسی صورت کے ساتھ اختلاط پیدا کرے گی تو وہ دوسری صورتوں کے ادراک سے مانع ہوگی۔ یا اس سے صور مدرکہ میں تغیر لازم آئے گا۔ اور جب ان صورتوں میں تغیر پیدا ہو تو تعقل میں اضطراب واضح ہوگا اور عقلی ہیولیٰ کی وہ قوت زائل ہو جائے گی جس کا کام صورت کماھیہ کا ادراک ہے اور اس کی طبیعت میں انقلاب ہوگا جو اشکال کا بغیر ان کی ماہیت کے تغیر کے ادراک کیا کرتی ہے۔

ابن رشد کے خیال کے مطابق عقل ایک ایسی استعداد کا نام ہے جس میں مادی صور قطعاً نہیں پائے جاتے۔ اسی طرح ایک مادہ منفصلہ بھی کہا جا سکتا ہے جو اس قسم کی استعداد سے مزین ہوتا ہے، کیونکہ جو استعداد انسان کے ساتھ قائم ہے اس کا اتصال مادۂ منفصلہ کے ساتھ ہو سکتا ہے اس لئے کہ وہ مادہ انسان سے الگ نہیں البتہ مادۂ منفصلہ کی طبیعت کو لازم نہیں ہے۔

بعد ازیں ابن رشد نے نفس کی قوتوں کی تقسیم کی ہے اور ان کے باہمی علاقے کو واضح کیا ہے۔ اس کے بعد عقل، منفعل، عقل فعال اور عقل ہیولیٰ کے درمیانی ربط کو ضروری قرار دیا ہے جسے مادے اور صورت کا ارتباط لازمی وضروری ہے۔ وہ یہ بھی کہتا ہے کہ عقل بالملکہ، عقل فعال عام کا ادراک کرتی ہے۔ لیکن اس کا عکس محال ہے کیونکہ عقل فعال عام اگر عقل بالملکہ یعنی عقل انسانی کا ادراک کرے تو اس کے ساتھ حوادث کا قیام لازم آئے گا حالانکہ عقل فعال عام ایک ابدی مادہ ہے اور وہ کسی حوادث کا محل نہیں بن سکتی۔ بہر حال عقل انسانی عقل عام کا ادراک کرتی ہے۔ یعنی اپنی ذات کو عقل عام کی جانب رفعت دیتی ہے اور اس کے ساتھ متحد ہو جاتی ہے باوجود اس کے کہ عقل انسانی قابل فنا ہے اور عقل عام ابدی ہے۔ اس اتحاد کی وجہ سے عقل انسانی میں ایک جدید استعداد پیدا ہو جاتی ہے جس کے ذریعے اس کو عقل عام کا ادراک ہو سکتا ہے۔ عقل عام آگ کی طرح ہے اور عقل انسانی گھاس پات کی طرح جو آگ کی قربت سے مشتعل ہو جاتی ہے۔ یہ اتصال بلا واسطہ ہوتا ہے۔

Marfat.com

ابن رشد عقل عام کے اتصال (وہ کمال انتہائی جو مرتبہ انسانی میں محدود ہے) کے مکان سے بحث کرتے ہوئے کہتا ہے کہ اس کا مبدا تین قوتیں ہیں۔ پہلے حاصل عقل ہیولیٰ کی قوت ہے جس کی اساس قوت خیالی ہے' دوسری عقل بالملکہ کا کمال ہے جو غور وفکر کی جدوجہد کی مقتضی ہے۔ تیسرا الہام ہے۔ یہ ایک امداد ربانی ہے جو خدا کے فضل پر موقوف ہے جس کو ابن باجہ نے اتصال کے لئے اساسی شرط قرار دیا ہے۔ جب کسی فرد میں یہ تینوں کمالات پیدا ہو جائیں اور خدائے تعالیٰ کی عنایت اس کے شامل حال ہو تو فرد کی ذات پنہاں ہو جاتی ہے بلکہ خود عقل فعال اس خدائے برتر سے جو فرد کامل اور واحد مطلق ہے متصل ہو کر دریائے فنا میں غرق ہو جاتی ہے۔ اسی طرح دوسری نفسانی صفات بھی ایسے ہی ناپید ہو جاتی ہے جیسے آگ میں چنگاری غائب ہو جاتی ہے۔

غرض کے عقل موثر اور عقل متاثر کے بارے میں ابن رشد لائبنیز کا پیشرو کہا جا سکتا ہے۔ ابن رشد عقول بشریہ کی وحدت کا قائل ہے۔ اور اگر بہ نظر غائر دیکھا جائے تو ابن رشد کے اس نظریے اور لائبنیز کے نظریے ہمہ نسیت میں توافق پیدا کرنا ممکن ہے۔

حشر اجساد

نفس کی بقاء کا مسئلہ بھی ابن رشد نے ایسے پیچیدہ اسلوب سے حل کرنے کی کوشش کی ہے کہ اس کے نظریے کی کئی توجیہات ہو سکتی ہیں۔ ایک جگہ وہ لکھتا ہے کہ عالم آخرت میں ہمارا جسم وہ نہیں ہو گا جو اس دنیا میں ہے۔ وجہ یہ ہے کہ جو چیز فنا ہو جائے وہ دوبارہ اپنی پہلی حالت میں پیدا نہیں ہو سکتی۔ وہ زیادہ سے زیادہ ملتی جلتی صورت میں دوبارہ ظہور پذیر ہو سکتی ہے۔ اپنے اس موقف کے ثبوت میں وہ دوسری دلیل یہ دیتا ہے کہ آخرت میں ہماری زندگی دنیوی زندگی کے مقابلے میں ارفع واعلیٰ نوعیت کی ہو گی لہذا وہ اجسام بھی اکمل واحسن ہوں گے۔ اس پر روایت پرست مذہبی پیشواؤں نے ابن رشد پر الزام لگایا کہ وہ حشر اجساد کا منکر ہے، جو قرآن حکیم کی رو سے غلط ہے۔

ہماری رائے میں ابن رشد کا نظریہ قرآن کی رو سے درست ہے' اور اس کا اپنا نظریہ حشر اجساد باطل ہے۔ دلیل یہ ہے کہ دارالاخرت قرآن حکیم کی رو سے الحیوان ہے (العنکبوت

Marfat.com

24:29) یعنی ایسا عالم ہے جس میں زندگی ہوگی موت نہیں ہوگی' نہ جنت میں نہ جہنم میں۔ اس سے یہ مستنبط ہوا کہ موت سے منزہ وراء عالم (دارالاخرت) میں بنی نوع انسان کو جو اجسام ملیں گے وہ بھی موت سے منزہ ماوراء اور زندہ جاوید ہوں گے' اس لئے مادی دنیا کے مادی اجسام سے بالکل مختلف وجداگانہ ہوں گے۔

ہمارے اس عظیم فلسفی کا رسوار فکر راہ مستقیم پر چلتے چلتے دوسری جہت اختیار کر لیتا ہے۔ چنانچہ نفس سے بحث کرتے ہوئے وہ دوسری جگہ دلائل وامثلہ سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ جہاں تک نفس کا تعلق تعدد وتکثر سے ہے فرد کو فنا ہے' لیکن جہاں تک اس کا تعلق انسان کے انموذج یا نوع انسانی سے ہے اسے فنا نہیں (یہ افلاطون کا نظریہ ہے)۔ اپنے اس نظریے کی بناء پر اسے مجبوراً کہنا پڑا کہ انسان کو اپنے حسن وقبیح اعمال کا ثواب وعذاب صرف اسی دنیا میں ملتا ہے' آخرت سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔ اس نظریے سے چونکہ یوم الدین اور جنت و دوزخ کی تکذیب لازم آتی ہے۔ اس لئے اگر مذہبی پیشواؤں نے ابن رشد کے اس نظریے کی تکذیب کی تھی اور بناء پر اسے ملحد سمجھا تھا تو وہ حق بجانب تھے۔ لیکن ہمارے نزدیک ابن رشد ایسا جید عالم دین ومجتہد اور شریعت کا پابند حکیم اخروی عذاب وثواب کا منکر نہیں ہو سکتا تھا لہذا غالب گمان یہی ہے کہ اس کی اصل عبارت میں تحریف کر دی گئی ہے یا یہ الحاق ہے۔ پریس کی ایجاد سے پہلے مذہبی عصبیت' عداوت یا دیگر وجوہ کی بناء پر مخطوطات میں تحریف کرنے کی متعدد مثالیں ملتی ہیں اور ایسا کرنا آسان بھی تھا۔

(فلسفہ) نظریہ افلاک

نظریہ افلاک سے متعلق ابن رشد ارسطو سے خاصا متاثر نظر آتا ہے اور فلک کو ذی روح یا متنفس حیوان خیال کرتا ہے۔ جس طرح حیوانی جسم متعدد اعضاء وجوارح سے مرکب ہوتا ہے' اسی طرح اس فلک میں لاتعداد کرے ہیں جو اس کے اعضائے رئیسہ کے قائم مقام ہیں۔ ان کروں میں محرک اول قلب کی حیثیت رکھتا ہے' جس سے دوسرے اعضاء کو قوت حیات ملتی ہے۔ ہر کرہ چونکہ ذی روح ہے اس لئے ذی عقل ہے۔ جس طرح معقول انسان کی صورت عقل ہے اسی طرح ہر

Marfat.com

کرے کی صورت اس کی عقل ہے۔ کروں کی یہ عقول درجہ بدرجہ ایک دوسرے کے ماتحت اور ان سے محرکات کا ایک ایسا سلسلہ قائم ہے جس سے کرہ اول کی حرکت ہم تک پہنچتی ہے۔ یہ محرک ان کی اپنی خواہش ہے جس کی وہ اطاعت کرتے ہیں۔ ان کی یہ خواہش برتر واعلیٰ ہستی کی ہے، جس کی تلاش میں وہ بلا سکون حرکت مدام کی حالت میں ہیں۔ اصل یہ ہے کہ حرکت سے مقصود ہی افضل و اعلیٰ کی طلب و جستجو ہے۔ اصل یہ ہے کہ فلک کی عقل ہر وقت کام کرتی رہتی ہے اور محسوسات و مدرکات کے ماوراء کسی نقص وخطا کے بغیر متصرف رہتی ہے۔

ان افلاک کو اپنی عقل کی بدولت اپنے وجود کا علم ہے اور وہ سب جانتے ہیں کہ ادنیٰ درجے کے کروں میں کیا ہو رہا ہے چنانچہ عقل اول بھی جانتی ہے کہ اس عالم میں کیا ہو رہا ہے۔

بعض صوفیہ میں اس نظریہ فلک کے قائل معلوم ہوتے ہیں۔ چنانچہ ان کے نزدیک عقل اول سے مراد حقیقت ملکیہ ہے جو جامع حقائق ہے یعنی وہ حقائق وقیامت تک ظہور پذیر ہوتے رہیں گے۔ یہ تمام حقائق اور کائنات اس عقل میں بالقوۃ موجود ہیں۔ اس طریقے سے نہیں کہ یہ عقل ظرف ہے' بلکہ اس طور پر کہ یہ کائنات اس عقل کی شؤون ہیں۔ اس عقل اول کو اجمال کے باعث مختلف اصلاحات سے تعبیر کرتے ہیں مثلاً عقل کل' لوح قضاء' ام الکتاب' والقلم' روح اعظم' عرش مجید' اور درۃ البیضاء۔ اس کے مقابلے میں نفس کلیہ ہے جو تفصیل کے باعث حقائق اشیاء پر مشتمل ہے' اسے لوح قدر' لوح محفوظ' کتاب مبین اور عرش بھی کہتے ہیں۔

فلک سے متعلق ابن رشد کے خیالات ہر چند کہ ہمیں مہمل نظر آتے ہوں کیونکہ اس زمانے میں واضح طور پر لوگوں کے سامنے کائنات کی ہم جنسی اور یک رنگی کا وہ نقشہ موجود نہ تھا جواب ہے۔ اس دور میں لوگوں کے تصور میں یہ بات نہیں آسکتی تھی کہ یہ صرف ایک ہی نظام ہے جو جوہر سے لے کر کہکشاؤں تک پھیلا ہوا ہے۔ ابن رشد کا خیال تھا کہ فلک ایک ازلی وابدی ہستی ہے جسے کبھی فنا نہیں۔ اس میں کوئی وزن نہیں اور یہ ایک روح سے متحرک ہے۔ نیز یہ کہ فلک ایک ذی روح حیوان ہے۔ اس میں متعدد کرے ہیں اور ہر کرے کی ایک عقل ہے۔ یہ عقول کرۂ اول کی حرکت کو ہم تک پہنچاتے ہیں اور ان عقلوں کو متحرک رکھنے والی شے ''خواہش'' ہے۔ یہ وہ نظریہ ہے جسے چند سالوں بعد شوپنہار نے اپنایا۔ جرمنی کا یہ فلسفی بھی ارادے یا خواہش کو کائنات کی حرکت کی علت سمجھتا ہے۔

Marfat.com

(فلسفہ) مسئلہ زمان

ابن رشد کا نظریہ زمان قریب قریب وہی ہے جو قدیم فلاسفہ کا تھا۔ وہ بھی زمانے کو ازلی مانتا ہے۔ اور اپنے موقف کے ثبوت میں دلیل یہ دیتا ہے کہ عالم کا امکان ہمیشہ سے تھا اور امکان کو ایک حالت ممتدہ مستلزم ہوتی ہے چنانچہ موجود جب امکان سے فعل میں آتا ہے تو اس امتداد سے واضح ہو جاتا ہے کہ اس کی کوئی ابتداء نہیں، کیونکہ یہی امتداد زمانہ ہے' نیز جسے غلطی سے دہر سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

جب زمانہ امکان سے علیحدہ ہے اور امکان وجود متحرک سے جدا ہے تو پھر وجود متحرک کی کوئی ابتداء نہ ہوئی۔ وجہ یہ ہے کہ فلاسفہ کے نزدیک حرکت دوری کی کوئی ابتداء نہیں۔ اس اعتبار سے اس کی انتہا بھی نہ ہوئی۔ اس لئے کہ وہ حرکت کے وجود کو زمانہ ماضی میں ایک فاسد وجود کی طرح تسلیم نہیں کرتے۔ ان کا موقف ہے کہ جو شے فی الواقع ماضی میں داخل ہو جائے وہ گویا زمانے میں داخ ہو گئی۔ اس طرح جو شے زمانے کے تحت آ جائے اس پر زمانہ دونوں جہت سے' یعنی ماضی اور مستقبل کے لحاظ سے فاضل ہوتا ہے۔ مزید برآں زمانہ کل ہے' لہٰذا وہ شے لازماً متناہی ہو جائے گی اور ہر حادث کا مبدء حال میں ہوتا ہے اور ہر حال کے قبل ماضی ہوتا ہے' اور جو زمانے سے سابق ہو اور زمانہ اس سے سابق ہو تو وہ لازمی طور پر لا متناہی ہی ہو گا۔

ابن رشد بحیثیت قاضی

ابن رشد لکھتے ہیں

اس باب میں بحث کے مسائل یہ ہیں کہ کس کا قاضی ہونا جائز ہے اور افضل قاضی کون ہے؟

جائز قاضی کی مشروط صفات ہیں کہ وہ آزاد ہو، مسلمان ہو، عاقل و بالغ مرد ہو اور عادل ہو۔ مسلک مالکی کا ایک قول ہے کہ فاسق کو معزول کر دینا واجب ہے مگر قاضی حیثیت سے اس نے جو فیصلہ دیا ہے وہ نافذ ہوگا۔ اس کے صاحب اجتہاد ہونے میں علماء نے اختلاف کیا ہے۔ امام شافعی کے نزدیک اس کا صاحب اجتہاد ہونا واجب ہے۔ اسی طرح کا قول عبدالوہاب نے

Marfat.com

مسلک مالکی کے بارے میں نقل کیا ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک عام آدمی کا فیصلہ کرنا جائز ہے۔ القاضی کہتے ہیں: بظاہر میرے دادا مرحوم نے مسلک مالکی کی یہی ترجمانی المقدمات میں کی ہے کیونکہ انہوں نے صاحب اجتہاد ہونے کی صفت کو مستحب شمار کیا ہے۔

قاضی کے مرد ہونے میں بھی اسی طرح علماء نے اختلاف کیا ہے۔ جمہور فقہا کے نزدیک فیصلہ کے صحیح ہونے کی یہ شرط ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک عورت مالیات کی قاضی ہوسکتی ہے۔ امام طبری کہتے ہیں کہ عورت ہر معاملہ میں بغیر قید وشرط کے فیصلہ کرسکتی ہے۔ امام عبدالوہاب کہتے ہیں کہ آزادی کی شرط کے بارے میں کوئی اختلاف میرے علم میں نہیں ہے۔

جن فقہا نے عورت کے قاضی ہونے کو مسترد کیا ہے انہوں نے اسے امامت کبریٰ کے مشابہ قرار دیا ہے اور عورت کی حرمت اور عزت میں کمی واقع ہونے کی وجہ سے اسے غلام پر بھی قیاس کیا ہے۔

جن فقہا نے مالیات میں اس کے فیصلہ کو جائز مانا ہے انہوں نے مالیات اس کی گواہی کے جواز سے استدلال کیا ہے۔ جن فقہا نے ہر معاملہ میں عورت کو فیصلہ کرنے کا مجاز بنایا ہے، اُن کا استدلال یہ ہے کہ ہر وہ شخص جو فصل خصومات کرسکے اس کا فیصلہ کرنا جائز ہے۔ یہی اصولی معاملہ ہے، سوائے امامت کبریٰ کے اجماع نے اس کی تخصیص کردی ہے۔

قاضی کے آزاد ہونے کی شرط کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اور مسلک مالکی میں اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ سماعت بصارت اور کلام کی طاقت ولایت کے جواز کی شرط نہیں بلکہ اس کے تسلسل کی شرط ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ مسلک مالکی میں قاضی کی بعض صفات جواز کے لئے مشروط ہیں۔ ان میں اگر کوئی قاضی بن جائے تو اسے معزول کرنا واجب ہے اور اس نے جو فیصلے دیئے ہیں سب منسوخ ہوجائیں گے۔ بعض صفات جواز کی نہیں، تسلسل کی ہیں۔ اگر اس طرح کا کوئی قاضی بن جائے تو معزول کردیا جائے گا مگر اس کے فیصلے نافذ رہیں گے الا یہ کہ وہ ظلم پر مبنی ہوں۔ ان کے نزدیک اس جنس سے یہ تینوں صفات ہیں۔

امام مالک کے نزدیک قاضی ہونے کی شرط ہے کہ وہ اکیلا ہے۔ امام شافعی کے نزدیک شہر میں دو قاضی ہوسکتے ہیں جبکہ ان کے فیصلے کے دائرہ کار الگ الگ ہوں۔ اگر ہر فیصلہ میں دونوں کے متفق ہونے کی اشرط ہو تو جائز نہیں ہے اور اگر ہر قاضی کی خودمختاری کی شرط ہو تو جواز

Marfat.com

اور ممانعت کی دونوں صورتیں ہیں۔ امام مالک کہتے ہیں: اگر دونوں قاضیوں میں کسی ایک کو اختیار کرنے پر تنازعہ ہو جائے تو قرعہ اندازی واجب ہوگی۔ قضا کے فضائل بہت ہیں جس کا تذکرہ لوگوں نے اپنی کتابوں میں کیا ہے۔

اُمّی (ناخواندہ) کے قاضی ہونے میں علما نے اخلاف کیا ہے زیادہ واضح رائے جواز کی ہے کیونکہ نبی ﷺ خود اُمّی تھے۔ ایک گروہ نے اسے ناجائز بتایا ہے۔ امام شافعی سے دونوں اقوال منقول ہیں کیونکہ اس کا احتمال ہے کہ بے بسی اور عاجزی کی بناء پر یہ آپ کے ساتھ مخصوص ہو۔ امام اعظم اگر خود فیصلہ کرے تو اس کے جائز ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے اور اس کا قاضی کو ذمہ دار مقرر کرنا اس کے فیصلے کی صحت کی شرط ہے۔ میرے علم میں اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

اس باب میں علما نے اختلاف کیا ہے کہ کسی شخص کو حکم بنانے پر فریقین راضی ہو جائیں حالانکہ وہ والی نہیں ہے تو اس کا فیصلہ نافذ ہوگا یا نہیں؟ امام مالک کے نزدیک یہ جائز ہے اور امام شافعی اپنے ایک قول میں اسے ناجائز قرار دیتے ہیں۔ امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ یہ جائز ہے بشرطیکہ اس کا فیصلہ قاضی شہر کے فیصلہ سے ہم آہنگ ہو۔

قضا کا دائرہ کار

قاضی کن امور میں فیصلہ کرے گا؟ علماء کا اتفاق ہے کہ قاضی حقوق اللہ اور حقوق انسانی کے تمام امور میں فیصلہ کرے گا۔ وہ اس معنی میں امام اعظم کا نائب ہے۔ وہ عقد نکاح کرائے گا اور وصیت نافذ کرے گا۔ کیا وہ جامع مسجدوں میں اماموں کا تقرر بھی کرے گا؟ اس میں اختلاف ہے۔ اسی طرح کیا وہ اپنا جانشین بنا سکتا ہے؟ مرض اور سفر کی حالتوں میں اس میں اختلاف ہے الا یہ کہ اسے اجازت دے دی گئی ہو۔ قاضی نہ زندگی کے بارے میں غور کرے گا نہ والیوں وغیرہ کی کوئی رعایت کرے گا۔ البتہ کم عقلوں پر مالی پابندی کو نظر میں رکھے گا اُن لوگوں کے نزدیک جو اس پابندی کے قائل ہیں۔

اس باب کا ایک فروعی مسئلہ یہ ہے کہ کیا حاکم محکوم کے لئے کسی عطیہ کا فیصلہ دے سکتا ہے خواہ وہ فی نفسہ حلال نہ ہو؟ کیونکہ علماء کا اجماع ہے کہ حاکم کا کوئی فیصلہ کسی حرام کو حلال اور کسی

Marfat.com

حلال کو حرام نہیں ٹھہرا سکتا، خاص طور سے یہ صراحت مال کے بارے میں ہے۔ اللہ کے رسول ﷺ کا فرمان ہے:

اِنمّا أنا بَشَرٌ وانکم تَختَصِمُونَ الَیَّ فلعَلَّ بَعضِکُم انْ یَکُونَ الحن بحجته من بعض فاقضی له علیٰ نحو ماسمع م نه فمن قضیت له بشئی من حق اخیه فلا یاخذ منه شیئا فانما اقطع له قطعته من النار۔

(میں ایک انسان ہوں تم لوگ اپنے مقدمات میرے پاس لاتے ہو، ہوسکتا ہے کہ تم میں سے کوئی شخص دوسرے سے زیادہ دلائل پیش کردے اور میں انہیں سن کر اس کے حق میں فیصلہ دے دوں۔ یاد رکھو جس شخص کے حق میں میں نے اُس کے بھائی کے حق کا فیصلہ کردیا گویا میں نے اسے جہنم کا ایک قطعہ دلا دیا۔

علما نے نکاح کی حلت یا اس کے انعقاد کے جواز میں اختلاف کیا ہے جس میں ظاہر حالات کو دیکھ کر حاکم نے اس کے برحق ہونے کا فیصلہ کر دیا، حالانکہ وہ برحق تھا کیونکہ نہ کوئی حرام حلال کیا جاسکتا ہے نہ کوئی حلال حرام قرار دیا جاسکتا ہے، حاکم وقت کے ظاہری فیصلہ سے جبکہ باطنی حالات مختلف ہوں۔ جمہور کے مطابق اس معاملہ میں مالیات اور جنس دونوں برابر ہیں۔ حاکم ان میں سے کسی حلال کو حرام نہیں کرسکتا نہ کسی حرام کو حلال کرسکتا ہے جیسے دو جھوٹے آدمی گواہی دے دیں کہ فلاں اجنبی عورت فلاں اجنبی مرد کی بیوی ہے حالانکہ وہ بیوی نہ ہو تو جمہور کے فتویٰ کے مطابق عورت مرد کے لئے حلال نہ ہوگی خواہ ظاہری فیصلہ کے مطابق حاکم نے اسے حلال قرار دیا ہو۔ امام ابوحنیفہ اور ان کے اکثر اصحاب کی رائے ہے کہ وہ عورت مرد کے لئے حلال ہوگی۔

جمہور کی یہ دلیل مذکور حدیث کا عام مفہو ہے اور احناف نے یہ شبہ قائم کیا ہے کہ لعان کی حکم شریعت میں ثابت ہے جبکہ معلوم ہے کہ لعان کرنے والوں میں سے کوئی ایک جھوٹا ہے اور لعان تفریق کو واجب کرتا اور عورت کو لعان کرنے والے شوہر پر حرام اور دوسرے کے لئے حلال کردیتا ہے اگر وہ جھوٹا ہے تو بھی حاکم کے فیصلہ ہی سے عورت اس پر حرام ہوئی ہے۔ یہی حال عورت کے دروغ گو ہونے کی صورت میں ہے کیونکہ عورت کی زنا کاری اکثر فقہا کے مطابق تفریق کی موجب نہیں ہے۔ جمہور کی رائے میں یہاں تفریق بطور سزا عمل میں آئی ہے کیونکہ یہ معلوم ہے کہ کوئی ایک جھوٹا ہے۔

Marfat.com

قضا کی بنیادیں

قضا کی چار بنیادیں ہیں: گواہی، قسم کھانا، قسم سے باز رہنا اور اقرار یا ان سب کا مجموعہ۔ اس طرح اس باب میں چار نسلیں ہوں گی۔

فصل اول

شہادت:

شہادت پر بحث تین چیزوں میں ہوگی: صف، جنس اور تعداد

شہادت کے قابل قبول ہونے میں معتبر صفات کی تعداد پانچ ہے: عادل ہونا، بالغ ہونا، مسلمان ہونا، آزادی اور تہمت کی نفی۔ ان میں سے بعض صفات پر سب کا اتفاق ہے اور بعض کے بارے میں اختلاف ہے۔

صفت عدالت کو مسلمانوں نے متفقہ طور پر گواہی قبول کرنے کے لئے شرط قرار دیا ہے کیونکہ قرآن پاک کا اعلان ہے۔

ممن ترضون من الشھدآءِ (البقرہ: 282)

(یہ گواہ ایسے لوگوں میں سے ہونے چاہئیں جن کی گواہی تمہارے درمیان مقبول ہو۔)

وَاَشْھِدُوْا ذَوَی عَدْلٍ مِنکُمْ (الطلاق: 2)

(اور دو ایسے آدمیوں کو گواہ بنالو جو تم میں صاحب عدل ہوں۔)

علما کا اختلاف اس میں ہے کہ عدالت سے مراد کیا ہے۔ جمہور کے نزدیک یہ اسلام سے زائد ایک صفت ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ آدمیش رح کے واجبات و مستحبات کا پابند ہو اور مکروہات ومحرومات سے بچتا ہو۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک عدالت کے لئے ظاہر اسلام کافی ہے اور یہ کہ اس کا قابل رد ہونا معلوم نہ ہو۔

اختلاف کا سبب فسق کے مقابلہ میں عدالت کے لفظ کے معنی میں اختلاف ہے کیونکہ فاسق کی شہادت کے قابل قبول نہ ہونے پر سب کا اتفاق ہے قرآن کا اعلان ہے۔

یَا اَیُّھَا الَّذِیْنَ آمَنُوْ اِن جَاءَ کُمْ فَاسِقٌ بِنبأٍ فَتَبَیَّنُوا اَن تُصِیبُو قَوْمًا بِجَھَالَۃِ

Marfat.com

فَتُصبِحُوا عَلَى مَا فَعَلتُمْ نَادِمِيْنَ (الحجرات : 6)

اے لوگو جو ایمان لائے ہو، اگر کوئی فاسق تمہارے پاس کوئی خبر لے آئے تو تحقیق کر لیا کرو، کہیں ایسا نہ ہو کہ تم کسی گروہ کو نادانستہ نقصان پہنچا بیٹھو اور پھر اپنے کیے پر پشیمان ہو!)

اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ فاسق کی شہادت قبول کی جائے گی جبکہ اس کے توبہ کرنے کا علم ہو جائے الا یہ کہ کسی شخص کا فسق تہمت تراشی کی جہت سے ہو ایسے شخص کے بارے میں امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ اس کی گواہی قابل قبول نہیں ہے اگرچہ توبہ کر چکا ہو۔ جمہور فقہا اس کی گواہی تسلیم کرتے ہیں۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ آیت باری تعالیٰ:

وَلَا تَقبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا وَ اُولٰئِكَ هُمُ الفَاسِقُونَ ○ اِلَّا الَّذِيْنَ تَابُوا مِن بَعْدِ ذٰلِكَ (النور : 5،4)

(اور ان کی شہادت کبھی قبول نہ کرو اور وہ خود ہی فاسق ہیں سوائے اُن لوگوں کے جو اس حرکت کے بعد تائب ہو جائیں)

میں استثنا کا تعلق قریبی مذکور سے ہے یا پورے مضمون سے الا یہ کہ اجماع نے اس کی تخصیص کر دی ہو؟ اور اجماع کے ذریعے تخصیص یہ ہے کہ توبہ کرنے سے حد ساقط نہیں ہوتی۔ یہ بحث گزر چکی ہے۔

صفت بلوغت کے بارے میں علماء کا اتفاق ہے کہ یہ شرط موجود ہے جہاں بھی عادل ہونے کی شرط ہے۔ جراحت کاری اور قتل میں بچوں کی باہم گواہی کے بارے میں اختلاف ہے۔ جمہور فقہا نے اسے رد کر دیا ہے کیونکہ ہم اس اجماع کا حوالہ دے چکے ہیں کہ شہادت کے لئے عادل ہونا شرط ہے اور عادل ہونے کے لئے بالغ ہونا شرط ہے۔ اسی لے امام مالک کے نزدیک درحقیقت گواہی نہیں ہے بلکہ قرینہ ہے اسی لئے وہ یہ شرط لگاتے ہیں کہ بچے متفرق نہ ہوں تاکہ وہ بزدلی نہ کریں۔

بچوں کے درمیان اگر کوئی بڑا ہو تو ان کی گواہی کے جائز ہونے میں اصحاب مالک کے درمیان اختلاف ہے اور اس میں اُن کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اس میں گواہی میں مشروط تعداد کی شرط ہے۔ البتہ اُن کے مذکر ہونے کی شرط کے بارے میں اختلاف ہے۔ اس

Marfat.com

میں بھی انہوں نے اختلاف کیا ہے کہ بچوں میں باہم قتل ہو جائے تو ان کی گواہی قابل قبول ہوگی یا نہیں؟ اس میں امام مالک کے پاس اس کے سوا کوئی دلیل نہیں ہے کہ یہ حضرت ابن زبیرؓ سے مروی ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ اگر کوئی اس سے استدلال کرے تو اس سے کہا جائے گا کہ حضرت ابن عباسؓ نے اسے مسترد کر دیا ہے اور اس کے باطل ہونے پر قرآن گواہ ہے۔ امام مالک کی حمایت امام ابن ابی لیلیٰ اور ایک گروہ تابعین کے موقف سے ہوتی ہے۔ امام مالک کا اسے جائز قرار دینا قیاس مصلحت کی رو سے ہے۔

شہادت کو قبول کرنے کے لئے مسلمان ہونا شرط ہے اس کا علماء کا اتفاق ہے اور یہ کہ کافر کی شہادت جائز نہیں ہے، البتہ حالت سفر میں وصیت کے معاملہ میں کافر کی گواہی کے بارے میں علما نے اختلاف کیا ہے قرآن کا اعلان ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَأَصَابَتْكُم مُّصِيبَةُ الْمَوْتِ (المائدہ: 106)

(اے لوگوں جو ایمان لائے ہو جب تم میں سے کسی کی موت کا وقت آجائے اور وہ وصیت کر رہا ہوں تو اس کے لئے شہادت کا نصاب یہ ہے کہ تمہاری جماعت میں سے دو صاحب عدل آدمی گواہ بنائے جائیں، یا اگر تم سفر کی حالت میں ہو اور وہاں موت کی مصیبت پیش آجائے تو غیر لوگوں ہی میں سے دو گواہ لے لئے جائیں)

امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ یہ اُن شرائط کے ساتھ جائز ہے جن کا اللہ نے تذکرہ کیا ہے۔ امام مالک اور امام شافعی اسے جائز نہیں مانتے اور آیت کو منسوخ قرار دیتے ہیں۔

جمہور فقہا کا اتفاق ہے کہ آزادی شہادت کے قابل قبول ہونے کی شرط ہے۔ اہل ظاہر نے غلام کی گواہی کو جائز قرار دیا ہے، کیونکہ اصل شرط عادل ہونا ہے اور غلامی کا کوئی اثر گواہی کے رد کرنے میں نہیں ہے الا یہ کہ وہ کتاب اللہ، سنت رسول یا اجماع سے ثابت ہو۔ گویا جمہور نے غلامی کو کفر کا ایک اثر قرار دیا اور شہادت مسترد کرنے میں اس کی تاثیر واجب ٹھہرائی۔

تہمت تراشی جس کا سبب محبت ہے شہادت کو ساقط کرنے میں اُس کے موثر ہونے پر علما کا اتفاق ہے۔ مقام محبت یا مقام نفرت کے لئے عادل شخص کی گواہی کو تہمت کی بنا پر رد کرنا جس

Marfat.com

کا سبب دنیاوی عداوت ہو، علما کے نزدیک اختلافی ہے۔ فقہا ایسی گواہی کو مسترد کرتے ہیں۔ البتہ تہمت کے موثر ہونے پر بعض مقامات میں اور بعض مقامات میں اس کی ساقط ہو جانے پر علما کے درمیان اتفاق ہے اور بعض مقامات ایسے ہیں جن میں اختلاف ہے۔ یعنی بعض فقہا نے اسے موثر مانا ہے اور بعض نے اسے ساقط کر دیا ہے۔ متفق علیہ مقامات یہ ہیں: بیٹے کے حق میں گواہی اور باپ کے حق میں بیٹے کی گواہی مسترد ہوگی۔ اسی طرح بیٹے کے لئے ماں کی گواہی اور ماں کے لئے بیٹے کی گواہی قابل قبول نہ ہوگی۔

تہمت کی تاثیر میں اختلافی مقامات یہ ہیں: میاں بیوی کی ایک دوسرے کے لئے گواہی امام مالک اور امام ابوحنیفہ نے رد کر دیا ہے اور امام شافعی، امام ابوثور اور امام حسن نے اسے جائز مانا ہے۔ امام ابن ابی لیلیٰ کا قول ہے کہ بیوی کے لئے شوہر کی گواہی قبول کی جاسکتی ہے مگر شوہر کے لئے بیوی کی گواہی قابل قبول نہ ہوگی۔ امام نخعی کی یہی رائے ہے۔

تہمت کو ساقط کرنے میں متفقہ مقام یہ ہے کہ بھائی بھائی کے حق میں گواہی دے، جبکہ امام مالک کے بقول اس نے اس گواہی کے ذریعے اپنے سے کسی عار کا دفاع نہ کیا اور وہ اپنے بھائی کا کھلا طرفدار نہ ہو اور اس کی صلہ رحمی اور احسان سے لطف اندوز نہ ہو رہا ہو۔ امام اوزاعی اسے جائز نہیں مانتے۔

اسی باب میں دشمن کے خلاف دشمن کی گواہی کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے۔ امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک دشمن کی گواہی قابل قبول نہیں ہے اور امام اوزاعی اسے جائز نہیں مانتے۔

اسی باب میں دشمن کے خلاف دشمن کی گواہی کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے۔ امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک دشم کی گواہی قابل قبول نہیں ہے اور مام ابوحنیفہ اسے قابل قبول مانتے ہیں۔

شہادت کو رد کرنے اور تہمت کو تسلیم کرنے میں جمہور کی دلیل وہ روایت ہے جس میں اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

لَا تُقْبَلُ شَهَادَةُ خَصْمٍ وَّلَا ضَنِيْنٍ

(دشمن اور بخیل کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔)

Marfat.com

اور وہ روایت بھی ہے جس کی تخریج امام ابوداؤد نے کی ہے کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا:

اَتُقْبَلُ شَهَادَةُ بَدَوِیٍّ عَلٰی حَضَرِیٍّ

(کسی شہری کے خلاف دیہاتی کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی)

کیونکہ شہر کے واقعات پر بدوی کی گواہی نایاب ہوتی ہے۔ یہ دلائل سماعی نوعیت کے تھے۔ معنوی اعتبار سے دلیل اس کا مقام تہمت ہونا ہے اور شرعی احکام میں اس کے موثر ہونے پر اجماع ہے جیسے علماء کا اجماع ہے کہ قاتل مقتول کا وارث نہیں ہوگا اور طلاق مغلظہ کی حامل عورت حالت مرض میں وارث نہیں بنا سکتی اگرچہ اس میں اختلاف ہے۔ دوسرا گروہ جس میں قاضی شریح، امام ابوثور اور امام داؤد شامل ہیں، کہتا ہے کہ دوسروں کو چھوڑ یئے خود بیٹے کے لئے باپ کی گواہی قابل قبول ہوگی جبکہ باپ عادل ہو۔ ان کی دلیل قرآن کریم کی آیت ہے:

يَا اَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا كُوْنُوْا قَوَّامِيْنَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلّٰهِ وَلَوْ عَلٰى اَنْفُسِكُمْ اَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْاَقْرَبِيْنَ (النساء: 135)

(اے لوگو جو ایمان لائے ہو، انصاف کے علم بردار اور خدا واسطے کے گواہ بنو، اگرچہ تمہارے انصاف اور تمہاری گواہی کی زد خود تمہاری اپنی ذات پر یا تمہارے والدین اور رشتہ داروں پر ہی کیوں نہ پڑتی ہو۔)

اور جب کسی چیز کا حکم دیا جاتا ہے تو اس کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ مامور بہ کافی ہو الا یہ کہ اجماع نے اس کی تخصیص کر دی ہے کہ آدمی اپنے حق میں گواہی نہیں دے سکتا۔

بحث ونظر کے پہلو سے اُنہیں یہ کہنے کا حق ہے کہ شہادت کا مسترد ہونا دروغ گوئی کی تہمت کی وجہ سے ہے اور شریعت نے اس تہمت کو فاق کے معاملہ میں موثر مانا ہے عادل کے بارے میں موثر نہیں مانا ہے کیونکہ تہمت کے ساتھ عدالت جمع نہیں ہو سکتی۔

تعداد اور جنس پر بحث کا جہاں تک سوال ہے تو علماء کا اتفاق ہے کہ چار عادل مردوں سے کم میں زنا ثابت نہیں ہوگا۔ اس پر بھی اتفاق ہے کہ زنا کے سوا دوسرے تمام حقوق دو عادل مرد گواہوں سے ثابت ہو جاتے ہیں۔ البتہ امام حسن بصری کو اس سے اختلاف ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ رجم کی طرح تمام معاملات میں چار کم گواہ کافی نہیں ہیں۔ مگر یہ قول کمزور ہے کیونکہ قرآن کریم ہی کا اعلان ہے:

Marfat.com

وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ من رِّجَالِكُمْ (البقرہ: 282)

(پھر اپنے مردوں میں سے دو آدمیوں کی اس پر گواہی کرالو)

اور اس پر سب کا اتفاق ہے کہ مدعی کو قسم کھلائے بغیر دو گواہوں کے بیانات کی روشنی میں فیصلہ کرنا واجب ہے۔ امام بن ابی لیلیٰ کو اس سے اختلاف ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ مدعی کو قسم کھلانا ضروری ہے۔

علماء کا اتفاق ہے کہ ایک عادل مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے مال ثابت ہو جاتا ہے کیونکہ قرآن کہتا ہے:

فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاء (البقرہ: 282)

(تو ایک مرد اور دو عورتیں ہوں ایسے لوگوں میں سے جن کی گواہی تمہارے درمیان مقبول ہو۔)

حدود میں ان کے قابل قبول ہونے میں اختلاف ہے۔ جمہور کا مسلک یہ ہے کہ حدود میں عورتوں کی گواہی قابل قبول نہیں ہے۔ نہ مرد کے ساتھ نہ علیحدہ۔ اہل ظاہر کی رائے ہے کہ عورتوں کی گواہی قبول کی جائے گی جبکہ ان کے ساتھ کوئی مرد ہو اور ہر معاملہ میں عورتوں کی تعداد ایک سے زیادہ ہو جیسا کہ ظاہر آیت کا تقاضا ہے۔ امام ابو حنیفہ کی رائے ہے کہ مال میں اور حدود کے سوا دوسرے بدنی احکام جیسے نکاح، طلاق، رجوع اور آزادی میں عورتوں کی گواہی قابل قبول ہے۔ امام مالک کے نزدیک جسم سے متعلق کسی حکم میں عورتوں کی گواہی نا قابل قبول نہیں ہے۔

مال سے متعلق جسمانی حقوق جیسے وکالہ اور مال سے متعلق وصیت میں عورتوں کی گواہی کے قابل قبول ہونے میں اصحاب مالک کے درمیان اختلاف ہے۔ چنانچہ امام مالک، امام ابن القاسم اور امام ابن وہب کی رائے ہے کہ اس میں ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی قابل قبول ہے جبکہ امام اشہب اور امام ابن الماجشون اس میں صرف دو مردوں کی گواہی کے قائل ہیں۔

بغیر مردوں کے تنہا عورتوں کی گواہی جمہور کے نزدیک اُن جسمانی حقوق میں قابل قبول ہے جن سے مرد عام طور پر واقف نہیں ہوتے جیسے ولادت، پیدائش کے وقت بچے کا آواز نکالنا اور نسوانی عیوب کے مسائل۔ ان میں سے کسی میں اختلاف نہیں ہے سوائے رضاعت کے۔

Marfat.com

امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ رضاعت میں بھی ان کی شہادت مردوں کے بغیر قابل قبول نہیں ہے۔ کیونکہ اُن کے نزدیک یہ وہ جسمانی حق ہے جس سے مرداور عورت باخبر ہوتے ہیں۔

جو فقہا اس جنس میں تنہا عورتوں کی گواہی کے جواز کے قائل ہیں وہ ان میں مشروط تعداد کے بارے میں مختلف الرائے ہیں۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اس میں دو عورتیں کافی ہیں۔ ایک قول کے مطابق معاملہ مشتہر ہو گیا ہو اور دوسرے قول کے مطابق جبکہ مشتہر نہ ہوا ہو۔ امام شافعی کے مطابق اس میں چار سے کم تعداد کافی نہیں ہے۔ کیونکہ اللہ نے ایک عادل مرد کا بدل دو عورتوں کو بنایا ہے اور دو کی شرط رکھی ہے۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ تین سے کم کافی نہیں ہے۔ یہ بے معنی قول ہے۔

امام ابوحنیفہ نے ناف اور گھٹنے کے درمیان کے مسائل میں عورت کی گواہی کو جائز کہا ہے۔ میرے خیال میں اہل ظاہر یا ان کے بعض فقہا تمام چیزوں میں تنہا عورتوں کی گواہی کو کافی نہیں سمجھتے جس طرح وہ مردوں کے ساتھ اُن کی گواہی کو ہر چیز میں جائز تصور کرتے ہیں اور یہ بالکل ظاہر ہے۔

رضاعت میں ایک عورت کی گواہی کے بارے میں علما کا اختلاف ہے کیونکہ ایک عورت نے رضاعت کی گواہی دی تھی تو رسول ﷺ نے فرمایا تھا:

كَيفَ وَقَدأ رَضَعتكُمَا

(یہ کیسے ممکن ہے جبکہ اس نے تم دونوں کو دودھ پلایا تھا؟)

اس حدیث سے انکار کا مفہوم بالکل ظاہر ہے۔ اسی لئے امام مالک کے اس قول میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ یہ مکروہ ہے۔

دوسری فصل

قسم :

علماء کا اتفاق ہے کہ قسم کھانے سے مدعا علیہ پر لگایا گیا دعویٰ باطل ہو جاتا ہے جبکہ مدعی کے پاس واضح ثبوت نہ ہو۔ اختلاف اس میں ہے کہ کیا قسم کھانے سے مدعی کا حق ثابت ہوگا؟ امام مالک کی رائے میں مدعا علیہ نے جس چیز کا انکار کیا ہے اُس کے ثابت ہونے میں اور جو

Marfat.com

حقوق اس پر ثابت ہوئے ہیں اُس کا باطل کرنے میں مدعی کا حق قسم کھانے سے ثابت ہو جاتا ہے جبکہ مدعی کا دعویٰ مدعا علیہ سے زیادہ قوی سبب اور مستحکم شبہ کا حامل ہو۔ دوسرے فقہا کہتے ہیں کہ دعویٰ کرنے والے کا کوئی دعویٰ قسم کھانے سے ثابت نہ ہوگا خواہ اپنے اوپر واجب کسی حق کے انکار کا معاملہ ہو یا مخالف کے انکار کردہ کسی حق کے اثبات کا معاملہ ہو۔

اختلاف کا سبب درج ذیل حدیث کے مفہوم میں فقہا کا مختلف رویہ اپنانا ہے۔ اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

الْبَيِّنَةُ عَلٰى مَنِ ادَّعٰى وَالْيَمِيْنُ عَلٰى مَنْ اَنْكَرَ

(مدعی کا کام ہے ثبوت پیش کرنا اور قسم کھانے کی ذمہ داری انکار کرنے والے پر ہے۔)

کیا یہ حدیث ہر مدعی اور مدعا علیہ کے لئے عام ہے یا ثبوت کے ساتھ دعویٰ کرنے والے اور قسم کے ساتھ مدعا علیہ کے لئے مخصوص ہے؟ اس لئے کہ اکثر حالات میں مدعی کا شبہ مدعا علیہ سے کمزور ہوتا ہے اور مدعا علیہ کا معاملہ اس کے برعکس ہوتا ہے۔ جن فقہا نے اس حدیث سے ہر مدعی اور مدعا علیہ کو مراد لیا ہے اور اس عموم میں کوئی تخصیص نہیں کی ہے انہوں نے قسم سے کسی حق کا نہ تو اثبات کیا ہے نہ کسی ثابت حق کو ساقط مانا ہے۔

جن فقہا کے نزدیک اس حکم سے مدعا علیہ کو بنابریں خاص کیا گیا ہے کہ اس کا شبہ قوی تر ہے، اُن کے مطابق اگر کوئی ایسا مقام آجائے جس میں مدعی کا شبہ قوی تر ہو تو اس کی بات معتبر ہوگی۔ ان حضرات نے اُن مقامات سے استدلال کیا ہے جن میں مدعی کو قسم کھلا کر اس کی بات کو معتبر ماننے پر جمہور فقہا کا اتفاق ہے جیسے امانت وغیرہ میں تلف ہو جانے کا دعویٰ کرنا۔

دوسرا گروہ استدلال کرتا ہے کہ اصول وہی ہے جس کا ہم نے تذکرہ کیا ہے الا یہ کہ اتفاق علما نے کسی چیز کی تخصیص کردی ہو۔ مگر ان سارے گروہوں کا اس پر امر پر اتفاق ہے کہ قسم جس سے دعویٰ ثابت یا ساقط ہو جاتا ہے۔ وہ قسم ہے جو اللہ کے نام سے کھائی جائے۔ اس قسم کے صفت میں فقہا کے اقوال ملتے جلتے ہیں۔

امام مالک کے نزدیک قسم کے الفاظ یہ ہیں: اللہ کی قسم جس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ اس پر کچھ اضافہ نہ کرے۔ امام شافعی اس قسم پر ان الفاظ کا اضافہ کرتے ہیں ''جو خفیہ باتوں کا علم رکھتا ہے جبکہ ظہور میں آنے پر دوسروں کو پتہ چلتا ہے۔''

Marfat.com

کیا مکان اور جگہ کا تذکرہ کر کے قسم کو غلیظ اور موکد بنایا جا سکتا ہے؟ اس میں اختلاف ہے۔ امام مالک کی رائے ہے کہ م کان کے ذکر سے قسم غلیظ اور موکد بن جاتی ہے اور وہ بھی مخصوص مقدار میں ہوتی ہے۔ امام شافعی کی بھی یہی رائے ہے۔

مقدار کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے امام مالک کی رائے ہے کہ جس پر تین درہم یا اس سے زائد کا دعویٰ کیا گیا ہے اس پر جامع مسجد میں قسم کھانا واجب ہے اگر مسجد نبوی کا معاملہ ہے تو بلا اختلاف وہ منبر پر حلف اُٹھائے گا اور اگر دوسری مسجدوں کا معاملہ ہے تو اس میں دو روایتیں ہیں ایک روایت کے مطابق مسجد کے جس حصہ پر اتفاق ہو جائے وہیں حلف اُٹھالے اور دوسری روایت کے مطابق منبر کے پاس حلف اُٹھائے۔ امام مالک سے امام ابن القاسم نے روایت کی ہے کہ جامع مسجد کے جس حصہ میں چاہے حلف اٹھائے جگہ کی کوئی تعین نہیں ہے۔
امام شافعی کہتے ہیں کہ مدینہ میں منبر کے پاس حلف اُٹھائے۔ مکہ میں رکن یمانی اور مقام ابراہیمؑ کے درمیان حلف اُٹھائے، اسی طرح وہ ہر شہر میں منبر کے پاس حلف اُٹھائے۔ اُن کے نزدیک اس نصاب بیس دینار کا ہے۔ امام داؤد کہتے ہیں قلیل وکثیر ہر مال میں وہ منبر پر حلف اٹھائے گا۔
امام ابوحنیفہ نے کہا کہ جگہ سے قسم غلیظ وشدید نہیں بنائی جائے گی۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ منبر نبوی پر حلف کھانے کے سلسلے میں وارد تاکید وتغلیظ سے کیا یہ سمجھا جا سکتا ہے کہ منبر پر حلف کھانا واجب ہے یا نہیں؟ جن فقہا کے نزدیک یہ مفہوم اخذ کیا جا سکتا ہے، انہوں نے اس کی وجہ یہ بتائی ہے کہ ورنہ تغلیظ بے معنی ہوگی۔ اور جن فقہا کے نزدیک منبر پر حلف اُٹھانے کے علاوہ اس کے معنی ہیں۔ انہوں نے کہا کہ م نبر پر حلف اُٹھانا واجب نہیں ہے۔ تغلیظ کے سلسلہ میں وارد روایت حضرت جابر بن عبداللہ انصاریؓ کی حدیث ہے کہ رسول ﷺ نے فرمایا:

مَنْ حَلَفَ عَلٰی مِنبَرِی آثِماً فَلْیَتَبَوَّأْ مَقْعَدَہٗ مِنَ النَّارِ

(جس نے میرے منبر پر حق تلفی اور گناہ کرتے ہوئے قسم کھائی وہ اپنا ٹھکانا جہنم میں بنالے۔)

ان فقہا نے عمل سے استدلال کیا ہے یہ کہتے ہیں کہ خلفا کا عمل یہی رہا ہے۔
امام شافعی کہتے ہیں کہ مکہ اور مدینہ میں اسی پر ہمیشہ عمل ہوتا رہا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر

Marfat.com

تغلیظ کا مطلب انتہائی حساس اور شدید مقام پر قسم کو واجب قرار دینا نہ ہو تو اس کا کوئی فائدہ اس کے سوا نہیں ہے کہ اس مقام پر قسم کھانے سے اجتناب کیا جائے۔ یہ حضرات کہتے ہیں کہ حدیث ذیل میں:

مَنِ اقْتَطَعَ حَقَّ لامرئٍ مُسلِمٍ بِيَمِيْنِهٖ حَرَّمَ اللّٰهُ عَلَيْهِ الجَنَّةَ وَأَوْجَبَ لَهُ النَّارَ۔

(جس نے قسم کھا کر مسلمان کا حق مار لیا اللہ نے اس پر جنت حرام کر دی اور اس کے لئے جہنم کو واجب کر دیا۔)

قسم کے سلسلے میں وارد تغلیظ کا مفہوم اگر لیا جاتا ہے کہ قسم کے ذریعہ فیصلہ کرنا واجب ہے تو اسی طرح جگہ کے بارے میں وارد تغلیظ کا بھی حال ہے۔

فریق دوم کا استدلال ہے کہ قسم میں تاکید اور شدت سے قسم کے ذریعے فیصلہ کرنے کا وجوب نہیں نکلتا اور جب قسم کی تاکید سے قسم کے ذریعہ فیصلہ کرنے کا وجوب نہیں نکلتا تو مکان میں قسم کی تاکید سے مکان میں قسم کھانے کا وجوب سمجھ میں نہیں آتا۔ اور اس میں صحابہ کرام کا کوئی اجماع نہیں ہے۔ اس میں پایا جانے والا اختلاف حضرت زید بن ثابتؓ کے قضیہ سے سمجھ میں آتا ہے۔ امام مالک کے نزدیک قسم کھلانے اور لعان کرانے میں مکان سے تاکید اور شدت آتی ہے اسی طرح وقت اور زمانہ سے بھی آتی ہے کیونکہ لعان کے بارے میں اُن کا قول ہے کہ نماز عصر کے بعد ہو کیونکہ نماز عصر کے بعد قسم کھانے والے کے بارے میں تاکید اور شدت وارد ہے۔

گواہ کے ساتھ قسم کے ذریعے فیصلہ کرنے میں علماء کا اختلاف ہے۔ امام مالک، امام شافعی، امام احمد، امام داؤد، امام ابوثور مدینہ کے فقہائے سبعہ اور ایک جماعت کی رائے ہے کہ مالیات میں گواہ کے ساتھ قسم کے ذریعے فیصلہ کیا جائے گا۔

امام ابوحنیفہ، امام ثوری، امام اوزاعی اور جمہور اہل عراق کی رائے ہے کہ کسی چیز میں بھی گواہ کے ساتھ قسم کے ذریعہ فیصلہ نہیں کیا جائے گا۔ اصحاب مالک میں سے امام لیث کا یہی خیال ہے۔

اس باب میں اختلاف کا سبب سماعی دلائل کا باہم تصادم ہے۔ اس کے قائل فقہا متعدد

Marfat.com

احادیث کا حوالہ دیتے ہیں جیسے حدیث ابن عباسؓ، حدیث ابوہریرہؓ، حدیث زید بن ثابتؓ اور حدیث جابرؓ۔ ان میں سے حدیث ابن عباسؓ کی تخریج امام مسلم نے کی ہے۔ اس کے الفاظ ہیں کہ ''اللہ کے رسول ﷺ نے گواہ کے ساتھ قسم کھلا کر فیصلہ کیا۔'' اس کی تخریج امام مسلم نے کی ہے مگر امام بخاری نے اس کی تخریج نہیں کی ہے۔ امام مالک نے جعفر بن محمد سے بواسطہ ان کے والد مرسل روایت کو دلیل بنایا ہے کہ ''اللہ کے رسول ﷺ نے گواہ کی موجودگی میں قسم کے ذریعے فیصلہ کیا'' ان کے نزدیک مرسل روایات پر عمل کرنا واجب ہے۔

ان احادیث کی مخالفت میں سماعی دلیل قرآن پاک کی یہ آیت ہے:

فَإِنْ لَّمْ يَكُوْنَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَّامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ

(البقرہ: 282)

(اگر دو مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں ہوں ایسے لوگوں میں سے جن کی گواہی تمہارے درمیان مقبول ہو۔)

یہ فقہا کہتے ہیں کہ آیت کا تقاضا حصر کا ہے اس لئے اس پر کوئی اضافہ منسوخ ہوگا اور غیر متواتر سنت کے ذریعہ قرآن منسوخ نہیں ہو سکتا۔ مخالفین کے نزدیک یہ فسخ نہیں بلکہ اضافہ ہے جو حکم کو تبدیل نہیں کرتا۔ حدیث سے اس کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے، جس کی تخریج امام بخاری اور امام مسلم نے کی ہے۔ حضرت اشعث بن قیس فرماتے ہیں ''میرے اور ایک آدمی کے درمیان کچھ جھگڑا تھا۔ ہم لوگوں نے نبی ﷺ کی خدمت میں اپنا مقدمہ رکھا۔ آپ ﷺ نے پوچھا: تمہارے دونوں گواہ ہیں یا اُس کا قسم سامنے آئے؟ میں نے کہا: پھر تو وہ بے فکری کے ساتھ کھلے گا نبی ﷺ نے فرمایا:

مَنْ حَلَفَ عَلٰى يَمِيْنٍ يَقْتَطِعُ بِهَا مَالَ امْرِیٍ مُسْلِمٍ هُوَ فِيْهَا فَاجِرٌ لَقِيَ اللّٰهَ وَهُوَ عَلَيْهِ غَضْبَانُ۔

(جس نے کوئی قسم کھائی تا کہ کسی مسلمان کا مال اُڑا لے جبکہ وہ حدود سے تجاوز کرنے والا ہو۔ وہ اللہ سے اس حال میں ملے گا کہ اُس پر اللہ غضبناک ہوگا۔)

فقہا کہتے ہیں کہ اس حدیث میں اللہ کے رسول نے محصور کر دیا ہے اور فریقین کی دلیلوں کو توڑ کر رکھ دیا ہے۔ آپ ﷺ کے لئے جائز نہ تھا کہ مدعی کے لئے دلیل کی تمام اقسام کا احاطہ

Marfat.com

نہ کریں۔

گواہ کی موجودگی میں قسم کھلا کر فیصلہ کرنے کے جو لوگ قائل ہیں، اُن کا اصول ہے کہ دو دعویداروں کے درمیان قسم سب سے مضبوط دلیل ہے۔ یہاں گواہ کے ذریعے مدعی کی دلیل اسی طرح طاقتور ہے جس طرح قسم کھلانے میں تھی۔ یہاں دو گواہ عورتوں کی موجودگی م یں قسم کے ذریعے فیصلہ کرنے میں اختلاف ہوگیا۔ امام مالک کے نزدیک یہ جائز ہے کیونکہ دو عورتیں ایک مرد کے برابر ہیں۔ امام شافعی کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے کیونکہ انہیں ایک کا قائم مقام اس وقت قرار دیا گیا ہے جبکہ ایک مرد گواہ موجود ہو۔ انفرادی حیثیت میں اور دوسروں کے ساتھ انہیں قائم مقام نہیں بنایا گیا ہے۔

اُن حدود میں جو حق انسانی شمار ہوتی ہیں جیسے قذف اور جراحت کاری، کیا قسم کی بنیاد پر فیصلہ کیا جاسکتا ہے؟

تیسری فصل

قسم نہ کھانا

مدعا علیہ کے خلاف اس کے قسم نہ کھانے سے کیا حق ثابت ہو جائے گا؟ فقہا نے اس میں بھی اختلاف کیا ہے۔ امام مالک، امام شافعی، اہل حجاز، فقہا اور عراقیوں کا ایک گروہ کہتا ہے کہ اگر مدعا علیہ قسم کھانے سے انکار کردے تو محض انکار سے مدعی کا کوئی حق ثابت نہیں ہوتا الا یہ کہ مدعی قسم کھائے یا اس کے حق میں کوئی گواہ کھڑا ہو۔

امام ابوحنیفہ، ان کے اصحاب اور جمہور کوفی فقہا کی رائے ہے کہ مدعا علیہ کے قسم نہ کھانے سے مدعی کا حق ثابت ہو جاتا ہے۔ یہ مالیات میں ہے، جبکہ تین بار وہ قسم کو دہرائے۔

امام مالک کے نزدیک قسم کو گردش دینا صرف اس مقام میں ہے جس میں ایک مرد اور دو خواتین ہوں یا قسم اور گواہ موجود ہو۔ امام شافعی کے نزدیک قسم کی یہ گردش ہر اس مقام میں ہوگی جہاں قسم کھانا واجب ہوگا۔ امام ابن ابی لیلیٰ کا قول ہے کہ تہمت میں اسے مسترد نہیں کرتا اور تہمت کے سوا دوسرے مقامات میں اسے مسترد کر دیتا ہوں۔ تہمت کی قسم قابل گردش ہے یا نہیں، اس میں امام مالک کے دونوں طرح کے اقوال ہیں۔

Marfat.com

قسم کو گردش دینے کی حمایت کرنے والوں کی دلیل وہ روایت ہے، جو امام مالک نے بیان کی ہے کہ "اللہ کے رسول ﷺ نے باہم قسم کھلانے میں انصار سے آغاز کرنے کے بعد یہود کی طرف قسم کو گردش دی تھی۔" امام مالک کی ایک دلیل یہ ہے کہ حقوق دو چیزوں سے ثابت ہوتے ہیں یا تو قسم اور گواہ سے یا قسم نہ کھانے سے اور گواہ سے یا قسم سے احتراز کرنے اور قسم کھانے سے۔

احتراز قسم سے فیصلہ کے حق میں فقہا دلیل دیتے ہیں کہ چونکہ شہادت دعویٰ کو ثابت کرنے کے لئے اور قسم اسے باطل ٹھہرانے کے لئے ہے، اس لئے قسم سے احتراز کرنے کی صورت میں واجب ہو جاتا ہے کہ اس پر دعویٰ ثابت ہو۔ یہ فقہا کہتے ہیں کہ قسم کو مدعا علیہ سے مدعی کی طرف گردش دینا نص کی خلاف ورزی ہے کیونکہ نص موجود ہے کہ قسم مدعا علیہ پر واجب ہے۔ یہ اصول دلائل ہیں جن کے مطابق قاضی فیصلہ کرتا ہے۔

اس باب میں ایک متفقہ امر یہ ہے کہ قاضی فیصلہ اس وقت کرے گا جبکہ دوسرے قاضی کی تحریر اسے موصول ہوگئی ہو مگر یہ جمہور کے نزدیک شہادت کو شامل کرنے کی صورت میں ہے۔ یعنی جب اُس قاضی کے پاس جس کے اس فیصلہ ثابت ہے وہ عادل گواہ گواہی دیں کہ فیصلہ اس کے پاس پہلے سے ثابت ہے یعنی اس تحریر میں موجود ہے۔ جسے اس نے دوسرے قاضی کے پاس بھیجا تھا اور اُن دونوں نے قاضی کے ہاں گواہی دی کہ یہ اُسی قاضی کی تحریر ہے اور اس نے انہیں گواہ بنایا تھا۔ ایک قول ہے کہ اس میں قاضی کی تحریر ہی کافی ہے اور اس سے پہلا عمل ہی مراد ہوگا۔

امام مالک، امام شافعی اور امام ابوحنیفہ نے اختلاف کیا ہے جبکہ قاضی نے انہیں گواہ بنالیا ہو اور پڑھ کر نہ سنایا ہو۔ امام مالک کے نزدیک یہ جائز ہے اور امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ اور نہ شہادت صحیح ہے۔

اس امر میں بھی علماء نے اختلاف کیا ہے کہ گری پڑی اور گم شدہ اشیاء میں بغیر گواہی کے بندھن اور ڈاٹ کی بنیاد پر فیصلہ کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟ امام مالک کے نزدیک یہ فیصلہ کیا جا سکتا ہے امام شافعی کے نزدیک دو گواہ ضروری ہیں۔ امام ابوحنیفہ نے بھی یہی بات کہی ہے۔ امام مالک کی رائے احادیث کی نص سے ہم آہنگ اور دوسروں کی رائے اصول سے قریب تر ہے۔

Marfat.com

اس باب میں ایک اختلافی مسئلہ قاضی کا اپنے علم کی بنیاد پر فیصلہ کرنا ہے۔ علماء کا اجماع ہے کہ قاضی اپنے علم کے مطابق گواہی اور جرح ونقد میں فیصلہ کرے گا اور اگر گواہ اس کے علم کے برعکس بیان دیں تو وہ علم کی بنیاد پر فیصلہ نہیں دے گا اور یہ کہ فریق مخالف کے اقرار انکار میں وہ اپنے علم کے مطابق فیصلہ کرے گا۔ اسی طرح علماء کا اجماع ہے کہ فریقین میں سے کسی ایک کی دلیل کو ترجیح دینے میں وہ اپنا علم استعمال کرے گا بشرطیکہ اس میں اختلاف نہ ہو۔ اور اگر اختلاف ہے تو علماء کی مختلف رائیں ہیں۔ ایک گروہ کے نزدیک قاضی کا فیصلہ رد نہیں کیا جا سکتا جبکہ وہ اجماع کو تار تار نہ کرے۔ دوسرے گروہ کے نزدیک فیصلہ رد ہو جائے گا جبکہ وہ شاذ ہو، تیسرے گروہ کے مطابق فیصلہ رد ہو جائے گا جبکہ وہ قیاس کی بنیاد پر ہو اور کتاب وسنت میں قیاس کے خلاف تعلیم موجود ہو۔ یہ رائے زیادہ قرین انصاف ہے۔ الا یہ کہ قیاس کی حمایت اصول سے ہو رہی ہو۔ کتاب اللہ میں گنجائش ہو اور سنت غیر متواتر ہو۔ فقہا میں سے جن حضرات نے کسی مقام میں حدیث پر قیاس کو ترجیح دی ہے اس کی شکل یہی ہے جس سے اتفاق کی نسبت امام ابوحنیفہ سے اور اختلاف کی نسبت امام مالک کی طرف کی جاتی ہے۔

اس امر میں بھی اختلاف ہے کہ قاضی بغیر دلیل وثبوت یا اقرار کے اپنے علم سے فیصلہ کر سکتا ہے یا اس کے لئے دلیل اور اقرار ضروری ہے؟ امام مالک اور ان کے اکثر اصحاب کی رائے ہے کہ ثبوت یا اقرار کے بغیر وہ فیصلہ نہیں کر سکتا۔ امام احمد اور قاضی شریح کی بھی یہی رائے ہے۔ امام شافعی، امام ابوحنیفہ، امام ابوثور اور ایک جماعت کی رائے ہے کہ قاضی اپنے علم سے فیصلہ کر سکتا ہے۔ دونوں گروہوں کے لئے صحابہ وتابعین کی حمایت موجود ہے اور دونوں نے سماعی اور نظری دلیلیں فراہم کی ہیں۔

قاضی کے اپنے علم کی بنیاد پر فیصلہ کرنے کی ممانعت کرنے والے فقہا کی دلیل وہ حدیث ہے جس کی روایت معمر نے زہری سے بواسطہ عروہ بواسطہ حضرت عائشہؓ کی ہے کہ "نبی ﷺ نے ابوجہم کو وصولی صدقہ کے لئے بھیجا۔ فریضہ کی ادائیگی میں ایک شخص کی اُن سے تکرار ہوگئی اور دونوں میں جھگڑے کی نوبت آگئی۔ وہ لوگ نبی ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور پورا واقعہ بیان کیا ہے۔ آپ نے انہیں دیت دے کر راضی کر لیا اور اُن سے پوچھا کہ میں لوگوں کو مخاطب کرنے والا ہوں اور انہیں بتاؤں گا کہ تم لوگ راضی ہو گئے ہو تو کیا تم راضی ہو؟ لوگوں نے کہا۔

Marfat.com

ہاں۔ رسول اللہ ﷺ منبر پر چڑھے۔ لوگوں سے خطاب کیا اور پورا واقعہ بیان کیا اور علی الاعلان ان سے پوچھا کہ تم لوگ راضی ہو؟ اس وقت وہ مکر گئے۔ یہ دیکھ کر مہاجرین اُن کی طرف لپکے مگر اللہ کے رسول ﷺ منبر سے اتر پڑے اور انہیں کچھ مزید عطا کیا پھر آپ منبر پر تشریف لے گئے اور خطبہ دیا اور دوبارہ سوال کیا کہ کیا تم لوگ راضی اور مطمئن ہو تب انہوں نے کہا ''ہاں'' اس روایت سے وضاحت ہوتی ہے کہ آپ ﷺ نے محض اپنے علم سے فیصلہ نہیں فرمایا۔

معنوی اعتبار سے اس میں تہمت قاضی پر لگ رہی ہے جبکہ فقہا کا اجماع ہے کہ شرح میں تہمت موثر ہے، جیسے جمہور کی رائے میں قتلِ عمد کا مجرم مقتول کا وارث نہیں ہوگا۔ باپ کی گواہی بیٹے کے حق میں معتبر نہیں ہوگی اور بھی متعدد مسائل جمہور فقہا کے ہاں معلوم و معتبر ہیں۔

اسے جائز قرار دینے والوں کی دلیل سماعی پہلو سے حدیث عائشہؓ ہے جو ہند بنت عتبہ بن ربیعہ اور ان کے شوہر ابوسفیان بن حرب کے متعلق ہے۔ بیوی نے ابوسفیان کی شکایت کی تو ان سے اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

خُذِیْ مَا یَکْفِیكِ وَوَلَدَكِ بِالْمَعْرُوْفِ

(جو معروف کے مطابق تمہارے لئے اور تمہاری اولاد کے لئے کافی ہو وہ لے لو۔)

آپ ﷺ نے فریق مخالف کی بات نہیں سنی اور فیصلہ کر دیا۔

معنوی اعتبار سے یہ قابل غور ہے کہ جب وہ گواہ کی بات پر جو ظنی بھی ہو سکتی ہے، فیصلہ کر سکتا ہے تو اپنے یقینی علم کی روشنی میں بدرجہ اولیٰ فیصلہ کر سکتا ہے۔

امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب نے اس میں کچھ تخصیص کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ حدود کے بارے میں وہ اپنے علم سے فیصلہ نہیں کر سکتا، بقیہ دوسرے معاملات میں فیصلہ کر سکتا ہے۔ امام ابوحنیفہ نے اس علم کی بھی تخصیص کی ہے۔ اُن کے مطابق یہاں وہ علم مراد ہے جن سے وہ دوران قضا واقف ہوا ہے۔ قضا سے پہلے کے علم کی بنیاد پر وہ فیصلہ نہیں کر سکتا۔ حضرت عمرؓ کے بارے میں مروی ہے کہ آپ نے اپنے علم کی بنیاد پر ابوسفیان کے خلاف بنو مخزوم کے کسی آدمی کے حق م یں فیصلہ دیا تھا۔ بعض اصحاب مالک کی رائے ہے کہ مجلس میں حاصل علم کی بنیاد پر وہ فیصلہ کرے گا جو کچھ اس نے سنا ہے اس کی روشنی میں فیصلہ کرے گا اگرچہ اس کے پاس کوئی گواہ ہی نہ ہو۔ یہ جمہور کا قول ہے۔ مغیرہ کا قول اصول سے زیادہ ہم آہنگ ہے، کیونکہ شریعت کا یہ

Marfat.com

اصول ہے کہ دلیل کے بغیر کوئی فیصلہ نہیں ہوگا اگرچہ ظن غالب گواہوں کی راست بازی سے حاصل ظن کے مقابلہ میں زیادہ قوی ہو۔

چوتھی فصل

اقرار

اقرار اگر واضح ہو تو اس کے مطابق فیصلہ کے واجب ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ بحث طلب یہ ہے کہ کس کا اقرار جائز ہے اور کس کا جائز نہیں ہے؟ اور جب اقرار میں احتمام ہوگا تو اختلاف رونما ہوگا۔ کس کا اقرار جائز ہے اور کس کا نہیں ہے، اس پر بحث ہو چکی ہے۔ واجب اقرار کی تعداد پر بحث باب الحدود میں گزر چکی ہے۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مالیات میں ایک اقرار بھی مؤثر ہے۔ اس کے دوسرے مسائل میں اختلاف لفظ کی احتمال کی جہت سے ہے۔

قضا میں حمایت اور مخالفت کے مخاطب

کس کے خلاف فیصلہ ہوگا اور کس کی حمایت میں فیصلہ ہوگا؟ فقہا کا اتفاق ہے کہ اس شخص کی حمایت میں فیصلہ ہوگا، جس پر تہمت نہ لگی ہو۔ مہتم فرد کی حمایت میں فیصلہ کرنے میں اختلاف ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ ایسے شخص کے خلاف اس کا فیصلہ جائز نہیں ہے، جس کے خلاف اس کی شہادت جائز نہیں ہے۔ ایک گروہ کے نزدیک جائز ہے کیونکہ فیصلہ معلوم اسباب کے تحت ہوتا ہے اور شہادت میں یہ صورت نہیں ہوتی۔ کس کے خلاف فیصلہ دے گا؟ اس میں فقہا کا اتفاق ہے کہ حاضر مسلمان کے خلاف فیصلہ دے گا۔

غائب شخص اور اہل کتاب کے خلاف فیصلہ دینے میں اختلاف ہے۔ امام مالک اور امام شافعی کی رائے ہے کہ جس کو غائب ہوئے مدت گزر گئی ہو، اس کے خلاف فیصلہ ہو سکتا ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک غائب فرد کے خلاف سرے سے کوئی فیصلہ نہیں کیا جا سکتا۔ یہی امام ابن الماجشون کا بھی مسلک ہے۔ امام مالک کا ایک قول نقل کیا گیا ہے کہ مستحق گھروں کے بارے میں فیصلہ نہیں کیا جا سکتا۔

قضا کے حق میں فیصلہ دینے والوں کی دلیل ہند کی مذکور حدیث ہے۔ حالانکہ اس میں کوئی

Marfat.com

دلیل نہیں ہے، کیونکہ وہ شہر سے غائب نہ تھے۔ فیصلہ کو درست نہ ماننے والوں کی دلیل یہ حدیث ہے:

فَإِنَّمَا اَقْضِي لَهُ بِحَسَبِ مَا أسمعُ

(میں اس کے لئے اپنی سماعت کے مطابق فیصلہ کر رہا ہوں۔)

اور وہ حدیث بھی ہے جس کی روایت حضرت علیؓ سے امام ابوداؤد وغیرہ نے کی ہے کہ اللہ کے رسول نے انہیں یمن روانہ کرتے وقت نصیحت کی تھی۔

لا يَتقُضِ لأحدِ الخَصْمين حَتّٰى لتُسمَعَ مِنَ الآخرِ

(کسی فریق کا فیصلہ مت کرنا جب تک دوسرے فریق کی نہ سن لو۔)

ذمی کے خلاف فیصلہ کرنے کے معاملہ میں تین اقوال ہیں۔

1- اگر وہ مقدمہ لے کر آئیں تو قاضی مسلمانوں کے مطابق ان کا فیصلہ کردے۔ یہ امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے۔

2- اسے اختیار ہے۔ یہ امام مالک کی رائے ہے۔ امام شافعی سے دونوں اقوال منقول ہیں۔

3- امام پر واجب ہے کہ ان کے درمیان فیصلہ کرے خواہ انہوں نے مقدمہ دائر نہ کیا ہو۔

حاکم کے سامنے پیشی کی شرط رکھنے والوں کی دلیل قرآن کی یہ آیت ہے:

فَإِن جَآؤُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُم أَوْ أعرِضْ عَنْهُمْ (المائدہ: 42)

(اگر یہ تمہارے پاس اپنے مقدمات لے کر آئیں تو تمہیں اختیار دیا جاتا ہے کہ چاہو ان کا فیصلہ کرو ورنہ انکار کردو)

اختیار کی رائے رکھنے والوں نے اسی آیت پر عمل کیا ہے۔ اسے واجب ماننے والوں نے آیت کے حصہ

وَاَنِ احْكُم بَيْنَهُم (المائدہ: 49)

(اور ان لوگوں کے معاملات کا فیصلہ کرو)

سے استدلال کیا ہے اور آیت اختیار کو اس آیت سے منسوخ قرار دیا ہے۔

جن فقہا نے ذمیوں کے مقدمہ دائر نہ کرنے کے باوجود ان کے بارے میں فیصلہ کرنا

Marfat.com

واجب قرار دیا ہے انہوں نے اس اجماع سے استدلال کیا ہے کہ ذمی چوری کرے تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔

طریقہ قضا

قاضی فیصلہ کے لئے کیا طریقہ اختیار کرے گا؟ علماء کا اجماع ہے کہ مجلس میں فریقین سے مساوات برتے گا اور کسی فریق کو نظر انداز کر کے دوسرے کی بات نہیں سنے گا۔ مدعا علیہ نے اگر انکار کر دیا تو مدعی سے گفتگو کا آغاز کر کے اس سے ثبوت مانگے گا۔ اگر اس کے پاس ثبوت نہیں ہے اور مسئلہ مالیات سے متعلق ہے تو متفقہ طور پر مدعا علیہ پر قسم کھانا واجب ہے اور اگر نکاح، طلاق یا قتل کا معاملہ ہے تو امام شافعی کے نزدیک محض دعویٰ سے قسم واجب ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ ایک گواہ کے ساتھ ہی قسم واجب ہوگی۔

اگر مسئلہ کا تعلق مالیات سے ہے تو کیا مدعا علیہ محض دعویٰ سے حلف اُٹھائے گا یا وہ اس وقت تک حلف اُٹھائے گا جب تک کہ مدعی آمیزش ثابت نہ کر دے؟ اس میں علماء کا اختلاف ہے۔ جمہور فقہا کی رائے ہے کہ محض دعویٰ سے مدعا علیہ پر قسم کھانا واجب ہو جاتا ہے کیونکہ حدیث ابن عباسؓ میں فرمان نبوی بالکل عام ہے:

اَلْبَیِّنَۃُ عَلَی الْمُدَّعِی وَالْیَمِیْنُ عَلَی الْمُدَّعیٰ عَلَیہ

(مدعی ثبوت پیش کرے اور مدعا علیہ قسم کھائے۔)

امام مالک کہتے ہیں کہ قسم کھانا آمیزش ہی کی صورت میں واجب ہے۔ مدینہ کے فقہائے سبعہ کی یہی رائے ہے۔

قسم کی حمایت کرنے والوں کی دلیل مفاد عامہ کی رعایت ہے تا کہ دعوے پیش کر کے لوگوں کو زحمت میں مبتلا کرنے اور ایک دوسرے کی ایذا رسانی کا ذریعہ بننے کی راہ نہ ہموار ہو۔ اسی لئے امام مالک نے بیوی کے دعوائے طلاق میں شوہر سے قسم کھلانے کی حمایت نہیں کی ہے الا یہ کہ بیوی کے حق میں کوئی گواہ ہو۔ اسی طرح غلام کے دعوائے آزادی میں آقا سے قسم کھلانے کا معاملہ بھی ہے۔

دعویٰ دو صورتوں سے خالی نہ ہوگا یا تو بطور ذمہ ہوگا یا کسی متعین موجود چیز میں ہوگا۔ اگر

Marfat.com

دعویٰ بطور ذمہ ہے اور مدعا علیہ نے اس سے بری ہونے کا دعویٰ کیا ہے اور اس کے پاس ثبوت موجود ہے تو متفقہ طور پر اس کی دلیل سنی جائے گی۔ یہی معاملہ اس وقت بھی ہوگا جبکہ اختلاف کسی ایسے معاہدے میں ہو جو موجود چیز کے بارے میں ہے جیسے بیع وغیرہ۔

اور اگر دعویٰ شے موجود میں ہے جسے استحقاق کہتے ہیں تو اس میں علماء کا اختلاف ہے کہ کیا مدعا علیہ کی دلیل سنی جائے گی؟ امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ مدعا علیہ کی بات نہیں سنی جائے گی۔ سوائے نکاح اور اُن مسائل کے جو مکرر نہیں ہوتے۔ دوسرے فقہا کے نزدیک کسی مسئلہ میں بھی مدعا علیہ کی دلیل نہیں سنی جائے گی۔ امام مالک اور امام شافع کہتے ہیں کہ سنی جائے گی یعنی مدعا علیہ کی دلیل کہ اُسی کا مال اور اسی کی ملکیت ہے مدّعی کے خلاف گواہی کا کام دے گی۔

جن فقہا نے یہ کہا ہے کہ نہیں سنی جائے گی اُن کی دلیل یہ ہے کہ شریعت نے ثبوت کو مدعی کے مقام پر اور قسم کو مدعا علیہ کے مقام پر رکھا ہے اس لئے اس معاملہ کو الٹنا نہیں چاہئے اور یہ دونوں کے نزدیک تعبدی امر ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ سامان دعویٰ کی موجودگی میں مدّعا علیہ کا ثبوت اور دلیل کسی زائد مفہوم کا فائدہ دیتی ہے۔ یا نہیں دیتی ہے؟ جن فقہا کے نزدیک زائد مفہوم کا فائدہ نہیں دیتی ہے اُن کے نزدیک یہ بے معنی ہے اور جن کے نزدیک فائدہ دیتی ہے انہوں نے اس کا اعتبار کیا ہے۔ اگر ہم مدعا علیہ کے ثبوت کے معتبر ہونے کو تسلیم کرلیں تو دونوں ثبوتوں میں تصادم واقع ہوگا اور اُن میں سے کوئی ثبوت کوئی ایسا زائد امر ثابت نہیں کر سکے گا کہ صاحب ملکیت کی ملکیت میں دوبارہ نہ آسکے اس لئے امام مالک کے نزدیک فیصلہ یہ ہونا چاہئے کہ دونوں ثبوتوں میں سے جو عدل سے قریب تر ہو اس کے مطابق قاضی فیصلہ کردے اور اکثر کا اعتبار نہ کرے۔

امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ مدعی کی دلیل اپنے اصل کے اعتبار سے افضل ہے۔ ان کے نزدیک عدالت کی وجہ سے اُسے مرجوح نہیں قرار دیا جائے گا جس طرح امام مالک کے نزدیک تعداد کی وجہ سے وہ مرجوح نہیں ہوگی۔ امام اوزاعی کے نزدیک عدد کی بنا پر دلیل قابل ترجیح ہوگی۔ اگر عادل ہونے میں دونوں برابر ہوں تو امام مالک کے نزدیک گویا کوئی دلیل نہیں ہے اور مدّعا علیہ قسم کھائے گا۔ اگر وہ قسم کھانے سے انکار کردے تو مدعی قسم کھائے گا اور حق واجب ہو جائے گا۔ کیونکہ مدعا علیہ کا قبضہ اس کے حق میں گواہی ہے اسی لئے اس کی دلیل یعنی قسم کو

Marfat.com

ضعیف تر مانا گیا ہے۔

اگر فریق مخالف اقرار کرلے اور سامان دعویٰ موجود ہے تو بلا اختلاف اسے مدعی کے حوالہ کر دیا جائے گا اور اگر وہ بطور ذمہ مال ہے تو اعتراف کنندہ کو اس کے تاوان کا مکلّف قرار دیا جائے گا۔ اگر وہ مفلس ہونے کا دعویٰ کرے تو امام مالک کے نزدیک قاضی اسے محبوس کرلے گا تا آنکہ اس کا مفلس ہونا واضح ہو جائے یا تو گرفتاری کو طول دے دے یا اگر وہ مہتم ہے تو ثبوت پیش کرے اور جب اس کی تنگ دستی ظاہر ہو جائے تو اسے آزاد کر دے کیونکہ قرآن کا حکم یہی ہے:

وَاِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ مَيْسَرَةٍ (البقرہ:280)

(اور اگر وہ تنگ دست ہو تو ہاتھ کھلنے تک اسے مہلت دو۔)

ایک گروہ کی رائے ہے کہ اس سے مزدوری کرائے گا۔ امام احمد کا یہ مسلک ہے حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ سے یہی مروی ہے اور امام ابوحنیفہ سے منقول ہے کہ قرض دینے والے کو اختیار ہے کہ وہ ہر جگہ اس کا پیچھا کرے۔

اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے تو امام مالک کے نزدیک مؤثر نہ ہوگی اور امام شافعی کے نزدیک موثر ہوگی۔

اگر ثبوت گواہی سے پھر گیا تو یہ رجوع فیصلہ سے قبل ہوگا یا بعد میں ہوگا اگر فیصلہ سے پہلے ہے تو اکثر فقہا کے نزدیک فیصلہ ثابت نہیں ہے اور بعض کے نزدیک ثابت ہے اور اگر فیصلہ کے بعد رجوع ہوا ہے تو امام مالک کے نزدیک فیصلہ ثابت ہے اور دوسروں کے نزدیک ثابت نہیں ہے۔ امام مالک کے نزدیک گواہ اس بربادی کے ضامن ہوں گے جو اُن کی گواہی سے واقع ہوئی ہے۔ اگر وہ مال کی شکل میں ہے تو وہ ہر حال میں ضامن ہوں گے۔ عبدالمالک کی رائے ہے کہ غلط فہمی میں وہ ضامن نہیں ہوں گے۔ امام شافعی کے نزدیک وہ مال میں ضامن ہوں گے اور اگر بربادی جان کی ہوئی ہے اور وہ غلطی کے دعویدار ہیں تو دیت کے ضامن ہوں گے اور اگر وہ اقرار کرلیں تو امام اشہب کے قول کے مطابق اُن سے قصاص لیا جائے گا اور امام ابن القاسم کے مطابق اُن سے قصاص نہیں لیا جائے گا۔

Marfat.com

فیصلہ کا وقت

قاضی کب فیصلہ کرے؟ ان سے بعض کا تعلق خود قاضی کے حالات سے ہے اور بعض کا تعلق فیصلہ کے نفاذ کے وقت سے ہے۔ اور بعض کا تعلق مدعی کو روکنے اور اس کا قبضہ بنانے سے ہے جبکہ وہ سامان موجود ہو۔

قاضی اس وقت فیصلہ کرے جبکہ وہ نفسی الجھنوں سے آزاد ہو کیونکہ اللہ کے رسول ﷺ کا فرمان ہے:

لَا يَقضِي القَاضِي حِيْنَ يَقضِي وَهُوَ غَضبَانُ

(قاضی جب فیصلہ کر رہا ہو تو ایسا نہ ہو کہ وہ غصے کے عالم میں ہو۔)

امام مالک کے نزدیک اسی طرح قاضی کو چاہئے کہ فیصلہ کرتے وہ پیاسا نہ ہو، بھوکا نہ ہو، خوف زدہ نہ ہو اور دوسرے اُن تمام عوارض سے پاک ہو جو فہم پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ تاہم ان عارضی حالات میں اگر وہ صحیح فیصلہ کر دیتا ہے تو میرے علم کی حد تک علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ اس کا فیصلہ نافذ ہوگا۔ اس کی گنجائش ہے کہ حالت غضب میں اس طرح کا فیصلہ نافذ نہ ہو کیونکہ اس میں نص موجود ہے ممانعت خود ممنوع کے فاسد ہونے کا پتہ دیتی ہے۔

فیصلہ نافذ کب ہوگا؟ مدت پوری ہونے اور عذر ظاہر کرنے کے بعد۔ یہاں نفوذ کا مطلب ہے کہ مدعی کی دلیل صحیح مان لی جائے یا اسے باطل قرار دے دیا جائے۔

کیا فیصلہ دینے کے بعد قاضی کو دلیل سننے کا حق ہے؟ اس میں امام مالک کے مختلف اقوال ہیں۔ مشہور قول یہ ہے کہ حقوق الٰہی جیسے محبوس کرنا اور آزادی دینا وغیرہ میں قاضی کو یہ حق حاصل ہے اور دوسرے حقوق میں اسے یہ حق حاصل نہیں ہے۔ ایک قول ہے کہ فیصلہ کے نفاذ کے بعد قاضی کوئی دلیل نہیں سنے گا۔ اسی کو تعجیز کہتے ہیں۔ تیسرا قول ہے کہ دونوں صورتوں میں اسے سننے کا حق حاصل نہیں ہے۔ چوتھا قول ہے کہ مدعی اور مدعا علیہ میں فرق کیا جائے گا جبکہ اس نے عجز کا اعتراف کر لیا ہو۔

مدعی کو روکنے کے وقت کا جہاں تک معاملہ ہے تو وہ ثابت ہونے اور عذر ظاہر کرنے سے متعلق ہے اور وہ یہ ہے کہ جس شخص کے قبضہ اور تصرف سے چیز کا استحقاق ثابت ہوا ہے وہ جھگڑا

Marfat.com

کرنا نہ چاہے تو اُسے فروخت کنندہ کو اس کی قیمت واپس کرنے کا حق ہے اور اگر اس چیز کو واپس لینے کا وہ ضرورت مند ہے تو فروخت کنندہ پر اس کا ساتھ دینا واجب ہے۔ اُس کا خریداری کرنا ثابت ہوگا اگر اس نے انکار کر دیا یا اگر اس نے اقرار کر لیا تو اس کا اعتراف تسلیم ہوگا۔ اُس کے قبضے سے نکالنے کے حق دار شخص کو اختیار ہوگا کہ مستحق سے چیز لے لے اور اس کی قیمت مستحق کے قبضہ میں رہنے دے۔

امام شافعی کہتے ہیں کہ وہ اس سے خرید لے۔ اگر مستحق کے قبضہ میں وہ چیز ہلاک ہوگئی تو وہی اس کا ضامن ہوگا اور اگر درمیان فیصلہ ہلاک ہوئی تو کون اس کا ضامن ہوگا؟ اس میں اختلاف ہے۔ ایک قول کے مطابق اگر ثبوت کے بعد ہلاک ہوئی ہے تو اس کا ضامن مستحق ہوگا۔ دوسرا قول ہے کہ مستحق ضامن فیصلہ کے بعد ہی ہوگا۔ فیصلہ سے پہلے ثابت ہونے کے بعد اس کا ضامن اس شخص کو ہونا چاہئے جس کے قبضہ سے استحقاق ثابت ہو رہا ہے۔

القاضیؒ کہتے ہیں: یہ بات علم میں رہے کہ احکام شرعیہ کی دو قسمیں ہیں: ایک قسم وہ ہے جس کا فیصلہ حکام کرتے ہیں۔ اس کتاب کے مباحث کا تعلق اسی قسم سے ہے۔ دوسری قسم وہ ہے جس کا تعلق حکام کے فیصلوں سے نہیں ہوتا۔ یہ زیادہ تر مستحبات میں شامل ہوتے ہیں۔ اس قسم کے احکام جیسے سلام کا جواب دینا، چھینکنے والے کے جواب میں یرحمک اللہ کہنا وغیرہ کا تذکرہ فقہا اپنی کتابوں کے آخر میں کرتے ہیں جنہیں وہ کلمہ جامعہ کہتے ہیں۔ ہم نے بھی اس مشہور قسم کا تذکرہ کرنے کا ارادہ کیا ہے۔

اس سے پہلے یہ حیثیت ذہن نشین رہے کہ مقصود و مطلوب عملی سنتوں اور قوانین میں سے بعض کا تعلق سے فضائل نفسی سے ہے۔ بعض کا تعلق واجب التعظیم کی تعظیم کرنے اور واجب الشکر کا شکر ادا کرنے سے ہے۔ اس جنس میں عبادات شامل ہیں۔ یہ تکریمی سنتیں ہیں۔ بعض سنتوں کا تعلق فضیلت سے ہے جسے عفت کہا جاتا ہے اس کی دو اقسام ہیں: کھانے پینے کے بارے میں وارد سنتیں اور نکاح سے متعلق وارد سنتیں۔ بعض کا تعلق عدل وانصاف کی تلاش اور ظلم کے خاتمہ سے ہے۔ بعض سنتیں وہ ہیں جو مالیاتی عدل کی متقاضی ہیں، اور بعض جسمانی عدل کا تقاضا کرتی ہیں ان میں قصاص جنگیں اور تعزیرات داخل ہیں کیوں کہ ان سب کا مقصود عدل و انصاف ہے۔ بعض سنتیں عزت وآبرو کے سلسلے میں وارد ہیں۔ بعض کا تعلق تمام اموال اور ان

Marfat.com

کی قیمت لگانے سے ہے اس سے مقصود وہ فضیلت ہے جسے سخاوت کہا جاتا ہے اور رذائل سے اجتناب کرنا ہے جسے بخل سے موسوم کیا جاتا ہے۔ زکوٰۃ ایک پہلو سے اسی میں داخل ہے۔ یہ مالی اشتراک کی فہرست میں بھی آتا ہے۔ صدقات کا معاملہ بھی یہی ہے۔

بعض سنتوں اور قوانین کا تعلق معاشرت اور اجتماعیت سے ہے، جو انسان کی زندگی اور اس کے علمی و عملی فضائل کے تحفظ کے لئے شرط کی حیثیت رکھتیہ ہے۔ اسی کو ریاست کہتے ہیں اسی لئے یہ بھی لازم ہے کہ وہ دین کے اماموں اور مذہب کے محافظین کے قوانین ہوں۔ معاشرت سے متعلق اہم قوانین وہ بھی ہیں جو محبت وعداوت اور ان سنتوں کے قیام پر تعاون دینے سے متعلق ہیں جن کو امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کہا جاتا ہے اور یہ وہ دینی محبت ونفرت ہے جو ان قوانین میں بگاڑ کے نتیجے میں رونما ہوتی ہے یا شریعت غلط اعتقاد کی بنا پر پرورش پاتی ہے۔

اکثر فقہا اپنی کتابوں کے کلمہ جامعہ میں چاروں اجناس یعنی عفت کی فضیلت، عدل کی فضیلت، شجاعت کی فضیلت اور سخاوت کی فضیلت میں سے شاذ ہی کا تذکرہ کرتے ہیں عبادت کی حیثیت ان فضائل کے اثبات میں شرط کی ہے۔

ایک مقدمہ کا فیصلہ

مراکش کے تیرھویں صدی کے معروف مؤرخ عبدالواحد مراکشی نے ابن رشد کے ایک مقدمے کا ذکر کیا ہے: قرطبہ میں ایک نامور، دانشور استاد تھا جس کو لوگ وزاغی (چھپکلی) کہہ کر بلاتے تھے۔ اس کے ایک شاگرد کو لوگ غرنوق (سارس) کہہ کر بلاتے تھے۔ غرنوق ایسے نوجوان کو بھی کہتے ہیں جس کا چہرہ نہایت خوبصورت ہو۔ اس استاد کے دیگر شاگردوں کو شک ہوا کہ شاید ہمارا استاد اس پری چہرہ لڑکے کے عشق میں مبتلا ہے۔ فی الحقیقت کوئی ایسی بات نہیں تھی کیونکہ خدا نے استاد کو اس گناہ سے محفوظ رکھا ہوا تھا۔ ایک طالب علم نے استاد کی ہجو ملیح لکھی جو کچھ یوں تھی:

اے دیوار پر چپکی چھوٹی سی چھپکلی
ایک دلفریب پرندہ تمہارا دل بہلاتا ہے

Marfat.com

کیا ایسی چیز ممکن ہے؟
تم تو دیواروں پر چپکی رہتی ہو وہ پرواز کرتا ہے

استاد کو جب اس ہجو کا علم ہوا تو اس نے ابن رشد کی عدالت میں ہتک عزت کا مقدمہ دائر کر دیا۔ ابن رشد نے سماعت کے بعد شاعر کو جسمانی سزا سنادی۔ مؤرخ نے سزا کی تفصیل بیان نہیں کی لیکن یہ سزا قرآن میں بیان کردہ حد کے سوا کوئی اور نہیں ہو سکتی۔ یعنی شاعر قذف کا مورد ہوا جس میں اسی کوڑے لگائے جاتے ہیں۔ قذف کا جرم اس وقت سرزد ہوتا ہے جب کوئی شخص کسی نیک انسان پر چار گواہ لائے بغیر کسی گندے فعل کا ارتکاب کا الزام عائد کرتا ہے۔ قرآن پاک (24:4) میں نیک عورتوں (محسنات) کے خلاف گندی افواہ پھیلانے کا ذکر یوں ہے۔ والذین یرمون المحصنت ثم لم یاتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمنین جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا (النور) اور جو لوگ تہمت لگائیں پاک دامن عورتوں کو اور پھر چار گواہ (اپنے دعوے پر) نہ لا سکیں تو ایسے لوگوں کو اسی درے لگاؤ اور ان کی گواہی آئندہ کبھی مت قبول کرو۔ قاضی ابن رشد نے تہمت لگانے کی سزا اجتہاد کر کے اس شاعر پر واجب لاگو کر دی۔ اگرچہ آئت کریمہ میں خاص واقعہ کا ذکر ہے اس میں عمومی حالات بھی شامل ہیں۔ یاد رہے کہ مالکی مذہب کے مطابق کسی پر بہتان لگایا جائے تو اس کو عدالت میں مقدمہ دائر کرنا لازم ہوتا ہے اور یہی کچھ اس مقدمہ میں ہوا۔

ابن رشد بحیثیت فقیہ

معجز رقم ابن رشد بے مثل فقیہ اور فقہی معاملات میں ید طولیٰ رکھتے تھے۔ یہ علم اور ذوق انہیں دادا اور باپ سے وارثت میں ملا تھا۔ قانونی مہارت ان کے رگ و ریشہ میں رچی بسی ہوئی تھی۔ فقہ اور حدیث میں ابن رشد کی مہارت کا یہ عالم تھا کہ بقول ابن الآبار ان علوم میں اندلس میں ان کا کوئی ثانی نہ تھا۔ ان کی زبردست علمیت اور شہرت کے پیش نظر 1169ء میں انہیں اشبیلیہ کا قاضی مقرر کیا گیا۔ دو سال بعد قرطبہ کے قاضی محمد بن مغیث کی وفات پر 1171ء میں قاضی کے عہدہ پر فائز ہوئے۔ قاضی کے فرائض کیا ہوتے تھے؟ قاضی ایسا سرکاری افسر ہوتا تھا جس کے ہاتھ میں عدلیہ کی تمام اتھارٹیج ہوتی تھی۔ چونکہ ملک کے قانونی اختیارات خلیفہ

Marfat.com

کے ہاتھ میں ہوتے تھے اس لئے قاضی کا تقرر خلیفہ خود کرتا تھا۔ اندلس میں قاضی کی معاونت کے لئے مجلس شوریٰ ہوتی تھی جس سے وہ مشورہ کرتا تھا۔ مشاورت کا اصول قرآن پاک کی آیت کریمہ 42:38 وشاورہم فی الامر پر مبنی ہے۔ اس لئے قاضی کے جب سامنے کوئی مشکل مقدمہ سماعت کے لئے آتا، وہ ان اراکین سے مشورہ کرتا تھا۔ قاضی کے لئے دیوانی اور فوجداری معاملات میں صلاحیت رکھنا ضروری ہوتا تھا جن کے فیصلے شریعت کے قوانین کے مطابق کئے جاتے ہیں۔ مزید برآں قاضی کے لئے مختلف اسلامی مذاہب کے عقائد اور اصولوں کا علم رکھنا بھی ضروری ہوتا تھا تاکہ وہ مقدمہ کا فیصلہ فریقین کے مسلک کے مطابق کرسکے۔ اندلس میں قاضی الجماع (کمیونٹی جج) کو قاضی القضاۃ کا لقب دیتے تھے جس کا رواج بغداد کی عباسی خلافت کی طرز پر تھا۔ قاضی القضاۃ تمام عدالتی انتظامیہ کا ذمہ دار ہوتا اور وہی صوبوں میں قاضی مقرر کرتا تھا۔

فقہ اور اصول فقہ پر کتابیں

قاضی القضاۃ کے عہدہ پر فائز ہونے کے بعد انہوں نے فقہ کا رخ ہی بدل دیا۔ اگلے دس سال میں انہوں نے طب، فلسفہ، اور علم کلاں میں متعدد بصیرت افروز کتب تصنیف کیں۔ وہ تمام امور میں اجتہاد سے کام لیتے تھے اور جدید ملکی تقاضوں کے پیش نظر فروعی مسائل میں اپنے اجتہاد سے فیصلے کرتے تھے۔ ان کے اس اجتہاد نے ملک گیر شہرت حاصل کرلی۔ چنانچہ خلیفہ ابو یعقوب یوسف بن عبداللہ المومن کی 1184ء میں وفات کے بعد جب اس کا بیٹا ابو یوسف یعقوب (المنصور) تخت نشین ہوا تو اس نے ملک کے تمام فقہا کو حکم دیا کہ کسی امام یا مجتہد کی تقلید نہ کریں بلکہ خود اپنے اجتہاد سے فیصلہ کریں۔ چنانچہ تمام عدالتوں میں فروع فقہ کی پابندی اُٹھادی گئی اور جو فیصلہ کیا جاتا قرآن مجید، حدیث، اجماع، قیاس کی مدد سے ائمہ فقہ کی آراء کی روشنی میں کیا جاتا۔ فقہ اور اصول پر ابن رشد نے آٹھ گراں قدر کتابیں تصنیف کیں ان میں بدایۃ المجتہد کو خاص مقبولیت حاصل ہوئی اور ان کی شخصیت چاند ستاروں کی طرح جگمگانے لگی۔ اس کے علاوہ خلیفہ منصور نے آپ کو اپنا مشیر خاص مقرر کرلیا اور اکثر فرصت کے اوقات میں دوستانہ ماحول میں آپ سے علمی مسائل پر گفتگو کرتا اور آپ کے صائب مشوروں سے خاطر خواہ

Marfat.com

فائدہ اُٹھاتا تھا۔اس باہمی انس ومودت کی بناء پر ابن رشد خلیفہ منصور کو برادر من کہہ کر مخاطب ہوتے۔

فقہ اس علم کو کہتے ہیں جس میں قرآن اور حدیث کی روشنی میں مختلف مسائل کے متعلق احکام صادع کئے جائیں، اس لئے ضروری ہے کہ جو شخص فقیہ ہو وہ قرآن اور حدیث کا بھی پورا عالم ہو۔اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی لازم ہے کہ فقیہ کو قانونی مہارت کے علاوہ دنیاوی معاملات کا بھی تجربہ ہو اور الجھے ہوئے معاملات ومسائل کو شریعت کے مطابق سلجھانے کی اہلیت رکھتا ہو۔

فقہ ان احکام شرعیہ کا بھی نام ہے جن کا تعلق انسان کے ظاہری اعمال سے ہے۔احکام سے مراد وہ عملی مسائل ہیں جو انسان کو روزمرہ کی زندگی میں پیش آتے ہیں۔خواہ وہ مسائل عبادات (نماز، روزہ، حج) یا معاملات (خرید وفروخت، ٹھیکہ، شرکت) سے متعلق ہوں۔گویا روزمرہ زندگی کے مسائل شرعی سند کے ساتھ پیش کرنے اور اس پر عمل درآمد کرنے کی تلقین کرنے والے علم کا نام فقہ ہے۔فقہ کا اطلاق دینی اور دنیاوی دونوں قسم کے مسائل پر ہوتا ہے اس لئے فقہ کو دو بڑی قسموں میں تقسیم کیا جاتا ہے۔اول عبادات یعنی دینی امور (نماز، زکوۃ، روزہ، حج کے احکام کی تفصیل)۔دوم دنیاوی امور (عقوبات یعنی حدود وتعزیرات، مناکحات، یعنی نکاح، خلع، ایلاء، اظہار اور معاملات بیع وشرا، اجارہ، ٹھیکہ، عاریت، امانت، ضمانت، شرکت، مصالحت، شفعہ) وغیرہ۔

ابن رشد چونکہ مالکی مذہب کے قاضی تھے اس لئے حضرت امام مالکؒ کے مختصر حالات پیش کئے جاتے ہیں۔امام صاحب مدینہ منورہ میں پیدا ہوئے، تمام زندگی مدینہ میں رہے اور وہیں مدفون ہوئے۔آپ مدینہ کے معزز امام، فقیہ، اور محدث تھے۔آپ امام شافعیؒ کے استاد تھے۔علم حدیث میں کتاب موطا تصنیف کی جس کے متعلق امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ کتاب اللہ کے بعد روئے زمین پر امام مالک کی کتاب سے زیادہ صحیح کوئی اور کتاب نہیں ہے۔امامؒ مسائل کے استخراج کے لئے صرف قرآن اور حدیث پر اعتماد رکھتے تھے اور جس حدیث کی سند وہ صحیح جانتے اس سے استدلال فرماتے تھے خواہ ایسی روایت کو صرف ایک راوی نے ہی روایت کیا ہو۔آپ اقوال صحابہ کو قابل سند قرار دیتے تھے اور نص کی عدم موجودگی میں اپنے اجتہاد کے

Marfat.com

مطابق فتویٰ دیتے تھے۔ جب آپ کو کسی مسئلہ کے متعلق علم نہ ہوتا تو اس کے متعلق مسئول سے کہہ دیتے لا ادری (میں نہیں جانتا)۔ مالکی مذہب پورے حجاز میں پھیلا ہوا تھا لیکن بعد میں صرف اندلس، الجزائر، تیونس، طرابلس، بالائی مصر، سوڈان، بحرین میں محدود ہو کر رہ گیا۔

ابن رشد نے فقہ پر 8 شاہکار کتابیں قلم بند کیں۔ ابن رشد ن ہدایۃ المجتہد میں مفرد اسلوب فقہ کا مظاہرہ کیا ہے۔ انہوں نے چھوٹے چھوٹے مسائل کو بڑی فقاہت سے قلم بند کیا ہے۔ جن کی مثالیں یہاں پیش کی جاتی ہیں۔

وضو کا وجوب

ابن رشد لکھتے ہیں:

وضو کے وجوب پر کتاب و سنت اور اجماع تینوں کے دلائل موجود ہیں۔ کتاب الٰہی میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد موجود ہے۔

یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَاقُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوۃِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْھَکُمْ وَاَیْدِیَکُمْ اِلَی الْمَرَافِقِ (المائدہ :6)

("اے لوگو جو ایمان لائے ہو، جب تم نماز کے لئے اٹھو تو چاہئے کہ اپنے منہ اور ہاتھ کہنیوں تک دھولو"۔)

مسلمانوں کا اس پر اتفاق ہے کہ اس حکم کی تعمیل ہر اُس شخص پر واجب ہے جس پر نماز فرض ہے جب کہ اُس کا وقت آجائے۔ سنت سے دلیل رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ اقوال ہیں:

لَا یقبلُ اللّٰہ صلوٰۃ بغیرِ طھورٍ ولَا صَدَقَۃٌ مِنْ غُلولٍ۔

(اللہ تعالیٰ کوئی نماز بغیر وضو کے قبول نہیں کرتا نہ کوئی ایسا صدقہ قبول کرتا ہے حتیٰ کہ وہ وضو کر لے)

لَا یقبلُ اللّٰہ صلوٰۃَ مَن احدَثَ حتّٰی یتوضأَ۔

(اللہ تعالیٰ اس شخص کی نماز قبول نہیں کرتا جس سے چھوٹی نجاست سرزد ہوگئی ہے جس میں خیانت شامل ہو۔)

Marfat.com

یہ دونوں احادیث ائمہ کرام کے نزدیک صحیح اور ثابت ہیں۔اس مسئلہ میں اجماع کا حال یہ ہے کہ آج تک کسی مسلمان نے اس میں اختلاف نہیں کیا اگرچہ نقل میں بھی اختلاف ہوتا رہا ہے کیوں کہ عادات اس کی متقاضی ہیں۔

جن لوگوں پر وضو واجب ہے اُن کے لئے بالغ و عاقل ہونا ضروری ہے۔یہ بھی سنت اور اجماع سے ثابت ہے۔حدیث میں آتا ہے۔

رُفِعَ القلمُ عن ثلاثٍ۔

(تین آدمی مرفوع القلم ہیں)

آپ ﷺ نے اسی حدیث میں فرمایا:

الصَّبِیَ حتّٰی یُحْلِمُ وَالمَجنُون حتّٰی یُفِیقَ۔

(بچہ جب تک کہ بالغ نہ ہو جائے اور پاگل جب تک کہ اسے افاقہ نہ ہو جائے)

اس پر بھی اجماع ہے۔اس میں کوئی اختلاف منقول نہیں ہے۔البتہ فقہا کا اس امر میں اختلاف ہے کہ آیا وجوبِ وضو کے لئے مسلمان ہونا شرط ہے یا نہیں؟ اس مسئلہ سے فقہ میں کم دلچسپی لی گئی ہے کیوں کہ اس کا تعلق آخرت سے ہے۔

وضو کب واجب ہے؟ جب نماز کا وقت ہو جائے یا انسان کوئی ایسا کام کرنا چاہے جس کے لئے باوضو ہونا شرط ہے اگرچہ یہ وقت سے متعلق نہ ہو۔وقت نماز پر وضو کے واجب ہونے کی دلیل اللہ کا یہ قول ہے:

یاایُّها الَّذِینَ آمَنُو اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوۃِ الخ (المائدہ:6)

(اے لوگو جو ایمان لائے ہو، جب تم نماز کے لئے اٹھو۔)

اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔آیت بالا نے نماز کے لئے کھڑے ہونے کے وقت وضو کو واجب قرار دیا ہے اور نماز کی شرائط میں وقت کا ہونا شامل ہے۔دوسرے افعال کی انجام دہی کے وقت وضو کے واجب ہونے کے دلائل اپنے موقع پر آئیں گے اور اس سلسلہ میں ائمہ کے اختلافات بھی بیان ہوں گے۔

Marfat.com

افعالِ وضو

افعال وضو کی معرفت کے لئے بنیاد مذکور قرآن کی آیت ہے:

يَـا اَيُّهَـا الَّذِيْنَ آمَنُوْ اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلاةِ فاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ اَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَاَرْجُلِكُمْ اِلَى الْكَعْبَيْنِ (المائدہ: 6)

(اے لوگوں جو ایمان لائے ہو، جب تم نماز کے لئے اٹھو تو چاہیے کہ اپنے منہ اور ہاتھ کہنیوں تک دھولو، سروں پر ہاتھ پھیر لو اور پاؤں ٹخنوں تک دھو لیا کرو۔)

اس کی دلیل میں وہ ثابت آثار و احادیث بھی ہیں جن میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کی صفت اور کیفیت بیان ہوئی ہے۔ افعال وضو سے متعلق بارہ مسائل ہیں جو معروف ہیں اور جن کی حیثیت بنیادی مسائل کی ہے ان میں شرائط، ارکان، افعال کی صفت، ان کی تعداد اور تعیین اور ان تمام احکام کی انواع کے محل کی تحدید شامل ہیں۔

پہلا مسئلہ: شرائط وضو

علماء کرام کا اختلاف ہے کہ نیت وضو کی درستگی کے لئے شرط ہے یا نہیں جب کہ وہ سب امر پر متفق ہیں کہ عبادات میں نیت شرط ہے۔ کیوں کہ ارشاد خداوندی ہے:

وَمَا اُمِرُوا اِلَّا لِيَعْبُدُوا اللّٰهَ مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ حُنَفَآءَ (البینتہ:5)

(اور ان کو اس کے سوا کوئی حکم نہیں دیا گیا تھا کہ اللہ کی بندگی کریں، اپنے دین کو اس کے لئے خاص کر کے، بالکل یک سو ہو کر۔)

اور مشہور حدیث ہے کہ:

اِنَّمَا الْاَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ۔

(اعمال کا مدار نیتوں پر ہے۔)

علماء کی ایک جماعت کا خیال ہے کہ وضو کے لئے نیت شرط ہے۔ یہ امام شافعی، امام مالک، امام احمد، امام ابو ثور اور امام داؤد کا مسلک ہے۔ جب کہ امام ابوحنیفہ اور سفیان ثوری کا مسلک یہ ہے کہ نیت شرط نہیں ہے۔ ان کا اختلاف کا سبب یہ ہے کہ وضو ایک خالص عبادت

Marfat.com

ہے جس میں عقل وفہم کو کوئی دخل نہیں ہے۔اس سے مقں محض تقریب خداوندی ہے جیسے نماز وغیرہ یا ایسی عبادت ہے جس کا مفہوم عقل میں آتا ہے جیسے نجاست کو دھونا،علماء کا اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ خالص عبادت نیت کی محتاج ہوتی ہے اور قابل فہم عبادت نیت کی محتاج نہیں ہوتی۔وضو کا حال یہ ہے کہ اس میں دونوں عبادتوں سے مشابہت پائی جاتی ہے اسی لئے اس میں اختلاف ہو گیا ہے۔وضو عبادت بھی ہے اور نظافت بھی۔فقہ کا کام یہ ہے کہ وہ دیکھے کہ ان میں سے کس چیز سے زیادہ قوی مشابہت پائی جاتی ہے اور اس کے مطابق حکم لگائے۔

دوسرا مسئلہ: احکام وضو

وضو کے برتن میں ڈالنے سے پہلے ہاتھ دھونے کے سلسلے میں فقہا کا اختلاف ہے۔ایک جماعت کی رائے ہے کہ یہ بھی وضو کی سنتوں میں داخل ہے اگرچہ ہاتھ کے پاک صاف ہونے کا یقین ہو یہ امام مالک کا مشہور مسلک ہے اور امام شافعی کا بھی۔ایک قول ہے کہ جس آدمی کو ہاتھوں کی طہارت کے بارے میں شبہ ہو اس کے لئے دھو لینا مستحب ہے۔یہ بھی امام مالک سے منقول ہے۔ایک قول کے مطابق نیند سے بیدار ہونے والے کے لئے ہاتھوں کا دھونا واجب ہے۔یہ امام داؤد اور ان کے اصحاب کا مسلک ہے۔بعض لوگوں نے دن کی نیند اور رات کی نیند میں فرق کیا ہے۔انہوں نے رات کی نیند سے بیدار شخص پر اسے واجب قرار دیا ہے جب کہ دن کی نیند کو بے ضرر بتایا ہے۔یہ امام احمد کا مسلک ہے۔اسی طرح تین اقوال ہیں:

1-شک میں مبتلا انسان کے لئے مستحب ہے۔

2-نیند سے بیدار انسان پر واجب ہے۔

3-رات کی نیند سے بیدار شخص پر واجب ہے دن کی نیند سے بیدار شخص پر نہیں۔

اس اختلاف کی وجہ حدیث کے مفہوم میں اختلاف ہے۔حدیث ابو ہریرہؓ کے الفاظ ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

اِذَا اسْتَیْقَظَ احدُکُمْ مِنْ نَمِہٖ فَلْیَغْسِلْ یَدَہٗ قَبلَ اَنْ یُّدْخِلَھَا الِا نَاء فَاِنَّ اَحَدَکُمْ لا یَدْرِیْ اینَ بَاتَتْ یَدُہٗ۔

(جب تم میں سے کوئی نیند سے بیدار ہو تو اپنا ہاتھ برتن میں ڈالنے سے پہلے دھو لے،

Marfat.com

کیوں کہ تم میں سے کسی کو نہیں معلوم کہ اس کے ہاتھ نے کہاں رات گزاری ہے۔)

بعض روایات میں فلیغسلہا ثلاثا (وہ تین بار دھولے) کے الفاظ آئے ہیں۔ جن فقہا نیا س حدیث میں وارد اضافہ کو آیت وضو سے متعارض نہیں سمجھا ہے۔ انہوں نے امر کو وجوب کے معنی میں لیا ہے اور برتن میں ڈالنے سے پہلے ہاتھ دھونے کو وضو کے فرائض میں شمار کیا ہے۔

جن لوگوں نے حدیث کے لفظ باتت سے ''رات گزارنا'' مراد لیا ہے۔ انہوں نے رات کی نیند سے بیدار شخص پر ہی ہاتھ کو دھونا واجب قرار دیا ہے اور جن لوگوں نے باتت سے محض سونا مراد لیا ہے انہوں نے ہر نیند سے بیدار شخص پر ہاتھ کو دھونا ج واجب قرار دیا ہے اور دن رات کی کوئی تفریق نہیں کی ہے۔ جن فقہا نے اضافۂ حدیث اور آیت وضو کے درمیان تعارض محسوس کیا ہے کیوں کہ آیت وضو سے بظاہر مقصود فرائضِ وضو کا احاطہ کرنا ہے۔ اُنہوں نے ان دونوں نصوص کے درمیان تطبیق کی صورت یہ نکالی ہے کہ حدیث میں امر کو اس کے ظاہری مفہوم وجوب سے نکال کر استحباب میں داخل کیا ہے۔ اب جن لوگوں کے نزدیک یہ استحباب رسول اکرم ﷺ کے مسلسل عمل کی وجہ سے م۔ کدہو گیا ہے انہوں نے اسے سنتوں کی جنس میں شمار کیا ہے اور جن لوگوں نے نزدیک یہ استحباب مؤکد نہیں ہے انہوں نے اسے مندوب اور مستحب کہا ہے۔

ہاتھوں کے دھونے کو سنت یا مستحب قرار دینے والے اُس صورت میں یہ رائے قائم کرتے ہیں، جب کہ ہاتھوں کے بالکل صاف ہونے کا یقین ہو۔ اور جن لوگوں نے اس حدیث سے کوئی ایسی علت نہیں سمجھی ہے جس کی وجہ سے یہ ایسے خاص لفظ کے باب میں داخل ہو سکے جس سے عام مراد لیا جاتا ہے اُن کے نزدیک نیند سے بیدار شخص کے لئے ہی مستحب ہے اور جن لوگوں نے شک کو علت سمجھا ہے اور اسے ایسے خاص لفظ کے طور پر لیا ہے جس سے عام مراد لیا جاتا ہے تو اُن کے نزدیک یہ شک میں مبتلا شخص کے لئے مستحب ہے کیوں کہ یہ نائم (سونے والے) کے معنی میں ہے۔ اس حدیث کا ظاہر مفہوم یہ ہے کہ اس میں وضو کے آغاز کا حکم نہیں ہے، بلکہ اس پانی کا حکم ہے جس سے وضو بنایا جاتا ہے کیوں کہ پانی کے لئے طہارت شرط ہے۔ جن لوگوں نے برتن میں ڈالنے سے پہلے ہاتھ کو اکثر دھونے کا عملِ نبوی نقل کیا ہے تو اس میں اس بات کی گنجائش موجود ہے کہ ہاتھوں کے سلسلہ میں یہ حکم نکلے کہ افعال وضو میں ابتدا ہاتھ کو دھونے سے ہوا اور اس کی بھی گنجائش ہے کہ پانی کا حکم بیان ہوا ہوتا کہ وہ نجس نہ ہو یا اس کے

Marfat.com

پاک ہونے میں کوئی شک نہ در آئے کیوں کہ ہم بتا چکے ہیں کہ شک مؤثر ہوتا ہے۔

تیسرا مسئلہ: ارکان وضو

وضو کرتے وقت منہ میں کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کے سلسلہ میں تین اقوال کے مطابق فقہا کرام کے درمیان اختلاف ہے:

ایک قول یہ ہے کہ یہ دونوں فعل سنت ہیں، یہ امام مالک، امام شافعی، اور امام ابوحنیفہ کا قول ہے۔

ادوسرا قول یہ ہے کہ ناک میں پانی ڈالنا فرض ہے۔ اور منہ میں کلی کرنا سنت ہے۔ یہ امام ابوثور، ابوعبیدہ، اور ظاہر یہ کہ ایک جماعت کا مسلک ہے۔

تیسرا سول ہے کہ دونوں فرض ہیں یہ ابن ابی لیلیٰ اور اصحاب داؤد کے ایک گروہ کا مسلک ہے۔

فرض یا سنت ہونے کا فقہا کرام کا یہ اختلاف دراصل اس باب میں وارد احادیث کے سلسلہ میں اُن کا اختلاف ہے کہ یہ احادیث آیا اضافہ ہیں جو آیتِ وضو سے متصادم نہیں ہیں؟ جن حضرات نے یہ رائے قائم کی کہ اس اضافہ کو اگر وجوب پر محمول کیا جائے تو آیتِ وضو سے تعارض لازم آئے گا کیوں کہ آیت کا مقصد اس حکم کے لئے اصول بنانا اور اس کی وضاحت کرنا ہے، اُن لوگوں نے اس اضافہ کو وجوب پر باقی رکھا ہے اور جن حضرات کے نزدیک وجوب پر محمول کرنے میں ان اقوال وافعال میں کوئی فرق نہیں ہے۔ انہوں نے کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے میں کوئی فرق نہیں کیا ہے جن فقہا نے قول کو وجوب پر اور فعل کو استحباب پر محمول کا ہے۔ انہوں نے ان دونوں ارکان کے درمیان فرق کیا ہے کیوں کہ کلی کرنا فعل نبوی سے منقول ہے آپ ﷺ نے اس کا حکم نہیں دیا ہے۔ ناک میں پانی ڈالنا آپ ﷺ کے قول اور فعل دونوں سے ثابت ہے۔ اللہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

اِذَا تَوَضَّأَ احدُ فَلْيَجْعَلُ فِي انفه مَاءَ ثُمَّ لِيَنْثُرُو وَمَنِ اسْتَجْمَرَ فَلْيُوتِرُ

(جب تم میں سے کوئی وضو کرے تو وہ اپنی ناک میں پانی ڈالے پھر اسے بہادے اور جو دھونی دے تو وہ طاق بار دھونی دے۔)

Marfat.com

اس حدیث کی تخریج امام مالک نے کتاب الموطا میں اور امام بخاری نے الجامع الصحیح میں حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔

چوتھا مسئلہ: محل کی تعیین

علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ وضو میں چہرے کا دھونا وضو کے فرائض میں شامل ہے کیوں کہ ارشاد خداوندی ہے:

فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ

(اپنے چہروں کو دھولیا کرو)

البتہ تین جگہوں کے بارے میں علماء کے درمیان اختلاف ہے:

1- وہ سفیدی جو رخسار اور کان کے درمیان ہوتی ہے، اس کا دھونا کیسا ہے۔

2- داڑھی کے لٹکتے ہوئے بالوں کا حکم۔

3- داڑھی کے درمیان خلال کرنے کا حکم۔

امام مالک کا مشہور مسلک یہ ہے کہ رخسار اور کان کے درمیان سفیدی چہرے کا حصہ نہیں ہے۔ اسی مسلک کے ایک قول کے مطابق بے داڑھی اور داڑھی والے کے درمیان فرق ہے اس طرح اس مسلک میں تین اقوال ہیں۔ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی اسے چہرے کا حصہ مانتے ہیں۔

داڑھی کے لٹکتے بالوں کے سلسلے میں امام مالک کا مسلک ہے کہ اُن پر پانی گزارنا واجب ہے مگر امام ابوحنیفہ کے مطابق اور امام شافعی کے ایک قول کے مطابق واجب نہیں ہے۔

ان دونوں مسائل میں اختلاف کا سبب ان دونوں جگہوں پر چہرے کے لفظ کا اطلاق ہے آیا ''وجہ'' کا لفظ ان دونوں جگہوں کو اپنے اندر شامل کرتا ہے یا نہیں؟

داڑھی کے درمیان خلال کو امام مالک نے واجب نہیں مانا ہے یہی امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کا بھی مسلک ہے۔ اصحابِ مالک میں سے ابن عبدالحکم نے اسے واجب کہا ہے۔ اختلاف کی وجہ اُن آثار کی صحت کا مسئلہ ہے جن میں داڑھی کے درمیان خلال کرنے کا حکم آیا ہے۔ اکثر فقہا کی رائے ہے کہ یہ آثار صحیح نہیں ہیں جب کہ اُن صحیح احادیث میں جو رسول صلی

Marfat.com

اللہ علیہ وسلم کے وضو کا حال بیان کرتی ہیں۔ تخلیل لحیہ (داڑھی کے درمیان خلال کرنے) کا کوئی تذکرہ نہیں ہے۔

پانچواں مسئلہ: تحدید

علما کا اس پر اتفاق ہے کہ دونوں ہاتھوں اور بازوؤں کا دھونا وضو کے فرائض میں شامل ہے کیوں کہ آیت وضو میں (وایدیکم الی المرافق) کے الفاظ آئے ہیں البتہ اس امر میں اختلاف ہے کہ کہنی اس حکم میں داخل ہیں یا نہیں۔ جمہور فقہا، امام مالک، امام شافعی، امام ابوحنیفہ کہنیوں کے دھونے کو واجب قرار دیتے ہیں جب کہ ظاہری علماء اصحاب مالک کے بعض متاخرین اور طبری اسے واجب نہیں سمجھتے۔ سبب اختلاف صرف 'الیٰ' اور لفظ 'ید' کا کلام عرب میں مشترک معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ کیوں کہ کلام عرب میں حرف الیٰ کبھی غایت پر دلالت کرتا ہے اور کبھی مع کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ 'ید' کا لفظ بھی کلام عرب میں تین معنوں کو شامل ہے۔ کبھی صرف ہتھیلی کے لئے استعمال ہوتا ہے، کبھی ہتھیلی اور بازو دونوں کے لئے استعمال ہوتا ہے اور کبھی یہ لفظ ہتھیلی، باز اور بازو سے اوپر کے حصے کو بھی شامل کرتا ہے۔ جن فقہا نے اِلیٰ کو مع کے معنی میں لیا یا 'ید' کو تینوں اعضا کا مجموعہ قرار دیا انہوں نے کہنیوں کے دھونے کو واجب قرار دیا اور جن لوگوں نے اِلیٰ سے غایت کا معنی لیا اور 'ید' سے کہنیوں کا زیریں حصہ سمجھا اور حد کو محدود میں داخل تصور نہ کیا انہوں نے کہنیوں کے دھونے کو واجب نہیں کیا۔ اما مسلم نے اپنی الجامع الصحیح میں حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے اپنا دایاں ہاتھ دھویا یہاں تک کہ بازو سے اوپر کا حصہ بھی دھل دیا پھر اسی طرح بایاں ہاتھ دھویا اور پھر دایاں پاؤں دھویا اور پنڈلی کو بھی دھویا پھر اسی طرح بایاں پاؤں دھویا اور فرمایا: میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اسی طرح وضو کرتے ہوئے دیکھا ہے۔

یہ روایت اُن حضرات کے حق میں حجت ہے جو کہنیوں کے دھونے کو واجب کہتے ہیں کیوں کہ جب کسی لفظ کے دو معنی یکساں حیثیت میں ہوں تو کسی ایک معنی کو اختیار کرنا اُسی وقت واجب ہوگا جب کہ دلیل ہو، اگر چہ اِلیٰ حرف کلام عرب میں 'مع' کے بجائے غایت کے معنی میں زیادہ استعمال ہوتا ہے اور اسی طرح 'ید' کا لفظ بازو کے نچلے حصے کے لئے زیادہ مستعمل ہے

Marfat.com

اس لئے جن حضرات نے کہنیوں کے دھونے کو لفظی دلالت کی رو سے واجب نہیں کیا ہے اُن کی رائے قابل ترجیح ہے اور جن حضرات نے اس حدیث کی وجہ سے اسے واجب قرار دیا ہے اُن کا قول بھی واضح تر ہے مگر اسے دیث کو استحباب پر محمول کیا جائے گا اور یہ مسئلہ جیسا کہ آپ نے دیکھا، دونوں احتمالات رکھتا ہے۔ بعض لوگوں نے کہا ہے کہ اگر غایت ذوغایت کی جنس سے ہو تو اس میں داخل ہوگی ورنہ داخل نہیں ہوگی۔

چھٹا مسئلہ: تحدید مسح

علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ سر کا مسح کرنا وضو کے فرائض میں داخل ہے البتہ اس مقدار کے بارے میں اختلاف ہے جو کفایت کرے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ پورے سر کا مسح واجب ہے۔ امام شافعی، بعض اصحاب مالک اور امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے کہ سر کے بعض حصے کا مسح فرض ہے۔ بعض اصحاب مالک نے اس کی تحدید ثلث کی ہے اور بعض نے دو تہائی سے۔ امام ابوحنیفہ نے اس کی تحدید اک چوتھائی سے کی ہے اسی کے ساتھ مسح کرنے کے لئے ہاتھ کی تحدید بھی کی ہے اور کہا ہے کہ تین انگلیوں سے کم سے مسح کرنا جائز نہیں ہے۔ امام شافعی نے نہ تو سر کے حصہ کی تحدید کی ہے نہ انگلیوں کی۔ اس اختلاف کی وجہ حروف باء کا کلام عرب میں مشترک معنوں میں استعمال ہے۔ کبھی یہ حرف زائد ہوتا ہے جیسے ارشاد باری ہے:

تَنبُتُ بِالدُّهْنِ (المومنون :2)

تیل لئے ہوئے اُگتا ہے۔

اُن لوگوں کی قرأت کے مطابق جو انبت سے ت کے ضمہ اور ب کے کسرہ کے ساتھ پڑھتے ہیں کبھی یہ حرف تبعیض کے معنی میں آتا ہے جیسے کہا جاتا ہے ہے اخذت بثوبہ وبعضدہ (میں نے اس کے کپڑے کا ایک حصہ اور اس کے بازو کا ایک حصہ پکڑا) حرف باپ کے اس معنی کا کلام عرب میں کوئی انکار نہیں کرسکتا۔ یہ نحویوں میں سے کوفیوں کا قول ہے۔ جن حضرات نے حرف باپ کو زائد مانا ہے ان کے نزدیک پورے حصہ کا مسح واجب ہے۔ آخر الذکر مفہوم کو ترجیح دینے والوں نے حدیث مغیرہؓ سے استدلال کیا ہے۔ حدیث کے الفاظ ہیں:

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم توضاً فمَسَحَ بِنَاصیتہٖ وَعَلٰی العَمَامۃِ۔

Marfat.com

(نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا تو اپنی پیشانی اور عمامہ پر مسح کیا۔
امام مسلم نے اس حدیث کی تخریج کی ہے۔ اگر ہم تسلیم کرلیں کہ صرف باء زائد ہے تب بھی دوسرا احتمام باقی رہتا ہے اور وہ یہ کہ کیا اسم کے اول حصہ کو اختیار کرنا واجب ہے یا اس کے آخری حصہ کو؟

ساتواں مسئلہ: تعداد

علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ واجب الغسل اعضاء کو ایک ایک بار دھونا واجب ہے بشرطیکہ اچھی طرح دھل جائیں۔ اور دوسری اور تیسری بار دھونا مستحب ہے۔ صحیح روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ایک بار دھو کر وضوع کیا، دو دو دو بار بھی آپ نے دھویا اور تین بار بھی آپ نے دھویا۔ قرآنی حکم کا تقاضا بھی ایک بار انجام دینا ہے یعنی آیت وضو میں 'غسل' کا جو حکم ہے وہ ایک بار دھونے سے پورا ہو جاتا ہے۔
سر کے مسح کو دہرانے میں اختلاف ہے کہ اس تکرار سے کوئی ثواب ہے یا نہیں۔ امام شافعی کی رائے ہے کہ جس شخص نے وضو کرتے وقت تین بار اعضا دھوئے اسے سر کا مسح بھی تین بار کرنا چاہئے۔ اکثر فقہا کی رائے ہے کہ سر کے مسح کو رہرانے میں کوئی ثواب اور فضیلت نہیں ہے۔ اس اختلاف کی وجہ اُس اضافہ کو قبول کرنے میں اُن کا اختلاف ہے جو حدیث واحد میں وارد ہے۔ یہ حدیث ایک ہی طریق سے وارد ہے اور اکثر حضرات نے اسے صحیح قرار دیا ہے۔
بیشتر احادیث جن میں رسول پاک کے تین بار دھونے کا ذکر ہے۔ امام شافعی نے اس اضافہ کو واجب التسلیم قرار دینے کی اُس روایت کے عام ظاہر مفہوم سے بھی کی ہے جس کے الفاظ ہیں کہ اللہ کے رسولؐ نے ایک بار، دو دو بار اور تین تین بار وضو کیا ہے۔ اس لفظ کے عموم سے، اگرچہ یہ صحابی کے الفاظ ہیں، یہ سمجھ میں آتا ہے کہ اسے وضو کے تمام اعضاء پر محمول کیا جائے۔ مگر یہ اضافہ صحیحین میں نہیں ہے۔ اگر یہ حدیث صحیح ہے تو اس پر عمل کرنا واجب ہے کیوں کہ کسی چیز کے بارے میں خاموشی اختیار کرنے والا اُس چیز کا تذکرہ کرنے والے کے خلاف حجت نہیں بن سکتا۔ اکثر علماء نے سر کے مسح کے لئے پانی کی تحدید بقیہ دوسرے اعضاء پر قیاس کرتے ہوئے کی ہے۔ ابن الماجشون سے روایت ہے کہ اگر پانی ختم ہو جائے تو داڑھی کے

Marfat.com

بالوں کی تراوٹ سے مسح کرلے۔ یہ ابن حبیب، امام مالک اور امام شافعی کا اختیار کردہ قول ہے۔

مسح کرتے وقت مستحب یہ ہے کہ سر کے اگلے حصے سے آغاز کرے اور اپنے دونوں ہاتھوں کو گردن کے پچھلے حصے تک لے جائے پھر اس طرح آگے تک واپس لے جائے جیسا کہ عبداللہ بن زید بن ثابت کی حدیث میں ہے۔ بعض علماء نے اس بات کو ترجیح دی ہے کہ مسح کا آغاز سر کے پچھلے حصے سے کرے۔ یہ صفت بھی رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کے بیان میں الربیع بنت معوذؓ کی حدیث میں منقول ہے مگر صحیحین میں یہ حدیث نہیں ہے۔

آٹھواں مسئلہ: محل کی تعیین

عمامہ پر مسح کرنے کے سلسلے میں علماء نے اختلاف کیا ہے۔ امام احمد بن حنبلؒ، ابوثور، القاسم بن السلام اور ایک جماعت نے اسے جائز کہا ہے۔ دوسری جماعت نے عمامہ پر مسح کرنے سے روکا ہے ان میں امام مالک، امام شافعی اور ابوحنیفہ شامل ہیں۔ اختلاف کا سبب حدیث مغیرہؓ پر عمل کرنے پر وجوب کے سلسلے میں اُن کا اختلاف ہے۔ حدیث کے مطابق رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے پیشانی اور عمامہ پر مسح کیا تھا۔ ان حضرات کا اختلاف خف پر قیاس کرنے کی وجہ سے بھی ہے۔ اسی وجہ سے اکثر علماء نے طہارت کی حالت میں اسے پہننے کا حکم دیا ہے اس حدیث کی تردید جن لوگوں نے کی ہے یا تو اس وجہ سے کی ہے کہ وہ ان حضرات کے نزدیک صحیح نہیں ہے یا اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ حدیث کتاب الٰہی سے متعارض ہے کیوں کہ قرآن میں تو سر پر مسح کرنے کا حکم آیا ہے یا تردید کی وجہ یہ ہے کہ یہ حدیث مشہور العمل نہیں ہے کیوں کہ ان حضرات کے نزدیک آحاد پر عمل کرنے کے لئے ضروری ہے کہ وہ مشہور ہو خاص طور سے مدینہ میں اُس پر عمل معروف ہو۔ یہ امام مالک کا مسلک ہے اس حدیث کی تخریج امام مسلم نے کی ہے۔ ابوعمر بن عبدالبر نے اس حدیث کو معلول کہا ہے اس روایت کے بعض طرق میں ہے کہ آپؐ نے عمامہ پر مسح کیا۔ اس میں پیشانی پر مسح کرنے کا ذکر نہیں ہے۔ اس لئے بعض علماء نے عمامہ پر مسح کے لئے پیشانی پر مسح کی شرط نہیں لگائی ہے کیوں کہ ایک ہی فعل میں اصل اور

Marfat.com

بدل دونوں جمع نہیں ہو سکتے۔

نواں مسئلہ: ارکانِ وضو

کانوں کے مسح کے سلسلے میں علماء کا اختلاف ہے کہ وہ سنت ہے یا فرض؟ اور پانی از سر نو لیا جائے گا یا نہیں؟ بعض لوگوں نے اسے فرض قرار دیا ہے اور مسح کے لئے نئے سرے سے پانی لینے کا طریقہ بتایا ہے۔ اس قول کے اختیار کرنے والوں میں اصحاب مالک کی ایک جماعت ہے ان کا دعویٰ یہ بھی ہے کہ امام مالک کا بھی یہی قول ہے کیوں کہ امام نے کانوں کو سر کا حصہ قرار دیا ہے۔ ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کا بھی مسلک ہے کہ کانوں کا مسح فرض ہے۔ مگر ایک ہی پانی سے کانوں اور سر کا مسح کر لیا جائے گا۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ کانوں کا مسح سنت ہے مگر پانی نیا استعمال ہوگا۔ اصحاب مالک کی ایک جماعت کا یہی مسلک ہے اور ان کا دعویٰ ہے کہ امام مالک کا یہی مسلک ہے، کیوں کہ امام سے مروی ہے کہ کانوں کے مسح کا حکم ہے۔ اس کے سنت یا فرض ہونے کا اختلاف دراصل اس سلسلے میں وارد آثار کے سلسلے میں اختلاف ہے یعنی کانوں پر مسح کرنے کا نبوی عمل ایک ایسا اضافہ ہے جو سر پر مسح کرنے کے قرآنی حکم سے زائد ہے اور دونوں کے درمیان تعارض خیال کر کے عمل نبوی کو استحباب پر محمول کر لیا جائے یا کتاب الٰہی کے مجمل حکم کی یہ عمل نبوی سے وضاحت ہے اور اس کا وہی حکم ہو جو سر کے مسح کا حکم ہے؟ جن کو فقہا نے کانوں کے مسح کو واجب کہا ہے انہوں نے نبوی عمل کو کتاب الٰہی کے مجمل حکم کی توضیح قرار دیا ہے اور جنہوں نے اسے واجب نہیں مانا ہے انہوں نے کلّی کی طرح اس عمل کو بھی زائد قرار دیا ہے۔ اس سلسلے میں وارد آثار بہت ہیں اگرچہ صحیحین میں ثبت نہ ہو سکے مگر اس پر عمل مشہور ہے۔ پانی کی تجدید کے اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ کان وضو کے مفرد بالذات اعضا میں سے ہیں یا سر کا حصہ ہیں؟ بعض لوگوں نے شاذ قول اختیار کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ کان چہرے کے ساتھ دھوئے جائیں گے۔ کچھ دوسرے حضرات کی رائے ہے کہ کانوں کے اندرون کا سر کے ساتھ مسح کیا جائے گا اور بیرون کو چہرے کے ساتھ دھویا جائے گا اور اس اختلاف کی وجہ یہ مسئلہ ہے کہ وہ چہرے کا حصہ ہیں یا سر کا حصہ ہیں۔ بہر حال یہ بحثیں سب بے معنی ہیں جب کہ مسح کے سلسلہ

Marfat.com

میں وارد آثار مشہور ہیں اور اس پر عمل بھی مشہور ہے۔ امام شافع کانوں کے مسح کو دہرانا مستحب قرار دیتے ہیں۔

دسواں مسئلہ صفاتِ وضو

علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ دونوں پاؤں وضو کے اعضا میں شامل ہیں البتہ ان کی طہارت کی نوعیت کے بارے میں اختلاف ہے۔ ایک جماعت کہتی ہے کہ پاؤں کی طہارت دھونے سے حاصل ہوگی۔ یہی جمہور کا مسلک ہے۔ دوسری جماعت کہتی ہے کہ پاؤں کی طہارت مسح ہے۔ ایک تیسری جماعت کی رائے ہے کہ پاؤں کی طہارت غسل اور مسح دونوں سے جائز ہے۔ یہ آدمی کی پسند اور مرضی پر منحصر ہے کہ کس طریقہ کو اختیار کرے۔

اس اختلاف کی وجہ آیت کی دو مشہور قرأتیں ہیں: ایک قرأت ارجُلکم کی ہے لام پر نصب کے ساتھ۔ اس حالت میں دھوئے جانے والے اعضا کا معطوف ہے۔ دوسری قرأت ہے ارجلکم کی لام کے کسرہ کے ساتھ، اس حالت میں مسح کئے جانے والے عضو کا معطوف ہے۔ نصب کی قرأت میں پاؤں کا دھونا واضح ہے اسی طرح کسرہ کی قرأت میں مسح کا مفہوم نمایاں ہے۔ جن فقہا نے ان دونوں طہارتوں میں سے کسی ایک کو متعین طور پر فرض قرار دیا ہے یعنی یا تو انہیں دھونا یا اُن پر مسح کرنا، انہوں نے ان دونوں قرأتوں میں سے ایک دوسری پر ترجیح دی ہے اور دوسری قرأت کے نمایاں مفہوم کی تاویل ترجیح کردہ قرأت کے مفہوم کے حق میں کر لی ہے اور جن لوگوں نے دونوں قرأتوں کے مفہوم کو یکساں درجہ نمایاں سمجھا ہے اور ان میں سے کسی قرأت کو دوسری سے زیادہ دلالت کن تصور نہیں کیا ہے۔ انہوں نے کفارۂ یمین کی طرح اسے بھی آدمی کی صواب دید پر چھوڑ دیا ہے کہ جس طریقہ کو چاہے اختیار کرے، امام طبری اور امام داؤد کا یہی مسلک ہے۔ جمہور فقہا نے کسرہ کی قرأت کی مختلف تاویلیں کی ہیں اُن میں سب سے بہتر تاویل یہ ہے کہ یہ لفظی عطف ہے معنوی عطف نہیں۔ اس کی مثالیں کلام عرب میں موجود ہیں:

لعب الزمان بها وغيرها

بعد سوا فی المحور والقطر

Marfat.com

یہاں القطر مکسور ہے۔ اگر معنوی عطف ہوتا تو القطر مرفوع ہوتا۔

دوسرے فریق نے جو مسح کو واجب کہتا ہے، نصب کی قرأت کی یہ تاویل کی ہے کہ یہ عطف علیٰ الموضع ہے جیسا کہ شاعر کہتا ہے:

فلسنا بالجبال و لا الحدیدا

یہاں موقع کی مناسبت سے منصوب ہے ورنہ الحدید مجرور ہے۔

جمہور نے اپنی قرأت کو ترجیح حدیث کی بنا پر دی ہے۔ کچھ لوگوں نے وضو کیا مگر پورا پاؤں نہ دھوئے تو اللہ کے رسول نے فرمایا:

وَیْلٌ لِلاَعقَابِ مِنَ النَّاسِ

(تباہی ہے ایڑیوں کے لئے لوگوں میں سے)

جمہور فقہا نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ پاؤں کا دھونا فرض ہے۔ کیوں کہ واجب ہی کو ترک کرنے سے عقاب لازم آتا ہے۔ مگر یہ حدیث حجت نہیں ہے کیوں کہ وعید اس لئے آئی ہے کہ انہوں نے ایڑیوں کو نہیں دھویا تھا۔ بلاشبہ جس نے پاؤں کو دھونا شروع کیا اُس پر پورے پاؤں کو دھونا فرض ہے جس طرح پاؤں پر مسح کرنے والے کے لئے پورے پاؤں پر مسح کرنا فرض ہے یہ اُن کا مسلک ہے جو دونوں پر عمل کرنے اختیار دیتے ہیں۔ اس پر استدلال اُس حدیث سے بھی ہوتا ہے جس کی تخریج امام مسلم نے کی ہے۔ حدیث کے الفاظ ہیں ''چنانچہ ہم اپنے پاؤں پر مسح کرنے لگے۔ اللہ کے رسول نے فرمایا: تباہی ہے ایڑیوں کے لئے جہنم کے آگ کی۔'' مسح کے جواز کا قول بعض صحابہ وتابعین سے مروی ہے مگر معنی کے طریق سے۔ تاہم پاؤں کے لئے مناسب دھونے میں ہے جس طرح سر کیلئے زیادہ مناسب مسح کرنے میں ہے۔ پاؤں کی گندگی عام طور پر دھوئے بغیر دور نہیں ہوتی اور سر کی گندگی عام طور پر مسح سے دور ہو جاتی ہے۔

قابل فہم مصالح فرض عبادتوں کے اسباب ہو سکتے ہیں اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ شریعت نے اس میں دو طرح کے امور کا لحاظ رکھا ہے: مصلحت و مفاد اور عبادت و تقریب کا۔ مصلحت سے مراد محسوس امور ہیں اور عبادت سے مراد تزکیہ نفس ہے۔

دونوں ٹخنوں کے بارے میں بھی علماء کا اختلاف ہے کہ وہ دھونے کے حکم میں داخل ہیں یا

Marfat.com

نہیں؟ یا مسح کو جائز کہنے والوں کے نزدیک ان پر بھی مسح کیا جائے گا یا نہیں؟ اختلاف کی بنیاد آیت وضو کے لفظو ازجلکم الی الکعبین میں حرف الی کا اشتراک ہے۔اس سے پہلے اِلـی الـمـرافق پر گفتگو کرتے ہوئے حرف اِلی کے اشتراک پر بحث ہو چکی ہے مگر وہاں اشتراک دو جہتوں سے واقع ہوا تھا لفظ 'ید' کا اشتراک اور حرف الٰی کا اشتراک، مگر یہاں صرف صرف اِلٰی کا اشترک ہے۔

لفظ 'کعب' میں بھی اختلاف ہے کہ اس سے کیا مراد ہے۔ کیوں کہ اس لفظ میں بھی اشتراک پایا جاتا ہے اور اہلِ لغت اس کے معنی میں اختلاف رکھتے ہیں۔ ایک قول کے بعد 'کعب' ان دونوں ہڈیوں کو کہتے ہیں جن پر پاؤں کے پچھلے حصہ میں تسمہ باندھا جاتا ہے۔ دوسرے قول کے مطابق پنڈلی کے کنارے ابھری ہوئی دونوں ہڈیوں کو 'کعب' کہتے ہیں۔ میرے خیال میں 'کعب' کے ان دونوں مقامات کے دھونے میں کوئی اختلاف ان لوگوں کے نزدیک نہیں ہے جو یہ سمجھتے ہیں کہ یہ دونوں مقامات تسمہ باندھنے کی جگہ واقع ہیں کیوں کہ دونوں مقامات پاؤں کا حصہ ہیں، اسی لئے بعض لوگوں نے کہا ہے کہ حداگر محدود کی جنس سے ہو تو عافیت اسی میں داخل ہوتی ہے یعنی اُس شے پر اُس کا اطلاق ہوتا ہے جس پر حرفِ اِلٰی دلالت کر رہا ہے۔ اور اگر محدود کی جنس سے نہیں ہے تو اس میں داخل نہیں ہوگی جیسے اللہ تعالٰی کا قول ہے:

ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّيَامَ اِلَى الَّيْلِ (البقرہ: 187)

(پھر رات تک روزہ پورا کرو)

گیارہواں مسئلہ: شرائط وضو

آیت وضو کی ترتیب کے مطابق افعال وضو کی ترتیب میں علما کرام کے درمیان اختلاف ہے۔ بعض لوگوں نے اس ترتیب کو سنت کہا ہے۔ اصحاب کے متاخر علما نے مسلک کی یہی ترجمانی کی ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ثوری اور امام داؤد کا یہی مسلک ہے۔ دوسرے لوگوں نے اس ترتیب کو فرض کہا ہے امام شافعی، امام احمد اور امام ابوعبیدہ کا یہی مسلک ہے۔ یہ تمام اختلاف فراض وضو ہی کے درمیان ترتیب سے متعلق ہے۔ فرائض کی سنن وضو کے ساتھ ترتیب کو امام

Marfat.com

مالک نے مستحب کہا ہے اور امام ابو حنیفہ اسے سنت قرار دیتے ہیں۔ سبب اختلاف دو چیزیں ہیں ایک سبب واوعطف کا اشتراک ہے۔ بسا اوقات واؤ کے ذریعے ایسی چیزوں کے درمیان عطف کیا جاتا ہے جو باہم مرتب اور مربوط ہوتی ہیں اور کبھی محض جمع کے لئے واؤ کا استعمال ہوتا ہے۔ کلام عرب کے مطالعہ سے یہی چیز بالکل نمایاں ہے۔ اس لئے اس مسئلے میں نحویوں کے دو گروہ ہیں۔ بصرہ کے نحویوں کی رائے ہے کہ واؤ سے عطف کے لئے نسق و ترتیب ضروری نہیں ہے۔ اس کا تقاضا محض جمع کرنا ہے۔ کوفہ کے نحوی کہتے ہیں کہ نسق و ترتیب ضروری ہے۔ جن لوگوں نے آیت وضو کے واؤ کو ترتیب کا متقاضی قرار دیا ہے انہوں نے ترتیب کو واجب کہا ہے اور جن فقہا نے واؤ عطف کے لئے ترتیب کو لازمی نہیں سمجھا ہے انہوں نے وضو میں ترتیب کو واجب نہیں گردانا ہے۔

اختلاف کی دوسری وجہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال کے بارے میں علما کا اختلاف ہے کہ انہیں مستحب سمجھا جائے گا یا واجب؟ جنہوں نے واجب سمجھا انہوں نے ترتیب کے وجوب کا مسلک اپنایا کیوں کہ اللہ کے رسول نے جب بھی وضو کیا ترتیب کے ساتھ کیا اور جن لوگوں نے افعال نبوی کو مستحب تصور کیا انہوں نے ترتیب فی الوضو کو سنت قرار دیا۔ جن فقہا نے مسنون اور فرض افعال میں فرق کیا انہوں نے واجب افعال ہی کے درمیان ترتیب کو واجب کہا اور جن لوگوں نے کوئی فرق روان نہ رکھا اور انہوں نے کہا کہ واجب شرائط بسا اوقات اُن افعال میں بھی ہوتی ہے جو واجب نہیں ہوتے۔

بارہواں مسئلہ: تسلسل میں اختلاف

افعالِ وضو میں پیہم تسلسل کے معاملہ میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اگر یاد رہے اور قدرت ہو تو پیہم تسلسل فرض ہے۔ بھول جائے تو ساقط ہو جاتا ہے اور اگر یاد ہو مگر کوئی عذر ہو تو اس وقت بھی یہ فرض ساقط ہو جاتا ہے بشرطیکہ بہت بڑا فرق نہ واقع ہو۔ امام شافعی اور امام ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ لگا تار تسلسل وضو کے واجبات میں سے نہیں ہے۔ یہاں بھی سبب اختلاف صرف واؤ کا اشتراک ہے۔ کبھی اس کے ذریعے ایسی چیزوں کے درمیان عطف کیا جاتا ہے جن کے درمیان تسلسل ہو اور جو باہم دگر مربوط ہوں اور کبھی ایسی چیزوں کے

Marfat.com

درمیان بھی اس کے ذریعے عطف ہو جاتا ہے جو ایک دوسری سے فاصلہ پر واقع ہوتی ہیں۔

بعض لوگوں نے تسلسل کے سقوط کے حق میں اُس حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں صراحت ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم غسل کے آغاز میں وضو کرتے تھے اور پیروں کو غسل کے آخر میں دھوتے تھے۔ بسا اوقات اس مسئلہ میں اختلاف کی وجہ یہ بھی ہوتی ہے کہ افعال نبوی کو استحباب پر محمول کیا جائے یا وجوب پر۔ امام مالک نے عمد اور نسیان میں فرق کیا ہے اس لئے کہ شریعت میں بھول جانے وال قابل معافی ہوتا ہے تا آنکہ اس کے خلاف دلیل قائم ہو جائے۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

رُفِعَ اُمَّتِی الخطا و النِّسیانُ۔

(میری اُمت پر بھول چوک معاف کردی گئی)

اسی طرح عذر کا معاملہ ہے۔ شریعت میں اس کا دخل محسوس ہے اس سے تخفیف لازم آتی ہے۔)

بعض لوگوں کی رائے ہے کہ تسمیہ (بسم اللہ کہنا) وضو کے فرائض میں شامل ہے۔ انہوں نے حدیث مرفوع سے استدلال کیا ہے۔ اللہ کے رسول نے فرمایا۔

لَا وضوء لِمَن یُسَمِّ اللّٰہَ۔

(اس شخص کا وضو نہیں جس نے بسم اللہ نہیں کہا)

اہل نقل کے نزدیک یہ حدیث صحیح نہیں ہے۔ بعض لوگوں نے اس سے مراد نیت کو لیا ہے او رمیرے خیال میں بعض لوگوں نے اسے مستحب سمجھا ہے۔

یہ وہ مشہور مسائل ہیں جو اس باب میں اصول کی حیثیت رکھتے ہیں۔ یہ مسائل، جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے، یا تو اس طہارت کے افعال کی صفات سے متعلق ہیں یا ان کے مواقع کی تحدید سے یا شروط وارکان کے تعارف سے۔

خفین کا مسح بھی اسی باب سے تعلق رکھتا ہے کیوں کہ یہ بھی وضو کے افعال میں شامل ہے۔ اس کے اصولوں پر مشتمل گفتگو سات مسائل پر غور وتدبر تک وسیع ہے: اس کے جواز کا مسئلہ، اس کے محل کی تعیین، محل کی تحدید، محل کی صفت، اس کی شرائط اور اس کے نواقض۔

پہلا مسئلہ: خفین پر مسح کا جواز:

جواز کے سلسلے میں تین اقوال ہیں: مشہور قول یہ ہے کہ یہ مطلقاً جائز ہے۔ جمہور فقہا کا

Marfat.com

یہی مسلک ہے۔ دوسرا قول ہے کہ سفر میں جائز ہے حضر میں نہیں۔ تیسرا قول ہے جو سب سے سخت یہ ہے کہ یہ مطلقاً جائز ہے۔ یہ تینوں اقوال صدر اول سے اور امام مالک سے منقول ہیں۔ اختلاف کا سبب وہ تعارض ہے جو پاؤں کو دھونے کا حکم دینے والے امر خداوندی اور مسح کے سلسلے میں وارد آثار کے درمیان سمجھا جاتا ہے جب کہ آیت وضو بعد میں آئی ہے۔ یہ اختلاف صدر اول کے صحابہ کے درمیان موجود تھا۔ بعض سمجھتے تھے کہ آیت وضو نے ان آثار کو منسوخ کر دیا ہے یہ ابن عباسؓ کا مسلک ہے۔

جواز کے سائل حضرات نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس کی روایت امام مسلم نے کی ہے کہ حدیث جریر پر انہیں حیرت تھی۔ حضرت جریرؓ نے روایت کی ہے کہ انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو خفین پر مسح کرتے ہوئے دیکھا ہے۔ آپ سے کہا گیا کہ یہ تو سورہ المائدہ کے نزول سے پہلے کی بات ہے؟ آپ نے فرمایا: میں المائدہ کے نزول کے بعد ہی مسلمان ہوا تھا۔

مسح علی الخفین کے جواز کے قائل متاخرین کہتے ہیں کہ آیت اور آثار کے درمیان کوئی تعارض نہیں ہے اس لئے کہ غسل کا جو حکم اُن لوگوں کے لئے ہے جو خُف استعمال نہیں کرتے۔ خف پہنے ہوئے شخص کے لئے رخصت ہے۔ ایک قول ہے کہ آیت وارجلکم میں 'ل' کے کسرہ کی قرأت مسح علی الخفین کے معنی میں ہے۔ جن لوگوں نے سفر وحضر کے درمیان فرق کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ مسح نبویؐ سے متعلق اکثر صحیح احادیث سفر ہی سے متعلق ہیں جب کہ سفر سے رخصت اور تخفیف کا بھی پتا چلتا ہے۔ مسح علی الخفین اصلاً تخفیف کے باب ہی سے تعلق رکھتا ہے کیوں کہ اس کے اتارنے میں مسافر کو زحمت ہوتی ہے۔

دوسرا مسئلہ: محل کی تحدید

اس مسئلہ میں بھی علما کا اختلاف ہے۔ کچھ لوگوں نے کہا کہ خف کے اوپری حصہ پر مسح کرنا واجب ہے اور خف کے زیریں حصہ پر مسح کرنا مستحب ہے۔ امام مالک اور امام شافعی کی یہی رائے ہے۔ بعض لوگوں نے خُف کے پشت اور بطن پر مسح کرنے کو واجب کہا ہے یہ اصحاب مالک میں سے ابن نافع کا مسلک ہے۔ کچھ لوگوں نے خف کی پشت پر مسح کو واجب کہا ہے اور

Marfat.com

بطن پر مسح کو واجب شمار نہیں کیا ہے۔ یہ امام ابوحنیفہ، امام داؤد، امام سفیان ثوری اور ایک جماعت کا مسلک ہے۔ اشہب کی شاذ رائے ہے وہ کہتے ہیں کہ واجب خف کے اندرون پر مسح کرنا ہے یا بالائی حصہ پر ان دونوں میں سے کسی ایک پر مسح کرنا کافی ہے۔ اختلاف کا سبب اس سیاق میں وارد آثار کا باہمی تعارض اور مسح کو غسل سے تشبیہہ دینا ہے۔ اس میں دو باہم متعارض آثار ہیں۔:

ایک حدیثِ مغیرہ بن شعبہؓ ہے۔ اس کے الفاظ ہیں کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے خف پر اور اس کے باطن پر مسح کیا۔''

دوسری حدیثِ علیؓ ہے: ''اگر دین کی بنیاد رائے پر ہوتی تو خف کا نچلا حصہ مسح کے لئے اوپری حصہ سے زیادہ مناسب ہوتا۔''

نیز آپؓ نے فرمایا: ''میں نے رسول اللہ کو خفین کے ظاہر پر مسح کرتے ہوئے دیکھا ہے۔''

جن لوگوں نے ان دونوں حدیثوں کے درمیان تطبیق کی کوششوں کی انہوں نے حدیثِ مغیرہؓ کو استحباب پر اور حدیثِ علیؓ کو وجوب پر محمول کیا ہے اور یہ اچھا طریقہ ہے۔ اور جن فقہا نے ترجیح کا طریقہ اختیار کیا انہوں نے ان دونوں احادیث میں سے کسی ایک کو ترجیح دی ہے۔ جن حضرات نے حدیثِ مغیرہؓ کو حدیثِ علیؓ پر ترجیح دی انہوں نے قیاس کی انہوں کی رو سے ایسا کیا ہے یعنی مسح کو غسل پر قیاس کیا ہے۔ جن حضرات نے حدیثِ علیؓ کو ترجیح دی انہوں نے قیاس کی مخالفت کر کے یا سند کی جہت سے ایسا کیا ہے۔ اس مسئلہ میں سب سے خوش بخت امام مالک ہیں۔ جن فقہا نے صرف باطن پر مسح کو کافی سمجھا ہے اُن کی کوئی دلیل میرے علم میں نہیں ہے۔ کیوں کہ انہوں نے نہ آثار کا اتباع کیا ہے نہ قیاس کا استعمال۔

تیسرا مسئلہ: محل کی تعیین

مسح کے محل کی نوعیت ایسی ہے کہ مسح کے قائل فقہا خفین پر مسح کے جواز پر متفق ہیں مگر جو راب (موزہ) پر مسح کے سلسلے میں ان کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ بعض لوگوں نے اسے جائز کہا ہے اور بعض لوگوں نے ناجائز۔ مسح کی ممانعت کرنے والوں میں امام مالک، امام شافعی اور امام ابوحنیفہ ہیں اور جائز قرار دینے والوں میں امام ابو یوسف، امام محمد (امام ابو

Marfat.com

حنیفہ کے صاحبین) اور سفیان ثوری ہیں۔

اس اختلاف کا سبب اُن احادیث کی صحت کے بارے میں فقہا کا مختلف الرائے ہونا ہے جن میں وارد ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں جوراب اور جوتوں پر مسح کیا ہے۔ سبب اختلاف یہ بھی ہے کہ خف پر دوسری چیزوں کو قیاس کیا جاسکتا ہے۔ یا یہ ایسی عبادت ہے جس پر کوئی قیاس نہیں کیا جاسکتا نہ اس کا محل متعدی ہوسکتا ہے؟ جن حضرات کے نزدیک یہ حدیث صحیح نہیں ہے، یا جن تک یہ حدیث نہیں پہنچی اور انہوں نے خُف پر قیاس کو درست نہیں سمجھا اُنہوں نے مسح کو خُف تک محدود رکھا۔ جن حضرات کے نزدیک حدیث صحیح تھی یا جنہوں نے خُف پر قیاس کو جائز تسلیم کیا انہوں نے موزوں پر مسح کو بھی جائز قرار دیا ہے۔ چونکہ جوراب خف کی طرح بھی ہوتا ہے اور بغیر چمڑے کا بھی ہوتا ہے اس لئے امام مالک سے ان پر مسح کے سلسلے میں دو روایتیں ملتی ہیں: جواز کی بھی اور ممانعت کی بھی۔

چوتھا مسئلہ: صفتِ خُف

صحیح سالم خُف پر مسح کے جائز ہونے پر علما کا اتفاق ہے البتہ پھٹے ہوئے خُف پر مسح کے سلسلے میں وہ مختلف الرائے ہیں۔ امام مالک اور ان کے اصحاب کی رائے ہے کہ اگر سوراخ چھوٹا ہو تو مسح کیا جاسکتا ہے۔ امام ابوحنیفہ نے اس سوراخ کی جو حد بندی کی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اسے تین انگلیوں سے کم ہونا چاہئے۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ شکستہ خف پر مسح جائز ہے جب تک کہ اسے خف کہا جاسکے خواہ سوراخ کتنا ہی بڑا ہو۔ اس کے قائلین میں امام سفیان ثوری کا بھی نام ہے۔ امام شافعی کے ایک قول کے مطابق خف کے اگلے حصے میں اگر سوراخ ہے جس سے پیر نظر آجائے خواہ سوراخ چھوٹا ہو تو اس پر مسح نہیں کیا جاسکتا۔

اس اختلاف کی وجہ غسل سے مسح کی طرف فرض کی منتقلی کے بارے میں ہے کہ یہ ستر کی جگہ کے لئے ہے (یعنی دونوں پیروں کے خف کا ستر) یا خفین کی نوعیت میں مشقت اور زحمت کی جگہ کے لئے ہے؟ جن فقہا نے فرض کی اس منتقلی کو موضع ستر کے لئے خاص مانا ہے وہ شکستہ خف پر مسح کو جائز نہیں کہتے چونکہ جب قدم کا کوئی حصہ کھل گیا تو فرضیت مسح سے غسل کی طرف منتقل ہوگئی۔ جن فقہا نے مشقت کو علت تسلیم کیا ہے، انہوں نے سوراخ کو درخور اعتنا نہیں سمجھا

Marfat.com

جب تک کہ اسے خف کہا جائے۔ موٹے اور ہلکے خف کے درمیان فرق کرنے کا جو معاملہ ہے تو یہ استحسان اور رفع زحمت ہے۔ امام سفیان ثوری کہتے ہیں کہ عام لوگوں کی طرح مہاجرین و انصار کے خف شگاف سے محفوظ نہ رہتے تھے اگر اس سے کوئی پابندی لازم آتی تو وہ ضرور نقل ہوتی۔

میں کہتا ہوں کہ یہ مسئلہ ایسا ہے جس میں خاموشی اختیار کی گئی ہے اگر اس سلسلے میں کوئی حکم ہوتا جب کہ یہ بالکل عام مسئلہ تھا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی وضاحت کی ہوتی جب کہ ارشاد خداوندی ہے:

وَاَنزَلْنَا اِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ (النحل: 44)

(اور ہم نے یہ ذکر پر نازل کیا ہے، تاکہ تم لوگوں کے سامنے اُس تعلیم کی تشریح و توضیح کرو جو اُن کے لئے اتاری گئی ہے)

پانچواں مسئلہ: توقیت

توقیت کے بارے میں بھی علما مختلف الرائے ہیں۔ امام مالک کی رائے ہے کہ وقت کی کوئی تحدید نہیں ہے۔ خف کا پہننے والا اس پر مسح کرتا رہے گا جب تک کہ وہ اسے اتار نہ دے یا وہ جنبی نہ ہو جائے۔ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی نے وقت کی تحدید کی ہے۔

بنائے اختلاف اس سیاق میں وارد آثار میں اختلاف ہے۔ اس سلسلے میں تین احادیث منقول ہیں:

پہلی حدیث علیؓ۔ وہ فرماتے ہیں:

جَعَلَ رَسُولُ اللّٰه صَلَّى اللّٰه وَسَلَّم ثَلَاثَةَ اَيَّامٍ وَلَيَالِيهُنَّ لِلْمُسَافِرِ وَيَوْمًا وَلَيْلَةً لِلْمُقِيمِ۔

(اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے تین دن اور تین رات مسافر کے لئے اور ایک دن اور ایک رات مقیم کے لئے مقرر کیا ہے۔)

اس حدیث کی تخریج امام مسلم نے کی ہے۔

دوسری حدیث اُبی بن عمارہؓ کی ہے۔ انہوں نے پوچھا: اے اللہ کے رسول کیا میں خف پر

Marfat.com

مسح کر سکتا ہوں؟ آپؐ نے فرمایا، پوچھا: ایک دن تک؟ فرمایا: ہاں۔ پھر پوچھا: دو دن تک؟ فرمایا: ہاں، پھر پوچھا: تین دن تک؟ فرمایا: ہاں۔ یہاں تک کہ سات دن تک کے لئے آپؐ نے منظوری دی۔ پھر آپؐ نے فرمایا:

امسح مابدالك

(مسح کرو جب تک تم چاہو)

اس حدیث کی تخریج امام ابوداؤد اور امام طحاوی نے کی ہے:

كُنَّا فِيْ سفرِ فَامِرْنَا اَنْ لا ننزِعَ خِفَا فَنَا ثلاثة ايَّامٍ وَّليا لِيُهُنَّ اِلَّا مِنْ جَنابَةِ وَلٰكِنْ مِنْ بَوْلِ اَوْنَوِمِ او غائطٍ۔

(ہم سفر میں تھے کہ ہمیں حکم دیا گیا کہ تین دن اور تین رات تک ہم اپنے خف نہ اتاریں پیشاب، پاخانہ یا نیند کی وجہ سے سوائے اس کے کہ خبابت لاحق ہو۔)

میں کہتا ہوں کہ حدیث علیؓ صحیح ہے۔ امام مسلم نے اس کی تخریج کی ہے البتہ حدیثِ ابی عمارہؓ کے بارے میں ابوعمر عبدالبر کہتے ہیں کہ یہ ثابت نہیں ہے کہ اس کی سند قائم نہیں ہے اس لئے اسے حدیثِ علیؓ سے متعارض قرار دینا درست نہیں ہے۔ جہاں تک صوفان بن عسالؓ کی حدیث کا تعلق ہے تو امام بخاری اور امام مسلم نے اگرچہ اس کی تخریج کی ہے مگر محدثین کے ایک گروہ نے اسے صحیح قرار دیا ہے جیسے امام ترمذی اور امام ابومحمد بن حزم۔ ظاہری مفہوم کے اعتبار سے حدیثِ علیؓ کی طرح یہ بھی دلیل خطاب کی رو سے حدیث ابی بن عمارہؓ سے متعارض ہے۔ دونوں میں جمع و تطبیق کی گنجائش اس طرح نکل سکتی ہے کہ حدیثِ صفوان اور حدیثِ علیؓ توقیت کرتی ہیں اور حدیث ابی توقیت ترک کرنے میں نص ہے مگر حدیث ابی ثابت نہیں ہے اس لئے صفوانؓ و علیؓ کی احادیث پر عمل کرنا واجب ہے اور یہی زیادہ واضح تاویل ہے مگر ان دونوں احادیث میں کارفرما دلیل خطاب اور قیاس میں تعارض ہے۔ قیاس کہتا ہے کہ طہارت کے نقض میں توقیت کا کوئی اثر نہ ہو کیوں کہ نواقض تو بس احداث ہیں۔

چھٹا مسئلہ: مسح علی الخفین کی شرط

شرط یہ ہے کہ دونوں پاؤں کی طہارت وضو کے ساتھ حاصل کر لی گئی ہو۔ اس پر اجماع

Marfat.com

ہے سوائے ایک شاذ اختلاف کے جس کی روایت ابن القاسم نے امام مالک سے کی ہے ابن لبابہ نے المنتخب میں اس کا تذکرہ کیا ہے۔ اکثر علما کا مسلک پاؤں کی طہارت کی شرط کا ہے کیوں کہ حدیث المغیرہؓ سے یہ ثابت ہے جب انہوں نے آپ کے خف اتارنے کا ارادہ کیا تو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

دَعْهُمَا فَاِنِّی اَدْخَلْتُهمَا وَهُمَا طَاهِرَ تَانِ۔

(رہنے دو، میں نے دونوں پاؤں اس وقت داخل کیے تھے جب کہ وہ پاک تھے)

مخالفین نے حدیث میں وارد طہارت کے لفظ کو لغوی طہارت پر محمول کیا ہے۔

اُس شخص کے بارے میں فقہا کا اختلاف ہے جو دونوں پاؤں دھو کر اُن پر خف پہن لے پھر وضو مکمل کرلے آیا وہ خفین پر مسح کرے گا یا نہیں؟ جن حضرات کے نزدیک وضو میں ترتیب واجب نہیں ہے اور طہارت مکمل ہونے سے پہلے ہر عضو کی طہارت ہو جاتی ہے انہوں نے مسح کو جائز کہا ہے اور جن فقہا کے نزدیک ترتیب واجب ہے اور کسی عضو کی طہارت درست نہیں ہوتی جب تک کہ طہارت مکمل نہ ہو وہ مسح کو جائز نہیں مانتے۔ پہلا قول امام ابوحنیفہ کا ہے اور دوسرا قول امام شافعی اور امام مالک کا ہے مگر امام مالک نے ترتیب کی رو سے اسے منع کیا ہے بلکہ ان کے منع کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ان کی رائے ہے کہ کسی عضو کو طہارت نہیں ہوتی جب تک کہ طہارت مکمل نہ ہو جائے۔ اللہ کے رسول نے فرمایا تھا وہما طاہرتان اس سے شرطی طہارت مراد تھی۔ اور المغیرہؓ کی بعض روایات کے الفاظ ہیں:

اِذَا اَدْخلت رِجْلَيْكَ فِي الْخُفِّ وَهُمَا طَاهِر تَانِ فَامْسَحْ عَلَيْهِمَا۔

(جب تم اپنے پاؤں خف میں اس حال میں داخل کرو کہ وہ پاک ہوں تو اُن پر مسح کرو)

اس اصول کی بنیاد پر اس شخص کے سلسلے میں جواب نکل آتا ہے جس نے صرف ایک پاؤں دھونے کے بعد ایک خف پہن لیا ہو۔ امام مالک کہتے ہیں کہ وہ خفین پر مسح نہیں کرے گا کیوں کہ اس نے طہارت مکمل ہونے سے پہلے خف پہن لی ہے یہی امام شافعی، امام احمد اور امام اسحق کا قول ہے اور امام ابوحنیفہ، امام ثوری، امام مزنی امام طبری اور امام داؤد کے نزدیک اس کے لئے مسح جائز ہے۔ اصحاب مالک کی ایک جماعت جس میں مطرف وغیرہ شامل ہیں۔ یہی رائے رکھتی ہے۔ ان تمام علما کا اجماع ہے کہ اگر دوسرے پاؤں کو دھونے کے بعد پہلا

Marfat.com

خف اتار دے پھر پہن لے تو اس کے لئے مسح جائز ہے۔

کیا خف پر مسح کے لئے یہ شرط ہے کہ اس کے نیچے کوئی دوسرا خف نہ ہو؟ امام مالک کے دو اقوال ہیں۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ جس طرح پاؤں کی طہارت خف کی طرف منتقل ہو جاتی ہے؟ جن فقہا نے دوسری منتقلی کو پہلے من تقلی کے مشابہ قرار دیا ہے انہوں نے اوپر کے خف پر مسح کو جائز کہا ہے اور جنہوں نے اس مشابہت کو تسلیم نہیں کیا ہے اور دونوں میں تفریق کی ہے انہوں نے اسے جائز نہیں مانا ہے۔

ساتواں مسئلہ: مسح علی الخفین کے نواقض

نواقض کے بارے میں علما کا اتفاق ہے جن چیزوں سے وضو ٹوٹ جاتا ہے انہی چیزوں سے خفین کا مسح بھی ٹوٹ جاتا ہے البتہ اس میں اختلاف ہے کہ خف کو اتارنا ناقض مسح ہے یا نہیں؟ کچھ لوگ کہتے ہیں کہ اگر خف اتار لے اور دونوں پاؤں کو دھو لے تو طہارت باقی رہتی ہے اگر پاؤں نہ دھوئے اور نماز پڑھ لے تو پاؤں دھونے کے بعد نماز دہرائے گا۔ اس رائے کے قائل امام مالک اور ان کے اصحاب، امام شافعی اور امام ابوحنیفہ ہیں البتہ امام مالک، یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر وہ مؤخر کردے تو وضو نئے سرے سے کرے گا کیوں کہ ان کی رائے کے مطابق پیہم تسلسل لازم ہے۔ اس پر گفتگو گزر چکی ہے۔ کچھ لوگ کہتے ہیں کہ اس کی طہارت باقی رہے گی تا آنکہ اسے کوئی حدث لاحق ہو جائے جس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اور اس پر غسل واجب نہ ہو۔ اس رائے کے قائل امام داؤد اور امام ابن ابی لیلیٰ ہیں۔ الحسن بن حی کہتے ہیں جب اس نے خف اتار دیئے تو اس کی طہارت ختم ہو گئی۔

بنائے اختلاف یہ مسئلہ ہے کہ خفین پر مسح طہارت میں مستقل اصول کی حیثیت رکھتا ہے یا یہ پاؤں کو دھونے کا بدل ہے؟ اگر ہم اسے اصل بالذات تسلیم کرلیں تو طہارت باقی رہے گی اگرچہ اس نے خفین کو اتار دیا ہو جیسے دھونے کے بعد کسی کے پاؤں کٹ جائیں تو طہارت باقی رہے گی۔ اور یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ اگر انہیں دھو دیا جائے تو طہارت ہو جائے گی جب کہ فوری فعل کی شرط نہ لگائی جائے۔ خف اتارتے وقت فوری غسل کی شرط لگانا کمزور ہے۔ یہ ایک خیالی چیز ہے۔ ہم نے اس باب میں امور بالا کو زیر بحث لانا مناسب سمجھا۔

Marfat.com

نجاست کی انواع

علما نے چار قسم کی نجاستوں پر اتفاق کیا ہے:

خون والے جانور کا مردار جو پانی میں نہ رہتا ہو۔

خنزیر کا گوشت، کسی بھی سبب سے اس کی زندگی ختم ہوگئی ہو۔

اس جانور کا خون جو پانی میں نہ رہتا ہو، زندہ ہو یا مردہ جسم سے الگ ہو گیا ہو جب کہ وہ زیادہ مقدار میں بہایا گیا ہو انسان کا پیشاب اور پاخانہ۔

اکثر فقہا شراب کو بھی نجس کہتے ہیں۔ اس میں بعض محدثین سے اختلاف منقول ہے۔

ان کے علاوہ دوسری انواعِ نجاست میں علما کا اختلاف ہے۔ اس کے اصول و قواعد سات مسائل پر مشتمل ہے۔

پہلا مسئلہ: بے خون جانور اور سمندری جانور کا مُردار:

علما نے اس جانور کے مردار میں جس کے اندر خون نہ ہو اور سمندری جانور کے مردار میں اختلاف کیا ہے۔ ایک گروہ کی رائے ہے کہ جس جانور میں خون نہ ہو اس کا مردار طاہر ہے اسی طرح سمندر کا مردار بھی طاہر ہے یہ امام مالک اور ان کے اصحاب کا مسلک ہے۔

دوسرے گروہ نے خون والے مردار اور بے خون مردار کو نجاست میں برابر قرار دیا ہے اور اس سے سمندری مردار کو مستثنٰی کیا ہے یہ امام شافعی کا مسلک ہے۔ البتہ اس پر اتفاق ہے کہ سرکہ کا کیڑا اور کھانوں میں جنم لینے والے حشرات مردار میں شمار نہیں ہوتے۔

ایک گروہ نے بر و بحر کے مرداروں کو یکساں قرار دیا ہے اور بے خون مردار کو مستثنٰی مانا ہے۔ یہ امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے۔

اختلاف کا سبب درج ذیل آیت کے معنی میں اختلاف ہے۔

حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمُ الۡمَيۡتَةُ (المائدہ: 3)

(تم پر حرام کیا گیا ہے مُردار)

میرے خیال میں علما نے متفقہ طور پر اس آیت کو اُس عام کے باب میں شمار کیا ہے جس سے خاص لیا جاتا ہے اُس کے بعد اُن کے درمیان اس امر میں اختلاف ہو گیا کہ کون سا خاص

Marfat.com

یہاں مراد ہے۔ بعض لوگوں نے اس سے سمندری مرداراور بے خون مردار کو مستثنیٰ کیا۔ بعض علما نے صرف سمندری مردار کو مستثنیٰ کیا اور بعض نے صرف بے خون مردار کو مستثنیٰ کیا ہے۔

ان تمام مستثنیات میں اختلاف کا سبب دلیل مخصوص میں ان کا اختلاف ہے۔ بے خون جانور کے مردار کو مستثنیٰ کہنے والے اُس حدیث کے مفہوم سے استدلال کرتے ہیں جس اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا ہے کہ کھانے میں مکھی گر جائے تو اسے ڈبو دیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مکھی طاہر ہے۔ اور اس کی کوئی علت اس کے سوا نہیں ہے کہ وہ بے خون ہے۔

امام شافعی کہتے ہیں کہ یہ معاملہ مکھی کے ساتھ خاص ہے کیوں کہ حدیث نبوی میں صراحت بھی ہے:

فَاِنَّ فِیْ اِحْدٰی جناَ حِیہ داءٌ وَفِی الاُخْریٰ دواءٌ۔

(کیوں کہ اس کے ایک پر میں بیماری ہے اور دوسرے پر علاج ہے)

امام شافعی نے حدیث کے مذکور مفہوم کو اس وجہ سے کمزور قرار دیا ہے کہ کتاب الٰہی کا ظاہر متقاضی ہے کہ مُردار اور خون دو انواع کے محرمات قرار دیئے جائیں ایک میں ذبح کا عمل ہوتا ہے اور وہ مردار ہے۔ یہ عمل متفقہ طور پر اُن جانوروں میں ہوتا ہے جن کا گوشت حلال ہے۔ اور خون میں ذبح کا عمل نہیں ہوتا اس لئے دونوں کا حکم جدا ہے۔ پھر کیسے ان دونوں کو جمع کر کے یہ کہا جائے گا کہ خون ہی مردار کی حرمت کا سبب ہے؟ یہ استدلال جیسا کہ آپ دیکھ رہے ہیں، قوی ہے کیوں کہ اگر خون ہی مردار کی حرمت کا سبب ہوتا تو ذبح کرنے سے جانور کی حرمت رفع نہ ہوتی جب کہ خون جو ذبح کے بعد بھی جانور سے الگ نہیں ہوتا، اس کی حرمت باقی رہتی ہے اور خون کے الگ ہونے کے بعد ہی حلت کا وجود ہوتا ہے۔ کیوں کہ جب سبب رفع ہو گیا تو اس کا متقاضی مسبب لازماً رفع ہو جائے گا۔ اگر سبب اور مسبب دونوں غیر موجود ہوں تو وہ اس کا سبب نہیں ہو سکتا۔ اس کی مثال یوں ہے کہ جب انگور کی کشید سے حرمت رفع ہو گئی تو لازمی طور سے واجب ہو گا کہ نشہ کی صفت بھی رع ہو جائے اگر ہم یہ سمجھتے ہیں کہ نشہ ہی حرمت کا سبب ہے۔ جن فقہا نے اس سے سمندری مردار کو مستثنیٰ کیا ہے انہوں نے حدیث جابرؓ پر عمل کیا ہے اس کے الفاظ ہیں: ''صحابہ نے کچھ دنوں تک وہ مچھلی کھائی جسے سمندر نے باہر ڈال دیا تھا اور

Marfat.com

اس میں سے کچھ توشہ کے طور پر بھی لے لیا۔ انہوں نے اس کی خبر اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو دی تو آپ نے اس کی تعریف کی اور پوچھا کیا اس میں کچھ بچا ہے؟'' یہ حدیث اس بات پر دلیل ہے کہ اللہ کے رسول نے اس لئے جائز نہیں قرار دیا تھا کہ صحابہ کو زادِ راہ کی ضرورت تھی۔

انہوں نے اس حدیث سے بھی استدلال کیا ہے جس کے الفاظ یہ ہیں:

هُوَ الطَّهُورُ مَاءُهُ، الحِلُّ مَيتَةَ۔

(اس کا پانی پاک ہے اور اس کا مردار حلال ہے)

امام ابوحنیفہ نے اس حدیث پر آیت کے عموم کو ترجیح دی ہے یا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ آیت کا مفہوم قطعی ہے اور حدیث کا مفہوم ظنی ہے۔ یا اس وجہ سے کہ یہ صحابہ کے لئے رخصت تھی یعنی حدیث جابرؓ کو رخصت پر محمول کیا ہے، یا اس وجہ سے کہ امام موصوف کے نزدیک یہ احتمال ہو کہ مچھلی کسی وجہ سے مرگئی ہو اور اسے سمندر نے ساحل پر ڈال دیا ہو کیوں کہ میتۃ اسے کہتے ہیں جو بغیر کسی خارجی سبب کے از خود مر گیا ہو۔

اختلاف کا یہ اور سبب بھی ہے اور وہ حسب ذیل آیت ہے۔

أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ (المائدہ: 96)

(تمہارے لئے سمندر کا شکار اور اس کا کھانا حلال کر دیا گیا، جہاں تم ٹھہرو وہاں بھی اسے کھا سکتے ہو اور قافلے کے لئے زادِ راہ بھی بنا سکتے ہو)

اس میں احتمال ہے کہ 'طعامہ' کی ضمیر کا مرجع سمندر (بحر) ہو یا خود 'صید' (شکار) ہو۔ جن لوگوں نے ضمیر کا مرجع بحر کو قرار دیا ہے اُن کے نزدیک سمندر کے کھانے سے مراد مُردا مچھلی ہے جو اوپر آجاتی ہے اور جن حضرات کے نزدیک ضمیر مجرور لفظ 'صید' ہی کی طرف لوٹتی ہے۔ اُن کے نزدیک حلال صرف سمندر کا شکار ہے جب کہ کوفیوں نے بھی اس سلسلے میں ایک حدیث نقل کی ہے جس کی رو سے مردار مچھلی جو پانی کے اوپر آجاتی ہے حرام ہے۔ اسے جمہور نے ضعیف قرار دیا ہے۔

دوسرا مسئلہ: مُردار کے اجزا

جس طرح علما نے مردار کی انواع کے سلسلے میں اختلاف کیا ہے اُسی طرح جس چیز کو

Marfat.com

انہوں نے متفقہ طور پر مردار (میتہ) قرار دیا ہے اس کے اجزا کے سلسلے میں وہ مختلف آراء رکھتے ہیں۔ کیوں کہ علماء کا اتفاق ہے کہ مردار کے اجزا کا گوشت بھی مردار میں شمار ہوگا مگر اس کی ہڈی اور بالوں کے سلسلے میں وہ مختلف الرائے ہیں۔ امام شافعی کی رائے ہے کہ ہڈی اور بال بھی مردار کا حکم رکھتے ہیں اور امام ابوحنیفہ اُن پر مردار کا حکم نہیں لگاتے۔ امام مالک بال اور ہڈی میں فرق کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک ہڈی مردار ہے مگر بال مردار نہیں ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ اعضا کے افعل پر 'حیاۃ' (زندگی) کا اطلاق ہوتا ہے یا نہیں۔ جو لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ نمو اور تغذی حیات کے افعال میں سے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ بال اور ہڈی م یں اگر نمو اور غذائیت ختم ہو جائے تو انہیں مردار کہیں گے اور جو فقہا حیات کا اطلاق صرف حس پر کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ بال اور ہڈی کو مردار نہیں کہا جا سکتا کیوں کہ وہ احساس سے عاری ہیں۔ اور جن فقہا نے ان دونوں میں فرق کیا ہے انہوں نے ہڈیوں کے لئے واجب نہی ں کیا ہے۔ ہڈیوں کے حساس ہونے میں اختلاف ہے۔ طبیبوں کے درمان یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے۔ اس حقیقت پر دلالت کے نمو اور تغذی وہ زندگی نہیں ہے جس کے معدوم ہونے پر مردار لفظ کا اطلاق ہو سکے۔ اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ تمام لوگوں کا اس پر اتفاق ہے کہ زندہ جانور کے جسم سے جو حصہ کاٹ دیا جائے وہ مُردار کہلائے گا کیوں کہ یہ حدیث میں وارد ہے۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

مَا قُطِعَ مِنَ الْبَهِيمَةِ وَهِيَ حَيَّةٌ فَهُوَ مَيْتَةٌ۔

(جانور جب کہ وہ زندہ ہو، اس کے بدن سے جو کاٹا جائے وہ مُردار ہوگا۔)

علما کا اس پر اتفاق ہے کہ بالوں کو اگر زندہ جسم سے کاٹ لیا جائے تو وہ پاک ہوں گے۔ اگر نمودار تغذی سے محروم ہو جانے کے بعد اس پر میتہ (مردار) کا اطلاق ہوتا تو زمین سے اکھاڑے ہوئے پودے کو بھی مردر کہتے کیوں کہ پودوں میں بھی نمودار غذائیت ہوتی ہے۔ امام شافعی یہ کہتیہ یں کہ وہ تغذی جس کے معدوم ہونے پر موت کا اطلاق ہوتا ہے اُس قسم کی غذائیت سے جو حساس میں موجود ہوتی ہے۔

Marfat.com

تیسرا مسئلہ: مُردار کی کھالیں

مردار کی کھالوں سے فائدہ اُٹھانے کے سلسلے میں علما نے اختلاف کیا ہے۔ایک گروہ کی رائے ہے کہ ان کھالوں کو کام میں لایا جاسکتا ہے خواہ انہیں دباغت دی گئی ہو یا نہ دی گئی ہو۔ دوسرے گروہ نے اس کے خلاف رائے دی ہے وہ یہ ہے کہ ان سے کوئی فائدہ نہیں اٹھایا جاسکتا خواہ دباغت کردہ ہو یا نہ ہو۔ ایک تیسرے گروہ کے نزدیک دباغت کردہ اور دباغت نا کردہ میں فرق ہے وہ سمجھتے ہیں کہ دباغت کھالوں کو پاک کر دیتی ہے۔ یہ امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے۔ امام مالک سے اس سلسلہ میں دو روایتیں منقول ہیں ایک قول امام شافعی کی طرح ہے اور دوسرا قول ہے کہ دباغت سے کھال پاک نہیں ہوتی البتہ اس سے خشک چیزیں بنائی جاسکتی ہیں۔ جن لوگوں نے دباغت کو مطہر قرار دیا ہے ان کا اتفاق ہے کہ یہ اُن جانوروں کے لئے ہیں جنہیں ذبح کیا جاتا ہے یعنی جن کا کھانا مباح ہے۔ جن جانوروں کو ذبح نہیں کیا جاتا ان کے سلسلے میں علما کا اختلاف ہے۔ امام شافعی کی رائے ہے کہ دباغت صرف انہی جانوروں کے لئے مطہر ہے جنہیں ذبح کیا جاتا ہے اور یہ طہارت کے افادہ میں اس کا بدل ہے۔ امام ابو حنیفہ کی رائے ہے کہ خنزیر کے سوا تمام حیوانات میں دباغت مؤثر ہے۔ امام داؤد کہتے ہیں کہ خنزیر کی کھال بھی دباغت سے پاک ہو جاتی ہے۔

اختلاف کا سبب اس سلسلہ میں وارد احادیث کا باہم تصادم ہے۔ حدیثِ میمونہؓ میں جانوروں کی کھال سے فائدہ اُٹھانے کو مطلقاً مباح قرار دیا گیا ہے۔ اس میں تفصیل ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا گزر ایک مردار سے ہوا تو آپؐ نے فرمایا:

هَلَّا انْتَفَعْتُمْ بِجِلْدِهَا۔

(تم لوگوں نے اس کی کھال کو کیوں نہ استعمال کر لیا؟)

حدیثِ ابن عکیمؓ میں مطلقاً ممنوع قرار دیا گیا ہے اس کے الفاظ ہیں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا کہ:

الَا تَنْتَفِعُوا مِنَ الْمَيْتَةِ بِاهَابٍ وَّلَا عَصَبٍ۔

(نہ مردار کی کھال کام میں لاؤ نہ اس کی ہڈیاں استعمال کرو)

Marfat.com

وہ کہتے ہیں کہ یہ آپ کی وفات سے ایک سال پہلے کی بات ہے۔

بعض احادیث میں دباغت کے بعد کام لینے کی اجازت دی گئی ہے اور دباغت سے پہلے ممنوع قرار دیا گیا ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کی ثابت حدیث میں ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

اِذَا دُبِغَ الِا ھَابُ فَقَدْ طَھُرَ۔

(کھال کو جب دباغت دے دی جائے تو وہ پاک ہو جاتی ہے۔)

ان مختلف احادیث کی وجہ سے علما نے ان کی تاویل میں اختلاف کیا ہے۔ ایک گروہ نے حدیث ابن عباسؓ کے مطابق جمع و تطبیق کا طریقہ اختیار کیا ہے یعنی انہوں نے دباغت کردہ اور دباغت نا کردہ کھالوں میں فرق کیا ہے۔ دوسرے گروہ نے نسخ کا طریقہ اپنایا ہے۔ اور انہوں نے حدیث ابن عکیمؓ کو، کیوں کہ اس میں مذکور ہے کہ آپ کی وفات سے ایک سال پہلے کی بات ہے، اختیار کیا ہے۔ تیسرے گروہ نے ترجیح کا منہج اختیار کیا ہے اور حدیثِ میمونہؓ کو ترجیح دی ہے اُن کا خیال ہے کہ اس میں حدیث ابن عباسؓ پر اضافہ ہے اور یہ کہ حدیث ابن عباسؓ سے دباغت سے قبل انتفاع کی حرمت نہیں ہوتی کیوں کہ انتفاع (فائدہ اُٹھانا) اور طہارت میں فرق ہے یعنی ہر طاہر چیز سے فائدہ اُٹھایا جا سکتا ہے مگر اس کے برعکس لازمی نہیں ہے یعنی جس سے فائدہ اُٹھایا جائے ضروری نہیں کہ وہ طاہر ہو۔

چوتھا مسئلہ: برّی جانور کا خون

علما کا اتفاق ہے کہ برّی حیوان کا خون نجس ہے۔ البتہ مچھلی کے خون کے بارے میں اختلاف ہے اسی طرح غیر بحری جانور کے خون کی قلیل مقدار کے بارے میں بھی اختلاف ہے۔ ایک گروہ کہتا ہے: مچھلی کا خون پاک ہے۔ یہ امام مالک کا ایک قول اور امام شافعی کا مسلک ہے۔

دوسرا گروہ کہتا ہے کہ وہ خون کے اصلاً نجس ہونے کی بنا پر ناپاک ہے۔ امام مالک کا یہی قول المدونہ میں نقل ہوا ہے۔ اسی طرح ایک گروہ کی رائے ہے کہ خون کی تھوڑی مقدار قابل معافی ہے۔ دوسرے گروہ کا خیال ہے کہ خون کم ہو یا زیادہ اس کا حکم ایک ہے۔ پہلا قول جمہور کا

Marfat.com

ہے۔ مچھلی کے خون کے بارے میں اختلاف کا سبب اس کے مردار کے بارے میں اختلاف ہے۔ جن لوگوں نے اس کے مردار کو حرمت کے عموم میں داخل کیا ہے انہوں نے اس کے خون کو بھی حرام سمجھا ہے اور جس نے اُس کے مردار کو حرمت سے خارج کیا ہے اس کے خون کو بھی حرام نہیں کہا ہے۔ اس سیاق میں ایک کمزور حدیث ہے۔ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ ہیں:

اُحِلَّتْ لَنَا مَیْتَتَانِ وَ دَمَانِ الجرادِ وَالحُوتُ وَالکِبدُ وَالطِّحَالُ۔

(ہمارے لئے دو مردار اور خون حلال کر دیئے گئے ہیں: ٹڈی اور مچھلی جگر اور تلی)

خون کے قلیل و کثیر کے بارے میں علما کے اختلاف کا سبب یہ ہے کہ مقید کے ذریعے مطلق پر حکم لگایا جائے یا مطلق کے ذریعے مقید پر۔ کیوں کہ آیت میں خون کے مطلق حرام ہونے کا ذکر ہے۔

حُرِّمَتْ عَلَیْکُمُ الْمَیْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِیْرِ (المائدہ:3)

(تم پر حرام کیا گیا ہے مردار اور خون اور سور کا گوشت)

اور دوسری آیت میں خون کی حرمت کا ذکر مقید ہے:

قُل لَّآ اَجِدُ فِیْ مَا اُوْحِیَ اِلَیَّ مُحَرَّمًا عَلٰی طَاعِمٍ یَّطْعَمُهٗ اِلَّآ اَنْ یَّکُوْنَ مَیْتَةً اَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا لَحْمَ خِنْزِیْرٍ فَاِنَّهٗ رِجْسٌ (الانعام:145)

(اے نبیؐ، ان سے کہو کہ جو وحی میرے پاس آئی ہے اُس میں تو میں کوئی چیز ایسی نہیں پاتا جو کسی کھانے والے پر حرام ہو، اِلا یہ کہ وہ مردار ہو، یا بہایا ہوا خون ہو یا سور کا گشت ہو کہ وہ ناپاک ہو)

جن فقہا نے مقید کے ذریعے مطلق پر حکم لگایا۔ اور یہ جمہور کا طریقہ ہے۔ ان کی رائے یہ ہوئی کہ صرف دم مسفوح (بہایا ہوا خون) حرام ہے۔ جن فقہا نے مطلق کے ذریعے مقید پر حکم لگایا کیوں کہ اس میں اضافہ ہے، انہوں نے کہا 'مسفوح' سے مراد زیادہ خون ہے اور غیر مسفوح سے مراد قلیل خون ہے اور یہ سب حرام ہیں۔ اس رائے کی تائید اس استدلال سے بھی ہوئی کہ جو نجس العین ہے اس کے حصے بخرے نہیں ہو سکتے۔

پانچواں مسئلہ: انسان کا پیشاب اور پاخانہ

انسان کے پیشاب و پاخانہ کے نجس ہونے پر علمانے اتفاق کیا ہے مگر دودھ پیتا بچہ ا

Marfat.com

س سے مستثنیٰ ہے۔ دوسرے جانوروں کے سلسلے میں علما کا اختلاف ہے۔ امام شافعی اور امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ سب نجس ہیں۔ ایک گروہ نے سارے حیونات کے پیشاب اور پاخانہ کو پاک کہا ہے۔ تیسرا گروہ کہتا ہے کہ اُن کا پیشاب اور اُن کی لید ان کے گوشت کے تابع ہے۔ جن جانوروں کا گوشت حرام ہے ان کا پیشاب اور لید بھی حرام ہے نجس ہے۔ جن جانوروں کا گوشت کھایا جاتا ہے اُن کا پیشاب اور ان کی لید پاک ہے سوائے نجاست کھانے والے جانوروں کا گوشت مکروہ ہے اُن کا پیشاب اور اُن کی لید بھی مکروہ ہے۔ یہی امام مالک کا قول ہے جیسا کہ امام ابوحنیفہ نے جھوٹے کے بارے میں یہی مسلک اختیار کیا ہے۔

علما کے اختلاف کا سبب دو چیزیں ہیں۔

پہلا سبب بکریوں کے باڑے میں نماز کی ادائیگی کی اجازت کے مفہوم کے بارے میں علما کا اختلاف ہے اور اللہ کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا غرنہ کی بیماری میں مبتلا افراد کو اونٹوں کا پیشاب اور دودھ پینے کی اجازت دینا ہے نیز اونٹوں کے باڑہ میں نماز پڑھنے کی نبوی ممانعت ہے۔

دوسرا سبب اس سلسلہ میں تمام حیونات کو انسان پر قیاس کرنے کے بارے میں علما کا اختلاف ہے۔ جن لوگوں نے تمام حیونات کو انسان پر قیاس کیا ہے اور اس اولیٰ اور افضل کے قیاس کے باب میں شمار کیا ہے انہوں نے بکریوں کے باڑہ میں نماز کی اباحت سے ان کے پیشاب اور لید کے طاہر ہونے کی رائے قائم نہیں کی ہے اور اسے عبادت تصور کیا ہے۔ اور جن حضرات نے اونٹوں کے باڑہ میں نماز کی ممانعت سے انہیں نجس سمجھا ہے اور غرنہ میں مبتلا افراد کو اونٹ کے پیشاب پینے کی اجازت کو علاج باور کیا ہے۔ انہوں نے ہر پیشاب اور لید کو نجس کہا ہے۔ اور جن فقہا نے بکریوں کے باڑہ میں نماز کی اباحت سے ان کی لید اور پیشاب کو طاہر سمجھا ہے اور اسی طرح حدیث غرنہ سے ان کی طہارت کی رائے قائم کی ہے اور اونٹوں کے باڑہ میں نماز کی ممانعت کو عبادت باور کیا ہے یا نجاست کے علاوہ کوئی اور مفہوم اسے عطا کا ہے اور ان کے نزدیک انسان اور چوپایہ میں فرق یہ ہے کہ انسان کا پیشاب اور پاخانہ اپنی فطرت کے اعتبار سے گندگی اور نجاست ہے اور چوپائے کے فضلہ کی یہ نوعیت نہیں ہے انہوں نے فضلات

Marfat.com

کو گوشت کا تابع قرار دیا ہے۔ واللہ اعلم۔

جن لوگوں نے چوپایہ پر دوسرے جانوروں کو قیاس کیا ہے انہوں نے انسان کے سوا تمام حیونات کے فضلہ کو نجس مانا ہے نہ حرام تصور کیا ہے۔ یہ مسئلہ احتمالی ہے۔ اور اگر یہ مسئلہ نہ ہوتا کہ مشہور مسائل میں کوئی ایسا نیا قول اختیار کرنے کی اجازت نہیں ہے جس تک رسائی پہلے کسی کی نہ ہوئی ہو اور اگر یہ مسئلہ ایسا ہے جس میں اختلاف ہے تو یہ کہا جا سکتا تھا کہ جو فضلہ بدبودار ہو اور جسے دیکھ کر گھن آئے اس کی نوعیت اُس فضلہ سے مختلف ہوگی جس میں بدبو نہ ہو اور جس سے گھن نہ آتی ہو۔ خاص طور سے جس کی بو اچھی ہو۔ کیوں کہ عنبر کی اباحت پر سب کا اتفاق ہے اور یہ اکثر لوگوں کے نزدیک سمندری جانور کے فضلوں میں سے ایک قسم کا فضلہ ہے۔ یہی حال مشک کا ہے یہ عام روایت کے مطابق جانور کے خون کا فضلہ ہے جس کے اندر مشک ہوتا ہے۔

چھٹا مسئلہ: قلیل نجاست کا حکم

قلیل نجاستوں کے سلسلے میں علما کا اختلاف تین اقوال کے مطابق ہے۔

ایک گروہ نے قلیل و کثیر نجاست کو یکساں قرار دیا ہے۔ یہ امام شافعی کا قول ہے۔

دوسرے گروہ نے قلیل نجاست کو قابلِ معافی قرار دیا ہے اور اس کی تعین انہوں نے درہم کی مقدار سے کی ہے۔ اس قول کے اختیار کرنے والوں میں امام ابوحنیفہ ہے۔ محمد بن الحسن کی ایک شاذ رائے ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ نجاست کپڑے کی چوتھائی کے برابر یا اس سے کم ہو تو اس میں نماز جائز ہے۔

تیسرا فریق کہتا ہے: نجاست کم ہو یا زیادہ، یکساں ہے سوائے خون کے جس پر گفتگو ہو چکی ہے۔ یہ امام مالک کا مسلک ہے۔ امام موصوف سے حیض کے خون کے بارے میں دو روایتیں ہیں۔ مشہور قول اسے تمام خون کے مساوی قرار دیتا ہے۔

اختلاف کا سبب قلیل نجاست کو دھونی دینے کے بارے میں وارد رخصت پر قیاس کرنے میں اختلاف ہے۔ کیوں کہ یہ بات معلوم ہے کہ دھونی دینے سے نجاست رہ جاتی ہے۔ جن لوگوں نے اس پر قیاس کو جائز کہا ہے انہوں نے قلیل نجاست کو بھی جائز مانا ہے اور اسی لئے مخرج کے مقدار پر قیاس کرتے ہوئے درہم سے اس کی حد مقرر کی ہے۔ اور جن لوگوں نے یہ

Marfat.com

سوچا کہ یہ محض رخصت اور رخصتوں پر قیام نہیں کیا جاسکتا انہوں نے ممانعت کر دی۔

امام مالک جو استثنا کیا ہے اس پر گفتگو ہو چکی ہے۔ امام ابو حنیفہ کے مسلک کی تفصیل یہ ہے کہ اُن کے نزدیک نجاست کی قسمیں ہیں غلیظہ اور خفیفہ۔ نجاست غلیظہ میں درہم کے بقدر قابل معافی ہے اور نجاست خفیفہ میں کپڑے کی چوتھائی کے برابر قابل عفو ہے۔ نجاست خفیفہ اُن کے نزدیک مثلاً چوپایوں کی لید ہے یا وہ نجاستیں ہیں جن سے راستے عام طور پر خالی نہیں ہوتے غلیظہ اور خفیفہ کی یہ تقسیم بڑی مناسب ہے۔

ساتواں مسئلہ: منی کی نجاست

علما کا اس امر میں اختلاف ہے کہ منی نجس ہے یا نہیں؟ امام مالک اور امام ابوحنیفہ نے اسے نجس کہا ہے جب کہ ایک گروہ نے اسے طاہر قرار دیا ہے اس میں امام شافعی امام احمد اور امام داؤد شامل ہیں۔

اختلاف کی وجہ دو چیزیں ہیں:

ایک وجہ حدیث عائشہؓ میں روایت کا اضطراب ہے۔ بعض روایات کے الفاظ ہیں "میں رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑے سے منی کو دھو دیتی تھی اور وہ نماز کے لئے نکل جاتے تھے گرچہ اس پر پانی کے دھبے ہوتے تھے۔" اور بعض روایتوں میں ہے کہ "آپؐ اسی میں نماز ادا کرتے تھے۔" اس اضافہ کی تخریج امام مسلم نے کی ہے۔

دوسری وجہ منی کی نوعیت کا تعین ہے آیا یہ بدن سے خارج ہونے والی ناپاکی سے مشابہت رکھتا ہے یا طاہر فضلہ جیسے دودھ وغیرہ سے مشابہ ہے؟ جن لوگوں نے تمام احادیث میں جمع و تطبیق کی راہ اس طرح اختیار کی کہ دھونے کے حکم کو باب نظافت پر محمول کیا اور رگڑنے والے حکم سے اس کے اصلاً طاہر ہونے پر اس طرح استدلال کیا کہ رگڑنے سے نجاست طہارت میں تبدیل نہیں ہو سکتی اور اسے دودھ وغیرہ پاکیزہ فضلات پر قیاس کیا انہوں نے اسے نجس نہیں مانا۔ اور جن فقہا نے رگڑنے والی حدیث پر دھونے والی حدیث کو ترجیح دی اور اسے نجاست سمجھا اور حدیث نہ ہونے کے مقابلہ میں حدث ہونے سے زیادہ مشابہ تصور کیا انہوں نے کہا کہ منی نجس ہے۔

Marfat.com

اسی طرح جن علما نے یہ کہا کہ نجاست رگڑنے سے زائل ہو جاتی ہے انہوں نے اس حدیث سے یہ استدلال کیا کہ رگڑنے کا تذکرہ اس کے نجس ہونے پر دلالت کرتا ہے جس طرح دھونے کے حکم سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ نجس تھا۔ یہ امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے۔ اس لئے روایت کے الفاظ فیصلی فیہ (آپ اسی میں نماز ادا کرتے تھے) میں دوسرے فقہا کے استدلال کے لئے کوئی مواد نہیں بلکہ اس میں امام ابوحنیفہ کے حق میں دلیل ہے کہ نجاست بغیر پانی کے زائل ہو سکتی ہے۔ یہ قول مالکیہ کے خلاف جاتا ہے۔

پُرامن ماحول میں مقیم صحت مند فرد کی نماز

اس باب میں دو فصلیں ہیں:

فصل اول: اقوال نماز

فصل ثانی: افعال نماز

Marfat.com

فصل اوّل

اقوالِ صلوٰۃ

اس فصل میں نو بنیادی اور اصولی مسائل ہیں:

پہلا مسئلہ: تکبیر کا حکم:

تکبیر کے سلسلے میں علما نے تین اقوال کے مطابق اختلاف کیا ہے: ایک گروہ کہتا ہے کہ تکبیر نماز میں واجب ہے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ پوری تکبیر واجب نہیں ہے یہ شاذ قول ہے۔ تیسرے گروہ نے صرف تکبیر تحریمہ کو واجب کہا ہے اور یہ جمہور ہیں۔

پوری تکبیر کو واجب کہنے والے گروہ اور صرف تکبیر تحریمہ کو واجب قرار دینے والے گروہ کے درمیان اختلاف کا سبب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول اقوال و افعال میں تضاد ہے۔ حدیث ابو ہریرہؓ میں اللہ کے رسول کا قول نقل ہوا ہے:

اِذَا اَرَدْتُ الصَّلٰوۃَ فَاسْبِغِ الْوُضُوْءَ ثُمَّ اسْتَقْبِلِ الْقِبْلَۃَ ثُمَّ کَبِّرْ ثُمَّ اقْرأ۔

(جب تم نماز پڑھنا ہو تو اچھی طرح وضو کرو پھر قبلہ رو کھڑے ہو جاؤ، پھر تکبیر کہو اور پھر قرأت کرو)

اس سے سمجھ میں آتا ہے کہ بس تکبیر اولیٰ فرض ہے۔ اگر تکبیر کا کوئی اور حصہ فرض ہوتا تو آپؐ اس کا ذکر کرتے جس طرح تمام فرائض نماز کا ذکر کیا ہے۔

آپؐ کے جو افعال منقول ہیں ان میں سے ایک حدیث ابو ہریرہؓ بھی ہے۔ وہ نماز پڑھتے تو جب بھی جھکتے اور سر اٹھاتے تکبیر کہتے۔ پھر ارشاد ہوتا میں رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز سے ملتی جلتی نماز تمہیں پڑھا رہا ہوں۔

دوسری حدیث مطرف بن عبداللہ بن الشخیر کی ہے وہ کہتے ہیں: ”میں نے اور عمران بن الحصین نے علی بن ابی طالبؓ کے پیچھے نماز پڑھی۔ وہ جب سجدے میں جاتے تکبیر کہتے اور جب رکوع میں سے سر اُٹھاتے تو تکبیر کہتے۔ جب آپ نے نماز پوری کر لی اور سلام پھیرا تو میں نے آپ کا ہاتھ پکڑ لیا اور کہا: مجھے بتایئے کیا یہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز ہے؟“

تکبیر کو واجب کہنے والوں نے ان احادیث سے منقول اس عمل کو اختیار کیا اور کہا کہ اصل

Marfat.com

یہ ہے کہ کسی واجب کی وضاحت جتنے افعال نقل ہوئے ہیں ان سب کو وجوب پر محمول کیا جائے جیسا کہ حکم نبوی ہے:

صَلُّو كَمَا رَاَيْتُمُونِيْ اُصَلِّيْ وَخُذُوا عَنِّيْ مِنَاسِكَكُمْ

(اس طرح نماز پڑھو جس طرح مجھے نماز پڑھتے ہوئے دیکھتے ہو اور عبادت کے تمام طریقے مجھ سے سیکھو)

پہلا گروہ کہتا ہے کہ ان تمام احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ کا عمل پوری تکبیر پر تھا اسی لئے ابو ہریرہؓ نے فرمایا تھا میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز سے ملتی جلتی نماز تمہیں پڑھا رہا ہوں۔ اور عمران بن حصین نے بھی کہا تھا: مجھے بتایئے کیا یہ نماز صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز ہے؟۔

جن فقہا نے تمام تکبیروں کو نفل قرار دیا ہے ان کا قول ضعیف ہے۔ شاید ان لوگوں نے تکبیر کو نماز کے ان تمام اذکار پر قیاس کیا ہے جو واجب نہیں ہیں۔ کیوں کہ تکبیر تحریمہ کو تمام تکبیروں پر قیاس کیا ہے۔ ابو عمر ابن عبدالبر کہتے ہیں: جمہور کے مسلک کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جو شعبہ بن الحجاج نے بواسطہ الحسن بن عمران بواسطہ عبداللہ بن عبدالرحمٰن بن ابزی بواسطہ اپنے والد بیان کی ہے وہ کہتے ہیں: ''میں نے بھی تمام تکبیریں نہیں کہیں۔'' اور امام احمد بن حنبل نے حضرت عمرؓ کے بارے میں روایت کی ہے کہ وہ جب نماز پڑھتے تو تکبیر نہیں کہتے تھے۔ گویا ان سب کی رائے ہے کہ تکبیر اس لئے ہوتی ہے کہ مقتدیوں کو امام کے قیام وقعود کا پتہ چلتا رہے کہ جن لوگوں نے اسے نفل قرار دیا ہے اُن کا رجحان یہی رہا ہو۔

دوسرا مسئلہ: تکبیر کے کلمات

امام مالک کہتے ہیں کہ تکبیر کے کلمات میں سے اللہ اکبر ہی کافی ہے۔ امام شافعی کا قول ہے کہ اللہ اکبر اور اللہ اکبر دونوں ہیں۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ تکبیر کے لئے ہر وہ لفظ کافی ہے جو اس کا ہم معنی ہو جیسے اللہ الاعظم، اللہ الاجل وغیرہ۔

مِفْتَاحُ الصَّلٰوةِ الطَّهُوْرُ تَحْرِيْمُهَا التَّكْبِيْرُ وَ تَحْلِيْلُهَا التَّسْلِيْمُ۔

(نماز کی کلید طہارت ہے، اس کی تحریم تکبیر کہنا ہے اور اس کی تحلیل سلام پھیرنا ہے)

وہ کہتے ہیں کہ تکبیر پر جو الف لام ہے وہ حصر کے لئے ہے اور حصر سے معلوم ہوتا ہے کہ

Marfat.com

حکم اسی لفظ کے ساتھ خاص ہے جو استعمال؟؟p.98 اور کسی دوسرے لفظ کے لئے یہ حکم جائز نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ ان کے اس اصول سے متفق نہیں ہیں کیوں کہ ان کے نزدیک یہ دلیل خطاب کے باب سے ہے یعنی جس مسئلہ میں خاموشی اختیار کی گئی ہے اُس پر حکم لفظِ مستعمل کے حکم کے خلاف لگایا جائے۔ امام حنیفہ کے نزدیک دلیل خطاب پر عمل نہیں ہوتا۔

تیسرا مسئلہ: توجیہ کا حکم

ایک گروہ کی رائے ہے کہ نماز میں توجیہ واجب ہے۔ توجیہ کا مطلب ہے تکبیر کے بعد یا تو انی وجھت وجھی فطرت السموات والارض۔ کہنا ہے امام شافعی کا مسلک ہے۔ یا تسبیح کہنا ہے اور یہ امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے، یا دونوں کو جمع کرنا امام ابو یوسف کا مسلک ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ نماز میں توجیہ واجب ہے نہ سنت۔

اختلاف کا سبب توجیہ کے سلسلے میں وارد احادیث کا امام مالک کے نزدیک عمل سے متعارض ہونا ہے۔ یہ اس سیاق میں آئی ہوئی حدیثوں کی صحت کے بارے میں علما کا اختلاف ہے۔

قاضی ابن رشد کہتے ہیں: صحیحین میں ثابت روایت ہے کہ حضرت ابو ہریرۃؓ کہتے ہیں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم تکبیر اور قرأت کے درمیان ایک لحہ کے لئے خاموش ہو جاتے تھے۔ میں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول، میرے ماں باپ آپ پر قربان، تکبیر اور قرأت کے درمیان خاموشی میں آپ کیا پڑھتے ہیں؟ آپؐ نے فرمایا: میں پڑھتا ہوں:

اَللّٰھُمَّ بَاعِدْ بَیْنِیَ وَبَیْنَ خَطَایَایَ کَمَا بَاعَدْتَّ بَیْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ اَللّٰھُمَّ نَقِّنِیْ مِنَ الْخَطَایَا کَمَا یُنَقَّی الثَّوْبُ الْاَبْیَضُ مِنَ الدَّنَسِ اَللّٰھُمَّ اغْسِلْ خَطَایَایَ بِالْمَآءِ وَالثَّلْجِ وَالْبَرَدِ۔

(اے اللہ میرے اور میری خطاؤں کے درمیان اتنی دوری پیدا کر دے جتنی دوری تو نے مشرق اور مغرب کے درمیان رکھی ہے، اے اللہ مجھے گناہوں سے پاک صاف کر دے جس طرح سفید کپڑا گندگی سے پاک صاف ہو جاتا ہے، اے اللہ میری خطاؤں کو پانی سے، برف سے، ٹھنڈے پانی سے دھو دے۔)

Marfat.com

ایک گروہ کی رائے ہے کہ نماز میں متعدد خاموشیاں بہتر ہیں: ایک خاموشی تکبیر کے بعد، سورہ فاتحہ کی قرأت کے بعد خاموشی، رکوع سے پہلے سورہ کی قرأت کے بعد خاموشی، اس قول کے قائل امام شافعی، امام ابوثور اور امام اوزاعی ہیں۔ امام مالک اور ان کے اصحاب اور امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب نے اس کا انکار کیا ہے۔

اختلاف کا سبب حدیثِ ابو ہریرہؓ کی صحت کا مسئلہ ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز میں متعدد سکتے تھے۔ جب آپ تکبیر کہتے اور نماز کا آغاز کرتے اور جب سورہ فاتحہ پڑھتے اور جب رکوع سے قبل قرأت سے فارغ ہوتے۔''

چوتھا مسئلہ: بسم اللہ کی قرأت

نماز میں قرأت کے آغاز میں بسم اللہ الرحمن الرحیم پڑھنے میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک نے فرض نمازوں میں اس کی قرأت مطلقاً ممنوع قرار دی ہے خواہ جہری ہو یا سری، سورہ فاتحہ کے آغاز میں ہو یا کسی دوسری سورہ کے آغاز میں البتہ نفل میں اس کی قرأت کو امام مالک نے جائز قرار دیا ہے۔

امام ابوحنیفہ، امام احمد اور امام ثوری ہر رکعت میں سورہ فاتحہ کے ساتھ اس کی سری قرأت کرتے تھے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ اس کی قرأت کی جائے گی مگر جہری نماز میں جہری قرأت ہوگی اور سری نماز میں سری قرأت ہوگی۔ امام موصوف کے نزدیک یہ سورہ فاتحہ کی ایک آیت ہے۔ امام احمد، امام ابوثور اور امام ابوعبید کی یہی رائے ہے۔

امام شافعی کے اس سلسلے میں مختلف قول ہیں کہ آیا یہ ہر سورہ کی آیت ہے یا صرف سورہ نمل اور سورہ فاتحہ کی ایک آیت ہے احادیث میں اس میں دونوں طرح کے اقوال مروی ہیں۔

اس مسئلہ میں اختلاف کی وجہ دو چیزیں ہیں:

اس باب میں حدیثوں کے درمیان اختلاف اور علما کا اختلاف اس مسئلہ میں بسم اللہ الرحمٰن الرحیم سورہ فاتحہ کی آیت ہے یا نہیں؟

بسم اللہ کو ساقط کرنے والے جن احادیث سے استدلال کرتے ہیں ان میں سے ایک حدیث ابن مغفل ہے: وہ کہتے ہیں کہ ''میرے والد نے مجھے بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کی قرأت

Marfat.com

کرتے ہوئے سنا تو کہا: میرے بیٹے، نئی بات سے بچو۔ میں نے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اور ابو بکرؓ اور عمرؓ کے ساتھ نماز پڑھی ہے مگر میں نے ان میں سے کسی کو بسم اللہ کی قرأت کرتے ہوئے نہیں سنا۔"

ابو عمر بن عبد البر کہتے ہیں کہ ابن مغفل مجہول الحال شخص ہیں۔

ایک روایت وہ ہے جسے امام مالک نے حدیث انسؓ سے بیان کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں "میں نے ابو بکر، عمر عثمان رضی اللہ عنہ کے پیچھے نماز پڑھی ہے۔ وہ سب نماز کا آغاز کرتے وقت بسم اللہ الرحمٰن الرحمٰن نہیں پڑھتے تھے۔" بعض روایات کے الفاظ ہیں: "میں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نماز پڑھی ہے۔ وہ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم نہیں پڑھتے تھے"۔ ابو عمر کہتے ہیں:" مگر اہل حدیث اس حدیث انسؓ کے سلسلے میں کہتے ہیں کہ اس حدیث کی نقل میں اتنا اضطراب پایا جاتا ہے کہ اس سے استدلال نہیں کیا جا سکتا۔ یعنی کبھی تو حدیث مرفوع کی شکل میں بیان ہوئی ہے اور کبھی نہیں۔ بعض راویوں نے عثمانؓ کا تذکرہ کیا ہے اور بعض نے نہیں۔ بعض روایتوں میں ہے کہ فکانو یقرء بسم اللہ الرحمن الرحیم (وہ لوگ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم پڑھتے تھے) اور بعض روایتوں میں ہے فکانو ؟؟ یقروء ون بسم اللہ الرحمن الرحمن (وہ لوگ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم نہیں پڑھتے تھے) اور بعض روایتوں میں ہے فکانو لا یجھرون بسم اللہ الرحمن الرحیم (وہ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کی جہری قرأت نہیں کرتے تھے)

اس حدیث سے متصادم احادیث میں سے ایک نعیم بن عبد اللہ المجمر کی حدیث ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ "میں نے ابو ہریرہؓ کے پیچھے نماز پڑھی۔ آپ نے سورہ فاتحہ سے پہلے اور سورہ سے پہلے بسم اللہ الرحمٰن الرحیم پڑھی اور سر کو اُٹھاتے اور جھکاتے ہوئے تکبیر کہی اور فرمایا میں تمہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جیسی نماز پڑھا رہا ہوں۔"

دوسری حدیث ابن عباسؓ ہے کہ "اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کی قرأت جہری کرتے تھے"

تیسری حدیث ام سلمہؓ ہے۔ وہ کہتی ہیں کہ "اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم بسم اللہ الرحمٰن الرحیم سے الحمد اللہ رب العالمین کی قرأت کرتے تھے۔"

Marfat.com

ان احادیث کے اختلاف نے علما کو بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کی قرأت میں اختلاف کرنے کے لئے ایک سبب فراہم کیا۔؟؟؟ سبب جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں، یہ مسئلہ ہے کہ آیا بسم اللہ الرحمٰن الرحیم صرف سورہ فاتحہ کی ایک آیت ہے؟ یا ہر سورہ کے آغاز میں ایک آیت کی حیثیت رکھتی ہے؟ یا سورہ فاتحہ دوسری سورتوں میں اُس کی حیثیت ایک آیت کی نہیں ہے؟

جن فقہا نے سورہ فاتحہ کی ایک آیت قرار دیا انہوں نے نماز میں سورہ فاتحہ کی قرأت واجب ہونے کی وجہ سے اس کی قرأت کو واجب کہا۔ اور جن فقہا نے اسے ہر سورہ کی پہلی آیت مانا انہوں نے اسے ہر سورہ کی قرأت کے ساتھ واجب کہا۔ اس مسئلہ میں اختلاف رہا ہے اور یہ مسئلہ احتمالی ہے۔ مگر دلچسپ اور عجیب بات یہ ہے کہ لوگوں نے لکھا ہے کہ اس مسئلہ میں اختلاف یہ ہے کہ آیا بسم اللہ الرحمٰن الرحیم سورہ نمل کے علاوہ قرآن کی کوئی آیت ہے؟ یا صرف سورہ نمل میں قرآن کی آیت ہے؟ پھر لوگ امام شافعی کی تردید میں لکھتے ہیں کہ اگر یہ آیت سورہ نمل کے علاوہ قرآن کا حصہ ہوتی تو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم اس کو وضاحت کر دیتے اس لئے کہ قرآن تواتر کے ساتھ نقل ہوا ہے۔ یہ دلیل قاضی ابن رشد نے امام شافعی کی تردید میں دی ہے اور اسے دلیل قاطع قرار دیا ہے۔ لغزالی نے یہ کہہ کر اسی مؤقف کی حمایت کی ہے اگر یہ آیت بسملہ قرآن کا حصہ ہوتی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر واجب تھا کہ اس کی وضاحت فرماتے۔

یہ سب نری قیاس آرائی اور غیر عقلی باتیں ہیں۔ یہ کہنا کیسے جائز ہے کہ ایک ہی آیت ایک جگہ پر قرآن کا حصہ ہے اور دوسری جگہ پر وہی آیت قرآن کا حصہ نہیں ہے؟ بلکہ کہا جائے ا کہ یہ ثابت ہے کہ آیت بسملہ قرآن کا حصہ ہے جب کہ آپ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ یہ آیت سورہ نمل میں ہے۔ کیا یہ سورہ فاتحہ کی آیت ہے اور کیا ہر سورہ کے آغاز میں اس کا حصہ ہے؟ یہ مختلف فیہ ہے اور مسئلہ سراسر احتمالی ہے۔ کیوں کہ سورتوں کے آغاز میں یہ موجود ہے اور سورہ النمل کا حصہ بھی ہے اس پر غور کیجئے۔ یہ واضح ہے واللہ اعلم۔

Marfat.com

پانچواں مسئلہ: قرآن کی قرأت

علما کا اتفاق ہے کہ نماز بغیر قرأت کے جائز نہیں ہے خواہ بھول کر قرأت چھوڑ دے یا جان بوجھ کر۔ البتہ حضرت عمرؓ سے ایک بات مروی ہے کہ آپ نے نماز پڑھی اور قرأت بھول گئے۔ جب انہیں یاد دلایا گیا تو پوچھا: رکوع اور سجدہ کیسا رہا؟ جواب دیا گیا کہ بہتر تھا۔ تب آپ نے کہا: پھر کوئی حرج نہیں۔ یہ علما کے نزدیک غریب حدیث ہے۔ امام مالک نے الموطا میں بعض روایات میں اسے شامل کیا ہے۔ اسی طرح ایک بات حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ سری نمازوں میں قرأت نہیں کرتے تھے اور یہ کہ آپ نے فرمایا: ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض نمازوں میں قرأت کی ہے اور بعض نمازوں میں خاموشی اختیار کی ہے۔ اس لئے آپؐ نے جن نمازوں میں قرأت کی ہے ہم بھی کرتے ہیں اور آپؐ نے جن نمازوں میں خاموشی اختیار کی ہے، ہم بھی ان میں خاموش رہتے ہیں۔'' آپ سے پوچھا گیا کہ ظہر اور عصر میں قرأت ہے؟ آپ نے کہا: نہیں۔

جمہور نے حدیث خبابؓ پر عمل کیا ہے ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم ظہر اور عصر میں قرأت کرتے تھے۔ پوچھا گیا: آپ لوگوں کو اس کا پتہ کیسے چلتا تھا؟ فرمایا: ''آپؐ کی ڈاڑھی ہلنے سے۔''

اہل کوفہ نے حدیث ابن عباسؓ سے دلچسپی لی اور یہ مؤقف اپنایا کہ ہر نماز کی آخری دو رکعتوں میں قرأت واجب نہیں ہے کیوں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سری و جہری تمام نمازوں کی آخری دو رکعتوں میں سکوت فرماتے تھے۔

علما نے نماز میں واجب قرأت کے سلسلے میں اختلاف کیا ہے۔ بعض کی رائے ہے کہ سورہ فاتحہ کی قرأت اُس شخص پر واجب ہے جسے یاد ہو، اس کے علاوہ دوسری سورتوں میں کوئی توقیت نہیں ہے۔ ان میں سے بعض ہر رکعت میں اسے واجب قرار دیتے ہیں اور بعض نماز کی، اکثر رکعتوں میں جب کہ بعض نماز کی نصف رکعتوں میں اور کچھ لوگ نماز کی ایک رکعت میں واجب سمجھتے ہیں۔ پہلا قول امام شافعی کا ہے۔ امام مالک کی مشہور روایت بھی یہی ہے۔ امام موصوف کی ایک روایت یہ بھی ہے کہ چار رکعتوں والی نماز میں اگر پہلی دو رکعتوں میں فاتحہ پڑھ لے تو

Marfat.com

کافی ہے۔ ایک رکعت میں فاتحہ کی قرأت کو کافی سمجھنے والے امام حسن بصری اور بہت سے فقہائے بصرہ ہیں۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک واجب یہ ہے کہ قرآن کی قرأت ہو خواہ کتنی ہی آیتیں پڑھے۔ ان کے اصحاب نے اس سلسلے میں تین چھوٹی آیات کی یا ایک طویل آیت جیسے آیت دین (البقرہ:282) کی حد مقرر کی ہے۔ یہی پہلی دو رکعتوں سے متعلق ہے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک آخری دو رکعتوں میں مستحب تسبیح ہے قرأت نہیں۔ یہی اہل کوفہ کا قول ہے۔ جمہور تمام رکعتوں میں قرأت کو مستحب سمجھتے ہیں۔

اختلاف کا سبب اس باب میں احادیث کا باہمی تعارض اور ظاہر کتابِ الٰہی کا حدیث سے تصادم ہے۔

اس باب میں باہم متعارض احادیث میں سے ایک حضرت ابو ہریرہؓ کی ثابت حدیث ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ "ایک آدمی مسجد میں داخل ہوا۔ اس نے نماز پڑھی پھر آگے بڑھا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو سلام کیا۔ آپؐ نے اس کا جواب دیا اور فرمایا:

اِرْجِعْ فَصَلِّ فَاِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ

(واپس جاؤ، دوبارہ نماز پڑھو کیوں کہ تم نے نماز نہیں پڑھی ہے)

اِذَا قُمْتَ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاَسْبِغِ الْوُضُوْءَ ثُمَّ اسْتَقْبِلِ الْقِبْلَةَ فَكَبِّرْ ثُمَّ اقْرَأْ مَا تَيَسَّرَ مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ ثُمَّ ارْكَعْ حَتّٰى تَطْمَئِنَّ رَاكِعًا ثُمَّ ارْفَعْ حَتّٰى تَعْتَدِلَ قَائِمًا ثُمَّ اسْجُدْ حَتّٰى تَطْمَئِنَّ سَاجِدًا ارْفَعْ حَتّٰى تَطْمَئِنَّ جَالِسًا ثُمَّ سْجُدْ تَطْمَئِنَّ سَاجِدًا ثُمَّ ارْفَعْ حَتّٰى تَسْتَوِىَ قَائِمًا ثُمَّ افْعَلْ ذٰلِكَ فِىْ صَلٰوتِكَ كُلِّهَا۔

(جب تم نماز کے لئے کھڑے ہو تو اچھی طرح وضو کر لو۔ پھر قبلہ رو ہو جاؤ اور تکبیر کہو پھر قرآن کا کچھ حصہ پڑھو جس میں تمہیں آسانی ہو۔ پھر رکوع کرو یہاں تک کہ تمہیں رکوع پر پورا اطمینان ہو جائے۔ پھر سر اُٹھاؤ تا آنکہ اعتدال کے ساتھ کھڑے ہو جاؤ پھر سجدہ کرو تا آنکہ تمہیں سجدہ پر پورا اطمینان ہو جائے پھر سر اُٹھاؤ تا کہ اطمینان کے ساتھ بیٹھ جاؤ پھر سجدہ کرو حتی کہ تمہیں پورا اطمینان ہو جائے۔ پھر سر اُٹھاؤ یہاں تک کہ سیدھے کھڑے ہو جاؤ پھر پوری نماز میں یہی عمل کرو۔)

Marfat.com

اس حدیث کی مخالفت میں دو ثابت حدیثیں موجود ہیں جو متفق علیہ ہیں۔ ایک حدیث عبادہ بن الصامتؓ ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لَاصِلٰوةَ لِمَنْ لَّمْ یَقْرَا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ

(اس شخص کی نماز نہیں ہوگی جس نے سورہ فاتحہ نہیں پڑھی)

حدیث ابو ہریرہؓ بھی ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

مَنْ صَلّٰی صَلٰوةً لَّمْ یَقْرَاْفِیْهَا بِاُمِّ الْقُرآنِ فَهِیَ خِدَاجٌ، فَهِیَ خِدَاجٌ، فَهِیَ خِدَاجٌ، ثَلَاثًا۔

(جس نے کوئی نماز پڑھی اور اس میں سورہ فاتحہ کی قرأت نہیں کی تو یہ خسارہ ہے، یہ خسارہ ہے، یہ خسارہ ہے (آپؐ نے تین بار اسے دہرایا)

اوپر حضرت ابو ہریرہؓ ہی کی روایت گزر چکی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن سے آسانی کے ساتھ جو پڑھ لے کافی ہے۔ جب کہ حدیث عبادہؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ کی دوسری حدیث کا تقاضا ہے کہ فاتحہ نماز کی شرط ہو۔ پھر آیت قرآنی:

فَاقْرَءُوْا مَا تَیَسَّرَ مِنْهُ (المزمل: 20)

(پس جتنا قرآن با آسانی پڑھا جا سکے پڑھ لو)

حضرت ابو ہریرہؓ کی پہلی حدیث کو استحکام عطا کرتی ہے۔

اس مسئلہ میں اختلاف کرنے والے علما احادیث کی تاویل میں یا تو جمع و تطبیق کا طریقہ اختیار کیا یا ترجیح کا مسلک اپنایا اور دونوں صورتوں میں معنی سمجھ میں آتا ہے۔ جن علما نے فاقرء وا ما تیسر من القرآن پر عمل کیا وہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ رائے راجح ہے۔ کیوں کہ کتاب الٰہی کا ظاہر اسی کی موافقت میں ہے اور وہ جمع و تطبیق کی راہ سے یہ استدلال کر سکتے ہیں کہ حدیث عبادہؓ کا مقصود اجزا کی نفی بلکہ کمال کی نفی ہے اور حدیث ابو ہریرہؓ کا مقصود قرأت کی مقدار کفایت کو بتانا ہے کیوں کہ اس کا مقصد فرائض نماز کی تعلیم دینا ہے۔

دوسرا گروہ بھی یہ دونوں مسلک جمع کر سکتا ہے۔ وہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ تمام احادیث مقصود میں زیادہ واضح ہیں کیوں کہ وہ تعداد میں کثیر ہیں اور اس لئے بھی کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی مشہور حدیث اس کی تائید میں ہے۔ یہ وہی حدیث ہے جس میں اللہ تعالیٰ کہتا ہے:

Marfat.com

قَسَمْتُ الصَّلٰوۃَ بَیْنِیْ وَبَیْنَ عَبْدِیْ نِصْفَیْنِ : نِصْفُھَالِیْ وَنِصْفُھَا لِعَبْدِیْ وَ لِعَبْدِ مَا سَالَ یَقُوْلُ العَبْدُ الحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ العَالَمِیْنَ یَقُوْلُ اللّٰہ حَمِدَنِیْ عَبْدِیْ۔

(میں نے نماز کو اپنے اور بندے کے درمیان تقسیم کر دیا۔ نصف نماز میرے لئے اور نصف میرے بندے کے لئے ہے۔ میرے بندے کے لئے وہ ہے جو اس نے مانگا۔ بندہ کہتا ہے الحمد اللہ رب العالمین۔ اللہ اس کے جواب میں کہتا ہے۔ مرے بندے نے میری حمد وثنا کی)

علما کا یہ دوسرا گروہ یہ بھی کہہ سکتا ہے کہ حدیث ثُمَّ اِقْرَاْمَا تَیَسَّرَ مَعَکَ مِنَ القُرآن۔ مبہم ہے اور دوسری احادیث معین ہیں اور معین مبہم کا فیصلہ کرتی ہے۔ مگر اس میں دشواری ہے کیوں کہ حروف ''ما'' کا مطلب ہے کوئی چیز جو آسانی ہو۔ اس مفہوم کی گنجائش اس صورت میں ہوتی جب کہ حرف 'ما' کا عرب میں وہ معنی دیتا جو لام عہد دیتا ہے۔ اور کلام کی اصل شکل یوں ہوتی۔

ثُمَّ اِقْرَاْمَا تَیَسَّرَ مَعَکَ مِنَ القُرآن۔

اور اس کا مطلب سورہ فاتحہ لیا جاتا کیوں کہ الذی میں الف لام عہد پر دلالت کرتے ہیں۔ اس کلام عرب میں تلاش کرنا چاہئے۔ اگر اہل عرب اس کے قائل ہیں یعنی 'ما' حرف کے استعمال سے شئی معین مراد لے لیتے ہیں تو اس تاویل کی گنجائش نکل آتی ہے ورنہ اس مفہوم کی کوئی صورت نہیں ہے۔ یہ مسئلہ دراصل احتمالی ہے اگر نسخ ثابت ہوتا تو احتمام ختم ہو جاتا۔

بعض علما نے نماز کی ہر رکعت میں سورہ فاتحہ کو واجب قرار دیا ہے اور بعض نے نماز کی بعض رکعتوں میں اس کی قرأت کو واجب کہا ہے۔ اس اختلاف کا سبب حدیث نبوی لم یقرا فیھا بام القرآن کی ضمیر لوٹنے کا احتمال ہے کہ وہ نماز کے تمام اجزا کی طرف لوٹتی ہے۔ یا بعض اجزا کی طرف۔ کیوں کہ جس نے پوری نماز میں فاتحہ کی قرأت کی یا نماز کے بعض اجزا جیسے ایک رکعت یا دو رکعتوں میں فاتحہ کی قرأت کر لی وہ قول نبوی لم یقرا میں داخل ہوگا۔ اسی احتمال کی وجہ سے امام ابو حنیفہ نماز کے بعض اجزا میں یعنی آخری دو رکعتوں میں قرآت کے ترک کے قائل ہیں۔ اور امام مالک نے چار رکعت والی نماز کی پہلی دو رکعتوں میں سورہ فاتحہ اور کسی دوسری سورہ کو اور آخری دو رکعتوں میں صرف فاتحہ کو اختیار کیا ہے اور امام شافعی نے یہ مسلک اپنایا ہے کہ

Marfat.com

ظہر کی چاروں رکعتوں میں سورہ فاتحہ اور کوئی سورہ پڑھے مگر پہلی دونوں رکعتوں کی سورہ قدرے طویل ہو۔ امام مالک نے ابوقتادہؓ کی ثابت حدیث کو اختیار کیا ہے کہ ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم ظہر و عصر کی پہلی دو رکعتوں میں سورہ فاتحہ اور کوئی سورہ پڑھتے تھے اور آخری دو رکعتوں میں صرف فاتحہ کی قرأت کرتے تھے۔'' امام شافعی نے ابوسعیدؓ کی ثابت حدیث کو بھی اختیار کیا ہے کہ ''آپ ظہر کی پہلی دو رکعتوں میں تیس آیات کے بعد نماز عصر کے سلسلے میں علما کا اختلاف نہیں ہے۔ ابوسعیدؓ کی اسی حدیث میں ہے کہ ''آپ عصر کی پہلی دو رکعتوں میں پندرہ آیات کے بقدر قرأت کرتے تھے اور آخری دو رکعتوں میں اس کے نصف کے برابر پڑھتے تھے۔''

چھٹا مسئلہ: رکوع و سجود میں قرأت کی ممانعت

رکوع و سجود میں قرآن پڑھنے کی ممانعت پر جمہور علما کا اتفاق ہے کیوں کہ اس سلسلہ میں حدیث علیؓ موجود ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

فَنَهَانِیْ جِبْرِیْلُ اَنْ اَقْرَاَ الْقُرآنَ رَاکِعاً وَّ سَاجِداً

(جبریل نے مجھے منع کیا ہے کہ میں رکوع اور سجدہ کی حالت میں قرآن پڑھوں)

امام طبری کہتے ہیں کہ یہ صحیح حدیث ہے۔ فقہا نے اسی مسلک کو اختیار کیا ہے۔ تابعین کی ایک جماعت نے رکوع و سجود میں قرآن پڑھنے کو جائز کہا ہے۔ یہ امام بخاری کا مسلک ہے کیوں کہ ان کے نزدیک یہ حدیث صحیح نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔

علما کا اس میں اختلاف ہے کہ آیا رکوع و سجود میں کوئی متعین قول ہے جسے نمازی کو کہنا ہے یا نہیں؟ امام مالک کہتے ہیں کہ ان میں کوئی متعین قول نہیں ہے۔ امام شافعی، امام ابوحنیفہ، امام احمد اور ان کے علاوہ ایک جماعت کا قول ہے کہ نماز رکوع میں تین بار سبحان ربی العظیم کہے اور سجدہ میں تین بار سبحان ربی الاعلیٰ کہے جیسا کہ حدیث عقبہ بن عامرؓ میں موجود ہے۔ امام ثوری کہتے ہیں کہ میرے نزدیک بہتر یہ ہے کہ امام پانچ بار یہ کلمات دوہرائے تاکہ مقتدی تین بار تسبیح پڑھ سکیں۔

اس اختلاف کا سبب حدیث ابن عباسؓ کا حدیث عقبہ بن عامرؓ سے تعارض ہے۔ حدیث ابن عباسؓ میں ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

Marfat.com

اَلَا وَاِنِّیْ نُہِیْتُ اَنْ اَقْرَاَ الْقُرْآنَ رَاکِعًا وَّسَاجِداً فَاَمَّا الرُّکُوْعُ فَعَظِّمُوْا فِیْہِ الرَّبَّ وَاَمَّا السُّجُوْدُ فَاجْتَہِدُوْا فِی الدُّعَاءِ فَقَمِنٌ اَنْ یُّسْتَجَابَ لَکُمْ۔

(سنو، مجھے رکوع یا سجدہ میں قرآن پڑھنے سے منع کر دیا گیا ہے۔ رکوع میں تم رب کی عظمت بیان کرو اور سجدہ میں دعا کرتے کرتے اپنے کو تھکا دو۔ زیادہ سزاوار ہے کہ تمہاری دعا سن لی جائے۔)

حضرت عقبہ بن عامرؓ کی حدیث کے الفاظ ہیں کہ ''جب آیت فسبح باسم ربك العظیم نازل ہوئی تو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم سے کہا کہ اس کو اپنے رکوع میں شامل کر لو اور جب آیت سبح اسم ربك الاعلی کا نزول ہوا تو آپ نے ہمیں حکم دیا کہ اسے سجدہ میں پڑھا کرو۔''

رکوع میں ثناء خداوندی کے بعد دعا کے سلسلے میں بھی علما نے اختلاف کیا ہے۔ امام مالک اسے مکروہ کہتے ہیں حدیث علیؓ کی وجہ سے جس کے الفاظ ہیں:

اَمَّا الرُّکُوْعُ فَعَظِّمُوْا فِیْہِ الرَّبَّ وَاَمَّا السُّجُوْدُ فَاجْتَہِدُوْا فِیْہِ فِی الدُّعَاءِ

(رکوع میں رب کی تعظیم کرو اور سجدہ میں دعا کرتے کرتے اپنے کو تھکا دو)

ایک گروہ کہتا ہے کہ رکوع میں دعا کرنا جائز ہے۔ یہ لوگ اُن احادیث سے استدلال کرتے ہیں جن میں صراحت ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے رکوع میں دعا فرمائی ہے۔ یہ امام بخاری کا مسلک ہے۔ انہوں نے حضرت عائشہؓ کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے: وہ کہتی ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم رکوع اور سجدہ میں یہ دعا پڑھتے تھے:

سُبْحَانَکَ اَللّٰھُمَّ رَبَّنَا وَبِحَمْدِکَ اَللّٰھُمَّ اغْفِرْلِیْ۔

(پاک ہے تیری ذات، اے اللہ، اے ہمارے رب، تو حمد و ثنا کا سزاوار ہے۔ اے اللہ میری مغفرت فرما۔)

امام ابوحنیفہ نماز میں الفاظ قرآن کے علاوہ کسی اور دعا کو جائز نہیں کہتے۔ امام مالک اور امام شافعی اسے جائز مانتے ہیں۔ اس اختلاف کا سبب یہ ہے کہ کیا اسے کلام کہا جائے گا یا نہیں؟

Marfat.com

ساتواں مسئلہ: تشہد کا وجوب

علما نے تشہد کے وجوب اور اس میں پسندیدہ کلمات کے سلسلے میں اختلاف کیا ہے۔ امام مالک، امام ابوحنیفہ اور ایک جماعت کی رائے ہے کہ تشہد واجب نہیں ہے جب کہ دوسرے گروہ اسے واجب مانا ہے اس میں امام شافعی، امام احمد اور امام داؤد شامل ہیں۔ اختلاف کا سبب قیاس کا احادیث کے ظاہر سے متعارض ہونا ہے۔ قیاس کہتا ہے کہ اسے ان تمام ارکان میں شامل کیا جائے جب کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث میں ہے کہ وہ کہتے ہیں: ''اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہمیں تشہد کی اسی طرح تعلیم دیتے تھے جس طرح قرآن کی سورت کی تعلیم دیتے تھے'' یہ حدیث تقاضا کرتی ہے کہ تشہد کو واجب تسلیم کیا جائے جب کہ اس گروہ کے نزدیک اصول یہ ہے کہ نماز میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تمام اقوال وافعال کو واجب سمجھنا ضروری ہے تا آنکہ اس کے خلاف کوئی دلیل ہو۔ دوسرے علما کے نزدیک دوسرا اصول ہے اور وہ یہ ہے کہ نماز میں جس چیز کے واجب ہونے پر سب کا اتفاق ہے یا جس کے واجب ہونے کی صراحت کردی گئی ہے اس کے ساتھ الحاق صرف اسی چیز کا کیا جائے جس کے واجب ہونے کی صراحت کردی گئی ہو یا جس کے سلسلے میں نص موجود ہو۔ یہ دونوں دو متصادم فصلیں ہیں جیسا کہ آپ دیکھ رہے ہیں۔

جہاں تک تشہد کے کلمات کا تعلق ہے تو امام مالک نے تشہد عمرؓ کو پسند کیا ہے جس کی عوام کو تعلیم حضرت عمرؓ برسر منبر دیا کرتے تھے اور وہ تشہد حسب ذیل ہے:

التَّحِيَاتُ لِلّٰهِ الزَّاكِيَاتُ لِلّٰهِ الطَّيِّبَاتُ الصَّلَوٰاتُ لِلّٰهِ السَّلَامُ عَلَيْكَ اَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللّٰهِ وَبَرَكَاتُه' السَّلَامُ عَلَيْنَا وَعَلٰى عِبَادِ اللّٰهِ الصَّالِحِيْنَ اَشْهَدُ اَنْ لَّا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَحْدَه' لَاشَرِيْكَ لَه' وَاَشْهَدُ اَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُه' وَرَسُوْلُه'۔

امام ابوحنیفہ اور دوسرے اہل کوفہ نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا تشہد پسند کیا ہے۔ ابوعمر کہتے ہیں کہ امام احمد اور اکثر اہل حدیث اسی کے قائل ہیں کیوں کہ اس کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل ہونا ثابت ہے۔

التَّحِيَاتُ لِلّٰهِ وَالصَّلَوٰاتُ وَالطَّيِّبَاتُ السَّلَامُ عَلَيْكَ اَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللّٰهِ

Marfat.com

وَبَرَكَاتُهُ' السَّلامُ عَلَيْنَا وَ عَلٰی عِبَادِ اللّٰهِ الصَّالِحِیْنَ۔ اَشْهَدُ اَنَّ لَآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَاَشْهَدُ اَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهٗ' وَرَسُوْلُهٗ'۔

امام شافعی اوران کے اصحاب نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا وہ تشہد اختیار کیا ہے جس کی روایت انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اللہ کے رسول ہمیں تشہد کی اسی طرح تعلیم دیتے تھے جس طرح قرآن سورت کی تعلیم دیتے تھے۔ آپ پڑھتے تھے۔

اَلتَّحِیَّاتُ الْمُبَارَكَاتُ وَالصَّلَوٰاتُ وَالطَّیِّبَاتُ لِلّٰهِ السَّلَامُ عَلَیْكَ اَیُّهَا النَّبِیُّ وَرَحْمَةُ اللّٰهِ وَبَرَكَاتُهٗ' السَّلَامُ عَلَیْنَا وَ عَلٰی عِبَادِ اللّٰهِ الصَّالِحِیْنَ۔ اَشْهَدُ اَنَّ لَآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَاَشْهَدُ اَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهٗ' وَرَسُوْلُهٗ'۔

اختلاف کا سبب قابل ترجیح تشہد کے سلسلہ میں فقہا کے خیالات کا اختلاف ہے۔ فقہا کے خیالات پران تینوں احادیث میں سے جس حدیث کی طرف رجحان کا غلبہ ہوا انہوں نے اسی حدیث کے کلمات تشہد کو اختیار کرلیا۔ بہت سے فقہا کی رائے ہے کہ؟؟؟p-102 اپنی صواب دید کا ہے جیسے نماز جنازہ میں اور عیدین میں اذان اور تکبیر کا مسئلہ ہے۔ یہ سب متواتر نقل ہوتے رہے ہیں اوران میں سے جو پسند آجائے اسے اختیار کرلے۔ اور یہی درست ہے واللہ اعلم۔

امام شافعی نے تشہد میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر درودوسلام بھیجنا شرط قرار دیا ہے۔ وہ اسے فرض قرار دیتے ہیں کیوں کہ اللہ تعالیٰ کا حکم ہے:

یَا اَیُّهَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا صَلُّوْا عَلَیْهِ وَسَلِّمُوْا تَسْلِیْمًا (الاحزاب: 56)

(اے لوگو جو ایمان لائے ہو، تم نبی پر درودوسلام بھیجو)

امام شافعی کہتیے یں کہ یہاں تسلیم کا جو حکم دیا گیا ہے اس سے مراد نماز میں تسلیم ہے۔ اور جمہور کہتے ہیں کہ یہ وہ تسلیم ہے جو نماز کے بعد پڑھی جاتی ہے۔ اہل ظاہر کا ایک گروہ کہتا ہے کہ واجب ہے کہ تشہد پڑھنے والا ان چار چیزوں سے پناہ طلب کرے جو حدیث میں وارد ہیں: عذاب قبر سے، عذاب جہنم سے، مسیح دجال کے فتنہ سے اور زندگی وموت کے فتنہ سے۔ کیوں کہ یہ ثابت حدیث ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم تشہد کے آخر میں ان پناہ مانگتے تھے۔ اس حدیث کے بعض طرق میں اللہ کے رسول کا یہ حکم بھی موجود ہے:

Marfat.com

اِذَا فَرَغَ اَحَدُكُمْ مِنَ التَّشَهُّدِ الاٰخِيْرِ فَلْيَتَعوذُ مِنْ اَرْبَعٍ۔

(جب تم میں سے کوئی آخری تشہد سے فارغ ہو تو اسے چار چیزوں سے پناہ مانگنا چاہئے)

اس حدیث کی تخریج امام مسلم نے کی ہے:

آٹھواں مسئلہ: تسلیم (سلام پھیرنا)

نماز میں تسلیم کے مسئلہ میں علما نے اختلاف کیا ہے۔ جمہور اسے واجب کہتے ہیں اور امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کی رائے ہے کہ تسلیم واجب نہیں ہے۔ واجب قرار دینے والے منفرد نمازی اور امام پر ایک سلام کو واجب ٹھہراتے ہیں اور بعض لوگ دو سلام کو واجب قرار دیتے ہیں۔

جمہور نے حدیث علیؓ کے ظاہر پر عمل کیا ہے جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول بھی موجود ہے۔

وَتَحْلِيْلُهَا التَّسْلِيْمِ

(نماز سلام پھیرنے سے حلال ہو جاتی ہے)

دو سلام کو واجب قرار دینے والے اس حدیث کو پیش نظر رکھتے ہیں کہ "اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم دو بار سلام پھیرتے تھے۔" یہ مسلک ان لوگوں کا ہے جو افعال نبوی کو وجوب پر محمول کرتے ہیں۔

امام مالک مقتدی کے لئے دو سلام اور امام کے لئے سلام کے قائل ہیں۔ ایک قول آپ کی جانب یہ بھی منسوب ہے کہ مقتدی تین سلام پڑھے گا ایک سلام تحلیل کے لئے ہوگا۔ دوسرا سلام امام کے لئے ہوگا اور تیسرا سلام بائیں جانب کے لوگوں کے لئے ہوگا۔ امام ابوحنیفہ کا مسلک وہ ہے جس کی روایت عبدالرحمن بن زیاد الافریقی نے کی ہے کہ عبدالرحمٰن بن رافع اور بکر بن سوادہ نے ان سے عبداللہ بن عمرو بن العاص کے واسطہ سے بیان کیا ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

اِذَا جَلَسَ الرَّجُلُ فِى آخِرِ صَلٰوتِهِ فَاَحْدَثَ قَبْلَ اَنْ يُّسَلِّمُ فَقَدْ تَمَّتْ

Marfat.com

صَلاتُہ'۔

(جب آدمی اپنی نماز کے اختتام پر بیٹھ جائے اور سلام پھیرنے سے پہلے اس کا وضوٹوٹ جائے ناپاکی کی وجہ سے تو اس کی نماز مکمل ہوگئی)

ابوعمر بن عبدالبر کہتے ہیں: حضرت علیؓ کی گزشتہ حدیث اہل نقل کے نزدیک ثابت ہے کیوں کہ عبداللہ بن عمرو بن العاص کی حدیث میں افریقی منفرد ہیں اور وہ اہل نقل کے نزدیک ضعیف ہیں۔ قاضی ابن رشد کہتے ہیں: اگر وہ حدیث نقل کے طریق سے زیادہ ثابت ہے تو لفظ کے طریق سے احتمالی ہے کیوں کہ اس حدیث سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ بغیر تسلیم کے نماز سے خروج نہیں ہوسکتا سوائے دلیل خطاب کی رو سے اور یہ اکثر کے نزدیک ضعیف ہوتی ہے۔ مگر جمہور فقہا یہ کہہ سکتے ہیں کہ الف لام جو حصر کے لئے ہوتا ہے وہ لفظ حقوق کے حکم کے خلاف مسکوت کے حکم کو ثابت کرنے میں دلیل خطاب سے زیادہ قوی ہوتا ہے۔

نواں مسئلہ: قنوت

قنوت کے سلسلے میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک کی رائے ہے کہ نماز میں قنوت مستحب ہے۔ امام شافعی اسے سنت کہتے ہیں۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ نماز صبح میں قنوت جائز نہیں ہے قنوت کا موقع بس وتر ہے۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ قنوت ہر نماز میں جائز ہے۔ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ رمضان کے سوا کوئی قنوت نہیں ہے۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ رمضان کے نصف آخر ہی میں قنوت ہے۔ جب کہ بعض لوگ رمضان کے نصف اول میں قنوت کے قائل ہیں۔

اختلاف کا سبب نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول احادیث کا باہمی تعارض ہے نیز بعض نمازوں کی دوسری نمازوں پر قیاس کرنا یعنی قنوت والی نمازوں کو عام نمازوں پر قیاس کرنا بھی ایک وجہ ہے۔ ابوعمر بن عبدالبر کہتے ہیں: رمضان میں کافروں پر لعنت بھیجنے کی دعائے قنوت صدر اول میں جاری اور عام تھی کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رعل اور ذکوان پر بددعا کیا کرتے تھے۔ اور بئر معونہ کے حادثہ میں شہید صحابہ کے قاتلوں کے خلاف آپ کی بددعائیں منقول ہیں۔

لیث بن سعد کہتے ہیں: میں نے چالیس سالوں سے یا پینتالیس سالوں سے دعائے قنوت

Marfat.com

نہیں پڑھی سوائے ایک امام کے پیچھے جو قنوت پڑھا کرتا تھا۔ لیث کہتے ہیں۔ میں نے اس سلسلے میں وہ حدیث دانتوں سے پکڑلی جس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں منقول ہے کہ ''آپ نے ایک ماہ یا چالیس دن قنوت میں کچھ لوگوں کے حق میں اور کچھ دوسرے لوگوں کے خلاف دعا پڑھی یہاں تک کہ اللہ نے آپ پر عتاب نازک کرتے ہوئے فرمایا:

لَيْسَ لَكَ مِنَ الاَمْرِ شَيْءٌ اَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ اَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَاِنَّهُمْ ظَالِمُوْنَ (آل عمران: 128)

(اے پیغمبر، فیصلہ کے اختیارات میں تمہارا کوئی حصہ نہیں، اللہ کو اختیار ہے چاہے انہیں معاف کرے، چاہے سزا دے کیوں کہ وہ ظالم ہیں)

چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قنوت کو ترک کردیا اور اس کے بعد آپؐ نے قنوت کبھی نہیں پڑھی تا آنکہ اللہ سے جا ملے۔'' وہ کہتے ہیں کہ جب سے مجھے حدیث ملی ہے میں نے قنوت نہیں پڑھی۔ یہ یحییٰ بن یحییٰ کا مسلک ہے۔

قاضی ابن رشد کہتے ہیں: مجھ سے اشیاخ نے بیان کیا کہ قرطبہ میں ہمارے یہاں ان کی مسجد میں اس پر عمل ہوتا تھا اور ہمارے فرمانے تک یا اس سے کچھ پہلے تک جاری رہا اور امام مسلم نے حضرت ابوہریرہؓ سے تخریج کی ہے کہ ''نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز صبح میں قنوت پڑھی پھر ہمیں معلوم ہوا کہ جب آیت لَيْسَ لَكَ مِنَ الْاَمْرِ شَيْءٌ اَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ نازل ہوئی تو آپ نے ترک کردیا۔'' اور حضرت ابوہریرہؓ سے تخریج کی ہے آپ نے ظہر میں آخری عشاء اور نماز صبح میں قنوت پڑھی۔ ایک دوسری حدیث میں انہی سے تخریج کی ہے جس میں مذکور ہے کہ ''آپؐ نے نمازِ صبح میں ایک ماہ تک بنوعصیہ کے خلاف قنوت پڑھی۔''

اَللّٰهُمَّ اِنَّا نَسْتَعِيْنُكَ وَنَسْتَغْفِرُكَ وَنَسْتَهْدِيْكَ وَنُؤْمِنُ بِكَ وَنَخْنَعُ لَكَ وَنُخَالِعُ وَنَتْرُكُ مَنْ يَّكْفُرُكَ اَللّٰهُمَّ اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَلَكَ نُصَلِّيْ وَنَسْجُدُ وَاِلَيْكَ نَسْعٰى وَنَحْفِدُ نَرْجُوْ رَحْمَتَكَ وَنَخَافُ عَذَابَكَ اِنَّ عَذَابَكَ بِالْكَافِرِيْنَ مُلْحِقٌ۔

اسے اہل عراق نے سورتین (دوسورہ) کہا ہے اور ایک آیت ہے کہ یہ ابی بن کعبؓ کے مصحف میں موجود تھی۔ امام شافعی اور اسحاق درج ذیل دعا کو مستحب سمجھتے ہیں:

اَللّٰهُمَّ اهْدِنَا فِيْمَنْ هَدَيْتَ وَعَافِنَا فِيْمَنْ عَافَيْتَ وَقِنَا شَرَّ مَا قَضَيْتَ، اِنَّكَ

Marfat.com

تَقْضِیْ وَلَا یُقْضٰی عَلَیْكَ تَبَارَکْتَ رَبَّنَا وَ تَعَالَیْتَ۔

اس کی روایت حسن بن علی نے ثابت فرمائی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں یہ دعا قنوت سکھائی تھی کہ نماز میں پڑھیں۔عبداللہ بن داؤد کہتے ہیں: جو سورتیں کے ذریعے قنوت نہ پڑھے اس کے پیچھے نماز نہ پڑھی جائے۔ایک گروہ کی رائے ہے کہ قنوت میں کوئی متعین نہیں ہے۔

فصل ثانی

افعال صلوٰۃ

اس فصل میں آٹھ بنیادی اصول وقواعد کا درجہ رکھنے والے مسائل ہیں:

پہلا مسئلہ: رفع یدین:

نماز میں رفع یدین کے مسئلہ میں علما نے تین چیزوں میں اختلاف کیا ہے۔

1- حکم 2-وہ مقامات جن میں رفع یدین کا حکم

3-ہاتھ کہاں تک اُٹھائے جائیں۔

جمہور نے رفع یدین کو نماز کی ایک سنت قرار دیا ہے۔امام داؤد اور ان کے اصحاب کی ایک جماعت کے نزدیک یہ فرض ہے۔پھر یہ لوگ مختلف گروہوں میں منقسم ہوگئے: ایک گروہ نے صرف تکبیر تحریمہ میں اسے واجب کہا۔بعض لوگوں نے آغاز نماز میں اور رکوع کے وقت رفع یدین کو ضروری قرار دیا۔رکوع میں جاتے ہوئے اور رکوع سے اٹھتے ہوئے دونوں وقت رفع یدین کیا جائے۔بعض لوگوں نے آغاز نماز اور رکوع کے علاوہ سجدہ کے وقت بھی اسے واجب کہا ہے۔گویا یہ اختلاف اُن مواقع اور مقامات پر منحصر ہے جن میں رفع یدین کرنے کا اختلاف ہے۔

اختلاف کا سبب حدیث ابو ہریرہؓ (جس میں فرائض نماز کی تعلیم موجود ہے) کے ظاہر کا عمل نبویؐ سے تعارض ہے۔کیوں کہاس حدیث میں تکبیر کہنے کا حکم ہے مگر رفع یدین کرنے کا حکم نہیں ہے۔مگر حدیث ابن عمرؓ وغیرہ سے ثابت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز کا

Marfat.com

آغاز کرتے تو رفع یدین کرتے۔

مقامات رفع یدین کے سلسلے میں امام ابوحنیفہ، سفیان ثوری اور سارے فقہائے کوفہ کی رائے ہے کہ نمازی صرف تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین کرے گا۔ امام مالک سے ابن القاسم نے یہی روایت نقل کی ہے۔ امام شافعی، امام احمد، امام ابوعبید، امام ابوثور اور تمام اہل حدیث اور اہل ظاہر علما تکبیر تحریمہ اور رکوع کے وقت سے اٹھتے ہوئے رفع یدین کے قائل ہیں۔ امام مالک سے بھی اسی طرح کا ایک قول منقول ہے مگر دوسروں کے نزدیک یہ فرض ہے اور امام مالک کے نزدک یہ سنت ہے۔ بعض اہل حدیث علما نے سجدہ کرتے وقت اور سجدہ سے اُٹھتے ہوئے بھی رفع یدین کی حمایت کی ہے۔ •

اس اختلاف کا سبب اس سلسلے میں وارد احادیث کا اختلاف اور بعض احادیث سے اہل مدینہ کے عمل کا تعارض ہے۔ اس سلسلے میں جو احادیث وارد ہیں ان میں ایک عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث ہے اور براء بن عازبؓ کی حدیث ہے کہ "اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم تکبیر تحریمہ کے وقت ایک بار رفع یدین کرتے تھے اس پر اضافہ نہیں کرتے تھے" دوسری حدیث ابن عمرؓ کی بواسطہ اپنے والد ہے کہ "اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز شروع کرتے تو اپنے دونوں ہاتھ کندھوں کے بالمقابل اُٹھاتے تھے اور جب رکوع میں سر اُٹھاتے تو اسی طرح دونوں ہاتھ اُٹھاتے تھے اور کہتے تھے سمع الله لمن حمده ربنا و لك الحمد۔ سجدہ میں آپ ایسا نہیں کرتے تھے۔" اس حدیث کی صحت پر اتفاق ہے لوگ کہتے ہیں کہ تیرہ صحابہ نے اس کی روایت نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے کی ہے۔

تیسری حدیث وائل بن حجرؓ کی روایت ہے۔ اس میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی حدیث پر یہ اضافہ موجود ہے کہ "آپ مسعودؓ براء بن عازبؓ کو ترجیح دینے کی وجہ سے اسے تکبیر تحریمہ تک محدود رکھا ہے۔ اور یہ امام مالک کا مسلک ہے کیوں کہ اہل مدینہ کا عمل اس سے ہم آہنگ ہے۔

دوسرے گروہ نے حدیث ابن عمرؓ کو ترجیح دی ہے اور دو مقامات میں یعنی رکوع کے وقت اور نماز کا آغاز کرتے وقت رفع یدین کرنے کا مؤقف اختیار کیا ہے۔ کیوں کہ حدیث عبداللہ بن عمرؓ مشہور ہے۔ اور اس پر سب کا اتفاق ہے اس گروہ میں سے جن؟؟؟ کی رائے استحباب کی تھی انہوں نے اسے مستحب قرار دیا ہے اور جن لوگوں کی رائے فرضیت کی تھی انہوں نے اس

Marfat.com

کے فرض ہونے پر عمل کیا ہے۔

بعض فقہا نے جمع و تطبیق کا طریقہ اختیار کیا ہے اور کہا ہے کہ حدیث وائل بن حجرؓ کے مطابق احادیث میں جو اضافے ہیں ان کے درمیان تطبیق پیدا کرنا ضروری ہے۔

چنانچہ علما نے دو طریقے اپنائے یا تو ترجیح کا طریقہ اپنایا یا جمع و تطبیق کا۔ نماز میں رفع الیدین کو مستحب یا فرض سمجھنے کی وجہ جیسا کہ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں، یہ ہے کہ بعض لوگوں نے یہ افعال نبوی کو اصلاً واجب محمول کرنا چاہئے تا آنکہ اس کے بارے دلیل موجود ہو جب کہ دوسرے گروہ کا اصول یہ ہے کہ قول ثابت یا اجماع جیسی واضح دلیل سے اگر کوئی چیز فرائض نماز میں داخل ہوتا ہے تو اُس پر کوئی اضافہ نہ کیا جائے الا یہ کہ دوسری واضح دلیل موجود ہو۔ ہم اس پر گفتگو کر چکے ہیں اور ایک ہی بات کو بار بار دہرانے سے کوئی حاصل نہیں ہے۔

دونوں ہاتھوں کو کہاں تک اُٹھایا جائے اور اس کی حد کیا ہے؟ بعض فقہا نے کندھوں کو حد مقرر کیا ہے۔ یہ امام مالک، امام؟؟ اور ایک جماعت کا قول ہے۔

دوسرے گروہ نے کانوں تک اُٹھانے کی بات کہی ہے۔ یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے۔ بعض لوگوں نے سینے تک اُٹھانے کا طریقہ اپنایا ہے۔ یہ سب نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہیں۔ مگر سب سے زیادہ ثبوت مؤقف یہ ہے کہ آپ کندھوں کے بالمقابل رفع یدین کرتے تھے اور یہی جمہور کا مسلک ہے۔ سینے کے مقابلہ میں کانوں تک رفع یدین کرنا زیادہ ثابت اور مشہور ہے۔

دوسرا مسئلہ: رکوع سے سیدھا کھڑا ہونا:

امام ابوحنیفہ کی رائے ہے کہ رکوع میں اور رکوع سے کھڑے ہوتے ہوئے سیدھی حالت میں ہونا واجب نہیں ہے اور امام ابوحنیفہ نے اسے واجب کہا ہے۔ امام مالک کے اصحاب میں اختلاف ہے کہ ان کے مذہب کا ظاہر اس بات کا متقاضی ہے کہ یہ اعتدال ہو یا اس کے واجب ہونے کا تقاضا کرتا ہے؟ کیوں کہ ان سے اس سلسلے میں کوئی نص منقول نہیں ہے۔

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ آیا جس چیز پر لفظ کا اطلاق ہو رہا ہے اُس کے بعض پر عمل واجب ہے یا کُل پر عمل کرنا وجوب شامل ہے؟ جن لوگوں کے نزدیک بعض پر عمل کرنا کافی ہے اُن کے نزدیک رکوع میں اعتدال شرط نہیں ہے اور جن لوگوں نے کُل کی شرط لگائی ہے انہوں نے اعتدال کو واجب کہا ہے۔ صحیح حدیث ہے جو اس سے پہلے آچکی ہے کہ ایک شخص کو آپؐ نے

Marfat.com

فرائض کی تعلیم دی تھی اُس حدیث کا ٹکڑا ہے۔

اِرْکَعْ حَتّٰی تَطْمَئِنَّ رَاکِعًا وَ ارْفَعْ تَطْمَئِنَّ رَافِعًا۔

(رکوع کرو یہاں تک کہ رکوع پر تمہیں اطمینان ہو جائے وار سر اٹھاؤ یہاں تک پورا اطمینان ہو جائے)

اس حدیث سے بظاہر فرضیت معلوم ہوتی ہے۔ اسی حدیث کا سہارا اُن تمام فقہا نے لیا ہے جو یہ اصول قائم کرتے ہیں کہ افعال نماز میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اُن افعال کو، جن کی صراحت اس حدیث میں نہیں کی گئی، وجوب پر محمول نہ کیا تا آنکہ اس کے حق میں دلیل موجود ہو۔ انہوں نے اس سے قبل نہ رفع یدین کو فرض کہا تھا اور نہ تکبیر تحریمہ اور قرأت کے سوا اقوال صلوٰۃ کو۔ یہ اصول پہلے اصول کے مخالف ہے اور یہی اکثر مسائل میں اختلاف کا سبب ہے۔

تیسرا مسئلہ: قعدہ کی ہیئت

نماز میں بیٹھنے کی ہیئت کیا ہو، اس بارے میں علما کا اختلاف ہے۔ امام مالک اور ان کے اصحاب کی رائے ہے کہ نمازی دونوں چوتڑوں کو زمین پر اس طرح رکھے کہ اس کا دایاں پاؤں کھڑا ہو اور بایاں پاؤں مڑا ہو۔ امام موصوف کے نزدیک عورت کے بیٹھنے کی ہیئت مرد ہی کی طرح ہو گی۔ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کی رائے ہے کہ نمازی اپنے دائیں پاؤں کو کھڑا رکھے اور بائیں پاؤں پر بیٹھ جائے۔ امام شافعی نے درمیانی نشست اور آخری نشست میں تفریق کی ہے۔ درمیانی نشست کے سلسلے میں امام ابوحنیفہ کے قول پر عمل کیا ہے اور آخری نشست کے سلسلے میں امام مالک کی حمایت کی ہے۔

اس اختلاف کی وجہ احادیث کا باہمی تعارض ہے۔ اس سلسلے میں تین احادیث وارد ہیں۔ ایک حدیث ابوحمید الساعدی کی ہے جس میں رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی کیفیت بیان ہوئی ہے۔ یہ حدیث متفقہ طور پر ثابت ہے۔ اس کے الفاظ ہیں: ''جب آپؐ دونوں رکعتوں میں جلوس کرتے تو اپنے بائیں پاؤں پر بیٹھتے اور دایاں پاؤں کھڑا رکھتے اور جب آخری رکعت میں بیٹھتے تو بایاں پاؤں آگے کرتے، دایاں پاؤں کھڑا رکھتے اور سُرین کے بل بیٹھتے۔''

Marfat.com

دوسری حدیث وائل بن حجرؓ کی ہے۔اس کے الفاظ ہیں ''جب آپ نماز میں قعدہ فرماتے تو دایاں پاؤں کھڑا رکھتے اور بائیں پاؤں پر بیٹھ جاتے۔''

تیسری حدیث وہ ہے جس کی روایت امام مالک نے عبداللہ بن عمرؓ سے کی ہے اس کے الفاظ ہیں ''نماز کی سنت یہ ہے کہ اپنے دائیں پاؤں پر کھڑا رکھواور بائیں پاؤں کو موڑلو'' یہ مسند میں داخل ہے کیوں کہ اس میں اِنَّمَا سُنَّةُ الصَّلٰوةِ کے الفاظ آئے ہیں۔قاسم بن محمد سے امام مالک کی ایک روایت میں ہے کہ آپ نے لوگوں کو تشہد میں بیٹھ کر دکھایا۔چنانچہ اپنا دایاں پاؤں کھڑا کیا، بایاں پاؤں موڑ لیا اور بائیں سرین پر بیٹھ گئے، قدم پر نہیں بیٹھے۔ پھر فرمایا: مجھے عبداللہ بن عمر نے اسی طرح بیٹھ کر دکھایا تھا۔مجھ سے انہوں نے بیان کیا کہ ان کے والد اسی طرح کرتے تھے۔ چنانچہ امام مالک نے اسی حدیث کو ترجیح دی۔امام ابوحنیفہ نے وائلؓ کی حدیث کو ترجیح دی۔اور امام شافعی نے ابوحمید الساعد کی حدیث کی روشنی میں جمع وتطبیق کی راہ اختیار کی۔

امام طبری نے تخیر کی راہ اختیار کی اور فرمایا: بیٹھنے کی یہ تمام صورتیں جائز ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہونے کی وجہ سے درست ہیں۔اور یہ بہترین مؤقف ہے کیوں کہ مختلف افعال کو تعارض کے بجائے تخیر پر محمول کرنا اولیٰ ہے۔یہ تعارض عام طور پر فعل اور قول میں یا ایک قول اور دوسرے قول میں ہوتا ہے۔

چوتھا مسئلہ: درمیانی قعدہ اور آخری قعدہ

درمیانی قعدہ اور آخری قعدہ کے سلسلے میں علما نے اختلاف کیا ہے۔اکثر فقہا نے درمیانی قعدہ کو سنت قرار دیا ہے فرض نہیں۔ایک گروہ کی شاذ رائے ہے کہ وہ فرض ہے۔

اختلاف کا سبب احادیث کے مفہوم میں تعارض اور ایک قعدہ کو دوسرے قعدہ پر قیاس کرنا ہے۔حضرت ابوہریرہؓ کی گزشتہ حدیث کے الفاظ ہیں:

اِجْلِسْ حَتّٰی تَطْمَئِنَّ جَالِسا

(بیٹھ جاؤ اور تا آنکہ اس نشستن پر تمہیں اطمینان ہو جائے)

اس حدیث کے ظاہر کی رو سے پوری نماز میں بیٹھنا واجب ٹھہرا۔جس نے اس حدیث پر

Marfat.com

عمل کیا اس نے تمام قعدوں کو فرض قرار دیا ہے۔ دوسری حدیث ابن بحسینہ کی ہے جو ثابت ہے کہ ''آپ نے درمیانی قعدہ کو ساقط کر دیا اور اس کی تلافی نہیں کی بلکہ اس کے سجدہ کیا''۔ آپؐ سے یہ بھی ثابت ہے کہ آپؐ نے دو رکعتیں ساقط کر دیں تو ان کی تلافی کی۔ اسی طرح ایک رکعت کے بارے میں بھی ہے۔ فقہا نے درمیانی قعدہ کے حکم اور رکعت کے حکم میں اس فرق کو محسوس کیا جب کہ ان کے نزدیک اجماعی طور سے رکعت فرض ہے تو انہوں نے درمیانی قعدہ کو فرض نہیں قرار دیا۔ یہ ہے وہ سبب جس کی رو سے فقہا نے دونوں قعدوں میں فرق کیا ہے۔ اور یہ رائے قائم کی ہے کہ سجدہ سہو سنتوں کے لئے ہوتا ہے فرض کے لئے نہیں۔

جن فقہا نے درمیانی قعدہ کو فرض قرار دیا ہے وہ کہتے ہیں کہ درمیانی قعدہ کے لئے سجدہ سہو ایسی چیز ہے جس نے تمام فرائض کے مقابلے میں اسے خصوصیت عطا کر دی ہے اور یہ ایسی دلیل نہیں ہے جو اس کی فرضیت کا انکار کر دے۔

جن فقہا نے دونوں قعدوں کو سنت مانا ہے انہوں نے آخری قعدہ کو درمیانی قعدہ پر قیاس کیا ہے جب کہ انہوں نے اسی دلیل کے ذریعہ جو جمہور نے اختیار کی ہے، اسے پہلے ہی سنت تسلیم کر لیا ہے۔

اسی طرح علما کے اختلاف کا سبب درحقیقت ظاہر قول یا ظاہر فعل سے استدلال کا تصادم ہے۔ کچھ ایسے فقہا بھی ہیں جو دونوں قعدوں کو اس لئے فرض قرار دیتے ہیں کہ ان کے نزدیک اصول یہ ہے کہ نماز کے تمام افعال نبوی وجوب پر محمول کیے جائیں تا آنکہ دلیل اس کے خلاف موجود ہو جیسا کہ اوپر آ چکا ہے، اس صورت میں دونوں بنیادوں کا تقاضا ہے کہ قعدہ اخیرہ کو فرض تسلیم کیا جائے۔ اس لئے اکثر جمہور کی یہی رائے ہے اور قیاس کے سوا اس کا کوئی مخالف نہیں ہے۔ قیاس سے مراد قول اور عمل کی دونوں بنیادیں ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اُن لوگوں کا قول ضعیف ترین ہے جو دونوں قعدہ کو سنت قرار دیتے ہیں۔ واللہ اعلم۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ ''آپؐ اپنی دائیں ہتھیلی، دائیں گھٹنے پر اور بائیں ہتھیلی بائیں گھٹنے پر رکھتے تھے اور اپنی انگلی سے اشارہ کرتے تھے۔

علما کا اتفاق ہے کہ قعدہ کی یہ ہیئت بہترین ہیئت ہے۔ البتہ انگلیوں کو حرکت دینے کے سلسلے میں اختلاف ہے کیوں کہ اس سیاق میں احادیث مختلف ہیں۔ ثابت یہی ہے کہ آپ فقط

Marfat.com

اشارہ کرتے تھے۔

پانچواں مسئلہ: دونوں ہاتھوں کو ایک دوسرے کے اوپر رکھنا

نماز میں دونوں ہاتھوں کو ایک دوسرے کے اوپر رکھنے کے سلسلے میں علما نے اختلاف کیا ہے۔ امام مالک نے فرض نماز میں اسے مکروہ قرار دیا ہے اور نفل میں جائز کیا ہے۔ ایک گروہ اسے نماز کی سنتوں میں شمار کرتا ہے اور یہ جمہور ہیں:

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ جو ثابت احادیث ہیں ان میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کی صفت بیان ہوئی ہے مگر ان میں کہیں منقول نہیں ہے کہ آپؐ نے اپنا دایاں ہاتھ بائیں ہاتھ پر رکھا ہو۔ یہ بھی ثابت ہے کہ لوگوں کو اس کا حکم دیا جاتا تھا۔ حدیث بوحمید میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کی یہی صفت بیان ہوئی ہے۔

ایک گروہ نے کہا کہ اس فعل کا اثبات کرنے والی احادیث اُن حدیثوں پر اضافہ ہیں جن میں یہ اضافہ نقل نہیں ہوا ہے اور اس اضافہ پر عمل کرنا واجب ہے۔ دوسرا گروہ یہ سمجھتا ہے کہ اُن احادیث پر عمل کرنا زیادہ واجب ہے جن میں یہ اضافہ منقول نہیں ہے۔ کیوں کہ یہ حدیثیں تعداد میں زیادہ ہیں۔

چونکہ اس فعل کا زیادہ تعلق افعال صلوٰۃ سے نہیں ہے بلکہ یہ زیادہ باب الاستعانہ سے میل کھاتا ہے۔ اس لئے امام مالک نے نماز میں اس کی اجازت دی ہے مگر فرض میں اسے جائز نہیں مانا ہے۔ ان احادیث کے حکم سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ ایک ہیئت ہے جو خضوع کا متقاضی ہے اور یہی زیادہ مناسب حال بھی ہے۔

چھٹا مسئلہ: وتر کی ہیئت

جب آدمی وتر کی نماز پڑھ رہا ہو تو ایک گروہ کے نزدیک پسندیدہ یہ ہے کہ وہ وتر کے لئے نہ اُٹھے جب تک کہ ٹھیک سے بیٹھ نہ جائے۔ دوسرے گروہ کے نزدیک بہتر یہ ہے کہ سجدہ سے براہ راست اُٹھ کر کھڑا ہو جائے۔ یہ پہلا قول امام شافعی اور ایک جماعت کا ہے اور دوسرا قول امام مالک اور ایک جماعت کا ہے۔

Marfat.com

اختلاف کا سبب یہ ہے کہ اس سلسلے میں دو متعارض احادیث ہیں۔ ایک مالک بن الحویرثؓ کی ثابت حدیث ہے کہ ”انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز پڑھتے ہوئے دیکھا۔ جب آپ نے وتر کی نماز پڑھی تو اس وقت تک نہ اُٹھے جب تک کہ اطمینان کے ساتھ بیٹھ نہ گئے۔“

حدیث ابو حمیدؓ میں رسول اللہ کی نماز کی صفت بیان ہوئی ہے کہ ”جب پہلی رکعت کے دوسرے سجدہ سے آپؐ نے سر اُٹھایا تو تورک (سرین کے بل بیٹھنا) نہ کیا اور کھڑے ہو گئے۔“

امام شافعی نے پہلی حدیث پر عمل کیا اور امام مالک کی نظر دوسری حدیث پر جمی۔

اسی طرح علما کا اختلاف ہے کہ جب وہ سجدہ کرے تو کیا گھٹنوں سے قبل دونوں ہاتھ رکھے یا پہلے گھٹنوں کو رکھے؟ امام مالک کہتے ہیں کہ ہاتھوں سے پہلے گھٹنوں کو رکھے۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ حدیث ابِ حجرؓ کے الفاظ ہیں۔ ”میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ جب آپ سجدہ کرتے تو ہاتھوں سے پہلے گھٹنوں کو رکھتے اور جب اُٹھتے تو گھٹنوں سے پہلے ہاتھوں کو اُٹھاتے۔“ حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

اِذَا سَجَدَ اَحَدُکُمْ فَلَا یَبْرُکْ کَمَا یَبْرُکُ الْبَعِیْرُ وَلْیَضَعْ یَدَیْہِ قَبْلَ رُکْبَتَیْہِ۔

(جب تم میں سے کوئی سجدہ میں جائے تو اونٹ کی طرح نہ بیٹھے بلکہ اپنے ہاتھوں کو گھٹنوں سے پہلے رکھے)

بعض اہل حدیث علما نے کہا ہے کہ وائل بن حجرؓ کی حدیث ابو ہریرہؓ کی حدیث سے زیادہ ثابت ہے۔

ساتواں مسئلہ: سجدہ کی ہیئت

علما کا اتفاق ہے کہ سجدہ سات اعضا کے سہارے پر ہوتا ہے: چہرہ دونوں ہاتھ، دونوں گھٹنے اور دونوں پاؤں کیوں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے:

اُمِرْتُ اَنْ اَسْجُدَ عَلٰی سَبْعَۃِ اَعْضَاءٍ

(مجھے سات اعضا پر سجدہ کرنے کا حکم دیا گیا ہے)

علما کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ اگر کسی نے چہرہ کے بل سجدہ کر لیا اور مذکورہ اعضا میں

Marfat.com

سے کسی عضو سے کام نہ لیا تو اس کی نماز باطل ہو گی یا نہیں؟ ایک گروہ کہتا ہے کہ اس کی نماز باطل نہیں ہو گی کیوں کہ لفظ سجدہ کا اطلاق صرف چہرہ پر ہوتا ہے؟ دوسرا گروہ کہتا ہے کہ اس کی نماز باطل ہو جائے گی اگر اس نے حدیث ثابت میں مذکور ساتوں اعضا کے سہارے سجدہ نہ کیا۔

علما کا اس میں اختلاف نہیں ہے کہ جو اپنی پیشانی اور ناک کے بل سجدہ کرے اس نے اپنے چہرے کے بل سجدہ کیا۔ البتہ پیشانی اور ناک میں سے کسی ایک کے بل سجدہ کرنے والے کے سلسلے میں اختلاف ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ ناک استعمال نہیں کی مگر پیشانی استعمال کر لی تو جائز ہے اور اگر ناک کے بل سجدہ کیا مگر پیشانی زمین پر نہیں رکھی تو جائز نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ کہتے ہیں کہ یہ بھی جائز ہے۔ امام شافعی سجدہ میں ان دونوں اعضا کے استعمال کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ اختلاف کا سبب یہ ہے کہ جس چیز پر لفظ کا اطلاق ہو رہا ہے اس کے کُل پر عمل کرنا واجب ہے یا بعض پر عمل کرنا کافی ہے؟ کیوں کہ حضرت ابن عباسؓ کی ثابت حدیث میں ہے کہ "مجھے سات اعضا پر سجدہ کرنے کا حکم دیا گیا"۔ اس میں چہرہ کا بھی ذکر ہے۔ جن فقہا نے یہ سمجھا کہ واجب بعض پر عمل کرنا ہے انہوں نے پیشانی یا ناک پر سجدہ کرنا کافی قرار دیا ہے۔ اور جن لوگوں نے یہ سمجھا کہ لفظ سجدہ کا اطلاق پیشانی پر ہوتا ہے مگر ناک پر اس لفظ کا اطلاق نہیں ہوتا، انہوں نے پیشانی کے بل سجدہ کو جائز کہا ہے مگر صرف ناک کے بل سجدہ کو جائز نہیں تسلیم کیا ہے گویا یہ اُس بعض کی تحدید نہیں ہے جس کی پیروی واجب ہے اور جس پر لفظ کا اطلاق ہوا ہے۔ یہ تحدید و تعین اُس گروہ نے کی ہے جو شئے کے مختلف اجزا میں تفریق کرتا ہے اور بعض کو تعمیل حکم نبوی ﷺ میں واجب قائم مقام سمجھتا ہے اور بعض کو نہیں اس پر غور کرنے کی ضرورت ہی کیوں کہ یہ اس بارے میں اصل ہے ورنہ کوئی شخص کہہ سکتا ہے کہ اگر اس کی ناک نے رائی برابر زمین چھوئی تو اس کا سجدہ مکمل ہو گیا۔

جن فقہا کے نزدیک واجب اُسی شئے کے کُل پر عمل کرنا ہے جس پر لفظ کا اطلاق ہوا ہے تو انہوں نے پیشانی اور ناک دونوں کے بل سجدہ کرنا واجب قرار دیا ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ لفظ کے حوالے سے جو احتمال تھا اسے اللہ کے رسول کے عمل نے زائل کر دیا اور اس کی وضاحت کر دی۔ آپؐ ناک اور پیشانی کے بل سجدہ کرتے تھے کیوں کہ حدیث میں آیا ہے کہ آپ کوئی نماز پڑھ کر واپس آتے تو آپ ﷺ کی پیشانی اور ناک پر مٹی اور پانی کا اثر تھا۔ یہ واجب ٹھہرا

Marfat.com

کہ فعل نبوی حدیث مجمل کی تفسیر ہو۔ ابو عمر بن عبدالبر کہتے ہیں: اس حدیث کے ایک گروہ نے ابن عباسؓ کی حدیث کا تذکرہ کیا ہے اور انہوں نے ناک اور پیشانی کا ذکر کیا ہے۔ قاضی ابو الولید کہتے ہیں بعض نے صرف پیشانی کا تذکرہ کیا ہے۔ دونوں روایتیں امام مسلم کی کتاب میں موجود ہیں اور یہ امام مالک کے لئے حجت ہے۔

علما کا اس امر میں بھی اختلاف ہے کہ آیا سجدہ کی شرط ہے کہ نماز کا ہاتھ نمایاں ہو اور اُس چیز پر رکھا ہوا ہو جس پر چہرہ رکھا ہے یا یہ شرط نہیں ہے؟ امام مالک کہتے ہیں: یہ سجدہ کی شرط میں داخل ہے۔ میرے خیال میں امام موصوف کی مراد تکمیل سجدہ سے ہے۔ ایک جماعت اسے شرط نہیں مانتی۔

اسی بات سے متعلق عمامہ کی تہوں پر سجدہ کے سلسلے میں علما کا اختلاف بھی ہے۔ اس میں لوگوں کے تین مسلک ہیں: ایک مسلک ممانعت کا ہے۔ دوسرا مسلک جواز کا ہے۔ تیسرے مسلک کے مطابق عمامہ کی تہوں کے قلیل و کثیر میں فرق ہے۔ ایک فرق اس میں بھی کیا گیا ہے کہ پیشانی کا کوئی حصہ زمین کو چھو رہا ہے یا نہیں۔ یہ تمام اختلافات مسلک مالکی میں اور فقہا کے یہاں موجود ہیں۔ بخاری میں ہے کہ لوگ ٹوپیوں اور عماموں پر سجدہ کرتے تھے۔

جن فقہا نے سجدہ میں ہاتھوں کو نمایاں کرنا ضروری نہیں سمجھا ہے انہوں نے حضرت ابن عباسؓ کے اس قول سے استدلال ہے کہ ''نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے سات اعضا پر سجدہ کرنے کا حکم دیا ہے اور یہ کہ ہم حالت سجدہ میں اپنے بال یا کپڑے کو نہ سمیٹیں''۔ بعض فقہا نے دو گھٹنوں پر اور خفین میں نماز پر اسے قیاس کیا ہے۔ اس عموم سے عمامہ پر سجدہ کے حق میں بھی استدلال کیا جاسکتا ہے۔

آٹھواں مسئلہ: کُتے کی ہیئت میں بیٹھنا

علما کا اتفاق ہے کہ نماز میں چوتڑ کے بل بیٹھنا (اقعاء) مکروہ ہے کیوں کہ حدیث میں ممانعت آئی ہے۔ ''آدمی چوتڑ کے بل نماز میں بیٹھے جس طرح کتے بیٹھتے ہیں۔'' علما کا اختلاف اس میں ہوا کہ حدیث میں وارد لفظ 'اقعاء' سے مراد کیا ہے؟ بعض لوگوں کی رائے ہے کہ جس اقعاء سے منع کیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ آدمی نماز میں اپنے چوتڑوں کے بل اس طرح بیٹھے کہ کتے

Marfat.com

اور درندہ کی طرح اس کی رانیں کھڑی ہوں۔ اس میں ک وئی اختلاف نہیں کہ اس ہئیت کا نماز سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

ایک گروہ کہتا ہے کہ اقعاء یہ ہے کہ نمازی دونوں سجدوں کے درمیان اپنے چوتڑوں کو اپنی ایڑیوں پر رکھے اور پاؤں کے اگلے حصے کے سہارے بیٹھے۔ یہ امام مالک کا مسلک ہے کیوں کہ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ وہ اس لئے ایسا کرتے تھے کہ انہیں اپنے پاؤں میں تکلف تھی۔ حضرت ابن عباسؓ کہا کرتے تھے: ''سجدہ میں دونوں پاؤں پر چوتڑ کو رکھ کر بیٹھنا تمہارے نبی کی سنت ہے۔'' امام مسلم نے اس کی تخریج کی ہے۔

اختلاف کا سبب لفظ اقعاء ہے آیا اس کے لغوی معنی مراد لئے جائیں یا شرعی معنی؟ یعنی انسان اُس ہیئت میں بیٹھے جس کی شریعت نے تخصیص کی ہے؟ جنہوں نے لغوی معنی مراد لیا ہے انہوں نے کتے کی طرح بیٹھنے کو مکروہ کہا ہے۔ اور جن کے نزدیک اس کے شرعی معنی مراد ہوں گے انہوں نے اس سے اُس ہیئت کو مراد لیا ہے جس سے شریعت میں ممانعت آئی ہے۔ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ پاؤں کے اگلے حصوں پر بیٹھنا نماز کی سنت نہیں ہے اس سے اس رائے کو تقویت ملتی ہے کہ یہی وہ ہیئت ہے جس سے منع کیا گیا ہے۔ مگر یہ استدلال ضعیف ہے کیوں کہ جن الفاظ کے شرعی معانی متعین نہیں کئے گئے ہیں انہیں لغوی معنی پر محمول کیا جاسکتا ہے تا آنکہ اس کے شرعی معنی ثابت ہو جائیں۔ برخلاف اُن الفاظ کے جن کے شرعی معنی ثابت ہیں۔ یعنی ان کے شرعی معانی پر عمل کرنا واجب ہے تا آنکہ دلیل لغوی معنی کے حق میں ہو۔ پھر اس باب میں حدیث ابن عمرؓ حدیث ابن عباسؓ کے خلاف ہے۔

Marfat.com

ابنِ رُشد بحیثیت مصنف

ابن رشد کی پوری زندگی علمی مشاغل میں گزری ہے۔سن شعور تک پہنچنے تک اس کی زندگی میں صرف دوراتیں ایسی آئیں جس میں کواپنا مطالعہ چھوڑنا پڑا۔ایک وہ رات جس میں اس کے باپ نے وفات پائی۔دوسری وہ رات جس میں اس کی شادی ہوئی۔وہ صرف ان دوراتوں میں مشغول رہا۔ان کے علاوہ وہ اپنے کام میں مشغول رہااور بہت سی بلکہ بے شمار کتابیں لکھی تھی۔ابن رشد نے اپنی کتابیں نہایت مصروفیت اور پریشانی میں لکھیں۔وہ اپنی پریشانیوں کا سبب بھی اپنی کتابوں میں ذکر کرتا ہے۔ابن رشد نے علم الکلام، تلم ہیت، فقہ، اصول، طب جیسی کتابیں لکھیں۔

فلسفہ کی تصانیف

1-جواہرالکون یااجرام علویہ
2-مقالتہ فی اتصال
3-المقائس الشرطیہ
4-المسائل الطفیفتہ
5-مقالستہ فی المقدمہ
6-مبادی الافلسفہ
7-ابن سینا کی موجودات کی تعلیم کی تغلیط
8-خداکےعلم
9-مقالتہ فی الزمان
10-المسائل الفلسفتہ
11-مقالستہ فی علم الانفس
12-المسائل اعلی الافلاک والارض

Marfat.com

علم کلام میں تصانیف

1- فعل المقال فیما بین الحکمه العرشیه من الامصال

2- ذیل مفل المقال۔

3- تهافته تهافته فلسفته

علم ہئیت کی تصانیف

1-تلخیص المجسطی

2- ما یحتاج المیه من کتاب اقلیدس فی المجسطی

3- مقالته فی حرکته فلک

4- مقالته فی تلویر هنینه الافلاک

5۔عربی کتابیں یہ ہیں:

(الف) تهافته التهافت

(ب)فصل المقتال

ابن رشد خالص علمی آدمی تھا۔اور بچپن سے لے کر بڑھاپے تک علمی مشاغل میں مصروف رہا۔ بیان کیا جاتا ہے کہ سن شعور تک پہنچنے کے بعد اس پر صرف دو راتیں ایسی گزریں۔ جس میں اس کو اپنا مطالعہ چھوڑنا پڑا۔ایک وہ رات جس میں اس کے باپ نے وفات پائی۔ دوسری وہ رات جس میں اس کی شادی ہوئی۔ ان دونوں راتوں کے علاوہ ہمیشہ بحث ومطالعہ اور تصنیف وتالیف میں مشغول رہا۔اور تقریباً دس ہزار صفحے لکھے۔

ابن رشد کی تصنیفات کی تعداد میں سخت اختلاف ہے۔الدیباج الذہب میں اس کی چند کتابوں کا نام لکھ کر لکھا ہے۔ کہ اس کے علاوہ اس کی اور بہت سی تصنیفات ہیں۔ جن کی تعداد ساٹھ سے زیادہ ہے۔

Marfat.com

(ترجمہ رینان: ص... 168 سوانح ابن رشد مولوی محمد یونس مرحوم: ص.... 118)

ابن ابی اصیبعہ نے اس کی پچاس کتابوں کے نام لکھے ہیں۔ اور ذہبی نے اس کی تصنیفات کی تعداد 75 بتائی ہے۔ لیکن ان میں کوئی تعداد صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ ابن ابی اصیبعہ نے کئی کتابوں کی غلط نسبت اس کی طرف کردی ہے۔ اور کئی کتابوں کے نام چھوڑ گیا ہے۔ اور ذہبی کی فہرست میں ایک ہی کتاب کا نام کئی جگہ آ گیا۔

(ترجمہ رینان: ص... 168 سوانح ابن رشد مولوی محمد یونس مرحوم: ص... 118)

اس کوریال لائبریری کے ایک عربی نسخے (نشان 879) میں جہاں ابن سینا فارابی اور ابن رشد کی تصنیفات کی فہرست دی ہے۔ وہاں ابن رشد کے نام نیچے فلسفہ طب' فقہ اور کلام پر اٹھہتر کتابیں لکھی ہیں۔

(ترجمہ رینان: ص... 68)

ان تمام روایتوں کو یکجا کر کے مولوی محمد یونس مرحوم فرنگی محلی نے اپنی طرف سے خذف و اصلاح کے ساتھ ابن رشد کی تصنیفات کی ایک مکمل فہرست مرتب کی ہے۔ جس کو ہم اس موقع پر درج کرتے ہیں۔

1- جواہر الکون یا اجرام علویہ 2- مقالتہ فی اتصال العقل المفارق بالانسان 3- مقالتہ فی اتصال العقل بالانسان 4- شرح رسالہ اتصال العقل بالانسان لابن باجہ 5- المسائل المنطقیہ 6- المقائس الشرطیہ 7- مقالتہ فی المقدمتہ المطلقہ 8- تلخیص منطیقات ارسطو 9- مبادی الفلسفہ۔

ابن رشد کتب مطبوعہ عربی

1- تہافتہ التہافتہ 2- فصل المقال 3- الکشف عن مناہج الادلہ 4- القسم الرابع من الطبیعۃ 5- ہدایۃ المجتہد و مفایۃ المقتعد۔

بقول محمد لطفی جمعہ اس کی بعض قلمی کتابیں بھی ہیں۔ ان کے علاوہ جتنی کتابیں ہیں۔ یا تو لاطینی میں ہیں۔ یا عبرانی میں اور ان میں سے کسی ایک زبان میں طبع کی گئی ہیں۔ اس کے بعض فلسفے کی عربی کتابوں کا قلمی مجموعہ بمقام فلورنس (اٹلی) ''دارالکتب اوفینٹی'' میں موجود

Marfat.com

ہے۔جس ہم نے 1910ء کے موسم گرما میں معائنہ کیا ہے۔

ابن رشد کی تالیفات کی تاریخ

مولف کے عمر کے اس حصے کو جس میں وہ اپنی کتابیں تصنیف کرتا ہے۔ بہت کچھ اہمیت حاصل ہے۔ہم نے یہاں ابن رشد کے مولفات کی ترتیب سے بحث کرنے کا جوارادہ کیا ہے۔ وہ ان کی تدوین کے سنین کے لحاظ سے ہے۔ چنانچہ ہم اس نتیجے تک پہنچتے ہیں۔ عنقریب قارئین کو اس جدول سے معلوم ہو جائے گا کہ ابن رشد نے 36 برس تالیف میں گزارے۔ جو اس کی عمر کا نصف حصہ ہے۔ کیونکہ اس نے 72 برس کی عمر میں وفات پائی ہے۔اور یہ بھی واضح ہوگا کہ اس نے تالیف کے کام کو سوائے اس مصیبت کے زمانے میں کبھی ترک نہیں کیا۔ جب کہ اس کو اہانت اور جلاوطنی کی سزا دی گئی تھی۔ جبکہ اس کا سن بہت تجاوز کر گیا تھا۔ یہاں ہم بعض تالیفات کے اوقات کا اندراج کرتے ہیں۔تقریباً 36 برس کے سن میں اس نے الکلیات فی الطب کو ترتیب دیا۔تقریباً 43 برس کے سن میں الشرح الصفیر للجزئیات والحوان کو ترتیب دیا۔ تقریباً 44 برس کے سن میں الشرح الوسط للطبیعہ والتحلیلات الاخیرۃ کو ترتیب دیا۔تقریباً 45 الصفیر للمصاحتہ والشعر والوسط لمابعد الطبیعات کو ترتیب دیا۔تقریباً 51 برس کے سن میں الشرح الوسط الاخلاق کو ترتیب دیا۔تقریباً 53 برس کے سن میں بمقام مراکش بعض اجزا من مادۃ الاجرام کو ترتیب دیا۔

تقریباً 54 برس کے سن میں الکشف عن مناہج الادلۃ کو ترتیب دیا۔تقریباً 61 برس کے سن میں الشرح الکبیر للطبیعتہ کو ترتیب دیا۔تقریباً 68 برس کے سن میں شرح غالینوس کو ترتیب دیا۔تقریباً 70 برس کے سن میں المنطق کو بزمانہ مصائب ترتیب دیا۔اس جدول کے بعد ابن رشد کی بعض ایسی تالیفات رہ جاتی ہیں۔جن کی تدوین کی تاریخ نہیں بیان کی جاسکتی۔اور وہ حسب ذیل ہیں۔

1-شروحہ علی التملیلات الثانی 2- الطبیعتہ والمساء 3- النفس 4- مابعد الطبیعتہ۔

ان کے علاوہ ارسطو کی جو کتابیں ہیں۔ان میں سے ابن رشد کی صرف دو شرحوں کا پتہ

Marfat.com

چلتا ہے۔ الوسط، الصغیر اور ارسطو کی کتابیں ایسی ہیں۔ جن پر اس کی شرحیں دستیاب نہیں ہوئیں۔ جیسے 1- الحیوان 2- اسیاست۔ یہ کل دو کتابیں ہیں۔ الحیوان کی شرح مفقود ہے۔ لیکن اس کا تذکرہ عبدالواحد ابن اصیبعہ اور فرست اسکوریال نے مرتب کیا ہے۔ ابن رشد نے ارسطو کی سیاست کی شرحیں نہیں لکھیں۔ اور الوسط الاخلاق کی شرح کے مقدمے میں لکھا ہے کہ اس نے مغربی شہروں میں ارسطو کی سیاست کا کوئی عربی ترجمہ نہیں دیکھا۔ اور جب اس نے افلاطون کی "جمہوریت" کی شرح لکھنی شروع کی تو اس نے کہا کہ اس شرح کی صرف اس لئے اس نے ابتداء کی۔ کہ اس کو ارسطو کی سیاست کی کتابیں دستیاب نہیں ہوئیں۔ اگر یہ اس کو مل جائیں۔ تو افلاطون کی جمہوریت سے وہ مستغنی ہو جاتا۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ یونان کے آداب و تمدن سے واقف نہ تھا۔ کیونکہ اگر واقفیت ہوتی تو اس کو یہ معلوم ہوتا کہ جو کچھ ارسطو نے اس موضوع پر لکھا ہے وہ بہت مختصر ہے۔ اور اس میں وہ افلاطون کا مقلد ہے۔ اس نے کوئی کتاب بھی ایسی نہیں لکھی جو جمہوریت کے حسن و حکمت کے لگ بھگ ہو۔ ابن رشد کی تالیفات کے موضوع قارئین کے ذہن سے قریب کرنے کے لئے ہم نے حسب ذیل طریقے سے ان کو ترتیب دیا ہے۔

ابن رشد کی فلسفیانہ تالیفات،

1- تہافتہ التہافتہ وموضوعہ ولی علی الفلاسفہ للغزالی۔ لفظ تہافتہ کے معنی بعض تعلیمات کا سقوط اور اس کی تردید کرنی ہے۔ اس کتاب کی غایت غزالی کی کتاب کی تردید ہے۔ اس کا ایک عربی نسخہ مطبوعہ ہے اور اس کے ترجمے لاطینی اور عبرانی بھی ہیں۔

2- رسالتہ فی ترکیب الاجرام۔ یہ وہ تمام مقالات ہیں جو مختلف اوقات میں لکھے گئے ہیں۔ یہ کتاب لاطینی اور عبرانی میں منتشر ہے۔

3- کتابان فی الاتصال۔ جو لاطینی لوع عبرانی زبان میں موجود ہے۔

5- اربعتہ کتب فی مسلنتہ هل العقل المادی ؟؟؟ ادراك الصور المنفعله (لاطینی)

6- شرح کلام ابن ماجہ فی اتصال العقل المنعمل بالانسان (اسکوریال)

Marfat.com

7-کتاب الکون 8-فی معقولات الشرطیه

9-الضروری فی لمنطق 10- مختصر المنطق

11- مقلمته الفلسفه فی ائن ی عژر رسالته (عربی اسکوریال عدد 629)

12- شرح جمهوریته افلاطون (عبرانی، لاطینی)

13-شرح الفارابی وارسطو المنطق

14-شروح علی الفارابی فی مختلف المسائل۔

15- نقد الفارابی فی التملیلات الثانی الارسطو۔

16-رو علی ابن سینا فی تقسیم المغلوقات و قوله التهاممکنته مطلقاً و ممکنته بنا تہاولازمته، ؟؟هوخارج عنها ولازمته بنا تہا۔

17-شرح وسط لما بعد الطبیعته عن ترجمته ینقولا اللمشقی۔

18- فی علم الله بالجزئیات۔

19-فی الوجودین الازلی والوقتی۔

20- البعث فیما وردنی کتاب الشفاء عما وراء الطبیعته۔

21-فی وجودا لمارة الاولی۔

22- فی الزمان۔

23-مسائل فی الفلسفه۔

24-فی العقل والمقول (عربی اس کو ریال عدد 879)

25- شر ح الفردوسی فی العقل

26- امسئله واجوته

27- امسئله واجوهته فی علم النفس

28- السماء والدنیا

(ہم نے اس فہرست کومصر طور پر لکھا ہے) ان کے علاوہ ابن رشد کی اور کتابیں نہیں ہیں۔لہٰذاان پرزیادتی ممکن ہے نہ کی۔اگر کوئی شخص اس تحقیقی جدول سے انکار کرے۔تواس کا قول قابل التفات نہیں ہوسکتا۔

Marfat.com

الہیات

1- فصل المقال (مطبوع)

2- ملخص الفصل المقال

3- التقریب بین المشائین

4- کشف مناہج الادلتہ۔

5- شرح کتاب الایمان الامام المہدی ابی عبداللہ محمد بن تومرت شیخ الموحدین۔

فقہ:

1- هدايته المجتهدين و نهايته المقتصد

2- مختصر المستصفى فى اصول الفقه

3- كتاب فى التبه الى اغلاط المتون۔

4- الدعاوى (3جلديں)

5- دو رس فى الفقه عربى (اسكوريال)

6- كتابان فى الذيمه

7- كتاب الخراج 8- الكسب الحرام

اس کے علاوہ اس کی چار کتابیں فلکیات پر اور بیس طب پر ہیں۔ ابن رشد نے ارسطو کے تالیفات کی تین طریقوں سے شرح لکھی ہے شرح صغیر، شرح وسط و شرح کبیر۔ شرح کبیر میں ارسطو کے ہر قول کا اقتباس ہے۔ اور ہر جگہ ''قال ارسطو'' کے قول سے اس کی تحدید کر دی ہے۔ اس کے بعد تفصیل اور غور و خوض کے ساتھ اس کی شرح لکھنی شروع کی ہے۔ یہ ''شرح کبیر'' تفسیر قرآن کے مشابہ ہے۔ جس میں متن اور شرح میں بالکلیہ امتیاز ہوتی ہے۔ اس خصوص میں ابن رشد فارابی اور ابن سینا پر سبقت لے گیا۔ کیونکہ ان دونوں نے ارسطو کے نصوص کو اپنے شروع کے ساتھ خلط ملط کر دیا ہے۔ ''شرح وسط'' میں ابن رشد نے ابتدائی کلمات تو ارسطو کے متن سے لئے ہیں۔ لیکن اس کے بعد فارابی کا مسلک اختیار کیا ہے۔ شرح صغیر ایک مختصر

Marfat.com

اقتباس نثر منظوم کی قسم ہے۔اس میں خود ابن رشد متکلم ہے۔ یہاں وہ اسی روش پر چلتا ہے۔ جس کو اس نے اقتباس اور اشتہار میں اختیار کیا تھا۔اس شرح پر غور کرنے سے واضح ہوگا۔ کہ یہ ایک مستقبل تفسیر اور شرح کے بعد لکھا ہے۔اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اس نے شرح الطبعیات کے آخر میں (جس کی اس نے ساٹھ برس کی عمر میں تکمیل کی) بتلا دیا ہے۔ کہ اس نے اپنی اوائل عمر میں اس سے مختصر ایک شرح لکھی تھی۔اس طرح ''شرح وسط'' میں ایک ضخیم شرح لکھنے کا اپنی ذات سے عہد کرتا ہے۔

وکی پیڈیا کے مقالا نگار نے ابن رشد کی تصانیف کی تقسیم یوں کی ہے۔ابن رشد نے بعمر 31 برس 1157ء پہلی تصنیف لکھی۔

قلیل تبصرے Short Commentary

1-تجريد الاقاويل الضرورية من ضاعة المنطق اوالضروری فی المنطق

2-تلخيص كتاب ايساغوجی (كتاب ارسطو فی المنطق)

3- تلخيص كتاب المعقولات

4- تلخيص كتاب العبارة

5- تلخيص كتاب القياس

6- تلخيص كتاب البرهان الارسطاطاليس

7- تلخيص كتاب الجدل

8- تلخيص كتاب الفلسفه

9- تلخيص كتاب الخطبه (1175/570 ء)

10- تلخيص كتاب الشعر

(طویل تبصرے) Long Commentaries

11-شرح كتاب القياس لارسطا طاليس

Marfat.com

12- شرح کتاب البرھان

Questions (سوالات)

13-مسائل فی الحکمة (مقدمة فی الحکمة)

ایساغوجی پر سوالات کی کتب (تصانیف)

13(A)-کلام علی قول ابی نصر جی المدخل و الجنس و الفصل یشترکان

Catagories پر سوالات

13(a)-القول فی کلیات الجواهر و کلیات الاعراض باب علی مقوله اول کتاب ابی نصر۔ مقالته علی اول مقوله ابی نصر

Peri Hermeneias پر سوالات

13(c)مقالته فی الکلمته و الاسمه المشتق، کلامه له علی الکلمه والاسمه المشتق من کتاب العبارة لابی النصر۔

13(d)من کتاب العبارة

Prior Analytics پر سوالات

13(e)القول فی الحد و نقد ماذهب الیه الاسکندر وابو نصر مقاله فی العد جزء القیاس و نقد ماذهب الیه الاسکندر وابی نصر۔

13(F) نقد مذهب ابن سینا فی انعکاس القضایاء مقالة فی نقد مذهب ابن سینا فی عکس القضایا۔

13(G) نقد مذهب تا مسطیوس فی المقیاس الممکنته فی الشکلین الاول والثانی۔

Marfat.com

13(H) مقالته فی المقدمة المطالقه۔

13(I)القول فی جهات نتائج فی المقیاس الحرکیه و فی معنی المقول علی الکل۔

13(J)مقالته فی الروم جهلت النتائج الجهات المقدمات۔

13(K) On the mixing of contingent & necessary primises.

13(L) Chapter on the dependency of the conclusions from mixed syllogisms

13(M)مقالته فی معنی القول علی الکل وغیر ذالك۔

13(N) مقالته فی القیاس

13(O)-تلخیص شرح ابی نصر المقالته الاولته من القیاس الحکیم۔

Postirior Analyticsپر سوالات

13(P)-القول فی المحمولات البراهین

13(Q)-من کتاب البرهان ابی نصر

13(R)-القول فی الحد الشخص

-13(S) On the 3 types of defination in relation to demonstrations

-13(T) On the middle term is the cause of the major term.

13(U)- کتاب فی ماخلف ابو نصر لارسطو فی کتاب البرهان من ترتیبه و اقوانین البراهین والحدود۔

-13(V) On the conditions for the necessity of premesis of demonstrations.

Marfat.com

-13(W) On how a demonstration can be transferred from one science to an other.

-13(X) On demonstrations QUIA

-13(Y) On the sense in which the defination is better known than the thing defined.

-13(Z) On the definations which are said are said to differ from demonstrations in their order.

فطری فلسفہ پر کتب:

14-جوامع السماء الطبیعی جزء من الجوامع فی الفلسفه جوامع کتب ارسطاطالیس فی الطبیعات وال لهیات۔

15-تلخیص کتاب السماء الطبیعی لارسطاطالیس تلخیص الطبیعی۔

16-شرح کتاب السماء الطبیعی۔

فلکیات پر تصنیف

17-جوامع السماء والعالم جزء من الجوامع فی الفلسفه جوامع کتب ارسطا طالیس فی الطبیعات والا لهیات۔

18-تلخیص کتاب السماء والعلم۔

19-شرح کتاب السماء والعالم۔

De substantia orbis -20

Books On Generation & Corruption:

21-جوامع کتاب الکون والفساد۔

22-تلخیص کتاب الکون والفساد (567ھ/1172ء)

Marfat.com

METEROLOGY پر کتب

23-جوامع الکتاب الاثار الطویه

24-تلخیص کتاب الآثار الطویه

BIOLOGY پر کتب

25-تلخیص نسع مقالات من کتاب الحیوان تلخیص نسع مقالات۔ من کتاب الحیوان و تلك من الحانیه عشر الی الدیوان لارسطا طالیس ۔

26-مقاله فی الحیوان

27-مختصر تبصره بر De Plantis

28-فطری فلسفہ پر سوالات پر کتاب:

نفسیات پر کتب

29- کتاب النفس

30- تلخیص کتاب النفس

31-شرح کتاب النفس لارسطا طالیس

32- تلخیص الحس والمحسوس(01/04/1170)

TREATISES ON THE INTELLECT:

33-کتاب فی فحص علی ممکن العقل الذی فنی وهو مسمی بالهبولانی ان یعقل الصور المفارقته باذره اولا یمکن تلك وهو مطلوب الذی کان ارسطا طالیس وعدنا یقدص عنه فی کتاب النفس۔

34- مقالته فی اتصال العقل المفارق بالانسان۔ مسلته فی علم النفس مسئل عنها فی خاجاب فیها۔

Marfat.com

35-مقالتہ فی اتصال العقل بالانسان مقالتہ ایضاً فی اتصال بالانسان مقالتہ فی تلک ایضاً۔

36-مقالتہ فی العقل اخری فی علمہ النفس ایضاً

37-شرح مقالات الاسکندر۔

38-شرح رسالتہ اتصال العقل بالانسان ابن الصابغ۔

Son OF Averrors عبداللہ ابن رشد

39-ھل یتصل بالعقل الھیولانی العقل وھو ملتبس بالجسم۔

ANONYMOUS

De Ammae Beatudine -40

METAPHYSICS

کتب (تبصرے)

41-تلخیص مابعد الطبیعہ۔

43-شرح مابعد الطبیعتہ۔

(Practical Philosophy) عملی فلسفہ

44-وسطی تبصرے بر Nicomachean Ethics

Epitome Of Plato's Republic -45

MATHEMATICS

Epitome Of The Almagest -46

47-فصل المقال فیما بین الحکمتہ والشریعہ من اتصال۔

48-الکشف عن مناھج العدلہ

Marfat.com

ایک اور فہرست تصانیف (مع سنین) مرتبہ کینی جوزف

1-المختصر فی المنطق(1157/552)
2-مختصر الاساجوجی (بشمول "مدخل")
3-مختصر المعقولات
4-مختصر العبارۃ
5-مختصر القیاس
6-مختصر التحلیل
7-مختصر البرھان
8-مختصر السفسطتہ
9-مختصر الجدلتہ
10-مختصر الحطاتہ
11-مختصر الشعر۔
12-مختصر المستصفی (18/552جنوری 1158)
13-الجوامع الطبیعہ (7-1159اپریل/554)
14-جوامع اسماع الطبیعی۔
15-جوامع السماع والعالم
16-جوامع الکون والفساد
17-جوامع الآثار العلویۃ (1170/566)
18- المختصر فی النص (1158/555)
19-جوامع مابعد الطبیعہ (1161/555)
20-کتاب الکلیات (1162/557)
21-بدایتہ المجتھد ونھایتہ المقتصد (1164/559)
22-تلخیص کتاب ایساغوجی (1165/560)

Marfat.com

23-تلخیص المعقولات (1165/560)

24-تلخیص العبارۃ (1165/561)

25-مختصر القیاس

26-مختصر التحلیل

27-مختصرالبرھان

28-مختصر السفسطتہ

29-مختصر الجدل

30-مختصر الخطابہ

31-مختصر الشعر

32-مختصر المستصفی/ الضروری فی اصول الفقہ (ذوالحجہ 18/552جنوری 1158)

33-الجوامع الطبیعتہ (17اپریل 1159/16ربیع 1554ء)

34-جوامع السماع الطبیعی

35-جوامع السماء والعالم

36-جوامع الکون والفساد

37-جوامع الآثار العلویہ

38-المختصر فی نفس(1158ھ/1160ھ/555ء)

39-جواعم ما بعد الطبیعہ(1161/556)

40-کتاب الکلیات(557/1162)

41-بدایتہ المجتھد ونھایتہ المقتصد (559/1164)

42-تلخیص کتاب ایساغوجی (1165/560)

43-تلخیص المعقولات (560/1165)

44-تلخیص المعقولات (1165)

45-تلخیص العبارۃ (1165)

Marfat.com

46-تلخيص القياس (562/116)

47-تلخيص الجدل (563/1168)

48-تلخيص البرهان (564/1169)

49-تلخيص كتاب الحيوانات/(565)

50-تلخيص كتاب الحيوانات (فى اعضاء)

51-مختصر المجسطى (1170)

52-جوامع الحس والمحسوس (1170)

53-تلخيص السماع الطبيعى

54-تلخيص السماء والعالم

55-تلخيص الكون والفساد (فرورى1172)

56-تلخيص الآثار العلويه (568/1173)

57-تلخيص كتاب النفس (1174)

58-تلخيص مابعد الطبيعه (1174)

59-تلخيص الفسطه ا(1174)

60-تلخيص كتاب الخطابته (570/1175)

61-تلخيص الشعر (571/1176)

62-تلخيص كتاب الاخلاق (1177ء مئى4)

63-تلخيص سياسته الافلاطون /كتاب المجهدريه (1177)

64-مقالات فى المحمولات المفردة والمركتبه و نقد مذهب ابن سينا (1172)

65-مقالته فى جهات النتائج فى المقياس المركزه و فى معنى المعول على اسكل (5جون 1172)

66- مقالته فى المقدمته الوجوديته او مطلقه (1172)

67-مقالته فى نقد مذهب تا مسطيوس فى المقابيس الممكنته

Marfat.com

(1172)

68-مقالته فی القیاس الشرطی و نقد مذهب ابن سینا

69-مقالته فی نقد مذهب ابن سینا فی عکس القضایا

70-تعلیق فی الکلمته والاسمه المشتق و نقد مذهب ابی نصر (1174)

71-مقالته فی الحد و نقد مذهبی الاسکندر وابی نصر (1174)

72- مقالته فی کلیات الجواهر و کلیات الاعراض (1174-1178)

73-مقالته فی حد الشخص (1174-1178)

74-مقالته فی ثلاثته نوع المحدود بالنستیه الی البرهان (1174-1178)

75-مقالته فی الحد الاوسط (1174-1178)

76- مقالته فی شرائط مقدمات البرهان(1174-1178)

77- مقاله فی الشروط لتکون المقدمات ضروریته (1174-1178)

78-مقالته فی کیف ینتقل من علم الی علم آخر (1174-1178)

79- مقالته فی براهین الوجود

80- مقالته فی کیف الحداثر معروف من المحدود

81-مقالته فی الحدود التی تقال فی الوضع مختلفه من البرهان

82-مقالته فی زمان التوبه

83-مقالته فی حفظ الصحته

84-مقالته فی الصحیته

85-مقالته فی التریاق

86-مقالته فی البدور والفردوع

87-مسائل فی الطبیعه

88-مقالته فی جوهر الفلك (1178)

Marfat.com

89-مقالته فی مفارقته المبداء الاول (1181)

90-مقالته فی الخطابته (1178)

91-مقالته فی الشعر (1178)

92-مقالته فی العلم الالٰھی

93-فصل المقال (1178)

94-الشکف عن مناھج الادلته فی عقائد الملته (1179)

95-شرح ارجوزة ابن سینه می الطب (14فروری 1180)

96-مقالته فی اصناف المزاج و نقد مذھب الجالینوس (1180)

97-مقالته فی حیلته البرء(1180)

98-نھافته التھافته (81-576-77/1180)

99- مقالته فی ان ما یعتقده المشاوون و ما یعتقده المتکلون من اھل ملتنا فی کیفیته وجود العالم متقارب فی المعنی(1181)

100- مسائل فی السماء والعالم (1181)

101- مقالته فی جهته نتائج المقیاس المختلفته من الضروریته والمطلق والممکن(1182)

102- شرح البرھان(1183)

103-مقالته فی لزومه جھات النتائج لجھات المقدمات

104-مقالته فی محمولات البراھین

105-شرح السماع الطبیعی

106-شرح السماء والعالم(1188)

107-شرح کتاب النفس (1190)

108-تلخیص رسالته الاتصال لابن باجته (1194)

109-مقالته فی السعادته النفس/ فی اتصال العقل المفارق بالانسان (1194)

Marfat.com

110-رسالته الاتصال

111-شرح مقالته الاسکندر الافرودیسی فی العقل (1194)

112- شرح مابعد الطبیعات (1194)

113-تلخیص کتاب الاسطقسات

114-تلخیص کتاب المزاج (1192)

115-تلخیص کتاب القوی الطبیعه (1192)

116-اختصار العلل والاعراض (1192)

117-تلخیص کتاب الحمیات (29ستمبر1193)

118-تلخیص کتاب الادویته المفردة (1193)

119-مقالته فی حمیات العفن / فی زمان التوبة

120- De ratione curandodorum morborum (1193)

121- Canons De Medicinis Laxativis

122-مقالته فی معنی المقول علی الکل

123-مقالته علی المقالته السابعة والثامة من السماع الطبیعی الارسطو (نومبر 1196)

ماخذ۔ ویب سائیٹ

(Chronology of the works of Ibn-e-Rushd)

(By: Kenny, Joseph)

ابن رشد کی عربی تصانیف کا تعارف

ابن رشد کی اصل عربی تصنیفات کا بڑا حصہ ضائع ہو چکا ہے اور عربی کی جو کتابیں بچ رہی ہیں وہ حسب ذیل ہیں:

(1) تہافت التہافت، جو الغزالی کی مشہور تصنیف تہافت الفلاسفہ۔ کے جواب میں لکھی گئی تھی (تب Sur le Sens du: Miguel Asin y Palacios mot

Marfat.com

"Tehafot" dans les oeuvres d' al-Ghazali et d' Averroes، در RAfr، 1906، شمارہ 261 و 262، خصوصاً 202)(2) ارسطو کی بوطیقا (Poetics) اور ریطوریقا (Rhetoric) کی اوسط حجم کی شرحیں (مرتبہ و مترجمہ از Lasinio)، (قب Uber den arab. : J. Tkac Kommentar des Averroes zur Poetik des Aristoteles، در Wiener Studien، 70:24 ببعد) (3) ارسطو کی کتاب مابعد الطبیعات پر سکندر الافرودیسی کی تصنیف کے بعض اجزاء کی تشریح (دیکھیے J. Freudental و S. Fraenkel: کتاب مذکور) (4) (ارسطو کی) مابعد الطبیعات کی ضخیم شرح، در لائڈن (Cat. Cod. orient شمارہ 2 8 2 1): (5) میڈرڈ میں کتاب الجوامع، جس میں مختصر شرحیں ہیں (Guillen Robles Bibl. Nacion...:Catalogo، شمارہ 37: قب H. Derenbourg sur les msss. arab. de Madrid :Notes، در Homenaje D. Franc. Codera، ص 577 ببعد) اور جو ارسطو کے مختلف رسائل، مثلاً De coelo et Mundo, De Physica, De Mateorologia, De Generatione et Corruptione, De Anima اور بعض دیگر ماوراء الطبیعیاتی مسائل سے متعلق ہیں، قب نیز H. Derenbourg: Le commentaire arabe d' Averroes sur quelques petits erits, physiques d' Aristotle، در Arch fiir Gesch. der Philos.، 18 (1905ء): 250 اور آخر میں (6) مذہب اور فلسفے کے باہمی روابط کے بارے میں دو دلچسپ رسالے (جن پر Leon Gauthier اور Miguei asin نے بحث کی ہے)۔ ان میں سے ایک رسالے کا عنوان کتاب فصل المقال ہے، جس میں مذہب اور فلسفے کی تطبیق کی پُر زور حمایت کی گئی ہے اور دوسرا کشف المناہج وغیرہ کے نام سے مشہور ہے۔ ان دونوں رسالوں کے متن کی تصحیح اور جرمن زبان میں ترجمہ مُلر M.J. Muller نے کیا ہے (دیکھیے مآخذ) اور وہ کتاب فلسفہ ابن رشد کے مشترکہ نام سے قاہرہ میں طبع ہو چکے ہیں (1313ھ، 1328ھ): ان کے علاوہ عربی میں، لیکن عبرانی حروف میں، یہ

Marfat.com

تصانیف بھی موجود ہیں: ارسطو کی Logica کی ایک تلخیص: De Generatione et Corruptione، De Meteoris اور De Anima پر اوسط حجم کی شرحیں: Perva Naturalia کا ترجمہ بہ تبدیل عبارت (پیرس، Bibl. Nat شمارہ 303، 317): De Coelo، De Generatione اور De Meteoris پر شرحیں (Bodleiana، Uri، Cat. Codd. Hebr.، ص 86؛ Averroes: Renan، طبع ثالث، ص 83)

ابن رشد نے ارسطو کی جو مشہور و معروف شرحیں لکھی ہیں ان کی تین قسمیں ہیں، یا یوں کہیے کہ ایک ہی شرح تین مختلف نسخوں میں پیش کی گئی ہے، یعنی مطول، اوسط اور مختصر نسخہ۔ یہ سہ گانہ ترتیب اسلامی یونیورسٹیوں کے تین مدارج تعلیم کے مطابق رکھی گئی ہے۔ اس طرح کہ مختصر شرحیں پہلے سال کے لیے ہیں، اوسط دوسرے سال کے لئے اور مطول تیسرے سال کے لئے۔ عقائد کی توضیح میں بھی یہی ترتیب ملحوظ رکھی گئی ہے۔

ہمارے پاس عبرانی اور لاطینی ترجموں میں ارسطو کے رسائل ''انالوطیقا ثانی'' (Second Analytics)، ''طبیعیات'' (Physics)، ''کائنات'' (Universe)، ''روح'' (Soul)، اور ''مابعد الطبیعیات'' (Metaphysics) پر ابن رشد کی لکھی ہوئی تینوں شرحیں موجود ہیں۔ ارسطو کی دوسری تصانیف کی مطول شرحیں موجود نہیں ہیں اور ''علم الحیوان'' (Zoology) کی کوئی شرح بھی باقی نہیں رہی۔

ابن رشد نے افلاطون کی ''کتاب السیاسۃ'' (Republic) کی ایک شرح اور الفارابی کی منطق اور اس کی ارسطو کی شرح کی تنقید بھی لکھی تھی اور اسی طرح ابن سینا کے بعض نظریات پر مباحث اور مہدی ابن تومرت کی کتاب العقیدۃ پر حواشی بھی۔ اس نے فقہ (کتاب بدایۃ المجتہد و نہایۃ المقتصد، قاہرہ 1329ھ (اردو ترجمہ ہدایۃ المقتصد، جلد اول، ربوہ 1958ء)، ہیئت اور طب پر بھی متعدد کتابیں تصنیف کیں۔ ''مجموعی فن طب'' پر اس کی تصنیف الکلیات، Granada codd. (دیکھئے ڈوزی Dozy der Zeitschr: Deutsch. Morgenl. Ges، 36 (1882ء): 343: پیٹرز برگ، Cat.: Dorn، شمارہ 132 اور غالباً میڈرڈ، Robles Catal.: شمارہ 132، قب درنسبورغ

Marfat.com

H. Derenbourg: Notes etc. شمارہ 132 HOmenaje، ص 587 بعد)
جسے لاطینی ترجموں میں محرف کر کے Colliget کر لیا گیا ہے، قرون وسطیٰ میں کسی حد تک مشہور تھی، لیکن ابن سینا کی القانون کا مقابلہ نہیں کر سکتی۔ (ابن رشد کی جو کتابیں اصل عربی یا تراجم کی صورت میں موجود ہیں ان کی تفصیل کے لئے دیکھئے، محمد یونس: ابن رشد، ص 117 تا 136۔ ان کتابوں کے مخطوطے زیادہ تر اسکوریال میں محفوظ ہیں، جن کی تعداد اکتالیس ہے۔ دیگر کتب خانوں میں جو مخطوطے محفوظ ہیں انہیں ملا کر اس وقت دنیا میں ابن رشد کی باون تالیفات اصل یا تراجم کی شکل میں موجود ہیں۔ ابن رشد کے عبرانی تراجم کی اشاعت کا یہ عالم ہے کہ بائبل کے بعد انہیں کا درجہ ہے۔

ابن رشد کی تصانیف کے انگریزی تراجم

1- Decisive treatise and epistle dedicatory (pub: 1988)
2-Incoherence of the incoherence 1969
3- Averroes on plato's republic.
4- Faith & reason in islam: Averroes exposition of religious aurgments (2001)
5- On the harmony of religious & philosophy (Translator: M Jameel Ur Rehman)
6-Long commentary on the Anima of aristotle (Translator: Richard. C Talor)
7-Middle commentary on the aristotle's De Anima (Translator: Alfred L. ivry)
8-Averroes middle commentary on Aristotle's poetics (1986)
9-Avverroes middle commentaries on Aristotoles categories & de interpretations (1998) (Charles Butter Worth)
10- The epistle on the possibility of conjunction with the active intellect (1982) Kalman P Bland

Marfat.com

بدایۃ المجتہد

ابن رشد لکھتے ہیں:

تمام قابلِ تعریف صفات کے ساتھ اللہ کی حمد اور درود و سلام ہو محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے آل واصحاب پر۔ اس کتاب کی تالیف کا مقصد ہے کہ متفق علیہ اور مختلف فیہ مسائل اور ان کے جملہ دلائل اور اختلافی نکات و مباحث میں سے بطور یاد دہانی ان چیزوں کو ضبط تحریر میں لاؤں جو ایک مجتہد کے لئے ان مسائل کے بارے میں اصول و قواعد کا کام دے سکیں، جن کے بارے میں شریعت میں خاموشی اختیار کی گئی ہے۔ اس کتاب میں مذکورہ مسائل زیادہ تر ہیں جن پر دورِ صحابہ سے لے کر تقلید کے رواج پانے کے آغاز تک اتفاق رہا ہے یا فقہائے کرام کے درمیان اختلاف اگر ہوا تو وہ کافی مشہور رہا ہے۔

ان مسائل کے ذکر سے پہلے ہم بتائیں گے کہ اُن طریقوں کی کتنی اصناف ہیں، جن سے شرعی احکام ماخوذ ہوتے ہیں اور خود شرعی احکام کی کتنی اقسام ہوتی ہیں اور اُن اسباب کی کتنی قسمیں ہیں جن کے پیشِ نظر اختلاف رونما ہوتا ہے۔ یہ پوری گفتگو جس قدر ممکن ہوگی مختصر ہوگی۔ ہم کہتے ہیں کہ:

وہ طرق جن سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے احکام اخذ کئے گئے اپنی جنس کے اعتبار سے تین ہیں:

1- لفظ

2- فعل

3- اقرار

جن احکام کے بارے میں شارع خاموش ہے ان کے بارے میں جمہور فقہا کا خیال ہے کہ اُن کی معرفت کا طریقہ قیاس ہے۔ جب کہ اہل ظاہر کہتے ہیں کہ شریعت میں قیاس باطل ہے، جن چیزوں کے بارے میں شارع خاموش ہے ان کا کوئی حکم نہیں ہے۔ اُن کے ثبوت کی گواہی عقل کی دلیل دے گی کیوں کہ مختلف اشخاص کے درمیان رونما ہونے والے واقعات و حقائق لامتناہی ہیں۔ اور شارع کے نصوص، افعال اور اقرار متناہی اور محدود ہیں اس لئے محدود کا

Marfat.com

لامحدود سے مقابلہ نہیں کیا جاسکتا۔

وہ الفاظ جن سے احکام بذریعہ سماعت اخذ کئے جاتے ہیں چار اصناف کے ہیں، ان میں سے تین اصناف متفق علیہ ہیں اور چوتھی صنف مختلف فیہ ہے۔ متفق علیہ الفاظ میں درج ذیل اقسام شامل ہیں:

وہ الفاظ جو عام ہوں اور ان کے عام معنی مراد لئے جائیں، یا عام الفاظ جن کے مخصوص معانی مراد لئے جائیں، یا خاص الفاظ جن کے عام معانی مراد لئے جائیں۔ اس میں اعلیٰ کے ذریعے سے ادنیٰ یا ادنیٰ کے ذریعے سے اعلیٰ یا مساوی کے ذریعے مساوی معانی مراد لینا شامل ہیں۔

پہلی صنف کے الفاظ کی مثال قرآن کریم کی آیت ہے:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ (المائدہ: 3)

(اور تم پر حرام کر دیئے گئے مُردار، خون اور خنزیر کا گوشت)

تمام مسلمانوں کا اس پر اتفاق ہے کہ آیت میں مذکور ''خنزیر'' سور کی تمام اقسام پر محیط ہے جب تک کہ کوئی ایسا لفظ نہ آجائے جس میں اشتراک شامل ہو جائے جیسے خنزیر الماء۔

لفظ عام بول کر خاص معنی مراد لینے کی مثال قرآنِ کریم کی یہ آیت ہے۔

خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا (التوبہ: 103)

(''اے نبیؐ تم ان کے اموال میں سے صدقہ لے کر انہیں پاک کرو اور ان کا تزکیہ کرو'')

تمام مسلمانوں کا اتفاق ہے کہ آیت میں مذکور ''اموالہم'' کے خاص معنی ہیں۔ ہر قسم کے مال میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔ خاص لفظ بول کر عام معنی مراد لینے کی مثال قرآنِ کریم کی یہ آیت ہے۔

فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ (بنی اسرائیل: 23)

(انہیں اُف تک نہ کہو)

یہاں ادنیٰ لفظ بول کر اعلیٰ مفہوم کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ اس آیت سے والدین کو مارنے، انہیں گالی دینے اور اس سے بھی زیادہ سخت برتاؤ کرنے کی حرمت بھی سمجھ میں آتی ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ فعل کا تقاضا کرنے والا صیغۂ امر کا استعمال کرتا ہے یا خبر کا صیغہ

Marfat.com

بول کرامر مراد لیتا ہے، اس طرح ترک فعل کا متقاضی یا تو نہی کا صیغہ استعمال کرتا ہے یا خبر کا صیغہ بولتا ہے جس سے نہی مراد لی جاتی ہے جب یہ الفاظ اس طرح کی صیغے استعمال کریں تو اس وقت صورت کیا ہوگی؟ کیا تقاضائے فعل کو وجوب پر محمول کیا جائے گا؟ یا اسے مستحب تصور کیا جائے گا جیسا کہ واجب اور مستحب کی تعریف کی جاتی ہے؟ یا توقف اختیار کیا جائے گا تا آنکہ دلیل سے کسی ایک کی طرف اشارہ ہو جائے؟ اس مسئلہ میں علما کے درمیان اختلاف ہے جو اصولِ فقہ کی کتابوں میں مذکور ہے۔ یہی صورت نہی کے صیغوں کے ساتھ پیش آتی ہے آیا وہ کراہیت پر دلالت کرتے ہیں؟ یا انہیں تحریم پر محمول کیا جائے؟ یا اُن دونوں میں سے کوئی صورت نہ ہو؟ اس مسئلہ میں بھی وہی اختلاف پایا جاتا ہے۔

وہ اشیاء جن سے حکم متعلق ہے یا تو اُن پر دلالت کسی ایسے لفظ سے ہوتی ہے جو ایک ہی مفہوم کا پتہ دیتا ہے ایسے لفظ کو اصول فقہ کی اصطلاح میں ''نص'' کہا جاتا ہے۔ ایسے لفظ کے مفہوم پر عمل کے واجب ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ یا کوئی ایسا لفظ حکم پر دلالت کرتا ہے جس کے متعدد مفہوم ہو سکتے ہیں۔ اس طرح کے الفاظ کی دو قسمیں ہوتی ہیں۔

یا تو متعدد معانی پر دلالت کے درجے میں فرق ہوگا۔ بعض معانی پر دلالت زیادہ واضح ہوگی اور بعض معانی کم واضح ہوں گے۔ اول الذکر معنی کو 'ظاہر' کہا جاتا ہے اور آخر الذکر معنی کو 'احتمالی' کہا جاتا ہے اور اگر کوئی ایسا مطلق لفظ وارد ہو جسے اُن معانی پر محمول کیا جائے جو زیادہ واضح اور نمایاں ہوں تا آنکہ احتمالی مفہوم پر دلالت کے لئے کوئی دلیل موجود ہو تو ایسی صورت میں شارع کے اقوال کے بارے میں فقہا کے اختلافات منقول ہیں مگر یہ تین معانی کی جہت سے ہیں:

1- عین وہ لفظ جس سے حکم متعلق ہے، مشترک ہو۔

2- اُس لفظ پر داخل الف لام میں اشتراک پایا جاتا ہو کہ اُس سے بعض مراد ہے یا کُل؟

3- اوامر ونواہی کے الفاظ میں اشتراک پایا جاتا ہو۔

چوتھا طریقہ یہ ہے کہ کسی شے کے لئے حکم کو واجب کرنے سے یہ سمجھا جائے کہ اُس کے سوا دوسری اشیا کے لئے نفی کا حکم ثابت ہو رہا ہے یا کسی چیز کے لئے نفی کے حکم سے یہ استدلال کیا جائے کہ اُس کے سوا دوسری چیزوں کے لئے حکم واجب ثابت ہو رہا ہے۔ اسے 'دلیل

Marfat.com

خطاب' کہتے ہیں یہ اصولِ فقہ کا ایک اختلافی اصول ہے۔ مثال کے طور پر شارع علیہ السلام کا قول ہے۔

فِی سَائِمَۃِ الغنمِ الزّکوٰۃ۔

(چرنے والے جانوروں میں زکوٰۃ ہے)

بعض لوگوں نے اس سے یہ سمجھا کہ چرنے والے جانوروں کے سوا دوسری اقسام میں زکوٰۃ نہیں ہے۔

قیاس شرعی کا مطلب یہ ہے کہ شریعت کے ذریعے سے کسی چیز کے لئے واجب کردہ حکم دوسری ایسی چیزوں پر منطبق کیا جائے جن کے بارے میں شریعت خاموش ہے اور اس انطباق کی وجہ یا تو دونوں اشیا کی باہم مشابہت ہوتی ہے یا دونوں کے درمیان مشترک علت کی وجہ سے ایک ہی حکم دونوں پر نافذ ہو جاتا ہے۔ اسی لئے قیاس شرعی کی دو قسمیں: قیاسِ مشابہت اور قیاسِ علت۔

قیاس شرعی اور لفظ خاص جس سے عام مراد لیا جائے، کے درمیان فرق یہ ہے کہ قیاس اُس خاص پر ہوتا ہے، جس سے خاص ہی معنی مراد ہوتا ہے اور اُسی خاص پر دوسرے کو منطبق کیا جاتا ہے یعنی مسکوت مسئلہ کو منطوق مسئلہ پر۔ لفظی دلادت کی جہت سے کرنا، قیاس نہیں ہے۔ اس کا تعلق تو دلالت لفظی کے باب سے ہے۔ یہ دونوں اصناف باہم بہت قریب ہیں کیوں کہ دونوں میں مسکوت مسائل کو منطوق مسائل پر منطبق کیا جاتا ہے اور اسی لئے فقہا ان دونوں میں بڑے التباس کا شکار ہو جاتے ہیں۔

قیاس شرعی کی مثال حدود میں شرابی کی سزا کو تہمت لگانے والے کی سزا پر منطبق کرتا ہے۔ دوسری مثال مہر کو قطع ید کے نصاب پر قیاس کرنا ہے، ربا والی چیزوں کا قابل وزن اور قابل طعام اشیا پر اطلاق کرنے کا معاملہ اُس خاص سے تعلق رکھتا ہے جس سے عام مراد لیا گیا ہو۔

پہلی جنس یعنی قیاس شرعی ہی وہ اصول ہے جس میں ظاہر یہ تنازعہ کھڑا کر سکتے ہیں دوسری جنس یعنی لفظ خاص جس سے عام مراد لیا جائے وہ اصول ہے جس میں وہ کوئی اختلاف نہیں کر سکتے کیوں کہ یہ سماعی مسئلہ ہے اور جو شخص اسے تسلیم نہیں کرے گا وہ عربوں کے خطاب کی ایک قسم کی تردید کرے گا۔

Marfat.com

جہاں تک صیغۂ فعل کا تعلق ہے تو اکثر فقہا اسے اُن طرق میں شمار کرتے ہیں، جن سے احکام شرعی اخذ کئے جاتے ہیں۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ افعال حکم کا فائدہ نہیں دیتے بلکہ ان کے صیغے نہیں ہوتے۔ جو لوگ افعال سے احکام اخذ کرنے کے قائل ہیں اُن کے درمیان اس امر میں اختلاف ہو گیا ہے کہ ایسے حکم کی نوعیت کیا ہوگی۔ بعض لوگ اسے واجب کہتے ہیں کہ جب کہ بعض اسے مستحب قرار دیتے ہیں۔ محققین کی ترجیحی رائے یہ ہے کہ اگر یہ افعال کسی واجب مجمل کی وضاحت کرتے ہیں تو حکم واجب مانا جائے گا اور اگر کسی مستحب مجمل کی وضاحت کے لئے آئے ہیں تو وہ حکم مستحب تسلیم کیا جائے گا اور اگر یہ افعال قربت کی جنس سے ہیں تو وہ حکم مستحب ہو گا اور اگر وہ مباحات کی جنس سے ہیں تو حکم مباح سمجھا جائے گا۔ اقرار تو جواز پر دلالت کرتا ہے۔ یہی وہ مختلف طرق ہیں جن سے احکام ماخوذ یا مستنبط ہوتے ہیں۔

اجماع میں مذکورہ چاروں طریقوں میں سے کسی ایک کا سہارا لیا جاتا ہے مگر جب اجماع اُن میں سے کسی ایک میں واقع ہوتا ہے اور وہ حتمی و قطعی نہیں ہوتا تو حکم ظن کے غلبہ سے نکل کر قطعیت میں داخل ہو جاتا ہے۔ اجماع کوئی مستقل بالذات اصول نہیں ہے جس میں مذکورہ شریعت موجود ہے کیوں کہ اس صورت میں شرعی اصولوں سے انحراف لازم آتا۔

الفاظ کے ان مذکور طرق سے حاصل شدہ معروف و متداول معانی کی حیثیت یا تو امر کی ہوگی یا نہی کی ہوگی یا اختیار و انتخاب کی ہوگی۔ ان تینوں میں سے امر سے اگر جزم اور قطعیت سمجھ میں آ رہی ہو اور اسے چھوڑ دینے سے عذاب و سزا لازم آ رہی ہو تو اسے واجب کہیں گے اور اگر اُس امر کی تعمیل سے ثواب متوقع ہو اور عدم تعمیل کی صورت میں سزا کی نفی ہو رہی ہو تو اسے مستحب کہیں گے۔ نہی کا بھی یہی حال ہے۔ اگر اس سے جزم اور قطعیت سمجھ میں آ رہی ہو اور اس فعل کو انجام دینے سے سزا لازم آ رہی ہو تو اس نہی کو حرام اور ممنوع کہیں گے اور اگر اس نہی سے ترک فعل پر آمادگی اور ترغیب ظاہر ہو رہی ہو اور اس سے سزا متعلق نہ ہو تو اسے مکروہ کہیں گے۔ اس طرح مذکور طرق سے ماخوذ احکام شرعیہ کی پانچ قسمیں ہوئیں۔

1- واجب

2- مستحب

3- ممنوع و حرام

Marfat.com

4- مکروہ

5-اختیاری یعنی مباح

جہاں تک جنس میں اختلاف کا مسئلہ ہے تو اس کے اسباب چھے ہیں:

1-مذکورہ چاروں طرق میں الفاظ کی گردش یعنی الفاظ کی مندرجہ ذیل نوعیت ہوتی ہے۔:

لفظ عام ہو اور اس سے خاص مراد لیا جائے۔

لفظ خاص ہو اور اس سے عام مراد لیا جائے۔

لفظ عام ہو اور اس سے عام مراد لیا جائے۔

لفظ خاص ہو اور اس سے خاص مراد لیا جائے۔

یا لفظ کی کوئی دلیلِ خطاب ہو۔

یا دلیل خطاب نہ ہو۔

2-دوسری وجہ وہ اشتراک ہو سکتی ہے جو الفاظ میں موجود ہو۔ یہ اشتراک مفرد لفظ بھی ہو سکتا ہے جسے "قرء" کا لفظ ہے جس کا اطلاق حیض پر بھی ہوتا ہے اور زمانہ طہارت پر بھی۔ اسی طرح امر کا لفظ ہے اس کے اشتراک کی نوعیت یہ ہوتی ہے کہ اسے یا تو وجوب پر محمول کیا جاتا ہے یا استحباب پر۔ اسی طرح نہی کا لفظ تحریم پر بھی دلالت کرتا ہے اور کراہیت پر بھی۔ مفرد کے ساتھ مرکب لفظ میں بھی اشتراک ہوتا ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے:

اِلَّا الَّذِیۡنَ تَابُوۡا (النور: 5)

یہاں اس بات کا احتمام ہے کہ تابوا سے مراد صرف فاسق ہوں مگر اس کی گنجائش بھی موجود ہے کہ ضمیر غائب کا مرجع فاسق اور شاہد ہوں اور اس صورت میں توبہ سے فسق بھی ختم ہو جائے اور تہمت لگانے والے کی شہادت بھی قبول کر لی جائے۔

3- تیسری وجہ اعراب کا اختلاف ہے۔

4-لفظ کبھی حقیقت پر محمول ہوتا ہے اور کبھی مجازی کی کسی نوع پر جیسے حذف، زیادت، تقدیم، تاخیر، کبھی لفظ حقیقت اور استعارہ کے درمیان گردش کرتا رہتا ہے اور اس سے بھی اختلاف رونما ہوتا ہے۔

5-لفظ کبھی مقید ہوتا ہے اور کبھی مطلق۔ جیسے آزادی دلانے کے لئے "رقبۃ" کا لفظ ہے

Marfat.com

کبھی مطلق استعمال ہوتا ہے اور کبھی ءایمان کے ساتھ مقید ہوکر استعمال ہوتا ہے۔

6-الفاظ کی اُن تمام اصناف میں جن سے شرعی احکام ماخوذ ہوتے ہیں دو چیزوں کے درمیان تعارض، یا افعال میں واقع ہونے والا تعارض یا اقرار میں واقع تعارض، یا خود قیاسات میں باہم تعارض، یا وہ تعارض جو تینوں اصناف سے مرکب ہوتا ہے۔

قول وفعل سے یا اقرار سے یا قیاس سے متعارض ہو۔

فعل اقرار یا قیاس سے متعارض ہو یا

اقرار قیاس سے متعارض ہو۔

Marfat.com

منسوباتِ ابنِ رُشد

1-دی ابن رشد (ایک بحری جہاز کا نام)

2-ابن رشد ایلمنٹری اسکول فیز (مراکو)

3-ابن رشد کیمیکل پلانٹ سعودی عربیہ

4-اسٹوری آف ابن رشد (مووی/ ڈرامہ/ یوسف چاہائین)

5-مووی ری ویو بائے حیدر عید

6-مووی ری ویو اینڈ ریو ہا مونڈ

7- گریٹ تھینکرز سیرز۔ ابن رشد (ویڈیو/ از۔ ڈاکٹر سید حسین ناصر)

8-ویڈیو (فرام۔ مصری ٹی وی)

9-ویڈیو/ لیکچر ابن رشد اینڈ غزالی۔ از آر جے کیلکولن

10-ویڈیو/ لیکچر۔۔ ابن رشد اینڈ ان کوہرینس (کیلکولن)

11-ویب سائیٹ۔ ابن رشد۔ فنڈ فار فریڈیم آف تھاٹس (عربی، جرمن، انگریزی)

12- ڈاک ٹکٹ کا اجراء (ww. PTTNET.GOV.TN/ STAMPS/ ENGLISH/ THEM/ PFRS/ RUSHD. HTM

13- مجسمہ ابن رشد (CORDOBA) بمقام اسپین

14-ابن رشد پرائز فار فریڈم آف تھاٹس (1999ء کو اس ایوارڈ کا اجراء ہوا)

Al- Massir-15 (Destiny) فلم/ از۔ یوسف چاہائن

16- مسلم پاپ موسیقار کریم سلامہ نے 2007ء میں ایک گانا گایا۔ جو اس طرح تھا ARISTOTLE & AVIRROES (ارسطو اور ابن رشد)

17-چاند کی سطح پر ایک گڑھے دھبے کا نام LUNAR CRATER, IBN RUSHD ہے۔

18- ایک پودے کا نام AVERRHOA ہے، جو ابن رشد کے نام (AVVEROES) سے منسوب ہے۔

Marfat.com

19-"ASTEROID 8318 AVVEROES"ایک سیارہ/ پلانیٹ کانام۔

21-جارج لیوس بارجز نے ایک کہانی لکھی "AVEROES SEARCH" یہ ناول ابن رشد کی داستان حیات سے متعلق ہے۔

22-WEBSITE- ISLAMIC PHYLOSOPHY ONLINE:
IBN RUSHD (AVERROES)

23-ابن رشد میڈیکل ڈرگز اینڈ ایکوپ منٹس(U.A.E/ 1996)ء

24-ابن رشد سیفٹی پراڈکٹس(U.A.E/ 1996)

25-ابن رشد ایسٹک ایسڈ پلانٹ

26-ابن رشد عربین انڈسٹریل فائبرز کمپنی(K.S.A)

27-ابن رشد گرلز کالج میر پور خاص (سندھ)

28-اکادیمیہ ابن رشد الوطنیہ (ابن رشد نیشنل اکیڈمی) البکالودیا الدولیہ

29-کلیتہ ابن رشد (العلوم الادارية) ابن رشد کالج فارمینجمنٹ سائنسز ریاض (K.S.A)

Marfat.com

ابن رشد۔ عصر حاضر کے تناظر میں

ابن رشد کی شہرت کا پرچم یورپ پر تیرہویں صدی سے لے کر سولہویں صدی تک لہراتا رہا۔ اس کے بعد نشاۃ ثانیہ کا دور دورہ تھا اور خود وہاں اس بلند پایہ کے عالم پیدا ہو گئے کہ انہوں نے بنجر یورپی دماغوں کو سیراب کرنا شروع کر دیا۔ انیسویں صدی میں ایک بار پھر ابن رشد کی زندگی میں دلچسپی پیدا ہوئی اور انیسویں صدی کو ایج آف این لائٹ منٹ (Enlightenment) کہا جانے لگا۔ بعض کا یہ دعویٰ تھا کہ ابن رشد کے عالمانہ اور فلسفیانہ نظریات کے طفیل اس تحریک کا آغاز ہوا۔ اس احیائے ثانی میں جن عالموں نے عمدہ کردار ادا کیا ان کی تفصیل درج ذیل ہے:

ٹامس وان ارپ Thomas van Erpe

یورپ جس عالم نے سب سے پہلی بار یہ کہا کہ ابن رشد کی کتابوں کا مطالعہ اصل عربی میں کیا جانا ضروری ہے وہ ہالینڈ کا عالم ٹامس وان ارپ (1584-1624) تھا۔ اس نے خود یورپ بھی کسی زبان میں پہلی بار عربی کی گرائمر تصنیف کی۔ اس نے فلاسفی کے طالب علموں کو نصیحت کرتے ہوئے کہا: خوب یاد رکھو کہ ارسطوئے ثانی (میرا مطلب ابن رشد ہے) کا مطالعہ اس کی اپنی زبان میں کس قدر بنیادی ہے۔

ایم جے مولر Marcus J. Muller

جرمن عالم مارکس جے مولر (1809-1874)ء پہلا شخص ہے جس نے درحقیقت ابن رشد کا نام صدیوں بعد لوگوں کے ذہنوں میں تازہ کیا۔ اس نے تین کتابوں فصل المقال، ضمیمہ اور کشف الادلہ کا ترجمہ کسی ماڈرن یورپی زبان میں کیا۔ اس نے یہ ترجمہ اسکوریال میں محفوظ ایک پرانے مخطوطہ کو ملحوظ خاطر رکھ کر کیا تھا۔ 1935ء تک ان تین کتابوں کے تمام ایڈیشن بشمول ان کے جو عرب دنیا میں شائع ہوئے تمام کے تمام ایم جے مولر کے ایڈیشن پر کی نقل ہوتے تھے۔

Marfat.com

ارنسٹ رینان Ernst Renan

یورپ میں سب سے پہلے جس شخص نے ابن رشد کی نہایت عمدہ، مستند اور جامع سوانح عمری لکھی وہ فرانس کا مشہور فلاسفر اور تاریخ داں ارنسٹ رینان (Ernst Renan (1823-1892 تھا۔ جوانی کی عمر میں وہ پادری بننا چاہتا تھا اس لئے ساربون (Sorbonne) کی سیمیناری میں اس نے تعلیم حاصل کی۔ 1849ء میں اس کو ایک سائنسی مشن پر اٹلی بھیجا گیا۔ اگلے سال اس کا تقرر پیرس کی نیشنل لائبریری میں لائبریرین کے بطور ہوا۔ اس نے ابن رشد کی زندگی پر 1852ء میں پی ایچ ڈی کا مقالہ لکھا جس کا عنوان تھا Averroes et l'Averroism۔ 1860ء میں اس کو مشرق کے اسلامی ممالک میں خاص مشن پر بھیجا گیا، یوں اس کی مشرقی زبانوں اور مذاہب کے تقابلی مطالعہ کا موقع مل گیا۔ 1862ء اس کا تقرر بطور عبرانی زبان کے پروفیسر کے پیرس میں ہوا۔ اس نے کئی کتابیں لکھیں جس میں سے اہم ہسٹری آف کرسچین نٹی ہے۔

رینان کی سوانح عمری کی اشاعت کے بعد عربوں کو خیال ہوا کہ ابن رشد تو ہمارا ہے لیکن یورپ والے اس پر قبضہ کر بیٹھے ہیں۔ چنانچہ اس کے بعد ابن رشد کی سوانح عمریاں عربی میں منصۂ شہود پر آنا شروع ہوئیں اور اب تک درجنوں کتابیں شائع ہو چکی ہیں۔ عہد حاضر میں شائع ہونے والے اور ابن رشد کی یاد کو زندہ رکھنے والی جدید کتابوں کی فہرست اس باب کے آخر پر دی جارہی ہے۔ ان کتابوں کے مطالعہ سے اس بات کا اعادہ ہوتا ہے کہ انسان تو مرجاتا ہے مگر آئیڈیاز کبھی نہیں کرتے۔ ابن رشد کی کتابیں قرطبہ میں جلائی گئیں مگر ان کے نظریات ان کتابوں کے جلنے سے راکھ نہ ہوئے۔ ابن رشد اب بھی دلوں اور دماغوں پر حکومت کر رہے ہیں۔ جب ایک دفعہ کوئی آئیڈیا جڑ پکڑ لے تو پھر اس کے درخت بننے میں کوئی رکاوٹ کام نہیں آتی۔

ابن رشد کی فلاسفی کا علم اس نے تمام کا تمام لاطینی اور عبرانی کتابوں سے حاصل کیا تھا۔ اس کے ساتھ اس نے ابن رشد کی سوانح عمری کے لئے ابن الابار، الانصاری، ابن ابی اصیبعہ، الذہابی کی لکھی ہوئی ابن رشد کی سوانح عمری کو پیش نظر رکھ کے ان کے تنقیدی جائزہ پیش کیا۔

Marfat.com

چنانچہ ارنسٹ رینان نے جس طریق سے ابن رشد کی جو تصویر پیش کی وہی اسلامی دنیا میں قبول سمجھی گئی۔ اس تصویر میں اب تک کوئی اور عالم رنگ نہیں بھر سکا۔ مثلاً رینان نے کہا کہ اسلامی دنیا میں انحطاط ابن رشد کی وفات 1189ء کے بعد شروع ہوا، یہ انحطاط انیسویں صدی اسلامی نشاۃ ثانیہ Renaissance کی سحر طلوع ہونے سے ہوا۔ یہ نشاۃ ثانیہ یورپین آئیڈیاز کے اسلامی دنیا میں فروغ سے شروع ہوئی۔ بقول رینان ابن رشد کی وفات 1198ء کے بعد مسلمانوں میں اگلے چھ سو سال کے لئے آزادی فکر (فری تھاٹ) ختم ہوگئی اور قرآن کا تسلط ہوگیا۔ 1198ء میں چھ سو سال جمع کریں تو تاریخ 1798ء بنتی ہے جب فرانس نے نپولین کی قیادت میں مصر پر قبضہ کرلیا۔ رینان کا دعویٰ ہے کہ نپولین کے مصر میں آنے سے اسلام دنیا میں ماڈرنٹی کا آغاز ہوا۔ یورپین مؤرخ اس چھ سو سال کے عرصہ کو اسلامی دنیا کا تاریک دور (Dark age) خیال کرتے ہیں جس سے ہم اتفاق نہیں کرتے کیونکہ اسی عرصے میں ہندوستان میں مغل حکومت اور ترکی میں سلطنت عثمانیہ نے جو کارنامے انجام دیئے وہ درحقیقت سنہری دور ہیں۔

رینان نے ابن رشد کی وفات کی تاریخ کو اسلامی دنیا کی ذہنی اور علمی زوال کا نقطہ آغاز قرار دیا تو مشرق و مغرب میں اس نقطہ نظر کو اس قدر قبولیت حاصل ہوئی کہ گویا یہ فیشن بن گیا۔ ایک اور مصنف کوگل گن (Kugelgen) کے مطابق ابن رشد کی موت (تاریخی نقطہ نظر سے) یورپین اور اسلامک انٹلیکچوئیل ہسٹری کے لئے ٹرننگ پوائنٹ بن جاتی ہے۔ ابن رشد یورپین کلچر کے عروج کی علامت اور اسے نظر انداز کرنے کا مطلب اسلامک کلچر کا زوال ہے۔ وہ کہتا ہے:

"Averroes death becomes the turning point for European as well as Islamic intellectual history. Averroes becomes the symbol of the rise of European culture: to neglect him stand for the downfall of Islamic culture".

یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ جمال الدین افغانی اور رینان کے درمیان خط و کتابت ہوئی تھی۔ یونیورسٹی آف قاہرہ میں رینان کی یاد میں ایک اجلاس 1923ء میں ہوا تھا۔

Marfat.com

Max Hortonمیکس ہورٹن

میکس ہورٹن (1874-1945) نے اپنی ساری زندگی اسلامی فلاسفی کے مطالعہ میں گزار دی۔ اس نے الفارابی، ابن سینا، شیرازی الرازی، الطوسی، رشید رضا اور محمد عبدہ کی زندگیوں کا مطالعہ کیا۔ ابن سینا کے بعد اس نے ابن رشد کی زندگی پر بہت کچھ لکھا مثلاً تہافت التہافت کا اس نے خلاصہ جرمن میں تیار کیا نیز ابن رشد کی میٹافزکس پر کتاب لکھی۔ اس کے نزدیک ابن رشد اسلام اور قرآن کا سب سے بڑا دلائل سے ثابت کرنے والا داعی (apologist for Islam & Quran) تھا۔

Ernst Blochارنسٹ بلاک

ارنسٹ بلاک (1885-1977) ممتاز جرمن فلاسفر تھا جس نے ابن سینا اور ابن رشد کے فلسفیانہ خیالات کو اپنی فلاسفی کا حصہ بنایا۔ سولہ سال تک ٹوبنگن یونیورسٹی (جرمنی) میں پروفیسر رہا۔ اس کے نزدیک ابن سینا، ابن طفیل اور ابن رشد نے سیکولر نظام کو مذہبی نظام سے الگ کر کے مذہب اور فلسفہ میں امتیازی فرق بیان کیا۔ اس کے نزدیک ابن سینا اور ابن رشد وحدت الوجودی تھے، اور مذہب کے طوق سے چھٹکارا حاصل کرنے کے لئے وحدت الوجود کا عقیدہ بنیادی شرط ہے۔ وہ کہتا تھا کہ ابن سینا اور ابن رشد نیچرلسٹ بھی تھے۔

Herman leyہیرمن لے

ہیرمن لے (پیدائش 1911ء) مشرقی جرمنی میں عہد وسطیٰ کی فلاسفی پر اتھارٹی تسلیم کیا جاتا تھا۔ وہ ابن رشد کے خیالات سے بہت متاثر تھا اس لئے شام کے دو اسکالرز طیب تازینی اور نیف بالوز بھی اس کے خیالات سے متاثر تھے۔ جرمنی ہی کے فلاسفر فریڈرک اینگلز نے کہا تھا کہ عربوں کا لائف سینٹر ڈفری تھاٹ رومن لوگوں سے بہت اعلیٰ تھا جس کی بناء پر مادیت اور

Marfat.com

مارکسزم کا آغاز ہوا۔ ایک سوویٹ اسکالر اے وی سگادیو A.V Saghadeev نے ابن رشد کی سوانح عمری پر کتاب لکھی اور کہا کہ ابن رشد کی تعلیمات سے ارسطو کی تعلیمات مادہ پرستی میں ٹرانسفارم ہو گئیں جس کا ذکر گریٹ سوویٹ انسائیکلوپیڈیا میں بھی کیا گیا۔ تاہم ایک اور اسکالر نے کہا ہے کہ الفارابی، ابن سینا، الغزالیؒ اور ابن رشد نے اپنا فلاسفیکل اور سائنٹفک علم اسلام کے دفاع میں استعمال کیا۔

تیرھویں صدی سے لے کر سترھویں صدی کے نصف تک یورپ کے سکالرز ارسطو کی کتابیں ابن رشد کی تفاسیر کے ساتھ پڑھا کرتے تھے۔ اٹلی کے نامور پینٹر رافے ایل (Raphael) نے پلاسٹر کے اوپر ایک پینٹنگ بنائی جس کا نام دی اسکول آف ایتھنز 1510-11ء ہے۔ یہ ویٹیکن (اٹلی) کے سٹیلا ڈیلا سگناٹورا (Stella della Segnatura) میں رکھی ہوئی ہے۔ اس پینٹنگ میں ابن رشد کو فیثا غورث کے پیچھے اس کے کندھوں کے اوپر سے دیکھتا ہوا دکھایا گیا ہے۔

مصر کے فلم ڈائریکٹر یوسف شاہین نے 1997ء میں ایک فلم ڈیس ٹینی (Destiny) بنائی جس میں فنڈامینٹلزم سے پیدا ہونے والے خطرات سے آگاہ کیا گیا تھا۔ یہ فلم انہوں نے ابن رشد کی زندگی سے انسپائر ہو کر بنائی تھی۔ ابن رشد کی زندگی پر انہوں نے جو فلم بنائی اس کا نام فیٹ (Fate) تھا۔ اس میں ابن رشد کے سنہری کارناموں کو اجاگر کیا گیا ہے۔

ارجنٹینا (ساؤتھ امریکہ) کے ادیب جورگ لوئیس بورگز (Borges) نے ایک شارٹ سٹوری لکھی جس کا نام ایوروس سرچ "Averroes search" ہے۔ اس میں ابن رشد کو اپنی لائبریری میں مصروف لفظ ٹریجڈی اور کامیڈی کے معمہ کو حل کرتے ہوئے دکھایا گیا ہے۔ اس کہانی کا پس منظر یہ ہے کہ رینان نے اپنی کتاب میں لکھا تھا کہ ابن رشد نے کتاب الشعر (Poetics) کی کو تلخیص لکھی تو اس کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ ان کو یونانی لٹریچر کا علم بہت کم تھا۔ وہ ٹریجڈی اور کامڈی میں فرق کو نہ جان سکے، اس لئے ان کی مثالیں عربی کے لٹریچر (مدحیہ اور طنزیہ نظموں) بلکہ قرآن مجید میں تلاش کرنے کی بے سود کوشش کرتے رہے۔

ابن رشد کا مجسمہ قرطبہ شہر کے پرانے حصہ میں موجود ہے راقم السطور نے اس کو 1999ء

Marfat.com

میں وزٹ کیا تھا۔ یہ مجسمہ سنگ تراشی کا نادر شاہکار ہے۔ بائیں ہاتھ میں انہوں نے کتاب تھامی ہوئی ہے اور ان کو اٹھتے ہوئے دکھایا گیا ہے گویا کسی مہمان کا استقبال کرنے کے لئے اٹھنے ہی والے ہیں۔ ان کے جوتے نوک دار ہیں، خوبصورت ڈاڑھی تراشی ہوئی ہے۔ اسی طرح یونیورسٹی آف بارسیلونا (Barcelona) کے گرجا کے پیش دالان میں بھی ان کا ایک مجسمہ موجود ہے۔ قرطبہ میں ایک تھری سٹار شاندار ہوٹل کا نام ہوٹل ایوروس ہے۔ قرطبہ کے ایک میوزیم میں ان کی موم سے بنی قد آدم تصویر (wax figure) موجود ہے۔ فیض (مراکش) میں ایک ایلی مینٹری اسکول کا نام ابن رشد ہے۔ شکاگو (امریکہ) میں ایک اسلامک اسکول (ایوروئیس اکیڈمی) گزشتہ پانچ سال سے بچوں کو ایلی منٹری تعلیم دینے میں مصروف کار ہے۔ مزید معلومات کے لئے ان کی ویب سائٹ دیکھیں: www. averroeasacademy. org
چاند کا ایک فرضی ٹکڑا ابن رشد کے نام سے منسوب ہے جس کا عرض بلد 11.7S اور طول بلد 21.7E اس کا قطر 32 میل کا ہے۔ (دیکھئے ڈایا گرام) ینبوع (سعودی عرب) میں ایک کیمیکل پلانٹ کا نام ابن رشد پلانٹ ہے۔

جرمنی سے ابن رشد کی یاد میں ایک انعام 'ابن رشد پرائز فار فری آف تھاٹ' (موسہ ابن رشد للفکر الحر) ابن رشد کی آٹھ سو سالہ وفات کے عین روز یعنی دس دسمبر 1998ء کو برلن (جرمنی) میں جاری کیا گیا تھا۔ 1999ء میں یہ انعام الجزیرہ ٹیلی ویژن کو عرب ممالک میں آزادی تقریر کی اشاعت کرنے پر دیا گیا تھا۔ اس کا نصب العین اندلسی فلاسفر ابن رشد کے آئیڈیاز خاص طور پر فری ڈم آف تھاٹ کو اجاگر کرنا ہے۔ اس انعام کے لئے ایسے کسی عرب سکالر، مرد یا عورت، کا نام پیش کیا جا سکتا ہے جس نے اسلامی فکر کی اصلاح میں بنیادی کام کیا ہو اور جو اسلامک ٹریڈیشن اور ماڈرنٹی میں مفاہمت پیدا کرنا چاہتا ہو۔ امیدوار کے علمی کارنامے نے عرب دنیا میں فوری اثر دکھایا ہو۔ یہ انعام اس سال نومبر 2005ء میں برلن میں دیا جائے گا، اس کے ساتھ پانچ ہزار ڈالر کا نقد انعام ہوگا امیدوار نے اس سلسلے میں جو کام کیا ہے یا اگر کوئی کتاب لکھی ہو تو اس کی تفصیل ای میل پر بھیجی جا سکتی ہے۔ info@ibn-rushd.org یا ویب سائٹ کا ایڈریس نوٹ فرمائیں ww.ibn-rushd.org۔

کوئینز یونیورسٹی کی کیٹلاگ میں مائیکروفلم (EEB 884:5) پر موجود ابن رشد اور

Marfat.com

یونان کے ایک نوبل مین میٹرو ڈورس (Metrodorus) کے درمیان خط و کتابت کا علم ہونے پر خوشی کی انتہا نہ رہی۔ دونوں میں یہ خط و کتابت 1150-1149ء میں ہوئی تھی۔ اس خط و کتابت کو لندن کی ٹی سول کمپنی نے 1969ء میں کتابی صورت میں لندن سے شائع کیا تھا اور یونیورسٹی مائیکروفلم (این آربر، مشی گن، امریکہ) نے اس کو 1976ء میں مائیکروفلم پر محفوظ کیا تھا۔ میں صرف اس کا پہلا صفحہ پڑھ سکا جس کا عنوان ہے:

Being a Transcript of several letters from Averroes an Arabian Philosopher at Corduba in Spain, to Metrodorus a Young Grecian nobleman, student at Athens, in the years 1149 and 1150.

مائیکروفلم کی فوٹو کاپی بھی تھی مگر پڑھنے کے قابل نہ تھی، کاش میں اس مکمل خط و کتابت کو پڑھ سکتا جو دونوں کے درمیان میڈیسن کے مسائل پر ہوئی تھی۔ عاجز نے یونیورسٹی مائیکروفلم کو خط لکھا کہ اگر ان کے پاس اچھی کاپی ہو تو مجھے اس کی فوٹو کاپیاں بھجوائیں مگر کسی نے میری درخواست کو درخوا اعتنا نہ سمجھا۔ کاش میرے بعد کوئی اور اس خط و کتابت کو انگلش سے اردو میں ترجمہ کر کے شائع کر سکے۔

اقوام متحدہ کے ادارہ یونیسکو کے ڈائریکٹر جنرل ایف میئر (F. Mayor) اور ہالینڈ کے سیکرٹری آف ایجوکیشن نے 25 جنوری 1997ء کو ایوروس فاؤنڈیشن ٹریننگ سینٹر کا افتتاح ایمسٹرڈیم کے شہر میں کیا۔ ایوروس سینٹر کو بچوں کے والدین، صوبائی حکومت اور لوکل گورنمنٹ آپس میں مل کر چلائیں گے۔

جون 1998ء میں فرانس کی یونیورسٹی آف سوربون (Sorbonne) میں ابن رشد کی آٹھویں صد سالہ برسی پورے جوش و خروش کے ساتھ منائی گئی۔ اس موقعہ پر مصر کے فلم ڈائریکٹر یوسف شاہین کی فلم فیٹ (Fate) دکھائی گئی۔ اکتوبر 1998ء میں قرطبہ میں ان رشد 800 سالہ برسی بھی بڑے اہتمام کے ساتھ منائی گئی۔ اندلس کے صوبہ کی منسٹری آف کلچر کے مشیر نے اس موقع پر کہا کہ ہمارے زمانے میں اگر ابن رشد کے رتبہ کے انسان پیدا ہوتے تو ہم ہر قسم کے تشدد اور انتہا پسندی کا مقابلہ بخوبی کر سکتے۔ اس موقعہ پر ابن رشد کی زندگی پر تین کتابیں شائع کی گئیں۔ ایک کتاب میں ابن رشد کی کتابوں سے اقتباسات دیئے گئے ہیں۔ یہ

Marfat.com

کتاب اندلس کے سیکنڈری اسکولوں میں تقسیم کی جائے گی۔ اشبیلیہ اور مالاگا میں بھی ایسی کانفرنسیں منعقد ہوئیں۔ اشبیلیہ کی کانفرنس کے لئے مراکش کے کراؤن پرنس سدی محمد نے اپنے پیغام میں کہا کہ ابن رشد کی زندگی ایک بات جو ہمیں سکھلاتی ہے اس کا ماحصل جو ہے وہ یہ ہے: Value of tolerance and religious co-existence۔ اس آٹھویں صد سالہ برسی کے موقعہ پر مراکش، سپین، پرتگال سے لائے گئے نوادرات کی نمائش کی گئی۔

قاہرہ میں ایک سوسائٹی کا نام ایوروس اینڈ لائٹ منٹ ایسوسی ایشن ہے۔ اس کے جملہ مقاصد میں سے تین اہم مقاصد درج ذیل ہیں: عقلیت، عورتوں کے حقوق اور عالم اسلام میں اوپن سوسائٹی۔ جون 2004ء میں ابوذہبی میں ایک کانفرنس اس ایسوسی ایشن کے زیر اہتمام منعقد ہوئی جس کا عنوان تھا: Rationolity as a bridge between East & West یاد رہے کہ شام کے ملک میں آپ کی کتابوں پر ابھی تک پابندی ہے۔

Marfat.com

ابن رشد (Averroes) پر لکھی گئی کتب کی فہرست

1-A bibliography of work on & by Ibn Rushd (by: M. Atiyah)

2-Chronology of the works of Ibn Rushd (by: J. Kenny)

3- Averroes critique of Kalam Atomism (by: M. Altae)

4-Being & Language in Averroes (tahafut at- tahafut) (by: Prof. Ampanini)

5-Ibn Rushd's criticisms of the theologians arguments for the existance of GOD (By: I.Y. Najjar)

6-The human intelect: The journey of an idea from aristotle to Ibn Rushd (by: J. Kenny)

7-Islamic occasionalism & its critique by averroes & Aquinas (by: Fakhry/ 1958)

8- Averroes & his philosphy of creation (by: Kogan 1985)

9- Averooes & his philosphy (by: Leaman 1988)

10- Was Averroes and Averroist? (1994) (By: Niewbhner)

11- Averroes (95) (by: Niewihner)

12- Averroes & the West (96/ Wahba)

13- Ibn Rushd (Averroes) By: Urvoy/91

14- The twice rivealed Averroes (by: Wolfson / 1961)

15-Averroes (Ibn Rushd) muslim scholar, philosphar & Physician of the twelwth century (by: Liz Sonne Born/ 2005)

16- Averroes: His life, work & influence (by: Majid

Marfat.com

Fakhry/ 2001)

17-Averroes' Middle commentaries on aristotles categories & de interpretatione (by: Charles butter worth/ 1998)

18- Averroes- the incoherince of the incoherence. (by: Kindle/ 2012)

19- Averroes on plato's republic (by: Ralph Lerner/ 1976)

20- Averroes on the harmony of religion & philophosphy (by George F Hourani/ 2012)

21-Averroes, Kant & the origns of the Enlightenment reason & revealation in Arab thought (by: Saud/ 2014)

22-Averroes & he Enlightment (y: Mourad wahba/ 1996)

23- Averroes & Hegel on philosphy & religion (by: Catarina belo/ 2013)

24- 03 Arabic treatises on aristotle's rhetoric The commentaries of Al Farabi, Avicenna & Averroes (by: Lahcenel/ Azghi 2015)

(ابن رشد۔ابن طفیل)25-Two andalus philosphers (by: Jim. Colville (1999)

26-Ibn- Rushd- Mujjahid of Europe (1999) (by: Dr. Asad Ullah)

27- Ibn- Rushd: Averroes pb(Arabic thougt & culture) 1991 (by: Urvoy)

28- Averroes (Ibn-Rushd) Philosphy (2010) (by: Ehsan Ashraf)

Marfat.com

دیگر زبانوں میں

1-Ibni Ruschd (German)

2- Averroes Y El Averroismo (by: R.H. Shamsuddin Elia (Spanish)

3- Le rationalismi D' Averroes D' Apris une etude sur la criation (1952/ Allard)

4-Averroes et laverroisme (French/ by: Hayoun 1991)

5- Averroes L inquietant (French/ by: Jean baptiste)

6- Le code Averroes (French/ by Paul. Wong/ 2012)

7-Averroes grand commentaire De ia metaphysique D' aristote, livre beta (French/ by: Laurence/ 2002)

8-La saggezza di Ibn Rushd (1984) Silvia comddica.

اردو میں

ابن رشد: از ارنسٹ رینان/ فرنچ سے اردو ترجمہ/ از معشوق حسین خان/ 1929ء

2-ابن رشد از عبد الواحد خان/ 320 صفحات

3-ابن رشد از محمد یونس/ اعظم گڑھ/ 1922ء

4-ابن رشد از محمد زکریا ورک/ 2009ء

عربی زبان میں کتب

تلخیص (جوامع) کتاب مابعد الطبیعہ ایڈیٹر عثمان امین قاہرہ 1958

تلخیص منطق ارسطو ایڈیٹر G. Jihami بیروت 1982

ابن رشد الطبیب ۔ دار المعارف قاہرہ 1953

Marfat.com

مصادر جدیدہ عن تاریخ الطب العرب۔ 1959
ابن رشد و فلسفتہ، فرح انطون، ایڈیٹر الجامعہ (رینان کی کتاب کا نامکمل خلاصہ)
دارالفارابی، بیروت 1988
فلاسفہ الاسلام فی المشرق والمغرب، محمد لطفی جمعہ۔
کتاب الآثار الادھار۔ بیروت کے دو عالموں نے مشاہیر عرب کے حالات زندگی پر لکھی اور ابن رشد کا مفصل ذکر کیا۔
من الکندی الی ابن رشد۔ موسیٰ الموسی، بیروت 1982
فی فلسفته ابن رشد الوجود والخلود۔ محمد عبدالرحمن بیثار۔ دارالکتب البنانی بیروت 1973
ابن رشد، فیلسوف قرطبه۔ ماجد فخری بیروت 1960
مؤتمر ابن رشد: الذکره الماویه الثمینه لوفاته۔ 4-9 Nov 1978 Algiers الموسه الوطنیه الفنون المطبیعه 1985
ابن رشد الفیلسوف۔ محمد یوسف موسیٰ، داراحیاء الکتوب العربیه، قاهره 1945
فصل المقال ایڈیٹر عبدالنادر بیروت 1961
جوامع کون الفساد (رسائل ابن رشد ۔ جوامع المساء الطبعی ایڈیٹر M. Puig میڈرڈ 1983
الکشف المناهیج الادیله ایڈیٹر قاسم قاهره، 1961
کتاب السماء الطبعی (جوامع) ایڈیٹرز J. Puig میڈرڈ 1983
الکلیات فی الطب ایڈیٹر ایس شیبان اور الطالبی قاهره، 1989
رسائل ابن رشد، دائرة المعارف، حیدر آباد 1947
رسائل ابن رشد الطبیه ایڈیٹر جی ایس اناواتی، قاهره 1987
رسالة الاتصال بالعقل الفاعل ایڈیٹر الاحوانی
تفسیر مابعد الطبیعة ایڈیٹر M. Bouyges بیروت 1938-1952

Marfat.com

تحافتہ التحافتہ ایڈیٹر M. Bouyges بیروت 1930

تلخیص کتاب الحس والمحسوس، ایڈیٹر M. Blumberg کیمبرج میسا چوسٹس امریکہ 1972

تلخیص کتاب الکون والفساد ایڈیٹر S. Kurland کیمبرج میسا چوسٹس 1958

تلخیص کتاب الخطابہ ایڈیٹر ایم ایس سلیم قاہرہ 1971

تلخیص کتاب الماکولات ایڈیٹر M. Bouyges بیروت 1932

تلخیص کتاب النفس ایڈیٹر G. Nogales میڈرڈ 1985

تلخیص کتاب الشعر ایڈیٹر چارلس بٹروورتھ C. Butterworth قاہرہ 1986

عبرانی ولاطینی تراجم

ابن رشد کی شرحوں کا عبرانی ترجمہ تیرہویں اور چودھویں صدیوں میں یعقوب بن ابا ماری اناطولی Jacob ben. Abba Mari Anatoli، متوطن نیپلز (1232) یہودا بن سلیمان کوہن Judah b. Salomon Cohen، متوطن طلیطلہ (1247)ء موسیٰ بن تبون Moses b. Tibbon، متوطن لیونل (1260) Lunel نیز سموئیل بن تبون Samuel b. Tibbon شام بن طوب بن یوسف فلقری Shen b. Tob. b Joseph b. Falaquera اور قلونیموس بن قلونیموس Kalonymus b. Kalonymus (بن ماہر)، (1314) (جو مغرب میں Maeste Calo کے نام سے مشہور ہے) نے تیار کیا۔ Bagnals (Gersonides) کے لیوی بن جوشون Levi. b Gerson (جو Leon de Bagnols اور Magister Leo Hebraeus کے نام سے مشہور ہے) نے ابن رشد پر ویسی ہی شرح لکھی جیسی ابن رشد نے ارسطو پر لکھی تھی: اور مغرب کے مسیحی ملکوں میں میکائیل سکاٹ Michael Scott اور

Marfat.com

ہرمان Hermann نے، جو خاندان ہوہنشتاوفن Hohenstaufen کے متوسلین میں ہے۔1230 اور 1240ء میں ابن رشد کے عربی متن کا ایک لاطینی ترجمہ شروع کیا۔

پندرھویں صدی کے اواخر میں نیفوس Niphus اور زیمازا Zemara نے قدیم ترجموں میں کچھ اصلاحات کیں۔ نئے ترجمے، جو عبرانی متن پر مبنی تھے، یعقوب منتینو Jacob Mantino ساکن طرطوسہ Tortosa، ابراہیم د بالمز Abraham de Balmes اور یونانی فرانسسکو بورانا Giovanni Franceesco Burana، ساکن فیرونا Vrona نے کیے۔ ابن رشد کے دو بہترین لاطینی ترجمے نیفوس Niphus (1495 تا 1497ء) اور یونتاس Juntos (1553)ء کے ہیں۔

Marfat.com

کتابیات

	نام کتاب	مصنف، ترجم	ناشر
1-	اسلام اور فلسفہ	ایس ایم شاہد	ایوریَنو، پیلس لاہور
2-	اردو دائرہ معارف اسلامیہ	ادارۃ	دانش کدہ پنجاب لاہور
3-	مسلم سائنسدان	ادارہ	اردو سائنس بورڈ لاہور
4-	ابن رشد	محمد زکریا ورک	نیا زمانہ پبلیکیشنز لاہور
5-	مسلم فلسفہ	صفدر علی	لاہور
6-	فلسفہ وعلم الکلام	صفدر علی	لاہور
7-	بدایۃ المجتہد (مترجم)	ابن رشد/ ڈاکٹر عبید اللہ	دار التزکیر لاہور
8-	وکی پیڈیا	Online	انٹرنیٹ
9-	طبقات الاطباء		
10-	طبقات الفقہا وغیرہ		

☆☆☆

Marfat.com

عظیم مسلم فلسفی، سائنس دان، فقیہ اور طبیب کے حالاتِ زندگی

ابنِ رشد

AVERROES

کامران اعظم سوہدروی

Marfat.com