Fikr-o-Nasar (Islamabad) vol. 2:1 (1964)

قرونِ اولیٰ کے تشکیلی دور کے بعد کا اسلام

(۴)

فلسفہ

ڈاکٹر فضل الرحمن

اسلام کی تحریکِ فلسفہ، جس کے ثمرات اسلامی ذہنی ثقافت کا ایک بیش قیمت ترین ورثہ ہیں اور جس کے اثرات مغربی فکر پر اتنے زیادہ گہرے، واضح اور دیرپا ہیں، یہ دوسری، تیسری اور چوتھی صدی ہجری کے معتزلہ کی عقلی نکتہ سنجیوں کے سلسلہ کی کڑی تھی۔ پہلے عظیم مسلم فلسفی کندی (متوفی تقریباً ۲۶۰ھ مطابق ۸۷۳ء) پر یقیناً معتزلی اثرات تھے۔ بایں ہمہ، معتزلی عقلیت پر خالص فلسفہ کا اطلاق بہ مشکل ہو سکتا ہے، اس لئے کہ اس کی اصلی غرض و غایت تو کلامی مسائل تک محدود تھی۔ مثال کے طور پر جبر و قدر کے مسئلہ سے انہیں گہری دلچسپی ضرور تھی لیکن اس باب میں ان کے افکار کا رجحان یہ نہ تھا کہ اس مسئلہ پر فلسفیانہ نقطۂ نظر سے یا من حیثِ مطلق بحث کی جائے بلکہ ان کے سامنے بیشتر یہ سوال تھا کہ اس کا اثر خدا کے تصور پر کیا پڑتا ہے یعنی یہ کہ اختیار کے عقیدہ کے ساتھ خدا کے عادل ہونے کا تصور مطابقت رکھتا ہے یا نہیں۔

مسلمان فلسفیوں سے اسلامی تہذیب کا ایک بالکل نیا دور شروع ہوتا ہے، ساتھ ہی ساتھ انسانی فکر کا ایک روشن ترین باب وا ہوتا ہے، عقلِ انسانی کو آزادیٔ مطلق کے ساتھ کام کرنے کا موقع مل جائے تو اس کے دائرۂ عمل میں حیات و وجودِ انسانی کے تمام شعبے آجاتے ہیں۔ تمام علوم، خواہ وہ

© Dr Muhammad Hamidullah Library, IIU, Islamabad. http://iri.iiu.edu.pk/

طبیعیاتی ہوں، یا حیاتیاتی یا معاشرتی، ان سب کے فراہم کردہ حقائق کا عقلی مطالعہ کرتی ہے، بلا غش و غل تجزیہ کرتی ہے اور ان پر محاکمہ کرتی ہے۔ چنانچہ مسلم فلاسفہ اپنی فلسفیانہ تصانیف میں حرکت، خلاء، روح، نباتات، حیوانات، ہیئت، ریاضی، موسیقی اور مابعد الطبیعات پر رسائل کو شامل کر لیتے ہیں۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ فلسفی، ایک بڑا طبیب اور سائنس داں بھی ہوتا ہے۔ رازی، ابن سینا ابن رشد کی مثالیں ہمارے سامنے ہیں۔ اگر فلسفی، ساتھ ہی ساتھ تجربہ کرنے والا سائنس داں نہ ہو، تو طبیعاتی علوم پر اس کے افکار کو صحیح معنوں میں سائینٹفک نہیں کہا جائیگا، وہ تو فلسفیانہ افکار ہی رہیں گے۔ مسلم فلاسفہ کے افکار اکثر و بیشتر فلسفیانہ (نہ کہ سائینٹفک) طرز کے ہیں، پھر بھی ان کی ان طبیعاتی شعبوں کی تصانیف عمدہ، دقیقہ سنج اور خالص منطقیانہ استدلال کا شاہکار ہیں۔ ان کے اس خالص عقلی استدلال کا جو بھی نتیجہ برآمد ہو، اُسے تسلیم کر لینے میں انہیں ذرا باک نہ تھا۔ بہرحال، یہاں ہمیں ان کی تعلیمات کے صرف اُن پہلوؤں سے غرض ہے جن کا راست اثر مذہب پر پڑتا ہے، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بعض امور میں راسخ العقیدہ گروہ سے ان کا شدید ٹکراؤ ہوا، جس کے اندوہناک نتائج تحریکِ فلسفہ کے لئے تو فوری طور پر نمودار ہوئے، لیکن آگے چل کر خود راسخ العقیدہ گروہ کے لئے بھی ہلاکت آفریں ثابت ہوئے۔

مسلم فلسفیوں کے مذہبی افکار کی اہم ترین حقیقت یہ ہے کہ وہ تمام امور جن میں مذہب اور افکارِ عقلی کی سرحدیں مل جاتی ہیں، ان کے بارے میں ان کے افکار کا عالم یہ ہے کہ نہ تو مذہب اور عقل دونوں بالکل ہی مختلف نتائج پر پہنچتے نظر آتے ہیں، نہ ان دونوں کے نتائج بعینہٖ یکساں ہوتے ہیں، بلکہ یہ دونوں ایک دوسرے کے متوازی خطوط پر گامزن دکھائی دیتے ہیں۔ یہ کیفیت ابن سینا کی تصانیف میں بالخصوص پائی جاتی ہے اور یہ ابن سینا ہی ہے۔ جس کے نظریات تاریخی لحاظ سے زیادہ اہم ثابت ہوئے ہیں کیونکہ ایک مکمل نظامِ فکر کی حیثیت سے سب سے پہلے اسی نے اپنے نظریات مدوّن کئے ہیں۔

مندرجہ بالا کیفیت صرف ایک آدھ مسئلہ میں نہیں بلکہ ان تمام مسائل میں نظر آتی ہے جن میں روایتی علم کلام اور فلسفہ ایک دوسرے کے مقابل آجاتے ہیں۔ اس مسلسل و متواتر متوازیت سے ان فلسفیوں نے ایک دم مہلک زقند لگا کر یہ نتائج برآمد کر لئے کہ

(۱) فلسفہ اور مذہب کے موضوعات بالآخر بعینہ ایک ہیں، اور یہ دونوں بجنسہٖ یکساں حقائق سے، بالکل ایک ہی طرح، بحث کرتے ہیں۔

(۲) چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اوّلاً ایک حکیم دانا (فلسفی) تھے۔

(۳) لیکن، چونکہ آپ کے مخاطب حکما و عقلا نہیں بلکہ وہ عوام تھے، فلسفیانہ حقائق جن کی حد سے باہر تھے اس لئے آپ کے الہامی پیغامات کا ان عوام کالانعام کی خاطر ان کی دماغی سطح کے مطابق ہونا ضروری تھا کیونکہ کلّموا النّاس علیٰ قدر عقولھم (لوگوں سے ان کی عقل کے مطابق باتیں کرو) ایک مسلّمہ اصول ہے۔

مذہب کی تعلیم یہ ہے کہ خدا نے دنیا کو محض اپنے لفظ کُنْ سے پیدا کیا۔ لیکن عقلِ انسانی برسہا برس سے سرگرداں ہے کہ وہ یہ سمجھ سکے کہ عدمِ محض سے یہ عالم وجود میں کیونکر آیا اور یہ عملِ تخلیق حادث کیونکر ہے۔ گرچہ ارسطو پہلا فلسفی ہے جس نے کائنات کے قدیم یعنی غیر مخلوق ہونے کا واضح اعلان کیا ہے، لیکن فلاسفہ ہمیشہ سے اس نقطۂ نظر کے حامل رہے ہیں۔ بایں ہمہ، خالص عقلی لحاظ سے کائنات کا قدیم ہونا بھی ناقابلِ فہم ہے اور لغو۔ چنانچہ قرونِ وسطیٰ میں فلسفہ کا ایک خاص مسلک رائج ہوا جس کی انتہائی سربلندی کانٹ کے نظریات میں جلوہ گر ہوئی جس کی نشوونما میں غزالی، ابنِ رشد اور ٹامس اکوائناس THOMAS AQUINAS نے اپنے اپنے اندازِ فکر کے مطابق بیش از بیش حصہ لیا۔ اس مسلک کی رُو سے یہ مسئلہ عقلاً ناقابلِ حل ہے۔ اس نتیجہ پر پہنچنا فلسفہ کا ایک بڑا المیّہ ہے۔ اس مسلک کے برخلاف ابنِ سینا نے اس مسئلہ کا اپنا ایک مخصوص حل پیش کیا تھا۔ ایک پیچیدہ طرزِ استدلال و استنتاج کے ذریعہ (جس کی گرہ کشائی ہم نے اپنی ایک اور تصنیف[1] میں کی ہے) ابنِ سینا نے ارسطو کے تصورِ حرکتِ کائنات اور نوفلاطونی نظریۂ اشراق دونوں میں بنیادی ترمیمیں کر کے اپنا مخصوص نظریۂ وجود پیش کیا، جس کی رُو سے (۱) کائنات من حیث الکل اور اس میں موجود تمام اشیاء، ان دونوں کے وجود کا مصدر و مبداء بلا واسطہ واجب الوجود (ذاتِ باری تعالےٰ) ہے۔ لیکن (۲) کائنات من حیث الکل قدیم ہے اور کسی لمحۂ زمانی میں تخلیق نہیں ہوئی، گرچہ محتاج واجب الوجود (ذاتِ باری تعالےٰ) ہے۔ ان کا دعویٰ یہ تھا (اور یہ بڑا معقول دعویٰ تھا) کہ اس سارے مسئلہ میں مذہبی نقطۂ نظر سے درحقیقت اہم بات یہ نہیں کہ کائنات حادث ہے یعنی کسی

لمحۂ زمانی میں عدم سے وجود میں لائی گئی ہے۔ بلکہ یہ ہے کہ کائنات ممکن الوجود اور محتاج واجب الوجود ہے[۲۳]۔ ابنِ سینا نے اس طرح راسخ العقیدہ طبقۂ متکلمین پر بالتصریح یہ الزام لگایا کہ یہ حقیقی دینی واجبات کا شعور نہیں رکھتے اور عقلی لحاظ سے مسائل کو گڈ مڈ کر دیتے ہیں۔ ابنِ سینا کے اس نظریے کی فلسفیانہ دروبست جیسی کچھ بھی ہو اس کا ماحصل یہ ہے کہ ذاتِ باری تعالےٰ کائنات کے لئے بطور جوہر یا "بنیاد" کے ہے۔ کائنات کا ادراک اس کے ذریعہ ممکن ہے۔ اس کے بغیر کائنات بے بنیاد، ناقابلِ فہم اور غیر معقول ہے۔

یہ مسئلہ اور اس کا مذکورہ بالا حل، ابنِ سینا کے تمام افکار کا محور بن گیا۔ روایتی مذہب کے تمام مسائل پر اپنے فلسفیانہ افکار کے لئے اس نے اپنے اس اہم اور فیصلہ کن فکری تجربے سے مدد لی، چنانچہ تمام دقیق و نازک مذہبی مسائل جن پر اس نے بڑی سنجیدہ بحثیں کی ہیں ان کے بارے میں اس کے فلسفیانہ رجحانِ فکر کی تعیین میں اس کے مذکورہ بالا فکری تجربے کو بڑا دخل حاصل ہے۔ وہ اس نتیجہ پر پہنچا کہ الحاد و دہریت کے مقابلہ میں مذہب کا ذاتِ باری تعالےٰ یا واجب الوجود کے تصور کو پیش کرنا سراسر حق ہے اسی طرح اس کا یہ دعویٰ بھی برحق ہے کہ کائنات محتاجِ واجب الوجود ہے۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ ابنِ سینا کا نتیجۂ فکر یہ بھی تھا کہ اگر مذہب مجازی نہیں بلکہ حقیقی معنوں میں کائنات کے عدمِ محض سے تخلیق ہونے کا قائل ہے (جیسا کہ وہ بظاہر نظر آتا ہے) تو وہ یقیناً برسرِ باطل ہے چنانچہ اس کے ذہن میں یہ خطرناک خیال جاگزیں ہو گیا کہ مذہبی اور فلسفیانہ حقائق بعینہٖ ایک ہیں، لیکن چونکہ مذہب صرف عقلاء و حکما کے لئے نہیں بلکہ سب کے لئے ہے، اس لئے اُسے لازماً عوام کی ذہنی سطح تک اترنا پڑتا ہے۔ چنانچہ وہ عوام کے لئے ایک خاص قسم کا فلسفہ ہے جس میں حقائق بالتصریح نہیں بلکہ بالکنایہ و بالتمثیل پیش کئے جاتے ہیں۔

ایک صدی بعد، ابنِ سینا کے عظیم جانشین ابنِ رشد نے اپنی کتاب فصل المقال میں اس مسئلہ پر جو نظریہ پیش کیا وہ ایک لحاظ سے ابنِ سینا کے نظریہ کے مماثل اور ایک لحاظ سے اس سے مختلف ہے۔ اس نے دبی زبان سے یہ دعویٰ کر ڈالا ہے کہ حقائق دو طرح کے ہیں: مذہبی اور عقلی۔ بعد میں، تیرھویں صدی عیسوی میں، یہ نظریہ یورپ میں بہت مقبول ہو گیا۔ وہاں غلطی سے اب تک اس نظریے کو براَبنتیا (BRABANTIA) کے رہنے والے سائیگر (SIGER) کی طرف

منسوب کیا جاتا ہے، جو خود پیرس یونیورسٹی میں ابن رشد کے فلسفہ کا مشہور معلم رہا ہے اور جس کے نظریات کی ٹامس اکوئی ناس THOMAS AQUINAS نے بڑے شد و مد سے تردید کی ہے ویسے حقیقت یہ ہے کہ "حقائق دوگانہ" کا یہ نظریہ صریح الفاظ میں اب تک کسی نے بھی نہیں پیش کیا ہے۔

مذہب اور فلسفہ میں متوازیت کا یہ اصول جب بظاہر تسلیم کر لیا گیا تو مختلف مسائل کے ضمن میں اس کی توثیق ہونی ضروری تھی۔ مذہب کی تعلیم یہ ہے کہ جزا و سزا کا ایک دن متعین ہے جبکہ تمام مردے اپنے اجسام سمیت اٹھائے جائیں گے۔ فلاسفہ، بالخصوص فارابی اور ابن سینا نے حشر اجساد کے تصور کو مختلف وجوہ کی بنا پر رد کر دیا۔ ابن سینا نے اپنی عام فلسفیانہ کتابوں میں تو "من طریق الشریعۃ" حشر اجساد کے عقیدے کو تسلیم کیا ہے[۳]۔ لیکن ایک صبح کو ایک نشست میں اس نے ایک رسالہ لکھ ڈالا، جو اسی وجہ سے الرسالۃ الاضحویۃ ("ایک صبح کا رسالہ" جرعۂ صبوحی!) کہلاتا ہے۔ اس رسالہ میں اس نے مخصوص لوگوں کے لئے باطنی انداز بیان میں یہ ثابت کیا ہے کہ حشر اجساد ناممکن ہے۔ حشر اجساد سے انکار کے ساتھ ہی ساتھ فلاسفہ کو بقائے ارواح کے اقرار پر بھی اصرار تھا۔ چنانچہ وہ روحانی حشر و نشر کے قائل ہو گئے جس کی رو سے روحانی جزا و سزا ملے گی۔ فارابی صرف ارواح صالحہ کی بقا کا قائل ہے۔ اس کے نزدیک ارواح سیئہ فنا ہو جاتی ہیں، چنانچہ وہ یوم آخرت میں روحانی جزا کا ذکر کرتا ہے، سزا کا ذکر بالکل نہیں کرتا[۴]۔ اس سلسلے میں بھی ابن سینا فلسفہ اور مذہب کی متوازیت کے نظریہ کا شکار رہا۔ اس کا فلسفہ اخروی زندگی کی توثیق کرتا ہے اور مذہب یوم آخرت پر حشر اجساد کی تلقین کرتا ہے لیکن اس کے نزدیک مذہب کی یہ تعلیم اس لئے ہے کہ اس کے مخاطب عوام کالانعام بھی ہیں، ورنہ مذہب فلسفہ سے زیادہ کچھ نہیں ہے۔

یہاں یہ حقیقت ملحوظ خاطر رہے کہ ان تمام اہم امور کے بارے میں فلسفہ اور مذہب میں جو متوازیت ابھرتی نظر آتی ہے وہ ان فلسفیوں کے مذہب کی طرف شعوری میلان کا نتیجہ ہے۔ ورنہ اگر وہ اس مسئلہ کو خالص فلسفیانہ نقطۂ نظر سے دیکھتے تو وہ اس سے مختلف فلسفیانہ نظریات کے حامل ہو سکتے تھے۔ مثلاً یہ ممکن تھا کہ وہ اس امر کے قائل ہوتے کہ روح اور جسم میں سے کسی کا بقا ممکن نہیں اور ان میں سے کسی کا بھی حشر نہ ہوگا۔ بصورت دیگر اگر یہ فلاسفہ تھوڑی سی اور

جرأت سے کام لینے اور اسلامیت سے کچھ اور زیادہ وافر حصہ انھیں ملا ہوتا تو وہ یہ عقیدہ رکھتے کہ خاص نوعیت کا حشر اجساد ممکن ہے، کیونکہ بغیر جسد کے روح بے معنی ہے۔ ان کا یہ عقیدہ فلسفہ کے نقطۂ نظر سے یقیناً معقول سمجھا جا سکتا تھا۔ واقعہ تو یہ ہے کہ ابن سینا اپنی بعض تحریروں میں غیر ترقی یافتہ روحوں کے لئے نیم جسمانی حشر کا قائل نظر آنے لگتا ہے۔

لیکن اسلام کے لئے خطرہ اس سے نہ تھا کہ فلاسفہ فلاں یا فلاں عقیدے کے بارے فلاں نقطۂ نظر کے حامل تھے۔ گرچہ غزالی بظاہر اس امر کے قائل نظر آتے ہیں کہ عقلیت پسندوں کا سب سے خطرناک نظریہ عالم کے قدیم ہونے کا ہے، چنانچہ انہوں نے اپنی کتاب تہافۃ الفلاسفۃ کا بڑا حصہ اسی مسئلہ کی نذر کر دیا ہے۔ لیکن جو چیز درحقیقت سب سے زیادہ خطرناک تھی (جس کی طرف غزالی نے اپنی اس تصنیف در ردِ فلاسفہ میں بہت ہی کم توجہ دی ہے) وہ تھی مذہب اور فلسفہ کے باہمی تعلق کے بارے میں فلسفیوں کا وہ اعتقاد جو مذہب اور فلسفہ کی اس مزعومہ متوازیت کا نتیجہ تھا۔ بالخصوص فارابی اور ابن سینا نے سب سے بڑی غلطی یہ کی کہ مذہبی یا اخلاقی حقیقتوں کو انہوں نے عقلی یا فطری حقائق قرار دیا۔ اپنا نظریۂ علم پیش کرتے وقت جب یہ ادراکِ باطنی کا ذکر کرتے ہیں تو ان کے بیانات میں بعض مقامات پر بڑی گہرائی اور اُپج ضرور پائی جاتی ہے لیکن یہ اعلیٰ مذہبی و اخلاقی ادراک اور دوسرے عقلی ادراک میں کوئی تمیز نہیں کرتے۔ ان کے نزدیک ادراک کے پہلو کے لحاظ سے اخلاقی اصول بالکل ویسا ہی ہے جیسے ریاضی کا کوئی کلیہ۔ وہ یہ نہیں سمجھتے کہ مذہبی و اخلاقی تجربۂ علم میں اگرچہ ادراک کا عنصر ضرور شامل ہے، لیکن یہ ادراک کی دوسری شکلوں سے بنیادی طور پر مختلف ہے، بایں معنی کہ اس میں اشیائے مدرکہ کے بارے میں جو حجیت، معنویت اور قطعیت بدرجۂ اتم پائی جاتی ہے اس سے عام ادراک بالکل محروم ہیں، کیونکہ وہ تو محض افادۂ خبر کرتے ہیں اور بس جس شخص کو حقیقی معنوں میں مذہبی تجربہ حاصل ہوا ہو اسے تو یہ تجربہ آپ سے آپ بالکل ہی بدل ڈالتا ہے۔ چونکہ ان فلاسفہ نے ان دو بالکل مختلف النوع ادراکات کے باہمی فرق و امتیاز کو بالکل نہیں پہچانا اور یہ مزعومہ متوازیت پر ہی اڑے رہے، اس لئے انہوں نے پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام کو حکیم اور تجربۂ رسالت کو عقلی ادراک قرار دیا (یہ ضرور ہے کہ ان کے خیال کے مطابق، لوگوں کو متاثر کرنے کی جو صلاحیت پیغمبر کو حاصل ہوتی ہے اس سے حکیم و فلسفی محروم ہیں)۔ ان کے اس

نقطۂ نظر نے خدا کے تصور کے بارے میں ان کے خالص یونان زدہ اعتقاد کو اور زیادہ راسخ کر دیا کہ وہ اس دنیا کی علت العلل ہے نہ کہ اس دنیا کی تدبیر کرنے والا خالقِ کل، گویا وہ ایک عقلی کلیہ ہے نہ کہ ایک اخلاقی اور حرکی لزومیہ (IMPERATIVE)۔

یونان سے متاثر مسلم فلسفیوں اور اسلامی روایات کے حامل مفکروں کے درمیان اختلاف و نزاع کا مرکز خدا کے تصور کے بارے میں فلاسفہ کا مذکورہ بالا موقف تھا۔ اس اختلاف کا احساس غزالی اور بالخصوص ابن تیمیہ کو ان کی تصنیف کتاب النبوات میں ہے جہاں فلاسفہ کے غیر "متحول" مبدأ اول کے مقابلہ میں قرآن کے فاعلِ مطلق و آمر و ناہی علی الاطلاق خدا کا تصور پیش کیا گیا ہے۔ لیکن اس اختلاف کا صرف احساس موجود تھا اس کو مکمل طور پر پوری توجہ کے ساتھ کبھی منضبط نہیں کیا گیا۔ اگر اس اختلاف کو اس کے نتائج سمیت منضبط کر لیا جاتا تو اغلب یہ ہے کہ راسخ العقیدہ گروہ تمام فلسفہ کے خلاف جہاد نہ کرتا۔ اس صورت میں یہ واضح ہو جاتا کہ فارابی اور ابن سینا کا مسلکِ فکر ہی تمام فلسفہ نہیں ہے، خاص ان دو فلسفیوں کے نظامِ فکر میں کچھ خامیاں ہیں، لیکن فلسفہ بذاتہٖ سوختنی نہیں ہے، بلکہ خود راسخ العقیدہ گروہ کا اپنا نظام بعض ایسے مفروضات پر مبنی ہے جن کو عقلی بنیادوں پر منضبط کرنا ضروری ہے۔

لیکن امر واقعہ یہ ہے کہ خود فلاسفہ کو بھی صحیح معنوں میں اس کا علم نہ تھا کہ ان کے فکر اور منزل من اللہ مذہب کے مابین نزاع کا مرکز کیا ہے۔ ہم نے سطور بالا میں مختصراً یہ بیان کیا ہے کہ کس طرح یہ فلاسفہ ایک ایسے نظریۂ علم کے پیش کرنے میں ناکام رہے جس میں مذہبی حقائق اور اخلاقی ادراک کے ساتھ انصاف ہو سکے۔ بلکہ اگر مسلم فلاسفہ کی تمام تصانیف کا جائزہ لیا جائے تو یہ دیکھ کر حیرانی ہوگی کہ انہوں نے اخلاقیات کی طرف سے عجیب غفلت برتی ہے۔ بعض نسبتاً کم درجہ کے فلسفیوں نے اس موضوع پر چند رسالے ضرور تصنیف کئے ہیں، لیکن وہ چنداں قابلِ وقعت نہیں ہیں۔ موجودہ مغربی ناقدوں کا عام طور پر خیال یہ ہے کہ اخلاقیات کی طرف سے اس عام غفلت کی وجہ یہ تھی کہ فلاسفہ کو شریعت کے مقابلے میں اخلاقی اوامر و نہی کے حریف نظام کے ابھرنے کا اندیشہ تھا، چنانچہ انہوں نے اخلاقیات اور عملی زندگی کے اصولوں کو شریعت کے لئے رہنے دیا۔ مغربی ناقدوں کے اس خیال میں ممکن ہے کچھ صداقت ہو، گرچہ اس کے ساتھ ہی یہ اضافہ کرنا ضروری ہے کہ اغلب یہ ہے کہ فلاسفہ مابعد الطبیعاتی تصورات کی بادلوں کی دنیا میں ایسے مگن تھے کہ

وہ اخلاقیات کی عملی سطحِ ارضی پر اترنے کے لئے آمادہ نہ ہوئے۔ بایں ہمہ اگر انہوں نے شرعی احکام کے بنیادی مفروضات کو سنجیدہ فکر و نظر کا موضوع بنایا ہوتا تو عین ممکن تھا کہ وہ کسی اور نظامِ فلسفہ کے حامل ہوتے جس سے راسخ العقیدگی کو بھی فیض پہنچتا، کیونکہ اس صورت میں راسخ العقیدہ گروہ عقلیت کی مخالفت سے باز رہتا اور فلسفہ پر یکطرفہ غیر عقلی حملہ کر کے خود اپنے آپ کو ذہنی طور پر اور بالآخر روحانی طور پر محروم و مفلوج نہ کر لیتا۔

ذہنی وسیع المشربی عظیم اور ترقی پذیر تمدن کی روح ہے۔ لیکن ذہن انسانی کو آزادی بخشنے اور اس کی بنیادی خوبی، استواری اور سلامت طبعی پر اعتماد کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ موجودہ تمدّن اپنی وسیع المشربی ہی کی نہیں بلکہ قدامت پسندی کی بھی بنیادوں کو از سرِ نو استوار کرے۔ کیونکہ قدامت پسندی کی معنویت اور روشن ضمیری صرف اسی صورت میں برقرار رہ سکتی ہے جب کہ معاشرہ میں وسیع المشربی کی قوتیں بھی کارفرما ہوں۔ اگر قدامت پسندی اپنی روشن ضمیری سے محروم ہو جائے (یعنی اس پر یہ واضح نہ ہو کہ کسی مسئلہ کے بارے میں قدامت پسند ہونے میں کیا مصلحت ہے اور یہ کہ اسے کن نکات پر اور کس حد تک دباؤ ڈالنا چاہئے) تو تمام تمدنی ڈھانچے کا تباہ ہو جانا یقینی ہے۔ بدقسمتی سے اسلام پر یہی بیتا گزری۔ اگر فارابی اور ابن سینا نے بعض مسائل میں کلامی عقائد سے انحراف کیا یا شاید یہ کہا جائے کہ انہوں نے قرآن حکیم کی تاویل میں حد سے تجاوز کیا تو دوسری طرف غزالی اور ان کے بعد کے آنے والے علمبردارانِ راسخ العقیدگی نے سارے فلسفہ اور فلسفہ کے آلۂ لازمی، یعنی عقلِ انسانی کی مذمت کر کے تمام انسانیت سے (جس میں خود قدامت پسندی کا اپنا وجود بھی شامل ہے) رُوگردانی کی۔

تاریخ اسلام میں فلسفہ کے ارتقا کی ایک نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ یہ اتفاقی (غیر مسلسل و غیر مربوط) اور انفرادی کوششوں کا نتیجہ ہے۔ اس نے کبھی بھی تحریک کی یا روایت کی شکل اختیار نہیں کی، جس کا اظہار مختلف قسم کے منضبط ادبِ فکر میں ہوتا۔ اسلام میں فلسفہ کی تاریخ بہت مختصر ہے۔ بلند مرتبہ اور تازگیٔ فکر رکھنے والے نظامِ فلسفہ کی جڑیں اسلامی معاشرہ کی زمین میں استوار نہ ہو سکیں۔ تمدنِ اسلام کے چمن میں فلسفہ کی کلی کے بن کھلے مرجھا جانے کے متعدد معاشی و معاشرتی اور سیاسی اسباب تھے، مثلاً سیاسی عدم استحکام جس کا ہم اس سلسلۂ مضامین کی پہلی قسط میں

ذکر کر چکے ہیں۔ لیکن ایک اہم ترین اور اظہر من الشمس وجہ تو یہ ہے کہ فلسفہ پر غزالی کے حملوں کے بعد راسخ العقیدہ گروہ نے اس کو بالکل ممنوع قرار دے دیا اور اس کے ارتقا کی تمام راہیں مسدود کر دیں، بلکہ ایسے حالات پیدا کر دئے جن میں اس کا پنپنا مشکل تھا۔ انہوں نے معتزلی عقائد کے رد کے لئے جو تدبیر اختیار کی تھی وہی فلسفہ کے لئے کی۔ جس طرح معتزلی عقلیت کی تردید کے لئے انہوں نے اسی علم کلام میں توسیع کر کے فلسفیانہ مباحث کے رد کو بھی شامل کر لیا۔ اس توسیع یافتہ علم کلام پر تبصرہ ہم اگلی اشاعت میں "تعلیمی نظام" پر بحث کرتے ہوئے کرینگے۔ کیونکہ اس کا تعلق تاریخ اسلام میں تعلیمی نظام کے ارتقا کے ساتھ ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ جس زمانے میں راسخ العقیدہ گروہ فلسفہ کے خلاف مصروفِ جہاد تھا، اسی زمانے میں اس نے اپنے تعلیمی نظام کو مکمل ارتقا بخشا۔ یوں تو اس نظام کی بنیاد اوائلِ اسلام ہی میں پڑ چکی تھی لیکن مذکورہ بالا دور سے پہلے اس کی نوعیت وقتی اور اتفاقیہ تھی۔ منضبط تدریس اور مدوّن نصابِ تعلیم کا رواج اسی زمانے میں جا کر ہوا۔ تعلیم و تدریس اور اس کے ذرائع پر جب راسخ العقیدہ گروہ کا مکمل تسلط ہو گیا اور فلسفیانہ فکر کے ذریعہ ترقی پانے والی صحیح دانش وری کی جگہ جب علم کلام کی مزعومہ عقلیت پسندی نے لی تو فلسفہ عالم اسلام سے ملک بدر ہو گیا۔

مدرسہ ہی وہ جگہ تھی جہاں عالم اسلام کے مفکر تیار کئے جا سکتے تھے۔ لیکن یہاں تو یہ مضمون تھا کہ "مری تعمیر میں مضمر ہے اک صورت خرابی کی"۔ چنانچہ عالم اسلام میں مدرسوں کی باقاعدہ تشکیل کے ساتھ ہی ساتھ فکرِ خالص کا اخراج عمل میں آیا۔ مدرسوں میں فلسفہ کی اونچے درجہ کی تعلیم کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوا، البتہ یہ ضرور ہے کہ طالب علموں کے ذہن کی تیزی کے لئے فلسفہ کی بعض کم مرتبہ اور ابتدائی قسم کی کتابوں اور ان کی شرحوں اور حاشیوں کی تعلیم دی جاتی رہی۔ قدما کی کتابوں پر شرح، حاشیہ اور حاشیہ بر حاشیہ لکھنے کا رواج بھی کسی حد تک قائم رہا۔ لیکن ان تمام کاوشوں کا ماحصل چنداں قابلِ قدر نہ تھا، ذہنی اُپج کی بدعت سے متاخرین کی یہ تمام فلسفیانہ کاوشیں پاک تھیں۔ اس کے باوجود ان کی وجہ سے فلسفہ کے خلاف محاذ قائم رہا۔ راسخ العقیدہ گروہ نے بالعموم، اور اس کے راسخ تر گروہ نے بالخصوص، اس "خلافِ شرع" علم کے برخلاف اپنا علمِ جہاد بلند رکھا۔ فلسفہ کے بارے میں راسخ العقیدہ گروہ کے جذبات کی ترجمانی مندرجہ ذیل اشعار میں بخوبی کی گئی ہے۔ یہ لطیف طنزیہ

قصیدہ ہمارے اپنے ملک کے ایک بڑے فاضل بزرگ کی تصنیف ہے جن کے قلم میں بڑی روانی تھی لیکن جنہیں شہرت نصیب نہیں ہوئی۔ یہ ملتان کے قریب ایک گاؤں پہرآر کے رہنے والے عبدالعزیز الفہراروی تھے۔ جن کا انتقال ۱۲۳۹ھ مطابق ۲۴-۱۸۲۳ء میں ہوا، یعنی ابھی ان کو گزرے ہوئے ڈیڑھ سو سال بھی نہیں ہوئے۔

اس قصیدہ کے ابتدائی اشعار یہ ہیں:۔

ایا علماء الھند طال بقاءکم　　　　وزال بفضل اللہ عنکم بلاءکم

(اے ہندوستان کے علما، تمہاری عمریں دراز ہوں، اور اللہ کے فضل وکرم سے تمام بلائیں تم سے دور رہیں)

رجوتم بعلم العقل فوز سعادۃ　　　　وانی لاخشی ان یخیب رجاءکم

(تم علم عقل کے ذریعہ فوزِ سعادت حاصل کرنے کے امیدوار ہو۔ لیکن مجھے تو ڈر ہے کہ تمہاری یہ آرزو تشنۂ تکمیل رہے گی۔)

فما فی تصانیف الاثیر ھدایۃ　　　　ولا فی اشارات ابن سینا شفاءکم

(کیونکہ نہ تو اثیرالدین کی تصانیف میں "ہدایت" ہے نہ ابنِ سینا کے "اشارات" میں تمہارے لئے سامانِ "شفا")

وما کان شرح الصدر للصدر شارحا　　　　بل ازداد منہ فی الصدور صداءکم

(نہ ہی شرحِ صدرا "شرحِ صدر" کا سبب ہے۔ بلکہ اس سے تو دل کی بے چینی میں اور اضافہ ہوتا ہے۔)

وبازغۃ لاضوء فیھا اذا بدت　　　　واظلم منھا کاللیالی ذکاءکم

(شمسِ بازغہ کا چڑھتا سورج "روشنی" سے محروم ہے۔ اس نے تو تمہاری سمجھ پر رات کی سی تاریکی کے پردے تان رکھے ہیں۔)

وسلمکم مما یفید تسفلا　　　　ولیس بہ نحو المعالی ارتقاءکم

(رہی سلم العلوم تو وہ "زینہ" (سُلّم) ضرور ہے لیکن صرف نیچے اترنے کے لئے، بلندیوں کی طرف یہ لے جانے والا ہرگز نہیں۔)

اخذتم علوم الکفر شرعا کانما　　　　فلاسفۃ الیونان ھم انبیاءکم

(تم نے کافرانہ علوم کو اپنی شریعت بنالیا ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یونان کے فلاسفہ ہی تمہارے انبیا ہیں۔)

آگے چل کر شاعر ان فلسفہ زدہ علما کی عقل کی بیماری کا علاج تجویز کرتا ہے اور وہ ہے "علم الشرع، یعنی صحیح اور حسن احادیث نبویہ"

عبدالعزیز الفہراروی جس فلسفہ کش نظام تعلیم کی پیداوار تھے، اس کا جائزہ ہم اس سلسلے کے اگلے مضمون میں لیں گے۔ وبیدہ التوفیق۔

حواشی

۱ - ملاحظہ ہو ابن سینا پر میرا باب جو حالیہ شائع شدہ کتاب HISTORY OF MUSLIM PHILOSOPHY مرتبہ جناب ایم، ایم شریف، و شائع کردہ OTTO HARROSSOWITZ, WIESBADEN, (WEST GERMANY) میں شامل ہے۔ نیز میرا مقالہ بعنوان PHILOSOPHY AND ORTHODOXY مشمولہ HARRY WOLFSON FESTSCHRIFT ACADEMY OF AMERICA, NEW YORK

۲ - کتاب النجاۃ۔ مطبوعہ قاہرہ ۱۹۳۸ء، ص ۲۱۳-۲۱۴۔ ۳۔ ایضاً ص ۳۰۷

۴ - ملاحظہ ہو المدینۃ الفاضلۃ، شائع کردہ اسے، نادر، بیروت ۱۹۵۹ء۔ ص ۱۱۱۔ جیسا کہ میں نے اپنی کتاب PROPHECY IN ISLAM مطبوعہ لندن ۱۹۵۸ء میں واضح کر دیا ہے، یہ عقیدہ ہرگز اسلامی نہیں بلکہ یونانی مصادر سے ماخوذ ہے، اگرچہ فارابی اپنی تائید میں آیات قرآنی پیش کرنے کی کوشش کرتا ہے۔

۵ - ابن تیمیہ: کتاب النبوات، مطبوعہ قاہرہ ۱۳۴۶ھ ص ۱۶۸، سطور ۲ تا ۲۳۔

۶ - تلمیح ہے، اثیر الدین مفضل بن عمر الابہری (متوفی ۶۶۳ھ مطابق ۱۲۶۴ء) کی مشہور تصنیف ھدایۃ الحکمۃ کی طرف۔ ۷۔ کتاب الشفاء اور الاشارات ابن سینا کی مشہور تصانیف ہیں۔

۸ - ابن سینا کی الاشارات پر ملا صدرا شیرازی کی شرح

۹ - ملا محمود جونپوری کی الشمس البازغۃ۔ ملاحظہ ہو انسائیکلوپیڈیا آف اسلام، نیا ایڈیشن، مقالہ بعنوان "الفاروقی"۔

۱۰ - ملا محب اللہ بہاری کی سلم العلوم مشہور درسی کتاب ہے ملاحظہ ہو۔ انسائیکلوپیڈیا آف اسلام، نیا ایڈیشن، مقالہ بعنوان "البہاری"