Al-Mīthāq *(Research Journal of Islamic Theology)*
**ISSN:** 2791-0989 (P), 2791-0997 (E)
**Volume** 03, **Issue** 02, July-September 2024, **PP**: 41-56
**Open Access at**: https://almithaqjournal.org/

Article QR

# ابن رشد کے کلامی اور سیاسی افکار کا تحقیقی مطالعہ

# *A Research Study of Averroes Theological and Political Thoughts*

| | |
|---|---|
| **1. Dr. Ahmad** drche313@gmail.com | *Assistant Professor, (Islamic Studies), Punjab University of Technology, Rasul, Mandi Bahauddin.* |
| **2. Kamran Ali** kamranalisultani123@gmail.com | *M. Phil Scholar, Department of Islamic Studies, Minhaj University, Lahore.* |

***How to Cite:*** Dr. Ahmad and Kamran Ali. 2024: "A Research Study of Averroes' Theological and Political Thoughts". Al-*Mīthāq (Research Journal of Islamic Theology)* 3 (02): 41-56.

***Article History:***

| **Received**: | **Accepted**: | **Published**: |
|---|---|---|
| 28-07-2024 | 25-08-2024 | 12-09-2024 |

***Copyright:*** **©The Authors**

***Licensing:*** This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

***Conflict of Interest:*** Author(s) declared no conflict of interest

***Abstract & Indexing***

***Publisher***

HIRA INSTITUTE
*of Social Sciences Research & Development*

# ابن رشد کے کلامی اور سیاسی افکار کا تحقیقی مطالعہ
# *A Research Study of Averroes' Theological and Political Thoughts*


1. **Dr. Ahmad**
   *Assistant Professor, (Islamic Studies),*
   *Punjab University of Technology, Rasul, Mandi Bahauddin.*
   drche313@gmail.com

2. **Kamran Ali**
   *M. Phil Scholar, Department of Islamic Studies, Minhaj University, Lahore.*
   kamranalisultani123@gmail.com



## Abstract

Throughout Muslim history, politics and philosophy have been deeply intertwined. One of the most notable figures in this realm is Averroes (*Ibn-e-Rushd*, 1126-1198), a distinguished Muslim philosopher who dedicated his life to scholarly research and philosophical inquiry. His engagement with Ash'arites, a dominant theological school, was marked by respectful disagreement, particularly in their interpretation of Divine Attributes. While avoiding sectarianism, Averroes critiqued their scholastic methods, offering alternative approaches rooted in philosophy. His most significant intellectual contribution was his rebuttal to *Imām Al-Ghazālī's* critique of philosophy, where Averroes systematically addressed twenty of *Al-Ghazālī's* points, defending philosophy as superior to dialectical reasoning. In addition to his contributions to philosophy and theology, Averroes was a profound political thinker. He emphasized the vital role of religion in shaping political systems while advocating for human equality, women's rights, and social justice. He viewed the governance of the *Rāshidūn* Caliphate as the ideal model but also expressed a preference for democratic governance over dictatorship in contemporary political systems. Averroes introduced key principles for good governance, such as the importance of justice, equality, and public welfare. His thoughts on the interplay between religion, philosophy, and politics continue to influence modern Islamic thought, offering a comprehensive framework for ethical governance and societal development.


**Keywords:** *Democracy, History, Politics, Sectarianism, Scholasticism.*

## تمہید

مسلمانوں کے علم الکلام کی بنیاد دین اسلام کی حقانیت پر ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ میں کسی اور دین کی عند اللہ قبولیت نہ ہونے کا واضح اعلان فرمایا گیا ہے:

وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ۔[1]

جو کوئی اسلام کے علاوہ دین تلاش کرے گا تو ہرگز قبول نہ کیا جائے گا۔

مسلم علماء اسلام کی سچائی اور اس کے بنیادی عقیدے، توحید باری تعالیٰ، کے بارے میں یکسو ہیں جیسا کہ ابن رشدؒ امام غزالیؒ کے اس قول کو صحیح کہتے ہیں کہ اللہ اکیلا تھا جب حضرت عیسیٰؑ نہ تھے۔ پھر دونوں موجود تھے، یعنی اوائل میں ایک ذات کا وجود تھا جبکہ دوسری ذات معدوم تھی۔[2]

اسلام میں دین و دنیا کی ثنویت کا سرے سے تصور نہیں۔ نظام عدل و احتساب سیاست کو درست رکھتا ہے۔ مقدمات کے فیصلے میں گواہی بہت اہمیت رکھتی ہے جس کے بارے میں حکم ہے کہ چھپائی نہ جائے۔ مرد بحران، چوتھے خلیفہ راشد سیدنا علی کرم اللہ وجہہ کے دور میں حالات اتنے دگرگوں تھے کہ امام وقت ہر گزرتے دن کے ساتھ نئے بحران کا سامنا کر رہا تھا۔ آپؓ کی کوفہ کی مسجد میں شہادت کے بعد خلافت راشدہ کے معیار پر سیاست کسی کے بس کا روگ نہ رہی۔ قاضی ابن رشد فجار کی گواہی کا رد کرتے ہیں لیکن ان میں سے فاسق متاول کو الگ رکھتے ہیں جس کی شہادت رد نہیں کی جاتی جیسے خلیفہ سوم سیدنا عثمان غنیؓ کے قاتل گواہ بنے۔[3]

حضرت علیؓ نے خلافت سنبھالتے ہی حالات کو معمول پر لانے کی کوششیں شروع کر دی تھیں۔ مدینہ منورہ میں جمع ہونے والے اعراب کو آپ نے نکلنے کا حکم دیا جو چل دیئے۔ سبائیوں نے آپ کا حکم ماننے سے انکار کر دیا۔ آپؓ نے صحابہؓ کو قاتلین خلیفہ کو پکڑ کر قتل کرنے کا حکم دیا۔ انہوں نے اعراب کے چلے جانے کے بعد بھی شریر سبائیوں کے چھائے ہونے کا عذر کیا۔ آپؓ نے مومنانہ بصیرت سے صحابہؓ کو تنبیہ کی کہ یہ اقدام کر گزرو، کیونکہ فتنہ پرور آج کے بعد اس سے بھی زیادہ چھا جائیں گے۔ سیدنا طلحہؓ و زبیرؓ نے بصرہ و کوفہ جانے کی اجازت مانگی لیکن آپ ان کی مرکز میں موجودگی کو اہم سمجھتے تھے۔[4]

جمل اور صفین کی جنگوں کے بعد خوارج نے رہی سہی کسر نکال دی تو امیر المومنینؓ کی حالات پر گرفت مزید کمزور ہوئی۔ قاتلین عثمانؓ کے خلیفہ کی اطاعت میں لوٹ آنے کی وجہ سے امت کے سب سے بڑے قاضی نے عدالتی نظام کو آگے بڑھایا۔ تحکیم کے مسئلے پر خوارج نے آپ کو گناہگار قرار دے کر قابل گردن زنی سمجھا۔ رد عمل میں امام کی معصومیت کا عقیدہ رافضیت کا بنیادی مسئلہ بن گیا۔ اہل سنت کے اصولی و فروعی مسائل بیان کرتے ہوئے ابن رشد نے شیعیت کی طرح معتزلہ سے گریز کیا ہے۔ آپ نے اعتزال کے بارے میں عذر کیا ہے کہ جزیرہ اندلس میں ان کی تالیفات دستیاب نہیں۔ ان کا طرزِ تحقیق اشاعرہ سے مشابہ ہی ہو گا۔ اشاعرہ نے عقل سے اللہ تعالیٰ کے وجود کی تصدیق میں تحقیقات پیش کیں لیکن ان کا مسلک شرعی طریقوں کے خلاف ہے۔ معتزلہ نے عقیدہ رکھا کہ وحی سے پہلے عقل سے معرفت الٰہی حاصل ہو جاتی ہے۔ اشاعرہ نے کہا کہ ایمان اور تکلیف شرع سے واجب ہوتی ہے۔ دونوں فرقوں نے معرفت الٰہی کے مصدر میں اختلاف کرتے ہوئے ایک ہی طریقے پر اصرار کیا۔ وہ خود گمراہ ہوئے اور دوسروں کو گمراہ کیا۔ وہ اعتقادی مسائل میں اس مشترکہ طریقے کو نہ پہچان پائے جس کی طرف شرع نے سب کو دعوت دی ہے۔

## فرقہ بندی کے نقصانات

کتب احادیث کے حوالے سے ابن رشد بتاتے ہیں کہ آپ ﷺ نے مسلمانوں میں فرقہ بندی کی خبر دی تھی۔ آپ ﷺ نے انجام بھی بتایا تھا کہ اللہ تعالیٰ کے پاس ایک کے سوا سب فرقے آگ کی نذر ہوں گے:

لتفترقن امتي على ثلاث وسبعين فرقة-[5]

میری امت تہتر فرقوں میں بٹ جائے گی۔

ابن رشد فرقہ بندی کو امت محمدیہ کے لیے مضر سمجھتے ہیں۔ آپ کے مطابق ہر فرقہ مقاصد شریعہ کو سمجھنے میں گمراہ ہوا۔ اشاعرہ کو اکثر لوگ اہل سنت کہتے ہیں۔ ان کی طرح معتزلہ، باطنیہ اور حشویہ کا اللہ تعالیٰ کے بارے میں عقیدہ مختلف ہے۔ انہوں نے شریعت کے ظاہر الفاظ پھیر دیئے۔ اپنی تحقیق کو وہ سمجھے کہ یہی شریعت ہے اور جو یہ عقائد نہ مانے وہ کافر ہے۔ شارع ﷺ کے مقصد کی بجائے انہوں نے بدعات اور تاویلات کیں۔ وہ منوانے لگے کہ ان کے بیانیے کو مانے بغیر ایمان مکمل نہیں ہوتا۔ آپ کے مطابق ان میں سے ناجی فرقہ وہ ہو گا جس نے ظاہری شریعت کی اتباع کی اور تاویل میں نہ پڑے۔ امام ابن تیمیہؒ اس پر اضافہ کرتے ہیں:

قدجعل اصناف الامۃ اربعۃ:باطنیۃ، حشویۃ، معتزلۃ واشعریۃ، وقدقصر حیث لم یذکر السلف وھومذھب خیارھذہ الامۃ الی یوم القیامۃ۔[6]

سلف صالحین ناجی فرقہ ہیں جو قیامت کے روز تک اس امت کے چنیدہ لوگوں کا مذہب ہے۔

ابن رشد کی تحقیق کے مطابق ہر فرقے نے شریعت میں حقیقی معنی سے دور جا کر خاص تاویلات کی ہیں، پھر انہیں شارع کی مراد کہا ہے۔ ان میں سے سب سے پہلے خوارج اور معتزلہ نے شریعت میں تبدیلی کی۔ ان کے بعد اشاعرہ اور صوفیاء اسی کام میں لگ گئے۔ ابو حامدؒ نے یہ عمل عام کر دیا کہ اپنی سمجھ کے مطابق تمام حکیمانہ مسائل جمہور کے سامنے ظاہر کر دیے۔ غزالی نے حقائق جان کر ان کے برعکس لوگوں کو بتایا یا آپ کو حقیقت حال کا ادراک نہ تھا۔ عقائد ثابت کرتے ہوئے ابو حامد نے مقاصد، جواہر اور تہافہ نامی کتب میں جو ثابت کیا محض جدلی انداز میں تھا۔ غزالی کی کتب المضنون علیٰ غیر اھلہ اور مشکوٰۃ الانوار میں عارفین باللہ کے پائے کے تحقیقی امور مذکور ہیں۔ اس میں حکماء کے مذہب کے مطابق ذاتِ اول کو پہلے آسمان کا محرک کہنے کی بجائے اس سے حرکت کا صادر ہونا بھی لکھا گیا ہے نیز علوم الٰہیات کو تخمینہ بتایا گیا ہے۔[7] المنقذمن الضلال خلوت کی فکر میں رقم کی گئی جس میں بلند مرتبے کی باتیں کی گئی ہیں جن کی صراحت کیمیائے سعادت میں ملتی ہے۔[8] فرقوں کے تمام اصول غلط بنیادوں پر ہیں۔ ہمیں چاہیے شریعت کو اس کی ظاہری حیثیت پر رکھیں اور جمہور کے سامنے شرع اور حکمت میں تطبیق دینے کی کوشش نہ کریں۔

## عقلی علوم کے حصول کا شرعی جواز

ابن رشد حکمت اور شریعت کے باہمی تعلق کو مخلص دوست اور رضاعی بہن سے تشبیہ دیتے ہیں۔ آپ اپنوں کی دی گئی تکالیف اور اذیت کو دشمن کے عناد سے بدتر سمجھتے ہیں۔ اسی لیے کہتے ہیں کہ دونوں علوم کے حامی افراد کو شدت پسند ہو کر باہمی بغض و عناد پر نہیں اتر آنا چاہیے۔ فلسفہ و شریعت بالطبع ایک دوسرے کے رفیق ہیں اور دراصل شریعت اور حکمت میں تعارض نہیں۔[9]

ابن رشد فلسفہ اور دین کے باہمی تعلق کو ازدواجی رشتے کے مشابہ دیکھتے ہیں، جہاں دو مختلف جنس، طبیعت اور مزاج کے افراد تعلق کی ضرورت و اہمیت کو سمجھتے ہوئے صلح پسندی سے رہتے ہیں۔ اس لیے سب سے پہلے آپ شرعی نقطہ نظر کا تحقیقی سوال کرتے ہیں کہ آیا فلسفہ اور علومِ منطق میں غور و خوض شرعاً جائز ہے یا حرام؟ آیات قرآنی ور احادیث نبوی سے استدلال کرتے ہوئے آپ اس پر اباحت بلکہ وجوب کا حکم لگاتے ہیں۔ آپ کے مطابق موجودات میں غور و خوض کامل قیاس یعنی برہان کے ذریعے ہوتا ہے۔ اس فلسفیانہ تفکر کے لیے منطق کی مدد ضروری ہے جس سے آگاہی عارف باللہ پر واجب ہے۔

آپ کے مطابق شریعت کا مقصود علم حق، عمل حق اور تکمیل علم حق ہے۔ اللہ تعالیٰ کو موجودات کی حقیقی معرفت حاصل ہے۔ عمل حق ان افعال کو اختیار کرنا ہے جن سے سعادت کا حصول ہوتا ہے اور ان افعال سے احتراض برتنا ہوتا ہے جو بد بختی کا باعث ہیں۔ ظاہری بدنی اعمال کا علم فقہ سے حاصل ہوتا ہے۔ نفسانی افعال میں شکر و صبر جیسے اخلاق حسنہ کی شرع نے دعوت دی ہے یا رذائل سے روکا ہے۔ زہد اور علوم آخرت کی طرف ابو حامد چلے ہیں جن کا درست ماننا ہے کہ تقویٰ سعادت کا سبب ہے۔ آپ قدیم حکماء کی کتب سے ہر خاص وعام کے استفادے اور کتب برہان کی عام تشہیر کے مخالف ہیں۔ آپ انہیں صرف اہل برہان کے لیے خاص سمجھتے ہیں۔ آپ کی عقلیات میں کثیر کتب ہیں جو عصری ضرورت کے تحت ہی انہوں نے رقم کیں ورنہ آپ ایک حرف نہ لکھتے۔ آپ کی نگاہ میں فلسفہ بدعت نہیں کہ صدر اول میں نہ تھا۔ آپ بتاتے ہیں کہ نصوص کے پردے میں حشویہ نے اس سے احتراز کیا ہے۔ آپ امت کی اکثریت کی جانب سے قیاس عقلی کے اثبات کا دعویٰ کرتے ہیں۔[10]

## خواص اور عوام کے لیے نصوص کی تاویلات میں امتیاز

ابن رشد کہتے ہیں کہ تاویل کے معنی لفظ کی حقیقت یا مجاز سے برہان اور دلالت نکالنا ہے۔ برہان کی ظاہری شریعت سے مخالفت ہونے پر عربی قانون تاویل کی رو سے تاویل کی جا سکتی ہے۔ فقیہ کے پاس قیاس ظنی جبکہ عارف کا قیاس یقینی ہوتا ہے۔ اس قضیہ میں مسلم کو شک ہے نہ مومن کو تردد کہ شرع کے تمام الفاظ ظاہر پر محمول نہیں کیے جا سکتے اور نہ ہر ایک کی تاویل کی جائے گی۔ اختلاف یہ ہے کہ کس کی تاویل کی جائے اور کس کی نہ کی جائے۔ شریعت کا مقصود سب کی تعلیم ہے اور تعلیم کی دو اقسام ہیں:

- تصور۔
- تصدیق۔

لوگوں کو تین طریقوں سے تصدیق حاصل ہوتی ہے۔ تصور کا طریقہ یہ ہے کہ بذات خود کسی شے یا اس جیسی سے تصدیق کرنا۔ ابن رشد کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے مثالیں بیان کر کے تصدیق کی دعوت دی ہے اور اس کی شرع ظاہر و باطن میں منقسم ہے۔ ظاہر میں بیان کردہ مثالیں اپنے معانی بتاتی ہیں جبکہ باطن کے معانی اہل برہان کے بغیر معلوم نہیں ہوتے۔ ابن رشد کے مطابق لوگوں کو عقیدے کی تلقین ان کے اجسام و حواس کے لحاظ سے دی گئی ہے۔ اس محسوس وجود کو ماوراء کی غایت نہیں۔ اہل برہان ظاہر کی تاویل کریں اگر وہ ظاہر پر محمول کریں تو کفر ہو گا۔ اسی طرح اہل برہان کے علاوہ لوگ تاویل کریں تو کفر یا بدعت ہو جائے گی۔ صحابہ کرام ایماندار غلاموں کو آزاد کر دیا کرتے تھے اسی لیے جب سوداؓ نامی صحابیہ، جو اہل برہان میں سے نہ تھی، نے کہا کہ اللہ آسمان میں ہے تو آپ ﷺ نے فرمایا:

أَعْتِقْهَا فَإِنَّهَا مُؤْمِنَةٌ-[11]

اسے آزاد کر دو کیونکہ وہ ایک مومن عورت ہے۔

اہل برہان کا تاویل میں اختلاف برہان کی معرفت میں اپنے مرتبہ کے حساب سے ہے۔ خطاکار علماء معذور ہیں۔ تاویل کے لحاظ سے آپ لوگوں کی تین اقسام بتاتے ہیں جمہور، جدلی اور علماء۔ ایمان و شریعت میں ایسا گروہ جسے تاویل سے سروکار نہیں خطابی و عام الناس ہیں۔ انہیں ظاہر کی تعلیم دی جائے، ان کے لیے تاویل جائز نہیں۔ اہل تاویل میں جدلی طبیعت و عادت والے اشاعرہ اور معتزلہ ہیں جن کے اکثر اقوال باوثوق ہیں۔ یقینی اہل تاویل بالطبع برہانی پیشہ والے ہیں۔ تمام لوگوں کے برعکس صرف قلیل اور خاص لوگ ہی برہان اور جدلی انداز سے بیک وقت تصدیق حاصل کر سکتے ہیں۔ آیت مبارکہ ہے:

قَدْ جَاءَكُم بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ-[12]

آپ کے پاس اپنے رب کی طرف سے برہان آ گئی۔

مندرجہ بالا آیت میں برہان کی فضیلت بیان کی گئی ہے۔ اس کے سیکھنے میں تنگی اور طویل زمانے کی طلب کی حاجت درکار ہے۔[13] ابن رشد کے مطابق اشاعرہ مندرجہ ذیل آیت اور حدیث کی تاویل کرتے ہیں۔ حنابلہ ان کو ظاہر پر محمول کرتے ہیں۔ استواء کی آیت مبارکہ ہے:

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى-[14]

رحمٰن عرش پر کھڑا ہوا۔

نزول کی حدیث مبارکہ ہے:

يَنْزِلُ رَبُّنا تبارَكَ وتَعالَى كُلَّ لَيْلَةٍ إلى السَّماءِ الدُّنْيا-[15]

ہمارا رب تبارک وتعالیٰ ہر رات آسمانِ دنیا پر نزول فرماتا ہے۔

ابن رشد سمجھتے ہیں کہ ظاہر و باطن میں ورود اختلاف کا سبب تصدیق کی فطرت کا مختلف ہونا ہے۔ آیات میں تعارض کی وجہ سے راسخین فی العلم والی آیت مبارکہ میں فِي الْعِلْمِ پر وقف ہے۔[16] اس سے راسخین فی العلم کی تاویل کا پتہ چلتا ہے۔ جو متشابہات کی تاویل نہیں کر سکتے وہ آیت مبارکہ میں إِلاَّ اللّهُ پر وقف کریں۔ اہل علم برہان اور تاویل نہ جانتے تو تصدیق کا مزہ نہ آتا اور نہ ایمان کا وجوب ہوتا۔ تاویل کی صراحت میں فرقے بنے تو لوگ بھی فرقے ہو گئے۔ صحیح تاویل وہ امانت ہے جسے انسانوں سے پہلے آسمانوں، زمین اور پہاڑوں پر پیش کیا گیا۔ اس بارے میں آیت مبارکہ میں خبر دی گئی ہے:

اِنَّا عَرَضْنَا الْاَمَانَةَ عَلَى السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ وَ الْجِبَالِ فَاَبَيْنَ اَنْ يَّحْمِلْنَهَا وَ اَشْفَقْنَ مِنْهَا وَ حَمَلَهَا الْاِنْسَانُ-اِنَّهٗ كَانَ ظَلُوْمًا جَهُوْلًا-[17]

بیشک ہم نے آسمانوں اور زمین اور پہاڑوں پر امانت پیش فرمائی تو انہوں نے اس کے اٹھانے سے انکار کیا اور اس سے ڈر گئے اور انسان نے اس امانت کو اٹھالیا بیشک وہ زیادتی کرنے والا، بڑا نادان ہے۔

اس آیت میں بیان کیا گیا ہے کہ اس موقعے پر تمام موجودات کے انکار پر انسان نے ذمہ داری اٹھائی تھی۔ اوامر ونواہی کو شرائط کے مطابق قبول کرنا تکلیف ہے جس کے مطابق عمل ثواب اور ترک کرنے پر عقاب ہو گا۔ انسان نے اپنی کمزوری، جہل اور ظلم سے یہ امانت قبول کرلی۔[18] ابن رشد کے بقول صدر اول میں شرع کے ظاہر و باطن کا امتیاز ممکن تھا۔ اب جو علم اور فہم پر قادر نہ ہو اس کے لیے باطن کا جاننا ضروری نہیں۔ حضرت علیؓ نے بجا فرمایا تھا:

حَدِّثُوا النَّاسَ بِمَا يَعْرِفُونَ أَتُحِبُّونَ أَنْ يُكَذَّبَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ-[19]

لوگوں سے وہ بات کرو جسے وہ پہچان جائیں۔ کیا تم چاہتے ہو کہ وہ اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی تکذیب کریں؟

ابن رشد کہتے ہیں کہ ہر زمانے کے علمائے شرع فرق رکھتے تھے کہ سوائے عملیات کے تمام اشیاء کی حقیقت سب انسانوں کے لیے جاننا مناسب نہیں۔ قرآن کریم میں نظر غائر کرنے سے تین طریقوں کا پتہ چلتا ہے کہ عامۃ الناس کی تفہیم اور تعلیم خطابی انداز سے کی جائے۔ اہل علم کا مشترک طریقہ تعلیم جدلی ہے جن میں سے خواص کا طریقہ برہانی ہے۔[20] سلف صالحین تاویل کو قرآن و حدیث کی تفسیر اور بیان کے معنی میں لیتے تھے۔ وہ کہتے تھے کہ علم میں راسخ تاویل جانتے ہیں۔ متاخرین لفظ کو اس کے ظاہر اور حقیقت سے مجاز اور ظاہر کے خلاف پھیر دینے کو تاویل کہنے لگے کہ تاویل اصل کے خلاف ہے اور دلیل کی محتاج ہے۔[21] ابن رشد کہتے ہیں کہ جمہور کے سامنے تاویل کی صراحت مناسب نہیں۔ ابو حامد کی طرح ایسی باتیں خطابی اور جدلی دلائل کی کتب میں ثابت نہ کی جائیں۔ لازمی ہے کہ جمہور کی کتابوں میں صحیح تاویلات بیان نہ کی جائیں، چہ جائیکہ فاسد تاویلات بیان کی جائیں۔ آیت مبارکہ ہے:

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ-[22]

آپ ﷺ سے روح کے بارے میں پوچھتے ہیں۔

ابن رشد کے مطابق ایسی آیات میں بتائے گئے مبہم امور کے متعلق سوال و جواب کی صراحت کفر اور جمہور کی ہلاکت دارین کا سبب ہیں۔ ان کے سمجھنے کی جمہور میں صلاحیت نہیں۔ حفظ نفس اور حفظ صحت شرعی مقاصد ہیں۔ ماہر طبیب کا مقصد حفظ صحت اور ازالہ امراض ہے۔ برہانی طریقے کو عوامی طریقہ بتانا شرع کو باطل کرنا ہے۔ جمہور عوام ان تاویلات کو سمجھنے سے قاصر رہ کر

تصدیق نہ کر پائیں گے چنانچہ یہ صراحت اعتقادات باطل کر دے گی۔[23]

## قرآن کریم میں معرفت الٰہی کا موضوعاتی مطالعہ

ابن رشد کے خیال میں قرآن کریم نے باری تعالیٰ کی پہچان کے لئے دو طرح کے دلائل کی طرف توجہ مبذول کرائی ہے۔ لوگوں کی فطرت مختلف ہوتی ہے۔ وجود باری تعالیٰ کے بارے میں سب کے لیے ایک طریقہ سے اقرار کو آپ دلیل عنایت کا نام دیتے ہیں۔ واقفیت کا یہ طریقہ انسان کے شامل حال ہے۔ اس سے انسان کے لئے دیگر مخلوقات کی موافقت کا یقین حاصل ہوتا ہے جیسے دن رات، شمس وقمر اور زمان ومکاں۔ اس بارے میں کثیر آیات ہیں جیسا کہ پہاڑوں کو میخ کے طور پر گاڑنے، حیوانات، جمادات، بارش، نہریں، زمین، پانی، آگ اور ہوا کی عنایت ربانی بیان فرمائی گئیں، نیز تمام موجودات، انسانی اعضاء اور حیوانی اعضاء کا انسانی زندگی اور وجود کے لیے نفع آور ہونا اللہ تعالیٰ کی معرفت تامہ کے دلائل ہیں۔ والدین اپنے ادیان کی طرف اولاد کو لے جاتے ہیں ورنہ مندرجہ ذیل حدیث مبارکہ کے مصداق انسانوں کی فطرت ایک ہی ہے:

مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلاَّ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ-[24]

ہر نومولود فطرت پر پیدا ہوتا ہے۔

دلیل اختراع قرآنی دلائل میں معرفت کا دوسرا طریقہ ہے۔ اس کا ظہور جواہر اشیاء کے ظہور اور موجودات کے اختراع سے ہوتا ہے۔ جمادات کی پیدائش، ادراکات حسیہ اور انسانی عقل کے اختراعات کے ضمن میں معرفت الٰہی کے دلائل دیے گئے ہیں۔ مکھی پیدا کرنے سے کسی کے قاصر رہنے کی دلیل سے یہ بات ثابت کرنا کہ ہر اختراع کا ایک مخترع ہے۔ اس کی مثالوں میں انسان کی پانی سے تخلیق اور اونٹ کی تخلیق کی طرف توجہ دلانا شامل ہیں، نیز یہ کہ حضرت ابراہیمؑ کا یکسوئی سے آسمانوں اور زمین کے ابتداء سے پیدا کرنے والے کے بارے میں کہنا:

إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ-[25]

میں اپنا رخ اسی کی جانب کرتا ہوں جس نے ابتداء سے پیدا فرمایا۔

مندرجہ بالا آیت کی طرح اللہ کی طرف سے مخاطبین اور ان سے پہلوں کی تخلیق جیسی آیات اس کی دلیل ہیں۔[26]

## واجب الوجود کے منکرین کا رد

ابن رشد کو پختہ یقین ہے کہ ممکن کے مقابلے پر ممتنع ہے جو محال ہے۔ اس کا وجود ماننا خطاء اور کذب ہے۔ جو شخص لا الٰہ الا اللہ پر غور کر کے غیر اللہ کی بطور الٰہ نفی کرتا ہے، اور وجود باری کے اقرار کی تصدیق کرے وہ سچا مسلم اور اس کا عقیدہ اسلامی ہے۔ بصورت دیگر نفی واثبات کے دلائل پر مبنی عقیدہ کی عدم موجودگی میں کوئی حقیقی مسلمان تو نہیں ہوگا بس اس کا مسلم سے لفظی اشتراک ہوگا۔ ابن رشد خالق کائنات کے لیے صانع کی صفت بھی بیان کرتے ہیں۔ اس بات سے علماء اس لیے اختلاف کرتے ہیں کیونکہ وہ آسمانوں اور زمین کی ملکوت میں نظر رکھنے کے رسل اور کتب کے شرعی طریقے کو طبعی کہتے ہیں۔ ان کی روشنی میں جمہور مصنوعات سے صانع کی معرفت حاصل کرتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے اپنی معرفت بتانے کا صراط مستقیم انسانی طبع اور فطرت میں رکھا ہے۔ اس ازلی موقعے کی آیت مبارکہ میں یوں خبر دی گئی ہے:

اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟[27]

کیا میں تمہارا رب نہیں؟

ابن رشد کہتے ہیں کہ جو علماء صنعت اور حکمت کو زیادہ جانتے ہیں وہ معرفت الٰہی میں زیادہ بلند مقام رکھتے ہیں۔ ان کا علم دہریے سے ممتاز ہے جو مصنوعات کا احساس کر کے بھی مصنوعات ہونے کا اعتراف نہیں کرتا۔ وہ انہیں بخت واتفاق پر محمول کرتا ہے کیونکہ اس کی نظر میں اشیاء خود بخود پیدا ہوتی ہیں۔ ایسا وجود جو طبعی طور پر متحرک ہے حس اور عقل سے معلوم کیا جاسکتا ہے۔ غیر متحرک وجود جو زمانے سے متصف نہیں، کے وجود کو دہریوں کے برعکس برہان سے معلوم کیا گیا ہے۔ ہر ایک متحرک کا حرکت دینے والا ایک فاعل ہے۔ یہ غیر متحرک وجود متحرک وجود کی علت ہے۔[28]

## خالق کے تخلیقی ارادے کے بارے میں رائے

ابن رشد کے مطابق فاعل کی دو اقسام ہیں پہلی قسم بالطبع صانع کی ہے جیسے حرارت گرم کرتی اور سردی ٹھنڈک دیتی ہے۔ صانع کی دوسری قسم مریدہ اور مختار ہے جو کبھی کوئی فعل کرتی ہے اور کبھی اس کے الٹ کرتی ہے۔ فاعل اول کسی کے علم اور رویت سے منزہ ہے۔ فعل کو حادث کہنا درست ہے اسی لیے اشاعرہ نے عالم کو قدیم نہ کہا۔ انہوں نے اسے دائم محدث کہا جس کا قدم عالم سے برائے نام اختلاف ہے۔ حدوث اور قدم کے لحاظ سے موجودات کی تین اقسام ہیں۔ ماضی اور مستقبل کے طرفین اور ان کا باہمی واسطہ۔ فاعل ومادہ کے ذریعے لایا گیا وجود جسے حس ادراک کرسکے سے زمان پہلے ہے۔ پانی، ہوا، زمین اور حیوانات کے محدثات ہونے پر اشاعرہ اور قدماء متفق ہیں۔ یہ برہان سے ادراک ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی سے ہے اور نہ کوئی اس سے۔[29] اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ۔[30]

جب ہم ارادہ کرتے ہیں تو کسی کو ہو جا کہہ دینے سے وہ چیز ہو جاتی ہے

امام غزالیؒ اس موقعہ پر بجا کہتے ہیں کہ جہان کی ابدیت کو برقرار رکھنا ایک خالق کے اثبات کو بے معنی بنا دیتا ہے۔[31] ابن رشد اس سے متفق نہیں کیونکہ قدم وحدث عالم کے مسئلے کا اثر مندرجہ بالا آیت میں بیان کردہ اللہ تعالیٰ کے تخلیق کے ارادے، کے عقیدے پر پڑا ہے۔ یہ سوال اٹھتا ہے کہ ارادہ قدیم ہے کہ حادث؟ یہ فعل سے پہلے یا اس کے ساتھ واقع ہوا؟ ارادہ اور فعل دونوں حادث ہیں یا فعل حادث اور ارادہ قدیم ہے؟ یا دونوں قدیم ہیں؟ اشاعرہ نے اللہ تعالیٰ کے ارادے کو قدیم سمجھتے ہوئے تخلیق کو حدث بتایا لیکن ابن رشد کو اس بارے میں ان سے اختلاف ہے کہ شریعت نے جمہور کو اس مسئلے پر غور وخوض کی دعوت نہیں دی اس لیے ارادہ کے قدیم اور حادث ہونے کی تصریح نہیں کی گئی کیونکہ موجودات کے حادث ہونے کی صورت میں بھی ارادے کے قدیم ہونے کو جمہور نہ جان سکتے تھے۔ آپ کی نظر میں اشاعرہ کے عقلی نظریات اور شرعی دلائل یقینی نہیں ہیں۔ وہ ارادے میں تاخیر کو سوفسطائی قول قرار دیتے ہیں کیونکہ اللہ ہمہ وقت قادر ہے۔ یہ نہیں کہ ایک آن قادر تھا اور دوسرے آن اسے قدرت نہ تھی۔ آپ حیات، ارادہ اور انتخاب کے عمل کو باری تعالیٰ کے لیے حقیقی جبکہ دیگر موجوات کے لیے نظری طور پر بیان کرتے ہیں۔ باری تعالی ایسے برتر طریقے سے صادر ہے جس کی اس ذات کے علاوہ کسی کو سوجھ نہیں اور وہ ارادہ انتخاب کر کے کام سرانجام دے ڈالتا ہے۔[32]

## صفات الٰہی کی تنزیہ کے دلائل

قرآن کریم میں اللہ رب العزت کی صفات بیان کی گئی ہیں۔ خالق نے اپنی خلق کرنے کی صفت کی تفہیم کے لیے اپنے ہاتھ سے تخلیق کی بات فرمائی ہے۔ اس میں انسانی اعضاء کی مثال دی گئی ہے۔ ابن رشد اس مسئلہ کو علمائے راسخین کے حقائق سے بہرہ ور گروہ کے غور وفکر کے لیے مخصوص سمجھتے ہیں۔ آپ کے خیال میں سوائے برہانی طریقے کے اس پر بحث نہیں کرنی چاہیے۔ آپ کی

نظر میں کونیات کے مطالعہ کی ایک ترتیب ہے۔ اس بارے میں سب کا سمجھنا محال امر ہے۔ آپ اس مسئلے کی تحدید کرتے ہوئے جمہور سے اس بارے میں گفتگو کو حیوانات کے لیے سمِ قاتل کی مانند قرار دیتے ہیں۔ بطور طبیب آپ زہر کی حیثیت کو اضافی کہتے ہیں۔ ایک حیوان کے لیے زہر دوسرے کے لیے غذا اور تریاق ہوتا ہے۔ اسی لیے آراء کے بارے میں خاص خیال رکھنے کی ضرورت ہے۔ تمام آراء ہر انسان کے لیے مفید نہیں بلکہ ایک انسان کی غذا دوسرے کا زہر بن جاتی ہے۔ آپ متکلمین پر تنقید کرتے ہوئے مثال دیتے ہیں کہ ایسا شخص جاہل کہلائے گا جو مقدار اور حد سے متجاوز زہر غذا سمجھ کر کسی کو کھلا دے۔ جب مریض کو طبیب کے پاس لایا جائے تو طبیب کی ذمہ داری ہے کہ مرض کے ازالہ کی کوشش کرے۔ اسی اصول کے تحت آپ ان مسائل پر عام بحث کو جائز نہیں سمجھتے۔ آپ کے خیال میں یہ بہت بڑا گناہ ہے جو فساد فی الارض کے زمرے میں آتا ہے۔ اس کے بارے میں شریعت کا حکم ہے کہ مفسدین سزا کے قابل ہیں۔ آپ اپنی بامر مجبوری کی گئی تحقیقات کو گویا تریاق سمجھتے ہیں۔[33]

علم، حیات، قدرت، ارادہ، سمع، بصر اور کلام اللہ تعالیٰ کی کمال کی صفات ہیں جو معنوی طور پر انسان میں پائی جاتی ہیں۔ اسی نے آدم علیہ السلام کو اپنی صورت پر پیدا کیا اور علم، حیات اور قدرت عطاء کی۔ باری تعالی کی مثبت صفات کی طرح موت، نیند اور گمراہی کی نفی بھی انسان کی صفات میں شامل ہیں۔ اگر وہ ذات تھک جائے تو اس کے بعد کون کائنات کو تھامے گا، جیسے قرآنی دلائل اس کی تنزیہ کا یقین دلاتے ہیں۔ اشاعرہ صفات کو معنوی طور پر زائد بر ذات لیتے ہیں۔ ان کے مطابق اللہ تعالیٰ عالم ہے جس کا علم زائد بر ذات ہے۔ اس کے برعکس ابن رشد مانتے ہیں کہ واجب الوجود کی صفات اس کی ذات سے متحد اور ملحق ہیں زائد نہیں۔ آپ بار بار تاکید کرتے ہیں کہ جمہور صفات میں شرع کی پیش کردہ وضاحت کو ہی کافی جانیں۔ ان کی تفصیل یقین کے حصول کے لیے معاون نہیں۔ آپ کے مطابق جمہور کے تخیل وحس کے لحاظ سے شرع نے جسمیت کی نفی نہ کی۔ شرع میں جسمیت کے اثبات کی صراحت اس کی نفی سے زیادہ قریب ہے۔ تنزیہ اور خالق کے نقائص سے منزہ ہونے کے شرعی وعقلی دلائل میں حنابلہ بجا کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی جسمیت دوسروں کی طرح نہیں۔[34] کیونکہ قرآن کے مطابق باری تعالیٰ کے مثل کوئی چیز نہیں۔[35]

## الوہی جسمیت کی تاویلات کے دیگر عقائد پر اثرات

ابراہیم علیہ السلام نے مشرق سے طلوع آفتاب کرنے کے حکم کی نسبت باری تعالیٰ سے دی تھی۔ آپؑ نے مخاطب کو مغرب سے طلوع کا چیلنج دیا۔ آپ ﷺ نے دجال کی ربوبیت کی تکذیب میں اس میں کانا ہونے کا نقص بتایا۔ اس عیب سے اللہ تعالیٰ پاک ہے۔ آپ ﷺ نے یہ نہیں فرمایا کہ اس کا جسم ہے اور رب کا جسم نہیں۔ شریعت نے جسمیت کا اثبات نہ انکار کیا اور پوچھنے پر آپ ﷺ نے قاب قوسین کے لمحے کا بس اتنا فرمایا کہ میں نے نور دیکھا۔ آپ کے مطابق اشاعرہ کا الوہی جسمیت نہ ماننا صفات کی نفی ہے جو سوفسطائی مغالطوں پر مشتمل ہے۔ شرارت کا شائبہ لیے ہوئے یہ اعتراضات جدلی نوعیت کے ہیں۔ فرمان باری تعالیٰ ہے:

لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ۔[36]

آنکھیں اس کا ادراک نہیں کر سکتیں۔

معتزلہ نے جسمیت سے انکار کیا تو مندرجہ بالا آیت سے تعارض سمجھ کر جہت اور رؤیت کی منقولہ احادیث کا انکار کر بیٹھے۔ اشاعرہ نے جسمیت کا انکار کیا لیکن رویت کے جواز میں سوفسطائیہ وہم اور جھوٹے دلائل میں پڑ گئے۔ انہوں نے مناظرہ، ڈرائنگ اور ریاضی کے علوم کو باطل کر دیا۔ ابو حامد نے اس مقدمے کی مخالفت کی کہ ہر دکھائی دینے والی چیز ایک جہت میں ہوتی ہے۔ انسان آئینہ

بھی جسم اپنے رنگ کے لحاظ سے دکھائی دیتا ہے۔ اشیاء جیسی کہ ہوں دکھائی دیں تو ضروری ہے کہ آوازیں دکھائی دیں لیکن حواس خمسہ کا ایک ہی حس بننا خلاف عقل ہے۔ اللہ نور ہے اور اس کے نور کا حجاب ہے جسے مومن قیامت کے دن سورج کی مانند دیکھیں گے۔

عالم اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے اور کسی اتفاق کا نتیجہ نہیں۔ جہان کے تمام اجزاء میں مطابقت ہے اور جو چیز اپنے تمام اجزاء کے ساتھ کسی خاص فعل سے مطابق ہو کسی مخصوص غرض کے تحت ہوتی ہے، جو مصنوع ہو گی اس کا ایک صانع ہو گا۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا۔[37]

کیا ہم نے زمین کو گہوارہ نہیں بنایا؟

اس آیت کی روشنی میں ابن رشد زمین کو انسانی بسر اوقات کے مطابق بیان کرتے ہیں۔ آپ زمین کی حالت سکون کے قدیم نظریے کا حوالہ دیتے ہیں۔ اس کے لیے آندھی اور زلزلوں سے تحفظ کے لیے پہاڑوں کے میخ گاڑی گئیں۔ آپ سورج کو انسانی بصارت کے مطابق ہونے پر دلیل عنایت کہتے ہیں کہ اندھیری رات میں دیکھ پانا کتنا مشکل ہوتا ہے؟[38]

## کلیات اور جزئیات کے بارے میں علم الٰہی

امام غزالیؒ نے صفات الٰہی کے مسئلے میں بھی فلاسفہ کی تکفیر کی ہے۔ قدیم فلاسفہ مادیت سے الٰہیات کی طرف آئے تو ان کا باری تعالیٰ کے بارے میں نظریہ وقت کے ساتھ ناقص ثابت ہوا۔ اس میں سے علم الٰہی کے بارے میں ارسطو کے خیالات دینی عقائد سے تقابل کے بغیر بیان کرنے سے احتراز کی ضرورت تھی۔ متکلمین نے ان کی اصلاح کی ٹھان لی لیکن ارسطو کی تقلید میں ابن رشد تاویل کرتے دکھائی دیتے ہیں کہ فلسفی کا شریعت میں تحقیق کر کے دونوں ادراک پالینا کمال کی معرفت ورنہ عقل انسانی کا قصور ہے۔ متکلمین سے موافقت کرتے ہوئے لوح و قلم کے بارے میں ابن سینا کی تاویل کچھ بھی نہیں جس نے ارسطو کی فکر کی غلط تشریح کی۔ مختلف ہوتے ہوئے بھی اپنی ذاتی رائے اس سے منسوب کی اور متکلمین کے مسائل ارسطو سے منسوب کر دیئے ہیں۔ اس کا کہنا تھا کہ ذات اول از خود بندوں کی دعاؤں اور درخواستوں کو جاننے سے عاجز ہو جاتی ہے جس کا علم نہ تو خاص ہو سکتا ہے اور نہ ہی عالمگیر۔ ابن رشد حکمائے مشائین کے اقوال کی تشریح کرتے ہیں کہ تمام انسانی علوم موجودات کے انفعالات و تاثرات ہیں جن میں موجودات مؤثر ہیں اور اللہ تعالیٰ کا علم موجودات میں مؤثر ہے جس سے موجودات متاثر ہوتے ہیں۔ اس اعلیٰ ترین ذات کا علم ہمارے علم سے مختلف ہے اس صفت میں نام کا اشتراک ہے لیکن متکلمین نے الٰہ کو ازلی انسان بنا دیا ہے۔

ہمارا علم معلوم بہ کے ذریعے سے حادث اور متغیر ہے لیکن اللہ تبارک و تعالیٰ کا علم اس کے برعکس وجود سے متعلق ہے۔ درحقیقت یکتا، علیم ذات، ازلی مدبر کے علم کے بارے میں متقدمین کا اختلاف لفظی ہے جس سے تکفیر یا عدم کفر نہیں بنتا۔ علم الٰہی بلند تر ہے کہ اس کا جزئی یا کلی وصف بیان کیا جائے۔ ذات اول کو نہ صرف اپنی ذات کا تعقل ہے بلکہ اس کی ذات جمیع موجودات کے تعقل سے آگاہ ہے۔[39]

## اللہ تعالیٰ سے ظلم وعدل کی نسبت کی توضیح

ابن رشد لکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی تمام اشیاء کی تخلیق کے بارے میں قرآن پاک کی یہ آیت مبارکہ عام ہے:

اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ.[40]

اللہ تعالیٰ ہر چیز کا خالق ہے۔

ایک آیت میں اس کی خلقت میں شر انگیزی کا پتہ چلتا ہے:

مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ۔[41]

ہر اس چیز کے شر سے جو اس نے پیدا کی ہے۔

اسی طرح ایک آیت مبارکہ میں جنات کے ایک فرد کی بات میں فاعل کو حذف کیا گیا ہے:

وَأَنَّا لا نَدْرِي أَشَرٌّ أُرِيدَ۔[42]

ہم نہیں جانتے کہ اس نے شر کا ارادہ کیا؟

اللہ تعالیٰ کو انسانوں سے ممتاز کرتے ہوئے اشاعرہ کا عقیدہ ہے کہ وہ مکلف ذات نہیں، وہ برائی نہیں کرتا اور اس کے سارے عمل منصفانہ ہیں۔ ابن رشد خداوندی افعال کو شرعی حدود و قیود سے مبراء ہونے پر اس کی ذات کی حد تک یہ قول صحیح قرار دیتے ہیں۔ آپ جمہور کو سمجھانے کے لیے ان احکامات کے بارے میں حکم لگاتے ہوئے مختلف جہات سے نگاہ ڈالنے کی تاویل اس لیے کرتے ہیں کہ شر اور خیر کے خالق جدا نہیں۔ شرک از خود ظلم نہیں بلکہ شریعت نے اسے ظلم ٹھہرایا ہے اور اگر شریعت معصیت کے اعتقاد کا حکم دیتی تو عدل ہوتا۔ مسموع ہے کہ اللہ بندوں پر ظلم کرتا ہے نہ اپنے بندوں کے کفر پر راضی ہے۔ تخلیق آدم کے وقت حکمت سے فرشتے آگاہ نہ تھے کہ وجود میں زیادہ بھلائی کے ساتھ تھوڑا سا شر بھی تھا۔ وہ چاہتا تو ہمیں خیر محض بناتا لیکن آیت مبارکہ میں واضح ہے:

لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْئَلُوْنَ۔[43]

وہ اپنے کیے کا جواب دہ نہیں اور وہ دوسروں سے پوچھتا ہے۔

اس کی ذات میں کمال کا اقتضاء ہے کہ عدل کرے، لیکن اسے قدرت سے متصف نہ سمجھنا نقص و عجز باری تعالیٰ ہے۔ ہر نفس کو اس کی ہدایت دی جا چکی ہے اسی وجہ جہنم بھری جائے گی۔ بدی خدا تعالیٰ کے لئے اس لیے ممکن نہیں کہنی چاہیے کیونکہ جو لوگ جو یہ مانتے ہیں کہ خداوند متعال کے لئے سب کچھ ممکن ہے ظلم کو منسوب کر دیتے ہیں۔[44]

## سیاست وعدالت صحابہؓ پر حسن ظن

تاریخ دانی یا حب علیؓ کے زعم میں چند محقق نبی اکرم ﷺ کے قابل احترام اصحابؓ کے مقام کو بھول جاتے ہیں۔ ابن رشد کی نظر میں اہل اسلام میں سب سے زیادہ دانشمند قرن اول کے لوگ تھے۔ انہوں نے شرعی اقوال پر عمل کر کے کامل فضیلت حاصل کی اور تقویٰ میں مراتب پائے۔ وہ تاویل سے واقفیت کے باوجود تصریح پسند نہیں تھے۔ صحابہ کرام کے باہمی چپقلش سے معتزلہ اور قدریہ جیسے اہل بدعت گروہوں کو عروج حاصل ہوا۔[45]

ابن رشد کی فقہی بصیرت سے معلوم ہوتا ہے کہ عدالت صحابہ پر یقین میں رضائے الٰہی ہے۔ ایک بار آپ ﷺ کو بعد از زوال عید کا پتہ چلا تو آپ ﷺ نے روزہ افطار کر لیا اور اگلے روز صبح عید گاہ عید پڑھنے تشریف لے گئے۔ یہ ایک مجہول صحابی کی روایت ہے لیکن تمام صحابہؓ کو عدالت پر محمول کیا جائے۔ سیدنا حسین بن علیؓ نے سیدنا حسن بن علیؓ کی نماز جنازہ کے لیے مدینہ کے گورنر سعید بن العاص کو آگے بڑھایا اور کہا کہ اگر یہ سنت نہ ہوتی تو میں اسے آگے نہ بڑھاتا۔ یہ عمل آپ ﷺ کی تربیت کے اثر کا منہ بولتا ثبوت ہے کہ باوجود سیاسی مخالفت کے مقتدر شخصیات کے حقوق و فرائض کا پاس رکھا گیا۔ ابن رشد ایک اور مسئلہ بتاتے ہیں کہ حج کو قائم کرنا سلطان اعظم کی ذمہ داری ہے یا اس شخص کی جسے وہ مامور کرے۔ سلطان وقت ہی نماز پڑھائے خواہ وہ نیک ہو یا بدکار یا بدعتی۔ وہ یوم عرفہ کو عرفہ کی مسجد میں آئے اور جب سورج زوال کی طرف مائل ہو خطبہ حج دے اور ظہر و عصر کی نماز جمع کرے۔[46]

## آمریت پر جمہوریت کی ترجیح

موروثی استبداد مسلم ملوکیت کی شکل میں پانچ سو سال سے چھائی ہوئی تھی جس نے مسلمانوں کی ذہنی صلاحیتوں کو ماند کر دیا تھا۔ اس کی سزا اندلس بھی بھگت رہا تھا۔ الموحدون کی سلطنت ایک سیاسی اور معاشی طاقت تھی جو ابتداء میں علمی اصلاحات اور علم دوستی کے لحاظ سے مثالی ریاست تھی۔ بعد میں یہ تسلط اور وقار کی حالت میں تبدیل ہوگئی۔ اب رائے کی آزادی پر بنو امیہ اور الموارد کے اندلسی دور کی طرح قدغن لگائے گئے اور فلسفیانہ علوم کی ممانعت کی گئی۔ ایسے میں مساوات اور آزادی کے علمبردار کی حیثیت سے ابن رشد استبدادی نظام کی ہر شکل کو مسترد کرتا ہے۔ خواہ یہ استبداد دین کے پردے میں قائم کیا جائے۔

استبداد میں گروہی مفادات کو ملحوظ رکھ کر آزادی افکار اور اظہار رائے پر پابندی لگادی جاتی ہے۔ اس میں حکام رعایا کی ضروریات کی بجائے اپنی مصلحت مقدم رکھتے ہیں اور یوں وہ سخت مظالم کر گذرتے ہیں۔ آپ خلفائے راشدینؓ کے نظام حکومت کو استبداد کے عنصر سے پاک سمجھتے ہوئے افلاطون کے جمہوری نظام سے بہتر اور مثالی سمجھتے تھے۔ آپ سیدنا امیر معاویہؓ پر تنقید کرتے ہیں جن کی سیاست سے کامیاب عادلانہ نظام کے خاتمہ ہوا۔ آپ بزور شمشیر تخت غصب کرنے والے بادشاہ منصور بن ابی عامر الحاجب کو استبداد میں ضرب المثل سمجھتے تھے۔ آپ کے خیال میں ایران کی قدیم تاریخ اور ظہور اسلام کے آغاز میں معقول فاضل شہر تعمیر کیے گئے تھے۔[47]

## فلاحی ریاست کا تصور

ابن رشد جمہوریہ کی شرح کرتے ہوئے افلاطون کی مثالی ریاست کے تصور کے ساتھ مدینہ فاضلہ یعنی فلاحی ریاست کا خیال بھی پیش کرتے ہیں۔ آپ نیک شہر کو ایک جسم سے تشبیہ دیتے ہیں جس کے ہر حصے کا وجود نہ صرف ضروری ہے بلکہ یہ جسم کی مجموعی کارکردگی میں اپنے حصے کا کام کرتا ہے۔ اس خیال کی حمایت میں آپ نے چار فضائل سے قاری کو آگاہ کیا ہے جو فلاحی ریاست کی بنیاد ہیں۔ پہلی خوبی حکمت و دانش ہے جسے عملی اور نظریاتی دونوں طرح سے سمجھا جاتا ہے جو شہر کے حکمران کے لئے مرکزی حیثیت رکھتی ہے۔ آپ حکومت کو نگہبانی سمجھتے ہیں جس میں بطور سرپرست حاکم کو حوصلہ اور ہمت کی اشد ضرورت ہوتی ہے۔

معاشرے میں فرد کے حقوق و فرائض بیان کرتے ہوئے آپ شہریوں میں بہت زیادہ اعتدال پسندی کی روش اپنانے کی بات کرتے ہیں۔ آپ اجتماعی طور پر انصاف کی ایسی تشکیل چاہتے ہیں کہ ہر شہری کو مہارت کے ساتھ صرف ایک کام انجام دینا چاہئے۔ نیک شہر کے ارباب حل وعقد کے لئے آپ کے ماڈل کے مطابق بادشاہت یا اشرافیہ کی شکل میں حکمرانی ایک مثالی شکل ہے۔ آپ کی تاکید سے پتہ چلتا ہے کہ معاشرتی حکومت میں اس سے زیادہ بدتر کوئی پالیسی نہیں ہے جو ایک ہی معاشرے کو تقسیم در تقسیم کر کے متعدد بنائے۔ اسی طرح مرکزی دھارے میں سب کو شامل رکھنے اور اتحاد کی پالیسی سے بڑھ کر کچھ اور اچھا نہیں ہے۔[48]

## حاکمیت کی معیاری خصوصیات

مسلم حکماء نے حکمرانوں اور مہذب معاشرے کے معیار اور کردار کا سائنسی تجزیہ کیا ہے جس کا آغاز الفارابی نے اپنی کتاب المدینة الفاضلہ میں کیا تھا۔ الماوردی نے بھی سیاسیات پر اپنی آراء پیش کیں جن کے مطابق خلیفۃ المسلمین امام وقت کے طور پر افواج کا سپریم کمانڈر، نبوت کی نیابت کا حقدار، دینی عقیدے کا محافظ اور دنیوی معاملات کا منتظم ہوتا ہے۔[49] جو سماج کے لیے اچھی حاکمیت اور اعلیٰ مفادات کے اچھے انتظامات یقینی بنائے۔ وہ عربی لفظ رائے کی روح کی عکاسی کرتے ہوئے اہل الرائے کی مانند ایک

ٹھوس اور فیصلہ کن بیان دے سکے۔ رائے کا خیال کا تعلق فقہ اسلامی کی تاریخ سے ہے۔ ذاتی رائے یا فیصلہ اور عام قانونی معمول اسلام میں دوسری صدی میں نکھر کر سامنے آئے تھے۔

ابن رشد کی بیان کردہ ایک معیاری حکمران کی صفات کے طور پر فلسفی، بادشاہ، شارع اور امام مترادف ہو جاتے ہیں۔ عربی میں امام اس کو کہتے ہیں جس کے عمل کی پیروی کی جائے۔ یہ ایک ایسا فلسفی بھی ہے جس کی یہ اتباع اس کے صراط مستقیم کے اعمال، افواج کے سپریم کمانڈر، نماز اور اسلامی سماج میں امام اور خلیفہ کے طور پر کی جاتی ہے۔ ابن رشد نے ایک اچھے حکمران کی خوبیاں بیان کرتے ہوئے یونانی حکماء کی آراء پر اکتفا نہیں کیا بلکہ اسلامی تناظر میں ان کی صراحت کی ہے۔ آپ حکمران کو اچھے حافظہ کی صلاحیت کا مالک ہونا ضروری سمجھتے ہیں ایسی خوبی مسلم حکماء فارابی اور الماوردی نے اپنی کتب میں درج کی ہے نیز آپ نے اختراع پسندی کرتے ہوئے فصاحت و بلاغت، بسرعت اصطلاحات جاننے کی صلاحیت جیسی اسلامی اقدار کا بھی ان میں اضافہ کیا ہے۔

آپ ایک اچھے حکمران میں دانشمندی کی علامات بھی دیکھنا چاہتے ہیں۔ اس میں نظری علوم سیکھنے کی قدرتی صلاحیت پائی جائے، اسے علم سے محبت، سچائی کی چاہت اور جھوٹ یا غلط بات سے نفرت ہو اور وہ ہر علم کے لیے فیاض دل رکھتا ہو۔ آپ ایسا حکمران چاہتے ہیں جو جدت پسند اور اعتدال پسند ہو، کامل افہام و تفہیم اور جنگ کی صلاحیت رکھتا ہو لیکن جنسی خواہشات کا غلام نہ ہو اور مادی اشیاء کو حقیر سمجھنے والا یعنی بدعنوانی میں ملوث نہ ہونے والا ہو۔ نیز عقلمندی سے درست روش اور اقدار اپنائے جبکہ غیر برہانی آراء کا سامنا کرنے کی جرات اس میں پائی جائے۔ وہ بیان دیتے ہوئے برہانی و سائنسی انداز اختیار کرے۔ ان اوصاف کی بنا پر ایک نیک حکمران ممکنہ طور پر صحیح حالات میں ابھر سکتا ہے۔ تاہم کسی کے لئے بھی ان تمام خصوصیات کا مالک ہونا غیر معمولی بات ہے۔ آپ ایک بلند پایہ فقیہ کی حیثیت سے آگاہ ہیں کہ فقہی فتاویٰ اور جہاد کرنے کا اختیار حکمرانی کے اختیارات کی ایک اہم قابلیت ہے۔[50]

## عدل اجتماعی کے لیے حقوق نسواں کا پرچار

نیک حکمرانی کے تصورات میں ابن رشد کے مرکزی خیالات افلاطون کے اصل متن میں ملنے والے حقیقی نظریات کے متوازی ہیں۔ معاشرے میں خواتین کے کردار کے بارے میں ابن رشد نے افلاطون کے عمومی تصور کو قبول کیا ہے۔ مرد اور خواتین معاشرتی ذمہ داریوں کو پورا کرنے کے لئے یکساں قابلیت رکھتے ہیں۔ آپ کے بقول کچھ خواتین نمایاں اور قابل تعریف روش کے ساتھ تشکیل پاتی ہیں۔ ان میں فلسفی اور حکمران ہونا ناممکن نہیں۔ افریقہ میں شواہد ملتے ہیں کہ ان میں حکمرانی اور جنگ لڑنے کی بہترین صلاحیت ہے۔

ابن رشد کو اپنے زمانے میں عدل اجتماعی کے دائرہ کار میں خواتین کی پسماندگی کی پریشانی لاحق تھی۔ اس لحاظ سے آپ اپنے دور کے اجتماعی نظام کو اچھا نہیں سمجھتے تھے۔ اس میں خواتین کی اہلیت نکھر کر سامنے نہیں آتی۔ آپ کے بقول محض بچوں کی پیدائش، رضاعت، نگہداشت اور تربیت کی ذمہ داری ان کی زندگی کی غایت سمجھنا درست نہیں۔ اس سے ان کی پوشیدہ لیاقت فنا ہو گئی ہے۔ وہ اپنے شوہر کی خدمت تک محدود ہو کر اپنی سماجی سرگرمیاں فنا کر گئی ہیں۔ سماج میں ان کے اس مرتبے نے ان کی زندگی پودوں سے مشابہ کر دی ہے جو کاشت کار کی فصل کی طرح خاوند کے اقتدار میں زندگی بسر کر جاتی ہیں۔ آپ نے اپنے سماج کے برعکس افلاطون سے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ عورتوں میں مردوں کی طرح فطری صلاحیت موجود ہے۔ بس شرط یہ ہے کہ انہیں جنگ جیسے امور میں باقی مردوں کے ساتھ شریک کیا جائے۔ اس مقصد کے لیے ان کے انتخاب میں وہی خوبیاں تلاش کی جائیں جو مردوں میں ڈھونڈی جاتی ہیں۔ منتخب کر کے انہیں اسی طرح فوجی دھنوں اور جمناسٹک کے ذریعے تربیت دی جانی چاہیے۔

آپ یونانی تحقیق میں اضافہ کرتے ہوئے عالم اسلام کے معاصر سماجی حالات بتاتے ہیں کہ اب بھی عورت مرد سے بلحاظ درجہ کم تر سمجھی جاتی ہے۔ درحقیقت وہ جسمانی اور ذہنی قویٰ کے اعتبار سے مرد سے کم نہیں لیکن اس کی کمیت میں فرق ہے۔ جنگ میں حصہ لینا یا فلسفہ سیکھنا سکھانا مردانہ افعال سمجھے جاتے ہیں لیکن وہ یہ امور سرانجام دے سکتی ہے۔ وہ ان میں مہارت تامہ حاصل کرنے میں مردوں سے کم نہیں۔ بعض فنون میں اسے مردوں پر سبقت حاصل ہے جیسے موسیقی میں نغمہ نگاری اور دھن بنانا۔ ابن رشد کے مطابق عورت انسانی خدمات میں مردوں کے ہم پلہ کام کر سکتی ہے جو معاشرتی ترقی کے لیے سودمند ہے۔ اسے اجتماعی افعال میں مرد کی طرح لازمی شریک نہیں کیا جاتا جو ریاست کی غربت کا ایک سبب ہے۔ معاشرے میں ان کی تعداد مردوں سے زیادہ ہوتی ہے۔ وہ بے کار رہ کر مردوں پر بوجھ بنی رہتی ہیں حالانکہ وہ محنت کر کے اپنے کنبے کو خوشحال بنا سکتی ہیں۔[51]

## خلاصۃ البحث

اس تحقیق میں ابن رشد کے کلامی و سیاسی افکار بیان کیے گئے ہیں۔ آپ فرقہ واریت کو امت مسلمہ کے لیے مضر سمجھتے ہیں۔ آپ عقلی علوم کے حصول کا شرعی جواز بیان کرتے ہیں، لیکن ان علوم اور ان کی تعبیرات کے بارے میں خواص اور عوام کے لیے نصوص کی تاویلات میں امتیاز برتنے کی تلقین کرتے ہیں۔ آپ قرآن کریم میں معرفت الٰہی کا موضوعاتی مطالعہ کرتے ہوئے جہاں واجب الوجود کے منکرین کا رد کرتے ہیں، وہیں اہل سنت کے کلامی دبستان اشاعرہ سے خالق کے تخلیقی ارادے، صفات الٰہی کی تنزیہ کے دلائل، کلیات اور جزئیات کے بارے میں علم الٰہی، اللہ تعالیٰ سے ظلم وعدل کی نسبت کی توضیح کے مسائل میں کھل کر اپنے اختلافات بیان کرتے ہیں۔ عقائد میں آپ حنابلہ اور ظواہر کے قریب ہیں جیسے آپ اشاعرہ کی جانب سے الوہی جسمیت کی تاویلات کے دیگر عقائد پر اثرات کو واضح کرتے ہیں۔

اہل سنت کی مانند آپ کو صحابہ کرامؓ کی سیاست اور عدالت کے بارے میں حسنِ ظن ہے۔ آپ خلافت راشدہ کے سیاسی نظام کو بہترین سمجھتے ہیں اور اس کے علاوہ دیگر مختلف طرز ہائے حکومت میں آمریت پر جمہوریت کی ترجیح دیتے ہیں۔ آپ نہ صرف رعایا کی بہبود کی فلاحی ریاست کا تصور پیش کرتے ہیں بلکہ آپ حاکمیت کی معیاری خصوصیات بھی گنواتے ہیں۔ آپ عدل اجتماعی کے لیے حقوق نسواں کا پرچار کرتے ہیں۔

-------------------------------

## حوالہ جات وحواشی

[1] سورۃ آل عمران 3:85۔

[2] ابن رشد، ابو الولید محمد بن احمد، **تهافت التهافت**، (بیروت: مرکز دراسات الوحدۃ العربیۃ، 1998ء)، ص162۔

[3] ابن رشد، ابو الولید محمد بن احمد، **الضروری فی اصول الفقه**، تقدیم و تحقیق: جمال الدین العلوی، (بیروت: دار الغرب الاسلامی، 1994ء)، ص77۔

[4] الطبری، محمد بن جریر، **تاریخ الامم والملوک**، (کراچی: نفیس اکیڈیمی، 1977ء)، 3/41۔

[5] ابن ماجۃ، محمد بن یزید القزوینی، **السنن**، (ریاض: دارالسلام، 2015ء)، كتاب الفتن، باب افتراق الامم، رقم الحدیث: 3992۔

[6] ابن تیمیۃ، تقی الدین احمد بن عبد العلیم، **الرد علی فلسفة ابن رشد**، (القاھرۃ: المکتبۃ المحمودیۃ التجاریۃ، سن ندارد)، ص31۔

[7] الغزالی، محمد بن محمد، **مشکوٰۃ الانوار**، تحقیق: ابو العال عفیفی، (القاھرۃ: الدار القومیۃ للطباعۃ والنشر، 2008ء)، ص91۔

؛الغزالی، محمد بن محمد، جواهر القرآن، (بیروت: منشورات دار الآفاق الجدیدۃ، 1981ء)، ص21۔

ابن رشد، ابو الولید محمد بن احمد، الکشف عن مناهج الادلة فی عقائد الملة، (بیروت: مرکز دراسات الوحدۃ العربیۃ، 1998ء)، ص150-151۔

[8] الغزالی، محمد بن محمد، المنقذ من الضلال، (بیروت: دار الاندلس، 1981ء)، ص139۔

[9] ابن رشد، ابو الولید محمد بن احمد، فصل المقال فی تقریرمابین الشریعةوالحکمةمن الاتصال، (بیروت: مرکز دراسات الوحدۃ العربیۃ، 1997ء)، ص123-125۔

[10] اہل سنت کے ظاہری مذہب کے امام ابن حزم کانقطہ نظریہ تھا کہ حکیم ارسطو کی منطق علم مظلوم ہے۔ مظلوم کی مدد کرنالازمی ہے اور اس کا اجر ہے اور جو شخص منطق نہیں جانتا اس کے لیے فتویٰ دیناجائز نہیں۔ غالی شیعہ فرقے حشویہ کے متبعین قرآنی آیات کے ظاہر سے باری تعالیٰ کی تشبیہ و تجسیم اور بشری صورت، چھونے، مصافحہ کرنے اور مخلص مسلمانوں سے دارین میں معانقہ تک کے قائل تھے جن کے رہنماداؤدالجوارِبی کا کہنا ہے کہ "مجھے فرج اور داڑھی سے معاف رکھواس کے علاوہ کچھ بھی سوال کر لو اور کہا کہ ان کے معبود کا جسم، گوشت، خون، اعضاء اور اسی طرح تمام صفات ہیں لیکن یہ مخلوق کی مثل عام نہیں۔ ابن رشد، فصل المقال، ص85۔

[11] النسائی، عبد الرحمٰن بن شعیب، السنن، (ریاض: دار السلام، 2015ء)، کتاب الوصایا، باب فضل الصدقه عن المیت، رقم الحدیث: 3653۔

[12] سورۃ النساء4:174۔

[13] ابن رشد، فصل المقال فی تقریر ما بین الشریعة والحکمة من الاتصال، ص96۔

[14] سورۃ طٰہ20:5۔

[15] مسلم، ابو الحسین ابن الحجاج القشیری، صحیح مسلم، (بیروت: دار احیاء التراث العربی، 2015ء)، کتاب صلاة المسافرین وقصرها، باب الترغیب فی الدعاء والذکر، رقم الحدیث: 758۔

[16] سورۃ آل عمران3:7۔

[17] سورۃ الاحزاب33:72۔

[18] ابن کثیر، ابو الفداء اسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن العظیم، (دمشق: دار الفیحاء، 1994ء)، 3/689۔

[19] البخاری، محمد بن اسماعیل، الجامع الصحیح، (ریاض: دار السلام، 2015ء)، کتاب العلم، باب من خص بالعلم قوما دون قوم کراهیة لا یفهموا، رقم الحدیث: 127۔

[20] ابن رشد، فصل المقال فی تقریر ما بین الشریعة والحکمة من الاتصال، ص123۔

[21] شرعی طریقہ تاویل کو دونوں گروہوں نے بیان، شرح اور تفسیر کے معنی میں لیا ہے اور شرع کے مخالف بدعی تاویل نہیں لیا۔ فلاسفہ کی تاویل، امام ابن تیمیہؒ کی نظر میں، تحریف کلامی ہے جن کی تاویلات کا مصدر فلسفہ، شرع اور بدعتی افکار کی تخلیط ہے وہ تاویل کرتے ہوئے صحیح لغوی اور شرعی معنی کے برعکس تحریفی معنی کو فوقیت دیتے ہیں یوں وہ افعال و صفات الٰہی کی نفی کر گذرتے ہیں۔ دیکھیے: ابن تیمیہ، احمد بن عبد العلیم، دقائق التفسیر، (دمشق: مؤسسۃ الرسالۃ، 1404ھ)، 1/330۔

[22] سورۃ الاسراء17:85۔

[23] ابن رشد، فصل المقال فی تقریر ما بین الشریعة والحکمة من الاتصال، ص107-120۔

[24] البخاری، الجامع الصحیح، کتاب الجنائز، باب ما یکره من النیاحة علی المیت، رقم الحدیث: 1292۔

[25] سورۃ الانعام6:79۔

[26] ابن رشد، الکشف عن مناهج الادلة فی عقائد الملة، ص118-120، 162۔

[27] سورۃ الاعراف7:172۔

[28] ابن رشد، تهافت التهافت، ص307، 325، 385۔

[29]ابن رشد، فصل المقال فی تقریر ما بین الشریعة والحکمة من الاتصال، ص104۔

[30]سورۃ النحل16:40۔

[31]Al-Ghazālī, **Incoherence of the Philosophers**, trans. & ed: Michael E. Marmura, Brigham Young (Porvo Utah: University Press, 2000), P.27.

[32]ابن رشد، تھافت التھافت، ص113۔

[33]ابن رشد، الکشف عن مناھج الادلة فی عقائد الملة، ص129۔

[34]ایضاً۔

[35]سورۃ الشوریٰ42:11۔

[36]سورۃ الانعام6:103۔

[37]سورۃ النبا78:6۔

[38]ابن رشد، تھافت التھافت، ص113۔

[39]ابن رشد، ابو الولید محمد بن احمد، تلخیص ما بعد الطبیعة، تحقیق: عثمان امین، (القاھرۃ: مکتبۃ البابی الحلبی، 1958ء)، ص32۔

[40]سورۃ الزمر39:62۔

[41]سورۃ الفلق113:2۔

[42]سورۃ الجن72:10۔

[43]سورۃ الانبیاء21:23۔

[44]ابن رشد، تلخیص ما بعد الطبیعة، ص162-164۔

[45]ابن رشد، فصل المقال فی تقریر ما بین الشریعة والحکمة من الاتصال، ص124۔

[46]ابن رشد، ابو الولید محمد بن احمد، بدایة المجتھد و نھایة المقتصد، ترجمہ: ڈاکٹر عبید اللہ فہد فلاحی، (لاہور: دار التذکیر، سن ندارد)، 1/303۔

[47]ابن رشد، ابو الولید محمد بن احمد، تلخیص السیاسة لافلاطون، (بیروت: دار الطلیعۃ، 1998ء)، ص124۔

[48]ایضاً، ص45، 64۔

[49]الفارابی، ابو نصر، المدینة الفاضلة، (بیروت: مکتبۃ المشارق، 1986ء)، ص115۔

[50] Averroes, **On Plato’s Republic**, Trans: Ralph Lerner, (Ithaca: Cornell University Press,1974), P. 61.

[51] Ibid.