# تخلیق، صدور اور ہم ازلیت

عبدالحفیظ

www.IqbalCyberLibrary.Net
All rights reserved.
©2002-2006

# تخلیق، صدور اور ہم ازلیت

## (Creationism, Emanationism and Co-Eternity)

اسلام کا بنیادی عقیدہ ہمیشہ سے یہ رہا ہے کہ اللہ نے کائنات کو اپنے ارادے سے تخلیق کیا۔ تخلیق کیے جانے سے پہلے کائنات نہیں تھی، اللہ نے اسے عدم سے تخلیق کیا۔ اس نظریہ میں دو باتیں بنیادی اہمیت کی حامل ہیں۔ یہ کہ اللہ تعالیٰ صاحب ارادہ ہستی ہے، اور یہ کہ وہ عدم سے (Ex-nihilo) تخلیق کرنے پر قادر ہے۔ بعد کے ادوار میں اگرچہ بعض مسلم متکلمین نے یہ نقطہء نظر اختیار کیا کہ کائنات کی تخلیق سے پہلے ایک مادہ موجود تھا جس سے کائنات کی تخلیق کی گئی، لیکن اس مادے کے بارے میں انہوں نے یہ موقف اختیار لیا کہ اسے خدا نے اپنے ارادے سے تخلیق کیا۔ قرآن پاک کی ان آیات کو انہوں نے ثبوت کے طور پر پیش کیا جن میں کہا گیا ہے کہ تخلیق کائنات سے پہلے اللہ کا عرش پانی پر تھا۔ ان لوگوں نے کہا کہ تخلیق کائنات سے پہلے پانی اور عرش موجود تھے، لیکن انہیں بھی اللہ نے ہی تخلیق کیا، چنانچہ اللہ کی ذات ہی ازلی ہے اور کوئی اور شے ہم ازلی (Co-eternal) نہیں۔

اس کے برعکس مسلم فلسفیوں الفارابی اور ابن سینا نے یہ موقف اختیار کیا کہ اللہ تعالیٰ صاحب ارادہ ہستی نہیں۔ انہوں نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کی بنیادی صفت "فکر" ہے۔ انہوں نے اس بات سے انکار کیا کہ کائنات کی تخلیق، اللہ کے ارادے سے ہوئی ہے۔ انہوں نے اس بات سے بھی انکار کیا کہ یہ تخلیق عدم سے (ex-nihilo) تھی۔ ان کا نظریہ تھا کہ کائنات کا ذات باری سے صدور (Emanation) ہوا ہے جس طرح سورج سے روشنی صادر ہوتی ہے۔ ان کا موقف تھا کہ اللہ کی ذات کمال مطلق (Absolute Perfection) کی حامل ہے، اور صاحب ارادہ ہونا اس کی شان کے منافی ہے۔ اس کے لئے انہوں نے دلیل یہ دی کہ ارادے کے اظہار کی دو ہی صورتیں ممکن ہیں۔

(1) ارادہ کرنے والے کے پاس کسی چیز کی کمی ہو اور اسے حاصل کرنے کا ارادہ کیا جائے۔ (2) صاحب ارادہ ذات اپنی کسی ناقص صفت کو اپنے سے الگ کرنے کا ارادہ کرے۔ چنانچہ صاحب ارادہ ہونا عدم کمال (imperfection) یا نقص پر دلالت کرتا ہے۔ چونکہ ذات باری، کمال مطلق کی حامل

ہے، اس کے بارے میں کسی عدم کمال کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا، اس لئے وہ صاحب ارادہ ہستی نہیں ہو سکتی۔ انہوں نے فکر کو خدا کی بنیادی صفت قرار دیا اور یہ کہا کہ اس کا فکر ہی دراصل اس کا ارادہ ہے۔ اگر ذات باری کی بنیادی صفت فکر ہے تو اس فکر کا معروض کیا ہے؟ مسلم فلسفیوں نے اس کا جواب یہ دیا کہ ذات باری اپنے فکر کا خود ہی معروض ہے۔ چونکہ خدا کی ذات ہمیشہ سے ہے، اس کی صفت فکر بھی ہمیشہ سے ہے، لہٰذا وہ ہمیشہ سے ہی اپنی فکر کا معروض ہے۔ انہوں نے کہا کہ خدا کا اپنے بارے میں فکر اپنے آپ کو جاننا ہے۔ خدا کا اپنے آپ کو جاننا دراصل یہ جاننا ہے کہ وہ واجب الوجود ہستی (Necessary Being) ہے اور تمام موجودات کی علت اولیٰ ہے۔ اس طرح خدا کا علم ذات تمام موجودات کے علم پر محیط ٹھہرتا ہے۔ چونکہ ذات باری میں کسی چیز کی کمی نہ تھی کہ موجودات کے صدور میں کچھ باعث تاخیر ہوتا، لہٰذا خدا کے اپنے آپ کو جاننے کے ساتھ ہی اس کی ذات سے موجودات کا صدور شروع ہو گیا۔ کائنات ازلی (Eternal) ہے، اور یہ ذات باری سے صادر (Emanate) ہوئی ہے، اسے خدا نے ارادے سے تخلیق نہیں کیا۔ یہ نہ ہونے سے ہونا نہیں ہوئی، یہ ہمیشہ سے ہے۔ ذات باری کائنات کی علت ہے اور کائنات اس کا معلول۔ ذات باری کائنات سے محض منطقی اعتبار سے متقدم ہے۔ زمانی اعتبار سے یہ دونوں ہم وقت (Simultanious) ہیں۔ نہ ذات باری کائنات سے زمانی اعتبار سے متقدم (Prior) ہے اور نہ کائنات ذات باری سے زمانی اعتبار سے متاخر (Posterior) ہے۔

اگر ہم اس بات کا جائزہ لینے کی کوشش کریں کہ مسلم فلاسفہ فارابی اور سینا نے مسلمانوں کے مسلمہ عقیدۂ تخلیق کو چھوڑ کر نظریہ صدور کو اختیار کرنا کیوں ناگزیر خیال کیا، انہوں نے خدا کی صفت ارادہ سے انکار کرکے "فکر" کو خدا کی بنیادی صفت کیوں قرار دیا، اور قرآن پاک میں سات آسمانوں کے تصور پر مشتمل نظریہ کائنات (Cosmology) کو نظرانداز کرکے نو افلاک (Nine heavens) پر مشتمل کونیات کو کیوں اختیار کیا؟ تو ہم دیکھتے ہیں کہ وہ افلاطون اور ارسطو کے فلسفیانہ نظریات اور بطلیموس (Ptolemy) کی فلکیات (Cosmology) جو کہ اس دور کی سائنس کا درجہ رکھتی تھی، سے بہت زیادہ متاثر نظر آتے ہیں۔ ارسطو نے کائنات میں دو بنیادی اصولوں کا مابعد الطبیعی نظریہ پیش کیا تھا۔ اس نے دعویٰ کیا کہ تمام ہستی صورت اور مادہ پر مشتمل ہے۔ مطلق صورت (Absolute Form) کو وہ خدا کا نام دیتا ہے۔ اس نے یہ بھی نظریہ دیا کہ مطلق صورت اور مطلق مادہ حقیقت ہیں لیکن وجود نہیں رکھتے۔ اپنے تصور خدا کی خصوصیات واضح کرتے ہوئے ارسطو نے استدلال پیش کیا کہ خدا صاحب ارادہ نہیں ہو سکتا اس لئے کہ صاحب ارادہ ہونا اس کی اکملیت (Perfection) کے منافی ہے، لہٰذا خدا کی بنیادی صفت فکر ہے۔ اس نے یہ بھی کہا کہ خدا کے فکر کا معروض اس کی ذات سے باہر نہیں ہو سکتا، کیونکہ یہ بھی اس کی اکملیت کے خلاف ہے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ

الفارابی اور ابن سینا نے ارسطو کا یہ نظریہ بعینہٖ قبول کیا اور اسلام کے تصور خدا کو اس کے ساتھ ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی۔ ارسطو کی ما بعد الطبیعات کے مطابق جس طرح خدا ازلی ہے اسی طرح مطلق مادہ بھی ازلی ہے۔ ارسطو کے تصور کے مطابق خدا مادے کا خالق نہیں۔ بلکہ مادہ ازلی طور پر خدا کے متوازی حقیقت ہے۔ چونکہ کائنات کی تمام اشیاء مادے اور صورت کے ملنے سے وجود میں آتی ہیں اور مطلق مادہ اور مطلق صورت ازل سے ہیں، اس لئے کائنات بھی ازل سے ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ الفارابی اور ابن سینا بھی اس بات کے قائل ہیں کہ کائنات ازلی ہے (اگرچہ وہ ارسطو کے برعکس اس بات کے قائل ہیں کہ مادہ ازل سے ہی خدا سے وجود میں آیا (Originate) ہے)۔ [1] اس طرح وہ مسلمانوں کے اس عقیدے کا انکار کرتے ہیں جس کے مطابق صرف خدا کی ذات ہی ازلی ہے، اور کائنات کی تخلیق اللہ کے ارادے سے ہوئی ہے۔ جب ہم سینا اور فارابی کے نظریۂ صدور کا جائزہ لیتے ہیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ اس نظریے پر بھی فلاطینوس (Plotinus) کے اثرات ہیں۔ فلاطینوس کا نظریہ تھا کہ کائنات خدا سے اس طرح صادر ہوئی ہے جس طرح سورج سے شعاعیں صادر ہوتی ہیں۔ سینا اور فارابی نے اس نظریے کو قبول کیا تاہم اس پر بعض ممکنہ اعتراضات کے پیش نظر مرحلہ وار صدور (Graded Emanation) کا نظریہ پیش کیا جس کے مطابق کائنات خدا سے دسویں مرحلے پر وجود میں آتی ہے۔ جس اعتراض سے بچنے کی کوشش میں انہوں نے یہ نظریہ وضع کیا وہ یہ تھا کہ اگر خدا کی ذات واحد مطلق ہے تو پھر کائنات میں پائی جانے والی کثرت (Multiplicity) خدا سے کیسے صادر ہو سکتی ہے۔ چنانچہ انہوں نے کائنات کے خدا سے صدور کا جو ماڈل پیش کیا اس کے مطابق پہلے مرحلے پر تو صرف ایک ہی چیز یعنی عقل اول صادر ہوتی ہے اور پھر آہستہ آہستہ ان کی تعداد میں اضافہ ہوتا چلا جاتا ہے اور بالآخر دسویں مرحلے پر مادہ اور یہ مادی کائنات وجود میں آتی ہے۔ اگرچہ نظریہ صدور کی یہ قسم (Version) فلاطینوس کے نظریہ صدور سے فلسفیانہ اعتبار سے بہت بہتر معلوم ہوتی ہے لیکن کیا اسلامی عقائد کے قریب ہونے کے اعتبار سے بھی یہ فلاطینوس کے نظریۂ صدور سے بہتر ہے؟ یہ نظریہ تکوین بھی قرآن کے نظریہ تخلیق سے اتنا ہی دور ہے جتنا کہ دیگر غیر اسلامی نظریات۔

یونانی فلسفیوں کے زیر اثر، تخلیق کائنات کے عقیدے کو چھوڑ کر نظریہ صدور کو اختیار کرنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ فارابی اور سینا نئے نئے فکری مسائل میں الجھتے چلے گئے۔ نظریہ صدور کی رو سے خدا کا تصور یہ بنتا ہے کہ وہ واجب الوجود ہستی ہے جبکہ دیگر تمام اشیاء ممکن الوجود ہیں۔ خدا خود غیر معلول (Uncaused) ہے لیکن ہر شے کی پہلی علت وہی ہے۔ خدا کی بنیادی صفت ان کے نزدیک چونکہ فکر ہے اور فکر، منطق کے اصولوں کے مطابق اپنا اظہار کرتا ہے، جس میں لزوم پایا جاتا ہے اس لئے خدا سے عقل اول کا صدور منطقی لزوم کے تحت ہوا۔ خدا کی وحدانیت کا تصور فلسفیوں نے خدا کی، مطلق

سادہ اور غیر مرکب فطرت' کے اصول (Doctrine of the absolute simplicity of God) کی شکل میں دیا۔ 2ے انہوں نے کہا کہ خدا کی مطلق فطرت کا تقاضا ہے کہ اس کا علم بھی شائبہ کثرت سے پاک ہو اور واحد ہو۔ چونکہ خدا کے واحد علم سے واحد کا ہی صدور ممکن ہے' اس لئے خدا سے براہ راست صرف ایک ہی شے صادر ہو سکتی ہے۔ اس طرح انہوں نے علت (Cause) کے وحدانی (Unitary Event) ہونے کا نظریہ پیش کیا۔ اس سے پہلے وہ علت اور معلول کے درمیان منطقی لزوم (Logical Necessity) کے تعلق کا نظریہ پیش کر چکے تھے۔ یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ خدا کے محض اپنے آپ کو جاننے سے اشیائے کائنات وجود میں کیسے آنے لگیں؟ مسلم فلسفیوں نے اس کا جواب یہ دیا کہ خدا چونکہ کمال مطلق کا حامل ہے اس لئے اس کی ذات میں علم' تخلیق کے مترادف ہے' اور ان میں کوئی زمانی فاصلہ نہیں ہوتا۔ اس سے ان کے نظریہ علت کا ایک اور اہم اصول کہ علت اور معلول زمانی اعتبار سے ہم وقت (Simultaneous) ہوتے ہیں۔ سامنے آتا ہے' علت اپنے معلول سے صرف منطقی اعتبار سے متقدم (Prior) ہوتی ہے اور معلول بھی اپنی علت سے صرف منطقی اعتبار سے ہی متاخر (Posterior) ہوتا ہے۔ اگر علت اور معلول میں منطقی لزوم کا تعلق تسلیم کیا جائے تو پھر ماہیت کے اعتبار سے علت اور معلول کو ایک ہی قسم کا ہونا چاہئے۔ چونکہ مسلم فلسفیوں کے نزدیک خدا کی بنیادی صفت عقل یا فکر (Pure Thought) ہے اس لئے انہوں نے استدلال کیا کہ خدا سے جو چیز براہ راست صادر ہوتی ہے' وہ اپنی ماہیت کے اعتبار سے عقل (Intellect) ہی ہو سکتی ہے۔ علت کے غیر مرکب (Unitary Event) ہونے سے ان کے نظریہ تعلیل کا ایک اور اصول یہ بھی سامنے آتا ہے کہ "ایک علت سے محض ایک ہی معلول صادر ہوگا۔" چنانچہ خدا سے براہ راست صرف عقل اول ہی صادر ہوتی ہے۔ عقل اول کا علم اپنے بارے میں دو قسم کا ہوگا: اپنے وجود کے لئے خدا پر منحصر ہونے کی بناء پر وہ ممکن الوجود ہے' اور منطقی لزوم کے تحت صادر ہونے کے اعتبار سے واجب الوجود۔ خدا کا علم واحد تھا' اس لئے اس سے ایک ہی شے صادر ہوئی' عقل اول کا علم دو قسم کا ہے اس لئے اس سے دو چیزیں' عقل دوم اور فلک اول صادر ہوئیں۔ 3ے

عقل دوم کا علم اپنے بارے میں دو سے زیادہ قسم کا ہوگا اس لئے اس سے عقل سوئم اور فلک دوئم اور کچھ دیگر فلکی اجسام وجود میں آتے ہیں۔ اس طرح ہر نئے درجے پر صادر ہونے والی اشیاء کی تعداد بڑھتی چلی جاتی ہے۔ بالآخر عقل دہم سے زمان و مکان پر مشتمل دنیا اور اس دنیا میں پائی جانے والی تمام اشیاء' افراد اور روابط کے جنس (Genera)' انواع (Species) اور افراد وجود میں آتے ہیں۔ خدا سے کائنات کا صدور' تعلیل اور منطقی لزوم کے جن اصولوں کے تحت وقوع پذیر ہونا شروع ہوا تھا وہ اصول پوری کائنات کے ہر مرحلے پر جاری و ساری رہتے ہیں۔ اس طرح جو تصور کائنات

(World View) ابھرتا ہے وہ بلاشبہ ایک کائناتی جبریت (Universal Determinism) کا تصور ہے۔ لیکن اگر کائنات میں جبریت ہے اور ہر واقعہ منطقی لزوم کے تحت رونما ہو رہا ہے تو پھر ہم انسان اور اس کے اعمال کو اس سے مستثنیٰ نہیں ٹھہرا سکتے۔ اس طرح انسان کی اخلاقی آزادی کی نفی ہو جاتی ہے جبکہ اسلام انسان کو آزاد اور اپنے اعمال کے لئے جوابدہ ٹھہراتا ہے۔ اگر ہر واقعہ منطقی لزوم کے تحت پہلے سے طے شدہ ہے، اور خدا کی ذات صاحب ارادہ ہستی نہیں کہ وہ کائنات میں اپنے ارادے سے مداخلت کر سکے، تو پھر انسانی دعاؤں اور التجاؤں کی کیا حقیقت رہ جاتی ہے؟ فارابی اور سینا کے تصور خدا کا منطقی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ خدا اور انسان کے درمیان ناقابل عبور خلیج حائل ہو جاتی ہے۔ انسان آزاد رہتا ہے اور نہ خدا۔ معجزات کے مافوق الفطرت واقعہ ہونے سے انکار کرنا پڑتا ہے، اور قیامت کے دن حشر اجساد (Bodily Ressurection) کو بھی ماننا ممکن نہیں رہتا۔ اسی طرح خدا کے علم جزئیات (God's Knowledge of Particulars) کا بھی انکار لازم آتا ہے۔

امام غزالی نے جو کہ اسلام کے روایتی عقائد پر یقین رکھتے تھے، مسلم فلسفیوں کے نظریات پر شدید تنقید کی۔ وہ فلسفیوں کے نظریات کو غیر درست سمجھتے تھے۔ امام غزالی نے بجا طور پر محسوس کیا کہ فلسفیوں کے نظریات کو روایتی کلامی طریقوں (Traditional Theological Methods) سے مسترد کرنا بے نتیجہ ہوگا، ضرورت اس امر کی ہے کہ جن فلسفیانہ نظریات سے متاثر ہو کر انہوں نے یہ نظریات وضع کئے ہیں ان نظریات پر تنقید کی جائے اور جس منطق پر انہوں نے اپنے دلائل کو استوار کیا ہے اسی منطق سے ان کے استدلال کا ابطال کیا جائے۔ امام غزالی کا اس بات پر ایمان تھا کہ حق اور ناحق کو آپس میں ملایا نہیں جا سکتا۔ وہ مذہب اور فلسفے دونوں کو حق (Truth) نہیں سمجھتے تھے بلکہ صرف مذہب کو ہی صداقت مانتے تھے۔ ان کا ایمان تھا کہ جب بھی فلسفہ کو مذہب سے ملانے کی کوشش کی جائے گی تو اس کوشش کے نتیجے میں پیدا ہونے والے نظریات تضاد سے خالی نہیں ہوں گے۔ امام غزالی نے اپنی کتابوں میں اسلام کا جو فلسفہء مذہب پیش کیا ہے اس کے مطابق کسی مذہبی صداقت سے اس وقت تک انکار نہیں کرنا چاہئے جب تک اسے ماننا منطقی طور پر ناممکن نہ ہو، اور کسی فلسفیانہ صداقت کو اس وقت تک صداقت نہیں سمجھنا چاہئے جب تک اسے مسترد کرنا منطقی تضاد کو جنم نہ دیتا ہو۔ 4۔

انہوں نے تہافتہ الفلاسفہ کے نام سے ایک کتاب لکھی جس میں مسلم فلسفیوں کی کتابوں سے بیس (20) مسائل پر ان کے نظریات اخذ کر کے ان کا تجزیہ کیا اور یہ ثابت کیا کہ

(1) یا تو وہ فلسفیانہ اصول ہی غلط ہے جس کی بنیاد پر انہوں نے کسی مسئلہ کے بارے میں نتیجہ اخذ کیا۔ یا

(2) یا اگر ان کے مقدمات درست ہیں تو انہوں نے نتیجہ اخذ کرنے میں منطقی اصولوں کی خلاف

ورزی کی ہے۔ یا

(3) اگر کہیں ان کے نتائج درست ہیں تو یہ نتائج ان مقدمات سے اخذ ہی نہیں ہوتے جن سے انہوں نے یہ اخذ کئے ہیں۔

غزالی نے بیس میں سے سولہ مسائل پر یہ نقطہ نظر اختیار کیا کہ ان پر معروف مذہبی عقیدہ سے فلسفیوں کے انحراف کو نظرانداز کیا جا سکتا ہے، لیکن چار مسائل پر ان کے انحراف سے صرف نظر نہیں کیا جا سکتا کیونکہ انہوں نے اسلام کے بنیادی عقائد کے صریحاً برعکس نقطہ نظر اختیار کیا ہے۔ یہ چار مسائل درج ذیل ہیں

(1) ازلیت کائنات کا مسئلہ۔ (2) خدا کے علم جزئیات سے انکار کا مسئلہ۔

(3) معجزات سے انکار۔ (4) حشر اجساد سے انکار۔

غزالی نے ٹھیک طور پر یہ محسوس کیا کہ ارادی تخلیق کائنات کے قرآنی نظریے کو چھوڑ کر کائنات کی ازلیت کے ارسطو کے نظریے کو اختیار کرنے کی وجہ یہ تھی کہ مسلم فلسفیوں نے ارادے (Volition) کی اس تعریف کو مسترد نہ کیا جو ارسطو نے پیش کی تھی۔ چنانچہ غزالی نے اس تعریف پر شدید تنقید کرتے ہوئے اسے غلط ثابت کیا اور یہ ثابت کیا کہ خدا کے لئے صاحب ارادہ ہونا نہ صرف یہ کہ کمال (Perfection) کے منافی نہیں، بلکہ عین کمال کا تقاضا ہے کہ خدا صاحب ارادہ ہستی ہو۔

غزالی اس بات کے قائل ہیں کہ "کائنات" اور "وقت" دونوں ماضی کے ایک ایسے لمحے میں جو موجود لمحے سے ایک محدود زمانی فاصلے پر موجود ہے، عدم محض سے تخلیق کئے گئے ہیں۔ 5۔ غزالی اپنے نظریے کو ثابت کرنے کے لئے دلائل نہیں دیتے بلکہ فلاسفہ کے ازلیت کائنات کے حق میں دیئے گئے دلائل کے ابطال کو کافی سمجھتے ہیں۔ مسلم فلسفیوں الفارابی اور ابن سینا نے ازلیت کائنات کے حق میں چار دلائل پیش کئے ہیں۔ ان کی پہلی دلیل ارسطو کے "علت" اور "ارادہ" کے تصورات پر مبنی ہے۔ ارسطو کا نظریہء علت یہ کہ ہر تبدیلی کی کوئی نہ کوئی علت ہوتی ہے۔ یہ علت تبدیل ہونے والی شئے سے الگ ہوتی ہے۔ علت اور معلول ہم وقت (Simultaneous) ہوتے ہیں۔ ارسطو کے فلسفہ میں یہ تصور علت نہ صرف طبعی تبدیلیوں پر عائد ہوتا ہے بلکہ ارادی افعال اور نفسیاتی تبدیلیوں پر بھی یکساں عائد ہوتا ہے، صرف افراد اور اشیاء ہی نہیں خدا بھی اس کے عمل سے ماوراء نہیں ہے۔ ابن سینا استدلال کرتا ہے کہ فرض کیجئے کائنات بحیثیت مجموعی ازلی نہیں بلکہ حادث ہے اور کسی خاص لمحے میں وجود میں آئی ہے۔ کائنات کے وجود میں آنے کی کوئی نہ کوئی علت ضرور ہو گی۔ یہ علت، طبعی نہیں ہو سکتی کیونکہ ہمارے مفروضے کی رو سے مادہ تو ابھی وجود ہی نہیں رکھتا۔ ارادۂ الٰہی کائنات کے وجود میں آنے کی علت ہو سکتا ہے جیسا کہ مذہبی لوگ سمجھتے ہیں لیکن ارادۂ الٰہی کے متحرک ہونے کی بھی تو کوئی علت ہو گی۔ اس طرح خدا کا ایک فعل اپنی تشریح کے لئے خدا کے کسی

دوسرے فعل کا محتاج ٹھہرے گا، یہ سلسلہ لامحدود طور پر چلتا جائے گا اور کائنات کا وجود میں آنا ناقابل فہم ہو جائے گا۔ اگر مادہ ازلی نہیں ہے جسے حدوث کائنات کی علت قرار دیا جا سکے اور ارادۂ الٰہی بھی اس کی علت نہیں ہو سکتا اور خدا کے علاوہ کوئی اور شئے نہیں جسے کائنات کی علت قرار دیا جا سکے تو پھر دو ہی متبادل باقی رہ جاتے ہیں: کائنات وجود ہی نہیں رکھتی یا کائنات ہمیشہ ہمیشہ سے موجود ہے۔ پہلی بات خلاف واقعہ ہے۔ چنانچہ فلسفی استدلال کرتے ہیں کہ کائنات قدیم ہے، خدا نے اسے عدم سے تخلیق نہیں کیا بلکہ یہ خدا کے ساتھ ہمیشہ سے اس طرح موجود ہے جیسے سورج کے ساتھ شعاعیں۔ انہوں نے مزید استدلال کیا کہ خدا غیرمادی ہے اور اشیائے کائنات مادی، اس لئے خدا کائنات کی علت نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا خدا کے ساتھ مادہ بھی ازل سے موجود ہے۔ اگرچہ خدا اور مادہ دونوں قدیم ہیں لیکن خدا مادے یا کائنات سے منطقی طور پر متقدم ہے جس طرح علت اپنے معلول سے منطقی طور پر متقدم ہوتی ہے۔

گذشتہ صفحات میں کی گئی بحث کے مطابق کائنات کے حادث ہونے کی ممکنہ وجہ صرف ارادۂ الٰہی ہو سکتی ہے۔ فلسفی ارادۂ الٰہی کے متحرک ہونے کو ناقابل فہم قرار دیکر اس تشریح کو مسترد کر دیتے ہیں لیکن غزالی اسی پہلو سے انہیں تنقید کا نشانہ بناتے ہیں۔ غزالی کہتے ہیں کہ یہ عین ممکن ہے کہ خدا نے تخلیق کائنات کا ارادہ تو ازل ہی سے کیا ہو لیکن یہ ارادہ اس طرح سے ہو کہ وہ کائنات کو کسی خاص لمحے وجود میں لائے گا۔ غزالی کے خیال میں اس بات کے ماننے میں کوئی منطقی تضاد واقع نہیں ہوتا۔ غزالی کہتے ہیں کہ فلسفی اس پر اعتراض کر سکتے ہیں کہ "ارادہ" کسی واقعہ کی مکمل علت ہوتا ہے۔ اگر کسی کام کا ارادہ کر لیا جائے تو اسے فوراً وجود میں آ جانا چاہئے بشرطیکہ اس میں کوئی رکاوٹ نہ ہو اور ارادۂ الٰہی کے سامنے کسی رکاوٹ کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا۔ غزالی جواباً اشاعرہ کے ایک استدلال کی تائید کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ممکن ہے خدا نے ازل ہی سے کائنات کی تخلیق کو کسی وقت یا شرط پر موقوف کر دیا ہو۔ فلاسفر اس کے جواب میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ ارادۂ الٰہی تو ازلی ہے اور ہمارے مفروضے کے مطابق تخلیق کائنات ایک حادث واقعہ، ارادہ ازلی کو حادث واقعے کی علت کیسے قرار دیا جا سکتا ہے؟ غزالی اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ کیا علت اور اس کے Delayed Effect کو تسلیم کرنے میں کوئی منطقی تضاد رونما ہوتا ہے؟ غزالی کہتے ہیں کہ ایسا نہیں ہے، اور اگر فلسفی سمجھتے ہیں کہ ایسا ہے تو ان کے اس دعویٰ کی بنیاد کس بات پر ہے؟ اگر اس کی بنیاد ان کے وجدان پر ہے تو پھر ان کے مخالفین ان کے اس وجدان میں شریک کیوں نہیں۔ 6۔

اشاعرہ کی Delayed Effect Theory کے خلاف فلسفیوں کا ایک اعتراض یہ بھی ہے کہ اس صورت میں یہ ماننا پڑتا ہے کہ ارادۂ الٰہی نے تخلیق کائنات کے لئے لمحے کا انتخاب کیا۔ انتخاب کی بنیاد ہمیشہ کسی اصول تخصیص (Principle of Particularisation) پر ہوتی ہے۔ بغیر کسی اختصاص کے

دو انتہائی یکساں لمحوں کے درمیان انتخاب ممکن نہیں۔ اور اگر ذات باری ہی ازلی ہے تو تخلیق کائنات سے پہلے کسی اصول تخصیص کا ہونا ممکن نہیں۔ لہٰذا یہ بات درست نہیں کہ خدا نے تخلیق کائنات کا ارادہ تو ازل ہی سے کیا لیکن تخلیق کائنات کے وقوع کو بعد کے کسی لمحے تک مؤخر کر دیا۔ غزالی کہتے ہیں کہ ارادہ اپنی فعلیت میں آزاد ہے۔ یہ اپنے انتخاب کا اصول تخصیص خود ہے۔ اس کے بارے میں وجہ کا سوال اٹھانا غیرضروری ہے۔ غزالی ارادے کی آزاد نوعیت کو واضح کرنے کے لئے کھجور کے انتخاب کی ایک مثال دیتے ہوئے اس استدلال کو آگے بڑھاتے ہیں۔ غزالی کہتے ہیں کہ دو انتہائی یکساں (Logically Identical) کھجوریں ایک سخت بھوکے شخص کے سامنے رکھی گئی ہیں اور شرط یہ کہ وہ دونوں میں سے صرف ایک کھجور لے سکتا ہے۔ اس مثال کے مطابق سخت بھوک کے احساس کے علاوہ کوئی اور اصول اختصاص نہیں ہے۔ اب دو میں سے ایک بات ممکن ہے۔ وہ شخص کوئی ایک کھجور اٹھا کر کھا لے یا کوئی بھی کھجور نہ اٹھا سکے اور بھوکا رہے۔ غزالی کہتے ہیں کہ ارادہ الٰہی کے لئے کسی تخصیص کا ہونا قطعاً ضروری نہیں۔ اس کے لئے سب لمحے یکساں ہیں۔ ارادہ الٰہی تخلیق کائنات کے لئے کسی بھی لمحے کا انتخاب کر سکتا تھا۔ ابن رشد اس پر اعتراض کرتے ہوئے کہتا ہے کہ یہاں مسئلہ یہ نہیں کہ وہ شخص کونسی کھجور لے، اصل مسئلہ یہ ہے کہ وہ کوئی ایک کھجور اٹھا لے یا دونوں سے محروم رہتے ہوئے بھوکا رہے، اور کوئی سی ایک کھجور لے لینے کے لئے واضح وجہ اور عقلی جواز موجود ہے۔ وین ڈین برگ (Van Dan Berg) اس بحث پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتا ہے کہ اس شخص کا ارادہ لازماً ایک کھجور کا انتخاب کر لے گا لیکن ابن رشد نے اس بات کا جواب نہیں دیا کہ دونوں میں سے کسی ایک کے انتخاب کا اصول تخصیص کیا ہو گا۔

غزالی ارادۂ الٰہی کی نوعیت پر مزید گفتگو کرتے ہوئے کائنات کی کچھ خصوصیات کا حوالہ دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ خصوصیات، اپنی موجودہ صورت کے بالکل برعکس بھی ہو سکتی تھیں۔ مثلاً جو اجرام فلکی مشرق سے مغرب کی طرف گردش کرتے ہیں، یہ فرض کیا جا سکتا ہے کہ خدا تعالیٰ کائنات کو اس طرح تخلیق کرتا کہ یہ برعکس سمت میں گردش کرتے۔ خدا نے اپنے آزاد ارادے سے ان دو میں سے ایک کو منتخب کیا اور خدا کے اس انتخاب کے لئے اصول تخصیص کا سوال نہیں اٹھایا جا سکتا۔ ابن رشد جواب دیتا ہے کہ اگر ہم گہری نظر سے سائنس کا مطالعہ کریں تو ہم دیکھتے ہیں کہ کائنات کی موجودہ حالت اپنے تمام دیگر امکانات سے بہتر ہے۔ لہٰذا خدا نے کائنات کو موجودہ صورت میں تخلیق کر کے عقلی لحاظ سے بہترین انتخاب کیا۔ (F. H. Hourani کہتا ہے کہ ابن رشد اپنی بات کو ٹھیک طرح ثابت نہیں کر سکا اور اس کا استدلال کمزور ہے۔) ابن رشد مزید کہتا ہے کہ خدا کے سامنے سوال یہ تھا کہ وہ کائنات کو تخلیق کرے یا نہ کرے۔ خدا کے سامنے دو یکساں لیکن گردش کی سمتوں کے اعتبار سے مختلف کائناتوں میں سے ایک کے انتخاب کا مسئلہ نہیں تھا۔ حورانی اس کے جواب میں یہ کہتا ہے

کہ اگر ارادۂ الٰہی، انسانی ارادہ کی طرح سے ہے تو ابن رشد کو استدلال میں تھوڑی سی برتری ضرور مل جاتی ہے یعنی خدا نے ہمیشہ ہی سے دیکھ لیا تھا کہ کائنات کی تخلیق اس کے عدم تخلیق سے بہتر ہے، لہٰذا خدا نے کائنات کو ازل ہی سے تخلیق کیا ہے اور کائنات قدیم ہے۔ لیکن اگر یہ تسلیم کیا جائے کہ ارادۂ الٰہی انسانی ارادہ کے مماثل نہیں تو پھر ابن رشد کا استدلال دھڑام سے گر جاتا ہے۔ خدا کسی بھی دلیل کے بغیر کائنات کو، کسی بھی شکل میں تخلیق کرنے کا ارادہ کر سکتا ہے۔ وہ کسی بھی دلیل یا وجہ کے بغیر کسی امکان کا انتخاب کر سکتا ہے۔ لہٰذا ارادہ الٰہی اور ارادۂ انسانی کے اس تقابل سے کائنات کے قدیم ہونے کے مسئلے کو طے نہیں کیا جا سکتا کیونکہ ارادۂ الٰہی کی نوعیت کے بارے میں ہماری تمام باتیں اندازے قیاس سے زیادہ کچھ نہیں۔ 7۔

کائنات کی ازلیت کو ثابت کرنے کے لئے مسلم فلسفیوں کے دیگر دلائل کا تعلق ارسطو کے اتباع میں ایک ازلی مادے (Primordial Matter) کے وجود کو ثابت کرنے سے تھا، اور مادے کی ازلیت سے وہ کائنات کی ازلیت کو ثابت کرتے تھے۔ غزالی نے ان کے ان دلائل کا بھی ابطال کیا۔ غزالی نے مسلم فلسفیوں کے نظریہ صدور پر بھی شدید تنقید کی۔ اس نے یہ ثابت کیا کہ فلسفیوں کا نظریہ صدور محض ایک کہانی (Myth) ہے۔ غزالی نے ثابت کیا کہ فلسفیوں نے خدا سے کائنات کے صدور کو جن اصولوں کے تحت قرار دیا تھا وہ ہر مقام پر ان اصولوں کی خلاف ورزی کے مرتکب ہوتے ہیں۔ مثلاً غزالی نے یہ کہا کہ فلسفی "ایک سے ایک کے صادر ہونے" کے اصول کو بیان کرتے ہیں لیکن جب وہ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ عقل اول کے ایک قسم کے علم سے فلک اول کا صدور ہوتا ہے تو ان کا اپنا پیش کیا ہوا اصول یہاں فیل ہو جاتا ہے، کیونکہ فلسفی اس بات کو مانتے ہیں کہ ہر شے مادے اور صورت کے ملنے سے وجود میں آتی ہے۔ فلک اول ایک مادی شے (Celestial Body) ہے جو یقیناً مادے اور صورت پر مشتمل ہے۔ غزالی یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ اگر ایک سے صرف ایک صادر ہوتا ہے تو عقل اول کے ایک قسم کے علم سے دو چیزیں کیسے وجود میں آگئیں۔ غزالی نظریہ صدور کے دیگر اصولوں کو بھی غلط ثابت کرتے ہیں۔ مسلم فلسفیوں نے یہ دعویٰ کیا تھا کہ علت اور معلول میں منطقی لزوم کا تعلق ہوتا ہے۔ غزالی نے ثابت کیا کہ یہ بات درست نہیں اور علت و معلول میں نفسیاتی لزوم (Psychological Necessity) کا رشتہ پایا جاتا ہے۔ 8۔ اسی طرح غزالی نے یہ بھی ثابت کیا کہ علت نہ تو ایک وحدانی واقعہ (Unitary Event) ہوتی ہے اور نہ ہی یہ ضروری ہے کہ ایک معلول ہمیشہ ایک ہی علت سے وجود میں آئے۔ غزالی نے علت کے معلول سے محض منطقی تقدم کے نظریہ کو غلط قرار دیتے ہوئے دعویٰ کیا کہ علت اور معلول دو جداگانہ واقعات ہوتے ہیں، علت و معلول کے درمیان زمانی فاصلہ ہوتا ہے، اور موقوفی اثر (Delayed Effect) ممکن ہے۔ اس طرح غزالی نے نہ صرف فلسفیوں کے ازلیت کائنات کے نظریے اور نظریہ صدور کا ابطال کیا بلکہ فلسفیوں کے نظریہ

تعلیل کی تردید کرتے ہوئے ان دلائل کا بھی ابطال کیا جس کی بنیاد پر مسلم فلسفی حشر اجساد اور معجزات کے وجود کا انکار کرنے پر مجبور ہوئے تھے۔ فلسفیوں کے نظریہ صدور کے مضمرات میں سے ایک بات یہ بھی تھی کہ ان کے لئے یہ ثابت کرنا ممکن نہیں رہا تھا کہ خدا کو حال پر کائنات میں ہونے والے ہر واقعہ کا براہ راست علم ہوتا ہے۔ فلسفیوں کے نظریہ علم کے مطابق علم، عالم اور معلوم کے درمیان ایک اضافت کا نام ہے۔ لہٰذا ہر علم اپنے عالم میں تغیر پیدا کرتا ہے اور تغیر، عدم کمال (Imperfection) کے مترادف ہے۔ لہٰذا خدا کو جزئیات کا براہ راست علم ہونا شان اکملیت کے منافی ہے۔ خدا کے لئے علم جزئیات سے انکار غزالی کبھی بھی برداشت نہیں کر سکتے تھے، چنانچہ انہوں نے اس مسئلہ پر بھی فلسفیوں کے نظریات پر شدید تنقید کی۔

نظریہء تخلیق کو چھوڑ کر نظریہ صدور کو اپنانے کی وجہ یہ تھی کہ مسلم فلاسفہ، فلسفہ یونان بالخصوص افلاطون اور ارسطو سے بہت متاثر ہوئے۔ خدا سے کائنات کے صدور کے ضمن میں الفارابی اور ابن سینا نے جو تکوینی ماڈل (Cosmological Model) پیش کیا اگرچہ بظاہر اس قسم کا ماڈل یونانی فلسفیوں نے پیش نہیں کیا تھا تاہم اس کا ماخذ بھی اسلامی تعلیمات کی بجائے بطلیموس (Ptolemy) کا فلکیاتی نظریہ تھا۔ الفارابی اور سینا کے دور میں بطلیموس کے نظریات کو اپنے وقت کی سائنسی کاسمولوجی (Scientific Cosmology) ہونے کا اعزاز حاصل تھا۔ اس کاسمولوجی کے مطابق کائنات نو (9) آسمانی کروں، اور چاند، سورج، مریخ، زہرہ، عطارد اور دیگر سیاروں اور ستاروں پر مشتمل تھی۔ بطلیموس نے آسمانوں پر سیاروں کے مقامات کی کامیابی کے ساتھ نشاندہی کی۔ 9۔ اس کے کونیاتی ماڈل کی بنیاد پر چاند اور سورج گرہن کے مظاہر کی تشریح اور صحیح پیشین گوئی کرنا ممکن تھا۔ بطلیموس کا کونیاتی ماڈل علمی سطح پر رائج تھا۔ مسلم فلسفیوں نے نظریہ صدور کی جو سکیم بیان کی ہے وہ بطلیموس کی فلکیات پر مبنی دکھائی دیتی ہے۔ قرآن پاک میں سات افلاک کی تخلیق کا ذکر ہے لیکن فارابی اور سینا کا کائناتی ماڈل نو (9) سماوی کروں پر مشتمل ہے۔ انہوں نے اپنے نظریہ صدور کی سکیم کو قرآن کی فلکیات سے ہم آہنگ کرنے کی بجائے بطلیموس کی سائنسی فلکیات سے ہم آہنگ کرنے کو ترجیح دی۔ سولھویں صدی کی ابتداء میں پولینڈ کے ایک پادری کوپر نکس نے کائنات کا ایک نسبتاً سادہ تر ماڈل پیش کیا جس میں بطلیموس کے سماوی کروں کے تصور سے نجات حاصل کر لی گئی۔ سترھویں صدی کے آغاز پر کیپلر اور گیلیلیو کی تحقیقات نے ارسطو اور بطلیموس کی فلکیات کو اور ضرب لگائی۔ سترھویں صدی کے آخری ربع میں نیوٹن نے کائنات کے بارے میں ایک جامع نظریہ پیش کیا جس کے لئے پیچیدہ ریاضی بھی تشکیل دی۔ نیوٹن کے نظریات سائنسی فلکیات کی حیثیت سے کم و بیش دو صدیوں تک رائج رہے۔ انیسویں صدی کے اختتام پر آئن سٹائن نے نظریہ اضافیت (Theory of Relativity) کی صورت میں ایک نظریہ پیش کیا جو جدید کاسمولوجی کی صورت میں اب تک رائج ہے۔ 10۔ اس

اعتبار سے سینا اور فارابی کے نظریہ صدور کی بنیاد جن سائنسی نظریات پر تھی وہ بھی مسترد ہو چکے ہیں۔ چنانچہ نظریہ صدوراور خدا کے علم جزئیات' معجزات اور حشر اجسار سے انکار کے بارے میں فارابی اور ابن سینا کے نظریات جس بنیاد پر استوار تھے وہ بنیاد ہی ختم ہو چکی ہے۔

الفارابی کے بارے میں یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ اس نے اس بات سے انکار کیا کہ خدا کو حال پر ہونے والے زمانی واقعات کا براہ راست علم ہوتا ہے۔ اس نے یہ نقطہ نظر اختیار کیا کہ خدا کا علم ازلی ہے اور واحد ہے۔ خدا اپنے آپ کو ہمیشہ سے جانتا ہے اور اپنے آپ کو جاننے سے ہی تمام ممکنات کا علم رکھتا ہے۔ تمام جزئی واقعات کے بارے میں اسے ازل سے ہی علم ہے۔ اس طرح الفارابی نے جزئی واقعات کے براہ راست علم کا ہونا خدا کے لئے ناممکن قرار دیا۔ 11۔ اگرچہ ابن سینا کا نظریہ الفارابی سے مختلف نہیں ہے تاہم وہ اسے مختلف انداز میں اس طرح بیان کرتا ہے کہ اس سے اس بات کا شک پیدا نہیں ہوتا کہ وہ خدا کے علم جزئیات سے انکار کر رہا ہے۔ لیکن وہ اس کو فلسفیانہ طور پر ثابت کرنے کے لئے جو دلائل دیتا ہے' وہ بالآخر خدا کے علم جزئیات سے انکار پر ہی منتج ہوتے ہیں۔

ہم جانتے ہیں کہ ابن سینا نے حقیقت یا ہستی کو دو حصوں' عالم افلاک (Celestial World) اور عالم زمان و مکان (Terrestrial World) میں تقسیم کر دیا تھا۔ ابن سینا کے نظریہء تکوین کے مطابق عالم سماوی میں پائی جانے والی ہر ہستی (Entity) یا واقعہ (Event) اپنی نوع کی واحد ہستی یا واقعہ ہوتے ہیں۔ مثلاً عقل اول اپنی نوع کی واحد ہستی ہے۔ اسی طرح سے فلک اول بھی اپنی نوع کا واحد ممبر ہے۔ ابن سینا نے اپنی تکوینیات میں یہ بھی بتایا تھا کہ چاند' سورج' مریخ اور دوسرے معلوم ستارے کسی نہ کسی فلک سے تعلق رکھتے ہیں' چنانچہ یہ بھی آسمانی اجسام ہیں' اور جب چاند یا سورج گرہن لگتا ہے تو یہ بھی ایک سماوی واقعہ ہوتا ہے۔ ابن سینا نے استدلال کیا کہ دیگر آسمانی ہستیوں اور اجسام کی طرح سماوی واقعات بھی اپنی نوع کے واحد اور یکتا واقعات ہوتے ہیں۔ ابن سینا نے خدا کے علم کے بارے میں نقطہ نظر اختیار کیا کہ خدا کا علم نہ تو حسی نوعیت کا ہو سکتا ہے' اور نہ ہی عقلی نوعیت کا جس میں مقدمات کے ذریعے نتائج کو اخذ کیا جاتا ہے' بلکہ خدا تمام جزئیات کو ایک کلی علم کے ذریعے جان لیتا ہے۔ 12۔ (God Knows Particulars but in a Universal Way.) ابن سینا نے اس کی وضاحت اس طرح کی کہ خدا کا علم دراصل اشیاء اور افراد کی ماہیت (Essences) کا علم ہوتا ہے۔ اشیاء کی ماہیت اشیاء کی نوع اور جنس کے علم پر مشتمل ہوتی ہے اور یہ علم تمام اشیاء کی فطرت کا ایک کلی (Universal and General) علم ہوتا ہے۔ اب اگر کسی جنس کی ایک سے زیادہ انواع یا کسی نوع کے ایک سے زیادہ افراد ہوں' تو اس جنس یا نوع کے کلی علم کو اس جنس کی تمام انواع یا اس نوع کے تمام افراد کے انفرادی' جزئی علم کے مترادف قرار نہیں دیا جا سکتا۔ لیکن اگر

کسی جنس کی ایک ہی نوع اور اس نوع کا ایک ہی ممبر ہو تو اس جنس کا کلی علم اس فرد کے مکمل علم کے مترادف قرار دیا جا سکتا ہے۔ ابن سینا یہی نقطہء نظر اختیار کرتا ہے اور کہتا ہے کہ دائرہ ہائے افلاک یعنی عقل اول سے عقل دہم تک پائے جانے والے تمام افراد چونکہ اپنی اپنی جنس اور نوع کے واحد ممبر ہیں۔ اس لئے خدا کلی علم کے ذریعے ان تمام افراد اور واقعات کا براہ راست، انفرادی اور مکمل علم رکھتا ہے۔ زمان و مکان کی دنیا میں پائے جانے والے تمام افراد اور اشیاء اور واقعات کی انواع اور اجناس (Genera) کا منبع چونکہ عقل دہم ہوتی ہے اور عقل دہم بھی اپنی نوع اور جنس کے اعتبار سے ایسا فرد (Entity) ہے جس کا براہ راست کلی علم ابن سینا خدا کے لئے ثابت کر چکا ہے، چنانچہ خدا کا عقل دہم کے بارے میں براہ راست کلی علم ان تمام اشیاء، افراد، واقعات اور ان کی انواع و اجناس کے براہ راست علم پر بھی محیط ہوگا۔ لہٰذا ابن سینا یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ خدا تمام جزئیات کا علم رکھتا ہے، ایک ذرہ بھی اس کے علم سے باہر نہیں، لیکن وہ کلی طریقے سے تمام جزئیات کو جانتا ہے۔ 13ء

ابن سینا کے نظریہء تکوین کے مطابق عالم سماوی میں دس عقول، نو افلاک اور ان افلاک کے ساتھ چند سیارے ہیں جنہیں اپنی نوع کے واحد افراد قرار دیا جا سکتا ہے۔ اس طرح ابن سینا کے نظریہ کے مطابق خدا تعالیٰ کو جن ہستیوں کا براہ راست علم ہو سکتا ہے ان کی تعداد تیس کے قریب ہی ٹھہرتی ہے۔ اگرچہ ابن سینا یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ عقل دہم کے براہ راست علم سے خدا عقل دہم سے وجود میں آنے والی تمام کائنات اور اس کی کثرت کو بھی جان لیتا ہے لیکن خود اس کا اپنا نظریہء اس بات کو ثابت نہیں کر پاتا۔ عقل دہم سے وجود میں آنے والی کائنات میں کوئی شئے ایسی نہیں جو اپنی نوع کا واحد فرد ہو۔ ہر جنس بہت سی انواع اور ہر نوع بے شمار افراد پر مشتمل ہے۔ اس طرح خدا کا براہ راست عقل دہم کو جان لینا ہر فرد، شے یا انفرادی واقعے کے براہ راست علم کے مترادف نہیں ہو سکتا۔ غزالی بالکل درست کہتا ہے کہ یہ فلسفی خدا کے علم جزئیات کے منکر ہیں۔

ارسطو کے نظریہء تعلیل کو قبول کرنے اور نظریہء تخلیق کے بجائے نظریہء صدور کو اختیار کرنے کے نتیجے میں مسلم فلسفیوں کو معجزات اور اجساد کے امکان سے بھی انکار کرنا پڑا۔ علت اور معلول میں منطقی لزوم کا تعلق تسلیم کیا جائے تو کائنات میں ہونے والا ہر واقعہ محض فطری واقعہ (Natural event) قرار پائے گا اور اگر معجزے سے مراد مافوق الفطرت واقعہ ہے تو اس کا ہونا ناممکن ٹھہرے گا۔ خدا کے صاحب ارادہ ہستی ہونے سے انکار کا بھی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ خدا کائنات میں اپنے آزاد ارادے سے کسی مداخلت پر قادر نہیں۔ خدا کا تصور علت العلل کی حیثیت سے کیا جائے، علت اور معلول میں منطقی لزوم ہو، تو کائنات میں منطقی جبریت (Logical Determinism) چھا جاتی ہے۔ نہ خدا آزاد رہتا ہے نہ انسان۔ دعاؤں اور التجاؤں کی کوئی اہمیت نہیں رہتی۔ خدا اور بندے کا تعلق

جو مذہب کی روح ہے اس کا انکار کرنا پڑتا ہے۔ ارسطو کے نظریہ علت کو قبول کرنے کا ایک نتیجہ یہ بھی بر آمد ہوا کہ فلسفیوں کو حشر اجساد کا بھی انکار کرنا پڑا۔ اگر علت اور معلول میں منطقی لزوم کا تعلق ہوتا ہے تو ایک خاص معلول ایک ہی خاص علت سے وجود پذیر ہو گا۔ انسان کا ظہور اور پیدائش جن خاص علتوں کے سبب اس دنیا میں ہوا ہے، حشر کے روز بھی اگر انہیں سلسلہ ہائے علت کے تحت ہونا ہے تو حشر اجساد کے لئے اتنا ہی وقت درکار ہو گا جتنا کہ اس دنیا میں انسان کے ظہور اور اس کی نسلوں کی پیدائش میں صرف ہوا۔ لہٰذا حشر اجساد ممکن نہیں۔ حشر محض روحانی (Spiritual) نوعیت کا ہو گا۔

غزالی نے بالکل درست طور پر سمجھا کہ مسلم فلسفیوں کے ان نظریات کا سبب ارسطو کے نظریہ علت کو قبول کرنا ہے، چنانچہ غزالی نے اسے مسترد کرنا ضروری سمجھا۔ غزالی نے دعویٰ کیا کہ علت اور معلول کے درمیان منطقی لزوم کے تعلق کا نظریہ غلط ہے۔ ان کے درمیان محض نفسیاتی لزوم کا تعلق ہوتا ہے۔ ہم واقعات کو ایک ساتھ ہوتا دیکھتے ہیں اور ان کے درمیان لزوم کا تعلق قائم کر لیتے ہیں۔ 14ء مثلاً یہ بالکل ممکن ہے کہ پانی پیا جائے اور پیاس نہ بجھے، آگ میں ہاتھ ڈالا جائے اور ہاتھ نہ جلے۔ جدید دور میں مشہور فلسفی ھیوم نے بھی غزالی ہی کے اس نظریہء کی تصدیق کی۔ جدید فلسفہ اور سائنس علت اور معلول میں منطقی لزوم کے تعلق کو تسلیم نہیں کرتے۔ غزالی نے فلسفیوں کے واحد علت کے نظریہ کا بھی ابطال کیا۔ غزالی نے کہا کہ ایک معلول کا ایک سے زیادہ علتوں سے وجود پذیر ہو سکنا بالکل متصور ہے۔ موت ایک معلول ہے جو ایک سے زیادہ علتوں سے پیدا ہو سکتا ہے۔ جدید دور میں مل (Mill) نے اپنے کثرت العلل کے نظریہ (Doctrine of the plurality of causes) کی صورت میں غزالی کے نظریہ کی تصدیق کی۔

غزالی نے مسلم فلسفیوں کے اس تصور کی بھی تردید کی کہ علت ایک وحدانی واقعہ (Unitary Event) ہوتی ہے۔ غزالی نے دعویٰ کیا کہ علت ایک مرکب واقعہ (Composite Event) ہوتی ہے۔ جدید دور میں غزالی کے اس نظریہ کا اثبات برٹرنیڈ رسل نے کیا۔ غزالی نے استدلال کیا کہ خدا صاحب ارادہ ہستی ہے اور صاحب ارادہ ہونا اس کی شان اکملیت کے عین مطابق ہے، کائنات کو اس نے اپنے آزاد ارادے سے تخلیق کیا ہے۔ علت اور معلول میں کوئی منطقی لزوم نہیں پایا جاتا، لہٰذا معجزات کا صدور بالکل ممکن ہے۔ حشر اجساد کے بارے میں غزالی نے استدلال کیا کہ ضروری نہیں قیامت کے دن انسانوں کا دوبارہ زندہ کیا جانا علتوں کے اسی سلسلے کے تحت ہو جس کے تحت اب انسانوں کی پیدائش ہوتی ہے۔ ممکن ہے علتوں کا کوئی نیا نظام اس وقت بھی موجود ہو جو ہمارے علم میں نہ ہو اور قیامت کے روز روبہ عمل آئے یا خدا قیامت کے دن ایسا کوئی نیا نظام وجود میں لے آئے۔ غزالی نے ثابت کیا کہ حشر اجساد قطعاً محال نہیں۔

خدا اور کائنات کے تعلق کے حوالے سے ہم ازلیت (Doctrine of

(Co-eternity) کا جو نظریہ پیش کیا جاتا ہے۔ جس کے مطابق کائنات' یا وہ مادہ (Primordial Matter) جس سے کائنات کی تمام اشیاء کی تخلیق ہوئی ہے' ہمیشہ سے ایک مطلق اصول کی حیثیت سے خدا کے متوازی موجود ہے' یا یہ ازل ہی سے ذات باری سے صادر ہونے (Emanate) یا حادث ہونے (Originate) کے اعتبار سے موجود ہے' اس کی ایک صورت یہ بھی ہو سکتی ہے جو ابن تیمیہ نے اپنے نظریہ "تسلسل بالاثار" (Doctrine of the continuity of effects) میں پیش کی۔ ابن تیمیہ کا نظریہ تھا کہ خدا نے کائنات کو یقیناً" اپنے ارادے سے تخلیق کیا ہے اور خدا کی صفت خالقیت اور اس کی تمام دیگر صفات حقیقی اور ازلی ہیں۔ اگر یہ نظریہ اختیار کیا جائے کہ ذات باری اور صفات باری تو ازل سے موجود رہی ہیں لیکن کائنات یا وہ مادہ جس سے یہ تخلیق ہوئی' ازل سے موجود نہیں اور اپنے ہونے سے پہلے کائنات کسی بھی شکل میں موجود نہ تھی' یعنی وجود میں آنے سے پہلے یہ عدم مطلق کی حالت میں تھی' تو یہ ماننا پڑتا ہے کہ خدا کی صفت خالقیت اور اس کی دیگر صفات' تخلیق کائنات کا عمل شروع ہونے سے پیشتر تعطل کی حالت میں تھیں۔ ابن تیمیہ کے خیال میں صفات باری کے لئے رکود و تعطل محال ہے۔ ابن تیمیہ کا نظریہ یہ ہے کہ صفات باری نے' جن میں صفت خالقیت بھی شامل ہے' ازل ہی سے کسی نہ کسی صورت میں اپنا اظہار ضرور کیا ہے۔ لہٰذا اظہار صفات کی بناء پر وجود میں آنے والے آثار (Effects) کسی نہ کسی صورت ازل سے موجود ضرور رہے ہیں۔ مادہ اگرچہ فی نفسہ حادث ہے اور یہ عالم بھی بہ حیثیت مجموعی قدیم نہیں' تاہم اللہ تعالیٰ کی صفات تخلیق نے ہر لمحہ کچھ نہ کچھ پیدا ضرور کیا ہے' اور ازل سے تا ابد ان کا یہ عمل بغیر کسی خلل اور انقطاع جاری رہے گا۔ 15۔

ارسطو نے یہ نظریہ پیش کیا تھا کہ خالص صورت اور خالص مادہ کائنات کے دو اصول مطلق ہیں جو ازل سے ایک دوسرے کے متوازی موجود ہیں۔ خالص صورت کو وہ خدا کا نام دیتا ہے۔ خالص مادہ اس کے نظریے کے مطابق اشیاء کی صورت میں ڈھل جانے کی ایک استعداد کا نام ہے' تاہم یہ ہمیشہ سے موجود ہے اور خدا نے اسے پیدا نہیں کیا۔ ہم ازلیت کے نظریے کی ایک صورت وہ ہے جو ارسطو سے پہلے افلاطون نے پیش کی۔ افلاطون عالم امثال میں پائے جانے والے تصورات میں اگرچہ واحد مطلق کے تصور کو خدا کا نام دیتا ہے تاہم دیگر تمام تصورات کو بھی ازلی جواہر کی حیثیت دے کر خدا کے ساتھ ہم ازلی (Co-eternal) بنا دیتا ہے۔ ان تصورات میں مادے کا مجرد تصور بھی شامل ہے۔ اگرچہ افلاطون کی مابعد الطبیعات کے مطابق یہ کائنات عالم امثال کی ایک ناقص نقل ہے لیکن یہ نقل بھی ازل ہی سے موجود ہے۔ اس طرح افلاطون کی مابعد الطبیعات بھی کائنات کو خدا کے ساتھ ہم ازلی بنا دیتی ہے۔

ابن تیمیہ کا نظریہ ہے کہ اگرچہ ہر شے مسبوق بالعدم ہے' مگر یہ عدم ایسا ہے کہ اس کے ساتھ

ایک وجود اس طرح پیوستہ ہے کہ ان کے مابین وقت اور زمان کا کوئی خلاء باقی نہیں رہتا جس پر واضح اور سمجھ آنے والے عدم کا اطلاق ہو سکے۔ 17۔ چنانچہ ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ کسی مستقل بالذات اور متعین عدم کا کوئی وجود نہیں، عدم کے معنی محض کسی شے کے نہ ہونے کے ہیں۔ صفات باری کے اظہار میں کوئی تعطل قابل تسلیم نہیں اور اللہ تعالیٰ کی قدرت خلق ازل سے جاری ہے۔ اگرچہ ہر ہر حادثہ مسبوق بالعدم ہے لیکن کوئی بھی انفرادی واقعہ خدا کی ذات کے ساتھ ہم ازلی (Co-eternal) نہیں۔ زیادہ سے زیادہ جو بات ثابت ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ خدا کی صفت خالقیت کے دوام کی وجہ سے اس کے آثار و نتائج بھی بحیثیت مجموعی دائمی ہو گئے ہیں اور ابن تیمیہ کے خیال میں اس بات کو ماننے میں کوئی حرج نہیں۔

اب ہم بیان کئے گئے نظریات کا تقابلی جائزہ لیتے ہیں اور یہ دیکھتے ہیں کہ ان میں کیا فرق ہے؟

تخلیق کائنات کا نظریہ واضح طور پر ایک مستقل بالذات عدم کو تسلیم کرتا ہے۔ اس نظریے پر بنیادی اعتراض جو پیش کیا گیا وہ یہ تھا کہ صفت ارادہ خدا کے کمال مطلق کے منافی ہے اور ہم جانتے ہیں کہ غزالی نے اس اعتراض کو مضبوط دلائل کے ساتھ مسترد کیا۔ افلاطون اور ارسطو کے نظریات کے مطابق کسی مستقل بالذات عدم کا کوئی وجود نہیں۔ خدا کے ساتھ ساتھ مادہ ازل سے موجود ہے اور ازل سے ہی اشیاء وجود میں آ رہی ہیں۔ ارسطو کا نظریہ خالص صورت اور خالص مادے کو متوازی طور پر موجود ثابت کرتا ہے۔ جو متوازی طور پر موجود ہو اس پر قدرت ہونا ممکن نہیں۔ اس طرح کائنات خدا کے ساتھ ہم ازلی قرار پاتی ہے۔ ابن سینا اور فارابی کے نظریہ صدور کے مطابق خدا کائنات کی علت اولیٰ ہے۔ کائنات خدا سے چونکہ علت و معلول میں کوئی زمانی وقفہ نہیں ہوتا، اس لئے خدا سے عقل دہم تک کا صدور ازلی ہے۔ عقل دہم میں وہ مادہ (Primordial Matter) اور صورتیں (Forms)، انواع (Species)، جنس (Genera) کلیات (Universal Ideas) پائے جاتے ہیں، جن سے کائنات کی تمام اشیاء وجود میں آتی ہیں، اس اعتبار سے یہ بھی ازلی قرار پائیں گے۔ جزئی اشیاء، افراد اور کیفیات چونکہ زمانی و مکانی ہیں اس لئے یقیناً" مسبوق بالعدم ہیں، لیکن کائنات بحیثیت مجموعی مسبوق بالعدم نہیں اور خدا کے ساتھ ازلی ہے۔ اس طرح یہ نظریہ بھی ارسطو اور افلاطون کے نظریے کے مماثل ہے۔ عام طور پر سمجھا جاتا ہے کہ ابن تیمیہ اور ابن سینا کے نظریے میں ایک دوسرے سے بنیادی طور پر مختلف ہیں کہ ابن سینا کے فلسفے میں افلاطون اور ارسطو کی طرح ایک ازلی مادے کے وجود کو تسلیم کیا جاتا ہے جبکہ ابن تیمیہ کے ہاں ایسا کوئی ازلی مادہ نہیں پایا جاتا جو تمام اشیاء کی ساخت کا مشترک جزو ہو۔ اس اعتبار سے بے شک تخلیق کا سلسلہ ازل سے جاری ہے تاہم ہر شے کی تخلیق ایک بے مثل (Unique) تخلیق قرار پاتی ہے اور کائنات کو بحیثیت مجموعی خدا کے ساتھ مقترن (Co-eternal) قرار نہیں دیا جا سکتا۔ لیکن یہ تاثر درست نہیں۔ اگر اشیاء کی تخلیق کا سلسلہ

ازل (Eternity) سے مانا جائے گا تو خالق اور تخلیق یکساں قدیم (Eternal) قرار پائیں گے جو کہ درست نہیں۔ خدا کی ازلیت تعین سے ماوراء ہے۔ تخلیق کائنات سے پہلے مقام احدیت ہے۔ 18؎ احدیت میں تعینات کا کوئی مقام ہی نہیں۔ ذات باری سرمدی طور پر مقام صمدیت میں ہے۔ پہچانے جانے کی آرزو ہے نہ آئینہ غیر میں اپنا حسن و جمال دیکھنے کی تمنا، نہ کائنات کو تخلیق کرنے کا کوئی ارادہ سرمدی طور پر موجود ہے نا کائنات کو تخلیق نہ کرنے کا۔ خواہش، عشق، آرزو، تمنا سے وراء اور بے نیاز، اس شان صمدیت میں ذات باری نے چاہا کہ وہ اپنا اظہار فرمائے۔ مقام وحدت 19؎ سے اظہار شروع ہوتا ہے اور تعینات وجود میں آتے ہیں۔ مقام احدیت پر ذات باری اپنی ذات سے بھی باطن ہے اور صفات سے بھی باطن ہے، مقام وحدت پر وہ اپنی ذات سے باطن اور صفات سے ظاہر ہے۔ "صفات باری کے لئے رکود و تعطل محال ہے" کا مفروضہ شان صمدیت کے منافی ہے۔ مقام احدیت پر اس اصول کا اطلاق ہی نہیں ہوتا۔ مقام احدیت کی نفی کر کے یہ مفروضہ آثار صفات کو ذات باری کے ساتھ ہم ازلی (Eternal) بنا دیتا ہے، جو کہ غلط ہے۔ کائنات حادث ہے، آثار صفات تعینات ہیں۔ ہر تعین کی ایک ابتدا ہوتی ہے، ذات واحد ہر ابتدا سے پہلے ہے۔ ہر تعین کی ایک انتہا ہوتی ہے، ہر انتہا کے بعد بھی وہ ہے۔ ذات واحد کی سرمدیت بلاتعین ہے۔ سرمدیت میں کوئی اس کے ساتھ شریک نہیں۔ 20؎

(1) Hourani, G. F.,
The Dialogue Between Al-Ghazali and the Philosophoers on the Origin of the world, Part-II, The Muslim World Vol. 48 (1958), p. - 308

(2) Wolfson, H. A.,
Avicena, Al-Ghazali and Averros on Divine Attributes, Homenaje a Miltas vallicrosa Vol-II, 1956, p. - 545 - 46

(3) Michael E,. Marmura,
Some Aspects of Avicemnna's theory of God's Knowledge of Particulars, Journal of the American Society, 83.3 (1962), p. - 304

(4) M. Saeed Sheikh,
Studies in Muslim Philosophy, Sh. Muhammad Ashraf

Kashmiri Bazar, Lahore, 1974, p. - 154

(5) G. F. Hourani,
The Dialogue between Al-Ghazali and the Philosophers on the Origin of the World, Part-I, the Muslim World, Vol. 48 (1958), p. - 183

(6) Ibid, p. - 184 - i91

(7) Ibid, p. - 186

(8) Ibid, Part - II, p. - 312 - 13

(9) سٹیون ہاکنگ (ترجمہ ناظر محمود)، وقت کا سفر، روہتاس بکس لاہور، 1992، ص 14-

(10) ایضاً، ص 23-

(11) Dr. Abdul Khaliq & Prof. Yousaf Shadai, Muslim Falsfa (Urdu), Aziz Publishers, Urdu Bazar, Lahore, 1988, p. - 189

(12) Micheal E. Marmura. Ibid, P. 302

(13) Ibid, P. 305

(14) Dr. Abdul Khaliq & Prof. Yousaf Shadai, Muslim Falsfa (Urdu), Aziz Publishers, Urdu Bazar, Lahore 1988, p. - 195

(15) مولانا محمد حنیف ندوی، ابن تیمیہ کا تصور صفات، (آرٹیکل) پاکستان فلاسوفیکل جرنل، V، جنوری 1962، پاکستان فلسفہ کانگریس، کلب روڈ، لاہور، ص- 46-45-

(16) ایضاً، ص 48-

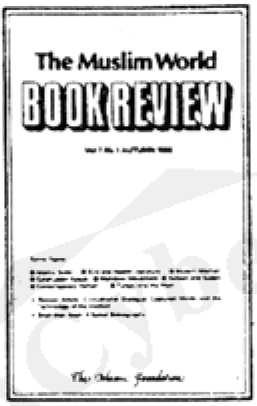
(17) ایضاً، ص 20-

(18) القرآن (سورہ اخلاص) 4 - 1 : 112-

(19) القرآن 2:163, 4:171, 13:16, 37:4-

(20) القرآن (الحدید) 37:3-

2-00




Hundreds of books are published every month from East and West on Islam and the Muslim world. It is humanly impossible for individuals to keep up with the information explosion. This unique quarterly publication of the Islamic Foundation aims not only to introduce but to give a comprehensive and critical evaluation of books on Islam and the Muslim world with due consideration to the Muslim viewpoint. The reviews are written by scholars of Islam and area specialists. The four issues are published in Autumn, Winter, Spring and Summer.

**No scholar or library concerned with the contemporary world, whose future is now inextricably linked with that of the Muslim world, can afford to miss this important journal.**

# THE MUSLIM WORLD BOOK REVIEW

- **Keeps abreast of** important periodic literature on Islam and the Muslim world
- **Critically evaluates** issues in important books through in-depth and short reviews
- **Contains comprehensive bibliographies** on some important themes
- **Includes a classified guide to resource materials on Islam**, cataloguing recently published books and monographs as well as articles on selected Islamic themes published in periodicals and other collective publications from all over the world.

***SEND YOUR SUBSCRIPTION NOW***

To: The Subscription Manager **Muslim World Book Review**

Please enter my subscription for MWBR. I enclose cheque/PO ..........

for £/$ .......... (Make cheque payable to the Islamic Foundation)

Name ..........

Address ..........

..........

City Area Code County

(Please write in capital letters)

| Annual subscription rates: Please tick | UK (postage paid) | OVERSEAS (by Airmail) |
|---|---|---|
| ☐ Individuals | £13.00 | £16.00 ($25.00) |
| ☐ Institutions | £17.00 | £20.00 ($32.00) |
| ☐ Single copies | £4.00 | £5.00 ($8.00) |

Advertising — send for rates

**THE ISLAMIC FOUNDATION**

223, London Road, Leicester, LE2 1ZE Tel: (0533) 700725

*Note: The Islamic Foundation (one of Europe's leading publishers of Islamic books), has published over 100 titles on Islam for readers of all age groups. Some of the books are also available in German, French, Dutch, Portuguese and Spanish languages. For further information and a free copy of catalogue write to the Sales Manager at the above address*