وجود باری کا فلسفیانہ کلامی تصور اور دلائل
(اسلام - مسیحیت)

محمد ثناء اللہ ندوی

مذہب کی ابتدا اور ارتقاء کے انسانی تصورات خواہ کچھ بھی رہے ہوں[۱] اور مذہبی عقائد اور نظام اعمال میں کیسے ہی اختلافات کیوں نہ رہے ہوں[۲]۔ نوع انسانی کے ذہن میں ایک ذاتِ الٰہیہ کا شعور اور تصور ہمیشہ موجود رہا ہے۔ مذاہب کے پیروکاروں نے اسی ذات الٰہیہ کے وجود اور خصائص کو ثابت کرنے کیلئے عقلی استدلال واستنباط کا بھی سہارا لیا ہے۔ الٰہیات سے متعلق اس عقلی نظام فکر اور منہاجیات نے کلامی روایات اور ورثہ کو جنم دیا۔ یہ کلامی ورثہ سامی مذاہب کے علاوہ آریائی اور دیگر مذہبی تصورات میں بھی فروغ پایا[۳]۔ دیومالائی الٰہیاتی تصورات اور فلسفیانہ الٰہیاتی تصورات بڑی حد تک ایک دوسرے سے مختلف ہیں[۴]۔ خود کتابی ادیان کے الٰہیاتی تصورات کی نوعیت فلسفہ کی آمد کے بعد وہ نہ رہی جو فلسفہ کی آمد سے پہلے تھی[۵]۔ ان اختلافات کا سبب مذہب اور فلسفہ کی علمیات کا فرق ہے[۶]۔

ذات اور صفات الٰہیہ پر فلسفیانہ یا کلامی گفتگو کرنے سے پہلے ایک پیچیدگی کی طرف اشارہ کرنا ضروری ہوگا۔ غیر الحادی نظام تصورات میں بنیادی طور پر باری تعالیٰ کی جملہ مخلوقات وموجودات سے غیریت (Otherness) پر زور دیا جاتا ہے۔ الٰہیات اور ماوراء طبیعیات پر انسان اگر گفتگو کرنا چاہتا ہے تو اسے ہر حال میں انسانی طبیعیاتی وسائل فکر اور وسائل اظہار کا استعمال کرنا پڑتا ہے جس کا دائرہ حسیاتی مدرکات تک محدود ہے۔ پیچیدگی یہ ہے کہ باری تعالیٰ اگر مخلوقات کا غیر ہے تو پھر اس کی ذات، صفات اور مجموعی طور پر مابعد الطبیعیاتی مسائل پر انسانی یا 'غیر مابعد الطبیعیاتی' زبان کے استعمال کا کیا جواز پیدا ہوتا ہے؟ انسانی زبان کی انسانی حسیاتی اور طبیعیاتی حدود سے ہر شخص واقف ہے۔ کیا انسانی زبان اور اس کے حسیاتی تلازمات صحیح معنوں میں اس ماوراء طبیعی غیریت کا ادراک اور اظہار کر سکتے ہیں؟ یہ ایک حقیقت

ہے کہ الٰہیات پر گفتگو کرتے وقت ہم مخلوقاتی اصطلاحات سے دامن نہیں بچا سکتے۔ انسانی حیاتی زبان کا مسئلہ الٰہیاتی، تجسیمی اور تنزیہی (Anthropromorphic and non-anthrop omorphic) دونوں تصورات میں یکساں طور پر موجود ہوتا ہے۔ جو تصورات ہمیں تجسیمیت کی طرف تنزیہیت کے مقابلہ میں زیادہ لے جاتے ہیں ان سے ہم امکانی حد تک دور رہ سکتے ہیں، مگر علم، محبت، عفو، صنع اور دوسرے نفسیاتی تصورات اور اصطلاحات سے پیچھا نہیں چھڑا سکتے۔ بعض مفکرین[۸] نے اس پیچیدگی کو دور کرنے کی کوشش بھی کی ہے مگر وہ تشفی بخش نہیں ہے۔ ایک کوشش یہ ہے کہ الفاظ کی احادی المعنیت کو ختم کر دیا جائے اور ان کے لیے خاص معانی وضع کیے جائیں، تمثیلی، استعاراتی اور رمزیاتی معانی لیے جائیں[۸] مگر یہاں بھی وہی پیچیدگی موجود ہے کہ خود ان معنوں میں انسانی حیاتی تلازمات کسی نہ کسی سطح پر ضرور موجود ہوں گے۔ دوسری کوشش میں نفسیات کی ایک شاخ عملیت (Functionalism) سے مدد لی گئی ہے[۹] جس کا مرکزی خیال یہ ہے کہ کسی عقیدہ ارادہ یا خواہش کا تصور کسی خاص نفسیاتی عمل کا تصور ہے۔ روزمرہ کی نفسیاتی اصطلاحیں اشیاء کی داخلی نوعیت کے بارے میں ہمیں کچھ بھی اشارہ نہیں دیتیں[۱۰] یہ اصطلاحیں صرف عملی (Functional) ہیں۔ یہ اصطلاح دراصل کمپیوٹر کی سرگرمیوں کے تعین اور یہ دیکھنے کے لیے وضع کی گئی ہے کہ ان کے لیے ذہنی اصطلاحوں کا کیا مفہوم ہوتا ہے[۱۱] کیونکہ انسان اور کمپیوٹر دونوں کے لیے "ذہن" اور "ذہنی سرگرمیوں" جیسے الفاظ کا استعمال کیا جاتا ہے۔ الٰہیاتی تصورات کے لیے نفسیاتی اصطلاحوں کا استعمال اسی انداز سے کیا جا سکتا ہے۔ عملیت کا تصور بنیادی طور پر میکانیکیت، ڈھانچہ اور معاون کار جیسے طبعیاتی مفاہیم سے سروکار نہیں رکھتا۔ "عمل" کی اصطلاح کو لیجئے۔ عملیت کے تصور کے مطابق عمل کا اصل مفہوم یہ نہیں ہے کہ انسان اپنے جسم کو حرکت دے۔ اصل تصور یہ ہے کہ انسان براہِ راست یا بالواسطہ عالم میں کوئی تبدیلی لائے ارادہ، فیصلہ اور قوت کے ذریعہ۔ باری تعالیٰ عالم میں براہِ راست اپنے ارادہ سے تبدیلی لاتا ہے۔ اسے اپنے جسم کو حرکت دینے کی ضرورت نہیں ہوتی[۱۲] لیکن "یہ نقطہ واضح ہے کہ خدائی زندگی ہمارے لیے یکسر پراسرار ہے۔ ہم اپنے ذہن میں ایسا کوئی تصور قائم نہیں کر سکتے کہ خدا جیسا ہونا کیا ہے یا خدا کس طرح علم اور ارادہ رکھتا ہے۔ خدا کے بارے میں ہم اسی انداز سے سوچتے ہیں جو ہم پر

منطبق ہوتا ہے[۱۳]"۔ اس لسانیاتی پیچیدگی کے باوجود انسان نے باری تعالیٰ کے وجود اور صفات پر بحث کی ہے اور ممکن حد تک مخلوقاتی تلازمات سے گریز کرنے کی کوشش کی ہے۔ کوئی مذہب اگر آیات اللہ پر تدبر کی صرف اجازت ہی نہیں بلکہ حکم دیتا ہو تو یہ کیسے ممکن ہے کہ یہ دائرہ رموزی تک محدود رہے "مرموز" سے بالکل گریز کرے!

باری تعالیٰ کے فلسفیانہ کلامی تصور اور دلائل پر بحث کرنے سے پہلے چند اصطلاحوں پر ایک سرسری نظر ڈال لینا ضروری ہے۔ "موجود" کا اطلاق مقولات عشر پر ہوتا ہے" جو ذہن میں اسی طرح ہو جس طرح کہ ذہن سے باہر ہو[۱۴]" جوہر وہ مشارٌ الیہ ہے جو کسی موضوع میں یا کسی موضوع پر نہ ہو[۱۵] ذات جوہر کا تشخص ہوتا ہے۔ ہیولیٰ سے مراد قابل الصورۃ جوہر ہے[۱۶] شئی موجود سے زیادہ عام ہے۔ یعنی ہر وہ معنی جس کا ذہن میں تصور کیا جا سکے خواہ خارج میں اس کا وجود ہو یا نہ ہو[۱۷] ہویت صورۃ الوجود ہے[۱۸] دو علامتوں سے شئی واحد پر دلالت "ہو ہو" ہے[۱۹] علت اور سبب کا اطلاق مادہ، صورۃ، فاعل اور غایت پر ہوتا ہے[۲۰] وجود وہ ہے "جو موجود ہونا" کے وصف کا تعین کرے[۲۱] یا جو "کیا" "کون" "جو کہ" کا محل ہو[۲۲] موجود کا اطلاق قضیہ کاذبہ پر نہیں ہو سکتا[۲۳] بہر کیف تعریفات کے سلسلہ میں ہمارے پیش نظر یہ حقیقت رہنی چاہیے کہ اشیا کو سمجھنے کے سلسلہ میں ہمارے انسانی حسیاتی تلازمات وہاں بھی اسی طرح موجود رہتے ہیں جس طرح کہ عام انسانی گفتگو میں موجود ہوتے ہیں۔ ہم اسی شئی کی تعریف کر سکتے ہیں جسے ہم جانتے ہیں یا جو ہماری حسیاتی ادراکیت کے دائرہ میں براہ راست یا بالواسطہ آ سکتی ہے[۲۴] اور پر جن اصطلاحوں کی تعریفیں دی گئی ہیں ان پر ایک نظر ڈالنے سے یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ ان سبھوں میں مادی یا طبیعیاتی لوازم موجود ہیں۔ مسئلہ کی اصل نوعیت دراصل یہ ہے کہ تجریدی تصورات پر انسان کسی بھی لحاظ سے قادر نہیں ہے کیونکہ تجریدی تصور کا سرچشمہ تجریدیت ہو سکتی ہے۔ مذہبی نقطۂ نظر سے ہمارے لیے الٰہیات پر انسانی زبان سے گفتگو کرنے کا جواز بھی فراہم ہے کلام خداوندی کی ماہیت سے قطع نظر ہمارے سامنے موجود "کلام خداوندی" اگر ان ہی طبیعیاتی تلازمات کے ساتھ موجود ہے اور جو بسا اوقات وجود اور صفات باری (فلسفیانہ یا کلامی نقطۂ نظر) سے بھی متعلق ہوتا ہے اور ہم اس کو سمجھ سکتے ہیں اور یہ سمجھنا ضروری بھی ہے تو ہمیں بھی فکر اور اظہار کا حق حاصل ہوتا ہے۔ کیونکہ "غیریت" کی پیچیدگی کلام باری کے سلسلہ میں بھی باقی رہتی ہے۔

وجود باری سے متعلق ساری تحریروں میں غیریتِ خداوندی کی تاکید ملتی ہے مگر اس غیریت کی حقیقت سے انسانی عقل اور فہم واقف نہیں ہوسکتی کیونکہ ہمارے ادراک اور ذرائع اظہار کی حدیں اس سے پہلے ہی ختم ہوجاتی ہیں۔ ہماری عملی عقل اور حسیاتی ادراکیت عقل محض اور وجود محض کی حقیقت کے فہم اور تصور سے عاجز ہے۔ فلاسفہ نے وجود باری پر اگرچہ گفتگو کی ہے اور تصورات بھی پیش کیے ہیں مگر سبھوں نے آخر میں یہی کہا ہے کہ انسان اس کی حقیقت کو نہیں سمجھ سکتا۔[25] انسان اگر باری تعالیٰ کی حقیقت سے واقف ہوجائے تو وہ عقل محض بن جائے گا جو کہ ناممکن ہے۔[26] فلاسفہ اسلام کی تحریروں سے باری تعالیٰ کی ذات اور صفات کا جو تصور سامنے آتا ہے وہ اس طرح ہے باری تعالیٰ واجب الوجود افضل الوجود، اقدم الوجود اور اکمل الوجود ہے۔[27] وہ ازلی ہے اور اپنے جوہر اور ذات میں دائم الوجود ہے۔[28] اُس کے وجود اور جوہر میں عدم محال ہے۔[29] وہ وحدت محض، غیر متحرک محرک اول انیت حق[30] اور واحد بالحد والذات ہے۔[31] اس کی وحدت عین ذات ہے۔[32] اس کی ماہیت عین انیت ہے۔[33] وہ علت فاعلی، مادی، غائتی اور صوری سے پاک ہے۔[34] وہ جواد محض اور کمالِ محض ہے۔[35] وہ کمال بالعقل المحض ہے اور اس کا جمال، جلال اور کمال اسی کی ذات اور جوہر ہے۔[36] اس میں ہر شئی بالقوہ نہیں بلکہ بالفعل ہے۔[37] اس کی صفات ذات سے الگ کوئی شئی نہیں ہے۔[38] اس کا جوہر ہی بقا، اور دوام وجود کے لیے کافی ہے۔[39] وہ مادی نہیں ہے اور نہ ہی مادہ سے اس کی ترکیب ہے۔[40] وہ جوہر یا عرض نہیں ہے۔[41] جنس، نوع اور فصل میں اس کا کوئی مثل نہیں ہے۔[42] اس کی کوئی صورت نہیں ہے۔[43] اس کے وجود کی کوئی غرض و غایت نہیں ہے۔[44] اس کا کوئی ضد نہیں ہے۔[45] جس وجود سے وہ دوسرے موجودات کا غیر ہے وہ "غیر الذی ہو فی ذاتہ" نہیں ہے۔[46] وہ اپنے جوہر میں عقل بالفعل ہے۔[47] اس کی ھویت عقل ہے۔[48] وہ عقل، عاقل، معقول، ذات واحدہ، اور جوہر واحد غیر منقسم ہے۔[49] وہ اپنی ذات کا عاشق اور معشوق ہے۔[50] وہ اجزائے حسی (اعضا) اور اجزائے عقلی سے پاک ہے۔[51] اس کا تعقل ذات عین ذات ہے۔[52] اس کا ارادہ قصد نہیں، بلکہ اپنی ذات اور کُل میں موجود خیر کا علم ہے۔[53] وہ تمام اشیاء کو علم واحد سے جانتا ہے۔[54] اس کا علم معلوم کے وجود اور عدم سے نہیں بدلتا۔[55] اس کا علم وجودِ اشیاء کا سبب ہے۔[56] وہ ممکنات اور موجودات دونوں کا علم رکھتا ہے۔[57] فعل الٰہی کا صدور علم الٰہی سے ہوتا ہے۔[58] باری تعالیٰ

اپنی ذات کا علم رکھتا ہے۔[59] یہی علم مبدء وجود ہے۔[60] وہ اشیاء کا علم اسباب عقلیہ اور وجودی ترتیب سے رکھتا ہے حواس سے نہیں۔[61] وہ جسم، خط، سطح اور نقطہ نہیں ہے۔[62] وہ خیر محض حیّ، قادر، حکیم، کامل[63] متکلم اور مرید ہے۔[64] وہ چونکہ علل اربعہ سے پاک ہے اس لیے اس کا تکلم عبارتوں کا استعمال، حدیث نفس یا تخیل نہیں ہے۔[65] باری تعالیٰ سمیع اور بصیر بھی ہے۔[66] یہ ممکن نہیں کہ اس نے اپنے وجود کا اکتساب کسی دوسری اقدم یا ادنیٰ شی سے کیا ہو۔[67] جملہ موجودات کا صدور[68] یا تخلیق[69] اسی سے ہوئی۔ فلاسفہ اسلام کی تحریروں میں باری تعالیٰ کا تصور یکجا نہیں ملتا۔ اوپر کے جملے ان کی مختلف تحریروں سے جمع کیے گئے ہیں۔ البتہ اشعری م ۳۲۴ھ نے معتزلہ کے تصور باری کو یوں بیان کیا ہے:[70]

"اجمعت المعتزلة علی ان اللہ واحد، لیس کمثلہ شئی وھو السمیع البصیر، ولیس بجسم ولاشبح ولاجثة ولاصورة ولا لحم ولادم ولاشخص ولاجوھر ولاعرض ولا بذی لون ولا طعم ولا رائحة ولا مجسة، ولا بذی حرارة ولابرودة ولا یبوسة ولا طول ولا عرض ولا عمق، ولا اجتماع ولا افتراق، ولا یتحرك ولا یسکن ولا یتبعض، ولا بذی ابعاض واجزاء واعضاء، ولیس بذی جہات ولا بذی یمین وشمال وامام وخلف، وفوق وتحت ولا یحیط بہ مکان، ولا یجری علیہ زمان، ولا تجوز علیہ المماسة ولا العزلة ولا الحلول فی الاماکن، ولا یوصف بشئی من صفات الخلق الدالة علی حدثہم، ولا یوصف بانہ متناہٍ ولا یوصف بمساحات ولا ذھاب فی جہات، ولیس بمحدود ولا والد ولا مولود، ولا تحیط بہ الاقدار، ولا تحجبہ الاستار ولا تدرکہ الحواس ولا یقاس بالناس، ولا یشبہ الخلق بوجہ من الوجوہ، ولا تحل بہ العاھات، وکل ما خطر بالبال وتصور بالوھم فغیر شبیہ بہ۔ لم یزل اولاً سابقاً متقدماً للمحدثات موجوداً قبل المخلوقات، ولم یزل عالماً، حیًا، قادرًا، ولا یزال کذلك ولا تراہ العیون، ولا تدرکہ الابصار ولا تحیط بہ الاوھام ولا

یسمع بالاسماع. شی لا کالاشیاء، عالم، قادر، حی لا کالعلماء القادرین الاحیاء، وانہ القدیم وحدہ، ولا قدیم غیرہ ولا الہ سواہ، ولا شریک لہ فی ملکہ، ولا وزیر لہ فی سلطانہ، ولا معین علی انشاء ما انشأ وخلق ما خلق، لم یخلق الخلق علی مثال سابق، ولیس خلق شئی باھون علیہ من خلق شئی آخر ولا باصعب علیہ منہ، لا یجوز علیہ اجترار المنافع ولا تلحقہ المضار، ولا ینالہ السرور واللذات، ولا یصل الیہ الأذی والآلام، لیس بذی غایۃ یتناھی، ولا یجوز علیہ الفناء، ولا یلحقہ العجز والنقص، تقدس عن ملامسۃ النساء وعن اتخاذ الصاحبۃ والابناء"[۴۱]

وجود باری کے سلسلے میں جو عقلی دلائل مسلم فلاسفہ نے دئیے ہیں ان کی نوعیتوں کو ہم وجودیاتی، کونیاتی اور غائیاتی زمروں میں محصور کر سکتے ہیں۔ متکلمین نے فلاسفہ کی ہمیشہ یہ نکتہ چینی کی ہے کہ وہ عقیدہ اور ایمان کے مقابلہ میں کفر اور الحاد سے زیادہ قریب ہیں۔ مگر یہ نکتہ چینی صحیح اس لیے نہیں ہے کہ کندی (۲۵۲ھ/۸۶۷ء) اور ابن رشد (۵۲۰—۵۹۵ھ/۱۱۲۶—۱۱۹۸ء) کی منہاجیات اثبات وجود باری کے سلسلہ میں قرآنی منہاجیات سے خود متکلمین (اشاعرہ، معتزلہ) کے مقابلہ میں زیادہ قریب ہے[۴۲] ذیل کے سطور میں اب وجود باری کے فلسفیانہ دلائل کا جائزہ پیش کیا جائے گا۔

بیشتر فلاسفہ نے وجود باری کی دلیل یہ دی ہے کہ عالم کون وفساد میں ہر وہ شئی جو نہیں تھی مگر پھر ہوگئی، ہونے سے پہلے اس کا وجود ممکن تھا کیونکہ اگر اس کا وجود ممتنع ہوتا تو سرے سے اس کا وجود ہی نہ ہوتا اور اگر اس کا وجود واجب ہوتا تو وہ شئی ہمیشہ سے موجود رہتی۔ ممکن الوجود کو عدم سے حیز وجود میں لانے کے لیے کسی علت کی ضرورت ہے۔ یہ علت ممکن الوجود نہیں ہو سکتی۔ ایک شئی خود اپنی علت نہیں بن سکتی کیونکہ معلول بالذات پر علت مقدم ہوتی ہے۔ شئی کی ماہیت اس کے وجود عارضی کی علت نہیں بن سکتی۔ کیونکہ علت کا وجود وجود معلول کا سبب ہے۔ ماہیت کے وجود کو مفید اور مستفید میں تقسیم نہیں کیا جا سکتا۔ لہٰذا جملہ ممکنات کے لیے ایک واجب الوجود کی ضرورت ہے جو ان سب کی علت ہو۔[۴۳]

واجب الوجود کوئی مقولہ نہیں ہے۔ کیونکہ ہر مقولہ کے جزئیات میں حادث، ممیز یا مُحل کے حاجت مند ہوتے ہیں اور نہ "ممکن" ہوتا ہے اور اس کا جنس مخصص بھی ممکن ہوتا ہے۔ جو شئی اپنی ماہیت کے تحت واجب ہو وہ کسی طرح ممکن نہیں ہو سکتی۔[۴۷] ہیولی اور صورۃ میں سے کوئی بھی واجب نہیں ہوتی ورنہ دونوں ایک دوسرے سے مستغنی ہوتے۔ کسی دو ایسی شئی کا تصور کرنا صحیح نہیں ہے جن میں سے ہر ایک سے دوسرے کا وجود واجب ہوتا ہو، لہٰذا ہیولی اور صورۃ کا مجموعہ ممکن اور ایک واجب غیر جرمی کا محتاج ہوتا ہے۔ اجسام واجبۃ التناہی ہوتے ہیں، جسم کے لیے حرکت طبیعی نہیں ہے اس طرح ایک ایسے محرک کی ضرورت ہوتی ہے جو خود متحرک یا متغیر نہ ہو۔ اگر ایسا محرک ممکن ہے تو وہ واجب بھی ہے[۴۸] عالم حادث کے لیے "اول غیر حادث" ضروری ہے۔[۴۹] یہی علیت کا بنیادی اصول ہے۔ عالم مرکب ہے اور وحدت، کثرت و تغیر کا موضوع ہے۔ عالم میں یہ سب عارض ہیں جن کا سرچشمہ خود ذات عالم نہیں ہے۔ لہٰذا عالم سے خارج ایک واحد بالذات علت ضروری ہے۔ یہی علت ذات الٰہیہ ہے۔[۵۰] یہ ساری دلیلیں یا ایک دلیل کی مختلف شکلیں اس فکری بنیاد پر قائم ہیں کہ عالم حادث ہے اور ایک شئی خود اپنے وجود کی علت نہیں بن سکتی۔[۵۱] ایک شئی خود اپنے وجود کی علت اس لیے نہیں بن سکتی کہ جو شئی خود اپنی ذات کی علت بن رہی ہے یا تو وہ خود اور اس کی ذات معدوم ہوگی۔ معدوم ہونے کی شکل میں علت اور معلول کا سرے سے سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔ علت اور معلول دونوں کے لیے شئیت ضروری ہے۔ مگر یہاں شئیت مفقود ہے۔ دوسری شکل یہ ہے کہ شئی معدوم اور ذات موجود ہو، معدوم لاشئی ہوتا ہے اور علت یا معلول بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ تیسری شکل یہ ہو سکتی ہے کہ شئی موجود اور ذات معدوم ہو۔ مگر اس کا تناقض واضح ہے۔ اور چوتھی شکل یہ ہے کہ شئی اور ذات دونوں موجود ہوں مگر اس طرح وہ علت اور معلول بیک وقت ہوں گے حالانکہ علت اور معلول ایک نہیں ہے۔ لہٰذا شئی کو ذات کی علت یا ذات کو شئی کی علت قرار دینا صحیح نہیں ہے۔[۵۲]

دوسری دلیل کائنات کی نوعیت اور اس کے مظاہر میں ہم آہنگی پر مبنی ہے جسے ابن رشد "عنایت کی دلیل" سے موسوم کرتا ہے۔[۵۳] مظاہر کائنات پر غور کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ بہت سی اشیاء اور موجودات کی تخلیق انسان کے فائدہ کے لیے کی گئی ہے

کیونکہ یہ موجودات انسان کی زندگی سے ہم آہنگ ہیں۔ یہ ہم آہنگی محض اتفاق نہیں ہوسکتی۔ دن رات، چاند، سورج، موسم، حیوانات، نباتات، بارش اور دوسری بہت سی چیزیں انسان کی زندگی سے ہم آہنگی رکھتی ہیں اور انسان اس کا حسیاتی مشاہدہ کرسکتا ہے۔ خود انسانی اور حیوانی جسم کی ساخت اور ترکیب میں حکمت اور عنایت واضح ہے جو ایک ایسی ذات پر دلالت کرتی ہے جس کی یہ کارسازی ہے۔[۵۱]

تیسری دلیل کو ابن رشد نے "دلیل اختراع" سے موسوم کیا ہے۔[۵۲] اس کے مطابق حیوانات، نباتات اور جملہ اجزائے عالم میں اختراع واضح ہے اور اس کا حسیاتی مشاہدہ کیا جاسکتا ہے۔ جمادی اجسام میں زندگی کے مظاہر اسی اختراع کو ثابت کرتے ہیں۔ اجزائے عالم اور اجرام سماوی کی حرکات بھی اختراع ہیں کیونکہ وہ مقررہ مقاصد کی تکمیل کے لیے مسخر کیے گئے ہیں۔ ہر حادث کے لیے کسی محدث کا ہونا ضروری ہے۔[۵۳] ابن رشد کے نزدیک یہ دونوں دلیلیں شریعت کی پیش کردہ ہیں۔[۵۴]

باری تعالیٰ کی وحدانیت کو ثابت کرنے کے لیے مختلف دلیلیں دی گئی ہیں۔ الرازی نے ان دلائل کو چھ مقدمات پر مشتمل قرار دیا ہے۔

۱۔ وجوب امر ثبوتی ہے۔

۲۔ وجوب بالذات خارج از ذات نہیں ہے۔

۳۔ وجوب وصف مشترک ہے۔

۴۔ تعین متعین کی ماہیت پر زائد ہوتا ہے۔

۵۔ تعین وصف ثبوتی ہے۔

۶۔ مابہ الاشتراک غیر مابہ الاختلاف ہے۔[۵۵]

وجوب وجود میں اگر ایسی مشترک ذاتوں کو فرض کرلیا جائے جو ھویات، ماہیات اور تعینات میں ایک دوسرے سے مختلف ہوں تو ان میں سے ہر موجود کے وجوب کو ہر ایک کی ماہیت سے الگ اور مغائر تسلیم کرنا پڑے گا۔ کیونکہ ان میں سے ہر ایک کے وجود کے وجوب اور اس کے تعین کے درمیان تلازم موجود ہوگا یا نہ ہوگا دونوں جہتوں سے تلازم اگر نہ ہو تو اس تعین کا مقتضیٰ وجوب نہیں ہوتا۔ وجوب کے اس تعین سے متصف ہونے یا اس تعین کا وجوب سے متصف ہونے کے لیے ایک خارجی سبب ضروری ہوگا۔ یہ سب ممکن الوجود ہوں گے اور اپنے وجود کے

لیے کسی سبب کے محتاج ہوں گے۔ اس طرح اشیاء واجبہ نہیں ٹھہرتیں جو کہ خلف ہے[۸۶]۔
اب اگر دونوں جہتوں سے تلازم مان لیا جائے تو تلازم نفس طبیعت کے لیے ہوگا یا نفس طبیعت کے لیے نہ ہوگا۔ نفس طبیعت کے لیے تلازم کا نہ ہونا محال ہے اور نفس طبیعت کے لیے ہونے کی صورت میں ایک کو علت اور دوسرے کو معلول ماننا پڑے گا کیونکہ دونوں ایک دوسرے کی علت نہیں بن سکتے۔ اس سے "دور" لازم آتا ہے[۸۷]۔ ابن سینا نے وحدانیت کی دلیل یوں دی ہے کہ اگر ہم ایک سے زیادہ واجب الوجود فرض کر لیں تو ہمیں ذاتاً یا عرضاً "یہ" اور "وہ" کہنے کے لیے ان دونوں میں فرق کرنا پڑے گا اور دونوں میں کسی مابہ الامتیاز کا ہونا ضروری ہوگا دونوں کا فرق عرضی ہو سکتا ہے۔ پھر یہ عرضی فرق دونوں میں ہو سکتا ہے یا کسی ایک میں ہو سکتا ہے۔ دونوں کے فرق کو عرضی ماننے کی صورت میں دونوں معلول ہوں گے کیونکہ تحقق ذات کے بعد ہی عرض کا مرحلہ آتا ہے۔ عرض اگر وجود سے لازم شئی کی قبیل سے ہو اور صرف ایک ہی پایا جائے تو واجب الوجود صرف وہ قرار پائے گا جس میں عرض نہیں ہے۔ اب اگر دونوں کا فرق ذاتی ہے اور یہ فرق ذاتی دونوں کا ایک دوسرے سے مختلف ہے تو دونوں کو مرکب ماننا پڑے گا۔ مرکب معلول ہوتا ہے۔ معلول واجب الوجود نہیں ہو سکتا۔ یہ فرق ذاتی اگر کسی ایک میں ہو اور دوسرے کو ہر لحاظ سے واحد اور غیر مرکب ٹھہرایا جائے تو یہی دوسرا واجب الوجود ٹھہرے گا[۸۸]۔ سہروردی کے الفاظ میں "وجود میں اگر دو واجب ہوتے تو ہر لحاظ سے اشتراک اور ہر لحاظ سے افتراق ممکن نہ ہوتا۔ کیونکہ کسی تمیز کی ضرورت باقی رہتی ہے۔ اشتراک اور افتراق کے پہلو مقسّم اور مقسّم کے امکان کو جنم دیتے ہیں۔ مگر یہ محال ہے۔ واجب الوجود کا کسی بھی لحاظ سے جزء نہیں ہوتا۔ مقسم یا مقسم ماننے کی صورت میں وہ معلول قرار پا کر ممکن ہو جاتا ہے حالانکہ وہ واجب ہے"[۸۹]۔ ابن رشد نے وحدانیت کی دلیل قرآن کریم کی تین آیتوں کو سامنے رکھ کر دی ہے[۹۰]۔

۱۔ لو کان فیھما آلھۃ الا اللہ لفسدتا[۹۱]

۲۔ ما اتخذ اللہ من ولد وما کان معہ من الہ اذا لذھب کل الہ بما خلق ولعلا بعضھم علی بعض[۹۲]

۳۔ قل لو کان معہ آلھۃ کما یقولون اذا لا بتغوا الی ذی العرش سبیلا۔[۹۳]

ابن رشد کے نزدیک پہلی آیت ایک بدیہی حیاتی حقیقت کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ اور وہ یہ کہ کسی شہر میں اگر دو بادشاہ ہوں تو شہر غارت ہو جاتا ہے الاّیہ کہ ایک حکمرانی کرے اور دوسرا رعیت بن جائے۔ اگر دنیاوی بادشاہوں میں یہ بات ہو سکتی ہے تو باری تعالیٰ میں بدرجہ اولیٰ ہوگی۔[۹۴] دوسری آیت کا مطلب یہ ہے کہ اگر خداؤں کے کام الگ الگ ہو جائیں کوئی ایک کام بھی انجام نہیں پائے گا۔ عالم اگر ایک کام ہے تو یہ اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ الگ الگ خداؤں کی طرف سے وجود میں نہ آیا ہو کیونکہ ایک دوسرے کے خلاف کام کرنے والے ایک دوسرے کے مطیع نہیں ہوتے۔[۹۵] تیسری آیت کے مطابق عقلی طور پر ایسے دو خداؤں کے وجود کو تسلیم نہیں کیا جا سکتا جن کے کام ایک ہوں۔ اگر دو خدا ایک کام کریں تو عرش کی طرف دونوں کی نسبت ایک ہونی چاہیے۔ کیونکہ دونوں ہر لحاظ سے برابر ہیں اور دونوں عرش پر متمکن ہوں گے۔ فعل کا اتحاد ہر شئی میں اتحاد کا مقتضی ہے جس سے تعدد کا تصور ہی ختم ہو جاتا ہے۔[۹۶]

واجب الوجود جملہ علتوں سے پاک اس لیے ہے کہ علت حدوث کو مستلزم ہوتی ہے۔ اس کی ماہیت غیر انیت یا غیر وجود اس لیے نہیں ہے کہ اس کی کوئی علت فاعلی نہیں ہے۔[۹۷] نیز وجود کو اگر نفسِ حقیقت کا غیر ٹھہرائیں تو اسے عارض اور معلول ماننا پڑے گا اور ہر معلول کا سبب ہوتا ہے۔ اس سبب کو ماہیت سے خارج نہیں تصور کیا جا سکتا ورنہ اس کو واجب الوجود اور علت فاعلی سے منزہ نہیں ٹھہرایا جا سکتا ہے۔ اس سبب کو اگر عین ماہیت مانیں تو وہ تام الوجود ہوگا جس سے غیر کا وجود حاصل ہوتا ہے۔ وجود سے پہلے ماہیت کا وجود نہیں ہوتا ورنہ یہ سوال اٹھ کھڑا ہوگا کہ اس دوسرے وجود کی ضرورت ہی کیا تھی۔ اس طرح واجب الوجود کی انیت اس کی ماہیت ہے۔ دیگر اشیاء کی ماہیت اور وجود الگ الگ ہے۔[۹۸] عرض چونکہ موضوع میں موجود ہوتا ہے اس لیے واجب الوجود عرض نہیں ہو سکتا۔ ایک واجب الوجود دوسرے واجب الوجود سے اکتساب وجود اس لیے نہیں کر سکتا کہ وجود کا اکتساب تقدم و تاخر کا طالب ہے۔ دو واجب الوجود ماننے کی صورت میں یہ ماننا پڑے گا کہ دونوں مفید بھی ہیں اور مستفید بھی۔ مقدم اور مؤخر بھی حالانکہ شئی واحد بیک وقت مقدم و مؤخر نہیں ہو سکتی۔ واجب الوجود ایک ناحیہ سے واجب اور دوسرے ناحیہ سے ممکن نہیں ہو سکتا کیونکہ جس ناحیہ سے ممکن الوجود ہوگا اس کو متعلق الوجود بالغیر ماننا

پڑے گا جس کی علت بھی ہوگی اور جس ناحیہ سے واجب الوجود ہوگا اس میں ایسا کوئی رشتہ نہ ہوگا۔ اس طرح ایک ناحیہ سے وجود حاصل ہوگا اور دوسرے ناحیہ سے حاصل نہ ہوگا جوکہ محال ہے[99] زائد علی الذات چونکہ ذات کی نسبت سے بالقوۃ ٹھہرتا ہے اس لیے اس کی صفات زائد علی الذات نہیں ہیں۔ اس کی صفات کی چونکہ علت نہیں ہوتی اسی وجہ سے وہ جواد محض اور کمال حق ہے[100] باری تعالیٰ اپنی ذات اور جملہ موجودات کا علم رکھتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ چونکہ وہ علل سے پاک ہے اور جسم اور صفات جسم سے مجرد ہے باری تعالیٰ اس حقیقت سے واقف ہے۔ علم حقیقت مجردہ سے عبارت ہے۔ یہ حقیقت اگر مجرد ہے تو باری تعالیٰ علم ہے۔ یہ مجرد حقیقت اگر اس کے سامنے عیاں ہے تو وہ عالم ہے اور اس حقیقت مجردہ کا حصول چونکہ اسی سے ہوتا ہے لہٰذا وہ معلوم ہے۔ اس کی ذات کی نسبت سے علم، عالم اور معلوم شئی واحد ہے[101]۔ باری تعالیٰ اپنے غیر کا بھی علم رکھتا ہے کیونکہ اس سلسلہ میں مانع اگر ذاتی ہو تو پھر یہ تصور صحیح نہ ہوگا کہ وہ اپنے آپ کا علم رکھتا ہے۔ مانع اگر خارجی ہو تو اس کا ازالہ ہوسکتا ہے۔ وہ اپنی ذات کا علم اس طور پر رکھتا ہے کہ وہ تمام حقائق اور موجودات کا مبدأ ہے۔ اس کا علم وجود اشیاء کا سبب ہے[102] باری تعالیٰ کے حیّ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ "العالم بنفسہ علی ماھو علیہ" ہے۔ وہ اپنی ذات کا علم اپنی ذات کے لیے رکھتا ہے[103]۔ باری تعالیٰ کا تکلم نبیؑ کے لوح قلب پر علوم کا فیضان ہے اس قلم نقاش کے ذریعہ جسے عقل فعال اور مقرب فرشتہ سے موسوم کیا جاتا ہے[104] علم میں تعدد یا کثرت نہیں ہے تعدد صرف حدیث نفس، تخیل اور حس میں ہوسکتا ہے۔ نبیؑ حق تعالیٰ سے غیب کا علم فرشتہ کے توسط سے حاصل کرتا ہے۔ تخیل اسے حاصل کرکے حروف اور اشکال میں بدلتا ہے۔ لوح نفس چونکہ خالی ہوتا ہے لہٰذا ان عبارتوں اور صورتوں کو اس پر نقش کر دیا جاتا ہے جس سے نبیؑ کلام منظوم سنتا اور بشری پیکر دیکھتا ہے۔ وحی کی یہی حقیقت ہے[105] باری تعالیٰ جسم نہیں ہے۔ کیونکہ جسم کے لیے حسی اجزاء کا ہونا ضروری ہے۔ ہر جسم اپنی نوعیت اور جنسیت میں دوسرے جسم سے اشتراک رکھتا ہے۔ جسمانی قوی متناہیۃ الفعل ہوتے ہیں، مبدءُ المبادی (باری تعالیٰ) مجرد ہے، مجرد کی علت مجرد ہی ہوسکتی ہے۔ ہر جسم ہیولیٰ اور صورۃ جسمیہ سے مرکب ہوتا ہے۔ واجب کا کوئی حصہ مرکب نہیں ہوتا لہٰذا واجب الوجود

۱۰۷

جسم نہیں ہوسکتا۔[106] واجب الوجود چونکہ واحد ہے اور اس کی صفت ذات سے الگ کوئی شئی نہیں ہے اور فعل کمال ذات کا اثر ہوتا ہے لہٰذا باری تعالیٰ کے فعل اول کو ایک ہی ماننا پڑے گا۔ کیونکہ دو کا صدور دو جہتوں سے ہوسکتا ہے اور یہ اثنینیت فاعل کی اثنینیت کا تقاضا کرتی ہے۔[107] ذات واحد اپنے لیے ایک ہی فعل کرسکتی ہے۔ اثنینیت کی شکل میں ترکیب پیدا ہوگا جو کہ محال ہے۔ صادر اول جسم نہیں ہوسکتا کیونکہ جسم کیلئے ہیولیٰ، صورۃ اور علت ضروری ہے، لہٰذا صادر اول جوہر مجرد یا عقل اول اور شرع حق ہی ہوسکتا ہے۔ ایک حدیث میں آتا ہے " اول ما خلق اللہ العقل " ایک دوسری حدیث میں ہے اوّل ما خلق اللہ القلم " پہلا دوام خلق اور دوسرا دوام امر کی طرف اشارہ ہے[108]

موجود اول سے سب سے پہلے اشرف کا صدور ہوا پھر ادنیٰ اور اخس کا مرحلہ آیا۔ عقل اشرف، نفس ادنیٰ اور جرم سماوی اخس ہے۔ پھر عناصر اربعہ کا مواد اپنی شکلوں کے ساتھ صادر ہوا۔ ان کا مواد مشترک اور شکل مختلف ہے۔ پھر اخس سے اشرف کی طرف کارواں بڑھتا ہے اور عقل تک پہونچتا ہے۔ اسی معنیٰ میں باری تعالیٰ مبدی اور معید ہے[109] موجود اول سے جس وجود کا فیضان ہوا وہ کسی طرح بھی اپنے وجود کا سبب یا وجود اول کی غایت نہیں ہے جس طرح کہ بیٹے کا وجود بیٹا ہونے کے ناطے والدین کے وجود کی والدین ہونے کے ناطے غایت ہوتا ہے۔[110] وجود اول فیضان وجود میں کسی دوسری شئی (ذات، غرض، حرکت، آلات) کا محتاج نہیں ہوتا۔ اس کا جوہر اور فائض وجود ایک ہی ذات ہے۔ فیضان وجود میں خود اس کی طرف سے یا خارج سے کوئی مانع پیش نہیں آسکتا۔[111] وجود اول سے وجود ثانی کا فیضان ہوا۔ یہ وجود ثانی جوہر غیر جسمی ہے۔ وہ اپنی ذات اور وجود اول کا علم رکھتا ہے۔[112] وہ چونکہ وجود اولیٰ کا علم رکھتا ہے اس لیے اس سے وجود ثالث غیر جسمی جوہر کا فیضان ہوا اور چونکہ وہ اپنی ذات میں جوہر ہے اس لیے اس سے سماء اول کا وجود سامنے آیا۔ اس ثالث کا وجود بھی مادہ نہیں ہے اور وہ اپنے جوہر میں عقل ہے۔ وہ خود اپنا اور ذات اول کا علم رکھتا ہے۔ وہ ذات سے جس طرح جوہر بنتا ہے اسسے کواکب ثابتہ کے کرہ کا وجود ہوا اور جس طرح وجود اول کا علم رکھتا ہے اس سے چوتھا وجود سامنے آیا۔ وہ مادہ نہیں ہے اور اپنی ذات اور موجود اول کا علم رکھتا ہے۔ اس کے جوہر بننے سے کرہ زحل اور موجود اول کے علم سے پانچواں وجود سامنے آیا۔ یہی تسلسل کرہ مشتری، مریخ، شمس، زہرہ، عطارد، قمر اور مفارقات تک پہونچتا ہے جو

اپنے جواہر میں عقول اور معقولات ہیں[113] کرہ قمر سے اجسام سماویہ کا وجود ختم ہوجاتا ہے، جن کی حرکت حرکت دوری ہوتی ہے[114]۔

گزشتہ سطور میں باری تعالیٰ کے بارے میں فلاسفہ اسلام کے ان تصورات اور دلائل پر روشنی ڈالی گئی ہے جو نسبتاً کم مختلف فیہ ہیں۔ اگرچہ بعض اختلافی مسائل کا بھی ذکر کر دیا گیا ہے۔ مثال کے طور پر یہ سوال کہ باری تعالیٰ کے صفات زائد علی الذات ہیں یا نہیں ہیں۔ اس سلسلہ میں ابن رشد کا موقف یہ ہے کہ جن صفات کا ذکر قرآن میں آیا ہے مثلاً علم، حیاۃ، قدرت، ارادہ، سمع، بصر، کلام وغیرہ، ان کے وجود کا اعتراف کرنا ضروری ہے۔ لیکن اس سے زیادہ آگے بڑھنے کی قطعاً ضرورت نہیں ہے[115]۔ ابن رشد اور الکندی موجودات کے صدور یا فیضان کے لیے تخلیق الٰہی کے قائل ہیں[116]۔ الکندی کے الفاظ میں:

ان الفعل الحقی الاول تأییس الایسات عن لیس[117]

اسی طرح ابن رشد، ابن سینا اور بعض دوسرے فلاسفہ علم باری کو وجود اشیاء کا سبب قرار دیتے ہیں۔ مگر علم الٰہی کے سلسلہ میں الرازی کے بعض نظریات ابن رشد اور ابن سینا کے اس بنیادی نظریہ کے خلاف ہیں۔ الرازی کے نزدیک باری تعالیٰ متغیرہ غیر مشکلہ (صور، اعراض حادثہ، نفوس ناطقہ بہا) کا علم نہیں رکھتا[118]۔ ابوالبرکات بغدادی کے نزدیک باری تعالیٰ جزئیات اشیاء کا بھی علم رکھتا ہے[119]۔ الرازی کا نقطۂ نظر اس کے برعکس اگرچہ نہیں ہے۔ مگر متغیرہ غیر مشکلہ کے سلسلہ میں ان کا نقطۂ نظر اس کے برعکس ضرور ہے۔

معتزلہ اور اشاعرہ کا بھی فلاسفہ کی طرح عقلی نقطۂ نظر سے ایمان باری پر اتفاق ہے[120]۔ اس طرح کلامی مکاتب فکر ایمان باللہ کے سلسلہ میں اہل ظاہر سے نظریاتی اختلافات رکھتے ہیں۔ معتزلہ کے دلائل جوہر فرد اور ممکن و واجب کے تصورات پر مبنی ہیں۔ جملہ موجودات تقسیم پذیر ہیں اور یہ تقسیم ایسے اجزاء تک پہونچتی ہے جو مزید تقسیم کو قبول نہیں کرتے۔ یہی اجزاء جواہر مفردہ ہیں۔ جوہر عرض سے الگ نہیں ہو سکتا۔ عرض حادث ہوتا ہے لہٰذا جوہر بھی حادث ہوتا ہے۔ کیونکہ حادث سے خالی نہ ہونے والا بھی حادث ہوتا ہے۔ حادث کے لیے ایک محدث ضروری ہے۔ یہی محدث ذات باری ہے[122]۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ عالم جائز الحدوث ہے اور یہ ممکن ہے کہ عالم اس وقت جس طرح ہے اس کے برخلاف کسی دوسری طرح سے موجود ہو جائے لہٰذا اس وقت عالم جس طرح ہے اسے یہ انداز

دینے والا کوئی سبب یقیناً ہوگا یہی سبب باری تعالیٰ ہے[۱۲۳] ابن رشد کے نزدیک یہ دونوں دلیلیں جدلی ہیں[۱۲۴] اور کسی بھی حال میں مفید یقین نہیں ہیں[۱۲۵] ماتریدی نظام فکر نے باری تعالیٰ کے وجود کے اثبات کے لیے حسی اور غیر حسی اشیاء، متضاد اعراض، متناہی و غیر متناہی سببیت، تغیر اور عنایت کی دلیلیں دی ہیں[۱۲۶] ابن رشد کے نزدیک دلیل عنایت کو چھوڑ کر ماتریدیہ کے باقی دلائل کمزوریوں سے خالی نہیں ہیں[۱۲۷]

عہد ہائے وسطیٰ (۴۰۰ تا ۱۵۰۰ء) کی مسیحیت میں کلامی روایات کو نمایاں انداز سے فروغ حاصل ہوا۔ مارتھیانس کابیلا (لگ بھگ سنہ ۴۳۰ء) بوائتھس (۴۸۰ — ۵۲۵ء) کاسیوڈورس (۴۷۷ — ۵۷۰ء) بیرنگر (۹۹۹ — ۱۰۸۹ء) اوسلن (۱۰۵۰ — ۱۱۲۰ء) ابیلارڈ (۱۰۷۹ — ۱۱۴۲ء) پیٹر ڈامین (۱۰۰۷ — ۱۰۷۲ء) آنسم (۱۰۳۳ — ۱۱۰۹ء) البرٹ میگن (۱۲۰۶ — ۱۲۸۰ء) اور تامس اکوینس (۱۲۲۴ — ۱۲۷۴ء) جیسی کلامی شخصیتیں ان روایات کے پیچھے نظر آتی ہیں[۱۲۸] ان کلامی روایات کے مطابق باری تعالیٰ کے بارہ میں ہم وحی کے علاوہ عقل سے بھی تصورات قائم کر سکتے ہیں۔ مگر یہ عقلی ادراک بالواسطہ ہوتا ہے کیونکہ عقلی ادراک میں ہمارا کارواں معلوم سے غیر معلوم کی طرف، معلول سے علت کی طرف اور مشروط سے غیر مشروط کی طرف رواں دواں ہوتا ہے[۱۲۹] تامس اکوینس کا تصور باری تعالیٰ یہ ہے کہ وہ کائنات کی اوّل، آخری اور غائی علت ہے۔ اس میں ہر شئی بالفعل ہے۔ وہ بسیط اور کامل ہے۔ اس کی ماہیت اور وجود شئی واحد ہے۔ وہ علم محض، شعور محض اور ارادۂ محض ہے۔ اور عالم اور مادہ کی عدم سے تخلیق کی وہ ہیولیٰ اور صورۃ دونوں کی علت ہے۔ وہ چونکہ روح محض ہے اور مادہ کے شائبوں سے پاک ہے لہٰذا مادہ کا اس سے صدور اور فیضان ناممکن ہے۔ باری تعالیٰ نے محض عالم کو پیدا ہی نہیں کیا، بلکہ ہر لحہ زمان میں اس کے وجود کا محض ذمہ دار ہے۔ زمان کی ابتداء تخلیق عالم سے ہوئی۔ تخلیق میں اس کا مقصد ہر ممکن ذریعہ سے اپنے آپ کو منکشف کرنا ہے اسی لیے اس نے مختلف مراتب کے وجود کو موجود کیا۔ باری تعالیٰ واحد، ازلی، ابدی اور کمال محض ہے۔ اس کا علم وجود اشیاء کا سبب ہے[۱۳۰]

سینٹ آنسم نے وجود باری کے اثبات میں یہ دلیل دی ہے کہ خدا کا تصور ہی خدا کے وجود کو متضمن ہے۔ خدا کا تصور ایک ایسی شئی کا تصور ہے جس سے عظیم کسی شی کا تصور ہی نہیں کیا جا سکتا۔ لہٰذا اگر خواہ وجود تسلیم کیا جائے تو پھر یہ تصور کسی عظیم ترین قابل تصور

شئ کا تصور باقی نہیں رہے گا اور وہ عظیم ترین شئ یقیناً ہوگی۔ وجود سے متصف کسی کون کا تصور ایک اکمل شئ کا تصور ہے اور کسی ایسی شئ کا تصور نہیں ہے جو وجود نہیں رکھتی۔ لہٰذا اکمل وجود ہونے کے ناطے باری تعالیٰ کا وجود ضروری ہے[۱۳۱] تامس اکوینس کے مطابق باری تعالیٰ کے وجود کو علیاتی اور معلولیاتی دونوں طریقوں سے ثابت کیا جاسکتا ہے[۱۳۲] کوئی معلول جب علت سے زیادہ واضح ہوتا ہے تو ہم معلول کے علم سے علت کے علم تک پہونچتے ہیں۔ علت معلول سے مقدم ہوتی ہے[۱۳۳] اکوینس کا خیال ہے کہ وجود باری کو پانچ دلیلوں سے ثابت کیا جاسکتا ہے۔ پہلی دلیل کائنات میں حرکت کی دلیل ہے۔ ہمارا یہ حسیاتی مشاہدہ ہے کہ عالم میں کچھ چیزیں متحرک ہیں۔ کوئی شئ اگر متحرک ہے تو یقیناً اس کا کوئی محرک ہوگا۔ حرکت قوت سے فعل کی طرف انتقال کا نام ہے۔ آگ بالفعل گرم ہے لکڑی بالفعل گرم نہیں ہوتی بلکہ بالقوہ گرم ہوتی ہے۔ آگ اس کو حرکت دے کر متغیر کر دیتی ہے ایک شئ بیک وقت بالقوہ اور بالفعل نہیں ہوسکتی۔ اسی طرح ایک شئ بیک وقت متحرک اور محرک نہیں ہوسکتی بلکہ حرکت کے لیے کسی محرک کی ضرورت ہوگی۔ حرکت دینے والا محرک اگر خود متحرک ہو تو خود حرکت دینے والے کسی محرک کی ضرورت ہوگی اور یہ تسلسل قائم رہیگا۔ لہٰذا ایک ایسے محرک کو تسلیم کرنا پڑے گا جو خود غیر متحرک ہے۔ یہی محرک غیر متحرک باری تعالیٰ ہے[۱۳۴] دوسری دلیل علت فعال کی ہے۔ عالم حس میں ہم یہ مشاہدہ کرتے ہیں کہ علل فعالہ کی ایک ترتیب ہے۔ کوئی بھی شئ خود اپنی علت فعال نہیں بن سکتی۔ کیونکہ علت معلول سے مقدم ہوتی ہے۔ ان اسباب اور علل میں ترتیب ہے۔ (اولیٰ، ثانیہ، ثالثہ وغیرہ)۔ اگر علل فعالہ میں کسی کو علت اولیٰ نہ تسلیم کیا جائے تو پھر اسباب ثانیہ کا وجود محال ہوگا۔ لہٰذا ایک ایسی علت فاعلہ کے وجود کو ماننا پڑے گا جو کہ علۃ العلل ہے اور اس سے مقدم کچھ بھی نہیں ہے۔ اسی علت کو ہر شخص خدا کا نام دیتا ہے[۱۳۵] تیسری دلیل واجب اور ممکن کی ہے جو تفصیل کے ساتھ فلاسفہ اسلام کے پیش کردہ دلائل کے ضمن میں بیان کی جاچکی ہے[۱۳۶] چوتھی دلیل موجودات کی ترتیب اور مراتب پر مبنی ہے۔ موجودات اپنی کمیت اور کیفیت کے لحاظ سے یکساں نہیں ہیں۔ کچھ موجودات "بہترین" ہیں، کچھ "بہتر" ہیں۔ مراتب کی یہ ترتیب حد اعلیٰ اور حد ادنیٰ کے تصورات پر مبنی ہے۔ "بہتر" شئ وہ ہوتی ہے جو "بہترین" سے زیادہ قریب اور "ادنیٰ" سے زیادہ دور ہوتی ہے۔ لہٰذا یہ تصور کرنا ہوگا کہ ایک ایسی شئ ضرور ہے جو سب سے

زیادہ سچی، سب سے زیادہ اچھی اور اعلیٰ ترین ہے۔ جو اعلیٰ ترین اور اکمل ترین وجود بھی ہے۔ کیونکہ صداقت میں عظیم ترین کون میں عظیم ترین ہوتا ہے۔ ایک جنس کی حد اعلیٰ اس کے کل مشتملات کی علت ہے۔ جس طرح کہ گرمی کی حد اعلیٰ رکھنے والی شئے (آگ) تمام گرم اشیاء کی علت ہوتی ہے۔ لہٰذا ایک ایسا موجود ضروری ہے جو جملہ موجودات کے وجود اور کمال کی علت ہو۔ اسی موجود کو لوگ خدا کا نام دیتے ہیں[۱۳۷] اکوئنیس کی پانچویں دلیل عالم کائنات اور موجودات کا نظم اور ترتیب ہے۔ یہ ایک قابل مشاہدہ امر ہے کہ طبیعی اجسام جیسے غیر عاقل موجودات ایک خاص نظم کے ساتھ محو عمل ہیں اور اپنے مقاصد کی تکمیل میں رواں دواں ہیں۔ ایک غیر عاقل موجود کسی مقصد کو اس وقت تک حاصل نہیں کرسکتا جب تک کہ علم اور عقل رکھنے والی کوئی شئے اس کی رہنمائی نہ کرے۔ بے عقل تیر کو نشانہ پر لگانے والا دراصل تیرانداز ہوتا ہے نہ کہ خود تیر۔ لہٰذا کائنات میں ایک ذات ہے جس نے تمام طبیعی اشیاء کو معین مقاصد کی تکمیل کے لیے مسخر کر رکھا ہے۔ یہی ذات خدا ہے[۱۳۸]

اکوئنیس[۱۳۹] کے نزدیک علم الٰہی عین ذات الٰہی ہے۔ اسی لیے علم الٰہی میں تغیر نہیں آتا۔ ذات باری کے لیے زمان بے معنی ہے کیوں کہ زمان ظواہر طبعی کے تسلسل پر مرتب ہوتا ہے[۱۴۰] اکوئنیس بنیادی طور پر علم انسانی اور علم الٰہی کے درمیان فرق کو ملحوظ رکھتا ہے[۱۴۱]

اسلامی، مسیحی اور یہودی مذہبی کلامی روایات کے علاوہ تقریباً سبھی آزاد فلاسفہ نے باری تعالیٰ کے وجود پر گفتگو کی ہے اور مثبت یا منفی دلائل دئے ہیں[۱۴۲] عام فلاسفہ کے ان مثبت اور منفی دلائل کا جائزہ اور تجزیہ ایک اہم موضوع ہے جس کا تحقیقی اور تنقیدی مطالعہ کیا جاسکتا ہے۔ خود قرآن کریم کی روشنی میں دلائل کی منہاجیات کا جائزہ لینے اور دیگر فلسفیانہ طریقۂ کار سے اس کا موازنہ کرنے کی ضرورت ہے۔ ظاہر ہے یہ موضوع مستقل مقالوں اور کتابوں کا متقاضی ہے۔

حواشی وحوالہ جات

[۱] مثال کے طور پر یہ تصورات (ابتداء کے سلسلے میں)

1- Natur myths , 2- Fetish worship , 3- Animism, 4- Manism

۱۲م

5- Star myths , 6- Pan babylonianism, 7- Totemism

اور ارتقاء کے سلسلہ میں تعدد (Polythism) تمیز و ترجیح (Henotheism) اور توحید (Monotheism)

تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہوں:

W.H. Schmidt, The Origin and Growth of Religion (London 1935)

E.A. Wallis Budge, From Fetish to God in Ancient Egypt. (London 1934)

Joachim wach, The comparative study of Religions (London 1961)

N.S. Bergiers, L'origin desdieux de paganisme (Paris 1967)

نیز راقم الحروف کا ایک جائزہ " مذہب کی ابتداء اور ارتقاء کے انسانی تصورات" ماہنامہ التوعیہ - دہلی جلد ۴ شمارہ ۱-۲ مئی جون ۱۹۸۹ء

۲؎ جس میں بنیادی طور پر شرک اور توحید شامل ہیں معبودوں کے نام اور پرستش کے سلسلہ میں ملاحظہ ہو "مختلف اقوام میں الٰہ کا تصور" ماہنامہ التوعیہ جلد ۲ شمارہ ۳ جولائی ۱۹۸۹ء

۳؎ نمایاں مثال ہندو مت کی ہے جس کا کلامی ورثہ غیر معمولی ہے۔

۴؎ مثال کے طور پر قدیم مصر، روم، یونان اور ہندوستان کے دیومالائی تصورات اور یونان کے فلسفیانہ تصورات کا مفصل جائزہ کے لیے ملاحظہ ہو: عباس محمود العقاد "اللہ" کتاب فی نشاۃ العقیدۃ الالٰہیہ، مطبوعہ دار المعارف مصر دوسرا ایڈیشن (بلا تاریخ) ص ۱۸۸ - ۱۹۲ ص ۶ - ۱۰۷

۵؎ صدر اول میں مسلمانوں کے الہیاتی تصورات اور بعد کے کلامی اور فلسفیانہ تصورات اس کی نمایاں مثالیں ہیں۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو Louis Gardit et M.M. Anawati. Introduction a la theologie musalmane; essai de theologie comparee (Paris, Librairie philosophique J. Vrin 1948) PP. 94-203

۶؎ بنیادی طور پر یہ فرق عقل، حواس اور وحی و وجدان کا ہے۔ فلسفہ کی بنیاد عقل ہے۔ اس کی علمیت (Epistemology) حواس خمس کو ہی اصل سرمایہ مانتی ہے۔ جب کہ مذہب کی بنیاد وحی اور وجدان پر ہے۔

۷؎ مثال کے طور پر آلسٹن (W.P. Alston) اپنے مضمون Functionalism and The Concept of God یہ مضمون تامس موریس کی مرتب کردہ کتاب theological Language میں شامل ہے۔ مطبوعہ آکسفورڈ یونیورسٹی پریس، آکسفورڈ ۱۹۸۷ء ص ۲۱ - ۴۰

۵۸ه آلسٹن حوالہ سابق ص۲۲-۲۳

۵۹ه "عملیت" کے بنیادی تصورات اور ڈھانچہ کے لیے ملاحظہ ہوں:

C.W. Savage (ed.) Perception and cognition ; Issues in The foudations of Psychology (Minneapolis 1978)

N. Block, Troubles with functionalism (in the above notedbook)

R. Van Gulick ; Functionalism, Information and Content, in 'Nature and System' 2 (1980) PP. 139-162

۶۰ه آلسٹن، حوالہ سابق ص۲۷ ۶۱ه ایضاً ص۲۷

۶۲ه ایضاً ص۲۷ نقطہ کی مزید وضاحت کے لیے ملاحظہ ہو آلسٹن کا مضمون:

Can we speak literally of God ?

اور کتاب "Is God God" ترتیب اسٹور A. D. Steuer اور مک کلینڈن D.W. Mc Clendon مطبوعہ Nashville ۱۹۸۱ء

۶۳ه آلسٹن، حوالہ سابق ص۳۰

۶۴ه محمد ابن رشد (م ۱۱۹۸ء) کتاب مابعد الطبیعۃ در "رسائل ابن رشد" مطبوعہ دائرۃ المعارف العثمانیہ حیدرآباد ۱۳۶۵ھ ص۹

۶۵ه ایضاً ص۱۲ ۶۶ه رسائل اخوان الصفا۔ بیروت، دار صادر ۱۹۵۹ء ۲/۹

۶۷ه ابن رشد، کتاب مابعد الطبیعۃ ص۱۷-۱۸، مثال کے طور پر عنقا کا تصور

۶۸ه رسائل اخوان الصفا ۲/۷-۸

۶۹ه ابن رشد، کتاب مابعد الطبیعہ ص۲۴، ۷۰ه ایضاً ص۳۲

۷۱ه شہاب الدین سہروردی، مجموعۃ الحکمۃ الالہیہ، تحقیق ھنری کوربن ۱، استانبول، مطبعۃ المعارف، ۱۹۴۵ء ۱/۲۰

۷۲ه ابن رشد، کتاب مابعد الطبیعہ ص۱۸ ۷۳ه ایضاً ص۱۸

۷۴ه اسی وجہ سے کہا گیا ہے کہ تعریف کرنا تحصیل حاصل ہے۔

۷۵ه "We can preserve the point that the divine life is wholly mysterious to us, that we can form no notion of what it is to be God, to know or to purpose as God does.

while still thinking of God in terms that we understand because they apply to us," William P. Alston, 'Functionalism and the theological language' in 'The Concept of God' edited by Thomas V. Morris, Oxford university press 1987 P. 30

فخر الدین محمد الرازی: م ۶۰۶ھ کے الفاظ میں "حقیقۃ تعالیٰ غیر معلومۃ للبشر" کتاب المباحث المشرقیہ مطبوعہ دائرۃ المعارف العثمانیہ حیدر آباد ۱۳۴۳ھ ۲/ ۴۹۵ ' فارابی کا بھی یہی خیال ہے۔ ملاحظہ ہو رسالۃ التعلیقات' ورسائل الفارابی، مطبوعۃ دائرۃ المعارف العثمانیہ حیدر آباد، ۱۳۴۵ھ ص۵ : آراء اہل المدینۃ الفاضلۃ ص۱۲

۲۶ ابو الولید محمد بن رشد الاندلسی م ۵۹۵ھ تہافت التہافۃ تحقیق سلیمان دنیا، مطبوعہ ص۴۲۲ ، ابن رشد نے اپنے پورے نظامِ فکر میں بنیادی طور پر عالم غیب اور عالم شہادۃ کے فرق کو ملحوظ رکھا ہے۔ ملاحظہ ہو تہافت التہافۃ ص۴۲۲ ' ۴۴۵' ۱۷۵ ' ۱۷۶ ' اور دوسرے متعدد مقامات، نیز مناہج الادلۃ فی عقائد الملۃ تحقیق محمود قاسم، مطبوعہ مکتبۃ الانجلو مصریہ ۱۹۶۴ء (دوسرا ایڈیشن) ص۱۶۵ اور محمود قاسم' ابن رشد وفلسفۃ الدینیۃ مطبوعہ مکتبۃ الانجلو مصریہ ۱۹۶۴ء

۲۷ ابو نصر محمد بن طرخان الفارابی (۸۷۰ - ۹۵۰ء) آراء اہل المدینۃ الفاضلۃ، تحقیق فریدریخ دیتریصی، مطبوعہ لیڈن ۱۹۶۴ء ، ص۵ رسائل الفارابی، مطبوعہ دائرۃ المعارف العثمانیہ حیدر آباد ۱۳۴۵ھ رسالۃ التعلیقات ص۹ ' الدعاوی القلبیۃ ص۳ ' ابن سینا (۹۸۰ - ۱۰۳۷ء) الرسالۃ العرشیۃ' مطبوعہ دائرۃ المعارف العثمانیہ حیدر آباد ۱۳۵۴ھ ص۲-۳ ' یہ رسالۃ "مجموعہ رسائل الشیخ الرئیس" میں شامل ہے۔ اس مجموعہ میں یہ رسائل شامل ہیں۔ ۱۔ رسالۃ الفعل والانفعال ۲۔ رسالۃ فی سر القدر ۔ ۳۔ رسالۃ فی السعادۃ ۔ ۴۔ رسالۃ فی ذکر اسباب الرعد ۵۔ الرسالۃ العرشیۃ فی التوحید۔ ۶۔ رسالۃ فی الحث علی الذکر ۷۔ رسالۃ فی الموسیقی۔

الرازی ۔ کتاب المباحث المشرقیہ ۲/ ۴۴۸

۲۸ الفارابی، آراء اہل المدینۃ الفاضلۃ ص۵ ۔ الکندی، رسائل الکندی الفلسفیۃ، مقدمہ از محمد عبد الہادی ابوریدہ، مطبوعہ دار الفکر العربی ۱۹۵۰ء ۱۳۶۹ھ ص۷۸ "وہ کبھی "لیس" نہ تھا اور نہ کبھی "لیس" ہو سکتا ہے۔" الکندی' الرسائل ص۲۱۵

۲۹ الفارابی' آراء اہل المدینۃ الفاضلۃ ص۵ ' العدم ہو لا وجود ما شأنہ ان یوجد " ص۵

الدعاوی القلبیۃ ص۳

۳۰ الکندی، الرسائل ص۲۱۵

RAYAZ AHMED SHERIFF
26/8, MARAPPA THOTA,
M. S. PALYAM, BANGALORE

۳۱ھ الکندی، الرسائل، مقدمہ ص۸ (۷)

۳۲ھ الفارابی، آرا اہل المدینۃ الفاضلۃ ص۹

۳۳ھ ابن سینا، الرسالۃ العرشیۃ ص۲، الفارابی الدعاوی القلبیۃ ص۳، کتاب الفصوص ص۵ سہروردی مجموعۃ الحکمۃ الالٰہیہ ص۳۵

۳۴ھ ابن سینا، الرسالۃ العرشیہ ص۳، ۵، ۶، الفارابی، الدعاوی القلبیہ ص۳

۳۵ھ ابن سینا، الرسالۃ العرشیہ ص۷

۳۶ھ ابن سینا، رسالۃ العرشیہ ص۵: الفارابی، آرا اہل المدینۃ الفاضلۃ ص۱۴، الدعاوی القلبیۃ ص۴

۳۷ھ الفارابی، آرا اہل المدینۃ الفاضلۃ ص۵، الدعاوی القلبیۃ ص۳ ابن سینا، الرسالۃ العرشیہ ص۶

۳۸ھ ابن سینا، الرسالۃ العرشیہ ص۷، ۹، ۱۵، الکندی، الرسائل ص۸ (۷) الغزالی، مقاصد الفلاسفہ،
تحقیق سلیمان دنیا، دارالمعارف مصر ۱۹۶۱ء ص۲۱۰، ۲۱۴

۳۹ھ الفارابی، آرا اہل المدینۃ الفاضلۃ ص۵ ۴۰ھ ایضاً ص۵، ۹

۴۱ھ ابن سینا، الرسالۃ العرشیہ ص۷، الرازی، المباحث المشرقیہ ۲/ ۴۵۹ — ۴۶۸، الغزالی مقاصد الفلاسفہ ص۲۱۰

۴۲ھ الفارابی، الدعاوی القلبیۃ ص۳

۴۳ھ الفارابی، آراء اہل المدینۃ الفاضلۃ ص۵، الغزالی، مقاصد الفلاسفہ ص۲۱۱

۴۴ھ ایضاً، حوالہ سابق ص۶، ابن سینا، الرسالۃ العرشیہ ص۷

۴۵ھ ایضاً ص۷ لان الضد مباین للشئ، ص۷

۴۶ھ الفارابی، آرا اہل المدینۃ الفاضلۃ ص۹ ۴۷ھ ایضاً ص۹ ۴۸ھ ایضاً ص۱۰

۴۹ھ ایضاً ص۱۰-۱۱، ابن رشد، تہافت التہافتہ ص۳۴۵ نیز الفارابی، رسالۃ زینون ص۶

۵۰ھ ایضاً ص۱۴ ۵۱ھ ایضاً الدعاوی القلبیۃ ص۳، ابن سینا، الرسالۃ العرشیہ ص۶
رسالۃ زینون ص۵، الرازی، کتاب المباحث المشرقیہ ۲/ ۴۵۸، ۴۶۸، ۴۵۶

۵۲ھ الفارابی، آرا اہل المدینۃ الفاضلۃ ص۱۰، الرازی، کتاب المباحث المشرقیہ ۱/ ۴۹۱

۵۳ھ الرازی، کتاب المباحث المشرقیہ ۲/ ۴۹۰، ۴۸۸

۵۴ھ ابن سینا، الرسالۃ العرشیہ ص۸، ابن رشد، مناہج الاولہ ص۱۶۶، تہافت التہافتہ ص۳۴۰

۵۵ھ ابن سینا، الرسالۃ العرشیۃ ص۸

۵۶ھ ایضاً ص۹، ابن رشد، مناہج الادلۃ فی عقائد الملۃ ص—، الفارابی، الدعاوی القلبیۃ ص۲۲، ابن سینا
الاشارات، مطبوعہ لیڈن ۱۸۹۲ء: ص۱۸۱ ابن رشد کے تصور علم باری کے لیے ملاحظہ ہو راقم کا مقالہ "ابن رشد
۴۱۶

تامس اکوئنیس اور نظریہ علم الٰہی، سہ ماہی تحقیقات اسلامی، علی گڑھ، جنوری۔ مارچ ۱۹۹۰ء

۵۷؎ ابن سینا، الرسالۃ العرشیہ ص ۹ ۵۸؎ ایضاً ص ۱۰

۵۹؎ ایضاً ص ۹ ۶۰؎ ایضاً ص ۹

۶۱؎ الفارابی، رسالۃ زینون ص ۶ ۶۲؎ ایضاً، ص ۵

۶۳؎ ایضاً، الدعاوی القلبیۃ ص ۳، رسالۃ زینون ص ۶، آراء اہل المدینۃ الفاضلۃ ص ۹-۱۳
ابن سینا، الرسالۃ العرشیہ ص ۹

۶۴؎ ابن سینا، الرسالۃ العرشیہ ص ۱۰-۱۲ ۶۵؎ ایضاً ص ۱۲

۶۶؎ ابن سینا، الرسالۃ العرشیہ ص ۱۱ ۶۷؎ الفارابی، آراء اہل المدینۃ الفاضلۃ ص ۶

۶۸؎ نوافلاطونی فلسفہ (Neo Platonic Philosophy) میں جملہ کائنات کے بارے میں یہ تصور ملتا ہے کہ وہ فیضان الٰہی ہے۔ فیض (Emanation) کے نظریہ کو Plotinus (۲۰۵-۲۷۰ء) نے اپنی کتاب Enneads میں پیش کیا تھا۔ یونانی سے انگریزی میں اس کا ترجمہ A.H. Arm Strong نے کیا ہے مطبوعہ لندن ۱۹۶۶ء۔ اس نظریہ کے خط وخال کو دیکھنے کے لیے اس کتاب کا مطالعہ کرنا چاہیے۔ اس کے علاوہ ملاحظہ ہو:

W.R. Igne, Philosophy of Plotinus, (London 1923) PP 200-264 (vol I)

Thomas whittekar, The new platonists, (Cambridge University Press, 1828) PP. 54-55

الفارابی، ابن سینا، ابن باجہ، ابن طفیل اور بعض دوسرے مسلم فلاسفہ نوافلاطونی نظریہ فیض کے قائل ہیں۔ ملاحظہ ہو آراء اہل المدینۃ الفاضلۃ ص ۱۹-۲۰، النجاۃ (مصر، تاریخ ندارد) ص ۲۵۱ الدعاوی القلبیۃ ص ۳
ابوحامد الغزالی م ۱۱۱۱ء مقاصد الفلاسفہ، تحقیق سلیمان دنیا، قاہرہ ۱۹۶۱ء ص ۲۱۶، ۲۱۹-۲۲۰

اس کے برعکس ابن رشد (۵۲۰-۵۹۵م / ۱۱۲۶-۱۱۹۸ء) بنیادی طور پر تخلیق کا قائل ہے۔ ملاحظہ ہو: مناہج الادلۃ فی عقائد الملۃ ص ۱۶۲، ۱۹۲ "اعلم ان الذی قصدہ الشرع من معرفۃ العالم ھو انہ مصنوع للّٰہ تبارک وتعالیٰ، ومخترع لہ۔ وانہ لم یوجد عن الاتفاق ومن نفسہ" ص ۱۹۲
الکندی بھی تخلیق کا قائل ہے، الرسائل ص ۲۸۲۔

۶۹؎ ابوالحسن الاشعری، مقالات الاسلامیین مطبوعہ استانبول ۱۹۲۹ء

۷۰؎ البیر نصری نادر، فلسفۃ المعتزلۃ مطبوعہ اسکندریہ ۱۹۵۰ء ۱/۳۹-۴۰

عبارت کا ترجمہ "اللہ ایک ہے۔ اس کا مثل کوئی نہیں اور وہ سننے والا اور دیکھنے والا ہے۔ وہ کوئی جسم،

شبیہ، جثہ، شکل، گوشت، خون، شخص، جوہر، عرض، رنگ، مزہ، بو، چھونے کے قابل شئی، حرارت، برودت، لمبائی، چوڑائی، گہرائی، اجتماع، افتراق، متحرک، ساکن، اجزاء یا اعضاء پر مشتمل نہیں ہے۔ وہ جہتوں سے پاک ہے۔ زمان و مکان سے ماوراء ہے۔ مخلوقاتی حادث صفات کا اطلاق اس پر نہیں کیا جا سکتا۔ وہ متناہی نہیں ہے۔ نہ ہی مساحت اور کسی جہت کی طرف جانے سے اس کو موصوف کیا جا سکتا ہے۔ وہ محدود، والد یا مولود نہیں ہے۔ اقدار اس کا احاطہ نہیں کر سکتیں۔ پردے اسے چھپا نہیں سکتے حواس اس کا ادراک نہیں کر سکتے۔ وہ کسی بھی طرح مخلوق کی طرح نہیں ہے۔ وہ مصائب زدہ نہیں ہو سکتا۔ ہمارے ذہن و گمان میں جو کچھ بھی آسکتا ہے باری تعالیٰ اس سے بری ہے۔ وہ جملہ موجودات سے مقدم ہے۔ ہمیشہ سے عالم، حی اور قادر رہا ہے اور رہیگا۔ آنکھیں، کان اور خیال آرائیاں اس کا احاطہ نہیں کر سکتیں۔ وہ ایک شئی ہے مگر "اشیا" کی طرح نہیں۔ عالم، حی اور قادر ہے مگر علماء اور صاحب قدرت زندہ لوگوں کی طرح نہیں۔ وہ قدیم ہے۔ دوسرا کوئی قدیم نہیں۔ اس کے علاوہ کوئی معبود نہیں۔ اس کا کوئی شریک، وزیر یا معاون نہیں جو تخلیق میں اس کی مدد کر سکے تخلیق کسی سابق مثال پر نہیں ہوئی کسی بھی شئی کا پیدا کرنا اس کے لیے مشکل نہیں ہے۔ وہ نفع اور نقصان سے ماوراء اور سرور و لذتوں سے پاک ہے وہ کوئی متناہی ذی غایت نہیں۔ فنا اس کے لیے ناممکن ہے۔ وہ عاجزی اور کمی سے پاک ہے اور ازدواجی رشتوں اور ان کے تلازمات سے ماوراء ہے۔"

۷۲ھ محمود قاسم، مقدمہ مناہج الادلۃ فی عقائد الملۃ ص۹ : اصل منہاجات کے لیے ملاحظہ ہو: مناہج الادلۃ ص۱۵۰-۱۵۴، الکندی، الرسائل ص۲۰۷، ۱۷۳-۱۷۴

۷۳ھ الفارابی، رسالۃ زینون ص۳-۵، رسالۃ اثبات المفارقات ص۳، الکندی، الرسائل ص۲۰۲، ابن سینا، الرسالۃ العرشیۃ ص۲-۳، شہاب الدین سہروردی، مجموعۃ فی الحکمۃ الالٰہیۃ، المورد الاول ص۳۳ : الرازی، کتاب المباحث المشرقیہ ۲/۴۴۸۔

۷۴ھ سہروردی، مجموعۃ الحکمۃ الالٰہیۃ ص۳۹

۷۵ھ سہروردی، مجموعۃ الحکمۃ الالٰہیۃ ص۳۸-۳۹

۷۶ھ الکندی، الرسائل ص۲۰۷ ۷۷ھ ایضاً ص۱۶۱-۱۶۲

۷۸ھ ایضاً ص۱۲۳-۱۲۴ (الفلسفۃ الاولیٰ) ۷۹ھ ایضاً، مقدمہ ص۷۷

۸۰ھ ابن رشد، مناہج الادلۃ فی عقائد الملۃ ص۱۵۰

۸۱ھ ایضاً، مناہج الادلۃ ص۱۵۰۔ الکندی نے بھی یہی دلیل دی ہے۔ الرسائل ص۱۷۳-۱۷۴

" ان فی الظاھرات للحواس ــ اظھر اللہ لک الخفیات ــ لأوضح الدلالۃ علی

تدبیر، مدبر اول، اعنی مدبراً لکل مدبر، وفاعلاً لکل فاعل، ومکونا لکل مکون، واُولا لکل اول، وعلة لکل علة" الرسائل ص۲۱۲

دوسری عبارتوں کے لیے ملاحظہ ہو: الرسائل ص۱۴۵، ۲۱۵، ۲۳۰-۱۳۱، ۲۵۷ - ۲۵۸، ۳۰۹

۸۲ ابن رشد، مناہج الادلة ص۱۵۱ ۸۳ ایضاً ص۱۵۱

۸۴ ایضاً ص۱۵۲ - ابن رشد نے مختلف آیتوں سے استدلال کیا ہے، ص۲۵۲-۲۵۳

۸۵ الرازی، کتاب المباحث المشرقیہ ص۴۵۱-۴۵۲ (جلد دوم)

۸۶ ایضاً ۲۵۲/۲ ۸۷ ایضاً ۲۵۲/۲ یہی دلیل مختلف پیرایوں میں بیان کی گئی ہے اور رازی نے اس پر ہونے والے اعتراضات کے جوابات دئے ہیں۔ دیکھئے ۴۵۲/۲-۴۵۴

۸۸ ابن سینا، الرسالة العرشیہ ص۳ ۸۹ سہروردی، مجموعة الحکمة الٰہیة ص۳۶

۹۰ ابن رشد، مناہج الادلة فی عقائد الملة ص۱۵۵

۹۱ القرآن، الانبیاء، ۲۲ ۹۲ القرآن، المومنون ۹۱ ۹۳ القرآن الاسراء، ۴۲

۹۴ ابن رشد، مناہج الادلة ص۱۵۵ ۹۵ ایضاً ص۱۵۶

۹۶ ایضاً ص۱۵۶، نیز مقدمہ ص۳۵ ابن رشد نے متکلمین پر اس جگہ یہ تنقید کی ہے کہ انھوں نے آیت کا غلط مفہوم لے لیا ہے۔ متکلمین اس سے دلیل ممانعت مستنبط کرتے ہیں جو طبعی اور شرعی دلائل کی منہاجیات سے دور ہے۔ ان کی دلیل برہانی نہیں ہے۔ عوام کا ان کی باتوں سے مطمئن ہونا تو درکنار اصل بات کو بھی نہیں سمجھ سکتے۔ ملاحظہ ہو ص۱۵۷-۱۵۹ ۹۷ ابن سینا، الرسالة العرشیہ ص۲ ۹۸ ایضاً ص۲

۹۹ ایضاً، الرسالة العرشیہ ص۵، الرازی، کتاب المباحث المشرقیہ ۴۵۹/۲ - ۴۶۸

۱۰۰ ایضاً ص۷ "وبہ یظہر معنی غناءه وانہ لا یستحسن شیئا ولا یستقبح شیئاً"

۱۰۱ ایضاً ص۸ ۱۰۲ ایضاً ص۹

۱۰۳ ایضاً ص۹ وایضاً الحیّ یعبر بہ لمن المدرك والفاعل، فمن لہ علم وفعل فهو حیٌ، ومن یکون لہ جمیع المعلومات وجمیع المدرکات وجمیع الافعال فهو اولیٰ بان یکون حیا" ص۹ ۱۰۴ ایضاً ص۱۲

۱۰۵ ایضاً ص۱۲ ابن سینا کے یہ الفاظ ملاحظہ ہوں " لانہ إلقاء الشئ الی النبی بلا زمان فیتصور فی نفسہ الصافیة صورة الملقی والملقی کما یتصور فی المرآة المجلوة صورة المقابل، فتارة یعبر عن ذلك المنقش بعبارة العبریة، وتارة بعبارة العرب، فالمصدر

واحد، والمظہر متعدد" (ص۱۲) نحن نری الاشیاء بواسطۃ القوی الظاھرۃ، والنبی صلی اللہ علیہ وسلم یری الاشیاء بواسطۃ القوی الباطنۃ، نحن نری ثم نعلم، والنبی صلی اللہ علیہ وسلم یعلم ثم یری" ص۱۲

۱۰۶ الرازی، کتاب المباحث المشرقیہ ۲/ ۴۵۸ – ۴۵۹

۱۰۷ ابن سینا، الرسالۃ العرشیہ ص۱۵ ۱۰۸ ایضاً، ص۱۵ ۱۰۹ ایضاً ص۱۶

۱۱۰ الفارابی، آراء اہل المدینۃ الفاضلۃ ص۱۵ ۱۱۱ ایضاً ص۱۶

۱۱۲ ایضاً ص۱۹ "ولیس مایعقل من ذاتہ ھو شیٔ غیر ذاتہ" ص۱۹

۱۱۳ ایضاً ص۱۹-۲۰ ۱۱۴ ایضاً ص۲۰

۱۱۵ ابن رشد، مناہج الادلۃ فی عقائد الملۃ ص۱۶۷، ابن رشد نے اس سلسلے میں تین مکاتب فکر کے تصورات پر بحث کرنے کے بعد یہ موقف اختیار کیا ہے۔ وہ تین مکاتب فکر یہ ہیں ۱۔ عین ذات ۲۔ کثرۃ قائم بالذات ۳۔ کثرت قائم بالغیر (ص۱۶۵-۱۶۷)

۱۱۶ ابن رشد، مناہج الادلۃ ص۱۹۳-۲۰۷ ، الکندی، الرسائل ص۱۸۲

۱۱۷ الکندی، الرسائل ص۲۸۲ ۔ اسی مفہوم کی دوسری عبارت ص۱۸۳

عربی میں تائیس کے ایک معنی تاثیر کے ہیں۔ اَیس کا لفظ قدیم عربی ہے۔ عربوں نے جب قوانین کی تدوین کا آغاز کیا تو یہ لفظ قلیل الاستعمال تھا۔ علماء لغت کے نزدیک اس کا مفہوم "حیث ھو" ہوتا تھا۔ خلیل بن احمد فراہیدی نے یہ مقولہ نقل کیا ہے جیٔ بالشئی من حیث أیس ولیس"، جس کا مطلب تھا لابد ان تاتی بہ من حیث ھو موجود او غیر موجود۔ لا ایس کو لا محدود کے معنی میں استعمال کرتے تھے۔ خلیل اور فراء کے نزدیک لیس کا لفظ لا اور ایس سے مرکب ہے۔ ملاحظہ ہو لسان العرب مادہ لیس والیس۔ الکندی نے ایس کو وجود اور لیس کو عدم کے معنی میں استعمال کیا ہے۔ انّیس یؤیس تاییسًا 'ایجاد الموجودات' کے معنی میں ہے۔ الخوارزمی نے مفاتیح العلوم ص۱۸ قاہرہ ۱۳۴۲ھ میں اسی کو اصل قرار دیا ہے۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ ایس دراصل یونانی لفظ "اوزیا" ہے جس کے معنی جوہر، ماہیت، وجود اور موجود کے ہیں۔ الکندی، الرسائل، حاشیہ از محقق ص۱۸۲-۱۸۳

۱۱۸ الرازی، کتاب المباحث المشرقیہ ۲/ ۴۷۶ ۱۱۹ ایضاً ۲/ ۴۷۵

۱۲۰ ابن رشد، مناہج الادلۃ فی عقائد الملۃ، مقدمہ ص۱۱

۱۲۱ ایضاً ص۱۳۵ حشویہ فرقہ کے نزدیک وجود باری کی معرفت کا ذریعہ سمع (وحی) ہے نہ کہ عقل۔ یہ فرقہ

" أفی اللہ شک فاطر السموت" جیسی آیتوں سے استدلال کرتا ہے۔ (مناہج الادلہ ص۱۳۴)

۱۲۲ Louis Gardet et M.M. Anawati, Introduction a la theologie musalmane, Essai de theologie comparee, Paris Librairee philosophique J. Vrin. 1948 PP 62-63

نیز محمود قاسم، ابن رشد وفلسفۃ الالٰہیۃ ص۸۶، ابن رشد، مناہج الادلہ ص۱۳۵-۱۴۰، گاردیر کے الفاظ میں

Les atoms sont contingent; les accidents egalement, et donc egalement les corps qui en sout le produit. Des lors atomes accidents corps sont crees directement par Dieu, et crees a chaque instant car ils n'existent quen ins-tent. De sorte quily a toujours un commencement des choses : la creation ex nihilio en decoule immediatement' P.63

۱۲۳ محمود قاسم، ابن رشد وفلسفۃ الدینیۃ ص۹۰-۹۱ مقدمہ مناہج الادلہ ص۱۵-۱۷، نیز ابن رشد مناہج الادلہ ص۱۴۴-۱۴۵

۱۲۴ ابن رشد، مناہج الادلہ ص۱۳۵

۱۲۵ ابن رشد کی تنقید کے لیے ملاحظہ ہو ص۱۳۵-۱۵۰ (مناہج الادلہ)

۱۲۶ ملاحظہ ہو محمود قاسم، مقدمہ مناہج الادلہ ص۱۸-۲۲، ابن رشد وفلسفۃ الدینیۃ ص۸۵-۹۵

۱۲۷ محمود قاسم، مقدمہ مناہج الادلہ ص۴۳-۴۵

۱۲۸ اس سلسلہ میں ملاحظہ ہو E. Brehier, La Philosophie du moyen âge (1937)

E. Seran, Hellenism and christianity (1921)

R. Jolivet, essai sur les rapports entre La pensee Greque et la pensee chretienne (1931)

E. Gilson, The philosophy of st. Thomas aquinas (1924)

R. Mckeon, selection from medieval philosophy (1930)

P. Rouselot, L'intellectualisme de saint Thomas (1924)

P. Vignaux, La pensee au moyen âge (1948)

۱۲۹ھ Frank Thilly, a history of Philosophy (Allahabad, 1989)

۱۳۰ھ Louis garnet et m.-m. Anawati, Introduction a'la theologie musalmane, essai de theologie comparée (Paris 1948) PP 177-179

St. Thomas a quinas., Summa theologica translated by Anthon C. Pegis (New york 1944)

— Summa contra Gentiles vol I, chapter XI, XII

۱۳۱ھ Frank Thilly, ibid, PP. 207-208

A.C. Welch, anselm and his work (1901)

یہ دلیل آنسم نے اپنی کتاب Proslogium میں دی ہے۔ یہی دلیل الفاظ کے تغیر کے ساتھ اکوئینس کے "خلاصہ رد کفر" (Summa Contra Gentiles) جلد اول فصل ۱۰ میں ملتی ہے۔

۱۳۲ھ ٹامس اکوئینس، خلاصہ لاہوتیہ جلد اول، مضمون ۲ (ص۲۲)

۱۳۳ھ ایضاً ۱/۲۲ ۱۳۴ھ ایضاً ۱/۲۳

۱۳۵ھ ایضاً ۱/۲۳ ۱۳۶ھ ایضاً ۱/۲۴

۱۳۷ھ ایضاً ۱/۲۴ ۱۳۸ھ ایضاً ۱/۲۴

۱۳۹ھ ایضاً ۱/۱۵۸ (سوال ۱۳، مضمون ۵) ۱۴۰ھ ایضاً سوال ۱۳، مضمون ۱۵

نیز Sertillanges, La philosiphie de st. Thomas Aquiu vol.I, P.211

۱۴۱ھ اکوئینس، خلاصہ لاہوتیہ سوال ۱۳، مضمون ۱۳

۱۴۲ھ مثال کے طور پر امانوئیل کانٹ (۱۷۲۴—۱۸۰۴ع) کی تنقید کہ باری تعالیٰ کے وجود کے کونیاتی، وجودیاتی اور غائیاتی دلائل اپنے استدلال میں کمزور ہیں۔ ملاحظہ ہو "تنقید عقل محض" (Critique of Pure Reason) ترجمہ مائیکل جون ص۳۳۵-۳۴۷ مطبوعہ ۱۹۴۳ء