قسط نمبر ۴

فلسفہ، علم اور قرآن

پر ایمان کی کہانی

الشیخ ندیم الجسر

شیخ: مثال کے طور پر وہ کہتا ہے، جیسا کہ اس سے مروی ہے:۔ اللہ عالم کو حرکت دفع سے متحرک نہیں کرتا، کیونکہ اس سے اُس کی طرف محدود حرکت کا انتساب لازمی ہو جاتا ہے۔ بلکہ وہ عالم کو اُس کی غایت کی طرف کھینچتا ہے، جیسے ہم خیر اور جمال کی طرف، بغیر اُن کے کسی عمل کے، کھنچے جاتے ہیں۔ ایک اور موقع پر اُس سے مروی ہے:۔ اللہ نے عالم کو اُس کی حرکت دوری دی پھر اُس کو چھوڑ دیا کہ وہ حرکت کرتا ہے۔ میں نہیں سمجھ سکا کہ اللہ کے اعتبار سے حرکت دوری اور حرکت دفع میں کیا فرق ہے؟ اور وہ کہتا ہے کہ یہی دوری حرکت زمین کے گرد سورج کے چکر لگانے کی علت ہے۔ نیز اس کون و فساد کی علت ہے جو زمین پر ظاہر ہوتا ہے۔ کیوں کہ عناصر بدلتے ہیں۔ ان کا امتزاج ہوتا ہے، جسم پیدا ہوتے ہیں۔ نشو ونما پاتے ہیں اور فنا ہوتے ہیں۔ اور یہ سب دو فاعل قوتوں یعنی حار اور بارد اور دو منفعل قوتوں یعنی رطب و یابس کے ایک دوسرے پر عمل سے رونما ہوتا ہے، وہ یہ بھی کہتا ہے کہ زمین ساکن ہے اور یہی جہان کا مرکز ہے اور اللہ کے متعلق کہتا ہے کہ وہ صرف اپنی ذات کو سمجھتا ہے۔ کسی اور کو نہیں سمجھتا۔ اس لئے کہ اگر وہ غیر کو عقل میں لائے تو اس نے اپنے سے کم درجہ کو عقل میں لیا وغیرہ وغیرہ۔ ضدی اور احمقانہ باتیں جو اس کے سابق قول کے متناقض ہیں کہ اللہ ہی علت فاعلہ اور محرکہ ہے اور یہ باتیں اس علم اور عقل اور منطق کے بھی متناقض ہیں، جسے معلم اوّل نے ایجاد کیا۔ یہی وجہ ہے کہ میرے نزدیک راجح بات یہ ہے کہ یہ روایات جو اس کی طرف منسوب کی جاتی ہیں، تمام کی تمام صحیح نہیں ہیں۔

اہم بات یہ ہے کہ ارسطو نے اللہ کے وجود کا انکار نہیں کیا بلکہ اس کی تاکید کی ہے۔ لیکن جب

اس نے اللہ کی ذات اور کیفیت خلق کو بیان کرنا چاہا تو اس کی عقل عاجز ہوگئی جس طرح ان لوگوں کی عقلیں عاجز آگئیں جنھوں نے اس کے اقوال کی روایت اور شرح کی ہے۔

اس کے بعد مابعد الطبیعۃ کے وجود کا نظریہ رواقیین (مشائین) اور ابیقوریین کے نزدیک مادی بحران میں مبتلا ہوگیا۔ جس کی وجہ سے شک کرنے والے ظاہر ہوئے۔ تاآں کہ جدید افلاطونی فلسفہ (فلسفہ اشراق) آیا جس نے خالق کون خدا کے وجود کی تاکید کی۔ اس طرح اس پہلے دور کی تکرار ہوئی جو قدیم فلاسفہ کی زبانی مادیت سے شروع ہوا تھا۔ پھر اس کے درمیان میں سفسطہ اپنے سنجیف شک کے ساتھ آیا۔ پھر الٰہی فلاسفہ سقراط، افلاطون اور ارسطو کی زبانی آخر کار اس خدا کے وجود کی تاکید کی گئی جو جہاں کو پیدا کرنے والا ہے۔

حیران: رواقیین یا ابیقوریین کیا کہتے ہیں ؟

شیخ: معرفت کے نظریہ میں رواقیین لوٹ کر اس شک کی طرف آتے ہیں کہ عقل کو حق و باطل میں امتیاز کرنے کی قدرت حاصل نہیں۔ کیوں کہ وہ کہتے ہیں: معرفت اشیاء محسوسہ سے حاصل ہوتی ہے اور ہم تک حواس کے ذریعہ سے پہنچتی ہے۔ اور مدرکات کلیہ صرف وہی افکار ہیں جنہیں ہماری عقلوں نے پیدا کیا اور جنہیں زندگی میں جزئی احساسات سے حاصل کیا، لہٰذا ہم اسے حق و باطل کے درمیان امتیاز کرنے کے لئے معیار قرار نہیں دے سکتے۔ اس سے نکل کر وہ یہ کہتے ہیں کہ حقیقت صرف شعور کے ذریعہ سے معلوم کی جاسکتی ہے۔ چناں چہ حقیقی چیز ہمارے اندر ایسا قوی شعور اُبھارتی ہے، جس کے انکار کی کوئی سبیل نہیں ہوسکتی۔

رہی جہان کی پیدائش۔ تو اس میں رواقیین بیک وقت متدین بھی ہیں اور ملحد بھی۔ ایک طرف تو وہ یہ کہتے ہیں کہ وجود میں سوائے مادہ کے کوئی چیز نہیں، اور ہر موجود دو عنصروں سے مرکب ہے منفعل غیر متحرک اور فاعل سے۔ اور یہ فاعل وہی قوت ہے جو مادہ کو حرکت اور اس کی تمام تشکلیں عطا کرتی ہے اور یہ قوت آگ کے سوا کوئی چیز نہیں۔ تو دیکھتا ہے کہ وہ یہ کہتے ہیں کہ اللہ نار اولیٰ ہے اور در اصل اللہ کے سوا جو نار کی صورت میں تھا کچھ نہ تھا۔ پھر یہ نار حرکت میں آئی اور اس نے ایک جزء کو ہوا میں بدل دیا۔ اور ہوا کے ایک جزء کو پانی میں اور پانی کے ایک جزء کو مٹی میں اور پھر ہر چیز آگ بن جائے گی۔ پھر ایک اور بار اسی طرح ہوگا اور اللہ ہی نفس عالم ہے اور عالم

اللہ کا جسم ہے ....

حیران: واللہ ان لوگوں کا عجیب حال ہے۔ کیا تغیر وجود کے بارے میں رائے کو طریق معرفت کی رائے پر مبنی نہیں ہونا چاہیئے۔ شعور قوی کے متعلق ان کی وہ رائے کہاں گئی جسے انہوں نے حقیقت کو جاننے کے لئے بنیاد خیال کر رکھا تھا۔ اور اس شعور کو کس طرح اس بات کی طاقت ہوئی کہ وہ اس عجیب ناری خدا کو سمجھ سکے اور اس کا تصور کر سکے۔؟

شیخ: تمہیں شک کرنے کا حق حاصل ہے۔ میں نے تم سے ان کی اس رائے کا صرف اس لئے ذکر کیا ہے تاکہ تمہیں ان لوگوں کی حماقتوں اور بعض متاخرین کی بکواس کے درمیان رابطہ کا پتہ چل جائے۔

ابیقوری نظریہ معرفت میں ارسطو کی رائے سے باہر نہیں گئے۔ چناں چہ وہ کہتے ہیں۔ ہمارے پاس جو افکار ہیں وہ ادراکاتِ حسیہ کا ایسا سلسلہ ہیں جنہیں ہماری قوۃ ذاکرہ محفوظ کر لیتی ہے پھر انہیں موازنہ اور مقابلہ کر کے لیتی ہے تاکہ یہ کل احکام تک پہنچ سکے۔ لہذا ادراک حسی ہی صحیح معیار ہے اور جن احکامات اور ادراکات کی بنیاد اس پر ہے وہ بھی صحیح ہیں۔

اس کے بعد ابیقور (۱) جو اس طریقہ کا سردار ہے، اپنے تخیل میں اور بلند جاتا ہے اور کہتا ہے۔ ہمیں غلطی صرف اس وقت لگتی ہے جب ہم ان چیزوں سے تجاوز کر کے آگے نکل جاتے ہیں جو حواس ہمارے پاس لاتے ہیں اور ان سے ہم ان حقیقی اسباب کے متعلق ایک رائے قائم کرتے ہیں، جو ظواہر کے پیچھے چھپے ہوتے ہیں۔

لیکن یہ عقل سلیم جو اس بات کی معترف ہے کہ ہم ماوراء الطبیعۃ کو سمجھنے سے قاصر ہیں، جب عالم کی پیدائش کے متعلق گفت گو شروع کرتی ہے تو اس دانش مندانہ اور محتاط طریقہ سے نکل جاتی ہے جسے

---

(۱) ابیقور ۳۴۱ق م تا ۲۷۰ق م قبل مسیح۔ ساموس کا رہنے والا تھا اور اس نے اپنے مکتب خیال کی بنیاد اتینہ میں تقریباً ۳۰۶ ق م میں رکھی۔ اس کی تعلیم یہ تھی کہ راحت وخوشی زندگی کی فطری قدرتی انتہا ہے مگر اس نے صرف متوسط اور معقول خوشیوں کے حصول کی ترغیب دی۔ اس کے نزدیک دماغی خوشی جسمانی خوشی سے اعلیٰ وارفع ہے۔ فطرت کی تشریح میں وہ دیمقراطس کے نظریہ "ذرہ" کو قبول کرتا ہے۔
(ڈکشنری آف فلاسفی: ۹۳)

اس نے معرفت کے لئے مقرر کیا تھا۔ چناں چہ یہ ایسی آرا پیش کرتی ہے جو سب کی سب قیاسی اور تخمینہ ہیں۔

یہ دیموقریطس کی رائے کو لے کر خیال کرتا ہے کہ موجودات کی اصل ذرات ہیں۔ اور یہ متحرک بالذات ہیں۔ نیز یہ کہ ان کی حرکت کی علت ان کے اندر پائی جاتی ہے۔ یہ ان کا ثقل ہے۔ اور یہ اپنے ثقل کی وجہ سے اوپر سے نیچے کو حرکت کرتے ہیں۔ لیکن شاذ و نادر اس سے منحرف بھی ہو جاتے ہیں۔ یہ گرتے ہیں پھر ایک دوسرے سے ملتے ہیں اور مرکبات بناتے ہیں۔ اور یہ کہ یہ زندگی تمام کی تمام اس ترکیب سے اتفاقاً پیدا ہو گئی۔

حیران: میں یہ نہیں سمجھ سکا کہ اس نے یہ کیوں فرض کر لیا کہ ذرات اوپر سے نیچے کو اپنے ثقل کی قوت سے متحرک ہیں۔ حالاں کہ ثقل تو جاذبیت سے پیدا ہوتا ہے۔

شیخ: ابیقور اس تصور میں معذور ہے۔ کیوں کہ قانون جاذبیت کے متعلق جس طرح تمہیں علم ہے، اس زمانہ میں اس کا علم نہ تھا۔ لہٰذا اس نے قوت ثقل کی وجہ سے جسموں کے اوپر سے نیچے کو گرنے کو جیسا کہ حواس نے پیش کیا، قبول کر لیا اور وہ اپنی شرط پر قائم رہا کہ جو کچھ حواس پیش کرتے ہیں ہم ان سے آگے نہ بڑھیں لیکن جب وہ اس شرط سے نکل کر یہ خیال کرتا ہے کہ یہ زندگی اتفاقیہ طور پر پیدا ہو گئی تو وہ معذور نہیں سمجھا جاتا۔

مزید برآں اس کا اس رائے میں اپنی شرط سے باہر جانا اس کے اس قول سے زیادہ عجیب نہیں کہ خداؤں کا وجود انسانی شکل میں ہے۔ وہ کھاتے ہیں۔ پیتے ہیں۔ یونانی بولتے ہیں اور ان کے جسم روشنی کے عنصر سے بنے ہیں۔ وہ دائمی خوشی میں رہتے ہیں۔ اور دنیا کے معاملات میں مداخلت نہیں کرتے۔ لہٰذا غور کرو ....

رہی اس کی یہ رائے کہ جہان اور زندگی اچانک اور اتفاقیہ طور پر بن گئی تو یہ اس کی تردید کا وقت نہیں ہے۔ جب ہم ان لوگوں تک پہنچیں گے جنہوں نے موجودہ دور میں اس رائے کو اپنایا تو اس کی تردید کریں گے۔

حیران: یہ نئے شک کرنے والے کون ہیں۔ اور کیا انہوں نے کوئی ایسی نئی بات پیش کی ہے جو سوفسطائیوں نے پیش نہیں کی کہ آپ ان کے متعلق مجھے کچھ بتانا چاہتے ہیں؟

شیخ: اگر یہ جدید شک کرنے والے کوئی نئی بات پیش نہ کرتے تو میں تم سے ان کا تذکرہ نہ کرتا۔ میں تمہیں نظریۂ معرفت کے بارے میں فلسفی آرا، پر گفت گو کرتے ہوئے انتہا، تک لے جاؤں گا۔ ان جدید شک کرنے والوں کی ایسی آرا، ہیں، جن سے تمہیں بالکل بے خبر نہیں ہونا چاہیئے۔ ورنہ جب تو اس کے بعد انہیں پڑھے گا، تو بہت سی اُلجھنوں میں پڑ جائے گا۔

اس میں شک نہیں کہ وہ بات جس میں قدیم سوفسطائی جدید شک کرنے والوں کے ساتھ متفق ہیں، وہ شک ہی ہے۔ لیکن ان کے طریقہ، طرز اور غایت میں ان دونوں کا فرق واضح ہو جاتا ہے۔ چناں چہ جیسا تجھے معلوم ہے، سوفسطائیوں کا کوئی فلسفی مذہب نہیں ہے۔ بلکہ وہ پیشہ ور معلم ہیں تو مگر شک کرنے والوں کا مقصد کمائی کرنا نہ تھا۔ یہ تو مفکرین کی ایک جماعت تھی جن کے خیال میں یہ بات آگئی کہ حقیقت تک پہنچنا ہمارے مقدور میں نہیں ہے۔ لہٰذا انہوں نے شک کیا اور کہا: ہم نہیں جانتے اور اس "لاادریت" کو بذاتہ ایک فلسفی مذہب بنا دیا۔

ان کے مذہب کا خلاصہ یہ ہے کہ ہم اشیاء کے صرف ظواہر کو جانتے ہیں اور یہ مختلف مظاہر سے ظاہر ہوتے ہیں اور جو کچھ ہم خواب میں دیکھتے ہیں یا حواس کے دھوکے سے ہمیں دکھاتی دیتا ہے، ان میں حقیقی اور غیر حقیقی تخیل میں امتیاز کرنے کا ہمارے پاس کوئی ذریعہ نہیں ہے۔ اور یہ کہ حواس کبھی بھٹک بھی جاتے ہیں۔ جس طرح کہ ادراک کرنے والے اور مُدرک چیزیں حالات اور اوضاع کے اختلاف کی وجہ سے حواس کے ادراک میں بھی اختلاف پایا جاتا ہے۔ اس کے بعد وہ اس سے بھی بڑھ گئے اور قانون علت کا انکار کر دیا۔ اور کہا کہ لوگ اشیاء کی علتوں کی تشریح ان کے ظواہر کے ذریعہ سے کرتے ہیں۔ لیکن ان ظواہر کو مختلف شکلوں میں بیان کیا جا سکتا ہے۔ لہٰذا قطعی یا یقینی بات کہنے کی کوئی گنجائش نہیں۔ ان میں سے بعض نے قیاس اور استقرار کے صحیح ہونے سے انکار کیا۔ پھر بعض لوگ شک میں اور آگے نکل گئے یہاں تک کہ انہوں نے کہا کہ اُصول ادلیہ خود فرضی چیزیں ہیں، جن کی کوئی دلیل نہیں۔ اور اگر ہم استدلال میں تسلسل سے بچنا چاہیں تو اسی برھان دوری میں گرفتار ہو جاتے ہیں جس میں مقدمہ کو نتیجہ کی اور نتیجہ کو مقدمہ کی دلیل پیش کیا جاتا ہے۔ اور یہ باطل ہے۔ لہٰذا یہ استدلال بھی ناممکن ٹھہرا۔

ان شک کرنے والوں میں سے اعتدال پسند وہ لوگ ہیں، جنہیں احتمالیین کہا جاتا ہے۔ اس لئے

کہ یہ بعض ایسے حقائق کے راجح ہونے کے قائل ہیں جو بدون اس کے کہ ہم اس ترجیح سے تجاوز کر کے ان کے صحیح ہونے پر دلیل پیش کریں۔ ہمیں واضح معلوم دیتے ہیں۔ لہذا ہمیں خود تجربہ کر لینا چاہیئے اور جب ہم ظواہر طبیعت اور ان کے اسباب کے باہمی ربط کو دیکھیں تو بغیر اس کے کہ ہم یہ عقیدہ رکھیں کہ یہ "قانون علت" کی بنیاد پر سہارا لیئے ہوئے ہیں، ان سے نتائج کے ظاہر ہونے کی توقع رکھیں گے۔

حیران: یہ سچ ہے کہ حقائق کے انکار کرنے میں ان شک کرنے والوں کا غلو سوفسطائیوں کی بکواس کے مقابلہ میں زیادہ خطرناک ہے۔ چناں چہ یہ لوگ حقائق کا انکار کرتے ہیں اور یہ اعتراف کرتے ہیں کہ ان کا انکار استدلال میں مہارت کی بنیاد پر قائم ہے، مگر اوّل الذکر تو سنجیدگی کے ساتھ عقلی اصولوں کے منکر ہیں۔

شیخ: جیسا تو نے کہا، ان کا ان اصول عقلیہ اولیہ کے انکار کرنے میں غلو جن کے متعلق ان کا یہ خیال ہے کہ یہ بے دلیل اور فرضی باتیں ہیں، بہت ہی قبیح اور احمقانہ معلوم ہوتا ہے۔ لیکن احتمالیین جو تھے، ظواہر طبیعت کو دیکھنے میں ان کی نگاہیں بہت دور تک چلی گئی تھیں۔ علم کے متعلق بعض جدید حیرت انگیز امور، ایسے امور، جن کی صحت کے متعلق کوئی قاطع عقلی دلیل قائم نہیں ہوتی، احتمال کا عقیدہ رکھنے کو واجب قرار دینے کی تائید کرتے ہیں۔ کیوں کہ اگر تو زمین سورج اور ستاروں کے متعلق نیز مادہ اور اس کی حقیقت کے متعلق قدیم لوگوں کی آراء اور موجودہ دور کے علمی حقائق کے درمیان موازنہ کرے گا تو تو بہت سا فرق پائے گا۔ جس سے تجھے یہ معلوم ہو گا کہ احتمال اور ترجیح کے عقیدہ میں کوئی زیادہ غلو نہیں پایا جاتا۔ لیکن یہ غلو تو اُن کے اس خیال سے ظاہر ہوا کہ تمام اُصولِ عقلیہ اولیہ دلیل کے محتاج ہیں کیوں کہ جب ہم یہ مطالبہ کریں کہ مثلاً اس بات کی دلیل پیش کی جائے کہ کل جُزو سے بڑا ہے اور یہ کہ حاوی (اپنے اندر شامل کرنے والا) محوی (مشتمل جزو) سے بڑا ہے، یہ کہ اجتماع نقیضین جائز نہیں۔ اور یہ کہ ایک دو کا نصف ہے تو ہم اپنی عقلوں کو طلاق دے بیٹھے ہوں گے اور اس بات کا مطالبہ کر رہے ہوں گے کہ ایسی عقلوں کے ذریعہ جو بشری عقلوں سے بالا و بلند ہیں، معیار فکر قائم کریں۔ اور یہ موضوع سے باہر جانا ہے۔ کیوں کہ ہم ان ہی عقلوں کے ذریعہ سے حقائق کی طرف دیکھتے ہیں جو اپنی فطرت میں ایسے اولیہ بدیہیہ اُصول پر مشتمل ہیں، جن کے

لئے عقل کسی قسم کی دلیل کا مطالبہ نہیں کرتی۔ اور یہی وہ بنیاد ہے جس پر ہر عقلی ادراک کے حکم کا دار و مدار ہے۔ لہٰذا اس کا انکار کر دینے سے علاوہ اس کے کہ اس میں تناقض پایا جاتا ہے۔ عقل کے عمل کو معطل کرنا ہوگا۔ اور اس کے قائلوں سے جب یہ سوالات کئے جائیں تو وہ لوگوں کے تمسخر کا نشانہ بن جائیں گے۔

جب تمہارے نزدیک معرفت ناممکن ہے تو تمہیں یہ کیسے معلوم ہو گیا کہ یہ ناممکن ہے۔ اور پھر تمہیں یہ کیسے معلوم ہوا کہ قضایا اولیہ پر کوئی دلیل قائم نہیں کی گئی اور یہ کہ حواس دھوکا دیتے اور عقلیں غلطی کھاتی ہیں اور تمہیں یہ کیسے معلوم ہوا کہ تسلسل باطل ہے۔ اور برھان دوری درست نہیں .... بے شک یہ اقوال ہی (معارف) ہیں۔ اور جب تمہارا یہ قول صحیح قرار پایا کہ معرفت ناممکن ہے تو تم نے حقیقت کو پا لیا اور تمہارا یہ کہنا کہ معرفت ناممکن ہے، ایک باطل قول ہوگا اور جب تمہارا یہ قول درست نہ ہوگا تو معرفت ناممکن نہ ہوگی .... اور اگر تم یہ کہو کہ دَور اور تسلسل کا باطل ہونا عقلوں میں ایک بدیہی امر ہے تو تم نے اس بات کا اعتراف کر لیا کہ ایسا عقلی قضیہ پایا جاتا ہے جس کے صحیح ہونے کے متعلق عقل قطعی فیصلہ دیتی ہے اور اگر تم اس امر کے بدیہی ہونے کا انکار کرو تو تمام دلائل بنیاد سے ہی منہدم ہو جائیں گے۔

حیران: ان مادی رواقی ابیقوری کانٹوں اور عقل کو معطل کرنے والے اس شک کے درمیان جدید افلاطونی (۲) ایمان کیسے پیدا ہوا۔؟

شیخ: کیا تجھے اس پر تعجب آتا ہے اور یہ تو قضیہ ایمان کی وہ دائمی اور دوری ترقی ہے جس کی ٹھوکروں سے شک اور الحاد کے دور کے بعد ہی عقل یا وحی کے ذریعہ سے کوئی اُٹھ سکتا اور غفلت سے بیدار ہو سکتا ہے۔

جدید افلاطونیت کے لئے دونوں اُمور جمع ہو گئے یعنی عقل اور وحی۔ اور یہ مذہب افلاطون اور نصرانیت کے امتزاج سے بنا۔ اس کی ابتدا فیلون اسکندری نے کی اور تجدید افلوطین

(۲) افلاطونیہ حدیثہ۔ اس مکتب فکر کی بنیاد اسکندریہ میں دوسری صدی مسیحی میں امونیس سکس نے رکھی اور اس کا خاتمہ پانچویں صدی عیسوی میں پروکلس پر ہوا۔

ئے۔ فیلون نے اسکندریہ میں مسیح سے بیس سال پہلے نشو و نما پائی اور ۵۴ء میں وفات پائی یعنی اس وقت جب کہ اسکندریہ کا شہر عظیم عالمی مرکز بننے میں اثینہ کا جانشین بن چکا تھا۔ اس وقت وہاں مذہب افلاطونی کا تسلط تھا۔ اور جہاں کی اصل کے متعلق اور اس کے حادث یا قدیم ہونے کے متعلق خوب بحثیں اور جھگڑے ہو چکے تھے۔ فیلون اسکندری نے افلاطون کی آراء کی تشریح کی۔ اس کے بعد افلوطین ۲۰۵ء اور ۲۷۰ء کے درمیان آیا اور اس نے اس مذہب کی تجدید کی، جو بعد میں افلاطونیہ حدیثہ کے نام سے مشہور ہوا۔

وجود اور جہاں کی تخلیق کے نظریہ کے بارے میں افلاطونیہ حدیثہ کی رائے کا خلاصہ یہ ہے:

اس جہاں کے بہت سے ظواہر ہیں۔ یہ ہمیشہ بدلنے والا ہے۔ لہٰذا یہ ممکن نہیں کہ یہ بذات خود پیدا ہوا ہو بلکہ اس کے خالق اور ایجاد کرنے والا کا ہونا ضروری ہے اور یہ خالق اللہ ہے۔ اللہ ایک ہے۔ ازلی ہے ابدی ہے۔ بذاتِ خود قائم ہے۔ وہ مادہ اور روح سے بھی بالا ہے اور چوں کہ اس کے اور اشیاء کے درمیان کوئی مشابہت نہیں پائی جاتی، لہٰذا "سلبی" صفات کے سوا اس کی صفت بیان نہیں ہو سکتی۔ وہ مادہ نہیں ہے۔ اسے نہ متحرک کہا جا سکتا ہے اور نہ ساکن۔ اور نہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ کسی (خاص) زمان یا مکان میں موجود ہے۔ اور نہ کسی صفت کا اس کی طرف منسوب کرنا ممکن ہے کیوں کہ اس طرح اس کی مخلوق کے ساتھ اس کی مشابہت ہو جائے گی اور وہ محدود ہو جائے گا۔ اس کی کوئی انتہا نہیں۔ وہ کامل ہے۔ اسے کسی چیز کی حاجت نہیں ہیں اس کی طبیعت کا صرف اسی قدر پتہ ہے کہ وہ ہر چیز کا خالق ہے۔ ہر چیز سے بلند ہے اور عقلیں اس کی حقیقت کو دریافت نہیں کر سکتیں۔

یہ کلام باوجود اس کے کہ اس میں حق باتیں پائی جاتی ہیں تنزیہ میں بہت سے غلو پہ مشتمل ہے۔ یہاں تک کہ اللہ کو وہ بغیر ماہیت کے موجود قرار دیتا ہے۔ لہٰذا صفات سلبیہ پر اکتفا کرنا درست نہیں کیوں کہ اگرچہ اس میں اللہ کے وجود کی صفات، قدامت، [illegible] حادث ہونے کی مخالفت، بذاتِ خود قائم ہونے کا اعتراف اور ان پر ایمان پایا جاتا ہے، مگر یہ کلام اللہ کے لئے علم، قدرت، ارادہ کے صفات ثابت نہیں کرتا حالاں کہ یہ صفات اللہ کے لئے عقلاً واجب ہیں۔

بہرحال اہم بات یہ ہے کہ یہ مذہب اللہ کے وجود کا معترف ہے اور یہ کہ اللہ جہاں کا پیدا

کرنے والا ہے۔ لہٰذا اس وجہ سے کہ یہ اللہ تعالیٰ کی بعض ایسی صفات سے بے خبر ہے جو عقلاً اس کے لیے واجب ہیں، اس کی تنقید پر طول دینا ہمارا مقصد نہیں۔ لیکن میں تجھے اور غلطیاں بتانا چاہتا ہوں جن میں اس مذہب کا بانی افلوطین جب اس نے تخلیق کی کیفیت بیان کرنی چاہی، پڑ گیا۔ اس کے تخیل نے سرکشی کی اور وہ اوہام کے گڑھے میں گر پڑا۔ چناں چہ وہ کہتا ہے:۔

اللہ تعالیٰ کے لیے ممکن نہیں کہ وہ جہان کو براہِ راست پیدا کر سکے کیوں کہ اگر وہ اسے خود پیدا کرتا تو ضروری تھا کہ اس کا اس کے ساتھ اتصال ہوتا۔ نیز کہ وہ ایک ہے، اس سے یہ جہان متعدد ہے، صادر نہیں ہو سکتا۔

حیران: تو پھر تخلیق کیسے ہوئی؟

شیخ: افلوطین ہمیں بتاتا ہے کہ اللہ کے اپنے نفس میں سوچنے سے "فیض" پیدا ہوا اور یہی فیض جہان ہے۔ پہلی چیز جو اللہ سے پھوٹی، عقل ہے۔ اس عقل کے دو کام ہیں، اللہ میں غور کرنا اور اپنی ذات میں غور کرنا۔ اور عقل سے "عالم کا نفس" پھوٹا۔ اور عالم کے نفس سے "نفوس بشریہ" پھوٹے۔ اور ایک دوسرا نفس پھوٹا اور وہ طبیعت ہے۔ اور عالم کا نفس یہی عالم روحانی ہے مگر اس کا مرکز اس کے کنارہ پر ہے اور عالم محسوس کے قریب ہے اور عالم محسوس اور عقل کے درمیان یہی واسطہ ہے۔

کیفیت تخلیق، فیض، انبثاق، عقول اور نفوس کے متعلق میں نے تم سے ان خیالات کا ذکر صرف اس لیے کیا ہے کہ تجھے ان حماقتوں کا سبب معلوم ہو جائے جن میں وہ اسلامی فلاسفہ بھی پڑ گئے جنہوں نے بہت سی چیزوں کو افلاطونیہ حدیثہ سے لیا۔ وہ اسے اسکندرانیوں کا مذہب کہتے تھے اور افلوطین کا نام اُنہوں شیخ یونانی رکھا۔

فاران سے پیرینہ تک

نورٌ علیٰ نور

حیران بن الاضعف کہتا ہے۔ میں نے شیخ کے کلام سے معلوم کر لیا کہ وہ مجھے اس رات

مسلمان فلاسفہ کی باتیں سنائے گا۔ میرے پاس ایک کتاب تھی جس میں رازی، الفارابی اور ابن سینا کا ذکر تھا۔ مجھے یہ کتاب اپنے والد کے کتب خانے میں ملی تھی۔ لہذا میں نے دن کے وقت اس کا مطالعہ کرنا شروع کر دیا۔ جب شیخ کے پاس جانے کا وقت آیا تو میں ان کے پاس گیا اور وہ کتاب میری بغل میں تھی۔ مجھے دیکھتے ہی کہا:۔

شیخ: حیران! یہ کون سی کتاب ہے؟

حیران: میرا خیال تھا کہ آپ مجھ سے مسلمان فلاسفہ کا ذکر کریں گے اور اس کتاب میں رازی(۳) الفارابی اور ابن سینا کا ذکر ہے۔

---

(۳) ابو بکر محمد بن زکریا الرازی (۲۵۱ھ ۹۲۳ء یا ۳۱۱ھ یا ۹۳۲ء یا ۳۲۰ھ) رے میں پیدا ہوا۔ تیس سال سے اوپر عمر میں بغداد آیا۔ پہلے علوم عقلیہ میں مشغول رہا۔ پھر کافی عمر کا ہو کر علم طب پڑھا۔ اس فن میں اس کا استاد علی بن ابن الطبری تھا۔ علم فلسفہ بلخی سے پڑھا اور بقول موفق الدین ابوالعباس احمد بن القاسم بن خلیفہ المعروف بابن ابی اصیبعہ، اس نے ۲۹۰ھ کے بعد یا ۳۰۰ھ کے بعد یا ۳۲۰ھ کے بعد وفات پائی (عیون الانباء: ۱: ۳۰۹ - ۳۲۱) — جمال الدین ابوالحسن علی بن یوسف القفطی (م ۶۴۶ھ = ۱۲۴۸ء) لکھتے ہیں:۔ انہوں نے ۳۲۰ھ کے قریب وفات پائی اور اس قول کو قاضی صاعد بن الحسن الاندلسی کی طرف منسوب کیا ہے۔ پھر فرماتے ہیں کہ ابن شیران نے اپنی تاریخ میں ان کی تاریخ وفات ۳۶۴ھ دی ہے۔ انہوں نے معارف طبعیہ اور الہیہ میں بہت سی تصانیف کیں۔ مگر زیادہ توجہ علم الٰہی کی طرف رہی۔ لیکن بقول ابن القفطی یہ علم الٰہی کا صحیح مفہوم نہیں سمجھ سکا۔ اس لئے اس کی رائے میں اضطراب پایا جاتا ہے۔ چناں چہ اس نے احمقانہ آراء کی تقلید کی اور خبیث مذہب کو اختیار کیا اور ان لوگوں کو برا کہا جن کے کلام کو یہ نہیں سمجھ سکا۔ ان کی کثیر التعداد تصانیف ہیں۔ جن میں سے ایک الکتاب المنصوری ہے، جسے انہوں نے منصور بن اسمٰعیل کے لئے لکھا۔ کتاب البرہان لکھی جس میں یہ ثابت کیا کہ انسان کو پیدا کرنے والا خالق حکیم ہے۔ (ابن القفطی، طبع لائپ سگ ۱۹۰۳ء: ۲۷۱ - ۲۷۷) —

شیخ: کیا تو نے اسے پڑھا ہے؟

حیران: ہاں میں نے اس کا کچھ حصہ پڑھا ہے اور کچھ سمجھا بھی ہے۔ اور بہت سی چیزیں میں نہیں سمجھ سکا۔ اس میں مجھے بعض مشکل اور مغلق عبارتیں ملی ہیں جن میں بعض وہی افلاطونیہ حدیثہ کی بے ہودہ باتیں بیان کی گئی ہیں، جن کا مولانا شیخ نے مذکرہ کیا ہے۔ تو کیا ان تینوں کا اللہ کے متعلق کمزور ایمان تھا جیسا کہ عام مشہور ہے۔

شیخ: حیران! خدا کی پناہ۔ یہ لوگ تو اللہ پر سب سے بڑے ایمان لانے والوں میں سے ہیں۔ اور اللہ کے وجود پر ان کے دلائل بہت سچے ہیں۔ اور ایسے کیوں نہ ہوں، ان میں دیگر مسلمان فلاسفہ کی طرح وحیِ صادق کا ایمان اور عقلِ سلیم دونوں پائی جاتی ہیں۔ اور یہی نورٌ پر نور ہے۔ لیکن یہ لوگ مراتب تخلیق اور اس کے ذرائع کے بارے میں جدید افلاطونی بیہودگیوں اور خیالات میں کھوئے گئے اور صحیح بات ان پر مشتبہ ہو گئی۔ چناں چہ انہوں نے اسے ارسطو کا کلام خیال کر لیا اور جو تعظیم ان کے دلوں میں معلم اوّل (ارسطو) کی تھی وہ اس بے ہودگی کی اصلاح کے راستہ میں حائل ہوئی۔ اس لئے ان لوگوں کا جنہوں نے اُن کے بارے میں لکھا، یہ فرض تھا کہ ان کے اقوال میں بحث و تحیص کرتے، اور ان اقوال میں سے روشن حق اور تاریک باطل میں امتیاز کرتے۔ مگر جن لوگوں نے ان پر لکھا ہے، اُنہوں نے یہ کام یا تو اس لئے نہیں کیا کہ وہ حق و باطل میں تمیز کرنے سے عاجز تھے یا اس لئے کہ وہ ایمان کی مدد نہیں کرنا چاہتے تھے یا ایمان کے ساتھ چال بازی کرنا چاہتے تھے۔

چناں چہ رازیؔ بہت ہی سچے مومنین میں سے تھا۔ اور اگر ہمارے پاس اس کے سچے ایمان پر اس کے اس قول کے سوا کہ "زندہ کائنات کی بعض ہستیوں میں عقل کا وجود اور اعلیٰ صنعت کاری پر ان کی قدرت اس بات کی دلیل ہے کہ ایک ایسا خالق موجود ہے جس نے ہر چیز کو اچھے طریقہ پر پیدا کیا" کوئی اور دلیل نہ بھی ہو تو صرف یہ قول ہمارے لئے کافی تھا۔ لہٰذا میرے نزدیک اس کا یہ کلام ہر قسم کی برہان نظری مُرکب سے بڑھ کر صدقِ ایمان پر دلالت کرتا ہے۔ کیوں کہ وہ اس سادا اور واضح دلیل پر اعتماد کر رہا ہے جس میں نہ تو کہنے والے کی طرف سے اور نہ سُننے والے کی طرف سے اس میں کسی قسم کے شک کی گنجائش ہے۔ اور جو شخص

اوروں کی اس قسم کے ایمان کی طرف رہنمائی کرتا ہو، اے حیران! وہ ضعیف الایمان نہیں ہو سکتا۔

حیران: اور جناب کی الفارابی کے متعلق کیا رائے ہے؟

شیخ: اے حیران! مؤمنین فلاسفہ میں سے الفارابی عظیم ترین ہستیوں میں سے ہے۔ اس کی گفتار بہت صحیح اور اللہ کے وجود پر اس کے دلائل بہت سچے ہوتے ہیں۔ وہ پہلے عقل کی مدافعت کرتا ہے، چناں چہ اس نے عقل کے لئے احکام اولیہ بدیہیہ ثابت کئے۔ جن پر تمام دلائل کا دار و مدار ہے۔ اس سے اس نے اللہ کے وجود کو ثابت کرنے کی راہ نکالی۔ معرفت اور وجود کے متعلق اس کے اقوال ابتدا سے لے کر اس زمانہ تک علما، فلاسفہ اور متکلمین کی عقلوں پر تصرف کرتے رہے ہیں۔

فارابی کہتا ہے: علم دو چیزوں پر منقسم ہے (۱) تصور مطلق اور تصور مع تصدیق۔ بعض تصورات ایسے ہیں جن کی تکمیل بغیر اس کے کہ ان سے پہلے کسی اور کا تصور کیا جائے، نہیں ہوتی۔ جس طرح جسم کا تصور اس وقت تک ممکن نہیں جب تک طول، عرض، عُمق کا تصور نہ کیا جائے۔ ہر تصور پر یہ بات لازم نہیں آتی بلکہ آخر کار ایسے تصور تک پہنچنا ضروری ہے جو اپنی جگہ کھڑا ہو۔ اور کسی ایسے تصور کا تصور نہ کیا جائے، جو اُس سے متقدم ہو۔ مثلاً وجود، وجوب، امکان۔ کیوں کہ ان سے پہلے کسی اور چیز کے تصور کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ بلکہ یہ تو واضح، صحیح اور ہمارے ذہن میں مرکوز معانی ہیں۔

تصدیق میں بعض چیزیں ایسی ہوتی ہیں جن کا ادراک اس وقت تک ممکن نہیں ہوتا جب تک ان سے پہلے اور چیزوں کا ادراک نہ کیا جائے۔ مثلاً تُو یہ معلوم کرنا چاہے کہ یہ جہاں (حادث) ہے، تو اس سے پہلے اس تصدیق کا حاصل ہونا ضروری ہے کہ جہاں (مرکب) ہے اور ہر مرکب حادث ہے۔ یہ اولیہ احکام ہیں۔ اور عقل کے اندر ظاہر ہیں۔ جس طرح کہ نقیض کی دونوں طرفوں میں ہمیشہ ایسا ہوگا کہ ایک سچی اور دوسری جھوٹ ہوگی۔ اور یہ کہ کُل جزو سے بڑا ہے۔ یہ معانی ہمارے ذہنوں میں گڑ چکے ہیں۔ ان کا اظہار بر سبیلِ تنبیہ ممکن ہے کیوں کہ ان سے بڑھ کر کوئی چیز زیادہ واضح نہیں اور ان پر کوئی دلیل نہیں دی جاتی۔ اس لئے کہ یہ بذاتِ خود واضح اور یقین کے انتہائی درجہ تک یقینی ہیں۔ خواہ کسی قسم کا مسئلہ ہو، دلیل قائم کرنے میں ہم ان اولیہ احکام سے مستغنی بھی نہیں ہو

سکتے کیوں کہ یہ بنیادی اور بدیہی اُصول ہیں۔

حیران: واللہ یہ بات تو یقین کے اعلیٰ مرتبہ کی بات ہے۔

شیخ: الفارابی نے اللہ کے وجود پہ اپنی دلیل کی بنیاد اسی پہ رکھی ہے۔ چناں چہ وہ کہتا ہے: موجودات کی دو قسمیں ہیں۔ ایک (ممکن الوجود) اور دوسری (واجب الوجود)۔ ممکن الوجود کو جب غیر موجود فرض کر لیا جائے تو اس سے کوئی محال بات لازم نہیں آتی۔ یہ موجود ہونے کے لئے علت سے مستغنی نہیں ہوتا اور جب موجود ہو گیا تو یہ واجب الوجود بغیرہ بن گیا لذاتہ نہیں۔ لیکن واجب الوجود کو جب غیر موجود فرض کیا جائے تو اس سے محال لازم آتا ہے اور اس کے وجود کی کوئی علت نہیں اور نہ یہ ہو سکتا ہے کہ اس کا وجود کسی اور کی وجہ سے ہو۔ اور ممکن اشیاء، علت اور معلول ہونے میں لا نہایت تک نہیں چلی جا سکتیں اور نہ یہ دوری طریقہ پر ہو سکتی ہیں بلکہ کسی واجب چیز پر ان کا ختم ہو جانا ضروری ہے۔ وہی 'موجود اوّل' ہے جو کہ اشیاء کے وجود کا اوّلین سبب ہے اور وہ اللہ تعالیٰ ہے۔

حیران: واللہ! یہ اعلیٰ مراتب یقین کی بات ہے۔

شیخ: اے حیران! تمہارا یہ کہہ دینا کہ یہ اعلیٰ مراتب یقین کی بات ہے، کافی نہیں۔ بلکہ تو اُسے اپنے سینے میں محفوظ رکھ اور اللہ کے بارے میں بغیر علم اور بغیر ھدایت کے جھگڑنے والوں میں سے کسی کو موقع نہ دے کہ وہ تجھے غافل پاکر اسے تمہارے دل سے مٹا دے یا شک پیدا کر دے۔ اور تو عنقریب دیکھ لے گا کہ اس دلیل نے عقلوں پر کس طرح اپنا تسلط جمایا۔ لائبنز اعظم نے سات سَو سال بعد آکر اس کی تجدید کی، اور اس کی بڑائی بیان کی۔

حیران: تو پھر جناب نے یہ کیسے کہہ دیا کہ الفارابی نے جدید افلاطونی طریقے کو اپنایا؟

شیخ: مجھے یقین ہے کہ الفارابی نے تخلیق، تکوین اور اس کے مراتب کے اسرار کے بارے میں افلاطونیہ حدیثہ سے جو بے ہودگیاں لی ہیں وہ دل سے نہیں لی تھیں، محض زبان سے لی تھیں۔ تاکہ وہ اپنی مہارت اور فلسفہ دانی کا اظہار اور اس پر فخر کر سکے۔ کیوں کہ جو عقل معرفت کے قوانین اس سنجیدگی کے ساتھ وضع کرتی ہو، وہ ایسی بے ہودگیوں کی قائل ہو کر یا اُن پر ایمان لا کر اُن میں نہیں پڑ سکتی۔ اور اگر تو اُسے سُن لے کہ وہ کیسے اس بات کا اقرار کرتا ہے کہ اللہ کی ذات کی حقیقت اور اس کی صفات کے اسرار سمجھنے سے ہماری عقلیں قاصر ہیں اور تو یہ بھی دیکھ لے کہ وہ اپنی متانت اور حکمت اور

اللہ کے ساتھ ادب ملحوظ رکھنے میں کیسے مستحکم ہے تو مراتب تخلیق اور اس کے واسطوں کے بارے میں جو بجواس بھی اس کی طرف منسوب کی گئی ہے، تو اس کی تکذیب کرے گا۔

وہ کہتا ہے: جب اللہ تعالیٰ تمام موجودات میں سے کامل ترین ہستی ہے، تو ضروری ہے کہ اس کے متعلق ہماری معرفت بھی کامل ترین ہو۔ جس طرح ریاضیات کے متعلق ہماری معرفت طبیعیات کے مقابلہ میں زیادہ کامل ہوتی ہے، اس لئے کہ اوّل الذکر کا موضوع مؤخر الذکر سے زیادہ کامل ہے لیکن موجود اوّل کے سامنے ہم ایسے ہیں، جیسے ہم کسی روشن ترین روشنی کے سامنے ہوں، اور اسے اپنی بینائی کی کمزوری کی وجہ سے برداشت نہ کر سکیں۔ اس لئے کہ جو کمزوری مادہ کے ساتھ میل جول سے پیدا ہوتی ہے وہ ہماری معرفت کو مقید کر دیتی ہے اور اس میں رکاوٹ ڈال دیتی ہے۔

اے حیران! یہ شخص اس طرح اپنے بیان، سنجیدگی اور اپنے اس عجز کے اقرار میں جس کا ہر عقلمند اقرار کرتا ہے، بلند ہوتا جاتا ہے یہاں تک یہ جب تخلیق عالم کی کیفیت کے متعلق، افلاطونیہ حدیثہ نے جس قدر بھی قیاس آرائیاں کی ہیں، ان کی پیروی کرنا چاہتا ہے تو اپنی مہارت کے اظہار اور فلسفی بننے کی محبت اسے مغرور کر دیتی ہے۔ چناں چہ یہ افلاطونیہ حدیثہ کی اختراع کردہ عقول، نفوس اور افلاک پر اکتفا نہیں کرتا بلکہ اور عقول، نفوس اور افلاک کا اضافہ کرتا ہے حتےٰ کہ تجھے یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ جس شخص کے یہ خیالات ہیں، وہ فارابی کے سوا کوئی اور شخص ہے۔

حیران: کیا ابن سینا، جس کے متعلق میں سنتا ہوں کہ وہ الفارابی سے بھی بڑا ہے، اسی قسم کی باتوں میں پڑا۔

شیخ: ابن سینا فلاسفہ مومنین میں عظیم ترین شخصیت ہے۔ معرفت اور وجود کے متعلق بحث کرتے وقت وہ بلندی اور متانت میں اور عقول، افلاک اور مراتب صدور پر کلام کرتے ہوئے حقیر باتیں کرنے میں وہ اپنے استاد الفارابی سے بہت ہی زیادہ مشابہت رکھتا ہے۔

سنو! وہ معرفت کی بحث میں کہتا ہے: حیوانی ادراک یا ظاہر میں ہے یا باطن میں۔ چناں چہ ظاہری ادراک حواس خمسہ کے ذریعہ سے ہوتا ہے اور ان حواس خمسہ ظاہرہ کے پیچھے ان صورتوں کو شکار کرنے کے لئے جنہیں یہ حواس لاتے ہیں، جال اور پھندے ہیں۔ ان میں سے ایک قوت مصورہ ہے، جو محسوسات کے زائل ہونے کے بعد اُن کی صورتوں کو ثابت رکھتی

ہے۔ایک اور قوت ہے، جسے "وہم" کہتے ہیں۔ یہ وہ قوت ہے جو محسوس چیز سے غیر محسوس چیزوں کا ادراک کرتی ہے جیسے وہ قوت جو بکری میں اس وقت پائی جاتی ہے جب وہ بھیڑیئے کی شکل کو دیکھے۔ یہ قوت بھیڑیئے کی بکری سے دشمنی کا ادراک کرتی ہے کیوں کہ حسِ بصری اکیلی اس عداوت کو معلوم نہیں کر سکتی۔ تیسری قوتِ حافظہ ہے۔ یہ ان چیزوں کے لئے خزانہ کا کام دیتی ہے جن کا وہم نے ادراک کیا ہو۔ بعینہٖ اسی طرح جس طرح قوت مصوّرہ حواس خمسہ کے ادراکات کا خزانہ ہے۔ چوتھی قوت مفکرہ ہے۔ یہ وہ قوت ہے جو ان چیزوں پر مسلط ہوتی ہے، جنہیں قوت مصورہ اور حافظہ کے خزانوں میں محفوظ رکھا گیا ہوتا ہے۔ چناں چہ یہ قوت بعض چیزوں کو ایک دوسرے سے ملاتی ہے اور بعض کو ایک دوسرے سے جدا کرتی ہے۔

اس کے بعد وہ کہتا ہے اور کیا خوب اور کس قدر بڑی بات کہتا ہے: حسّ خالص معنوی چیز کا ادراک نہیں کر سکتی۔ صورت کا ادراک صرف مادہ میں اور مادہ کے متعلقات ہی سے ہو سکتا ہے مثلاً کم، کیف، این اور وضع۔ یہ روح انسانی ہی ہے جو حد اور حقیقت کے ساتھ اجنبی لواحقات سے پاک کر کے اور انہیں وہاں سے لے کر جہاں اس میں اور بہت سے شریک ہوں معانی کا تصور کرنے پر قادر ہے۔ یہ اس قوت کے ذریعہ سے ہوتا ہے، جسے "عقل نظری" کہتے ہیں۔ محسوس چوں کہ محسوس ہے اس لئے وہ عقل کے ذریعہ سے معلوم نہیں کیا جا سکتا، اور نہ معقول معقول ہونے کی وجہ سے ہی حواس کے ذریعہ سے معلوم کیا جا سکتا ہے۔ حسّ کے تصرف کا تعلق ان چیزوں کے ساتھ ہے جو "عالم خلق" میں سے ہوں اور عقل کا تصرف ان چیزوں میں ہے جو "عالم امر" میں سے ہوں اور جو "عالم خلق" اور "عالم امر" سے اوپر ہے، وہ حس اور عقل دونوں سے مخفی ہے۔ اور "ذات احدیت" کی ذات کی حقیقت معلوم کرنے کی کوئی صورت نہیں۔ صرف اس کی صفات ہی معلوم کی جا سکتی ہیں اور ہماری عقلوں میں اہلیت نہیں کہ وہ حاکم بن سکیں کہ وہ اللہ کے افعال، تخلیق میں اس کے اسرار اور اس کی تدبیر اور اس کی قضا وقدر پر اپنا حکم چلائیں۔

حیران: بہت خوب۔ یہ تو مسحور کرنے والا اور عمدہ بیان ہے۔

شیخ: جو دلیل اس نے اللہ کے وجود پر دی ہے، وہ اس سے بھی عمدہ ہے۔ کیوں کہ اس نے

وہی طرز اختیار کیا ہے جو الفارابی نے اختیار کیا تھا اور اللہ کے وجود کے ثبوت میں وہی دلیل پیش کی ہے، چناں چہ وہ کہتا ہے:

یہ مناسب نہیں کہ ہم اللہ تعالیٰ کو ثابت کرنے کے لئے اس کی مخلوق میں سے کسی چیز کو بطور دلیل پیش کریں۔ بلکہ مناسب یہ ہے کہ جو چیزیں موجود ہیں، اور جن کا عقل میں موجود ہونا جائز ہے، ان کے (امکان) سے موجود اوّل (واجب الوجود) کا استنباط کریں۔ یہ عالم ممکن ہے جسے ایسی علت کی ضرورت ہے، جو اُسے (امکان سے) نکال کر وجود کی طرف لے آئے۔ اس لئے کہ اس کا وجود ذاتی نہیں ہے۔ اسی لئے (اوّل) کو ثابت کرنے کے لئے ہمیں بغیر اس کے کہ ہمیں اس کی مخلوق میں سے کسی چیز کے ساتھ استدلال کرنے کی ضرورت پڑے خواہ وہ دلیل کیوں نہ بن سکتی ہو، کسی نفس موجود کے سوا اور چیز میں غور کرنے کی ضرورت نہیں مگر پہلا استدلال زیادہ مضبوط اور اعلیٰ ہے۔ اور یہ دونوں استدلال اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے اندر موجود ہیں۔

سنریهم ایاتنا فی الآفاق وفی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق۔ اولم یکف بربک انه علی کل شیٍ شهیدٌ۔ (ہم انہیں اپنی نشانیاں آفاق میں اور خود ان کی ذات میں دکھائیں گے تاکہ ان پر یہ واضح ہوجائے کہ اللہ کی ذات حق ہے۔ کیا تمہارے رب (کے وجود کے لئے) یہی بات کافی نہیں کہ وہ ہر چیز سے واقف ہے۔)

عقل، معرفت اور وجود کے متعلق یہ اس کے سحر آمیز بیان اور واضح دلیل کا ایک حصہ ہے۔ اسے محفوظ کرلو۔ اے حیران! کیوں کہ میں تمہیں ابھی دکھلاؤں گا کہ جو دلیل اس نے اللہ کے وجود پر دی ہے، اس سے بعض بڑے متاخرین فلاسفہ نے کس طرح اقتباس کیا ہے۔ اور اقتباس بھی ایسا کہ بالکل حرف بحرف وہی ہے ....

حیران: میں نے تو پڑھا ہے کہ ابن سینا عالم کے قدیم ہونے کے متعلق ارسطو کی رائے سے اتفاق کرتا ہے۔

شیخ: ابن سینا کے کلام سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس سے اتفاق رکھتا ہے۔ لیکن میں اس کے کلام کے باطن سے جو سمجھتا ہوں، وہ یہ ہے کہ وہ ارسطو کے کلام سے نکل کر قدم

کے معنی کی ایسی عمدہ تشریح کرتا ہے جو اس کی بالغ نظری، سلامتِ فکر اور صدق ایمان پر دلالت کرتی ہے۔ چناں چہ وہ کہتا ہے:

قِدَم کا لفظ کئی طرح استعمال کیا جاتا ہے :۔" قدیم بالقیاس"۔ یعنی وہ چیز جس کا ماضی میں زمانہ کسی اور چیز کے مقابلہ میں زیادہ ہو۔ لہٰذا یہ اس دوسری چیز کے مقابلہ میں قدیم ہو گی۔ "قدیم مطلق" بھی دو طرح استعمال کیا جاتا ہے۔ زمانہ کے اعتبار اور ذات کے اعتبار سے۔ چنانچہ زمانہ کے اعتبار سے قدیم وہ ہے، جس کے زمانہ کی ابتدا نہ ہو اور ذات کے اعتبار سے قدیم وہ ہے جس کا کسی ابتدار کے ساتھ تعلق نہ ہو۔ اور وہ واحد اور حق ہے جو ظالموں کے اقوال سے بہت زیادہ بلند ہے۔

لہٰذا قِدَم کے مفہوم کے متعلق ابن سینا کے کلام سے جہاں وہ زمانہ کے اس مفہوم کی طرف اشارہ کر رہا ہے، جس کی وضاحت بعد میں الغزالی نے کی، وہاں تجھے معلوم ہو جائے گا کہ اس کی یہ رائے ہرگز نہیں کہ جہاں بذاتہ قدیم ہے اور یہ کہ اللہ نے اسے پیدا نہیں کیا۔ بلکہ قِدَم عالَم سے اس کی مراد یہ ہے کہ اسے قِدَم مطلق کہا جائے گا۔ اس لئے کہ اللہ نے اسے زمانہ سے پہلے پیدا کیا۔ لہٰذا اس کا مبدا، زمانی نہیں ہے۔ اور اس "قدم مطلق زمانی" کا قیاس" قِدَم الخلق ذاتی" کے ساتھ نہیں کیا جا سکتا۔ جو اللہ قدیم مطلق ازلی اور حق کی صفت ہے کیونکہ اللہ تو اس وقت بھی موجود تھا جب نہ عالم تھا نہ زمان۔ پھر اللہ نے جہاں کو پیدا کیا۔ پھر زمانہ کی ابتداء ہوئی اور جب ہم عالم کی صفت میں یوں کہیں کہ وہ قدیم ہے تو اس سے مراد یہ ہو گی کہ یہ زمانہ کے لحاظ سے قدیم ہے ذات کے اعتبار سے نہیں۔

حیران: مولانا! جب میں اس زمانہ کا تصور کرتا ہوں جس کا وجود نہ تھا تو میرا ذہن اس میں اُلجھ کر عاجز ہو جاتا ہے۔

شیخ: حیران! فکر نہ کرو۔ تو عنقریب دیکھے گا کہ بڑے بڑے فلاسفہ مثلاً الغزالی، ابن طفیل اور عمانویل کانت اسی اُلجھن کی طرف اشارہ کرتے ہیں جو عقلوں کو لاحق ہو جاتی ہے۔