DOI: https://doi.org/10.52541/fn.v59i1.2003

امام غزالی (رحمۃ اللہ علیہ) اور سلسلہ علت و معلول کی حقیقت

محمد زاہد صدیق مغل ۞

Abū Ḥāmid al-Ghazālī and the Principle of Causality

Muhammad Zahid Siddique Mughal ۞

ABSTRACT

The issue of causality remained one of the heatedly debated issues in the early centuries of Islam. The fundamental question faced by Muslim theologians was whether cause and effect have a self-sustained relationship or each event in the universe is continuously governed by the Will of God? If the former is the case, then how are miracles possible? If latter, why do we observe regularity in events? The impossibility of miracles could not be accommodated by Muslim theologians because miracles are regarded as one of the primary means of establishing the truth of prophethood. This article explains the critique levelled by Abū Ḥāmid al-Ghazālī in his famous book *Tahāfut al Falāsifah* on the position of Muslim

۞ ایسوسی ایٹ پروفیسر/ہیڈ، ڈیپارٹمنٹ آف اکنامکس، سکول آف سوشل سائنسز اینڈ ہیومینیٹیز، نسٹ، اسلام آباد۔

۞ Associate Professor/Head, Department of Economics, School of Social Sciences and Humanities, National University of Sciences and Technology, Islamabad. (zahid.siddique@s3h.nust.edu.pk)

philosophers about causality. Al-Ghazālī's primary concern was to show that the cause-and-effect relationship is neither necessary nor sufficient; what we call "cause-and-effect relationship" is an opinion based on the observation of one event happening after the other. In his opinion, we never observe "cause," rather we only observe two events. In recent past, some Muslim thinkers have accused al-Ghazālī of diverting Muslims away from scientific endeavour by criticising the principle of causality. Others confused al-Ghazālī's critique of causality with David Hume's position. The article attempts to bring forth the flaws behind these views.

Keywords

al-Ghazālī, Islamic philosophy, the principle of causality, Muslim theologians.

Summary of the Article

The issue of causality remained one of the heatedly debated issues in the early centuries of Islam. The fundamental question faced by Muslim theologians was that whether cause and effect have a self-sustained relationship or each event in the universe is continuously governed by the Will of God? If the former is the case, then how is a miracle possible? If latter, why do we

observe regularity in events? The impossibility of miracles could not be accommodated by Muslim theologians because miracles are regarded as one of the primary means of establishing the truth of prophethood.

Muslim philosophers like Ibn Sīnā (1037 AD), driven by the Aristotelian concept of causality and Neo-Platonist emanationist theory of the universe, believed that cause-and-effect relationship is unavoidable as it emanated from God. The word cause in Aristotelian thought means the *potential* of a thing. Hence, cause means the realization of the potential embedded in a thing. Growing up from seed to tree reflects the essence of this conception of causality. Cause-and-effect relationships are assumed to be deterministic in the Aristotelian system. This worldview seriously undermines the meaning of several religious concepts such as prophethood, revelation and miracle.

This article explains the critique levelled by Abū Ḥāmid al-Ghazālī (1111 AD) in the seventeenth chapter of his famous book *Tahāfut al Falāsifah* on the position of Muslim philosophers. Al-Ghazālī's primary concern was to show that the cause-and-effect relationship is neither necessary nor sufficient and what we call "cause-and-effect relationship" is an opinion based on the observation of one event happening after the other. In his

opinion, we never observe "cause," rather we only observe two events.

Al-Ghazālī rejects the theory of potentiality. Following his metaphysical system, al-Ghazālī says that the universe is *possible* (not *necessary*) in itself and possible in itself, by its very nature, can assume many ways of realizations where all realizations are dependent upon events external to it. In other words, possible in itself has two features: it can take multiple realizations and it is dependent upon something external to it. Hence, all possible events require a reason for giving precedence to one course of an event over another. This *reason for the preference* is the cause of events in the metaphysical system of al-Ghazālī and he says that this preference is determined by the Will of God. Hence, only the Will of God is the cause of everything in the universe because everything other than God is possible in itself.

Al-Ghazālī addressed the issue of causality at three levels. First, he shows that causality of events is neither necessary nor sufficient condition because it is merely a name for the coexistence of events. In other words, the principle of causality cannot be invoked against the possibility of miracles. This raises the famous criticism on Ash'arī position: how is then science possible and how to explain the observed regularities of events in the

universe? Second, al-Ghazālī responds to this criticism by explaining that the observed regularity is the outcome of the habit of God. This line of argument by al-Ghazālī clearly shows that the pursuit of physical regularities derived from inductive methodology is not something against the spirit of the Ash'arī system, as misperceived by some scholars who assert that people like al-Ghazālī made scientific methodology impossible within the Muslim world by denying the principle of causality. Al-Ghazālī also argues that miracles can be theorized even within the framework of causal relationship by saying that some causal principles may not be known to us and that these hitherto unknown principles are the causes behind those miracles. This means that miracles may be a reflection of the limit of human knowledge. Third, al-Ghazālī explains the nature of the concept of a miracle. A miracle does not mean something logically impossible, rather it means something habitually different from a human point of view. Since logical impossibility is inconceivable, al-Ghazālī makes two exceptions in the meaning of a miracle: (i) violation of the law of identity and (ii) violation of the law of non-contradiction. He emphasizes that these categories of reason cannot be suspended while discussing the possibility of a miracle because any statement that violates these categories is senseless in the first place. This discussion by al-Ghazālī

led some scholars to the confusion that al-Ghazālī imposed limits on the power of God. However, he was explaining the limits of conceivable knowledge-claims concerning human beings. Any statement or report that violates the conditions mentioned above is devoid of substance that can be asserted or negated because such a report would be self-contradictory. It would be like A is B and A is non-B, for example.

In modern Western philosophy, David Hume (d. 1776) also presented a more or less similar critique of causality. He identifies that cause is never observed in the sequence of events. We only observe one event after the other. This led some researchers to the impression that al-Ghazālī and Hume were talking about similar ideas. However, Hume was interested in exactly opposite to what al-Ghazālī was aiming at, that is, the possibility of a miracle. Hume, being an empiricist, believed that the only possible knowledge is the one derived from human experience and since we have no observation about violation of the observed regularities, the miracle is not possible as it is not based upon valid knowledge-claim. However, by denying the possibility of a miracle, Hume drags himself into a sort of contradiction as per his own epistemic standards.

The second significant difference between the two

thinkers is that while for Hume rationality means the pursuit of pleasures and pains in the worldly life, for al-Ghazālī it is equivalent to success in the life hereafter. Hume believed that we do not have empirical justification for the principle of causality. However, it is a useful habit and tool of the human mind in the pursuit of pleasure and pain maximization. Hume was also a proponent of secular society and the possibility of morality without religion. Unlike Hobbes, Hume was of the view that an individual's pursuit of pleasure and pain maximization can result in a harmonious social order requiring no need for justification of morality from religion. Conversely, al-Ghazālī holds that religion provides human reason with the criteria and standards for the establishment of morality.

Keeping the above discussion in mind, it is clear that although al-Ghazālī and Hume were discussing the same issue, their motives were entirely different.

۞ ۞ ۞ ۞ ۞

اسلامی نقطۂ نگاہ سے سلسلہ اسباب (Causality) کی حقیقت کیا ہے؟ کیا یہ کائنات ایک خود کار و منظم سلسلہ اسباب کے تحت چل رہی ہے یا خدا کے اذن کے تحت؟ اگر کسی خود کار نظام کی پابند ہے تو خدا کی کائنات میں مداخلت کی نوعیت کیسے ممکن ہے نیز معجزہ و دعا کیسے ممکن ہیں؟ اور اگر یہ خدا کے اذن سے چل رہی ہے تو اس میں ربط کیوں دکھائی دیتا ہے؟ امام غزالی اپنی کتاب **تہافت الفلاسفة** کے اندر ان امور کو مسلم فلاسفہ کے خیالات کی تردید کے ضمن میں زیر بحث لائے ہیں۔ **تہافت الفلاسفة** کی اس بحث پر بعض محققین کو یہ اعتراض رہا ہے کہ

امام غزالی کے ان عقل کش خیالات کی بنا پر مسلمان عقلیت پسندی کی روش سے دور جانکلے۔ اس ضمن میں امام غزالی کا موازنہ انگریز فلسفی ڈیوڈ ہیوم کے ساتھ بھی کیا جاتا ہے جس نے امام غزالی سے بہت بعد علت و معلول کے سلسلے پر تقریباً وہی اعتراضات کیے جو امام غزالی اس کتاب میں کرتے ہیں۔ اس تحریر کا مقصد **تہافت الفلاسفة** کے سترھویں باب کا جائزہ پیش کرنا ہے تاکہ معلوم ہو سکے کہ امام غزالی کا مقصد کیا تھا نیز ان میں اور ڈیوڈ ہیوم میں کیا فرق ہے۔

اس تحریر کا فوری محرک کرونا وائرس کے بعد اس بحث کا چھڑ جانا ہے کہ کائنات میں جاری سلسلہ اسباب (Cause and Effect Relation) کی حقیقت کیا ہے۔ کیا یہ کائنات ایسے اٹل قوانین اور خودکار نظام کے تحت جاری و ساری ہے جس میں کسی بیرونی مداخلت کی گنجائش ممکن نہیں، اگرچہ یہ مداخلت خدا ہی سے کیوں نہ متوقع ہو؟ اگر ایسا ہی ہے تو اس کائنات کے اندر کسی بھی عمل میں خدا کی خوشی یا ناراضی دیکھنے کا کوئی پہلو ممکن و بامعنی رہتا ہے؟ دعا کا کیا مطلب؟ نیز اس صورت میں معجزہ کیوں کر ممکن ہو سکتا ہے؟ یا اس کے برعکس معاملہ یوں ہے کہ خدا کا ارادہ اس کائنات کے ساتھ ہمہ وقت متعلق ہے؟ اگر ہاں تو اس کی نوعیت کیا ہے نیز اس صورت میں پھر سلسلہ اسباب کی حقیقت کیا ہے؟

اسلامی علم الکلام (اسلامی عقائد سے بحث کرنے والے علم) کے لیے یہ بحثیں اجنبی نہیں، علماے اسلام کو ہزار سال قبل ان سے واسطہ پیش آیا۔ امام ابو حامد الغزالی (رحمہ اللہ علیہ، متوفی ۵۰۵ ہجری / ۱۱۱۱ عیسوی) نے اپنی مشہور زمانہ کتاب **تہافت الفلاسفة** (The Incoherence of Philosophers)[۱] میں علت و معلول سے متعلق فلاسفہ کے خیالات پر تنقیدی بحث کی ہے۔ اس بحث کو لے کر اہل علم کے یہاں کئی قسم کی غلط فہمیاں پائی جاتی ہیں مثلاً یہ کہ امام غزالی کی عقلیت مخالف روش کی بنا پر مسلمانوں کے یہاں عقل پسندی دم توڑ گئی اور نتیجتاً مسلمان معاشرے فکری انحطاط کا شکار ہو گئے وغیرہ۔[۲] اس قسم کے تجزیے جہاں تاریخی حقائق کے خلاف ہیں ساتھ ہی ساتھ خود موجودہ سائنس اور امام صاحب کی بحث کی نوعیت سے بھی عدم واقفیت کا مظہر ہیں۔ امام

۱۔ انگریزی اور اردو زبان میں کتاب کے تراجم کے لیے بالترتیب ملاحظہ فرمائیں:

Michael E. Marmura, *The Incoherence of the Philosophers* (New York: Brigham University, 1998);

خلیل اشرف عثمانی، **مجموعہ رسائل غزالی** (کراچی: دارالاشاعت، ۲۰۰۴ء)، ۳۔

۲۔ علی عباس جلال پوری، **اقبال کا علم کلام** (لاہور: تخلیقات، س ن)۔

غزالی نے علت و معلول کی بحث میں جن نکات کا ذکر کیا ان کی وفات کے تقریباً چھ سو سال بعد وہی بات مشہور یورپی فلسفی ڈیوڈ ہیوم نے بھی دہرائے۔ اسے دیکھ کر کچھ لوگوں کو محسوس ہوا گویا یہ دونوں ایک ہی قسم کی گفت گو کر رہے تھے۔ اس تحریر میں درج ذیل امور کا جائزہ پیش کیا جائے گا:

۱۔ اسلامی علم کلام میں علت و معلول کی بحث کا تناظر کیا تھا اور اس بارے میں مختلف گروہوں کے خیالات کیا تھے؟

۲۔ امام غزالی کی کتاب **تہافت الفلاسفة** کا مقصد کیا تھا؟

۳۔ اس کتاب میں امام غزالی نے سلسلہ اسباب سے متعلق جو بحث کی اس کی تفصیل و نوعیت کیا ہے؟

۴۔ ڈیوڈ ہیوم اور امام غزالی کی گفت گو کا فرق کیا ہے؟

امام غزالی کے نظریہ علت و معلول پر انگریزی زبان میں چھپنے والی کتب و مقالہ جات میں بعض محققین نے اپنے اپنے انداز میں گفت گو کی ہے (جن کے حوالے آگے آ رہے ہیں)، تاہم فرینک گریفل [۳] کے سوا کسی نے آپ کی تحریر کے باب نمبر سترہ کا پوری طرح احاطہ کرنے کی کوشش نہیں کی۔ اسی طرح فرینک گریفل بھی یہ بحث نہیں کرتے کہ آپ کے نظریۂ علت و معلول اور ڈیوڈ ہیوم کے نظریے کے مابین تقابل کی نوعیت کیا ہے۔ جن محققین [۴] نے ایسی کوششیں کیں وہ آپ کے نظریہ علت و معلول کی تفصیل سے صرف نظر کرتے ہیں۔ چناں چہ اس تحریر میں جامع انداز میں ان دونوں پہلوؤں کو یک جا کرنے کی کوشش کی گئی ہے تاکہ قاری موضوع کے تمام پہلوؤں سے آشنا ہو سکے۔

امام غزالی کی اس کتاب کے مندرجات سے مناسبت پیدا کرنے کے لیے لازم ہے کہ اس کے پس منظر کے مباحث کا مختصر ااحاطہ کر لیا جائے تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ امام صاحب اس کتاب میں کب کس کا رد کرتے ہیں۔ **تہافت الفلاسفة** میں امام صاحب بالعموم کسی معین مد مقابل کا تعین کیے بغیر ایک "مقام" (یعنی مد مقابل کی پوزیشن) متعین کر کے اس کا تجزیہ کرتے چلے جاتے ہیں، ایک ہی بحث میں کئی مقامات ہوتے ہیں اور ہر مقام کی

3– Frank Griffel, *Al-Ghazali's Philosophical Theology*, Chap. 6 (New York: Oxford University Press, 2009).

4– Cemil Akdogan, "Ghazālī, Descartes, and Hume: The Genealogy of Some Philosophical Ideas," *Islamic Studies* 42, no. 3 (2003): 487-502; Edward Omar Moad, "A Significant Difference Between Al-Ghazālī and Hume on Causation," *Journal of Islamic Philosophy* 3 (2008): 22-39.

بحث میں غزالی پیش بندی کے انداز میں خود ہی کچھ اشکالات اٹھا کر ان کا جواب دیتے چلے جاتے ہیں۔ بسا اوقات یہ اشکالات کسی معین شخص کے ممکنہ طور پر وارد ہونے والے اعتراضات ہوتے ہیں تو بسا اوقات وہ امام صاحب کی لی گئی جوابی پوزیشن کے منطقی مضمرات ہوتے ہیں۔ اسی طرح **تہافت** میں امام صاحب مد مقابل کی پوزیشن کا صرف اسی قدر جزو نقل کرتے ہیں جسے رد کرنا مقصود ہوتا ہے، فکر کا وہ پہلو جو ان کی نظر میں قابل گرفت نہیں ہوتا امام صاحب اسے بیان نہیں کرتے لیکن جواب دیتے ہوئے مخالف کے ایسے بیانات کو اپنی حمایت میں بہ طور دلیل استعمال کر رہے ہوتے ہیں جس کے وہ بھی قائل ہوتے ہیں۔ نتیجتاً ایسا قاری جو **تہافت الفلاسفة** سے مطالعے کی ابتدا کرتا ہے اس کے لیے یہ کتاب سمجھ پانا بہت مشکل ہوتا ہے۔ اسی مقصد کے پیش نظر امام صاحب نے **مقاصد الفلاسفة** (The Objectives of Philosophers) نامی ایک کتاب بھی تحریر فرمائی تھی جس میں وہ معروضی انداز میں تفصیل کے ساتھ یہ بتاتے ہیں کہ فلاسفہ کہنا کیا چاہتے ہیں۔ امام صاحب کے اس معروضی انداز کے پیش نظر بعض مفکرین اس غلط فہمی کا شکار ہوئے کہ شاید غزالی پر کوئی ایسا دور گزرا تھا جب وہ ابن سینا کی فکر سے متاثر تھے اور یہ کتاب انھوں نے اس کی تعلیمات کی مثبت انداز میں تفصیل بیان کر کے تشہیر کے لیے لکھی۔[۵] البتہ یہ رائے درست نہیں ہے؛ کیوں کہ اس بات کا کوئی سراغ موجود نہیں ہے کہ غزالی پر کوئی ایسا دور بھی گزرا تھا۔

۱۔ نفس مسئلہ کی نوعیت

فلاسفہ و متکلمین کے مابین یہ مسئلہ زیر بحث تھا کہ ”خدا نے کائنات کو کیسے پیدا کیا“؟ دوسرے لفظوں میں یہ سوال ”خدا کے کائنات کے ساتھ تعلق کی نوعیت“ کے بارے میں ہے۔ اس کائنات پر غور و فکر کرنے والا فاعل (Agent) چوں کہ انسان ہے جو ذی شعور و ارادہ ہے تو اس سوال کو وہ دو حصوں پر منقسم پاتا ہے:

۱۔ یہ کہ خدا کے ارادے کا میرے سوا دیگر غیر ذی شعور موجودات کے ساتھ تعلق کیسا ہے۔ یہ سوال کائنات کی ابتدا کی بحث کا عنوان بنا۔

۲۔ انسان جیسی ذی ارادہ ہستی کے ساتھ اس کا تعلق کیسا ہے۔ یہ دوسری جہت اس لیے اہم ہے؛ کیوں کہ یہاں سوال ایک فعال ارادے (Active Will) کا کسی غیر فعال وجود کے ساتھ تعلق کے بارے میں نہیں بلکہ دو فعال ارادوں (Active Wills) کے مابین نسبت معلوم کرنے کا ہے۔ یہ سوال جبر و قدر

5– Jules Janssens, "Al-Ghazzali and His Use of Avicennian Texts," In *Problems in Arabic Philosophy*, ed. Miklos Maroth (Piliscaba: Avicenna Institute of Middle East Studies, 2003), 37–49.

(مسئلہ تقدیر) کی بحث کا عنوان بنا۔

یہ دونوں سوالات دراصل ایک ہی سوال سے متعلق ہیں: اس کائنات کے ساتھ خدا کے تعلق کی نوعیت کیا ہے۔ پہلا سوال قانون فطرت یا پازیٹو لا؛ جب کہ دوسرا قانون اخلاق یا نارمیٹو لا کی نوعیت سے متعلق ہے۔ اسلامی علم کلام میں ان سوالات کے جوابات دینے کے جو دو عمومی رجحانات یا طرق تشکیل پائے، ان کا خلاصہ یہاں پیش کیا جاتا ہے:

۱.۱- اشاعرہ کا جواب

اشاعرہ اس کلامی گروہ کا نام ہے جس کی نسبت امام ابوالحسن اشعری (متوفی ۹۳۶ عیسوی) کی جانب ہے۔ ان سوالات کے بارے میں ان کا کہنا یہ ہے کہ اشیا کے مابین دکھائی دینے والا ربط ان کی ذاتی تاثیرات (Potentialities) کی بنا پر نہیں بلکہ خدا کے ارادے کی بنا پر وقوع پذیر ہوتا ہے۔ کسی شے میں کوئی ایسی صلاحیت و خصوصیت نہیں جو اسے کسی دوسرے وجود کے ساتھ متعلق کر دے، ہر شے اپنے وجود اور صلاحیت کی ظہور پذیری کے لیے خدا کے اذن اور تخلیق کی محتاج ہے۔ خدا اپنے تخلیقی عمل کے لیے اپنے ارادے سے ماورا کسی "قانون فطرت" کا محتاج نہیں کیوں کہ جسے قانون فطرت سمجھا جا رہا ہے وہ ہر آن اس کی تخلیق کا محتاج ہے۔ کسی ایک شے کے اندر کسی صفت کا ظہور ہو جانا اور کسی ایک وجود کا کسی دوسرے وجود سے متعلق ہو جانا ان کی کسی ذاتی صفات کی بنا پر نہیں ہوتا، یہ تمام عمل ہر ساعت خدا کی تخلیق کا محتاج ہے۔ اس کائنات میں موجود ہر شے کی بقا کے لیے لازم ہے کہ وہ وقت کی ایک ساعت کے بعد دوسری ساعت میں اپنا وجود برقرار رکھ سکے۔ لیکن وقت کی کسی ایک ساعت میں حاضر وجود کی وقت کی دوسری ساعت میں منتقلی خود اس شے کی اپنی تاثیر یا صلاحیت کی بنا پر ممکن نہیں ہوتی بلکہ وقت کی ہر ساعت میں جاری خدا کے تخلیقی عمل کے سبب ہوتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں اس کائنات کی ہر شے کی بقا کا راز یہ ہے کہ خدا ہر آن و ہر لحظہ اسے وجود کا شرف بخشتا ہے، اگر خدا ہر آن وجود بخشنے کا یہ عمل بند کر دے تو کائنات کا ایک لمحے سے دوسرے لمحے میں منتقل ہونا ناممکن ہو جائے۔ گویا بقا دراصل مسلسل تخلیق کا اظہار ہے، خدا ہر لمحے ہر شے کو از سر نو وجود بخش کر کائنات کو تخلیق کرنے میں مصروف ہے۔ فلسفے کی زبان میں اشاعرہ کی اس پوزیشن کو Occasionalism (حاضر و موجود میں مسلسل تخلیقی عمل کا اجرا) کہتے ہیں۔[۶]

۶- اشاعرہ کی پوزیشن کی عمومی تفہیم کے لیے ملاحظہ فرمائیں:

1) Majid Fakhry, *Islamic Philosophy, Theology and Mysticism: A Short Introduction*, Chap. 5 (Oxford London: One world, 2000).
2) Oliver Leaman, *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*, Chap. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

جب ہر ایک وجود کا بقاہی خدا کی تخلیق کا محتاج ہے تو ایک وجود کا کسی دوسرے پر از خود اثر انداز ہو کر اس کا سبب بن جانے کا خیال بھی محض ایک وہم ہے۔ اشیا کے مابین دکھائی دینے والا ربط (یعنی ایک کے بعد دوسرے کا وقوع پذیر ہونا، مثلاً آگ کے ساتھ اتصال پر روئی کا جل جانا) دونوں میں سے کسی کی ذاتی صفات کی بنا پر نہیں ہوتا بلکہ خدا کے اذن سے ہوتا ہے کہ وہ مسلسل ایک کے بعد دوسرے عمل کو جاری کرتا رہتا ہے۔ بیرونی دنیا سے متعلق جسے سبب (Cause) کہا جاتا ہے اس کا کوئی حقیقی وجود نہیں اور نہ ہی یہ کبھی مشاہدے میں آتا ہے۔[۷] ہم صرف ایک کے بعد دوسرے عمل (یعنی دو متصل اعمال) کا مشاہدہ کرتے ہیں نہ کہ ان کے سبب کا۔ سبب دراصل شے کی تاثیر و استعداد نہیں بلکہ خدا کا حکم ہے اور خدا جب چاہے اپنے ارادے سے تخلیق کی یہ ترتیب بدل کر وہ کر دکھائی جسے ہم معجزہ کہتے ہیں۔

چوں کہ خدا کے اذن کے بغیر کسی شے میں تاثیر و خصوصیت کا امکان نہیں لہٰذا خدا کا اذن جاری ہوئے بنا کسی شے میں اخلاقی قدر (حسن و قبح جیسی خصوصیات) کے وجود کا بھی امکان نہیں۔ جس طرح خدا اپنی تخلیق کے لیے کسی پازیٹولا کا پابند نہیں اسی طرح وہ کسی نارمیٹولا کا بھی پابند نہیں۔ چیزوں کا اچھا اور برا ہونا، یہ خدا کے حکم کا مرہونِ منت ہے اور یہی جواب دہی کی بنیاد ہے۔ اگر خدا کا حکم مختلف ہوتا تو جسے اچھا کہتے ہیں وہ عین برا ہوتا۔ برخلاف دیگر مخلوقات، انسان پر خدا کے طے کردہ نارمیٹولا کی تکلیف (پابندی کی ذمے داری عائد) ہے۔ اس نارمیٹولا کو جاننے کا ذریعہ خدا کی جانب سے انبیا پر جاری ہونے والی وحی ہے جسے بغیر نبی جان سکنا ناممکن ہے۔ نبی کی ضرورت اضافی نہیں بنیادی ہے۔ چوں کہ خدا ہر آن تخلیق کے عمل سے متعلق ہے لہٰذا وہ اس کائنات میں موجود ہر فرد اور اس کے اعمال سے واقف ہے اور بہ ظاہر ختم ہو جانے والے وجود کو پھر سے زندہ کر کے حساب لینے پر بھی قادر ہے۔

اشعری فکر کے چیلنجز

اشاعرہ کے اس جواب سے دو مسائل پیدا ہوتے ہیں:

۱۔ اگر تخلیق کا عمل ہر لحظہ جاری ہے اور خدا جب چاہے اس میں مداخلت کر کے اسے تبدیل کر سکتا ہے تو کیا اشیا کے مابین روابط معلوم کر کے ان سے فائدہ اٹھا سکنے کا امکان موجود ہے (آج کی زبان میں یوں کہہ

۷۔ یہ مباحث امام غزالی سے قبل اشعری علما کے یہاں موجود تھے۔ حوالہ جات کے لیے ملاحظہ کیجیے:
Richard M. Frank, “The Structure of Created Causality According to al-Ash‘ari: An Analysis of the *Kitab al-Luma‘*, 82–164,” *Studia Islamica* 25 (1966): 13–75.

لیں کہ "کیا نیچرل سائنس ممکن ہے")؟ اگر ہاں تو کس بنیاد پر؟ اس سوال کا جواب ان شاء اللہ **تہافت الفلاسفۃ** کی متعلقہ بحث میں دیکھیں گے۔

۲۔ اگر خدا کا ارادہ ہر شے پر حاوی و جاری ہے تو انسان کے ارادے کی حقیقت کیا ہے؟ اگر انسان کا ارادہ خدا کے ارادے کا مرہون منت ہے تو انسان کس بنا پر اپنے اعمال کے لیے جواب دہ ہے؟ یہ مسئلہ تقدیر کا سوال ہے۔ چوں کہ اس تحریر کا موضوع مسئلہ تقدیر نہیں لہذا یہاں اس سے بحث نہ کی جائے گی۔ اگرچہ اشاعرہ نے اس کے لیے کچھ توجیہات اختیار کی ہیں لیکن سچ یہ ہے کہ اس گتھی کو کوئی پوری طرح سلجھا نہیں سکا (اور ہمارے خیال میں سلجھا سکتا بھی نہیں کیوں کہ اسے مکمل طور پر حل کرنے کے لیے جو علمی وسائل درکار ہیں وہ انسان کے پاس موجود نہیں)۔

یہاں یہ اہم بات نوٹ کر لینی چاہیے کہ فلاسفہ نے انسان کے ارادے کو ثابت کرنے کے لیے خدا کے ارادے کو محدود و معطل کرنا لازم سمجھا (جس کی تفصیل آگے آرہی ہے)، اس کے برعکس اشاعرہ خدا کے ارادے کی مکمل عمل داری کے قائل ہیں اور ان کے خیال میں پازیٹو لا اور انسان کے ارادے کو ثابت کرنے کے لیے خدا کے ارادے میں حد بندی کرنا خدا کی شان کے خلاف ہے چاہے اس کے لیے انسان کے ارادے کی قربانی ہی کیوں نہ دینی پڑے (اشاعرہ میں انسان پر "مکمل جبر" کی رائے رکھنے والے بھی موجود رہے ہیں)۔

۱.۲- فلاسفہ کا جواب

مسلم فلاسفہ (بالخصوص فارابی و ابن سینا) کے خیالات [۸] کا خلاصہ یہ ہے کہ اس کائنات کے اندر تمام موجودات تاثیرات کی حامل ہیں جن کی بنا پر وہ ایک دوسرے سے متعلق ہوتی ہیں۔ باہمی تاثیرات یا اسباب کی بنا پر ان کے مابین روابط کا یہ سلسلہ ان کے اندر موجود ناگزیر (Necessary)، ذاتی (Inherent) و قطعی (Definite) خصوصیات کی بنا پر جاری ہے۔ اس لیے ان روابط کو روک سکنا یا معطل کر سکنا ناممکن ہے، خدا بھی ایسا نہیں کر سکتا بلکہ درست الفاظ میں یوں کہنا چاہیے کہ ایسا کر سکنا خود اس کا اپنی فطرت کی خلاف ورزی کرنا ہو گا کیوں کہ کائنات "جیسی کہ وہ ہے" یہ دراصل "خدا جیسا کہ وہ ہے" کا ہی ظہور ہے۔ چناں چہ یہ کائنات ناگزیر، ذاتی و قطعی

۸۔ ان خیالات کی عمومی تفہیم کے لیے ملاحظہ فرمائیں:

1) Fakhry, *Islamic Philosophy, Theology and Mysticism*, Chapters 3 and 4.

2) Leaman, *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*.

قوانین فطرت کے مجموعے کا نام ہے جس میں معجزے کا کوئی امکان نہیں۔ ان اسباب کا ادراک ہی پازیٹو لا یا نیچرل سائنس کی بنیاد ہے۔ فلاسفہ کی اس پوزیشن کو Necessarianism (لزومیت پسندانہ رجحان) کہتے ہیں جو کچھ تفصیل کا متقاضی ہے۔ فلاسفہ کے تصور "سبب" اور "تخلیق" کو سمجھنے کے لیے ارسطو کے یہاں سبب کی اقسام اور نو فلاطونی تصور تخلیق کو سمجھنا ضروری ہے؛ کیوں کہ مسلم فلاسفہ کے یہ تصورات انھی تصورات کا نتیجہ ہیں۔

ارسطو کا تصور اسباب

ارسطو کے یہاں سبب سے مراد چار قسم کے اسباب لیے جاتے ہیں(۱) صوری(Formal Cause)، (۲) مادی (Material Cause)، (۳) غائی (Final Cause) اور فاعلی(Efficient Cause)۔ یعنی جب کسی شے (مثلا میز) کے ہونے کی وجہ یا سبب کا سوال اٹھتا ہے تو ذہن ان چار میں سے کسی ایک کی طرف متوجہ ہوتا ہے:

۱) کسی شے کی صورت: یعنی میز کی صورت کیا ہے (مثلا چوکور، گول، چار ٹانگوں والی، اونچی وغیرہ)۔ کسی شے کے ہونے کی ایک وجہ یہ ہوتی ہے کہ اس کی کوئی صورت ہوتی ہے، اگر صورتوں کا وجود نہ ہو تو میز کا وجود نہ ہو گا۔ اسے علت صوری کہا جاتا ہے۔

۲) کسی شے کی ماہیت: یعنی میز کس شے سے بنا ہے، مثلا لکڑی یا لوہے سے۔ چناں چہ کسی شے کے ہونے کے لیے لازم ہے کہ کوئی مواد موجود ہو، اسے علت ماہی کہتے ہیں۔

۳) کسی شے کا مقصد: میز کس مقصد کے لیے بنایا گیا، مثلا کھانا رکھ کر کھانے کے لیے وغیرہ۔ کسی شے کے ہونے کی ایک وجہ اس کا مقصود ہوتا ہے کہ وہ کس کام آئے گا۔ اسے علت غائی کہتے ہیں۔

۴) کسی شے کو وقوع پذیر کرنے والی شے: یعنی میز کس نے بنائی، مثلا اس کے لیے بڑھئی درکار ہے۔ کسی شے کے ہونے کے لیے اسے وقوع پذیر کرنے والی کسی شے یا وجود کا ہونا بھی لازم ہے، اسے علت فاعلی کہتے ہیں (یہاں ہم نے جان بوجھ اس علت کا ترجمہ "بنانے والا" نہیں کیا؛ کیوں کہ وقوع پذیر کرنے والی شے کا شعوری وجود ہونا لازم نہیں جس کی وجہ آگے آ رہی ہے)۔

چناں چہ ارسطو کے یہاں کسی شے کے ہونے کا سبب ان چار امور کا ہونا ہے، یعنی اس کی کوئی صورت ہو گی، کوئی ماہیت ہو گی، کوئی مقصد ہو گا اور کوئی وقوع پذیر کرنے والی شے۔ ان چار میں سے اول الذکر دو اسباب شے کے داخلی جب کہ موخر الذکر دو اس کی ذات سے بیرونی اسباب ہیں۔ اس مقام پر ارسطو کے نزدیک علت یا

سبب فاعلی (Efficient Cause) کی نوعیت سمجھنے کی ضرورت ہے اور اس گفت گو میں ہم جہاں بھی علت یا سبب کا لفظ لکھیں گے تو مراد علت فاعلی ہو گا۔ ارسطو کے یہاں علت سے مراد کسی شے کے اندر پیوست استعداد (Potential) کا اپنے کمال کو پہنچ جانے کا عمل ہے، یعنی علت شے کی استعداد کے ظہور پذیر (Emanate) ہونے کا نام ہے۔ گندم کے بیج کے اندر یہ استعداد و صلاحیت موجود ہے کہ وہ گندم کا پودا بن کر سامنے آجائے، مرغی کے انڈے کو خاص ماحول میسر آجائے تو اس سے مرغی کا بچہ بر آمد ہو جانے کی استعداد کا ظہور ہو جائے گا۔ چناں چہ علت یا سبب کا مطلب یہ ہے کہ شے کے اندر اپنے کمال کو پہنچنے کی جو استعداد موجود ہے وہ اسے حاصل کرتی چلی جائے۔ ارسطو کے فلسفے میں اشیا کی استعداد کے ظہور پذیر ہونے کا یہ عمل دو خصوصیات کا حامل ہے:

(الف) یہ عمل لازمی ہے، یعنی جب بھی ایک علت موجود ہو گی تو اس کی استعداد کا ظہور ہو کر رہے گا، علت کے اس سلسلے کے باعث ایک شے نے نتیجتاً جس اگلی صورت یا وجود کو جنم دینا ہے وہ جنم ہو کر رہے گا، یہ نہیں ہو سکتا کہ علت تو موجود ہو مگر اس کا اثر یا نتیجہ (Effect) موجود نہ ہو، علت کا وجود نتیجے کے وجود کو مستلزم ہے۔

(ب) علت و معلول کا یہ تعلق چوں کہ لازمی (Necessary) ہے لہٰذا علت و معلول دونوں کا بیک وقت موجود ہونا لازم ہے، علت کا معلول سے تقدم یا فوقیت زمانی نہیں بلکہ وجودیاتی ہے، یعنی منطقی طور پر ایک کا دوسرے سے قبل ہونا لازم ہے، اسباب کی لڑی کے یہ تمام سلسلے ایک ہی وقت میں موجود ہوتے ہیں (سمجھنے کے لیے یوں مثال لیجیے کہ درخت اور اس کا بیج ایک ہی وقت میں اس دنیا میں موجود ہیں)۔

نو فلاطونی تصور کائنات

فلاسفہ کے جواب کو سمجھنے کا دوسرا اہم جزو تخلیق کائنات کا وہ تصور ہے جو نو فلاطونی فکر سے مستعار ہے۔ یہ تصور کائنات زمین کی مرکزیت کے تصور پر قائم ہے اور فزکس کے ایسے تصورات پر مبنی ہے جن کی تفصیلات جدید فزکس کی روشنی میں غیر متعلق ہو چکی ہیں اور ہم کوشش کریں گے کہ اس کی ان ذیلی تفصیلات کے بجائے اس نظریے کے اصل مقصود کو واضح کریں۔ اس تصور کائنات کی رو سے یہ کائنات نو یا دس (اس بارے میں فلاسفہ کا اختلاف تھا) دائروں (Spheres of Intellect) پر محیط ہے (انھیں عقول عشرہ کہتے ہیں)، ان میں سے ہر دائرہ پیاز کے چھلکوں کی مانند ایک سے اوپر دوسرے کی ترتیب میں ہے۔ سب سے نیچی سطح کا دائرہ وہ ہے جہاں زندگی آباد ہے (اس دائرے کو sub-lunar دائرہ کہتے ہیں جس کا مرکز یہ زمین ہے اور اس کے ارد گرد چند سیارے چکر

کاٹ رہے ہیں، سیاروں کی تعداد بھی جدید فزکس میں اس سے مختلف ہے جو پہلے فرض کی گئی)۔ اس دائرے سے اوپر مختلف سیاروں پر محیط مزید دائرے ہیں اور اس سلسلۂ عقول کے اوپر ایک عظیم تر عقل (Supreme Intellect) ہے۔ اس عظیم تر عقل نے جب اپنے سے ماتحت دائرے میں اپنی اثر انگیزی (یعنی علت کا اثر) کا اظہار کیا تو نچلا دائرہ وجود میں آیا، اس سے نچلے دائرے کی استعداد کا اظہار ہوا تو مزید نچلا دائرہ ظہور پذیر ہوا اور اس طرح استعداد کے ظہور کا یہ سلسلہ آخری یعنی انسانی دنیا کے دائرے کے ساتھ منسلک ہے۔ علتوں کے ظہور پذیر دائروں کے آخری سرے پر موجود عظیم تر عقل اپنے سے نیچے تمام دائروں کے لیے بہ منزل اصل علت (Efficient Cause) ہے، اس سے نچلی سطح کے دائرے کی عقل اپنے سے بعد والے کے لیے علت ہے اور یہ سلسلہ انسانی دنیا تک پھیلا ہوا ہے۔ اس آخری دائرے میں کار فرما عقل البتہ دیگر تمام دائروں سے ایک معنی میں مختلف ہے اور وہ یہ کہ اس سے اوپر تمام دائروں میں جس عقل کا ظہور ہوا ہے اس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی، وہاں کے تمام سیارے اور مخلوقات (بشمول فرشتے وغیرہ) ایک ایسے معین قانون پر عمل پیرا ہیں جن میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی، البتہ انسانی دنیا میں تبدیلی کا عمل جاری و ساری ہے، یہاں چیزیں پیدا بھی ہو رہی ہیں اور ختم بھی ہو رہی ہیں۔ تبدیلی کا یہ عمل ظاہر کر رہا ہے کہ اس آخری دائرے میں جو عقل کار فرما ہے وہ عقل فاعل (Active Intellect) ہے۔ اس تصور کائنات کو بنیاد بنا کر بعض عیسائی مفکرین نے یہ کہا کہ اس عظیم تر عقل کا جو خالق ہے اس کا نام خدا ہے۔ گویا ان کے خیال میں فلاسفہ کا یہ نظام فکر خدا کا وجود ثابت کرنے کی منطقی و عقلی دلیل تھی۔ مسلم فلاسفہ نے بھی اس تصور کو قبول کیا کہ جس پہلی اور واحد شے کا خدا سے ظہور ہوا وہ عظیم تر عقل تھی، یوں واحد وجود (علت) کی خود عکسی (Self-Reflection) سے واحد وجود کا ظہور ہوا جو اپنے سے مابعد اگلے وجودات کے لیے علت بنتا چلا گیا۔ چناں چہ کائنات کا خدا اس علت اولی کا نام ہے جس سے سب کچھ ظہور پذیر ہوا۔

فلاسفہ کی فکر کے نتائج

کائنات کی ازلیت: ابن سینا کے خیال میں چوں کہ علت و معلول کا یہ تعلق استعداد کی ناگزیر و لازمی ظہور پذیری کا نام ہے لہٰذا خدا کے وجود کا یہ لازمی معنی ہے کہ کائنات بھی موجود ہو اور چوں کہ علت و معلول کا یہ تعلق لازمی ہے نیز علت اولی (خدا) ازل سے موجود ہے لہٰذا کائنات بھی ازل سے موجود ہے۔

سلسلہ اسباب کی قطعیت اور معجزے کا انکار: خدا کا علم کائنات پر محیط ہے جو اس کائنات کو بہترین ترتیب دے کر منظم کرتا ہے؛ کیوں کہ خدا کا علم قطعی و مکمل ہے لہٰذا علت اولی سے ظہور پذیر ہونے والا نظام کائنات قطعی

اصولوں پر کار فرما ہے جس میں تبدیلی ناممکن ہے۔ چوں کہ خدا کا علم ازلی و لازم ہے لہٰذا خدا کا علم اس سے مختلف نہیں ہو سکتا جیسا کہ اس کا ظہور اس کائنات میں ہوا اور یہی ظہور ناگزیر ہے، کیوں کہ یہ علت اولی ہی کی استعداد کا وہ منطقی اظہار ہے جو اس کی فطرت کے عین مطابق ہے۔ اس ظہور شدہ نظام تدبیر میں کسی تبدیلی کا امکان نہیں، لہٰذا معجزے کا وقوع پذیر ہونا ناممکن ہے۔

خدا کی انسانی اعمال سے لاعلمیت: جیسا کہ عرض کیا گیا کہ کائنات کے آخری دائرے میں ایک عقل فاعل کار فرما ہے جس کے سبب اشیا میں تبدیلی جاری و ساری ہے۔ اس دائرے کے ماسوا ہر دائرے میں صرف کلی انواع (Unchanging Universal Rules) ہیں جو ازل سے یونہی موجود ہیں، جب کہ انسانی زندگی کے دائرے میں کلی انواع کے علاوہ ان کے افراد بھی ہیں جو تبدیل ہوتے رہتے ہیں۔ مثلاً "گھوڑا" یا "انسان" کلی یا انواع ہیں لیکن زید و بکر اس نوع "انسان" کے افراد ہیں جو مرتے اور پیدا ہوتے رہتے ہیں۔ خدا کا علم چوں کہ تبدیلی سے مبرا ہے لہٰذا وہ نوع "انسان" سے تو واقف ہے لیکن اس کے افراد سے واقف نہیں، بہ صورت دیگر یہ ماننا پڑے گا کہ خدا کا علم تبدیلی کے عمل سے دوچار ہے۔ علت اولی (خدا) عقل عظیم سے بلند تر نہایت ماورا وجود ہے، اس قدر ماورا کے وہ انسان کے ساتھ صرف بحیثیت نوع و کلی کے تعلق رکھتا ہے نہ کہ اس کے ہر ہر فرد کے ساتھ۔ وہ اس کائنات میں اپنی تدبیر خود کار عقل عظیم (جس کا نام کائناتی قوانین سمجھ لیجیے) کے ذریعے چلاتا ہے۔

ارادہ خداوندی کی بے معنویت: خدا کی تخلیق خدا کے کسی مقصد، طلب، آرزو یا غرض کا نہیں بلکہ اس کے وجود اور فطرت کا لازمی نتیجہ ہے۔ ایسے میں سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا خدا نے یہ سب کچھ کسی آزاد ارادے کی بنیاد پر کیا؟ آزاد ارادے کی اصل یہ ہے کہ دو متبادل امکانات میں سے کسی ایک کا انتخاب کیا جائے۔ اگر کائنات "جیسی کہ وہ ہے" علت اولی کا لازمی ظہور ہے اور علت کا معنی ذاتی (Inherent) استعداد کا اپنے کمال کی طرف سفر کرنا ہے تو کیا اس سے یہ لازم نہیں آیا کہ کائنات اس کے سوا اور کچھ ہو ہی نہیں سکتی تھی؟ کیا اس کا یہ مطلب نہیں کہ نیلے رنگ کے سوا آسمان کا کوئی دوسرا رنگ ہو ہی نہیں سکتا تھا؛ کیوں کہ بس یہی رنگ علت اولی کی لازمی استعداد کا ناگزیر اظہار تھا؟ ایسے میں خدا کو "ارادے" سے متصف کرنے کی نوعیت کیا رہی؟ ابن سینا کے خیال میں چوں کہ خدا نے یہ سب ظہور علم کے ساتھ کیا ہے لہٰذا اس کے ارادے کو اس غیر شعوری وجود کے ارادے کی طرح نہیں سمجھا جانا چاہیے جسے اپنی علت پذیری کا علم نہیں ہوتا (مثلاً جیسے گٹھلی درخت بن جاتی ہے لیکن اسے علم نہیں ہوتا)۔ لیکن ایک بات واضح ہے کہ اس نظام فکر کے اندر خدا کا علم اس کے آزاد ارادے کو لازم نہیں کرتا، اگرچہ اسے مجبور کہنا

بھی درست نہ ہو گا کیوں کہ جبر کسی غیر کے ارادے کی پابندی سے عبارت ہے۔ اس ضمن میں یہ سوال بھی پیدا ہوتا ہے کہ کیا خدا کوئی "ذی حیات ذات" بھی ہے یا وہ محض ایک منطقی نظام فکر کی ناگزیر "علت اولی" ہے اور بس؟ (یہی وجہ ہے کہ ہم نے علت فاعلی کا ترجمہ "بنانے والا" نہیں کیا تھا)

خیر و شر کی حقیقت: فلاسفہ کے مطابق جس طرح خدا اپنے ارادے سے اس کائنات میں جاری اسباب کے سلسلوں کو معطل نہیں کر سکتا، اسی طرح انسانی زندگی میں بھی ایسا نہیں کر سکتا۔ خیر و شر، یہ بھی اعمال کی ویسی ہی ناگزیر، ذاتی و قطعی صفات ہیں جیسی مادی موجودات کی خصوصیات۔ یعنی از خود اچھی اور بری ہوتی ہیں، نہ کہ خدا کے حکم کی وجہ سے۔ خدا انسان کو اسی عمل کا حکم دینے کا پابند ہے جو اچھا ہو، بہ صورت دیگر وہ عادل و حکیم نہیں۔ نار میٹو لا میں اعمال کے حسن و قبح (اچھائی و برائی) کے ذاتی ہونے کا مقدمہ پازیٹو لا میں اشیا کی ذاتی صفات کے مقدمے ہی کا بیان ہے۔ ان فلاسفہ کے خیال میں انسانی عقل میں یہ صلاحیت موجود ہے کہ وہ پازیٹو اور نار میٹو دونوں قوانین کا ٹھیک ٹھیک ادراک کر سکے اور یہ عقلی شعور ہی ان پر عمل پیرا ہونے کی بنیادی دلیل ہے۔ خدا انسان کو عمل کر سکنے کی قدرت عطا کر کے (بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ علت اولی سے انسان کی اس صلاحیت کا ظہور پذیر ہو چکنے کے بعد) انسانی اعمال سے غیر متعلق ہو چکا۔ انسان اس کائنات میں خود سے ماورا کسی اخلاقی قانون اور ارادے کا پابند نہیں ہے، سوائے اس قانون کے جس کا ادراک وہ خود حاصل کر لے۔

نبوت کی غیر ضروریت: ان فلاسفہ کے خیال میں انبیا ایسے ذہین لوگوں کا نام تھا جو عقل کے ذریعے معلوم ہو سکنے والے اسی نار میٹو لا کو عام لوگوں کے لیے ان کی ذہنی سطح کے مطابق آسان الفاظ میں بیان کر دیتے تھے؛ جب کہ فلسفی انھی حقائق کو نسبتاً پیچیدہ اور مشکل انداز سے بیان کرتے ہیں۔ ان کے خیال میں انبیا ان اخلاقی حقائق و قوانین کے ادراک کے لیے ناگزیر نہیں۔ فلاسفہ جیسے ذہین لوگ ان حقیقتوں کو عقل کے ذریعے از خود معلوم کر لیتے ہیں۔ خدا چوں کہ مجھے جانتا نہیں اور نہ ہی میرے اعمال سے واقف ہے لہٰذا انسان بہ طور معین فرد کسی کے سامنے جواب دہ نہیں، نبی کی تعلیمات میں انفرادی جزا اور سزا نیز جنت اور جہنم جیسے تصورات اس لیے بیان نہیں ہوئے کہ یہ حقیقت ہیں بلکہ لوگوں کو "اچھی زندگی" گزارنے پر راغب کرنے کے لیے بیان ہوئے ہیں؛ کیوں کہ عام لوگ نار میٹو لا کے اس انفرادی ادراک و شعور سے محروم ہوتے ہیں جو ان پر عمل پیرا ہونے کا باعث بن سکے۔

۲- تہافت الفلاسفۃ کا مختصر تعارف

علم الکلام سے متعلق امام غزالی کی یہ کتاب ایک شاہ کار تصور کی جاتی ہے جس کے مختلف زبانوں میں تراجم ہوئے اور اس کی تشریحات پر مبنی مقالہ جات اور کتب لکھی گئیں۔ اس کتاب کا مقصد مسلم فلاسفہ کے درج بالا نوعیت کے خیالات کا رد کرنا تھا۔ اس کتاب کے مباحث کا دائرہ کار فلاسفہ کی مابعد الطبعیاتی (Metaphysical) تعلیمات کا نقد کرنا تھا۔ رہ گئے حساب، منطق، طب و فزکس وغیرہ جیسے علوم سے متعلق ان کے دعوے تو امام غزالی کہتے ہیں کہ ہمیں ان معاملات میں ان سے بر سر پیکار ہونے کی ضرورت نہیں، الا یہ کہ ان میں کوئی ایسی بات ہو جو نبی کی تعلیمات کے خلاف ہو۔ کتاب میں امام غزالی تنقید کا جو منہج اختیار کرتے ہیں اسے داخلی تنقید (Internal Criticism) کا طریقہ کہا جاتا ہے۔ اس طریقۂ کار کے ذریعے مدمقابل کے دعووں کو خود اس کے اپنے علمی پیمانے پر جانچ کر رد کرنا ہوتا ہے (جس کی کئی صورتیں ہوتی ہیں، یہاں تفصیل کا موقع نہیں)۔ مسلم فلاسفہ کا دعوی تھا کہ عقل (درحقیقت یونانی منطق اور فلسفے) کے زور پر ایسے قطعی حقائق کا ادراک ممکن ہے جن کی سچائی نبی کی تعلیمات سے زیادہ واضح ہوتی ہے۔ چناں چہ امام غزالی اس کتاب کے مقدمے میں بتاتے ہیں کہ اس دور کے ایسے لوگ جو خدا اور رسول کی بات کو اہمیت نہیں دیتے، عبادات میں مشغولیت اور فکر آخرت کو غیر ضروری قرار دیتے ہیں میں چاہتا ہوں کہ ان کی باتوں کا جواب خود ان کے اپنے طریقۂ علم کے مطابق دیا جائے تاکہ عوام کے ذہنوں میں ان کی علمیت وعقلیت کا دبدبہ ختم ہو، یہ لوگ خود کو اہل عقل سمجھتے ہیں؛ جب کہ خود اپنے علمی پیمانوں پر اپنے دعووں کو جانچنے سے قاصر ہیں۔ کتاب میں کی گئی تنقید کا مقصد یہ دکھانا تھا کہ ان فلاسفہ کے پاس ایسا کوئی اعلی وارفع علم موجود نہیں جس کی بنیاد پر نبی کی باتوں کو جانچا یا جھٹلایا جاسکے۔

اس داخلی تنقید کے ذریعے دراصل امام غزالی نبی اور وحی کی ضرورت وحاکمیت کو ثابت کرنا نیز ایسے تصور خدا کی بازیافت چاہتے تھے جو ایک حقیقی ذات اور انسان سے متعلق ہستی ہے۔ فلاسفہ کا تصور خدا کیا تھا؟ بس ایک علت اولی (First Mover) جو نظام کائنات کی حرکت کا آغاز کر کے اس خودکار نظام سے باہر الگ تھلگ کہیں موجود ہے جو نہ مجھے جانتا ہے اور نہ میری سنتا ہے، نہ مجھ سے کچھ چاہتا ہے اور نہ میں اس کی چاہت جان سکتا ہوں، نہ مجھے کسی اچھائی کا اجر دے سکتا ہے اور نہ برائی کی سزا، تو میری ذات سے غیر متعلق ایسے میکانکی خدا کا ہونا یا نہ ہونا انسان کے لیے برابر ہے۔

۳- تہافت الفلاسفۃ کا سترھواں باب

تہافت الفلاسفة بیس ابواب پر مشتمل کتاب ہے جس کا سترھواں باب سلسلہ اسباب (Causality) کی نوعیت سے بحث کرتا ہے۔ اس باب میں امام غزالی براہ راست جس امر سے بحث کرتے ہیں وہ فلاسفہ کا یہ مقدمہ تھا کہ معجزہ ناممکن ہے۔ فلاسفہ کے خیال میں کائنات میں جاری سلسلہ اسباب لازمی (Necessary) بھی ہے اور کافی (Sufficient) بھی، یعنی نتائج کے لیے اسباب کا ہونا نیز اسباب کی موجودگی میں نتائج کا ہونا دونوں ناگزیر ہیں۔ اگر سلسلہ اسباب ان معنی میں ناگزیر ہے تو ان کے خیال میں معجزہ ممکن نہیں اور نصوص میں جن معجزات کا ذکر ہوا ہے وہ یا تو استعاراتی نوعیت کی گفت گو ہے اور یا پھر معمول کے اسباب کا بیان ہے (اس فکر کی بازگشت سرسید اور پرویز صاحبان کے یہاں ملتی ہے)۔ اس باب میں امام غزالی یہ بتانے کی کوشش کرتے ہیں کہ معجزہ کیوں کر ممکن ہے نیز اسے ناممکن بتانے کے لیے فلاسفہ کے دلائل کیوں کر ناکافی ہیں۔ اس مقصد کے لیے امام غزالی تین سطحوں پر فلاسفہ کے مقدمے کا رد کرتے ہیں۔ امکان معجزہ کی اس سہ گانہ گفت گو کو تین عنوانات کے تحت دیکھا جا سکتا ہے:[۹]

۱) سلسلہ اسباب کی منطقی حیثیت کیا ہے؟

۹۔ علت و معلول سے متعلق امام غزالی کی بحث پر بہت سے محققین نے اپنی آرا پیش کیں۔ مثلاً دیکھیے:

1) Lenn Evan Goodman, “Did Al-Ghazali Deny Causality?”, *Studia Islamica* 47 (1978): 95.
2) Binyamin Abrahamov, “Al-Ghazali’s Theory of Causality”, *Studia Islamica* 67 (1988): 75-98.
3) Michael E. Marmura, “Ghazalian Causes and Intermediaries,” *Journal of the American Oriental Society* 115, no.1 (1995): 89-100.
4) Michael E. Marmura, “Al-Ghazali’s Second Causal Theory in the 17th Discussion of His *Tahafut*”, In *Islamic Philosophy and Mysticism*, ed. Parviz Morewedge (Delmar: Caravan Books, 1981), 85–112.
5) Stephen Riker, “Al-Ghazali on Necessary Causality, in *The Incoherence of the Philosophers*”, *The Monist* 79, no.3 (1996): 315-324.
6) Ramazan Erturk, “What Ghazili Denies and Does not Deny About Causality,” *Tasavvuf* 3, no.7 (2001): 231-241.
7) Sobhi Rayan, “Al-Ghazali's Use of the Terms “Necessity” and “Habit” in his Theory of Natural Causality,” *Theology and Science* 2, no.2 (2004): 255-268.
8) Frank Griffel, *Al-Ghazali’s Philosophical Theology* (New York: Oxford University Press, 2009), Chap. 6.

۲) سلسلہ اسباب کے اندر رہتے ہوئے معجزے کے عقلی امکان کی حیثیت کیا ہے؟

۳) علم ضروری کی روشنی میں امکان معجزہ کی حیثیت کیا ہے؟

اس کتاب کے مطالعے کے وقت **تہافت الفلاسفة** کے مباحث کی تین خصوصیات ذہن نشین رہنی چاہییں:

۱) امام غزالی ایک ہی مقدمے کو کئی سطحوں اور امکانات کے ساتھ رد یا ثابت کرتے ہیں جو بالعموم شدید تر سے کم تر کی ترتیب میں ہوا کرتے ہیں۔ یعنی پہلے وہ مخالف کے نظریے پر شدید ضرب کاری لگاتے ہیں جس کا مقصد اس کا مقدمہ غلط یا ناکافی ثابت کرنا ہوتا ہے، پھر بر سبیل تنزیل اس کے مقدمے کو درست مان کر اس کے تضادات یا نتیجے کے لیے غیر کافی ہونے کو واضح کرتے ہیں اور اس دوران میں متعدد متبادل امکانات پیش کرتے ہیں۔

۲) اس عمل میں امام صاحب پیش بندی کے طور پر (Preemptively) اپنی پیش کردہ دلیل پر ممکنہ طور پر وارد ہوسکنے والے اعتراضات وارد کرتے ہیں اور پھر ان کا جواب دیتے چلے جاتے ہیں۔ عام طور پر یہ اعتراضات یا تو کسی نہ کسی گروہ کے ہوا کرتے ہیں اور یا ان کی دلیل کے منطقی مضمرات جسے مخالف ان کے خلاف استعمال کر سکتا ہے۔

۳) کسی ایک مقدمے کو ثابت یا رد کرنے کے دوران امام صاحب جو ممکنہ طرق بیان کرتے ہیں لازمی طور پر وہ ان سب کو درست نہیں سمجھ رہے ہوتے بلکہ ان کا مقصد مخالف کو عاجز کر دینا ہوتا ہے کہ تمھارا مقدمہ کئی اعتبار سے غلط یا ناکافی ہے (اس بات کو مد نظر نہ رکھنے کی وجہ سے کچھ مغربی مفکرین کو امام غزالی کے بارے میں غلط فہمیاں لاحق ہوئیں)۔

۱.۳۔ سلسلہ اسباب کی منطقی حیثیت

سب سے پہلے امام غزالی فلاسفہ کے اس تصور کی بنیاد پر ہی تیشہ چلاتے ہیں کہ سلسلۂ اسباب از خود لازم و ملزوم ہے۔ چناں چہ امام صاحب کہتے ہیں کہ ہم صرف دو اشیا کا ایک ساتھ ہونے کا مشاہدہ کرتے ہیں، یہ جسے سبب (Cause) کہتے ہیں اس کا مشاہدہ کبھی نہیں ہوتا، یہ صرف ایک ذہنی تصور ہے۔ آگ سے روئی جلنے کے مشاہدے کے دوران اس چیز کا مشاہدہ کبھی نہیں ہوتا جسے ”آگ کی قوت جلانا“ کہا جاتا ہے، یہ صرف دو مخصوص اعمال کی ترتیب کو معنی فراہم کرنے کا ایک ذہنی تصور ہے اور بس۔ ب کے الف ”کے ساتھ“ رونما ہونے اور ب کے الف

"کی وجہ سے" ہونے میں فرق ہے اور اول الذکر موخر الذکر کو مستلزم نہیں۔ چناں چہ خالصتاً منطقی اعتبار سے اس بات کی کوئی دلیل موجود نہیں جو سلسلۂ اسباب کو لازمی قرار دے؛ کیوں کہ "سبب" از خود کوئی لازمی حقیقی تصور نہیں (اس نوع کی گفت گو امام صاحب سے قبل بھی اشعری علما کے یہاں ملتی ہے، مثلاً ابو بکر الباقلانی۔ امام صاحب کا کمال یہ ہے کہ انھوں نے اشعری اصولوں کا منضبط و منظم انداز سے استعمال کیا)۔ اس استدلال کے ذریعے امام صاحب دو فوائد حاصل کرتے ہیں: (۱) فلاسفہ کے اس تصور کا رد کہ ارادہ خداوندی سے ماسوا بھی اسباب موجود ہیں نیز (۲) یہ اسباب از خود کافی ہیں۔ چوں کہ سب کچھ خدا کے اذن سے روپذیر ہو رہا ہے نہ کہ اشیا کی ذاتی تاثیر سے لہٰذا خدا جب چاہے اپنے ارادے سے معجزہ برپا کر دے، وہ نہ اسباب کا محتاج ہے اور نہ ہی ان کے تعلقات کا۔

۳.۲۔ سلسلۂ اسباب کے اندر معجزے کا عقلی امکان

سلسلۂ اسباب کی منطقی حیثیت پر سوال اٹھانے کے بعد امام صاحب اپنی پوزیشن پر مخالف کی طرف سے اٹھ سکنے والا شدید ترین سوال اٹھاتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ اگر سلسلۂ اسباب کی کوئی حیثیت نہیں اور خدا کچھ بھی کر سکتا ہے تو پھر تجربے کی بنیاد پر انسانی علم اور اس پر مبنی زندگی کا سرے سے کوئی امکان موجود ہے (آج کی زبان میں یوں کہا جا سکتا ہے کہ کیا نیچرل سائنس ممکن ہے)؟ یعنی کہنے کا مطلب یہ ہوا کہ میرے سامنے پڑی کتاب گھوڑا بن سکتی ہے،، دریا پہاڑ بن سکتا ہے، میرے سامنے بیٹھے لوگ حیوان بن سکتے ہیں، منہ میں رکھی جانے والی پیناڈول کی گولی زہر بن سکتی ہے وغیرہ وغیرہ؟ اس مسئلے کا حل امام صاحب دو طرح سے فراہم کرتے ہیں، ایک اشعری نظام فکر کے سلسلۂ اسباب کی رو سے اور دوسرا اس کے علاوہ (یاد رہے کہ امام صاحب بر سبیل تنزیل گفت گو کرتے ہیں)۔

معجزہ اور اشعری نظام اسباب

اشعری قالب کی رو سے جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا اذن تمام اشیا و اسباب کا مسلسل خالق ہے، البتہ اللہ تعالیٰ عادتاً، نہ کہ فطرتاً یا مجبوری سے، ایک خاص ترتیب کے ساتھ تخلیق کا عمل سرانجام دیتا ہے۔ چوں کہ امام صاحب فلاسفہ کے اس تصور علم کا انکار کرتے تھے کہ انسانی علم بیرون میں موجود اشیا کا لازمی پرتو ہے لہٰذا وہ کہتے ہیں کہ ہمارے ذہنوں میں کتاب کا گھوڑا نہ بننے کا خیال بھی خدا کی عادت کی وجہ سے پیدا نہیں ہوتا، یعنی وہ ہمارے ذہن میں عادتاً ایسا ہی خیال پیدا کرتا ہے جو بیرون دنیا میں جاری اس کی عادت کے مطابق ہوتا ہے۔ کسی شے کا ممکن ہونا اس کے بالفعل وقوع پذیر ہونے کو مستلزم نہیں۔ تو اگرچہ یہ ممکن ہے کہ کتاب گھوڑا بن جائے، لیکن خدا کی عادت کی وجہ سے ایسا ہوتا نہیں۔ چوں کہ عام حالات میں اس عادت میں تبدیلی نہیں ہوتی لہٰذا ہمیں یہ سلسلۂ اسباب لازمی

معلوم ہوتا ہے البتہ خدا جب مناسب سمجھتا ہے اس میں تبدیلی کرلیتا ہے اور اسے معجزہ کہا جاتا ہے۔ یہ تبدیلی بھی ازل سے اس کے علم میں مقدر ہوتی ہے اور انسانی اعتبار سے یہ تبدیلی ہمارے اس علم کو تازگی بخشتی ہے کہ خدا نے فلاں وقت اپنا ارادہ تبدیل کیا اور بس۔

پس اشعری قالب کے اندر رہتے ہوئے بھی نیچرل سائنس (پازیٹو لاز کا مطالعہ) ممکن ہے البتہ اس نیچرل سائنس کی بنیاد "خدا پر توکل" کا اظہار ہے۔ گویا جب میں ایک قدم اٹھاتا ہوں تو خدا پر توکل کرتا ہوں کہ خدا اپنی عادت تبدیل کرکے میرے لیے قدم اٹھا دینا ناممکن نہیں بنادے گا، کسی دوا کو منہ میں رکھتا ہوں تو خدا کی طرف متوجہ ہوتا ہوں کہ اے اللہ اثر تیری ہی عادت کی وجہ سے ہے، اسے میرے لیے شافی بنادے، جب کوئی کام یابی حاصل کرتا ہوں تو خدا کے حضور سجدہ ریز ہوتا ہوں کہ یہ سب آپ کی مہربانی سے ہوا ہے۔ ملحد خدا کی کائنات میں ہر لمحہ جاری خدا کے اذن سے پھیلی ہوئی بے شمار نعمتوں سے محظوظ ہوتا ہے مگر اس کا کریڈٹ اسے نہیں دیتا۔ یہ سب سے بڑا ظلم ہے۔ الغرض نیچرل سائنس کا یہ تناظر کس قدر ایمانی ہے اس کی حلاوت خدا کا گرویدہ قلب (قلب منیب) ہی محسوس کرسکتا ہے۔

معجزہ اور نو فلاطونی نظام اسباب

معجزے کے درج بالا امکان کے علاوہ **تہافت الفلاسفۃ** کے اسی باب میں امام صاحب ایک مزید طرز استدلال کے ذریعے بھی معجزے کو ثابت کرتے ہیں اور اس مقام پر وہ اشعری نظریاتی ڈھانچے کو ترک کرکے مدمقابل کے دعوے کو قبول کرلیتے ہیں کہ یہ دنیا ذاتی و لازمی نوعیت کے اسباب کا مجموعہ ہے جن کی خلاف ورزی ممکن نہیں۔ اس سب کو مان لینا بھی معجزے کو ناممکن نہیں بناتا؛ کیوں کہ عین ممکن ہے کہ معجزہ سلسلۂ اسباب کی خلاف ورزی نہ ہو بلکہ کائنات میں موجود کسی ایسے سلسلۂ اسباب کا نتیجہ ہو جو ہمارے علم میں نہیں۔ یعنی عین ممکن ہے کہ اس کائنات میں اسباب کا کوئی ایسا سلسلہ جاری ہو جن کا ظہور کبھی کبھار ہوتا ہو یا جن کے جاری ہوجانے سے ان اسباب کے اثرات زائل ہوجاتے ہیں جنھیں ہم عام طور پر کسی واقعے کا سبب سمجھتے ہیں اور انسانی علم سے پوشیدہ ان اسباب کی اثر پذیری سے معجزہ رونما ہوجاتا ہو (مثلاً ممکن ہے کہ کوئی ایسا سبب ہو جس کے حرکت میں آنے سے آگ کی روئی کو جلانے کی صلاحیت جاتی رہے)۔ اس معنی کے اعتبار سے معجزہ ایک ایسا حیران کن امر ٹھہرتا ہے جس کے امکان کا ادراک تو انسانی عقل کرسکتی ہے لیکن اس کے ناممکن ہونے کا حکم نہیں لگا سکتی (اس کی مثال یوں ہے جیسے آج کل یہ کہا جاتا ہے کہ اگر انسان کسی طرح روشنی کی رفتار سے تیز سفر کرنے کا طریقہ معلوم کرلے تو معراج

ممکن ہو گی وغیرہ۔ اس قسم کے امکانات آج کے انسان کے فہم کے اعتبار سے بہت قرین از قیاس بن گئے ہیں)۔ گویا اس مقام پر پہنچ کر امام غزالی معجزے کے امکان کو سلسلۂ اسباب سے متعلق انسانی علم کے حتمی و کامل ہونے کے عدم امکان کا اظہار بتاتے ہیں اور مخالف کو کہتے ہیں اگر تمھارا دعوی مان بھی لیا جائے تب بھی معجزہ ناممکن نہیں ہے، تمھیں چاہیے کہ تم اس بات کی تصدیق کرو جو وحی میں مذکور ہے۔[۱۰]

۳.۳– علم ضروری(Necessary Knowledge)کا اشعری تصور اور معجزہ

سترھویں بات کے تیسرے اور آخری مقام (پوزیشن) میں امام غزالی ایک ایسے مخالف کا سوال ذکر کرتے ہیں جو ناممکنات کے وقوع پذیر ہونے کے امکان سے متعلق ہے۔ **تہافت الفلاسفة** کا یہ مقام محققین کے یہاں اکثر و بیشتر تنازعات کا باعث بنا ہے۔ مدمقابل کے سوال کی نوعیت یہ ہے کہ یہ تو تم بھی مانتے ہو کہ کچھ چیزوں کا ہونا ممکن ہے، کچھ کا ناممکن ہے اور کچھ کے بارے میں یہ طے کرنا مشکل ہے، تو اب یہ طے کرنا ہو گا کہ ناممکن کیا ہے (اس کے بعد معترض کی کافی ساری مثالیں مذکور ہیں جن میں سے کچھ کو آگے ذکر کر دیا جائے گا)۔ اس کے جواب میں امام غزالی کی بات کا خلاصہ یہ بنتا ہے کہ تین چیزوں کا ہو سکنا ناممکن ہے:

۱) بیک وقت ایک ہی شے کا اثبات اور نفی کرنا

۲) خاص کو ثابت ماننا مگر کل کی نفی کرنا

۳) دو امور کو ثابت شدہ ماننا مگر ایک کا انکار بھی کرنا

- پہلے کی مثال یہ کہنا کہ ایک شے بیک وقت سفید بھی ہے سفید نہیں بھی، یا سفید بھی ہے اور کالی بھی، یا یہ کہنا کہ ایک انسان اسی جسم کے ساتھ گھر کے اندر بھی ہے اور گھر سے باہر بھی۔
- دوسرے کی مثال یہ کہنا ہے کہ "کچھ ڈاکٹر مرد ہیں" اور یہ بھی کہنا کہ "سارے ڈاکٹر مرد نہیں۔"

۱۰– یہ تقریر ان شاء اللہ علامہ ابن تیمیہ کی طرف سے **درء التعارض** میں امام غزالی پر کی جانے والی تنقید کی حیثیت کو سمجھنے میں بہت مددگار ثابت ہو گی (جس پر الگ سے کچھ لکھنے کا ارادہ ہے) کہ گویا امام صاحب عقل و نقل کے تضاد میں ہمیشہ عقل کو ترجیح دینے کی بات کر گئے ہیں (جسے القانون الكلي في التأويل کہتے ہیں)۔ امام صاحب کی اس بات کا محل کیا ہے، عقل سے ان کی مراد کیا ہے نیز عین اس مقام پر انھوں نے کیا کہا ہے، ان سب پر بات کیے بغیر ان پر تنقید کرنا امام غزالی کے قالب کی رو سے درست نہیں۔ اگر امام صاحب عقل کی نقل پر آفاقی و اصولی ترجیح کے ایسے ہی قائل ہوتے جیسے کہ علامہ ابن تیمیہ پیش کر کے اس پر نقد کرتے ہیں تو امام غزالی نقل میں درج معجزات کو جوں کے توں مان لینے کے لیے اتنے پیچیدہ عقلی امکانات کا اثبات نہ کرتے۔

- تیسرے کی مثال یوں کہنا ہے کہ "خدا کسی بے جان (جمادات) میں علم و شعور پیدا کر سکتا ہے" (یہ ناممکن ہے کیوں کہ جمادات کہتے ہی انھیں ہیں جن میں علم و شعور نہ ہو، یہ اس کی تعریف ہے، تو جب کسی شے میں علم و شعور آ گیا تو اب وہ جمادات کی فہرست میں نہیں رہے گی۔ چناں چہ جماد رہتے ہوئے علم و شعور کا ہونا ممکن نہیں، الا یہ کہ جماد کی حقیقت بیان کرنے والی تعریف ہی کوئی دوسری کرلی جائے)۔ اس تیسرے محال کے ضمن میں معترض قلب الاجناس ("جنس" کی جمع)، یعنی جنس کی تبدیلی کے امکان، سے متعلق سوال بھی کرتا ہے۔ کیا یہ ممکن ہے کہ "خدا کالے رنگ' کو 'چائے کی پیالی' میں تبدیل کر دے"؟ امام غزالی کے خیال میں یہ ناممکن ہے کہ رنگ پیالی میں بدل جائے۔ اس مثال کو لے کر کچھ محققین کو یہ خیال گزرا گویا غزالی یہاں قوانین فطرت کی مخالفت ہو سکنے کو ناممکن بتا رہے ہیں۔ البتہ یہ درست نہیں کیوں کہ اشعری نظام فکر میں اجناس سے مراد جوہر (Atom) اور عرض (صفات) ہوتا ہے جو منطقی طور پر دو الگ وجودی درجہ بندیاں ہیں، ان میں سے کسی ایک کا دوسرے میں تبدیل ہو جانا محال عقلی ہے۔ چناں چہ رنگ صفت (عرض) ہے جب کہ پیالی جوہر، تو امام غزالی یہ کہہ رہے ہیں کہ ایک جوہر دوسرے جوہر میں تو تبدیل ہو سکتا ہے (مثلاً لاٹھی سانپ بن جائے، اور اس کی مثال وہ لاتے ہیں)، لیکن عرض جوہر میں یا جوہر عرض میں تبدیل نہیں ہو سکتے۔ اس مقام پر امام غزالی کا "تصور ناممکن" ان کے "اٹامسٹ تصور وجود" (Ontology) سے ماخوذ محسوس ہوتا ہے، ظاہر ہے وہ اشعری نظام فکر کے اندر کھڑے ہیں جس کے اندر شے کو تصور میں لانے کے لیے جوہر اور عرض جیسے "لازمی طور پر دو الگ وجودات" کا حوالہ لازم ہے۔

ان تین قیود کا حاصل بہ ظاہر یہ بنتا دکھائی دیتا ہے کہ درج بالا امور خدا کی قدرت میں نہیں۔ کیا امام غزالی یہی کہنا چاہتے ہیں کہ کچھ امور ایسے ہیں جو خدا نہیں کر سکتا؟ یہ گفت گو سترھویں باب کا آخری حصہ ہے، تو کیا یہ سمجھا جائے کہ غزالی ابتدائی حصے میں جو یہ بات کہہ آئے تھے کہ اسباب کا سلسلہ لازم و ملزوم نہیں نیز خدا جو چاہے کر سکتا ہے، آخری حصے میں آ کر خود ہی اسے رد کر دیا اور خدا کے ارادے پر سلسلۂ اسباب کی کچھ حد بندیوں کو لاگو کر دیا؟ کیا غزالی یہ بات غلطی سے یا بے دھیانی میں مخالف کے سوالات کی بوچھاڑ سنبھال نہ پانے کی وجہ سے کہہ گئے؟ یہ آخری بات ناقابل فہم ہے کیوں کہ امام غزالی سترھویں باب کا آغاز ہی اس فقرے سے کرتے ہیں:

> ایسی چیزیں جنھیں عادتاً سبب اور اثر کہا جاتا ہے، ہمارے نزدیک ان کا باہمی تعلق لازمی نہیں ہے۔ (البتہ) ایسی چیزیں جو 'یہ وہ اور وہ یہ نہیں' یا ایک کا اثبات دوسرے کی نفی یا دوسرے کی نفی پہلے کے اثبات پر محمول نہ ہو (ان کے علاوہ) کسی ایک کا وجود کسی دوسرے کے وجود کو لازم نہیں کرتا اور کسی ایک کا عدم وجود دوسرے کے عدم وجود کو لازم نہیں

کرتا۔۔۔۔ ان کے مابین تعلق خدا کی تقدیر کی وجہ سے ہے جو انھیں ایک ساتھ پیدا کرتا ہے نہ کہ اس بنا پر کہ ان کے مابین کوئی لازمی تعلق ہے جس کا ختم ہونا ناممکن ہے۔

اس ابتدائی جملے ہی سے واضح ہے کہ غزالی خوب جانتے تھے کہ وہ بات کا اختتام کہاں کر رہے ہیں، وہ ان دو استثناءات (Relation of Identity and Relations of Implications) کو سامنے رکھ کر اپنی بات کا آغاز کرتے ہیں۔ تو اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس آخری بات کا مطلب کیا ہے؟ کیا یہ خدا کے ارادے کی مطلق حد بندی کا بیان ہے؟

درج بالا مسئلے کو سمجھنے کے لیے یہ جاننا لازم ہے کہ امام غزالی ممکن اور ناممکن جیسے تصورات کو وجود خارجی نہیں بلکہ تصورات ذہنی سمجھتے ہیں۔ اس امر میں وہ مسلم فلاسفہ سے مختلف تصور رکھتے تھے جن کے خیال میں یہ عقولات (Modalities or Categories of Reasoning) خارج میں موجود اشیا سے ماخوذ ہیں (امام غزالی **تہافت الفلاسفة** کی پہلی بحث میں اس بات کو اجاگر کرتے ہیں کہ یہ Categories of Reasoning انسانی عقل کا خاصہ یا Constructs ہیں نہ کہ خارج میں موجود اشیا کی صفات سے ماخوذ امور۔ اسی غلط فہمی کی بنا پر ابن سینا کائنات کی ازلیت کا قائل ہوا تھا جیسا کہ اوپر بیان کیے گئے ان کے استدلال سے واضح ہے)۔ امام غزالی کے نزدیک ممکن اور ناممکن (محال) وہ لازمی عقلی تصورات ہیں جنھیں استعمال کر کے ہی عقل کسی شے کے اثبات یا نفی کا حکم لگانے کے لائق ہوتی ہے۔ یوں سمجھیے کہ انسان جب بھی کسی شے کا تصور ذہن میں لائے گا تو اس کے بارے میں ممکن اور محال میں سے کوئی ایک رائے قائم کرنے کا پابند ہے۔ یہ ممکن نہیں کہ انسانی ذہن میں شے کا تصور تو ہو لیکن اس کے اثبات (ہونے) اور نفی (نہ ہونے) سے متعلق ممکن اور ناممکن کا حکم موجود نہ ہو۔ Categories of Reasoning وہ لازمی یا بدیہی عقلی تصورات ہیں جن کے ذریعے ہی مشاہدے میں آنے والی اشیا کو معنی فراہم کیا جاتا ہے۔ تو Laws of Identity نیز Laws of Implications کا ناگزیر اور درست ہونا (یعنی انکی مخالفت محال ہونا) یہ انسانی عقل کے ایسے لازمی تصورات ہیں کہ جن کی نفی کا عقل تصور بھی نہیں کر سکتی، جونہی ان کی نفی کی جائے گی عقل (یا یوں کہہ لیں کہ گفت گو) ناممکن ہو جائے گی اور وہ متعلقہ امر پر اثبات اور نفی میں سے کوئی حکم جاری نہیں کر سکے گی۔ چناں چہ اگر یہ کہا جائے کہ "ایک شے سفید بھی ہے اور سفید نہیں بھی" (یعنی Law of Identity کی خلاف ورزی) تو عقل اس کی تصدیق یا نفی نہیں کر سکتی، Law of Identity کا معنی یہ ہے کہ "الف الف ہے"، اگر الف، الف نہیں ہے تو انسانی عقل کسی با معنی گفت گو کا آغاز نہیں کر سکتی کیوں کہ وہ ایسی شے کا تصور نہیں کر سکتی جو الف بھی ہو الف نہیں بھی۔ اگر یہ بات واضح ہے تو اس

اعتبار سے یہ Categories of Reasoning بیرون میں موجود اشیا کے وجود کے "کچھ ہو سکنے کے امکانات" کی حد بندی کا بیان نہیں بلکہ انسانی علم کی وجودیاتی ساخت کی حد بندی کا بیان ہے، یعنی یہ اس بات کا بیان ہے کہ انسانی عقل کیا نہیں جان سکتی یا وہ کس شے کا اثبات نہیں کر سکتی۔ چناں چہ درج بالا تین حدود خدا کے ارادے کی مطلق حد بندی کا بیان نہیں ہے بلکہ انسانی عقلی کی مطلق حد بندی کا بیان ہے۔ اگر خدا کوئی ایسی بات کہتا ہے جو اس انسانی عقلی حد بندی کے خلاف ہو تو انسان کے لیے وہ ناقابل فہم ہو گی۔ ایسی صورت میں ہم خدا کے الفاظ کی تاویل کرنے کے پابند ہوں گے۔ گویا معجزہ محال عقلی کو نہیں کہا جاتا بلکہ محال عادی کو کہا جاتا ہے جس کے امکان پر عقل حکم لگانے کی صلاحیت رکھتی ہو۔ محال عقلی کے امکان کا اثبات، یہ اپنی ذات میں تضاد ہے کیوں کہ اگر محال ممکن ہے تو وہ محال نہیں۔ **تہافت الفلاسفة** کے اس آخری مقام پر امام غزالی یہ بحث نہیں کرتے کہ خدا کیا نہیں کر سکتا، بلکہ یہ بیان کرتے ہیں کہ انسان کے لیے کس شے کا اثبات کر سکنا ممکن نہیں۔ علم ضروری (Necessary Knowledge) سے متعلق یہی گفت گو امام غزالی نے اصول فقہ پر اپنی کتاب **المستصفی**[۱۱] کے مقدمے میں بھی کی ہے جسے **تہافت الفلاسفة** کے ابتدائی فقرے میں استثنا کے طور پر بیان کیا ہے۔

۴۔ امام غزالی اور ڈیوڈ ہیوم

جدید دور کے مسلم مفکرین کے یہاں ایک رویہ یہ پایا جاتا ہے کہ وہ علماے اسلام کے یہاں عقل کے دائرہ کار پر نقد کے بعض استدلالات کو جب مغربی مفکرین کے یہاں دیکھتے ہیں تو علماے اسلام کو ان کا پیش رو قرار دے کر ان کے لیے عظمت کا پہلو دیکھتے ہیں۔ اس کی ایک مثال یہ ہے کہ علامہ ابن تیمیہ نے **الرد علی المنطقیین** (یونانی منطقیین کے رد میں لکھی گئی ان کی کتاب) میں قیمتی امور کا ذکر کیا ہے۔ مابعد تحریک تنویر مغربی فلاسفہ مثلاً فرانسس بیکن و جان سٹارٹ مل وغیرہ نے ان سے کئی سو سال بعد قریب قریب وہی باتیں عقلیت پسندی بہ مقابلہ تجربیت پسندی کی بحث میں یونانی منطق کے خلاف تجربیت پسندانہ فکر کی صحت ثابت کے لیے دہرائیں۔ اس مشابہت کو دیکھ کر بعض مسلم مفکرین نے یہ کہا کہ علامہ ابن تیمیہ ان مفکرین کے پیش رو تھے۔[۱۲] مغربی فلسفی ڈیوڈ

۱۱۔ ابو حامد الغزالی، **المستصفی من علم الأصول** (بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۹۹۳ء)، ۱۰-۱۱۔

۱۲۔ مثلاً ملاحظہ کیجیے:
Syed Sulaiman Nadvi, "Muslims and Greek Schools of Philosophy," *Islamic Studies* 51, no. 2 (2012): 213-221.

ہیوم نے بھی علت و معلول کے تعلق پر بعینہ وہی اعتراض کیا تھا جو امام غزالی نے اٹھایا تھا کہ ان کا تعلق لازمی نہیں نیز یہ کہ سبب کا کبھی مشاہدہ نہیں ہوتا۔ اس بنا پر سمجھا گیا کہ ان دونوں کے مابین قریبی مناسبت پائی جاتی ہے۔[۱۳] اس قسم کے اکثر و بیش تر موازنے عموماً ظاہری چمک دمک پر مبنی ہوتے ہیں کیوں کہ اصل دیکھنے کی چیز یہ نہیں ہوتی کہ دو لوگ کن تصورات کی روشنی میں بات کر رہے ہیں بلکہ یہ ہوتی ہے کہ دونوں کا علمیاتی تناظر اور مقصد کیا ہے۔ ڈیوڈ ہیوم اور امام غزالی کے تصورات اسباب میں فرق واضح کرنے کے لیے کچھ محققین نے گفت گو کی ہے[۱۴] البتہ اس میں اہم امور کا ذکر رہ گیا کیوں کہ ان محققین نے بالعموم ان دونوں حضرات کے عمومی نظریاتی قالب کا تفصیلی موازنہ پیش نہیں کیا۔ یہاں اسی تناظر میں امام غزالی اور ڈیوڈ ہیوم کے استدلال کا فرق واضح کر کے اس پہلو کی وضاحت کی جاتی ہے۔ ڈیوڈ ہیوم ایک ایسا ملحد (بعض کے نزدیک متشکک) فلسفی تھا جو نبی کی بتائی ہوئی تعلیمات کو ادراک حقیقت کا پیمانہ نہیں سمجھتا بلکہ احکامات نفسانیہ کی اطاعت کو معقول مقصد قرار دیتا تھا۔ وہ ایک تجربیت پسند (Empiricist) مفکر تھا جس کا ایمان یہ تھا کہ حقیقت وہی اور اسی قدر ہے جس حد تک انسان اپنے حواس کے ذریعے موصول ہونے والی معلومات کی بنیاد پر اپنی خواہشات کی تکمیل کے لیے استعمال میں لا سکے۔ ہیوم کی گفت گو سمجھنے کے لیے تنویری مفکرین کے یہاں عقلیت پسندی (Rationalism) بہ مقابلہ تجربیت پسندی کی بحث کو مد نظر رکھنا لازم ہے۔

تجربیت پسندی بمقابلہ عقلیت پسندی بحث

ان دونوں گروہوں کے مابین یہ نکتہ زیر بحث تھا کہ یقینی و معروضی علم کا ماخذ عقل (بالخصوص استخراجی منطق) ہے یا تجربہ (بالخصوص استقرائی منطق)؟[۱۵] تجربیت پسند مفکرین کا دعوی یہ تھا کہ علم کا اصل و بنیادی ماخذ تجربہ ہے، عقل دراصل حواس سے حاصل ہونے والی بیرونی دنیا سے متعلق معلومات کی بنیاد پر ہی تمام تر علمی سفر

13– M. Saeed Sheikh, "Al-Ghazali: Metaphysics" in *A History of Muslim Philosophy*, ed., M. M. Sharif (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963).

14– Moad, "A Significant Difference Between al-Ghazali and Hume on Causation," 22-39.

۱۵– اس بحث کی عمومی تفہیم کے لیے ملاحظہ فرمائیں:

1) A. F. Chalmers, *What is this Thing Called Science?* (Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company, 2013)

2) Alberto Vanzo, "Empiricism and Rationalism in Nineteenth-Century Histories of Philosophy", *Journal of the History of Ideas* 77, no.2 (2016): 253-282.

طے کرتی ہے۔ اس سفر کا آغاز مشاہدے (Perception) سے ہوتا ہے جس کا ذریعہ حواس (دیکھنے، سننے، چکھنے، سونگھنے اور چھونے) سے حاصل ہونے والی معلومات ہیں۔ حواس پر مبنی مشاہدے سے حاصل ہونے والی معلومات کے اندر انسانی ذہن استقرا (Induction) کے اصول پر ایسے روابط دریافت کرلیتا ہے جو حقیقت خارجی کے مطابق اور اس کا اظہار ہوتے ہیں، یعنی یہ معروضی (Objective) ہوتے ہیں۔ مثلاً انسان آگ کے ذریعے روئی کے جلنے کے متعدد مشاہدات سے معلوم کرلیتا ہے کہ آگ روئی کو جلانے کا سبب ہے نیز آگ ہمیشہ روئی کو جلاتی ہے۔ اگر متعدد حالات کے تحت کیے جانے والے تجربات میں کوئی مشاہدہ اس حقیقت کے خلاف رونما نہ ہو تو استقرا کے ذریعے یہ بات یقینی طور پر معلوم ہو جاتی ہے کہ ''آگ ہمیشہ روئی کو جلاتی ہے'' اور اس کا خلاف ہونا ممکن نہیں۔ اس پر عقلیت پسند مفکرین کا اعتراض یہ تھا کہ استقرا یقین نہیں بلکہ زیادہ سے زیادہ ظن کی کیفیت پیدا کر سکتا ہے؛ کیوں کہ تمام ممکنہ تجربات کے ذریعے یہ جان سکنا ناممکن ہے کہ ''آگ ہمیشہ روئی کو جلاتی ہے''۔ استقرا کے عمل میں ''کچھ'' (یعنی جزوی Particular) تجربات ومشاہدت کی بنیاد پر ''تمام'' (کلی یعنی Universal) نتیجہ اخذ کرنے کا دعوی کیا جاتا ہے جو ایک غیر منطقی چھلانگ ہے۔ آگ سے روئی کے جلنے کے اگرچہ کتنے ہی مشاہدے کر لیے جائیں لیکن یہ بات منطقی طور پر قطعی و حتمی نہیں ہو سکتی کہ آگ ہمیشہ روئی کو جلاتی ہے کیوں کہ ''تمام'' کا مشاہدہ نہ تو ہوا ہے اور نہ ہی ہو سکنے کا کوئی امکان ہے (اس لیے کہ تجربہ تو ہمیشہ جزو کا ہوتا ہے، تو کسی خاص وقت تک ہو چکنے والے مشاہدات و تجربات کل کا احاطہ کر چکے یا نہیں اسے جان سکنے کا کوئی ذریعہ موجود نہیں)۔ استقرا کے اس مسئلے کو Problem of Induction یعنی مسئلہ استقرا کہتے ہیں۔

تجربیت پسند مفکرین کے برخلاف عقلیت پسند فلاسفہ کا خیال یہ تھا کہ یقینی علم کا ماخذ عقل ہے جس کے ذریعے چند ایسے بدیہی اور ناقابل شک (Indubitable) تصورات معلوم کیے جاسکتے ہیں جنھیں استخراجی منطق میں استعمال کرتے ہوئے مزید ناقابل تردید حقائق کا علمی محل تیار کیا جاسکتا ہے۔ چناں چہ ان کے خیال میں عقل کے پاس ایسی بدیہی معلومات موجود ہیں (مثلاً دو کا ایک سے بڑا ہونا، جمع بین الضدین کی نفی، سلسلۂ اسباب کے لامتناہی ہونے کی نفی وغیرہ) جن کی بنیاد پر یقینی علم کا حصول ممکن ہے اور اگر ان عقلی بدیہیات کو درست طور پر استعمال میں لایا جائے تو یقینی و قطعی پازیٹو اور نارمیٹو قوانین معلوم کر سکنا ممکن ہے۔ استخراجی منطق کے ذریعے عقل یہ سفر کیسے طے کرتی ہے، اس کی مثال سے وضاحت کر لیتے ہیں:

الف) تمام انسان حادث ہیں

ب) ارسطو انسان ہے

ج)　　لہٰذا ارسطو حادث ہے

یہ استخراجی منطق پر مبنی استدلال ہے جہاں الف اور ب کی مدد سے ج دعوی اخذ کر لیا گیا ہے۔ عقلیت پسند مفکرین کا دعوی تھا کہ اگر الف اور ب سچ ہوں تو ج ایک قطعی طور پر یا ناگزیر ثابت شدہ حقیقت ہوگی۔ اس کے جواب میں تجربیت پسند مفکرین کا یہ کہنا تھا کہ عقل استخراجی منطق میں جن آفاقی دعووں کی بنیاد پر کوئی حکم نتیجے کے طور پر اخذ کرنے کا دعوی کرتی ہے ان کلی (Universal) دعووں کی صداقت عقل سے نہیں بلکہ تجربے کے ذریعے ممکن ہوتی ہے نیز ان کی یہ صداقت اسی قدر یقینی ہوتی ہے جس قدر استقرائی منطق سے معلوم شدہ نتائج کی سچائی۔ اس بات کی وضاحت کے لیے درج بالا مثال پر غور کیجیے جس پر ان کے اعراض کی نوعیت یہ تھی: "ارسطو کے حادث ہونے" (یعنی دلیل کے نتیجے) کے یقینی طور پر سچ ہونے کا امکان اسی قدر ہے جس قدر یہ ابتدائی "کلی" دعوی کہ "تمام انسان حادث ہیں"۔ اگر یہ ابتدائی کلی دعوی ہی یقینی نہ ہو تو ارسطو کے حادث ہونے کا نتیجہ بھی یقینی نہیں رہتا۔ تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ "تمام انسان" حادث ہیں یا نہیں، اس کی فی الواقع سچائی کا علم کیسے ہوتا ہے؟ ظاہر ہے اس کلی دعوے کی سچائی استخراجی منطق سے ثابت نہیں کی جاسکتی؛ کیوں کہ اسے اس دلیل کا مقدمہ بنتا ہے۔ تجربیت پسند مفکرین کے خیال میں اس کا جواب صرف اور صرف استقرا ہے، یعنی عقل نے یہ دعوی بہت سارے انسانوں کے مرنے کے تجربات کی بنیاد پر اخذ کیا ہے، عقل کے پاس اس دعوے کی صداقت کو جانچنے کا اس کے سوا کوئی ثبوت نہیں۔ تو اگر استخراجی منطق کے اس کلی دعوے کی صداقت کا انحصار استقرا پر ہے تو معلوم ہوا کہ یہ قطعی نہیں ظنی ہے (جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا کہ استقرائی نتائج منطقی اعتبار سے ظنی ہوتے ہیں نہ کہ قطعی) اور اگر اس کلی دعوے کی صداقت ہی اصولاً ظنی ہے کہ "تمام انسان حادث ہیں" تو نتیجتاً "ارسطو کے حادث ہونے" کی صداقت بھی ظنی ہوگی نہ کہ قطعی۔ اس طرز استدلال سے تجربیت پسند مفکرین نے عقلیت پسند مفکرین کے اس اعتراض کا جواب دے دیا کہ استقرا اس لیے علم کی بنیاد نہیں کیوں کہ اس کے دعووں کی سچائی ظنی ہوتی ہے۔ ان کا کہنا یہ تھا کہ عقل جو بات استخراجی منطق کے ذریعے معلوم کرتی ہے اس کی صداقت بھی ظنی ہی ہوتی ہے لہٰذا یہ کوئی اعتراض نہیں؛ کیوں کہ عقل کے ذریعے ایسے کسی دعوے کی صداقت معلوم نہیں کی جاسکتی جس کی صداقت استقرا کی صداقت سے زیادہ ہو۔

ہیوم کا تصور حقیقت اور علم: سلسلۂ اسباب اور معجزہ

اس موڑ تک پہنچتے پہنچتے تجربیت پسند مفکرین پر ایک مزید اعتراض بھی شامل گفت گو ہو چکا تھا جو انسانی علم کی معروضیت (Objectivity) پر سوال کھڑا کرتا ہے۔ تجربیت پسند مفکرین کا خیال تھا کہ انسانی عقل مشاہدے کے ذریعے خارج میں موجود حقائق کا ادراک کرتی ہے۔ یہ دعوی اس مفروضے پر مبنی تھا گویا کسی شے کا مشاہدہ کرنا کلیتا غیر فعال (Passive) نوعیت کا عمل ہے جس میں انسان خارج میں موجود اشیا کو جوں کا توں معلوم کر لیتا ہے۔ لیکن یہ مفروضہ درست نہیں کیوں کہ مشاہدہ دو چیزوں سے مل کر مکمل ہوتا ہے:

- ایک، حواس کے ذریعے خارج سے موصول ہونے والے تاثرات (Impressions) جن کی حیثیت محرکات (Stimulus) کی سی ہوتی ہے۔ مثلا آنکھ جب کسی شے (مثلا آم) کا مشاہدہ کرتی ہے تو روشنی اس شے سے ٹکرا کر آنکھ پر منعکس ہوتی ہے جس سے ذہن پر ایک تاثر قائم ہوتا ہے۔ یہ تاثر ذہن کو حرکت دینے کا باعث بنتا ہے۔ اگر حواس کے ذریعے بیرونی دنیا سے متعلق موصول ہونے والے ان تاثرات کا سلسلہ بند ہو جائے تو انسان ذہن اشیا سے متعلق تصورات قائم کرنے سے محروم ہو جائے گا (اس عمل کو Sensation کہتے ہیں)۔
- مشاہدے کا دوسرا جزو انسانی ذہن کا ان تاثرات کو مربوط کر کے انھیں معنی فراہم کرنے کا عمل ہوتا ہے (اسے Interpretation کہتے ہیں)۔ چناں چہ خارج میں موجود متعدد و متنوع اشیا میں سے کسے توجہ کا موضوع بنانا ہے اور کسے نہیں، کس ذہنی تاثرات کو کس اصول کے تحت کسی دوسرے کے ساتھ ملا کر ان کا باہمی ربط قائم کرنا ہے، ہر تاثر کا مقصد کیا ہے اور کیا نہیں نیز ان تاثرات میں سے کسے زیادہ اور کسے کم اہمیت دینا ہے، یہ سب فیصلے اشیا سے موصول ہونے والے تاثرات میں موجود نہیں ہوتے بلکہ انسانی تناظر سے طے ہوتے ہیں۔

اس تفصیل کا معنی یہ ہوا کہ تجرباتی علم معروضی نہیں بلکہ موضوعی (Subjective) ہوتا ہے۔ تو اگر تجربیت پسندوں کا یہ دعوی درست ہے کہ علم مشاہدے سے حاصل ہوتا ہے تو اس کا معنی یہ ہوا کہ انسان کے پاس معروضی علم کی کوئی بنیاد موجود نہیں۔

یہ وہ مقام ہے جہاں پہنچ کر ڈیوڈ ہیوم کی سلسلۂ اسباب پر تنقید اور اس کا تناظر سمجھنا ممکن ہو جاتا ہے۔[۱۶] جیسا کہ اوپر اشارہ کیا گیا ہیوم تجربیت پسند مفکر تھا، اس کی رائے میں علم کا حقیقی ماخذ مشاہدہ ہے، لیکن وہ یہ بھی جانتا

16– D. Hume, “An Enquiry Concerning Human Understanding,” In *Seven Masterpieces of Philosophy*, ed. Steven M. Cahn (Oxford: Routledge, 2006).

ہے کہ مشاہدے سے حاصل ہونے والے تاثرات بہ ذات خود کسی معنی خیز حقیقت کے ادراک کا باعث نہیں بن سکتے۔ اس کے خیال میں علم تعمیر ہونے کا سلسلہ تین سطحوں پر منقسم ہے:

اول: خارج سے موصول ہونے والے تاثرات و محرکات جن کی بنیاد پر انسانی ذہن سادہ تصورات (Simple Ideas) وضع کرتا ہے (مثلاً آم، میز، آگ وغیرہ)۔

دوم: ہر تاثر یا محرک کی انسان پر اثر پذیریت ایک دوسرے کے مقابلے میں زیادہ کم نیز متنوع ہوتی ہے (مثلاً بعض تاثرات فوری نوعیت کا رد عمل پیدا کرتے ہیں، کچھ زیادہ اثر چھوڑتے ہیں اور کچھ کم جیسے آگ میں جلنے سے پیدا ہونے والی تکلیف کا احساس کسی چیونٹی کے کاٹنے کے احساس سے زیادہ ہوتا ہے)۔

سوم: انسانی ذہن کا ان تاثرات کو یکسانیت و اختلاف کے اصولوں کے تحت مربوط کر لینا۔[۱۷]

چناں چہ اس کا کہنا ہے کہ یہ تیسرا عمل خالصتاً انسانی سطح پر وقوع پذیر ہوتا ہے۔ یہ جسے سبب کہا جاتا ہے اس کا کوئی خارجی وجود نہیں، انسان صرف دو واقعات کے ایک ترتیب سے ہونے کا مشاہدہ کرتا ہے جیسے جلتی ماچس کا پٹرول پر پھینکے جانا اور پھر آگ بھڑک اٹھنا۔ ان دو اعمال سے ابھرنے والے تاثرات کے مابین "سبب" نامی تاثر کا مشاہدہ نہیں ہوتا، یہ تعلق صرف انسانی ذہن کی عادت کا اظہار ہے، یعنی یہ صرف انسانی ذہن کی عادت ہے کہ وہ اشیا کو علت و معلول کے نظم میں دیکھتا ہے (ہیوم اسے "انسانی ذہن کا خود کو اشیا و موجودات پر پھیلا کر" انھیں سمجھنے کا میلان کہتا ہے)۔

دھیان رہے کہ ہیوم اس انسانی میلان کو غلط، غیر ضروری یا غیر فائدہ مند نہیں کہتا بلکہ صرف یہ کہتا ہے

۱۷۔ انسانی علم و اخلاق کی تفہیم کا یہ نظریاتی خاکہ ہیوم نے نیوٹن کے فزکس کے ماڈل سے اپنایا تھا اور وہ نیوٹن کی فزکس کی طرز پر انسانی ذہن کی تفہیم کرنا چاہتا تھا۔ پہلی سطح پر ہیوم جسے خارجی دنیا سے پیدا ہونے والے انفرادی تاثرات کہتا ہے وہ نیوٹن کی خارجی دنیا میں موجود انفرادی اشیا یعنی Objects تھیں، دوسری سطح پر جسے ہیوم ان تاثرات کی احساس پذیریت کی مختلف صلاحتیں کہتا ہے وہ نیوٹن کے ماڈل میں موجود مختلف اشیا کی مختلف قوتیں یا حرکت کی صلاحیتیں تھیں، تیسری سطح پر جسے ہیوم ذہن کے قوانین ربط کہتا ہے وہ نیوٹن کے قوانین حرکت تھے۔ ہیوم کے خیال میں فطری نار میٹو قانون انسانی زندگی میں اسی میکانکی نوعیت کی طرح کار فرما ہوتا ہے جیسے نیوٹن کے قوانین مادی دنیا میں لاگو ہیں۔ سوشل سائنٹسٹ ابتدا سے اس مفروضے پر کار فرما رہے ہیں کہ انسان کو اسی سائنسی طرز فکر سے سمجھنا ممکن ہے جس کے ذریعے مادی کائنات کا مطالعہ کیا جاتا ہے۔

کہ "سبب" نامی تصور معروضی نہیں بلکہ موضوعی نوعیت کی شے ہے۔ دراصل وہ تجربیت پسندی کا دفاع کرتا ہے نہ کہ اس کی تنقید، ہیوم کے خیال میں علم کا موضوعی ہونا کوئی خامی نہیں ہے بلکہ انسان کے لیے علم حاصل کرنے کا یہی طریقہ درست و جائز ہے، اس کے سوا علم کا کوئی ماخذ موجود نہیں۔ انسانی ذہن کی یہ صلاحیت کہ وہ اشیا پر سلسلہ ربط مسلط کرکے انھیں مربوط کرلیتا ہے، یہ انسان کے لیے ایک فائدہ مند عمل اور خوبی ہے جو اسے اس دنیا میں زندگی گزارنے کی علمی بنیاد فراہم کرتی ہے۔ ہر وہ دعوی جو اس مخصوص عمل کے ذریعے حاصل شدہ انسانی علم کے خلاف ہو وہ لغو ہے۔ اسی لیے ہیوم معجزے کا انکار کرتا ہے؛ کیوں کہ انسانی عقل کے پاس اس کی تصدیق کرنے کی کوئی مشاہداتی بنیاد موجود نہیں۔[۱۸] تاہم ہیوم کی فکر کا یہ پہلو بہ ظاہر اپنے اندر تضاد لیے ہوئے ہے کہ ایک طرف وہ مشاہدے سے حاصل ہونے والے علم کی حتمیت کا بھی انکاری ہے مگر دوسری طرف معجزے کے ناممکن ہونے کا بھی مدعی ہے۔[۱۹]

ہیوم کا تصور عقل اور اخلاق

ہیوم کا تصور حقیقت و علم معلوم ہوجانے کے بعد سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخر انسانی عقل اعمال کو ربط و معنی دینے کا یہ عمل کس بنیاد پر کرتی ہے؟ ہیوم کا جواب ہے خواہشات، اسی لیے وہ کہتا تھا کہ "عقل خواہشات کی غلام ہے۔" یعنی حواس کے ذریعے خارج سے موصول ہونے والے تاثرات کو انسانی عقل اس طرح مرتب کرتی ہے جس سے انسانی خواہشات سے طے ہونے والی ترجیحات کی تکمیل ہوسکے۔[۲۰] ہیوم کے خیال میں عقل کو نفسانی خواہشات کی تسکین کے لیے استعمال کرنا ہی اس کا جائز استعمال اور حصول علم کی جائز بنیاد ہے۔ مشاہدے سے حاصل شدہ مثبت حقائق (Positive Facts) وہی ہوتے ہیں جو انسانی خواہشات کا اظہار ہوں نہ کہ خدا کی مرضی کا۔ لیکن عقل کو خدا کی مرضی (یا احکامات شرع کے پابند نفس کی ترجیحات) کے حصول کا ذریعہ کیوں نہیں ہونا چاہیے،

18– Robert M. Burns, *The Great Debate on Miracles: From Joseph Glanville to David Hume* (Lewisburg: Bucknell University Press, 1981); John Earman, *Hume's Abject Failure: The Argument Against Miracles* (Oxford: Clarendon Press, 2000).

۱۹– ہیوم کے اس استدلال میں کس نوعیت کی خامیاں ہیں، اس کے لیے ملاحظہ ہو: نفس مرجع۔

20– D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. David Fate Norton and Mary J. Norton (Oxford/New York: Oxford University Press, 2000); Donald. T. Siebert, *The Moral Animus of David Hume* (Newark: University of Delaware Press, 1990).

ہیوم کے پاس اس کا کوئی جواب نہیں۔ ہیوم سے قبل مشہور تجربیت پسند مفکر جان لاک بھی مشاہدے کے ذریعے مثبت حقائق جان سکنے کا دعوے دار تھا لیکن اس کے پاس بھی اس سوال کا کوئی جواب نہیں تھا کہ انسان کیوں اور کیسے کسی عمل کو مشاہدے کی بنیاد پر مثبت نتائج پیدا کرنے والا گردانتا ہے نیز مثبت نتائج کا پیمانہ کیا ہے اور کیوں؟ ان سوالات کو اٹھائے بغیر ہی جان لاک اور ہیوم کا دعوی تھا کہ انسانی اغراض کی تکمیل کے لیے حواس سے حاصل شدہ معلومات سے جو تصورات و روابط ہم اخذ کرتے ہیں یہی عقلی اور مثبت حقائق کے غماز ہوتے ہیں۔

کیا انسانی نفس کے پاس ایسے معیاری تصورات و احساسات موجود ہیں جن کے ذریعے وہ خارج سے موصول ہونے والے تاثرات کو اس طرح مرتب کر سکے کہ اجتماعی زندگی میں اچھائی کا حصول ممکن ہو جائے؟ یعنی کیا وحی اور تصور آخرت کے بغیر ایک اچھا انسانی معاشرہ قائم کیا جانا ممکن ہے؟ ہیوم مذہب سے ماورا اخلاقیات کی سیکولر بنیادوں کا زبردست حامی تھا، اس کی رائے میں اچھائی اور برائی کے تصورات کا تعلق وحی سے نہیں بلکہ انسانی جذبات سے ہے۔ چناں چہ اچھائی اور برائی کے تصورات لذت (Pleasure) اور اذیت (Pain) کے احساسات سے جنم لیتے ہیں اور کسی بھی تاثر اور عمل کی قدر اس بنیاد پر طے ہوتی ہے اور ہونی بھی چاہیے کہ اس کے نتیجے میں کتنی لذت یا اذیت ہوتی ہے۔ ہیوم کے خیال میں انسانی فطرت مکمل طور پر خود غرض (Selfish) نہیں ہے بلکہ انسانوں کے اندر دوسرے انسانوں کے لیے ہم دردی (Sympathy) کا جذبہ بھی موجود ہوتا ہے۔ اس جذبۂ ہم دردی کے تحت ہی فرد انفرادی خود غرضیوں کو نوعی یا اجتماعی خود غرضیوں کے لیے قربان کرنے پر تیار ہو جاتا ہے کیوں کہ اسی کے نتیجے میں فرد اپنی انفرادی خواہشات کی تکمیل کے لائق ہوتا ہے (یہ گفت گو وہ ہابز (Hobbes) کے انسانی فطرت کے بارے میں مایوس کن خیالات کا جواب دینے کے لیے کرتا ہے، ہابز کے خیال میں خود غرضانہ انفرادی آزادیوں کے حصول کی جدوجہد لازماً جنگ و جدل کا باعث بنتی ہے اور پر امن معاشرے کا وجود ناممکن ہے، لہٰذا اجتماعی عدل کے قیام کے لیے جابرانہ ریاست کا ہونا لازم ہے۔ اس کے برعکس ہیوم کے خیال میں ایک پر امن سرمایہ دارانہ معاشرہ اصولاً ممکن ہے)۔ چناں چہ ہیوم کے خیال میں عقل کا نفس امارہ کی غلامی قبول کرنا یہ غیر عقلی یا ناپسندیدہ نہیں بلکہ عین عقلی و مطلوب رویہ ہے۔ جان لاک کے بہ قول بھی انسان خوشی اور صرف خوشی کا طلب گار ہے اور لذات کے انتہائی حصول کا ذریعہ آزادی کی جدوجہد ہے ۔ عادلانہ معاشرہ وہ ہے جو انسانوں کو حصول لذت کی زیادہ سے زیادہ آزادی و مواقع فراہم کر سکے۔ ہیوم کے اس لذت پرستانہ (Utilitarian) تصور عدل کی تشریح ایڈم سمتھ اور بینتھم نے تفصیل کے ساتھ بیان کی اور ان افکار کے نتیجے میں انیسویں صدی کے آخر میں علم معاشیات کا فی الوقت غالب نیو کلاسیکل اکنامکس سکول آف تھاٹ وجود میں آیا۔

مذہب اور ڈیوڈ ہیوم

ہیوم کے خیال میں انسانوں نے خدا کا تصور خوف اور ناامیدی کے جذبات کے تحت ایجاد کیا، یعنی جن حوادثات کے اسباب کو قابو کر کے انھیں اپنی لذت پرستی کی راہ میں رکاوٹ بننے سے روکنے پر قاصر تھا ان سے متعلق ایسی بلند ہستیوں کا تصور قائم کر لیا جاتا تھا جو ان اسباب کو اپنی مرضی سے قابو کر سکتے تھے اور انسان کو چاہیے کہ ان اسباب سے پہنچنے والے نقصانات سے بچنے کے لیے اس خدا کی عبادت اور اس سے دعا کریں تاکہ وہ ان اسباب کے برے اثرات کو زائل کر دے۔ ہیوم کے خیال میں مذہب حصول لذات کی اخلاقیات کے فروغ میں مزاحمت کر کے عادلانہ معاشرے کے قیام میں رکاوٹ کا باعث بنتا ہے کیوں کہ مذہب انسان کو حصول لذت کا وہ حق عطا نہیں کرتا جو اس کی فطرت اسے عطا کرتی ہے، لیکن انسان کی فطرت یہی ہے اس کا علم ہیوم کو کیسے ہوا، ہیوم کے پاس اس سوال کا کوئی جواب نہیں۔ ہیوم شرک کے مقابلے میں توحیدی مذاہب کا بالخصوص سخت ناقد تھا کیوں کہ یہ مذاہب اپنے مجموعی وحدانی نظام فکر و اخلاق کی وجہ سے لذت پرستی کی آزادیوں کی راہ میں زیادہ حائل ہوتے ہیں، جب کہ شرکیہ مذہب میں اسے برداشت کرنے کی صلاحیت زیادہ ہوتی ہے۔[۲۱]

امام غزالی اور ہیوم کا فرق

درج بالا تفصیلات سے واضح ہے کہ ان دونوں حضرات کے یہاں سلسلۂ اسباب کی بحث میں کوئی امر مشترک نہیں، سوائے اس تصور کے کہ ”سلسلۂ اسباب منطقی طور پر لازمی نہیں“۔ اس ایک مناسبت کے سوا دونوں میں تصور حقیقت، علم اور اخلاق میں کچھ بھی مناسبت نہیں۔ چناں چہ:

- امام غزالی کے نزدیک انسان خدا کی مخلوق ہے؛ جب کہ ہیوم خدا کو انسان کی تخلیق بتاتا ہے۔
- ہیوم کے نزدیک انسان کا حقیقی مقصد اپنی خواہشات کی تکمیل کرنا ہے؛ جب کہ امام غزالی کے نزدیک خدا کی اطاعت کرنا۔

۲۱- مذہب کے بارے میں ہیوم کی ان تعلیمات کے لیے ملاحظہ کیجیے:
D. Hume, *The Natural History of Religion*, ed. A. W. Colver & J. V. Price (Oxford: Clarendon Press, 1970).

- ہیوم کے نزدیک عقل مندی کا معنی حصول لذت کو اعلی ترین مقصد قبول کر کے ان تکمیل کے بہتر سے بہتر طریقوں کی نشان دہی کرنا ہے، غزالی کے نزدیک عقل کا مطلب خدا اور نبی کی تصدیق کرنا اور ان کے احکامات کی پیروی کرنا ہے۔
- ہیوم کے نزدیک علم کا مطلب حصول لذت کے تقاضے و طریقے جان لینا ہے؛ جب کہ امام غزالی کے نزدیک خدا کی چاہت اور اپنی ذمے داری جان لینا۔
- ہیوم نفس امارہ کی تطہیر کا قائل نہیں، اس کے نزدیک نفس امارہ کی تسکین ہی زندگی کا مقصد ہے۔ امام غزالی نفس کو اخلاق حمیدہ سے مزین کرنے اور رزائل سے اس کو پاک کر کے قلب کو انوار الہی کا مسکن بنانے کی دعوت دیتے ہیں۔ ہیوم نے نزدیک نفس امارہ کے مقام پر فائز نفس کا مشاہدہ ہی معروضی ہوتا ہے، امام غزالی نفس مطمئنہ کو مشاہدے کے لائق نفس سمجھتے ہیں۔
- ہیوم سلسلۂ اسباب کی غیر حتمیت کو تجربیت پسندانہ علم کی نوعیت واضح کرنے اور اس کی افادیت ثابت کرنے کے لیے استعمال کرتا ہے۔ اس کے خیال میں عین وہ چیز جو اسباب کی نفی کو مستلزم ہے (یعنی سبب کا تاثر بیرونی دنیا میں نہ ہونا) وہی چیز حکم خداوندی کی نفی کو بھی مستلزم ہے کیوں کہ اس کا تاثر بھی بیرونی دنیا میں موجود نہیں اور اس لیے علم کہلانے کا مستحق نہیں، اسی لیے وہ معجزے کا منکر رہتا ہے۔ اس کے نزدیک انسان کے پاس خواہشات کے سوا ادراک حقیقت کا کوئی ذریعہ موجود نہیں۔ سلسلۂ اسباب سے متعلق وہی معلومات درست ہیں جو انسان کو اس کی لذات کی تکمیل کی راہ سمجھائیں۔ امام غزالی سلسلۂ اسباب کی نفی نہیں کرتے بلکہ اس کی لزومیت کی نفی کرتے ہیں۔ امام صاحب کے نزدیک سبب خدا کا ارادہ ہے؛ جب کہ ہیوم کے نزدیک انسان کا ارادہ۔ امام صاحب کے خیال میں اس کائنات میں خدا کے حکم سے جاری سلسلۂ اسباب کی انسان کے لیے معنویت جاننے کا ذریعہ خدا کی وحی ہے نہ کہ انسان کی خواہشات۔

الغرض امام غزالی کو ہیوم کا پیش رو سمجھنا سادہ لوحی ہے۔

۵- نتیجہ بحث اور آخری بات

اس تحریر سے یہ واضح ہے کہ امام غزالی نے سلسلۂ اسباب سے متعلق مسلم فلاسفہ کے جن نظریات پر بحث کی وہ ضروری تھی نیز اس تنقید کا یہ مطلب نہیں نکالا جاسکتا کہ انسان کائنات میں غور و فکر کے ذریعے ایسے

روابط کا مطالعہ نہیں کر سکتا جنھیں انسان کی دنیا و آخرت کی بھلائی کے لیے استعمال کیا جاسکے۔ اسی طرح ڈیوڈ ہیوم اور امام غزالی کے مباحث میں بھی کوئی مماثلت نہیں پائی جاتی۔

امام غزالی کی کتاب **تہافت الفلاسفة** کے بہت سے مباحث اب ناپید ہو چکے، ان معنی میں کہ اس کتاب میں جن مقدمات کو رد کیا گیا ہے جدید مابعد الطبعیاتی مباحث میں اب کوئی ان کا دعوے دار نہیں رہا۔ البتہ امام غزالی کی کتاب یہ سیکھنے کے اعتبار سے آج بھی زندہ ہے کہ فلاسفہ کے نظریات کے مطالعے کا درست طریقہ کار کیا ہونا چاہیے نیز یہ کہ مقصود اصلی کبھی ضائع نہ ہونے پائے۔ فلاسفہ و معتزلہ کے نظریات کی اصل ہلاکت خیزی کیا تھی؟ یہ کہ خدا کو مانتے ہوئے بھی اسے انسان کے لیے غیر متعلق کر دو۔ اس کا اظہار تین طرح ہوا:

۱۔ ایک طرف میکانکی تصور کائنات کے نام پر خدا کو کائنات ومافیہا سے غیر متعلق قرار دیا گیا۔

۲۔ دوسری طرف اس کی وحی کو انسانی عمل کی بنیاد کے لیے غیر ضروری قرار دیا گیا۔

۳۔ تیسری طرف انسانی عقل کو حقیقت کے ادراک کے لیے کافی ذریعے کے طور پر قبول کر لیا گیا۔

یہ دراصل علم کی سیکولرائزیشن کا ابتدائی جواز تھا جسے اشاعرہ نے خوب بھانپ لیا تھا اور اسی کے مقابلے کے لیے انھوں نے متبادل کلامی نظام فکر وضع کیا جو علم کی ایسی سیکولرائزیشن کو کلی طور پر ناممکن بنا دیتا ہے۔ فلاسفہ کی فکر کی ہلاکت خیزی یہ تھی کہ خدا کو لاتعلق کر کے علم کی سیکولرائزیشن کے اس پراجیکٹ میں عین مذہبی زبان استعمال کر کے سرانجام دینے کی کوشش کی جاری تھی۔ **تہافت الفلاسفة** اسی روش کے آگے بند باندھنے کی کوشش تھی۔ آج بھی بعض لوگ فزکس کے نظریات کی بنیاد پر ایسے ہی میکانکی خدا کو ثابت کرنا کافی سمجھتے ہیں جس نے "بگ بینگ" کر دیا تھا اور ان کے خیال میں اس دلیل کے ذریعے خدا کو ثابت کر کے اسے مان یا منوا لینا کافی ہے جب کہ یہ غلط فہمی ہے۔ کسی علمی ڈسکورس میں خدا کا تصور موجود ہونا اسے مذہبی ڈسکورس بنا دینے کے لیے کافی نہیں ہے کیوں کہ سوال صرف یہ نہیں ہے کہ بگ بینگ کسی نے کیا تھا یا اتفاق سے ہوا تھا بلکہ یہ ہے کہ خدا کا مجھ سے تعلق کیا ہے، وہ مجھ سے کچھ چاہتا ہے یا نہیں، اگر کچھ چاہتا ہے تو وہ میں کیسے جان سکتا ہوں، اگر میں اس کی چاہت پر پورا اتر جاؤں تو مجھے اس کا کوئی فائدہ ہو سکتا ہے؟ کیا خدا میری سنتا ہے؟ موت کا معنی کیا ہے؟ یہ ہیں انسان کے اصل سوالات۔ "بگ بینگ" کی دلیل کے ذریعے اس کائنات سے لاتعلق رہنے والے ایک میکانکی خدا کو اگر ثابت بھی کر لیا جائے، ایسا خدا انسان کے ان سوالات کو ایڈریس نہیں کر سکتا، ایسے خدا کو مان لینا انسانی زندگی گزارنے کے نقطۂ نظر سے کوئی خاص افادیت نہیں رکھتا اور نہ ہی وہ انسان کی روح کی پیاس بجھانے کے لیے کافی ہے۔ اس کے برعکس

خدا کے نبیوں نے انسان کا تعارف جس خدا سے کروایا وہ کسی میکانکی علت کا نام نہیں ہے اور نہ ہی ایسا غیر متعلق، لاعلم ولاغر ہے جیسا کہ فلسفیوں نے سمجھا۔ وہ تو میری شہ رگ سے بھی قریب ہے، جب میں پکارتا ہوں تو میری سنتا ہے، مجھ سے خوش بھی ہوتا ہے اور غصہ بھی، مجھے ڈھیل بھی دیتا ہے اور معاف بھی کرتا ہے، مجھ پر رحمتوں کی بارش بھی کرتا ہے اور مجھے آزماتا بھی ہے! ''بگ بینگ'' کے بعد ہاتھ جھاڑ کر کائنات سے ایک طرف ہو جانے والے خدا کا بھلا اس حقیقی خدا سے کیا لینا دینا؟

مغرب میں نشأۃ ثانیہ (Renaissance) کے بعد عین انھی تعلیمات کا احیا ہوا جو مسلم فلاسفہ نے کئی صدیاں قبل پیش کیے تھے (بس دلائل کی نوعیت کچھ فرق تھی)۔ ان خیالات کی ترویج کے نتیجے میں وحی علم کے دائرے اور انسانی زندگی سے بہ تدریج نکال کر لایعنی بنا دی گئی۔ آج علم معاشیات، سیاسیات، نفسیات، سماجیات، اخلاقیات و قانون الغرض انسان سے متعلق ہر علم سے خدا، نبی اور آخرت کے الفاظ کو حرف غلط کی طرح کھرچ کر نکال دیا گیا ہے۔ امام غزالی سے محبت کرنے والوں پر لازم ہے کہ وہ ان کے منہج کو اختیار کر کے درپیش چیلنجز سے نبرد آزما ہوں۔

❁ ❁ ❁ ❁ ❁

List of Sources in Roman Script

- ‘Uthmani, Khalil Ashraf. *Majmu‘ah Rasa’il-i Ghazali.* Karachi: Dar al-Isha‘at, 2004.
- Abrahamov, Binyamin. “Al-Ghazali’s Theory of Causality.” *Studia Islamica* 67 (1988): 75-98.
- Akdogan, Cemil. “Ghazālī, Descartes, and Hume: The Genealogy of Some Philosophical Ideas.” *Islamic Studies* 42, no. 3 (2003): 487-502.
- Al-Ghazali, Abu Hamid. *Al-Mustasfa min ‘Ilm al-Usul.* Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, *1993*.
- Burns, Robert M. *The Great Debate on Miracles: From Joseph Glanville to David Hume.* Lewisburg: Bucknell University Press, 1981.
- Chalmers, A. F. *What is this Thing Called Science?* Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company, 2013.
- Earman, John. *Hume’s Abject Failure: The Argument Against Miracles.* Oxford: Clarendon Press, 2000.
- Erturk, Ramazan. “What Ghazili Denies and Does not Deny About Causality.” *Tasavvuf* 3, no.7 (2001): 231-241.
- Fakhry, Majid. *Islamic Philosophy, Theology and Mysticism: A Short Introduction*. Oxford: One world, 2000.

- Frank, Richard M. “The Structure of Created Causality According to al-Ash‘ari: An Analysis of the *Kitab al-Luma*‘, 82–164.” *Studia Islamica* 25 (1966): 13–75.
- Goodman, Lenn Evan. “Did Al-Ghazali Deny Causality?” *Studia Islamica* 47 (1978): 83-120.
- Griffel, Frank. *Al-Ghazali’s Philosophical Theology.* New York: Oxford University Press, 2009.
- Griffel, Frank. *Al-Ghazali’s Philosophical Theology.* New York: Oxford University Press, 2009.
- Hume, D. *The Natural History of Religion*, edited by A. W. Colver & J. V. Price. Oxford: Clarendon Press, 1970.
- Hume, D. “An Enquiry Concerning Human Understanding.” In *Seven Masterpieces of Philosophy*, edited by Steven M. Cahn. Oxford: Routledge, 2006.
- Hume, D. *A Treatise of Human Nature*, edited by David Fate Norton and Mary J. Norton. Oxford/New York: Oxford University Press, 2000.
- Jalalpori, ‘Ali ‘Abbas. *Iqbal ka ‘Ilm-i Kalam.* Lahore: Takhliqat, n.d.
- Janssens, Jules. “Al-Ghazzali and His Use of Avicennian Texts.” In *Problems in Arabic Philosophy,* edited by Miklos Maroth, 37-49. Piliscaba: Avicenna Institute of Middle East Studies, 2003.

- ❖ Leaman, Oliver. *An Introduction to Classical Islamic Philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- ❖ Marmura, Michael E. "Al-Ghazali's Second Causal Theory in the 17th Discussion of His *Tahafut.*" In *Islamic Philosophy and Mysticism*, edited by Parviz Morewedge, 85–112. Delmar: Caravan Books, 1981.
- ❖ Marmura, Michael E. "Ghazalian Causes and Intermediaries." *Journal of the American Oriental Society* 115, no.1 (1995): 89-100.
- ❖ Marmura, Michael E. *The Incoherence of the Philosophers.* New York: Brigham Young University, 1998.
- ❖ Moad, Edward Omar. "A Significant Difference Between Al-Ghazālī and Hume on Causation." *Journal of Islamic Philosophy* 3 (2008): 22-39.
- ❖ Nadvi, Syed Sulaiman. "Muslims and Greek Schools of Philosophy." *Islamic Studies* 51, no. 2 (2012): 213-221.
- ❖ Rayan, Sobhi. "Al-Ghazali's Use of the Terms "Necessity" and "Habit" in his Theory of Natural Causality." *Theology and Science* 2, no.2 (2004): 255-268.
- ❖ Riker, Stephen. "Al-Ghazali on Necessary Causality in *The Incoherence of the Philosophers.*" *The Monist* 79, no.3 (1996): 315-324.
- ❖ Sheikh, M. Saeed. "Al-Ghazali: Metaphysics." In *A History of Muslim Philosophy*, edited by M. M. Sharif. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963.

- Siebert, Donald. T. *The Moral Animus of David Hume.* Newark: University of Delaware Press, 1990.
- Vanzo, Alberto. "Empiricism and Rationalism in Nineteenth-Century Histories of Philosophy." *Journal of the History of Ideas* 77, no.2 (2016): 253-282.