پروفیسر محمد سعید شیخ
مترجم: جناب انیس از عرفان

ابنِ سینا کے فلسفیانہ افکار

ابو علی الحسین ابن عبداللہ ابن سینا (پیدائش ۹۸۰ء وفات ۱۰۳۷ء) المعروف بہ ابن سینا ایک عظیم عالم و فاضل، فلسفی، ماہر علم الابدان (PHYSIOLOGIST)۔ طبیب، ریاضی دان، ہیئت دان اور شاعر تھا۔ جارج سارٹن کے خیال میں وہ اسلام کا نامور ترین اور ساری دنیا کا ایک عظیم ترین سائنس دان اور فلسفی تھا۔ یہ بات سبھی مانتے ہیں کہ اس نے عربی فلسفے کو درجۂ کمال تک پہنچا دیا اسی لیے عرب اسے الشیخ الرئیس یعنی عالموں کا امام کہتے ہیں۔ ابنِ سینا کے اہم فلسفیانہ افکار کو مندرجہ ذیل تین عنوانات کے تحت جمع کیا جا سکتا ہے

(۱) منطق (۲) نفسیات (۳) مابعدالطبیعیات

۱۔ منطق

ابن سینا نے بھی اپنے منطقی نظریات کی بنیاد فارابی کے نقشِ قدم پر چلتے ہوئے ارسطو کی کتاب ارغنون (ORGANON) پر رکھی۔ ابن سینا کے منطقی نظریات اس کی کتاب "النجات" میں اور کئی اہم نظریے ایک اور کتاب "الاشارات" میں ملتے ہیں۔ مزید برآں یہ کہ ابنِ سینا نے اپنے مقالے "اقسام العلوم العقلیہ" میں علم منطق کو نو حصوں میں تقسیم کیا ہے۔ یہ تقسیم ہمیں ارسطو کی آٹھ کتابوں کی یاد دلاتی ہے۔ اس سے پہلے پورفری (PORPHYRY) نے اپنی کتاب ایساغوجی (ISAGOGE) یعنی "تعارف" میں بھی اسی قسم کے نظریات پیش کیے تھے۔ ابن سینا نے منطق کی نو اجزا میں جو تقسیم کی ہے اس کا ایک یعنی پہلا جز پورفری کی ایساغوجی سے ملتا جلتا اور ۸ اجزا ارسطو کی ۸ کتابوں سے ملتے جلتے ہیں۔

ابن سینا کے بتائے ہوئے منطق کے ۹ اجزا میں سے پہلا جز جو ایساغوجی (ISAGOGE) سے ملتا جلتا ہے ایک قسم کا عمومی فلسفۂ زبان ہے جس میں کلام کی حدود اور ان کے جزو عناصر پر بحث

کی گئی ہے۔ دوسرا جز ایسے سادہ اور مجرد خیالات سے متعلق ہے جن کا اطلاق تمام اشیا پر ہو سکتا ہے۔ انہی کو ارسطو قاطیغوریہ (CATEGORIES) یعنی مقولات کا نام دیتا ہے۔ تیسرا جز سادہ خیالات کو ملا کر قضیے (فقرے) بنانے سے بحث کرتا ہے۔ جسے ارسطو (HERMENEUTICA) اور مسلمان فلسفی العبارۃ یا تفسیر کا نام دیتے ہیں۔ چوتھے جز میں قضیوں کو ملا کر قیاسات (SYLL-OGISMS) بنانے پر بحث ہے جو ارسطو کے رسالے انالوطیقا اول (FIRST ANALY-TICS) کا موضوع ہے۔ پانچویں میں ان شرائط کے بارے میں بحث کی گئی ہے جن کو پورا کرنے کے بعد ہی مقدمات سے نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے۔ اسے ارسطو نے انالوطیقا ثانی کہا ہے اور ابن سینا اسے ''البرہان'' کہتے ہیں۔ چھٹے میں احتمالی استدلال (PROBABLE REASONING) کا ذکر ہے۔ جسے ابن سینا نے الفصل اور ارسطو نے الجدل (TOPICA) کا نام دیا ہے۔ ساتویں جز میں منطقی مغالطوں (ارادی اور غیر ارادی) کا ذکر ہے۔ ابن سینا انھیں المغالیط اور ارسطو سوفسطیقا (SOPHISTICA) کا نام دیتا ہے۔ آٹھویں میں فنِ خطابت کے ذریعے دوسروں پر اثر انداز ہونے کا بیان ہے۔ ابن سینا اسے الخطابہ اور ارسطو (RHETORIC) کا نام دیتا ہے نویں اور آخری جز میں سامعین کی روح اور تصور کو الفاظ کے جادو سے جوش میں لانے کے فنِ لطیف کا ذکر ہے۔ یہ الشعر یا ارسطو کی بوطیقا (POETIS) ہے۔ مسلمان فلسفی شعر کو بھی منطق کا حصہ تصور کرتے تھے۔

ابنِ سینا منطق کو وسیع معنوں میں استعمال کرتا ہے۔ قیاسی منطق جس میں استدلال پر بحث ہوتی ہے، منطق کا محض ایک حصہ تصور کی گئی ہے۔ اگرچہ دوسرے علوم کے مقابلے میں وہ اسے اہم مقام دیتا ہے مگر اس کی کوتاہیوں سے بھی واقف ہے اور وہ یہ واضح کر دیتا ہے کہ زیادہ تر اس کا کام منفی نوعیت کا ہے۔ اپنی کتاب ''الاشارات'' میں وہ لکھتا ہے کہ ''منطق کا مقصد یہ ہے کہ یہ ہمیں کچھ ایسے اصول و قواعد مہیا کرے جن پر عمل کر کے ہم استدلال کی غلطیوں سے بچ سکیں'' گویا منطق کا کام یہ نہیں کہ وہ نئی صداقتوں کی دریافت میں ہماری مدد کرے بلکہ یہ ہے کہ ہم اس کی مدد سے ان صداقتوں سے پورا فائدہ اٹھانے کے قابل ہو سکیں جو ہمیں پہلے ہی معلوم ہیں اور ان کے غلط استعمال سے بچ سکیں۔

ابن سینا کے نقطہ نظر سے استدلال کا آغاز ان حدود سے ہوتا ہے جن کو پہلے ہی تسلیم کرلینا پڑتا ہے۔ یہ حدود ہمارے تجربے کا اولین مواد یعنی فکر کے اصولِ اوّلیہ ہیں۔ منطقی استخراجات کا آغاز معلوم حقیقتوں سے ہوتا ہے۔ یہ معلوم حقیقتیں ان حقیقتوں سے حاصل ہوتی ہیں جو ان سے بھی پہلے معلوم ہوتی ہیں اور یہ لامحدود نہیں ہیں۔ ان کا نقطہ آغاز منطق کے باہر سے ملتا ہے۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ ابن سینا کے نزدیک منطق محض ایک فکر کا آلہ ہے جو بذاتِ خود نہ سچ ہے نہ جھوٹ۔ سچائی تو ان تجربوں اور بیانات میں پائی جاتی ہے جو منطق کے میدان سے باہر (زندگی کے میدان میں) ملتے ہیں۔

سب سے پہلے تشریحیں اور تعریفیں ہمارے براہ راست ذاتی تجربوں اور خیالات پر مبنی ہوتی ہیں اور پھر دلائل کی مدد سے ان کو ترتیب دیا جاتا ہے۔ ابن سینا تعریفوں اور دلیلوں کا عملی جواز پیش کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ تعریف کے ذریعے ہم چیزوں کو سمجھتے اور دلیلوں سے دوسروں کو سمجھاتے ہیں۔

ابن سینا کا خیال ہے کہ ایک سائنس دان جس مواد پر کام کرتا ہے اس کی تعمیر اور تیاری اور نشو و نما میں تجربے اور عقل دونوں کا ہاتھ ہے۔ جہاں تک ہمارے عمومی علم کا تعلق ہے۔ ہم میں بعض بنیادی عقائد پیدا ہو جاتے ہیں، جن کا سبب ہمارے مشترکہ جذبات و احساسات ہیں۔ یا پھر یہ عقائد عالم فاضل لوگوں کی آراء کی وجہ سے پیدا ہو جاتے ہیں، کیونکہ ان لوگوں کی آراء کو ہم آنکھیں بند کر کے قبول کر لینے کے عادی ہوتے ہیں۔ بعض عقائد کے پیدا ہونے کی وجہ ہماری بچپن کی عادات ہوتی ہیں۔ اور بعض عقائد ہماری زندگی کے تجربات سے پیدا ہوتے ہیں۔ یہ تمام بنیادی عقائد فکر کے اصولِ اوّلیہ سے مل جاتے ہیں۔ فکر کے اصولِ اوّلیہ عقل کی پیداوار ہیں اور انسان ان کی صداقت پر فوراً ایمان لے آتا ہے۔ ذہنِ انسانی ان کی صداقت پر پختہ یقین رکھتا ہے اور اسے یہ بھی معلوم نہیں ہوتا کہ یہ یقین کیسے پیدا ہوا۔ مثال کے طور پر ریاضی کی ان بدیہیات پر ہمارے اعتقاد کو لیجیے "کل جزو سے بڑا ہوتا ہے" وغیرہ وغیرہ۔ اسی طرح فکر کے اس اصول اولیہ پر ہمارے اعتقاد کو لیجیے۔ "الف ایک ہی وقت میں ب اور غیر ب نہیں ہو سکتا" ان کو ہم صحیح مانتے ہیں۔ مشہور فرانسیسی مستشرق کارادی واؤ (CARRA de VAUX) کہتا ہے کہ ابن سینا کی منطق آزاد خیالی اور خلوصِ نیت پر مبنی ہے اور اسے پڑھتے ہوئے ہمیں لائبنٹز (LEIBNIZ) کی یاد آتی ہے۔ کیونکہ لائبنٹز کے نظریات

بھی اسی قسم کے ہیں۔

ابن سینا تعریفوں اور دلیلوں کی صورت اور مواد پر بحث کرتے ہوئے یہ بتاتا ہے کہ منطقی تعریف اور تشریح مختلف ہوتی ہیں اور وہ ان تمام سوالات کو جمع کر دیتا ہے جو سائنس میں پیدا ہوتے ہیں۔ سب سے پہلے یہ سوال کہ ایک شے کیا ہے؟ اور اگر ہے تو کیسے ہے؟ پھر یہ شے کہاں ہے؟ کیوں ہے؟ گویا ابن سینا دنیا کے مظاہر کا علم حاصل کرنے میں ارسطو کی قطاغوریہ کو استعمال کرتا ہے۔ ابن سینا دورِ جدید میں کانٹ کی مانند ان معقولات کو موضوعی سمجھتا ہے۔ یعنی اشیا کا کیا، کہاں، کیسے اور کیوں ہونا ان چیزوں میں بذاتِ خود نہیں پایا جاتا بلکہ یہ انسانی ذہن کا ان کو دیکھنے کا انداز ہے۔

ارسطو کے تتبع میں ابن سینا علت کی چار قسمیں بیان کرتا ہے۔ علتِ مادی (MATERIAL) علتِ صوری (FORMAL) علتِ فاعلی (EFFICIENT) اور علتِ غائی (FINAL) وہ یہ ثابت کرتا ہے کہ چاروں علتیں تعریف میں یکجا ہوجاتی ہیں۔ مثلاً ایک چاقو کی تعریف (چاروں علتوں کو بیان کرتے ہوئے) یوں کی جاسکتی ہے کہ یہ لوہے کا بنا ہوا اس شکل وصورت کا آلہ ہے جسے لوہار چیزیں کاٹنے کے لیے بناتا ہے۔ ابن سینا مختلف محمولات (PRED-ICABLES) کی تشریح بھی کرتا ہے۔ وہ یہ ہیں: جنس نوع، فصل خاصہ اور عرض (ACCIDENT) ہم ان کی مدد سے بھی اشیا کی تعریفیں وضع کرسکتے ہیں۔

سائنسوں کا انحصار تجربات اور استدلالات پر ہوتا ہے۔ ان میں اشیا، سوالات اور مقدمات ہوتے ہیں۔ سائنسوں میں عمومی مقدمات کے علاوہ ان کے خصوصی مقدمات بھی ہوتے ہیں۔ مختلف سائنسوں کو اگر ہم اہمیت کے لحاظ سے ترتیب دیں تو ایک شجرہ بن جاتا ہے۔ ان میں زیادہ مجرد سب سے اوپر آئیں گی۔ وہ منطق کو سب سے اوپر جگہ دیتا ہے۔ اگرچہ ریاضی اور منطق میں کافی مشابہت ہے لیکن وہ کہتا ہے کہ ریاضی حواس پر دارومدار رکھتی ہے مگر منطق مکمل طور پر عقل سے تعلق رکھتی ہے۔ اسی لیے منطق ریاضی سے اعلیٰ ہے۔

۲- نفسیات

ابنِ سینا کی نفسیات میں مختلف قسم کے ذہنوں اور ان کی صلاحیتوں کا محتاط اور مربوط بیان ملتا ہے۔ ذہنوں اور ان کی استعدادوں کو ایک خاص منظم سلسلے میں ترتیب دیا گیا ہے۔ اس تقسیم کا نقشہ یوں ہے:

ابنِ سینا ذہن کی تین قسمیں بیان کرتا ہے: (ا) نباتی ذہن۔ (ب) حیوانی ذہن۔ اور (ج) ناطق یا انسانی ذہن۔

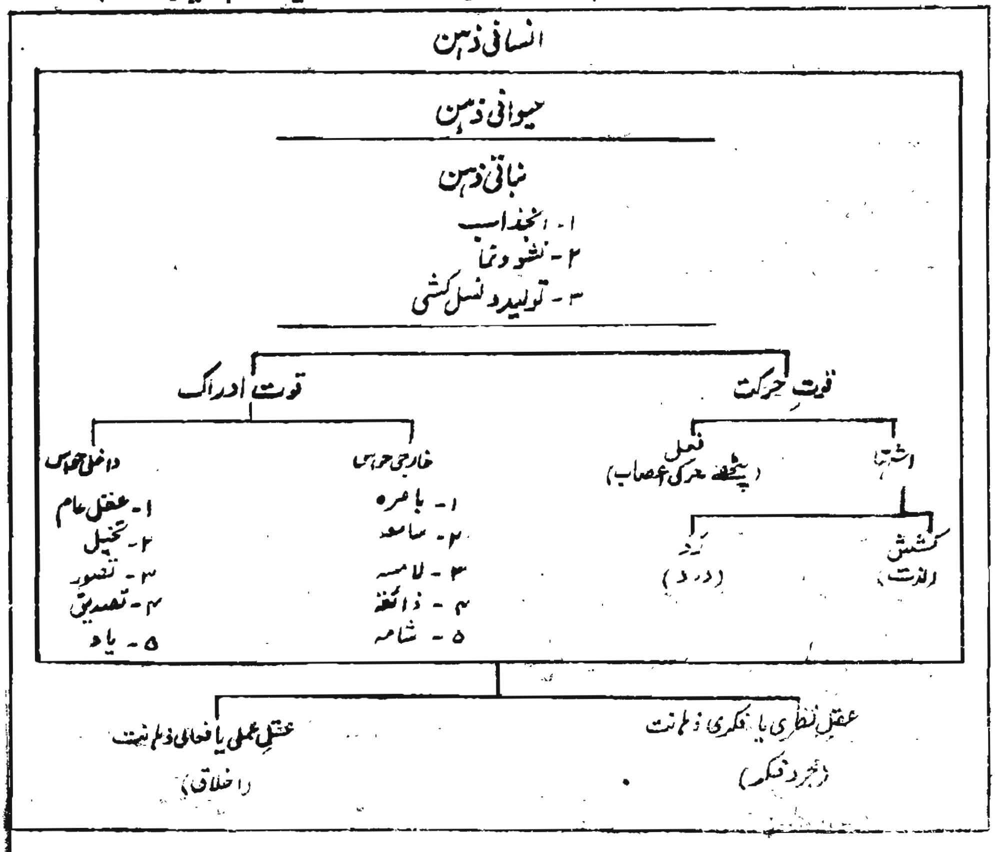
ا- نباتی ذہن کی تین استعدادیں ہیں۔ (۱) انجذاب کی استعداد۔ جس جسم میں استعدادِ انجذاب ہو وہ دوسرے جسم کو اپنے اندر جذب کر کے اسے اپنا حصہ بنا دیتا ہے۔ (۲) نشو و نما پانے کی استعداد۔ جس کی وجہ سے جسم اپنی شکل بدلے بغیر بلوغ تک بڑھتا رہتا ہے۔ (۳) تولید کی استعداد جس کی بنا پر ایک جسم کا ایک جز الگ حیثیت سے بڑھتا ہے اور اس میں بھی تولید کی استعداد ہوتی ہے۔

ب- حیوانی ذہن میں دو استعدادیں یا قوتیں ہوتی ہیں: (۱) قوتِ حرکت۔ (۲) قوتِ ادراک یا وقوف — (۱) قوتِ حرکت میں اشتہا اور فعل کی قوتیں شامل ہیں۔ اشتہا میں خود دو قوتیں ہیں۔ ایک کشش کی، دوسرے رد کی۔ اگر کشش کی قوت ہو تو طلب ہوتی ہے اور اگر رد کی قوت ہو تو نفرت ہوتی ہے۔ فعل کی قوت سے انسانی جسم میں حرکت پیدا ہوتی ہے اور یہ حرکی اعصاب اور عضلات یا پٹھوں میں ہوتی ہے۔ (۲) قوتِ ادراک یا وقوف قوت خارجی بھی ہو سکتی ہے اور داخلی بھی۔ خارجی قوت ادراک میں حواسِ خمسہ یعنی بصارت، سماعت، شامہ، ذائقہ اور لمس ہیں۔ داخلی قوتِ ادراک یا وقوف عام سمجھ بوجھ سے پیدا ہوتی ہے۔ یہ عام سمجھ بوجھ ایسا مرکز ہے جس میں تمام ادراکات جمع ہوتے ہیں۔ ان کو ذہن کی اعلیٰ استعدادیں مزید فکر کے لیے استعمال کرتی ہیں۔ مثلاً اس ذخیرۂ ادراک پر عمل کرنے والی پہلی قوت یا استعداد تخیل ہے جو دماغ کے مرکز میں واقع ہے۔ تخیل سے حسی ادراکات زمان و مکان اور حجم کی پابندیوں سے آزاد کر دیتے ہیں اور تخیل ذہن کو اس قابل بناتا ہے کہ جب اشیا حواس کے سامنے سے

ہٹ جائیں تو بھی ان اشیا کی تصویریں قائم کر سکے۔ اس تخمینی استعداد یعنی تخیل کے بعد تصور کی استعداد آتی ہے۔ اس کا کام یہ ہے کہ ادراکات اور خیالات سے عمومی تصور قائم کرے۔ مثلاً کرسیوں کے خیالات سے کرسی کا عمومی تصور قائم کرنا۔ اس کے بعد تصدیق (JUDGEMENT) کی استعداد آتی ہے۔ ابنِ سینا کا خیال ہے کہ تصدیق کی استعداد جبلی ہوتی ہے عقلی نہیں، تصدیق کی قوت ہی حیوانوں کی ذہانت ہوتی ہے۔ مثلاً تصدیق کی استعداد کی وجہ سے بھیڑ بھیڑیے کے خطرے سے بھاگنا جانتی ہے۔ حیوانی ذہن کی آخری استعداد یاد ہے جو دماغ کے پچھلے حصّہ میں واقع ہے۔

(ج) انسانی ذہن ہی عقل یعنی قوت استدلال رکھتا ہے۔ کانٹ کی مانند ابنِ سینا عقل یا ذہانت کی دو قسمیں بیان کرتا ہے یعنی عقلِ عملی اور عقلِ نظری۔ اخلاق کا انحصار عقلِ عملی یا ذہانتِ فعال پر ہوتا ہے اور عقلِ نظری یا فکری ذہانت ہمیں فکر کرنے کے قابل بناتی ہے۔

ابن سینا کی نفسیات کے نظام کو مندرجہ ذیل نقشے کے ذریعے ظاہر کیا جاسکتا ہے:



۳- مابعد الطبیعیات

ابن سینا کی مابعد الطبیعیات کا ایک حصہ اب دقیانوسی نظر آتا ہے۔ یہ حصہ وہ ہے جس میں وہ کئی ذہانتوں اور آسمانی کروں کی روحوں کا ذکر کرتا ہے جو یکے بعد دیگرے ذاتِ خداوندی سے ظاہر یا صادر ہوتی ہیں۔ حالاں کہ ابن سینا کی مابعد الطبیعیات کے کئی ایسے حصے بھی ہیں جو جدید ذہنوں کو قابلِ قبول ہو سکتے ہیں مگر ڈی بور (DE BOER) اور اولیری نے (O'LEARY) فارابی اور ابن سینا کے بے کار اور دقیانوسی نظریہ ہائے مابعد الطبیعیات کی تشریح میں زیادہ زور صرف کیا ہے۔

نظریہ صدور (EMANATION) جسے مسلمان فلسفیوں نے پیش کیا دو بنیادی اصولوں پر مشتمل ہے۔ اول یہ کہ یہ بات قابلِ تصور نہیں کہ خدا جو کہ خالص وحدت ہے، اس سے کوئی ایسی شے صادر ہو جو کہ وحدت نہ ہو۔ واحد سے صرف واحد ہی صادر ہو سکتا ہے۔ دوئم یہ کہ ہست کے دو پہلو ہیں۔ لابدی (NECESSARY) اور ممکن۔ نیز جوہر اور وجود۔ صرف خدا میں جوہر اور وجود یکجا پائے جاتے ہیں۔ باقی تمام ہستیوں میں جوہر اور وجود علیحدہ علیحدہ ہیں۔ اس سے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ تمام حقیقی ہستیاں اپنے جوہر میں تو ممکن ہیں مگر وہ لابدی اس وقت ہوتی ہیں جب خدا انھیں وجود بخشتا ہے اور عالمِ امکان سے عالمِ وجود میں لاتا ہے۔

لابدی ہستی (خدا) سے جو پہلا صدور ہوتا ہے، اس کی ہستی بھی واحد ہوتی ہے۔ وہ ذہانتِ اوّل (FIRST INTELLIGENCE) ہے۔ ایک پہلو سے ذہانتِ اول کا وجود بذاتِ خود ممکن ہے اور دوسرے پہلو سے اس کا وجود لابدی ہستی کی وجہ سے لابدی ہوتا ہے۔ گویا ذہانتِ اول کا وجود دوگونہ ہے۔ لابدی اور ممکن۔ اور یہ وحدت ہونے ہوئے بھی کثرت کا منبع ہے۔ چونکہ اسے تین قسم کا علم حاصل ہوتا ہے یعنی لابدی ہستی (خدا) کا، اپنے جوہر کا (جو کہ لابدی ہے) اور اپنی ہستی کا (جو کہ ممکن ہوتی ہے)۔ اس طرح ذہانتِ اول سے تین ہستیوں کا صدور ہوتا ہے یعنی ذہانتِ ثانی کا، نفسِ اوّل (FIRST SOUL) کا اور ثوابت کے پہلے کرے کا۔ ذہانتِ ثانی سے ایک اور ذہانت کا، دوسرے آسمانی کرے کا اور اس کے نفس

کا صدور ہوتا ہے۔ اب طولمی (PTOLEMIC) کے نظام کی رُو سے ثوابت کے کُرے کے علاوہ صرف آٹھ کوکبی کرے (PLANETARY) ہیں جو کہ زمین کے گرد گول دائرے کی صورت میں حرکت کرتے ہیں۔ اس طرح سے ہستی اوّل (FIRST BEING) یعنی خدا سے شروع کر کے صدورات (EMANATIONS) کا سلسلہ چلتا رہتا ہے۔ حتیٰ کہ آخر کار ذہانتِ عاشرہ (دسویں ذہانت) کا اور اس کے ساتھ چاند کے نویں کرے اور اس کے نفس کا صدور ہوتا ہے۔ یہ ذہانتِ عاشرہ جسے ذہانتِ فعّال بھی کہا جاتا ہے اور جو کہ سب سے نچلے کُرے میں ہے ہماری دنیا میں عمل کرتی ہے۔ یہ مادۂ اوّل (ہیولیٰ) کو پیدا کرتی ہے۔ ہیولیٰ منفعل اور بغیر صورت کے ہوتا ہے مگر یہ ہیولیٰ چار عناصر کی بنیاد ہوتا ہے۔ ان چار عناصر سے تمام مخلوقات پیدا ہوتی ہیں۔ ان چار عناصر کی ترکیب اور تخریب تمام اجسام کی تخلیق اور تخریب کا سبب ہوتی ہے۔ ذہانتِ عاشرہ چونکہ مادّے کو پیدا کرنے والی ہے اس لیے یہ صورتیں عطا کرنے والی ہے۔ یہ ہر مادّے کو اس کی خاص صورت دیتی ہے اور یہی ہر جسم کو نفس دیتی ہے۔ یہ نفس ہی جسم کی صورت ہوتا ہے۔ یہ صورت اس وقت ملتی ہے جب کوئی جسم اسے قبول کرنے کو تیار ہوتا ہے۔ اس طرح یہ آخری ذہانت انسانی نفس کے وجود کا سبب بھی ہے۔ مگر انسانی نفس جسم میں رہائش سے مطمئن نہیں ہوتا اور ہستیٔ اوّل سے جا ملنے کی تمنا کرتا رہتا ہے۔ اس طرح انسانی نفس اپنے اصل منبع کی طرف اپنے سفر کا آغاز کرتا ہے۔ اور اس سفر میں کُروں کی ذہانتوں کے مختلف مراحل طے کرتا رہتا ہے۔

جس دَور میں ابن سینا، فارابی اور دوسرے مسلمان فلسفی، فلسفیانہ طور پر کائنات کے نظریے پیش کر رہے تھے اس دَور میں ایسا کائناتی نظام جس میں آسمانی کُروں کی ذہانتوں اور نفوس کو دخل ہو پیش کرنے کا تاریخی جواز ہے۔ یہ مسلمہ بات ہے کہ یہ نظریۂ کائنات زیادہ تر دوسروں سے اخذ کیا گیا تھا۔ مسلمان فلسفیوں کے اس قسم کے نظریۂ کائنات کے پیش کرنے کے مندرجہ ذیل اسباب ہیں:

۱۔ پہلا سبب یہ ہے کہ وہ نظریہ جس کے ذریعے سے کائنات کی تخلیق کو خدا کے ارادی فعل کا نتیجہ قرار دیا جاتا ہے مشکلات سے پُر ہے۔ تخلیق کے تصور میں خدا کی ہستی میں تغیّر کا

تصور بھی شامل ہے۔ اس سے یہ مسئلہ پیدا ہوتا ہے کہ خدا کی کاملیت اور مطلق ہونے کو تغیر کے تصور سے کیسے ہم آہنگ کیا جائے۔ دوسرے ارادے کا مطلب یہ نکلتا ہے کہ خالق میں کوئی کمی تھی۔ کیونکہ ارادہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس شے کی خواہش وطلب کرتا ہے جو اس میں کم ہے۔ تیسری بات یہ ہے کہ یہ دنیا کثرت پر مشتمل ہے یعنی اس میں قسم ہا قسم کے عناصر ہیں تو پھر خدا کہ وحدت ہے اس سے کثرت کا کیسے ظہور ہو سکتا ہے۔

۲۔ جن اعتراضات کا اوپر ذکر ہوا ہے وہ نو فلاطونیوں کے اس نظریۂ صدور پر وارد نہیں ہوتے جن کی رُو سے کائنات کی تخلیق کی تشریح یہ کی جاتی ہے کہ یہ خدا سے لازمی طور پر ظہور میں آئی ہے جیسے کہ سورج سے روشنی کی کرنیں یا مثلث سے مثلث کی صفات ظہور میں آئی ہیں۔

۳۔ کائنات کا ظہور خدا سے براہِ راست نہیں ہوا۔ یہ فلسفیانہ اور مذہبی لحاظ سے بھونڈا تصور ٹھہرتا ہے۔ خدا جو خالص روح ہے اور اس کی ہستی کو الفاظ میں ادا نہیں کیا جا سکتا پھر کیا ہماری یہ دنیا جس میں اتنی برائیاں موجود ہیں خدا کی ہستی کا براہِ راست ظہور ہو سکتی ہے۔ نظریۂ صدور اس کا جواب نفی میں دیتا ہے۔ یہ نظریہ خدا اور دنیا کے درمیان کئی وسیلوں کے سلسلے تصور کرتا ہے۔ وہ وسیلہ جو خدا کے بعد آتا ہے خدا سے ملتا جُلتا ہے اور وہ وسیلہ جو دنیا سے پہلے آتا ہے اور جس سے دنیا کا ظہور ہوا، دنیا جیسا ہے۔ بے شمار نفوس اور ذہانتوں کا نظام اس نظریے کو مدلل اور وزنی بنا دیتا ہے۔ ان ذہانتوں اور نفوس کو فرشتے تصور کر لینا آسان ہے۔ اس طرح یہ نظریہ مذہبی روپ دھار لیتا ہے نظریۂ صدور کو جن معنوں میں مسلمان فلسفیوں نے لیا وہ اس منطقی شرط پر بھی پورا اترتا ہے کہ خدائے واحد سے صرف واحد کا صدور ہو سکتا ہے۔ یہ مقولہ کہ واحد سے واحد کا ظہور و صدور ہو سکتا ہے ابن سینا سے منسوب کیا جاتا ہے۔

۴۔ آسمانی کروں اور نفوس کی مقررہ تعداد کی بنیاد علمِ نجوم کے بارے میں طولمی کا نظریہ ہے جو اس زمانے میں رائج تھا۔ طولمی کے نظریۂ کائنات کے مطابق زمین تو ایک مرکزی کرّوں کے درمیان ایسے واقع ہے جیسے کہ پیاز چھلکوں کے درمیان لپٹا ہوا ہوتا ہے۔ ان میں سے آٹھ

توسیارگان کے کرّے ہیں- اور نواں کرّہ ثوابت کا ہے-

۵- یہ خیال کہ آسمانی کرّے یعنی ستارے اور سیارے کامل ہیں اور نفوس اور ذہانتیں رکھتے ہیں ارسطو کا پیش کردہ ہے اور یہ نظریہ گیلیلو کے زمانے تک رائج رہا۔ حتیٰ کہ چاند کی سطح پر دھبے اور داغ دریافت ہوتے جن سے سیاروں اور ستاروں کی کاملیت کے نظریے کو دھچکا لگا-

تنقید

مندرجۂ بالا نظریہ صدور پر تنقید کرتے ہوئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ دورِ جدید کے معیار کے مطابق یہ ناقابلِ قبول ہے- یہ ایک خیال آرائی کے سوا کچھ معلوم نہیں ہوتا، ابن سینا، فارابی اور دوسرے مسلمان فلسفی اس مفروضے پر اپنا نظریہ تعمیر کرتے ہیں کہ "واحد سے صرف واحد ہی کا ظہور ہوسکتا ہے"- جب وہ سیارگان کے کرّوں سے نیچے آتے ہوئے جن میں آخری چاند کا کرہ ہے) نفسِ دنیا (WORLD SOUL) یا فعال ذہانت یا عقل فعال پر پہنچتے ہیں تو وہ اس مفروضے کو ترک کر دیتے ہیں- ان کے نظریے کے مطابق عقلِ فعال سے وحدت کا نہیں بلکہ کثرت یعنی انسانی نفوس اور چار عناصر کا ظہور ہوتا ہے اور یہاں پہنچ کر اوپر سے نیچے آنے کا سوال یک لخت بدل کر نیچے سے اوپر جانے کا اصول بن جاتا ہے- اس کی وجہ سمجھ میں نہیں آتی- کیوں کہ یہ کہا گیا ہے کہ تمام دنیا چار عناصر سے ظہور میں آئی ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ انسانی نفس اصلی منبع سے اور آخر میں خدا سے جا ملنے کے لیے مضطرب ہے-

دراصل یہ اصول کہ "وحدت سے صرف وحدت کا ظہور ہو سکتا ہے" شروع ہی میں ٹوٹ جاتا ہے- کیوں کہ عقلِ اول یا ذہانتِ اول جس کا صدور خدا سے ہوتا ہے، خالص وحدت نہیں کیوں کہ یہ ذہانتِ اول اپنا علم بھی رکھتی ہے اور خدا کا علم بھی رکھتی ہے- اس دوہرے علم سے دوئی پیدا ہوتی ہے، اور پھر یہ دوئی تثلیث میں بدل جاتی ہے- علیٰ ہذا القیاس! نوفلاطونی مسلمان مفکرین، جنھوں نے نظریۂ صدور پیش کیا تھا یہ مانتے ہیں کہ عقلِ اول یا ذہانتِ اول جو خدا سے ظاہر ہونے والی پہلی ہستی ہے خدا نہیں- اس کی ہستی خدا کی

ہستی سے مختلف ہے تو پھر جب عقلِ اول خدا سے مختلف اور الگ ہے تو اس اصول میں کہ "وحدت سے صرف وحدت کا ظہور ہو سکتا ہے" کیا معقولیت رہ جاتی ہے؟ افسوس کی بات ہے کہ مسلمان مفکروں نے نظریۂ صدور کو تنقیدی نظر سے نہیں دیکھا ورنہ یہ نظریہ مسلمان فلسفیوں میں رائج ہی نہ ہوتا۔ حیرت کی بات ہے کہ تمام کے تمام مسلمان فلسفی اس نظریے کو مانتے رہے ہیں۔

ابنِ سینا اور فلسفۂ جدید

مابعدالطبیعیات کے بارے میں ابنِ سینا کے نظریات پر موجودہ دَور میں جو تحقیقات ہوئی ہے۔ اس سے نہایت ہی اہم پہلو آشکارا ہوئے ہیں۔ پروفیسر جے۔ ایل۔ ٹیچر (کیمبرج یونیورسٹی) نے یہ رائے ظاہر کی ہے کہ ابن سینا کے فکری نظام میں کئی ایسی باتیں پائی جاتی ہیں جو ڈیکارٹ، کانٹ اور برگساں کے نظریات کا پیش خیمہ ہیں۔ مگر یہ باتیں ایسی اصطلاحات میں بیان کی گئی ہیں جو دَورِ جدید میں مستعمل نہیں اور دقیانوسی معلوم ہوتی ہیں۔ مندرجہ ذیل باتوں میں ابنِ سینا کے افکار ڈیکارٹ کے افکار کے پیشرو تھے:

(۱) علمی شک، (۲) یہ یقینی اعلان کہ "میں سوچتا ہوں اس لیے موجود ہوں" اور (۳) خدا کے وجود پر علمِ موجودات اور علمِ کائنات سے دلائل۔

جہاں تک کانٹ کے نظریات کا تعلق ہے، ہم دیکھتے ہیں کہ ان میں سے بعض ابنِ سینا نے پہلے ہی پیش کر دیے تھے۔ مثلاً ابنِ سینا نے کانٹ کی طرح نہ صرف عقلِ نظری و عقلِ عملی میں امتیاز کیا تھا بلکہ عقلِ خالص کے تضادات (ANTINOMIES) کا بھی ذکر کیا تھا جو بعد میں کانٹ نے بھی کیا۔ ابن سینا کی تحریروں میں برگساں کے نظریہ ہائے وجدان اور تخلیقی ارتقا کی جھلک بھی ملتی ہے اور اگر مزید تحقیقات کی جائیں تو مزید مشابہت دریافت ہو سکتی ہے۔

ابنِ سینا اور ڈیکارٹ

ابن سینا کے فلسفے میں یہ بات فلسفیانہ اور مذہبی نقطۂ نظر سے بڑی اہم ہے کہ لابدی ہستی اور امکانی ہستی میں امتیاز کیا گیا ہے۔ یہ امتیاز سب سے پہلے ابنِ سینا

نے کیا تھا۔ لابدی ہست وہ ہے جس کا عدم وجود نا قابلِ تصور ہے۔ اور امکانی ہست وہ ہے جس کا عدمِ وجود قابلِ تصور ہے۔ ابن سینا کا کہنا ہے کہ دنیا کی تمام ہستیوں اور اشیا کو ملا کر یا علیحدہ علیحدہ ہم ان کے بارے میں کسی منطقی اصول کی خلاف ورزی کیے بغیر یہ سوچ سکتے ہیں کہ وہ غیر موجود ہیں اس لیے دنیا اور اس کی تمام اشیا کا وجود محض امکانی ہے۔ دنیا کا امکانی اور غیر لابدی (CONTINGENT) وجود رکھنا، لابدی ہست پر قائم ہے۔

ابنِ سینا کا کہنا ہے کہ لابدی ہست کی حقیقت کا ہمیں وجدانی علم حاصل ہے۔ اس ہست کا علم ہم پر مکاشفے اور وجدان کی صورت میں اتنی شدت سے وارد ہوتا ہے کہ ہمیں لابدی ہست کے واقعی وجود رکھنے کو تسلیم کرنا ہی پڑتا ہے۔ لابدی ہست کے عدم وجود کے بارے میں تصور کرنا اتنا ہی مشکل ہے جتنا کہ مربع دائروں یا کنوارے شادی شدہ کا تصور کرنا۔ آج کل کے فلسفی لابدی ہست کے وجود کو محض اس لیے مانتے ہیں کہ دنیا کے وجود کو ثابت کرنے کے لیے اسباب کا لامتناہی سلسلہ فرض کرنا پڑتا ہے۔ اس سلسلے کا نقطۂ آغاز لابدی ہست فرض کر لیا جاتا ہے۔ گویا موجودہ فلسفیوں کے ہاں لابدی ہست کا وجود محض ایک ذہنی مفروضہ ہے جو ایک دقت کو حل کرنے کے لیے تراشا گیا ہے۔ مگر ابنِ سینا لابدی ہست کے وجود کو اس طرح ثابت نہیں کرتا۔ وہ تو کہتا ہے کہ اس کا ثبوت یہ ہے کہ اس کا علم ہمیں براہِ راست مکاشفے اور وجدان کی صورت میں ہوتا ہے۔ کیوں کہ لابدی ہست کے وجود کو دلائل سے ثابت نہیں کیا جا سکتا۔

اگر ہم ذرا غور سے سوچیں تو معلوم ہوگا کہ ابنِ سینا کا یہ کہنا لابدی ہست کا علم ہمیں براہِ راست حاصل ہوتا ہے ڈیکارٹ کے علمی شک ہی کی شکل ہے۔ کیا ڈیکارٹ کا علمی شک یہ فرض نہیں کرتا کہ دنیا وما فیہا کا وجود نہ ہونا ممکن تھا؟ بالکل یہی بات ہے اور پھر اس شک کے بعد ڈیکارٹ براہِ راست وجدان کے ذریعے اپنے وجود کا علم حاصل کرتا ہے یعنی وہ کہتا ہے کہ "چونکہ میں سوچتا ہوں اس لیے میرا وجود ہے" دنیا کی تمام چیزیں مایا اور امکانی ہو سکتی ہیں مگر میرا سوچنا مایا نہیں ہو سکتا۔ اگر سوچنا حقیقت ہے تو سوچنے

والے کا یعنی میرا وجود حقیقت اور لابدی ہست ہے جس کی اصل خدا ہے جس کی بنا پر میرا وجود بھی لابدی ہست بنتا ہے۔ اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ ابن سینا کے فلسفے میں ڈیکارٹ کے فلسفے کا علمی شک یعنی "چونکہ میں سوچتا ہوں اس لیے میرا وجود ہے" کا اصول اور خدا بطور تمام اشیا کے وجود کی بنیاد کا نظریہ اور اس کے علاوہ لابدی ہست اور امکانی ہست میں امتیاز سبھی کچھ ابن سینا کے ہاں پایا جاتا ہے۔

خدا کے وجود کو ثابت کرنے کے لیے ڈیکارٹ نے علم موجودات سے جو دلیل دی تھی وہ کچھ یوں تھی کہ یہ کہنا کہ کسی شے کے تصور میں ایک صفت پائی جاتی ہے اور یہ کہنا کہ وہ صفت اس شے میں پائی جاتی ہے، دونوں باتوں کا مطلب ایک ہی ہے۔ اسی طرح چونکہ خدا کے تصور میں لابدی ہست کی صفت پائی جاتی ہے، اس لیے ہم کہہ سکتے ہیں کہ خدا لابدی ہست کی صفت رکھتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں خدا موجود ہے۔ ابنِ سینا کی مانند ڈیکارٹ علمِ موجودات سے دلیل پر علمِ کائنات سے دلیل کا اضافہ کرتا ہے، اگرچہ دونوں کی زبان مختلف ہے۔ ڈیکارٹ کہتا ہے کہ عدم سے کسی شے کا ظہور نہیں ہو سکتا۔ جو کچھ موجود ہے اس کے وجود کا کوئی نہ کوئی مثبت سبب ہوگا۔ مزید یہ کہ علت و معلول دونوں یکساں طور پر حقیقی ہوں گے۔ اور پھر ہم اپنے ذہن میں متواتر ایک کامل اور لامحدود ہستی کے خیال کو پاتے ہیں۔ اس خیال کی علت ہم میں نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ ہم محدود اور نامکمل ہستیاں رکھتے ہیں۔ اور نہ فطرت اس خیال کی علت ہو سکتی ہے، کیوں کہ فطرت میں تغیر پایا جاتا ہے۔ اس لیے یہ بھی غیر کامل اور اضافی (RELATIVE) ہے۔ کامل ہستی کے خیال کا سبب اور علت کوئی کامل ہستی ہی ہو سکتی ہے اور وہ خدا ہے جو کہ کامل اور مطلق ہستی ہے۔ ابن سینا کے فلسفے میں بھی علمِ کائنات سے دلیل ملتی ہے جو کہ ڈیکارٹ کی مانند اس اصول پر مبنی ہے کہ "عدم سے کسی وجود کا ظہور نہیں ہو سکتا۔" اور ابنِ سینا کی دلیل ایک پہلو سے ارسطو کے اس اصول پر بھی مبنی ہے کہ "علتوں کا لامتناہی سلسلہ نہیں ہو سکتا۔ کوئی نہ کوئی پہلی علت فرض کرنی ہوگی۔" جہاں تک ڈیکارٹ کا تعلق ہے اس کی علمِ موجودات اور علمِ کائنات سے دی ہوئی دلیلوں پر شدید اعتراضات ہوتے ہیں۔ ان دلیلوں پر کانٹ

نے سخت تنقید کی ہے۔ اگرچہ ابنِ سینا کی علمِ کائنات کی دلیل پر کانٹ کا اعتراض جائز ہوسکتا ہے مگر اس کی علمِ موجودات کی دلیل تنقید سے بالا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ڈیکارٹ کی علمِ موجودات والی دلیل تو عقل پر مبنی ہے مگر ابنِ سینا کی علمِ موجودات والی دلیل عقلی نہیں۔ اس کی بنیاد تو حقیقتِ غائی یا اصل حقیقت کے وجدانی علم پر ہے۔

یہ کہنا ضروری ہے کہ ابنِ سینا نے جو کچھ اپنی مابعد الطبیعیات میں لکھا اور جو کچھ نفسیات میں لکھا دونوں علوم میں اس نے قریب قریب وہی بات کہی جسے بعد میں ڈیکارٹ نے اپنے اس مشہور مقولے میں بیان کیا کہ "میں سوچتا ہوں اس لیے میں ہوں۔" یعنی میرا سوچنا میرے وجود کی دلیل ہے۔ ابنِ سینا جب جسم اور ذہن میں امتیاز کرتا ہوا ذہن کو جسم سے آزاد قرار دیتا ہے تو وہ ایک لحاظ سے ڈیکارٹ کے اصول کی بنیاد رکھ دیتا ہے۔ ابنِ سینا ہماری توجہ مندرجہ ذیل تجرباتی صورتِ حال کی طرف مبذول کرواتا ہے:

"فرض کرو ایک بالغ صحت مند انسان فوری طور پر پیدا ہوجاتا ہے۔ مگر اس کی آنکھیں اس طرح ملفوف ہیں کہ وہ خارجی اشیا کو دیکھنے کا اہل نہیں ہے۔ پھر یہ فرض کرو کہ وہ کسی خاص ایسے طریقے سے فضا میں بلند ہوجاتا ہے کہ اس کو بلند ہونے کا احساس نہیں ہوتا۔ حتیٰ کہ ہوا کے لمس اور رگڑ کی حس بھی محسوس نہیں ہوتی۔ یعنی ایسے انسان کو فرض کرو جس کو اپنے جسم سے بھی حس حاصل نہیں ہو رہی ہے۔" اس کے بعد ابنِ سینا کہتا ہے کہ "ایسا انسان ان تمام باتوں کے باوجود اپنے بارے میں سوچنے کے قابل ہوگا اور اس قابل ہوگا کہ وہ کامل یقین کے ساتھ یہ اعلان کرسکے کہ "وہ خود موجود ہے۔" اگرچہ وہ نہ تو اپنے جسم کو اور نہ خارجی دنیا کو ثابت کرنے کا اہل ہوگا۔"

ابنِ سینا اور کانٹ

جب ہم ابنِ سینا کی مابعد الطبیعیات اور طبیعیات پر نظر ڈالتے ہیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ مندرجہ ذیل مسائل اس کے فکری نظام کا مرکز ہیں اور ایک لحاظ سے یہی مسائل اکثر مسلمان فلسفیوں اور کلامیوں کے فکری نظاموں کا مرکز ہیں:

۱۔ دنیا کا قدم اور حدوث یعنی اس کا ازلی اور مخلوق ہونا یا زمان و مکان کی لامحدودیت

اور محدودیت۔

۲- مادّی سالموں کی غیر منقسم ہونے اور لامتناہی طور پر منقسم ہونے کی صلاحیت۔

۳- عالم ظہور یعنی دنیا کا لابدی یا غیر لابدی ہونا۔ یعنی لابدی یا امکانی ہونا۔

مسلمان فلسفیوں اور ابنِ سینا کے ان مسائل ہی کو کانٹ کے بتائے ہوئے عقل خالص کے تضادات کا نام دیا جاسکتا ہے۔ اوپر چار مسائل کا ذکر ہوا ہے۔ یہی چار مسائل تضادات (ANTINOMIES) کے نام سے کانٹ نے پیش کیے ہیں:

کانٹ نے جو پہلا تضاد یا مسئلہ پیش کیا، وہ یہ ہے: "کائنات کو یا تو ہم لامحدود سمجھیں گے یا محدود۔ اسی طرح زمان و مکان کو بھی یا ہم لامحدود سمجھیں گے یا محدود۔ فرض کیجیے ہم زمان کو لامحدود سمجھتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ موجودہ لمحے پر ازل سے چلتے ہوئے وقت کا خاتمہ ہوا ہے۔ مگر وہ ماضی جس کا اختتام ہوا وہ محدود ہوگا۔ تاہم یہ سوچنا بھی محال ہے کہ وقت کا آغاز کسی خاص مرحلے پر ہوا ہو۔ اس سے پہلے بھی ہو سکتا ہے۔ اس طرح ہم پیچھے کی طرف لامتناہی طور پر جا سکتے ہیں۔ اس طرح ہمیں ماننا پڑے گا کہ کائنات کا ماضی محدود بھی ہے اور لامحدود بھی۔

اسی طرح اگر ہم مکان کو لامحدود تصور کرتے ہیں تو زمان کو بھی لامحدود تصور کرنا پڑے گا کیوں کہ لامحدود مکان لامحدود زمان ہی میں طے ہو سکتا ہے۔ لہٰذا مکان کو لامحدود بھی تصور کرنا پڑے گا اور محدود بھی۔

کانٹ کا دوسرا تضاد یا مسئلہ ہمیں زینو کے اس معمے سے دوچار کرتا ہے جس کے مطابق کہ مادّہ یا تو لامتناہی طور پر قابل تقسیم ہے یا پھر ناقابل تقسیم یعنی بغیر حجم حصوں پر مشتمل ہے۔ مگر مادّے کے کسی ایسے ذرّے کا تصور ہی نہیں کر سکتے، خواہ وہ کتنا ہی چھوٹا کیوں نہ ہو، جس کے اُوپر، نیچے، دائیں، بائیں رُخ نہ ہوں اور جس کو مزید تقسیم نہ کیا جا سکے۔ اس لیے ہر مادّے کی لامتناہی تقسیم ہو سکتی ہے۔ اگر کسی مادّے کو لامتناہی طور پر تقسیم کر دیا جائے تو آخرکار ایسے اجزا حاصل ہونے چاہئیں جو سادہ اور بغیر حجم کے ہوں، مگر یہ بھی ناممکن ہے کہ ایک حجم والے مادّے کے اجزا بغیرِ حجم کے ہوں۔ لہٰذا مادّے کو لامتناہی طور پر قابلِ تقسیم اور لامتناہی

طور پر نا قابلِ تقسیم تصور کرنا پڑے گا۔

تیسرا تضاد مسئلۂ علت کے بارے میں ہے۔ ہر واقعے کا دوسرا واقعہ علت ہوتا ہے۔ اس علت کی کوئی اور علت ہوتی ہے۔ اس طرح ہم پیچھے کی طرف چلتے ہیں تو کسی علت کو پہلی علت ماننا پڑے گا۔ مگر ساتھ ہی ساتھ یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس پہلی علت کی کوئی اور علت کیوں نہیں ہو سکتی۔ گویا یہ ماننا پڑے گا کہ کوئی نہ کوئی پہلی علت ہے اور پہلی علت نہیں بھی ہے بلکہ علتوں کا غیر مختتم سلسلہ ہے۔

چوتھا تضاد یہ ہے کہ دنیا کے وجود اور اس کی مخصوص نوعیت کے لیے کوئی نہ کوئی لابدیت (NECESSITY) ہونی چاہیے۔ یعنی اس دنیا کے عدمِ وجود کی بجائے وجود کے لیے کوئی نہ کوئی ضروری وجہ ہونی چاہیے اور اس بات کی وجہ ہونی چاہیے کہ یہ دنیا ایسے کیوں ہے جیسے کہ یہ ہے لیکن یہ بھی ممکن ہے کہ دنیا اور اس کی اشیا اور طرح بھی ہو سکتی تھیں۔ دوسرے الفاظ میں دنیا و مافیہا کا وجود امکانی ہے۔ جس کا مطلب یہ ہوا کہ دنیا کا وجود لابدی بھی ہے اور امکانی بھی۔

اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ عقلِ خالص کے یہ تضاداتی مسئلے جن میں ایک مثبت دعوے اور ایک منفی دعوے سے ہمیں ایسے معمول سے دوچار کرتے ہیں جن سے گریز ممکن نہیں۔ ان سے ایسے مشکل مسائل پیدا ہوتے ہیں جن کو حل کرنے کے لیے ماہر فلسفی کی ضرورت ہے۔ ابنِ سینا کا ان تضاداتی مسائل کا حل مندرجہ ذیل ہے :

۱۔ دنیا ازلی بھی ہے اور مخلوق بھی ہے۔ اس طرح ابنِ سینا کا حل ارسطو کے متبعین اور اہلِ مذہب کے لیے قابلِ قبول ہو جاتا ہے۔

۲۔ اس تضاداتی مسئلے کے بارے میں کہ دنیا لامتناہی طور پر قابلِ تقسیم بھی ہے اور ناقابلِ تقسیم بھی۔ وہ اسے قابلِ تقسیم زیادہ تصور کرتا ہے اور کہتا ہے کہ "اصولی طور پر مادہ لامتناہی طور پر قابلِ تقسیم ہے۔ یہ نظریہ اشاعرہ کے نظریے کے خلاف تھا۔

۳۔ جہاں تک علت کے بارے میں تضاداتی مسئلے کا تعلق ہے کہ آیا کوئی علت اولیٰ ہے یا علتوں کا لامتناہی سلسلہ ہے۔ ابنِ سینا کہتا ہے کہ ہمیں ایسی علتِ اولیٰ کو ماننا پڑے گا جس

کی علت کوئی نہ ہو۔ یعنی خدا کو علتِ اولیٰ قرار دینا پڑے گا، خدا جو کہ لابدی ہستی ہے۔

۴۔ چوتھے تضاداتی مسئلے کے بارے میں ابنِ سینا کہتا ہے کہ دنیا لابدی بھی ہے اور امکانی بھی۔

بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ابنِ سینا کے مندرجہ بالا نظریات پر تنقید ہوسکتی ہے اور وہ اعتراضات کی زد میں آسکتے ہیں۔ ابنِ سینا کے دوسرے اور تیسرے تضاداتی مسائل کے بارے میں نظریات خصوصی طور پر مخالف گروہ کی تنقید کی زد میں آتے ہیں اور جہاں تک پہلے اور چوتھے تضاداتی مسائل کے حل کا تعلق ہے وہ غیر واضح ہے اور اس میں تناقض پایا جاتا ہے۔ تاہم جب ان غیر واضح بیانات و نظریات کی صحیح طریقے سے تشریح کی جاتی ہے تو ان سے اہم فلسفیانہ انکشافات ہوتے ہیں اور نئی نئی باتیں معلوم ہوتی ہیں۔

ابنِ سینا جب یہ کہتا ہے کہ دنیا ازلی بھی ہے اور مخلوق بھی ہے تو اس کا تخلیق کا نظریہ امکانی اور لابدی ہست کے نظریات سے خاص تعلق رکھتا ہے۔ دنیا اس لیے مخلوق ہے کہ یہ لابدی بھی ہے اور امکانی بھی۔ یہ اپنی فطرت میں تو امکانی ہے مگر لابدی ہستی کے ساتھ تعلق کی وجہ سے یہ بھی لابدی ہوجاتی ہے۔ لابدی ہونے اور امکانی ہونے کے درمیان تخلیق کا عمل آتا ہے جو امکانی کو لابدی بناتا ہے۔ امکانی ہست کا مطلب ہے ایسا ہست جس کا انحصار قدیم علتوں پر نہ ہو۔ ورنہ یہ ہست امکانی نہیں رہے گا۔ نیز امکانی ہست کوئی مقررہ ہست نہیں بلکہ ایک اکیلا امکان ہے جس کی وجہ سے چیزیں حادث ہوتی ہیں۔ مگر ابنِ سینا اس امکانی ہست کو مقررہ قرار دیتا ہے۔ کیوں کہ اس کا وجود لابدی ہست کا نتیجہ ہے۔ تمام امکانی ہست ایک ایسے عمل اور ایسے سبب سے وجود میں آئے ہیں جو لابدی تھے۔ ہمیں یہ بات بھی یاد رکھنی چاہیے کہ یہ دو بظاہر متناقض صفات یعنی امکانی اور لابدی ہر دنیوی عمل میں موجود ہوتی ہیں۔ خصوصاً ہر تخلیقی ارتقا کے عمل میں جس کا ذکر برگساں کرتا ہے، اس قسم کے ارتقائی عمل میں ایسے نئے واقعات پیدا ہوتے ہیں جو اپنی ذات میں امکانی ہوتے ہیں، یا ابنِ سینا کی اصطلاح میں وہ غیر لابدی، مگر ارتقائی عمل میں لابدی ہوتے ہیں۔

یہاں ایک نہایت اہم سوال پیدا ہوتا ہے۔ کیا یہ تخلیق کا عمل جس کا ذکر ابن سینا نے کیا ہے شعوری اور ارادی ہے؟ اور کیا یہ براہِ راست ہے؟ یعنی کیا تخلیق ایسے عمل سے ہوتی ہے جس میں ایک شے یکدم عدم سے وجود میں آجاتی ہو؟ یعنی کیا عدم سے وجود ممکن ہے جس کا پرچار اہل مذہب کرتے ہیں۔ ابن سینا کا اس بارے میں جواب غیر واضح اور غیر یقینی ہے۔ اس کا فلسفیانہ وجدان اس کو بتاتا ہے کہ ایک ہی عمل میں لابدی اور امکانی ہست وجود میں آئے اور اس طرح حقیقت نے اپنے آپ کو ظاہر کر دیا جس میں امکانی وجود ارتقا کر کے لابدی وجود بن گیا۔ یہ ارتقائی عمل لابدی طور پر واقع ہوتا ہے ازلی اور شعوری طور پر نہیں، اور مسلسل اور بتدریج ہوتا ہے (اچانک نہیں اور براہِ راست نہیں) اور یہ ارتقائی عمل صدور کے مختلف مراحل سے گزرتا ہے۔ اس کا آغاز لابدی ہست یعنی خدا سے ہوتا ہے۔

گویا ابنِ سینا کے ہاں تخلیق کا مطلب امکانی ہست کا لابدی ہست سے صدور ہوتا ہے اور وہ اس عمل کو ان معنوں میں وقت کی پابندیوں سے آزاد سمجھتا ہے کہ وقت کا اطلاق تخلیق پر نہیں ہوتا۔ اس لیے دنیا ازلی و ابدی ہے۔ خدا بھی ازلی و ابدی ہے حقیقی معنوں میں دونوں ساتھ ساتھ موجود ہیں اور کسی ایک کا پہلے یا بعد میں ہونا ممکن نہیں۔ دراصل وقت کا اطلاق حقیقی دنیا میں ہوتا ہی نہیں۔ خدا کا وقت تو ایسا ہے کہ اس کے ایک لمحے میں صدورات کا تمام سلسلہ سمویا ہوا ہے اور خدا کے ہاں ابد ایک موجودہ لمحہ ہے۔ ابنِ سینا یہ کہتا ہے (جیسا کہ بعد میں لائبنٹز نے کہا) کہ انسانی وقت بعد میں خارجی دنیا کے واقعات اور تغیر سے پیدا ہوتا ہے اور اس میں پہلے اور بعد کا تصور ہوتا ہے۔

تاہم خدا منطقی طور پر کائنات سے قبل ہے۔ چونکہ اس کی لابدی ہست ہے اور اسی کی وجہ سے دنیا قائم و موجود ہے اور وہی دنیا کی موجودہ اور ماضی و مستقبل کی ماہیت کا سبب ہے۔ اس طرح اگرچہ دنیا خدا کے تحت اور کمتر ہے مگر یہ اپنی مقررہ فطرت و شکل کے لحاظ سے خدا کے نزدیک لابدی ہے۔ اب کسی انسان کا یہ سوچنا کہ کیا کسی اور طرح کی دنیا ممکن ہو سکتی تھی جس کی فطرت مختلف ہوتی۔ اس پر موجودہ نقطۂ نظر سے سوچنا صحیح نہیں ہوگا کیونکہ ہمارا تصورِ ممکن حقیقت کے علم سے، جو مقدم ہے، اخذ کیا گیا ہے۔ اس طرح ابنِ سینا، وائٹ ہیڈ اور پرنگل پیٹی سن کی طرح یہ کہتا ہے کہ جیسے خدا دنیا کے لیے لابدی ہے، دنیا بھی خدا کے نزدیک لابدی ہے۔