ابن رشد، ٹامس اکوینس اور نظریہ علم الٰہی

★ محمد ثناء اللہ ندوی

ابن رشد (۵۲۰-۵۹۵ھ/۱۱۲۶-۱۱۹۸ء) کو تاریخ اسلام میں ارسطاطالیسی فلسفہ کا سب سے بڑا شارح اور نقیب قرار دیا جاتا ہے جس کی پذیرائی مسلمانوں کے بجائے لاطینی مسیحی اور یہودی مکاتب فکر نے کی[1] لاطینی رشدیت عہد ہائے وسطیٰ کے فکر و فلسفہ کی تاریخ کا وہ عظیم باب ہے جسے کسی بھی حال میں نظر انداز نہیں کیا جا سکتا اور تاریخی لحاظ سے کسی بھی قابل ذکر مورخ فلسفہ نے اس کو نظر انداز کرنے یا اس کی اہمیت کو کم کرنے[2] کی کوشش نہیں کی ہے اگرچہ بیشتر مورخین فلسفہ ابن رشد کے اصل افکار کے سلسلے میں بڑی گمراہیوں کے شکار رہے ہیں. جن میں مونک اور رینان جیسے مستشرقین بھی شامل ہیں[3]۔ ان مورخین فلسفہ نے ابن رشد کو بھی نظریہ عالم (جس سے فلاسفۂ اسلام کا نظریہ علم پورے طور پر مربوط ہے) کے سلسلہ میں ابن سینا (۳۷۰-۴۲۸ھ/۹۸۰-۱۰۳۷ء)، فارابی (۸۷۰-۹۵۰) ابن باجہ (۱۰۷۰-۱۱۳۸ء) جیسے نو افلاطونی حکماء کے زمرہ میں شامل کر دیا ہے۔ یہ حکماء نظریہ فیض کے قائل تھے جو خالص نو افلاطونی نظریہ[4] تھا اور یہ بتانے کے لیے وضع کیا گیا تھا کہ موجود واحد سے عالم میں یہ کثرت کیسے سامنے آئی، نفس، عقلِ فعّال، عقل مادی یا ہیولانی اور عقل مکتسب کے سلسلہ میں ان حکماء کے نظریات اسی نظریۂ فیض پر مبنی ہیں، وحدت عقل یا عقل کلی کا نظریہ جس کے مطابق تمام افراد بشر عقل واحد میں اشتراک رکھتے ہیں اسی نظریۂ فیض کا "فیض" ہے۔ اسلامی فلسفہ کو تصوف کی طرف دھکیلنے میں اس نظریہ نے اہم کردار ادا کیا ہے۔ نو افلاطونی نظریۂ فیض اور قرآن کا نظریۂ تخلیق و ابداع ایک جگہ جمع نہیں ہو سکتے متکلمین اسلام نے اس نظریہ کی تنقید و تردید کا جو تاریخی کارنامہ انجام دیا اس کا اندازہ اسی پس منظر میں لگایا جا سکتا ہے[5] قرآن کے علاوہ خود ارسطاطالیسی نظام فکر میں نظریۂ فیض کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ اس لیے ابن رشد اس نظریہ کا کسی بھی حال میں قائل نہیں ہو سکتا تھا

ابن رشد کے نزدیک وحدت سے کثرت کی توجیہ اس نظریہ سے نہیں ہوتی کہ عقول سماویہ ایک دوسرے سے اکتساب فیض کرتے ہیں۔ وہ تخلیق الٰہی کا قائل ہے جس میں استمرار ہوتا ہے۔ ابن رشد کے فلسفیانہ افکار میں تخلیق مستمر کا نظریہ خصوصی اہمیت کا حامل ہے۔ اس نظریہ کے ضمن میں دوسرا نظریہ یہ ہے کہ تمام موجودات موجود اول سے کسی نہ کسی شکل میں مرتبط ہوتے ہیں مگر اس ارتباط یا اتصال کا مطلب ہرگز یہ نہیں کہ یہ "فیض" ہی کی تخفیف شدہ شکل ہے جیسا کہ نو افلاطونیت کے مؤیدین کا خیال ہے۔ ابن رشد کا خیال یہ ہے کہ یہ اتصال صرف "علم" کی جہت سے ہو سکتا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ موجودات کا عقلی وجود ہی وہ شئی ہے جو باہم اس طرح مرتبط ہوتی ہے کہ موجودات اس سے تدریجی طور پر کمال حاصل کرنے والی ہیئت اختیار کرتے ہیں اور آخر کار ہر آن بڑھتا ہوا یہ تدرج کامل اور مطلق وجود تک پہنچ جاتا ہے۔ ابن رشد کے نزدیک جمادات بھی "موجود اسمیٰ" سے کسی نہ کسی شکل میں مرتبط ہوتے ہیں اس طور پر کہ وہ بھی تفکیر کا موضوع بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔

عہد ہائے وسطیٰ کے مسیحی فلاسفہ اور متکلمین میں تامس اکوینس (۱۲۲۴-۱۲۷۴ء) کو جسے لاطینی کلامی حلقوں نے "DOCTOR ANGELICUS" (ملائکی عالم) کا خطاب دیا تھا ابن رشد کا سب سے بڑا شاگرد اور ساتھ ہی رشدیت کا سب سے بڑا ناقد سمجھا جاتا ہے۔ رینان کے الفاظ میں اکوینس کا استاد البرٹ کبیر ALBERTUS MAGNUS (۱۲۰۶-۱۲۸۰ء) اگر تمام باتوں میں ابن سینا کا احسان مند تھا تو خود اکوینس اپنے پورے نظام فکر میں ابن رشد کا خوشہ چین ہے۔ جس کی اہم ترین شکلیں اس کی فلسفیانہ تصنیفات ہیں[۹] مگر تاریخ فلسفہ کی سب سے بڑی ناانصافی کا ارتکاب کرنے میں وہ نہ صرف یہ کہ پیش پیش ہے بلکہ دیگر مؤرخین کی رہنمائی بھی کرتا ہے۔ ۷ مارچ ۱۲۷۷ء کو ارباب کلیسا نے رشدیت اور ارسطالیسیت کے خلاف مشہور فتویٰ (جسے BISHOP TEMPIER نے جاری کیا تھا اور جس میں بنیادی طور پر ۲۱۹ فلسفیانہ خیالات اور نظریات کے کفر اور موجب سزا ہونے کی صراحت کی گئی تھی) تامس اکوینس اسی کی پیشگی آواز ثابت ہوتا ہے۔ مذہبی اور کلامی حلقوں نے اس وقت ابن رشد کو ملحد اعظم کا خطاب دیا تھا[۱۰]۔ اب یہ سوال کہ تاریخ کی اس ناقابل عفو ناانصافی کے اسباب کیا تھے، اس کے کیا مضرات تھے، ایک مستقل مقالہ کا محتاج ہے۔

مسیحی علم کلام اور فلسفہ پر حکمائے اسلام کے اثرات تاریخی حقائق ہیں جنھیں مغرب کے انصاف پسند ذہنوں نے بھی تسلیم کیا ہے۔ ابن رشد، فارابی اور ابن سینا جیسے نو افلاطونی حکماء

رجن کے افکار کو اول الذکر مشائی " PERIPATETIC " نمائندہ کے افکار کے ساتھ جمع نہیں کیا جا سکتا) کے افکار مسیحی علم کلام میں نمایاں ہیں۔ آگے ہم اس تناقض کی طرف اشارہ کریں گے جو ٹامس اکوینس کے کلامی افکار میں اس دوجہتی استفادہ کی وجہ سے پیدا ہوا۔

"علم" کے سلسلہ میں اشراقیین کا نظریہ یہ ہے کہ صور عقلیہ اسفل سے اعلیٰ کی طرف نہیں بڑھتیں بلکہ اعلیٰ سے اسفل کی طرف گرتی ہیں۔ یہ عقل فعال سے نفس انسانی میں فیض رسانی کرتی ہے جو عقول مفارقہ میں سے آخری عقل ہے۔ فارابی، ابن سینا، ابن طفیل اور دیگر فلاسفہ کے نزدیک وہ فلک قمر پر حاوی ہے جو آخری فلک ہے۔ اس سے نفس بشری کو وہ ابدی معانی حاصل ہوتے ہیں جو متتابع درجات سے عقل اول (خدا) کی فیض رسانی ہے۔ اس طرح نوافلاطونی مسلم فلاسفہ کے نزدیک نفس انسانی عقل فعال سے متصل یا متحد ہو جاتا ہے اور اس سے معرفت کا اکتساب ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ نظریہ علم اشراقیین کے نظریہ کون سے پورے طور پر مربوط ہے۔

ابن رشد کے سامنے ایک نظریہ یہ تھا۔ دوسرا نظریہ ارسطو کا تھا جس کی رو سے علم کا بنیادی تعلق حسیاتی حقائق اور تعقل سے ہے[۹] یہ تعقل نفس انسانی کے قویٰ میں سے ایک قوت ہے۔ ابن رشد نے اشراقی نظریہ کی تردید کی کیوں کہ اس کے نزدیک وجودیاتی یا علمیاتی تناظر میں عقل مادی (انسانی) کا عقل فعال سے اتحاد ناممکن ہے۔ اس نے یہ بتایا کہ عقل ہیولانی میں کبھی کبھی فساد نہیں آتا کیوں کہ وہ نفس کے مظاہر میں سے ایک مظہر ہے جو کہ غیر جسمی " ذات" ہے۔ عقل فعال بھی اسی غیر جسمی ذات کا ایک مظہر ہے اور پورے طور پر عقل ہیولانی کی طرح ہے۔ ابن رشد کے نزدیک عقل مادی اور عقل فعال کے درمیان "اتصال" کا مطلب صرف یہ ہے کہ نفس کو اپنی ذات کی معرفت ہوتی ہے۔ نفس بدن سے الگ ایک مستقل جوہر ہے۔ یہ معرفت اسی وقت ممکن ہے جب عقل اور معقول کے درمیان برابری پائی جائے[۱۱]

علم الٰہی کا مسئلہ ان بنیادی مسائل میں سے ہے جو مسیحی[۱۲]، یہودی اور اسلامی علم کلام میں خصوصی غور و فکر کا موضوع رہے ہیں۔ ارسطاطالیسی اصطلاح کے مطابق اللہ تعالیٰ فعل محض اور ذات عاقلہ ہے جس کی خاص صفات ہیں۔ ان صفات کی نسبت انسانی صفات کی انسان کی طرف نسبت سے قطعاً مختلف ہے۔ علم ان صفات میں سے ایک صفت ہے جو ابن رشد کے نزدیک ذات کے ساتھ شئی واحد ہے[۱۳]۔ ابن رشد بنیادی طور پر عالم غیب اور عالم شہادہ کا فرق اپنے پورے نظام فکر میں ملحوظ رکھتا ہے[۱۴]۔ ٹامس اکوینس نے جن امور میں حکمائے اسلام کے افکار سے استفادہ کیا ہے ان میں

علم الٰہی کا مسئلہ سب سے زیادہ اہمیت کا حامل ہے۔

ابن رشد کے نزدیک ایک علم تو وہ ہے جو اشیار پہ مرتب ہوتا ہے اور دوسرا علم وہ ہے جو وجود اشیار کا سبب بنتا ہے[۱۴] اس فرق کا تعلق بھی عالم خلق اور عالم امر کے درمیان فرق سے بنیادی طور پہ ہے۔ ابن رشد کے نزدیک "فعل" اور "قوۃ" کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ ہر نفس عقل فعال ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس نے ابن سینا کے نظریہ عقل فعال یا واہب الصور پر سخت تنقید کی ہے[۱۵]۔ اسی طرح ابن رشد ممکن اور واجب کے فرق کو بھی تسلیم نہیں کرتا[۱۶]۔ علم کی اس تقسیم کے بعد ابن رشد کا خیال ہے کہ علم الٰہی کا تعلق اس علم سے ہے جو وجود اشیار کا سبب ہے۔ تامس اکوینس کا "SCIENTIA DIVINA EST CAUSA RARUM" ابن رشد کے نظریہ کا حرف بحرف ترجمہ ہے[۱۸]۔ اکوینس اگر انکشافی معرفت CONNAISSANCE DE VISION اور معرفت مجرد ادراک CONNAISSANCE DE SIMPLE INTELLECTION کے نقاط میں ابن رشد سے آزاد ہو سکا ہے تو یہ آزادی پھر متکلمین اسلام اور ابن سینا کے ممکن اور واجب کی تفریق کے زیر اثر ہے اگرچہ جس نے خود اپنے لیے نئے مسائل پیدا کر دیے ہیں۔

تامس اکوینس نے اپنی کتاب خلاصہ لاہوتیہ (SUMMA THEOLOGICA) میں علم الٰہی سے متعلق مسائل کو جس طرح اٹھایا ہے اور انہیں حل کرنے کی کوشش کی ہے وہ یہ بتانے کے لیے کافی ہے کہ اس کی فکر ابن رشد ہی کی فکر کا لاطینی نسخہ ہے۔ تامس اکوینس اور دیگر لاطینی متکلمین کس طرح ابن رشد اور دیگر فلاسفہ اسلام کے افکار سے واقف ہوئے اس پہ بحث کرنا یہاں ممکن نہیں ہے۔ یہ "واقفیت" عہد ہائے وسطیٰ کی تاریخ کا ایک عظیم باب ہے جس پہ خود مغربی فضلا کا تیار کردہ پورا لٹریچر موجود ہے خلاصۂ لاہوتیہ کا چودھواں سوال سولہ[۱۶] فروعی مسائل پہ مشتمل ہے جن میں سے چودہ[۱۴] مسائل ابن رشد اور تامس اکوینس کے درمیان مشترک ہیں اور جس کسی کے سامنے ابن رشد کی اصل عبارتیں موجود ہوں وہ بلا تامل کہہ سکتا ہے کہ خلاصہ لاہوتیہ میں ان کا لاطینی ترجمہ درج کر دیا گیا ہے۔ اسین پلاسیس نے تو صراحت کر دی ہے کہ ابن رشد اور تامس اکوینس ان تمام بنیادی دینی افکار میں باہم متفق ہیں جو سینٹ آگسٹائن (۳۵۴ - ۴۳۰ء) کے آرار کے خلاف ہیں، مثلاً سببیت الٰہی اور سببیت انسانی (مخلوقات کے سلسلہ میں) کے درمیان تطبیق جو ان غلط فہمیوں سے دور رہنے کے لیے ضروری تھی جن کے شکار اہل جبر ہوئے یا جن کی وجہ سے ثانوی اسباب میں اثر الٰہی کا انکار کرنا پڑا[۱۹]۔

یہ اشارہ اوپر گزر چکا ہے کہ مشائی نظام فکر میں اللہ تعالیٰ صورت محض یا غیر مادی ذات

ہونے کی بنا پر عقل ہے۔ صفت علم ذاتِ الٰہی پر کوئی زائد صفت نہیں، بلکہ نفس ذات ہے۔ اسی اساس پر علم الٰہی اور علم انسانی کے درمیان تفریق کی جاتی ہے۔ اکوینس نے علم الٰہی کے بارے میں وہی باتیں کہی ہیں جو ابن رشد کہہ چکا ہے۔ اکوینس کے نزدیک اللہ تعالیٰ سب سے "اعلیٰ صورۃ" ہے۔ ظاہر ہے کہ اس طرح وہ موجودات کی درجہ بندی میں ابن رشد کا ہمنوا ہے۔ ابن رشد کے نزدیک غیر عالم کائنات فعل کے مقابلہ میں قوۃ سے زیادہ قریب ہیں۔ کائنات عالم زیادہ بلندی سے صور سے متصل ہیں۔ انسان کا نفس چونکہ صورت یعنی غیر جسمی ذات ہے اس لیے وہ پہلا موجود ہے جسے علم کے ساتھ متصف کیا جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ اکمل الموجودات العاقلہ ہے۔ اکوینس نے بھی یہی بات کہی ہے۔ اس کے الفاظ میں "یہ واضح ہے کہ علم سے مجرد موجودات کی حقیقت زیادہ تنگ اور محدود ہے جب کہ علم سے متصف موجودات کی حقیقت میں وسعت اور امتداد ہے۔"[۲۰]

ارسطاطالیسی نظام فکر میں بنیادی طور پر یہ نظریہ ملتا ہے کہ عقل اول ہمیشہ اپنی ذات ہی میں تفکیر کرتی ہے۔ کیوں کہ وہ عقل محض ہے اور بالقوۃ کسی شئی پر مشتمل نہیں ہے۔ اس طرح ارسطاطالیسی الٰہ کا اس دنیا سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ کیوں کہ اس کی ذات ہی اس کا موضوع تفکیر ہے۔ فلاسفہ اسلام چونکہ اس قسم کے نظریہ کو قبول نہیں کر سکتے تھے اس لیے انھوں نے یہ نظریہ پیش کیا کہ اللہ تعالیٰ تو اپنی ذات کے علاوہ کسی اور چیز کا ادراک نہیں کرتا، البتہ تمام موجودات کا ادراک اس کے ادراک .... ذات سے ہو جاتا ہے۔ ابن سینا اور فارابی نے اسی نقطۂ نظر کو مختلف عبارتوں میں بیان کیا ہے[۲۱] متکلمین کے لیے یہ نقطۂ نظر قابل قبول نہ تھا کیوں کہ اس میں انھیں جزئیات اشیاء کے علم کا انکار نظر آتا تھا۔ ابن رشد نے متکلمین پر یوں تنقید کی کہ یہاں اس قسم کی "بدعت" سرے سے موجود ہی نہیں جس سے بچنے کی تدبیر کی جائے کیوں کہ فلاسفہ اگر یہ کہتے ہیں کہ عقل اول اپنی ذات کے علاوہ دیگر موجودات کا ادراک نہیں کرتی، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس طریقہ سے ادراک نہیں کرتی، جس طریقہ سے ہم کرتے ہیں وہ اسی طرح ادراک کرتی ہے کہ اس کے علاوہ کوئی "عاقل موجود" نہیں۔[۲۲] ابن رشد نے علم الٰہی اور علم انسانی کے درمیان فرق پر آخری جملہ یہ کہا ہے "مخلوقین کی صفات پر علم الٰہی و صفاتِ الٰہی کو قیاس نہیں کیا جا سکتا۔ جس کے مطابق یہ کہنا صحیح ہو کہ وہ علم اور صفات عین ذات ہیں یا زائد علی الذات ہیں۔"[۲۳]

تامس اکوینس کے خیال میں بھی اللہ تعالیٰ فعل محض ہے جو کسی شئی پر بالقوۃ مشتمل

نہیں ہے۔ اس میں عقل اور معقول دونوں متحد ہو جاتے ہیں۔ اس کا منطقی نتیجہ یہ ہے کہ اپنی ذات کے ادراک میں اللہ تعالیٰ کو صورِ عقلیہ کی ضرورت نہیں ہوتی کیوں کہ ذات مدرکہ اور شئی مدرک ایک ہی شئے ہے۔ موضوع تفکیر سے ذات کا اتحاد کسی قسم کی ترکیب نہیں ہے، بلکہ یہ اتحاد مادی کائنات میں ہیولیٰ اور صورت جسمیہ کے اتحاد سے کہیں زیادہ عمیق ہے[۲۴] چونکہ قدرت الٰہیہ تمام موجودات پر پھیلی ہوئی ہے اور وہی تمام اشیاء کا سبب اول فعال ہے اس لیے بہ ضرورت ہے کہ اللہ تعالےٰ تمام موجودات کا علم رکھے۔ لہٰذا سبب اول اپنے علم کے ساتھ شئی واحد ہے[۲۵] یہ اس طور پر کہ ہر سبب پہلے ہی اللہ تعالیٰ میں پایا جاتا ہے کیوں کہ وہ سبب اول ہے۔ اس طرح ضروری ہو جاتا ہے کہ صورتِ عقلیہ کی ہیئت میں تمام چیزیں اس میں پائی جائیں[۲۶]

فارابی نے علم الٰہی کے سلسلے میں علم اول اور علم ثانی کی تفریق کی تھی۔ علم اول عین ذات کا علم ہے اور علم ثانی نوع اول پر مرتب ہونے والا علم۔ ابن سینا نے اس جملہ کا بھی اضافہ کیا کہ چونکہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کا ادراک ذات سے کرتا ہے اس لیے دیگر اشیاء کا علم اس کی ذات کے علم کے مساوی نہیں ہے[۲۷] کیوں کہ یہ علم اس پر مرتب ہوتا ہے گویا یہ ذاتِ الٰہیہ پر ایک زائد صفت ہے۔ ابن رشد اس قسم کی تفریق کا قائل نہیں ہے۔ کیوں کہ اس کو اس نظریہ میں ذاتِ الٰہی میں ایک قسم کی کثرت کے وجود کی دلیل نظر آتی ہے جب کہ ذاتِ الٰہیہ اپنی حقیقت میں وحدانیت مطلق ہے۔ ابن رشد کو اس میں عقل انسانی اور عقل الٰہی کے درمیان مشابہت کی بو محسوس ہوتی ہے۔ یہی مشابہت تمام دینی اور فلسفیانہ غلطیوں کی جڑ ہے۔

اشیاء کی صورِ عقلیہ ذات باری میں موجود ہیں۔ اسی اکمل واشرف شکل میں باری تعالیٰ کو موجودات کا علم حاصل ہے۔ ہم چونکہ معانی کلیہ ہی کے واسطہ سے اشیاء کا ادراک کرتے ہیں۔ اس لیے ہمارے علم میں تعدد ہے۔ اس قسم کا کوئی تعدد علم الٰہی میں نہیں ہے کیونکہ علم الٰہی کے لیے صورِ عقلیہ ضروری نہیں ہیں۔ اللہ تعالیٰ تو اپنی ذات واحدہ سے موجودات کا ادراک کرتا ہے۔ گویا علم الٰہی ایک ایسا علم اور "کثرت" ہے جس کے کنہ کی معرفت سے عقل انسانی قاصر ہے۔ ابن رشد کے الفاظ میں "یہاں ایک ایسا تعدد ہے جس کا ادراک ہماری عقل نہیں کر سکتی۔ الّا یہ کہ ہمارا علم وہی ازلی علم ہو جائے مگر یہ تو ناممکن ہے۔"[۲۸]

اسی حقیقت کو پیش نظر نہ رکھنے کی وجہ سے ہی فلاسفہ اس قسم کے غیر منطقی مسائل میں الجھ گئے[۲۹] کہ اللہ تعالیٰ جزوی اشیاء کا علم رکھتا ہے یا نہیں۔ متکلمین اور فلاسفہ کے درمیان

اس مسئلہ میں رد و قدح کا ایک طویل سلسلہ ہے۔ علم الٰہی کو ایک سمجھنے کے بعد متکلمین کا موضوعات علم الٰہی پر بحثیں کرنا اسی حقیقت کو نظر انداز کر دینے کی دلیل ہے۔ علم انسانی میں تعدد کی وجہ تو یہ ہے کہ اس میں عقل و معقول ایک شئی نہیں ہے یا عقل معقول کے مساوی نہیں ہے۔ باری تعالیٰ میں یہ بات ہی نہیں۔ وہاں تو موجود اسمیٰ وجود ذاتی کا سبب ہے۔ یہاں کسی خارجی سبب کے وجود کا امکان نہیں ہے لہٰذا یہ تسلیم کرنا مشکل نہیں کہ عقل الٰہی ہی وجود معقول کا سبب ہے۔ اگرچہ سببیت کی اس نوع کا ادراک عقل انسانی نہیں کر سکتی کیوں کہ یہ سبب مسبب سے الگ کوئی شئی نہیں ہے[۳۰]

تامس اکوینس نے خلاصہ لاہوتیہ میں علم الٰہی کے جن مسائل کو حل کرنے کی کوشش کی ہے ان میں نمایاں مسائل علم الٰہی کی کلیت و جزئیت، وحدانیت و تعدد، علم الٰہی اور تصور زمان، مستقبل کے ممکن اشیاء کا علم، اشیاء لامتناہیہ کا علم، شر اور عدم کا علم اور بعض دیگر ضمنی سوالات ہیں[۳۱]۔ آئندہ سطور میں اکوینس اور ابن رشد کے افکار کے موازنہ سے معلوم ہوگا کہ کس حد تک دونوں کے افکار باہم مماثل ہیں۔

چونکہ وجود سے پہلے کسی شئی کے علم اور وجود کے بعد اس کے علم میں عینیت تصور کرنا مشکل ہے[۳۲] اس لیے فلاسفہ کو یہ کہنا پڑا کہ باری تعالیٰ کو اشیاء کا کلی علم ہے۔ جزئیات اشیاء کا اسے علم نہیں ہوتا۔ ابن رشد نے اس پیچیدگی کو اس طرح حل کیا ہے کہ اس کے نزدیک علم الٰہی وجود اشیاء کا سبب ہے جب کہ علم انسانی وجود اشیاء کا مسبب ہوتا ہے۔ علم الٰہی اور علم انسانی میں اگر کسی بھی قسم کی مماثلت ہوتی جب ہی یہ حقیقی پیچیدگی ہو سکتی تھی۔ دیگر فلاسفہ اور متکلمین اسلام دراصل اس فرق کو شعوری طور پر ملحوظ نہ رکھ سکے۔ انسان کو اشیاء کا ادراک صور عقلیہ سے ہوتا ہے جبکہ باری تعالیٰ کو صور عقلیہ کی حاجت نہیں بعض فلاسفہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ بھی ان ہی صور عقلیہ کے واسطہ سے ادراک کرتا ہے۔ مگر ابن رشد اس نقطۂ نظر پر سخت تنقید کرتا ہے۔ اس کے مطابق ہماری عقل موجودات کا بالقوہ علم ہے بالفعل علم نہیں ہے، اول الذکر مؤخر الذکر سے ناقص ہوتا ہے۔ علم ازلی کسی بھی صورت میں ناقص نہیں ہو سکتا، اس میں علم بالقوۃ کسی بھی حال میں پایا نہیں جاتا۔ کیوں کہ علم بالقوۃ تو "ہیولیٰ" کا ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے لوگوں کا خیال ہے کہ علم اول کے لیے علم بالفعل ہونا ضروری ہے۔ لہٰذا اس میں کلیت نہیں ہوتی۔ اسی طرح "قوۃ" سے پیدا شدہ کثرت بھی نہیں ہوتی ہے[۳۳] دراصل علم الٰہی کو کلیت یا جزئیت سے تعبیر نہ

کرنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ کسی بھی حال میں علم انسانی کے مشابہ نہیں ہے۔ ابن رشد کے الفاظ میں "باری تعالیٰ کا علم واحد اور بالفعل ہے مگر اس معنی کی کیفیاتی تعبیر اور تصور عقل انسانی کے حدود سے ماورا رہے کیوں کہ انسان کو اگر اس معنی کا ادراک ہو جائے تو اس کی عقل باری تعالیٰ کی عقل ہو جائے گی جو کہ محال ہے"[۳۴] تامس اکوینس کے خیالات اس مسئلہ میں وہی ہیں جو ابن رشد کے ہیں۔ مگر ابن رشد کے سلسلے میں لاطینی فلاسفہ کی اس تاریخی غلط فہمی کی ایک جھلک اس جگہ بھی نظر آجاتی ہے جب اکوینس یہ جملہ کہتا ہے "اس مسئلہ میں بعض فلاسفہ نے غلطی کی جب انھوں نے کہا کہ باری تعالیٰ اپنی ذات سے خارج اشیاء کا علم کلی ہی رکھتا ہے"[۳۵] سر تیلانگ (جس نے خلاصہ لاہوتیہ کا فرانسیسی ترجمہ کیا ہے) کے مطابق یہاں "بعض فلاسفہ" سے مراد ابن رشد ہے[۳۶]

وحدانیت و تعدد کا مسئلہ کلیت و جزئیت کے مسئلہ ہی کا منطقی نتیجہ ہے۔ ابن رشد کے نزدیک علم ازلی میں تعدد معلومات علم انسانی میں تعدد معلومات سے قطعاً مختلف ہے۔ تعدد خواہ مکانی ہو یا معنی کلی سے ارتباط کا تعدد علم ازلی سے اس وقت ختم ہو جاتا ہے جب معنی کل سے اس کی تنزیہہ کر دی جاتی ہے۔ البتہ ایک "تعدد" رہ جاتا ہے جو ہماری عقل کے حدود ادراک سے ماورا ہے۔ ورنہ ہمارا علم بعینہٖ علم ازلی بن جائے گا[۳۷] تعدد علم انسانی کا ایک تعلق ہے جو کہ عالم اور معلوم کے درمیان عدم اتحاد کا نتیجہ ہے۔ ذاتِ الٰہی کی نسبت سے عالم اور معلوم میں مکمل اتحاد ہوتا ہے[۳۸] تامس اکوینس کا موقف بھی وہی ہے جو ابن رشد کا ہے[۳۹] وہ سب سے پہلے علم الٰہی کامل اور علم انسانی ناقص کے درمیان تفریق کرتا ہے۔ چنانچہ علم انسانی استنباطی ہے جبکہ علم الٰہی استنباطی نہیں ہے۔ اکوینس کے الفاظ میں "باری تعالیٰ تمام اشیاء کو شئی واحد میں دیکھتا ہے جو اس کی ذات ہے۔ اس لیے وہ تمام اشیاء کو آن واحد میں دیکھتا ہے اس کے دیکھنے میں تتابع نہیں ہوتا ...[۴۰] چونکہ باری تعالیٰ اپنی ذات میں نتائج کو اس طرح دیکھتا ہے کہ وہ ان سب کا سبب ہے اس لیے اس کا علم استنباطی نہیں ہے"[۴۱]

علم الٰہی اور نظریہ زمان کے سلسلہ میں متکلمین کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ باری تعالیٰ اشیاء حادثہ کو علم قدیم سے جانتا ہے۔ ابن رشد کے نزدیک یہ نقطۂ نظر خود متکلمین کے اصول کے خلاف ہے، کیوں کہ ان کا اصول یہ ہے کہ حادث سے مقارن بھی حادث ہوتا ہے[۴۲] ابن رشد نے جو موقف اختیار کیا ہے اس میں بھی عالم خلق اور عالم امر کی تفریق نمایاں ہے۔ علم الٰہی ایک صفت قدیم

ہے لہٰذا یہ درست نہیں ہو سکتا ہے کہ "زمان" میں باری تعالیٰ اس سے متصف ہو۔[۴۳] ابن رشد یہاں یہ بھی کہتا ہے کہ اس کی باریکیوں میں جانا مناسب نہیں ہے جس سے متکلمین ہی کا طریقہ اختیار کرنا ضروری ہو جائے۔ کیوں کہ استدلال کا نتیجہ یہ ہوگا کہ عدم اور وجود میں حادث کے علم کو ایک ہی ماننا پڑے گا جب کہ یہ بات صحیح نہیں ہے۔ کیوں کہ علم تو موجود کا تابع ہوتا ہے۔ موجود کبھی فعلاً اور کبھی قوۃً ہوتا ہے لہٰذا علم بالوجودین باہم مختلف ہوگا۔ عقل الٰہی چونکہ ہمیشہ بالفعل موجود ہوتی ہے اور عقل انسانی میں قوۃ اور فعل کا قصہ ہوتا ہے اس لیے اگر اس مسئلہ میں اس بنیادی فرق کو ملحوظ نہ رکھا جائے تو مزید پیچیدگیاں پیدا ہو جائیں گی۔ اللہ تعالیٰ زمان میں واقع ہونے والی اشیاء کا علم ضرور رکھتا ہے مگر اس علم اور ان اشیاء کے درمیان کا علاقہ کسی بھی حال میں زمانی نہیں ہے۔ زمان و مکان کے مقولات انسان ہیں اور علم انسانی پر اثر انداز ہو سکتے ہیں مگر علم الٰہی تک ان کا دائرۂ اثر وسیع نہیں ہے[۴۴]

اب تامس اکوینس کا موقف ملاحظہ ہو۔ اس کے نزدیک چونکہ علم شئی معلوم کے ساتھ متناسب ہوتا ہے اس لیے علم الٰہی کو بظاہر "متغیر" کہنا صحیح ہے۔ حادث کے تعلق سے جو شئی متضمن ہوتی ہے اسے باری تعالیٰ کی طرف "زمان" میں ہی منسوب کیا جا سکتا ہے[۴۵] مگر چونکہ یہ سوال بنیادی ہے کہ علم الٰہی اگر قدیم ہے تو اشیاء کو قدم ہی سے مخلوق ہونا چاہیے[۴۶] اس کا جواب اکوینس یہ دیتا ہے کہ علم الٰہی عین اس کی ذات ہے، ذات الٰہی میں تغیر نہیں آتا۔ اس لیے اس کے علم میں بھی تغیر نہیں آتا[۴۷] دراصل علم الٰہی زمان میں وقوع پذیر ہونے والی اشیاء کا مقیاس ہے اس لیے اس میں ابدیت کا پایا جانا ضروری ہے۔ اس ابدیت کی تجزی نہیں ہو سکتی۔ زمان ظواہر طبیعی کے تسلسل پر مرتب ہوتا ہے اس لیے ذات باری کے لیے زمان بے معنی ہے[۴۸] الٰہی نظر آنِ واحد میں ابدیت کو جمع کر لیتی ہے زمان کی ساری چیزیں اس کے لیے منکشف ہو جاتی ہیں گویا سب اشیاء حاضرہ ہوں[۴۹]

چوں کہ علم الٰہی زمانی نہیں ہے اس لیے اس میں زمان کی تقسیم (ماضی، حال، مستقبل) کا وہ موضوع نہیں ہے۔ لہٰذا یہ سوال ہی صحیح نہیں ہے کہ باری تعالیٰ کو ممکنات مستقبلہ کا علم ہوتا ہے یا نہیں، کیوں کہ زمان و مکان کے مقولات زمانی و مکانی تغیرات کی اساس پر قائم ہیں۔

ابن رشد کے خیال میں ہم جن اشیاء کو "ممکنات مستقبلہ" کہتے ہیں باری تعالیٰ ان کا علم یقیناً رکھتا ہے مگر باری تعالیٰ کی نسبت سے وہ مستقبلہ نہیں ہیں۔ امکان کا وجود انسانی نقطۂ نظر

سے ہو سکتا ہے۔ کسی غیر زمانی علم کے ذریعہ اسباب اور نتائج کے علم پر اس کا اطلاق نہیں کیا جا سکتا۔ ان اسباب اور ان کے تلازمات کا علم الٰہی ان اسباب کے وجود کی علت ہے۔ اس لیے وہی درحقیقت عالم الغیب ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے، "قل لا یعلم من فی السمٰوٰت و الارض الغیب الا اللہ" اسباب کی معرفت ہی علم بالغیب ہے، کیوں کہ وجود کے وجود یا اس کے لاوجود کی معرفت ہی غیب ہے۔[۵۱] مستقبل کی معرفت "ہوگا" یا "نہ ہوگا" کی معرفت پر منحصر ہے۔ تمام لحظات زمان کی معرفت معرفت مطلق یا معرفت اسباب ہے۔ یہی علم تمام اسرار کی شاہ کلید ہے: وعندہ مفاتح الغیب لا یعلمہا الا ھو، الآیہ

تامس اکوینس یہاں بھی ابن رشد کے نقش قدم پر چلتا ہے۔ کلام کا آغاز ہی علم انسانی اور علم الٰہی کے درمیان فرق سے ہوتا ہے۔ یہ انسانی عقل کا نقص ہے کہ اسے ممکنات مستقبلہ کا علم نہیں ہے اسی لیے وہ زمانے کو ماضی، حال، اور مستقبل میں تقسیم کرتا ہے۔ اکوینس کے الفاظ میں "باری تعالیٰ کو مستقبل کے اشیاء ممکنہ کا علم ہے مگر اس طور پر نہیں کہ ان کے اسباب ان پر منحصر ہوتے ہیں، بلکہ اس طور پر کہ تمام اشیاء حال میں اس کی ذات میں متحقق ہو چکی ہیں۔ اس کے علم اور فعل کو ابدیت ہی پر قیاس کیا جائے گا۔[۵۱] یہ ابدیت اگرچہ مکمل طور پر ایک ہی بار متحقق ہو چکی ہے مگر وہ زمان پر منحصر ہوتی ہے۔ یہ اس طور پر کہ زمان میں جو کچھ بھی پایا جائے گا وہ ابد سے حاضر میں پایا جائے گا۔ باری تعالیٰ کی نظر صرف ان اشیاء کے معانی پر نہیں ہوتی، بلکہ تمام اشیاء پر اس کی نظر نصب ہوتی ہے۔ وہ اشیاء اس نظر کی نسبت سے حقیقت حاضرہ میں پائی جاتی ہیں۔[۵۲]

فلاسفہ کا ایک اصول یہ ہے کہ عقل انسانی لامتناہی بالفعل (L'INFINI EN ACTE) کا ادراک نہیں کر سکتی، متناہی اور لامتناہی دونوں انسانی تصورات ہیں۔ متناہی اور لامتناہی کا فرق علم انسانی پر تو منطبق ہو سکتا ہے مگر ظاہر ہے کہ علم الٰہی پر منطبق نہیں ہو سکتا، معلومات کا عدم اتحاد ہی متناہی اور غیر متناہی کی اساس ہے۔ جس علم میں معلومات کا اتحاد ہو اس کے لیے متناہی اور غیر متناہی دونوں یکساں ہیں۔[۵۳] لہٰذا یہ سوال کرنا درست نہیں کہ آیا اللہ تعالیٰ لامتناہی بالفعل کا علم رکھتا ہے۔

اکوینس کا نقطۂ نظر ملاحظہ ہو: لامتناہی کا تصور ہمارے تصور "کم" سے مربوط ہے۔ کم کا تصور معدود افراد کی ترتیب یا نظام کے وجود کو متضمن ہے۔ لہٰذا لامتناہی کی معرفت ایک جزو کی دوسرے جزو کے بعد معرفت پر منحصر ہے۔ اس طرح لامتناہی پورے طور پر علم کے دائرے

میں نہیں آتا، کیوں کہ ممکن معرفت اجزار کی تعداد کچھ بھی ہو اس کے بعد بھی ان اجزا کی بے شمار تعداد رہ جاتی ہے جو ہمارے دائرۂ ادراک سے باہر ہے[۵۴]...... باری تعالیٰ اس انداز سے لامتناہی کا علم رکھتا کہ عددی لحاظ سے غیر متناہی اشیار کے اجزار کا علم فرداً فرداً اس کو ہوتا ہو، کیوں کہ ہم کہہ چکے ہیں کہ باری تعالیٰ آن واحد میں تمام اشیار کا علم رکھتا ہے۔ اس میں تتابع نہیں ہوتا لہٰذا لامتناہی اشیار کے علم الٰہی میں کوئی تعارض نہیں ہے[۵۵]

شر کے علم کا مسئلہ بنیادی طور پر تخلیق شر کے مسئلہ سے مربوط ہے۔ باری تعالیٰ اگر شر کی تخلیق کرتا ہے تو ظاہر ہے کہ وہ اس کا علم بھی رکھتا ہے مگر شر کے انسانی مفہوم کو اس جگہ مدنظر رکھ کر فیصلہ کرنا غلط ہوگا۔ تخلیق شر عدل الٰہی کی ایک صنف ہے۔ باری تعالیٰ شر کی تخلیق خیر کے طور پر کرتا ہے۔ باری تعالیٰ کی نسبت سے خیر و شر کا تصور ہمارے خیر و شر کے تصور سے مختلف ہے۔ مناہج الادلہ میں ابن رشد یہ سوال کرتا ہے کہ باری تعالیٰ اگر کسی ایسی قوم کو پیدا کرے جو اپنی نفسیات اور مزاج کے مطابق گناہوں کی مرتکب ہوگی تو کیا اسے "شر" کہا جا سکتا ہے؟ کیا یہ ظلم نہیں ہے؟[۵۶] ابن رشد کا جواب یہ ہے کہ حکمت الٰہی اس کی مقتضی تھی۔ اگرچہ ظلم اس کے علاوہ بھی ہو سکتا تھا۔ انسان جس مادہ سے تخلیق کیا گیا ہے اس میں اس کا تقاضا ہے کہ کچھ لوگ اپنی طبیعت ہی میں اشرار ہوں۔ اللہ تعالیٰ نے گمراہی کے اسباب پیدا کیے ہیں کیوں کہ عام طور پر ان اسباب سے گمراہی کے مقابلے میں ہدایت زیادہ حاصل ہوتی ہے۔ موجودات میں بعض کو ہدایت کے وہ اسباب دیئے گئے ہیں جن سے گمراہی پیدا ہی نہیں ہوتی (جیسے فرشتے)۔ انسان کے لیے جو اسباب پیدا کیے گئے ہیں ان سے گمراہی کم سے کم پیدا ہوتی ہے کیوں کہ باری تعالیٰ صفت عدل سے متصف ہے خیر و شر تمام چیزوں کا وہ خالق ہے۔ یہاں خیر اور شر کے دو الٰہ نہیں ہیں۔ جس طرح باری تعالیٰ خیر کے لیے خیر کی تخلیق کرتا ہے اسی طرح شر کی تخلیق بھی خیر ہی کے لیے کرتا ہے۔ اس طرح تخلیق شر اس کے عدل کا نمونہ ہے۔ آگ کا وجود اگر نہ ہو تو بہت سے موجودات کا وجود کبھی نہیں ہو سکتا۔ مگر بعض موجودات کو "بگاڑنے" کا کام بھی وہی انجام دیتی ہے' اور ہر شخص جانتا ہے کہ آگ کے خیر و شر کا تجزیہ کیا جائے تو خیر ہی غالب تسلیم کیا جائے گا چونکہ اس کا وجود اس کے عدم سے بہتر ہے اس لیے وہ خیر ہے۔[۵۷]

تامس اکوینس کے نزدیک شر کی تخلیق کمال عالم کے لیے عارضی طور پر ہوتی ہے۔ شر مخلوقات کا ایک نقص ہے، نظام فطرت کی ہم آہنگی کے لیے باری تعالیٰ نے شر کی تخلیق کی ہے۔ اکوینس

کے الفاظ میں "نظام کائنات اس کا متقاضی ہے کہ بعض اشیاء میں نقص ہو۔ اس طرح باری تعالےٰ بعض اشیاء کے نقص اور فساد کا سبب ہے لیکن اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ نظام کائنات میں خیر چاہتا ہے۔[۵۹]

علم کو "وجود" کے ساتھ متصف کسی شئی پر ہی نصب کیا جاسکتا ہے۔ موصوف بالعدم پر علم کو نصب نہیں کیا جاسکتا۔ لہٰذا ظاہر ہے کہ موصوف بالعدم علم الٰہی کا کبھی موضوع نہیں بن سکتا۔ ابن رشد کے نزدیک باری تعالیٰ چونکہ اپنی ہی ذات کا علم رکھتا ہے دیگر اشیاء کا علم اسی کے واسطے سے ہوجاتا ہے باری تعالیٰ کی ذات "عقل" ہے، عقل من حیث العقل موجود سے متعلق ہوتی ہے معدوم سے نہیں ہوتی۔ جو موجودات ہماری عقل کے ضمن میں آتی ہیں ان کے علاوہ دوسرے موجودات چونکہ نہیں ہیں اس لیے عقل الٰہی کا ان سے متعلق ہونا ضروری ہے۔ کیوں کہ عدم سے وہ متعلق نہیں ہوسکتی۔ باری تعالےٰ اگر موجود بالقوہ کا علم رکھتا ہے تو اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ عدم کا علم رکھتا ہے۔ وہ صرف اپنی ذات کا علم رکھتا ہے اور اسی کے واسطے سے تمام موجودات کا علم رکھتا ہے۔ کیوں کہ اس کا علم وجود اشیاء کا سبب ہے۔ تامس اکوینس کے نزدیک باری تعالےٰ موجود بالقوۃ" اور موجود بالفعل دونوں کا علم رکھتا ہے۔ اس جگہ وہ کہتا ہے کہ چونکہ باری تعالیٰ موجود بالقوۃ کا علم رکھتا ہے اس لیے یہ کہنا صحیح ہوگا کہ وہ عدم کا علم رکھتا ہے۔[۶۰] اس جگہ اکوینس ابن رشد کے مقابلہ میں ابن سینا سے زیادہ قریب ہوجاتا ہے۔ اکوینس عقل الٰہی میں دو قسم کے علم میں فرق کرتا ہے۔ ایک علم ان موجودات کے ساتھ خاص ہے جو قوۃ سے فعل کی طرف منتقل ہوتے ہیں دوسرا علم ان موجودات سے متعلق ہوتا ہے جو ہمیشہ ممکن ہی رہتے ہیں، بالفعل موجود نہیں ہوتے۔[۶۱] اسی دوسرے علم کے لیے وہ علم بالعدم کی تعبیر استعمال کرتا ہے۔ ابن رشد اس تفریق کا قائل نہیں ہے۔ کیوں کہ ارسطاطالیسی فلسفہ میں اس کے لیے گنجائش نہیں ہے۔ نیز ارادہ الٰہی کی آزادی کو ثابت کرنے کے لیے بھی اس کی ضرورت نہیں ہے، ارادہ انسانی ضدین میں سے ایک کو ترجیح دیتا ہے اسی قسم کی تفریق علم الٰہی میں کرنے سے ارادہ انسانی اور ارادہ الٰہی کے درمیان تشبیہ لازم آتی ہے۔

اکوینس نے علم الٰہی پر قوۃ اور فعل کے معقولات کو منطبق کرتے ہوئے اگر ابن سینا کی پیروی کی ہے تو اس استفادہ نے اس کے لیے مسائل بھی کھڑے کردیئے ہیں۔ ممکن اور واجب کی تفریق وجودی حقیقت پر مبنی نہیں ہے۔ یہ صرف عقلی تفریق ہے۔ عقل انسانی کے معقولات کو عقل الٰہی پر منطبق نہیں کیا جاسکتا۔ فکر الٰہی معانی کلیہ کے واسطے سے نہیں ہوتی، ابن رشد کے نزدیک قوانین

طبیعہ میں احتمال کی گنجائش ہے[۶۴] کیونکہ ممکن اور واجب کی تفریق کا علم الٰہی تابع نہیں ہے۔ اس نے زور دے کر یہ بات کہی ہے کہ افعالِ الٰہی اضطراری نہیں ہیں[۶۵] اکوینس نے ابن سینا سے یہ استفادہ کرتے ہوئے علم و ارادہ الٰہی اور علم و ارادہ انسانی کے درمیان مماثلت پیدا کر دی ہے جب کہ خلاصہ لاہوتیہ میں متعدد مقامات پر وہ ابن رشد کی پیروی کرتے ہوئے سختی سے اس کی تردید کر چکا ہے۔

امکان کا نظریہ ماہیت اور وجود کے نظریہ سے مربوط ہے، ممکن اپنے وجود کا اکتساب ذات سے (PER SE) نہیں، بلکہ غیر سے (AB ALIO) کرتا ہے۔ ابن رشد کے خیال میں امکان کا مطلب صرف یہ ہے کہ ہم اسباب سے ناواقف ہیں۔ وجود میں ایک مطلق حیثیت پائی جاتی ہے مگر یہ حقیقت اندھی نہیں ہوتی بلکہ علم، حکمت اور عنایت کی دلیل ہوتی ہے۔

اس تضاد کا احساس اکوینس کو یقیناً تھا، اس کو دور کرنے کی کوشش بھی دلچسپ ہے۔ اس سے قبل ابن رشد اور اکوینس دونوں کے نزدیک صفات عین ذات تھے، تعدد صرف ہماری نسبت سے تھا۔ اکوینس اب اس حقیقت کو بھول جاتا ہے یا بھلا دیتا ہے اور "علم الٰہی وجود اشیاء کا سبب ہے" میں اب یہ تبدیلی آ جاتی ہے "علم الٰہی کی نسبت سے یہ کہنا ضروری ہے کہ وہ وجود اشیاء کا اسی وقت سبب ہے جب وہ ارادہ سے بھی مقرون ہو"[۶۵] دوسرے الفاظ میں ضروری نہیں کہ جس چیز کا علم باری تعالےٰ کو ہو وہ وجود میں آجائے۔ وجود میں آنے کے لیے 'ارادہ' کی شمولیت ضروری ہے۔

تامس اکوینس جسے "ممکن مگر غیر وجود تک آنے کے سلسلہ میں محال" قرار دیتا ہے اسے ہم ممکن کیوں کر کہہ سکتے ہیں جبکہ خود اکوینس اسے عدم یا محال کا درجہ "علم عدم" کے ذیل میں دے چکا ہے؟ پھر اس مماثلت کا جواب کیا ہے جو ارادہ الٰہی اور ارادہ انسانی کے درمیان پیدا ہو رہی ہے؟

بحث کا ماحصل یہ ہے کہ تامس اکوینس نے علم الٰہی کے مسائل کو حل کرنے کے سلسلہ میں ابن رشد کے نظریہ "علم الٰہی وجود اشیا کا سبب ہے" سے پورا استفادہ کیا ہے مگر چونکہ وہ واجب اور ممکن کے سینائی نظریہ سے بھی استفادہ کرنا چاہتا تھا اس لیے آگے چل کر اس نے بہت سے ایسے نئے مسائل پیدا کر لیے جن کو وہ پورے طور پر حل نہیں کر سکا۔ دو متضاد باتوں کے درمیان تطبیق دینے کے لیے اس نے علم رویت اور علم مجرد ادراک کا نظریہ[۶۶] وضع کیا جو نظریہ تنزیہ (VOIE DE NEG-ATION) اور نظریہ صفاتِ الٰہیہ سے متعارض ہے، دراصل ماہیت اور وجود کے نظریہ کو کسی

بھی حال میں ارسطاطالیسی نظریہ کے ساتھ جمع نہیں کیا جا سکتا، خواہ اس کی نسبت علمیاتی ہو یا وجودیاتی۔[۶۷]
تامس اکوئینس کا یہ اخذ و استفادہ ایک تاریخی حقیقت ہے جس پر پردہ ڈالنے کی بے شمار کوششیں کی گئی ہیں اگرچہ معدودے چند مغربی فضلا اس سے مستثنیٰ ہیں۔ لاطینی رشدیت کے اثرات کی تفصیلات اور ملحد ابن رشد کے افسانہ کے مضمرات پر روشنی ڈالنے کے لیے ایک مستقل مقالہ کی ضرورت ہے۔ عہد ہائے وسطیٰ کی تاریخی غلطی (شعوری یا غیر شعوری ؟) کو آشکارہ کرنا فکر انسانی کی تاریخ کی ایک بڑی غلطی یا غلط فہمی کو دور کرنے کا مرادف ہوگا۔ فکر انسانی کی تاریخ میں اس قسم کی غلطیاں نایاب نہیں ہیں۔ "اثولوجیا" کو ارسطو کی تصنیف سمجھ کر اس سے مستنبط نظام کو ارسطاطالیسی نظام کہنا اسی قسم کی ایک غلطی ہے جس کو ماضی قریب میں دور کیا گیا ہے۔

حواشی و تعلیقات

۱ اس پذیرائی کا تاریخی آغاز اس وقت ہوا جب گیارہویں صدی میں منظم انداز سے اسپین اور سسلی کے مسیحی اور یہودی فضلا نے عربی اسلامی فکری ورثہ کو لاطینی، عبرانی اور دیگر زبانوں میں ترجمہ کرنا شروع کیا جن میں قسطنطین افریقی (۱۰۲۰ - ۱۰۸۷ء) کا نام سب سے پہلے لیا جاتا ہے۔ ترجمہ کا یہ دور چودھویں صدی پر ختم ہوتا ہے۔ عہد ہائے وسطیٰ کی کسی بھی سیاسی، سماجی یا فکری تاریخ میں اس کی تفصیلات دیکھی جا سکتی ہیں۔ خصوصیت کے ساتھ ملاحظہ ہو:

Clement Huart, Histoire des Arabes (Paris 1912)

J. M. Millas Vallicrosa, Les traductiones Orientales en los manucrites de la Biblioteca catedral de Toledo (Madrid, 1942)

Charles H. Haskins, Studies in the History of the Medieval Science, (Cambridge, 1927)

M—Th d'Aviary, Archieves d'histoire doctrinal at litteraire du moyen age (Paris, 1957)

Eugene A. Myers, Arabic Thought and the estern world (New York, 1964)

L. Lcerec, Histoire de la madicine arabe (Paris, 1876)

۲ فرانسیسی مستشرق Emile Brehier اس سے مستثنیٰ ہے، وہ اپنی کتاب میں Histoire de la philosophie عربی اسلامی فلسفہ کو مجموعی طور پر نظر انداز کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ لاطینی رشدیت کی اہمیت کو کم کرنے کی بھی اس نے بہت کوشش کی ہے۔ ملاحظہ ہو کتاب کا حصہ متعلق بہ فلسفہ عہد وسطیٰ و نشاۃ ثانیہ "Le moyen age et la renaissance" مطبوعہ ۱۹۳۱ء پیرس یونیورسٹی پریس

۳ ملاحظہ ہو: S. Munk, Melanges de philosophie juive et arabe, (Paris 1959)

E. Renan, Averro'es et l'Averroeisme, (Paris 1925)

۳؎ فیض یا EMANATION کے نظریہ کو PLOTINUS (۲۰۵-۲۷۰ء) نے اپنی کتاب ENNEADS میں پیش کیا تھا۔ یونانی سے انگریزی میں اس کو A. H. ARM STRONG نے منتقل کیا ہے جو ۱۹۶۶ء میں لندن اور کیمبرج سے شائع ہو گیا ہے۔ اس نظریہ کے صحیح خط و خال دیکھنے کے لیے اسی کتاب کا مطالعہ کرنا چاہیئے۔ خصوصاً ص ۶۳-۶۲۔ اس کے علاوہ دیکھئے:

W. R. Igne, Philosophy of Plotinus (London, 1923)
pp. 200—264 (Vol I)
Thomas Whittekar, The Neoplatonsts (Camtrndge University Press,) 1828, pp. 54-55.

۴؎ مسلم نو افلاطونی فلاسفہ میں دیکھئے، فارابی: آراء اہل المدینۃ الفاضلۃ (لیڈن ۱۹۶۴ء، تحقیق فریڈریخ دیزلی) ص ۱۹-۲۰، المدینۃ الفاضلۃ (بیروت ۱۹۵۵ء) ص ۱۹، ابن سینا: النجاۃ (مصر، تاریخ ندارد) ص ۲۵۱

۵؎ خصوصاً غزالی (متوفی ۱۱۱۱ء) "تہافت الفلاسفۃ"، الباقلانی (متوفی ۱۰۱۳ء) "التمہید" الاشعری "اللمع" ابن عساکر "تبیین کذب المفتری" ابن حزم (متوفی ۱۰۶۴ء) "الفصل فی الملل والاہواء والنحل"، البغدادی اور امام الحرمین الجوینی۔

۶؎ رینان، حوالۂ سابق، ص ۲۳۸ ابن سینا کے اثرات پر خصوصی بحث کے لیے ملاحظہ ہو:

A. M. Goichon, La philosophie d'Avicenne et son inflnence en Europe m'edi'evale, Paris, 1951

۷؎ اس فتوی کی تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو:

R. Hssette, Enquete sur les 219 artiles condamnes a Paris le 7'Mars 1277, Philosophes Midlevau, 22, 1977 (Paris)
Etienne Gilson, History of Christian Philosophy in the Middle Ages (London 1955) pp. 215-220
Arthur Hymn and James J. Walsh, Philosophy in the Middle Ages. (New York, 1967) pp. 236-242

۸؎ ملاحظہ ہو رینان کی کتاب "ابن رشد و رشدیت" ص ۳۰۱-۳۰۹ رینان نے بعض وہ عبارتیں نقل کی ہیں جن میں ابن رشد کو برا بھلا کہا گیا ہے۔ ابن رشد کو برا بھلا کہنے میں ایسی زبان استعمال کی گئی ہے جسے ایک شریف انسان تک گوارا نہیں کر سکتا۔

۹؎ ارسطو کا وجودیاتی اور علماتی نظریہ اس جہت میں افلاطون کے نظریہ سے مختلف ہے۔ افلاطون کی مقالیت اور ارسطو کی حسیت پر اس موقع پر نظر رکھنا چاہیئے۔ تفصیلی مباحث کے لیے ملاحظہ ہو:

Edward Booth, Aritotelian Aporetic Ontology in Islamic and Christian Thinkers (Combridge University Prass, 1983) PP. 1-27

۱۰؎ ابن رشد: مناہج الأدلۃ فی عقائد الملۃ (تحقیق ڈاکٹر محمود قاسم۔ مطبوعہ ۱۹۶۸ء قاہرہ) ص ۲۵-۲۶
تہافت التہافۃ (قاہرہ ۱۹۶۸ء) ص ۱۰۲-۱۰۳

۱۱؎ دیکھیے: St. Augustine, De Doctrina Christiana (Tournhout, 1962)
De Civitate Dei (Tournhout, 1955)
St. Thomas Aquinas, Summa Theologica, and Summa Contra Gentiles, trans. Anthon C. 'Pegis (New York 1944) entitled 'Basic Writings of St. Thomas Aquinas', Vol I & II, God's knowledge pp 135-160

۱۲؎ یہودی علم کلام میں اس مسئلہ کی تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو: موسیٰ بن میمون (۱۱۳۵ - ۱۲۰۴ء) کی کتاب "دلالۃ الحائرین"
انگریزی کا ترجمہ از بعنوان
مطبوعہ: یونیورسٹی پریس ۱۹۶۳ء ص ۱۰۲-۱۱۰

اسی طرح سادیہ غون (۸۸۲ - ۹۴۲) اور ابن جبریل (۱۰۲۲ - ۱۰۷۰ء) نے بھی ان مسائل پر گفتگو کی تھی۔

ملاحظہ ہو: S. Munk, Melanges de philosophie Juive et Arabe (Paris 1859) pp. 50-75
Arthur Hymn & James J. Walsh, Philosophy in the Middle Ages, the Christian, Islamic and Jewish Traditions,(New York 1967) pp. 165-189
Ibn Gabirol, Fons Vitae (ed. C. Baeumker Miinoter 1882)
E. Gilson, History of Christian Philosophy in the Middle Ags (London, 1955) pp, 145-165
Julius Guttmann, Philosophies of Judaism; The History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosen weig (frans D. W, Silvsman, London 1964)

۱۳؎ ابن رشد، مناہج الادلۃ فی عقائد الملۃ ص ۱۵۰

۱۴؎ ابن رشد: تہافت التہافت ص ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۵۴، ۱۷۵، ۱۷۶ اور دیگر متعدد مقامات، مناہج الادلۃ فی عقائد الملۃ ص ۱۶۵

۱۵؎ تہافت التہافت ص ۳۴۰، مناہج الادلۃ ص ۱۶۶

۱۶؎ ایضاً ص ۱۶۸

۱۷؎ ایضاً ص ۱۶۹

۱۸؎ تامس اکوینس، خلاصہ لاہوتیہ ص ۱۴۷-۱۴۸

۱۹؎ M. Asian Palacious, 'El Averroismo feologico de Santo Tomas de Aquino (Sarap--- 1904) p. 315

۲۰؎ خلاصہ لاہوتیہ ص ۱۴۷

۲۱؎ ابن رشد: الاشارات، مطبوعہ لیڈن ۱۸۹۲ء ص ۱۸۱

"واجب الوجود یجب أن یعقل ذاتہ بذاتہ علی ما تحقق و یعقل ما بعدہ من حیث ہو علۃ لما بعدہ منہ وجودہ، و یعقل سائر الأشیاء من حیث وجوبہا فی سلسلۃ الترتیب المنازل من عندہ طولاً وعرضاً"

اسی طرح ملاحظہ ہو الفارابی، الدعاوی القلبیہ حیدرآباد ص ۲۲ "وان کونہ علم سبیل أنہ یعقل ذاتہ التی ہی مبدأ النظام الخیر غ الوجود الذی ینبغی أن یکون علیہ، فیکون ھذا التعقل علۃ للوجود بحسب ما یعقلہ، فان عقلہ للکل لیس بزمانی، بل علی أنہ یعقل ذاتہ و یعقل ما یلزمہ علی الترتیب معاً وانہ علۃ لوجود الکل، علی معنیٰ أنہ یعطی الکل وجوداً دائماً، و یمنع العدم مطلقاً۔"

۲۲؎ ابن رشد، تہافت التہافت ص ۲۲۶-۲۲۷

۲۳؎ ایضاً ص ۳۵۴

۲۴؎ خلاصہ لاہوتیہ، سوال ۱۴، مضمون ۱۳

۲۵؎ ایضاً سوال ۱۴ مضمون ۱

۲۶؎ ایضاً سوال ۸، مضمون ۱

۲۷؎ الاشارات والتنبیہات لیڈن ۱۸۹۲ء ص ۱۸۲

۲۸؎ تہافت التہافت ص ۳۴۴

۲۹؎ ابن رشد متکلمین پر تنقید کرتا ہے کہ ان کے پیش کردہ دلائل سب کے سب جدلی ہیں۔ تہافت التہافت ص ۳۵۲

۳۰؎ تہافت التہافت ص ۳۴۱، ۳۵۵

۳۱؎ خلاصہ لاہوتیہ، سوال ۱۴ جس میں کل سولہ مضامین شامل ہیں۔

۳۲؎ مناہج الادلہ ص ۱۲۹

۳۳؎ تہافت التہافت ص ۳۴۵ ۳۴؎ ایضاً ص ۳۴۵

۳۵؎ خلاصہ لاہوتیہ سوال ۱۴، مضمون ۶ ص ۱۴۳ (نسخہ پیگیس)

۳۶؎ انگریزی نسخہ کے حاشیہ میں بھی اس کی صراحت ہے، دیکھئے نسخہ پیگیس ص ۱۴۳

۳۷؎ تہافت التہافت ص ۳۴۴ ۳۸؎ ایضاً ص ۳۴۵

۳۹؎ خلاصہ لاہوتیہ سوال ۱۴ مضمون ۱۵

۴۰؎ ایضاً، سوال ۱۴، مضمون ۷ بعنوان "Utrum Scientia Dei Sit Sicursive ص ۱۴۶ نسخہ پیگیس۔

یہی نقطۂ نظر سینٹ آگسٹائن کا بھی ہے۔ ملاحظہ ہو De Trinitate; (Turn hout, 1968)
اکوینس نے اعتراضات کا جواب دینے سے پہلے آگسٹائن کے اس نقطۂ نظر کو بھی نقل کیا ہے

۴۱ ایضاً (خلاصہ لاہوتیہ) ص۱۴۶ سوال ۱۴ مضمون ۸ "COGNITO NONEST DISEUR SIVA"

۴۲ مناہج الادلہ ص۱۶۰ ۴۳ ایضاً ص۱۶۰

۴۴ ابن رشد نے قرآن کی اس آیت "وما تسقط من ورقۃ الا یعلمھا ولا حبۃ فی ظلمات الارض ولا رطب ولا یابس الا فی کتاب مبین" انعام آیت ۵۹ سے استدلال کرتے ہوئے لکھتا ہے : "إنہ عالم بالشیئ قبل أن یکون، علی أنہ سیکون، وعالم بالشیئ إذا کان علی أنہ قد کان، وعالم بما تلف علی أنہ قد تلف فی وقت تلفہ، وھذا ھو الذی تقتضیہ أصول الشرع" مناہج الادلہ ص ۱۷۱
ابن سینا کے نزدیک اشیاء جزئیہ کا علم الٰہی مقولہ زمان کا تابع نہیں ہے۔ دیکھئے الاشارات والتنبیہات ص۱۸۵

۴۵ خلاصہ لاہوتیہ سوال ۱۴ مضمون ۱۵ ۴۶ ایضاً سوال ۱۴، مضمون ۸، اعتراض ۲

۴۷ ایضاً سوال ۱۴ مضمون ۱۵ ص۱۵۸ نسخہ پیگیس۔

۴۸ Sertillanges, La philosophie de St. Thomas 'Aquin, Vol I, pp. 211-213

۴۹ خلاصہ لاہوتیہ سوال ۱۴ مضمون ۹ ۵۰ مناہج ص۱۰۸ ۵۱ خلاصہ لاہوتیہ سوال ۱۴، مضمون ۱۳

۵۲ ایضاً، نیز Summa contra Geutiles, 67, De Verit, q2, art 12 ۵۳ تہافت التہافت ص۳۳۵

۵۴ خلاصہ لاہوتیہ سوال ۱۴ مضمون ۱۲ ۵۵ ایضاً سوال ۱۴، مضمون ۲ ۵۶ مناہج ص۲۳۵

۵۷ ایضاً ص۲۳۶-۲۳۷ ابن سینا کے نزدیک شر مخلوقات میں ایک قسم کا فساد ہے۔ دیکھئے الاشارات والتنبیہات ص۱۸۶-۱۸۸ ۵۸ خلاصہ لاہوتیہ سوال ۱۴ مضمون ۱۰ نے اس کی تفصیلات اپنی کتاب کے ص۲۰۰-۲۱۴ میں درج کی ہیں، مطبوعہ پیرس ۱۹۶۵ء اکوینس کے تصور شر کے لیے ملاحظہ ہو: خلاصہ لاہوتیہ سوال ۱۹ مضمون ۹ ص۲۰۹-۲۱۰ نسخہ پیگیس۔ ۵۹ تہافت التہافت ص۴۶۲-۴۶۳ ۶۰ خلاصہ لاہوتیہ سوال ۱۴ مضمون ۹ ۶۱ ایضاً ص۱۴۸ (نسخہ پیگیس) ۶۲ مناہج ص۲۳۶ ۶۳ تہافت التہافت ص۴۳۸-۴۳۹

۶۵ خلاصہ لاہوتیہ سوال ۱۴ مضمون ۹، اعتراض ۳ کا جواب ۶۶ ایضاً سوال ۱۴ مضمون ۹ ص۱۴۸-۱۴۹ ۶۷ تامس اکوینس نے ماہیت اور وجود کی تفریق کو وجود باری تعالیٰ کی تیسری دلیل کے طور پر استعمال کیا ہے، دیکھئے خلاصہ لاہوتیہ سوال ۲ مضمون ۳ ص۲۲-۲۳ نسخہ پیگیس۔ اکوینس کے مجمل استدلال کی تشریح اس کے فلسفہ کے شارحین نے کی ہے۔ دیکھئے :
E. Gilson, Le Thomisme; Introduction a' la philosophie de saint Thomas d'Aguin (Paris 1965) pp. 99-102
ماہیت اور وجود کے علمی تجزیہ کے لیے ملاحظہ ہو: P.O P. Mandonnet, Les premieres disputes sun la distinction r'eclle entre l'essence et l'existence, Revue Thomiste, XVIII (1910) 741-65.
A.—M. Goichon, La distraction de l'essence et de l'existence (Paris, 1937)