بشیر احمد ڈار

اسلامی فلسفہ میں نظریۂ جوہر فرد اور لائبنیز

جب یونانی فلسفہ سریانی زبان سے عربی میں ترجمہ ہو کر مسلمانوں کے ہاتھ پہنچا تو بدقسمتی سے اس کی شکل بالکل فلاطونی یا نو افلاطونی تھی جس چیز کو مسلمانوں نے ارسطو کا فلسفہ سمجھا، وہ درحقیقت فلاطینس (PLOTINUS) کی اینیڈ ENNEADS کا ترجمہ تھا جس کو مترجم نے "دینیاتِ ارسطو" کا نام دیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ یونانی فلسفہ کا جو ڈھانچہ مسلمان حکماء میں رائج ہوا وہ زیادہ تر افلاطون کا نظریۂ حیات تھا جو اپنے بنیادی تصورات کی بنا پر اسلام کے نظریۂ حیات سے کوئی مطابقت نہ رکھتا تھا۔ افلاطون کے نزدیک یہ مادی کائنات، انسانی جسم اور تمام نظامِ زندگی جو احساسات، جذبات و ارادہ پر مبنی ہے محض اعتباری ہے اور اصل حقیقت اعیانِ نامشہود پر مشتمل ہے جو انسانی ذہن اور عقل سے ماوراء ہیں۔ یہ حقیقت ساکن و جامد و ازلی ہے۔ اس میں کسی قسم کے تغیر کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ یہ تمام دنیائے من و تو محض ایک تماشہ ہے، حقیقتِ ازلی کا پرتو، سایہ اور وہ بھی نامکمل۔ انسانی افراد اور مادی جزئیات PARTICULAR ایک دھوکا ہیں اور یہ زندگی کی تمام ہماہمی محض مایا کا جال ہے جس میں انسان اپنی نادانی کی وجہ سے پھنس کر حقیقتِ ازلی کے صحیح علم سے ہمیشہ کے لئے محروم ہو گیا ہے۔ مختلف علوم کی سرگرمیاں، فنونِ لطیفہ کی دلچسپیاں، معاشرتی زندگی کے گوناگوں مسائل سب ہیچ ہیں۔ ان سے انسان کی ازلی فلاح و بہبود کا سامان نہیں ہوتا بلکہ یہ تمام مشاغل اس کو حقیقت سے دور لیجاتے ہیں۔ صحیح راستہ یہ ہے کہ ان علوم اور مشاغل سے منہ موڑ کر اس ساکن و جامد و کلی UNIVERSAL حقیقت سے رشتہ جوڑا جائے۔ اور یہ تبھی ممکن ہے کہ انسان اس دنیائے دوں سے مطلقاً قطع تعلق کرے۔ ڈین انج DEAN INGE نے اپنی کتاب پلاٹینس PLOTINKS میں یونانی نظریۂ حیات کی بہت عمدہ توضیح کی ہے۔ وہ لکھتا ہے۔ کہ حقیقتِ کبریٰ یونانیوں کے نزدیک ابدی اور مکمل ہے۔ اس دنیا کی ہر چیز کا ہیولیٰ FORM مقررہ اور غیر متبدل ہے۔ تبدیلی ارتقا اور نمو اعتباری ہیں ہر جگہ ابدی اور ازلی سکون طاری ہے۔ زمانہ ابدیت کا ایک چلتا پھرتا سایہ ہے۔ ایسے نظریۂ حیات میں تاریخ کے ارتقائی تصور یا انسان کے تخلیقی اور تعمیری کارناموں کے لئے کوئی جگہ نہیں۔ وہاں ہر چیز پہلے ہی مکمل اور اکمل ہے اور اس لئے انسان کا وجود اور کی کوششیں، اخلاقی ہوں یا علمی سیاسی ہوں یا تمدنی، سب بیکار ہیں۔ آدمی کے لئے صرف ایک دائرۂ عمل باقی رہ جاتا ہے کہ وہ سب کچھ چھوڑ کر اس حقیقتِ کبریٰ کی تجلیات کو جو انتہائی بلندیوں میں ازلی سکون و جمود کی حالت میں متمکن ہے اپنے مراقبات میں مشاہدہ کرے اور اس ناقص اور سفلی دنیا کے وجود پر اور انسان کے اس میں پیدا ہونے پر تا موت کفِ افسوس ملتا رہے۔

— MEDIAEVAL CONTRIBUTIONS TO MODERN CIVILIZATION 1949
P. 83

افلاطون کے اس نظریۂ اعیان پر سب سے پہلے اس کے شاگرد ارسطو نے تنقید کی۔ اس نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ اعیان ۔ کلیات یا تصورات UNIVERSAL بلاشبہ جزویات یا افراد PARTICULARS سے زیادہ وسیع المعنی یا وسیع الاطلاق ہوتے ہیں۔ لیکن ان کو حقیقت کا لباس پہنانا محض شاعرانہ تخیل ہے۔ اصل حقیقت یہی جزویات یا افراد ہیں جو ہماری آنکھوں کے سامنے ہر روز اور ہر جگہ چلتے پھرتے، اپنی رعنائی اور دلچسپی سے انسانوں کے دل موہ لیتے ہیں۔ موجودہ دور میں اقبال نے خالص اسلامی نقطۂ نظر سے افلاطون پر کڑی تنقید کی:۔

راہبِ اول فلاطونِ حکیم | از گروہِ گوسفندانِ قدیم
رخشِ او در ظلمتِ معقول گم | در کہستانِ وجود افگندہ سم
گفت سرِ زندگی در مُردن است | شمع را صد جلوہ از افسردن است
عقل خود را بر سرِ گردوں رساند | عالمِ اسباب را افسانہ خواند
منکرِ ہنگامہ موجود گشت | خالقِ اعیانِ نا مشہود گشت
زندہ جاں را عالمِ امکاں خوش است | مُردہ دل را عالمِ اعیاں خوش است

چنانچہ اقبال نے آخری شعر میں فلاطونی فلسفہ کو مُردہ دلی کا نمونہ قرار دیا اور زندہ دلوں کے لئے اس عالمِ کون و مکان کی وسعتوں کو بے اندازہ دلچسپیوں کا مرکز بنایا جس میں انسانی افراد کے لئے اپنی صلاحیتوں کے مطابق ہر آن نئی تگ و دو کا امکان پوشیدہ ہے۔

اسلام اس کے خلاف ایک نظامِ حیات ہے، نظامِ موت یا فرار نہیں۔ انسان اسی دنیائے محدود میں پیدا ہوا اور اسی میں اس کا تعلق دیگر انسانوں سے کائناتِ ارضی و سماوی سے اور اپنے خالق سے قائم ہوتا ہے۔ اسلامی نظامِ حیات انہی تعلقات کو سمجھنے اور سمجھانے پر مبنی ہے۔ دوسرے الفاظ میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ اسلام کا مقصد انسانی زندگی میں تمدن اور مذہب، دنیا اور آخرت میں ہم آہنگی، یکسانیت اور غیر منقسم رابطہ قائم کرنا ہے۔ اس کے بغیر انسانی زندگی کی صحیح تکمیل محال ہے۔ حضرت عیسٰیؑ نے سچ کہا تھا کہ حقیقی روحانیت کا منبع انسانی قلب ہے۔ اگر وہ ارتقا چاہتا ہے تو اسے اسی قلب کی گہرائیوں میں ڈوب کر ایک نئی دنیا کی تلاش کرنی چاہئے۔ باوجود شدید مخالفت کے نیٹشے جیسا دشمن عیسائیت بھی اس حقیقت کو تسلیم کئے بغیر نہ رہ سکا۔ اس نے مختلف جگہ اپنی کتابوں میں اس صداقت کو اجاگر کرنے کی کوشش کی[۱] لیکن اس کے ساتھ ہی ساتھ اس نے بہ بانگِ دہل یہ بھی کہا کہ یہ حقیقت کا صرف ایک پہلو ہے۔ اگر اسی ایک پہلو پر زور دیا جائے، تو مذہب اور تمدن میں یگانگت نہیں ہو سکتی۔ قلب کی گہرائیوں میں ایک نئی دنیا تلاش کرنے والا انسان نیٹشے کے الفاظ میں محض غلام ہوگا۔ اگر اسے آقا بننا ہے۔ تو وہ اس قلب کی دُنیا اور چشم و گوش کی دنیا میں مطابقت پیدا کرے۔ انفس کی دُنیا اور آفاق کی دنیا میں بُعد و تفریق

---

[۱] KAUFMANN, NIETZSHE, PP. 140-303

غلامی کی یادگار ہے۔ ان میں رابطہ پیدا کرنا صحیح انسانیت کا معراج ہے۔

چنانچہ قرآن مجید میں سورۂ سجدہ میں (۳۲ : ۹) انسان کی خلقت کا ذکر کرتے ہوئے خدا تعالیٰ نے سمع و الابصار کے ساتھ ساتھ قلبِ انسانی (الافئدہ) کا بھی ذکر کیا ہے۔ یعنی انسانی تکمیل کے لئے جہاں سمع اور بصر کی ضرورت ہے وہاں قلب کی بھی ویسی ہی ضرورت ہے۔ کسی ایک کو ترک کرنے سے صحیح ارتقا کا امکان ختم ہو جاتا ہے۔ یہ کائناتِ ارضی و سماوی جو ہمارے چشم و گوش کو دعوتِ تحقیق دے رہی ہے ایک نظامِ باطل[1] نہیں۔ جو دنیائے نفس کے مدِ مقابل بن کر اس کی راہ میں رکاوٹ ثابت ہو، اور نہ یہ محض دیوتاؤں کا کھیل[2] (لیلا) ہے۔ بلکہ ایک حقیقت ہے جس کو جانے اور سمجھے بغیر انسان کی مکمل نشو و نما ممکن نہیں۔ یہ کائنات ساکن و جامد نہیں بلکہ تغیر پذیر ہے اور اس میں ترقی کے امکانات پوشیدہ ہیں[3]۔ دن رات کی تبدیلی، ستاروں کی جگمگاہٹ سورج، چاند اور سیاروں کی گردش، گرمی اور سردی، بہار اور خزاں کی آمد و رفت، ہر چیز انسان کی عقلی اور روحانی زندگی کے لئے ممد و معاون ہے۔

کائنات کے ایسے بلند تخیل کے ساتھ ساتھ انسان کی عظمت و بلندی کا قرآنی تصور بھی اپنی مثال نہیں رکھتا۔ وہ بہترین سرشت سے نوازا گیا اور جس کے سامنے ملائکہ اپنی روحانی عظمت کے باوجود سرنگوں ہونے پر مجبور ہوئے۔ کائنات اور انسانیت کا یہ نظریہ یونانیوں کے بنیادی تصورات سے بالکل مختلف تھا۔ بقول علامہ اقبال مسلمان حکما یونانی فلسفے کے غلط تصورات کے باعث قرآن کی روح کو پوری طرح اجاگر نہ کر سکے لیکن صدیوں کے بعد آہستہ آہستہ یونانی فلسفے کے خلاف ایک پُرزور تحریک شروع ہوئی جس نے اسلام کے بنیادی تصورات کو مشائین کے خلاف پوری شدت کے ساتھ پیش کیا؛ ابن تیمیہ، ابوبکر رازی، ابن حزم نے ارسطو کی استخراجی منطق پر اعتراضات کئے اور اس طرح استقرائی منطق کی بنیاد رکھی۔ ابنِ مسکویہ نے پہلی دفعہ نظریۂ ارتقا پر فلسفیانہ بحث کی اور غزالی نے اس فلسفے کی چند بنیادی غلطیوں پر قلم اٹھایا لیکن یونانی فلسفے کے خلاف سب سے مؤثر قدم اشاعرہ کا نظریۂ جوہر فرد ہے جس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ یونان کا سکونی تصورِ کائنات اسلام کے بنیادی نظریۂ حیات کے خلاف ہے اور اس کو ختم کئے بغیر کوئی چارۂ کار نہیں۔ اس تحریک کا بہترین نمائندہ جس نے قرآن کی روح کو یونان کے غلط تصورات کے لوث سے پاک کر کے پیش کیا رومی تھا جس کی مثنوی آج بھی پہلوی قرآن کے نام سے پکاری جاتی ہے۔ کائنات کا حرکی DYNAMIC تصور، انسان کی عظمت و شان، ارتقائے انسان کے امکانات، قدر و جبر کا اخلاقی حل، بقائے روح اور معراجِ آدم کا نقشہ چند ایسے مسائل ہیں جو یونانی فلسفے کی مدد سے کبھی حل نہ ہو سکتے تھے اور جس کو مرشد رومی نے قرآن اور سنت کی روشنی میں ایک نہایت ہی دلنشین انداز میں پیش کیا۔

اشاعرہ کے نظریۂ جوہر فرد پر بحث کرنے سے پہلے یونانیوں کے ایسے ہی نظریہ پر مختصر بحث کرنی ضروری ہے تاکہ

۱؎ رَبَّنا ما خلقت هذا باطلا ۔ ۳ : ۱۸۸
۲؎ وما خلقنا السمٰوٰت والارض وما بينهما لٰعبين ۴۴ : ۳۸
۳؎ يزيد في الخلق ما يشاء ۳۵ : ۱

ان دونوں کا فرق واضح ہو سکے اور معلوم ہو سکے کہ مسلمان حکماء نے کس جگہ اور کن وجوہات کے باعث ان سے اختلاف کیا ہے۔

فلسفۂ یونان میں جوہرِ فرد کا نظریہ ڈیموکرائٹس DEMOCRITUS نے پیش کیا ہے جو اس کے پیشرو فلسفی پارمینائڈز کے نظریۂ وحدت کے خلاف ایک قسم کا ردِ عمل تھا۔ سکونی وحدت کے بالمقابل ایک حرکیاتی کثرت۔ لیکن اس کے باوجود وہ زینو ZENO کے اعتراضات کا جواب نہ دے سکا۔ زینو نے حرکت اور کثرت کے خلاف چند مشہور دلائل پیش کئے تھے جن کا جواب ہر دور میں مختلف لوگوں کی طرف سے دیا گیا ہے۔ مسلمان متکلمین نے بھی ان دلائل کا حل پیش کرنے کی کوشش کی اور موجودہ دور میں برگسان نے اپنے نقطۂ نظر سے ان دلائل کو رد کیا ہے۔ ہر مفکر جو حرکت اور کثرت پر اپنے فلسفہ کی بنیاد رکھے گا اس کے لئے ناگزیر ہے کہ وہ ثابت کرے کہ کثرت اور حرکت کا وجود اعتباری نہیں بلکہ حقیقی ہے۔

ڈیموکرائٹس کے نزدیک اس کائنات کا دارومدار ناقابلِ تقسیم جواہرِ فرد یا سالمات پر ہے جو خلا میں دائمی حرکت کرتے رہتے ہیں۔ یہ سالمات کیفیت کے لحاظ سے یکساں ہیں، قدیم و ازلی اور غیر محدود ہیں۔ ان میں شکل اور ہیئت کا فرق ہوتا ہے۔ یکساں ہیئت کے سالمات ایک دوسرے سے مل کر مختلف اشیاء کی شکل اختیار کر لیتے ہیں لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ان سالمات میں حرکت کیسے پیدا ہوئی؟ ارسطو کے بیان سے واضح ہوتا ہے کہ ڈیموکرائٹس نے اس سوال کو حل کرنے کی کوشش نہیں کی بلکہ خلا کا تصور پیش ہی اس لئے کیا کہ وہ اس طرح سالمات کے لئے حرکت کا امکان پیدا کر سکے[1]۔ چنانچہ اس کے نزدیک سالمات، خلا اور حرکت تینوں بنیادی چیزیں ہیں اور ان کے باہمی توافق اور تطابق سے یہ کائنات ایک میکانکی اصول کے مطابق کام کرتی چلی جاتی ہے۔ اس میں کسی قسم کا ارادہ یا علتِ غائی FINAL CAUSE کارفرما نہیں۔ جواہر کی حرکت ایسے ہی قدیم و ازلی ہے جیسا کہ خود جواہر اور انہی پر کائنات ارضی و سماوی مشتمل ہے۔ علل و اسباب کی لگی بندھی روش پر چلی جا رہی ہے اور اس کے مختلف مظاہر کی تشریح کے لئے میکانیت کے اصول کافی و شافی ہیں۔

جوہرِ فرد کا نظریہ درحقیقت وحدت اور کثرت کے نظریات کی کشمکش کا آئینہ دار ہے۔ حقیقت ازلی وحدت ہے یا کثرت؟ اگر وہ وحدت ہے تو کثرت کس طرح ظہور پذیر ہوئی؟ اور اگر کثرت ہے تو ان لاتعداد حقیقتوں کا باہمی ربط و تعاون کس طرح وقوع میں آتا ہے؟ پارمینائڈز کا نظریۂ وحدت کثرت کا منافی تھا۔ اس کی حقیقتِ واحد یہ ایک مجرد اکائی تھی جس کے بطن سے کوئی چیز وجود میں نہیں آسکتی۔ بقول ہیگل وہ ایک ایسی تاریکی تھی جس میں سے کسی روشنی کا نکلنا محال تھا۔ ایک ایسی بنجر زمین جس سے روئیدگی کا کوئی امکان نہیں۔ اس مجرد وحدت سے کثرت کا وجود بے معنی رہ جاتا ہے اور یہ تمام ہنگامۂ ہست و بود ایک لایعنی کھیل سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا۔

اس کے برعکس ڈیموکرائٹس کا نظریہ اس کائنات کی گتھی کو کثرت سے حل کرنے کا مدعی تھا۔ اس کے نزدیک یہ تمام نظام ایک لاتعداد اور لامحدود و قدیم و ازلی سالمات سے تعبیر ہوا ہے۔ لیکن ان سالمات کے باہمی توافق یا تنازع اور ان کی

1. R. ADAMSON, DEVELOPMENT OF GREEK PHILOSOPHY, 1908, PP62-63

حرکت کو وہ بالکل حل نہ کر سکا۔ اس کے علاوہ اس کے نظام میں میکانیت کے اصول کی کارفرمائی اسس کو بالکل مادیت کے ہم آہنگ کردیتی ہے۔ اس کے نزدیک اس کائنات کا نظام نہ کسی فاعل مطلق کے ارادے یا قوتِ تخلیق کا مرہونِ منت ہے اور نہ کوئی علت غائی اسس میں نظر آتی ہے۔ لیکن اسکی مادیت یہ مسئلہ نہ حل کرسکی کہ مادی سالمات کے باہمی ربط و تعاون سے زندگی شعور اور احساس خودی کس طرح وجود میں آگئے۔ میکانیت کی بنیاد پر چلنے والی مادی کائنات سے قوت و ارادہ، نفس و عقل والے وجود کیسے ظہور پذیر ہو گئے۔ یہ خلیج ڈیمو کرائٹس بالکل نہ پاٹ سکا اور وہ خلیج ویسے ہی قائم رہی۔ عمل بصارت میں آنکھ کے پردے پر اشیاء خارجی کا عکس اور عین اسی لمحہ ان چیزوں کا انسان کے ذہن پر نظر آجانا یہ مادی اور ذہنی MENTIAL اعمال ہیں۔ ڈیمو کرائٹس پہلے کو سمجھنے سمجھانے میں تو کامیاب ہوگیا لیکن دوسرے عمل کی تشریح سے وہ عاجز تھا۔ جیسا کہ ارسطو نے اپنی تنقید میں ذکر کیا ہے۔ میکانیت اگرچہ جانوروں کی جسمانی حرکات کی تشریح کرسکتی ہے لیکن ارادہ اور مقصد PURPOSE اس کے احاطہ وضاحت سے باہر ہے۔

مسلمانوں میں جب فلسفہ نے رواج پایا تو وحدت اور کثرت کا یہ پرانا مسئلہ پھر نمودار ہوا۔ قرآن میں جہاں خدا کی وحدانیت کو بڑے زور شور سے پیش کیا گیا ہے وہیں اس کائنات کی بوقلمونی اور افراد کے وجود کی نفی نہیں کی گئی۔ دو حقیقتوں کو یکساں طور پر ذکر کیا گیا ہے۔ صحیح مذہبی نقطہ نگاہ THEISTIC کی رُو سے جہاں خدا تعالیٰ وجودِ مطلق، قادرِ مطلق اور مشیتِ مطلق ہے وہاں انسانی افراد بھی قوتِ عمل، ارادہ اور احساسِ خودی سے بے بہرہ نہیں۔ ان دونوں حقیقتوں کے باہمی رابطہ ہی سے تو عرفان PERSONAL شخصی تعلق RELIGIOUS EXPERIENCE کا امکان ہے۔ جس کے بغیر انسان کا روحانی ارتقا ممکن ہی نہیں اسی عقیدہ پر مبنی ہے کہ خدا اور انسانی افراد اور گرد و پیش کی کائنات کے درمیان ایک عجیب و غریب رشتہ ہے۔ اس نازک رشتہ کا احساس دلانا ہر صحیح مذہب کے فکر کی بنیاد ہے۔ لیکن فلسفہ اس پیچیدہ مسئلہ کی گتھی سلجھانا چاہتا ہے۔ وحدت وکثرت کی پہلی کشمکش تو اس وقت شروع ہوئی جب عیسائیوں کے اقانیم ثلاثہ کے خلاف اعتراضات شروع ہوئے۔ یہ کیسے ممکن ہے کہ خدا ایک بھی ہو اور تین بھی؟ دوسری طرف یہ اعتراض پیش ہوا کہ اگر خدا واحدِ مطلق ہے تو وہ ذاتِ احدیت بے شمار صفات کی حامل کیسے ہو سکتی ہے؟ خلقِ قرآن کا شور بھی اسی وحدت اور کثرت کے بنیادی مسئلہ کا ایک پہلو تھا۔ اگر قرآن مجید مخلوق نہیں بلکہ قدیم ہے تو گویا خدائے واحد کے ساتھ ایک اور شے بھی ازلی و ابدی قرار پائے گی اور یہ وحدتِ خداوندی کے اسلامی تصور کے بظاہر خلاف تھا۔ چنانچہ اکثر معتزلہ نے ان فلسفیانہ اعتراضات سے بچنے کے لئے صفاتِ خداوندی اور قدامتِ قرآن سے انکار کردیا اور اسی لئے وہ اپنے آپ کو اصحابِ توحید کہتے تھے۔ یعنی ہر کثرت کے مقابلے پر وحدت کے پجاری، اسی وحدت کے پجاریوں میں صوفیوں کا وہ گروہ تھا جو وحدتِ وجود کے قائل ہوئے اور معتزلہ کی طرح اپنے آپ کو توحید کے سچے پرستار سمجھتے تھے۔ ان کے نزدیک حقیقی وجود صرف ایک ہے اور باقی سب دنیا و مافیہا اعتباری

اور بے حقیقت ہے۔ مسلمان حکماء فارابی اور بو علی سینا نے اس مسئلہ کو حل کرنے کے لئے پلاٹینس کے تنزلات ستہ کا راستہ اختیار کیا یعنی مطلق احدیت سے عقل اول اور فلک اوّل پیدا ہوئے اور اس طرح یہ تمام کثرت درجہ بدرجہ عالم وجود میں آئی۔

لیکن ان تمام رجحانات کے برعکس اشاعرہ نے اس مسئلہ کو حل کرنے کے لئے بجائے وحدت کے کثرت پر زور دیا۔ اور اس طرح نظریۂ جوہر فرد وجود میں آیا۔ ان کے نزدیک کثرت بھی اسی طرح حقیقی ہے جس طرح وحدت۔ لیکن اس کثرت اور وحدت کے باہمی تعلق کو وہ بھی فلسفیانہ انداز میں پیش کرنے سے قاصر ہے۔ ان کے فکر کا آغاز اگرچہ کثرت کے وجود اور حقیقت سے ہوتا ہے لیکن اس کا انجام بھی وہی ہوا جو وحدت وجود میں ظاہر ہوا یعنی کثرت خدائے واحد کے ہاتھ میں ایک کھلونا ہے جس کو وہ جس طرح چاہے، قائم رکھے یا فنا کر دے۔ یہ انجام ان کے نقطۂ نظر کے آغاز سے کچھ غیر متوقع بھی نہ تھا کیونکہ ان کا مقصد بالکل پہلے ہی سے متعین تھا۔ یعنی خدا کو قادرِ مطلق ثابت کرنا اور یہ اس کے بغیر ممکن نہ تھا کہ کثرت کو بالکل اعتباری اور عارضی ثابت کیا جائے۔

علامہ اقبال کا خیال ہے کہ اشاعرہ نے یہ نظریہ مندرجہ ذیل قرآنی آیت کی بنیاد پر قائم کیا۔ وان من شیء الا عندنا خزائنہ۔ وما ننزلہ الا بقدرٍ معلوم ٥ (۱۵ : ۲۱) یہاں کوئی چیز نہیں جس کے خزانے ہمارے پاس نہ ہوں اور ہم اس کو ایک معلوم اندازے کے ساتھ اتارتے ہیں۔ قدرِ معلوم کا مفہوم مقررہ مقدار کا بھی ہو سکتا ہے یعنی یہ تمام کائنات قائم بالذات سالمات یا اجزائے لاتیجزی پر مشتمل ہے۔

اس نظریے کو سب سے پہلے نظام (۸۴۵ وفات) نے پیش کیا اور اس کے بعد ابو ہاشم بصری (۹۳۳ وفات) نے اس میں ایزادی کی۔ جزو لاتیجزی یا جوہر اپنی ماہیت میں متحیز ہے۔ عام طور پر حیّز کا مفہوم جگہ گھیرنا لیا جاتا ہے۔ لیکن معلوم ہوتا ہے کہ اس سے ان کی مراد مادی جگہ بالکل نہیں تھا کیونکہ اس کو مکان SPACE سے متمیز کیا گیا ہے۔ حیّز سے یہ مراد ہے کہ ہر جوہر اپنی علیحدہ خصوصیت کا حامل ہے جس کی بنا پر اسے دوسرے سالمات سے جدا کیا جا سکتا ہے۔ ان میں بنیادی طور پر کوئی فرق نہیں سب اپنی ذات کے لحاظ سے یکساں ہیں اور یہی حیّز ان میں امتیاز پیدا کرتا ہے۔ اس کے علاوہ ان جواہر کی ایک اور صفت کا بھی ذکر موجود ہے جس کو وہ جہت کے نام سے پکارتے ہیں اور جو جواہر کی حرکی خصوصیت کو ظاہر کرتا ہے گویا کہ جواہر میں نہ صرف انفرادیت پائی جاتی ہے بلکہ ان میں خود بخود حرکت کرنے کا امکان بھی موجود ہے۔ دوسرے لفظوں میں یونانی سالمات کے برعکس حقیقت اولی ساکن و جامد نہیں اور جس کی حرکت کی تشریح کے لئے کسی دوسرے خارجی اصول کی تلاش کرنی پڑے۔ اشاعرہ کے سالمات بالقوۃ ترقی پذیر، متحرک اور قابلِ نمو ہیں۔

ڈیموکریٹس جواہر کے ساتھ ساتھ خلا NON BEING کو بھی قدیم مانتا ہے لیکن متکلمین نے اس نظریہ کو رد کر دیا اور اس کی بجائے انہوں نے یہ نظریہ پیش کیا کہ عدم اور وجود خود جوہر کے مختلف اعراض ہیں۔ معدوم بھی ایک شی ہے اور عالم واقع میں

ثابت ہے۔ مگر اس قدر کہ اس کو وجود نہیں ملا ہے[1]۔ اگر وجود مل جائے تو وہ موجود ہو جاتا۔ اس مرتبہ کو ان کی اصطلاح میں ثبوت اور تقرر کا مرتبہ کہتے ہیں۔ امکان ایک ایسی صفت ہے جس کے لئے موصوف کا ہونا ضروری ہے۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ وہ ثابت ہے یا موجود۔ اگر موجود ہوگا تو پھر وجود کا حاصل ہونا تحصیلِ حاصل ہے۔ پس اس سے وہ اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ ممکن عین عدم کی حالت میں بھی مرتبۂ ثبوت میں واقع ہے۔ ان کے نزدیک وجود BEING اور ماہیت ESSENCE دو علیحدہ چیزیں ہیں کبھی ماہیت ہوتی ہے اور اس کو وجود عارض نہیں ہوتا اور اسی کو وہ اپنی اصطلاح میں تقرر کا مرتبہ کہتے ہیں اور اسی کو معدوم ثابت کہتے ہیں۔ ابنِ عربی کے اعیانِ ثابتہ یہی معدوماتِ ثابت ہیں جو ازل سے خدا کے ذہن میں ہیں اور وجود کے منتظر۔ ایک حیثیت میں یہ جواہر خدا کی تخلیق ہیں اور دوسری حیثیت میں نہیں۔ خدا تعالیٰ صرف ان کو وجود بخشتا ہے۔ وجود حاصل کرنے کے بعد یہ جواہر چند خصوصی اعراض کے حامل بن جاتے ہیں مثلاً حرکت وسکون، اتحاد وعلیحدگی وغیرہ۔ ان کو وہ کوان کے نام سے پکارتے ہیں۔ ان جواہر کی فنا تو ممکن ہے لیکن یہ تا قیامت قائم رہیں گے۔

اس نظریہ کو بعد میں امام باقلانی (وفات ۱۰۱۲ء) نے بہت وسعت دی اور بعض ترمیمیں بھی کیں۔ اس کو یہودی فلسفی موسیٰ ابن میمون (۱۱۳۵-۱۲۰۴) نے اپنی مشہور عربی کتاب (دلالت الحائرین) THE GUIDE FOR THE PERPLEXED میں نقل کیا ہے۔ یہ تمام نظامِ کائنات جس کو خدا تعالیٰ نے اپنی مشیتِ مطلق سے خلق کیا ہے، جواہر لا یتجزیٰ اور اعراض پر مشتمل ہے۔ یہ جواہر محض نقاط POINTS ہیں۔ چونکہ مساحت سے عاری ہیں اس لئے وہ محسوس نہیں کئے جا سکتے۔ وہ جُز یعنی فطرتی صلاحیتوں کے حامل ہوتے ہیں۔ یہ صفت مکان سے متمیز ہے اور اس سے کسی قسم کی مکانی وسعت MAGNITUDE یا کمیت QUANTITY پیدا نہیں ہوتی۔

جب بہت[2] سے جواہر یکساں ہو جاتے ہیں تو پھر یہ سالمات مل کر اجسام کی شکل اختیار کرتے ہیں۔ یہ تمام جواہر اپنی امکانی صفات کے لحاظ سے ایک جیسے ہوتے ہیں۔ ان کے ملنے اور علیحدہ ہونے سے اجسام بنتے اور بگڑتے رہتے ہیں۔ اسی طرح زمانہ بھی انہی جواہر کی حرکت کا نام ہے۔ سالمات وقت یعنی آنات کے ملنے سے وقت ظہور میں آتا ہے۔ مکان اور زمان کی طرح حرکت بھی غیر مسلسل ہے۔

ہر سالم کسی قسم کے اعراض کا حامل ہوتا ہے اور یہ اعراض ثبوتی اور سلبی دونوں قسم کے ہیں۔ مثلاً زندگی اور موت، علم اور جہالت، حرکت وسکون وغیرہ۔ لیکن روح کیا ہے؟ بعض متکلمین کے نزدیک روح، جسم کے تمام سالمات کو شامل ہے۔ بعض کے نزدیک روح، لطیف قسم کے سالمات سے بنی ہوتی ہے[3]۔ گویا انتہائے کار روح بھی جسم کی طرح ایک مادی چیز ہے۔ یعنی ڈیموکراٹس کی طرح جوہر فرد کا کلامی نظریہ بھی مادہ اور روح کے باہمی تعلق کی تشریح کرنے سے عاجز رہا۔ مادہ سے زندگی، نفس، احساس کس طرح پیدا ہوئے؟ وہ کون سی چیز ہے

---

[1] ابن حزم الملل والنحل (اردو ترجمہ حیدرآباد دکن) جلد ۳ صفحات ۳۵۹-۳۶۰ [2] ابن حزم کہتا ہے کہ بعض کے خیال کے مطابق ۲۰ اجزاء اور بعض کے نزدیک ۸ ہوں تو ان کے ملنے سے اجسام کی ترکیب ہوتی ہے لیکن وہ سوال اٹھاتا ہے کہ اگر سالمات بذاتہٖ مکان اور مساحت (طول وعرض وعمق) سے خالی ہیں تو ان کی ترکیب سے اجسام میں یہ صفت کیسے حاصل ہوگئی؟ الملل والنحل جلد سوم صفحات ۴۷۴-۴۷۵، ۴۸۳-۴۸۴

[3] ابن حزم الملل والنحل جلد سوم ۴۲۴، ۴۵۸۔ دیکھو حافظ ابن قیم کتاب الروح (اردو ترجمہ لاہور ۱۹۳۲) صفحہ ۱۹۔

جس کے باعث یہ مادی سالمات جو اپنی کیفیت کے لحاظ سے بالکل یکساں ہیں ایک خاص طریقہ پر مل کر روح بن جاتے ہیں اور کسی اور طریقے سے مل کر بے جان مادہ؟ جسم و روح کا یہ مسئلہ ویسا ہی لاینحل رہا اور کلامی فلسفہ مادیت کے چکر سے نہ نکل سکا[1]۔ لائبنیز LEIBNIZ نے اس مسئلہ کو حل کرنے کے لئے ابتدا ہی میں یہ تسلیم کر لیا کہ یہ اجزائے لاتیجزی ایک قسم کی روحانی قوت FORCE کے حامل ہیں۔ اس کے نزدیک کوئی سالمہ خواہ وہ کتنی ہی ابتدائی حالت میں ہو، زندگی سے بے بہرہ نہیں۔ قوتِ نشو و نما اور امکانِ حیات بھی ہیں موجود ہے اور اسی خصوصیت کی بنا پر اس نے ان سالمات کا نام بجائے ایٹم (سالمہ یا جوہر فرد) کے جس سے مادیت کا مفہوم نکلتا ہے مونڈ MONAD رکھا جس میں زندگی، انفرادیت اور قوتِ نشو و نما موجود ہو۔

ان جواہر اور سالمات کا باہمی ربط کیسے قائم ہوا؟ یہ پہلو اس نظریہ کا سب سے زیادہ دلچسپ ہے۔ کوئی عرض ایک لمحے سے زیادہ قائم نہیں رہ سکتا اور چونکہ کوئی جوہر بغیر عرض کے نہیں اس لئے اعراض کے ساتھ جواہر کی زندگی بھی ایک لحہ سے زیادہ نہیں۔ اعراض اور جواہر ہر لحہ وجود میں آتے ہیں اور دوسرے لحہ فنا ہو جاتے ہیں۔ دنیا میں جو تسلسل یا علل و معلول کا سلسلہ ہے۔ وہ بالکل دھوکا ہے حقیقت میں کوئی ایسی چیز موجود نہیں۔ یہ قوانینِ قدرت، یہ روز و شب کا ایک دوسرے کے بعد مقررہ وقت پر ہونا وغیرہ وغیرہ سب ایک سراب ہے۔ انسانی وجود اس کے خیالات، اس کے اعمال سب ہیچ ہیں۔ اصل حقیقت وہی قادرِ مطلق وہی مشیئت مطلق، وہی حاکمِ مطلق ہے، جو ہر لحہ ایک نئی دنیا تعمیر کرتا ہے اور پرانی دنیا کو فنا کرتا ہے، اور اس تخریب اور تعمیر کے درمیان کوئی زمانی وقفہ نہیں ہوتا اور اسی وقفے کے فقدان سے ہم غلطی سے سمجھ لیتے ہیں کہ اس کائنات میں ایک سلسلہ اسباب جاری ہے۔

بہرحال اس نظریے نے باوجود اپنے نقائص کے یونانی نظریہ کائنات کا اثر زائل کرنے میں بڑی مدد دی اور اس طرح قرآن کریم کا نقطۂ نگاہ زیادہ وضاحت سے سامنے آ گیا۔ خدا چونکہ مشیئتِ مطلق ULTIMATE WILL ہے اس لئے کائنات کی تخلیق میں ہر لحہ توسیع اور ازدیاد کا امکان ہے (یزید فی الخلق ما یشاء ۳۵:۱) یہ کائنات پہلے سے مکمل و اکمل نہیں بلکہ ہر لحظہ اس میں اضافے ہوتے رہتے ہیں اور اس توسیع کے عمل میں انسان بھی اسی طرح شامل ہیں جس طرح کہ خود خدا۔ اسی طرح متکلین کا روح کو عرض قرار دینا[2] اگرچہ بظاہر روحانی SPIRITUAL تصورِ حیات کے خلاف معلوم ہوتا ہے لیکن اس میں بھی ایک نکتہ ہے۔ متکلین کے نزدیک اعراض کا وجود ایک لحہ سے زیادہ نہیں اور کوئی جوہر بغیر اعراض کے نہیں اس لئے اجسام کا وجود گویا اعراض کے وجود پر منحصر ہوا اور روح کو عرض کہنے سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ جوہر کے مسلسل وجود کا دارومدار اسی روحانی فعل پر منحصر ہے۔ اسی بنا پر مولانا روم نے کہا ہے:۔

پیکر از ما ہست شد نے ما ازو بادہ از ما مست شد نے ما ازو

---

[1] ابن حزم۔ الملل والنحل، جلد سوم، ۴۵۹، ۴۸۸ جہاں مصنف نے نظریۂ جوہر فرد پر تنقید کی ہے۔

[2] ابن حزم (صفحہ ۴۲۲) باقلانی اور اس کے متبعین کا قول نقل کرتا ہے۔ روح عرض ہے اور وہی حیات ہے۔ ابن قیم (کتاب الروح، صفحہ ۱۹۰) کہتا ہے کہ باقلانی کے علاوہ علاف معتزلی بھی اس کا قائل تھا۔

جوہر اپنی ماہیت کی حالت میں مکان اور مساحت سے عاری ہے، اور یہ صفت اس میں اس وقت پیدا ہوتی ہے۔ جب وہ عدم سے وجود میں آتا ہے۔ جب تک وہ اعیانِ ثابتہ کی طرح ذہنِ خداوندی میں موجود ہے غیر مادی یا غیر جسمانی یعنی روحانی خصوصیات کا حامل ہے۔ روح ایک خالص فعالیت ہے، اور جب وہ مکان کی حالت اختیار کرتی ہے تو وہ جسم ہو جاتی ہے اور اس طرح ہم متکلمین کے نظریۂ جوہر فرد کو ایک قسم کی روحانی عددیت SPIRITUAL PLURALISM کی شکل دے سکتے ہیں جس طرح کہ مغرب میں لائبنیز نے کیا۔ اس نے سب سے پہلے لفظ "جوہر یا جزو لا یتجزیٰ" کو چھوڑ کر ایک ایسی اصطلاح یعنی مونڈ MONAD تلاش کی جس میں مادیت کی بالکل جھلک نہ رہے۔ اس اصطلاحی فرق کے بعد لائبنیز کا نقطۂ نگاہ بہت حیثیتوں میں متکلمین کے نظریہ سے ملتا جلتا ہے۔ اس میں کوئی شک و شبہ نہیں کہ مسلمان فلاسفہ اور متکلمین کی کتابوں کا ترجمہ لاطینی میں ہو چکا تھا اور اس طرح اہلِ یورپ بارہویں صدی ہی سے ان کے خیالات سے آگاہ ہو چکے تھے۔ سینٹ ٹامس اکویناس ST. THOMAS AQUINAS (۱۲۲۶ - ۷۴) نے اپنا تمام فلسفہ موسیٰ بن میمون یہودی کی کتاب دلالت الحائرین کی بنیاد پر قائم کیا اور غزالی ابنِ سینا اور دیگر مسلم فلاسفہ کا ذکر اس کی کتابوں میں موجود ہے[1]۔ اسی طرح راجر بیکن ROGER BACON (۱۲۱۴-۹۴) نے اپنی کتابوں میں پوری دیانتداری سے تسلیم کیا کہ اس کا تمام علم عربوں کی کتب اور صحبت سے حاصل کیا تھا[2]۔ ڈیکارٹ DESCARTES (۱۵۹۶-۱۶۵۰) کو جدید مغربی فلسفہ کا بانی قرار دیا جاتا ہے۔ ایک مغربی مورخ فلسفہ لکھتا ہے کہ اگر غزالی کی کتابوں کا ترجمہ فرنگی زبانوں میں موجود ہوتا تو ڈیکارٹ پر یہ شک کیا جاتا کہ اس نے اپنا تمام فلسفہ غزالی ہی سے لیا ہے لیکن معلوم ہوتا کہ یہ مورخ عمداً اس حقیقت کو چھپانا چاہتا ہے ورنہ یہ بات بالکل یقینی ہے کہ ڈیکارٹ نے اپنی کئی کتابیں لاطینی میں لکھیں اور وہ اس تمام فلسفہ سے جو عربی سے لاطینی میں منتقل ہو چکا تھا اور اس کے زمانہ میں عام طور پر مروج تھا پوری طرح واقف تھا[3]۔ درحقیقت ڈیکارٹ کا تمام فلسفہ اسی بنیاد پر قائم تھا جس کو مسلمان متکلمین نے کئی صدیاں پہلے نظریۂ جوہر فرد کی شکل میں پیش کیا تھا[4]۔ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں یہ نظریہ اس مقصد کو پیشِ نظر رکھ کر بنایا گیا تھا کہ خدا کی مشیئتِ مطلق کو ثابت کیا جا سکے۔ چنانچہ ڈیکارٹ نے اپنے فلسفہ کی بنیاد خدا کی قدرت و مشیئتِ مطلق پر رکھی۔ ہر چیز کے مسلسل وجود کا انحصار اسی پر ہے۔ تخلیق کا عمل کسی زمانہ گذشتہ میں نہیں ہوا بلکہ ہر لحمہ جاری ہے۔ اس مسلسل عمل تخلیق سے انکار گویا خدا کے وجود سے انکار ہے اور اسی فعل پر اس کائنات کا وجود منحصر ہے۔ اس کائنات میں کوئی باہمی قانون علت و معلول کارفرما نہیں چونکہ ہر چیز اور ہر فعل کا مسبب الاسباب وہ خود خالقِ کائنات ہے[5]۔

---

1. PHILOSOPHY, EASTERN AND WESTERN, (1953) VOL. 2, PP. 153-157

2 B. RUSSEL, HISTORY OF WESTERN PHILOSOPHY (1949). PP 486-88

3. M.M. SHARIF, MUSLIM THOUGHT, ITS ORIGIN AND ACHIEVEMENTS 1951, P. 76

4. LOEN ROTH, SPINOZA, DESCARTES and MAIMONIDES, P. 143

5. ARTICLE SPINOZA IQBAL III PP 47-49

سپینوزا (۱۶۳۲ - ۷۷) مغرب کا نامور وحدت وجودی فلسفی ڈیکارٹ کی طرح اسی واسطے سے عربی فلسفہ کے مختلف رجحانات سے واقف معلوم ہوتا ہے۔ مسلمانوں میں کلامی فلسفہ کے مقابلے میں حکماء تھے جو ارسطو اور افلاطون کے نظریات کے حامی تھے یا وحدت وجودی صوفی مفکر تھے، جن کے فلسفہ میں ہر قسم کے خیالات کی آمیزش نظر آتی ہے اور جو اپنے نتائج کے لحاظ سے متکلمین کے مقابلے میں حکماء سے زیادہ نزدیک نظر آتے ہیں۔ موسیٰ بن میمون یہودی جس کی کتاب دلالت الحائرین کا ذکر کیا جا چکا ہے ارسطو کا پیرو تھا اور ابن حزم کی طرح کلامی فلسفہ کا شدید مخالف۔ سپینوزا اپنے اسی ہم مذہب فلسفی کا پیرو ہے۔ اور اس کا فلسفہ خالص ابن عربی کی طرز پر تعمیر ہوا ہے۔ یہ گویا علم کلام کی روحانی عددیت SPIRITUAL PLURALISM کے خلاف ایک ردعمل تھا مگر اس کے فوراً بعد لائبنیز (۱۶۴۶ - ۱۷۱۶) نے متکلمین کے تمام تصورات کو من و عن لے کر ایک نیا نظام فلسفہ تعمیر کیا۔ لائبنیز کے متعلق یہ چیز واضح ہے کہ وہ ڈیکارٹ اور سپینوزا کی طرح زمانۂ وسطیٰ کے تمام افکار سے نہ صرف واقف بلکہ اچھی طرح متاثر تھا۔ اس نے جزو لایتجزیٰ کے لئے مروجہ لفظ SUBSTANCE جوہر (جس کو ڈیکارٹ اور سپینوزا نے اختیار کیا تھا) استعمال کرنے کی بجائے مونڈ MONAD کا لفظ رائج کیا جس کے متعلق ایک مورخ فلسفہ نے صاف کہا ہے کہ یہ لفظ یورپ کی نشاۃ ثانیہ کے زمانے میں پہلی بار استعمال ہوا[1] اور شاید عربی فلسفہ ہی کے زیر اثر رواج پا گیا۔

لائبنیز کا فلسفہ اس تبدیلی کا آئینہ دار ہے جو یونانی فلسفہ کے سکونی تصور حیات کے خلاف ایک پُر زور ردعمل کے طور پر پیدا ہوا۔ اس دور کے سائنسی انکشافات نے یہ چیز ثابت کر دی تھی۔ کہ حقیقت سکون و جمود کی بجائے حرکت و ارتقا سے زیادہ نزدیک ہے۔ اگرچہ لائبنیز ڈیکارٹ کی طرح ریاضیات کا ماہر تھا لیکن ریاضیات پر قائم کردہ نظام فلسفہ خالص میکانیت پر منتج ہوگا جس کا بہترین نمونہ سپینوزا تھا یونانی ذہن پر بھی یہی ریاضیاتی نقطہ نگاہ حاوی تھا۔ اس لئے وہ اپنے نظام ہائے فلسفہ میں بالعموم سکون و میکانیت سے آگے نہ بڑھ سکے۔ وہ تاریخ کے جدید نظریے سے بالکل ناواقف تھے جو اسلام اور عیسائیت کی وجہ سے ظہور پذیر ہوا۔ اس نظریے کے مطابق تاریخ ایک تخلیقی ارتقا ہے جو ہر لمحہ بدلتا ہوا چلا جاتا ہے اور جس میں ماضی اور حال یکساں طور پر مستقبل کے ساتھ چلے جا رہے ہیں۔ اس ارتقا میں انسان کا ہاتھ بھی ہے اور خالق کائنات کا بھی یہی حرکیاتی DYNAMIC تصور حیات تھا۔ جس کو قرآن میں واضح طور پر پیش کیا گیا تھا اور جو یونانی فلسفہ کے سیلاب میں آکر کافی دیر تک دبا رہا اور جس کو متکلمین کے فلسفیانہ نظریۂ جوہر فرد نے آشکار کرنے میں مدد دی۔ بالکل ایسے ہی حالات تھے جن کی بنا پر لائبنیز نے اس نظریے کو اپنایا اور اس کو آگے بڑھایا۔

لائبنیز کا مونڈ بالذات قوت اور حرکت کا حامل ہے اور مساحت یعنی طول، عرض اور عمق سے عاری۔ اس کو ازل سے چند صفات حاصل ہیں جو موجود ہونے پر اس سے ظاہر ہوتی ہیں۔ وہ اپنی ذات میں کائنات اصغر MICROCOSM ہے اور اپنے فطرتی صلاحیتوں کے لحاظ سے ساری کائنات کا آئینہ۔ یہ تمام مونڈ ابتداً یکساں ہیں اور کیفیت کے لحاظ سے ان میں کوئی فرق نہیں۔ مکان SPACE کا تصور اس وقت پیدا ہوتا ہے۔ جب مختلف مونڈ MONAD مختلف حالتوں

---

1. WINDLEBAND HISTORY OF PHILOSOPHY (1950) P 423

میں آپس میں ملتے ہیں۔ یعنی حرکت و قوّت کا تصور بنیادی ہے اور مکان کا تصور بعد کی پیداوار ہے۔[1]

یہ تمام مونڈ ایک دوسرے سے علیحدہ اور متمیز ہیں۔ ان میں کوئی رابطہ و تعلق نہیں۔ ہر مونڈ اپنی فطرتی صلاحیتوں کے مطابق جو دوسروں سے جداگانہ ہیں اپنی زندگی گزارتا ہے اور ان کے درمیان کوئی سلسلۂ علل و معلول قائم نہیں۔ صحیح علّت دراصل خدائے واحد ہے جس نے اپنے ارادۂ مطلق سے یہ تمام کائنات اور لاتعداد مونڈ تخلیق کیے۔ یہ تمام مونڈ ایک ہی سلسلے کی کڑی ہیں اور سب قوّت اور حیات کے حامل۔ ان میں درجات کا فرق ضرور ہے۔ کچھ مونڈ بظاہر بےحس و حرکت مادہ کی شکل میں نظر آتے ہیں اور کچھ انسانوں کی شکل میں۔ لیکن درحقیقت کوئی مونڈ حیات سے عاری نہیں۔ زندگی ہر ایک میں موجود ہے۔ درجات کا فرق کائنات کی آئینہ داری سے پیدا ہوتا ہے۔ خدا تعالیٰ ایک عظیم ترین مونڈ ہے۔

سپینوزا اور ابنِ عربی کے برعکس متکلمین اور لائبنیز کا خدا عقل کی بجائے ارادہ کا اظہار کرتا ہے اور اس لیے وہ کسی قانونِ مطلق کا پیروکار نہیں۔ وہ جو چاہتا ہے کرتا ہے۔ اس نے یہ کائنات بنائی چونکہ اس نے اس کو بہترین سمجھا۔ وہ اس کے علاوہ ایک دوسری کائنات تخلیق کر سکتا تھا۔ خدا تعالیٰ کے تخلیقی عمل کے بغیر یہ کائنات قائم نہیں رہ سکتی اور لائبنیز اس مقام میں بھی متکلمین کا پیرو ہے۔۔ وہ کہتا ہے کہ خدا تعالیٰ ہر لمحہ اپنے تخلیقی عمل میں مشغول ہے[2] وہ نہ صرف کل کائنات کا خالق اور چلانے والا ہے بلکہ کوئی ذرہ بھی اس کی نگاہ سے اوجھل نہیں[3] تمام اشیا مسلسل خدا کے عمل کا نتیجہ ہیں اور آخرکار اس کے نظریۂ مونڈ کا بھی وہی نتیجہ برآمد ہوا جو متکلمین کے ہاں ہم دیکھ چکے ہیں کہ یہ کائنات مکمّل طور پر خدا تعالیٰ کی مشیتِ مطلق پر قائم ہے اور اس لیے یہ تمام دنیا اور مافیہا ایک سراب سے زیادہ حقیقت نہیں رکھتے۔

اس مختصر سے مطالعہ کے بعد یہ چیز واضح ہے کہ لائبنیز اور متکلمین کئی باتوں میں مشترک ہیں۔ اپنے نقطۂ آغاز اپنے فلسفہ کی تفصیلات اور اپنے نتائج کے لحاظ سے بھی متکلمین کے سامنے سب سے اہم مسئلہ یہ تھا کہ مذہبی حقائق اور فلسفہ کے نتائج میں کس طرح تطابقت پیدا کی جائے۔ ارسطو کے نام اور اس کے فلسفے نے پہلے پہل مسلمانوں کو بُری طرح مرعوب[4] کیا اور وہ یہ سمجھ بیٹھے کہ شاید عقلِ انسانی اس سے بہتر کائنات کا کوئی اور نظریہ نہیں سوچ سکتی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ایک طرف قرآنی حقائق تھے اور دوسری طرف ارسطو کی فلسفیانہ موشگافیاں۔ ان میں تطابقت پیدا کرنا سب سے اہم مسئلہ بن گیا۔ اگرچہ ارسطو نے خدا تعالیٰ کے وجود کو تسلیم کیا تھا۔ لیکن وہ مادے کا خالق نہیں تھا اور اس کے علاوہ اس کا وجود اس کائنات کے لیے بالکل بےکار تھا۔ کیونکہ یہ تمام نظامِ ارضی و سماوی اپنے میکانکی اصول کے مطابق ایک ڈگر پر چلا جا رہا ہے۔ انسان اور خدا تعالیٰ کے درمیان کوئی رابطہ نہیں اور نہ ہو سکتا ہے۔ کیونکہ وہاں کوئی خدا ہو تو اس سے کوئی تعلق ہو ارسطو کا خدا تو ایک قسم کا بےجان اصول ہے جس سے کسی قسم کی مدد یا راہنمائی کی توقع نہیں ہو سکتی۔ یہ مادی کائنات بھی خدا

---

[1] برگساں کا نظریۂ زمان و مکان اسی بنیادی تصور پر قائم ہے جو متکلمین اور لائبنیز میں مشترک ہے۔

2. MONADOLOGY (LATTA), P 43

3. IBID., P 60

[4] دیکھو غزالی منقذ من الضلال (اردو ترجمہ) جہاں انہوں نے ارسطو کے فلسفہ کے اس پہلو پر بحث کی ہے۔

کی طرح قدیم اور ازلی ہے۔ معتزلہ اور مشائین نے عام طور پر اس نظریہ کو صحیح سمجھ کر قرآنی تعلیم کی تاویل کی اور اسی کا نتیجہ تھا کہ ان کا نظامِ فکر عوام میں مقبول نہ ہو سکا۔ آخر امام غزالی نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ ارسطو اور اس کے مسلمان متبعین کا ابتدائی نقطۂ نگاہ ہی غلط ہے۔ جن مبادیات کو وہ تسلیم کر کے اپنا فکر شروع کرتے ہیں وہ خود محلِ نظر ہیں۔ چنانچہ متکلمین اشاعرہ نے اپنے فکر کی بنیاد الہامی صداقتوں پر رکھی ہے اور ان کی مدد سے ایک نئے نظامِ فکر کا نقشہ پیش کیا۔ یہ نقشہ مشائین کے نتائج کے مقابلہ پر جیسا کہ ہم نے واضح کرنے کی کوشش کی ہے اسلامی تعلیم سے بہت زیادہ مطابق اور ہم آہنگ تھا لیکن بعد میں وحدت وجودی فلسفہ کے عروج کے باعث یہ نظام پنپ نہ سکا اور اس کے ترقی پذیرانہ امکانات ہمیشہ کے لئے صوفیانہ رجعت پسندی کی نذر ہو گئے۔

جب یورپ میں دورِ جدید کا آغاز ہوا تو وہ مسئلہ جس سے متکلمین دوچار ہوئے تھے ایک نئی شکل میں سامنے آئے۔ کائنات کے متعلق پرانا نظریہ ختم ہو چکا تھا۔ کیپلر اور کوپرنیکس کی تحقیقات نے ہزارہا سال کے بنے ہوئے تصور کو مسمار کر دیا اور انسان کو اس نئی دنیا میں اپنا مقام ازسرِ نو متعین کرنا تھا۔ دوسری طرف گلیلو کے حیرت انگیز انکشافات نے مسیحی دنیا میں ہلچل پیدا کر دی۔ گلیلو یہ کہتا تھا کہ مجھے اپنی تحقیقات سے کام ہے اور میں یہ نہیں جانتا کہ اس سے مذہبی عقائد پر کیا اثر پڑتا ہے لیکن چرچ نے اس کی یہ لاتعلقی کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ اور ایک عظیم الشان مسئلہ پیدا کر دیا۔ زمانۂ وسطیٰ میں ٹامس اکویناس نے مذہب و فلسفہ، الہامی عقائد اور عقل کے درمیان مفاہمت کا جو حل پیش کیا وہ موجودہ دور کے نئے مسائل کے سامنے بے کار ہو گیا اور اس لئے اب ایک نئے فلسفے کی ضرورت تھی۔ اس ضرورت کو سب سے پہلے ڈیکارٹ نے پورا کرنے کی کوشش کی وہ مذہبی آدمی تھا اور اس کے ساتھ ساتھ جدید سائنس اور ریاضیات کا ماہر اور اس لئے وہ اس کام کو کرنے کا اہل۔ اس لئے جو راستہ اختیار کیا وہ وہی تھا جو مسلمان متکلمین اختیار کر چکے تھے۔ یعنی اس نے ایک طرف خدا کو مشیتِ مطلق کی شکل میں پیش کیا اور دوسری طرف اس کائنات کو میکانکی اصول پر سمجھنے کی کوشش کی۔ لیکن وہ ان دونوں کے درمیان کوئی واضح رابطہ نہ قائم کر سکا اور بدقسمتی سے مادہ اور روح کے درمیان ایک ایسی خلیج قائم کر دی جس کو مغربی فلسفہ آج تک نہ پاٹ سکا۔ اس کے بعد سپینوزا نے اسلامی طرز کا وحدت وجودی نظریہ پیش کیا جس میں انسانی افراد کی آزادی، اخلاقی ذمہ داری اور ارادہ خدائے مطلق کی اتھاہ اور ساکن گہرائیوں میں بالکل گم ہو گئے اور وہ ایسا خدا تھا کہ جس کو شائد خدا کہنا ہی بالکل ناواجب تھا۔ ان دونوں کے مقابل لائبنیز کی کوشش کہیں بہتر تھی۔ اس کے نظامِ فلسفہ میں جہاں خدائے مطلق کے لئے جگہ تھی وہاں انسانی افراد کی آزادی اور خود مختاری بھی محفوظ تھی۔ اس نے مونڈ کا حرکی تصور پیش کر کے ارادیت VOLUNTARISM کے لئے راستہ ہموار کر دیا۔ اس کا مونڈ متکلمین کے جوہر فرد کی طرح وحدت و کثرت کا امتزاج ہے۔ اگر اس کے ایک رخ پر زور دیا جائے تو وہ ایک وحدت ہے اور اگر دوسرے پہلو کو اجاگر کیا جائے تو وہ کثرت کا بھی ویسا ہی حامل ہے۔ چونکہ تمام مونڈ زندگی سے آراستہ ہیں اس لئے اس کا نظریہ موجودہ دور کے حیاتیاتی نظریات VITALISM کا پیش خیمہ ہے اور یہی وہ نظریۂ حیات ہے جسے ہم روحانی عددیت SPIRITUAL PLURALISM کہہ سکتے ہیں جو قرآنی نظریۂ حیات سے بالکل ہم آہنگ ہے اور جس کو فلسفہ کی دنیا میں سب سے اول پیش کرنے کا سہرا مسلمان متکلمین کے سر پر ہے۔