پروفیسر محمد سعید شیخ ۔ مترجم: محمد رفیق چوہان

امام غزالی اور فلاسفہ

امام غزالی (۵۰۴/۱۰۵۸ـ۵۰۵/۱۱۱۱) اپنے دَور کی تمام قابلِ ذکر ذہنی اور مذہبی تحریکات سے مستفید ہوئے۔ وہ فقیہ بھی تھے اور متکلم بھی، فلسفی بھی تھے اور متشکک بھی۔ اور ساتھ ہی پابندِ شرع صوفی بھی۔ ان کی سب سے نمایاں اور اہم حیثیت ایک ماہر عالمِ دین کی تھی۔ اگرچہ فلسفۂ یونان پر ان کی نظر بڑی عمیق تھی لیکن اس سے ان کا بنیادی مقصد یہ تھا کہ اسلام سے متصادم فلسفیانہ نظریات کا ابطال کیا جائے۔ چنانچہ انھوں نے فلاسفہ کے نظریات کو بڑی دیانتداری، مہارت اور وضاحت سے پیش کرنے کے بعد ان پر نہایت لطافت اور مہارت سے تنقید کی ہے۔ دقتِ نظر، وسعتِ مطالعہ اور جدلیاتی دلائل میں عبور کی بنا پر وہ ارسطاطالیسی اور نوفلاطینی فلسفیوں، نیز ان کے عربی مقلدوں مثلاً ابنِ سینا اور فارابی وغیرہ کے لیے سب سے بڑا چیلنج ثابت ہوئے۔

فلاسفہ پر غزالی کے اعتراضات اور دلائل کا مطالعہ کرنے سے پہلے یہ بات واضح کردینی ضروری ہے، کہ وہ فلسفیانہ تحقیق کے خلاف نہ تھے۔ فلسفہ سے شغف انھیں بھی رہا تھا جس کا اظہار اس سے بھی ہوتا ہے کہ انھوں نے منطق پر معیار العلم فی فن المنطق اور محک النظر فی المنطق کے عنوان سے کتابیں لکھیں۔ اسلام کی فکری تاریخ میں وہ پہلے عالم دین تھے جو فلسفیوں کے طریقِ کار سے پوری طرح باخبر تھے۔ ان سے پہلے ماہرینِ دین یا تو فلسفہ کو خطرناک سمجھتے ہوئے اس کا مطالعہ ہی نہ کرتے تھے، یا پھر محض فلسفیوں سے کج بحثی کرنے کے لیے ان کی چند ایک اصطلاحات سے واقفیت حاصل کر لیتے تھے۔ لیکن غزالی اس بات کو بڑی شدت سے محسوس کرتے تھے کہ کسی بھی نظامِ فکر کو صحیح طور پر جانے بغیر اس کو غلط ثابت کرنے کی کوشش کرنا بے کار ہے۔ یہی وجہ ہے کہ انھوں نے اس وقت تک فلسفیوں کے خلاف کچھ نہیں لکھا جب تک خود انھوں نے ان کے مختلف مکاتبِ فکر کا پوری طرح علمی احاطہ نہیں کرلیا۔ انھوں نے مقاصد الفلاسفہ کے عنوان کے تحت ایک کتاب لکھی جس میں یونانی

فلسفہ اور خاص طور پر مشائی فلسفہ (ارسطاطالیسی فلسفہ) کو اتنی وضاحت اور دیانت داری سے بیان کیا گیا ہے کہ جب پہلے پہل ۵۴۰ھ – ۱۱۴۵ء میں ایک ہسپانوی فلسفی اور مترجم ڈومینیکس گنڈیسالوس (DOMINICUS GUNDISALVUS) نے اس کا لاطینی ترجمہ کیا اور عیسائی متکلمین اس سے آگاہ ہوئے تو انھوں نے غزالی کو بھی ایک مشائی ہی سمجھا۔ البرٹ اعظم ALBERT THE GREAT (متوفی ۶۷۹ – ۱۲۸۰) ٹامس ایکوائنس (THOMASAQUI NAS) (متوفی ۶۷۳ – ۱۲۷۴) اور راجر بیکن ROGER BACON (م ۶۹۴ – ۱۲۹۴) نے "مقاصد الفلاسفہ" کے مصنف کا تذکرہ ابن سینا اور ابن رشد کی طرح ایک سچے عرب[1] مشائی کی حیثیت سے کیا ہے۔ حالانکہ امر واقعہ یہ ہے کہ عرب مشائیت کو غزالی سے زیادہ شدید اور پُرجوش دشمن کا سامنا ہی نہیں کرنا پڑا۔ یہ کتاب محض پیش خیمہ تھی، ان کی ایک دوسری معرکہ آرا کتاب تہافۃ الفلاسفہ کا جس میں انھوں نے مسلم مشائین کے افکار و نظریات پر ایسے شدید اور مؤثر حملے کیے ہیں جنھیں فلسفہ کی تاریخ میں خاص اہمیت حاصل ہے۔

غزالی فلاسفہ کو تین بڑے گروہوں میں تقسیم کرتے ہیں۔ اول مادیین جنھیں وہ دہریہ بھی قرار دیتے ہیں۔ دوم فطرت پرست: جنھیں وہ طبیعیین کے نام سے پکارتے ہیں۔ اور

---

[1] انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا کے چودھویں ایڈیشن کی جلد دوم صفحہ ۱۸۸ پر لاطینی زبان میں مقاصد الفلاسفہ کا سالِ ترجمہ ۱۵۰۶ عیسوی بتایا گیا ہے جو صحیح نہیں ہے۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ وینس میں یہ کتاب پہلی مرتبہ اسی سال چھپی تھی۔

[2] دراصل یہ غلط فہمی کہ غزالی کو مشائی سمجھ لیا گیا، شاید اس وجہ سے پیدا ہوئی کہ ساتویں صدی ہجری مطابق تیرھویں صدی عیسوی میں مقاصد کا جو لاطینی ترجمہ دستیاب تھا، اس میں وہ مختصر سا تعارف شامل نہ تھا جس میں غزالی نے فلسفیوں کی مابعد الطبیعیات کا تذکرہ ناقدانہ نقطہ نظر سے کیا ہے اور یہ بات واضح کی ہے کہ وہ اس مابعد الطبیعیات کا معروضی مطالعہ اس لیے پیش کر رہے ہیں کہ ان کا مقصد بالآخر یہ ہے کہ تہافۃ الفلاسفہ میں اس کی تردید کریں لیکن امام غزالی نے مقاصد کے صرف تعارف میں نہیں بلکہ اس کے آخری پیراگراف میں بھی تہافۃ الفلاسفہ لکھنے کا ارادہ ظاہر کیا ہے۔ اب رہی یہ بات کہ عیسائی متکلمین نے اس آخری پیراگراف کو کیوں نظرانداز کر دیا تو اس کا کوئی واضح جواب نہیں دیا جا سکتا۔ اس بارے میں صرف قیاس آرائی ہی کی جا سکتی ہے۔

سوم خدا پرست : جنھیں وہ الہیین کا نام دیتے ہیں۔ جہاں تک دہریوں کا تعلق ہے وہ مکمل طور پر وجود باری تعالیٰ کے منکر تھے اور یہ سمجھتے تھے کہ کائنات قدیم ہے جسے کسی نے تخلیق نہیں کیا۔ یہ کائنات ان کے نزدیک ایک خود کفیل وخود کار نظام ہے جو خود بخود اپنے ہی قوانین کے تحت ارتقا پذیر ہے اور جسے کسی خالق کے حوالہ کے بغیر سمجھا جا سکتا ہے۔ فطرت پرست یا طبیعیین اگرچہ کائنات میں پائے جانے والے مقصد اور ترتیب وتنظیم سے متاثر ہو کر ایک عاقل ودانشور خالق یا خدا کو تسلیم کرتے تھے تاہم وہ انسانی روح کے غیر مادی اور غیر فانی ہونے کے تصور کے قائل نہیں تھے۔ وہ روح کو طبعی اصطلاحات میں جسم ہی کا ایک تبعی مظہر (EDIDHENDMENON) قرار دیتے تھے جو جسم کی موت کے ساتھ خود بھی فنا ہو جاتی ہے۔ جنت ودوزخ حشر الاجساد وغیرہ کو وہ بڑے بوڑھوں کی کہانیوں سے زیادہ نہ سمجھتے تھے۔

الہیین پر غزالی نے سب سے زیادہ تفصیل سے گفتگو کی ہے۔ اس کی ایک وجہ تو یہ تھی کہ یہ دوسرے مفکرین کی نسبت زیادہ مقبول اور موثر تھے، اور دوسری وجہ یہ تھی کہ انھوں نے خود ہی مادیین یعنی دہریوں اور فطرت پسند طبیعیین کے نقائص کو بڑی اچھی طرح سے اجاگر کر دیا تھا، اور اس طرح ان دونوں گروہوں کے سلسلے میں غزالی کو زیادہ محنت کرنے کی ضرورت نہ تھی۔ الہیین کی ذیل میں غزالی نے سقراط، افلاطون اور ارسطو وغیرہ کا تذکرہ تو کیا ہے۔ لیکن زیادہ توجہ ارسطو ہی پر مرکوز رکھی ہے جس نے بذاتِ خود اپنے تمام سابقین، یہاں تک کہ اپنے استاد افلاطون پر بھی تنقید کی ہے اور اس کا جواز اس طرح پیش کیا کہ "افلاطون مجھے عزیز ہے لیکن حق عزیز تر ہے"۔

امام غزالی نے فلسفیانہ علوم کو ریاضی، منطق، طبیعیات، سیاسیات، اخلاقیات اور مابعد الطبیعیات میں تقسیم کیا ہے اور پھر انھیں جانچا ہے کہ ان میں سے کون کون سے علوم کس حد تک صحیح ہیں اور کس حد تک غلط۔ ریاضی، منطق اور طبیعیات میں فلسفیوں کے خیالات پر انھیں کوئی اعتراض نہ تھا۔ سیاست اور اخلاقیات کے بارے میں بھی ان کے فلسفیوں سے اتنے شدید اختلاف نہ تھے۔ البتہ مابعد الطبیعیاتی نظریات کے وہ بڑی سختی سے مخالف تھے کیونکہ انھیں

وہ اغلاط سے بھرپور تصوّر کرتے تھے۔ ریاضی اور دوسرے طبعی علوم کے برعکس فلسفیوں کی مابعد الطبیعیات مثبت اور ناقابلِ تردید شواہد و وجوہات پر نہیں بلکہ محض قیاس آرائی اور بے بنیاد خیال انگیزی پر مبنی تھی۔ غزالی کہتے ہیں کہ اگر ان کی مابعد الطبیعیات بھی ریاضیاتی علوم کی طرح ٹھوس حقائق اور صحیح فکر پر مبنی ہوتی تو وہ ایک دوسرے کے ساتھ مابعد الطبیعیاتی مسائل پر بھی اسی طرح متفق ہوتے جس طرح کہ وہ ریاضیاتی علوم کے باب میں باہم متفق ہیں۔ لیکن افسوس یہ ہے کہ ابنِ سینا اور فارابی وغیرہ نے اپنے نظام فلسفہ میں اکثر مقامات پر بغیر کسی عقلی وجہ کے اُن مذہبی اصولوں سے متصادم نظریات کا پرچار کیا، جنھیں قرآن میں بیان کیا گیا ہے۔ غزالی کے خیال میں مذہب کے مثبت حقائق کو مابعد الطبیعیاتی قیاس آرائی پر قربان نہیں کیا جا سکتا۔ اور نہ پہلے سے قائم شدہ کسی فلسفیانہ نظام کے حوالے سے ان مذہبی حقائق کی خارجی طور پر کوئی تعبیر کی جا سکتی ہے۔

تہافۃ الفلاسفہ کی اہمیت کا اندازہ اس سے کیا جا سکتا ہے کہ اس کی تصنیف پر سو سال بھی نہ گزرے تھے کہ مشہور و معروف عرب مشائی ابن رشد نے اس کے جواب میں "تہافۃ التہافۃ" تصنیف کی۔ اس کے بعد خود اس کے جواب میں بھی ایک ترک عالم مصلح الدین مصطفیٰ ابن یوسف البرسوی المعروف بہ خواجہ زادہ (متوفی ۸۹۳ھ - ۱۴۸۸ء) نے کتاب تصنیف کی۔ ان تینوں کتابوں کا مطالعہ کرنے سے قاری کو ایک طرح سے ان تمام مسائل کا خلاصہ مل جاتا ہے جو اسلامی فکر میں مذہبی تعلیمات پر کلاسیکی فلسفہ کے اثرات سے پیدا ہوئے ہیں۔[۵۳]

امام غزالی نے "تہافۃ الفلاسفہ" بیس بیس عنوانات کے تحت فلسفۂ یونان اور اس کے مسلمان مقلدین کے تقریباً تمام نظریات کو چیلنج کیا ہے اور بڑی صلاحیت اور تجزیاتی مہارت

---

۵۳ ان تینوں کتابوں کو مطبعۃ العالمیہ مصر نے ۱۳۰۲ - ۱۳۰۳/۱۸۸۴ - ۱۸۸۵ میں ایک ہی جلد میں شائع کیا ہے۔ جس میں صفحات کی تعداد حسب ذیل ہے: امام غزالی کی "تہافۃ الفلاسفہ" ۹۲ صفحات، ابن رشد کی "تہافۃ التہافۃ" ۱۴۱ صفحات اور خواجہ زادہ کی "تہافۃ الفلاسفہ" ۱۳۷ صفحات۔

سے یہ ثابت کیا ہے کہ ان کے اکثر نظریات قطعی طور پر غلط اور بے بنیاد ہیں۔ خاص طور پر وہ فلسفیوں کے اس قسم کے نظریات مثلاً قدمِ کائنات، خدا سے عقول اور آسمانی کروں کا صدور، خدا کے علم کو صرف کلیات تک محدود رکھنا، نظریۂ علیت کے میکانکی تصوّر اور حیات بعد الموت سے انکار وغیرہ پر بڑی شدت اور تیزی سے اعتراض کرتے ہیں۔ اُن کے خیال کے مطابق فلسفیوں کے یہ تمام نظریات بالکل بے بنیاد ہیں اور محض دُور از کار قیاسات کا نتیجہ ہیں۔ ان موضوعات میں سے ہم اس مقالے میں صرف فلاسفہ کے نظریہ قدمِ عالم پر بحث کریں گے۔

غزالی کے زمانے میں فلاسفۂ یونان کے مقلدین کی حیثیت سے جو مسلمان فلسفی زیادہ مشہور تھے، اُن میں ابنِ سینا اور فارابی کو خاص امتیاز حاصل ہے، بحیثیت مسلمان ابنِ سینا اور فارابی اس بات کے تو قائل تھے کہ خدا ہی اس کائنات کا خالق ہے، لیکن سچے مشائین کی حیثیت سے وہ یہ بھی دعویٰ کرتے ہیں کہ اگرچہ کائنات کی تخلیق ہوئی ہے لیکن اس کا آغاز کوئی نہیں ہے۔ یعنی یہ قدیم ہے اور ازل سے ہے۔ ان لوگوں نے بڑی مہارت سے مادہ کے قدیم ہونے کے ارسطاطالیسی نظریہ اور مذہب اسلام کے عقیدۂ تخلیقِ کائنات میں مطابقت پیدا کرنے کی پوری کوشش کی اور اپنے موقف کی حمایت میں ایسے دلائل پیش کیے جو بظاہر خاصے معقول اور ناقابلِ تردید نظر آتے ہیں۔ مثلاً انھوں نے چند بنیادی اور بدیہی مفروضوں کی طرف توجہ دلائی:

۱۔ عدم سے کوئی چیز وجود میں نہیں آتی۔ دوسرے الفاظ میں ہر معلول کے لیے کسی علت کا ہونا ضروری ہے۔

۲۔ جب کوئی علت کارفرما ہوتی ہے تو معلول فوری طور پر پیدا ہو جاتا ہے۔

۳۔ علت یا سبب اپنے معلول یا سبب سے مختلف اور اس سے باہر کی کسی خارجی قوت کے عمل کا نام ہے۔

اب یہ مفروضے بظاہر ناقابلِ تردید اور بدیہی معلوم ہوتے ہیں لیکن اگر انھیں تسلیم کر لیا جائے تو پھر قدمِ کائنات کے تصوّر کو ثابت کرنا مشکل نہیں رہ جاتا۔ چنانچہ فلسفیوں نے انھی مفروضات کی بنا پر اپنے دلائل کی دیواریں استوار کیں۔ اگر کائنات وجود میں آئی ہے تو اس

کی کوئی نہ کوئی علت ضرور ہوگی ۔ یہ علت کوئی مادی علت تو ہو نہیں سکتی، کیونکہ کائنات کی تخلیق سے پہلے کوئی مادہ تو تھا ہی نہیں ۔ لہٰذا اب ایک ہی صورت باقی رہ جاتی ہے اور وہ یہ کہ خدائی ارادہ کو اس کی علت سمجھا جائے جیسا کہ خود مذہب میں بھی کائنات کی علت خدا کے ارادہ ہی کو قرار دیا جاتا ہے لیکن اگر خدا کا ارادہ اس کائنات کی تخلیق کا سبب بنا تو پھر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ خدائی ارادہ کی علت کیا تھی ۔ خدائی ارادہ کی اس علت کو خدا سے باہر موجود ہونا چاہیے کیونکہ مذکورہ بالا تیسرے مفروضے کے مطابق علت اپنے معلول سے مختلف اور باہر ہوتی ہے ۔ لیکن خدا کے علاوہ خدائی ارادہ کی کوئی علت ہو ہی نہیں سکتی کیونکہ ذاتِ باری کے علاوہ تو کوئی چیز موجود ہی نہ تھی ۔ پس ہمارے سامنے صرف دو متبادل صورتیں باقی رہ جاتی ہیں ۔ ایک یہ کہ خدا کے وجود سے کسی شے نے جنم ہی نہیں لیا ۔ دوسرا یہ کہ کائنات بھی خدا کی طرح ازلی اور قدیم ہے ۔ پہلی صورت تو ناممکنات میں سے ہے، کیونکہ یہ ایک امر واقعہ ہے کہ کائنات موجود ہے لہٰذا اب دوسری صورت ہی ممکن رہ جاتی ہے یعنی یہ کہ یہ کائنات ازلی اور قدیم ہے اور ازلی خدا کی ازلی تخلیق ہے یا دوسرے الفاظ میں یہ ذاتِ باری کا ایک ازلی مصدر (EMANATION) ہے ۔

فلاسفہ کی مندرجہ بالا دلیل کی تکذیب کے لیے امام غزالی ان مفروضات کی صحت کو زیر بحث لاتے ہیں جنھیں فلسفی بدیہی سمجھتے ہیں ۔ غزالی کے نزدیک ان مفروضات میں سے کوئی بھی منطقی طور پر لابدی یا قطعی نہیں ہے ۔ کسی بھی مفروضے میں منطقی لابدیت یا قطعیت اس صورت میں بھی جا سکتی ہے جب کہ اس کے برعکس سوچا ہی نہ جا سکے ۔ اب یہ سوچنا ناممکن نہیں ہے کہ خدا کے ارادے کی کوئی علت نہیں ہوتی ۔ اگر یہ تصوّر کر لیا جائے کہ خدائی ارادہ کی کوئی علت ہے تو یہ بھی سوچا جا سکتا ہے کہ یہ علت خدا سے مختلف نہیں ہے ۔ گویا فکر کے بنیادی اصولوں کی پابندی کرتے ہوئے ہم یہ عقیدہ رکھ سکتے ہیں کہ ارادۂ خداوندی کی کوئی علت نہیں ہوتی ۔ یا کم از کم یہ کہ یہ علت اس کی ذات سے خارج میں نہیں بلکہ خود اس کی اپنی ذات میں ہوتی ہے ۔ خود فلسفی بھی ارسطو کی تقلید میں خدا کو ایک علت بے علت (CAUSE LESS CAUSE) قرار دیتے ہیں یعنی ایک ایسی علت جس کی اپنی کوئی علت نہیں ۔

اسی طرح منطقی طور پر لازم نہیں کہ معلول ضرور ہی اپنی علت کے فوری بعد واقع ہو۔ معلول کا علت کے عمل کے باوجود ایک وقفے یا مدت کے بعد رُو پذیر ہونے کے تصور میں کوئی منطقی تضاد نہیں پایا جاتا۔ یہ سوچا جا سکتا ہے کہ ارادہ خدا تو ازلی ہے تاہم اس ارادہ کا معروض کچھ مدت یا عرصے کے بعد واقع ہوا ہے۔ یہاں ہمیں ارادہ خدا کی قدامت اور اس ارادہ کے معروض کی قدامت میں فرق کرنا چاہیے۔ مثال کے طور پر یہ سوچا جا سکتا ہے کہ خدا نے ازلی طور پہ ارادہ کیا کہ سقراط اور افلاطون فلاں فلاں وقت میں پیدا ہوں گے اور ان میں سقراط، افلاطون سے پہلے پیدا ہوگا۔ پس اس حقیقت کو تسلیم کرنے سے کسی منطقی اصول کی خلاف ورزی نہیں ہوتی کہ دنیا ایک خاص وقت میں تخلیق ہوئی ہے یعنی قدیم نہیں ہے۔ اس کے مقابلے میں فلاسفہ کا یہ نظریہ پہلی ہی نظر میں منطقی طور پر لغو اور ناممکن الثبوت نظر آتا ہے کہ دنیا اگرچہ مخلوق ہے تاہم قدیم ہے۔ ازلی تخلیق کا تصور ہی متناقض بالذات ہے۔ اس کی تخلیق کا تصور بالکل لغو اور بے معنی ہے۔ اگر خدا اور مادہ ازل سے ہیں تو پھر ان میں سے ایک کو دوسرے کی علت کیسے قرار دیا جا سکتا ہے؟ سینٹ آگسٹائن کی طرح غزالی بھی خدا کے ارادہ کو قدیم سمجھتے ہیں اور اس ارادہ کے نتیجہ میں پیدا ہونے والی دنیا کو حادث قرار دیتے ہیں۔

فلسفی ایک اعتراض یہ بھی کرتے ہیں کہ آخر خدا کے ارادے نے کائنات کی تخلیق کے لیے لامتناہی وقت کے کسی خاص لمحے کا ہی انتخاب کیوں کیا؟ جب وقت کے تمام لمحے ایک سے ہیں تو ان میں فرق یا تمیز کیوں؟ دوسرے الفاظ میں فلاسفہ کا سوال یہ ہے کہ اگر کائنات کو قدیم نہ مانا جائے بلکہ یہ سمجھا جائے کہ کسی خاص وقت میں اس کی تخلیق ہوئی ہے تو اس خاص وقت سے پہلے یا بعد میں کیوں تخلیق کائنات نہیں ہوئی۔ اس سوال کا جواب یہ ہے کہ اس کائنات کے پہلے یا بعد میں تخلیق کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ کیونکہ کائنات سے قبل وقت موجود ہی نہ تھا۔ وقت کی اپنی تخلیق بھی کائنات کی تخلیق کے ساتھ ہوئی ہے۔ یعنی وقت اور کائنات دونوں حادث ہیں۔ تاہم غزالی کا موقف یہ ہے کہ خدا نے اپنی مشیئت سے کسی ایک لمحے کو منتخب کر لیا اور دنیا کو تخلیق کر دیا۔ ہم اس انتخاب کے بارے میں کوئی سوال کرنے کے مجاز نہیں ہیں۔ کیونکہ خدا کا ارادہ مکمل طور پہ آزاد ہے۔ اس کا ارادہ ان معیاروں اور امتیازات کا پابند نہیں ہے جو ہماری دنیا میں پائے جاتے ہیں۔ کیونکہ وہ تو خود ہی ان کا خالق ہے۔ خدا نے کائنات کو ایک خاص وقت میں اسی طرح تخلیق کیا جس طرح اس نے اپنی مرضی

کے مطابق آسمانی اجسام کی حرکت کی سمت یا رُخ کو متعین کیا ہے۔

دراصل یہ مشکل جس کا فلاسفہ ذکر کرتے ہیں، خود ان کے ایک فکری مغالطہ کی بنا پر پیدا ہوتی ہے۔ اور وہ فکری مغالطہ یہ ہے کہ وہ الٰہی ارادہ کو بھی انسانی ارادہ کے مترادف یا متماثل سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ حالانکہ خدائی ارادہ، انسانی ارادہ کے متماثل یا مشابہ نہیں بلکہ بالکل مختلف نوعیت کا ہے۔ فلسفیوں کے ہاں تضادِ فکر کا ایک ادنیٰ سا ثبوت یہ ہے کہ خدائی علم کو تو وہ انسانی علم سے کئی اعتبار سے مختلف سمجھتے ہیں۔ چنانچہ بقول ان کے خدا تمام کلیات کا علم رکھتا ہے، جس کا جزئیات سے کوئی تعلق نہیں اور جو اس کی ذات یا جوہر میں کوئی اضافہ نہیں کرتا لیکن اس کے ساتھ ہی جہاں تک خدا کے ارادہ کا تعلق ہے، فلسفی خدائی ارادہ اور انسانی ارادہ کے ایک دوسرے سے مماثل ہونے پر اصرار کرتے ہیں اور اس مماثلت یا مشابہت کی مدد سے کائنات کے حادث ہونے کا انکار کرتے ہیں اور اس کی قدامت پر دلائل وضع کرتے ہیں۔

غزالی کا اعتراض یہ ہے کہ فلاسفہ زمان و مکان کے تصورات کی مختلف تاویلیں کرتے رہتے ہیں۔ وہ زمان کو تو لامحدود قرار دیتے ہیں لیکن مکان کو محدود تصور کرتے ہیں۔ حالانکہ انصاف کی بات یہ ہے کہ اگر کوئی شخص مکان کو محدود یا متناہی سمجھتا ہے تو اسے اپنے موقف کی بنا پر زمان کو بھی محدود ہی سمجھنا چاہیے۔ بالخصوص یہ اس صورت میں اور بھی ضروری ہے کہ اگر وہ اس ارسطاطالیسی نظریہ کو مانتا ہو کہ مکان، زمان اور حرکت ایک دوسرے سے متعلق ہیں[۵۴] اگر فلسفی یہ اصرار کرتے ہیں کہ خلائے مطلق یا مکانِ مطلق کا ادراک ناممکن ہے تو انھیں یہ بھی ماننا چاہیے کہ زمانِ مطلق کا ادراک بھی ناممکن ہے۔

غزالی اور فلاسفہ کے مابین دلائل کا مقابلہ ایک اور نہج پر بھی کیا جا سکتا ہے۔ فلاسفہ کا کہنا ہے کہ تخلیق سے پہلے یہ کائنات یا تو ممکن الوجود، ممتنع الوجود یا واجب الوجود تھی۔ اب ممتنع الوجود ممکن الوجود تو ہو نہیں سکتی تھی، کیونکہ جو ناممکن ہو، وہ کبھی وجود میں نہیں آ سکتا اور یہ دنیا تو فی الحقیقت موجود ہے۔ اسی طرح یہ واجب الوجود بھی نہیں ہو سکتی، کیونکہ جو واجب الوجود ہو، اس کا عدم وجود

---

۵۴ دیکھیے ڈبلیو۔ ڈی۔ راس، ارسطو، لندن ۱۹۲۳ء، ص ۸۹

سوچا ہی نہیں جا سکتا جب کہ اس دنیا کی عدم موجودگی کا تصور کیا جا سکتا ہے۔ اس طرح واحد متبادل صورت یہ رہ جاتی ہے کہ دنیا اپنی تخلیق سے پہلے ہمیشہ ہی سے ممکن رہی ہو۔ لیکن امکان کا وجود ہمیشہ کسی شئے میں ہوتا ہے خود امکان میں نہیں ہوتا۔ امکان کا وجود نہ تو اپنے آپ میں پایا جاتا ہے، نہ عدم میں اور نہ ہمارے یہ سوچنے کا کوئی جواز ہے کہ امکان خدا میں پایا جاتا ہے کیونکہ ذاتِ باری تو واجب الوجود ہے۔ پس سوائے مادہ کے ہم کسی اور ایسی شئے کا تصور نہیں کر سکتے، جس میں یہ امکان موجود تھا۔ اب یہ تو کہا نہیں جا سکتا کہ یہ مادہ کسی خاص وقت میں تخلیق ہوا ہے کیونکہ اگر یہ مان لیا جائے کہ مادہ کا وقت کے کسی خاص حصے میں آغاز ہوا ہے تو اس کے وجود کا امکان خود اس کے وجود سے پہلے موجود ٹھہرتا ہے۔ اس صورت میں امکان کا وجود خود اپنے آپ میں فرض کرنا پڑتا ہے لیکن یہ بات قطعی ناقابلِ فہم ہے کہ امکان کا وجود خود امکان میں ہو۔ پس مادہ ازلی اور قدیم ہے اور اس کی مختلف صورتیں وقتاً فوقتاً ابھرتی اور فنا ہوتی رہتی ہیں۔

امام غزالی فلسفیوں کی اس بظاہر منجھی ہوئی دلیل سے جو در اصل نزاعِ لفظی پہ استوار ہے ذرا بھی متاثر نہیں ہوتے اور وہ کانٹ کے سے انداز میں اس طرف توجہ دلاتے ہیں کہ امتناع یا عدم امکان (IMPOSSIBILITY) کی طرح امکان (POSSIBILITY) بھی کلیتہً ایک موضوعی فکری تصور ہے اور ضروری نہیں ہے کہ اس کا کوئی معروض حقیقت میں موجود ہو۔ اگر امکان کسی ایسی شئے کے موجود ہونے کو لازم ہے جو اس کے عین مطابق ہو تو پھر امتناع یا عدم امکان سے عین مطابقت رکھنے والی کسی شئے کا وجود بھی لازمی ٹھہرتا ہے، لیکن ظاہر ہے کہ حقیقت میں کوئی ایسی شئے نہیں ہے جس پہ امتناع یا عدم امکان کا اطلاق ہو سکے۔ پس امکان اور عدم امکان محض تصورات ہیں اور کسی جوہر (SUBSTRATUM) کے تصوراتی مفروضے اور اس کے حقیقی وجود میں اتنا بڑا فرق ہے اور ان کے مابین اتنی بڑی خلیج حائل ہے کہ اسے کسی بھی قسم کی فلسفیانہ قیاس آرائی کی زقند سے پار نہیں کیا جا سکتا۔ آج کی زبان میں ہم غزالی کی اس بات کو یوں کہیں گے کہ اس قضیہ سے کہ "بنت البحر" (MERMAID) تیرتی ہے۔ ہم بنت البحر کے حقیقی وجود پہ استدلال نہیں کر سکتے۔ یہ ایک صریح وجودیاتی مغالطہ (ONTOLOGICAL FALLACY) ہوگا۔

فلسفیوں نے قدم کائنات کے مسئلہ پر نظریۂ صدور سے بھی بڑی مدد لی ہے لیکن غزالی نے اُن کے نظریۂ صدور کی خامیوں اور تضادات کو جس شاندار مہارت سے آشکار کیا ہے، اس کے پیشِ نظر یہ بہتر معلوم ہوتا ہے کہ نظریۂ صدور کے مسئلہ پر فلسفیوں سے ان کے اختلافات کا بھی یہاں ذکر کیا جائے۔

یوں تو فلسفیوں کے تمام دلائل، تضادات اور غیر مثبت مفروضوں پر مبنی ہیں۔ لیکن ان کے دلائل کے تضادات اور مفروضات کی بے بنیادی اس وقت اور بھی مضحکہ خیز ہو جاتی ہے جب وہ فلوطینی نظریۂ صدور (PLOTINIAN THEORY OF EMANATION) کی اصطلاحات میں خدا سے تخلیقِ کائنات یا مبدا رکائنات کی وضاحت کرتے ہیں۔ فلوطین (PLOTINUS) دنیا کو خدا کی ذات سے ایک لازمی صدور (NECESSARY EMANATION) قرار دیتا ہے۔ یا جس طرح سپینوزا (SPINOZA) نے بعد میں اسے مثلث کے خواص کی مانند قرار دیا جو مثلث سے لازماً اخذ ہوتے ہیں[۵] اسی طرح جس طرح سورج سے روشنی کا صدور ہوتا ہے۔ غزالی یہ سمجھتے ہیں کہ مسلمان فلاسفہ جس طرح اس نظریہ کے سامنے سرِ تسلیم خم کر دیتے ہیں، وہ اس بات کا بیّن ثبوت ہے کہ کائنات کی تخلیق کے بارے میں ان کا اقرار محض ایک زبانی دعویٰ کے علاوہ اور کچھ نہیں۔ حقیقت میں وہ کائنات کو مخلوق مانتے ہی نہیں۔ تاہم مسلمان فلاسفہ یہ کہتے تھے کہ وہ نظریۂ صدور کی طرف اس لیے رجوع کرتے ہیں تاکہ خدا کی قطعی الکلیت اور مجرد وحدت کے تصور کا دفاع کر سکیں۔ ان کا خیال ہے کہ اگر اس کائنات کی تخلیق کو خدا کے ارادی فعل (ACT OF VOLITION) کا نتیجہ سمجھ لیا جائے تو اس سے خدا میں ارادہ اور علم کا موجود ہونا لازم ٹھہرتا ہے۔ حالانکہ ہم ارادہ اور علم کو اس طرح سے خدا کا محمول نہیں بنا سکتے جیسے کہ ایک عام معقولی قضیے میں محمول ہوتا ہے کیونکہ اُس سے اس کی وحدت پر اثر پڑتا ہے۔ اس کے علاوہ ارادہ اور علم تو نقصِ حدود (LIMITATION) کو ظاہر کرتے ہیں۔ بالخصوص ارادہ سے تو صاحبِ ارادہ میں کسی کمی یا خامی کا پتہ چلتا ہے کیونکہ ارادہ کا مطلب یہ ہے کہ صاحبِ ارادہ

---

۵ ملاحظہ ہو سپینوزا "اخلاقیات" (ETHICS) جزو اول سیکشن ۱۷ حاشیہ۔

میں کسی شے کی کمی ہے جس کا وہ ارادہ کرتا ہے ۔ پس اس صورتِ حال سے بچنے کے لیے انھوں نے نظریۂ صدور کو اپنایا تاکہ خدا کی مطلق وحدانیت اور عدمِ تغیر اور اس کے مقابلہ میں کائنات کی کثرتِ تنوع اور تغیر کے درمیان ایک کونیاتی سیڑھی (COSMOLOGICAL STAIRCASE) تعمیر کی جاسکے ۔ اس سیڑھی یا زینہ کو مختلف عقول اور آسمانی کروں کی ارواح کی درجہ بندی سے تیار کیا گیا ۔ اس نظریہ کو ارسطو کی حمایت حاصل تھی کہ آسمانی کرواتٌ روح اور عقل رکھتے ہیں اور ان کی ارواح اور عقول انسانی روح اور عقل سے برتر ہوتی ہیں [۵]

دیکھا جائے تو فلاسفہ کا نظریۂ صدور دو اصولوں کا تابع رہا ہے ۔ اول یہ کہ یہ ضروری ہے کہ خدا سے، جو ایک مکمل وحدت ہے کسی ایسی چیز کا صدور ہو جو خود بھی وحدت ہو ۔ چنانچہ اسی اصول کے تحت یہ ضابطہ یا کلیہ واضح ہوا کہ ایک سے ایک ہی کا صدور ہوسکتا ہے ۔ لا یصدر عن الواحد الا الواحد ۔ دوسرا اصول یہ ہے کہ وجود کے دو پہلو ہیں ۔ یا تو وہ واجب الوجود ہے یا ممکن الوجود ۔ دوسرے الفاظ میں یا تو یہ "ماہیت" (ESSENCE) ہے یا "انیت" (EXISTENCE) صرف خدا کی ذات میں ہی ماہیت اور انیت ایک دوسرے میں مدغم ہیں ۔ باقی تمام اشیا میں انیت، ماہیت سے الگ ہے ۔ اس سے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ تمام اشیا اپنی ماہیت یا جوہر کے لحاظ سے ممکن ہیں اور اس انیت یا وجود کے اعتبار سے واجب ہوتی ہیں جو انھیں خدا عطا کرتا ہے ۔

مبدا ، اوّل یعنی خدا واجب الوجود ہے اور اس سے پہلا مصدور عقلِ اوّل ہے، جو عددی اعتبار سے ایک ہے ۔ اس کا وجود اس کی اپنی ذات میں ممکن ہے اور مبدا ، اول کے اعتبار سے واجب (لازمی) ہے ۔ یہ اپنے جوہر یا ماہیت کو بھی اور مبدا ، اول کے جوہر کو بھی جانتی ہے ۔ اس طرح یہ عقلِ اول تین قسم کا علم رکھتی ہے ۔ اول یہ مبدا ، اول کو جانتی ہے ۔ دوم یہ خود اپنے جوہر یا ماہیت کو اس اعتبار سے جانتی ہے کہ اس کا جوہر لازم ہے اور سوم یہ اپنے وجود کو اس اعتبار سے بھی جانتی ہے جس کی رُو سے وہ ممکن ہے ۔ عقلِ اول کے ان تین قسم کے علوم سے

---

[۵] دیکھیے ASIRTOTLE, DE CAELO, 285 a 29, 292 a 20 ff.

تین قسم کے وجود صادر ہوتے ہیں ۔ چونکہ عقلِ اول خدا یعنی مبداء اوّل کا علم رکھتی ہے، الهذا اس علم سے عقلِ دوم کا صدور ہوتا ہے ۔ چونکہ عقلِ اوّل اپنے جوہر کے وجوب کا علم رکھتی ہے الهذا اس علم سے بلند ترین آسمانی کرہ (نویں آسمان) کی روح کا صدور ہوتا ہے، اور چونکہ یہ اپنے وجود کے ممکن ہونے کا علم رکھتی ہے، الهذا اس علم سے اس بلند ترین آسمانی کرہ کے جسم کا صدور ہوتا ہے ۔ اسی طرح عقلِ دوم سے بھی عقلِ سوم، کرۂ کواکب ثابتہ کی روح اور اس کرہ کے جسم کا صدور ہوتا ہے ۔ عقلِ سوم سے عقلِ چہارم کرۂ زحل (SATURN) کی روح اور اس کے جسم کا صدور ہوتا ہے ۔ عقلِ چہارم سے عقلِ پنجم، کرۂ مشتری (JUPITER) کی روح اور اس کے جسم کا صدور ہوتا ہے ۔ اب چونکہ اس زمانے میں بطلیموسی نظام ہیئت کا دور دورہ تھا اور اس نظام کی رو سے کُل نو آسمانی کرے ہیں جن کے مرکز میں زمین واقع ہے[۵۷] لہٰذا صدور کے عمل کا یہ سلسلہ عقلِ اول سے شروع ہوتا ہے ۔ یہاں تک کہ دسویں یعنی آخری عقل نمودار ہوتی ہے، اور اس کے ساتھ ہی آخری کرۂ قمر اور اس کی روح بھی ۔ دسویں عقل کو عقلِ فعال[۵۸] کہا جاتا ہے، اور یہی عقل ہماری زمین میں کارفرما ہوتی ہے ۔ یہ عقلِ فعال مادۂ ہیولانی کی تخلیق کرتی ہے جو اگرچہ منفعل اور بے صورت ہے تاہم ان چاروں عناصر کی بنیاد ہے جن سے تمام مخلوقات وجود میں آتی ہیں ۔ ان عناصر کے ملاپ اور علیحدگی کے عمل کے نتیجہ میں تمام اجسام بنتے اور بگڑتے ہیں ۔ تاہم یہ تمام تبدیلیاں کروں کی حرکت کے تابع ہوتی ہیں ۔ عقلِ فعال نہ صرف ہیولیٰ یعنی مادہ کی خالق ہے بلکہ یہ صورت عطا کرنے کی اصل (واہب الصور) بھی ہے ۔ یہ ہر شے کو اس کی مناسب صورت عطا کرتی ہے ۔ اور ہر جسم میں اس کی روح ڈالتی ہے بشرطیکہ وہ روح کو قبول کرنے کے لیے تیار

---

۵۷ یہ نو کُرے مندرجہ ذیل ہیں : ۱۔ کُرۂ اول یا بلند ترین کرہ ۔ ۲۔ کرۂ کواکب ثابتہ، ۳۔ کرۂ زحل، ۴۔ کرۂ مشتری، ۵۔ کرۂ مریخ، ۶۔ کرۂ شمس ۷۔ کرۂ زہرہ، ۸۔ کرۂ عطارد، ۹۔ اور کرۂ قمر۔

۵۸ بعض مسلمان فلاسفہ نے عقلِ فعال کے نظریے کی حمایت میں قرآن کی آیت کریمہ سورۃ النساء ۳۸۔ کا حوالہ دیا ہے ۔ مثال کے طور پر دیکھیں البیضاوی " انوار التنزیل " مرتبہ ایچ ۔ او فلیشر، لائیزگ، ۱۸۴۶ تا ۱۸۴۸، جلد ۲، صفحہ ۳۸۳ ۔

ہو۔ اصل میں یہ روح ہی جسم کی صورت ہوتی ہے۔ تاہم انسانی روح اپنے جسم کے قیدخانے میں اطمینان اور سکون محسوس نہیں کرتی بلکہ مبدا اول یعنی خدا تک پہنچنے ہی کی خواہاں رہتی ہے۔ پس یہ اپنے مصدر تک واپسی کا روحانی سفر شروع کر دیتی ہے۔ اس سفر میں یہ مختلف کرات اور عقول کی منازل کو طے کرتی جاتی ہے۔ یہ نظریۂ صدور کا ایک مختصر سا خاکہ ہے جسے مسلمان فلاسفہ نے اور خاص طور پر ابنِ سینا اور فارابی نے بڑے جوش و خروش سے اپنی اپنی تصانیف میں بیان کیا ہے۔[9]

اس نظریۂ صدور میں جبریت کا جو پہلو پوشیدہ ہے وہ اشاعرہ کے الٰہیاتی خود اختیاری کے نظریہ سے اس قدر متصادم ہے کہ امام غزالی اس پر شدید ترین حملے کرتے ہیں اور "تہافۃ الفلاسفہ" میں اس موضوع پر انھوں نے سب سے زیادہ تند و تیز اور تلخ زبان استعمال کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ سب باتیں بالکل بے سر و پا اور کاہلانہ قیاس آرائیاں ہیں۔ ان کی حیثیت جاہلانہ ظن و تخمین کے سوا اور کچھ نہیں۔ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ اس نے خواب میں اس قسم کی چیزیں دیکھی ہیں تو یہی نتیجہ نکالا جائے گا کہ وہ کسی بیماری میں مبتلا ہے۔[10]

9ھ ملاحظہ ہو: ابنِ سینا، کتاب الشفاء، "مابعد الطبیعیات"، سیکشن IX، باب ۶، اور کتاب النجات، قاہرہ ۱۳۳۱ھ بمطابق ۱۹۱۲ء، ص ۴۴۸۔

الفارابی: المدینۃ الفاضلہ، قاہرہ، ۱۳۶۸ھ – ۱۹۴۸ء، ص ۱۹

10ھ ملاحظہ ہو "تہافۃ الفلاسفہ"