AL-AHQAQ **Recognized by HEC in Y-Category**
https://ahqaq.com/index.php/Journal/issue/view/8 ONLINE - ISSN- 3006-595X
Volume.3, Issue.4 (2025) PRINT - ISSN- 3006-5941

برہان امکان ووجوب کے طریقہ سے اللہ کی صفات سلبی وثبوتی کا اثبات

Proof of Possibility and Necessity (Burhan-e-Imkan-o-Wujub) through God's Attributes: The Attributes of Subutiyyah (Affirmative) and Salbiyyah (Negative)

Dr. Raza Hussain Shar
Ph.D Scholar / High School Teacher, Government High school Thari Mirwah District Khairpur Mirs, Email. razahussainshar786@gmail.com

Sayed Munawar Ali Shah
Ph.D Scholar Institute of Islamic Studies, Shah Abdul Latif University, Khairpur Email.munawar.naqvi@salu.edu.pk

Abstract:

Several proofs have been presented to establish the existence of God (Khuda-wand-e-Muta'al). Among them is the celebrated Proof of Possibility and Necessity (Burhan-e-Imkan-o-Wujub). Farabi presented it first as the strongest proof of God's existence. It is used to prove the existence of God not only through existence itself, but also with the help of God's attributes, which he proved as Wajib-ul-Wujud (Necessary Being) after proving the existence of the Necessary Being. We consider all these attributes, the Affirmative (Sifat-e-Salbiyyah) and Negative (Sifat-e-Subutiyyah) attributes, to be indispensable for the Necessary Being (Wajib-ul-Wujud). Khawaja Nasir al-Din Tusi, in his work "Kashf al-Murad," has also discussed these attributes as the cause of the Necessary Being's existence.

Keywords: Proof of Possibility and Necessity (Burhan-e-Imkan-o-Wujub), Affirmative Attributes (Sifat-e-Subutiyyah). Negative Attributes (Sifat-e-Salbiyyah), Necessary Being (Wajib-ul-Wujud)

خلاصہ

خداوند متعال کے وجود کو ثابت کرنے کے لیے متعدد دلائل پیش کیے گئے ہیں۔ ابن سینا کا برھان امکان ووجوب، جو پہلی بار فارابی نے پیش کیا تھا، خداشناسی کے سب سے مضبوط دلائل میں سے ایک ہے، جو صرف وجود کے ذریعے، بغیر کسی دوسری ضرورت کے، خدا کے ثبوت کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ اس برھان کی مدد سے، خدا کے وجود کو واجب الوجود کے طور پر ثابت کرنے کے بعد، ہم ان صفات ثبوتیہ کو سمجھ سکتے ہیں جو واجب الوجود کے لیے قابل تصور ہیں۔ خواجہ نصیر الدین طوسی نے "کشف المراد" میں ان صفات پر بحث کی ہے جو واجب الوجود ہونے کی وجہ

سے ہیں۔

کیورڈس: برھان امکان اور وجوب، صفات ثبوتی، صفات سلبی، واجب الوجود۔

1۔ مقدمہ

اسلامی فلسفہ اور علم کلام میں، خدا کے وجود کو ثابت کرنے کے لیے بہت سے دلائل اور براہین پیش کیے گئے ہیں۔ ان میں سے، برھان امکان ووجوب کو کم از کم مقدمات کی ضرورت ہوتی ہے اور یہ سمجھنے میں بھی نسبتاً آسان ہے۔ یہ برھان پہلی بار فارابی کی تحریروں میں سامنے آیا، اور ابن سینا نے اسے الٰہیات شفا اور نجات میں شامل کیا۔ امام غزالی نے اسے تہافت الفلاسفہ میں پیش کیا، اور بعد میں ابن رشد کے کاموں کے لاطینی ترجمے کے ذریعے مغربی دنیا میں متعارف کرایا گیا۔ اگرچہ مختلف فلسفیوں اور متکلمین نے اس برھان پر اپنے اپنے انداز میں بحث کی ہے، لیکن ان میں سے بہت سے بیانات ابن سینا کے اصل برھان پر مبنی ہیں۔

2۔ تقریر برھان

ابن سینا نے اپنی کتاب "اشارات و تنبیہات" میں برھان وجوب و امکان کو اس طرح پیش کیا ہے:

"موجود صرف محسوسات تک محدود نہیں ہے، بلکہ غیر محسوس اور حسی دنیا سے باہر موجودات بھی موجود ہیں۔ ابن سینا حسیات سے غیر محسوسات کا استدلال نکالتے ہیں اور اس سے حیران رہ جاتے ہیں۔"[1]

وہ پھر ثابت کرتے ہیں کہ خدا بھی ایک غیر محسوس وجود ہے۔[2]

"اگرچہ چاروں اسباب مادی دنیا کے مظاہر کے ظہور میں اثر انداز ہوتے ہیں، لیکن آخر کار، تمام اسباب وجودی طور پر فاعلی سبب کے محتاج ہوتے ہیں۔ لہٰذا، فاعلی سبب تمام اسباب کے سر پر ہے۔ اسی وجہ سے، اگر علت العلل کو ثابت کرنا ہے، تو اسے دیگر اقسام کے اسباب کی بجائے فاعلی سبب کی قسم کا ہونا چاہیے۔"[3]

غیر محسوس وجود کو نظر انداز کیے بغیر، فاعلی سبب کو ثابت نہیں کیا جا سکتا؛ کیونکہ صرف غیر مادی وجودات ہی فاعلی سبب ہو سکتے ہیں۔ مادی دنیا کے وجودات، یہاں تک کہ انسان بھی، کسی قدرتی مظہر کا فاعلی سبب نہیں ہو سکتے، یعنی کسی چیز کو عدم سے وجود میں نہیں لا سکتے۔

3۔ مقدمات اثبات واجب تعالیٰ

ابن سینا موجودات کو دو قسموں میں تقسیم کرتے ہیں: واجب الوجود اور ممکن الوجود۔

- واجب الوجود وہ وجود ہے جس کا وجود بذات خود ضروری ہے، یعنی اس کا وجود کسی اور چیز پر منحصر نہیں ہے۔ اسے خدا کہا جاتا ہے۔
- ممکن الوجود وہ وجود ہے جس کا وجود بذات خود ضروری نہیں ہے، بلکہ کسی اور چیز پر منحصر ہے۔ یہ تمام مخلوقات ممکن الوجود ہیں۔

ممکن الوجود کی وضاحت

ممکن الوجود کی وضاحت کرتے ہوئے ابن سینا کہتے ہیں کہ اگر کسی موجود کی ذات اور ماہیت کو دیکھا جائے اور اس کے واجب الوجود ہونے کا فرض نظر انداز کر دیا جائے، تو اسے ممکن الوجود کہا جاتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں، اگر کسی موجود کی ذات ایسی ہو کہ وہ بغیر کسی وجہ کے معدوم ہو سکے، تو وہ ممکن الوجود ہے۔

ممکن الوجود کا علت پر انحصار

ممکن الوجود کا وجود کسی علت پر منحصر ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ممکن الوجود کا وجود خود بخود نہیں ہوتا، بلکہ اسے کسی اور چیز کے وجود کی ضرورت ہوتی ہے۔ ابن سینا اس بات کو دو طریقوں سے سمجھاتے ہیں:

- مساواۃ الوجود والعدم اگر ممکن الوجود کے وجود اور عدم کی نسبت مساوی ہو، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کے وجود یا عدم میں کوئی ترجیح نہیں ہے۔ اس صورت میں، اگر ممکن الوجود موجود ہو جاتا ہے، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اسے کسی علت نے وجود بخشا ہے۔
- تسلسل علل اگر ممکن الوجود کی علت بھی ممکن الوجود ہو، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ علل کا ایک سلسلہ ہو گا۔ اس سلسلے میں ہر علت اپنی سے پہلے والی علت پر منحصر ہو گی۔ ابن سینا کا کہنا ہے کہ ایسا سلسلہ ممکن نہیں ہو سکتا، کیونکہ اس سلسلے کا کوئی آغاز نہیں ہو گا۔ اس لیے، ضروری ہے کہ علل کا سلسلہ کسی واجب الوجود علت پر ختم ہو۔

واجب الوجود کا اثبات

ابن سینا ممکن الوجود کے دلائل کی بنیاد پر واجب الوجود کا اثبات کرتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ اگر تمام موجودات ممکن الوجود ہوں، تو علل کا ایک سلسلہ ہو گا۔ لیکن جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا ہے، ایسا سلسلہ ممکن نہیں ہو سکتا۔ اس لیے، ضروری ہے کہ ایک واجب الوجود وجود ہو جو تمام ممکن الوجود وجودات کی علت ہو۔

4۔ سادہ انداز میں برہان کی وضاحت

موجود، یا تو عقلی طور پر ضروری ہے، یا ممکن الوجود۔ کوئی بھی موجود ان دو فرضوں سے باہر نہیں ہو سکتا۔ اور یہ کہ تمام موجودات کو ممکن الوجود نہیں سمجھا جا سکتا؛ کیونکہ ممکن الوجود کو علت کی ضرورت ہوتی ہے، اور اگر تمام علتیں بھی ممکن الوجود ہوں اور اپنی باری میں کسی اور علت کی محتاج ہوں، تو کبھی بھی کوئی موجود نہیں ہو گا۔ دوسرے لفظوں میں، علتوں کا تسلسل محال ہے، اس لیے ناچار سلسلہ علتھا ایک ایسی موجود تک پہنچتا ہے جو خود کسی اور موجود کی معلول نہ ہو، یعنی واجب الوجود ہو۔ یہ برہان، خدا کے وجود کو ثابت کرنے کے لیے سب سے سادہ فلسفیانہ برہان ہے، جو چند محض عقلی مقدمات پر مشتمل ہے اور کسی بھی حسی اور تجربی مقدمے کی ضرورت نہیں ہے۔ لیکن چونکہ اس برہان میں فلسفیانہ مفاھیم اور اصطلاحات کا استعمال کیا گیا ہے، اس لیے ان اصطلاحات اور ان مقدمات کی وضاحت ضروری ہے جن پر یہ برہان قائم ہے۔

5۔ امکان اور وجوب

ہر موضوع، چاہے وہ کتنا ہی سادہ کیوں نہ ہو، کم از کم دو بنیادی تصورات پر مشتمل ہوتا ہے: موضوع اور محمول۔
موضوع کے لیے محمول کا اثبات تین صورتوں سے باہر نہیں ہو سکتا:

1. محال: جیسے یہ کہا جائے کہ "عدد تین، عدد چار سے بڑا ہے"۔
2. ضروری: جیسے یہ جملہ کہ "عدد دو، عدد چار کا نصف ہے"۔
3. ممکن: نہ محال ہے اور نہ ہی ضروری۔ جیسے یہ کہ "سورج آسمان میں ہے"۔

منطقی اصطلاحات میں، پہلی صورت میں، قضیۃ کی نسبت "امتناع" کی صفت رکھتی ہے، دوسری صورت میں "ضرورت" یا "وجوب" کی صفت رکھتی ہے، اور تیسری صورت میں "امکان" کی صفت رکھتی ہے۔[4]

تاہم، چونکہ فلسفہ میں وجود پر بحث کی جاتی ہے، اور جو چیز ممتنع اور محال ہو، وہ کبھی بھی خارجی وجود نہیں پاتی، اس لیے فلسفہ نے موجود کو عقلی فرض کی بنیاد پر واجب الوجود اور ممکن الوجود میں تقسیم کیا ہے۔

واجب الوجود ایک ایسی ہستی ہے جو خود بخود موجود ہے اور اسے کسی اور موجود کی ضرورت نہیں ہے۔ ایسی ہستی ازلی اور ابدی ہوگی۔ کیونکہ کسی چیز کا ایک وقت کے لیے معدوم ہونا اس بات کی علامت ہے کہ اس کا وجود اس کی اپنی ذات سے نہیں ہے، اور اسے وجود میں آنے کے لیے کسی اور موجود کی ضرورت ہے جو اس کے وجود کا سبب یا شرط بنے[5] اور اس کے فقدان کے ساتھ ہی معدوم ہو جائے۔

ممکن الوجود ایک ایسی ہستی ہے جو خود بخود موجود نہیں ہے اور اس کا تحقق کسی اور موجود پر منحصر ہے۔ یہ تقسیم، جو عقلی فرض پر مبنی ہے، ممتنع الوجود کے وجود کو نفی کرتی ہے، لیکن اس بات پر کوئی دلیل نہیں دیتی کہ خارجی موجودات ان دو اقسام میں سے کس میں سے ہیں۔

بعبارہ دیگر، اس قضیۃ کی صداقت دو صورتوں میں تصور کی جاتی ہے:

1. ہر موجود واجب الوجود ہے، بغیر اس کے کہ کوئی بھی موجود ممکن الوجود ہو۔
2. کچھ موجودات واجب الوجود ہیں اور کچھ ممکن الوجود۔

پہلے فرض کے مطابق، واجب الوجود کا وجود ثابت ہے، لہذا اس فرض کا جائزہ لینا چاہیے کہ کیا یہ ممکن ہے کہ تمام موجودات ممکن الوجود ہوں؟ اس فرض کو باطل کرکے ہی واجب الوجود کا وجود یقینی اور قطعی طور پر ثابت ہوتا ہے، حالانکہ اس کی وحدت اور اس کی دیگر صفات کو دوسری دلیلوں سے ثابت کرنا ہوگا۔

اس لیے، دوسرے فرض کو باطل کرنے کے لیے، ایک اور مقدمہ کو برہان مذکور میں شامل کرنا چاہیے، اور وہ یہ ہے کہ تمام موجودات کا ممکن الوجود ہونا محال ہے۔[6]

لیکن یہ مقدمہ بدیہی نہیں ہے، اور اسی لیے اس کی اثبات اور وضاحت کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ ممکن الوجود کو علت کی ضرورت ہوتی ہے، اور علل میں تسلسل محال ہے، اس لیے سلسلہ علل کو ایک ایسی ہستی تک پہنچنا چاہیے جو ممکن الوجود اور محتاج بہ علت نہ ہو، یعنی واجب الوجود ہو۔[7]

6۔ تمام موجودات علت کے محتاج ہیں۔

ہر ممکن الوجود، علت کا محتاج ہے ہر ممکن الوجود چیز، اپنی ذات سے وجود نہیں رکھتی۔ چونکہ ممکن الوجود شے خود سے وجود میں نہیں آتی، اس لیے اس کا وجود کسی موجود یا موجودات پر منحصر ہوتا ہے۔ یہ ایک بدیہی بات ہے کہ ہر صفت جو کسی موضوع کے لیے بیان کی جاتی ہے، یا تو اس کی ذات سے ثابت ہوتی ہے یا کسی اور چیز کے ذریعے۔ مثال کے طور پر، ہر چیز یا تو خود سے روشن ہے یا کسی اور چیز کی مدد سے، جیسے کہ روشنی سے۔ یہ ناممکن ہے کہ کوئی چیز نہ خود روشن ہو اور نہ کسی اور چیز سے روشن ہو اور پھر بھی روشن ہو۔ اسی طرح، کسی چیز کا وجود یا تو اس کی ذات سے ثابت ہوتا ہے یا کسی اور چیز سے۔ اور جب یہ ذات سے ثابت نہ ہو تو پھر لا محالہ کسی اور چیز سے ثابت ہوگا۔ اس لیے، ہر ممکن الوجود چیز جو خود سے

وجود میں نہیں آتی، کسی اور موجود کے ذریعے وجود میں آتی ہے اور اس کا معلول ہوتی ہے۔ یہی وہ عقلی اصول ہے کہ ہر ممکن الوجود چیز علت کی محتاج ہے۔

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اصل علیت کا مطلب یہ ہے کہ ہر موجود چیز علت کی محتاج ہے۔ اس بنیاد پر، انہوں نے اعتراض کیا ہے کہ پھر خدا کے لیے بھی ایک علت ہونی چاہیے۔ وہ اس بات کو بھول جاتے ہیں کہ اصل علیت کا موضوع مطلق طور پر موجود نہیں ہے، بلکہ اس کا موضوع ممکن الوجود اور معلول ہے۔ دوسرے لفظوں میں، ہر محتاج اور وابستہ چیز علت کی محتاج ہے، نہ کہ ہر موجود چیز۔[8]

7۔ علتوں کے تسلسل کا محال ہونا

آخری مقدمہ جو برھان کے بیان میں استعمال ہوتی ہے یہ ہے کہ سلسلہ علل کو ایک ایسے وجود تک پہنچنا چاہیے جو خود معلول نہ ہو، اور اصطلاحاً، تسلسل علل تا بی نہایت محال ہے۔ اس طرح، واجب الوجود کا وجود ثابت ہوتا ہے، جو پہلی وجہ ہے جو خود بخود موجود ہے اور کسی اور وجود کی ضرورت نہیں ہے۔

فلسفہ نے تسلسل کو باطل کرنے کے لیے متعدد دلائل پیش کیے ہیں، لیکن حقیقت یہ ہے کہ علل کے بارے میں تسلسل کی بطلان قریب ہے یقین کے لیے، اور تھوڑی سی غور و فکر سے واضح ہو جاتا ہے، یعنی اس بات پر غور کرتے ہوئے کہ معلول کا وجود، علت کی ضرورت مند ہے اور اس پر مشروط ہے، اگر یہ کہا جائے کہ یہ معلولیت اور مشروطیت عام ہے، تو کبھی بھی کوئی وجود نہیں ملے گا؛ کیونکہ موجودات کے انحصار کرنے والے مجموعے کا فرض، کسی اور وجود کے بغیر جو ان کے انحصار کا طرفدار ہو، معقول نہیں ہے۔

اگر ہر وجود کا وجود کسی اور وجود کے تحقق پر مشروط ہے، تو کبھی بھی کوئی وجود نہیں ملے گا، اس لیے بیرونی موجودات کا تحقق اس بات کی علامت ہے کہ ایک بے نیاز اور بغیر شرط وجود موجود ہے۔[9]

8۔ واجب الوجود کی خصوصیات

گذشتہ برہان سے ثابت ہوا کہ واجب الوجود کو کسی علت کی ضرورت نہیں ہے اور وہ ممکنات کے لیے علت ہے۔ دوسرے لفظوں میں، واجب الوجود کے لیے دو صفات ثابت ہوئیں۔ ایک یہ کہ وہ کسی اور موجود سے بے نیاز ہے؛ کیونکہ اگر اسے کم از کم کسی اور موجود کی ضرورت ہوتی، تو وہ موجود اس کا علت ہوتا۔ پس فلسفہ میں علت کا مطلب یہ ہے کہ ایک موجود دوسرے موجود کا محتاج ہے۔ دوسری یہ کہ ممکن الوجود موجودات اس کے معلول اور محتاج ہیں اور وہ ان کی پیدائش کا پہلا سبب ہے۔

اب ان دو نتائج کی بنیاد پر، ہر ایک کے لوازم بیان کیے جاتے ہیں:

1۔ واجب الوجود کی ماہیت نہیں ہوتی۔

ماہیت وہ چیز ہے جس کی بذات خود نہ تو ضرورت وجود ہے اور نہ ہی ضرورت عدم۔ اور یہ معنی امکان کے ساتھ لازم ہے۔ کیونکہ امکان کا معنی بھی ضرورت اور عدم کی نفی کے سوا کچھ نہیں ہے۔ لہذا، جس کی ماہیت ہوتی ہے وہ ممکن ہے اور اس کا عکس نقیض یہ ہے کہ جو ممکن نہیں ہے اس کی ماہیت نہیں ہوتی۔[10]

2۔ واجب الوجود کا وجودی تعین اور محدودیت نہیں ہوتی۔

https://ahqaq.com/index.php/Journal/issue/view/8 ONLINE - ISSN- 3006-595X
Volume.3, Issue.4 (2025) PRINT - ISSN- 3006-5941

ماھیت کسی چیز کی وجودی تعین اور محدودیت کی بیانگر ہوتی ہے اور اسی وجہ سے اشیاء کی تعریف میں استعمال ہوتی ہے اور انہیں حد بندی کرتی ہے۔ اس کے دو مفہوم ہیں۔ ایک معرف کے لیے وجودی کمال کا اثبات اور دوسرا دوسرے موجودات کے وجودی کمالات کی نفی۔ جب کہا جاتا ہے کہ انسان ناطق حیوان ہے، یعنی اس کے پاس ناطقہ نفس ہے اور وہ صاہلہ اور ناھقہ نفس سے محروم ہے۔

اسی لیے کہا گیا ہے " :التعریف للماھیہ وبالماھیہ" اور "ما الماھیه له الحد"۔

لہذا، واجب الوجود، جس کی بذات خود ماھیت نہیں ہے، اس کی کوئی وجودی محدودیت اور تعین بھی نہیں ہے، یعنی اس میں کسی قسم کا وجودی کمال نہیں ہے تاکہ ذہن اس پہلو کی عدم کو مد نظر رکھتے ہوئے اس سے ماھیت انتزاع کرے اور اس کی ھستی کو اس کے ذریعے تعریف اور تحدید کرے۔ اسی وجہ سے واجب الوجود کی صفات کے بارے میں حصولی اور مفھومی معرفتیں ناقص اور ناقص ہیں اور صرف مکمل عیار شھودی معرفت ہی اس کے وجودی کمالات کے مطابق ہے۔ وہ بھی ناقص اور کامل مرتبے کے فرق کے ساتھ "سبحان اھلل عما یصفون اال عباد اھلل المخلصین"[11]

3۔ واجب الوجود کی ذات بسیط ہے۔

ہر مرکب اپنی تحقق میں اپنے اجزاء تشکیل دہندہ کا محتاج ہوتا ہے اور یہ واضح ہے کہ محتاج ہونا واجب الوجود بالذات ہونے کے ساتھ متناقض ہے۔ لہذا، ہر موجود جو مرکب ہے وہ ممکن الوجود ہو گا۔[12]

اگر اجزاء واجب الوجود، وجود بالفعلی نداشتہ باشند اور مانند دو پارہ خط مفروض در ضمن یک خط باشند، ایسی فرضی باطل ہے۔ کیونکہ جو چیز دارای اجزاء بالقوہ باشد، عقلی طور پر قابل تجزیہ خواھد بود، چاہے خارجی طور پر تحقق نیابد۔ امکان تجزیہ کا مطلب ہے کل کے زوال کا امکان، جیسا کہ اگر ایک میٹر کا خط دو نصف میٹر کے خط کے ٹکڑوں میں تقسیم ہو جائے، تو ایک میٹر کا خط اب موجود نہیں رہے گا۔[13]

چونکہ ترکیب اجزاء بالفعل اور بالقوہ سے اجسام کی خصوصیات ہے، اس لیے ثابت ہوتا ہے کہ کوئی بھی جسمانی وجود واجب الوجود نہیں ہو سکتا۔ اور دوسرے لفظوں میں، خدا کی تجرد اور جسمانی نہ ہونے کی تصدیق ہوتی ہے اور یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ خدا تعالیٰ آنکھوں سے دیکھنے یا کسی اور حس سے ادراک کرنے کے قابل نہیں ہے۔ کیونکہ محسوس ہونا اجسام اور جسمانیات کی خصوصیات ہے۔

9۔ قرآن میں ممکنات کا خدا کی طرف محتاج ہونا

اپنی پیچیدگی اور فلسفی باریکیوں کے باوجود، قرآن کریم میں براہ راست ذکر نہیں کیا گیا ہے۔ تاہم، قرآن میں کئی آیات ایسی ہیں جو مخلوقات کی ذاتی طور پر اللہ تعالیٰ پر انحصار اور ضرورت کی طرف اشارہ کرتی ہیں۔ ان آیات کو عقلی دلائل کی طرف اشارہ کے طور پر سمجھا جا سکتا ہے جو ممکنات کی دنیا کی مطلق اللہ تعالیٰ پر انحصار پر مبنی ہیں۔

مثال کے طور پر، سورہ فاطر کی آیت میں کہا گیا ہے:

"يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَهُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ"

اے لوگو! تم اللہ کے محتاج ہو اور وہی بے نیاز اور قابل تعریف ہے۔[14]

ظاہر ہے کہ اس آیت میں "فقر" کی بہت وسیع معنی ہے اور اس میں ممکنات کی اللہ تعالیٰ پر ہر قسم کی ضروریات شامل ہیں، جن میں

سب سے اہم ان کی ذاتی طور پر اللہ تعالیٰ پر انحصار ہے۔

دیگر آیات میں بھی مخلوقات، بشمول انسان، کے معلول اور مخلوق ہونے پر زور دیا گیا ہے، اور ایک بیان کے ساتھ جو اسے ایک عقلی برہان کی شکل میں ترتیب دیا جاسکتا ہے، ہستی کے خالق کے طور پر اللہ تعالیٰ کے وجود کا استدلال کیا گیا ہے۔

مثال کے طور پر، سورہ طور کی آیت میں کہا گیا ہے:

"أَمْ خَلَقُوا أَنْفُسَهُمْ أَمْ هُمْ خَالِقُونَ" (کیا انہوں نے خود کو پیدا کیا ہے یا وہ خود خالق ہیں؟[15]

اس آیت سے درج ذیل استدلال اخذ کیا جاسکتا ہے:

اس بات میں کوئی شک نہیں کہ ہر انسان مخلوق اور حادث ہے؛ کیونکہ ایک وقت وہ موجود نہیں تھا اور پھر موجود ہو گیا۔

اب، دو امکانات ہیں:

پہلا امکان: انسان بغیر کسی وجہ کے موجود ہو گئے۔ دوسرا امکان: انسان خود اپنے خالق ہیں۔

واضح طور پر دونوں امکانات غلط ہیں۔

لہٰذا، واحد معقول امکان یہ ہے کہ انسان ایک اعلیٰ وجود کے مخلوق ہیں جو کہ اللہ تعالیٰ ہے۔

اگرچہ اس آیت کی یہ تشریح درست نہ ہو، پھر بھی اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ آیت انسانوں کو ان کی مخلوق اور معلول ہونے کی بنیاد پر ان کی توجہ ان کے خالق حقیقی کے طور پر اللہ تعالیٰ کے وجود کی طرف مبذول کرتی ہے۔[16]

10۔ روایات میں برہان وجوب و امکان کی طرف اشارہ

امام علی علیہ السلام اشیاء کی حدوث و فنا کو اللہ کی ازلیت و ابدیت پر استدلال کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ اگر اشیاء حادث ہیں اور ان کا وجود ان سے خود نہیں ہے، تو انہیں کسی ایسے موجود سے وجود حاصل کرنا چاہیے جس کا وجود حدوثی نہ ہو۔ ورنہ یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ وہ حادث کیوں موجود ہوا؟ اس سوال کا کوئی معقول جواب نہیں مل سکتا جب تک کہ کسی ایسے موجود پر انحصار نہ کیا جائے جس کا وجود اس سے خود ہو۔ اسی طرح، اشیاء کی فنا اس بات کی گواہی دیتی ہے کہ ان کا وجود طفیلی ہے اور وہ وجود میں کسی اور کے محتاج ہیں۔

اس بنیاد پر، وہ وجود اپنے وجود میں آزاد ہونا چاہیے اور کسی اور کا محتاج نہیں ہونا چاہیے۔ اس لیے، ایسا وجود فنا نہیں ہو سکتا اور اس کا وجود ابدی ہے۔

امام علی علیہ السلام کے اقوال

"مستشهد بحدوث الاشياء على أزليته؛ "اشیاء کی حدوث سے اس کی ازلیت پر استدلال کیا جاتا ہے۔

"و بما اضطر ته و بما اضطر ته إلى الفناء على دوامه؛ "اور اس فنا سے جس کے لیے اشیاء بالضرورۃ محتاج ہیں، اس کی دوام پر استدلال کیا جاتا ہے۔

"و الدال بمحدث خلقه على أزليته؛ "حالانکہ وہ ازلی اور ابدی ہے، اس کی ازلیت اور ابدیت زمانی نہیں ہے تاکہ اس کے ساتھ کوئی موجود ہو۔

"کان بال کیف یکون و لم یزل، هو الأول و هو الآخر؛ "وہ ہمیشہ سے موجود رہا ہے اور ہمیشہ رہے گا۔ وہ پہلا ہے اور وہ آخری ہے۔

"لیس له قبل و الباق بال أجل؛ "اس کی کوئی پہلے نہیں ہے اور اس کی کوئی انتہا نہیں ہے۔

"أنت االبدی فال أمد لک و أنت المنتهی فال محیص عنک؛ "آپ ہمیشہ اور بغیر مدت کے رہنے والے ہیں۔ آپ وہ انتہا ہیں جس سے کوئی گریز نہیں ہے۔[17]

11۔ واجب الوجود ہونے کے لحاظ سے اللہ کے اوصاف

موجود باری تعالی اپنی ذات میں یگانہ ہے، اس کی کوئی مثل، ضد، یا شریک نہیں ہے۔ یہ صفت واجب الوجود ہونے کی وجہ سے ثابت ہوتی ہے۔ خواجہ نصیر الدین طوسی نے اپنی کتاب "تجرید الاعتقاد" میں اس کی وضاحت کی ہے۔

یگانگی کے دو مفہوم

خواجہ طوسی یگانگی کے دو مفہوم بیان کرتے ہیں:

1. ذاتی یگانگی: اس کا مطلب ہے کہ واجب الوجود ایک ہی ذات ہے، اس کے کئی اجزاء یا مثالیں نہیں ہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ واجب الوجود مرکب نہیں ہے، اس کی کوئی جنس یا فصل نہیں ہے، بلکہ یہ بسیط ہے۔ اس لیے اس کا کوئی فصل بھی نہیں ہے اور یہ دوسری ہستیوں سے مختلف ہے۔ اس کی ہستی سرمدی ہے، اس میں اضافہ یا کمی نہیں ہو سکتی، اس کا کوئی شریک یا جزو نہیں ہے، اور یہ کسی چیز سے مرکب نہیں ہے۔

علامہ حلی، خواجہ طوسی کی شرح تجرید پر اپنی شرح میں، اس بات پر زور دیتے ہیں کہ اکثر عقلمند اس بات پر متفق ہیں کہ اللہ تعالیٰ یگانہ ہے اور اس کی دلیل نقل و عقل ہے۔ عقل کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ہستی واجب ہے، اور یہی اس کی یگانگی پر دلالت کرتی ہے۔ اگر کوئی اور واجب الوجود موجود ہوتا تو وہ بھی واجب الوجود کے مفہوم میں اس کے ساتھ شریک ہوتا۔ اس صورت میں، یا تو وہ ایک دوسرے سے الگ ہوتے یا نہیں ہوتے۔ پہلی صورت میں، یہ لازم آتا ہے کہ وہ ایک دوسرے سے مرکب ہوں، جو کہ باطل ہے۔ دوسری صورت میں، یہ لازم آتا ہے کہ وہ دونوں ممکن ہوں، جو کہ واجب الوجود کے مفہوم کے خلاف ہے۔

نقل کی دلیل یہ ہے کہ قرآن و حدیث میں اللہ تعالیٰ کی یگانگی پر بہت زور دیا گیا ہے۔

2. صفت یگانگی: اس کا مطلب ہے کہ واجب الوجود کی کوئی مثل، ضد، یا شریک نہیں ہے۔ خواجہ طوسی کا نظریہ واجب الوجود کی ذات سے اضافے کی نفی پر مبنی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ضد اس وقت ظاہر ہوتی ہے جب ایک صفت دوسری صفت کی جگہ لے لیتی ہے۔ ند کا مطلب ہے کہ کسی چیز میں کسی اور چیز کی شراکت۔ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ واجب الوجود عرض نہیں ہے، اس لیے اس کی ذات میں کوئی اور چیز شریک نہیں ہو سکتی۔ اس لیے، اس کا کوئی ضد یا ند نہیں ہے۔

علامہ حلی اس بات پر زور دیتے ہیں کہ وجوب، واجب الوجود کی ہستی ہے، جو اس کی سرمدی ہونے پر بھی دلالت کرتی ہے اور اس پر

اضافے، شراکت، مثل، اور ضد کی نفی بھی کرتی ہے۔

3۔ خداوند کا نادیدنی ہونا واجب الوجود ہونے کا تقاضا ہے

اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ واجب الوجود کا کوئی مقام یا سمت نہیں ہے، اس لیے وہ جسم نہیں ہے اور اس کے نتیجے میں، ضروری طور پر، حسی اشارے کے قابل نہیں ہے اور نظر نہیں آئے گا۔ تاہم، مجسمہ پرستوں کا خیال ہے کہ خداوند جسم رکھنے کی وجہ سے قابلِ دید ہے اور اشاعریوں کا خیال ہے کہ واجب الوجود، مجرد ہونے کے باوجود، قابلِ دید ہے۔

خواجہ طوسی، اشاعریوں کے شکوک و شبہات کا جائزہ لیتے ہیں جو جسم اور عرض میں اشتراک کو درست دیکھنے کے لیے منتخب کرتے ہیں۔ اشاعریوں نے استدلال کیا ہے کہ جسم اور عرض، دونوں اس بات میں مشترک ہیں کہ انہیں دیکھنے کا امکان ہے۔ جسم کو بھی دیکھا جا سکتا ہے اور عرض کو بھی اور یہ مشترکہ حکم، مشترکہ علت کا خواہاں ہے۔ جسم اور عرض کے درمیان کوئی ایسی مشترکہ چیز نہیں ہے جسے انہیں دیکھنے کا امکان سمجھا جا سکے، سوائے ان کے حادث یا موجود ہونے کے۔

حدوث، علت بننے کے لیے صلاحیت نہیں رکھتا؛ کیونکہ حدوث، کسی چیز کے وجود سے پہلے عدم میں موجود ہونا اور عدمی قید سے مرکب ہوتا ہے۔ اس لیے، یہ ایک عدمی امر ہے اور عدمی امور، علیت کے لیے صلاحیت نہیں رکھتے۔ لہٰذا، وجود کے علاوہ کچھ بھی باقی نہیں رہتا جسے کسی چیز کو دیکھنے کا امکان سمجھا جا سکے۔ اس سے یہ نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ ہر موجود کو دیکھا جا سکتا ہے اور اللہ متعال موجود ہے۔

خواجہ نصیر الدین نے یاد دلایا کہ یہ دلیل باطل ہے؛ کیونکہ معلولوں کا اشتراک، علتوں کے اشتراک پر دلیل نہیں ہے اور اس کے علاوہ، تعلیل اور حصر بھی ممنوع ہے۔

12-اشاعرہ کے عقیدے کے ضعیف ہونے کے دلائل:

مردہ جسم کو دیکھنا جائز نہیں ہے، بلکہ جو نظر آتا ہے وہ رنگ یا نور ہے، اور کچھ نہیں۔

یہ اشتراک کہ دونوں میں دیکھنے کی صلاحیت ہے، درست نہیں ہے؛ کیونکہ جوہر کا دیکھنا اور عرض کا دیکھنا مختلف ہے۔

دیکھنے کی صحت ایک وجودی امر نہیں ہے، بلکہ ایک عدمی امر ہے؛ کیونکہ دیکھنے کی صلاحیت کی جنس، جو کہ امکان ہے، ایک عدم ہے جسے علت کی ضرورت نہیں ہے۔

یہ قابل قبول نہیں ہے کہ ایک مشترکہ معلول، مشترکہ علت کا طالب ہو؛ کیونکہ مختلف علل کا اشتراک، متساوی معلولوں میں جائز ہے۔ جیسے آگ، بجلی اور رگڑ، جو تینوں حرارت کے سبب ہیں۔

حدوث اور وجود میں حصر قابل قبول نہیں ہے۔ ان دونوں کے علاوہ، جسم اور عرض کے درمیان کوئی اور مشترکہ امر نہیں ہے۔ کسی اور مشترکہ امر کے وجود سے لاعلمی، اس کے عدم پر دلالت نہیں کرتی ہے۔ اس کے علاوہ، امکان کی شکل میں ایک اور امر کو پیش کیا جا سکتا ہے اور اسے جسم اور عرض کو دیکھنے کے امکان کی علت سمجھا جا سکتا ہے، حالانکہ یہ عدمی ہے؛ کیونکہ دیکھنے کی صحت بھی عدمی ہے۔

یہ قابل قبول نہیں ہے کہ حدوث، علت ہونے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو؛ کیونکہ یہ بیان کیا گیا ہے کہ دیکھنے کی صلاحیت ایک عدمی امر ہے۔ اس کے علاوہ، حدوث کے عدمی ہونے سے بھی یہ مانع نہیں ہوتا ہے؛ کیونکہ حدوث کسی اور وجود کے ساتھ پیش آئے ہوئے وجود سے

عبارت ہے۔ عدم کے ساتھ پیش آئے ہوئے وجود سے نہیں۔

کیوں جائز نہ ہو کہ علت کو وجود بشرط امکان یا وجود بشرط حدوث سمجھا جائے؟ اس بات کو مد نظر رکھتے ہوئے کہ شرط عدمی ہو سکتی ہے۔

یہ تسلیم نہیں کیا جا سکتا کہ وجود مشترکہ ہو؛ کیونکہ ہر چیز کا وجود اس کی حقیقت ہے اور اگر یہ بھی تسلیم کر لیا جائے کہ وجود ممکن ہے، پھر بھی خدائے تعالیٰ کا وجود دیگر وجودات سے مختلف ہے؛ کیونکہ وہ اپنی ذات میں عین حقیقت ہے اور بعض ماہیتوں کے وجود کے لیے علت ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس سے مختلف کوئی اور ماہیت اس چیز کی علت ہو۔

وجودِ حکم کے وقت قبول کرنا ضروری نہیں ہے؛ کیونکہ خدائے تعالیٰ کے بارے میں، اس کی ذات یا اس کی صفات میں سے کوئی صفت اس امر کی مانع ہو سکتی ہے۔ یا یہ کہا جاتا ہے کہ دیکھنے کا حکم کسی شرط پر موقوف ہے، جیسے سامنے ہونا؛ کیونکہ اگر کوئی چیز بینندہ کے سامنے نہ ہو تو وہ اسے نہیں دیکھے گا۔ اور یہ خدائے تعالیٰ کے بارے میں ممتنع ہے، اس لیے اس میں دیکھنے کے حکم کا وجود لازم نہیں آتا۔[18]

13۔ اللہ تعالیٰ حلول سے پاک ہے۔

خواجہ نصیر الدین طوسی اپنی کتاب "تجرید الاعتقاد" میں اس بات پر زور دیتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کسی بھی صورت میں اپنے آپ سے باہر کسی چیز میں حلول نہیں کرتا۔ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ عوام الناس جس حلول کا تصور کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ ایک چیز کسی دوسری چیز پر اس طرح تبعیت کرے کہ اس کا استحکام اس پر منحصر ہو۔ لیکن یہ بات واجب الوجود (یعنی اللہ تعالیٰ) کے بارے میں محال ہے کیونکہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کو کسی اور چیز کی ضرورت ہے اور یہ ضرورت اس کے ممکن الوجود ہونے کا لازمہ ہے، جبکہ اللہ تعالیٰ واجب الوجود ہے اور ممکن الوجود نہیں۔

کچھ عیسائیوں کا خیال ہے کہ خدا حضرت عیسیٰ میں حلول کر گیا تھا، اور کچھ صوفیہ کا خیال ہے کہ خدا عارفین کے جسموں میں حلول کر جاتا ہے۔ طوسی ان دونوں خیالات کو غلط قرار دیتے ہیں۔[19]

14۔ اتحاد سے خدا کا پاک ہونا

خواجہ نصیر الدین طوسی اتحاد کے باطل ہونے پر ایک روشن طریقے سے استدلال پیش کرتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ واجب الوجود ہونا اتحاد کے ساتھ متضاد ہے۔ کیونکہ واجب الوجود کا مطلب ہے کہ کسی چیز کا وجود ضروری ہے، اور وہ ہمیشہ سے موجود رہے گا۔ اگر واجب الوجود کسی اور چیز کے ساتھ متحد ہو جائے، تو وہ دوسری چیز ممکن الوجود ہو جائے گی۔ ممکن الوجود کا مطلب ہے کہ کسی چیز کا وجود ضروری نہیں ہے، اور وہ موجود یا غیر موجود ہو سکتا ہے۔

کسی بھی حکم کو جو ممکن الوجود پر صادق آتا ہے، واجب الوجود پر بھی صادق آنا چاہیے۔ اس کا مطلب ہے کہ اگر واجب الوجود کسی اور چیز کے ساتھ متحد ہو جائے، تو وہ ممکن الوجود بن جائے گا۔ یہ واجب الوجود کی تعریف کے خلاف ہے، کیونکہ واجب الوجود ہمیشہ سے موجود رہتا ہے اور اس کا وجود ضروری ہوتا ہے۔

دوسری طرف، اگر واجب الوجود کسی اور چیز کے ساتھ متحد ہو جائے، تو اتحاد کے بعد دو صورتحال ممکن ہیں:

1. دو موجودات: اگر اتحاد کے بعد دو موجودات باقی رہتے ہیں، تو پھر کوئی حقیقی اتحاد نہیں ہوا۔

2. ایک موجود: اگر اتحاد کے بعد صرف ایک موجود باقی رہتا ہے، تو پھر یا تو واجب الوجود موجود رہتا ہے اور ممکن الوجود مفقود ہو جاتا ہے، یا ممکن الوجود موجود رہتا ہے اور واجب الوجود مفقود ہو جاتا ہے۔

3. کوئی موجود نہیں: اگر اتحاد کے بعد کوئی موجود باقی نہیں رہتا، تو پھر ایک نئی چیز وجود میں آتی ہے۔ لیکن یہ نئی چیز واجب الوجود نہیں ہو سکتی، کیونکہ اس کا وجود ضروری نہیں ہے۔

ان تمام صورتوں میں، اتحاد ممکن نہیں ہے۔ اس لیے، واجب الوجود کا ممکن الوجود کے ساتھ اتحاد نہیں ہو سکتا۔[20]

15۔ حادثاتی محل و موقع سے اللہ کا پاک ہونا

خداوند کا واجب الوجود ہونا، اس بات کی دلیل ہے کہ حوادث اس میں حلول نہیں کر سکتے۔ کیونکہ اگر حادثات خدائے تعالیٰ میں رونما ہوتے تو اس کا مطلب یہ ہوتا کہ واجب الوجود کی ذات میں تبدیلی اور اثر پذیری واقع ہوگی، جو وجوب کے ساتھ مطابقت نہیں رکھتی۔ اس کے علاوہ، اگر حادث کا سبب خداوند کی ذات ہے، تو یہ جان لینا چاہیے کہ اس کی ذات ازلی ہے، اس لیے حادث بھی ازلی ہوگا، حادث نہیں۔ اور اگر واجب الوجود میں حادث کا سبب غیر واجب ہے، تو پھر واجب تعالیٰ غیر کا محتاج ہوگا، جو محال ہے۔ دوسری طرف، اگر وہ حادث صفت کمال ہے، تو واجب الوجود کی ذات اس سے خالی ہونا محال ہے؛ کیونکہ واجب الوجود اپنی ذات میں تمام کمالات کا حامل ہے۔ اور اگر یہ صفت کمال نہیں ہے، تو اس کی ذات کا اس سے متصف ہونا، یہاں تک کہ ایک مخصوص زمانی مقطع میں بھی، محال ہوگا۔[21]

16۔ خدا کا بے نیاز ہونا

واجب الوجود ہونے کا مطلب ہے کہ خداوند متعال کسی بھی چیز کی محتاج نہیں ہے۔ کیونکہ واجب الوجود ہونے کا تقاضا ہے کہ ہر چیز میں غنی اور بے نیاز ہو۔ اگر خداوند کسی اور چیز کا محتاج ہوتا تو دور لازم آتا۔ کیونکہ وہ چیز خود بھی خداوند کی محتاج ہوتی، کیونکہ وہ ممکن ہے (یعنی واجب الوجود نہیں ہے)۔

اگر یہ کہا جائے کہ ایسی چیز دور لازم نہیں آتی، کیونکہ واجب الوجود اپنی ذات اور بعض صفات میں اس چیز سے بے نیاز ہے اور اسی وجہ سے وہ اس چیز میں مؤثر واقع ہو سکتا ہے اور اسے پیدا کر سکتا ہے اور دوسری طرف اس چیز کا محتاج بھی ہو سکتا ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس قول کی بنیاد یہ ہے کہ خدا کی صفات اس کی ذات پر زائد ہیں، جو باطل ہے۔ اس کے علاوہ، اگرچہ اشکال درست ہو، پھر بھی دور رفع نہیں ہوگا۔ کیونکہ وہ ممکن، اسی جہت سے کہ وہ واجب تعالیٰ میں ایک صفت پیدا کرتا ہے، واجب الوجود کا محتاج ہے۔ اور اس صورت میں، دور لازم آتا ہے۔ کیونکہ واجب کا اپنی ذات میں کسی اور چیز کا محتاج ہونا اس کی امکان کا تقاضا ہے اور اسی طرح اس کی صفات میں محتاج ہونا بھی اس کی امکان کا تقاضا ہے، کیونکہ واجب کی ذات اس صفت کے وجود یا عدم وجود پر موقوف ہے، اور دونوں حالتیں اس غیر کے وجود یا عدم وجود پر متفق ہیں۔ لہذا، واجب تعالیٰ غیر پر موقوف ہے اور اس کے نتیجے میں ممکن ہوگا۔

یہ وہ برہان ہے جس پر ابن سینا نے اعتماد کیا ہے۔[22]

17۔ خدا کا لذت اور درد سے بے نیاز ہونا

"فیلسوفان اور متکلمان، خدای متعال کے درد سے پاک ہونے پر متفق ہیں، لیکن اس کے بعد ان کے درمیان اختلاف رائے پیدا ہو جاتا ہے۔ فیلسوفان خدای متعال کے لیے عقلی لذتوں کے اثبات کی طرف مائل ہوتے ہیں۔ ابن سینا کہتے ہیں: "اس لیے، واجب الوجود جو کہ انتہائی کمال، خوبصورتی اور روشنی ہے، اپنی ذات سے، اپنی ذات کے لیے، سب سے بڑا عاشق اور معشوق، اور سب سے بڑا لذت دینے والا اور لذت گیرندہ ہے۔ کیونکہ لذت، موافق کے وصول کے علاوہ، اس جہت سے کہ وہ موافق ہے، کچھ اور نہیں ہے۔[23]

18۔ خواجہ طوسی کا نظریہ

خواجہ نصیر الدین طوسی کی شرح اشارات میں نظریہ ہے کہ شیخ الرئیس نے لفظ "لذت" کو ترک کر کے اس کی جگہ "بہجت" کا استعمال کیا ہے، جس کا اطلاق واجب نخستین اور اس کے بعد آنے والی چیزوں پر جمھور کے نزدیک متعارف نہیں ہے۔ ان کی نظر میں، حقیقی عشق وہی ہے جو کسی محبوب کی شخصی موجودگی کے تصور کی وجہ سے شادمانی ہے۔ اور چونکہ شوق عشق کی لوازمات میں سے ہے اور اکثر اسے عشق سے غلط سمجھا جاتا ہے، اس لیے ابن سینا نے شوق کا بھی ذکر کیا ہے اور کہا ہے: "شوق، اسی شادمانی کو مکمل کرنے کی طرف حرکت ہے اور وہ امر تصور میں نہیں آ سکتا مگر اس صورت میں کہ محبوب ایک طرف حاضر ہو اور ایک طرف غائب ہو۔"

پھر وہ حقیقی عشق کو پہلے متعال ذات کے لیے ثابت سمجھتے ہیں کیونکہ اس میں اس کا مطلب حاصل ہو جاتا ہے، کیونکہ وہ مطلق خوبی ہے اور ذات خود کا ادراک کامل ترین ادراک ہے۔ انہوں نے یہ بھی یاد دلایا کہ شیخ الرئیس نے اس لفظ کے استعمال سے کنارہ کشی نہیں کی، حالانکہ یہ جمھور کے نزدیک نامستعمل تھا، کیونکہ حکیمان الٰہی اور محققین ذوق کے عرف میں اس کا استعمال ہوتا تھا۔ وہ اس بات پر زور دیتے ہیں کہ ابن سینا نے خدای متعال کو شوق سے پاک سمجھا ہے کیونکہ اس سے کچھ بھی پوشیدہ نہیں ہو سکتا اور انہوں نے کہا ہے کہ وہ اپنی ذات کا عاشق ہے، اپنی ذات کا معشوق ہے، بغیر اس کے کہ وقوع میں تعدد پیدا ہو اور وہ دوسروں کا بھی معشوق ہے دوسروں کے ادراک کے مطابق۔[24]

خواجہ نصیر الدین نے اس عقیدے کے حامیوں کے رجحان کو پسند کیا ہے کہ لذت ادراک کے مطابق ہے اور خدای متعال کے حق میں ثابت ہے، کیونکہ وہ کامل ترین وجودات، یعنی اپنی ذات کا ادراک کرنے والا ہے۔ لہذا، وہ اس سے لطف اندوز ہوتا ہے۔ درد، خدای متعال سے نفی کیا گیا ہے اور اس کی وضاحت کی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ درد، ادراک کرنے والا نہیں ہے، جبکہ خدا، کوئی ادراک کرنے والا نہیں ہے جو ناکافی یا ناکامل ہو۔

ان سب باتوں کے پیش نظر، طوسی اس مسئلے میں، نتیجے کے طور پر، فلسفیوں سے اتفاق کرتے ہیں کیونکہ وہ درد کو خدای متعال سے نفی کرتے ہیں اور لذتیں جو مزاج کے تابع ہیں، انہیں بھی نفی کرتے ہیں۔ لیکن عقلی لذت، خدای متعال کے حق میں قائم ہے.[25]

19۔ صفات ثبوتیہ

1۔ خدا کا ازلی ہونا

اگر کسی موجود کی ازلی اور ابدی موجودیت کسی اور موجود پر منحصر ہو، تو اس کی موجودیت اس موجود کے تابع ہوگی اور اس کے عدم وجود سے اس کی علت وجود میں نہیں آئے گی۔ دوسرے لفظوں میں، کسی موجود کا کسی خاص وقت میں معدوم ہونا اس کی ضرورت مندی اور ممکن الوجود ہونے کی علامت ہے، اور چونکہ واجب الوجود خود بخود موجود ہے اور کسی اور موجود کی ضرورت نہیں ہے، اس لیے وہ ہمیشہ موجود رہے گا۔

اس طرح، واجب الوجود کے لیے دو اور صفات ثابت ہوتی ہیں: ایک ازلی ہونا اور دوسری ابدی ہونا۔ بعض اوقات ان دونوں صفات کو "سرمدی" کے نام سے بیان کیا جاتا ہے۔ لہذا، جو بھی موجود عدم یا زوال کی امکان رکھتا ہے وہ واجب الوجود نہیں ہو سکتا اور کسی بھی مادی پدیدہ کے واجب الوجود ہونے کے فرض کی بطلان واضح ہو جاتی ہے۔[26] خواجہ طوسی تجرید الاعتقاد میں فرماتے ہیں: "کسی بھی قدیم موجود کے علاوہ خدا موجود نہیں ہے"۔

اس بات میں متکلمین ان سے اتفاق کرتے ہیں کہ اگر کوئی موجود واجب الوجود ہے، تو مطلوب حاصل ہو جاتا ہے. اور اگر وہ واجب الوجود نہ ہو، تو یہ بات دور اور تسلسل کے محال ہونے کی وجہ سے غلط ہو جاتی ہے.

خواجہ طوسی کے خیال میں، واجب الوجود کا نہ ہونا ممکن نہیں ہے. کیونکہ اگر کسی موجود کا وجود کسی اور موجود سے نہیں ہے، تو وہ کسی اور موجود کی پرواہ کیے بغیر واجب الوجود ہے. لہذا، اس کا نہ ہونا ممکن نہیں ہے.

اسی وجہ سے اسے "باقی" اور "ازلی" اور "ابدی" اور "سرمدی" کہا جاتا ہے. جس طرح اس کی "باقی" ہونے کی صفت اس بات کی دلیل ہے کہ وہ فنا نہیں ہوتا، جیسا کہ ابوالحسن اشعری نے ثابت کیا ہے. کیونکہ وجوب وجود اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ وہ کسی اور موجود کا محتاج نہ ہو۔ لہذا، اگر وہ "باقی" ہونے کی وجہ سے بھی "باقی" ہے، تو وہ اسی "باقی" ہونے کا محتاج ہے اور اس کا ممکن ہونا ممکن ہو جائے گا. لیکن یہ بات درست نہیں ہے. لہذا، یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ خدا "ذاتی طور پر "باقی ہے. کیونکہ وجوب وجود اس کی "سرمدی" ہونے کی دلیل ہے.[27]

2۔ ارادہ

خواجہ نصیر الدین طوسی اپنی کتاب تجرید الاعتقاد میں ارادے کی ایک جامع اور فلسفیانہ تشریح پیش کرتے ہیں۔ وہ اس بات پر زور دیتے ہیں کہ وجود بخشی کی صفت، جو کہ کچھ ممکنات کو وجود عطا کرتی ہے، ایک مخصوص وقت پر ظاہر ہوتی ہے اور یہ اللہ تعالی کی مرضی کی عکاسی کرتی ہے۔ وہ اس سلسلے میں بصری کی مخالفت کرتے ہیں، جو وجود بخشی کو محض انگیزہ قرار دیتے ہیں، جس کا مطلب ہے کہ اللہ تعالی کی علم کو فعل میں موجود مصلحت کے بارے میں علم، اس کی مرضی اور ارادے کے برابر ہے۔ وہ نجار کی بھی مخالفت کرتے ہیں، جو ارادے کی نفی کرتے ہیں اور اسے اللہ تعالی کی قدرت مطلقہ سے عبارت سمجھتے ہیں۔ اس کے علاوہ، وہ اشاعرہ، حنبلی اور جبائیہ کے خیالات کو بھی مسترد کرتے ہیں، جو ارادے کو علم سے زائد ایک صفت مانتے ہیں۔

خواجہ طوسی کا استدلال ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کچھ ممکنات کو وجود بخشا ہے اور کچھ کو نہیں، حالانکہ ان سب کے وجود میں آنے کی صلاحیت ایک جیسی ہے۔ اس لیے، وجود بخشی ضروری طور پر قدرت اور علم کے علاوہ ایک اور صفت سے آتی ہے، کیونکہ قدرت صرف وجود عطا کرتی ہے اور علم صرف ممکنات کے بارے میں علم رکھتا ہے۔ یہ تیسری صفت ہی ارادہ ہے۔

ان کا مزید کہنا ہے کہ کچھ ممکنات کو مخصوص وقت پر وجود بخشا جاتا ہے، حالانکہ اللہ تعالیٰ انہیں کسی بھی وقت وجود دے سکتا تھا۔ اس کا مطلب ہے کہ ایک اور عامل، یعنی ارادہ، وجود بخشی کے وقت کا تعین کرتا ہے۔ یہ ارادہ محض انگیزہ نہیں ہو سکتا، کیونکہ اس سے تسلسل یا تعدد قدیمہ کا مسئلہ پیدا ہوتا ہے، جو واجب الوجود کی وحدانیت کے خلاف ہے۔[28]

3۔ قدرت

کیا پیدائش کرنے والی علت کے لیے کام کرنا یا کام نہ کرنا ممکن ہے؟

ہاں، پیدائش کرنے والی علت کے لیے کام کرنا یا کام نہ کرنا ممکن ہے۔

کیونکہ پیدائش کرنے والی علت کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں:

وہ تمام موثر پہلوؤں کو اپنے اندر رکھتی ہے۔

وہ تمام موثر پہلوؤں کو اپنے اندر نہیں رکھتی ہے۔

اگر علت تمام موثر پہلوؤں کو اپنے اندر رکھتی ہے، تو اس کا نتیجہ ضرور پیدا ہو گا۔ کیونکہ اگر ایسا نہ ہوتا، تو معلول کے پیدا ہونے کی ترجیح کو ایک اور ترجیح دینے والی علت کی ضرورت ہوتی۔ لیکن یہ فرض کے خلاف ہے کہ علت تمام موثر پہلوؤں کو اپنے اندر رکھتی ہے۔

اگر پیدائش کرنے والی علت تمام موثر پہلوؤں کو اپنے اندر نہیں رکھتی ہے، تو اس کا نتیجہ پیدا ہونا ناممکن ہو گا۔ کیونکہ وہ معلول کی مکمل علت نہیں ہو گی۔ اس صورت میں، وہ کام نہ کرنے پر مجبور ہو گی، اور اس طرح مختار نہیں ہو گی۔

خواجہ نصیر الدین طوسی نے اس سوال کا جواب دیتے ہوئے کہا کہ اللہ تعالیٰ ہر کام کرنے پر قادر ہے۔ کیونکہ علت کی عمومیت صفت کی عمومیت کو مستلزم ہوتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ معلول سے قدرت کی تعلق کا مقتضی صرف امکان ہے۔ وجوب اور امتناع کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے۔ لیکن امکان ہر صورت میں موجود ہوتا ہے، اس لیے یہ حکم ثابت ہوتا ہے کہ قدرت کا تعلق درست ہے۔

علت کی عمومیت کا مطلب ہے کہ معلول میں امکان کی عمومیت ہے۔

معلول میں امکان کی عمومیت واجب الوجود علت میں صفت کی عمومیت، یعنی قدرت کو مستلزم ہوتی ہے۔

علامہ حلی، تجرید کے شارح، نے کہا کہ "قادر" وہ ہے جس کے لیے یہ امکان ہو کہ وہ کام کرے یا کام نہ کرے۔ کام نہ کرنا، نہ کرنے کا کام نہیں ہے۔ اس لیے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ نہ کرنا ذات سے نفی ہے اور اس سے کرنے کی صلاحیت اور کام کرنے کا تعلق نہیں ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ کام نہ کرنا کام کے ضد نہیں ہے۔

4۔ عالم ہونا

تمام اہل علم اس بات پر متفق ہیں کہ اللہ تعالیٰ دانا اور عالم ہے، لیکن اس کی دانائی کے ثبوت کے لیے پیش کی جانے والی دلیلوں اور اس بات پر اختلاف رائے ہے کہ کیا یہ دانائی اس کی ذات سے زائد ہے یا خود اس کی ذات ہے۔ اسی طرح خدا کے علم کا جزئیات تک تعلق رکھنے کے بارے میں بھی اختلاف رائے ہے۔

فلاسفہ نے صفت دانائی کے لیے یہ استدلال پیش کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ ایک واجب الوجود اور مجرد ہے جو اپنی ذات کو تعقل کرتا ہے۔ جیسا کہ وہ کلی موجودات کو تعقل کرتا ہے۔ لیکن وہ جزئی واقعات کو بھی کلی طور پر جانتا ہے، یعنی وہ انہیں ان کے عام قوانین کو جاننے کے ذریعے جانتا ہے، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ خود ان کی علت ہے، اور علت کو جاننے سے معلول کو جاننا لازم آتا ہے۔

خواجہ طوسی تاکید کرتے ہیں کہ استحکام اور مطابقت اور مجرد ہونے اور ہر چیز کی اس کی طرف واپسی کی صلاحیت اور طریقہ کار، دانائی کی

دلیلوں میں سے ہیں۔خواجہ نصیر الدین طوسی، جیسا کہ علامہ حلی نے التجرید پر اپنی شرح میں کہا ہے، نے فلسفیوں اور متکلمین کی دلیلوں کو استعمال کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ کی دانائی پر استدلال کیا ہے۔

5۔ دانا اور عالم ہونے کے دلائل

خواجہ طوسی تلخیص المحصل میں کہتے ہیں کہ انسان اور تمام اہل ادیان اس بات پر متفق ہیں کہ اللہ تعالیٰ دانا ہے، لیکن عالم کی استحکام اور مطابقت اس شخص کے لیے واضح اور آشکار ہو جاتی ہے جو تخلیق کی حالتوں میں غور کرتا ہے اور اعضاء کی ساخت اور اعضاء کے فوائد اور فلکوں کی شکل اور روشن آسمانی اجرام کی موجودگی اور ان کی حرکات کا جائزہ لیتا ہے۔ عقل کا حکم ہے کہ یہ چیزیں کسی ایسے شخص سے سر نہیں اٹھاتی ہیں جس کے پاس علم نہ ہو، اور کسی نادان شخص سے جو ایک بار واقع ہو جائے، وہ دہرایا نہیں جاتا۔[29]

دلیل:

صغریٰ: اللہ تعالیٰ واجب الوجود ہے اور جسم اور جسمانی نہیں ہے۔

کبریٰ: ہر مجرد اپنی ذات سے عالم ہے اور غیر ذات سے بھی عالم ہے؛ کیونکہ ہر مجرد کے لیے یہ ممکن ہے کہ وہ اکیلے معقول ہو، اور جو کچھ بھی اکیلے معقول ہو سکتا ہے وہ ممکن ہے کہ غیر ذات سے بھی معقول ہو؛ کیونکہ تعقل اور ادراک کی رکاوٹ مادہ ہے، اور مجرد کے پاس مادہ نہیں ہوتا ہے۔ اور ہر مجرد جو غیر ذات سے معقول ہوتا ہے، وہ اس غیر کا عاقل ہو گا۔[30]

ہر موجود جو واجب و ممکن ہے، ذات متعال کے علاوہ، ممکن ہے اور ہر ممکن، ناگزیر یا از سر آغاز و یا میانجیوں کے ذریعے واجب پر ٹکی ہوتی ہے۔ علم بہ علت، علم بہ معلول کا مستلزم ہے اور خدای متعال، جیسا کہ گزشتہ بیان ہوا، چونکہ واجب الوجود اور مجرد ہے، تو اپنے آپ کو جانتا ہے، پس غیر خود کو بھی جانتا ہے۔

6۔ حیات

متکلمین اور فلسفی اس بات پر متفق ہیں کہ خدای متعال زندہ ہے، اور اس کی عالمیت کو اس کی زندگی کی دلیل کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر عالم کو زندہ ہونا ضروری ہے، اور زندہ ہونا علم کی شرط ہے۔ اور اس استدلال میں وہ محسوس ہونے والی حقیقت پر انحصار کرتے ہیں۔

کچھ متکلمین نے ایک اور دلیل کو ترجیح دی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر خدا کو زندہ ہونے کا وصف نہیں دیا جائے تو لازماً اس کے برعکس وصف دیا جائے گا، اور وہ موت ہے۔ اور موت ایک نقص ہے جو واجب الوجود کے لیے ثابت شدہ طاقت، ارادہ اور علم کے ساتھ قائم نہیں رہ سکتا۔[31]

7۔ سننے اور جاننے والا

یہ دو صفات (سمع و بصر یعنی سننا اور دیکھنا) خدا میں اس طرح نہیں ہیں جیسے جانوروں میں ہوتی ہیں۔ جانوروں میں ان صفات کے لیے مخصوص آلات ہوتے ہیں، جبکہ خدا میں ان آلات کی ضرورت نہیں ہے۔ عقل کے مطابق، یہ صفات خدا کی ذات میں محال ہیں۔ لہٰذا، قرآن و حدیث میں جب خدا کو سننے اور دیکھنے والا کہا جاتا ہے، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ خدا کو ہر چیز کا علم ہے۔ اس طرح، سمع و بصر خدا کے علم کی دو

شاخیں ہیں۔[32]

8۔ متکلم

خدا کے واجب الوجود ہونے کی عمومیت، اس بات کی دلیل ہے کہ آوازیں پیدا کرنے والے آلات جو مراد پر دلالت کرتے ہیں وہ بعض اجسام میں ممکن ہے۔[33]

نتیجہ بحث

برھان سے یہ ثابت ہوا ہے کہ ممکنات کی علت واجب الوجود ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دور اور تسلسل محال ہے۔ واجب الوجود اپنی واجب الوجودیت کے اقتضاء سے سلبی اور ثبوتی صفات کا حامل ہے، اور یہ تمام صفات واجب الوجود کی علت ہونے کی وجہ سے اس میں موجود ہیں۔ یہ صفات اس کی ذات کا حصہ ہیں اور وہ ان صفات کو رکھنے کے لیے کسی اور چیز کا محتاج نہیں ہے۔ یہ صفات اس کی ذات ہی ہیں۔ قرآن کریم بھی انسانوں کی حاجت مندی اور وجودی فقر کا بیان کر کے اس علت بینیاز کی طرف اشارہ کرتا ہے جو واجب الوجود ہے۔ روایات میں بھی خداوند متعال کی صفات کا ذکر ہے جو خدا کے واجب الوجود ہونے کو ظاہر کرتی ہیں۔

حوالہ جات

[1] ابن سینا، الشیخ ابی علی حسین بن عبداللہ 1371، ص 10، الاشارات و التنبیہات، ساتھ شرح نصیر الدین طوسی و شرح الشرح لقطب الدین الرازی. قم: نشر البالغہ.

[2] ایضاً

[3] ایضاً، ص 17

[4] مصباح یزدی، محمد تقی، 1373، ص 75، آموزش عقاید. قم: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی

[5] ایضاً، ص 24

[6] ایضاً، ص 76

[7] ایضاً، ص 77

[8] ایضاً، ص 77

[9] ایضاً، ص 79

[10] طباطبایی، محمد حسین، 1392، ص 77، نھایہ الحکمہ، قم: مرکز مدیریت حوزھای علمیہ

[11] القرآن، صافات، 160

[12] ربانی گلپایگانی، علی، 1396، ص 14، برھان وجوب وامکان در اندیشہ پژوھشگران. بخشھای آیت اللہ سبحانی، مجلہ کلام. پرتال جامع علوم انسانی

[13] مصباح یزدی، محمد تقی، 1373، ص 90، آموزش عقاید. قم: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی

[14] القرآن، فاطر، 15

[15] القرآن، طور، 35

[16] سعیدی مہر، محمد، 1388، ص 60، آموزش کلام اسلامی. قم: کتاب طه

[17] شیخ صدوق، صدوق، 1398، ص 73، التوحید. قم: منشورات جامعه المدرسین

[18] علامہ حلی، حسن بن یوسف، 1392، ص 50، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. قم: مؤسسہ امام صادق.

[19] ایضاً، 1392، ص 39

[20] ایضاً، 1392، ص 39

[21] ایضاً، 1392، ص 41

[22] ایضاً، 1392، ص 43

[23] ابن سینا، الشیخ ابی علی حسین بن عبداللہ 1371، ص 1005، الاشارات والتنبیهات، ساتھ شرح نصیر الدین طوسی وشرح الشرح لقطب الدین الرازی. قم: نشر البلاغه

[24] ایضاً

[25] علامہ حلی، حسن بن یوسف، 1392، ص 40، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. قم: مؤسسہ امام صادق

[26] مصباح یزدی، 1373، ص 45

[27] علامہ حلی، حسن بن یوسف، 1392، ص 34، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. قم: مؤسسہ امام صادق

[28] ایضاً، 1392، ص 30

[29] ایضاً، 1392، ص 20

[30] ایضاً، 1392، ص 21

[31] ایضاً، 1392، ص 29

[32] ایضاً، 1392، ص 32

[33] ایضاً، 1392، ص 33