International Journal of Islamic Studies & Culture ISSN- 2709-3905
http://ijisc.com.pk/index.php/IJISC/issue/view/192 PISSN2709-3891
(Volume.3, Issue.3 (2023)
(July - September)

Philosophical Approach to the Study of Religion: an Analytical Study

مطالعہ مذہب کا فلسفیانہ اسلوب: ایک تجزیاتی مطالعہ

فرمان علی

ذبیح الرحمٰن

حافظ امیر حمزہ

اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ علوم اسلامیہ، رفاہ انٹر نیشنل یونیورسٹی، اسلام آباد۔

اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ علوم اسلامیہ، رفاہ انٹر نیشنل یونیورسٹی، اسلام آباد۔

لیکچرر، شعبہ جنرل سٹڈیز، یونیورسٹی آف سینٹرل پنجاب، لاہور۔

Abstract

This essay aims to examine the contributions of religious philosophers within the field of the philosophy of religion. The exploration of religious themes, beliefs, practices, and concepts within philosophy is not a recent development; it has been a significant area of inquiry in philosophy since the early days of pre-Socratic philosophy. However, in the early history of religious philosophy, the focus was rather limited, primarily addressing arguments for and against the existence of God, His attributes, the issue of free will versus determinism, and matters concerning the afterlife. In modern times, the scope has expanded to encompass a broader range of topics, including environmental concerns, non-theistic religions, religious language, religious pluralism, and more. This analysis concludes that the philosophy of religion does not seek to prove the doctrines of any single religious tradition; instead, it aims to comprehend each religious tradition within its unique socio-historical context and subject these religious themes to philosophical inquiry.

Keywords: Philosophy of religion, open theism, religious language, problem of suffering, pluralism, determinism and free will.

1. تعارف

فلسفۂ مذہب، مذہب کی حقیقت اور فطرت کے فلسفیانہ مطالعے کا نام ہے۔ مذہب کے فلسفیانہ مطالعے میں مذہب کے تصورات، عقائد، عبادات، اصطلاحات، استدلال اور مذاہب کے پیروکاروں کے اعمال کا محتاط تجزیہ شامل ہے۔ مذہب کا فلسفیانہ مطالعہ کسی بھی طرح سے کوئی نئی کوشش نہیں ہے، یہ مشرق اور مغرب دونوں میں ابتدائی دور سے فلسفے کا بنیادی اور اہم موضوع رہا ہے۔[1] یونانی فلسفی چاہے ان کا تعلق قبل از سقراط زمانے سے ہو یا بعد از سقراط زمانے سے، مذہبی مباحث ان کے فلسفے کا بنیادی جزو رہا ہے۔ بعد ازاں مسلمان جو کہ یونانی علوم کے یورپ سے نکالے جانے کے بعد اس کے وارث بنے، تو انہوں نے اس پر باقاعدہ ایک منظم مذہبی فلسفہ جسے "علم الکلام" کا نام دیا جاتا ہے، کی بنیاد رکھی۔ یورپ کی نشاۃ ثانیہ کے زمانے میں جب یونانی فلسفہ مسلمانوں کے ذریعے مغرب میں پہنچا تو مسیحی الہیات دانوں نے ارسطو کے فلسفہ پر مدرسی مسیحی علم کلام (Scholasticism) کی بنیاد رکھی، جس نے مسیحی فکر کی پیدائش میں نمایاں کردار ادا کیا۔[2] تاریخی طور پر الہامی مذاہب ہی فلسفہ مذہب کی توجہ کا مرکز رہے، اور اس میں کائنات کے مبدا و معاد، خدا کا اثبات وصفات، جنت و دوزخ، انسانوں اور فرشتوں میں تفاضل کی بحث، خیر و شر وغیرہ جیسے موضوعات شامل تھے۔ موجودہ زمانے میں مطالعۂ مذاہب کے اس اسلوب میں وسعت پیدا ہوئی ہے اور

دیگر مذہبی روایات کے مطالعے کو بھی اسلامی علم الکلام میں شامل کرنے کی تجاویز دی جارہی ہیں اور یہ دعوی کیا جاتا ہے کہ جدید فلسفۂ مذہب کسی ایک مذہب کو سامنے رکھ کر تشکیل نہیں پا سکتا، دیگر ادیان کی شمولیت اس کے لئے ناگزیر ہے۔ مزید برآں فلسفۂ خیر وشر موجودہ دور میں دوبارہ ابھر کر سامنے آرہا ہے اور الحاد جدید اسے نوجوانوں کو اپنی طرف راغب کرنے لے لئے ایک ٹول کے طور پر استعمال کر رہا ہے۔ الحاد جدید پر کی گئی ایک تحقیق کے مطابق پاکستان کے پڑھے لکھے نوجوانوں کا ایک طبقہ، فلسفہ خیر وشر کے مسئلہ کی وجہ سے الحاد کی طرف جارہا ہے۔[3]
المختصر، جدید مطالعۂ مذہب کا فلسفیانہ اسلوب مختلف مذہبی موضوعات کو اپنے اندر سموتا ہے مگر اس مضمون کی تحدید کے پیش نظر، پانچ بنیادی موضوعات کا احاطہ کیا گیا ہے، مذہبی عقائد اور زبان، مذہبی تکثیریت، فلسفیانہ الہیات، خدا کے وجود اور عدم وجود سے متعلق دلائل اور فلسفۂ خیر وشر۔

2. مذہبی عقائد اور زبان

بیسویں صدی کے فلسفہ سائنس میں یہ مسئلہ بہت نزاع کا باعث رہا ہے کہ سائنس اور دیگر علوم بالخصوص مابعد الطبیعیات میں کیا فرق وامتیاز ہے۔ منطقی اثباتیت کے فلسفیانہ دبستان نے مابعد الطبیعیات کو رد کرنے کی خاطر ایک ایسی زبان کی تشکیل کا بیڑہ اٹھایا جس کی مدد سے سائنس کو مضبوط بنیادوں پر استوار کیا جائے۔ ان کے نزدیک مابعد الطبیعیات لغو اور بے معنی گفتگو کے سوا اور کچھ نہیں۔[4] ۱۹۲۰ عیسوی کے آواخر میں مغرب میں ایک نئی فلسفیانہ فکر، منطقی اثباتیت (Logical positivism) کی ابتداء ہوئی۔ منطقی اثباتیوں نے سائنس کو مابعد الطبیعیات سے ممیز کرنے کے لئے زبان کا سہارا لیا اور مابعد الطبیعیات کو منطقی بنیادوں پر رد کر دیا۔ اس مقصد کے حصول کی خاطر انھوں نے ایک مخصوص نظریہ معنی وضع کیا۔ ان کا نظریہ تھا کہ صرف دو قسم کے جملے بامعنی ہوتے ہیں جنھیں وہ تحلیلی اور ترکیبی قضایا کا نام دیتے ہیں۔ تحلیلی قضایا منطق اور ریاضی میں استعمال ہوتے ہیں اور وہ اپنی ساخت کے اعتبار سے صدق وکذب کے حامل ہوتے ہیں۔ مثلاً یہ قضیہ کہ "کل بارش ہوگی یا کل بارش نہیں ہوگی" اپنی نحوی ساخت کی بناپر صادق ہے۔ کوئی ایسی ممکنہ صورت حال نہیں ہوسکتی جس میں یہ جملہ کاذب ہو۔ جملے میں بیان کیے گئے دونوں متبادلات میں سے کوئی ایک بھی واقع ہو جائے تو جملہ سچ ثابت ہو جائے گا۔ اس کی صداقت جاننے کے لئے ہمیں کسی تجربے اور مشاہدے کی ضرورت نہیں۔ اس کے برعکس یہ جملہ کہ "یہ میز سیاہ ہے اور یہ میز سیاہ نہیں ہے" ہر حال میں کاذب ہوگا کیونکہ یہ تناقض ہے۔ ان دونوں اقسام کے جملے چونکہ اپنی نحوی ساخت کی بناپر صادق یا کاذب ہوتے ہیں اس لیے وہ ہمیں کائنات کے بارے میں کچھ نہیں بتاتے نہ ہمارے علم میں کسی قسم کا اضافہ کرتے ہیں۔[5]
دوسری قسم ترکیبی جملوں کی ہے جو ہمیں کائنات کے بارے میں کوئی خبر دیتے ہیں۔ مثلاً "زمین گول ہے"؛ "سیارہ زحل کے نو چاند ہیں" وغیرہ وغیرہ۔ منطقی اثباتیوں کا کہنا ہے کہ ان جملوں کے صدق وکذب کو جاننے کا معیار حسی تجربہ ہے۔ اگر کوئی حسی تجربہ ان کی تائید کرے گا تو وہ صادق ہوں گے بصورت دیگر کاذب۔ اس تحریک کا بنیادی دعوی "اصول تصدیق پذیری" (Verification principle) پر مبنی تھا۔ ان کے خیال میں وہی جملہ بامعنی ہوگا جس کی تصدیق کرنے والا کوئی تجربہ موجود ہو۔ مابعد الطبیعیاتی جملے اس بنا پر بے معنی ہوتے ہیں کہ

ان کی تصدیق کسی حسی تجربے سے نہیں کی جاسکتی۔[6] مثلاً مابعد الطبیعیاتی جملہ کہ "خدا ایک ہے" ایک ناقابل تصدیق بیان ہے کیونکہ اس کی تصدیق نہیں کی جاسکتی۔ نتیجتاً منطقی اثباتیت پسندوں نے تمام مافوق الفطرت عقائد اور اس پر مبنی زبان کا رد کر دیا کیونکہ ان عقائد کو حواس کے ذریعے ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ مطالعۂ مذاہب میں فلسفیانہ اسلوب ایک علمی منہج کے اسلوب کی حیثیت سے شک کی نگاہ سے دیکھا جانے لگا۔[7]

تاہم جنگ عظیم دوئم کے بعد منطقی اثباتیت کے فلسفے کو اندرونی اور بیرونی دونوں اطراف سے شدید تنقید کا سامنا کرنا پڑا، اور بہت سے منطقی اثباتیوں نے یکسر متضاد رویہ اختیار کرتے ہوئے اس فلسفے کو غلط قرار دے دیا۔ مثلاً اے۔ جے آئر (A. J. Ayer, 1910-89) جو کہ ایک مشہور اثباتیت پسند (Positivist) تھے، اثباتی فلسفے سے متعلق ایک سوال کے جواب میں مسکراتے ہوئے کہا کہ "تقریباً تمام کا تمام اثباتی فلسفہ غلط تھا"۔[8] کارل پوپر (Karl Popper, 1902-94) کا کہنا ہے کہ اصول تصدیق پذیری نہ صرف مابعد الطبیعیات کو رد کرنے میں ناکام ہے بلکہ اس کے نتیجے میں سائنس رد ہو جاتی ہے کیونکہ وہ سائنس کے وہ جملے جو قوانین فطرت کو بیان کرتے ہیں انہیں حسی طور پر ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ اب اگر قوانین فطرت کو بیان کرنے والے قضایا بے معنی قرار پائیں گے تو پوری کی پوری سائنس ہی بے معنی ہو جائے گی۔[9]

آسٹریائی فلسفی لڈوگ وٹگنسٹائن Ludwig Wittgenstein (1889– 1951) کے فلسفیانہ مباحث کی بدولت منطقی اثباتیت کی جڑیں مزید کمزور ہوئیں اور دیگر فلسفیوں جیسے الوین پلانتینگا (Alvin Plantinga)، ریچارڈ سوئینبرن (Richard Swinburne)، جان ھیک (John Hick) جیسے بڑے فلسفیوں کی کاوشوں سے مذہبی تصوارت سے متعلق فلسفیانہ مباحث کا مذہبی بحثوں میں دوبارہ احیاء ممکن ہو پایا۔ منطقی اثباتیت کے خاتمے کے ساتھ ہی فلسفے میں دو بڑے مکاتب فکر پیدا ہوئے، ایک حقیقت پسند (Realists) اور دوسرے غیر حقیقت پسند (Non-realists)۔ غالباً مذہبی پیروکاروں کی ایک غالب اکثریت مذہبی حقیقت پسند کی پوزیشن پر کھڑی تھی، جس سے مراد یہ ہے کہ ان کے عقائد حقیقی طور پر موجود حقیقتوں سے متعلق ہیں۔ مثال کے طور پر مذہب کا خدا، برہمن یا یہواہ سے متعلق دعوی اس بنیاد پر درست ہے کہ مذہبی زبان میں یہ الفاظ ایک مافوق الفطرت ذات کے وجود کے لئے ہی وضع کیے گئے ہیں۔ ایک دوسری جماعت، اگرچہ وہ اقلیت میں تھی، یہ نظریہ رکھتی تھی کہ مذہبی مدلولات بیرونی دنیا میں موجود کسی مافوق الفطرت وجود کے لئے نہیں ہیں بلکہ مذہب ایک سراب ہے اور اور مذہبی عقائد اس سراب کا ظہور ہیں۔ مثال کے طور پر سگمنڈ فرائڈ (Sigmund Freud, 1856-1939) کے نزدیک خدا کا تصور محض باپ کی تصویر کا عکس ہے۔ سگمنڈ فرائڈ کے علاوہ دیگر عدم اثباتیت پسند فلاسفر مذہب کے لئے قدرے نرم گوشہ رکھتے تھے جیسا کہ لڈوگ وٹگنسٹائن جیسے فلسفی۔ وٹگنسٹائن نے مذہبی تصورات کا ایک گہرا مطالعہ کیا۔ وٹگنسٹائن کا خیال ہیں کہ زبان ایک جامد ڈھانچے کا نام نہیں ہے، اور نہ ہی زبان حقیقت کی تصویر پیش کرتی ہے بلکہ زبان کچھ سرگرمیوں کا مجموعہ ہے، جہنیں وٹگنسٹائن "لینگویج گیم" کا نام دیتا ہے۔ مثلاً زبان کی تدریس میں کسی بھی سیکھنے والے کو اس کے سیاق میں کلمات کا جواب دینا ہوتا ہے،

اور اس میں کلام اور افعال بیک وقت عمل میں آتے ہیں، اور بہت سی حالتوں میں لفظ کے مطلب کا تعین اسکے استعمال کی کیفیت سے ہوتا ہے۔ چنانچہ جب خدا، نروان یا برہمن کا لفظ بولا جاتا ہے تو ان الفاظ کی مراد اپنے مدلولات کی محض نشاندہی کرنے سے کہیں زیادہ ہوتی ہے۔ مذہب کی "لینگویج گیم" مذہبی پیروکاروں کی مذہبی رسومات کا معکوس ہیں، چنانچہ مذہبی دعووں کو حقیقت کے ادراک کی لفظی تصویر کے طور پر نہیں لینا چاہیے، بلکہ حقیقت ان الفاظ سے بہت آگے کا نام ہیں۔[10]

مذہبی غیر حقیقت پسند اکثر مذہبی حقیقت پسندوں پر تنقید کرتے ہیں کہ حقیقت پسند فلسفی کسی بھی مذہب میں معروضی سچائی کے متعلق شواہد مہیا کرنے میں مکمل طور پر ناکام رہے ہیں؛ چاہے وہ دلائل خدا کے وجود سے متعلق ہوں یا تجسیم واوتار سے متعلق۔اس کے برعکس مذہبی غیر حقیقت پسند اس طرف مائل نظر آتے ہیں کہ جب ایک مذہب کی حقیقت کو جاننے کے لیے ٹھوس شواہد موجود نہیں ہیں تو مذہبی حقائق اور عقائد کو جاننے کا بہتر اسلوب ان کی غیر حقیقت پسندانہ تفہیم ہی ہے۔مذہبی غیر حقیقت پسندوں کی طرف سے اٹھایا جانے والا ایک نقطہ یہ بھی ہے کہ مذہبی عقائد، انکشافات، اور رسومات ایک خاص سماجی سیاق میں وقوع پزیر ہوتے ہیں، اور وہ انسانی زبان اور تصورات رکھتے ہیں۔ لہذا تمام مذہبی دعوے ایک خاص سیاق (Context) میں محدود ہوتے ہیں اور انہیں اس خاص سیاق میں ہی رکھ کر سمجھا جا سکتا ہے۔ حقیقت پسند ان نکات پر ایک دوسرے انداز سے روشنی ڈالتے ہیں۔ جہاں تک اس اعتراض کا تعلق ہے کہ مذہبی عقائد کو ثابت کرنے کے لئے ٹھوس منطقی دلائل نہیں دیئے جا سکتے، اس پر کچھ حقیقت پسند متفق ہیں، تاہم وہ یہ دعوی کرتے ہیں کہ مذہب کو اپنے دعووں کو ثابت کرنے کے لئے کسی دلیل یا جواز کو پیش کرنے کی قطعاً کوئی ضرورت نہیں کیوں کہ مذہب کا تعلق ایمان سے ہے نہ کہ شواہد سے۔اس کے برعکس کچھ حقیقت پسند اس سے متفق نظر نہیں آتے اور وہ یہ دعوی کرتے ہیں کہ جب ایمان مذہب کا ایک لازمی جزء ہے، تو کائنات کے اندر ایسے شواہد موجود ہونے چاہیں اور ہیں بھی جو مذہب کے وجود اور اس کے متعلقات کو ثابت کرنے کے لئے کافی ہیں۔ جہاں تک اس سوال کا تعلق ہے کہ مذہبی عقائد ایک خاص سماجی سیاق میں وقوع پزیر ہوتے ہیں تو بعض حقیقت پسند یہ جواب دیتے ہیں کہ مذہبی حقائق حقیقت پر مبنی ہیں اور انہیں ثابت کرنے کے لئے متعدد معروضی حوالے موجود ہیں۔[11]

3.مذہبی تکثیریت

تاریخی طور پر قدیم فلسفہ مذہب، اہل مذہب نے اپنی اپنی مذہبی روایت کو سامنے رکھ کر تشکیل دیا۔ مغرب میں یہ دین عیسوی کی روایت کی روشنی میں تشکیل پایا اور مسلم دینا میں دین محمدی کی روایت کو سامنے رکھ کر تشکیل دیا گیا۔ مختصر یہ کہ مغرب اور اسلامی دنیا میں فلسفہ مذہب کی روایت محض الہامی ادیان کو سامنے رکھ کر ہی تشکیل پائی اور اس کے مباحث بھی انہی موضوعات تک محدود تھے جن کا ان مذاہب کے پیروکاروں کو سامنا تھا۔ مثلا، مسلم "علم الکلام" میں مقصدی حیثیت سے صرف کائنات کے مبدا و معاد سے بحث کی جاتی ہے، یعنی خالق تعالی شانہ کی ذات وصفات اور معاد کے مسائل ہی زیر بحث آتے ہیں۔ الہیات کے سلسلے میں جو مسائل زیر بحث آتے ہیں، وہ مندرجہ ذیل ہیں: خدا تعالی کا اثبات، مسئلہ توحید صفات خداوندی کا بیان، صفات سلبیہ کا بیان، معاد کے سلسلے میں برزخ کے احوال، جنت ودوزخ، حشر ونشر، جزاوسزا

اور علامات قیامت۔ علاوہ ازیں مبادیات اور ملحقات کے طور پر کچھ مسائل سے بھی بحث کی جاتی ہے۔ مبادیات کے طور پر جو مسائل زیر بحث آتے ہیں وہ یہ ہیں: علم کلام کے آغاز کی تاریخ، قدماء اور متاخرین کے علم کلام کا فرق، حقائق اشیاء کا اثبات اور متشککین کا رد، اسباب علم کا بیان، عقل والہام کی بحث اور حدوث عالم۔ تتمہ کے طور پر جو مسائل زیر بحث آتے ہیں ان کی اجمالی فہرست مندرجہ ذیل ہے: رسالت کی بحث، معراج کا مسئلہ، ملائکہ کا بیان، معجزات اور کرامتوں کا اثبات، امامت کبری کا مسئلہ، صحابہ کرام رضی اللہ تعالی عنہم میں فضیلت کی ترتیب، خلافت راشدہ کی ترتیب، عدالتِ صحابہ رضی اللہ تعالی عنہم کا ذکر، مجتہد سے خطا ہو سکتی ہے، انسانوں اور فرشتوں میں تفاضل کی بحث، کوئی ولی کسی نبی کے مرتبے کو نہیں پہنچ سکتا، عشرہ مبشرہ رضی اللہ تعالی عنہم کا بیان، ایمانیات کی بحث، اہل کبائر کا حکم اور ہر مسلمان کا جنازہ پڑھا جائے گا، خواہ وہ نیک ہو یا فاسق وغیرہ وغیرہ۔[12]

مگر اب دنیا ایک گلوبل ویلج کی حیثیت اختیار کر چکی ہے لہذا کسی ایک سیاق یا مذہبی روایت کے نتیجے میں پیدا ہونے والا فلسفہ مذہب کی قدیم صورت کسی بھی طرح جدید معاشرے کی ضرورت کو پورا کرنے کے لئے ناکافی ہو سکتا ہے۔ ایک تکثیری معاشرے میں عام ذہن کسی ایک مذہب کی حقانیت پر اصرار اور باقی مذاہب کے رد وابطال کو پسند نہیں کرتا۔ فقط ایک ہی مذہبی عقیدے کو سچا سمجھنا مذہبی جنون سمجھا جاتا ہے اور یہاں تکثیریت کے اس فلسفے کو قبول عام حاصل ہے، جس میں سماج یا معاشرے کو شربت کے ایک ایسے جار سے تشبیہ دی جاتی ہے کہ مختلف مشروبات مل کر اور اپنا منفرد رنگ و مزا کھو دیتے ہیں اور پھر ایک نیا رنگ اور نیا مزا پیدا کرتے ہیں۔[13] اس معاشرتی اور مذہبی تکثیریت کے عہد میں ضروری ہے کہ تمام مذہبی روایات کو سامنے رکھ کر جدید فلسفۂ مذہب تشکیل دیا جائے۔ جیسا کہ سعید احمد پالن پوری، سابق مہتم دارالعلوم دیوبند لکھتے ہیں "پہلے علم الکلام مسلم فرقوں کو سامنے رکھ کر ترتیب دیا گیا تھا اب اس بات کی ضرورت ہے کہ نئے علم الکلام کی تشکیل مذاہب عالم کو پیش نظر رکھ کر کی جائے"۔[14] شرقی مذاہب اور تقابل نے نہ صرف غیر الہامی مذاہب کی گہری تفہیم میں اپنا کردار ادا کیا بلکہ اختلافات کو بھی اجاگر کیا۔[15]

فلسفہ مذہب کی روایت میں الہامی مذاہب کے ساتھ ساتھ دیگر مذاہب کی روایات کا مطالعہ کرنے سے جو بنیادی سوال پیدا ہوا وہ یہ تھا کہ ان مذاہب کا مطالعہ کرنے والا عقائد میں پائی جانے والی تکثیریت کو کس طرح بیان کریں۔ اس سوال کا جواب مختلف انداز میں دیا گیا۔ اول یہ کہ صرف ایک ہی مذہب سچا ہے اور اخروی نجات صرف ایک ہی مذہب میں موجود ہے۔ مثلا کیتھولک چرچ کا قبل از ویٹیکن دوئم (1962-65) نظریہ کہ تمام غیر مسیحی کافر ہیں اور چرچ سے باہر نجات موجود نہیں۔ اس کے برعکس اشتمالیت پسند (Inclusivist) مفکرین ہر مذہب میں جزوی سچائی کو تسلیم کرتے ہیں لیکن حقیقی سچائی کا منبع ایک ہی مذہب کو قرار دیتے ہیں۔[16] ان دونوں کے برعکس کچھ مذہبی تکثیریت پسندوں کے نزدیک مذہب میں عقائد اتنے اہم نہیں جتنا کہ مذہبی تجربہ اور بنیادی مذہبی روایات مساوی سطح پر حقیقت کا اظہار ہیں۔ اس فلسفیانہ فکر کے بانی جان ہیک ہیں۔ ان کا دعویٰ ہے کہ کچھ لوگ حقیقت کا تجربہ اور فہم شخصی طور پر کرتے ہیں اور اسے یہواہ، اور اللہ کا نام دیتے ہیں، کچھ اس حقیقت کا ادراک غیر شخصی انداز میں کرتے ہیں جیسا کہ ہندو حقیقت کو "نیر گونا برہمن" (Nirguna

(Brahman)کا نام دیتے ہیں۔ ہندومت کا یہ نظریہ وحدت الوجود کی مختلف شکلوں میں ظاہر ہوتا ہے،اس نظریہ کے مطابق خدا روشنی کی طرح مبہم، بے کراں اور ہر جگہ سرایت کرنے والے عنصر کے طور پر خیال کیا جاتا ہے، بجائے اسکے کہ اسے ایک ذات کے طور پر تسلیم کیا جائے۔[17]

اس فکر کی مزید وضاحت کے لئے ان چار اندھوں کی مثال دی جاتی ہیں جنھوں نے ہاتھی کو کبھی دیکھا نہیں تھا انہیں موقع دیا گیا تو پہلے اندھے شخص وہ ہاتھی کی ٹانگ کو اپنے ہاتھوں سے چھوا تو اس کو لگا کہ ہاتھی کھمبے جیسا ہوتا ہے۔ دوسرے اندھے شخص نے ہاتھی کی سونڈ پر ہاتھ پھیرا تو اس کو لگا کہ ہاتھی پانی کی مشک کی طرح کا ہوتا ہے اور تیسرے اندھے شخص نے ہاتھی کے پیٹ پر ہاتھ پھیرا تو اسے لگا کہ ہاتھی اور بھینس میں کوئی فرق نہیں چوتھے اندھے نے ہاتھی کے پاؤں پر ہاتھ پھیرا تو اسے گھوڑے سے مشابہہ قرار دیا۔ ہم سب اندھے اپنی نامکمل تصویر اور تعبیر کو ہی درست سمجھتے ہیں حالانکہ اندھے پورا منظر دیکھ ہی نہیں پاتے۔ جان ہیک یہ دعوی کرتے ہیں کہ ہمارے عقائد اور تصورات ایک خاص قسم کے ثقافتی سیاق میں تشکیل پاتے ہیں جو کہ کسی بھی طرح نہیں اور نہ ہی حقیقت کا مکمل ادراک ہمارے سامنے پیش کرتے ہیں۔[18]
ہیک یہ دعویٰ کرتے ہیں حقیقت ایک ناقابل بیان اور انسانی ادراک سے ماوراء ایک مظہر ہے۔تاہم اسے مختلف روحانی تجربات، رسومات اور زبان کے مختلف پیراوں میں بیان کرنے کی کوشش کی جاسکتی ہے۔

مذہبی تکثیریت(Religious pluralism)کی فکر پر سب سے بنیادی اعتراض یہ ہے کہ یہ فکر تمام مذہبی روایات میں حقیقتِ مطلقہ کے تصور کی موجودگی کو یکساں درست اور مستند تسلیم کرتی ہے اور یہ کہ ہر مذہبی روایت میں موجود حقیقت مطلقہ کا تصور ان کے پیروکاروں کی اخروی نجات کے لئے کافی ہے۔ان میں سے کسی کو بھی دوسرے مذہبی روایت پر کسی قسم کی کوئی فوقیت حاصل نہیں۔ لیکن مذہبی تکثیریت پسندوں کا یہ نظریہ اپنے اندر ایک داخلی تضاد پر مبنی ہیں، کیونکہ جب اس کے حمایتی یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ مذہبی تکثیریت صرف ان کا یہ نظریہ ہی مذہب کی درست تفہیم ہے تو وہ اپنے ہی دعویٰ کی خود سے نفی کر رہے ہوتے ہیں۔[19]

ہیک کے مطابق تکثیریت "سچائی" ہے،اس لیے تمام مذاہب کے لیے ضروری ہے کہ وہ اپنی "سچائی" کو تکثیریت کی سچائی کے مطابق ڈھال لیں۔ جس کے لیے انہیں اپنے عقائد میں بنیادی تبدیلیاں کرنی پڑیں گی۔ہیک کے بر عکس سید حسین نصر، مذہبی تکثیریت کا ایک مختلف تصور رکھتے ہیں۔ نصر کے ہاں تکثیریت کسی نئی حقیقت مطلقہ کی دریافت نہیں ہے بلکہ سچائی الہامی سچائیوں سے عبارت ہے ہمارا کام بس ایسی کسی بھی سچائی کے سامنے عاجزی اختیار کرنا اور اس کو تبدیل کیے بغیر قبول کرنا ہے۔ نصر کے ہاں مذہبی فلسفیوں کا مقصد سچائی کی ایجاد نہیں بلکہ اس پر اس طرح سے غور وخوض کرنا ہے جس طرح وہ ہے۔[20]

مذہبی تکثیریت کو بیان کرنے کا ایک دوسرا پہلو "مذہبی اضافیت" (Religious relativism) کا نظریہ ہے۔اس نظریہ کے مطابق کسی بھی مذہب کی حقانیت اس کے ماننے والوں کے اضافی ورلڈ ویو کے نتیجے میں پیدا ہوتی ہے۔ مختلف مذہبی روایات ایسے تجربات اور یکسر مختلف ورلڈ ویوز کے نتیجے میں معرض وجود میں آتی ہیں جو ایک دوسرے سے متصادم نہ بھی ہوں تو متضاد ضرور ہوتی ہیں۔ مذہبی

اضافیت کے نظریہ میں شخصی ورلڈ ویو اس بات پر مبنی ہوتا ہے کہ اس نے حقیقت مطلقہ کا تجربہ وادراک کیسے کیا ہے۔ یہاں مذہبی تکثیریت اور مذہبی اضافیت پسندی میں جو بنیادی فرق پیدا ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ مذہبی اضافیت پسندوں کے ہاں حقیقت مطلقہ (Absolute Reality) ہی ایک اضافی شے قرار دے دی جاتی ہے۔[21]

اگرچہ مذہبی اضافیت مذہبی لوگوں کے بین العقائد اختلافات کی ایک بہتر تفہیم ہے، تاہم اس کی بنیادی خامی یہ ہے کہ یہ نظریہ صحیح عقیدے کی وضاحت سے خالی ہے۔ مثال کے طور پر مسلمانوں کا یہ ماننا نہیں ہے کہ اللہ تعالی کی ذات اپنے ایک خاص تاریخی یعنی اسلامی سیاق میں ہی واحد برحق ذات ہے، بلکہ وہ یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ تاریخ کے ہر سیاق میں اللہ تعالی ہی واحد اور برحق ذات ہے۔ اسی طرح دیگر مذاہب کے ماننے والوں کے ہاں بھی ان کے مذہبی عقائد اپنی قطعیت میں درست ہیں نہ کہ ایک خاص سیاق میں۔ اسی بنا پر دنیا کے بڑے مذاہب کے ماننے والے اپنی فطرت میں ایک ہی مذہب کے درست ہونے کے قائل رہے ہیں جس سے مذہبی اختلافات کو بیان کرنے کا ایک نیا نقطہ نظر سامنے آتا ہے۔ اس نقطہ نظر کے حامی ایک ہی مذہب کے عقائد کو درست تسلیم کرتے ہیں اور اس مذہبی روایت سے متضاد عقائد کو غلط قرار دیتے ہیں۔ مثال کے طور پر اگر اسلام کا تصور خدا درست ہے تو ہندومت کا تصور خدا لازمی طور پر غلط تھا۔[22] لیکن اس سے مراد یہ نہیں ہے کہ اپنے علاوہ دوسری مذہبی روایت کو غلط قرار دینے والے کسی مذہبی مکالمہ کے قائل نہیں بلکہ ان کا مقصد اس بات پر زور دینا ہے کہ مذاہب کے درمیان اختلافات ایک حقیقت ہیں اور انہیں مذہبی اضافیت یا مذہبی تکثیریت جیسے فلسفوں سے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ مثلاً قرآن کی سورۃ العنکبوت کی آیت نمبر ۴۶ میں اہل کتاب کے ساتھ مکالمہ کے اصول بیان کئے گئے ہیں۔ ارشاد باری تعالی ہے، ترجمہ:

اور اہل کتاب سے بحث نہ کرو مگر عمدہ طریقہ سے، سوائے اُن لوگوں کے جو اُن میں سے ظالم ہوں، اور اُن سے کہو کہ: ہم ایمان لائے ہیں اُس چیز پر بھی جو ہماری طرف بھیجی گئی ہے اور اُس چیز پر بھی جو تمہاری طرف بھیجی گئی تھی، ہمارا خدا اور تمہارا خدا ایک ہی ہے اور ہم اُسی کے مسلم (فرماں بردار) ہیں۔[23]

اسی طرح قرآن کی سورہ آل عمران کی آیت ۶۴ میں اہل کتاب کے ساتھ مکالمہ کا ذکر کیا گیا ہے۔ اس آیت نے موجودہ زمانے میں مسلم دنیا میں اہل مذاہب کے درمیان مکالمہ کے فضا کو قائم کرنے میں بڑی اہمیت اختیار کر لی ہے۔ ارشاد باری تعالی ہے، ترجمہ:

کہو: "اے اہل کتاب! آؤ ایک ایسی بات کی طرف جو ہمارے اور تمہارے درمیان یکساں ہے یہ کہ ہم اللہ کے سوا کسی کی بندگی نہ کریں، اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہرائیں، اور ہم میں سے کوئی اللہ کے سوا کسی کو اپنا رب نہ بنا لے" اس دعوت کو قبول کرنے سے اگر وہ منہ موڑیں تو صاف کہہ دو کہ گواہ رہو، ہم تو مسلم (صرف خدا کی بندگی و اطاعت کرنے والے) ہیں۔[24]

اوپر بیان کی گئی دونوں آیتوں سے یہ بات واضح ہوتی ہیں کہ مختلف مذاہب کے اندر اختلافات ان کے پیروکاروں کو بین المذاہب مکالمہ میں کسی بھی طرح کوئی رکاوٹ پیدا نہیں کرتے اور ۲۰۰۶ میں مسلمان رہنماؤں کی طرف سے "کلمہ سواء" کے بیان کا اجراء اس کے عملی اطلاق کے پہلو پر روشنی ڈالنے کے لئے کافی ہے۔[25]

4. فلسفیانہ الہیات

فلسفیانہ الہیات (Philosophical theology) کو مسلم علم الکلام کی روایت میں بنیادی حیثیت حاصل رہی ہے۔اس موضوع کے تحت حقیقت مطلقہ کو فلسفیانہ انداز میں بیان کیا جاتا ہے۔اسلامی فلسفیانہ الہیات کے سلسلے میں جو مسائل زیر بحث آتے ہیں،وہ مندرجہ ذیل ہیں: خدا تعالی کا اثبات، مسئلہ توحید صفات خداوندی کا بیان، صفات سلبیہ کا تذکرہ، صفات کا عین ذات نہ غیر ذات ہونا،صفت کلام کی مفصل بحث اور ضمناً قرآن کریم کے کلامِ الٰہی ہونے کا تذکرہ، روئیت باری تعالی کا مسئلہ اور خلق افعال عباد کا ذکر ہے۔[26] مسیحی فلسفیانہ الہیات میں تثلیث، تجسیم، جنت ودوزخ وغیرہ کے مباحث کا اضافہ ہو جاتا ہے اسی طرح ہندو فلسفۂ مذہب میں آواگون اور اوتار وغیرہ شامل ہیں۔الہیات مسائل میں ہم آہنگی بھی فلسفیانہ الہیات کا ایک اہم موضوع رہا ہے۔قدیم کلامی بحث "صفات خداوندی میں منطقی ربط" کو اس جدید زمانے میں مذہب کے ماننے والوں اور نہ ماننے والوں دونوں کی طرف سے یکساں موضوع بحث بنایا جارہا ہے۔مثال کے طور پر خدا تعالی کی ایک اہم صفت اس کا علم (Omniscience) ہے۔خدا کے علم کا تصور یہ ہے کہ وہ ہر شے کو محیط ہے۔خدا کو نہ صرف ماضی اور حال کا مکمل علم ہے بلکہ مستقبل میں بھی جو کچھ رونما ہو گا وہ بھی اس کے علم میں ہے۔ مستقبل میں پیش آنے والے تمام واقعات وحوادث چونکہ وقوع پذیر ہونے سے قبل ہی خدا کے علم میں ہیں، لہٰذا ان تمام واقعات کا اپنے مقدر اوقات پر وقوع پذیر ہونا لازم ہے۔[27] فلاسفہ کی عظیم اکثریت نے جبر کا پہلو اختیار کیا ہے۔ قدماء میں انکسیماندر (Anaximander) ، افلاطون (Plato, 428-348 BC) اور اکثر رواقیہ (Stoicism) مذہبِ جبر کے حامی تھے۔فلاسفۂ اسلام کی عظیم اکثریت سے بھی اس مذہب کی حمایت کی ہے۔چنانچہ مسلمانوں کا سب سے بڑا فلسفی ابن سینا تعلیقات شفا میں لکھتا ہے:

عرف عام میں مختار سے مراد بالقوت مختار ہے اور بالقوت مختار ہمیشہ ایک مرجح کا محتاج ہوتا ہے جو اس کے اختیارات کو قوت سے فعل میں لائے ،عام اس سے کہ وہ مرجح خود اس کی اپنی ذات میں ہو یا اس سے خارج۔اس بنا پہ ہم میں جو مختار ہے وہ دراصل مضطر کے حکم میں ہے۔[28]

یہی حال یورپین فلاسفہ کا بھی ہے۔پومپونزی (Pomponazzi, 1462-1525) صریح حکم لگاتا ہے کہ خدا حاصل خیر وشر ہے اور عقل کلیتہ جبر کا فیصلہ کرتی ہے۔ تھامس ہابز (Thomas Hobbes, 1588-1679) کہتا ہے کہ انسان اپنی فطرت اور طبیعی داعیات کے ہاتھوں مجبور محض ہے۔ڈیکارٹ جو نفس اور جسم یا روح اور مادہ کی دوئی (Dualism) کا قائل ہے۔مادی دنیا میں قانون جبر کے سوا کوئی قانون نہیں دیکھتا۔اس کے نزدیک انسان سمیت تمام عالم ایک مشین کی طرح کام کر رہا ہے۔[29] اس کے برعکس معتزلہ اور بعض دوسرے فرقوں کا اعتقاد یہ ہے کہ اللہ نے انسان کو پیدا کیا،اس کو افعال پر قدرت بخشی اور نیکی وبدی کا اختیار اسی کو تفویض کر دیا۔اب وہ خود اپنی قدرت کے مطابق اور اپنی مشیت کے موافق استعمال کے ساتھ اچھے اور برے افعال کرتا ہے اور اپنے اسی اختیار کی بنا پر دنیا میں مدح وذم اور آخرت میں ثواب وعذاب کا مستحق ہوتا ہے۔اللہ کی طرف سے نہ اس کو کفر ومعصیت پر مجبور کیا گیا ہے اور نہ ایمان واطاعت پر، بلکہ وہ اپنے

رسولوں کو بھیجتا ہے، کتابیں نازل کرتا ہے نیکی کا حکم دیتا اور بدی سے منع کرتا ہے صحیح اور غلط، حق اور باطل کو واضح طور پر ممیز کرتا ہے اور ان کو خبر دار کر دیتا ہے کہ اگر سیدھا راستہ اختیار کرو گے تو نجات پاؤ گے اور غلط راستہ پر چلو گے تو اس کا برا نتیجہ دیکھو گے۔[30]

جس طرح اس مسئلہ میں مسلم متکلمین منقسم نظر آتے ہیں، بالکل یہی حال مسیحی متکلمین کا بھی ہے۔ان کے ایک بڑے گروہ کے عقائد اس باب میں وہی ہیں جو اشاعرہ کے ہیں۔سینٹ آگسٹائین(St. Augustine, 354-430) نے حریت خالصہ سے بچنے کی بہت کوشش کی ہے۔ مگر خدا کو فاعل حقیقی اور انسان کو محض ایک منفعل ہستی مان لینے کے بعد وہ اپنے مذہب کو خالص جبریت سے نہیں بچا سکا۔ مدرسیت مسیحی علم کلام(Scholasticism) خدا کے فاعل افعال عباد ہونے میں انتہا درجہ کا غلو کرتا ہے۔اس کے نزدیک خدا تمام کائنات کی روح ہے اور وہ خدا ہی ہے جو زندگی، قوت، نور عقل بن کر موجودات عالم میں اپنے کرشمے دکھا رہا ہے۔ مسیحی ممتاز متکلمین میں صرف ایک ڈونس اسکولٹس(Duns Scotus) ایسا شخص ہے جس نے معتزلہ کیطرح قدریت کا مذہب اختیار کیا ہے۔[31]

جبریہ اور قدریہ کے بر عکس اوپن تھیزم(Open theism) فلاسفی خدا کے تمام اشیاء کا علم رکھنے کے باوجود انسان کی آزادی کو برقرار رکھتے ہیں۔ مسلم فلاسفرز میں علامہ محمد اقبال اس نظریہ کے حامی نظر آتے ہیں۔اقبال اپنے دوسرے خطبہ میں خدا کا انسان کی آزادی کے بارے میں خطرہ مول لینے کا ذکر کرتے ہیں۔اقبال لکھتے ہیں:

نہ ہی قرآن کی نظر میں یہ زمین ایک اذیت گاہ ہے جہاں انسان جس کا خمیر ہی بدی سے اٹھایا گیا ہے اپنی پہلی نافرمانی کے عذاب کے لئے قید کیا گیا ہے۔انسان کی نافرمانی کا پہلا عمل دراصل اس کی آزادی ارادہ کا پہلا اظہار تھا...نیکی کوئی جبری معاملہ نہیں بلکہ یہ اعضاء ونفس سے اخلاقی کمال کے سامنے سر تسلیم خم کر دینے سے عبارت ہے اور آزاد خودیوں کے آزاد تعاون سے معرض وجود میں آتی ہے۔ایک ایسا وجود، جس کی تمام حرکات وسکنات ایک مشین کی طرح پہلے سے متعین ہوتی ہیں نیکی پیدا کرنے کے قابل نہیں ہوتا۔نیکی کی اولین شرط آزادی یا اختیار ہے۔ مگر متناہی خودی کے وجود کی اجازت دینا جو اختیار رکھتی ہو اس پس منظر میں کہ اس پر مختلف راستوں کے اچھا یا برا ہونے کے پیش نظر عمل کے امکانات کھلے ہیں ایک بہت بڑا خطرہ مول لیتا ہے کیوں کہ اس میں نیکی کے انتخاب کی آزادی کے ساتھ ساتھ برائی کے انتخاب کی آزادی بھی موجود ہے یہ کہ خدا نے انسان کے بارے میں یہ خطرہ مول لیا انسان پر اس کے بھرپور اعتماد کی علامت ہے۔اب یہ انسان پر ہے کہ وہ اس اعتماد پر پورا اترے۔شاید یہ خطرہ ہی اسے اس قابل بناتا ہے کہ وہ اپنی ذات کی مخفی قوتوں کو ترقی دے،ان کو آزمائش کی طرف دھکیل دیا جاتا ہے۔[32]

ساجد علی، جو کہ جامعہ پنجاب میں فلسفہ کے استاد ہیں، لکھتے ہیں "جب ہم یہ کہتے ہیں کہ خدا کا علم ہر شے کو محیط ہے تو میرا خیال ہے کہ انسانی اعمال کے متعلق پیشگی علم کو اس میں شامل کرنا غیر ضروری ہے۔ خدا کے محیط علم کا مطلب میرے نزدیک یہ ہے کہ ہر قابل علم شے اس کے علم میں ہے۔یعنی ایسا نہیں کہ کوئی وقوعہ ہو اور وہ اس کے علم میں نہ ہو۔ علم میں نقص تبھی ہوگا جب کسی قابل علم شے کا علم نہ ہو۔ رہے وہ واقعات جن کو آزادانہ اختیار کے استعمال کے نتیجے میں ابھی وقوع پذیر ہونا ہے تو وہ وقوع پذیر ہونے سے پہلے قابل علم نہیں ہیں۔ لہٰذا

ان کا علم نہ ہونا جہل کو لازمی نہیں بناتا۔ اگر خدا خالق ہے تو پھر سب ازل سے مقدر نہیں ہے اور نہ مستقبل پہلے سے متعین ہے بلکہ وہ کھلے امکانات کا نام ہے۔ خدا کی قوت تخلیق امکانات کو متحقق کرنے میں پیہم مصروف عمل ہے"۔[33]

5.خدا کے وجود اور عدم وجود سے متعلق دلائل

فلسفے کی ابتداء سے ہی خدا کے وجود اور عدم وجود سے متعلق دلائل، فلسفے کا بنیادی موضوع رہا ہے۔ اقبال اپنے خطبات میں مدرسی فلسفے کے خدا کے وجود پر دلائل کو تین حصوں میں تقسیم کرتے ہیں۔ یہ دلائل کونیاتی (Cosmological) یا علمی، غایتی (Ontological) یا مقصدی اور وجودیاتی (Teleological) ناموں سے معروف ہیں اور حقیقت مطلقہ کی جستجو میں انسانی فکر کی حقیقی پیش رفت سے عبارت ہیں۔[34] یہاں اقبال ہی کے الفاظ میں تینوں دلائل کا خلاصہ پیش کیا جارہا ہے۔

5.1.کونیاتی یا علتی دلیل

یہ دلیل دنیا کو ایک متناہی معلول تصور کرتی ہے اور ایک دوسرے پر منحصر مقدمات و موخرات جنہیں علل و معلولات کہتے ہیں کے اس سلسلے میں سے گزرنے کے بعد ایک ایسی علت اولیٰ پر رک جاتی ہے جس کی اپنی کوئی علت نہیں اور یہ اس بنا پہ کہ لا متناہی پس روی کا تصور ہی نہیں کیا جا سکتا۔ تاہم یہ بات واضح ہے کہ متناہی معلول کی علت بھی متناہی ہوگی یا زیادہ سے زیادہ ایسی علتوں کا ایک لا متناہی تسلسل ہوگا۔ علل و معلولات کے سلسلے کو کسی ایک نکتے پر روک دینا اور سلسلے کے کسی ایک رکن کو علت العلل کا درجہ دے دینا تعلیل کے خود اس قانون کی نفی ہے جس پر یہ دلیل استوار ہے۔ اس استدلال سے صرف یہ مترشح ہوتا ہے کہ علیت کا تصور ناگزیر ہے، یہ نہیں کہ ایک واجب الوجود ہستی حقیقۃً موجود بھی ہے۔ اس دلیل کی اصل کوشش یہ ہے کہ وہ متناہی کی نفی سے لا متناہی تک پہنچے۔ اب اگر لا متناہی تک متناہی کو رد کرتے ہوئے پہنچا گیا ہے تو وہ ایک کاذب لا متناہی ہوگا جو نہ تو خود اپنی توضیح کرتا ہے اور نہ متناہی کی جو کہ لا متناہی کے مخالف کھڑا ہے۔ ایک سچا لا متناہی، متناہی کو اپنے سے خارج نہیں سمجھتا۔ وہ متناہی کی حیثیت پر اثر ڈالے بغیر اس پر حاوی ہوتا ہے اور اس کے وجود کو توضیح اور جواز فراہم کرتا ہے۔ منطقی طور پر یوں کہا جائے گا کہ متناہی سے لا متناہی تک اس استدلال کا مجوزہ سفر ناجائز ہے۔ اس طرح یہ دلیل مکمل طور پر ناکام ہو جاتی ہے۔[35]

5.2.غایتی یا مقصدی دلیل

غایتی دلیل اس کونیاتی دلیل سے کچھ بہتر نہیں۔ یہ معلول کو جانچتی ہے تاکہ اس کی علت کی نوعیت کو دریافت کر سکے۔ فطرت میں موجود پیش بینی، مقصدیت اور تطابق کے آثار ہیں۔ یہ ایک ایسی ہستی کو ثابت کرتی ہے جو شعور بالذات اور علم و قدرت کی حامل ہے۔ زیادہ سے زیادہ یہ دلیل ہمیں ایک ایسے ماہر کاری گر کا تصور دیتی ہے جو پہلے سے موجود مردہ اور بے ترتیب مادے پر کام کرتا ہے جس کے اجزا اپنی فطرت میں اس قابل نہیں کہ وہ خود ترتیب پا سکیں اور ایک ڈھانچہ متشکل کر سکیں۔ یہ دلیل ایک صانع کا تصور دیتی ہے، ایک خالق کا تصور نہیں دیتی۔[36]

5.3.وجودیاتی دلیل

یہ دلیل جو مختلف مفکرین کی طرف سے مختلف شکلوں میں پیش کی جاتی ہے بہت سے اہل فکر حضرات کو متاثر کیا ہے۔اس تیسری دلیل کی صورت کچھ یوں ہے: جب یہ کہا جاتا ہے کہ کسی شے کی ہیئت یا اس کے تصور میں اس کی صفت موجود ہے تو یہ اس طرح ہے جیسے یہ کہا جائے کہ اس کی یہ صفت درست ہے اور یہ اس بات کو بھی ثابت کرتی ہے کہ وہ صفت اس کے اندر موجود ہے۔اب خدا کی ہیئت اور تصور میں وجود لازم موجود ہے۔ چنانچہ یہ کہنا درست ہے کہ خدا کے لئے وجود لازم ہے۔ یا دوسرے الفاظ میں خدا موجود ہے۔ڈیکارٹ اس دلیل کے ساتھ ایک اور دلیل کا اضافہ کرتا ہے: "ہمارے ذہن میں ایک اکمل ہستی کا تصور موجود ہے۔اس تصور کا مبداء کیا ہے۔ یہ تصور فطرت نے پیدا نہیں کیا کیونکہ فطرت تو محض تغییر ہے۔ وہ ایک اکمل ہستی کا تصور پیدا نہیں کر سکتی۔ چنانچہ اس تصور کے مقابل ایک معروضی ہستی موجود ہے جو ہمارے ذہن میں اس اکمل ہستی کا تصور پیدا کرتی ہے"۔ یہ دلیل بھی اپنی فطرت میں ایک طرح سے کونیاتی دلیل جیسی ہے جس پر پہلے ہی تنقید کی جاچکی ہے۔تاہم اس دلیل کی جو بھی صورت ہو، یہ بات تو واضح ہے کہ کسی وجود کا تصور اس وجود کی معروضی موجودگی کا ثبوت ہرگز نہیں ہو سکتا۔ جیسے کانٹ نے اس پر تنقید کرتے ہوئے کہا ہے کہ تین سو ڈالروں کا میرے ذہن میں تصور یہ ثابت نہیں کر سکتا کہ میری جیب میں تین سو ڈالر حقیقتاً موجود ہوں جو کچھ اس دلیل سے مترشح ہے وہ صرف یہ ہے کہ ایک مکمل وجود کے تصور میں اس کی ہستی کا تصور موجود ہے۔ میرے ذہن میں ایک مکمل ہستی کے تصور اور اس ہستی کی معروضی حقیقت کے درمیان ایک خلیج ہے جو محض فکر کے ماورائی عمل سے نہیں پائی جاسکتی۔ یہ دلیل، جیسا کہ اسے بیان کیا گیا ہے، حقیقت میں ایک مغالطہ ہے جسے منطق میں مصادرہ علی المطلوب کہتے ہیں کیوں کہ اس میں دوئی کو جس کے لیے ہم دلیل چاہتے ہیں پہلے ہی تسلیم کر لیتے ہیں اور اس طرح منطقی حقیقت کو واقعی حقیقت سمجھ لیتے ہیں۔[37]

ادریس آزاد (b. 1969) دلیل وجودی پر اقبال کی تنقید کو ایک منطقی مغالطہ قرار دیتے ہیں، جسے منطق میں "ان ڈسٹری بیوٹڈ مڈل ٹرم" کہتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں کہ تصور خدا کلیہ موجبہ ہے یعنی یونیورسل افرمیٹو ہے۔ یہ تصور ہر انسان کے ذہن میں موجود ہے۔ منطقی مقدمہ بناتے وقت ضروری یوں کہا جائے گا کہ "تمام انسانوں کے ذہن میں کامل ترین ہستی کا تصور ہے" یوں نہیں کہا جائے گا کہ کچھ انسانوں کے ذہن میں کامل ترین ہستی کا تصور ہے" کیونکہ "کچھ" کا اضافہ کرنے سے مقدمہ کبری کا قضیہ جزیہ موجبہ یعنی "پرٹیکولر افرمیٹو" بن جاتا ہے۔ یہ گویا یوں کہنا ہے، "کچھ انسان غیر تعلیم یافتہ ہیں"، "اسلم ایک انسان ہے" چنانچہ اسلم غیر تعلیم یافتہ ہے۔اس میں مقدمہ کبری مڈل ٹرم "انسان" ان ڈسٹری بیوٹڈ ہے جبکہ استنتاج میں ڈسٹری بیوٹڈ ہے۔ یہ ایک فارمل مغالطہ ہے جو کانٹ یا گوانیلو کے دریافت کیے گئے مغالطہ سے بڑا مغالطہ سمجھا جاتا ہے۔ چنانچہ گوانیلو اور کانٹ نے جو مغالطہ قائم کیا ہے وہ ہے "ان ڈسٹری بیوٹڈ مڈل ٹرم" کیونکہ کانٹ نے بھی فرد واحد سے ڈالرز فرض کروائے اور گوانیلو نے بھی فرد واحد سے جزیرہ فرض کروایا ہے۔ جبکہ تصور خدا یونیورسل طور پر ہر انسان کے ذہن میں موجود ہے۔ جس وجہ سے تصور خدا کلیہ موجبہ ہے یعنی یونیورسل افرمیٹو اور کامل جزیرے یا ڈالرز کا تصور جزیہ موجبہ ہے یعنی پرٹیکولر افرمیٹو۔ اور پرٹیکولر افرمیٹو کو مقدمہ کبری میں لے لیا جائے تو استنتاج میں اسے بطور اصول نہیں لیا جا سکتا۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ تمام انسانوں کے ذہن میں

کامل ترین ہستی کا تصور، ارتقا کے دوران سینہ بہ سینہ منتقل ہوا ہے۔ چونکہ یہ تصور بہت پرانا ہے اس لیے ہر کسی کے ذہن میں موجود ہے۔ اس سوال کا جواب الگ سے دیا جا سکتا ہے۔ سر دست یہ بتانا ضروری ہے کہ دلیل وجودی کا امکان ابھی تک پوری طرح باقی ہے۔[38]

5.4. ڈیزائن سے استدلال

خدا کے وجود کو ثابت کرنے کے لیے جدید سائنسی دنیا میں ڈیزائن استدلال (Design argument) کا بھی استعمال کیا جا رہا ہے۔ برٹرینڈ رسل کے مطابق، یہ طریقہ اپنی نوعیت کے اعتبار سے پورے معنوں میں سائنسی انطباق پر مبنی ہے۔ اس لیے یہ استدلال اصولی طور پر اتنا ہی حقیقی ہے، جتنا کہ کوئی دوسرا سائنسی استدلال۔ اس استدلال کا خلاصہ یہ ہے: "جہاں ڈیزائن وہاں ڈیزائنر، اور جب ڈیزائنر ثابت ہو گیا تو خدا کا وجود بھی ثابت ہو گیا"۔ اس استدلال کو ثابت کرنے کے لئے کائنات میں پائے جانے والے نظم و نسق سے مختلف مثالیں پیش کی جاتی ہیں۔ مثلاً کائنات کا جب سائنسی مطالعہ کیا جاتا ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ پوری کائنات ایک بے نقص کائنات ہے۔ وسیع خلا میں بے شمار ستارے اور سیارے مسلسل طور پر حرکت میں ہیں، مگر ہمارے شہروں کے برعکس، خلا میں کوئی حادثہ رونما نہیں ہوتا۔ گویا کہ عظیم خلا میں نہایت وسیع پیمانے پر ایک ایکسڈنٹ فری ٹریفک قائم ہے۔ ہماری زمین پر نیچر روزانہ بہت سے واقعات ظہور میں لا رہی ہے۔ یہ گویا ایک عظیم صنعتی نظام ہے۔ مگر یہ نظام زیرو ڈیفیکٹ انڈسٹری کی سطح پر چل رہا ہے۔ یہ بے مثال کائناتی کنٹرول اور یہ آفاقی توازن پکار رہا ہے کہ بلاشبہ اس کے پیچھے ایک عظیم خدا ہے جو ان واقعات کو ظہور میں لا رہا ہے۔ کائنات میں واضح طور پر ایک ذہین منصوبہ بندی پائی جاتی ہے۔[39]

اوپر بیان کردہ منطقی، فلسفیانہ اور سائنسی استدلالات سے خدا کے وجود کو ثابت کرنے میں بڑی حد تک مدد ملتی ہے مگر یہ دلائل کسی بھی طرح کسی ایک مذہب کے تصور خدا کو جس طرح سے اس مذہب کے ماننے والے اس کے بارے میں یقین رکھتے ہیں شاید ناکافی ہیں۔ الہامی اور غیر الہامی مذاہب میں خدا سے متعلق ایک اور فلسفیانہ بحث جو پیدا ہوتی ہے وہ یہ ہے کی آیا صفات باری تعالیٰ باہم مربوط ہیں یا وہ ایک دوسرے سے متصادم ہیں۔ ذیل میں اس کا مختصر جائزہ پیش کیا جاتا ہے۔

6. فلسفہ خیر و شر

فلسفہ الہیات میں دنیا میں خیر و شر کی موجودگی کو جاننا اہم موضوع رہا ہے۔ غیر الہامی مذاہب، ہندومت، بدھ مت وغیرہ ایک ایسا تصور خدا رکھتے ہے کہ ان مذاہب میں اس تصور کو خدا کی ذات سے الگ رکھ کر بیان کیا جاتا ہے۔ مگر الہامی مذاہب جو کہ ایک قادر مطلق خدا کا تصور پیش کرتے ہیں تو اس حوالے سے ان کے ہاں مختلف سوالات پیدا ہوتے ہیں۔ مثلاً یہ تصور کہ اگر خیر و شر دونوں الگ الگ اپنا وجود رکھتے ہیں تو کیا دونوں کا خالق ایک ہی ہے یا شر کا خالق کوئی اور ہے اور خیر کا خالق کوئی دوسرا ہے۔ اگر دونوں کے خالق الگ الگ ہیں تو کائنات میں ثنویت پیدا ہوتی ہے۔ اس صورت میں یزداں اور اہرمن، دونوں مانے جائیں گے۔ لیکن اگر دونوں کا خالق ایک ہی ہے تو یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ خالقِ کائنات کو تو خیر مطلق ہونا چاہیے وہ شر کا خالق کیسے ہو گا۔ فرشتوں کو اس نے بنایا تو ٹھیک بنایا لیکن اگر ابلیس کو بھی اسی نے بنایا ہے تو مسئلہ نازک ہو جاتا ہے۔ ثنویت ماننے کی شکل میں توحید کا دعوی بے جوڑ ہو جاتا ہے۔[40]

عیسائی متکلمین کے سب سے بڑے نمائندے سینٹ اگسٹائن (Saint Augustine, 354-430) کا کہنا ہے کہ خدا خیر ہی خیر ہے۔ لہذا وہ شر کا خالق نہیں ہو سکتا۔ دنیا میں شر کا وجود کیوں ہے؟ اس مسئلہ کو حل کرنے کے لیے سینٹ اگسٹائن نے کہا کہ دنیا میں کوئی چیز بری نہیں ہے۔ جو چیز بری نظر آتی ہے وہ در حقیقت بری نہیں، یہ صرف دیکھنے اور سمجھنے کا قصور ہے۔[41] تھامس ایکوی ناس (Thomas Aquinas, 1225-74) کے نزدیک برائی اچھائی کی نفی ہے۔ جہاں نیکی نہیں ہے وہاں بدی ہے۔ اس لحاظ سے اس کے نزدیک بدی ایک منفی چیز ہے۔ چوں کہ خدا نے تمام چیزوں کو نیک مقصد کے لیے پیدا کیا ہے اس لیے جب کوئی چیز اپنے مقصد کو حاصل کرنے میں ناکام رہتی ہے تو بدی پیدا ہوتی ہے۔[42] مشہور فلسفی رینے ڈیکارٹ (René Descartes 1596-1650) کے نزدیک خدا کا عمل شر نہیں بلکہ شر انسان سے پیدا ہوتا ہے جو ناکافی علم کے ساتھ فیصلہ اور عمل کرتا ہے۔[43] بعض مسلم متکلمین نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ ہم اخلاقی اصولوں کو اس لیے مانتے ہیں کہ خدا اور رسول نے اس کا حکم دیا ہے۔ چوں کہ رسولوں نے فرمایا کہ جھوٹ، لالچ، ظلم، بے انصافی، ریاکاری بری چیزیں ہیں جن سے بچا جائے اس لیے ہم ان کو برا سمجھتے ہیں۔ مگر یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر خیر اور شر صرف حکمی ہیں تو اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں بار بار یہ کس لیے کہا ہے کہ تم سمجھتے کیوں نہیں، تم عقل سے کام کیوں نہیں لیتے، تم کہاں بھٹک جاتے ہو۔ پس جن لوگوں نے خیر و شر کو حکمی قرار دیا ہے ان کی بات بالکل ہی بے وزن ہے۔[44] خیر و شر کے ضمن میں قرآن مجید کا سارا فلسفہ انسان کی فطرت اور اس کے مضمرات پر مبنی ہے۔

جہاں تک اس سوال کا تعلق ہے کہ خیر و شر دونوں کا خالق ایک ہی ہے یا ان کے الگ الگ خالق ہیں، تو اس کا جواب یہ ہے کہ انسان کے اختیار اور ارادہ کے غلط استعمال کی وجہ سے دنیا میں شر پیدا ہوتا ہے۔ انسان اپنے اختیار کو خیر کے لیے بھی استعمال کر سکتا ہے اور وہ اس کو بدی کے لیے بھی بروئے کار لا سکتا ہے۔ یہ کائنات جن طبیعی قوانین پر قائم ہے ظاہر ہے کہ وہ خدا کے لحاظ سے موجب خیر ہیں لیکن ان کے علم یعنی سائنس کو انسان کی خدمت میں بھی لگایا جا سکتا ہے اور مہلک ہتھیار بنا کر انسان کی تباہی کے لیے بھی استعمال کیا جا سکتا ہے۔ اگر آپ اپنی طاقت کو انسانوں پر ظلم و ستم ڈھانے اور نسل انسانی کی تباہی کے لیے استعمال کرتے ہیں تو آپ کو اس کا اختیار حاصل ہے لیکن یہ اختیار کا غلط استعمال ہو گا۔[45]

اس طرح مسیحی و مسلم مفکرین نے مسئلہ خیر و شر کا حل پیش کرنے کی کوشش کی ہے لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ انہوں نے اس مسئلہ کو مکمل طور پر حل کر لیا ہے۔ درج بالا بحث سے اتنی بات تو واضح ہو جاتی ہے کہ مذہبی مفکرین نے دنیا میں پائے جانے والے شر کی ایک قسم کو خدا سے الگ کر کے انسان کے اختیار کے غلط استعمال سے وابستہ کر دیا، مگر اس شر کا کیا جو قدرتی آفات کے نتیجے میں پیدا ہوتا ہے، مثلاً زلزلے، سونامی، بارشوں کے نا ہونے کی وجہ سے قحط اور خشک سالی، طوفان وغیرہ۔ مسلم متکلمین کا خیال ہے کہ قدرتی آفت اللہ تعالیٰ کی ناراضگی کا اظہار ہے، سزا ہے، تنبیہ ہے، اور عبرت کے لیے ہے۔ اور جہاں تک ان آفات میں معصوم لوگوں کی جانوں کے ضیاع یا ان کو پہنچنے والے مصائب کا تعلق ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب کسی قوم پر خدا کا عمومی عذاب آتا ہے تو نیک و بد سب اس کا شکار ہوتے ہیں۔

7.نتائج

مختصراً یہ کہ فلسفۂ مذاہب اوپر بیان کردہ موضوعات تک ہی محدود نہیں ہے بلکہ یہ روز بروز ترقی کر رہا ہے اور اپنے اندر نئے نئے موضوعات کو سمو رہا ہے۔ جدید فلسفۂ مذاہب محض الٰہیات کے مباحث تک ہی محدود نہیں ہے بلکہ اس میں انسانی حقوق، صنفی موضوعات، ماحولیات سے متعلق موضوعات، بین المذاہب مکالمہ، غیر الہامی مذاہب کے مسائل و موضوعات، نسلی امتیاز، سائنس اور مذہب، عقل اور مذہب، مذہب کی ضرورت و اہمیت، جدیدیت، مابعد جدیدیت اور کئی دیگر موضوعات اس کے دائرہ کار میں شامل ہو رہے ہیں۔ لہذا ضرورت اس امر کی ہے کہ فلسفی اور دینیاتی علوم کے ماہرین ان موضوعات کو موضوع بحث بنائیں اور مطالعہ مذہب کے فلسفیانہ اسلوب میں اپنا حصہ ڈالیں۔ جہاں تک فلسفہ کے مسائل میں تنوع و وسعت کا سوال ہے تو اس کی بنیادی وجہ کارل پوپر یہ بیان کرتے ہیں کہ فلسفیانہ مسائل فلسفہ کی کتابوں میں نہیں پائے جاتے بلکہ ان کا سرچشمہ ان کتابوں سے باہر کہیں اور ہوتا ہے۔ مثلاً ریاضیات، کونیات، سیاست، مذہب، معاشرتی زندگی، یہ سب فلسفیانہ مسائل کا منبع و مصدر ہیں۔[46] چونکہ فلسفیانہ مسائل کا مصدر کتابوں سے باہر ہے، یہی وجہ ہے کہ بقول ڈاکٹر ساجد علی پاکستان میں فلسفے کی روایت جڑ نہیں پکڑ سکی، اور فلسفیانہ مسائل کے جو حل طلبہ کو بتائے جاتے ہیں، ان کا ہماری زمین، تہذیب، تاریخ، ثقافت اور فکری روایات سے کوئی رشتہ نہیں ہوتا۔ ہمارے ملک میں فلسفہ ایک ایسا پودا ہے جس کی جڑیں آسمان کی طرف ہیں۔[47]

نوٹ: اس آرٹیکل کی پروف ریڈنگ، مختلف علمی نکات کی درستگی اور وضاحت کے لیے میں محمد حسن رضا، راجہ اسد خان، سید زین العابدین (پی ایچ ڈی سکالرز، رفاہ انٹرنیشنل یونیورسٹی، اسلام آباد) اور ادارہ ہذا کے شعبہ علوم اسلامی سے وابستہ اسسٹنٹ پروفیسر ڈاکٹر انعام الحق صاحب کا بے حد شکر گزار ہوں جنھوں نے آرٹیکل کی درستی میں اپنا علمی کردار ادا کیا۔

انگریزی حوالہ جات:

Afsaruddin, Asma. *Contemporary Issues in Islam, Edinburgh*. University Press Ltd, 201.
Ali, Farman. "Christian-Muslim Relations in the second half of 19th Century India through the lens of Syed Nāṣir-ul-Dīn Muḥammad Abūlmanṣūr Dehlvī's work (d. 1903)" *Journal of Islamic Thought and Civilization*, Vol, 13, (2): 2023.
Aslan, Adnan. *Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy: The Thought of John Hick and Seyyed Hossein Nasr*. Routledge, 2013.
Faisal, Muhammad Adnan, Rashidah binti Mamat, and Shukri Ahmad. "An Analytical Survey on the University Students Understanding of Atheists' Argument in Pakistan." *Journal of Islamic Thought and Civilization* 11, no. 2 (2021): 310–326.
Meister, Chad. "Philosophy of religion." In *The Routledge Companion to the Study of Religion*. Edited by John R. Hinnells, 111-124. New York: Routledge, 2010.
Rogers, Ben. *A.J. Ayer: A* Life. Grove Press, 2002.
Trombley, Stephen. *A Short History of Western Thought*. Atlantic Books Ltd, 2012.

اردو حوالہ جات:

علی، ساجد۔ "کارل پوپر: ایک عہد ساز فلسفی۔" **فلسفہ، سائنس اور تہذیب۔** مترجم ڈاکٹر ساجد علی۔ لاہور: مشعل، س۔ن۔

پالن پوری، سعید احمد۔ "فکر اسلامی کی تشکیل جدید: ضرورت اور لائحہ عمل۔" **فکر اسلامی کی تشکیل جدید**، مرتبین، ضیاء الحسن فاروقی، مشیر الحق۔ لاہور: مکتبہ رحمانیہ، س۔ن،

حسینی، سید سعادت اللہ۔ "تحریکی لٹریچر، درپیش علمی معرکہ۔" **ماہنامہ عالمی ترجمان القرآن**، مارچ، ۲۰۱۶۔ ۹۰-۹۹۔

اقبال۔ علامہ محمد، **تجدید فکریات اسلام**: علامہ محمد اقبال کے انگریزی خطبات کا اردو ترجمہ۔ مترجم، ڈاکٹر وحید عشرت،۔ لاہور: اقبال اکادمی پاکستان، ۲۰۰۲۔

علی، ساجد۔ خدا کا پیشگی علم اور انسانی اختیار کا مسئلہ۔ "**ہم سب**۔ آن لائن دستیاب ہے:

https://www.humsub.com.pk/410568/sajid-ali-154/۔ تاریخ رسائی، اکتوبر ۲۳، ۲۰۲۳۔

مودودی، سید ابوالاعلی۔ **مسئلہ جبر وقدر**۔ لاہور: اسلامی پبلیکیشنز، ۱۹۶۳۔

آزاد، ادریس۔ "دلیل وجودی پر اعتراضات ہمیشہ مغالطہ آمیز رہے ہیں۔" **مضامین ڈاٹ کام**۔ آن لائن دستیاب ہے::
https://mazameen.com/%D8%AF%D9%84%DB%8C%D9%84%D9%90-%D9%88%D8%AC%D9%88%D8%AF%DB%8C-%D9%BE%D8%B1-%D8%A7%D8%B9%D8%AA%D8%B1%D8%A7%D8%B6%D8%A7%D8%AA-%DB%81%D9%85%DB%8C%D8%B4%DB%81-%D9%85%D8%BA%D8%A7%D9%84%D8%B7%DB%81-%D8%A7-2۔ تاریخ رسائی: اکتوبر، ۲۲، ۲۰۲۳

خان، وحید الدین۔ **اظہار دین: عصری اسلوب میں اسلام کا علمی اور فکری مطالعہ**، انڈیا: گڈ ورڈ بکس، ۲۰۱۴۔

اصلاحی، امین احسن۔ **فلسفے کے بنیادی مسائل قرآن حکیم کی روشنی میں**، لاہور: فاران فاونڈیشن۔ س۔ن۔

مصادر ومراجع:

---

1 Chad Meister, “Philosophy of religion,” in *The Routledge Companion to the Study of Religion*, edited by John R. Hinnells, 111-124 (New York: Routledge, 2010), 111.

2 Stephen Trombley, *A Short History of Western Thought* (Atlantic Books Ltd, 2012), 5-40.

3 Faisal, Muhammad Adnan, Rashidah binti Mamat, and Shukri Ahmad. “An Analytical Survey on the University Students Understanding of Atheists’ Argument in Pakistan." *Journal of Islamic Thought and Civilization* 11, no. 2 (2021), 322. 310–326.

4 ساجد علی، "کارل پوپر: ایک عہد ساز فلسفی، "**فلسفہ، سائنس اور تہذیب**، مترجم ڈاکٹر ساجد علی، لاہور مشعل، ۱۹۹۷۔ ۱۴۔

5 ساجد علی، "کارل پوپر: ایک عہد ساز فلسفی، "۱۵۔

6 ساجد علی، "کارل پوپر: ایک عہد ساز فلسفی، "۱۵-۱۶۔

7 Chad Meister, “Philosophy of religion,” in *The Routledge Companion to the Study of Religion*, edited by John R. Hinnells, 111-124 (New York: Routledge, 2010), 111.

8 Ben Rogers, *A.J. Ayer: A* Life (Grove Press, 2002), 337.

[9] ساجد علی، "کارل پوپر: ایک عہد ساز فلسفی،" ،۱۶۔

[10] Chad Meister, "Philosophy of religion," 112.
[11] Chad Meister, "Philosophy of religion," 112-13.

[12] سعید احمد پالن پوری، "فکر اسلامی کی تشکیل جدید: ضرورت اور لائحہ عمل، "**فکر اسلامی کی تشکیل جدید**، مرتبین، ضیاء الحسن فاروقی، مشیر الحق، لاہور: مکتبہ رحمانیہ، س۔ن، ۶۷-۶۶، ۷۳-۶۵۔

سید سعادت اللہ حسینی، "تحریکی لٹریچر، درپیش علمی معرکہ، "**ماہنامہ عالمی ترجمان القرآن**، مارچ، ۲۰۱۶۔ ۹۳-۹۴۔[13]

[14] سعید احمد، **فکر اسلامی کی تشکیل جدید**، مرتبین، فاروقی، مشیر الحق، ۶۹، ۶۵-۷۳۔

[15] Farman Ali, "Christian-Muslim Relations in the second half of 19th Century India through the lens of Syed Nāṣir-ul-Dīn Muḥammad Abūlmanṣūr Dehlvī's work (d. 1903)" *Journal of Islamic Thought and Civilization*, Vol, 13, (2): 2023.
[16] Adnan Aslan, *Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy: The Thought of John Hick and Seyyed Hossein Nasr* (Routledge, 2013), xi-xii.

علامہ محمد اقبال، **تجدید فکریات اسلام**: علامہ محمد اقبال کے انگریزی خطبات کا اردو ترجمہ، مترجم، ڈاکٹر وحید عشرت، لاہور: اقبال اکادمی پاکستان، ۲۰۰۲، ۸۴۔[17]

[18] Chad Meister, "Philosophy of religion, 113-14.
[19] Chad Meister, "Philosophy of religion,"114 .
[20] Adnan Aslan, *Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy: The Thought of John Hick and Seyyed Hossein Nasr* ،xii.
[21] Chad Meister, "Philosophy of religion,"114 .
[22] Chad Meister, "Philosophy of religion,"114 .

[23] **القرآن**: العنکبوت، ۴۶۔

[24] **القرآن**: آل عمران، ۶۴۔

[25] مزید تفصیل کے لئے دیکھیے: Asma Afsaruddin, *Contemporary Issues in Islam, Edinburgh*. University Press Ltd, 2015-

[26] سعید احمد، **فکر اسلامی کی تشکیل جدید**، مرتبین، فاروقی، مشیر الحق، ۶۹، ۶۵-۷۳۔

[27] ساجد علی، خدا کا پیشگی علم اور انسانی اختیار کا مسئلہ، "**ہم سب**۔ آن لائن دستیاب ہے: https://www.humsub.com.pk/410568/sajid-ali-154/ ۔ تاریخ رسائی، اکتوبر ۲۳، ۲۰۲۳۔

[28] مودودی، **مسئلہ جبر و قدر**، لاہور: اسلامی پبلیکیشنز، ۱۹۶۳، ۲۵۔

[29] مودودی، **مسئلہ جبر و قدر**، ۲۵۔

[30] مودودی، **مسئلہ جبر و قدر**، ۴۸-۴۹۔

[31] مودودی، **مسئلہ جبر و قدر**، ۶۱

[32] علامہ محمد اقبال، **تجدید فکریات اسلام**: علامہ محمد اقبال کے انگریزی خطبات کا اردو ترجمہ، مترجم، ڈاکٹر وحید عشرت، لاہور: اقبال اکادمی پاکستان، ۲۰۰۲، ۱۰۵-۱۰۶

[33] ساجد علی، خدا کا پیشگی علم اور انسانی اختیار کا مسئلہ، "**ہم سب**۔ آن لائن دستیاب ہے: https://www.humsub.com.pk/410568/sajid-ali-154/ ۔ تاریخ رسائی: اکتوبر، ۲۳، ۲۰۲۳۔

[34] اقبال، **تجدید فکریات اسلام**، مترجم، وحید عشرت، ،۴۷

[35] محمد اقبال، **تجدید فکریات اسلام**، مترجم: وحید عشرت، ۴۷-۴۸۔

[36] محمد اقبال، **تجدید فکریات اسلام**، مترجم: وحید عشرت، ،۴۸۔

37 محمد اقبال، **تجدید فکریات اسلام**، مترجم، وحید عشرت، ۴۹۔

38 ادریس آزاد، "دلیل وجودی پر اعتراضات ہمیشہ مغالطہ آمیز رہے ہیں" **مضامین ڈاٹ کام**۔ آن لائن دستیاب ہے:
https://mazameen.com/%D8%AF%D9%84%DB%8C%D9%84%D9%90-%D9%88%D8%AC%D9%88%D8%AF%DB%8C-%D9%BE%D8%B1-%D8%A7%D8%B9%D8%AA%D8%B1%D8%A7%D8%B6%D8%A7%D8%AA-%DB%81%D9%85%DB%8C%D8%B4%DB%81-%D9%85%D8%BA%D8%A7%D9%84%D8%B7%DB%81-%D8%A7-2 - تاریخ رسائی: اکتوبر، ۲۲، ۲۰۲۳

39 وحید الدین خان، **اظہار دین: عصری اسلوب میں اسلام کا علمی اور فکری مطالعہ**، انڈیا: گڈورڈ بکس، ۲۰۱۴۔ ۵۹-۶۱۔

40 امین احسن اصلاحی، **فلسفے کے بنیادی مسائل قرآن حکیم کی روشنی میں**، لاہور: فاران فاونڈیشن، ۱۹۹۱۔ ۹۷۔

41 اصلاحی، **فلسفے کے بنیادی مسائل قرآن حکیم کی روشنی میں**، ۱۰۳۔

42 اصلاحی، **فلسفے کے بنیادی مسائل قرآن حکیم کی روشنی میں**، ۱۰۵۔

43 اصلاحی، **فلسفے کے بنیادی مسائل قرآن حکیم کی روشنی میں**، ۱۰۶۔

44 اصلاحی، **فلسفے کے بنیادی مسائل قرآن حکیم کی روشنی میں**، ۱۱۸۔

45 اصلاحی، **فلسفے کے بنیادی مسائل قرآن حکیم کی روشنی میں**، ۱۲۹۔

46 ساجد علی، "خدا کا پیشگی علم اور انسانی اختیار کا مسئلہ، "**ہم سب**۔ آن لائن دستیاب ہے: https://www.humsub.com.pk/410568/sajid-ali-154/۔ تاریخ رسائی: اکتوبر ۲۳، ۲۰۲۳۔

ساجد علی، "خدا کا پیشگی علم اور انسانی اختیار کا مسئلہ، "۔[47]