OPEN ACCESS: Al Khadim Research Journal of Islamic Culture and Civilization
ISSN (ONLINE): 2710-0235 & ISSN (PRINT): 2710-0227
https://www.arjicc.com

.برھان وجودی علامہ محمد تقی جعفری اور علامہ عبداللہ جوادی آملی کے نقطہ نظر سے

The Ontological Argument from the Perspective of Allama Muhammad Taqi Ja'fari and Allama Abdullah Jawadi Amoli

Mukhtiar Ali
PhD Scholar Institute of Islamic Studies, Al-Mustafa International University of Qom, Iran.
Email: maj1252514@gmail.com

Prof. Dr. Muhammad Rezapour
Director Institute of Islamic Studies, Al-Mustafa International University Qom, Iran.
Email: rezapoor110@yahoo.com

Received on: 11-01-2024 Accepted on: 03-02-2024

Abstract

The Ontological Argument is one of the fundamental arguments in theology that employs a rational and demonstrative method based on the concept of "the greatest conceivable being" or "the most perfect being beyond which no greater perfection can be conceived" to prove the existence of God Almighty. Among the rational arguments for the existence of God, the Ontological Argument has been the most controversial and has sparked serious discussions in both the Western and Eastern philosophical traditions. Since its initial formulation, it has had staunch proponents and critics, indicating its significance among both Western and Eastern thinkers.In the Eastern intellectual tradition, Allama Muhammad Taqi Ja'fari and Allama Abdullah Jawadi Amoli are two prominent Islamic scholars who have critically examined this argument. The present research aims to analyze their views using a descriptive-analytical method. The findings indicate that these two Islamic philosophers hold divergent perspectives on the Ontological Argument. Allama Ja'fari considers the argument to have both rational and scriptural foundations and accepts it as a valid proof for the existence of God. In contrast, Allama Jawadi Amoli, based on the distinction between two types of predication (primary essential predication and common technical predication), raises fundamental criticisms. He argues that the Ontological Argument mistakenly conflates concept and instantiation and misinterprets primary essential predication, thereby rejecting it as a valid proof for God's existence.

Keywords: Ontological Argument, Anselm, Primary Essential Predication, Common Technical Predication, Allama Ja'fari, Allama Jawadi Amoli

مقدمہ

وجودی یا ہستی شناختی برہان ایک تصوراتی اور مفہوم پر مبنی استدلال ہے، جس میں اعلیٰ ترین موجود (یا خدا) کے تصور کو بنیاد بنا کر اس کے وجود کو ثابت کیا جاتا ہے۔ اس استدلال میں خدا کی تعریف کو اس طور بیان کیا جاتا ہے کہ وہ ہستی جس سے برتر یا کامل تر کوئی چیز متصور

نہیں ہو سکتی، لازمی طور پر موجود ہونی چاہیے۔ دوسرے الفاظ میں، یہ برہان اس اصول پر استوار ہے کہ "خدا کے ذہنی تصور" یا زیادہ درست الفاظ میں، "خدا کی تعریف" اور اس سے منطقی اور ذہنی طور پر مستلزم امور کے پیش نظر، اس کے وجود کا استنتاج کیا جاتا ہے[1] عقلی دلائل میں سے جو وجودِ خدا کو ثابت کرنے کے لیے دیے گئے ہیں، وجودی برہان سب سے زیادہ مباحثے کا موضوع رہا ہے۔ یہ نہ صرف مغرب میں بلکہ مشرق میں بھی سنجیدہ علمی گفتگو اور تنقید کا مرکز رہا ہے۔ اس برہان کے پیش کیے جانے کے بعد سے لے کر آج تک، اس کے حامی اور ناقدین دونوں ہی شدت سے اس پر بحث کرتے رہے ہیں۔ یہ علمی مکالمہ اس بات کا عکاس ہے کہ یہ برہان مغربی اور مشرقی مفکرین کے درمیان ایک نمایاں مقام رکھتا ہے۔ اسلامی مفکرین میں علامہ محمد تقی جعفری اور علامہ جوادی آملی ان شخصیات میں شامل ہیں جنہوں نے اس برہان کا عمیق تجزیہ کیا ہے۔ اس تحقیق کا بنیادی سوال یہ ہے کہ ان دونوں بزرگ مفکرین کا برہانِ وجودی کے بارے میں کیا نظریہ ہے؟ ان دونوں اسلامی دانشوروں کا علمی مقام، علمی و ثقافتی مراکز میں ان کی حیثیت، اور اسلامی استدلال و معارف بالخصوص اثباتِ خدا کے باب میں ان کے افکار کی ضرورت و اہمیت، اس تحقیق کو ایک خاص علمی حیثیت عطا کرتی ہے۔

برہانِ وجودی کی تاریخی سیر

مغربی فلسفے میں برہانِ وجودی کی تاریخ کو تین ادوار میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ پہلا دور: اس برہان کی بنیاد سب سے پہلے سینٹ آنسلم نے رکھی، جس نے اپنی کتاب پروسلوگین[2] میں اس دلیل کو پیش کیا۔ تاہم، جلد ہی اس پر گونیلو[3] اور تھامس ایکوئیناس[4] نے شدید تنقید کی۔ دوسرا دور: یہ مرحلہ ڈیکارٹ کے ذریعے اس برہان کی دوبارہ پیشکش[5] سے شروع ہوتا ہے۔ اس کے بعد اسپینوزا[6] اور لائبنٹز[7] جیسے فلاسفہ نے اس پر توجہ دی اور اس کے دفاع میں اپنے استدلال پیش کیے۔ تاہم، اس کے مخالفین میں کانٹ[8] اور راسل[9] شامل تھے، جنہوں نے اس پر شدید تنقید کی، اگرچہ وہ اس برہان کو مکمل طور پر منہدم کرنے میں کامیاب نہ ہو سکے۔ تیسرا دور: یہ مرحلہ جدید فلاسفہ کی طرف سے اس برہان کی باز تشکیل سے شروع ہوتا ہے، جن میں نورمن مالکم[10] چارلز ہارٹشورن[11] اور الوین پلانتینگا[12] ہیں۔ ان فلاسفہ نے برہانِ وجودی کو خدا کے وجود کے اثبات کے ایک ممکنہ استدلال کے طور پر پھر سے زیرِ بحث لایا۔ اسلامی فلسفے میں بھی یہ برہان ہمیشہ موضوعِ بحث رہا ہے۔ بعض مسلمان فلاسفہ نے، بغیر کسی پیشگی معلومات کے، اسی بنیادی تصور (یعنی خدا کے ذہنی تصور پر استوار استدلال) کو اپنایا۔ مثال کے طور پر، ملا مہدی نراقی[13] اور محمد حسین غروی اصفہانی[14] نے اپنے اجتہادی طرز پر اسی نوعیت کا برہان قائم کیا۔ اس کے علاوہ، کچھ اسلامی مفکرین نے آنسلم کے برہانِ وجودی سے واقفیت کے بعد اس پر رائے دی، اور مغربی فلاسفہ کی طرح ان میں بھی دو گروہ سامنے آئے: حامی فلسفی: جیسے علامہ جعفری[15] مہدی حائری یزدی[16] اس برہان کے مؤیدین میں شامل ہیں۔ مخالف فلسفی جیسے علامہ محمد حسین طباطبائی[17] شہید مرتضی مطہری[18] اور علامہ جوادی آملی[19] اس برہان پر تنقید کرنے والوں میں شامل ہیں۔ چونکہ اس تحقیق کا بنیادی موضوع علامہ جعفری اور علامہ جوادی آملی کے برہانِ وجودی پر نظریات کا تجزیہ ہے، لہٰذا آئندہ حصے میں پہلے علامہ جعفری اور پھر علامہ جوادی آملی کے نظریات کو تفصیل سے بیان اور تجزیہ کیا جائے گا۔

اثباتِ وجودِ خدا کے دلائل کی درجہ بندی

مختلف دانشوروں نے وجودِ خدا کے دلائل کو مختلف انداز میں تقسیم کیا ہے۔ بعض نے انہیں مخلوق محور، موجود محور اور مفہوم محور دلائل

میں تقسیم کیا ہے[20] جبکہ بعض دیگر نے انہیں کامل اور ناقص ہونے کی بنیاد پر درجہ بندی کی ہے[21] ہم وجودِ خداکے دلائل کو دو بنیادی اقسام میں تقسیم کر سکتے ہیں: مفہوم محور دلائل (Concept-Based Arguments) اور واقعیت محور دلائل (Reality-Based Arguments) مفہوم محور دلائل، یہ وہ دلائل ہیں جو خداکے وجود کو اس کے مفہوم کی بنیاد پر ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ یعنی، ان میں خداکے تصور اور تعریف سے، اس کے وجود کا استنتاج کیا جاتا ہے۔ اس زمرے میں برہانِ وجودی (Ontological Argument) آتا ہے، جس کی مثالیں درج ذیل ہیں: برہانِ وجودی آنسلم، برہانِ محقق اصفہانی۔ لیکن واقعیت محور دلائل، یہ وہ دلائل ہیں جو خداکے وجود کو خارجی حقیقت اور عینی واقعات کی بنیاد پر ثابت کرتے ہیں۔ اس کی دو اقسام ہیں یہ یا تو اصلِ واقعیت پر مبنی (Reality-Based) ہیں جو خداکے وجود کو اصلِ واقعیت (یعنی وجودِ مطلق) کی بنیاد پر ثابت کرتے ہیں جیسے برہانِ صدیقین (Proof of the Truthful) یا واقعیتِ خاص پر مبنی (Specific Reality-Based) ہیں یہ وہ دلائل ہیں جو کسی معین خارجی یا داخلی حقیقت کی بنیاد پر خداکے وجود کو ثابت کرتے ہیں۔ انہیں دو ذیلی اقسام میں تقسیم کیا جا سکتا ہے: ایک دلائلِ انفسی یہ وہ دلائل ہیں جو ایک باطنی، درونی حقیقت پر مبنی ہوتے ہیں اور علم حضوری کے ذریعے درک کیے جاتے ہیں۔ جیسے برہانِ فطرت، برہانِ استکمالِ نفس، برہانِ تجربۂ دینی، برہانِ اخلاقی (Moral Argument) دو دلائلِ آفاقی، یہ وہ دلائل ہیں جو ایک بیرونی، خارجی حقیقت (objective/external reality) پر مبنی ہوتے ہیں اور علم حصولی کے ذریعے معلوم کیے جاتے ہیں جیسے برہانِ نظم، برہانِ حرکت، برہانِ حدوث۔ یہ درجہ بندی مختلف مکاتبِ فکر میں موجود اثباتِ خداکے دلائل کو بہتر طریقے سے سمجھنے میں مدد دیتی ہے اور ظاہر کرتی ہے کہ فلاسفہ نے خداکے وجود کو ثابت کرنے کے لیے مختلف زاویے اپنائے ہیں۔

آنسلم کے برہان کو "برہانِ وجودی" کہنے کی وجہ

مغربی فلسفے میں پہلی بار ایمانوئل کانٹ نے آنسلم کے استدلال کو "برہانِ وجودی (Ontological Argument) " کا نام دیا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کانٹ نے اس نام گذاری کی وجہ اس برہان میں پائے جانے والے بعض نظریاتی مسائل کو بنایا، خاص طور پر یہ مسئلہ کہ وجود (Existence) کو ایک حقیقی محمول (Real Predicate) نہیں سمجھا جا سکتا۔ کانٹ نے محسوس کیا کہ اگر اسے "برہانِ وجودی" کہا جائے، تو اس میں وجود پر غور کرتے ہوئے خداکے وجود کو ثابت کرنے کا امکان پیدا ہو سکتا ہے۔ تاہم، بعض فلاسفہ کے نزدیک آنسلم کا برہان حقیقت میں "وجود" کے بجائے "وجوب (Necessity) " پر مبنی ہے[22]۔ اس لیے بعض اسلامی مفکرین، خصوصاً علامہ جعفری، اس نام کو درست نہیں سمجھتے۔ علامہ جعفری اپنی علمی باریک بینی کے ساتھ فرماتے ہیں کہ اس برہان کی اصل حقیقت یہ ہے کہ یہ مطلق کمال کے تصور پر مبنی ہے، جو ہر چیز سے بے نیاز اور لامحدود ہے۔ اس بنیاد پر، وہ تجویز کرتے ہیں کہ اسے "برہانِ وجوبی (Necessity-Based Argument) " یا "برہانِ کمالی (Perfection-Based Argument) " کہا جانا چاہیے، نہ کہ "برہانِ وجودی"، جیسا کہ مشرق و مغرب کے متعدد مفکرین نے سمجھا ہے۔ مزید برآں، علامہ جعفری کے نزدیک اگر کسی استدلال کو "برہانِ وجودی" کہا جانے کا مستحق ہے، تو وہ "برہانِ صدیقین" ہے، جسے صدر المتألہین اور دیگر اسلامی فلاسفہ نے قبول کیا ہے[23] اس معلوم ھوتا کہ علامہ جعفری کی رائے میں، آنسلم کے برہان کو "وجودی" کہنا مغالطہ پیدا کر سکتا ہے، کیونکہ اس کا اصل محور "وجود" نہیں بلکہ "وجوب" اور "کمالِ

مطلق" کا تصور ہے۔ اس لیے وہ اس کے لیے زیادہ مناسب اصطلاح "برہانِ وجوبی" یا "برہانِ کمالی" تجویز کرتے ہیں، جبکہ برہانِ صدیقین کو حقیقی معنوں میں "برہانِ وجودی" قرار دیتے ہیں۔

برہانِ وجوبی کی بنیاد علامہ جعفری کے نقطۂ نظر سے

1: دینی روایتی حدیثی بنیاد

علامہ جعفری فرماتے کہ اس برہان کی اصل جڑیں دینی متون میں پاتے ہیں، جہاں خدا خود اپنی ذات کے ذریعے اپنی شناخت کا ذریعہ بنتا ہے جیسے:

الف) حضرت امیر المومنین علیؑ کے کلمات جیساکہ حضرت دعائے صباح میں فرماتے ہیں" :یَامَنۡ دَلَّ عَلَی ذَاتِہٖ بِذَاتِہٖ [24] " (اے وہ ذات جو اپنی ذات کے ذریعے اپنی ذات کی طرف رہنمائی کرتی ہے) دعا کا یہ فقرہ اس حقیقت کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ خدا کو کسی خارجی دلیل کی ضرورت نہیں، بلکہ وہ بذاتِ خود اپنی پہچان کا ذریعہ ہے۔

ب) حضرت امام زین العابدینؑ کی دعا:

امام سجادؑ دعائے ابو حمزہ ثمالی میں فرماتے ہیں: "بِكَ عَرَفۡتُكَ وَاَنۡتَ دَلَلۡتَنِی عَلَیۡكَ وَلَوۡلَا اَنۡتَ مَا اَدۡرِی مَا اَنۡتَ " [25] (خداوندا! میں نے تجھے تیرے ذریعے پہچانا، اور تو نے خود میری رہنمائی کی، اگر تو نہ ہوتا تو میں تجھے پہچان نہ سکتا!) یہ عبارت بھی اسی حقیقت کو بیان کرتی ہے کہ خدا کا وجود کسی خارجی واسطے کا محتاج نہیں بلکہ وہ خود اپنی پہچان کا ذریعہ ہے، جو برہانِ وجوبی کا ایک بنیادی اصول ہے۔

ج) روایت: خدا کے تصور کی ضرورتِ وجودی: ایک اور روایت میں یہ اصول بیان ہوا ہے کہ " :اگر خدا کا وجود نہ ہوتا، تو انسانی ذہن میں اس کا کوئی تصور بھی نہ ہوتا۔" [26] یہ روایت اس نظریے کی تائید کرتی ہے کہ خدا کا مفہوم بذاتِ خود اس کے وجود پر دلالت کرتا ہے، جو برہانِ وجوبی کی اساس ہے۔

2: فلسفیانہ متون میں اس کی بنیاد

ملا مہدی نراقی نے اپنی کتاب جامع الافکار میں برہانِ وجوبی کا ذکر کیا ہے [27] لہٰذا، نراقی کا کام برہانِ وجوبی کی دوسری جڑ سمجھا جا سکتا ہے، کیونکہ انہوں نے اس استدلال کو اسلامی فلسفے میں باضابطہ طور پر پیش کیا۔ تاہم، علامہ جعفری کے مطابق برہانِ وجوبی کی زیادہ مکمل اور گہری فلسفیانہ بنیاد محمد حسین غروی اصفہانی کے اشعار میں ملتی ہے، خاص طور پر ان کے آخری شعر میں: "فَالنَّظَرُ الصَّحِیحُ فِی الوُجُوبِ بِحَیۡثُ یُفۡضِی إِلَی حَقِیقَۃِ المَطۡلُوبِ [28]" (بس وجوب میں صحیح دقت اور غور و فکر، حقیقتِ مطلوب یعنی خدا تک پہنچا دیتا ہے۔) یہ شعر اس حقیقت کو ظاہر کرتا ہے کہ اگر کسی چیز میں صحیح دقت، غور اور فکر کیا جائے، تو وجوبِ وجود کے اصول کے ذریعے حقیقتِ مطلقہ (خدا) کا اثبات ہو سکتا ہے۔

برہان وجوبی کی صدر المتالہین کے برہان وجودی پر فضیلت

علامہ جعفری کا عقیدہ ہے کہ برہان وجوبی ڈیکارٹ صدر المتالہین کی برہان وجودی پر فضیلت رکھتا ہے کیونکہ دونوں میں بڑا فرق ہے اس لیے جو اعتراضات برہان وجودی پر کیے گئے ہیں وہ اعتراضات برہان وجوبی پر نہیں ہیں کیونکہ مرحوم صدرا نے اپنے برہقن وجودی میں، وجود کو مطرح اور پیش کرکے وجوب کا نتیجہ لیا ہے جبکہ ڈیکارٹ نے برہان وجوبی میں، وجوب کو مطرح کرکے اس سے وجود کا اخراج

اور استنباط اور استنجاج کیا ہے[29] اس کے علاوہ، عرفا اور متصوفہ کی طرف سے قائم کیا گیا لمّی دلیل، تمام ادیان کے خدا کے برخلاف خدا کے وجود کو ثابت کرتا ہے جبکہ ڈیکارٹ کی طرف سے قائم کیا گیا برہان وجوبی، ایسے خدا کے وجود کو ثابت کرتا ہے جو تمام ادیان کے مطابق اور موافق ہے۔[30]

برہانِ وجوبی کی تقریر علامہ جعفری کے نقطۂ نظر سے

علامہ محمد تقی جعفری برہانِ وجودی کے ایک مضبوط حامی ہیں اور اسے ایک معتبر اور بے نقص استدلال قرار دیتے ہیں۔ تاہم، ان کے نزدیک برہانِ وجوبی زیادہ قوی اور منطقی اعتبار سے برتر ہے، اور وہ اس برہان کو خاص طور پر ڈیکارٹ اور محقق غروی اصفہانی کی تعبیرات کے تناظر میں پرکھتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ ڈیکارٹ نے وجود خدا کے اثبات کے لیے دو اھم برھان امر دلیل قائم کی ہیں یعنی ڈیکارٹ نے دو اہم براہین خدا کے اثبات کے لیے بیان کی ہیں ان میں ایک کو برہانِ محدود و نامحدود اور دوسرے کو برہانِ وجوبی کا نام دیا ہے۔[31] برہانِ محدود و نامحدود اس بات پر مبنی ہے کہ ہم محدود وجود رکھتے ہیں، اور ہماری محدودیت خود کسی غیر محدود ہستی (خدا) کے وجود پر دلالت کرتی ہے جبکہ برہانِ وجوبی خدا کے تصور میں مضمر وجوبیت سے اس کے وجود کو ثابت کرتی ہے، اور اسی کو علامہ جعفری زیادہ اہم اور قوی سمجھتے ہیں۔ چونکہ علامہ جعفری ڈیکارٹ کے نظریات سے مکمل اتفاق رکھتے ہیں، اس لیے وہ برہانِ وجوبی کو ڈیکارٹ کے استدلالی اصولوں پر استوار کرکے پیش کرتے ہیں۔ لہٰذا، ہم پہلے ڈیکارٹ کی تقریرِ برہانِ وجوبی پیش کریں گے، پھر اس پر علامہ جعفری کی وضاحت نقل کریں گے۔

تقریرِ برہانِ وجوبی (کمالی) ڈیکارٹ

ڈیکارٹ کا برہانِ وجوبی (کمالی) تعریفِ خدا اور اس کے تصور پر مبنی ہے۔ وہ خدا کو "کامل مطلق (Absolutely Perfect Being) " کے طور پر متعارف کراتے ہیں اور دلیل دیتے ہیں کہ کامل مطلق کا عدم ممکن نہیں، کیونکہ وجود بھی کمالات میں سے ہے۔ اسی طرح ڈیکارٹ کے مطابق، "خدا ایک غیر محدود جوہر ہے جو قائم بالذات، غیر متغیر، عالم مطلق، اور قادر مطلق ہے جس نے ڈیکارٹ اور سب اشیاء اور موجودات کو بنایا ہے۔[32] بس ڈیکارٹ کی نظر میں خدا یعنی کامل مطلق۔ ھر وہ شئ جو کامل مطلق ہے حتما موجود ہونی چاہئے وگرنہ کامل مطلق نہیں ہوگا اور کیونکہ وجود کمالات میں سے ہے جس طرح پہاڑ کا تصور وادی کے تصور کے بغیر ممکن نہیں، اسی طرح کامل مطلق کا تصور اس کے وجود کے بغیر ممکن نہیں۔ یعنی، اگر ہم کسی پہاڑ کا تصور کریں، تو اس کے ساتھ ایک وادی کا ہونا بھی ضروری ہوگا۔ بالکل اسی طرح، اگر ہم کامل مطلق (خدا) کا تصور کریں، تو اس میں وجود کا ہونا بھی ضروری ہوگا، ورنہ وہ کامل مطلق نہیں رہے گا۔ پس، "کامل مطلق موجود نہیں ہے" کا تصور تناقض ہے، اور تناقض محال ہوتا ہے اگر خدا (کامل مطلق) موجود نہ ہو، تو وہ کامل مطلق نہیں ہوگا، جو کہ ناممکن ہے۔ لہٰذا، خدا کا عدم محال ہے، اور اس کا وجود ضروری اور یقینی ہے

ڈیکارٹ اس بارے میں کہتے ہیں کہ بلا شبہ، میں اپنی عقل اور دماغ میں کامل مطلق کا خیال اور تصور کسی ہندسی یا عددی شکل کے تصور اور مفہوم سے کم نہیں پاتا، اس لیے میرے ذہن کے لیے خدا کے وجود کا ہونا کم از کم اتنا ہی یقینی ہونا چاہیے جتنا کہ ریاضیاتی سچائیوں اور حقائق کا جو اعداد اور ہندسی سے متعلق ہیں3. اس لیے جب میں زیادہ توجہ دیتا ہوں اور غور اور فکر کرتا ہوں تو صاف طور پر سمجھتا اور

محسوس کرتا ہوں کہ خدا کا وجود اس کی فطرت اور جوہر سے اتنا ہی لازم و ملزوم ہے جتنا دو صحیح زاویوں کے ساتھ تین زاویوں کی مساوی مثلث کی نوعیت اور جوہر ہے یا کسی وادی سے پہاڑ کا تصور لازم و ملزوم ہے۔ لہٰذا اس کامل مطلق کا تصور کرنا ممکن ہی نہیں جس کا کوئی وجود نہ ہو یعنی اس کا کوئی وجود ہی نہیں اور وہ موجود نا ہو یعنی کمال نا رکھتا ہو جیسا کہ وادی کے بغیر پہاڑ کا تصور کرنا اور پہاڑ کو ایک وادی سے کم الگ کرنے نا ممکن ہے[33]۔ پس جس طرح پہاڑ کے بغیر وادی کا تصور تضاد اور نا ممکن کا متقاضی ہے، اسی طرح مطلق کمال کا تصور، یعنی خدا، اس کے ادراک اور وجود کے بغیر، تضاد اور ناممکنات کا متقاضی ہے[34]۔ یہی وہ برہان ہے جسے علامہ جعفری نے ڈیکارٹ کے نظریات سے مکمل اتفاق کرتے ہوئے ایک مضبوط اور ناقابلِ تردید دلیل قرار دیا ہے۔

علامہ جعفری برہان وجوبی (کمالی) کو ڈیکارٹ کی سوچ کے مطابق اس طرح بیان کرتے ہیں: اگر خدا کے تصور کو صحیح معنوں میں سمجھا جائے تو اس کا وجود ثابت ہو جائے گا کیونکہ خدا ایک ایسی ہستی ہے جس میں تمام کمالات ہیں دوسرے لفظوں میں یوں کہیں کہ "اگر خداوند کا مفہوم واقعی طور پر سمجھا جائے، تو اس کا وجود خود بخود ثابت ہو جائے گا، کیونکہ خدا وہ موجود ہے جو تمام کمالات کا حامل ہے، اور وہ ہر قسم کی وابستگی، علت، حرکت اور سکون سے بے نیاز ہے۔ مختصر طور پر یہ کہ، خدا کامل مطلق ہے لہٰذا اگر کوئی شخص اس اعلیٰ مفہوم کو سمجھ لیتا ہے، تو وہ اس کے وجود پر ایمان لائے گا، کیونکہ اگر یہ عظیم مفہوم واقعی وجود نہ رکھتا ہو، تو وہ محض ایک خیالی تصور اور حقیقت سے عاری ہوگا، تو پھر وہ کامل مطلق اور تمام کمالات کا حامل کیسے ہو سکتا ہے؟"[35]

علامہ جعفری اس بات پر زور دیتے ہیں کہ برہان وجوبی ڈیکارٹ "قضایای قیاساتہامعہا" پر مبتنی ہے، یعنی اس میں قیاسی استدلال کا استعمال کیا گیا ہے کیونکہ ڈیکارٹ کے برہانِ وجوبی کی بنیاد اس قضیہ پر ہے: 'میں، ایک ایسے موجود کا ادراک کر رہا ہوں جو مکمل طور پر بے نیاز اور تمام کمالات کا حامل ہے، تو یہ موجود حقیقت میں اور بلاشبہ موجود ہے" یعنی کمال مطلق کا تصور اس کے وجود کی حقیقت کو ثابت کرتا ہے۔"[36] علامہ جعفری اس بات کو مزید وضاحت سے بیان کرتے ہیں کہ ڈیکارٹ نے برہان وجوبی میں جو مطالب پیش کیئے ہیں ان میں یہ کہ خدا کے نہ مجود نا ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے اور تمام انسانوں کی معمولی ذہنی توازن کی حالت میں خدا کے مفہوم پر توجہ ہوتی ہے، اور ذھین انسانوں کے اذہانوں میں خدا کا مفہوم یہ ہے کہ وہ کامل ترین حقیقت، بے نیاز ترین وجود اور قادر مطلق موجود ہے۔ فقط کاملترین موجود کے مفہوم کی طرف توجہ اس کے موجود ہونے کے اثبات کے لئے کافی ہے کیونکہ کہ کاملترین موجود کا تصور اپنے آپ میں حقیقت اور تحقق اور موجود ہونے کا تقاضا کرتا ہے۔ جیسے ایک مثلث کے تین کونوں کا تصور کرنے سے اس کی حقیقت کو تسلیم کیا جاتا ہے، ویسے ہی کامل ترین موجود (یعنی خدا) کے تصور پر توجہ دینے سے اس کی موجودگی اور تحقق کو تسلیم کیا جانا چاہیے۔ اگر کوئی شخص اس حقیقت کو انکار کرتا ہے، تو اسے تین چیزوں میں سے کسی ایک چیز استناد اور استدلال کرنا ہوگا کہ: یا خدا کا وجود ممتنع ہے یا خدا کو وجود میں لانے والی کوئی علت موجود نہیں ہے یا وجود میں لانے میں کوئی رکاوٹ یا مانع موجود ہے لیکن اب تک کوئی بھی شخص دلیل سے ثابت نہیں کر سکا ہے کہ خدا کا وجود نہیں ہے۔ اس کے علاوہ، یہ تینوں چیزیں دونوں جیسے علت کا فقدان یا رکاوٹ کا وجود ـــ کامل ترین حقیقت (خدا) کے مفہوم سے ہم آہنگ نہیں ہیں۔[37] دوسرے لفظوں میں یہ تینوں احتمالات، خدا کے واجب الوجود، کامل ترین، اور بے نیاز ترین ہونے سے ہم آہنگ نہیں ہیں بلکہ اس کے تضاد میں ہیں اس لیے کامل مطلق (یعنی خدا) کا تصور کرنے سے ہی اس کے وجود کا اثبات ہو جاتا ہے۔

اس لیے ہر وہ شخص جو کامل مطلق کو اچھی طرح درک کر لے تو اس کی موجودگی کو بالکل واضح، حتی کہ کسی ریاضیاتی اصول سے بھی زیادہ یقینی مانے گاہ، کیونکہ ریاضی کے مسائل دو اقسام میں تقسیم ہوتے ہیں: اجمالی اور تفصیلی تصورات، اور ان کے درمیان فرق بھی اسی اجمال اور تفصیل میں ہے لیکن یہ بات کہ "خدا موجود ہے" کا موضوع اور محمول ایک ہی ہے لہٰذا، صرف واجب الوجود کے مفہوم پر توجہ دینا اس کے وجود کو ثابت کرنے کے لیے کافی ہے اس لئے وہ معتقد ہیں کہ اس استدلال کا مقصد یہ نہیں ہے کہ باہر سے انسان کے لیے کسی چیز کو ثابت کیا جائے، بلکہ اس استدلال کا مقصد یہ ہے کہ انسان اس چیز کو، جو اس کے اندر موجود ہے، اس دلیل کے ذریعے سمجھ لے۔ جیسے لذت جسے ہم محسوس کرتے ہیں لیکن اسے عقل اور تصور کے ذریعے واضح نہیں کر سکتے اس لئے اس دلیل کا مقصد صرف انسان کو اس کی اصل فطرت کی طرف متوجہ کرنا ہے

یہ برہان صرف اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ خدا کا تصور اور مفہوم خود اس کے وجود کو ثابت کرتا ہے، اور اس کی حقیقت کو درونِ انسان دریافت کیا جا سکتا ہے۔ اس برہان کا مقصد یہ نہیں کہ انسان کو باہر سے کوئی ثابت شدہ حقیقت دی جائے، بلکہ یہ صرف انسان کو اس کی داخلی فطرت اور حقیقت کی طرف متوجہ کرنا ہے، جیسے ہم لذت کے تجربے کو محسوس کرتے ہیں لیکن اس کا تصور نہیں کر پاتے۔ لہٰذا، علامہ جعفری کے مطابق، برہان وجوبی کا مقصد انسان کے اندر کے اس تصور اور فطرت کو بیدار کرنا ہے تاکہ وہ اپنے اندر کی حقیقت (یعنی خدا کا وجود) کو بآسانی تسلیم کر سکے، جو کہ اس کے لیے بے حد واضح اور یقینی ہوگا، جیسے کہ کسی ریاضیاتی اصول کا اثبات ہوتا ہے۔

برہان وجوبی اور ارسطو کا قیاسی استدلالی سسٹم

علامہ جعفری برہان وجوب کا تجزیہ کرتے ہوئے اور اسے ارسطو کے قیاسی نظام کے ساتھ موازنہ کرتے ہوئے یہ نکتہ بیان کرتے ہیں کہ برہان وجوبی ایک ایسے استدلال کی طرف اشارہ کرتی ہے جس میں صرف ایک مقدمہ کافی ہوتا ہے تاکہ ہم نتیجہ پر پہنچ سکیں جبکہ ارسطو کے قیاسی نظام میں عموماً دو مقدمات کی ضرورت ہوتی ہے تاکہ نتیجہ نکالا جا سکے۔

اس لئے وہ اعتقاد رکھتے کہ برہان وجوبی، بدیہی قضایا (جیسے دو دو چار) کی طرح خود بخود واضح اور روشن ہے اور اس کو پیچیدہ استدلال کی ضرورت نہیں ہوتی اسی طرح برہان وجوبی میں کامل ترین موجود ہے کے موضوع اور محمول کا تصور اس کے موجود ہونے کی تصدیق کے لئے کافی ہے۔ اس لیے برہان وجوبی ایک مقدمہ سے تشکیل پایا ہے لہٰذا برہان وجوبی کا سسٹم، ارسطو کے قیاسی استدلالی سسٹم سے الگ ہے۔

علامہ جعفری اس کے متعلق کہتے ہیں کہ: نظام برہان وجوبی، ارسطوئی برہانی نظام سے الگ ہے کیونکہ ارسطوئی قیاسی استدلال سسٹم میں دو مقدمات کی ضرورت ہوتی ہے تاکہ کسی نتیجے پر پہنچا جا سکے، جبکہ برہان وجوبی میں حقیقت میں صرف ایک مقدمہ کافی ہوتا ہے یعنی برہان وجوبی کے تحت، بنیادی طور پر ایک ہی مقدمہ (جیسے "موجود کامل مطلق" یا "خدا") کو پیش کیا جاتا ہے، اور دیگر مباحث یا دلائل اس مقدمے کی وضاحت یا اس کی اہمیت کو اجاگر کرنے اور عقل اور ذہن کو اس واحد مقدمے "موجود کامل مطلق" یا "خدا" کی طرف متوجہ کرنا ہے، جو کہ خود اپنی حقیقت میں واضح اور بدیہی ہوتا ہے۔

کامل مطلق موجود کا ادراک کرنا ایک ایسی چیز کا ادراک کرنا ہے جو خود مدرک کے وجود میں موجود ہے بلکہ اگر تھوڑی سی دقت کی جائے تو بلاشبہ دیکھیں گے اور اس نتیجے پر پہنچے گئے کہ برہان وجوبی ریاضی کے قانون اور قاعدہ سے مستحکم، مضبوط، روشن اور واضح ہے، اسی طرح

تھوڑی سی دقت سے ہم سمجھ سکتے ہیں خدا کے وجود کا ادراک کرنا خود اپنی ذات کے ادراک اور اپنے وجود کے ادراک سے آسان اور واضح ہے کیونکہ اپنے وجود اور اپنی ذات کو ادراک کرنے کے لئے کچھ مقدمات کی ضرورت ہے لیکن خداوند متعال وہ ذات اور ہستی ہے جس کی طرف توجہ کرنے سے اس کا وجود، پھر چاہے انسان کسی حالت میں بھی ہو، اس کے لئے ثابت اور واضح ہو جاتا ہے۔[38]

برہان وجودی علامہ جوادی آملی کی نقطہ نظر سے۔

علامہ جعفری کی برہان وجودی کے حوالے سے رائے پیش کرنے کے بعد یہ وقت ہے کہ ہم علامہ جوادی آملی کے نقطہ نظر کا جائزہ لیں۔ وہ اس برہان کے ناقدین اور مخالفین میں شامل ہیں اور اپنے دو علمی مضامین "سرچشمہ اندیشہ" اور "تبیین براہین اثبات خدا" میں تفصیل کے ساتھ اس برہان کا جائزہ لیتے ہیں۔

علامہ جوادی آملی کے نزدیک خدا کے اثبات کے طریقے

علامہ جوادی آملی خدا کے اثبات کے طریقوں کو دو اقسام بدیہی اور نظری میں تقسیم کرتے ہیں۔ بدیہی طریقہ یا عرفاء کا طریقہ، ایک مختصر غور و فکر کے ذریعے طے کیا جاتا ہے۔ عارف کے لیے خدا کی شناخت بدیہی ہوتی ہے اور واجب کی مشاہدہ دل کی آنکھ سے اس کے سب سے اہم اور واضح مشاہدات میں سے ہے۔[39] یہ طریقہ ذہنی مشکلات سے محفوظ ہے اور تشخص کی نعمت سے مالامال ہے۔[40] دوسری طرف، نظری طریقہ ایک ایسا راستہ ہے جہاں خدا کی موجودگی دلیل اور برہان حصولی کی مدد سے ثابت کی جاتی ہے۔ لہٰذا، ان کے نظر میں خدا کی موجودگی کا بحث ایک محض فلسفیانہ بحث ہے جس کے لیے صرف خالص عقلی دلائل ہی کارآمد ہیں، جو عام بدیہیات پر مبنی ہوں، کیونکہ فلسفہ عینی حقائق کی اصلاح کو اپنے ذمے لیتا ہے اور خدا کی موجودگی کا اثبات اس کے اہم ترین مسائل میں سے ہے۔[41]

علامہ جوادی آملی "راہ شہودی" کو "اولی اور بدیہی" یا "نظری" میں تقسیم کرتے ہیں [42]۔ ایسا لگتا ہے کہ ان کا بدیہی سے مطلب غیر حصولی اور فطری ہو، ورنہ معلومات حضوری میں "بدیہی" یا "راہ" کا لفظ استعمال نہیں ہوتا، کیونکہ جہاں علم شہودی حاصل ہوتا ہے، وہاں "راہ" کی تعبیر درست نہیں ہے؛ کیونکہ راہ کا مطلب ہے واسطے کے ساتھ شناخت، جبکہ علم حضوری میں کوئی واسطہ نہیں ہوتا۔ اس کے علاوہ، علم حصولی اور حضوری (شہودی) کے درمیان ایک اہم فرق یہ ہے کہ ان تقسیم مختلف ہوتی ہے کیونکہ تقسیم کا معیار، جو اس بات پر منحصر ہے کہ آیا علمی شناخت کی خاطر، فکر اور استدلال کی ضرورت ہے یا نہیں، اور فکر و استدلال علم حصولی سے مخصوص ہیں، لہٰذا علم حصولی کو بدیہی اور نظری میں، جبکہ علم حضوری کو فطری اور اکتسابی میں تقسیم کیا جاتا ہے۔[43]

برہان وجودی آنسلم قیاس خلف کی شکل میں

علامہ جوادی آملی کا خیال ہے کہ برہان وجودی آنسلم "اس موجود" جس کے بارے میں کہا گیا ہے کہ "ایک ایسا موجود جس سے بڑا موجود تصور نہیں کیا جا سکتا" یا "ایک ایسا وجود جس سے زیادہ کامل تصور وجود نہیں کیا جا سکتا" کی تعریف پر مبنی ہے البتہ پہلی تعریف دوسری تعریف میں تبدیل ہو سکتی ہے۔ واجب تعالی، جو کہ اعلیٰ ترین اور کامل ترین ہستی ہے، ایک ایسا تصور اور مفہوم ہے جس کا استخراج "اللہ اکبر" کے تعبیری جملے سے کیا جا سکتا ہے، کیونکہ اس کا معنی یہ ہے کہ باری تعالی ہر چیز سے اعلیٰ، برتر اور بزرگ تر ہے جو کہ وصف یا ادراک کی حدوں سے باہر ہے۔ لہٰذا، خداوند ہر چیز سے کامل تر ہو گا جو تصور کیا جا سکے۔

ان کے مطابق، برہان وجودی آنسلم قیاس خلف کی صورت میں ہے، جہاں مطلوب کی نقیض کو باطل قرار دے کر اس سے نتیجہ نکالا جاتا ہے۔ وہ برہان آنسلم کو قیاس خلف کی صورت میں اس طرح بیان کرتے ہیں: اگر خدا موجود نہ ہو اور وجود نا رکھتا ہو تو دوسری چیزیں جو وجود رکھتی ہیں بغیر شک کے اس سے کامل ہوں گی، یعنی اگر وہ وجود کے با وجود موجود اور متحقق نہ ہو تو اس کو اعلیٰ ترین اور برترین ہستی تصور نہیں کیا جا سکتا اور اسکا اعلیٰ ترین اور برترین ہستی نہ ہونا تضاد اور باطل ہے کیونکہ سب سے اعلیٰ ترین اور برترین ہستی ہونا اس کی تعریف میں موجود ہے۔ اس لیے خدا کا موجود نہ ہونا باطل ہے، اور چونکہ دو متضاد چیزوں کا ارتفاع محال ہے، پس خدا کے عدم تحقق اور عدم موجود کا باطل ہونا اس کے موجود ہونے کی تصدیق کرتا ہے۔ یعنی خدا ایک اعلیٰ ترین اور کامل ترین موجود کے طور پر موجود ہے۔

عدم تحقق اور کامل نا ہونے کے درمیاں میں ملازمت موجود ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ عدم تحقق یعنی موجود نہ ہونا ایک نقص ہے، اور جو چیزیں موجود ہیں وہ اس سے زیادہ کامل ہوں گی جو موجود نہیں ہیں۔ لہٰذا، اگر باری تعالیٰ بھی موجود نہ ہو تو وہ چیزیں جو موجود ہیں، اس سے زیادہ کامل ہوں گی، نتیجتاً وہ کسی بھی تصور اور تعقل کے مطابق اعلیٰ ترین، کامل ترین ہستی نہیں ہوگا۔[44]

آنسلم کے برہان وجودی پر علامہ جوادی آملی کا تجزیاتی نقد

علامہ جوادی آملی معتقد ہیں کہ آنسلم کا وجودی برہان ایک معیوب برہان ہے جو یقین کے تمام شرائط سے عاری اور اندر سے بوسیدہ اور ضعیف اصلا برہان نہیں ہے۔[45] ان کا کہنا ہے کہ اس برہان کی بنیادی کمزوری یہ ہے کہ اس میں حمل اولی ذاتی اور حمل شائع صناعی کے درمیان خلط کیا گیا ہے، اور یہی خلط اس برہان کی دیگر تقریروں میں بھی موجود ہے۔ علامہ جوادی آملی اس مغالطے اور خلط کو واضح کرنے کے لئے اپنی کتاب "تبیین براہین اثبات خدا" اور مختصر عربی مقالے "تحفۃ الحکیم" غروئی اصفہانی مرحوم کی تقریر جو علامہ جعفری کے نقل کردہ دلائل میں سے ایک ہے پر پہلے علامہ طباطبائی کا تجزیاتی نقد پیش کرتے ہیں جس کی بنیادی نکتہ کو یوں بیان کیا جا سکتا ہے کہ: دو چیزوں کے درمیان تلازم ہمیشہ ایک ہی وعاء میں ہوتا ہے، لہٰذا اگر ملزوم خارجی ہو تو اس کا لازم بھی خارجی ہونا چاہیے، اور اگر ملزوم ذہنی ہو تو اس کا لازم بھی ذہنی ہونا چاہیے۔ کسی بھی صورت میں لازم اور ملزوم کے وعاء مختلف نہیں ہو سکتے۔ مثال کے طور پر، اگر ملزوم خارجی ہو اور لزوم ذہنی، یا ملزوم ذہنی اور لازم خارجی ہو یہ ممکن نہیں ہے۔ بلکہ ضروری ہے کہ دونوں یعنی لازم اور ملزوم کا ظرف اور وعاء ایک ہو اس لئے یہ نہیں ہو سکتا اور آپ یہ نہیں کہہ سکتے کہ میں واجب الوجود کے تصور اور مفہوم سے واجب الوجود کے خارجی وجود یعنی واجب الوجود خارج میں موجود ہے کا کا نتیجہ نکال رہا ہوں، یہ کسی حالت میں ممکن اور صحیح نہیں ہے کیونکہ واجب الوجود، حمل اولی کے لحاظ سے واجب ہے نہ کہ حمل شائع کے لحاظ سے، کیوں کہ واجب الوجود جو حمل اولی کے مطابق واجب الوجود ہے وہ واجب الوجود حمل شائع کے لحاظ سے ممکن الوجود ہے کیونکہ واجب کا تصور ایک ذہنی تصور ہے جو نفس نے پیدا کیا ہے اس لئے مخلوق اور ممکن، اس لئے اس عنوان کو حمل شائع کے ذریعے واجب الوجود قرار دیا جائے تو یہ ممکن نہیں ہے۔

علامہ جوادی آملی اس نقد کو پہلے علامہ طباطبائی کی زبانی یوں بیان کرتے ہیں کہ: حکیم اصفہانی نے اپنے برہان میں حمل اولی اور حمل شائع کے درمیان خلط کیا ہے۔ کیونکہ واجب، حمل اولی میں واجب ہے نہ کہ حمل شائع میں، کیوں کہ واجب کا تصور ایک ذہنی تصور ہے جو نفس نے پیدا کیا ہے۔ لہٰذا، اگر کسی عنوان کو حمل شائع کے ذریعے واجب الوجود قرار دیا جائے تو یہ ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ مفاھیم حمل شائع کی

حالت اور صورت میں خود پر حمل نہیں ہوتے اس لئے ممکن ہے کہ عنوان واجب الوجود ، حمل شایع کے لحاظ سے واجب الوجود نا ہو اور واضح سی بات ہے کہ حمل اولی کے لحاظ مفھوم واجب کے کسی عنوان پر حمل ہونا اور صدق کرنا ،اس کے خارج میں موجود ہونے کی تصدیق اور تایید کے لئے کافی نہیں ہے۔ [46]

پھر وہ اس نقد کی مزید وضاحت میں لکھتے ہیں (جو اصل میں علامہ کا ہے، لیکن انہی کے نام سے مشہور ہوگیا ہے) : "وہ واجب الوجود، جس کے عینی تحقق (یعنی خارجی وجود) پر بحث ہو رہی ہے، در حقیقت محض ایک ذہنی تصور ہے، جسے نفس (انسانی ذہن) نے ایجاد کیا ہے۔ لہٰذا، اس پر 'واجب' کا اطلاق حملِ اولی کے اعتبار سے اور 'ممکن' کا اطلاق حملِ شائع کے اعتبار سے ہوتا ہے۔ چونکہ یہ ایک ایسا موجود ہے جو نفس کے ایجاد کرنے سے موجود ہوا ہے، اس لیے اس کے لیے ایک علت (سبب) ہے۔ پس، چونکہ یہاں حمل (اطلاق) متعدد طریقوں سے کیا جارہا ہے، اس لیے 'وجوب' اور 'امکان' کے درمیان جمع کرنے میں کوئی اشکال پیدا نہیں ہوتا۔ لہٰذا، اگر اس کا خارجی طور پر موجود نہ ہونا بذاتِ خود ممتنع (ناممکن) ہو، تو اس کا یہ ممتنع ہونا اس کی طبیعت کے تقاضے کے خلاف نہیں ہوگا، کیونکہ ایک تصور (مفہوم) کی حقیقت، بطور ایک تصور، صرف اسی جیسے دوسرے تصور کی محتاج ہوتی ہے اور کبھی بھی خارجی وجود کو واجب (لازمی) قرار نہیں دیتی۔ اس لیے، یہاں حمل (اطلاق) کی تعدد کی بنا پر 'وجوب' اور 'امتناع' کا اجتماع ممکن ہے۔ اور اگر اس کا خارجی طور پر موجود نہ ہونا کسی علت (سبب) کے فقدان کی وجہ سے ہو، یعنی وہ ممتنع بالغیر ہو (کسی بیرونی سبب کی غیر موجودگی کے باعث ناممکن ہو)، تو اس صورت میں واجب کا ممکن کے تحت آنا (یعنی واجب الوجود کو ممکن الوجود کے زمرے میں شامل کرنا) محذور (مسئلہ) پیدا نہیں کرتا، کیونکہ فرض یہ ہے کہ ذہن میں لیا گیا واجب کا تصور، واجب کا فرد (حقیقی مصداق) نہیں بلکہ ممکن کا فرد ہے، کیونکہ یہ نفس کے ایجاد کرنے سے موجود ہوا ہے۔ اگرچہ اس پر 'واجب' کا اطلاق حملِ اولی کے اعتبار سے ہوتا ہے، مگر حقیقت میں یہ واجب کا فرد نہیں ہے۔ اور اگر اس کا خارجی طور پر موجود نہ ہونا اس کے 'واجب بالغیر' ہونے کی بنا پر ہو، چونکہ وہ ممکن ہے اور اس کے لیے ایک علت (سبب) موجود ہے، تب بھی واجب کے ممکن کے تحت آنے کا مسئلہ پیش نہیں آئے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ذہن میں لیا گیا 'واجب' کا تصور، در حقیقت واجب کا فرد نہیں، بلکہ ممکن کا فرد ہے، اور اس کے سوا کوئی ایسی چیز نہیں جو واجب کا حقیقی فرد ہو۔ لہٰذا، صرف 'وجوب' کے تصور سے 'وجود' کے مصداق پر استدلال نہیں کیا جاسکتا۔ [47]

مصنف ایک اور مقام پر اس برہان پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "آنسلم کے استدلال (دلیل) میں بنیادی اعتراض اس مغالطے کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے، جو 'وجود' کے تصور (مفہوم) اور اس کے حقیقی مصداق (حقیقی وجود) کے درمیان خلط (گڈمڈ) کرنے کی بنا پر واقع ہوا ہے۔ اگر ہم 'وجود' کے تصور اور 'وجود کے آرمانی تصور' میں فرق کو مد نظر رکھیں، اور 'حملِ اولی' اور 'حملِ شائع' کے درمیان امتیاز کو سمجھیں، تو آنسلم کے وجودیاتی استدلال کی الجھن اور غلطی واضح ہو جاتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب ہم خدا کے سب سے کامل ہونے کے تصور کو لیتے ہیں، تو یہ تصور اسی وقت نقصان پہنچے گا جب 'وجود' کو اس سے حملِ اولی کے طور پر سلب کر لیا جائے۔ لیکن اگر خدا (باری تعالیٰ) کو خارجی دنیا میں کوئی تحقق (حقیقی وجود) نہ ہو، یعنی اگر 'وجود' کو اس سے حملِ شائع کے طور پر سلب کر دیا جائے، تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ 'وجود' کے تصور (ذہنی حقیقت) کی نفی ہو جائے اور نتیجتاً اس کے کمال (تحقق) کی نفی بھی حملِ اولی کے طور پر لازم

آئے۔ لہٰذا، آنسلم کو اپنے استدلال میں 'وجود' (ہستی) کے مفہوم کو واضح کرنا ہوگا۔ اگر اس کا مطلب 'موجود' کو حملِ اولی کے طور پر لینا ہے، تو وہ درست کہہ رہا ہے، لیکن یہ چیز بذاتِ خود خدا کے لیے حملِ شائع کے طور پر عینی تحقق اور خارجی وجود کو ثابت نہیں کرتی۔ تاہم، اگر آنسلم کا مقصود تحققِ وجود کو حملِ شائع کے اعتبار سے لینا ہے، تو پھر 'واجب الوجود' سے حملِ شائع کے طور پر 'وجود' کی نفی اور اس کے تصور سے کمال کی نفی کے درمیان کوئی منطقی استلزام (ضروری نتیجہ) نہیں ہوگا اور نہ ہی یہ تناقض (تضاد) پیدا کرے گا۔ چنانچہ، 'سب سے کامل ترین تصور' اگر اس کا کوئی خارجی مصداق نہ ہو، تو یہ فرض کے خلاف تو ہو سکتا ہے لیکن یہ تناقض پیدا نہیں کرتا، کیونکہ تناقض کے ایک بنیادی شرط، یعنی 'وحدتِ حمل' (ایک ہی حیثیت میں نفی اور اثبات کا اجتماع) کا یہاں فقدان ہے۔ زیادہ درست الفاظ میں کہا جائے تو 'لازم' اور 'ملزوم' کے لیے جس واحد ظرف (وعاء) کی ضرورت ہوتی ہے، وہ یہاں موجود نہیں، لہٰذا تناقض کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا۔[48]

خلاصہ یہ ہے کہ علامہ جوادی آملی کے نزدیک آنسلم نے مفہوم (ذہنی تصور) کے حکم کو مصداق (حقیقی وجود) پر لاگو کر دیا ہے اور وجودِ ذہنی سے وجودِ خارجی کا نتیجہ اخذ کیا ہے، جو کہ درست نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ " : لیس یمکن إن ینتقل الذہن من معنی واحد مفرد إلی تصدیق شیء " یعنی محض کسی معنی اور تصور سے کسی چیز کے حقیقی تصدیق (تحققِ خارجی) کی طرف ذہن منتقل نہیں ہو سکتا، کیونکہ تصور اور خیال صرف عللِ قوام (کسی چیز کی ماہیت و حقیقت کے اسباب) کو مہیا کرتے ہیں، جبکہ عللِ قوام کا عللِ وجودی (حقیقی وجود بخشنے والے اسباب) سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔[49] یہ نقد، اگرچہ مغربی فلاسفہ کے ہاں وجودیاتی برہان (Ontological Argument) پر کیے گئے اعتراضات میں زیادہ نمایاں نہیں ہوا، لیکن اسلامی فلاسفہ اور دانشوروں نے اس نکتے پر خاص توجہ دی ہے۔[50]

علامہ جوادی آملی کی تنقید کے متعلق کچھ نکات بیان کیا جا سکتے ہیں:

پہلا نکتہ یہ ہے کہ ان کا یہ کہنا کہ: "مذکورہ اشکال مغربی ناقدین کی نظروں سے اوجھل رہا ہے" درست نہیں ہے، کیونکہ مغرب میں بھی کچھ ایسے لوگ موجود تھے جنہوں نے اس پر توجہ دی تھی۔ مثلاً، کانت نے اپنی کتاب "نقد عقل محض" میں وجودی دلیل پر متعدد تنقیدات کی ہیں، اور اس کا خلاصہ یہ ہے کہ مفہوم کی بنیاد پر خدا کا وجود ثابت نہیں کیا جا سکتا۔[51]

دوسرا یہ کہ اس مغالطے کے افشاء کے لئے حملین کے فرق کو پیش کرنے کی ضرورت نہیں ہے، بلکہ صرف عقل (ذہن) اور خارج (عین) کے احکام کی تفریق پر اعتماد کرکے ہم اس کے مغالطے کا پتہ لگا سکتے ہیں، کیونکہ صدرالدین شیرازی کی اختراعات صرف خاص مسائل اور فلسفیانہ معضلات کو حل کرنے کے لئے ہیں، لذا جیسے کہ برہان آنسلم میں یہ اختراعات عام نہیں کی جا سکتیں۔[52] اس لئے ان کے رد کے لئے کافی ہے کہ ہم عقل اور عین کے احکام کے فرق پر زور دے کر مغالطے کو واضح کریں۔ لیکن اگر ہم چاہیں کہ پہلی اور عام حمل کی تفریق کا استعمال کرتے ہوئے برہان آنسلم کو رد کریں، تو اس صورت میں ہم ایک نیا اور فلسفیانہ بحث کرنے پر مجبور ہوں گے جو اصل مقام و حقیقت سے ہٹ کر ہوگا۔[53]

تیسرا نکتہ یہ ہے کہ واجب الوجود کا مفہوم معقولات ثانیہ فلسفی سے نشوونما پایا ہے، لہٰذا یہ محض ایک مفہوم نہیں ہو سکتا بلکہ اس میں حقیقت بھی موجود ہونی چاہئے، اور نتیجہ یہ ہے کہ واجب الوجود کا محض تصور ہمیں اس کی عینیت کی طرف بھی لے جاتا ہے۔ اگر وجودی برہان کو کسی قضیہ کی صورت میں پیش کرنے کی بجائے کسی مفہوم کی شکل میں پیش کیا جائے تو وہ مذکورہ اشکال سے محفوظ رہے گا۔ لہٰذا

اگر وجودی برہان شاعرانہ شکل میں، مثلاً حکیم اصفہانی کے اشعار میں، بیان کیا جائے تو وہ اس ایراد کا شکار نہیں ہوگا۔[54] ان اشکالات کے پیش نظر شاید یہ کہا جا سکتا ہے کہ وجودی برہان کو مکمل طور پر اعتبارات سے ساقط نہیں کیا جا سکتا۔ اس کے علاوہ، ہمیں یہ بھی معلوم ہے کہ اب تک کوئی بھی ایسا برہان نہیں ہوا ہے جو مکمل طور پر خدا کے وجود کو ثابت کر سکے اور کم از کم اس پر ایک تنقید بھی پیش نہ کی گئی ہو۔ لہٰذا، اس کے بارے میں ایسی برہان کی توقع کرنا جو سب کے لئے قانع کنندہ ہو، غیر معقول ہے۔

آنسلم کے برہان وجودی پر علامہ جوادی آملی کا نقضی نقد

علامہ جوادی آملی، آنسلم کی برہانِ وجودی پر تنقید کرتے ہوئے تحلیل کی سطح پر اعتراض کرنے کے علاوہ، نقضی تنقید بھی پیش کرتے ہیں جو یہ اصل میں ڈاکٹر مہدی حائری یزدی کی پیش کردہ تنقید ہے۔[55] علامہ جوادی آملی اس بات کو ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ اگر برہانِ آنسلم درست ہو، تو اس کے نتیجے میں یہ بھی ثابت کرنا ممکن ہوگا کہ "شریک الباری" (خدا کا شریک) بھی موجود ہے۔ یعنی، برہانِ آنسلم کے اصول اور معیار کے مطابق، ہمیں "شریک الواجب" (واجب الوجود کا شریک) کے وجود کو بھی قبول کرنا ہوگا، کیونکہ شریک الواجب واجب الوجود کی تمام صفات میں اس کا شریک ہے۔ اس صورت میں، اس کا عدمِ وجود اس کی تعریف کے خلاف ہوگا، لہٰذا اسے موجود ہونا چاہیے۔ جبکہ مضبوط اور مستحکم عقلی و نقلی دلائل کے مطابق، شریک الباری کا وجود محال اور ممتنع (ناممکن) ہے۔

علامہ جوادی آملی اس تنقید کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں: اگر وجوب سے تام وجود (کامل ترین وجود) کا استنباط کیا جائے، تو لازم آتا ہے کہ شریک واجب بھی موجود ہو۔ کیونکہ اگر وہ معدوم (غیر موجود) ہو، تو اس کی عدمِ موجودگی یا تو اس کے ممتنع الوجود (ناممکن الوجود) ہونے کی وجہ سے ہوگی، جبکہ یہ اس کے طبعی تقاضے کے خلاف ہے۔ یا پھر اس کی معدومیت کا سبب یہ ہوگا کہ اسے وجود میں لانے والا سبب موجود نہیں، لیکن یہ مفروضے کے خلاف ہے، کیونکہ فرض کیا گیا ہے کہ وہ واجب کا فرد ہے، لہٰذا وہ ممکن نہیں ہو سکتا بلکہ لازمی طور پر موجود ہونا چاہیے۔[56]

لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ علامہ جوادی آملی کی یہ تنقید درست نہیں، کیونکہ خدا کے اوصاف کو "شریک الباری" پر لاگو کرنا اور ان دونوں کا آپس میں موازنہ کرنا ایک غلط قیاس اور باطل استدلال ہے۔ وجہ یہ ہے کہ واجب الوجود (اللہ) کے مفہوم میں "وجوبِ وجود" شامل ہے، جو لامحدود اور غیر متناہی ہونے کو لازم قرار دیتا ہے، اور یہ مفہوم کسی قسم کے تناقض (تضاد) پر مشتمل نہیں۔ اس کے برعکس، "شریک الباری" کا تصور بذاتِ خود ایک متناقض (contradictory) تصور ہے، جیسے "مربع دائرہ" یا "ایسی جزیرہ جو سب سے بڑا ہو" — یعنی ایک ایسا تصور جو اندرونی طور پر غیر مربوط اور ناقابلِ قبول ہے۔ کیونکہ "باری" کا مطلب ہے لامحدود، جبکہ "شریک" کا مطلب ہے محدود اور متناہی، جو اجزاء کا محتاج ہوتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں، "شریک الباری" کا مطلب ہوگا "متناہی جو لامحدود ہے"، جو کہ واضح طور پر ایک تضاد ہے۔

ضرورت ذاتی اور ضرورت ازلی کے درمیاں فرق کرکے آنسلم کی دلیل کی تصدیق اور تایید کا ناممکن ہونا۔

مرحوم ڈاکٹر حائری یزدی نے اپنے کتاب "کاوش ہای عقل نظری"[57] کے تیرہویں باب میں "خداشناسی تطبیقی" کے عنوان سے ضرورت ذاتی اور ضرورت ازلی میں تمایز کرتے ہوئے برہان وجودی کی حمایت میں ایک دلیل پیش کی ہے جس کا خلاصہ درج ذیل ہے: **الف)**

خداوند متعال ایک حقیقی وجود ہے جس کی کوئی حد، محدودیت یا انتہا نہیں ہے، کیونکہ ہر قسم کی حدود اور انتہا وجوب وجود کے ساتھ متضاد ہے۔ **ب)** حقیقت الوجود، ازلی ضرورت کے حیثیت سے موجود ہونا چاہیے کیونکہ حقیقت الوجود ہر قسم کی قید و شرط، حتی کہ مادام الوجود سے بھی آزاد ہے۔ **ج)** نتیجہ یہ ہے کہ خداوند بالضرورہ موجود ہے۔

علامہ جوادی آملی کی تنقید

علامہ جوادی آملی کا ماننا ہے کہ اس برہان میں بھی دیگر برہانِ وجودی کی طرح ایک بنیادی غفلت پائی جاتی ہے، یعنی اس میں حملِ اولی اور حملِ شایع (یا دوسرے الفاظ میں، مفہوم اور مصداق) کے درمیان خلط کیا گیا ہے۔ وہ اس استدلال پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں" : یہ استدلال اگرچہ اپنے مقام پر درست اور مکمل معلوم ہوتا ہے، لیکن یہ کسی بھی طرح اس امر کا متکفل نہیں کہ مطلق وجود (Absolute Existence) کے مفہوم کا کوئی حقیقی اور خارجی مصداق بھی پایا جاتا ہے۔" اس میں کوئی شک نہیں کہ اگر "مطلق وجود" کا کوئی عینی اور خارجی مصداق ہوتا، تو اس پر "مطلق وجود" کا اطلاق کسی قید و شرط کے بغیر اور ازلی ضرورت کے ساتھ درست ہوتا۔ لیکن یہی بنیادی سوال محلِ بحث ہے کہ کیا مطلق وجود کا واقعی کوئی خارجی مصداق بھی ہے یا نہیں؟ چونکہ "مطلق وجود" بطور ذہنی تصور عقل و ذہن میں پایا جاتا ہے، لہٰذا وہ کسی بھی طرح اس شکوک و شبہات کو ختم نہیں کرسکتا جو اس کے خارجی تحقق (Existence in Reality) کے بارے میں پائے جاتے ہیں۔ مزید برآں، اگر "مطلق وجود" کا کوئی حقیقی خارجی مصداق موجود نہ ہو، تو یہ تصور محض ایک تجرید (abstract) خیال ہوگا، جو محدود اور مشروط موجودات کے ذہنی تجزیے (abstraction) سے پیدا ہوا ہے۔[58]

افلاطونی مُثُل کی بنیاد پر آنسلم کی دلیل کو درست ثابت کرنے کا ناممکن ہونا

یہ ممکن ہے کہ کوئی شخص یہ دعویٰ کرے کہ آنسلم نے خدا کے وجود کے اثبات کے لیے "برترین موجود، جس سے بڑا کوئی تصور نہیں کیا جا سکتا" جیسے تصور کا سہارا لیا، کیونکہ یہ تصور ایک خارجی اور عینی حقیقت سے اخذ شدہ ہے وہ حقیقت اور حقیقت عینی خارجی عقل یعنی ذہن میں ایک کمزور اور رقیق وجود کے ساتھ تجلی کررہی ہے۔ دوسرے الفاظ میں، اس تصور یعنی مثال کا عقل (ذہن) میں موجود ہونے اور حقیقت میں ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کا مصداق یعنی ذوالمثال کسی دوسری جگہ، جسے ہم عین کہتے ہیں، میں موجود ہے۔ لہٰذا، ہم مثال برترین کے ذہن میں موجود ہونے سے باہر میں برترین وجود کا علم حاصل کرتے ہیں۔

علامہ جوادی آملی کی تنقید

علامہ جوادی آملی اس نقطۂ نظر کو رد کرتے ہوئے لکھتے ہیں" :آنسلم کے استدلال کو افلاطونی مُثُل کے نظریے کو قبول کرکے بھی درست ثابت نہیں کیا جاسکتا، اور یہ توجیہ نامکمل ہے وہ اس کے نامکمل ہونے کی وجوہات درج ذیل نکات میں بیان کرتے ہیں کہ اگرچہ افلاطونی مُثُل کا نظریہ صحیح ہو سکتا ہے، لیکن محض چند تصورات کے ایک دوسرے سے وابستہ ہونے کی بنیاد پر یہ یقین کرنا کہ وہ سب ایک ہی مجرد اور بسیط وجود سے صادر ہوئے ہیں، درست نہیں۔ کیونکہ یہ ممکن ہے کہ نفس کی بعض قوتوں (mental faculties) کے عمل کے نتیجے میں ذہن میں مختلف تصورات ایک خاص طریقے سے مرتب ہو جائیں، اور ان سے ایک ایسا تصور پیدا ہو جائے جیسے "برترین اور کامل ترین وجود، جس سے بڑا کوئی نہیں" لہٰذا، اس امکان کو رد کرنے اور عقلِ انسانی کی صحت کی تصدیق کے لیے ضروری ہے کہ ہر ذہنی تصور

کو خالص عقلی استدلال کے پیمانے پر پرکھا جائے، پھر کوئی حکم لگایا جائے۔ آنسلم کے استدلال میں یہ کام انجام نہیں دیا گیا، ورنہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ کسی بھی مجرد تصور کا محض ذہن میں موجود ہونا، اس کے حقیقی وجود کے لیے حتمی دلیل بن جائے، جو کہ ایک غلط نتیجہ ہے۔ اسی وجہ سے، محض افلاطونی مُثُل کا سہارا لے کر برہانِ آنسلم کو درست ثابت نہیں کیا جا سکتا۔[59]

وحدتِ عین و ذہن کی بنیاد پر آنسلم کے استدلال کی توجیہ کا عدم امکان

علاوہ ازیں، علامہ جوادی آملی کے مطابق، آنسلم کا استدلال "وحدتِ عین و ذہن" کے نظریے کو قبول کرکے بھی حل نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ: یہ نظریہ خود ہی درست نہیں ہے۔ اور خود آنسلم بھی اس باطل اور غلط نظریے کو قبول نہیں کرتا، کیونکہ اس میں کئی سنگین خامیاں ہیں۔ بر فرض اگر اس نظریے کو تسلیم کر لیا جائے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ کئی واجب الوجود موجود ہوں، کیونکہ ذہن میں واجب الوجود کا تصور پیدا ہونے سے اس کا خارجی تحقق بھی لازم آ جائے گا، جو کہ ایک غیر معقول نتیجہ ہے۔ یہ نظریہ خدا کے شریک یا شرکاء کے تصور کی راہ ہموار کرتا ہے، جو کہ ایک واضح غلطی ہے۔[60]

نتیجہ

تحقیقات سے معلوم ہوتا ہے کہ علامہ جعفری نے برہانِ وجودی کو ڈیکارٹ کے طریقے سے جانچا اور اس میں ایک تعبیری تبدیلی کرتے ہوئے اسے وجودی برہان سے وجوبی برہان میں تبدیل کیا۔ وہ اس برہان کو قبول کرتے ہیں، اس کا دفاع کرتے ہیں، اور اسے دیگر براہین کے مقابلے میں زیادہ روشن، واضح، اور براہِ راست سمجھتے ہیں۔ ان کے مطابق، یہ برہان عقلی بنیادوں اور روائی خاستہ کا حامل ہے اور برہانِ صدیقین پر فوقیت رکھتا ہے۔ اس کی بنیاد "قضایا قیاساتہامعہا" پر رکھی گئی ہے، جو کہ ایک غیر ارسطوئی قیاسی نظام میں آتا ہے۔ اس برہان کی ضرورت منطقی ہے، اور محض "مطلق کامل موجود" کے تصور پر غور کرنا، اس کے حقیقت میں موجود ہونے کے لیے کافی ہے۔ اس کا مقصد صرف انسان کو اس کی فطری حقیقت کی طرف متوجہ کرنا ہے۔ لیکن ان مقابلہ میں علامہ جوادی آملی اس برہان کو بطور برہان قبول نہیں کرتے اور اسے قیاس خلف کی ایک مثال سمجھتے ہیں۔ ان کے مطابق، برہانِ آنسلم کا بنیادی اشکال یہ ہے کہ: آنسلم نے حمل اولی ذاتی اور حمل شایع صناعی میں خلط کیا ہے اور اس نے مفہوم (Concept) کا حکم مصداق (Reality) پر جاری کر دیا ہے۔ یہ برہان ازلی ضرورت کو ثابت کرنے اور ذاتی ضرورت کو مستحکم کرنے میں ناکام ہے۔ اس برہان کو ذاتی اور ازلی ضرورت میں فرق قائم کرکے، وحدتِ عین و ذہن کے اصول کو قبول کرکے، یا افلاطونی مُثُل کے نظریے کی مدد سے بھی درست ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ لہٰذا، جوادی آملی کے مطابق، برہانِ وجودی اپنے استدلالی ڈھانچے میں بنیادی کمزوریوں کا شکار ہے اور خدا کے وجود کو ثابت کرنے کے لیے قابلِ اعتماد طریقہ نہیں۔

کتابیات

1. آیت اللہی، حمید رضا، 1376، برہانِ وجودی یا وجوبی، در شریعہ خرد، مدیر تدوین: علی اکبر رشاد، پہلی اشاعت، تہران، فرہنگ و اندیشہ اسلامی۔
2. افضلی، علی، 1396، برہانِ وجودی فلسفۂ مغرب اور فلسفۂ اسلامی میں، پہلی اشاعت، تہران، مؤسسۂ پژوہشی حکمت و فلسفۂ ایران۔
3. ایلخانی، محمد، 1383، قرونِ وسطیٰ اور رنسانس میں فلسفہ کی تاریخ، پہلی اشاعت، تہران، انتشارات سمت۔

4. اسپینوزا، باروخ، 1364، اخلاق، مترجم: ڈاکٹر محسن جہانگیری، پہلی اشاعت، تہران، مرکز نشر دانشگاہی۔

5. بارنز، جوناتھن، 1386، برہانِ وجودی، مترجم: احمد دیانی، پہلی اشاعت، قم، پژوہشگاہ علوم وفرہنگ اسلامی۔

6. پلانتینگا، آلوین، 1376، فلسفۂ دین: خدا، اختیار، اور شر، مترجم: محمد سعیدی مہر، پہلی اشاعت، قم، مؤسسۂ فرہنگی طہ۔

7. جعفری، محمد تقی، الف1386، ترجمہ و تفسیرِ نہج البلاغہ، جلد 2، نویں اشاعت، تہران، نشر فرہنگ اسلامی۔

8. ایضا، 1386، ترجمہ و تفسیرِ نہج البلاغہ، جلد 12، نویں اشاعت، تہران، نشر فرہنگ اسلامی۔

9. ایضا، 1386، ترجمہ و تفسیرِ نہج البلاغہ، جلد 25، ساتویں اشاعت، تہران، نشر فرہنگ اسلامی۔

10. ایضا، 1377، مبدا اعلیٰ یا پشت پناہِ نہایی بشر، چاپخانہ حیدری، بے جا۔

11. ایضا، 1379، تفسیر و نقد و تحلیلِ مثنوی، جلد 5، پہلی اشاعت، تہران، انتشارات اسلامی۔

12. ایضا، 1362، تفسیر و نقد و تحلیلِ مثنوی، جلد 14، نویں اشاعت، تہران، انتشارات اسلامی۔

13. جوادی آملی، عبداللہ، الف1383، توحید در قرآن، پہلی اشاعت، قم، نشر اسراء۔

14. ایضا، 1383، فلسفۂ الٰہی از منظرِ امام رضاؑ، پہلی اشاعت، قم، نشر اسراء

15. ایضا، 1384، تبیین براہینِ اثبات خدا، چوتھی اشاعت، قم، نشر اسراء۔

16. ایضا، 1384، سرچشمۂ اندیشہ، جلد 2، پہلی اشاعت، قم، نشر اسراء۔

17. ایضا، 1386، سرچشمۂ اندیشہ، جلد 6، پہلی اشاعت، قم، نشر اسراء۔

18. ایضا، 1386، رحیق مختوم بخش 5، جلد 1، تیسری اشاعت، قم، نشر اسراء۔

19. حائری یزدی، مہدی، 1384، کاوش ہای عقل نظری، چوتھی اشاعت، تہران، مؤسسۂ پژوہشی حکمت و فلسفۂ ایران۔

20. ایضا، 1380، التعلیقات علی تحفۃ الحکیم محمد حسین الاصفہانی، مقدمہ: سید مصطفیٰ محقق داماد، پہلی اشاعت، تہران، مرکز نشر علوم اسلامی۔

21. ڈیکارٹ، رنہ، 1369، تأملات در فلسفۂ اولی، مترجم: احمد احمدی، دوسری اشاعت، تہران، مرکز نشر دانشگاہی۔

22. راسل، برٹرینڈ، 1365، تاریخ فلسفۂ مغرب، جلد 2، مترجم: نجف دریابندری، پانچویں اشاعت، تہران، نشر پرواز۔

23. عبودیت، عبدالرسول، 1388، درآمدی بہ نظام حکمتِ صدرایی، جلد 2، دوسری اشاعت، قم، مؤسسۂ آموزشی وپژوہشی امام خمینی۔

24. غروی اصفہانی، محمد حسین، 1377، تحفۃ الحکیم، محقق: محمد رضا مظفر، قم، نشر مؤسسہ آل البیت۔

25. کاپلستون، فریڈرک، 1387، تاریخ فلسفہ، جلد 2، مترجم: ابراہیم دادجو، پہلی اشاعت، تہران، شرکت انتشارات علمی و فرہنگی۔

26. ایضا، 1388، تاریخِ فلسفہ، جلد 4، مترجم: غلام رضا اعوانی، چوتھی اشاعت، تہران، شرکت انتشارات علوم وفرہنگ۔

27. فیاضی، غلام رضا، 1395، درآمدی بر معرفت شناسی، چھٹی اشاعت، قم، مؤسسۂ آموزشی وپژوہشی امام خمینی۔

28 . مطہری، مرتضی، 1383، مجموعہ آثار: اصولِ فلسفہ وروشِ ریالیسم، جلد 6، نویں اشاعت، قم، انتشارات صدرا۔
29 . واعظی، اصغر، 1384، برہانِ وجودی ازآنسلم تاکانت، پہلی اشاعت، تہران، نشر فرہنگ اسلامی۔
30. نراقی، محمد مہدی، 1381، جامع الأفکار و ناقد الأنظار، جلد 1، تصحیح: مجید ہادی زادہ، پہلی اشاعت، تہران، نشر حکمت۔

آرٹیکل

1. آیت اللہی، حمید رضا، 1396، بررسی دیدگاہ آیت اللہ جوادی آملی در بارۂ براہینِ اثبات خدا، حکمتِ اسرا، شمارہ 29، صفحات 5–41۔

حوالہ جات

1 : افضلی، برھان وجودی در فلسفہ غرب واسلامی، ص 10۔
2 : ایضا، ص 36-31۔
3 : ایلخانی، تاریخ فلسفہ در قرون وسطی ورنسانس، ص 205-206۔
4 : کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفہ، ج 2، ص 433۔
5 : ڈیکارٹ، رنہ، تاملات، ص 74۔
6 : اسپینوزا، باروخ، اخلاق، ص 16-21-22۔
7 : کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفہ ج 4، ص 407-411۔
8 : کانت،، ص 616-624۔
9 : راسل، برتراند، تاریخ فلسفہ غرب، ج 2، ص 809۔
10 : افضلی، برھان وجودی در فلسفہ غرب واسلامی، ص 579-602۔
11 : جاناتان، بارنز، برھان وجودی، ص 53-54۔
12 : پلانتینگا، آلوین، فلسفہ دین، خدا، ص 150-151۔
13 : نراقی، محمد مھدی، جامع الافکار، ص 84۔
14 : غروی اصفھانی، محمد حسین، تحفہ الحکیم، ص 71۔
15 : جعفری، محمد تقی، تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، ج 14، ص 18-40۔
16 : حائری یزدی، مھدی، کاوشھای عقل نظری، ص 297-370۔
17 : جوادی آملی، عبداللہ، سرچشمہ اندیشہ، ج 6، ص 118۔
18 : مطہری، مرتضی، اصول فلسفہ وروش ریالیسم، ج 6، ص 992۔
19 : جوادی آملی، تبیین براھیین اثبات خدا، ص 202
20 : عبودیت، عبدالرسول، درآمدی بہ حکمت صدرایی، ج 2، ص 158۔
21 : جوادی آملی، تبیین براھیین اثبات خدا، ص 16-17۔

22 : آیت اللہی، حمید رضا، برہان وجودی یا وجوبی، ص413۔
23 : جعفری، ترجمہ و تفسیر نہج البلاغہ، ج25، ص16۔
24 : قمی، عباس، دعای صباح۔
25 : ایضا، دعای ابو حمزہ ثمالی۔
26 : جعفری، تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی ج14، ص19۔
27 : نراقی، مھدی، جامع الافکار، ص84۔
28 : غروی اصفھانی، محمد حسین، تحفہ الحکیم، ص71۔
29 : جعفری، تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلد14، صفحہ 20۔
30 : ایضا، مبدا اعلی 1377، ص47۔
31 : ایضا، ترجمہ و تفسیر نہج البلاغہ، ج2 ص607۔
32 : ڈیکارٹ، تاملات، 49۔
33 : ایضا، تاملات، نقل بہ معنی و خلاصہ، ص74۔
34 : ایضا، تاملات، صفحہ 74۔
35 : جعفری، ترجمہ و تفسیر نہج البلاغہ،، ج12، ص357۔
36 : ایضا، تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، ج5، ص565۔
37 : ایضا، ترجمہ و تفسیر نہج البلاغہ، ج14، ص20_26
38 : ایضا، ترجمہ و تفسیر نہج البلاغہ، ج14، ص38_40۔
39 : جوادی آملی، توحید در قرآن، ص212۔
40 : ایضا، تبیین براھین اثبات خدا، ص41۔
41 : ایضا، الف، ص50۔
42 : ایضا، ص95۔
43 : فیاضی، غلام رضا، ص111۔
44 : جوادی آملی، تبیین براھین اثبات خدا، نقل بہ مضمون، ص200-199۔
45 : ایضا، ص16۔
46 : ایضا، سرچشمہ اندیشہ، ج6، ص118۔
47 : ایضا، سرچشمہ اندیشہ، ج6، صفحہ 119۔
48 : ایضا، تبیین براھین اثبات خدا، نقل بہ مضمون، ص204-202۔
49 : ایضا، رحیق مختوم، ج5، ص454۔
50 : ایضا، تبیین براھین اثبات خدا، تلخیص و نقل بہ مضمون، ص204-202۔
51 : کانت، ص624-616۔

52 : واعظی، اصغر، برھان وجودی از آنسلم تا کانت، ص 103-104۔

53 : ایضا، ص 109۔

54 : آیت اللھی، بررسی دیدگاہ آیت اللہ جوادی آملی در بارہ براھین اثبات خدا، ص 12۔

55 : حائری یزدی، التعلیقات، ص 207۔

56 : جوادی آملی، سرچشمہ اندیشہ، ج 6 ص 121۔

57 : حائری یزدی، کاوش ہای عقل نظری، ص 370-297۔

58 : جوادی آملی، تبیین براھین اثبات خدا، نقل بہ مضمون ص 216۔

59 : ایضا، ص 54۔51

60 : ایضا، ص 51۔

References

1: Afzali, Burhan-e Wujudi in Western and Islamic Philosophy, p. 10.
2: Ibid, pp. 36-31.
3: Ilkhani, History of Philosophy in the Middle Ages and Renaissance, pp. 205-206.
4: Copleston, Frederick, A History of Philosophy, Vol. 2, p. 433.
5: Descartes, René, Meditations, p. 74.
6: Spinoza, Baruch, Ethics, pp. 16-21-22.
7: Copleston, Frederick, A History of Philosophy, Vol. 4, pp. 407-411.
8: Kant, pp. 616-624.
9: Russell, Bertrand, A History of Western Philosophy, Vol. 2, p. 809.
10: Afzali, Burhan-e Wujudi in Western and Islamic Philosophy, pp. 579-602.
11: Jonathan Barnes, Burhan-e Wujudi, pp. 53-54.
12: Plantinga, Alvin, Philosophy of Religion, God, pp. 150-151.
13: Naraghi, Muhammad Mahdi, Jama-e Afkar, p. 84.
14: Gharavi Isfahani, Muhammad Hussein, Tuhfa al-Hakim, p. 71.
15: Jafari, Muhammad Taqi, Tafsir and Critique of Masnavi, Vol. 14, pp. 18-40.
16: Haeri Yazdi, Mahdi, Explorations in Theoretical Reason, pp. 297-370.
17: Jawadi Amoli, Abdullah, Sarchemshe Andisheh, Vol. 6, p. 118.
18: Motahari, Morteza, Principles of Philosophy and Method of Realism, Vol. 6, p. 992.
19: Jawadi Amoli, Tabein Burahin Isbat Khuda, p. 202.
20: Abudiyat, Abdul Rasul, An Introduction to Sadra's Wisdom, Vol. 2, p. 158.
21: Jawadi Amoli, Tabein Burahin Isbat Khuda, pp. 16-17.
22: Ayatollahi, Hamid Reza, Burhan Wujudi or Wujubi, p. 413.
23: Jafari, Translation and Commentary of Nahj al-Balagha, Vol. 25, p. 16.
24: Qummi, Abbas, Du'a-e Sabah.
25: Ibid, Du'a-e Abu Hamza Thumali.
26: Jafari, Tafsir and Critique of Masnavi, Vol. 14, p. 19.
27: Naraghi, Mahdi, Jama-e Afkar, p. 84.
28: Gharavi Isfahani, Muhammad Hussein, Tuhfa al-Hakim, p. 71.
29: Jafari, Tafsir and Critique of Masnavi, Vol. 14, p. 20.
30: Ibid, Mabad Aala 1377, p.47.
31: Ibid, Translation and Commentary of Nahj al-Balagha, Vol. 2, p. 607.
32: Descartes, Meditations, p. 49.
33: Ibid, Meditations, paraphrase and summary, p. 74.

34: Ibid, Meditations, p. 74.
35: Jafari, Translation and Commentary of Nahj al-Balagha, Vol. 12, p. 357.
36: Ibid, Tafsir and Critique of Masnavi, Vol. 5, p. 565.
37: Ibid, Translation and Commentary of Nahj al-Balagha, Vol. 14, pp. 20-26.
38: Ibid, Translation and Commentary of Nahj al-Balagha, Vol. 14, pp. 38-40.
39: Jawadi Amoli, Tawhid in the Quran, p. 212.
40: Ibid, Tabein Burahin Isbat Khuda, p. 41.
41: Ibid, p. 50.
42: Ibid, p 95.
43: Fayyazi, Ghulam Reza, p. 111.
44: Jawadi Amoli, Tabein Burahin Isbat Khuda, paraphrase, pp. 200-199.
45: Ibid, p. 16.
46: Ibid, Sarchemshe Andisheh, Vol. 6, p. 118.
47: Ibid, Sarchemshe Andisheh, Vol. 6, p. 119.
48: Ibid, Tabein Burahin Isbat Khuda, paraphrase, pp. 204-202.
49: Ibid, Rahiq Makhtum, Vol. 5, p. 454.
50: Ibid, Tabein Burahin Isbat Khuda, summary and paraphrase, pp. 204-202.
51: Kant, pp. 624-616.
52: Vaizi, Asghar, Burhan Wujudi from Anselm to Kant, pp. 103-104.
53: Ibid, p. 109.
54: Ayatollahi, a review of Ayatollah Jawadi Amoli's views on the arguments for the existence of God, p. 12.
55: Haeri Yazdi, Al-Taliqat, p. 207.
56: Jawadi Amoli, Sarchemshe Andisheh, Vol. 6, p. 12157: Haeri Yazdi, Explorations in Theoretical Reason, pp. 370-297.
58: Jawadi Amoli, Tabein Burahin Isbat Khuda, paraphrase, p. 216.
59: Ibid, Alif, p. 54.
60: Ibid, p. 51.