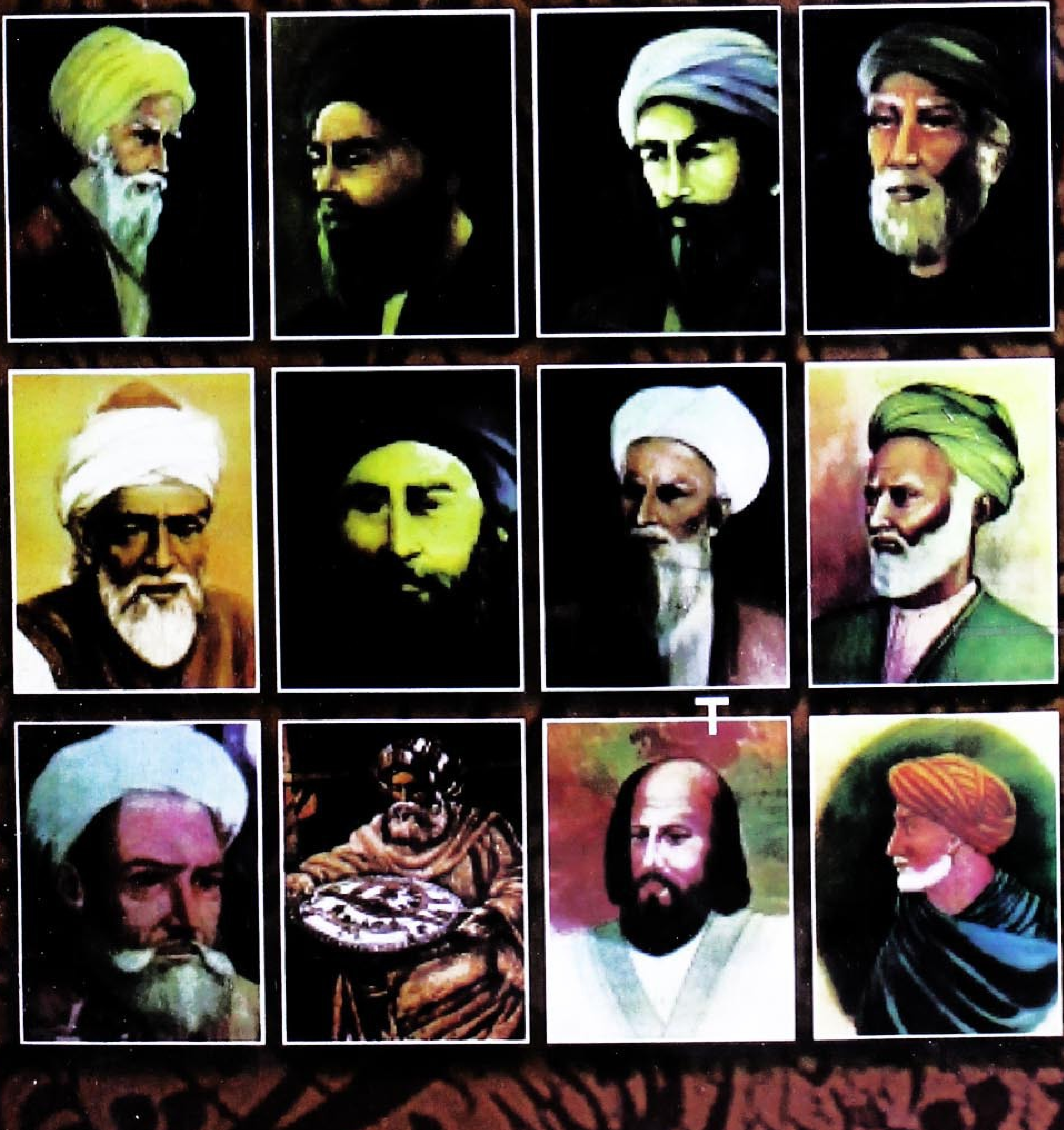
سوانح . فکر . فلسفہ

عظیم مسلمان فلسفی

ڈاکٹر میر ولی الدین



Marfat.com

Marfat.com

5416

بسلسلہ: مشاہیرِ اسلام

مسلمان فلسفیوں کندی، فارابی، بو علی سینا، امام غزالی
ابنِ ماجہ، ابنِ طفیل، ابنِ رشد، ابنِ خلدون، اخوان الصفا
ابنِ عربی اور ابنِ مسکویہ کے حالات و افکار کا مجموعہ

عظیم مسلمان فلسفی

ذخیرہ

تالیف — محمد لطفی جمعہ مصری

مترجم — ڈاکٹر میر ولی الدین

دار الشعور

ہیڈ آفس: 32۔ میکلیگن روڈ، چوک اے جی آفس لاہور
شوروم: 42۔ مزنگ روڈ، بک سٹریٹ لاہور
042-7239138- 8460196-8435044

Marfat.com

81481

جملہ حقوق محفوظ ہیں

کتاب	⇦	عظیم مسلمان فلسفی
تالیف	⇦	محمد لطفی جمعہ مصری
مترجم	⇦	ڈاکٹر میر ولی الدین
اشاعت	⇦	اکتوبر 2006ء
مطبع	⇦	علی فرید پرنٹرز لاہور
برائے دارالشعور	⇦	ہیڈ آفس: 32۔میکلیگن روڈ، چوک اے جی آفس لاہور شوروم: 42۔مزنگ روڈ، بک سٹریٹ لاہور
قیمت	⇦	-/250 روپے

اہتمام: محمد عباس شاد

E-mail: m_d7868@yahoo.com
Ph: 042-7239138,8435044
Mob:0300-9426395,0321-9426395

Marfat.com

فہرست مضامین

نمبر شمار	عنوان	صفحہ نمبر
1	دیباچہ	4
2	مقدمہ	33
3	کندی	49
4	فارابی	64
5	ابنِ سینا	114
6	غزالی	130
7	ابنِ باجہ	147
8	ابنِ طفیل	169
9	ابنِ رشد	189
10	ابنِ خلدون	327
11	اخوان الصفا	362
12	ابن ہیثم	377
13	محی الدین ابنِ عربی	386
14	ابنِ مسکویہ	424

Marfat.com

دیباچہ

آج کل کے تعلیم یافتہ اور بالخصوص اپنے آپ کو جدید دانشور خیال کرنے والے طبقہ کے اندر یہ واہمہ بڑی تقویت کے ساتھ موجود ہے کہ مسلمان اہل علم کے اندر فلسفی کے مقام پر کوئی بھی شخصیت فائز نہیں رہی جبکہ ہمارے نزدیک ان کے اس خیال کی کوئی مضبوط اساس قطعاً نہیں ہے۔ہم ان سطور میں ممتاز مسلمان فلسفی، صاحبِ حال وقال دانش ور اور جامعہ پنجاب شعبہ فلسفہ کے سابق سربراہ ڈاکٹر برہان احمد فاروقی کی اِس موضوع پر ایک بصیرت افروز بحث ذیل کی سطور میں پیش کرنے کی سعادت حاصل کر رہے ہیں۔ڈاکٹر صاحب نے جمیع فلسفیوں کے افکار پر ایک نا قدانہ نظر ڈالی ہے، مسلم فلاسفہ کے کام کی اہمیت کو تسلیم کرتے ہوئے مسلم فکر و فلسفہ کو قرآنی تعلیمات سے ہم آہنگ اور مربوط کرنے کی ضرورت پر زور دیا ہے۔

ڈاکٹر برہان احمد فاروقی ''مسلمانوں کا فلسفہ فکر'' کے زیرِ عنوان بحث کا آغاز کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

متکلمین، صوفیاء فلاسفہ............معتزلہ اشاعرہ، ماتریدیہ۔ان تین گروہوں کی بدولت مسلمانوں کے فلسفیانہ فکر کی نشوونما ہوئی۔فلسفیانہ فکر میں جو مدارج بہ اعتبار نشوونما' قائم ہوئے ہیں وہ نشوونما کی منطقی تدریج کے پیش نظر تین مدارج ہیں، اثبات، نفی اور تطبیق، یہ خالص فلسفیانہ فکر کی نشوونما کے مدارج ہیں جو فکر کی نشوونما میں مسائل کی نوعیت سے پیدا ہوتے ہیں۔متکلمین، حقیقت کائنات کی نسبت عقائد سے ابتدا کرتے ہیں اور ان عقائد کے لیے عقلی استدلال مہیا کرنے کی جدوجہد میں نتائج پیدا کرتے ہیں۔ان کے مسائل مذہبی معتقدات سے شروع ہوتے ہیں۔متکلمین میں جو تین طبقات پائے جاتے ہیں ان میں اثبات ونفی اور تطبیق کے لحاظ سے معتزلہ' علم کلام میں اثبات کو نمایاں کرتے ہیں اور اشاعرہ راسخ العقیدہ فکر کی تائید میں معتزلہ کے فکر کی تردید کرتے ہیں۔اس لیے اشاعرہ کی حیثیت علم کلام میں نفی کا درجہ پیدا کرنے کی ہے اور ماتریدیہ ان دونوں موقفوں میں جو مبالغہ پایا جاتا ہے، اسے نظر انداز کر کے ہم آہنگی پیدا کرنا چاہتے ہیں۔اس لیے ماتریدیہ کے دور میں فلسفہ اپنی نشوونما کے مدارج کے لحاظ سے تطبیق کے درجے تک پہنچتا ہے۔

چونکہ علم کلام صرف اعتراضات کے خلاف دلائل مہیا کرتا ہے، اس لیے یقین پیدا کرنے سے قاصر رہتا ہے۔بخلاف اس کے صوفیانہ فکر کی جدوجہد یہ ہے کہ وہ یقین کو راسخ کرنے کی جدوجہد کرتے ہیں اور اس جدوجہد میں بنیادی طریق کار تزکیہ قرار پاتا ہے۔جس کے معنی یہ ہیں کہ انسان میں صحیح فکر وعمل سے انحراف کا جو میلان پایا جائے اس کا رخ صحیح سمت میں تبدیل کر دیا جائے اور جہاں تک علم اور اعتقاد میں اختلاف پیدا ہونے کا سوال ہے، اسے صوفیائے کرام اس اصول کے تحت رفع کرنا چاہتے ہیں کہ ماورائی حقائق کی نسبت حواس اور عقل کے ذریعہ علم ہونے کا انکار کر کے اپنی جدوجہد کی ابتداء اس اصول سے کرتے ہیں کہ وجدان کے ذریعے حاصل ہونے والی خطا سے محفوظ رہنے کے لیے تزکیہ کو ضروری سمجھتے ہیں اور فکر میں وہ میلان جو عقل کو ذریعہ علم سمجھنے سے پیدا ہوا تھا اور اس کی بنیاد پر علم اور عقیدے میں مطابقت پیدا کرنے کی کوشش میں عقائد اپنی پاک وصاف صورت میں برقرار نہیں رہے تھے، انہیں دوبارہ صحیح کرنے کے لیے صوفیائے کرام کے وجدان کو ذریعہ علم تسلیم کر کے علم اور عقیدے میں سازگاری پیدا کرنے کی جدوجہد کریں۔اس ضمن میں صوفیائے کرام نے حقیقت کے بارے میں اپنی وجدانی واردات کی بنا پر جو افکار پیش کیے ان کی حیثیت فلسفیانہ فکر اور نظریات کی ہے۔جن کی نسبت یہ ملحوظ رکھنا ضروری ہے کہ وہ تمام نظریات علم کلام اور فلسفہ کے نتائج سے غیر مطمئن ہونے کی بنا پر علم اور اعتقاد میں صحیح موقف مہیا کرنے کی غرض سے مدون کیے گئے تھے۔

مسلمانوں کے فلسفیانہ فکر کی نشوونما جن مسائل کا حل مہیا کرنے کی غرض سے کوششیں ہوئیں وہ مسائل اس کائنات سے متعلق ہیں اور فلاسفہ کے فکر فلسفیانہ کی صورت یہ ہے کہ کائنات ''من حیث الکل'' کی ماہیت اصل کیا ہے؟ اس میں انسان کا مقام و منصب کیا ہے؟ اور اس مقام و منصب کے پیش نظر انسان کو کیا طرزِ عمل اختیار کرنا لازم ہے؟ یہاں تک

Marfat.com

فلسفیانہ فکر کا وہ دور پیدا ہوتا ہے جو ماقبل تنقید دور سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔

علم کی نسبت یہ سمجھنا کہ وہ کسی خاص قوم یا تہذیب کا ورثہ ہے، صحیح نہیں۔ علم کی نشو ونما کیس سعی پوری نوع انسانی کی ذمہ داری ہے جسے صاحبان بصیرت ہی پورا کر سکتے ہیں۔ مسلمانوں نے اپنے دور تحقیق میں تمام قدیم علوم کو صرف یہی نہیں کہ زندہ کیا بلکہ انہیں دوسری اقوام کو منتقل بھی کیا۔ لیکن جب بین الاقوامی سطح پر مسلمان مضمحل ہو گئے اور ان کا اپنا فکر متحرک نہیں رہا تو اپنا فکر مدون کرنے کی جو جدو جہد مغربی دنیا کے دور جدید میں کی گئی وہ بھی اتنی ہی اہم ہے کہ اسے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا اور مسلمانوں کے لیے اس فکر کو سمجھنا اس لیے ضروری ہے کہ انسانی فکر کی نشو ونما کی تاریخ میں مسلمان اپنے فکر کے لیے کوئی جگہ صرف اسی وقت پیدا کر سکتے ہیں جب ان کی نگاہ اس حقیقت پر ہو کہ دورِ جدید نے فلسفیانہ فکر کو نشو ونما دے کر کہاں پہنچایا اور مغربی فکری عروج کی انتہا جس درجے تک ہوتی ہے اس میں فکر و فلسفہ کے تقاضوں سے پورا ہونے کے لحاظ سے کیا کمی رہ گئی ہے اور ہم مسلمان اس میں کیا اضافہ کر سکتے ہیں اور کن بنیادوں پر، کن مسائل کو سوچنے سے ہمارا مقام عالمی تہذیب میں پیدا ہو سکتا ہے۔ اس مقصد کے پیش نظر ہمیں اپنے فکری نشو ونما کا جائزہ لینا بھی ضروری ہے اور جدید مغربی تہذیب کا جائزہ لینا بھی اتنا ہی ضروری ہے، اس کے بغیر فلسفہ کی دنیا میں مسلمان اپنا مقام پیدا نہیں کر سکتے اور جب تک اپنے نظام فکر کو ثقافتی تقاضوں کے پیش نظر از سر نو مدون نہ کریں اس وقت تک دوسروں کی ذہنی غلامی اور فکری پیروی سے آزاد نہیں ہو سکتے، لہٰذا ہماری یہ ذمہ داری ہے کہ ہم بہت اہتمام سے فلسفیانہ فکر کا مطالعہ کریں اور ایک مسلمان کی حیثیت سے ہماری فکر کو عالمی تہذیب میں جو مرتبہ حاصل ہونا چاہیے اسے حاصل کرنے کی نہایت اخلاص کے ساتھ جدو جہد کریں۔

"ربنا ما خلقت هذا باطلا"

قسم اول موجود ہو تو قسم ثانی یعنی اس شے کا علم وجود میں آتا ہے جیسے:

۱۔	کائنات	فلسفہ	۲۔	اخلاق	اخلاقیات
۳۔	معاشرہ	عمرانیات	۴۔	معیشت	معاشیات
۵۔	ریاست	سیاسیات			

کائنات

جب انسان اس وسیع و عریض کائنات کے سامنے کھڑا ہوتا ہے تو وہ اس کائنات کی طرف مختلف تمناؤں اور آرزوؤں کے ساتھ متوجہ ہوتا ہے۔ اس کائنات کے بالمقابل انسان کا ایک طرز عمل یہ ہے کہ وہ اس کی حقیقت کو سمجھ لے۔ اس تقاضے کو پورا کرنے کے لیے انسانی تاریخ میں مختلف تہذیبوں کے اندر مختلف انداز سے کوشش کی جاتی رہی ہے۔

چونکہ مختلف تہذیبوں میں انسانی شخصیت کے مختلف تقاضے نمایاں رہے ہیں، اس لیے تہذیبوں کے درمیاں ایک بنیادی امتیاز بھی پایا جاتا ہے۔ جن تہذیبوں میں علم کا تقاضا غالب تھا، مثلاً قدیم یونانی تہذیب، ان میں دنیا کی باقی تہذیبوں کے مقابلے میں علم اور فلسفے کا تقاضا پورا کرنے کی جدو جہد نمایاں ہے، اور ان کی اس کوشش سے علوم اور فلسفے کے مختلف نظاموں کی نشو ونما ہوئی۔

فلسفیانہ غور و فکر کے محرکات میں چند بنیادی محرکات یہ ہیں کہ ایک طرف انسان کے بالمقابل کائنات کا وجود ہے، جو انسان میں علم اور فلسفے کا تقاضا یعنی حقیقت کو سمجھنے کی طلب پیدا کرتا ہے۔ دوسرے پہلے سے موجود حقیقت، کائنات کے بارے میں کوئی نظریہ، کائنات کی حقیقت کو پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہو۔ تیسرے اس نظریے میں کوئی پہلو اس اعتبار سے اطمینان بخش ہو کہ اس میں کائنات کی حقیقت کو واضح کرنے میں کوئی نقص باقی رہ گیا ہو یا اس دیئے ہوئے نظریے میں سوچنے والے کے اپنے روحانی تقاضوں سے کوئی پہلو متصادم ہوتا ہو اور اس بات کی ضرورت محسوس ہو کہ کائنات کا کوئی ہم آہنگ اور ساز گار نظریہ مدون کیا جائے۔ یہ سب موثرات مل کر سوچنے والے کے ذہن پر ایک بوجھ پیدا کرتے ہیں جسے رفع

Marfat.com

کرنے کے لیے فلسفیانہ مسئلے کو نئے سرے سے حل کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔

فلسفیانہ مسئلے کو حل کرنے کے لیے انسان نے ڈھائی ہزار سال تک جدوجہد کی ہے اور فلسفیانہ فکر کو نشوونما دی ہے۔ اس کوشش میں مسلمان مضمحل ہوئے ہیں، ان کے ہاتھ سے دنیا کی علمی امامت چھن گئی ہے اور ان کے زوال کے بعد سے علم کی امامت دوسری قوموں اور تہذیبوں کے ہاتھ میں منتقل ہوگئی ہے جبکہ اور بین الاقوامی زندگی میں یہ صورت حال ہے کہ مختلف طبقہ ہائے فکر ایک دوسرے سے اختلاف رکھنے کی بنا پر اپنی اپنی برتری کے لیے مسابقت میں مصروف ہیں اور دوسری تہذیبوں کے فضائل کو تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں۔ اس لیے ان کی غلط تعبیر سے ذہنوں کو بے راہ کرنے کی ہمیشہ کوشش ہوتی رہی ہے۔ ان احوال میں ہماری ذمہ داری یہ ہے کہ ہم اپنے تہذیبی فضائل کا مطالعہ اپنے مسائل کے پیش نظر اپنی اصطلاحوں میں اپنے طریق و منہاج کے مطابق کر کے اپنے مسائل کو حل کریں اور دوسروں کی غلط نمائی اور غلط رہنمائی سے اپنے آپ کو محفوظ رکھیں اور اپنے ماضی سے اپنا رشتہ منقطع نہ ہونے دیں اور اپنے مستقبل کی نسبت اپنے اندر ایک اعتماد پیدا کریں تو بین الاقوامی سطح پر ہم اپنے مفاد کو بحال کر سکیں گے۔ لہٰذا مسلمانوں کے فلسفیانہ فکر کی نشوونما کی توجیہہ کرنے کی جو کوشش اسلام کے دشمنوں نے کی ہے اس کو سمجھے بغیر ہم اپنی جدوجہد، اور اپنے فکر کا رخ صحیح نہیں کر سکتے۔ جب سے ہم اپنے اقتدار سے محروم ہو کر استعماری طاقتوں کے زیر اثر آئے تھے اس وقت سے ہماری تہذیب کی غلط تعبیرات کر کے ہمیں بے راہ کرنے کی مسلسل کوشش کی جاتی رہی ہے، جسے سمجھے بغیر ہم اپنے ثقافتی مستقبل کو محفوظ نہیں کر سکتے۔

جن لوگوں نے ہماری تہذیب و ثقافت کی تعبیر اپنے نقطہ نگاہ، اپنے مفاد کی خاطر اور ہمارے نقطہ نظر کے خلاف پیش کی ہے وہ مستشرقین کہلاتے ہیں۔ مستشرقین وہ اہل مغرب ہیں جنہوں نے قدیم تہذیبوں کا مطالعہ اپنا فن بنایا۔ چونکہ وہ تمام تہذیبیں مشرق میں پھلی پھولیں اور زوال پذیر ہوئیں، اس لیے ان کے شارح مستشرقین کہلائے۔

قدیم تہذیبوں کا مطالعہ اس طرح شروع ہوا کہ جب علوم فطرت اور علوم طبعی مدون ہو گئے اور مغرب کے لوگوں نے اس بات پر مہر تصدیق ثبت کر دی کہ حواس ذریعہ علم ہیں اور محسوسات حقیقت ہیں تو پھر دو اور مظاہر انسان کے سامنے آئے، جن میں ایک انفرادی ذہن تھا اور دوسرا اجتماعی ذہن۔ انفرادی ذہن نفسیات کا موضوع قرار پایا اور اجتماعی ذہن کا مطالعہ باقاعدہ طور پر عمرانیات کے سپرد ہوا۔ اجتماعی یا عمرانی ذہن کے مظاہر قدیم تہذیبوں کے آثار باقیات کے حوالے سے ان کا مطالعہ کرنے لگے۔ اور اس سلسلے میں مصریات اور ہندیات یعنی **Egyptialogy** اور **Indialogy** مستقل فنون کی حیثیت اختیار کر گئے۔ اس طرح بابل کی قدیم تہذیب کا مطالعہ بھی کیا گیا۔ اسی جوش و خروش کے تحت اسلامی تہذیب کو بھی، مطالعہ کا موضوع بنایا گیا۔ اسلامی تہذیب کا مطالعہ کرنے والے مستشرقین کے کئی گروہ ہیں۔ دورِ جدید میں جب علوم طبعی، اور علوم فطرت مدون ہو گئے اور جدید ذہن نے یہ اصول تسلیم کر لیا کہ حواس ذریعہ علم ہیں اور محسوسات میں دو مظاہر اور بھی جدید ذہن کے سامنے آئے، جن میں ایک انفرادی نفس تھا اور دوسرا اجتماعی۔ انفرادی نفس، نفسیات کا موضوع قرار پایا اور اجتماعی نفس، عمرانیات کا۔ اس بناء پر قدیم ہذیبوں کا مطالعہ ضروری سمجھا گیا تا کہ اسی کے ذریعے اجتماعی ذہن کو سمجھا جائے اور اس طرح ایک قدیم تہذیب کا مطالعہ بجائے خود ایک فن بن گیا۔ مستشرقین نے اسلام کا مطالعہ بھی کیا۔ اسلامی تہذیب و ثقافت کے سلسلے میں ان کا نقطہ نظر یہ تھا کہ اسلام ایک مٹی ہوئی قدیم تہذیب کی طرح ایک ختم شدہ قوت ہے۔ جس کے سلسلے میں یہ جاننا درکار ہے کہ اسلامی تہذیب و ثقافت کے سرچشمے کیا ہیں؟ اس کی نشوونما کیسے ہوئی اور زوال کیسے ہوا؟ اس سلسلے میں چند مکاتب فکر ہیں جن میں سے ایک گروہ، ان مستشرقین کا ہے جو اسلام کو ایک مٹی ہوئی تہذیب سمجھ کر اس کی نشوونما اور اس کے زوال کے اسباب کو سمجھنا چاہتا ہے، چونکہ مستشرقین کا یہ گروہ سائنس کے نقطہ نگاہ سے متاثر ہے اور اس سے پہلے طبعی علوم مدون ہو چکے ہیں، اس لیے یہ اسلامی تہذیب و ثقافت کی نشوونما کے لیے میکانی علیت کے مفروضے کو اختیار کرتے ہیں۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ اسلامی تہذیب سرتاسر حامل اسلام تہذیبوں کے اثر سے وجود میں آئی

Marfat.com

ہے۔ اخلاق، مذہب اور تصوف میں اسلام کا کوئی کارنامہ نہیں یہ سب کچھ اسلام اور مسلمانوں نے مسیحیت سے مستعار لیا ہے۔ اسلامی قانون، رومن اور یہودیت کے قانون سے ماخوذ ہے، اور فکر و فلسفہ، یونانی فلسفہ سے مستعار لیا گیا ہے اور تہذیب و ثقافت کا پہلو اسلام اور مسلمانوں کا مضبوط سہارا نہیں۔

اس کے بعد مستشرقین کا ایک گروہ بلکہ در حقیقت مسیحی مبلغین کا گروہ ہے جو یہ کہتا ہے کہ اسلام مسیحیت کے مقبول ہونے کی راہ میں رکاوٹ ہے اور جب تک اسلام کے خلاف نفرت پیدا نہ کرائی جائے، اس وقت تک مسیحیت مقبول نہیں ہو سکتی۔ اس مقصد کے پیش نظر مستشرقین کا یہ گروہ، پہلے گروہ کے نتائج سے استفادہ کرتا ہے اور مغربی تہذیب و ثقافت کو اسلامی تہذیب و ثقافت کا سرچشمہ قرار دیتا ہے۔ ان میں سب سے زیادہ زہرناک ولیم میور ہے جو یہ کہتا ہے کہ سب سے پہلے ہمیں صلیبی جنگوں میں شکست ہوئی ہے، اس لیے شکست کا بدلہ لینے کے لیے ہم نے اسلامی تہذیب و ثقافت کے خلاف ایک محاذ کھول دیا ہے۔ مستشرقین کا ایک اور گروہ ہے جو یہودیوں پر مشتمل ہے۔ یہ وہ یہودی ہیں جن کا مقصد، یہودیت کو دوبارہ زندہ کرنا ہے۔ اس غرض کے پیش نظر انہوں نے عبرانی کا مطالعہ کیا، کیونکہ یہودیت کے اصل ماخذ عبرانی ہیں۔ اس لیے انہیں معلوم ہوا کہ مسلمانوں نے عبرانی زبان میں بھی بہت کام کیا ہے۔ اس کے پیش نظر انہیں ضرورت محسوس ہوئی کہ وہ اسلام کا مطالعہ، اسلام کے اصلی ماخذ سے کریں۔ اس کے لیے انہوں نے عربی زبان سیکھی اور قرآن مجید، اسلامی فقہ اور اسلامی تاریخ کا مطالعہ اصل ماخذ سے اس عناد کے ساتھ کیا ہے جو یہودیت کا خاصہ ہے اور اسلامی عقائد، اسلامی عبادات، اسلامی تصورات، اسلامی ادارات، اسلامی قوانین، اسلامی تحریکات، اسلامی ثقافتی میلانات اور مستقبل کی نسبت مسلمانوں کی آرزوؤں اور امنگوں کے خلاف زہر اگلا۔ اس گروہ کا خاص نمائندہ مارگولیتھ ہے۔

مستشرقین کا ایک اور گروہ جو شہنشاہیت کے مفادات کی نمائندگی کرتا ہے۔ اسلام کا مطالعہ اس مقصد کے پیش نظر کرتا ہے کہ بین الاقوامی زندگی میں مسلمان ریاستیں شہنشاہیت کے غلبے کی راہ میں رکاوٹ ہوتی ہیں۔ اسلام کے مطالعے سے مسلمانوں کی قوت اور ضعف کے اسباب کو سمجھ کر انہیں اپنے راستے سے ہٹایا جائے۔ اس مقصد کے پیش نظر مستشرقین کے اس گروہ نے اپنی تصانیف میں مسلمانوں کو یہ تاثر دینے کی کوشش کی کہ ان کا ماضی چاہے کتنا ہی روشن اور تابناک ہو، جدید مغربی تہذیب کی پیروی کے بغیر ان کا مستقبل تاریک رہے گا۔ مستشرقین کا ایک اور گروہ ان لوگوں پر مشتمل ہے جو دوسری جنگ عظیم کے بعد سے اس کوشش میں ہے کہ اشتراکیت کے محاذ سے اور مغربی تہذب کی حمایت میں مسلمانوں کو کٹوانے کی تجویز اس شرط کے ساتھ دریافت کی جائے کہ قیادت، مسیحیت ہی کے ہاتھ میں اور اس کے لیے لندن، آکسفورڈ، کیمبرج، واشنگٹن، پرنسٹن اور میگن میں اسلامیات پر ریسرچ کی جا رہی ہے۔ مستشرقین کا ایک گروہ جو ماسکو میں اسلامیات کی ریسرچ میں مصروف ہے اس کا مقصود یہ ہے کہ اسلام کے مطالعے سے مسلمانوں کے ضعف اور ان کی قوت کے اسباب کو سمجھ کر تیسری عالمگیر جنگ میں، اشتراکیت کی حمایت میں مسلمانوں کو کٹوانے کی تجویز ضرور دریافت کی جا سکے۔

ہمارا جدید تعلیم یافتہ طبقہ اسلام کو، اسلامی ماخذ کے حوالے سے سمجھنے کی تکلیف گوارا نہیں کرنا چاہتا اور اسلام کے بارے میں جو رائے مستشرقین کی انگریزی تصانیف سے حاصل ہوتی ہے اسے قبول کر کے اپنی تہذیب کی نسبت وہی رائے قائم کرتا ہے جو اسلام اور مسلمانوں کے دشمن اسے قائم کرانا چاہتے ہیں۔ مثلاً مسلم فلاسفی کی تاریخ جو دو جلدوں میں "مجلس تاریخ فلسفہ" نے مدون کی ہے۔ جس پر ہم نے لاکھوں روپے خرچ کیے ہیں، اس کے دیباچے میں یہ اعتراف موجود ہے کہ ہم مسلمانوں کے فلسفہ کی تعبیر میں Deboer کے نقطۂ نگاہ کو اختیار کرتے ہیں (اور ڈی بوئر کا نقطۂ نگاہ وہی ہے جو تمام، اسلام دشمن، مسلمانوں کا ہے کہ تہذیب و ثقافت میں کوئی چیز، اسلام اور مسلمانوں کی نہیں) اور اس کتاب میں یہ بھی اعتراف ہے کہ ایشیا فاؤنڈیشن نے ہمیں کاغذ مفت مہیا کیا تھا۔

وہ بنیادی تصورات جن پر اسلامی فلسفے کی تشکیل ہو سکتی ہے، اس سلسلے میں سوچنے کے انداز میں جو بنیادی

Marfat.com

فرق ہے وہ ان دو مسائل کے فرق اور اس کے بارے میں حل تلاش کرنے کے طریقے میں امتیاز کے پیش نظر، واضح ہوگا۔ فکر کی نشوونما کے لیے جس مسئلے سے ابتدا ہوتی ہے وہ حقیقت کائنات کی نسبت یہ ہے کہ وہ "ہے" کیا؟ اگر اس کا صحیح ترین جواب حاصل ہو جائے تو اس سے یقین اور عمل پیدا نہیں ہو سکتا۔ یہ سوال محض فکر کے لیے اہمیت رکھتا ہے اور فکر کی نشوونما بھی صحیح سمت میں اس وقت تک نہیں ہو سکتی جب تک فکر اور عمل کا تعلق اس انداز سے استوار نہ ہو کہ عمل کے مقصود کو حاصل کرنے کے لیے حقیقت کو جس طرح سمجھنا درکار ہے، اس طرح سمجھا جائے۔ اس کا تعلق براہ راست انسان کے ارادے سے ہے۔ اگر مقصد کا تعین نہ ہو تو فرد کی زندگی میں بے راہ روی پیدا ہو جاتی ہے اور اجتماعی زندگی پر بے مقصدیت سے موت وارد ہو جاتی ہے۔ اگر زندہ رہنے کی آرزو مضمحل نہ ہوئی ہو تو بنیادی سوال یہ ہوگا کہ حقیقت اس مقصد حیات کے حاصل ہونے کے اصول سے سازگاری کے اصول پر نہیں جس کے اصول سے زندگی بنی ہے۔

قرآن حکیم کا اصرار، فکر سے زیادہ عمل پر ہے اور اسلامی نقطۂ نگاہ سے وہی فکر قابل قبول ہے جو عمل کی نتیجہ خیزی اور یقین کی بابت موثر ہو۔ اس لیے فلسفے کے یہ تین بنیادی مسائل ہیں جن کا ایک دوسرے سے، بہت گہرا تعلق ہے۔ علم کیا ہے؟ اور کیونکر ممکن ہے؟ چونکہ علم تب ہوگا، جب وہ حقیقت کا علم ہوگا، ورنہ اس پر علم کا اطلاق نہ ہوگا۔ لہٰذا یہ سوال بھی اتنا ہی اہم ہے کہ حقیقت کی ماہیت اصل کیا ہے؟ اور تیسرا سوال جس کے تابع یہ دونوں سوال ہوں گے، یہ ہے کہ اس کائنات میں انسان کی سب سے بڑی غایت کیا ہے اور وہ کیسے حاصل ہوگی؟ ان سوالات کو زندگی کے حوالے سے طے کرنا چاہیں تو یہ سمجھ کر غور کرنا ہوگا کہ زندگی کی اصل حقیقت یا مقصد، عمل ہے اور زندگی کی حقیقت اس وقت سمجھ میں آ سکے گی، جب زندگی کو مقصد کے حوالے سے سمجھنا چاہیں اور عملی جدوجہد میں کامیابی کا اعتبار اسی وقت حاصل ہوگا جب ہم پر یہ حقیقت واضح ہو کہ حقیقت اپنی ساخت میں ہماری کامیابی کے ساتھ سازگار ہے۔ ان سوالات کے پیش نظر جن بنیادی تصورات پر اسلامی فلسفے کی تشکیل ہو سکتی ہے وہ یہ ہیں کہ عالم خارجی، خارج میں وجود رکھتا ہے اور اس کے وجود کا انحصار ہرگز اس بات پر نہیں کہ میں اس کی طرف متوجہ ہوں تو وہ "ہے"۔ میں رہوں یا نہ رہوں عالمِ خارجی بجائے خود ایک وجود رکھتا ہے۔ عالم خارجی کا ادراک بلاواسطہ حواس کے ذریعے سے ہو رہا ہے۔ اگر ہم عالم خارجی کے وجود کا انکار کر دیں تو زندگی کی کوئی فضیلت نہیں رہتی اور علمی جدوجہد میں کامیابی کا اعادہ بحال کرنے کی شرط یہ ہے کہ عالم خارجی اپنی ساخت کے اعتبار سے ہماری کامیابی سے سازگار ہے۔ ہم اپنی محدود علمی استعداد سے محض محسوس حقیقت کو سمجھ سکتے ہیں اور اس یقین کا تعلق کہ یہ کائنات اپنی بناوٹ میں ہماری کامیابی سے سازگار ہے، ہمیں اپنی استعداد سے حاصل نہیں ہو سکتا اور زندگی کی جدوجہد میں یہ اعتماد ناگزیر ہے کہ کائنات کے سازگار ہونے کا یقین حاصل ہو۔ اس کے لیے ہمیں علم و یقین کی احتیاج ہے اور قرآن حکیم کا دعویٰ ہے کہ وہ اس کائنات کے بارے میں ہماری کامیابی کے لیے جتنا علم ضروری ہے، مہیا کرتا ہے۔

ہر علم چاہے اس کا ذریعہ انسانی استعداد ہو یا قرآنی وحی سے، یقین سے مختلف چیز ہے اور دونوں ذرائع سے حاصل ہونے والے علم کی حقانیت کا یقین بہم پہنچانے کے لیے تجربی شہادت ہی ایک راستہ ہے۔ مثال کے طور پر عالم محسوسات میں جب علم طبعی کا قضیہ پیش کیا جائے کہ ہوا موجود ہونا، آواز پیدا ہونے کا سبب ہے تو اس دعویٰ پر یقین کے پیدا ہونے کی شرط یہ ہے کہ تجربی توثیق سے اس دعوے کے صحیح ہونے کی شہادت بہم پہنچائی جائے۔ جو علم وحی سے حاصل ہوتا ہے اور اس میں اس کائنات کی بناوٹ اور ساخت کو ہماری کامیابی سے سازگار کیا جا رہا ہے، یہ قضیہ بھی علم کی حیثیت رکھتا ہے۔ جب ہم اس قضیے کو سچائی کی نسبت یقین بہم پہنچانا چاہیں تو جس قانون کے تحت عمل کرنے سے قرآن مجید، کامیابی کا دعویٰ کرتا ہے اس کا تجربہ کرنے پر رسوخ ایمان کو منحصر سمجھیں اور یقین کا ایک درجہ وہ ہے جو عملی جدوجہد سے پہلے درکار ہے۔

اس یقین کی بنیاد قرآن مجید اس پر رکھتا ہے کہ یہ کائنات جس مقصد کے لیے پیدا کی گئی ہے وہی مقصد پیغمبرانہ بعثت اور نزول وحی قرآن کا مقصود ہے۔ حقیقتِ عالم کے ہماری کامیابی سے سازگار ہونے کی دوسری شرط یہ ہے کہ کائناتی سطح پر تاریخی

Marfat.com

جدوجہد اور اخلاقی جدوجہد میں جن قوانین سے نتائج مترتب ہو رہے ہیں وہ قوانین ایک ہی بنیادی قانون کے مختلف پہلو ہیں اور اس سازگاری کے اصول پر کائنات کو عدم محض سے پیدا کیا گیا ہے۔

فلسفیانہ فکر کی نشوونما بتدریج یہ رہی ہے کہ منطقی تدریج کے لحاظ سے، عقیدت، حسیت اور تنقید کے ادوار کی بنیاد علم کے مسئلے کو آسان کرنا تھا اور تنقید کے دو نتائج میں ایک نتیجہ یہ ہے کہ علم یقینی محسوسات تک محدود ہے اور ایسی کسی حقیقت کا علم جو دائرہ محسوسات سے ماورئی ہو، ممکن نہیں۔ تنقید کا دوسرا نتیجہ یہ ہے کہ شعورِ علمی کے تقاضے کی تکمیل کے لیے اختیار، حیات بعد الموت اور خدا کی ہستی، ان تین بنیادی تصورات پر حقیقت کا ایک مابعد الطبعی نظریہ پیدا ہوتا ہے جو انسان کے علمی شعور کے لیے ضروری ہے لیکن یہ نظریہ اذعان اور یقین کے ذریعے سے پیدا کیا جا سکتا ہے۔ اس کی بنیاد علم مدلل پر نہیں رکھی جا سکتی۔

شعورِ علمی کا اصرار یہ ہے کہ اختیار حیات بعد الممات اور خدا کی ہستی حقیقت ہیں۔ اگر ان کا مدلل علم حاصل نہ ہو سکے تو بھی اسے تسلیم کرنا ہوگا، اسے مانے بغیر انسان کے شعور میں مضمر غایات یا نصب العین حاصل نہیں ہو سکیں گے۔

اس طرح فلسفے کی نشوونما میں تنقید کے دوسرے نتیجے میں فکر انسانی کا رخ عقلیت کی بجائے ارادیت کی طرف پھیر دیا گیا، اس کے بعد جو فلسفیانہ نظریات، فلسفہ جدید میں مدون ہوئے ان میں تضاد پایا جاتا ہے۔ چونکہ یہ نشوونما کے لیے محرک کی حیثیت رکھتا ہے اور وہ تضاد یہ ہے کہ تنقیدی فلسفے کے نتیجے میں کانٹ Kant نے اخلاق کو انفرادی غایت قرار دیا۔ بخلاف اس کے ہیگل نے اس اصول کے تحت کہ علم ذریعہ علم حقیقت ہے اجتماعی تصور کو حقیقت قرار دیا ہے اور ایک مثالی ریاست کا نصب العین سب سے بڑا قرار پایا۔ جس کا وظیفہ یہ تھا کہ ریاست چونکہ منظم ہو جائے یعنی ریاست قائم ہو جائے۔ تابع اور متبوع متعین ہو جائیں تو ریاست کا وظیفہ یہ ہے کہ وہ طاقت سے جان و مال اور آبرو کو محفوظ کرنے کے لیے ایسے احوال پیدا کرے کہ افراد اخلاقی کمال حاصل کرنے کی جدوجہد میں منہمک ہو جائیں۔

ہیگل کے اس نظریے کے خلاف، مارکس نے یہ نتیجہ پیش کیا کہ ریاست کا وظیفہ ہرگز اخلاقی نہیں بلکہ صرف معاشی ہے کہ ریاست، معاشرے میں ایسا نظام قائم کرے کہ ہر فرد کو ریاست کی منصوبہ بندی کے مطابق کام مہیا ہو سکے اور وہ اجرت پا سکے۔ مارکس کے نزدیک یہ وظیفہ معاشی فریضے کی حیثیت رکھتا ہے اور معیشت اور اخلاق میں کوئی تعلق نہیں۔ ہیگل نے فکر کی نشوونما کا جو قانون بیان کیا تھا اسے وہ تصورات کی جدلیت کا قانون کہتا ہے۔

جہاں تک سیاسی فکر کا تعلق ہے ہیگل کا موقف، اثبات کی حیثیت رکھتا ہے اور افکار کی نشوونما کے سلسلے میں جو اصول توجیہہ وہ پیش کرتا ہے اس کی رو سے کارل مارکس کا موقف نفی کی حیثیت رکھتا ہے اور فکر کی منطقی نشوونما کے مدارج کا تاریخی تدریج کے ساتھ متواتر ہونا ضروری نہیں۔ ہم اپنی تاریخ میں اس سے بہت پہلے ریاست کے تصور کو پیش کر کے اس پر عمل کر چکے ہوں گے۔ کیونکہ حضرت عمرؓ نے جب یہ فرمایا تھا کہ اگر دجلہ کے کنارے، ایک کتا بھی بھوک پیاس سے مر جائے تو قیامت میں اس کی باز پرس عمرؓ سے ہوگی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ معاشی عدل بھی ریاست کا وظیفہ ہے اور چونکہ اخلاق، معیشت باہم دگر مربوط ہیں، اس لیے زندگی کی وحدت کے پیشِ نظر اخلاق اور معیشت کے تعلق کو سوچنا ہوگا۔

انسانی زندگی کو بہتر بنانے کے لیے دو ہی راستے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کی عطا کردہ ہدایت کی پیروی جو رسول اللہ ﷺ کی اتباع سے میسر آتی ہے۔ یا انسانی ذہن کی تراشیدہ تدبیر اور علم کی پیروی۔ علوم کی معذوری یہ ہے کہ اس سے عمل پیدا نہیں ہو سکتا۔ اگر عمل پہلے سے موجود ہو تو اسے صحیح سمت میں برقرار رکھنے کے لیے علم مددگار ثابت ہو سکتا ہے۔ عمل کے پیدا ہونے کا انحصار ایمان پر ہے اور زندگی کے تقاضے، عمل کے لیے محرک ثابت ہوتے ہیں۔ اور سیرت کی صحیح نمونے پر نشوونما صرف شخصیت کے نقوش سے ممکن ہے۔ افکار و تصورات میں ہرگز اس کی ضمانت نہیں کہ زندگی ان کے مطابق ڈھل جائے۔

Marfat.com

آج ہمیں جو دشواری پیش آ رہی ہے وہ یہ ہے کہ ہم بین الاقوامی سطح پر مضمحل ہو گئے ہیں اور ہمارے اس اضمحلال کی وجہ سے ہماری معیشت اور سیاست، بین الاقوامی گرفت میں ہے، ہماری فکر کی صحیح بنیادوں پر نشوونما کا انحصار اس بات پر ہے کہ جن لوگوں کی معیشت اور سیاست پر دوسروں کی گرفت ہو ان کی فکر وعمل میں آزادی دلانے کے لیے قرآن حکیم سے کیا رہنمائی حاصل ہوتی ہے اور فلسفہ کا یہ بنیادی مسئلہ کہ اس کائنات کی حقیقت کیا ہے، اس میں انسان کا مقام و منصب کیا ہے اور اس مقام و منصب کے پیش نظر انسان کو انفرادی، اجتماعی اور بین الاقوامی حیثیت سے جو کچھ بننا چاہیے وہ کیونکر بنے۔ ہمارے فکر وعمل میں مسلمان رہنے کی شرط یہ ہے کہ کتاب وسنت کے مطابق زندگی بسر کی جائے اور بلاشبہ کتاب وسنت کی روشنی میں یہ مسئلہ حل ہو سکتا ہے، یعنی قرآن مجید سے اس کائنات کی ماہیت کو سمجھنے کی نسبت جو رہنمائی ہمیں حاصل ہوتی ہے وہ صرف اس صورت میں کارآمد ہے جب یہ کائنات اپنی ساخت میں اس مقصد کے ساتھ سازگار ہو جس تک قرآن مجید انسانیت کو پہنچانا چاہتا ہے۔

اس وضاحت کے پیش نظر ہمیں اپنے ذہن میں یہ امتیاز قائم رکھنا ہوگا کہ عقل انسانی، وحی کی رہنمائی سے آزاد ہو کر جس انداز سے حقیقت کو سمجھنا چاہتی ہے، اس سے عملی زندگی کو بدلا نہیں جا سکتا اور قرآن مجید کے نقطۂ نگاہ سے، انسان کی پوری شخصیت مقصود کے حوالے سے۔ جس نمونے پر کائنات کو سمجھنا درکار ہے، صرف اسی کا اثر عملی جدوجہد میں لایا جا سکتا ہے۔ اس نظریے کے پیش نظر جن تصورات کی اساس پر فلسفیانہ مسائل کو متعین کر کے ان کا حل ضروری ہے وہ یہ ہیں:

(۱) روح انسانی کا وجود یعنی انسانی اناء (۲) اس کا اختیار (۳) اس کا غیر قانونی ہونا
(۴) مجمع کمالات وصفات ہستی باری تعالیٰ (۵) تنزیہہ (۶) انسانی انا سے خدا کا تعلق
(۷) وحی (۸) فضل (۹) اجابت دعا

فلسفے کا مسئلہ یہ ہے کہ حقیقت کیا ہے؟ جو کچھ انسان کو بننا چاہیے وہ کیسے بنے؟ اس مقصد کے پیش نظر، فکر و فلسفہ کیا ہو؟ جن موضوعات سے فلسفہ بحث کرتا ہے وہ یہ ہیں کہ فلسفے کی مختصر تاریخ۔ مسلمانوں کا کارنامہ فلسفہ میں، فلسفے کے یہ خاص مسائل، اسلام کی روشنی میں۔ تصور الٰہ، نفس، علم، عقل اور وحی، خیر وشر، جبر و اختیار۔ حشر ونشر حیات بعد الموت، عنوانات میں یہ ترتیب صحیح ہوتی اگر یہ اسلامی تصورات، تاریخ فلسفہ سے ماخوذ ہوتے۔ چونکہ ایسا نہیں ہے۔ جس پر بحث کی جاتی ہے۔ اس لیے یہ ضروری ہے کہ اسلام کے نقطۂ نگاہ سے ان عنوانات پر بحث کی جائے اور بعد میں فلسفہ کی مختصر تاریخ اور مسلمانوں کا فلسفہ میں کارنامہ اور مسلمانوں کے فلسفیانہ افکار میں کوئی انداز، اسلام کے ان بنیادی تصورات سے پیدا ہوا تو اس کے اختلاف کا سرچشمہ دریافت کیا جائے۔

وحدت کا ایک تصور فلسفہ کے لیے نہایت ضروری ہے۔ جس کی خصوصیات فلسفیانہ علم کے تقاضے سے متعین ہوتی ہیں۔ وحدت کا دوسرا تصور انسان کے مذہبی شعور میں پنہاں ہے۔ اس کی خصوصیات انسانی شعور کے مذہبی تقاضے سے متعین ہوتی ہیں، اس لیے اگر ہم ایک "وحدت" کو فلسفیانہ وحدت کا نام دیں اور دوسری کو مذہبی وحدت کے نام سے پکاریں تو ہمارے مطالعہ کا مقصود یہ ہوگا کہ دونوں وحدتوں کی خصوصیات کو تقابل کے انداز میں سمجھیں تاکہ مذہبی وحدت اور فلسفیانہ وحدت کے درمیان التباس پیدا نہ ہو سکے اور جب ہماری نظر میں التباس پیدا ہونے کی وجہ ہوگی تبھی ہم یہ سمجھ سکیں گے کہ مسلمانوں کے فلسفے کی تاریخ میں وحدت نظری اور وحدت مذہبی کے التباس نے کیا نتیجہ پیدا کیا ہے اور ہماری مذہبی زندگی پر اس کے کیا اثرات مرتب ہوئے۔ فلسفیانہ یا نظری وحدت، انسان کے شعور نظری کے اس تقاضے کو پورا کرنے کے لیے ہے کہ وہ اس کائنات کو ایک نظام عملی کے انداز میں اس طرح سمجھنا چاہتا ہے کہ کائنات کی تمام کثرت اس اصول وارادات سے منتزع ہوئی ہو۔ جب یہ سوال فلاسفہ کے سامنے آتا ہے کہ یہ کائنات اپنے تمام مذاہب کے ساتھ ماہیت اصلی کے اعتبار سے کیا ہے؟ تو فلسفیانہ شعور کا تقاضا یہ ہے کہ اسی اصول واحد سے اس کثرت کو منتزع کریں اور جب فلسفی یہ جدوجہد کرتے

Marfat.com

ہیں تو دو امکانات پیدا ہوتے ہیں یا تو وہ کسی ایسی وحدت سے کثرت کو منتقل کر دیں کس کا وجود ذہنی ہو، جس کی حیثیت ایک تصور کی ہو یا کسی ایسی وحدت سے کثرت کو منتزع کریں جس کی حیثیت موجود فی الخارج اصول واحد کی ہو۔ دونوں بنیادوں پر فلسفیوں نے وحدت کو متعین کر کے اس سے کثرت کو منتزع کرنے کی جو کوشش کی ہے، اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ موجود فی الخارج وحدت بھی ایک ذہنی تصور میں تبدیل ہو گئی ہے۔ قدیم فلاسفہ میں استدلال خیال کے مفکرین یہ مانتے ہیں کہ تصور اور وجود، حقیقت میں ایک ہی ہیں۔ بالفاظ دیگر تصور ہی وجود کی حقیقت اصلی ہے۔ وہ اصول وحدت کی جستجو بین طور پر ایسے تصور یا نظام تصورات میں کرتے ہیں جس سے ہر چیز کو منتزع کیا جا سکے............ کہ ایسا تصور وجود ہے۔ افلاطون مانتا ہے کہ وہ تصور خیر ہے۔ ارسطو کے نزدیک وہ صورت ہے، اسپنوزا جو ہر کو ایک تصور سمجھتا ہے اور ہیگل تصور مطلق کو جو تمام معقولات کو اپنے اندر جذب کر لیتا ہے۔ بخلاف اس کے حسی خیال کے مفکرین کثرت کی طرف سے ابتدا کرتے ہیں اور ان کی خواہش یہ ہوتی ہے کہ کوئی وجود مولود ایسا تلاش کیا جائے جسے اصول واحد کے طور پر کام میں لایا جا سکے۔ افلاطون سے بہت پہلے طالیس ایسی ٹھوس وحدت پانی میں سمجھتا ہے جسے وہ تمام اشیاء کا اصل اصول قرار دیتا ہے۔ ایک سمندر کے نزدیک وہ وحدت مادہ غیر متعین ہے۔

انکر لینس کہتا ہے کہ وہ ہوا ہے۔ وہ یہ مانتا ہے کہ ایسی وحدت اشیائے مادی کے ذرات ہیں یعنی اجزائے لاتیجزیٰ۔ برطانوی حسیین کے گروہ کا دعویٰ ہے کہ وہ وحدت تصورات اور احساسات ہیں اور تنقیدی فلسفے کو ان فتوؤں سے انکار ہے۔ کانٹ کے نزدیک وحدت ایک وسیع تصور ہے۔ اس کی واقفیت کا دعویٰ نہیں کیا جا سکتا یعنی یہ دعویٰ نہیں کیا جا سکتا کہ وحدت ایک تصور ہے اور اس کا مصداق موجود ہے۔ بخلاف اس کے ایک اور اصول واحد، شعور مذہبی کا منبع ہے۔ شعور مذہبی وہ امنگ ہے جو انسان میں حقیقت حق کے بالمقابل پیدا ہوتی ہے۔ شعور مذہبی اس اصول کو کیونکر تصور کرتا ہے۔ یہ ایک سوال ہے۔ انسان محسوس کرتا ہے کہ وہ حصول کمالات کے راستے میں حائل مشکلات سے دوچار ہے۔ ایک طرف وہ خود ہے۔ حقیقت سے ہم آہنگ ہونے کی اخلاقی کمال کی مسرت اور جمال کی تمنائیں لیے ہوئے۔ دوسری طرف یہ کائنات ہے، مع اپنی وسعتوں اور فراخیوں کے تیرہ و تار، درندہ صفت، معصیت سے لبریز منظر جو ان اخلاقی اور روحانی لذتوں کے پورا ہونے میں سدراہ ہے۔ انسان محسوس کرتا ہے کہ وہ بالکل بے یار و مددگار اور بے بس ہے۔ اس کی نجات اور کامرانی کی شرط یہ ہے کہ کوئی ذات ایسی ہو جس میں اس کی مدد کرنے کی طاقت اور ارادہ ہو۔ کیا ایسا کوئی وجود ہے اور عقل و حواس اور وہم و گمان کی کوئی کوشش اس تک نہیں پہنچا سکتی؟ شعور مذہبی کا دعدہ یہ ہے کہ ایک معبود ہے۔ اگر چہ ہم اسے خود اپنی استعداد اور کوشش سے نہیں پا سکتے لیکن وہ خود ہماری رہنمائی اپنی طرف کرنے کے لیے سبقت کرتا ہے اور وحی کے ذریعے اپنی اعانت، ہستی، اپنے کمالات، اپنے فضل اور اپنی ہدایت کا یقین دلاتا ہے اور یہی شعور مذہبی ایسی ذات کے وجود کا اثبات کرتا ہے۔ تاکہ وحی فطری احتیاجات میں انسان کی مدد کر سکے۔ اور وہی صراطِ مستقیم کی طرف ہدایت کر سکے۔ پس وہی رب اور رازق ہے اور وہی رحمٰن ہے کیونکہ وہ فطری ضروریات میں انسان کی مدد کرتا ہے، وہی ہادی ہے کیونکہ وہی صراط مستقیم پر ہدایت کرتا ہے۔ وہی غفور الرحیم ہے جو انسان کو ناقابل برداشت بار گناہ اور گناہوں سے بھری فطرت سے نجات دیتا ہے۔ لیکن وہ اس کی پوری اور حقیقی مدد تبھی کر سکتا ہے جب تمام واقعات آشکار و پنہاں، گزشتہ و آئندہ کو جانتا ہو، لہٰذا وہ بصیر اور عالم الغیب و الشھادۃ ہے۔ علاوہ ازیں وہ قادر ہے اور فعال لما یرید۔ ہر اس کام کرنے والا جس کا ارادہ کرے، لیکن یہ قدرت اس میں تبھی پیدا ہو سکتی ہے جب وہ عالم اور انسان کا خالق یعنی عدم محض سے پیدا کرنے والا بھی ہو۔ اس لیے ضروری ہے کہ اگر اشیا کا وجود یا ان کا وجود میں آنا اس کے ارادے پر منحصر نہ ہو تو اشیا کی حقیقت سے اس کی قدرت میں ایک تقید پیدا ہو جائے گا اور واقعات عالم پر اسے قدرت تامہ باقی نہ رہ سکے گی اور اس صورت میں جس غایت کے لیے اس کا وجود شعور مذہبی نے تسلیم کیا ہے۔ اسے وہ پورا نہ کر سکے گا۔ یعنی اگر خدا، عدم محض سے کائنات کا پیدا کرنے والا نہ ہو تو اس کے ماننے سے شعور مذہبی کی تسکین نہ

Marfat.com

ہو سکے گی۔ پس وہ خالق اور ہادی ہے۔ پیش ازیں اس میں انسان کو اوجِ کمال تک پہنچانے کا ارادہ بھی ہونا چاہیے۔ لہٰذا وہ **ذوالفضل العظیم** ہے۔ لہٰذا اسے خود بھی خیر کامل ہونا چاہیے۔ وہ قدوس ہے۔ اس کی مدد فضل محض ہے۔ انسان اس کا مستحق ہونے کا دعویٰ نہیں کر سکتا۔ جب انسان اپنی بے بسی اور اس ذات کی قدرت کا اندازہ کرتا ہے تو رعب اور عبودیت کے جذبے سے معمور ہو جاتا ہے۔ اس سے اپنی مدد اور ہدایت کے لیے التجا کرتا ہے۔ لہٰذا وہ معبود ہے اور **مجیب الدعوات** ہے۔ مزید برآں اس ذات کی عظمت اور تنہا مستحق عبادت ہونے کی وجہ سے جو حقیقت شعورِ مذہبی پر منکشف ہوتی ہے وہ ایک ہے، واحد ہے، **صمد** ہے۔ جو سب سے بے نیاز ہو اور ہر احتیاج میں اُسی کی طرف رجوع کیا جائے۔ یہ ہیں وہ صفات جن کا اثبات شعورِ مذہبی، ہم انسانوں کی نسبت سے کرتا ہے۔ جنہیں ہم سمجھتے اور جانتے ہیں، لیکن کنہ اور حقیقت کے اعتبار سے یعنی **فی نفسہ** سے یا اس کی ماہیت کے اعتبار سے ہم اسے نہیں جانتے۔

و ما یحیطون به علما انسان، علم سے اس کا احاطہ نہیں کر سکتا۔ نہ کسی تمثیل پر اسے قیاس کر سکتے ہیں کیونکہ کوئی چیز باعتبار حقیقت اس جیسی نہیں **لیس کمثله شی** صرف اتنے ہی سلبی اور ایجابی علم سے شعورِ مذہبی مطمئن ہے۔ اب یہ معلوم کرنا ہے اور یہ نہایت ہی اہم ہے کہ ان دونوں صورتوں کے درمیان یعنی وحدتِ فطری اور وحدتِ مذہبی کے مابین حقیقی امتیازات کیا ہیں۔ اس مسئلے کی اہمیت پر غور کرنے سے مندرجہ ذیل امتیازات نظر آتے ہیں۔

اولاً یہ کہ وحدتِ نظری ایک وحدت ہے۔ بے صفت یا غیر متصف۔ حالانکہ وحدتِ مذہبی کے لیے ازبس ضروری ہے کہ وہ مجمع صفاتِ کمال ہو یعنی اس کی ایک خاص حقیقت ہو، فلاسفہ نے اس وحدت کو وجودِ محض سمجھا ہے، اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ شعورِ مذہبی کو اس بات پر ذرا بھی اصرار نہیں کہ وحدتِ نظری کی ماہیت کیا ہو گی۔ علم کا نصب العین حاصل ہو جائے تو شعورِ مذہبی مطمئن ہے۔ اس کے لیے سب یکساں ہے، چاہے وہ وحدت، پانی ہو، ہوا ہو یا **جزو لا یتجزیٰ** ہو یا تصورِ مادہ ہو یا روحِ ذی شعور ہو یا غیر شعور۔ چاہے وہ کسی صفتِ خاص سے متصف ہو یا نہ ہو، حتیٰ کہ بے صفت ہو۔ صرف ایک وصف جو وحدتِ نظری کے لیے درکار ہے، اس سے کثرت کو منتزع کیا جا سکے۔ شعورِ نظری اس پر مصر نہیں کہ وہ وحدت ابدی ہو، چاہے وہ تعداد میں واحد ہو یا کثیر ہو۔ شعورِ نظری صرف وحدتِ نوعی کا طلبگار ہے۔ لیکن شعورِ مذہبی اس پر شدت سے مصر ہے کہ وحدت کی حقیقت کیا ہو۔ اس کے نزدیک ضروری ہے کہ وہ وحدت رب، رزاق، رحمان، غفور الرحیم اور ہادی بھی ہو اور یہ بھی ضروری ہے کہ وہ **عالم الغیب و الشهادة** اور **فعال لما یرید** ہو۔ نیز یہ کہ وہ خالق اور باری ہو۔ یعنی کائنات کو عدمِ محض سے پیدا کرنے والا، وہ قدوس اور ذوالفضل ہو اور انسان کی عبادت کا تنہا مستحق ہو یعنی وہ ایک ہو۔ نوع نہیں بلکہ تعداد میں ایک یعنی واحد ہو۔ حقیقت یہ ہے کہ شعورِ مذہبی اس ذاتِ واحد کی ماہیت پر اس شدت سے مصر ہے کہ اس میں اس ذات کے واحد ہونے کی امنگ بھی صرف اس کی حفاظتِ کمال کے لیے ہے۔ بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ اس کی حفاظتِ کمال کا مقتضیٰ یہ ہے کہ وہ وحدت...... وحدتِ عددی ہو، یعنی وہ ایک ہو، کیونکہ اس صورت میں وہ مقصد پورا ہو گا جس کے لیے اس کے وجود کو تسلیم کیا گیا ہے۔

وحدتِ نظری اور وحدتِ مذہبی کے درمیان دوسرا امتیاز یہ ہے کہ وحدتِ نظری کو لازمی طور پر کثرت میں ساری ہونا چاہیے۔ وحدت میں ساری ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کا وجود کثرت سے ماورائی نہیں بلکہ کثرت میں ہے۔ جو دراصل وحدت کے مظاہر یا اس کے تعینات کی حیثیت رکھتی ہے۔ بخلاف اس کے وحدتِ مذہبی کا ماورائی ہونا ضروری ہے۔ اسے انسان اور عالم سے متبائن اور کلیتاً غیر ہونا چاہیے۔ کیونکہ وہ مایوسی جو انسان کی اپنی فطرت میں عالم محیط کی فطرت میں پیدا ہونے والی مزاحمتوں یا مشکلات میں مبتلا ہونے کی وجہ سے وجود میں آتی ہے، اس اَمر کی مقتضی ہے کہ انسان کو مدد ایسے سرچشمے سے پہنچنا چاہیے کہ اس کے مصائب کے سرچشموں سے قطعاً جدا ہو اور اسے تمام عالم انسان اور اشیا پر قدرتِ کاملہ حاصل ہو۔ حقیقت یہ ہے کہ امداد کا کسی ایسے ہی سرچشموں سے آنا جو اس علم سے ماورائی ہو، وہ غایت ہے جس کے لیے

Marfat.com

شعور مذہبی ایک ایسی ذات کا وجود تسلیم کرتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ وحدت مذہبی لازمی طور پر ماورائی ہے۔ تیسرا امتیاز یہ ہے کہ وحدت نظری کے لیے ضروری ہے کہ وہ احدی ہو۔ وحدت مذہبی کے لیے اثنیت ضروری ہے؟ وحدت، کثرت کے ضمن میں اجمالاً یہ بیان کیا جا چکا ہے کہ کثرت ماوری نہیں، اس کا مطلب یہ ہے کہ وحدت اور کثرت کا وجود ایک دوسرے سے جدا نہیں بلکہ اس کے معانی اس سے بھی زیادہ ہیں کہ وجود صرف وحدت کا ہے اور کثرت کا وجود وحدت سے متبائن نہیں۔ اب وحدت نظری کی ماہیت تو یہ ہے کہ شعور مذہبی کا منشا ہی یہ ہے کہ اس حد تک تو یہی نوعی وحدت ہوئی لیکن ایک خاص مقام پر پہنچ کر شعور نظری صرف نوعی وحدانیت سے مطمئن نہیں ہو گا وہ وحدت ذاتی کو بھی اپنے اندر لانا چاہتا ہے۔ فلسفے میں یہ طلب مذہب سے پیدا ہوتی ہے۔ لیکن وحدت مذہبی کو لازماً اثنی ہونا چاہیے۔ کیونکہ وہ محل جس میں خدا کے وجود کو تسلیم کرنے کی احتیاج پیدا ہوتی ہے، یہ ہے کہ انسان خود اپنی ذات سے یا عالم کی فطرت سے، ان میں کوئی ایسا نہیں جس میں اس کی مدد کرنے کی صلاحیت ہو۔ وہ تسلیم کرتا ہے کہ ایک ذات روحانی کا وجود ہے اور صرف اس ذات سے ہم آہنگ ہونے ہی سے وہ اپنی امنگوں اور اپنی مراد کو پہنچنے کے قابل ہو سکے گا۔ اس کا مقتضیٰ یہ ہے کہ خدا، ایک طرف ہو، اور یہ عالم اور انسان دوسری طرف، یہ اپنی حقیقت کے اعتبار سے ایک دوسرے سے بالکل مختلف اور متبائن ہونے چاہئیں۔ ایک کامل ہے، ایک ناقص ہے۔ دونوں موجود ہیں۔ وہ برابر برابر موجود ہیں۔ ایک دوسرے کا غیر محض ہے۔ بخلاف اس کے اگر وحدت مذہبی ایک کل ہوتی تو کثرت بھی بذات خود موجود ہوتی اور اگر یہ جوہر یا روح ہوتی تو عالم اور انسان صرف اس کے مظاہر ہوتے، لہٰذا حقیقتاً جوہر کا عین ہونے اور کوئی گنجائش، انسان کی بجائے خود موجود ہونے کی اور مذہبی اُمنگ کی، باقی نہ رہتی۔ کیونکہ اس کا مقصود یا تو پہلے ہی سے ایک حاصل شدہ امر ہوتا ہے، یا بغیر کسی سعی یا خارجی مدد کے جبر اندرونی کے طور پر لازماً حاصل ہو کر رہتا۔ اندریں صورت دراصل نہ مذہب کی ضرورت تھی، نہ مذہبی امنگ کی۔ یہی وجہ ہے کہ شعور مذہبی کبھی اس عمل کو گوارا نہیں کر سکتا کہ ان دونوں میں سے کوئی ضائع ہو جائے۔

چوتھا امتیاز یہ ہے کہ وحدت مذہبی کو ایک ذات، متشخص و ممتاز ہونا چاہیے اور وحدت نظری کے لیے متشخص ہونا ضروری نہیں، بلکہ شعور نظری کا میلان تو وحدت کے غیر متشخص ہونے کی طرف ہے۔ شخصیت کا مقتضیٰ صرف شعور نہیں بلکہ اس کا مقتضیٰ ہر دوسری چیز ہے، ماوریٰ اور غیر ہونے کا احساس یا بالفاظ دیگر تمام اشیا کے ماوریٰ ہونے کا شعور۔ ہم ایک ایسے شعور کا تصور کر سکتے ہیں جس میں خودی موجود ہو پھر بھی وہ اس کا مستحق نہ ہو کہ اس پر شخصیت کا اطلاق ہو سکے۔ یعنی اس کے افعال، اضطراری ہوں۔ پس شخصیت کا اطلاق تبھی صحیح ہو گا جب وہ صاحب اختیار ہو اور اپنے افعال کو دوسرے اصول اخلاق کے مطابق معین کر سکتا ہو۔ مزید برآں ہو سکتا ہے کہ ایسا وجود قدوس ہو اور قادر مطلق ہو۔ لیکن شخصیت کے لیے یہ کافی نہیں، ہماری یہ احتیاج اس سے زیادہ ہے۔ اس میں نہ صرف عدل کی خصوصیت ہونی چاہیے بلکہ فضل کی بھی خصوصیت ہونی چاہیے۔ فضل، ہی دراصل شخصیت کی امتیازی خصوصیت ہے جو انسان آپ کو صرف وہی دے سکتا ہو جس کے آپ مستحق ہیں، وہ شخصیت کے عناصر سے عاری سمجھا جائے گا۔

شعور مذہبی کو ایسی وحدت درکار ہے جو بدرجہ اتم متشخص ہو۔ اسے درکار ہے کہ خداوند میری اصل حالت سے باخبر ہو اور مجھ پر فضل کرے اور اس میں یہ قابلیت ہو کہ باوجود میری کوتاہی اور نقص کے میری تمناؤں کو پورا کر سکے یعنی جس شے کا میں آرزو مند ہوں اس کے استحقاق سے محرومی کے باوجود وہ مجھے عطا کر سکے۔ مگر شعور نظری کا حال یہ نہیں کہ اسے شخصیت سے کوئی سروکار نہیں۔ اسے صرف وحدت درکار ہے۔ درحقیقت شعور نظری کو وحدت اور صرف وحدت درکار ہے اور جبر کے ساتھ فضل کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہ جاتی۔ اس کے شعور نظری کے مطالبات شخصیت کے تمام عناصر کو مسخ کر دیتے ہیں۔ پانچواں امتیاز یہ ہے کہ وحدت مذہبی کو صاحب اختیار کامل ہونا چاہیے اور انسان کے اخلاقی اختیار کو بھی تسلیم کرنا چاہیے اور وحدت نظری کے لیے نہ تو خود صاحب اختیار ہونا ضروری ہے اور نہ وہ انسان کے اختیار کو تسلیم کرے۔

Marfat.com

اختیار کے ایجابی معانی یہ ہیں کہ جسے مختار کیا جائے اس میں فی نفسہ اتنی آزادی موجود ہو کہ وہ اپنی عملیت کو خود متعین کر سکے۔ اور اختیار کے سلبی معانی یہ ہیں کہ اس کے اعمال میں کسی قسم کی پیروی، تشدد یا اندورنی تشکیک موجود نہ ہو۔ شعور مذہبی، وحدت کو ایک وجود کامل تصور کرتا ہے۔ لہٰذا یہ ضروری ہے کہ اخلاق بھی کامل ہو۔ ذوالفضل اور صمد ہو۔ اخلاق لازماً اختیار کا مقتضی ہے۔ ذات الٰہی اگر اخلاق کامل ہے تو اسے مختار کامل ہونا چاہیے اور مزید برآں اسے صاحب فضل ہونا چاہیے جو شعور مذہبی کا لازمی مطالبہ ہے، لہٰذا اسے مختار ہونا چاہیے۔ فضل اپنی مختلف صورتوں میں روحانیت، رزاقیت، رحم، عفو، جزا کی صورت میں اگر اس کی فطرت سے جبراً صادر ہو رہا ہے تو وہ ہم پر بغیر تمنا کے پہنچے گا۔ نہ صرف یہ کہ جبراً صادر ہونے کی صورت میں وہ فضل کہلائے جانے کا مستحق نہیں ہوگا۔ اخلاقی لحاظ سے یہ فضل اس سے بھی ادنیٰ درجے کا فضل ہوگا جو انسان جیسا ناقص الاختیار ہو سکتا ہے۔ علاوہ ازیں اختیار مقتضی ہے اس کی صورت کا۔ اسے کسی چیز کی احتیاج نہیں حتیٰ کہ دوسرے وجودوں کی طرف کسی توجہ یا کسی فعل کی گنجائش بھی نہیں۔ پس جو کچھ وہ دوسرے انسان کے حق میں کرتا ہے بے غرضی محض سے کرتا ہے لہٰذا مختار کامل ہے۔ اس کے ساتھ انسان کے اختیار اخلاقی کی بھی گنجائش ہے۔ کیونکہ اگر انسان کو کمالِ اخلاق کی تمنا اور فضل خدا کی تلاش کرنے کے لیے پیدا کیا ہے تو انسان کو ضرور صاحب اختیار ہونا چاہیے۔ اس کے بالکل برعکس شعورِ نظری جبر کا متمنی ہے۔ وہ ایسی وحدت کا طالب ہے جس سے تمام کثرت کو منتزع کیا جا سکے۔ پس شعور نظری کی وحدت میں اختیار کا کوئی امکان ہے نہ کثرت کا، جو اس سے منتزع ہوتی ہے۔

ایک اور امتیاز یہ ہے کہ بقا ایک ایسی خصوصیت ہے، جو شعورِ مذہبی اور اس کی وحدت سے وابستہ ہے۔ مگر شعورِ نظری کے اعتبار سے یہ خصوصیت بالکل بے معنی اور قطعاً غیر ضروری ہے۔ شعور مذہبی کمال کا متمنی ہے۔ وہ کمال جس کا انسان میں فقدان ہے اور جو بظاہر اس مختصر وقفہ حیات میں نہ تو اسے میسر آ سکتا ہے نہ اسے اپنی جدوجہد سے حاصل ہو سکتا ہے۔ یہ کمال تبھی حاصل ہو سکتا ہے جب تمام کائنات ایک جدید نظام میں منتقل ہو جائے۔ اسی وجہ سے انسان کا مذہبی شعور، حیات بعد الممات اور وجودِ الوہیت کو تسلیم کرنا ضروری سمجھتا ہے۔ حیات بعد الموت اسی مطالبے کی وہ شرط ہے جو انسان کے خارجی ماحول سے ہے لیکن شعور نظری کے لیے یہ دونوں شرطیں غیر ضروری ہیں۔ وہ نہ تو کسی نوع اور ع ماہیت کا طلبگار ہے، نہ مرنے کے بعد روح انسانی کی بقا کا طالب۔ کیونکہ شعور نظری کو اس سے کچھ سروکار نہیں۔ اس کے لیے تو یہ ضروری ہے کہ ایسی وحدت دریافت کی جائے جس سے کثرت کو منتزع کیا جا سکے۔

ساتواں امتیاز یہ ہے کہ وحدت نظری کو معلوم مطلق کا مصداق ہونا چاہیے اور وحدت مذہبی کے لیے یہ قطعاً ضروری نہیں۔ وحدت نظری کا مبدا علم حقیقت کی آرزو ہے۔ اس کا مسلمہ یہ ہے کہ حقیقت دراصل موضوع علم بن سکتی ہے۔ لہٰذا جب حسی افتادِ طبع کے منکر جیسے مابعد الطبیعیات کو حقیقتاً مادی اشیا یا اشیائے مادہ دیکھتے ہیں جو ان کے فوری اثرات، ادراکات کے بلاواسطہ مصداق ہیں اور بحیثیت احساسات یا تصورات کے نفسی یا ذہنی اعتبا سے وہ ایسی اشیا ہیں جنہیں مشاہدۂ باطن سے بلاواسطہ سمجھا جا سکتا ہے۔ جو تصورِ کائنات اس طرح تعمیر ہوتا ہے وہ مادیت یا باطنی تصوریت ہے اور جب مابعد الطبیعیات کو وضع کرنے کا کام استدلالِ افتادِ خیال اٹھاتا ہے تو عالم ایک نظامِ تصورات کی حیثیت سے متعین معلوم ہوتا ہے یعنی اس حیثیت سے کہ گھر کا موضوع نظامِ تصورات ہے اور عقل یہ تمام و کمال اس کا احاطہ کر سکتی ہے۔ بخلاف اس کے وحدت مذہبی کے لیے صرف یہ درکار ہے کہ وہ کسی حد تک معلوم ہو اور ہرگز یہ درکار نہیں کہ وہ کلیتاً معلوم ہو۔ حقیقت یہ ہے کہ وہ کلیتاً معلوم ہو ہی نہیں سکتی، کیونکہ انسان میں اس کا مطالبہ ایسے موجود کی احتیاج سے پیدا ہوتا ہے جو اسے بچا سکے، ہدایت دے سکے، مدد کر سکے۔ اندریں حالات کہ انسان اپنے آپ کو محتاج سمجھتا ہے، لہٰذا وحدت میں وہ صفات ہونی چاہئیں جو اس مقصد کے لیے درکار ہیں۔

لیکن وہ تمام صفات، وحدت کے اس پہلو پر مشتمل ہیں جو انسان کے متعلق ہیں یا اس سے نسبت رکھتے ہیں

Marfat.com

،نہ تو وہ تمام صفات ہیں، نہ یہ ضروری ہے کہ وہ صفات اس کی حقیقت مطلقہ کو واضح کریں، وہ عجز وانکسار جو انسان کے دل میں وحدت کی طرف متوجہ ہونے ،وحدت کی بے انتہا عظمت وشان پر نظر کرنے سے منتج ہوتا ہے، لازماً انسان کو یہ تسلیم کرنے کی طرف لے جاتا ہے کہ وحدت اس سے بالاتر ہے کہ انسان کی استطاعت اس کا احاطہ کر سکے۔ حقیقتاً وہ اس کے علم وادراک سے وراء ہے اور انسان کو "لا یعلمه الا هو" اور "ولا یحیطون به علمه" کا اقرار کرنا پڑتا ہے۔ یعنی اس امر کا اقرار کہ اسے خود اس کے سوائے کوئی نہیں جانتا اور انسان کا علم اس کا احاطہ نہیں کر سکتا۔ دراصل شعور مذہبی کی اعلیٰ ترین صورت یعنی صاحب نبوت کا مذہبی شعور بھی یہ تسلیم کرتا ہے کہ وحدت معلوم نہیں ہو سکتی حتیٰ کہ ہماری نسبت سے بھی پوری طرح معلوم نہیں ہو سکتی۔ نہ تو وہ اپنی کنہ اور حقیقت کے اعتبار سے معلوم ہو سکتی ہے اور نہ اپنی ان صفات کے اعتبار سے معلوم ہو سکتی ہے جو ہم سے متعلق ہیں کیونکہ اس کی ذات اور صفات ادراک سے بالاتر ہیں۔ شعور مذہبی کو صرف یہ اذعان اور یقین حاصل ہے کہ وہ "ہے" اور صفات کمال سے متصف ہے۔ شعور مذہبی، وحدت مذہبی کی ذات اور ایسی صفات میں یقین رکھتا ہے، جن کی بنا پر اس کے وجود کو تسلیم کرنے کی احتیاج تھی۔ حقیقت میں یہاں علم کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

ایک اور امتیاز، وحدت نظری اور وحدت مذہب میں یہ ہے کہ دونوں میں الگ الگ زندگی ایک خاص انداز میں متاثر ہوتی ہے۔ وحدت نظری غور وفکر، مراقبہ اور سکوت پیدا کرتی ہے اور وحدت مذہبی سے جدوجہد اور عمل کی تمنا پیدا ہوتی ہے۔ جب وحدت نظری کو اس انداز سے سمجھا جائے کہ تمام موجودات اسی کے مظاہر ہیں تو پوری کائنات کامل متصور ہوتی ہے اور عملی جدوجہد کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی۔ اگر وحدت کو وجود ناقص کی حیثیت سے تصور کریں تو دو حالتوں سے خالی نہیں یا تو وہ ہمیشہ ہمیشہ کے لیے ناقص ہے اور یہ نقص اس کی سرشت میں موجود ہے لہٰذا اس کے کامل بنانے کی تمام جدوجہد بے حاصل محض ہوگی۔ اگر وحدت میں کمال کی طرف ارتکاز مضمر ہے تو جبیہ کامل ہو جائے گی اور کوئی عمل پیدا نہیں ہو سکتا اور شعور نظری اپنی سرشت میں علمی ہے۔ مگر وحدت مذہبی اس کے کمال کے بالکل برعکس ہے۔ مذہب کی احتیاج انسان میں کس طرح پیدا ہوئی کہ اس کی روح میں بہت سی امنگیں ہیں۔ عالم جو انسان کے چاروں طرف محیط ہے اور خود انسان اپنی جہالت کی بنا پر ان امنگوں کے پورا ہونے کی راہ میں ہدایت میسر نہ ہو سکنے والی مزاحمتیں پیدا کرتے ہیں۔ وہ مذہب اور ہدایت جو دولت مذہبی کی جانب سے آتی ہے، اس کا مقتضیٰ ہے کہ انسان ان مزاحمتوں کے خلاف جدوجہد کرے، اس جدوجہد کا منشا یہ ہے کہ وہ خود اپنی فطرت رضائے الٰہی کے مطابق ڈھالنے اور تمام نظام کائنات کو اس کی مرضی کے مطابق بدلنے کی سعی کرے۔ یہ جدوجہد ذہنی اور خارجی ہم آہنگی پیدا کرنے کی نہیں بلکہ خود یہ جدوجہد ہی ان امنگوں کا بتدریج پورا ہونا ہے۔ یہ کام اتنا بڑا ہے کہ کائنات کے ختم ہونے تک جاری رہنا چاہیے اور بہت سخت اور انتھک محنت کا متقاضی ہے۔ دراصل شعور مذہبی کچھ ہو جانے کا متمنی ہے۔ کچھ حاصل کرنے کا، کچھ پیدا کرنے کا یہ شعور عمل ہے اور عملیت پیدا کرتا ہے۔ اگر اس کائنات کو اور اس کی حقیقت کو سمجھنے کی جدوجہد انسان اس لیے کرے کہ اسے اس کا علم حاصل ہو جائے تو اس سے قوی عمل پیدا نہیں ہو سکتا۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کی یہ صفت کہ وہ قادر مطلق ہے۔ میرے اندر مجبوری کا شعور پیدا کرے تو یہ اثر علم کا اثر ہوگا۔ اگر انسان اپنے ضعف اور نقص پر غالب آنے کے لیے اللہ تعالیٰ کے فضل اور اس کی مدد کا طلبگار ہو تو اس کا قادر مطلق ہونا میرے لیے مجبوری کا نہیں بلکہ تقویت کا سبب ہوگا۔ اس طرح اللہ تعالیٰ کی تمام صفات پر علم کے نقطہ نگاہ سے غور کریں تو زندگی پر اس کے اثرات کچھ اور مرتب ہوں گے اور اگر اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات کو اس لیے تسلیم کریں کہ ان کے حوالے سے انسان کا نقص اور ضعف رفع ہوتا ہے تو اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات پر یقین کا مختلف اثر مرتب ہوگا۔

مسلمانوں نے اپنے علم اور فلسفہ کی تاریخ میں توحید سے متعلق مسائل پر جو غور کیا ہے، چاہے اس میں علم کلام کے مسائل محرک ہوئے ہوں یا صوفیانہ فکر کے تقاضے سے غور کیا گیا ہو، علم کا نقطہ نگاہ پایا جاتا ہے اور علم کے بنیادی معقولات علت اور معلول ہیں۔ ان سے انسان کو اپنی مجبوری کا احساس پیدا ہوتا ہے اور زندگی کے ایک خاص نمونے پر ڈھلنے کے لیے

Marfat.com

اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات پر ایمان لانے سے جو اثرات مرتب ہونے چاہئیں وہ توحید مذہبی پر توجہ مرکوز رکھنے سے متعین ہو سکتے ہیں۔ مسلمانوں کے صوفیانہ فکر میں ایک میلان یہ بھی رہا ہے کہ وحدت مذہبی کو شعور نظری کے تقاضے پورے کرنے کے لیے اختیار کیا جائے۔ اس کوشش نے وحدت وجود کے نظریے کو نشوونما دی۔

حیات بعد الموت

حیات بعد الموت کا مطلب یہ ہے کہ مرنے کے بعد زندگی ہو۔ اس اعتقاد کا سرچشمہ پیغمبرانہ وحی کی تعلیم ہے۔ حیات بعد الموت کی نسبت جو اعتقاد اس ذریعہ علم سے حاصل ہوتا ہے وہ فطرت انسان کے دو تقاضوں کو پورا کرتا ہے۔ ایک یہ کہ ہر انسان میں یہ آرزو پائی جاتی ہے کہ وہ زندہ رہے اور فنا نہ ہو جائے اور مرنے کے بعد زندہ رہنے کا ایک تقاضا ہمارے شعور اخلاقی میں مضمر ہے۔ جس کا مطالبہ یہ ہے کہ اخلاقی جدوجہد کے نتائج رائیگاں نہ جائیں۔ بعض حالات میں جب یہ مشاہدہ ہوتا ہے کہ بدی کو نیکی کے مقابلے میں کامیابی نصیب ہوئی اور نیکی انتہائی جدوجہد کرنے کے باوجود اپنے نتائج کے اتمام کو نہ پہنچ سکی تو اخلاقی شعور اس مطالبے سے کبھی دستبردار نہیں ہو سکتا کہ نیکی کی جزا، بدی کی سزا اور ظلم کی دادرسی ہو کر رہنی چاہیے، لہٰذا انسان کے شعور اخلاقی میں یہ آرزو مضمر ہے کہ مرنے کے بعد زندگی ہونی چاہیے۔ اس موقف کی تائید میں فلاسفہ نے عقل کو ذریعہ علم مان کر یہ غور کیا ہے کہ مرنے کے بعد، زندگی کیسے ممکن ہوگی۔ اس کے جواب میں فلاسفہ کا کہنا یہ ہے کہ روح انسانی ایک جوہر ہے جو فنا ہو نہیں سکتا۔ اس لیے مرنے کے بعد انسانی روح زندہ رہتی ہے۔ اس استدلال کی بنیاد عقل کو ذریعہ علم حقیقت تسلیم کرنا ہے۔ اگر اس استدلال سے یہ ثابت ہو بھی جائے کہ روح غیر فانی ہے تو جن تقاضوں کی خاطر انسان کا اخلاق شعور حیات بعد الموت پر مصر ہے تو بھی وہ اس استدلال سے پورے نہیں ہو سکتے۔ حیات بعد الموت پر اعتقاد رکھنے کی بنیاد صرف پیغمبرانہ وحی ہے اور وحی سے جو کچھ معلوم ہوتا ہے وہ یہی ہے کہ کوئی عمل بغیر اپنے نتائج کے اتمام کو پہنچے بغیر نہیں رہے گا اور نیکی کی جزا اور بدی کی سزا اور ظلم کی دادرسی ہو کر رہے گی اور انسان کو اپنی خطاؤں کا اعتراف ہو اور وہ صدق دل سے توبہ کرے تو اس کی سب خطائیں معاف ہو سکتی ہیں۔

مرنے کے بعد زندگی کے لیے صرف یہ ضروری ہے کہ مرنے والے میں جب زندگی کا شعور پیدا ہو تو اسے یہ یقین ہو کہ میں وہی شخص ہوں جس نے یہ اعمال کیے تھے۔ اگر شخصیت کی عینیت یقین کے ساتھ زندہ نہ ہو تو مرنے کے بعد زندگی کے مقاصد پورے نہیں ہو سکتے۔ اب یقین، اخلاقی شعور کو مطمئن نہیں کر سکتا۔ اس یقین کا اس زندگی پر اثر کہ اعمال کی جوابدہی کی ذمہ داری کے پیش نظر یہ زندگی درست ہو جائے جو مقصود ہے۔

متکلمین کا موقف

متکلمین کو حیات بعد الموت کے مسئلے پر جس غرض سے غور کرنے کی ضرورت پیش آئی تھی کہ ایمان مفصل میں ان کا عقیدہ یہ تھا کہ والبعث بعد الموت اور مرنے کے بعد جی اٹھنا۔ اعمال کی باز پرس، جوابدہی اور جزا وسزا کی خاطر تھا۔ متکلمین کا مقصد یہ تھا کہ وہ مرنے کے بعد دوبارہ زندہ ہونے کی عقلی دلیل فراہم کریں اور دوبارہ جی اٹھنے کے سلسلے میں جو بات شبہ میں ڈالتی تھی وہ یہ تھی کہ اگر کسی انسان کے اجزائے جسمانی منتشر ہو جائیں یا کسی شخص کو شیر پھاڑ کھائے اور اس کا جسم شیر کے بدن میں تحلیل ہو جائے اور شیر مر کر سڑ جائے اور کیڑے پڑ جائیں۔ ان کیڑوں کو پرندے کھا جائیں تو یہ کیسے ممکن ہوگا کہ وہ شخص اپنے اعمال کی جوابدہی کے لیے دوبارہ زندہ ہو۔ اس سلسلے میں غور طلب امر یہ ہے کہ حیات بعد الموت کے دو پہلو ہیں۔ ایک انسانی شخصیت کا حیاتی پہلو جس کا تقاضا خوراک ملباس و رہائش ہے۔ اور انہی تقاضوں کے حدود میں نہ رہنے کی وجہ سے احکام دین کی خلاف ورزی کی جاتی ہے۔ تو جن لوگوں کا نفس حرص اور لالچ سے پاک نہیں اور انہوں نے اس زندگی میں نشوونما، نفع اور فیض رسانی کی راہیں اپنے مزعومہ مفادات کی خاطر بند کی تھیں یا حق کے جواب میں باطل کو فروغ دینے کے لیے سرکشی کی تھی ان کے اعمال کی جزا ان پر مرتب ہونے کے لیے انہیں اس اعتبار سے زندگی عطا کر دی

Marfat.com

جاتی ہے کہ وہ یہ شعور رکھتے ہیں کہ ہم وہی ہیں جنہوں نے دنیاوی زندگی میں وہ ناپسندیدہ اعمال کیے تھے جوان کے نامہ اعمال میں درج ہیں اور اس دشواری کا جواب کہ دوبارہ زندگی کیسے حاصل ہوگی قرآن مجید نے یہ دیا ہے کہ وما خلقکم وابعثکم الانفس واحد. اس اعتقاد کو قبول کرنے میں جو چیز حائل ہے وہ یہ نہیں کہ یہ بات سمجھ میں نہیں آرہی کہ پیدائش کیسے ہوگی بلکہ منکر اور مفاد پرست ذہن اس ضبط وانقیاد سے بچنا چاہتے ہیں جس کا اپنے اوپر لازم کرنا حیات بعد الموت کو لازم کرنے سے ضروری ہوتا ہے۔ مرنے کے بعد دوبارہ زندہ ہونے کے لیے صرف عینیت کا شعور ضروری ہے۔

ان لوگوں کی دوبارہ زندگی، جنہوں نے پیغمبرانہ تعلیمات کو قبول کر کے اپنے اعمال کو درست کیا، منکرین کی زندگی سے اس معانی میں مختلف ہے کہ وحی کی ہدایت کو قبول کرنے سے اور ایمان باللہ سے ان کی شخصیت کے ماورائی پہلو کی نشوونما بھی ہوئی اور ان کی کامیابی یہ ہے کہ دنیاوی زندگی میں جو ان کی آرزو تھی کہ نیکی کی زندگی بسر کرنے کے نتیجے میں ان کی فطرت کے تمام تقاضے پورے ہوں، وہ آرزو ان انعامات کی شکل میں جو اعمال صالح کے جواب میں عطا کیے گئے، پوری ہو گئی، اس طرح حیات بعد الموت کے دو درجے ہیں۔ ایک انسانی شخصیت کے حیاتی پہلو کا دوبارہ زندہ ہونا اور دوسرے اس کے ماورائی پہلو کا جس کا مقصد اللہ تعالیٰ کی حضوری میں دوام کا پیدا ہونا ہے۔ مرنے کے بعد دوبارہ زندہ ہونے کا انحصار، اور جو زندگی مرنے کے بعد حاصل ہوگی اس کی نوعیت کا دارومدار ان اعمال پر ہے جو اس زندگی میں کیے جاتے ہیں۔ جو لوگ پیغمبرانہ ہدایت کے اتباع میں کسی بڑے مقصد کے لیے اپنی جان قربان کرتے ہیں انہیں فی الفور نئی زندگی عطا ہوتی ہے انہی کی نسبت قرآن مجید میں نشاندہی کی گئی ہے۔ "ولا تقولوا لمن یقتل فی سبیل اللہ اموات بل احیاء ولکن لا تشعرون." کسی بڑے مقصد پر جان قربان کرنے سے فطرت انسانی کے دونوں مطالبے پورے ہوتے ہیں یعنی یہ نفسیاتی تقاضا بھی کہ انسان یہ چاہتا ہے کہ میں مرنے کے بعد زندہ رہوں اور یہ اخلاقی تقاضا بھی کہ اچھے اور برے اعمال کے نتائج اپنے انجام کو پہنچے بغیر نہ رہیں۔ جو لوگ حیات بعد الموت کی نسبت حسیت کے اصول پر فیصلہ کرنا چاہتے ہیں، وہ زیادہ سے زیادہ اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ مرنے والوں کا زندہ رہنے والوں کی یاد میں زندہ رہنا بھی مرنے کے بعد کی زندگی ہے۔ لیکن جو حقائق انسانی شعور پر اس کی اپنی استعداد سے منکشف نہیں ہو سکتے، ان کے بارے میں صرف وحی کی تعلیمات ہی پہلی اور آخری سند ہیں۔ ان کے حجت ہونے کے لیے صرف اتنا کافی ہے کہ ادراک حقائق میں ہم اپنی استعدادوں کا جائزہ لے کر یہ فیصلہ کریں کہ ہماری علمی استعدادوں کی نارسائی ہمیں ماورائی حقائق کا علم عطا نہیں کر سکتی۔

اختیار

انسان کو اس کے اعمال کے لیے مکلف پیدا کیا گیا ہے۔ یعنی وہ اپنے اعمال کا ذمہ دار ہے۔ ذمہ داری مسلم ہو تو اعمال کی باز پرس، ان کا پسندیدہ یا ناپسندیدہ ہونا، نیکی کی جزا اور بدی کی سزا مقصود ہو سکتی ہے۔ اگر ذمہ داری مسلم نہ ہو تو اعمال کی نسبت پسندیدہ اور ناپسندیدہ ہونے کے فیصلہ کا حق رہتا ہے نہ جزا وسزا کا سوال پیدا ہوتا ہے۔ ذمہ داری صرف اعمال پر ہے۔ ذمہ داری اعمال، صرف ارادے میں، صاحب اختیار ہونے سے متصور ہو سکتی ہے۔ لہٰذا اختیار کا مفہوم اور اس کے حدود متعین کرنا ضروری ہے۔ اختیار کا مفہوم یہ ہے کہ وہ فرد جسے اپنے ارادے میں مختار سمجھا جائے، وہ ہے جس کے عملی اقدام میں کوئی اندرونی یا بیرونی "موثر" موجود نہ ہو۔ وہ ہر اثر سے متاثر ہو کر اقدام کر سکے۔ اختیار کا مفہوم فعل ارادی کے تجزیے سے سمجھا جا سکتا ہے۔

انسانی افعال دو طرح کے ہیں، ایک ارادی دوسرے اضطراری۔ ارادی فعال دو طرح کے ہیں۔ ایک غیر ارادی اختیاری، دوسرے اختیاری ارادی۔ اختیاری فعل اخلاقی محل میں صادر ہوتا ہے۔ اخلاقی محل یہ ہے کہ انسان میں خواہش اور فرض کے درمیان کشمکش واقع ہو۔ خواہش کا تعلق انسان کے جبلی تقاضے سے ہے اور خواہش کی تکمیل میں فی نفسہ کوئی شر نہیں۔ خواہش کے اوپر ناپسندیدگی کا اطلاق صرف اس وقت ہوگا جب وہ بے قید اپنی تکمیل چاہے گی اور خواہش میں

Marfat.com

کوئی شر متصور نہ ہوگی۔ اگر خواہش کی تکمیل انسانی ضابطے کے تابع ہو۔

۱) ارادی اختیاری فعل: ارادی اختیاری فعل کے حسب ذیل عناصر ہیں:

(۱) خواہش اور فرض میں کشمکش (۲) غور و خوض (۳) عزم

(۴) انتخاب نیت (۵) تعمیل (۶) نتیجہ

۱۔ خواہش اور فرض میں کشمکش: خواہش اور فرض میں جب یہ کشمکش پیدا ہو تو اخلاقی تخیل پیدا ہوتا ہے۔ خواہش کا تقاضا جبلی داعیے سے پیدا ہوتا ہے۔ خواہش کسی جبلی مقصد کی طرف راجع ہے اور فرض نام ہے اخلاقی حقوق کے واجب التعمیل ہونے کے شعور کا۔ خواہش کا تقاضا یہ ہے کہ اسے پورا کیا جائے اور فرض کا تقاضا یہ ہے کہ اسے بجالایا جائے۔

۲۔ غور و خوض: اس کشمکش پر خواہش اور فرض دونوں کے حوالے سے غور کر کے یہ فیصلہ کرنا ضروری ہے کہ فاعل اخلاق، خواہش کی تکمیل یا فرض کی بجا آوری، دونوں میں سے کسے ترجیح دیتا ہے۔ غور و خوض کے ذریعے فاعل اخلاق اس عمل سے گزرتا ہے جس کے بعد دونوں میں سے کسی ایک کو انتخاب کرنا لازم آتا ہے۔

۳۔ عزم: جب دونوں متضاد نیتوں میں سے کسی ایک کو انتخاب کر لیا جائے تو اس کی تائید میں عزم کرنا ضروری ہو جاتا ہے جس کے بغیر فعل صادر نہیں ہوتا۔

۴۔ نیت کا انتخاب: اگر نیت خواہش کی تکمیل کے ارادے سے مکمل ہو، یعنی اخلاقی حقوق کی خلاف ورزی تو فعل پر بدی کا اطلاق ہوگا۔ اگر فرض کی بجا آوری سے عمل کی نیت متعین ہو تو فعل پر نیکی کا اطلاق ہوگا۔ نیت کے انتخاب میں فاعل اخلاق کو آزادی مطلق حاصل ہے۔

۵۔ تکمیل: عزم کے بعد فعل حکم کی تعمیل ہے۔ حکم کی خلاف ورزی میں فعل کا صادر ہونا، یہ خواہش کی تکمیل کے لیے ہوگی۔

۶۔ نتیجہ فعل: اختیاری ارادے، فعل کے اس تجزیے کے پیش نظر ہمارے ذہن کا اس بارے میں صاف ہونا بہت ضروری ہے کہ فعل ارادی کے ان چھ اجزا میں سے کون سے جزو کے بارے میں فاعل اخلاق کو اختیار حاصل ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ ہر صاحب فاعل اخلاق اچھی طرح سمجھتا ہے کہ اس میں کوئی عمل اچھا یا برا، جو انتہائی میں کیا ہوا ہو اور اسے اس کے علاوہ کوئی شخص نہ جانتا ہو، تب بھی اس بنیاد پر کہ وہ خود اپنی نیت سے خبردار رہے کہ اس کی نیت خواہش کی تکمیل، فرض کی بجا آوری یا کسی مصلحت سے مدون ہوئی تھی۔ جس کی طرف قرآن مجید میں یوں نشاندہی کی گئی ہے۔ "ان الانسان علی نفسہ بصیرہ" وہ پوری طرح خبردار ہے کہ اس کے عمل کی حیثیت کیا تھی اور وہ اپنے آپ کو انتخاب کی نیت کی ذمہ داری سے اس لیے مستثنیٰ نہیں کر سکتا کہ اسے اختیار حاصل تھا اور اخلاقی فیصلے کا مصداق فعل کا نتیجہ نہیں بلکہ صادر شدہ اختیاری ارادی فعل کی نیت پر اخلاقی فیصلہ صادر ہوتا ہے اور انسان فعل کے نتیجے کے لیے مکلف نہیں۔ انسان کے تمام ارادی افعال کا تعلق کسی نہ کسی مقصد یا نتیجے سے ہے اور انسان کی اخلاقی ذمہ داری یہ ہے کہ وہ فرض کو فرض کی خاطر بجالانے کے لیے جدوجہد کرے اور اس کا مقصود اخلاقی قانون کی فی نفسہٖ پیروی ہو، اس پر انسان کا اخلاقی شعور مصر ہے اور اس موقف کے صحیح ہونے کو اس حدیث کی سند حاصل ہے۔ "انما الاعمال بالنیات" سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اخلاقی فضیلت یا نیکی اختیار کرنے کی بنا پر ممکن ہے کہ اگر اختیار متصور نہ ہو تو اخلاقی ذمہ داری مسئولیت اور جوابدہی کا کوئی امکان باقی نہ رہے گا، لہٰذا جب یہ کہا جائے کہ اختیار ممکن ہے تو صرف یہی جواب صحیح ہے کہ مجھے معلوم نہیں کیونکہ کسی نہ کسی طرح اختیار ایک ناقابل انکار حقیقت ہے۔ معتقدات میں اخلاقی ذمہ داری مسئولیت، جوابدہی اور جزا و سزا کو ثابت کرنے اور اس کی حقانیت کے لیے کھلی دلیل تلاش کرنے کی غرض سے جب متکلمین نے اس سوال کا جواب دینا چاہا کہ اختیار کیونکر ممکن ہے تو ان سے ایک تسامح ہوا، وہ یہ تھا کہ اس سوال کے اندر ایک تناقض ہے جس کو سمجھے بغیر اس سوال کا جواب دینے کی کوشش کی گئی۔ جس کے نتیجے میں اختیار کا انکار لازم آیا۔

Marfat.com

اس استدلال میں غلطی یہ ہے کہ اگر اختیار کی کوئی علت ہو تو وہ اختیار رہے گا کب، وہ توجیہہ ہو جائے گا اور اختیار کی نفی ہو جائے گی اور یہ غلطی اس لیے پیدا ہوئی کہ اس سوال کا مطلب سمجھے بغیر کہ اختیار کیونکر ممکن ہے اس سوال کا جواب دینے کی کوشش کی گئی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ وہ کونسی شرائط ہیں جن کے پورا ہونے سے اختیار ممکن ہے۔ دوسرے لفظوں میں اس سوال کا مطلب یہ ہے کہ اختیار کی علت کیا ہے۔ اس سوال میں فی نفسہ ایک تناقض ہے، جس کی بنا پر سوال کو قبول نہیں کیا جا سکتا اور جس کے باعث اس سوال کا جواب دینا دشوار ہو گیا ہے۔ وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ عمل تخلیق، علت و معلول کے تابع تصور کیا گیا ہے۔ اور یہ کہنے کی جدوجہد نہیں کی گئی کہ عدم محض کی تخلیق کیونکر ممکن ہے اور عمل تخلیق کے نتیجے میں انسان کو کس طرح تفویض کیا گیا ہے۔ اس کے لیے تخلیق کے تصور پر ہمارے ذہن کا صاف ہونا اور اس تصور کو واضح طور پر سمجھنا دینی فکر کے لحاظ سے بہت ہی اہم ہے۔

جبر و اختیار کے سلسلے میں تین نظریات ہیں۔ ایک نظریہ جبر کہلاتا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ انسان کی فطرت میں طبعی و جسمانی موثرات سے اس کا عمل متعین ہوتا ہے۔ اسے کوئی اختیار اپنے اخلاقی عمل کو، کوئی رُخ دینے کا نہیں۔ یہ موقف اس سوال کے جواب میں پیدا ہوتا ہے کہ افعال ارادی کیونکر ممکن ہیں اور نتیجہ تک کیونکر منتہی ہوتے ہیں۔

چونکہ اس کائنات کا ہر واقعہ، علت و معلول کے تعلق سے متعین ہوتا ہے، اس لیے انسان کے ارادی افعال کی توجیہہ علت و معلول کے اصول پر کی جائے گی اور یہ توجیہہ اس لیے قابل قبول نہیں کہ اسے قبول کرنے کے بعد اخلاقی افعال کی ذمہ داری اور مسئولیت، پسندیدہ اور ناپسندیدہ ہونے کا امتیاز اور جزا و سزا سب کچھ بے معنی ہو کر رہ جاتا ہے۔ جسے قبول کیا جائے اور اس کے بعد بھی جزا و سزا کو لازم سمجھا جائے تو یہ ایک ایسا موقف ہو گا جسے انسانی فطرت کبھی تسلیم نہیں کر سکتی اور اس انداز فکر میں جو غلطی ہے وہ اس وجہ سے پیدا ہوتی ہے کہ علمی اور اخلاقی تفاوت کے درمیان، امتیازِ نظر نہیں رہتا، ان کے حدود متعین نہیں کیے جاتے اور توجیہہ کی کوشش سے اختیار کا حق اور اخلاقی ذمہ داری کا انکار ہو جاتا ہے۔

باطنی جبر اور انسان کے عمل کو متعین کرنے کے لیے بیرونی طبعی جسمانی موثرات تو نہیں بلکہ انسان کا ارادہ اس کے شعور کی باطنی کیفیات سے متعین ہوتا ہے، اس لیے اس میں موقف بھی یہی اختیار کیا گیا ہے کہ انسان مجبور محض ہے۔ چاہے اس کی مجبوری کا سبب بیرونی اثرات ہوں یا اندرونی، خارجی اسباب ہوں یا باطنی۔ بہرصورت عمل با اختیار ارادے سے متعین نہیں ہوتا اور فعل ارادی کی اس توجیہہ سے بھی اخلاقی اختیار کی نفی ہو جاتی ہے اور اعمال کی ذمہ داری متصور نہیں ہوتی اور اعمال کی ذمہ داری متصور نہ ہو تو پھر اعمال میں پسندیدہ یا ناپسندیدہ کا امتیاز اور جزا و سزا بے معنی ہو کر رہ جاتے ہیں۔

اختیار

اختیار کا موقف یہ ہے کہ انسان کے اپنے ارادی افعال میں جو اخلاقی محل پیدا ہوتے ہیں، وہ اختیار کامل سے متصف ہیں۔ جب اس کی خواہش اور فرض کے درمیان کشمکش واقع ہو تو انسان اپنے فعل کی نسبت کے اعتبار سے اختیار رکھتا ہے چاہے یہ اختیار نتیجہ فعل تک وسیع نہ ہو سکتا ہو۔

انسان کے اخلاقی اعتبار کی نفی اس وجہ سے کی جاتی ہے کہ تخلیق کا تصور واضح نہیں ہوتا۔ اگر ہمارا ذہن اس مسئلے میں کہ اس کائنات کی تخلیق عدم محض سے کیونکر ممکن ہے اور طبعی وجود کیونکر پیدا ہوتا ہے اور وجودِ غیر نامی میں عمومی صفت عدم سے کیسے ظاہر ہوتی ہے اور شعور کی سطح سے وجودِ نامی کی تبدیلی کیسے واقع ہوتی ہے اور انسانی سطح پر یعنی خود شعوری کے درجے میں مقصد کا شعور اور ارادے میں اختیار تخلیق کے نتیجے میں کیسے پیدا ہوتا ہے۔ یہ بات اس وقت سمجھی جا سکتی ہے جب ہمارے شعور پر یہ حقیقت منکشف ہو کہ شعور مذہبی کو اس بات پر اصرار کیوں ہے کہ یہ کائنات، اللہ تعالیٰ نے عدم محض سے پیدا کی ہے۔

عقل نظری کے لیے یہ سمجھنا بہت دشوار ہے کہ کوئی وجود عدم محض سے کیسے پیدا ہو سکتا ہے لیکن عدم محض سے

Marfat.com

پیدا ہونے کی دو صورتیں ہیں۔ایک جب کہ کوئی نئی صفت عدم محض سے پیدا ہو جیسے وجود نامی میں نمو کی صفت اور وجود نامی میں شعور کی صفت اور حیوانی سطح سے انسانی سطح تک پہنچنے کے لیے خود شعوری اور اختیار کی صفت حیوانی سطح پر موجود نہیں تھی، یہ کیونکر پیدا ہوئی۔

پہلی بات یہ ہے کہ شعورِ مذہبی کو اس کائنات کے اللہ تعالیٰ کے ارادۂ تخلیق سے عدم محض سے پیدا کیے جانے پر اس لیے اصرار ہے کہ اس پورے نظام کائنات پر اور فرداً فرداً اس کائنات کی ہر شے پر اللہ تعالیٰ کو اختیار کامل اور تصرف کامل اس صورت میں ہو سکتا ہے جب اس نے اس کائنات کو نیست سے ہست کیا ہو اور اس کا وجود اور اس کی صفات سب اللہ تعالیٰ کے ارادۂ تخلیق سے پیدا ہوئی ہوں۔شعور مذہبی کے لیے یہ تصور کرنا لازم ٹھہرا کہ یہ پوری کائنات، اس کا انتظام، اس نظام کی ہر چیز، اللہ تعالیٰ نے قادر مطلق ہونے کی وجہ سے اپنے ارادے سے پیدا کی۔

اللہ تعالیٰ نے اپنی صفت یوں بیان کی ہے کہ **بیدہ الملک وھو علی کل شی قدیر** جس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو اس کائنات کے نظام پر ہی پورا اقتدار حاصل نہیں بلکہ وہ فرداً فرداً بھی ہر شے پر قادر ہے اور اللہ پاک کے تصرف میں کوئی چیز رکاوٹ نہیں بن سکتی۔یہ بات ہماری سمجھ میں اس وقت آ سکتی ہے، جب ہم یہ سمجھنے کی کوشش کریں کہ جب اللہ تعالیٰ فرماتا ہے "**انما اراد شیا قل لہ کن فیکون**" جب اللہ تعالیٰ کسی شے کو پیدا کرنے کا ارادہ فرماتا ہے تو اسے حکم دیتا ہے، اور وہ ہو جاتا ہے۔اس حکم میں "**کن**" کا مخاطب شے ہے۔شے کا مادہ شاء ہے۔جس کا مطلب یہ ہے کہ ایک تمثال سے جو اللہ تعالیٰ اپنے سامنے لاتا ہے اور اسے حکم فرماتا ہے کہ ہو جا، جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ تمثال ایک استمرار کی صفت پیدا کرے اور دوسرے اس حکم کے تحت اس میں منظوریت کی صفت پیدا ہو جائے۔

یعنی یہ صفت کہ کوئی اور دیکھنے والا موجود ہو تو وہ اسے بھی نظر آ سکے، اس کا مطلب یہ ہوا کہ وجود خارجی پیدا ہو گیا۔جب اسے قوانین طبعی عطا کر دیئے جائیں اور عالم طبعی وجود میں آ چکے اس کے ایک حصے میں نمو کی صفت اور قوانین نمو، اللہ تعالیٰ اپنے حکم سے پیدا فرماتا ہے۔اسی طرح عالم نامی وجود میں آتا ہے۔جب یہ وجود میں آ چکے تو اس کے ایک حصے کو صفت عطا کر دی جاتی ہے اور قوانین شعور سے عالم حیوانی متعین ہونے لگتا ہے۔جب یہ عالم جسمانی یا عالم شعوری وجود میں آ چکے تو اس کے ایک حصے کو خود بخود شعوری اور خود شعوری کی سطح پر ارادے کو اختیار کی صفت عطا کر دی جاتی ہے۔اس طرح عالم انسانی وجود میں آتا ہے۔چونکہ اللہ تعالیٰ قادر مطلق اور "فعال لما یرید" ہے یعنی جو بھی ارادہ کرے۔کائنات کو اللہ تعالیٰ کے ارادۂ تخلیق کے تحت، نیست سے ہست ہونا سمجھ میں آ جاتا ہے اور شعور مذہبی کو کوئی دشواری اس بات کو سمجھنے میں پیش نہیں آتی کہ یہ کائنات، نیست سے ہست کیسے ہو سکتی ہے۔جہاں تک اختیار عطا کرنے کا تعلق ہے یہ سمجھنا ضروری ہے کہ مدارج تخلیق میں پہلی سطح کے قوانین، بعد میں ہونے والے درجہ تخلیق کے قوانین کے تابع ہوتے ہیں۔اس طرح انسانی سطح پر تخلیق کا کمال یہ ہے کہ انسان، خود شعوری یعنی شعور کے شعور اور ارادے کے اختیار کی صفت سے متصف ہے اور یہ امتیاز عطیہ محض ہے۔اختیار، اختیار اس وقت رہ سکتا ہے جب اختیاری مسلک، وقتِ عملِ تخلیق میں کوئی حد بندی، علت و معلول سے پیدا نہ ہو۔اس طرح اختیار وہب خالص اور عطیہ محض ہے۔اور اللہ تعالیٰ کا ارادے کا با اختیار ہونا بیک وقت انسان کا نقص بھی ہے اور کمال بھی۔نقص اس صورت میں کہ وہ اپنے اختیار کو حکم کی خلاف ورزی میں استعمال کرے اور کمال اس طرح کہ وہ اپنے اختیار کو حکم کی بجا آوری میں استعمال کرے۔

جبر اور اختیار، دو بنیادی تصورات ہیں۔جن میں سے ایک کا تعلق ہمارے شعور فطری سے ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ حقائق کو علمی طور پر سمجھنے کی خاطر انہیں علت و معلول کے رشتے میں مربوط کرنا پڑے اور یہ مسلمہ کہ کوئی واقعہ بغیر علت کے وجود میں نہیں آتا ہمارے علم کا مسلمہ قرار پائے گا اور جب ہم یہ سمجھ لیں کہ علم یقینی محسوسات تک محدود ہے یعنی علم کے لیے خام مواد حواس کے ذریعے جمع کیا جاتا ہے اور اس خام مواد کو عقل، علت و معلول کے تصورات کے تحت منظم کر کے ایک

Marfat.com

قضیہ کلیہ مقرر کرے تو اس کا نام علم ہوتا ہے۔ اس کے بالمقابل اختیار کی حیثیت ایک ایسے مسئلے کی ہے جو ہمارے شعور اخلاق میں مضمر ہے، جس کے بغیر ہماری اخلاقی ذمہ داری متصور نہیں ہو سکتی اور اختیار کی حیثیت یہ ہے کہ اختیار، محسوسات کے دائرے سے ماورائی ہے۔ اس لیے علم کی حدود میں اختیار نہیں آسکتا، جبر و اختیار، متصادم اس وقت ہوتے ہیں جب دونوں تصورات کا دائرہ کار ایک ہی ہوتا ہے، الگ الگ نہیں ہوتا۔ لہٰذا ہم یہ نتیجہ اخذ کرنے میں بالکل حق بجانب ہیں کہ جبر اور اختیار ایک دوسرے سے متصادم نہیں۔ یہ متصادم اس وقت ہوتے ہیں جب ہم صحت فکر کے حدود کو نظر انداز کردیں اور شعور نظری کے دائرہ کار میں اختیار کو جگہ دیں اور شعور کی حدود میں اختیار کی بجائے جبر کو داخل کریں۔ اس لیے ان دونوں تصورات کو ہم آہنگ رکھنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ دونوں کا دائرہ کار الگ الگ متعین کیا جائے۔

جہاں تک جبر کا تعلق ہے اور اسے سمجھنے کی خاطر قبول کرنا درکار ہے، حقیقت کے مختلف پہلوؤں میں جبر کی نوعیت میں فرق ہے۔ مثلاً عالم طبعی یا غیر نامی عالم میں جو مفروضہ غیر نامی وجود کی حرکت کی توجیہہ کے لیے استعمال کیا جائے وہ میکانی علت کا مفروضہ ہوگا۔ میکانی علت کا مفروضہ یہ ہے کہ غیر نامی وجود اپنی جگہ ساکن ہے اور وہ اس وقت تک حرکت میں نہیں آسکتا جب تک کوئی بیرونی موثر حرکت میں نہ آئے۔ کسی غیر نامی وجود کی حرکت اس میں مضمر ہے کہ وہ ایک نقطہ میکانی سے دوسرے نقطہ میکانی میں منتقل ہو اور ایک لحہ زمانی سے دوسرے لحہ زمانی میں منتقل ہو اور منتقل کرنے کے لیے کسی قوت موثرہ کا ہونا ضروری ہے۔ لہٰذا عالم طبعی میں حرکت اسی وقت متصور ہو سکتی ہے جب کوئی بیرونی محرک ہو اور یہ جبر کہلاتا ہے۔ یہ جبر طبعی جبر ہے۔

عالم نامی میں جو تغیرات واقع ہو رہے ہیں۔ ان کی نسبت یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ تغیرات کیسے واقع ہوتے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ عالم نامی یعنی مظاہر حیات میں کچھ امکانات پائے جاتے ہیں جن کی وجہ سے وجود نامی میں تغیر واقع ہوتا ہے۔ اس کی توجیہہ کرنے کے لیے جو علمی مفروضہ اختیار کیا جاتا ہے وہ ارتقا کا مفروضہ ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ وجود نامی میں کچھ استعدادیں، قوت سے فعل کی طرف آتی ہیں تو تغیرات واقع ہوتے ہیں۔ یہ تغیرات ارتقا کا نتیجہ ہیں اور اس طرح واقعہ ہوتا ہے کہ درخت کا بیج جب ہر طرف سے مٹی میں دب جاتا ہے اور بیج کے پھلنے پھولنے میں رکاوٹ پیدا ہوتی ہے تو بیج کی خوابیدہ قوت بیدار ہوتی ہے اور وہ پھوٹ نکلتا ہے، اس کے بعد وہ اپنی غذا جذب کرتا ہے اس طرح پودا نشو ونما پاتا ہے۔ جب تجربات سے یہ مفروضہ پایہ ثبوت کو پہنچا دیا جائے تو ارتقاء کا مفروضہ قانون ارتقاء کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے۔ یہ بھی عالم نامی کے اندر نمو کے ایک جبری قانون کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس میں کوئی گنجائش اختیار نہیں کہ جیسا بیج ہو گا ویسا پودا اُگے گا اور جو امکانات اس بیج میں ہوں گے وہ اس کی نشو ونما سے بُروئے کار آئیں گے۔ یہ اس کے جبر کا نتیجہ ہے لیکن ارتقا کی علت، عالم نامی تک محدود ہے اور عالم نامی کے اندر جو طبعی غیر مذاہب پائے جاتے ہیں وہ میکانی علت کے قانون کی بجائے نمو کے قانون سے متعین ہوتے ہیں۔ یہ سب کچھ جبر ہے۔

جب عالم نامی میں ایک نئی صفت کا ظہور ہوتا ہے یعنی شعور کا تو مظاہر شعور یعنی حیوانی زندگی میں جبلت کے تقاضے اور ان میں جذبے، ارادے اور ادراک کے پہلو ظاہر ہوتے ہیں اور شعور کی سطح پر جو حرکت یا عمل واضح ہوتا ہے اس کی توجیہہ کے لیے علت غائی عینیت کا مفروضہ شعور کی سطح پر حرکت اور عمل کی توجیہہ کے لیے صحیح مفروضہ ہے۔ عالم شعوری میں جو حرکت واقع ہو رہی ہے وہ کسی مقصد کے تحت ہو رہی ہے۔ شعور کی سطح پر کچھ حرکتیں اضطراری ہیں۔ مثال کے طور پر جب کسی جاندار کے قریب کوئی خطرہ محسوس ہو تو وہ اس سے جبلی طور پر بچنے کی کوشش کرتا ہے اور اپنے آپ کو محفوظ رکھنے کا مقصد وہ علت ہے جس کے نتیجے میں وہ گریز اختیار کرتا ہے، بچتا ہے، بھاگتا ہے اور اپنے آپ کو محفوظ رکھنے کی سعی کرتا ہے۔ یہ بھی سب کچھ جبراً واقع ہوتا ہے۔ شعور کی سطح پر اعمال بیرونی موثر کا نتیجہ نہ ہوں تو بھی وہ اندرونی علت کا نتیجہ ہیں اور ان میں سراسر جبر ہی پایا جاتا ہے اور وہ طبعی میلانات جو شعور کے اندر پائے جاتے ہیں انہیں عادت سے بدلا جا سکتا ہے۔ مثلاً ایک

Marfat.com

شکاری کتے کی تربیت کہ وہ فطرتاً شکار کو دیکھ کر اس کے پیچھے دوڑتا ہے۔ لیکن شکار کے لیے سدھایا جانے والا کتا اس کا عادی ہو جاتا ہے کہ مالک کا اشارہ پا کر شکار چھوڑ کر اس کے پاس واپس آئے کیونکہ عادت ایک نفسی، بدنی میلان یا کسی حرکت کو اس طرح کرنے کا نام ہے جیسے اس حرکت کو پہلے کیا گیا تھا۔ عادت بار بار دہرائے جانے سے پختہ ہوتی ہے اور جو اعمال عادتاً سرزد ہوتے ہیں وہ بھی جبر کا نتیجہ ہیں۔ یہ جبر نہ تو طبعی جبر ہے، نہ نامی جبر ہے بلکہ اس کا تعلق انسان کے شعور سے ہے جس میں باطنی جبر پایا جاتا ہے۔

انسانی سطح پر تمام اعمال، ارادے اور اختیار سے صادر نہیں ہوتے۔ بعض حرکات و اعمال نفسیاتی جبر کا نتیجہ ہیں اور بعض ارادی ہیں۔ افعال ارادی سب اعمال اختیاری نہیں۔ اختیار کا سوال صرف یہ ہے کہ ایسے موقع اور محل میں پیدا ہوتا ہے جب خواہش اور فرض کے درمیان کشمکش پائی جائے اور اس کشمکش میں غور وخوض کے بعد نیت کا تعین با اختیار ارادے کے تحت یا تو حکم کی بجا آوری کے لیے ہو یا خواہش کی تکمیل کے لیے صرف اس محدود دائرے کے اندر اختیار، حقیقت ہے، اس کے علاوہ تمام اعمال کسی نہ کسی قسم کے جبر کا نتیجہ ہیں۔ چاہے وہ جبر نفسیاتی جبر ہو یا حیاتی یا طبعی خیر و شر۔

خیر و شر ہمارے شعور اخلاقی کے بنیادی تصورات ہیں اور خیر و شر دو طرح کے ہیں، ایک خیر مطلق اور شر مطلق۔ دوسرے خیر اضافی اور شر اضافی، اخلاقی خیر و شر کی حیثیت شر مطلق اور خیر مطلق کی ہے۔ تیسرا اخلاقی خیر و شر کی حیثیت اضافی خیر و شر کی ہے۔ اخلاقی خیر و شر کا سرچشمہ اخلاقی احکام ہیں۔ کسی فعل کے صادر ہونے کے وقت اس کے حدود کی حیثیت، اخلاقی حکم کے اتباع سے متعین ہوئی تو وہ فعل خیر مطلق متصور ہوگا اور اگر فعل کے صدور کی سمت اخلاقی حکم کی خلاف ورزی سے متعین ہوئی ہو تو وہ فعل اخلاقی شر ہوگا اور وہ شر، شر مطلق ہوگا۔ اس کی مثال حق گوئی، ایفائے عہد، عدل، سخاوت اور ایثار وغیرہ ہیں جو اخلاقی جز ہیں اور خیر مطلق ہیں اور ان اعمال کی خوبی ان اخلاقی احکام سے ماخوذ ہے جن میں ان اعمال کے کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ اس کے برعکس دروغ گوئی، وعدہ خلافی بے انصافی، بخل اور خود غرضی وہ اعمال ہیں جن کی حیثیت اخلاقی شر کی ہے اور اخلاقی شر، شر مطلق ہے۔ اخلاقی خیر و شر کا تعلق انسان کے با اختیار ارادے سے ہے، اس لیے شر کی نسبت اللہ تعالیٰ سے اس لیے نہیں ہو سکتی کہ انسانی ارادے میں اختیار جو اللہ تعالیٰ کا بہت بڑا احسان ہے اور انسان کو جانوروں، درختوں اور بے جان چیزوں سے متمیز کرتا ہے۔ جس کی وجہ سے فاعل اخلاق اپنے آپ کو عمل کا ذمہ دار، جو بداہ اور جزا و سزا کا سزاوار سمجھتا ہے۔ اخلاقی خیر و شر دونوں کی نسبت کا فاعل اخلاق کی طرف ہونا اس لیے صحیح ہے کہ اختیار بیک وقت انسان کا کمال بھی ہے اور نقص بھی ہے۔ کمال اس لیے کہ وہ اپنے اختیار اور ارادے سے حکم کی خلاف ورزی سے بچتا ہے اور اخلاقی حکم کو اپنے اوپر خود نافذ کرتا ہے اور نقص اس وجہ سے کہ فاعل اخلاق اپنے با اختیار ارادے سے حکم کی خلاف ورزی کرتا ہے اور خلاف ورزی کی نیت سے برا فعل صادر ہوتا ہے۔ اخلاقی خیر و شر کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف نہیں ہو سکتی۔

خیر و شر کی نسبت سے ایک اور قسم اضافی خیر و شر کی ہے۔ اضافی خیر وہ ہے جو بذات خود مقصود نہ ہو بلکہ کسی اور مقصد کا ذریعہ ہونے کی حیثیت سے اسے خیر کہا جاتا ہے، اس کی مثال دولت ہے جو انسانی زندگی میں آسائش حاصل کرنے کا اور دوسروں کو آسائش مہیا کر کے نیکیوں کا ذریعہ بنتی ہے۔ اگر دولت میسر ہو اور حالات ایسے ہو گئے ہوں کہ وہ ان مقاصد کے حاصل کرنے کا ذریعہ نہ بن سکتی ہو جن کا ذریعہ بن جانے کی حیثیت سے اسے فضیلت حاصل ہوئی ہے تو دولت کی کوئی حیثیت نہیں رہتی۔ اگر کسی شخص کو شدت کی پیاس میں ایک گلاس پانی میسر نہ آسکتا ہو اور پانی کا گلاس مہیا کرنے میں اس کی دولت بے اثر ہو تو دولت کی کوئی اہمیت نہیں۔ روحانی، اضافی شر ایسی برائی کو کہتے ہیں جس کو بذات خود تو برا نہ سمجھا گیا ہو، بلکہ کسی دوسرے مقصد کے حوالے سے وہ بدی متصور ہو، مثلاً افلاس۔ افلاس ایک غیر اخلاقی شر ہے۔ جب کوئی شخص افلاس میں مبتلا ہو، اگر وہ آسودہ حال ہوتا تو اس اعتبار سے افلاس کی حیثیت ایک اضافی شر کی ہے۔ لیکن یہی افلاس کسی انسان میں دوسروں کی اذیت کے احساس کو بیدار کرنے کا ذریعہ بن سکے تو اس کے نتیجے میں بہت اعلیٰ وارفع قسم کی خیر پیدا ہو سکتی ہے۔

81481

Marfat.com

اس لیے اس کی حیثیت اضافی ہے اور یہ غیر اخلاقی شر کی مثال ہے۔ اس شر کی نسبت اگر اللہ تعالیٰ کی طرف کی جائے تو اس سے اللہ تعالیٰ کی ذات پر کوئی شر، لازم نہیں آتا۔ اللہ تعالیٰ قادر مطلق ہے اور وہ اضافی شر میں انسان کو مبتلا کر کے اس شر کو بہت بڑی خیر اور بہت بڑی نعمت کے حاصل کرنے کا ذریعہ بنا سکتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کی صفت رب ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اپنی مخلوق کو بتدریج نشوونما دے کر کمال تک فائز فرماتا ہے۔ بسا اوقات وہ برائیاں، مشکلات اور مصائب ہمیں اپنی کم عقلی کی وجہ سے شر معلوم ہوتے ہیں۔ حالانکہ وہ بہت سے ادنیٰ فضائل کے حاصل ہونے کا ذریعہ ہوتی ہیں، لہٰذا اضافی شر کی نسبت اللہ تعالیٰ سے کی بھی جائے تو اس سے اللہ تعالیٰ کی ذات کو منسوب نہیں کیا جاسکتا۔

اضافی خیر وشر کی حیثیت، خیر کے ذریعے ہو سکتی ہے۔ متکلمین اسلام میں یہ مسئلہ زیر غور رہا ہے کہ اعمال کا حسن و قبح یعنی اُن کا اچھا اور بُرا ہونا نفس اعمال کی خاصیت ہے یا حکم سے ماخوذ ہے اور اس مسئلے کے جواب میں راسخ العقیدہ متکلمین کا موقف یہ ہے کہ اعمال کا حسن و قبح ذاتی نہیں، اوامر و نواہی سے ماخوذ ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جن اعمال کے بجالانے کا حکم دیا گیا ہے وہ اس لیے خیر ہیں کہ وہ اتباع حکم میں صادر ہو رہے ہیں اور جو اعمال، اعمال بد متصور ہوتے ہیں، ان کی برائی اس میں مضمر ہے کہ ان کا صدور اخلاقی حکم کی خلاف ورزی میں ہوا ہے۔ وہی فعل جس کے نہ کرنے کا حکم دیا گیا ہے اگر اس کے کرنے کا حکم دیا گیا ہوتا تو وہ نیکی متصور ہوتا۔ جیسے غیر اللہ کو سجدہ۔ اگرچہ غیر اللہ کو سجدہ روا نہیں لیکن شیطان غیر اللہ کو حکم کے باوجود سجدہ نہ کرنے کی وجہ سے مردود قرار پایا۔ متکلمین میں ایک گروہ اس طرف گیا ہے کہ اعمال کا حسن و قبح ذاتی ہے۔ انہی اعمال کے کرنے سے روکا گیا ہے جو بالذات بُرے ہیں اور انہی اعمال کے کرنے کا حکم دیا گیا ہے جو بالذات اچھے ہیں۔

اس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ راسخ العقیدہ ذہن کے نزدیک حسن و قبح عقلی ہے اور احکام کے اندر منع انہی اعمال سے کیا گیا ہے جو بذات خود بُرے ہیں اور انہی کاموں کے کرنے کا حکم دیا گیا ہے جو بذات خود اچھے ہیں۔ اگر ہماری نظر اخلاقی خیر وشر کے مطلق ہونے اور غیر اخلاقی خیر وشر کے اضافی ہونے پر ہو تو خیر وشر کا مسئلہ واضح ہو جاتا ہے اور اس میں کوئی ایسی دشواری باقی نہیں رہتی کہ شر کی نسبت خدا کی طرف ہو سکے۔

فلسفۂ جدید کا نقطۂ عروج

فلسفہ جدید کی نشوونما، عقلیت، حسیت اور تنقید کے مدارج سے گزر کر جن نتائج پر پہنچی ہے وہ یہ تھے کہ مابعد الطبیعیات، من حیث العلم مدلل کے ناممکن ہے اور اس کے باوجود انسان علم حقیقت کی آرزو سے دستبردار نہیں ہو سکتا۔ یہ انسان کے شعور علمی میں مضمر ایک نصب العین ہے جو اسے حاصل ہونا چاہیے۔ اس کے علاوہ ایک نصب العین انسان کے شعور اخلاقی میں مضمر ہے کہ یہ پوری کائنات ایک اخلاقی نظام میں تبدیل ہو جائے اور نیکی کو شکست نہ ہو اور کوئی اچھا اور بُرا عمل اپنے نتائج کو پہنچے بغیر نہ رہے اور کوئی ظلم بغیر دادرسی کے نہ رہ جائے۔ اس کے علاوہ انسان کے جمالیاتی شعور کا ایک بنیادی تقاضا یہ ہے کہ اس کی پوری زندگی، ظاہر و باطن کے حسن و جمال سے مزین ہو اور اس کا پورا ماحول، بلکہ ساری کائنات ایک جمالیاتی نظام میں تبدیل ہو سکے۔ ایسا ہی ایک اور بنیادی تقاضا انسان کے شعور مذہبی کا تقاضا ہے، جس کا نصب العین یہ ہے کہ اس کی دعا کو مقبولیت ہو، اسے خدا کا قرب میسر آئے اور اس کی پوری زندگی خدا کے قرب اور حضوری میں بسر ہو، اس کے علاوہ ایک اور بنیادی تقاضا جو انسان کے عمرانی شعور میں مضمر ہے اور وہ یہ کہ ایک ایسا مثالی معاشرہ قائم ہو جس میں فرد اور ذمہ دار فرد کے درمیان کوئی تضاد باقی نہ رہے اور یہ معاشرہ انسان کی تمام روحانی آرزوؤں کی تکمیل کے لیے ایک سازگار ماحول کی شکل اختیار کر سکے۔ یہ سوال کہ وہ کونسی شرائط ہیں جن کے پورا ہونے سے یہ تمام نصب العین حاصل ہو سکیں گے ایک اہم سوال ہے۔ ان شرائط کو پیش نظر رکھ کر یہ ممکن ہو گا کہ ہم ایک ایسا فلسفیانہ نظام وضع کر سکیں جو انسان کی ان تمام اعلیٰ آرزوؤں کی تکمیل کے ساتھ بتمام و کمال ہم آہنگ ہو۔ اس جستجو کے تحت ان شرائط پر غور کیا جائے تو ان میں اولین شرط یہ ہے

Marfat.com

کہ عالم خارجی بجائے خود موجود ہے اور اس کے وجود کا انحصار میرے ہونے یا نہ ہونے پر نہیں اور یہ عالم حواس بالا دراک میرے اوپر بلاواسطہ منکشف ہوتا ہے اور میں عالم خارجی کا براہ راست مشاہدہ کرتا ہوں اور محسوسات میں کچھ حقیقت ہے اور کچھ نمود اور یہ کائنات خارج میں ہے، اسے تسلیم کیا جائے تبھی علم اخلاق، کمال مذہب اور مثالی معاشرے کے نصب العین حاصل ہو سکیں گے۔ اگر عالم خارجی کے وجود کا انکار اور انجام اس عالم کے بنیادی طور پر ان غایات کے حصول سے سازگاری کا یقین نہ ہو تو نہ علم ممکن ہوگا، نہ اخلاق، نہ آرٹ، نہ مذہب اور نہ معاشرہ ہی۔ لہٰذا مزید شرائط جن پر ان مقاصد کے حاصل ہونے کا انحصار ہے، یہ ہیں کہ اولاً انسان ان مقاصد کے لیے جدوجہد کرنے میں صاحب اختیار ہو یعنی اس کا ارادہ اندرونی اور بیرونی موثرات سے آزاد ہوتا کہ وہ ان مقاصد کے لیے جدوجہد کر سکے۔ ان کے علاوہ ایک شرط یہ ہے کہ انسان اپنی عمر طویل کے محدود وقفے میں اپنے وسائل کی کمی کے ساتھ ایسے عظیم الشان وسائل کو حاصل کرنے میں کامیاب ہو جائے گا۔ یہ بات ناممکن دکھائی دیتی ہے۔ اس لیے یہ بھی ضروری ہے کہ اس کی روح غیر فانی ہو اور مرنے کے بعد بھی زندگی ہوتا کہ اس کے یہ تمام مقاصد عالیہ جن کی جدوجہد اس نے، اس زندگی میں کی تھی، اسے حاصل ہو سکیں۔ اگر انسان، صاحب اختیار ہو اور مرنے کے بعد زندگی بھی مسلم ہو تو بھی انسان کی کامیابی اس وقت تک متصور نہیں ہو سکتی جب تک یہ کائنات انسانی جدوجہد میں کامیابی کے ساتھ سازگار ہونے کے اصول پر پیدا نہ کی گئی ہو، لیکن بظاہر کائنات انسانی جدوجہد میں رکاوٹ محسوس ہوتی ہے اور ناسازگار نظر آتی ہے۔ اس لیے یہ بھی ضروری ہے کہ ایک مجمع صفات کمال، ہستی جس نے اس کائنات کو اسی مقصد سے پیدا کیا ہو، ضروری ہے۔ لیکن انسان کی کوئی استعداد ایسی ذات کے ہونے کا حتمی یقین بہم پہنچانے کے لیے کافی نہیں۔ اس کے حواس، اس کی عقل، اس کا وجدان، اس کا قیاس، ہر صلاحیت خدا کی ہستی کو حتماً قطعاً اور یقیناً ثابت کرنے کے لیے ناکافی ہے، لہٰذا انسان کی کامیابی کی شرط یہ ہے کہ وہ ذات اپنے ہونے کا، اپنی مدد کا، اپنی ہدایت کا اور اپنے فضل کا خود یقین دلائے۔ اس کا واحد ذریعہ اس کی وحی اور رسالت ہے۔ وحی کے ذریعے جو علم حاصل ہوتا ہے اور جو ہدایت میسر آتی ہے، اسے وضاحت کے ساتھ پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔ اس کے بارے میں یہاں صرف یہ بتانا ضروری ہے کہ ان تمام غایات پر انسان کو پہنچانے کے لیے وحی کی ہدایت کی احتیاج ہے۔

انسان بالطبع عمرانی ہے، لہٰذا قرآنی وحی میں جہاں انسان کا ذکر آتا ہے وہاں امت کا بھی ذکر آتا ہے۔ کان الناس امة واحدہ لہٰذا انسانی فطرت کا سب سے اہم مطالبہ ایسا مثالی معاشرہ ہے جو عمرانی اعتبار سے مستحکم ہو، اخلاقی اعتبار سے صحت مند ہو اور معاشی اعتبار سے عادلانہ ہو۔ ایسے معاشرے کی جو خصوصیات ہیں ان کی نشان دہی اسلامی معاشرے کی وضاحت کرتے ہوئے پہلے کی جا چکی ہے۔ یہ تمام نصب العین، انسان کی فطرت میں مضمر ہیں۔ اس لیے وحی کا عطا کردہ علم یہ ہدایت مہیا کرتا ہے کہ یہ مقاصد حاصل کیسے ہوں گے اور ان کے حاصل ہونے کے لیے اس کائنات کا کیسا ہونا ضروری ہے، اس سلسلے میں ہم اس بات کو فراموش نہ کریں کہ یہ کائنات انسان کو اس کے کمال پر فائز کرنے کے لیے عدم محض سے وجود میں لائی گئی اور عدم محض سے کائنات کے تخلیق کیے جانے کا مقصود اس کی ماہیت کو علمی تقاضے کے پورا کرنے کی بجائے یہ اعتماد بحال کرنا ہے کہ یہ کائنات اپنی بناوٹ میں انسان کی کامیابی سے سازگار ہے، اگر اس پر توجہ مرکوز کرنے کی بجائے ہم اپنا نقطہ نظر اس کائنات کی وجودی ماہیت کو سمجھ لیں تو اس کے عدم محض سے پیدا کیے جانے کا عقیدہ ہمارے لیے مفید نہیں ہو سکتا۔ اور اگر اس کائنات کے اپنی بناوٹ میں ہماری کامیابی سے سازگار ہونے کا اعتماد بحال نہ ہو تو ہم مایوسی کا شکار ہو جاتے ہیں۔ اس طرح وہ تمام عقائد جن کو تسلیم کرنا لازم آتا ہے، دو حیثیتیں رکھتے ہیں۔ ایک علمی دوسرے عملی۔ اگر ہمارا نقطہ نظر ان عقائد کے بارے میں عملی ہونے کی بجائے نظری ہو جائے تو ہماری عملی زندگی پر خدا، آخرت، حشر و نشر، جزا و سزا، جنت و دوزخ، خیر و شر، جبر و اختیار ان تمام اعتقادات کا اثر ہماری زندگی کے عملی پہلو پر ایسا مرتب ہو کہ ان اعتقادات کو تسلیم کرنا یا نہ کرنا برابر ہو جائے گا۔ لہٰذا اسلامی معتقدات کے سلسلے میں ہمیں اپنی توجہ اس بات پر مرکوز رکھنی ہے کہ تمام معتقدات

Marfat.com

ہماری عملی زندگی پر مثبت انداز سے اثر انداز ہوں۔ اس کے لیے یہ ضروری ہے کہ ہم قرآن مجید کے حوالے سے قرآن ہی کے الفاظ میں ان عقائد کو سمجھنے کی سعی کریں۔ مثلاً اللہ پاک فرماتا ہے: "قل اللّٰہ ثمہ ذرھم فی خوضھم یلعبون۔"

انسان کے تمام بنیادی تقاضے جو اس کے شعور کی مختلف صورتوں میں جاگزیں ہیں کہ وہ اس کائنات کی حقیقت کو سمجھنا چاہتا ہے اور یہ چاہتا ہے کہ اس کی زندگی اخلاقی نصب العین کے مطابق بن جائے۔ اس کی آرزو یہ ہے کہ اس کا ظاہر و باطن اور اس کا ماحول حسن و جمال سے مزین ہو جائے اور اس خدا کا قرب حاصل ہو جائے۔ اس ایک ایسا مثالی معاشرہ مہیا کرے، جس میں یہ سب آرزوئیں پوری ہوسکیں۔ ان سب تقاضوں اور آرزوؤں کی وضاحت، فلسفہ جدید میں اس کی نشوونما کی جو اعلیٰ ترین صورت ہے، اس میں ہو چکی ہے۔ اس کے بعد مغرب کا فلسفہ پھر روبہ زوال ہو گیا اور ہماری تسکین اور کامیابی صرف یہ جاننے پر منحصر نہیں کہ یہ تقاضے کیا ہیں بلکہ ہمیں یہ معلوم ہونا چاہیے کہ یہ تقاضے حتمی، قطعی، اور یقینی طور پر پورے کیسے ہوں گے۔ قرآن مجید بعض ایسے بنیادی تصورات مہیا کرتا ہے۔ جن کے پیش نظر وہ فلسفہ مدون ہو سکتا ہے جو کمال انسانی پر فائز ہونے کی جدوجہد میں کامیابی کے ساتھ سازگار ہو۔ وہ بنیادی تصورات یہ ہیں کہ انسان صاحب اختیار ہو، مرنے کے بعد کی زندگی ہو، یہ کائنات انسان کی کامیابی کے ساتھ ساتھ سازگاری کے اصول پر پیدا کی گئی ہو۔ اللہ تعالیٰ کا وجود ہو اور وہ انسان کو کمال پر پہنچانے کا ارادہ رکھتا ہو۔ اس پر فضل کرے اور اس کی مدد کرے اور اسے ہدایت پہنچائے، جس کی صورت، رسالت اور وحی ہے۔ ان تصورات کی بنیاد پر ہم ایک ایسا فلسفہ مدون کر سکتے ہیں جو انسان کی اعلیٰ روحانی مقاصد کے لیے جدوجہد میں کامیابی سے سازگار ہو اور انسانی جدوجہد میں کامیابی کا یقین واعتماد بحال کرے۔ اس سلسلے میں جو ہدایت قرآن مجید سے میسر آتی ہے وہ یہ ہے کہ یہ ساری کائنات اللہ تعالیٰ نے عدم محض سے پیدا کی ہے۔ اور اس کی تخلیق بے مقصد نہیں بلکہ اس کائنات کے پیدا کرنے کا مقصد ہے۔ وہ مقصد انسان کو اس مقام پر فائز کرتا ہے جس کی استعداد انسانی فطرت میں ودیعت کی گئی ہے۔ اس کائنات کا عدم محض سے پیدا کیا جانا عقل نظری کے لیے ایک دشوار امر ہے کیونکہ عقل کو اس بات پر اصرار ہے کہ عدم سے کوئی چیز وجود میں نہیں آسکتی۔ دراصل عدم سے وجود میں آنے کی دو صورتیں ہیں۔ ایک تو کسی وجود کا بغیر کسی وجود کے وجود میں آنا اور دوسرے کسی صفت کا بغیر کسی صفت کے وجود میں آنا۔ تمام فلسفی اور تمام سائنسدان یہ بات تو مانتے ہیں کہ کوئی صفت، عدم سے وجود میں آسکتی ہے مثلاً غیر نامی میں نمو کی صفت پیدا ہوسکتی ہے لیکن سائنسدان اور فلسفی یہ بات ماننے کے لیے تیار نہیں کہ کوئی وجود بغیر کسی وجود کے موجود ہوسکتا ہے۔ لہٰذا اس دشواری کو رفع کرنے کے لیے یہ سمجھنا ضروری ہے کہ فلسفیوں اور سائنس دانوں نے یہ دشواری اپنے لیے خود پیدا کی ہے۔ اپنی راہ میں یہ دشواری فلاسفہ اور سائنس داں اسی طرح پیدا کرتے رہتے ہیں۔ ان کے نزدیک وجود جوہر ہے، قرآن مجید میں عدم محض سے پیدا کرنے کی جو نشاندہی کی گئی ہے، اسے اس آیت کے حوالے سے سمجھنے کی کوشش کریں تو عدم محض سے پیدا ہونا سمجھ میں آسکتا ہے۔

انما امر شیئا ان یقول لہ کن فیکون شے کا مادہ شاء ہے لہٰذا شے وہ تمثال ہے جسے چاہا جائے۔ تمثال کو "ہو جا" کا حکم دینے کا مطلب یہ ہے کہ اس سے توجہ ہٹے تو وہ نابود نہ ہو اور منظوریت کی صفت عطا کرنے کا مطلب یہ ہے کہ کوئی اور دیکھنے والا ہو تو وہ اسے بھی نظر آئے۔ پھر جب اس طرح وجود خارجی پیدا ہو جائے، اسے قوانین طبعی عطا کر دیئے جائیں تو عالم طبعی یعنی غیر فانی عالم مع اپنے نظام طبعی کے وجود میں آجاتا ہے۔ جب عالم طبعی وجود میں آچکے تو اس کے ایک حصے کو قادر مطلق، صفت نمو عطا فرمادے اور صفت نمو کو قوانین نمو کے تابع کردے تو عالم نامی وجود میں آجاتا ہے۔ جب عالم نامی وجود میں آچکے تو اس کے ایک حصے کو اللہ تعالیٰ اپنے کمال قدرت کے ساتھ شعور عطا فرمادے اور اس حصے کو جس میں شعور پیدا کیا ہے قوانین شعور سے منظم کردے تو حیوانی زندگی کا نظام وجود میں آجاتا ہے۔ جب یہ وجود میں آچکے تو اس کے ایک حصے کو خود شعوری کی صفت یعنی شعور کے شعور کی صفت عطا فرمادے، اختیار ودیعت فرمادے تو عالم انسانی وجود میں آجاتا

Marfat.com

ہے۔اس طرح کائنات کا عدم محض سے تخلیق کیا جانا متصور ہوسکتا ہے۔

تخلیق کائنات

یہ اعتماد بحال کرنے کے لیے کہ یہ کائنات اپنی ساخت میں انسان کی کامیابی کے ساتھ سازگاری کے اصول پر پیدا کی گئی ہے اس وقت بحال ہوسکتا ہے جب ہمیں قرآن مجید سے یہ معلوم ہو کہ غایت تخلیق، غایت بعثت اور غایت نزول قرآن ایک ہی ہے اور قرآن مجید سے یہ بنیادی قوانین بھی معلوم ہوں جن کی بنیاد پر ایک طرف تکوینی سطح پر نتائج متعین ہوتے ہیں اور نشوونما واقع ہوتی ہے۔ دوسرے وہ قانون بھی ہمارے اوپر قرآن مجید کے ذریعے سے منکشف ہو جس سے تاریخی کشمکش کے نتائج متعین ہوتے ہیں۔ تیسرے قرآن مجید ہی سے ہمیں یہ بھی معلوم ہو کہ وہ مابعد الطبعی قانونِ شقاوت وسعادت کیا ہے جسے کوئی شیطانی طاقت کبھی شکست نہیں دے سکتی اور جس پر کاربند ہونے سے انسانیت کی فلاح اور جس کی خلاف ورزی کرنے سے انسانیت کی تباہی وابستہ ہے۔

یہ تین بنیادی قوانین ہیں، ان کا باہمی ربط بھی تخلیق ہی میں مضمر ہے۔ گویا یہ تینوں قوانین ایک ہی حقیقت سے متعلق ہیں جن کا ربط بھی ہماری سمجھ میں قرآن مجید کے حوالے سے آتا ہے۔

جہاں قرآن مجید یہ دعویٰ کرتا ہے کہ خدا کے دشمن، زمین پر اسے شکست نہیں دے سکتے اور دنیا میں بھی جو نتائج اللہ تعالیٰ پیدا کرنا چاہتا ہے، وہی پیدا ہوتے ہیں۔ ان تمام باتوں پر یقین ہمیں اس وقت آ سکتا ہے جب ہم ان تینوں قوانین کی تشکیل آیات قرآنی میں تلاش کریں اور ان کی یہ خاصیت کہ وہ ناقابل شکست ہیں، ہمیں قرآنی آیات ہی کی شکل میں معلوم ہو اور یہ تینوں قوانین ایک دوسرے سے باہمی ربط رکھتے ہیں۔ یہ سمجھنے کے لیے پہلے ہمیں اس کائناتی قانون کو قرآن مجید کے الفاظ میں پیش نظر رکھنا ہوگا جس سے نشوونما وابستہ ہے۔ جسے ہم قرآن مجید کے الفاظ میں قانون ربوبیت سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ وہ قانون قرآن مجید میں ان الفاظ میں بیان ہوا ہے۔ **جعلنا لکل نبی علو من المجرمین**۔ اس قانون کی یہ خاصیت ناقابل تردید ہے۔ اللہ تعالیٰ اسے آیت میں بیان فرماتا ہے۔ **لن تجد لسنۃ اللہ تبدیلا** اور تاریخی قانون جس سے قوموں کی کشمکش کے نتائج مرتب ہوتے ہیں، حق اور باطل کے تصادم کا قانون ہے۔ یہ تصادم جن دو مدمقابل گروہوں کے درمیان واضح ہوتا ہے، ان میں سے ایک کو قرآن مجید، حزب اللہ کہتا ہے۔ دوسرے کو حزب الشیطان۔ ایک گروہ کو اہل الجنتہ کہتا ہے دوسرے کو اہل النار۔ ایک کو اصحاب حق، دوسرے کو اصحاب باطل، ایک کو اصحاب یمین اور دوسرے کو اصحاب شمال۔ ایک کو اصحاب میمنہ دوسرے کو صاحبِ میسرہ، ایک گروہ کو خیر البریہ، دوسرے کو شر البریہ۔ ان کے تصادم سے تاریخی جدوجہد میں نتائج پیدا ہوتے ہیں اور وہ "مابعد الطبعی" قانون سعادت وشقاوت جسے کوئی شیطانی طاقت کبھی شکست نہیں دے سکتی، قرآن مجید میں ان الفاظ میں بیان کیا گیا ہے۔ **قد افلح من زکھا وقد خاب من دسھا**۔ یقیناً وہ کامیاب ہوگیا جس کا نفس، حرص اور لالچ سے پاک ہوگیا اور وہ یقیناً ناکام ہوگیا جس کا نفس مبتلا ہوگیا۔ اگر ہم تاریخ انسانی کی ہر کشمکش کے نتیجے کو سمجھنا چاہیں تو انہی قوانین کے حوالے سے سمجھ سکتے ہیں۔

یہ گروہ یا جماعتیں کیونکر متعین ہوں گی، ان کی متضاد وفاداریاں کیسے طے پائیں گی اور اس کا تصادم فیصلہ کن ہوگا۔ اسے سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ ہم قرآن مجید کو اس کے دعوے کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کریں کہ وہ الفرقان ہے۔ وحی کی تعلیمات سے ہر اقرار اور ہر انکار ایک بنیادی تضاد میں تبدیل ہوسکتا ہے اور وہ تضاد ہے رسول اللہ ﷺ کی تصدیق و تکذیب کا تصادم۔ جس سے جماعتیں منضبط ہوتی ہیں، وفاداریاں متعین ہوتی ہیں اور تصادم فیصلہ کن ہوتا ہے۔ اس تضاد اور تصادم کی بنیاد یہ ہے کہ زندگی ایک بامقصد عمل ہے اور انفرادی واجتماعی پہلو زندگی کے دوگونہ پہلو ہیں اور جب مقاصد ٹکراتے ہیں تو جماعت کو تنظیم کی ضرورت لاحق ہوتی ہے۔ انفرادی زندگی میں کوئی ایسا اصول باقی نہ رہے جس میں حیات بخشی کی ضمانت ہو تو افراد بے راہ روی کی طرف چلے جاتے ہیں اور ان کی زندگی غلط ہو جاتی ہے اور قوم میں جب مقصد کے

Marfat.com

شعور سے محروم ہو جاتی ہیں تو ان پر اجتماعی موت وارد ہو جاتی ہے۔ اس موت اور بے راہ روی سے بچنے کا صرف ایک ہی علاج ہے اور وہ یہ ہے کہ قرآنی ہدایت کی روشنی میں مقصد کا شعور تازہ کیا جائے اور اسے حاصل کرنے کا عزم راسخ کیا جائے تو موت، زندگی میں تبدیل ہو جاتی ہے۔

انفرادی زندگی میں انقلاب لانے کے لیے بھی یہ ضروری ہے کہ ہماری فطرت کے علوی اور سفلی پہلو میں تضاد ہو۔ اجتماعی زندگی میں بھی مزعومہ مفادات اور نفع بخشی کے درمیان تضاد واقع ہو۔ جسے اجتماع کے اندر طاقت سے دبایا جا سکے اور بین الاقوامی سطح پر بھی تضاد کا ہونا ایک سازگار شرط ہے۔ بشرطیکہ اس تضاد پر غالب کرنے کے لیے ہم اپنے اوپر قرآن مجید کی عطا کردہ ہدایت کا اتباع لازم کریں۔ اس بحث کے بعد یہ سمجھنا انتہائی ضروری ہے کہ رسالت وحی، خدا، حشر ونشر اور جنت ودوزخ کے متعلق جتنے عقائد ہیں ان کے بارے میں یہ نقطہ نگاہ اختیار کرنا کہ انہیں عملی حیثیت سے سمجھنے کی کوشش کی جائے، اس مقصد کی راہ میں حائل ہو جائے گا جس کی بابت قرآن حکیم میں یہ عقائد تلقین کیے ہیں۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات پر یقین اس نقطہ نظر سے کیا جائے کہ موضوع علم کے اعتبار سے ذات باری کی حقیقت کیا ہے اور اللہ تعالیٰ کے قادر مطلق ہونے کا تصور میرے اندر معذوری اور بے چارگی کا احساس پیدا کرے تو یہ نقطہ نظر، اسلامی سیرت کی تشکیل میں ایسا ہی مضر ہو گا جیسے انکار خدا۔ ایمان باللہ سے مثبت نتائج انسانی سیرت پر اس وقت مرتب ہوں گے جب انسان اپنے نفس اور ضعف پر غالب آنے کے لیے اپنے اندر ایک مجمع کمالات ذات کی ضرورت محسوس کرے۔ اس کے ہونے کی سند، وحی اور رسالت کے ذریعے پا کر ایمان باللہ سے اپنے اندر تقویت پیدا کرے، اعتماد بحال کرے اور یہ یقین رکھے کہ اللہ تعالیٰ، انسان کی مدد اور ہدایت کا ارادہ رکھتا ہے۔ اور انسان پر مسلسل اپنا فضل کرتا ہے۔ فضل کا مطلب بلا استحقاق عطا کرنا ہے۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے انعام واکرام کا مستحق انسان نہیں۔ حقدار نہ ہونے کا تصور مایوسی پیدا کرے تو غلط ہوگا۔ مستحق نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی عطا، مشروط نہیں، وہ اپنے بندوں پر فضل فرماتا ہے اور بلا استحقاق عطا کرتا ہے۔ فضل اور عطا ہونے کی شرط ایمان باللہ اور ایمان بالرسالت ہے۔

اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات کی نسبت جو علم ہمیں حاصل ہوتا ہے اس کا نتیجہ وحی اور رسالت ہے۔ اگر ہم وحی اور رسالت کو اس کی علمی ماہیت سمجھنے کی غرض سے استعداد سے تعبیر کریں اور ہمارا نقطہ نظر یہ نہ ہو کہ ہماری استعداد علمی کے نقص کی تلافی کرنے کے لیے اللہ تعالیٰ بذریعہ وحی ہمیں علم عطا فرماتا ہے تو وحی پر ایمان رکھنے سے زندگی پر ہرگز وہ اثرات مرتب نہیں ہوں گے جو وحی کی استعداد ماننے سے ہوں گے۔ وحی کو ارادہ الٰہی کا ایسا مظہر سمجھنے سے ہوں گے جس کے ذریعے سے اللہ پاک انسان کی استعداد علمی کے ناقص ہونے کی تلافی کرتا ہے۔ جہاں تک رسالت کا تعلق ہے اگر رسالت کو خدا، اور انسانوں کے درمیان علم وہدایت کے صرف ایک واسطے کی حیثیت سے تصور کریں اور رسالت کو ایک انسانی استعداد قرار دیں تو رسول پاک ﷺ کی شخصیت کو پرکھنے کا کوئی اور معیار متعین کرنا پڑے گا۔ رسول پاک ﷺ کی شخصیت کو وحی قرآنی، خدا کی ذات وصفات اور آخرت کی زندگی کے ہونے کی سند سمجھیں اور آپؐ ہی کے نمونہ میں کمال اور معیار تصور کریں۔ تبھی ایمان بالرسالت کا وہ مقصد پورا ہوگا جو قرآن مجید کے پیش نظر ہے۔

آخرت

آخرت کی زندگی اور حیات بعد الموت کے متعلق ہم یہ رائے قائم کریں کہ اس کائنات ہی کے انقلاب سے آخرت پیدا ہوگی اور انسان کی روح کو غیر فانی سمجھ کر یہ نتیجہ نکالیں کہ مرنے کے بعد زندگی ہے تو اس نقطہ نظر زندگی پر حیات بعد الموت اور آخرت کے تصورات کا وہ اثر مرتب نہیں ہوگا جو اس نقطہ نگاہ کو اختیار کرنے سے ہوگا کہ فطرت انسانی اس کی طلبگار ہے کہ نیکیاں رائیگاں نہ جائیں، ظلم بغیر دادرسی کے نہ رہیں اور بدی، نیکی کے مقابلے میں کامیاب نہ ہو اور انسان کا ضمیر جب اپنے اعمال سے بیزار ہو کر نیکی کی طرف لوٹے تو اس کی خطائیں معاف ہو سکیں اور اس کی بداعمالیاں محو ہو جائیں

Marfat.com

بلکہ نیکیوں کا درجہ پیدا کریں، کیونکہ قرآن مجید میں اس خبر کو کہ کیے ہوئے گناہ معاف ہو سکتے ہیں، "بنوء عظیم" سے تعبیر کیا گیا ہے۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ غفور الرحیم ہے۔

انسان کے اخلاقی شعور کا مطالبہ یہ ہے کہ نیکی کی جزا اور بدی کی سزا مل کر رہے۔ وہ اس کا طلبگار ہے کہ انسان کو یہ یقین حاصل ہو کہ جزا وسزا برحق ہے، لیکن اعمال اور ان کے نتائج میں علت و معلول کی نسبت متصور ہو تو یہ نقطۂ نگاہ اس کائنات کو الٰہی نظام سمجھنے کے منافی ہے۔ اگر یہ سمجھ لیا جائے کہ خدا پر یقین رکھے بغیر اچھے اور بُرے اعمال اپنے اچھے اور بُرے نتائج کو پہنچ کر رہیں گے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ نظام کائنات میں اعمال کے اپنے انجام کو پہنچنے میں اللہ تعالیٰ کا کوئی دخل نہیں ہے۔ یہ نقطۂ نگاہ انسان کے اخلاقی اور مذہبی شعور کے تقاضوں کے بالکل خلاف ہوگا۔ انسانی سیرت پر اعمال کی جزا وسزا کے یقین کا اثر اسی وقت مرتب ہوگا جب انسان کے اعمال کا محاسبہ کرنے والا اللہ تعالیٰ کو یقین کیا جائے گا اور اللہ تعالیٰ کی قدرت کاملہ اور فضل کی وجہ سے یہ اعتقاد رکھنا بھی ضروری ہوگا کہ نادم گنہگار کی خطائیں توبہ کرنے سے معاف ہو جائیں گی اور سزا سے درگزر کی جائے گی۔ بشرطیکہ زندگی سے ناامید ہونے سے پہلے توبہ کی گئی ہو۔

اسلامی فکر کے تین پہلو ہیں۔

(۱) متکلمانہ (۲) صوفیانہ (۳) فلسفیانہ۔ جن مسائل سے متکلمین نے بحث کی ہے وہ یہ ہیں:

۱) عالم کا وجود حادث ہے، قدیم نہیں
۲) موجودات، حادث ہیں
۳) توحید الٰہی
۴) انکار جسمیت
۵) مادہ
۶) صفات الٰہی۔ ارادہ، علم، کلام، سمع، بصر

رویت الٰہی جو انسان کو حاصل ہوگی۔ اعمال حسنہ وسیئہ کا معانی، اللہ تعالیٰ کا فعل نبوت کا منصب، معجزات اور رسول اللہ کی دعوت اسلام، ان مسائل کے علاوہ متکلمین نے قرآن مجید کے فروغ ہونے کے بارے میں جو وعدے اور وعید ہیں، ان پر بھی بہت کچھ لکھا ہے۔

متکلمین کے مکاتب فکر یہ ہیں۔ معتزلہ، اشاعرہ اور ماتریدیہ۔ معتزلہ کا علم کلام پانچ مندرجہ ذیل بنیادی اصولوں کے گرد گردش کرتا ہے۔ (۱) توحید الٰہی کے باب میں وہ نہایت متشددانہ موقف اختیار کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک خالق اور اس کی مخلوقات میں کوئی مماثلت نہیں ہو سکتی۔ (۲) اللہ تعالیٰ کی صفات اس کی ذات کا عین ہیں۔ (۳) اللہ تعالیٰ کے ہر جگہ حاضر و ناظر ہونے کا ادراک، حواس سے نہیں کیا جا سکتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کی حقیقت کی معرفت چھٹی حس سے ممکن ہے جو اللہ تعالیٰ عطا فرمائے گا۔ (۴) اس کائنات میں اجسام، اجزائے لایتجزیٰ سے مرکب ہے اور یہ تقسیم ناگزیر ہے۔ اصلی انسان، جوہر ہے جس میں زندگی، علم، قدرت اور ارادے کی صفات پائی جاتی ہیں۔ جسم اس کا ایک آلہ ہے۔ مخلوق دو قسم کی ہے ایک وہ جو اپنی حرکات اور اعمال میں ضرورت کے تابع ہے اور دوسری وہ جو اختیار و ارادے کی حامل ہے، جیسے انسان اور عالم طبعی دو حصوں میں منقسم ہے۔ جوہر اور اعراض۔ (۵) اللہ تعالیٰ کو ظلم کرنے میں کوئی شے مانع نہیں لیکن وہ عادل ہے۔ عدل اس کی فطرت ہے، اس لیے وہ ظلم نہیں کرتا۔

اشاعرہ نے راسخ العقیدہ موقف کی حمایت کرنے کے لیے معتزلہ کے مسائل کلام سے جو اختلاف کیا، اس کی بنیاد قرآنی آیات ہیں، بظاہر وہ متضاد آیات کے اختلاف کو رفع نہیں کر سکے اور راسخ العقیدہ متکلمین کے نزدیک معتزلہ کا طریق استدلال ہمیشہ ہی قابل اعتراض تھا۔ اس لیے معتزلہ کے جواب میں اشاعرہ کا مکتب فکر ابھرا جس کے بانی امام ابوالحسن اشعری تھے۔ جو ابتدائی دور میں نظام معتزلی کے شاگرد تھے۔ انہوں نے راسخ العقیدہ موقف کی حمایت کرنے کے لیے معتزلہ سے اختلاف کیا۔ راسخ العقیدہ مسلمان جمہور اسلام، اشاعرہ کی تعلیم سے متاثر ہوئے۔

Marfat.com

اشاعرہ اور فلاسفہ کے درمیان اختلافی مسائل

۱) فلاسفہ کے نزدیک، وجود، تمام اشیا میں مشترک ہے اور اشاعرہ کے نزدیک ہر شے کا وجود منفرد ہے۔ ان دونوں کے درمیان اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ فلاسفہ، عقلیت کی بنیاد پر تصور کلی کا وجود سمجھتے ہیں۔ اس لیے ان کے نزدیک وجود، تمام اشیا میں مشترک ہے۔ بخلاف ان کے اشاعرہ کا مؤقف یہ ہے کہ حواس ذریعہ علم ہیں جن کے ذریعے موجودات خارج کا ادراک ہوتا ہے۔ اس لیے اشاعرہ کے نزدیک موجود فی الخارج کا نام وجود ہے، جو ہر موجود میں زمانی و مکانی اصناف کے ساتھ منفرد ہے۔

۲) فلاسفہ کے نزدیک وجود، امکان اور امتناع اضافی اصطلاحات ہیں۔

۳) ایک عرض دوسرے عرض کے ساتھ قائم رہ سکتا ہے۔ یہ مؤقف فلاسفہ کا ہے۔ اس کے برخلاف اشاعرہ کے نزدیک یہ ممکن نہیں۔

۴) فلاسفہ کے نزدیک خلا محال ہے۔ اشاعرہ کے نزدیک ممکن ہے۔

۵) اجزائے لایتجزیٰ اشاعرہ کے نزدیک ہر چیز اجزائے لایتجزیٰ سے مرکب ہے۔ جبکہ فلاسفہ کے نزدیک اجزائے لایتجزیٰ غیر مرکب ہیں۔

۶) جسم ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہے۔ اشاعرہ کے نزدیک ہیولیٰ کوئی شے نہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ فلاسفہ کے نزدیک خلا اور ہیولی کا موجود ہونا اس لیے ضروری ہے کہ اس کے بغیر کوئی صورت متعین نہیں ہو سکتی۔

۷) فلاسفہ کے نزدیک موجودات خارجی مستقل بالذات وجود رکھتے ہیں۔

فلاسفہ کے خلاف متکلمین میں سے امام غزالیؒ جیسے لوگوں کا خیال یہ ہے کہ اشیا کی حقیقت ان کے نام میں مضمر ہے۔ اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ امام غزالی نے علم الاسما کے حوالے سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ اشیا کا نام ہی ان کی حقیقت ہے۔ اس سلسلے میں یہ بات فراموش نہیں کرنی چاہیے کہ کسی شے کی حقیقت اس کا ذہنی تصور ہے یا اس کا نام یا اس کا وجود خارجی، اس بحث کے ضمن میں دورِ وسطیٰ کے فلاسفہ کے نزدیک یہ تین نظریے علیحدہ علیحدہ رہے ہیں۔ ایک گروہ سمجھتا ہے کہ کسی چیز کا تصور ذہنی اس کی اصلی حقیقت ہے۔ دوسرے گروہ کے نزدیک اس کا نام ہی اس کی ماہیت اصلی ہے اور تیسرے گروہ کے نزدیک خارج میں اس کا موجود ہونا اس کی اصلی حقیقت ہے۔ مگر یہ تینوں نقطہ نگاہ اس لحاظ سے جزوی ہیں کہ موجود خارجی کو اس کے نام کے بغیر متعین نہیں کیا جاسکتا اور موجود فی الخارج کے بغیر اس کے ہونے کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ اس لیے ایک جامع تصور کے طور پر وجود کی یہ تینوں خاصیتیں ہیں: فلاسفہ کے نزدیک فلسفہ، حقائق کا وہ علم ہے جو انسان کو اس کی عقل سے حاصل ہوتا ہے۔ متکلمین کے نزدیک علم کلام عقائد اسلام کی علمی توجیہہ کا نام ہے۔ متکلمین نے جن مسائل سے بحث کی ہے ان میں یہ چار مسائل خاص طور پر اہم ہیں۔ (۱) توحید (۲) مبداء اور معاد (۳) اخلاقی ذمہ داری (۴) حیات بعد الموت۔

توحید، اللہ تعالیٰ کی ہستی اور اس کے ایک ہونے کا اعتراف، اگر اس نظر سے کیا جائے کہ اللہ تعالیٰ ایک حقیقت ہے اور بس تو اس سے ہرگز عمل پیدا نہیں ہو سکتا۔ لیکن انسان کے شعور مذہبی کے مطالبے کے پیش نظر اگر اپنے نفس پر قابو پانے کے لیے اور اپنی فطرت کی مناسبت سے کمال پر فائز ہونے کی خاطر اللہ تعالیٰ کو فضل و کمال کا سرچشمہ تسلیم کر کے اس سے امداد طلب کی جائے، ہدایت چاہی جائے اور اس کا فضل طلب کیا جائے تو اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات کے اقرار کا زندگی پر ایک اور اثر مرتب ہوگا۔ پہلی صورت میں ایمان باللہ سے انسان کو تقویت پہنچے گی اور اس کا اعتماد بحال ہوگا۔ اسی طرح جہاں تک اس کائنات کے، اللہ تعالیٰ کے ارادہ تخلیق کے تحت عدم محض سے وجود میں لائے جانے کا تعلق ہے زیادہ سے زیادہ یہ معلوم ہوگا کہ یہ کائنات اپنی ماہیت کے اعتبار سے خود کچھ نہیں، عدم سے پیدا کی گئی ہے۔ لیکن شعور مذہبی کے تقاضے

Marfat.com

کے پیش نظر اس کائنات کے تحت عدم محض سے وجود میں لائے جانے کا تصور اگر سامنے آئے تو اس سے ایک طرف، اس کائنات کا بامقصد ہونا سمجھ میں آئے گا۔ جس کی طرف اس آیت پاک میں اشارہ ہے۔ "ربنا ما خلقت ہذا باطلا" دوسری طرف یہ اعتماد کہ یہ کائنات اپنی ساخت میں انسان کی کامیابی کے ساتھ سازگاری کے اصول پر پیدا کی گئی ہے اور جو بظاہر ناسازگاری نظر آتی ہے وہ اللہ تعالیٰ کے تصرف سے سازگاری میں بدل سکتی ہے۔ اس ناسازگاری کا مقصد مزاحمت اور مزاحمت کے طریقے سے انسان کو نشو و نما دینا ہے۔

جہاں تک اس کائنات کے نظام کے آخرت کی زندگی میں بدل جانے کا تعلق ہے، اگر اسے علمی حقیقت کے طور پر مانا جائے تو زندگی پر اور اثر مرتب ہوگا اور عملی زندگی میں اس یقین سے کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوگی کہ مرنے کے بعد زندگی ہے اور جب بھی علمی تقاضے کے پورا کرنے کی خاطر آخرت کی زندگی کی نسبت یوں استدلال کیا گیا ہے کہ انسان کی روح غیر فانی ہے اور اس کائنات کا ہیولیٰ بھی، یعنی جس مادے سے یہ کائنات بنی ہے، موجود تھا تو سمجھنے کے اس انداز میں اخلاقی و روحانی زندگی میں کوئی بہتر تبدیلی پیدا نہ ہو سکے گی۔ لیکن انسان کے شعور عملی کے لحاظ سے اگر انسان کے اخلاقی و روحانی شعور کا یہ تقاضا سامنے آئے کہ مرنے کے بعد زندگی اس لیے ہونی چاہیے کہ انسان کے اعمال اپنے نتائج کے اتمام کو پہنچ کر رہیں گے کوئی نیکی رائیگاں نہ جائے اور کوئی بدی، جس پر ندامت سے توبہ نہ کی گئی ہو، بغیر جزا و سزا کے نہ گزرے اور کوئی ظلم بغیر دادرسی کے نہ رہے تو وحی کی تعلیمات سے انسانی شعور کے ان تقاضوں کے پیش نظر جب یہ اعتماد بحال ہوگا کہ مرنے کے بعد زندگی ہے اور باز پرس ہوگی، جوابدہی کرنی پڑے گی، جزا و سزا کر رہے گی اور جو کوئی اللہ تعالیٰ سے اپنی بداعمالیوں کی معافی چاہے گا اس کی خطا معاف ہو سکے گی تو آخرت کی زندگی کے یقین سے انسان کی فطرت عالیہ کا بہت اہم تقاضا پورا ہوگا اور اس میں امید، یقین اور اعتماد بحال ہوگا۔

اخلاقی ذمہ داری

اعمال کے اندر پسندیدہ اور ناپسندیدہ کا امتیاز اور ان کے نتائج تک پہنچنا تبھی متصور ہو سکتا ہے جب انسان اپنے ارادے میں صاحب اختیار ہو کیونکہ اختیار کے بغیر اخلاقی ذمہ داری متصور نہیں ہو سکتی۔ اللہ پاک فرماتا ہے "لا یکلف اللہ نفسا الا وسعھا" جس کا مطلب یہ ہے کہ انسان پر اس کے اعمال کی ذمہ داری اس کی وسعت سے زیادہ نہیں ڈالی گئی، لہٰذا جب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ وہ اپنے تمام اچھے اور بُرے اعمال جن کا انسان ذمے دار ہو سکتا ہے، اس کے ارادے میں صاحب اختیار ہونے سے پیدا ہوتے ہیں تو پھر عقلی غور و خوض کا تقاضا امتیازات کو پیش نظر رکھے بغیر پورا کیا جائے تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ وہ اختیار کیونکر ممکن ہے جو انسان کو اس کے اعمال کا ذمہ دار قرار دیتا ہے اور جواب یہ دیا جائے کہ وہ اختیار اللہ تعالیٰ کے ارادے سے متعین ہوتا ہے تو ہم جبر کے حدود میں داخل ہو جاتے ہیں اور یہ انداز فکر دراصل اختیار کی نفی کے مترادف ہو جاتا ہے۔ جس طرح انسان کا وجود اور اس کی تمام صلاحیتیں عطائے محض ہیں، اسی طرح انسان کا اپنے ارادے میں اس حد تک بااختیار ہونا کہ دو متضاد نیتوں میں سے کسی ایک نیت کو اختیار کر کے عمل کرے، اختیار کو اختیار ہی باقی رکھتا ہے اور اختیار عطیہ الٰہی بھی رہتا ہے۔

اسلامی فکر کے نشو و نما کی منطقی تدریج یہ ہے کہ متکلمین نے فلسفیانہ غور و فکر، اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات، آخرت کی جزا و سزا، اور انسان کے اختیار اور اخلاقی ذمہ داری کے متعلق مسائل سے شروع کی۔ جس کی وجہ یہ تھی کہ ان کے فکر کو مذہبی تصورات سے تحریک ہوئی تھی اور خود متکلمین نے قرار دیا کہ وہ جدلی اصول جس کے تحت فکر کی نشو و نما ہوئی، اثبات نفی اور تطبیق کے مدارج پر مشتمل ہے۔ معتزلہ کا موقف، عقل کو ذریعہ علم حقیقت تسلیم کر کے اس کی اہلیت کے بارے میں لامحدود یقین کی بنیاد پر اثبات کا موقف ہے۔ جہاں تک عالم محسوسات کا تعلق ہے اشاعرہ کا موقف یہ ہے کہ ذریعہ علم حواس ہیں اور ماورائی حقائق کا علم حواس سے حاصل نہیں ہو سکتا۔ اس لیے عقل کے ماورائی حقائق کا ذریعہ ہونے کے بارے میں

Marfat.com

معتزلہ کا موقف نشوونما کے مدارج میں نفی کا درجہ رکھتا ہے اور ماتریدیہ کا مسلک، اشاعرہ اور معتزلہ کے درمیان ان حقائق کے تسلیم کرنے میں جو شعور مذہبی کے لیے ناگزیر ہیں، تطبیق کی حیثیت رکھتا ہے۔ مگر علم کلام کے مسائل میں مکاتب فکر کا نقطہ نگاہ علم کا نقطہ نگاہ ہے، جو فلسفہ کے قریب ہے اور مذہبی شعور کے تقاضوں سے مختلف ہے۔

مسلمان فلاسفہ کا کارنامہ

فکر کی نشوونما میں ایک اہم کارنامہ فلاسفہ کا بھی ہے۔ مسلمان فلسفیوں نے فلسفہ کے ذریعے حقائق کے صحیح ہونے کی عقلی اساس مہیا کی ہے اور ہر چند کہ یونانی مفکرین کی فلسفیانہ اصطلاحات اختیار کیں اور اس کے بغیر چارہ نہ تھا، تاہم انہوں نے فلسفیانہ فکر کو مذہب کے قریب لانے میں بہت اہم کارنامہ انجام دیا ہے، فلاسفہ میں کندی، فارابی، ابن مسکویہ، ابن سینا، ابن رشد، ابن طفیل اور ابن ماجہ وغیرہ خاص اہمیت رکھتے ہیں۔ یہ تمام فلاسفہ بھی عقل کے ذریعہ علم ہونے کی نسبت یقین رکھتے ہیں اور ان کے فکر میں شعور نظری کے تقاضے کو پورا کرنے کا میلان غالب ہے۔ اس لیے فلاسفہ میں عقل کی بجائے وجدان کو ذریعہ علم حقیقت مان کر فلسفیانہ نظاموں کی نئی تشکیلات کا تقاضا ابھرا، جن میں ابن عربی اور شہاب الدین مقتول خاص اہمیت رکھتے ہیں، چونکہ علم کلام کے ذریعے یقین پیدا نہیں ہوسکا اور فلسفیانہ جدوجہد بھی مذہبی یقین کو پیدا کرنے میں ناکام رہی اور اس سے فلسفہ ہی کے مطالبات کم وبیش پورے کیے جاتے رہے، اس لیے مسلمان صوفیا میں عقائد کی نسبت تحقیق کا تقاضا ابھرا اور انہوں نے وجدان کو علم کا ذریعہ حقیقت مان کر حقائق کی تعبیر پیش کرنے کی کوشش کی، چونکہ صوفیائے کرام پر مذہبی شعور کا غلبہ تھا، اس لیے انہوں نے وجدان کی نشوونما کے لیے تزکیہ کو ضروری سمجھا اور پہلے اخلاقی اصلاح اور عمل میں اخلاص پیدا کرنے کے لیے جدوجہد کی اور تزکیہ اور اخلاقی اصلاح کے ذریعہ وجدان کو ذریعہ علم حقیقت کی حیثیت سے نشوونما دی اور اپنے فکر کو موثر انداز سے پیش کیا۔

مسلمان مفکرین اور فلاسفہ خالص فلسفیانہ نقطہ نگاہ اختیار نہیں کر سکتے تھے، اس لیے چاہے انہوں نے علم کلام کے مسائل پر غور کیا ہو یا کائنات کی حقیقت پر اور ذریعہ علم حقیقت، عقل کو سمجھا ہو، یا حواس کو، یا وجدان کو انہوں نے مذہبی شعور کے تقاضے کو نظر انداز نہیں کیا تھا، لہٰذا یہ سمجھنے کے لیے کہ ہم مسلمان متکلمین نے، فلاسفہ نے اور صوفیا نے کیا کارنامے انجام دیئے، یہ جاننا ضروری ہے کہ ان میں سے ہر مکتب فکر کے اندر کا محرکِ غور وفکر کیا تھا۔ جہاں تک فلسفیانہ غور وفکر کے محرکات کا تعلق ہے، ان کی نشاندہی پہلے کی جا چکی ہے، یہاں صرف یہ ملحوظ رکھنا ضروری ہے کہ مسلمانوں کے ہر مکتب فکر کے محققین کے فکر کی نشوونما کی جو توجیہہ مستشرقین نے کی ہے وہ یہ ہے کہ یہ سارا فکر غیر اسلامی تہذیبوں سے ماخوذ ہے اور فکر ایسی چیز نہیں جسے مستعار لیا جا سکے، اس لیے جب ہم متکلمین فلاسفہ اور صوفیا کے فلسفیانہ کارنامے پر غور کریں تو ان کے نتائجِ افکار کو ان کے محرکات کی روشنی میں سمجھ کر نتائج اخذ کرنے چاہیں۔

جدید مغربی فلسفے کا ارتقا عقلیت سے ارادت کی طرف ہوا، جس کے معانی یہ ہیں کہ عقلیت کی رو سے فلسفہ کا مسئلہ یہ تھا کہ حقیقت کیا ہے؟ اور جب فلسفیانہ فکر، قطعیت وحسیت سے گزر کر تنقید کے ذریعے پر پہنچا تو مسئلہ حقیقت ہے کیا، کی بجائے یہ ہوگا کہ انسانی شعور میں جس نصب العین کو حاصل کرنے کا تقاضا پایا جاتا ہے، وہ کیسے حاصل ہوں گے۔ اس سلسلے میں مسئلے نے یہ شکل اختیار کی کہ انسان کی غایات عالیہ کا کامل ہونا کیونکر ممکن ہے اور فلسفیانہ غور وفکر نے اس نتیجے پر پہنچایا کہ انسان کا اپنے ارادے میں صاحب اختیار ہونا، مرنے کے بعد انسانی شخصیت کا باقی رہنا، اس کائنات کا اپنی ساخت میں انسانی تمناؤں کے ساتھ سازگار ہونا، خدا کی ہستی اور ہدایت سے انسان کا اپنے مقاصد میں کامیاب ہونا، وہ شرائط ہیں جن کے پورا ہونے پر انسان کی کامیابی کا انحصار ہے۔ لہٰذا جدید مغربی فکر ان چاروں اصولوں پر مبنی ایک ایسا فلسفیانہ نظام مرتب کرتا ہے جسے عقلی دلیل سے ثابت نہ بھی کیا جاسکتا ہو تو اس کا جاننا اس لیے ضروری ہے کہ اس کے بغیر اپنے نصب العین کو نہیں پایا جاسکتا اور ان چاروں اصولوں پر مبنی نظریہ کائنات کو بطور ایمان ویقین کے تسلیم کیا جاسکتا ہے،

Marfat.com

یہاں تک پہنچ کر مغرب میں فلسفیانہ فکر کا زوال ہو گیا۔

مسلمانوں کے فلسفہ فکر کا ارتقا عقلیت اور وجدانیت پر آ کر رک گیا۔ یعنی مسلمان مفکرین نے عقل کی بنیاد پر بھی فلسفیانہ نظام وضع کیے اور وجدان کو ذریعہ علم حقیقت مان کر فلسفیانہ نظاموں کی تشکیل کی لیکن ان دونوں مرحلوں ح پر نقطہ نگاہ خالص علمی رہا، جن تصورات پر علم مدون ہوا ان کے حوالے سے زندگی کے وہ مسائل حل نہیں ہو سکے جو مسلمانوں کے دورِ اقتدار میں ان کے غلبے کی بدولت حل ہو رہے تھے۔ جب مسلمانوں کو بین الاقوامی سطح پر مسلمانوں کے اضمحلال نے اس طرف متوجہ کیا کہ وہ دنیا میں اس منصب پر دوبارہ کیسے فائز ہو سکتے ہیں جس پر قرآن مجید اور پیغمبر آخر الزماں ﷺ انہیں پہنچانا چاہتے ہیں، اس تقاضے کے پیدا ہونے کا اثر یہ ہے کہ عالم اسلام میں اپنی حالت کو بہتر بنانے کی ایک جدوجہد ہو رہی ہے۔ اسی تصور کے تحت پاکستان بھی وجود میں آیا تھا۔ جس کے ایک حصے سے ہم محروم ہو چکے ہیں۔

قوموں اور تہذیبوں کی بقا و ترقی کا انحصار مقصد پر ہے۔ مقصد کا شعور ہو تو یہ سوال پیدا ہو گا کہ اس کے حاصل کرنے کی تدبیر کیا ہے، قومیں اور تہذیبیں چیلنج کی بنیاد پر زندہ رہتی اور ترقی کرتی ہیں اور دنیا کی کوئی قوم اپنی نظریاتی اساس سے ہٹ کر زندہ نہیں رہ سکتی۔ لہٰذا ہمارا بنیادی سوال یہ ہے کہ قرآن مجید کا عطا کردہ وہ نصب العین کیا ہے۔ جس میں حیات بخشی کی ضمانت ہے اور اس مقصود کو حاصل کرنے کے لیے قرآن مجید سے کیا رہنمائی حاصل ہوتی ہے اور اس رہنمائی کی بنیاد کس فلسفہ پر ہے، ان سوالات کے پیش نظر اسلامی فلسفہ تو یہ سمجھ کر مدون کریں کہ اب سے پہلے ہماری تاریخ میں جو فلسفیانہ نظام مدون ہوئے وہ اسلامی فلسفیانہ کے مدون ہونے کی جدوجہد کے ارتقائی مدارج کی حیثیت رکھتے ہیں، اس مقصد کے پیش نظر ہم اپنے فکر کو جو رخ دے سکتے ہیں وہ یہ ہے کہ یہ کائنات اپنی بناوٹ اور ساخت میں قرآن مجید کے عطا کردہ نصب العین سے سازگاری کی بنیاد پر پیدا کی گئی ہے اور جو مقصود تخلیق کائنات کا ہے وہی رسول پاک کی بعثت کا ہے اور وہی نزول قرآن مجید کا ہے۔ دوسرا اصول، جسے پیش نظر رکھنا ضروری ہے وہ یہ ہے کہ کائناتی سطح پر جس قانون سے نشوونما کے نتائج پیدا ہو رہے ہیں، وہ تضاد کا قانون ہے، یہ تضاد حق اور باطل کے درمیان ہے، حق و باطل کی کشمکش تاریخ میں واقع ہوتی ہے، لہٰذا جو قانون تاریخی جدوجہد کے نتائج کو متعین کرتا ہے، وہ بھی تضاد کا قانون ہے اور پیغمبرانہ قیادت کا عطا کردہ اخلاقی قانون جسے کوئی شیطانی طاقت شکست نہیں دے سکتی وہ انہی دو قوانین سے وابستہ ہے۔ اس فکر کو سمجھنے کے لیے بنیادی تصور تخلیق کا تصور ہے یعنی کائنات کے عدم محض سے تخلیق کیے جانے کا، جس کی وضاحت پہلے کی جا چکی ہے۔ اس کے بعد ایک مختصر بحث خاص خاص یونانی فلاسفہ کے فکر پر اور مسلمان فلاسفہ پر ضروری ہو گی اور مسلم فلاسفہ کے فکر و فلسفہ پر پیش نظر اس کتاب "عظیم مسلمان فلسفی" میں مفصل مباحث آپ ملاحظہ کریں گے۔

مسلمان فلاسفہ اور اُن کے فلسفیانہ افکار عالیہ کی اہمیت کے پیش نظر ہم مصر کے معروف دانشور اور فلسفی ڈاکٹر لطفی جمعہ کی مسلم فلاسفہ پر بے نظیر کتاب "تاریخ فلاسفہ اسلام" کا اُردو ترجمہ "عظیم مسلمان فلسفی" کے زیرِ عنوان طباعت و اشاعت کے بلند معیار کے ساتھ اربابِ علم و حکمت کے سامنے پیش کرنے کی سعادت حاصل کر رہے ہیں۔ دار الترجمہ حیدر آباد دکن کے فاضل رکن اور علوم فلسفہ پر گہری نظر رکھنے والے صاحب بصیرت دانش ور اور فلسفی ڈاکٹر میر ولی الدین نے اس گراں قدر تالیف کو اُردو کے قالب میں ڈھالا ہے۔

امید ہے ہماری یہ تازہ کاوش اربابِ فکر و دانش کی نظروں میں تحسین کی نظروں سے دیکھی جائے گی۔

محمد عباس شاد

10-01-2005

Marfat.com

مقدمہ

محترم حکما! اس حقیر کو معتوب نہ فرمایئے جس نے آپ حضرات سے ماضی بعید کے گوشے سے منظرِ عام پر رونق افروز ہونے کی التجا کی، اور آپ کو عالم سکون سے شورش واضطراب کی دنیا میں جلوہ فرما ہونے کی دعوت دی۔ موجودہ زمانے کے اکثر لوگوں کو آپ جیسی ہستیوں کے تعارف کا شرف حاصل نہیں۔ آپ کے اسماء والقاب سے ان کے کان مطلقاً آشنا نہیں۔ ممکن ہے کہ وہ آپ کے وجود ہی کے متعلق اختلاف کریں، اور آپ کے قیمتی افکار کا انہیں صحیح اندازہ نہ ہو سکے، اور آپ کے ان خیالات کو ٹھکرا دیں جن کے سوچنے اور تہذیب و ترتیب میں آپ نے اپنی عمر کی بہت سی راتیں گزار دیں۔ ممکن ہے کہ ان میں سے بعض آپ جیسے قدیم مفکرین پر جنہوں نے کانٹ، نیتشے، شوپنہور، اسپنسر، اسٹوارٹ مل، اگست کومتے اور رینان سے بہت پہلے کائنات کے متعلق غور وفکر کیا۔ اس کی توضیح وتعبیر کی، اور اس کے مظاہر کی تعلیل کی، ایک تعجب کی نظر ڈالتے ہوئے گزر جائیں۔ لیکن شاید ان کے ذہن میں یہ بات نہیں آتی کہ اگر آپ جیسے اکابر فلاسفہ کا (جن کا سلسلہ کندی سے شروع ہوتا ہے اور ابن رُشد پر ختم ہوتا ہے) وجود نہ ہوتا تو یورپ کا کوئی جدید فلسفی عالم وجود میں نہ آسکتا۔ پس اے گروہِ حکماء! آپ ہی وہ محترم افراد ہیں جنہوں نے اس مقدس شعلۂ علم کی حفاظت کی جس کو سقراط، افلاطون اور ارسطو نے ماضی بعید کی تاریکی میں روشن کیا تھا، اور اس کے نور میں بہت کچھ اضافہ کر کے یورپ کے فلاسفۂ جدید کے تفویض کیا، حقیقت میں آپ حضرات اس شعلۂ الٰہیہ کے لحاظ سے ''کراماً حافظین'' کا درجہ رکھتے ہیں۔

تاہم آپ کی قدر وقیمت یورپ کے علماء ومصنفین اور مورخین کی نظر سے پوشیدہ نہیں۔ اس مبارک سرزمین کے سینکڑوں مؤلفین نے آپ کے حالات کو مدّون کیا ہے اور آپ کے ان افکار کی نشر واشاعت کی ہے جو حقیقت میں تفکر انسانی کے سلسلے کی نہایت قیمتی کڑی ہے۔ انہوں نے آپ کے مخطوطات کی تحقیق وتدقیق کی جانب کمال اشتیاق کے ساتھ توجہ کی اور ان کی قدر وقیمت کے اضافے میں انتہائی کوشش کی، آپ کی بقائے شہرت کے لیے اپنے دولت، زندگی

Marfat.com

اور علم سے دریغ نہیں کیا۔ ان کی تحقیق اور تدوین سود مند ثابت ہوئی اور ان کی اس تجارت میں انہیں بہت کچھ نفع ہوا۔ لیکن جس گروہ کو آپ کے عقلی وجود کے متعلق انکار یا شک ہے اور جنہوں نے آپ کی قدر نہیں کی، وہ آپ ہی کی اولاد اور اخلاف ہیں جو آپ کی حکمت کے وارث ہیں مگر حقیقت میں آپ کے حالات کے تحفظ اور آپ کے کارناموں کے احترام کے لحاظ سے شاید ہی ان سے زیادہ کوئی نااہل ہو۔ یہی وہ لوگ ہیں جو عربی زبان میں لکھتے پڑھتے ہیں۔ جس میں آپ نے بہت سی مخلود الذکر کتابیں بغداد، مصر، دمشق، المغرب اور اندلس میں چھوڑی ہیں باوجود اس کے آپ کے یہی جانشین (جو اس بیش بہا ترکے کے کسی طرح مستحق نہیں) سوال کرتے ہیں۔:

۱۔ کیا واقعی ہمارے اجداد نے عقل وفکر کی ترقی میں کچھ حصہ لیا ہے؟

۲۔ کیا علوم جدیدہ کے میدان میں ان کی کوئی قدر و قیمت ہے؟ ان کی کتابیں ہیں کہاں؟

۳۔ ان فلاسفہ کے مقابل میں جن کے حالات زندگی اور مختلف اقوال کا ہم کتب و رسائل میں مطالعہ کرتے ہیں۔ ان کی کیا حیثیت ہے؟

ان ہی تین سوالات کا جواب دینا اس کتاب کی غرض و غایت ہے تاکہ ان فلاسفہ متقدمین کی فضیلت اور فلاسفہ عالم کی صف میں ان کی حیثیت واضح ہو جائے۔ نیز متشککین کے سامنے اس حقیقت کا بھی انکشاف ہو جائے کہ جس مدنیت عظمیٰ کی بنیاد چودہ سو برس قبل رکھی گئی تھی، وہ محض مادی نہ تھی، نہ اس کا مقصود جنگ و جدل تھا بر خلاف اس کے وہ ایک ایسی مدنیّت ہے جس کی اساس عقل، علم اور فکر عمیق پر ہے۔ وہ تہذیب جس نے قلبِ صحرا میں جنم لیا اور جس کی شاخیں مشرق میں اقصائے چین اور مغرب میں یورپ اور افریقہ کے اطراف واکناف تک پہنچ گئیں وہ تلوارِ مدافعت کی تہذیب نہ تھی بلکہ قلم، کاغذ اور کتاب کی تہذیب تھی۔ چنانچہ ان فلاسفہ کو ان کے اپنے مذہب نے مطالعہ، بحث اور تلاشِ حقیقت سے نہیں روکا بلکہ انہیں فکر بشری کی تمام شاہراہوں پر چلنے کی ترغیب دی، گویا حقیقت ان کی ایک گم شدہ شے تھی جس کی تلاش میں ان کے لیے لازمی تھا کہ وہ اپنی ساری زندگی، دولت اور قوتِ فکریہ کو صرف کر دیں، اور جہاں بھی وہ ملے اس کو پھر اپنے قبضے میں کر لیں۔ چنانچہ اولوالعزم صاحبانِ تاج وتخت نے اپنی تمام جدوجہد، مال و دولت، جاہ و مرتبت، مشرق کے بلادِ عرب اور مغرب کے اسلامی شہروں میں فلسفے کی ترویج واشاعت کے

Marfat.com

لیے نذر کردی، اور جس چیز نے انہیں اس علمی جدوجہد پر آمادہ کیا وہ ان کا وہی عقیدہ تھا جس کا ظہور صحرائے عرب میں محمد ﷺ کی زبان پاک سے ہوا۔ سب سے پہلے انہوں نے حکمت کے موتی بکھیرے پھر وہ خلفاء، ملوک اور مجاہدین ہیں جو آپ کے اقربا، صحابہؓ اور تابعین میں سے تھے۔

یہ امر زیادہ تر ان لوگوں کے لیے قابلِ غور ہے جنہوں نے اس آخری دور میں جنم لیا ہے، اور جو مشرق کے مسلمانوں کی عقلی زندگی کی تحقیر، اور ان کے ممتاز افراد کی بے قدری کرتے ہیں، ان کے علوم، اخلاق اور حکمت پر طعن و تشنیع کرتے اور ان آثار کو جو خود ان کے لیے مشعلِ ہدایت ہیں فنا کرنے کے درپے ہیں۔ اس قسم کے لوگ محض بے جا تعصب اور مادی منفعت کے تحت اپنے سلف صالح کے عقلی آثار کو مٹانے کی کوشش کرتے ہیں، ورنہ کسی ادیب یا عالم کے لیے یہ کس طرح ممکن ہے کہ تہذیب انسانی میں ان کے اسلاف کی جو قدر و قیمت یا اہمیت ہے اس کے زائل کرنے پر مائل ہو؟ کیا یورپ کے وہ علماء جن کی تقلید کے یہ لوگ دعویدار ہیں، علم اور فلسفے کے میدان میں اپنے اسلاف کی اسی طرح بے قدری کرتے ہیں محض اِس وجہ سے کہ انہیں اس عالم مادی سے کنارہ کشی اختیار کیے ہوئے ایک طویل عرصہ گزر چکا ہے؟

برخلاف اس کے ہم دیکھتے ہیں کہ یورپ کے شہرہ آفاق اہل قلم اپنے قدما کے حالات کو زندہ رکھنے میں ہمیشہ کوشاں نظر آتے ہیں، ان کی کتابوں کی اشاعت و تزئین میں، ان کی تشریح و توضیح میں اور حیاتِ عقلی کے اس دورِ جدید میں انہیں اعلیٰ فضیلت کے مستحق قرار دینے میں انتہائی سرگرمی کا اظہار کرتے ہیں، یورپ کا کوئی ایسا فلسفی نہیں ملتا جس نے حکماء متقدمین میں سے کسی ایک کو اپنا مثل اعلیٰ و پیشوا نہ قرار دیا ہو، اسی کے نقشِ قدم پر گامزن نہ ہوتا ہو اور اُسی کے نور سے فیضیاب نہ ہوتا ہو۔ چنانچہ یہ لوگ ہمیشہ اپنے اسلاف کے ایام ولادت بہت دھوم دھام سے مناتے ہیں، اور ان کے ایامِ کبریٰ کو ان کی تالیفات کی اشاعت اور نسل انسانی پر ان کی فضیلت کے اظہار کے ذریعے زندہ و برقرار رکھنے کی کوشش کرتے ہیں۔

اہلِ اسلام ہی میں ایک گروہ ایسا نظر آتا ہے جو مجدّد ہونے کا دعویدار ہے، جو ہر قدیم شے سے محض اس کی قدامت کی وجہ سے بیزار ہے اور ہر جدید شے کا محض اس کی جدت کی بناء پر پرستار ہے، اگر اس گروہ کو کچھ بھی عقل ہوتی تو اس پر یہ منکشف ہو جاتا کہ جس شے کے لیے کوئی

Marfat.com

قدیم نہ ہو اس کے لیے جدید بھی نہیں ہو سکتا۔ تمام شرافت اور فضیلت اصل ہی کی جانب رجوع کرتی ہے۔ عظیم الشان عمارت کے لیے مضبوط اساس کی ضرورت ہے، پس ظاہر ہے کہ جب تک کہ آثارِ سلف سے اس گروہ کا اتصال نہ ہو، اس کا قیام و بقا ہی ممکن نہیں اور جس قوم کا ماضی نہ ہو، اس کا حال ہو سکتا ہے نہ مستقبل۔

اس مختصر کتاب کے عنوان کے تعین کے وقت ہم اسلام کو محض ایک دین یا مذہب قرار نہیں دیتے، بلکہ اس کو ایک کامل مدنیت کی حیثیت سے پیش کرتے ہیں جو حیات عقلی کے جملہ اصول اور اخلاقی ثقافت پر مشتمل ہے۔ اسی قیاس کی بناء پر اسرائیلی اور مسیحی فلسفیوں اور دوسرے آزاد خیال مفکرین کو جنہوں نے اسلامی تمدن کے سایۂ عاطفت میں پرورش پائی، مشترک عقلی ترقی کے مدنظر حکمائے اسلام کا لقب دیا جا سکتا ہے۔ اسی حکیمانہ روش پر مشرق و مغرب میں عباسی، اموی اور فاطمی خلفاء گامزن رہے۔ انہوں نے غیر مسلم مصنفین، مفکرین اور ادیبوں کو اپنے تقرب کا شرف بخشا، اور انہیں حکومت کے اعلیٰ عہدوں پر فائز کیا۔ ان اکابر خلفاء نے تمام مذاہب کے فلسفیوں کے لیے اپنا دامن وسیع کر دیا۔ حالانکہ زمانہ مابعد میں ممالک خیرا کے شہنشاہوں اور امراء نے حریتِ فکری کے علمبرداروں کو سولی پر چڑھایا، نذر آتش کیا، اور ہر قسم کی اذیت ان کے لیے روا رکھی۔

اس کتاب میں تصوف پر ایک تفصیلی بحث (شیخ محی الدین ابن عربی کے حالات کی مناسبت کے لحاظ سے) قارئین کے ملاحظے میں پیش کی جائے گی جن کو بعض مؤلفین فلاسفہ کی صف میں جگہ دینے کے متعلق تردد کرتے ہیں۔ حالانکہ انہیں غزالی کو فلاسفہ میں شمار کرنے میں عذر نہیں ہوتا۔ محض اس وجہ سے کہ غزالی نے فلسفے پر ایک کتاب لکھی ہے۔ قطع نظر اس مقصد کے جو ان کے پیش نظر تھا، حقیقت تو یہ ہے کہ غزالی سے زیادہ ابن عربی فلسفی کہلانے کے مستحق ہیں۔

تصوف بھی ایک قسم کا فلسفہ ہے۔ وہ حیات انسانی کے لیے ایک خاص راستہ پیش کرتا ہے۔ صوفیا حقیقت سے بحث کرتے ہیں اور زندگی کی دشوار گتھیوں کو سلجھانے اور کائنات کے عمیق اسرار کو سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں، فلسفہ بھی اعلیٰ معنی کے لحاظ سے ان ہی غایات تک اپنے کو محدود رکھتا ہے۔ ابن عربی کو اپنے مباحث میں کامل انہماک تھا۔ جن کی انہوں نے تحقیق و تدقیق کی ان پر غور و خوض کیا، اور اپنی تمام زندگی کو محض اسی ایک غایت کے لیے وقف کر دیا۔ یہاں تک کہ ان کی

Marfat.com

رسائی ترقی کے اعلیٰ منازل تک ہو گئی۔ امام غزالی کی بہترین کتاب جس کی وجہ سے انہوں نے عالمگیر شہرت حاصل کی، یعنی "کتاب احیاء العلوم" اکثر خاص علمِ اہل کے طبقے میں شیخ اکبر کی "فتوحات مکیہ" سے کم درجے پر سمجھی جاتی ہے۔ شیخ محی الدین ابن عربی کی ایک خاص شخصیت ہے جو اوروں سے بالکل ممتاز ہے، اور جس کو جدید تاریخ تصوفِ اسلامی کی سیادت حاصل ہے، کیونکہ آپ کی ذات ستودہ صفات کو عرب و ترک کے سُنی ہوں یا فارس کے امامیہ، محی الملت اور شیخ الاکبر سمجھتے ہیں نہ کہ محض ایک 'منازع'۔

عرب اور یہود ایک ہی نسل یعنی سامی نسل کی دو شاخیں ہیں۔ یہ دونوں فرقے اپنی اصل مدنیت اور تاریخ کے اعتبار سے بالکلیہ متحد ہیں۔ ممکن تھا کہ عربی اور عبرانی زبانوں میں بھی اتحاد ہو جاتا۔ اگر عربی زبان اپنے قریشی لہجے اور قوت حیات کے اعتبار سے ممتاز نہ ہوتی تو ان دونوں کے مناہج فکر بھی یکساں ہو جاتے۔

تاہم ملت موسوی اور شریعت محمدی میں فلسفیانہ قابلیت کے لحاظ سے بہت نمایاں فرق پایا جاتا ہے، ہر زمانے میں متعدد اعلیٰ دماغ اسرائیلی گزرے ہیں جو مختلف اقوام کے پیش رو شمار کیے جاتے ہیں، وہ ان اقوام کی جانب وطنیت نہ کہ مذہب کے اعتبار سے منسوب کیے جاتے ہیں۔ دورِ جدید نے بھی بہت سے ذہین افراد پیدا کیے جن میں سے بعض تو بہ قید حیات ہیں اور بعض رحلت کر گئے جیسے کارل مارکس، آئین سٹائین، برگسان، اس کے علاوہ بیسیوں ایسے حکماء ہیں جنہوں نے عالم فکرِ انسانی میں اپنی یادگاریں چھوڑی ہیں۔

حکمائے بنی اسرائیل اپنے مذہب کے ظہور کے ابتدائی دور میں محض تہدید و وعید میں مصروف رہتے تھے، اور حکمت ربانی، اللہ تعالیٰ کی وحدانیت اور اس کی تخلیق اور ساری کائنات کی وحدت کی تعلیم دیا کرتے تھے۔ ان کی بحث محض خدا کی ذات تک محدود ہوتی تھی، صفات الٰہیہ کے مباحث سے، جنہیں فلاسفۂ اسلام مظاہر ذات قرار دیتے ہیں ان کو مطلقاً سروکار نہ تھا۔ نہ ان میں سے کسی نے نفس بشری اور اس کی حقیقت کی جانب توجہ کی۔ ان کا فلسفہ بغیر کسی عملی بحث، یا فلسفیانہ طریقے کے محض خدائے تعالیٰ کے اعتقاد پر مشتمل تھا۔ حالانکہ ربانی اور نفسیاتی علوم کے مصادر یونانیوں اور ہنود کی کتابوں میں بکثرت موجود تھے اور یہ ان کی دسترس میں تھے۔

Marfat.com

فلاسفۂ یہود نہ علم منطق سے واقف تھے، اور نہ براہین وادلّہ کے مسلک کے پیرو تھے۔ اگروہ منطق سے کچھ آشنا بھی تھے تو اس کے اصول کو پیشِ نظر نہیں رکھتے تھے۔ بلکہ اپنے خیالات کی تائید کے لیے محض وحی پر اکتفا کرتے تھے۔ خیر وشر کے متعلق فلاسفۂ یہود کا نظریہ یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ خیر محض ہے اور اس سے خیر ہی کا صدور ہوتا ہے۔ انہوں نے اس مسئلہ کو کتاب مقدس کی تصریح کے مطابق ثابت کرنے کی کوشش کی۔ شر کو وہ انسان کے افعال قبیحہ کا نتیجہ قرار دیتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ وہ عقل پر مادّے کے غلبہ پانے یا مادے کو عقل پر ترجیح دینے کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔ انہوں نے شر کو انسان کی جانب اس ڈر سے منسوب کیا کہ کہیں ان کے اس بیان سے انسان کا مادے سے خروج لازم نہ آئے۔ شر کو انسان کی طرف منسوب کرنے سے انہیں لازمی طور پر اس بات کا قائل ہونا پڑا کہ انسان اپنے ارادے اور تصرفات میں مختار محض ہے۔ انسان کا یہ فرض ہے کہ اپنے اعمال کو خیر اعلیٰ کے مطابق منضبط کرے تاکہ مبدء مادی اس کو نہ مغلوب کر سکے اور اس کو اسیر شر نہ بنالے۔ حریت ارادی کے اس مبداء کو زمانہ حال میں (Libro Arbitiob) یا ''نظریۂ مبدا اخیار فی الحیات'' سے موسوم کرتے ہیں۔ لیکن فلسفۂ جدید میں اس نظریہ کا ظہور صدیوں تک عقاید وافکار کی کش مکش جاری رہنے کے بعد ہوا ہے۔ یہود نے اس مسئلہ کی چھان بین نہیں کی۔ بلکہ ان کا استنباط کتاب مقدس کے نصوص پر تھا جس میں صریحاً خدا کی زبان سے انسان کو ان الفاظ میں مخاطب کیا گیا ہے:

''اے انسان، خبردار! میں نے حیات وخیر، موت وشر کے اصول تجھ پر واضح کر دیے ہیں۔''

یہود کے اس طبعی میلانِ کا اصلی سبب ان کی سامی فطرت ہے۔ جس پر فاضل رینان نے اپنی بیش بہا کتاب ''تاریخ اللغات السامیہ'' میں مختلف مواقع پر روشنی ڈالی ہے۔

حکماء یہود کی ایک ظاہری خصوصیت یہ ہے (جس کی وجہ سے ان پر حقیقی معنی میں فلاسفہ کا اطلاق نہیں ہوسکتا) کہ جب کبھی وہ خالص فلسفیانہ مسائل پر بحث کرتے ہیں تو ان کو مذہب کے دائرے میں لے آتے ہیں اور ان مسائل کے موافق یا مخالف کوئی حکم لگانے کو عقل بشری سے بالا قرار دیتے ہیں۔

اس کی بہترین مثال عہد قدیم کے اسفار سے سفر ایوب میں مل سکتی ہے جس سے واضح

Marfat.com

ہوتا ہے کہ جب حکماء نے "عنایت الہیہ" اور "قضا و قدر" کے مسائل پر بحث شروع کی تو اس وقت خدائے تعالیٰ نے ایک آندھی سے حضرت ایوبؑ پر ظاہر ہو کر فرمایا کہ انسان کی قوت ادراک اسرارِ طبعیہ کے وقوف، حقیقت کے چہرے سے نقاب کشائی اور قضا و قدر کے رموز کی دریافت سے بالکلیہ قاصر ہے۔ اس کو چاہیے کہ اپنے عجز کا اظہار کرتے ہوئے اور ارادۂ الٰہی کے سامنے سرِ خم تسلیم کر دے، اور یہی امر اس کو فلسفے سے مذہب کی جانب لے جاتا ہے۔

تاہم جب یہود کا اہلِ بابل، ایرانیوں اور کلدانیوں سے میل میلاپ ہونے لگا تو اسرائیلی حکمت بھی ان آریہ نسل سورماؤں کے افکار و عقاید سے متاثر ہونے لگی۔

اہل فارس وحدانیت کے قائل تھے اور بت پرستی سے انہیں نفرت تھی، جیسا کہ ان کتاب "زنداوت" سے ظاہر ہوتا ہے، ایرانی آریہ نسل سے تھے لیکن اس کے باوجود ان کی "ایشیائیت" نے ان کی آریائی فطرت پر غلبہ حاصل کر لیا۔ اس وجہ سے وہ فلسفے میں اس مرتبے تک نہیں پہنچ سکے کہ ان سے حکمائے بنی اسرائیل مستفید ہو سکتے۔ یہی سبب ہے کہ یہود کی کتابیں ان کے اہل فارس سے امتزاج و اختلاط کے بعد بھی نظری اور ماوراء الطبعی (Metaphysical) مسائل سے خالی رہیں۔

یہود کا فلسفیانہ جمود، اور ان کا اپنے آپ کو مذہبی دائرنے ہی میں محدود رکھنا مدت دراز تک جاری رہا۔ یہاں تک کہ یونانیوں نے اہل سوریہ پر فتح حاصل کر لی اور اس فتح کے بعد یہودیوں میں یونانی فلسفے اور اخلاق کی اشاعت ہونے لگی۔ اب یہود نے غیرت محسوس کی، اور ان کے مختلف باشندوں میں ایسے مسائل پر بحث چھڑ گئی جن پر انہوں نے اس سے قبل کبھی توجہ نہ کی تھی البتہ انہوں نے بحث میں کامل آزادی کا اظہار نہیں کیا بلکہ وہ کتاب مقدسہ کی شرح کرتے ہوئے بعض ان نو افلاطونی اصولوں کی توضیح کرنے لگے جو اس زمانے میں اسکندریہ میں رائج تھے۔ ان کی توجہ محض فیثاغورس اور افلاطون کے افکار تک محدود تھی۔

بعض حکماء یہود کے یہ بات ذہن نشین ہو گئی کہ اکابر فلاسفۂ یونان مثلاً فیثاغورس، افلاطون اور ارسطاطالیس کے خیالات کی تکوین میں بنی اسرائیل کو بہت کچھ دخل ہے کیونکہ ان کے خیال کے مطابق یہ فلاسفہ اپنے سفر کے دوران عین بلاد بنی اسرائیل سے گزرے ہیں اور ان

Marfat.com

کے حکماء سے علم و حکمت کا استفادہ کیا ہے۔ یہودیوں میں ایک ایسا گروہ بھی گزرا ہے جو صوفیائے اسلام سے مشابہ ہے۔ یہ لوگ فریعینین کی صورت میں نمودار ہوئے۔ یہ اصول مذہب اور اخلاق کی تعلیم دیا کرتے تھے اور اصول اخلاق مثلاً زہد، عفت تقشّف اور تقوے کے پابند تھے۔ ان میں ایک دوسرا گروہ بھی پیدا ہوا جو صدوقیہ کہلاتا تھا لیکن وہ بہت تھوڑے عرصے میں منتشر ہو گیا۔ یہ لوگ خلود نفس کے منکر تھے، اور عنایت الٰہیہ کو اعمال بشری ہی میں داخل کرتے تھے اور اس نظریے کے انکار کی وجہ یہ قرار دیتے تھے کہ یہ اختیار انسان کے منافی ہے۔

فرقہ صدوقیہ میں سے ایک گروہ اسنیا نامی نے جنم لیا۔ اس نے اپنے فلسفے کی بنیاد اشتراکیت پر رکھی اور اس کے پیرو اسی کے اصول پر کاربند رہے۔ جیسے تمام افراد انسانی کے ساتھ محبت کا اظہار۔ لذات انسانی سے تنفر، خواہشات نفسانی پر غلبہ حاصل کرنا۔ تمول کی تحقیر وغیرہ۔ سرزمین فلسطین میں نظریہ ''وطنیت قومی'' کے زیر اثر ''صیہونیت'' کے نمودار ہونے سے قبل تک تمام اسرائیلی مستعمرات میں اسی فرقے کے اصول رائج تھے، اس کے بعد اس کے آثار بالکلیہ فنا ہو گئے اور صرف کتابوں میں ان کے حالات باقی رہ گئے۔

رومیوں کے عہد اور یورپ کے مذہبی دور کے قرونِ اوّل میں یہودی انواع واقسام کے مظالم کا شکار بنے رہے۔ اس کی وجہ سے ان کے قویٰ مضمحل ہو گئے اور ذکاوت ماند پڑ گئی۔ اس کے بعد وہ اپنے بقا و تحفظ کے لیے ہر جگہ مذہبی مناقشوں میں مصروف ہو گئے جس سے ان کی مالی حالت پست ہوتی گئی، ان میں انتشار پیدا ہو گیا۔ اور ان کی مالی قوت کا بھی خاتمہ ہو گیا۔ اسی وجہ سے ان کی کتابیں ''مثنہ'' اور ''تلمود'' فلسفے اور کلام کے ماوراء الطبعی مباحث سے مبرا نظر آتی ہیں۔

اس طرح عقلی حیثیت سے یہود میں انحطاط رونما ہو چکا تھا۔ بالآخر ظہورِ اسلام سے قبل بلادِ عرب میں منتقل ہو گئے۔ زمانہ جاہلیت میں جزیرہ عرب میں ان کا قیام پذیر ہونا، ان کے لیے خوش گوار ثابت ہوا۔ ان میں اور قبائل عرب میں الفت واتحاد بڑھتا گیا۔ کیونکہ یہود اور عرب دونوں سامی نسل ہی کی شاخیں ہیں، نیز عربی اور عبرانی زبانیں بھی ایک ہی اصل سے تعلق رکھتی ہیں۔

جب اسلام کا ظہور ہوا تو اس نے یہود پر کسی طرح کی بندشیں عاید نہیں کیں۔ چنانچہ وہ فارغ البالی کے ساتھ زندگی بسر کرتے رہے۔ ان میں سے ایک گروہ نے علم وادب کی تحصیل کے

Marfat.com

لیے خود کو وقف کر دیا۔ صدر اسلام میں ان کی خوش بختی کا ستارہ اوجِ کمال تک پہنچ گیا۔ چنانچہ ان کے بعض مشاہیر نے خلفاء کے دربار میں خاص رسوخ حاصل کر لیا اور ان کی عنایات کے مورد قرار پائے۔ مثال کے طور پر سعید بن یعقوب القیومی، ہموئیل بن حقی وغیرہ۔

سعید بن یعقوب القیومی جو یہود میں سعد بن یوسف مصری کے نام سے مشہور ہے، مدرسۂ صورا کا رئیس تھا جو بغداد کے قرب ونواح میں واقع تھا۔ یہودیوں میں یہ پہلا شخص ہے جس نے عربی زبان میں عقائد وعقلیات کے موضوع پر کتاب لکھی۔ اس کتاب میں جو قوم یہود کے لیے ایک جدید فتح شمار کی جاتی ہے (جیسا کہ فرقہ ربانیہ اور اصحاب تلمود کے لیے دستور سمجھی جاتی ہے) عقاید کے ساتھ احکامِ عقل کی رعایت اور مسائل دینی کی تحقیق وتفتیش پر بہت زور دیا گیا ہے۔ کیونکہ عقل صحیح ہی وہ قوت ہے جس کی وساطت سے انسان کو ان حقائق تک رسائی ہوتی ہے جو وحی کے ذریعے انبیا علیہم السلام پر منکشف ہوتے ہیں۔ وحی کی وجہ سے انسان میں ایک ایسا میلان پیدا ہوتا ہے جس سے اس کو آناً فاناً حقائق عالیہ کا ادراک حاصل ہو جاتا ہے۔ بخلاف اس کے اگر وہ محض عقل کی روشنی میں بحث کرتا تو اس کو ادراک حقائق کے لیے انتہائی مشقت اور طویل زمانہ درکار ہوتا۔

بلاشبہ ہم سعید بن یعقوب کو حکمائے عالم کے زمرے میں شمار کرتے ہیں لیکن وہ بلاد اندلس میں فلسفے کی ترقی کے زمانے تک (جس سے خود ہسپانوی یہود بہت کچھ مستفید ہوئے) زندہ نہیں رہا۔ اس دور میں یہودیوں نے مدرسہ صورا کو توڑ کر اس کو قرطبہ میں (جو ابن رشد کا وطن تھا) جدید اصول پر قائم کیا۔ یہاں انہوں نے جید علماء سے مختلف علوم، فلسفہ، فنون اور ادب کی تحقیق کی جنہیں مشرق کے یہودیوں نے نظر انداز کر دیا تھا۔

اس مدرسے نے قرطبہ میں بڑی اہمیت حاصل کر لی۔ طلباء دور دراز مقامات سے آ کر اس میں داخل ہوتے تھے۔ اس نے بعض ایسے مشاہیر اساتذہ پیدا کیے جنہوں نے یونانی مشائین پر کتابیں لکھیں۔ جن کی بعض کتابیں یورپ کے کتب خانوں میں اب بھی موجود ہیں۔ خلیفہ عبدالرحمٰن ثالث نے اس تعلیمی ادارے کو ترقی دینے میں نمایاں حصہ لیا۔

اس مدرسے کے مشاہیر میں سے (جن کا اس کتاب میں متعدد مرتبہ تذکرہ کیا گیا ہے) ایک اسرائیلی عالم "منک" حکیم موسیٰ بن میمون ہے، جو مصنفین یورپ کے ہاں میمونید کے نام سے

Marfat.com

مشہور ہے، وہ گیارہویں صدی عیسوی میں گزرا ہے، اس کی ذہنی تربیت میں حکمائے عرب نے خاص حصہ لیا۔ بلکہ انہیں کے اصول کے مطابق اس میں فلسفۂ ارسطو اور شریعتِ موسوی میں (عقل اور منطق کے احکام کو ملحوظ رکھتے ہوئے) تطبیق دینے کا میلان پایا جاتا ہے۔ عربوں کی سلطنت کے زوال کے بعد ہسپانوی مسیحیوں نے دوسرے یہودیوں کی طرح اس اسرائیلی حکیم کو بھی سخت اذیتیں دیں۔ چنانچہ اس نے سلطان صلاح الدین ایوبی کے زمانے میں مصر کا رخ کیا۔ جس نے اس کو اپنے تقرب کا شرف بخشا اور اپنا طبیب خاص بنایا، کچھ تعجب کی بات نہیں اگر یہ حکیم موسیٰ ثانی، یا افلاطونِ یہود مشہور ہو گیا ہو۔

اکثر علمائے مشرقیات نے اسلام کو ایک ایسی زندہ ترقی پذیر مدنیت قرار دیا ہے جس کی ابتداء اسلام کے ظہور کے ساتھ ہوئی۔ اس کی فتوحات کے ساتھ ساتھ اس میں وسعت پیدا ہوتی گئی اور اس کی قوت میں روز افزوں اضافہ ہونے لگا۔ یہاں تک کہ اس نے مشرق و مغرب کی اکثر اقوام کو اپنے دامن میں سمیٹ لیا۔ وہ کتاب جو افصح العرب ﷺ پر نازل ہوئی محض ایک مذہبی کتاب نہیں بلکہ تقریباً تین سو علوم کا منبع ہے۔ مثلاً شرح، لغت، تاریخ، ادبیات، طبیعات، فلکیات، فلسفہ وغیرہ۔ ان میں سے اکثر علوم کا راست ماخذ خود قرآن پاک ہے جن کو علماء نے اس کے نصوص سے مستنبط کیا ہے، ان کے علاوہ دوسرے علوم قرآن کی خدمت کے لیے مدّون کیے گئے۔ اس قسم کے علوم کو وسائط یا وسائل کہتے ہیں۔

یہ کتاب جس نے اپنے پیروؤں کو شدت کے ساتھ متاثر کیا نہ صرف شریعت بلکہ قانونی، سیاسی، اجتماعی اور مدنی نظامات پر بھی مشتمل ہے۔ اس کے سوا دوسری تمام آسمانی کتابوں میں محض حیات اخروی کی تعلیمات پائی جاتی ہیں۔

اس کتاب میں اکثر جگہ ایسی نصوص پائی جاتی ہیں جن میں مسلمانوں کو تحصیل علم کے ساتھ زمین اور آسمان کی تخلیق، کواکب و اجرام علویہ کے نظامات، دن اور رات کے اختلافات، ہواؤں کے تغیرات، سمندر کے عجائبات نیز انسان کی حیرت انگیز تخلیق اور عقل و ادراک کے اعتبار سے امتیاز، تمام کائنات پر اس کے تفوق اور جمادات نباتات، حیوانات کے اس کی خدمت کے لیے مسخر ہونے پر (جن سے اس کو مادی اور اخلاقی زندگی میں بہت کچھ منفعت حاصل ہوتی ہے)

Marfat.com

غور و فکر کرنے کی دعوت دی گئی ہے۔ اس کے علاوہ اس میں تاریخی حوادث اور امم سابقہ و حالیہ کے واقعات موجود ہیں۔ ایسی جامع کتاب کی جن قوموں نے اتباع کی ان کی دماغی قویٰ میں وسعت پیدا ہونا لازمی تھا۔

اسلامی فلسفے نے ایک ایسے زمانے میں جنم لیا جو فکر و علم غور و خوض سے معرّا تھا اور جب کہ زمانۂ قدیم و جدید کے درمیان ایک کش مکش جاری تھی۔ یونانیوں اور عربوں میں ایک نمایاں فرق یہ ہے کہ اہلِ یونان نے اپنی بت پرستی کے زمانے میں فلسفے کی تحصیل کی، لیکن مسیحیت کی اشاعت کے ساتھ ہی ان کے فلسفے کا زوال شروع ہوا اور حکماء مفقود ہونے لگے۔ اس کا سبب وہ اختلاف تھا جو اس جدید مذہب اور ان کے فلسفے میں پایا جاتا تھا۔ بہ خلاف اس کے اہل عرب اپنی جاہلیت اور بت پرستی کے دور میں فلسفے سے کوسوں دور تھے۔ حالانکہ زمانہ قدیم سے یونانی ان کے معاصر رہ چکے ہیں۔ قرآن پاک نے انہیں بت پرستی، جہالت اور فکری جمود کی تاریکیوں سے نکالا اور مطالعہ علوم اور بحث و نظر کا شوق دلاتے ہوئے ان کی نگاہوں کے سامنے فلسفے کا راستہ کھول دیا۔

صدر اسلام کی پہلی اور دوسری صدی کا ثلث حصہ فلسفیانہ ترقی کے اسباب مہیا کرنے میں گزرا یہاں تک کہ عباسیوں کا پہلا دور شروع ہوا اور ایک صدی تک جاری رہا (۱۳۲ھ تا ۲۳۲ھ)، اس عہد زرّیں میں اسلامی سلطنت تمدنی، معاشی اور سیاسی اعتبار سے انتہائی عروج کو پہنچ چکی تھی۔ اسی صدی میں اہم اسلامی علوم نے نشو و نما پائی۔ اس کے علاوہ دوسری زبانوں سے مختلف علوم عربی میں منتقل کئے گئے۔ اس زمانے میں بغداد کی وہی اہمیت تھی جو پیرس کی لوئیس چہارم کے عہد میں، خلفاء کے دربار میں ہر وقت علماء، اطبا، شعرا اور ادیبوں کا جمگھٹا رہتا تھا۔ اس وقت عالم اسلامی میں عباسیوں کو جو سیادت حاصل تھی اس کا اثر تقریباً تمام اقطاع عالم پر تھا۔ اس زمانے میں (یعنی ساتویں صدی مسیحی کے اواخر میں اور آٹھویں صدی عیسوی کے ابتدا میں) یورپ میں جہالت اور بربرّیت کا دور دورہ تھا حتیٰ کہ خود یورپ کے مورخین اس عصر کو اور اس سے قبل کے زمانے کو قرون مظلمہ (The Darkages) سے تعبیر کرتے ہیں۔

اسلام کا یہ دورِ بیداری صرف مسلمانوں تک محدود نہ تھا بلکہ تمام مشرق پر اثر انداز تھا گویا کہ اس نے کرۂ ارضی کے اس جز کے تمام ارکان کو ہلا رکھا تھا۔ ان کے صدیوں کے جمود کو توڑتے ہوئے ان میں ایک تازہ روح پھونک دی تھی۔ اہل فارس، ترک، تاتار، ہنود یہاں تک

Marfat.com

کہ اہل چین اور باشندگانِ جاپان بھی جاگ اُٹھے۔ اہل چین و جاپان نے اسی عہد عباسی یا اس کے کچھ دنوں بعد ادبی اصلاح کی جانب توجہ کی۔ حقیقت میں اسلامی حرکت ایک زلزلے کی حرکت کے مماثل تھی جس کے اثرات ایک معین مقام اور خاص دائرے تک ہوتے ہیں۔ چینی ادب کے مورخین نے نویں اور دسویں صدی عیسوی میں (جب کہ شاد ابن اسماء "تنغ" برسر حکومت تھا) اپنے اکابر شعراء کے کارناموں کا تذکرہ کیا ہے۔ اسی دور میں جاپانیوں نے اپنی زبان کو تہذیب دی اور اپنی اجتماعی ادبیات میں تنظیم پیدا کی۔ انہوں نے مختلف علوم وفنون میں اعلیٰ ذکاوت کے افراد پیدا کیے جن میں شعراء بھی ہیں اور ادیب بھی، مصورین بھی ہیں اور ڈرامہ نگار بھی۔

اسی طرح مشرق اقصیٰ اور ادنیٰ میں بھی ترقی کی رفتار تیز ہوگئی جس کا ظہور ابتداء ایک حصے میں ہوا اور پھر دوسرے حصے میں اسی کی صدائے بازگشت گونج اٹھی۔ نویں صدی میں مشرق اقصیٰ وادنیٰ جن امور کے مصداق تھے انیسویں صدی میں بعینہٖ انہی امور کا اظہار ہوا۔

عصر عباسی کی ایک نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ اس عہد میں خلفا اور امرا بھی علم وادب کی تحصیل میں مصروف نظر آتے ہیں۔ منصور، رشید، مامون اور ان کے اقربا اور وزراء کی علمی مصروفیات سے ادبی تاریخ اور ادب کی کتابیں بھری پڑی ہیں۔ ان کی زندگی کے یہ کارنامے رعایا کے لیے بھی علمی تشویش کا باعث ہوئے۔

اس دور کی ایک اہم خصوصیت یہ ہے کہ فکر انسانی تقلید کی قیود سے آزاد ہوگئی جس کی وجہ سے بدعتوں میں بہت کچھ اضافہ ہوا اور مختلف فرقے پیدا ہوتے گئے۔ تمام خلفاء میں مامون ہی نے سب سے زیادہ مذہبی امور میں مسامحت برتی۔ چنانچہ اس نے خلق قرآن کے سلسلے میں معتزلہ کی امداد کی۔ اس کے عہد میں مذہبی خیالات کی رو میں کوئی رکاوٹ نہ تھی۔ ہر شخص اپنے عقیدے اور مذہب میں مختار کل تھا۔ ابی جعد کے چھ بھائی تھے جن میں سے دو شیعہ، دو مرجیہ اور دو خارجی تھے اور ایک ہی مکان میں رہتے تھے۔

ان خلفاء کے زمرے میں جنہوں نے اجنبی یا داخلی علوم کو یونانی، فارسی، سریانی اور ہندی زبانوں میں سے عربی میں ترجمہ کروایا، ایک تو منصور ہے جس نے فلکیات اور طب کی جانب زیادہ توجہ کی، دوسرے ہارون رشید ہے جس کے زمانے میں ریاضیات میں کتاب "مجسطی" کا ترجمہ کیا گیا، اس کے بعد مامون ہے جس نے مختلف علوم بالخصوص فلسفے اور منطق کے ترجمے کا اہتمام کیا۔ اس دور میں جن کتابوں کا ترجمہ کیا گیا ان کی تعداد سینکڑوں تک پہنچ گئی ہے جن میں

Marfat.com

سے اکثر یونانی زبان سے منتقل کیے گئے ہیں۔ مثلاً:

۸۔ افلاطون کے فلسفے اور اخلاقیات میں۔
۱۹۔ ارسطو کی منطق اور فلسفے میں۔
۱۰۔ بقراط کی، طب میں۔
۴۸۔ جالینوس کی، طب میں۔
۲۔ ان میں اکثر اقلیدس، ارخمیدس، اور بطلیموس کی ریاضیات اور فلکیات میں۔
۲۰۔ تاریخ اور اخلاق میں، ان کا فارسی زبان سے ترجمہ کیا گیا۔
۳۰۔ ریاضیات، طب، فلکیات اور اخلاق میں، سنسکرت زبان سے ترجمہ کیا گیا۔
۲۰۔ فلاحت، زراعت، سحر اور طلسم میں، سریانی اور نبطی سے ترجمہ کیا گیا۔
۲۰۔ مختلف علوم، آداب اور فنون میں، لاطینی اور عبرانی سے ترجمہ کیا گیا۔

جن لوگوں نے اجنبی زبانوں سے عربی میں مختلف علوم کا ترجمہ کیا ہے ان میں سے مشہور افراد حسبِ ذیل ہیں۔

۱۔ آل بخت شیوع، یہ شخص جرجیوس بن بخت شیوع سریانی نسطوری کی اولاد سے تھا اور خلیفہ منصور کا طبیب تھا۔
۲۔ آل حنین یہ شخص حنین بن اسحاق العبادی شیخ المتر جمین کا فرزند حیرہ کے نصاریٰ سے تھا۔
۳۔ عیش الاعسم دمشقی حنین کا ہمشیر زادہ تھا۔
۴۔ قسطا بن لوقا بعلبکی، شام کے نصاریٰ سے تھا۔
۵۔ آل ماسرجویہ یہودی سریانی۔
۶۔ آل ثابت الہرانی صابئی۔
۷۔ ابو بشر متی بن یونس۔
۸۔ یحییٰ بن عدی۔
۹۔ اسطفان بن یاسیلی۔
۱۰۔ موسیٰ بن خالد۔

متذکرہ صدر افراد نے یونانی زبانوں سے عربی میں ترجمہ کیا ہے۔ ان کے علاوہ جن لوگوں نے فارسی سے ترجمہ کیا ہے ان کے اسماء حسب ذیل ہیں:

Marfat.com

۱۔ ابن المقفع

۲۔ آل نو بخت: ان میں مشہور نو بخت اور اس کا بیٹا فضل ہیں۔

۳۔ موسیٰ اور یوسف بن خالد۔

۴۔ علی بن زیاد التمیمی

۵۔ حسن بن سہل

۶۔ بلاذری احمد بن یحییٰ

۷۔ اسحٰق بن یزید

ذیل کے مترجمین نے سنسکرت سے ترجمہ کیا ہے۔

۱) منکہ الہندی ۲) ابن دہن الہندی

اور ابن وحشیہ نے نبطی زبان سے متعدد کتابوں کا ترجمہ کیا ہے جن میں کتاب ''الفلاحۃ البطیہ'' سب سے زیادہ اہمیت رکھتی ہے۔ یہ امر واضح ہے کہ مسلمانوں نے اپنے عہد زرّیں میں تمام علوم مرّوجہ، فلسفہ، طب، فلکیات، ریاضیات اور اخلاقیات کو عربی زبان میں منتقل کر دیا۔ یوں ہر قوم کا بہترین سرمایہ اپنے قبضے میں کر لیا۔ لیکن یونانیوں سے انہوں نے صرف فلسفہ حاصل کیا اور ان کی اخلاقیات اور فنون کو نظر انداز کر دیا۔ اس کے مختلف فنون ہیں جن کی ہم نے اپنی کتاب ''الشہاب الراصد'' (صفحہ ۱۶۰) میں کافی تشریح کر دی ہے اور اس کے بعد عرب، یونان اور روما کے باہمی تعلقات پر کے ضمن میں بھی ان پر نمایاں روشنی ڈالی ہے۔

ان تمام تالیفات کی مثال، جن کا عربی زبان میں ترجمہ کیا گیا محض تخم کی سی تھی۔ جن کے درخت نہایت بار آور ثابت ہوئے اور ان کے اثرات سے ان چودہ برسوں میں نہ صرف مسلمان بلکہ غیر اقوام بھی مستفید ہوتی رہی ہیں۔ عباسیوں کا پہلا دور تخم ریزی کا زمانہ تھا، اس کے بعد فصل کاٹنے اور جمع کرنے کا زمانہ شروع ہوا۔ ہمارا فرض ہے کہ جن قابل افراد نے اس دور کی علمی جدوجہد میں حصہ لیا ہے ان کی فضیلت کا اعتراف کریں اور بہ طیب خاطر اس امر کا اظہار کریں کہ جن لوگوں نے عباسیوں کے ابتدائی دور میں علوم اور فلسفے کے ترجمے میں زیادہ انہماک کا ثبوت دیا ہے ان میں سے اکثر غیر مسلم اہل کتاب علماء تھے۔ جب ترجمے کا کام مکمل ہو چکا تو مسلمانوں نے حقیقی کام کی جانب توجہ کی، ان کا پیش رو یعقوب ابن اسحٰق کندی ہے جن کے حالات سے ہم نے اِس مختصر کتاب کی ابتدا کی ہے۔ یہ فلسفی تیسری صدی ہجری میں گزرا ہے۔ یہ ایک عجیب اتفاق

Marfat.com

ہے کہ عباسیوں کا دوسرا دور پہلے کی طرح سو سال تک قائم رہا۔ جو تیسری صدی کے ثلث اول میں شروع ہو کر چوتھی صدی کے ثلث اوّل پر ختم ہوا۔ اس کے بعد تیسرے عباسی دور کی ابتدا ہوئی (۳۳۴ھ تا ۴۴۷ھ) اس میں ابن سینا، اخوان الصفا اور امام غزالی گزرے ہیں۔ چوتھے عباسی دور میں یہ تمام علوم ذخیرہ بلادِ اندلس میں منتقل ہو گئے اور یہ رسائل اخوان الصفا کے ظہور کے سو برس بعد کا زمانہ ہے، اس کا سہرا، ابوالحکم عمرو بن عبدالرحمٰن الکرمانی قرطبی کے سر ہے۔ جس نے اندلس سے تحصیل علم کے لیے مشرق کا رخ کیا اور واپسی میں رسائل اخوان الصفا کا ایک نسخہ اپنے ہمراہ لے گیا اس کے بعد اہل اندلس کو فلسفے سے شغف ہو گیا اور وہ اس کے مطالعے میں مصروف ہو گئے ان میں سے بعض علماء کو اس کی وجہ سے مصائب کا سامنا بھی کرنا پڑا جن کو ہم نے ابن رشد کے حالات میں تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔ انہیں بلادِ اندلس میں ابن باجہ، ابن طفیل، ابن رشد، ابن خلدون، ان کے علاوہ اور بہت سے فلاسفہ، حکماء، اطباء، علمائے ریاضیات، فلکیات، کیمیا نے جنم لیا جن کی شہرت سے تمام عالم گونج اُٹھا۔

سرزمین اندلس میں سلطنت اسلام کے زوال کے ساتھ ہی فلسفے کا بھی خاتمہ ہو گیا، اس کے بعد ممالک اسلامی میں اس کا کوئی سرپرست نہیں رہا۔ یہاں تک کہ جمال الدین حسینی افغانی جیسا فرد پیدا ہوا۔ جس نے گزشتہ صدی میں وفات پائی۔ اس موقع پر یہ امر خاص طور پر قابل توجہ ہے کہ اسلام میں فلسفے کا ظہور اور اس کا نشو و نما دین اسلام کی قوت و شوکت اور اس کی وسعت کے تابع رہا ہے۔ جوں جوں مذہبی عقائد میں ضعف ہوتا چلا گیا، عقلی مباحث میں بھی، جو ان عقائد پر متفرع ہیں کمزوری پیدا ہوتی گئی۔ اس طرح برخلاف دوسرے مذاہب کے اسلام نے، فلسفے کی ترقی اور اشاعت میں بہت مدد دی۔ استاد رینان نے اپنی بعض تالیفات میں اس امر پر بہت کچھ تعجب کا اظہار کیا ہے کہ یورپ میں جب تک مذہب کو قوت حاصل تھی فلسفے کو انحطاط ہوتا رہا اور اس وقت اس کو عروج حاصل ہوا جب کہ مذہبی عقائد ماند پڑ گئے۔

یورپ کے فلسفہ جدید کو سترھویں صدی میں فروغ حاصل ہوا۔ اس وقت جب کہ مسیحیت کی بندشیں ڈھیلی پڑ گئی تھیں اور وہ دردناک مظالم ناپید ہو گئے تھے جو ہر آزاد مفکر کے لیے آفت جان تھے اور جن کا ظہور اسپین میں ''محکمۂ احتساب'' کے ہاتھوں ہوا اور جن کا سامنا اٹلی میں گلیلیو اور اس کے ساتھیوں کو کرنا پڑا۔ اور جو سوالیسر البرو تستانیہ میں بھی شدت کے ساتھ ڈھائے گئے جہاں شہرہ آفاق کالون نے مثیل سرقیہ کو ایک طویل عرصے تک قید و اذیت کے بعد زندہ جلا

Marfat.com

دینے کا حکم دیا۔ کالون کے نزدیک اس کا جرم محض یہ تھا کہ اس نے انسان کے جسم میں ''دورانِ خون'' کا پتہ چلایا تھا۔ حالانکہ زمانہ بعد میں ہاروی نے اسی نظریے کو پیش کیا۔

کالون نے خیال کیا کہ یہ نظریہ مذہب کے خلاف ہے اور اسی وجہ سے اس محقق کے لیے ان تمام مظالم کو جائز قرار دیا گیا۔ دورِ حاضر کے افراد نے اپنے متشرع امام کالون کے اس جرم سے بیزاری کا محض اس طرح اظہار کیا کہ قریہ انماس میں جنیف کے دروازوں کے قریب اس عالم طبعی مثیل سرقیہ کا ایک مرمریں مجسمہ نصب کر دیا جس میں اس کو زنجیروں میں جکڑا ہوا پیش کیا گیا ہے۔ اس کے بوسیدہ لباس، نحیف و لاغر جسم اور چہرے سے رنج و یاس کے آثار نمایاں ہیں۔

فلسفہ زمانہ قدیم سے ارسطو ہی کی نظم و تربیت میں مقید تھا یعنی منطق، اخلاق، الٰہیات، ایک عرصے تک وہ اسی نہج پر قائم رہا تا آنکہ ڈیکارٹ عالمِ وجود میں آیا، اس نے فلسفہ جدید کی بنیاد رکھی اور شک کے ذریعے یقین تک پہنچنے کے طریقے کو پیش کیا اسی اصول کو ہیوم، کانٹ اور اسپائی نوزا نے وسعت دی۔

انیسویں صدی میں جرمن فلسفی شوپنہور نے فلسفے میں نئے افکار کا اضافہ کیا جو اس کے استاد اور دوست گوئٹے کی تعلیم کا نتیجہ تھے۔ اس سلسلہ تحقیقات کی انتہا فریڈرک نیٹشے پر ہوئی جس نے فلسفے پر عمیق نظر ڈالی اور فکر انسانی کے لیے نئے راستے کھول دیئے۔ فرانس میں برگسان نے (جو مذہب افتطار کا بانی ہے) اس کی اتباع کی۔ یورپ کے فلسفۂ جدید کی رفتار اسی حد پر رک گئی۔ اس کے بعد مادی مذاہب کے غلبے کی وجہ سے فلسفے کو سخت ٹھیس لگی۔ انسانی خواہشات نے اس کے تمام اعلیٰ قوتوں پر غلبہ حاصل کر لیا۔ سعادت کا خیال اس کے دماغ سے نکال پھینکا۔ فکرِ صحیح کے راستے اس کے لیے بند کر دیئے اور عقلِ سلیم کی نعمت سے اس کو محروم کر دیا۔

اس چودھویں صدی ہجری کے بیداری کے زمانے میں جو یورپ کے دورِ احیائے علوم کے مماثل ہے، اس امر کی شدید ضرورت ہے کہ ہم فلاسفۂ اسلام کے حالات اور ان کے اصول کی اشاعت کی جانب توجہ کریں تاکہ اس تحریک کے ذریعے ابن رشد کے زمانے سے اسلامی مفکرین پر جو جمود طاری ہے رفع ہو جائے۔

محمد لطفی جمعہ

بیت یحییٰ و زکریا

چہار شنبہ ۱۶/ ذیعقدہ ۱۳۴۵ھ

Marfat.com

کندی

وفات ۸۷۳ء(؟)

ابو یوسف یعقوب ابن اسحٰق کندی فلسفی، شاہان عرب کا پوت اور خاندان کندی کا نونہال تھا اور اس کا باپ اسحٰق ابن صباح تینوں خلفائے عباسیہ مہدی، ہادی اور رشید کے زمانے میں کوفہ کا امیر رہا۔ اس کی اجداد کا سلسلہ یعرب ابن قحطان تک پہنچتا ہے جن میں سے ایک اشعث بن قیس بھی ہیں، جو آنحضرت ﷺ کے صحابی تھے اور اپنے باپ کی طرح کندے کے بادشاہ تھے، دوسرے معدی کرب ہیں اور یہ بھی اپنے باپ کی طرح حضر موت میں حکمران تھے۔ ان کے علاوہ کندی کے بعض اکابر اجداد معشر، یمامہ اور بحرین کے فرماں روا بھی رہے ہیں۔ مورخین عرب نے کندی کی ولادت اور وفات کی تاریخ کا تعین یقین کے ساتھ نہیں کیا ہے۔ ان کی تمام کاوش سے صرف اس قدر واضح ہوتا ہے کہ اس کا زمانہ تیسری صدی کا ہے۔ البتہ مغرب کے دو علماء نے اس کے متعلق تحقیق کی ہے۔ چنانچہ علامہ فلوگل کے خیال کے مطابق کندی دسویں صدی عیسوی کے نصف اول میں گزارا ہے اور اس کا سنہ وفات ۸۶۱ء ہے اور علامہ ناجی ایطالی (جو روما میں فلسفے کے پروفیسر تھے اور اواخر انیسویں صدی میں وفات پائی اور جنہوں نے عربی فلسفے پر خاص طور پر توجہ کی ہے اور کندی کی کتابوں کو لاطینی زبان میں شائع کیا ہے) فرماتے ہیں کہ کندی کی وفات ۲۵۸ھ بمطابق ۸۷۳ء میں ہوئی ہے اور یہ ایک ثابت شدہ امر ہے کہ ۱۹۸ھ میں وہ سن شعور کو پہنچ چکا تھا اس لحاظ سے وفات کے وقت اس کی عمر تقریباً ستر برس کی ہونی چاہیے۔

سلیمان ابن حسان (یعنی ابن جلجل اندلسی) کہتا ہے کہ کندی بصرے کا باشندہ تھا۔ جہاں اس کی زمینیں تھیں، اس کے بعد وہ بغداد گیا اور بصرے میں تعلیم حاصل کرنے کے بعد وہاں کے مدرسوں میں درسیات کی تکمیل کی۔ وہ طب، فلسفہ، علم حساب، منطق، موسیقی، ہندسہ، طبائع، اعداد اور نجوم کا عالم تھا اور کہا جاتا ہے کہ فارس اور یونان کے علوم اور ہندی فلسفے سے بھی واقف تھا

Marfat.com

اور اس زمانے کی غیر زبانوں یعنی سریانی اور یونانی سے ایک میں اس کو کافی مہارت حاصل تھی۔ اسی وجہ سے مامون نے اس کو اور حکماء کی طرح ارسطو اور دیگر فلاسفہ کی تالیفات کے ترجمے کے لیے مقرر کیا تھا۔

سلیمان ابن حسّان کا بیان ہے کہ مسلمانوں میں کندی کے سوائے کوئی فلسفی نہ تھا۔ اس کی مراد شاید یہ ہوگی کہ یہ فلاسفۂ اسلام میں سب سے پہلا فلسفی تھا۔

کندی نے اپنی تالیفات میں بالکل ارسطو کا انداز اختیار کیا ہے، اکثر فلسفے کی کتابوں کی شرح لکھی ہے۔ مشکل مقامات کی توضیح و تلخیص کی ہے، پیچیدہ گتھیوں کو سلجھایا ہے جس سے اس کے ترجمے کی اعلیٰ استعداد کا پتا چلتا ہے۔ ابو معشر نے ''مذاکرات'' میں جو اہل مصر کے پاس نجوم کی مشہور کتاب ہے، لکھا ہے ''اسلام کے چار ممتاز مترجمین ہیں جن میں سے ایک یعقوب ابن اسحٰق کندی ہے۔''

کندی کے بعض معاصرین نے حسد یا اور کسی وجہ سے اس کتابوں پر نکتہ چینی کی ہے، ان میں سے قاضی ابوالقاسم صاعد بن القرطبی بھی ہے۔ وہ طبقات الامم میں کندی کی منطق کی کتابوں پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ: ''کندی'' نے جو اصول بیان کئے ہیں وہ بالکل سطحی اور عامیانہ ہیں جو علوم میں بہت کم مفید ہو سکتے ہیں کیونکہ وہ صنعت تحلیل سے عاری ہیں اور نتیجے کے صدق و کذب کی پہچان کے لیے اس کے بغیر کوئی چارہ نہیں۔ صنعت ترکیب جس کو یعقوب نے اپنی کتابوں میں بیان کیا ہے اسی وقت مفید ہو سکتی ہے کہ جب کہ مقدمات پہلے ہی سے موجود ہوں اور مقدمات کا حصول صنعت تحلیل کے بغیر ممکن نہیں۔ معلوم نہیں کہ یعقوب نے کن وجوہ کی بناء پر اس صنعت جلیلہ سے اعراض کیا یا تو اس کی اہمیت کا اندازہ ہی اس کو نہ تھا یا عمداً اس کے اظہار میں اس نے بخل کیا، جو بھی سبب قرار دیا جائے اس کی کتابیں بہر طور اس نقص سے معرا نہیں۔ قطع نظر اس کے اور مختلف علوم پر اس نے جو رسائل لکھے ہیں ان میں اکثر ایسے فاسد خیالات اور اصول پائے جاتے ہیں جو حقیقت سے بعید ہیں۔''

لیکن کندی پر جو حملے کیے گئے ہیں وہ صرف قرطبی تک محدود ہیں۔ ورنہ علمائے فرنگ تو اس کی تعریف میں رطب اللسان ہیں۔ غلیوم کردانی اطالوی نے (جس کا سنہ وفات ۱۵۷۶ء ہے)

Marfat.com

کندی کا شمار ان بارہ نامور افراد میں کیا ہے جو علم و ذکاوت کے لحاظ سے صف اوّل میں نظر آتے ہیں اور ابتدائے آفرینش سے لے کر سولہویں صدی تک دنیا ان کی مثال پیش نہ کر سکی۔ اسی طرح روجر بیکن (جو تیرھویں صدی عیسوی میں انگلستان کا قسیس تھا اور قرونِ وسطیٰ کے مشاہیر سے تھا) کہتا ہے، کندی اور حسن ابن الہیثم علم مریٔات میں شہرت کے لحاظ سے بطلیموس کے ساتھ طبقہ اوّل میں سمجھے جاتے ہیں۔ جِراروی کریمونا (Gerard OfCremona) نے اس فن پر کندی کے بعض رسائل کا حوالہ بھی دیا ہے۔

کندی کی اکثر و بیشتر تالیفات فلسفے میں ہیں اور ارسطو کے فلسفے کا شارح ہونے کی حیثیت سے عربوں میں کندی ہی کو شرفِ تقدم حاصل ہے۔ اس کی یہ شرحیں ان کتابوں میں جو ہم کو دستیاب ہوئی ہیں۔ نادرالوقوع ہیں منجملہ اس کی تالیفات کے ایک کتاب ''فی قصد ارسطا طالیس فی العقلات'' ہے اور دوسری ارسطو کی تصنیفات کی ترتیب پر ہے۔ ابی اصیبعہ نے ''طبقات اطباء'' میں اس کے ایک رسالے کا ذکر کیا ہے جس میں اُس نے ارسطو کی کتابوں کی تعداد ان کی ترتیب اور ان کے اغراض اور ان چیزوں سے بحث کی ہے جو فلسفے کے حصول کے لیے ضروری ہیں۔ اور ایک بڑا رسالہ ''مقیاس علمی'' پر بھی ہے۔ ارسطو کی ایک کتاب ''اثلوجیا قول علی الربوبیۃ) ہے جس کی فارفوریمین صوری نے تفسیر لکھی ہے اور عبدالمسیح ابن عبداللہ ناعمہ الحمصی نے عربی میں اس کا ترجمہ کیا ہے، کندی نے اس کتاب کی اصلاح کر کے اس کو احمد بن المعتصم کی خدمت میں پیش کیا تھا (اس کی طباعت ۱۸۸۲ء میں برلن میں ہوئی۔)

جیسا کہ ہم نے اس سے قبل ذکر کیا ہے ارسطو کے شارحین میں کندی سب کا پیش رو ہے۔ لیکن ابن سینا جو کندی کے بعد گزرا ہے اس سے گوئے سبقت لے گیا ہے۔ ابن جلجل کہتا ہے کہ فلاسفۂ اسلام میں کسی نے کندی کی طرح ارسطو کا کامل طور پر تتبع نہیں کیا (یہ فارابی کی وفات کے بعد کا قول ہے)۔

کندی کی تالیفات مختلف علوم مثلاً فلسفہ، علم، سیاسیات، اخلاق، ارثماطیقی، علم کرویات، موسیقی، فلکیات، جغرافیہ، ہندسہ، نظام الکون، نجوم، طب، نفسیات، العادیات پر مشتمل ہیں اور ایک ضخیم رسالہ اس نے علم مساکن پر بھی لکھا ہے۔ علاوہ ازیں ربع مسکون، علم معدنیات اور

Marfat.com

جواہرات کے اقسام پر بھی اس نے رسائل لکھے ہیں۔ایک رسالے میں اس نے جواہرات اور ان کے معاون کی خصوصیات ان کے حسن و قبح اور قیمتوں سے بحث کی ہے۔ایک اور رسالے میں اس نے جواہرات اور ان کے معادن کی خصوصیات ان کے حسن و قبح اور قیمتوں سے بحث کی ہے۔ ایک اور رسالے میں اس نے آبگینے کی تشریح کی ہے،ایک دوسرے رسالے میں لوہے،تلوار اور نیام کے اقسام اور ان کے مقامات کو صراحت کے ساتھ بیان کیا ہے۔کیمیائے عطر پر بھی اس نے متعدد رسالے لکھے ہیں۔ایک رسالہ عطر اور اس کے اقسام سے متعلق ہے۔دوسرے میں عطر کی ترکیب و تحلیل سے بحث کرتا ہے۔ایک اور رسالے میں کیمیا گروں کے مکر و فریب پر روشنی ڈالتا ہے۔طبیعات میں بھی اس نے ایک رسالہ لکھا ہے۔علاوہ ان کے ایک رسالہ میں اجرام غائصہ (ڈوبنے والے اجسام) اور دوسرے میں اجرام بالطہ (گرنے والے اجسام) کی تصریح کی ہے اور ایک رسالہ میں آتشی آئینوں کے عمل سے بحث کی ہے۔کندی کی اکثر قلمی کتابیں یورپ کے کتب خانوں میں جن کا ذکر علامہ بروکلمان نے اپنی فہرست میں کیا ہے موجود ہیں۔

کندی کی ان تمام کتابوں کے مطالعے سے واضح ہوتا ہے کہ اس کی تالیفات عقلیات ہی تک محدود تھیں۔علامہ سنتلانا جو 1911ء میں جامع مصر میں تاریخ فلسفہ کے پروفیسر تھے،فرماتے ہیں۔''بینوناجی نے (جس کا ذکر گزر چکا ہے) 1897ء میں کندی کے پانچ فلسفیانہ رسائل شائع کیے ہیں۔سب سے پہلے رسالے میں ماہیت عقل سے بحث کی گئی ہے جس کا ترجمہ لاطینی زبان میں شائع ہوا ہے۔''

کندی نے اپنی تالیفات میں دینی مسائل سے بہت کم بحث کی ہے، البتہ واجب الوجود کے متعلق ایک خاص عقیدے کی بناء پر جو اس کے رسالۂ توحید سے ماخوذ ہے اور جو اس کی شہرت کا باعث ہوا اس کو بعض تشدد پسند ہمعصروں کی مخالفت سے دوچار ہونا پڑا۔عبداللطیف بغدادی نے (جو اطبائے عرب سے تھے اور کتاب ''اخبار مصر'' کے مؤلف تھے اور جن کا شمار بارہویں صدی کے متعصب فقہا میں تھا) واجب الوجود کی حقیقت اور اس کی خصوصیات پر ایک رسالہ لکھا ہے۔جس کی اصل غایت کندی کے ان خیالات کی تردید ہے جن کا اظہار اس نے رسالۂ توحید میں کیا تھا۔دائرہ معارف برطانیہ میں کندی کا مقالہ نگار لکھتا ہے:''کندی اسلام کے سب

Marfat.com

سے پہلے حملہ آوروں میں سے ہے اور اسی نے بدعت کی ابتداء کی'' درحقیقت کندی پر ان تمام الزامات کے عائد کرنے میں بہت کچھ مبالغے سے کام لیا گیا ہے۔ کیونکہ اس سے قبل اکثر معتزلہ جیسے واصل بن عطاء جو دوسری صدی ہجری کے اوائل میں گزرا ہے اور عمرو بن عبید اور ابن الہیثم کا شاگرد نظام اور نظام کا شاگرد جاحظ یہ سب اسی قسم کے عقائد رکھتے تھے، قطع نظر اس کے کندی کے جس عقیدے پر مخالفین نے گرفت کی ہے وہ واجب الوجود کی وحدت اور اس کی ذات علیا کی بساطت کے متعلق ہے اور بعینہٖ ارسطو کا بھی یہی قول ہے۔ اس عقیدے کے حامی واجب الوجود کی کسی صفت مطلقہ کے قائل نہیں کیونکہ صفات مطلقہ ممیّز عن الذات ہوتی ہیں۔ حقیقت میں ارسطو صفات کا منکر تھا۔ ذات وصفات کو شے واحد سمجھتا تھا اور بساط واجب الوجود سے اس کی یہی مراد ہے۔

اصل مسئلے کی رُو سے معتزلہ اور اہلِ سنت بالکلیہ متفق ہیں۔ معتزلہ کہتے ہیں کہ خدائے تعالیٰ علیم بذاتہ ہے اور قادر بذاتہ ہے۔ ''یعنی وہ جانتا ہے، قدرت رکھتا ہے لیکن اس علم وقدرت کے لیے اس کو کسی صفت کی احتیاج نہیں بخلاف اس کے صفاتیہ گروہ یعنی جمہور مسلمین کہتے ہیں کہ ''خدائے تعالیٰ علیم اور قادر، صفاتِ علم وقدرت کے ذریعے ہے جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہیں۔'' یہ تمام صفات ذات سے متصل نہیں ہوسکتیں ورنہ بصورت انفصال (جیسا کہ معتزلہ اعتراض کرتے ہیں) شرک لازم آتا ہے۔ معتزلہ کے اس عقیدے کی بنیاد اسی اصول پر ہے جس کا اوپر بیان ہوا ہے کہ اگر ہم صفات کے قائل ہوجائیں تو تیرہ قدیم ہستیوں کو ماننا پڑتا ہے۔ (سات ایجابی (ثبوتی) پانچ سلبی صفات اور ایک نفسی) بہرحال معتزلہ خدا کے قادر ہونے کے منکر نہیں اس لحاظ سے ان میں اور اہلسنّت میں جیسا کہ ہم نے اوپر کہا، اصولی حیثیت سے کوئی اختلاف نہیں ہوسکتا۔

کندی کا اس کے معاصرین میں سب سے پہلا دشمن ابومعشر ہے۔ ابن الندیم بغدادی (جو ابن ابی یعقوب کے نام سے مشہور ہے) کتاب فہرست میں بیان کرتا ہے کہ ''ابومعشر جعفر بن بلخی اہل حدیث سے تھا۔ اس کا مکان بغداد میں باب خراسان کے جانب غرب واقع تھا۔ کندی سے اس کو سخت عداوت تھی، چنانچہ عامۃ الناس کو وہ کندی کے خلاف اُبھارتا اور علوم فلسفہ

Marfat.com

سیکھنے کی وجہ سے اُس پر طعن و تشنیع کیا کرتا تھا۔ جب کندی نے دیکھا تو اس نے ایک ایسی تدبیر سوچی جس کے ذریعے وہ اس کے شر سے محفوظ رہے اور خود ابو معشر کو اس سے نقصان کے بجائے فائدہ ہی پہنچا۔ اس نے آہستہ آہستہ علم ہندسہ اور حساب کے مسائل اس حسن و خوبی کے ساتھ سمجھائے کہ ابو معشر ان کی تحصیل میں بالکلیہ منہمک ہو گیا۔ لیکن کچھ عرصے کے بعد اس نے ان علوم کو مناسب طبع نہ ہونے کی وجہ سے ترک کر کے علم نجوم کی جانب توجہ کی، اس وقت اس کی عمر تقریباً ستر برس تھی اس طرح کندی کا ایک سخت ترین دشمن اس کے زمرۂ تلامذہ میں داخل ہو گیا۔

ابو جعفر بن یوسف نے اپنی کتاب ''حسن العصیٰ'' میں ابی کامل شجاع ابن الحاسب سے روایت کی ہے کہ ''متوکل کے زمانۂ خلافت میں محمد اور احمد دو شریر النفس بھائی تھے، جو موسیٰ ابن شاکر کے بیٹے تھے۔ یہ دونوں ازلی بد بخت تھے۔ ہر اس شخص کے خلاف مکر و فریب پر آمادہ ہو جاتے تھے جو علم یا معرفت میں کچھ شہرت حاصل کر لیتا۔ جب کندی کے علم و فضل کا چرچا ہوا تو یہ دونوں آپے سے باہر ہو گئے اور متوکل کے پاس اس کی شکایت کی ٹھانی۔ خلیفہ کے ایوان خلافت میں کندی کا ایک دوست سند ابن علی رہا کرتا تھا۔ انہوں نے اس کو متوکل کے پاس سے علیحدہ کر کے مدینۃ السلام پہنچا دیا اور جب میدان صاف ہو گیا تو کندی کا تعاقب کر کے اس کو گرفتار کر لیا اور متوکل نے اس کو سخت زدو کوب کیا۔ اس کے بعد ان دونوں نے اس کے مکان کا رخ کیا اور اس کی تمام کتابوں پر قبضہ کر کے ایک خاص مقام میں ان کو محفوظ کر دیا جو ''کندیہ'' کے نام سے موسوم ہوا۔

لیکن ایک عجیب واقعے کی بناء پر یہ کتابیں اس کو واپس مل گئیں۔ ان دونوں بد بخت بھائیوں کو متوکل کے ہاں بہت رسوخ تھا۔ یہ اس کے تمام کاروبار میں دخیل تھے اور اس کے پاس کسی اہل علم کی رسائی نہیں ہونے دیتے تھے اور بے دریغ اُس کی دولت لٹا رہے تھے لیکن نہر جعفری کی کھدائی کے زمانے میں یہ راز طشت از بام ہو گیا۔ انہوں نے اس کھدائی کے کام کو ایک ایسے مہندس کے ذمہ کیا تھا جس کو فنی معلومات تو حاصل تھیں لیکن عملی قابلیت مفقود تھی۔ چنانچہ اس نے نہر کے دہانے کے پاس غلطی کی اور متوکل کا سارا روپیہ تلف کر دیا۔ اس پر متوکل بہت مشتعل ہوا اور قسم کھائی کہ اگر یہ غلطی اصلیت پر مبنی ہو تو ان دونوں کو اس نہر کے کنارے سولی پر چڑھا دوں گا۔

Marfat.com

دونوں بھائیوں نے جونہی یہ خبر سنی۔ سند ابن علی کے ہاں دوڑے گئے اور سفارش کے طالب ہوئے حالانکہ وہ اب تک خلیفہ کے ہاں اس کی بدگوئی کیا کرتے تھے۔ سند نے عالمانہ انداز میں کہا مجھ میں اور کندی میں جو کچھ عداوت اور کشیدگی ہے تم سے پوشیدہ نہیں لیکن حق وہ اولین شے ہے جس کی میں اتباع کرتا ہوں، بخدا میں خلیفہ کے پاس تمہاری سفارش نہیں کر سکتا۔ جب تک تم کندی کی کتابیں نہ واپس کر دو۔ یہ سنتے ہی محمد بن موسیٰ نے فوراً کندی کی تمام کتابیں اس کو واپس کر کے وصولیابی کے متعلق اس کی ایک تحریر سند کو لا کر دے دی اس وقت سند نے متوکل سے کہا کہ ان دونوں نے کوئی غلطی نہیں کی لیکن اس غلطی کے انکشاف سے دو ماہ قبل ہی متوکل نے وفات پائی۔

اکثر اوقات فلاسفہ کے سوانح نگار عام حکمت کے متعلق بعض ایسے اقوال روایت کرتے ہیں جن کو وہ اپنے خیالات کی تائید میں استدلال کے طور پر پیش کیا کرتے ہیں یا تو یہ اقوال محض ادیبوں میں رائج ہو گئے ہیں جو محض ان کی پُرگوئی کا نتیجہ ہیں یا راویوں کو ان کے متعلق کچھ غلط فہمی ہو گئی ہے۔ میں نے سقراط کے بعض اقوال پڑھے ہیں۔ بعینہٖ یہی اقوال لقمان۔ کنفیوشیس اور دوسرے حکماء سے منسوب ہیں۔ کندی سے جو اقوال مروی ہیں ان کی دو قسمیں کی گئی ہیں۔ نثر، نظم، نثر تین حصوں میں منقسم ہے۔ ایک میں طبیب کو نصیحت کی گئی ہے۔ دوسرے میں تواضع کی ترغیب ہے۔ تیسرے میں اقربا سے اجتناب کرنے کی ہدایت ہے یہاں میں اس کے سات شعر نقل کرتا ہوں جن کو عسکری نے کتاب حکم امثال میں بیان کیا ہے:

اناف الذنابی علی الاروس	فغمض جفونک اونکس [1]
وضائل سوارک واقب یدیک	وفی عقر تبیک فاستجلس [2]
وعند علیک فابغ العلو	وبالوحدۃ الیوم فاستانس [3]
فان الغنی فی قلوب الرجال	وان التعزز بالانفس [4]

[1] آج کل مغلوں کو عروج ہو رہا ہے۔ پس تو آنکھ بند کر لے یا نیچی کر لے۔
[2] اور اپنے جسم کو لاغر بنا لے اور ہاتھوں کو روک لے اور خانہ نشین ہو جا۔
[3] اور اپنے پروردگار سے بلند مرتبہ کا طالب ہو اور وحدت سے مانوس ہو جا۔
[4] اصلی استغنا استغنائے قلب ہے اور حقیقی بزرگی نفس کی بزرگی ہے۔

Marfat.com

وکائن تری من اخی عُرةِ ¹ غنی و ذی ثروة مفلس
ومن قایو شخص میّت ² علی انه بعد لم یرمس
فان تطعم النفس ماتشھتی تقیک جمیع الذی تحتی

میرے نزدیک کندی کے ان ابیات سے اس کے طبعی حزن وملال کا پتہ چلتا ہے جو اس قدیم عرب فلسفی کو شوپنہار سے قریب تر کر دیتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ حالتِ حزن حکماء کی امتیازی خصوصیت ہے جیسا کہ زیلر نے اپنی کتاب تاریخ فلسفہ یونان میں لکھا ہے کہ یہ ''امم مفکرہ کا امتیازی وصف ہے۔''

کندی کی وصیتیں حسب ذیل ہیں:

طبیب کو چاہیے کہ وہ خدا تعالیٰ سے ڈرتا رہے اور مریض کی جان کو خطرے میں نہ ڈالے کیوں کہ اس کا کوئی بدل ممکن نہیں۔ ''جس طرح تم یہ کہنا پسند کرتے ہو کہ خدائے تعالیٰ مریض کی صحت وعافیت کا سبب ہے اسی طرح سمجھ لو کہ اس کی موت کا بھی وہی سبب ہے۔''

کندی اپنے زمانے کا طبیب تھا۔ اس کی نصیحتیں ہر زمانے کے لحاظ سے سودمند ہیں۔

ابن بختویہ نے کندی کی کتاب ''مقدمات'' سے اس کا یہ قول نقل کیا ہے:

''عاقل ہمیشہ اپنی علمیت کو محدود سمجھتا ہے۔ اس لیے تواضع اختیار کرتا ہے اور جاہل خود کو تمام علوم کو مخزن جانتا ہے اس وجہ سے لوگ اس سے نفرت کرتے ہیں۔''

کندی نے اپنے بیٹے کو نصیحت کی:۔

ا۔ ''یا بنی الاب رب. ولاخ فخٌ. والعم غم. والخال وبال والولد لمد والاقارب عقارب.''

ترجمہ: اے فرزند باپ کو اپنا رب۔ بھائی کو دام بلا۔ چچا کو پیام غم۔ ماموں کو وبال جان۔ اولاد

¹ اکثر لوگ جو بادی النظر میں مفلس نظر آتے ہیں (نفس کے اعتبار سے غنی ہیں اور اکثر ایسے لوگ جو بظاہر دولت مند ہیں دل کے لحاظ سے مفلس ہیں)

² بہت سے ایسے انسان ہے جو دیکھنے کو تو زندہ اور قائم ہیں لیکن حقیقت میں ان کا جسم مردہ ہے البتہ اب تک دفن نہیں کیا گیا۔

Marfat.com

کو باعث رنج ومحن اور رشتہ داروں کو سانپ بچھو سمجھو۔

۲۔ "قول لا یصرف البلا، وقول نعم، یزیل النعم، وسماع الغنا برسام حاولان الانسان یسمع فیطرب وینفق، فیسرف، فیفتقر، فیغم فیعتل، فیموت۔"

ترجمہ: قول لا، یعنی "نہیں" بلاؤں کو پھیر دیتا ہے اور قول نعم، یعنی "ہاں" نعمتوں کو زائل کر دیتا ہے۔ گانا سننا گویا سرسام کی بیماری ہے کیونکہ انسان اس کی وجہ سے آپے سے باہر ہو جاتا ہے اور بے دریغ پیسہ صرف کرتا ہے اور چند روز میں مفلس اور قلاش ہو کر انتہائی رنج ومصیبت میں جان دیتا ہے۔

۳۔ "الدینار محموم، فان صرفته مات، الدرهم محبوس فان اخرجة فر، والناس سخرة فخد شیهم واحفظ شیک ولا تقبل من قال الیمین الفاجرة فافها تدع الدیار بلاقع۔"

ترجمہ: دینار کو بخار ہے اگر تو اس کو الٹ پلٹ کرے تو مر جاتا ہے۔ درہم مقید ہے۔ اگر تو اس کو باہر نکالے تو بھاگ جاتا ہے۔ عوام الناس مسخرے ہیں (ان کی ہر بات پر عمل نہیں کرنا چاہیے) تو ان سے کچھ اچھی باتیں سیکھ لے لیکن اس کے ساتھ اپنی خوبیوں کو ہاتھ سے جانے نہ دے اور جھوٹی قسموں کو قبول نہ کر کیونکہ وہ شہروں کو ویران کر دیتی ہیں۔

کندی کے مزید حالات کی توضیح

کسی زبان کا ادب بلحاظ وسعت و جامعیت، قدامت گہرائی، شیرینی، اور کثرتِ منفعت کے عربی ادب کے ہم پلہ نہیں ہوسکتا۔ تاہم یہ اپنے شیدائیوں کی بدمذاقی کی وجہ سے اپنی افادی حیثیت میں بہت محدود ہے۔ اس تناقض سے مطالعہ کنندہ کو حیرت ہوتی ہے لیکن اس کی یہ حیرت فوراً زائل ہو جاتی ہے، جب اس کو اس امر کا علم ہوتا ہے کہ عربی زبان کا مؤلف ہو یا مصنف اس کو اپنے موضوع کے متعلق معلومات کی تلاش میں مدتوں سعی کرنی پڑتی ہے اور اس سے متعلق ایک دو سطر تک پہنچنے سے قبل کئی سو غیر متعلق صفحوں کی ورق گردانی کرنی ہوتی ہے۔ خدائے تعالیٰ نے عربی زبان کے ادیبوں کو اس قدرت وسعت، معلومات، جامعیت اور طوالت و پُر گوئی کا

Marfat.com

اشتیاق عطا فرمایا ہے کہ بعض قارئین قبل اس کے کہ اپنے اصل موضوع (جس کے درس یا کتابت کے لیے انہوں نے خود کو وقف کیا ہے) تک پہنچیں، صرف مؤلف کے حالات کے مطالعے ہی میں عمر گزار دیتے ہیں۔ چند ہی ادیب ایسے ہیں جن کی عقل اور ارادے نے صحیح راستہ اختیار کیا ہو اور جنہوں نے پُر گوئی کے غلبۂ اشتیاق کے وقت نفس کی بے لگامی کی روک تھام کی ہو جیسے جاحظ، لیکن جاحظ کے مانند افراد معدودے ہیں۔ دوسرے مصنفین نے تو تاریخ کی کتابوں کو مختلف علوم مثلاً فنون، ادب، نباتیات، حیوانیات، طب نجوم وغیرہ کا مخزن بنا دیا ہے بلکہ نحو، صرف اور بیان کے لیے بھی علیحدہ فصلیں قائم کی ہیں۔

ایک اور عجیب بات یہ ہے کہ وہ مصنفین جنہوں نے فلاسفہ اور دیگر اکابر کی سوانح نگاری کو اپنا مقصد حیات قرار دیا ہے ان کے اطوار، اخلاق، امور معاش اور دیگر حالات سے مطلقاً بحث نہیں کی ہے جیسا کہ اہل یونان اور اس زمانے کے مغربی سوانح نگاروں کا قاعدہ ہے۔ بعض تو صرف تالیفات اور سنہ وفات اور سنہ پیدائش کی صراحت پر اکتفا کرتے ہیں اور یہ باتیں بھی سوائے چند خاص صورتوں کے اکثر پایۂ تحقیق سے گری ہوئی ہوتی ہیں۔ اس سے زیادہ کیا عجیب بات ہوگی کہ متنبّی کے سوانح نگاروں نے صرف اس بیان پر اکتفا کیا ہے کہ متنبّی نے سیف الدولہ کی مدح سرائی میں کافور کی ہجو کی، اور ایک ویران مقام میں قتل کر دیا گیا۔ سوائے ایک مختصر رسالے کے جو عکبری کی شرح دیوان متنبّی کے حاشیے پر طبع ہوا ہے، اس کی کوئی اور خاص سیرت نہیں پائی جاتی حالانکہ یہ ایک ضخیم شرح ہے جو دو جلدوں پر مشتمل ہے۔

جس میں ہر شعر کی تفسیر سے قبل اس کے اعراب تخلیل، صرف ونحو اور الفاظ غریبہ سے بحث کی گئی ہے۔

اسی طرح مورخین نے ابن تیمیہ کے متعلق صرف اس قدر لکھا[1] ہے کہ "ہریس کھانے سے اس کی موت واقع ہوئی" حالانکہ ابن تیمیہ تمام ائمہ مجتہدین اور مصلحین پر تفوق رکھتا ہے۔ اس کا وہی مرتبہ تھا جو مارٹن لُوتھر اور کالون کا تھا۔

---

[1] معلوم ہوتا ہے کہ مصنف نے یہاں مبالغے سے کام لیا ہے۔ کیونکہ ابن تیمیہ کی مستند سوانح عمریاں موجود ہیں۔ (م)

Marfat.com

تصریحات بالا کے بعد یہ امر محتاج توضیح نہیں کہ ایک صفحہ صحیح عربی لکھنے کے لیے کن گونا گوں دشواریوں سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔ مجھ کو علامہ سنتلانا (جو جامعہ مصر میں ۱۹۱۱ء میں تاریخ مذاہب فلسفہ کے پروفیسر تھے) کا ریمارک بہت پسند آتا ہے جو انہوں نے فلاسفۂ اسلام کے سوانح حیات پر بحث کرتے ہوئے کہا ہے کہ:

''عربی میں کئی صفحوں کی کتاب پڑھ لینا بہت آسان ہے لیکن ایک سطر لکھنا بہت مشکل ہے۔''اور پروفیسر لابیر (جو جامعہ لیون میں قانون کے پروفیسر ہیں) نے مجھ سے بیان کیا ہے کہ علامہ گولڈزیہر نے (جو کہ نمسودی مشرقی علماء سے تھے) اپنی کتاب ''سنت محمدیہ ﷺ'' کی تالیف میں دس سال سے زیادہ صرف کر دیئے اور اس کی وجہ مواد کا انتشار اور وہ دقتیں ہیں جو خبروں، روایتوں اور سندوں کو جمع کرنے میں اُسے پیش آئیں۔

(۲)

کندی کے اخلاقی اور باطنی حالات کا کوئی ایسا خاکہ نہیں پیش کیا جا سکتا جو بالکلیہ حقیقت کے مطابق ہو۔ کیونکہ اس نے کوئی ایسی کتاب یا رسالہ نہیں چھوڑا جس سے اس کے حالات معلوم ہو سکیں۔ مورخین نے بھی جس قدر اس کے متعلق لکھا ہے بالکل سطحی ہے، تاہم ایک دقیق النظر مُفتِش کو اس کی بعض تالیفات اور اقوال اور اس کے زمانے پر غور وخوض کرنے سے بہت کچھ حالات سے (جو تقریباً حقیقت پر مبنی ہیں) واقفیت ہو سکتی ہے۔

یہ بات تو صحیح ہے کہ کندی نے طویل عمر پائی، وہ نویں صدی عیسوی میں گزرا ہے اور یہ تیسری صدی ہجری کے مطابق ہے اور اس تحقیق کا سہرا دو مغربی علما فلوجل اور ناجی کے سر ہے۔ بخلاف اس کے مشرقی مصنفین نے جن کا پیشرو مسعودی ہے کندی کی وفات کے متعلق جو کچھ لکھا ہے اس کو تحقیق سے کوئی سروکار نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کندی نے متوکل کے محل سے بہت فاصلے پر وفات پائی اور اس عزلت نے اس کو ایک ایسی گمنامی کی حالت میں پہنچا دیا جو مشرقی دورِ اشتراکیت میں جملہ مشاہیر کے شاملِ حال رہی ہے اور جس میں صرف انہیں افراد کو عروج ہوا ہے جن کا بالواسطہ یا بلاواسطہ شاہانِ وقت سے تعلق تھا۔

Marfat.com

ان دونوں مغربی علماء کے اقوال سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ کندی نے ستر برس کی عمر پائی جس سے پتہ چلتا ہے کہ وہ اپنی روزمرہ زندگی میں کافی احتیاط کوملحوظ رکھتا تھااوراس کے قوائے جسمانی بھی ٹھیک تھے۔

کندی کے حالات سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی نشوونما خلفائے عباسیہ کی نظروں کے سامنے ہوئی اوراس کا باپ تین خلفا کے زمانے میں کوفے کا امیر رہا۔ جب کندی سنِ شعور کو پہنچا تو خلفائے عباسیہ کے محل میں داخل ہوا اور اپنے باپ کے طرح تینوں خلفاء مامون، معتصم، متوکل کے سایۂ عاطفت میں زندگی بسر کی، خصوصاً مامون جوان تینوں میں افضل تھا، اس کی مصاحبت میں کندی بہت خوش وخرم رہا اور دوسرے علماء کی طرح اس کی بحثوں سے فیضیاب ہوتا رہا اور مامون تمام عباسی خلفا میں کم متعصب اور حکما کے حق میں بہت ہی فراخ دل اور فیاض تھا۔

کندی کو دیگر علماء کی طرح یونانی اور سریانی زبانوں سے عربی میں مختلف علوم کے ترجمے کے کام کے لیے مقرر کیا گیا تھا۔ اس کے علاوہ وہ خلفاء کی خدمت میں بحیثیت طبیب کام کیا کرتا تھا اور ان کوتوقیعات فلک کی بھی تعلیم دیتا تھا۔ البتہ وہ نجوم سے احتراز کرتا تھا۔ کیونکہ اس فن سے اس کوتنفر سا تھا اور عوام بھی اس سے گریز کرتے تھے۔ ابومعشر جواس زمانے میں مشہور تھا اس کا اور کندی کا ایک طویل قصہ ہے جس کو ہم نے اوپر بیان کیا ہے۔

ابو یوسف کندی نے مامون اور معتصم کے زمانے میں حکومت عباسیہ کے سایۂ عاطفت میں ایک مدت دراز تک بہت خوشحالی کے ساتھ زندگی بسر کی۔ اس نے اپنی زندگی فلسفۂ ارسطو کی تدریس کے لیے وقف کر دی، اس کی شرح لکھی اور تعلیقات کا اضافہ کیا۔ یونانی فلسفے سے اس کے خیالات میں پختگی، ذہن میں جلا اور دائرہ افکار میں وسعت پیدا ہوئی۔ تیسری صدی ہجری میں فضلائے معتزلہ، اکابر علماء، مجتہدین اور بہت سے آزاد خیال مفکرین کا جمگھٹا تھا۔ جن پر بعض تشدد پسند افراد نے الحاد کا الزام لگایا۔ اس قسم کے علماء میں نظام، جاحظ واصل ابن عطا وغیرہ ہیں جن کے حالات شہرستانی کی کتاب ''الملل والنحل'' اور بغدادی کی ''الفرق بین الفرق'' میں بہت کچھ بیان کئے گئے ہیں۔ کندی کو ان علماء کی تقلید اور ان کے خیالات سے استفادہ کیے بغیر مفر نہ تھا۔ اس نے اپنی کتابوں میں جو خیالات پیش کیے ہیں وہ عقل سلیم اور روشن بصیرت کے مطابق تھے۔ لیکن

Marfat.com

لوگوں کو اس پر گرفت کا موقع ملا اور متوکل کے ہاں اس کی شکایت کی گئی اور متوکل نے جو کہ بہت جلد باز تھا کندی اور اس کے اسلاف کی خدمات کو نظر انداز کر کے فوراً اس پر الحاد کا الزام لگا دیا۔ اس کی حق تلفی کی اور اس کی ساری کتابیں چھین لیں۔

(۳)

کندی اپنے علم کی زیادتی، معلومات کی وسعت، اعلیٰ استعداد، تصانیف و تالیفات کی کثرت اور ارسطو کی کتابوں کی تلاش اور ترجمے کے لحاظ سے تمام اہل عرب میں ممتاز ہونے کے باوجود غلیوم کردانو کے خیال کے خلاف صحیح معنوں میں عبقری (Genius) نہیں تھا کیونکہ اس کا کوئی مخصوص فلسفہ نہ تھا بلکہ وہ صرف ایک مصنف تھا جو امہات کتب کی شروح اور تالیفات کے ذریعے علم کی اشاعت کرتا تھا اور جس کی کتابیں فیثاغورس اور ارسطو کے مذہب پر مشتمل تھیں۔ وہ بہت سی قابلیتوں کا جامع عالم تھا۔ گو وہ ذکائے انسانی کی انتہا تک نہ پہنچ سکا لیکن ہم اس کو علمائے متوسطین کے زمرے میں بھی داخل نہیں کیا جا سکتا۔ اس کی طب اور ریاضیات، خرافات و تلبیسات سے محفوظ و مصئون ہے۔

کندی کی ایک خوبی یہ ہے کہ اس نے لوگوں کو سونا بنانے کے لیے کیمیا سیکھنے سے منع کیا اور اس شغل کی بہت مذمت کی اور کہا کہ یہ محض عبث بلکہ عمر و دولت اور عقل کو ضائع کرتا ہے۔ ابن سینا کا بھی یہی مسلک رہا ہے لیکن کندی کے اغراض و مقاصد اس سے اعلیٰ اور اشرف ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ابن سینا نے اپنی کتابوں کو کیمیا پر ختم کیا ہے۔ جس سے اکثر لوگ گمراہ ہو گئے منجملہ اس کے ایک عبداللطیف بغدادی ہے جس کو ابن سینا کی کتابوں کے مطالعے سے کیمیا کا گمراہ کن شوق پیدا ہوا اور عبداللطیف عرب کے اطبا اور مورخین سے ہے جو چھٹی صدی ہجریؑ کے اواخر میں گزرا ہے۔ اس نے بعض مسائلِ توحید پر کندی کی تردید میں ایک رسالہ لکھا ہے۔ حالانکہ ایمان داری، عفت، قناعت کے اعتبار سے کندی اس دور اندیش احمق سے بدرجہا افضل تھا، یہی وہ شخص ہے جس نے اسلام اور مسلمانوں پر کتب خانہ اسکندریہ کے جلانے کا الزام لگایا تھا (ملاحظہ ہو اس کی کتاب مختصر تاریخ مصر مطبوعہ آکسفورڈ ۱۸۰۰ء صفحہ ۱۱۴) اور اس کا جھوٹ ثابت ہو گیا اور علمائے

Marfat.com

فرنگ نے عرب اور اسلام کے اس دھبے کو دور کر دیا۔

کندی کے متعلق مشہور ہے کہ اس کا بخل انتہائی منزل کو پہنچ گیا تھا۔ اس بارے میں اس کے مختلف اقوال منقول ہیں جن کو ابن ابی اصیبعہ نے (جو ایک مشہور مورخ ہے) حکم کی روایت سے بیان کیا ہے۔ اس طرح ہر حکیم کے متعلق کچھ نہ کچھ رنگ آمیزی کی گئی ہے۔ بخل اور خساست مشرق اور مغرب کے اکابر اور نامور علماء کا خاصا رہا ہے جو مختلف خبروں سے ثابت ہے۔ تربیت انجیلزی مولف کتاب ''العبقریہ والجنون (Genius and Insenity) نے لکھا ہے۔ کہ ''علماء کا بخل ایک ایسا مرض ہے جو ان کے فروغ کے زمانے میں حملہ آور ہوتا ہے'' البتہ کندی نے جو عوام سے کنارہ کشی کر کے خلوت گزینی اور زہد اختیار کیا تو یہ صرف ان مصائب کا نتیجہ تھا۔ جو متوکل نے اس پر توڑے تھے۔

مؤلفات کندی (مخطوطہ یا مطبوعہ)

صاحب ''فہرست'' نے کندی کی جو کتابیں دستیاب ہو سکتی ہیں ان میں سے حسبِ ذیل کتابوں کی صراحت کی ہے:

فلسفہ	۲۲	حساب	۱۱
نجوم	۱۹	ہندسہ	۲۲
فلکیات	۱۶	طب	۳۲
جدل	۱۷	سیاست	۱۲
احدات	۱۴	طبیعات	۳۳
کریات	۸	منطق	۹
موسیقی	۷	احکام	۱۰
نفس	۵	ابعاد	۸
مبادی معرفت	۵		

جملہ کتب ۲۴۱

Marfat.com

لیکن تا حال جو کتابیں مطبوعہ یا قلمی صورت میں موجود ہیں وہ صرف آٹھ ہیں:

۱۔ ''کتاب فی الالٰہیات ارسطو'' اور ''کلام فی الربوبیۃ'' جو یونانی فلسفی کی کتاب کا ترجمہ ہے اس کا ایک ضخیم نسخہ برلن میں موجود ہے۔

۲۔ ''رسالہ فی الموسیقی''

۳۔ ''رسالہ فی المعرفۃ قوی الادویہ المرکبہ'' اس کا نسخہ ٹیونس کے کتب خانے میں موجود ہے اور اس کا لاطینی ترجمہ مطبوعہ ہے۔

۴۔ رسالہ فی المد والجزر[1]۔

۵۔ علۃ اللون الازوردی یری فی الجو[2]۔

۶۔ ''ذات الشعبتین'' جو ایک آلہ فلکی ہے لیڈن میں ہے۔

۷۔ اختیارات الایام

۸۔ ''مقالہ تحاویل السنین'' السکوریال اور دیگر مقامات میں موجود ہے۔

۱، ۲ یہ دونوں نسخے آکسفورڈ کے کتب خانے میں ہیں۔

Marfat.com

فارابی

پیدائش ۲۶۰ھ۔وفات ۳۳۹ھ

حالاتِ زندگی

فارابی کا اصلی نام ابوالنصر محمد بن محمد بن اوزلغ بن طرخان ہے (قاضی صاعد نے اوزلغ کو "اوزلق" لکھا ہے، فارابی کے والد محمد بن طرخان، فوج کے ایک افسر تھے اور فارخی الاصل تھے، وہ فاراب کے ایک شہر وسیج میں اقامت گزین تھے۔ فاراب، خراسان میں ایک شہر کا نام ہے، اس پر تمام مورخین کا اتفاق ہے، لیکن منک (Munk) لکھتا ہے کہ وہ شہر اطرار میں رہتے تھے جو ماوراءالنہر میں واقع ہے۔

دیگر مشاہیر کی طرح فارابی کی ولادت کی تاریخ کا پتہ نہیں چلتا۔اس کی وفات اسی برس کی عمر میں رجب ۳۳۹ھ بمطابق دسمبر ۹۵۰ء میں ہوئی۔جس سے واضح ہوتا ہے کہ اس کی ولادت ۲۶۰ھ میں ہوئی ہے۔ہم نے یہ تاریخ تخمیناً لکھی ہے جو ہمارے خیال میں حقیقت سے بعید نہیں ہے۔

تاریخِ حیات

فارابی کے اکثر حالات لیون افریقی نے بیان کیے ہیں ان کو بروکر نے اپنی تاریخ فلسفہ (جزو سوم صفحات ۷۱تا۷۳) میں نقل کیا ہے۔لیکن ان میں سے اکثر مشکوک ہیں اور بعض تو محض افسانے ہیں۔ابن ابی اصیبعہ نے "عیون الانباء" (جلد دوم صفحہ ۱۳۴) میں روایت کی ہے کہ فارابی دمشق میں کسی باغ کا نگہبان تھا اور ہمیشہ فلسفے کے مطالعے میں منہمک رہتا تھا۔وہ اس قدر مفلس تھا کہ رات کو چوکیدار کی قندیل کی روشنی میں پڑھا کرتا، ایک زمانے کے بعد اس کی حالت ٹھیک ہوئی۔اس روایت سے فارابی کی قدرومنزلت میں کوئی کمی نہیں ہوتی۔کلیات رواقی فلسفی، سقا تھا جو اثینا کی اطراف و جوانب کے باغوں کو پانی دیا کرتا تھا۔اسپنوزا کی زندگی کا دارومدار

Marfat.com

ہالینڈ میں گھڑی سازی پر تھا۔اسی طرح ہر دور میں حکماء کی یہی حالت رہی ہے۔

فارابی کی زندگی کے متعلق اتنی بات یقینی ہے کہ اس نے بچپن ہی میں اپنے شہر کو چھوڑ کر بغداد کا (جو عباسیوں کے عہد میں علم اور مدنیت کا مرکز تھا) رُخ کیا اور وہاں تعلیم حاصل کی۔اس کے بعد سیف الدولہ امیر حلب کے مصاحبوں میں شامل ہو گیا۔یہ وہی سیف الدولہ ہے۔جس نے متنبی کی عزت افزائی کی تھی اور جس کی متنبی نے اپنے اشعار میں بہت کچھ مدح سرائی کی ہے۔اس طرح متنبی، فارابی کا ہمعصر ہے۔جس کے قصاید بہت سی حکمتوں سے مالا مال ہیں۔اس کے بعد فارابی سیف الدولہ کے ساتھ دمشق گیا اور کچھ دنوں اس کی مصاحبت میں رہا۔پھر اس نے خلوت گزینی اختیار کی اور مرنے تک فلسفیوں کی سی زندگی بسر کی۔ہمیں اس کے شخصی حالات کا کوئی علم نہیں جن کی تدوین کی جانب مورخین فلاسفہ اسلام و یورپ کے حالات لکھتے وقت توجہ کرتے ہیں لیکن درحقیقت حکماء کی تاریخ میں اس قسم کے خصوصی امور کا کوئی لحاظ نہیں کیا جاتا۔

ایک شورش کی وجہ سے فارابی نے بغداد سے حلب کا رُخ کیا تھا، جب وہ حلب سے دمشق کی جانب سفر کر رہا تھا تو راستے ہی میں اس کو موت نے آلیا۔مرنے کے بعد سیف الدولہ نے صوفیوں کا لباس پہنا (جس کو فارابی نے آخری زمانے میں اختیار کیا تھا) اور اس کی قبر پر جا کر اظہار تاسف کیا۔اس روایت کی تائید ایک دوسری روایت سے بھی ہوتی ہے۔جو ابن ابی اصبیعہ سے منقول ہے کہ ''سیف الدولہ نے اپنے پندرہ مصاحبین کے ساتھ فارابی کے جنازے کی نماز پڑھی۔'' بعض مؤرخینِ عرب سے مروی ہے کہ فارابی نے اپنی وفات سے ایک سال قبل مصر کی سیاحت کی تھی لیکن اس کا تحقیقی طور پر ثبوت نہیں ملتا۔

اخلاق

فارابی، ذکی النفس، خلوت گزین اور قانع مزاج تھا۔اس کی زندگی بالکل حکمائے قدیم کی سی تھی۔وہ بہت سلیم الطبع تھا اور اکثر فلسفے میں مستغرق رہتا تھا۔اس کے استغناء کی یہ کیفیت تھی کہ سیف الدولہ کے ان تمام بیش بہا انعامات میں سے جو اس کو دیے جاتے تھے، صرف چاندی کے چار درہم روزانہ لیا کرتا تھا۔جن کو وہ اپنی زندگی کی اہم ضرورتوں میں صرف کرتا اور لباس کی

Marfat.com

اس کو چنداں ضرورت نہ تھی۔

جمال الدین قفطی نے (اپنی کتاب کے صفحہ ۱۸۸ میں) لکھا ہے کہ "فارابی کا نہ کوئی مکان تھا، اور نہ کوئی پیشہ، غذا میں مینڈھے کے دل کا شوربہ ریحانی شراب کے ساتھ استعمال کرتا تھا اور رات کو چوکیداروں کے پاس جاتا تھا تاکہ ان کی قندیل کی روشنی میں پڑھے۔" فارابی مملکتِ عقل کا حکمران تھا لیکن عالم مادی میں حقیر و مفلوک الحال۔

تعلیم

مورخین اس بات پر متفق ہیں کہ فارابی نے ایک مسیحی استاد سے جس کا نام یوحنا بن حیلان تھا تعلیم حاصل کی تھی اور اس استاد نے ابراہیم مروزی کے ساتھ ایک مروزی شخص سے (جس کا نام تاریخ محفوظ نہ رکھ سکی) استفادہ کیا تھا، اور جیسا کہ فارابی یوحنا سے فیض یاب ہوا اسی طرح ابوالبشر متی ابراہیم مروزی سے مستفید ہوا تھا۔ ابوالبشر کا شمار ان مخصوص افراد میں سے ہے جو ارسطو کی کتابوں کا ترجمہ اور شرح کرنے کے لیے مقرر کیے گئے تھے۔ یہ فارابی کا معاصر لیکن اس سے معمر شخص تھا۔

سجستانی (یحیٰی ابن عدی کے شاگرد) نے اپنی تعلیقات میں روایت کی ہے کہ یحیٰی ابن عدی نے (جو فارابی کا شاگرد ہے) اس کو خبر دی کہ "متی ابوالبشر نے ایساغوجی ایک مسیحی استاد سے پڑھی، اور قاطیغوریاس (یعنی معقولات) اور باریناس (یعنی عبارت) ایک دوسرے استاد، روبیل نامی سے، اور کتاب قیاس کی تکمیل ابن یحیٰی مروزی کے پاس کی، یہ تمام کتابیں ارسطو کی ہیں۔ اس عبارت سے واضح ہوتا ہے کہ یہ اساتذہ ان کتابوں کو پڑھا کرتے اور ان کی تعلیم بھی دیا کرتے تھے۔ چونکہ ابوالبشر، فارابی کا معاصر تھا۔ بلاشبہ فارابی نے بھی ان اساتذہ سے استفادہ کیا ہوگا۔ کیونکہ وہ ان طالبان علم میں نہیں تھا جو ایک استاد پر اکتفا کرتے ہیں۔

چنانچہ قاضی ساعد سے مروی ہے کہ "وہ ابوبکر ابن السراج سے نحو اور ابن السراج اس سے منطق پڑھا کرتا تھا۔" کہا جاتا ہے کہ علوم حکمیہ سے واقف ہونے کے علاوہ وہ علوم ریاضی میں بھی کافی مہارت رکھتا تھا۔ کلی امور کی حد تک طب میں بھی اس کو دخل تھا۔ البتہ جزئیات اور عملی

Marfat.com

طب سے نا آشنا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ فارابی تمام دنیا کی زبانوں کا عالم تھا، یہ ستر زبانیں ہیں۔ لیکن زیادہ تر اس پر زور دیا گیا ہے کہ وہ صرف فارسی، ترکی اور عربی سے واقف تھا۔ تحقیقی بات تو یہ ہے کہ ان زبانوں کے علاوہ، وہ یونانی، اور سریانی بھی جانتا تھا اور انہی پانچ زبانوں کا جاننا اس زمانے میں کافی سمجھا جاتا تھا۔

فلسفے میں فارابی کا مرتبہ

تیسری صدی ہجری کے اواخر میں حکمائے عرب دو فرقوں میں منقسم ہو گئے تھے، ایک تو متکلمین (مشائین) کا گروہ تھا۔ کندی کی ایک بڑی فضیلت یہ تھی کہ وہ اس گروہ کا پیش رو تھا جو خاص طور پر الٰہیات، اور ماوراء الطبیعات کے ساتھ شغف رکھتا تھا اور جس کا ظہور مرو میں ہوا تھا۔ اس تفریق سے قبل یہ لوگ فیثاغورس کے مقلد تھے، لیکن ایک زمانے کے بعد انہوں نے فیثاغورس اور اس کے متبعین سے علیحدگی اختیار کر لی اور ارسطو کے ہمنوا ہو گئے۔ مگر یہ اس وقت ہوا جب کہ ارسطو کی تعلیمات پر نو افلاطونیت کا خاصا رنگ چڑھ گیا تھا۔ اس کے مباحث مادی اشیاء، معنی، فکر اور روح سے متعلق ہوتے تھے، اور خدائے تعالیٰ کو تخلیق میں حکمت کی وجہ سے، یا بہ حیثیت علّت اولیٰ ہونے کے نہیں ثابت کرتے تھے۔ بلکہ اس حیثیت سے کہ خدا واجب الوجود ہے اور تمام اشیاء اسی کے وجود سے موجود ہوتی ہے۔ یہ لوگ سب سے پہلے اسی کے ثابت کرنے کی کوشش کرتے تھے۔ فارابی اس فرقے کا سرگروہ تھا، چنانچہ یہ سب اسی کی طرف رجوع کرتے اور اسی پر اعتماد رکھتے تھے۔ (ملاحظہ ہو تاریخ ادب عربی، از نکلسن)

دوسرا فرقہ فلاسفۂ طبیعیہ کا تھا اس کا ظہور بصرے اور طہران میں ہوا۔ اس کے مباحث مادی، محسوس، طبیعی ظواہر تک محدود تھے، مثلاً تخطیط بلدان اور قبائل کے حالات اس کے بعد انہوں نے ترقی کی، لیکن ان کی نظر اس اثر تک نہ پہنچی جو اشیاء عالمِ محسوسات میں پیدا کرتے ہیں۔ اس کے بعد ان کے موضوعِ بحث نفس، روح اور قوت الٰہیہ ٹھہرے اور اس قوت کو انہوں نے علتِ اولیٰ یا خالقِ حکیم کے نام سے موسوم کیا جس کی حکمت تمام مخلوقات میں نمایاں ہے۔ ابوبکر محمد بن زکریا رازی اس فرقے کا سرگروہ تھا جس کے حالات ابن اصیبعہ (صفحہ ۳۰۹ جلد اوّل) میں گزر چکے

Marfat.com

ہیں۔ وہ ایک طبیب حاذق اور طبیع فلسفی تھا۔

تشریح بالا کے بعد ان دونوں فرقوں کا درمیانی فرق واضح ہو جاتا ہے۔ فرقۂ ثانیہ جس کا پیشوا، ابوبکر رازی ہے جو ایسے امور سے بحث کرتا ہے جن کا ادراک حواس کے ذریعے ہو سکتا ہے اور وہ انہی کی صفات اور قوتِ اثر کے مشاہدے پر اکتفا کرتا ہے۔

پہلا فرقہ جس کا سرگروہ فارابی ہے، متکلمین کا ہے جو تمام اشیاء کا تعین ان کے وجود سے کرتا ہے اور سب سے پہلے اس وجود کے ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس لحاظ سے فارابی اپنے زمانے کے ایک بڑے فلسفیانہ گروہ کا پیشوا ہے۔

فلسفہ ارسطو پر فارابی کا اضافہ

ابوالنصر سے کسی نے پوچھا کہ تمہاری علمیت زیادہ سے یا ارسطو کی؟ جواب دیا: ''اگر میں اس زمانے میں ہوتا تو اس کے ممتاز شاگردوں میں میرا شمار ہوتا۔'' اور کہا کہ ''میں نے ارسطو کی ''کتاب سماع'' کو چالیس مرتبہ پڑھا ہے اور ابھی اس کو پڑھنے کی ضرورت محسوس کر رہا ہوں (القفطی)۔ فارابی کی ایک نمایاں فضیلت یہ ہے کہ اس نے ارسطو کی کتابوں کی حفاظت کی اور ترجمہ اور شرح کرنے سے قبل اس کا تعین کیا اور انہیں دوسری کتابوں سے مخلوط ہو جانے سے بچایا۔ ایک اور فضیلت یہ ہے کہ ان کے جتنے بھی تلامذہ ہم درس اور احباب تھے وہ تمام ارسطو کی کتابوں کا عربی میں ترجمہ کر رہے تھے فارابی ہی وہ شخص ہے جس کی متاخرین نے اتباع کی اور اسی کے نقشِ قدم پر چلے، اور جتنی بھی یورپ کی قدیم و جدید زبانوں سے عربی میں ترجمہ شدہ کتابیں ہم کو دستیاب ہوئی ہیں۔ اسی انداز کی ہیں جس کو فارابی نے اختیار کیا تھا اور ان کی ترتیب یہ ہے:

۱۔ منطق کی آٹھ کتابیں قاطیغوریاس (معقولات) ہر منطق (فن تفسیر) تحلیل اوّل (قیاس) تحلیل ثانی (برہان) توپیقا (جدل) سفسطہ، بلاغت۔ شعر۔ یہی وہ کتابیں ہیں۔ جن پر فارمور یوس نے (جو اسکندریہ کا ایک حکیم اور پوٹنین کا شاگرد تھا) مقدمہ ''ایساغو'' لکھا تھا۔

۲۔ اس کے بعد طبعیات کی آٹھ کتابیں، یعنی طبیعیات، کتاب السما و العالم، التولید و الفساد۔ علم الجو، علم النفس، الحس والمحسوس، کتاب البنات، الحیوان اس کے بعد تین کتابیں: ماوراء

Marfat.com

الطبیعیات، اخلاقیات، سیاسیات کی ہیں۔ جن میں سے اخلاق کی کتاب کو ارشاد احمد لطفی مدیر جامعہ مصریہ نے فرانسیسی سے عربی میں ترجمہ کیا ہے۔

یہی وہ ترتیب ہے جس کو فارابی نے کافی غور و خوض کے بعد پیش کیا تھا اور جس پر فارابی کے عہد سے ہمارے زمانے تک حکماء کاربند رہے ہیں۔

بہر حال ان خصوصیات کے لحاظ سے فارابی کی فضیلت میں کوئی شبہ نہیں ہو سکتا۔ کوئی تعجب نہیں کہ اسی وجہ سے اس کا نام ''معلم ثانی'' رکھا گیا اور ہم اس کو ارسطاطالیس عرب کہتے ہیں۔

منطق میں فارابی کا مرتبہ

قاضی صاعد نے اپنی کتاب ''التعریف لطبقات الامم'' میں لکھا ہے کہ فارابی فن منطق میں تمام فلاسفہ سے بازی لے گیا۔ اس نے سب سے زیادہ مسائل کی تحقیق کی، مشکل مقامات کی تشریح کی اور مبہم چیزوں کو واضح کیا، بہر حال منطق کو اس نے سہل الحصول بنا دیا، اس کے ساتھ ساتھ منطق کے جملہ محتاج الیہ امور کو ایسی کتابوں میں جو صحیح عبارت اور لطیف اشاروں پر مشتمل ہیں، جمع کر دیا۔ اور صنعت تحلیل اور طریق تعلیم پر بھی تنبیہ کی۔ جن سے کندی نے غفلت برتی تھی۔ علاوہ اس کے ان کتابوں میں اس نے منطق کے مواد خمسہ سے بھی بحث کی ہے اور ان سے منقطع ہونے کے اصول واضح کیے ہیں۔ استعمال کے طریقے بتلائے ہیں اور اس امر کی بھی توضیح کی ہے کہ ہر مادے میں قیاس کی صورت کس طرح شناخت کی جا سکتی ہے، اس طرح فارابی کی کتابیں اس فن پر کافی ووافی ہیں۔

منطق میں فارابی کی فضیلت کا دارومدار اس کے طریق بحث پر ہے کیونکہ اس نے صرف طریقہ فکر کی دلیل پر اکتفا نہیں کیا بلکہ نحو سے بھی اس کے تعلق کو واضح کیا اور نظریۂ علم کے متعلق بحث کی۔ نیز اس امر کی بھی اس نے توضیح کی کہ فن نحو عربی زبان کو منضبط کرنے سے قاصر ہے۔ بخلاف اس کے منطق تمام زبانوں کو منضبط کرتی ہے اور ان کو غلطیوں سے محفوظ رکھتی ہے۔

منطق پر اس نے اس طرح تدریجی طور پر بحث کی ہے:۔ لفظ، جملۂ مرکب، خطاب مسہب، یہی وہ طریقہ ہے جس کو اس نے اختیار کیا اور جس کو یہاں اختصار کے ساتھ پیش کیا جاتا ہے۔

Marfat.com

فارابی نے منطق کی دو قسمیں کی ہیں:۔(۱) تصور (۲) تصدیق۔ تصور میں تمام افکار، اور تعریفات داخل کیے ہیں، اور تصدیق میں استدلال اور رائے، تصور پر صدق و کذب کا اطلاق نہیں ہوتا۔ افکار کے دائرے میں نہایت بسیط اشکالِ نفسانیہ اور ایسی صورتیں بھی داخل ہیں جو بچوں کے ذہن پر نقش ہوتی ہیں، جیسے ضروری واقع۔ ممکن، کیونکہ یہ ایسے امور ہیں جن کی جانب انسان کی عقل فوراً متوجہ ہوتی ہے لیکن بداہت کی وجہ سے ان کی تشریح نہیں کی جا سکتی۔ صُور اور افکار کی تطبیق کے بعد آراء پیدا ہوتی ہے جن میں صدق و کذب کا احتمال ہوتا ہے، اور رائے کی صحت معلوم کرنے کے لیے استدلال، تصدیق اور فروض مدرکہ کی ضرورت ہوتی ہے جو بدیہی طور پر واضح ہوتے ہیں اور ریاضی کی بدیہات اور مابعد الطبیعیات اور اخلاق کے بعض اولیات کے مانند کسی خارجی ثبوت کے محتاج نہیں ہوتے۔ نظریہ تصدیق کا خلاصہ اس طرح بیان کیا جا سکتا ہے کہ اس میں شے معلوم کے ذریعے انسان کا ذہن شے مجہول یا شے مشکوک کی طرف منتقل ہوتا ہے۔

فارابی کی ان کتابوں کی تفصیل

جو عربی زبان میں اس وقت موجود ہیں

۱۔ التوفیق بین رائی الحکمین افلاطون وارسطو، (مصر میں اور کتابوں کے ساتھ طبع ہوئی ہے)

۲۔ فیما ینبغی الاطلاع علیہ قبل قراۃ ارسطو (مطبوعہ)

۳۔ فصول المسائل (مطبوع)

۴۔ رسالۃ فی المنطق فی شرائط الیقین (یورپ میں لکھا گیا ہے)

۵۔ رسالۃ فی القیاس، فصول یحتاج الیھافی صناعۃ المنطق (قلمی)

۶۔ رسالۃ فی ماہیت الروح (قلمی)

ابن ابی اصیبعہ کی کتاب میں بھی اس موخر الذکر رسالے کا تذکرہ ہے۔ اس میں فارابی نے روح کے وجود کو ثابت کیا ہے، یہ کہ روح ایک جوہر بسیط ہے اور مادے کی مدد کے بغیر فہم و ادراک پر قادر ہے اور اس کے مختلف مظاہر اور متعدد وظائف ہیں۔

ان چند مسائل کے علاوہ اس کی جو تالیفات اس وقت تک باقی ہیں ان میں سے تقریباً

Marfat.com

بارہ کتابیں منطق پر ہیں جو یورپ کے مختلف کتب خانوں میں موجود ہیں اور بعض کا لاطینی اور عبرانی زبانوں میں بھی ترجمہ ہوا ہے جن میں سے اکثر اسکوریال میں طبع ہوئی ہیں، اور بعض لاطینی ترجموں کی طباعت بندوقیہ وغیرہ میں ہوئی ہے اور آٹھ کتابیں سیاسیات اور ادب پر بھی ہیں جن میں سے چند یہ ہیں:

۱۔ مبادی آراء اہل مدینۃ الفاضلہ (مطبوعہ لندن ۱۸۹۵ء)

۲۔ احصاء العلوم (اسکوریال میں لکھی گئی ہے، اس کا ایک ترجمہ لاطینی زبان میں ہے اور دوسرا عبرانی زبان میں ہے۔

۳۔ السیاستہ المدنیۃ (بیروت ۱۹۰۲ء)

۴۔ نو کتابیں ریاضیات، کیمیا، اور موسیقی پر ہیں جو عبرانی اور لاطینی ترجموں کے ساتھ یورپ اور آستانے کے کتب خانوں میں موجود ہیں۔

۵۔ ان کے علاوہ اور نو تالیفات مختلف مقامات میں پائی جاتی ہیں۔

فارابی کی تالیفات کی نوعیت کے لحاظ سے ترتیب

فارابی کی تالیفات کی ترتیب ان کے سنہ تدوین کے لحاظ سے نہیں ہوسکتی، البتہ یہ ان کے موضوع کے اعتبار سے ممکن ہے، فارابی کے علم کلام اور فلسفہ طبیعیہ کے مبادی پر کتابیں اس کے اوائل عمر میں لکھی گئی، اور ان سب کا محرک اس کا وہ طبعی میلان تھا جو وہ عوام الناس میں حکمت کی ترویج کے متعلق رکھتا تھا لیکن اس کے شاہکار تو وہ ہیں جو ارسطو کے فلسفے کی تعریف، تشریح اور تفسیر کے لیے مخصوص ہیں۔ اسی بناء پر اس کو ''معلم ثانی'' کا لقب دیا گیا ہے جس میں اس امر کی طرف اشارہ پایا جاتا ہے کہ وہ ارسطو کے بعد جس کا لقب ''معلم اوّل'' تھا، تمام حکماء میں افضل ہے۔ لیکن جو لوگ اس کی تالیفات سے واقف ہیں، کہتے ہیں کہ فارابی نے ارسطو کے نظریات سے اختلاف نہیں کیا ان میں سے جو کچھ بھی ہمیں دستیاب ہوا ہے، نادر الوقوع ہے۔ اس کی تمام تالیفات کی صراحت قفطی (صفحہ ۱۸۲) اور ابن ابی اصیبعہ کی طبقات الاطباء (جلد ۲ صفحہ ۱۳۸) میں کی گئی ہے۔ اس طرح ہم نے اس کی سترہ (۱۷) شرحوں ساٹھ (۶۰) کتابوں اور پندرہ (۱۵) رسالوں کا پتہ لگایا

Marfat.com

ہے۔ الحاج خلیفہ نے ''کشف الظنون'' میں لکھا ہے کہ اس کی نادر کتابیں تو وہ ہیں جن کا ابن سینا کی کتابوں میں اکثر تذکرہ کیا گیا ہے۔

فارابی سے جو کتابیں منسوب ہیں ان میں سے ایک ''احصاء العلوم'' بھی ہے۔ اس کتاب کو عرب کاتبین نے بہت مفید قرار دیا ہے۔ اس کا مطالعہ ہر طالب علم کے لیے ناگزیر ہے۔ ابن ساعد نے اس کے متعلق بیان کیا ہے کہ ''یہ احصائے علوم اوران کے اغراض کی تعریف میں ایک بلند پایہ کتاب ہے۔ کسی نے اس سے قبل اس قسم کی کتاب نہیں لکھی اور نہ کسی نے یہ راستہ اختیار کیا۔ کوئی طالب علم اس کی راہنمائی سے مستغنی نہیں ہوسکتا، اور نہ اس پر غور وخوض کے بغیر رہ سکتا ہے۔''

فارابی کی مختلف علوم پر ایک کتاب ہے جو اسپین میں میڈرڈ کے کتب خانہ اسکوریال میں موجود ہے، اس کا نام اس نے ''کمایر ئ'' رکھا تھا لیکن حقیقت میں اس وصف میں مبالغہ پایا جاتا ہے، کیونکہ جو کچھ اس کتاب میں موجود ہے وہ ان تمام امور پر منطبق نہیں ہوتا جو ہمارے زمانے میں ''دائرۃ المعارف'' یا ''المعلمہ'' (مرتبہ احمد تیمورؒ پاشا) میں ملتے ہیں۔

علامہ منک کا خیال ہے کہ جس رسالے کا لاطینی زبان میں ترجمہ ہوا ہے اور جو ''تلخیص سائر العلوم'' کے نام سے فارابی سے منسوب ہے، وہ ''احصاء علوم'' ہی کا ایک ملخص ترجمہ ہے۔ اس کا ایک نسخہ اٹلی میں پارم کے کتب خانہ ''دی روس'' میں موجود ہے اور ایک مکمل نسخہ لاطینی مخطوطات میں پیارس کے کتب خانہ وطنیہ میں بھی ملتا ہے (نمبر ۴۹ مجموعہ ۱۴۳ اب ملحق لاطینی)

یہ رسالہ پانچ ابواب پر منقسم ہے۔ پہلے میں علوم لغات، دوسرے میں علم منطق، تیسرے میں ریاضیات، چوتھے میں طبعیات، اور پانچویں میں، فنونِ مدینہ سے بحث کی گئی ہے اور فارابی نے ان مختلف علوم کا بھی ذکر کیا ہے جن پر یہ ابواب مشتمل ہیں۔ اس کے ساتھ ہر فن کی واضح طور پر مختصر الفاظ میں تعریف بھی کی ہے۔ اس کی ایک اور کتاب ''اغراض فلسفۂ افلاطون وفلسفۂ ارسطو وتحلیل بعض ما کتبہ ہذان الحکیمان'' ہے، ہم کو اس کتاب کے متعلق، یا خود فارابی کے متعلق جو کچھ بھی معلومات حاصل ہیں ان کے لیے قفطی اور ابن اصبیعہ کی تصریحات کے علاوہ کوئی اور ماخذ نہیں۔ جو کچھ انہوں نے لکھا ہے اس سے ظاہر ہے کہ یہ کتاب تین حصوں پر منقسم ہے پہلا حصہ مقدمہ ہے جس میں علوم فلسفہ کے فروعات کی تشریح کی گئی ہے اور ایک دوسرے کا طبعی تعلق اوران

Marfat.com

کی ضروری ترتیب بتلائی گئی ہے تاکہ ان کی کافی طور پر توضیح ہو سکے۔ دوسرے حصے میں افلاطون کے فلسفے سے بحث کی ہے اور اس کی کتابوں کی صراحت کی ہے۔ تیسرا حصہ تفصیلی طور پر فلسفۂ ارسطو پر مشتمل ہے اس کے ساتھ اس کی ہر کتاب کی تلخیص کی گئی ہے اور اس کی تدوین کا مقصد بھی واضح کیا گیا ہے، علمائے عرب کا خیال ہے کہ ''قیاس'' پر ارسطو کی کتابوں کے معنے اس کتاب کے بغیر سمجھنا ممکن نہیں۔ ابن ابی اصیبعہ نے اس کتاب کے متعلق لکھا ہے کہ '' فارابی نے افلاطون اور ارسطو کے فلسفے کے اغراض پر ایک کتاب لکھی ہے جس سے اس کے فلسفے کا تبحر اور فنون حکمت کی تحقیق کا پتہ چلتا ہے، اس سے استدلال کے طریقے کی دریافت اور مطلوب کے پہچاننے میں بڑی مدد ملتی ہے۔ اس میں اس نے تمام علوم کے اسرار اور ان کے فوائد کو تفصیلی طور پر واضح کیا ہے۔ یہ بھی بتلایا ہے کہ کس طرح تدریجی طور پر بعض علوم بعض سے مستنبط ہوئے ہیں۔ اس کے بعد اس نے افلاطون کے فلسفے سے بحث کی ہے۔ سب سے پہلے بتلایا ہے کہ افلاطون کا اپنے فلسفے سے کیا مقصد تھا، اس کے ساتھ افلاطون کی فلسفیانہ تصنیفات کے نام گنوائے ہیں۔ بعد ازاں ارسطو کے فلسفے پر روشنی ڈالی ہے، اس پر ایک طویل مقدمہ لکھا ہے جس میں اس کے فلسفے کی تشریح کی ہے اور اس کی منطق اور طبیعیات پر جو کتابیں ہیں ان میں سے ہر ایک کے اغراض سے بھی بحث کی ہے، اس نسخے میں، جو ہمیں دستیاب ہوا ہے، علم الٰہی کی ہدایت پر بحث کا اختتام ہوا ہے اور علم طبیعی کے ذریعے اس پر استدلال کیا گیا ہے۔ فلسفے کے طالب علم کو اس سے بہتر کوئی کتاب نہیں مل سکتی، کیونکہ ہمیں اس کے ذریعے ان تمام علوم کے مشترک معانی سے واقفیت ہونے کے ساتھ ساتھ ان معنی سے بھی واقفیت ہو جاتی ہے جو ہر علم کے ساتھ مخصوص ہیں۔ قاطیغوریاس (Coteforffs) کے معنی اور تمام علوم کے اصول موضوعہ کے سمجھنے کے لیے اس کی مدد ناگزیر ہے۔''

فارابی کی اور کتاب '' آداب '' پر ہے جس کا نام اس نے ''سیرت فاضلہ'' رکھا ہے۔ ایک کتاب سیاسیات پر ہے، اس کا نام '' سیاست مدینہ'' ہے۔ مورخین عرب ان کے متعلق کہتے ہیں کہ فارابی نے ان دونوں میں ماوراء الطبیعۃ کے متعلق جیسا کہ ارسطو نے تعلیم دی تھی نہایت مفید خیالات کا اظہار کیا ہے اور ''ستۂ ارکان مجردہ'' کا بھی تذکرہ کیا ہے، اور یہ بھی بتلایا ہے کہ کس طرح ترتیب کے ساتھ مادۂ کثیفہ ان سے ظہور پذیر ہوتا ہے۔ نیز اس علم کی تحصیل کے طریقے کو بھی واضح کیا ہے۔

Marfat.com

قفطی نے ان کے متعلق لکھا ہے کہ:

''فارابی نے علم الٰہی اور علم مدنی پر دو کتابیں لکھی ہیں جو اپنی نظیر آپ ہیں۔ان میں سے ایک ''سیاست مدینہ'' کے نام سے مشہور ہے، اور دوسری کا نام ''سیرۃ فاضلہ'' ہے۔ان دونوں میں فارابی نے کمال وضاحت کے ساتھ ارسطو کے مذہب کے مطابق جو اس نے ''ستہ مبادی روحانیہ'' میں اختیار کیا ہے۔علم الٰہی کی تشریح کی ہے، اور یہ بھی واضح کیا ہے کہ ان مبادی روحانیہ سے کس طرح جواہر جسمانیہ اس تنظیم اور حکمت کے ساتھ جیسا کہ وہ واقعی پائے جاتے ہیں، مستنبط ہو سکتے ہیں۔اس کے بعد انسان کے مراتب اور اس کے قوائے نفسی سے بحث کی ہے اور وحی و فلسفے کے فرق کو واضح کیا ہے، اعلیٰ اور ادنیٰ تمدن کے اقسام بیان کیے ہیں۔یہ بھی بتلایا ہے کہ تمدن کس حد تک سیرۃ ملکیہ اور نوامیس نبویہ کا محتاج ہے۔اس کے بعد اس نے ان مختلف عناصر سے بحث کی ہے جن سے انسانی طبیعت اور نفس کے خواص کی تکوین ہوتی ہے، اور وحی و حکمت کے فرق کو واضح کیا ہے۔منظم اور غیر منظم جماعت کی تشریح کی ہے اور یہ بھی بتلایا ہے کہ کس طرح تمدن کے لیے سیاسی حکومت اور دینی شریعت ناگزیر ہے۔''

یہ ابن ابی اصیبعہ اور قفطی کے ان تمام خیالات کا ملخص ہے جو انہوں نے عیون الانبیاء اور اخبار حکماء میں پیش کیے ہیں۔اس وقت یہ امر محتاج توضیح نہیں کہ ان دونوں مورخین کی مراد کتاب ''سیاست مدینہ'' سے ''مدینہ فاضلہ'' ہے اور فارابی نے بعض تالیفات میں اپنی عادت کے موافق اس کے دو نام رکھے ہیں۔کیونکہ اس نے کتاب سیاست کا نام ''کتاب موجودات'' بھی رکھا ہے۔

''مبادی موجودات ستہ'' یا ''ستہ ارکان مجردہ'' یا ''مبادی ستہ روحانیہ'' حسب ذیل ہیں:

۱۔ مبدء الٰہی یا سبب اوّل، فرد ہے، یعنی واحد ہے، اس میں تعدد نہیں۔

۲۔ اسباب ثانویہ یا عقل اجرام سماویہ۔

۳۔ عقل فعال ۴۔ نفس

۵۔ صورت ۶۔ مادۂ معنویہ

مبداء اول مفرد، احدیت مطلقہ ہے۔اس کے علاوہ دوسرے متعدد ہیں۔پہلے تین

Marfat.com

مبادی اجرام نہیں ہیں نہ ان کو اجرام سے براہِ راست کوئی تعلق ہے۔ آخری تین مبادی بذاتہا اجرام تو نہیں ہیں البتہ ان سے تعلق رکھتے ہیں اور اجرام کی چند قسمیں ہیں۔ اجرام دوائر فلکیہ، حیوان عاقل، حیوان غیر عاقل۔ نباتات، معدنیات اور عناصر اربعہ۔ ان تمام انواع کے مجموعے سے وجود کی تکوین ہوتی ہے۔ فارابی نے ان تمام تصریحات کے بعد ان امور پر روشنی ڈالی ہے جو ان مبادی ستہ سے مستنبط ہوتے ہیں۔ پھر انسان کے متعلق بحث شروع کی، اور تمام انسانی جماعتوں کے نظام کی تحقیق کی۔ نیز یہ بتلایا کہ اس کمال سے قُرب اور بُعد کا لحاظ کرتے ہوئے جو ہر موجود کا منتہائے مقصد ہے، وجود انسانی کی غایت سے اس نظام کو کیا نسبت ہے، اور کہا کہ وہی افراد کمال کے اعلیٰ مرتبے پر فائز ہو سکتے ہیں جو نہایت ذکی اور عقل فعال سے متاثر ہونے کی قدرت رکھتے ہیں۔

کمال کا انتہائی مرتبہ

یہ امر لازمی ہے کہ عقل فعال انسان کو درایت اولیہ عطا کرے جس سے واقف ہونے اور ہدایت پانے کی استعداد میں افرادِ انسانیہ اپنے طبعی اور بدنی خواص کے لیے مختلف ہوتے ہیں۔ جنہوں نے اس میدان میں پہلا قدم رکھا ہے اور بقدر ضرورت علم حاصل کیا ہے وہ اس امر پر قادر ہوتے ہیں کہ اپنی ذاتی کوشش اور عقل فعال کی تاثیر سے کمال کے انتہائی مرتبے تک پہنچ جائیں لیکن انہیں چاہیے کہ کمال کے انتہائی درجے کو اچھی طرح سمجھ لیں اور اس کو اپنا منتہائے مقصد قرار دیں، اور ان میں سے خواہ ذکی ہوں، یا چُست، ہر ایک اس امر سے واقف ہو جائے، جب ان کے اعمال ان کے مقصد کے مطابق ہونے لگتے ہیں تو اس وقت وہ "عقل بالملکہ" کے درجے پر فائز ہوتے ہیں۔ اس کے بعد "عقل مستفاد" کا درجہ ہے، اس مرتبے پر پہنچنے کے بعد عقلِ فعال سے اتصال ہو جاتا ہے، اور الہام، اور فیوضاتِ الٰہی کے حاصل کرنے کی کامل استعداد پیدا ہو جاتی ہے۔ جب انسان اس مرتبے پر فائز ہو جاتا ہے تو اس کے لیے یہ کہنا بجا ہوگا کہ وہ "وحی الٰہی" کے درجے کو پہنچ گیا ہے اور انبیاء کا ہمسر ہے لیکن اس مرتبے تک اسی وقت پہنچ سکتا ہے جب کہ اس کے اور عقل فعال کے درمیان سے تمام حجابات دور ہو جائیں۔ یہی وہ حالت مخصوصہ ہے جس میں فارابی نے وحی کا اعتراف کیا ہے۔ لیکن جیسا کہ ظاہر ہے اس مقام پر اس نے متکلمین کے خیالات

Marfat.com

سے اختلاف کیا ہے۔

خلود نفس، یا وحدتِ نفس

اس کے بعد فارابی واضح طور پر بتلاتا ہے کہ وہ سعادت جس سے شہری متمتع ہوتے ہیں، مقدار اور نوعیت میں اس درجہ کمال کے لحاظ سے مختلف ہوتی ہے جس کو انسان نے اس حیاتِ اجتماعی میں رہ کر حاصل کیا ہے۔ جس سے اس کی سعادت متعلق ہوتی ہے اور جس کا حصول اس کے لیے ناگزیر ہے۔ جب لوگ مادے، اور جسمانی علائق سے علیحدہ ہو جاتے ہیں تو ان کو عوارض سے بھی نجات ملتی ہے جو طبعی طور پر اجسام پر عارض ہوتے رہتے ہیں۔ ایسی حالت میں ان پر نہ حرکت کا اطلاق ہو سکتا ہے نہ سکون کا، بلکہ وہی احکام صادق آتے ہیں جو ایسی ہستی کے متعلق صادق آسکتے ہیں جس نے عالم غیب سے قدم باہر ہی نہیں رکھا۔ جن صفات سے اجسام متصف ہوتے ہیں وہ ان نفوس مفارقہ کے لیے (جن کی تعیین و تحدید کسی قطعی قول کے ذریعے ممکن نہیں) جائز نہیں۔ کیونکہ انسانی ذہن ایسے موجودات کا احاطہ نہیں کر سکتا جو نہ اجسام ہیں اور نہ اجسام سے ان کو کسی قسم کا تعلق ہوتا ہے جب ان کے اجسام معدوم ہو جاتے ہیں اور ان کے نفوس نجات حاصل کر کے مزید سعادت پر فائز ہو جاتے ہیں تو اس وقت دوسرے لوگ ان کے جانشین بن جاتے ہیں، اور ان کے نقشِ قدم پر چلنے لگتے ہیں اور ان کی زندگی کے حالات کو اپنا نصب العین بنا لیتے ہیں۔ اس طرح خود ان کے نفوس بھی نجات حاصل کر لیتے ہیں، اور جیسا کہ ان کے اسلاف پر گزرا ان کے اجسام بھی معدوم ہو جاتے ہیں۔ اس طرح یہ نفوس متشابہ ترقی کرتے جاتے ہیں۔ اور ان میں سے بعض کا بعض سے اختلاط ہو جاتا ہے، اور جوں جوں جسمانی علائق سے آزاد شدہ نفوس کی تعداد میں اضافہ ہوتا جاتا ہے، اور وہ باہم ایک دوسرے سے ملتے جاتے ہیں، ان کی سعادت کی تکمیل ہوتی جاتی ہے اور جیسے جیسے نفوس سابقہ سے ان کی بنی نوع کا الحاق ہوتا ہے ان کی مسرت میں زیادتی ہوتی جاتی ہے۔ کیونکہ جب کبھی نفس اپنی ذات اور جوہر کے متعلق غور کرتا ہے تو اس کے مماثل دوسری ذوات اور جواہر کا بھی علم حاصل ہوتا ہے۔ اور نفوس قدیمہ کی اس وحدتِ نفسی کے ساتھ جوں جوں جدید نفوس کا اتصال ہوتا جاتا ہے مرورِ ایام سے جواہر کی تعداد میں اضافہ ہوتا

Marfat.com

ہے جس سے ان نفوس متحدہ کی سعادت غیر متناہی حد تک ترقی کرتی جاتی ہے، اور یہ اسی قسم کی سعادت ہے جو اقوام ایک کے بعد ایک حاصل کرتی جاتی ہیں۔ یہی وہ ابدی راحت ہے جو عقلِ فعال کا مقصود بالذات ہے (یہاں تک فارابی کی کتاب ''مدینہ فاضلہ'' کے خیالات کا ملخص تھا) اس تلخیص کے ملاحظے سے (جس کا سمجھنا بعض افراد کے لیے دشوار ہے) ایک مبصر ان نتیجے تک پہنچ سکتا ہے کہ فارابی خلود نفوس کا اسی صورت میں قائل ہے جب کہ یہ نفوس اپنی دنیوی زندگی میں عقل مستفاد کے مرتبے پر فائز ہو گئے ہوں، اور اس کے قول کے وہی معنی لیے جائیں گے جو وحدت نفوس کے قائلین کی رائے کے مطابق ہوں۔ فارابی کا یہ خیال بعد میں ابن باجہ اور ابن رشد کے خیالات کا مبدء قرار پایا۔

کتاب ''مدینۂ فاضلہ'' کو مطبع نیل میں شیخ مصطفیٰ قبانی دمشقی نے (جنہوں نے قضارف سوڈان میں وفات پائی)، ۱۹۱۴ء میں طبع کیا۔

وحدتِ نفوس کے متعلق ابن طفیل کی رائے

ابن طفیل، جو عرب کے فلاسفۂ اشراقیین میں سے ہے، فارابی کی ماوراء طبعیات والی تالیفات کو کوئی اہمیت نہیں دیتا، اس کا بیان ہے کہ فارابی کی اہم تالیفات منطق پر ہیں اور حکمت صحیحہ پر اس کے بعد جو کتابیں ہم تک پہنچی ہیں وہ سرتاپا شکوک اور تناقض سے مملو ہیں۔ اس کے بعد ابن طفیل نے فارابی کے اُن شکوک کی جانب اشارہ کیا ہے جو وہ خلود نفس کے متعلق رکھتا ہے، وہ کہتا ہے کہ فارابی نے اپنی کتاب ''ملتہ فاضلہ'' میں بیان کیا ہے کہ ارواحِ خبیثہ موت کے بعد ابدی عذاب میں مبتلا رہتی ہیں، لیکن اس کے ساتھ ہی اپنی کتاب ''سیاست'' میں لکھا ہے کہ ارواحِ خبیثہ معدوم ہو جاتی ہیں، اور صرف کامل نفوس ہی ابدی زندگی پاتے ہیں۔

اور ظاہر ہے کہ کتاب ''ملتہ فاضلہ'' بعینہٖ کتاب ''سیرۃ فاضلہ'' ہے اور اس میں فارابی نے بیان کیا ہے کہ دہریے، منافقین اور ایسے اشرار کی ارواح (جو خیر برتر کے معنی جانتی ہیں لیکن اس تک پہنچنے کا قصد نہیں کرتیں) ایسے ناقص امور میں گھری رہتی ہیں جو اُنہیں درجۂ کمال تک پہنچنے سے مانع ہوتی ہیں، نہ وہ اپنی تکمیل کر سکتی ہیں نہ معدوم ہو جاتی ہیں، بلکہ معلق رہ جاتی ہیں، ان

Marfat.com

دونوں آفتوں میں ہمیشہ سرگرداں رہتی ہیں لیکن نفوس جاہلہ جن کو دنیوی زندگی میں خیر برتر کا علم ہی نہیں ہوا وہ عدم مطلق کی جانب لوٹ جاتے ہیں (اس کو اسحٰق بن لطیف اور ابن فلکیر نے نقل کیا ہے)

ابن طفیل کہتا ہے کہ فارابی نے اپنی کتاب ''اخلاق ارسطو'' کی شرح میں لکھا ہے کہ انسان کی ترقی کی معراج اسی دنیا میں ہے، اور خیر برتر بھی اسی زندگی میں ہے، اور دوسری زندگی میں اس کا وجود محض توہمات اور خرافات پر مبنی ہے۔

ابن رشد نے اپنی ۔ کے آخری حصے میں، جہاں عقلِ مادی اور عقل فعال کے تعلق سے بحث کی ہے، اس آخری فقرے کی جانب اشارہ کیا ہے اور اس امر کی بھی تصریح کی ہے کہ انسان کے لیے علومِ عقلیہ میں غور وفکر کرنے سے جو کمال حاصل ہوتا ہے اس سے کوئی اعلیٰ کمال نہیں۔ یہ ہے اس مسئلے کے متعلق ابن رشد کے قول کی تشریح۔ کیونکہ ابن رشد عقول مفارقہ کے ساتھ ہماری عقول کے اتحاد کے امکان پر فلاسفہ کے ایک گروہ کے اعتراضات پیش کرتے ہوئے کہتا ہے: ''یہی وہ اعتراضات ہیں جنہوں نے فارابی کو ارسطو کے اخلاق کی شرح میں اس قول پر مجبور کیا کہ انسان کسی ایسے درجے تک نہیں پہنچ سکتا جو اس مرتبے سے بلند تر ہو جو اس کو علومِ عقلیہ میں غور وفکر کرنے سے حاصل ہوتا ہے۔ اس استحالے کو بیان کرنے کے بعد اس نے فارابی کے اس قول کا بھی اضافہ کیا ہے کہ انسان کا علائق مادی سے مجرد ہو کر جوہر فرد کی حالت میں منقلب ہو جانا محض ایک توہم ہے۔ کیونکہ جو پیدا ہوتا ہے اور مرتا ہے صفتِ خلود سے متصف نہیں ہو سکتا۔ یہ ابنِ رشد کے بیان کا آخری جملہ ہے (ابن رشد، از رینان)

فارابی کو اس قسم کے اقوال سے بہت نقصان پہنچا۔ اس کے معاصرین اور زمانۂ مابعد کے بعض تشدد پسند افراد نے اس کی تکفیر کی، اور اس پر عقیدہ تناسخ کا اتہام لگایا۔ حالانکہ یہ تہمت محض بے بنیاد ہے۔ اس کا سبب وہ غلط فہمی ہے جو اس کی کتاب ''مدینۂ فاضلہ'' (مطبوعہ مصر) کے اس قول سے پیدا ہوئی ہے جب ایک جماعت گزر جاتی ہے اور ان کے اجسام فنا ہو جاتے ہیں اور ان کی ارواح بدنی علائق سے نجات حاصل کر کے مرتبہ سعادت پر فائز ہوتی ہیں تو ان کے بعد ان کے مرتبے میں دوسرے لوگ ان کے جانشین ہوتے ہیں جو ان کے قائم مقام ہوتے ہیں اور ان کے جیسے افعال کرتے ہیں۔ لیکن فارابی نے مجموعی حیثیت سے تناسخ کا قطعی انکار کیا ہے، اور اس

Marfat.com

کے لیے اس قسم کا قول مناسب بھی نہیں کیونکہ یہ اس کے سلسلۂ افکار پر منطبق نہیں ہوتا۔ نہ اس کے استاد ارسطو کے خیالات کے مطابق ہے۔ یہ تو محض افلاطونی بدعت ہے۔ جس کو اس یونانی حکیم نے قدیم مصریوں سے اخذ کیا، اور اکثر اپنی کتابوں میں اس کا ذکر کیا ہے۔

فارابی اور مسئلہ خلود

اس امر میں کوئی شبہ نہیں ہو سکتا کہ فارابی مذہبی تعلیم کے خلاف نفس مفرد کے خلود کا بالکلیہ انکار کرتا ہے، اور کہتا ہے کہ نفس بشریٰ عقل فعال سے صرف موجودات کے صور کو قبول کرتا ہے اور یہ صوَر عالم وجود میں آتے ہیں اور معدوم بھی ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ نفس میں اس امر کی قابلیت نہیں کہ معقولات مجردۂ خالصہ کو حاصل کرے، ورنہ اجتماع نقیضین کی وجہ سے اس کی طرف تناقض کی نسبت ہو گی۔ یہ ابن رشد کی رائے ہے۔ جس میں ابونصر فارابی کے متعلق مختلف شکوک کا اظہار کیا گیا ہے لیکن ہم کو اس امر کی تصریح لازمی ہے کہ بعینہٖ اسی قسم کے شکوک ابن رشد کے زمانے میں بھی پیدا ہوئے ہیں، اور اس کی جانب منسوب کیے گئے ہیں، اور انہی کی بناء پر قرطبہ میں اس پر کفر کا الزام لگایا گیا۔ قید کیا گیا، اور مختلف قسم کی اذیتیں دی گئیں۔

ہمارے پاس فارابی کی کتاب ''مدینۂ فاضلہ'' کے علاوہ ایک اور کتاب ''الجمع بین رائی الحکمین، افلاطون الالٰہی وارسطاطالیس'' موجود ہے۔ جس کے مقدمے میں فارابی نے لکھا ہے، کہ ''جب میں نے دیکھا کہ ہمارے اکثر معاصرین میں حدوث عالم اور اس کے قدم کے متعلق بہت سارے اختلافات پیدا ہو گئے ہیں اور ان کا یہ دعویٰ ہے کہ ان دو جلیل القدر قدیم حکماء کے درمیان مبدع اوّل کے اثبات اور اس سے اسباب کے وجود، نفس اور تعقل کے مسائل، اور افعال خیر و شر کے جزا و سزا، اور اکثر تمدن، اخلاق و منطق سے متعلق امور میں بہت کچھ اختلاف ہے تو میں نے ارادہ کیا کہ ایک ایسا مقالہ مرتب کروں جس میں ان د[illegible]ں حکماء یعنی افلاطون اور ارسطو کی آراء میں تطبیق ہو جائے۔'' اس کے بعد فارابی نے نو افلاطونیت کے طریقے کو لے کر ان دونوں حکیموں کی رائے میں تطبیق دینی شروع کی۔ لیکن اس میں نہ ارسطو کی الٰہیات کی تردید کی قوت ہے نہ اس کے لیے اسلامی عقیدے سے منحرف ہونا ہی ممکن ہے۔ لیکن اس رسالے پر غور کرنے سے معلوم ہو گا کہ

Marfat.com

اس میں فارابی کا مقصد صرف دینی تھا۔ اس کو ان دونوں حکیموں کی رائے کے منطقی اصول پر تحقیق اور تنقید کرنی مقصود نہیں بلکہ وہ کائنات کی ایسی فلسفیانہ تشریح کرنا چاہتا ہے جو دین اسلام کے متناقض نہ ہو۔ اس لحاظ سے ان دونوں حکیموں کے درمیان جو فلسفیانہ اختلافات تھے، اس نے چشم پوشی کی۔ گو وہ ان سے بخوبی واقف تھا، اور اس امر کا دعویٰ کیا کہ ان دونوں حکیموں میں محض الفاظ اور طریقہ فکر کے اعتبار سے اختلاف ہے، لیکن ان کی فلسفیانہ تعلیم بالکل ایک ہے، اور ان دونوں کے خیالات میں تطبیق دینا اور ان کی آراء سے مستفید ہونا ان میں تفاوت پیدا کرنے سے زیادہ بہتر ہے۔

لیکن اس رسالے سے فارابی کی غایت پوری نہیں ہوئی اور ہمارے نزدیک اس کا وہی حشر ہوا جو رسالہ ''تہافتہ الفلاسفہ'' کا ہوا۔ جس کو غزالی نے اسی قسم کی غرض کے لیے لکھا تھا اور پھر اپنی نادر کتاب ''المضنون بہ علیٰ غیر اہلہ'' میں اس کی تردید بھی کر دی۔

اس کتاب کی اشاعت لاطینی زبان میں ۱۶۳۸ء میں پیرس میں ہوئی۔ اس میں عقول کی تقسیم اسی طرح کی گئی ہے جس طرح ارسطو نے کی تھی، نیز وحدتِ عقل، عقل اور معقول، وحدتِ عقول فعال (جن میں سے ایک عقل الٰہی فعال دائمی بھی ہے، پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ فارابی نے اس کتاب کے معنی بیان کیے ہیں:

اوّل: وہ معنی جو عام طور پر جمہور میں مروج ہیں جن کے لحاظ سے انسان کو عاقل کہتے ہیں۔

دوم: وہ معنی جو متکلمین اپنے اس قول میں مراد لیتے ہیں۔

''یہ وہ چیز ہے جس کو عقل واجب قرار دیتی ہے، یا اسی کی نفی کرتی ہے۔''

سوم: وہ معنی جو ارسطو نے لیے ہیں، جس سے صحیح اور غیر صحیح میں امتیاز ہوتا ہے اور جس کو وہ اپنی کتاب ''البرہان'' میں بیان کرتا ہے۔

چہارم: وہ معنی ہیں جس کو ارسطو نے اپنی کتاب ''اخلاق'' کے باب ششم میں بیان کیا ہے اور یہ وہ عقل ہے جس کے ذریعے خیر وشر میں امتیاز کیا جاتا ہے، اور جس میں انسان کی عمر کی زیادتی کے ساتھ ترقی ہوتی جاتی ہے۔

پنجم: وہ معنی ہیں جس کو ارسطو نے ''کتاب النفس'' میں بیان کیا ہے اور جس کی قسمیں عقل

Marfat.com

بالقوی، عقل بالفعل وعقل مستفاد و عقل فعال قرار دی ہیں۔

ششم: وہ عقل ہے جس کو ارسطو نے "کتاب النفس" کے مقالہ ششم میں بیان کیا ہے جس کو عقل فعال کہتے ہیں۔

فارابی اور الٰہیات

فارابی کے خیال کے مطابق ہر موجود یا ضروری ہے یا ممکن، ان دونوں کے علاوہ کوئی تیسری چیز نہیں۔ چونکہ ہر ممکن کے لیے ضروری ہے کہ اس کے وجود کا کوئی سبب ہو اور سلسلہ اسباب غیر متناہی بھی نہیں ہو سکتا۔ اس لیے ایک ایسی ہستی کے وجود پر اعتقاد رکھنا لازمی ہے جو بغیر کسی سبب کے خود اپنی ذات سے' وجود ہے، اور تمام اعلیٰ صفات سے متصف ہے۔ حقیقت ازلیہ سے مزین اور بغیر کسی تغیر و تبدل کے اپنی ذات سے ہر چیز کے لیے کافی ہے۔ وہ اپنی صفت کے لحاظ سے عقل مطلق، خیر خالص اور فکر تام ہے اور خیر و جمال سے اس کو رغبت ہے (القول فی واجب الوجود، صفحہ ۶) اور اس کے بعد "المدینۃ الفاضلہ" کے مطابق اس ہستی کے وجود پر کوئی دلیل پیش کرنی بھی ممکن نہیں کیونکہ وہی ہر چیز کی تصدیق اور برہان ہے اور تمام اشیاء کی علتِ اولیٰ ہے اسی میں حقیقت اور صدق کا اجتماع ہوتا ہے۔ وہ تمام کائنات میں واحد ہے، فرد ہے، اس کی ذات میں کوئی تعدد نہیں۔ یہ منفرد وجود اوّل جو وجود حقیقی ہے، اللہ تعالیٰ کی ذاتِ پاک ہے، اور اس وجود اول سے اس کی مثال اور صورت "الکل الثانی" کی تخلیق ہوئی۔ یعنی وہ روح جو مخلوق اوّل ہے اور خارجی جرم سماوی کو حرکت دیتی ہے، اس کے بعد ایک دوسرے سے آٹھ ارواحِ جرمیہ پیدا ہوئے جن میں سے ہر ایک اپنی نوعیت میں دوسروں سے ممتاز اور کامل ہے، اور یہ اجرام سماویہ کے خالق ہیں۔ یہ اجرام سماویہ، افلاک علویہ کہلاتے ہیں۔ جن سے وجود کے دوسرے درجے کی تکوین ہوتی ہے۔ تیسرے درجے میں عقل فعال انسانیت میں پائی جاتی ہے۔ جس کا نام "روح القدس" ہے۔ اسی کے ذریعے آسمان اور زمین میں ارتباط پیدا ہوتا ہے۔ چوتھے درجے میں انسانی نفس کا وجود ہوتا ہے، اور یہ دونوں یعنی عقل اور نفس اپنی اصلی وحدت میں باقی نہیں رہتے بلکہ بنی نوع انسان کے تعدد کے ساتھ ان میں بھی تعدد پیدا ہوتا ہے۔ اس کے بعد ان سے شکل اور مادہ پیدا ہوتا ہے اور یہ

Marfat.com

تخلیق کے پانچویں اور چھٹے درجے ہیں اور ان دونوں کے ساتھ ہی روحانی درجات کا اختتام ہو جاتا ہے۔

ان چھ درجوں میں پہلے تین بذاتہا ارواح ہیں لیکن آخر کے تین یعنی نفس، شکل، مادہ، اگرچہ غیر جسمانی ہیں تاہم ان کو جسمِ انسانی کے ساتھ ایک گونہ تعلق ہے۔

اور اس جرم کے، جس کی اصل روح کے خیال میں ہے، چھ درجے ہیں:

اجسام سماوی، جسم انسان، اجسام حیوانات، اجسام نباتات، معدنیات، ابدان اولیہ۔

فارابی کی الٰہیات، ارسطو سے ماخوذ ہے جس کو منطقی انداز میں لکھا گیا ہے، مثلاً اس کے قول کو لو: ''موجودِ اوّل'' تمام موجودات کے وجود کا سبب اوّل ہے اور ہر قسم کے نقص سے منزہ ہے اس کا وجود تمام موجودات سے افضل اور قدیم ہے اس لحاظ سے اس کا وجود اور جوہر کبھی معدوم نہیں ہو سکتا۔ عدم اور ضد صرف انہیں چیزوں میں پائے جاتے ہیں جو فلک قمر کے تحت ہیں (ارسطو کی الٰہیات کا کندی نے عربی میں ترجمہ کیا تھا۔

قوائے نفسیہ کی تقسیم

فارابی کے خیال کے مطابق نفس کی قوتیں ایک دوسرے سے وابستہ ہیں۔ قوت سفلی قوت علیا کا مادہ ہے، اور قوت علیا، قوتِ سفلی کی صورت ان تمام قوتوں میں سب سے اعلیٰ تر فکر ہے جو غیر مادی ہے، اور تمام سفلی صور کی صورت ہے، نفس، تصور اور تمثیل کی قوت کے ذریعے موجودات محسوسہ سے فکر کی جانب ترقی کرتا ہے اور نفس کی قوتوں سے ہر قوت میں کوشش اور ارادہ پوشیدہ ہوتا ہے اور ہر نظریے کی ایک صورت ہوتی ہے جو عمل میں اس سے ممتاز ہوتی ہے۔

رغبت اور نفرت کا ان ادراکات سے جُدا ہونا ممکن نہیں جو حواس کے عطا کردہ ہیں، اور جس طرح وہ حواس کے ذریعے سے نفس کے سامنے متمثل ہوتے ہیں، نفس ان کو قبول کرتا یا ترک کرتا ہے۔

اس کے بعد فکر، خیر اور شر پر حکم لگاتی ہے اور ارادے کو ایسے اسباب عطا کرتی ہے جو اس کی معاونت کرتے ہیں اور علوم وفنون کو مہیا کرتی ہے، ہر ادراک یا تمثیل، یا فکر کے لیے کوشش کا

Marfat.com

(جس کے ذریعے ہم ضروری نتیجے تک پہنچ سکتے ہیں) ہونا اسی طرح ضروری ہے جس طرح حرارت کے لیے آگ کا۔ نفس جسمانی وجود کی تکمیل کرتا ہے، اور نفس کی تکمیل کرنے والی شے عقل ہے، اور عقل انسان ہے۔

عقل بچے کی روح میں موجود ہے اور وہ حواس اور قوت تمثیل اور تصویر کے طریقے پر اشکال جزمیہ کا ادراک حاصل کرنے کے بعد ہی عقل فعال ہو جاتی ہے۔ علم اور تجربیات کی تحقیق انسان کا فعل نہیں ہے بلکہ اس روح کے عمل کا نتیجہ ہے، جو انسان سے بالاتر ہے، پس انسان کے علم کا صدور عالم علوی سے ہوتا ہے اور یہ ایسا علم نہیں ہے جو عقلی جدوجہد سے حاصل ہو سکے، بلکہ خدائے تعالیٰ کی عطا ہے اور انسان کے فعل کو اس میں کچھ دخل نہیں۔ (مذہب الافتطار)

فارابی اور فلسفۂ اخلاق

فارابی کی نظر میں اخلاق سلوک کی بنیاد ہے۔ وہ کبھی تو افلاطون کا ہمنوا ہو جاتا ہے، اور کبھی ارسطو کا ہم خیال، نفس کی پاکیزگی کے اعتبار سے، جس کو اس نے تصوف کے ذریعے حاصل کیا ہے، وہ ان دونوں سے بدرجہا افضل ہے۔ وہ اہل مذہب کے اس قول کا مخالف ہے کہ اخلاق علوم شرعیہ سے ماخوذ ہوتے ہیں۔ اس نے مختلف مواقع پر ثابت کیا ہے کہ خیر وشر کے امتیاز کے لیے صرف عقل کافی ہے، وہ عقل جو انسان کو خدا کی طرف سے عطا کی گئی ہے۔ اسی کا کام ہے کہ ہم کو راہِ راست بتلائے۔ خاص طور پر جب کہ علم سب سے بڑی فضیلت ہے۔ اس آخری قول میں فارابی اور افلاطون کے مذہب میں جس نے حکمت یا معرفت کو سرمایۂ فضیلت قرار دیا ہے تطبیق پائی جاتی ہے۔

اس کی مثال فارابی نے یہ دی ہے کہ جو شخص ارسطو کی مبادیات اور تالیفات سے واقف ہو، لیکن ان اصول پر کاربند نہ ہو جو اس کی تعلیم پر منطبق ہوتے ہیں وہ اس شخص سے افضل ہے جو ارسطو کے اصول ہی سے ناواقف ہو، اگرچہ اس کا طرزِ عمل ان اقوال کے مطابق ہی کیوں نہ ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ فاضل کے فعل سے اس کی حکمت یا معرفت افضل ہے، ورنہ معرفت اچھے اور بُرے فعل میں کوئی امتیاز نہیں کر سکے گی۔ پس وہ قوت ممیزہ جو اس کے ساتھ قائم ہے اس کی فضیلت

Marfat.com

پر دال ہے۔ فارابی کہتا ہے کہ نفس بالطبع مختلف خواہشات کا مرکز ہے اور اس کے ارادے اس کے تصور اور ادراک کے مطابق ہوتے ہیں۔ اس میں انسان کی حالت دوسرے دنیوی حیوانات کے مماثل ہے۔ لیکن عقل کے ذریعے سے انسان کو قوت ممیزہ حاصل ہوتی ہے اور اس کو حریت خیال عطا کی گئی ہے۔ پس وہ وہی کام کرتا ہے جس کا عقل حکم دے، اس قوت ممیزہ کی فضیلت کی بناء پر انسان سے اس کے افعال کی باز پرس ہوتی ہے۔

فارابی اور موسیقی

حکمت کی محبت کے ساتھ فارابی کو موسیقی کا بھی شوق تھا۔ اس کے حالات سے معلوم ہوتا ہے کہ سیف الدولہ اس کے موسیقی کے کمالات کا دلدادہ تھا۔ عربوں نے موسیقی کے نہایت اعلیٰ آلات بنائے اور توقیع کے قواعد مقرر کیے ہیں۔ ابن ابی اصیبعہ سے روایت ہے کہ فارابی نے ایک آلہ ایجاد کیا تھا کہ جب کبھی اس کو بجایا جاتا تو نفس میں ایک خاص کیفیت پیدا ہوتی، سننے والا کبھی ہنستا اور کبھی خفیف ہوتا۔ بعض نے کہا ہے کہ وہ ہمارے زمانے کے ''قانون'' کے مشابہ تھا، یا ''قانون'' ہی تھا۔ موسیقی میں فارابی نے دو کتابیں لکھی ہیں۔ جن میں سے پہلی کتاب ''علم الانغام'' کے تمام نظریوں کو شامل کیا ہے۔ علامہ کورسجارتن مستشرق نے اس کی تحقیق کی ہے اور شرح بھی لکھی ہے۔

فارابی اپنی کتاب کے مقدمے میں کہتا ہے کہ اس کتاب میں ایک خاص طریقہ اختیار کیا گیا ہے جس میں کسی کی تقلید نہیں کی گئی۔ اس کے بعد اس نے اصوات کی طبیعت اور ان کی باہمی مناسبت کو بتلایا ہے اور وقف کے طبقات اور نغموں اور اوزان ہرج کی مختلف قسمیں بیان کی ہیں اور کہتا ہے کہ اس نے ایک دوسری کتاب بھی لکھی ہے جس میں خاص طور پر قدماء کے طریقوں کی توضیح کی گئی ہے۔ سکوریال میں جو نسخہ محفوظ ہے اس میں لکھا ہے کہ فارابی نے قدماء کے خیالات کی تشریح ہے اور علمائے موسیقی سے ہر عالم نے جو نئی بات پیدا کی ہے اس کو بھی بیان کیا ہے اور ان کی غلطیوں کی تصحیح بھی کی ہے اور اس فن میں جو کمی تھی اس کی تکمیل کر دی ہے۔

چونکہ علوم طبیعیہ کے ذریعے سے فارابی ان امور سے واقف ہو گیا تھا جس سے

Marfat.com

فیثا غورس اور اس کے شاگرد نا آشنا تھے۔اس لیے اس نے ان قدما کے ان خیالات کی خامیوں کو واضح کیا جو وہ کواکب کی آوازوں اور آسمانی نغموں کی باہمی مناسبت کے متعلق رکھتے تھے۔اس کے بعد تجربے کی بناء پر ساز کے تاروں میں ہوا کی تموج کے تاثیرات کی تشریح کی ہے اور ان کو بنانے کے طریقے بھی بتلائے ہیں کہ کس طرح مرغوبِ طبع آوازیں پیدا کی جاسکتی ہیں۔بہر حال فارابی کو فن موسیقی کے علم وعمل کے لحاظ سے مرتبہ کمال حاصل تھا اور اس کو درجہ کمال تک پہنچایا۔(قاضی صاعد)

فارابی کا اسلوب بیان

گو فارابی فارسی الاصل تھا لیکن عربی میں اس کا اسلوب بیان دقیق ولطیف ہے۔اس پر مترادفات کا الزام لگایا جاتا ہے جس سے بعض اوقات فلسفیانہ معنی میں (جو تعیین اور تحدید کے محتاج ہوتے ہیں اور جہاں ہر لفظ کو ایک خاص لفظ کے ساتھ مقید کرنا پڑتا ہے) وسعت پیدا ہو جاتی ہے۔

ہم یہاں اس کی انشاء سے ایک مختصر حصہ نقل کرتے ہیں۔جس سے اس کے اسلوب بیان کا پتہ چلتا ہے۔فلسفے کے لفظ کے متعلق کہتا ہے ''فلسفہ یونانی لفظ ہے جو عربی زبان میں داخل ہو گیا ہے۔ یہ یونانی زبان کے اصول کے مطابق ''فیسوفیا'' ہے جس کے معنی ''ایثار حکمت'' کے ہیں اور ''فیلسوف''، فلسفے سے مُشتق ہے، اور یونانیوں کی زبان کے لحاظ سے دراصل ''فیلسوفوس'' ہے اس قسم کے تغیرات اکثر ان کے پاس اشتقاقات میں ہوا کرتے ہیں۔ ''فیلسوفوس'' کے معنی ''موثر حکمت'' کے ہیں اور موثر حکمت ان کے پاس وہ شخص ہے جو حکمت کو اپنی زندگی کا سب سے اہم مقصد قرار دے لیتا ہے، فلسفے کی ابتدائی تاریخ کے متعلق لکھتا ہے کہ ''شاہانِ یونان کے زمانے میں اور اسکندریہ میں، ارسطو کی وفات کے بعد ''مراۃ'' کے آخری زمانے تک فلسفے کی اشاعت ہوتی رہی اور جب مراۃ کا انتقال ہو گیا تو اس وقت بھی فلسفے کی تعلیم علیٰ حالہ قائم رہی، یہاں تک کہ یونان میں تیرہ بادشاہوں نے حکومت کی اور ان کے زمانہ سلطنت میں فلسفے کے بارہ معلم گزرے ہیں ان میں سے ایک مشہور اندرونیقوس ہے۔ان میں سب سے آخری بادشاہ مراۃ ہے جس کو روما کے بادشاہ اغسطوس نے شکست دی اور اس کا قتل کر کے ملک پر مسلّط ہو گیا۔اپنی سلطنت کے استحکام کے بعد اس نے تمام کتابوں کے ذخیروں کا معائنہ کیا اور ان کو ترتیب دی۔جن میں ارسطو

Marfat.com

کے چند نسخے دستیاب ہوئے جو ارسطو اور تادفرسطس کے زمانے میں لکھے گئے تھے اور اس کو یہ بھی معلوم ہوا کہ بعض معلمین اور فلاسفہ نے انہیں مسائل پر کتابیں لکھی ہیں جن میں ارسطو نے خامہ فرسائی کی تھی۔ اس نے حکم دیا کہ ان کتابوں کی نقل کی جائے جو ارسطو اور اس کے شاگردوں کے زمانے میں لکھی گئی تھیں اور انہی کی تعلیم دی جائے اور بقیہ کو نظر انداز کر دیا جائے۔ چنانچہ اندر ونیقوس کو اس کے مناسب تدابیر کے اختیار کرنے کا حکم دیا گیا اور یہ بھی کہا گیا کہ چند ایسے نسخے لکھے جائیں جنہیں وہ روما کو اپنے ساتھ لے جا سکے۔ باقی نسخے اسکندریہ کی تعلیم گاہ میں محفوظ رہیں۔ نیز یہ حکم ملا کہ ایک معلم مقرر کیا جائے جو اسکندریہ میں اس کا قائم مقام رہے اور اس کے ساتھ روما کو بھی جائے۔ اس طرح دو مقام پر فلسفے کی تعلیم ہوتی رہی اور یہی سلسلہ جاری رہا۔ تا آنکہ نصرانیت کا دَور شروع ہوا۔ اس کے بعد روما کی تعلیم کا تو خاتمہ ہو گیا۔ صرف اسکندریہ میں فلسفے کی تعلیم ہوتی رہی۔ یہاں تک کہ نصرانیوں کے بادشاہ نے اس کے متعلق غور و خوض کیا اور تمام اساقفہ کو جمع کیا اور اس تعلیم میں جو اصول باطل اور قابل ترک تھے ان کے متعلق مشورہ کیا۔ اس کے بعد طے ہوا کہ منطق کی کتابوں میں اشکالِ وجودیہ کے اختتام تک تعلیم دی جائے اور دوسرے مباحث نصاب سے خارج کر دیے جائیں کیونکہ ان سے نقصان کا اندیشہ تھا اور جن مسائل کی انہوں نے تعلیم دی وہ اس قسم کے تھے جن سے ان کو مدد مل سکتی تھی۔ یونانیوں کی تعلیم کا اسی قدر ظاہری حصہ رہ گیا اور باقی گوشۂ گمنامی میں پڑا رہا۔ یہاں تک کہ مدتِ دراز کے بعد اسلام کا ظہور ہوا، اس وقت تعلیم اسکندریہ سے انطاقیہ منتقل ہوئی جہاں مدت دراز تک اس کو فروغ رہا۔ پھر ایک زمانہ وہ آیا جب صرف ایک ہی معلم باقی رہ گیا، اور اس سے دو آدمیوں نے تحصیل کی، اور وہ اپنے ساتھ کتابوں کو لے کر دوسرے ممالک کو روانہ ہو گئے۔ ان میں سے ایک اہلِ حران سے تھا اور دوسرا اہلِ مرو سے۔ وہ جو اہلِ مرو سے تھا اس سے دو آدمیوں نے تعلیم حاصل کی جن میں سے ایک ابراہیم مروزی اور دوسرا یوحنا بن حیلان تھا۔ حرانی سے اسرائیل اسقف اور قویری نے تکمیل کی۔ اس کے بعد حرانی بغداد کی طرف چلا گیا۔ ابراہیم تو دینی امور میں مشغول ہو گیا اور قویری تعلیم میں منہمک ہو گیا اور یوحنا بھی دینی امور میں منہمک ہو گیا۔ اس کے بعد ابراہیم مروزی بھی بغداد کی طرف چلا گیا، اور وہاں متوطن ہو گیا۔ اور مروزی سے متی ابن یونان نے علوم کی تحصیل کی۔ اس

Marfat.com

وقت منطق میں اشکال وجودیہ کے اختتام تک تعلیم ہوتی تھی۔

فارابی کے فلسفے کی توضیح اس کا ملخص ونصوص حیات واخلاق

فارابی ایک سلیم الطبع انسان تھا جس نے خود کو فلسفے اور غوروفکر کی زندگی کے لیے وقف کر دیا تھا۔ جن ذی مرتبت امراء کے ہاں وہ اکثر آمد ورفت رکھتا تھا ان سے امداد کا خواہاں ہوتا رہا لیکن زندگی کے آخری دور میں تو وہ صوفی ہو گیا۔

اس کا باپ فارس کا ایک سردار تھا اور فارابی فاراب کے ایک قلعۂ وسیع میں پیدا ہوا، فاراب خراسان کا ایک شہر ہے۔ اس نے بغداد میں ایک مسیحی عالم یوحنا بن حیلان کے ہاں تحصیل علم کی۔ اس کی تعلیم ادب اور ریاضی پر مشتمل تھی۔ وہ ترکی، عربی اور فارسی زبانوں سے بھی واقف تھا۔ چنانچہ اس کی تالیفات سے بھی اس کا اظہار ہوتا ہے۔ اس کے بعض معاصرین نے اس کی نسبت یہ بات مشہور کی ہے کہ وہ تمام دنیا کی زبانوں سے واقف تھا جو تقریباً ستر ہیں لیکن اس کے متعلق کوئی قطعی دلیل نہیں۔

فارابی نے عمر طویل پائی، وہ کچھ دنوں بغداد میں علمی کام کرتا رہا۔ اس کے بعد سیاسی شورشوں کی وجہ سے حلب کا رُخ کیا۔ جہاں اس نے ایک عرصے تک امیر سیف الدولہ کے سایہ عاطفت میں زندگی بسر کی لیکن آخری دنوں میں وہ امراء کی خدمت سے اجتناب کر کے خلوت گزیں ہو گیا اور دمشق میں (جب کہ وہ اس کو چھوڑ رہا تھا) وفات پائی۔ یہ واقعہ ماہ دسمبر ۹۵۰ء کا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اس کا مربی امیر سیف الدولہ اپنے فرزند کے ساتھ صوفیانہ لباس پہن کر احتراماً اس کی قبر پر آیا۔ وفات کے وقت فارابی کی عمر اسی برس کی تھی اور اس کا ہم درس ابوالبشر متی اس سے دس برس قبل انتقال کر چکا تھا۔ البتہ اس کے شاگرد ابوزکریا یحیٰی بن عدی نے ۹۷۱ء میں اکاسی برس کی عمر میں وفات پائی۔

فارابی کی اہم تالیفات اور ارسطو کے فلسفے کی شرح اور ان کی ترتیب سے مخصوص تھیں اس کی کتابوں میں ایک ''کتاب التوفیق بین الحکمین افلاطون وارسطو ہے۔ اس رسالے میں اس نے ان دونوں حکیموں کے خیالات میں تطبیق دینے کی کوشش کی ہے۔ نیز عقائد اسلام اور اس کی

Marfat.com

مبادیات کی تشریح بھی کی ہے وہ کہتا ہے کہ ان حکیموں میں جو کچھ اختلاف تھا وہ صرف نظر اور تالیف کے طریقے اور حیات عملی کے مسائل تک محدود تھا لیکن ان خاص نظریوں میں جو حکمت سے متعلق ہیں وہ بالکلیہ متفق تھے۔ یہ دونوں فلسفے کے امام تھے، فارابی تزکیہ نفس کو تمام انسانی اوصاف پر ترجیح دیتا تھا۔ اس کا قول تھا کہ یہ فلسفے کا ماحصل ہے۔ وہ ہمیشہ حق بات کہا کرتا تھا اگرچہ اس کے رائے ارسطو کے فلسفے کے خلاف کیوں نہ ہو۔ جن فنون پر اس کی تالیفات مشتمل ہیں وہ منطق۔ ماوراء الطبیعۃ، طبعیات، اخلاقیات، سیاسیات ہیں۔

فارابی کی منطق پر ایک نظر

فارابی نے منطق کی دو قسمیں کی ہیں: تصور، تصدیق۔ تصور میں جملہ افکار اور تعریفات داخل کر لیے ہیں اور تصدیق میں استدلال اور رائے، تصور صدق و کذب کو مستلزم نہیں ہوتا۔ فارابی ان امور سے جو دائرہ افکار میں داخل ہیں بسیط اشکال نفسانی مراد لیتا ہے یا ایسے افکار جو ابتداء ہی سے انسان کے ذہن میں مرتسم ہوتے ہیں۔ جیسے ضروری، واقع، ممکن۔ یہ ایسے امور ہیں جن کی طرف عقلِ انسانی توجہ تو کر سکتی ہے لیکن کمال بداہت کی وجہ سے ان کی تشریح ناممکن ہوتی ہے۔ تصور اور افکار کو ملانے سے آراء منتج ہوتی ہیں۔ آراء بھی اسی طرح صحیح اور غلط ہوتی ہیں۔ آراء کی بنیاد کو معلوم کرنے کے لیے استدلال، تصدیق کی عملیت اور بعض فروض معقولہ (جو بذات خود واضح اور کسی مزید ثبوت کے محتاج نہیں ہوتے جیسے ریاضی کی بدیہیات یا ماوراء الطبیعیات اور اخلاقیات کی بعض اولیات) کی جانب رجوع کرنا ضروری ہے اور تصدیق، جس کی وساطت سے ہمارا ذہن معلوم اور ثابت سے مجہول کے علم کی طرف منتقل ہوتا ہے فارابی کی رائے میں عین منطق ہے۔

الٰہیات یا ماوراء الطبیعیات

فارابی کے خیال کے مطابق ہر موجود ممکن ہے یا ضروری، ان دو کے علاوہ کوئی اور شے نہیں۔ ہر ممکن کے وجود کے لیے کسی سبب کا ہونا ضروری ہے۔ اور چونکہ سلسلۂ ممکنات غیر متناہی نہیں ہو سکتا، لامحالہ ہم کو ایک ایسی ہستی پر اعتقاد لانا پڑتا ہے جو بغیر کسی علت کے خود اپنی ذات سے

Marfat.com

موجود ہے، اعلیٰ کمالات سے متصف ہے اور حقیقت ازلی رکھتی ہے اور مکتف بالذات ہے۔ اس کی ذات میں نہ کوئی تغیر ہوتا ہے اور نہ کسی قسم کی تبدیلی، وہ معہ اپنی صفت کے عقل مطلق، خیر خالص اور فکرِ تام ہے، جو خیر اور جمال کو محبوب رکھتی ہے۔ اس ذات کے وجود پر کوئی دلیل نہیں پیش کی جا سکتی، کیونکہ وہی تصدیق، برہان اور شے کی علتِ اولیٰ ہے اور اس میں حقیقت اور صدق کا اجتماع ہوتا ہے اور یہ آپس میں مل جاتے ہیں اور اس وجہ سے بھی کہ وہ تمام کائنات میں افضل ہے، وہ احد ہے، فرد، ہے، اس وجود اوّل کو جو منفرد حقیقی ہے ہم اللہ تعالیٰ کہتے ہیں۔

اس موجود اوّل سے اس کی مثال اور صورت پیدا ہوتی ہے ''جو کل ثانی'' یا وہ روح مخلوق اوّل ہے جو خارجی جرم سماوی کو حرکت میں لاتی ہے، اس روح کے بعد ایک دوسرے سے آٹھ ارواحِ جرمیہ پیدا ہوتی ہیں۔ جن میں سے ہر ایک اپنی نوعیت میں دوسروں سے ممتاز اور کامل ہے۔ یہ اجرامِ سماویہ کے خالق ہے جو افلاک حلویہ کہلاتے ہیں اور وجود کے درجۂ ثانیہ کی تکوین کرتے ہیں۔ تیسرے مرتبے میں عقل فعال، انسانیت میں موجود ہوتی ہے جس کو روح القدس سے تعبیر کرتے ہیں اور وہی آسمان و زمین میں تعلقات قائم کرتی ہے۔ چوتھے درجے میں نفس انسانی ہے، یہ دونوں یعنی نفس اور عقل اپنی اصلی اور خالص وحدت میں باقی نہیں رہتے بلکہ بنی نوع انسان کے تعدد کے ساتھ اس میں تعدد پیدا ہوتا ہے۔ اس کے بعد پانچویں اور چھٹے مرتبے میں شکل اور مادے کا وجود ہوتا ہے جس کے بعد روحانی درجات کا اختتام ہو جاتا ہے۔

ان چھ مراتب میں پہلے تین تو بذاتہ ارواح ہیں۔ لیکن آخری تین یعنی نفس، شکل اور مادہ اگرچہ غیر جسمانی ہیں، تاہم اُن کو جسم انسانی سے ایک گونہ تعلق ہے، اور اس جرم کی جس کی اصل، روح کے خیال میں ہے چھ قسمیں ہیں: اجسامِ سماویہ، اجسامِ حیوانیہ، اجسامِ نباتیہ، اجسامِ معدنیہ، اجسامِ اولیہ۔

تقسیم قوائے نفس یا نفسیات

فارابی کی نظر میں نفس کی قوتیں تدریجی طور پر پائی جاتی ہیں۔ قوتِ سفلی، قوتِ علیا کا مادہ ہوتی ہے اور قوتِ علیا سفلی کی صورت ہوتی ہے اور تمام قوتوں میں اعلیٰ تر فکر ہے جو غیر مادی ہے اور تمام اشکال سابقہ کی صورت ہے۔

Marfat.com

حیاتِ نفس اشیاء کے احساس سے تصور اور تمثیل کے ذریعے فکر کی جانب ترقی کرتی ہے۔ تمام قوتوں میں کوشش اور ارادہ پایا جاتا ہے اور نظریے کی ایک صورت ہوتی ہے جو عمل میں اس سے متاثر ہوتی ہے اور رغبت ونفرت کا ان ادراکات سے جُدا ہونا ممکن نہیں، جو حواس کے عطا کردہ ہیں اور جس طرح حواس کے ذریعے یہ نفس کے سامنے متمثل ہوتے ہیں، نفس ان کو قبول کرتا یا ترک کرتا ہے۔

اس کے بعد فکر، خیر وشر پر حکم لگاتی ہے اور ارادے کے لیے ایسے اسباب مہیا کرتی ہے جو اس کی معاونت کرتے ہیں اور یوں علوم وفنون کی تکوین ہوتی ہے۔

ہر ادراک یا تمثیل یا فکر کے لیے کوشش کی ضرورت ہے تاکہ ضروری نتیجہ مرتب ہو، جیسے آگ سے سوزش پیدا ہوتی ہے۔ نفس، وجود جسم کی تکمیل کرتا ہے اور جس جزو کے ذریعے نفس کی تکمیل ہوتی ہے وہ عقل ہے اور عقل انسان ہے۔

عقل بچے کی روح میں بھی موجود ہوتی ہے اور حواس، قوت تمثیل اور تصویر کے ذریعے اشکالِ جرمیہ کے ادراک کے دوران ہی میں عقل فعال ہو جاتی ہے۔

پس علمی اور تجرباتی تحقیق انسان کا فعل نہیں بلکہ اس کی روح کے عمل کا نتیجہ ہے جو انسان سے ماوراء ہے۔ اس طرح انسان کا علم عالم بالا سے مستفاد ہوتا ہے اور یہ ایسا علم نہیں جس میں کسی عقلی کوشش کو دخل ہو۔ بلکہ خدائے تعالیٰ کی عطا ہے۔ یہ بنی آدم کے اکتساب کا نتیجہ نہیں۔

اخلاقیات

اخلاقِ سلوک کے اساسی اصول سے بحث کرتے ہیں۔ اس کے بارے میں فارابی بعض اوقات افلاطون کا ہم خیال نظر آتا ہے اور بعض اوقات ارسطو کا ہمنوا ہو جاتا ہے اور بعض اوقات ان دونوں سے سبقت لے جاتا ہے۔ اس کو علمائے مذہب سے اس امر میں اختلاف ہے کہ اخلاق دنیوی کا سرچشمہ مذہبی علوم ہیں۔ اپنی تالیفات کے مختلف مقامات میں وہ پُرزور الفاظ میں کہتا ہے کہ ''صرف عقل خیر وشر میں امتیاز کر سکتی ہے۔ لہٰذا عقل کے ذریعے ہی کیوں اس کی تشریح نہ ہو۔ خصوصاً جب کہ وہ ایک آسمانی عطیہ ہے جس کی اتباع ہم پر لازمی ہے اور جب کہ علم

Marfat.com

معرفت سب سے بڑی فضیلت ہے۔"

فارابی صراحت کے ساتھ کہتا ہے کہ اگر دو شخص ہوں جن میں سے ایک ارسطو کی تالیفات اور مبادی سے واقف ہو لیکن ان تالیفات کے اصول پر عمل نہ کرتا ہو اور دوسرا ان اصولوں پر کاربند ہو جو اس فلسفی کی مبادیات پر منطبق ہوتے ہیں۔ لیکن اس کی تالیفات سے بے خبر ہو تو ان دونوں میں سے فارابی پہلے کو دوسرے پر ترجیح دیتا ہے کیونکہ معرفت، یا علم فعل سے بدرجہا افضل ہے ورنہ معرفت اچھے فعل اور اس کے غیر میں امتیاز نہ کر سکے گی۔

بالطبع نفس میں مختلف خواہشات ہیں۔ اس کے تصور اور ادراک کی مناسبت سے اس کا ارادہ ہوتا ہے۔ اس میں وہ بالکلیہ ادنیٰ حیوانات کے مشابہ ہوتا ہے۔ لیکن صرف انسان کو ارادے کی آزادی حاصل ہے۔

سیاسیات

فارابی کے خیال کے مطابق سب سے اعلیٰ حکومت وہ ہے جس کا حاکم فلسفی ہو۔ انسان ضرورتاً مجتمع ہوتے ہیں اور اپنے نفوس کو ایک فردِ واحد کے ارادے کے تحت کرتے ہیں جو حکومت کی نمائندگی کرتا ہے۔

تمام حکومتوں میں بہتر حکومت وہ ہے جو دینی رنگ لیے ہوئے ہو۔ بالفاظ دیگر وہ حکومت جو دینی اور دنیوی امور پر حاوی ہو (ملاحظہ ہو، آرائے مدینہ فاضلہ)

فارابی کا فلسفہ محض روحانی ہے وہ عالم عقل کا بادشاہ ہے گو کہ عالم مادی میں اس نے انتہائی حسرت کے ساتھ زندگی بسر کی۔ اس کے فلسفے سے کوئی ایسی شے حاصل نہیں ہوتی جس کے حواس طالب ہوتے ہوں۔

فارابی کے تلامذہ

اس کے شاگردوں میں سے زکریا یحییٰ ابن عدی مسیحی یعقوبی ہے جو ارسطو کی تالیفات کے ترجمے کی وجہ سے مشہور ہوا۔ اس سے ابو سلیمان محمد ابن طاہر بحستانی نے (جس کے پاس اس زمانے کے علماء کا اجتماع ہوا کرتا تھا) علوم کی تحصیل کی۔ یہ بغداد میں دسویں صدی عیسوی کے

Marfat.com

نصف آخر کا واقعہ ہے۔

فارابی اور اس کے شاگردوں کا فلسفہ علم کلام میں جا کر ضم ہو گیا اور ان کا وہی حال ہوا جو اخوانِ الصفا کا ہوا تھا۔ جن کے فلسفے کی انتہا صوفیاء کے فلسفے پر ہوئی۔

نفسِ انسان کے اجزاء اور اس کی قوتیں

جب انسان کی تخلیق ہوتی ہے تو سب سے پہلے اس میں وہ قوت پیدا ہوتی ہے جس کے ذریعے وہ غذا حاصل کرتا ہے اس کو قوتِ غازیہ کہتے ہیں۔ اس کے بعد اس قوت کا وجود ہوتا ہے جس کے ذریعے وہ ملموسات جیسے حرارت اور برودت کو محسوس کرتا ہے، اس کے علاوہ وہ تمام قوتیں بھی اس میں پیدا ہوتی ہیں جن کے ذریعے وہ ذائقہ، بُو، آواز، رنگ اور دیگر مرئی اشیاء کا ادراک کرتا ہے اور یہ تمام شعاعوں کے مانند ہوتے ہیں۔ ادراک کے ساتھ ہی اس چیز کی جانب جس کا ہم احساس کرتے ہیں ایک تحریک پیدا ہوتی ہے جس سے ہم میں اس کا اشتیاق نمودار ہوتا ہے یا نفرت ہونے لگتی ہے۔ اس کے بعد ایک دوسری قوت پیدا ہوتی ہے جہاں وہ محسوسات محفوظ رہتے ہیں جو مشاہدۂ حواس سے غائب ہونے کے بعد نفس میں پیدا ہوتے ہیں، یہ قوتِ متخیلہ ہے۔ اس قوت کے ذریعے محسوسات میں مختلف طریقوں پر اتصال وانفصال پیدا ہوتا ہے۔ بعض صحیح اور بعض غیر صحیح۔ اس کے ساتھ ہی اس شے کی جانب، جس کا تخیل کیا جاتا ہے ایک تحریک ہوتی ہے۔ پھر اس میں قوتِ ناطقہ پیدا ہوتی ہے، جس سے معقولات کا ادراک کیا جا سکتا ہے اور حسن و قبح میں امتیاز ہوتا ہے۔ اسی کے ذریعے علوم وفنون کی تکمیل ہوتی ہے اور اس چیز کی جانب جس کا تعقل کیا جاتا ہے ایک تحریک پیدا ہوتی ہے اس طرح قوتِ غازیہ رئیس کی سی حیثیت رکھتی اور باقی قوتیں اس کی مددگار اور خادم ہوتی ہیں۔

قوت غازیہ منہ میں پائی جاتی ہے اور اس کے معاونین و خدام تمام اعضاء میں پھیلے ہوئے ہیں اور ان سب قوتوں میں جو قوتِ رئیسہ ہے بالطبع اُن سب کی مُدبّر ہے اور تمام قوتیں اس کی مشابہت اختیار کرتی ہیں اور اپنے افعال میں اس کی کی تقلید کرتی ہیں اور یہی بالطبع غایت ہے اس قوتِ رئیسہ کی جو قلب میں پائی جاتی ہے اس قسم کی قوتیں معدہ، جگر اور طحال ہیں۔

Marfat.com

بعض اعضاء ایسے ہیں جو ان کے بھی خادم ہیں اور بعض ایسے ہیں جو خادموں کے بھی خادم ہیں، اسی طرح ان کے بھی خادم ہیں۔ مثلاً جگر، ایک ایسا عضو ہے جو بعض اعضا کا رئیس ہے اور بعض اس کے رئیس ہیں کیونکہ وہ قلب کے تحت ہے اور گردے، پتے، اور ان کے ایسے دوسرے اعضاء پر حکومت کرتا ہے۔ مثانہ گردے کی خدمت کرتا ہے اور گردہ، جگر اور خون کا خادم ہے، اور جگر ایک اور حیثیت سے گردے کا خدمت گزار ہے یہی اصول تمام قوتوں میں رائج ہے۔

قوتِ حاسہ میں بعض رئیس ہیں اور بعض معاون، معاونین پانچ ہیں، یہ مشہور ہیں اور دونوں آنکھوں، کانوں اور دوسرے اعضاء میں منتشر ہیں۔ ان پانچوں میں سے ہر ایک کو اسی قسم کا ادراک ہوتا ہے جو اس کے ساتھ مخصوص ہے۔ ان میں جو رئیس ہوتا ہے اس میں ان پانچوں کے ادراکات مجموعی حیثیت سے پائے جاتے ہیں اور یہ پانچوں اس قوتِ رئیسہ کے پیغامبر ہیں۔ یہ تمام مخبر ہیں جن میں سے ہر ایک کے ذمے خاص قسم کی خبریں سلطنت کے خاص حصوں تک پہنچانا ہے۔ قوتِ رئیسہ بادشاہ کے مانند ہے جس کے پاس مخبروں کے ذریعے سلطنت کے ہر گوشے سے خبریں پہنچتی رہتی ہیں۔ یہ قوتِ رئیسہ بھی قلب میں پائی جاتی ہے۔

قوتِ متخیلہ کے کوئی ایسے معاونین نہیں جو دوسرے اعضاء میں منتشر ہوں۔ وہ واحد و یکتا ہے اور اس کا مقام بھی قلب ہے۔ یہ قوت، محسوسات کو محفوظ رکھتی اور ان پر حکم لگاتی ہے۔ اس طرح کہ کبھی بعض کو بعض سے الگ کر دیتی ہے اور کبھی بعض کو بعض کے ساتھ مختلف طور پر ترکیب دیتی ہے جس کی وجہ سے بعض متخیلات حس کے مطابق ہوتے ہیں اور بعض اس کے مخالف۔ قوتِ ناطقہ کا اس نوع سے تمام اعضاء میں نہ کوئی معاون ہے نہ کوئی خادم بلکہ اس کی حکومت تمام قوائے متخیلہ پر ہے۔ ہر جنس ایک حیثیت سے خادم اور دوسری حیثیت سے محکوم ہے لیکن قوتِ ناطقہ قوتِ متخیلہ پر ....قوت حاسہ اور ان کے حاکم پر بھی حکمران ہے۔ اسی طرح وہ قوتِ خاذیہ اور اس کے حاکم پر بھی حکومت کرتی ہے۔ قوتِ نزوعیہ وہ ہیں جنہیں کسی شے کی جانب اشتیاق پیدا ہوتا ہے یا اس سے نفرت ہونے لگتی ہے۔ یہ بھی رئیس کی حیثیت رکھتی ہیں اور ان کے بھی خدام ہیں۔ ان قویٰ سے ارادے کی تکوین ہوتی ہے۔ پس ارادہ ایک قسم کی تحریک ہے جو حس یا تخیل یا قوت ناطقہ کے ذریعے کسی مدرک کے موافق یا مخالف پیدا ہوتی ہے اور اس میں اس بات کا

Marfat.com

حکم لگایا جاتا ہے کہ فلاں شے اختیار کرنے کے قابل ہے یا مسترد کر دینے کے۔

تحریک یا تو کسی شے کے علم سے متعلق ہوتی ہے، یا عمل سے یہ یا تو کل جسم ہی کے ذریعے ہوتی ہے، یا اس کے کسی خاص عضو کے، نیز یہ تحریک قوتِ نزوعیہ کے ذریعے ہوتی ہے، اور بدنی اعمال ان قوتوں کے ذریعے ہوتے ہیں جو قوتِ نزوعیہ کے تابع ہیں اور یہ قوت ایسے اعضاء (مثلاً اعصاب وعضلات) میں پائی جاتی ہے جن سے ان اعمال کا صدور ہو سکتا ہے اور یہ (یعنی اعصاب وعضلات) ان اعضاء میں پائے جاتے ہیں جن سے وہ افعال صادر ہوتے ہیں جن کی جانب انسان اور تمام حیوانات کو تحریک ہوتی ہے اور اس قسم کے اعضاء، ہاتھ، پیر اور دیگر آلات بدن ہیں جن سے حرکت ارادی ممکن ہے۔ یہ قوتیں جو اس قسم کے آلاتِ جسمانی میں پائی جاتی ہیں ان قویٰ نزوعیہ رئیسہ کی خادم ہیں جس کا مرکب قلب ہے۔ اشیاء کا علم قوتِ ناطقہ کے ذریعے ہوتا ہے۔ نیز قوتِ متخیلہ اور احساس کی وساطت سے بھی۔ پس اگر کسی ایسی شے کے علم کی جانب تحریک ہو جس کا ادراک قوتِ ناطقہ کے ذریعے حاصل ہوا ہے تو وہ فعل جس سے اس مرغوب شے کا حصول ممکن ہے ایک ایسی قوت سے ظہور پذیر ہوتا ہے جو ناطقہ میں پائی جاتی ہے۔ اور یہ قوتِ فکر یہ ہے جس کے ذریعے فکر، رویہ، تامل اور استنباط کیا جاتا ہے اور اگر تحریک کسی ایسی شے کے علم کے متعلق ہو جس کا ادراک احساس کے ذریعے ہوتا ہے تو وہ فعل جس کی وساطت سے اس کا حصول ممکن ہے افعال بدنی اور افعال نفسانی سے مرکب ہوگا۔ مثلاً جب ہمیں کسی شے کے دیکھنے کا اشتیاق پیدا ہو تو اس کے لیے ضروری ہے کہ ہم اپنی پلکوں کو اٹھائیں اور ہماری آنکھیں اس شے کے محاذی ہوں جس کو ہم دیکھنا چاہتے ہیں اگر وہ شے ہم سے فاصلے پر ہو تو ہم اس کے قریب جاتے ہیں اور اگر ہم میں اور اس میں کوئی شے حائل ہو تو اس کو ہاتھوں سے ہٹا دیتے ہیں۔ یہ تمام افعال بدنی ہیں اور احساس بنفسہ ایک فعل انسانی ہے۔ یہی حالت دوسرے حواس کی بھی ہے اور اگر ہم کسی شے کا تخیل کرنا چاہیں تو یہ چند طریقوں سے ہو سکتا ہے۔ ایک تو خود قوتِ متخیلہ کے ذریعے، جیسے اس شے کا تخیل جس کی توقع اور اُمید ہو، یا شے ماضی کا تخیل یا ایسے متوقع امور کی آرزو جس کو قوتِ متخیلہ نے غیر متوقع ہونے کی وجہ سے ترک کر دیا ہے، دوسرے یہ کہ قوتِ متخیلہ کسی شے کے احساس سے متاثر ہو، اور خوف یا اُمید کا تخیل کرنے لگے یا قوت ناطقہ کے فعل سے تخیل پر اثر ہو۔ یہ ہے تفصیل قوائے نفسیانہ کی۔

Marfat.com

قوتِ ناطقہ

ہمیں کس طرح اس کا علم ہوتا ہے اور اس کے کیا اسباب ہیں

قوت ناطقہ کی بحث میں معقولات کے اقسام کی تشریح باقی رہ جاتی ہے اور ان معقولات کی بھی جو قوتِ ناطقہ پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ پہلی قسم ان معقولات کی ہے جو اپنے جوہر کے لحاظ سے عقول بالفعل اور معقولات بالفعل ہیں۔ یہ وہ اشیاء ہیں جو مادے سے منزہ ہیں۔ دوسری قسم ان معقولات کی ہے جو اپنے جوہر کے لحاظ سے معقول بالفعل نہیں، جیسے پتھر اور نباتات۔

مختصر یہ کہ ہر وہ شے جو جسم ہے یا کسی مادی جسم میں پائی جاتی ہے یا خود مادہ ہے یا ایسی شے ہے جس کی ترکیب مادے سے ہوئی ہے یہ تمام نہ عقول بالفعل ہو سکتی ہیں نہ معقولات بالفعل، البتہ عقل انسانی جو بالطبع ابتدائی عمر ہی میں حاصل ہو جاتی ہے، اپنی ہئیت میں ایک ایسا مادہ رکھتی ہے جس میں معقولات کے صور کو قبول کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے۔ اس کو عقلِ بالقویٰ یا عقلِ ہیولائی کہتے ہیں، یہ بھی بالقویٰ معقول ہوتی ہے اور وہ تمام اشیاء جو کسی مادے میں پائی جاتی ہیں، یا خود مادّہ یا وہ اشیاء جو مادے سے کچھ تعلق رکھتی ہیں عقول نہیں، بالفعل نہ بالقویٰ البتہ یہ معقولات بالقویٰ ہیں اور ان کا معقولات بالفعل ہونا ممکن ہے۔ لیکن خود ان کی ذات میں یہ قابلیت نہیں کی خود بخود معقولات بالفعل ہو جائیں۔ قوتِ ناطقہ میں اور نہ اس کے دوسرے طبعی امور میں اس امر کی استعداد ہے کہ بذاتِ خود عقل بالفعل ہو جائیں، بلکہ اس کے لیے وہ ایک دوسری شے کے محتاج ہوتے ہیں جو ان کو قوت سے فعلیت میں لاتی ہے اور وہ عقل بالفعل اس صورت میں ہوتے ہیں جب وہ معقولات کو حاصل کر لیں اور معقولات بالقویٰ بالفعل اس وقت ہوتے ہیں جب کہ وہ عقل بالفعل کے معقول ہو جائیں۔ قوت سے فعلیت میں آنے کے لیے وہ کسی اور شے کے محتاج ہوتے ہیں اور وہ فاعل جو قوت سے فعلیت میں لاتا ہے ایک ایسی شے ہے جو بذاتہٖ عقل بالفعل ہے اور

Marfat.com

مادے سے منزہ ہے، یہ وہ عقل ہے جو عقلِ ہیولائی (یعنی عقل بالقویٰ) کو ایک نُور عطا کرتی ہے، اوراس روشنی کی مانند ہے جو آفتاب کے ذریعے بصارت کو حاصل کرتی ہے۔ عقل ہیولانی سے اس کو وہی نسبت ہے جو آفتاب کو بصارت کے ساتھ ہے کیونکہ بصارت بھی تو مادے میں ایک قوت ہے اور استعمال سے پہلے وہ بصارت بالقویٰ کہلاتی ہے، رنگ وغیرہ دیکھے جانے سے قبل بالقویٰ مرئی ہوتے ہیں۔

قوتِ باصرہ میں بذاتِ خود اس امر کی صلاحیت نہیں کہ وہ بصر بالفعل ہو جائے، نہ رنگوں میں اس بات کی صلاحیت ہے کہ وہ بذاتِ خود مبصر بالفعل ہو جائیں۔ آفتاب بصارت کو نور عطا کرتا ہے جس سے وہ روشنی حاصل کرتی ہے اور رنگوں کو بھی اُسی سے روشنی ملتی ہے جس کی وجہ سے وہ نمایاں ہوتے ہیں۔ پس بصارت اس روشنی کے ذریعے جو آفتاب سے حاصل ہوتی ہے، مبصر اور بصیر بالفعل ہوتی ہے اور الوان اس روشنی کے ذریعے بالقویٰ سے بالفعل مبصر اور مرئی ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح وہ عقل بالفعل جو عقل ہیولانی کو مستفید کرتی ہے۔ اس کا مرتبہ عقل ہیولانی کے مقابلے میں وہی ہے جو روشنی کا بصارت کے مقابلے میں ہے اور جس طرح بصارت روشنی ہی کے ذریعے روشنی کو دیکھتی ہے جو اس کے دیکھنے کا سبب ہے اور آفتاب کو بھی دیکھتی ہے جو روشنی کی حقیقی علت ہے اور ان اشیاء کو بھی دیکھتی ہے جو بالقویٰ مبصر ہیں اور بعد میں مبصر بالفعل ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح عقل ہیولانی کی حالت ہے۔ کیونکہ اس شے کے ذریعے (جس کا مرتبہ اس کے مقابل میں وہی ہے جو روشنی کا بصارت کے مقابلے میں ہے) خود اس شے کا ادراک کرتی ہے اور پھر اس کی وساطت سے عقل ہیولانی خود عقل بالفعل کا (جو عقل ہیولانی میں اس شے کے ارتسام کا سبب ہے) ادراک کرتی ہے۔ اسی کے ذریعے جو اشیاء کہ معقول بالقویٰ ہیں، معقول بالفعل ہو جاتی ہیں اور یہ عقل بالقویٰ ہونے کے بعد عقل بالفعل ہو جاتی ہے۔

عقل ہیولانی میں اس عقل مفارق کا فعل بصارت میں آفتاب کے فعل سے مشابہ ہے اسی لحاظ سے اس کا نام عقل فعال ہے اور ان تمام اشیاء مفارقہ میں جو سبب اوّل کے تحت بیان کی گئی ہیں اس کا دسواں درجہ ہے۔ عقل ہیولانی کو عقلِ منفعل کہتے ہیں۔

جب عقل فعل کے ذریعے قوتِ ناطقہ میں اس شے کا ارتسام ہوتا ہے جس کا مرتبہ

Marfat.com

بصارت کے مقابل میں روشنی کی مانند ہے تو اس وقت ان اولیات کے ذریعے محسوسات کا حصول ہوتا ہے جو قوتِ متخیلہ میں محفوظ اور قوتِ ناطقہ میں معقول ہیں۔ یہ وہ معقولات اولیٰ ہیں جو تمام انسانوں میں مشترک ہیں۔ جیسے کل، جزو سے بڑھا ہوا ہے، جو مقادیر کہ ایک ہی شے کے مساوی ہوں آپس میں مساوی ہوتے ہیں۔ اس قسم کے مشترک معقولات اولیٰ تین قسم کے ہوتے ہیں، ایک تو ہندسہ علمیہ کے مبادیات ہیں۔ دوسرے وہ ابتدائی اصول ہیں جن کے ذریعے ہم انسان کے نیک و بد افعال سے واقف ہوتے ہیں۔ تیسری قسم ان مبادیات کی ہے جو ان امور میں مستعمل ہوتے ہیں جن کے ذریعے ہم ایسے موجودات کا حال معلوم کرتے ہیں جن کی حقیقت اور مبادی اور مراتب، انسانی عادات سے ماوراء ہیں جیسے آسمان سبب اوّل اور دوسرے مبادی اور وہ چیزیں جو ان مبادیات سے پید ہوتی ہیں۔

ارادے اور اختیار کا باہمی فرق اور سعادت کے متعلق بحث

جب یہ معقولات انسان کو حاصل ہوتے ہیں تو اس میں غور و فکر، یادداشت اور استنباط کی جانب اشتیاق پیدا ہوتا ہے اور اس کو اپنے بعض معقولات، امور مستنبط کی جانب یا تو تحریک و تشویش ہوتی ہے یا ان سے کراہیت ہوتی ہے۔ شے مدرک کی جانب جو تحریک ہوتی ہے اس کو ارادہ کہتے ہیں۔ اگر وہ احساس یا تخیل کے ذریعے ہو تو اس کا مشہور نام ارادہ ہے، اور اگر رویت، یا نطق کے ذریعے ہو تو، اس کو اختیار کہتے ہیں۔ یہ خاص طور پر انسان میں پایا جاتا ہے۔ احساس و تخیل کے ذریعے جو تحریک ہوتی ہے وہ تمام حیوانات میں پائی جاتی ہے۔ معقولات اولیٰ سے انسان کی ابتدائی تکمیل ہوتی ہے اور یہ انسان میں اس لیے ودیعت کئے گئے ہیں کہ وہ ان کے ذریعے اپنے کمال کے انتہائی مرتبے کو حاصل کرلے۔

انسان کی سعادت یہ ہے کہ اُس کا نفس ایسے کمال کی تکمیل کرلے کہ پھر اس کو اپنے قوام کے لیے مادّے کی احتیاج نہ ہو، اس کا شمار ان اشیاء میں ہو جائے جو اجسام سے منزہ ہیں اور وہ غیر مادی جواہر کے سلسلے میں داخل ہو جائے اور اسی حالت میں دائمی طور پر رہے تا آنکہ وہ رتبے میں عقل فعال کے قریب پہنچ جائے۔

Marfat.com

اس مرتبے کو انسان چند ارادی افعال کے ذریعے پہنچ سکتا ہے، جن میں سے بعض فکری ہیں اور بعض بدنی، یہ مرتبہ ہر قسم کے افعال کے ذریعے حاصل نہیں ہوتا بلکہ اس کا حصول چند محدود افعال کے ذریعے ممکن ہے جو خاص ہستیوں اور محدود ذکات کا نتیجہ ہوتے ہیں۔

ارادی افعال میں سے بعض ہمیں سعادت سے باز رکھتے ہیں۔ سعادت بذاتہٖ خیر مطلوب ہے، اور کسی وقت بھی اس کی طلب اس لیے نہیں کی جا سکتی کہ اس کے ذریعے دوسری شے حاصل کی جائے، کیونکہ اس کے ماوراء کوئی ایسی برتر شے ہے ہی نہیں جس کو انسان حاصل کر سکے۔

وہ ارادی افعال جو سعادت کے حصول میں معاون ہوتے ہیں افعالِ جمیلہ کہلاتے ہیں، اور ان ہئیات و مدرکات کو جن کے ذریعے ان افعال کا صدور ہوتا ہے فضائل کہتے ہیں۔ یہ فی نفسہٖ نیکیاں نہیں، بلکہ صرف اس وجہ سے مستحسن ہیں کہ ان کے ذریعے سعادت کا حصول ہوتا ہے، وہ افعال جو سعادت سے باز رکھتے ہیں، شرور ہیں اور انہیں افعال قبیحہ کہتے ہیں، اور ہئیات و ملکات جن کے ذریعے ان افعال کا صدور ہوتا ہے، نقائص و رذائل و خسائس کہلاتے ہیں۔

قوتِ غازیہ، جو انسان میں پائی جاتی ہے، بدن کی خدمت کے لیے ودیعت کی گئی، اور قوتِ حاسہ و قوتِ متخیلہ اس لیے ہیں کہ بدن اور قوتِ ناطقہ کی خدمت کریں۔ ان تینوں کی مشترکہ بدنی خدمت سے قوتِ ناطقہ ہی کی خدمت ہوتی ہے کیونکہ ناطقہ کا قوام پہلے بدن سے ہوتا ہے، قوت ناطقہ کی دو قسمیں ہیں: عملی، نظری، عملی قوت اس لیے ہے کہ وہ فطری قوت کی خدمت کرے اور قوتِ نظری کسی کی خدمت نہیں کرتی، بلکہ اس کے ذریعے سعادت کا حصول ہوتا ہے۔ یہ تمام قوتیں، قوت نزوعیہ کے ساتھ ہوتی ہیں اور قوت نزوعیہ قوت حاسہ، متخیلہ اور ناطقہ کی خدمت کرتی ہیں، محکوم مدرک قوتوں کے لیے اپنی خدمت کی انجام دہی اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ وہ قوتِ نزوعیہ سے مدد نہ لیں۔

احساسِ تخیل اور رویت فعل کے صدور کے لیے کافی نہیں جب تک کہ محسوس یا متخیل، یا معلوم شے کی جانب اشتیاق پیدا نہ ہو، کیونکہ ارادے کے معنی ہی یہ ہیں کہ قوتِ نزوعیہ کے ذریعے شے مدرکہ کی جانب ایک تحریک پیدا ہو۔ جب قوت نظریہ کے ذریعے سعادت کا علم حاصل ہو جائے اور غایت کا تعین کر لیا جائے اور قوتِ نزوعیہ کے ذریعے اس کی جانب تشویش ہو اور قوتِ

Marfat.com

مرویہ کے ذریعے ان تمام اصول پر غور کیا جائے جو اس مقصد کے حصول کے لیے ضروری ہیں۔ تا آنکہ متخیلہ اور حواس کے ذریعے ان کو قبول کر لیا جائے اور قوتِ نزوعیہ کے آلات کے ذریعے ان افعال کی تکمیل کی جائے جو اس مقصد کے حصول کے لیے افعال جمیلہ کہلائیں گے اور اگر انسان کو سعادت کا علم ہی نہ ہو، یا یہ کہ علم ہو لیکن اس کو شوق و ہمت سے اپنی غایت قرار نہ دیا ہو، بلکہ اس کے علاوہ اور غایات اس کے پیشِ نظر ہوں، اور قوتِ نزوعیہ کے ذریعے ان کی جانب شوق پیدا ہوا ہو اور قوتِ مرویہ کے ذریعے ان تمام امور کا استنباط کر لے جن پر عمل کرنا ضروری ہے۔ یہاں تک کہ حواس متخیلہ کی مدد سے ان کو حاصل کر لے، اور قوتِ نزوعیہ کے آلات کے ذریعے ان پر کاربند ہو جائے تو اس صورت میں اس کے افعال غیر جمیلہ کہلائیں گے۔

وحی و رویت ملک

بعض افرادِ انسانیہ میں قوتِ متخیلہ نہایت قوی ہوتی ہے، اور خارجی محسوسات کا ان پر اتنا اثر نہیں ہوتا کہ وہ ان کو اپنے ہی میں جذب کر لیں اور نہ وہ قوت ناطقہ ہی کے خادم ہو جاتے ہیں، بلکہ ان دونوں قوتوں سے کام لینے کے باوجود ان میں اتنی استعداد رہتی ہے کہ وہ اپنے مخصوص افعال کو انجام دے سکیں۔ حالت بیداری میں ان قوتوں سے کام لیتے ہوئے ان میں وہ ایسے ہی غیر متاثر ہوتے ہیں جیسے کہ نیند کی حالت میں۔

اکثر امور جن کا عقلِ فعال کی جانب سے فیضان ہوتا ہے ان کا قوتِ متخیلہ اس طرح تخیل کرتی ہے کہ گویا وہ محسوسات مرئیہ کے نقول ہیں۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ تخیلات عود کرتے ہیں اور قوتِ حاسہ پر اس کا اثر ہوتا ہے۔ جب یہ اثرات حسِ مشترک تک پہنچتے ہیں تو ان سے قوتِ باصرہ متاثر ہوتی ہے اور وہ ارتسامات جن کا قوتِ باصرہ کو ادراک ہوتا ہے، اس روشن فضا کو جو بصر سے متصل اور شعاعِ بصر کے محاذی ہوتی ہے متاثر کرتے ہیں اور جب یہ ارتسامات فضا میں پہنچتے وہاں سے عود کرتے ہیں، اور قوتِ باصرہ پر جو آنکھ میں پائی جاتی ہے، مرتسم ہوتے ہیں اور ان کا انعکاس حاسہ مشترک اور قوتِ متخیلہ میں ہوتا ہے (کیونکہ یہ تمام ایک دوسرے سے منتقل ہیں) تو اس وقت عقلِ فعال کی جانب سے جن امور کا فیضان ہوتا ہے اور وہ انسان کے سامنے مرئی ہو

Marfat.com

جاتے ہیں اگر وہ نقول جن کو قوتِ متخیلہ نے پیش کیا ہے ان محسوسات کے ساتھ کامل مطابقت رکھتے ہیں تو ان کا دیکھنے والا کہہ اُٹھتا ہے کہ ''اللہ کی کیا عظمت و شان ہے'' اس کے علاوہ اور بھی بہت سی چیزیں دیکھتا ہے جن کا عالم موجودات میں پایا جانا ممکن نہیں۔ یہ امر محال نہیں کہ جب انسان قوتِ متخیلہ کے انتہائی کمال کو پہنچ جائے تو اس وقت وہ عالم بیداری میں عقل فعال کے ذریعے جزئیات حاضرہ یا مستقبلہ کا ادراک کرنے یا اس کے سامنے محسوسات، تمثالات یا نقوش پیش ہونے لگیں۔ اور معقولاتِ مفارقہ اور دوسرے اعلیٰ موجودات کے تمثالات کا وقوف ہو اور انہیں خارج میں ملاحظہ کرے۔ پس ان معقولات کے ذریعے جن کا اس کو علم حاصل ہے اشیائے الٰہیہ کا انکشاف شروع ہوتا ہے یہ وہ مرتبہ ہے جہاں قوتِ متخیلہ کی انتہا ہوتی ہے، اور یہی کمال کا وہ انتہائی درجہ ہے جہاں تک انسان قوتِ متخیلہ کے ذریعے پہنچ سکتا ہے۔

ان سے کم درجہ وہ لوگ ہیں جو ان تمام امور کو دیکھتے ہیں بعض کو بیداری کی حالت میں اور بعض کو نیند کی۔ لیکن ان کا یہ دیکھنا اس مادی آنکھ کے ذریعے نہیں بلکہ تخیل کے ذریعے ہوتا ہے، ان سے کم مرتبہ وہ لوگ ہیں جو ان تمام امور کو صرف خواب کی حالت میں دیکھتے ہیں، ان لوگوں کے اقوال کو اقاویل محاکیہ، رموز، الغاز، ابدالات اور تشبیہات سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ ان حضرات میں تفاوت بھی بہت ہوتا ہے، چنانچہ ان میں سے بعض ایسے ہیں جو جزئیات کا ادراک کرتے ہیں اور حالت بیداری ہی میں معائنہ کرتے ہیں اور معقولات کا درک نہیں کرتے۔ دوسرے وہ ہیں جو معقولات کا درک کرتے ہیں اور حالتِ بیداری ہی میں ان کا معائنہ کرتے ہیں لیکن جزئیات کا ادراک نہیں کرتے، چند ان میں سے ایسے ہیں جو بعض چیزوں کا معائنہ کرتے ہیں اور بعض کا نہیں، اور بعض ایسے ہیں کہ حالت بیداری میں تو کچھ دیکھتے ہیں لیکن نیند میں بعض کا ادراک نہیں کرتے، بعض ایسے ہیں کہ حالتِ بیداری میں کسی کا ادراک نہیں کرتے، بلکہ صرف انہی چیزوں کو دیکھتے ہیں جو حالتِ خواب میں پیش ہوئی ہیں۔ پس حالتِ خواب میں انہیں جزئیات کا ادراک ہوتا ہے معقولات کا درک نہیں ہوتا۔ ان میں سے چند ایسے ہیں جو کچھ تو عالم بیداری سے اور کچھ عالمِ خواب سے لیتے ہیں، ایک گروہ وہ ہے جو صرف جزئیات کا ادراک کرتا ہے۔ اکثر لوگ اسی قسم کے ہوتے ہیں، بہرحال یہ برگزیدہ افراد ایک دوسرے پر فضیلت رکھتے ہیں۔ ان سب

Marfat.com

حالتوں سے قوتِ ناطقہ کو مدد ملتی ہے، بعض عوارض ایسے ہیں جن سے انسان کے مزاج میں تغیر واقع ہوتا ہے اور اس میں اس بات کی استعداد پیدا ہوتی ہے کہ وہ کبھی حالتِ بیداری میں اور کبھی حالتِ خواب میں عقلِ فعال سے چند صور کا استفادہ کرے، جن میں بعض تو ایک عرصہ دراز تک ان میں باقی رہتی ہیں اور بعض کچھ دنوں بعد زائل ہو جاتی ہیں۔

بعض وقت انسان کو ایسے عوارض لاحق ہوتے ہیں جن سے اس کے مزاج میں خرابی پیدا ہوتی ہے اور اس کے تخیلات میں بھی فساد ہونے لگتا ہے، وہ ان اشیاء کو دیکھتا ہے جو محض قوتِ متخیلہ کی ہی پیدا کردہ ہوتی ہیں، نہ ان کا کوئی خارجی وجود ہوتا ہے اور نہ وہ کسی وجود کے تمثلات ہوتے ہیں۔ اسی قسم کے لوگ مجنون اور پاگل کہلاتے ہیں۔

انسان کو اجتماع اور تعاون کی ضرورت ہے

بالطبع ہر انسان اعلیٰ کمالات تک پہنچنے میں بہت سی اشیاء کا محتاج ہوتا ہے جو اس کی احتیاجات کی تکمیل کرتے ہیں، ہر انسان کی یہی حالت ہے، اس لیے وہ بہ نفسہ اس کمال تک نہیں پہنچ سکتا جو اس کی فطرت طبعی کا اقتضا ہے، جب تک کہ ایک کثیر جماعت کا اجتماع نہ ہو جس کا ہر فرد دوسرے کو اشیائے مایحتاج کے حصول اور مرتبہ کمال تک پہنچنے میں مدد دے۔ رفتہ رفتہ افرادِ انسانیہ میں اضافہ ہوتا گیا اور وہ سب ایک خطہ زمین پر آباد ہو گئے جس سے انسانی جماعتیں وجود میں آئیں، ان میں سے بعض جماعتیں کامل ہوتی ہیں اور بعض ناقص، کامل کی تین قسمیں ہوتی ہیں:

عظمیٰ وسطیٰ صغریٰ

عظمیٰ: قوم کے اس اجتماع کو کہتے ہیں جو ایک آبادی میں پایا جاتا ہے۔

وسطیٰ: اس اجتماع کو کہتے ہیں جو آبادی کے ایک حصے میں پایا جائے۔

صغریٰ: شہریوں کے اس اجتماع کو کہتے ہیں جو کسی قوم کے مسکن کے ایک حصے میں پایا جاتا ہے۔

ناقص جماعت میں اہل قریہ داخل ہیں، اس کے بعد اہل محلہ کا اجتماع ہے پھر ایک گلی کے باشندوں اور پھر مکان والوں کا۔ ان سب میں ادنیٰ، مکان کا اجتماع ہے، پھر محلہ اور قریہ کا اور پھر اہل شہر کا۔ قریہ شہر میں ضم ہوتا ہے کیونکہ وہ اس کا خادم ہے اور محلہ شہر میں، کیونکہ وہ اس کا جزو

Marfat.com

ہے اور گلی محلے کا جزو ہے اور مکان گلی کا جزو اور شہر ایک بڑی قوم کے مسکن کا جزو ہے اور قوم تمام آبادی کا۔

خیر برتر اور اعلیٰ کمال کا حصول سب سے پہلے شہر میں ممکن ہے لیکن ایسے اجتماع کے ذریعے نہیں جو ناقص ہو۔ چونکہ خیر کی خصوصیت یہ ہے کہ اُسے بالاختیار حاصل کیا جائے اور ممکن ہے کہ شہر چند ایسی ضروریات کی تکمیل میں مدد دے جو بذاتہ شر ہیں اس لیے ہر شہر میں سعادت کا حصول ممکن ہے، وہ شہر جس کے اجتماع کا مقصد حصول سعادت میں اعانت کرتا ہو "مدینہ فاضلہ" کہلاتا ہے اور اس اجتماع کو جس کے ذریعے سعادت کے حصول میں مدد ملتی ہے، اجتماع فاضل کہتے ہیں اور وہ قوم جس کے شہر سعادت کے حصول میں مدد دیتے ہیں "امت فاضلہ" کہلاتی ہے، اسی طرح معمورہ فاضلہ، انسان کے صحیح اور سالم بدن کے مشابہ ہے جس میں اس کے تمام اعضاء حیوانی زندگی کی تکمیل اور تحفظ کے لیے ایک دوسرے کی مدد کرتے رہتے ہیں۔

بدن کے اعضاء مختلف ہوتے ہیں جو اپنی فطرت اور قوت کے اعتبار سے ایک دوسرے پر فضیلت رکھتے ہیں۔ ان میں سے ایک عضو سب کا رئیس ہوتا ہے جس کو قلب کہتے ہیں بعض ایسے اعضاء ہیں جو قلب کے قریب ہیں اور ان میں سے ہر ایک میں طبعاً ایک قوت ودیعت کی گئی ہے جس کے ذریعے سے وہ اس کام کو انجام دیتا ہے جو بالطبع اس رئیس کی منشاء کے مطابق ہوتا ہے۔ ان کے علاوہ اور دوسرے اعضاء میں بھی جن میں ایسی قوتیں ہیں جن کے ذریعے زندان اعضاء کے اغراض کی تکمیل کرتے ہیں جن کا قلب سے راست تعلق ہوتا ہے۔ یہ دوسرے درجے کے اعضاء ہیں۔ ان کے بعد ان اعضاء کا درجہ ہے جو اس دوسرے درجے کے اعضاء کی اغراض کی تکمیل کرتے ہیں۔ یہاں تک کہ ان اعضاء پر انتہا ہوتی ہے۔ جن کا کام صرف خدمت کرنا ہے اور وہ کسی پر حکومت نہیں کرتے۔ اسی طرح سمجھو کہ شہر کے بھی مختلف اجزاء ہیں جو فطرت اور ہیئت کے اعتبار سے ایک دوسرے سے مختلف ہیں، ان میں سے ایک انسان ایسا ہوتا ہے جو رئیس کہلاتا ہے اس کے بعد ان لوگوں کا درجہ ہوتا ہے جو اس رئیس سے مرتبے میں قریب ہوتے ہیں اور ان میں سے ہر ایک میں ایک ہیئت اور استعداد پائی جاتی ہے جس کے ذریعے وہ اُن افعال کی تکمیل کرتا ہے جن کو رئیس چاہتا ہے۔ یہ اعلیٰ مرتبے کے لوگ ہیں اس کے بعد وہ افراد ہیں جو دوسرے مرتبے

Marfat.com

کے لوگوں کے اغراض کی تکمیل کرتے ہیں۔ اس سے کم درجے کے وہ لوگ ہیں جو اس تیسرے گروہ کے احکام کی تعمیل کرتے ہیں۔ اسی طرح شہر کے اجزاء کی ترتیب یہاں بھی جاری ہے۔ یہاں تک کہ ان افراد پر اختتام ہوتا ہے جو اپنے سے برتر لوگوں کے اغراض کی تکمیل کرتے ہیں۔ لیکن وہ خود کسی پر حکومت نہیں کرتے، یہ سب سے ادنیٰ گروہ ہے۔

اسی طرح انسانی بدن کے اعضاء طبعی ہیں اور شہر کے افراد اگرچہ طبعی ہیں لیکن وہ ہیئات وملکات جن کے ذریعے سے وہ اپنے شہری کاروبار انجام دیتے ہیں طبعی نہیں، بلکہ ارادی ہیں۔ علاوہ ازیں اہالیانِ شہر کی فطرت میں تفاوت پایا جاتا ہے۔ اسی وجہ سے ایک شخص دوسرے شخص کے لیے ایک حیثیت سے تو کار آمد ہوسکتا ہے لیکن دوسری حیثیت سے نہیں۔ بلکہ یہ اہالیانِ شہر انہی مختلف ومتفاوت فطرت کے حائل نہیں بلکہ ان میں ملکات ارادی بھی پائے جاتے ہیں اور ان کے ذریعے وہ مختلف پیشوں کا اکتساب کرتے ہیں۔ عضویت میں جو حیثیت اعضاء کی ہے وہی حیثیت اہالیان شہر میں ان کے ارادی ملکات وہیئات کو حاصل ہے۔

عضوِ رئیس

بدن میں عضوِ رئیس تمام اعضاء کی بہ نسبت طبعاً کامل ہے۔ وہ نہ صرف بذاتہٖ بلکہ ان تمام امور میں بھی جو اس سے مختص ہیں تمام اعضاء میں اشرف ہے اور امور مشترکہ میں بھی اس کو فضیلت حاصل ہے۔ اس کے بعد وہ اعضاء ہیں جو اپنے ماتحت اعضاء پر حکومت کرتے ہیں لیکن ان کی حکومت دوسرے اعضاء کے زیر نگیں ہے، یہ حاکم بھی ہیں اور محکوم بھی اسی طرح شہر کا بھی ایک رئیس ہوتا ہے جو شہر کے تمام اجزاء میں ان تمام امور کے لحاظ سے جو اس کے ساتھ مختص ہیں، افضل ہوتا ہے اور ہر ایک مشترک امر میں بھی اس کو فضیلت حاصل ہوتی ہے، اس کے ماتحت ایک دوسرا گروہ ہوتا ہے جو اس رئیس کے احکام کی اتباع کرتا ہے۔ ساتھ ساتھ دوسروں پر حکومت کرتا ہے اور جس طرح سب سے پہلے قلب کی تکوین ہوتی ہے اور وہ تمام اعضاء بدن کی تخلیق کا سبب ہوتا ہے اور اسی کے ذریعے اعضاء کی قوتیں نشوونما پاتی ہیں اور ان کے مراتب میں ترتیب پیدا ہوتی ہے۔ چنانچہ جب کسی عضو میں خلل واقع ہوتا ہے تو اس وقت یہ عضو رئیس ان کے ساتھ تعاون

Marfat.com

کرتا ہے جس سے اس کی پریشانی رفع ہو جاتی ہے۔اسی طرح سب سے پہلے شہر کے رئیس کا تعین ہونا چاہیے۔اس کے بعد وہی شہر اور اس کے اجزاء کی تکوین کا سبب ہوتا ہے اور اس کے ملکات ارادی (جن سے ان اجزاء کے مراتب میں ترتیب پیدا ہوتی ہے) کی تحصیل کا ذریعہ ہوتا ہے اور جب کسی جزو میں خلل واقع ہوتا ہے تو وہ اس اختلال کے رفع کرنے میں مدد دیتا ہے اور جس طرح ان اعضاء کے افعال جو عضو رئیس سے قریب ہیں، رئیس اوّل کی غرض کی تکمیل کے لحاظ سے بالطبع اعلیٰ و اشرف ہوتے ہیں، اور ان کے ماتحت اعضاء سے ایسے افعال صدور کرتے ہیں جو شرف میں ان سے کم تر ہیں اور بالآخر ان اعضا پر اختتام ہوتا ہے جن کے افعال ادنیٰ درجے کے ہوتے ہیں۔ اسی طرح ان لوگوں کے افعال ارادی جن کو رئیس شہر کا تقرب حاصل ہے سب سے بہتر ہوتے ہیں اور جو ان سے کم مرتبہ ہیں ان کے افعال بھی شرف کے اعتبار سے کم تر ہوتے ہیں۔ یہاں تک کہ ان افراد پر اس کی انتہا ہوتی ہے جن کے افعال ادنیٰ درجے کے ہوتے ہیں۔

بعض وقت افعال کی دنائت ان کے موضوع کی دنائت کی وجہ سے ہوتی ہے جیسے مثانہ اور نیچے کی انتڑیوں کے افعال جو نہایت کارآمد اور ضروری ہیں۔بعض وقت قلت افادہ اور بعض وقت ان کے سہل الوصول ہونے کی وجہ سے بھی افعال کی اہمیت کم ہو جاتی ہے۔اسی طرح شہر میں بھی ہوتا ہے۔ ہر معمورہ کے اجزا میں ایک کامل تنظیم اور طبعی ارتباط پایا جاتا ہے۔کیونکہ اس کا ایک رئیس ہوتا ہے جس کے تمام اجزاء کی وہی حیثیت ہوتی ہے جو قلب کی بدن میں۔ یہی حالت تمام موجودات کی ہے۔ کیونکہ ان میں سبب اوّل کا وہ درجہ ہوتا ہے جو مدینہ فاضلہ کے دوسرے تمام اجزاء میں، بادشاہ کا۔ جو شے مادے سے منزہ ہوتی ہے اور وہ سبب اوّل سے قریب تر ہوتی ہے اور اس کے تحت اجسام سماوی ہوتے ہیں اور اجسام کے تحت اجسام ہیولانی ہوتے ہیں اور یہ تمام سبب اوّل کی اتباع میں ہوتے ہیں اور اسی کے نقش قدم پر چلتے ہیں۔ ہر موجود اپنی قوت کے لحاظ سے عمل کرتا ہے لیکن تمام موجودات اپنے رتبے کے لحاظ سے فوقانی اغراض کی تکمیل میں کوشاں رہتے ہیں، اس طرح کہ ان میں سے جو سب سے ادنیٰ ہے وہ اپنے سے اعلیٰ کے غرض کی تکمیل کرتا ہے اور دوسرا اپنے سے برتر کی۔ اسی طرح تیسرا اپنے سے ارفع کی اغراض کی تکمیل کرتا ہے۔ یہاں تک کہ اس موجود پر سلسلہ منتہی ہوتا ہے جو سبب اوّل سے راست تعلق رکھتا ہے۔

Marfat.com

اسی ترتیب کے ساتھ تمام موجودات سبب اوّل کی تکمیل کرتے ہیں، ایسے موجودات جن کو پہلے ہی سے وہ سب کچھ دے دیا گیا ہے جو ان کے وجود کے لیے ضروری ہے وہ ابتدا ہی سے سبب اوّل اور اس کے مقصد کی اتباع کر رہے ہیں جس کی وجہ سے وہ مراتب عالیہ پر فائز ہوتے ہیں۔ لیکن جن کو ابتدا سے وہ سب کچھ نہیں دیا گیا جو ان کے وجود کے لیے ضروری ہے، ان کو ایک قوت عطا کی گئی ہے جس کے ذریعے وہ غایت متوقع کی جانب حرکت کرتے ہیں۔ جس سے ان کا مقصد سبب اوّل کی تکمیل ہوتی ہے۔ مدینۂ فاضلہ کی بھی یہی حالت ہونی چاہیے کیونکہ اس کے تمام افراد کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ اپنے افعال میں علی الترتیب رئیس اوّل کے مقصد کی اتباع کریں۔ ہر انسان مدینۂ فاضلہ کے رئیس ہونے کی صلاحیت نہیں رکھ سکتا۔ کیونکہ ریاست کے لیے دو چیزوں کا ہونا ضروری ہے۔ ایک فطری صلاحیت، دوسری ملکہ ارادی۔

ریاست اس شخص کے لیے موزوں ہے جو بالطبع اس کے لیے پیدا کیا گیا ہو، یہ ممکن نہیں کہ ہر صنعت کے ذریعے حکومت کی جا سکے، شہر میں اکثر ایسی صنعتیں ہوتی ہیں جن کے ذریعے اہالیانِ شہر کی خدمت کرنی پڑتی ہے اور اکثر طبائع خدمت ہی کے لیے موزوں ہوتی ہیں۔ بعض ایسی صنعتیں ہوتی ہیں جن کے ذریعے حکومت بھی کی جاتی ہے اور دوسری صنعتوں کی خدمت بھی اور بعض ایسی ہیں جو محض خدمت ہی کے لیے مخصوص ہوتی ہیں اور ان کے ذریعے حکومت نہیں کی جا سکتی۔ اس طرح کوئی ایک صنعت مدینۂ فاضلہ کی رئیس نہیں قرار دی جا سکتی۔

جس طرح کسی جنس کے رئیس اوّل پر اسی جنس کی کوئی اور شے حکومت نہیں کر سکتی جیسے رئیس اعضاء کہ کوئی دوسرا اعضو اس پر حکومت نہیں کر سکتا، اسی طرح ہر رئیس کی حالت ہوتی ہے۔ مدینہ فاضلہ کے رئیس اوّل کے لیے ضروری ہے کہ اس کی صنعت اس کی حیثیت کے لحاظ سے تمام صنعتوں کا مجموعہ ہو اور مدینہ فاضلہ کے تمام افعال کا مقصود، خود رئیس اس پایہ کا انسان ہوتا ہے کہ اس پر کوئی دوسرا حکومت نہیں کر سکتا۔ وہ تمام کمالات کا جامع ہوتا ہے اور ''عقل محض'' اور ''معقول بالعقل'' ہو جاتا ہے۔ اس کی قوتِ متخیلہ طبعاً اس انتہائی کمال کو حاصل کر لیتی ہے جس کا ہم نے ذکر کیا ہے اور اس قوت سے بالطبع اس میں ایک ایسی استعداد پیدا ہوتی ہے کہ وہ بیداری کے وقت یا حالت خواب میں عقل فعال سے خود جزئیات یا ان کے نقول اور معقولات کو ان کے مناسبات و

Marfat.com

مشابہات کے ساتھ حاصل کر لیتا ہے اور اس کی عقل منفعل تمام معقولات کو کامل طور پر حاصل کر لیتی ہے یہاں تک کہ کوئی شے باقی نہیں رہتی۔ اس وقت وہ عقل منفعل تمام معقولات کو کامل طور پر حاصل کر لیتی ہے یہاں تک کہ کوئی شے باقی نہیں رہتی۔ اس وقت وہ عقل بالفعل ہو جاتی ہے۔

اس طرح وہ انسان جس کی عقل منفعل نے تمام معقولات کو حاصل کر لیا ہے عقل بالفعل اور معقول بالفعل ہو جاتا ہے اور اس کا جو مفعول تھا وہ عاقل بن جاتا ہے اور اس وقت اس کے لیے ایک قسم کی عقل بالفعل حاصل ہو جاتی ہے جس کا رتبہ عقل منفعل سے بہت زیادہ کامل ہے اور یہ عقل مادے سے بالکل پاک اور عقل فعال سے بہت زیادہ قربت رکھتی ہے، اسی عقل کو عقل مستفاد کہتے ہیں اور یہ عقل، عقل منفعل اور عقل فعال کے درمیان واسطہ ہوتی ہے۔ لیکن اس کے اور عقل فعال کے درمیان کوئی اور شے نہیں ہوتی۔ پس عقل منفعل عقل مستفاد کا مادہ اور موضوع ہے اور عقل مستفاد، عقلِ فعال کا مادہ اور موضوع اور قوتِ ناطقہ جو ایک ہئیت طبعی ہے عقل منفعل کا مادہ ہے جو بالفعل عقل ہے۔

پہلا وہ مرتبہ جس کی وجہ سے انسان، انسان کہلاتا ہے یہ ہے کہ ایک ایسی ہئیت طبعی حاصل ہو جائے جس میں عقل بالفعل ہونے کی استعداد ہو اور یہ تمام افراد انسانی میں مشترک ہوتی ہے۔ اس کے اور عقل فعال کے درمیان دو درجے ہیں: ایک تو یہ کہ عقل منفعل بالفعل ہو جائے اور دوسرے یہ کہ عقل مستفاد حاصل ہو جائے اور اس انسان (جو انسانیت کے ابتدائی درجے سے اس منزل تک پہنچ گیا ہو) اور عقل فعال کے درمیان دو درجے ہوتے ہیں، جب عقل منفعل کامل اور ہئیت طبعیہ مثل ایک شے کے ہو جائے جیسا کہ مادہ اور صورت مل کر ایک شے ہو جاتے ہیں۔

جب یہ انسان انسانیت کے اس مرتبے کو پہنچ جائے جس کو "عقل منفعل الحاصل بالفعل" کہتے ہیں تو اس کے اور عقل فعال کے درمیان صرف ایک درجہ باقی رہ جاتا ہے اور جب ہئیت طبعیہ اس عقل منفعل کا جو عقل بالفعل ہو گئی ہے، مادہ بن جاتی ہے اور عقل منفعل، عقل مستفاد کا اور مستفاد عقل فعل کا، اور یہ تمام مثل ایک شے کے ہو جاتے ہیں تو اس وقت انسان عقل فعال کے ساتھ متحد ہو جاتا ہے اور جب یہ اتحاد انسان کی قوت ناطقہ کے دونوں اجزاء یعنی نظری و عملی کے ساتھ واقع ہوتا ہے اور پھر اس کی قوت متخیلہ کے ساتھ بھی، تو اس وقت انسان نزول وحی کے قابل

Marfat.com

ہو جاتا ہے، اب اللہ تعالیٰ اس پر عقل فعال کے ذریعے وحی نازل فرماتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کی طرف سے عقل فعال پر جو فیضان ہوتا ہے اس کو عقل فعال عقل مستفاد کے توسط سے عقل منفعل کی طرف منتقل کر دیتی ہے۔ پھر وہ قوتِ متخیلہ کی طرف منتقل ہو جاتی ہے۔ عقل منفعل پر اس فیضان کے ہونے کی وجہ سے انسان فلسفی یا حکیم کہلاتا ہے، اور اگر اس کے بعد یہ فیضان قوتِ متخیلہ پر ہو تو انسان نبی مُنذر اور آنے والے واقعات جزیہ کا خبر دینے والا ہوتا ہے۔

یہ انسان، انسانیت کے انتہائی مرتبے اور سعادت کے اعلیٰ درجے پر فائز ہو جاتا ہے اور اس کا نفس کامل اور عقل فعال کے ساتھ منسلک ہو جاتا ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا ہے۔

انسان کامل ان تمام افعال سے واقف ہو جاتا ہے جن کے ذریعے سعادت کا حصول ممکن ہے، یہ رئیس بننے کے لیے سب سے پہلی شرط ہے۔ علاوہ ازیں اس کی بلندی تخیل کے لحاظ سے اس کی زبان میں بھی قوت ہونی چاہیے۔ تاکہ وہ اپنے سارے معلومات کا بخوبی اظہار کر سکے اور اس میں اس امر کی قدرت ہونی چاہیے کہ وہ سعادت اور ان اعمال کی جو موجب سعادت ہیں باحسن وجوہ تلقین کر سکے، اور اس کے بدن میں اتنی کافی طاقت ہونی ضروری ہے کہ وہ اعمال جزیہ کی تکمیل کر سکے۔

عضویت کے قویٰ و اجزاء کی طرح نفس واحد قرار پاتے ہیں:

قوت رئیسہ غاذیہ، قوت حاسہ کا مادہ ہے اور حاسہ غاذیہ کی صورت۔ اسی طرح حاسہ، رئیسہ، ناطقہ رئیسہ کا مادہ ہے اور ناطقہ متخیلہ کی صورت اور خود کسی اور قوت کا مادہ نہیں ہے۔ یہ تمام صور ماقبل کی ہے۔ قوت نزوعیہ، حاسہ، رئیسہ، متخیلہ اور ناطقہ کی تابع ہے جیسا کہ آگ کی حرارت ان تمام چیزوں کے تابع ہے جن سے آگ پیدا ہوئی۔

قلب بھی ایک ایسا عضو رئیس ہے جو کسی اور عضو کا تابع نہیں۔ اس کے بعد دماغ ہے لیکن اس کی حیثیت ثانوی حیثیت رکھتی ہے۔ کیونکہ وہ فی نفسہٖ قلب کی خدمت کرتا ہے اور تمام دوسرے اعضاء ان امور کی تکمیل کے لیے جو بالطبع قلب کے مقصود ہیں اس کی خدمت میں لگے رہتے ہیں۔ اس کی مثال ایک منظم کارخانہ کی سی ہے جو خود تو مالک کی خدمت کرتا ہے لیکن دوسرے

Marfat.com

تمام ملازمین اس کی اطاعت کرتے ہیں اور اس سے ان کی غایت مالک ہی کے مقاصد کی تکمیل ہوتی ہے، اس طرح دماغ، قلب کا نائب ہوتا ہے اور جسم میں کچھ ایسی تبدیلیاں پیدا کرتا ہے جو شاید قلب سے بھی ممکن نہیں۔ وہ قلب کے اعلیٰ اور لطیف افعال کی انجام دہی میں مدد دیتا ہے، قلب حرارت غریزی کا سرچشمہ ہے، یہیں سے نکل کر یہ تمام اعضاء بدن میں اپنا نفوذ کرتی ہے اور یہیں سے انہیں قوت ملتی ہے۔ کیونکہ روح حیوانی غریزی اس منبع سے عروق کے ذریعے اعضاء میں سرایت کرتی ہے جو حرارت غریزی کہ قلب سے عروق کو پہنچتی ہے اعضاء میں محفوظ رہتی ہے۔ دماغ اس حرارت میں اعتدال پیدا کرتا ہے جو وہ قلب سے پاتا ہے تاکہ ہر عضو کو جو حرارت ملے وہ اس کی طبیعت کے لحاظ سے معتدل اور ملائم ہو۔ یہ دماغ کا پہلا فعل ہے، اور یہ وہ پہلی چیز ہے جس کے ذریعے وہ قلب کی خدمت کرتا ہے اور اس کی یہ خدمت اعضاء کے لیے ہے۔ اعصاب کی دو قسمیں ہیں ایک تو وہ جو قوت حاسہ رئیسہ قلب کے معاونین (یعنی حواس) کے آلات ہیں، ان کے ذریعے ہر قوت اپنے مخصوص حس کا احساس کرتی ہے، دوسری ان اعضاء کے آلات ہیں جو قوتِ نزوعیہ قلب کے خادم ہیں، ان کے ذریعہ ان اعضاء میں حرکت ارادی پیدا ہوتی ہے۔

دماغ اس حیثیت سے قلب کا خدمت گزار ہے کہ وہ حس کے اعصاب کو ان قوتوں کی بقا میں مدد دیتا ہے جن کے ذریعے حواس ادراک کرتے ہیں۔ اسی طرح وہ حرکت ارادی کے اعصاب کو ان قوتوں کی بقا میں امداد کرتا ہے جن کے ذریعے اعضائے رئیسہ میں حرکت پیدا ہوتی ہے۔ اسی پر قوتِ نزوعیہ کا دارومدار ہے جس کا مسکن قلب ہے۔ اکثر اعصاب کے مراکز (جن سے قوتوں کے مراکز میں مدد ملتی ہے) خود دماغ میں پائے جاتے ہیں لیکن بہت سارے ایسے بھی ہیں جن کے مراکز نخاع میں ہوتے ہیں۔ نخاع اوپر کی طرف سے دماغ سے متصل ہے۔ اسی کی مشارکت سے دماغ اعصاب کی مدد کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قوتِ متخیلہ سے اسی وقت تخیل ممکن ہوتا ہے جب کہ حرارت قلب ایک محدود مقدار میں ہو۔ اسی طرح قوتِ ناطقہ کے ذریعے تفکر کا امکان اسی صورت میں ہوسکتا ہے جب کہ ایک خاص مقدار میں حرارت پائی جائے۔ کسی شے کے تحفظ اور تذکر کے لیے بھی یہی شرط ضروری ہے۔

دماغ قلب کی حرارت کو معتدل کرنے میں اس کی جو خدمت بجالاتا ہے اس کی وجہ یہ

Marfat.com

ہے کہ تخیل فکر رویت اور حافظہ اور تذکر اس میں اعتدال پیدا کرتے ہیں۔ چنانچہ دماغ اپنے ایک حصے سے اس شے کو اعتدال بخشتا ہے جس سے تخیل کی درستی ہوتی ہے، دوسرے حصے سے ان اشیاء کو جن سے تفکر، حافظہ وتذکرہ میں صلاحیت پیدا ہوتی ہے، چونکہ قلب حرارت غریزی کا سرچشمہ ہے اس لیے اس کی حرارت بہت قوی اور وافر ہونی چاہیے تاکہ وہ تمام اعضاء میں سرایت کر سکے۔ لیکن اس کے ساتھ اس حرارت میں بھی جو اعضاء میں سرایت کرتی ہے، اعتدال کا پیدا ہونا ضروری تھا کیونکہ قلب کی حرارت فی نفسہٖ اس نقطہ اعتدال پر نہیں ہوتی جس کے ذریعے وہ اپنے افعال کو خوبی کے ساتھ انجام دے سکے۔ اس لیے دماغ دوسرے اعضاء کی بہ نسبت سرد تر بنایا گیا ہے اور اس میں ایک ایسی نفسی قوت ودیعت کی گئی ہے جس کے ذریعے حرارتِ قلب میں ایک محدود اعتدال پیدا ہوتا ہے۔ حس اور حرکت کے اعصاب چونکہ ارضی ہیں اور بالطبع خشکی کا اثر جلد قبول کر لیتے ہیں اس لیے تمدد وتقاصر کے لیے اس کی رطوبت کا باقی رکھنا ضروری ہے، اسی طرح حس کے اعصاب ایسی روح غریزی کے محتاج ہیں جس میں مطلقاً دخانیت نہیں پائی جاتی وہ روح غریزی جو دماغ کے اجزاء میں سرایت کرتی ہے ایسی نوعیت کی ہوتی ہے چونکہ قلب میں شدت کی حرارت پائی جاتی ہے، لہٰذا ان اعصاب کے مراکز جن کے ذریعے ان کی قوتوں کا تحفظ ہوتا ہے قلب میں متعین نہیں کیے گئے کہ ان میں فوراً خشکی پیدا ہو کر ان کے قویٰ تحلیل نہ ہو جائیں، اس لیے ان کے افعال کا مرکز دماغ اور نخاع کو قرار دیا گیا کیونکہ ان دونوں میں بہت رطوبت پائی جاتی ہے اور یہ رطوبت اعصاب میں نفوذ کرتی اور ان میں لچک پیدا کرتی ہے۔ جس کی وجہ سے ان کی نفسانی قوتیں باقی رہتی ہیں۔ بعض اعصاب اس امر کے محتاج ہوتے ہیں کہ وہ رطوبت جو ان میں نفوذ کرتی ہے بالکلیہ لطیف، مائی، غیر لزوجی ہو۔ اس کے برعکس بعض اعصاب کو لزوجیت کی ضرورت ہوتی ہے۔ جن اعصاب کو غیر لزوجی لطیف رطوبت کی احتیاج ہوتی ہے ان کے مراکز دماغ میں پائے جاتے ہیں۔ بخلاف اس کے جو اعصاب لزوجی رطوبت کے محتاج ہیں ان کے مراکز نخاع میں ہوتے ہیں اور جن اعصاب کے لیے بہت قلیل رطوبت کی ضرورت ہے ان کے مراکز اسفل فقہاء اور اعصعص (ریڑھ کی ہڈی) میں پائے جاتے ہیں۔ دماغ کے بعد جگر اور اس کے بعد طحال کا درجہ ہے پھر اعضائے تولید ہیں۔ ہر عضو میں ایک قوت ہوتی ہے جس سے جسمانی فعل کا صدور ہوتا ہے۔ اس

Marfat.com

کی وجہ سے ایک عضو سے ایک خاص قسم کا لطیف جزو علیحدہ ہو کر دوسرے عضو سے جا ملتا ہے۔ کیونکہ یہ لازمی ہے کہ پہلا عضو دوسرے سے متصل رہے۔ جیسا کہ اکثر اعصاب دماغ سے یا نخاع سے ملے رہتے ہیں یا کوئی راستہ یا نالی ہو جو اس عضو سے متصل ہو جس کے ذریعے اس لطیف مادے کا جریان ہو۔ عضوی قوت اس کی خادم ہوتی ہے یا رئیس جیسے منہ، شش، گردہ، جگر، طحال وغیرہ اور جب کبھی اس قوت کو دوسرے عضو پر عمل کرنے کی ضرورت ہوتی ہے تو وہ اسی طریقے پر عمل پیرا ہوتی ہے۔ پھر اس کے لیے یہ ضروری ہے کہ ان دونوں کے درمیان گزرگاہ کے طور پر نالی ہو جیسا کہ دماغ کا فعل قلب پر ہوتا ہے۔ بہرحال تمام اعضاء میں سب سے پہلے قلب کی تکوین ہوتی ہے، پھر دماغ کی، اس کے بعد جگر، معدہ اور دیگر اعضاء کی۔

اعضائے تولید کا فعل سب کے بعد شروع ہوتا ہے اور بدن میں ان کی حکومت معمولی سی ہوتی ہے۔ جیسے انثیین کا فعل اور ان دونوں کا حرارت ذکری اور روح ذکری کو محفوظ رکھنا جن کی تولید اس نرحیوان کے قلب میں ہوتی ہے جس کے انثیین ہوتے ہیں۔ وہ قوت جو تولید کا باعث ہے انثیین میں پائی جاتی ہے، اس کی دو صورتیں ہیں ان میں سے ایک تو مادے کو تیار کرتی ہے جس سے اس حیوان کی تکوین ہوتی ہے جو اس قوت کا حامل ہے، دوسری حیوانی نوع کو ''صورت'' عطا کرتی ہے اور مادے کو اس صورت کے حصول کے لیے حرکت میں لاتی ہے جو اس نوع کے لیے مخصوص ہے۔ وہ قوت جو مادے کو تیار کرتی ہے، عورت کی قوت ہے اور جو صورت عطا کرتی ہے وہ مرد کی۔

وہ عضو جو مادہ حیوانی کے عطا کرنے میں قلب کی خدمت کرتا ہے ''رحم'' ہے اور جو انسان یا کسی اور حیوان میں صورت عطا کرتا ہے ایک ایسا عضو ہے جس سے منی کی تکوین ہوتی ہے۔ منی جب عورت کے رحم میں داخل ہوتی ہے اور وہاں خون سے ملتی ہے جس کو رحم نے انسانی صورت کے قبول کرنے کے لیے تیار کیا تھا تو اس وقت منی اس خون کو ایک ایسی قوت عطا کرتی ہے جس سے اس میں حرکت پیدا ہو جاتی ہے اور اس سے رفتہ رفتہ انسانی اعضاء سے ہر عضو کی صورت۔ نیز انسان کی مجموعی صورت کی تکوین ہوتی ہے اس طرح وہ خون جو رحم میں موجود ہوتا ہے۔ انسان کا مادہ بنتا ہے اور منی مادے کو حرکت میں لاتی ہے تا کہ اس میں صورت کا حصول ہو۔

Marfat.com

منی کو رحم کے خون سے وہی نسبت ہے جو انفحہ[1] کو دودھ سے ہے، جس طرح کہ انفحہ دودھ کے لیے محض علت فاعلی ہے، نہ وہ اس کا جزو ہے نہ اس کا مادہ اسی طرح منی رحم کے خون کا جزو ہے نہ اس کا مادہ جنین کی تکوین منی سے ہوتی ہے جیسا کہ جما ہوا دودھ انفحہ سے پیدا ہوتا ہے۔ وہ رحم کے خون سے بنتا ہے جس طرح دہی نچوڑے ہوئے دودھ سے یا لوٹا تانبے سے، انسان میں منی کی تکوین ان ظروف کے ذریعے ہوتی ہے جن میں وہ پائی جاتی ہے اور وہ چند رگیں ہیں جو جلد عانہ (زیر ناف) کے نیچے ہوتی ہیں۔ اس عمل میں انثیین سے بھی کچھ مدد ملتی ہے۔ یہ رگیں مجریٰ قضیب سے جا ملتی ہیں تا کہ منی ان کے ذریعے قضیب کے منہ تک پہنچے اور وہاں سے رحم میں جا پہنچے اور اس کے خون میں حرکت پیدا کرے اور اعضاء کی تکوین ہو۔ نیز ہر عضو اور ہر بدن کی مجموعی حیثیت صورت کی تشکیل ہو، منی، ذکر کا آلہ ہے، آلات دو قسم کے ہوتے ہیں: مواصلہ، مفارقہ، مثال کے طور پر طبیب کو لیجئے، ہاتھ اس کا آلہ ہے، اسی طرح مبضع بھی ایک آلہ ہے جس کے ذریعے وہ عمل جراحی کرتا ہے، ساتھ ساتھ دوا بھی ایک آلہ ہے جس سے وہ علاج کرتا ہے، پس دوا آلہ مفارقہ ہے۔ طبیب اس میں ایک ایسی قوت پیدا کرتا ہے جس کے ذریعے مریض کے بدن کو صحت حاصل ہو سکتی ہے۔ جب یہ قوت اس میں پیدا ہوتی ہے تو اس وقت وہ اس کو مریض کے جسم میں داخل کر دیتا ہے جس سے مریض کی طبیعت صحت کی طرف مائل ہوتی جاتی ہے۔ خواہ وہ طبیب جس نے دوا ڈالی غائب ہو جائے یا مر جائے۔

یہی حالت منی کی ہے، آلۂ جراحی اپنا عمل نہیں کر سکتا جب تک کہ وہ ایک ماہر طبیب کے ہاتھ میں نہ ہو جو اس کو استعمال کر رہا ہے، اس طرح آلۂ جراحی سے زیادہ ماہر طبیب کا ہاتھ کام کرتا ہے لیکن دوا اس قوت کے لحاظ سے اپنا عمل کرتی ہے جو اس میں ودیعت کی گئی ہے اس کے عمل میں طبیب کی مہارت مطلقاً درکار نہیں۔

اسی طرح منی بھی قوت مولدۂ ذکر یا کا آلہ مفارقہ ہے اور ظروف منی اور انثیین وغیرہ تولید کے ایسے آلات ہیں جو بدن سے متصل ہیں۔

پس ان لوگوں کی حیثیت جن کے ذریعے منی کی تولید ہوتی ہے اس قوتِ رئیسہ کے

---

[1] پنیر مایہ۔ (غیاث) م

Marfat.com

مقابل میں جو قلب میں پائی جاتی ہے طبیب کے ہاتھ کی سی ہے جس کے ذریعے وہ دوا تیار کرتا ہے اور اس دوا میں ایسی قوت رکھتا ہے جو مریض کے جسم کو صحت کی طرف لے جاتی ہے۔ اسی طرح وہ رگیں جنہیں قلب بالطبع استعمال کرتا ہے ایسے آلات ہیں جن کے ذریعے منی میں ایک قوت پیدا ہو جاتی ہے جو رحم کے خون کو کسی حیوانی صورت کی تخلیق کی جانب حرکت دیتی ہے۔

جب خون منی سے ایسی قوت حاصل کر لیتا ہے کہ اس کے ذریعے وہ صورت کی جانب حرکت کرنے لگتا ہے تو پہلے اس چیز کی تکوین ہوتی ہے جس کو قلب کہتے ہیں اس کے بعد دوسرے اعضاء اور ان قوتوں کی تکوین ہوتی ہے جو قلب میں پائی جاتی ہیں، اگر قلب میں غاذیہ کے ساتھ ایسی قوت پیدا ہو جائے جس کی وجہ سے مادہ تیار ہو جاتا ہے تو اس سے مادہ کے اعضاء بنتے ہیں اور اگر قلب میں وہ قوت پیدا ہو جائے جو صورت عطا کرتی ہے تو نر اعضاء پیدا ہوتے ہیں۔ پس ان اعضاء سے جو نر کے لیے پیدا کئے گئے ہیں ایسی شکل پیدا ہوتی ہے جو نر رکھتا ہے اور ان اعضاء سے جو مادۂ تولید کے لیے پیدا کئے گئے ہیں باقی تمام قوائے نفسانیہ پیدا ہوتے ہیں جو مادہ میں ہوتے ہیں، نر اور مادہ کی دونوں قوتیں یعنی ذکورۃ اور انوثت انسان میں جدا جدا پائی جاتی ہیں لیکن اکثر نباتات جس سے وہ پیدا ہوتے ہیں اور اس کے ساتھ ہی انہیں ایک اور قوت بھی عطا کی جاتی ہے جس کے ذریعے وہ صورت کی جانب حرکت کرتے ہیں۔ کیونکہ تخم میں صورت کے قبول کرنے کی استعداد پائی جاتی ہے، اور ایک ایسی قوت بھی ہوتی ہے جس کی وجہ سے یہ تخم صورت کی طرف حرکت کرتا ہے وہ قوت جس نے اس کو صورت کے قبول کرنے کی استعداد دی۔ وہ قوت انوثت ہے، اور وہ قوت جس نے اس کو وہ مبداء عطا کیا جس کی وجہ سے وہ تخم صورت کی طرف حرکت کرتا ہے قوت ذکورۃ ہے۔

حیوانات میں بھی اس قسم کے جانور پائے جاتے ہیں اور ایسے جانور بھی ہوتے ہیں جن کی قوت انوثت تو روبہ ترقی ہوتی ہے لیکن قوت ذکورۃ ناقص ہوتی ہے اور اپنا عمل ایک خاص حد تک کرتی ہے، اس کے بعد وہ ترقی کرتی ہے لیکن کسی خارجی قوت کی محتاج ہوتی ہے۔ اس کی حالت اس حیوان کی سی ہے جو ہوائی انڈے دیتا ہے یا ان مچھلیوں کی مانند ہے جو انڈے دیتی ہیں اور انہیں محفوظ رکھتی ہیں، اس کے بعد ان کے نر آتے ہیں اور ان پر اپنی رطوبت ڈالتے ہیں۔ جس انڈے

Marfat.com

پر رطوبت پڑ جائے اس سے تو حیوان پیدا ہوتا ہے اور جس پر نہ پڑے وہ گندا ہو جاتا ہے لیکن انسان کی حالت اس سے مختلف ہے اس میں یہ دونوں قوتیں دو افراد میں متمیز حیثیت سے پائی جاتی ہیں اور ہر ایک کے خاص اعضاء ہوتے ہیں جو مشہور ہیں۔ باقی اعضاء ان میں مشترک ہوتے ہیں اسی طرح سوائے ان دو کے تمام نفسانی قوتوں میں بھی اشتراک ہوتا ہے۔ البتہ امور مشترکہ میں مرد کے اعضاء میں زیادہ حرارت پائی جاتی ہے اور اس میں حرکت وتحریک کی قوت زیادہ ہوتی ہے اور ایسے عوارض نفسانی بھی جو قوت کی طرف مائل ہوتے ہیں، جیسے غضب اور درشتی عورت میں بہ نسبت مرد کے کمزور ہوتے ہیں۔

ایسے عوارض جو ضعف کی طرف مائل ہوتے ہیں جیسے رافت ورحم عورت میں زیادہ قوی ہوتے ہیں، اس کے ساتھ ناممکن نہیں کہ مردوں میں ایسے عوارض پیدا ہو جائیں جو عورتوں سے مشابہ ہوں اور عورتوں میں ایسے عوارض جو مردوں سے مشابہ ہوں۔ بہر حال ان خصوصیات کے اعتبار سے انسان میں مرد اور عورت کا امتیاز ہو سکتا ہے۔ لیکن قوت حاسہ، متخیلہ اور ناطقہ میں کسی قسم کا اختلاف نہیں پایا جاتا۔ خارجی اشیاء سے مختلف محسوساست کے ارتسامات حاصل ہوتے ہیں جو قوائے حاسہ رئیسہ سے حواس خمسہ میں مدرک ہوتے ہیں اور ان محسوسات کے ذریعے قوائے متخیلہ میں متخیلات کا ارتسام ہوتا ہے۔ جہاں وہ حواس کے ادراکات کے غائب ہونے کے بعد بھی محفوظ رہتے ہیں، اس کے بعد ذہن ان متخیلات پر الزام لگاتا ہے اور بعض کو بعض سے مخلوط کرتا ہے جس سے بے انتہا مرکبات بنتے ہیں۔ بعض ان میں سے صحیح ہوتے ہیں اور بعض غلط۔

Marfat.com

ابن سینا

۳۷۰ھ تا ۴۲۸ھ

حالاتِ زندگی

ابن سینا کا نام ابوعلی حسین بن عبداللہ بن سینا ہے، اور لقب شیخ الرئیس۔ عرب کے مشہور اطباء اور اکابر فلاسفہ سے ہے۔ وہ فارسی الاصل تھا اور اس نے ماوراء النہر کی ولایت میں نشو ونما پائی۔ اس کا باپ بلخ کا باشندہ تھا۔ اس کو نوح بن منصور کے عہد میں (جو کہ سامانی خاندان کے امراء سے تھا) بخارا میں ایک اعلیٰ عہدہ عطا کیا گیا اور خرتیان کا (جو بخارا کا ایک خاص شہر تھا) والی مقرر ہوا۔ علی کے والد عبداللہ نے افشا کی ایک عورت سے عقد کیا۔ افشا خرمیتان کے قریب ایک چھوٹا سا شہر ہے۔ اس عورت کے بطن سے ماہ صفر ۳۷۰ھ (مطابق اگست ۱۹۸۰ء) میں علی پیدا ہوا۔

اس کی ولادت کے چند سال بعد اس کے باپ نے بخارا میں سکونت اختیار کر لی اور اس کی تربیت میں مشغول ہوا۔ اپنی تعلیم و تربیت کے متعلق ابن سینا کا بیان ہے کہ اس نے دس برس میں قرآن شریف حفظ کر لیا اور علوم دینیہ و شریعت کاملہ کے مبادیات اور علم نحو کے اہم حصے سے واقفیت حاصل کر لی، لوگ اس کے حافظے اور غیر موقتی ذکاوت پر حیرت کرتے تھے۔ اس کے والد نے اپنے مکان میں ایک عالم عبداللہ ناتلی کو بطور مہمان رکھا تھا اور اپنے بچے کی تربیت اس کے ذمے کی تھی۔ رفتہ رفتہ شاگرد نے اپنے استاد پر فوقیت حاصل کر لی۔ چنانچہ علی خود ہی درس کا مطالعہ کرنے لگا اور ریاضیات و طبیعیات، منطق و ماوراء الطبیعیات کے ادق مسائل پر غور و خوض کرنے میں مشغول ہو گیا۔ اس کے بعد ایک مسیحی استاد عیسیٰ بن یحییٰ نامی سے فن طب کی تکمیل کی جانب توجہ کی۔

ابن سینا ابھی سولہویں سترھویں برس ہی میں تھا کہ اس کی طبعی قابلیت کی وجہ سے اس کی شہرت مشرق و مغرب میں پھیل گئی۔ چنانچہ نوح بن منصور امیر بخارا نے ایک ایسے مرض کے معالجے کے لیے اس کو طلب کیا جس سے وہ واقف تھا اور جہاں دوسرے تمام اطبا کی تدبیریں بے

Marfat.com

اثر رہ گئی تھیں۔ ابن سینا نے اس کا علاج کیا جس سے اس کو صحت حاصل ہو گئی۔ امیر ابن سینا سے بہت خوش ہوا اور اس پر اپنے دامان کرم کو پھیلا دیا اور اس کو بے شمار نعمتوں سے فیضیاب کیا۔ اور اپنی کتابوں کے بیش بہاء ذخیرے اس کے سامنے کھول دیے جس کی وجہ سے اس فلسفی طبیب کو اپنی خواہش مطالعہ کی تکمیل کا بہت اچھا موقع مل گیا۔ اس کے سامنے علمی جدوجہد کے لیے ایک وسیع میدان تھا اور وہ ان خوش گوار چشموں سے اپنی خواہش کے مطابق سیراب ہو رہا تھا۔

لیکن اتفاق سے کتابوں کا یہ ذخیرہ جل گیا۔ اس کے جلانے کا الزام ابن سینا پر لگایا گیا۔ خیال یہ کیا گیا کہ اس نے جس قدر بھی حکمت کا ذخیرہ حاصل کیا تھا اس کو اپنی حد تک رکھنا چاہتا تھا تا کہ دوسرے اس سے منتفع نہ ہو سکیں۔

اس واقعے کے تھوڑے ہی عرصے بعد رجب ۳۸۷ھ م ۹۹۷ء میں امیر نوح نے وفات پائی اور اس کے مرنے کے ساتھ ہی اس کے خاندان کا زوال شروع ہوا۔

علی بائیس برس کا تھا کہ اس کے والد نے انتقال کیا۔ اس نے علی کو حکومت کے بعض عہدوں پر مقرر کر دیا تھا۔ لیکن جب کاروبار سے علی کو فراغت حاصل ہوتی تو وہ بعض کتابوں اور رسالوں کی تالیف میں مشغول ہو گیا۔ جس کی تدوین کی فرمائش اکابر شہر میں سے اس کے ایک مخلص دوست نے کی تھی، جب اس کے والد کو مصیبتوں نے آ گھیرا تو علی کے لیے بخارا میں رہنا دشوار ہو گیا۔ اس لیے اس نے وہاں سے کوچ کیا اور جرجان۔ خوارزم، خراسان، داغستان (جو بحر قزوین کے قریب ایک شہر ہے) میں سکونت پذیر رہا۔ ان مقامات میں اس پر ایک مزمن بیماری کا حملہ ہوا۔ اس کے بعد وہ جرجان لوٹا جہاں ایک رفیع المرتبت شخص ابو محمد شیرازی نامی سے اس کی شناسائی ہوئی، اس نے علی کے لیے ایک مکان فراہم کر دیا جہاں اس کو طلباء کی تدریس کا بہت اچھا موقع مل گیا۔ یہیں پر اس نے اپنی کتاب ''قانون طب'' کی ابتدا کی، یہ اس کی وہ اہم تالیف ہے جس نے اس کے نام کو حیاتِ جاوید عطا کی اور یورپ میں اس کی بہت بڑی شہرت کا باعث ہوئی۔ قانون ابن سینا اس وقت تمام علوم طبیہ کی اساس اور تمام اہلِ طب کی رہنما ہے جس کی نظیر صدیوں تک ملنی مشکل ہے۔

سیاسی کش مکش نے ابن سینا کو ترکِ وطن پر مجبور کیا جس کی وجہ سے اس کو اپنے کاروبار

Marfat.com

چھوڑنے پڑے اور اس کے علمی مشاغل میں بھی خلل واقع ہوا۔ کچھ دنوں بعد شمس الدولہ امیر ہمدان نے اس کو اپنا وزیر بنالیا۔ لیکن ابن سینا کی وزارت سے سپاہی ناراض تھے انہوں نے اس کو قید کر دیا اور اس کے قتل کا مطالبہ کیا۔ سپاہیوں کی اس حرکت سے شمس الدولہ غضب ناک ہوا اور ابن سینا کو بڑی مشکل سے ان کے ہاتھوں سے بچا سکا۔ اس کے بعد ابن سینا ایک عرصے تک عامۃ الناس کی نظروں سے چھپا رہا۔ لیکن جب امیر کی آنتوں میں بیماری پیدا ہوئی تو اس وقت پھر اس کے دربار میں داخل ہو گیا اور کتاب ''شفا'' کے کچھ حصے کی تدوین شروع کی۔

ابن سینا ہر شام اپنے شاگردوں کو فلسفے اور طب کا درس دیا کرتا تھا۔ بیان کیا جاتا ہے کہ اس کو اچھے کھانوں اور ہم مذاقوں کی صحبت مرغوب تھی۔ ہر شب درس کے اختتام کے بعد وہ گویوں کو طلب کرتا اور ہر موزوں طریقے سے ان کی امداد کرتا تھا اور اس طرح رات کا ایک حصہ اپنے شاگردوں اور احباب میں گزار دیتا تھا۔

جب شمس الدولہ نے انتقال کیا اور اس کا بیٹا والی ہوا تو اس نے ابن سینا کے حال پر نظر التفات نہیں کی اور اس سے رُوگردانی شروع کی جس کی وجہ سے شیخ الرئیس کو اس سے ایک عناد سا ہو گیا اور اس نے درپردہ اس کے دشمن حریف علاؤ الدولہ، امیر اصفہان سے خط و کتابت شروع کی لیکن یہ واقعہ طشت از بام ہو گیا اور اس کو اس فعل کی پاداش میں قلعہ میں نظر بند کر دیا گیا۔ کئی برس کے بعد وہ اصفہان کی جانب بھاگ نکلا جہاں علاؤ الدولہ نے اس کو بہت کچھ سرفراز کیا اور اکثر بڑی بڑی جنگوں اور سفروں میں اس کو اپنے ساتھ رکھا لیکن سفر کی ان مشقتوں نے اس کے قویٰ کو مضمحل کر دیا اور اس کے ضعف میں جو پہلے ہی سے اس کی افراط عمل اور لہو ولعب کی وجہ سے پیدا ہو گیا تھا، مزید اضافہ ہوا۔ چنانچہ اس کی آنتوں میں ایک مرض پیدا ہو گیا اس کے لیے اس نے ایک سریع الاثر دوا استعمال کی جس سے یہ مرض اور بڑھ گیا۔ ایک جنگ میں جس میں ابن سینا علاؤ الدولہ کے ساتھ ہمدان کی طرف گیا تھا اس کی تکلیف انتہا کو پہنچ گئی جب اس نے دیکھا کہ موت قریب ہے تو بارگاہِ رب العالمین میں توبہ نصوح کی اور اپنے قیمتی مال و متاع کو خیرات کر دیا اور بالکلیہ عبادت میں مشغول ہو کر لقاء الٰہی کی تیاری کرنے لگا۔ رمضان ۴۲۸ھ م ۱۰۳۰ء میں اس نے وفات پائی اس وقت اس کی عمر ۵۷ برس کی تھی۔ اس کے شاگرد جرجانی نے اس کی سوانح

Marfat.com

حیات لکھی ہے جو یورپ میں ''جورو جورس'' کے نام سے مشہور ہے اس کا ترجمہ لاطینی زبان میں بھی کیا گیا جو یورپ میں شیخ الرئیس کی متعدد تالیفات کی اشاعت کا سبب ہوا۔

ابن سینا نہایت ذکی اور بلند پایہ مصنفین میں سے تھا کیونکہ اس نے باوجود اپنے خدمات کی ذمہ داریوں کے دور دراز مقامات کی سیر و سیاحت، لڑائیوں کی کش مکش اور خانگی نزاعات کی پریشانیوں کے کثیر التعداد مفید کتابیں لکھیں جو اس کی عظمت کو قائم رکھنے کے لیے بہت کافی ہیں اور جن کی وجہ سے اس کا اکابر حکمائے مشرق میں شمار ہوتا ہے، اس نے سو سے زیادہ کتابیں لکھی ہیں اور اگر چہ کمال اور پختگی کے لحاظ سے ان میں یکسانی نہیں ہے، تاہم ان سے اس کی فضیلت اور اپنے زمانے کے تمام علوم سے واقفیت اور پریشان حالی میں بھی عمل کی جانب میلان کا پتہ چلتا ہے۔ اس کی اہم تالیفات آج تک محفوظ ہیں اور اکثر اس کی ضخیم کتابوں جیسے قانون اور شفا کا لاطینی زبان میں ترجمہ ہوا اور کئی مرتبہ طبع ہوئیں۔ اس مختصر خاکے میں ہم شفا اور نجدہ کا کسی قدر تفصیلی حال بیان کریں گے۔

کتاب الشفاء، مختلف علوم کی مخزن اور دائرہ المعارف ہے، اس کی اٹھارہ جلدیں ہیں۔ اس کا ایک کامل نسخہ جامع آکسفورڈ میں ملتا ہے اور نجدہ، شفا کا خلاصہ ہے کہ جس کو ابن سینا نے اپنے بعض احباب کی خوشنودی کی خاطر لکھا تھا۔ اصلی عربی نسخہ قانون کے بعد ۱۹۵۳ء میں بمقام روما طبع ہوا۔ اس کی تین قسمیں ہیں:

۱۔ منطق　　۲۔ طبیعیات　　۳۔ ماوراء الطبیعیات

لیکن اس میں وہ خاص فصل جو ریاضی سے متعلق ہے اور جس کا اشارہ مؤلف نے کتاب کے دیباچہ میں کیا ہے (اور جس کا تذکرہ وہ طبیعیات اور ماوراء الطبیعیات کے درمیان ضروری سمجھتا ہے) مفقود ہے، یہ دونوں کتابیں کامل طور پر اور علیحدہ علیحدہ کئی مرتبہ لاطینی زبان میں طبع ہوئیں جن سے ایک مجموعہ ۱۹۴۵ء میں ہندقیہ میں طبع ہوا ہے اور یہ ذیل کی فصلوں پر مشتمل ہے:

۱) منطق　　۲) طبیعیات (جو کتاب الشفاء سے مقتبس ہے)

۳) اسماء والعالم　　۴) روح　　۵) حیات حیوانی

Marfat.com

۶) عقل
۷) عقل کے متعلق فارابی کا فلسفہ
۸) فلسفہ اولیٰ

ابن سینا کی منطق کی کتاب ''ناقیہ'' کا فرانسیسی زبان میں ترجمہ ہوا اور ۱۶۵۸ء میں پیرس میں اس کی اشاعت ہوئی۔ اسی طرح علامہ شمولداز نے ابن سینا کی منطق کا خلاصہ ''مجموعہ فلسفہ عربیہ'' کے نام سے شائع کیا ہے، ابن سینا کا فلسفہ ارسطو کے متبعین میں کسی کے فلسفے سے کم نہیں۔ گو ہم اس کے دیگر نظریوں سے قطع نظر بھی کر لیں جو یونانی فلسفی، ارسطو کی مبادیات کے علاوہ اس کے فلسفے میں پائے جاتے ہیں۔ جس میں اس نے کوئی بات فلسفہ عرب کے لیے نہیں رکھ چھوڑی۔

ابن طفیل نے اپنی کتاب ''حی ابن یقظان'' میں لکھا ہے کہ ابن سینا نے شفا کی ابتداء میں اس امر کی صراحت کی ہے کہ اس تصنیف میں اس کے اصلی خیالات کا پتہ نہیں چل سکتا اور جو شخص ان سے واقف ہونا چاہتا ہے وہ ''کتاب حکمت مشرقیہ'' تلاش کرے، یہ کتاب ہمیں دستیاب نہیں ہو سکی، لیکن جن لوگوں نے اس کا مطالعہ کیا ہے ان کے بیان سے واضح ہوتا ہے کہ اس کا موضوع مشرقی طریقے پر وحدۃ الوجود کے اصول کی تعلیم ہے۔ لہٰذا اس وقت ہمیں اس کی دوسری کتابوں پر اکتفا کرنا چاہیے جس میں کبھی تو وہ استقلال فکری کا اظہار کرتا ہے اور کبھی مقلد ناقل کا انداز اختیار کرتا ہے، چنانچہ خود ابن سینا نے اعتراف کیا ہے کہ اس نے منطق میں اکثر فارابی کی تالیفات پر اعتماد کیا ہے۔ جو شخص ابن سینا کی کتابوں کا مطالعہ کرے اس کو اس کی تالیفات میں ایک مضبوط ربط نظر آئے گا اور وہ شیخ کے اس میلان کو بھی دیکھے گا جس کا اس نے علوم فلسفیہ کی تنسیق و ترتیب میں شدت کے ساتھ اظہار کیا ہے اور ان کو ایک سلسلے میں (جس کے بغیر گریز نہیں) منسلک کرنے کی کوشش کی ہے (ملاحظہ ہو کتاب ''ملل والنحل'' از شہرستانی نسخہ عربی صفحہ ۳۴۸ تا ۴۲۹)۔ ''شفا'' میں علوم کی تین قسمیں کی گئی ہیں:

۱۔ اعلیٰ علوم، جن کو مادے سے کوئی تعلق نہیں اور وہ حکمت اولیٰ یا ماوراء الطبیعیات ہیں۔

۲۔ علوم دنیا جو مادے کے ساتھ مخصوص ہیں اور وہ طبیعیات اور اُس کے تابع علوم ہیں، یعنی وہ علوم جو ان اشیاء کے ساتھ مخصوص ہیں جن کی ظاہری حیثیت مادی ہے یا اس سے منتزع ہے۔

۳۔ علوم وسطیٰ وہ علوم ہیں جن کا تعلق کچھ ماوراء الطبیعیات سے ہے اور کچھ مادے سے اور

Marfat.com

وہ ریاضیات ہیں۔ ابن سینا نے ان کو علومِ وسطیٰ میں اس لیے شمار کیا ہے کہ وہ بین بین ہیں۔ مثلاً علم حساب ایسی چیزوں سے مخصوص ہے جنہیں مادے سے طبعاً کوئی تعلق نہیں۔ لیکن مقتضائے حال کے لحاظ سے اس سے ایک گونہ اتصال ضرور ہے، اور علم ہندسہ سے ایسے موجودات کے ساتھ مخصوص ہے جن کا تخیل بغیر مادی اتصال کے ممکن ہے۔ باوجود اس امر کے کہ ان کا حس میں کوئی وجود نہیں۔ تاہم بغیر مرئی اشیاء کے ان کا قوام ممکن نہیں۔

البتہ موسیقی، فنون، آلات اور علوم بصری کو مادے سے قریبی تعلق ہے اور ان میں جو طبعیات سے زیادہ قریب ہیں اتنی ہی ان کو وقعت حاصل ہے۔ بعض وقت علوم خلط ملط ہو جاتے ہیں، ان کی علیحدگی ناممکن ہو جاتی ہے۔ جیسے علم فلک کی حالت ہے کیونکہ وہ علم ریاضی ہے، لیکن علم طبیعی کے اعلیٰ طبقے سے مخصوص ہے۔

اس تقسیم سے بخوبی واضح ہو سکتا ہے کہ ابن سینا نے ارسطو کی کتابوں سے کس قدر استفادہ کیا ہے اور جو شخص ابن سینا کی تالیفات پر نظر غائر ڈالے وہ اس نتیجے پر پہنچے گا کہ علوم کی تحقیق اور توضیح میں شاگرد استاد پر سبقت لے گیا ہے۔ کیونکہ ارسطو کے فلسفۂ نظری کی تین قسمیں ہیں:

۱۔ ریاضیات ۲۔ طبیعیات ۳۔ علم لاہوت

اس لحاظ سے اس نے ریاضیات کو فلسفے کی ایک شرح قرار دیا ہے اور ریاضیات سے ایسے فنون منسوب کیے ہیں جن کی بحث ماوراء المادہ میں ہوتی ہے (یعنی وہ جو متحرک نہ ہوں اور مادے سے منزّہ ہوں) اس کے بعد دوسرے علوم کا ذکر کیا ہے جیسے علم فلک، علم مرئیات، فن النسجام اور ان کو طبیعیات سے منسوب کیا ہے۔ تاہم اس کی تقسیم اس وضاحت اور تحقیق کے درجے کو نہیں پہنچی جیسی کہ ابن سینا کی تقسیم (ملاحظہ ہو کتاب ماوراء الطبیعیات از ارسطو کتاب ششم فصل دوم اور طبیعیات از ارسطو کتاب دوم فصل دوم) لیکن وہ تفصیل و توضیح جس کی بناء پر ابن سینا کو امتیاز حاصل ہے صرف علوم کی تقسیم تک محدود نہیں بلکہ وہ مختلف فلسفیانہ نظریوں کو شامل ہے۔ ابن سینا نے اپنے پیشرو کی طرح وجود کے نظریے میں ممکن اور ضروری سے بحث کی ہے۔ اس کے بعد اپنے چند خاص خیالات کا اظہار کیا ہے جن سے ہمیں مطلع کرنا ضروری ہے۔ اس نے موجودات کی تین قسمیں

Marfat.com

قراری دی ہیں، ایک وہ جو صرف ممکن ہے، اور اس قسم میں تمام اشیاء داخل ہیں جو پیدا ہوتی ہیں اور فنا ہو جاتی ہیں دوسری قسم میں وہ اشیاء داخل ہیں جو بذاتہ ممکن ہیں، لیکن ایک خارجی سبب کی وجہ سے ان میں وجوب پایا جاتا ہے۔

بالفاظ دیگر ہر وہ موجود جس میں فنا و بقا کی قابلیت ہے (جیسے دوائر اور بقاء) اور وہ عقول جو بذاتہ ممکن ہیں اور بغیر سبب اوّل کے ان میں وجود نہیں آ سکتا یہ تمام دوسری قسم میں داخل ہیں تیسری قسم اس برتر ہستی تک محدود ہے جو واجب بذاتہ ہے اور جس کو ہم اللہ کہتے ہیں، ابن سینا نے صرف اس ہستی میں وجود، وحدت اور روح کے اتحاد کو تسلیم کیا ہے اور دوسری دو قسموں میں وحدت اور وجود حادث ہیں جو اشیاء کی روح پر عارض ہوتے اور اس کے ساتھ متصل ہو جاتے ہیں۔

اس تقسیم پر ابن رشد نے اپنی تالیفات میں مختلف جگہ اعتراضات کیے ہیں اور اس کی تردید بھی کی ہے اور اس کے لیے ایک مستقل رسالہ لکھا ہے جس کا صرف ایک عبرانی نسخہ پیرس کے کتب خانے میں پایا جاتا ہے۔ ابن رشد کا یہ خیال ہے کہ جس چیز میں کسی خارجی سبب سے وجود پایا جائے جب تک وہ خارجی سبب فنا نہ ہو وہ بذاتہ ممکن نہیں ہو سکتی۔ لیکن جیسا کہ ابن سینا نے فرض کیا ہے یہ امر محال ہے کیونکہ سبب اوّل واجب الوجود ہے، یہ کسی طرح محل فنا نہیں ہو سکتا۔ اس کے بعد ابن رشد نے نہایت شدت کے ساتھ ابن سینا کے اس نظریے پر اعتراض کیا ہے کہ وجود اور وحدت صرف عوارض ہیں جو اشیاء کی حقیقت کو لاحق ہوتے ہیں۔

ابن رشد نے یہ بھی لکھا ہے کہ ابن سینا نے وحدتِ عددی اور وحدتِ مطلقہ میں خلط ملط کر دیا ہے۔ (حالانکہ وحدتِ عددی وحدتِ مطلقہ پر عارض ہوتی ہے) وحدتِ مطلقہ اور روحِ اشیاء دونوں ایک ہیں، اس روح سے وہ جدا نہیں ہو سکتی۔ اس کے بعد ابن رشد کہتا ہے کہ ابن سینا اس مسئلے میں متکلمین کا ہمنوا ہے کیونکہ وہ تمام کائنات ارضی کو ممکنات کے دائرے میں شمار کرتے ہیں اور اس کو قابل تعزیز قرار دیتے ہیں۔ ابن سینا کو ان پر اس طرح تفوق حاصل ہے کہ اس نے ممکن اور واجب میں فرق بتلایا اور ایک رومی (ہیولائی) وجود کو ثابت کیا۔

ابن رشد نے ابن سینا کی تقسیم کی غلطیاں واضح کرنے کے بعد اپنے اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ اس زمانے میں ہم ابن سینا کے اکثر متبعین کو دیکھتے ہیں جو اس کے خیالات کی اس طرح

Marfat.com

توضیح کرنا چاہتے ہیں کہ اس پر عائد کردہ الزامات رفع ہو سکیں، وہ کہتے ہیں کہ ابن سینا کسی ایسے مادے کے وجود کا قائل نہیں جو مستقل طور پر پایا جاتا ہے، اور یہ اس کے خیال کے مطابق ابن سینا کی ان تشریحات سے متفرع ہوتا ہے جو اس نے مختلف مواقع پر واجب الوجود کی بحث میں پیش کی ہیں، یہی اس کے اس فلسفے کی بنیاد ہے جو اس کی کتاب ''حکمت مشرقیہ'' کی روحِ رواں ہے۔ابن سینا نے اس نام کا اطلاق اس لیے کیا ہے کہ اس نے اس کو ان مشرقی فلاسفہ سے حاصل کیا تھا جو خدا اور دوائر سماوی (افلاک) میں وحدت قائم کرتے ہیں۔ یہ رائے ابن سینا کی رائے سے مطابقت رکھتی ہے۔

لیکن اس مشرقی وحدت الوجود کے عقیدے نے ابن سینا کی ان کتابوں پر جن کا تعلق فلسفۂ مشائیہ سے ہے، کوئی اثر نہیں چھوڑا اور اس رسالے میں یہی ہمارے بحث کی غایت ہے۔

جیسا کہ ہم نے پہلے لکھا ہے ابن سینا متکلمین کا ہم نوا ہے، لیکن فلاسفہ کے ساتھ اس کو عالم کے ازلی ہونے میں کوئی شک نہیں جو اللہ کی ازلیت سے اس بات میں مختلف ہے کہ اس کی ازلیت کا ایک خاص سبب ہے جس کے ساتھ وہ قائم ہے (اور یہ سبب زمانے میں واقع نہیں ہوتا) اور اللہ تعالیٰ اپنی ذات سے ازلی الوجود ہے۔

ابن سینا اور دوسرے فلاسفہ کا یہ نظریہ ہے کہ سببِ اول سے براہِ راست (وحدت مطلقہ ہونے کی وجہ سے) صرف واحد اثر پیدا ہو سکتا ہے اور اس کے لیے یہ دلیل پیش کی گئی ہے کہ جب یہ ثابت ہو چکا کہ واجب الوجود بذلتہٖ اپنی تمام صفات کے لحاظ سے واحد ہے تو اس سے ایک شے سے زیادہ کا صدور نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ حقیقت میں اگر دو مختلف چیزیں اس سے صادر ہوں تو ان کا صدور مختلف جہتوں سے ہوگا جو اس کی ذات میں پائی جائیں گی۔ جب یہ دونوں جہتیں اس کی روح میں موجود ہوں تو لامحالہ ان کی روح یعنی ذات قابل انقسام ہوگی، لیکن ہم نے اس سے قبل اس کا محال ہونا ثابت کر دیا ہے (ملاحظہ ہو ''ماوراء الطبیعیات'' از ابن سینا کتاب نہم فصل چہارم، شہرستانی صفحہ ۸۳۰۔غزالی ''مقاصد الفلاسفہ'')۔

ہم کہتے ہیں کہ جب ابن سینا کا یہ قول صحیح ہے کہ واحد سے صرف واحد ہی کا صدور ہو سکتا ہے تو یہ سارا عالم صرف ایک ذات خداوندی سے جو کہ متعدد کائنات کا مجموعہ ہے کس طرح صادر ہو سکتا ہے؟ اس کا جواب ابن سینا نے یہ دیا ہے کہ دوائر کی حرکت خدائے تعالیٰ سے بلاواسطہ

Marfat.com

صادر نہیں ہوتی اور مشائین کی رائے تو سب کو معلوم ہے کہ علت العلل کا اثر اس کونِ ارضی میں ایک حرکت کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے جس سے مادے کی تشکیل ہوتی ہے۔ خدائے تعالیٰ سے بلاواسطہ صرف عقل اوّل کا صدور ہوتا ہے۔ یعنی اس دائرہ محیط کی عقل کا جو دائرہ ثانیہ کی حرکت کا سبب ہے اور یہ دائرہ محیط اگرچہ فردواحد سے صادر ہوتا ہے لیکن خود مرکب ہے کیونکہ اپنی عقل کے لحاظ سے اس کی دو حیثیتیں ہیں۔ عقلِ اوّل اور دائرہ بالذات، ابن رشد کہتا ہے کہ خود مشائین کی رائے میں غلطی واقع ہوئی ہے کیونکہ اگر عاقل و معقول عقل انسانی میں دونوں ایک ہیں تو غیر مادی عقول میں وہ بدرجہ اولیٰ ایک ہوں گی۔ اس کے بعد ابن رشد کہتا ہے کہ یہ حقیقت میں ارسطو کا عقیدہ نہیں ہے، اس کو فارابی اور ابن سینا نے بعض قدیم حکماء سے لیا ہے جن کا خیال ہے کہ خیر و شر بالخصوص اور اضداد عام طور پر ایک ہی سبب سے صادر نہیں ہوتے۔

جب ہم اس مفروضے کی تعمیم کریں تو ہم ایک مفرد قاعدے پر پہنچتے ہیں، وہ یہ کہ ایک محیط اور مفرد سبب سے بلاواسطہ مفرد اثر ہی کا صدور ہو سکتا ہے، ابن رشد کا بیان ہے کہ اس رائے کو ارسطو سے منسوب کرنے میں غلطی کی گئی اور یہ ارسطو کے اس قول میں وحدت کے معنی کی غلط فہمی سے پیدا ہوئی ہے، جہاں اس نے کائنات کی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے کہ وہ ایک وحدت ہے یا مجموعۂ حیات ہے جو سبب اوّل مفرد سے صادر ہوتی ہے۔

میمونید جو ابن سینا کے تمام نظریوں کو معلم ارسطو کے خیالات کے مطابق قرار دیتا ہے اس مفروضے کو کسی دوسرے کی جانب منسوب کرنے میں مطلقاً پس و پیش نہیں کرتا (ملاحظہ ہو کتاب ''مرشد الحیوان'' تالیف میمونید قسم ثانی بائیسواں باب) اور یہ غلطی مسیحی مدارس میں قرون وسطیٰ کے دوران میں رائج ہوتی گئی۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ برتِ اعظم نے اس مفروضے کو ارسطو اور اس کے شاگردوں اور تعلیم میں اس کے دوسرے متبعین (بجز ایک حکیم جس کا یہ عقیدہ تھا کہ ایک وحدت بسیط سے دو اشیاء کا صدور ہو سکتا ہے اور وہ مادۂ عام اور شکلِ عام ہیں) سے منسوب کیا ہے۔

اور فلاسفہ کی مانند ابن سینا عام موجودات پر خدائے تعالیٰ کے علمی احاطے کا قائل ہے نہ کہ خاص اشیاء پر، اور نہ ان حوادث پر جو اتفاقی طور پر واضح ہو جاتے ہیں اور جزئیات کے علم کو دوائر کے نفوس کی جانب منسوب کرتا ہے اور انہی نفوس کی وساطت سے خدائے تعالیٰ کا علم

Marfat.com

موجوداتِ ارضی سے متعلق ہوتا ہے۔ ابن سینا کے مفروضے کے مطابق دوائر کے نفوس میں قوتِ تخیل پائی جاتی ہے جس کے ذریعے ان کو غیر محدود اشیاء کا علم ہوتا ہے کیونکہ ابن سینا کو سوائے اس کے چارہ نہیں کہ ان حوادث کے علم کو جو اتفاقی طور پر واقع ہوتے ہیں اور اشیاءِ مفردہ کے علم کو یا تو عقول دوائر سے منسوب کرے یا عقل الٰہی سے، اور ان خاص اشیائے ارضیہ کا، جو مفرد ہیں، اپنی علّتِ قریبہ کی جانب ردِ عمل ہوتا ہے، اور ان کی صورتیں دوائر میں تدریجاً نفوذ کرتی جاتی ہیں۔ اور ایک شے سے دوسری شے اور ایک عدت سے دوسری عدت کا اتصال ہوتا جاتا ہے، یہاں تک کہ یہ تمام سبب اوّل سے متصل ہو جاتے ہیں۔ لیکن ابن ارشد نے یہ ثابت کیا ہے کہ یہ مفروضہ صرف ابن سینا کے ساتھ مخصوص ہے، چنانچہ اس نے اس کی تردید بھی کی ہے۔

ابن رشد کہتا ہے کہ خیال حواس سے متصل ہے اور ان کا معتمد علیہ ہے۔ جس طرح حواس کی نسبت اجرام سماویہ سے ممکن نہیں اسی طرح خیال کو ان سے منسوب نہیں کیا جا سکتا لیکن ادراک کو اجرامِ سماوی کی جانب منسوب کرنا درست ہے اور اس ادراک کی نوعیت اس ماہر فن کے ادراک کی طرح ہے جو کسی تالیف یا صورت یا عمارت یا مجسمے کو اپنے ذہن میں پیدا کرتا ہے قبل اس کے کہ انہیں حیز فکر سے حیز وجود میں لے آئے۔

لیکن اس ادراک اور خیال سے اس کو امر مفقود کا ایک عام نوعی علم حاصل ہوتا ہے نہ کہ تفصیلی۔ اس لیے اگر ہم یہ فرض کریں کہ اجرام سماوی کا ایک خیال ہوتا ہے تو یہ ممکن نہیں کہ اس علم کو خاص ارضی موجودات سے بھی تعلق ہو، مندرجہ بالا مثالوں اور توضیحات سے یہ اَمر ظاہر ہوتا ہے کہ ابن سینا نے بھی اس مفروضے سے سبب اوّل اور موجودات ارضی میں ایک قربت پیدا کرنا چاہی تھی اور اس تقریب کے لیے اس نے پے در پے حلقے ایجاد کیے جن کی وجہ سے قوتِ مجردہ اور تمام مادی موجودات میں اتصال پیدا ہو جائے اور یہ امر پوشیدہ نہیں کہ ابن سینا نے مختلف مواقع پر ارسطو کے خیالات کی اتباع سے گریز کیا ہے اور ابن رشد نے اس کے برعکس صرف ارسطو کے فلسفے کی قوت کو ثابت کیا اور اسی کے خیالات اور اس کے مبادی کی تائید اور اس کے افکار کی تحقیق میں لگا رہا۔ اس لیے اس نے ابن سینا کے خاص نظریوں کو کچھ اہمیت نہیں دی اور اکثر ان کی مخالفت ہی کی ہے (ملاحظہ ہو مرشد الحیوان جزو اوّل صفحہ ۲۳۱ ملحوظہ ۱۰ تالیف میمونید) نظریہ نفس کی ابن سینا نے خاص

Marfat.com

توجہ کے ساتھ ترمیم کی ہے۔ پہلے تو اس نے کامل تحقیق کے ساتھ قوائے نفسانی کے متعلق ارسطو کی تقسیم اور عمل موثر اور عقل متاثر کے نظریے کو نقل کیا ہے۔ اس کے بعد ارسطو کے نظریوں پر اہم شرحوں اور ملحوظات کا اضافہ کیا ہے۔ اس نے نفسِ بشری کے قویٰ کی جو قیاسی تقسیم کی ہے اس میں تمام حکمائے عرب نے اس کی پیروی کی ہے اور ان کے نقشِ قدم پر قرونِ وسطیٰ کے فلاسفہ مدرسین اور بعض حکمائے جدید بھی چلے ہیں۔ مندرجہ ذیل وہ تقسیم قیاسی ہے جو ابن سینا نے پیش کی ہے:

۱۔ خواص ظاہری یا حواس خمسہ ۲۔ خواص باطنی

۳۔ خواص محرکہ ۴۔ خواص عاقلہ

اور ہر خاصہ کی اس نے بہت سی ذیلی قسمیں کی ہیں، اس نے قوت وہمیہ کا قسم ثانی کی فصل ثالث میں ذکر کیا ہے۔ جس کے ذریعے حیوان اپنا حکم نافذ کرتا ہے، جیسا کہ انسان قوتِ فکر یا تامل کے ذریعے، کیونکہ قوت وہمیہ ہی کے ذریعے بکری کو اس بات کا علم ہوتا ہے کہ اس کو اپنے چھوٹے بچوں کی نگہداشت کی ضرورت ہے اور ان کو بھیڑیے کا خطرہ لگا ہوا ہے۔

ابن سینا کے پیشرو فلاسفہ نے اس قوت اور قوت متخیلہ میں خلط ملط کر دیا تھا۔ ابن سینا کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ اس نے نفس کے خواص کا مقام دماغ کے تین حصوں کو قرار دیا۔

نفس بشری سے عقل موثر کے تعلق ں بابت ابن سینا نے اپنی کوئی مستقل رائے پیش نہیں کی، عرب کے حکماء کی طرح اس نے بھی ان تمام چیزوں میں جن کا نفس بشری کو علم ہوتا ہے اس تعلق کے ادراک کو بہت اہم قرار دیا ہے۔ اس لیے ابن سینا نے نفوس کو جدوجہد کرنے کی نصیحت کی ہے، لیکن اس نے مادے کے مغلوب کرنے اور اس کی آلائش سے نفوس کو پاک کرنے پر بہت زور دیا ہے (ملاحظہ ہو کتاب ماوراء الطبیعۃ فصل نہم)۔

ابن سینا کہتا ہے کہ "نفس عاقلہ کا حقیقی کمال مخفی ہوتا ہے اور اس کی انتہائی غایت یہ ہے کہ وہ عالم عقل بن جائے۔ جس میں تمام موجودات کی صور اور ان کی ترتیب اور خیز عام جو کہ تمام اشیاء میں سرایت کیے ہوئے ہے (اور جو کائنات کا قاعدہ اولیٰ ہے) اور موادِ روح عالی اور وہ نفوس جو اجسام سے وابستہ ہیں اور اجرام عالیہ اور ان کے خواص وحرکات تمام کے تمام اس میں شرح و بسط کے ساتھ موجود ہوں۔ اس طرح نفس مجموعی حیثیت سے عالم عقلی کے مماثل ہو جائے اور اس کا

Marfat.com

کامل اشیاء جیسے جمال تام، خیر تام اور مجد تام کا عرفان ہو جائے اور ان سے متصل ہو جائے لیکن جب تک ہم اس علم ارضی اور ان اجسام میں مقید ہیں ہم اس سعادت سے واقف نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ ہم کو مختلف خواہشات گھیرے ہوئے ہیں اور جب تک کہ ہم خواہشات نفسانی اور گونا گوں فتنوں سے نجات حاصل نہ کرلیں ہم اس سعادت کاملہ کے متعلق نہ بحث کر سکتے ہیں اور نہ ہم کو یہ علم ہوسکتا ہے کہ ہم اس کی تحصیل پر قادر ہیں، البتہ نفسانی آلائش سے پاک ہونے کی صورت میں ہم کو اپنے نفوس میں اس سعادت کا کچھ تخیل ہوسکتا ہے بشرطیکہ شکوک رفع ہو جائیں اور ہماری بصیرت روشن ہو جائے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ انسان اس دنیا و مافیہا سے نجات حاصل نہیں کر سکتا جب تک کہ عالم عقلی نے جس کا ہم نے ذکر کیا ہے اس کا تعلق پیدا نہ ہو جائے، اس کا اشتیاق اس کو اپنی جانب نہ کھینچ لے اور اس کے ماوراء پر توجہ کرنے سے نہ روکے۔ اس قسم کی سعادت فضائل اور کمالات کے اکتساب کے بغیر حاصل نہیں ہوسکتی۔"

دوسرے مقام پر ابن سینا لکھتا ہے کہ "بعض ایسے صاحب طبیعتہ پاکیزہ اشخاص پائے جاتے ہیں جن کے نفوس طہارت اور عالمِ عقلی کے قوانین سے تعلق کی وجہ سے ایک ایسی قوت حاصل کر لیتے ہیں جس کے ذریعے وہ الہام کو اخذ کرتے ہیں اور عقل کی جانب سے مختلف حیثیتوں سے ان پر وحی ہوتی ہے، ان کے علاوہ بعض ایسے بھی ہیں جن کو عقل موثر سے متصل ہونے کے لیے درس دینے کی ضرورت نہیں کیونکہ وہ بغیر واسطے کے ہر چیز کو جانتے ہیں، یہ اصحاب عقل مقدس ہیں اور یہ وہ عقل برتر ہے جس سے ہر بشر کا فیضاب ہونا ممکن نہیں (ملاحظہ ہو شہرستانی صفحہ ۴۲۸، نسخہ جرمنی جزو ۲ صفحہ ۳۳۱ تا تحلیل طبعیات ابن سینا کا آخری حصہ)

رئیس کے اس قول سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اصحاب عقل سے اس کی مُراد انبیاء کرام ہیں جو وحی ربانی سے فیضیاب ہوتے ہیں جب تک کہ اس کو اس بات کا اعتراف ہے کہ نفس بشری اور عقل اوّل میں ایک طبعی علاقہ پایا جاتا ہے اور انسان کو عقلِ مکتسب سے درس حاصل کرنے کی دائمی ضرورت نہیں اس وقت تک نبوت کا امکان اس کے قول سے لازم آتا ہے۔

مندرجہ بالا تصریحات سے یہ واضح ہوگا کہ شرعیات سماوی اور اخلاقی قوانین نے ابن سینا کے مبادیات پر کافی احاطہ کیا ہے۔ وہ اپنی پاکیزہ زبان کے استعمال میں ایسے بیباکانہ خیالات

Marfat.com

سے جو دین کے مخالف ہوں کوسوں دُور ہے، جن کا ابن رشد قائل ہے اور جن کی اس نے توضیح بھی کی ہے۔ عنقریب قارئین پر واضح ہو جائے گا کہ کس حد تک ابن رشد نے عقل کے مسئلے میں ابن سینا کی رائے کی اتباع کی ہے، ابن سینا نفس بشری کی وحدت کا قائل ہے جس کے لیے مادہ ہوتا تو ہے لیکن جسد سے علیحدہ، یہ مادہ اس کی ذات کا محافظ ہوتا ہے لیکن مکان یا زمان سے متعلق نہیں۔ (ملاحظہ ہو مرشد الحیوان جزو ا۔ ص ۴۳۳ ملحوظہ ۲)

علوم فلسفہ کے ہر ایک شعبے میں ابن سینا نے ارسطو کے فلسفے میں جدید نظریوں کا اضافہ کیا ہے لیکن شیخ الرئیس نے جس قدر بھی اضافہ کیا ہے اس سے ارسطو کے فلسفے میں مجموعی طور پر کوئی اہم اضافہ نہیں ہوا۔

تاہم ابن سینا نے ارسطو کے فلسفے کے تمام اجزاء کو ایک اعلیٰ نظام اور محکم تسلسل کے ساتھ پیش کیا ہے اور جدید افلاطونی مذہب (نوفلاطونیت) کے ذریعے اس کا دائرہ وسیع کیا۔

بلاشبہ ابن سینا قرون وسطیٰ میں فلسفہ ارسطو کے اکابر اساتذہ سے ہے۔ اصول اسلام کی عظمت کا لحاظ کرتے ہوئے اس سے بہت سی لغزشیں ہوئیں، کیونکہ اس نے ارسطو کے فلسفے کے ان اصول میں جن کی ا[illegible] حنیف کے ساتھ مطابقت ممکن نہ تھی کوئی نمایاں تغیر نہیں کیا اور بلاشبہ امام غزالیؒ نے اپنی کتاب "تہافتہ الفلاسفہ" میں اس مقصد کی تکمیل کی ہے۔

ابن سینا پر ایک نظر

ہم نے اختصار کے ساتھ شیخ الرئیس کی زندگی کے جو عام حالات بیان کیے ہیں ان سے اس کی حیات کا ایک سرسری خاکہ پیش نظر ہوتا ہے۔ جب کوئی مورخ ابن سینا کی نفسیات اور اس کے اخلاق کا یقینی علم حاصل کرنا چاہتا ہے تو اس کو بہت کچھ پریشانیوں کا مقابلہ کرنا چاہیے اور جو شخص اس کے حالات سے واقف ہو، اس پر ظاہر ہے کہ ابو عبید جرجانی نے (جس نے اس کے حالات نقل کیے ہیں) شیخ الرئیس کی زندگی کے محض ایک سطحی حصے پر روشنی ڈالی ہے لیکن ہمیں غور و خوض کے بعد محققانہ نظر ڈالنے سے اس کے کسی قدر تفصیلی حالات کا پتہ چلتا ہے۔ چند ایسے واقعات بھی ہیں جن سے ابن سینا اپنی ابتدائی عمر سے اپنی رائے میں مستقل تھا۔ جوں جوں اس کی

Marfat.com

عمر میں ترقی ہوتی گئی اس کے استقلال میں بھی پختگی ہوتی گئی اور استقلال انسانی اخلاق کا ایک اعلیٰ جوہر ہے۔

کہا جاتا ہے کہ اس کے باپ اور بھائی اسماعیلہ مذہب سے تعلق رکھتے تھے اور وہ ان دونوں سے نفس اور عقل کے متعلق اس قسم کی باتیں سنا کرتا جن کو اس کا باپ اور بھائی تو پسند کرتے لیکن نہ اس کی عقل قبول کرتی اور نہ اس کا نفس ان سے مطمئن ہوتا۔ اسی وجہ سے وہ ان باتوں سے اعراض کرتا۔ رائے کا یہ استقلال اور نفس کی یہ مضبوطی اس کی فکر اور ارادے کی قوت پر دلالت کرتی ہے لیکن بلاشبہ نفس کی مضبوطی اس کے عجب کو بھی ظاہر کرتی ہے اور عجب میں برائیاں بھی ہوتی ہیں، اور خوبیاں بھی۔ ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابن سینا کے اس عجب سے اس کو بہت کچھ فائدہ ہوا کیونکہ اس سے اس کے اخلاق میں ترقی ہوئی اور مقاصد میں بلندی پیدا ہوئی اور وہ مثل اعلیٰ سے قرب ہوتا گیا۔ یہ اَمر مخفی نہیں کہ اس نے اپنے علمی تفوق اور وسعت کو ایسے الفاظ میں پیش کیا ہے جس سے نخوت ٹپکتی ہے۔

اس کے حالات سے پتہ چلتا ہے کہ وہ بالطبع ذکی تھا اور تمام علوم و معارف پر عبور رکھتا تھا اور اس کو بغیر کسی ظاہری یا باطنی دِقت کے آسانی کے ساتھ اعلیٰ افکار کے استنباط کی قدرت حاصل تھی۔ گویا اس کی عقل فلسفے کے لیے تخلیق کی گئی تھی۔

ہر قوم میں ایسے فلسفی گزرے ہیں جو دوران بحث میں بہت تکلیف و مشقت اور دشواریوں کے بعد اصل حقیقت سے فیضیاب ہوئے ہیں۔ لیکن ابن سینا اپنی ذکاوت کے لحاظ سے یکتائے زمانہ تھا۔ ابن سینا کی ذکاوت کا ظہور اس کے ہم سن اور ہم استعداد افراد میں نمایاں ہونے سے بہت قبل ہو گیا تھا۔ ابن سینا نے اپنے درس و تعلیم کی تکمیل اپنی عمر کے دوسرے دہے کے آخر میں کر لی تھی۔ اس کی زندگی عجائبات کا مجموعہ اور مردانگی کا اعلیٰ نمونہ تھی۔ اس کو اپنے زمانے کے مشہور علوم پر کافی دسترس حاصل تھا۔ جن کا اس نے اکتساب کیا، حفاظت کی اور ان کی تحلیل کی۔ اب اس کے نفس میں یہ تمام علوم متحضر ہو گئے اور وہ پختہ ہو گیا اور اس کے علم میں کامل جلا پیدا ہو گئی۔ ہمارے پاس اس امر کی کوئی دلیل نہیں کہ مرور زمانہ سے اس کے علم میں کچھ بھی اضافہ ہوا ہو، البتہ خدائے تعالیٰ نے جو ذرائع اس کو عطا کیے تھے ان کو اس نے بہترین طریقے پر استعمال

Marfat.com

کیا۔ جب عنفوانِ شباب ہی میں وہ تمام علوم کی تحصیل سے فارغ ہو چکا تو اس کے بعد نہ اس کے علم میں کسی طرح کا اضافہ ہوا اور نہ کسی نئے علم کی اس نے تحصیل کی، بلکہ اس کی فطرت سلیم، روشن بصیرت، طاقتور عقل اور قوی ارادے نے اس کی مدد کی اور اس کی باقی ماندہ عمر میں ان تمام بنیادی علوم کی محافظت کی جو عنفوان شباب ہی سے اس کے نفس میں نقش ہو گئے تھے اور جن کی تہذیب و ترتیب میں اس نے بہت کوشش کی تھی۔

ہمارے اس قول کی کہ ابن سینا کی عقل فلسفے کے لیے تخلیق کی گئی تھی۔ اس امر سے تائید ہوتی ہے کہ دوسروں کے بہ نسبت اس کے نزدیک عقلی علوم کا مطالعہ بہت آسان تھا۔ اور تمام علوم کو سرعت کے ساتھ جمع کرنے اور ادنیٰ سی توجہ سے ان پر کافی دسترس حاصل کرنے کے بعد تصنیف و تالیف کا کام اس کے لیے بہت آسان اور سریع الحصول ہو گیا تھا۔ وہ ان حکماء میں نہیں تھا جو اپنے مکتوبات پر طویل عرصے تک نظر ثانی کرتے رہتے اور تنقید و تبصرے کے بعد کانٹ چھانٹ میں بہت کچھ مدت صرف کر دیتے ہیں۔ برخلاف اس کے ابن سینا اپنے فلسفے اور حکمت میں بہت فیاض تھا۔ وہ جن نظریوں کو ایک بار ثابت کر دیتا، ان میں پھر کسی قسم کی ترمیم نہ کرتا، نہ تنقیح و تصحیح میں اس کو کوئی تردّد ہوتا، نہ اپنے مکتوبات کی صحت میں اس کو شک ہوتا۔ اس کی تائید میں وہ کثیر التعداد کتابیں ہیں جن کی ابن سینا نے تالیف کی ہے۔ جن میں تمام کی تمام اہمیت رکھتی ہیں، اور جن میں سے بعض کی تالیف تو اس نے عین شباب کے زمانہ میں کی ہے۔ کیونکہ خود اس کی عمر کم سے کم ترپن اور زیادہ سے زیادہ اٹھاون سال سے متجاوز نہیں ہوئی تھی۔

مندرجہ بالا بیانات سے ظاہر ہوتا ہے کہ شیخ کے اوصاف میں سے اس کی کثرت کار اور پھر سرعت کے ساتھ اس کی تکمیل بھی ایک نمایاں صفت ہے، وہ بعض خصوصیات میں جرمنی فیلسوف گوئٹے کے مشابہ ہے۔ کیونکہ گوئٹے نے اپنا ڈرامہ ''فوسٹ'' دو جلدوں میں لکھا ہے اور ان دونوں جلدوں کے درمیان تقریباً ساٹھ برس کا وقفہ گزرا تھا۔ اسی طرح ابن سینا نے ''شفا'' کی پہلی جلد اس وقت مرتب کی جب کہ وہ امیر شمس الدولہ کا مصاحب تھا، اس کے بعد اس نے متعدد طویل وقفوں کے ساتھ اس کام کو جاری رکھا یہاں تک کہ اس نے اس کتاب کو اس وقت مکمل کیا جب کہ وہ امیر علاؤ الدولہ کی معیت میں تھا۔ جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس نے جو کچھ اپنے شباب کے

Marfat.com

زمانے میں لکھا تھا آخری زمانے تک (جب کہ حکمت میں اس کی قدامت ثابت ہو چکی تھی) اسی پر قائم رہا۔ یہی حالت گوئٹے اور اس کی لازوال کتاب ''فوسٹ'' کی ہے۔ شیخ الرئیس کی کتاب ''شفا'' بھی اس کی تمام کتب حکمت میں وسعت اور افادی نقطہ نظر سے ایک نہایت اہم مرتبہ رکھتی ہے۔

ابن سینا کے عقیدے کے متعلق بعض ایسی روایتیں منقول ہیں جو محض خرافات اور توہمات پر مشتمل ہیں۔ علامہ جرجانی اور دیگر مؤرخین کی معتبر روایتوں سے جو صحیح خبریں مروی ہیں ان سب کا اس اَمر پر اتفاق ہے کہ شیخ الرئیس کو جب کبھی کوئی مشکل مسئلہ پیش آتا تو وہ وضو کر کے جامع مسجد کا رُخ کرتا اور نماز پڑھ کر خدا سے اس مشکل کو آسان کرنے کے لیے دعا مانگتا۔ اس سے ابن سینا کے قوی مذہبی جذبے کا پتہ چلتا ہے اور ہمارے لیے یہ کہنا بجا ہوگا کہ اس کا ایمان اس کی ذکاوت کا ایک جزو تھا اور واجب الوجود پر اس کا اعتقاد اس کی ذکاوت کے ظہور کا ایک قوی سبب تھا۔

جرجانی کی روایت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ابن سینا کے تمام قویٰ مضبوط تھے اور محبت کا جذبہ ان پر غالب تھا اور اسی کے معنوی اور مادی مظاہر نے شیخ کو اپنی جانب کھینچا اور اس کو ایسے مشاغل میں مبتلا کیا جن سے اس کا مزاج متاثر ہو گیا اور اکثر بیماریوں نے اس پر حملہ کیا۔ اگر یہ واقعی صحیح ہے تو گو اہل بحث کے نزدیک اس قسم کی صفات حیرت انگیز کیوں نہ ہوں لیکن جس زمانے سے کہ علامہ فرائڈ نے قوت حب جنسی اور مواہب عقلیہ پر نظر غائر ڈالی ہے اہلِ ذکاوت کے اس قوی جذبے کا مطالعہ ان کے نفوس کی مخفی قوتوں اور ان کی زندگی کے عقلی اور قلبی اسرار کی دریافت کے اہم ذرائع میں سے ایک ذریعہ بن گیا ہے۔ یہ رموز جو تاریخ فلسفہ میں بطور تلمیح بیان کیے گئے ہیں انہوں نے ان علمائے نفسات کی نظر میں جو نفس کے قوی اور اس کے مواہب کی تحلیل کرتے ہیں بہت اہمیت پیدا کر لی ہے اور اس بحث نے ایک مستقل علم کی شکل اختیار کر لی ہے جس کا نام نفسی تحلیل (Psycho-Analysis) رکھا گیا ہے۔

Marfat.com

امام غزالیؒ

۴۵۰ھ تا ۵۰۵ھ

۱۰۵۸ء تا ۱۱۱۱ء

آپ کا اسم گرامی ابو حامد محمد ابن محمد غزالی ہے، عام طور پر آپ کو غزالی سے منسوب کرتے ہیں۔ آپ اپنے زمانے کے علمائے کلام میں نہایت بلند مرتبہ رکھتے ہیں اور مذہب شافعی کے ائمہ سے ہیں، آپ کی ولادت خراسان کے ایک شہر طوس میں ۴۵۰ھ م ۱۰۵۸ء میں ہوئی۔ ابتداء میں آپ نے اپنے ہی شہر میں علوم کی تحصیل کی اس کے بعد مزید تکمیل کے لیے نیشا پور کا قصد کیا۔ بچپن سے آپ میں اعلیٰ ذکاوت اور غیر معمولی نجابت کے آثار نمایاں تھے۔ علوم کلام اور فنون فلسفہ میں آپ کے کمال تبحر کی وجہ سے سلطان ملک شاہ سلجوقی کے وزیر نظام الملک نے آپ کی جانب خاص طور پر توجہ کی، اور مدرسہ نظامیہ جس کو اس نے بغداد میں قائم کیا تھا، آپ کو تفویض کیا۔ اس وقت امام غزالیؒ کا سن تینتیس برس کا تھا اور اس زمانے کے علماء میں آپ کا خاص مرتبہ تھا۔ کچھ برس بعد آپ نے مدرسہ نظامیہ کو چھوڑ دیا اور حج کے فریضے کی ادائیگی کے لیے مکہ کا رخ کیا۔ اس مقدس فرض سے فارغ ہونے کے بعد دمشق و بیت المقدس اور اسکندریہ کی جامع مسجدوں میں درس دیتے رہے۔ جب آپ اسکندریہ میں تھے اور یوسف بن تاشفین امیر مراکش سے (جو امرائے مرابطین سے تھا) ملنے کے لیے مغرب کا رُخ کرنے ہی کو تھے کہ ناگہاں یوسف کے مرنے کی خبر پہنچی، اس لیے طوس کی طرف لوٹے اور حیاتِ فکری کے لیے خود کو وقف کر دیا اور صوفیانہ زندگی گزارنی شروع کی اور بہت سی کتابیں تالیف کیں جن کی غایت دوسرے ادیان اور فلسفے پر دین اسلام کی فضیلت ظاہر کرنی تھی۔ اسی بناء پر آپ کا لقب حجۃ الاسلام اور زین الدین ہوا۔

آپ کی کتابوں میں سب سے مشہور "احیاء علوم الدین" ہے جو علم کلام اور اخلاق کی زبردست کتاب ہے، یہ چار ابواب پر منقسم ہے پہلے میں شعائر مذہبی سے بحث کی گئی ہے، دوسرا ان قوانین سے متعلق ہے جو حیاتِ دنیوی کے حالات سے مختص ہیں۔ تیسرے میں ان مہلکات

Marfat.com

سے بحث کی گئی ہے جن کا ازالہ ضروری ہے، اور چوتھے میں ان منجیات کا ذکر کیا ہے جن کا اکتساب لازمی ہے۔

اس کے بعد آپ تالیف کے کام کو چھوڑ کر نیشا پور کی طرف لوٹے تا کہ مدرسۂ نظامیہ کی تنظیم کریں۔ پھر طوس کا رُخ کیا اور صوفیوں کے لیے ایک خانقاہ بنوائی۔ اور آخری ایام عبادت اور غور و فکر میں گزارے اور ۵۰۵ھ م ۱۱۱۱ء میں رحلت فرمائی۔

آپ کی زندگی کے تحقیقی حالات موسیو صرمی ہامیر نے کتاب ''ایہا الولد'' کے جرمنی ترجمے کے مقدمہ میں بیان کیے ہیں جو غزالی ؒ کی کتابوں میں اخلاق کی ایک کتاب ہے۔ جن چیزوں کا ہم خصوصیت کے ساتھ ذکر کرنا چاہتے ہیں، وہ غزالی ؒ کی حیاتِ فکری کی تاریخ اور آپ کا وہ درجہ ہے جو آپ کو فلاسفۂ اسلام میں حاصل ہے اور نیز وہ اثرات ہیں جو آپ نے اپنے زمانے کے فلسفے پر چھوڑے، ان مسائل کے حل کرنے کے لیے خود غزالی نے اپنی کتاب ''المنقذ من الضلال'' میں ہماری رہبری کی ہے، جس میں موجودات کے حقائق کی تشریح کی گئی ہے۔ موسیو پالیا اور موسیو شمولدرز نے ''مبادی فلسفۂ عرب'' پر اپنے ایک مقالے میں اس کتاب کی مکمل شرح لکھی ہیں اور شمولدرز نے غزالی کا اصل عربی نسخہ فرانسیسی ترجمے کے ساتھ شائع کیا ہے جن میں بعض غلطیاں پائی جاتی ہیں۔ تاہم وہ بحیثیت مجموعی کافی ہے۔

اس رسالے میں امام نے ان سوالات کے جواب دیے ہیں جو آپ کے ایک دوست نے کیے تھے، پہلے آپ نے ان دقتوں کا اظہار کیا ہے جو مختلف فلسفیانہ تعلیمات اور مبادی میں امتیاز کرنے، اور کھرے کھوٹے کے پہچاننے میں لاحق ہوئیں، اور اس جدوجہد کا بھی تذکرہ کیا ہے جو حق کی تلاش میں بیس برس کی عمر سے جاری رہی۔ آپ فرماتے ہیں کہ ''فلاسفۂ دینیہ وحکمیہ کے مبادی کی تعلیم حاصل کرنے اور ان پر غور و فکر کرنے کے بعد مجھے ہر چیز میں شک ہونے لگا اور میں انکار مطلق کے غار میں گر پڑا اور مجھے ایسے امور میں شبہات پیدا ہو گئے جن کی جانب حس رہبری کرتی ہے اور جو اکثر اوقات ایسے احکام لگاتی ہے جو عقل کے منافی ہیں۔'' اسی طرح عقل بھی غزالی کی تشفی کے لیے کافی نہیں۔ ''کیونکہ کوئی شے عقل کے مبادی کی صحت کو ثابت نہیں کر سکتی اور بیداری میں ہم جس شے کو حواس یا عقل کے ذریعے حقیقی سمجھ رہے ہیں، وہ صرف اس ربط کی وجہ

Marfat.com

سے ہے جو وہ شے ہماری موجودہ حالت کے ساتھ رکھتی ہے، لیکن کیا ہم کو اس امر کا کامل یقین ہے کہ اس کے بعد کوئی اور ایسی حالت نہیں جس کو بیداری کو ساتھ وہی نسبت ہو جو بیداری کو نیند کے ساتھ ہے۔ اس طرح سے کہ موجودہ حالت جس کو ہم عقل کے ذریعے بالکل حقیقت پر مبنی سمجھ رہے ہیں محض ایک بے حقیقت خواب ہو؟'' بالآخر غزالیؒ نے اپنے افکار کی حالت سے رجعت کی، لیکن عقلی قوت کے ذریعے نہیں حقیقت سے بحث کرنے کے دوران میں آپ نے فلاسفۂ متکلمین باطنیہ کے مبادی پر غور وخوض کیا اور صرف تصوف تامل انجذاب ہی میں (جس سے صوفیا بخوبی واقف ہیں) راہ ہدایت پائی۔ گو صوفیاء کے مبادیات پر غزالیؒ نے کوئی ایسا نمایاں اثر نہیں چھوڑا لیکن تاریخ فلسفۂ عرب پر ان کا اثر عظیم الشان ہوا ہے کیونکہ ان کے انکار و مخالفت نے جس کا انہوں نے اپنی کتابوں میں اظہار نہیں کیا ہے، ان کی فلسفیانہ مبادیات کی ردّ و قدح میں مدد کی۔ غزالیؒ کی تالیفات میں جن کی تفصیل موسیو ہامر نے اپنے رسالے میں بیان کی ہے دو کتابوں کا مطالعہ ضروری ہے۔ پہلی کتاب ''مقاصد الفلاسفہ'' دوسری ''تہافۃ الفلاسفہ'' ہے ''کتاب المقاصد'' علوم فلسفہ کی تلخیص ہے جس میں مؤلف نے علوم منطق، ماوراء الطبیعیات اور طبعیات کی تشریح کی ہے اور یہ اپنی اس شرح میں ارسطو کے ان مبادیات سے ملتے جلتے ہیں جن کی فارابی اور ابن سینا نے توضیح کی ہے۔ بارھویں صدی کے اواخر میں اس کتاب کا ترجمہ لاطینی زبان میں روملیک حند سالقی نے کیا اور ۱۵۰۶ء میں بندقیہ میں برتوس لتشتشین دی کرلونی کے ذریعے ''منطق العرب و حکمتہم للغزالی'' کے نام سے طبع ہوا۔

جو شخص غزالی کو ''مقاصد'' میں فلاسفہ کے مبادی کی تشریح کرتے ہوئے دیکھے اس کو یہ دیکھ کر سخت حیرت ہو گی کہ غزالیؒ ''کتاب تہافۃ'' میں انہیں اصول کی بیخ کنی کر رہے ہیں۔ موسیو اتیر نے اپنی کتاب ''تاریخ فلاسفہ'' (ج ۸، ص ۵۹) میں یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ غزالی نے اس وقت کتاب ''مقاصد'' لکھی ہے جب کہ وہ مبادیٔ ارسطو کے قائل تھے لیکن حقیقت یہ ہے کہ ''مقاصد'' سے صرف ان کا یہی مطمحِ نظر تھا کہ وہ مبادی ارسطو کی (جن کی انہوں نے کامل تشریح کر دی تھی) بیخ کنی کی استعداد پیدا ہو جائے۔ جیسا کہ انہوں نے اپنے مقدمہ میں بیان کیا ہے جو فینس (بندقیہ) کے نہ کسی لاطینی قلمی نسخے میں پایا جاتا ہے اور نہ کسی مطبوعہ نسخے میں۔ البتہ عبرانی

Marfat.com

زبان کے دو قلمی نسخوں میں اور مکتبہ سربوں کے لاطینی نسخے میں موجود ہے۔ غزالیؒ نے اپنے مقدمے میں فلاسفہ کے دلائل کی تردید میں دراصل جن لوگوں نے آپ سے اس امر کی درخواست کی تھی ان کے جواب میں لکھا ہے۔

''اے بھائی! تم نے مجھ سے ایک ایسی کامل اور واضح کتاب کی تالیف کی فرمائش کی ہے جس میں فلاسفہ کی تردید کی جائے اور ان کے مبادیات کی غلطیوں کی توضیح ہوتا کہ جب تک ہم ان کے مبادیات اور تعلیمات سے پوری طرح واقف نہ ہو جائیں اس قسم کی کوشش سے کوئی فائدہ نہ ہوگا، کیونکہ بعض خیالات کی خامیوں کو دریافت کرنے کی خواہش قبل اس کے کہ ان خیالات کا ہم کو کافی طور پر علم نہ ہو خلطِ مبحث اور اندھے پن کی وجہ سے اکثر غلط فہمی پیدا کرتی ہے، پس میرے لیے یہ ضروری تھا کہ قبل اس کے کہ میں فلاسفہ کے اصول کی تردید شروع کروں ایک ایسی کتاب لکھوں کہ جس میں علوم منطق، طبعیات اور الٰہیات کے میلانات کی تشریح کر دی جائے نہ کہ ان کی مبادیات کی غلطی اور صحت میں امتیاز کیا جائے کیونکہ یہاں میری غایت یہ ہے کہ غیر ضروری امور کی (جن کو بحث سے کوئی تعلق نہیں) تفصیل کرنے کے بجائے صرف ان کے اقوال کے نتائج کو واضح کروں۔ پس میں ان کے مبادیات کی تشریح پر اکتفا کرتا ہوں، لیکن ساتھ ساتھ ان دلائل کا بھی اضافہ کرتا ہوں جن سے وہ اپنے اقوال ثابت کرتے ہیں۔ اس طرح اس کتاب کا مقصد فلاسفہ کے خیالات کی توضیح ہے اور اسی بناء پر اس کا نام ''مقاصد الفلاسفہ'' رکھا گیا ہے۔ اس کے بعد غزالیؒ نے اس امر کی صراحت کی ہے کہ وہ آئندہ سے علوم الٰہیہ کے متعلق بحث نہیں کریں گے کیونکہ عامۃ الناس کو ان کے مبادیات کی صحت پر کامل اتفاق ہے ان میں کوئی ایسی بات نہیں جو قابل نقص ہو، یہی مبادئ منطق کی حالت ہے جو علی العموم صحیح ہوتے ہیں اور شاذ و نادر ہی ان میں غلطی ہوا کرتی ہے البتہ طبعیات حق و باطل کا مجموعہ ہے۔

اصل عربی نسخے اور دونوں عبرانی نسخوں میں کتاب کا اختتام اس عبارت پر ہوا ہے۔

''ہم نے فلاسفہ کے علوم منطق الٰہیات اور طبعیات کی توضیح کا جو ارادہ کیا تھا یہاں اس کی (بغیر اس کے کہ نیک و بد اور حق و باطل کے امتیاز میں مشغول ہوں) تکمیل کر دی ہے۔ اس کتاب کے بعد ہم ''تہافت الفلاسفہ'' کی ابتداء کریں گے تاکہ اس مجموعے میں جو کچھ باطل ہے وہ دلائل سے

Marfat.com

واضح ہو جائے۔''

اس توضیح کے بعد کتاب ''مقاصد'' میں فلاسفہ کے مبادیات کی جو تشریح کی گئی ہے وہ تعجب خیز نہیں ''کتاب تہافہ'' سے غزالی کا مقصد فلاسفہ کے تعلیمات کی ایسی عام تردید ہے جس سے ان کا تناقض اور عقل کے منافی ہونا واضح ہو جائے کتاب ''تہافہ'' کے اختتام پر یہ عبارت ہے۔

''جب یہ اعتراض کیا گیا کہ ہماری تنقید شکوک سے خالی نہیں، تو ہم اس کا جواب دیتے ہیں کہ تنقید کے ذریعے اس برہان کی وضاحت ہو جاتی ہے جو حق و باطل کے درمیان امتیاز کرتا ہے۔ اگر کوئی دقت پیش آئے تو اس کا حل نقد اور اعتراض کی تحقیق کے ذریعے ممکن ہے، اس کتاب سے ہمارا مقصد یہ ہے کہ صرف فلاسفہ کے مبادیات کی تشریح کریں اور ان دلائل سے ان کا مقابلہ کریں جو ان کی تردید کرتے ہیں لیکن ہم یہاں صحیح مذہب سے بحث نہیں کریں گے۔ ہمارا مقصد حدوث عالم کے دلائل بیان کرنا نہیں ہے بلکہ قدم مادّہ کے قول کی تائید میں جو دلائل پیش کیے گئے ہیں ان کی تردید مقصود ہے، البتہ اس رسالے سے فارغ ہونے کے بعد ہم ایک دوسری تالیف کی ابتداء کریں گے جس میں ہم صحیح مذہب کو ثابت کریں گے جس کی غایت حق کی تائید ہو گی جیسا کہ اس کتاب سے ہمارا مقصد باطل کی تردید تھی۔

غزالیؒ نے اس کتاب کے مقدمے کی ابتداء ان لوگوں کے خیالات کی تردید سے کی ہے جو فلاسفہ کے ہمنوا ہیں، اور حکمت دین سے اعراض کرتے ہیں تا کہ یہ ثابت ہو جائے کہ اصول دین کے خلاف جو کچھ بھی وہ کہتے ہیں ان کی کوئی بنیاد نہیں ہے۔ اس کے بعد انہوں نے ان چاروں قواعد کی تفصیل کی ہے جن سے اس کتاب کی تالیف میں مدد لی ہے، اور اس مقدمے کے بعد غزالیؒ نے بیس نقاط میں فلاسفہ کے دلائل کی تردید شروع کی ہے جن میں سے سولہ الٰہیات میں ہیں اور چار طبیعیات میں۔

ان میں سب سے اہم وہ فصل ہے جس میں مسببات سے بحث کی گئی ہے اور اس فصل میں غزالی کے بیان کی تلخیص/دو مسئلوں میں ہوتی ہے، ایک تو یہ کہ جب دو چیزوں کا اجتماع ہوتا ہے تو اس امر پر کوئی قطعی دلیل نہیں ہو سکتی کہ ان میں سے ایک دوسرے کی علت ہے، دوسرے یہ کہ اگر ہم بعض ظروف (ایک امر کا دوسرے امر سے علاقہ کے فعل کی صحت کو قانون طبعی کے لحاظ سے فرض

Marfat.com

کرلیں تو اس سے یہ نتیجہ نہیں نکل سکتا کہ اسی قسم کا اثر بذاتہ دوسرے متماثل ظروف میں بھی ہوگا، اگرچہ اشیاء متماثل ہی کیوں نہ ہوں۔ کیونکہ ممکن ہے کہ (مثلاً) روئی خدائے تعالیٰ کے ارادے سے ایسی شکل اختیار کرلے جس کی وجہ سے وہ جلنے سے محفوظ ہو جائے بالفاظ دیگر فلاسفہ نے جس کا الزام قوانین طبیعیہ یا قاعدۂ علل پر رکھا ہے اور وہ ایک ایسا امر ہے جو خدائے تعالیٰ کے ارادے کے تحت واقع ہوتا ہے اور ہم اس کو ایک تحقیقی امر واقع کی طرح قبول کرتے ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے علم میں یہ معلوم کرلیا کہ ان چیزوں کا یہ انجام ہوگا اور اسی طرح ہم پر وہ امور منکشف کیے، پس کوئی ایسا مستقل قانون طبیعی نہیں ہے جو ارادہ الٰہی کو مقید کردے۔

بعض فلاسفہ مثلاً ابن رُشد کا بیان ہے کہ غزالیؒ اپنے قول میں مخلص نہ تھے اور ان میں دیگر فلاسفہ میں جو کچھ اختلاف تھا وہ محدود تھا اور فلاسفہ کے تمام نظریات کی انہوں نے صرف اس لیے تردید کی ہے کہ اہل سنت میں اپنا رسوخ و اعتماد زیادہ کرلیں۔ موسیٰ بن ناربون نے مقاصد پر اپنی شرح کی ابتداء سے قبل ابن رشد کی رائے کی تصریح کرنے کے بعد لکھا ہے کہ ''غزالی'' نے ''تہافہ'' کی تالیف سے فارغ ہونے کے بعد ایک اور چھوٹا سا رسالہ لکھا تھا جس کا علم ان کے بعض مقربین ہی کو ہے۔ اس میں انہوں نے اب تک فلاسفہ کے مبادی کی جو کچھ تردید کی تھی اس کو واپس لے لیا ہے، اس کتاب کا نام ''رسالہ وضعہا ابوحامد بعد التہافت لیکشف عن فکرۃ الحکماء وفیہا مقاصد المقاصد واللبیب تکفیۃ الاشارہ'' ہے۔

اس کتاب میں الٰہیات کے مباحث ہیں جو بہت اہم ہیں لیکن اس کی زبان مشکل سے عام لوگوں کی سمجھ میں آتی ہے۔ اس رسالے میں بحث کی ابتداء دوائر علیا اور ان کی حرکات و نفوس سے کی ہے، اس کے بعد محرک اوّل اور اس کے صفات بیان کیے ہیں۔ بعد ازاں نفس کے متعلق بحث کی ہے۔ اس رسالے میں کوئی ایسی بات نہیں جس سے فلسفے کی تحقیر ہو جیسا کہ ''تہافہ'' میں ہے انہوں نے ان مسائل پر متکلمین کی طرح نہیں بلکہ حکماء کے انداز پر دلائل پیش کیے ہیں اور دلیل عقلی سے اکثر الٰہیات کے انہیں مسائل کو ثابت کیا ہے جن کی ''تہافہ'' میں تردید کی ہے کیونکہ اس رسالے میں وہ فلاسفہ کی طرح زماں اور آسمانی دوائر کی حرکت کی ازلیت کے قائل ہیں۔ اس رسالے کے اختتام پر غزالی نے آنحضرت ﷺ کے اس قول پر عمل کرتے ہوئے ''خاطبوا

Marfat.com

الناس علی قدر عقولهم" سوائے اعلیٰ نفوس اور عقلِ سلیمہ کے عام لوگوں کے لیے ان امور کا جاننا ممنوع قرار دیا ہے۔

ابن طفیل نے غزالیؒ کے احترام کے خلاف، مبادیات میں ان کے تردد اور اضطراب کی توضیح کرتے ہوئے لکھا ہے (منقول از کتاب حی بن یقظان، ص۱۹،۲۱) "الامام الغزالی الخ"...... اس کے بعد ابن طفیل نے غزالیؒ کی کتابوں کے متعلق جو کچھ لکھا ہے اُن کا ماحصل یہ ہے کہ غزالیؒ نے بعض کتابیں پوشیدہ طور پر تالیف کی ہیں جن کو ان کے خاص مقربین کا گروہ جانتا ہے، اور یہ اندلس کے کتب خانوں میں نہیں پائی جاتیں۔ ان میں سے ایک اہم کتاب "المضنون بہ" ہے جو غزالیؒ کے چار رسائل کے ساتھ پیرس کے قومی کتب خانہ کے (جس کا نام پہلے "مکتبہ امپراطوریہ" تھا) مخطوطہ نسخوں میں تحت عدد ۸۸۴ موجود ہے، اور علامہ شمولدرس نے اپنے مقالے کے صفحہ ۲۱۴ کے حاشیہ (نوٹ الف) پر اس کا ذکر کیا ہے۔ اس کتاب میں غزالیؒ نے مسئلہ قدم عالم پر فلاسفہ کے ساتھ اتفاق کیا ہے اور یہ بھی خیال ظاہر کیا ہے کہ ذات خداوندی کو تمام اشیاء کا صرف اجمالی علم ہے نہ کہ تفصیلی، یعنی اس کا علم کلیات پر محیط ہے نہ کہ جزئیات پر نیز یہ کہ اس کی ذات صفات سے مجرد ہے۔ بعض مؤلفین نے غزالیؒ سے اس قسم کی کتاب کو منسوب کرنے سے احتراز کیا ہے۔ کیونکہ حجۃ الاسلام نے اس کتاب میں جو کچھ بھی خیالات ظاہر کیے ہیں ان کو ان خیالات سے کوئی مناسبت نہیں جن کا اظہار انہوں نے اپنی امہات کتب میں کیا ہے (ملاحظہ ہو فہرست الحاج خلیفہ طبقہ الموسیو فلوگل جلد ۵، صفحہ ۵۹۰) حاصل کلام یہ کہ غزالیؒ کے لیے اگر کوئی مبداء تھا جس کے ساتھ وہ مخصوص ہیں تو انہوں نے اس کو محض تامل اور جذب کی وساطت سے حاصل کیا تھا جو تصوف کی وجہ سے ان پر طاری تھا۔ اور جذب کے ذریعے سے جو کچھ بھی حاصل ہوا حقیقت میں فلسفیانہ مبداء نہیں ہو سکتا، اس کے بعد غزالیؒ نے عمل پر بہت زور دیا ہے اور اپنی کتاب "ایہا الولد" میں علم کو درخت اور عمل کو ثمر سے تشبیہ دی ہے، اخلاق و فضائل کی تعلیم میں ان کی اہم کتاب "میزان العمل" ہے جس کی ایک عبرانی شرح ۱۸۳۹ء میں "لائبرگ" میں طبع ہوئی ہے اور عربی زبان سے اس کو معلم ابراہیم بن حسدی اسرائیلی اندلسی نے ترجمہ کیا ہے۔

یورپ میں غزالیؒ کو جو کچھ اہمیت حاصل ہے اور وہ ان کے علوم فلسفیہ کے انکار کی بناء

Marfat.com

پر ہے، علماء یورپ کہتے ہیں کہ غزالیؒ نے مشرق میں فلسفے کی دھجیاں اڑا دیں اور مغرب میں بھی اس کا یہی حشر ہوتا اگر ابن رشدان کی حمایت نہ کرتا اور ایک عرصے تک اس کو زندہ نہ رکھتا۔''

غزالی کے فلسفے کی توضیح

اس میں شک نہیں کہ غزالیؒ کا شمار عرب کے بہت بلند اسلامی مفکرین میں ہوتا ہے اور وہ دنیوی ودینی علوم اہل بحث کے ائمہ سے ہیں، اکثر مؤرخین ادب وفلسفہ نے آپ کو یکتائے زمانہ قرار دیا ہے۔ آپ ان جوانمردوں میں سے ہیں جنہوں نے دورِ اوّل کے اختتام پر پانچویں صدی کو چمکا دیا اور ایک ایسی تالیف پیش کی جو سلف صالحین کے تمام قیمتی آثار کی روح رواں ہے۔ اسی واسطے مؤرخین نے آپ کا نام حجۃ الاسلام رکھا ہے اور یہ خطاب امر واقعی ہے اس میں کسی قسم کا مبالغہ نہیں ہے۔

آپ کے نام کے متعلق اختلاف ہے کہ آیا غزالیؒ زائے، تخفیف کے ساتھ ہے یا تشدد کے ساتھ، شذرات الذہب اور شمس الدین ذہبی کی ''عبر'' اور عبدالرحیم اسنوی کی ''طبقات شافعیہ'' میں اس مسئلے پر بحث ہوئی ہے، ان لوگوں کا خیال ہے کہ ان کا نام ''غزالی زائے'' کی تشدید کے ساتھ ہے اور کہا ہے کہ غزالیؒ عطاری اور خبازی کے مثل ہے۔ زا، طا اور با تشدید کے ساتھ ہے، یہی اہل خراسان کا لہجہ غزال، عطار، خباز میں حروف وسطی کی تشدید کے ساتھ ہے، ''طبقات شافعیہ'' میں لکھا ہے کہ ان کے والد سُوت کا تا کرتے تھے۔ ان کا یہ لقب ان کے والد کے پیشے کے لحاظ سے رکھا گیا ہے لیکن سمعانی کہتا ہے کہ ان کا یہ لقب غزالہ سے جو طوس کے مضافات سے ہے مستفاد ہے، یہاں ہم سمعانی کی توجیہ پسند کرتے ہیں اور اس لقب کا اطلاق زائے کی تخفیف کے ساتھ کرتے ہیں۔

خواہ ان کے والد سُوت کا تتے ہوں یا فروخت کرتے ہوں یا یہ تمام واقعات ہی بے اصل ہوں، بہر حال اتنا تو صحیح ہے کہ انہوں نے دو لڑکوں محمد اور احمد کو حالتِ طفولیت میں چھوڑ کر وفات پائی۔ بلاشبہ وہ مفلس تھے انہوں نے اپنے ایک صوفی دوست سے اپنے بچوں کے متعلق نصیحت کی جو ان کی وفات کے بعد ان بچوں کی تربیت کرتے رہے یہاں تک کہ ان کے باپ کا

Marfat.com

ترکہ بھی ختم ہو گیا۔ مشیت کا منشا یہ تھا کہ غزالی سیاحت کریں اور تمام فلاسفۂ حکماء اور مصلحین کی طرح (جن کے نفوس کی تکمیل وطن اور غربت میں مصائب برداشت کیے بغیر نہیں ہو سکتی، علم کی تلاش میں دوڑ دھوپ کریں۔ اس طرح غزالی ؒ اپنے زمانے میں منظور خلائق ہو گئے اور انہیں ابتداء ہی میں جب کہ ان کے اساتذہ زندہ تھے تالیف کرنے اور درس دینے اور عوام الناس کو اپنے خیالات سے مستفید کرنے کی کافی استعداد حاصل ہو گئی۔ اس بات میں وہ ابن سینا کے مشابہ ہیں۔

(۲)

اگلے فلاسفہ کندی، فارابی اور ابن سینا کے جو تعلقات خلفاء اور وزراء کے ساتھ قائم تھے اور جن کو انہوں نے اپنے خیالات کی اشاعت اور اصول کی ترویج کا ذریعہ قرار دیا تھا، وہی بات ہم غزالی ؒ کی زندگی میں بھی پاتے ہیں۔ کیونکہ نظام الملک اور فخر الملک کے ساتھ ان کے خاص روابط تھے اور انہوں نے اپنا زمانہ ایک عرصے تک سلجوقیوں کے سایۂ عاطفت میں گزارا۔ جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ غریب فلسفے کو ابتدائے تاریخ سے اہل دولت کی مدد کی احتیاج رہی ہے۔ چنانچہ معلم اوّل ارسطاطالیس نے فلپس مقدونی اور اس کے بیٹے اسکندر کے ظل عاطفت میں زندگی گزاری، دورِ جدید میں والٹیر نے فریڈرک اعظم کے دربار میں نشو ونما پائی اور گوئٹے المانی، شاہ فیمار کے دربار میں رہا۔ فلسفہ اور اس کے حاملین کو صرف دو صورتوں میں آزادی حاصل ہوئی یا تو وہ فلسفی قانع مزاج ہو اور اپنی محدود آمدنی پر فلسفیانہ زندگی گزار دے جیسے کہ سپنوزا نے گھڑی سازی اور تصنیف وتالیف کے ذریعے زندگی بسر کی۔ اور دوسری صورت یہ ہے کہ فلسفی متمول ہو یا اپنے باپ کی دولت میراث میں پائی ہو جیسے کہ آرتھر شوپنہور، یا یہ کہ اپنی تالیفات کی آمدنی پر گزارے جیسے جان اسٹوارٹ مل۔ حکماء میں ایسی مثالیں بہت کم نظر آتی ہیں۔ ان میں اکثر مفلس ونادار ہوتے ہیں جو صرف اپنے افکار کے ثمرے پر تدریس یا کتابت کے ذریعے زندگی بسر کرتے ہیں جیسے فریڈرک نیٹشے اور برگسان وغیرہ۔

Marfat.com

(۴)

غزالی کی کتابوں میں جن کا ہم نے ان کی سوانح میں تذکرہ کیا ہے ایک کتاب ''المضنون بہ علیٰ[1] غیرہ'' ہے یورپ کے مصنفین نے اپنی یہ رائے ظاہر کی ہے کہ اس کتاب میں غزالیؒ کا اعتراف جان جوک روسو کے اعتراف کے مشابہ ہے۔ لیکن ان دونوں میں ایک اصولی فرق ہے، جان جوک روسو کا اعتراف حیات مادی، معنوی و عقلی کے جملہ شعبوں پر مشتمل ہے لیکن شیخ غزالیؒ نے اس اعتراف کو حیات عقلی و قلبی تک محدود کر دیا ہے۔ یہ ایک رسالہ ہے جو انہوں نے اپنے ایک ایسے دوست کے لیے لکھا ہے جس کو وہ بھائی کہتے ہیں۔ اس کتاب میں انہوں نے ایک سوال کا جواب دیا ہے جو ان کے اس بھائی کی جانب سے کیا گیا تھا، اس کی ابتدا میں فرماتے ہیں، اے بھائی تمہارا سوال ہے کہ میں علوم کی غایت اور ان کے اسرار کی توضیح کروں اور ان دقتوں کو بیان کروں جو مجھے مختلف فرقوں کے اضطراب اور ان کے مسلکوں اور طریقوں کے اختلافات کی وجہ سے حق کی دریافت میں پیش آئیں اور یہ کہ کس طرح میں نے تقلید کی پستی سے اجتہاد کی بلندی پر پہنچنے کی جرأت کی اور کیونکر میں نے اہل تعلیم (جو تقلید امام کی وجہ سے حق کی دریافت سے قاصر ہیں) کے تمام طریقوں کی تفصیل معلوم کی، اور کیسے میں نے فلاسفہ کے تمام اصول کی کمزوریوں کو بتلایا اور آخر میں صوفیاء کے مسلک کو اختیار کیا۔ اور وہ کون سا امر حق ہے جو مختلف لوگوں کے اقوال پر غور وفکر کرنے کے بعد مجھ پر واضح ہوا۔ نیز کن اسباب کی بناء پر میں نے باوجود کثرت طلباء کے بغداد میں علم کی اشاعت سے گریز کیا اور کس وجہ سے ایک عرصے کے بعد پھر نیشاپور آنے پر مجبور ہوا۔''

اس افتتاحی بیان سے واضح ہوتا ہے کہ غزالیؒ نے حق کی تلاش میں بہت سی دقتیں اٹھائیں نیز یہ کہ انہوں نے فلسفے کی تنقیص کی اور تصوف کو پسند کیا اور یہی ان کی حیاتِ عقلی کی کلید ہے، غزالی کے اعتراف سے ظاہر ہوتا ہے کہ انہوں نے اپنے عنفوان شباب سے (جب کہ وہ بیس برس کے بھی نہ تھے) پچاس برس کے سن کو پہنچنے تک (یعنی موت سے پانچ قبل برس کیونکہ عقد ششم

---

[1] اس جگہ مصنف کتاب ہذا سے سہو ہوا ہے یہ کتاب المضنون بہ علیٰ غیرہ نہیں بلکہ المنقذ من الضلال ہے جس میں غزالیؒ کا یہ اعتراف ملتا ہے۔ (م)

Marfat.com

کے نصف میں (۵۵) میں ان کی وفات ہوئی) بلا امتیاز اہلِ حق و باطل سُنی و بدعتی، ہر فرقے کے اسرار کو کامل آزادی کے ساتھ دریافت کرنے کی کوشش کی، انہوں نے فلاسفہ کے اصول سے بحث کی تاکہ ان کے فلسفے کی حقیقت کو معلوم کرلیں۔ متکلمین کے خیالات پر غور و خوض کیا تاکہ ان کے کلام اور مناظرہ کی غرض و غایت واضح ہو، صوفیاء کے مسلک پر تبصرہ کیا تاکہ ان کی باطنی صفائی کا راز کھلے، اس کے ساتھ زندیق معطل اور ملحد منکر کے حالات کی تحقیق کی، تاکہ ان کے تعطل اور زندقہ کی جرأت کے اسباب پر متنبہ ہوسکیں۔

(۴)

بحث میں یہ آزادی اور ہمہ دانی غزالیؒ کی فراخدالی اور بلند خیالی پر دلالت کرتی ہے کیونکہ محقق کے لیے راہِ حقیقت کا پتہ چلانا اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ وہ حقیقت کے مظاہر کو دریافت نہ کرلے جس سے اس کے موافق یا مخالف کچھ کہا جاسکے، جیسا کہ کانٹ کا اصول اس کی بلند پایہ کتاب ''نقد العقل الصحیح او العقل الصراح'' میں رہا ہے۔

شیخ محترم غزالیؒ کو اوائل عمر ہی سے حقائق اشیاء کے دریافت کی تڑپ تھی اور ماوراء الحقیقت کے مباحث بالطبع ان کی جبلت میں داخل تھے، اس فلسفی کی نفسیات میں جو امر قابل غور ہے وہ یہ ہے کہ مذکور الصدر خصوصیت ان کی سرشت کا ایک دائمی جزو بن گئی تھی۔ حتیٰ کہ انہوں نے رشتۂ تقلید کو توڑ دیا اور موروثی عقائد کو خیر باد کہہ دیا۔ کیونکہ ان کا اصلی مقصود حقائق امور کی دریافت تھی، جن مثالوں سے واضح ہوتا ہے کہ غزالیؒ کی نظر میں علم کا کیا مرتبہ ہے، ان میں سے ایک یہ ہے کہ غزالیؒ کے نزدیک جب ہم کو اس بات کا علم ہو جائے کہ دس تین سے زیادہ ہیں اور اس کے بعد اگر ایک شخص بول اُٹھے کہ نہیں تین زیادہ ہیں اور اس کی دلیل یہ پیش کرے کہ میں اس لاٹھی کو سانپ بنا دیتا ہوں اور واقعی سانپ بنا بھی دے تو اس کے معجزے یا کرامت یا سحر کی وجہ سے کسی کو اس امر میں شک نہیں ہوسکتا کہ دس تین سے زیادہ ہیں، البتہ اس کے فعل سے اس کی قدرت کے متعلق جس نے لاٹھی کو اژدہا بنا دیا، تعجب ضرور ہوگا۔ لیکن اس علم میں (کہ دس تین سے زیادہ ہیں) کسی قسم کا شک نہیں ہوسکتا۔ اس کے بعد غزالیؒ نے اس امر کو ثابت کیا ہے کہ جس چیز کا علم اس

Marfat.com

پائے کا نہ ہو اور نہ اس طرح پر اس کا کامل یقین حاصل ہو تو وہ ایک ایسا علم ہے جس پر کوئی اعتماد نہیں کیا جا سکتا اور نہ اس سے اطمینان حاصل ہو سکتا ہے اور وہ علم جس کا اطمینان نہیں یقینی علم نہیں ہو سکتا۔

(۵)

اس فلسفی کے متعلق ایک عجیب بات یہ ہے کہ اس نے انگریز مفکر ڈیوڈ ہیوم (DavidHume) سے چھ سات صدی قبل حسیت کے مسلک کو پیش کیا۔ جب ہم یہ جانتے ہیں کہ ڈاوڈ ہیوم کو کانٹ کے ذہن کو ترقی دینے کے لحاظ سے ایک خاص مرتبہ حاصل ہے، جیسا کہ خود کانٹ نے اپنی کتاب میں اقرار کیا ہے کہ ''ہیوم ہی وہ شخص ہے جس نے مجھے خواب غفلت سے جگایا تو ہمیں یورپ کے ان جدید فلاسفہ کے مقابلے میں فیلسوف غزالی'' کی عقلی وسعت کا بخوبی اندازہ لگ سکتا ہے کیونکہ غزالی'' نے تمام علوم کی تحقیق کی اور انہوں نے اپنے نفس کو ایسے علم سے عاری پایا جو اس وصف سے موصوف ہو (یعنی یقینی ہو) سوائے حسیات اور ضروریات کے اور کہا کہ اس طرح مایوس ہونے کے بعد ہمارے پاس مشکلات کو حل کرنے کے لیے بجز جلیات یعنی حسیات اور ضروریات کے اور کوئی صورت نہیں، اس لحاظ سے یہ ضروری ہے کہ ہم پہلے اس کو منضبط کر لیں تا کہ واضح ہو جائے کہ غزالی'' کو جو اعتماد محسوسات پر تھا اور انہیں ضروریات میں غلطی نہ ہونے کا جو اطمینان حاصل تھا وہ اسی نوعیت کا تھا جو ان کو تقلیدات میں اس سے قبل حاصل ہو چکا تھا۔

(۶)

فلسفے پر سوچنے کے بعد انہوں نے بحث کی اس طرح ابتداء کی ہے:

''دہریے سب سے قدیم فلسفی ہیں۔ انہوں نے ایک ایسے صانع کا انکار کیا جو مدبر عالم اور ذی علم و ذی قدرت ہو۔ ان کا یہ خیال ہے کہ عالم خود بنفسہ ازل سے موجود ہے، اس کا کوئی صانع نہیں۔ ہمیشہ نطفے سے حیوان اور حیوان سے نطفہ پیدا ہوتا ہے، اب تک ایسا ہی ہوتا رہا اور آئندہ بھی اسی طرح ہوتا رہے گا۔

دوسرا گروہ طبیعین کا ہے۔ اس گروہ کے مباحث زیادہ تر علم طبیعیات اور حیوانات کی

Marfat.com

تشریح کے عجائب سے متعلق ہوتے ہیں اور اعضائے حیوانات کی تشریح کے علم میں بھی بہت کچھ غوروخوض کرتے ہیں۔ ان کا خیال یہ ہے کہ روح فانی ہے اور پھر زندہ نہیں ہوتی انہوں نے آخرت، جنت، دوزخ، قیامت، حساب سبھی چیزوں کا انکار کر دیا اور بے لگام ہو گئے اور بالکلیہ خواہشات نفسانی میں منہمک ہو گئے۔

تیسرا گروہ غزالیؒ کہتے ہیں کہ الٰہیین کا ہے اور یہ متاخرین سے ہیں، جیسے سقراط، جو افلاطون کا استاد ہے، اور افلاطون جو ارسطاطالیس کا استاد ہے اور ارسطو ہی نے ان کے لیے منطق کو ترتیب دیا اور تمام علوم میں کانٹ چھانٹ کی، ان میں جو کچھ خامیاں تھیں ان کو رفع کیا اور جو علوم ابتدائی منزل میں تھے انہیں مرتبۂ کمال تک پہنچا دیا۔ ان الٰہیین نے پہلے دو گروہوں (طبعیہ اور دہریہ) کی تردید کی اور ان کی کمزوریوں کو ظاہر کیا اور ان خرابیوں کو ظاہر کیا جن کی طرف دوسروں نے توجہ نہیں کی تھی۔ اس کے بعد ارسطاطالیس نے افلاطون اور سقراط اور ان سے قبل کے الٰہیین کی پوری پوری تردید کی یہاں تک کہ ان سب سے برأت حاصل کر لی۔

یہ ایک عجیب بات ہے کہ امام غزالیؒ نے فلاسفۂ یونان خاص کر ارسطو کی فضیلت کا اعتراف کیا ہے لیکن اس کے ساتھ فلاسفۂ اسلام کی ان کی اتباع کی وجہ سے مذمت کی ہے اور فرمایا کہ ''فلاسفہ اسلام میں کسی نے ان دو شخصوں یعنی فارابی اور ابن سینا کی طرح ارسطو کے ترجمے کا کام نہیں کیا۔ اور ان کی یہ رائے ابن رشد کے ظہور سے قبل کی ہے، غزالیؒ اس کے زمانے میں ہوتے تو یقیناً اس کو ان دونوں پر ترجیح دیتے، گو انہیں تقدم زمانی کے لحاظ سے فضیلت حاصل ہے۔

(۷)

جب غزالیؒ نے علوم فلسفیہ پر غوروفکر کرنے سے فراغت حاصل کی اور ان میں سے جو کچھ لینا تھا لے لیا اور جن چیزوں کو چھوڑنا تھا چھوڑ دیا تو اس کے بعد وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ کمال مقصود کے لحاظ سے فلاسفہ کے علوم ناکافی ہیں۔ پس انہوں نے مذہب تعلیمی (یعنی باطنیہ) اور اس کی خرابیوں پر بحث شروع کی۔ لیکن اس مذہب کا مطالعہ کرنے سے قبل اس نقطے پر پہنچے جہاں بعد میں عمانوائیل کانٹ پہنچا ہے۔ وہ یہ ہے کہ عقل انسانی تمام مطالب پر احاطہ کرنے اور لاینحل

Marfat.com

معموں سے پردہ اٹھانے کے لیے کافی نہیں ہے، اس جدید عقیدے کے ساتھ غزالیؒ کی عقلی تدوین کے ایک دوسرے دور کا آغاز ہوتا ہے کیونکہ ان کا ابتدائی دور تو تقلید کا تھا، دوسرے دور میں متکلمین اور فلاسفہ کے اقوال سے بحث کی ہے اس کے بعد فرقۂ تعلیمیہ کے مبادیات کا مطالعہ شروع ہوا۔ سب سے پہلے فلاسفہ کی کتابوں کی طرح ان کی کتابوں کو بھی جمع کیا اور ان کے کلام کو خوب تحقیق کر کے ترتیب دیا۔ اور اس کے تشفی بخش جوابات بھی دیے، غزالی کے بعض ہمعصر علماء نے تعلیمین کے دلائل کے بیان میں ان پر مبالغے کا الزام لگایا اور کہا کہ یہ کوشش تو تعلیمیہ کے حق میں مفید ہے کیونکہ غزالیؒ اگر ان کے مذہب کی تحقیق نہ کرتے اور اس کو ترتیب نہ دیتے تو وہ لوگ اپنے گروہ کی امداد سے عاجز رہتے۔

(۸)

علمائے اسلام میں اس قسم کا اعتراض نیا نہیں۔ احمد بن حنبل نے احمد حارث محاسبی کی کتاب پر جو معتزلہ کی تردید میں لکھی گئی تھی اس قسم کا اعتراض کیا تھا۔ حارث نے اس کا یہ جواب دیا کہ ''بدعت کی تردید فرض ہے'' احمد بن حنبلؒ نے فرمایا کہ یہ ٹھیک ہے، لیکن تم نے ان کے شبہات کو پہلے واضح کر دیا۔ اس کے بعد ان کے جوابات دیے ہیں، ایسی صورت میں کیا یہ ممکن نہیں کہ کوئی شخص ان کے شبہات کا مطالعہ تو کر لے اور وہ اس کے ذہن نشین بھی ہو جائیں۔ لیکن وہ ان کے جوابات کی طرف التفات ہی نہ کرے، اگر کرے بھی تو ان کی حقیقت کو نہ پہنچ سکے۔''

امام حنبلؒ کا یہ اعتراض بجا ہے لیکن یہ ایسے شبہات سے متعلق ہو سکتا ہے جن کی زیادہ ترویج نہ ہوئی ہو لیکن جب وہ مشہور ہو جائیں تو ان کا جواب دینا فرض ہے اور جواب ممکن نہیں جب تک کہ شبہات کو حقیقی طور پر واضح نہ کیا جائے۔ جیسا کہ ہم نے اپنی کتاب ''شبہات راصد'' میں کیا ہے۔ جس میں ہم نے شعر جاہلی کے موضوع کی تردید کی ہے۔

ہمیں یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ غزالیؒ نے مذہب تعلیمی کی تردید خود اپنی ذات سے نہیں کی بلکہ اس کا ایک سیاسی سبب بھی تھا۔ کیونکہ مذہب تعلیمی کی اشاعت سے تمام اُمور کی معرفت امام معصوم قائم بالحق کے ذریعے حاصل کرنے کے متعلق ان کے دعوے کی ترویج ہونے لگی اور خلیفہ

Marfat.com

نے بھی اس امر کو محسوس کیا کہ اس مذہب کی اشاعت سے مرکز خلافت پر کیا اثر پڑے گا۔ پس غزالی ؒ کو ان کی تردید کے لیے مقرر کیا گیا۔ چنانچہ غزالی ؒ نے اس واقعے کو اس طرح بیان کیا ہے۔ ''پھر اتفاق یہ ہوا کہ بارگاہِ خلافت سے مجھے ایک اہم کام تفویض کیا گیا یعنی ایک ایسی کتاب لکھنے کا حکم ملا کہ جس میں تعلیمی مذہب کی حقیقت واضح ہو، مجھے خلیفہ کی حکم عدولی کی طاقت نہ تھی۔ اس طرح خلفیہ کا حکم اس کام کا خارجی سبب بن گیا جس کا اصلی باطنی محرک میرے دل میں پوشیدہ تھا۔'' حقیقت میں یہ ایک لطیف حسن تعلیل ہے کیونکہ مذہب تعلیمی سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ سیاست اور شریعت کا ایک مجموعہ ہے لیکن سیاست کا تعلق زیادہ نمایاں ہے، اور اس مذہب کے علماء نے کچھ فلسفے کو بھی اس میں شامل کر لیا تھا تا کہ حکمت کا جامہ پہننے سے اس کی ترویج ہو سکے، اس لیے انہوں نے فیثاغورث کے بعض اقوال کی پیروی کی تھی۔

پس یہ بحث فلسفے کی آمیزش سے خارج نہیں کیونکہ تعلیمیہ کو جب ایسی مشکلات پیش آئیں جن کو وہ حل نہ کر سکے اور ان کی تفہیم کو امام غائب پر موقوف رکھا تو اس وقت انہوں نے کہا کہ امام کی تلاش میں سفر کرنا ضروری ہے۔ اس طرح اس تعلیم کی طلب اور اس کے ذریعہ کامیابی کی توقع میں انہوں نے اپنی عمریں ضائع کر دیں۔

(۹)

بہر حال آخر میں غزالی ؒ نے اس مسلک کی جانب توجہ کی جو قدرت نے ان کی خلقت میں رکھا تھا اور وہ طریقہ صوفیا ہے، انہوں نے اس کی طرف اپنی پوری ہمت کے ساتھ توجہ کی، ان کے علم کا خلاصہ یہ ہے کہ انسان پہلے نفس کی گھاٹیوں کو طے کر لے اور اس کو اخلاق کے تمام رذائل اور مذموم صفتوں سے پاک و صاف کرے یہاں تک کہ اس کے ذریعے اس کی ایسی حالت ہو جائے کہ قلب غیر اللہ کے خیالات کو بھلا دے۔ غزالی ؒ کے خیال کے مطابق علم عمل سے آسان ہے۔ پس انہوں نے صوفیاء کی کتابیں پڑھیں اور ان کے رسائل کا مطالعہ کیا جن میں سے اہم کتب ابی طالب مکی، حارث محاسبی اور جنید، شبلی، ادر بسطامی ؒ کے منقولات ہیں۔ اور جن امور کی تحصیل ممکن تھی ان کو غزالی ؒ نے مطالعہ اور سماع کے ذریعے سے حاصل کیا۔ اور وہ اس نتیجے پر پہنچے

Marfat.com

کہ صوفیاء کی اہم خصوصیات وہ ہیں جن کا حصول صرف مطالعے سے ممکن نہیں۔ بلکہ ذوق اور حال اور صفات کے بدلنے پر موقوف ہے، فرض کرو کہ ایک انسان صحت، سیری اور سکر کی تعریف جانتا ہے اور ان کے اسباب و شرائط سے بھی واقف ہے، اور دوسری صورت یہ ہے کہ وہ حقیقت میں تندرست، سیر اور مست ہے ان دونوں حالتوں میں زمین اور آسمان کا فرق ہے۔ جو کوئی بھی صوفیاء کی حقیقت پر بحث کرے اس کو یقینی طور پر اس امر کا علم ہوگا کہ یہ لوگ صاحبِ حال ہیں نہ کہ صاحبِ قال۔

(۱۰)

غزالیؒ جن کو ہم نے عصا کے سانپ بننے کے معجزے پر تعجب کرتے ہوئے دیکھا اور جس کو وہ ان امور کے انکار کی دلیل یا وسیلہ نہیں قرار دیتے جو علم یقینی کے ذریعے ان کے نزدیک پایہ ثبوت کو پہنچ گئے تھے۔ (یا انہوں نے علم یقینی کے طریقے سے جو امور کہ ان کے نزدیک ثابت تھے ان کو اس کی دلیل یا وسیلہ نہیں قرار دیا) تصوف کے میدان میں قدم رکھتے وقت ان کو یہ کہتے ہوئے سنتے ہیں کہ عقلی اور شرعی علوم کی تفتیش کے دوران میں جن مسلکوں کو انہوں نے اختیار کیا اور جن علوم کا انہوں تے مطالعہ کیا ان کے ذریعے ان کو اللہ تعالیٰ کی ذات اور نبوت و یوم آخرت پر کامل ایمان حاصل ہوا اور ایمان کے یہ تینوں اصول جو ان کے نفس میں راسخ ہو گئے کسی معین مجرد دلیل کے ذریعے نہیں جیسے کہ یہ تصدیق کہ دس تین سے زیادہ ہیں ایک معین دلیل کے ذریعے نفس میں راسخ ہوگئی۔ بلکہ اسباب قرینے اور تجربوں کے ذریعے جن کی تفصیلات کا حصر ممکن نہیں۔ اس طرح تقاضائے سن اور مکارم اخلاق اور اعلیٰ مجاہدوں میں عمر صرف کرنے کی وجہ سے ان پر یہ امر واضح ہو گیا کہ آخرت کی سعادت تقویٰ اور نفس کو خواہشات سے روکے بغیر ممکن نہیں، اور ان سب کا اصل الاصول یہ ہے کہ قلبی تعلقات کو دنیا سے منقطع کر دیں اور اس دار غرور سے پہلو تہی کر کے دار خلود کی جانب توجہ کی جائے، اور کمال ہمت کے ساتھ خدائے تعالیٰ کی جناب میں رجوع کریں اور ان امور کی تکمیل ممکن نہیں جب تک کہ جاہ و مال سے اعراض نہ کریں اور مشاغل دنیوی کو ترک نہ کر دیں۔

Marfat.com

(۱۱)

غزالیؒ کو اس مشکل کا سامنا اس وقت ہوا جب کہ وہ انتہائی رفعت کی حالت میں دنیوی علائق میں گھرے ہوئے تھے اور ہر طرف سے ان پر نظریں پڑ رہی تھیں، اس وقت ان کے اہم مشاغل تدریس و تعلیم تھے۔ جن کے محرک طلب جاہ اور ترویج شہرت تھے، اس لیے ان حالات کو یک لخت ترک کرنے کے لیے وہ بغداد کو چھوڑنے کی فکر میں پڑ گئے۔ اسی حالت میں رجب ۴۸۸ھ سے اختتام سال تک چھ مہینے گزر گئے اور وہ بیمار ہو گئے۔ اطباء نے ان کی صحت سے مایوسی کا اظہار کیا، مجبوراً وہ بغداد سے نکل گئے اور اس بات سے ڈر کر کہ کہیں خلیفہ اور اس کے ساتھی ان کے اس ارادے سے کہ (وہ کبھی بغداد کو واپس نہ آئیں گے) واقف نہ ہو جائیں شام کی طرف جانے کا خیال ظاہر کیا۔ اس کے بعد شام کی طرف گئے اور وہاں دو سال عزلت اور خلوت نشینی و ریاضت میں بسر کیے، پھر بیت المقدس کا رخ کیا اور ''صخرہ'' میں خلوت نشین رہے۔ پھر حجاز کا ارادہ کیا۔ اس کے بعد بچوں کے متواتر بلاووں نے انہیں پھر وطن کی طرف کھینچا۔ اس حالت میں تقریباً دس برس گزار دیے جس کے دوران میں ان پر بہت سے علوم کا انکشاف ہوا اور اس کا ملخص جس سے ہم یہاں متنفع ہو سکتے ہیں یہ ہے کہ غزالیؒ کو اس امر کا پورا یقین ہو گیا کہ خدا کی راہ پر چلنے والے صرف صوفیا ہی ہیں۔ ان کی زندگی کے حالات سب حالات سے بہتر ہیں، ان کا طریقہ تمام طریقوں سے احسن ہے اور ان کے اخلاق دوسروں کے اخلاق سے اعلیٰ ہیں۔

(۱۲)

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ غزالیؒ عقلی فیلسوف نہ تھے، بلکہ بالطبع مذہبی فلسفی تھے، انہوں نے علم عقل اور شرع کو اس حالت تک پہنچنے کا ذریعہ قرار دیا جو ان کی طبیعت کے مناسب تھا، لیکن ہم یہ کہے بغیر نہیں رہ سکتے کہ ان کی بے نظیر عقل نے عربی اور یونانی فلسفے کا مطالعہ کرتے ہوئے ان پر اپنا اثر بھی چھوڑا اور ان سے مستفید بھی ہوئی۔ یہ ان کی تالیفات سے واضح ہوتا ہے جن کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے۔ بالخصوص ''مقاصد الفلاسفہ' احیاء علوم دین و تہافۃ الفلاسفہ'' جن کی تفصیل ہم ابن رشد پر (جو اسلام کا ایک واحد فلسفی ہے اور غزالیؒ کی، اسی طرح کی کتاب کے ذریعے، تردید کی ہے) بحث کرتے ہوئے کریں گے۔

Marfat.com

ابن باجہ

وفات ۵۳۳ھ ہجری

ابن باجہ کا نام ابوبکر محمد ابن یحیٰ اور لقب ابن صائغ یا ابن باجہ ہے، قرون وسطیٰ کے مغربی علماء اس کو (Ayempace) اذمپاس کے نام سے پہچانتے ہیں، یہ اندلس کے مشہور علماء میں سے ہے، اس نے طب، ریاضیات اور فلکیات میں ناموری حاصل کی، موسیقی اور خاص کر عود کے بجانے میں کمال رکھنے کی وجہ سے وہ فارابی کے مشابہ ہے، اس کی وفات سرقصہ میں گیارھویں صدی عیسوی کے آخر میں ہوئی۔ جب سن بلوغ کو پہنچا تو ۱۱۱۸ء میں اس نے اشبیلیہ کا رُخ کیا اور یہاں سکونت اختیار کر لی اور منطق کی کتابوں کی تالیف کے لیے خود کو وقف کر دیا، ان میں سے ایک کتاب اسکوریال کے کتب خانے میں (۶۰۹ عدد کے تحت) موجود ہے اور اس نے اس کی تدوین سے چوتھی شوال ۵۱۲ھ میں فراغت حاصل کی۔

ابن باجہ کے اشبیلیہ کو منتقل ہونے کا سبب تحقیق کے ساتھ معلوم نہیں، ممکن ہے کہ وہ فونس اوّل کے مدینۂ سرقصہ کو (۵۱۲ھ) میں فتح کرنے کے بعد اشبیلیہ کی جانب ہجرت کرنے پر مجبور ہو گیا ہو، بہرحال دوسرے عرب مہاجرین کی طرح ابن باجہ نے بھی ہجرت کی اور ایک عرصے تک یہاں مصروف رہا۔ اس کے بعد اس نے غرناطہ کا رُخ کیا اور وہاں کچھ زمانے تک مقیم رہا۔ اس کے بعد مغرب کی طرف کوچ کیا اور امرائے مرابطین کے ہاں ایک خاص رسوخ اور عزت حاصل کر لی۔ تاریخ الحکماء اور ابن الخطب کی حیات (مصنفہ مکاری) میں لکھا ہے کہ ابن باجہ یوسف بن تاشفین کے پوتے یحیٰ ابن ابی بکر کا وزیر تھا۔ لیکن اس روایت کی صحت میں شبہ ہے، کیونکہ یحیٰ جو اپنے جد یوسف کے زمانے میں فاس کا امیر تھا، اس کی وفات کے بعد ۱۱۱۰ھ میں فاس سے فرار ہو گیا اس لیے کہ وہ اپنے چچا علی یوسف پر (جس نے یوسف کے بعد امارت حاصل کی تھی) حملہ کر بیٹھا تھا۔

Marfat.com

ابن باجہ نے ۵۳۳ھ بمطابق ۱۱۳۸ء میں وفات پائی۔ اس وقت وہ بالکل نوجوان تھا۔ بعض مؤرخین روایت کرتے ہیں کہ اس کی وفات زہر کھانے کی وجہ سے ہوئی جو اس کے ہمعصر طبیبوں کی غیرت وحسد کا نتیجہ تھا۔ ابن ابی اصیبعہ نے حکیم ابن باجہ کے حالات اپنی کتاب عیون الانباء میں تفصیل کے ساتھ بیان کیے ہیں اور یہ بھی لکھا ہے کہ ابوالحسن علی غرناطی ابن الصائغ کا شاگرد اور دوست تھا، اس نے اس کی بعض تالیفیں بھی جمع کی ہیں اور اس مجموعے پر ایک مقدمہ لکھا ہے جس میں اس نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ ابن الصائغ وہ پہلا شخص ہے جس نے عربوں کی مشرقی حکمت سے استفادہ کیا فلاسفۃ الشرق کے نام سے ابن سینا، فارابی، غزالیؒ مشہور ہیں تا کہ ان کا عرب کے مغربی فلاسفہ سے امتیاز ہو جائے جیسے ابن طفیل، ابن باجہ، ابن رشد۔ اس روایت میں کوئی شبہ نہیں ہوسکتا کیونکہ ان حکماء کی تالیفات اندلس میں حکم ثانی کے زمانہ حکومت سے (۹۶۱ء تا ۹۷۱ء) شائع ہونے لگیں۔ اس لحاظ سے ابن باجہ بلاشبہ سب سے پہلا حکیم ہے جس نے اندلس میں علوم فلسفہ کی اشاعت کی۔ ابن طفیل جو اس سے بذاتہ واقف نہ تھا (کیونکہ وہ اس سے چند سال بعد گزرا ہے) اس کے فضائل کا معترف ہے اور ابن باجہ میں جو کچھ وسعت فکر اور اعلیٰ ذکاوت پائی جاتی تھی اس نے اس کو صراحت کے ساتھ بیان کیا ہے اور دوسرے تمام اہلِ زمانہ پر ابن باجہ کا تفوق بتلاتے ہوئے اس کی موت پر اظہار تاسف کیا ہے، کیونکہ دنیوی زندگی کے مشاغل اور قبل از وقت موت نے اس کے علم کے خزانے کو کھلنے کا موقع نہ دیا۔ چنانچہ اکثر اہم کتابیں جو اس نے چھوڑی ہیں غیر مکمل ہیں۔ اس نے صرف چند ہی مختصر مباحث کی تکمیل کی ہے جو عجلت میں لکھی گئی تھیں۔ لیکن جہاں بعض اکابر معاصرین نے اس کی تعریف کی ہے وہاں وہ بعض طعن کرنے والوں کی مذمت سے بھی (جن کو حسد اور جہل نے اندھا بنا دیا تھا) وہ بچ نہ سکا۔ چنانچہ فتح ابن خاقان نے فلائد العقیان میں لکھا ہے۔

''ادیب ابوبکر ابن الصائغ دین کی آنکھ کی کھٹک اور اہل ہدایت کے لیے عذابِ جان تھا۔ وہ اپنے معاصرین میں ہوس رانی، انکار، شکوک اور توہمات میں مشغول ہونے کے اعتبار سے شہرت رکھتا ہے۔ اس کو سوائے ریاضیات اور علم نجوم کے اور کسی چیز سے سروکار نہ تھا، اس نے کتاب اللہ کی تحقیر کی اور اس سے اعراض کیا۔ اس کا قول تھا کہ زمانے میں ایک دائمی تغیر جاری

Marfat.com

ہے۔ کوئی شے ایک حالت پر نہیں رہتی، انسان بھی بعض نباتات اور حیوانات کی طرح ہے اور موت ہر شے کی انتہا ہے۔''

ابن خطیب نے اپنی کتاب ''الاحاطہ فی اخبار غرناطہ'' میں ابن الصائغ اور ابن خاقان کی عدوات کا سبب بیان کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ابن خاقان نے ایک روز کسی مجلس میں اپنے حال پر امرائے اندلس کی نوازشوں کا ذکر کرتے ہوئے اظہار فخر کیا ہے اور ابن صائغ نے اس کی تکذیب اور تحقیر کی تھی۔

ابن باجہ کی تالیفات کا ابن ابی اصیبعہ نے ذکر کیا ہے ان میں سے بعض طب، ریاضیات، اور حکمت پر ہیں اور بعض طبیعیات، حوادثِ جو پر ارسطو کی بعض کتابوں کی شرحیں ہیں، چند کتابیں بدایہ اور نہایہ پر ہیں۔ ایک کتاب حیوانیات پر ہے، البتہ ایسی کتابیں جن کی تکمیل نہیں ہوئی اور جن کا ابن طفیل نے ذکر کیا ہے اکثر منطق پر ہیں اور اسکوریال کے کتب خانہ میں محفوظ ہیں۔ اسی طرح اس کا ایک رسالہ نفس پر ہے اور ایک تدبیر متوحد سے متعلق ہے، ایک رسالہ اتصال پر ہے اور ایک دوسرا رسالہ وداع ہے، جن میں ان عوامل سے بحث کی گئی ہے جو انسان پر اثر انداز ہوتے ہیں اور عقل کو فکر کی جانب متوجہ کرتے ہیں، اس کے ساتھ وجود انسانی اور علم کی غرض وغایت کی بھی تشریح کی ہے اور ان دونوں کے مقاصد تقریب فی اللہ اور عقل فعال سے اتصال حاصل کرنا (جو خدائے تعالیٰ کی ذات ہی سے صادر ہوتی ہے) قرار دیا ہے۔ اس کے بعد مؤلف نے چند مبہم کلمات خلود نفس کے متعلق لکھے ہیں اور اس مذہب کی تخم ریزی کی ہے جس کی آب یاری بعد میں چل کر ابن رشد نے کی ہے۔ یہ عقیدہ وحدت النفوس کا مبداء ہے، نصرانی علماء کے ہاں اس عقیدے کو ایک خاص اہمیت حاصل تھی یہاں تک کہ مقدس توما اور برت کبیر نے اس کی تکذیب شروع کی۔

معلوم ہوتا ہے کہ ابن باجہ نے رسالہ وداع ایک طویل سفر سے قبل لکھا تھا اور اس کو اپنے ایک شاگرد اور دوست کے ہاں بھیجا تھا تا کہ اہم مسائل کے متعلق جو کچھ بھی اس کے خیالات تھے وہ اس کے نزدیک واضح دلیل بن جائیں، ممکن ہے اس کے بعد دونوں کی ملاقات نہ ہو سکے۔ رسالۂ وداع کے مطالبہ کرنے والے پر ظاہر ہوتا ہے کہ مؤلف کا علم اور فلسفے کے اصول کے احیاء

Marfat.com

کے جانب ایک خاص میلان ہے، کیونکہ اس کے خیال کی رو سے یہ دونوں انسانوں کو اس کے طبیعی امور کے احاطہ کرنے میں رہنمائی کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں اور اللہ کی مدد سے اس کو اپنی ذات کی معرفت عطا کر سکتے ہیں اور اس میں اور عقل فعال میں جو اتصال ہے اس کے علم کی طرف ہدایت کر سکتے ہیں۔ ابن باجہ نے غزالی ؒ پر طعن کیا ہے کیونکہ انہوں نے اپنی کتاب منقذ کی اس تعلیم سے کہ خلوت ذہن کے لے عالم معقولات کو کھول دیتی ہے اور مفکرین کے سامنے امور الہٰی پیش کرتی ہے جس کی رویت کے ماسوا کوئی لذت نہیں، یہی وہ مقصد اعلیٰ ہے جس کے لیے تمام مفکرین کوشاں رہتے ہیں۔'' خود اپنے نفس کو بھی گمراہ کیا اور دوسروں کو بھی۔

وہ رسالہ جس کا نام ابن باجہ نے تدبیر متوحد رکھا ہے اس کی دیگر تمام کتابوں میں نہایت اہم اور مفید ہے اور ابن رشد نے اپنی عقل ہیولانی والی کتاب کے آخر میں اس کا اس طرح تذکرہ کیا ہے کہ ابوبکر ابن صائغ نے اس امت میں متوحد کی تدبیر کو واضح کرنے کی کوشش کی لیکن اس کی تکمیل نہ کر سکا۔ اُس کے اِس فلسفے کا اکثر حصہ مبہم رہ گیا ہے ہم کسی دوسرے موقع پر اس رسالے سے مولف کا جو مقصد ہے واضح کریں گے۔ کیونکہ وہ پہلا شخص ہے جس نے اس میدان میں قدم رکھا اور اس میں اس کا کوئی پیش رو نہیں۔''

ابن صائغ کے اس رسالے کی کوئی خاص اہمیت نہیں اور نہ ابن رشد نے اپنی تالیفات میں جیسا کہ اس نے وعدہ کیا تھا اس پر کسی قسم کی بحث کی ہے۔ ہم کو اس کے متعلق جو کچھ معلومات حاصل ہیں ان کا انحصار چودھویں صدی کے یہودی فلسفی موسیٰ زبونی پر ہے جس نے حی بن یقظان کی شرح لکھی ہے۔

رسالہ تدبیر متوحد سے ابن باجہ کا مقصد متوحد انسان کی قدرت کو ظاہر کرنا تھا جو زندگی کے حسنات سے منتفع ہو اور اس کے مقاصد سے اجتناب کرے اور اپنے قوائے فکریہ کی مجرد نشوونما کے ذریعے عقل فعال سے اتصال پیدا کرے لیکن ابن باجہ خلوت یا وحدتِ مطلقہ کی تلقین نہیں کرتا۔ وہ ایک ایسے انسان کو جس کی زندگی مختلف پہلوؤں کو لیے ہوئے ہو، حصول کمال کے ذرائع بتلاتا ہے اور فردِ واحد یا کئی افراد کے لیے جو فکر کے لحاظ سے ایک ہی منزل میں ہوں (یعنی وہ لوگ جن کا انتہائی مقصد ایک ہو) اس کمال کے حصول کے امکان کی جانب اشارہ کرتا ہے۔ تمام اہل شہر اس

Marfat.com

کی استعداد رکھتے ہیں بشرطیکہ ان کی زندگی کمال کی شرائط کے تابع ہو۔اس امر میں جو مشکلات حائل ہیں وہ ابن باجہ سے مخفی نہیں تھیں۔اس لیے اس نے متوحد کو علمی حیثیت سے ایک کامل تمدن میں زندگی بسر کرنے کی ہدایت کی۔یعنی ایک ایسا تمدن جو کمال سے قریب ہو اور جہاں اہلِ فضل و حکمت کا زیادہ اجتماع ہو، اور اس کا نام ابن باجہ نے افضل الدول رکھا، رسالۂ تدبیر آٹھ فصلوں پر منقسم ہے۔

ملخص رسالۂ تدبیر المتوحد

فصل اوّل

اس رسالے کی غایت یہ ہے کہ اہل مدینہ میں متوحد کی تدبیر کی توضیح کی جائے اس لیے مؤلف نے سب سے پہلے لفظ تدبیر سے بحث شروع کی ہے۔لکھا ہے کہ یہ لفظ اپنے اعلیٰ معنوں کے لحاظ سے ان تمام مجموعہ اعمال پر دلالت کرتا ہے جو کسی مقصد معلوم کی جانب رہبری کرتے ہیں۔اس کے ذریعے کسی مفرد عمل پر استدلال کرنا ممکن نہیں بلکہ یہ ایک ایسے اعمال کے مجموعے پر دلالت کرتا ہے جو ایک نہج پر کسی خاص غرض کے حصول کے لیے مرتب شدہ ہوں جیسے تدبیر سیاسی تدبیر حربی وغیرہ اور اس معنی کے لحاظ سے کہا جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کائنات کا مدبر ہے، اس کی تدبیر عام لوگوں کے خیال کے مطابق حکومتوں کی تدبیر کے مشابہ ہے۔اگرچہ حکماء کی رائے کے مطابق معنوی اعتبار سے نہیں بلکہ صرف لفظی حیثیت سے مشابہ ہے کیونکہ تمام اعمال کے مجموعے کو ایک عام اصول کے تحت منظم کرنا اور ان کی تکمیل سے قبل ان پر غور وفکر کرنا انسانی خصوصیات سے ہے۔

متوحد کی تدبیر حکومت کاملہ کی تدبیر کے مماثل ہونی چاہیے، اس لحاظ سے مؤلف نے تدبیر سیاسی پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے: ”حکومت کاملہ کی علامتوں میں سے ایک یہ ہے کہ اس میں اطباء اور قضاۃ نہ ہوں کیونکہ مدینہ کاملہ کے باشندوں کو کسی قسم کے علاج کی ضرورت ہی نہیں۔“ وہ ایسی غذا استعمال کرتے ہیں جو ان کی طبیعت کے موافق ہوتی ہے، اس لیے ایسے امراض جو غذا کی وجہ سے ہوتے ہیں ظاہر نہیں ہونے پاتے، البتہ ایسی بیماریاں جو انسان کی افراط وتفریط کے بغیر محض خارجی موثرات کے ذریعے اس پر حملہ آور ہوتی ہیں خود بخود زائل ہو جاتی ہیں، اسی طرح اہلِ

Marfat.com

مدینۂ کاملہ قضاۃ سے مستغنیٰ ہیں کیونکہ ان کے تعلقات کی بنیاد محبت پر ہوتی ہے، اسی لیے دوستوں میں کسی قسم کا اختلاف نہیں پایا جاسکتا۔ اس کے علاوہ حکومت کاملہ اس امر کی کفیل ہوتی ہے کہ اس کے افراد کمال کے اعلیٰ مراتب کو (جہاں تک کہ کسی فرد کی ترقی ممکن ہے) حاصل کریں، کیونکہ وہ تمام غور وفکر کے اعلیٰ اصول کو اختیار کرتے ہیں اور تمام امور پر نظر ڈالتے ہیں، اور ہر فرد قانون کا پابند ہوتا ہے کیونکہ وہ ہر فعل کے جواز وعدم جواز سے بخوبی واقف رہتا ہے، اس طرح ان کے اعمال ہر قسم کی خطا، بے وقوفی اور دھوکے سے پاک ہوتے ہیں۔ ان کی طبیعتوں میں صفائی ہوتی ہے، اخلاق میں وسعت پیدا ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے لوگوں کو طب نفوس کی ضرورت نہیں ہوتی حالانکہ ناقص جمہوریتوں جیسے اشرافیت (ارسطو قراطیت) مدبّریت (اولیجارقیت) جمہوریت (دیموقراطیت) اور شاہی (مونارقیت) میں اس کے بغیر چارہ نہیں۔

متوحدین کو چاہیے کہ وہ حکومت غیر کاملہ میں اس طرح زندگی بسر کریں گویا کہ وہ کامل حکومت کے فرد ہیں۔ وہ ایک ایسی نبات کے مانند ہیں جس کا نشو ونما خود بخود باقتضائے طبع ہوتا ہے اور اس کے برخلاف دوسروں کی حالت ایسی نبات کی طرح ہے جس کا نشو ونما مصنوعی طور پر ہوتا ہے۔

ابن باجہ کہتا ہے کہ ''اس کتاب سے ہمیں ان افراد کی تشریح مقصود ہے جن کے لیے جمہوریۂ کاملہ کے قواعد سے واقف ہونا ضروری ہے تاکہ طب ثلاثہ (یعنی طب نفس، طب خلق، طب بدن) کی احتیاج باقی نہ رہے کیونکہ اللہ تعالیٰ خود ان کا شافی ہے۔ متوحد فرد ہو یا جماعت جب تک کہ قوم مجموعی حیثیت سے اس کے اصول نہ اختیار کرے تلاش کمال کی وجہ سے وہ اوروں سے متمیز رہتا ہے۔ یہی وہ لوگ ہیں جنہیں متصوفین غربا کے نام سے موسوم کرتے ہیں اس لیے کہ ان میں جو فضائل فطری طور پر پائے جاتے ہیں اور جس حکمت کا انہوں نے اکتساب کیا ہے اس کے اعتبار سے وہ اپنے وطن میں میں بھی اجنبی ہیں ان سے اہل وعیال اور دوست احباب کنارہ کشی اختیار کرتے ہیں اس کے بعد وہ اپنے افکار کے ساتھ اس درمیانی مقام سے جہاں وہ مقیم تھے، جمہوریت کاملہ کی طرف (جو ان کے نزدیک وطن اور مستقر کے مماثل ہے) منتقل ہوجاتے ہیں۔

ملاحظہ ہو فارابی پر جو ہم نے نوٹ لکھے ہیں کیونکہ اس نے سیرۃ الفاضلہ میں خلاصۃ

Marfat.com

المنوّرین پر بحث کرتے ہوئے اسی قسم کے قول کو پیش کیا ہے۔

فصل دوم

اس کے بعد ابن باجہ نے انسانی اعمال پر بحث شروع کی ہے اور ان کے انواع کی تفصیل کی ہے تاکہ خالص انسانی اعمال اور ایسے اعمال میں جو کسی غرض پر منتہی ہوتے ہیں، امتیاز ہو جائے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے کہ ''انسان اور حیوان میں ایسا ہی تعلق ہے جیسا کہ حیوان اور نباتات میں اور جامد معدنیات میں، البتہ خالص انسانی افعال، یعنی وہ افعال جو محض انسان کے ساتھ مخصوص ہیں ارادۂ مطلقہ کا نتیجہ ہوتے ہیں یعنی اس ارادے کا جو غور و خوض کے بعد صادر ہوتا ہے نہ کہ اس ارادے کا جو طبعی طور پر پایا جاتا ہے اور جو انسان اور حیوان میں مشترک ہوتا ہے۔ اگر کوئی شخص پتھر کو توڑ دے محض اس لیے کہ وہ اس سے زخمی ہوا تھا تو اس کا یہ فعل حیوانی ہوگا۔ بخلاف اس کے اگر وہ پتھر کو اس لیے توڑ دے کہ اور لوگ اس سے زخمی نہ ہوں تو اس کا یہ فعل انسانی سمجھا جائے گا۔ اسی طرح جو شخص املتاس بدن کے تنقیے کے لیے استعمال کرے اور اس سے جو لذت حاصل ہو رہی ہے اس کو ضمنی قرار دے تو اس کا یہ فعل اپنی غایت کے اعتبار سے انسانی شمار ہوگا اور بالعرض حیوانی، اس کا ماحصل یہ ہے کہ فعل حیوانی کی جانب ہماری رہنمائی وہ فطری قوت کرتی ہے جو روح حیوانی میں موجود ہوتی ہے اور عمل انسانی کی طرف ہم اعتقاد اور رائے کے ذریعے مائل ہوتے ہیں قطع نظر اس کے کہ اس پر کوئی مؤثر طبعی فکر سے قبل واقع ہو یا نہ ہو۔ اور اکثر انسانی افعال کی (جو ان چاروں قسموں میں جن کے متعلق بحث ہو چکی ہے داخل ہیں) ترکیب حیوانی اور انسانی دونوں عنصروں سے ہوتی ہے۔ ایسی صورتیں بہت شاذ ہوتی ہیں جہاں انسانی افعال مطلقاً حیوانی ہوں، بلکہ اکثر یہ انسانی ہوتے ہیں، اور یہ متوحد کو پیش نظر بھی رکھنا چاہیے جس شخص کا عمل روح حیوانی کے لحاظ کے بغیر محض فکر اور عدل کے تاثرات کا نتیجہ ہو اس کو بجائے انسانی افعال کے عمل الٰہی کہنا بجا ہوگا اور یہی عمل اس رسالے میں ہماری توجہ کا مرکز ہے اور جو شخص اس مقصد کی تکمیل کرنا چاہتا ہے اس کو چاہیے کہ فضائل میں ترقی کرے اس طرح کہ اگر نفس عاقلہ کسی شے کی تکمیل کا ارادہ کرے تو جب تک کہ اس قسم کا ارادہ کر رہا ہے روح حیوانی بجائے مخالفت کرنے کے اس کی اتباع کرتی رہے،

Marfat.com

اس طریقے سے روح حیوانی اپنی ذات کے لیے فضائل خلق کا اکتساب کرے گی اور یہی فضائل روح حیوانی کے لیے وجود کا اظہار ہیں۔

لہٰذا متوسد کے لیے یہ ضروری ہے کہ ان فضائل سے متصف ہو اور یہ اس کی تدبیر کا پہلا قاعدہ ہے کیونکہ اگر وہ ان صفات سے ممتاز نہ ہوا اور عمل کے وقت نفس حیوانی اس کے لیے دشواریاں پیدا کر دے تو یہ صفات ناقص رہ جائیں گی اور ان کی کوئی غایت نہ ہوگی اور اگر وہ ان صفات سے ممتاز نہ ہو سکے تو وہ بہت جلد اکتا جائے گا اور ان کے لیے دشواری پیدا ہو جائے گی۔ حقیقت میں نفس حیوانی کا طبعی اقتضا یہ ہے کہ وہ نفس عاقلہ کی اتباع کرے، سوائے اس شخص کے نفس کے جو اپنی طبعی حالت پر قائم نہ ہو مثلاً وہ جو متلون الطبع ہو، یا وہ غصے سے مغلوب ہو جاتا ہو۔ وہ شخص جس کے نفس حیوانی کو نفسِ عاقلہ پر غلبہ حاصل ہو اور جو اپنی تمام خواہشات کی اتباع اور نفس عاقلہ کی مخالفت کرتا ہو۔ ایسا شخص اگرچہ وہ انسان ہے لیکن دراصل حیوانی طبیعت کا بندہ ہے۔ اس کو ہدایت وضلالت کے راستے میں کوئی امتیاز نہیں ہوتا، میرا تو یہ خیال ہے کہ ایسے انسان سے حیوان بہتر ہے۔ کیونکہ حیوان اپنی ذاتی طبیعت کی اتباع کرتا ہے اور ایسے شخص کو جو انسانی فکر کی قوت رکھتا ہے، ہم اس وجہ سے نرا حیوان کہہ سکتے ہیں کہ یہ اچھے افعال کی استعداد رکھنے کے باوجود ان سے متصف نہیں ہوتا، اس صورت میں وہ انسانیت کے درجے سے گر جاتا ہے بلکہ حیوان کی حالت اس سے بہتر ہوتی ہے غرض کہ وہ حیوان مطلق ہی بن جاتا ہے کیونکہ وہ اپنی ذکاوت کے ذریعے معلومات سے بہرہ ور ہونے اور خیر وشر کے امتیاز کے باوجود حیوانی طبیعت کا اتباع کرتا ہے۔

ایسی صورتوں میں عقل بشری شر کی زیادتی کا سبب بن جاتی ہے۔ یعنی جب اس کو خیر کے علم ہونے کا دعویٰ ہوتا ہے تو طبیعت حیوانی ذکاوت پر غالب آ جاتی ہے۔ اس ذکاوت کی مثال ایک عمدہ غذا کی سی ہے جو ایک بیمار شخص کو دی جائے اور بقول بقراط "اس قسم کی غذا بیماری میں مزید اضافہ کرے۔۔۔ [illegible] مادات کا نیچے گرنا ان کی طبیعت کا اقتضا ہے اور اوپر جانا کسی دوسری قوت پر منحصر ہے اور بلاشبہ اس قسم کے اعمال کی تکمیل لازمی طور پر ہوتی ہے اور جمادات میں ارادے کی آزادی نہیں پائی جاتی، ہمارے لیے ممکن نہیں کہ ہم ان افعال سے رُکے رہیں کیونکہ اس قسم کے عمل میں جو حرکت ہوتی ہے اس میں ہمارے اختیار کو دخل نہیں ہوتا۔ اس طرح وہ عمل حیوانی جو نفس غذا کے

Marfat.com

استعمال میں جاری رہتا ہے اور جس سے قوائے جسمانی نشوونما اور ترقی پاتے ہیں بغیر کسی قصد کے طبعی طور پر تکمیل پاتا ہے، لیکن جس حیثیت سے کہ اس کا صدور ہم سے ہوتا ہے ہمیں اختیار حاصل ہے کہ ہم اس سے باز رہیں اور اس قسم کے فعل سے رُک جائیں اور انسانی عمل ہمیشہ ہماری قوت اور قصد سے صادر ہوتا ہے اس لیے ہم کو یہ اختیار حاصل ہے کہ ہم جب چاہیں اس سے باز رہیں۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ نہایات اور علل نہائیہ صرف انسانی اعمال کے ذریعے محدود و معین ہوتے ہیں۔

فصل سوم

اس کے بعد ابن باجہ نے عقلی اعراض اور ان کی اقسام پر بحث شروع کی ہے تاکہ متوحد کی انتہائی غایتوں کی وضاحت ہو جائے۔ سب سے پہلے اس نے انسانی افعال کی توضیح کی ہے اور بتلایا ہے کہ ان کا صدور قوت عاقلہ کے ذریعے ہوتا ہے اور یہ قوت کسی قصد یا غایت کے لیے موجود ہوتی ہے اور یہ غایت اعراض عقلیہ کی دوسری قسم ہے۔ عقل کو عام لوگ نفس کے معنی میں استعمال کرتے ہیں اور فلاسفہ ان دونوں کو مترادف قرار دیتے ہیں اور بعض اوقات اس سے حرارت طبعی مراد لیتے ہیں جو نفس کے ابتدائی عناصر سے ہے۔ اسی لحاظ سے اطباء نے ارواح کی تین قسمیں قرار دی ہیں۔ روح طبعیہ، روح عاقلہ، روح محرکہ، اور اس سے جو نفس مراد لیتے ہیں وہ مطلقاً نفس ہونے کی حیثیت سے نہیں بلکہ اس وجہ سے کہ وہ قوت محرکہ ہے۔ اس معنی کی رو سے عقل اور نفس مترادف ہیں اور لفظ روح کا اطلاق خاص طور پر ہوتا ہے جو دوسرے درجے کی ہے یعنی روح عاقلہ اور حیویہ پر۔ اور بعض اوقات لفظ روح سے وہ منفصل جامد مواد مراد لیتے ہیں جو دوسرے مواد کو حرکت میں لاتا ہے اور اس سے بھی مراد لیتے ہیں جو جسم نہیں بلکہ جسم کا ایک عرض ہے اور باوجود اس کے فلاسفہ اس مواد پر لفظ روح کا اطلاق نہیں کرتے جیسا کہ عام طور پر عرب کے لغویین یعنی ماہرین لغت کی عادت ہے بلکہ وہ زیادہ تر اس کو روحانی کہتے ہیں۔ یہ ایک مرکب کلمہ ہے اور روح سے مشتق ہے جیسا کہ لفظ جسمانی جسم سے مشتق ہے اور نفسانی نفس سے، اور جوں جوں مادے کی جسمانیات سے دوری ہوتی جائے گی اسی قدر اس پر لفظ روح کا اطلاق واجب ہوتا جائے گا۔ اس لحاظ سے تمام موادوں میں عقل فعال اس نام کی سب سے زیادہ مستحق ہے اسی طرح وہ مواد بھی

Marfat.com

الف) بعض آدمی لباس فاخرہ پہن کر فخر کرتے ہیں اور باطنی لباس سے غافل رہتے ہیں لیکن جو لذت انہیں حاصل ہوتی ہے وہ شہوانی نہیں ہوتی بلکہ وہ ایک حاسۂ باطنی کی طرف رجوع کرتی ہے جس میں کسی قدر روحانیت بھی شامل ہوتی ہے

ب) وہ اعمال جو عرض روحانی کی جانب (جو خیال میں پوشیدہ ہوتی ہے) رجوع کرتے ہیں جیسے انسان امن کے زمانے میں مسلح ہو جائے۔

ج) وہ اعمال جن کی غایت سرور اور اطمینان ہوتی ہے جیسے احباب کا اجتماع اور مختلف کھیل اور مرد عورت کے تعلقات سوائے علائق تناسلی کے مکان کا آرام، سامان و اسباب کا حصول، بلاغت شعر وغیرہ۔

(د) ایسے اعمال جن کا مقصد عقل اور فکر کی تکمیل ہوتا ہے گویا کہ ایک شخص اپنی ذات کے لیے علم حاصل کرتا ہے تا کہ اس کی عقل کی تکمیل ہو جائے نہ کہ اس کو کوئی اور مادی منفعت حاصل ہو۔ یا کوئی ایسی بزرگی و برتری کا کام کرتا ہے جس میں اس کو کسی نتیجے یا فائدے کا انتظار نہیں ہوتا بلکہ یہ تمام اعمال انہی کی خاطر ہوتے ہیں۔ انسان کے لیے روحانی شکل کی تکمیل کے سوائے ان کا کوئی اور مقصود نہیں ہونا چاہیے۔ بعض ایسے اشخاص بھی ہیں جن کا مقصد ان اعمال سے طلب شہرت یا بزرگی ہوتی ہے، اور وہ خیال کرتے ہیں کہ انسان کی سب سے بڑی سعادت یہ ہے کہ اس کا نام مدتوں باقی رہے۔ عرب اس قسم کی شہرت کو بہت اہمیت دیا کرتے ہیں۔ چنانچہ ان کا شاعر کہتا ہے:

"الذکر الانسان عمر ثان"

(ذکر یعنی شہرت انسان کے لیے ایک دوسری عمر ہے)

وہ اعمال جن سے روحانیت عامہ کے اشکال مقصود ہیں انسان کے تمام افعال میں کامل ہوتے ہیں اور یہ اعراض مطلوبہ اعمال سابقہ (جو جسمانیت سے اختلاط رکھتے ہیں) اور روحانیت مطلقہ کے بین بین ہوتے ہیں۔ ہر شخص کی یہ انتہائی غایت ہے جو سعادت سے بحث کرتا ہے اور متوحد کا سب سے اعلیٰ مقصد ہے۔

Marfat.com

جو فلک کے اجرام اور دوائر کو حرکت میں لاتا ہے۔ روحانی اعراض کی چار مختلف قسمیں ہیں:

۱۔ اجسام فلکیہ یا ستارے

۲۔ عقل عام یا عقل صادر

۳۔ عقل ہیولانی یا مادی یعنی وہ اعراض معقولہ یا افکار عقلیہ جو اشیاء کے ساتھ قائم ہیں۔

۴۔ وہ افکار جو قوائے نفسی یا ذوق عادی یعنی خیال اور حافظے میں موجود ہیں۔

پہلی قسم کو مادے سے مطلقاً سروکار نہیں۔ دوسری بالذات تو مادی نہیں البتہ مادے سے ایک گونہ تعلق رکھتی ہے کیونکہ وہ اشکال مادی کی تکمیل کرتی ہے جیسے کہ وہ عقل صادر جو عقل فعال کی طرح اشکال کو پیدا کرتی ہے۔ تیسری قسم کو بلا واسطہ مادے سے تعلق ہے اس کو عقل ہیولانی کہتے ہیں کیونکہ یہ اشیاء مادیہ معقولہ کو (جو بذات روحانی نہیں ہیں) شامل ہے ان کا وجود مادے میں بھی ہے اور جسمانیت سے خارج بھی۔ وہ بعض ایسے اشکال ہیں جو نفس عاقلہ کی قوت میں اس وقت باقی رہ جاتے ہیں جب کہ قوت عاقلہ اور شے مفرد کا خاص تعلق ختم ہو جاتا ہے کیونکہ جب تک یہ تعلق قوت عاقلہ کو جسمانی اثر سے متاثر کرتا رہتا ہے۔ جسمانی رہتا ہے۔ جب جسمانیت ختم ہو جاتی ہے اور اس کے ساتھ تعلق بھی مرتفع ہو جاتا ہے اور قوت عقلیہ محض روحانی ہو جاتی ہے تو اس وقت صرف ایک عام تعلق باقی رہ جاتا ہے یعنی وہ علاقہ جو اس کو تمام افراد کے ساتھ مربوط کرتا ہے چوتھی قسم معقولات ہیولانی اور مادی اعراض کے بین بین ہے۔

فصل چہارم

بعض اعمال ایسے ہیں جن کا مقصد سوائے جسمانی فائدے یعنی کھانے، پینے، لباس اور رہائش کے اور کچھ نہیں ہوتا۔ یہ وہ اعمال ہیں جن کے پیش نظر صرف مادی منفعت ہوتی ہے اور ان کی غایت یہ ہوتی ہے کہ جسمانی شکل کی تکمیل کی جائے اور اس سے غفلت نہ برتی جائے اس کے بعد وہ اعمال ہیں جن کی غایت خاص روحانی اشکال ہوتی ہیں، اور وہ ان اشیاء کے اختلاف طبیعت کی وجہ سے جو اس کے مقصود ہیں خست و شرافت کے اعتبار سے مختلف ہوتے ہیں، مثلاً:

Marfat.com

الف) بعض آدمی لباس فاخرہ پہن کر فخر کرتے ہیں اور باطنی لباس سے غافل رہتے ہیں لیکن جو لذت انہیں حاصل ہوتی ہے وہ شہوانی نہیں ہوتی بلکہ وہ ایک حاسۂ باطنی کی طرف رجوع کرتی ہے جس میں کسی قدر روحانیت بھی شامل ہوتی ہے

ب) وہ اعمال جو عرض روحانی کی جانب (جو خیال میں پوشیدہ ہوتی ہے) رجوع کرتے ہیں جیسے انسان امن کے زمانے میں مسلح ہو جائے۔

ج) وہ اعمال جن کی غایت سرور اور اطمینان ہوتی ہے جیسے احباب کا اجتماع اور مختلف کھیل اور مرد عورت کے تعلقات سوائے علائق تناسلی کے مکان کا آرام، سامان و اسباب کا حصول، بلاغت شعر وغیرہ۔

(د) ایسے اعمال جن کا مقصد عقل اور فکر کی تکمیل ہوتا ہے گویا کہ ایک شخص اپنی ذات کے لیے علم حاصل کرتا ہے تاکہ اس کی عقل کی تکمیل ہو جائے نہ کہ اس کو کوئی اور مادی منفعت حاصل ہو۔ یا کوئی ایسی بزرگی و برتری کا کام کرتا ہے جس میں اس کو کسی نتیجے یا فائدے کا انتظار نہیں ہوتا بلکہ یہ تمام اعمال انہی کی خاطر ہوتے ہیں۔ انسان کے لیے روحانی شکل کی تکمیل کے سوائے ان کا کوئی اور مقصود نہیں ہونا چاہیے۔ بعض ایسے اشخاص بھی ہیں جن کا مقصد ان اعمال سے طلب شہرت یا بزرگی ہوتی ہے، اور وہ خیال کرتے ہیں کہ انسان کی سب سے بڑی سعادت یہ ہے کہ اس کا نام مدتوں باقی رہے۔ عرب اس قسم کی شہرت کو بہت اہمیت دیا کرتے ہیں۔ چنانچہ ان کا شاعر کہتا ہے:

"الذکر الانسان عمر ثان"

(ذکر یعنی شہرت انسان کے لیے ایک دوسری عمر ہے)

وہ اعمال جن سے روحانیت عامہ کے اشکال مقصود ہیں انسان کے تمام افعال میں کامل ہوتے ہیں اور یہ اعراض مطلوبہ اعمال سابقہ (جو جسمانیت سے اختلاط رکھتے ہیں) اور روحانیت مطلقہ کے بین بین ہوتے ہیں۔ ہر شخص کی یہ انتہائی غایت ہے جو سعادت سے بحث کرتا ہے اور متوحد کا سب سے اعلیٰ مقصد ہے۔

Marfat.com

فصل پنجم

اعراض مقصودہ کے تحت انسانی اعمال کی تقسیم کے بعد حکیم نے ان اعمال کے اعراض کا ہر مخصوص شکل کے تعین کیا ہے۔ اس نے لکھا ہے کہ اعراض کی تین قسمیں ہیں، وہ اعراض جو متعلق ہیں اعراض جسمانی سے، یا خاص اعراض روحانی سے، ایسے خالص جسمانی اعمال سے یہاں بحث کرنے کا موقع نہیں جن میں انسان اور حیوان دونوں مشترک ہوتے ہیں۔

روحانیت عامہ انسان کو عقلی اور خلقی صفات کی جانب مائل کرتی ہے۔ انسان کے بعض اخلاق حیوان میں بھی پائے جاتے ہیں، جیسے شیر کی شجاعت اور مور کی خود پسندی اور کتے کی بیداری۔ لیکن یہ صفات نوع کے چند افراد کے لیے مخصوص نہیں بلکہ ایسے اوصاف ہیں جو کُل جنس میں طبعی طور پر پائے جاتے ہیں لیکن یہ سوائے انسان کے کسی میں انفرادی طور پر نہیں ملتے۔ تمام کتے بیدار ہوتے ہیں لیکن انسانوں میں بہت کم افراد بیدار پائے جاتے ہیں۔ اسی طرح انسانوں کی ان صفات کے فضائل کا اسی وقت اطلاق ہوتا ہے جب کہ انہیں دائمی طور پر اعتدال کے ساتھ مقتضائے حال کے مطابق استعمال کرے۔

صفات عقلیہ انسان کے اعراض روحانیہ میں ایک خاص قسم کی تکوین کرتے ہیں جس کو دوسری صفات سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ کیونکہ عقلی اعمال اور علوم، حقیقت میں تمام کے تمام کمالات مطلق ہیں جو انسان کو ایک کامل اور حقیقی وجود عطا کرتے ہیں۔ بخلاف اس کے انفرادی روحانی عرض ایک ایسا وجود عطا کرتا ہے جو وقت کے لحاظ سے محدود ہوتا ہے مثلاً وہ عرض روحانی جو شہرت کا نتیجہ ہے کیونکہ اس کے اور اس عرض کے درمیان جو صفات عقلیہ کی وساطت سے حاصل ہوتا ہے کوئی مقارنت نہیں ہوتی۔

جو شخص اعراض جسمانیہ پر اکتفا کرتا ہے وہ خود کو حیوانیت کے زمرے میں داخل کر لیتا ہے، اسی طرح جسمانی وجود کو بالکل نظر انداز کر دینا بھی طبیعت کے خلاف ہوگا اور یہ سوائے چند مستثنیٰ صورتوں کے (جب کہ حیات کی تحقیر لازمی ہوتی ہے) جائز نہیں قرار دیا جا سکتا مثلاً جب انسان اپنے وطن اور مذہب کی حمایت میں اپنی جان قربان کر رہا ہے۔

Marfat.com

ہر مادی انسان کا سعادت کے مرتبے تک پہنچنا ممکن نہیں۔ کوئی شخص اس وقت تک سعادت حاصل نہیں کر سکتا جب تک کہ اس میں کامل روحانیت اور حقیقی الٰہیت نہ پیدا ہو جائے۔ روحانی شخص کو چاہیے کہ وہ محض ضرورت کے لحاظ سے جسمانی اعمال کی تکمیل کرے۔ البتہ روحانی اعمال کی پابندی انہی کی خاطر کرنی چاہیے۔ اسی طرح فلسفی کو چاہیے کہ وہ روحانی افعال کثرت سے کیا کرے لیکن وہ اس کے مقصود بالذات نہ ہوں البتہ اعمال معقولہ کی تکمیل انہی کی خاطر کی جانی چاہیے اور صرف انہی اعمال جسمانی کو انجام دے جو اس کے زمانۂ حیات میں مدد دیں اور کسی جسمانی شے کو روحانی شے پر مقدم نہ کیا جائے۔ اعلیٰ روحانی درجات سے صرف اسی قدر مستفید ہو جو معقول کے لیے ناگزیر ہیں۔ اس کے بعد معقول مطلق سے تعلق پیدا کیا جائے کیونکہ وہ جسمانی وساطت سے انسانی مخلوق بنتا ہے اور روحانی واسطے سے ارفع و اعلیٰ مخلوق ہو جاتا ہے اور معقول کے ذریعے وہ الوہیت سے متصف ہو جاتا ہے۔ اسی طرح فلسفی بالطبع ایک ایسا کامل انسان ہے جو صفات الوہیت سے متصف ہوتا ہے لیکن اس کے لیے یہ شرط لازمی ہے کہ وہ ہر قسم کے اعمال سے انہی اعمال کو اختیار کرے جو نہایت رفیع و بلند ہیں۔ انسانوں کے ہر طبقے سے میل جول رکھے تاکہ ان میں جو اعلیٰ صفات پائی جائیں ان سے مستفید ہو۔ اور ان سب میں پسندیدہ افعال و بزرگی و شرف کے اعتبار سے ممتاز ہو۔ جب وہ انتہائی غایت تک پہنچ جائے یعنی جب کہ عقولِ بسیط کو ان کے تمام معانی کے لحاظ سے سمجھ جائے اور نیز مواد منفصلہ کا بھی علم حاصل کر لے اور ان سے ایک ہو جائے تو ممکن ہے کہ اب وہ موجود الٰہی کہلائے اس وقت وہ غیر کامل جسمانی صفات کو خیر باد کہہ دیتا ہے اور اسی طرح اعلیٰ روحانی صفات بھی اس سے علیحدہ ہو جاتے ہیں اور وہ صفت الٰہی سے مزین ہو جاتا ہے جس میں کسی روحانی اور جسمانی شے کا کوئی دخل نہیں۔ یہ تمام متوحد کی صفات ہیں جو جمہوریت کاملہ کا ایک فرد ہے۔

فصل ششم

انفرادی اعراض روحانیہ کی چار قسمیں ہیں: پہلی قسم عام ہے اور اس کا محل حواس یا احساس ہے، دوسری قسم کا تعلق طبیعت یا شہوت سے ہوتا ہے کیونکہ جس شخص کو تشنگی ہو وہ اپنے نفس

Marfat.com

میں ایک روحانی عرض کو پاتا ہے جو اس کو پانی کی تلاش پر آمادہ کرتا ہے۔ اسی طرح بھوکے شخص میں بھی ایک روحانی عرض پایا جاتا ہے جو اس کو غذا کی تلاش پر آمادہ کرتا ہے۔ اس طرح ہر انسانی خواہش کی تکمیل ایک عرض روحانی کے ذریعے ہوتی ہے اور یہ عرض جس کا صدور طبیعی طور پر ہوتا ہے کسی خاص چیز سے متعلق نہیں ہوتا کیونکہ جس شخص کو تشنگی ہو، وہ کسی خاص پانی کو تلاش نہیں کرتا بلکہ جس قسم کا بھی پانی دستیاب ہو اس کے لیے کافی ہے۔ تیسری قسم میں وہ عرض روحانی ہے جو فکر سے پیدا ہوتا ہے یا وہ عرض جو غور و فکر، دلیل اور توضیح کا نتیجہ ہوتا ہے۔ چوتھی قسم میں وہ اعراض داخل ہیں جو دلیل اور فکر کی مدد کے بغیر عقل فعال کی تاثیر سے پیدا ہوتے ہیں۔ اس قسم میں وحی داخل ہے اور ایسے سچے خواب بھی جن کی صداقت دوامی ہوتی ہے نہ کہ اتفاقی، پہلی دو قسمیں انسان اور حیوان میں مشترک ہیں اور ایسے اعراض جو حیوان کے کمال طبعی کے لیے ضروری ہیں وہ طبعی طور پر تمام حیوان میں مشترک ہیں اور ایسے اعراض جو حیوان کے کمال طبعی کے لیے ضروری ہیں وہ طبعی طور پر تمام حیوانوں میں پائے جاتے ہیں البتہ وہ اعراض جن کو طبیعت بطور شرف کے عطا کرتی ہے صرف چند حیوانات میں پائے جاتے ہیں اور یہ انہی حیوانات تک محدود ہیں جن میں چیونٹی اور شہد کی مکھی کی طرح خون نہیں پایا جاتا۔ اعراض روحانیہ کی دوسری دو قسمیں انسان کے ساتھ مخصوص ہیں، یہ دونوں، انفرادی اعراض روحانیہ اور اعراض معقولہ کے درمیان پائے جاتے ہیں کیونکہ یہ اجسام کے لیے انفرادی اعراض نہیں ہیں۔ نہ اعراض حاسہ کی طرح انفرادی روحانی اعراض ہیں اور نہ یہ بالکلیہ مادے سے الگ ہیں تاکہ اعراض معقولہ کے مانند عمومی طور پر ان کی تعریف کی جاسکے۔ ایک مراقب کے لیے یہ ممکن ہے کہ کافی غور و فکر کے بعد روحانیت اور ذکاوت کے اس درجے کو معلوم کرلے جہاں تک کہ انسان کی رسائی ہوسکتی ہے۔

فصل ہفتم

متوحد کو اعراض روحانیہ کی تحصیل انہی کی خاطر نہ کرنی چاہیے، کیونکہ اس کی انتہائی غایت نہیں گو کہ اس تک پہنچنے کا ایک ذریعہ ضرور ہیں، اس کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ ان لوگوں سے میل جول نہ رکھے جو محض انہی اعراض سے متصف ہیں ورنہ یہ لوگ اس کے نفس میں ایسے

Marfat.com

اثرات چھوڑیں گے جو اس کو سعادتِ ابدی کے حاصل کرنے سے مانع ہوں گے۔

ہم یہاں ایسے دو آدمی فرض کرتے ہیں جن میں سے ایک مہدی کی طرح بڑا فاضل ہے، اور دوسرا ابودلامہ کے مانند فاسق و فاجر، ہر ایک میں ایک خاص قسم کا غرض پایا جاتا ہے اور ہر عرض روحانی اس جسم کا محرک ہے جس میں وہ پایا جاتا ہے۔ اس طرح ابودلامہ کا عرض (یعنی فسق و فجور) مہدی کو اس کے ان رذائل کے ادراک کی وجہ سے غرور اور بدگوئی پر آمادہ کرے گا اور مہدی کا عرض ابودلامہ میں تواضع اور حیا کا باعث ہوگا کیونکہ ابودلامہ مہدی کی نیک نفسی اور اعلیٰ خصوصیات کو دیکھ کر خفیف ہوگا اور یہ ایک تحقیقی بات ہے کہ تواضع اور حیا کی صفتیں خفت اور بدگوئی سے افضل ہیں۔ ایسی صورت میں ترقی یافتہ انسان کے عرض پر غور کرنے سے ادنیٰ درجے کے آدمی کی ترقی ممکن ہوتی ہے۔ اسی طرح اس ادنیٰ انسان کے عرض کے ذریعے اس ترقی یافتہ شخص کا تنزل بھی ممکن ہے۔ لہٰذا ہمارے لیے یہ ممکن ہے کہ ہم متوحد ہو جائیں اس کے ذریعے ذلیل ترین انسان بھی اپنے نفس کا تزکیہ کر سکتا ہے اور وہ ایک بلند مرتبہ انسان کی طرح بزرگی کا اظہار کرتا ہے اور بلند مرتبہ انسان ایسے اثرات سے محفوظ رہتا ہے جو ادنیٰ شخص سے اس تک پہنچ سکتے ہیں اور ہمیشہ وحدت کو پیش نظر رکھنے میں یہی حالت اس شخص کی ہوگی جو اس سے قریب ہوگا۔ اس طرح متوحد لوگوں کے میل جول سے وہ آزاد رہے گا۔ کیونکہ اس پر لازم ہے کہ مادی اشخاص سے روابط نہ رکھے نہ ایسے شخص سے ملے جس کی غایت روحانیت مطلقہ نہ ہو۔ اس کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ اہل علم کی صحبت سے فیضیاب ہو اور چونکہ علماء ہر جگہ نہیں ملتے اس لیے متوحد کو چاہیے کہ عام لوگوں کی صحبت سے احتراز کرے اور صرف بقدر ضرورت ان لوگوں سے ملتا جلتا رہے۔ بہرحال جہاں تک ہو سکے ان سے کنارہ کشی اختیار کرے کیونکہ وہ اس کے ہم جنس نہیں۔ لہٰذا وہ ان سے میل جول رکھے نہ ان کی بیہودہ بکواس سُنے۔ تاکہ ان کی دروغ بیانیوں کی تردید نہ کرنی پڑے، اور نہ ان کی مخالفت میں اپنا وقت گزارے کیونکہ یہ خدا کے دشمن ہیں۔ متوحد کے لیے یہی بہتر ہے کہ جن لوگوں میں اس کو زندگی بسر کرنا پڑے، ان پر ردوقدح کرتے ہوئے اپنا وقت ضائع نہ کرے۔ وہ تو اپنی زندگی کو تعلیم الٰہی کے لیے وقف کرتا ہے اور جسمانی آلائش کے بارگراں کو دور کر کے اپنے نفس کی تکمیل میں کوشاں رہتا ہے، وہ اپنے اطراف واکناف کو نور کی طرح روشن

Marfat.com

کر دیتا ہے، اور خدائے تعالیٰ کی معرفت کی تکمیل اس طرح پوشیدہ طور پر کرتا ہے کہ گویا وہ ایک معیوب بات ہے، اس طرح وہ اپنے نفس کی تکمیل علم اور اپنے پسندیدہ مذہب کے ذریعے کرتا ہے، اور اکثر علماء کی خدمت میں جاتا ہے اور ان سے میل جول پیدا کرتا ہے اور ایسے بزرگوں سے بھی روابط پیدا کرتا ہے جو اس سے بہ اعتبار ذکاوت، علم، صداقت اور فضائل عقلی کے ممتاز ہیں، اور ناتجربہ کار نوجوان کی صحبت سے احتراز کرتا ہے، ہمارا یہ قول سیاسی اصول کے خلاف نہیں ہے کہ جس کی رو سے عام لوگوں سے خلوت گزینی غلطی ہے، نہ طبعی علوم کے خلاف ہے جو انسان کے مدنی الطبع ہونے پر زور دیتے ہیں۔ کیونکہ یہ دونوں اساسی اصول نظری حیثیت سے اس وقت صحیح ہیں جب کہ لوگ اپنے طبعی کمالات کو پہنچ گئے ہوں۔ لیکن بعض وقت جماعت سے علیحدہ اپنے ہی میں بہتری ہوتی ہے، اس میں شک نہیں گوشت اور نبیذ انسان کے لیے مفید غذائیں ہیں اور افیون و حنظل یعنی اندرائن زہر قاتل ہیں لیکن باوجود اس کے بعض اوقات افیون اور اندرائن منفعت بخش ہوتے ہیں اور معمولی طبعی غذائیں قاتل ثابت ہوتی ہے۔ لیکن یہ شاذ صورتیں ہیں جن کا وقوع محض اتفاقی طور پر ہوتا ہے اور یہ بھی نفوس کی تدبیر پر منطبق ہوتا ہے۔

فصل ہشتم

متوحد کا انتہائی مقصد اعراض معقولہ ہے اور جو اعمال اس کو ان اعراض تک پہنچائیں وہ تمام تر عقل ہی کے دائرے میں ہوتے ہیں، ان اعراض تک متوحد صرف غور و فکر، درس و تدریس کے ذریعے پہنچتا ہے اور ان اعراض کی ذات ہی میں ان کے وجود کی تاکید ہوتی ہے، بالفاظ دیگر یہ افکار ہوتے ہیں جن میں سے سب سے اعلیٰ عقل مکتسب ہوتی ہے جس کا صدور عقل فعال سے ہوتا ہے اور جس کی وجہ سے انسان اس درجے کو پہنچتا ہے جہاں اپنی ذات کو موجود عقلی کی طرح سمجھتا ہے۔

ابن باجہ نے عقل مکتسب پر اپنی ذات کے ادراک کے طریقے پر طویل بحث کی ہے، اس کے بعد لکھا ہے کہ ''عقل فعال منقسم نہیں ہوسکتی یعنی اس کا تجزیہ نہیں ہوسکتا۔ چونکہ وہ اعراض جو اس کے ساتھ مخصوص میں مجموعی حیثیت سے اس ہیں واحد ہو کر پائے جاتے ہیں یا کم از کم اس کی

Marfat.com

تمام ارواح غیر منقسم اشیاء ہیں یعنی ہر ایک خاص عرض عقل فعال میں وحدت کی حالت میں پایا جاتا ہے، لہٰذا اس عقل منفصل کا علم بھی واحد ہوگا کہ گو انواع کے تعدد کے لحاظ سے اس کے اعراض متعدد کیوں نہ ہوں، اور جب اس طرح اعراض میں تعدد ہو تو لازمی طور پر ان کا متعدد مادّوں سے ظہور ہوگا، اور حقیقت میں وہ اعراض جو بعض مادوں میں موجود ہیں، عقل فعال میں صرف ایک ہو کر پائے جاتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ مادے میں موجود ہونے کے بعد معنوی حیثیت سے پائے جاتے ہیں۔ جیسے کہ عقل کے لیے فعلیت کی حالت میں ہوتا ہے اور یہاں کوئی شے نہیں جو عقل بالفعل کو ان اعراض منفصلہ کے قریب رکھنے کی کوشش سے باز رکھے، یہاں تک کہ اس کو معقول یا عقل مکتسب کا ادراک ہو جائے۔ اس لحاظ سے انسان اپنی روح کے اعتبار سے تمام موجودات میں عقل فعال سے زیادہ قریب ہے اور یہاں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو عقل مکتسب کو ان امور کے عطا کرنے سے مانع ہو جو اور عقول اس کو عطا کرتی ہیں۔ یعنی وہ حرکت جس کے ذریعے وہ اپنی ذات کے متعلق غور کرتا ہے۔ اور اس کے بعد معقول حقیقی کا ادراک حاصل کرتا ہے یعنی اس مخلوق کا اس کو احساس ہوتا ہے جو بالطبع عقل ہے اور جو فی الحال یا سابق میں بغیر کسی ایسی شے کی احتیاج کے جو اس کو قوت کی حالت سے نکالے اپنے اعمال کی تکمیل کرتا ہے۔ یہ عقل منفصل یعنی عقل فعال کا ادراک اپنی ذات کے ادراک کی طرح ہے اور یہ سب سے آخری حرکت ہے۔

تصریحات بالا سے قارئین کو معلوم ہوا ہوگا کہ ابن باجہ نے اس طریقے کی کافی توضیح نہیں کی جس کے ذریعے اس حرکت عظمیٰ کی تکمیل ہوتی ہے اور یہ بھی نہیں بتلایا کہ عقل انسانی اور عقل فعال عام میں کس طرح اتصال مکمل ہوتا ہے۔ ہم نے رسالۂ وداع میں دیکھا ہے کہ ابن باجہ اس اتصال کی تکمیل کے لیے مافوق الطبیعت قوت کے داخل کرنے پر مجبور ہو گیا۔ ہم یہاں اُس کا ذکر کر دینا ضروری سمجھتے ہیں کہ جس کتاب کی تلخیص ہم نے ابھی ختم کی ہے، اس کو ابن رُشد نے بھی غامض قرار دیا ہے گویا کہ اس کو سمجھنا بہت دشوار ہے۔ ابن طفیل نے اس کتاب کو ابن باجہ کی ان کتابوں میں شمار کیا ہے جن کی اس نے تکمیل نہیں کی اور لکھا ہے کہ ان کتابوں کا آخری حصہ ناتمام ہے، تاہم اس سے اس امر پر روشنی پڑتی ہے کہ ابن باجہ نے اندلس کے فلسفۂ عربی پر ایک

Marfat.com

ایسا رنگ چڑھایا جو صوفیاء کے ان رجحانات کے بالکل مخالف تھا، جو غزالی کے پیدا کردہ تھے، ابن باجہ نے لکھا ہے کہ محض علم نظری میں یہ قوت پائی جاتی ہے کہ اس کے ذریعے انسان اپنی ذات اور عقلِ فعال کا ادراک کرسکتا ہے، جیسا کہ اس نے اپنے رسالہ وداع میں تصریح کی ہے، اسی اصول کی ابن طفیل نے بھی تعلیم دی ہے اور ابن رشد کا بھی یہی مسلک ہے۔

ابن باجہ کے فلسفے کی توضیح

۱۔ اس کے نام کی تحریف اور اس کے مصائب

بعض اہل یورپ ابن باجہ کو (Avenpace) کے نام سے یاد کرتے ہیں، اور بعض اس کو (Avempace) کہتے ہیں۔ یہ ابن باجہ کے تحریف شدہ اسماء ہیں جیسے کہ انہوں نے ابن سینا کو تحریف کر کے (Avicenna) کردیا ہے اور ابن رشد سے (Averrocs) بنادیا ہے۔

ابن باجہ کی ولادت پانچویں صدی ہجری کے اواخر میں ہوئی۔ اس نے چھٹی صدی ہجری کے شروع ۵۳۳ھ میں وفات پائی۔ وفات کے وقت یہ فلسفی بالکل نوجوان تھا اور نہیں معلوم اگر وہ طویل عمر پاتا اور اپنے مواہب فطری کی تکمیل کرتا تو کس بلندی تک پہنچتا۔

اس کی زندگی مختصر ہونے کے باوجود بالکل فلسفیانہ زندگی کا نمونہ تھی۔ اس کو متعدد مصائب اور عوام کے طعن و تشنیع کا سامنا کرنا پڑا۔ جنہوں نے کئی مرتبہ اس کے قتل کا ارادہ کیا لیکن وہ کسی نہ کسی طرح ان کے پنجہ ظلم سے محفوظ رہا۔ ان مصائب کا سبب جو اس پر توڑے گئے اس کے چند خیالات تھے اور اُس کا عقائد دینیہ کی حدود سے تجاوز کرتا تھا جس کا اس پر الزام لگایا گیا تھا، اس طرح وہ ان مصیبتوں کے اعتبار سے جو ادنیٰ طبقے کی جہالت سے ہوتی ہیں، ابن رشد کا پیش رو ہے۔

۲۔ ابن باجہ کے تلامذہ اور اس کا مدفن

ابن باجہ کے شاگردوں میں سے ایک تو ابوالولید محمد بن رشد ہیں۔ دوسرے ابوالحسن علی بن عبدالعزیز ابن امام الغرناطی جو ایک فاضل مصنف ہیں۔ جن کو علوم اور

Marfat.com

اخلاق میں خاص امتیاز حاصل تھا۔ وہ اپنے استاد ابن باجہ کے ایک عرصے تک ہم صحبت رہے اور اپنے درسیات کی تکمیل کی اور اس کی وفات کے وقت حاضر ہوئے اور اس کو بمقام فاس دفن کیا (۵۳۳ھ)۔ ہمارے پاس قاضی ابو مروان اشبیلی کی شہادت موجود ہے کہ انہوں نے ابن باجہ کی قبر شہر فاس میں ابوبکر ابن العربی فقیہ کی قبر کے قریب دیکھی، ابوالحسن علی جو ابن باجہ کے شاگرد تھے، وہ مغرب سے روانہ ہو گئے اور چھٹی صدی ہجری کے نصف آخر میں سرزمین مصر میں بمقام قوس وفات پائی۔

۳۔ ابن باجہ کے ایک شاگرد اس کی علمیت اور ذکاوت کے مداح ہیں

ابن باجہ کے شاگرد ابوالحسن ابن علی ابن عبدالعزیز ابن امام الغرناطی سے ابن باجہ کے اقوال کا ایک مجموعہ دستیاب ہوا ہے جس پر فرانسیسی لفظ (Cours) کا اطلاق کیا جاتا ہے اور اس کی ابتداء میں ایک مقدمہ بھی لکھا ہے جس کا کچھ حصہ یہاں نقل کیا جاتا ہے۔ ''یہ ابوبکر ابن صانع کے علوم فلسفیہ کے متعلق چند اقوال کا مجموعہ ہے جو اپنے ذہن کی رسائی اور باریک اور اہم، اور اعلیٰ معنوں کی نازک خیالی کے اعتبار سے عجوبۂ دہر اور یکتائے زمانہ تھا۔ فلسفے کی یہ کتابیں اندلس میں ''حکم'' کے زمانے ہی میں رائج تھیں، اور یہ وہ خلیفہ ہے جس نے فلسفے کی کتابوں کو جمع کیا۔ مشرق کی تمام نادر تصنیفیں مہیا کیں اور قدما اور دوسروں کی کتابوں کا ترجمہ کروایا۔ اب لوگوں کی نظریں ان کتابوں کی طرف گئیں لیکن ابن باجہ سے قبل ناظرین کو ان سے نہ کوئی صحیح راستہ ملا اور نہ گمراہیوں اور تغیر معنی کے سوا انہیں کچھ حاصل ہو سکا جیسا کہ ابن حزم اشبیلی کا حال ہوا۔ ابن باجہ اپنے زمانے کے بڑے مبصرین سے تھا اور اپنے بعض خیالات کے ثابت کرنے میں وہ اوروں سے بڑھا ہوا تھا اور غور و فکر میں بہت اچھا اور جانچ پڑتال میں نہایت دور رس تھا۔

''اس مبصر (ابن باجہ) اور مالک ابن وہیب الاشبیلی کے ذریعے ان علوم میں تحقیق کے راستے دریافت ہوئے کیونکہ یہ دونوں ہمعصر تھے، مگر فرق یہ ہے کہ مالک نے صناعت ذہنیہ (معقولات) کی مبادیات پر چند سطحی خیالات کا اظہار کیا ہے اور اس کے بعد اس نے ان علوم پر ظاہری حیثیت سے بحث کرنے سے اجتناب کیا۔ کیونکہ کچھ تو ان خیالات کے اظہار کی وجہ سے اور کچھ فلسفیانہ مباحث میں غلبہ حاصل کرنے کی خواہش کی بنا پر لوگ اس کی جان کے درپے ہو

Marfat.com

گئے تھے۔"

اس بیان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ابن وہیب اشبیلی کے خون کا جو مطالبہ کیا گیا تھا وہ صرف اس کے علوم عقلیہ اور فلسفے کے انہماک کی وجہ سے نہیں تھا بلکہ اس میں کچھ اس کے اخلاق کو بھی دخل تھا، کیونکہ وہ فلسفیانہ مباحث میں غلبہ حاصل کرنے کی کوشش کرتا تھا۔ چنانچہ اسی سبب سے اس پر بہت سی مصیبتیں نازل ہوئیں۔ عوام اس کے خلاف بھڑک اُٹھے اور اس پر حملہ آور ہوئے۔ حقیقت میں ابن وہیب فلسفی نہیں تھا کیونکہ اس کے اقوال میں فلسفیانہ معارف کی جھلک نہیں پائی جاتی اور نہ ان میں کوئی ایسے باطنی اسرار پوشیدہ ہیں جو اس کی موت کے بعد نمایاں ہوئے ہوں۔ ابن وہیب نے فلسفے سے اعراض کیا، البتہ اس نے شرعی علوم کی جانب توجہ کی اور ان کی وجہ سے امتیاز بھی حاصل کیا۔

بخلاف اس کے ابن باجہ کی اعلیٰ فطرت نے اس کو ہر وقت ابھارا اور زمانے کے تصرفات اور اس کی تبدیلیوں کے باوجود جس قسم کے خیالات اس کے نفس میں پیدا ہوتے گئے، ان پر وہ غور وفکر کرتا گیا اور استدلال کیے بغیر نہیں رہا۔

۴۔ وہ علوم جو ابن باجہ نے مدوّن کیے

ابن باجہ نے صناعت ذہنیہ (معقولات) اور علم طبیعی کے اجزا کے متعلق چند ایسے امور ثابت کیے ہیں جو فی نفسہٖ ان دونوں صنعتوں کے حصول پر دلالت کرتے ہیں ان کے متعلق اس کا طرزِ بیان تفصیل اور ترکیب ایک ایسے ماہرِ فن کی سی ہے جو کامل قدرت وعبور رکھتا ہے۔

ہندسہ اور علم ہیئت میں اس کے چند تعلیقات ہیں جس سے اس فن میں اس کے علمی تبحر کا پتہ چلتا ہے۔ علم الٰہی میں اس کے کوئی ایسے تعلیقات نہیں جو اس کے ساتھ مخصوص ہوں۔ البتہ اس کے رسالۂ وداع کے مضمون سے (جن کی اوپر تصریح ہو چکی ہے) اور ایک دوسرے رسالے "اتصال الانسان بالعقل الفعال" سے علم الٰہی کے متعلق اس کے کچھ خیالات کا اندازہ کیا جا سکتا ہے (یا پتہ چلتا ہے) اور مختلف اقوال کے دوران میں بھی چند اس قسم کے نمایاں اشارات پائے جاتے ہیں۔ لیکن وہ انتہائی قوت رکھتے ہیں جس سے اس اعلیٰ علم کی طرف (جو کہ تمام علوم کا منتہا ہے) اس کے میلان کا پتہ چلتا ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جو کچھ معارف اس نے حاصل کیے وہ

Marfat.com

صرف اسی مقصد اعلیٰ کے حصول کے لیے تمہید کا کام دیتے ہیں۔ یہ محال ہے کہ ہم صرف تمہیدی امور میں اُلجھ جائیں اور وجود کے اقسام کی تو کامل طور پر تفصیل کریں لیکن اس علم پر بہت کم روشنی ڈالیں جو اس کو اپنے ہمعصروں میں ممتاز کرتا ہے اور تیرگی سے نور کی جانب لے جاتا ہے۔ لیکن ابن باجہ صرف تمہیدی امور میں اُلجھ کر اصل غایت تک پہنچ نہ سکا۔

۵۔ ابن باجہ اور مشرق کے دوسرے اکابر فلاسفہ کا تعلق

ابوالحسن علی بن عبدالعزیز نے جو مجموعہ نقل کیا ہے اس میں غایت انسانی کے متعلق چند اقوال پائے جاتے ہیں جو بہت اختصار کے ساتھ بیان کیے گئے ہیں۔ لیکن جیسا کہ اشارہ کیا گیا اس سے ابن باجہ کے علم الٰہی اور دوسرے تمہیدی علوم کے متعلق اس کی وسعت معلومات کا پتہ چلتا ہے۔ مؤرخین کا خیال ہے کہ ابن باجہ نے علم الٰہی پر ایسی تالیفات اور تعلیقات جمع اور مرتب کیے ہیں جن سے کوئی بھی آشنا نہ تھا۔ اغلب یہ ہے کہ ابوالنصر فارابیؔ کے بعد جن علوم کے اقسام سے ابن باجہ نے بحث کی ہے ان میں اس کا کوئی ہمسر نہ تھا کیونکہ اگر اس کے اقوال کا ابن سینا اور غزالی کے اقوال سے مقابلہ کیا جائے (ابن سینا او غزالی وہ لوگ ہیں جن پر مشرق میں فارابی کے بعد ان علوم کا دروازہ کھولا گیا تھا اور جنہوں نے ان علوم پر بلند پایہ تصانیف بھی چھوڑی ہیں) تو ابن باجہ کے اقوال کی اہمیت اور ارسطو کی تصانیف کو جس حسن وخوبی سے اس نے سمجھا ہے تو اس کی فضیلت کا اظہار ہو جائے گا اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ تینوں ائمہ فن تھے اور مبداء فیاض کی جانب سے انہیں ایسا علم و فضل عطا ہوا تھا جس کی وجہ سے ان کی تصانیف کو امتیاز حاصل ہوا ہے اور ان کے خیالات کا سلف کریم سے توارد ہوتا ہے۔

۶۔ ابن باجہ کی تالیفات

۱۔ شرح کتاب السماع الطبیعی۔ از ارسطو

۲۔ قول علیٰ بعض کتاب الآثار العلویہ۔ از ارسطو۔

۳۔ قول علیٰ بعض کتاب الکون والفساد۔ از ارسطو۔

۴۔ قول علیٰ بعض المقالات الاخیرۃ من کتاب الحیوان۔ از ارسطو۔

Marfat.com

۵۔ کلام علیٰ بعض کتاب النبات۔ از ارسطو۔

۶۔ قول ذکر فیہ التشوق لطبیعی و ماہیتہ۔

۷۔ رسالۃ الوداع وقول تیلوہا۔

۸۔ کتاب اتصال العقل بالانسان۔

۹۔ کتاب تدبیر المتوحد۔

۱۰۔ تعالیق علیٰ کتاب ابی نصر فی الصناعۃ الذہنیۃ۔

۱۱۔ فصول قلیلۃ (Fragments) فی السیاستہ المدنیہ وکیفیۃ المدن وحال المتوحد فیہا۔

۱۲۔ کلام فی الامور التی بہا یمکن الوقوف علی العقل الفعال۔

۱۳۔ نبذ یسیرۃ علی الہندسۃ والہیاۃ۔

۱۴۔ رسالۃ کتب بہا الیٰ صدیقہ ابی جعفر یوسف بن احمد بن حدائی (بعد قدومہ الی مصر)

۱۵۔ تعالیق حکمیۃ وجدت متفرقہ۔

۱۶۔ جوابہ لمائسئل عن ہندسۃ ابن سیّد المنہدس وطرفتہ۔

۱۷۔ کلام علی شئی من کتاب الادویہ المفردۃ (از جالینوس)۔

۱۸۔ کتاب التجز بتین علیٰ ادویۃ ابن وافد وقد اشتراک معہ فی تالیفہ ابوالحسن سفیان۔

۱۹۔ کتاب اختصار الحاوی (از رازی)

۲۰۔ کلام فی الغایۃ الانسانیہ۔

۲۱۔ کلام فی الامور التی بہا یمکن الوقوف علی العقل الفعال۔

۲۲۔ کلام فی الاسم والمسمیٰ۔

۲۳۔ کلام فی البرہان۔

۲۴۔ کلام فی الاسطقات۔

۲۵۔ کلام فی الفحص عن النفس النزوعیۃ وکیف ہی ولم تنزع وبماذا انتزع۔

۲۶۔ کلام فی المزاج بما ہو طبی۔

ان تمام کتابوں سے ہم کو صرف دو کتابیں دستیاب ہوئی ہیں:

۱۔ مجموعۃ فی الفلسفۃ والطب والطبیعات (اس کا ایک نسخہ برلن میں اور دوسرا آکسفورڈ میں)

۲۔ رسالۃ الوداع مفسرۃ بالعبرانیۃ۔

Marfat.com

ابن طفیل

(وفات ۱۱۸۵ء)

حالاتِ زندگی

ابوبکر محمد بن عبدالمالک بن طفیل القیسی اندلس کے اکابر فلاسفہ عرب سے ہے، اس کی ولادت بارہویں صدی عیسوی کے اوائل میں (مطابق چھٹی صدی ہجری) وادی آش میں ہوئی جو شہر غرناطہ کا ایک حصہ ہے۔ اس نے طب، ریاضی، حکمت اور شعر میں شہرت حاصل کی۔ کچھ عرصے تک حاکم غرناطہ کے پاس پرائیویٹ سیکرٹری کے عہدے پر فائز رہا۔ اس کے بعد امیر یوسف ابی یعقوب بن عبدالمومن کا (جو مہدوی خاندان کا دوسرا امیر تھا اور جس نے ۵۸۰ھ میں وفات پائی) وزیر اور طبیب بن گیا۔

ابن خطیب کے بیان کی رو سے ابن طفیل نے غرناطہ میں طب کی تحصیل کی اور اس فن میں دو کتابیں بھی لکھیں۔ عبدالواحد مراکشی (یہ ابن طفیل کی اولاد کے متعلقین سے ہے) روایت کرتا ہے کہ ابن طفیل اور امیر میں بہت خلوص تھا اور خود اس نے اس فلسفی کے ہاتھ کی لکھی ہوئی فلسفے اور نفسیات پر کئی کتابیں اور بہت سے اشعار دیکھے ہیں۔ ابن طفیل نے امیر کے تقرب سے فائدہ حاصل کیا اور اپنے زمانے کے کئی مشہور حکماء کے شاہی دربار میں رسائی کا باعث ہوا۔ اسی نے اندلس کے فلسفی ابن رشد کو امیر کے ہاں پیش کیا۔ ایک دن امیر نے ابن طفیل سے ایک ایسے عالم کو پیش کرنے کی خواہش ظاہر کی جو ارسطو کی تالیفات سے کافی واقفیت رکھتا ہوتا کہ وہ ان کی تشریح اور تحلیل واضح طور پر کر سکے۔ ابنُ طفیل نے ابن رُشد کو اس کام کے لیے منتخب کیا اور خود بڑھاپے کا عذر کرتے ہوئے اس فریضے کی انجام دہی سے معافی چاہی۔ ابن رشد اس پیشکش کو قبول کرتے ہوئے ارسطو کی کتابوں کی شرح لکھنے پر مشغول ہو گیا۔

ابن طفیل کی وفات ۱۱۸۵ء میں بمقام مراکش ہوئی۔ خلیفہ منصور اس کے جنازے

Marfat.com

میں شریک تھا۔

ابن طفیل کی تالیفات میں صرف ایک کتاب حی بن یقظان رہ گئی ہے، کازیری نے ایک کتاب ''اسرار الحکمۃ الشرقیہ'' کا ذکر کیا ہے لیکن حقیقت میں وہ کتاب حی بن یقظان ہی کا دوسرا نام ہے، ابن ابی اصیبعہ نے ابن رُشد کے حالات میں لکھا ہے کہ ابن رُشد نے ابن طفیل کی ''ایک کتاب فی البقع المسکونہ والغیر المسکونہ'' کا ذکر کیا ہے اور ابن رُشد نے الٰہیات (بارہویں کتاب) میں بھی لکھا ہے کہ ابن طفیل داخلی اور خارجی اجرام کے متعلق بہت خاص خیالات رکھتا تھا۔

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ فلکیات میں ابن طفیل کے وسیع معلومات تھے اور ابواسحق تبروجی، مشہور فلکی نے (جس نے اپنی کتاب بطلیموس کے نظریوں کو بدلنے کی کوشش کی ہے) فلکیات پر اپنی کتاب کے مقدمے میں لکھا ہے:

''اے بھائی تمہیں معلوم نہیں کہ ہمارے استاد قاضی ابوبکر ابن طفیل نے فرمایا کہ انہوں نے ان حرکات کے لیے ایک خاص نظامِ فلکی پیش کیا ہے اور جس نظام کا وہ اتباع کرتے تھے وہ بطلیموسی نظام سے جدا تھا۔ اس کو داخلی و خارجی دائروں کی کوئی ضرورت نہیں اور ان کا نظام بغیر کسی قسم کی غلطی کے حرکات اجرام کی تحقیق کرتا ہے، اور ہم نے اس مسئلے پر تالیف کا بھی وعدہ کیا ہے اور یہ دشوار بھی نہیں کیونکہ اس علم میں کوئی تفصیل وطوالت نہیں پائی جاتی۔ لیکن وہ خاص کتاب جس سے ابن طفیل کی فضیلت ثابت ہوتی ہے وہ ایک خیالی قصے کی شکل میں اپنے زمانے کے فلسفے پر مشتمل ہے۔''

اس کتاب سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ ابن طفیل حکمائے اشراقیین سے تھا اور اس نے غور وخوض کے ذریعے ایک بڑی مشکل کو حل کرنے کی کوشش کی جو اس زمانے کے حکماء کے پیشِ نظر تھی اور وہ نفس بشری کا عقل اوّل سے تعلق تھا۔ ابن طفیل کو غزالی کی رائے سے (جو اتصال بالتصوف پر اکتفا کرتے ہیں) اتفاق نہیں تھا۔ بلکہ اس نے ابن باجہ کے خیالات کی اتباع کی ہے اور ایک ایسے انسان میں فکر کی تدریجی ترقی کا اظہار کیا ہے۔ جو دنیوی مشاغل سے الگ اور اس کی تمام آلائشوں سے پاک ہو۔ ابن طفیل نے ایک ایسی ہستی کو پیش کیا ہے جس کو زندگی کا کچھ بھی علم نہیں اور جس کی عقل کا نشوونما بالذات مطلق انفرادیت میں ہوا ہے اور فکر کو کچھ تو اس کی ذاتی قوت

Marfat.com

اور کچھ عقل فعال کے ذریعے تنبیہ ہوتی رہی، اس طرح اس پر تمام طبعی اسرار اور نہایت مشکل الٰہیاتی مسائل منکشف ہو گئے۔ ابن طفیل کا اپنی کتاب حی بن یقظان سے یہی مطلب ہے اور اس کے فلسفے کی تشریح کے موقعہ پر اس سے بحث کی جائے گی۔

ابن طفیل عالم فلکیات، عالم ریاضیات، طبیب اور شاعر تھا۔ اس کی نثر میں خوش اسلوبی اور عبارت میں روانی پائی جاتی ہے، اس کی فطری قوتوں کے اظہار اور تحفظ میں امیر یوسف بن عبدالمومن کی نظر شفقت کو بہت کچھ دخل ہے، عبدالمومن نے اپنے حین حیات اپنے بڑے بیٹے محمد کو ولی عہد مقرر کیا تھا اور لوگوں سے اس کے لیے بیعت لے کر دوسرے اہل شہر کو بھی اس کی بیعت کے متعلق لکھا۔ لیکن جب عبدالمومن کا انتقال ہو گیا تو اس کے فرزند محمد میں حکومت کی اہلیت نہیں پائی گئی، اس لیے وہ معزول کر دیا گیا اس کی علیحدگی کے لیے عبدالمومن کے دوسرے بیٹوں یوسف اور عمر نے بہت کوشش کی۔ اس کی معزولی کے بعد ان دونوں بھائیوں میں (جو عبدالمومن کی اولاد میں بہت شریف خصلت اور صاحب رائے تھے) انتخاب محدود کر دیا گیا۔ ابوحفص عمر نے اپنے بھائی یوسف کے لیے اپنے حق سے دستبرداری اختیار کی۔ اس طرح ابویعقوب یوسف بن ابی محمد عبدالمومن بن علی القیسی الکومی سریر آرائے حکومت ہوا۔ تمام لوگوں نے اس سے بیعت کی اور اس کی حکومت سے اتفاق کیا۔

امیر یوسف عربوں کے طرزِ گفتگو اور ان کے زمانہ جاہلیت اور اسلام کے حالات سے سب سے زیادہ واقف تھا۔ اس نے اس کی جانب خاص طور پر توجہ کی اور اپنے زمانہ حکومت میں اشبیلیہ کے تمام عالموں سے ملاقات کی۔ کہا جاتا ہے کہ وہ صحیح بخاری کا حافظ تھا اور اس نے قرآن پاک اور کچھ فقہ کے مسائل کو بھی حفظ کیا تھا۔ اس کے بعد اس نے علم حکمت کی جانب توجہ کی اور پھر طب کی تحصیل شروع کی اور بہت سی حکمت کی کتابوں کو جمع کیا۔

ان علماء میں جو امیر یوسف کے مصاحبوں سے تھے ایک ابوبکر محمد ابن طفیل بھی ہے جو فلسفے کے تمام مسائل کے متعلق تحقیقی معلومات رکھتا تھا جو اس نے اپنے ہی طبقے کے چند افراد سے حاصل کیے تھے۔ ابن خلکان نے اپنی کتاب (جلد ۲، صفحہ ۴۷۳) میں خیال ظاہر کیا ہے کہ ابن صائغ جو ابن باجہ کے نام سے مشہور ہے (اور جس کے حالات اس کتاب میں قبل ازیں بیان کیے گئے

Marfat.com

ہیں) ابن طفیل کے اساتذہ سے تھا لیکن خود ابن طفیل نے اپنی کتاب میں جو تصریح کی ہے (جس کا ذکر آئندہ صفحات میں ہوگا) اس کی رو سے یہ بیان صحیح معلوم نہیں ہوتا۔ ابن طفیل شریعت اور فلسفے میں تطبیق دینے کا بہت دلدادہ تھا۔ اس کو مختلف فنون سے واقفیت تھی اور اطراف واکناف سے ہر فن کے علماء اس کے پاس جمع ہوتے تھے جن میں سے ایک ابوالولید محمد احمد بن محمد بن رشد بھی ہے جس کا تفصیلی ذکر ابن رشد کے حالات میں کیا جائے گا۔

ابن طفیل نے اپنے فلسفے کو ایک سوال کے جواب کی شکل میں پیش کیا ہے جو اس کے ایک بھائی نے کیا تھا۔ اور یہ قدرتاً ابن سینا اور غزالیؒ کی تقلید ہے۔ چنانچہ وہ لکھتا ہے:

''اے میرے عزیز مخلص و مکرم بھائی! خدا تمہیں بقائے دوام اور ابدی راحت عطا کرے۔ تم نے مجھ سے حکمت مشرقیہ کے اسرار (جن کا شیخ امام رئیس بوعلی سینا نے ذکر کیا ہے) کی توضیح کرنے کی درخواست کی ہے۔ یہ سمجھ لو کہ جس کسی کو ایسی صداقت کی خواہش ہو جو واضح اور روشن ہو تو اس کے لیے جدوجہد بھی ضروری ہے۔''

اس حالت کی توضیح جس کا ابن طفیل کو ادراک ہوا

''تمہارے سوال نے میرے دل میں ایک حرکت سی پیدا کر دی ہے اور میں ایک ایسی حالت کے مشاہدے پر جس سے کہ میں اس سے پہلے محروم تھا اور ایک ایسے نادر مقام کی رسائی پر جس کی توصیف زبان سے ممکن نہیں اور نہ کسی بیان سے اس کی توضیح ہو سکتی ہے، خدائے پاک کا شکر ادا کرتا ہوں۔ یہ کیفیت ایک بالکل جداگانہ حیثیت رکھتی ہے اور اس کا تعلق ایک دوسرے ہی عالم سے ہے۔ اس حالت میں جو راحت، لذت اور سرور حاصل ہوتا ہے وہ اس نوعیت کا ہے جو شخص اس مقام پر فائز ہو اور اس کی کسی ایک حد تک پہنچا ہو۔ اس کے لیے اپنے اسرار کا انفا کسی طرح ممکن نہیں بلکہ جو لذت یا نشاط اس کو حاصل ہوتی ہے وہ اس کے اجمالی نہ کہ تفصیلی طور پر اظہار پر مجبور کر دیتی ہے گو اس قسم کے لوگ علوم سے ناآشنا کیوں نہ ہوں اور بغیر تحصیل علم کے یہ باتیں کیوں نہ کہی ہوں۔ بعضوں نے اسی حالت میں یہاں تک کہا ہے:

''س ب ح ا ن ی م اا ع ظ م ش ا ن ی''

Marfat.com

ایک دوسرے بزرگ نے کہا ہے: "ان اا ل ح ق"

ایک اور بزرگ کا قول ہے: "لیس فی الشوب الا ال ل ہ."

ابو حامد غزالیؒ جب اس حالت پر فائز ہوئے ہیں تو آپ نے یہ فرمایا:

فکان ما کان مما لست و اذکرہ   فظن خیراً و لاسئل عن الخبر

ابن طفیل کی رائے میں ابن باجہ کا فلسفہ

ابوبکر بن الصائغ کے قول کو ملاحظہ کیجئے جو صفت اتصال میں ابن طفیل کے کلام کے مشابہ ہے۔ ابن صائغ کہتا ہے جب اس تحریر کے ذریعے ہمیں معنی مقصود کا ادراک ہو چکا تو اس وقت واضح ہوا کہ حاصل شدہ علوم میں تمام معلومات ایک درجے کے نہیں ہو سکتے اور اس معنی کے ادراک سے اس کا متصور ایک ایسے مرتبے تک پہنچ جاتا ہے جس میں وہ خود کو تمام سابقہ مادی اعتقادات سے بعید پاتا ہے۔ یہ مرتبہ اس سے بہت اعلیٰ ہے کہ حیات طبعی کو اس سے منسوب کیا جائے۔ یہ سعادت مندوں کے احوال سے ہے جو حیات طبعی کی ترکیب سے منزہ ہیں۔ جنہیں ہم بجا طور پر احوال الٰہی کہہ سکتے ہیں اور جن کو اللہ تعالیٰ اپنے بندوں میں جنہیں چاہتا ہے عطا کرتا ہے۔ یہی وہ مرتبہ ہے جس کی جانب ابوبکر ابن صائغ نے اشارہ کیا ہے اور جو علم نظری اور بحث فکری کے ذریعے حاصل ہوتا ہے۔ بلاشبہ وہ اس مرتبے پر فائز ہوا اور اس سے متجاوز نہیں ہوا۔

اہل نظر کے ادراک سے ابن طفیل کی مراد اور ابن باجہ پر اس کا اعتراض

اہل نظر کے ادراک سے ہم وہ ادراک مراد لیتے ہیں جس کا تعلق مابعد الطبیعیات سے ہے (جیسے کہ وہ ادراک جو ابن باجہ کو حاصل ہوا)۔ اس ادراک کی شرط یہ ہے کہ وہ بالکل صحیح ہو۔ اس طرح اس میں اور اہل ولایت کے ادراک میں (جو ان اشیاء کا بڑی وضاحت اور انتہائی لذت کے ساتھ مشاہدہ کرتے ہیں) فرق پایا جاتا ہے۔ ابن باجہ عام لوگوں کے سامنے اس قسم کی لذت کے ذکر کو معیوب قرار دیتا ہے اور اس کو قوت خیالی کا نتیجہ قرار دیتا ہے اور یہ وعدہ کرتا ہے کہ وہ اہل سعادت کے حالات وضاحت اور تفصیل کے ساتھ بیان کرے گا۔ ایسی صورت میں اس کے متعلق

Marfat.com

یہ کہا جا سکتا ہے کہ ''جس چیز کا تجھ کو ذوق نہیں، اس کے چکھنے کو حلال نہ قرار دے اور مقام صدیقین سے تجاوز کرنے کا خیال نہ کر'' لیکن اس نے اس وعدے کا ایفا نہیں کیا۔ ممکن ہے کہ اس کی وجہ جیسا کہ اس نے بیان کیا ہے، وقت کی تنگی اور دہران کے قیام کے زمانے میں اس کی غیر معمولی مشغولیت ہو یا اسے دیکھنا ہو کہ اگر وہ اس حالت کی تشریح کر دے تو لامحالہ یہ قول اس کو ایسی چیزوں کی صراحت پر مجبور کرے گا جس کی وجہ سے اس کی سیرت پر اعتراض ہو گا اور ان تمام امور کی تکذیب ہو گی جو اس نے مال کی تکثیر اور اس کے جمع کرنے اور اس کے اکتساب کے مختلف تدابیر کے متعلق ثابت ہیں۔

متاخرین میں ذہن کی گہرائی، صحت نظر اور صدق رویت کے اعتبار سے ابن باجہ سے بہتر کوئی نہیں ملتا۔ البتہ وہ دنیوی مشاغل میں اس قدر منہمک رہا کہ اس کے علمی خزانوں اور پوشیدہ حکمتوں کے ظاہر ہونے سے قبل ہی موت آ پہنچی۔ اس کی اکثر تالیفات غیر مکمل اور ان کا آخری حصہ ناتمام ہے۔ مثلاً اس کی وہ کتاب جو اس نے نفس پر لکھی ہے یا تدبیر المتوحد، اور دوسری وہ کتابیں جو منطق اور طبیعیات پر لکھی گئی ہیں۔ لیکن اس کی کامل کتابیں چند مختصر اور مختلف رسائل ہیں۔ خود ابن باجہ نے تصریح کے ساتھ لکھا ہے کہ اس کے بیان سے اس معنی مقصود کی توضیح جس کی دلیل ''رسالہ اتصال'' میں پائی جاتی ہے نہایت مشکل سے ہوتی ہے۔ نیز یہ کہ اس عبارت کی ترتیب بعض مقامات پر کامل طریقے پر نہیں ہوئی ہے۔ اگر وقت اجازت دیتا تو وہ ضرور اس کو بدلنے کی کوشش کرتا۔ یہ ہیں حالات اس شخص (یعنی ابن باجہ) کے جو ہم کو دستیاب ہوئے ہیں۔ ہم نے شخصی طور پر اس سے ملاقات نہیں کی اور اس کے معاصرین کی، جن کے متعلق ہمیں یہ علم نہیں کہ آیا وہ اس کے ہم پلہ تھے، کوئی تالیف ہماری نظر سے نہیں گزری۔

فارابی اور دیگر متقدمین کے فلسفے پر ابن طفیل کی تنقید

ہمارے معاصرین جو ان متقدمین کے بعد ہوئے ہیں وہ یا تو مبالغہ کر گئے ہیں یا ان کو کامل واقفیت حاصل نہیں یا ان کے اصلی حالات ہم کو معلوم ہی نہیں ہوئے۔ ابونصر فارابی کی جو کتابیں ہمیں دستیاب ہوئی ہیں ان میں سے اکثر منطق پر ہیں۔ اس کے فلسفے کی کتابوں میں اکثر

Marfat.com

شکوک پائے جاتے ہیں۔اس نے کتاب ''ملتہ فاضلہ'' میں ثابت کیا ہے کہ موت کے بعد شریر نفوس انتہائی تکلیف کی حالت میں غیر متناہی زمانے تک باقی رہیں گے۔لیکن ''سیاست مدینہ'' میں تصریح کی ہے کہ تمام شریر نفوس گھل کر معدوم ہو جائیں گے۔البتہ کامل نفوس کو بقائے دوام نصیب ہوگا اس کے بعد کتاب ''اخلاق'' میں انسانی سعادت کے متعلق کچھ بحث کی ہے اور لکھا ہے کہ یہ سعادت اسی دنیوی زندگی میں حاصل ہو سکتی ہے۔اس کے بعد اس کا ایک ایسا قول بھی ملتا ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ ''جو کچھ اس کے علاوہ ہے بے ہودہ بکواس اور بوڑھوں کے قصے ہیں۔''اس طرح فارابی نے تمام مخلوق کو خدا کی رحمت سے مایوس کر دیا۔یہ اس کی ایسی لغزش ہے جو قابل معافی نہیں اور جس کی تلافی بھی ممکن نہیں۔اور نبوت کے متعلق اس کے فاسد عقائد یہ ہیں کہ وہ ایک خاص قوت خیالی کا نتیجہ ہے۔اس کے ساتھ فلسفے کو نبوت پر چند ایسے امور پر ترجیح دی ہے جن کی صراحت کی یہاں ضرورت نہیں (ملاحظہ ہو جو کچھ ہم نے اس دقیق مسئلے کے متعلق (صفحہ ۴۷) ''فلسفہ فارابی کی توضیح'' کے تحت لکھا ہے۔''

ابن سینا کے فلسفے پر تنقید

شیخ ابوعلی نے ارسطو کی کتابوں کی تشریح کرنے کا بیڑہ اٹھایا،اسی کے مذہب پر کاربند رہا اور کتاب شفا میں اس کے فلسفے کے طریقے کو اختیار کیا۔ابتدائی کتاب میں اس امر کی وضاحت کر دی ہے کہ حقیقت اس سے جدا ہے اور یہ کتاب اس نے محض مشائین کے مذہب کے مطابق لکھی ہے، جو حق کی دریافت کا خواہاں ہو اس کو چاہیے کہ کتاب ''فلسفہ مشرقیہ'' میں اس کی تلاش کرے۔جو شخص ''کتاب الشفاء'' اور ارسطو کی کتابوں کا مطالعہ کرے اس پر واضح ہوگا کہ اکثر امور میں یہ باہم متفق ہیں گو کتاب الشفاء میں ایسے مسائل ضرور ہیں جو ارسطو سے ہم تک نہیں پہنچے۔اگر ارسطو کی کتابوں اور کتاب شفا کے مسائل کا مطالعہ بجائے ان کے باطنی اسرار پر غور وفکر کرنے کے صرف ظاہری حیثیت سے کیا جائے تو ان کے ذریعے ہم درجۂ کمال تک نہیں پہنچ سکتے جیسا کہ شیخ ابوعلی نے اپنی کتاب شفاء میں واضح کیا ہے۔

Marfat.com

غزالیؒ کے فلسفے پر تنقید

شیخ ابو حامد غزالیؒ نے اپنی کتابوں میں جمہور کی مخاطبت کے لحاظ سے کہیں ربط قائم رکھا ہے اور کہیں بے ربطی پیدا کر دی ہے۔ کبھی چند اشیاء کی بناء پر تکفیر کا حکم لگاتے ہیں اور کبھی ان کو جائز قرار دیتے ہیں۔ منجملہ ان مسائل کی بناء پر انہوں کے کتاب ''تہافتہ'' میں فلاسفہ کی تکفیر کی ہے، حشر اجساد کا انکار اور خاص نفوس کے لیے ثواب وعقاب کا اثبات کیا ہے۔ حالانکہ خود غزالیؒ نے اپنی کتاب ''المیزان'' میں لکھا ہے کہ شیوخ صوفیہ کا بھی بعینہٖ یہی اعتقاد ہے۔ اس کے بعد کتاب ''المنقذ من الضلال والمفصح بالاحوال'' میں لکھتے ہیں کہ ان کا یہ اعتقاد صوفیاء کے اعتقاد کے مانند ہے اور ایک طویل بحث کے بعد اس امر سے واقفیت حاصل کی گئی ہے جو شخص ان کتابوں کا غور کے ساتھ مطالعہ کرے اس کو اس قسم کی بہت سی باتیں نظر آئیں گی۔ انہوں نے اپنے اس طرزِ عمل کی اپنی کتاب ''میزان العمل'' کے آخری حصے میں معذرت کی ہے اور لکھا ہے کہ رائیں تین قسم کی ہوتی ہیں: پہلی وہ رائے جس میں تمام جمہور شریک ہیں، دوسری وہ جو ہر سائل کی مخاطبت کے لحاظ سے ہو، تیسری وہ ہے جو صرف انسان اور اس کے نفس کی حد تک محدود ہے۔ اس سے وہی مطلع ہو سکتا ہے جو اُس کا ہم اعتقاد ہو۔ اس کے بعد فرمایا ہے اگر یہ الفاظ اس قسم کے ہیں جو تمہارے موروثی اعتقاد میں شک پیدا کرتے ہیں تو یہی ایک فائدہ کافی ہے۔ کیونکہ جس کو شک نہ ہو وہ غور بھی نہیں کرے گا اور جو کچھ غور نہ کرے وہ بصیرت حاصل نہیں کرے گا اور جس کو بصیرت حاصل نہ ہو وہ عمر بھر جہالت وحیرت کی تاریکی میں سرگرداں رہے گا۔ اس کے بعد مثال کے طور پر یہ بیت پیش کیا ہے:

خذ ما تراهُ ودع شيأ سمعت به
في طلعة الشمس ما يغنيك عن زحل

یہ ان کی تعلیم کا ایک طریقہ ہے جس میں اکثر رموز واشارت پائے جاتے ہیں۔ اور ان سے وہی شخص مستفید ہو سکتا ہے جو پہلے ہی سے بصیرت نفس کے ذریعے ان رموز سے واقف ہو۔ اس کے بعد پھر ان سے سنا ہو یا پھر ایسی غیر معمولی استعداد رکھتا ہو کہ ایک ادنیٰ سے اشارے سے ان رموز کو سمجھ جائے۔ غزالیؒ نے اپنی کتاب ''الجواہر'' میں لکھا ہے کہ ان کی ایک کتاب ''المضنون

Marfat.com

بہا علی غیر اھلھا'' ہے جو صریح حق پر مشتمل ہے۔ اندلس میں ہم کو اس کے کسی نسخے کا علم نہیں ہوا بلکہ بعض ایسی کتابیں دستیاب ہوئی ہیں جن کی نسبت بعض لوگوں کا خیال تھا کہ وہ ''مضنون بہا'' ہے حالانکہ وہ کوئی اور کتابیں ہیں جن کے نام ''کتاب المعارف العقلیہ'' ''کتاب النفخ والتسویہ'' اور ''مسائل مجموعہ'' وغیرہ ہیں۔ ان کتابوں میں اگرچہ اشارات پائے جاتے ہیں لیکن ان امور کی زیادہ توضیح نہیں ملتی جن پر مشہور کتابوں میں روشنی ڈالی گئی ہے۔ کتاب ''مقصد الاسنیٰ'' کے مطالب اس سے زیادہ مبہم ہیں لیکن خود غزالیؒ نے اس امر کی تصریح کر دی ہے کہ کتاب ''مقصد الاسنیٰ'' ''مضنون بہا'' نہیں ہے۔ جس سے یہ نکلتا ہے کہ یہ کتابیں جو ہم کو دستیاب ہوئی ہیں وہ درحقیقت ''المضنون بہا'' نہیں ہیں۔ بعض متاخرین کو ان کی کتاب ''مشکوٰۃ'' کے آخری حصے سے ایک اہم امر کے متعلق وہم ہوا ہے۔ جس نے ان کو گمراہی کے گڑھے میں گرا دیا ہے اور جن سے نجات ممکن نظر نہیں آتی۔ یہ ان کا وہ قول ہے جو انہوں نے انوار سے محجوب افراد کے اقسام کے صراحت کرنے کے بعد واصلین کے تذکرے کے دوران پیش کیا ہے، اور وہ یہ ہے کہ ''ان لوگوں (یعنی واصلین) کو اس امر کا علم ہوتا ہے کہ یہ موجودہ عظیم ایک ایسی صفت سے متصف ہے جو وحدانیت محضہ کے منافی ہے''۔ اس سے انہوں نے یہ خیال کیا کہ غزالیؒ کا اعتقاد یہ ہے کہ ''حق سبحانہ'' تعالیٰ اپنی ذات کے اعتبار سے متکثر ہے۔ **تعالی اللہ عما یقول الظالمون علواً کبیراً**۔ اس میں شک نہیں کہ شیخ ابو حامد ان برگزیدہ افراد میں ہیں جنہوں نے سعادت کا انتہائی مرتبہ حاصل کیا اور اعلیٰ مقامات پر فائز ہوئے۔ لیکن ہمیں ان کی کتاب ''المضنون'' جو علم مکاشفہ پر مشتمل ہے دستیاب نہیں ہوئی۔

ابن طفیل کے فلسفے کی تمہید جو اس کے رسالہ ''اسرار حکمت مشرقیہ'' سے ماخوذ ہے

جس حد تک ہماری رسائی ہوئی ہے ہمیں اعتراف ہے کہ ہمیں ابھی اصل حقیقت کا علم حاصل نہیں ہوا۔ ہمیں جو کچھ بھی معلومات ملی ہیں وہ غزالی اور شیخ بو علی کے کلام کے تتبع کرنے اور اس کو ایک دوسرے کے ساتھ ملانے اور ان کے خیالات کے ساتھ مربوط کرنے سے حاصل ہوئے ہیں جو اس زمانے میں رائج ہو گئے ہیں اور جن کو ناقلین فلسفہ کے ایک گروہ نے اختیار کر لیا ہے، ہم

Marfat.com

نے پہلے بحث ونظر کے ذریعے حقیقت کو دریافت کیا ہے۔اس کے بعد مشاہدے کے توسط سے اس ذوق سے آشنا ہوئے۔اس وقت ہم اپنے نفس میں کچھ اپنے ذاتی خیالات پیش کرنے کی اہلیت پاتے ہیں۔اے سائل ہم پر لازم ہے کہ سب سے پہلے تجھ کو تیرے خلوص نفس اور باطنی صفائی کے لحاظ سے اپنے خیالات سے واقف کریں۔اگر مبادیات کی تصریح سے قبل انتہائی مسائل تجھ سے بیان کر دیں تو اس سے بجز اندھی تقلید کے کچھ زیادہ فائدہ متصور نہ ہوگا۔مختصر یہ کہ اگر تو خلوص ومحبت کی بناء پر ہم سے حسن ظن رکھتا ہے نہ اس وجہ سے کہ تیرے لیے ہماری بات کو قبول کر لینا ضروری ہے تو ہم تیرے لیے یہ مرتبہ کافی نہیں سمجھتے۔بلکہ اس سے اعلیٰ منزل کی جانب رہبری کرنا چاہتے ہیں۔کیونکہ اس حالت سے اعلیٰ مراتب پر فائز ہونا تو کجا یہ محض نجات کے لیے بھی کافی نہیں۔ہم چاہتے ہیں کہ تیرے سامنے ایک ایسا مسلک پیش کریں جس کو ہم نے اس سے قبل طے کرلیا ہے اور تیرے ساتھ اس بحر میں شناوری کریں جس کو ہم نے پہلے ہی عبور کرلیا ہے تا کہ ہم تجھے اس مقام پر پہنچائیں جس پر ہم فائز ہو چکے ہیں۔جہاں تو ان امور کا مشاہدہ کرے گا جن کا ہم نے معائنہ کرلیا ہے اور اپنے نفس کی بصیرت سے ان مسائل کی تحقیق کرے گا جن کو ہم نے دریافت کرلیا ہے اور ہمارے علم کی تقلید کرنے سے تو بے نیاز ہو جائے گا۔اس کے لیے ایک مقررہ مدت تک مشاغل سے یکسوئی اور اس فن کی طرف پوری ہمت سے توجہ کرنے کی ضرورت ہے۔اگر تو اس کا عزم صادق کرلے اور اس مطلب کے حصول کے لیے صدق نیت سے تیار ہو جائے تو اس طلب میں تیری جدوجہد قابل ستائش ہوگی۔اور تیری محنت بارآور ہوگی۔جس سے تو اپنے رب کو راضی کرے گا اور وہ بھی تجھ سے راضی ہوگا اور تیری امید برآئے گی۔جس کی جانب تو کمال ہمت سے توجہ کرے گا۔میری خواہش ہے کہ تیرے ساتھ راستہ طے کرتا ہوا منزل حقیقی تک پہنچ جاؤں اور اپنی راہ کو گمراہیوں اور لغزشوں سے بچاؤں۔اگر اس طریقے کے اختیار کرنے کی جانب تھوڑی دیر تیرے شوق اور آمادگی کا اظہار ہو تو میں تجھ سے حی بن یقظان اور ابسال وسلامان کا قصہ بیان کرتا ہوں۔وہ صاحبان عقل کے لیے عبرت کی داستان ہے اور حساس قلب اور گوش شنوار کھنے والے کے لیے سرتاپا نصیحت۔

Marfat.com

ابن طفیل کے فلسفے کی توضیح

ابن طفیل کا فلسفہ جو ہمیں دستیاب ہوا ہے اس کی واحد کتاب ''اسرار حکمت مشرقیہ'' سے ماخوذ ہے جو بعینہ رسالہ ''حی بن یقظان'' ہے۔ بعض لوگ جو اس سے واقف ہیں یہ رائے قائم کرتے ہیں کہ ابن طفیل کا فلسفہ ابن سینا سے ماخوذ ہے اور اس کا خلاصہ ہے، یہ غلطی ہے۔ ابن طفیل کا ایک مستقل فلسفہ ہے۔ چنانچہ ہم نے اس سے قبل ابن طفیل کے حالات کے ضمن میں ان خیالات کی تصریح کر دی ہے جو اس نے ائمہ سابقین (مثلاً فارابی، غزالی، ابن سینا، ابن باجہ کے متعلق ظاہر کیے ہیں اور ہم نے یہ دیکھا ہے کہ اس اندلسی فلسفی نے اپنے لیے ایک علیحدہ مستقل مسلک اختیار کیا ہے جو دوسرے فلاسفہ کے افکار سے بے نیاز ہے۔ اس کے لیے ابن طفیل نے بہت کچھ جدوجہد کی۔ چنانچہ اس کا بیان ہے کہ اس نے تمام فلاسفہ کے خیالات کا مطالعہ کرنے کے بعد اپنے لیے ایک خاص مسلک کو منتخب کر لیا ہے۔'' یہ پہلا اسلامی فلسفی ہے جس نے اپنے فلسفے کو افسانے کی شکل میں پیش کیا ہے اور اپنے افسانے کے ہیرو کو ایک متوحد شخص قرار دیا ہے، جس کی ذات اور افکار طبیعت اور کائنات سے (جس میں اس سے کم تر درجے کی چیزیں مثلاً جمادات، نباتات اور حیوانات شامل ہیں) برسرِ پیکار ہے۔ یہاں تک کہ وہ ادراک و اتصال کے مقام پر فائز ہو جاتا ہے۔ یہ اس کا خیالی قصہ اس عقلی طوبیٰ (یوٹوپیا) کی نوعیت رکھتا ہے جن کا اسلوب اکثر یورپ کے مصنفین اور مفکرین نے اختیار کیا ہے۔

(۱)

اس فلسفی کا بیان ہے کہ سلف صالح سے اس کو یہ معلوم ہوا ہے کہ جزائر ہند سے ایک جزیرہ خطِ استوا کے نیچے واقع ہے۔ جہاں انسان بغیر ماں اور باپ کے پیدا ہوتا ہے اور اس میں ایک ایسا درخت ہے جس سے عورتیں پیدا ہوتی ہیں۔ اس قول میں اور آدم حوا سے انسان کے نشوونما کی روایت میں جس قدر اختلاف ہے محتاج توضیح نہیں کیونکہ تمام ادیان اس پر متفق ہیں کہ انسان کی اصل مرد اور عورت سے ہے جن کو اللہ تعالیٰ نے پیدا کیا ہے اور علمائے دین سے کسی نے بھی یہ نہیں کہا کہ انسان کی تخلیق زمین سے آب و ہوا کے اعتدال اور مٹی کی سرسبزی کی بناء پر ہوتی

Marfat.com

ہے۔ابن طفیل کا یہ قول چھٹی صدی ہجری کے ایک مستند فلسفی ہونے کی حیثیت سے واقعی عجیب و غریب معلوم ہوتا ہے۔ابن طفیل کہتا ہے کہ حرارت اور حرکت گرم اجسام کے ایک دوسرے سے ملنے اور روشن ہونے سے پیدا ہوتی ہے اور زمین کے ایسے حصوں کے باشندے جو خطِ استوا پر ہیں ان کے سر پر سال میں صرف دو مرتبہ آفتاب آتا ہے، ایک تو برج حمل اور دوسرے برج میزان میں داخلے کے وقت اور دورانِ سال میں چھ ماہ وہ ان کے جنوب میں رہتا ہے اور چھ ماہ شمال میں۔ان کے ہاں گرمی زیادہ ہوتی ہے نہ سردی۔ جس کی وجہ سے ان کے حالات میں یکسانی پائی جاتی ہے۔اس قول کی مزید توضیح کی ضرورت ہے لیکن اس وقت اس کا موقع نہیں ہے ہم نے اس کی طرف اس لیے اشارہ کیا ہے کہ یہ ان امور میں داخل ہے جن کے ذریعے اس سرزمین میں بغیر ماں اور باپ کے انسان کی پیدائش کے خیال کی صحت کا پتہ چلتا ہے۔ان علمائے سلف سے بعض ایسے ہیں جنہوں نے اس پر قطعی حکم لگایا اور اس بات پر ان کو کامل یقین ہے کہ حی بن یقظان اُن انسانوں میں سے ہے جو اس سرزمین میں بغیر ماں باپ کے پیدا ہوئے ہیں اور بعضوں نے اس کا انکار کیا ہے۔اور ایک واقعہ بیان کیا ہے، جس کو ہم یہاں نقل کرتے ہیں:

پھر ابن طفیل نے ایک خیالی قصہ بیان کرنا شروع کیا ہے جو یقظان اور اس جزیرے کے بادشاہ کی بہن کے پوشیدہ نکاح کے متعلق ہے۔اس پوشیدہ بیاہ کے بعد اس کے ہاں ایک لڑکا پیدا ہوا جس کو اس کی ماں نے تابوت میں رکھ کر دریا میں ڈال دیا (جیسا کہ حضرت موسیٰؑ کے متعلق بیان کیا جاتا ہے) اس لڑکے کی پرورش جس کا ماموں اس جزیرے کا بادشاہ اور جس کا باپ یقظان تھا ایک مادہ ہرن نے کی۔اس نے نہایت شفقت سے اس کی پرورش کی اور اپنے پستان اس کے منہ میں رکھ کر خالص دودھ سے اس کو سیراب کیا۔اس طرح وہ اس کی پرورش اور نگہداشت میں مصروف رہی اور اس کی ہر تکلیف دُور کرتی رہی۔

لیکن خود ابن طفیل اس قصے کو پسند نہیں کرتا اور بغیر ماں باپ کے تکوین طبعی کی روایت کے جانب عود کرتا ہے۔ چنانچہ لکھتا ہے کہ ”جن لوگوں کا خیال ہے کہ اس لڑکے کی پیدائش زمین سے ہوئی ہے وہ کہتے ہیں کہ اس جزیرے کی زمین کے اندر مرورِ ایام سے تخمیر کا عمل ہوتا رہا۔ یہاں تک کہ گرم و سرد، خشک و تر کا امتزاج ہو کر قویٰ میں اعتدال و یکسانیت پیدا ہوگئی اور یہ تخمیر شدہ مٹی

Marfat.com

بہت زیادہ تھی جس کا کچھ حصہ، باعتبار اعتدال مزاج اور آمیزہ بننے کی صلاحیت رکھنے کے دوسرے حصے پر فوقیت رکھتا تھا۔ وسطی حصہ سب سے زیادہ معتدل اور کامل تھا اور انسان کے مزاج کے مشابہ تھا۔ اس کے بعد اس مٹی میں شدید حرکت ہونے لگی اور شدت لزوجیت کی وجہ سے گرم پانی کے جیسے بلبلے پیدا ہونے لگے اور وسط میں ایک بہت چھوٹا بلبلا پیدا ہوا جس کے دو حصے تھے اور ان دونوں کے درمیان ایک رقیق پردہ تھا، جس میں ایک لطیف ہوائی جسم نہایت اعتدال کی حالت میں پایا جاتا تھا۔ اسی جسم سے اس روح کا تعلق ہوا جو اللہ تعالیٰ کا ایک امر ہے اور اس کے ساتھ ایسا اتصال پیدا ہوا کہ حس اور عقل کے ذریعے اس کی علیحدگی دشوار ہے۔

(۲)

ابن طفیل اس لڑکے کے قصے کے بیان کرنے میں جو اسلامی اندلسی ہے ہمیشہ اس امر کی تصریح کرتا ہے کہ اور جو رابنسن کروسو سے بہت زیادہ مشابہ ہے لیکن اس سے اس حیثیت میں ممتاز ہے کہ اس کا نشو ونما انفرادی حالت میں ہوا۔ اس کو نہ کسی انسان سے واقفیت تھی اور نہ کسی سے انس تھا اور نہ مادی اور معنوی زندگی کے حالات سے وہ آشنا تھا۔ نشو وارتقا کے مذہب سے بحث کرنے کے بعد ابن طفیل نے انسان اور حیوان کے درمیان تنازع للبقا کے مبداء پر روشنی ڈالی ہے۔ چنانچہ وہ لکھتا ہے کہ اس لڑکے نے درخت کی شاخوں سے ایک عصا بنایا اس کو صاف کیا اور اس کے درمیانی حصے کو درست کیا۔ اس کے ذریعے وہ ان وحشی جانوروں کو مارا کرتا تھا جو اس سے لڑتے تھے۔ ان میں سے وہ کمزوروں پر سواری کرتا اور طاقتوروں سے مقابلہ کرتا۔ اس سے اس کو اپنی قدر زیادہ معلوم ہونے لگی۔ اس کو یہ معلوم ہوا کہ اس کے ہاتھ کو جانوروں کے ہاتھوں پر تفوق حاصل ہے۔ کیونکہ ہاتھ ہی کے ذریعے اس کے لیے ستر عورت اور عصا وغیرہ کا استعمال (جس سے وہ جانوروں کو دفع کرتا تھا) ممکن تھا اور اسی کی وجہ سے وہ دم اور آلات طبعی کی مدد سے بے نیاز تھا۔

(۳)

چونکہ ابن طفیل طبیب، عالم طبیعیات وفلکیات وریاضیات تھا۔ اس لیے اس نے اپنے فلسفیانہ قصے کے ہیرو کو اپنے اور اپنے پیش رو وفلاسفہ کی صورت میں پیش کیا ہے۔ اس ہرن کی موت کے ذکر کے بعد جو اپنے دودھ سے اس بچے کو سیراب کیا کرتی تھی۔ ابن طفیل نے زندہ اور

Marfat.com

مردہ حیوانات کی تشریح کرنی شروع کی۔ اور وہ اس غور وفکر میں ترقی کرتا گیا یہاں تک کہ اکابر طبعیین کے مرتبے پر فائز ہوگیا۔ اس پر یہ امر واضح ہوگیا کہ حیوانات کے ہر فرد میں گو اعضاء اور مختلف حواس وحرکات کے اعتبار سے کثرت پائی جاتی ہے لیکن اس روح کے لحاظ سے جس کا مبداء واحد ہے وہ بالکل ایک ہیں۔

حی بن یقظان سات برس کے سن میں بقائے حیات کے لیے حیوانات سے مقابلہ کرتا تھا۔ لیکن جب اس کی عمر ۲۱ برس کی ہوئی تو اس نے زندگی کے دو مرحلے طے کیے، پہلا دور تو وہ ہے جس میں اس نے جمادات اور نباتات کو جانوروں کا مقابلہ کرنے اور اس پر غلبہ حاصل کرنے کا آلہ قرار دیا۔ اور بعض حیوانات کو حیلے، تدبیر سے گرفتار کر کے ان کے ذریعے دوسرے حیوانات کو (جن کی اس کو اپنی خدمت کے لیے ضرورت تھی) مغلوب کرلیا۔

یہ ابن طفیل کے فلسفے کا ملخص ہے جو ہم نے پیش کیا ہے۔ اس کے بعد ہم خود ابن طفیل کے قلم سے اس کے بعض نصوص کا ذکر کریں گے۔ جس میں اس نے روحانی ترقی سے بحث کی ہے اور اس کے ذریعے اس غایت تک جا پہنچا ہے جو اس کا نصب العین تھا۔ ہم نے یہاں اس اقتباس کی چھ قسمیں کی ہیں۔

۱۔ پہلی قسم۔ اس میں حی بن یقظان کے اس نظریے سے بحث کی ہے کہ ہر حادث کے لیے محدث کا وجود ضروری ہے۔

۲۔ دوسری قسم۔ اس میں حی بن یقظان نے شمس وقمر اور دیگر اجرام سماوی کے نظریے پر بحث کی ہے۔

۳۔ تیسری قسم۔ اس میں یہ بتلایا گیا ہے کہ ذات کا کمال اور اس کی لذت واجب الوجود کے مشاہدے پر منحصر ہے۔

۴۔ چوتھی قسم۔ اس میں حی بن یقظان نے خود کو دوسرے حیوانوں کی طرح ایک نوع بتلایا ہے لیکن اس کے ساتھ اپنی زندگی کا ایک خاص مقصد قرار دیا ہے۔

۵۔ پانچویں قسم۔ اس میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ سعادت کا حصول اور شقاوت سے نجات اس موجود اور واجب الوجود کے دوام مشاہدے پر منحصر ہے۔

۶۔ چھٹی قسم۔ اس میں فنا اور وصول الی الحق سے بحث کی ہے۔

Marfat.com

(۴)

حی بن یقظان نے اس نظریے کی توضیح کی ہے کہ ہر حادث کے لیے محدث کی ضرورت ہے

حی بن یقظان کو اس امر کا ضروری علم حاصل ہوا کہ ہر حادث کے لیے محدث کا ہونا لازمی ہے، اس کے بعد فاعل صور نے اس کے نفس میں عمومی نہ کہ تفصیلی ارتسامات پیدا کیے، ان صور کے اجمالی علم کے بعد اس نے ہر ایک صورت کا تفصیلی معائنہ کیا اور اس نتیجے پر پہنچا کہ یہ تمام حادث ہیں اور ان کے لیے ایک فاعل کی ضرورت ہے۔ اس کے بعد اس نے ان اشیاء پر غور کیا جن کی یہ صورتیں تھیں اور ہر شے میں صرف جسمانی استعداد ہی کو اس فعل کے صدور کی علت قرار دیا ہے، مثلاً پانی جب زیادہ گرم ہو جائے تو اس میں اوپر کی جانب حرکت کرنے کی استعداد پیدا ہوگی، یہ استعداد ہی اس کی صورت ہے، کیونکہ یہاں سوائے جسم اور ایسی اشیاء کے جن کا جسم کے ذریعے احساس ہوتا ہے (حالانکہ اس سے قبل نہ تھا) جیسے کیفیات اور حرکات، اور اس فاعل کے جس نے ان صور کو عدم سے موجود کیا اور کوئی شے نہیں، پس جسم میں جو حرکات کی صلاحیت پائی جاتی ہے وہ اس کی استعداد صوری کا نتیجہ ہے، اس کے بعد اس نے ہر صورت میں ایسی کیفیت کا معائنہ کیا جس سے اس پر یہ حقیقت واضح ہوگئی کہ جو افعال ان اشیاء سے صادر ہو رہے ہیں۔ دراصل ان کے نہیں بلکہ ایک فاعل کے تحت قدرت ہیں جو ان سے منسوب افعال کو وجود کا جامہ پہناتا ہے اور یہ حقیقت اس پر رسول اللہ ﷺ کے قول کے ذریعے منکشف ہوئی۔ جیسا کہ آپ نے فرمایا ہے: خدائے تعالیٰ فرماتا ہے کہ میں اپنے بندے کے کان بن جاتا ہوں جس سے وہ سنتا ہے اور آنکھ ہو جاتا ہوں جس سے وہ دیکھتا ہے۔ نیز قرآن پاک میں ہے:

"فلم تقتلوھم و لکن اللہ قتلھم و مارمیت اذرمیت ولکن اللہ رمی"

جب اس فاعل حقیقی کا اس کو اجمالی علم حاصل ہوا تو اس کے بعد اس کو اس کی تفصیلی معرفت کا اشتیاق پیدا ہوا۔ لیکن یہ اس وقت جب کہ وہ اس عالم محسوسات سے بے تعلق نہیں ہوا

Marfat.com

تھا۔اس لیے وہ اس فاعل مختار کو انہی محسوسات میں تلاش کرنے لگا۔

(۵)

حی بن یقظان کا شمس وقمر ستارے اور دوسرے اجرام سماوی کا معائنہ کرنا

حی بن یقظان نے سب سے پہلے شمس وقمر اور ستاروں کی جانب توجہ کی۔اس نے دیکھا کہ یہ سب مشرق سے طلوع ہوتے اور مغرب میں غروب ہوتے ہیں۔ان میں سے جو ستارہ سمت راس پر سے گزرتا ہے وہ ایک دائرے کو قطع کرتا تھا۔اور جو سمت راس سے شمال یا جنوب کی طرف مائل ہوتا وہ اس سے چھوٹا دائرہ قطع کرتا اور جو سمت الراس سے کسی ایک جانب فاصلے پر ہوتا،اس کا دائرہ اس ستارے کے دائرے سے چھوٹا تھا جو سمت الراس سے قریب تر تھا۔سب سے چھوٹے دائرے جن پر ستارے حرکت کرتے ہیں دو ہیں۔ان میں سے ایک قطب جنوبی کے اطراف ہے جو سہیل کا مدار ہے،اور دوسرا قطب شمالی کے اطراف ہے جو فرقدین کا مدار ہے اور چونکہ حی بن یقظان کا مسکن خط استوا پر تھا (جس کی ہم نے پہلے توضیح کی ہے) اس لیے یہ تمام دائرے اس کے افق کی سطح پر قائم تھے اور جنوب وشمال میں ان کے حالات یکساں تھے اور دونوں قطب اس کے سامنے ایک ساتھ نمودار ہوتے تھے۔جب کبھی کوئی ستارہ بڑے دائرے یا چھوٹے دائرے پر طلوع کرتا تو وہ ان کو غور سے دیکھتا۔ان دونوں کا طلوع اور غروب ایک ساتھ ہوتا۔اس طرح اس نے تمام ستاروں کو ہر وقت اسی حالت میں دیکھا جس سے اس پر یہ امر واضح ہو گیا کہ فلک کی شکل کروی ہے اور اس کا یہ اعتقاد اور قوی ہو گیا جب اس نے شمس وقمر اور دوسرے ستاروں کو مغرب میں غروب ہونے کے بعد پھر مشرق کی جانب لوٹتے ہوئے دیکھا۔نیز یہ کہ طلوع استوا اور غروب کے وقت ان کے حجم میں کمی زیادتی نظر نہیں آتی اگر فلک غیر کروی شکل پر ہوتا تو اس کا فاصلہ بدلتا رہتا۔

Marfat.com

(۶)

ذات کے کمال اور اس کی لذت کا دارومدار واجب الوجود کے مشاہدے پر ہے

جب حی یقظان پر یہ واضح ہو گیا کہ اس کی ذات کا کمال اور اس کی لذت اس موجود کے مشاہدے پر موقوف ہے جس کا وجود دائمی ہے بشرطیکہ یہ مشاہدہ ابدی ہو اور ایک آن میں بھی اس سے غفلت نہ برتی جائے۔ تاکہ مشاہدے کی حالت ہی میں موت واقع ہو جائے جب ہی تو اس کو حقیقی لذت حاصل ہو گی۔ جس میں کسی قسم کی تکلیف کا شائبہ نہ ہو گا۔ چنانچہ اسی کی جانب امام صوفیاء جنیدؒ نے اپنے اس قول میں ارشاد فرمایا ہے جو وفات کے وقت آپ نے اپنے اصحاب سے فرمایا تھا:

هذا وقت يوخذ منه الله اكبر واحرم الصلوٰة

(اس وقت اللہ اکبر آپ سے لیا گیا اور نماز حرام ہو گئی)

تو اس کے بعد حی بن یقظان غور کرنے لگا کہ کس طرح اس مشاہدے کو بالفعل دوامی طور پر حاصل کیا جائے حتیٰ کہ ایک آن بھی اس سے اعراض نہ ہو سکے۔ پس وہ ہر آن اس موجود کا تصور جماتا رہا۔ لیکن جب کبھی کوئی محسوس شے اس کی نظر کے سامنے آتی یا کسی حیوان کی آواز سنائی دیتی یا کوئی اور خیال اس کے ذہن میں سماتا یا اس کے کسی عضو کو تکلیف ہوتی یا بھوک پیاس سردی گرمی اس کو عارض ہوتی یا حوائج ضروری کی تکمیل کے لیے جانا پڑتا تو ان صورتوں میں اس کی فکر میں خلل واقع ہوتا اور اس کی وہ کیفیت زائل ہونے لگتی اور پھر بہت جدوجہد کے بعد وہ اس سابقہ حالت کی جانب رجوع کرتا اور اس کو ہمیشہ یہ خوف رہتا کہ کہیں غفلت کی حالت میں موت نہ آ پہنچے۔ جس سے وہ دائمی شقاوت اور حجاب کی تکلیف میں پڑا رہے اور اس کی حالت بدتر ہو جائے اور کوئی علاج سودمند نہ ہو۔

(۷)

دوسرے حیوانات کی طرح انسان بھی ایک نوع ہے البتہ اس کی تخلیق ایک خاص مقصد کے لیے ہوئی ہے

حی بن یقظان کو یقین ہو گیا کہ وہ ایک معتدل روح والا حیوان ہے اور تمام اجسام

Marfat.com

سماوی کے مشابہ ہے۔ دوسرے حیوانات کے انواع کی طرح اس کی بھی ایک نوع ہے، البتہ اس کی تخلیق ایک خاص مقصد کے لیے ہوئی ہے اور اس کے ذمے ایک اہم کام ہے جس سے دوسرے حیوانات بری ہیں۔ اس کے لیے یہی شرف کافی ہے کہ اس کا ادنیٰ یعنی جسمانی جزو تمام اشیاء میں جواہر سماویہ سے (جو عالم کون وفساد سے خارج ہیں اور ہر قسم کے نقص تغیر وتبدل سے منزہ ہیں) زیادہ مشابہ ہے اور اس کا جز اعلیٰ وہ شے ہے جس کے ذریعے واجب الوجود کا عرفان حاصل ہوتا ہے، اور یہ شے عارف ایک امر ربانی الٰہی ہے، نہ اس میں کسی قسم کا تغیر ہوتا ہے نہ کسی قسم کا فساد ہوتا ہے۔ نہ کسی جسمانی صفت سے یہ متصف ہوتا ہے اور نہ حواس یا تخیل کے ذریعے اس کا ادراک ہوتا ہے، نہ اس کی معرفت اس کے سوائے کسی اور چیز کے ذریعے ہوسکتی ہے۔ اس کا ادراک اسی کے ذریعے ہوسکتا ہے، وہی عارف بھی ہے معروف بھی اور معرفت بھی، وہی عالم بھی ہے اور علم بھی۔ اس میں کسی قسم کا تباین نہیں کیونکہ تباین اور انفصال اجسام کے صفات اور لواحق سے ہیں یہاں نہ کوئی جسم ہے نہ صفت جسم نہ لواحق جسم۔

(۸)

سعادت حقیقی کا دارومدار اس موجود واجب الوجود کے دوام مشاہدہ پر ہے

حی بن یقظان کو اس امر کا علم ہوا کہ حقیقی سعادت واجب الوجود کے دوام مشاہدہ پر منحصر ہے بشرطیکہ ہم اس سے ایک لحظہ بھی غافل نہ ہوں۔ اس کے بعد وہ اس تدبیر پر غور کرنے لگا جس کے ذریعے دوام مشاہدہ کا حصول ممکن ہوسکتا ہے اور وہ اس نتیجے پر پہنچا کہ اس کے لیے تشبہات کی ان تینوں قسموں پر اعتماد ضروری ہے۔

تشبہ اوّل: اس میں اس قسم کا کوئی مشاہدہ حاصل نہیں ہوتا بلکہ یہ اس مشاہدے کے مانع ہوتا ہے۔ کیونکہ اس میں امور محسوسہ کی جانب توجہ ہوتی ہے اور امور محسوسہ حجابات ہیں جو اس مشاہدے پر عارض ہوتے ہیں تاہم اس تشبہ کی اس لیے ضرورت ہے کہ اسی کے توسط سے روح حیوانی کا دائمی قیام ہوتا ہے جس کے ذریعے اجسام سماوی کے ساتھ تشبہ ثانی حاصل ہوسکتا ہے، اس طرح ضرورت تشبہ اوّل کی جانب محرک ہوتی ہے گو یہ ضرر سے خالی نہیں۔

Marfat.com

تشبہ دوم: اس کے ذریعے مشاہدہ دوامی میں زیادتی حاصل ہوتی ہے۔اس مشاہدے کے ذریعے اس کو اپنی ذات کا ادراک حاصل ہوتا ہے اور وہ اس کی جانب توجہ کرتا ہے جیسا کہ ہم آئندہ چل کر توضیح کریں گے۔

تشبہ سوم: اس تشبہ میں اس کو خالص مشاہدہ اور کامل استغراق حاصل ہوتا ہے، ذات واجب الوجود کے سوائے کسی جانب اس کو التفات نہیں ہوتا۔اس مشاہدے میں خود اس کی ذات فنا اور غائب ہو جاتی ہے اور اس طرح دوسرے ذوات سے، خواہ تھوڑے ہوں یا بہت، اس کو بے خبری ہو جاتی ہے۔صرف ایک ذات واجب الوجود حق سبحانہ تعالیٰ کا تصور اس کے پیش نظر رہتا ہے۔

(۹)

فنا و وصول

پس تو اے مخاطب قلب کے کان میری باتوں کو سُن اور عقل کی بصیرت سے ان چیزوں کو دیکھ جن کی طرف میں اشارہ کر رہا ہوں تا کہ تجھے راہِ ہدایت مل جائے۔لیکن شرط یہ ہے کہ اس وقت جو کچھ میں بیان کر رہا ہوں اس سے زیادہ وضاحت کا طالب نہ ہو کیونکہ گنجائش محدود ہے اور ایسے حقائق کو جو الفاظ کا جامہ نہیں پہن سکتے، الفاظ میں ادا کرنے کی کوشش کرنا خطرے سے خالی نہیں۔پس میں کہتا ہوں کہ جب سالک اپنی ذات اور دیگر ذوات کو فنا کر دے اور صرف ذات واحد، حی قیوم کو موجود پائے اور جو کچھ مشاہدہ کرنا ہے کر لے اور اس کے بعد اپنی اس حالت کو جو سکر کے مشابہ ہے، افاقہ حاصل کر کے اغیار کے ملاحظے کی جانب رجوع کرے تو اس وقت اس کے دل میں یہ خیال پیدا ہوگا کہ اس کی ذات حق تعالیٰ کی ذات کے مغایر نہیں اور اس کی حقیقت ذات عین ذات حق تعالیٰ ہے اور وہ شے جس کو وہ اپنی ذات اور حق تعالیٰ کی ذات کے مغایر سمجھتا تھا محض بے اصل ہے، سوائے ذات حق کے کسی شے کا وجود نہیں وہ آفتاب کے نور کی مانند ہے جس کا پرتو اجسام کثیفہ پر پڑتا ہے اور ان میں تم اس نور کے ظہور کو دیکھو گے، اگر تم اس جسم سے اس نور کو منسوب کرو گے جس میں وہ ظاہر ہو رہا ہے تو درحقیقت وہ آفتاب کے نور کے سوا کوئی چیز نہیں۔اگر وہ جسم فنا ہو جائے تو اس کا نور بھی زائل ہو جائے گا۔لیکن آفتاب کا نور اپنی حالت پر باقی رہے گا۔اس جسم نے

Marfat.com

وجود سے اس میں کوئی کمی نہ ہوگی۔ جب کوئی جسم پیدا ہوتا ہے تو وجود میں آنے سے قبل اس نور کے قبول کرنے کی استعداد اس میں پیدا ہوتی ہے اور جب جسم معدوم ہو جاتا ہے تو وہ استعداد بھی فنا ہو جاتی ہے۔

اور اس ظن نے اس کے ہاں تقویت حاصل کر لی ہے جب اس پر اس امر کا انکشاف ہوا کہ ذات حق سبحانہ تعالیٰ کسی صورت سے متکثر نہیں اور اس کو جو اپنی ذات کا علم ہوتا ہے وہ عین ذات ہے۔ اس سے اس کے نزدیک یہ لازم آتا ہے کہ جس کسی کو اس کی اپنی ذات کا علم حاصل ہو جائے تو اس کو اس کی ذات بھی حاصل ہو جائے گی چونکہ اس کو علم حاصل ہو گیا تھا اس لیے اس کو ذات بھی حاصل ہو گئی اور اس ذات کا حصول اس کی ذات ہی کو ہوتا[1] ہے اور نفسِ حصول ہی بعینہٖ ذات ہے اور اسی طرح تمام ایسی ذوات جو مادی علائق سے علیحدہ ہیں اور اس ذات پاک کا عرفان حاصل کرتی ہیں۔ پہلے اس کو کثرت کی حالت ہی میں دیکھتی ہیں لیکن بعد میں اس ظن کے اعتبار سے ابن طفیل کے نزدیک، وہ شے واحد ہو جاتی ہے۔ یہ شبہ اس کے نفس میں راسخ ہو جاتا اگر خدائے تعالیٰ اپنی رحمت سے اس کا تدارک کر کے اس کو راہِ ہدایت نہ بتلاتا۔ پس معلوم ہوا کہ یہ شبہ جو اس کے دل میں پیدا ہوا وہ اجسام کی تیرگی اور محسوسات کی آلائش کی وجہ سے تھا کیونکہ کثیر قلیل، واحد ، وحدۃ، جمع، اجتماع، افتراق یہ سب اجسام کی صفات سے ہیں۔

□ ....□ ....□

---

1. وجدانی علم میں موضوع میں فنا ہو جاتا ہے اسی وقت سرور کا علم حاصل ہوتا ہے۔ (م)

Marfat.com

ابن رشد

افتتاحیہ

بعض لوگ ایسے اشخاص کو نظر حیرت سے دیکھتے ہیں جو قدما کے خیالات کے مطالعے میں مشغول ہیں ان کے مختلف مسلکوں سے بحث کرتے، اور ان کے حالات سے مطلع ہو کر ان کی زندگی کے صحیح واقعات دریافت کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس تعجب کا سبب ان کا یہ خیال ہوتا ہے کہ تمام قدیم اشیاء کے آثار مٹ گئے اور ان کا موجودہ زمانے اور اس کے باشندوں سے تعلق منقطع ہو گیا۔ پس قدم آثار کی تلاش میں عمر گزارنا کوئی فائدہ نہیں رکھتا۔ خصوصاً جب کہ جدید چیزوں کی ہمیں سخت ضرورت ہے اور ان کا افادی پہلو بھی بہت قوی ہے۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ جدید کرنے کے لیے قدیم سے بحث کرنا ضروری ہے۔ کیونکہ حیات فکر انسانی کا، ذہنی ترقی کی ابتدائی منزل سے آخری دور تک (اگر واقعی اس زمانے کی کوئی انتہا ہے) سلسلۂ واحد ہے۔ جس کے ابتدائی حصے کا تعلق وسط سے ہے اور وسط آخری حصے سے متصل ہے اس طرح آخری حصہ ابتدائی حصے سے مربوط ہے۔ اسی وجہ سے ہمارا رجحان فلاسفۂ عرب کے حالات کی جانب ہوا کیونکہ انہوں نے فلسفۂ یونان پر خاص توجہ مبذول کی اور اس میں بالکلیہ منہمک ہو گئے، اس کو اپنی زبان میں منتقل کیا اور اس کے شروح اور تفسیریں لکھیں، اس پر تعلیقات کا اضافہ کیا۔ نیز اس کے مبہم اور پیچیدہ مسائل کی توضیح کر دی۔

اس وقت ابن رشد کے حالات اور اس کا فلسفہ ہمارے پیش نظر ہے جو تاریخ میں نمایاں حیثیت رکھتا ہے۔ ابن رشد میں تین ایسی خصوصیات پائی جاتی ہیں جو فلاسفہ اسلام میں کسی کو بھی حاصل نہیں۔ ایک تو یہ کہ وہ عرب کا سب سے بڑا فلسفی اور فلاسفۂ اسلام میں سب سے زیادہ مشہور ہے۔ دوسرے یہ کہ وہ عام طور پر قرون وسطیٰ کے جلیل القدر حکماء سے ہے۔ وہ حریت فکر کے مسلک کا بانی ہے۔ اہل یورپ کی نظر میں اس کی خاص قدر و منزلت ہے۔ انہوں نے اس کو ان

Marfat.com

فلاسفہ کے زمرے میں شامل کیا ہے جو دینی عقائد کے مخالف ہیں اور میکل انجلو نے اس کو خیالی دوزخ میں (جس کی تصویر اس نے معبد سکین کی چھت پر کھینچی ہے، جو فاتیکان میں ہے) جگہ دینے سے دریغ نہیں کیا۔ اس حیثیت سے نہیں کہ وہ مسلمان ہے بلکہ ایک الحاد پسند فلسفی ہونے کے لحاظ سے اس طرح دانتے نے بھی اپنے قصیدے کے نشید سوم میں اس کا ذکر کیا ہے۔ بہر حال فلسفے کی کوئی کتاب اس کے تذکرے اور اس کے مبادی فلسفہ کی شرح سے خالی نہیں۔

تیسری خصوصیت یہ ہے کہ وہ اندلسی ہے اور اندلس کا ذاتی، عالمی، تاریخی حیثیت اور اس کے آثار کے اعتبار سے تاریخ عالم میں ایک خاص مرتبہ ہے۔ گو اہل شرق اور اہل غرب دونوں کا یہ عقیدہ ہے کہ اقلیم وسطیٰ کے تاثیرات فطری طور پر قوی ہوتے ہیں لیکن ہمیں اس کا خیال نہ کرنا چاہیے۔

زمانہ قدیم میں فلاسفہ کی زندگی اور ان کی ترقی امراؤ سلاطین کے سایہ عاطفت کی محتاج تھی۔ کیونکہ فلسفہ اپنے خادم کے لیے کھانا، کپڑا مہیا نہیں کرسکتا اور اس کے لیے رزق کی کشائش نہیں پیدا کرتا۔ اگر چہ وہ اپنی زندگی دولت، اولاد اور شخصی آزادی کو بھی ان کے نذر کیوں نہ کر دے۔ لازمی طور پر عاشق حکمت (یعنی فلسفی) کے لیے سوائے اس کے کوئی تدبیر نہیں کہ کسی بادشاہ کے ظل عاطفت میں پناہ لے، جہاں اس کو کتابیں تالیف کرنے کا موقع مل سکتا ہے جن کو وہ اس کی نذر کرتا ہے اور اس کے نام سے ان کو زینت بخشتا ہے۔

اس میں شک نہیں کہ فلاسفہ ہمیشہ عوام الناس کے رشک اور خاص لوگوں کے حسد کا نشانہ بنے رہے ہیں۔ عوام تو ان کو سخت نظر سے دیکھتے، ان کے متعلق مختلف بدگمانیاں پیدا کرتے ہیں، ان کی نسبت ہر قسم کی باتیں تراشتے اور ایسے امور ان کی جانب منسوب کرتے ہیں کہ اگر ان میں کچھ صحیح بھی ہوں تو ان کا اکثر حصہ ضرور مصنوعی اور مبالغے پر مبنی ہوتا ہے۔ خواص جو ان کے مرتبے تک نہیں پہنچتے ان سے کنارہ کشی اختیار کرتے یا اس نعمت علم کی وجہ سے جو خود ان کے لیے ایک عذاب جان ہے حسد کرتے ہیں۔ انہی وجوہ کی بناء پر فلاسفہ ہمیشہ کسی امیر کی مدد کے محتاج رہتے ہیں۔ جس طرح کہ مشرقی شہروں میں مسافرین سفرائے دول اجنبیہ کی حمایت کے طالب رہتے ہیں۔ یہ کوئی عجیب بات نہیں کہ فلسفی اپنے وطن میں مسافر ہوتا ہے اور اپنے اہل وعیال میں

Marfat.com

محض ایک اجنبی کی حیثیت سے رہتا ہے لیکن ان کے ساتھ ہی ان فلاسفہ کا امراء کی حمایت طلب کرنا کسی وقت مصائب سے خالی نہیں رہا۔ اکثر ان کا امراء سے ربط و اتحاد ان کی نکبت یا بدبختی اور ہمہ قسم کی تکالیف کا باعث ہوا ہے، اس کی وجہ یہ ہوئی ہے کہ امراء دوستی کے لحاظ سے متلون مزاج ہوتے ہیں اور ان میں جو قوی ہوتے ہیں ان کے تابع ہو جاتے ہیں یا مروجہ افکار کی پابندی پر مجبور ہو جاتے ہیں۔ عامۃ الناس اور جماعت کے خیالات پر عمل کرنے لگتے ہیں گویا ان کے اندورنی خیالات اور طبعی رجحانات کے خلاف ہی کیوں نہ ہوں۔ یہی حال ابن رشد کا اس کے مصائب کے زمانے میں ہوا۔

لیکن اب زمانے کے حالات بدل چکے ہیں، اس وقت مغرب کا فلسفی بادشاہوں اور امیروں کی پناہ طلب کرنے کی بجائے خود اپنی حکمت کے سائے میں عیش و آرام سے زندگی گزارتا ہے۔ بلکہ وہ اس زمانے میں اپنی خداداد ذہانت کی بناء پر کشور عقل کا سرتاج سمجھا جاتا ہے جس کے سامنے مشرق و مغرب کے تمام انسان سر اطاعت خم کرتے ہیں۔ اس کی فضیلت کی بناء پر جو انسانیت کی حریت کی وجہ سے اس کو حاصل ہوئی ہے اس زمانے میں اس کی آواز قیاصرہ کے محلوں کو ہلا دیتی اور ان کی بنیادوں کو متزلزل کر دیتی ہے۔ لیو ٹالسٹائی کو کچھ زیادہ عرصہ نہیں گزرا جس نے قبائل روس کے احیاء میں نمایاں کارنامے چھوڑے ہیں۔ جب تک وہ رسائل میں مضامین لکھتا رہا، اس نے لوگوں کے قلوب کو کپکپا دیا جنہوں نے اقوام کو غلام بنا رکھا تھا ہر قسم کا ظلم و ستم ان پر جائز رکھا تھا اور اپنے تسلط کو قائم رکھنے کے لیے جاہلوں، فریبیوں اور پست خیال افراد کی مدد کے طلب گار تھے لیکن اب ان کی وہ دولت و نام و نمود کہاں ہے؟ حالانکہ عقل و فکر کی دولت اب بھی اسی طرح باقی ہے!

اسی طرح جو شخص ''اوجست کونت''، ہربرٹ اسپنسر اور ''شوپنہور'' کا تذکرہ کرتا ہے درحقیقت وہ ایسے روشن طبع افراد کو پیش کرتا ہے جن کے ذریعے انسانیت نے جلا حاصل کی اور مختلف قوموں نے حیرت کی تاریکیوں میں راہِ ہدایت پائی۔

بلاشبہ فلسفی کا اپنی فکر کے دوران میں اذیتیں اٹھانا اور قید تنہائی و جلاوطنی کی سزا کا مستوجب قرار پانا ایسے حالات ہیں جن کا اس زمانے میں بھی اعلیٰ اور متوسط طبقوں میں مشاہدہ

Marfat.com

ہوتا رہتا ہے۔

لیکن اس چھوٹی سی چنگاری کو اس دہکتی ہوئی آگ سے کیا نسبت اور کسی جریدے یا مجلّے میں سرزنش و ملامت کو سولی اور زندہ جلانے کے (قطع نظر جلاوطنی اور تعذیب کے) حکم سے کیا واسطہ! اسی طرح یہ امر بھی فراموش نہیں کیا جا سکتا کہ انسانیت اپنے ابتدائی دور سے باوجود مظالم کے اپنے سن رشد تک پہنچنے کے لیے شاداں و فرحاں رہی ہے۔

ابن رشد کی تاریخ حیات اور اس کا فلسفہ

محمد بن احمد بن محمد بن رشد۔ کنیت ابوالولید۔ یہ کنیت اس کے اجداد میں منتقل ہوتی رہی ہے۔ اس لیے اس نے بھی اس کو اختیار کیا۔

مقام پیدائش: اس کی ولادت ۵۲۰ھ مطابق ۱۱۲۶ء میں ہوئی۔ کہا جاتا ہے کہ وہ اپنے دادا کی وفات سے چند ماہ قبل پیدا ہوا۔

وفات: پنج شنبے کی شام ۹ صفر المظفر ۵۹۵ھ بمطابق ۱۰ دسمبر ۱۱۹۸ء۔

سن: اس نے شمسی مہینوں کے لحاظ سے بہتر (۷۲) برس کی عمر پائی اور ہلالی مہینوں کے مطابق اس کے سن کا اندازہ پچھتر (۷۵) برس ہوگا۔ یہ زمانہ بارہویں صدی عیسوی اور چھٹی صدی اسلامی کو شامل ہے۔

مقام ولادت: قرطبہ جو اندلس میں ہے۔

مقام وفات: مراکش۔

خاندان: فقہاء اور قضاۃ کے گھرانے میں نشو و نما پائی۔ اس کا تعلق اندلس کے اعلیٰ اور مشہور خاندان سے ہے۔ اس کے آباؤ اجداد مالکی مذہب کے آئمہ سے ہیں وہ اور اس کے والد اور دادا قرطبہ کے قاضی تھے اور کچھ دنوں اشبیلیہ کے قاضی بھی مقرر ہوئے تھے۔

اس کے دادا محمد بن رشد عالم اور فقیہ تھے۔ ان کے بعض مباحث شرعی اور فلسفیانہ مسائل سے متعلق ہیں اور ایک فتاویٰ کا مجموعہ بھی جس کو ان کے ایک مرید ابن الوران نے مرتب کیا ہے۔ جو مسجد قرطبہ کے امام تھے۔ (اس وقت یہ پیرس کے قومی کتب خانہ تحت ۸ عدد ۳۹۸ ملحقات

Marfat.com

عربیہ موجود ہے) بلاشبہ ابوالولید نے اپنے دادا کی اکثر فطری خصوصیات اور استعداد ذہنی ورثے میں پائیں۔

لیکن اس کے والد کو سوائے عہدۂ قضات کے اور کوئی امتیاز حاصل نہیں تھا، نہ ہمارے پاس ان کے کوئی مشہور کارنامے موجود ہیں تاہم احمد بن محمد ابن رشد جیسے شخص کو اگر وہ اپنے باپ کا بیٹا اور بیٹے کا باپ ہے اس بات پر کافی فخر ہو سکتا ہے کہ اس کے بیٹے کی تعلیم و تربیت اور اس کے فطری استعدادات کی توجیہ میں اس کا نمایاں حصہ ہے۔

والد کی جانب سے تو اس کا یہ نسب ہے۔ لیکن ماں کے متعلق ہمیں کافی معلومات حاصل نہیں اور اکثر معظم مشاہیرِ اسلام کا یہی حال رہا ہے۔ کیونکہ مذہب اور رواج کے تحت اسلام میں عموماً عورتوں کا ذکر نہیں کیا جاتا اور نہ ان کی کوئی ایسی شخصیت ہوتی ہے جو اولاد کی تربیت میں اثر انداز ہو۔ شاید انہی حالات نے ابن رشد کو طبقہ نسواں کی حمایت اور ان کی آزادی کے مطالبے کے لیے مجبور کیا تھا کیونکہ وہ اندلس کی مسیحی اور مسلمان عورتوں میں علانیہ فرق محسوس کر رہا تھا۔

یہود سے اس کا تعلق

مورخین نے ابن رشد کے مصائب کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ وہ مقام لیسانہ میں (جو ایک چھوٹا سا شہر ہے اور یہودیوں سے آباد ہے) جلاوطن کر دیا گیا تھا۔ یہاں صرف اسی کو جلاوطن کیا گیا، اس کے باقی دوست احباب اور شاگردوں کو دوسرے مقام پر جانے کا حکم دیا گیا۔ اس کی جلاوطنی اس کے لیے ایک قسم کی سخت سزا تھی۔ کیونکہ خلیفہ منصور جس نے اس کو شہر بدر کیا، یہود سے متنفر تھا اور ان کو اذیتیں دیا کرتا تھا۔ ابن رشد کے بعض دشمنوں نے خلیفہ کے اس غصے کے موقع کو غنیمت جانا اور اس کو شہر لیسانہ میں بھجوا دیا اور ساتھ ہی یہ مشہور کر دیا کہ منصور نے فلسفی (یعنی ابن رشد) کو اس کے اصلی وطن اور اس کی قوم کے شہر کی طرف لوٹا دیا ہے کیونکہ ابن رشد بنی اسرائیل سے منسوب کیا جاتا ہے، اور قبائل اندلس سے اس کے کسی قسم کے رشتے کا پتہ نہیں چلتا۔

یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ ابن رشد کو یہود کے ہاں ایک خاص اہمیت حاصل تھی اور اکثر ان کے فلسفیوں مثلاً میموند وغیرہ نے اس کی تالیفات کا عبرانی زبان میں ترجمہ کیا ہے پھر

Marfat.com

اس سے لاطینی اور عربی میں ترجمہ کیا گیا اور یہ تمام یہود کی کوششوں کا نتیجہ ہے جنہوں نے ان تالیفات کا تحفظ کیا۔ یہاں تک کہ وہ موجودہ اقوام کے ہاتھ لگیں، کیا یہ تمام واقعات محض اتفاقی ہیں یا اس کا کوئی محض قوی سبب بھی تھا، یعنی ابن رشد کا بنی اسرائیل سے واقعی تعلق تھا اور اس کے اجداد کا سلسلہ اس قوم تک پہنچتا تھا؟ ہم تو یہاں ان باتوں کو محض اتفاق پر محمول کرتے ہیں۔

تعلیم و تربیت

ابن رشد نے شریعت اسلامیہ کی اشعری طریقے پر تعلیم حاصل کی اور فقہی اصول کی امام مالک کے طریقے پر تحصیل کی۔ اس لیے اس کے شرعی اور فقہی خیالات اور فلسفیانہ میلانات میں مناسبت پائی جاتی ہے۔ اشعری طریقے کو اس نے اور اس کے متعلقین اور اقربا نے اختیار کیا تھا لیکن اس کے خیال میں مذہب شرعی میں اپنے باپ کی اتباع کرنا لازمی ہے لیکن فلسفیانہ مسلک جو اس کے لیے مخصوص تھا بالکل اس کی حریت ارادی کا نتیجہ تھا اور اس کے اس طریقے نے جس کے تحت اس نے فقہ کی تعلیم حاصل کی تھی اور نیز اس کے مذہب نے جس کا وہ متبع تھا اس کے فلسفیانہ افکار پر ایک خاص اثر چھوڑا۔

قارئین کو عنقریب معلوم ہو جائے گا کہ اس نے اپنی اکثر کتابوں میں اشعریوں پر (اعتراضات) کیے ہیں اور ان کے طریقوں اور اساسی اصول پر سخت تنقید کی ہے۔ یہ اس زمانے کی بات ہے جب کہ اس کا دائرۂ فکر وسیع ہو چکا تھا اور اس کی بصیرت کی شعاعیں بہت دور تک پہنچ چکی تھیں۔ اس طرح صحیح منطق اور روشن رائی کے فرضی توہمات اور خیالی ڈھکوسلوں پر کامیابی حاصل کر لی۔

حالاتِ زندگی

جب ابن رشد کا سن اٹھارہ برس کا ہوا تو اس نے مراکش کی جانب سفر کیا اور خلیفہ عبدالمومن (جو امرائے موحدین سے دوسرا امیر تھا) کے دربار کا قصد کیا۔ لیکن جب عبدالمومن کا انتقال ہوا اور اس کا بیٹا یوسف جانشین ہوا تو مشہور فلسفی ابن طفیل نے اس کی بادشاہ کے دربار میں رسائی کرا دی۔ یوسف نے ابن رشد کا بہت احترام کے ساتھ استقبال کیا۔ کیونکہ وہ علم اور علماء کا بہت شیدائی تھا، اور اس کے دل میں حکمت اور حکماء کی ایک خاص عظمت تھی۔ اس کے ہاں ابن

Marfat.com

طفیل کو خاص رسوخ حاصل تھا۔ عبدالواحد مراکشی نے یوسف اور ابن رشد کی پہلی ملاقات کے واقعے کی خود ابن رشد کی زبانی روایت کی ہے۔ ابن طفیل نے ابن رشد سے یوسف کی اس طبعی دلچسپی کے متعلق پوشیدہ طور پر گفتگو کی جو اس کو ارسطو کی کتابوں کے ترجمے سے تھی۔ اس سے شاید اس کا مقصد یہ ہو کہ یوسف کو مغرب میں وہی رتبہ حاصل ہو جائے جو مشرق میں مامون کو حاصل تھا۔

معلوم ہوتا ہے کہ ابن طفیل نہایت خوش اخلاق، فراخ دل اور حکمت کا شیدائی تھا۔ اس نے ابن رشد پر اپنی خاص عنایت مبذول کی اور اپنے رسالہ حی بن یقظان میں ابن باجہ اور اس کے متبعین اور دیگر فلاسفہ مابعد کے تذکرے کے وقت اس کا بھی ذکر کیا ہے۔ مزید برآں اس نے ابن رشد کی یوسف کے دربار میں رسائی کرادی اور موت کے وقت اس کے متعلق خاص وصیت کی۔ چنانچہ ابن طفیل نے جب وفات پائی تو امیر یوسف نے ابن رشد کو اپنا طبیب خاص مقرر کیا اور قرطبہ میں قضاءت کا عہدہ خالی ہونے پر اس کو اپنے باپ کی جگہ مقرر کر دیا۔ جب یوسف نے وفات پائی اور اس کا بیٹا یعقوب المنصور باللہ جانشین ہوا تو ابن رشد کے مرتبے میں اور اضافہ ہو گیا۔ اس کو اس نے اپنا مقرب بنایا اور ان دونوں میں اس درجہ بے تکلفی تھی کہ ابن رشد اثنائے کلام میں منصور کو ''اسمع یا اخی'' کے الفاظ سے مخاطب کرتا تھا۔

لیکن بادشاہ کی دوستی فضا سے زیادہ متغیر، سبزے سے زیادہ ناپائیدار اور موسم بہار کی کلیوں سے زیادہ سریع الفنا ہوتی ہے۔ چنانچہ یعقوب ایک طویل گفتگو میں ابن رشد سے رنجیدہ ہو گیا۔ مورخین نے اس ناگوار واقعے کے مختلف اسباب بیان کیے ہیں۔ لیکن حقیقی سبب صرف ایک ہے اور وہ یہ کہ ہر ذی مرتبہ حکیم کے کئی دشمن اور حاسد ہوتے ہیں جو اس کی شہرت کے درپے ہو جاتے ہیں اور اس کے مرتبے اور اقتدار کے زائل کرنے کی بہت کوشش کرتے ہیں۔ یہ حاسد کبھی تو دین کے پردے میں ظاہر ہوتے ہیں، کبھی اخلاق اور فضیلت کے جامے میں اور کبھی سیاست اور حقیقت کے رنگ میں نمایاں ہوتے ہیں لیکن دراصل یہ ہمیشہ بلند مرتبہ انسان کے شخصی دشمن ہوتے ہیں۔

ابن رشد کے مصائب کی ابتداء بھی اسی طرح ہوئی۔ اس کے دشمنوں نے آخر دین کی آڑ میں باشاہ کے ہاں راز میں اس کی شکایتیں شروع کر دیں اور اس میں کامیاب رہے۔ ساتھ

Marfat.com

ساتھ انہوں نے فلاسفہ کے اس گروہ پر غلبہ پالیا جن کو خلیفہ کے ہاں ایک خاص رسوخ حاصل تھا۔ اس خیال کی تائید اس امر سے بھی ہوتی ہے کہ صرف ابن رشد ہی اہانت، تکلیف، جلاوطنی اور قید کا نشانہ نہیں بنا بلکہ اس کے اکثر متبعین اور دیگر ہمعصر علماء بھی اس کے شریک تھے اور خلیفہ کی نظر میں ان کے اور ان کے رفقاء کا صرف یہی جرم تھا کہ انہوں نے اپنے آپ کو فلسفے اور قدما کی کتابوں کے مطالعے کے لیے وقف کر دیا تھا۔

اس قسم کے آفات ہر زمانے میں اور ہر جگہ نازل ہوتے رہے ہیں۔ تاریخ عالم مصائب و آلام کی داستانوں سے پُر ہے۔ یورپ کی تاریخ میں تعصب، علماء و دینی مصلحین اور مخترعین وغیرہ کی اذیت و تکلیف کے بے شمار واقعات پائے جاتے ہیں۔

تاہم خلیفہ یعقوب نے ایک عرصے تک بد باطن مشیروں کی اطاعت کے بعد بالآخر اپنے طرز عمل کو بدل دیا اور حکمت و حکماء کے حق میں جو ظلم و ستم روا رکھا تھا اس سے نادم ہوا۔ پس اس نے مراکش کا رخ کیا اور اس فرمان کو منسوخ کر دیا جو ابن رشد اور اس کے دوستوں کے لیے شائع کیا گیا تھا اور اس کے اثر کو باطل کر دیا پھر فلسفے کا دردورہ شروع ہو گیا۔ خلیفہ نے ابن رشد اور اس کے دوستوں پر اپنی خاص نوازشات مبذول کیں۔ ان کو اپنے دربار میں طلب کیا اور اپنے تقرب سے سرفراز کیا۔ ان کے مشوروں پر عمل کرنا شروع کیا اور اس تعصب و جہل کو جو ان کی نکبت کا سبب ہوا تھا ہمیشہ کے لیے ترک کر دیا۔

لیکن ابن رشد اس مصیبت کے زمانے کے بعد ایک سال سے زیادہ زندہ نہیں رہا۔ جب اس کا انتقال ہوا تو اس کی لاش قرطبہ منتقل کی گئی اور وہ اپنے اجداد کے مدفن، مقبرۂ ابن عباس میں دفن کیا گیا۔ کہا جاتا ہے کہ اس کے جسد کو اونٹ پر منتقل کیا گیا۔ اس کی وفات کے متعلق صحیح خبر یہ ہے کہ اس نے بمقام مراکش روز پنجشنبہ نویں صفر ۵۹۵ھ میں یعقوب کے انتقال سے تقریباً ایک مہینہ قبل (جو اس کی مصیبتوں کا باعث تھا) وفات پائی اور بیرون شہر دفن کیا گیا۔ بعدازاں اس کا جسد قرطبہ میں منتقل کیا گیا جہاں وہ اپنے اسلاف کے قبرستان میں مدفون ہوا۔ ابن فرقد نے روایت کی ہے کہ اس نے اپنے مصائب کے اختتام کے بعد وفات پائی اور بیرون مراکش تقریباً تین میل کے فاصلے پر باب تاغزوت کے قریب ایک وسیع میدان میں دفن کیا گیا اور یہ الناصر کے ابتدائی زمانے کا واقعہ ہے۔

Marfat.com

ابن رشد کے اساتذہ

ابن رشد نے اپنے باپ ابوالقاسم سے حدیث روایت کی ہے اور اس سے موطا کو حفظ کیا اور کچھ ابوالقاسم ابن بشکوال اور ابی مروان بن مسرہ سے بھی تکمیل کی ہے اور ابوبکر بن سحون اور ابوجعفر ابن عبدالعزیز سے بھی تحصیل کی اور ابوجعفر اور ابوعبداللہ مازری نے اس کو ابومروان ابن جربول البلنسی سے طلب کی اجازت دی۔ اس کے بعد فقیہ حافظ ابومحمد بن رزق سے استفادہ کیا۔ نیز ابوجعفر ہارون سے طب اور دیگر علوم کی تحصیل کی اور ایک عرصے تک ان کی صحبت میں رہا اور اکثر علوم حکمت کی تکمیل کی۔

ان ارباب علم کی تفصیل جن سے ابن رشد نے استفادہ کیا تھا اور ان علوم کی تصریح جو اس نے حاصل کیے

ابن رشد نے اپنے زمانے کے آئمہ سے فقہ کی تفصیل کی۔ ابوجعفر ہارون سے طب کی تکمیل کی اور کہا جاتا ہے کہ اس نے علوم حکمت ابن باجہ سے حاصل کیے۔ لیکن یہ قول ضعیف ہے۔ کیونکہ ابن باجہ نے اس وقت وفات پائی جب کہ ابن رشد کا سن بارہ برس کا تھا۔ ابن رشد کی ولادت ۱۱۲۶ء میں ہوئی اور ابن باجہ نے ۱۱۳۸ء میں وفات پائی۔ اتنی عمر میں فلسفے کی تحصیل ممکن نہیں۔ بلاشبہ ابن رشد ان مشاہیر میں ہے جن کی اعلیٰ ذہانت ابتدائے عمر ہی سے نمایاں ہوتی ہے۔ اس لیے ممکن ہے کہ اس نے ابن باجہ سے استفادہ کیا ہو۔ لیکن یہ خیال محض قیاس اور مفروضات پر مبنی ہے، تحقیقی بات تو یہ ہے کہ ابن باجہ کی اکثر ابن ارشد کے مکان پر آمدورفت تھی۔ ممکن ہے کہ اس زمانے میں اس نے اِس لڑکے سے (یعنی ابن رشد) سے کبھی گفتگو کی ہو یا کسی مسئلے میں اختلاف کیا ہو اور اس کی کچھ گفتگو یا قصیدہ سُنا ہو۔ پس یہ اور اس قسم کے واقعات ابن رشد کے ابن باجہ سے منسوب ہونے کا سبب بن گئے۔

شاید وہ امر جس نے بعض مورخین (جیسے ابن ابی اصیبعہ) کو اس قول پر مجبور کیا کہ وہ تسلسل ہے جو ابن رشد اور ابن ابی باجہ کے مذہب میں پایا جاتا ہے لیکن یہ تسلسل محض طبعی ہے جس

Marfat.com

کے اسباب مختلف ہیں اور جن میں سے اہم وہ عام علمی شغف ہے جو اندلس بلکہ تمام دنیا میں بارہویں صدی میں پایا جاتا تھا۔ اس کے علاوہ زمانۂ ابتدائی اور وسطی کی تاثیرات کو بھی اس میں دخل ہے نیز یہ بھی ایک سبب ہوسکتا ہے کہ ابن رشد اور ابن طفیل میں گہرے روابط تھے اس نے ابن رشد کی خلیفہ کے دربار میں رسائی پیدا کی۔ مزید برآں ابن رشد اور آل زہر میں (جو چھٹی صدی ہجری میں علم وفضل اور ادبیات میں شہرۂ آفاق تھے) بہت خلوص تھا جن میں سے ابوبکر بن زہر طبیب خلیفہ اور ابومروان بن زہر مؤلف کتاب تیسیر ہیں۔ یہ دونوں ابن رشد کے خاص دوستوں سے تھے۔

انہی میں سے ابوبکر بن العربی صاحب التصانیف ہیں۔ خلاصہ یہ کہ ابن رشد اپنے زمانے کے مشہور یکتائے روزگار علماء سے روابط رکھتا تھا۔ ایک عجیب اتفاق یہ ہے کہ ابن بیطار، عبدالملک ابن زہر اور ابن رشد ان تینوں کی وفات ایک سن میں ہوئی۔ ان سے قبل ابن طفیل، ابومروان بن زہر وفات پا چکے تھے۔ ان اکابر کی وفات سے (جو ایک خوش نما نقش کی طرح تھے اور جن کو اندلس کی پاک سرزمین نے آناً فاناً میں کھودیا) ارض اندلس حکمت سے خالی ہوگئی۔ علم وحکمت کے یہ آفتاب چھٹی صدی ہجری کی ابتداء میں طلوع ہوئے اور اس کے اختتام پر غروب ہوگئے۔ اسی طرح فلسفہ وحکمت کی زندگی گل بنفشہ کی زندگی کی سی ہے جو بہار میں پیدا ہوتا ہے لیکن بہت جلد فنا ہوجاتا ہے اور بہت دنوں تک پژمردہ زندگی نہیں گزارتا۔ لیکن اپنی عطریت کی وجہ سے، جو اس کے باقی ماندہ آثار سے ہے، وہ نہایت مرغوب ہوتا ہے اور اسی طرح ایک غیر فانی امید کا سرچشمہ ہونے کے لحاظ سے نہایت معزز ہوتا ہے۔ ان حکماء کے آثار سے ہم اب تک مستفید ہورہے ہیں، ان کے علم وفضل کے سمندر سے سیراب ہورہے ہیں اور ان کے اس مقدس حکمت کے سرمائے پر جو انہوں نے ہمارے لیے چھوڑا ہے ہم نے اس حکمتِ جدیدہ کی بنیاد پر قائم کی ہے جس کا اساسی اصول عام محبت اور غایت عالم گیر رواداری ہے۔

ابن رشد کے احباب

ابوعبداللہ محمد بن ابراہیم فقیہ، قاضی بجایہ، ابوجعفر ذہبی اور فقیہ ابوالرابع الکفیف اور ابوالعباس حافظ شاعر القرائی وغیرہ اس کے مخلص احباب میں سے ہیں۔ ابن رشد سے خاص

Marfat.com

تعلقات رکھنے اور اس کے ہم خیال ہونے کی بناء پر ان لوگوں کو بھی مصائب کا سامنا کرنا پڑا۔ منجملہ اس کے اِن دوستوں کے ابو محمد عبدالکبیر بھی ہیں۔ یہ ابن رشد کے مقرب تھے۔ ان سے وہ کتابت کا کام لیتا تھا اور اپنی قضاءت کے زمانے میں کچھ دنوں اپنی جگہ قرطبہ کا قاضی بھی مقرر کیا تھا۔ ایک دوسرے دوست ابو جعفر ابن ہارون الترجالی ہیں اور یہ تعالیم اور طب میں شیخ ابوالولید کے استاد ہیں ان کا اصل مقام ترجالہ ہے جو اندلس کے مضافات سے ہے۔

شاگرد

ابوعبداللہ الندرومی قرطبہ میں تولد ہوئے اور وہیں نشوونما پائی، اس کے بعد اشبیلیہ کی جانب منتقل ہوئے، اس کے بعد قاضی ابوالولید ابن رشد سے ملاقات کی اور اس سے طب کی تحصیل کی۔

اولاد

ابن رشد کے ایک لڑکے کا نام ابو محمد بن عبداللہ بن ابی الولید محمد بن احمد بن محمد بن رشد ہے جو علم طب میں بہت ماہر اور اپنے کام کے لحاظ سے ہر دلعزیز تھا۔ خلیفۂ ناصر کا معالج تھا۔ اس کے علاوہ ابن رشد کے اور لڑکے بھی تھے جو فقہ میں دسترس رکھتے تھے اور کور کی قضاءت پر مقرر تھے۔

منطق اور قرآن

ابن رشد ارسطو کی منطق کا شیدائی تھا۔ اس کے خیال کے مطابق منطق انسان کی سعادت کا ماخذ و مصدر ہے، جس درجہ انسان منطق کا ماہر ہو اسی حد تک اس کی سعادت کا اندازہ کیا جائے گا۔ اس کی رائے میں ''فورفوریوس'' کی ایساغوجی غیر مفید ہے۔ اس نے نحو کو بہت کچھ اہمیت دی ہے کیونکہ وہ تمام زبانوں کا قانون ہے اور ارسطو نے بھی ہر منطقی اور بلاغت کی کتابوں میں اس کے لیے قوانین مرتب کیے ہیں۔

منطق ایک ایسا آلہ ہے جس کے ذریعے حقیقت تک پہنچنے کے راستہ میں آسانی پیدا ہو جاتی ہے، اس تک عوام کا گزر نہیں ہو سکتا بلکہ صرف خواص ہی منطق کے توسط سے پہنچ سکتے ہیں۔ یہ امر متفق علیہ ہے کہ ابن رشد کی رسائی حقیقت تک ہو گئی تھی اور حق مطلق کا اس پر انکشاف ہو گیا تھا

Marfat.com

اور یہ تمام ارسطو کی تعلیم کا نتیجہ تھا۔ ابن رشد کا اعتقاد ہے کہ دین ایک مستقل حقیقت رکھتا ہے لیکن ابن رشد علم کلام سے متنفر تھا۔ کیونکہ اس میں ایسی چیزوں کو ثابت کیا جاتا ہے جن کا ثبوت عقل کے ذریعے ممکن نہیں۔ قرآن کے نزول کی اصلی غرض لوگوں کو علوم کی تعلیم دینا نہیں بلکہ ان کے احوال کا تزکیہ کرنا ہے۔ پس اصلی مطلوب علم نہیں بلکہ طاعت، استقامت اور راہِ راست کی پیروی ہے اور یہی شارع کی غایت ہے جو جانتا ہے کہ انسان کی سعادت کی تکمیل صرف اجتماعی معیشت سے ہو سکتی ہے۔

ابن رشد بحیثیت قاضی

ابو محمد بن مغیث کے بعد ابن رشد قرطبہ کی قضاءت پر مقرر ہوا۔ اس کا رنامہ نہایت قابل تعریف رہا، بادشاہوں کے پاس اس کی خاص وجاہت تھی۔ جس کو اس نے اپنی شان کے اضافے اور دولت کے جمع کرنے میں نہیں صرف کیا بلکہ عام طور پر اہل اسپین کے منافع اور بالخصوص اپنے اہل شہر کے مصالح تک محدود کر دیا۔

قرطبہ سے قبل ابن رشد نے اشبیلیہ میں قضاءت کی۔ اس نے درایت کو روایت پر ترجیح دی تھی۔ اندلس میں علم وفضل اور کمال کے اعتبار سے وہ اپنی آپ نظیر ہے۔

اس کے فضائل میں سے ایک فضیلت یہ بھی ہے کہ وہ نہایت متواضع اور خوش اخلاق تھا۔ بچپن سے لے کر کبرسنی تک علمی مشاغل میں مصروف رہا۔ روایت ہے کہ اس نے سن بلوغ سے سوائے دو راتوں کے کسی رات میں مطالعے کو ترک نہیں کیا۔ ایک تو اس کے والد کی وفات کی شب دوسرے اس کی شادی کی رات۔ یہ بھی روایت کی جاتی ہے کہ اس نے تصنیف وتالیف اور ان کی ترتیب واختصار میں دس ہزار اوراق سیاہ کیے وہ قدما کے علوم کا شیدائی تھا اور اس میں وہ اپنے تمام ہمعصروں پر گوئے سبقت لے گیا۔ لوگ طب کے نسخوں کے لیے اسی طرح اس کے پاس بھاگے چلے آتے تھے جیسا کہ فقہی فتوؤں کے لیے۔ علاوہ ازیں فنون اعراب اور آداب میں اس کو خاص دخل تھا۔ حبیب اور متنبی کے اشعار کثرت سے یاد تھے اور ان کو موقع پر عمدگی کے ساتھ تمثیل کے طور پر پیش کرتا تھا۔ وہ علم وفضل میں مشہور تھا۔ ہمیشہ تحصیل علم میں لگا رہتا تھا۔ علم فقہ اور مناظرے میں

Marfat.com

یکتائے دہر تھا۔طبی معلومات میں خوبی تصنیف اور حسن معانی کے اعتبار سے اس کو ایک خاص امتیاز حاصل تھا۔

ابومروان الباجی سے مروی ہے کہ ''قاضی ابوالولید بن رشد، صائب الرائے، ذکی الطبع، لاغر اندام اور قوی النفس تھا۔اس نے علم کلام، فلسفے اور قدماء کے علوم کی طرف اس درجہ توجہ کی کہ ان علوم میں ضرب المثل ہو گیا اس کا ایک مشہور قول ہے:

''جس نے علم تشریح کی جانب توجہ کی خدائے تعالیٰ پر اس کا ایمان قوی ہو گیا۔''

اس امیر کے حالات جس کے زمانے میں ابنِ رشد کو مصائب کا سامنا ہوا

یہ امر ظاہر ہے کہ یعقوب اصول انتخاب کے تحت مسلمانوں کا امیر مقرر کیا گیا تھا۔ابن اثیر اور ابن خلکان نے روایت کی ہے کہ یوسف نے اپنی اولاد سے کسی کے متعلق حکمرانی کی وصیت کیے بغیر ہی وفات پائی، پس اکابر موحدین اور عبدالمومن کی اولاد اس پر متفق ہو گئی کہ یعقوب کو اس کا جانشین قرار دیں۔چنانچہ یوسف کے مرنے کے ساتھ ہی انہوں نے عنان سلطنت یعقوب کے ہاتھ میں دے دی۔اس کی اس ذاتی تقدیم سے اس امر کا ثبوت ملتا ہے کہ قوم کے اعلیٰ افراد کو اس کی فضیلت کا اعتراف تھا۔اس نے اپنے فرائض کو باحسن وجوہ انجام دیا۔یہی وہ بادشاہ ہے جس نے اپنی سلطنت کی شان کو دوبالا کر دیا۔جہاد کے جھنڈے بلند کیے۔میزان عدل قائم کیا۔تمام احکام شرع کے مطابق جاری کیے۔امور دین، اورع، امر بالمعروف، نہی عن المنکر کو پیش نظر رکھا، شرعی حدود عام لوگوں کی طرح اپنے متعلقین اور اہل خاندان پر بھی جاری کر دیے۔اس کے زمانے میں سلطنت کی حالت بہت بہتر ہو گئی اور فتوحات روز افزوں ترقی پر تھے۔

قضاءت کی شاہی اقتدار سے علیحدگی

یعقوب کے عدل کی ایک نادر مثال یہ ہے کہ امیر شیخ ابومحمد عبدالواحد بن الشیخ ابوحفص عمر ولد امیر زکریا یحییٰ بن عبدالواحد والی افریقہ نے امیر یعقوب کی بہن سے عقد کیا۔اس کی بہن کچھ دنوں اپنے شوہر کے پاس رہی، اس کے بعد زن و شوہر میں کچھ رنجش ہو گئی جس کی وجہ سے وہ

Marfat.com

اپنے بھائی یعقوب کے ہاں آ گئی۔ شوہر نے اس کا مطالبہ کیا لیکن اس کی طرف کچھ توجہ نہیں کی گئی۔
اس پر اس نے مراکش کے قاضی ابو عبداللہ محمد ابن علی بن مروان سے شکایت کی۔ قاضی مذکور امیر کے پاس آئے اور کہا کہ امیر عبدالواحد اپنی بیوی کو طلب کرتا ہے، اس پر یعقوب ساکت ہو گیا اس طرح تین مرتبہ قاضی نے مطالبہ کیا اور امیر ساکت رہا۔ تیسری مرتبہ قاضی نے امیر سے کہا "یا تو عبدالواحد کی بیوی کو اس کے پاس روانہ کر دیجئے یا مجھ کو عہدہ قضاءت سے سبکدوش فرما دیجئے۔" یہ سُن کر یعقوب خاموش ہو گیا اور ایک خادم کو بلا کر آہستہ سے کہا "عبدالواحد کی بیوی کو اس کے پاس روانہ کر دے۔" چنانچہ وہ اسی روز اپنے شوہر کے ہاں بھیج دی گئی۔ امیر نے قاضی پر نہ غصے کا اظہار کیا نہ اسے کوئی ناپسندیدہ بات کہی۔ یہاں قاضی اور امیر دونوں کی انصاف پسندی کا پتہ چلتا ہے۔
امیر یعقوب نے بعض وقت شراب پینے پر لوگوں کو قتل کر دیا جن کے متعلق رعایا نے شکایت کی تھی۔
سلطان صلاح الدین نے اس کے ہاں بنی منقذ سے ایک قاصد شمس الدولہ عبدالرحمٰن بن مرشد کو ۵۸۷ھ میں بھیجا اور استدعا کی کہ فرنگیوں کے مقابل میں جو بلاد مغرب سے دیار مصر اور ساحلِ شام پر حملہ آور ہو رہے تھے اس کی حمایت کرے۔ لیکن اس نے بادشاہ کو امیر المومنین کی بجائے امیر المسلمین سے مخاطب کیا۔ یہ امر یعقوب پر شاق گزرا اور اس کے مطالبے کا کوئی جواب نہیں دیا۔

ابن رشد اور خلیفہ یوسف بن عبدالمومن کے تعلقات

نیز اس امیر کی تصریح کہ کس طرح ابن طفیل کے ذریعے ابن رشد کی خلیفہ کے دربار میں رسائی ہوئی جس سے خلیفہ یوسف کی علم دوستی پر بھی روشنی پڑتی ہے۔
جب یعقوب یوسف بن عبدالمومن بن علی والی سلطنت ہوا تو اس کی ہمتِ بلند نے اس کو فلسفے کی تحصیل پر آمادہ کیا۔ چنانچہ اس نے فلسفے کی اکثر کتابیں جمع کر لیں۔ بعد ازاں طب کی طرف توجہ کی اور اس کی بعض کتابوں کا جو عمل کی بجائے صرف علم سے متعلق تھیں، بغور مطالعہ کیا۔ پھر فلسفے کی چھان بین شروع کی، اور اس کی تمام کتابوں کو جمع کرنے کا حکم دیا۔ اسی طرح بہت سی کتابیں جمع ہو گئیں۔ وہ ہمیشہ علماء سے بحث کرتا اور ان کو اپنے تقریب سے سرفراز کرتا تھا۔ اس

Marfat.com

کے اس علم اور کتابوں کے شوق میں اس درجہ زیادتی ہوگئی تھی کہ اس نے لوگوں کے پاس سے کتابوں کے لینے کی عام اجازت دے دی اور ان کے مالکوں کو کچھ معاوضہ دے کر جبراً کتابیں قبضے میں کر لیں۔ چنانچہ یوسف ابی الحجاج المرانی کے ساتھ اسی قسم کا واقعہ پیش آیا۔ خلیفہ نے پہلے تو اس کی کتابیں حاصل کر لیں۔ اس کے بعد اس کو کسی معقول عہدے پر مقرر کر دیا۔ ان علماء میں جو خلیفہ کے مقربین میں سے تھے ایک ابوبکر ابن طفیل ہے جو اندلس کے مسلمان فلسفیوں میں سے تھا، وہ خلیفہ کے دربار میں مختلف ممالک کے علماء کو پیش کرتا اور اس کو ان علماء کے ساتھ حسن سلوک پر آمادہ کرتا تھا۔ یہی وہ شخص ہے جس نے ابن رشد کا خلیفہ سے تعارف کرایا، اس کے بعد سے ابن رشد کی شہرت ہوئی اور اس کی قدر ہونے لگی۔

خلیفہ یوسف اور ابن رشد کی پہلی ملاقات

نیز اس امر کی توضیح کہ کس طرح تدریجی طور پر ابن رشد نے فلسفے پر بحث کرنی شروع کی۔

محی الدین نے اپنی کتاب المعجب میں استاد ابوبکر بندد بن یحییٰ القرطبی فقیہ، شاگرد ابن رشد سے روایت کی ہے کہ ''میں نے حکیم ابوالولید کو اکثر یہ کہتے ہوئے سنا کہ جب میں پہلی مرتبہ امیر المومنین ابو یعقوب کے ہاں گیا تو وہاں صرف اس کو اور ابوبکر بن طفیل کو پایا۔ ابوبکر نے خلیفہ کے سامنے میری تعریف شروع کی، میرے قبیلے اور اسلاف کا تذکرہ کیا اور اس کے ساتھ ہی مجھ میں چند ایسی اعلیٰ خصوصیات بیان کیں جن سے میں معرا تھا۔ امیر المومنین نے میرا اور میرے والد کا نام ونسب دریافت کرنے کے بعد اس سوال سے گفتگو کی ابتدا کی۔'' آسمان کے متعلق فلاسفہ کا کیا خیال ہے، آیا قدیم ہیں یا حادث؟'' اس پر مجھ کو حیا اور خوف دامن گیر ہوا۔ پس میں نے بہانہ کرتے ہوئے اپنی فلسفہ دانی سے انکار کیا اور مجھے نہیں معلوم کہ ابن طفیل نے امیر المومنین کو کیا باور کرایا کہ انہوں نے میرے خوف وحیا کو معلوم کر لیا۔ اس کے بعد ابن طفیل کی جانب متوجہ ہوئے اور اسی مسئلے پر گفتگو شروع کی جو مجھ سے پوچھا گیا تھا۔ انہوں نے اس مسئلے کے متعلق ارسطو، افلاطون اور تمام فلاسفہ کے خیالات کا اظہار کیا۔ نیز اہل اسلام کے اعتراضات بھی پیش کیے جو ان

Marfat.com

پرواردہوتے ہیں۔ میں نے ان کے حافظے کو اس قدر قوی پایا کہ شاید ہی ان حکماء میں سے کسی کا ہو۔ وہ مسئلے کی تشریح کرتے جا رہے تھے کہ میں نے بھی اس پر بحث شروع کی۔ پس میری معلومات کا بھی ان کو اندازہ ہو گیا اور جب میں رخصت ہونے لگا تو امیر المومنین نے میرے لیے کچھ رقم، اعلیٰ خلعت اور ایک گھوڑے کا حکم نافذ فرمایا۔

خلیفہ یوسف کا ابن طفیل کے توسط سے ابن رشد کو فلسفۂ ارسطو کے ترجمے کے کام پر مامور کرنا

ایک دن ابوبکر بن طفیل نے مجھے طلب کیا اور فرمایا کہ میں نے امیر المومنین سے اس امر کی شکایت سنی ہے کہ ارسطو اور اس کے مترجمین کی عبارتوں میں بہت سی پیچیدگیاں پائی جاتی ہیں اور نیز ان کے اغراض بھی واضح نہیں، انہوں نے فرمایا کہ اگر کوئی شخص ایسا دستیاب ہو سکے جو ان کی تلخیص کر سکے اور کامل غور و خوض کے بعد عام فہم انداز میں ان کے اصلی اغراض کی بھی تشریح کر دے تو بہتر ہو گا۔ اگر تم میں اس کام کی ہمت ہے تو شروع کر دو۔ مجھ کو قوی توقع ہے کہ تم اس کو انجام دے سکو گے، کیونکہ میں تمہاری اعلیٰ ذہانت، صفائے طبع اور تمہارے اس فن کی جانب قوی میلان سے بخوبی واقف ہوں۔ میں اس کام کی تکمیل نہیں کر سکتا۔ کیونکہ تم جانتے ہو میں بہت ضعیف ہو گیا ہوں۔ نیز اس سے زیادہ اہم کاروبار میں مشغول ہوں۔

ابوالولید کہتا ہے کہ ''یہی وہ اسباب ہیں جن کی وجہ سے میں حکم ارسطو کی کتابوں کی تلخیص پر آمادہ ہوا۔'' محی الدین جو اس کے پاس تھے بیان کرتے ہیں کہ: ''میں نے ابوالولید کی کتابوں کی تلخیص دیکھی ہے جو ایک جلد میں تقریباً ڈیڑھ سو اوراق پر مشتمل تھی۔ جس کا نام اس نے ''کتاب الجوامع'' رکھا ہے۔ اس میں اس نے حکیم ارسطو کی کتب سمع کیان، کتاب السماء والعالم، رسالہ کون و فساد، کتاب آثار علویہ، کتاب حس محسوس'' کی تلخیص کی ہے اور ان کے اغراض بھی واضح کیے ہیں۔ مختصر یہ کہ عبدالمومن کی اولاد میں ابو یعقوب کے جیسا کوئی بادشاہ اس سے قبل یا بعد نہیں گزرا۔

یہ ہیں مجمل حالات ان روابط کے جو ابن ارشد اور خلیفہ یوسف والد خلیفہ منصور کے

Marfat.com

درمیان قائم تھے اور یہی وہ منصور ہے جس نے اس فلسفی کو سخت اذیتیں دیں جن کے متعلق ہم آئندہ بحث کریں گے۔

امیر یعقوب المنصور اور ابن رشد

جس وقت سے ہم نے ابن رشد کی کتابوں کو پڑھنا شروع کیا، اور اس کے حالات اور اس کے فلسفے کی تلخیص لکھنے کا ارادہ کیا، ہماری توجہ خاص طور پر اس فلسفی کے مصائب، اس کے اسباب، نتائج اور ان اثرات کی جانب مبذول ہوئی جو تاریخ اسلام اور تاریخ فلسفہ پر مرتب ہوئے ہیں، ہمارا قصد یہ ہے کہ ہم ان مصائب کی تحقیق کریں اور ان کے صحیح اصول کو دریافت کریں تاکہ اصلی حقیقت واضح ہو جائے اور ہمیں کامل اطمینان نصیب ہو۔

چونکہ ابن رشد کو یہ مصائب المنصور باللہ یعقوب بن عبدالمومن چہارم خلیفہ موحدین کے زمانے میں پیش آئے، اس لیے ہم کو اس زمانے کے تاریخی حالات پر ایک نظر ڈالنی چاہیے تاکہ معلوم ہو سکے کہ آیا یہ مصائب انفرادی افعال کے نتائج تھے جن سے اس امیر کی جہالت ظلم اور حماقت کا ثبوت ملتا ہے یا یہ ایک قوم کا فعل تھا۔ جس سے اس قوم کی اخلاقی حالت اور میلان طبعی کا پتہ چلتا ہے۔ آیا امیر ایک سلیم العقل و صحیح الارادہ انسان کی حیثیت سے تاریخ اور آئندہ اقوام کے سامنے اپنے افعال کا بالکلیہ ذمہ دار قرار پاتا ہے یا ایک کمزور، مخبوط الحواس کی طرح کہ جس کی عقل کو شخصی حکومت، استبداد کے تلون، سوء وراثت اور محلات کے لہو لعب نے (جس میں اس کے ساتھی منہمک تھے) زائل کر دیا ہو، باز پرس کے لائق ہی نہیں۔

بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابن رشد پر جو ستم ڈھایا گیا وہ کسی فرد کا نہیں بلکہ ایک قوم کا فعل تھا۔ جس کے اسباب سیاسی، مذہبی یا اجتماعی ضرورتیں تھیں۔ ابن رشد کا چالان کیا گیا اور اس کے حق میں ایک ظالمانہ فیصلہ ہوا، جس کی بناء پر اس کو جلاوطنی کی سزا دی گئی۔ اس معاملے کی تحقیق کے لیے ہمارے پاس تاریخ کی کتابوں کے سوائے کوئی اور ذرائع نہیں کیونکہ اندلس کے عربوں نے نہ کوئی عجائب خانے چھوڑے اور نہ کوئی یادداشتیں اور ملحقات، جن کی طرف اسلاف رجوع کیا کرتے تھے جیسا کہ اس وقت بعض ممالک یورپ میں بھی پائے جاتے ہیں۔ لیکن ہم ان کو

Marfat.com

ملامت بھی نہیں کر سکتے۔ اگر انہوں نے کچھ چھوڑا بھی تو ان کے جانشین شاہان اسپین نے ان کو تلف کر دیا ہو گا۔ کیونکہ انہوں نے عربوں کے تمام ادبی آثار کو جس قدر بھی دستیاب ہو سکے نذر آتش کر دیا اور مذہبی اور وطنی تعصب کے تحت ایک ایسی بیش بہا دولت کو پامال کر دیا جس سے انسانیت کو عظیم الشان فائدہ پہنچ سکتا تھا۔ اس لحاظ سے ہماری بحث کا مآخذ صرف عربی اور یورپی تواریخ ہی تک محدود ہے۔

اس امیر کے حالات زندگی جس نے ابن رُشد کو سزا دی تھی

اس امیر کا نام یعقوب ابن یوسف بن عبدالمومن بن علی ہے۔ یہ موحدین کی سلطنت کا چوتھا خلیفہ ہے جس کی بنیاد محمد ابن تومرت الملقب بالمہدی نے اوائل چھٹی صدی ۵۱۵ھ ء میں بمقام سوس رکھی تھی۔

یعقوب ۵۸۰ھ ء میں اپنے باپ کا جانشین ہوا۔ تخت نشینی کے وقت اس کی عمر بتیس برس تھی۔ سولہ سال آٹھ مہینے حکومت کی اور ۵۹۵ھ ء میں اڑتالیس سال کی عمر میں وفات پائی۔ اس وقت بڑھاپے کے آثار نمایاں ہو گئے تھے۔ اس کی ماں رومی النسل تھی۔ جس کا نام ساحر (کارمن) تھا۔ اس سے ظاہر ہے کہ وہ مخلوط النسل تھا، یعقوب اس شریف بادشاہ کا چوتھا جانشین تھا جس نے مغرب میں مشرقی حکومت قائم کی تھی۔ اس تسلسل نے اخلاق و عادات میں وہ اثرات چھوڑے ہیں جن کا مشاہدہ ان کی بعد میں آنے والی نسلوں میں ہو سکتا ہے۔

یعقوب کا عہد حکومت فتنے اور جنگ و جدال سے معمور تھا۔ ۵۸۰ھ ء (یعنی اس کے ابتدائی دورِ حکومت) میں میرقیوں یعنی بنوابن غانیہ نے علی بن غانیہ کی قیادت میں جزیرۂ میرقیہ سے خروج کیا اور شہر بجایا پر قبضہ کر لیا اور وہاں سے موحدین کو نکال دیا۔ امیر یعقوب اس کے مقابلے کے لیے روانہ ہوا اور دقیوس کی لڑائی میں ان کو شکست دی۔ واپسی کے وقت قفصہ کے باشندوں نے اس سے بغاوت کی۔ پس اس نے ان کو محصور کر لیا اور شدت کے ساتھ ان پر حملہ کیا اور تمام کو آناً فاناً میں تہ تیغ کر دیا۔

۵۸۵ھ ء میں بطرس بن رودرنج (بطرو بن الریق) نے اندلس کے شہر شلب پر حملہ کیا

Marfat.com

اور اس پر قابض ہو گیا۔ یہ سنتے ہی یعقوب نے فوج کشی کی اور شلب پہنچ کر وہاں سے بطرس کو نکال باہر کیا اور فرنگیوں کا ایک قلعہ بھی قبضے میں کر لیا۔ ۵۹۰ھ میں فونس نے عہد شکنی کی اور اس کا لشکر حدود کو روندتے ہوئے آگے نکل گیا اور ۵۹۱ھ میں دونوں افواج کا بمقام فحص (جو اشبیلیہ اور طلیطلہ کے درمیان ہے) دوبارہ مقابلہ ہوا۔ فونس اور اس کے لشکر کو ہزیمت ہوئی۔ دوسرے سال یعقوب طیلطلہ پر حملہ آور ہوا اور ارض اسبان میں داخل ہو گیا۔ اس پر فونس صلح کا طالب ہوا۔ چنانچہ اس کو دس برس تک امن دیا گیا۔

مصر پر حملے کا ارادہ

یعقوب مصر پر حملے کا ارادہ رکھتا تھا۔ چنانچہ اس کا تذکرہ کرتے ہوئے اس نے ان خرابیوں کی تصریح کی تھی جو مصر میں پائی جاتی تھیں اور کہا تھا کہ ''انشاء اللہ ہم اس سرزمین کو ان الائشوں سے پاک وصاف کر دیں گے''، لیکن اس ارادے کی تکمیل ہونے سے قبل ہی وہ مر گیا۔ اس وقت تک اس کے اور فونس کے درمیان معاہدۂ صلح قائم تھا۔

یعقوب کے بھائی اور چچا کا قتل

یعقوب کے بھائیوں اور چچاؤں کو اس سے عناد تھا اور وہ اس کو حکومت کا اہل نہیں سمجھتے تھے، ان کی وجہ سے یعقوب کو بہت سی سختیاں جھیلنی پڑیں۔ لیکن جب اس کی حکومت میں کچھ استقامت پیدا ہو گئی تو اس نے اپنی فوجوں کو لے کر سمندر عبور کیا اور مختلف مقامات کو طے کرتے ہوئے شہر سلا میں اقامت گزین ہوا۔ یہاں سبھوں نے اس کے ہاتھ پر بیعت کی اور اس کے چچاؤں اور عبدالمومن کی اولاد کی عذر خواہی پر ان کو معاف کر دیا۔ اور بہت کچھ مال و دولت اور زمینوں سے بھی سرفراز کیا۔ اور ان کو ان کی حالت پر چھوڑ دیا۔ لیکن کچھ دنوں کے بعد اس کے بھائی ابو حفص عمر اور چچا سلیمان بن عبدالمومن نے پھر حکومت کی خواہش کی۔ اس لیے یعقوب نے انہیں گرفتار کر کے قید کرنے کا حکم دیا۔ اس کے بعد ان کو شہر سلا میں منتقل کیا گیا۔ جہاں ان پر ایک پہرہ مقرر کیا گیا۔ اور ان کو ہتھکڑی اور بیڑی پہنائی گئی۔ لیکن یعقوب نے مراکش پہنچنے کے بعد

Marfat.com

داروغہ جیل کو لکھا کہ ان دونوں کو قتل کر دیا جائے اور تکفین کے بعد نماز پڑھا کر انہیں دفن کر دیا جائے۔ پس داروغہ نے انہیں قید خانے ہی میں قتل کر کے وہیں دفن کر دیا۔ اس کے بعد اس نے بادشاہ کو لکھا کہ ''میں نے ان کی قبریں کدان اور سنگ مرمر کی بنوائی ہیں۔'' ساتھ ساتھ ان کی تعریف بھی لکھی۔ پس بادشاہ نے اس کو لکھا کہ ''ہم کو جابرین تک کے دفن کرنے میں کوئی عذر نہیں یہ تو مسلمان تھے۔ پس تم انہیں عامۃ المسلمین کی طرح دفن کرو۔'' یعقوب کے عرصہ دراز تک دارالسلطنت سے غائب ہونے اور ایک شدید مرض میں مبتلا ہونے کی وجہ سے اس کے ملک میں بہت سی لڑائیاں اور فتنے برپا ہوئے۔ اس کے اسی عدم موجودگی اور بیماری کے زمانے میں اس کے ایک دوسرے بھائی نے خلافت کی طمع کی۔ چنانچہ وہ گرفتار ہوا۔ اس پر مقدمہ چلایا گیا، بالآخر علیٰ روس الاشہاد قتل کر دیا گیا، اس کے بعد باقی امراء کو ننگے پیر اور ننگے سر شہر سے خارج کرنے کا حکم دیا گیا۔

اخلاق

یعقوب نہایت ذکی الطبع تھا، اس کا قیاس اکثر صحیح ہوتا تھا، چنانچہ جب کبھی کسی واقعے کا حکم لگاتا تو اکثر وہ ہو کر رہتا۔ وہ نہایت تجربہ کار تھا اور خیر وشر کے اصول وفروع سے کماحقہ واقف تھا۔ وہ اپنے باپ کے زمانے ہی میں وزارت پر فائز ہوا۔ وہ امور سلطنت پر کافی بحث کرتا۔ عمال، والیان شہر اور قضاۃ اور ان کے تمام حالات کا بغور مطالعہ کرتا، جو امور کا فیصلہ کرتے تھے۔ وہ تمام جزوی امور سے واقفیت حاصل کرتا اور ان کو پیش نظر رکھتے ہوئے تمام واقعات کی جانچ کرتا۔ اس طرح اس کے تمام معاملات میں زمانے اور ماحول کے اقتضاء کے مطابق استقامت اور صلاحیت پیدا ہوتی گئی۔

شباب کی بے اعتدالی

مورخین کا بیان ہے کہ یعقوب کے اقربا اس کی حکومت سے متنفر تھے اور اس کے شباب کی چند بے اعتدالیوں کی وجہ سے اس سے بددل ہو گئے تھے لیکن جب اس نے اپنے بھائی اور چچا کو قتل کر دیا اور دوسرے امراء کو سزا دی تو اس سے تمام لوگ خوفزدہ ہو گئے اور اس کا رعب ان کے

Marfat.com

دلوں پر پوری طرح چھا گیا۔

لوگوں میں عدل قائم کرنے کی خواہش

یعقوب نے اپنے تمام زمانۂ حکومت میں عدل کو اپنا نصب العین قرار دیا تھا۔ اور اس کو اپنی پوری طاقت سے اپنے ملک اور قوم کے حالات کے مطابق قائم کرنے کی کوشش کرتا تھا۔ ابتدائی زمانے ہی سے اس نے خلفائے راشدین کے نقشِ قدم پر چلنے کا تہیہ کرلیا تھا۔ روزانہ دربارِ عام کرتا اور کسی کو خواہ چھوٹا ہو یا بڑا وہاں آنے سے نہیں روکتا، چنانچہ دو شخص اس کے پاس نصف درہم کے لیے جھگڑتے ہوئے آئے، اس نے ان دونوں کا تصفیہ کر دیا اور وزیر ابو یحییٰ صاحب شرط سے کہا کہ انہیں ہلکی سی سزا دے تا کہ انہیں تنبیہ ہو جائے اور ان سے کہا کہ کیا شہر میں حکام موجود نہیں تھے جو اس کام کے لیے مقرر کیے گئے ہیں؟ اس کے علاوہ چند مقررہ ایام میں خاص مقدمات کی سماعت کیا کرتا۔ یہ مقدمات نہایت ہی اہم ہوا کرتے تھے اور صرف بادشاہ ہی کے ہاں بحیثیت ایک محکمۂ عالیہ کے پیش ہوتے تھے۔

جب ابوالقاسم بن بقی قاضی مقرر ہوئے تو ان سے خلیفہ نے یہ شرط کی کہ وہ ایسی جگہ بیٹھیں کہ خلیفہ ان کے احکام کو سن سکے، چنانچہ ان کی نشست ایسی جگہ ہوتی کہ ان کے اور امیر المومنین کے درمیان صرف تختوں کا ایک اوٹ ہوتا۔ اور خلیفہ نے یہ بھی حکم دے رکھا تھا کہ بازار کے امراء اور شہر کے شیوخ ہر مہینے دو مرتبہ اس کے پاس حاضر ہوں۔ ان سے بازار کی کیفیت، اشیاء کے نرخ اور ان کے حکام کی حالت دریافت کرتا تھا۔ جب کبھی اس کے پاس کسی مقام سے وفد آتا تو سب سے پہلے وہاں کے قضاۃ، عمال اور حکام کے حالات معلوم کرتا تھا۔ جب وہ موافق حالات سناتے تو ان سے کہتا "دیکھو اس شہادت کی بناء پر تم سے قیامت کے دن پرسش ہو گی لہٰذا تم میں سے ہر ایک کو سچ کہنا چاہیے۔"

رفاہ عام کا شوق

شہر مراکش میں یعقوب نے ایک دواخانہ بنایا تھا جس کے متعلق مورخین کا خیال ہے کہ دنیا میں اس کی نظیر نہ تھی۔ اس نے اس دواخانے کے لیے ایک موزوں مقام پر ایک وسیع

Marfat.com

میدان کا انتخاب کیا۔ اس کے لیے روزانہ تیس دینار عطا کرتا تھا تا کہ کھانوں اور متفرق مصارف کی تکمیل ہو سکے، دوا کے اخراجات اس کے علاوہ ہوتے تھے۔ اس میں اطباء وعطار بھی مقرر کیے گئے تھے تا کہ ہمہ قسم کی ادویہ کا انتظام کریں۔ نیز مریضوں کے لیے رات اور دن کے لباس، خواب کا انتظام، گرمی اور سردی کے موسم کے لحاظ سے کیا گیا تھا۔ جب کوئی مفلس مریض اچھا ہو جاتا تو اس کو شفا خانے سے خارج ہوتے وقت کچھ رقم دی جاتی تا کہ روزگار ملنے تک اس سے خود بسری کر سکے۔ یہ شفا خانہ صرف فقراء کے لیے محدود نہ تھا اور نہ صرف اہل شہر کے لیے، بلکہ متمول اور پردیسی لوگ بھی اس سے اس وقت تک فیض یاب ہوتے تھے، جب تک انہیں شفاء نہ ہو جائے یا وہ مر نہ جائیں۔ خلیفہ ہر جمعے کو مریضوں کی عیادت کے لیے آتا اور ان سے اس طرح سوال کرتا۔ ''تمہارا کیا حال ہے اور تمہارے محافظین کا تمہارے ساتھ کیسا برتاؤ ہے۔'' آج کل کی جمہوری سلطنتوں میں جو جادہ انصاف سے ہٹی ہوئی ہیں پردیسیوں سے بھی شفاخانوں کے نام سے ٹیکس وصول کیا جاتا ہے۔ لیکن ان شفاخانوں میں صرف اہل شہر کا علاج کیا جاتا ہے نہ کہ ان پردیسیوں کا۔

اصولی طور پر صدقہ دینے کی خواہش

خلیفہ کثرت سے صدقہ دیتا تھا۔ ایک مرتبہ اس نے چالیس ہزار دینار تقسیم کیے۔ جس میں سے نصف عوام الناس کو اور باقی اپنے اقرباء کو عطا کیا۔ اس نے شہر کے چار اسمات مقرر کیے۔ ہر سمت میں امین متعین کیے گئے ان میں سے ہر ایک کو کچھ رقم دی گئی تا کہ بے کس پردہ نشین عورتوں اور شریف خانہ نشین تنگ دستوں کو دی جائے اور جب نیا سال شروع ہوتا تو حکم دیتا کہ تمام شہر کے لاوارث بچوں کی ایک فہرست بنائی جائے۔ اس کے بعد محل سے قریب کسی مقام پر ان سب کو جمع کر کے ان کی ختنہ کی جاتی اور ان میں سے ہر ایک کے لیے ایک مثقال کپڑا، روٹی اور انار مقرر کیا جاتا۔

خرافات کی عدم تصدیق

ایک دن بادشاہ نے عورتوں سے ابن تومرت المسمیٰ بالمہدی کی اس طرح تعریف کرتے ہوئے سنا۔ ''ہماری مولیٰ مہدی نے سچ فرمایا، وہ برحق امام تھے یہ سُن کر منصور حقارت سے ہنسا کیونکہ وہ ان امور کا قائل نہ تھا۔ ابن تومرت کے متعلق بھی جو کچھ بھی لوگوں کے خیالات تھے

Marfat.com

ان کی اس کے پاس کوئی اہمیت نہ تھی ۔ ابوالعباس احمد ابن ابراہیم بن مطرف نے روایت کی ہے کہ منصور نے اس سے کہا کہ ''اے ابوالعباس خدا کو گواہ رکھ کر میرے سامنے اقرار کر، کہ آئندہ سے میں ابن تومرت کو معصوم نہیں کہوں گا۔'' ایک دن منصور نے ابوالعباس سے (جب کہ اس نے ایک ایسے فعل کی اجازت طلب کی جس میں امام کے وجود کی ضرورت تھی) کہا ''اے ابوالعباس تمہارے امام کہاں ہیں؟''

چاپلوسی سے نفرت

ابوبکر بن ہانی سے مروی ہے کہ جب امیر المومنین غزوۂ ارک سے واپس ہوئے (یہ وہ لڑائی ہے جو خلیفہ اوفنس اور اس کے ساتھیوں کے درمیان ہوئی تھی) تو ہم ان کی ملاقات کے لیے گئے ۔ اہل شہر نے مجھے اس سے گفتگو کے لیے اپنا نمائندہ کیا۔ مجھ سے عادت کے مطابق شہر اور اس کے قضاۃ، حکام اور عمال کے حالات دریافت فرمائے گئے، جب میں جواب دے چکا تو امیر المومنین نے مجھ سے میری حالت دریافت فرمائی ۔ میں نے خدا کا شکر ادا کیا اور جہاں پناہ کی درازئ عمر کی دعا کی ۔ اس کے بعد میرے مبلغ علم کے متعلق دریافت فرمایا۔ میں نے کہا میں نے امام ابن تومرت کی تالیفات پڑھی ہیں، یہ سنتے ہی اس نے مجھ پر ایک غضب آلود نگاہ ڈالی اور کہا ''تم یہ کیا کہتے ہو؟ تمہارا جواب تو یہ ہونا چاہیے تھا کہ میں نے کتاب اللہ اور احادیث نبی ﷺ پڑھی ہیں ۔ اس کے بعد تم جو چاہو پڑھ سکتے ہو!''

تعمیر کا شوق

سمندر اور نہر کے اس کنارے پر جو مراکش سے قریب واقع ہے خلیفہ نے ایک وسیع شہر کی بنیاد ڈالی ۔ اس کی دیواریں مکمل کر دیں اور اس میں ایک عظیم الشان مسجد کا افتتاح کیا۔ جس میں اسکندریہ کے مینار کی طرح اذان کا ایک بلند مینار بنوایا۔ اس کی زندگی ہی میں شہر کی تعمیر مکمل ہو چکی تھی اور اس کی دیواریں اور دروازے مکمل ہو گئے تھے اور ایک بڑا حصہ آباد بھی ہو گیا تھا۔ اس کا طول تقریباً ایک فرسخ تھا لیکن عرض کم تھا۔ اس طرح شہر کی آرائش کا کام اپنے تمام عہد حکومت میں یعنی ۵۹۴ھ تک جاری رکھا۔

Marfat.com

طلبہ سے محبت

اس کے پاس طلبہ بخلاف اس کے باپ دادا کے زمانے کے کثرت سے آیا کرتے تھے اس کو ان سے اس حد تک محبت تھی کہ ایک دن اس نے تمام موحدین کو (جو بادشاہ کے ہاں ان طلبہ کی باریابی کی وجہ سے ان سے حسد رکھتے تھے) مخاطب کر کے کہا: ''اے گروہ موحدین تمہارے قبائل کئی ہیں، اگر تم پر کوئی مصیبت نازل ہو تو تم اپنے قبائل سے مدد طلب کرتے ہو۔ لیکن ان طلبہ کا سوائے میرے کوئی یار و مددگار نہیں۔ ان پر جو بھی آفت آئے میں ہی ان کا پشت پناہ ہوں، میری ہی طرف وہ رجوع کرتے ہیں اور مجھ سے ہی ان کا تعلق ہے۔'' اس روز سے لوگوں پر ان طلبہ کی اہمیت واضح ہو گئی اور موحدین ان کی بہت عزت و تکریم کرنے لگے۔

یہودیوں کو ان کے مسلمان ہونے کے بعد تکلیف دینا

ابو یوسف کے آخری زمانے میں مغرب کے یہودیوں کو جو اسلام لے آئے تھے خاص لباس اختیار کرنے کا حکم دیا گیا تھا۔ اس کے بقیہ زمانہ حیات اور نیز اس کے فرزند عبداللہ کے زمانے میں کچھ دنوں تک یہی قاعدہ جاری رہا۔

ابو یوسف نے یہ طرزِ عمل اس لیے اختیار کیا کہ یہودیوں کے اسلام میں اس کو شک تھا۔ وہ کہتا تھا کہ ''اگر میرے ہاں ان کا اسلام ثابت ہو جاتا تو میں انہیں عامۃ الناس سے میل جول اور باہمی مناکحت کی اجازت دیتا، برخلاف اس کے اگر ان کا کفر ثابت ہو جاتا تو میں ان کے مردوں کو قتل کرتا اور ان کے اہل و عیال کو قتل کر دیتا اور ان کا مال مسلمانوں کے لیے غنیمت قرار دیتا۔ لیکن دراصل میں ان کے معاملے میں متردّد ہوں۔ کیونکہ جس زمانے سے کہ لڑائی ہوئی ہے ہم میں اور یہودیوں اور نصرانیوں میں کسی قسم کا معاہدہ نہیں ہوا۔ نہ کسی مغربی شہر میں کوئی کنیسہ اور گرجا موجود ہے۔ یہود اسلام کا اظہار کرتے ہیں۔ مسجدوں میں نماز پڑھتے ہیں۔ ان کی اولاد قرآن پڑھتی ہے اور ہمارے مذہب پر عمل پیرا ہے لیکن خدا معلوم ان کی بستیوں اور مکانوں میں کیا کیا چیزیں پوشیدہ ہیں۔

تصوف کی جانب میلان

چھٹی صدی میں جب کہ ابو یوسف کی عمر تیس برس سے متجاوز ہو چکی تھی اس نے بھائی

Marfat.com

اور چچا کو قتل کرنے کے بعد زہد، جفاکشی اور لباس اور غذا میں سختی اختیار کی۔ اس کے زمانے میں تارک الدنیا لوگوں کو نہایت شہرت حاصل ہوئی اور ان کی قدر و منزلت میں بہت اضافہ ہوا۔ وہ مختلف شہروں سے صالحین کو طلب کرتا۔ ان سے خط و کتابت اور ان کی دعا کا خواستگار ہوتا اور ان میں سے جو بخشش و عطا کو قبول کرتے ان پر اپنے کرم کی بارش برساتا۔ جب اس نے دوسرے غزوے کی تیاری کی تو نکلنے سے قبل مختلف شہروں کے عمال کو لکھا کہ وہ اپنے مقامات کے صلحا سے ملاقات کریں اور ان سے دعائے خیر کے طالب ہوں اور انہیں اس کے ہاں روانہ کر دیں۔ اس طرح اس نے صلحا کی ایک جماعت پیدا کر لی جو سفر میں اس کے ساتھ رہتی، جب کبھی وہ ان کی طرف دیکھتا تو اپنے مقربین سے مخاطب ہو کر کہتا ''یہ ہے میرا لشکر نہ کہ وہ اور ''وہ'' سے اپنی فوج مراد لیتا تھا اور مراجعت کے بعد ان کو بہت کچھ مال و دولت دیتا۔''

مالکی مذہب سے عناد

''ابو یوسف نے مالکی مذہب کی کتابوں کو جلا دینے کا حکم دیا۔ شہر فاس کے بعض مورخین نے اس امر کی شہادت دی ہے کہ حمالوں کے ذریعے وہ مالکی مذہب کی کتابیں منگواتا۔ ان کو سامنے رکھتا اور آگ لگا دیتا۔ اس سے امیر کا مقصد یہ تھا کہ مغرب سے مالکی مذہب کی پوری بیخ کنی ہو جائے۔ اس کے باپ اور دادا کا بھی بعینہ یہی نصب العین تھا۔ لیکن انہوں نے اس کا اظہار نہیں کیا اور یعقوب نے اس کو ظاہر کر دیا۔ اور لوگوں کو اس مذہب کے مطالعے میں مشغول رہنے اور غور و خوض کرنے سے منع کیا اور اس کی خلاف ورزی پر سخت سزائیں مقرر کیں۔

شہر قرطبہ جس میں ابن رشد نے نشو و نما پائی

قرطبہ اس سرزمین کا دارالسلطنت ہے جو اسپین میں مملکت اندلس کے نام سے مشہور تھی اور جس کا محل وقوع اشبیلیہ سے پچھتر میل پر جبل سیارا مورینا کی سطح کے جنوبی جانب شہر، وادی کبیر کے بائیں کنارے پر ہے۔ اہل روما نے اس کو آباد کیا۔ عربوں نے اس کو قلعوں، فصیلوں اور محلوں سے مزین کیا، اور اس میں مسجدیں، قلعے اور پُل بنوائے۔ ان میں سے جنوبی جانب ایک عظیم الشان پل ہے جو سب سے بڑا ہے اور جس سے رومانی عمارتوں کا جلال، عربی تعمیر کی مضبوطی اور

Marfat.com

اندلسی حسن و نزاکت نمایاں ہوتی ہے۔ اس کی سولہ کمانیں ہیں اور یہ قنطرۃ الوادی کے نام سے موسوم ہے۔ قرطبہ میں اندلس کے امراء کا ایک وسیع محل ہے جس کی تعریف سے زبان قاصر ہے۔ یہ حسن و خوبی میں قصر حمرا سے کسی طرح کم نہیں۔ عبدالرحمٰن اوّل نے یہاں ایک رومانی گرجا کی جگہ ایک جامع مسجد بنائی ہے۔ مسجد کی اس ظاہری حالت کو اس کی اس اندرونی زیبائش سے کوئی نسبت نہیں جو یورپ میں عربی فن تعمیر کا ایک بہترین نمونہ پیش کرتی ہے۔

قرطبہ اپنے ابتدائی زمانے ہی سے واجب الاحترام رہا ہے، اس میں روما کے شرفاء آباد ہوئے اور انہوں نے اس کا نام ''قرطبہ شریفہ'' اس لیے رکھا کہ یہاں کثرت سے عظماء و اکابر بستے تھے۔ مورخین کا خیال ہے کہ وہ نام اور تکوین کے اعتبار سے ''قرطاجینی'' ہے، اس وجہ سے کہ وہ اسپین کے تمام شہروں میں سب سے زیادہ عزت و شان، وافر آبادی، کثیر پیداوار، مضبوط قلعوں اور جاہ و مرتبت کا مالک ہے۔ روایت کی جاتی ہے کہ قیصر نے جب اس کا محاصرہ کیا تو اس کی تسخیر کے زمانے میں سخت تکلیفیں اٹھائیں اور جب وہ جنگ اونڈا کے بعد اس کے قبضے میں آ گیا تو اس نے بیس ہزار آدمیوں کو تہہ تیغ کر دیا۔

عربوں نے سرزمین اندلس پر قابض ہونے کے بعد اس کو صوبہ دمشق کے ساتھ ملحق کر دیا۔ اس کے بعد سے وہ ان کی سلطنت کا صدر مقام رہا ہے۔ مورخین کہتے ہیں کہ اپنے عروج کے زمانے میں اسپین میں دو لاکھ مکانات، چھ سو مسجدیں، نو سو حمام اور لاتعداد کتب خانے تھے۔ اس کے تحت اَسّی صوبے، تین سو شہر اور بارہ ہزار قریے تھے۔

قرطبہ اپنے ہر دور میں مشاہیر پیدا کرتا رہا۔ اہل روما کے دور میں اس نے لوکان اور سنیکا کو پیش کیا۔ عربوں کے زمانے میں ابن رشد اس کے اساتذہ، شاگرد اور ابن حزم جیسے لوگ پیدا ہوئے۔ ان کے علاوہ بہت سے سپہ سالار مصور، کتاب اور صالحین نے یہاں جنم لیا۔ مورخین اور اہل فن اس امر پر اظہار تاسف کرتے ہیں کہ اہل اسپین نے عربوں کی سلطنت کے زوال کے بعد خلیفہ کے محل کو قید خانہ بنا دیا اور مسجد کو کنیسہ میں تبدیل کر دیا۔

شارل پنجم نے اہل دین کے اس فعل کو بہت مذموم قرار دیا ہے۔ ایک مشہور رسالے میں اس نے ان کو اس طرح تنبیہ کی ہے۔ ''تم نے قید خانہ مسجد کی جگہ بنا دیا۔ جس کو تم دوسرے

Marfat.com

مقام پر بنا سکتے تھے۔تم نے ایک ایسی نادر شے تلف کر دی جس کی نظیر روئے زمین پر نہیں مل سکتی۔"

اس میں شک نہیں کہ تدرائیہ بھی بہت خوبصورت عمارت ہے لیکن اس مسجد کے مقابل میں اس کی کیا اہمیت ہو سکتی ہے جس کے عظیم الشان صحنوں میں بارہ ہزار ستون ہیں۔ جس کے انیس دروازے پیتل کے بنے ہوئے ہیں۔ اور ایسے دانشمند کاریگروں نے ان کو بنایا ہے جنہوں نے مختلف معدنیات سے تصویریں بنائی ہیں۔ یہ لوگ دمشق کے رہنے والے تھے جو دوسرے مشرقی کاریگروں کے ساتھ یہاں آئے تھے۔

کون سی ایسی مسجد ہے جہاں پانچ ہزار بتیوں میں عطر کا تیل جلایا جاتا ہو جس سے تمام فضائیں نور اور خوشبو پھیل جائے، اس کے دائرہ نما ہفت پہلو محراب کی چھت سفید سنگِ مرمر کی تھی۔ جس پر سنہری اور رنگین کانچ کا کام کیا ہوا تھا، اس میں قیمتی پتھر جڑے ہوئے تھے اور بزنطانی پتھروں سے مرصع تھے۔ اس طرح وہ دائرہ اپنی چمک دمک اور خوبصورتی کے لحاظ سے ایسا نظر آتا تھا گویا کہ وہ موتیوں کا بنا ہوا ہے۔

ظاہر ہے کہ قرطبہ نے عبدالرحمٰن ثالث (الناصرالدین اللہ) سے بہتر زمانہ نہیں پایا۔ اس کا پائے تخت مادی اور روحانی ترقی کا اعلیٰ نمونہ تھا۔ زراعت، تجارت اور مالیات کو وہی فروغ حاصل تھا جو فنون، علوم اور فلسفے کو۔ اس زمانے میں قرطبہ کی آبادی وہی تھی جو موجودہ زمانے میں قاہرہ کی ہے۔ اس وقت اس میں تین ہزار مسجدیں، ایک لاکھ تیرہ ہزار مکانات، تین سو حمام اور ۲۸ ضلعے تھے۔ عالم اسلامی میں کوئی شہر سوائے مامون رشید کے پائے تخت کے اس کے مانند یا اس سے بہتر نہ تھا۔ مختصر یہ کہ مشرق میں بغداد اور مغرب میں قرطبہ اس زمانے کے پیرس اور لندن کے مماثل تھے۔

خلیفہ کا اقتدار اس زمانے کے شاہانِ عظام کی قوت کے مساوی تھا۔ اس کا بحری بیڑہ نہایت زبردست تھا اور اس کو بحیرۂ روم میں سیادت حاصل تھی۔ خلیفہ نے اس کا نام بحیرہ اندلسیہ رکھا تھا۔ اس کی وجہ سے سیوت پر قبضہ کرنا اس لیے آسان ہو گیا کہ جو اس زمانے میں جبل طارق یا پورٹ سعید کا ہم پلہ تھا۔ اس کی فوج تندو تیز اور منظم حالت میں تھی۔ مورخین نے اس کو تمام دنیا کی افواج میں قابل فخر اور ممتاز قرار دیا ہے۔ یہی وہ فوج تھی جس نے اس کو شمالی اسپین کی سیادت عطا کی تھی۔ شاہان عظام اس کی محبت کے طلبگار اور اس کے ساتھ معاہدے کے متمنی رہتے تھے۔

Marfat.com

اس کے دربار میں شاہان قسطنطنیہ، جرمنی، اطالیہ اور فرانس کے سُفرا آیا کرتے تھے۔

ایک بات قابل ذکر یہ ہے کہ اس کی مجلس میں آئمہ مسلمین اور دیگر پیشوایانِ مذہب بلا امتیاز باریاب رہتے تھے۔ قرطبہ میں ایک جامع تھی جو تمام دنیا کے جامعوں میں مشہور تھی۔ اس کا مرکزی مقام وہی عالیشان مسجد تھی جس کا اس سے پہلے تذکرہ ہو چکا ہے۔ یہاں عالم اسلام کے مشرق و مغرب کے نامور علماء طلبہ کو درس دیا کرتے تھے جو دنیا کے ہر گوشے سے ان کے ہاں جمع ہوتے تھے۔ ابوبکر بن معاویہ قریشی حدیث بیان کرتے تھے۔ ابوعلی القالی البغدادی اپنے مشہور مکتوبات لکھوایا کرتے تھے جو شعر، تاریخ، امثال، فقہ، لغت اور ادبیات کا ایک بیش بہا خزانہ تھا۔ ابن قطعیۃ اندلس کا مشہور نحوی طلبہ کو قواعد نحو اور صرف کا درس دیا کرتا تھا۔ اس طرح ہر علم و فن کے ممتاز ائمہ سے ایک استاد تھا جو قدر و منزلت کے لحاظ سے ان لوگوں سے کسی طرح کم نہ تھے جن کا ہم نے یہاں بطور تمثیل ذکر کیا ہے۔

قرطبہ کے جامعہ اعظم میں طلبہ کی تعداد ہزاروں تک پہنچ گئی تھی اور سینکڑوں اساتذہ تھے جن میں سے اکثر فقہ کی تحصیل کرتے اور بعض حکمت کی تعلیم حاصل کرتے تھے۔ اس لحاظ سے ہزار برس پہلے مسجد اعظم شہرت و مرتبے کے اعتبار سے جامعہ ازہر کے مماثل تھی۔ بلکہ دو حیثیتوں سے ممتاز تھی۔ ایک تو عمارت کی حسن و خوبی کے لحاظ سے جو مختلف اہلِ فنون کا کارنامہ ہے۔ دوسرے ان فلاسفہ کے اعتبار سے جو اس کی پیداوار ہیں۔ مثلاً ابن رشد وغیرہ۔ اور ازہر میں اس کے قیام کے زمانے سے اب تک کوئی ایسا شخص نہیں پیدا ہوا جو فضیلت، وسعت علمی دین دنیا میں کثیر المنفعت ہونے کی حیثیت سے اس حکیم کے مشابہ یا اس سے قریب ہو۔

ابن رشد کے مصائب پر ایک عمومی نظر

ابن رشد حکمت، علم اور نسب کے اعتبار سے یکتائے روزگار تھا۔ اس کو خلیفہ یوسف کے ہاں خاص تقرب حاصل تھا۔ خلیفہ کی نظر میں اس کی قدر و منزلت تمام علماء و فضلائے زمانہ سے بلکہ اپنے بیٹے منصور یعقوب سے بھی زیادہ تھی۔

کسی زمانے میں بھی مشاہیر اپنے معاصروں اور ہم مشربوں کے حسد کے نشانے سے

Marfat.com

محفوظ نہیں رہ سکتے۔ اور نہ ان کے غیظ وانتقام کی آگ سے بچ سکتے ہیں۔ خصوصاً وہ جو فیض رساں، صاف دل، نیک نیت اور مرنجان مرنج ہوں اکثر یہی اعلیٰ خصائل مخالفین کے بغض وعناد کی شدت کا باعث ہوتے ہیں۔ میرا خیال ہے کہ یہ واقعات مغرب سے زیادہ مشرق میں رونما ہوتے ہیں اور خصوصاً مسلمانوں میں دوسروں قوموں کی بہ نسبت زیادہ پائے جاتے ہیں۔ واقعات سے ظاہر ہوتا ہے کہ ابن رشد کے مخالفین نے متعدد مرتبہ اس پر الزام لگانے کا قصد کیا۔ لیکن ابتداء میں ان کو کامیابی نصیب نہیں ہوئی۔ کیونکہ خلیفہ منصور اپنے ابتدائی دور میں فلسفے کا دلدادہ اور حامی تھا۔ اس طرح کچھ دنوں میں شکایت کا بازار سرد پڑ گیا، تاہم دشمن تو ہمیشہ تاک میں رہتے ہی ہیں خواہ کتنا ہی زمانہ کیوں نہ گزر جائے، ان کو ہر وقت موقع کی تلاش رہتی ہے۔ جب منصور اس عقلی انقلاب کی وجہ سے جس نے اس کو تصوف، اولیاء اور زہاد کا گرویدہ بنا دیا تھا، حکمت اور حکماء سے بددل ہو گیا۔ اسی زمانے میں ابن رشد کی ترقی کا ستارہ اس کی تالیفات کی اہمیت، علمی وسعت، طب کی عملی قابلیت نیز شریعت اور قضا میں اس کے بلند مرتبے کی وجہ سے کمال عروج پر تھا اور یہ تینوں ایسی خصوصیتیں ہیں جو کسی ایک شخص میں کبھی جمع ہونے نہیں پاتیں۔

ابن رشد اپنے عمر کی ستر منزلیں طے کر چکا تھا کہ اس کے دشمنوں کے سینوں کی آگ بھڑک اُٹھی۔ منصور کی طبیعت کو صوفیا کے طریقوں کی طرف مائل دیکھ کر انہوں نے اس موقعہ کو غنیمت سمجھا۔ انہوں نے اپنے ان مددگاروں کے ساتھ جو امیر کے دربار میں تھے، شریعت اسلام کی مدافعت کے حربے کو ہاتھ میں لیا (جیسا کہ ان سے قبل اور ان سے بعد میں آنے والے حریت عقل کے دشمنوں کی عادت رہی ہے اور رہے گی)۔ منصور شہر قرطبہ میں مقیم تھا اور وہاں اس کے قیام نے طوالت کی اور وہ بحث مباحثے کی محفلوں سے لوگوں کو مسرور کر رہا تھا کہ دشمنوں کی امیدیں تازہ ہو گئیں، ان کی جماعت قوی ہو گئی اور انہوں نے اپنے مخصوص لوگوں کو امیر کے ہاں بھیجا اور جس طرح چاہا ان کو ابن رشد کی تالیفات کے خلاف سمجھا دیا۔ امیر کی مجلس میں اس کی تصنیفات سنائی گئیں اور ان کے معانی، اغراض اور قواعد پر بھی یکے بعد دیگرے روشنی ڈالی گئی۔ دشمنوں اور حاسدوں نے ان کی عبارتوں سے لغو مطلب نکالے اور ان کو اپنے مکر اور بدگوئی کے ساتھ اس قدر ملایا کہ ان کو سُن کر امیر کی آتش غضب بھڑک اُٹھی۔ انہوں نے اپنے نفس کی پوشیدہ قوت شر کو

Marfat.com

شریعت اسلام کی مدافعت کے پردے میں نمایاں کیا اور امیر کے دربار میں علانیہ ابن رشد کی شکایت شروع کر دی۔ ایک مورخ کا بیان ہے کہ "کوئی ایسی مجلس نہیں ہوتی تھی جس میں شریعت اسلام کی مدافعت نہ کی جاتی ہو۔"

یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ ابن رشد کے دشمنوں نے خلیفہ کو اس کے قتل کا مشورہ دیا تا کہ شریعت اسلام اس کے شر سے نجات پائے اور ان مدافعین کی حسن سعی سے جو اس کے وجود وبقا کی حفاظت کر رہے ہیں اور اس کے چشموں کو مخالفین سے بچا رہے ہیں اس کو ترقی حاصل ہو۔ لیکن خلیفہ نے رحمدلی سے کام لیا اور اس کی جاں بخشی فرمائی اور انتقام کی تلوار کو نیام میں کر دیا اور اس کے ساتھ نیکی کی۔

ابن رشد کی دشمن

ابن رشد کے ان دشمنوں میں سے جنہوں نے سختی کے ساتھ اس کا مقابلہ کیا ایک قاضی ابو عامر یحییٰ ابن ابی الحسین بن ربیع ہے، یہ بغیر کسی ظاہری سبب کے ابن رشد سے متنفر تھا۔ اسی طرح ابو عامر کے بیٹوں قاضی ابوالقاسم اور ابوالحسین اور قاضی ابوعبداللہ اور خطیب ابوعلی بن حجاج وغیرہ کو اس سے عداوت ہوگئی۔ جب ابن رشد کے دشمنوں نے اس پر حملہ آوری شروع کی تو انہوں نے اس کے ساتھ اس کے مریدوں، رفقاء اور تلامذہ کو بھی مٹانے کا تہیہ کر لیا تا کہ حکماء کی یہ مصیبت عام ہو جائے اور منصور کو اشارہ کیا کہ وہ اپنے غیظ وغضب کو مذہب کی مدافعت کے پردے میں ظاہر کرے تا کہ حکماء کو شدید ترین تکلیف پہنچائی جا سکے اور اس پر ملامت بھی کم ہو۔ چنانچہ منصور نے ایک مجلس کے انعقاد کا حکم دیا جہاں سلطنت کے تمام فقہا جمع ہوں اور مجمع عام میں ظاہر کریں کہ ابن رشد اور اس کے رفقاء نے مذہب کو چھوڑ دیا ہے۔ لہٰذا وہ علانیہ مستوجب لعنت ہیں۔

ابن رشد کے شرکاء

ابن رشد کے دوستوں میں ایک فقیہ ابوعبداللہ بن ابراہیم الاصولی ہیں جو اس کے ساتھ نشانۂ ملامت بنے، اس کا سبب صرف وہ چند امور تھے جن کی وجہ سے مجالس میں دوران بحث میں اس پر نکتہ چینی کی گئی تھی۔ حالانکہ اس واقعے کو گزرے ہوئے ایک زمانہ ہوا تھا، اسی طرح اس کے

Marfat.com

شرکاء میں ابو جعفر ذہبی فقیہ، ابو رافع کفیف، ابوالعباس حافظ شاعر قرائی ہیں۔

نکبت کے اسباب

مؤرخین کا ان مصائب کے اسباب کے بارے میں جو حکمت کے نمائندوں یعنی ابن رشد اور اس کے رفقاء پر نازل ہوئے ہیں بہت کچھ اختلاف ہے۔ اکثر مؤرخین کا میلان مادی محسوس اسباب کی جانب ہے جو خلیفہ کے غیض و غضب کا باعث ہوئے۔ لیکن ان میں سے ایک یا دو نے حقیقی اسباب بھی دریافت کر لیے ہیں جن کی جانب انہوں نے اشارہ کیا ہے چنانچہ ان میں سے ایک نے لکھا ہے۔

''ان مصائب کے دو اسباب تھے جلی و خفی، ان میں سے سبب خفی بڑا سبب ہے اور وہ یہ ہے کہ حکیم ابوالولید نے ارسطو (جو ''کتاب المنطق'' کا مصنف ہے) کی ''کتاب حیوان'' کی شرح لکھنی شروع کی۔ اس کو خاص طرح سے ترتیب دیا اور اس کے اغراض واضح کیے۔ نیز اس کے مناسب ضروری امور کا اضافہ بھی کیا۔ اس نے اس کتاب میں شتر گاؤ (زرافہ) کا ذکر کرتے ہوئے اس کی پیدائش اور مقام نشو و نما کے متعلق لکھا ہے کہ ''میں نے اس کو شاہ بربر کے پاس دیکھا ہے۔'' یہاں اس نے علماء کے اس عام طریقے کو اختیار کیا ہے جو بادشاہوں اور مملکتوں کے تذکرے کے وقت پیشِ نظر ہوتا ہے اور ان بے جا خوشامدوں، تقریروں اور اسی قسم کے دوسرے طریقوں کو نظر انداز کر دیا جن کو خدام شاہ اور مصنفین کی کتابوں کے نقل کرنے والے استعمال کیا کرتے ہیں۔ یہی ان کی ابن رشد سے دشمنی کا باعث ہوا گو انہوں نے اس کا اظہار نہیں کیا۔ بہر حال اس معاملے میں ابوالولید سے غفلت ضرور ہوئی۔ دوسرے مورخ نے لکھا ہے کہ ''اہل قرطبہ کے بعض چغل خور جو اس کے خاندان اور شرافت قدیمہ میں ہمسری کا دعویٰ کرتے تھے نے ابو یوسف کے پاس اس کی شکایت کی اور اس کے لیے طریقہ یہ اختیار کیا کہ اس کی لکھی ہوئی بعض تلخیصات کا مطالعہ کیا جن میں اس نے بعض قدیم فلاسفہ کے اقوال کو خود اپنے ہاتھ سے نقل کیا تھا اور اس سے پہلے یہ لکھا تھا۔ ''پس یہ ظاہر ہوا کہ زہرہ بھی ایک معبود ہے'' انہوں نے اس کے اس قول سے ابو یوسف کو آگاہ کیا، پس اس نے شہر قرطبہ کے ہر طبقے کے روساء اور اعیان کو جمع کر کے

Marfat.com

ابن رشد کو طلب کیا۔ جب وہ حاضر ہوا تو ان اوراق کو اس کے سامنے پھینک کر پوچھا۔ ''کیا یہ تمہارا خط ہے؟'' ابن رشد نے اس سے انکار کیا۔ امیر المومنین نے فرمایا کہ ''اس کے لکھنے والے پر خدا کی لعنت ہو۔'' اور حاضرین کو بھی اس پر لعنت بھیجنے کے لیے کہا۔ اس کے بعد ابن رشد کو نہایت بری حالت سے خارج البلد کر دینے کا حکم دیا، اس کے ساتھ ہی ان لوگوں کے لیے بھی فرمان جاری کیا جو ان علوم میں بحث کرتے تھے اور مختلف شہروں میں مراسلے بھیجے جن میں اس امر کی ہدایت کی گئی کہ تمام لوگ ان علوم کو یک لخت ترک کر دیں اور فلسفے کی تمام کتابوں کو جلا دیں سوائے اس کے جو طب، حساب اور علم نجوم کے اس حصے سے متعلق ہوں، جن سے شب و روز کے اوقات اور سمت قبلہ کی دریافت ہوتی ہو۔ یہ مراسلے تمام شہروں میں بھیجے گئے اور ان پر کما حقہ عمل کیا گیا۔

لیکن کچھ عرصے کے بعد جب امیر مراکش کی جانب سے لوٹا اس نے اپنے اس اصول کو ترک کر دیا اور پھر فلسفے کی طرف مائل ہوا اور ابن رشد کو اندلس سے مراکش بلا بھیجا تاکہ اس پر احسان کرے اور اپنی پچھلی لغزشوں کی تلافی کرے۔ چنانچہ ابن رشد مراکش آیا لیکن تھوڑے ہی دن بعد وہ ایسا سخت بیمار ہوا کہ اس بیماری میں ۵۹۴ھ کے آخر میں اس کی موت واقع ہوئی۔ اس وقت کی عمر ستر برس کے قریب تھی۔ اس کے بعد خود امیر المومنین نے غرہ صفر ۵۹۵ھ میں وفات پائی۔

بعض لوگوں نے کہا کہ ابن رشد کے مصیبت کے اسباب میں سے اس کے وہ تعلقات بھی تھے جو اس نے ابو یحییٰ منصور والی قرطبہ سے پیدا کیے تھے۔ شیخ ابوالحسن الرعینی نے اپنے شیخ ابومحمد عبدالکبیر (یہ وہ شخص ہیں جن کا ابن رشد سے اس کے قرطبہ کے زمانے میں بہت میل جول تھا اور اس سے انہوں نے بہت استفادہ کیا تھا، چنانچہ ابن رشد نے کتابت کا کام انہی کے ذمہ کیا تھا اور انہیں قضاءت پر بھی مامور کیا تھا)، یہ روایت کی ہے کہ جو کچھ بھی ابن ارشد سے منسوب کیا گیا ہے وہ اس سے مبرا ہے۔ میں نے اس کو نماز کے لیے جاتے ہوئے ایسی حالت میں دیکھتا تھا کہ وضو کے پانی کے اثرات اس کے قدم پر نمایاں رہتے تھے۔ میں صرف اس کو ایک واقعے پر قابل گرفت سمجھتا ہوں جو نہایت ہی اہم واقعہ ہے اور یہ اس وقت ظہور پذیر ہوا جب کہ مشرق اور اندلس میں منجمین کی زبان پر یہ خبر مشہور ہو گئی تھی کہ اس سال ایک خاص دن ایک سخت آندھی آئے گی اور

Marfat.com

اس سے بہت سے لوگ ہلاک ہوں گے۔ لوگ اس خبر سے اس قدر گھبرا اُٹھے کہ اس سے بچنے کے لیے زمین کے اندر سرنگ کھودنے لگے۔ جب یہ بات مشہور ہوگئی تو مختلف شہر کے باشندوں نے والی قرطبہ کی جانب رجوع کیا۔ کیونکہ قرطبہ میں ایسے ماہرین نجوم موجود تھے جو اس فن میں ید طولیٰ رکھتے تھے ان میں ایک ابن رشد بھی تھا جو اس زمانے میں قرطبہ کا قاضی تھا دوسرا ابن بندود تھا۔ جب والی قرطبہ کے پاس یہ لوگ پہنچے تو ابن رشد اور ابن بندود نے اس آندھی کے متعلق طبیعت اور کواکب کی تاثیرات کے لحاظ سے گفتگو شروع کی۔ ابومحمد الکبیر کا بیان ہے کہ میں اس وقت حاضر تھا اور اثنائے گفتگو میں میں نے کہا کہ اگر یہ بات صحیح ہے تو یہ آندھی نہیں چلی جس سے بے شمار لوگ ہلاک ہوئے ہوں، اس پر ابن رشد نے میری مخالفت کی اور کہا کہ بخدا قوم عاد کا ہی وجود ثابت نہیں ہوتا چہ جائیکہ ان کی ہلاکت کا سبب دریافت کیا جاسکے۔ ابن رشد کے اس قول سے حاضرین میں اس کی وقعت کم ہوگئی اور اس کی اس لغزش کو صریح کفر اور کذب پر محمول کیا گیا، کیونکہ اس واقعے پر قرآن پاک کی آیتیں ناطق تھیں جس میں باطل کی کسی طرح گنجائش نہیں۔

عقائد وعفو اور مجلس محاکمہ

ابن رشد مع اپنے دوستوں کے قرطبہ کی مسجد جامعہ اعظم میں حاضر ہوا۔ خلیفہ نے مجلس کا انعقاد کیا۔ قاضی ابوعبداللہ بن مروان نے کھڑے ہو کر خطبہ پڑھنا شروع کیا۔ جو مدعی عام کے مرافعے کے مشابہ تھا۔ قاضی کی تقریر سے غرض یہ تھی کہ ابن رشد پر دعویٰ قائم کیا جائے۔

مرافعہ قاضی ابوعبداللہ

قاضی نے کہا کہ اکثر اشیاء کے لیے یہ ضروری ہے کہ ان کا نفع بخش پہلو بھی ہو اور ضرر رساں پہلو بھی۔ مثلاً آگ وغیرہ۔ پس اگر نفع بخش پہلو ضرر رساں پہلو پر غالب آجائے تو اسی کے مطابق عمل کیا جائے گا اور اگر اس کے مخالف صورت ہو تو عمل بھی ویسا ہی ہوگا۔

تہمت

اس کے بعد خطیب ابوعلی بن حجاج کھڑا ہوا اور جو کچھ اس کو حکم دیا گیا تھا اس سے لوگوں کو آگاہ کیا۔ اور وہ یہ تھا کہ ابن رشد اور اس کے رفقاء اصلی مذہب سے خارج ہو گئے ہیں اور فلسفے

Marfat.com

اور قدما کے علوم میں منہمک ہونے کی وجہ سے انہوں نے مسلمانوں کے عقائد کی مخالفت کی ہے اور اس ذاتِ پاک کے احکام میں جو ظاہر و باطن سے آگاہ ہے رخنہ اندازی کی ہے۔

حکم

ابوالولید کو ان لوگوں کے قول کے مطابق جو اس کو بنی اسرائیل سے منسوب کرتے ہیں اور قبائل اندلس سے اس کا کوئی نسبی رشتہ نہیں بتلاتے، لیسانہ میں رہنے کا حکم دیا گیا۔

ابن رشد نے اپنی مدافعت نہیں کی

مؤرخین نے اس امر کی تصریح نہیں کی ہے کہ ابن رشد یا اس کے کسی رفیق نے اپنی مدافعت کے لیے کچھ بحث کی ہے یا خلیفہ نے اس سے کہا کہ وہ اپنی مدافعت کرے اور یہ واقعی ایک نہایت ہی بُرا فعل تھا۔ کیونکہ اس سے ابن رشد کی مدافعت کا حق زائل ہو گیا۔ جب ہم حریت فکر کے لیے اس فلسفی کی مدافعت پر غور کرتے ہیں تو ساتھ ہی اثینا کے قضاۃ کے سامنے سقراط کی مدافعت پیش نظر ہو جاتی ہے جس کا ظہور ابن رشد کے محاکے سے سولہ صدی پیشتر ہوا اور اس وقت دو قسم کے جذبات ہمارے دل پر مسلط ہوتے ہیں۔ ایک تو نفرت کا جذبہ ہے جو ان دشمنانِ عقل کے خلاف پیدا ہوتا ہے جو زمانہ قدیم سے حریتِ فکر کی مخالفت کرتے رہے ہیں۔ دوسرا تعجب کا جذبہ ہے جو ہمیں ان متمدن عربوں کی حالت پر ہوتا ہے۔ جو مسیح سے چار صدی قبل کے یونانیوں سے زیادہ عادل و مہربان تھے حالانکہ ان دونوں اقوام میں شہری و بدوی ہونے کے لحاظ سے بہت بڑا فرق تھا کیونکہ ابن رُشد کے ججوں نے صرف اس کی موقتی جلاوطنی پر اکتفا کیا۔ بخلاف اس کے سقراط اعظم کے ججوں نے اس کے بڑھاپے پر رحم نہ کیا اور اس کی جلالی حکمت اور حسن خلق کے آگے سرنگوں نہ ہوئے اور اس کو جلاد کے سپرد کر ہی دیا۔ جس نے اس کو اس کے اقرباء و احباب و معتقدین اور شاگردوں کے سامنے جام شہادت پلا دیا۔ اندلس کے عرب سترھویں صدی عیسوی کے عالم سائنس گلیلیو پر ظلم وستم ڈھانے والوں کی نسبت زیادہ مہربان اور انصاف پسند تھے اور اکثر اربابِ ظلم کے مقابلے میں جن کا سرگروہ ''کالون'' تھا بہت کچھ رحمدل تھے۔ کیونکہ انہوں نے تو سولہویں صدی عیسوی کے وسط میں ''میشل سرقیہ'' کو دورانِ خون کے اکتشاف کی بناء پر زندہ جلا دیا۔

Marfat.com

لیکن اس سے ہمارے غیظ و غضب میں کسی طرح کمی نہیں ہوتی جو ہمیں ابن رشد کے خلاف فیصلہ صادر کرنے والوں پر آتا ہے۔ کیونکہ ظلم و ستم ہر زمانے میں اور ہر جگہ ایک نہایت مذموم فعل قرار دیا گیا، اس کے حامی ہمیشہ عوام کی حقارت اور لعنت کا نشانہ بنے رہے ہیں جب تک کہ وہ مذہب کی آڑ میں عقلی ترقی کے مانع ہوتے رہے کیونکہ یہ فعل بظاہر تو حق معلوم ہوتا ہے لیکن حقیقت میں اس کی بنیاد باطل پر ہے۔ اس لیے کہ مذہب نے اپنی حمایت کے لیے کبھی اذیت رسانی، قتل، جلاوطنی کا حکم نہیں دیا لیکن جاہل اور گمراہ فتنہ پرداز دین، ملت شریعت کے بہانے سے اپنا انتقام لیتے ہیں اور اپنے غیظ و حسد کی آگ سے دہکتے ہوئے سینوں کو ٹھنڈا کرتے ہیں مذہب اس کا کسی طرح ذمہ دار نہیں۔

فلسفے کی لڑائی میں شعر کی تاثیر

ابن رشد اور اس کے احباب کو سخت سزاؤں کے بعد جلاوطنی کا حکم دیا گیا اور پھر وراءالبحر ممالک میں ان کے خلاف ایک سخت فرمان بھیجا گیا۔ فلسفے کی اس جنگ میں شعر سے بھی کام لیا گیا چنانچہ الحاج ابوحسین ابن جبیر نے اس میدان میں قدم رکھا تاریخ نے اس کا نام اور وہ نظم جو اس نے اس کش مکش کے زمانے میں لکھی تھی محفوظ رکھی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ تاریخ میں بعض عجیب و غریب باتیں پائی جاتی ہیں۔ مثلاً یہ کہ تاریخ نے اکثر اہل فن کے نام تو یاد نہیں رکھے جو ابوحسین سے بہت زیادہ مستحق ذکر تھے۔

الحاج ابوالحسین نے لکھا ہے:

۱۔ ابن رشد کو یہ یقین ہو گیا کہ اس کے تالیفات تلف کیے جانے کے قابل تھے۔

۲۔ اے اپنے نفس پر ظلم کرنے والے ذرا غور کر۔ کیا تو آج کسی ایسے شخص کو پاتا ہے جو تیرے ساتھ موافقت کرے۔

۳۔ اے ابن رشد جب زمانے میں تیری جدوجہد انتہا کو پہنچ گئی۔ تب بھی تو نے راہِ ہدایت اختیار نہیں کی۔

۴۔ تو دین کے معاملے میں ریا کار رہا۔ تیرے آباواجداد کا یہ طرزِ عمل نہ تھا۔

Marfat.com

۵۔ ابن رشد نے اپنی گمراہی کے زمانے میں۔دین کو جس طرح چاہا بدلا۔

۶۔ خدا کا شکر ہے کہ وہ گرفتار ہوا۔اور اس کے پیرو بھی۔

۷۔ پھر ایسے گمراہ کی گرفتاری کے لیے حکم خدا جاری ہوا۔جو متفلسف ہے اور زندیق ہے۔

۸۔ ان کا انہماک منطق میں رہا۔یہ صحیح کہا گیا ہے کہ بلا کا نزول منطق پر ہوتا ہے۔

منصور کی مدح کرتے ہوئے لکھتا ہے:

۱۔ اے امیر المومنین خدائے تعالیٰ تجھ کو اپنی انتہائی مراد کو پہنچائے۔کیونکہ تو نے ہمیں اپنی مراد تک پہنچایا۔

۲۔ تو نے اسلام کی پیروی کی اور اس کی بلند چوٹیوں تک جا پہنچا۔اور تیرا مقصد عالی خدا کے پاس مقبول ہوا۔

۳۔ تو نے ایک فرقے کو گرفتار کر کے خدا کے دین کی حفاظت کی۔ان کی منطق کے ساتھ بلائیں وابستہ تھیں۔

۴۔ تو نے ان کو لوگوں کے سامنے کھڑا کیا اس حالت میں کہ لوگ ان پر براءت کا اظہار کر رہے تھے۔اور ان کی رسوائی کی وجہ سے خواہشات میں ایک سرور پیدا تھا۔

۵۔ تو نے سارے عالم میں یہ حکم جاری کیا کہ۔ان کے عقائد اور ان کی کتابوں کی تحقیق کی جائے اور یہ کوشش قابل تحسین ہے۔

۶۔ تلوار ان کی بہت مشاق تھی۔لیکن نفس کے لیے رسوائی تلوار سے زیادہ قاتل ہے۔

۷۔ محض ایک شبے کی وجہ سے اسلام کے ظاہری احکام پر عمل کرتے ہوئے۔تو نے تلوار کو ان سے روک لیا اور تیرا اصول بالکلیہ عدل پر مبنی ہے۔

یہ ہیں ابن جبیر کے اشعار جو ہم نے بطورِ شہادت پیش کیے ہیں۔ان کے علاوہ اور بھی اشعار ہیں جن کو ہم یہاں نظر انداز کرتے ہیں۔

ابن جبیر کے کچھ حالات

ابوالحسن محمد بن محمد بن جبیر الاندلسی البلنسی مغرب میں علم و ادب اور شعر کے اعتبار سے بہت بلند مرتبہ رکھتے تھے۔چھٹی صدی ہجری کے اواخر میں انہوں نے تین سیاحتیں کیں او مصر،

Marfat.com

شام، حجاز، عراق، صقلیہ کو دیکھا ہے۔ آخر میں اسکندریہ میں اقامت گزین ہوئے جہاں وہ احادیث کی روایت کرتے رہے یہاں تک کہ چھٹی صدی کے اواخر میں وفات پائی۔ ان کا سیاحت نامہ لیڈن میں دو مرتبہ طبع ہوا اور فرانسیسی اور اطالوی زبانوں میں اس کا ترجمہ بھی ہوا۔ ان کے حالات احاطہ باخبار غرناطہ[1] میں مذکور ہیں۔

ابن جبیر اندلس کے شعرا میں سب سے زیادہ بلیغ تھے۔ ان کی تمہید نہایت پاکیزہ و صاف ہوتی تھی۔ شعرائے عرب میں وہ سب سے زیادہ صادق الارادہ، سلیم القلب، قوی الایمان اور صحیح العقیدہ تھے۔ قدیم شعراء اور محدثین ان کی فضیلت کا اعتراف کرتے ہیں۔ ان کے اس بیان کا بہترین ثبوت ابن جبیر کا وہ قصیدہ ہے جس میں وہ ان مقامات مقدسہ کے حالات لکھتے ہیں جن کی فریضہ حج کی ادائیگی کے زمانے میں انہوں نے سیاحت کی تھی۔ ابن جبیر ابن رشد کے معاصرین سے تھے۔ ہم نہیں سمجھتے کہ انہوں نے ابن رشد کی جو ہجو کی ہے اس سے ان کا مقصد خلیفہ کی خوشامد تھا یا دین کی حمایت کے ذریعے محض فخر و امتیاز کے حصول کا خیال تھا۔ ان کی اس لغزش کا اصل سبب ان کی قوت ایمانی اور راسخ الاعتقادی تھی۔ کوئی اعتدال پسند مورخ ابن جبیر پر الزام نہیں لگا سکتا کیونکہ انہوں نے ابن رشد کے فلسفے کو سمجھا ہی نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مذہب اور شعر کا راستہ علم و حکمت کی راہ سے الگ ہے۔ ہمیں اس بلند پایہ ادیب کی اس لغزش پر جس کا شمار عربی شاعری کے جلیل القدر شعراء اور اکابر مؤلفین و سیاحین میں کیا جاتا ہے صرف افسوس ہوتا ہے۔

ابن رشد کی سب سے بڑی مصیبت

ابن رشد کے لیے سب سے بڑی آفت یہ تھی کہ عوام الناس کو اس کے اور اس لڑکے کے خلاف برانگیختہ کیا گیا تھا اور انہیں ان دونوں پر سب و شتم کرنے پر آمادہ کیا جاتا تھا۔ عوام الناس کی حیثیت ہر زمانے میں ایک ایسے فریق ثالث کی ہوتی ہے جو بادشاہوں، فلسفیوں اور اہل مذہب کے درمیان دخل انداز ہوتا ہے جن میں سے ہر ایک اپنے ہی لیے قوت حاصل کرنا چاہتا ہے اور ان متنازعین سے ہر فریق اس اَمر کی کوشش کرتا ہے کہ عوام پر تسلط حاصل کر لے۔ بادشاہ اور اہل مذہب

---

[1] ''تاریخ غرناطہ'' کے نام سے یہ کتاب نفیس اکیڈمی کراچی نے شائع کی ہے۔

Marfat.com

دنیوی قوت کے طالب ہوتے ہیں جس کا قیام جمہور کے ذریعے ہوتا ہے۔ بخلاف اس کے حکماء عقلی قوت کے طلب گار ہوتے ہیں جس کا مدار خود ان کی روشن طبعی پر ہے۔

ابوالحسن بن قطرال نے ابن رشد سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا کہ ''زمانہ مصائب میں سب سے جانکاہ واقعہ جو مجھ پر گزرا ہے وہ یہ ہے کہ میں اور میرا لڑکا عبداللہ قرطبہ کی مسجد میں داخل ہوئے اور اس وقت عصر کی نماز کا وقت قریب تھا۔ یکا یک بعض سفلوں نے ہم پر حملہ کیا اور ہم کو وہاں سے نکال دیا۔''

منشور

منصور اور اس کے مشیروں نے ابن رشد اور اس کے رفقاء پر صرف ملامت کرنے یا مجلس محاکمہ میں ان پر الزام قائم کرنے اور اس کے بعد جلاوطنی کی سزا دینے ہی پر (جس میں کسی قسم کی عذرداری کا موقع نہیں دیا گیا) اکتفا نہیں کیا۔ ان کینہ پروروں نے ان واقعات کو تمام ممالک میں مشتہر کرنے کا قصد کر لیا۔ چنانچہ منصور نے اپنے کاتب عبداللہ ابن عیاش سے کہا کہ وہ مراکش وغیرہ کو ایک منشور کے ذریعے ابن رشد کے تمام واقعات سے مطلع کر دے۔ اس منشور کا کاتب خلیفہ کا پرائیویٹ سیکرٹری تھا جس کا نام ابوعبداللہ محمد بن عبدالرحمٰن بن عیاش تھا۔ اس کا مقام پیدائش پرشانہ تھا (جو شاید برسلونہ ہے) جو اندلس کے شہروں میں ایک قریہ ہے۔ یہ شخص ایک زمانہ دراز تک منصور اور اس کے بیٹے محمد اور پوتے یوسف کا کاتب رہا ہے۔ اس نے طویل عمر پائی اور ۶۱۹ھ میں انتقال کیا۔ ابوعبداللہ اپنی اعلیٰ مہارت اور حسن استعداد کے لحاظ سے یکتائے زمانہ تھا خلفائے بنوتومرت کو ان کی حکومت کے قیام کے زمانے سے عبداللہ کی طرح کوئی کاتب دستیاب نہیں جو ان کے طریقے سے واقف، ان کے قلوب میں جگہ کیے ہوئے ان کے اصول پر کاربند اور ان کے خیالات کا حامی ہو۔ کیونکہ ان کی کتابت کا طریقہ دوسروں سے بالکل الگ تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ ہر حالت میں ان کا ہم نوا تھا اور ہر امیر کے میلانات اور مقاصد کو پیش نظر رکھتا تھا ورنہ اس کے لیے تین یا چار خلفاء کی خدمت کرنی اور ان کا اعتبار حاصل کرنا مشکل تھا۔ عبداللہ بعض مشرقی شہروں کے ان درباریوں کی طرح تھا جو زمانے کے مطابق عمل کرتے ہیں اور ہر بادشاہ کی

Marfat.com

مصاحبت کی اہلیت رکھتے ہیں اور جو بھی حوادث پیش آئیں یا حالات بدل جائیں یا اصول وآئین میں تغیر ہو جائے ہر وقت وہ ایک مخلص خادم اور مقرب مصاحب بنے رہتے ہیں۔ رہا یہ امر کہ ان کی باطنی حالت ظاہر کے مطابق بھی ہوتی ہے یا نہیں اس کا علم خدا کو ہے۔

نص منشور

''گذشتہ زمانے میں ایک ایسی قوم گزری ہے جو تو ہمات کے سمندر میں غوطہ زن تھی لیکن عوام الناس اس کی ذکاوت کے معترف تھے۔ اس وقت کوئی ایسا شخص نہ تھا جو خدائے حی قیوم کی طرف لوگوں کو دعوت دیتا، نہ کوئی ایسا حاکم تھا جو مشکوک اور معلوم میں تمیز کرتا۔ انہیں نے دکیا میں ایسی تصانیف چھوڑیں جو محض لغو ہیں اور جن کے اوراق اور معانی دونوں سیاہ ہیں۔ ان میں اور شریعت میں زمین اور آسمان کا بُعد ہے۔ وہ سمجھتے ہیں کہ عقل ان کی میزان اور حق ان کی دلیل ہے۔ ایک مسئلے میں ان کے کئی فرقے بن جاتے ہیں اور ہر ایک کا خاص مسلک ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو دوزخ اور دوزخیوں کے جیسے عمل کے لیے پیدا کیا۔ ان کے اس قسم کے اعمال صرف اس لیے ہیں کہ وہ قیامت کے دن اپنا بوجھ پوری طرح اٹھائیں۔ اور ان کا بوجھ بھی جن کو انہوں نے بغیر علم رکھنے کے گمراہ کیا (الآیہ) (آگاہ ہو کہ یہ ان کا بوجھ بہت ہی بڑا بوجھ ہے) انہی میں سے اس حجتہ بیضا، یعنی اسلام میں، چند ایسے شیاطین انس پیدا ہوئے ہیں جو خدائے تعالیٰ اور مومنین کو دھوکا دیتے ہیں۔ (حقیقت میں وہ صرف اپنے نفوس ہی کو دھوکا دیتے ہیں اور ان کو اس کا شعور نہیں ہوتا۔ ان میں سے بعض کے کانوں میں باطل چیزوں کو ڈالتے ہیں۔ اگر خدا چاہتا تو یہ اس قسم کے افعال نہ کرتے۔ اے نبی تم ان کو اور ان کی افترپردازیوں کو ان کی حالت پر چھوڑ دو) پس یہ لوگ اہل کتاب سے زیادہ ضرر رساں ہیں اور وہ خدا کی طرف رُجوع کرنے اور اس کے طرف لوٹنے سے بہت دور ہیں۔ کیونکہ اہل کتاب کو تو گمراہی و کوتاہی میں کوشاں رہتے ہیں بخلاف اس کے ان لوگوں کا نصب العین تعطل اور منتہائے تخیل مقصد و طمع کاری ہے۔ ایک عرصے سے ان کے زہر نے تمام عالم کو مسموم کر رکھا تھا یہاں تک کہ خدائے تعالیٰ نے ہم کو ان میں سے چند افراد کی خبر دی اور زمانے نے باوجود ان کے سخت جنگ جو ہونے کے ہمیں ان کے مقابل کر دیا

Marfat.com

اور باوجود ان گناہوں کے قحط سالی کو ان سے روک دیا (اور ہم ان کو صرف اس لیے مہلت دیتے ہیں کہ ان کے گناہوں میں اضافہ ہو)۔ (کوئی معبود اس کے سوانہیں وہ علم کے لحاظ سے تمام اشیاء پر وسیع ہے)

خدا تمہیں بزرگی کے درجے پر پہنچائے، ہم تم سے ان کا ذکر اپنے ظن کے مطابق کر رہے ہیں اور تم کو اس بصیرت کی جانب دعوت دیتے ہیں جس سے خدا کا قرب حاصل ہو جائے۔ خدا نے جب ان کے اندھے پن کو رسوا اور ان کی رسوائیوں اور گمراہیوں کو افشا کرنا چاہا تو بعض لوگوں کو ان کی ایسی کتابوں سے آگاہ کر دیا جو ضلالت پر مشتمل تھیں اور جو ہاتھ لگانے تک کے قابل نہ تھیں۔ ان کا ظاہری حصہ کتاب اللہ سے مزین ہے لیکن ان کے اندر اعراض عن اللہ کی تعلیم درج ہے۔ ان میں کفر ایمان کے لباس میں جلوہ گر ہے اور صلح کی صورت میں جنگ نمایاں ہے۔ یہ کتابیں مزلتہ الاقدام ہیں، وہ جراثیم ہیں جو جوف اسلام میں پھیل رہے ہیں۔ اہل صلیب کی تلواریں بھی ان کے آگے گویا سرنگوں ہیں اور ان کی شرانگیزی کے مقابلے میں ان کی ساری کار پردازیاں ہیچ ہیں۔ کیونکہ یہ ظاہری حیثیت، لباس اور گفتگو کے لحاظ سے مسلمانوں کے مشابہ ہیں، لیکن اپنی باطنی حالت، گمراہی اور افترا پردازی کے اعتبار سے ان کے بالکل مخالف۔ جب ہمیں ان کے متعلق ایک ایسی بات کا علم ہوا جو دین کی آنکھ کی کھٹک اور اس کے روشن چہرے کا ایک سیاہ داغ تھا تو ہم نے ان کو اس طرح نکال پھینکا جس طرح پھل سے گٹھلی، اور ان سے اسی طرح دوری اختیار کر لی جس طرح کہ گمراہ احمقوں سے گریز کیا جاتا ہے اور ان سے ہم نے اللہ کے واسطے قطع تعلق کر لیا جیسا کہ ہم مومنین سے اللہ کے واسطے محبت رکھتے ہیں اور ہم نے خدائے تعالیٰ سے دعا کی کہ اے پروردگار! تیرا دین حق ہے، تیرے خاص بندے تو متقین کے نام سے موسوم ہیں لیکن یہ اشرار تیری آیتوں سے برگشتہ ہو گئے ہیں اور ان کی بصارت اور بصیرت تیری حجتوں کو دیکھنے سے اندھی ہو گئی ہے۔ بس اے پروردگار تو ان کتابوں کو فنا کر دے اور انہیں ان کے ساتھیوں اور مددگاروں سے جہاں بھی وہ ہوں ملا دے۔ بہت جلد تلوار کے ذریعے ان کی زبان کی روک تھام ہو گی اور وہ خواب غفلت سے بیدار ہو جائیں گے وہ ذلت و رسوائی کے مقام تک پہنچ چکے ہیں اور خدا کی رحمت سے دور ہو گئے ہیں۔ (اگر وہ پھر اس دنیا میں لوٹائے جائیں تو وہ دوبارہ انہی امور

Marfat.com

کا ارتکاب کریں گے جن سے ان کو باز رکھا گیا تھا اور حقیقت میں یہ لوگ جھوٹے ہیں)۔

''پس اے لوگو! (خدا تمہیں توفیق عطا فرمائے) اس گروہ سے اپنا ایمان بچائے رہو اور ان سے ایسے ہی پرہیز کرو جیسے کہ زہر قاتل سے، جو بدن میں سرایت کر جاتا ہے جس کے پاس بھی ان کی کتابوں سے کوئی کتاب پائی جائے گی تو اس کی سزا آتش ہو گی، جس میں ان کو جلایا جائے گا اور اس کے مؤلف اور قاری کا بھی وہی انجام ہو گا اور جب ان میں سے کسی ایسے شخص کا پتہ چلے جو گمراہی میں ڈوبا ہوا ہو اور راہِ راست سے ہٹا ہوا ہو تو اس کی اصلاح و درستی میں عجلت کی جائے (اور تم ظالمین کی طرف مائل نہ ہو جاؤ کیونکہ تم دوزخ کی آگ میں جھونک دیے جاؤ گے) (اللہ کے سوا تمہارا کوئی مددگار نہیں، یہ وہ لوگ ہیں جن کے اعمال ضائع ہو گئے ہیں، آخرت میں ان کے لیے آگ کے سوائے کچھ نہیں) جو کچھ انہوں نے کیا وہ ضائع ہو گیا اور ان کے تمام اعمال باطل ٹھہرے، خدائے تعالیٰ تمہارے شہروں کو ملحدین کی نجاست سے پاک و صاف رکھے اور حق کی حمایت کے لیے تمہارے اجتماع اور انداد کا اجر عطا فرمائے بے شک وہ منعم و کریم ہے۔''

محاکمے کے بعد

محاکمہ اور منشور کے لکھے جانے اور اس کی سلطنت کے اطراف و اکناف میں روانہ کرنے اور ابن رشد کی مذمت میں قصائد کے تحریر ہونے اور اس کے عقائد پر طعن و تشنیع ہونے کے بعد کہا جاتا ہے کہ ابن رشد کو لیسانہ (Lacena) جلاوطن کر دیا گیا۔ لیکن سزا کی مدت تحقیق کے ساتھ معلوم نہ ہو سکی۔

اکابر مؤرخین کی رائے ہے کہ ابن رشد کی تکلیف، سزا اور عفو کا زمانہ ایک سال سے متجاوز نہیں ہوا، چنانچہ شیخ الشیوخ تاج الدین بیان کرتے ہیں کہ ''جب میں اندلس کے شہروں میں داخل ہوا تو ابن رشد کے بارے میں دریافت کیا، لوگوں نے کہا کہ وہ خلیفہ یعقوب کے حکم سے اپنے مکان میں نظر بند ہے، اس کے پاس کوئی آ سکتا ہے اور نہ وہ کسی کے پاس جا سکتا ہے۔'' یہ ایک قسم کی سیاسی قید تھی۔ کیونکہ اس روایت کے مطابق ابن رشد اپنے مکان کے ایک حصے میں تنہا زندگی بسر کرتا تھا۔ تاج الدین نے اس کا سبب دریافت کیا تو لوگوں نے کہا کہ اس کے متعلق بہت

Marfat.com

سی مہمل باتیں سُنی گئی ہیں اور یہ مشہور ہے کہ وہ قدما کے علوم متروکہ کے مطالعے میں مشغول رہا کرتا ہے۔ تاج الدین روایت کرتے ہیں کہ ابن رشد نے ۵۹۴ھ ء کے اواخر میں اس وقت وفات پائی جب کہ وہ بمقام مراکش اپنے مکان میں مقید تھا۔

لیکن ہمارے نزدیک تحقیقی بات یہ ہے کہ اشبیلیہ کی ایک معتبر جماعت نے منصور کو یقین دلایا کہ ابن رُشد پر جو کچھ بھی الزامات عائد کیے گئے ہیں محض بے بنیاد ہیں۔ اس پر منصور نے ابن رشد اور اس کے تمام دوستوں اور مریدوں اور شاگردوں پر جنہوں نے اس کے ساتھ سزا پائی تھی خوشنودی کا اظہار کیا۔ چنانچہ وہ منصور سے شفاعت کے طالب ہوئے اور معافی چاہی اور یہ واقعہ ۵۹۵ھ ء میں ہوا۔ منصور نے ان کی تمام تقصیریں معاف کر دیں اور ابن رُشد کو مقربین میں داخل کر لیا۔

منصور نے ابوجعفر ذہبی کو طلبہ اور اطباء کا مزدار یعنی ان دونوں جماعتوں کا نقیب بنایا، اور ابوجعفر ذہبی کی خوشنودی کے لیے ان سے کہا کرتا تھا کہ وہ اس خالص سونے کی طرح ہے جس کو پگھلانے سے اس کی جلا میں اور اضافہ ہوتا ہے۔ اس سے اس امر کی طرف اشارہ تھا کہ زمانہ مصائب نے ذہبی کو اور پختہ بنا دیا ہے۔ گویا حکماء کو حبس اور جلاوطنی کی ضرورت ہے تاکہ وہ بادشاہوں کی تعریف اور تحسین کے لائق ہوں۔

خلاصہ عامہ

خلیفہ منصور اپنے ابتدائی دورِ حکومت میں ایک عقل مند اور انصاف پسند امیر تھا جس کو حکمت اور حکماء سے خاص محبت تھی۔ اس کے درباری ایسے ہی تھے جیسے کہ اس کے باپ کے وقت، چنانچہ وہ حکماء کی عزت وتوقیر کیا کرتا تھا۔ لیکن آخری زمانے میں اس کی طبیعت میں ایک انقلاب سا پیدا ہوا (اس میں وہ زاہد بن گیا) اور اولیاء وزہاد کے قُرب کا خواہاں ہوا اور فلسفے سے ایک گونہ اعراض کرنے لگا۔ ابن رشد کے دشمنوں نے اس موقع کو بہت غنیمت جانا اور منصور سے اس کی اور اس کے مریدوں اور شاگردوں کی شکایت کرنی شروع کی اور اس کو باور کرایا کہ فلاسفہ کی اس قسم کی آزادی کہ وہ جو چاہیں کہیں اور لکھیں سلطنت اور مذہب کے لیے ضرور رساں ہے چنانچہ انہوں

Marfat.com

نے اس کو ان کی سزا ہی کا طریقہ سمجھایا۔ پس منصور نے ان کا کہا مان لیا اور ان .... کے مسلک پر چلنے لگا۔ جس میں اس کے اختیار کو دخل نہ تھا۔ لیکن جہاں تک ہو سکا اس نے ان کی سزا میں تخفیف کی اور محض موقتی جلاوطنی پر اکتفا کیا۔ اس کے بعد ہی اس کو ندامت ہوئی چنانچہ اس نے ان کو معاف کر دیا اور ان سے اپنی خوشنودی کا اظہار کیا۔ پس یہ تمام مصائب حقیقت میں حسد اور انتقام کا نتیجہ تھے، حاسدوں اور کینہ پروروں کو مکر و فریب کا بہت کچھ موقع ملا۔ جس پر انہوں نے جی کھول کر زہر اگلا۔ اپنی آتش حسد کو ٹھنڈا کر لیا لیکن بعد میں خلیفہ پر حقیقت کھل گئی اور اس نے توبہ کر لی۔

ابن رشد کی تالیفات

تاریخ سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ ابن رشد نے چھتیس برس کی عمر سے قبل کوئی کتاب لکھی اور یہ کوئی تعجب کی بات نہیں کیونکہ طب، فقہ، حکمت میں استعداد پیدا ہونے کے لیے ایک طویل عرصے کی ضرورت ہوتی ہے۔ ابن رشد ان مبتدعین میں سے نہیں تھا جو ایسے علوم پر کتابیں لکھا کرتے ہیں جن میں ان کو کافی مہارت نہیں ہوتی جیسے شعراء اور قصص نگار، وہ ایک جید عالم تھا اور عالم کے لیے یہ لازمی ہے کہ تدوین سے قبل وہ کافی غور و خوض اور تحقیق بھی کرے۔ اس امر کی تصریح ضروری ہے کہ ابن رشد کی تالیفات کے ابتدائی زمانے سے اس کی قوی عقل اور غالب ارادے نے فکر کے طریقے سے کبھی اس کو ہٹنے نہیں دیا۔ اس نے اپنی باقی ماندہ عمر درس، بحث و مباحثہ اور تالیف جیسے اہم کاموں میں صرف کی۔ رینان نے کتب خانہ اسکوریال کی ایک عربی فہرست میں اس کے 78 رسائل اور فلسفہ اور طب، فقہ اور علوم کلام پر مختلف کتابوں کا تذکرہ کیا ہے۔ جن میں سے ابن ابی اصیبعہ نے پچاس کی تصریح کی ہے اور ابن ابار نے تو صرف چار کا ذکر کیا ہے۔ شاید اس نے صرف مشہور کتابوں پر ہی اکتفا کیا ہے۔

کتب مطبوعہ عربی

(۱) تهافة التهافة (۲) فصل المقال

(۳) الكشف عن مناهج الادله (۴) انقسم الرابع من ور الطبيعة

(۵) هداية المجتهد و نهاية المقتصد

Marfat.com

اس کی بعض قلمی کتابیں بھی ہیں جن کی عنقریب صراحت کی جائے گی۔ ان کے علاوہ جتنی کتابیں ہیں یا تو لاطینی میں ہیں یا عبرانی میں ہیں اور ان میں سے کسی ایک زبان میں طبع کی گئی ہیں۔ اس کے بعض فلسفے کی عربی کتابوں کا قلمی مجموعہ بمقام فلورنس (اٹلی) ''دارلکتب اوفینشی'' میں موجود ہے جس کا ہم نے ۱۹۱۰ء کے موسم گرما میں معائنہ کیا ہے۔

ابن رشد کی تالیفات کی تاریخ

مؤلف کے عمر کے اس حصے کو جس میں وہ اپنی کتابیں تصنیف کرتا ہے بہت کچھ اہمیت حاصل ہے۔ ہم نے یہاں ابن رشد کے مؤلفات کی ترتیب سے بحث کرنے کا جو ارادہ کیا ہے وہ ان کی تدوین کے سنین کے لحاظ سے ہے۔ چنانچہ ہم اس نتیجے تک پہنچے ہیں۔ عنقریب قارئین کو اس جدول سے معلوم ہو جائے گا کہ ابن رشد نے چھتیس برس تالیف میں گزارے جو اس کی عمر کا نصف حصہ ہے کیونکہ اس نے بہتر برس کی عمر میں وفات پائی ہے اور یہ بھی واضح ہوگا کہ اس نے تالیف کے کام کو سوائے اس مصیبت کے زمانے میں کبھی ترک نہیں کیا جب کہ اس کو اہانت اور جلاوطنی کی سزا دی گئی تھی اور جب کہ اس کا سن بہت تجاوز کر گیا تھا۔ یہاں ہم بعض تالیفات کے اوقات کا اندراج کرتے ہیں۔

تقریباً چھتیس برس کے سن میں اس نے **الکلیات فی الطب** کو ترتیب دیا۔

تقریباً تینتالیس برس کے سن میں **الشرح الصغیر للجزئیات و الحیوان** کو ترتیب دیا۔

تقریباً چوالیس برس کے سن میں **الشرح الوسط للطبیعة و التحلیلات الاخیرة** کو ترتیب دیا۔

تقریباً پنتالیس برس کے سن میں **شرح السماء و العالم** کو ترتیب دیا۔

تقریباً انچاس برس کے سن میں بمقام قرطبہ **الشرح الصغیر للفصاحة و الشعر و الوسط لما بعد الطبیعات** کو ترتیب دیا۔

تقریباً اکاون برس کے سن میں **الشرح الوسط الاخلاق** کو ترتیب دیا۔

تقریباً ترپن برس کے سن میں بمقام مراکش بعض اجزاء **من مارة الا اجرام** کو ترتیب دیا۔

Marfat.com

تقریباً چون برس کے سن میں الکشف عن مناهج الادلة کو ترتیب دیا۔

تقریباً اکسٹھ برس کے سن میں شرح غالینوس کو ترتیب دیا۔

تقریباً ستر برس کے سن میں المنطق کو بزمانہ مصائب ترتیب دیا۔

اس جدول کے بعد ابن رشد کی بعض ایسی تالیفات رہ جاتی ہیں جن کی تدوین کی تاریخ نہیں بیان کی جاسکتی اور وہ حسب ذیل ہیں:

۱) شروحه علی التحلیلات الثانی ۲) الطبیعة والسماء

۳) النفس ۴) مابعد الطبیعة

ان کے علاوہ ارسطو کی جو کتابیں ہیں ان میں سے ابن رشد کی صرف دو شرحوں کا پتہ چلتا ہے۔ الوسط الصغیر اور ارسطو کی بعض کتابیں ایسی ہیں جن پر اس کی شرحیں دستیاب نہیں ہوئیں جیسے (۱) الحیوان (۲) السیاستہ یہ کل دس کتابیں ہیں۔ الحیوان کی شرح مفقود ہے لیکن اس کا تذکرہ عبدالواحد ابن ابی اصیبعہ اور فہرست اسکوریال نے مرتب کیا ہے۔ ابن رشد نے ارسطو کی سیاست کی شرحیں نہیں لکھیں۔ اور الوسط الاخلاق کی شرح کے مقدمے میں لکھا ہے کہ اس نے مغربی شہروں میں ارسطو کی سیاست کا کوئی عربی ترجمہ نہیں دیکھا اور جب اس نے افلاطون کی ''جمہوریت'' کی شرح لکھنی شروع کی تو اس نے کہا کہ اس شرح کی صرف اس لیے اس نے ابتدا کی کہ اس کو ارسطو کی سیاست کی کتابیں دستیاب نہیں ہوئیں۔ اگر یہ اس کو مل جاتیں تو افلاطون کی جمہوریت سے وہ مستغنی ہو جاتا۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ یونان کے آداب وتمدن سے واقف نہ تھا کیونکہ اگر واقفیت ہوتی تو اس کو یہ معلوم ہوتا کہ جو کچھ ارسطو نے اس موضوع پر لکھا ہے وہ بہت مختصر ہے اور اس میں وہ افلاطون کا مقلد ہے۔ اس نے کوئی کتاب بھی ایسی نہیں لکھی جو جمہوریت کے حسن و حکمت کے لگ بھگ ہو۔ ابن رشد کی تالیفات کے موضوع قارئین کے ذہن سے قریب کرنے کے لیے ہم نے حسب ذیل طریقے سے ان کو ترتیب دیا ہے۔

فلسفیانہ تالیفات

(۱) تهافة التهافة و موضوعه ولی علی الفلاسفة للغزالی. لفظ تهافة کے

Marfat.com

معنی بعض تعلیمات کا سقوط اوران کی تردید کرنی ہے۔اس کتاب کی غایت غزالیؒ کی کتاب کی تردید ہے۔اس کا ایک عربی نسخہ مطبوعہ ہےاوراس کے ترجمےلاطینی اورعبرانی میں بھی ہیں۔

۲) رسالة فی ترکیب الاجرام: یہ وہ تمام مقالات ہیں جومختلف اوقات میں لکھے گئے ہیں۔ یہ کتاب لاطینی اورعبرانی میں منتشر ہے۔

۳،۴) کتابان فی الاتصال: جولاطینی اورعبرانی زبان میں موجود ہے۔

۵) اربعة کتب فی مسئلة هل العقل المادی یمکنه ادراک الصور المنفصله (لاطینی)

۶) شرح کلام ابن باجه فی اتصال العقل المنفصل بالانسان (اسکوریال)

۷) کتاب الکون

۸) فی معقولات الشرطیه

۹) الضروری فی المنطق

۱۰) مختصر المنطق

۱۱) مقدمة الفلسفه فی اثنیٰ عشر رسالة (عربی اسکوریال عدد ۲۶۹)

۱۲) شرح جمهوریة افلاطون (عبرانی ولاطینی)

۱۳) شرح الفارابی و ارسطو فی المنطق

۱۴) شروح علی الفارابی فی مختلف المسائل

۱۵) نقد الفارابی فی التحلیلات الثانی لا رسطو

۱۶) رد علی ابن سینا فی تقسیم المخلوقات وقوله انها ممکنة مطلقاً و ممکنة بذاتها و لازمة بما هو خارج عنها و لا زمة بذاتها

۱۷) شرح وسط لما بعد الطبیعة عن ترجمة ینقولا الدمشقی

۱۸) فی علم الله بالجزئیات

۱۹) فی الوجودین الازلی والوقتی

۲۰) البحث فیما ورد فی کتاب الشفاء عما وراء الطبیعة

Marfat.com

۲۱) فی وجود المادة الاولیٰ

۲۲) فی الزمان

۲۳) مسائل فی الفلسفه

۲۴) فی العقل والمعقول (عربی اسکوریال عدد۸۷۹)

۲۵) شرح الفردوسی فی العقل

۲۶) امسئله واجوبته فی النفس

۲۷) امسئله واجوبته فی علم النفس

۲۸) السماء والدنیا

ہم نے اس فہرست کو حصر کے طور پر لکھا ہے۔ان کے علاوہ ابن رشد کی اور کتابیں نہیں ہیں، لہٰذا ان پر زیادتی ممکن ہے نہ کمی۔اگر کوئی شخص اس تحقیقی جدول سے اختلاف کرے تو اس کا قول قابلِ التفات نہیں ہوسکتا۔

الٰہیات

۱) فصل المقال (مطبوع)
۲) ملخص لفصل المقال
۳) التقریب بین المشائین وا لمتکلمین
۴) کشف مناهج الادلة
۵) شرح کتاب الایمان لامام المهدی ابی عبدالله محمد بن تومرت شیخ الموحدین

فقه

۱) بدایة المجتهد و نهایة المقتصد

۲) مختصر المستصفی فی اصول الفقه

۳) کتاب فی التنبیه الی اغلاط المتون
۴) الدعاوی (۳ جلدیں)
۵) دروس فی الفقه عربی (اسکوریال)
۶) کتابان فی الذبیحه
۷) کتاب الخراج
۸) الکسب الحرام

اس کے علاوہ اس کی چار کتابیں فلکیات پر اور بیس طب پر ہیں۔

Marfat.com

تعلیم ابن رشد

ابن رشد کا دائرہ علمی اس زمانے کے مروجہ علوم سے متجاوز نہیں ہوا۔ اس کی طبی معلومات جالینوس کے علم تک محدود تھے۔ اس کا فلسفہ ارسطو کے فلسفے کا نچوڑ تھا۔ اس کی فلکیات مجسطی سے ماخوذ تھی۔ اس کی فقہ ائمہ مالکیہ کی فقہ تھی جو اس کے معاصر اور اس کے اسلاف ہیں۔ اس طرح حکیم ابن رشد میں کسی قسم کی جدّت نہیں پائی جاتی۔ یعنی اس نے کسی جدید علم کی بنیاد نہیں قائم کی۔ البتہ اس کو اپنے معاصرین میں تنقیدی قوت کے اعتبار سے امتیاز حاصل ہے۔ جس کی مثال نہ اس کے زمانے ہی میں اور نہ کسی اور دور میں مل سکتی ہے، چنانچہ اس کا اظہار بطلیموس کے فلکیات کی تنقید سے ہوتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی ابن رُشد کے چند ایسے اساسی اصول اور بنیادی خیالات بھی ہیں جن کا صدور نہایت قوی عقول ہی سے ہو سکتا ہے (ملاحظہ ہو حصہ ۱۳، از قسم اوّل تلخیص مقالات ارسطو فیما بعد الطبیعات)

ابن رشد ایک طبیب اور فلسفی تھا لیکن اس کی فلسفیانہ قابلیت اس کی طبی مہارت سے بہت ارفع و اعلیٰ تھی۔ کیونکہ اس کی طبی تالیفات جن کا دارومدار جالینوس کی طب پر ہے ابن سینا کے قانون کے مرتبے کو نہیں پہنچ سکتیں۔ اس کے علاوہ ابن رُشد فقیہ بھی تھا اور فلکیات کا ماہر بھی۔ لیکن ابن نے شریعت کی جو خدمات انجام دیں ان سے ہم کو واقفیت نہیں، نہ تاریخ نے اس کے احکام اور فتاویٰ کو ہمارے لیے محفوظ رکھا ہے۔

یہ امر واضح ہے کہ اس کے جد امجد کی استعداد شرعی اور عدالتی امور میں سب سے اعلیٰ تھی۔ چنانچہ ان کے فتاویٰ کا ایک مجموعہ، جس کو ان کے شاگردوں نے جمع کیا اور ترتیب دیا ہے، پیرس کے کتب خانہ میں موجود ہے لیکن وہ چیز جس سے حقیقی معنوں میں ابن رشد کو امتیاز حاصل ہو وہ اس کی ''شرح کبیر ارسطو'' ہے جس نے اس کو اکابر فلسفۂ متقدمین کی صف میں جگہ دی ہے۔ ارنسٹ رینان نے بجا طور پر کہا ہے کہ ''ارسطو نے کتاب کائنات پر نظر صائب ڈالی۔ اس کی تفسیر کی، اور اس کی گتھیوں کو سلجھایا، اس کے بعد ابن رشد آیا اور اس نے ارسطو کے فلسفے پر ایک نظر غائر ڈالی۔ اس کی شرح لکھی اور مشکل مقامات کی توضیح کی۔''

Marfat.com

ابن رشد نے ہر اعلیٰ فن پر کتابیں لکھیں۔ مثلاً طب، فلسفہ فلکیات، فقہ وغیرہ، نیز اس نے ''موطا امام مالک'' کو کمال خلوص کے ساتھ حفظ کیا تھا۔

ان علوم کی مشغولیت کے ساتھ ساتھ اس کو فنون ادب کا بھی ذوق تھا۔ اس نے زمانہ جاہلیت اور اسلام کے عربی اشعار کا مطالعہ کیا تھا، اور عنترہ، امرالقیس، اعشٰی، ابوتمام، نابغہ اور متنبی کے اکثر اشعار حفظ کیے تھے۔ س کے ان محفوظات کا اثر ارسطو کی ''کتاب الشعر'' کی شرح میں اس کے اسلوب اور اقتباسات سے نمایاں ہے اور اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اعلیٰ عقول، اوروں پر وسعت ذہنی اور مختلف علوم وادبیات سے واقفیت کی بناء پر تفوق حاصل کرتے ہیں۔ اس میں کسی قسم کا تناقض نہیں ہے۔

ابن رشد کی یونانی زبان سے عدم واقفیت

ابن رشد کی حیات اور اس کی کتابوں کا مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ وہ عربی زبان کے علاوہ دوسری زبانوں سے ناواقف تھا کیا اس کا سبب اس کی خود اعتمادی اور عربی علم وادب پر اکتفا کرنا تھا، یا دوسری زبانوں اور کتابوں کی عیب جوئی یا حصول تعلیم کی دشواریاں؟ ابن رشد یونانی زبان سے جس میں اس کے استاد اور رئیس ارسطو کی تصنیفات تھیں، قطعاً بے بہرہ تھا اور نہ وہ اس زمانے کی دیگر مروّجہ زبانوں مثلاً سریانی اور فارسی سے واقف تھا۔ حتیٰ کہ ہسپانوی زبان سے بھی ناآشنا تھا۔ حالانکہ یہ اس قوم کی زبان تھی جس میں اس نے نشوونما پائی تھی۔

لیکن ان زبانوں سے نہ صرف ابن رشد ہی بے بہرہ تھا بلکہ حکمائے عرب میں سے اس کے معظم اسلاف نے بھی ان کی طرف کوئی التفات نہیں کیا، اس طرح انہوں نے اس زمانے کے ادبیات کے بیش بہا خزانے ضائع کر دیے۔ وہ ہومر، پندار، سوفوکلیس سے بھی واقف نہ تھے۔ چہ جائیکہ انہیں ایشیل، اریستوفان، دیموشین کا علم ہوتا بلکہ انہوں نے افلاطون کی بھی نظر انداز کر دیا تھا۔ اور محض فلسفۂ ارسطو کے مطالعے کو نصب العین قرار دے رکھا تھا کیونکہ مشرق کے مترجمین کی توجہ صرف اسی کی کتابوں تک محدود تھی۔

بلاشبہ ابن رشد نے ارسطو کی جن کتابوں کی شرح لکھی وہ اس کو عربی زبان میں دستیاب

Marfat.com

ہوئیں ان کتابوں کا ترجمہ تیسری صدی ہجری میں ابن رشد سے تین صدی قبل کیا گیا تھا۔ اس کا سہرا ادبائے شام کی ایک جماعت کے سر رہے گا۔ مثلاً ابن اسحاق، اسحاق بن حنین، یحییٰ بن عدی، ابو بشر متی وغیرہ۔

ابن رشد ہمیشہ اصل حقیقت کا متلاشی رہتا تھا۔ اس میں شک نہیں کہ اصل زبان سے وہ بے بہرہ تھا (جس کا سخت افسوس ہے) تاہم وہ اس زمانے کے تمام مشہور ترجموں کا موازنہ کر کے کوئی صحیح رائے قائم کر سکتا تھا، چنانچہ اس نے اسی طرح ان سب کو جمع کیا، ان پر غور و خوض کیا۔ کمال دانش مندی سے ان پر تنقید کی یہاں تک کہ جن کو واقعات کا علم نہ تھا وہ یہی سمجھتے تھے کہ ابن رشد اصل زبان سے واقف تھا۔ اس کی بعض غلطیوں سے اس کا یونانی زبان سے نا آشنا ہونا ظاہر ہوتا ہے۔ اس کے سخت ترین دشمن لوی قیقس نے اس پر گرفت کی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ مذہبی تعصب اور عدم بصیرت نے لوی کو ابن رشد کی دشمنی پر ابھارا تھا لیکن بعض امور میں ان کی تنقید کی صحت کا انکار نہیں کیا جا سکتا۔

ابن رشد نے پروتاغورس اور فیثاغورس، فراطل اور دیموقریط میں خلط ملط کر دیا۔ اور ہیراقلیط کو ہرقل کے متبعین کی ایک جماعت سمجھا جن کا سرگروہ سقراط تھا۔ نیز اناکساغور کو مذہب ایطالی کا رئیس خیال کیا۔ لوی قیقیس نے، جس کو تعصب نے اندھا بنا دیا تھا ان غلطیوں کو بہت اہمیت دی اور ان کی وجہ سے ابن رشد پر بہت کچھ طعن تشنیع کی۔ لیکن اس کی اس مجبوری پر غور نہیں کیا کہ اس کو ایسے مترجمین سے نقل کرنا پڑا تھا جو یونان کے آداب و اخلاق اور اس کی تاریخ سے بالکل نا آشنا تھے۔

اہل عرب جو قصصی اشعار اور تمثیلی تالیفات سے نا آشنا رہے، اس کی وجہ ہمارے خیال میں یہ ہو سکتی ہے کہ یہ لوگ یونان کے آداب و تمدن سے ناواقف تھے اور صرف فلسفہ ارسطو کے مطالعے پر اکتفا کیا تھا۔ حالانکہ خود ارسطو نے فلسفے کی اس وقت تک تدوین نہیں کی جب تک کہ وہ اپنی قوم کے آداب سے کماحقہ روشناس نہ ہو گیا۔ چنانچہ اس کی تالیفات میں بعض ایسے امثال، شواہد و اقتباسات دستیاب ہوتے ہیں جن سے یہ امر پایۂ ثبوت کو پہنچ جاتا ہے۔ عربوں کو قصص اور تمثیل سے اعراض کا ایک اور سبب یہ ہو سکتا ہے کہ انہوں نے خیال کیا کہ یہ دونوں اس عظمت و

Marfat.com

جلال سے معرا ہیں جن سے فلسفہ مزین ہے انہوں نے یہ سمجھا کہ اسلام جفاکشی اور محنت کی تعلیم دیتا ہے۔ چنانچہ ان کی نشوونما بھی ان ہی اصول پر ہوئی اور وہ عیش پسندی ونسوانیت کے محرکات سے احتراز کرتے رہے لیکن اس رائے میں جو غلطی ہے محتاج توضیح نہیں۔

ابن رشد کا اسلوب

ابن رشد کے اسلوب میں درشتی پائی جاتی ہے لیکن وہ اس کے لیے ایک خاص عذر رکھتا ہے۔ فلسفی اپنے خیالات کو اس وقت لطیف و دلکش اسلوب میں نہیں پیش کرسکتا جب تک کہ وہ ایسے کثیر شرائط کا حامل نہ ہو جو ابن ارشد میں بڑی حد تک نہیں پائی جاتی تھیں، مثلاً ایک تو یہ کہ زبان میں صفائی وترنم ہو اور اس کی بیسیوں بلکہ سینکڑوں شعراء اور مصنفین کے ہاتھوں تہذیب وتربیت ہوئی ہو۔ یہاں تک کہ فلسفی کو اس امر کی سہولت حاصل ہو جائے کہ اس کے ذریعے وہ نہایت معنی خیز اور گہرے جذبات کو لطیف پیرا میں پیش کر سکے۔ اس کے علاوہ خود فلسفی کو بھی ایک کامل ادیب اور فنونِ ادب کا پورا ماہر ہونا چاہیے اور ہم تسلیم کرتے ہیں کہ یہ دونوں شرائط کسی فلسفی میں جمع نہ ہو سکے۔ اِلا جرمنی کے نیٹشے اور فرانس کے برگسان کے۔ یورپ کے اکثر فلاسفہ اسلوب کے لحاظ سے ابن رشد کے مشابہ ہیں۔ جن میں خاص طور پر اگست کونت قابل ذکر ہے۔ لیکن حقیقت میں خود یہ خیال ہی غلطی سے معرا نہیں ہوسکتا کہ ابن رشد کا اسلوب بیان درشت ہے۔ کیونکہ ابن رشد کی وہ تالیفات جن کے مطالعے کے بعد اس کے اسلوب کے متعلق حکم لگایا جاسکتا ہے نہایت کمیاب ہیں اور جتنی بھی ہیں وہ سب عربی میں ہیں اور یہ تین چار سے زیادہ نہیں جن کے متعلق ہم عنقریب تفصیلی بحث کریں گے، ابن رشد کی اہم کتابیں جن پر یورپ کے طلبہ نے بہت زور دیا ہے لاطینی زبان میں ہیں جو عبرانی زبان سے ترجمہ کی گئی ہیں۔

ابن رشد کی تالیفات کا سلسلہ بھی تعدد اسلوب کے لحاظ سے پیچ در پیچ ہے۔ کیونکہ ارسطو نے یونانی زبان میں لکھا، اس کے بعد ان کتابوں کا ترجمہ سریانی میں کیا گیا۔ پھر عربوں نے ان کا عربی میں ترجمہ کیا جن کو ابن رشد نے پڑھا اور شرح لکھی اس کے بعد یہ شرحیں عبرانی اور لاطینی میں منتقل ہوئیں۔

Marfat.com

ابن رشد کی کتابوں کے اسلوب سے اس کے اس خاص شغف کا پتہ چلتا ہے جو اس کو مشاہیر کے تذکرے اور ان کے خیالات کی توضیح سے تھا۔ سب سے پہلے اس نے ارسطو سے بحث کی ہے اس کے بعد یونان میں جو اس کے فلسفے کے شارح گزرے ہیں، مثلاً اسکندر، فردوسی، نستیوس، فینقولا دمشقی وغیرہ کا تذکرہ کیا ہے۔ عربوں میں سے ابن سینا اور غزالیؒ پر تبصرہ کیا ہے اور ان دونوں سے مختلف اغراض کے تحت اختلاف کیا ہے۔ غزالیؒ سے اس کی نزاع خارجی امور کی بناء پر ہے۔ کیونکہ ابن رشد غزالی کے خلاف فلسفہ اور فلاسفہ کی مدافعت کرتا ہے۔ ابن سینا سے اس کا اختلاف داخلی معاملات کے تحت ہے۔ جس کا سبب مذاہب کی تائید و تردید ہے۔ اسکندر و نستیوس سے اس کی نزاع ان دونوں کی شرح پر تنقید اور ان کے سوئے فہمی کو واضح کرنے کی وجہ سے پیش آئی۔ چنانچہ اس نے ان دونوں پر غلبہ حاصل کر لیا اور خود کو حق بجانب ثابت کیا ہے۔ ابن باجہ کا تذکرہ بہت تعریف کے ساتھ کیا ہے اور اس کو اندلس کے فلسفے کا بانی قرار دیا ہے۔

ابن رشد کی اہم کتابیں شدید مناقشے، درشت لہجے اور مخالفین کے ساتھ سخت کش مکش سے بھری پڑی ہیں، تاہم اس کے زور قلم نے اس کو کمال فکری کے اعلیٰ مراتب پر پہنچا دیا۔ اس کا اسلوب بیان خواہ مختصر ہو یا طویل اس کی شخصیت کو واضح کرنے میں امتیازی حیثیت رکھتا ہے۔ جب اس کا بیان طویل ہوتا ہے تو اس کی عبارت میں لطافت، اقوال میں نرمی اور اشاروں میں مقبولیت پیدا ہو جاتی ہے۔ طوالت کی وجہ سے وہ کبھی اپنی اصل غایت کو نظر انداز نہیں کرتا، نہ نتیجہ بحث اس کی نظر سے اوجھل ہوتا ہے اس کو اپنے نفس پر قابو ہے جس کی وجہ سے وہ اس کو حد سے متجاوز نہیں ہونے دیتا۔

ہمارے زمانے میں ابن رشد کی کتابیں محض تاریخی اہمیت رکھتی ہیں۔ ابن رشد اور اس کی کتابوں پر جو شخص بھی بحث کرتا ہے وہ صرف اس حیثیت سے کہ یہ فکر انسانی کے سلسلے میں ایک اعلیٰ کڑی ہیں، نہ اس اعتبار سے کہ وہ ارسطو کی تعلیمات کے موثق ذرائع ہیں۔ کیونکہ ارسطو کے فلسفے سے دنیا اس کی کتابوں اور ان کے یونانی متن کے دستیاب ہونے کی وجہ سے پندرھویں صدی کے وسط میں روشناس ہوئی۔ اس کے بعد لاطینی اور یورپ کی اور زندہ زبانوں میں اس کا ترجمہ ہوا۔ لیکن اب تک عرب میں اس کا کامل ترجمہ نہیں کیا گیا۔ ابن رشد نے ارسطو کی تعریف میں جو مبالغہ

Marfat.com

کیا ہے اس کی کوئی انتہا نہیں ہے۔ اس نے اس کو الوہیت کے قریب پہنچا دیا ہے، اور اس میں ایسے اوصاف بتلائے ہیں جو عقل اور فضیلت کے لحاظ سے انسانی درجات کمال سے بہت ارفع و اعلیٰ ہیں۔ ابن رشد اگر تعدد الہ کا قائل ہوتا تو ارسطو کو رب الارباب قرار دیتا۔ لیکن جو چیز کہ ابن رشد کے متعلق ایک خاص عظمت و جبروت ہمارے دل میں پیدا کرتی ہے وہ یہ ہے کہ اس نے اپنے استاد کی اس درجہ تعظیم کرتے ہوئے جو عبادت سے بھی کہیں زیادہ ہے علانیہ اس کے رائے سے اختلاف کرنے میں کوتاہی نہیں کی۔ اس میں اس نے ایک خاص ظریفانہ انداز اختیار کیا ہے۔ وہ معلم اوّل کے ساتھ معارضہ کرتا ہے اور نہ اس پر اعتراض عائد کرتا ہے بلکہ قارئین کو اپنی ذاتی رائے کی طرف متوجہ کرتا ہے اور اپنے استاد کی رائے کے نتائج کو نظر انداز کر دیتا ہے۔ بالخصوص جب کہ وہ رائے دیں اور عقائد منزلہ کی مخالفت کی بناء پر مطعون قرار پائے، اس قسم کی مثال اس کی شرح وسط الطبیعات میں مل سکتی ہے۔ چنانچہ وہ لکھتا ہے کہ اس کا مقصد یہاں اپنی ذاتی رائے کا اظہار نہیں ہے بلکہ صرف مشائین کے خیالات کی تشریح ہے۔ اس میں اس نے امام غزالی ؒ کی پیروی کی ہے، جیسا کہ انہوں نے اپنی کتاب ''مقاصد الفلاسفہ'' میں فلاسفہ کے آراء کی تشریح کرتے ہوئے اسی قسم کا اصول اختیار کیا ہے تاکہ ان کی کامل طور پر تردید کی جا سکے۔

اس طرح ''عقل مفارق'' کا انسان سے اتصال ظاہر کرتے ہوئے اس نے نتائج کے اخذ کرنے سے گریز کیا ہے، اس طریقے کی ابن رشد نے ابتدا نہیں کی۔ بلکہ اس سے قبل ابن سینا، غزالی اور ابن طفیل نے بھی یہی طرز اختیار کیا تھا۔ اس کا یہ عجیب و غریب احتراز الحاد کی تہمت کے خوف سے تھا۔ لیکن باوجود مذہب کی اس قدر پاسداری کے ابن رشد تعطل کی تہمت سے نہیں بچ سکا، کیونکہ فلاسفہ جب ائمہ کا درجہ حاصل کر لیتے ہیں تو فلسفے کے دشمنوں کی نظر میں ان کی کوئی خاص وقعت نہیں ہوتی۔

ابن رشد نے ارسطو کی تالیفات کی تین طریقوں سے شرح لکھی ہے، شرح صغیر، شرح وسط و شرح کبیر، شرح کبیر میں ارسطو کے ہر قول کا اقتباس ہے اور ہر جگہ ''قال ارسطو'' کے قول سے اس کی تحدید کر دی ہے اس کے بعد تفصیل اور غور و خوض کے ساتھ اس کی شرح لکھنی شروع کی ہے۔ یہ ''شرح کبیر'' تفسیر قرآن کے مشابہ ہے جس میں متن اور شرح میں بالکلیہ امتیاز ہوتا ہے اس

Marfat.com

خصوص میں ابن رشد، فارابی اور ابن سینا پر سبقت لے گیا۔ کیونکہ ان دونوں نے ارسطو کے نصوص کو اپنے شروح کے ساتھ خلط ملط کر دیا ہے۔ ''شرح وسط'' میں ابن رشد نے ابتدائی کلمات تو ارسطو کے متن سے لیے ہیں۔ لیکن اس کے بعد فارابی کا مسلک اختیار کیا ہے۔ شرح صغیر ایک مختصر اقتباس نثر منظوم کی قسم سے ہے، اس میں خود ابن رشد متکلم ہے یہاں وہ اسی روش پر چلتا ہے جس کو اس نے اقتباس اور استشہاد میں اختیار کیا تھا۔ اس شرح پر غور کرنے سے واضح ہوگا کہ یہ ایک مستقل تفسیر ہے۔ یہ ایک ثابت شدہ امر ہے کہ ابن رشد نے ''شرح کبیر'' کو ''شرح صغیر'' اور ''شرح وسط'' کے بعد لکھا ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اس نے شرح الطبیعات کے آخر میں (جس کی اس نے ساٹھ برس کی عمر میں تکمیل کی) بتلا دیا ہے کہ اس نے اپنے اوائل عمر میں اس سے مختصر ایک شرح لکھی تھی۔ اسی طرح ''شرح وسط'' میں ایک ضخیم شرح لکھنے کا اپنی ذات سے عہد کرتا ہے۔

ابن رشد کی مسلمانوں میں عدم شہرت اور اس کے بعد فلسفے کے فوری زوال کے اسباب

مسلمانوں میں ابن رشد کی واجبی شہرت کے فقدان اور فلسفے کے سرعت زوال اور ابن رشد کے بعد ہی حکمت کے آثار ناپید ہو جانے کا سبب یہ ہے کہ ابن رشد کی کتابیں مختلف ممالک میں رائج نہیں ہونے پائیں اور صرف اندلس ہی تک محدود رہیں اور یہاں بھی دورِ اسلامی کے اختتام کے بعد یہ ناپید ہو گئیں۔ اس کے بعد ہی متعصب جہالت پسند زیمنز نے مخطوطات عربی کو جلا دینے کا حکم دیا۔ اور یہ مسیحی فتوحات اور دولت موحدین کے زوال کے بعد کا واقعہ ہے۔ اس طرح سرزمین غرناطہ میں اسّی ہزار عربی کتابیں نذر آتش کر دی گئیں، اسی نارِ عظمٰی میں ابن رشد کی تمام تالیفات یورپی تعصب کا شکار ہو گئیں۔ اس کے بعد ابن رشد کی جو کتابیں صفحۂ ہستی پر رہ گئی ہیں وہ مغربی خط میں لکھی ہوئی ہیں جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اندلس میں اصلی کتابوں سے ترجمہ کی گئیں اور اس حادثے سے قبل افریقہ اور مراکش کو بھیجی گئی تھیں۔ اس وقت جو عربی کتابیں کتب خانہ اسکوریال میں موجود ہیں اندلسی عربوں کی چھوڑی ہوئی نہیں بلکہ ان اموال مغصوبہ میں سے ہیں جن کو اسپین کے ڈاکو اہل مغرب سے چھین کر لایا کرتے تھے۔ تاہم یہ کتابیں بھی آگ سے نہ

Marfat.com

بچ سکیں۔ بلکہ یہ دو مرتبہ سترھویں صدی عیسوی کی ابتدا میں (۱۶۱۱ء) اور اس کے اختتام سے قبل (۱۶۷۱ء) نذر آتش کی گئیں جس میں سے نصف سے زیادہ تلف ہو گئیں۔

ابن رشد کی ان کتابوں کے علاوہ جو اسکوریال میں پائی جاتی ہیں بعض عربی کتابیں فلورنس کے کتب خانہ فتنشی میں موجود ہیں جن میں سے کتاب کون کی شرح وسیط اور بلاغت اور شعر کی کتاب صغیر اور کتب منطق کی شرح کامل ہے اس کی بعض طب کی کتابیں قومی کتب خانہ پیرس اور لیڈن اور اسکوریال میں ہیں۔ اس کی عربی کتابیں بہت کمیاب ہیں البتہ عبرانی اور لاطینی زبانوں میں کثرت کے ساتھ شائع ہوئی ہیں۔ انیسویں صدی کے وسط سے قبل (۱۸۰۹ء) (یعنی ابن رشد کی وفات سے ساڑھے چھ سو برس تک) اس کی کوئی عربی کتاب شائع نہیں ہوئی اس کا سہرا تو جرمنی عالم مولر کے سر رہا جو فصل المقابل کی اشاعت میں اوروں پر سبقت لے گیا اور پندرہویں صدی میں لاطینی زبان میں اس کی کتابوں کی اشاعت شہر ہائے بندقیہ، وہاروا، اور بلاد اطالیہ سے بوبوضیا، روما اور نابونی، نیز فرانس کے شہر لیون کی رہین منت ہے، سولہویں صدی عیسوی میں بھی اس جانب توجہ کی گئی، سترھویں صدی میں تو یہ کام کمزور پڑ گیا اور اس کے بعد تو یہ بالکلیہ ختم کر دیا گیا یہ مغرب میں ابن رشد کی شہرت کا آخری دور تھا۔

ابن رشد کا مذہب

ابن رشد کی تعلیمات عمومی حیثیت سے اس کے اسلاف و معاصرین فلاسفۂ عرب کی تعلیمات سے ملتی جلتی ہیں۔ لیکن یہ فی نفسہٖ ارسطو کے فلسفے سے علیحدہ نہیں البتہ اس میں نوافلاطونی نظریوں کا اضافہ کر دیا گیا ہے۔ فلاسفہ عرب کو اس امر کا امتیاز حاصل ہے کہ انہوں نے ارسطو کی تعلیم میں عقول دوائر، یا کرویات کا اضافہ کیا، جو متحرک اوّل اور عالم کے درمیان پائے جاتے ہیں، اور نظریہ "انشباق عام" کو اختیار کیا۔ اس سے ان کا مطلب یہ تھا کہ تمام کائنات کا صدور خدا کی ذات سے ہوا ہے اور اس نظریے کی تشریح اس طرح کی کہ محرک اوّل کی حرکت کا اتصال پہلے سب سے قریبی کرّے سے ہوتا ہے۔ اس کے بعد اس کے قریب کرّے سے، اس طرح تدریجی طور پر عالم ارضی سے اس کا تعلق ہوتا ہے۔

Marfat.com

فلاسفۂ عرب نے ''مذہب انشباق'' کو صرف اس لیے اختیار کیا کہ ارسطو کی تعلیم کو ثنویت (یعنی تخلیق عالم میں قوت و مادّے کے اشتراک کی آلائش سے پاک وصاف کردے اور مستقل قوت قائمہ یا قوتِ محض اور مادۂ اولیٰ کے درمیانی فاصلے کو پُر کردے۔ یہ امر پوشیدہ نہیں کہ ارسطو کی ثنویت کی غایت یہ تھی کہ عالم کی علت ایسے دو مطلق عناصر کو قرار دیا جائے جو فی حد ذاتہ ایک دوسرے سے مستقل اور بالکلیہ علیحدہ ہیں۔ یہ دونوں روح یا قوت اور مادہ ہیں۔ چونکہ توحید اسلام کا اولین فرض ہے اور صرف ارسطو ہی ایک ایسا فلسفی تھا جس کی تعلیم کی طرف مسلمانوں نے توجہ کی تھی۔ لہٰذا ان کے لیے ارسطو کی تعلیم کو نظر انداز کرنا عقیدۂ دینیہ کی تبدیلی سے کہیں زیادہ بہتر اور آسان تھا۔ اس لیے انہوں نے ''انشباق عام'' کا نظریہ ایجاد کیا اور اس کو ارسطو کی ثنویت کی جگہ رکھا باوجود اس امر کے کہ اس میں اور ارسطو کی باقی تعلیمات میں اصولی اختلاف تھا۔

ابن رشد نے بھی اسی مسلک کو اختیار کیا۔ جس پر اس سے قبل فارابی اور ابن سینا گامزن تھے۔ ان وجوہ کی بنا پر ابن رشد کا مذہب ان تمام فلاسفہ عرب کے مذہب کا ترجمان ہے جنہوں نے ارسطو سے استفادہ کیا اور اس کے اسکول کی اتباع کی، اور جن کو ''مشائین عرب'' کہنا بے جا نہ ہوگا۔ اس طرح ابن رشد کا مذہب اور ان کے مذاہب کا مجموعہ ہے ان کی آراء میں تطبیق پیدا کرتا ہے اور منتشر تعلیمات کو جمع کرتا ہے۔ اسی لیے عربی فلسفہ ابن رشد کے فلسفے سے موسوم ہونے لگا۔ کیونکہ فلاسفۂ عرب میں کوئی ایسا نہ تھا جو ارسطو کے فلسفے سے استفادہ کیے بغیر رہا ہو، ابن رشد کی امتیازی خصوصیات میں سے ایک خصوصیت تو یہ ہے کہ وہ آخر میں گزرا ہے، اس نے مقتدین کی تالیفات کو جمع کیا، ان کی صراحت کی، ان سے روایت کی، ان کی بعض تعلیمات پر تقریظ کی اور بعض پر تنقید، اور ان فلاسفہ اور اپنے افکار میں توافق پیدا ہونے کی صورت میں اس نے خاص نتائج بھی اخذ کیے اس لیے مشرق و مغرب کے مورخین نے بعض ایسے خیالات ابن رشد کی طرف منسوب کیے ہیں جو بعینہٖ اس کے متقدمین مثلاً ابن سینا اور فارابی کے تھے۔

انصاف کی بات تو یہ ہے کہ ابن رشد کو جو کچھ فضیلت حاصل ہے وہ صرف اس وجہ سے نہیں کہ اس نے فلاسفہ کے اقوال کی تفصیلی شرح لکھی وہ صرف ناقل، شارح اور مقلد نہیں (جیسا کہ بعض مورخین کا خیال ہے) بلکہ وہ ایک جدت پسند اور مخترع فلسفی بھی ہے۔ تفسیر و شرح کے

Marfat.com

دوران میں اس کی جدت پسندی اور اختراع دیگر فلاسفہ عرب کی طرح تھی۔ کیونکہ ان فلاسفہ نے بھی نہ صرف بغیر زیادتی اور کمی کے ''ارسطو'' کی شرح کی، بلکہ اس کے مذہب کی تشریح کو اپنے مذاہب کی اشاعت کا ذریعہ قرار دیا۔

جو شخص عربوں کی ان کتابوں کا بہ اِمعان نظر مطالعہ کرتا ہے جن میں انہوں نے فلسفۂ یونان کی تشریح کی ہے تو اس کو عربوں کے ایک مستقل فلسفے کا پتہ چلتا ہے جس کی اپنے مخصوص افکار کے اعتبار سے ایک امتیازی حیثیت ہے اور مجموعی حیثیت سے زمانے کے مروجہ فلسفے سے بالکل مختلف ہے۔

اس مخصوص عربی اسلامی فلسفے کے آثار نہایت آب و تاب کے ساتھ معتزلہ، قدریہ، جبریہ، صفاتیہ اور اشعریہ کے مذاہب اور علوم کلام میں نمایاں ہیں۔ چنانچہ کتاب ''الملل والنحل'' اور ''الفرق بین الفرق'' وغیرہ کے مطالعے سے یہ امر واضح ہو جاتا ہے لیکن عربوں نے ان فرقوں کے مباحث کو چند خاص وجوہ کی بنا پر (جن کی تشریح باعث طوالت ہوگی اور نہ یہاں ان کے ذکر کا کوئی موقع ہے) فلسفے کے نام سے موسوم نہیں کیا۔ انہوں نے فلسفے کے نام کو صرف قدماء ہی کی فکر و نظر تک محدود کر دیا۔ اور فیلسوف یا فلسفی اس شخص کا نام رکھا جس نے خود کو قدماء کے فلسفے کے مکالمے اور شرح و تنقید کے لیے وقف کر دیا ہو۔ جب یہ امر واضح ہو جائے تو اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جس شے کو ہم اس وقت ''فلسفہ عرب'' کہہ رہے ہیں وہ حقیقت میں اسلامی حرکت فکری کا ایک محدود حصہ ہے۔

اس امر میں اختلاف ہے کہ آیا عربی فلسفے کو تفوق حاصل ہے یا اسلامی فلسفے کو۔ ان میں سے ہر مسلک کے حامی اپنے خاص دلائل و قرائن رکھتے ہیں۔ ہم تو اسلامی فلسفے کو ترجیح دیتے ہیں۔ کیونکہ جیسا کہ ہم نے کندیؔ اور فارابیؔ کے حالات میں کہا ہے فلسفہ یونان کو عربی زبان میں منتقل کرنے کا سہرا عباسیوں کے سر ہے اور یہ فارسی النسل تھے۔ یعنی یورپ کے آریہ قبائل سے ان کا تعلق تھا۔ اگر فلسفے کو عربوں سے سامی النسل ہونے کی بناء پر اجنبیت اور بُعد تھا تو وہ اسلام سے جو وجدانی عقائد، عقلی قواعد، اجتماعیت کے ضوابط اور مدنیت کے اصول کا مجموعہ ہے، نامانوس نہیں ہو سکتا۔

Marfat.com

اس امتیاز سے عربوں پر کوئی مضر اثر مرتب نہیں ہوتا نہ ان کے قدر و منزلت میں کمی واقع ہوتی ہے۔ کیونکہ اگر اسلام نہ ہوتا تو عباسیوں کی توجہ فلسفۂ یونان کی جانب مبذول ہی نہ ہوسکتی۔ پہلا اسلامی فلسفی یعنی کندی عربی النسل ہے، اور خود اسلام کے بانی ایک عربی نبی تھے جنہوں نے بلادِ عربیہ ہی میں نشو ونما پائی اور اپنے دین کی اشاعت کی۔ اس طرح فلسفۂ اسلامیہ کی مثال ایک ایسی کتاب کی سی ہے جس کے دو جز ہیں، پہلے کا ماخذ مشرق ہے جس کو کندی، فارابی، ابن سینا نے مدون کیا، دوسرے کا مغرب ہے جس کے مؤلفین ابن باجہ، ابن طفیل اور ابن رشد ہیں۔ ابن رشد کے فلسفے پر غور کرنے سے واضح ہوگا کہ اصولی حیثیت سے اس میں اور ابن باجہ اور ابن طفیل میں کسی قسم کا اختلاف نہیں ہے۔

ان دونوں حکماء نے مغرب میں ان امور کی تکمیل کی جن کی ابتدا پہلے تین فلسفیوں نے مشرق میں کی تھی، فلاسفۂ اسلامیہ میں تین ایسی اعلیٰ ہستیاں گذری ہیں جن کو دوسرے فلسفیوں پر ایسا ہی تفوق حاصل ہے جیسا کہ کوہ ہمالیہ اور کوہ ابیض کو دوسرے پہاڑوں پر۔ یہ ابن سینا، غزالی اور ابن رشد ہیں۔ ابن سینا تمام مشرقی فلاسفہ میں اعلیٰ استعداد، وسعت رائے، قوت نفس، بلندی فکر کے اعتبار سے امتیازی حیثیت رکھتا ہے اور غزالی" ان سب میں زیادہ ذی وقعت، ذکی الطبع اور اولوالعزم ہیں۔ کیونکہ انہیں بلحاظ خوش اسلوبی بحث، بعد نظر، رسائی فکر، وسعت معلومات اور بلاغت تحریر ان سب پر تفوق حاصل ہے۔ ان کے امتیازی خصوصیات سے ایک یہ ہے کہ انہوں نے سب سے پہلے عقل کے ذریعے حقیقت کی دریافت کو محال قرار دیا۔ کئی صدیوں کے بعد جرمنی کے فلسفی کانٹ نے اپنے فلسفے میں ان کی رائے کی تائید کی۔ جب غزالی کو بحث فکری کے ذریعے حقیقت کی دریافت میں عقل بشری کے عجز کا تیقن ہوگیا تو انہوں نے صوفیاء کے مسلک کو اس خیال کے تحت اختیار کیا کہ ان کا طریقہ حقیقت تک پہنچنے کے لیے سب سے زیادہ قریب ہے۔ غزالی" جیسے بلند پایہ شخص کی عقل رسا میں اس طبعی انقلاب کا نتیجہ یہ ہوا کہ انہوں نے فلاسفہ کے نظریوں کی بیخ کنی شروع کر دی۔ چنانچہ انہوں نے ابن سینا کے خیالات کی تردید میں کتاب ''تہافتہ الفلاسفہ'' لکھی اور نظریۂ مبداء علت کی بنیاد ہی اکھیڑ دی۔ اس طرح غزالی" دریافت حقیقت کے استحالے کے قول کی بناء پر کانٹ کے پیش رو ہیں۔ انہوں نے ہیوم پر بھی جو حقیقت کا منکر اور مشکک ہے

Marfat.com

سبقت حاصل کی۔ ہیوم نے اپنے خیالات کا کچھ اثر کانٹ کے ذہن میں بھی چھوڑا ہے۔ تاہم ان دونوں میں فرق ہے۔ ہیوم نے اپنی یاس کی بنیاد قنوطیت پر رکھی اور کانٹ نے اس کو اصولِ منطق پر قائم کیا۔

غزالیؒ نے علم کی اہمیت کم کر دی اور اس کی قیمت گھٹا دی، اور قلت افادیت کی بناء پر اس کے حصول سے ممانعت کی، نیز قوتِ عقل کا انکار کیا اور اس کے عجز کو ظاہر کیا۔ اس خیال کی رو سے وہ یورپ کے دوز بردست جدید فلسفیوں پر گوئے سبقت لے گئے (جو ہیوم اور کانٹ ہیں) اس کے بعد حقیقت کی دریافت کے طریقے کے متعلق بحث شروع کی اور ''مذہب افتطار'' کو اختیار کیا۔ اور یہ وہ مسلک ہے جس کا حامی اس وقت فرانس کا فلسفی برگسان ہے۔ بہرحال یہ وہ علماء ہیں جنہوں نے مشرق میں جنم لیا۔ تیسرا خود ابن رشد ہے جس کو دوسروں پر بہت سے امور میں تفوق حاصل ہے۔ منجملہ ان کے ایک یہ ہے کہ فلسفہ قدیم زمانہ سے کائنات کی تفسیر و تعلیل اور سبب اوّل کی حقیقت کی دریافت اور اس کی تحدید کے متعلق دو نظریوں پر مشتمل رہا ہے۔ پہلا نظریہ علۃ العلل کی آزادی اور ان خصوصیات سے بحث کرتا ہے جس سے اس کی تحدید و تعیین ہوتی ہے۔ نیز وہ اس امر کی بھی تصریح کرتا ہے کہ علۃ العلل کو جو عالم تدبیر میں دخل ہے وہ عنایت الٰہی کا اقتضا ہے اور نفس انسانی کو مادی اور ابدی قرار دیتا ہے۔ دوسرے نظریے کا ماحصل یہ ہے کہ مادہ ازلی ہے اور حیات کی اصل وہ جرثومات ہیں جو اپنی پوشیدہ قوت کے اعتبار سے مختلف اشکال اختیار کرتے ہیں۔ نیز یہ کہ علۃ العلل غیر محدود ہے۔ چند خاص طبعی قوانین پائے جاتے ہیں جو ہمیشہ سرگرم عمل ہیں۔ کائنات کے یہ قوانین لزومی و ضروری ہیں۔ عقل کا وجود غیر مستقل ہے۔ فلاسفہ اسلام کے حصے میں تھا کہ دوسرا نظریہ اختیار کریں۔ جس کے اظہار اور تفسیر میں ابن رشد نے اوروں پر تفوق حاصل کیا۔ ان دونوں نظریوں کو بنظر امعان دیکھنے سے واضح ہو گا کہ ان میں سے پہلا تو تخلیق کا مذہب ہے اور دوسرا نظور و ارتقاء کا۔ یہ ابن رشد کی حسنِ فہم کا نتیجہ تھا کہ اس نے نظریہ خلق کی تردید کی اور نظریہ تطور کا حامی ہوا۔ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ مادہ ازلی ہے اور وہ اصل کائنات ہے اور اس کے بغیر گریز نہیں۔''

علۃ العلل کے لحاظ سے کائنات کی تدبیر و تصرف کی ابن رشد نے اس طرح تشریح کی

Marfat.com

ہے۔'' کائنات ایک شہر کی حیثیت رکھتی ہے۔اس کا حاکم وہ اعلیٰ ہستی ہے جو تمام امور کا مصدر ہے۔البتہ حوادث کے جزئیات اور تفصیلی امور کا اس سے بلاواسطہ صدور نہیں ہوتا، نہ اس کو اس کا علم ہوتا ہے۔''

ابن رشد کے عقیدے کی رُو سے آسمان ایک ذی حیات شے ہے، اس کی تکوین کئی اجرام سے ہوئی ہے، ان اجرام کے خاص نظامات ہیں جو ان کی زندگی، ان کے ادوار اور ان کے باہمی تاثرات اور انسانی زندگی پر ان کے اثرات سے تعلق رکھتے ہیں۔ ابن رشد کے یہ تمام خیالات ارسطو کی مابعد الطبیعہ کی بارہویں جلد سے ماخوذ ہیں۔عقل انسانی کے متعلق جو ابن رشد کا نظریہ ہے'' وہ کتاب الروح'' کی جلد ثالث کا ملخص ہے جس میں تصوف کی آمیزش پائی جاتی ہے اور اسلامی عقائد سے تطبیق پیدا کرنے کی کوشش کی گئی ہے اور یہی وہ اصول ہیں جن کی بناء پر حکمائے اسلام کو امتیاز حاصل ہے۔

عقل کے متعلق ابن رشد کا مسلک

عقل کے متعلق ابن رشد نے جو نظریہ پیش کیا ہے اس کی وجہ سے اس کو خاص امتیاز حاصل ہے اور اس کے ایک قول سے تو تیرھویں صدی عیسوی کے علمائے الٰہیات جاگ اُٹھے۔ کیونکہ جب ابن رشد نے عقل فعال یا مؤثر اور عقلِ متاثر یا متلقی کی شرح شروع کی تو پہلے اس نے گزشتہ شارحین کے خیالات کی تردید کی، ان کو ضعیف قرار دیا، اور یہ دعویٰ کیا کہ صرف اسی نے ارسطو کی رائے کا صحیح استخراج کیا ہے۔دوسروں نے نہ اس کا صحیح ادراک کیا اور نہ وہ اس کی انتہا کو پہنچ سکے۔یہاں ہم ابن رشد کے خیالات کو پیش کرتے ہیں جو اس کے مقالہ ''فی النفس'' کا (جو اس وقت دارالکتب وطنیہ پیرس میں موجود ہے، ملخص ہیں:'' وہ قوت جو معقولات کا ادراک کرتی ہے، سوائے ادراک کے اثر کے کسی اور سے متاثر نہیں ہوتی، یہ قوت مدرک کی قوت کے مقابل ہوتی ہے اور اس کا تصور قیاس کے طریقے سے کیا جا سکتا ہے، معقولات کے لیے یہ قوت ایسی ہی ہے جیسی کہ محسوسات کے لیے قوت حاسہ۔لیکن ان دونوں میں تھوڑا سا فرق ہے اور وہ یہ کہ وہ قوت جو محسوسات سے متاثر ہوتی ہے ان میں سے ایک گونہ اختلاط پیدا کر لیتی ہے۔لیکن معقولات کی

Marfat.com

قوت مطلقاً خالص ہوتی ہے، بالذات اشرف اور صوری اختلاط سے بالکل منزہ ساتھ ساتھ یہ کہنا بھی ضروری ہے کہ یہ قوت (یعنی عقل ہیولیٰ) جب تمام معقولات کا ادراک کرتی ہے اور تمام صور کا اس کو علم ہوتا ہے تو ایسی صورت میں اس کے ساتھ صور واشکال کا اختلاط درست نہیں ہوتا۔ کیونکہ وہ جس کسی صورت کے ساتھ اختلاط پیدا کرے گی تو وہ دوسری صورتوں کے ادراک سے مانع ہو گی۔ یا اس سے صور مدرکہ میں تغیر لازم آئے گا اور جب ان صورتوں میں تغیر پیدا ہوگا تو تعقل میں اضطراب واضح ہوگا اور عقل ہیولیٰ کی وہ قوت زائل ہو جائے گی۔ جس کا کام صور کما ہی کا ادراک ہے اور اس کی اس طبیعت میں انقلاب ہوگا جو اشکال کا، بغیر ان کی ماہیت کے تغیر کے ادراک کیا کرتی ہے۔

اس لیے اس امر کی ضرورت ہے کہ قوتِ عقلیہ اختلاط کے شائبے سے پاک صاف رہے اور اشکال کے امتزاج سے ملوث نہ ہو۔ جب یہ امر محقق ہو چکا تو اس سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ طبیعت عقلیہ بسیط یعنی غیر مرکب ہوتی ہے اور عقل کوئی ایسا عنصر نہیں جو ترتیب کا محتاج ہو بلکہ وہ بذاتہ ایک ترتیب اور بعینہ ایک نظام ہے۔ عقل ہیولیٰ کے مقابل میں عقل بالقوہ ہے، اور ہیولیٰ یا تو مادۂ مصورہ سے مسکون ہوتا ہے، یا بسیط ہوتا ہے اس صورت میں اس کو مادۂ اولیٰ کہتے ہیں۔

یہ ہیں معنی اس عقل متاثر (منفعل) کے جس پر ارسطو نے بحث کی ہے اور اسکندر فردوسی نے جس کی شرح لکھی ہے۔ اس کے بعد ابن رشد نے تمتیس کی تفسیر پر روشنی ڈالی ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ عقل ہیولیٰ دوسری نفسانی قوتوں کے اختلاط سے منزہ ہے، وہ ایک مادی استعداد ہے جو دوسری قوتوں سے بالکل الگ ہے۔ ابن رشد کا خیال ہے کہ عقل ایک ایسی استعداد کا نام ہے جس میں مادی صور مطلقاً نہیں پائے جاتے۔ اسی طرح اِسے مادۂ منفصلہ بھی کہا جا سکتا ہے جو اس قسم کی استعداد سے مزین ہوتا ہے۔ کیونکہ جو استعداد کہ انسان کے ساتھ قائم ہے اس کا اتصال مادۂ منفصلہ کے ساتھ ہو سکتا ہے اس لیے کہ وہ مادہ انسان سے الگ نہیں البتہ وہ مادہ منفصلہ کی طبیعت کو لازم نہیں ہے جیسا کہ شارحین کا خیال ہے نہ یہ خالص استعداد ہے جیسا کہ صرف اسکندر کا عقیدہ ہے۔

اس اَمر کی دلیل کی استعداد بذاتہ خالص نہیں ہے یہ ہے کہ عقل ہیولانی صورتوں کے

Marfat.com

ادراک کے ساتھ اس استعداد کا ادراک بغیر صورتوں کے کرتی ہے، جب ان کے لیے اپنی ذات کا ادراک بغیر صورتوں کے ممکن ہے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ لاوجود کا بھی ادراک ہوسکتا ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ وہ قوت جو اس استعداد کا ادراک کرتی ہے اور وہ صور جو اس پر عارض ہوتے ہیں وہ حتمی طور پر اس سے خارج ہیں، نیز یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ عقل ہیولیٰ ایک مرکب شے ہے جس کی تکوین انسان کے ساتھ قائم شدہ استعداد اور اس عقل سے ہوتی ہے جو اس استعداد سے ربط پیدا کر کے مستعد بالقوہ ہو جاتی ہے نہ کہ بالفعل۔ یہ عقل بذاتہ عقل فعال ہے اور جب تک یہ بالقوہ ہوتی ہے، اپنی ذات کے ادراک سے عاجز ہوتی ہے، البتہ دوسرے موجودات مادی کا ادراک کرتی ہے لیکن جب استعداد سے علیحدہ ہو جائے تو عقل بالفعل ہو جاتی ہے۔ اس وقت اس کو اپنی ذات کا ادراک ہوتا ہے۔ لیکن دوسری مادی اشیاء سے جو اس سے خارج ہوں ذہول ہوتا ہے۔ چونکہ نفس کے دو فرائض ہیں ایک تو معقولات کے صورت کی تخلیق، دوسرا ان کا حصول، پس جب تک عقل صور معقولات کی تخلیق کرتی ہے وہ عقل فعال ہے اور جب ان کو اخذ کرنے لگتی ہے تو وہ عقل متاثر (منفعل) کہلاتی ہے یہ دونوں وظائف درحقیقت ایک ہیں۔

امورِ متذکرۂ بالا سے واضح ہوتا ہے کہ صرف اسکندر ہی نے ایک ایسی مستقل رائے پیش کی جو دوسرے شارحین کے خلاف ہے۔ لیکن ارسطو کی رائے ان دونوں سے جامع ہے۔ یہ امر محتاجِ توضیح نہیں کہ ابن رشد اس دقیق مسئلے میں دوسرے حکمائے عرب کا ہم نوا ہو گیا ہے۔ لیکن اس نے ایک اور اہم بحث میں امتیاز حاصل کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ عقل انسانی یا عقل ہیولیٰ یا عقل متاثرہ کا دنیوی زندگی میں عقلِ فعال عام سے اختلاط ہوسکتا ہے۔

پھر ابن رشد نے نفس کی قوتوں کی تقسیم کی اور ان کے باہمی علاقے کو واضح کیا۔ اس کے بعد عقل منفعل عقلِ فعال اور عقل ہیولیٰ کے درمیانی ربط کو ضروری قرار دیا جیسا کہ مادے اور صورت کا ارتباط لازمی وضروری ہے اور وہ یہ بھی کہتا ہے کہ عقل بالملکہ عقل فعال عام کا ادراک کرتی ہے۔ لیکن اس کا عکس محال ہے کیونکہ عقل فعال عام اگر عقل بالملکہ یعنی عقل انسانی کا ادراک کرے تو اس کے ساتھ حوادث کا قیام لازم آئے گا۔ حالانکہ عقل فعال عام ایک ابدی مادہ ہے اور وہ حوادث کا محل نہیں بن سکتی۔ بہر حال عقل انسانی عقل عام کا ادراک کرتی ہے۔ یعنی اپنی

Marfat.com

ذات کو عقل عام کی جانب بلند کرتی اور اس کے ساتھ متحد ہو جاتی ہے۔ باوجود اس کے کہ عقل انسانی قابل فنا ہے اور عقل عام ابدی ہے، اس اتحاد کی وجہ سے عقل انسانی میں ایک جدید استعداد پیدا ہو جاتی ہے جس کے ذریعے اس کو عقل عام کا ادراک ہو سکتا ہے۔ عقل عام آگ کی طرح ہے اور عقل انسانی گھاس پات کی مانند، جو آگ کی قربت سے مشتعل ہو جاتی ہے یہ اتصال بلا واسطہ ہوتا ہے۔

کبھی عقل انسانی کا اتصال عقل مستفاد یا عقل منبثق سے بھی ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد ابن رشد نے عقل عام کے اتصال (جو انسانی کمال کا انتہائی مرتبہ ہے) کے امکان سے بحث کی ہے اور لکھا ہے کہ یہ اتصال انسان کے حالات کے لحاظ سے مختلف ہوتا ہے، اس کا مبداء تین قوتیں ہیں: پہلے خالص عقلِ ہیولیٰ کی قوت ہے جس کی اساس قوت خیال ہے، دوسری عقل بالملکہ کا کمال ہے جو غور و فکر کی جدوجہد کو مقتضی ہے۔ تیسرا الہام ہے، یہ ایک امداد ربانی ہے جو خدا کے فضل پر موقوف ہے جس کو ابن باجہ نے اتصال کے لیے اساسی شرط قرار دیا ہے۔ جب کسی فرد میں یہ تینوں کمالات پیدا ہو جائیں اور خدائے تعالیٰ کی عنایت اس کے شامل حال ہو تو فرد کی ذات پنہاں ہو جاتی ہے بلکہ خود عقل فعال اس خدائے برتر سے جو فرد کامل اور واحد مطلق ہے متصل ہو کر دریائے فنا میں غرق ہو جاتی ہے۔ اسی طرح دوسری نفسانی صفات بھی ایسے ہی ناپید ہو جاتی ہیں جیسے آگ میں چنگاری غائب ہو جاتی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ اعلیٰ کمال کا حصول مطالعہ، غور و فکر، اور عقل مفکر کی تکمیل کے بعد ادنیٰ چیزوں اور شہوتوں سے آزاد ہونے پر ممکن ہے اور جیسا کہ صوفیا کا خیال ہے بغیر درس کے محض تامل عقیم اتصال کے لیے کافی نہیں ہے۔ یہ سعادت انسان کو دنیوی زندگی میں اسی وقت حاصل ہوتی ہے جب کہ وہ مطالعہ، جدوجہد اور مدامت عمل کو پیش نظر رکھے۔ اور جو شخص زندگی میں اس سعادت سے محروم ہو وہ موت سے ہلاک ہو جائے گا۔ اور اس پر سخت عذاب ہو گا چونکہ ابن رشد نے عقلِ ہیولیٰ کو ایک مستقل مادہ نہیں قرار دیا بلکہ اس کو بسیط استعداد بتلایا ہے، جو فانی انسان کے ساتھ معدوم ہو جاتی ہے۔ اس لیے وہ صرف عقل عام کو ابدی قرار دیتا ہے۔ اتصال سے انسان کا وجود دنیوی مستقل باقی نہیں رہتا۔ خلود نفس کا عقیدہ تو محض خرافات ہے۔

Marfat.com

معلومات عامہ جو عقل فعال سے صادر ہوتے ہیں موت کے بعد بالکلیہ فنا نہیں ہو جاتے اگرچہ عقول جو ان کی حامل ہوتی ہیں خود فنا ہو جاتی ہیں۔

عقل موثر اور عقل متاثر کے نظریے میں ابن رشد اس فلسفی کا پیش رو ہے جو اس سے صدیوں بعد گزرا ہے یعنی لائیبنز کا ابن رشد عقول بشریہ کی وحدت کا قائل ہے۔ اہل نظر کے لیے ابن رُشد کے اس قول اور لائیبنز کے مشہور نظریہ ہمہ روحیت (Monopsychisme) میں توافق پیدا کرنا ممکن ہے اس میں شک نہیں کہ اس بارے میں ابن رشد کو ارسطو پر تفوق حاصل ہے، کیونکہ ارسطو صرف ان مسائل تک پہنچا ہے لیکن ان کی تصریح نہیں کی۔

جو شخص ''کتاب الثالث فی الروح'' کا مطالعہ کرتا ہے وہ مسئلہ وحدت النفوس کا ارسطو کے مذہب سے براہ راست استناج کر سکتا ہے۔ ارسطو نے اس کی تصریح نہیں کی۔ لیکن ابن رشد نے اس کو واضح طور پر بیان کر دیا۔ عقل غیر معین کے متعلق جس سے تمام خلق ہدایت پاتی ہے اور جس کے بغیر کسی شے کا ادراک نہیں ہو سکتا۔ مالبرانش کا خیال ارسطو کے قول کے کس قدر مشابہ ہے۔ اس نظریے تک پہنچنے اور اس کو ارسطو کی کتابوں سے اخذ کرنے میں ابن رشد کے ساتھ یونان کے تمام شارحین (جنہوں نے ارسطو کی کتابوں کی شرح لکھی ہے جیسے اسکندر فردوسی، تمستیوس، دی فلیپون) اور جملہ فلاسفہ اسلام بالکلیہ متفق ہیں۔ چونکہ اس مسئلے کو خاص اہمیت حاصل ہے اس لیے یہاں اختصار کے ساتھ اس کی تشریح کرنے میں کوئی مضائقہ معلوم نہیں ہوتا۔

ظاہر ہے کہ ارسطو اس کی تصریح سے صرف اس لیے رکا رہا کہ یہ نظریہ مشائین کے فلسفے کی اصل روح کے مخالف تھا بلکہ اس کے بالکل منافی۔ وہ خود طبیعات کی آٹھویں جلد میں لکھتا ہے کہ انکسارغورس کا بھی یہی نظریہ تھا، ارسطو کے اس نظریے کی توضیح کہ عقل اپنے فعل میں محتاج ہے دو طرح سے ممکن ہے، پہلا اثر خارجی جس کو مفکر حس کے توسط سے حاصل کرتا ہے، دوسرا ردِ فعل جو اثر کے حدوث کی مناسبت کے لحاظ سے باطن سے صادر ہوتا ہے پس جس فکر کے لیے مادۂ فکر پیش کرتا ہے اور عقل محض فکر کی صورت کو پیش کرتی ہے۔ بہر حال حس و عقل معقول کے حدوث میں ایک دوسرے کی مدد کرتے ہیں۔ ایک موضوع عطا کرتا ہے دوسری صورت پیش کرتی ہے۔ یہ نظریہ کسی اصولی بات میں موجود نظریوں سے اس حقیقت تک پہنچنے میں مختلف نہیں جس تک انیسویں

Marfat.com

صدی کے فلاسفہ فرانس میں برگسان کے ظہور سے پہلے پہنچ چکے تھے۔

ارسطو کے شارحین نے نظریۂ عقل کی مشائین کے خیال کے مطابق توضیح کی ہے اور مندرجہ ذیل پانچ مباحث پیش کیے ہیں۔

۱۔ عقل فعال یا عقل متاثر کا باہمی امتیاز

۲۔ عقل فعال یا مؤثر بقا اور عقل متاثر کا فنا ہو جانا

۳۔ عقل فنا جو انسان سے خارج ہے اور جس کی مثال شمس العقول کی سی ہے۔

۴۔ وحدتِ عقل فعال۔

۵۔ دوسری دنیوی عقول کے ساتھ عقلِ فعال کی وحدت۔

جب ہم ارسطو کے نصوص پر غور کرتے ہیں تو پہلی اور دوسری بحث میں تو اس کے کلام کو واضح پاتے ہیں لیکن تیسری بحث میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کو کچھ تردّد سا ہے۔ چوتھی اور پانچویں بحثوں کی تشریح میں ابن رشد اور دیگر شارحین نے خاص حصہ لیا ہے، ایک عرصے کے بعد لائبنز اور مابرانش نے ان ہی نظریوں کو پیش کیا ہے۔ یہ دونوں ڈیکارٹ کے (جو فلسفۂ جدید کا بانی ہے) متبعین اور فلسفے میں اس کے راست جانشین ہیں۔ ابن رشد دیگر شارحین سے حتیٰ کہ یونانیوں سے بھی گوئے سبقت لے گیا۔ ان شارحین نے ارسطو کی اصل کتابوں کا مطالعہ کیا اور ابن رشد نے صرف ترجموں پر ہی اعتماد کیا، تاہم وہ اپنی قوی عقل کے ذریعے نقل اور تحریف کی تاریکیوں میں سے گزرتے ہوئے ان حقائق تک جا پہنچا جہاں تک کہ ارسطو کی اصل کتابوں کے پڑھنے والے بھی نہ پہنچ سکے تھے۔

اس طرح ابن رشد کو ایک خاص فضیلت حاصل ہے کیونکہ وہ یونان کے تمام شارحین (جیسے اسکندر، فردوسی وغیرہ) پر حقیقی معنی میں تفوق رکھتا ہے، اسکندر فردوسی نے ارسطو کی جانب یہ قول منسوب کیا ہے کہ عقل حصول معلومات کے لیے ایک استعدادی حالت کا نام ہے لیکن ابن رشد کی تشریح صحیح ہے اور وہ یہ کہ عقل ایک موجودہ شے ہے جس میں حصولِ معلومات کی استعداد پائی جاتی ہے۔ ابن رشد اپنی تائید میں دلیل پیش کرتا ہے اور اپنی کتابوں میں اسکندر سے سخت مجادلہ کرتا ہے، اور ارسطو کے خیالات کے سمجھنے میں اس کے ادراک کا قصور ثابت کرتا ہے اور اس کو ایک

Marfat.com

زبردست مفکر کی جرأت کے ساتھ خاطی ٹھہراتا ہے۔ درحقیقت ابن رشد کے خیالات صحت پر مبنی ہیں، چنانچہ دیگر فلاسفہ بھی اس کی تائید کرتے ہیں۔

نفس کے متعلق ابن رشد کی رائے

نفس کے متعلق ابن رُشد کا خیال ہے کہ وہ جسم کے ساتھ اسی طرح متصل ہے۔ جس طرح کہ صورت اور مادے میں اتصال پایا جاتا ہے۔ ابن رشد نفوس متعددہ کے خلود کے نظریے میں ابن سینا سے اختلاف کرتا ہے کیونکہ نفس کا وجود ابن رشد کے خیال کی رُو سے اسی وقت تک باقی رہتا ہے جب تک کہ وہ اپنے جسم کی تکمیل کر رہا ہو۔ علم النفس میں ابن رشد کے تمام خیالات مجمل حیثیت سے ارسطو کے خیالات کے مطابق ہیں، البتہ یہ جالینوس کے خلاف ضرور ہیں۔ صرف ایک نظریے میں ابن رشد، ارسطو سے اختلاف کرتا ہے اور وہ "نوس" (ذہن) کا نظریہ ہے۔ ابن رشد نے اس مسئلے میں جو اختلاف کیا ہے وہ کسی خاص اساس پر مبنی نہیں، بلکہ وہ محض نوافلاطونیت سے ماخوذ و مستفاد ہے اور یہ ارسطو کے مجموعی مذہب کے بالکلیہ متناقض ہے۔

عقل کے متعلق ابن رُشد کا خیال یہ ہے کہ عقل متاثر یعنی عقل افراد قابل زوال ہے اور عقل ازلی جو ہے یہ عقل انسان ہے۔ بحیثیت جنس عقل فعال کا کام یہ ہے کہ صور نفسیہ کو عقل منفعل کے سامنے پسندیدہ طریقے سے پیش کرے جنہیں وہ قبول کرتی اور ان کا ادراک کرتی ہے۔

قرونِ وسطیٰ کے اکثر فلاسفہ کا خیال ہے کہ ابن رشد وحدت النفوس کا قائل ہے جس کی وجہ سے انہوں نے اس پر طعن و تشنیع کی ہے اور اس کی تردید بھی کی ہے۔ وہ سمجھتے ہیں کہ ابن رشد کی اس رائے سے یہ لازم آتا ہے کہ نفس عامہ متوالیاً عاملہ اور غیر عاملہ مسرور و رنجیدہ ہوتا رہتا ہے اور اس میں تناقض پایا جاتا ہے۔ وحدت النفوس کے متعلق ابن رشد کا عقیدہ نظام کائنات میں ایک اعلیٰ غایت رکھتا ہے اس کا اعتقاد تھا کہ کائنات کے اجزاء موجود ذی روح اور متشابہ ہیں جن کے متعلق کوئی شبہ نہیں ہوسکتا اور فکر انسانی مجموعی حیثیت سے اعلیٰ قوتوں کا نتیجہ اور تمام کائنات کی مظہر عام ہے۔

وحدت النفوس سے ابن رشد کی مراد یہ ہے کہ انسانیت کو بقائے دوام حاصل ہے اور

Marfat.com

عقل فعال کا خلود گویا انسانیت کی حیات ابدی اور مدنیت کا استمرار ہے۔ یہاں ہم اہل نظر کی توجہ کو اس مماثلت کی جانب مبذول کرتے ہیں جو ابن رشد کے اس قول اور آگسٹ کامٹ کے نظریۂ خلود انسانیت میں پائی جاتی ہے، یہی وہ نظریہ ہے جس پر کامٹ کے "دین انسانیت" کی بنیاد قائم کی گئی ہے جس کی بناء پر بعض ممالک مغرب میں اس کی پرستش کے لیے معابد بنائے گئے ہیں۔

ابن رشد وحدت النفوس کے نظریے پر ہمیشہ زور دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ عقل یک ، مستقل وجود رکھتی ہے اور افراد انسانی سے بالکل علیحدہ و مستقل طور پر پائی جاتی ہے گویا کہ وہ کائنات کا ایک جزو ہے، انسانیت سے (جو اس عقل کا ایک فعل ہے) ایک ایسی ہستی مراد ہے جو ازلی ولازم الوجود ہے اسی بناء پر وہ فلسفے کو ضروری قرار دیتا ہے تا کہ اس کے ذریعے فلسفی عقل مطلق سے واقف ہو سکے، اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ انسان اور فلسفی نظام کائنات کے لازمی جزو ہیں۔

مذہب اتصال

مذہب اتصال مشرق میں علوم النفس کی بنیاد ہے، یہ وہ مذہب ہے جس میں فلاسفۂ اندلس مثلاً ابن باجہ اور ابن طفیل کو خاص انہاک تھا (جیسا کہ ہم نے اس سے قبل بیان کیا ہے) بلکہ یہ مذہب تصوف ہے اس کی رُو سے صوفیہ کے سات منزل یا درجے ہیں، بعض فلاسفۂ یورپ جیسے ارنسٹ رینان نے اس کو مذہب "نحن وانتم" یا اس مذہب سے تعبیر کیا ہے جس کے پیرو "انا انت" و "انت انا" و "انا ھو" کہتے ہیں۔

اذا بتدی حبیبی[1]	بای عین أراہ
بعینہ ام بعینی	فما یراہ سواہ

فلسفے کی یہ خوش نصیبی سمجھنی چاہیے کہ ابن رشد اس مذہب سے محترز رہا۔ وہ دوسرے فلاسفہ کی بہ نسبت تصوف سے کم آشنا تھا۔ اس نے زیادہ تر عقل کی اتباع کی اور ہمیشہ حقائق کو پیش نظر رکھا، اس کا قول تھا کہ اتصال صرف علم کی ذریعے حاصل ہو سکتا ہے، اور عقل انسانی کی رسائی کے اعلیٰ مدراج فکر و علم کے انتہائی مراتب ہیں، واجب الوجود سے انسان کا اتصال اسی وقت ممکن

1. جب میرا دوست نمودار ہو تو میں اس کو کس آنکھ سے دیکھوں۔ اس کی آنکھ سے یا اپنی آنکھ سے کیونکہ اس کے سوا اس کو کوئی نہیں دیکھ سکتا۔

Marfat.com

ہے جب کہ انسان حقیقت کو بے نقاب کرنے میں کامیاب ہو جائے اور اس کو بغیر حجاب بلاواسطہ دیکھنے لگے۔

صوفیاء کے متعلق ابن رشد کی رائے سخت ہے، وہ ان کے زہد و تقویٰ پر طعن کرتا ہے اور کہتا ہے کہ انسان کی زندگی کی غرض و غایت یہ ہے کہ اس کے نفس کی اعلیٰ قوتیں اس کے حواس پر غالب رہیں جو اس مرتبے پر فائز ہو جائے وہ جنت میں داخل ہو جائے گا۔ اس کا عقیدہ کچھ ہی ہو، یہ مرتبہ انسانی سعادت کی انتہائی منزل ہے، اس کا راستہ دشوار گزار ہے اور اس کی انتہا تک پہنچنا مشکل۔ یہ صرف ان چند خاص افراد کا حصہ ہے جو زمانہ پیری میں ایک عرصے تک علوم عقلیہ میں غور و خوض کرنے کے بعد فنا پذیر دنیوی مال و متاع سے کنارہ کشی کر کے محدود ضروریات زندگی پر اکتفا کرتے ہیں۔

اکثر حکماء موت کے قریب اس مرتبے پر فائز ہوئے ہیں اور اس کا ذائقہ چکھا ہے، کیونکہ اس کمال نفسی میں کمال بدنی کے برعکس ترقی ہوتی ہے، جوں جوں بدن میں ضعف پیدا ہوتا جاتا ہے انسان اس مرتبے سے قریب تر ہوتا جاتا ہے۔

ابن رشد کا بیان ہے کہ فارابی نے اس درجے کے حاصل کرنے کے لیے ساری عمر کوشش کی اور زندگی کے آخری لمحے تک اس کا انتظار کرتا رہا لیکن جب اس سے محروم رہا تو کہہ اُٹھا کہ یہ سارا وہم باطل ہے۔ تاہم فارابی کا اس سے محروم ہونا اس بات کی دلیل نہیں ہو سکتی کہ اس کا سرے سے وجود ہی نہیں، البتہ یہ اس امر کا ثبوت ہے کہ وہ ان لوگوں میں نہ تھا جن پر اس نعمت عظمیٰ سے متمتع ہونے کے لیے خدا کی عنایت شامل حال رہی ہے۔

ابن رُشد کے اس قول پر غور کرنے سے واضح ہوتا ہے کہ وہ اپنے معاصرین کے خیالات سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہا۔ کیونکہ جو کچھ اس نے بیان کیا ہے وہ بھی ایک قسم کا تصوف عقلی ہے جس کو ابن رشد نے غزالیؒ کے روحانی تصوف کی جگہ پیش کیا ہے لیکن بہر حال وہ تصوف ہے ضرور۔

ابن رشد کے فلسفے کا نظام طبعی

ابن رُشد کا فلسفہ ایک طبعی نظام ہے جس کے اجزاء نہایت مربوط و وابستہ ہیں۔ خلود

Marfat.com

کے متعلق اس کی رائے سے بخوبی اس کی توضیح ہوتی ہے، وہ کہتا ہے کہ صرف عقلِ فعال ابدی ہے اور یہ انسان کی عقل عام ہے، اس لحاظ سے صرف انسانیت کے لیے خلود ہے (زمانۂ مابعد میں آگسٹ کومٹ نے بھی اسی نظریے کو پیش کیا ہے) نیز عنایاتِ الٰہیہ نے موجودات فانیہ کو ان کی تسلی و غم خواری کے لیے قوت تناسل عطا کی ہے کیونکہ تناسل کی وجہ سے توریث کے ذریعے ایک طرح کا خلود حاصل ہوتا ہے۔

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ ابن رشد نے حیات آخروی میں حواس حافظہ اور جذبات کی نفی کی ہے، بدن کے انحلال کے بعد اس کے تمام آثار معدوم ہو جاتے ہیں البتہ صرف عقل باقی رہ جاتی ہے جو ایک اعلیٰ عطیہ ہے جیسے کہ حواس، جذبات ادنیٰ درجے کے صفات ہیں۔

لیکن ابن رشد نے اپنی کتابوں میں اس مسئلے کی کامل توضیح نہیں کی ہے۔ کیونکہ اس سے بعث اور خلود کا صریح انکار لازم آتا ہے۔ البتہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ ابن رشد کے مذہب کی روح ہمیں ضرور اس نتیجے کی طرف سے لے جاتی ہے۔ اس نے بے شک یہ کہا ہے کہ انسان کا عذاب وثواب صرف اسی دنیا کی حد تک محدود ہے یہ قول وہ تیز ہتھیار ہے جس سے غزالی ؒ نے فلسفہ پر وار کیا ہے۔ ہم اس سے ابن رشد پر کوئی الزام نہیں لگاتے بلکہ اس کے مشکور ہیں کیونکہ اس سے ان تمام بے ہودہ خیالات کی تردید ہوتی ہے جو عوام الناس نے حیات اخروی کے متعلق قائم کر لیے ہیں جیسا کہ ان کا یہ قول کہ دنیوی فضیلت سعادت اخروی کا ذریعہ ہے۔ ابن رشد کا ایک نہایت بہتر کارنامہ یہ ہے کہ اس نے افلاطون کے ان خیالات پر ردوقدح کی ہے جو اس نے حیات اخروی کے متعلق "ہیر الارمنی" کے نام سے جمع کیے ہیں اور جو محض لغویات پر مشتمل ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ اس قسم کی خرافات سے قوموں کی عقل زائل ہو جاتی ہے اور اس سے کوئی فائدہ مرتب نہیں ہوتا۔ ابن رشد نے تہافتہ میں لکھا ہے کہ متقدمین حکمائے عرب بعث کو خرافات سمجھتے تھے، سب سے پہلے انبیائے بنی اسرائیل نے موسیٰ ؑ کے بعد اس عقیدے کو پیش کیا، اس کے بعد اس کا ذکر انجیل اور صائبین کی کتابوں میں ہوا۔ ابن حزم کے مطابق صائبین کا دین سب سے قدیم ہے اور جس امر نے کہ واضعان مذاہب کو عقیدہ بعث پر مجبور کیا ان کا یہ اعتقاد تھا کہ اس کو انسانی اصلاح میں ایک خاص دخل ہے۔ نیز اس کے ذریعے ذاتی منفعت کی خواہش کی وجہ سے نیکی پر آمادگی پیدا ہوتی ہے۔

Marfat.com

ابن رشد، امام غزالیؒ کے اس قول پر اعتراض کرتا ہے کہ ''روح عارضی ہے یعنی وہ اس ہلاک شدہ جسم میں عود کرے گی۔'' امام کو یہ کہنا چاہیے تھا کہ روح ابدی ہے اور وہ ایک ایسے بدن سے متعلق ہوگی جو پہلے بدن کے مشابہ ہوگا۔ کیونکہ جو جسم کہ ہلاک ہوگیا بار دیگر موجود نہیں ہوسکتا، یہ دونوں جسم یعنی ہلاک شدہ اور جدید اگرچہ متعدد ہیں لیکن جنس اور نوع کے لحاظ سے بالکل ایک ہیں۔ یہ قول ارسطو کے اس قول سے مختلف نہیں ہے جو اس نے اپنی کتاب ''کون وفساد'' میں پیش کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک ایسا وجود جو فانی ہے ہلاکت کے بعد بالکل اسی حیثیت سے عود نہیں کرتا بلکہ اس جنس کی ایک نوع کی حیثیت سے عود کرسکتا ہے۔

مذہب اخلاق

اخلاق میں ابن رشد کا کوئی خاص مستقل مذہب نہیں ہے۔ اس نے ارسطو کی اخلاقیات کو نظر انداز کردیا۔ کیونکہ وہ عربوں کی حالت پر منطبق نہیں ہوتی تھی۔ البتہ اس کے عقلی مباحث نے اس کو اخلاق کے بنیادی مسئلہ خیر وشر میں متکلمین کے مناقشے کی طرف متوجہ کردیا۔ وہ کہتا ہے کہ علمائے کلام کا یہ خیال ہے کہ خیر وہ ہے جو خدائے تعالیٰ کے ارادے کے مطابق ہو اور خدائے تعالیٰ کسی قائم بالذات سبب کی بناء پر جو اس کے ارادے سے ماقبل ہو خیر کا ارادہ نہیں کرتا بلکہ مجرد اپنے ارادے کے ذریعے نیز یہ کہ خدائے تعالیٰ متناقضات کو جمع کرنے پر قادر ہے اور وہ بغیر کسی قید اور شرط کے کامل آزادی کے ساتھ کائنات پر متصرف ہے۔

اس رائے میں جو غلطی ہے محتاج توضیح نہیں، کیونکہ اس سے نظام کائنات کا انقلاب لازم آتا ہے۔ اور یہ عدل الٰہی کے بھی منافی ہے۔ اس کے بعد ابن رُشد نظریہ حریت سے بحث کرتا ہے کہ انسان آزاد مطلق و کامل مختار نہیں ہے یعنی وہ مخیّر ہے نہ میسر۔ انسان کے نفس میں حریت کی تکمیل ہوتی ہے لیکن وہ خارجی حالات کی وجہ سے محدود رہتی ہے۔ اس لحاظ سے ہمارے اعمال کی علت موثرہ خود ہم میں موجود ہے۔ البتہ علت عریضہ ہم سے خارج ہے۔ کیونکہ جو قوت ہم کو اپنی طرف کھینچتی ہے وہ ایک علیحدہ مستقل وجود رکھتی ہے جس کا مبداء قوانین طبیعیہ، یعنی عنایت الٰہیہ ہے۔ اسی وجہ سے قرآن میں بعض آیتیں پائی جاتی ہیں جن سے انسان کی حریت کا پتہ چلتا ہے اور

Marfat.com

بعض ایسی آیتیں بھی ہیں جن سے جبر ثابت ہوتا ہے اور کچھ آیتوں سے اعمال کا ''تحکم'' (کسب) نکلتا ہے جو ان دونوں کی درمیانی حالت ہے۔ ابن رشد نے اس جبر و قدر کے درمیانی مذہب کو اپنی کتاب ''مناہج الملہ'' میں واضح کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ مادہ اولیٰ میں متناقض اشکال کی صلاحیت پائی جاتی ہے۔ اسی طرح نفس مختلف حالات میں اپنے غایت کے تحقق کی قوت رکھتا ہے، اس لحاظ سے وہ آزاد ہے لیکن اس کی آزادی خواہشات نفسانی کے تابع نہیں، نہ بالعرض حادث ہوتی ہے۔ کیونکہ کائنات میں جتنی فاعلی قوتیں ہیں اس کے نظام کے قائم رکھنے پر مجبور ہیں، ان کی یہ عادت نہیں کہ کسی وقت بھی کاروبار عالم میں لاپرواہی برتیں۔ عالم موثرات میں اتفاقی امور کی کوئی گنجائش نہیں۔

سیاسی اور اجتماعی فلسفہ

ابن رشد نے اس حقیقت کو نہیں سمجھا کہ افلاطون کی جمہوریت ایک خیالی کتاب ہے جس کو ایک وسیع التصور فلسفی نے شعر کے قالب میں پیش کیا ہے یا یہ کہ اس کو اس حقیقت کا علم بھی تھا لیکن اس کے باوجود اس نے اصول جمہوریت کو اجتماعی نظامات پر منطبق کرنا چاہا۔ یہی وجہ ہے کہ اس کا سیاسی فلسفہ اسی اعلیٰ کتاب سے ماخوذ ہے۔ ابن رشد کہتا ہے کہ عنان سلطنت بوڑھوں کے ہاتھ میں ہونی چاہیے اور متمدن قوم کو تعلیم قوت فصاحت، شعر و عبارت کے ذریعے دی جانی چاہیے۔ اس کے بعد وہ کہتا ہے کہ شعر فی حد ذاتہ مضر ہے، بالخصوص اشعار عرب، نیز یہ کہ حکومت کاملہ کو کسی حیثیت سے قاضی کی ضرورت نہیں اور رعیت کی حفاظت کے لیے فوج کا ہونا ضروری ہے۔

چونکہ جمہوریت میں ظلم و انصاف پر بحث کرنے کی کافی گنجائش ہے اسی لیے ابن رشد نے اس کے متعلق اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔ چنانچہ وہ ظلم کے متعلق کہتا ہے کہ ظالم وہ ہے جو رعایا پر حکومت کرنے میں اپنی مصلحت کو پیش نظر رکھے نہ کہ اس کی ضرورتوں کو، ساتھ ہی اس نے مختلف قسم کے سخت مظالم کی تشریح کی ہے۔ اس کے بعد وہ کہتا ہے کہ عربوں کی قدیم حکومت اسلام کے ابتدائی دور میں افلاطونی نظام جمہوریت پر مبنی تھی لیکن امیر معاویہ نے اس نظام کو تہ و بالا کر دیا۔ قدیم اصول کو ترک کر کے اس نظام کے حسن و خوبی کو زائل کر دیا اور اس کے بعد استبدادی سلطنت

Marfat.com

کی بنیاد رکھی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ سلطنت اسلام کے اراکین پراگندہ ہو گئے اور تمام شہروں میں فوضیت رونما ہوگئی جن میں اندلس کے شہر بھی داخل ہیں۔ بعدازاں ابن رشد نے عورت کے متعلق بحث کی ہے، وہ کہتا ہے کہ عورت، مرد سے بہ لحاظ درجہ کم تر واقع ہوئی ہے نہ کہ بلحاظ طبیعت، یعنی وہ نوعیت کے اعتبار سے کم نہیں بلکہ کمیت کے اعتبار سے کم ہے، یہ مردانہ افعال کی انجام دہی کی قوت رکھتی ہے، جیسے جنگ میں حصہ لینا اور فلسفے کا سیکھنا وغیرہ، تاہم وہ مردوں سے درجے میں کم ہے گو بعض فنون میں ان پر سبقت لے گئی ہے جیسے موسیقی ،نغموں کے ''وضع'' میں مردوں کو خاص دخل ہے لیکن اس کی ''توقیع'' کے لیے عورت زیادہ موزوں ہے۔ ابن رشد نے یہ بھی لکھا ہے کہ جمہوریت میں اگر عورتیں حکومت کریں تو کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ ان میں جنگ کی صلاحیت ہے مثال کے طور پر اس نے افریقہ کی عورتوں کو پیش کیا ہے اور کہتا ہے کہ ''گلے'' کی حفاظت کتیاں، کتوں کی طرح کرتی ہیں۔''

اس کے بعد ابن رشد نے ایک ایسی بات کہی ہے کہ گویا اس کے نفس نے اس کے مرنے کے تقریباً نو سو برس بعد قاسم امین کے کان میں پھونکی۔ وہ کہتا ہے کہ ہماری اجتماعی حالت ہمیں اس قابل نہیں رکھتی کہ ہم ان تمام فوائد کا استعمال کر سکیں جو ہمیں عورت کی ذات سے حاصل ہو سکتے ہیں۔ بظاہر وہ حمل اور پرورش اطفال کے لیے کارآمد معلوم ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جس غلامی کی حالت میں ہم نے عورتوں کو پالا پوسا ہے، اس سے ان کی تمام اعلیٰ قوتیں مضمحل ہوگئی ہیں اور اس کے عقلی اقتدار کا خاتمہ ہو گیا ہے، اس لیے اس وقت ہم کو کوئی ایسی عورت نہیں ملتی جو اعلیٰ فضائل اور اخلاق رکھنے والی ہو۔ ان کی زندگی گھاس پات کی طرح ختم ہو جاتی ہے۔ اس طرح وہ اپنے شوہروں پر بار ثابت ہوتی ہیں، یہ امر تمدن کی سخت ترین تخریب اور انحطاط کا موجب ہوا۔ کیونکہ عورتوں کی تعداد مردوں کی تعداد کے مضاعف ہے گویا وہ دنیا کی مجموعی آبادی کا دوثلث ہیں۔ لیکن وہ باقی ثلث کے جسم پر مثل طفیلی حیوان کے زندگی بسر کرتی ہیں صرف اس وجہ سے کہ وہ اپنی ضروری قوتوں کی تکمیل سے عاجز ہیں۔

علمائے الٰہیات اور ابن رشد کے انصار میں تیرھویں عیسوی سے لے کر سولہویں صدی عیسوی تک جنگ و جدال ہوتا رہا۔ یہاں تک کہ بابالیون دہم، ایک بابوی منشور کے ذریعے ان کی

Marfat.com

تکفیر پر مجبور ہوا۔ کیونکہ وہ ابن رشد کے خیالات پر اصرار کر رہے تھے، حالانکہ خود ابن رشد جس کے متبعین کو بابیوں نے کافر قرار دیا تھا مومن تھا۔ اس نے لوگوں کو بچپن میں مذہب کی پیروی اور بڑھاپے میں اس کے احترام کی نصیحت کی ہے اور اس کا مطمحِ نظر وہی اصول تھا جو فارابی کا تھا، یعنی مذہب اور فلسفے کی باہمی تطبیق۔ اس موضوع پر اس نے دو کتابیں ''فصل المقال'' اور ''مناہج الادلہ'' لکھی ہیں اور عربی فلسفے میں وہ اس کی انتہائی منزل تک جا پہنچا اور ارسطو کی کتابوں کی تو اس نے ایسی عمدہ شرح لکھی ہے کہ اس سے بہتر ممکن نہیں، ابن رشد فلاسفہ عرب کا آخری فلسفی تھا۔ اس کی تعلیمات نے یہود اور نصاریٰ پر نمایاں اثر چھوڑا ہے اور یہ اثرات اس سے زیادہ ہیں جو اس نے اپنی قوم پر چھوڑے۔

واجب الوجود

ابن رشد کی تعلیمات پر غور کیا جائے تو واضح ہوگا کہ وہ اپنے پیش رؤوں، بالخصوص ابن سینا سے اس امر میں ممتاز ہے کہ وہ عالم کو ایک دائم الحدیث ازلی شے قرار دیتا ہے، یعنی عالم ایک ہیئت متحدہ ہے جو ضروری اور واجب الوجود ہے۔ اس رائے میں اور زیادہ اہمیت پیدا ہوتی ہے جب وہ اس کے ساتھ ایک ایسے وجود کو فرض کرتا ہے جو اس عالم سے علیحدہ ہے اور اس میں حرکت و تنظیم پیدا کرتا ہے۔ وہ اس عالم کا خالق، روح اور محرک اول ہے۔ یہ خالق اس کا مبداء اول اور صورت اولیٰ ہے۔ وہی تمام اشیاء کی غایت ہے اور وہی ان کی انتہا۔ وہ ان کا منتظم بھی ہے اور نظام بھی، اور متناقضات میں تطبیق پیدا کرنے والا بھی، بلکہ وہ وجود کے اعلیٰ معنوں میں کل کامل ہے۔ یہ بدیہی بات ہے کہ اس خیال کی رُو سے ''عنایت الٰہیہ'' کی عام معنی کے لحاظ سے تردید ہوتی ہے۔ عقل اور کائنات کے متعلق اس مذہب کی انتہا اس عقیدہ پر ہوتی ہے کہ فلسفی کا وجود دنیا کے لیے بہت ضروری ہے۔ کیونکہ فلسفی کی عقل وہ سانچہ ہے جس میں کائنات کی چیزیں ڈھالی جاتی اور فکر کا جامہ پہن لیتی ہیں۔ ابن رشد تین امور میں عقائد دین کے خلاف جاتا ہے۔

پہلے عالم مادی کا ازلی ہونا اور ان ارواح کا ازلی ہونا جو اس کو حرکت دیتی ہیں۔

دوسرے نتائج کے حدوث کے لیے ایک سبب کی ضرورت، اس اصول کے تحت عنایت

Marfat.com

الٰہیہ، معجزات نبوی اور اولیاء کی کرامتوں کی کوئی گنجائش نہیں کیونکہ ان کے ظہور سے اسباب و نتائج کے نظریے کی تردید ہوتی ہے۔

تیسرے، افراد کی ایسی ہلاکت کہ اس کے بعد ان کے انفرادی خلود کی کوئی صورت نہیں۔

ابن رُشد ایک مفکر تھا اور ثابت قدم تھا لیکن اس میں کوئی جدت نہیں پائی جاتی۔ اس نے محض فلسفہ نظری کی بحث پر اکتفا کیا، وہ ابن طفیل اور ابن باجہ کے انفرادی فکری اور وحدت کے قول سے اختلاف کرتا ہے اور مذہب اجتماعی کی تائید کرتا ہے اور عالم کی ترقی اور حیات سے متمتع ہونے کے لیے انسانی تعاون پر زور دیتا ہے، اسی خیال نے اس کو عورتوں کی آزادی کی حمایت پر مجبور کیا۔ کیونکہ عورتیں، جیسا کہ ہم نے اس سے قبل بیان کیا ہے۔ اجتماعی افعال میں مرد کی لازمی شریک ہیں۔

مبادیٔ ابن رشد

غزالیؒ کی تالیفات پر ابن رشد کی ایک عمومی نظر اور ان پر ایک مختصر تنقید:

ابن رشد نے اپنی تصانیف ''تہافۃ التہافۃ'' و ''کشف مناہج الادلتہ'' کے اکثر مقامات میں غزالیؒ پر نکتہ چینی کی ہے کہ انہوں نے عوام کے لیے مسائل حکمت کی تصریح کر دی۔ قرآن پاک کی آیتوں کی تاویل کی وجہ سے جو خرابیاں پیدا ہوئی ہیں ان کا اظہار کرتے ہوئے ابن رشد کہتا ہے۔ ''سب سے پہلے جن لوگوں نے اس دوائے اعظم (یعنی اتباع شریعت ظاہری) میں ردو بدل کیا وہ خوارج اور معتزلہ ہیں اور ان کے بعد اشاعرہ اور صوفیا بعد ازاں ابو حامد نے تو اس عمل کو عام ہی کر دیا۔ یہ اس وجہ سے کہ انہوں نے حکمت کے تمام مسائل کا جمہور کے سامنے اظہار کیا اور حکماء کے خیالات کو بھی جس حد تک وہ سمجھ سکتے تھے اپنی کتاب ''مقاصد'' میں واضح کر دیا۔ ان کا یہ خیال ہے کہ انہوں نے یہ کتاب فلا[illegible] کی تردید میں لکھی ہے۔ اس کے بعد انہوں نے اپنی مشہور کتاب ''تہافۃ الفلاسفہ'' لکھی ہے اور چند مسائل میں ان کی تکفیر کی اور بعض مشکوک دلائل اور محیر العقول شبہات پیش کیے جن کی وجہ سے اکثر لوگ حکمت اور شریعت دونوں سے بدظن ہو گئے۔

اپنی کتاب ''جواہر القرآن'' میں لکھتے ہیں کہ ''کتاب تہافتہ'' میں جن امور پر روشنی ڈالی

Marfat.com

گئی ہے وہ محض جدلی ہے۔ اصل حقائق کے اظہار میں انہوں نے اپنی کتاب ''مشکوۃ الانوار'' لکھی جس میں عارفین کے مراتب بیان کیے ہیں اور فرماتے ہیں کہ ''ان لوگوں کے سوا کسی اور پر حقیقت کا انکشاف نہیں ہوا جن کا اعتقاد یہ ہے کہ خدائے تعالیٰ سماء اولیٰ کا راست محرک نہیں ہے بلکہ خدائے تعالیٰ سے اس محرک کا صدور ہوا ہے۔ علوم الٰہیہ میں مذاہب حکماء کے متعلق اپنے اعتقاد کی غزالیؒ نے اسی طرح تصریح کی ہے۔

ایک دوسرے مقام پر غزالیؒ لکھتے ہیں کہ ''حکماء کے علوم الٰہیہ محض قیاس پر مبنی ہیں بخلاف دوسرے علوم کے انہوں نے اپنی کتاب ''المنقذ من الضلال'' میں حکماء پر بہت اچھے حملے کیے ہیں اور لکھا ہے کہ ''حقیقی علم صرف خلوت اور فکر کے ذریعے حاصل ہوسکتا ہے اور یہ انبیاء کے علمی مرتبے کے مماثل ہے۔'' اسی طرح کا قول ان کی کتاب ''کیمیائے سعادت'' میں بھی پایا جاتا ہے۔ اس تشویش اور خلط ملط کی وجہ سے دو فرقے پیدا ہو گئے، ایک وہ جس کا نصب العین حکماء اور حکمت کی مذمت تھا، دوسرا وہ جس نے شریعت کی تاویل کی اور اس کو فلسفے سے مطابق کرنے کی کوشش کی۔ یہ ایک صریح غلطی ہے۔ چاہیے تو یہ کہ شریعت کے ظاہری معنی کو بیان کر دیں اور جمہور پر حکمت اور شریعت کی مطابقت واضح نہ کریں، کیونکہ اس تصریح سے ان پر حکمت کے نتائج کا انکشاف ہو جائے گا۔ لیکن انہیں اس کی تردید کے لیے کوئی برہان قاطع دستیاب نہ ہوگا۔ اسی طرح امام غزالیؒ نے اپنی کتاب ''التفرقہ بین الاسلام والزندقہ'' میں تاویل کے اقسام کی تشریح کی ہے اور قطعی طور پر کہا ہے کہ مؤول اگر اجماع کے خلاف تاویل کرے تو کافر نہیں ہوتا۔ اس کا یہ فعل حکمت اور شریعت کے لیے بالذات مضر ہے، گو بالعرض ان کے لیے مفید کیوں نہ ہو کیونکہ اصول حکمت نااہل پر واضح کرنے سے بالذات یا تو حکمت کا ابطال ہوتا ہے یا شریعت کا اور بالعرض دونوں کا بطلان لازم آتا ہے، بہتر طریقہ تو یہ ہے کہ جمہور کو حکمت سے ناآشنا ہی رکھا جائے۔

غزالیؒ کے اقوال پر ایک نظر اور ان کی تغلیط

امام غزالیؒ نے حدوث نفس کے مسئلے میں حکماء کی جانب جو کچھ منسوب کیا ہے اس کی تردید کرتے ہوئے ہیولیٰ کی بحث کے ضمن میں ابن رشد لکھتا ہے کہ ''ابو حامد نے اس قسم کے امور کو

Marfat.com

ایسے انداز میں پیش کیا ہے جو ان کے شایان شان نہ تھا۔ کیونکہ اس سے دو باتیں لازم آتی ہیں یا تو انہوں نے اصل حقائق کو سمجھ لیا اور عمداً اس کے برعکس پیش کیا ہے جو اشرار کا فعل ہے یا اصل حقیقت ہی کو نہیں سمجھا اور ایسے امور کو بیان کیا ہے جن سے وہ خود کما حقہ، واقف نہ تھے اور یہ جُہال کا فعل ہے۔ ہمارے خیال میں غزالیؒ جیسا جلیل القدر انسان ان دونوں عیوب سے منزہ ہے، البتہ ہر کامل فرد سے کچھ نہ کچھ لغزش ہوتی ہے۔ چنانچہ غزالیؒ کی مسامحت یہ ہے کہ انہوں نے اس قسم کی کتاب لکھی۔ شاید انہوں نے اپنے زمانے اور حالات کا لحاظ کرتے ہوئے اس جانب توجہ کی ہوگی۔

منتخبات مناہج الادلۃ

ابن رشد نے اپنی کتاب ''الکشف عن مناہج الادلۃ فی عقائد الملۃ وتعریف ماوقع فیہا بحسب التاویل من الشبہ المزیفۃ والعقائد المضلۃ'' کو چون (۵۴) برس کی عمر میں ترتیب دیا۔

اس کتاب کی تدوین کا خیال اس کو ''تہافۃ التہافۃ'' کی تصنیف کے بعد ذہن میں آیا اور شاید غزالیؒ کی کتابوں کے بالاستیعاب مطالعے نے اس کو اس طرف مائل کیا۔ اس کتاب سے ابن رشد کا مقصد جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے، شریعت اور فلسفے میں تطبیق پیدا کرنا نہیں ہے بلکہ فلسفے کو ایک ایسے طبقے کے لیے محدود کرنا ہے جو فطری استعداد اور دائمی مطالعے کے اعتبار سے عوام سے ممتاز ہے اور یہ خاص افراد کا طبقہ ہوتا ہے۔

ابن رُشد کی کتاب ''فصل المقال فیما بین الحکمۃ والشریعۃ من الاتصال'' سے وہ معنی مقصود نہیں ہیں جو اس کے عنوان سے ظاہر ہوتے ہیں بلکہ اس کا مقصد اصل ظاہری شریعت اور حکمتِ الٰہیہ کے درمیان ربط پیدا کرنا ہے۔ ابن رشد کسی وقت بھی اس قوت ممیزہ ادراک سے معرا نہیں رہا۔ جس سے دین اور فلسفے میں تطبیق دی جاسکتی ہے۔ اس قسم کا قصد اس کی کتاب ''مناہج الادلۃ'' سے کامل طور پر ظاہر ہوتا ہے۔ نیز اُس کی کتاب تہافتہ سے بھی اسی قسم کے میلان کا پتہ چلتا ہے۔ یہاں ہم تہافتہ کا کچھ حصہ پیش کرتے ہیں جس سے اس کے ان ابتدائی افکار پر روشنی پڑتی ہے جو اس کی کتاب منہاج کا سنگ بنیاد قرار پائے (ص ۸۸، تہافتہ) خدائے تعالیٰ کو اپنی ذات کا اور غیر کا جو علم ہوتا ہے اس کے متعلق مناظرہ میں بطریق جدل بحث کرنا جائز نہیں، چہ جائے کہ اس

Marfat.com

کو معرض تحریر میں لایا جائے۔ کیونکہ اس قسم کے دقیق مسائل عوام الناس کی صلاحیت ادراک سے ماورئی ہیں۔ اگر ان کے ساتھ ان کے مسائل پر غور کیا جائے تو ان کے نزدیک الوہیت کا مفہوم ہی باطل ہو جائے گا اس لیے انہیں مسئلے پر غور و خوض کرنے کی اجازت نہیں دی جا سکتی، ان کی سعادت کے لیے صرف اتنا ہی کافی ہے کہ وہ ان مسائل پر اسی حد تک غور کریں جہاں تک ان کی قوت ادراک مدد دے۔ اس لیے شرع نے جس کا اولین مقصد جمہور کی تعلیم ہے، باری تعالیٰ میں بھی ان صفات کے ثابت کرنے میں کوتاہی نہیں کی جو انسان میں موجود ہے، جیسا کہ خدائے تعالیٰ فرماتا ہے:

(تم ایسے خدا کی کیوں پرستش کرتے ہو جو نہ دیکھتا ہے اور نہ تمہیں کوئی فائدہ پہنچا سکتا ہے)

نہ صرف اس قدر بلکہ بعض مقامات پر خدائے تعالیٰ کی صفات کی تفہیم کے لیے انسانی اعضاء کو بطور تمثیل پیش کیا گیا ہے۔ مثلاً خدائے تعالیٰ کا وہ قول جہاں پر ارشاد ہوا کہ "خلقت بیدی" پس یہ مسئلہ علمائے راسخین ہی کی غور و فکر کے لیے مخصوص ہے جنہیں خدائے تعالیٰ نے حقائق سے بہرہ ور کیا ہے، اس لیے سوائے اس کتاب کے جو برہانی طریقے پر وضع کی گئی ہے اس پر بحث نہیں کی جا سکتی، اور اس کا مطالعہ ایک ترتیب سے کیا جانا چاہیے تاہم برہانی طریقے سے بھی اکثر اشخاص کے لیے ان مسائل کا سمجھنا محال ہے، یہ صرف انہی لوگوں کی سمجھ میں آ سکتا ہے جن کی استعداد اعلیٰ ہو اور ایسے لوگوں کی تعداد بہت محدود ہوتی ہے بہر حال جمہو سے ان مسائل پر گفتگو کرنا ایسا ہی ہے جیسا کہ کوئی شخص ان تمام حیوانات کو ایسی چیزوں کے ذریعے زہر دے دے جن کے لیے واقعی وہ سم قاتل ہیں۔ کیونکہ زہر کی حیثیت محض اضافی ہوتی ہے ایک حیوان کے لیے وہ زہر ہوتا ہے تو دوسرے کے اعتبار سے غذا۔ یہی حالت آراء کی ہے، کوئی خاص خیال کسی ایک انسان کے لیے زہر ہوتا ہے تو دوسرے کے لیے تریاق، جس نے تمام آراء کو ہر انسان کے لیے مفید سمجھا، گویا اس نے تمام چیزوں کو ہر ایک انسان کی غذا قرار دیا۔ پس اگر کوئی جاہل حد سے متجاوز ہو جائے اور کسی شخص کو ایسی شے جو اس کے حق میں زہر ہو غذا سمجھ کر کھلا دے (کیا یہاں مراد حجۃ الاسلام سے تو نہیں؟) تو اس وقت طبیب کو چاہیے کہ اس کے مرض کے ازالہ کی کوشش کرے۔ اسی اصول کے تحت ہم نے اس قسم کی کتابوں میں ان مسائل پر بحث کی ہے لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ ہم اس کو جائز قرار دیتے ہیں، ہمارے خیال میں تو یہ بہت بڑا گناہ ہے بلکہ فساد فی الارض ہے اور شریعت نے مفسدین کی جو

Marfat.com

سزا مقرر کی ہے محتاج توضیح نہیں۔

تہافۃ کا یہ جملہ اس جملے کا مقدمہ ہے جو مناہج الادّلہ میں کیا گیا ہے۔

شریعت اور فلسفہ

فرض کیجیے کہ ایک حاکم ہے جس کے تحت کئی محکوم ہیں اور ان محکومین کے اور بھی کئی محکوم ہیں، محکومین کا وجود صرف اسی لیے ہے کہ وہ حاکم کے حکم کو قبول کریں اور اس کی اطاعت کریں۔ اسی طرح تحت کے محکومین کا وجود بھی اسی لیے ہے کہ وہ طبقہ اوّل کے حاکموں کی اتباع کریں۔ اس لحاظ سے حاکم اعلیٰ ایسی ہستی ہوگی جس نے تمام مخلوقات کو وہ معنی عطا کیے ہیں جو ان کے وجود کا باعث ہے۔ کیونکہ اس نے انہیں صرف اپنے احکام کی پابندی کے لیے جامۂ وجود سے زینت بخشی ہے اور یہ اپنے وجود کے لیے حاکم اول کے محتاج ہیں، فلاسفہ کے خیال کے رُو سے یہی معنیٰ شرائع میں خلق اختراع اور تکلیف سے تعبیر کیے گئے ہیں۔ اس قسم کی تعلیم ان کے مذہب کو سمجھنے کا سب سے سہل طریقہ ہے، اس سے وہ خرابیاں نہیں پیدا ہوتیں جن کا اس شخص کے خیالات میں پیدا ہونا لازمی ہے جو صرف فلاسفہ کے مذہب سے اسی تفصیل کے ساتھ واقف ہو جس کی غزالیؒ نے تشریح کی ہے۔

ارسطو کے مذہب سے اسی حقیقت پر روشنی پڑتی ہے۔ افلاطون کے مذہب سے بھی (جو انسانی عقول کے انتہائی نقطہ تک پہنچا ہے) اسی امر کا پتہ چلتا ہے۔ فلسفے نے تمام شرعی امور کی تحقیق کی۔ جن امور کو اس نے سمجھ لیا، اس میں تو فلسفہ اور شریعت کے ڈانڈے مل گئے اور ان امور کی کامل معرفت حاصل کی گئی اور جن امور کا ادراک فلسفے کے ذریعے نہ ہو سکا اس کے متعلق انسانی عجز کا اعتراف کرا لیا گیا۔

اسی طرح جمہور کے لحاظ سے امور جسمانی کے ذریعے معاد کی تمثیل کی بہ نسبت زیادہ مناسب ہوگی جیسا کہ خدائے تعالیٰ نے فرمایا ہے: "مثل الجنة التي وعد المتقون تجري من تحتها الانهار" البتہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ وجود، یعنی نشاۃ آخری، اس وجود سے اعلیٰ ہے، وہ دوسرا دور اس دور سے افضل ہے، جن لوگوں نے ان امور پر اعتراض کیا اور ان کی غیر ضروری

Marfat.com

تحقیق و تفتیش کی، حقیقت میں یہ وہ لوگ ہیں، جو شرائع اور فضائل کے ابطال کے درپے ہے، یہ ملحد و زندیق ہیں جو محض عیش ولذت کو انسانی زندگی کی غرض و غایت قرار دیتے ہیں۔ اس شخص نے (یعنی غزالیؒ نے) ان کی مخالفت میں جو لکھا ہے حقیقت میں قابل تعریف ہے۔

اس شخص (یعنی غزالی) نے فلاسفہ کی تین مسائل میں تکفیر کی ہے جن میں سے ایک مسئلہ تو یہی ہے جو ہم نے ابھی بیان کیا ہے کہ فلاسفہ کی اس مسئلے میں کیا رائے ہے، ان کے خیال کی رُو سے یہ نظری مسائل سے ہے۔ دوسرا مسئلہ ان کے اس قول سے ظاہر ہوتا ہے کہ "خدائے تعالیٰ کو جزئیات کا علم نہیں ہوتا۔" اس کے متعلق ہم نے صراحت کر دی ہے کہ یہ سرے سے ان کا قول ہی نہیں۔ تیسرا ان کا قدم عالم کے متعلق نظریہ ہے، ہم نے یہ بھی بیان کیا ہے کہ اس لفظ سے جو معنی لیے جاتے ہیں حقیقت میں اس کے وہ معنی نہیں ہیں جس کی بناء پر متکلمین نے ان کی تکفیر کی ہے۔ جو شخص معاد روحانی کا قائل ہو اور معاد جسمانی کا انکار کرے وہ بالا جماع کافر نہیں ہے۔

"فصل المقال فی ما بین الحکمة و الشریعة من الاتصال وا الکشف عن مناهج الادلة فی عقائد الملة و تعریف ما وقع فیها بحسب التاویل من الشبه المزیفة و العقائد المضلة"

یہ تو ایک عام مقولہ ہے کہ کتاب اپنے عنوان سے سمجھی جاتی ہے۔ ان دونوں کتابوں کے عنوانات اپنے مضامین پر صریح دلالت کرتے ہیں۔ ابن رُشد نے انہیں دو امور کو پیش نظر رکھا ہے جو بہت ہی اہم ہیں:

ایک تو فلسفہ اور مذہب کی تطبیق، اس امر میں وہ فارابی کے مشابہ ہے جس نے اپنے مشہور رسالہ میں افلاطون اور ارسطو کے خیالات کے درمیان تطبیق پیدا کرنے کی کوشش کی ہے، خود غزالیؒ نے بھی اسی اصول کو اختیار کیا ہے، چنانچہ ان کے تمام فلسفیانہ اصول (جن کو انہوں نے اپنی عقل قوی، فکر رسا اور روشنی طبع کے ذریعے استنباط کیا تھا) بالآخر تصوف پر منتہی ہوئے۔ اس طرح وہ دونوں سعادتوں میں سے (یعنی سعادت عقل اور سعادتِ قلب) کسی ایک سے بھی بہرہ ور نہ ہو سکے۔ البتہ ابن رشد کو ایک خاص قوت کی بناء پر امتیاز حاصل ہے۔ یہ امتیاز فطرت نے فلاسفۂ عرب میں سے سوائے ابن رشد کے کسی اور کو عطا نہیں کیا اور وہ فلسفیانہ بحث میں دل کی مضبوطی اور میزان

Marfat.com

اعتدال میں اشیاء کا توازن ہے۔

ہم ابن رشد کی کتاب میں ایسے کوئی مبالغہ آمیز خیالات نہیں پاتے جو اس کی حکمتِ صحیح کی قیمت کو کم کر دیں اور نہ اس نے کبھی اس عالم خیال ہی کی سیر کی جس کے افق پر اکثر فلاسفہ نے پرواز کی ہے۔ اس کے دو وجوہ معلوم ہوتے ہیں، ایک تو یہ کہ ابن رشد کو ارسطو سے کمال عقیدت ہے اور ارسطو خدائے منطق اور اعتدال کا دیوتا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ ابن رشد ان قوانین واصول سے کامل واقفیت رکھتا ہے جن کا اقتضاء اشیاء کی تحلیل اور ان پر کسی قسم کا حکم لگانے سے قبل ان کا توازن قائم کر لیتا ہے۔ ہمارے اس قول کا ثبوت قارئین کو اس کی ان دو کتابوں سے مل سکتا ہے جن کا ہم نے ابھی تذکرہ کیا ہے۔ پہلی کتاب میں اس نے نہایت اہم عقلی اور شرعی مسائل پر روشنی ڈالی ہے۔ ان مسائل پر اس نے بحث کی، ان کا تجزیہ کیا، ان پر تنقید کی لیکن یہ سب کچھ ایک ایسے حاذق جراح کی طرح کیا جو دِقتِ نظر سے نہایت چھوٹی شریانوں اور وریدوں کو کاٹتا ہے اور خون کا ایک قطرہ بھی بلا وجہ نہیں بہاتا۔

ابن رشد نے پہلی کتاب میں اس امر پر بحث کی ہے کہ آیا فلسفہ اور علوم منطق میں غور وخوض شرعاً جائز ہے یا حرام؟ اس کے بعد اس نے اس کی اباحت بلکہ وجوب پر آیاتِ قرآنی اور احادیث نبوی کے ذریعے استدلال کیا ہے، بعد ازاں اس امر پر بحث شروع کی ہے کہ ان علوم میں غور وخوض صرف کامل قیاس یعنی برہان ہی کے ذریعے جائز ہے نیز اس نے قیاس عقلی میں غور وفکر کے عقیدے کو واجب ثابت کیا اور بتایا کہ فلسفیانہ تفکر میں ہمیں منطق سے مدد لینی ضروری ہے، اس بارے میں قدماء کا یہی خیال ہے، خواہ یہ ہمارے ہم مذہب ہوں یا نہ ہوں (یعنی فلاسفہ یونان اور دیگر غیر مسلمین)۔ اس کے بعد ابن رُشد نے یہ ثابت کیا ہے کہ حکیم کے لیے اپنے پیشتر وَوں سے استفادہ کرنا لازمی ہے نیز عقل بشری کے ثمرات کو، اس کی ترقی کے ابتدائی دور سے حکماء کے پسماندگان کے لیے ایک جائز ورثہ قرار دیا اور بتلایا کہ متاخرین کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ اپنے اسلاف سے مستفید ہوں کیونکہ بالفرض اگر ہمارے زمانے میں ہندسہ کی صنعت ناپید ہو جائے، اور اسی طرح علم ہیئت بھی معدوم ہو جائے اور صرف ایک انسان اپنی ذات سے اس امر کی کوشش کرے کہ تمام اجرام سماوی کے مقادیر، ان کے اشکال اور ان کے درمیانی فاصلوں کا اندازہ

Marfat.com

لگائے تو اس کے لیے یہ امر بالکل محال ہوگا خواہ وہ طبعاً سب سے زیادہ ذکی انسان ہی کیوں نہ ہو۔

اس کے بعد ایک لطیف مثال پیش کی جو شوپنہور یا ارنست ہیکل سے ماخوذ سمجھی جاتی اگر اس میں مشرقی رنگ کی آمیزش نہ ہوتی۔ وہ کہتا ہے: مثال کے طور پر فقہ کو لے لیجئے، فقہ کی تکمیل ایک عرصہ دراز کے بعد ہوئی۔ اگر آج کوئی شخص بطور خود چاہے کہ ان تمام دلائل سے واقف ہو جن کو مختلف مذاہب کے علمائے مناظرہ نے ان مختلف فیہ مسائل سے استنباط کیا ہے جو معظم بلاد اسلامیہ (مغرب سے قطع نظر) اکثر مناظروں میں پیدا ہوتے رہے ہیں تو اس کی یہ کوشش نص مضحکہ خیز ہوگی، کیونکہ ظاہر ہے کہ یہ امر بالکلیہ محال ہے۔''

گو اس حکیم نے ارسطو کو درجہ تقدس تک پہنچا دیا، تاہم اس کے ذہن نے مطالعے کے وقت احتیاط کو کام میں لانے اور رائے کے قبول کرنے سے قبل اس پر تنقید کرنے کی ضرورت کو نظر انداز نہیں کیا، خواہ وہ ارسطو ہی کی رائے کیوں نہ ہو۔ وہ کہتا ہے کہ ''جو کچھ کہ حکماء نے اپنی کتابوں میں لکھا اور ثابت کیا ہے، اس پر ہم غور و فکر کرتے ہیں اور اس میں سے جو کچھ کہ حق کے مطابق ہو اس کو قبول کر لیتے ہیں اور اس سے مسرور ہوتے ہیں اور ان کا شکریہ ادا کرتے ہیں اور جو حق کے خلاف ہو اس پر اعتراض کرتے ہیں اور اس سے احتراز کرتے ہیں۔'' اس کے بعد ابن رشد کو فقہا کے اس قول سے خوف لاحق ہوا کہ جو شخص قدماء کی کتابوں کا مطالعہ کرے گا وہ گمراہ اور کافر ہو جائے گا۔ ابن رشد نے اس قول کی کامل تردید کی ہے، وہ کہتا ہے کہ ''اگر کوئی شخص ان کتابوں کے مطالعے سے گمراہ ہو جائے یا اس سے کوئی لغزش سرزد ہو تو اس کی وجہ یا تو یہ ہوگی کہ ان کتابوں پر غور و فکر کرتے وقت اس کو مغالطہ ہوا ہوگا، یا اس پر شہوتوں کا غلبہ ہوا ہوگا، یا ان کتابوں کے سمجھنے کے لیے اس کو کوئی معلم دستیاب نہ ہوا ہوگا، یا اس کا سبب یہ تمام چیزیں یا ان میں اکثر ہوئی ہوں گی۔ لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ہم ان لوگوں کو بھی ان کتابوں کے مطالعے سے باز رکھیں جو اہل نظر ہیں۔ اس قسم کا ضرر جو اس کو پہنچا ہے وہ بالعرض ہوگا نہ کہ بالذات، اگر کوئی شے بالذات منفعت بخش ہو تو ہمیں کسی بالعرض ضرر کی وجہ سے اس کو ترک نہیں کر دینا چاہیے۔ کیونکہ حق حق کے منافی نہیں ہوتا بلکہ اس کے مطابق اور موید ہوتا ہے۔

اسی طرح سلسلہ خیالات کو جاری رکھتے ہوئے اس نے بالآخر عقل کو ظاہری شرع پر

Marfat.com

ترجیح دی ہے، چنانچہ وہ کہتا ہے ''فقیہ کا قیاس محض ظنّیات پر مبنی ہوتا ہے۔ البتہ عارف کا قیاس یقینی ہے اور ہم قطعی طور پر یہ حکم لگاتے ہیں کہ جو بات بُرہان سے ثابت ہو جائے اور ظاہری شریعت اس کے مخالف ہو تو عربی قانون تاویل کی رُو سے اس ظاہری معنیٰ کی تاویل کی جا سکتی ہے اور اس کے بعد اپنے بیان کی شہادت کے لیے اپنے مخالف اہل فکر کے اقوال پیش کیے ہیں، چنانچہ کہتا ہے:
''اگر اجماع یقینی طور پر ثابت ہو تو اس وقت تاویل درست نہیں اور اگر اس کا ثبوت ظنی ہو تو اس صورت میں ناجائز ہے۔ اس لیے ائمہ نظر ابو حامد، ابوالمعالی وغیرہ کا قول ہے کہ تاویل کے ذریعے اگر اجماع کے خلاف معنی لیے جائیں تو کفر لازم نہیں آتا۔''

غزالیؒ کے نزدیک جو شخص تاویل کو کام میں لا کر اجماع کے خلاف کرتا ہے وہ کافر نہیں۔ اس قول سے استدلال کرتے ہوئے ابن رشد قارئین سے ایک جامع سوال کرتا ہے، وہ یہ کہ تم اہل اسلام کے فلاسفہ مثلاً ابونصر فارابی اور ابن سینا کے متعلق کیا کہتے ہو؟ کیونکہ ابو حامد (غزالیؒ) نے تو اپنی مشہور کتاب تہافتہ میں تین مسائل کی بناء پر ان کی تکفیر کا حکم لگایا ہے اور وہ تین مسائل یہ ہیں:

(۱) ان کے قدم عالم کا قول۔

(۲) ان کا یہ عقیدہ کہ خدائے تعالیٰ کو جزئیات کا علم نہیں ہوتا۔

(۳) حشر اجساد اور احوال معاد کے متعلق جو آیتیں نازل ہوئی ہیں ان کی تاویل کرنا۔

ہم کہتے ہیں کہ غزالیؒ کے قول سے جو کچھ ظاہر ہوتا ہے اس سے ان کی قطعی تکفیر ثابت نہیں ہوتی کیونکہ ''تفرقہ'' میں انہوں نے واضح طور پر لکھا ہے کہ خرق اجماع کی وجہ سے تکفیر میں احتمال ہے۔

اس کے بعد ابن رشد نے غزالیؒ کی غلطی کو واضح کیا ہے جو انہوں نے دوسرے مسئلے کے سمجھنے میں کی ہے، چنانچہ وہ کہتا ہے: ''ہم دیکھتے ہیں کہ ابو حامد نے حکمائے مشائین (یعنی اتباع ارسطو جن میں خود ابن رشد ہے) کی جانب یہ خیال منسوب کرنے میں غلطی کی ہے کہ وہ اس امر کے قائل تھے کہ خدائے تعالیٰ کو جزئیات کا مطلقاً علم نہیں ہوتا لیکن حقیقت میں ان کا یہ عقیدہ ہے کہ خدائے تعالیٰ کو جو علم حاصل ہوتا ہے وہ ہمارے علم سے بالکل مختلف ہے، اس لیے کہ ہمارا علم

Marfat.com

معلوم بہ کے ذریعے حاصل ہوتا ہے۔ اس طرح وہ اس کے حدوث کی بناء پر حادث ہوتا ہے اور اس کے تغیرات سے متغیر ہو جاتا ہے، بخلاف اس کے خدائے تعالیٰ کا علم جو وجود کے متعلق ہے، اس کے برعکس ہے کیونکہ وہ ان معلومات کی علت ہے جو وجود رکھتا ہے۔ پس جس نے ان دونوں علوم کو یکساں قرار دیا، اس نے گویا دو مقابل ذوات اور ان کے خواص ایک قرار دیے اور حقیقت میں یہ انتہائی جہل ہے۔

اس جملے پر ابتداء سے آخر تک غور کرو، ایک عقل جباء نے اس کو منظم کیا ہے، ایک منطق سلیم نے اس کو ترتیب دیا ہے اور ایک قلم بلیغ نے اس کو مشکل کیا ہے، ابن رشد، ابن سینا اور فارابی کی حمایت کرنا نہیں چاہتا بلکہ خود اپنی مدافعت کرتا ہے۔ کیونکہ اسی نے ان تینوں مسائل پر بحث کی ہے اور ان کو ثابت کیا ہے، چنانچہ ان کی کافی شہرت ہو چکی ہے۔ پس اس نے غزالیؒ کے مقابل میں (جنہوں نے غایت جہل سے ان مسائل کو ٹھکرا دیا ہے) جو مدافعت کی ہے اصل میں اپنی ہی مبادیات کی مدافعت کی ہے جن کو ارسطو کے اتباع میں سے دو حکما یعنی ابن سینا اور فارابی کی تائید کا لباس پہنا دیا گیا ہے۔

سب سے پہلے ابن رشد نے دوسرے مسئلے پر اس کی اہمیت کے لحاظ سے بحث کی ہے، اس کے بعد پہلے مسئلے پر روشنی ڈالی ہے جو قدم عالم سے متعلق ہے، لیکن اس کی اہمیت کم کر دی ہے چنانچہ وہ کہتا ہے: ''میرے نزدیک قدم عالم اور اس کے حدوث کے متعلق اشاعرہ متکلمین اور حکمائے متقدمین کے درمیان جو اختلاف چلا آرہا ہے حقیقت میں وہ محض لفظی اختلاف ہے اور بعض قدماء کے ساتھ مخصوص ہے۔'' ابن رشد نے اس مسئلے کی اہمیت پر زور نہیں دیا، کیونکہ وہ اس کو محض ایک لفظی اختلاف سمجھتا ہے جس کو فرانسیسی، ''سوء تفاہم'' سے تعبیر کرتے ہیں یعنی طرفین اصل جوہر میں تو متفق ہیں البتہ عوارض کے متعلق ان میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ پس جو لوگ ان کے درمیان تطبیق پیدا کرنا چاہیں انہیں چاہیے کہ عوارض سے قطع نظر کر کے جوہر کی طرف رجوع ہوں۔ اس کے بعد اس نے حدوث اور قدوم کے اعتبار سے موجودات کی تین قسمیں کی ہیں، پھر قدماء کے طریقے پر زمانے کے متعلق بحث کرتے ہوئے افلاطون کے مذہب جو زمانے کے متناہی ہونے کا قائل اور متکلمین کے مسلک کے فرق کو واضح کیا ہے لیکن ارسطو اور اس کے متبعین کہتے ہیں

Marfat.com

کہ ماضی غیر متناہی ہے اسی طرح مستقبل کی حالت ہے جس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ کسی حادث حقیقی کا وجود ہے نہ قدیم حقیقی کا کیونکہ حادث حقیقی کا نظریہ بداہتاً فاسد ہے، اور قدیم حقیقی اس کو کہتے ہیں جس کی کوئی علت نہ ہو۔ اس کے بعد ابن رشد نے ایک معلم خبیر کی طرح آخری ضرب لگائی ہے۔

مذاہب عالم میں بالکلیہ بُعد نہیں ہے جس کی وجہ سے ان پر کفر کا الزام لگایا جائے، کیونکہ اس قسم کے خیالات میں انتہائی بُعد کا پایا جانا، یعنی ان کا آپس میں متناقض ہونا، لازمی تھا اور ممکن ہے کہ ان کے پیچیدہ مسائل میں جن لوگوں نے اختلاف کیا ہے ان میں سے یا تو مصبیین و ماجورین ہوں یا مخطئین و معذورین۔ چنانچہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا ہے: ''اگر کوئی حاکم اجتہاد کرے اور اس کی رائے صحیح ہو تو اس کے لیے دو اجر ہیں، اور اگر غلطی کرے تو ایک اجر ہے) اور اس حاکم سے افضل کون ہو سکتا ہے جو وجود پر حکم لگائے یعنی گروہ علمائے سے؟

اس کے بعد دلائل ثلاثہ پر بحث شروع کی ہے، یعنی خطابیہ، جدلیہ، برہانیہ اور کہا ہے کہ ایمان کے تینوں طریقوں میں سے کسی ایک طریقے سے بھی ایمان لانا جائز ہے۔ ایک ایسے شخص کی تکفیر کی جائے گی ''جس کا یہ اعتقاد ہو کہ سعادت و شقاوت اخروی کی کوئی اصلیت نہیں۔'' اس عقیدہ کی صرف ''اس لیے تلقین کی گئی ہے کہ لوگ اپنے اجسام و حواس ایک دوسرے سے محفوظ رکھ سکیں۔ یہ صرف ایک حیلہ ہے۔ انسان کے لیے اس محسوس وجود کے ماوراء کوئی اور غایت نہیں۔''

اس کے بعد ابن رشد نے غزالیؒ پر تبصرہ کیا ہے اور ان پر ملامت کی ہے، کیونکہ انہوں نے اپنی کتابوں میں خطابی اور جدلی طریقے اختیار کیے ہیں، نیز یہ کہتا ہے کہ غزالیؒ نے شریعت اور حکمت دونوں کو نقصان پہنچایا ہے گو اُسے اس کا علم نہیں ہوا، کیونکہ اس کا اصول نیک نیتی پر مبنی تھا۔

یعنی ان کا یہ مقصد تھا کہ اس سے اہل علم کی کثرت ہو گی لیکن بجائے اہل علم کی کثرت کے، اس سے فساد میں زیادتی ہوئی۔ اس کے ذریعے ایک قوم کو فلسفے کی تنقیص کا موقع ملا اور ایک دوسری قوم اس کی وجہ سے شریعت کی مخالفت پر آمادہ ہو گئی۔ ایک اور گروہ نے ان دونوں میں تطبیق دینے کی کوشش کی اور ممکن ہے کہ ان کتابوں کے مقاصد سے یہ بھی ایک ہو اور اس کا ثبوت یہ ہے کہ انہوں نے اس امر پر تنبیہ کی ہے کہ ان کا یہ مقصد نہیں ہے کہ اپنی کتابوں میں کسی مذہب پر الزام لگائیں بلکہ وہ اشاعرہ کے ساتھ اشعری ہیں صوفیاء کے ساتھ صوفی اور فلاسفہ کے ساتھ فیلسوف ہے

Marfat.com

یوماًیمان اذالقیت ذایمن **وان لقیتُ معدیاً فعدنان**

اگر میں کسی یمنی سے ملوں تو یمانی ہو جاتا ہوں اور عدنی سے ملاقات کروں تو عدنانی ہو جاتا ہوں

اس کے بعد اس حکیم اندلس نے شرع کے مقصد پر خیال آرائی کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ شریعت کا مقصود علم حق اور علم حق کی تکمیل ہے۔ علم حق تو اللہ تعالیٰ اور تمام موجودات کی کماہی معرفت کو کہتے ہیں اور عمل حق ایسے افعال کے اختیار کرنے کو کہتے ہیں جن کے ذریعے سعادت حاصل ہو اور ان افعال سے احتراز کیا جائے جو شقاوت کا باعث ہوں، ابن رشد نے لوگوں کے ایمان و شریعت کے علم کے لحاظ سے اُن کی تین قسمیں کی ہیں:

ایک تو وہ گروہ ہے جنہیں تاویل سے کوئی سروکار نہیں۔ یہ لوگ خطابین سے ہیں، یہ عوام الناس کا گروہ ہے۔ دوسرے اہلِ تاویل جدلی ہیں۔ یہ لوگ محض طبعی طور پر یا طبیعت اور عادت دونوں کے اثرات کے تحت جدلی ہوا کرتے ہیں۔

تیسرے اہل تاویل یقینی ہیں، یہ لوگ بالطبع پیشہ (حکمت) کے اعتبار سے برہانی ہوتے ہیں۔

ابن رشد کہتا ہے کہ "**وما یعلم تاویله الا اللّٰه**" اس قسم کی آیتیں مبہم امور کے متعلق سوال کے جواب میں نازل کی گئی ہیں جن کے سمجھنے کی جمہور صلاحیت نہیں رکھتے، جیسے خدائے تعالیٰ کا یہ قول (اے نبی ﷺ تم سے یہ لوگ روح کے متعلق سوال کرتے ہیں، کہہ دو کہ روح ایک امر رب ہے اور تمہیں بہت محدود علم دیا گیا ہے) اس صورت میں یہ لازمی ہے کہ جمہور کی کتابوں میں صحیح تاویلات بھی نہ بیان کریں، چہ جائے کہ فاسد تاویلات پیش کی جائیں۔ درحقیقت صحیح تاویل ایک ایسی امانت ہے جس کا حامل صرف انسان ہوا اور دوسرے موجودات نے اس سے انکار کیا جس کا ذکر اس آیت میں کیا گیا ہے۔ "**انا عرضنا الامانة علی السموت والارض والجبال**." اور انہی تاویلات اور ظنیات کی وجہ سے اس خیال کے تحت کہ ان کی تصریح شرعیات میں لازمی ہے مختلف اسلامی فرقوں کی نمود ہوئی۔ یہاں تک کہ بعض نے بعض کا فریا بدعتی قرار دیا۔ اس طرح لوگوں میں باہمی بغض و منافرت پیدا ہونے لگی، انہوں نے شرع میں رخنہ اندازی شروع کی اور عوام الناس میں تفریق پیدا کر دی۔ ابن رشد کہتا ہے کہ یہ تباہی جو مسلمانوں کو لاحق ہوئی وہ محض اشاعرہ اور معتزلہ کی شرائط برہان یعنی منطق سے عدم واقفیت کی بناء پر ہے۔ اکثر

Marfat.com

اصول جن پر اشعریت نے اپنے معارف کی بنیاد رکھی ہے محض سوفسطائی ہیں اور اس میں وہ اس درجہ تجاوز کر گئے ہیں کہ ان کا ایک فرقہ ان تمام لوگوں کی تکفیر کرتا ہے جو ان طریقوں کے مطابق ایمان نہ لائیں جن کو انہوں نے اپنی کتابوں میں خدا کی معرفت کے لیے وضع کیا ہے۔

اس کے بعد ابن رشد نے قرآن پاک کی طرف حکیمانہ انداز سے توجہ کی ہے۔ وہ کہتا ہے ''اس کتاب محترم پر نظر غائر ڈالنے سے تین طریقوں کا پتہ چلے گا، ایک وہ جن کا مقصد عامۃ الناس کی تفہیم و تعلیم ہے (یعنی خطابی)، دوسرے وہ مشترک طریقے جو اکثر انسانوں کی تعلیم کے لیے پیش کیے گئے ہیں (یعنی جدلی)، تیسرے خاص طریقے (یعنی برہانی)۔ اس کے بعد کہتا ہے کہ اہل اسلام میں سب سے زیادہ دانش مند قرن اوّل کے لوگ تھے، کیونکہ انہوں نے ان اقوال پر عمل کر کے کامل فضیلت اور تقویٰ کے مراتب حاصل کیے اور ان کی تاویل کی طرف توجہ نہیں کی، اور جو ان کی تاویل سے واقف تھے ان کی تصریح پسند نہیں کی۔

ابن رشد نے اپنی اس عجیب کتاب کو ایک قسم کے ظرافت آمیز اعتذار (اپولوجیا) پر ختم کیا ہے جس میں اس نے فلسفہ اور دین میں تطبیق پیدا کی ہے۔ وہ ایک ایسے رشتۂ ازدواجی کے مشابہ ہے جس کے ذریعے دو مختلف الطبائع افراد، یعنی عورت و مرد میں ضرورت کے تحت ارتباط پیدا کیا جاتا ہے حالانکہ طبیعت، مزاج اور میلانات کے اعتبار سے ان میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ اس کی مثال ایک حاذق قسیس کی ہے جس کا شیوہ ہر امر میں صلح پسندی ہے۔

ابن رشد کہتا ہے: ''حکمت شریعت کی رفیق اور اس کی رضاعی بہن ہے۔ اس لیے جو اذیت کہ خود اس کے حامی اس کو پہنچاتے ہیں وہ نہایت سخت ہوتی ہے کیونکہ یہ لوگ ان کے درمیان بغض و عداوت پیدا کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور واقعہ یہ ہے کہ فلسفہ و شریعت بالطبع ایک دوسرے کے رفیق ہوتے ہیں۔''

ابن رشد نے کتاب ''الکشف عن مناہج الملۃ'' میں کتاب ''فصل المقال'' کی تکمیل کی ہے اور اس کے بعض مسائل کو وسعت دی ہے اور چند ایسے امور پر روشنی ڈالی ہے جن سے اس نے اس سے قبل یا تو قصداً گنجائش نہ ہونے کی وجہ سے یا بحث کی تفصیل اور بعض مقامات پر طوالت پسندی کی عادت کے تحت سہواً غفلت برتی تھی۔ اس کے متعلق مقدمے میں تصریح کر دی ہے لیکن

Marfat.com

اس کی اصلی غایت مسئلہ تاویل کی تحقیق قرار دی ہے جس پر ''فصل المقال'' میں اصول وفروع پر غور وتعمق کیے بغیر محض سطحی طور پر بحث کی گئی تھی۔ اس کے بعد ابن رشد نے اس زمانے کے چار فرقوں پر بحث کی ہے:

(۱) اشاعرہ (۲) معتزلہ (۳) باطنیہ (۴) حشویہ

اور ان چاروں فرقوں کو گمراہ قرار دیا ہے۔ اس کے ساتھ ہی اس امر پر بحث کی کہ شریعت کی رُو سے خدائے تعالیٰ کے بارے میں جمہور کو کس قسم کا اعتقاد رکھنا چاہیے، وہ کہتا ہے ''چوتھے فرقے کا عقیدہ یہ ہے کہ خدائے تعالیٰ کی معرفت کا ذریعہ عقل نہیں بلکہ محض سماعت ہے اس فرقے کی کند ذہنی اور بلادت فہم اس حد تک پہنچ گئی ہے کہ وہ ادلہ شرعیہ کو جنہیں آنحضرت ﷺ نے جمہور کے لیے پیش کیا ہے کچھ بھی نہ سمجھ سکے اور خدائے تعالیٰ پر محض سماع کے ذریعے ایمان لائے۔

پہلے فرقے نے عقل کے ذریعے خدائے تعالیٰ کے وجود کی تصدیق کی ہے لیکن ان کا مسلک شرع کے طریقوں کے خلاف ہے۔ ان کا طریقہ حدوث عالم کے نظریے پر مبنی ہے اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ اجسام لایتجزیٰ سے مرکب ہیں اور ہر جز لایتجزیٰ یا ''جوہر فرد'' حادث ہے۔ اشاعرہ کا یہ طریقہ غیر برہانی ہے اس کے ذریعے خدائے تعالیٰ کے وجود کا تیقن نہیں ہو سکتا۔

اس کے بعد کہتا ہے کہ اشاعرہ کے دو طریقے ہیں جن میں سے ایک جو مشہور ہے تین مقدمات پر مشتمل ہے:

۱) جواہر اعراض سے علیحدہ نہیں پائے جا سکتے۔

۲) اعراض حادث ہیں۔

۳) جو حوادث سے علیحدہ نہ ہو سکے وہ بھی لازمی طور پر حادث ہوگا۔

ابن رشد نے ان مقدمات کی برہان منطقی کے ذریعے تردید کی ہے (صفحہ ۳۴،۳۵ کشف الاذلہ) اور بتلایا ہے کہ یہ تمام شکوک سے پُر ہیں۔ فن جدل کے ذریعے ان کو حل نہیں کر سکتے، اس لحاظ سے انہیں اللہ تعالیٰ کی معرفت کا مبداء نہیں قرار دیا جا سکتا۔ ابتدائے کتاب میں ابن رشد کے اس قول کا یہی مطلب ہے: ''اشعری طریقے سے اللہ تعالیٰ کے وجود کا تیقن نہیں ہوتا۔''

Marfat.com

یہ پہلا طریقہ ہے جو معظم اشاعرہ اور عوام الناس کا مسلک ہے اور جیسا کہ ہم نے تصریح کی ہے یہ ان دونوں طریقوں میں مشہور ہے لیکن اب اس کا فساد واضح ہو چکا ہے۔ دوسرے طریقے کو ابوالمعالی نے اپنے مشہور رسالہ نظامیہ میں مستنبط کیا ہے، اس طریقے کی بنیاد دو مقدموں پر ہے:

۱) ایک تو یہ کہ عالم اپنے تمام اجزاء کے ساتھ موجودہ حالت کے بالکل برعکس پایا جا سکتا ہے گویا کہ اس وقت اگر کوئی متحرک شے ایک خاص جہت میں حرکت کر رہی ہے تو اس کے بالکل خلاف سمت میں بھی وہ حرکت کر سکتی ہے (ملاحظہ ہوں وہ تمام امور جو اس نظریے کو شامل ہیں، مثلاً جملہ قوانین طبیعیہ کے انقلاب کا امکان جیسے قانون جاذبیت اور اس کے مماثل قوانین)

۲) ہر ممکن شے حادث ہوتی ہے اور اس کے لیے ایک محدث ہونا چاہیے، یعنی ایک ایسے فاعل کی ضرورت ہے جو دونوں ممکنہ صورتوں میں سے کسی ایک کو ترجیح دے۔ یعنی اس کو موجودہ حالت میں ان تمام نظامات اور قوانین کے ساتھ پیش کرے جو عالم میں پائے جاتے ہیں۔ ابن رشد کہتا ہے اس دلیل کا پہلا مقدمہ خطابی ہے جو صرف عوام الناس کو ساکت کرنے کے لیے کافی ہے لیکن حقیقت میں یہ کاذب اور صانع کی حکمت کے منافی ہے جس نے تمام موجودات کی ایک معین حکمت کے تحت تخلیق کی ہے۔ اگر انسان کان سے دیکھے اور آنکھ سے سونگھے تو پھر اس میں کون سی حکمت باقی رہ جائے گی۔

ہم کو معلوم ہے کہ ابن سینا بھی ایک حد تک اس عقیدے کا حامی تھا لیکن ابن رشد ابوالمعالی کی تردید کیے بغیر نہیں رہا۔ چنانچہ اس کی رائے کے متعلق کہتا ہے کہ یہ قول حد درجہ گرا ہوا ہے اور پھر تحقیر کے طور پر کہتا ہے کہ اس وقت اس شخص کے خیالات پر غور کرنے کا موقع نہیں لیکن اس (یعنی ابوالمعالی) کی اختراعات پر گفتگو کے شوق نے ہمیں اس مسئلے کے متعلق بحث کرنے پر مجبور کیا۔

ابن رشد، ابوالمعالی کے پہلے مقدمے کی تردید کے بعد دوسرے کی جانب متوجہ ہوا اور کہا کہ یہ مقدمہ فی نفسہٖ غیر واضح ہے۔ یہ نہایت پیچیدہ مسائل میں سے ہے جس سے سوائے اہل صناعۃ برہان اور ان علماء کے جن کو خدائے تعالیٰ نے اپنے علم سے مخصوص کر دیا ہے اور اس کی شہادت کو اپنے ملائکہ کی شہادت سے مقرون کیا ہے کوئی اور واقف نہیں۔ اس کے بعد بین السطور

Marfat.com

کہتا ہے ''اے ابوالمعالی، تو ان لوگوں میں سے نہیں ہے، اس کا ثبوت یہ ہے کہ افلاطون اور ارسطو کو اس مقدمے سے اختلاف ہے۔''

اس کے بعد ابن رشد نے ارادے کے متعلق چند بدیہی مقدمات پیش کیے ہیں تا کہ ان کے ذریعے قضیہ ثانیہ کو (جو ہمارے پیش نظر ہے) تفہیم ہو سکے۔ بعد ازیں ایک قطعی رائے پیش کی اور وہ یہ ہے کہ شریعت نے جمہور کے ساتھ اس مسئلے پر زیادہ غور وخوض نہیں کیا۔ اس لیے ارادہ قدیم یا حادث کی تصریح نہیں کی بلکہ صرف اس امر کی صراحت کر دی کہ ارادہ تمام حادث موجودات کا موجد ہے اور یہ خدائے تعالیٰ کے اس قول سے ثابت ہوتا ہے: (جب ہم کسی چیز کو موجود کرنے کا ارادہ کرتے ہیں تو ہم اس کو حکم دیتے ہیں ''کن'' یعنی ہو جا، معاوہ چیز موجود ہو جاتی ہے) اس سے یہ واضح ہو گیا کہ خدائے تعالیٰ کی معرفت کے لیے اشاعرہ نے جو دو طریقے پیش کیے ہیں نہ وہ نظریات یقیبہ سے ہیں نہ شرعیات یقیبہ سے۔

اس کے بعد یہ قرطبی فلسفی صوفیا کے اصول کی تنقید کرتے ہوئے کہتا ہے کہ ''ان کا طریقہ تفلسف نظری نہیں۔ ''طریقوں'' سے ابن رشد کی مراد وہ نظریے ہیں جو مقدمات اور قیاسات سے مرکب ہیں'' بلکہ ان کے اصول اشراقیت پر مبنی ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ اور دیگر موجودات کی معرفت اسی وقت حاصل ہو سکتی ہے جب کہ ہم خواہشات نفسانی سے علیحدہ ہو کر مطلوب کی جانب کامل توجہ کریں اور اکثر ظاہری دلائل شرعیہ ان کی تائید میں ہیں جیسے:

''واتقوا اللہ یعلمکم اللہ''

ابن رشد اس طریقے کی اہمیت کو تسلیم کرتا ہے لیکن کہتا ہے کہ یہ طریقہ تمام انسانوں کے لیے عام نہیں ہو سکتا، اگر اس کو عام قرار دیا جائے تو یہ طریقۂ نظر لوگوں کے لیے بے سود اور عبث ہو جائے گا۔ حالانکہ قرآن پاک نے نظر اعتبار، تامل اور تفکر پر بہت زور دیا ہے۔ اس کے بعد معتزلہ کے متعلق بحث کی ہے، لیکن ان کے مذاہب میں غور وخوض کرنے سے یہ عذر پیش کیا ہے کہ جزیرۂ اندلس میں ان کی کوئی کتاب اس کو دستیاب نہیں ہوئی۔ اس کا خیال ہے کہ ان کا طریقہ اشاعرہ کے طریقوں کے مشابہ ہے۔ ہمارا قیاس یہ ہے کہ ابن رشد نے اس جملے کو احتیاط اور دانائی کے تحت لکھا ہے کیونکہ وہ خود معتزلہ کے اصول پر بحث کرنے سے گریز کرنا چاہتا ہے۔ ارض اندلس تک معتزلہ کی

Marfat.com

کتابیں نہ پہنچنے سے ان کے اور ابن رشد کے درمیان عقلی علاقہ بالکلیہ منقطع نہیں قرار دیا جا سکتا، کیونکہ جن لوگوں نے متقدمین اور متاخرین کی کتابوں کو اندلس کے مدرسوں، جامعات اور مکانوں میں منتقل کیا کس طرح وہ معتزلہ کی کتابوں کو منتقل کرنے سے دریغ کرتے، قطع نظر اس کے خود ان کے مخالفین یعنی اہلسنت کی کتابیں، ان کے حالات، ان کی رائیں، ان کے مختلف طریقوں کی توضیح اور ان کی تردید پر مشتمل ہیں۔

یہاں ہم ان اسباب سے قطع نظر کرتے ہیں جو ابن رشد کے لیے معتزلہ کے تذکرے سے پہلو تہی کرنے کا باعث ہوئے، ہم اس وقت طریقہ شرعیہ پر جن خیالات کا اس نے اظہار کیا ہے اور جن کو وہ طریق مثلی سے تعبیر کرتا ہے پیش کرتے ہیں۔ چنانچہ وہ لکھتا ہے کہ وہ طریقہ جس کی جانب قرآن پاک نے توجہ دلائی ہے اور جس کی تمام انسانوں کو دعوت دی ہے اس کا انحصار دو قسموں پر ہے:

۱) ایک تو خدائے تعالیٰ کی اس عنایت سے واقفیت کا طریقہ جو انسان کے شامل حال ہے اور جس کی وجہ سے تمام موجودات کی تخلیق ہوئی ہے اس کو ابن رشد ''دلیل عنایت'' سے تعبیر کرتا ہے۔

۲) دوسرا طریقہ وہ ہے جس کا ظہور جواہر اشیاء اور موجودات کے اختراع کے ضمن میں ہوتا ہے جیسے حیات، جمادات اور ادراکات حسیہ اور عقل کا اختراع، اس کو ابن رشد نے ''دلیل اختراع'' سے موسوم کیا ہے۔

اس کے بعد کہتا ہے کہ وجود صانع کے دلائل کا انحصار ان دو قسموں پر ہے، دلالتہ العنایۃ و دلالتہ الاختراع اور یہ دونوں خواص یعنی علماء اور عوام الناس کے طریقے ہیں۔ البتہ ان دونوں معرفتوں میں تفصیل کے لحاظ سے اختلاف ہے، جمہور ابتدائی معرفت پر اکتفا کرتے ہیں اور علماء حواس کے مدرکات پر عقلی ادراکات کا اضافہ کرتے ہیں۔

ابن رشد کہتا ہے کہ دہریے کی مثال ایک ایسے شخص کی ہے جس کو مصنوعات کا احساس ہوا لیکن اس نے ان کے مصنوعات ہونے کا اعتراف نہیں کیا بلکہ ان کو بخت و اتفاق پر محمول کیا جس سے اشیاء خود بخود پیدا ہو جاتی ہے۔

Marfat.com

مذکورۃ الصدر طریقے سے خدائے تعالیٰ کے وجود کو ثابت کرنے کے بعد ابن رشد نے اس کی وحدانیت پر بحث کی ہے۔ سب سے پہلے اس نے اس کا ثبوت شرعی طریقے پر قرآنی آیتوں کے ذریعے دیا ہے، مثلاً:

لَوْ كَانَ فِيهِمَآ اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحٰنَ اللّٰهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُوْنَ

''اگر زمین اور آسمان میں اللہ کے سوا اور کوئی معبود ہوتا تو فساد ہوتا۔ پاک ہے ذاتِ خداوندی ان تمام امور سے جو یہ لوگ اس کی جانب منسوب کرتے ہیں۔'' (سورۃ الانبیاء، آیت ۲۲)

وَاِنْ مِّنْ شَيْءٍ اِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهٖ وَلٰكِنْ لَّا تَفْقَهُوْنَ تَسْبِيْحَهُمْ اِنَّهٗ كَانَ حَلِيْمًا غَفُوْرًا

''ہر شے اس کی حمد کی تسبیح خواں ہے لیکن ہم اس تسبیح کو نہیں سمجھ سکتے، تحقیق خدائے تعالیٰ صاحب حلم اور بخشنے والا ہے۔'' (سورۃ بنی اسرائیل، آیت ۴۴)

ابن رشد نے اس آیت کے ذریعے اشاعرہ کی قطعی تردید کی ہے کیونکہ یہ اس سے دلیل ممانعت (یعنی برہان تمانع) کا استنباط کرتے ہیں اور یہ ایسی دلیل ہے جو خود جمہور کے فہم سے ماورئی ہے، چہ جائیکہ اس کے ذریعے اس کے مدلول کا تیقن حاصل ہو۔ کیونکہ دلیل ممانعت مذکور اہل منطق کے نزدیک قیاس شرطی منفصل ہے جس کو اشاعرہ ''دلیل صبر و تقسیم'' سے موسوم کرتے ہیں اور اس آیت میں جو دلیل پیش کی گئی ہے منطق میں قیاس شرطی متصل کے نام سے مشہور ہے۔ اس طرح ان دونوں دلیلوں کا فرق واضح ہے۔

ابن رشد نے اس مسئلے کے متعلق اپنے قول کو اس عام نتیجے پر ختم کیا کہ جو شخص کلمہ ''لا الہ الا اللہ'' پر غور کرے اور اس کے دونوں مفہوموں کی تصدیق کرے، یعنی وجود باری کا اقرار اور اس کے سوا کسی دوسرے کے الٰہ ہونے کی نفی اور ان کی تصدیق اس طریقے پر کرے جس کا ابھی ذکر کیا گیا تو وہ سچا مسلم ہے اور اس کا عقیدہ اسلامی ہے اور جس کا عقیدہ ان دلائل پر مبنی نہ ہو گو وہ اس کلمے کی تصدیق کرے اس کو حقیقی مسلمانوں کے ساتھ محض لفظی اشتراک ہوگا۔

اس کے بعد صفات الٰہیہ پر بحث کی ہے اور یہ ایسے اوصاف کمال ہیں جو خود انسان میں پائے جاتے ہیں یعنی حیات، علم، ارادہ، قدرت، سمع، بصر، کلام اور کہتا ہے کہ بعض فرقے یہ سوال کرتے ہیں کہ آیا یہ صفات نفسیہ ہیں یا معنویہ، اشاعرہ کہتے ہیں کہ صفات اور زائد معنوی بر ذات

Marfat.com

ہیں۔ پس خدائے تعالیٰ ایک ایسے علم کے ساتھ عالم ہے جو زائد برذات ہے۔ ابن رشد کہتا ہے یہی قول نصاریٰ کا ہے جو تین اقانیم کے قائل ہیں؛ وجود، حیات، علم ان میں سے ایک قائم بالذات ہے اور دوسرے اس کے ساتھ قائم ہیں۔ عرض قائم بالغیر ہوتا ہے اور جوہر و عرض سے جو مرکب ہو، لامحالہ وہ جسم ہوگا۔ ابن رشد نے نصاریٰ کے عقائد کی جو توجیہ کی ہے اس میں اور خود نصاریٰ کے اصل عقیدے میں یہ فرق ہے کہ نصاریٰ کثرت صفات کے قائل ہیں، اور کہتے ہیں کہ یہ جواہر ہیں، قائم بالغیر نہیں بلکہ بالذات قائم ہیں۔ اس قسم کے صفات صرف دو ہیں:

علم وحیات: ان کا قول ہے کہ خدائے تعالیٰ ایک حیثیت سے واحد ہے اور ایک اعتبار سے تین، یعنی اس کے تین ہونے کے معنی یہ ہیں کہ وہ موجود ہے، حی ہے، عالم ہے، واحد ہونے سے یہ مراد ہے کہ ان سب کا مجموعہ ایک ہے اس کے بعد ابن رشد نے خالق کے نقائص سے منزہ ہونے پر بحث کی ہے اور اس کی تائید میں شرعی اور عقلی دلائل پیش کیے ہیں اور کہا ہے کہ ہر فرقے نے شریعت میں خاص تاویلات کی ہیں اور سمجھا کہ شارع کی یہی مراد ہے یہاں تک کہ اس نے شریعت کی دھجیاں اکھیڑ دیں اور حقیقی معنیٰ سے بہت دور جا پڑا۔ چنانچہ جب رسالت مآب ﷺ نے فرمایا ہے (عنقریب میری امت کے بہتر فرقے ہوں گے جن میں سے تمام دوزخی ہوں گے سوائے ایک کے) یعنی وہ فرقہ جس نے ظاہری شریعت کی اتباع کی اور کسی قسم کی تاویل نہیں کی، سب سے پہلے جس فرقے نے اس دوائے اعظم (یعنی ظاہری شریعت کی اتباع کی) میں تبدیلی پیدا کی وہ خوارج ہیں۔ اس کے بعد معتزلہ، اشاعرہ اور صوفیاء ہیں۔ بعد ازاں ابوحامد (یعنی غزالی" جن کا ابن رشد سخت ترین دشمن تھا) نے اس میدان میں قدم رکھا۔ انہوں نے جمہور کے سامنے اپنی فہم کی حد تک تمام مسائل حکمت اور حکماء سے خیالات کی تشریح کی ہے۔ یہ تمام امور انہوں نے اپنی کتاب ''مقاصد'' میں پیش کیے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ یہ کتاب انہوں نے فلاسفہ کی تردید میں لکھی ہے، اس کے بعد انہوں نے کتاب تہافہ لکھی اور فلاسفہ کی تین مسائل میں تکفیر کی (جن کا اس سے قبل ذکر کیا جا چکا ہے) اس کے بعد وہ اپنی کتاب جواہر القرآن میں کہتے ہیں کہ ''تہافہ'' میں جن امور کو میں نے ثابت کیا ہے وہ محض جدلی ہیں تحقیقی امور کو ''المضنون علیٰ غیر اھلہ'' میں واضح کیا گیا ہے۔ ابن رشد کہتا ہے کہ غزالی" کے تمام اصول غلطی پر مبنی ہیں۔ ہمیں چاہیے کہ

Marfat.com

شریعت کو اس کی ظاہری حیثیت پر رکھیں اور جمہور کے سامنے حکمت اور اس میں تطبیق دینے کی کوشش نہ کریں۔

اس کے بعد ابن رشد نے پانچویں مسئلہ یعنی معرفت افعال کی جانب (جس میں عالم کی تخلیق، بعثت انبیاء، قضا وقدر، تجویر، تعدیل اور معاد کو ثابت کیا گیا ہے) توجہ کی۔ قارئین پر واضح ہوگا کہ یہ مسئلہ بہت اہم حیثیت رکھتا ہے کیونکہ اس میں ابن رشد نے مختلف مباحث وفنون پر تمہید پیش کرتے ہوئے (جو ایک خاص مسلک، ایک اہم غایت اور ایک معین طریق پر دلالت کرتی ہے) حیات کون کے مسائل کو حل کیا ہے۔ عالم کی تخلیق کے متعلق کہا ہے کہ شریعت نے عالم کی معرفت کا جو طریقہ پیش کیا ہے وہ یہ ہے کہ عالم خدائے تعالیٰ کی مخلوق ہے اور محض اتفاق کا نتیجہ نہیں۔ اس مسئلے کی تشریح کے لیے شرع نے جو مسلک اختیار کیا ہے وہ نہایت بسیط اور محدود مقامات پر مشتمل ہے۔ جس کے نتائج بدیہی اور مشہور ومعروف ہیں۔ ابن رشد جمہور کے سامنے ان طریقوں کے علاوہ کسی اور مسلک کو پیش کرنے سے منع کرتا ہے اور جو کوئی جمہور کی تفہیم کے لیے اس بسیط طریقے سے انحراف کرے ابن رشد کے خیال میں جاہل اور گمراہ ہے۔ شریعت نے ایک بسیط قطعی دلیل پیش کی ہے جس کی بنیاد ان اصول پر ہے جن کا سب لوگ اعتراف کرتے ہیں۔

پہلا اصول یہ ہے کہ عالم اور اس کے تمام اجزاء انسان اور تمام موجودات کے ساتھ مطابقت رکھتے ہیں۔

دوسرا اصول یہ ہے کہ جو شے اپنے تمام اجزاء کے ساتھ کسی خاص فعل کے مطابق ہو اور کسی مخصوص غایت کے تحت پائی جائے وہ لامحالہ مصنوع ہوگی اور اس کا ایک صانع ہونا چاہیے۔ اس قسم کا استدلال قرآن پاک میں موجود ہے۔ جن میں سے بعض کو ابن رشد نے بطور شہادت لیا ہے۔ جیسے:

"الم یجعل الارض مھاداً والجبال اوتاداً"

(کیا ہم نے زمین کو فرش اور پہاڑ کو میخیں نہیں بنائیں)

اس کے بعد اس آیت پر تعلیق کے طور پر کچھ عبارت لکھی ہے۔ جس سے اس کے گردش زمین کے عدم علم کا پتہ چلتا ہے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں:

"ان الارض خلقت بضفة یتاتی لنا المقام علیھا وانھا لو کانت

Marfat.com

متحر کۃ اوبشکل آخر غیر الموضع الذی ھی فیہ او بقدر غیر ھذا القدر لما امکن ان توجد فیھا ولا ان نخلق علیھا۔"

(زمین کی تخلیق ایک ایسی حالت میں ہوئی ہے کہ ہم اس پر بسر کر سکتے ہیں اگر وہ متحرک ہوتی یا اس شکل کے علاوہ جس پر وہ پائی جاتی ہے کسی اور ہیئت پر ہوتی یا اس کے موجود حجم میں کمی یا زیادتی ہوتی تو اس پر ہماری تخلیق ممکن نہ تھی)۔

ابن رشد کا یہ قول "**وانھا لو کانت متحر کۃ**" اس اَمر کا قطعی ثبوت ہے کہ وہ زمین کے متحرک ہونے سے نا آشنا تھا، اگر وہ زمین کی حرکت اور دوران سے واقف ہوتا تو اس صورت میں اس دلیل سے اس کا استدلال کس طرح ممکن تھا؟ کیا اس دلیل سے مختلف زمانوں میں عوام الناس کو تشفی ہو سکتی ہے، بالخصوص اس دور میں جب کہ مدرسی تعلیم کا معیار قرون وسطیٰ کے تمام علوم سے وسیع تر ہے؟

اس کے بعد ابن رشد نے زمین کے سکون کے ذریعے تخلیق کی حکمت پر استدلال کیا ہے، اس کے خیال میں خدائے تعالیٰ نے اپنے قول "**والجبال او تادا**" کے ذریعے ان منفعتوں کی جانب تنبیہ کی ہے جو پہاڑوں کے ذریعے زمین کے سکون کی وجہ سے حاصل ہوتی ہیں۔ کیونکہ اگر زمین کا حجم موجود حجم سے کم فرض کیا جائے حتیٰ کہ پہاڑوں سے بھی کم ہو تو اس صورت میں دوسرے عناصر مثلاً پانی اور ہوا کی حرکتوں سے اس میں جنبش ہوتی اور زلزلہ پیدا ہوتا اور اپنی جگہ سے الگ ہو جاتی! تاہم اس سے ابن رشد کے رتبے میں کمی نہیں ہوتی۔ کیونکہ وہ طبیعیات یا فلکیات کا عالم نہیں تھا نہ ریاضی دان تھا بلکہ محض ایک فلسفی تھا۔ اس لحاظ سے وہ قابل ملامت نہیں ٹھہرتا۔ کیونکہ اس کا زمانہ، اس کا وطن اور اس کی زبان ان حقائق علمیہ سے نا آشنا تھی جن کا انکشاف اس کے کئی صدی بعد ہوا۔ ہم نے ان امور کا یہاں اس لیے تذکرہ کیا ہے کہ ابن رشد کی دلیل کی اہمیت کا اندازہ ہو جائے جس کو اس نے نہایت حسن نیت سے پیش کیا ہے اور اس کو تخلیق عالم کے مسئلے میں جمہور کی تشفی کا ایک معیار قرار دیا ہے۔ شاید ابن رشد نے اس دلیل کو شرح وبسط کے ساتھ بیان کرنے میں جو اس قدر مبالغہ کیا اور جمہور کو ایسے امور کے ذریعے مطمئن کرنے میں جو ان کے ذہن میں پہلے ہی سے موجود تھے کمال رغبت کا اظہار کیا، اس کی وجہ اس کا ایک

Marfat.com

خاص میلان تھا جس نے اس کو اشاعرہ کے طریقوں پر ردوقدح کرنے پر مجبور کیا۔ جن کے استدلال کی بنیاد ایسے پیچیدہ براہین پر ہوتی ہے جو عوام الناس کی عقل کی سطح سے بالاو برتر ہوتے ہیں۔ ابن رشد کو اس بات کا کامل اعتقاد ہے کہ عوام الناس کو کسی ایسی حقیقت کا ادراک نہیں ہوسکتا جس کی مثال محسوسات میں نہ مل سکے۔

اسی اصول کے تحت ابن رشد کہتا ہے کہ جمہور کے لیے اس قسم کے آیت قرآنی جیسے:

"وکان عرشه علی الماء، وخلق السموات والارض فی ستة ایام، ثم استویٰ الی السماء وھی دخان." کی مطلقاً تاویل نہ کی جانی چاہیے اور اس کی کسی اور تمثیل کو استعمال نہ کیا جائے اور جس نے اس معنی میں تبدیلی کی اس نے گویا شریعت کی حکمت کو باطل کر دیا۔ کیونکہ عوام سے قطع نظر علماء بھی عالم کے متعلق شرعی عقیدے کو سمجھنے سے قاصر ہیں اور وہ یہ ہے کہ عالم حادث ہے اور بغیر کسی مادے کے زمانے سے ورے اس کی تخلیق ہوئی۔

پس اسی تمثیل پر اکتفا کرنا چاہیے، جو قرآن، تورات اور دوسری آسمانی کتابوں میں موجود ہے۔ اسلام میں صرف اہل کلام ہی نے شبہات کا طومار باندھا ہے کیونکہ انہوں نے شرعی امور کی ایسی تصریح کی جس کی شرع نے اجازت نہیں دی۔ انہوں نے نہ ظاہری شریعت کی اتباع کی جس سے سعادت اور نجات حاصل ہوتی نہ ہی وہ اہل یقین کے مرتبے پر فائز ہوسکے جس سے ان کا ان افراد میں شمار ہوتا جنہوں نے علوم یقینیہ کی سعادت حاصل کی ہے۔

اس کے بعد ابن رشد نے انبیاء کی بعثت پر بحث کی ہے۔ اس کے دو پہلو ہیں، ایک تو انبیاء کا ثبوت دوسرے یہ کہ جو شخص رسالت کا مدعی ہو وہ واقعی نبی ہے اور اپنے دعویٰ میں جھوٹا نہیں ہے۔ ابن رشد نے کچھ منطق اور کچھ قرآنی آیتوں سے یہ ثابت کیا ہے کہ انبیاءؑ کا وجود ہے اور افعال خارق عادت کا ان سے صدور ہوسکتا ہے۔ اس قسم کے خوارق عاداتِ نبی کی تصدیق پر دلیل ہوتے ہیں۔ ابن رشد معجزے کی دو قسمیں قرار دیتا ہے جن میں سے ایک معجزہ برہانی ہے۔ یہ معجزہ اس صفت کے مناسب نہیں ہوتا جس کی وجہ سے نبی کو نبی کہتے ہیں اور معجزہ برہانی کے ذریعے صرف عوام الناس کو یقین ہوتا ہے اور نبوت کے مناسب معجزے کے ذریعے عوام اور علماء دونوں کو تصدیق حاصل ہوتی ہے۔ کیونکہ وہ شکوک واعتراضات جو معجزہ برہانی پر ابن رشد نے وارد کیے ہیں۔ عوام

Marfat.com

ان سے نا آشنا ہیں لیکن شریعت پر غور کیا جائے تو واضح ہوگا کہ اس کا وثوق واعتماد معجزہ مناسب پر ہے نہ کہ معجزہ برہانی پر۔

اس کے بعد ابن رشد نے تیسرے مسئلے کی جانب توجہ کی ہے یعنی مسئلہ قضاوقدر، سب سے پہلے اس نے اس امر کو تسلیم کیا ہے کہ یہ مسئلہ شریعت کے اہم مسائل سے ہے، کیونکہ اس کے سمعی اور عقلی دلائل میں تعارض پایا جاتا ہے۔ قرآن میں بعض ایسی آیتیں ہیں جو عمومی طور پر اس امر پر دلالت کرتی ہیں کہ ہر شے خدا کی قدرت کے تحت ہے اور انسان اپنے افعال میں مجبور ہے اور بعض ایسی آیتیں ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ انسان کو اپنے افعال پر قدرت حاصل ہے اور وہ مجبور نہیں ہے۔ اسی طرح اس مسئلے پر جتنی حدیثیں ہیں وہ بھی آپس میں متعارض ہیں۔ اس مسئلے میں مسلمانوں کے دو فرقے ہو گئے ہیں، پہلے گروہ کا عقیدہ یہ ہے کہ انسان کا اکتساب اس کے گناہ اور نیکی کا سبب ہے جس کے تحت اس پر عذاب وثواب مرتب ہوتا ہے اور یہ معتزلہ ہیں۔ دوسرے فرقے کا یہ مسلک ہے کہ انسان اپنے افعال میں مجبور ہے اور یہ جبریہ ہیں۔ اشاعرہ نے درمیانی طریقہ اختیار کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ انسان کے لیے کسب ہے لیکن اس کا یہ اکتساب اور جس چیز کا اکتساب کیا جاتا ہے یہ دونوں خدا کی مخلوق ہیں۔

ابن رشد ان تینوں فرقوں کی رائے پر تنقید کرتا ہے اور کہتا ہے کہ جیسا ظاہر ہوتا ہے شرع کا مقصد مسموع اور معقول میں تفریق پیدا کرنا نہیں ہے بلکہ اس کی غایت یہ ہے کہ ایک متوسط طریقے سے ان دونوں میں تطبیق پیدا کی جائے اور اس مسئلے میں یہی پسندیدہ طریقہ ہے، اس لیے کہ یہ امر واضح ہے کہ خدائے تعالیٰ نے ہم میں چند قوتیں ودیعت کی ہیں جن کے ذریعے ہم متضاد اشیاء کا اکتساب کرتے ہیں۔ چونکہ ان اشیاء کا اکتساب اس وقت تک ممکن نہیں ہے جب تک کہ خارجی اسباب جنہیں اللہ تعالیٰ نے ہمارے لیے مسخر کیا ہے ہمارے موافق نہ ہو جائیں۔ پس وہ افعال جو ہم سے منسوب ہوتے ہیں ان کی تکمیل دو امور کے ذریعے ہوتی ہے، ایک تو خود ہمارے ارادے کو اس میں دخل ہے دوسرے ان افعال سے ان کی مطابقت ضروری ہے جو خارج میں پائے جاتے ہیں جن کو ہم قضاوقدر سے تعبیر کرتے ہیں۔

البتہ خارجی افعال مقتضائے حال کے مطابق ہمارے ان افعال کی یا تو تکمیل کرتے

Marfat.com

ہیں جن کا ہم قصد کرتے ہیں یا ان کے سدِ راہ ہوتے ہیں اور یہی سبب ہے جو ہم کو دو متقابل یعنی مختلف چیزوں میں سے ایک کو اختیار کرنے پر مجبور کرتا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے (یہاں ابن رشد نے علم نفس پر قدیم اصول کے تحت بحث کی ہے: ارادہ ایک قسم کا اشتیاق ہے جو ہمارے دل میں کسی چیز کے تخیل یا تصدیق سے پیدا ہوتا ہے، یہ تصدیق ہماری اختیاری نہیں بلکہ چند ایسے امور کے ذریعے ہم پر عارض ہوتی ہے جو ہم سے خارج ہیں۔ مثلاً ہم کو خارج سے کسی شے کی جانب رغبت ہو تو ہماری یہ خواہش بالکل غیر اختیاری ہوگی، اور ہم اس چیز کی طرف مائل ہو جائیں گے۔ اسی طرح خارج سے کوئی ناپسندیدہ شے ہمارے سامنے پیش کی جائے تو ہم اس سے بالاضطرار متنفر ہوں گے اور گریز اختیار کریں گے۔ اس سے یہ ثابت ہوا کہ ہمارا ارادہ خارجی امور سے مقید و مربوط ہے (یہاں ابن رشد "مذہب جبریت" (ڈی ٹرمنزم Determinism) کی تشریح کرتا ہے۔ نیز اس کے ان تاثرات کو بھی واضح کرتا ہے جو انسانی افعال پر مرتب ہوتے ہیں)۔ وہ کہتا ہے کہ "چونکہ خارجی اسباب کا عمل ایک محدود نظام اور معین ترتیب کے تحت ہوتا ہے۔ اس لیے لازمی ہے کہ ہمارے افعال ایک محدود نظام کے تحت ہوں۔ اس قسم کا ارتباط نہ صرف ہمارے افعال اور خارجی اسباب کے درمیان پایا جاتا ہے بلکہ ہمارے افعال اور ان اسباب میں بھی پایا جاتا ہے جو ہمارے جسم میں ہیں۔ اسی طرح وہ نظام جو ہن داخلی اور خارجی اسباب پر مشتمل ہے اور ناقابل حل ہے قضا و قدر سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ جس کو خدا نے اپنے بندوں کے لیے لکھ دیا ہے وہ لوح محفوظ ہے، اور اللہ تعالیٰ کو جو ان اسباب کا علم ہے وہ ان کے وجود کی علت ہے اور اس کا علم غیبی علم ہے جو اسی حد تک محدود ہے۔

اس کے بعد ابنِ رشد نے ظلم و عدل پر بحث شروع کی ہے اور یہ چوتھا مسئلہ ہے اور جیسا کہ ہر مسئلے کی ابتداء میں اس کی عادت ہے، اشاعرہ کے ان خیالات کی جو، جور و عدل سے متعلق ہیں، تردید شروع کی اور کہا کہ اس مسئلے میں ان کی رائے نہایت مہمل ہے۔ کیونکہ انہوں نے خدا اور انسان میں امتیاز کیا ہے اور کہتے ہیں کہ انسان کے افعال تو عدل و ظلم سے متصف ہو سکتے ہیں کیونکہ وہ شرع سے مکلف ہے اور ایسی ہستی جو مکلف نہیں ہے اور نہ شرع کے حدود میں داخل ہے اس کے کسی فعل پر ظلم کا اطلاق نہیں ہو سکتا بلکہ اس کے کل افعال سرتاپا عدل ہیں۔ یہ قول فی حد ذاتہ

Marfat.com

بالکل صحیح ہے کیونکہ افعال بہ حیثیت افعال ہونے کے شرعی قیود سے مجرد ہو کر ان پر ظلم کا اطلاق درست ہو سکتا ہے نہ عدل کا۔ اس کے قطع نظر افعال پر حکم لگاتے وقت ان پر مختلف نقاط نظر سے غور کیا جانا چاہیے۔ یعنی ان کے مقتضیاتِ حدوث مثلاً زمان و مکان، سبب، علت، اثر وغیرہ کا لحاظ رکھا جانا چاہیے۔ لیکن ابن رشد نے اشاعرہ پر ان کی اس رائے کی بناء پر ایک قیامت ڈھادی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ خود ابن رشد اس بحث میں قائم نہیں رہ سکا جب تک کہ اس نے تاویل کا راستہ اختیار نہیں کیا، حالانکہ اس طریقے سے خود اس ہی نے روکا ہے اور اسی بناء پر دیگر اہل مذاہب کی مذمت کی ہے اس نے یہ اصول اس وقت اختیار کیا جب کہ اس سے ایسی قرآنی آیتوں کو جن میں بظاہر تناقص پایا جاتا ہے بہ طور پر شہادت پیش کیا اور کہتا ہے: ''اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ اس مسئلے پر ان متعارض آیتوں کو پیش کرنے میں کیا مصلحت تھی جس سے تاویل کی ضرورت لاحق ہوئی حالانکہ تم خود ہر جگہ تاویل کے مخالف ہو تو اس کا جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ جمہور کے فہم کے مطابق اس مسئلے کی تشریح کے لیے اس تاویل پر مجبور ہونا پڑا اور اسی قدر کافی ہے۔

پانچواں مسئلہ معاد سے متعلق ہے، اس کے وقوع میں تمام شریعتیں متفق ہیں لیکن جب تمثیلات کے ذریعے جمہور کو اس غیبی حالت کی تفہیم کی گئی ہے ان کے متعلق اختلاف ہے۔ بعض شریعتوں نے ان کو روحانی قرار دیا ہے۔ (یعنی صرف نفوس کے لیے) اور بعض کے عقیدے کی رُو سے یہ روحانی اور جسمانی دونوں پر مشتمل ہے۔

شریعت اسلامیہ کے پیش نظر یہ امر تھا کہ محسوس تمثیل کے ذریعے عوام الناس کی کافی تفہیم ہو سکتی ہے اور محسوس عذاب و ثواب سے وہ بہت زیادہ متاثر ہوتے ہیں۔ اس لیے اس نے یہ خبر دی کہ اللہ تعالیٰ نیک ارواح کو ایسے اجساد میں لوٹائے گا جن میں وہ ہمہ وقت انتہائی آرام محسوس کریں گے، یہی جنت کی مثال ہے۔ اسی طرح شقی نفوس کو ایسے اجسام دیے جائیں گے جن میں وہ ہمیشہ انتہائی اذیت محسوس کریں گے اور یہ دوزخ سے متمثل ہے۔

تمام شریعتوں کا اس امر پر اتفاق ہے کہ مرنے کے بعد نفوس پر خاص حالات طاری ہوں گے، ابن رشد کہتا ہے کہ اس مسئلے میں مسلمانوں کے تین فرقے ہو گئے ہیں اور ان تینوں میں سے بعض پھر دو گروہ پر منقسم ہیں۔ اس مسئلے میں تحقیقی بات تو یہ ہے کہ ہر انسان کو اسی حد تک عقیدہ

Marfat.com

رکھنا لازمی ہے کہ جس حد تک اس کے فہم کی رسائی ہو۔ البتہ ایسی تحقیق سے احتراز کیا جائے جس سے اصل ہی باطل ہو جائے۔ یعنی اس کے وجود کا مطلقاً انکار کیا جائے اس قسم کا عقیدہ کفر کو مستلزم ہوتا ہے ان تمام امور کی بنیاد نفس کی بقا پر ہے یا اس کی جانب تنبیہ کی گئی ہے۔

یہاں ابن رشد کی بحث کا اختتام ہوتا ہے۔ ہم نے اس کے تمام اہم اجزاء پر روشنی ڈالی ہے اور بہ حد امکان اس وسیع النظر اور دور رس حکیم کے نصب العین کو سمجھنے کی کوشش کی ہے۔

تہافتہ الفلاسفہ و تہافتہ التہافتہ

ان دونوں کتابوں کو تاریخ فلسفۂ عربی میں خاص اہمیت حاصل ہے، ان میں سے پہلی ''تہافتہ الفلاسفہ'' ہے جو ابو حامد محمد بن محمد الغزالی ؒ کی تالیف ہے۔ اس کتاب اور کتاب ''احیا علوم الدین'' کی وجہ سے غزالی ؒ کے انصار و مریدین نے انہیں امام اور ''حجتہ الاسلام'' کا لقب دیا ہے۔ کیونکہ انہوں نے اپنی ذات کو عقائد اسلامیہ کی مدافعت اور شریعت کی حمایت میں وقف کر دیا اور تمام فلسفیوں اور ان کے فلسفے کا مقابلہ کیا جو حکمائے یونان (جنہیں قدمائے یونان کہا جاتا ہے) سے لے کر ابن سینا تک (جو غزالی ؒ کے زمانے میں اس سلسلے کا آخری فلسفی سمجھا جاتا تھا) گزرے ہیں۔ اس وقت اس کتاب پر تقریظ یا تنقید کی حیثیت سے کسی قسم کی بحث کا موقع نہیں۔ غزالی ؒ کی تالیفات اور حالات کی تحقیق اور ان کی تعلیمات کی تلخیص کے ضمن میں اس پر روشنی ڈالی جائے گی۔ ''تہافتہ التہافتہ''، تہافہ کی تردید ہے جس کو ابن رشد کے قلم نے اس کتاب کی تالیف کے تقریباً سو برس بعد مدوّن کیا۔ فلسفے اور فلاسفہ سے ابن رشد کو وہی نسبت حاصل ہے جو غزالی ؒ کو شریعت سے، یعنی اس نے اپنی زندگی کو حکماء کی حمایت اور مدافعت کے لیے (جو یونان کے ابتدائی دور سے اپنے زمانے تک یعنی غزالی کی وفات کے تقریباً ایک صدی بعد تک گزرے ہیں، وقف کر دیا۔

غزالی ؒ نے چھٹی صدی کی ابتداء میں وفات پائی اور ابن رشد کا انتقال اس کے اختتام پر ہوا۔ پس اس کے لیے ''حجتہ الحکمتہ والحکماءؒ'' کا لقب موزوں ہے، جیسا کہ غزالی ؒ کو ''حجتہ الاسلام'' کہنا سزاوار ہے کیونکہ کتاب تہافتہ نے تقریباً ایک صدی تک فلسفے اور حریت فکری پر لگاتار حملے کیے، علماء کے عقول کو کمزور قرار دیا، ان کی تکفیر کی، ان کو ملعون اور عذاب دوزخ کا مستحق ٹھہرایا۔ نیز انہیں مخلوق کی بدظنی اور خالق کے غضب کا نشانہ بنایا۔ مشرق اور مغرب کے فلاسفہ میں

Marfat.com

سے کسی نے بھی اس کتاب کی تردید نہیں کی، نہ اس کے بعض الزامات کو غلط قرار دیا جو تمام فلسفے کے لیے ذلت ورسوائی کا باعث تھے۔

ابن رشد نے اس کتاب پر تنقید سے اپنے عاشق حکمت اسلاف اساتذہ، تلامذہ اور اقرباء کے اس داغ کو دور کر دیا جس میں دوسرے بالکل ناکام رہے تھے۔ اس نے فلسفے میں از سر نو روح پھونکی اور اس کی شان وشوکت اور زیبائش کو تازہ کر دیا جب کہ غزالیؒ نے اس کے قلب کو مجروح اور روح کو فرسودہ کر دیا تھا۔ تہافتہ الفلاسفہ پر ایک مختصر مقدمہ پیش کرنے کے بعد جس سے اس کتاب کے نام اور اس کی تالیف کی غرض کی توضیح ہو جائے گی ہم تہافتہ التہافتہ پر اپنے خیالات کا اظہار کریں گے۔

کتاب کا نام اور اس کی غایت

غزالیؒ فرماتے ہیں: ''میں نے اس کتاب کی ابتداء اس لیے کی ہے کہ اس کے ذریعے قدیم فلاسفہ کی تردید کی جائے اور ان کے عقیدے کی کمزوری اور الٰہیات میں ان کے خیالات کا تناقض واضح ہو جائے۔ نیز ان کے مذہب کی خرابیوں اور اس کے ان نقائص پر روشنی ڈالی جائے جو درحقیقت عقلا کے نزدیک مضحکہ خیز، اور اذکیا کے لیے موجب عبرت ہیں۔ میری مراد ان کے ان مختلف عقائد اور خیالات سے ہے جس میں فلاسفہ جمہور اور عوام الناس سے جدا وممتاز ہیں۔''

قدیم فلاسفہ اور اس کتاب کی تالیف سے غزالی کا مقصد

غزالی کا اصول یہ ہے کہ فلاسفہ کے مذہب کی بعینہٖ تشریح کی جائے تاکہ تقلید پرست ملحدین کو یہ معلوم ہو جائے کہ اوائل واواخر سے جو نامور افراد گزرے ہیں وہ سب اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتے تھے۔ اس وقت ہر اس شخص پر (جو یہ سمجھتا ہے کہ تقلیداً کفر اختیار کرنا ذکاوت طبع اور روشن آرائی پر دلالت کرتا ہے، واضح ہو جائے گا کہ وہ اکابر فلاسفہ اور مشاہیر جن کی وہ تقلید کرتا تھا انکار شرائع کے الزام سے مبّرا ہیں بلکہ یہ لوگ خدا پر ایمان رکھتے تھے اور انبیاءؑ کی تصدیق کرتے تھے لیکن بعض اصول کی تفصیل میں ان سے لغزش ہو گئی چنانچہ وہ خود بھی گمراہ ہوئے اور اوروں کو بھی گمراہ کر دیا۔

Marfat.com

کتاب تہافتہ کی تدوین کے اسباب

غزالیؒ فرماتے ہیں کہ انہوں نے ایک ایسے گروہ کو دیکھا ہے جو اپنے ہمعصروں پر محض ذکاوت کے ذریعے امتیاز حاصل کرتے تھے۔ ان کو اسلامی فرقوں سے کوئی واسطہ نہ تھا، نہ عبادت سے کوئی سروکار تھا، وہ شعائر اسلام کی تحقیر کرتے تھے اور انہوں نے تمام قیود شریعت سے آزادی حاصل کر لی تھی۔ ان کے کفر کا صرف یہی سبب تھا کہ چند لغو باتیں ان کے کان میں پڑ گئی تھیں۔ انہوں نے سقراط، بقراط، افلاطون، ارسطاطالیس وغیرہ کے دہشت انگیز نام سن پائے تھے۔ نیز ان کے متبعین کے ذریعے انہیں ان فلاسفہ کے عقول کی تعریف اور ان کے مختلف علوم (جیسے ہندسہ) منطق، طبیعیات، الٰہیات میں تبحر اور ان کی کمال ذکاوت کے متعلق بہت کچھ واقفیت حاصل ہو گئی تھی اور یہ بھی معلوم ہوا کہ یہ لوگ باوجود اپنی کمال دانش مندی اور اعلیٰ فضیلت کے مذہب اور شریعتوں کے منکر ہیں اور مذہب کے تفصیلی امور کے قائل نہیں۔ ان کے خیال کی رو سے یہ تمام شرائع انسان کے ایجاد کردہ ہیں اور محض جھوٹ اور فریب کا مجموعہ ہیں۔ جب وہ لوگ جو محض دانشمندی کے لحاظ سے ہمسروں میں امتیاز حاصل کرنا چاہتے تھے، ان کے اس قسم کے خیالات سے آشنا ہوئے اور فلاسفہ کے ان اعتقادات کو اپنے طبعی میلانات کے مطابق پایا تو انہوں نے خود کو کفر سے آراستہ کر لیا اور اپنے زعم میں خود کو فضلا کے گروہ میں شمار کرنے لگے، جمہور کی امداد سے بے نیاز ہو گئے اور آباواجداد کے عقائد کو اپنے لیے ننگ و عار سمجھنے لگے۔

غزالیؒ کا ارسطو کے فلسفے پر اکتفا کرنا

غزالیؒ نے ابتداء ہی میں فرمایا ہے کہ وہ صرف اس فلسفی کی رائے کے تناقض کے اظہار پر اکتفا کریں گے جو تمام حکماء کا پیش رو فیلسوف مطلق اور معلم اول ہے یعنی ارسطو، کیونکہ فلاسفہ کے خیال کے مطابق اس نے ان کے تمام علوم کو ترتیب دیا اور ان کے خیالات میں کانٹ چھانٹ کی اور ان کے خیالات کا لب لباب پیش کیا اور اپنے تمام پیش رو فلاسفہ، یہاں تک کہ اپنے استاد کی بھی تردید کی جس کو انہوں نے افلاطون الٰہی کا لقب دیا تھا۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ غزالیؒ نے محض ارسطو پر اکتفا نہیں کیا جیسا کہ ان کا دعویٰ ہے بلکہ تمام فلاسفہ کے خیالات کو بھی شامل کر لیا۔

Marfat.com

فلاسفہ کے علوم

غزالیؒ نے لکھا ہے کہ ''ان کی بحث الٰہیات کے مسائل تک محدود رہے گی کیونکہ حساب ہندسہ اور منطق کے علوم میں تنقید کی گنجائش نہیں۔ فلاسفہ نے حسابی اور منطقی علوم کے ضمن میں اپنے علوم الٰہیہ کی صداقت پر استدلال کیا ہے اور ان دلائل کے ذریعے ضعیف العقل افراد کو دھوکا دیا ہے۔ اگر ان کے حسابی اور منطقی علوم کی طرح ان کے علوم الٰہیہ کے دلائل بھی قطعی اور یقینی ہوتے تو ان علوم میں ان کا کوئی اختلاف نہ ہوتا جیسا کہ حسابی علوم میں انہوں نے کوئی اختلاف نہیں کیا ہے۔'' طبعی طور پر غزالیؒ ان مسائل کی تردید نہیں کر سکتے تھے کیونکہ وہ حسابی اور منطقی علوم کی صحت کے قائل ہیں۔

□ ....□ ....□

Marfat.com

فلاسفۂ اسلام

غزالیؒ فرماتے ہیں: ارسطو کی کتابوں کے شارحین نے جو بھی اپنا کلام پیش کیا ہے وہ تحریف وتبدیل سے خالی نہیں، اس کی تشریح اور تاویل ضروری ہے کیونکہ اس سے بھی باہمی اختلافات رونما ہوئے ہیں۔ اسلامی متفلسفین میں نقل اور تحقیق کے اعتبار سے سب سے بہتر ابونصر فارابی اور ابن سینا ہیں، یہاں ہم ان گمراہ ائمہ کے مذاہب میں سے جو کچھ کہ انہوں نے اختیار کیا اور صحیح سمجھا ہے اس کی تردید پر اکتفا کریں گے۔ اس طرح ہم یہاں فلاسفہ کی تردید صرف انہی مترجمین (فارابی وابن سینا) کی شرح کے لحاظ سے کرتے ہیں۔

اُن بیس مسائل کی تشریح جن میں غزالیؒ نے فلاسفہ کے تناقض کو ظاہر کیا ہے

۱۔ ازلیتِ عالم کے متعلق فلاسفہ کا مذہب۔

۲۔ ابدیتِ عالم کے متعلق ان کا مذہب۔

۳۔ ان کا یہ قول کہ اللہ تعالیٰ عالم کا صانع ہے اور عالم اس کی صنعت ہے۔

۴۔ صانع کے اثبات میں ان کا عجز۔

۵۔ دو الٰہ کے محال ہونے پر دلیل پیش کرنے سے ان کا قاصر رہنا۔

۶۔ اللہ تعالیٰ کی صفات کی نفی کے متعلق ان کا مذہب۔

۷۔ ان کا یہ قول کہ اوّل (اللہ) کی ذات جنس اور فصل پر منقسم نہیں ہوتی۔

۸۔ ان کا یہ قول کہ اوّل ایک بسیط ہستی ہے جس کی کوئی ماہیت نہیں۔

۹۔ اوّل کو غیر جسمانی ثابت کرنے میں ان کا عجز۔

۱۰۔ دہریت کا عقیدہ اور صانع کے وجود کی نفی فلاسفہ کے مذہب کو لازم ہے۔

۱۱۔ اس امر کو ثابت کرنے سے ان کا قاصر رہنا کہ اوّل یعنی صانع عالم کو اپنے غیر کا علم ہے

Marfat.com

۱۲۔ اس قول کے ثابت کرنے سے ان کا قاصر رہنا کہ اوّل یعنی صانع عالم کو اپنی ذات کا علم ہے۔

۱۳۔ ان کا یہ قول کہ اوّل کو جزئیات کا علم نہیں ہوتا۔

۱۴۔ ان کا یہ قول کہ آسمان ایک متحرک بالاارادہ حیوان ہے۔

۱۵۔ اس غرض کی تصریح جو محرک سماء ہے۔

۱۶۔ ان کا یہ قول کہ آسمانی نفوس کو اس عالم میں جزئیات حادثہ کا علم ہوتا ہے۔

۱۷۔ ان کا یہ قول کہ خرق عادت محال ہے۔

۱۸۔ ان کا اپنے اس قول پر عقلی دلیل پیش کرنے سے قاصر رہنا کہ انسانی نفس ایک جوہر قائم بنفسہ ہے۔ نہ وہ جسم ہے نہ عرض۔

۱۹۔ ان کا یہ قول کہ نفس بشریہ کا فنا ہونا محال ہے۔

۲۰۔ ان کا بعث، حشر اجساد، اور جنت و دوزخ کی جسمانی لذتوں اور تکلیفوں سے انکار کرنا۔

اگر کوئی شخص ان مباحث کا بہ امعانِ نظر مطالعہ کرے تو اس پر واضح ہو گا کہ یہ بیس مسائل اسلامی فرقوں اور دیگر اہل مذہب کے تمام طبعی اور الٰہیاتی علوم پر مشتمل ہیں خواہ وہ قدیم ہوں یا جدید، سوائے ان چند مسائل کے جن کا قائل ہونا مفکرین کے جہل کے مترادف ہے جیسے کہ مسائل ۱۴، ۱۵، ۱۶۔

اب رہے ریاضی کے مسائل، ان کے انکار کی کوئی وجہ نہیں، اور نہ اس میں اختلاف کی گنجائش ہے۔ منطق معقولات میں غور وفکر کا ایک آلہ ہے، اس میں کوئی ایسا اختلاف نہیں جو اہمیت رکھتا ہو۔ اس کے بعد غزالیؒ نے ان مسائل کی توضیح کی ہے اور اپنے ایک خاص طریقے اور خیال کے تحت ان کی تنقیص کی ہے اور اس کے لیے بے شمار دلائل، مسائل، بیانات، مسالک طرق اصول وفروع، مقامات واعتراضات پیش کیے ہیں اور اپنی اس عجیب کتاب کو اس قول پر ختم کیا کہ اگر کوئی شخص یہ سوال کرے کہ تم نے ان لوگوں کے مذاہب کی توضیح تو کر دی لیکن کیا تم ان کے ہم عقیدہ لوگوں کے کفر کا حکم لگاتے ہو اور انہیں واجب القتل قرار دیتے ہو تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم ان تین مسئلوں میں ان کی تکفیر کریں گے۔

Marfat.com

۱) مسئلہ قدم عالم اور ان کا یہ قول کہ تمام جواہر قدیم ہیں۔
۲) ان کا یہ قول کہ خدائے تعالیٰ کو اشخاص کے جزئیات حادثہ کا علم نہیں ہوتا۔
۳) ان کا اجساد کی بعثت اور حشر کا انکار کرنا۔

یہ تینوں مسائل اسلامی اصول کے منافی ہیں ان کا معتقد انبیاء کو دروغ گو قرار دیتا ہے اور کہتا ہے کہ انہوں نے تمام احکام عامۃ الناس کی تفہیم کے لیے مصلحت کے تحت بیان کیے ہیں۔ اسلامی فرقوں میں کوئی بھی اس قسم کا عقیدہ نہیں رکھتا۔ ان تینوں مسئلوں کے علاوہ جو کچھ انہوں نے صفات الٰہیہ اور توحید کے عقیدے میں تصرف کیا ہے ان کا مذہب معتزلہ کے مذہب سے بہت کچھ مشابہ ہے۔ اسی طرح اسباب طبعی کے تلازم میں ان کا وہی مذہب ہے جس کی معتزلہ نے تولد کے مسئلے میں توضیح کی ہے۔

فلاسفہ کے جو عقائد ہم نے بیان کیے ہیں ان سے (سوائے مذکورہ بالا تین اصول کے) بعض اسلامی فرقے متفق ہیں۔ پس جو کوئی اسلامی فرقوں سے اہل بدعت کو کافر قرار دیتا ہے وہ ان کو بھی کافر کہتا ہے اور جو تکفیر میں توقف کرتا ہے وہ صرف ان تین مسائل میں تو انہیں ضرور کافر قرار دے گا۔ اس وقت ہم اہلِ بدعت کی تکفیر کے متعلق کہ وہ کس حد تک جائز ہے یا ناجائز ہے، غور کرنا چاہتے ہیں، کیوں کہ یہ اس کتاب کے اصلی مقصد کے منافی ہوگا اور یہ ایک بدیہی بات ہے کہ اس آخری نتیجے کا اظہار اس بانگ دہل کے ساتھ نہیں کیا گیا جس سے غزالیؒ نے اپنی کتاب کی ابتدا کی تھی۔ شروع ہی میں اس کتاب کے پڑھنے والوں کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ غزالیؒ عنقریب زمین چیر دیں گے، پہاڑ کی چوٹیوں تک پہنچ جائیں گے اور حکماء کے فلسفے کی بنیاد ہی کو منہدم کر دیں گے، اور ''اکروپول'' کی عمارت کا ایک پتھر بھی باقی نہیں چھوڑیں گے (یہ وہ عالیشان عمارت ہے جس کو قدمانے حکمت کے دیوتا مزدا کی عبادت کے لیے بنایا تھا)

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ غزالیؒ ''تمہید بالمدافع'' کے طریقے سے واقف تھے، کیونکہ انہوں نے اپنی کتاب کے مقدمے میں ایسے پُر اثر الفاظ اور جملے استعمال کیے جس سے ان کے مخالفین کے دل میں ایک رعب قائم ہو گیا۔ اس کے بعد منطقی بحث کے انداز میں مسائل فلسفہ پر مناقشہ شروع کیا جس میں ہر وقت انہوں نے مذہبی عبارتوں کو اپنے قول کی تائید میں پیش کیا ہے

Marfat.com

اور جو ان پر ایمان نہ لائے اس کو کافر قرار دیا ہے اس طرح وہ ہر جگہ فلاسفہ پر لعنت بھیجتے، ان کو گالیاں دیتے اور ان کی تحقیر کرتے ہیں اور ان سے اور ان کے کفر سے خدا کی پناہ مانگتے ہیں۔

بہر حال غزالیؒ نے اس طریقے سے سب وشتم کیا ہے کہ جس سے حلیم الطبع شخص بھی غضب ناک ہو جائے اور عجلت پسند آدمی تو ان سے فوراً بدظن ہو جائے بالخصوص اس وقت جب وہ فلاسفہ سے ان کے علوم کے اصول میں اس طرح مناقشہ کرتے ہیں گویا وہ انہیں میں سے ہیں اور ان سے بخوبی واقف ہیں اور ان کے سارے اسرار سے آگاہ ہیں۔ پھر اپنی تصانیف میں ان پر سخت حملے کرتے ہیں۔ یہی وہ بات ہے جس سے بے لوث قارئین بھی غزالیؒ سے بدظن ہو جاتے ہیں۔ گو اس میں شک نہیں کہ وہ ایک زبردست شخصیت رکھتے ہیں اور مشرق میں فکر بشری کے ائمہ سے ہیں۔

یہ عجیب بات ہے کہ غزالیؒ نے ابتداء میں حکماء کی تردید کا جو مہیب انداز اختیار کیا تھا اس کی انتہا ایک بسیط خاتمے پر ہوئی جو ان کے اہم مباحث پر مشتمل ہے۔ اس سے قبل ذکر ہو چکا ہے کہ غزالیؒ نے فلاسفہ کی بیس مسائل میں تکفیر کی ہے اور ارسطو سے ابن سینا تک تمام مفکرین کی تکفیر کی ہے ان کے نقائص واضح کیے ہیں، ان کے اختلافات ونقائص کو ظاہر کیا ہے اس کے بعد انہوں نے بیس مسائل میں سے صرف تین کی تردید پر اکتفا کیا۔ اگر ان کی اصلی غایت ان تین مسائل ہی میں فلاسفہ کی تکفیر ہوتی تو وہ ان ہی تین پر اکتفا کرتے اور دوسرے مسائل سے بحث نہ کرتے۔ لیکن غزالیؒ کی حالت ایک ایسے مشہور پہلوان کی سی ہے جو میدان میں صرف اس لیے اترتا ہے کہ اپنے مخالف کو ایسی جسمانی حرکت کے ذریعے عاجز کر دے جو کمال مہارت اور دانائی کا نتیجہ ہوتی ہے اور جب اس کا حریف اس کے داؤں کا جواب دیتا ہے تو وہ اس کو پسندیدگی کی نظر سے دیکھتا ہے اور اپنی خفت کا اظہار کرنے لگتا ہے یہاں تک کہ اس کا حریف اس کے بیس داؤں میں سے سترہ کا جواب دے دیتا ہے۔ اس وقت وہ میدان نبرد سے بالکل باہر نکل آتا ہے اور ایک ایسی دہشت ناک آواز سے جس سے عوام الناس لرزہ براندام ہو جائیں چلّا کر کہتا ہے "میرے دوست ہیں، میں نے تم پر اپنا کمال ظاہر کر دیا۔ حقیقت تو یہ ہے کہ میں اور میرا حریف سوائے تین داؤں کے دوسری تمام چیزوں میں بالکلیہ متفق ہیں، اگر مزید غور وخوض کا موقع دستیاب ہو تو ہم ان

Marfat.com

میں بھی متفق ہو جائیں گے۔"

اس ضروری مقدمے کے بعد ہم ابن رشد پر بحث کرتے ہیں جو غزالی" کا مخالف، ہمسر اور فریق غالب ہے۔ جس نے فلسفیانہ فکر کے میدان میں غزالی" کو پچھاڑا ہے۔

ابن رشد کی کتابیں جو ہم تک پہنچی ہیں۔ ان میں ایک خاص ترتیب، تقسیم، تبویب ہے جو علم حدیث کی تالیف کے اصول پر منطبق ہوتی ہے۔ البتہ کتاب ''تہافۃ التہافہ'' میں جس پر اب ہم بحث کریں گے، غزالی" کی تہافۃ الفلاسفہ کے اصول کو اختیار کیا ہے۔ پہلے وہ متن کے چند جملے پیش کرتا ہے، ساتھ ہی ان کی تردید بھی کرتا جاتا ہے، اس طرح اس نے بہت سے حصے کا اقتباس کیا لیکن بعد میں غور کیا کہ اس طریقے سے ایک کتاب میں دو کتابوں کی تدوین ہوتی ہے جو موجب طوالت وزحمت ہے، اس لیے وہ غزالی" کے چند ابتدائی جملوں کے اقتباس پر اکتفا کرتا ہے اور اس کو ''الی قولہ کذا یا الی آخریا، قال ابو حامد'' پر ختم کرتا ہے، اس طرح قارئین کو دو کتابیں پڑھنی پڑتی ہیں۔ ایک تو غزالی" کا کلام، دوسری ابن رشد کی تردید۔

لیکن اس مقصد کے حصول میں ہم کو بہت سی دشواریوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے، جن میں سے ایک یہ ہے کہ ابن رشد صفحوں یا کسی خاص حصے کا حوالہ نہیں دیتا کیونکہ اس کے زمانے میں ان کی کوئی معین تعداد نہیں تھی، مختلف نسخے کتابت اور شکل کے لحاظ سے یکساں نہ تھے تاکہ اس کا نسخہ جمہور کے دیگر نسخوں پر منطبق ہو سکے۔ ایک اور دشواری یہ ہے کہ جس مشرقی شخص نے ان دونوں کتابوں کو طبع کیا ہے اس نے انہیں ایک ہی جلد میں شائع کر دیا ہے۔ ان سے مستفید ہونے کے لیے یہ ضروری ہے کہ پڑھنے سے قبل ان دونوں کو علیحدہ کر لیں، اس پر طرفہ یہ ہے کہ یا تو طمع، یا عدم ذوق کی وجہ سے ناشر نے ان دونوں کتابوں کے ساتھ ایک اور کتاب حاشیے پر لکھ ماری (جو یا تو خواجہ زادہ کی تالیف ہے یا علمائے روم میں سے کسی عالم کی مگر بلاشبہ یہ شخص اسلامی مشرق کے زمانہ انحطاط کے علماء سے ہے) لیکن اس کتاب کو کوئی اہمیت حاصل نہیں۔ اس رومی عالم نے غزالی" اور ابن رشد کے مختلف فیہ مسائل میں محاکے کا قصد کیا ہے، صرف یہی چیز اس کی کم فہمی کے ثبوت کے لیے کافی ہے کیونکہ ان دونوں کے خیالات میں تحکیم وتطبیق محالات سے ہے، اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک اپنی فکر، عقیدے، رائے اور طریقے کے اعتبار سے دوسرے کے بالکل مخالف ہے۔

Marfat.com

اس اعتبار سے ''کتاب تہافہ'' موجودہ زمانے میں ایک ایسے مجموعے کی حیثیت رکھتی ہے جو نباتی اوراق پر لکھا ہوا ہو، جس کے حروف بھدے اور صفحات گنجان ہوں اور جس کے مطالعے سے نہایت بلند ہمت حکمت کے دلدادہ قارئین بھی گھبرا اُٹھیں۔ بلاشبہ عربی فلسفے کی کتابوں اور یورپ کی ان کی مماثل کتابوں کا موازنہ کیا جائے تو اس سے صاف طور پر روشنی پڑے گی کہ ہمارے عقول اور قلوب میں حکمت کا کیا مرتبہ ہے، بلکہ اس دنیا میں ہمارے عقلی مرتبے کا بھی پتہ چل سکتا ہے۔

البتہ ایک دوسرے اعتبار سے ''کتاب تہافتہ التہافتہ'' کو ایک خاص اہمیت حاصل ہے کیونکہ اس میں ایک فلسفی فلسفے کی مدافعت کرتا ہے، اور ہماری نظر میں یہ ایک زبردست مدافعت ہے جو ایک عظیم الشان عربی مسلم فلسفی نے ایک دوسرے عظیم الشان شرعی مسلم مفکر کے خلاف پیش کی ہے۔

اس کتاب میں ابن رشد کی حیثیت ایک ایسے فلسفی کی سی ہے جو فلسفے کے تمام ادوار سے واقف ہو اور یونان اور عرب کے قدیم وجدید اہل فکر کی کتابوں پر عبور رکھتا ہو۔ وہ فلسفے کی ایک ایسے شخص کی طرح مدافعت کرتا ہے جو نہایت پُروقار اور مستقل مزاج ہو، اور جو دشمن کی افترا پردازی سے طیش میں نہ آئے، نہ بدنیتی اس کو ایسے اقوال پر مجبور کرے جو عاقل کے شایان شان نہ ہوں۔ اسی طرح دشمن پر غلبہ حاصل کرنے کی خواہش اس کو مخالف کی توہین پر نہ اکسائے اور نہ قدمائے فلسفہ کی حمایت کا شوق اسے ان فلاسفہ کو ایسے رنگ میں پیش کرنے پر آمادہ کرے جو نفس الامر کے خلاف ہو۔

یہ امر واضح ہے کہ یونانیوں کے بعد جو مشاہیر فلاسفہ گزرے ہیں ان میں سے وہ کسی کا بھی احترام نہیں کرتا نہ خود یونانیوں میں ارسطو کے ماقبل اور مابعد کے فلسفیوں سے اس کے نزدیک کوئی واجب الاحترام ہے۔ وہ ابن سینا اور فارابی کے حقوق کو نظرانداز نہیں کرتا البتہ ان کے اصول کی صحیح جانچ کرتا ہے۔ اسی طرح غزالیؒ پر بے جا طعن و تشنیع نہیں کرتا بلکہ اکثر اس کی تنقید، حکمت و دوراندیشی پر مبنی ہوتی ہے۔

ابن رشد متعدد مواقع پر لکھتا ہے کہ "قال ابو حامد رضی اللہ عنہ و رحمۃ اللہ علیہ"

Marfat.com

لیکن چند خاص موقعوں پر غزالیؒ کی غلطیوں کو لغزش پر محمول نہیں کرتا بلکہ ان کو ان کے خاص طریقے پر مبنی قرار دیتا ہے۔ مثلاً وہ ان کے متعلق لکھتا ہے کہ ''جیسا کہ ہم نے کہا ہے کہ غزالیؒ نے مخالفت کا جو طریقہ اختیار کیا ہے وہ نہایت مذموم ہے بلکہ وہ سخت کلامی میں داخل ہے۔ اگر تمہیں کتاب سفسط کا علم ہو تو تمہیں بھی اس امر کا اعتراف کرنا پڑے گا۔''

میرے خیال میں ''کتاب التہافۃ'' کے زمانۂ حال تک موجود رہنے کی ایک خاص وجہ یہ ہے کہ مسلمانوں نے غزالیؒ کی کتاب کا تحفظ کیا کیونکہ اس میں فلسفے کے مقابل میں شریعت کی تائید کی گئی ہے، اس کے بعد کاتبوں نے ان دونوں کتابوں کو ایک جگہ جمع کر دیا کیونکہ انہیں اس ارتباط کے لحاظ سے جس کا میں نے ذکر کیا ہے ایک ہی نسخے میں لکھنے کی ضرورت تھی۔

ظاہر ہے کہ خواجہ زادہ نے (جس کی وفات نویں صدی ہجری کے اواخر میں واقع ہوئی) یہ علمی خدمت ایک خاص مقصد کے تحت کی سرانجام دی اس کا یہ فعل ان دونوں حکیموں کے درمیان محاکے کی خواہش کی بناء پر نہیں تھا بلکہ اس کی تالیف کا باعث ترکوں کی وہ خاص توجہ تھی جو ان دونوں کتابوں کی نشر واشاعت کے متعلق ہوئی تاکہ اس کے حاشیے پر خواجہ زادہ کو بقائے دوام کا شرف حاصل ہو۔ کیونکہ ہمارے تجربے سے یہ امر پایہ ثبوت کو پہنچ چکا ہے کہ ایسی اعلیٰ تالیفات جو خالص فلسفیانہ تھیں یا تو فنا ہو گئیں یا نذر آتش کر دی گئیں۔

ابن رشد نے اپنی کتاب کی ابتداء ایک سلیس پیرائے میں کی ہے جس کو اس نے اساتذۂ یونان سے سیکھا ہے۔ مقدمہ صرف دو سطری ہے جس کو ہم یہاں نقل کیے دیتے ہیں۔ حمد و صلوٰۃ کے بعد لکھتا ہے ہمارے اس قول کا مقصد یہ ہے کہ ''کتاب تہافہ'' میں جن مسائل کو ثابت کیا گیا ہے صداقت اور تیقن کے اعتبار سے ان کے مرتبے کا تعین کیا جائے اور یہ بتلایا جائے کہ ان میں سے اکثر یقین و برہان کے درجے سے گرے ہوئے ہیں۔''

ابن رشد کے اس بسیط اور موثر مقدمے کو دیکھیے اور اس کے مقابل میں غزالیؒ کے شور و شغب، چیخ پکار اور آفت خیز جملوں کو ملاحظہ کیجئے جو انہوں نے فلاسفہ، اہل ذکا اور ملحدین کے خلاف استعمال کیے ہیں۔

بلاشبہ حقیقت کو زیبائش کی ضرورت نہیں، وہ اپنی قوت اور حسن کے اعتبار سے تمام

Marfat.com

مظاہر سے بے نیاز ہے۔

نہیں محتاج زیور کا جسے خوبی خدا نے دی

''کتاب تہافہ'' پر ابن رشد کی تنقید

فلاسفہ کے خیال کی رو سے عالم کا اس طرح معدوم ہونا محال نہیں کہ وہ کسی اور شکل میں متبدل ہو جائے کیونکہ اس صورت میں عدم تابع اور بالعرض ہوگا، جس چیز کو وہ محال قرار دیتے ہیں وہ اشیاء کا بالکلیہ معدوم ہونا ہے۔ کیونکہ ایسی حالت میں فاعل کا فعل اولاً بالذات عدم سے متعلق ہو گا۔ فلاسفہ کے اس قول کو غزالیؒ نے بالعرض عدم کے متعلق سمجھا، حالانکہ وہ بالذات عدم سے متعلق تھا اور فلاسفہ نے جو اس کے امتناع کا حکم لگایا اس پر انہیں مورد الزام قرار دیا۔

یہ کتاب اکثر اسی قسم کے اقوال پر مشتمل ہے۔ اس لحاظ سے اس کتاب کو ''تہافتہ الفلاسفہ'' کی بجائے ''تہافہ مطلق'' یا ''تہافہ ابو حامد'' سے موسوم کیا جائے تو مناسب ہوگا اور ''تہافتہ التہافتہ'' کو (جو ابن رشد کی تالیف ہے) کتاب التفرقہ بین الحق والتہافت من الاقاویل'' کہا جائے تو بجا ہوگا۔ (صفحہ ۱۴۱، طبع مصر)

اس کے بعد ابن رشد کہتا ہے کہ ''اس کتاب کا (یعنی تہافتہ التہافہ) کا مقصد اس امر کی توضیح ہے کہ وہ تمام اقوال جن پر کتاب تہافتہ، مشتمل ہے، غیر برہانی ہیں اور اکثر سوفسطائیت پر مبنی ہیں اور ان میں سے جو اعلیٰ مرتبہ رکھتے ہیں وہ محض جدلی ہیں۔ کیونکہ ان میں برہانی اقوال بہت قلیل ہیں اور تمام اقوال میں برہانی اقوال وہی حیثیت رکھتے ہیں جو معدنیات میں سونا یا جواہرات میں دُرِ خالص۔''

کائنات اور موجودات سے متعلق خدائے تعالیٰ کے علم سے بحث کرتے ہوئے کہتا ہے: ''اس قول کی لغویت کے ثبوت میں صرف اس قدر کافی ہے کہ ہم نے اس کتاب کا نام مطلقاً ''تہافہ'' رکھا ہے نہ کہ ''تہافہ الفلاسفہ'' (صفحہ ۹۱)۔

اس کے بعد کہتا ہے ''یہ فصل (اس سے مسئلہ نفی صفات، مراد لیتا ہے جو غزالیؒ کے کلام

Marfat.com

میں چھٹا مسئلہ ہے) بالکلیہ سوفسطائی مغالطوں سے پُر ہے، یہ شخص (ابو حامد غزالی ؒ) اس کتاب میں اس قسم کے مواقع پر شرارت یا جہل سے کام لیتا ہے بلکہ اس میں جہل سے زیادہ شرارت کا شائبہ پایا جاتا ہے۔"

پھر کہتا ہے "تمام اعتراضات جو ابو حامد نے فلاسفہ پر کیے ہیں اور فلاسفہ کے جملہ اعتراضات جو ابو حامد اور ابن سینا پر وارد ہوتے ہیں یہ تمام محض جدلی اقوال ہیں جن میں اسمی اشتراک پایا جاتا ہے (ص ۱۰۰)

ابن رشد نے اکثر مواقع پر سیاق موضوع کا لحاظ کرتے ہوئے خود غزالی ؒ کے متعلق بحث کی ہے، وہ کہتا ہے "ازلیت عالم کے مسئلے میں ابو حامد کے خیالات فلاسفہ کی رائے کے خلاف ہیں" (غزالی ؒ کے بیس مسئلوں میں سے پہلا مسئلہ)۔ غزالی ؒ کے اس قول کا شمار جدلیات کے اعلیٰ مراتب میں ہوتا ہے اور براہین کی طرح نتیجہ خیز نہیں۔ کیونکہ اس کا مقدمہ عام ہے، اور عام مقدمات مشترک مقدمات سے قریب ہوتے ہیں اور براہین کے مقدمات متناسب، حقیقی واصلی امور پر مشتمل ہوتے ہیں اور قارئین سے مخفی نہیں کہ یہ ایک منطقی تردید ہے۔ کیونکہ غزالی ؒ نے تمام مسائل کو اس منطقی طریقے پر ثابت کیا جس کو انہوں۔ نے اپنے نفس کی تکمیل یا مخالفین کے مقابلے کے لیے مدون کیا تھا۔

اس پہلے مسئلے کی تائید میں غزالی ؒ نے شرعی مثالیں پیش کرنے کی کوشش کی ہے جس کی ابن رشد تردید کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اس وصفی اور وہمی طلاق کی مثال سے بظاہر فلاسفہ کی حجت کی تائید ہوتی ہے۔ لیکن حقیقت میں اس کی تضعیف ہوتی ہے، کیونکہ اشاعرہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ جس طرح لفظ طلاق کا وقوع دخولِ دار وغیرہ شرائط کے جمع ہونے پر ہوتا ہے، اسی طرح باری تعالیٰ نے عالم کے ایجاد کو اس وقت تک موقوف رکھا جب تک کہ اس کے متعلقہ شرائط موجود نہیں ہوئے اور ان کا موجود ہونا اس خاص وقت پر موقوف تھا جو مقصود الٰہی تھا لیکن اشاعرہ کی مثال قابل تسلیم نہیں کیونکہ وصفیات اور عقلیات کے احکام جُدا جُدا ہیں۔

اس کے بعد اس مسئلے پر خود غزالی ؒ کے دلائل کے متعلق کہتا ہے کہ یہ امر تو واضح ہو گیا کہ غزالی ؒ نے حدوثِ عالم کے متعلق متکلمین کے جو دلائل پیش کیے ہیں وہ حصولِ یقین کے لیے

Marfat.com

کافی نہیں، نہ وہ برہان کے مرتبے کو پہنچ سکتے ہیں۔ اسی طرح غزالیؒ نے فلاسفہ کے جو دلائل اس کتاب میں پیش کیے ہیں وہ براہین کے درجے سے گرے ہوئے ہیں، یہی وہ امر ہے جس پر ہم نے اس کتاب میں روشنی ڈالی ہے۔

اس کے بعد غزالیؒ نے فلاسفہ پر جو الزام لگایا ہے اس کی تردید کرتے ہوئے کہتا ہے۔

''اگر امکان سے مراد صرف حدوثِ نفس ہیں جو مادے میں مطبع نہ ہو تو اس صورت میں وہ امکان جو قابل میں ہے اس امکان کے مماثل ہوگا جو صدور فعل کے اعتبار سے فاعل میں پایا جاتا ہے اس طرح دونوں امکانات مساوی ہو جائیں گے۔''

اس سے غزالیؒ کی مراد یہ ہے کہ نفس مفارق (یعنی جسم سے بعید) ہوتا ہے اور خارج ہی سے عمل کرتا ہے جیسے کہ صانع مصنوع پر تصرف کرتا ہے، پس نفس بدن سے علیحدہ ہوتا ہے جس طرح کہ صانع مصنوع سے الگ ہوتا ہے۔ اس سے ان علماء کے خیالات کی تائید ہوتی ہے جو ایک ایسے سفینے کی ایجاد کو ممکن قرار دیتے ہیں (خواہ حربیہ ہو، طیارہ ہو، یا سیارہ) جو محض کہربائی قوت سے چلتا ہے اور اس سے بالکل علیحدہ اور مستقل طور پر پایا جاتا ہے۔

ابن رشد اس کے امکان کو فرض کرتے ہوئے کہتا ہے: ایسے کمالات کا پایا جانا ناممکن نہیں جو ان ہیئتوں کی طرح ہیں جو اپنے محل سے الگ پائے جاتے ہیں۔ اگر اس کو صحیح بھی تسلیم کر لیں تو اس سے ان دونوں امکانات کی تساوی کے ثبوت میں کوئی مدد نہیں ملتی۔ یعنی ایک وہ امکان جو قابل میں ہے اور دوسرا وہ امکان جو فاعل میں پایا جاتا ہے، اور نہ ان سے ان دونوں کو تشبیہ دینے میں کوئی فائدہ ہے۔ جب ابو حامد غزالیؒ نے خیال کیا کہ ان تمام اقوال سے ایسے لوگوں کے لیے جو ان کے حل کرنے پر قادر نہیں شکوک اور حیرت کا اضافہ ہوتا ہے جو شریر النفس سوفسطائیوں کا فعل ہے، تو انہوں نے اعتراف کیا کہ فلاسفہ سے ان کی کش مکش محض ان اشکالات کے معارضے کے تحت ہے جو ان اقوال سے منتج ہوتے ہیں اور اشکالات سے وہ شکوک مراد لیے جاتے ہیں جو فلاسفہ کے اقوال کے باہمی تناقض سے پیدا ہوتے ہیں۔ غزالیؒ کی حیثیت ایک ایسے قاضی کی سی ہے جو قوانین رائجہ سے اس لیے کماحقہ واقفیت حاصل کرتا ہے تاکہ ان سے ایسے وسائل حاصل کرے جو فروعی امور میں خصم پر غالب آسکے۔

Marfat.com

ابن رشد جیسا کہ فلسفی اور منطقی تھا اسی طرح وہ قاضی ابن قاضی ابن قاضی بھی تھا۔ اس نے غزالی" کے اقوال کی تلخیص کی، کھرے کھوٹے کو الگ کیا اور ان پر غیر مکمل معاندے کے پیش کرنے کا الزام لگایا۔ کیونکہ کامل معاندہ وہ ہے جس سے مخالف کے مذہب کا بطلان قائل کے قول کے لحاظ سے نہیں بلکہ فی نفسہ لازم آئے۔ ابو حامد کو یہ چاہیے تھا کہ وہ سب سے پہلے امور حقیقی کو بیان کر دیتے، قبل اس کے کہ وہ ایسے مباحث کو پیش کریں جو ناظرین کے لیے حیرت و تشکیک کے موجب ہوں، ایسا نہ ہو کہ دوسری کتاب کے مطالعے کے قبل ہی (جس میں اصل حقیقت کو پیش کیا گیا ہے) ناظرین کی موت واقع ہو جائے یا خود مصنف (یعنی غزالی") اس کی تدوین سے قبل وفات پا جائے۔ اس سے ابن رشد غزالی" کے اس وعدے کی طرف اشارہ کرتا ہے جو انہوں نے مشکوٰۃ الانوار کے علاوہ ایک اور کتاب کی تالیف کے متعلق کیا تھا اور فرمایا تھا کہ اس میں محض اظہار حق ہو گا اور کسی خاص مذہب کی تائید نہیں کی جائے گی۔ ہمارا خیال یہ ہے کہ یہ کتاب ''مقاصد الفلاسفہ'' ہے۔ لیکن یہ کتاب اہل مغرب کو اب تک دستیاب نہیں ہوئی کیونکہ ابن رشد کہتا ہے کہ ان کتابوں سے جو غزالی" کی طرف منسوب کی جاتی ہیں واضح ہوتا ہے کہ علوم الٰہیہ میں وہ بالکل فلاسفہ کے ہم مشرب تھے اور اس کا سب سے بڑا ثبوت ان کی کتاب ''مشکوٰۃ الانوار'' ہے۔

ابن رشد، غزالی" کے اقوال کی صحت کا اعتراف کیے بغیر نہیں رہا جیسا کہ صفحہ ۷۸ پر وہ کہتا ہے: ''غزالی" نے فلاسفہ کے اس مسلک کو کہ خدائے تعالیٰ باوجود اوصاف کثیر کے واحد ہے، بہترین پیرائے میں پیش کیا ہے اور اس کی مثال یہ دی ہے کہ ''عالم اضافی حیثیت سے موجود نہیں ہے بلکہ جوہر کے اعتبار سے موجود ہے اور اضافت صرف اس پر عارض ہے۔''

غزالی" نے ابن سینا کی شخصیت میں گویا فلاسفہ کی تردید کی ہے۔ ابن رشد نے ابن سینا کے خلاف غزالی" کی تائید کی ہے، اور صرف ابن سینا کی اس رائے کو صحیح قرار دیا ہے جو اجرام سماوی اور ان صور کے متعلق ہے جو مادے سے مفارق ہیں (صفحہ ۴۵)۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ ابن رشد نے فلاسفہ کی تائید میں کتاب لکھی ہے لیکن ان کی کسی رائے پر انحصار نہیں کیا بلکہ بعض مسائل میں جو ان سے منسوب ہیں غزالی" کی حمایت کی ہے اور ان کی تشریح کی ہے اور ان میں حکماء کی غلطی کے اسباب واضح کیے ہیں اور یہ ایک سخت ترین دشمن کے مقابلے میں ابن رشد کے حسن نیت کا کافی

Marfat.com

ثبوت ہے جس پر اس نے اپنی کتاب کے اکثر حصوں میں بدنیتی کا الزام لگایا ہے۔

اس جلیل القدر حکیم نے اس قول پر بحث کرتے ہوئے کہ واحد بالعدد بسیط ہے جس سے صرف ایک واحد بسیط بالعدد کا صدور ہوتا ہے نہ کہ ایک ایسے واحد کا جو ایک جہت سے واحد ہو اور دوسری جہت سے کثیر اور اس کی وحدانیت کثرت کے وجود کی علت ہو، جو کچھ لکھا ہے یہاں بطور نمونہ پیش کیا جاتا ہے۔

غزالیؒ نے اصل میں اس قول کی حقیقت پر بحث کی ہے جو ابن سینا سے منسوب ہے، یہ اس خیال کے تحت کہ فلاسفہ میں سے اگر کسی ایک کی تردید کر دی جائے تو گویا ان تمام کی تردید مقصود ہو گی۔ ابن رشد کہتا ہے کہ یہ صرف ابن سینا کے اقوال ہیں جو غیر صحیح اور فلاسفہ کے اصول کے خلاف ہیں، لیکن ان اقوال کے تشفی بخش نہ ہونے سے فلاسفہ کا کلام اس پستی کے درجے کو نہیں پہنچتا جہاں تک کہ غزالیؒ نے اس کو پہنچانے کی کوشش کی ہے اور نہ یہ اس قدر مہمل ہی ہیں جس طرح کہ غزالیؒ نے انہیں پیش کیا ہے جس کی وجہ سے فلاسفہ کے اقوال سے لوگ گریز کرنے لگیں اور بادی النظر میں ان کی اہمیت کم ہو جائے۔ اس طرزِ عمل سے اگر ان کا مقصد محض ان تمام امور میں اظہار حق تھا اور یہاں ان سے غلطی ہو گئی تو وہ معذور ہیں اور اگر اس طمع کاری کا ان کو علم تھا اور انہوں نے بلا ضرورت اس کو اختیار کیا تو پھر ان کو ہم معذور نہیں قرار دے سکتے اور اگر اس سے ان کا مقصد اس امر کا اظہار تھا کہ ان کو اس مسئلے کی تائید میں ''کہ کثرت کا کس طرح ظہور ہوا'' کوئی دلیل دستیاب نہیں ہو سکی تو اس صورت میں وہ اپنی حد تک حق بجانب ہیں۔ کیونکہ وہ اس مرتبہ علمی پر فائز نہیں ہوئے تھے جس سے ان کو اس مسئلے کا انکشاف ہو جاتا، ان کے حالات سے بھی اس امر پر روشنی پڑتی ہے اور اس کا سبب یہ ہے کہ انہوں نے صرف ابن سینا کی کتابوں کا مطالعہ کیا ہے جس کی وجہ سے فلسفے کے متعلق ان کو بہت سی غلط فہمیاں ہو گئیں۔

باری تعالیٰ کو جو خود اپنی ذات اور تمام موجودات کا علم ہے اس کے متعلق غزالیؒ نے ابن سینا کے اقوال سے مواد حاصل کیا ہے۔ ابن سینا نے فلاسفہ کے ان دو اقوال میں تطبیق دینے کی کوشش کی ہے کہ خدائے تعالیٰ کو محض اپنی ذات کا علم ہے اور اس کو تمام موجودات کا بھی علم ہے لیکن یہ علم انسان کے علم سے بہت اعلیٰ اور اشرف ہے کیونکہ یہ خود اس کی اپنی ذات کا علم ہے۔'' تمام

Marfat.com

فلاسفہ کا بھی یہی قول ہے۔ اس مسئلے پر غزالیؒ کے مکابرہ نے ابن رشد کو تنگ کر دیا۔ چنانچہ وہ کہتا ہے:

''جب یہ بات پایہ تحقیق کو پہنچ چکی تو تم پر اس شخص کی غلطی بھی واضح ہو چکی جو اس نے حکماء پر حملہ کرنے میں کی ہے۔ حالانکہ اکثر مسائل میں وہ ان کا ہم خیال معلوم ہوتا ہے۔'' اس سے اس واقعے پر روشنی پڑتی ہے جو غزالیؒ کے متعلق عام مشہور ہے کہ انہوں نے فلاسفہ کے اہم مسائل میں ان کی موافقت کی ہے لیکن بظاہر ان کی مخالفت صرف اس لیے کی ہے کہ وہ شریعت کی حمایت کے شرف سے بہرہ اندوز ہو جائیں یا یہ کہ ان کی عقل حکماء کے ساتھ تھی اور قلب شریعت کے ساتھ۔ اکثر مواقع پر قلب نے عقل پر غلبہ حاصل کر لیا لیکن ہر حالت میں وہ عقل کو ترجیح دیتے رہے۔''

اس کے بعد ابن رشد نے غزالیؒ پر ایک اور زبردست حملہ کیا ہے۔ اس غضب ناک حکیم نے حکمت اور حق کی تائید میں جو کچھ لکھا ہے ان میں یہ سب سے قوی اور بلیغ ہے۔ سیاق کلام سے اس حملے کا سبب واضح ہوتا ہے:

''غزالیؒ کا مقصد یہاں امرِ حق سے واقفیت نہیں ہے، ان کا مدعا تو یہ ہے کہ صرف فلاسفہ کے اقوال کی تردید کریں اور ان کے باطل دعوؤں کا اظہار کریں، یہ چیز ان کے لائق نہیں بلکہ یہ انہی لوگوں کا فعل ہو سکتا ہے جو حد درجہ شریر ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ غزالیؒ جس قدر بھی ذکاوت سے بہرہ اندوز ہوئے اور انہوں نے اپنی کتابوں کے ذریعے عامۃ الناس پر جو تفوق حاصل کیا یہ تمام فلاسفہ کی کتابوں اور ان کی تعلیمات سے استفادہ کا نتیجہ ہے، فرض کیجئے کہ فلاسفہ سے کسی مسئلے میں لغزش ہو گئی، اس سے لازم نہیں آتا کہ ہم ان کے غور و فکر کی فضیلت اور ان کے تمام اصول سے جن کو ہماری عقل نے تسلیم کر لیا ہے اعراض کریں۔ بالفرض اگر وہ صرف فن منطق ہی میں مہارت رکھتے تو بھی غزالیؒ اور ان تمام افراد پر جو اس کی اہمیت کے معترف ہیں ان کا تشکر واجب تھا۔ خود غزالیؒ نے ان کا اعتراف کیا ہے اور اس فن پر ایک کتاب بھی لکھی ہے اور کہتے ہیں کہ اس فن کے بغیر کسی کو راہِ ہدایت نہیں مل سکتی۔ اس میں غزالیؒ نے مبالغے سے کام لیا ہے اور کتاب اللہ سے بھی اس کا استخراج کیا ہے، بہر حال جس شخص نے حکماء کی کتب اور تعلیمات سے

Marfat.com

اس قدر استفادہ کیا ہو، جس کی وجہ سے اس کو اپنے معاصرین میں تفوق حاصل ہوا اور ملتِ اسلامیہ میں اس کی شہرت معراج کمال کو پہنچی، کیا اس کے لیے یہ جائز ہے کہ حکماء کے متعلق اس قسم کے خیالات کا اظہار کرے اور ان کی اور ان کے علوم کی مذمت میں زبان کھولے؟''

معترض کہتے ہیں کہ علوم الٰہیہ میں انہوں نے غلطی کی ہے۔ ہم ان کی غلطیوں پر انہی قوانین کے تحت استدلال کرتے ہیں جو انہوں نے ہمیں منطقی علوم میں بتلائے ہیں اور ہم کو یہ قطعی طور پر معلوم ہے کہ اگر ان کی رائے میں کوئی غلطی ہو تو وہ ہمیں اس کے ماننے پر مجبور نہیں کرتے۔ ان کا اصل مدعا حق کی دریافت ہے اور ان کے اس مدعا پر غور کیا جائے تو یہ ان کی ستائش کے لیے کافی ہے۔ قطع نظر اس کے علوم الٰہیہ میں کسی نے آج تک کوئی ایسی بات نہیں کہی جو بالکلیہ قطعی ہو۔ کوئی شخص خطا سے محفوظ نہیں رہ سکتا بجز ایک ایسے امر کے ذریعے جو انسانی طبیعت سے خارج ہو پس معلوم نہیں کس امر نے غزالیؒ کو اس قسم کے اقوال پر مجبور کیا ہے، خدائے تعالیٰ سے میں مغفرت اور عصمت کا طالب ہوں۔''

ابن رشد اپنی کتاب میں دو امور میں منہمک نظر آتا ہے۔ ایک تو غزالیؒ کی تردید جس سے کہ فریق مخالف کو ساکت دعا کر دیا جائے دوسرے عوام الناس میں حکمت کی اشاعت پر اس کے نفر کا اظہار، اس لیے کہ اس قسم کے مسائل سے عوام الناس کے گمراہ ہونے کا اندیشہ ہے، چنانچہ وہ کہتا ہے۔ ''اس کا نام جو ''تہافہ'' رکھا گیا ہے وہ دونوں فرقوں کے لحاظ سے زیادہ مناسب ہے۔ یہ تمام مسائل شریعت کے دائرے سے ورے اور ایسے امور سے متعلق ہیں جن کی تحقیق کا شریعت نے حکم نہیں دیا۔ کیونکہ قوائے بشری اس سے قاصر ہیں۔ اس لیے کہ جن علوم سے شرع ساکت ہو، ان کی تحقیق لازمی نہیں، نہ عوام الناس میں ان کی تصریح کرنی ضروری ہے، بعض وقت نظر وفکر یہ نتیجہ اخذ کرتی ہے کہ یہ تمام امور عقائد شرعیہ سے ہیں، لیکن اس سے صرف اسی قسم کی بے سود تخلیط پیدا ہوتی ہے۔ اس لیے یہ ضروری ہے کہ ایسے معانی سے احتراز کریں جس سے شرع ساکت ہو اور عوام الناس کو آگاہ کر دیں کہ انسانی عقول اس قسم کی اشیاء میں غور وخوض کرنے سے قاصر ہیں اور شرعی تعلیم اس حدود سے متجاوز نہ ہونی چاہیے جن کی شرع میں تصریح کر دی گئی ہے کیونکہ یہ تعلیم تمام کے لیے مشترک دکافی ہے۔

Marfat.com

یہ ہیں ابن رشد کے خیالات جو فلاسفہ اسلام میں سب سے زیادہ مشہور ہیں۔ جس پر اس کے معاصرین نے الحاد و تعطل کا الزام لگایا ہے اور جس کو امیر نے سرِ محفل جلاوطنی کی سزا دی۔ اگر ابن رشد غزالیؒ کے زمانے میں ہوتا تو ان دونوں میں شدید خصومت ہوتی اور ایک عقلی کشمکش واقع ہوتی جو اس ہنگامے سے بدرجہا شدید ہوتی جس کو غزالیؒ نے اپنی کتاب کے ذریعے برپا کیا۔ پھر ابن رشد نے اپنے خصم (غزالی) سے مرنے کے سو برس بعد اس کو تازہ کیا۔ ہمارا خیال یہ ہے کہ ابن رشد اپنی کتاب کے صفحے میں اس امر کا اظہار کرتا ہے کہ وہ اس شخص کی بہ نسبت جو حجۃ الاسلام کے لقب سے مشہور ہے شریعت کی حمایت اور مدافعت میں بہت زیادہ قوی ہے۔

ابن رشد اپنی کتابوں میں اکثر مواقع پر حکمت کے اظہار اور شریعت کے ظاہری احکام کی تاویل سے روکتا ہے، اور ان مسائل پر غور وخوض کرنے کو مذموم قرار دیتا ہے اور اس شخص پر اپنی ناپسندیدگی کا اظہار کرتا ہے جو حکمت کے حجاب کو اٹھادے اور اس کو بے نقاب کرنے کی کوشش کرے اور اس کے مسائل کو بالکل عام کردے۔ وہ کہتا ہے:

''ہم ان امور کے اختیار کرنے پر مجبور ہوتے ہیں جن کی ضرورت داعی ہوتی ہے ورنہ خدا گواہ ہے کہ ہم ان پر اس انداز میں بحث کرنے کو کبھی جائز قرار نہیں دیتے۔''

ابن رشد نے ''کتاب التہافتہ'' عقول کو گمراہی سے بچانے کے لیے لکھی، یعنی اس نے اس خطرے کا اندازہ کرلیا جس کو غزالیؒ نے پیدا کیا تھا۔ لیکن ابن رشد کا عمل معقول اور غایت کے تحت تھا بخلاف غزالیؒ کے جیسا کہ خود انہیں اعتراف ہے کہ انہوں نے بغیر کسی خاص سبب اور مقصد کے اپنے آپ کو افکار پریشان میں مبتلا کیا، اس لحاظ سے خود ناظرین پر واضح ہوگا کہ ان دونوں میں کون راہِ راست پر ہے اور کس کو حق سے زیادہ مناسبت ہے نیز ان دونوں میں حسن نیت، سلامت روی، بلند خیالی کے اعتبار سے کسی کو ترجیح حاصل ہے؟

ابن رشد نے اس سوال کا جواب دوسرے موقع پر دیا ہے جب اس نے مندرجہ ذیل مسئلے پر بحث کی ہے:

''**الغرض للهرک للسماء اذقال الفلاسفه ان السماء حیوان مطیع اللّٰه تعالیٰ۔**''

یہ غزالیؒ کی بحث کے مسائل میں سے پندرھواں مسئلہ ہے۔ ابن رشد اس کی تردید

Marfat.com

کرتے ہوئے لکھتا ہے: ''یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس قسم کا کلام مہمل ہونے کی حیثیت سے دو شخصوں ہی سے صادر ہو سکتا ہے، یا وہ جاہل محض ہو، یا شریر النفس اور ابو حامد ان دونوں صفات سے مبرا ہیں۔ لیکن بعض اوقات ایسے افراد سے بھی جو جاہل اور شریر نہ ہوں کبھی جہالت وشرارت کا صدور ہو سکتا ہے یہ امر ان امور میں سے ہے جو انسان کو اس کے بعض خاص حالات کے لحاظ سے لاحق ہوتے ہیں اور اس کے قصور بشری پر دلالت کرتے ہیں۔''

غزالیؒ کے طریقے پر ابن رشد کی تنقید

ابن رشد اپنے خصم غزالیؒ کو سفسطہ سے متہم کرتا ہے، یہ بھی کہتا ہے کہ انہوں نے اکثر اہم مسائل سے بحث کی ہے لیکن ان میں سے ہر ایک اس قابل تھا کہ اس پر علیحدہ طور پر غور وخوض کیا جاتا۔ نیز اس کے متعلق قدما کے خیالات کا پتہ دیا جاتا۔ انہوں نے کئی مسائل کے بجائے ایک مسئلے پر بحث کی جو سوفسطائیوں کے سات مقامات میں سے ایک مشہور مقام ہے۔ ان مبادیات میں سے کسی ایک میں غلطی ہو جائے تو اس سے موجودات کی تحقیق میں بہت بڑی غلطی واقع ہوتی ہے۔

ابن رشد، غزالیؒ پر اس امر کا بھی اتہام لگاتا ہے کہ وہ اس ذرا سی غلطی کی بھی بہت جلد گرفت کر لیتے ہیں جو حکماء کی طرف منسوب کی جاتی ہے اور اس پر کمال مسرت کا اظہار کرتے ہیں۔ کیونکہ جب انہوں نے بغیر علت معلول اوّل سے کثرتِ وجود کے جواز کے مسئلے میں اس فاسد طریقے کی وجہ سے جو حکماء کی طرف منسوب ہے کامیابی حاصل کر لی، اور کوئی شخص ان کے مقابل نہ تھا جو صحیح جواب دے سکتا اس سے ان کو بہت مسرت حاصل ہوئی، اور اس طرح حکماء کے خیالات سے بہت سارے محال امور بطور نتیجہ لازم آئے اور ان کی ہر وہ شے جو باطل کی طرف لے جاتی ہو غزالیؒ کے لیے باعث مسرت ٹھہری۔

غزالیؒ نے علم طبعی کے جو آٹھ اقسام بیان کیے ہیں وہ ارسطو کے مذہب کے لحاظ سے صحیح ہیں، ان علوم کی تعداد جنہیں وہ فروع قرار دیتے ہیں صحیح نہیں۔ طب علم طبعی نہیں ہے۔ بلکہ ایک

Marfat.com

ایسا فن ہے جس کے مبادیات علم طبعی سے اخذ کیے جاتے ہیں۔ کیونکہ علم طبعی، نظری ہے، اور طب، عملی ہے، اب رہے معجزات ان کے متعلق قدمائے فلاسفہ کا کوئی قول نہیں ہے۔ کیونکہ ان کے پاس یہ ایسے امور سے نہیں جن پر غور و تفحص ضروری ہو کیونکہ یہ مبادیات شرعیہ سے ہیں اور جو شخص ان امور پر غور کرے ان کے نزدیک مستوجب سزا ہے جیسا کہ وہ شخص جو عام مبادیاتِ شرعیہ پر غور کرتا ہے۔ مثلاً خدائے تعالیٰ موجود ہے یا نہیں؟ کیا سعادت کا وجود ہے؟ کیا فضائل موجود ہیں؟ وہ ان کے وجود میں تو شک نہیں کرتا، ان کے وجود کی کیفیت ایک امر الٰہی ہے، جس کے ادراک سے انسانی عقل قاصر ہے۔

غزالیؒ نے، عالم رویاء کے متعلق فلاسفہ کے جو خیالات پیش کیے ہیں میرے خیال کی رو سے قدماء میں سے کسی کا بھی یہ قول نہیں ہے، وحی اور رویاء کے متعلق قدماء نے جو بیان کیا ہے وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ایک روحانی غیر جسمانی موجود کے توسط سے ان کا اظہار کرتا ہے، اور ان کے خیال کے مطابق اسی سے عقلِ انسانی پر فیضان ہوتا ہے۔ ان میں سے بعض جو حاذق ہیں اس کو عقل فعال کہتے ہیں اور شریعت میں اس کو ملک سے تعبیر کرتے ہیں۔

اس امر کی توضیح کی ضرورت نہیں کہ ''تہافتہ التہافتہ'' کی تالیف پر ابن رشد کی پیش قدمی، اس کی فلسفے میں اصولی اور فروعی مہارت کا بین ثبوت ہے۔ اس کے ساتھ اس امر کا بھی پتہ چلتا ہے کہ اس کو فلاسفۂ قدیم و جدید کے مذاہب کی تاریخ پر کافی عبور حاصل تھا جو اس قسم کی کتاب کی تدوین کے لیے ضروری ہے تا کہ فلاسفہ کے اقوال کو بطور شہادت پیش کیا جائے اور ان کے بعض اقوال کا دوسروں کے خیالات سے موازنہ کیا جائے، ان پر تنقید کی جائے اور ان خیالات کی جن کا سمجھنا مخالفین کے لیے دشوار تھا، توضیح کی جائے۔

یونانی فلاسفہ کے متعلق ابن رشد کے خیالات

ابن رشد فلاسفہ کے کلام کے متعلق کہتا ہے کہ ان کے خیالات کی رو سے عالم پانچ اقسام سے مرکب ہے۔

۱۔ جسم، جو نہ ثقیل ہے نہ خفیف۔ یعنی جسم سماوی، کروی، متحرک۔

Marfat.com

۲۔ ثقیل بالاطلاق، یعنی زمین۔ ۳۔ خفیف بالاطلاق، یعنی آگ۔
۴۔ ثقیل باعتبار زمین، یعنی پانی۔ ۵۔ خفیف باعتبار آگ، یعنی ہوا۔

پھر قارئین سے کہتا ہے کہ ان مسائل کے دلائل کی توقع یہاں بے سود ہے، اگر آپ اہلِ برہان سے ہیں تو دوسرے مواقع پر ان کے براہین کی تلاش کیجئے۔ اس کے بعد اس نے آسمانی کرّوں کی حرکت کے متعلق بحث کی ہے اور کہتا ہے کہ وہ محدود جہتوں سے حرکت کرتے ہیں۔

البتہ ارسطو کا یہ خیال ہے کہ آسمان کے لیے دایاں، بایاں، آگے پیچھے، اوپر نیچے ہے۔ اس صورت میں حرکات کے لحاظ سے اجرام سماوی کا اختلاف ان کے نوعی اختلاف پر مبنی ہوگا جو ان کے ساتھ مخصوص ہے۔ جرم سمائے اوّل بعینہ ایک حیوان واحد ہے۔ جس کی طبیعت کا اقتضا ضرورت یا اولیت کے لحاظ سے یہ ہے کہ اپنے تمام اجزاء کے ساتھ مشرق سے مغرب کی جانب حرکت کرے۔ بخلاف اس کے دوسرے افلاک کی طبیعت کا اقتضا یہ ہے کہ اس حرکت کے مخالف سمت میں حرکت کریں۔ اس لحاظ سے وہ جہت جس کو جرم کل کی طبیعت مقتضی ہے تمام جہات میں افضل ہے کیونکہ اس جرم کو تمام اجرام پر فضیلت ہے اور متحرکات میں جو فضیلت رکھتا ہو لازمی طور پر اس کی جہت افضل ہوگی۔

مسئلہ علم باری تعالیٰ بموجودات

یہ غزالی " کے مسائل میں تیرھواں مسئلہ ہے۔ ابن رشد کہتا ہے کہ مفعولات (معلومات) کے تکثر سے عالم کے علم میں تکثر پیدا ہوتا ہے۔ کیونکہ وہ ان کا اس حیثیت سے جیسے کہ وہ موجود ہیں، ادراک کرتا ہے، اور وہ اس کے علم کی علت ہیں اور ممکن نہیں کہ کثیر معلومات کا صرف ایک علم سے ادراک ہو، اور مشاہدے کے لحاظ سے بھی عالم واحد سے معلومات کثیرہ کا صدور نہیں ہوتا۔ مثلاً صانع کا وہ علم جو اس سے صادر ہوتا ہے جس کو ''خزانہ'' کہتے ہیں، غیر ہے اس کے علم سے جس کو ''کرسی'' کہتے ہیں۔ لیکن علم قدیم اس حادثات علم سے، اور فاعل قدیم، فاعل حادث سے بالکل الگ ہے اگر یہ کہا جائے کہ کثرت کی علت کے مسئلے میں تمہارا کیا خیال ہے، حالانکہ تم نے ابن سینا کے مذہب کو باطل قرار دیا ہے، تو اس کے جواب میں کہا جا سکتا کہ فلاسفہ کے

Marfat.com

مختلف فرقوں نے اس بارے میں تین آراء اختیار کیے ہیں:

۱۔ کثرت مادے سے پیدا ہوئی ہے۔

۲۔ کثرت آلات سے پیدا ہوئی ہے۔

۳۔ کثرت وسائط سے پیدا ہوئی ہے۔

ارسطو کے فرقے نے تیسرے جواب کو صحیح قرار دیا ہے۔ اس کتاب میں اس کا کوئی مدلل و قطعی جواب نہیں دیا جا سکتا۔ لیکن اس قول کا جو ارسطو اور مشہور قدمائے مشائین سے منسوب ہے ہم کو کہیں پتہ نہیں ملتا سوائے فرفوریوس صوری کے جو صاحب ''زحل علم منطق'' ہے لیکن یہ شخص اکابر فلاسفہ سے نہیں ہے۔ میرے خیال کی رو سے ان کا اصول یہ ہے کہ کثرت کا سبب ان تینوں اسباب کا مجموعہ ہے:۔ متوسطات، استعدادات، آلات۔

ابو حامد (غزالیؒ) نے فلاسفہ کو اثبات صانع سے جو عاجز قرار دیا ہے اس پر بحث کرتے ہوئے ابن رشد کہتا ہے: ''فلاسفہ کے نزدیک متقدمات کا موجود ہونا متاخرات کے وجود کے لیے شرط نہیں ہے بلکہ اکثر اوقات ان میں سے بعض کا عدم وجود، یا فساد بھی ایک شرط ہے۔ اس قسم کی علتیں (جیسے بارش کا وجود ابر سے، اور ابر بخارات سے پیدا ہوتا ہے) ان کے نزدیک علت اولیٰ تک پہنچتی ہیں جو ازلی ہے اور معلول آخر کے حدوث کے وقت ان علتوں میں سے کسی ایک علت سے حرکت علتِ اولیٰ پر جا کر منتہی ہوتی ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ سقراط سے جب افلاطون پیدا ہوا تو اس کی تولید کے وقت اس کی حرکات کا انتہائی محرک، یا تو فلک یا نفس، یا عقل یا مجموعہ یا باری تعالیٰ، اس وجہ سے ارسطو کہتا ہے کہ ایک انسان سے دوسرا انسان پیدا ہوتا ہے۔ اسی طرح افلاک ایک دوسرے سے پیدا ہوتے ہیں، یہاں تک کہ وہ اپنے محرک تک پہنچتے ہیں اور اس محرک کی ابتداء مبداء اوّل سے ہوتی ہے۔ اس طرح گزشتہ انسان آئندہ انسان کے وجود کی شرط نہیں۔''

باری تعالیٰ کے علم جزئیات کے متعلق ابن رشد کی رائے

اسی طرح کلیات اور جزئیات کے متعلق یہ کہا جا سکتا ہے کہ خدائے تعالیٰ کو ان کا علم ہے بھی اور نہیں بھی۔ یہ قدمائے فلاسفہ کے اصول کے مطابق ہے، مگر جنہوں نے اس کی تفصیل کی ہے

Marfat.com

وہ کہتے ہیں کہ خدائے تعالیٰ کو کلیات کا علم ہے اور جزئیات کا نہیں، لیکن ان کا خیال ان کے مذہب پر حاوی نہیں اور نہ ان کے اصول سے لازم آتا ہے۔ کیونکہ تمام انسانی علوم موجودات کے انفعالات اور تاثرات ہیں اور موجودات ان میں مؤثر ہیں اور اللہ تعالیٰ کا علم موجودات میں مؤثر ہوتا ہے اور موجودات اس سے متاثر ہوتے ہیں۔ جب یہ امر واضح ہو چکا تو اس مسئلے اور دیگر مسائل میں ابو حامد (غزالیؒ) اور دیگر فلاسفہ میں جو اختلافات ہیں ان تمام سے نجات حاصل ہو جاتی ہے۔

فلاسفہ پر تنقید

ابن رشد نے کسی خاص طریق کی حمایت نہیں کی ہے، بلکہ وہ اپنی کتاب میں تمام فرقوں پر ایک حکم کی حیثیت سے نظر ڈالتا ہے۔ اس مسئلے کے متعلق کہ اللہ تعالیٰ فاعل نہیں بلکہ ان اسباب میں سے ایک سبب ہے جن سے شے کی تکمیل نہیں ہوتی، نیز عالم کے حدوث اور قدم کے متعلق وہ مندرجہ ذیل خیالات کا اظہار کرتا ہے: اس مسئلے کے متعلق یہ قول فلاسفہ کی جانب سے ابن سینا کا جواب ہے لیکن یہ محض سوفسطائیت پر مبنی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ حرکت کا وجود دائمی طور پر محرک کا محتاج ہوتا ہے۔ اس لیے محققین فلاسفہ کا یہ اعتقاد ہے کہ عالم علوی دائمی طور پر باری تعالیٰ کا محتاج ہے، چہ جائے کہ وہ چیزیں جو عالم علوی سے نیچے ہیں۔ اس طرح مخلوقات و مصنوعات محرک سے ممتاز ہوتی ہیں۔ کیونکہ مصنوعات جب موجود ہوتی ہیں ان کو عدم لاحق ہو سکتا ہے۔ جس کی وجہ سے وہ ایک فاعل کی محتاج ہوتی ہیں تاکہ ان کے وجود میں استمرار رہے۔

جب ارسطو نے زمین کے بالطبع مدور ہونے کو ثابت کرنا چاہا تو پہلے اس کو حادث بتلایا، اس کے بعد عقل کو اس کی علت قرار دی، پھر اس علت کو ازیست میں جگہ دی۔ یہ بحث اس کے دوسرے مقالے میں ہے جو سماء اور عالم سے متعلق ہے۔ یہ اُس اصول کے تحت ہے کہ جو شخص، بقول فلاسفہ، اس امر کا قائل ہو کہ جسم حادث ہے، اور حدوث سے اختراع مراد لے۔ یعنی لاموجود اور عدم محض سے کسی چیز کا موجود ہونا، تو اس نے حدوث کے ایک ایسے معنی ذہن میں قرار دیے جس کا اس نے کبھی مشاہدہ نہیں کیا۔ مختصر یہ کہ فلاسفہ کی رو سے جسم حادث ہو یا قدیم، وہ کوئی مستقل

Marfat.com

ذاتی وجود نہیں رکھتا، ان کے نزدیک علت جسم قدیم کے لیے اسی طرح ضروری ہے، جس طرح کہ جسم حادث کے لیے۔ البتہ انسانی ذہن جس طرح حادث اجسام میں ان کے وجود کی کیفیت کا اندازہ لگا سکتا ہے قدیم اجسام کے وجود کی حالت معلوم کرنے سے قاصر ہے۔

دہریوں نے محض حواس پر اعتماد کیا۔ ان کے نزدیک جب جرم سماوی پر حرکات کا انقطاع ہو گیا اور تسلسل ختم ہو چکا تو انہوں نے خیال کیا کہ اب عقول اور حس کی پرواز ختم ہو چکی۔ لیکن فلاسفہ نے اسباب پر اعتماد کیا، یہاں تک کہ وہ جرم سماوی تک جا پہنچے۔ اس کے بعد انہوں نے اسباب معقولہ سے بحث کی، اور تدریجاً ان کے ذہن کی رسائی ایک ایسے غیر محسوس موجود تک ہوئی جو موجود محسوس علت اور اس کا مبداء ہے۔

اشاعرہ (یہ اہل سنت والجماعت ہیں جن کے طریقے پر ابن رشد نے ابتدائی زمانے میں اصول فقہ کی تعلیم حاصل کی تھی، جیسا کہ اس کے حالات سے واضح ہوتا ہے) نے محسوس اسباب کا انکار کیا۔ یعنی وہ ان موجودات میں ایک دوسرے کا سبب نہیں سمجھتے، بلکہ ایک غیر محسوس موجود کو محسوس موجود کی علت قرار دیتے ہیں۔ اس تکوین کی نوعیت مشاہدے اور حس سے ماوریٰ ہے، انہوں نے اسباب اور مسببات کا بھی انکار کیا ہے اور یہ وہ نظر ہے جس تک انسان، انسان ہونے کی حیثیت سے نہیں پہنچ سکتا۔

جسم بذاتہ واجب الوجود نہیں ہو سکتا۔ اگر واجب الوجود کو ایک ایسا موجود فرض کیا جائے جو قدیم اجزاء سے مرکب ہو، جس کی خصوصیت یہ ہو کہ بعض اجزا بعض سے متصل ہوں جیسا کہ عالم اور اس کے اجزا کی کیفیت ہے تو اس صورت میں عالم اور اس کے اجزاء پر بھی واجب الوجود کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ یہ اس صورت میں ہوگا جب ہم یہ تسلیم کر لیں کہ یہاں ایک موجود ہے جو واجب الوجود ہے، اس طریقے کا ضعف ان لوگوں پر واضح ہو جاتا ہے جو ایک جسم بسیط کو مانتے ہیں جو مادے اور صورت سے غیر مرکب ہے۔

اس لیے اسکندر کہتا ہے کہ لازماً یہاں ایک روحانی قوت ہونی چاہیے جو عالم کے تمام اجزاء میں سرایت کیے ہوئے ہو۔ اسی طرح جیسے کہ ایک حیوان کے اجزاء میں قوت پائی جاتی ہے۔ اس کے بعد اجزاء کو بعض سے مربوط کرتی ہے لیکن فرق یہ ہے کہ عالم میں جو ربط پایا جاتا ہے وہ

Marfat.com

قدیم ہے، اس وجہ سے کہ رابطہ قدیم ہے۔ رابطہ قدیم نے اس قسم کے نقص کو جو نوع حیوان کی وجہ سے اس کو لاحق ہوتا ہے بالکلیہ رفع کر دیا جیسا کہ ارسطو نے ''کتاب حیوان'' میں ذکر کیا ہے۔

ہم نے اس زمانے میں ابن سینا کے اکثر ایسے پیرو دیکھے ہیں جنہوں نے اس شک کے مقام پر اس رائے کو ابن سینا سے منسوب کر دیا، اور اس کے فلسفے کا نام ''فلسفہ مشرقیہ'' رکھا ہے، کیونکہ یہ اہل مشرق کا مذہب ہے، ان کا خیال ہے کہ اہل مشرق اجرام سماوی کو اِلٰہ قرار دیتے ہیں۔ جیسا کہ ابن سینا کا مسلک تھا۔ باوجود اس کے وہ ارسطو کے اس طریقے کو ضعیف کہتے ہیں جس میں اس نے حرکت کے اصول سے مبداء اوّل کو ثابت کیا ہے۔

مسئلہ واجب الوجود پر بحث

خدائے تعالیٰ کی ذات وصفات کے متعلق ابن رشد کا یہ مذہب ہے کہ صفات ذات سے ملحق ہیں اور اس کے ساتھ قائم اور متحد ہیں اور اس پر زائد ہیں۔ فلاسفہ کے نزدیک جسم سماوی مادے اور صورت سے مرکب نہیں، بلکہ وہ بسیط ہے اور یہ خیال کیا جاتا ہے کہ ایسے موجود پر بالذات واجب الوجود ہونا صادق آتا ہے۔

اقانیم ثلاثہ کے متعلق نصاریٰ کا مذہب

نصاریٰ کے خیال کی رو سے اقانیم ثلاثہ ایسی صفات نہیں ہیں جو ذات پر زائد ہوں بلکہ ان کے نزدیک وہ متکثر بالحد ہیں اور کثیر بالقوۃ ہیں نہ کہ بالفعل۔ اسی لیے وہ کہتے ہیں کہ وہ تین ہیں نہ کہ ایک، یعنی واحد بالفعل ہیں۔ اور تین بالقواء، فلاسفہ کے خیال کی رُو سے اللہ تعالیٰ باوجود اوصاف کثیرہ کے ایک ہے۔ فلاسفہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو جو عقل سے موسوم کیا جاتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ عقل فلاسفہ مشائین کے پاس ایک خاص اسم ہے، بخلاف افلاطون کے، کہ اس کے نزدیک عقل مبداء اوّل سے ایک علیحدہ شے ہے۔ اس لیے مبداء اوّل کو متصل سے موسوم نہیں کر سکتے۔

موجود کے دو وجود ہوتے ہیں، ایک وجودِ اشرف اور دوسرا وجود ادنےٰ، اشرف وجود ادنےٰ وجود کی علت ہوتا ہے اور قدما کے قول کے بھی یہی معنی ہیں کہ اللہ تعالیٰ کل موجودات ہے اور

Marfat.com

ان کا منعم اور فاعل ہے۔ اس لیے اکابر صوفیا نے کہا ہے "لا هو الا هو" لیکن یہ تمام علمائے راسخین کا علم ہے۔ اس کو کتابت میں نہیں لانا چاہیے۔ نہ اس اعتقاد کے عوام الناس مکلّف ہو سکتے ہیں۔ اس لیے یہ شرعی تعلیم سے خارج ہے اور جس نے اس کو بے موقع ثابت کیا، ظلم کیا، جیسا کہ وہ شخص جس نے اس کو اس کے اہل پر پوشیدہ رکھا۔

نظام کائنات، ابن رشد اور فلاسفہ کی نظر میں

قدماء (یعنی قدمائے فلاسفہ اور ان کے متبعین) کا مذہب یہ ہے کہ اجرام سماوی کے مبادیات ہوتے ہیں اور یہ اجرام سماوی ان کی طرف طاعت اور محبت کی جہت سے حرکت کرتے ہیں اور اس حرکت اور فہم کے ذریعے وہ ان کی اطاعت کا ثبوت دیتے ہیں۔ اجرام کی تخلیق حرکت ہی کے لیے ہوئی ہے وہ زندہ اور ناطق ہیں، ان کو اپنی ذات اور اپنے مبادی محرکہ کا تعقل ہے۔ یہ مبادی مادی نہیں ہیں۔ پس لازمی طور پر ان کا جوہر علم ہے، یا عقل، یا اس کا تم جو چاہے نام رکھ لو۔

یہ مبادی مفارقہ (اس سے مراد ایسے مبادیات ہیں جو مادے سے الگ اور اس سے مختلف ہیں، مبداء اوّل سے مربوط ہیں، اگر ایسا نہ ہوتا تو اس نظام کا وجود ہی نہ ہوتا، اور فلاسفہ کے پاس یہ امر تحقیق سے ثابت ہے کہ اس حرکت کا آمر مبدءاوّل ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے ان مبادی کو امر کیا ہے کہ وہ تمام افلاک کو حرکت دیں اور اسی حرکت سے آسمان اور زمین قائم ہیں۔ بالکل اسی طرح جس طرح کہ کسی شہر میں بادشاہ کے فرمان کی رُو سے ان حکام کے ذریعے، جو ان کی جانب سے مقرر کیے جاتے ہیں، اہالیان شہر کے لیے مختلف احکام صادر کیے جاتے ہیں۔ یہ تکلیف اور اطاعت انسان کے لیے حیوان ناطق ہونے کی حیثیت سے ضروری قرار دی گئی ہے۔

قدیم حکمائے یونان کے خیالات کا اثر ابن رشد پر

اس کتاب میں کئی مواقع پر ابن رشد اُن الٰہیاتی اور فلسفیانہ مسائل پر جنہیں وہ اُمہات مسائل قرار دیتا ہے، بحث کرنے سے اپنی کراہت کا اظہار کرتا ہے اور ان پر غور وخوض کرنے سے پناہ مانگتا ہے، یہ محض قدماء کی تقلید ہے جیسا کہ اس نے "تہافۃ التہافۃ" کے صفحہ ۱۲۱ پر لکھا ہے، لیکن ایک دوسرے موقع پر لکھتا ہے:

Marfat.com

''خدائے تعالیٰ اس شخص سے مواخذہ کرے گا جو، ان امور پر علانیہ بحث کرے اور خدائے تعالیٰ کے بارے میں بغیر علم کے مجادلہ کرے۔''

کتاب کے آخر میں لکھتا ہے: ''میں اب ان امور پر بحث ختم کرنی چاہتا ہوں اور جو کچھ بھی ان کے متعلق رائے زنی کی ہے اس سے استغفار کرتا ہوں اور ایں کے اہل کے ساتھ طلب حق کی ضرورت داعی نہ ہوتی تو اللہ جانتا ہے کہ میں ان کے متعلق ایک لفظ بھی نہ کہتا۔''

ابن رشد کی فلسفیانہ معلومات کی وسعت

''موجودہ بالفعل کی طبیعت پر بحث جس کو ہیولیٰ سے تعبیر کیا جاتا ہے''

ابو حامد (غزالیؒ) نے مذکورہ بالا مسئلے میں فلاسفہ کی جانب ایک ایسا قول منسوب کیا ہے جس کا کوئی قائل نہیں، بالخصوص اس مسئلے میں جو حدوثِ نفس سے متعلق ہے۔ ابن رشد نے اس کا جواب اس طرح دیا ہے: میں حکماء میں سے کسی بھی ایسے حکیم کو نہیں جانتا جس نے یہ کہا ہو کہ نفس حدوث حقیقی کے ساتھ حادث ہے۔ پھر یہ کہا ہو کہ اس کو بقا ہے، سوائے اس قول کے جو ابن سینا سے مروی ہے تمام فلاسفہ اس امر پر متفق ہیں کہ نفس کا حدوث اضافی ہے اور وہ اتصال ہے اس کا جسمانی امکانات کے ساتھ جن میں اس اتصال کی قابلیت پائی جاتی ہے، جیسے کہ آئینے میں امکانات ہوتے ہیں جن کی وجہ سے آفتاب کی شعاعیں اس میں منعکس ہو سکتی ہیں، ان کے نزدیک یہ امکان فاسد اور حادث صورتوں کے امکان کی طرح نہیں ہے، یہ اپنی ایک خاص خصوصیت رکھتا ہے جیسا کہ ان کی رائے میں دلیل سے ثابت ہوتا ہے اس امکان کی حامل ایک ایسی طبیعت ہے جو مادے کی طبیعت سے بالکل الگ ہے، ان مسائل میں ہمیں ان کے مذہب سے اس وقت تک کامل واقفیت نہیں ہو سکتی جب تک کہ ان کے موضوعہ شرائط کے تحت ان کتابوں کا مطالعہ نہ کیا جائے۔ ساتھ ساتھ فطرت بھی اعلیٰ ہونی چاہیے اور معلم کی بھی دستگیری کی ضرورت ہے۔

مسئلہ زمان

قدیم اور جدید فلاسفہ دونوں نے اس مسئلے کو خاص اہمیت دی ہے، ابن رشد نے اس

Marfat.com

کے متعلق جو کچھ بھی بحث کی ہے وہ غزالی کے خیالات کی توضیح وتنقید کے طور پر ہے۔ اس نے عالم کی ازلیت اور حدوث پر روشنی ڈالی ہے، اور ان دونوں مسائل میں فلاسفہ اور اہل شرع کے دلائل بھی پیش کیے ہیں، فلاسفہ ازلیت کے قائل ہیں اور اہل شرع حدوث کے حامی ہیں۔ مثلاً ابوالہذیل العلاف اس مسئلے میں فلاسفہ کا ہمنوا ہے کہ ہر حادث قابل فساد ہے، اور حدوث کے اصل قول پر بہت زیادہ زور دیا ہے لیکن وہ اس مسئلے میں کہ عالم دونوں طرف سے ازلی ہے، ان کا مخالف ہے، ابن رشد اس پر اس طرح اعتراض کرتا ہے کہ جب یہ تسلیم کرلیا جائے کہ عالم کا ہمیشہ امکان ہے، اور امکان کو ایک حالت ممتدہ لاحق ہوتی ہے، جس سے اس امکان کا اندازہ لگایا جاتا ہے جیسا کہ موجود ممکن کو لاحق ہوتی ہے جب کہ وہ فعلیت میں آتا ہے، تو اس امتداد سے واضح ہوتا ہے کہ اس کی کوئی ابتدا نہیں۔ اس لیے فلاسفہ کا یہ قول صحیح ہے کہ زمانے کی کوئی ابتداء نہیں، کیونکہ یہی امتداد زمانہ ہے اور اس کو دہر سے جو تعبیر کیا جاتا ہے وہ محض بے معنی ہے۔

جب زمانہ امکان سے علیحدہ ہے اور امکان وجودِ متحرک سے الگ ہے تو وجود متحرک کی کوئی ابتدا نہیں کیونکہ فلاسفہ حرکت دوری کی کوئی ابتداء قرار نہیں دیتے۔ اس لحاظ سے اس کی کوئی انتہا بھی نہیں، کیونکہ وہ حرکت کے وجود کو زمانۂ ماضی میں ایک فاسد موجود کی طرح فرض نہیں کرتے۔ حقیقی طور پر جو ماضی میں داخل ہو جائے تو گویا وہ زمانے میں داخل ہو گیا اور جو زمانے کے تحت آ جائے زمانہ اس پر دونوں طرف سے یعنی مستقبل و ماضی کے لحاظ سے فاضل ہوتا ہے اور زمانہ کل ہے، اور یہ شے لامحالہ متناہی ہو جائے گی اور ہر مبداء خادث زمانہ حال میں ہوتا ہے اور ہر حال کے قبل ماضی ہوتا ہے اور جو زمانے سے مساوق ہو اور زمانہ اس سے مساوق ہو تو وہ لازمی طور پر غیر متناہی ہوگا۔

اس اہم نظری بحث سے فارغ ہونے کے بعد ابن رشد نے عالم کی ازلیت پر اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے کہ اہل شرع نے فعل اور اس کے وجود کے ازلی ہونے کو محال قرار دیا ہے اور یہ ایک فاش غلطی ہے لیکن عالم پر حدوث کے اسم کا اطلاق جیسا کہ شرع نے کیا ہے وہ اشاعرہ کے اطلاق سے ایک خاص حیثیت رکھتا ہے، کیونکہ فعل بحیثیت فعل ہونے کے

Marfat.com

حادث ہے۔ البتہ اس میں قدم کا تصور ضرور ہوتا ہے، کیونکہ اس احداث اور فعل محدث کی نہ کوئی ابتدا ہے نہ انتہا۔ اس لیے اہل اسلام کے لیے عالم کو قدیم کہنا دشوار تھا ان کے نزدیک صرف خدائے تعالیٰ قدیم ہے اور قدیم سے وہ ایک ایسی ہستی مراد لیتے ہیں جس کی کوئی علت نہ ہو۔ مخفی نہ رہے کہ مسئلہ قدم عالم پہلا مسئلہ ہے جس کے متعلق غزالیؒ اور ابن رشد میں بحث ہوئی ہے نیز یہ ان مسائل میں بھی پہلا مسئلہ ہے جن کی بناء پر فلاسفہ کی تکفیر کی جاتی ہے۔

فلسفے کی جانب سے ابن رشد کی مدافعت

غزالیؒ کے بعض مسائل کی تردید کے بعد اس عرب فلسفی (ابن رشد) نے فلاسفہ کے مذاہب کی تشریح کے طور پر جو کچھ لکھا ہے، اُن سب میں اس کے مندرجہ ذیل اقوال نہایت بلیغ و جامع ہیں۔ ان سے اس کا مقصد یہ ہے کہ طالبان حق کے دلوں میں ایک قسم کی تحریک پیدا ہو جائے، اور ان میں اہل شرع اور اہل حکمت دونوں کے علوم پر غور و خوض کرنے کی ترغیب پیدا ہو، اور پھر وہ اُنہی امور پر عمل کر سکیں جن کو خدا انہیں توفیق دے، یہ اقوال ایک تاریخی اہمیت رکھتے ہیں اگر چہ اس وقت وہ ہماری عقل کے لیے مفید نہ ہوں۔

"فلاسفہ نے محض اپنی عقل کے ذریعے موجوداتِ عالم کی معرفت حاصل کرنے کی کوشش کی۔ انہوں نے ان افراد کے قول کا اعتبار نہیں کیا جو انہیں ایسے اقوال کے قبول کرنے پر مجبور کر رہے تھے جن کی کوئی دلیل نہ تھی۔ بلکہ اکثر امور محسوسہ کے خلاف تھے۔ انہوں نے چار اسباب ثابت کیے ہیں۔

۱) صورت ۲) مادہ ۳) فاعل ۴) غایت

سبب فاعل وہ ہے جن کو جالینوس نے قوت مصورہ، یا خالق سے تعبیر کیا ہے لیکن اس کو شک تھا کہ آیا یہی اللہ ہے، یا کوئی اور۔ کیونکہ سبب فاعل ہی نفس، صورت اور حرکت کا عطا کرنے والا ہے اس کے بعد فلاسفہ نے آسمانوں کی تحقیق کی ہے اور اس پر اتفاق کیا ہے کہ وہ اجرام محسوسہ کے مبادی ہیں، نیز ان کا اعتقاد یہ بھی ہے کہ اجرام سماوی، ذی عقل اور ذی نفس ہیں، اور عقلِ

Marfat.com

انسانی سے اشرف ہیں۔ جب انہوں نے جرم سماوی کی جانب نظر کی تو دیکھا کہ وہ حقیقت میں جسم واحد ہے، اور ایک حیوان سے مشابہ ہے، اور اس کو ایک کلی حرکت لاحق ہے جس کو حرکت یومیہ کہتے ہیں، ان کا یہ عقیدہ تھا کہ کروی اجسام کا باہمی ارتباط، ان کا جسم واحد کی جانب رجوع کرنا اور فعل واحد پر تعاون، یہ تمام امور مبدء واحد کی طرف رجوع کرتے ہیں، اور یہ نظام و ترتیب، تمام نظامات و ترتیبات کا سبب ہے اور اسی نظام سے قرب و بعد کے لحاظ سے عقول ایک دوسرے پر فضیلت رکھتے ہیں۔

فلاسفہ کی رُو سے مبداء اوّل کو صرف اپنی ذات کا تعقل ہوتا ہے، لیکن یہ تعقل تمام موجودات کی عقل سے ہوتا ہے، ان اشیاء کے بارے میں فلاسفہ کے مذہب کو اسی روشنی میں سمجھنا چاہیے اور جن امور نے فلاسفہ کو عالم کے بارے میں اس قسم کے اعتقاد پر مجبور کیا، اگر غور کیا جائے تو ان امور سے کم اہمیت نہیں رکھتے۔ جنہوں نے اہل مذہب کے متکلمین، یعنی پہلے معتزلہ اور ان کے بعد اشاعرہ کو آمادہ کیا۔ یہاں تک کہ مبدء اوّل کے متعلق ان کا ایک خاص عقیدہ ہو گیا یعنی وہ اس امر کے قائل ہو گئے کہ اس کائنات میں ایک غیر جسمانی ہستی ہے جس نے کسی جسم میں حلول نہیں کیا اور وہ حی، عالم، فرید، قادر، متکلم، سمیع اور بصیر ہے۔

ان کے پاس اس امر کی قطعی دلیل ہے کہ حیوان میں قوت واحد پائی جاتی ہے جس کے ذریعے اس میں وحدانیت پیدا ہوئی ہے اور اسی کے ذریعے اس کی تمام قوتیں ایک ہی غایت کی طرف رجوع کرتی ہیں، اور یہ بقائے حیات حیوانی ہے۔ یہ قوتیں ایک ایسی قوت سے مربوط ہیں جس کا فیضان مبدء اوّل کی جانب سے ہوتا ہے اگر یہ نہ ہو تو اس کے اجزاء میں افتراق پیدا ہو جائے اور وہ ایک لحہ بھی باقی نہ رہے۔

ان کے نزدیک عالم ایک شہر کے مشابہ ہے۔ شہر میں ایک رئیس ہوتا ہے، اور رئیس اوّل کے تحت کئی چھوٹی ریاستیں ہوتی ہیں۔ یہی حالت عالم کی ہے۔ جس طرح شہر کی تمام چھوٹی ریاستوں کا رئیس اوّل سے تعلق ہوتا ہے، اس حیثیت سے کہ رئیس اوّل ان تمام ریاستوں کو ان غایات کے تحت جن کے لیے وہ ریاستیں قائم کی گئی ہیں اور ان افعال کی ترتیب کے لحاظ سے جو ان

Marfat.com

غایات کی طرف لے جاتے ہیں، ایک خاص مرکز پر قائم کر دیتا ہے، یہی حالت عالم کی اس ریاستِ اولیٰ کی ہے۔ فلاسفہ پر یہ امر واضح ہو گیا کہ مبدءاوّل تمام مبادی کا مبداء ہے۔ کیونکہ وہی فاعل، صورت اور غایت ہے، اور تمام موجودات حرکت کے ذریعے اپنی غایت تلاش کرتے ہوئے مبداء اوّل ہی کا رُخ کرتے ہیں اور اس سے ان غایتوں کو طلب کرتے ہیں جن کے لیے ان کی تخلیق ہوئی ہے۔ تمام موجودات تو اپنی طبیعت سے ان کا مطالبہ کرتے ہیں اور انسان اپنے ارادے سے۔

☐ ....☐ ....☐

Marfat.com

حشر اجساد کے متعلق ابن رشد کے خیالات

غزالیؒ کا یہ خیال ہے کہ فلاسفہ نے حشر اجساد کا انکار کیا ہے لیکن متقدمین کا اس کے متعلق کوئی قول نہیں۔ حشر اجساد کا قول کم از کم ہزار برس سے کتب شرعیہ میں پایا جاتا ہے۔ جن لوگوں سے فلسفہ ہم تک پہنچا ہے، ان کا زمانہ ہزار سال سے قبل کا ہے۔ سب سے پہلے جو لوگ حشر اجساد کے قائل ہوئے ہیں، وہ انبیائے بنی اسرائیل ہیں جو موسیٰ علیہ السلام کے بعد گزرے ہیں۔ یہ امر زبور، اور اکثر صحف سے جو، اُن سے منسوب ہیں بخوبی واضح ہوتا ہے، انجیل میں بھی اس کا ثبوت ہے اور موسیٰ علیہ السلام سے یہ قول متواتر چلا آتا ہے۔ صائبین کا بھی یہی قول ہے، ان کے متعلق ابو محمد ابن حزم کا خیال ہے کہ ان کی شریعت نہایت قدیم ہے۔ تمام حکماء، انبیاءؑ اور ان برگزیدہ افراد کی تقلید کو اہمیت دیتے ہیں جو مبادی عمل اور سنن مشروعہ کے بانی گزرے ہیں۔

ان ضروری مبادیات کے بارے میں حکماء کا یہ خیال ہے کہ ان میں سے وہ حصہ نہایت مستحسن ہے جو جمہور کو پسندیدہ افعال پر آمادہ کرے یہاں تک کہ جو لوگ ان امور کی جانب لوگوں کی رہبری کرتے ہیں وہ اوروں سے فضیلت میں سوا ہیں۔ اس طرح شریعت اسلامی میں حشر اجساد کا جو اصول اختیار کیا گیا ہے وہ دیگر شریعتوں کی بہ نسبت اعمال فاضلہ کے لیے زیادہ محرک ہے کیونکہ معاد کو روحانی امور کی بہ نسبت جسمانی اشیاء سے تشبیہ دینا زیادہ پسندیدہ ہے۔

ابن رشد اور حریتِ فکر

استاد لوبجی رینالڈی ''المدینۃ العربیۃ فی الغرب'' میں لکھتے ہیں کہ ''منجملہ ان امور کے جن کی وجہ سے عربوں کو ہم پر فضیلت حاصل ہے، ایک یہ ہے کہ انہوں نے ہم کو اکثر فلاسفہ یونان سے روشناس کیا۔ مسیحی دور میں فلسفے کو جو عروج حاصل ہوا اس میں عربوں کا ایک خاص حصہ ہے۔ حکیم ابن رشد، ارسطو کے نظریات کا سب سے بڑا مترجم اور شارح ہے، اس لحاظ سے مسلمانوں اور

Marfat.com

عیسائیوں کے ہاں اس کا ایک خاص مرتبہ ہے۔ نصرانی فیلسوف توماس نے ارسطو کے نظریوں کا مطالعہ کیا ہے جن کی شرح علامہ ابن رشد نے کی ہے۔ یہ امر نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ ابن رشد مذہب حریتِ فکری کا بانی ہے۔ وہ فلسفے کا شیدائی اور علم کا پرستار تھا، اس نے ان دونوں کی خدمت کی اور اپنے تلامذہ کو کمال شغف کے ساتھ تعلیم دی۔ یہ وہ شخص ہے جس کی زبان پر موت کے وقت یہ الفاظ تھے ''میری روح فلسفے کی موت مر رہی ہے۔''

اس سے قبل انگریزی مفکر جان رابرٹ سن نے ''تاریخ وجیز للفکر الحر'' جلد ا صفحہ ۲۷۷ میں لکھا ہے:

''ابن رشد مسلمان مفکرین میں سب سے زیادہ مشہور ہے کیونکہ بلحاظ اثر وہ ان سب سے افضل اور یورپی افکار کو متاثر کرنے کے اعتبار سے ان سب سے مقدم ہے، ارسطو کی شرح لکھنے میں اس کا طرز قرون وسطیٰ کے انداز پر ہے ''الوہیت عالم'' کی شرح میں اس کا تفوق ظاہر ہوتا ہے۔ یہ وہ نظریہ ہے جس سے مادی کائنات کے ازلی ہونے کی تائید ہوتی ہے اور ثابت ہوتا ہے کہ نفس مفارقہ کی تخلیق نفس عامہ سے ہوتی ہے، اسی کی جانب وہ عود کرتا ہے اور اسی میں فنا ہو جاتا ہے۔ ابن رشد نے اس مذہب کی جو شرح لکھی اس کی وجہ سے مسیحی اور اسلامی عالم فکری میں اس کو ایک خاص اہمیت حاصل ہو گئی ہے[1]۔''

ابن رشد نے اس زہد و تصوف کے مذہب کی بیخ کنی کر دی جس کی اشاعت ابن باجہ و ابن طفیل نے کی تھی۔ اس نے غزالیؒ سے ان مذہبی خیالات میں اختلاف کیا جو عقل کے خلاف تھے۔ اس کے لیے اس نے اپنی کتاب ''تہافۃ التہافۃ'' کو مخصوص کر دیا جس میں اس نے غزالیؒ کی مشہور کتاب ''تہافۃ الفلاسفہ'' کی تردید کی ہے۔ ابن رشد نے اپنی کتابوں کے ذریعے یہ ثابت کیا کہ وہ فلاسفۂ اسلام میں سب سے کم تصوف سے متاثر ہوا اور سب سے زیادہ عقل کی تائید کی۔ ہر اصولی مسئلے میں وہ دینی نقطۂ نظر کی مخالفت کرتا ہے۔ اس نے حشر اجساد کا انکار کیا ہے، اور بعث جسد کے مسئلے کو خرافات سمجھتا ہے۔ اس کی حیثیت یہاں پر ان معطلین کی سی ہے جو اس سے قبل گزر چکے ہیں۔ اس نے ''مسئلہ خیار'' پر بھی بحث کی ہے جو ایک علمی حیثیت رکھتی ہے۔ اس مسئلے میں اس

[1] J.Robertson A short history of the freedom of thought.

Marfat.com

نے ایسے متکلمین سے اختلاف کیا ہے جو اخلاق کی بیخ کنی کر دیتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارادہ حق کا معیار ہے اس کے سوائے کوئی اور معیار نہیں۔ اس طرح وہ جبریہ ہو گئے۔ اس کے بعد ابن رُشد نے قدری مذہب کی بھی تردید کی ہے۔

ابن رشد نے اپنے مذہب اور دیگر عقائد مروجہ میں جو اختلاف معلوم کر لیا، اس نے ان افکار حاضرہ پر غور کیا جو اس وقت اس کو مرعوب کر رہے تھے اور بعض امور میں اس کی طبیعت کے موافق نہ تھے، اس لیے اس نے اپنی بعض کتابوں کے ذریعے اہل شریعت کی دل جوئی کی کوشش کی اور ابن طفیل سے زیادہ فراخ دلی کا ثبوت دیا۔ وہ لکھتا ہے کہ اسلام ایک کامل قوی نظام ہے اور قبائل کے لیے سب سے بہتر اجتماعی قوت ہے۔ وہ ایک مخلوط حقیقت (یعنی حقیقت علم، یا فلسفے اور حقیقت مذہب کے مجموعے) کا بانی ہے۔ اس مذہب کو ایک خاص اہمیت حاصل ہوگئی ہے جس کا تذکرہ صدیوں تک نصرانی مباحث میں ہوتا رہے گا۔

اپنی کتاب ''فصل المقال'' اور ''مناہج الادلہ'' میں ایک شخص کے انداز میں جو عقائد مذہبی کا محافظ اور ظاہری امور شریعت کا حامی ہو کہتا ہے: ''عقل مند کو چاہیے کہ عقیدۂ حسنہ کے خلاف کبھی کوئی بات نہ کرے۔ وہ ملحد جو مذہب پر طعن کرے گردن زدنی ہے کیونکہ وہ قوم کی حقیقی کی بیخ کنی کرتا ہے'' اس کے بعد کہتا ہے کہ ''خلق عالم کا مذہب عقل کے منافی ہے لیکن عادت کی وجہ سے ہمارے ذہنوں میں جما ہوا ہے۔ البتہ دین دار کے لیے صرف ایمان کافی نہیں، کیونکہ اگر مومن بغیر علم کے مسائل مذہب پر بحث کرنے لگے تو اس کے زندیق ہو جانے کا اندیشہ ہے۔

لیکن ابن رشد نے ایک ایسا زمانہ دیکھا جس میں علم کو انحطاط اور تعصب میں ترقی ہو رہی تھی، تقویٰ کے لباس میں نمودار ہونا اس کے لیے کچھ سود مند ہوا اور نہ اس کو مصائب روزگار سے بچا سکا۔ اس کو اسی خلیفہ نے سزا دی جو اس کا احترام کیا کرتا تھا جس کے خیال میں ابن رشد کا جرم یہ تھا کہ اس نے قدماء کے خیالات کی اشاعت کی۔ اور اس طرح اسلام کو نقصان پہنچایا۔ چنانچہ خلیفہ نے یونانیوں کی تمام کتابوں اور ان کے فلسفے کے مطالعے کو ممنوع قرار دیا اور ان تمام رسالوں کو جن پر بحثیں کی جاتی تھیں تلف کروا دیا۔ ابن رشد نے ۱۱۹۸ء میں بمقام مراکش وفات پائی۔ اس کے بعد اندلس میں عربوں کی حکومت بہت تھوڑے ہی دنوں تک رہی۔ جب ان کی قسمت کے

Marfat.com

ستارے کو گردش ہوئی تو ان کے مذہب نے فلسفہ کی جگہ لی اور اس طرح اندلسی حکومت کا خاتمہ تقوے کی فضا میں ہو گیا۔"

یہ وہ خاکہ ہے جس کو جان رابرٹ سن کے قلم نے کھینچا ہے، جو مشاہیر احرارِ فکر سے ہے اور جزیرۂ برطانیہ میں مشہور براڈے کے بعد پیشوائے ملت سمجھا جاتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس میں بہت کچھ مبالغے سے کام لیا گیا ہے۔ تاہم رینان جس نے ابن رشد اور اس کے زمانے کے حالات کے لیے خود کو وقف کر دیا تھا، کہتا ہے کہ "گو اندلسی قبائل فلاسفہ کے سخت دشمن تھے لیکن اس کے ذمہ دار زیادہ تر مفتوح مسیحی ہیں۔ یہ لوگ شہر کے اصلی باشندے تھے اور قدیم زمانے سے مذہب میں بہت شدت پسند تھے اور صحیح علوم جیسے فلکیات اور طبعیات سے اعراض کرتے تھے۔"

(صفحہ ۳۱ تا ۳۶)

ہم رینان کی رائے کو ترجیح دیتے ہیں اور اس پر یہ اضافہ کرتے ہیں کہ ابن رشد اور اس کے رفقاء کو جن مصائب کا سامنا ہوا، اُن سے اہل سپین کے اخلاق پر کافی روشنی پڑتی ہے، کیونکہ مشرق میں ابن رشد کے مانند دوسرے افراد کو ذراسی بھی تکلیف نہیں پہنچی۔ اگر ایذا رسانی اسلام کے لوازم سے ہوتی تو اس سے کندی، فارابی اور ابن سینا جیسے افراد کا بچنا محال ہوتا۔

یہودی اور ابن رشد

یورپ میں عربوں کے علوم کی اشاعت اور اس کی شہرت کی ترقی میں یہودیوں کی کوشش کو خاص دخل ہے۔ جو یہود عرب سختیوں کے شکار ہوئے اور اسپین سے جلاوطن کیے گئے، انہوں نے جنوبی فرانس کا رُخ کیا اور برولصتہ کے حصوں میں اقامت گزین ہو گئے۔ تاربون، بزیریس، نیم، کاراسون، مون پلیہ میں مدارس وکلیات قائم کیے۔ کلیہ مون پلیہ میں طب، نباتات، ریاضی کی عربوں کے طریقے پر تعلیم ہوتی تھی۔ نیز اس نواح میں بالکلیہ اسلامی ممالک کی طرح فلسفے اور عربی علوم سکھلائے جاتے تھے۔ ان مدرسوں میں ابن رشد کے فلسفے اور حکمت کی تعلیم دی جاتی تھی اور اس کی شرح حفظ کرائی جاتی تھی۔ اس کے فلسفے کے زیر سایہ ایک اور فلسفے نے نشو و نما پائی جو ابن میمون حکیم اسرائیلی کا فلسفہ ہے۔

Marfat.com

ایک خاص نظریے کی بناء پر ارسطو کے مذہب کو امتیاز حاصل ہے جس کی وجہ سے اس کا فلسفہ عقل انسانی کی اعلیٰ منازل تک جا پہنچا۔ یہ مادے کی ازلیت کا نظریہ ہے۔ اس کو ابن رشد نے اختیار کیا ہے اور ان تمام معتزلہ نے بھی جو اس سے قبل اور بعد میں گزرے ہیں[1]۔ ہم نے پہلے ہی بیان کیا ہے کہ فلسفۂ ابن میمون نے ابن رشد کے سایہ عاطفت میں پرورش پائی۔ ابن میمون اور دوسرے اس کے ہم مذہب حکماء کے سوائے لیقی بن جرشوم کے، مادے کی ازلیت کا انکار کیا ہے اور یہ ان کی حق پسندی یا مبادی فکر کے اتباع کے تحت نہیں بلکہ ان کی توریت کی محبت کا نتیجہ ہے۔

ابن رشد کے فلسفے کا ترجمہ عبرانی زبان میں اور پھر اس سے لاطینی زبان میں جو کیا گیا اس میں ابن میمون اور اس کے رفقاء اور شاگردوں کی کوشش کو بہت کچھ دخل ہے۔ انہوں نے اس کی تحریف وتبدیل کا قصد کیا تھا تاکہ اس کو اپنے مبادیات پر منطبق کریں اور اپنے معبدوں میں کتب مقدسہ کے بعد جگہ دیں لیکن اس قصد میں وہ ناکام رہے کیونکہ سفر تکوین اور فلسفہ ابن رشد میں زمین آسمان کا فرق ہے۔

فلسفۂ ابن رشد کا اثر یورپ پر

بارھویں صدی کے اواخر میں فرانس میں بمقام برتانیا ایک مصلح مفکر کا ظہور ہوا جس کا نام اموری البنیادی تھا، اس کا ایک دوست بھی تھا جس کا نام داؤد الدنیاتی تھا۔ ان دونوں نے کلیسائی تعلیم کی مخالفت شروع کی جس کی وجہ سے وہ مورد عتاب ہوئے۔ ان کے متبعین پر مقدمہ چلایا گیا اور وہ زندہ جلا دیے گئے۔ مصلحین جان بچا کر کہیں بھاگ نکلے، لیکن قرون وسطیٰ میں کلیسا کا اقتدار زوروں پر تھا۔ اہل کلیسا اپنے معاملات میں بہت صبر اور احتیاط سے کام لیتے تھے۔ چنانچہ وہ ان دونوں کی موت کی تاک میں لگے رہے۔ اس کے بعد ان دونوں کی قبروں کو اکھیڑ دیا اور ان کی لاشوں کو نکال کر جلا دیا تاکہ ایمان داروں کو عبرت ہو۔

اس کے بعد اہل کلیسا پر یہ امر واضح ہو گیا کہ ان تمام آفتوں کا اصلی سبب ارسطو کا فلسفہ ہے جس کی شرح ابن رشد نے کی ہے۔ پس انہوں نے پیرس میں ۱۲۰۹ء میں ایک دینی علمی مجلس

---

1. معتزلہ نے مادے کو ازلی قرار نہیں دیا۔ م

Marfat.com

قائم کی جس نے فلسفہ ارسطو اور ابن رشد کی شروح کے مطالعے کی ممانعت کی۔ سب سے پہلے طبیعیاتی کتابوں کے مطالعے کی ممانعت کی گئی۔ اس کے بعد مابعد الطبیعیات کی۔ اس طرح یہ ممانعت تیس برس تک قائم رہی۔

۱۲۶۹ء میں اسقف باریس نے ابن رشد کی شخصیت کو مورد الزام قرار دیتے ہوئے فلسفے پر ایک زبردست حملہ کیا ہے اور مبادیۂ ذیل پر لعنت و تکفیر کی ہے:

۱۔ ازلیت عالم ۲۔ انکار آدم

۳۔ وحدتِ عقل انسانی

۴۔ عقل، جو انسان کی شکل اور اس کی ذات کا خاکہ ہے، جسم کے ساتھ فنا ہو جاتی ہے۔

۵۔ انسانی افعال ''عنایت'' کے حکم سے خارج ہیں۔

۶۔ ''عنایت'' ایسی چیزوں کے باقی رکھنے سے جن کا انجام فنا ہے، عاجز ہے، نہ یہ ان چیزوں کا تحفظ کر سکتی ہے جو تباہ شدنی ہیں۔

چونکہ ابن رشد کی طبی کتب کی اشاعت فرانس کے جنوبی حصے سے اطالیہ کے شمالی حصے تک ہوتی گئی اور پڈوا کے مدرسوں میں ان کا رواج ہوا۔ ان مقامات میں اس کی فلسفیانہ تعلیمات کو بھی فروغ ہوا، اور وہ اطبا جنہوں نے اس کی تحصیل لی، حریت فکری کے دلدادہ ہو گئے۔ اس شہر کے مشہور علماء سے جاتیا انسیاوی ہے جس نے ۱۴۳۶ء میں اس کی شرح کبیر کے مطالعے کی ابتدا کی اور اس کی طباعت کا ارادہ کیا لیکن اس کام کو پورا نہ کر سکا۔ بالآخر ۱۴۷۶ء میں وہ طبع ہوئی۔ اس کے بعد فلسفے کی تدریس کا کام سینکو اور فرنیاس کے ذمے کیا گیا۔ ان دونوں حکما نے اعتراضات کی پرواہ نہ کی بلکہ روح عالم کے مذہب کی اشاعت کی۔ گو یہ نظریہ عقیدۂ خلود میں مسیحی مذہب کے مخالف تھا۔ جب ان دونوں کے شاگرد نینو نے اپنی کتاب عقل کے متعلق شائع کی تو اس پر اعتراضات اور لعن طعن کی بوچھاڑ ہونے لگی۔

یہ امر ناقابل انکار ہے کہ ابن رشد کو مشہور فلسفی بیکن پر تفوق حاصل ہے جس نے اس کی تصانیف اور فلسفے سے استفادہ کیا، گویا کہ وہ وحی والہام کا درجہ رکھتے ہیں۔ چنانچہ اس نے اپنی ایک لاطینی کتاب ''اپوس ماجوس'' میں اس کا ذکر کیا ہے اور اس کی فطری استعداد اور علمی وسعت کی بہت

Marfat.com

تعریف کی ہے۔اس کے الفاظ یہ ہیں:

''وہ ایک متین، دُوررس فلسفی ہے، جس نے فکر انسانی کی اکثر غلطیوں کی تصحیح کی اور عقل کے ثمرات میں ایک ایسی ثروت کا اضافہ کیا ہے کہ شاید ہی کسی دوسرے سے ممکن ہو سکے۔اس نے اکثر ایسے امور دریافت کیے جن سے اس سے قبل کوئی بھی آشنا نہ تھا۔ نیز اس نے اکثر ان کتابوں کے اشکالات اور پیچیدگیوں کو بھی رفع کیا جن پر اس نے بحث کی ہے۔''

مشہور مدرس توماس اکوناس نے (۱۲۲۵ء تا ۱۲۷۴ء) قدیس کا درجہ حاصل کیا کیونکہ وہ مغرب کے کلیسا میں سب سے بڑا لاہوتی اور قرونِ وسطیٰ کے اکابر فلاسفہ سے تھا۔اس کے اقبال کا ستارہ اس کی کتاب ''اجمالی اللاہوت'' (سوماتیولوجیا) کے ذریعے چمکا، جس میں اس نے خدائے تعالیٰ کو طبیعت فعالہ سے تعبیر کیا ہے۔

قدیس توماس نے دنیوی افکار سے اپنے تعلق کے اسباب بیان کیے ہیں۔ چنانچہ وہ کہتا ہے کہ اس کی اپنی کتاب کی ترتیب میں شکل اور مادے کے اعتبار سے ابن رشد کے طریقے اور فلسفے کو بہت کچھ دخل ہے بظاہر وہ اس کی تضعیف وتنقید کرتا ہے لیکن جب وہ فکر کے ذریعے حکمت کے کسی نتیجے پر پہنچنے کی کوشش کرتا ہے تو وہ مبداء تعدد کو ایک ایسی شے قرار دیتا ہے جس کی بنیاد مادے کی ازلیت پر ہے، اس میں اس نے ارسطو اور ابن رشد کے افکار سے استفادہ کیا ہے۔

ابن رشد اہل کلیسا کے حملوں سے نہ بچ سکا۔انہوں نے اس کی ہر طرح سے مذمت کی، اور اس پر انتہائی طعن وتشنیع کو روا رکھا۔ تبرارک اس کے متعلق کہتا ہے ''یہ وہی کتا ہے جس کو شدتِ غیظ نے مشتعل کر دیا اور وہ اپنے مالک مولا مسیح اور کیتھولک مذہب پر بھی بھونکنے لگا۔'' دانتے نے تو اس کو ایک خاص عزت دی ہے۔اس نے اس کو ایک ایسا پیشوا قرار دیا ہے جس نے اپنے کفرو اعتزال کی بناء پر دوزخ میں جگہ محفوظ کرلی ہے!

منجملہ ان لوگوں کے جنہیں ابن رشد کی اتباع کے باعث سزا ملی، ہرمان فان ریزدیک کاہن ہولندی ہے جو ۱۵۱۲ء میں بمقام لدھا ے۔ بے دینی (ہرطقہ) کے الزام میں جلا دیا گیا۔ عجیب بات یہ ہے کہ یہ فاضل حکیم حکمت سے آشنا ہونے سے قبل محکمہ تفتیش کا قاضی تھا اور کسی نے بھی اس کی طرح مسیحی مذہب کی پُر اخلاص وبلیغ مدافعت نہیں کی تھی۔

Marfat.com

اس کے بعد اس کے خیالات میں یک بیک انقلاب پیدا ہوا۔ چنانچہ وہ ۱۵۹۵ء میں محکمہ تفتیش میں جو اس کے محاکمے کے لیے قائم کیا گیا تھا، ایک ایسے انداز میں (جس سے ثابت ہوتا تھا کہ وہ تمام عمر شرعی صفات سے آراستہ اور عقلی قوتوں سے مزین ہے) بیان کرتا ہے کہ "عالم ازلی ہے، مخلوق نہیں، جیسا کہ اس مجنون موسیٰ نے دعویٰ کیا ہے۔ نہ جہنم ہے اور نہ کوئی حیات آتیہ۔ سیدنا مسیح ابن اللہ نہیں تھے۔ میں مسیحی پیدا ہوا لیکن اب میں تم میں سے نہیں ہوں۔ کیونکہ تم مجنون ہو۔"
اس پر اس کو مجلس نے حبس دوام کی سزا دی۔ دس سال بعد اس کو دوبارہ مجلس محاکمہ میں پیش کیا گیا۔ سبھی لوگوں کا خیال تھا کہ اس نے زمانہ قید میں اپنے خیالات کی سختی کم کر دی ہو گی، اس کی طبیعت میں ضعف اور سرکشی میں کمی واقع ہوئی ہو گی لیکن معلوم ہوا کہ وہ پہلے سے بھی زیادہ شدید اور پرجوش ہو گیا ہے۔ اس لیے اس کے جلا دینے کا حکم دیا گیا۔ چنانچہ وہ ۱۴ دسمبر ۱۵۱۲ء میں جلا دیا گیا۔ اس روز اس نے ایک جملہ کہا جو اس طویل استشہاد کا سبب ہے وہ یہ ہے:

"تمام علماء میں افضل ارسطو، اور اس کا شارح ابن رشد ہے۔ یہ دونوں حقیقت سے قریب ہیں۔ انہیں کے ذریعے مجھے ہدایت نصیب ہوئی۔ انہیں کے توسط سے میں نے اس نور کو پا لیا جو اب تک میری نظر سے اوجھل تھا۔"

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ہرمان کے خیالات کی بنیاد بالکلیہ ابن رشدؒ کے مذہب پر تھی۔ اگر اس کا اعتقاد اس قسم کا نہ ہوتا، اور وہ اس کا اعلان نہ کرتا تو اپنے فلسفیانہ خیالات کی بناء پر اس طرح سزا نہ پاتا۔

☐ .... ☐ .... ☐

Marfat.com

ابن خلدون

۷۳۲ء تا ۸۰۸ء

ابن خلدون جو مشرق و مغرب کے فلاسفہ تاریخ کا سرتاج ہے، بمقام تونس ۷۳۲ء پیدا ہوا ہوا، اور ۸۰۸ء میں بمقام مصر وفات پائی۔ وہ آٹھویں صدی ہجری کے مشاہیر سے ہے۔ اس کا نام ابوزید عبدالرحمٰن بن محمد بن محمد خلدون ولی الدین التونسوی الحضرمی الاشبیلی المالکی ہے۔ اس کا سلسلہ اندلسی خاندان سے ہے جو اشبیلیہ میں اقامت گزین ہو گیا تھا۔ اس کے بعد اس کے اجداد نے ساتویں صدی ہجری کے وسط میں اشبیلیہ سے تونس کی طرف ہجرت کی۔ ابن خلدون کے اجداد کا نسب قبائل یمن سے بنی وائل تک پہنچتا ہے اور خیال کیا جاتا ہے کہ اس کے جدِ اعلیٰ نے یمن سے اندلس کی جانب تیسری صدی ہجری میں ہجرت کی۔

ابن خلدون نے تونس میں نشو و نما پائی اور وہیں علوم مروجہ کی تحصیل کی۔ کچھ عرصے بعد ابن خلدون کو وباء کے خوف سے تونس چھوڑنا پڑا۔ اس نے ہوارہ کی طرف رُخ کیا اور وہاں پہنچ کر اس شہر کے حاکم ابن عبدون کے ہاں اقامت اختیار کی جس نے اس کا پُر جوش استقبال کیا اور بلادِ مغرب کے سفر کے لیے اس کی امداد کی۔ ابن خلدون نے ابن بطوطہ کی طرح اوائل عمر ہی میں اکثر ممالک کی سیاحت کی ہے۔ ۷۵۵ء میں سلطان ابوعنان المرینی والی تلمسان نے اس کو اپنے ہاں فاس میں طلب کیا۔ اس وقت اس کی عمر تقریباً تیس سال تھی۔ بادشاہ نے اس کی بہت کچھ قدر و منزلت کی اور عہدۂ کتابت اس کے تفویض کیا۔ لیکن سلطان کے اس حسن سلوک سے اس کے ہمعصروں کے دل میں جو اس سے کم درجے پر تھے آتش حسد بھڑک اُٹھی۔ انہوں نے سلطان کے ہاں اس کی شکایت کی اور یہ الزام لگایا کہ وہ محض اپنے مکر و فریب کے ذریعے سلطان پر حاوی ہو گیا ہے پس سلطان نے اس کو قید کر دیا۔ لیکن اسی طرح جیسے کہ مستعمرات میں خلفاء قید کیے جاتے تھے۔ بالآخر ابوعنان المرینی والی تلمسان نے ۷۵۹ء میں وفات پائی، اس کے بعد وزیر ابن عمر نے ابن

Marfat.com

خلدون کو نہ صرف آزاد کر دیا بلکہ اس کو خلعتوں سے سرفراز کیا اور اس کے ساتھ ہمیشہ حسن سلوک سے پیش آتا رہا۔

اسی زمانے میں اتفاق یہ ہوا کہ سلطان ابو سالم المرینی اندلسی نے مکہ کے سفر کا ارادہ کیا چونکہ ابن خلدون اور بنی مرین کے درمیان بہت خلوص تھا اس لیے سلطان ابن خلدون کو اپنے ہمراہ لیے ہوئے ۷۶۰ء میں سرزمین فاس میں داخل ہوا اور اس کو اپنا پرائیویٹ سیکرٹری بنالیا۔ ابن خلدون نے اس فریضے کو جو اس کے ذمے کیا گیا تھا نہایت حسن وخوبی کے ساتھ انجام دیا۔

لیکن خطیب ابن مرزوق نے اپنے مکر سے ابن خلدون پر غلبہ حاصل کر لیا اور سلطان کے ہاں اس کی چغلی کھانی شروع کر دی۔ یہ خبر ابن خلدون اور اعیان دولت کی دل شکنی کا باعث ہوئی۔ اس لیے لوگ سلطان کے مخالف ہو گئے۔ اس اثناء میں سلطان کا انتقال ہو گیا۔ اس کے بعد ابن خلدون نے وزیر عمر ابن عبداللہ کے ذریعے دربار میں پھر سے اپنا رسوخ پیدا کر لیا، کچھ دنوں بعد اس نے اندلس جانے کا قصد کیا لیکن وزیر ابن عمر نے اس کو منع کر دیا۔ جب ابن خلدون نے واپسی کی امید دلائی تو اس کو اجازت دی گئی۔ چنانچہ ۷۶۴ھ میں اس نے اندلس کا رُخ کیا اور غرناطہ پہنچا۔ اس وقت وہاں ابو عبداللہ حکمران تھا جو قبیلہ بنی احمر سے تھا۔ وہ ابن خلدون کے آنے سے بہت خوش ہوا اور اس کی بہت کچھ آؤ بھگت کی۔ اپنے اعلیٰ محلوں سے ایک مکان اس کو رہنے کے لیے دیا۔

۷۶۵ھ میں ابن خلدون نے کاستیل (قشتالہ) کا رُخ کیا اور اس کے حاکم کے پاس پہنچا اور اس کے اور ملوک عدوہ کے درمیان ہدیہ فاخرہ کے ذریعے صلح کرانے کی کوشش کی۔ صاحب قشتالہ نے اس کو اپنے پاس رہنے کے لیے مجبور کیا مگر اس نے عذر کیا۔ حاکم نے اس کو ایک خچر عنایت کیا جس کی لگام سونے کی تھی۔ جب ابن خلدون غرناطہ پہنچا تو اس نے خچر اور لگام سلطان ابو عبداللہ کو بطور تحفہ نظر کر دیے۔ بادشاہ نے اس کو بہت کچھ مال و دولت سے سرفراز کیا اور جاگیر کے طور پر ایک شہر بھی عطا کیا اور اس کو امراء و مصاحبین کے زمرے میں داخل کر لیا۔ لیکن یہ جاگیر اور مال و دولت ابن خلدون کی ہمت کو سیاحت سے باز نہ رکھ سکے۔ اب اس کو اپنے اہل و عیال کے ہاں جانے کا اشتیاق پیدا ہوا۔ جب وہ اپنے وطن تو ستالجیا پہنچا تو اس کو داء الحنین کا مرض

Marfat.com

لاحق ہوا جو اکثر ادیب، شاعر اور ذکی الطبع لوگوں کو عموماً ہوا کرتا ہے، پھر اس نے بجایہ کا رُخ کیا جہاں کے والی عبداللہ نے اس کا شان دار طور پر خیر مقدم کیا اور تمام اہل شہر اس کے ہاتھوں کو چومنے لگے۔ سلطان نے اس کو اعلیٰ عہدوں پر مامور کیا اور حکومت کے کاروبار اس کے ہاتھ میں دے دیے، اس نے اپنے علم، اثر ونفوذ اور قلم کے ذریعے سلطان کی خدمت کی اور ان امور کو جو اس کو تفویض کیے گئے تھے انتہائی خلوص کے ساتھ انجام دیا۔

اس عرصے میں ابوالعباس امیر قسطنطنیہ نے ابوعبداللہ والی بجایہ پر حملہ کر دیا اور اس کے شہر پر قابض ہو گیا مگر اس نے ابن خلدون کی جان بخشی کی اور اس کے ساتھ احترام سے پیش آیا۔ لیکن کچھ دنوں بعد ابوالعباس کے ہاں ابن خلدون کی بہت کچھ شکایتیں کی گئیں جس کی وجہ سے اس نے اپنے عہدے سے سبکدوش ہو کر رخصت چاہی۔ امیر نے اس کو اجازت دے دی۔ ابن خلدون قبائل عرب کے ہاں چلا گیا۔

اس کے بعد ابوحمور والی تلمستان نے اس کو حجابت، اور علامت کے (جو امناء کا سب سے بڑا عہدہ ہے) عہدوں کو انجام دینے کے لیے مجبور کیا۔ لیکن اس نے یہ عذر کیا کہ وہ اس وقت سیاسی کاروبار سے علمی مشاغل کو بہت زیادہ پسند کرتا ہے پھر اس نے اندلس جانے کا ارادہ کیا اور ابوحمور سے اجازت طلب کی۔ اس نے اس کو رخصت کرتے ہوئے ابن احمر کے نام ایک خط بھی دیا۔ لیکن ابن خلدون سمندر کو عبور کرنے سے عاجز رہا۔ عبدالعزیز المرینی والی مغرب اقصیٰ کو اس کی خبر پہنچی اور یہ بھی معلوم ہوا کہ ابن خلدون کے ساتھ سلطان اندلس کے لیے ایک امانت بھی ہے اس نے ابن خلدون کا استقبال کیا اور اس سے تمام امور دریافت کیے، جب امانت والی خبر غلط ثابت ہوئی تو اس کے ساتھ بہت احترام سے پیش آیا اور اپنے ہاں مہمان رکھا اور بجایا جانے میں مدد کی۔

اس کے بعد ابن خلدون تلمسان میں اپنے اہل وعیال کے ساتھ اقامت گزین ہو گیا اور ان کے ساتھ بنی سلامہ کے قلعے میں جو بنی توجین کے شہروں میں سے ہے، بود و باش اختیار کی اور وہاں چار سال تک رہا۔

اسی اثناء میں ابن خلدون نے اپنی تاریخ لکھنی شروع کی، اس نے پہلے مقدمے کی تکمیل کر لی۔ اس کے بعد تاریخ کی بعض فصول بھی لکھیں۔ یہ زمانہ تقریباً ۷۸۰ء اور اس کی وفات

Marfat.com

سے تیس برس قبل کا ہے۔ اس وقت اس کا سن پچاس برس کا تھا۔ اب اس کو اپنے وطن تونس جانے کا شوق پیدا ہوا۔ اس نے حاکم تلمسان سے اجازت چاہی اور ۷۸۰ھ میں وطن پہنچا۔ وہاں کے بادشاہ نے اس کا خاص طور پر احترام کیا اور اس کو اپنا پرائیویٹ سیکرٹری بنالیا، اور اپنی تالیف کی تکمیل پر آمادہ کیا۔ اب ابن خلدون نے کامل اطمینان کے ساتھ اپنی تاریخ کی طرف توجہ کی لیکن کچھ دنوں بعد جب اس کی شکایتیں دربار میں ہونے لگیں تو اس نے مصر کا قصد کیا اور اسکندریہ کے سفر کی اجازت چاہی۔ وہاں وہ ۷۸۴ھ میں جا پہنچا پھر اس نے قاہرہ کا رُخ کیا اور جامعہ ازہر میں مالکی فقہ کی تعلیم دینی شروع کی۔ جب یہ خبر سلطان مصر برقوق عظیم کو پہنچی تو اس کو اپنے ہاں بلایا اور بہت آؤ بھگت کی اور اُسے ۷۸۶ھ میں مالکی مذہب کا قاضی مقرر کیا۔ اس نے منصب قضاءت کو باحسن وجوہ انجام دیا اور ایک عالم، قاضی، مدرس، مورخ، ادیب کی حیثیت سے اس کا شہرہ چار دانگ عالم میں ہو گیا۔ اکثر لوگ اس کو حیرت کی نظر سے دیکھنے لگے اور اس کے حاسدین کی تعداد میں بھی اضافہ ہوتا گیا۔ انہوں نے اس کی شکایت کرنی شروع کی اور اس کے متعلق غلط خبریں اڑانے لگے۔

ابن خلدون نے اپنے اہل وعیال کو تونس سے بلوا بھیجا تاکہ ان کے ساتھ قاہرہ میں گزارے لیکن اثنائے راہ میں یہ تمام غرق ہو گئے۔ اس صدمہ جانکاہ نے اس کی کمر توڑ دی۔ چنانچہ اس نے منصب قضاءت سے علیحدگی اختیار کر لی اور تدریس وتالیف کے لیے خود کو وقف کر دیا۔ اس حالت میں تین برس گزارے اس نے ۷۹۷ھ میں قاہرہ سے فریضۂ حج کی ادائی کے لیے حجاز کا رُخ کیا۔ پھر دوسرے سال مصر لوٹا اور اپنی کتاب کی تصنیف میں مشغول ہو گیا اور ۷۹۷ھ میں اس کی تکمیل کر دی، اس وقت اس کی عمر ۶۵ سال تھی اور وہ پندرہ برس تک اس کام میں مشغول رہا۔

اس طرح ایک عرصے تک ابن خلدون مصر میں مقیم رہا۔ یہ ملک زمانہ قدیم سے علم و ادب کا ملجا و ماویٰ رہا ہے۔ بالآخر ۸۰۸ھ میں ابن خلدون نے وفات پائی اور وہیں کے ایک قبرستان میں مدفون ہوا۔ افسوس ہے کہ اس کی قبر کا اس زمانے میں کسی کو علم نہیں۔

☐ .... ☐ .... ☐

Marfat.com

ابن خلدون کی تالیفات

تاریخ ابن خلدون

ابن خلدون نے علماء اور مفکرین میں نہ صرف ایک کتاب کی وجہ سے شہرت حاصل کی بلکہ اس کتاب کے ایک ہی جز کی وجہ سے اور وہ اس کا مقدمہ ہے، اس کی تاریخ کا پورا نام یہ ہے ''العبر ودیوان المبتدا والخبر فی ایام العرب والعجم والبربرین ومن عاشرہم من ذوی السلطان الاکبر۔'' یہ تین کتب اور سات مجلدات پر منقسم ہے۔

کتاب اوّل: اس میں عمرانیات اور عوارض ذاتیہ سے بحث کی گئی ہے جو اس میں عارض ہوتے ہیں جیسے ملک، سلطان، کسب معاش، صنائع، علوم اور ان کے علل واسباب، یہی کتاب اوّل اس کا وہ مقدمہ ہے جو مشہور عالم ہے۔ یہ تقریباً (۴۰۰) صفحات پر مشتمل ہے۔ اسی نے ابن خلدون کو ایک نہایت اعلیٰ مرتبے پر فائز کر دیا کیونکہ اس نے اس میں ان جدید مباحث پر روشنی ڈالی ہے جس کو اس زمانے میں علوم اجتماعی، سیاسیات، اقتصاد سیاسی، اقتصاد اجتماعی، فلسفہ تاریخ، قانون عام وغیرہ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ ہمارے خیال میں ہیگل، جرمن فلسفی میکاولی، اطالوی عالم سیاسیات، گبن، انگلستانی مورخ بلاشبہ ابن خلدون کے تلامذہ میں شمار کیے جاسکتے ہیں۔

ابن خلدون آٹھویں صدی ہجری (چودھویں صدی عیسوی) میں گزرا ہے۔ ان مباحث پر اس نے اس وقت اپنے زرین خیالات کا اظہار کیا جب کہ اہل یورپ پر پردۂ غفلت پڑا ہوا تھا۔ عربوں میں سے بھی ان مسائل پر کسی نے کچھ نہیں لکھا قطع نظر ان چند منتشر خیالات کے جن کی کوئی اہمیت نہیں۔ برخلاف اس کے ابن خلدون نے اِن مباحث پر کافی شرح وبسط کے ساتھ روشنی ڈالی ہے۔ واقعات کا باہمی موازنہ ومقابلہ کر کے ان سے نتائج اخذ کیے اور ان علل سے بحث کی جن سے اس نے ذاتی مطالعہ یا شخصی تجربے کی بناء پر واقفیت حاصل کی تھی۔

بلاشبہ ابن خلدون کی سیر وسیاحت، اس کا ایک مملکت سے دوسری مملکت کو نقل وحرکت

Marfat.com

کرنا اور مرتبہ اعلیٰ کی تلاش میں اس کا ایک سلطنت سے دوسری سلطنت میں پہنچنا، مختلف قوموں سے اس کا میل جول اور ان سلطنتوں کے بعض خصوصیات سے اس کا پوری طرح واقف ہونا ان تمام امور نے اس کے مباحث کی تکمیل میں بڑی مدد کی۔ اس میں شک نہیں کہ اصولی تصورات تو پہلے ہی سے اس کے دماغ میں پوشیدہ تھے۔ اب تجربے اور سیر و سیاحت سے ان میں پختگی پیدا ہوتی گئی اور بالآخر ان کا عالم وجود میں ظہور ہوا۔

مقدمۂ ابن خلدون پر ایک نظر

مقدمے کی پہلی فصل میں زمین اور اس کے شہروں کی آبادی، انسان کے رنگ و اخلاق میں آب و ہوا کی تاثیر، تموّل و افلاس کی وجہ سے آبادی کے حالات میں اختلاف، اور ان آثار سے بحث کی گئی ہے جو انسان کے بدن اور اخلاق پر مرتب ہوتے ہیں۔

یہ بحث اس مسئلے سے بہت کچھ مشابہ ہے۔ جس کو آج کل علمائے یورپ نے ابن خلدون کے پانچ سو برس بعد نشو و ارتقاء کے نظریے کی صورت میں پیش کیا ہے۔

دوسری فصل میں بدوی آبادی اور وحشی قبائل و اقوام پر روشنی ڈالی ہے۔ نیز ان مباحث کو بھی پیش کیا ہے، جو بداوۃ و حضارۃ (دیہاتی اور شہری) کی طبیعتوں کے متعلق پیدا ہوتے ہیں۔ اور ان دونوں کے درمیان نسب، عصبیت، ریاست حسب ملک اور سیاست کے اعتبار سے امتیاز کیا ہے۔

یہ بحث نظام اجتماعی کے ان عام قواعد کی جنس سے ہے۔ جس کا ظہور یورپ میں انیسویں صدی میں ہوا۔ جس کو ہمارے معاصرین نے سوشیالوجی (عمرانیات) سے تعبیر کیا ہے۔

تیسری فصل میں دول عامہ، ملک، خلافت، سلطانی مراتب سے بحث کی ہے اور سیادت کے اسباب اور دول کے استحکام کی توجیہہ کی ہے۔ نیز امارت کے تحفظ کے طریقے، حکومت و خلافت کے شرائط، بادشاہوں کے خصائل، بیعت کا مفہوم، ولایت عہد، سلطان کے مراتب، سلطنت کے دواوین، فوج اور اس کے اصول، جنگ کے قواعد اور سلطنت کے عروج و زوال کے اسباب کو واضح کیا ہے۔

Marfat.com

یہ بحث علمی اور عملی سیاسیات کی قسم سے ہے۔ انگلستانی مورخ گبن نے ایک کتاب "رومی[1] سلطنت انحلال وسقوط" کے اسباب پر لکھی ہے۔ اس میں اس نے اسی مسلک کو اختیار کیا ہے جس کو ابن خلدون نے اپنے مقدمے میں پیش کیا تھا۔

چوتھی فصل میں شہروں، مختلف آبادیوں، ان کے تمدن اور عمارتوں اور مملکتوں سے ان کے تعلق کو واضح کیا گیا ہے اور ان امور پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے جن کو بری و بحری حیثیت سے ان کی تکوین وتشکیل میں پیش نظر رکھنا ضروری ہے نیز مساجد اور مکانوں کی تعمیر سے بھی بحث کی گئی ہے۔ اس بحث کا تعلق ہندسہ حربیہ سے ہے۔

پانچویں فصل میں معاش اور کسب وصنائع کے اعتبار سے اس کی مختلف صورتوں سے بحث کی گئی ہے۔ اس میں رزق اور کسب کے مسائل ہیں اور بتلایا گیا ہے کہ یہ اعمال بشری کا ماحصل ہیں۔ اس کے بعد معاش اور اس کے اقسام وطرق اور طبیعت عمرانی سے اس کے تعلق کو واضح کیا گیا ہے۔ اس میں رزق کے مختلف طریقوں مثلاً تجارت، صنعت اور ان کے مختلف اقسام کے بھی تفصیلی مباحث ہیں۔ نیز اس زمانے کی اصولی صنعتوں جیسے زراعت، تعمیرات، پارچہ بافی وخیاطی اور توالد وتناسل، طب، باغبانی، موسیقی وغیرہ پر روشنی ڈالی ہے۔

یہ وہ مباحث ہیں جن کو اس دور کے لوگ اقتصاد سیاسی اور اقتصاد اجتماعی سے تعبیر کرتے ہیں، اس فصل کے اکثر مبادیات وہ بنیادی اصول ہیں جن پر کارل مارکس کی کتاب "راس المال" (Das Capital) مشتمل ہے۔

چھٹی فصل علوم اور ان کے اقسام، تعلیم اور اس کے طریقوں اور مختلف صورتوں پر مشتمل ہے۔ اس میں تعلیم کے مباحث اور حضارۃ سے اس کا تعلق بتایا گیا ہے۔ ہر علم سے انفرادی طور پر بحث کی گئی ہے، ہر ایک کی تاریخ اور اس کے شروط بتلائے گئے ہیں، جیسے علوم قرآن، حدیث، فقہ، علوم لسانیہ، طبیعیات، ریاضی، طب، ادب، شعر، تاریخ الٰہیات، علم النفس، علوم نجوم، علوم سحر۔

یہ مباحث علم تربیت (Papagogy) کی قبیل سے ہیں۔ جن کے ماہرین امریکہ میں ولیم جیمس، اور یورپ میں اسپنسر اور فرڈنیل وغیرہ ہیں۔ ابن خلدون کے اسلوب کے متعلق اس

[1] The Decline and Fall of Roman Empire.

Marfat.com

کتاب میں موقع کے لحاظ سے بحث کی جائے گی۔

ں مقدمے نے مفکرین یورپ کے ہاں ایک خاص اہمیت حاصل کر لی ہے۔ علامہ کاترمیر نے اس کا پیرس کے قومی کتب خانہ کے نسخے سے فرانسیسی زبان میں ترجمہ کیا ہے۔ یہ فرانسیسی ترجمہ انیسویں صدی کے نصف ثانی کے اوائل میں طبع ہوا۔ اس کی بعض فصول کا ترجمہ انگریزی، جرمنی، اطالوی اور ترکی زبانوں میں بھی کیا گیا۔ یورپ کے تمام بڑے کتب خانوں میں اس کے مطبوعہ وقلمی نسخے پائے جاتے ہیں۔

ب) تاریخ ابن خلدون پر ایک نظر

نفس تاریخ دو کتابوں پر مشتمل ہے یعنی دوم وسوم، اس کی چھ جلدیں ہیں۔ کتاب دوم میں عرب کے حالات اور ابتدائے آفرینش سے آٹھویں صدی تک (یہ وہ زمانہ ہے جس میں مورخ مذکور گزرا ہے) اس کے مختلف قبائل ودول نیز ان کے ہمعصر اقوام ودول جیسے اہل فارس، ہند، نبط، حبش، سریان، یونان، روما، مصر وغیرہ سے بحث کی ہے۔

تیسری کتاب اہل بربر اور اہل مغرب کی ایک دوسری قوم کے حالات پر مشتمل ہے۔ ان کی اولیت، نیز ان کے تمام حالات اور مغربی ممالک میں ان کی مختلف سلطنتوں کی توضیح کی گئی ہے۔

تاریخ ابن خلدون تاریخ کی دوسری کتابوں پر اپنے فلسفیانہ مقدمات کے لحاظ سے تفوق رکھتی ہے جو اکثر فصلوں کی ابتداء میں پائے جاتے ہیں۔ خصوصاً جب بحث ایک سلطنت سے دوسری سلطنت کی طرف منتقل ہوتی ہے۔ کیونکہ ایسی صورت میں بحث کی ابتداء اسباب وعلل سے کرنی پڑتی ہے، یہ زمانہ جاہلیت کے عرب اور بربر اور ان کے ممالک کی ایک نہایت مبسوط تاریخ ہے۔

مشرق کے اکثر ناقدین نے اس کتاب لی اہمیت گھٹانے میں غلطی کی ہے اور ابن خلدون کی اس تالیف پر تعقید و پیچیدگی کا اعتراض کیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ مستشرقین یورپ ہی نے اس کی کما حقہ قدر کی اور اس کو اتنی ہی اہمیت دی جتنی کہ اس مقدمے کو۔ اور اپنی زبانوں میں

Marfat.com

اس کے ان حصوں کا ترجمہ کرلیا جو ان کے اور ان کے ممالک کے لیے مفید تھے۔ چنانچہ دی سلان (Deslane) نے ''القسم الخاص بلاد المغرب والبربر'' کو شائع کیا جو الجزائر میں مقدمے کے فرانسیسی ترجمے کی اشاعت سے گیارہ سال قبل دو بڑی جلدوں میں طبع ہوئی اور تقریباً ایک ہزار صفحوں پر مشتمل ہے۔ اس کتاب کو ''کتاب الدول الاسلامیہ فی المغرب'' سے موسوم کیا گیا ہے اس کے پانچ برس بعد اسی حصے کا فرانسیسی زبان میں ترجمہ ہوا اور الجزائر میں ۱۸۵۲ء میں اس کی اشاعت ہوئی۔

مستشرقین نے اس تاریخ کے اس جز خاص کو بھی لیا ہے جو افریقہ اور صقلیہ کے حالات (انگریزوں کے تسلط سے قبل) سے متعلق ہے۔ اس جز کو پیرس میں فرانسیسی ترجمے کے ساتھ استاد ''فبرچیہ'' نے ۱۸۴۱ء میں طبع کیا ہے اور ابن احمر کی تاریخ سے بھی ایک خاص حصہ فرانسیسی زبان میں ترجمہ کیا گیا۔

۲۔ابن خلدون کے شخصی حالات

مؤلفین عرب میں روزنامچے اور شخصی مذاکرات کے لکھنے میں ابن خلدون اپنی نظیر آپ ہے۔ ان میں اس نے روزمرہ کے حالات لکھے ہیں اور اس کو ''التعریف بابن خلدون'' سے موسوم کیا ہے۔ اس میں اس کی سوانح، نسب اسلاف کی تاریخ یورپین انداز میں پیش کی گئی ہے۔ اثنائے بیان میں ان واقعات کو بھی پیش کیا ہے جن کا اس نے اپنی زندگی میں مشاہدہ کیا تھا۔ اس کے ضمن میں اس نے مراسلات وقصائد بھی لکھے ہیں جنہیں اس نے چند خاص اوقات میں منظم کیا تھا۔ نیز ان تمام حالات کو بھی پیش کیا ہے جو اس کے زمانہ حیات میں وقوع پذیر ہوئے تھے۔ ان مذاکرات کا سلسلہ ۸۰۷ء یعنی اس کی وفات سے ایک سال قبل تک رہا۔ ''دارالکتب مصریہ'' میں ان مذاکرات کا ایک قلمی نسخہ (۱۵۰) صفحوں پر سنہری حروف میں لکھا ہوا موجود ہے اس کا کچھ ملخص اس کی مطول تاریخ کے بعض نسخوں میں بھی پایا جاتا ہے۔

ابن خلدون کا فلسفۂ اجتماع

علم اجتماع کے قواعد کی تدوین میں ابن خلدون یورپ کے تمام مصنفین کا پیشرو ہے۔

Marfat.com

اس میدان میں اس سے قبل سوائے فلاسفہ یونان کے کسی نے قدم نہیں رکھا۔ کسی نے سچ کہا ہے کہ مقدمے کے مقابلے میں خود اس کی تاریخ ہیچ ہے۔ ابن خلدون کے مقدمے نے اہل یورپ کی توجہ کو اہل مشرق کی توجہ سے زیادہ اپنی طرف مائل کیا کیونکہ حقیقی معنی میں وہ اپنے مفہوم اور انداز بیان کے اعتبار سے ایک مستقل کتاب ہے۔ اپنی شکل وصورت کے لحاظ سے وہ ایک مرتب و منظم شے ہے اور اپنے موضوع کے لحاظ سے اہم فوائد اور جدید مباحث پر مشتمل ہے۔ علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ یہ مغربی، افریقی فلسفی جدید علم اجتماع کا بانی ہے۔

ابن خلدون نے ظواہر مدنیت کی دو قسمیں کی ہیں: ظواہر خارجی و ظواہر داخلی۔ ظواہر خارجی سے اس کی مراد ظواہر طبیعی ہے۔ جیسے دینی عقائد، آب و ہوا، سکونت، ظواہر داخلی سے وہ ظواہر مراد ہیں جو جماعت میں نشو ونما پاتے ہیں اور اپنی قوت سے ان پر اثر انداز ہوتے ہیں۔

ابن خلدون نے اپنے نظریے کی بنیاد اس اصول پر رکھی ہے کہ انسان فطرتاً اجتماع کی جانب میلان رکھتا ہے، یہ حکمائے یونان وعرب کا وہ نظریہ ہے جس کو خود آگسٹ کامٹ نے اپنے فلسفہ وضعیہ کے چوتھے جز میں اختیار کیا ہے۔ ابن خلدون ارسطو کے ساتھ اس امر پر متفق ہے کہ جماعت فرد کی سعادت کا ایک ذریعہ ہے۔ یہ وہی نظریہ ہے جس کی ہربرٹ اسپنسر نے اپنے فلسفے میں اشاعت کی اور اس کو اہمیت دی ہے۔ ابن خلدون نے چند ایسے حقائق دریافت کیے ہیں جن سے یونانی فلسفی نا آشنا تھے۔ اس نے انسانی اور حیوانی جماعتوں میں امتیاز کیا ہے چنانچہ وہ کہتا ہے کہ حیوانی اجتماع عادت کے تحت فطرت کے اقتضاء سے ہوتا ہے اور انسانی اجتماع فطرت، عقل اور غور وفکر کا نتیجہ ہوتا ہے۔

میکاولی (Machiavalli) ابن خلدون کے بہت مشابہ ہے اور ہم اس کو مونٹسکیو کے بھی مماثل قرار دے سکتے ہیں کیونکہ ان دونوں نے تاریخی واقعات سے اجتماعی قوانین کے اخذ کرنے کی کوشش کی ہے۔ ابن خلدون نے اطراف واکناف میں اکثر ایسی اقوام کا معائنہ کیا جو لامذہبیت کی زندگی گزار رہے تھے، تاہم وہ ایک وسیع ملک، ایک زبردست بادشاہ، ایک خاص نظام، اعلیٰ قوانین، فاتح لشکر اور آباد شہر رکھتے تھے اور اس نے یہ بھی دیکھا کہ وہ اقوام جو ادیان منزلہ کے پیرو ہیں دوسرے اقوام کی بہ نسبت اقلیت رکھتی ہیں۔ اس سے اس نے یہ نتیجہ نکالا کہ

Marfat.com

مما لک دول کی تاسیس میں نبوت کی کوئی ضرورت نہیں۔

ابن خلدون نے اس رائے کے اختیار کرنے میں اکابر فلاسفۂ اسلام اور اسلامی مورخین کی مخالفت کی ہے لیکن بہت جلد اس نے اپنا یہ خیال بدل دیا۔ چنانچہ بعد میں اس نے لکھا ہے کہ نبوت اگرچہ عام مما لک کی تاسیس کے لیے ضروری نہیں لیکن ترقی یافتہ اور با کمال مما لک کے لیے ناگزیز ہے کیونکہ وہ مملکت جس کی بنیاد نبوت پر ہو دین و دنیا کے منافع کا مجموعہ ہوتی ہے۔

ابن خلدون آب و ہوا کو ان عوامل سے جو اجتماع سے خارج ہوتے ہیں سب سے پہلا عامل قرار دیتا ہے۔ اس نے اقالیم سے بحث کی ہے اور زمین کو سات اقلیموں میں تقسیم کیا ہے جن کی آب و ہوا میں انتہائی برودت سے لے کر شدید حرارت تک بہت سارے اختلافات پائے جاتے ہیں اور درمیان میں بہت سے اعتدالی درجے ہوتے ہیں۔ اس کے بعد ابن خلدون نے اپنے اس نظریے کا اظہار کیا ہے جس کو بعد میں بکل انگریز مورخ نے پیش کیا اور وہ یہ ہے کہ انسان کے جسم اور اخلاق پر حرارت اور برودت کا ایک خاص اثر ہوتا ہے یا بالفاظ دیگر قوموں اور مملکتوں میں مدنیت اور حضارت کے اعتبار سے اختلاف پایا جاتا ہے۔

ابن خلدون کہتا ہے کہ اطراف و جوانب کے مما لک کے باشندے تمدن سے عاری ہوتے ہیں۔ اقلیم رابع حرارت و برودت کے اعتبار سے سب سے زیادہ معتدل ہے۔ اور آبادی، مدنیت،، علوم کے نشو و نما، اور ان کے ظہور قوانین اور احکام کے لحاظ سے تمام پر فوقیت رکھتی ہے۔ اس قسم کے اقالیم میں اس نے بلاد سوریا اور عراق کو قرار دیا ہے اور ثابت کیا ہے کہ یہ زمانۂ قدیم سے تمدن اور مذاہب مختلفہ کا مرکز رہے ہیں۔

ابن خلدون اور مونٹسکیو کا اس نظریے میں کامل اتفاق ہے یہ سچ ہے۔ کہ یہ دونوں اس نظریے میں یونانی حکماء، بقراط اور ارسطو اور فرانسیسی حکیم جان بودان کے پیرو ہیں۔

اس کے بعد ابن خلدون نے خارج از اجتماع عناصر کے دوسرے عنصر پر روشنی ڈالی ہے جو وسط جغرافی یا ہئیت یعنی مقامی موقع و محل ہے۔ اس کے ساتھ ہی اس نے فرد پر مقامی موقع و محل کی تاثیر سے بحث کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ خوش حالی اُفراد کو محنت سے مستغنی کر کے تعیش کی طرف مائل کر دیتی ہے۔ بخلاف اس کے اگر افلاس و تنگدستی ہو تو پھر فقر و فاقہ انہیں جد و جہد اور استقامت

Marfat.com

پر مجبور کرتا ہے اور کارزار زندگی میں ان کے اندر کش مکش و مقابلے کی روح پیدا کرتا ہے۔

لیکن ظاہر ہوتا ہے کہ ابن خلدون نے ہیئت یعنی مقامی موقع و محل پر اس قدر زور نہیں دیا جس قدر کہ آب و ہوا پر۔ اس نے اِس بحث کی طرف اس لیے توجہ نہیں کی کہ آب و ہوا کی بہ نسبت مقامی موقع و محل پر بحث کرنے کی نسبتاً بہت کم گنجائش ہے۔

تیسرا عنصر مذہب ہے۔ ابن خلدون اس کو ہر انسانی جماعت کے لیے ضروری قرار دیتا ہے اور اپنی تائید میں مذہبی اور فلسفیانہ دلائل پیش کرتا ہے جس سے حکیم ابن ارشد کی تالیفات بھری پڑی ہیں۔

حکیم اندلس کی طرح ابن خلدون نے فلسفے اور مذہب میں تطبیق دینے کی کوشش کی ہے لیکن اسی کوشش کی وجہ سے ابن خلدون کی اہمیت ہماری نظروں میں کم ہو جاتی ہے کیونکہ ظاہر ہے کہ اس کا استاد اور پیشوا ابن رشد در حقیقت فلسفی نہیں تھا بلکہ محض ایک مترجم تھا جس نے ارسطو کے فلسفے کا عربی زبان میں ترجمہ کیا تھا اور اس کو خاتمۂ حکمت اور حتمی و قطعی شے قرار دیا تھا۔ وہ ایک ایسا اسلامی حکیم ہے جس نے یونانیوں کے خیالات اور اسلامی شریعت میں تطبیق پیدا کرنے کی کوشش کی تھی، اسی لیے وہ کسی فریق کو بھی راضی نہ کر سکا، اس سے فلسفی تو اس وجہ سے ناراض ہوئے کہ اس نے مذہب کو ایک ایسی جگہ دی جس کو فلاسفہ تسلیم نہیں کرتے۔ اہل مذہب کی رنجیدگی کا باعث یہ ہوا کہ اس نے مذہب کے خلاف توجیہ و تاویل سے کام لیا۔ لیکن اس کمزوری سے ابن رشد کی قدر و منزلت میں فرق نہیں آتا۔ کیونکہ اس کی نیت ٹھیک تھی، وہ ایک ایسے مذہب کا خواہاں تھا جو عقل اور فلسفے پر مبنی ہو لیکن کفر و الحاد کو مستلزم نہ ہو۔ اس کے بعد سے اس زمانے تک اکثر مفکرین نے شیخ قرطبہ کے مسلک کو اختیار کیا ہے، اس کی وجہ سے انہیں بھی شیخ کی طرح ہزاروں رسوائیاں اٹھانی پڑیں۔ البتہ وہ قانونی سزا سے ضرور محفوظ رہے، کیونکہ اب لوگوں کو ان کے اعتقادات اور افکار کی بناء پر سزا دینے کا زمانہ باقی نہیں رہا۔

ہم ابن رشد کو فلاسفہ میں شمار نہیں کر سکتے، البتہ وہ ایک مصلح کی حیثیت ضرور رکھتا ہے اس کی مثال مارٹین لوتھر کی سی ہے۔ اس کی زندگی اذیتوں سے پُر تھی۔ صرف اس وجہ سے کہ وہ مذہب اور حکمت کو ایک نظر سے دیکھتا تھا۔ ان دونوں سے اس کو محبت تھی اور ان میں تطبیق دینے کی کوشش کرتا تھا لیکن وہ اس میں ناکام رہا۔ اس لحاظ سے یہ بات محل تعجب نہیں کہ ابن خلدون بھی مذہبی

Marfat.com

مسائل میں حیران و مضطرب رہا ہو۔ کیونکہ ابن رشد کو ہر حال میں ابن خلدون پر تفوق حاصل ہے۔ اس لیے کہ وہ بلاواسطہ حکیم ہے۔ بخلاف اس کے ابن خلدون محض بالواسطہ فلسفی قرار دیا جاسکتا ہے۔

ابن خلدون کی پُر گوئی کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس نے روح وتصوف، رویائے صادقہ اور وحی الٰہی پر بحث شروع کر دی اور در حقیقت یہ تمام مسائل طبعی طور پر اس کے موضوع بحث سے خارج تھے۔ معلوم ہوتا ہے کہ ابن خلدون نے اقوام عالم پر مختلف مذاہب کے اثر سے بحث کرنے کی کوشش کی ہے تا کہ خدا پرست اور بُت پرست اقوام میں فرق واضح ہو جائے نیز اس نے تمدن اور آبادی پر عقائد کے اثرات اور مختلف دول کی مذہبیت اور لامذہبیت پر روشنی ڈالی ہے۔ اس اصول کو پیشِ نظر رکھ کر اس نے انسانیت کے ماضی، حال و مستقبل سے بحث کی ہے اور واقعات تاریخی سے استشہاد کرتے ہوئے قدیم یونان کی بُت پرست قوم جس میں ہیراقلیط، بقراط، سقراط، افلاطون اور ارسطو جیسے حکماء گزرے ہیں اور جہاں کسی نبیؑ کا ظہور نہیں ہوا اور دوسری قوموں کا جن میں انبیاءؑ تو مبعوث ہوئے ہیں لیکن فلاسفہ وحکماء پیدا نہیں ہوئے موازنہ کیا ہے اور ان دونوں قسم کی اقوام کی تاریخ اور ہم عصر اقوام پر ان کے اثرات سے بحث کی ہے۔

ابن خلدون کے لیے اپنے زمانے کے انسانوں کے حالات پر غور کرنے کے لیے اس سے سہل کوئی اور طریقہ نہ تھا کہ اسی عہد کی قوموں کے حالات اور ہر ایک پر مذہبیت اور لامذہبیت کے اثرات کے حوالے سے غور کرے۔ اس قسم کے مباحث سے ابن خلدون کی وقعت میں کوئی کمی نہیں ہوتی کیونکہ اس نے مذہبی شہروں میں نشو ونما پائی۔ اس کے بعد اسپین کی سیاحت کی جس میں دوسرے مذاہب بھی رائج تھے۔ بعد ازاں افریقہ، ایشیا اور یورپ کا سفر کیا۔ اس کو ایسی وحشی اقوام و قبائل کا قطعی علم تھا جن کا کوئی مذہب نہ تھا اور جن کی نشو ونما لق ودق جنگلوں میں ہوئی تھی۔ چنانچہ اس نے اپنی تاریخ میں ان اقوام کے تمام حالات پر روشنی ڈالی ہے۔ اب اس کے لیے یہ بہتر تھا کہ وہ ماضی وحاضر پر بھی ایک نظر ڈالے تا کہ وہ مذہبی وغیر مذہبی امور سے واقف ہو جائے جو مستقبل کے دامن میں پوشیدہ تھے۔

اس قسم کی بحث انسانیت کے لیے بہت سودمند اور بارآور ہے۔ البتہ تصوف، استخارہ، رویائے صادقہ، تجرد اور اس قسم کے مباحث جن میں حکیم نے اپنی عقل و دانش کو رائیگان کیا غیر

Marfat.com

ضروری ہیں۔

یہاں تک کہ ابن خلدون نے ان عوامل کی تشریح کی ہے جو اجتماع سے خارج ہیں۔ اس کے بعد اس نے ان اجتماعی عوامل پر بحث کی ہے جو جماعت میں نشوونما پاتے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ ہر انسانی جماعت تین ادوار سے گزرتی ہے۔ پہلا دور بدوی، دوسرا دور غزوی، تیسرا حضری، ہوتا ہے۔ ہر قوم میں ایسے قبائل ہوتے ہیں جو پہلے صحرا اور وادی میں زندگی گزارتے ہیں۔ اس کے بعد کچھ ترقی کرتے ہیں۔ پھر ان اقوام سے جنگ کرتے ہیں جو ان سے تمدن کے اعتبار سے کم ہوتی ہیں اور یہ ان کا دوسرا دور ہے۔ اس کے بعد یہ بھی متمدن ہو جاتے ہیں۔ اس طرح شہر آباد ہوتے ہیں، دواوین مرتب ہوتے ہیں، قوانین وضع ہوتے ہیں۔ مختلف علوم وفنون لطیفہ کو ترقی ہوتی ہے۔ یہاں تک کہ تعیش کی طرف ان کا میلان ہوتا جاتا ہے اور وہ لڑائی اور مقابلے سے اجتناب کرنے لگتے ہیں۔ ان کی ہر بات میں ضعف نمودار ہونے لگتا ہے تا آنکہ کوئی جنگ جو قبیلہ ان کو مغلوب کر کے ان پر حکمرانی کرنے لگتا ہے۔

اسی طرح بنی نوع انسان میں ایک دائمی حرکت جاری رہتی ہے۔ بعض قوموں کو عروج ہوتا ہے تو بعض کو زوال۔ ایک سلطنت ترقی کرتی ہے تو دوسری مغلوب ہو جاتی ہے اور غالب وقوی سلطنت اس پر مسلط ہو جاتی ہے۔ یہی اقوام کا طریقہ چلا آ رہا ہے۔ ابن خلدون نے محض اپنے غور وفکر اور اقوام عرب و بربر کی تاریخ کے مطالعے سے اس حقیقت کا انکشاف کیا ہے، اس معنی کے لحاظ سے وہ سب کا پیشرو قرار دیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ جو علماء اس سے قبل گزرے ہیں انہوں نے ان اقوام کی تاریخ کا مطالعہ نہیں کیا اور نہ ان کی اقوام کو ایسے حالات ہی پیش آئے جن سے عرب و بربر کی قوموں کو دوچار ہونا پڑا۔

ابن خلدون کہتا ہے کہ بدوی زندگی ہر جماعت یا قبیلے کا ابتدائی دور ہے اور یہ انسانی طبیعت کے منافی نہیں۔ دائمی سفر ونقل، بدوی زندگی کے خصوصیات سے ہیں بدوی قبائل کی زندگی کا دارومدار ان گلوں پر ہوتا ہے جن کو وہ چرایا کرتے ہیں۔ اگر اونٹ ہوں تو وہ صحرا میں گزارتے ہیں۔ کیونکہ اس کی فضا اور ظاہری حالت اونٹ کی طبیعت کے مناسب ہوتی ہے۔ اگر بکرے اور گائے ہوں تو وہ وادیوں میں بسر کرتے ہیں کیونکہ اس قسم کے حیوانات کے لیے یہی جگہ

Marfat.com

موزوں ہوتی ہے۔ بدویوں کی اس قسم کی زندگی، غذا ولباس میں ان کا قناعت پر مجبور ہونا، ان کی شجاعت وقوت جن سے وہ اپنے جان و مال کی مدافعت کرسکیں۔ یہ تمام امور اہل حضر پر ان کی فوقیت کا باعث ہوتے ہیں۔

ابن خلدون کہتا ہے کہ عصبیت ایک ایسی شے ہے جو قبیلے کو الفت ومحبت پر مجبور کرتی ہے اور انہیں اتحاد، اتفاق ومشترک مصالح کی مدافعت کا سبق سکھاتی ہے۔ دو امور عصبیت میں قوت پیدا کرتے ہیں، ایک عزت وعادت کا احترام، دوسرے جنگ ومدافعت کی دائمی حاجت، اس کے بعد اس نے قبیلے اور اس کی تکوین سے بحث کی ہے اور کہتا ہے کہ ہر قبیلہ چوتھی پشت میں اپنی اعلیٰ صفات کو مفقود کر دیتا ہے۔ قبائل اسی وقت تک قوی رہتے ہیں جب تک کہ وہ اپنی قوت و عصبیت کی مخالفت کرتے ہیں۔ آگے چل کر وہ کہتا ہے کہ خون کی صفائی اور جنس کی پاکیزگی دو اصولی شرائط ہیں جن کے بغیر نہ کوئی قبیلہ قوت حاصل کرسکتا ہے اور نہ اپنے اندر عصبیت باقی رکھ سکتا ہے۔ مختصر یہ کہ عصبیت ہی پر قبیلے کی بنیاد ہے اور اسی کے ذریعے اس کی قوت برقرار رہتی ہے۔ اس کے بغیر نہ وہ زندہ رہ سکتا ہے اور نہ دشمن کا مقابلہ کرسکتا ہے، صرف عصبیت رکھنے والے قبائل ہی فتح مندی وکامیابی حاصل کرسکتے ہیں۔

اس کے بعد ابن خلدون نے قبیلے کی اس حالت سے بحث کی ہے جب کہ وہ جنگ و جدل میں مصروف ہو کر سلطنتیں قائم کرنے لگتا ہے۔ بلاشبہ ابن خلدون کی یہ عمرانیات ہمارے خیال میں عرب و بربر کی تاریخ پر (جو محض قبائل کی تاریخ ہے) اور تاریخ اسلام پر (جو مملکت کی تاریخ ہے) مبنی ہے۔ اس کے بعد اس نے اہل حضر کی زندگی پر اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔ اس حکیم کو سیاست واخلاق میں پھر ان میں اور عقائد شرع میں امتیاز کرنے کا ایک خاص ملکہ حاصل ہے۔ اس سے پہلے سیاست ان سب کا مجموعہ سمجھی جاتی تھی۔ درحقیقت ابن خلدون مشرق کا عدیم المثال سیاسی مؤلف اور مغرب کے سیاسی مؤلفین کا پیشرو ہے۔

ابن خلدون کہتا ہے کہ عصبیت اور فضیلت قبائل کی قوت کو محفوظ رکھتے ہیں لیکن ان دونوں کے ساتھ ایک تیسرے عامل کی بھی ضرورت ہے اور وہ سیاست یا مذہب ہے۔ یہ تیسرا عامل وہ ہے جو قبیلے کی قوت کو اس کی حقیقی منفعت کے لیے ابھارتا ہے اور اس کی اعانت کرتا ہے جو اس کی

Marfat.com

فتح و نصرت کے ذریعے حاصل ہوتی ہے۔ بالفاظ دیگر ابن خلدون کا مقصد یہ بتلانا ہے کہ قبیلہ کیسا ہی قوی کیوں نہ ہو پھر بھی اس کو ایک مثل اعلیٰ کی ضرورت ہے جس کی طرف وہ رجوع کر سکے اور جو اس کی تمام آرزوؤں کا مرکز ہو۔ اس مقام پر اس نے اسلام سے قبل کے عرب قبائل کی مثال دی ہے۔ بعدازاں ابن خلدون نے ان قوموں پر روشنی ڈالی ہے جن کی سلطنتیں تباہ ہو چکیں اور جن کو قوی قبائل نے مغلوب کر لیا۔ پھر اس نے فتح کے شرائط و اسباب تفصیل کے ساتھ بیان کیے ہیں اور ان دشواریوں کا بھی ذکر کیا ہے کہ جن کا فاتح کو سامنا کرنا پڑتا ہے۔ اس کے بعد وہ کہتا ہے کہ فتح کے بعد ہی مفتوح سے فاتح کا اثر زائل ہونے لگتا ہے بلکہ فاتح مفتوح کے حالات سے متاثر ہونے لگتا ہے۔

ابن خلدون نے قوی اقوام کے زوال کے تین اسباب بتائے ہیں:

۱۔ ضعفِ اشراف

۲۔ سپاہ کا تشدد

۳۔ عیش پسندی

ان اسباب کی تشریح کرنے کے بعد کہتا ہے کہ کوئی سلطنت تین صدی سے زیادہ باقی نہیں رہتی۔ فرد کی طرح اس کے لیے بھی عہد طفلی، شباب و پیری ہے۔ لیکن اس سے لازم نہیں آتا کہ کسی سلطنت کو اپنے ابتدائی دور ہی میں زوال نہ ہو۔ ہم کہتے ہیں کہ یہ نظریہ اگرچہ دول اسلامی کے لحاظ سے صحیح قرار دیا جا سکتا ہے، لیکن دوسری سلطنتوں پر صادق نہیں آتا۔ سیادت، تغلب اور فتح کے متعلق ابن خلدون کے اکثر خیالات میکاولی کی ''کتاب الامیر'' کی طرف ہمارے ذہن کو منتقل کرتے ہیں، جس کا ترجمہ ہم نے ۱۹۱۲ء میں عربی زبان میں کیا ہے، بلاشبہ ان مسائل میں ابن خلدون کو تفوق حاصل ہے کیونکہ وہ فلورنس کے حکیم اور اس کے وزیر سے بھی پہلے گزرا ہے۔

یہاں ابن خلدون کے فلسفۂ اجتماع کی تنقید کا موقع نہیں ہے۔ ہمارا مقصد صرف یہ ہے کہ ابن خلدون کے مبادی کی تلخیص پیش کریں جس سے قارئین پر واضح ہو گا کہ ابن خلدون نے اپنے یادگار مقدمے میں جس امر کو زیادہ اہمیت دینے کی کوشش کی ہے وہ اس قانون کا اکتشاف ہے جس کے تحت مغرب میں عربی تمدن کی تکوین ہوئی۔ ابن خلدون نے اس قانون کے اکتشاف کا

Marfat.com

قصد صرف اس لیے کیا کہ اس پر فلسفہ اجتماع کی بنیاد قائم کرے۔ اس بارے میں اس کا عقیدہ تھا کہ (آگسٹ کومٹ کا جو اس سے ۶۰۰ برس بعد گزرا ہے بعینہٖ یہی عقیدہ ہے) تاریخی واقعات وہ ماخذ ہیں جن سے عالم اجتماعیات اپنے نتائج اخذ کرتا ہے (ملاحظہ ہو تاریخ فلسفۂ عرب مولفہ بویر)

ابن خلدون کے واقعات زندگی اور اخلاق کے لحاظ سے اس میں اور میکاولی مؤلف کتاب ''الامیر'' میں زیادہ مشابہت پائی جاتی ہے۔ پیدائش کے اعتبار سے دونوں میں صرف ایک صدی کا فرق ہے۔ ان دونوں کے زمانے کے حالات کی رُو سے اور ان عہدوں کے اعتبار سے جن پر وہ فائز ہوتے رہے اور ان شخصیتوں کے لحاظ سے جن سے وہ متاثر ہوئے ان میں تقریباً یکسانیت پائی جاتی ہے۔ ان میں سے ہر ایک کو انسانی اخلاق، قوانین اقوام اور ان کے حالات کے متعلق کافی تجربہ اور وسیع علم حاصل تھا۔

ابن خلدون یکتائے روزگار تھا۔ اس کے جیسے افراد ہر زمانے میں شاذ و نادر ہی پیدا ہوتے ہیں۔ اس نے ابن رشد کے فلسفے کا گہرا مطالعہ کیا اور اپنے زمانے کے اکثر معتقدات کو جذب کرنے کی کوشش کی۔ نیز دو مسائل میں اس کو آگسٹ کومٹ پر تفوق حاصل ہے۔ ایک تو اس کا یہ قول کہ فلسفہ علم موجودات ہے۔ ارسطو جیسا شخص جو استاد اوّل و معلم اوّل کہلاتا ہے اس نظریے سے نا آشنا تھا لیکن اسی چیز کو آگسٹ کومٹ نے ابن خلدون سے چھ سو برس بعد پیش کیا ہے۔ اس مسئلے میں ابن خلدون نے ارسطو سے بھی اعلیٰ ادراک کا ثبوت دیا ہے۔ اس حقیقت عظمیٰ کے انکشاف میں وہ انیسویں صدی تک کے تمام فلاسفۂ یورپ کا پیشرو ہے۔

دوسرا اس کا یہ قول کہ انسانی اجتماع پر قوانین و قواعد عائد ہوتے ہیں جو علم اجتماعیات کو علوم منتظمہ کی صف میں داخل کر دیتے ہیں۔ اس اصول میں بھی اس کو آگسٹ کومٹ پر تقدم حاصل ہے۔ کیونکہ عالم کے متعلق اس فلسفی کے علم کی بنیاد دو امور پر ہے، ایک تو اقوام کا مطالعہ اور ان کا تجربہ، دوسرے ان قوانین کا ادراک جو جماعت میں پائے جاتے ہیں اور عقلی تجربوں اور غور و فکر کے ذریعے ان کا انکشاف۔ اگسٹ کومٹ نے بھی جب اپنے دو نظریوں سکونیات و حرکیات کی تشریح کی تو ابن خلدون کے خیالات پر کچھ اضافہ نہیں کیا۔ کیونکہ وہ کہتا ہے کہ تجربے اور علم کے ذریعے ہم پر حقائق کا انکشاف ہوتا ہے اور عقل اسباب و علل کو بے نقاب کرتی ہے۔

Marfat.com

اس طرح ابن خلدون وہ پہلا شخص ہے جس نے اس خاص نظریے کو پیش کیا جس کی رُو سے تاریخ کو اسی حد تک علم قرار دیا جا سکتا ہے جس حد تک کہ اس کی غایت حقائق کو جمع کرنا اور اس کی تنظیم و تنسیق ہے تا کہ ان کے ذریعے اسباب و نتائج کا اکتشاف ہو سکے۔ اس تجربے کے بعد ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ ہر معین حادثہ اپنے وقوع کے وقت خاص شرائط و علل و وجوہ کو مستلزم ہوتا ہے۔ بالفاظ دیگر کسی تمدن میں جب کبھی خاص اسباب و علل کا اجتماع ہوتا ہے تو اس وقت ایک معین حادثے کا ظہور ہوتا ہے۔ اس قول سے زیادہ مقبول عام کون سا قول ہو سکتا ہے، جس کے قائل موتیسکر، کومٹ اور دوسرے علمائے اجتماعیات ہیں۔ اس کے بعد ابن خلدون اس نتیجے پر پہنچا ہے کہ زمانۂ حال ماضی پر دلالت کرتا ہے اور مستقبل حال کے مشابہ ہوتا ہے۔ پھر ابن خلدون کہتا ہے کہ تاریخ کی غایت اجتماعیات یا حیات اجتماعی کا مطالعہ ہے۔

ہم نے یہ پہلے بیان کیا ہے حیات اجتماعی کی تین شکلیں ہوتی ہیں جو یکے بعد دیگرے نمودار ہوتی ہیں۔ حالت بداوت، حالت حرب یا فتح، پھر حالت حضارت (فصل ثانی صفحہ ۷۳ مطبوعہ ۱۳۱۱ء مطبع ازہریہ مصر، ابن خلدون نے اجتماعی حیات کا سلسلہ بداوت سے حضارت تک (جہاں بالطبع فساد و فنا کے اسباب پیدا ہوتے رہتے ہیں) قائم کیا ہے اور ان اسباب کی اس طرح تحلیل کی ہے، فقر و غنا کے اعتبار سے عدم مساوات اور بدوی قبائل کے قلوب سے ان کے متمدن ہو جانے کے بعد شجاعت کی فضیلت کا مفقود ہو جانا۔ پھر ان جدید قبائل کے متمدن ہونے کے بعد انواع و اقسام کے لہو و لعب میں منہمک ہونا۔

جو شخص اس کے اس اہم مقدمے کا مطالعہ کرے گا اس کو ایک لحظے کے لیے بھی اس بات میں شک نہ ہو گا کہ ابتداء سے انتہا تک ابن خلدون نے افریقہ کے مغرب اور یورپ کے جنوب میں جو عربی آبادیاں پائی جاتی ہیں ان پر تفصیلی نظر ڈالی ہے اور اس کے متعلق اس کے قول سے زیادہ مستند کوئی اور ثبوت نہیں مل سکتا جو اس نے عصبیت کے متعلق پیش کیا ہے (صفحہ ۷۹ طبع مذکورہ) جس میں وہ لکھتا ہے کہ بزرگی اور انسانی عظمت کی انتہا دنیا کے چار گروہوں میں سے صرف ایک میں ہوئی ہے، یعنی چوتھے گروہ میں۔ ان چاروں گروہوں کے متعلق اس کی رائے یہ ہے کہ پہلا گروہ بانی ہوتا ہے، دوسرا مباشر، تیسرا مقلد، چوتھا ہادم۔

Marfat.com

یہ امر نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ ابن خلدون اپنے اس نظریے کے لحاظ سے کہ انسانی اخلاق آب و ہوا سے متاثر ہوتے ہیں اور تمول و افلاس کے اعتبار سے ان کے حالات میں اختلاف ہوتا رہتا ہے، یورپ میں قرونِ وسطیٰ اور زمانۂ جدیدہ کے تمام علمائے کے اجتماع کا پیشرو ہے (صفحہ ۷۵۲ اور اس کے بعد) یہ وہ پہلا شخص ہے جس نے زمین کی آبادی کے متعلق بحث کی ہے اور اخلاق و تمدن پر اقالیم کے اثرات کو بھی واضح کیا ہے۔ اگرچہ بعض فلاسفۂ یونان نے بھی ان مسائل پر قلم اٹھایا ہے لیکن ابن خلدون ہی وہ پہلا شخص ہے جس نے ان مسائل پر اس زمانے کے لحاظ سے اپنی جغرافیائی معلومات کی حد تک کما حقہ بحث کی ہے۔ ان مباحث کی اہمیت محتاج توضیح نہیں کیونکہ ان کے ذریعے ہم کو اس عرب فلسفی کے اس میلان کا پتہ چلتا ہے جس کی وجہ سے وہ مظاہر حیات اجتماعی کو ایسے طبعی عوامل کی طرف رجوع کرتا ہے جس کا ہم مشاہدہ کیا کرتے ہیں۔

ابن خلدون کے اس بیان پر ہمیں کس قدر تاسف ہوتا ہے جب وہ کہتا ہے کہ وہ نہ کسی مسئلے پر کما حقہ بحث کر سکا اور نہ اس کے تمام اصول پر روشنی ڈال سکا۔ بلکہ تمام مسائل کے احاطے سے قاصر رہنے کی وجہ سے ان میں سے چند ہی پر اپنے خیالات کا اظہار کر سکا اور باقی مسائل کو ان جلیل القدر علماء کے لیے چھوڑ دیا جو اس کے جانشین ہونے والے ہیں لیکن ہمارے رنج میں اور اضافہ ہوتا ہے جب ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابن خلدون کی وفات کے بعد سے یعنی پندرھویں صدی سے لے کر اس زمانے تک خواہ سرزمین عرب ہو یا دیگر ممالک اسلامی کہیں بھی کسی نے اس کی ندا پر لبیک نہیں کہا۔ تاہم اس امر سے مسرت ہوتی ہے کہ اکثر علمائے یورپ نے اس کا جواب دیا اور ان میں سے اکثروں نے اس عربی مشرقی فلسفی کے فضائل کو فراموش نہیں کیا۔ ہمیں اس امر میں شک نہیں کہ کومٹ اس فلسفی کے حالات سے واقفیت رکھتا ہے۔ گو اس نے اپنی کتاب میں مطلقاً ذکر نہیں کیا۔ بلکہ صرف کوندرسیہ اور مونٹیسکو کے ذکر پر اکتفا کیا ہے۔ ممکن نہیں کہ کومٹ کی عمر ۲۷ سال کی تھی اور مجلۂ مذکور اسی کے وطن پیرس میں شائع ہوا تھا۔

Marfat.com

ابن خلدون اور میکاولی کا مقابلہ وموازنہ

نیقولا میکاولی جوفلارنس کا اجتماعی سیاسی فلسفی ہے ۱۴۶۹ء میں پیدا ہوا اور ۱۵۲۷ء میں وفات پائی۔ جمہوریۂ فلارنس میں پندرھویں صدی کے اواخر وسولہویں صدی کے اوائل میں مختلف سیاسی عہدوں پر فائز ہوتا رہا، چودہ سال تک دیوان قضاۃ عشرہ کا معتمد رہا اور اس اثنا میں تیئس خارجی سیاسی مہمات میں بھی حصہ لیا۔ اس زمانے میں اٹلی کی حالت بہت نازک تھی۔ جرمن، فرانسیسی، البانوی تینوں اس پر سیادت قائم کرنے کی کوشش کر رہے تھے۔ اس کے شہروں اور حکومتوں پر حملہ آور ہو رہے تھے اور ڈاکوؤں کی طرح مکروفریب یا تلوار کے ذریعے اس پر قبضہ کر رہے تھے۔ علاوہ اس کے حکومت البابا میں بھی مخالفین نے سر اٹھایا تھا اور اس میں اصلاح چاہنے والوں اور تعلیم کلیسا کے قائم کرنے والوں میں کشمکش جاری تھی اور میدیشی قبیلہ پوشیدہ طور پر مصلحین سے مصروف جنگ تھا۔

میکاولی نے ان مختلف حوادث میں زندگی گزاری۔ اس طرح اس کو کافی تجربہ حاصل ہو گیا۔ اس نے اپنے تمام تجرباتی مشاہدات کو جمع کیا اور عملی سیاست میں ایک فلسفے کی بنیاد رکھی جو اس کے نام سے مشہور ہے۔ اس نے تاریخ، سیاست، تمثیل، ادبیات، نظم، فنون حرب وغیرہ پر کتابیں لکھی ہیں۔ اس کی سب سے مشہور تالیف کتاب ''الامیر'' ہے جو اس نے امیر لورنز و دی ریشتی اعظم (Loronzo Magni Ficent) کے لیے لکھی تھی۔

کتاب ''الامیر''، جن عمرانی اور سیاسی حقائق پر مشتمل ہے ان کی اہمیت کے متعلق علماء کا اختلاف ہے، بعض کہتے ہیں کہ اس کے سیاسی اصول مضر ہیں۔ کیونکہ یہ استبداد، عذر وخیانت اور دیگر ادنیٰ وسائل پر مبنی ہیں۔ بعض کا یہ خیال ہے کہ یہ اصول درست ہیں اور قیام دولت کے لیے ان

Marfat.com

کا وجود ناگزیر ہے۔

کتاب چھبیس فصلوں پر مشتمل ہے جس میں اس نے حکومت کے اقسام اور اس کے حصول کے ذرائع کو واضح کیا ہے، موروثی اور مخلط امارتوں کا فرق بتلایا ہے۔ نیز مختلف قسم کی حکومتوں، مدنی و دینی عمارتوں اور نبرد آزماؤں کے مختلف انواع کی تشریح کی ہے۔ ان اصول کی بھی توضیح کی ہے جس کی اتباع، امیر کے لیے حصول کار اور حکومت پر اپنا قدم جمانے کے لیے لازمی ہے۔ چند فصلوں میں اس نے امیر کے لوازم سے بحث کی ہے، جیسے سپاہ اور ان خصوصیات پر روشنی ڈالی ہے جن کی وجہ سے انسان لائق ستائش یا قابل مذمت ٹھہرتا ہے، جیسے سخاوت، بخل، قساوت اور نرم دلی وغیرہ۔ وہ کہتا ہے کہ امیر کو اس طرح رہنا چاہیے کہ لوگ اس سے محبت بھی کریں اور خائف بھی رہیں۔ اس کے بعد بتلایا ہے کہ امراء کی وفاداری کیسی ہوتی ہے اور امیر کی شہرت کے کیا ذرائع ہوا کرتے ہیں۔ ان کے علاوہ دوسرے سیاسی اور عمرانی مسائل پر روشنی ڈالی ہے۔ قرونِ وسطیٰ میں مغربی حکومتوں کی تاریخ ان تمام مباحث کو پیش کرتی ہے۔ میکاولی تقریباً اسی مسلک پر عمل پیرا ہے جس کو دو صدی قبل ابن خلدون نے تیار کیا تھا۔ اس لیے ہم چاہتے ہیں کہ یہاں ان دونوں کے سیاسی و عمرانی خیالات کی یکسانیت کو واضح کر دیں۔ ہمارا عالم اجتماعیات، عمرانیات و حکومت کی ماہیت کے متعلق خاص خیالات رکھتا ہے جس کو "فلسفۂ خلدونیہ" کہنا بے جا نہ ہوگا جیسا کہ میکاولی کے خیالات "فلسفۂ میکاولیہ" کے نام سے مشہور ہیں۔

کتاب الامیر اور مقدمۂ ابن خلدون

ابن خلدون نے فلسفہ عمرانیات کے متعلق اپنے خیالات کا اظہار اپنے مشہور مقدمے میں کیا ہے جیسے کہ میکاولی نے اپنے فلسفہ کی توضیح کتاب "الامیر" میں کی ہے۔ ہمارے لیے بہتر ہوگا کہ ہم دونوں کتابوں کا اجمالی موازنہ کریں۔ کتاب الامیر اُن سیاسی اور اخلاقی اصول پر مشتمل ہے جو امراء کی حکومت کی تائید میں ہیں اور ان کی تشریح ان فصول میں کی گئی ہے جن کا ذکر اوپر ہو چکا ہے اور جن کا حجم ایک سو پچاس صفحے سے زائد نہیں۔ مقدمہ ابن خلدون پر ہم نے تفصیل کے ساتھ روشنی ڈالی ہے اور اس کی تلخیص بھی پیش کی ہے، اس میں چند ایسے مسائل بھی ہیں جن پر

Marfat.com

میکاولی نے بحث ہی نہیں کی اور بعض پر ضمناً کچھ خیال آرائی کی ہے۔

ابن خلدون اور میکاولی کے درمیان نمایاں مشابہتیں

میکاولی اور ابن خلدون ان اسباب کے لحاظ سے جو اس موضوع پر ان کے قلم اٹھانے کا باعث ہوئے ہیں اور اپنے اس مسلک کے لحاظ سے جو انہوں نے اختیار کیا ہے ایک دوسرے سے بالکلیہ مشابہت رکھتے ہیں کیونکہ میکاولی کو ان سیاسی اصول کی تدوین پر یورپ کے پُر آشوب واقعات کے مشاہدات اور نیز ان مصائب نے آمادہ کیا جو خود اس کو تدبیر سلطنت کے دوران میں برداشت کرنے پڑے۔ وہ سلطنت کا معتمد خاص تھا اور اس کے سارے اندرونی واقعات سے واقفیت رکھتا تھا۔ اس کو ملک کی تمام خرابیوں اور پوشیدہ سازشوں کا علم تھا جن کا اس نے پوری طرح مطالعہ کیا تھا اور اسی مطالعے کی بنیاد پر اس نے اس مسئلے کے متعلق کہ امیر کو اپنی حکومت کی بنیاد کس طرح قائم کرنی چاہیے، اپنے خیالات کی تعمیر کی اور مثال میں ان واقعات کو پیش کیا جن کا اس نے اپنے معاصرین میں مشاہدہ کیا تھا، یا قدیم سلطنتوں کی تاریخ میں پڑھا تھا۔ لیکن وہ ہر حالت میں قدیم و جدید یورپ کی تاریخ سے متجاوز نہ ہوا۔ مشرقی اقوام میں اس نے صرف ترکوں کا ذکر کیا ہے۔

اسی طرح ابن خلدون نے مغربی شہروں میں زندگی بسر کی۔ ان کے سیاسی اور علمی عہدوں پر فائز ہوا۔ مراکش، تیونس، اندلس، مصر وغیرہ میں اکثر حوادث وانقلابات کا مشاہدہ کرتا رہا اور ان میں سے اکثر واقعات میں خود بھی حصہ لیا۔ اور ان کے اسرار و اندرونی امور سے واقفیت حاصل کی اور بعض شہروں میں پرائیویٹ سیکرٹری کی خدمت بھی انجام دی۔ اس طرح اس نے اپنی زندگی میں اعلیٰ مراتب حاصل کیے۔ لیکن آخر وقت تک اس کے حالات میں بہت کچھ تغیر ہوتا رہا۔ یہاں تک کہ اس کی بیوی کے انتقال کے بعد اس کو آفات و مصائب نے آگھیرا جن سے بہت کچھ عبرت حاصل ہوئی اور اس کی فلسفیانہ طبیعت میں ایک جلاسی آگئی۔ اس کو تاریخ اسلام اور اس کے متعلقہ امور پر کافی عبور حاصل تھا۔ اب اس نے اپنی مشہور تاریخ کی تدوین کا قصد کیا۔ آبادی کے احوال کے ضمن میں (جو اس نے اپنی تاریخ کے مقدمے میں بیان کیے ہیں) مختلف فلسفیانہ

Marfat.com

خیالات اس کے ذہن میں گزرے جس کا ذکر اس سے قبل کیا جا چکا ہے۔ اس طرح ابن خلدون میکاولی کے مشابہ قرار دیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ میکاولی کی طرح ابن خلدون کو بھی ان درمیانی موثرات نے جن میں ان کی نشو ونما ہوئی اور ان حالات نے جو اس کو پیش آئے فلسفے کی جانب اکسایا لیکن اس نے ان ہی خیالات پر زور دیا جو انتظام سلطنت سے متعلق تھے اور جو اسلام اور دیگر مشرقی ممالک کی تاریخ کے مطالعے سے اس کے ذہن میں پیدا ہوئے تھے۔ لیکن اس نے تاریخ روما و یونان سے بحث نہیں کی سوائے اس کے کہ بعض مواقع پر ضمناً کچھ اس کا تذکرہ کر دیا ہو۔

یہ دونوں فلسفی اپنے اکثر خیالات میں جو وزارت، حکام و صناع کے حالات اور خوشامدیوں سے اجتناب کرنے، نیز سلطنت کے عروج و زوال کے اسباب کی توجیہہ اور فوج پر اعتماد کرنے کی اہمیت اور دیگر امور سے (جن کی تفصیل کی یہاں حاجت نہیں) بہت کچھ مشابہت رکھتے ہیں۔ سلطنت کی تائید میں سیاسی قواعد کے متعلق ان میں جو اختلافات پائے جاتے ہیں ان میں سے چند اہم کی توضیح پر ہم اکتفا کرتے ہیں۔

ابن خلدون اور میکاولی کے درمیان نمایاں اختلافات

سلطنت کے بارے میں میکاولی کی تمام بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ اس نے اس کی دو قسمیں ہیں: جمہوریہ و ملوکیہ یہی تقسیم اس کے زمانے میں یورپ میں رائج تھی۔ نیز میکاولی نے سلطنت کے تعلق کو کلیسا اور ان قبائل سے جو اس کے زمانہ میں حکومت کے طالب تھے واضح کیا ہے۔ ابن خلدون نے جمہوریت کو اپنی کتاب میں کوئی جگہ نہیں دی۔ البتہ اس نے سلطنت کی مختلف قسمیں کی ہیں۔ خلافت، ملک، سلطنت، امارت۔ یہی تقسیم اس زمانے میں اسلامی ممالک میں رائج تھی۔ اس کے ساتھ ساتھ عرب اور مسلمانوں کے حالات کے مدنظر دین اور عصبیت سے اس کے تعلق کی وضاحت کی ہے۔

ابن خلدون کہتا ہے کہ ایسی سلطنتیں جن کو عام غلبہ اور کافی وسعت حاصل ہو ان کی بنیاد مذہب پر ہوتی ہے۔ جو یا تو نبوت کے توسط سے ہوتی ہے یا دعوتِ حق کے ذریعے۔ اس قسم کی دینی دعوت عصبیت کے بغیر قائم نہیں رہ سکتی۔ یہ اہل النساب (بدوئین) ہی کے درمیان پائی جاتی ہے

Marfat.com

اور شہری یعنی اہل حضر اس سے محروم رہتے ہیں۔ کیونکہ یہ آپس میں ایک دوسرے کے دشمن ہوتے ہیں اور کسی بات پر متفق نہیں ہوتے۔ بخلاف بدوئین کے جو عصبیت کے ذریعے ایک دوسرے کی مدافعت کرتے ہیں اور ان کے اکابر و پیشوا بھی اس وقار کے لحاظ سے جو عامۃ الناس میں ان کو حاصل ہوتا ہے ان کی حمایت کرتے ہیں۔ ان کی مدافعت اس وقت تک درست نہیں ہو سکتی جب تک کہ وہ اہل عصبیت و اہل نسب نہ ہوں۔ اپنے قول کی تائید میں ابن خلدون نے تاریخ اسلام سے بہت سی مثالیں پیش کی ہیں کیونکہ سلطنت اسلامی کی بنیاد دین وعصبیت پر ہے۔

میکاولی نے دینی حکومتوں پر (صفحہ ۱۲۰) ایک خاص فصل لکھی ہے جس میں اس نے بیان کیا ہے کہ دینی حکومت کو بقا عادتوں اور قدیم رسوم کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے، ان کے ذریعے بادشاہوں کو اپنی سلطنتوں کے برقرار رکھنے میں مدد ملتی ہے۔ اس نے اس امر سے بحث نہیں کی کہ دولت کی تاسیس میں مذہب کو کیا دخل ہے کیونکہ نصرانیت نے بذاتہ کوئی حکومت قائم نہیں کی۔ البتہ اس نے ان ذرائع سے ضرور بحث کی ہے جن سے اہل کلیسا کو اپنے زمانے میں دنیوی قوت حاصل ہوئی۔ یہاں تک کہ انہوں نے شاہِ فرانس کو مرعوب کر دیا اور اس کو اٹلی سے نکال باہر کیا اور اہل بندق کو قتل کر دیا۔ اس کے بعد لکھا ہے کہ امراء کو بھی خواہ وہ قوی و ذی اثر کیوں نہ ہوں باہمی تنازعہ میں اس کی مدد کی ضرورت ہے اس کا عقیدہ ہے کہ دولت کا ثبات و قیام فوج پر ہے اور ایک خاص فصل اس امر کے متعلق لکھی کہ امیر پر جنگ کرنے والی فوج کے کیا حقوق ہیں۔ چنانچہ وہ کہتا ہے:

''امیر کا مقصد سوائے جنگ اور اس کے نظام اور ترتیب کے کچھ نہ ہونا چاہیے۔ کیونکہ حکام کے لیے یہ ایک ناگزیر فن ہے۔ اس کے ذریعے موروثی بادشاہوں کی سلطنت کا تحفظ ہوتا ہے اور بعض دوسرے طبقات کے افراد کو حکام کے مرتبے تک پہنچاتی ہے۔ ہم اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ ایسے حکام جو فوجی و حربی تدابیر پر غور و خوض کرنے کے بجائے زیادہ تر رفاہِ عام میں کوشاں رہتے ہیں بالآخر امارت کو کھو بیٹھتے ہیں۔ سب سے بڑا سبب جس کی بناء پر حکام اپنی سلطنتوں سے محروم ہو جاتے ہیں ان کا جنگ سے اجتناب کرنا ہے وہ اسی وقت ممالک پر قبضہ کر سکتے ہیں جب کہ وہ علوم حرب میں کافی مہارت رکھتے ہوں۔''

ابن خلدون کی بعض آراء بھی اس غایت کی طرف اشارہ کرتی ہیں لیکن ان دونوں میں

Marfat.com

اس مسئلے میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ حکام کی سیادت رعایا پر کس طرح قائم کی جائے۔ میکاولی کا خیال ہے کہ سب سے بہتر ذریعہ یہ ہے کہ رعایا کے قلوب میں محبت اور رعب پیدا کیا جائے۔ چنانچہ اثنائے بحث میں وہ کہتا ہے "یہاں ایک اہم سوال یہ ہے کہ حاکم کے لیے کون سا اصول زیادہ مناسب ہے۔" آیا اس سے خوف سے زیادہ محبت کی جائے یا اس کا محبت سے زیادہ خوف ہو۔ اس کا جواب یہ ہے کہ وہ محبوب بھی ہو اور مہیب بھی۔ چونکہ ان دونوں حالتوں کا اجتماع ہے، لہٰذا کبھی امیر کے لیے ان دو حالتوں میں سے ایک حالت ناگزیر ہے تو پھر اس کا مہیب ہونا ہی بہتر ہے۔ عامۃ الناس کے متعلق یہ بات جو مشہور ہے بالکل صحیح ہے کہ وہ اچھی چیز کو ناپسند کرتے ہیں۔ متلون المزاج مختلف الطبائع ہوتے ہیں، خطروں سے ڈرتے ہیں اور محنت کے گرویدہ ہوتے ہیں۔

امیر کے لیے لازم ہے کہ وہ اپنی فوج کو قابو میں رکھے۔ سختی میں مشہور ہو کیونکہ بغیر اس کے وہ اپنی فوج کو اتحاد و اطاعت پر قائم نہیں رکھ سکتا (صفحہ ۱۴۹) مثال میں اس نے ہنی بال وغیرہ کو پیش کیا ہے۔ میکاولی نے چند فصول میں یہ بحث کی ہے کہ حاکم کو اپنی سیادت کے تحفظ کے لیے کیا طرزِ عمل اختیار کرنا چاہیے۔ چنانچہ وہ صفحہ ۱۴۰ میں کہتا ہے۔

"اس حاکم کو جو اپنی سلطنت کی بقا کا آرزومند ہو یہ معلوم کر لینا چاہیے کہ اس کو اپنی خواہشات میں کس طرح کمی کرنی چاہیے اور مناسب احوال و اوقات میں خیر و شر کا کس طرح استعمال کیا جائے۔"

صفحہ (۱۴۲) میں کہتا ہے کہ "بادشاہ کے لیے ضروری ہے کہ ان عیوب کے اختیار کرنے سے عار نہ کرے جن کے بغیر ملک کا تحفظ دشوار ہے کیونکہ انسان کو غور کرنے پر معلوم ہوگا کہ اکثر امور جو بظاہر اس کو فضائل معلوم ہوتے ہیں اگر ان کو اختیار کیا جائے تو وہی تباہی کا باعث ہوتے ہیں۔ اکثر ایسے امور جو بظاہر ادنیٰ درجے کے معلوم ہوتے ہیں ان میں خیر و سلامتی پوشیدہ ہوتی ہے۔

بادشاہوں کے لحاظ سے اس نے کرم و بخل پر بھی بحث کی ہے، چنانچہ وہ کہتا ہے کہ بادشاہ کو بخل سے متہم ہونے پر رنجیدہ نہ ہونا چاہیے۔ جب اس کا ارادہ اپنی قوم کا مال چرانا نہیں بلکہ مصیبت کے وقت مخالفین سے اپنی مدافعت ہو اور حقیر و ذلیل ہونا پسند نہ کرے لیکن اس کو چاہیے کہ

Marfat.com

شدید حرص کے الزام کا نشانہ نہ بنے لیکن بخل ان مذموم صفات میں سے ہے جن کے ذریعے سلطنت کا تحفظ آسان ہو جاتا ہے۔

ایک اور فصل میں حکام کے ایفائے عہد کے متعلق لکھتا ہے کہ جب کوئی حاکم کسی شخص سے کسی معاملے میں عہد کرے تو کیا اس کے لیے اس کا ایفا ضروری ہے؟ اس کے بعد کہتا ہے کہ یہ امر مخفی نہیں کہ جو بادشاہ ایفائے عہد میں مشہور ہوتے ہیں، ان کی بہت کچھ مدح وستائش ہوتی ہے۔ لیکن اس زمانے کا تجربہ بتلاتا ہے کہ جو حکام اپنے وعدے کا پاس نہیں رکھتے اہم امور انجام دیتے ہیں اور وہ اپنے مکر کے ذریعے سے لوگوں کو فریب دیتے ہیں اور بالآخر ان حکام پر غلبہ حاصل کر لیتے ہیں جن کی زندگی کے اساسی اصول امانت اور ایفائے عہد ہوتے ہیں۔

اس کے بعد اس کی تفصیل کرتے ہوئے کہتا ہے کہ امیر کی طبیعت میں شیر ولومڑی دونوں کی خصوصیات ہونی چاہئیں شیر کی طرح حملہ آور ہو اور لومڑی کی طرح مکر وفریب کرے اس کے الفاظ یہ ہیں:

''امیر کو چاہیے کہ لومڑی ہو تا کہ مکار اور فتنہ جُو اس سے مرعوب ہوں۔ اسی طرح وہ شیر کی طرح بھی رہے تا کہ بھیڑیئے اس سے خوف کریں جو بادشاہ صرف شیر کی طرح رہنا چاہتا ہے اس کی نجات کی کوئی توقع نہیں۔ اس لیے بادشاہ کو چاہیے کہ اگر اپنی مصلحت کے منافی ہو تو نقضِ عہد سے نہ ڈرے۔ لیکن جب ایفائے عہد کے اسباب موجود ہوں تو عہد شکنی سے احتراز کرے۔ اگر تمام لوگ نیک ہوں تو پھر جس قاعدے کا میں نے ذکر کیا ہے بلاشبہ وہ مذموم ہے لیکن اکثر لوگ تو بد ہوتے ہیں وہ تمہارے ساتھ اپنے وعدے کا ہرگز لحاظ نہیں رکھتے تو پھر تم بھی اپنے وعدے کے تحفظ پر مجبور نہیں ہو سکتے۔''

''حاکم کو چاہیے کہ جب وعدے کا ایفا نہ ہو سکے تو قانونی حیلے اختیار کرے۔ اس بارے میں بہت سی ایسی مثالیں مل سکتی ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ ایسے حکام کے پاس جو بے وفا ہوں، صلح وآشتی اکثر مرتبہ متزلزل ہو جاتی ہے۔ اور وعدے فراموش کر دیے جاتے ہیں اور جو حکام روبہ صفت ہوتے ہیں وہ اپنے مقاصد میں کامیاب رہتے ہیں لیکن یہ نہایت ضروری ہے کہ اس صفت کو لوگوں سے پوشیدہ رکھا جائے اور بناوٹ میں حاکم کو خاص مہارت حاصل ہو۔ عوام

Marfat.com

سادہ مزاج واقع ہوئے ہیں وہ اہل غرض ہوتے ہیں اور اہل غرض احمق اور فرماں بردار ہوتے ہیں اس حالت میں مکار اپنے شکار سے محروم نہیں رہ سکتا۔

مثال میں اس نے اسکندر سادس کو پیش کیا ہے۔ کیونکہ اس نے اپنے زمانۂ حیات میں محض مکروفریب کو اپنا نصب العین بنایا تھا۔ میکاولی کہتا ہے ''بظاہر اپنی بات کا پاس رکھنے اور ایفائے عہد میں اسکندر سادس سے زیادہ کوئی شخص قادر نہ تھا۔ تاہم بدعہدی میں بھی کوئی شخص اس کے برابر نہ تھا۔ اس کے باوجود وہ ہمیشہ اپنے مکروفریب میں کامیاب رہا۔ کیونکہ وہ فطرت انسانی سے پوری طرح واقف تھا۔ پس حاکم کے لیے ضروری نہیں کہ وہ حقیقی طور پر ان تمام فضائل سے متصف ہو جن کا ذکر اوپر گزرا۔ البتہ اس کے لیے لازمی ہے کہ شہرت دے رکھے کہ وہ ان تمام خصوصیات سے مزین ہے۔ میں جرأت کے ساتھ کہہ سکتا ہوں کہ ان تمام فضائل سے موصوف ہونا خطرات سے خالی نہیں۔ البتہ ان سے موصوف ہونے کا محض اظہار سودمند ہوتا ہے۔ تمہارے لیے بہتر ہے کہ تقویٰ، امانت، انسانی اور مذہبی محبت اور اخلاص کو ظاہر کرو اور فی الواقع بھی ان اوصاف سے مزین ہو۔ لیکن تمہیں اس طرح ہوشیار رہنا چاہیے کہ اگر کبھی کسی دوسری صفات کے اختیار کرنے پر مجبور ہو جاؤ تو اس میں کوئی دقت واقع نہ ہو۔''

ان امور کو میکاولی بادشاہوں کی حکومت کے بقاء واستحکام کے لیے نہایت اہم قرار دیتا ہے لیکن ابن خلدون اکثر مواقع پر ان کی مخالفت کرتا ہے۔

ابن خلدون کے خیال کے مطابق بادشاہ کے لیے ظلم وستم مضر ہے، اس کو اپنی رعیت پر ملائمت اور نرمی کے ساتھ حکومت کرنی چاہیے۔ اس کے بعد حسن خلق اور ظلم سے اجتناب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہتا ہے کہ حسن اخلاق کا قیام نرمی و ملائمت کے ساتھ ممکن ہے۔ کیونکہ بادشاہ اگر ظالم، سخت گیر اور لوگوں کے عیوب کا گرفت کرنے والا ہو تو اس سے لوگ خوفزدہ ہو کر بددل ہو جائیں گے اور اس کی مصاحبت میں رہیں گے تو محض جھوٹ فریب و مکر کا جامہ پہنے رہیں گے۔ اس طرح ان کی بصیرتیں فاسد اور اخلاق تباہ ہو جائیں گے۔ جنگ اور حملے کے مواقع پر اکثر وہ اس کا ساتھ چھوڑ دیں گے۔ اس طرح نیتوں کے فساد سے وہ ان کی امداد سے محروم ہو جائے گا اور بعض اوقات وہ اس کے قتل کے درپے ہو جائیں گے۔ اس کی سلطنت تباہ ہو جائے گی اور اقتدار باقی نہ

Marfat.com

رہے گا۔ اس طرح اگر وہ ان پر جابرانہ حکومت کرے تو جیسا کہ ہم نے کہا ہے پہلے عصبیت کو ٹھیس لگے گی اور ان کی طرف سے امداد کے نہ ملنے کی وجہ سے اس کا اقتدار بھی باقی نہ رہے گا۔ برخلاف اس کے اگر بادشاہ ان کا رفیق ہو اور ان کے گناہوں سے اعراض کرے تو وہ اس سے مانوس ہو جائیں گے۔ اس کی محبت ان کے دل میں جاگزین ہو گی۔ دشمنوں کے مقابل میں اس کی حمایت میں جان دینے کو تیار ہوں گے۔ اس طرح ہر حیثیت سے اس کے معاملات میں استقامت پیدا ہو گی۔ حسن اخلاق کے لوازمات سے ایک یہ ہے کہ بادشاہ ان پر احسان کرے اور ان کی حمایت کرے۔ مدافعت ہی کے ذریعے بادشاہت مکمل ہوتی ہے، نعمت و احسان یہ ہے کہ وہ ان کے ساتھ رفق و مروت سے پیش آئے اور ان کے امور معاش میں مدد دے اور یہ رعایا کی محبت حاصل کرنے کا سب سے اہم ذریعہ ہے۔

ابن خلدون کہتا ہے کہ بادشاہ کی خصوصیات سے ایک یہ ہے کہ اس کو خصائل حمیدہ سے رغبت ہو، نیک خصلت وہ ہے جو سیاست اور ملک کے لیے مناسب ہو۔ بزرگی کی ایک اساس ہے جس پر اس کا قیام ہوتا ہے اور اسی کے ذریعے اس کا تحقق ہوتا ہے اور وہ عصبیت ہے اور ایک فرع ہے جو اس کے وجود کی تکمیل کرتی ہے اور درجۂ کمال کو پہنچاتی ہے اور وہ اعلیٰ خصائل ہیں۔ اگر ملک عصبیت کی غایت ہو تو وہ اس کی فروعات و متممات یعنی اعلیٰ خصائل کی بھی غایت ہو گا۔ کیونکہ اس کا وجود بغیر اس کے متممات کے ایک ایسے شخص کی طرح ہے جس کے اعضاء مقطوع ہوں یا لوگوں میں برہنہ نکل آئے۔ جب محض عصبیت، بغیر اوصاف حمیدہ کے افراد اور خاندانوں کے لیے معیوب ہو تو اہل ملک کے لیے وہ کس طرح جائز ہو سکتی ہے۔ جو ہر بزرگی کی غایت اور ہر شرف کی انتہا ہیں۔ نیز یہ کہ سیاست اور ملک خلق کے لیے ایک کفالت ہے اور بندوں میں اللہ تعالیٰ کی خلافت ہے تا کہ اس کے ذریعے ان میں خدا کے احکام جاری ہو سکیں۔ اللہ تعالیٰ کے احکام بندوں کے لیے یہ ہیں کہ ان کے ساتھ نیکی کی جائے اور مصالح کو ملحوظ رکھا جائے۔

اگر یہاں گنجائش ہوتی تو ہم اور دوسری مثالیں پیش کر سکتے، کیونکہ کتاب ''الامیر'' میں بہت سے صحیح اجتماعی قواعد پائے جاتے ہیں۔ مثلاً مخلوط حکومتوں سے بحث کی گئی ہے اور بتلایا گیا ہے کہ حاکم کو ان پر اپنا اقتدار قائم رکھنے کے لیے کیا تدابیر اختیار کرنی چاہئیں۔ میکاولی نے ایسے

Marfat.com

اصول وقواعد پیش کیے ہیں جن کی صحت کی عقل بھی تائید کرتی ہے اور ہر زمانے میں اس کی مثالیں پائی جاتی ہیں۔ اس کے علاوہ وہ احکام جو ان ممالک کے متعلق ہیں جن کی فوجی قوت بڑھی ہوئی ہے، نیز اس کے وہ خیالات جو متمدن حکومت سے تعلق رکھتے ہیں بہت سارے فوائد پر مشتمل ہیں۔

ہمیں جب اس کتاب کی تالیف کے مقصد کا علم ہوتا ہے تو ہم اس کی بعض لغزشوں کو نظر انداز کرنے پر مجبور ہوتے ہیں۔ ہم نے ابن خلدون و میکاولی کا یہاں صرف اس لیے مقابلہ کیا ہے کہ ان مسائل میں جن کی ہم نے یہاں تشریح کی ہے ان دونوں میں بہت کچھ مشابہت پائی جاتی ہے۔

ابن خلدون کے اسلوب کی توضیح اور فلسفے کے متعلق اس کی رائے

ابن خلدون عقلی فلسفی ہونے کی حیثیت سے فلاسفہ اسلام کے زمرے میں شامل نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن ہم مورخین فرنگ کی رائے اختیار کرتے ہیں جنہوں نے ابن خلدون کو علوم اجتماعی اقتصادیات اور فلسفہ تاریخ کا بانی قرار دیا ہے۔ وہ ان فلاسفہ کے سلسلے کی کڑی ہے جن کی ابتداء کندی اور اختتام ابن رشد پر ہوا۔

ابن خلدون فلسفے سے بالکل نا آشنا تھا۔ اس نے فلسفے کے اولیات و اصول سے واقفیت حاصل کرلی تھی۔ اس کے بعد اپنے طبعی میلان اور عملی اجتماعی مباحث سے دلچسپی کی بناء پر اس نے فلسفے سے اعراض کیا۔ تاہم اس نے تمام عالم پر ایک فلسفیانہ نظر ڈالی اور آبادی اور تمدن پر عقلی اصول کو منطبق کیا۔ اس نے اپنی بے نظیر تاریخ کی پہلی کتاب کو محض کسر نفسی سے مقدمے سے تعبیر کیا ہے ورنہ اس پر فلسفہ تاریخ کا اطلاق بالکل بجا اور درست ہے، یہاں ہم اس کا کچھ حصہ پیش کرتے ہیں جس میں ابن خلدون نے فلسفے کے متعلق بحث کی ہے، وہ کہتا ہے کہ اس فصل میں اس نے ''فلسفے کے بطلان کو اور حاملین فلسفہ کے فساد'' کو واضح کیا ہے اس سے اس کے اسلوب اور طریقہ فکر کا پتہ چلتا ہے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے:

''یہ علوم جو تہذیبوں میں پیدا ہوتے ہیں اور جن کی تمدن میں کثرت ہوتی ہے مذہب کے لیے بہت مضر ثابت ہوتے ہیں۔ پس ضروری ہے کہ اس کی حقیقت کو واضح کیا جائے اور ان کی

Marfat.com

سچائی کے جو لوگ معترف ہیں ان کی آنکھ پر سے پردہ اٹھایا جائے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ عقلا کا ایک گروہ ایسا ہے جن کا یہ خیال ہے کہ وجود خواہ وہ حسی ہو یا ماورائے حس، اس کے ذوات اور احوال کا ادراک اور ان کے اسباب وعلل کا علم بعض فکری دلائل اور عقلی قیاسات کے ذریعے ہو سکتا ہے۔ ایمانی عقائد کی صحت کا دارومدار نظری استدلال پر ہے نہ کہ سماعی دلائل پر کیونکہ عقائد ایمانیہ منجملہ عقلی معلومات کے ہیں یہ لوگ فلاسفہ کہلاتے ہیں (فلسفی کی جمع) فلسفی، ایک یونانی لفظ ہے جس کے معنی ''محبت حکمت'' کے ہیں۔ اس گروہ نے حکمت سے بحث کی اور اس غرض کے حصول میں کمال مستعدی کا اظہار کیا۔ انہوں نے ایک قانون بھی وضع کیا جس کے ذریعے عقل کو حق و باطل میں امتیاز کا راستہ ملتا ہے اور اس کا نام منطق رکھا۔

ان فلسفیوں کا خیال ہے کہ سعادت تمام موجودات کے علم سے حاصل ہوتی ہے (خواہ یہ موجودات حسی ہوں یا ماورائے حس) جو استدلال و برہان کے ذریعے حاصل ہوتا ہے۔ وجود کے متعلق ان کی معلومات کا خلاصہ اور جس کی جانب یہ معلومات راجع ہیں (جن سے ان کے نظری قضایا متفرع ہوتے ہیں) یہ ہے کہ انہوں نے سب سے پہلے شہود اور حس کے ذریعے جسم سفلی کا معائنہ کیا۔ اس کے بعد ان کے ادراک میں کچھ ترقی ہوئی پھر ان کو حیوانات کے حس وحرکت کی وجہ سے ان کے نفس کے وجود کا شعور ہوا۔ پھر نفس کی قوتوں کے ذریعے سلطان عقل کا احساس ہوا۔ یہاں آ کر ان کے ادراک کو توقف ہوا۔ انہوں نے جسم سماوی پر ذات انسانی کے احکام عاید کر دیے اور انسان کی طرح فلک کے لیے بھی نفس اور عقل لازمی قرار دی۔ ان کی تعداد ایک سے اضافہ کرتے ہوئے دس تک پہنچا دی۔ جن میں سے نو مرکب ہیں اور ایک مفرد۔ ان کا عقیدہ ہے کہ اس طرح سے اگر وجود کا ادراک کیا جائے تو سعادت حاصل ہو سکتی ہے۔ بشرطیکہ نفس کو تہذیب دیں اور اس کو فضائل سے آراستہ کریں۔ یہ سب کچھ انسان کے لیے محض اس وجہ سے ممکن ہے (گو شرع کا نزول نہ ہوا ہو) کہ وہ اپنی عقل واستدلال سے افعال کی نیکی و بدی کا امتیاز کر سکتا ہے اور فطرتاً نیک چیزوں کی طرف میلان پایا جاتا ہے اور بری چیزوں سے وہ مجتنب رہتا ہے۔ جب نفس اس سعادت سے فیضیاب ہوتا ہے تو اس کو ایک خاص لذت حاصل ہوتی ہے اور اگر اس سے جہل ہو تو یہ ایک دائمی شقاوت ہے۔ ان کے نزدیک آخرت کے راحت وعذاب کے بھی یہی معنی ہیں۔

Marfat.com

اس طرح کے اور خرافات ہیں جن کی تفصیل ان کے اقوال سے معلوم ہو سکتی ہے۔

''ان تمام مذاہب کا امام ارسطو مقدونی ہے جس نے ان تمام مسائل کی تشریح کی، ان کے علوم کو مدون کیا اور ان تمام دلائل کو منضبط کیا جو صدیوں سے ہم تک چلے آ رہے ہیں یہ اہل مقدونیہ سے تھا، مقدونیہ یونان کا ایک شہر ہے۔ اس کو افلاطون سے تلمذ تھا۔ ''معلم اول الاطلاق'' کا اس کو لقب دیا گیا ہے۔ اس کو فن کا استاد قرار دیا جاتا ہے۔ یہ پہلا شخص ہے جس نے منطق کے قوانین کو مرتب کیا۔ اس کے مسائل کی تکمیل کی اور اس کو کمال شرح وبسط کے ساتھ پیش کیا۔ منطق کے قوانین کو اس نے نہایت حسن وخوبی کے ساتھ منضبط کیا ہے، کاش الٰہیات میں بھی وہ ان کا اسی طرح کفیل ہوتا۔

اس کے بعد زمانہ اسلام میں بعض افراد نے ان مذاہب کی بالکلیہ اتباع کی اور سبھوں نے سوائے چند امور کے ارسطو کی رائے کی کامل تقلید کی۔ جب خلفائے بنی عباس نے متقدمین کی کتابوں کا یونانی زبانوں سے عربی میں ترجمہ کروایا تو اکثر اہل مذہب نے ان کا مطالعہ کیا اور علماء میں سے جن کو خدا نے گمراہ کر دیا تھا ان کے مذاہب کی پیروی کی۔ ان کی حمایت میں مجادلہ کیا، اور ان سے چند فروعی مسائل میں اختلاف بھی کیا۔ ان میں سے مشہور ابونصر فارابی ہے جو چوتھی صدی ہجری میں سیف الدولہ دیلمی کے عہد میں گزرا ہے۔ دوسرا ابوعلی سینا ہے جو پانچویں صدی میں خاندان بنوبویہ سے تھا اور جو نظام الملک کے عہد میں اصفہان وغیرہ میں تھا۔

واضح ہو کہ یہ رائے جس کی انہوں نے پیروی کی ہے کئی وجوہ سے باطل ہے۔ ان تمام موجودات کو عقل اوّل کی طرف منسوب کرنا اور واجب الوجود کی طرف ترقی کرنے میں اسی پر اکتفا کرنا، ان اشیاء کے جہل کی وجہ سے ہے جن کی خدائے تعالیٰ نے تخلیق کی ہے۔ وجود اوّل سے بہت زیادہ وسیع ہے (اور ایسی چیزوں کو اللہ تعالیٰ پیدا کرتا ہے جن کا تمہیں علم نہیں، الایۃ) تم نے جو محض اثبات عقل پر اکتفا کیا ہے اور ماورائے عقل چیزوں سے غفلت برتی ہے اس میں تمہاری حالت بالکل ان طبیعیین کی سی ہے جنہوں نے محض اجسام کے ثبوت کو کافی سمجھا، جنہوں نے عقل و نقل سے اعراض کیا اور جن کا اعتقاد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی حکمت میں جسمانیات سے ماوریٰ کوئی شے نہیں۔ ان کے دلائل جنہیں وہ اپنے دعوؤں کی تائید میں قوی سمجھتے ہیں اور ان کو منطق اور اس

Marfat.com

کے قانون کے معیار پر پیش کرتے ہیں دراصل تکمیل غرض کے لحاظ سے کافی نہیں سمجھے جاسکتے۔

وہ دلائل جو جسمانی موجودات سے متعلق ہیں اور جن کے علم کو انہوں نے علم طبعی سے موسوم کیا ہے غلطیوں سے مبرا نہیں کیونکہ حدود و قیاسات سے ذہنی نتائج ان کے نزدیک مستنبط ہوتے ہیں، ان میں اور خارجی موجودات میں مطابقت غیر یقینی ہے۔ کیونکہ یہ احکام ذہنی، کلی اور عام ہوا کرتے ہیں اور موجودات خارجی اپنے مادے کے ساتھ متشخص ہوتے ہیں۔ ممکن ہے کہ مادے میں کوئی ایسی خصوصیت ہو جو ذہنی، کلی کو خارجی شخص کے مطابق ہونے سے مانع ہو۔ البتہ ایک صورت یہ ہے کہ حس اس کی شہادت دے تو اس حالت میں شہود اس کی دلیل ہوگی نہ کہ براہین۔ تو پھر انہیں دلائل سے کس طرح یقین حاصل ہوسکتا ہے۔ بعض اوقات ذہن معقولات اولی میں بھی جو خیالی صور کے ذریعے شخصیات کے مطابق ہوتے ہیں تصرف کرتا ہے۔ لیکن معقولات ثانیہ میں نہیں کرسکتا، جن کی تجرید دوسرے درجے کی ہوتی ہے اس صورت میں یہ حکم تیقن کے اعتبار سے محسوسات کے درجے کا ہوگا۔ کیونکہ معقولات اولی کے خارج کے بہت زیادہ مطابق ہوتے ہیں اس لیے کہ وہ ان پر کامل طور سے منطبق ہوتے ہیں۔ ہم اس بارے میں ان کے دعوؤں کو تسلیم کرتے ہیں لیکن ہم کو چاہیے کہ ان پر غور و خوض کرنے سے اعراض کریں۔ مسلمانوں کو غیر ضروری امور سے احتراز کرنا چاہیے کیونکہ طبعیات کے مسائل نہ ہمارے دین کے لیے مفید ہیں نہ امور معاش کے لیے، اس لیے ان کا ترک کرنا لازمی ہے۔

رہے وہ موجودات جو ماوراء الحس ہیں یعنی روحانیات جنہیں علم الٰہی اور علم مابعد الطبیعہ سے موسوم کیا جاتا ہے۔ ان کی ذوات (ماہیات) مجہول ہیں۔ نہ ان تک پہنچنا ممکن ہے نہ ان کے ثبوت میں کوئی دلائل پیش کیے جاسکتے ہیں کیونکہ موجودات خارجیۂ وشخصیہ سے ایسے معقولات کی تجرید ممکن ہے جن کا علم ہوسکتا ہے۔ ذوات روحانیہ کا ہم کو ادراک نہیں ہوتا جن سے دوسری ماھیئتوں کی تجرید کی جاسکے۔ کیونکہ ہم میں اور ان میں حس کا حجاب حائل ہوتا ہے۔ اس لیے ان کے ثبوت میں کوئی دلیل پیش نہیں کی جاسکتی۔ سوائے نفس انسانی اور اس کے احوال اور خصوصاً عالم رویاء کے وجود کے جو ہر شخص کے لیے محض ایک وجدانی شے ہے، ہمارے ہاں ان کے ثبوت کا کوئی ذریعہ نہیں اور ان کے ماوراء جو حقائق ہیں اپنی ذات و صفات کے لحاظ سے پنہاں و پوشیدہ ہیں۔

Marfat.com

ان کے علم تک پہنچنے کا ہمارے لیے کوئی راستہ کھلا نہیں۔

محققین فلاسفہ نے اس کی تشریح یوں کی ہے:

''جو چیز مادی نہیں اس پر کوئی دلیل قائم نہیں کی جا سکتی کیونکہ برہان کے مقدمات کے لیے شرط ہے کہ وہ ذاتی ہوں۔ چنانچہ ان کا سب سے بڑا فلسفی افلاطون کہلاتا ہے کہ ''الٰہیات کا کوئی قطعی علم نہیں ہو سکتا، ان مسائل کے متعلق جو بھی حکم لگایا جائے گا محض قیاسی اور ظنی ہوگا۔'' اگر اس قدر مشقت کے بعد بھی، ہمیں مخفی ظنی علم حاصل ہو تو پھر ہمارے لیے ابتدائی ظن ہی کافی ہے۔ ایسی صورت میں ان علوم کی تحصیل سے کیا فائدہ۔ ہماری توجہ کا مرکز ماوراء الحس موجودات کے وجود کا یقین حاصل کرنا ہے اور یہی فلاسفہ کے نزدیک انسانی افکار کی غایت ہے۔

فلاسفہ کا یہ قول کہ انسان کی اصل سعادت یہ ہے کہ دلائل کے ذریعے موجودات کما ہیہ کا علم حاصل کیا جائے محض باطل ولغو ہے۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ انسان دو اجزاء سے مرکب ہے، ایک جسمانی دوسرا روحانی، جو جسمانی حصے کے ساتھ مخلوط ہے۔ ہر ایک جزء کے خاص مدارک ہیں جو ان کے ساتھ مخصوص ہیں۔ ان دونوں میں ایک مشترک مدرک ہے اور وہ روحانی جُز ہے۔ یہ کبھی روحانی مدارک کا ادراک کرتا ہے اور کبھی جسمانی کا۔ لیکن فرق یہ ہے کہ روحانی کا ادراک بلا واسطہ اور بذاتہ ہوتا ہے جبکہ مدارک جسمانی کا جسم کے آلات دماغ حواس کے ذریعے ہر مدرک کو اپنے ادراک کی وجہ سے ایک خاص سرور حاصل ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر لڑکے کی اس حالت پر غور کرو جب وہ جسمانی مدارک کے ابتدائی درجے میں ہوتا ہے جو بالواسطہ ہوتے ہیں۔ جب وہ روشنی دیکھتا ہے یا آوازیں سنتا ہے تو کس قدر مسرور ہوتا ہے بلاشبہ وہ مسرت جو نفس کے بلا واسطہ ذاتی ادراک کے ذریعے حاصل ہوتی ہے، بہت قوی ہوتی ہے۔ اس لحاظ سے اگر نفس روحانی کو بلا واسطہ ادراک حاصل ہو تو اس کو ایک ایسی لذت محسوس ہوگی جس کی تعبیر ممکن نہیں۔ اس ادراک کا حصول فکر و نظر کے ذریعے نہیں ہوتا بلکہ یہ حس کے حجابات کے مرتفع ہونے اور جسمانی مدارک کے مٹ جانے سے حاصل ہوتا ہے۔ اکثر متصوفین اس قسم کے ادراک کے ذریعے اس سرور کے حصول کی خواہش رکھتے ہیں اور ریاضت کے ذریعے جسمانی قویٰ اور ان کے مدارک حتیٰ کہ فکر کو بھی دماغ سے زائل کرنے کی کوشش کرتے ہیں تاکہ نفس کو جسمانی موانع کے زائل ہونے کے بعد اپنا حقیقی

Marfat.com

ادراک حاصل ہو جائے جس سے اس کو ایک خاص نا قابل اظہار لذت محسوس ہو اور یہ جو کچھ بھی انہوں نے بہ تقدیر صحت باور کیا ہے ان کے مسلمات سے ہے، باوجود اس کے یہ بیان ان کے مقصد کی تشریح کے لیے کافی نہیں۔

فلاسفہ کا یہ قول ہے کہ اس قسم کے ادراک اور لذت کا حصول براہین اور عقلی دلائل کے ذریعے ہو سکتا ہے محض باطل ہے جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کیا ہے کیونکہ براہین اور ادلہ کا تعلق مدارک جسمانیہ سے ہے جو قوائے دماغیہ مثلاً خیال، فکر اور ذکر پر مشتمل ہوتے ہیں لیکن اس ادراک کے حصول میں سب سے پہلا اصول یہ ہوتا ہے کہ تمام دماغی قوتوں کو زائل کر دیا جائے کیونکہ یہ اس کی راہ میں حارج ہوتے ہیں۔

جو شخص بھی کتاب شفاء، اشارات، نجاء اور ابن رشد کے ملخصات پر (جو ارسطو کی تالیفات سے ماخوذ ہیں) کافی عبور رکھتا ہو، وہ ان تمام کی ورق گردانی کرے گا، ان کے دلائل پر کافی اعتماد رکھے گا اور ان سے اس قسم کی سعادت کا متلاشی ہو گا لیکن اس کو یہ معلوم نہ ہو گا کہ وہ اس مقصود کے حصول میں موانعات کا اضافہ کرتا جا رہا ہے اس مسئلے میں فلاسفہ کا تمام تر دارومدار اس قول پر ہے جو ارسطو، فارابی اور ابن سینا سے منقول ہے:۔

''جس شخص کو عقل فعال کا ادراک حاصل ہو اور وہ اپنی زندگی میں اس سے متصل ہو جائے تو وہ یقیناً اس سعادت سے بہرہ اندوز ہو گا۔'' ان کے نزدیک عقل فعال سے مراد روحانیت کا وہ پہلا مرتبہ ہے جس کا حس پر انکشاف ہو سکتا ہے اور عقل فعال کے اتصال کے معنی وہ ادراک علمی کے لیتے ہیں یہاں ان کی رائے کی غلطی واضح ہے۔

اس اتصال اور ادراک سے ارسطو اور اس کے پیرو وہ ادراک مراد لیتے ہیں جو بلا واسطہ حاصل ہوتا ہے اور جو حس کے حجاب کے مرتفع ہونے کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتا۔ ان کا یہ قول بھی باطل ہے کہ جو لذت اس ادراک کے حصول سے حاصل ہوتی ہے وہ اصل سعادت موعودہ ہے کیونکہ ہم پر یہ امر واضح ہے کہ نفس کے لیے ایک بلا واسطہ ماوراء الحس مدرک ہوتا ہے جس کے ادراک سے اس کو انتہائی لذت محسوس ہوتی ہے لیکن یہ یقین کے ساتھ نہیں کہا جا سکتا کہ یہی عین اخروی سعادت ہے بلکہ یہ منجملہ ان لذات کے ہیں جو اس سعادت کے حصول کا ذریعہ ہیں۔

Marfat.com

فلاسفہ کا یہ قول کہ ہر انسان کو موجودات کماھیہ کے ادراک کے ذریعہ اس سعادت کا حصول ہوتا ہے محض لغو ہے۔ یہ ان اوہام و اغلاط پر مبنی ہے جن کو ہم نے اصل توحید کے مسئلہ میں پیش کیا ہے۔

فلاسفہ کا یہ قول کہ ہر انسان اعلیٰ اخلاق کو اختیار کرنے اور مذموم افعال سے اجتناب کرنے اور اپنے نفس کی اصلاح کرنے میں آزاد ہے، اس امر پر مبنی ہے کہ نفس کی وہ لذت جو اس کو اپنی ذات کے ادراک سے حاصل ہوتی ہے، وہی اصل سعادت موعود ہے۔ ہم نے بیان کیا ہے کہ سعادت اور شقاوت کا اثر جسمانی اور روحانی ادراکات سے ماوریٰ ہے۔ لیکن حکماء کے نزدیک اس تہذیب و اصلاح نفس سے جو معرفت حاصل ہوتی ہے ایک خاص بہجت و سرور بخشتی ہے جو محض روحانی ادراک کا نتیجہ ہے۔ لیکن اس سے ماوراء جو سعادت ہے اور جس کا ہم سے وعدہ کیا گیا ہے وہ ایک ایسی شے ہے جو ادراک کے احاطے سے باہر ہے۔ ابن سینا نے اپنی کتاب مبداء و معاد میں اس کے متعلق تنبیہ کی ہے:۔ معاد روحانی اور اس کے حالات ایسے ہیں جن کا ادراک عقلی دلائل اور قیاسات کے ذریعے ہو سکتا ہے کیونکہ وہ ایک مخلوط طبعی اصول اور ایک خاص طریقے کے تحت ہے۔ اس لحاظ سے ہمارے دلائل میں بہت کچھ گنجائش ہے۔ برخلاف اس کے معاد جسمانی اور اس کے حالات جن کا علم برہان کے ذریعے ممکن نہیں (کیونکہ کسی خاص اصول کے تحت نہیں) اس کو شریعت محمدیہ ﷺ نے (جس کی حقانیت میں کوئی کلام نہیں) تفصیل کے ساتھ بیان کر دیا ہے۔ اس کے مطالعے سے اس کے تمام حالات کی توضیح ہو سکتی ہے۔ ''کلام ابن سینا''۔

جیسا کہ اب تم کو معلوم ہوگا، فلاسفہ کا یہ علم ان کے مقاصد کے لحاظ سے ناکافی ہے اور ساتھ ساتھ وہ شرائع سے بھی اختلاف رکھتا ہے۔ اگرچہ یہ دلائل ان کے مقصد کے لحاظ سے کافی نہیں لیکن ان کے قوانین (جس حد تک ہم نے مختلف استدلال کے قوانین کا مطالعہ کیا ہے) کمال صحت پر مبنی ہیں۔ یہ ہے اس فن کا ماحصل، اس کے ذریعے مختلف اہل علم کے مذاہب و آراء سے واقفیت حاصل ہوتی ہے اور ان کی غلطیوں کا بھی پتہ چلتا ہے۔ پس اہل علم کو چاہیے کہ اس قسم کی لغویات سے بچ کر ان کا مطالعہ کریں۔

Marfat.com

اخوان الصفا

دورِ عباسی میں فلسفے کو عظیم الشان اہمیت حاصل تھی۔ اس میں اکثر ان لوگوں کو انہاک ہوا جو قدما کے علوم سے دلچسپی رکھتے تھے۔ بالخصوص اطبا نے اس میں خاص طور پر حصہ لیا۔ اس دور میں فلاسفہ الحاد و تعطل کے الزام سے متہم تھے۔ فلسفے سے انتساب ہی کفر کے مماثل تھا۔ خلیفہ مامون بھی اس الزام کا نشانہ بنا کیونکہ اسی کے ایما سے فلسفے کا ترجمہ عربی زبان میں کیا گیا تھا۔ چنانچہ ابن تیمیہؒ نے اس کے متعلق کہا ہے کہ ''میں نہیں سمجھتا کہ خدائے تعالیٰ مامون سے غافل رہے گا بلکہ اس امت پر اس نے جو مصیبت نازل کی ہے اس کا ضرور اس سے بدلہ لے گا۔''

جمعیت اخوان الصفا کے مشہور افراد

حالات زمانہ کے لحاظ سے اہل فلسفہ اپنے خیالات کو پردۂ راز میں رکھنے پر مجبور ہو گئے تھے، انہوں نے اس غرض کے لیے خفیہ انجمنیں قائم کیں جن میں سے مشہور ''جمعیت اخوان الصفا'' ہے جو چوتھی صدی ہجری کے وسط میں بغداد میں قائم ہوئی۔ اس کے پانچ اراکین تھے:

۱) ابوسلیمان محمد معشر البتی، جو مقدسی کے نام سے مشہور ہے۔

۲) ابوالحسن لی بن ہارون الزنجانی۔

۳) ابواحمد المہر جانی۔

۴) العوفی

۵) زید بن رفاعہ

ان کے جلسے اکثر پوشیدہ ہوا کرتے تھے جس میں فلسفے کے انواع پر بحث ہوتی تھی۔ اس طرح ان کا ایک خاص مذہب بن گیا جو تمام فلاسفۂ اسلام کے خیالات کا نچوڑ تھا اور جس میں فلسفۂ یونان، فارس اور ہند کے خیالات سے واقف ہونے کے بعد اُن کو اقتضائے اسلام کے

Marfat.com

مطابق ڈھالا گیا تھا۔

ان کے مذہب کی بنیاد یہ ہے کہ ''شریعت اسلامیہ جہالت اور گمراہی سے آلودہ ہوگئی ہے اور اس کی صفائی صرف فلسفے ہی سے ممکن ہے۔ کیونکہ فلسفہ حکمت اعتقادیہ اور مصلحت اجتہادیہ پر حاوی ہے اور جس وقت فلسفہ یونان اور شریعت محمدیہ ﷺ میں امتزاج پیدا ہو جائے تو اس وقت کمال حاصل ہو جائے گا۔''

فلسفیانہ مسائل

اخوان الصفا کا فلسفہ باون (۵۲) رسائل پر مشتمل ہے۔ جن کا نام انہوں نے ''رسائل اخوان الصفا'' رکھا ہے اور خود اپنے نام کو ان فلسفیوں نے پوشیدہ رکھا۔ یہ مجموعہ فلسفۂ اسلام کا تمثل ہے (جیسا کہ وہ اپنے اوائل پختگی کے زمانے میں تھا اور وہ حسب ذیل مسائل پر مشتمل ہے۔

مبادی موجودات اور اصول کائنات پر ایک نظر، تکوینِ عالم، ہیولیٰ وصورت، طبیعت، زمین و آسمان کی ماہیت، سطح زمین اور اس کے تغیرات، کون وفساد، آثار علویہ، آسمان و عالم علم نجوم و تکوین معادن، علم نبات، اوصاف حیوانی مسقط نطفہ اور اس سے انسان کی تخلیق، جسد کی ترکیب، حاس محسوس، عقل معقول، عملی اور علمی صنعتیں، عدد اور اس کے خواص، ہندسۂ موسیقی، منطق اور اس کے فروع، اختلاف اخلاق، طبیعت عدد، ''عالم انسان کبیر ہے'' ''انسان عالم صغیر ہے''۔ (یہ ''علم اجتماع'' ہر برٹ اسپنر کا نظریہ ہے) اکوار، ادوار، ماہیت، عشق و بعث، اقسام حرکات، علل و معلولات، حدود و رسوم۔ فی الجملہ یہ رسائل تمام علوم ریاضیات، طبیعیات، فلسفۂ الٰہیات و معقولات پر مشتمل ہیں۔

ان رسائل پر نظر ڈالنے سے واضح ہوتا ہے کہ مؤلفین نے کامل غور وفکر اور بحث و مباحثہ کے بعد ان کو مدوّن کیا ہے۔ ان میں بعض ایسے خیالات ہیں جن سے بہتر اس زمانے میں بھی نہیں پائے جاتے۔ چنانچہ ان میں ایک بحث نشو و ارتقاء کے نظریے کے متعلق بھی ہے۔

معتزلہ اور ان کے متبعین ان رسائل کو نقل کیا کرتے اور ان کا درس دیتے تھے اور ان کو بلاد اسلام میں پوشیدہ طور پر اپنے ہمراہ لے جاتے تھے۔ ان کی تالیف کو ایک صدی بھی نہیں گزری

Marfat.com

تھی کہ یہ ابوالحکم عمرو بن عبدالرحمٰن کرمانی کے ذریعے بلاد اندلس میں داخل ہوئے۔

ابوالحکم قرطبہ کے ایک عالم تھے، انہوں نے اندلسیوں کی عادت کے مطابق تحصیل علم کے لیے مشرق کا سفر اختیار کیا اور جس وقت وہ اپنے شہر کو لوٹے تو اپنے ساتھ ان رسائل کو لیتے گئے اور یہی وہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے ان کو اندلس میں داخل کیا۔ اس کے بعد وہاں ان کی اشاعت ہونے لگی۔ یہاں تک کہ اہل بحث ونظر نے ان کا مطالعہ کیا اور ان کے مسائل پر غور وخوض کرنا شروع کر دیا۔

یہ رسائل بمقام لینبرگ ۱۸۸۳ء میں طبع ہوئے اور بمبئی میں ۱۸۸۶ء میں اور مصر میں ۱۸۴۹ء میں اور ہندوستانی زبان میں ان کا ترجمہ بھی ہوا۔ جبکہ لندن میں یہ ۱۸۶۱ء میں طبع ہوئے۔

اخوان الصفا کا فلسفہ باون (۵۲) رسالوں پر مشتمل ہے جس کی چار قسمیں ہیں:

قسم اوّل: میں چودہ رسالے تعلیمی ریاضی سے متعلق ہیں۔

قسم دوم: میں سترہ رسالے طبعی جسمانیت سے متعلق ہیں۔

قسم سوم: میں دس رسالے عقلی نفسیات پر مشتمل ہیں۔

قسم چہارم: میں گیارہ رسالے احکام الٰہی سے متعلق ہیں۔

قسم اوّل رسائل ریاضی تعلیمی

رسالہ اوّل: در بحث عدد

رسالہ دوم: ہندسہ

رسالہ سوم: نجوم

رسالہ چہارم: موسیقی

رسالہ پنجم: جغرافیہ

رسالہ ششم: نسب

رسالہ ہفتم: صنائع علمیہ

رسالہ ہشتم: صنائع عملیہ

Marfat.com

رسالہ نہم: اختلاف اخلاق

رسالہ دہم: ایساغوجی

رسالہ یازدہم: در بحث قاطیغوریاس

رسالہ دوازدہم: باریئناس

رسالہ سیزدہم: ابولوطیقا الاولی

رسالہ چہاردہم: ابولوطیقا الثانیہ

قسم دوم رسائل جسمانی طبعی

رسالہ اول: در بحث ہیولیٰ وصورۃ

رسالہ دوم: آسمان وعالم

رسالہ سوم: کون وفساد

رسالہ چہارم: آثار علویہ

رسالہ پنجم: کیفیت تکوین معادن

رسالہ ششم: ماہیت طبیعت

رسالہ ہفتم: اقسام نبات

رسالہ ہشتم: اقسام حیوانات

رسالہ نہم: ترکیب جسد

رسالہ دہم: حاس ومحسوس

رسالہ یازدہم: مسقط نطفہ

رسالہ دوازدہم: قول حکماء انسان عالم صغیر ہے اور وہ عالم کبیر کے معنی رکھتا ہے۔

رسالہ سیزدہم: کیفیت نشر نفوس جزئیہ

رسالہ چہاردہم: طاقت انسان

رسالہ پانزدہم: ماہیت موت وحیات

Marfat.com

رسالہ شانزدہم: لذات وتکالیف جسمانی وروحانی
رسالہ ہفدہم: علل اختلاف السنہ

قسم سوم رسائل نفسانی عقلی

رسالہ اول: دربحث مبادی عقلیہ حسب رائے فیاغورثیین
رسالہ دوم: مبادی عقلیہ مطابق رائے اخوان الصفاء
رسالہ سوم: قول حکماء "عالم انسان کبیر ہے۔"
رسالہ چہارم: عقل ومعقول
رسالہ پنجم: اکوار، ادوار، اختلاف قرون وازمنہ
رسالہ ششم: ماہیت عشق
رسالہ ہفتم: ماہیت بعث
رسالہ ہشتم: کیت اجناس حرکات
رسالہ نہم: علل ومعلولات
رسالہ دہم: حدود ورسوم

قسم سوم رسائل ناموس الٰہی

رسالہ اول: فی الآراء والمذاہب فی الدیانات الشرعیۃ الناموسیہ والفلسفیہ
رسالہ دوم: فی ماہیت الطریق الی اللہ عزوجل
رسالہ سوم: فی بیان اعتقاد اخوان الصفا وخلان الوفاء
رسالہ چہارم: فی کیفیت عشرہ اخوان الصفا وخلان الوفاء
رسالہ پنجم: فی ماہیت الایمان
رسالہ ششم: فی ماہیت الناموس الٰہی
رسالہ ہفتم: فی کیفیت الدعوت الی اللہ عزوجل

Marfat.com

رسالہ ہشتم: فی کیفیت افعال الروحانیین

رسالہ نہم: فی کمیت انواع السیاسیات وکیفیتہا

رسالہ دہم: فی کیفیت نھد العالم باسرہ

رسالہ یازدہم: فی ماہیت السحر والعزائم

ان تمام باون رسائل کے فلسفے کا خلاصہ ایک جامعۂ رسالے میں مرتب کیا گیا ہے۔

اخوان الصفا کی خصوصیات اور ان کا باہمی تعاون

جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے اخوان الصفا کے جلسے پوشیدہ طور پر ہوا کرتے تھے اور وہ فلسفے کی مختلف اقسام پر بحث کرتے تھے۔ یہاں تک کہ انہوں نے ایک خاص مذہب کو تشکیل دے لیا۔ چونکہ اس جماعت کا ایک خاص دستور تھا جس کی انہوں نے اپنی زندگی میں پیروی کی تھی اور اپنے ہم مشربوں میں اشاعت کی کوشش کی تھی۔ اس لیے یہاں ہم اس قانون کا ملخص پیش کرنا چاہتے ہیں، کیونکہ اس میں ایک تاریخی حکمت بھی پوشیدہ ہے۔

انہوں نے اپنے ہم مذہب افراد پر یہ لازمی قرار دیا تھا کہ ان کی ایک خاص مجلس ہو جس میں وہ اوقات معینہ پر جمع ہوں اور کوئی اجنبی اس میں شریک نہ ہو۔ اس میں وہ اپنے علوم پر بحث کریں اور ان کے اسرار پر گفتگو کریں۔ وہ چاہتے تھے کہ ان کے مباحث اکثر علم نفس، حس محسوس، عقل معقول پر مشتمل ہوں اور کتب الٰہیہ اور تنزیلات نبویہ کے اسرار اور مسائل شریعت کے معنی پر غور وخوض کریں، نیز چار علوم ریاضی، عدد، ہندسہ، تنجیم، تالیف پر بھی تبادلہ خیالات کریں۔

لیکن علوم الٰہیہ کی جانب جو منتہائے مقصد ہیں خاص طور پر توجہ کی جائے۔ بہر حال کسی علم سے نفرت نہ کریں۔ کسی کتاب کے مطالعے کو ترک نہ کریں نہ کسی مذہب سے تعصب برتیں۔ کیونکہ اخوان الصفا کا مذہب تمام مذاہب اور علوم پر حاوی ہے اور اس میں تمام موجودات حسی اور عقلی کے ظاہری وباطنی، جلی وخفی پہلوؤں پر شروع سے آخر تک تحقیقی نظر سے غور وخوض کیا گیا ہے۔ اس حیثیت سے کہ وہ مبدائے واحد، علت واحد، عالم واحد، نفس واحد سے صدور کرتے ہیں جو اپنے مختلف جواہر اور متبائن اجناس پر محیط ہے۔

Marfat.com

اخوان الصفا کے علوم کے مآخذ

اخوان الصفا نے اپنے ایک دوسرے رسالے میں ذکر کیا ہے کہ ان کے علوم چار قسم کی کتابوں سے ماخوذ ہیں، ایک تو وہ کتب ہیں جو ریاضی اور طبیعیات میں حکماء اور فلاسفہ کی تصنیف کردہ ہیں۔ دوسری وہ کتابیں ہیں جو انبیاء علیہم السلام پر نازل ہوئی ہیں جیسے تورات، انجیل، فرقان وغیرہ۔ یہ وہ صحف انبیاءؑ ہیں جن کے معانی اور مخفی اسرار ملائکہ کی وحی سے ماخوذ ہیں۔ تیسری طبیعیات کی کتابیں ہیں جن میں موجودات کی اشکال کی صور (جیسی کہ وہ اس وقت تک ہیں) افلاک کی ترکیب، بروج کی اقسام، کواکب کی حرکات، اجرام کی مقدار، زمانے کے انقلابات، ارکان کے تغیر و تبدل اور کائنات کے دیگر موجودات جیسے معدنیات، نباتات، حیوانات، نیز انسان کی دستکاری کی مختلف قسموں وغیرہ سے بحث کی جاتی ہے۔ یہ تمام لطیف معانی اور دقیق اسرار کے محض صور و کنایات و آلات ہیں۔ لوگ صرف ظاہری پہلو کو دیکھتے ہیں اور ان کے باطنی معنوں سے جو باری تعالیٰ کی صفت لطیف سے ہیں بے خبر ہوتے ہیں۔ چوتھے وہ کتب الٰہی ہیں جن کو صرف پاکیزہ سرشت ملائکہ مس کر سکتے ہیں اور جو بزرگ، نیکوکار فرشتوں کے ہاتھوں میں ہوتی ہیں۔ ان کتابوں میں نفوس اور ان کے اجناس، انواع اور جزئیات کے حقائق مرقوم ہوتے ہیں اور ان ہی کے مطابق اجسام کے تصرفات، تحریکات و تدبیرات عمل میں آتی ہیں اور افعال کا مختلف حالتوں میں اور مختلف وقتوں میں اظہار ہوتا ہے اور ان ہی کے مطابق بعض اجسام کا انحطاط اور بعض کا ارتفاع، ان کا غفلت و نسیان کی نیند سے جاگنا اور حساب و کتاب کے لیے اٹھنا، صراط سے گزرنا اور جنت میں پہنچنا یا دوزخ کے طبقات میں رُک جانا اور برزخ و اعراف میں ٹھہر جانا وقوع میں آتا ہے۔

دوستی کے بارے میں اخوان الصفا کی رائے

اخوان الصفا کو چاہیے کہ جب وہ کسی شخص کو دوست بنائیں تو اس کے حالات سے اچھی

---

[1] وہ نقوش الٰہیہ جو حقائق نفوس میں ودیعت کیے گئے ہیں۔ قُلْ لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمٰتِ رَبِّیْ لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ اَنْ تَنْفَدَ كَلِمٰتُ رَبِّیْ وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهٖ مَدَدًا (سورۃ الکہف، آیت نمبر: ۱۰۹)

Marfat.com

طرح واقف ہو جائیں۔اس کے اخلاق کو آزمائیں۔اس کے مذہب اور اعتقاد کے متعلق سوالات کریں تا کہ انہیں معلوم ہو جائے کہ آیا وہ خلوص ومحبت اور حقیقی اخوت قائم کرنے کے لائق ہے یا نہیں۔

جاننا چاہیے کہ سب سے بدتر وہ شخص ہے جو یومِ آخرت پر ایمان نہ لائے۔ بدترین اخلاق ابلیس کا غرور، بنی آدم کی حرص، قابیل کا حسد ہے اور یہ امہات المعاصی ہیں اور لوگ اپنے اجسام کی ترکیب کے لحاظ سے اخلاق میں مختلف ہوتے ہیں۔

لوگوں کی تخلیق یا تو ایک ہی خلق پر ہوتی ہے یا کئی اخلاق پر جن میں سے بعض محمود ہوتے ہیں اور بعض مذموم، پس تمہیں چاہیے کہ جب کسی کے ساتھ دوستی یا بھائی چارہ کرو تو اس کو خوب آزمالو، اسی طرح جس طرح درہم و دینار کو پرکھتے ہیں یا زراعت و درخت لگانے کے لیے پسندیدہ زرخیز زمین کا انتخاب کرتے ہیں یا جیسے دنیاداری، شادی بیاہ، خرید وفروخت میں معاملات کی اچھی طرح جانچ پڑتال کر لیتے ہیں۔ بعض ایسے لوگ ہوتے ہیں جو دوست کے روپ میں آتے ہیں، تم سے دوست کی جیسی بناوٹی باتیں کرتے ہیں۔ اظہارِ محبت کرتے ہیں۔ حالانکہ تمہاری دشمنی ان کے سینے میں پوشیدہ ہوتی ہے۔

انسان متلون المزاج ہوتا ہے۔ کبھی ایک حالت پر قائم نہیں رہتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بہت کم ایسے لوگ ہوتے ہیں جن کو اگر کوئی دنیوی واقعہ یا اور کوئی حادثہ پیش آ جائے تو ان میں کوئی جدید وصف یا کوئی دوسری عادت نہ پیدا ہو جائے اور ان کے اخلاق میں دوستوں اور بھائیوں کی طرف سے تغیر وتبدل نہ ہو۔ اس سے صرف وہی لوگ مستثنیٰ ہیں جو اخوان الصفا ہیں۔ جن کی صداقت ان کی ذات سے خارج نہیں ہوتی۔ یہ گویا قرابت رحمی ہے۔ جس کی وجہ سے بعض کی زندگی کا دارومدار بعض پر ہوتا ہے اور وہ آپس میں ایک دوسرے کے وارث ہوتے ہیں اور اس کا سبب یہ ہے کہ ان کا اعتقاد ہوتا ہے کہ گویا وہ مختلف جسدوں میں نفس واحد ہیں۔ اجسام کے حالات میں کچھ بھی تغیر پیدا ہو جائے، نفس میں کوئی تغیر ہو گا نہ تبدل۔

دوست میں ایک دوسرا وصف یہ ہونا چاہیے کہ اگر کوئی اپنے بھائی پر احسان کرے تو اس پر احسان نہ جتائے کیونکہ وہ خوب جانتا ہے اور اعتقاد رکھتا ہے کہ اس احسان کا بدلہ اسی کی ذات کو ملے گا، اگر تمہارا بھائی تمہارے ساتھ کوئی بُرائی کرے تو اس سے پریشان مت ہو، کیونکہ وہ جانتا

Marfat.com

ہے کہ اس کی سزا وہی بھگتے گا۔ جو شخص اپنے بھائی کے متعلق اس قسم کا اعتقاد رکھے اور اس کا بھائی بھی اسی کے متعلق یہی اعتقاد رکھے تو ان میں سے ہر ایک کو اس مصیبت سے نجات حاصل ہوگی کہ اس کے بھائی میں کسی ایک روز کسی وجہ سے تلون مزاجی پیدا ہو جائے۔

اسی فریبی دنیا میں بعض ایسے لوگ ہیں جو علماء کا جامہ پہن کر اہل دین کو دھوکا دیتے ہیں وہ فلسفے سے واقف ہوتے ہیں اور نہ شریعت کی ان کو تحقیق ہوتی ہے۔ اس کے باوجود حقائق اشیاء کی معرفت کا دعویٰ کرتے ہیں اور اکثر مخفی اور بعید از عقل امور پر غور وفکر کرتے ہیں۔ حالانکہ وہ اپنے نفس سے جو قریب تر ہے بے خبر ہوتے ہیں۔ وہ بدیہی امور کا امتیاز نہیں کر سکتے، نہ ایسے ظاہری موجودات پر غور وخوض کرتے ہیں جن کا حواس سے ادراک ہوتا ہے اور جن کو عقل اچھی طرح سمجھ سکتی ہے، باایں ہمہ ظفرہ، قلقلہ، جزُ لایتجزیٰ جیسے اہم مسائل ان کے پیش نظر ہوتے ہیں۔ اے بھائی! یہ لوگ دجال ہیں، ان سے احتراز کرتے رہو۔

جب یہ حالت ہو تو اے بھائی! تمہیں چاہیے کہ فرسودہ بوڑھوں کی اصلاح میں کوشاں نہ ہوں، یہ لوگ بچوں کے جیسے فاسد خیالات، ردّی عادات اور وحشی اخلاق سے متصف ہوتے ہیں۔ وہ تمہیں پریشان کر دیں گے اور اپنی حالت کی اصلاح بھی نہیں کریں گے۔ تمہیں چاہیے کہ سلیم الطبع نوجوانوں کو نصیحت کرو۔ خدائے تعالیٰ نے ہر نبی کو جوانی کی حالت میں نبوت عطا فرمائی اور اپنے ہر ایک بندے کو اس وقت حکمت سے سرفراز فرمایا جب کہ وہ عالم شباب میں تھا جیسا کہ اس نے فرمایا ہے: (یعنی اصحاب کہف ایسے نوجوان تھے جو اپنے رب پر ایمان لائے تھے۔ اور ہم نے ان کی ہدایت میں اضافہ کیا) اسی طرح دوسری جگہ فرمایا ہے۔ ''یعنی نمرود کی قوم نے کہا کہ ہم نے ایک نوجوان کا ذکر سنا ہے جس کو ابراہیمؑ کہتے ہیں۔'' ایک اور مقام پر فرمایا: ''یعنی موسیٰؑ نے اپنے نوجوان ساتھی خضرؑ سے فرمایا، حقیقت یہ ہے کہ خدائے تعالیٰ نے جب کسی نبی کو مبعوث کیا تو سب سے پہلے اس قوم کے بوڑھوں نے اس کی تکذیب کی۔

اخوان الصفا کے مراتب نفسیہ

اخوان الصفا کے نفوس کی قوت کے چار مراتب ہیں۔

Marfat.com

پہلا مرتبہ ان کے جوہر نفس کی صفائی، حسن قبول اور سرعت تصور ہے، یہ شہر کے اہل صنعت کا مرتبہ ہے جس کا ہم نے رسالہ ثانیہ میں ذکر کیا ہے۔ یہ قوت عاقلہ ان محسوسات کے معنوں میں امتیاز کرتی ہے جو پندرہ برس کے سن سے قوت ناطقہ پر وارد ہوتے ہیں۔ دوسرا مرتبہ ایسے رؤسا کا ہے جو اہل سیاست سے ہوتے ہیں، اس کی خصوصیات بھائیوں کی مراعات، سخاوت نفس، شفقت رحم وغیرہ ہیں، یہ وہ حکیمانہ قوت ہے جو تیس برس کے بعد قوت عاقلہ پر وارد ہوتی ہے۔ اس مرتبے کے لوگوں کو اخیار اور فضلاء کہتے ہیں۔ تیسرا مرتبہ اس سے اعلیٰ ہے۔ یہ بادشاہوں کا مرتبہ ہے، جو امر و نہی، امداد، دفع عناد اور دشمن سے مقابلے کے وقت اس کی مخالفت کو نرمی و لطف اور مدارات کے ذریعے دفع کرنے پر قائم ہیں۔ یہ وہ قوتِ ناموسیہ ہے جو چالیس برس کے بعد پیدا ہوتی ہے۔ اس مرتبہ کے لوگوں کو ہمارے بھائی فضلائے کرام سے موسوم کرتے ہیں۔ چوتھا مرتبہ اس سے بھی اعلیٰ تر ہے۔ یہ تسلیم اور تائید الٰہی کا قبول کرنا اور حق تعالیٰ کا علانیہ مشاہدہ کرنا ہے۔ یہ وہ قوت ملکیہ ہے جو پچاس برس کے بعد پیدا ہوتی ہے، قوت معراج کا اسی وقت ظہور ہوتا ہے۔ اسی کے ذریعے انسان عالم ملکوت کی جانب پرواز کرتا ہے اور قیامت کے حالات جیسے بعث، نشر، حشر، حساب، میزان، صراط، دوزخ سے نجات اور خدائے تعالیٰ کے قرب کا مشاہدہ کرتا ہے۔ اسی کی جانب فیثا غورث نے اپنے رسالہ ذھبیہ کے آخر میں اشارہ کیا ہے۔ اگر تو میری ہدایت کے مطابق عمل کرے تو جسد سے علیحدہ ہونے کے بعد ہوا میں باقی رہے گا۔ نہ تو پھر اس دنیا میں لوٹے گا نہ تجھ پر موت کا حملہ ہوگا۔''

واضح ہو کہ اس امر کی جانب جن کو دعوت دی جاتی ہے انہیں ان چار حالتوں سے گزرنا ضروری ہوتا ہے۔

۱) پہلے تو اس امر کی حقیقت کا اقرار کریں۔
۲) دوسرے مختلف امثال کے ذریعے اس امر کا واضح طور پر تصور کریں۔
۳) تیسرے ضمیر اور اعتقاد کے ذریعے اس کی تصدیق کریں۔
۴) چوتھے اس امر کے مناسب افعال میں کوشش کر کے اس کی تحقیق کریں۔

Marfat.com

اخوان الصفا کے فلسفے کی تحقیق

اخوان الصفا کی نظر میں فلسفہ اخلاق

ہم نے جزواول کے دورسالوں چوتھے اور نویں اور جزودوم کے دوسرے رسالے اور جزوسوم کے چھٹے رسالے کی تلخیص پر اکتفا کیا ہے۔

اخوان الصفا نے ریاضی کے چوتھے رسالے میں علم موسیقی اور اس کے ان اثرات سے بحث کی ہے جو تہذیب نفس اور اخلاق پر عائد ہوتے ہیں۔اس کے ساتھ انہوں نے اس امر کی بھی صراحت کی ہے کہ ان کی غرض اس سے غنا اور صنعت ملاہی کی تعلیم نہیں بلکہ نسبتوں اور (نغموں کی) تالیف کی کیفیت کا علم حاصل کرنا ہے، جن کے جاننے سے تمام صنعتوں کی اہلیت پیدا ہوتی ہے۔ بعض سُر اور نغمے ایسے ہیں جن کے اثرات نفس پر اسی طرح مرتب ہوتے ہیں جس طرح کہ کاریگر صنعتوں کے تاثرات ان مادی اشیاء پر جو ان کی صنعتوں کا موضوع ہیں۔ان نغموں سے نفوس میں مسرت کی لہر دوڑ جاتی ہے۔اعمال شاقہ کی طرف تحریک ہوتی ہے۔عزم میں قوت پیدا ہوتی ہے اور یہ وہ بہادری کے نغمے ہیں جو عموماً جنگ میں مستعمل ہوتے ہیں بالخصوص جب کہ ان کے ساتھ موزوں اشعار بھی گائے جائیں۔بعض ایسے نغمے ہیں جو پوشیدہ کینوں کو ابھارتے ہیں۔ساکن نفوس کو حرکت میں لاتے ہیں۔اسی وجہ سے ہر قوم میں خوشی اور غم کے موقع پر موسیقی کا رواج ہے اور کبھی عبادت گاہوں، بازاروں اور تکلیف وراحت کے زمانے میں اسی کا استعمال ہوتا ہے۔موسیقی مردوں،عورتوں، عالموں سبھوں کے پسند خاطر ہوتی ہے۔اس کو شتربان سفر میں بطور حدی کے استعمال کرتے ہیں اور شکاری تیتر اور سنگ خوار کے شکار میں اسی سے مدد لیتا ہے۔

صوت کی دو قسمیں ہے:

حیوانی و غیر حیوانی جیسے پتھر، لوہے، گرج، طبلے اور مزامیر کی آواز، موٹی اور باریک آوازیں ایک دوسری کی مخالف ہوتی ہیں لیکن جب ان میں ایک خاص نسبت پیدا ہو جاتی ہے اور باہمی امتزاج کے بعد موزوں لحن بن جاتی ہے تو اس وقت وہ سامع کو خوشگوار معلوم ہوتی ہیں۔

Marfat.com

حکمائے موسیقی نے نغموں کے لیے بہت سے آلات وادوات ایجاد کیے ہیں۔

واضح ہو کہ جب تک اجرام افلاک کی حرکات کی وجہ سے نغمے اور اصوات نہ پائی جائیں، اہل افلاک کی قوت سامعہ کو کوئی فائدہ نہیں پہنچتا۔ بچوں کی طبیعت میں اپنے ماں باپ کے حالات معلوم کرنے کا اشتیاق ہوتا ہے اور شاگردوں اور متعلموں کو اپنے استادوں کے واقعات دریافت کرنے کا، عامۃ الناس کو عقلا کے حالات سے دلچسپی ہوتی ہے اور عقلا کو ملائکہ کے احوال معلوم کرنے اور ان سے مشابہت پیدا کرنے کی خواہش ہوتی ہے۔ جیسا کہ فلسفے کی تعریف کی گئی ہے کہ وہ بقدر طاقت بشری خدائے تعالیٰ کے ساتھ تشبیہ پیدا کرنا ہے اور کہا جاتا ہے کہ حکیم فیثاغورث نے اپنے نفس کی صفائی اور قلب کی ذکاوت کی وجہ سے افلاک اور ستاروں کی حرکات کے نغموں کو سنا اور اپنی جودت طبع سے موسیقی کے اصول اور راگوں کے اثرات کا استخراج کیا۔

واضح ہو کہ شرائع کے نفاذ سے انبیاء کی غایت دین و دنیا کی اصلاح ہے اور ان کا مقصدِ اعلیٰ، دنیوی تکالیف اور اہل دنیا کی شقاوت سے نفوس کو نجات دلانا ہوتا ہے نیز موسیقار کے نغموں کے تاثرات سامعین کے نفوس میں مختلف حیثیت سے ہوتے ہیں۔ ان نفوس کو اس سے جو سرور ولذت حاصل ہوتی ہے وہ ان کے عرفان کے مراتب اور محاسن میں ان کے مرغوبات کے لحاظ سے ہوتی ہے۔

واضح ہو کہ چار وجوہ سے انسان کے طبائع اور اخلاق میں اختلاف ہوتا ہے۔

پہلا ان کے شہروں کی زمین اور آب و ہوا کے مزاج کے لحاظ سے۔

دوسرا ان کے شہروں کی زمین اور آب و ہوا کے اختلاف سے۔

تیسرا ان کے آباواجداد، معلمین واساتذہ، مربیین، مؤدبین کے مذہب پر نشوونما پانے کی وجہ سے۔

چوتھا ان کے ولادت کے اصول میں اور ان کے نطفے کے قرار پانے کے وقت احکام نجوم کے موجبات کی بناء پر۔

مراتب نفوس کی تین انواع ہیں جن میں سے ایک مرتبہ نفس انسانی ہے اور نیز وہ جوان کے اوپر ہیں اور وہ جوان کے نیچے ہیں۔ جو مراتب نفس کے نیچے ہیں ان کی تعداد سات ہے اور

Marfat.com

اس کے اوپر بھی سات ہیں۔ اس طرح یہ کل پندرہ مرتبے ہیں۔ ان میں سے ہم کو پانچ مرتبے معلوم ہیں جن میں سے دو انسان کے مافوق ہیں اور وہ ملائکہ اور قدسیہ کے مرتبے ہیں۔ مرتبۂ ملکیہ کو رتبہ حکمیہ کہتے ہیں اور مرتبہ قدسیہ کو رتبہ نبوت ناموسیہ کہا جاتا ہے اور دو اس کے تحت ہیں اور دو نفس نباتی اور حیوانی کے مرتبے ہیں۔

بعض ایسے اخلاق اور قویٰ ہوتے ہیں جو نفس نباتی شہوانی سے منسوب ہوتے ہیں اور بعض حیوانی غضبی سے اور بعض کا تعلق نفس ناطقہ انسانی سے ہوتا ہے۔ بعض نفس عاقلہ حکمیہ سے منسوب ہوتے ہیں اور بعض کا انتساب نفس ناموسیہ ملکیہ سے ہوتا ہے۔

اس کے بعد اخوان الصفا نے ان نظریات سے بحث کی ہے جن کی رُو سے عالم انسان کبیر اور انسان عالم صغیر ہے۔ اس نظریے کے قائل بعض فلاسفہ یونان بھی تھے۔ اس کی جانب ابن سینا نے اپنے اس قول میں اشارہ کیا ہے: "ان الانسان انطوی فیه العالما لاکبر" اسی نظریے کو اسپنسر نے اپنے علم الاجتماع کی بحث کی بنیاد قرار دیا ہے۔ اخوان الصفا نے حکماء کے اس قول کی کہ ''انسان عالم کبیر ہے'' یہ تشریح کی ہے کہ عالم سے حکماء کی مراد زمین، آسمان اور تمام مخلوقات ہیں اور وہ تمام کائنات کو اس کے افلاک، طبقات سماوی، موالید اور ارکان کے ساتھ جسم واحد سمجھتے ہیں۔ اور اس کے لیے نفس واحد قرار دیتے ہیں جس کی قوتیں جسم کے تمام اجزاء میں مساوی ہوتی ہیں جیسا کہ انسان کا نفس اس کے جسم کے تمام اجزاء میں سرایت کیے ہوئے ہے۔

اخوان الصفا نے جز دوم کے دوسرے رسالہ موسومہ "السماء والعالم فی تهذیب النفس والاخلاق" میں عالم کی صورت اور اس کے جسم کی ترکیب کی کیفیت بیان کی ہے جیسا کہ انہوں نے کتاب تشریح میں جسد انسانی کی ترتیب کو بیان کیا ہے پھر ایک رسالے میں نفس کی ماہیت اور عالم میں پائے جانے والے ان اجسام میں اس کی قوتوں کے سرایت کرنے کی کیفیت واضح کی ہے، جو فلک محیط سے مرکز ارض تک پائے جاتے ہیں۔ اس کے بعد ان کی حرکات کی اقسام اور عالم کے اجسام میں ان کے باہمی افعال کا اظہار کیا ہے۔

انہوں نے زمین کے اطراف فلک کے حرکات کو بیت الحرام کے گرد طائفین کے اختلاف دور سے تشبیہ دی ہے۔ (صفحہ ۲۶، جز ۲ رسائل اخوان الصفا)

Marfat.com

قیامت کے معنی کی تشریح یہ کی ہے کہ جب نفس بدن سے علیحدگی اختیار کر لیتا ہے تو اس کے لیے قیامت قائم ہو جاتی ہے۔ آنحضرت ﷺ نے فرمایا ہے کہ "من مات فقد قامت قیامة" اس سے قیام نفس مراد لی گئی ہے نہ کہ قیام جسد کیونکہ موت کے بعد جسم قائم نہیں رہتا۔

انہوں نے کہا ہے کہ جب نفس اس جسم سے علیحدگی اختیار کر لیتا ہے تو پھر اس کے ساتھ اس کو بقا نہیں ہوتی، نہ جسم کے کچھ آثار ہی اس کے ساتھ باقی رہتے ہیں، سوائے معارف ربانی اور اخلاق جمیلہ کے جو اس نے حاصل کیے تھے۔ جب وہ ان معارف کی صورت دیکھے گا تو اس سے اس کو ایک خاص مسرت حاصل ہو گی اور یہی اس کا ثواب اور راحت ہے۔

جز سوم کے چھٹے رسالے میں ماہیت عشق و محبت نفس و مرض الٰہی کے مباحث پائے جاتے ہیں۔ اکثر حکماء نے اس مرض کے عوارض مثلاً عشاق کی بے خوابی، لاغری، آنکھوں کا پچک جانا، سرعت نبض اور ٹھنڈی سانسوں وغیرہ کی تشریح کی ہے۔ وہ اس کو جنون الٰہی سے تعبیر کرتے ہیں۔ اطبا نے اس کا نام "مالیخولیا" رکھا ہے، بعض کہتے ہیں کہ "عشق ایک انتہائی شوق ہے جو مکمل اتحاد چاہتا ہے۔" اس لحاظ سے عاشق جس حالت میں بھی رہے ایک دوسری حالت کا طالب ہوتا ہے جو اس سے قریب تر ہو جیسا کہ شاعر کہتا ہے:۔

[1] اعانقها و النفس بعد معشوقة ایها و حل بعد العناق تدافی
[2] والثم فاها کی تزول صبابتی فیزدوا ما القی من الهیمان
[3] کان فوادی لیس یشفی علیله سوی ان تری الزوجین تمیز جان

اکثر لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ عشق اشیائے حسنہ کے سوا کسی اور چیز سے نہیں ہو سکتا۔ لیکن ان کا یہ خیال غلط ہے کہ "یارب مستحسن مالیس بالحسن" (اکثر اچھی نظر آنے والی چیزیں حقیقت

[1] میں معشوق سے گلے ملتا ہوں تاہم میرا نفس اس کا مشتاق رہتا ہے لیکن کیا گلے ملنے کے بعد بھی کوئی درجہ قربت ہوتا ہے۔

[2] میں اس کے رخسار کا بوسہ لیتا ہوں تا کہ میرے جذبات میں کمی ہو لیکن میری وارفتگی میں اور اضافہ ہو جاتا ہے۔

[3] میرے دل کی گویا یہ حالت ہے کہ اس کی سوزش کو کسی چیز سے شفا نہیں ہوتی سوائے اس امر کے کہ زوجین میں امتیاز ہو جائے۔

Marfat.com

میں اچھی نہیں ہوتیں) حقیقت میں عشق کا سبب تو وہ اتفاقات ہیں جو عاشق و معشوق کے درمیان گزرتے ہیں اور ان کی تعداد زیادہ ہوتی ہے ان ہی اتفاقات میں سے وہ مناسبتیں بھی ہیں جو ہر حاسہ اور اس کے محسوسات کے درمیان پائی جاتی ہیں۔

واضح ہو کہ اگر کوئی شخص کسی کے عشق میں مبتلا ہو جائے اور اس کے عشق میں رنج و محن برداشت کرے لیکن اس کے بعد بھی اس کا نفس خواب غفلت سے نہ جاگے یا بھول جانے کے بعد ایک دوسرے کے عشق میں گرفتار ہو جائے تو ایسی صورت میں سمجھنا چاہیے کہ اس کا نفس تاریکی میں غرق اور نشہ جہالت میں مخمور ہے۔

خواص اور عوام میں صرف یہ فرق ہے کہ عامۃ الناس جب کسی خوب صورت صنعت یا خوب رو شخص کو دیکھتے ہیں تو ان میں اس کی طرف دیکھنے، اس کا تقرب حاصل کرنے اور اس پر غور و فکر کرنے کا اشتیاق پیدا ہو جاتا ہے لیکن خواص کی نظر تو صانع حکیم، مبداء علیم اور مصور رحیم کی طرف لگی ہوئی ہوتی ہے۔

ہم یہاں اخوان الصفاء کے فلسفہ اخلاق کی اس قدر تلخیص پر اکتفا کرتے ہیں اور جیسا کہ قارئین پر واضح ہوا ہوگا یہ حکمت، تصوف، فلکیات، ریاضیات کا معجون مرکب ہے۔ چونکہ فلسفۂ اخوان الصفاء تاریخ اسلام کے سلسلے کی ایک اہم کڑی ہے اور اس کی تالیفات مکمل ہیں۔ جن میں صرف ضبط، تعلیق یا تفسیر ہی کے فقدان کی وجہ سے نقص پایا جاتا ہے، اس لیے کیا ہی اچھا ہوگا اگر ان کی طباعت مصر میں از سر نو اعلیٰ پیمانے پر ہوتا کہ وہ فلاسفۂ اسلام کے سلسلے کی ایک بہترین کڑی بن جائیں۔

Marfat.com

ابن ہیثم

۳۵۴ء تا ۴۳۰ء

ابوعلی محمد بن الحسن بن الہیثم کا مقام پیدائش بصرہ ہے۔ وہ مصر کے مختلف شہروں میں منتقل ہوتے رہے اور ابن خلدون کی طرح اپنی آخر عمر تک وہیں اقامت اختیار کی۔

ابن ہیثم علوم ریاضی میں اپنے زمانے کے مشاہیر سے تھے۔ انہوں نے فلسفے کی جانب بھی توجہ کی اور ارسطو کی بہت ساری کتابوں اور ان کے شروح کی تلخیص کی۔ اسی طرح وہ طبیب بھی تھے، چنانچہ انہوں نے جالینوس کی بعض کتابوں کا خلاصہ بھی کیا ہے۔ وہ فن طب سے نظری حیثیت سے واقف تھے۔ انہوں نے اس کو کبھی عملی جامہ پہنایا نہ فنون معالجہ اور جراحی کی مشق کی۔

علم الدین قیصر بن ابی القاسم بن عبدالغنی بن مسافر الحنفی مہندس نے روایت کی ہے کہ ابن ہیثم کا بصرے میں کسی عہدے پر تقرر کیا گیا تھا، اس کام کی وجہ سے اس کے فلسفے اور حکمت کی مشغولیت میں خلل واقع ہوا۔ اس لیے اس نے ان تمام مشاغل کو ترک کردینے کا تہیہ کرلیا جو اس کے فلسفے کے مطالعے میں حارج تھے، اس کے لیے اس نے جنون کا بہانہ کیا۔ چنانچہ اس حالت میں ایک زمانہ گزر گیا بالآخر حکومت نے ان کو عہدے سے برطرف کردیا۔

ابن ہیثم چوتھی صدی کے وسط میں پیدا ہوئے، ان کی ولادت ۳۵۴ھ میں ہوئی اور انہوں نے ۴۳۰ھ میں وفات پائی۔

بصرے میں اپنے عہدے سے سبکدوش ہونے کے بعد انہوں نے مصر کا رُخ کیا جو قدیم زمانے سے اس وقت تک عالموں اور ادیبوں کا ملجا و ماویٰ رہا ہے۔ یہاں قاہرہ کی جامع ازہر میں اقامت اختیار کی۔ وہ مجسطی اور اقلیدس کے نسخوں کو لکھ کر فروخت کیا کرتے تھے اور آخر عمر تک ان کی یہی حالت رہی۔

جس وقت وہ مصر میں تھے، حاکم بامر اللہ کو جو اس وقت بادشاہ تھا، ان کی خبر پہنچی۔ حاکم

Marfat.com

بامراللہ فاطمی علوی تھا، بعض مورخین نے اس کو مجنون قرار دیا ہے اور بعضوں نے اس کی تکفیر کی ہے۔ لیکن موت سے قبل اس کے روپوش ہونے کی سب کو حیرت ہے۔ اس کو فلسفے سے بہت دلچسپی تھی۔ جب اس کو ابن ہیثم کی خبر پہنچی اور فلسفہ ریاضی اور ہندسہ میں ان کی ذکاوت، جامعیت اور کمال کا علم ہوا تو ان کی ملاقات کا اس کو بے حد اشتیاق پیدا ہوا۔

منجملہ ان امور کے جن سے حاکم کو ابن ہیثم کی ملاقات کا مزید اشتیاق پیدا ہوا، ایک یہ ہے کہ اس مہندس بصری کا یہ قول اس کے دیار مصر کو منتقل ہونے سے قبل حاکم کے کانوں تک پہنچا تھا کہ ''اگر میں مصر میں ہوتا تو دریائے نیل کے متعلق ایک ایسی تدبیر کام میں لاتا جس سے اس میں زیادتی ہو یا کمی، ہر حالت میں فائدہ پہنچتا۔ مجھے یہ اطلاع ملی ہے کہ وہ ایک مرتفع مقام سے جو اقلیم مصری کی جانب ہے نیچے گرتی ہے۔

جمال الدین ابوالحسن بن القفطی اپنی کتاب تراجم الحکماء میں ابن ہیثم کے اظہار جنون اور وطن میں اپنے عہدے سے سبکدوش ہونے کی یہ وجہ قرار دیتا ہے جس کی ابن ابی اصیبعہ نے بھی تائید کی ہے۔ اس کا سبب محض فلسفے کا انہاک نہیں تھا۔ کیونکہ حاکم بامراللہ نے جب ابن ہیثم کا وہ قول جو اراضی مصر کی سیرابی کے اصول سے متعلق تھا، سنا تو اس کو اس زمانے کے ''ویلکوکس'' کو دیکھنے کا اشتیاق پیدا ہوا اور مصارف کا اندازہ کرنے سے قبل بہت سا روپیہ پوشیدہ طور پر اس کے پاس بھیج دیا اور اس کی ملاقات کا اشتیاق ظاہر کیا۔

ابن ہیثم نے جنون کے بہانے سے ترک وطن کی سبیل نکالنے کے بعد مصر کا رُخ کیا اور جب مصر پہنچا تو حاکم بامراللہ اس کے استقبال کے لیے نکلا۔ یہ دونوں باب قاہرہ پر جو خندق کے نام سے موسوم ہے ملاقی ہوئے۔ یہ موضع اب تک کو بری القبہ کے نام سے مشہور ہے۔ حاکم نے احترام کے ساتھ اس کو اُتارنے کا حکم دیا، اس طرح ابن ہیثم شاہی ضیافت سے فیضیاب ہوا اور سفر کی تکان کو دُور کیا۔

اس کے بعد حاکم نے دریائے نیل کے متعلق جو ابن ہیثم نے وعدہ کیا تھا اس کی تکمیل کا حکم دیا۔

ابن ہیثم کا قصد تھا کہ ایک مقام پر (جس کو خزان اسوان کہتے ہیں) پانی کا خزانہ بنائے

Marfat.com

اور یہ بات مصری یا مغربی مہندسین بالخصوص انگریزوں کے سوچنے سے دس صدی قبل اس کے ذہن میں آئی تھی، چنانچہ ابن ہیثم فن تعمیر کے ماہرین کی ایک جماعت کو ساتھ لے کر نکلا تا کہ اس کی تدبیر کی تکمیل میں جو اس کے پیش نظر تھی ان سے مدد لی جائے۔ جب وہ اقلیم مصر کے تمام اطراف و اکناف میں گھوم چکا اور اس مقام کے گزشتہ اقوام کے آثار دیکھے جو اصول صنعت، حسن تعمیر اور اشکال سماوی، ہندسی کاریگری اور محیر العقول تصاویر پر مشتمل ہونے کے لحاظ سے نقطہ کمال پر پہنچ چکے تھے تو اس کو اس امر کا یقین ہو گیا کہ اس کے ارادے کی تکمیل ناممکن ہے کیونکہ اس نے خیال کیا کہ گزشتہ زمانے میں جو ماہرین فن گزرے ہیں، ان کو بھی اِن تدابیر کا علم ہوگا اگر اس کا امکان ہوتا تو وہ ضرور اس کو عملی جامہ پہناتے۔ اس خیال کے ساتھ ہی اس کی ہمت پست ہو گئی اور اس کا دل بیٹھ گیا۔ اس کے بعد اس نے مشہور موضع جنادل کا (جو شہر اسوان کے قریب ہے) رُخ کیا۔ یہ ایک مرتفع مقام ہے۔ جہاں سے دریائے نیل کا پانی گرتا ہے۔ اس نے اس کا غور سے مطالعہ کیا اور ہر جانب سے اس کی آزمائش کی۔ اس کے بعد اس نتیجے پر پہنچا کہ یہ اس کے مقصد کے لیے موزوں نہیں ہے۔ اس کو اپنے وعدے کے غلط و بے سروپا ہونے کا یقین ہو گیا اور شرمندگی کی حالت میں واپس ہوا اور حاکم کے سامنے معذرت کی، حاکم نے اس کے عذر کو قبول کر لیا اور اس کو اپنا دیوان مقرر کیا۔ ابن ہیثم نے اس خدمت کو رضا و رغبت سے نہیں بلکہ بادشاہ کے خوف سے قبول کر لیا۔

ہمارا تو یہ خیال ہے کہ ابن ہیثم قدمائے مصر کے آثار کے معائنے کے بعد مایوس ہو کر اپنے ارادے سے باز نہیں آیا۔ کیونکہ ان کے آثار کے جمال و جلال اور اعلیٰ صنعت کو ہندسی تدبیر سے کوئی تعلق نہیں۔ ہم نہیں سمجھتے کہ ان کے آثار کے حالات ابن ہیثم نے اپنے وطن میں نہیں سُنے، بلکہ اصلی سبب (جس کی وجہ سے اس اہم فریضے کے شروع کرنے سے اس کی ہمت پست ہو گئی) یہ ہے کہ اس نے اس کام کی عملی دقتوں، کثیر مصارف، مزدوروں کی تعداد، معدنی آلات جو نہر کے دہانے پر کھدائی اور بنیاد کے لیے ضروری تھے، اور موضع جنادل میں پتھر کے توڑنے کے متعلق اچھی طرح غور کر لیا۔

ابن ہیثم نے لازمی طور پر ان امور کا اندازہ کیا جو اس کام کے لیے ضروری تھے۔ اس نے مصارف خطیر اور ماہرین اہل فن کے مہیا ہونے کی دشواریوں پر بھی غور کیا۔ اس وقت مصر میں

Marfat.com

دولت کا فقدان اور آدمیوں کا قحط تھا۔ ابن ہیثم ایک عقل مند حکیم کے مسلک پر عمل کرتے ہوئے اس ارادے سے پہلے باز رہا اور یہ اس سے بہتر تھا کہ وہ اس کام کا آغاز کر کے نامکمل چھوڑ دیتا جس سے بلاد مصر کو بجائے فائدے کے نقصان پہنچتا۔

جب ابن ہیثم واپس آ کر دیوان مقرر ہوا تو اس کو اپنی غلطی کا احساس ہونے لگا۔ کیونکہ حاکم متلون المزاج تھا اور بغیر کسی سبب کے یا ادنیٰ سبب پہ لوگوں کا خون بہاتا تھا۔ اس لیے ابن ہیثم کوئی ایسی تدبیر سوچنے لگا جس کی وجہ سے اس کو یہاں سے نجات مل جائے۔ اس کے لیے سوائے اس کے چارہ کار نہ تھا کہ اسی طریقے پر عمل کرے جو اس نے بصرے سے نکلتے وقت اختیار کیا تھا۔ لہٰذا پھر اس نے جنون کا بہانہ کیا اور یہ خبر عام ہوگئی کہ حاکم نے اس پر ایک پہرہ مقرر کیا اور اپنی مصلحت کے لحاظ سے اس کے مال کو ضبط کر لیا اور خدمت گذاروں کو اس کے لیے مقرر کیا۔ جنہوں نے اس کو مکان کے ایک گوشے میں قید کر دیا۔

ابن ہیثم نے اسی حالت میں ایک زمانہ گزار دیا تا آنکہ حاکم نے وفات پائی۔ اس وقت پھر وہ صحیح الدماغ بن گیا اور اپنے مکان کو چھوڑ کر باب از ہر کے ایک رقبے میں اقامت گزیں ہوا۔ اس کا مال بھی اس کو واپس کر دیا گیا۔ اب وہ تالیف اور کتابت میں مشغول ہو گیا۔ وہ سالانہ اپنے لکھے ہوئے نسخوں سے تین کتابیں یعنی اقلیدس، متوسطات، مجسطی ڈیڑھ سو دینار مصری میں فروخت کرتا تھا۔ اس کی یہ قیمت معین تھی جس میں کمی زیادتی کی گنجائش نہ تھی اور یہی سال بھر اس کی گزراوقات کا ذریعہ تھا۔

ابن ہیثم ان مصنفین سے تھا جو اپنے شخصی حالات بھی لکھا کرتے ہیں، وہ اپنے قلم سے ہر سال و ماہ کے تفصیلی واقعات لکھتا تھا۔ ۴۱۷ھ کے آخر میں (جب کہ اس کا سن تریسٹھ برس کا تھا۔ اس نے جو مذاکرات مدوّن کیے ہیں اس میں لکھا ہے کہ:

''میں زمانۂ طفولیت سے مختلف لوگوں کے عقائد کا غور سے مطالعہ کرتا رہا ہوں۔ ان میں سے ہر فریق نے اپنے اعتقاد کے مطابق رائے قائم کی ہے۔ چنانچہ مجھے تمام کے خیالات میں شک ہونے لگا۔ لیکن اس کا یقین ہو گیا کہ حق ایک ہے اور ان میں جس قدر بھی اختلافات ہیں وہ سلوک کے اعتبار سے ہیں۔ جب مجھے امور عقلیہ کا کامل ادراک ہو گیا اور اس وقت میں نے

Marfat.com

طلب حق کی طرف توجہ کی اور مجھے اِن امور کے ادراک کا اشتیاق پیدا ہوا جن کے ذریعے توہمات کی ملمع کاریوں کی قلعی کھل جائے اور متشکک مفتون کی آنکھ سے پردے اُٹھ جائیں تو اس کے بعد میں نے وہ بات دریافت کرنے کا ارادہ کیا جو مقرب الی اللہ بنا دے جو اس کی رضامندی کی طرف لے جائے اور اس کی اطاعت اور تقویٰ کی ہدایت کرے۔ میری حالت وہی تھی جس کو جالینوس نے اپنی کتاب ''حیلۃ البرء'' کے ساتویں باب میں اپنے شاگرد کو مخاطب کرتے ہوئے لکھا ہے:

''میں نہیں جانتا کہ بچپن سے کس قسم کے خیالات نے میری رہنمائی کی ہے۔ چاہو تو انہیں اتفاق پر محمول کرو یا الہام الٰہی کا نتیجہ قرار دو، یا جنون سے تعبیر کرو۔ بہر حال جس طرف چاہو اس کو منسوب کرو۔ میں نے عوام سے تنفر و حقارت کا اظہار کیا اور ان سے بے التفاتی کی، صرف ایثار حق اور طلب علم کو پیش نظر رکھا اور یہ بات میرے ذہن نشین ہوگئی کہ دنیا میں خدائے تعالیٰ کا تقرب حاصل کرنے کے لیے ان دو امور سے بہتر اور قوی ذرائع نہیں ہو سکتے۔''

ابن ہیثم نے لکھا ہے ''اس کے لیے میں نے مختلف عقائد و خیالات اور مختلف مذہبی علوم کا بغور مطالعہ کیا۔ ان میں سے کوئی چیز کام کی ہاتھ نہ لگی۔ جن سے مجھے حق کی دریافت کا کوئی طریقہ نہ ملا۔ نہ یقینی امور کے جاننے کا کوئی نیا مسلک معلوم ہوا۔ آخر کو میں اس نتیجے پر پہنچا کہ حق کی دریافت سوائے ایسے افکار کے ناممکن ہے جن کا مادہ امور حسی اور صورت امور عقلی ہوں۔ اس قسم کی آراء ارسطو کے علوم منطق، طبیعات الٰہیات میں (جو عین فلسفہ ہیں) پائی گئیں، یہاں ارسطو نے کلی، جزئی، خاص اور عام امور کی بحث سے ابتدا کی ہے۔ اس کے بعد اس نے منطقی الفاظ کی تشریح کی ہے اور ان کی ابتدائی اجناس میں تقسیم کی ہے۔ اس کے بعد معانی سے بحث کی ہے جو الفاظ سے ترکیب پاتے ہیں اور ان سے کلام کا مفہوم مرتب ہوتا ہے۔

''اس کے بعد اس نے وہ امور پیش کیے ہیں جو قیاس کا مادہ اور عنصر ہیں اور ان کے اقسام بیان کیے ہیں۔ فصول اور خواص کی صراحت کی ہے۔ جن کے ذریعے وہ ایک دوسرے سے ممتاز ہوتے ہیں اور یہ ان کے صدق و کذب کی بحث کو مستلزم ہے۔ اس کے ساتھ اس کے اختلاف، اتفاق، تضاد اور تناقض کو پیش کیا ہے۔ بعد ازاں قیاس اور اس کے مقدمات، اشکال اور انواع سے بحث کی ہے اور نتائج یعنی واجب، ممکن، ممتنع کا بھی تذکرہ ہے پھر ماہیت برہان کی توضیح

Marfat.com

ہے اور صناعت اربعہ، عدلیہ، مرانیہ، خطابیہ اور شعریہ سے بحث کی ہے۔ بعدازاں اپنی کتاب ''السماع الطبیعی'' کے امور طبیعہ کی تشریح کی ہے۔ اس کے ساتھ کتاب ''الکون والفساد و آثار علویہ'' ''نبات وحیوان'' ''سماء وعالم'' ''کتاب النفس'' پر علی الترتیب روشنی ڈالی ہے۔''

ان امور کی تحقیق وتوضیح کے بعد میں نے علوم فلسفہ کی جانب توجہ کی۔ اس کی تین قسمیں ہیں۔ ریاضی، طبیعات، الہیات، ان تینوں علوم کی تشریح کے ساتھ میں نے ان کے اصول ومبادی کے فروع بیان کیے ہیں۔ جب میں نے انسان کی طبیعت کو فساد وفنا کے قابل پایا تو ان تینوں علوم کی جس حد تک کہ میری فکر ان کا احاطہ کرسکتی تھی اور قوت ممیزہ ان کے متعلق غور کرسکتی تھی، تشریح وتلخیص کی نیز ان تینوں کے مشکل مسائل کی تاریخ ہذا یعنی ذی الحجہ ۴۱۷ھ تک توضیح کردی ہے۔

ابن ہثیم کی تالیفات

(۱) شرح اصول اقلیدس (۲) اصول ہندسہ وعددیہ (۳) شرح مجسطی اور اس کی تلخیص (۴) الکتاب جامع فی اصول الحساب (۵) علم مناظر (۶) تحلیل مسائل ہندسیہ (۷) تحلیل مسائل عددیہ جبرو مقابلے کے ذریعے مع دلائل (۸) تحلیل مسائل ہندسیہ وعددیہ (۹) کتاب فی المساحتہ (۱۰) حساب المعاملات (۱۱) اجارات الحفور والابینہ بجمیع اشکال الہندسیہ (۱۲) قطوع المخر وطات (۱۳) الحساب الہندی (۱۴) استخراج سمت القبلہ فی جمیع المسکونہ مع جداول (۱۵) مقدمۃ الامور الہندسیہ (۱۶) کتاب فی آلہ انظل (۱۷) رسالہ فی برہان الشکل الذی قدمہ ارخمیدس فی قسمۃ الزاویہ ثلثہ اقسام ولم یبرہن علیہ (۱۸) تلخیص مقدمہ فارنوریوس، وکتب ارسطو طالیس الاربعہ المنطقیہ (۱۹) مختصر الکتاب السابق (۲۰) رسالہ فی صناعۃ الشعر ممتزجہ بین الیونانی والعربی (۲۱) تلخیص کتاب النفس لارسطو طالیس (۲۲) مقالہ فی مشاکلتہ العالم الجزئی وہوالانسان بالعالم الکلی (ملاحظہ ہو جو کچھ ہم نے اس موضوع پر اخوان الصفا کے حالات میں لکھا ہے) (۲۳) مقالہ فی العالم من جہۃ مبداء وطبیعتہ وکمالہ (۲۴) کتاب فی الرد علی یحیٰی النحوی مانقضہ علی ارسطو طالیس وغیرہ من اقوالہم فی السماء والعالم (۲۵) رسالہ فی بطلان مایراہ المتکلون من اللہ لم یزل غیر فاعل ثم فعل (۲۶) مقالہ فی طبیعتی الالم واللذہ (فلسفہ ابیقور) (۲۷) رسالہ فی طبیعۃ العقل (۲۸)

Marfat.com

مقالہ فی ان فاعل ہذا العالم انما یعلم ذاتہ من جہتہ فعلہ۔

یہ اس فلسفی کی آخری تحریر ہے جو ہم کو دستیاب ہوئی ہے:

''اس کتاب میں میرے مخاطب تمام انسان نہیں ہیں بلکہ میری مخاطبت ایک ایسے شخص سے ہے جو ہزاروں بلکہ لاکھوں انسانوں کے مماثل ہے۔ کیونکہ امر حق کو تمام انسان نہیں دریافت کر سکتے۔ صرف فاضل اور ذکی شخص ہی اس کا ادراک کر سکتا ہے۔ اس مخاطبت سے میرا منشاء یہ ہے کہ ان علوم میں میرا رتبہ واضح ہو جائے اور ایثار حق میں جو درجہ مجھے حاصل ہے وہ محقق ہو جائے اور یہ بھی معلوم ہو جائے کہ ان علوم نے حفاظتِ خیر، مجانبت شر اور ملابست امور دنیوی کے بارے میں جن امور کو مجھ پر فرض گردانا ہے ان کا میں نے اچھی طرح تحقق کر لیا ہے۔ ان علوم کا ثمرہ علم حق اور تمام دنیوی معاملات میں عدل کو پیش نظر رکھنا اور عدل ہی وہ خیر محض ہے جس میں انسان کی کامیابی کا راز ہے۔''

ابن ہیثم کی آخری تالیف ۴۲۹ھ کی ہے یعنی وفات سے ایک سال قبل کی۔

Marfat.com

ابن ہیثم کے متعلق مزید توضیح

یورپ کے مورخینِ فلسفہ کا خیال ہے کہ ابن ہیثم گیارھویں صدی مسیحی کے اوائل میں گزرا ہے۔ وہ قرونِ وسطیٰ میں ریاضی اور طبیعیات کے اکابر علماء سے تھا۔ اس کے درس اور مباحث کے آثار، ریاضی کے نظریوں اور ان کی عملی تطبیق میں نمایاں ہوتے ہیں۔

ابن ہیثم نے فلسفے کی جانب توجہ نہیں کی، جیسا کہ اس کے ایک قطعی انحراف سے جس کو ہم نے اوپر بیان کیا ہے، پتہ چلتا ہے، البتہ صرف ایک حقیقت پر روشنی ڈالی ہے، جس کا وہ اوائل عمر ہی سے متلاشی تھا۔ اس کی بحث کا ماحصل یہ ہے کہ فلسفہ تمام علوم کی اساس ہے اور ارسطو کی تالیفات اس راستے کے لیے شمع ہدایت ہیں۔ ابن ہیثم کے بیان کے مطابق اس نے یہ مسلک انسانی خدمت کی خاطر اور عوام الناس سے اپنے نفس کو محفوظ رکھنے کے لیے اختیار کیا تھا۔'' (ص ۹۷، ج ۲ عیون الانبیا لابن ابی اصبیعہ) وہ فلاح انسانی کے لیے اپنی زندگی کو مباحث فلسفہ پر وقف کر دینے میں دو عظیم الشان فلسفیوں کے مشابہ ہے۔ یعنی ابن رشد اندلسی اور اگسٹ کومٹ (جو حالیہ فرانس کا باشندہ تھا[1]) ملاحظہ ہو کتاب دی بویر در تاریخ فلسفہ عربیہ) لیکن قابل افسوس امر یہ ہے کہ اس کی کتابیں اور رسائل (سوائے چند کے جن کا ہم نے ذکر کیا ہے) ناپید ہیں۔ تاہم اس نے مرئیات اور یوروپی ریاضی میں بہت شہرت حاصل کی۔ ابن ہیثم کا ان لوگوں نے تتبع کیا ہے جو اس کے دو صدی بعد یعنی تیرھویں صدی میں گزرے ہیں۔ اس کا طریقہ نسکر ڈیکارٹ اور اسپنوزا کی طرح اصولِ ریاضی پر مبنی ہے۔

عام طور پر علم نفس کے نظریات اور ادراک حسی میں، اور بالخصوص بصر کی بحث میں ابن ہیثم

۱۔ آگسٹ کامٹ اٹھارھویں صدی عیسوی (۱۷۹۸ء) میں پیدا ہوا اور ابن ہیثم گیارھویں صدی میں گزرا ہے۔ اس اعتبار سے ابن ہیثم کامٹ کے اسلاف میں سے ہے نہ کہ کامٹ ابن ہیثم کے (م)

Marfat.com

کے کمال کا اظہار ہوتا ہے۔ نیز احساس کے مطالعے اور مختلف احساسات کے تقابل اور احساس کے معلوم کرنے کے طریقے اور ان کے باہمی امتیاز میں اس کے تبحر علمی کا پتہ چلتا ہے۔ باوجود اس کے ابن ہیثم نے ایک صوفیانہ زندگی بسر کی۔ وہ حکمت کے دروازے کو کھٹکھٹاتا رہا اور اس امر کا منتظر رہا کہ ایوان حکمت میں اس کو داخلے کی اجازت مل جائے اور وہ اس حقیقت سے واقف ہو جائے۔ اس نے مادی زندگی میں کامیابی حاصل کرنی اپنی شان سے بعید سمجھی اور نہ اپنے وطن بصرہ میں اس کے حصول کی کوشش کی، اگر چہ کہ اس نے بحث اور درس کے لیے ایک مدرسہ قائم کیا تھا جس میں خاص طور پر ریاضی اور فلکیات کی تعلیم دی جاتی تھی۔

لیکن اس کے ارسطا طالیسی فلسفے نے وہ کامیابی حاصل نہیں کی جس کا وہ مستحق تھا اور نہ تاریخ نے ہمارے لیے سوائے اس کے ایک شاگرد کے نام کے کوئی اور چیز محفوظ رکھی۔ یہ امیر ابوالوفا ہے جو ایک جری مصری سپہ سالار تھا۔ اس نے گیارھویں صدی کے وسط میں حکمت، تاریخ فلسفہ اور ادب پر ایک کتاب لکھی ہے جس میں اکثر دوسروں کے خیالات پائے جاتے ہیں اور جدت کا نام نہیں۔ ابن ہیثم پر اس کی وفات کے بعد کفر کا الزام لگایا گیا جس کی بناء پر تیرھویں صدی کے اوائل میں بغداد میں اس کی کتابیں نذر آتش کر دی گئیں۔

□ .... □ .... □

Marfat.com

ابن عربی

پیدائش ۵۶۰ھ وفات ۶۳۸ھ

محی الدین بن العربی

تصوف پر ایک عام بحث

علم تصوف کی ابتدا اور ترقی تیسرے دور (یعنی دور عباسیہ) میں ہوئی، یہ جدید شرعی علوم سے ہے اور اس کا اصل الاصول کثرت عبادت، خدائے تعالیٰ کی جانب کامل انہماک، دنیوی زیب و زینت، لذتِ کمال و جاہ سے احتراز اور خلق سے پہلوتہی کر کے خود کو عبادت کے لیے وقف کر دینا ہے۔

لفظ تصوف یا لفظ صوفیاء کی اصلیت میں علمائے اسلام کو اختلاف ہے، بعض کہتے ہیں کہ یہ صفاء یا صُفّہ سے مشتق ہے اور دوسروں کا خیال کچھ اور ہے۔ ابن خلدون کہتا ہے کہ اس لفظ کا صوف سے اشتقاق اہل تصوف کے صوف پہننے کے لحاظ سے قرین قیاس معلوم ہوتا ہے لیکن ہم اس کی اس توجیہ کو غلط سمجھتے ہیں۔ ہمارا خیال ہے کہ یہ یونانی کلمہ "شیوصوفیا" سے مشتق ہے جس کے معنی حکمت الٰہی کے ہیں۔ صوفی وہ حکیم ہے جو حکمت الٰہی کا طالب ہوتا ہے اور اس کے لیے کوشاں رہتا ہے، صوفی یا متصوف کی غایت حقیقت الٰہی تک پہنچنا ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ صوفیاء جو کچھ بھی حقیقت اعلیٰ کے متعلق کہتے یا لکھتے ہیں اس پر وہ فلسفیانہ بحث کرتے ہیں۔

ہماری رائے کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ صوفیاء نے اس علم کا اظہار اس وقت تک نہیں کیا اور نہ خود کو اس صفت سے متصف کیا جب تک کہ یونان کی کتابوں کا ترجمہ عربی زبان میں ہو کر فلسفے کا لفظ اس میں داخل نہیں ہوا۔

Marfat.com

صوفیا کا طریقہ اور اُن کے مراتب ودرجات

صوفیا کے طریقے کا مبداء یا ان کا طریق عمل ماوراء الحقیقت ہے۔ فعل ترک فعل پر محاسبہ نفس اور اخلاق ان کے ساتھ مخصوص ہیں۔ چند اصطلاحی الفاظ صوفیا میں رائج ہیں جن کے ذریعے وہ اپنے مجاہدے اور محاسبۂ نفس کے طریقوں کا اور اپنے ذوق اور وجدانی حالات کا اظہار کرتے ہیں اور نیز ایک ذوق کے دوسرے ذوق کی طرف ترقی کی کیفیت بھی ظاہر کی جاتی ہے۔ اور وہ ان اصطلاحات کی بھی تشریح کرتے ہیں جو ان میں مستعمل ہیں۔

متصوفین کی بعض ایسی اصطلاحات ہیں جو ان کے مراتب کے ساتھ مخصوص ہیں۔ ان میں سے بعض کا ہمیں علم نہیں ہے جو ان کی مجلسوں اور عوام الناس میں رائج ہیں اور بعض پوشیدہ اسرار سمجھے جاتے ہیں۔ اکثر مؤلفین نے ان مراتب کا اس طرح ذکر کیا ہے کہ قارئین اس نتیجے تک پہنچتے ہیں کہ یہ ایک قوم کا باطنی نظام ہے............ جو بظاہر پردۂ خفا میں ہوتا ہے اور حقیقت کے اعتبار سے قوی الاثر ہے۔ ان صوفیاء میں اوتار، ابدال اور اقطاب ہوتے ہیں۔ سب سے بڑے قطب کو غوث کہتے ہیں۔ ان مرتبوں پر بعض مدۃ العمر فائز رہتے ہیں اور بعض محض ایک محدود زمانے تک۔ ان عہدوں پر جو فائز ہوتے ہیں وہ اپنی میراث کسی ایک مرید یا کئی مریدوں یا اغیار کے لیے چھوڑ جاتے ہیں اور قوم میں اس کے متعلق بہت سی خبریں مشہور ہیں۔

ہر زمانے میں ایک قطب غوث ہوتے ہیں۔ اس وجہ سے ان کو ''صاحب وقت'' کہا جاتا ہے ان اقطاب غوث سے اکثر صاحب مقام اولیاء ہیں جن کے مزارات مشہور ہیں۔ ان صالحین کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ صاحب فرائض ہوتے ہیں جن میں سے اہم فرائض نظام کائنات پر حکومت کرنا اور خاص وعام امور کی تدبیر میں ایسے طریقوں کے ساتھ اشتراک کرنا جن کا علم صوفیا کو ہوتا ہے اور ان کے سوا کوئی اور ان سے واقف نہیں ہوتا۔

اکثر مؤلفین نے ان امور کی تصریح کی ہے۔ بعضوں نے ان کی طرف بطور تلمیح کے اشارہ کیا ہے۔ امام سہروردی نے صوفیا کے اقسام بتلائے ہیں اور ''فرقہ ملامتیہ'' کی تشریح کی ہے۔ یہ وہ لوگ ہیں جن کی ظاہری زندگی قابل ملامت ہوتی ہے۔ اس کے بعد مشیخت کے رتبے کی

Marfat.com

صراحت کی ہے جو صوفیا کے طریقے میں سب سے اعلیٰ رتبہ ہے بلکہ یہ خدا سے دعا کرنے کے لحاظ سے نبی کی جانشینی ہے، اور سالک کے مرتبہ مشیخت کو پہنچنے کا راز یہ ہے کہ وہ شیخ کے منشا کے مطابق سیاست نفس پر مامور ہوتا ہے، جیسا کہ اس آیت شریفہ سے مترشح ہوتا ہے:

وَاَلَّفَ بَيْنَ قُلُوْبِهِمْ لَوْ اَنْفَقْتَ مَا فِى الْاَرْضِ جَمِيْعًا مَّآ اَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوْبِهِمْ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ اَلَّفَ بَيْنَهُمْ اِنَّهٗ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ (سورۃ انفال، آیت:۶۳)

ایسی حالت میں شیخ تَخَلَّقُوا بِاَخْلَاقِ اللّٰہ کی تصویر بن جاتا ہے اور مرید شیخ کا معنوی جزو ہو جاتا ہے۔ اسی رفیق اور عجب معنی کی طرف سیدنا یسوع مسیحؑ نے اپنے اس قول میں اشارہ فرمایا ہے:

"لا یدخل ملکوت السماء من لم یولد مرتین" (کوئی شخص عالم ملکوت میں داخل نہیں ہو سکتا جب تک اس کی پیدائش دو مرتبہ نہ ہو) اس لحاظ سے کہا جاتا ہے کہ حضرت شیخ محی الدین ابن عربی سیدنا یسوع مسیح کے قدم پر تھے جیسا کہ اور بزرگ سیدنا موسیٰؑ کے قدم پر تھے۔ اسی ولادت کے لحاظ سے سالک انبیاءؑ کی میراث کا وارث ہوتا ہے اور ان کے اس قول کے یہی معنی ہیں۔

"العلما ورثة الانبیاء"

سالکین کی چار قسمیں ہیں:

۱) سالک مجرد ۲) مجذوب مجرد
۳) سالک جس میں جذب ہو ۴) مجذوب جو سالک بھی ہو

صوفیاء کی تعریف اور ان کی وجہ تسمیہ

تصوف کے تین معنی ہیں:

۱) صوفی وہ ہے جس کی معرفت کا نور اس کے تقویٰ کے نور کو نہیں زائل کرتا۔
۲) صوفی وہ ہے جس کا باطنی علم کتاب اللہ اور سنت کے ظاہری معنی کے خلاف نہیں ہوتا۔
۳) کرامتیں اس کو اللہ کے محارم کے پردوں کو چاک کرنے پر آمادہ نہیں کرتیں۔

جنیدؒ فرماتے ہیں کہ "ہم نے تصوف کو قیل و قال سے حاصل نہیں کیا بلکہ بھوکے رہنے،

Marfat.com

ترک دنیا اور مالوفات سے قطع تعلق کرنے سے۔"

آپ کی مراد اس سے مجاہدہ اور شدائد کا مقابلہ ہے جس کے بعد صوفیہ ذوق کے مرتبے پر فائز ہوتے ہیں۔ علماء میں تصوف کی اصلیت اور اس کے معنی کے متعلق اختلاف ہے۔

شیخ شہاب الدین ابو حفص عمر ابن محمد عبداللہ سہروردی، اپنی کتاب ''عوارف المعارف'' کے اس نسخے میں جو شیخ محمد محمود شنقیطی بن تلامید الترکزی کا تھا اور جس کو انہوں نے اپنی تحریر کے ذریعے اپنے بعد اپنے قریبی رشتہ داروں کے لیے دائمی طور پر وقف کر دیا تھا اور جو ہم کو مستعار طور پر دستیاب ہوا ہے، علوم صوفیا کے منشاء کا اس طرح تذکرہ فرماتے ہیں:

ان رسول اللّٰہ صلعم قال "انما مثلی ومثل ما بعثنی اللّٰہ بہ کمثل رجل اتی قوماً فقال یاقوم انی رایت الجیش بعینی وانی انا النذیر العریان فالنجاء النجاء فاطاعہ طائفہ من قومہ فادلجوا فانطلقوا علیٰ مھھم فنجوا وکذبت طائفۃ منھم فاصبحوا مکانھم الجیش فاھلکھم وجتاجھم فذالک مثل من اطاعتی فاتبع ماجلت ومثل من عصا فی وکذب بما جئت بہ من الحق۔"

(رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''میری اور اس مقصد کی جس کے لیے مجھے بھیجا گیا ہے ایسی مثال ہے جیسے ایک شخص کسی قوم کے پاس آئے اور کہے کہ اے قوم میں نے اپنی آنکھ سے ایک فوج کو دیکھا ہے اور میں تم کو علانیہ عذاب سے ڈراتا ہوں پس نجات حاصل کرو۔ اس پر قوم کی جماعت نے اطاعت کی، وہ اندھیرے سے نکل کر اپنے مقام کو پہنچ گئی اور عذاب سے محفوظ رہی، دوسرے گروہ نے تکذیب کی اور وہ اپنے مکان پڑا رہا۔ صبح کے وقت ایک فوج آئی اور ان سب کو ہلاک کر دیا۔ یہ مثالیں ہیں اس شخص کی جس نے میری اور میرے احکام کی اتباع کی اور اس شخص کی جس نے میری نافرمانی اور میرے احکام کی تکذیب کی)۔

اس فرقے کے علماء یہ مراد لیتے ہیں کہ جن لوگوں نے رسول اللہ ﷺ کی اطاعت کی

Marfat.com

ان کے قلوب میں صفائی پیدا ہوگئی۔ ان کا نام ''صوفیہ'' رکھا گیا۔ (جو صفا سے متعلق ہے) اور ان کے نفوس کا تقویٰ سے تزکیہ ہوا، اور زہد سے ان کے قلوب مصفیٰ ہو گئے۔

امام سہروردی نے فرمایا ہے کہ صوفی مقرب ہے اگر چہ قرآن پاک میں اس کا ذکر نہیں کیا گیا۔ اس نام کا اطلاق ان افراد پر ہوتا ہے جو صوفیا کا لباس اختیار کرتے ہیں اور جملہ مشائخ صوفیا مقربین کے طریقے پر ہوتے ہیں۔ اور ان کے علوم مقربین کے احوال کے علوم ہیں اور ابرار میں سے جو مقربین کے حالات کا محض علم رکھتا ہو اور ان کی کیفیتیں اس میں پیدا نہ ہوئی ہوں تو وہ متصوف ہے اور جب ان کے کیفیات اس میں ظاہر ہونے لگیں تو وہ صوفی ہو جاتا ہے اور ان کے (یعنی متصوف اور صوفی کے) علاوہ جو بھی ان کا لباس اختیار کرے اور ان سے خود کو منسوب کرے وہ صرف ان سے ظاہری طور پر مشابہ ہے۔

شیخ ابوالقاسم عبدالکریم بن ہوازن القشیری نے جو اس جماعت کے آئمہ سے ہیں اور ان کے علوم اور اخلاق میں سب سے بہتر کتابیں لکھی ہیں، اپنی مشہور کتاب رسالہ قشیریہ (کے صفحہ ۱۶۴) میں تصوف کے متعلق لکھا ہے کہ ''صوفیا کی اصلیت ابوجحیفہ کی حدیث سے واضح ہوتی ہے۔ انہوں نے روایت کی ہے رسول اللہ ﷺ ہمارے پاس تشریف لائے۔ آپ ﷺ کی حالت یہ تھی کہ آپ ﷺ کے چہرۂ مبارک کا رنگ متغیر تھا۔ آپ نے فرمایا کہ ''دنیا کا اصلی جوہر تو فنا ہو چکا ہے۔ اب صرف تلچھٹ باقی رہ گیا ہے۔ لہٰذا اس وقت ہر مسلمان کے لیے موت ایک تحفہ ہے۔''

استاد قشیری فرماتے ہیں کہ اس جماعت کا جو یہ نام رکھا گیا ہے، اس پر نہ کوئی قیاس شاہد ہے نہ اشتقاق اور انہوں نے لفظ صوفی کو صوف کے لباس سے منسوب کیا ہے۔ کیونکہ یہ گروہ صوف کے لباس سے مختص نہیں تھا اور نہ انہوں نے اس کو مدینۂ منورہ میں رسول اللہ ﷺ کی مسجد کے صفہ (چبوترہ) سے نسبت دی۔ اسی طرح سے انہوں نے صفا سے بھی اس کی نسبت کی نفی ہے۔ کیونکہ صوفی کا اشتقاق صفا سے بعید از قیاس ہے اور صف اول سے بھی اس کو منسوب نہیں کیا۔ بہر حال شیخ قشیری'' کو اس کی صحیح نسبت معلوم نہ ہو سکی۔ ہمارے خیال میں (اگر چہ کہ بعض اکابرین کو ناگوار کیوں نہ گزرے، یہ یونانی لفظ ''شیوصوفیا'' سے مشتق ہے جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کیا ہے) اس کے معنی حکمت ربانی کے ہیں۔ اس طرح صوفی حکیم فی سبیل اللہ ہے۔

Marfat.com

ہر بزرگ نے تصوف کی تعریف اور معنی ان حالات کے لحاظ سے بیان کیے ہیں جو دورانِ سلوک میں پیش آتے ہیں۔

رویم ابن احمد بغدادی نے فرمایا ہے کہ تصوف تین خصائل پر مبنی ہے۔

۱) فقر وافتقار کا اختیار کرنا۔

۲) بخشش واثیار۔

۳) ترکِ تعرض واختیار۔

تمام علماء صوفی کی اس تعریف میں متفق ہیں:

''صوفی وہ شخص ہے جس نے خدا سے محبت کی، اور اس کا طالب ہوا اور دنیا سے اعراض کیا اور زہد اختیار کیا۔

صوفیاء کی بعض اصطلاحات جن پر سبھوں کا اتفاق ہے

صوفیا کے چند خاص الفاظ ہیں جن کو انہوں نے اپنے لیے مخصوص کر لیا ہے اور اپنے اعراض کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ یہ اُن رمز وکنایات کے الفاظ ہیں جو مشرق ومغرب کے مختلف گروہ میں رائج ہیں۔ ان کے متعلق علمائے یوروپ نے بعض کتابیں اور مبہم تحریرات روح (ارجو) یا ملاحن کے نام سے تالیف کیے ہیں۔ جن میں سے اہم ایطالوی عالم نتشو فورد کی کتاب ہے۔ ذیل کے الفاظ انہی میں سے ہیں۔

(الوقت) اس کے معنی وہ وقت ہے جس میں تو موجود ہے جیسے دنیا کا وقت یا سرور کا وقت۔ صوفیا کے اقوال میں سے ایک یہ ہے:

''الاشتغال بفوات وقت ماض تضیح وقت ثان''

گزرے ہوئے زمانے پر افسوس کرتے رہنا موجودہ وقت کو بھی ضائع کرنا ہے۔ ان کی ایک اصطلاح ''صاحب وقت'' ہے جس سے وہ قطب غوث مراد لیتے ہیں۔

(مقام) یہ سالک کا ایک مرتبہ ہے جس کو وہ ایک گونہ تکلیف اور جدوجہد سے حاصل کرتا ہے۔

Marfat.com

حال: ایک کیفیت ہے جو قلب پر بغیر کوشش اور ارادے کے طاری ہوتی ہے۔

قبض وبسط: خوف ورجا کی حالتوں سے بندے کے ترقی کرنے کے بعد یہ کیفیات اس میں پیدا ہوتی ہیں۔

ہیبت دانش: یہ قبض وبسط کے مافوق ہیں۔ جیسا کہ قبض وبسط خوف ورجا کے مافوق ہے۔

تواجد، وجد، وجود: ان کے معنی اس مشہور واقعے میں بیان کیے گئے ہیں جو ابو محمد حریری اور جنیدؒ کے درمیان پیش آیا۔

جمع وفرق: ابوعلی وفاق نے ان کے متعلق لکھا ہے: ''فرق وہ ہے جو تجھ سے منسوب ہوا اور جمع وہ ہے جو تجھ سے سلب کرلیا جائے۔''

جمع الجمع: بالکلیہ استہلاک، اور احساس کا فنا ہوجانا ہے۔ اس کے اوپر ایک درجہ ہے۔

الفرق الثانی: اس مرتبے کے لوگ فرض کی ادائی کے وقت صحو کی حالت کی طرف لوٹائے جاتے ہیں۔

الفناء والبقاء: پہلے میں اوصاف مذمومہ ساقط ہوجاتے ہیں، اور دوسرے میں اوصاف محمود پیدا ہوتے ہیں۔ اس کے دوسرے معنی بھی ہیں لیکن یہاں ان کی تشریح کا موقع نہیں۔

الغیبۃ والحضور: غیبت قلب سے ہوتی ہے۔ یہ احوال خلق کے علم سے بے خبری ہے کیونکہ حواس اپنے واردات میں مشغول ہوتے ہیں اور حضور کے معنی یہ ہیں کہ سالک حق کے سامنے حاضر ہو کیونکہ جب وہ خلق سے غائب ہوگا تو حق کے ساتھ اس کو حضوری حاصل ہوگی۔

الصحو والسکر: صحو غیب کے بعد احساس کی طرف رجوع کرنا ہے، اور سکر وارد قوی کی وجہ سے کھویا جانا ہے۔

الذوق والشرب: یہ تجلی کے ثمرات، کشف کے نتائج اور فوری وارادت ہیں جو متصوف کے قلب پر مرتب ہوتے ہیں۔ ان میں سے اعلیٰ مرتبہ ری ہے۔

الری: ان میں سے جو صرف ذائقہ چکھے اس کو متسا کر کہتے ہیں اور جو پی لے وہ سکران کہلاتا ہے اور جو سیراب ہوجائے وہ ساحی ہے اور جس کی محبت قوی ہے اس کا شرب بھی دائمی ہوگا۔

المحق والاثبات: محق عادت کے اوصاف کو رفع کرنا ہے۔ اثبات عبادت کے احکام کے قائم کرنے کو کہتے ہیں۔

Marfat.com

الستر والتجلی: اس کے معنی یہ ہیں کہ عوام پردۂ غفلت میں ہیں اور خواص دوام تجلی کی حالت میں ہیں۔

المحاضرہ والمکاشفہ والمشاہدہ: اس کے تین مرتبے ہیں:

اللوائح والطوالع: یہ ابتدائی لوگوں کے صفات سے ہیں جو قلبی ترقی کرتے ہیں۔ان میں سے پہلا ضعیف ہوتا ہے اور آخری قوی۔

البوادہ والہجوم: بوادہ وہ ہے جو غیب سے دفعتہً سالک کے قلب پر وارد ہو اور ہجوم وہ ہے جو بغیر کسی تصنع کے قوت (وقت) سے قلب پر وارد ہوتا ہے۔

القرب والبعد: قرب کا پہلا مرتبہ اتصاف بالعبادہ ہے اور بُعد مخالفت سے ملوث ہونا اور عبادت سے پہلوتہی کرنا۔

الشریعۃ والحقیقۃ: شریعت التزام عبودیت کے حکم کو کہتے ہیں۔ حقیقت مشاہدہ ربوبیت ہے۔ وہ شریعت جس کی حقیقت تائید نہ کرے نا قابل قبوں ہے۔ وہ حقیقت جو شریعت سے مقید نہ ہو نا قابل حصول ہے۔

النفس: صاحب انفاس کی حالت صاحب احوال سے زیادہ ترقی یافتہ اور مصفیٰ ہوتی ہے۔ گروہ صوفیا صاحب وقت کو مبتدی اور صاحب احوال کو درمیانی راستے میں اور صاحب انفاس کو منتہی سمجھتے ہیں۔

الخواطر: وہ خطاب جس کا ورود قلوب پر ہوتا ہے۔اگر فرشتے کی جانب سے ہو تو الہام ہے اور نفس کی طرف سے ہو تو وہا جس کہلاتا ہے۔اور شیطان کی طرف سے ہو تو وسواس اور اللہ کی جانب سے ہو تو اس کو خاطر حق کہتے ہیں۔

ہم نے ان اصطلاحات کو اختصار کے ساتھ بیان کیا ہے تاکہ پڑھنے والے ان سے مطلع ہو جائیں اور ان کے ذریعے وہ ان معنوں سے بھی واقف ہو جائیں۔

اس کے بعد وہ اخلاق اور زندگی کے طریقے ہیں جو تصوف کے دستور سے بہت مشابہ ہیں جن کو علماء نے مشائخ اور واصلین کے اخلاق اور ان کے آداب کاملہ سے مستنبط کیا ہے۔

انہی آداب اور قواعد سے ہیں توبہ، مجاہدہ، خلوت، تقویٰ، ورع، خوف و رجا، حزن

Marfat.com

وجوع، ترک شہوت، خشوع وخضوع، ترک حسد، غیبت، قناعت، شکر، صبرورضا، استقامت، عبودیت، صدق وحیا، مراقبے کے ذریعے بقاءاور استسلام الارادہ۔

صوفیا کے معاشرت کے آداب اور سفر اور صحبت کے احکام بھی مخصوص ہیں۔

مشہور قدمائے صوفیا کے حالات

۱۔ ابواسحٰق ابراہیم بن ادہم بن المنصور بلخ کے ایک ضلع کے باشندے تھے، ایک بدوی شخص سے اسم اعظم ''اللہ'' کی تعلیم حاصل کی۔ اس کے بعد مکے میں سکونت پذیر ہو گئے۔ اگرچہ وہ پہلے شاہی خاندان کے ایک رکن تھے لیکن بعد میں انہوں نے امارت کو خیر باد کہہ دیا اور خود محنت کر کے بسر اوقات کرتے تھے۔ ۱۶۱ء میں وفات پائی۔

(۲)

ثوبان بن ابراہیم ابوالفیض ذوالنون مصری وفات ۲۴۵ھ وہ خود مولد تھے۔ اور ان کے باپ نوبی تھے انہوں نے صحرا میں ایک اندھے چینڈول کو آسانی سے رزق ملتے ہوئے دیکھا۔ اس پر انہوں نے توبہ کی اور گوشہ نشین ہو گئے۔

(۳)

ابوعلی فضیل بن عیاض، خراسان میں ضلع مرو کے باشندے تھے۔ ۱۸۷ھ میں وفات پائی۔ ابتدا میں وہ ایک ڈاکو تھے اور ایک لڑکی پر عاشق تھے۔ دیوار پھاند کر اس کے پاس پہنچا کرتے تھے۔ ایک روز کسی کو یہ آیت پڑھتے ہوئے سنا: "الم یان للذین آمنوا ان تخشع قلوبھم لذکر اللہ" اس کے ساتھ ہی انہوں نے اپنے گناہوں سے توبہ کی اور ایک ایسے عشق کے متوالے بن گئے جو اس لڑکی کے عشق سے بدرجہا افضل تھا۔

(۴)

ابومحفوظ معروف بن فیروز کرخی (وفات ۲۲۰ھ) پیدائش کسی دوسرے مذہب میں ہوئی۔ اس کے بعد مسلمان ہوئے۔ ان کا اساسی اصول عمل تھا، یعنی اللہ تعالیٰ کی اطاعت،

Marfat.com

مسلمانوں کی خدمت اور ان کو نصیحت۔

(۵)

ابوالحسن سری بن مفلس سقطی، کرخی" کے شاگرد اور جنید" کے ماموں اور استاد تھے۔ ۲۵۳ھ میں وفات پائی۔ اپنے استاد کے نظریہ ''طمانیت'' کی تعلیم دیا کرتے تھے۔

(۶)

ابونصر بشر بن الحرث الحافی مرو کے باشندے تھے۔ ۲۲۷ھ میں وفات پائی۔ کہا جاتا ہے کہ انہوں نے اتباع سنت، صالحین کی خدمت اور بھائیوں کو نصیحت اور اپنے اصحاب اور اہل بیت سے محبت کر کے ابرار کے مراتب حاصل کیے۔

(۷)

ابویزید طیفور بن عیسیٰ البسطامی۔ ۲۶۱ھ میں وفات پائی ہے۔ ان کے دادا مجوسی تھے۔ یہ آئمہ صوفیاء سے ہیں۔ ان کی تصنیفات اہم ہیں اور متبعین کثرت سے ہیں۔

(۸)

ابوالقاسم جنید، اس جماعت کے سردار اور امام ہیں۔ مقام پیدائش نہاوند ہے اور عراق میں نشو و نما پائی۔ آپ کا قول ہے کہ ''ہمارا یہ علم (یعنی تصوف) کتاب اور سنت کے مطابق ہے۔'' انہوں نے صراحت کے ساتھ فرمایا ہے کہ ان پر خدائے تعالیٰ کی جانب سے براہِ راست علم کا فیضان ہوا ہے، ان سے جب دریافت کیا گیا کہ کہاں سے استفادہ کیا تو فرمایا۔ ''خدائے تعالیٰ کے سامنے تیس برس تک اس سیڑھی کے نیچے بیٹھے رہنے سے۔'' اور اپنے مکان کی ایک سیڑھی کی جانب اشارہ کیا۔

(۹)

ابوعثمان الحیری۔ ۲۹۸ھ میں وفات پائی۔ رے میں پیدا ہوئے اور نیشاپور میں سکونت اختیار کی۔

Marfat.com

(۱۰)

ابوعبداللہ احمد بن یحییٰ الجلاء، ان کے ماں باپ نے ان کو خدا کے نام پر وقف کر دیا تھا، یہ اکابر مشائخ سے تھے۔ خدا نے ان کو نسیانِ قرآن کی سزا دی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے ایک خوبصورت لڑکے کو دیکھا اور اپنے استاد سے سوال کیا کہ کیا خدائے تعالیٰ اس کو بھی عذاب دے گا؟ استاد نے پوچھا۔ کیا واقعی تم نے اس کی طرف نظر کی؟ اگر ایسا ہے تو عنقریب تم اس کا انجام دیکھ لو گے۔ پس جو کچھ ہوا ظاہر ہے۔

(۱۱)

ابوسعید حسن بن ابی حسن یسار المیسانی بصری۔ آپ کی ولادت ۲۱ھ میں بمقام مدینہ منورہ بتلائی جاتی ہے۔ آپ کے والد زید بن ثابت کے آزاد شدہ غلام تھے اور آپ کی والدہ خیرہ ام سلمہ کی خادمہ تھیں۔ آپ نے بصرے میں نشو ونما پائی۔ اس کے بعد مدینہ طیبہ میں قیام پذیر رہے۔ آپ نے مجاہدہ کیا۔ تحصیل علم کی، اس کے بعد بصرے کے قاضی مقرر ہوئے اور ۱۱۰ھ میں نوے برس کے سن میں وفات پائی۔

(۱۲)

ابوعبداللہ الحسین بن منصور الحلاج۔ آپ کی کنیت ابوالمغیث تھی ۲۴۴ھ میں بمقام طور بیضا، آپ کی ولادت ہوئی اور واسط میں نشو ونما پائی۔ اس کے بعد مکہ، ہند اور ترکستان کی سیاحت کی۔ ان کو دو مرتبہ سزا کا حکم سنایا گیا اور قید میں رکھے گئے۔ بالآخر سولی پر چڑھائے گئے اور ذیعقد ۳۰۹ھ میں شہادت حاصل کی۔

بعض اکابر صوفیا جنہوں نے کتابیں تالیف کی ہیں

(۱) تاج الدین بن عطاء اللہ اسکندری شاذلی

۷۰۹ء میں وفات پائی۔ آپ کی قبر قاہرہ میں جبل مقطم کے دامن میں ہے۔ آپ کی

Marfat.com

تالیفات مندرجہ ذیل ہیں:۔

۱) الحکم العطائیہ: مصر میں مع شروح طبع ہوئی۔ ۱۲۸۴ھ و ۱۳۰۶ھ

۲) تاج العروس وقمع النفوس فی الوصایا۔ دو مرتبہ طبع ہوئی ہے۔

۳) لطائف المنن فی مناقب الشیخ ابی العباس المرسی و شیخ ابی الحسن الشاذلی ۶۰۸ صفحے، مطبوعہ مصر۔

(۲) جمال الدین عبدالرزاق کلشانی

۷۳۰ھ میں وفات پائی۔ آپ کی تالیفات درج ذیل ہیں:

۱) اصطلاحات صوفیا۔ مطبوعہ کلکتہ ۱۸۴۵ء۔

۲) رسالہ فی القضاو القدر مطبوعہ ۱۸۷۵ء۔

ان کی اصطلاحات کا ترجمہ یورپ کی زبانوں میں ہوا ہے اور وہیں طبع ہوئی ہیں۔ ان کی قبر قاہرہ میں مشہور ہے اور شاہراہ ''تخت الربع'' پر واقع ہے۔

(۳) عفیف الدین عبداللہ بن اسعد یافعی

۷۶۸ھ میں وفات پائی۔ آپ کی تالیفات درج ذیل ہیں:

۱) روض الریاحین مطبوعہ مصر ۱۳۰۱ء۔

۲) اسنی المفاخر فی مناقب الشیخ عبدالقادرؒ (برلن میں اس کا قلمی نسخہ ہے)

۳) مراۃ الجنان وعبرۃ الیقظان فی معرفت حوادث الزمان وتقلب احوال الانسان (یورپ کے کتب خانوں میں اس کے قلمی نسخے ہیں)

(۴) قطب الدین عبدالکریم بن ابراہیم بن سبط عبدالقادر الجیلی

۸۲۶ھ میں وفات پائی۔ آپ کی تالیفات درج ذیل ہیں:

۱) الناموس الاعظم والناموس الاقدم فی اربعین۔ مجلد (اس کے قلمی نسخے یورپ اور مصر میں موجود ہیں)

۲) الانسان الکامل فی معرفۃ الوائل والاواخر۔ مطبوعہ مصر۔

Marfat.com

(۵) عبدالرحمٰن البسطامی الحنفی الحرونی

۸۵۸ھ میں بمقام بروسہ وفات پائی۔ آپ کی تالیفات درج ذیل ہیں:

۱) الفوائح المسکیہ فی الفواتح الملکیہ ۲) الدر فی الحوادث والسیر

۳) تراجم العلماء ۴) مناہج التوسل فی مباہج الترسل

(۶) ابن ابی بکر الجزولی السمالی

اواخر نویں صدی میں وفات پائی۔ آپ کی تالیفات درج ذیل ہیں:

۱) دلائل الخیرات وشوارق الانوار فی ذکر الصلاۃ علی المختار۔ یہ ایک مشہور کتاب ہے جس کا اکثر مسلمان آنحضرت ﷺ پر درود پڑھنے کے لیے ورد کرتے ہیں اور بعض تو اس کے ذریعے طلب حاجات کرتے ہیں۔

(۷) محمد بن سلیمان کفیجی

۷۹ھ میں وفات پائی۔ بلاد روم میں ولادت ہوئی اور تبریز و قاہرہ میں تعلیم حاصل کی۔ آپ کی تالیفات درج ذیل ہیں:

۱) التیسیر فی علم التفسیر

۲) تفسیر آیات متشابہات

(۸) ابوعبداللہ محمد بن یوسف الحسنی السنوسی الصوفی

۸۹۲ھ میں وفات پائی۔ آپ کی تالیفات درج ذیل ہیں:

۱) کتاب عقیدۃ التوحید، المخرجۃ من ظلمات الجہل وربقۃ التقلید۔

۲) عقیدہ اہل التوحید الصغری۔ جس کا نام ''ام البراہین'' ہے۔ جرمنی اور فرانسیسی زبانوں میں اس کے ترجمے ہوئے ہیں اور لپزگ میں ۱۸۴۸ء اور جزائر میں ۱۸۹۶ء میں طبع ہوئی ہے۔

(۹) شہاب الدین احمد بن زروق البرنوسی الرسی الفاسی

۸۹۷ء، تصوف پر ان کی کئی کتابیں ہیں۔

Marfat.com

تصوف کا منشاء اور اس کے اقسام

تصوف اسلامی کا منشاء قرأت قرآن اور عام طور پر اس کی دائمی تلاوت ہے۔ اس کے لیے معین مجالس ہوں نہ کہ ذکر جہری کی مجالس لیکن مجالس ذکر بعد کو مجالس سماع میں تبدیل ہو گئیں۔ اوائل متصوفین جیسے ذوالنون مصریؒ، جنیدؒ، حلاجؒ کا قول ہے کہ سماع وجد پیدا کرتا ہے۔

لیکن صوفیاء میں فرقہ ''ملامتیہ'' کی ایک خاص حالت ہوتی ہے۔ امام سہروردی نے اپنی کتاب ''عوارف المعارف'' کے جزو دوم میں کے اوصاف بیان فرمائے ہیں اور کہا ہے کہ: ملامتیہ نے سماع پر تنقید کی ہے اور اس کو روحانی شہوتوں میں شمار کیا ہے۔ حلاج نے بھی اس پر اعتراض کیا ہے اور ذکر کو ایک ایسے قیمتی جوہر سے تشبیہ دی ہے جو عابد کو معبود سے حجاب میں رکھتا ہے۔ لیکن بغداد کے صوفیا نے جو اصحاب سماع ہیں، ملاتیہ اور دیگر معترضین کی تردید کرتے ہوئے کہا ہے کہ سماع مقصود بالذات نہیں ہے بلکہ اس کا مقصد یہ ہے کہ احساس مفقود ہو اور وجدانی حالت پیدا ہو جائے۔ یہ چوتھی صدی ہجری کے واقعات ہیں۔

ساتویں صدی ہجری میں عراق اور مشرق عربی میں ہند کے متصوفین کا ورود ہوا جو حکمائے الٰہیین کے شعبدہ بازوں کے مانند تھے، کیونکہ انہوں نے صوفیہ کے حلقوں میں مختلف پوشیدہ شعبدے داخل کیے ہیں (جن کے ذکر سے ہم یہاں اعراض کرتے ہیں) اور ان کا نام ''بیخ اسرار'' رکھا تھا۔

اس کے بعد انہوں نے ذکر کے علاوہ اور دوسرے عجیب وغریب طریقوں کا اضافہ کیا جیسے رقص جس کو اس کے مخترعین نے افلاک کے دورے کی وضع پر ایجاد کیا تھا جو اس زمانے تک ''مولویہ'' درویشوں کے تکیوں پر رائج ہے۔

اس کے بعد کپڑے چاک کرنے کی عادت کا رواج ہوا۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ ذکر کے دوران میں لباس کو چاک کریں اور یہ ان امراء کی تقلید ہے جو لونڈیوں سے گانا سنتے اور عیش وطرب کی حالت میں کپڑے چاک کیا کرتے تھے۔ اس کے بعد ذکر تو مفقود ہو گیا لیکن ایسے اعمال کی ابتدا ہوئی، جو شعبدے سے ملتے جلتے ہیں جیسے کہ صوفیا کے بعض فرقوں میں پائے جاتے ہیں۔ مثلاً

Marfat.com

بصرے کے رفاعیہ قاہرہ کے بیومیہ، مکناس (مغرب اقصیٰ) کے عیسویہ ہیں۔اس قسم کے شعبدے سانپوں، اژدہوں اور شعلوں کا کھانا اور جلتے ہوئے لوہے کی سلاخ سے بدن کو زخمی کرنا ہیں۔صوفیا نے قرآن سے تمام رموز واشارات مستنبط کیے ہیں جنہیں وہ اپنے طریقوں میں استعمال کرتے ہیں۔ جیسے ضو، نور، نار، شجرہ، شراب، کارس، سلام، دخول المقربین، ہلال، جبل غربیت کا راستہ، سفر، اسراء، حدیث غبطہ و یوم مزید، (جس کو تفصیل کے ساتھ شیخ محاسبی نے کتاب ''التوہم'' میں بیان کیا ہے، دیر، شمع کی روشنی میں ساقی کے ہاتھ سے شراب اس کے بعد عبادت الشماش۔

وہ مسائل جو شریعت ظاہر میں پائے جاتے ہیں وہ صوفیا کے عین مسائل ہیں۔جیسے عدل، رضا، توکل، تفویض، تفعیل، قدم المحدثات، تقدم الشواہد، التخلق باخلاق اللہ عزوجل۔تجرید سے توحید کی جانب انتقال۔

اس کے بعد اہل سنت صوفیا کے بعض قابل اعتراض حالات سے واقف ہوئے جیسے ان کا یہ قول کہ'' قام خلتہ میں شہوتوں کے فنا ہونے کے بعد رخصت واباحت سے متمتع ہو سکتے ہیں۔غنیٰ کو فقر پر فضیلت دینا، ملامست، حلول وغیرہ۔''

جب ذوالنون مصری اور ابن ابی الحواری نے اپنے اصول جیسے ''متعہ'' ''تقدس عین جمع'' سبحانی ماعظم شانی پیش کیے تو اہلسنّت نے صوفیا کو اذیت دینے میں پس و پیش نہیں کیا اور بسطامی خراز اور تستری کو جلاوطنی کا حکم دیا۔ان میں سے منصور حلاج اور ابن عطا کو سولی پر چڑھایا گیا اور ان کے ہاتھ پیر کاٹ ڈالے گئے۔

امام حلاج کے حالات سے کامل واقفیت کے لیے ہم اپنے مہربان قارئین کو ایک مفید اور نادر کتاب کا حوالہ دیتے ہیں۔جس کو علامہ ''لویز ماسینون'' نے دو ضخیم جلدوں میں ''تعذیب الحسین بن منصور الحلاج الشہید الصوفی فی الاسلام الذی نفذ فیہ القصاص فی بغداد فی ٢٦ مارس ٩٢٢م'' کے نام سے مرتب کیا ہے۔جو پیرس میں ١٩١٢ء میں امام کی شہادت کے ہزار برس بعد طبع ہوئی ہے۔

جب پہلی مرتبہ اہلسنّت نے بعض متصوفین کو سزا دے کر ان کو متنبہ کیا تو اس کے بعد سراج نے کتاب ''لمع'' پیش کی۔جس میں مرید اور سالک کو ان امور کے بیان کرنے سے منع کیا

Marfat.com

ہے جس کی صراحت جائز نہیں جیسے عبودیت اور بشریت سے فنائیت، انوار شواہد اور مستحسنات میں حلول کرنا۔ اس کی تائید سلمی نے کتاب ''غلطات'' میں اور غزالیؒ نے کتاب ''احیا'' میں کی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اہلسنت صوفیا کے بعض اقوال سے جن کا سمجھنا عوام کے لیے دشوار تھا، گھبرا اُٹھے، جیسے ابن طاہر مقدسی کا قول کہ خدمت عبادت سے افضل ہے۔ یہ تمام شاذ نظریوں پر دلالت کرتے ہیں۔ انہی میں صوفیا کے بعض ایسے اقوال ہیں کہ ممکن ہے کہ ظاہری مفہوم کے سوائے ان کے کچھ اور معنی بھی ہوں، جیسے شبلی اور حلاج کے اقوال۔ البتہ کیلانی، رفاعی، ابن عربی کے شاذیات کسی پڑھنے والے کی سمجھ میں نہیں آ سکتے سوائے اس کے کہ دو میں سے کوئی ایک بات ہو یا تو وہ ایسا شخص ہو جس پر خدا کی جانب سے انکشاف ہوا ہے یا وہ قوم کے اسرار سے واقف ہو بعض کی توضیح علامہ محمد بن شاکر احمد الکتبی نے اس طرح کی ہے: ''شیخ محی الدین ابن عربی کے کلام میں جو کچھ بھی قابل فہم ہے بہتر ہے اور جو مشکل ہے اس کے علم کو ہم خدا کے سپرد کرتے ہیں۔ نہ ہم ان کی اتباع کے لیے مکلف ہیں اور نہ ان کے اقوال پر عمل کرنا ہمارے لیے لازمی ہے۔'' یہاں ہم صوفیا کے مبہم کلام کی دو قسمیں کرتے ہیں۔

قسم اول:۔ ان اسماء سے متعلق ہے جن کا اطلاق انہوں نے احوال و مقامات پر کیا ہے اور ان کی تعبیر کے لیے ایسے الفاظ استعمال کیے ہیں جو دوسروں کے نزدیک عام معنی رکھتے ہیں جیسے ''فقہ'' ''نیت'' ''نفاق'' ''فتوت'' اور ان کو طریق وصول کے درجات پر دلالت کا ذریعہ قرار دیا ہے۔

حراوی نے اپنی کتاب منازل السائرین میں ان کی کافی طور پر تشریح کی ہے

دوسری قسم:۔ نظریہ شاذ پر مشتمل ہے۔ جس کا اس سے قبل ذکر ہوا ہے۔ اس سے ان کے نفس کے حالات کا اظہار ہوتا ہے جس کی تزئین مبہم کلام سے کی گئی ہے۔ اور جس پر اہل سنت اور غیر راسخ علماء اعتراض کرتے ہیں جیسے ان صوفیا میں سے بعض کا یہ قول کہ

''قدمی علی رقاب الاولیاء''

احادیث قدسیہ

چونکہ متصوفین متعدد اقوال بیان کرتے ہیں جن کے معنی مختلف ہوتے ہیں اور جن سے

Marfat.com

وہ اپنے حالات کے دوران میں الہام وحی تجلی یا فتوح ربانی کے ذریعے واقف ہوتے ہیں۔اس لیے نظریہ احادیث مرسلہ اور احادیث قدسیہ پیدا ہوا۔علوم روایت واسناد حدیث میں جو معتبر اور متفق علیہ اصطلاحات بیان کیے گئے ہیں،صوفیا نے ان سے بالکلیہ اعراض کیا ہے۔احادیث قدسیہ کے مشہور راویوں میں ایک ابوذر غفاری ہے جن سے ایک حدیث روایت کی گئی ہے۔من تقرب الی شبراً۔دوسرے کعب ہیں جن سے یہ حدیث روایت کی گئی ہے۔ید اللہ مع الجماعۃ۔

ایک ابن مسعود ہیں جن سے روایت کی گئی ہے

"طوبی لمن لمه یستغل قلبه لماتری علیناه"

حسن بصری سے روایت کی گئی ہے:۔من عشقتی عشقته

یزید الرقاشی سے روایت کی گئی ہے۔"غبطته المتحابین"

ابن ادہم سے روایت کی گئی ہے۔ "کنت سمعه وبصره"

یحیٰ ابن معاذ الرازی سے روایت کی گئی ہے۔"من عرف نفسه فقد عرف ربه"

ان مشائخین نے ان احادیث کو ان کے اصلی مصدر کی جانب منسوب کرنے میں اختلاف کیا ہے۔بعض نے تو ان کو انبیائے سابقین کی طرف منسوب کیا جیسا کہ ابن ادہم نے اپنی حدیث کو سیدنا حضرت یحییٰ ابن زکریا سے منسوب کیا ہے اور بعض جیسے حلاج وغیرہ نے ان کو فکر اور الہام کا ثمرہ قرار دیا ہے۔

کتاب ''احیاء'' میں اکثر بے سند حدیثیں پائی جاتی ہیں لیکن اس معاملے میں غزالیؒ پر ہمارا کوئی اعتراض نہیں کیونکہ ان کی کتاب اخلاق و آداب دینی کی کتاب ہے۔حدیث کا کوئی متن نہیں ہے۔

سلسلۂ طریق

پانچویں صدی ہجری سے ارباب طرق صوفیاء نے اپنے طریق کے حصول کے سلسلہ اسناد سے بحث کرنی شروع کی ہے۔انہوں نے سب سے پہلے اس کو علماء کی جانب منسوب کیا۔اس کے بعد تابعین، پھر صحابہ اور آخر میں جناب رسالت مآب ﷺ پر اپنے سلسلے کو ختم کیا۔اس

Marfat.com

سے دوسو سال قبل یہ صرف خرقہ اور شہرت لباسی پر اکتفا کرتے تھے۔ چوتھی صدی ہجری میں جعفر خلدی نے سلسلۂ طریقت کے سب سے پہلے اسناد کی روایت کی ہے۔ چنانچہ اس کی ابتداء اس نے اپنے استاد اور شیخ سے کی ہے۔

۶) الجنید سنہ وفات ۲۹۸ھ انہوں نے طریقہ حاصل کیا از

۵) سری سنہ وفات ۲۵۳ھ انہوں نے طریقہ حاصل کیا از

۴) معروف سنہ وفات ۳۰۰ھ انہوں نے طریقہ حاصل کیا از

۳) فرقد سنجی سنہ وفات ۱۳۱ھ انہوں نے طریقہ حاصل کیا از

۲) حسن بصری سنہ وفات ۱۱۰ھ انہوں نے طریقہ حاصل کیا از

۱) انس بن مالک سنہ وفات ۹۱ھ انہوں نے طریقہ حاصل کیا از

اس سلسلے میں تغیر ہوتا گیا اور یہ ایک حالت پر قائم نہیں رہا۔ اس کے بعد اس سے امام علی اور داؤد طائی وغیرہ منسوب کیے گئے۔

علم صحیح کے ظاہری نقطۂ نظر سے اس سلسلے میں کوئی اہمیت نہیں پائی جاتی۔ سند طریقت میں صوفیاء علماء حدیث کے مناسب سلسلہ سند بیان کرنے پر مجبور ہو گئے۔ البتہ ان کے شیوخ کی ایک دوسرے سے ملاقات غیر مشکوک ہے۔ صوفیاء نے اپنی سند کا انحصار لامحالہ خضرؑ پر کیا ہے۔ وہ ایک ایسے ولی ہیں جنھوں نے حیات ابدی حاصل کر لی ہے اور ہر ایک سو بیس برس کے بعد ان کا شباب عود کر آتا ہے۔ وہ روئے زمین کے اطراف واکناف میں دواماً گشت لگاتے رہتے ہیں اور مخلوق کی حاجت کے لحاظ سے خدائے تعالیٰ جہاں ان کو جانے کا حکم دیتا ہے اس کی تعمیل کرتے ہیں۔ سمنانی نے ان کے مکمل نام کی صراحت کی ہے۔ ان کا اسم گرامی ابوالعباس بلیان بن قلیان بن فالج الخضر ہے۔ صوفیاء کے اعتقاد کے مطابق روئے زمین پر ابدال پائے جاتے ہیں جو اس کے باطنی یا روحانی ستون ہیں۔ اگر ان کا وجود نہ ہو تو تمام دنیا میں مادیت پھیل جائے اور وہ تباہ ہو جائے۔ ان میں سے چالیس ابدال ہیں۔ ان کے ساتھ تین سو نقیب، ستر نجیب اور سات امین ہیں۔ ان میں سے ابرار، اوتار، اخیار بھی ہیں اور چار عمائد ہیں۔ انہی میں سے اصغیا بھی ہیں اور ان سب کے مافوق قطب الغوث ہیں جن کے دائیں اور بائیں جانب دو امام ہیں۔

Marfat.com

مغربی نے روایت کی ہے کہ ان میں سے رئیس اپنے محکوم کو جانتے ہیں لیکن عکس ممنوع ہے۔ جو امر قابل غور ہے یہ ہے کہ تصوف اسلامی اسلام سے علیحدہ کوئی نظام نہیں اور نہ وہ نصرانیت یا بودیت (بدھ مت؟م) سے ماخوذ ہے۔ بلکہ اصول تصوف، قرآن، حدیث، عقیدۂ اسلامیہ اور شعائر دین میں فی نفسہ موجود ہیں۔ یہ تو ہم مانتے ہیں کہ تصوف کے نظامات جن کی بنیاد زہد و نفس کشی پر ہے دوسرے ادیان میں بھی موجود ہیں۔ لیکن تصوف اسلامی خالص اسلامی نظام ہے جیسا کہ ہم نے اوپر توضیح کی ہے۔ اور "لا رهبانية في الاسلام" صحیح حدیث[1] نہیں اور علمائے حدیث میں کوئی بھی اس کی اسناد کی صحت کے قائل نہیں ہیں۔

اسی طرح آنحضرت ﷺ اور صحابہؓ نے بعثت سے قبل اور اس کے بعد عیش و عشرت اور آرام طلبی کی زندگی بسر نہیں کی بلکہ ان کا زمانہ حیات سخت نفس کشی اور تحمل کا ایک مرقع تھا۔ یہ ہیں حقیقی واقعات لیکن واقدی کے دوست ابن سعد نے طبقات میں اس کے خلاف بیان کیا ہے کیونکہ واقدی، ابن سعد اور اواخر قرن ثانی کے دیگر مماثل علما ضعیف اور بے سند حدیثوں میں ایسے اقوال تلاش کیا کرتے تھے جن سے آرام طلبی اور تعیش کی زندگی کی تائید ہو جو اس زمانے کے بادشاہ اور امراء کا نصب العین تھی۔

چونکہ تصوف کی بنیاد زہد و جفاکشی پر ہے، اس لیے بعض متصوفین نے اس میں اس قدر غلو کیا کہ تمام خواہشات کو یکلخت ترک کر دیا۔ یہ بات بعید از قیاس نہیں بلکہ حقیقت یہی ہے کہ تصوف کی تخم ریزی آنحضرت ﷺ اور صحابہؓ کے زمانے ہی میں ہو گئی تھی۔

اس امر کی طرف اشارہ کرنا ضروری ہے کہ کلمہ صوفی صوف سے منسوب ہے اور یہ وہ نظریہ ہے جس کا ابن خلدون قائل ہے اور جو کسی قدر قرین صحت بھی ہے کیونکہ بعض متصوفین صوف پہننے کے عادی تھے اور ایک عرصے تک انہوں نے صوف کے لباس کو اپنے لیے ایک امتیازی علامت قرار دیا تھا یہاں تک کہ سفیان ثوری (جو ان کے ائمہ سے ہیں) ریشم کے اوپر صوف پہنا کرتے تھے۔ چنانچہ لوگوں نے اس پر اعتراض بھی کیا۔ اصل مقصود سفید صوف تھا۔ اس کے بعد صوفیاء نے سیدنا مسیحؑ یا ان کے حواریوں یا راہبان نصاریٰ کی تقلید کے الزام کے خوف سے اس

[1] ہماری تحقیق میں یہ حدیث صحیح ہے اور قرآن کریم سے بھی یہی مفہوم ہوتا ہے (م)

Marfat.com

لباس کو بالکل ترک کر دیا۔

علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ منجملہ ان صوفیاء کے جن کا ہم نے اوپر ذکر کیا مندرجہ ذیل حضرات بھی صوفیا میں اکابر اولیاء گزرے ہیں۔ مثلاً مالک بن دینار، یونانی، سختیانی، وہیب بن الورد بن اسباط مسلم الخواص البسطامی، التستری۔

حکیم الٰہی محی الدین ابن عربی کے حالات

محمد بن علی بن محمد بن احمد بن عبداللہ شیخ محی الدین ابوبکر طائی حاتمی اندلسی جو ابن عربی کے نام سے مشہور ہیں، رمضان ۵۶۰ھ میں بمقام مریسہ اندلس میں تولد ہوئے۔ ان کے بچپن کے حالات پردۂ غیب میں ہیں۔ صرف اس قدر پتہ چلتا ہے کہ جب انہوں نے نشو ونما پائی تو پہلے اپنے وطن ہی میں تحصیل علم کی اور ابتدائی علوم کی تکمیل ابن بشکوال سے کی۔ پھر مصر، دمشق، مکہ اور بغداد کی سیاحت کی، اس کے بعد علم اور کامل انسانوں کی طلب اور سیاحت کے شوق میں روم کے شہروں میں اقامت گزین رہے۔

جب یہ روم کے شہروں میں تھے تو اس ملک کے حاکم نے ان کی شہرت سُنی اور ان کے پاس گیا۔ جب اس کی نظر ان پر پڑی تو اپنے ساتھی سے کہہ اٹھا کہ "اس شخص کو دیکھنے سے تو بڑے سے بڑا آدمی بھی گھبرا جائے گا۔"

محی الدین سے حاکم کے اس قول کے معنی دریافت کیے گئے تو انہوں نے کہا کہ "جب وہ مکہ میں تھے تو ایک شیخ صالح کی انہوں نے اخلاص کے ساتھ خدمت کی تھی اور انہوں نے یہ دعا دی تھی کہ "خدا کی مخلوق میں جو سب سے برتر ہو وہ تیرا مطیع ہو جائے۔" اسی کے آثار تھے جو شاہِ روم نے مشاہدہ کیے۔

جب شاہ مذکور کے دل میں شیخ کی محبت جاگزین ہوگئی تو اس نے ان کو ایک مکان نذر دینے کا حکم دیا جس کی قیمت ایک لاکھ دینار تھی۔ روایت کی گئی ہے کہ ایک دن کوئی سائل ان کے ہاں آیا اور کچھ بخشش طلب کی تو محی الدین نے فرمایا: "میرے پاس سوائے اس مکان کے کچھ نہیں یہ لے لو" یہ کہہ کر مکان سے روانہ ہو گئے۔

Marfat.com

ابن مسدی نے ان کے حالات میں لکھا ہے کہ:

''ابن عربی عبادات میں ظاہری مذہب رکھتے تھے اور اعتقادات میں باطنی المنفر تھے۔ انہوں نے حج کیا لیکن اپنے شہر کی طرف نہیں لوٹے، انہوں نے ابن بشکوال اور بڑے شہروں کے مختلف علماء سے جن سے ان کی ملاقات ہوئی تحصیل علم کی۔ ان میں سے ایک سیفی ہیں۔ یہ بزرگ ہیں جنہوں نے شیخ کو حدیث کی اجازت دی ہے۔ چنانچہ وہ انہیں سے روایت کرتے ہیں۔''

بلاشبہ شیخ اکبر نے علم تصوف میں امتیاز حاصل کیا۔ اس کا بین ثبوت ان کی عالمی شہرت اور کثرت تصانیف ہیں۔ وہ ایک مقام سے دوسرے مقام پر علما اور اہل تقویٰ کی ملاقات کو جایا کرتے تھے۔

شیخ شمس الدین، محی الدین کی تالیفات کے متعلق لکھتے ہیں:

''شیخ کے کلام میں وسعت پائی جاتی ہے۔ ذکاوت قلبی، قوت حافظہ اور تصوف پر تحقیق نظر کے اعتبار سے وہ اپنی نظیر آپ ہیں۔ عرفان میں ان کی تالیفات بے شمار ہیں۔'' شمس الدین کہتے ہیں: ''اگر وہ اپنے کلام میں غلو نہ کرتے کوئی مضائقہ نہ تھا۔ شاید یہ غلو انہوں نے سکر یا غیبت کی حالت میں کیا ہے۔''

شیخ قطب الدین الیونینی نے ان کی کتاب ''مراۃ'' پر اعتراض کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ''محی الدین کہا کرتے تھے کہ میں اللہ تعالیٰ کے اسم اعظم کو جانتا ہوں اور کیمیا سے بھی واقف ہوں۔''

علامہ محمد بن شاکر بن احمد الکتبی نے محی الدین کے متعلق لکھا ہے کہ ''جو کچھ ہم ان کے کلام سے سمجھتے ہیں وہ بہتر ہے، اور مشکل حصے کو خدا کے سپرد کرتے ہیں، نہ ہم کو ان کی اتباع لازمی ہے نہ ان کے قول پر عمل کرنا ضروری ہے۔

محی الدین ابن عربی نے اٹھائیس ربیع الثانی ۶۳۸ھ میں ۷۸ برس کی عمر میں وفات پائی۔ ان کی وفات قاضی محی الدین بن الزکی کے مکان میں ہوئی۔ جمال ابن عبدالخالق اور قاضی موصوف نے ان کو غسل دیا اور عماد الدین بن نحاس پانی دے رہے تھے۔ اس کے بعد ان کو

Marfat.com

قاسیون لے گئے جہاں وہ مدفن بنی الزکی میں سپرد خاک کیے گئے۔

اس وقت ان کی قبر شام میں بمقام صالحیہ ایک مسجد میں واقع ہے جو انہیں کے نام سے مشہور ہے اور اس کے قریب امیر عبدالقادر الجزائری کی قبر ہے۔

شیخ جمال الدین الزملکانی نے لکھا ہے۔

''شیخ محی الدین بن العربی معارف الٰہیہ میں بحر ذکار ہیں۔'' اور اپنی بعض تالیفات میں صدیقین کے مقام کی فضیلت بتلا کر ان کے بعض کلام کو نقل کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ''محی الدین اور ان کے ہم پلہ اہل طریقت کا کلام اس لیے نقل کیا گیا کہ یہ لوگ ان مقامات کے حقائق سے بہت زیادہ واقف تھے۔ اور ان امور میں دخیل ہونے وجہ سے کامل بصیرت رکھتے تھے۔ اور ذوق کے ذریعے ان کی تحقیق کرتے تھے۔ اور جو شخص کسی شے کے متعلق از روئے ذوق خبر دے وہ یقینی امور کی خبر دینے والا ہوتا ہے۔'' ''پس تم خبیر ہی سے دریافت کرو۔'' مندرجہ ذیل اشعار صوفیانہ نظم میں ان کے اسلوب کو ظاہر کرتے ہیں

^1^نفسی الفداء لبیض خرد عرب	لعبن ملی عندلثم الرکن والحجر
^2^ما استدل انا ماتہت خلفھم	الا یریحھم من طیب الاثر
^3^غازلت عن غزلی فی ھن واحدۃ	حسناء لیس لھا اخت من البشر
^4^ان اسفرت عن محیا ھا ارتک شئی	مثل الغزالۃ اشراقاً بلاغیر
^5^للشمس غرتھا اللیل طرتھا	شمس دلیل معاً من احسن الصور

1 میری جان قربان ان گوری گوری شرمیلی عرب لڑکیوں پر جنہوں نے رکن یمانی اور حجر اسود کے بوسے کے وقت میرے ساتھ مشغول کیا۔

2 جب میں ان کے پیچھے حیران و سرگرداں پھرتا ہوں تو مجھے ان کا پتہ ان کی خوشبوؤں سے چلتا ہے۔

3 میں نے ان میں سے ایک کے ساتھ جو ایسی حسین تھی جس کا کوئی نظیر نہ تھا محبت سے لطیف گفتگو کی۔

4 اگر وہ اپنے چہرے سے نقاب اٹھا کر اس کو ظاہر کر دے تو تو ایسی روشنی دیکھے گا کہ گویا آفتاب بلا تغیر طلوع ہو رہا ہے۔

5 اس کی جبین روشن آفتاب ہے اور اس کی زلف شب تاریک، کیا ہی پیاری صورت ہے۔ جس میں روز و شب کا اجتماع ہے۔

Marfat.com

ربیع الاول ۶۰۰ھ میں جب امام ابوعبداللہ محمد بن العربی، کامل چالیس برس کے سن میں فریضۂ حج ادا فرما رہے تھے تو اس وقت اپنے بھائی اور دوست محمد ابن عبدالعزیز ابوبکر القرشی مہدی، کو جو اس سال تونس میں مقیم تھے، ایک خط لکھا جس میں ان کو اپنے رفیق عبداللہ بدر حبشی کا (جو اس سال ان کے ساتھ حج میں تھے) سلام پہنچایا جیسا کہ ان کا سلام ابوعبداللہ ابن المرابط ابوعتیق الحاج معانی، ابومحمد حافظ، عبدالجبار، عبدالعزیز باہلی اور عبداللہ قطان کو پہنچایا تھا۔ اس کے ساتھ ان کو محمد تائب کے مکہ معظمہ اور مدینہ طیبہ کی راہ میں مکہ سے ایک منزل پر، مرو اور عسفان کے درمیان، مرنے کی خبر لکھی۔ شیخ کا بیان ہے کہ اس خط کے لکھنے کے بعد ایک ہفتے تک اس کو لے کر انہوں نے طواف کیا اور اس کو حجر اسود، ملتزم اور مستجاء سے مس کیا اور تبرکاً وتیمناً بیت اللہ شریف اور دیگر مقدس مقامات میں داخل کیا۔

اس رسالے میں صرف اظہارِ شوق اور دوست کی وفات کی خبر نہیں دی گئی تھی بلکہ یہ اہم مسائل میں سے دو خاص مسئلوں پر بھی مشتمل تھا۔ جنہوں نے اس صوفی عالم کی زندگی میں ایک نئی رونق پیدا کر دی تھی۔ اس رسالے کا نام "رسالہ روح القدس" ہے اور اس کے دو حصے ہیں:
حصہ اول میں محی الدین اور ان کے نفس کے درمیان مناجات ہے اور یہ اعتراف تہدید اور تہذیب کے مشابہ ہے۔ دوسرا حصہ اُن بزرگوں اور مشائخین کے اسماء پر مشتمل ہے جن سے انہوں نے ملاقات کی اور استفادہ کیا اور جن کی صحبت میں ایک زمانہ گزرا۔

فرماتے ہیں کہ:

"ہم نے ایسے الٰہی مشائخ، اخوان طریقت اور عورتوں سے ملاقات کی کہ اگر ہم ان کے حالات لکھیں جیسے کہ ان پیشروؤں کے حالات قلمبند کیے ہیں تو تم کو معلوم ہوگا کہ افعال و اعمال، سعی و کوشش اور صحت قصد کے اعتبار سے ان کی حالت بعینہٖ وہی ہے جو ان کے متقدمین کی تھی۔ اے دوست آ کہ ہم ان کی جدائی کا ماتم کریں اور گزرے ہوئے بھائیوں کا افسوس کریں۔"

ابن عربی کے شیوخ طریقت

سب سے پہلے ابوجعفر عرینی ہیں۔ یہ اس وقت اشبیلیہ پہنچے جب کہ محی الدین نے پہلے

Marfat.com

پہل طریقت میں قدم رکھا تھا۔ دوسرے ابو یعقوب یوسف بن یخلف الکومی العبسی ہیں جو ابومدین کے اصحاب میں سے ہیں۔ ان کا قول ہے: ''اگر شیخ چاہے تو ایک لحظے میں مرید کا ہاتھ پکڑ کر اسفل السافلین سے اعلیٰ علیین کو پہنچا سکتا ہے۔'' تیسرے صالح عدوی، چوتھے ابوعبداللہ محمد سرقی اور پانچویں ابویحییٰ منہاجی ہیں۔ چھٹے ابوالحجاج یوسف سبریلی ہیں (اشبیلیہ کے مشرق میں دوفرسنگ پر ایک قریہ ہے جس سے یہ منسوب ہیں)۔

شیخ روایت کرتے ہیں کہ شیخ یوسف کو روحانی طب میں خاص مہارت تھی، انہوں نے ان کے پاس ایک شخص کو دیکھا جس کی آنکھوں میں شدید درد تھا اور وہ دردِ زہ والی عورت کی طرح چلا رہا تھا، اس کو دیکھ کر شیخ کا چہرہ زرد پڑ گیا اور اپنے دست مبارک کو اُٹھا کر اس کی آنکھوں پر رکھا۔ اسی وقت اس کے درد میں سکون ہو گیا اور وہ کچھ زمانے تک مردے کی طرح پڑا رہا۔ اس کے بعد اُٹھا اور لوگوں کے ساتھ چلنے لگا اور اس کو کسی قسم کی تکلیف باقی نہیں رہی تھی۔

شیخ ابن عربی نے ایک عجیب قصہ بیان کیا ہے کہ شیخ یوسف سبریلی کے ہاں ایک سیاہ بلی تھی جو عامۃ الناس سے سخت نفرت کرتی تھی۔ البتہ اولیاء اللہ سے اس کو انس تھا اور ان کو شناخت کر لیا کرتی تھی۔

ساتویں ابوعبداللہ محمد بن قسوم ہیں۔ کلاہ سازی پر ان کی گزر اوقات تھی اور کبھی خدائے تعالیٰ بغیر محنت اور کوشش کے بھی رزق عطا فرماتا تھا۔

آٹھویں ابوعمران موسیٰ ابن عمران مارتلی ہیں جو اپنے مکان میں ساٹھ برس تک حبس دم کرتے رہے اور ''محاسبی'' کا طریقہ اختیار کیا تھا۔ کسی سے کوئی شے قبول نہ کرتے اور نہ اپنے لیے نہ غیر کے لیے کوئی حاجت طلب کرتے۔

نویں اور دسویں دو دوست ابوعبداللہ محمد خیاط اور ابوالعباس احمد اشبیلینی ہیں۔ ان میں سے پہلے اپنی والدہ کی بہت خدمت کرتے تھے یہاں تک کہ وفات پائی۔ دوسرے پردے کے پیچھے سے بات کیا کرتے تھے۔

گیارھویں ابوعبداللہ محمد بن جمہور ہیں، انہیں شعر سے نفرت تھی۔ مدت العمر کبھی کوئی شعر نہیں پڑھا اور جب کبھی دف کی آواز سنتے تو کانوں میں اُنگلی رکھ لیتے

Marfat.com

بارہویں ابوعلی شکاز ہیں۔ یہ ایک قسم کی دباغت کا کام کرتے تھے۔

تیرھویں ابومحمد عبداللہ محمد ابن العربی الطائی، خود شیخ اکبر کے چچا ہیں۔

چودہویں ابومحمد بن عبداللہ بن استاد مروزی ہیں جو ابومدین کے خدام سے تھے۔

پندرہویں ابومحمد عبداللہ قطان ہیں۔ خدائے تعالیٰ کے بارے میں کسی ملامت کی پرواہ نہیں کرتے تھے۔ سلاطین کے خلافِ شریعت افعال پر گرفت کرنے کی وجہ سے کئی مرتبہ مستوجب قتل قرار دیئے گئے، سلطان نے ان سے مجلس میں تشریف رکھنے کی درخواست کی، آپ نے جواب دیا: ''نہیں تمہاری مجلس مغضوب ہے، وہ مکان جس میں تم رہتے ہو اس پر تم نے بغیر استحقاق کے قبضہ کرلیا ہے۔ اگر میں مجبور نہ ہوتا تو جب تک تمہارے اور میرے درمیان خدا ہے ہرگز یہاں قدم نہ رکھتا۔'' مختصر یہ کہ یہ شیخ بغیر کسی خوف کے حق بات کہنے میں ایک گونہ سخت ہے۔

سولہویں ابوعبداللہ محمد ابن اشرف الرندی ہیں۔ آپ ابدال سے تھے۔ تیس برس تک آبادی کی صورت نہیں دیکھی۔

سترھویں موسیٰ ابوعمران سیدرانی ہیں۔ آپ بھی ابدال سے تھے۔ آپ کے عجیب و غریب واقعات ہیں۔

Marfat.com

شیخ کی مشہور تالیفات

ان کی فہرست تالیفات میں دوسو کتابوں کا ذکر ہے۔ جن میں سے بروکلمن نے عربی کتب کی فہرست میں ایک سوچھپن کی (مع ان کے مقامات کے) صراحت کی ہے۔ ان میں سے اکثر تصوف میں ہیں اور بعض جفر اور اسرار حروف پر ہیں:

۱) الفتوحات المکیہ فی معرفۃ الاسرار الملکیہ

۲) التدبیرات الالٰہیہ

۳) التنزلات الموصلیہ

۴) فصوص الحکم فی خصوص الکلم ۔ اس کی شرح ابن سویدکین نے لکھی ہے جس کا نام "نقش الفصوص" ہے۔

۵) الاسرا الی المقام الاسری (نثر و منظوم)

۶) شرح خلع النعلین

۷) الاجوۃ المسکتہ عن سوالات الحکیم الترمذی

۸) تاج الرسائل و منہاج الوسائل، یہ تاج التراجم کے علاوہ ہے۔

۹) کتاب العظمۃ

۱۰) کتاب السبعۃ

۱۱) التجلیات

۱۲) مفاتیح الغیب

۱۳) کتاب الحق

۱۴) مراتب علوم الوہب

۱۵) الاعلام باشارات اہل الالہام

Marfat.com

۱۶) العبادۃ الخلوۃ

۱۷) المدخل الی معرفۃ الاسماء وکنہ مالا بد منہ والعقباء

۱۸) حلیۃ الابدال

۱۹) الشروط فی مایلزم اہل طریق اللہ تعالیٰ من الشروط

۲۰) المقنع فی ایضاح السہل الممتنع

۲۱) عنقاء مغرب وختم الاولیاء وشمس المغرب

۲۲) مشکوٰۃ الانوار فیمار وی عن اللہ عزوجل من الاخیار

۲۳) شرح الالفاظ اللتی اصطلحت علیہا الصوفیہ

۲۴) محاضرات الابرار ومسامرات الاخیار (پانچ جلد)

۲۵) دیوان محی الدین۔ یہ آپ کے تمام قصائد کا مجموعہ ہے۔ سوائے ان اشعار کے جو آپ کی دوسری کتابوں میں پائے جاتے ہیں۔

فتوحات مکیہ کا ملخص

کتاب ''فتوحات مکیہ''۔ ''جس کو خدائے تعالیٰ نے شیخ امام عامل راسخ کامل خاتم الاولیاء الوارثین .... برزخ البرازخ محی الحق والدین پر منکشف کیا ہے،'' چار ضخیم جلدوں پر مشتمل ہے۔ جن میں تین ہزار سے زیادہ صفحے ہیں اور بہت کم لوگ ایسے ہیں جو اس کی کسی ایک فصل یا جملہ فصول کو اچھی طرح سمجھتے ہوں۔ درحقیقت یہ ان علوم حقائق، تصوف اور احکام شریعت میں ایک بحر ذخار ہے جو ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ اس کتاب کی تالیف الہام سے ہوئی ہے۔ ہمارے لیے یہ ممکن نہیں کہ ہم بعض ان خیالات کی تفسیر کر سکیں جو اس کتاب میں نثر اور شعر کی صورت میں ظاہر کیے گئے ہیں اور جن کی وجہ سے جمہور مسلمین میں کئی گروہ بن گئے ہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ یہ مؤلف کے شطحیات سے ہیں۔ ایک اور گروہ کا خیال ہے کہ شیخ نے اپنے مافی الضمیر کو رموز وکنایات میں ظاہر کیا ہے جن کو اہل بصیرت فی الفور سمجھ جاتے ہیں۔ ابتدائے کتاب میں دو مشہور ابیات ہیں جن کو فریق اول اپنے خیال کی تائید میں بطور حجت پیش کرتے ہیں:

Marfat.com

الـرب حـق والـعـبـد حـق	رب بھی حق ہے اور عبد بھی حق ہے۔
یـالیت شعری من المکلف	کاش مجھے معلوم ہو جائے کہ ان میں سے مکلف کون ہے۔
ان قـلـت عبداً فذاک میت	اگر عبد مکلف قرار دیا جائے تو وہ مردہ ہے۔
اوقـلـت رب انـی یـکـلـف	اگر رب مکلف ہے تو وہ کس طرح مکلف ہو سکتا ہے۔

اس کتاب کی اہم فصلوں میں ایک فصل ''علم حق، علم احوال اور علم اسرار پر مشتمل ہے۔''

اور دوسری فصلوں میں ''اہل اختصاص کے اعتقاد'' اور ''معرفت روح'' سے بحث کی گئی ہے۔

اپنی کتاب کی ابتداء میں شیخ اقرار کرتے ہیں کہ اس کتاب کی تالیف سے قبل ایک ذی مرتبت انسان نے اس کی تدوین کی فرمائش کی تھی۔ اس کے بعد فرماتے ہیں کہ ''میں نے اس کتاب میں وہ اسرار ظاہر کیے ہیں اور ایسے امور بیان کیے ہیں جن کی توضیح کے لیے کافی وقت نہیں، نیز اکثر لوگ ان کے سمجھنے سے قاصر ہیں۔ پس میں نے ان کے اصول اساسی پر اکتفا کیا۔ اس خوف سے کہ کہیں وضع الشئی علیٰ غیر محلہ کا مصداق نہ ہو جائے۔

ہم نے اس امام کی طرح کسی اور صوفی میں شعر اور نثر کی کامل استعداد نہیں دیکھی۔

مثال کے طور پر ان کا قصیدۂ ہمزیہ پیش کرتے ہیں جس کا مطلع یہ ہے:

لـمـا انتھی للکعبة الحسنا [1]	جسـمی وحصل رتبة الامنا

اور ان اشعار پر اختتام ہوتا ہے:

ناشکر معی عبدالعزیز الھنا [2]	وتشـکـرن ایضاً اباالعذراء
شرعاً فان اللہ قال اشکرلنا [3]	ولوالدیک وانت عین قضاء

ان فصول کے حاشیے پر جو اسرار و رموز پر مشتمل ہے دوسرے فصول بھی ہیں۔ جن میں

---

1. جب میرا جسم اس کعبہ برتر تک پہنچا اور امناء کا مرتبہ حاصل کیا۔
2. پس اے عبدالعزیز تم میرے ساتھ خدائے تعالیٰ کا شکر کرو اور تمہیں چاہیے کہ ابوالعذراء کا بھی شکریہ ادا کریں۔
3. شرعی حیثیت سے یہ ضروری ہے کیونکہ خدائے تعالیٰ فرماتا ہے کہ ہمارا اور والدین کا شکریہ ادا کرو اور یہ تو عین قضائے الٰہی ہے۔

Marfat.com

واضح طور پر احکام شرع مثلاً وضو اور اس کے احکام، اسرار طہارت، افعال صلوٰۃ سے اس قدر تفصیل کے ساتھ بحث کی گئی ہے کہ اس فن کی دوسری کتابوں میں اس کی نظیر نہیں ملتی۔

دوسری جلد میں اولیاء کے مراتب، اہل مجالس کے مقام، ان کے اقوال اور پوشیدہ گفتگو نیز رسولوں کے اپنے رب سے فیضیاب ہونے اور انبیاء کے مقابل میں ان کے مدارج اور اولیاء کے مقابل میں انبیاءؑ کے مراتب کی تصریح کی ہے۔ اس فصل میں تشریعی نبوت اور نبوت مطلقہ میں فرق واضح کیا ہے۔ اولیاء میں سے اگر وہ تشریعی نبی ہوں تو وہ تیسرے درجے سے متعلق ہیں اگر صرف لغوی نبوت حاصل ہو تو دوسرے مرتبے میں ان کا شمار ہوتا ہے اور اولیاء وہ برگزیدہ افراد ہیں جن کی حمایت خدائے تعالیٰ مقام مجاہدہ میں چار دشمنوں کے مقابل میں کرتا ہے۔ خواہشاتِ نفس، دنیا اور شیطان ان چاروں کا جاننا محاسبی کے نزدیک معرفت کا اصل الاصول ہے۔

رسولوں میں بعض تو وہ ہیں جو چند امور میں خصوصیت رکھتے ہیں (جو امت کے کسی فرد میں نہیں پائی جاتیں) اور بعض ایسے ہیں جن میں کوئی ایسی خاص بات نہیں پائی جاتی، جو ان کی امت میں نہ ہو۔ اسی طرح بعض اولیاء انبیاء کے مرتبے میں ہیں۔ یعنی ایسے علم الٰہی کے ساتھ مخصوص ہیں جو صرف نبی کو حاصل ہوتا ہے اور ان امور کے لحاظ سے جن کی خدا کی جانب سے ان کو خبر دی گئی ہے، وہ ملائکہ کے مماثل ہیں۔ اس لیے تشریعی نبی کے متعلق خدائے تعالیٰ نے فرمایا: **مالم تحط به خبراً** یعنی اے موسیٰ باوجود کلیم اللہ ہونے کے تم اس سے ناآشنا ہو۔ پس کشتی کا توڑنا اور لڑکے کا قتل کرنا حکم الٰہی کے تحت تھا۔ اسی طرح دیوار کا بنانا اور خوش اخلاقی سے پیش آنا اور جبرئیلؑ اور دیگر فرشتوں کے ذریعے شہروں کا دھنس جانا حکم الٰہی کے تحت تھا۔ اس طرح بشر کے بعض افراد مہیمنین ملائکہ کا رتبہ رکھتے ہیں اور ان میں ان کے انبیاء کا مرتبہ وہی ہے جو مرسلین کا انبیاء میں ہوتا ہے۔

مؤلف نے جب نبوت اور اس کے اسرار و احکام کی تفصیل کر دی تو اس کے بعد اس نے سکر، توبہ، مجاہدہ، خلوت، تقویٰ، خوف و رجا کے مقامات، شہوت، ارادے کے فرق، دنیا اور جنت کی خواہشات، شہوت و لذت میں امتیاز، خشوع، قناعت، توکل، یقین کے مقامات، نیز ذکر و فکر کے مقامات اور ان کے اسرار کو واضح کیا ہے۔ اس کے بعد خدائے تعالیٰ کے ظاہری و باطنی اسماء اور عام اسماء کی تشریح کی ہے۔ ساتھ ساتھ متواتر دلائل سے حضور قلب اور مقام محمدی سے حوض

Marfat.com

کوثر کے مرتبے اور اس کے اسرار، نیز مقام موسوی سے زیارت موتی کے مرتبے اور اس کے اسرار سے بحث کی ہے۔

تیسری جلد میں مصنف نے مقام موسوی اور محمدی کی توضیح کی ہے اور اس امام کے مرتبے کی صراحت کی ہے جو قطب کے بائیں جانب ہوتے ہیں اور یہ مرتبہ صوفیا کے ایک امام ابومدین کو حاصل ہے جو اندلس میں بمقام بجانہ اقامت گزین تھے۔ یہ ان افراد میں ہیں جن سے شیخ اکبر کو ملاقات کا اتفاق نہیں ہوا۔

Marfat.com

مہدی منتظر کے بارے میں شیخ اکبر کی رائے

اس کے بعد مہدی منتظر اور ان کے وزراء کے نزول کی معرفت کے متعلق بحث کی ہے۔ چنانچہ (جلد ۳ صفحہ ۳۶۴) میں فرماتے ہیں:

"واضح ہو کہ خدائے تعالیٰ کے ایک خلیفہ ہیں جن کا خروج اس وقت ہوگا جب کہ روئے زمین پر ہر طرف ظلم وستم کا دور دورہ ہو جائے گا۔ اس زمانے میں مہدی عدل وانصاف قائم کریں گے۔ اگر دنیا کا صرف ایک دن بھی باقی رہے، تب بھی مہدی کا ظہور لازمی ہے۔ اس صورت میں خدائے تعالیٰ اس دن کو طویل کر دے گا۔ یہ خلیفہ عترت رسول ﷺ سے ہوں گے اور رسول اللہ کے اسم گرامی سے موسوم ہوں گے۔ لوگوں سے رکن اور مقام کے درمیان بیعت لیں گے۔ آپ کی جبین وسیع اور ناز ک بلند وخمیدہ ہوگی۔ آپ کی ملاقات کی وجہ سے اہل کوفہ سب سے زیادہ نیک بخت ہو جائیں گے۔ آپ مساوی طور پر مال تقسیم فرمائیں گے، رعیت میں عدل قائم فرمائیں گے۔ مقدمات کے فیصلے فرمائیں گے۔ مغرب کے وقت یہ معلوم ہوگا کہ آپ جاہل، بخیل، بزدل شخص ہیں اور صبح کے وقت یہ معلوم ہوگا کہ آپ بہت بڑے عالم، سخی اور شجیع ہیں۔ فتح مندی آپ کے قدموں کے ساتھ ہوگی، آپ پانچ یا سات یا نو سال زندہ رہیں گے۔ خدائے تعالیٰ آپ کو قدرت عطا فرمائے گا کہ ایک رات میں ستر ہزار اولاد اسحٰق کے مقابل میں تکبیر کے ذریعے شہر روم فتح کر لیں گے۔ یہ جنگِ عظیم ان کے لیے عکا کے میدان میں خدا کی طرف سے دستر خوان نعمت ہوگا، ظلم اور اہل ظلم کا قلع قمع کر دیں گے۔ مذاہب کے اختلاف کو روئے زمین سے اٹھا دیں گے۔ خاص لوگوں سے زیادہ عامۃ الناس آپ سے خوش رہیں گے۔ عارف باللہ لوگ جو شہود اور کشف کے لحاظ سے اہل حقائق کہلاتے ہیں آپ سے بیعت کریں گے۔ اکثر باخدا لوگ

Marfat.com

آپ کے ہمراہ ہوں گے جو آپ کی تعلیم کی اشاعت کریں گے اور آپ کی مدد کرتے رہیں گے۔ یہ آپ کے وزراء ہوں گے۔ آپ کے زمانے میں حضرت عیسیٰؑ بن مریم کا دمشق کے مشرقی منارۂ بیضا پر زرد لباس میں نزول ہوگا۔ حضرت عیسیٰؑ اس وقت دو فرشتوں پر ٹیکا دیئے ہوئے ہوں گے۔ آپؑ کے سر سے موتیوں کی طرح پانی برسے گا اور ایسا گرے گا گویا کسی غسل خانے سے نکل رہا ہے۔ خدائے تعالیٰ مہدیؑ کو طاہر مطہر حالت میں اپنے پاس بلا لے گا۔ آپ کے زمانے میں جس دمشق کے غوطہ میں درخت کے پاس ''سفیاتی'' قتل کر دیا جائے گا اور اپنے لشکر سمیت دمشق اور مدینے کے درمیان زمین میں دھنس جائے گا۔

اس کے بعد مؤلف نے عرش، ہوا، ملک، برزخ کے متعلق بحث کی ہے نیز امت بہیمی کی شناخت بتلائی ہے۔

اس نفیس کتاب کے چوتھے اور آخری جزو میں مُردوں کے حالات کا ذکر شروع کیا ہے (جن کی رویت کی زندہ کے لیے کوئی سبیل نہیں) اس جزو کا اکثر حصہ احادیث قدسی یا الہامی (جو خدائے تعالیٰ سے منسوب ہیں) کی تفسیر پر مشتمل ہے جیسے:

۱) ''من دعانی فقد ادی حق عبودیة ومن انصف نفسه فقد الصفنی۔ جس نے مجھ سے دعا کی اس نے میری عبودیت کا حق ادا کر دیا۔ جس نے اپنے نفس کے ساتھ انصاف کیا گویا اس نے میرے ساتھ انصاف کیا۔''

۲) ''جس نے مجھ سے سوال کیا وہ میری قضا سے خارج نہیں ہوا اور جس نے سوال نہیں کیا وہ بھی میری قضا سے خارج نہیں ہوا۔''

۳) ''میرے اسماء تیرے لیے حجاب ہیں اگر انہیں اُٹھا دے تو میرا وصال ہو جائے گا۔''

۴) ''میں چاہتا ہوں کہ تو میرے ساتھ رہے لیکن تو چاہتا ہے کہ اپنے اہل کی طرف رجوع کرے۔''

ولی اللہ سیّد محمد عبدالسلام رضی اللہ عنہ نے (جنہوں نے حال ہی میں انتقال فرمایا ہے) اس حدیث کی عجیب وغریب تفسیر کی ہے۔

چوتھا حصہ پچھلے تین حصوں کی طرح حکومتِ الٰہیہ اور فلسفۂ شرعیہ میں ایک بحرِ ذخار

Marfat.com

ہے۔جس میں اسباب نتائج، باطنی اسرار اور کائنات، خلافت، شریعت، وحی، الہام، ولایت اور قطبیت کے متعلق اعلیٰ رموز بیان کیے ہیں۔

ہر عالم یا متصوف یا ادیب کے لیے اس کتاب کا مطالعہ (جو تمام زبانوں میں اس قدر اپنی نظیر نہیں رکھتی) ناگزیر ہے۔

شیخ بزرگ کی قبر کا سلطان سلیم اوّل عثمانی نے شام میں پتہ چلایا ہے، کہتے ہیں کہ شیخ نے اپنی قبر کی رہنمائی اور اس کی تاریخ کے انکشاف کا رمز اُذکر کیا ہے۔ چنانچہ آپ نے فرمایا ہے: جب سین شین میں داخل ہو محی الدین کی قبر کا انکشاف ہوگا۔اس کے معنی یہ ہیں کہ جب سلطان سلیم بلادِ شام میں داخل ہو جائے تو اس حکیم کی قبر کا انکشاف ہو جائے گا۔"

محی الدین کا اعتراف، اُن کے اوران کے نفس کے درمیان مناجات

محی الدین نے فرمایا،"میں نے خواب میں دیکھا کہ میں جنت میں داخل ہو گیا ہوں۔ میں نے آتش دوزخ، حساب اور قیامت کی کوئی دہشت نہیں دیکھی۔ میں نے اپنے نفس میں بہت بڑی راحت محسوس کی۔ جب بیدار ہوا تو میں نے اپنی حالت میں ایک قسم کا اختلال محسوس کیا اور میرے نفس نے اس علم سے جو خدا نے اس کو عطا کیا تھا بہتر حالت کا مطالبہ کیا۔اگر اس کو حق تعالیٰ کا مقدس تحقق عقلی حاصل ہوتا جس کی وجہ سے وہ لذائذ سے مستغنی ہو جاتا تو وہ جنت کے دخول کا خواہش مند نہ ہوتا۔پس اس نے انسانیت کے حقائق اور اس کے مراتب کی تقسیم کے لحاظ سے مجھ پر حجت قائم کرنے کا ارادہ کیا جس کی طرف میں نے التفات کی اور اس کے اور میرے درمیان حسب ذیل مکالمہ ہوا۔

ابن عربی: اے نفس میں تجھے اپنے حال پر نہیں چھوڑوں گا جب تک کہ تو اپنے حالات کتاب اللہ اور سنت رسول ﷺ کے مطابق نہ کرے۔ اگر تیرے حالات ان کے مطابق ہیں تو تیرے لیے سلامتی ہے اور اگر نہیں ہیں تو میں تجھ پر مہربانی اور رحم کرتے ہوئے کہتا ہوں کہ تھوڑی دیر میرے

Marfat.com

ساتھ اہل صفہ، صحابہ، تابعین اور تبع تابعین کے حالات پر غور کر، اگر تو ان کے منتہا سے پیچھے رہے تو تیرے لیے آگ بہتر ہے۔

نفس: میں از روئے ادب نبی ﷺ کی حالت سے اپنی حالت کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔ اسی طرح قرآن ایک بحر اعظم ہے البتہ قرآن اور نبوت کے علاوہ مراتب ولایت کی میرے ساتھ تکمیل کرواور میں تمہارا بالکلیہ مطیع و منقاد رہوں گا۔

ابن عربی: خیر رہنے دے۔ تیرے مطالبات بہت اعلیٰ وارفع ہیں، سب سے پہلے میں تجھ سے اہل صفہ کے حالات بیان کرتا ہوں!

نفس: کہو؟

ابن عربی: اہل صفہ کی تعداد ستر تھی۔ وہ صرف ایک کپڑے میں گزر کرتے تھے اور اسی سے نماز پڑھتے تھے۔ ان میں سے بعض ایسے تھے جن کا کپڑا صرف گھٹنوں تک رہتا تھا اور بعض کے لیے اس سے بھی نیچے تھا۔ بخدا، ان کے پاس کبھی دو کپڑے نہیں رہے اور کبھی دو قسم کی غذائیں ان کو میسر نہیں ہوئیں اے نفس! میں تجھے قسم دے کر پوچھتا ہوں، کیا تو ان سے بھی زیادہ فقر کی حالت میں ہے؟

نفس: نہیں!

ابن عربی: میں ان کے مرتبے کو نہیں پہنچ سکتا۔ خدا سے شرم کر اور پیچھے پلٹ اور اس قوم کے حالات پر زیادہ غور وخوض نہ کر جس کا کوئی وصف تجھ میں نہیں پایا جاتا۔

نفس: خیر دوسروں کے واقعات بیان کرو۔ یہاں میری گنجائش نہیں۔

ابن عربی: (عمار بن یاسرؓ نے) جب وہ دریائے فرات کے کنارے جارہے تھے۔ فرمایا: ''اے پروردگار اگر مجھے معلوم ہو جائے کہ تیری خوشنودی اسی میں ہے کہ میں گر کر ہلاک ہو جاؤں تو میں اس کے لیے آمادہ ہوں اور اگر مجھے اس کا علم ہو جائے کہ تو میرے اس سمندر میں غرق ہو جانے سے راضی ہے تو میں اس کی لیے بھی تیار ہوں۔'' اے نفس، خدا تجھے ہدایت کرے، کیا خالص اللہ تعالیٰ کی رضا جوئی کے لیے تو نے بھی کبھی اس قسم کے خیالات کا اظہار کیا ہے؟

نفس: بخدا ہرگز نہیں، خیر دوسروں کے حالات بیان کرو!

ابن عربی: عمر بن الخطاب کے حالات سن، جب آپؓ مسلمان ہوئے تو آنحضرت ﷺ نے

Marfat.com

فرمایا: ''اے عمرؓ اپنے اسلام کو پوشیدہ رکھو!'' عمرؓ نے فرمایا ''اس پاک خدا کی قسم جس نے آپ کو مبعوث کیا ہے، میں ضرور اس کا اعلان کروں گا جیسا کہ میں نے شرک کا اظہار کیا تھا۔'' اے نفس، میں تجھے قسم دے کر پوچھتا ہوں کیا تو نے کبھی اللہ تعالیٰ کے دین کی حمایت میں ایسا مسلک اختیار کیا ہے جس کے خلاف سخت دشمن ہوں اور تیرا کوئی مددگار نہ ہو اور تجھ کو اس بات کا گمان غالب ہو کہ اس مقابلے میں تو قتل ہو جائے گا۔''

نفس: خدا کی قسم میں نے ایسے اصول اختیار کیے کہ جن سے میں نے دشمنوں کو مطمئن کر دیا اور مجھے اپنے امن و عافیت کا یقین ہو گیا۔

ابن عربی: خیر، اس کو رہنے دو۔

نفس: اس کے سوائے اور کچھ کہو!

ابن عربی: عثمانؓ بن عفان لوگوں کو تو پر تکلف غذا کھلاتے تھے اور خود مکان میں آ کر روٹی زیتون کے تیل کے ساتھ تناول فرماتے تھے، کیا تو نے اپنے دوستوں کی کبھی ایسی مدارات کی، یعنی ان کے لیے لطیف غذائیں مہیا کیں اور خود نان خشک پر اکتفا کیا؟

نفس: خدا کی قسم نہیں بلکہ ان کے ساتھ میں نے ان میں سے کوئی ایک طرزِ عمل اختیار کیا۔ اگر میرے پاس اس کے سوا کوئی لطیف غذا نہیں جو ان کے سامنے موجود ہے تو میں نے اس میں ان کو شریک کر لیا اور اگر میرے پاس کوئی لطیف غذا جیسے حلوا یا خشک نان ہو تو میں نے اس کو بنفس نفیس کھایا اور ان سے کہا کہ یہ لطیف غذا ہے تمہارے لائق نہیں۔ اسی قسم کے عذراتِ لنگ سے میں اپنے نفس کو مطمئن کرنا چاہتا ہوں تاکہ کھاتے وقت اس پر بار نہ گزرے۔ میں اپنے بھائیوں کے متعلق کہتا ہوں کہ یہ لوگ مقام تربیت میں ہیں، انہیں چاہیے کہ اس قسم کی غذاؤں سے احتراز کریں تاکہ ان کے قلوب پر خواہشات نفسانی کا غلبہ نہ ہو اور میں ایسے مقام پر فائز ہوں کہ مجھ پر اس غذا کا اثر نہیں ہوتا۔ اس لیے مجھے ان کے کھانے میں کوئی ہرج نہیں۔ پس میں نے ان کو اس حالت میں کھایا اور خدائے تعالیٰ کے اس مطالبے سے جو معاشرت میں توازن قائم کرنے کے متعلق ہیں غافل رہا اور معاشرت کا ادنیٰ مرتبہ یہ ہے کہ تنگی میں ان کا شریک حال ہو جاؤں (کیونکہ میں اس کو تاثیر حقائق سے سمجھتا ہوں) بلاشبہ عثمانؓ نے ابتدا میں ایسا نہیں کیا بلکہ آپؓ کا

Marfat.com

یہ فعل آپ کو اپنے نفس پر حکومت حاصل ہو جانے کے بعد کا ہے۔

ابن عربی: اے نفس! خدا تجھے برکت دے، تو نے میرے ساتھ انصاف کیا۔

نفس: حق کی اتباع کرنی ضروری ہے۔ خیر اس کے علاوہ اور کچھ بیان کرو۔

ابن عربی: سیدنا امام علی کرم اللہ وجہ اس وقت جب کہ رات اپنے پردے چھوڑ دیتی ہے اور تارے ڈھل جاتے تو آپؓ محراب میں ریش مبارک کو پکڑے ہوئے کھڑے ہو جاتے اور گریہ وزاری کرتے اور انتہائے خشوع کے ساتھ فرماتے: ''یا ربنا'' اس کے بعد دنیا سے مخاطب ہو کر فرماتے۔ ''اے دنیا تو میرے سوائے کسی اور کو دھوکا دے۔ میں نے تجھ سے تین مرتبہ توبہ کی۔ تیری عمر مختصر ہے، تیری مجلس حقیر ہے اور تیرے خطرات بے شمار ہیں! افسوس! زادِ راہ مختصر، سفر طویل اور راستہ پُر وحشت'' اے نفس! کیا تجھ میں کبھی اس امام کی سی حالت پیدا ہوئی؟

نفس: خدا کی قسم نہیں، یہ ایسی بجلیاں ہیں جو کبھی کبھی کوند جاتی ہیں، اور ایسا چاند ہے، جو ہر وقت طلوع نہیں ہوتا۔ اگر میرا ارادہ تم سے ان بزرگوں کے حالات معلوم کرنا نہ ہوتا تو میں تمہارے ساتھ اس قسم کی گفتگو چھوڑ کر مناظرے کا پہلو اختیار کرتا۔

ابن عربی: ایک اور وہ بزرگ ہیں جن کے مقام پر ہونے کی تجھ کو متعدد مرتبہ خوشخبری دی گئی ہے۔ یعنی حضرت ابوبکر صدیقؓ (یہ اس حقیقت کی طرف اشارہ ہے کہ محی الدین ابن عربی صدیقیت کے مقام پر تھے)۔

جب رسول اللہ ﷺ کا وصال ہوا اور عمرؓ لوگوں سے گفتگو فرما رہے تھے تو حضرت ابوبکرؓ نے تشہد پڑھنے کے بعد ارشاد فرمایا: ''اما بعد، جو محمدؐ کی عبادت کرتا تھا اس کو معلوم ہونا چاہیے کہ محمدؐ نے وفات پائی اور جو خدائے برتر کا پرستار ہے وہ جان لے کہ اللہ تعالیٰ حی لا یموت ہے۔'' اس کے بعد اس آیت کی تلاوت فرمائی:

وَمَا مُحَمَّدٌ اِلَّا رَسُوْلٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ اَفَاۡئِنْ مَّاتَ اَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلٰۤى اَعْقَابِكُمْ (سورۃ آلِ عمران، آیت: ۱۴۴)

اس سے تمام لوگوں کے قلوب کو سکون ہوا اور حقیقت یہ ہے کہ ان کا قلب ہمیشہ خدا ہی کے ساتھ مطمئن رہتا تھا! اے نفس میں تجھے قسم دے کر پوچھتا ہوں کہ کیا تو نے اس راز کو دریافت

Marfat.com

کیا جس کا تو مدعی ہے کہ تجھ پر حق تعالیٰ کی جانب سے حال اور مقام کے طور پر کھلا ہے جس کی وجہ سے تو ان لوگوں کی عظمت سے واقف ہو جاتا جن کو حق تعالیٰ نے عظمت عطا فرمائی ہے۔

نفس: بخدا نہیں، میں فنا و بقا، تلاش و انتعاش۔ اقبال و ادبار، وصول و رجوع کی حالتوں میں سرگرداں ہوں اور میں صدیق ؓ کے کلام سے یہ خاص مضمون نہیں سمجھ سکا۔ جب تک کہ تم نے مجھے اس سے آگاہ نہیں کیا۔ مجھے اس مقام سے لے چلو۔ کیونکہ میری پیٹھ ٹوٹی جا رہی ہے۔

ابن عربی: آنحضرت ﷺ نے کمال عسرت و تنگ دستی کی حالت میں زندگی گزاری، ایک روز حضرت عمر ؓ نے آپ ﷺ کے پہلوئے مبارک پر تختے کے نشانات دیکھے اور بے قرار ہو کر کہا۔

''اس وقت کسریٰ و قیصر کی زندگی میرے پیش نظر ہے۔''

آپ ﷺ نے فرمایا: ''کیا تم اس پر راضی نہیں کہ انہیں دنیا ملے اور ہمیں آخرت۔''

اے نفس! تو نے کبھی سلمان فارسی ؓ کے اس قول پر غور کیا جس میں انہوں نے کسریٰ کے خزانے اللہ کی جانب سے مسلمانوں کے قبضے میں آنے کا ذکر کیا ہے۔

چنانچہ آپ ﷺ نے فرمایا:

''وہ ذات پاک جس نے تم کو خزائن عطا کیے اور فتح مندی نصیب کی۔ وہی اپنے خزانوں کو آنحضرت ﷺ کی زندگی میں تم سے روک لینے پر قادر تھی۔ آنحضرت ﷺ کی صبح ایسی حالت میں ہوتی تھی جب کہ آپ ﷺ کے ہاں نہ ایک دینار ہوتا نہ ایک مد طعام، تو پھر اے بنی عبس کے بھائیو! تم ہی بتاؤ کہ ایسا کیوں تھا؟''

اے نفس! ان بزرگوار کے کلام پر غور کر کہ کس طرح انہوں نے رسول اللہ ﷺ کی حالت کی تشریح کی، اور آپ ﷺ کی تعریف کرتے ہوئے کس طرح انہوں نے ''لم ذاک'' (ایسا کیوں تھا؟) کے قول سے بنی عبس کی تنبیہ کی ہے۔ اگر دنیوی نعمتیں اسی قدر دی جاتیں جس قدر کہ خدا کے پاس ان کو رفعت حاصل ہے تو تمام دنیاوی نعمتیں رسول اللہ ﷺ کو عطا ہوتیں حالانکہ آپ ﷺ کی دنیوی زندگی کا یہ عالم تھا کہ اپنی نور چشم صاحب زادی کے لیے راحت و فراغت کی زندگی پسند نہیں فرمائی۔ آپ ﷺ نے باوجود اس کے کہ اپنی صاحب زادی کی گردن میں ڈول کی رسی کے نشانات اور ہاتھوں میں چکی پیسنے کے گٹھے ملاحظہ فرمائے اور جب آپ

Marfat.com

ﷺ کے حصے میں ایک غلام آیا تو آپ ﷺ نے انہیں دینا پسند نہیں فرمایا تاکہ ان کی مشقت میں کچھ کمی ہو جاتی بلکہ اس کے بجائے آپ ﷺ نے انہیں تسبیح تحمید و تکبیر عطا کی اور فرمایا کہ یہ تمہارے لیے بہتر ہے۔

پس اے نفس! تیری تو کیا حیثیت ہے۔ نعمائے دنیوی کو حق تعالیٰ نے اپنے نبی ﷺ کے لیے پسند نہیں فرمایا اور نبی ﷺ نے اپنی صاحبزادی اور وصی کے لیے گوارا کیا۔ پس اے نفس کیا تو قانع ہو گیا۔ حالانکہ تو ان صالحین میں سے کسی کے نقش قدم پر بھی نہیں چلا؟ تو کس کی اتباع کر رہا ہے اور کس کے ساتھ رشتہ قائم کر رکھا ہے؟

نفس: میں نے اپنی خواہشات کی اتباع کی، پس میں نے شیطان کا ساتھ دیا جو معرفت کا مدعی ہے اور میری طرح ب: زدہ دنیا ہے! اس نے مجھ میں باطل دعوے پیدا کیے اور تقویٰ کے لباس سے مجھ کو عاری کر دیا اور میں جناب باری کی بارگاہ میں توبہ کرتا ہوں اور وفا، عدل اور میزان کے لیے اس کی جناب میں تضرع کرتا ہوں!

(اور شیخ نے حضرت اویس قرنیؒ اور ان کی عبادت و زہد کے حالات بیان کر کے لہرم بن حیان سے ان کا مقابلہ کرتے ہوئے نفس سے اس طرح مخاطب ہو کر اپنی مناجات ختم کی)

ابن عربی: پس اے نفس، یہ ہیں اویس قرنیؓ کے کچھ حالات جن سے تجھ کو للہ و فی اللہ محبت ہے۔ اگر طوالت کا خوف نہ ہوتا تو میں ان کے اور دیگر سادات، تابعین کے تفصیلی حالات پیش کرتا لیکن تو نے اسی پر اکتفا کیا، پس تو اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی اطاعت کو لازم قرار دے۔

اس کے بعد محی الدین ابن عربی نے فرمایا کہ:

''میں از سرِ نو مسلمان ہوا (اور اپنے نفس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ''خدا اس کو اسلام پر ثابت قدم رکھے'') اور اپنے نفس سے وہ معاہدے لیے جو نبی ﷺ نے مومن عورتوں سے لیے تھے۔ پس اس نے ان کو خود پر لازم کر لیا۔ کیونکہ ان کی اہمیت اس پر واضح ہو گئی اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ ان کے پورا کرنے میں کیا کیا فوائد ہیں اور خلاف ورزی میں کیا کیا نقصانات ہیں۔

''اے دوست (عبدالعزیز مہدی کو مخاطب کر رہے ہیں) خدا تمہیں زندہ رکھے یہ ہے وہ مکالمہ جو مجھ میں اور میرے نفس میں مکہ معظمہ میں ہوا۔''

Marfat.com

ابن مسکویہ

ابوعلی خازن احمد بن محمد بن یعقوب الملقب مسکویہ نے ۹ رصفر ۴۲۱ھ میں وفات پائی۔ یہ پہلے مجوسی تھے پھر مسلمان ہوئے۔ یہ اس امر کی دلیل ہے کہ وہ فارس کے ان لوگوں میں سے ہے جنہوں نے قبائل سب میں نشوونما پائی اور ابتدائے اسلام میں اعلیٰ مناسب وعہدوں پر فائز رہے، انہیں میں سے ابوحیان عبداللہ بن مقفع تھا۔ جو ۱۴۲ھ میں قتل کیا گیا یہ قوم ذکاوت میں لاثانی اور علوم لغت، حکمت وتاریخ کے جمع کرنے میں یکتائے زمانہ تھی۔

مسکویہ بھی ان باعمل اعلیٰ مفکرین میں سے تھا جو اقوام میں شاذونادر ہی پیدا ہوتے ہیں۔ اس کو قدما کے علوم سے کامل واقفیت تھی اور اس نے ان پر متعدد کتابیں تالیف کیں۔

کچھ زمانہ وہ ابن العمید کی صحبت میں رہا اور اس کے کتب خانے میں کام کرتا رہا لیکن مسکویہ اپنی ذکاوت، علمی وسعت اور فلسفہ، منطق، فقہ، ادب وتاریخ میں مشغولیت کے باوجود کیمیا کا شکار تھا۔ یہاں کیمیا سے مراد وہ خاص صنعت ہے جس کے ذریعے بعض علمائے عرب سونا بنانے کی کوشش کرتے تھے۔ اس شوق میں اس نے اپنی ساری پونجی خرچ کردی۔ یہ ایک قسم کا جنون نہیں تو اور کیا ہے؟ جب مال کی طلب میں اس کا سب مال صرف ہوگیا تو اس کو سخت ندامت ہوئی اور اب اس نے بنو بویہ کی خدمت اختیار کرلی۔ اس وقت زمانے نے اس کی مساعدت کی اور اس کو ایک خاص مرتبے پر پہنچایا۔ چنانچہ اس نے صاحب ابن عباد سے بھی زیادہ مرتبہ پایا۔ رفتہ رفتہ اس کے مراتب اور بلند ہوتے گئے یہاں تک کہ وہ خود کو صاحب ابن عباد سے کسی طرح کم نہیں سمجھنے لگا۔

مسکویہ شاعر بھی تھا۔ اس نے ابن العمید اور عبدالملک کی مدح کی ہے۔ اس زمانے کے اسلوب شاعری پر اس کے چند اعلیٰ رسائل بھی ہیں۔

Marfat.com

ابوحیان اپنی کتاب ''امتاع'' میں اپنے زمانے کے متکلمین کے ایک گروہ کا ذکر کرتے ہوئے ابن مسکویہ کے متعلق لکھتا ہے: ''ابن مسکویہ اغنیاء میں فقیر اور بلند مرتبہ افراد میں مستغنی المزاج تھا، اس طرح وہ ایک خاص شان کا آدمی تھا۔ میں نے ان دنوں ایسا غوجی کی ''صفوالشرح'' اور ''قاطیغورس'' جو میرے ایک رے کے دوست کی تصنیف تھی اس کو دی، اس نے پوچھا کہ اس کا مصنف کون ہے؟ میں نے کہا کہ ابوالقاسم الکاتب غلام ابی الحسن عامری ہے۔ اس کے بعد اس نے میرے ساتھ مل کر اس کتاب کی تصحیح کی۔ اس وقت وہ ابن الخمار کے ہاں رہتا تھا۔ اس نے ابوسلیمان منطقی سے بہت کم ملاقات کی ہے۔ اس کو فرصت مطلق نہیں ملا کرتی تھی۔ البتہ اس زمانے میں وہ گذشتہ امور پر جن کی تکمیل سے وہ قاصر رہا تھا تاسف کرتے ہوئے کہتا ہے: ''کیا ہی تعجب ہے اس شخص پر جس کو ابن العمید اور ابوالفضل کی صحبت نصیب ہوئی اور پھر اس کے نصیب میں صرف اتنا ہی ہو۔'' بات اصل یہ ہے کہ ابن مسکویہ ابوطیب رازی کیمیائی کے ساتھ کیمیا سازی میں منہمک تھا اور دیوانہ وار اس کے حصول میں کوشاں تھا۔ وہ ابوزکریا اور جابر ابن حیان کی کتابوں کا شیدائی تھا۔ اس کے علاوہ ابن عباد کے کتب خانے کی خدمت بھی اس کے سپرد تھی اور پھر کچھ وقت اس کو حوائج ضروری اور خواہشات نفسانی کی تکمیل میں بھی صرف کرنا پڑتا تھا۔ انسان کی عمر بہت محدود ہوتی ہے۔ زندگی کے لحظے ہر وقت پرواز کرتے رہتے ہیں۔ حرکات زمانہ دائمی ہیں اور فرصت کے لمحے برق کی طرح کوند کر غائب ہو جاتے ہیں۔ مقاصد کا کبھی حصول ہوتا ہے اور کبھی ان میں انحراف ہوتا ہے اور کبھی نفوس انسانی ان مقاصد کی تکمیل سے پہلے ہی فنا ہو جاتے ہیں۔ گو عامری نے ۵۰ برس رے میں گزارے، جہاں اس نے تعلیم دی، تصنیف کی اور روایت کی، لیکن ابن مسکویہ نے اس سے ایک حرف بھی نہیں سیکھا اور نہ کوئی مسئلہ ہی دریافت کر سکا۔ گویا کہ اس کے اور اس کے درمیان ایک سد سکندری حائل تھی۔ اس سستی کی وجہ سے اس کو بہت شرمندگی ہوئی۔ دوستوں سے بھی طعن و تشنیع کی باتیں سننی پڑیں اور یہ ایسے وقت جب اس کو کسی قسم کا فائدہ نہیں پہنچ سکتا تھا۔ بایں ہمہ ابن مسکویہ نہایت ذکی اور شستہ بیان تھا۔ اگر وہ اور کچھ دن زندہ رہتا تو ممکن تھا کہ اعتدال کی روش اختیار کر لیتا۔ اس کو کیمیا میں بھی شغف تھا۔ اس لیے اس کے اوقات اکثر رائیگاں جاتے تھے۔ اس کا جسم اور قلب بادشاہ کی خدمت میں مشغول تھا۔ مزید برآں وہ ایک

Marfat.com

پیسے اور ایک پارچے کے ٹکڑے کے لیے بخل کی آگ سے جلا جاتا تھا۔ ہم پناہ مانگتے ہیں ایسی سخاوت کی تعریف سے جو صرف زبانی ہو اور عملاً بخل کا اظہار ہو اور ایسے کرم کے دعوے سے جو محض قول کی حد تک ہو لیکن کبھی عملی جامہ نہ پہنا ہو۔

ابو منصور ثعالبی کہتا ہے کہ ''مسکویہ کو ادب، بلاغت اور شعر کے اعتبار سے مرتبہ کمال حاصل تھا۔ عنفوان شباب کے زمانے میں وہ ابن العمید کے ہاں رہا کرتا تھا۔ اس کے بعد بنو بویہ کی خدمت اختیار کی اور اسی زمانے میں اس کے حالات زندگی میں انقلاب پیدا ہوا۔ چنانچہ اس کو امور سلطنت میں ایک خاص رسوخ حاصل ہوا اور اس کے مرتبے میں روزافزوں اضافہ ہوتا گیا یہاں تک کہ وہ خود کو صاحب ابن عباد سے کم رتبہ نہ سمجھنے لگا تاہم وہ زمانے کی گردشوں سے محفوظ رہا۔'' عبدالملک کی شان میں اس نے ایک قصیدہ لکھا ہے جو مختلف مضامین پر مشتمل ہے۔ اس میں اس نے اس کو ایک ہی دن میں عیدالضحیٰ اور عید مہرجان کے اجتماع پر مبارک باد دی ہے اور بڑھاپے کے ناگوار اثرات اور اپنی عمر کے بدترین حصے تک پہنچنے کی شکایت کی ہے۔

ابو علی ابن مسکویہ کی وصیت

بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ یہ ہے وہ معاہدہ جو احمد بن محمد نے اپنے نفس سے اس وقت کیا ہے جب کہ اس کو اپنی جائے پناہ میں امن وامان اور صحتِ جسمانی حاصل ہے اور اپنی روزمرہ کی خوراک بھی میسر ہے۔ اس معاہدے پر اس کو کسی نفسانی یا بدنی ضرورت نے مجبور نہیں کیا، نہ اس کا مقصد مخلوق کی خوشنودی کا حصول ہے اور نہ ان سے کسی منفعت کی طلب یا کسی مضرت کا دفعیہ! اس نے یہ معاہدہ اس لیے کیا ہے کہ اپنے نفس سے مجاہدہ کرے، اپنے امور کی اصلاح کرے، عفت اختیار کرے، شجاعت حاصل کرے اور حکمت سے مزین ہو، اس کی عفت کی علامت یہ ہے کہ اپنے جسمانی افعال میں میانہ روی کو پیش نظر رکھے تاکہ حرص اس کو ایسے افعال پر آمادہ نہ کرے جو جسم کے لیے مضر ہوں یا مروت کے خلاف ہوں۔ اس کی شجاعت کا معیار یہ ہے کہ وہ نفس کی ادنیٰ خواہشات سے مقابلہ کرے، اس امر کا خیال رکھے کہ کوئی ادنیٰ خواہش یا غضب اس کو بے محل مغلوب نہ کرنے پائے۔ اس کی حکمت کی علامت یہ ہے کہ وہ اپنے اعتقادات پر بصیرت افروز نظر

Marfat.com

ڈالے اور اس امر کی کوشش کرے کہ علوم اور اعلیٰ معارف سے کوئی چیز جہاں تک ہو سکے فوت نہ ہونے پائے تاکہ وہ اپنے نفس کی اصلح کرے اور اس کو تہذیب دے اور اس معاہدے سے اس کو ایک ثمرہ حاصل ہو جس کو عدالت کہتے ہیں۔ میں عہد کرتا ہوں کہ اس معاہدے کی پابندی کروں گا۔ اس پر قائم رہنے اور اس کے مطابق عمل کرنے کی کوشش کروں گا۔ اس معاہدے کے پندرہ ابواب ہیں۔ اعتقادات میں حق کو باطل پر، اقوال میں صدق کو کذب پر اور افعال میں خیر کو شر پر ترجیح دینا۔ دائمی جہاد میں مصروف رہنا کیونکہ انسان اور اس کے نفس میں دوامی کشمکش جاری ہے۔ شریعت کی پابندی کرنا اور اس کے تمام احکام کو پیش نظر رکھنا، وعدوں کا تحفظ یہاں تک کہ ان کی تکمیل ہو جائے اور سب سے پہلے اس وعدے کا ایفاء جو میرے اور خدا کے درمیان ہے۔ لوگوں پر بہت کم اعتقاد رکھنا۔ غفلت و بے پروائی کا ترک کرنا۔ جمیل شے سے محض جمیل ہونے کی حیثیت سے محبت رکھنا نہ کہ کسی اور غایت کے لحاظ سے۔ نفس کو جب کلام کی خواہش ہو تو اس وقت تک خاموش رہنا جب تک کہ عقل کی جانب سے اشارہ نہ ہو، کسی شے سے پیدا شدہ کیفیت کی حفاظت کی جائے یہاں تک کہ وہ ملکہ بن جائے اور لاپروائی سے اس کو فاسد نہ کردے۔ ہر عمدہ اصول پر عمل کیا جائے۔ وقت یعنی اپنی عمر کے ضائع ہونے سے ڈرے، اور اس کو اعلیٰ مہمات میں صرف کرے نہ کہ فضول کاموں میں۔ موت اور فقر کے خوف کو ترک کرے تاکہ امورِ زندگی سرانجام پا سکیں۔ ان امور کی تکمیل کرے جو لابدی ہیں۔ سستی سے اجتناب کرے۔ اہل شر و حسد کے اقوال کو نظر انداز کرے تاکہ ان سے مقابلے کی نوبت نہ آئے اور ان سے منفعل نہ ہو۔ غنیٰ و فقر، عزت و دولت خواہ کسی حالت میں ہو، تحمل و بردباری کو ہاتھ سے نہ چھوڑے۔ صحت کے زمانے میں مرض کو یاد کرے۔ سرور کے وقت غم کو نہ بھولے۔ غضب کی حالت میں حلم اختیار کرے تاکہ سرکشی و بغاوت میں کمی ہو جائے۔ نیز خدائے تعالیٰ پر ہمیشہ بھروسہ کرے اور اس سے حسن ظن رکھے اور اپنی تمام توجہ کو اس طرف منعطف کردے۔''

تالیفات

۱) کتاب الفوز الاکبر

Marfat.com

۲) کتاب الفوز الاصغر

۳) کتاب تجارت الامم جو تاریخ میں ہے۔ اس کی ابتداء طوفان کے بعد سے اور انتہا ۳۶۹ھ پر ہوتی ہے۔

۴) کتاب انس الفرید، ایک مجموعہ ہے جو مختلف اخبار، اشعار احکام اور امثال پر مشتمل ہے

۵) کتاب ترتیب السادات۔

۶) کتاب المستوفی، یہ ابن مسکویہ کے منتخب اشعار کا مجموعہ ہے۔

۷) کتاب الجامع

۸) کتاب جادزان ضرد

۹) کتاب سیر، یہ بہت ہی حسن وخوبی کی کتاب ہے۔ اس میں مصنف ان دنیوی امور کا ذکر کرتا ہے جن سے انسان ہو کر گزرتا ہے۔ اس میں اس نے اخبار و حکایات و حکمت وشعر کا امتزاج کیا ہے۔

۱۰) کتاب تہذیب الاخلاق وتطہیر الاعراق۔

ملخّص کتاب ترتیب السعادات

ہر انسان اپنے نفس کے لیے ایک خاص غایت مقرر کرتا ہے جس کو وہ اپنی کوشش سے حاصل کرنا چاہتا ہے، اسی کو وہ سعادت سے موسوم کرتا ہے۔ مثال کے طور پر انسان کی ان کوششوں کو دیکھو جو وہ حصول لذت، ثروت، صحت، غلبے یا علم کے لیے کرتا ہے۔ سعادت کے متعلق ان میں جو اختلاف پایا جاتا ہے وہ کمال انتہائی یعنی سعادت قصوی کی عدم واقفیت کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے، اگر وہ اس انتہائی سعادت سے واقف ہوتا اور اس کو اپنی غرض و غایت قرار دے لیتا تو اس کے حصول میں بھی اس قدر کوشاں ہوتا جس قدر کہ ایک کاریگر ہوتا ہے۔ کیونکہ (مثلاً) جب وہ آہن گری کے انتہائی کمال یعنی تاج، انگوٹھی یا کنگن بنانے کے فن سے واقف ہو جاتا ہے تو اسی وقت وہ لوہے کو ٹھونکنے اور سخت جسم کو بسیط کرنے کا قصد کرتا ہے۔

انسان اور بہائم کے لیے جو چیز مشترکہ ہو وہ ہماری سعادت قرار نہیں دی جا سکتی۔

Marfat.com

کیونکہ انسان ہونے کی حیثیت سے وہ چیز ہماری غایت وکمال نہیں ہوسکتی، البتہ جو شے انسان کے لیے بحیثیت انسان مخصوص ہے اس کو ہم سعادت قرار دے سکتے ہیں۔ لیکن یہ مفہوم تمام انسانوں کے لیے مشترک ہوگا ان مخصوص انسانی سعادتوں میں سے بعض تو تمام کے لیے عام ہیں جیسا کہ ہم نے بیان کیا، یعنی اس میں تمام انسان مشترک ہیں اور بعض ایسے ہیں جو صرف چند خاص افراد تک محدود ہوتے ہیں۔ ان میں سے ایک سعادت خاص الخاص ہوتی ہے جس پر تمام سعادتوں کی انتہا ہوتی ہے، وہی تمام سعادتوں کا اصل مدعا اور انتہائی کمال ہے۔

تمام انسانوں اور حیوانوں میں جو امور مشترک ہیں وہ کھانا، پینا اور مختلف راحتیں ہیں لیکن یہ سعادت نہیں، نہ یہ انسان کا وہ انتہائی کمال ہیں جس کے لیے اس کی تخلیق ہوئی ہے۔

انسان کی بحیثیت انسان ہونے کے عام سعادت یہ ہے کہ تجربہ، فکر وروِیت اور غور وخوض کے بعد اس سے افعال کا صدور ہو، اس قسم کی سعادت ہر انسان کے لیے موجود ہے۔ ہر ایک اس سے بہرہ اندوز ہوسکتا ہے اور اپنے انسانی مرتبے کے لحاظ سے اس سے استفادہ کرسکتا ہے۔ یہ عطیۂ قدرت ہے جو فطری اور جبلی طور پر تمام انسانوں میں پایا جاتا ہے، جس کے استعمال کے لحاظ سے مختلف انسان ایک دوسرے پر فضیلت رکھتے ہیں:۔

وہ سعادت خاص جو مخصوص افراد کی غایت ہے وہ اہل علم یا اعلیٰ فن کے ماہرین کے لیے مختص ہے، اس غایت کے تحقق میں افراد مختلف المراتب ہوتے ہیں اور ان مراتب کا تفاوت ان کے علوم وصنائع اور حالات کے لحاظ سے متعین کیا جاسکتا ہے جن کے تحت ان کے افعال غور وفکر کے بموجب سرزد ہوتے ہیں۔

ان سعادتوں کے مقابلے میں جو مختلف شقاوتیں پائی جاتی ہیں ان کا تذکرہ یہاں غیر ضروری ہے کیونکہ ہر ایک شقاوت کا علم اس کے مقابل کی سعادت سے ہوسکتا ہے۔ جیسا کہ منطق میں بتلایا گیا ہے کہ متقابلات کا علم ساتھ ساتھ ایک ہی حالت میں ہوتا ہے۔ پس ہر انسان کو چاہیے کہ اپنے طبقے اور مرتبے کے لحاظ سے اس سعادت کے حصول کی انتہائی کوشش کرے جو اس کے ساتھ مخصوص ہے۔

اگر سعادتیں کثیر اور مختلف نہ ہوتیں تو سعید حقیقت میں وہی انسان ہوتا جس کو فلسفے کے

Marfat.com

تمام مسائل پر عبور ہوتا، جو تمام صنعتوں سے واقف ہوتا اور حکمت سے کامل طور پر فیضیاب ہوتا اس صورت میں دوسرے انسانوں کا وجود عبث ہو جائے گا۔ نہ ان کی کوئی غایت ہوگی اور نہ ان کے لیے کوئی کمال باقی رہے گا۔

حکماء نے غایت زندگی کے اعتبار سے لوگوں میں اختلاف پایا ہے۔ بعض انسان تو وہ ہوتے ہیں جن کی غایت حیات لذت ہوتی ہے اور جس کے حصول میں وہ اپنی تمام جدو جہد صرف کرتے ہیں۔ جب وہ لذت سے سیر ہو جاتے ہیں تو جس چیز کو انہوں نے سعادت قرار دیا تھا۔ اس سے اکتا کر مزید لذت کے خواہاں ہوتے ہیں۔ اب یہی سعادت ان کے حق میں شقاوت اور وبال جان ہو جاتی ہے، اس وقت وہ سعادت کو شقاوت سے تعبیر کرنے لگتے ہیں۔

اسی طرح جب صاحب ثروت بیمار ہو جاتا ہے تو اس وقت وہ سمجھتا ہے کہ صحت اس کے لیے سعادت ہے، اور صحت مند کو جب کسی رسوائی کا سامنا ہوتا ہے تو اس وقت وہ خیال کرتا ہے کہ اس کے لیے عزت عین سعادت ہے لیکن یہ ایک بدیہی بات ہے کہ سعادت ایک مستقل شے ہے اور وہ کبھی شقاوت میں تبدیل نہیں ہو سکتی۔ نہ اہل سعادت کی حالت میں کوئی تغیر ہو سکتا ہے ورنہ یہ لازم آئے گا کہ جس خصوصیت کے لحاظ سے وہ سعید ہوا اسی کے لحاظ سے وہ شقی ہو جائے۔

ارسطا طالیس نے سعادت کے مختلف اقسام قرار دیے ہیں۔ سعادت نفس، سعادت بدن، سعادت خارج از بدن، اور جو بدن سے تعلق رکھتی ہو۔

سعادت نفس، جیسے علوم، معارف، حکمت۔

سعادت بدن، جیسے جمال، صحتِ مزاج۔

سعادت خارج از بدن، جیسے نیک اولاد، شریف احباب، دولت و ثروت، شرافت نسب لیکن ہر ایک سعادتِ قصویٰ تک نہیں پہنچ سکتا، اور نہ اس کے ہر طالب کو کامیابی نصیب ہوتی ہے۔ جو شخص سعادت قصویٰ پر فائز ہوتا ہے اس کی علامت یہ ہے کہ وہ ہمیشہ مسرور رہتا ہے۔ اس کی امیدوں میں وسعت، خیالات میں بلندی اور دل میں اطمینان وسکون پایا جاتا ہے۔ وہ دنیوی امور سے بہت کم مضطرب و مغموم ہوتا ہے۔ ظاہری حیثیت سے وہ لوگوں سے میل جول رکھتا ہے لیکن باطنی حیثیت سے وہ ان سے مختلف ہوتا ہے۔ وہ محض اپنی فطرت سے نہ کہ کسی اور امر کی بناء پر

Marfat.com

مسرور و مطمئن ہوتا ہے، اور اس کی یہ حالت ہمیشہ قائم رہتی ہے، اس میں کسی قسم کا تغیر نہیں ہوتا۔

فلسفۂ ابن مسکویہ

نفسیات واخلاقیات

مسکویہ یا ابن مسکویہ کی کتاب سعادت کی تلخیص میں ہم نے اس امر کی توجیہہ کی ہے کہ اس کا فلسفیانہ مسلک محض ارسطا طالیسی ہے۔ وہ اپنے اسلاف، معاصرین و متاخرین فلاسفہ اسلام کی طرح یونانی فلسفے کو بہت اہمیت دیتا ہے۔ اس نے معلم اوّل کی عظمت و شان کو اس درجہ بلند کیا کہ اس کو قابل پرستش بنا دیا۔ ابن مسکویہ کی اہم کتاب ''ترتیب السعادت'' بھی ارسطو کی تالیفات پر مبنی ہے اس کی ترتیب و تبویب اور اس کی غایت تصنیف میں وہی انداز اختیار کیا گیا ہے جس کو ابن ہیثم نے اپنی کتاب ''اعتراف'' میں پیش نظر رکھا تھا۔ اس طرح ارسطو اسلامی فلسفیوں کے لیے ایک اعلیٰ نمونہ قرار پاتا ہے۔ لیکن یہی ارسطو ائمہ صوفیا ''مثلاً غزالی'' اور عملی فلاسفہ، جیسے ابن خلدون وغیرہ کا سخت ترین دشمن ہے۔

ابن مسکویہ کی تالیفات کا (جن سے اس کا فلسفہ ماخوذ ہے) مطالعہ کرنے والے پر واضح ہوگا کہ ارسطو کے نظام فلسفہ سے عام طور پر واقف ہونے کے بعد ابن مسکویہ پر جس چیز نے زیادہ اثر کیا وہ ارسطو کی تصنیفات کا اخلاقی پہلو تھا۔ اس نے دیگر علوم کی بہ نسبت علم النفس کی جانب خاص طور پر توجہ کی ہے۔ اس سے اس کا مقصد نفس کے حالات اور اس کے تغیرات کے مطالعے کے ذریعے اس کو تہذیب دینا تھا۔ ابن مسکویہ کی تعلیمات میں اس کا یہ میلان اس حد تک اثر انداز ہوا ہے کہ اس نے فلاسفہ کی تعلیم کے بالکل برعکس طریقوں کو اختیار کرنے کی کوشش کی ہے۔ بجائے اس کے فلسفے کے میدان کا رہرو منطق، برہان اور قیاسات کا مطالعہ کرے جو فہم و ادراک کے لیے آلات و وسائل کا درجہ رکھتے ہیں۔ ابن مسکویہ نے اس کے برعکس اصول کو اختیار کیا ہے۔ چنانچہ وہ ''کتاب السعادت'' کے صفحہ ۲۶ میں کہتا ہے:

Marfat.com

"بعض اتباع ارسطو کا (جنہوں نے اس کی کتابوں کا درس دیا ہے) خیال ہے کہ متعلم کو چاہیے کہ اخلاق کی کتابوں کا مطالعہ کرے تا کہ اس کے نفس کو تہذیب ہو جائے اور خواہشات کی آلائش دور ہو جائے۔ مختلف عوارض کا بوجھ کم ہو جائے، اس میں حکمت کے قبول کرنے کی استعداد پیدا ہو، شہوتوں کے انہماک اور مختلف جسمانی کدورتوں کے ترک کرنے کا اعتراف کرے، نیز اس کو اس امر کا علم ہو جائے کہ ان میں سے اکثر خواہشات ادنیٰ درجے کی ہیں، اس کے بعد وہ ان سے آزاد ہونے کی کوشش کرے۔ پھر وہ حکماء کی مختلف تعلیمات کا مطالعہ کرے تا کہ برہان کے اصول سے واقف اور اس کے طریقوں سے مانوس ہو جائے۔ لیکن اس میں بالکل منہمک ہی نہ ہو جائے۔

مسکویہ اور مثلِ اعلیٰ

ابن مسکویہ نے انسان کے لیے ایک مثل اعلیٰ قرار دیا ہے، جو اس مثل کے مشابہ ہے جس کو ابن باجہ رسالہ "تدبیر المتوحد" اور ابن طفیل نے حی بن یقظان میں پیش کیا ہے۔ لیکن ابن مسکویہ نے اپنے مثل اعلیٰ پر عاجلانہ نظر ڈالی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ یہ سعادتِ قصویٰ کا حاصل ہے اور وہ سعید جس کو سعادت قصویٰ حاصل ہو جاتی ہے نہایت قابل رشک ہوتا ہے کیونکہ وہ ایسے امور کا مشاہدہ کرتا ہے جن میں کبھی تغیر نہیں ہوتا، اور نہ ان کا تغیر ممکن ہی ہے۔ وہ ان تمام امور کا ایسی آنکھ سے مشاہدہ کرتا ہے جس میں کسی قسم کی غلطی اور خطا واقع نہیں ہوتی، نہ وہ فساد کو قبول کرتی ہے۔ اس کو اس امر کا یقین ہوتا ہے کہ وہ اپنے ایک وجود (دنیوی زندگی) کو چھوڑ کر دوسرے کامل وجود (موت) کو اختیار کرنے والا ہے۔ گویا وہ اپنے وطن کی طرف جا رہا ہے۔ جس سے واقف ہے اور اس کی عیش و راحت اور ان کے رہنے والوں پر کامل اعتماد رکھتا ہے۔"

"جوں جوں انسان اس منزل سے قریب تر ہو جاتا ہے اس کی مسرت، اطمینان و سکون میں اضافہ ہوتا جاتا ہے۔ یہ وثوق و یقین کا مرتبہ ماورائے مشاہدے و معائنے کے خبر و حکایت سے حاصل نہیں ہوتا اور جب تک کہ حقیقت تک رسائی نہ ہو جائے نفس سکون نہیں پاتا۔ واصلین

Marfat.com

حقیقت کے کئی مدراج ہوتے ہیں۔اس کی مثال یوں سمجھو کہ ایک شخص آنکھ سے دیکھتا ہے لیکن اس دیکھنے کے لحاظ سے لوگوں میں بہت کچھ تفاوت پایا جاتا ہے۔بعض دور کی اشیاء کو واضح طور پر دیکھتے ہیں،بعض ایسے ہیں جو قریب سے بھی اس کو ایسا دیکھتے ہیں جیسے کوئی پردے کی آڑ سے دیکھے۔ان دونوں حالتوں میں بہت بڑا فرق ہے،اسی طرح یہ حسی آنکھ جس قدر غور وفکر کرتی ہے اور اپنے محسوسات کی تحقیق میں مداومت کرتی ہے اسی قدر اس میں ضعف و تکان پیدا ہوتی ہے۔ برخلاف دوسری آنکھ کے جس کی حالت اس سے برعکس ہے کیونکہ غور وفکر سے اس میں قوت پیدا ہوتی ہے اور دوامی مطالعے سے اس میں جلا اور سرعت ادراک کا اضافہ ہوتا جاتا ہے۔اس طرح اس کی بصیرت میں روز افزوں ترقی ہوتی ہے۔ یہاں تک کہ اس کو ایسے امور کا ادراک ہونے لگتا ہے جو اس کے نزدیک غیر مدرک اور غیر معقول تھے۔

حکمت اور فلسفے میں فرق

ابن مسکویہ حکمت و فلسفے میں امتیاز کرتا ہے۔اس کا خیال ہے کہ حکمت نفس ناطقہ ممیزہ کی ایک فضیلت ہے،اور وہ یہ ہے کہ موجودات کا جیسے کہ وہ ہیں علم ہو جائے۔اگر تم چاہو تو کہو کہ حکمت امور الٰہیہ اور امور انسانی کے ادراک کو کہتے ہیں اور اس علم کی غایت یہ ہے کہ انسان کو معقولات کا ادراک ہو،اور یہ معلوم ہو کہ ان میں سے کن پر عمل پیرا ہونا چاہیے اور کن سے غفلت برتنی چاہیے۔

ابن مسکویہ نے فلسفے کی کوئی تعریف نہیں کی۔البتہ اس کی دو قسمیں کی ہیں:

۱)فطری ۲)عملی

جب انسان ان دونوں حصوں کی تکمیل کر لے تو اس کو کامل سعادت نصیب ہو گی۔

نظری حصہ انسان کے اس پہلے کمال پر مشتمل ہے جس کا حصول اس کی علمی قوت کے ذریعے ہوتا ہے،اس کو ان امور کا اس طرح ادراک ہونے لگتا ہے کہ اس کی نظر اس کی تصدیق کرتی جاتی ہے۔وہ اپنے اعتقاد میں غلطی نہیں کرتا نہ کسی حقیقت میں شک کرتا ہے،اس طرح اس کا علم علم

Marfat.com

الٰہی پر مبنی ہوتا ہے، جس سے اس کو کامل وثوق، سکون واطمینان حاصل ہو جاتا ہے۔

انسان کا دوسرا کمال اس کی قوت عاملہ کے ذریعے حاصل ہوتا ہے، یہ اس کا اخلاقی کمال ہے۔ جس کی بنیاد اس کے قویٰ اور خاص انعال کی ترتیب پر قائم ہوتی ہے۔ یہاں تک کہ اس کے تمام افعال اس کی قوت ممیزہ کے مطابق منظم اصول پر صادر ہونے لگتے ہیں۔ ان کی انتہا اس تدبیر مدنی پر ہوتی ہے جو عامۃ الناس میں رائج ہے اور جس سے جماعت میں تنظیم پیدا ہوتی ہے اور ایک مشترک سعادت حاصل ہوتی ہے۔ (Bonheur Commun) ابن مسکویہ کے فلسفے کی رو سے انسانی کمال کی غایت یہ ہے کہ تمام موجودات کو ان کی کلیات اور ذوات کے ساتھ معلوم کر لے نہ کہ ان کے عوارض وخواص کے ذریعے جو ان کو غیر متناہی قرار دیتے ہیں۔

ابن مسکویہ کا یہ اعتقاد ہے کہ جو شخص علم وعمل کے لحاظ سے اس رتبے پر فائز ہو جائے وہی درحقیقت عالم ہے اور اس کو عالم صغیر سے موسوم کرنا بجا ہوگا۔ کیونکہ تمام موجودات کی صورتیں اس کی ذات میں حاصل ہوں گی اور وہ یک گونہ موجودات کے ساتھ متحد ہو جائے گا۔ پھر اپنی استعداد کے موافق اپنے افعال کے ذریعے انہیں منظم کرے گا۔ اس طرح وہ اس دنیا میں اپنے خالق جل شانہ کا خلیفہ قرار پاتا ہے اس سے کوئی غلطی سرزد نہیں ہوتی اور نہ وہ اس کے نظام اوّل سے، جو سراسر حکمت پر مبنی ہے، خارج ہوتا ہے اس وقت وہ ایک باکمال عالم ہو جاتا ہے جس کو دائمی وجود وبقائے سرمدی حاصل ہوتی ہے، اور دواماً اپنے مولا سے فیض قبول کرنے کی استعداد حاصل ہو جاتی ہے اور ایسے تقرب کے درجے پر فائز ہو جاتا ہے جس کے سامنے کوئی حجاب حائل نہیں ہو سکتا۔

اگر انسانوں میں سے کسی کے لیے بھی فی حد ذاتہٖ اس درجے تک پہنچنا ممکن نہ ہوتا تو اس کی حیثیت فنائیت کے لحاظ سے بالکل حیوانات یا نباتات کی طرح ہو جاتی ہے۔

جو لوگ علم میں متوسط درجہ رکھتے ہیں اور جن کی اس علم کی انتہا تک رسائی نہیں ہوتی ان کو بعث اور خلود، اور موت پر انسانی حیات کے اختتام کے متعلق شکوک لاحق ہوتے ہیں۔ اس وقت ان پر ملحد کا لفظ صادق آتا ہے اور وہ حکمت کے دائرے اور شریعت کی حدود سے خارج ہو جاتے ہیں۔

Marfat.com

ابن مسکویہ کی رائے میں فلسفہ انسانی حیات کی اصل غایت ہے۔ وہ دائمی ترقی کی راہ پر چلنے کے لیے علم وعمل کا مجموعہ ہے، وہ وجود کی اعلیٰ غایت اور خالق ومخلوق میں عقلی وروحانی رابطہ اور فیض ربانی کے قبول کی استعداد پیدا کرنے کا واحد ذریعہ ہے۔ یہ انبیاءؑ اور علماء کا مرتبہ ہے جو عوالم تامہ اور خالق کے خلفاء ہیں۔

ابن مسکویہ کے فلسفے کی رُو سے ملوک کی حیثیت

ابن مسکویہ کہتا ہے: ''ہم نے تصریح کی ہے کہ بادشاہ اپنی ضروریات کی کثرت کے اعتبار سے سب سے زیادہ محتاج ہوتے ہیں۔'' اس کے بعد وہ حضرت ابوبکر صدیقؓ کے قول کی جانب اشارہ کرتا ہے جو آپؓ نے ایک خطبے میں فرمایا تھا کہ ''دنیا اور دین میں سب سے زیادہ شقی ملوک ہیں۔'' اس قول کو نقل کرتے ہوئے ابن مسکویہ بادشاہوں کی اس طرح توصیف کرتا ہے۔

''جب کسی کو بادشاہت عطا ہوتی ہے تو خدائے تعالیٰ اس کے ہاتھ کو اس کے مال و دولت کی طرف سے روک دیتا ہے لیکن دوسروں کی املاک کی جانب اس کے قلب کو مائل کر دیتا ہے، اس کی آدھی عمر کم کر دیتا ہے اور اس کے سینے کو حرص وہوس سے بھر دیتا ہے۔ جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ ذرا سی شے پر بھی حسد کرنے لگتا ہے اور جس قدر بھی اس کو ملے کم سمجھتا ہے اور راحت اور عیش کے باوجود ملول رہتا ہے اگر اس کی عیش وعشرت کا خاتمہ ہو جاتا ہے تو نہ اس کو غیرت آتی ہے اور نہ وہ بردباری اختیار کرتا ہے۔ وہ ایک کھوٹے درہم اور نظر فریب سراب کے مانند ہے۔ اس کی ظاہری حالت نہایت چست و چالاک ہوتی ہے۔ لیکن اس کا باطن رنج والم سے پژمردہ ہوتا ہے۔ اس طرح جوں جوں اس کی عمر زیادہ ہوتی جاتی ہے نفس میں اضمحلال ہونے لگتا ہے۔ اس کا حساب بھی اسی طرح شدید ہوتا جاتا ہے اور اس کے گناہوں کی معافی کی بہت کم توقع رہتی ہے۔ آہ! بادشاہوں کی حالت واقعی قابل رحم ہوتی ہے۔''

ابن مسکویہ کہتا ہے: ''میں نے ایک بلند مرتبہ بادشاہ کو اس قول (یعنی حضرت

Marfat.com

ابوبکر صدیقؓ نے بادشاہوں کے متعلق جو فرمایا ہے) کو دہراتے ہوئے سُنا ہے اور اپنی حالت کو بالکل اس کے مطابق پا کر آنسو بہاتے ہوئے دیکھا ہے۔ جو شخص بادشاہوں کے خدام اور ان کے تخت و تاج، ان کے فرش اور سامان آرائش اور ان کے اطراف غلاموں، گھوڑوں اور دربانوں کا مجمع دیکھے وہ مبہوت ہو جائے گا اور انہیں نہایت ہی مسرور و شاداں خیال کرے گا۔ لیکن قسم اس پروردگار کی جس نے انہیں پیدا کیا ہے اور ہمیں ان کے اشغال سے محفوظ رکھا، وہ اپنے موجودہ اشغال میں اس قدر منہمک ہیں کہ انہیں اس کی خبر نہیں کہ ایک دور کا شخص انہیں کس حالت میں پا رہا ہے، وہ شب و روز اپنے افکار میں سرگرداں رہتے ہیں اور اپنی ہی ضروریات کی تکمیل میں مصروف رہتے ہیں۔''

نفس کے متعلق بحث

ابن مسکویہ نے نفس کی تین قوتوں پر بحث کی ہے:

۱) نفس بہیمی، جو سب سے ادنیٰ ہے۔

۲) سبعیہ (جو سبع سے منسوب ہے اور یہ لفظ سباع کا مفرد ہے) یہ اوسط درجے کا نفس ہے

۳) نس ناطقہ، یہ ان سب میں اعلیٰ ہے۔

یہ تینوں قوتیں، جنہیں ابن مسکویہ ''نفوس ثلاثہ'' سے تعبیر کرتا ہے، جب متصل ہو جاتی ہیں تو ایک شے بن جاتی ہیں اور اس کی ذات اس وقت باوجود اپنے تغائر و کثرت کے ایسی قائم رہتی ہے کہ گویا اس کے ساتھ اتصال ہی نہیں ہوا۔

اس کے بعد ابنِ مسکویہ نے نفس عاقلہ کی سیاست پر روشنی ڈالی ہے۔ کہتا ہے کہ اس شخص کی مثال جو نفس عاقلہ سے غفلت برتے اور اس پر سلطان شہوت کو مسلط ہونے کا موقع دے اُس انسان کی سی ہے جس کے پاس ایک اعلیٰ سرخ یاقوت ہو اور وہ اس کو دہکتی آگ میں پھینک دے۔

پھر اس نے بقائے نفس اور معاد کے متعلق ارسطو کے خیالات کی تشریح کی ہے اور اس کے قول سے جو'' کتاب الاخلاق'' سے ماخوذ ہے استدلال کیا ہے لیکن وہ قول جو ابن مسکویہ نے اس بارے میں ارسطو سے نقل کیا ہے، معاد کے عقیدے کی طرف نہیں لے جاتا۔

Marfat.com

پھر ابن مسکویہ نے نفوس کے علاج پر خیال آرائی کی ہے، کہتا ہے کہ سب سے پہلے امراض کا مبداء دریافت کرلیا جائے کہ یہ ہمارے نفوس ہی میں تو نہیں۔ اگر ذات ہی ان کا مبداء قرار پائے جیسے ادنیٰ اشیاء میں غور وفکر کرنا اور ان پر جلدی سے رائے زنی کرنا، خوف کا شعور، امور عارضہ اور متوقع سے خوف، حملہ آور شہوتیں وغیرہ، تو ایسی صورت میں اس کا علاج ان امور کے ذریعے ہوگا جو ان کے ساتھ مخصوص ہیں۔ اگر اس کا مبداء مزاج اور حواس ہو مثلاً سستی جس کا مبداء حرارت قلب کا ضعف، کسل مندی اور عیش پرستی وغیرہ ہے یا عشق جس کا مبداء اطمینان اور بے کاری کے زمانے میں نظر بازی ہے تو اس کا علاج ان امور کے ذریعے کرنا ہوگا جو ان کے ساتھ مخصوص ہیں۔

اس کے بعد ابن مسکویہ نے ''نفس انسانی کی صحت کی حفاظت'' انسان کو اپنے نفس کے عیوب کی معرفت کے ذرائع'' اور نفس انسانی کی صحت کے عود کرنے کے طریقوں سے'' بحث کی ہے۔

بعد ازاں ارسطو کے خیال کے مطابق سعادت کے موضوع پر روشنی ڈالی ہے اور سعادت اور خیر کی لذت کی تشریح کی ہے۔ ان میں سے اکثر فصول کے مطالعے سے ہمارا خیال لارڈ آوربری کی ان کتابوں کی طرف جاتا ہے جو ''مسرات حیات[1]'' کے قبیل کی ہیں۔ یہ کتابیں علم اخلاق، آداب خاصہ وعامہ، علم نفس اور حکمت انسانی پر مشتمل ہیں۔

اس کے بعد ابن مسکویہ نے تعاون، اتحاد، صداقت، محبت کے انواع واجناس کے اسباب اور اس محبت سے بحث کی ہے جو آفات سے محفوظ ہے۔

جس طرح کہ ابن مسکویہ نے ان مختلف فضائل کا تذکرہ کیا ہے جن کے ذریعے نفس کی تکمیل ہوتی ہے۔ اسی طرح اس نے ان رذائل کی بھی تشریح کی ہے جن سے نفس کے عیوب پیدا ہوتے ہیں اور اس کے ضعف کے اسباب کو بھی واضح کیا ہے۔ مثلاً تہور، بزدلی، خود پسندی، فخر، مزاح، تکبر، استہزاء، بے وفائی، ظلم نیز غضب، بزدلی، سستی کے خوف کے اسباب وتدارک اور موت کے خوف وحزن کے علاج کے متعلق اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔

---

1. (Lord Averbury's Pleasures of Life)

Marfat.com

ہمارا خیال یہ ہے کہ ابن مسکویہ کے اس فلسفے کا جس پر اس کی کتاب ''تہذیب الاخلاق'' مشتمل ہے بہترین حصہ وہ عدیم المثال فصل ہے جو اس وقت اس نے ''موت کے خوف کے علاج'' کے عنوان سے لکھی ہے۔ یہ اس فصل سے مشابہ ہے جس پر فرانس کے فلسفی جیو نے اپنی کتاب ''عقیدہ مستقبل'' کو ختم کیا ہے۔ ابن مسکویہ کہتا ہے:

''موت کا خوف اسی شخص کو ہوتا ہے جو یہ نہیں جانتا کہ اس کی حقیقت کیا ہے یا اس کو یہ نہیں معلوم کہ اس کا نفس کہاں منتقل ہو رہا ہے، یا اس کو یہ گمان ہوتا ہے کہ اس کے بدن کی تباہی اور اس کی ترکیب کے باطل ہونے کے بعد اس کی ذات یا نفس بھی بالکلیہ معدوم ہو جاتا ہے یا اس کو یہ خیال ہوتا ہے کہ موت کی اذیت ان امراض کی تکلیف کے بہ نسبت جو اس کو اکثر لاحق ہوتے رہتے ہیں اور جو موت کا بھی باعث ہوتے ہیں، بہت شدید ہوتی ہے۔ یا وہ اس سزا کا تصور کرتا ہے جو موت کے بعد اس کو دی جائے گی یا اس چیز کے متعلق حیرت ہوتی ہے کہ موت کے بعد کس قسم کے واقعات سے اس کا سامنا ہوگا۔ یا اپنے مال و اسباب کے ترک کرنے کا تاسف ہوتا ہے۔ یہ تمام اوہام باطلہ ہیں اور ان کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔''

ابن مسکویہ کا فلسفہ اس جزو سے عاری نہیں جو شریعت کے ساتھ مخصوص ہے، نیز وہ ان امور پر حاوی ہے جو شریعت کی رو سے انسان پر اپنے خالق کی اطاعت کے لیے لازمی ہیں۔ پھر اس امر کی بھی توضیح کی گئی ہے کہ انقطاع عن اللہ کے کیا اسباب ہیں اور یہ بتلایا گیا ہے کہ شریعت کے احکام عدالت پر مبنی ہوتے ہیں اور اُنس و محبت کی دعوت دیتے ہیں اور معاملات میں شریعت کا لزوم اور حاکم کے لیے رعیت کی دلجوئی کس حد تک ضروری ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ ابن مسکویہ کا تخلیقی فلسفہ، جو نہایت ٹھوس اور متناسب الاجزاء ہے ایک ایسا مرکب یا ممزوج ہے جس کی ترکیب مندرجہ ذیل اجزاء سے ہوئی ہے:

فلسفۂ یونان کا وہ حصہ جو ارسطو کی تعلیمات کے مطابق ہے، بالخصوص وہ جو نفسیات و اخلاقیات سے تعلق رکھتا ہے۔ اسلامی فلسفے کے وہ اصول جن میں عقلی و دینی تصوف کی چاشنی بھی پائی جاتی ہے اور حکمت حیات و آداب عامہ و خاصہ۔

ہم ابن مسکویہ کو ایک مستقل فلسفی قرار دیتے ہیں جس نے اپنے پیشرؤوں میں سے کسی

Marfat.com

کی روش کو اختیار نہیں کیا۔ اس نے ''تہذیب الاخلاق'' میں فلسفے کے اصولی مسائل مثلاً عقلاً عقل، روح، خالق، اسرار وجود انسانی، حیات عقلی اور عقائد دینی کی غرض وغایت سے بحث نہیں کی جن کو انسانی زندگی سے بحثیت کفر اور ایمان خاص تعلق ہے۔ بخلاف اس کے وہ ایک ایسا فلسفی ہے جو ارسطو کے فلسفے پر عبور رکھتا ہے جس کو وہ درجہ تقدس تک پہنچاتا ہے۔ اس کا مقصد وہی ہے جو شوپنہور کی کتاب ''حکمت الحیات'' (La Sagesse De ie View)[1] کا تھا۔ یعنی فرد کے لیے ایک مثل اعلیٰ قرار دیا جائے جس کے حصول میں کوشاں رہے اور وہی اس کی عملی جدوجہد کا محور ہو۔ جب وہ اس منزل کو پہنچ جائے تو وہ کمال کے انتہائی مرتبے پر فائز ہو جائے گا۔ پس ابن مسکویہ کے فلسفے کے اساسی اصول جو اس کی کتاب ''تہذیب الاخلاق'' سے ماخوذ ہیں محض وہ عملی تصورات ہیں جو اس شخص کے لیے جو ان حکیمانہ اصول پر کاربند ہونا چاہے نہایت نفع بخش ہیں۔

---

[1] (The Wisdom of Life) یہ کتاب شوپنہور کی بڑی کتاب (Parerga Ete) کے ایک باب کا ترجمہ ہے۔

Marfat.com

ابن مسکویہ کا فلسفہ

صانع، نفس اور نبوت کا ثبوت

ابن مسکویہ کے فلسفے کا یہ حصہ ماوراء الطبعیات کے ساتھ مخصوص سمجھا جاتا ہے اور فلاسفۂ الٰہیین کے اصول پر مبنی ہے۔ اس کے متعلق ابن مسکویہ کا مسلک یہ ہے کہ اس کے ذریعے دینی عقائد میں مدد لی جائے۔

ابن مسکویہ نے اپنے ماوراء الطبیعیاتی فلسفے کو تین مسائل اور تیس فصلوں میں منقسم کیا ہے۔ ہر مسئلے میں دس فصلیں ہیں۔ پہلا مسئلہ صانع کے اثبات سے متعلق ہے جس میں اللہ تعالیٰ کے وجود پر عقلی دلیل پیش کی گئی ہے۔ اس سے پیشتر اس نے ایک مختصر مقدمہ لکھا ہے جس میں وہ کہتا ہے کہ یہ امر ایک حیثیت سے سہل ہے اور ایک طرح سے دشوار۔ خدائے تعالیٰ کے لحاظ سے وہ سہل ہے کیونکہ وہ تو ایک روشن آفتاب ہے لیکن ہمارے عقول کے ضعف اور عجز کے لحاظ سے وہ دشوار ہے، تاہم جو شخص ایسے امر جس کا حصول اس کے لیے لازمی ہے تو اس کی راہ میں جس قدر بھی دشواریاں پیش آئیں انہیں وہ صبر و استقلال سے برداشت کرے گا۔ ہم اس امر کے محتاج ہیں کہ اپنے نفوس کو ان اوہام سے منزہ کر لیں جو حواس سے ماخوذ ہوتے ہیں اور جن کی وجہ سے معقولات صحیحہ میں مغالطہ ہوتا ہے۔ یہ ایک بہت پیچیدہ نظام ہے کیونکہ اکثر امور میں وہ عادت اور عامۃ الناس کے خیالات کے برعکس ہے۔ مسئلہ اولیٰ کی اس فصل کے دوران میں ہمیں اس کی ایک عبارت ملتی ہے جس پر عرب کے بعض ادیبوں نے بہت زور دیا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ اس سے ابن مسکویہ کے نظریہ ارتقاء کی واقفیت کا ثبوت ملتا ہے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے:

''انسان موجودات کی آخری کڑی ہے، جس پر تمام ترکیبات منتہی اور ختم ہو جاتی ہیں اور اس کے جوہر روشن یعنی عقل پر گوناگوں ہیولانی پردے پڑے رہتے ہیں۔ جب آخری موجود

Marfat.com

یعنی انسان عالم وجود میں آیا تو وہ اشیاء جن کو فی نفسہ اولیت حاصل تھی اس کے لحاظ سے آخری ہوگئیں۔

مسئلہ اولیٰ کی دوسری فصل میں اس نے اس امر کی تشریح کی ہے کہ صانع کے اثبات میں تمام قدما کو اتفاق ہے کسی کو بھی اس سے انکار نہیں۔اس کا ملخص یہ ہے کہ حکماء نے توحید کی تعلیم دی اور عدل کے احکام اور الہٰی سیاسیات کے نفاذ کو مختلف زمانوں اور حالتوں کے لحاظ سے لازمی قرار دیا۔اس کے بعد اس نے حرکت کے ذریعے سے صانع کے وجود پر استدلال کیا ہے اور کہتا ہے کہ تمام کائنات میں دلالت کے اعتبار سے صانع کا وجود سب سے زیادہ اور اولیٰ ہے۔حرکت سے اس کی مراد چھ چیزیں ہیں:

(۱) حرکت کون (۲) فساد (۳) نمو (۴) نقصان (۵) استحالہ (۶) نقل مقام

اس کے بعد اس نے اس نظریے پر روشنی ڈالی ہے کہ ہر متحرک میں ایک محرک کے ذریعے حرکت ہوتی ہے جو اس سے غیر ہوتا ہے۔تمام اشیاء کا محرک غیر متحرک ہونا چاہیے۔اس کے بعد اس نے تدریجی طور پر صانع کی وحدانیت اور اس کے غیر جسمانی اور ازلی ہونے کو ثابت کیا ہے اور اس باب میں سب سے عجیب وغریب فصل وہ ہے جس میں وہ کہتا ہے کہ صانع کا علم سلبی طریقے سے ہوسکتا ہے نہ کہ ایجابی سے۔

نویں فصل میں اس امر کی تشریح کی گئی ہے کہ تمام اشیاء کا وجود خدائے تعالیٰ کے فیضان سے ہے۔اس فصل میں جوہر اور عرض پر بھی بحث کی گئی ہے،اس کے بعد اس نظریے پر روشنی ڈالی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تمام اشیاء کو لاشئی محض سے پیدا کیا ہے اور ان میں محض صوری تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں۔

یہ ہے اختتام ابن مسکویہ کے پہلے مسئلے کا جو اثبات صانع کے متعلق ہے۔

اس کے بعد اس نے دوسرے مسئلے پر روشنی ڈالی ہے جو نفس،اس کے احوال اور اس کے ثبوت کے متعلق ہے۔اس کے خیال کی رُو سے نفس نہ جسمانی شے ہے اور نہ عرض ہے۔وہ تمام موجودات،غائب و حاضر،معقول ومحسوس کا ادراک کرتا ہے۔

سلسلہ کلام ایک پیچیدہ بحث پر ختم ہوتا ہے یعنی نفس کے مدرکات کے ادراک کرنے کی

Marfat.com

کیفیت پر آیا ادراک کثیر اجزاء کے ذریعے ہوتا ہے یا مختلف طریقوں سے یا مدرکات کی تعداد مرکبات کی اتنی ہوتی ہے۔

اس فصل میں ابن مسکویہ نے فلکیات سے متعلق ایک غلطی کی ہے۔اس کا اندازہ تھا کہ آفتاب زمین سے ایک سو ساٹھ گنا زیادہ بڑا ہے۔حالانکہ آج کل علوم جغرافیہ اور کوزموجرافیا اور فلکیات کی رو سے آفتاب زمین سے ایک ملین تین سو گناہ زیادہ بڑا ہے۔

پھر اس نے نفس کی اس حیثیت میں جس کا تعقل ہوتا ہے اور اس حیثیت میں جس کا احساس ہوتا ہے، فرق قائم کیا ہے، نیز اشیائے مشترکہ اور اشیائے متباینہ میں بھی فرق کیا ہے۔

اس کے بعد نفس کے خلود پر بحث کی ہے اور اپنے خاص انداز میں اس امر کو ثابت کیا ہے کہ نفس ایک زندہ اور باقی جوہر ہے جو موت اور فنا کو قبول نہیں کرتا، وہ بعینہ حیات نہیں ہے بلکہ جس شے میں بھی وہ پایا جاتا ہے اس کو حیات عطا کرتا ہے، بعدازاں اس نے نفس کی بقاء کے متعلق افلاطون کے دلائل کی توضیح کرتے ہوئے کہا ہے کہ نفس کے ایک کمال کا مرتبہ ہوتا ہے جس کو سعادت سے تعبیر کرتے ہیں اور ایک انحطاط کی حالت ہوتی ہے جس کو شقاوت کہتے ہیں۔نیز یہ بھی بتلایا ہے کہ نفس کی بدن سے مفارقت کے بعد کیا حالت ہوتی ہے اور موت کے بعد اس کو کیا واقعات پیش آتے ہیں۔

اس کے ساتھ ایک فصل میں اس نے سعادت اور اس کے حصول کے طریقے پر بحث کی ہے اور یہ ابن مسکویہ کے فلسفے کی ایک اہم خصوصیت ہے۔چنانچہ اس نے کتاب "تہذیب اخلاق" میں اس کی توضیح کی ہے اور اس کے متعلق ایک خاص کتاب "ترتیب سعادات" لکھی ہے جس کی ہم نے اس سے قبل تلخیص پیش کی ہے۔

پھر اس نے تیسرے مسئلے یعنی نبوت کے متعلق بحث کی ہے، اور موجودات عالم کے مراتب اور ان کے باہمی اتصال کی تشریح کی ہے، اس کے بعد انسان، اس کے عالم صغیر ہونے اور اس کے قویٰ کے موجودات عالم سے متصل ہونے پر روشنی ڈالی ہے اور اللہ تعالیٰ کے فیضان سے حواسِ خمسہ کے ارتقا کی کیفیت بیان کی گئی ہے جس کی انتہا قوتِ مشترکہ پر ہوتی ہے اور پھر کسی ماورائی قوت پر۔

Marfat.com

پھر ابن مسکویہ نے وحی اور اس کی کیفیت بیان کی ہے اور اس مسئلے سے بحث کی ہے کہ عقل اپنی ماہیت کے لحاظ سے ایک واجب الاطاعت بادشاہ کے مانند ہے۔ اس امر کی بھی توضیح کی ہے کہ رویائے صادقہ جزونبوت ہے۔ اس کے علاوہ اس نے نبوت اور کہانت، نبی مرسل اور نبی و متنبی میں فرق واضح کیا ہے۔

کتاب "الفوز الاصغر" کی طرف جو ان تمام مباحث پر مشتمل ہے، شیخ طاہر افندی جزائری نے (جنہوں نے جنگِ عظیم کے زمانے میں دمشق میں وفات پائی) ہماری رہبری کی ہے۔ انہوں نے اس کتاب کو نوادرات کتب کی صف میں جگہ دی ہے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ "ابن مسکویہ نے اس کتاب کی بنیاد فلاسفہ الٰہیین کے اصول پر رکھی ہے اور اس کے ذریعے دین کی حمایت کی ہے۔ اس میں اہم مطالب اور نادر اشارات ملتے ہیں۔ اس کی عبارت کا انداز اسی نوعیت کا ہے جو اس کی کتاب "تہذیب الاخلاق" و "تطہیر الاعراق" کا ہے۔

کتاب تجارب الامم

کتاب "تجارب الامم" کا ہم کو دوسرا حصہ دستیاب ہوا ہے جو دو اجزاء پر مشتمل ہے اور مطبع کامپ ہول، آکسفورڈ اور مصر میں اس کی طباعت ۱۹۱۴ء اور ۱۹۱۵ء میں ہوئی ہے۔ اس کی کتابت اور تصحیح استاذ آمد روز محالی اور پروفیسر مارگولیتھ کے ذریعے ہوئی ہے اور ہم کو معلوم ہوا ہے کہ اس کتاب کا انگریزی زبان میں جو مشرح ترجمہ ۱۹۲۰ء میں شائع کیا گیا انہی دونوں کی کوشش کا نتیجہ ہے۔

پہلا جزو ۳۵ برس کے واقعات (۲۹۵ھ تا ۳۲۹ھ) پر مشتمل ہے۔ دوسرے جزو میں چالیس برس کے حالات (۳۲۹ھ تا ۳۶۹ھ) بیان کیے گئے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ تاریخ میں فلسفے کو کچھ دخل نہیں لیکن ابن مسکویہ کی تاریخ کو محض تاریخ نہیں کہا جا سکتا۔ اب اس کتاب میں مؤلف نے تمام حوادث کا مع اس کے اسباب اور نتائج کے ذکر کیا ہے۔ اس طرح یہ کتاب ایک ایسی تاریخ ہے جو فلسفے کی شکل میں لکھی گئی ہے۔ یہ کوئی تعجب کی بات نہیں کہ ہم

Marfat.com

شخص میں فلسفہ، تاریخ اور ادب کا اجتماع ہو جائے۔ چنانچہ یہ امر ثابت ہے کہ ابن مسکویہ فلسفی مورخ اور ادیب تھا۔ اسی طرح کارلائل بھی فلسفی، مورخ اور ادیب تھا اور اسی طرح گوئٹے بھی۔

ابن مسکویہ نے اپنی اس تالیف میں کئی اہم حوادث کا بھی تذکرہ کیا ہے جیسے ''المقتدر باللہ کی خلافت اور اس کے زمانے کے اہم واقعات'' اور کئی جگہ محض سنہ بیان کیے ہیں۔ مثلاً وہ کہتا ہے:

''دخلت سنة سبع و تسعین مائتین''

ابن مسکویہ نے واقعات کے بیان کرنے میں نہایت دقت نظری سے کام لیا ہے اور کسی فریق کی جانبداری نہیں کی ہے۔

کتاب مذکور کے دوسرے حصے کو عضد الدولہ کی وفات پر ختم کیا ہے۔ چنانچہ اس کا اس طرح تذکرہ کرتا ہے: ''اس نے نہاوند پر چڑھائی کی اور قلعہ سرماج کو فتح کیا اور اس کے تمام اموال و خزائن پر قبضہ کر لیا۔ اس کے علاوہ اس شہر کے دوسرے قلعوں پر بھی قابض ہو گیا۔ اس سفر میں اس کو ایک بیماری لاحق ہوئی جو صرع سے مشابہ تھی۔ اس کے علاوہ وہ ایک دماغی مرض میں مبتلا ہوا جس کو بلیترغوس کہتے ہیں (اس سے ابن مسکویہ کی مراد مرض نوم ہے جس کو اس زمانے کے اطباء لشیر جیا کہتے ہیں) لیکن عضد الدولہ نے اس کو پوشیدہ رکھا حالانکہ موصل ہی میں اس کی ابتدا ہوئی تھی۔''

یہ ہیں ابن مسکویہ کی کتاب کے آخری الفاظ۔

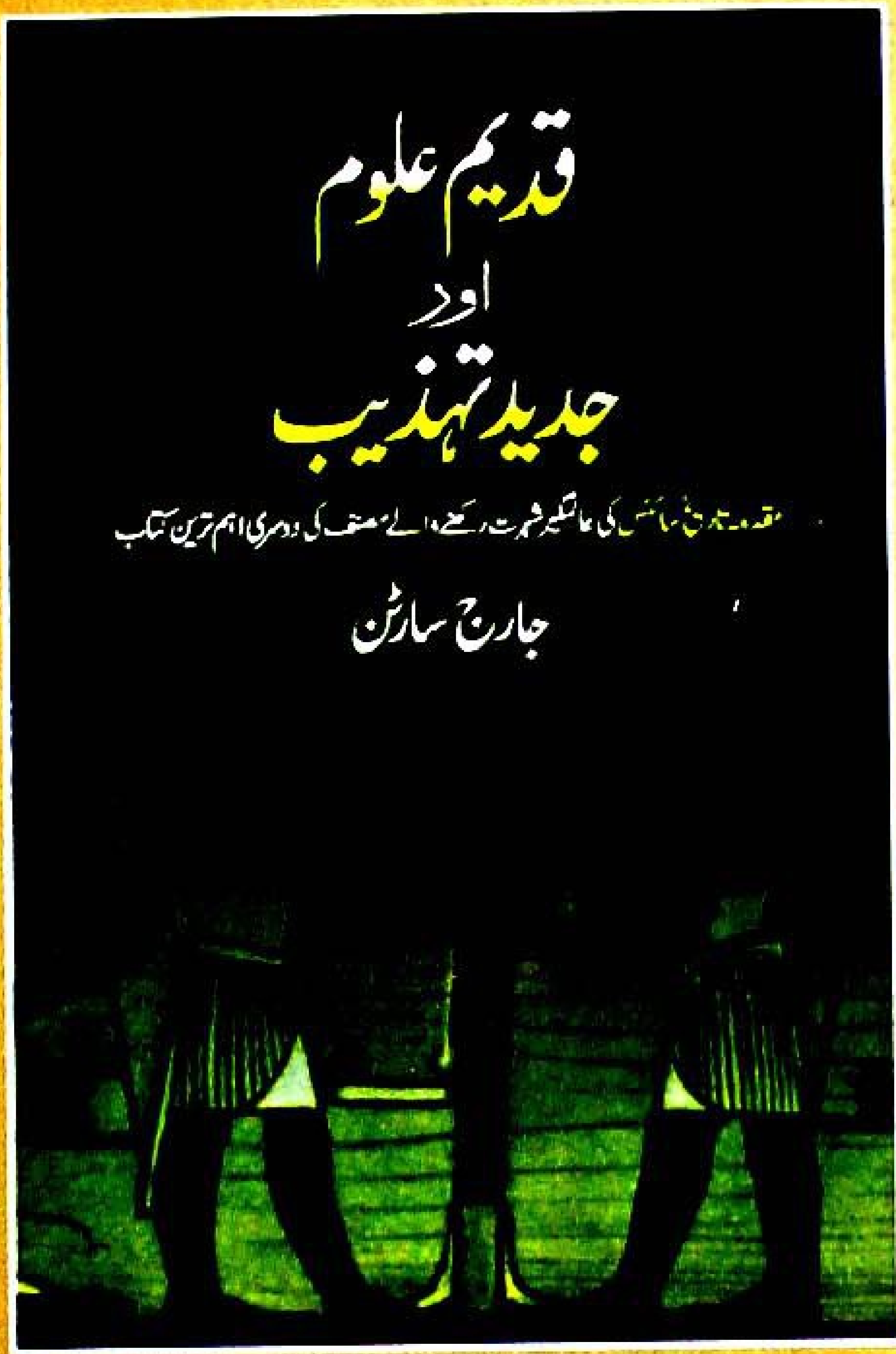
تیسرا جزو جو آکسفورڈ اور مصر میں طبع ہوا ہے وہ ''کتاب تجارب الامم'' کا ضمیمہ ہے۔ اس میں اور ابن مسکویہ کی کتاب میں کوئی تعلق نہیں۔ سوائے اس کے وہ ان تمام حوادث پر مشتمل ہے جن کا تذکرہ ''تجارب الامم'' کے پہلے اور دوسرے حصے میں ہو چکا ہے۔ اس کی ابتداء ۲۶۹ھ سے ہوتی ہے اور ۳۸۹ھ پر اس کا اختتام ہوتا ہے۔ اس کا مؤلف وزیر ابو شجاع محمد ابن حسین الملقب ظہیر الدین اور ذراوری ہے، اس کے ساتھ ایک ایک تاریخی قطعہ ہے جو ہلال صابی کاتب کا لکھا ہے۔ (۳۹۳ھ) اور اس کے ساتھ اور بھی متفرق تواریخ ہیں جو امور مذکورہ بالا سے متعلق ہیں۔

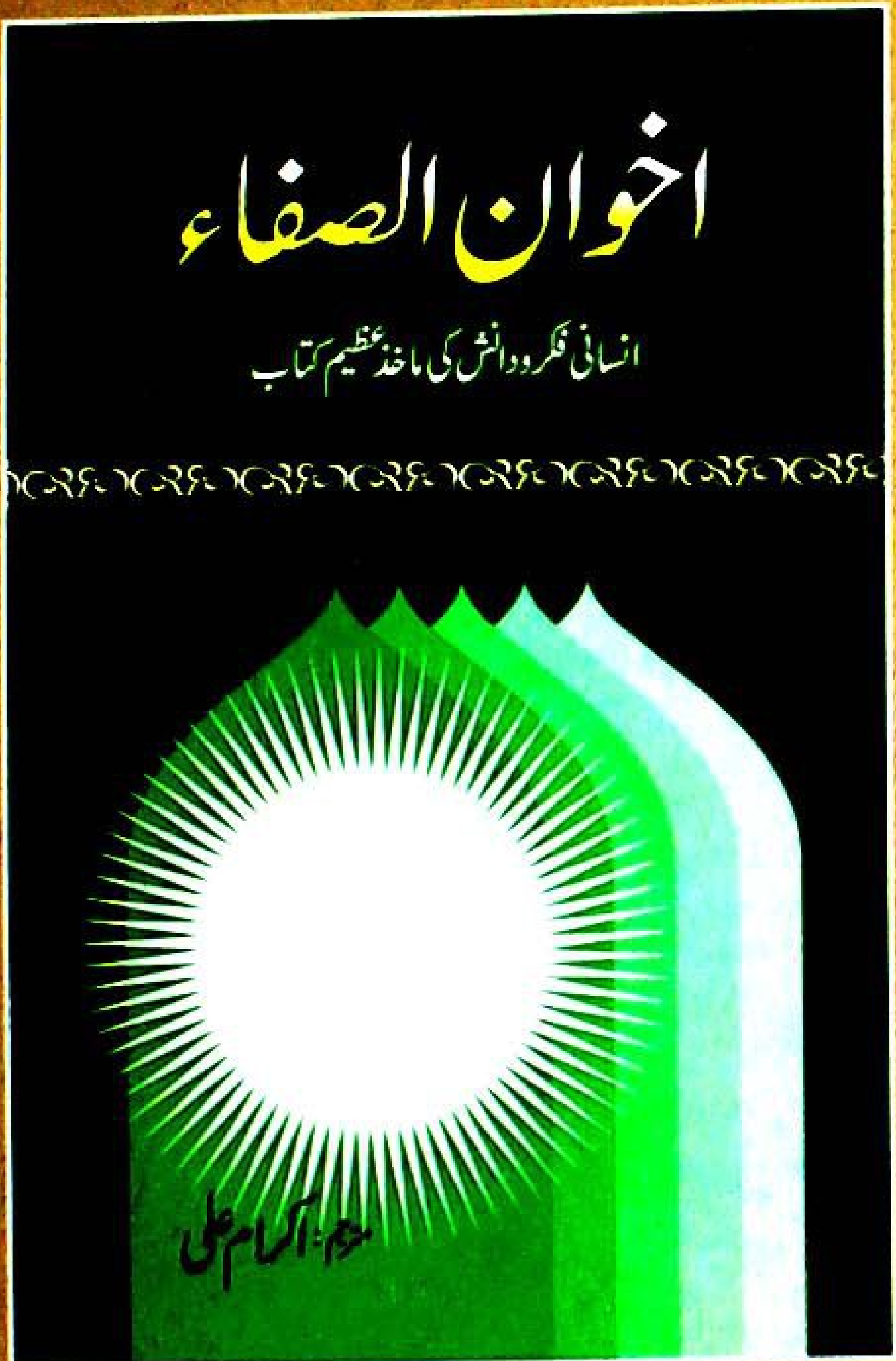
تمّت بالخیر

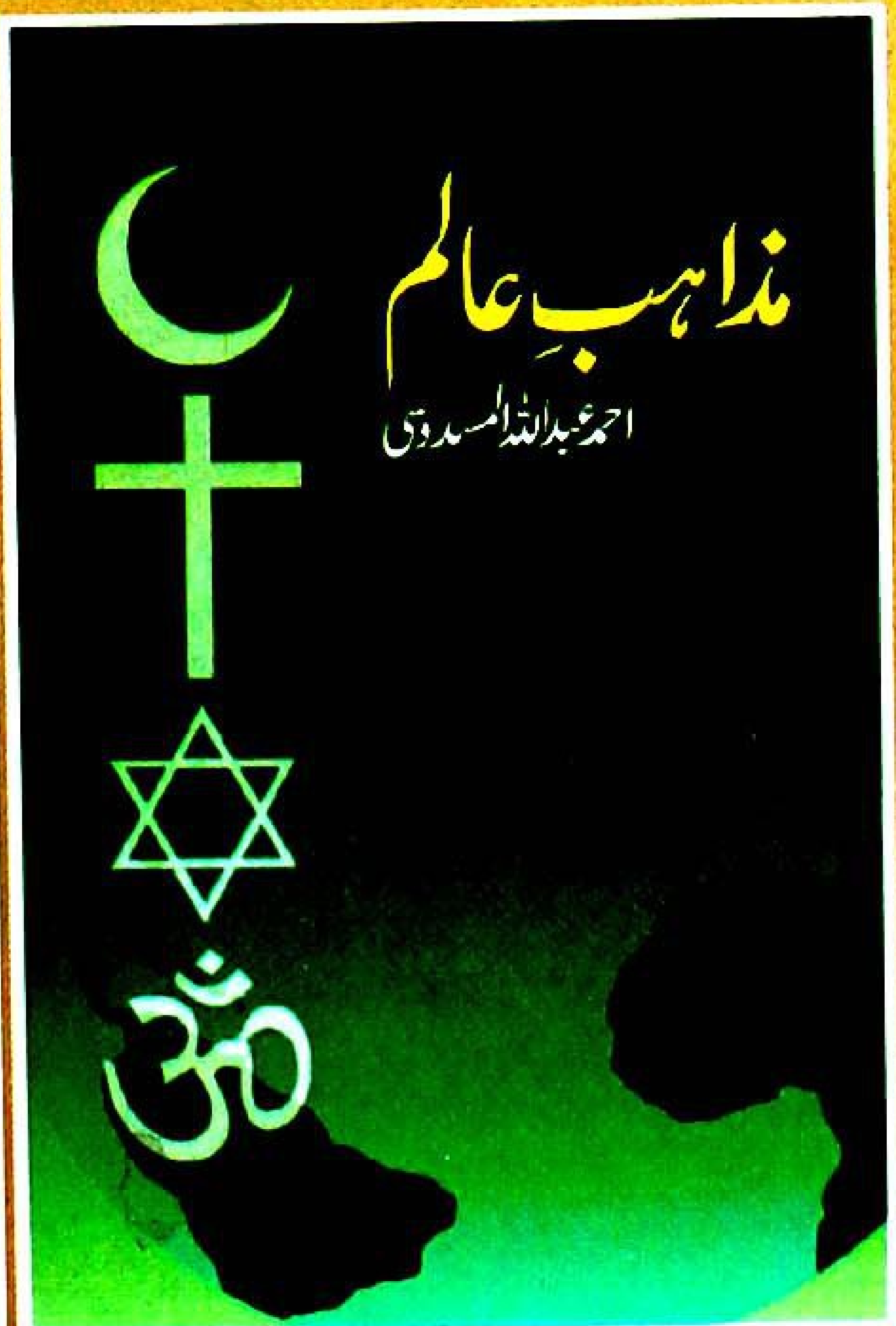
ذخیرہ

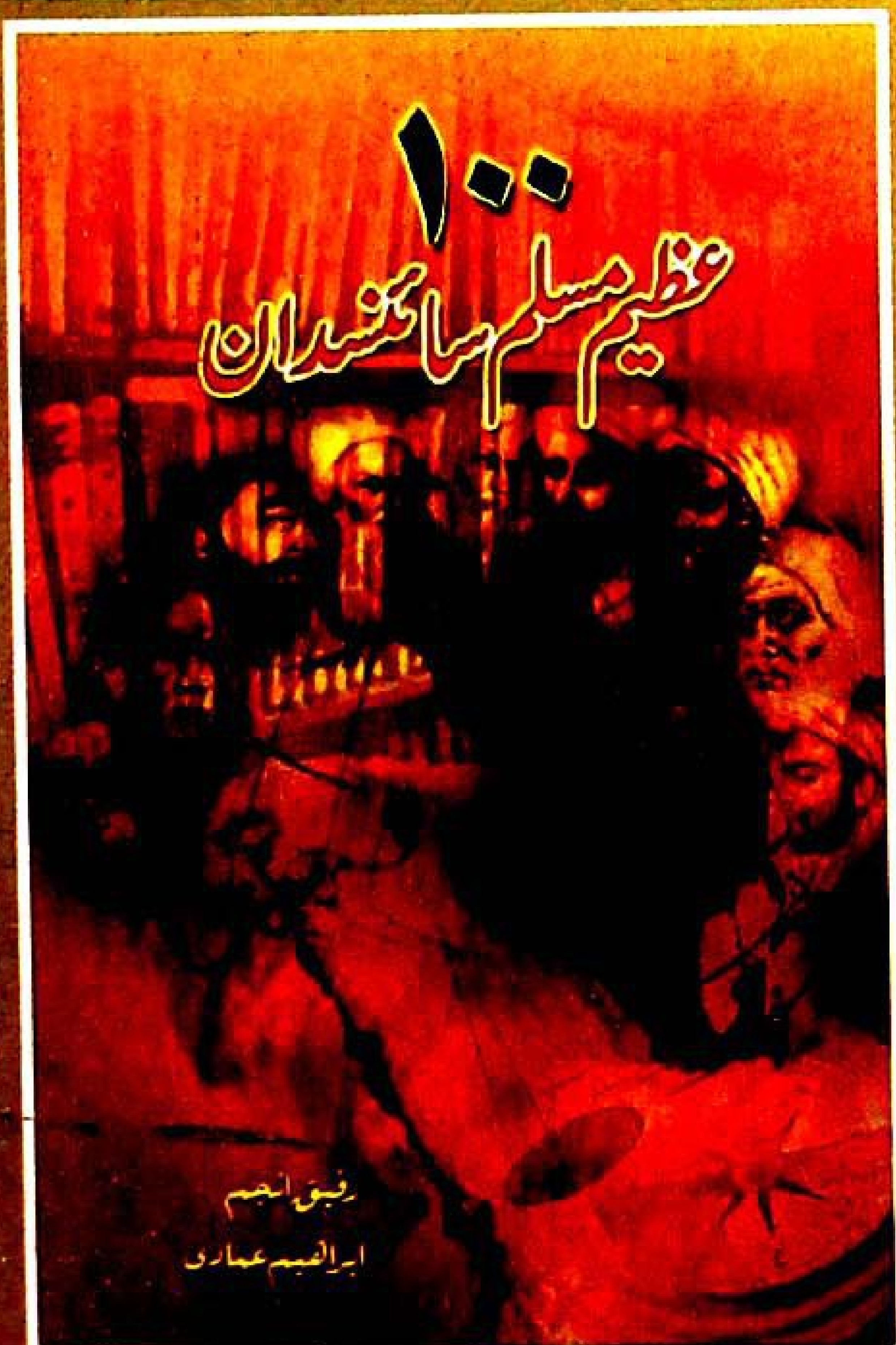
Marfat.com

Marfat.com









دارالشعور

32۔ میکلیگن روڈ، چوک اے جی آفس لاہور

Ph: 042-7239138
E-Mail: m_d7868@hotmail.com,
Email: m_d7868@yahoo.com

Marfat.com