

غوری تحقیقات: اسلام میں علوم عقلیہ — ۲

اسلامی منطق و فلسفہ

(ایک جائزہ)

از
شبیر احمد خاں غوری
ملک

خدا بخش اورینٹل پبلیک لائبریری، پٹنہ

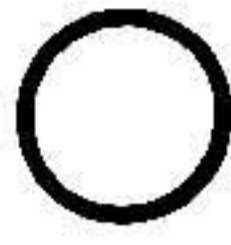
اسلامی منطق و فلسفہ

(ایک جائزہ)



از
شہیر احمد خاں غوری
ملکہ

خدا بخش اورینٹل پبلک لائبریری، پٹنہ



شبیر احمد خاں غوری: آپ کے والد کا نام غیاث الدین خاں غوری ہے، ۱۵ مارچ ۱۹۱۱ء کو علیگڑھ میں پیدا ہوئے۔ عربی، فارسی، اردو، ریاضیات میں ام اے کیا، اس کے علاوہ ال ال بی، منشی کامل اور درس نظامی سے عالم فاضل کیا اور ہر ایک امتحان میں اول پوزیشن حاصل کی۔

۱۹۳۳ء میں مسلم یونیورسٹی علیگڑھ میں لکچرر مقرر ہوئے۔ ۱۹۳۵ء-۱۹۶۶ء انسپکٹر آف اسکول اینڈ رجسٹرار عربک اینڈ پرنسپل انکزامنیشنز کے عہدے پر فائز رہے۔ ۱۹۶۶ء-۱۹۷۲ء دہلی یونیورسٹی میں اردو کے لکچرر کی حیثیت سے آپ نے درس دیا، ۱۹۷۲ء-۱۹۷۷ء جمل خاں طبیبہ کالج مسلم یونیورسٹی علیگڑھ کے لٹریچر ریسرچ یونٹ میں سینئر ریسرچ آفیسر کے عہدے پر مامور رہے۔ عربی ادب، اسلامیات، ہیئت، فلسفہ، ریاضیات آپ کے خاص موضوع ہیں۔ ان موضوعات پر تقریباً ایک ہزار خالص تحقیقی مقالات منظر عام پر آچکے ہیں۔

۱۹۹۱ء میں عربی، فارسی کے ممتاز اسکالرز کی حیثیت سے آپ نے صدر جمہوریہ ہند ایوارڈ حاصل کیا۔ ۱۹۹۲ء میں غالب انسٹیٹیوٹ کی جانب سے فخر الدین علی احمد غالب ایوارڈ سے آپ کو نوازا گیا۔ فی الحال علیگڑھ میں مقیم ہیں۔

★★

حرف آغاز

شبیر احمد خاں غوری صاحب محتاج تعارف نہیں۔ ان کا شمار نامور فضلاء میں ہوتا ہے۔ اسلامی علوم و فلسفہ ان کا اختصاص ہے۔ انہوں نے بہت لکھا ہے اور جس موضوع پر بھی قلم اٹھایا ہے اس سے ان کی علمیت و بصیرت کا اندازہ ہوتا ہے۔ ان کی تحریر تائید میں ہو یا تردید میں ان کے تبحر علمی کا پتا دیتی ہے۔ ان کی تحریروں میں رد و انکار کا عنصر نمایاں ہے۔ لیکن جب بھی ان کے قلم نے اثبات کی وادیوں کا رخ کیا ہے تو اسے دلیل و برہان کے لعل و گہر سے مزین کر دیا ہے اور قارئین کو ان کی صلاحیتوں کا اعتراف کرنا پڑتا ہے۔

ان کی نگارشات ۱۹۵۶ء تا ۱۹۸۵ء تقریباً تیس سال کی مدت میں مختلف رسالوں میں شائع ہوتی رہی ہیں۔ یہی سوچ کر فیصلہ کیا کہ ان کی منشر تحریروں کو اگر یکجا کر دیا جائے تو مطالعے میں بہت آسانی ہوگی۔ لہذا تلاش و تدوین کا کام شروع ہوا۔ خود فاضل مصنف نے بھی ہماری دستگیری فرمائی۔ ہم نے اپنی بساط بھر کوشش کی کہ ان کی ساری تحریروں کا احاطہ کر لیا جائے۔ اس میں ہم کہاں تک کامیاب ہیں اس کا فیصلہ آپ ہی کر سکتے ہیں۔ ہم بہر حال یہ دعویٰ نہیں کر سکتے کہ ان کی ہر تحریر ہماری گرفت میں آگئی ہے۔ اگر ہمارے قارئین کو ان کے دیگر مضامین کا علم ہو تو ہمیں ضرور آگاہ فرمائیں۔

ان کے انکار و آراء کو ہم آٹھ جلدوں میں پیش کر رہے ہیں جن کا مستقل عنوان یا عنوان سلسلہ "غوری تحقیقات: اسلام میں علوم عقلیہ" ہے۔ لیکن اس کے علاوہ ہر جلد کا ایک علیحدہ عنوان بھی ہے۔ جیسے جیسے یہ کتابیں چھپتی جائیں گی، منظر عام پر آتی رہیں گی۔

— حبیب الرحمن چغتائی

فہرست

	حرف آغاز
۱	علم منطق ایک جائزہ
۶۳	یونانی منطق کے قدیم عربی تراجم
۱۲۹	فارابی کی منطق
۲۳۹	ابن سینا اور فارابی کی معنوی شاگردی
۲۶۱	شیخ بوعلی سینا کی عبقریت
۳۲۷	شیخ بوعلی سینا کی شخصیت حقائق کی روشنی میں
۳۴۲	تاریخ فلسفہ میں شیخ بوعلی سینا کا مقام
<u>۳۶۸</u>	شہاب الدین مقبول اور فلسفہ مشائیت
۳۶۶	

علم منطق — ایک جائزہ

اس عنوان سے برہان کے پچھلے شماروں میں ایک مضمون شائع ہوا ہے اس میں چند باتیں قابلِ غور ہیں:-

مضمون نگار نے ان بنیادی اُصولوں سے بے اعتنائی برتی ہے جو اس قسم کی علمی و تحقیقی سرگرمیوں کے لیے اساسی حیثیت رکھتے ہیں (ان کی تفصیل آگے آئے گی) اپنے ماخذ و مصادر سے نقل اقتباسات میں ان سے ایسی فروگزاشتیں ہوئی ہیں جن کا صدور عربی مدارس کے ایک نوآموز طالب علم سے بھی مستبعد ہے۔

مثلاً انہوں نے "برہان نومبر ۱۹۵۵ء صفحہ ۲۹۵ سطر ۶-۹ پر فرمایا ہے:-
"چنانچہ پروفیسر مصطفیٰ عبدالرزاق کہتے ہیں کہ جو علم بطور آہ ہوتا ہے، اس ننانہ میں اکثر ممالک کے اندر اسے عادتاً علم منطق کہا جاتا ہے۔ لیکن شاید دوسری قوموں کے یہاں اس کا دوسرا نام ہو پھر بھی اسی مشہور نام کے ساتھ ہی اُسے موسوم کرنے کو ہم ترجیح دیتے ہیں"

مصطفیٰ عبدالرزاق نے "ہمید التاريخ الفلسف الاسلامیہ" ص ۶۲ سطر ۷-۸ میں لکھا ہے:-
"ولا بن سینانی تعریف الحکمة وتفسیرہا مسلك طریق مملکہ فی منطق المشرقین قال"

(حجرت کی تعریف اور تقسیم کے باب میں ابن سینا کا ایک نیا عمدہ طریقہ ہے جسے اس نے

منطق المشرقیین میں اختیار کیا ہے پس وہ کہتا ہے)

اس کے بنائے ہوئے شیخ کی ”منطق المشرقیین“ سے ایک طویل اقتباس نقل کیا ہے جو ان کی کتاب کے صفحہ ۶۲ سے صفحہ ۶۵ سطر ۲۰ تک پھیلا ہوا ہے۔ اس کا آغاز بھی ”واوین“ کے ساتھ ہوتا ہے :-

”فی ذکر العلیوم : ان العلوم کثیرة والشہوات لہا مختلفۃ و لکنہا تنقسم اول ما

تنقسم
اور اختتام بھی ”واوین مکوس“ ہی کے ساتھ ہوتا ہے۔

.....
ہو حین نشغل بایراد العلم الیٰ ہوا لمنطق لہ“
بیچ میں کہیں بھی اس کا تسلسل نہیں ٹوٹتا۔ خود مصطفیٰ عبدالرزاق نے ص ۶۵ کے پاس
خواہش میں اس طویل اقتباس کے حوالہ کے طور پر لکھا ہے۔

(۱) منطق المشرقیین صفحہ ۵-۸

اس سے اس طویل اقتباس کی طوالت واضح ہو جاتی ہے۔ غرض یہ پورا اقتباس شیخ بوعلی سینا
کا قول ہے اسی طویل اقتباس میں صفحہ ۶۲ سطر ۲۴-۲۶ پر ہے :-

”والعلم الذی یطلب لیکون آلتہ — قد جرت العادۃ فی ہذا الزمان

وفی ہذاہ البلدان ان یسمی علم المنطق ولعل لہ عند قوم آخرین اسماء

آخر لکننا نوثران نسیمیہ بھذا الاسم المشہور“

اس لیے یہ بھی جوئی سینا ہی کا قول ہے نہ کہ مصطفیٰ عبدالرزاق کا۔ پھر بھی اگر کچھ
اس باب میں کوئی شک تھا تو وہ ”منطق المشرقیین“ سے مراجعہ کر کے دور کر سکتے تھے۔

۸-۵-۸

شیخ بوعلی سینا کی "منطق المشرفین" کوئی نادر و کمیاب مخطوطہ تو نہیں ہے جو صرف یورپ یا امریکہ ہی میں دستیاب ہو سکتا ہے۔ یہ ایک مطبوعہ کتاب ہے جو باسانی مل سکتی ہے اس کے صفحہ ۵ سطر ۱۶-۱۸ پر یہ عبارت ہے: "والعلم الذی یطلب بیذا الاسم المشہورہ من وعن موجود ہے۔"

بہر حال اسے شیخ کے بجائے مصطفیٰ عبدالرزاق کا قول بتانا اور لکھنا۔

"چنانچہ پروفیسر مصطفیٰ عبدالرزاق کہتے ہیں کہ جو علم ہے۔"

ایک انتہائی غیر ذمہ دارانہ فریاد گزاشت ہے کیونکہ اس سے اس قول کے مضمرات و متضمنات ہی بدل گئے، مضمون بیکار نے اسے مصطفیٰ عبدالرزاق کی طرف منسوب کر کے یہ بتایا ہے کہ بیسویں صدی میں مصر کے اندر اسے منطق کہتے ہیں، انگریزی اور انگریزی میں (LOGIC) اور ہندوستان کی سنسکرت درسی کتابوں میں "तत्र शास्त्र" "ترک شاستر"

याय शिक्षा - या کے لیکھا विद्या "ترک ویدیا"۔ حالانکہ شیخ جو اس قول کا

قائل ہے یہ کہنا چاہتا ہے کہ پانچویں صدی ہجری کے آغاز میں اس کے وطن (فی ہذہ البلدان) خراسان میں یہ علم منطق کہلاتا تھا۔ مگر ہے قلمروئے اسلام (جو اس وقت ہندو کش سے اسپین تک پھیلی ہوئی تھی) کے دوسرے علاقوں میں یا سنین ماہیہ میں کسی دوسرے نام سے موسوم ہو (جیسے ریاضی (MATHEMATICS) شیخ کے زمانہ میں "ریاضیات" کہلاتا تھا، مگر اس سے کوئی نصف صدی پہلے فارابی جس کی زندگی کا بیشتر حصہ بغداد اور دمشق میں گزرا تھا، اس علم کو "تعلیم" کے نام سے یاد کرتا تھا۔)

اس تفصیلی تبصرے سے واضح ہو جاتا ہے کہ "قائل" کی شخصیت کی صحیح تحقیق ہونے

سے اس کے قول کا مفہوم کس قدر بدل گیا۔

لیکن اس سے کبھی زیادہ افسوسناک وہ فریاد گزشتیں ہیں جو مضمون نگار سے معمولی

الفاظ و فقرات کے ترجمہ میں سرزد ہوئی ہیں۔ مثال کے طور پر اسی اقتباس میں

ایک فقرہ ہے: " فی نہد البلدان " مہابت آسمان کہ ایک بتدی بھی بسہولت ترجمہ کرے گا مگر مضمون نگار نے اس کا ترجمہ " اکثر ممالک " کیا ہے۔ خدا جانے انھوں نے "نہد" کے اشارے کو کیوں نظر انداز کر دیا اور " البلدان " کے اندر " الف لام " کی یہ کون سی قسم ہے جس میں " اکثریت " اکثر ممالک کے اندر کے معنی مضمون ہیں۔ اس غلطی کے لیے تو " نجومیر " پڑھنے والے طالب علم کو بھی معاف نہیں کیا جائے گا۔

اسی طرح مضمون نگار نے دوسری جگہ (برہان دسمبر ۱۹۷۵ء ص ۶۹ سطر ۱۱۱)

لکھا ہے :-

" صاحب تمہید لکھتے ہیں لفظ روم کا اطلاق کبھی کبھار مشرقی جمہوریہ رومانیہ پر اور اکثر یونان پر ہوتا ہے "

بسوخت عقل ز جبرت کہ این چہ بواجبی است

صاحب تمہید " کے الفاظ حسب ذیل ہیں (ملاحظہ ہو تمہید بر اساسہ الفلسف الاممہ ص ۳۸ پائین حواشی (۱))

" (۱) یطلق لفظ الروم علی سكان البرالموریة: الرومانية الشرقية حیثاً وینطلق فی الغالب علی اليونان "

" امبراطوریہ " کا ترجمہ " جمہوریہ " اور " رومانیہ الشرقیہ " کا ترجمہ " مشرقی رومانیہ " کس قدر گمراہ کن ہے۔

" امبراطوریہ " امپائر یا Empire کا معرب ہے جس کے معنی شہنشاہیت ہیں

اے اگر مضمون نگار کو " امبراطوریہ " کا لفظ عربی زبان کی قدیم لغات میں نہیں مل سکا تو اکتین جدید

عربی کی لغات میں تلاش کرنا چاہیے تھا۔ مثلاً: ایاس القطن ایاس کی " اقاموس العصری " عربی

انگریزی مطبوعہ المشید العصریہ - قاہرہ جس کے (دو ایڈیشن) ص ۷۷ کے دوسرے کالم کی سطر ۱۲ پر

مرفوم ہے۔ امبراطوریہ Empire اسی طرح ص ۷۷ کے دوسرے کالم کی سطر ۳۲ پر مرفوم ہے۔

رومانی ROMAN اور جب یہ لفظ " امبراطوریہ " کی نسبت نسبتی کے طور پر آئیگا تو مر سب تو صحیحی ہوگا۔

" امبراطوریہ رومانیہ " یعنی (ROMAN EMPIRE) قائم

اور اس طرح "جمہوریت" کی ضد ہے جس سے مراد شورائی حکومت ہوئی ہر اسی طرح
 رومانیہ "سے مراد عہدِ حاضر کا ملک رومانیہ " نہیں ہے بلکہ " رومن " ROMAN ہے
 اور امپراطوریہ الرومانیہ " کے معنی ہیں مشرقی رومن امپائر
 EASTERN

(ROMAN EMPIRE:

عربی مدارس کے اساتذہ اس بات کے تو مکلف نہیں ہیں کہ وہ یونان و روم
 کی تاریخ کا علم ان کتابوں سے حاصل کریں جو عہدِ حاضر میں یورپی فنکاروں نے لکھی ہیں۔
 لیکن ایسے علماء عظام سے جو نہ صرف یونان بلکہ ایران و ہندوستان کی فلسفیانہ سرگرمیوں
 کا جائزہ مرتب کرنے کی اڑان بھر رہے ہوں یہ توقع بجا طور پر کی جائے گی کہ وہ کم از کم
 سعودی جیسے عرب مورخین ہی کی کتابیں پڑھ چکے ہوں گے۔

بہر حال صورت حال یہ ہے کہ شروع میں روم (جس سے مراد رومیوں کی وہ
 مملکت ہے جو شہر روم (ROME) اور اس کے مضافات میں قائم ہوئی کے نامہ
 جمہوری نظام حکومت تھا۔ بعد میں ملوکیت قائم ہوئی جو اپنے عہدِ عروج میں "رومی
 شہنشاہیت" ROMAN EMPIRE بن گئی۔ ۴۷۶ء میں بادشاہ روم نے یونان کو
 بھی فتح کر کے اپنی سلطنت میں ضم کر لیا اور وہ منظم رومن امپائر کا ایک حصہ بن کر رہ
 گیا۔ عرب مورخ مسعودی بھی ملک روم کے سربراہان حکومت کو بادشاہ "ملوک" ہی
 بتاتا ہے اور اس نے ان بادشاہان روم کے دو طبقے کئے ہیں: ایک بت پرست بادشاہوں
 کا اور دوسرا مسیحی المذہب بادشاہوں کا چنانچہ "التبئیہ والاشراف" ص ۱۲۳ میں
 لکھتا ہے :-

" ذکر الطبقتہ الاولى من الملوك الروم وهم الصابون "

اور صفحہ ۱۳ پر لکھتا ہے :- " ذکر الطبقتہ الثانيہ من ملوك الروم وهم المتصورہ "

اسی طرح " مروج الذهب و معادن الجواہر " جلد اول ص ۲۶۹ میں لکھتا ہے :-

” ذکر ملوالم روم اظتنصرہ “

معودی قیصر اوجسطس AUGUSTUS کے ذکر میں لکھتا ہے :-

وقواس یخنهم باوجسطس یلبدی
لانه اول ملك من ملوك الروم
خروج عن مدينة رومیه...
فاستولى علی ملك اليونانیین
ومصر والشام وقتل قلوبطرة
آخر ملوك اليونانیین فاجتمع
له ملك الروم واليونانیین وزا
س سوم اليونانیین فسمی الجمع
روما

رومیوں کی تاریخ اوجسطس سے شروع
ہوتی ہے کیونکہ وہ روم کے بادشاہوں
میں پہلا بادشاہ ہے جو شہر روم سے نکلا۔۔
... اور یونانیوں کے ملک اور مصر اور
شام پر قابض ہو گیا۔ اس نے ملکہ
کلیوپٹرا کو جو آخری یونانی تاجدار تھی
قتل کر دیا۔ اس طرح روم اور یونان
دونوں اس کے قبضہ میں آگئے یونانیوں
کے نشانات مٹ گئے اور پورے ممالک

التبیه والاشرات صفحہ ۱۲۴) مقبوضہ کا نام - روما (ROME)

قرار پایا۔

بعد میں قیصر روم کا اقتدار صرف سلطنت کے مشرقی حصہ میں رہ گیا جو بوزنطیہ
(BYZANTIA) کہلاتا تھا۔ اس کی سیاسی وجوہ جو بھی ہوں (جن کی تفصیل روم
کی جدید تاریخوں بالخصوص گین کی سقوط سلطنت روم
DECLINE AND FALL OF ROMAN EMPIRE) میں ملے گی، مگر معبودی نے لکھا ہے کہ پہلا
عیسائی رومی شاہنشاہ قسطنطین روم سے ”بوزنطیہ“ چلا آیا اور یہاں قسطنطینہ کا شہر
آباد کر کے اسے اپنا دارالسلطنت بنایا۔
”ملك قسطنطین... وکان
اول ملك انتقل من ملك الروم
قسطنطین کا عہد حکومت... وہ پہلا
بادشاہ ہے جو مملکت روم کے ابتدائی

عن رومیہ الی بوزنطیہ وھی مدینہ دارالسلطنت (روم سے منتقل ہو کر
 القسطنطنیہ فیناھا وسمیھا
 باسمہ ")
 بوزنطیہ چلا آیا جو شہر قسطنطنیہ کا نام
 ہے یہاں آکر اس شہر کو تعمیر کیا اور اپنے
 نام پر اس کا نام رکھا۔

بہرحال عظیم رومن امپائر کا یہی علاقہ تاریخ میں "مشرقی رومن امپائر" کے
 نام سے موسوم ہوا اور اسی لیے مسلمان اسے روم کہتے تھے، اگرچہ یہاں کے اہل
 ایشیائے اوسط اور اسی طرح یہاں کے علوم یونانی الاصل تھے (اسی علاقے کو مصطفیٰ عبدالرزاق
 نے "امبراطوریہ الرومانیہ الشرقیہ" کہا ہے)۔

اسی "مشرقی رومن امپائر" کے قیصرہ سے ایران کے ساسانی بادشاہوں
 کی جنگیں ہوا کرتی تھیں یہی روم صدر اسلام میں ایران کے ہاتھوں ہار گیا اور
 بد میں غالب آیا۔ جس کی طرف قرآن کریم اشارہ کرتا ہے:-

الو غلبت الروم فی ارض وھم من بعد غلبتھم سیغلبون۔

اسی روم کا بادشاہ ہرقل تھا جس کے پہلے ساڑھے تلوں سالوں میں ہجرت نبویؐ ظہور میں
 آئی، مسعودی لکھتا ہے:-

"ھرقل وفی اول سنہ من ملکہ کانت ھجرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔"

بعد میں روم کا یہی بادشاہ ہرقل عہد نامہ رومی میں شام کے مسلمانوں کے قبضہ
 میں آنے پر الوداعی سلام کر کے ہمیشہ کے لیے یہاں سے چلا گیا تھا، مسعودی کے لفظوں

میں: واشتراف علی الشام علیک السلام یا سور یہ سلام مودع لا یعود الیک ابداً۔

اسی روم کے بادشاہ سے دوسرے عباسی خلیفہ ابو جعفر منصور نے یونانی ریاضی
 کی کتابیں عربی میں ترجمہ کر کے منگوائی تھیں جیسا کہ ابن خلدون کہتا ہے:-

"فبعث ابو جعفر المنصور الی ملک الروم ان یبعث الیہ بکتاب العالم متوجہ۔"

پس خلیفہ ابو جعفر منصور نے بادشاہ روم سے کہلا بھیجا کہ وہ ریاضیات کی کتابوں
کا عربی میں ترجمہ کر آکر لاتے بھیجے۔

اسی روم کے بادشاہ نففور (NICEPHORUS) سے خلیفہ ہارون الرشید
کی لڑائیاں ہوئی ہیں مسعودی لکھتا ہے :-

”ثم ملك على الروم نقفور بن اسراق
وكانت بينه وبين الرشيد مراسلات“
پھر روم کا بادشاہ نففور بن اسراق
ہوا اور اس کے اور رشید کے
درمیان خط و کتابت ہوئی۔

دموج الذهب جلد اول ص ۱۲۸
اور اسی روم کے بادشاہ سے ہارون الرشید کے بیٹے خلیفہ مامون نے اصرار کیا
یونانی علوم کے جوہر پارے بغداد منگائے، جیسا کہ ابن الندیم نے کتاب الفہرست میں
لکھا ہے :-

”ان المامون كان بينه وبين
ملك الروم مراسلات وقد
انتظر عليه المامون -
فكتب الى ملك الروم
يسأل الاذن في انفاذ
ما من مختار من العلوم القديمة
المخزونة امدخرة ببلد الروم
فاجاب الى ذلك بعد امتناع“
خلیفہ مامون اور بادشاہ روم کے درمیان
خط و کتابت ہوئی اور مامون نے اس
پر دباؤ ڈالا۔ پس اس نے بادشاہ روم
کو لکھا اور اس سے اجازت مانگی کہ اس
کے ربادشاہ روم کے ملک میں قدیم علم
وحکمت کے جو منتخب نسخے تھے اور روم
کے شہر میں ان کے ذخائر تھے انہیں
(بغداد) بھیجے۔ پس بادشاہ روم نے
پہلے منع کیا اور پھر راضی ہو گیا۔

(برہان دہلی جنوری ۱۹۷۷ء)

اسی طرح قاضی ساعدانڈ اس لکھتا ہے :-

”ثم لما افضت الخلافة الى ... پھر جب خلافت ... ابو عبد اللہ الامیران

عبد اللہ الامیران ... کو پہنچی تو ... اس نے روم کے بادشاہ

فدا حنل ملك السوم والحفهم سے خط و کتابت کی، اسے اور اس کے

... بالهدایا الخطیرة وسألهم امراء کو اپنی قیمت تخفیف کیجئے اور اس کے

صلتہ بالدیہم من کتب العسفة“ یوں لے ہیں ان کے یہاں جو فلسفہ کی

کتابیں تھیں ان کی خواہش کی۔

ظاہر ہے ریم کے ان تمام مصادیق کا عہدہ حاضر میں ”رومانیہ“ سے دہرا واسطہ

بھی نہیں ہے بلکہ اس زمانہ میں ایک مستقل جمہوریت کی حیثیت سے رومانیہ کا وجود بھی

نہیں تھا، مگر مضمون نگار نے قارئین کی نظر میں تہمید کے مصنف مصطفیٰ عبدالرزاق کو بھی

لال بھجکا بنا دیا حالانکہ انہوں نے یہ بات ہرگز نہیں کی، بہتر ہوتا اگر وہ یہ غیر ذری

وضاحت نہ کر کے خود کو اور مصطفیٰ عبدالرزاق کو تفویک کا موضوع نہ بناتے۔

منطق کا تارون

اس ذیلی عنوان کے تحت مضمون نگار نے لکھا ہے :-

”اللہ تعالیٰ نے تمام اشیاء کو وجود بخشا ہے، اس وجود کے چار درجے ہیں: پہلا وجود نقشی، دوسرا وجود لفظی، تیسرا وجود ذہنی اور چوتھا وجود حسی یعنی خارجی اور ان میں سے ہر ایک اپنے مالک کو سمجھنے کے لیے راستہ ہموار کرتا ہے۔ ان میں سے تیسرے وجود ذہنی کے ساتھ ہر علوم متعلق ہوتے ہیں ان کو علوم ذہنیہ

کہتے ہیں جیسے علم منطق وغیرہ۔“

مضمون نگار نے اس اقتباس کا کوئی حوالہ نہیں دیا جس سے ایسا معلوم ہوتا ہے گویا یہ نکتہ آفرینی ان کے ذاتی ابتکار فکر کا نتیجہ ہے مگر ایسا نہیں ہے۔ یہ تقریر علامت شکر مئی زادہ کی کاوش نکر ہے جسے انھوں نے ”مفتاح السائر و مصباح السیادہ“ میں لکھا ہے۔ پہلے تو انھوں نے لکھا ہے :-

اعلم ان الاشياء وجودا في اربع مراتب في
الكتابة والعبارة والاذهان والاعيان. ويكفي
سابق منها وسيلة الى اللاحق :-

جاننا چاہیے کہ وجود اشیاء کے چار مرتبے ہیں :
کتابت، عبارت، ذہن اور ایمان ان میں سے ہر سابق
پہلے بعد آئیوں کے سمجھنے کے لیے، وسیلہ کا کام دیتا ہے۔

کے حل کر لیتے ہیں :-

”اعلم ان العلوم الباطنة من احوال الازهار
هي العلوم الآلية المعنوية واجلوا
علم المنطق :-“

جاننا چاہیے کہ جو علوم اذہان کے احوال
سے بھت کرتے ہیں وہ معنوی علوم آلیہ ہیں
اور ان میں سب سے زیادہ طویل مرتبہ علم منطق ہے

بعد میں اس تقسیم کو حاجی خلیفہ نے ”كشف الظنون“ میں نقل کیا۔ وہ لکھتے ہیں

”التقسيم الخامس ما ذكره صاحب
مفتاح السعادة وهو احسن من
الجميع حيث قال اعلم ان الاشياء
وجودا في اربع مراتب في الكتابه

پانچویں تقسیم وہ ہے جس کا ذکر مفتاح السعادہ
کے مصنف نے کیا ہے اور یہی سب سے بہتر ہے
پانچواں کتبوں نے کہا ہے : جاننا چاہیے کہ ہر وجود
اشیاء کے چار مرتبے ہیں کتابت عبارت

والعبارة والاذهان والاعیان و افان اور اعیان۔ ان میں سے ہر سابق اپنے بعد
 کل سابق منها وسیلة الی اللاحق۔ آنے والے کے سمجھنے کے لیے، وسیلہ کا کام دیتا ہے
 و ذکر فی اثنا عشر العلوم الباحة ... اور تیسری قسم میں ان علوم کا ذکر کیا ہے جو
 عما فی الاذهان من المعقولات الثانیہ ان معقولات ثانیہ سے ان علوم سے بحث کرتے

وہی علم المنطق ہے۔
 میں جو ذہنوں میں ہیں اور وہ علم منطقی ہے۔

۱۹۶۰ء میں حکیم فقہ الرحمن سواتی نے جناب محمد یوسف کوکن کی کتاب "ابن تیمیہ"؛
 تعصب کے سلسلے میں تکلیفیں، صوفیاء، مشائخ، اشرافیہ کی تقسیم چہارگانہ کا ذکر کیا تھا۔ ان
 تقسیم پر جون ۱۹۶۰ء کے "برہان" میں ایک تبصرہ چھپا تھا جس میں طاہر شکر می زان
 اور حاجی خلیفہ کے ان افادات کو دہرایا گیا تھا:-

"پانچویں تقسیم طاہر شکر می زادہ کی مفتاح السعاده و مصباح الیاد سے ماخوذ ہے

اور اسے حاجی خلیفہ نے پسند کیا ہے، چنانچہ لکھا ہے: التقسیم الخاص

ما ذکرہ صاحب مفتاح السعاده و هو احسن من الجمیع۔ اس تقسیم

کا منشاء یہ ہے کہ وجود اشبار کے چار مراتب ہیں:- کتابت، عبارت، اذہان

اعیان۔ ان میں سے پہلے تین مراتب سے جو علوم متعلق ہیں، وہ آئینہ

(۱) علم الحفظ

(۲) علم اللسان (بشمول علم تاریخ)

(۳) علم المنطق

اس تفصیل کے بعد یہ سمجھنا آسان ہے کہ مضمون نگار کی مراد "نکت

آفرینی" ان میں سے کسی ماخذ (غالباً برہان ۱۹۶۰ء، صفحہ ۲۳) سے ماخذ ہے مگر انہوں

نے جو بھی معذرت رہی ہو، حوالہ دینے کی رحمت نہیں فرمائی لیکن یہ کوئی پسند

امر نہیں ہے (۱) حاشیہ صفحہ ۱۰۷ پر ملاحظہ فرمائیں)

وجہ تسمیہ :

اسی طرح مضمون نگار نے منطق کی وجہ تسمیہ کے ضمن میں جو لکھا ہے :-
 " ذہن سے تعلق رکھنے والے اس علم کو منطق اس وجہ سے کہتے ہیں کہ منطق
 نطق خارجی یا ظاہری یعنی گفتگو اور نطق داخلی یا باطنی، یعنی فہم و ادراک پر بالخصوص
 بولا جاتا ہے اور اس علم کا کام یہ ہے کہ نطق باطنی میں استحکام پیدا کرنے کے
 ساتھ ہی گویائی کی قوت عطا کرے، اسی لیے اس علم کا نام منطق رکھا جانا اولیٰ ہے"
 یہ بھی ڈاکٹر میر ولی الہین مرحوم کے مضمون "فارابی" سے ماخوذ ہے جو انہوں نے
 معارف میں لکھا تھا (ستمبر ۱۹۷۷ء ص ۱۱۸۰)۔

"منطق کو منطق اس لیے کہا گیا کہ نطق کا جس سے منطق نکلی ہے، اطلاق تین معنی
 پر ہوتا ہے (۱) لفظ (۲) ادراک کلیات (۳) نفس ناطقہ۔ منطق کا تین نفس ناطقہ
 کو ادراک کلیات کے لیے قوی کرتا ہے اور اس علم کی وجہ سے انسان کی
 زبان گفتگو کے وقت راستی و درستی کی راہ پر چلتی ہے۔"

حاشیہ ص ۱۰۶

۱۰۶ کیونکہ برہان کا یہ شمارہ جس میں مضمون شہاب الدین سہروردی چھپا ہے نیز
 اس کے بعد کے تین شمارے مضمون نگار کے مضمون لکھتے وقت پیش نظر تھے چنانچہ وہ برہان
 فروری ۱۹۷۹ء صفحہ ۱۱۶ سطر ۹ پر ان چاروں شماروں سے اپنی واقفیت کا اعتراف
 کرتے ہیں۔

موضوع :-

اس ذیلی عنوان کے تحت مضمون نگار نے لکھا ہے :-

”منطق کا موضوع معقولات ثانیہ ہیں“

سوال یہ ہے کیا یہ ماہرین منطق کا مستفاد قول ہے؟ غالباً نہیں کیونکہ منطق کے طویل نقاب میں ابتداء سے انتہا تک غالب غم کا اس کے تبادل اقوال سے بھی سابقہ پڑتا ہے اس لیے مضمون نگار کی یہ اختصار پسندی ناقابل فہم ہے جبکہ انھوں نے اگلے ذیلی عنوان ”مختلف علوم سے منطق کا تعلق“ کے تحت پورے سولہ صفحے لکھے ہیں اور ان کے اندر نہ صرف فارابی، اخوان الصفا، ابن مسکویہ اور ابن سینا جیسے فحول مسلمان منطقیوں کے افادات پر بحث کی ہے بلکہ یونانی فلاسفہ میں سے ارسطو، ابقیور، زینو اور ہیراکلیس سے تعلق کرنے کے علاوہ مختلف علوم جدیدہ جیسے نفسیات، اخلاقیات، سائنس وغیرہ سے بھی بحث کے ڈانٹے ملا دیئے ہیں۔

کیا مابقی قزوی، قطب الدین رازی، علامہ تفتازانی، محقق دیوانی یا میرزا ہر وی، ملا حب اللہ بہاری، مولانا سحر العلوم، قاضی مبارک جیسے اساطین فنائے ریاضہ کارہاں بات کے مستحق نہ تھے ان کے اقوال یا توضیحات کو درنور اعتنا سمجھا جائے؟ فی الجواب۔
سعد الدین تفتازانی منطق کے موضوع کے سلسلے میں ”مہذب المنطق“ کے اندر فرماتے ہیں :-

”و موضوعه المعلوم التصوری والتصدیقی من حیث انه یوصل الی المطلوب“
”منطق کا موضوع معلومات تصوریہ و تصدیقیہ ہیں اس حیثیت سے کہ وہ مطلوب تک پہنچاتے ہیں۔“

علامہ تفتازانی کے اتباع یا کم ایک ماشاء میں محقق دیوانی فرماتے ہیں :-

”قوله: المعلوم التصوری الخ ۵۱: موضوع المنطق المعلوم التصوری من حیث انه

یوصل الی مطلوب تصوری واطلع العلم التصدیقی من حیث انه یوصل الی مطلوب تصدیقی۔
 داتن کا قول العلوم تصوری الخ یعنی منطق کا موضوع معلوم تصوری ہے۔
 اس حیثیت سے کہ وہ مطلوب تصوری تک پہنچاتا ہے اور معلوم تصدیقی ہے اس حیثیت
 سے کہ وہ مطلوب تصدیقی تک پہنچاتا ہے۔

محقق دوانی کی شرح تہذیب (ملاجلال) پر میرزا بدھروی نے جو حاشیہ
 لکھا ہے اور اس حاشیہ پر مولانا بجر العلوم نے جو حاشیہ لکھا ہے، ان کے اندر بھی اگرچہ
 محض اسی قول پر اکتفا نہیں کیا گیا، بلکہ تفصیلی توضیح کے لیے دوسرے مذاہب کا بھی
 ذکر ہے، پھر بھی داتن کے قول کو ساقط الاعتبار قرار نہیں دیا، چنانچہ میرزا بدھروی نے فرمایا ہے:-
 ”قوله موضوع المنطق الخ... عدل المتأخرون عنه الی ذلك“

”شرح محقق دوانی کا قول ”موضوع المنطق الخ... متاخرین نے
 متقدمین کے قول سے اس قول کی طرف رکن منطق کا موضوع معلومات
 تصوریہ و تصدیقیہ بحیثیت موصل الی المطلوب ہونے کے ہیں، عدول
 کیا ہے۔“

اسی طرح مولانا بجر العلوم نے بھی یہ کہہ کر کہ :-

”وقد يقال من قبل المتأخرین ان موضوع المنطق ما هو موصل بالذات
 ایصالاً قریباً او بعیداً ولا شك ان الموصل اما هو المعلوم والمعتقول الثاني
 واسطة فی الثبوت الا انه موصل“

”اور کبھی متاخرین کی جانب سے یہ دلیل دی جاتی ہے کہ منطق کا موضوع وہ
 ہے جو بالذات (براہ راست) موصل ہو خواہ یہ ایصال ایصال قریب ہو
 یا ایصال بعید اور اس بات میں کوئی شک نہیں کہ موصل صرف معلوم تصوری
 و تصدیقی ہی ہوتا ہے اور معتقول ثانی تو صرف ثبوت میں واسطہ ہوتا ہے نہ کہ ایصال۔“

ماتن کے قول کی ایک طرح تائید کی ہے۔

علامہ سعد الدین نقی ازانی سے پہلے کاتبی قرظوی (صاحب کلمۃ العین) اور مولانا قطب الدین رازی کا بھی یہی خیال تھا، چنانچہ کاتبی قرظوی "تحریر القواعد المنطقیہ" (شمسہ میں لکھتے ہیں :-
 "فموضوع المنطق المعلومات التصوریہ والتصدیقیہ لان المنطقی
 یبحث عنها من حیث انها توصل الی مجہول قصوری او تصدیقی
 ومن حیث انها متوقف علیہا الموصول الی التصور.... ومن حیث
 انها متوقف علیہا الموصول الی التصدیق"

رہے پس منطق کا موضوع معلومات تصوریہ و تصدیقیہ ہیں کیونکہ منطقی انہیں بحث کرتا ہے
 اس حیثیت سے کہ وہ مجہول تصوری یا مجہول تصدیقی تک پہنچانے میں امداد اس
 حیثیت سے کہ انہیں یہ تصور تک پہنچانے والے موصول.... اور تصدیقی تک پہنچانے
 والے موصول کا دار و مدار ہے۔

اور اس کی شرح میں قطب الدین رازی فرماتے ہیں :-

"فنقول موضوع المنطق المعلومات التصوریہ والتصدیقیہ
 لان المنطقی یبحث عن اعراضها الذاتية وما یبحث فی العلم عن اعراض
 الذاتیه فیہ موضوع ذلك العلم فیکون المعلومات التصوریة و
 التصدیقیہ موضوع المنطق.... وبالجملة المنطقی یبحث عن
 احوال المعلومات التصوریة والتصدیقیہ التي هی اما نفس الایصال
 الی المجهول او الاحوال التي یتوقف علیہا الایصال"

رہے ہم کہتے ہیں کہ منطق کا موضوع معلومات تصوریہ اور تصدیقیہ ہیں کیونکہ منطقی
 انہیں کے اعراض ذاتیہ سے بحث کرتا ہے اور کسی ظلم میں جس چیز کے اعراض ذاتیہ
 سے بحث کی جاتی ہے وہی اس ظلم کا موضوع ہوتی ہے پس معلومات تصوریہ و

تصدیقہ منطوق کا موضوع ہے۔۔۔ غرض منطقی معلومات تصوریہ و تصدیقیہ کے سوال سے بحث کرنا ہے جو یا تو نفس ایصال الی المطلوب پر مشتمل ہوتے ہیں

یا ان احوال پر جن پر ایصال کا دار و مدار ہوتا ہے۔

یہی نہیں بلکہ میر سید شریفین کا رجحان دوسرے متبادل قول کی طرف ہے، تاہم و شارح کی ماماشاۃ میں اسی مذہب کو اختیار کرتے ہیں۔ چنانچہ میر تقی میری شارح کے قول "فنقول موضوع المنطق المعلومات التصدیقہ والتصدیقہ یقیدہ" کے تحت فرماتے ہیں۔

«اقول لیس المراد انھا مطلقاً موضوع المنطق بل ہی مفیدۃ بصحة الا یصال موضوع له وذلك لان المنطقی لا یبحث عن جمیع احوال المعلومات التصدیقہ والتصدیقہ مطلقاً بل عن احوالها باعتبار صحة ایصالها الی مجہول»

د میں کہتا ہوں مراد یہ نہیں ہے کہ معلومات تصوریہ و تصدیقیہ مطلقاً منطق کا موضوع ہیں بلکہ اس کے موضوع ہونے کے بائین ہی صورتیں مفید ہیں کہ ان کا موصل الی المطلوب ہونا صحیح ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ منطقی معلومات تصوریہ و تصدیقیہ کے جو احوال کے علی الاطلاق بحث نہیں کرتا بلکہ صرف ان احوال سے اس اعتبار سے بحث کرتا ہے کہ ان کا موصل الی مجہول ہونا صحیح ہو۔

اس کے بعد وہ منطق میں مجہول عنہا معلومات تصوریہ و تصدیقیہ کے احوال کو گناتے ہیں اور اس طرح منطق کے مجہول عنہا مسائل کی شمار کرتے ہیں مثلاً کلیات خمسہ کی بحث کو معلومات تصوریہ کے ان احوال کے اندر مشمول کرتے ہیں جن پر مجہول تصوری کی طرف ایصال براہ راست صورت ہونا قیاس، استقرار اور تمثیل کی اہمات کو معلومات تصدیقیہ کے ان احوال کے اندر مشمول کرتے ہیں جو مجہول تصدیقی کی جانب موصل ہوتے ہیں۔

یہی نہیں بلکہ "سلم العلوم" کے تشریح بھی برچند کہ ان کا رجحان تصدیقین کے مذہب

کے متاخرین کے اس قول کو بالاہتمام بیان کرتے ہیں اور اسے اس طرح
 ساقط الاعتبار قرار نہیں دیتے جس طرح بعض سخیف مذاہب کو۔ چنانچہ قاضی مبارک
 گویا مشہور موضوع منطق کے ضمن میں متقدمین کے مذہب کے ذکر کے بعد فرماتے ہیں:-
 ”وذهب المتأخرون إلى أن موضوع المعلوم التصوري والتصديقي من تلك الجهة“
 اور متاخرین کا مذہب یہ ہے کہ منطق کا موضوع اسی (ایصال الی المطلوب)
 کی حیثیت سے معلوم تصوری و تصدیقی ہیں۔

اسی طرح مولانا سراج العظیم اپنی ”شرح مسلم العلوم“ میں فرماتے ہیں:-

”والمأخرون فقالوا موضوع المنطق المعلوم التصوري والتصديقي من حيث الإيصال
 بناء على أنه بما يقع المعقول الثاني محمولاً المسائل هذا الفن فلا يكون موضوعاً“

(رہے متاخرین تو وہ کہتے ہیں کہ منطق کا موضوع معلوم تصوری و تصدیقی ہیں،
 بحیثیت موصل الی المطلوب) ہونے کے۔ (ان کے اس خیال کی وجہ یہ ہے کہ
 اکثر معقول ثانی اس فن کے مسائل کے محمول کی صورت میں واقع ہوا کرتا ہے
 لہذا یہ (معقول ثانی) اس فن کا موضوع نہیں ہو سکتا۔

اسی طرح ملا حسن فرماتے ہیں:-

”وذهب المتأخرون إلى موضوعه المعقولات التصورية والتصديقية مطلقاً“

(اور متاخرین کا مذہب یہ ہے کہ منطق کا موضوع معقولات تصوریہ و تصدیقیہ
 ہیں مطلقاً)

یہی نہیں بلکہ وہ اس مذہب کی تصویب کر کے اسے اپنا مختار قرار دیتے ہیں:-

”وهو الحق عندى بالنظر الدقيق فان المعقول الثاني يجعل محمولات....

والموضوع لا يجعل محمولاً“

(اگر نظر دقیق کے بعد یہی مذہب میرے نزدیک سچ ہے کیونکہ (متقدمین) کے

مذہب کا معقول ثانی... محمول بھی بنایا جاتا ہے... حالانکہ موضوع محمول نہیں

بنایا جاتا۔

غرض منطق کے موضوع کے باب میں چار مذہب رہے ہیں: درحقیق کے یہاں اور

و دیگر بخیرین میں :-

۱۔ جمہور متقدمین کا مذہب تھا کہ منطق کا موضوع معقولات ثانیہ ہیں چنانچہ قاضی

مبارک نے شرح سلم میں لکھا ہے :-

”و موضوع المنطق عند القدماء المعقولات الثانیة باعتبار صحة الايصال او توقفه عليه“

۲۔ اور منطق کا موضوع قدما کے نزدیک معقولات ثانیہ ہیں، اس اعتبار سے

کہ ان کا موصل ہو یا صحیح ہو یا ایصال اس پر موقوف ہو۔

۳۔ لیکن متقدمین ہی کی ایک غیر اہم جماعت کا کہنا تھا کہ منطق کا موضوع الفاظ

ہیں چنانچہ مولانا سحر العلوم نے یہ زاہد علی بلال جلال کی اس عبارت پر کہ :- ”و ذهب

المتقدمون الى ان موضوع المعقولات الثانیة من حيث توصل الى مجيول“

پر تردید کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ تمام متقدمین کا رنجیر کسی استثناء کے قول نہیں ہے بلکہ

صرف ان کے جمہور کا ہے یہ ان کی جماعت اس بات کی قائل ہے کہ منطق کا موضوع الفاظ

ہیں۔ فرماتے ہیں :- ”قوله: ذهب المتقدمون الى جمهورهم والا فبعض

المتقدمين ذهبوا الى ان موضوع الالفاظ“

مگر ماہرین علم منطق میں یہ قول انتہائی سخیف قرار دیا گیا چنانچہ قاضی مبارک نے شرح

سلم میں فرماتے ہیں :-

”ومن ظن ان موضوع الالفاظ من حيث دلالتها على المعاني

المخصوصة فقد ضلّ ضلالاً مبيناً“

اور جس نے یہ گمان کیا کہ منطق کا موضوع الفاظ ہیں اس حیثیت سے کہ وہ

مخصوص معانی پر دلالت کرتے ہیں تو وہ یقیناً کھلی ہوئی گمراہی میں مبتلا ہے۔

۳۔ تیسرا مذہب متاخرین کا ہے جب انہیں متقدمین کے مذہب پر جس کی رو سے منطق کا موضوع معقولات ثانیہ ہیں، جو ایرادات وارد ہوتے ہیں ان کا انذار مشکل نظر آیا، تفصیل آگے آرہی ہے، تو انہوں نے ایک نئے قول کی طرف عدول فرمایا، جس کی رو سے منطق کا موضوع معلومات تصوریہ و نقدیہ ہیں اس حیثیت سے کہ وہ مطلوب کی طرف موصول ہوتے ہیں۔ چنانچہ قاضی مبارک فرماتے ہیں :-

”وذهب المتأخران ان موضوعه المعلوم التصوری والتصدیقی من هذا الجهة“

(اور متاخرین کا مذہب ہے کہ منطق کا موضوع معلوم تصوری و نقدی ہیں

اس جہت سے کہ وہ موصول الی المطلوب ہوتے ہیں۔)

اسی طرح میرزاہ نے اپنے ”حاشیہ ملا جلال“ میں لکھا ہے :-

”وعدل المتأخرون عندی ذلك“

بہر حال عام میلان جمہور متقدمین ہی کے مذہب کی جانب ہے کہ منطق کا موضوع معقیات ثانیہ ہیں مگر چونکہ ”معقولات ثانیہ“ کی کسی جامع و مانع تعریف پر اتفاق نہیں ہو سکا، تفصیل آگے آرہی ہے، اس لیے متاخرین نے متقدمین کے موقف سے عدول کر کے یہ موقف اختیار کیا کہ منطق کا موضوع معلومات تصوریہ و نقدیہ ہیں، اس حیثیت سے کہ ایصال الی المطلوب میں مدد دیتے ہیں۔

فصلائے سابقین میں سے کاتبی قزوینی، بوالینا، قطب الدین رازی اور علامہ سعد الدین بنغازی کا یہ مسلک تھا جس کی تفصیل پیچھے مذکور ہوئی۔ شرح سلم میں مشہور نازک مارغ منطقی ملاحسن نے بھی اسی مذہب کی تعویب کی ہے۔ فرماتے ہیں :-

”وهو الحق عندی بالنظر الدقیق“

پھر آگے چل کر اسی موقف کی توثیق کرتے ہیں :-

” فالحن ما قال المتأخرون “

دس حق بات وہی ہے جو متاخرین نے کہی ہے۔

م. متاخرین سے ملا محب اللہ بہاری نے قدام کے مذہب کی تجدید کرتے منقولات کو ”ثانویت“ و ”ثالثیت“ کی تحدید سے آزاد کر دیا، چنانچہ وہ: ”سلم العلم“ میں فرماتے ہیں :-

” و موضوعه المعقولات من حيث الایصال الی تصور و تصدیق “

منطق کا موضوع معقولات (مطلق بغیر کسی قید کے) ہیں، اس حیثیت سے کہ

وہ تصویر یا تصدیق (مجہول) کی جانب موصل ہوتے ہیں۔

اس کی مزید وضاحت قاضی مبارک گو پامتوی نے سلم کی شرح میں کر دی :-

” والیہ اشار المصنف بقوله و موضوعه المعقولات اعم من ان یكون

اولیا و ثانویہ او ما بعدہ “

راہ: اسی کی طرف مصنف (ملا محب اللہ) نے موضوع المعقولات کو کہہ کر

اشارہ کیا ہے جو عام ہے اس سے کہ معقول اولیٰ ہو یا ثانوی یا اس کے بعد بھی

اس مختصر جائزے سے مسلمانوں کی منطقی فکر کی ثروت کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے

اسے ایک جگہ میں می۔ و د. کو دینا کہ ”منطق کا موضوع معقولات ثانیہ ہیں۔“ مضمون نگار

کی قلت ملاحظہ و کوتاہی فکر کی دلیل ہو یا متہو لیکن اس نامی فکر کے ان فنون اساطین

کی جگہ کاویوں پر ظلم عظیم ہے جنہوں نے اپنی پورے فاعل عزیز ہی منطقی تفکر کو ترقی دینے

میں صرف لڑے۔

پھر اگر مضمون نگار کی یہ ”اختصار نوازی“ تا قیل و دل ”کی حامل ہوتی تو

بھی اس کوتاہی سے صرف نظر نہیں کیا جاسکتا تھا مگر یہ تو ایجاز محل کی مصداق ہے اور

اس لیے منطق کے تعارف کے باب میں کسی طرح کی روشنی بخشنے کے بجائے گمراہی کی موجب ہے اس کی تفصیل یہ ہے :-

جس طرح ”معقولات ثانیہ“ سے منطق میں بحث کی جاتی ہے، اسی طرح فلسفہ اولیٰ رابعہ الطبیعیات میں بھی ان سے بحث کی جاتی ہے۔ اس حقیقت کی جانب سب سے پہلے میر باقر داماد نے توجہ دلائی تھی، چنانچہ مولانا بھرا العلوم اپنی ”شرح مسلم العلوم“ میں فرماتے ہیں :-

”قال صاحب الافق المبين :-
المعقول الثاني قارة يطلق على ما يعرض الشئ في الذ كالكلية والجن ئية وهو موضوع المنطق وقارة على ما يعرض الشئ من غير ان يجازى امر في الخارج... والامكان ونظائره منه وهو المستعمل في الفلسفة“

مسنن الافق المبين نے لکھا ہے بمعقول ثانی کا اطلاق کبھی اس امر پر ہوتا ہے جو شے کو ذہن میں عارض ہوتا ہے جیسے کلیتہاً جزئیت اور یہ منطق کا موضوع ہے اور کبھی اس کا اطلاق اس امر پر ہوتا ہے جو شے کو باہر منظر عارض ہوتا ہے کہ نارنگی میں اس کے مقابل کوئی امر نہیں ہوتا... امکان اور اس کے زائجر اس کے قبیل سے ہیں اور اس کا استعمال فلسفہ میں ہوتا ہے۔

اسی طرح میر باقر داماد کے شاگرد صدرائے شیرازی مصنف صدر الفتح ہدایہ الحکمہ ”الاسفار الاربعہ“ میں لکھتے ہیں :-

”کثیرا ما يطلق المعقول الثاني على المحمولات العقلية و معاديلها الانتزاعية الذهنية“

اکثر معقول ثانی کا اطلاق محمولات عقلیہ اور ان کے انتزاعی ذہنی مبادی پر ہوتا ہے... اور کبھی اس کا اطلاق معانی منطقیہ

وتدلیق علی المعانی المنطقية والوجود پر جوتا ہے اور وجود معنوی، شئییت امکان
المصدری، والشیئة والامکان وجوب اور ان کے مشتقات دوسرے معنی
والوجوب مشتقا تھا من میں معنویات ثانیہ میں مشمول ہیں۔
المعقولات الثانیة بالمعنی الاخری نے میرزا بدایا جلال میں فرمایا ہے :-

”مما یبغی ان یعلوم ان المعقول الثانی جو امر جاننے کے لائق ہے یہ ہے کہ معقول
و هو ما یكون الذهن فقط ظرفنا ثانی کی یعنی وہ امر جس کے لیے ذہن صرف
لعروضه علی قسمین : الاول ان لا عارض ہونے کا ظرف ہو، دوسرے میں ہیں :
یکون الوجود الذہنی شرطاً للعروض پہلی قسم وہ ہے جس کے عروض کے لیے
كالوجود والشیئة ونحوهما والثانی وجود ذہنی کی شرط نہ ہو جیسے وجود شئییت
ان یكون شرطاً له كالكلية والجزئية اور ان جیسے دوسرے امور۔ دوسری قسم
ونظائرهما و موضوع المنطق دوسرے جس میں یہ اس کے لیے شرط ہو
هو القسم الثانی“ جیسے کلیت و جزئیت اور ان کے نظائر
اور منطق کا موضوع ان میں سے دوسری

قسم ہے۔

میرزا قمر الداد کے اہل علم میں قاضی مبارک گویا، عی نے اپنی ”شرح مسلم العاوم“

میں لکھا ہے :-

”ان المعقولات الثانیہ علی معقول ثانی کے دو ذریعے ہیں : ایک ذریع
نوعین : نوع یجعل موضوع الحکمة کہ اس حیثیت (ایصال الی المجهول ہونے
المیزانیة بتلك الحیثیة و ہی کی جہت) کے ساتھ حکمت میں ثانیہ (منطق،
القی تكون مطابق الحکم خصوص تقدیر کا موضوع بنایا جاتا ہے اور وہ ہے کہ
الموضوع فی الذهن ... كالكلية ذہن میں موضوع کے تقدیر کا خصوص حکم

والجزئية والذاتية والعرضية
 ونوع يوخذ على وجه العموم
 وهي العوارض الانتزاعية التي
 لا تصدق على الأعيان بالحمل الأولى
 والذاتية كالوجوب والوجود
 والشيئية والامكان -

کے مطابق ہو جیسے کلیت، جزئیت، ذاتیت،
 عرضیت وغیرہ ردہ سہری رفوع،
 وہ ہے جس کا بروہہ عموم لہما ظ کیا جاتا ہے
 اور وہ وہ انتزاعی عوارض ہیں جو اولی
 و ذاتی حمل کے ساتھ خارج پر صادق نہیں
 آتے جیسے وجوب، وجود، شئییت اور
 امکان۔

غرض مضمون نگار نے معقولات ثانیہ کو "منطق کا موضوع" بنا کر میں پہلی غلطی تو
 یہ کی ہے کہ منطق معقولات ثانیہ کو "نوع" منطبق بنایا ہے حالانکہ ان کی دو نوع ہیں اور صرف
 ایک نوع ہی منطق کا موضوع ہے جیسا کہ خاتم التکلیبین مولانا فضل حق خیر آبادی قاضی مبارک
 شرح مسلم "کے حاشیہ میں فرماتے ہیں :-

لاشبهه في ان موضوع المنطق
 عند القوم ليس هي المعقولات الثانية
 مطلقاً كيف وهم مصرحون
 بكون الشيئية والوجود والامكان
 والعلية والمعلوليه ونظائرهما
 معقولات ثانية مع انها ليست
 موضوع المنطق -

اس بات میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ قوم
 کے نزدیک منطق کا موضوع راجد معقولات
 ثانیہ علی الاطلاق نہیں ہیں اور یہ کیسے بدستور
 ہے حالانکہ وہ شئییت، وجود، امکان،
 علیت، معلولیت اور ان کے نظائر کے
 بارے میں مصرح طور پر کہتے ہیں کہ وہ
 معقولات ثانیہ میں۔ بائبرہ وہ منطق
 کا موضوع نہیں ہیں۔

فلا يبيد من القول بان موضوع
 المنطق نوع من المعقولات
 الثانية "

پس یہ کہنے سے کوئی مفر نہیں ہے کہ منطق
 کا موضوع معقولات ثانیہ کی صفت ایک

نوع ہی میں منحصر ہے۔

اس سے بھی فاحش تر غلطی معنویوں نگار نے ایک اور کی ہے۔ منطق میں رمتد میں کے نزدیک بھی، معقولات ثانیہ کے نوع مخصوص کے جملہ احوال سے بحث نہیں کی جاتی بلکہ ان احوال کی ایک مخصوص حیثیت سے بحث کی جاتی ہے اور وہ حیثیت ہے ”مجہول تصوری یا تصدیقی کی جانب رہنمائی یا ایصال۔“ چنانچہ مولانا بکر العلیمؒ اپنی ”شہرت سلم العلیم“ میں فرماتے ہیں :-

کیونکہ معقول ثانی کے بعض احوال ایسے	لبا كان للمعقول الثاني
کبھی ہیں جن سے فلسفہ میں بحث کی جاتی ہے،	احوال یبحث عنها فی الفلسفة
اس لیے! ان رطاحب اللہ بہارؒ نے	قید لا بقوله من حیث
اس معقول ثانی، پر ”من حیث الایصال	الایصال الی مجہول تصور
الی مجہول تصور اور تصدیقی“ کی قید پڑھا	او تصدیقی“

دی ہے۔

مگر معنویوں نگار کو سائنس، نفسیات اور اخلاقیات سے منطق کی بحث کے ڈانڈے لانے کی اتنی عجزت تھی کہ انہوں نے اتنی اہم ”حیثیت“ کو جھلا دیا، حالانکہ متقدمین ہوں یا متاخرین سب نے بالالتزام اس حیثیت کی تصریح کی ہے :-

مثالی کے طور پر قاہنی مبارک نے متقدمین اہل منطق کے بارے میں لکھا ہے کہ وہ ہر چیز کے منطق کا موضوع ”معقولات ثانیہ“ کو بتاتے تھے لہذا ”موضوع المنطق

عند القدماء المعقولات الثانیہ باعتبار صحت الایصال او توقف علیہ“

متاخرین میں کاتبی قزوینی اور قطب الدین رازی منطق کا موضوع معلومات تصوریہ و تصدیقیہ کو بتاتے ہیں اس حیثیت سے کہ وہ مجہولات تصوریہ و تصدیقیہ کی جانب موصول ہوں۔ کاتبی قزوینی نے ”شہرہ“ میں لکھا ہے :-

”ان المنطقی بیجث عنہما من حیث انہا یوصل الی مجہول تصوری او تصدیقی“ الخ
اسی طرح قطب الدین رازی لکھتے ہیں :-

”المنطقی بیجث عن احوال المعلومات التصوریۃ والتصدیقیۃ الی ما نفس الایصال الی المجہول“ الخ
بعد میں میزید شریف نے بھی رمیر قطبی میں اسی قید کی صراحت کی ہے :-

”ان المنطقی لا یجث عن احوال المعلومات التصوریۃ والتصدیقیۃ

مطلقاً بل عن احوالها باعتبار صحۃ ایصالها الی مجہول“

اسی طرح علامہ تغتا زانی نے مہر طبرہ پر فرمایا ہے :-

”و موضوع المعلوم التصوری والتصدیقی من حیث انہ یوصل الی المطلب“

اور محقق وروانی نے اس من حیث انہ یوصل الی مطلب تصوری... و تصدیقی کو زہرا

آخر زمانہ میں بلا محب اللہ بہاری نے قدار کے مختار ”معقولات ثانیہ“ سے

ثانویت کی قید کو ماقظ کر کے اسے مطلق تو کر دیا، مگر اس کی مخصوص حیثیت راہیال الی

المطلب، کو جوں کاتوں پر قرار رکھا۔ ”سلم“ میں فرماتے ہیں :-

”و موضوع المعقولات من حیث الایصال الی تصور او تصدیق“

ان فرگناشتوں کے لہجہ طے کرنا آسان ہے کہ مضمون نگار کی علمی و تحقیقی ذمہ داری پر

کہاں تک اعتماد کیا جاسکتا ہے، نیز ایک دارالعلوم کے ذمہ دار استاد ہونے کے نامے ہیں۔

اسلام کی منطقی سرگرمیوں بالخصوص عہد حاضر میں مدارس عربیہ کے اندر روبرو اس علم منطق

کے تعارف کے باب میں ان سے جو توقع کی جاسکتی تھی انہوں نے کہاں تک پورا کیا ہے۔

مگر ہندوستان و ایران کی منطقی و فلسفی سرگرمیوں کے باب میں ”ایران و توران“

سراتی میں دفتر کے دفتر سیاہ کرنے سے کبھی سیری نہیں ہوئی، فردری ہینڈ کی پوری قسط

اسی شون کی تشفی کے لیے وقف کرونی اس کے لہجہ اور کیا کہا جاسکتا ہے کہ

تو کارڈ میں رانکو ساختی کہ باسماں نیز مرد خستق (برہان، فردری ۷۷)

منطق کا تدوین پس منظر

منطق بقول مختار حکمت (فلسفہ) ہی کا ایک حصہ ہے، لہذا اس کا تاریخی جائزہ مرتب کرنے سے پہلے خود فلسفہ کے آغاز و ارتقا پر ایک طائرانہ نگاہ ڈال لینا ضروری ہے۔ لیکن اس سے بھی پیشتر اس قسم کی تحقیقی کاوشوں کے بنیادی اصولوں کی طرف توجہ دلانا مستحسن ہے۔

۱۔ تحقیقی کاوش کا اولین بنیادی اصول یہ ہے کہ

ہر کسے را بہر کارے ساختند

تحقیقی کاوش کے بنیادی اصول

اگر محدث حدیث اور علیم حدیث کی خدمت کے لئے ہے تو منطقی منطق اور دیگر علوم حکمیہ سے متعلق افہام و تفہیم کے لئے اور ادیب تحقیق لغات اور دوسرے ادبی نکات کی تحقیق کے لئے۔

اسی طرح عربی مدارس کے فضلاء ممالک اسلامیہ میں پروان چڑھنے والے علوم سے

متعلق تحقیقات کے لئے ہیں اور یورپی محققین و فضلاء اپنے براعظم کے اندر ماضی قریب

اور ماضی بعید میں پیدا ہونے والے اور ترقی پانے والے علوم کے لئے۔ ہاں اگر کوئی جانتا
کمالات علمیہ ہی بننا چاہے تو اسے دوسرے ممالک کے علوم میں بھی تہجد و تہجد کا حق ہے جیسا کہ
یورپی ماہرین اکتشافات نے کیا۔ لیکن شرط یہ ہے کہ

تکیہ برجائے بزرگاں نتواں زد بجز اف
مگر آنگاہ کہ اسباب بزرگی ہمہ آمادہ کنی

اس لئے یہ کوئی علمی تحقیق نہ ہوگی کہ ایران و تورانی کے شوق میں عراق و عرب بھی نظر سے اوجھل
ہو جائیں۔ قدیم یونان، قدیم ہندوستان اور قدیم ایران کی فلسفیانہ سرگرمیوں کے قلمبند کرنے کا
تو شوق ہو، مگر خود جو درسی کتابیں پڑھی اور پڑھانی جاتی ہیں، انہیں نقش و نگار طاق نیسا
بنادیں۔ اس کے بعد ہی کہا جائے گا کہ

تو کار ز میں رانکو ساختی کہ با آسماں نیز پر داختی

۲۔ اس سلسلہ کا دوسرا اصول ہے کہ

مما حب البیت ادری مانی البیت

لہذا اگر کسی عربی مدرسے کا ناضل علوم اسلامیہ کے باب میں مستشرقین یورپ کے مقابلے
میں اپنے اکابر کی رائے کو ترجیح دے، تو اصولاً اسے ایسا کرنے کا حق ہے۔ لیکن اس کے
ساتھ ہمیں یورپ کے فضلاء محققین کے اس حق کو بھی تسلیم کرنا ہوگا کہ دوسرے ممالک کی
قدیم و جدید علمی سرگرمیوں کے بارے میں مورخین اسلام کے اساطیر العجائز قسم کے افسانوں کے
مقابلے میں آراء و تحقیقات کو ترجیح دیں جن تک وہ بڑی صبر آزما دتاب فرسا کاوشوں کے بعد
پہنچے ہیں، بالخصوص جبکہ انہیں ہمارے قدیم مورخین کے مقابلے میں اس تحقیق کے زیادہ
موافق حاصل تھے۔

اس لئے شہرستانی و ابن القفطی یا نویری کے افادات عہد اسلام کی علمی دنگوں نہ گزریں
کے باب میں یقیناً مزاج ہیں، مگر قدیم یونان و ہندوستان کی ثقافتی سرگرمیوں کے بارے میں

ان کی روایات قصص العجائز سے زیادہ اہمیت نہیں رکھتیں۔

اس تبصرے سے حاشا وکلا ان بزرگوں کی صحت بیانی کا استخفاف مقصود نہیں ہے۔
 انھوں نے اپنے یہودی و سریانی ماخذ سے جو کچھ سنا اُسے بعینہ نقل کر دیا۔ اصل افسانہ
 تراشی تو ان یہودی و سریانی مصنفین نے کی جن کی "اسرائیلیات" نہ صرف تحقیق پسند علمائے
 اسلام ہی میں مشکوک سمجھی جاتی تھیں، بلکہ جدید تحقیق نے بھی انھیں مسترد کر دیا ہے۔
 اس بات کی مزید تحقیق تین سوالوں کا بمحققانہ جواب چاہتی ہے۔

الف۔ کیا فلسفہ بالخصوص یونانی فلسفہ انبیائے بنی اسرائیل کی تعلیمات سے مستفاد

ہے؟

ب۔ کیا یونان میں فلسفہ مشرق بالخصوص ایران سے پہونچا، جس کا قدیم ایرانی بڑی
 شد وند سے دعویٰ کرتے تھے؟

ج۔ ہندوستانی فلسفے کے متعلق مسلمان مورخین کے بیانات کہاں تک قابل

اعتماد ہیں؟

مزید تفصیل حسب ذیل ہے:

(الف) پہلے سوال کے سلسلے میں مشہور مورخ فلسفہ ولہم نیسل لکھتا ہے:

اسکندری اسکول کے یہودیوں نے دوسری صدی قبل مسیح میں یہ دعویٰ

شروع کیا کہ یہ حکیمانہ تعلیم ان کے بنیوں اور صحیفوں سے لی گئی ہے۔ عیسائی

مصنفین کلینٹ اور بوسلبوس سے لیکر ازمنہ وسطیٰ کے اختتام تک

یہودیوں کے اس دعوے کی حمایت کرتے رہے۔^(۱)

اور پھر ان دعووں پر تبصرہ کرتے ہوئے ولہم نیسل لکھتا ہے:

”اب عام طور پر یہ بہزیوں کے ان قصوں پر کوئی اعتبار نہیں کرتا“

اور ولہم غیل کا یہ تبصرہ قرین قیاس بھی ہے۔ مثلاً ابن القفلی نے فیثا غورث کے بارے میں لکھا ہے:

”وَ اخذ الحکمة عن اصحاب سلیمان بن داؤد النبی بمصر حین دخلوا الیہا من۔۔۔ د الشام“^(۲)

اُس نے (فیثا غورث نے) حضرت سلیمان بن داؤد پیغمبر علیہ السلام کے اصحاب سے حکمت کو سیکھا جبکہ وہ شام کے شہروں سے مصر میں داخل ہوئے

لیکن (۱) ایک دیندار مسلمان کے نقطہ نظر سے سلیمان پیغمبر علی بنینا و علیہ الصلوٰۃ والسلام کی تعلیم وہی تھی جسے لے کر تمام انبیائے کرام مبعوث ہوتے رہے ہیں یعنی ”توحید ربوبیت“ چنانچہ قرآن کریم کہتا ہے:

وما ارسلنا من قبلك من رسول الا نوحي الیه انما لا اله الا انا فاعبدون

ہم نے کوئی رسول آپ سے قبل نہیں بھیجا مگر اسکو وحی کے ذریعہ مطلع کر دیا کہ میرے سوا کوئی معبود نہیں ہے بس میری ہی عبادت کرو۔

اور (۲) تاریخ کے طالب علم کے نقطہ نظر سے سلیمان علیہ السلام کا صحیفہ ”امثال سلیمان“ کے نام سے تورات میں موجود ہے۔

ادھر فیثا غورثی حکمت کا بنیادی اصول یہ ہے کہ ”مبدد اولین کائنات“ عدد

ہے۔

اس کے بعد باسانی فیصلہ کیا جاسکتا ہے کہ کیا قرآن کریم میں مذکور ”توحید ربوبیت“ یا ”امثال سلیمان“ میں مذکور ”تحمیدات خداوندی“ اور فیثا غورثی حکمت میں جو تنازعہ یا

(۱) مختصر تاریخ فلسفہ یونان

(۲) ابن القفلی: تاریخ انکمار ص ۲۵۱

آوانیون کی تعلیم پر مشتمل ہے، کوئی مناسبت ہے۔

اگر کوئی مناسبت نہیں ہے۔ اور واقعتاً کوئی مناسبت نہیں ہے۔ تو پھر یہ کیسا اخذ و استفادہ ہے؟ کیا اپنے اساتذہ (اصحاب سلیمانؑ) کی تعلیم کو پس پشت ڈال کر، ملحدانہ ہرزہ سرائی کرنے کے بعد جس کی تفصیل کسی بھی فلسفہ کی تاریخ سے مل سکتی ہے) نیز توحید ربوبیت سے بے اعتنائی برتنے کے بعد نیشا غورث کے متعلق یہ گمان کیا جاسکتا ہے کہ اس نے اصحاب سلیمان علیہ السلام سے اخذ و استفادہ کیا ہوگا۔

(ب) اس سے بھی ناکارہ تر مفروضہ یہ ہے کہ یونانی فلسفہ اقوام مشرق سے لیا گیا ہے چنانچہ پہلے تو... تو ولہلم نیسل اس عقیدے کے علمبرداروں کے بارے میں لکھتا ہے:

”ابھی تک اس خیال کے بہت سے حامی ملتے ہیں کہ یونانی فلسفہ مشرق سے آیا۔“

اس کے بعد وہ کہتا ہے: یہ صحیح ہے کہ ریاضیات اور فلکیات کے ابتدائی عناصر یونانیوں نے مشرق سے حاصل کئے، لیکن دلائل سے یہ ثابت نہیں ہو سکتا کہ انہوں نے فلسفیانہ تعلیمات اور اسالیب تحقیق مشرق سے سیکھے۔

اس سلسلے میں وہ مندرجہ ذیل حقائق پر غور کرنے کی دعوت دیتا ہے:

(۱) واقعات زیر بحث کے جس قدر تریب ہوتے جاؤ، اسی قدر مستغنیب اس کی نسبت خاموش ہوتے جاتے ہیں، اور جس قدر ان سے دور ہٹتے جاؤ، اسی قدر اس رائے کو تقویت ہوتی جاتی ہے۔ جیسے جیسے یونانی دور کی مشرقی اقوام سے واقف ہوتے جاتے ہیں، ویسے ویسے ان کے فلاسفہ کے مفروضہ استادوں کی تعداد بڑھتی جاتی ہے۔

(۲) اگر یونانی فلسفہ کا مشرقی انکار پر مبنی ہونا اس بنا پر قرار دیں کہ ان کے مابین مماثلت پائی جاتی ہے تو تاریخی حیثیت سے ان کی معین صورتوں کا مطالعہ کرنے کے بعد۔ اور بعد کی تاریخات سے قطع نظر کرنے پر۔۔۔ یہ دھوکا دینے پر جاتا ہے، اور

یہ مماثلت نقطہ ایسی باتوں میں باقی رہ جاتی ہے، جن کی نسبت یہ توجیہ ضروری نہیں رہتی کہ یونانی فلاسفہ نے کلاً یا جزراً اپنا فلسفہ مشرقی مآخذ سے لیا ہو۔

(۳) اسکندر کے زمانہ تک یونانیوں کا جن مشرقی اقوام سے میل جول ہو سکتا تھا، ان کے ہاں صناعات تو تھیں، لیکن فلسفہ نہیں تھا۔ ان میں سے کسی قوم نے ایشیا کی فطری توجیہ کی ایسی کوشش نہیں کی تھی جو یونانی فلاسفہ کے لئے نمونہ کا کام دے سکتی۔

(۴) اگر ان (مشرق) قوموں میں کسی قسم کا فلسفہ تھا بھی تو زبان کی مشکلات کی وجہ سے اس کا حصول یونانیوں کے لئے مشکل تھا۔

(۵) یونانی فلسفہ پر ان کی مخصوص قومیت کے خط و خال نمایاں ہیں۔

(۶) اس (یونانی فلسفہ) کے قدیم ترین نمائندوں میں بھی وہ کیفیت نہیں پائی جاتی، جو ان لوگوں میں پائی جاتی ہے، جن کے پاس کوئی علم کہیں باہر سے آتا ہے۔ نہ کوئی ملکی اور غیر ملکی عناصر کا تصادم معلوم ہوتا ہے، نہ بے سمجھے بوجھے اصول استعمال کئے جاتے ہیں اور نہ روایت کو غلامانہ طور پر تسلیم کیا جاتا ہے۔

(۷) اہل ایشیا میں علم بالکل مذہب پرستہ لوگوں کا اجارہ تھا، اس لئے وہ مذہبی روایات و ادارات پر منحصر تھا۔ لیکن یونانی فلسفہ شروع ہی سے آزاد تھا، اور جس قدر قدیم زمانہ کی طرف جائیں، ان کی قوم پر وہتوں کی مخصوص جماعت سے خالی ہوتی جاتی ہے۔

(۸) ارسطو یہ تو تسلیم کرتا ہے کہ مصری ریاضیاتی علوم کے بانی تھے، لیکن وہ مصری یا ایشیائی فلسفہ کا ذکر نہیں کرتا، حالانکہ وہ غامض طور پر متاخرین کے نظریات کو متقدمین فلاسفہ کی تعلیم میں تلاش کرتا ہے۔

اس لئے یہ کوشش کہ یونانیوں کی فلسفیانہ سرگرمیاں، مفکرین مشرق کی خوشہ چینی کا نتیجہ تھیں، بیش از خوش فہمی نہیں ہے۔

دہا ایرانیوں کا یہ دعویٰ کہ سکندر نے ایرانیوں کے علوم کو یونانی میں منتقل کرانے

کے بعد ان کی اصلاح کہ جلاؤ الامتھوا اپنی ثقافتی بے مانگی پر پردہ ڈالنے کی کوشش ہے جو وہ
نوبتیت (مصنف کتاب النہطان) کے زمانہ سے کرتے آئے ہیں۔

۱۲) اور جہاں تک ہندوستانی فلسفہ کے متعلق مسلمان مورخین کے بیانات

ہیں، وہ

جہاں دیدہ بیار گوید دروغ

کی تین مثال ہیں۔ اس کی وضاحت اس قصہ سے ہوگی جو مضمون نگار نے نویری کی
”نہایتہ الارب“ سے نقل کیا ہے کہ جب سکندر نے اپنے دربار کے حکماء و فلاسفہ کو راجہ
”گنگ کانگ“ کے پاس بھیجا تو اس نے بتایا کہ ہم نے اپنے فلسفیانہ علوم کو نہایت مرکز
طریقہ پر چار قسموں میں بانٹ دیا ہے: پہلا ریاضیات، دوسرا منطقیات، تیسرا طبیعیات
اور چوتھا الہیات۔ پھر علم منطوق پر تبصرہ کرتے ہوئے اس نے کہا کہ علم منطوق کی پانچ قسمیں ہیں:

۱۔ شعر ۲۔ خطابت ۳۔ جنل ۴۔ برہان ۵۔ مغالطہ۔

سوال یہ ہے کہ کیا یہ روایت تنقید رواۃ کی کسوٹی پر پوری اترتی ہے؟ کیا اس کے
راوی عبد الملک بن عبدون کی شخصیت اتنی معتبر ہے کہ ان کی روایت کو درایت کا لحاظ
کئے بغیر واقعہ نفس الامری سمجھ لیا جائے اور آنکھ بند کر کے تسلیم کر لیا جائے۔

اگر ایسا نہیں ہے اور یقیناً ایسا نہیں ہے تو کیا مضمون نگار کی ذمہ داری نہ تھی
کہ اس کی بنیاد پر قیاس آرائی کی عمارت تعمیر کرنے سے پہلے اس کی روایت کو درایت کی کسوٹی
پر کس لیتے؟ بالخصوص جبکہ ان کے پیش نظر رائے بہادر اوجھا کی کتاب ”قرون وسطیٰ میں
ہندوستانی تہذیب“ نیز ”قدیم ہندوستان“ رہی تھیں۔ ان کتابوں سے قدیم ہندوستان
کے تعلیمی نظام کا اندازہ ہو سکتا ہے۔ مثلاً خود مضمون نگار کی نقل کے مطابق جامعہ نکشلا

۱۔ برہان، فروری ۱۹۴۷ء، صفحہ ۱۰۳، سطر ۱۳-۱۴

میں ویدیا کرن، صناعتی، فن حربا، ہاتھ کے علم، منتروں کے علم اور علم شفا کے علاوہ "انٹھارے علوم" اور پڑھائے جاتے تھے۔^(۱)

یقیناً اور بھی تعلیمی اداروں میں کچھ ایسا ہی نصاب مروج تھا۔ بہر حال قدیم جامعات ہند کے کسی ماہر نے اس قسم کے نظام تعلیم کی نشاندہی نہیں کی جس کی رو سے فلسفیانہ علوم کو ریاضیات، منطقیات، طبیعیات اور الہیات کی چار مرکز قسموں میں بانٹ دیا گیا ہو۔ پھر منطق کے مسائل و مباحث جو قدیم ہندو فلسفیانہ اسکولوں میں زیر درس تھے، ان کی تفصیل بھی رائے بہادر اوجھا کی کتاب میں مذکور ہے^(۲) اور ان مسائل کی کسی اسکیم میں شعر، خطابت، جمل، برہان اور مغالطہ کی اقسام پنجگانہ کا جنھیں نہایت الازب کے راوی نے ذکر کیا ہے، کہیں پتہ نہیں پاتا۔

دوسری جانب دیکھئے تو معلوم ہو گا کہ ریاضیات، منطقیات، طبیعیات اور الہیات میں علوم کی تقسیم شیخ بوعلی سینا کی فلسفیانہ تصانیف کا عام دستور ہے چنانچہ کتاب "انٹھارے" انھیں چار قسموں میں منقسم ہے "نجاہ" اور "دانشنامہ علانی" کے بھی یہی چار اجزاء تھے۔ اگرچہ بعد میں حصہ ریاضیات نکال دیا گیا۔ بعد میں فلسفہ کی کتابیں منطق، طبیعیات اور الہیات کی اقسام ثلاثہ پر مشتمل ہو آرتی تھیں چنانچہ اشیر الدین اربانی کی "ہدایہ الحکمہ" انھیں تین قسموں پر مشتمل ہے۔ عہد حاضر میں دلانا عبدالحق خیر آبادی نے "زبدۃ الحکمہ" اردو میں لکھی اور یہی انداز باقی رکھا۔

اسی طرح شعر، خطابت، جمل، برہان اور مغالطہ از سلاطہ ایسی منطق کے مواد کے اجزاء پنجگانہ ہیں۔ یہ حقیقت مضمون نگار کے علم میں بھی ہے، بلکہ انھوں نے اس حقیقت

۱- برہان، فروری ۱۹۶۶ء، صفحہ ۱۸، سطر ۱۹-۲۰

۲- برہان، فروری ۱۹۶۶ء، صفحہ ۱۰۲، سطر ۲۰ تا صفحہ ۱۰۶، سطر ۱۱

سے تغافل برتنے پر ڈاکٹر احمد امین اور ڈاکٹر ذکی نجیب^(۱) جیسے فحول فضلاء وقت پر سرزنش بھی کی ہے۔ مگر خود اس سے کہیں زیادہ سادگی و سادہ لوحی کا اظہار فرمایا۔ نیا اللعجب! بہر حال یہ باور کرنے کے کافی وجوہ ہیں کہ نویری یا اس کے راوی عبد الملک بن عبدون نے افسانہ تو گڑھ دیا، مگر اس کے کرداروں کو لباس اپنے ہی زمانہ کا پہنایا: یعنی سترہ سو سال پہلے کے ہندوستان کی درسگاہوں میں وہی نصاب مروج بتایا جو آٹھویں صدی ہجری (چودھویں صدی مسیحی) کے عربی مدارس میں فلسفہ کا مروج تھا اور منطق کے وہی اجزاء بتائے جو اس کے عہد کی مروجہ منطقی کتابوں کے اندر متداول تھے۔ اس کے ساتھ اسے یقین بھی تھا کہ کون قدیم ہندوستان کے مدارس کے نظام اور نصاب کے ساتھ اس کا تقابلی مطالعہ کرنے بیٹھے گا اور اس توقع کو ہمارے مضمون نگار نے پورا کر دیا کہ ”عجوبہ تراشی“ کی دھن میں از روئے درایت اس افسانہ کی تنقید نہیں کی، حالانکہ کم از کم رائے بہادر اوجھا کی ”قرون وسطیٰ میں ہندوستانی تہذیب“ نیز ”قدیم ہندوستان“ ان کے مطالعہ میں تھیں، پھر بھی انھوں نے ان حاطب اللیل حضرات کے بے سرو پا افسانوں کو کالوجہ المنزل من السماء سمجھ لیا۔

۳۔ تحقیقی کاوش کا تیسرا بنیادی اصول ہے

سند عالی کی طلب

اسی ”سند عالی“ کی خاطر محدثین کرام متون حدیث سے واقف ہونے کے بعد سماع کی ہوئی اسناد سے زیادہ عالی اسناد کے لئے دور دراز ممالک کا سفر کیا کرتے تھے۔ اور جس طرح حدیث میں ”سند عالی“ کی تلاش و جستجو مستحسن ہے، دیگر علوم منقولہ میں بھی اس کی ایسی ہی اہمیت ہے۔ ثانوی ذرائع معلومات پر اکتفا کر لینا جب کہ خود ان کے مآخذ

دستیاب ہو سکتے ہوں، کوتاہی فکر و عمل کی دلیل ہے۔

قدیم یونانی فلسفہ کی تاریخ کے موضوع پر جرمن اور فرینچ زبانوں میں کافی کتابیں لکھی گئی ہیں۔ انگریزی میں بھی ان کا بڑا سرمایہ موجود ہے، جس میں سے بعض کتابوں کا اردو میں بھی ترجمہ ہو گیا ہے انہیں نظر انداز کر کے عبداللہ آفندی وغیرہ کی کتابوں پر غیر شروط اعتماد کر لینا کوئی امر مستحسن نہیں ہے۔ ان حضرات کی حیثیت عہد حاضر کی تحقیقات کے پیش نظر حاطب اللیل سے زیادہ نہیں ہے۔

اسی کوتاہی مطالعہ کا نتیجہ ہے کہ ان حاطب اللیل حضرات کی سند پر مضمون نگار نے اکابر فلاسفہ یونان کے بارے میں بہت سے بے بنیاد اور مستحکمہ خیز واقعات لکھ دیئے ہیں۔ مثلاً دیمقراطیس حکماریونان میں صف اول کا فلسفی سمجھا جاتا ہے۔ مادین (Materialists) تو اسے شریعت مادہ پرستی کا بانی قرار دیتے ہیں چنانچہ (Mange) نے اپنی "تاریخ مادیت" کا اقتراح اسی دیمقراطیس سے کیا ہے۔ اس کا سب سے بڑا کارنامہ اجزائے دیمقراطیس یا اجزائے لایتجزئی (Atoms) کی تجویز ہے۔ اس کی عظمت نکر کے صرف فضلاء یورپ ہی معترف نہیں ہیں، بلکہ مورخین اسلام بھی اس کے علمی کارناموں سے واقف ہیں، چنانچہ ابن القفلی اس کے بارے میں لکھتا ہے۔

دیمقراطیس: نیلسوف یونانی صاحب
مقالہ فی الفلسفۃ۔ متصدس فی نہ مانہ
لا فاد تھذا الشان بارض یونان۔ وقولہ
مذکور فی مدارس علوہم ہناک....
دھو القائل باغخلال الاجسام الی جزء
لایتجزئی^(۱)۔

دیمقراطیس یونانی فلسفی تھا جو فلسفہ کے ایک
مستقل مذہب نکر کا بانی ہے۔ اپنے زمانہ میں
فلک یونان کے اندر اس علم کی تعلیم دینے میں
مشغول ہوا۔ وہاں ان کے مدارس علمیہ تیار
کے مذکورہ صدر قول کا ذکر ہوا کرتا تھا....
اس کا قول ہے کہ اگر اجسام کا تجزیہ کیا جائے تو

وہ بالآخر اجزا لای تجزی پر ختم ہوتا ہے۔
اسی طرح ابن جہل "طبقات الاطباء والفلاسفہ" میں (جو ابن القفطی وغیرہ کا ماخذ ہے) لکھتا ہے:

دمیتراطیس: سومی اغریقنی کان الغالب
علیہ الفلاسفہ وهو القائل باجزاء
لا تجزأ^(۱)۔

دمیتراطیس یونانی نسل کا رومی ہے۔ اس پر
فلسفہ غالب تھا۔ وہ اجزا لای تجزی کا قائل ہے۔

مگر منہوں نگار نے اس کی عظمتِ فکر اور فہانت و عبقریت کے ثبوت میں یہ مضحکہ خیز
واقعہ قلمبند کیا ہے: ^(۲)

دمیتراطیس بڑا نکتہ شناس تھا جس کا اندازہ اس واقعہ سے لگایا جاسکتا
ہے جسے عبدالمد آفندی نے نقل کیا ہے کہ بہت زیادہ ہنسنے کی
وجہ سے لوگوں کو اس کی دماغی خرابی کا شبہ ہوا۔ تو انہوں نے
بقراط حکیم کو دوا کرنے کے لئے بھیجا۔ اس نے جب دودھ کا پیالہ
پیش کیا تو دمیتراطیس نے کہا کہ یہ دودھ تو پہلی مرتبہ بچہ جننے والی
بکری کا ہے جس پر تمام لوگوں کو سخت حیرت ہوئی۔ غرضیکہ ایسے شخص
نے علمِ منطق جیسے شے اور مشکل الحصول علم کے مل جانے کے بعد
اس میں جدت طرازی سے کام لیا ہو یا اپنے تلامذہ کو اس علم سے
استفادہ کا موقع نہ دیا ہو، بعید از قیاس ہے۔*

ان دلیلوں سے منہوں نگار کے سلیقہ نگارش کا اندازہ لگایا جاسکتا

۱۔ ابن جہل: طبقات الاطباء والحکماء صفحہ ۳۳

۲۔ بردہان دسمبر ۱۹۶۵ء صفحہ ۳۸۲ سطر ۱۱-۱۲

قیاس کن زگلستان من بہارِ مرا

فلسفہ کب اور کہاں پیدا ہوا، یہ ایک لا حاصل بحث ہے
فلسفہ و منطق کا آغاز و ارتقا ہر قوم اور ہر ملک کا دعویٰ ہے کہ فلسفہ کا آغاز اسی کے
 یہاں ہوا اور ان بظاہر متضاد دعاوی میں ایک حد تک صداقت بھی ہے، کیونکہ فلسفہ
 بقول جیز، منظم انسانی فکر کا نام ہے اور جیسا کہ کنگنم کہتا ہے، وہ انسان کی حیاتِ تفکری
 کا ایک ناگزیر تقاضا ہے، اس لئے یہ اتنا ہی قدیم ہے جتنا انسان میں سوچ بچار
 کا ملکہ۔

لہذا کسی ملک کے بارے میں یہ کہنا کہ وہ علم و حکمت کا سرچشمہ تھا، ایک لایعنی
 بحث ہے۔ مگر مضمون نگار نے اس غیر متعلق بحث کو غیر معمولی طول دیا ہے اور پھر بھی
 کوئی قطعی فیصلہ نہیں کر سکے :

(الف) چنانچہ کبھی تو وہ یونان کو مخزن علم و حکمت اور سرچشمہ علوم و فنون بتاتے

ہیں :

(1) "When it (Reflected Thought) Become Serious Sustained and logical, and directed Towards questions of life and values it becomes Philosophy."

(Patrick: Introduction to Philosophy, P.8)

(2) "Philosophy, thus grows directly out of life and its needs. Every one who lives, if he lives at all Reflectively is in some degree a Philosopher."

(Cunningham: Problems of Philosophy, P.5)

یونان کو مخزن علم ہونے کا فخر عہدِ قدیم ہی سے حاصل ہے۔ فلسفہ اور منطق کے بڑے بڑے فضلا رہیں سے تعلق رکھتے ہیں چنانچہ ابو الفتح محمد بن عبدالکریم شہرستانی (متوفی ۵۴۸ھ) لکھتے ہیں:

ان الاصل فی الفلسفة و المبدع فی الحکمة للروم و غیرہم
کما لعیال لبہم کہ فلسفہ کی اصل اور حکمت کا مبداء روم ہے اور ان کے علاوہ تمام قومیں عیال کی طرح ہیں۔^(۱)

(ب) لیکن کبھی ہندوستان اور ایران کی افضلیت کا راگ الاپتے ہیں: ”اگر حقیقت پر نظر رکھی جائے تو ہندوستان اور ایران یونان کے دوش بدوش نظر آئیں گے بلکہ یہاں تک بھی ہوگا کہ.... یعنی دوسری حیثیتیں ہوں گی جن میں ہندوستان اور ایران یونان کو پیچھے چھوڑ دیں گے۔“^(۲)

دوسری جگہ ہندوستان کو سرچشمہ علم بتاتے ہیں:

گویا اہل ہند نے عہدِ قدیم ہی میں منطق، فلسفہ، ہیئت اور طب وغیرہ تمام علوم کے اندر اتنی مہارت پیدا کر لی تھی کہ اسے سرچشمہ علم کہا جانے لگا۔^(۳)

ایک اور جگہ وہ ہندوستان کو ایران سے افضل بتاتے ہیں:

پھر بھی میری رائے میں ایران ہندوستان کی ہسری اس جگہ نہیں

۱- برہان دہلی دسمبر ۱۹۷۵ء صفحہ ۳۶۹ سطر ۳-۲

۲- برہان دسمبر ۱۹۷۵ء صفحہ ۳۶۹ سطر ۱۹ تا صفحہ ۳۷۰ سطر ۱

۳- برہان، فروری ۱۹۷۶ء، صفحہ ۱۰۲ سطر ۶-۷

ہر سکتا۔^(۱)

(ج) لیکن ایک اور مقام پر وہ نہایت موکد طریقہ سے ایران کو باقی دونوں ملکوں سے

افضل بتاتے ہیں :

”اودیہ پورے وثوق کے ساتھ کہا جاسکتا ہے کہ یہاں (ایران میں) منطق کو جو ترقی ہو رہی تھی وہ اگر کچھ دنوں اور باقی رہتی تو ہندوستانی منطق کو کون کہنے جائے یونانی منطق بھی اس کے سامنے پیش رہ جاتی۔“^(۲)

اسی طرح دوسرے مقام پر ایران کو منطق کا گہوارہ اولین قرار دیتے ہیں :

”منطق کو کسی قوم نے ابھی مرتب نہیں کیا تھا کہ یہاں (ایران) تک منطق مرتب شکل اختیار کر چکی تھی۔“^(۳)

اب سوائے اس کے کیا جاسکتا ہے کہ ہنمون نگار کے ذہن میں ان چیزوں کا کوئی واضح تصور نہیں ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ کبھی کچھ کہتے ہیں، کبھی کچھ۔

انہاں بددِ دگر ہر زماں گرفتارم

کہ شیبہ ہائے ترا باہم آشنائی نیست

بہر حال اس غیر ضروری بحث میں نہ پڑتے ہوئے کہ علم و حکمت کے ان تین

سرچشموں (یونان، ایران اور ہندوستان) میں کون سب سے افضل یا سب میں

۱- برہان، فروری ۱۹۴۶ء، صفحہ ۱۱۲، سطر ۳

۲- برہان، فروری ۱۹۴۶ء، صفحہ ۱۱۵، سطر ۱۳-۱۵

۳- برہان، فروری ۱۹۴۶ء، صفحہ ۱۱۶، سطر ۱۵

قدیم ہے، مسئلہ کے افادی پہلو پر نظر ڈالنا ضروری ہے۔ اس حیثیت سے یہ بات بڑی شوق کے ساتھ کہی جاسکتی ہے کہ جس فلسفہ نے دنیا کی دو عظیم تہذیبوں (یعنی اسلامی اور یورپی ثقافتوں) کو متاثر کر کے ان میں دیرپا اثرات چھوڑے، یونانی فلسفہ تھا، بلکہ واقعہ تو یہ ہے کہ یہ دونوں ثقافتیں اسی یونانی ثقافت کا تسلسل ہیں۔ بالخصوص اسلامی ثقافت جس کا آغاز خالص اور انسانی تفکر سے غیر مشوب وحی الہی سے ہوا تھا۔ جس کے بارے میں قرآن کہتا ہے:

وما ارسلنا من قبلك من رسول الا نوحي اليه انذالاه

الا اناعبدون۔

مگر زیادہ عرصہ نہ گزرا تھا کہ مقتدایان دین کی تہذیب و سرزنش کے باوجود اس میں یہ بدیسی (یونانی) فلسفہ کچھ اس طرح سے گھل مل گیا کہ اگر آج اس ثقافت کی اس اجنبی عنصر سے تظہیر کرنا چاہیں تو عملاً ناممکن ہے۔ لہذا مستحسن ہوگا اگر یونانی فلسفہ کے آغاز و ارتقا کے تذکرے سے پہلے اسلامی ثقافت کی تشکیل میں اس کے دیرپا اور دور رس اثرات کا تجزیہ کر لیا جائے تاکہ اس کی اہمیت اور عظمت کا کاحقہ اندازہ ہو سکے۔

اسلامی علوم کی تین بڑی قسمیں ہیں: علوم شرعیہ، یونانی فلسفہ کے اسلامی ثقافت پر اثرات علوم ادبیہ اور علوم عقلیہ۔

اخراں کر تو کلیتاً یونانی فلسفہ و حکمت کے (چند جزوی اضافوں کے ساتھ) عربی چرچے

کا نام ہے۔

رہے باقی دو علم تو ان میں سے علوم شرعیہ کی اصل تو قرآن و سنت ہیں، مگر عملی زندگی میں اس کے دو جز ہیں: ایک ذہنی و فکری یا علم العقائد، جس کی منظم شکل علم کلام کہلاتی ہے اور دوسرا عملی یا فقہ جسے مرتب کرنے کا نام اصول فقہ کہلاتا ہے۔

علم کلام اصولاً اسی یونانی فلسفہ کی تردید و ابطال کے لئے وجود میں آیا تھا، مگر امتداد زمانہ کے ساتھ اس سے متاثر ہو کر اس کے ساتھ اس درجہ خلط ماط ہو گیا کہ دونوں میں امتیاز تقریباً ناممکن ہے۔ علامہ تفتازانی لکھتے ہیں:

لما نقلت الفلسفة عن اليونانية إلى العربية
وخاص فيها الاسلاميون وحاولوا السد
على الفلاسفة فيما خالفوا فيه التشريعية
فخللوا بالكلام كثيراً من الفلسفة ليحققوا
مقاصدها فليتمكنوا من ابطالها^(۱)۔

جب فلسفہ یونانی زبان سے عربی میں منتقل
ہوا اور فضائے اسلام نے اس میں غور
و خوض کیا اور فلسفہ کے اس جزرہ کی تردید
و ابطال کی کوشش کی جو شریعت اسلامیہ
کے مخالف تھا تو انہوں نے فلسفہ کے ایک
بڑے جزرہ کو کلام میں خلط ماط کر دیا تاکہ
وہ اس کے مقام تک تحقیق کر سکیں اور
اس طرح اس کے ابطال پر قادر ہو سکیں۔

اسی طرح ابن خلدون نے لکھا ہے کہ اسلامی فکر کے یہ دونوں دھارے (فلسفہ اور کلام) آخر کار
تامنی ناصر الدین بنیاری کے یہاں پہنچ کر اس درجہ گھل مل گئے کہ دونوں میں امتیاز ناممکن ہو گیا۔
”شہ توغل المتأخرون من بعد ہمونی مخالطہ
کتب الفلسفة..... والتبیت مسائل الكلام
بمسائل الفلسفة بحيث لا يميز احد الفنين
من الآخر“^(۲)

پھر ان کے بعد متاخرین نے فلسفہ کی کتابوں
میں خلط ماط کرنے میں انتہائی مبالغہ کیا
۔۔۔ (اس طرح) کلام کے مسائل فلسفہ کے
مسائل کے ساتھ اس درجہ مل گئے کہ ایک فن
کا دوسرے فن سے امتیاز مشکل ہو گیا
(برہان دہلی مارچ ۱۹۷۷ء)

(۲)

امام غزالی نے ”تہافت الفلاسفہ“ میں فلاسفہ کے بیس مسائل کا رد کیا ہے۔ لیکن وہ کہتے ہیں کہ ان میں سے صرف تین مسئلے ایسے ہیں جو حتماً غیر اسلامی ہیں ورنہ باقی سترہ میں سے ہر مسئلہ ایسا ہے کہ فرق اسلامیہ میں سے کوئی نہ کوئی فرقہ اس کا قائل ہے۔ اور چونکہ ہر فرقے نے بزعم خویش اپنے معتقدات قرآن کریم ہی سے مستنبط کئے تھے، اس طرح یونانی فلسفہ نے کلام کی وساطت سے تفسیر تک کو متاثر کر ڈالا۔

فقہ کا ماخذ تو کتاب اللہ اور سنت رسولؐ ہے، مگر ان ماخذوں سے احکام فقہیہ کو مستنبط کرنے کے کچھ اصول ہیں، جن کو ”اصول فقہ“ کہتے ہیں۔ شروع میں یہ علم اجنبی عناصر کی آمیزش سے پاک رہا۔ مگر امام غزالی کے یہاں یہ ”اصول فقہ“ بھی منطوق کی یلغار سے محفوظ نہ رہ سکا، چنانچہ حافظ ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں :

فاما ابو حامد . فقد وضع مقدمة منطقية في اول
المستصفى و تراغم ان من لم يعرف بها
علما فلا ثقة له بشئ من علوم الله

پس جہاں تک ابو حامد (امام غزالی) کا تعلق ہے
انہوں نے (اصول فقہ میں اپنی مشہور کتاب
المستصفیٰ کے شروع میں ایک مقدمہ منطقیہ
تحریر کیا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ جس شخص کو
اس (مقدمہ منطقیہ کے مسائل) کا علم نہیں ہے
تو کسی بھی علم کے بارے میں اس کی معلومات
قابل اعتماد نہیں ہیں۔

اور اس کے بعد یہی ”مقدمہ منطقیہ“ علمائے اصول کا اوڑھنا بچھونا بن گیا۔ چنانچہ حافظ ابن
تیمیہ دوسری جگہ فرماتے ہیں :

وانما اكثر استعمالها من ترا من ابى حامد
فانها ادخل مقدمة في المنطق في اول
كتابه المستصفى و تراغم انما لا شئ بعلمه
الا من عرف هذا المنطق به

(اصول فقہ میں منطق) کا استعمال ابو حامد (امام
غزالی) کے زمانہ سے بڑھنے لگا ہے کیونکہ انہوں
نے اپنی کتاب ”مستصفیٰ الاصول“ کے شروع میں
ایک مقدمہ منطقیہ داخل کیا تھا اور ان کا
خیال تھا کہ جو شخص اس منطق سے واقف ہے
صرف اسی کے علم پر بھروسہ کیا جاسکتا ہے۔

ایک اور مقام پر حافظ صاحب یونانی منطق کے ساتھ ان متاخر علمائے منطق کے تزلزل کا ذکر
کرتے ہیں :

وهؤلاء الذين تكلموا في الاصول بعد
ابى حامد الذين تكلموا في الحد و بطريق

اور یہ علماء جنہوں نے امام غزالی کے بعد اصول
فقہ میں کلام کیا ہے انہوں نے حدود تعریفاً

اہل المنطق الیونانی۔^۱
 کی بحث یونانی منطق کے ماہرین کے انداز میں
 کی ہے۔

جہاں تک علوم ادبیہ بالخصوص علم نحو کا تعلق ہے، یہ صحیح ہے کہ اس کی بنیاد حضرت علی
 کرم اللہ وجہہ کی زیر ہدایت ابو الاسود دؤلی نے ڈالی تھی اور بعد میں موخر الزکر کے تلامذہ نے
 اس فن کو ترقی دی، بالخصوص عیسیٰ بن عمر نے جن کے نحوی شاہکاروں "الاکمال" اور "جامع"
 کے بارے میں مشہور تھا:

بطل النحو جميعاً كل
 غير ما احداث عيسى بن عمر
 ذاك "الکمال" وهذا "جامع"
 فما للناس شمس و قمر^۲

اس واقعہ نفس الامری کے ساتھ یہ بات بھی غلط ہے اور اسلام دشمن مستشرقین کی افسانہ تراشی
 ہے کہ عبداللہ بن القفیع نے ارسطو کا ایسی منطق کی دوسری کتاب "باری ارمیناس" (کتاب العبار)
 کا جو عربی میں ترجمہ کیا تھا، خلیل بن احمد فراہیدی نے اس ترجمہ (باری ارمیناس) کی خوشہ چینی
 کے بعد علم نحو کی بنیاد ڈالی اور اس کے شاگرد سیبویہ نے اسے مکمل شکل میں پیش کیا کیونکہ
 اگر ایسا بڑا ہوتا تو امن مناظرہ میں جو وزیر ابن الفرات کے مکان پر ۳۲۱ھ میں ابو سعید
 سیرانی نحوی اور متی بن یونان منطقی کے درمیان نحو اور منطق کی افضلیت کے بارے میں
 منعقد ہوا تھا، منطقی کہہ سکتے تھے کہ اے نحویو! کیا تم اسی نحو کو منطق سے افضل کہتے
 ہو جو خلیل نے اسی منطق (باری ارمیناس) سے اخذ کیا تھا۔

^۱ ابن تیمیہ: الرد علی المنطقیین

^۲ الفہرست لابن الندیم

^۳ دی بوار: تاریخ فلسفہ اسلام (انگریزی)

^۴ النوبان توحیدی: الاتباع والموانیہ

لیکن نحو کے مستغنی عن اليونان آغاز کے باوجود بعد کے نحوی اس "تفلسف" اور "منطق" سے متاثر ہونے لگے۔ نحو میں اس "تفلسف" کی ابتداء فرار نحوی (مستوفی ۲۰۲ھ) سے ہوتی ہے، چنانچہ ابن الندیم لکھتا ہے:

وكان الفراء يتفلسف في تاليفاته ومصنفاته
يعني يسلك في الفاظه كلام فلاسفة

(مشہور نحوی) فرار اپنی تصانیف اور کتابوں میں تفلسف برتا کرتا تھا یعنی اپنی عبارت

میں فلاسفہ کا کلام استعمال کیا کرتا تھا۔

لیکن بعد میں بعض صف اول تک کے نحوی منطق کی دلکشی سے مسحور ہو کر اسی کے ہو گئے۔ چنانچہ تاریخ میں ہے کہ فارابی مشہور نحوی ابوبکر بن سراج سے نحو پڑھا کرتا تھا اور موخر الذکر فارابی سے منطق سیکھا کرتا تھا۔ مگر فارابی نحو سے متاثر منطق سے بیگانہ نہیں ہوا، بلکہ اس کی ترویج کر کے اس نے وہ مقام حاصل کیا کہ تاریخ میں "معلم ثانی" کہلانے کا مستحق ٹھہرا (معلم اول ارسطو تھا) لیکن ابوبکر بن سراج منطق میں مشغولیت کی بنا پر نحو بالکل ہی بھول گیا، چنانچہ ایک مرتبہ وہ اپنے استاد زجاج سے ملنے گیا۔ وہاں نحو کا ایک مسئلہ زیر بحث تھا۔ زجاج نے ابوبکر بن سراج سے اس کی وضاحت کرنے کو کہا، مگر اس نے نڈھال تو بیچ کی۔ اس سے زجاج اتنا برا فروختہ ہوا کہ اسے مجلس ہی میں ضرب و تادیب کی دھمکی دینے لگا۔ اس کی معذرت میں بقول ابن الندیم ابوبکر بن سراج نے کہا:

انی تارك ما درست منذ قرات هذا
الكتاب يعني سيبويه لاني تشاغلته
عنه بالمنطق والميستي

جب سے میں نے اس کتاب یعنی کتاب سبویہ کو پڑھا تھا اس کے بعد سے نحو میں جو کچھ حاصل کیا تھا اسے میں نے ترک کر دیا ہے کیونکہ میں منطق اور میستی میں مشغولیت کی بنا پر ان کی

مباشرت سے محروم رہا ہوں۔

اور پھر متاخرین کے یہاں تو یہ لئے اس قدر بڑھی کہ نحو پر منطبق ہی منطبق چکا کر رہ گئی۔ ”شرح جامی“ (الفوائد الضیائیہ) نحو سے زیادہ منطبق کی کتاب معلوم ہوتی ہے، اسی لئے مرحوم مولانا آزاد اس کے نام سے بیزار تھے اور انھیں کے ایماء سے یوپی بورڈ کے امتحانِ عالم کے نصاب میں زرخشری کی ”المفصل“ رکھی گئی۔

غرض علوم اسلامیہ کا پورا سرمایہ یونانی منطق و فلسفہ سے اس درجہ متاثر اور غلطو ^{مطلو} ہو چکا ہے کہ آج اس کی تطہیر عملاً ناممکن ہے۔

جس وقت مسلمانوں میں علوم حکمیہ حکمت یونانیاں کے ساتھ مسلمانوں کے اعتناء کی تفصیل کے ساتھ اعتناء شروع ہوا تو

ان کے سامنے علوم قدیمہ کے تین سرچشمے تھے یعنی ایران، ہندوستان اور یونان۔ مگر تنازع للبقا کی سابقت میں صرف یونانی علوم ہی اتنے جاہل ثابت ہوئے کہ کہ اس دوڑ میں باقی رہ سکے، ورنہ باقی دو توشیا منسیا ہو گئے۔ اس کی وجہ یہ نہ تھی کہ ان دو ثقافتوں کے حامی نہ تھے۔

ایرانی علوم کی حمایتی پوری ایرانی قوم تھی۔ مگر وہ ان علوم کو مقبول نہ بنا سکے، حالانکہ اسلامی تہذیب ”عجمیوں“ (جس سے مراد ایرانی قوم ہے) ہی کے بل بوتے پر قائم ہوئی تھی، چنانچہ ابن خلدون نے اپنی تاریخ کے مقدمہ میں ایک مستقل فصل

”اکثر حمله العلم من العجم“

کے عنوان سے قائم کی ہے۔ پھر ایرانیوں میں شرعاً ہی سے احیائیت پسندی کی تحریکیں (شعوبیت کے نام سے) ظہور میں آنے لگی تھیں، جن کا مقصد قومی خود مختاری کی جدوجہد کے ساتھ قدیم ایرانی تہذیب و ثقافت کا احیاء اور عجم کی واقعی یا زعمیہ عظمت ماضی کو اجاگر کرنا تھا اور جب ان متعصب شعوبیوں کو اس مقصد میں ناکامی ہوئی اور

اپنے اسلاف کا کوئی قابل اعتنا حکیمانہ شاہکار پیش نہ کر سکے تو پھر سکندر کے ایرانی علما کو نذر آتش کرنے کا افسانہ گرٹھا لیا اور اس افسانہ کو اس قدر شہرت دی گئی کہ یہ ایک تاریخی مسلمہ بن گیا۔ پھر نوبخت (بزمانہ ابو جعفر منصور ۱۳۶-۱۵۸) نے کتاب النہضات میں اور ابو معشر بلخی (شاگرد کندی) نے کتاب الالوف اور کتاب اختلاف الذیجات میں اسے ایک تاریخی واقعہ کی حیثیت سے قلمبند کیا۔ یہی کتابیں بعد کے شعوبیوں کا ماخذ بنیں۔

پھر ان شعوبی تحریکوں کا نقطہ عروج باطنی تحریک تھی، جس کے اغراض و مقاصد کے بارے میں عبدالقادر بغدادی نے لکھا ہے:

ذُہب اکثرہم الی ان غرض الباطنیہ الدعویۃ الی دین المجوس
بالتاویلات

[اکثر متکلمین کا خیال ہے کہ فرقہ باطنیہ کا مقصد تاویلات کے ذریعہ مجوسی مذہب کی طرف دعوت دینا تھا۔]

اور اس تاویل و تدلیس کا سب سے کامیاب طریقہ فلسفہ تھا، اس لئے شریعت اسلامیہ کے توڑ کے لئے یہ لوگ فلسفہ کو خصوصیت سے مقبول بنایا کرتے تھے چنانچہ عبید اللہ المہدی نے ابوسلیمان جنابی کو فلاسفہ کی خدمات حاصل کرنے کا خصوصی مشورہ دیا تھا۔ مگر ان شعوبیوں کو اپنے احیائیت پسندانہ جذبہ کی شدت کے باوجود کوئی مزعومہ ایرانی فلسفہ تو مل نہیں سکا اس لئے انہوں نے شروع ہی سے یونانی فلسفہ کا سہارا لیا۔ چنانچہ اموی عہد کے مجوسی کتاب جن میں منطق و فلسفہ کا خصوصیت سے رواج

عبدالقادر بغدادی: الفرق بین الفرق صفحہ ۱۷۶

صفحہ ۱۷۷ سطر ۱۳

الفرق بین الفرق

تھا، یونانی فلسفہ کے اثنے رسیا تھے کہ اگر یونانی نام کے کسی مصنف کی تصنیف بھی انہیں مل جاتی تو اُسے ترجمہ کر کے حزرِ جان بنا لیتے کیونکہ وہ یونانی ثقافت سے اس درجہ متاثر تھے کہ یونانی نام ہی ان کے لئے فلسفی ہونے کی ضمانت تھا۔ جیسا کہ ملا صدرا نے شہاب الدین سہروردی مقتبل سے "الاسفار الاربعہ" میں نقل کیا ہے :

نقلہ جماعة فی عہدہ بنی امیہ من کتب
اسامیہم یشبہ اسامی الفلاسفة
وظن القوم ان کل اسم یونانی ہونیلسون
..... وتبعہم جماعة من المتاخرین
الا ان کلہم انما غلطوا بسبب ما سمعوا
من اسامی یونانیة لجماعة صنفوا کتبا یسمون
ان فیہا فلسفة وما کان فیہا شیء منها
اس چیز کو بنو امیہ کے عہدِ خلافت میں ایک جماعت
(کتب) نے ایسی کتابوں سے نقل کیا جن کے
نام فلاسفہ کے نام سے مشابہ تھے اور قوم
نے یہ گمان کیا کہ ہر یونانی نام کسی فلسفی کا ہوتا
ہے اور اس باب میں متاخرین کی
ایک جماعت نے ان کی تقلید کی لیکن
واقعہ یہ ہے کہ سبھوں نے غلطی کی کیونکہ انھوں
نے ایک جماعت کے یونانی نام سنے جنھوں
نے کتابیں تصنیف کی تھیں اور وہم ہو گیا کہ
ان میں فلسفہ ہوگا حالانکہ ان میں کوئی فلسفہ
نہ تھا۔

تیسری صدی ہجری کا آغاز خلیفہ مامون عباسی کی حکمت نوازی کا دور ہے، جس کا بچپن
ایرانی احوال میں اور خلافت کا ابتدائی زمانہ کٹر شعوبی و زرارہ کی صحبت میں گزرا تھا، جس سے
اُس نے قدیم ساسانی شاہنشاہان ایران کی اقتدار کو اپنا اصول زندگی بنالیا تھا، چنانچہ
سعودی "مروج الذهب" میں لکھتا ہے :

فکان فی بدع امروۃ لما غلب فضل بن سہل
وغیرہ ینہب مذاہب من سلف
من ملوک ساسان^۱
مامون خلیفہ اپنے عہد خلافت کے ابتدائی زمانہ
میں جبکہ وہ فضل بن سہل وغیرہ لوگوں کے
زیر اثر تھا۔ قدیم نمانہ کے ساسانی بادشاہوں
کا نتیجہ کیا کرتا تھا۔

مگر اپنی ایران پسندی و عجمیت نوازی کے باوجود، اگر اس نے کسی فلسفہ کے ساتھ اعتنا
کیا تو وہ یونانی فلسفہ ہی تھا۔ اسے خواب میں کسی ایرانی حکیم "جاماسپ" فرشا دشور یا بوزبہر
کی زیارت نہیں ہوئی۔ زیارت ہوئی تو یونانی حکیم ارسطاطالیسی ہی کی ہوئی۔ اسی زیارت سے متاثر
ہو کر اس نے بادشاہ روم سے بڑے اصرار کے بعد یونانی فلسفہ و حکمت کی کتابوں کو منگایا
حتیٰ کہ اس کے حصول کے لئے اپنے وزارتک کی ترقبانی دی جیسا کہ ابن الندیم نے لکھا ہے
فان المامون کان بینہ و بلیں ملک الروم
مراسلات وقد استنظر علیہ المامون
.... یسألہ الاذن فی الفاذا ما من مختار
من العلوم القدیمۃ المخزونہ المدخرۃ
ببلد الروم فاجاب الی ذلک بعد
امتناع^۲
کیونکہ مامون خلیفہ اور بادشاہ روم کے درمیان
خط و کتابت ہوئی اور مامون نے اس پر زور
ڈالا اور اس بات کی اجازت مانگی کہ روم کے
علاقہ میں علوم قدیمہ میں سے جو پسندیدہ کتابیں
ذخیرہ کی ہوئی مخزون ہیں انہیں (بغداد) روانہ
کر دے۔ پہلے تو بادشاہ روم نہیں مانا مگر
مامون کے اصرار سے آخر مان گیا۔

مامون ہی کے زمانہ میں حسب تصریح عبدالقاسم بغدادی تحریک کا آغاز ہوا جس نے
چوتھی صدی کے آغاز میں ایک خطرناک فتنہ کی شکل اختیار کر لی۔ جیسا کہ سابق میں مذکور ہوا

۱ مروج الذهب للسعودی
۲ کتاب الفہرست
۳ ابن الندیم: کتاب الفہرست

اس تحریک کا مقصد اسلام کو متاثر کرنا تھا۔ اس کے بعد جو فکری خلا پیدا ہوتا اسے باطنی دعاۃ فلسفہ سے پُر کرنا چاہتے تھے اور اس کے لئے یقیناً ان کی آنکھیں ایران کے مرعومہ سرمایہ حکمت کی طرف لگی ہوئی تھیں، مگر جب کچھ نہ ملا تو تھک ہار کر اسی یونانی فلسفہ کا سہارا لیا اور اپنے مریدوں کو حکمائے یونان ہی کی کتابوں کے مطالعہ کی سفارش کی۔ چنانچہ مقریزی اس باطنی دعوت کی منازل نہنگانہ میں سے چھٹی منزل کے بارے میں ان دعاۃ کا عمل بتاتا ہے:

الدعوة السادسة.... فاذا طال
الزمان وصار المدعو لبعثه ان احكام
الشريعة كلها وضعت على جهة الرمز
لسياسة العامة نقله الداعي الى الكلام
في الفلسفة وحضر على النظر في كلام
افلاطون وارسطو وفيتاغورث
ومن في معناهم

دعوت ششم..... جب کافی زمانہ گزر جائے
اور نو آموزیہ عقیدہ رکھنے لگے کہ جملہ شرعی
احکام برسبیل رمز عوام کی سیاست کے لئے
وضع کئے گئے ہیں تو داعی اسے فلسفہ حکمت
میں کلام کی طرف متفت کر دے اور افلاطون،
ارسطو، فیثاغورث اور ان جیسے فلاسفہ کے
کلام میں غور و فکر کرنے پر براہِ نگینہ کرے۔

اگلی صدی (پانچویں صدی کا ثلث اول) شیخ بوعلی سینا کے بلوغ کا زمانہ ہے وہ ایک
اسماعیلی خاندان میں پیدا ہوا تھا اور خود اس کا رجحان بھی اس مذہب کی طرف تھا۔ توحید
کے جذبہ سے متاثر ہو کر اس نے "دانشنامہ علانی" عربی کے بجائے فارسی زبان میں لکھا
حتیٰ کہ مصطلحات بھی فارسی ہی کے وضع کئے۔ مگر مواد اسی یونانی، ارسطاطالیسی فلسفہ
سے لیا۔

اگلی صدی کے وسط میں شہاب الدین سہروردی مقتول (متوفی ۵۸۲ھ) نے ایران قدیم کی مزعومہ حکمت (الحکمت المشوقیہ) کو جام اسپ، فرشاد شور، بوزرجمہراوران کے پیثروں کا حکمتی ورثہ بنا کر پیش کیا مگر اسے قبولِ عام حاصل نہ ہو سکا۔ قبولِ عام ملا تو اسی مشائی (ارسطاطالیسی) فلسفہ کو جس کی تجدید عہد اسلام میں شیخ بوعلی سینا نے کی تھی۔ اس تفصیل سے واضح ہو جاتا ہے کہ خواہ ایران قدیم میں کوئی فلسفہ رہا ہو یا نہ رہا ہو، بہر صورت وہ اتنا جاندار نہ تھا کہ کسی سنجیدہ اعلیٰ کا مستحق ٹھہر سکتا۔

(برہانِ دہلی، اپریل ۱۹۷۷ء)

اس سے زبوں تر حال ہندوستانی فلسفہ کا تھا۔ دوسرے عباسی خلیفہ ابو جعفر منصور (۱۳۶-۱۵۸) کے زمانہ سے اسلام میں حکمی سرگرمیوں کا باقاعدہ آغاز ہوتا ہے۔ اسی زمانے میں ہندوستان کا ایک علمی دفا غالباً "بہم سدھانت" کا ایک نسخہ لے کر دربار میں پہنچا۔ خلیفہ کے حکم سے اس کا عربی میں ترجمہ بھی کرایا گیا۔ لیکن خود منصف کو جس کا ابتدائی زمانہ مختلف علوم سے واقف طبقہ کتاب کے ساتھ گزارا تھا اور اس لئے وہ مختلف اقوام و اہم علمی عظمت سے اچھی طرح واقف تھا، جب خود منصور کو علوم حکمیہ کی ترویج و اشاعت کا شوق رہا، منگیا پیدا تو اس نے نہ تو اپنے ایرانی عاتقوں سے ان کے فونی علوم کے احیاء کے لئے کہا اور نہ ہندوستان سے ان علوم کی کتابوں کو منگوا یا، بلکہ قیصر روم کو لکھا کہ وہ ریاضی و طبیعیات کی کتابیں عربی میں ترجمہ کرا کر بھیج دے انھیں پڑھ کر مزید یونانی علوم کی کتابیں حاصل کرنے کا فضلاء وقت میں شوق پیدا ہوا ابن خلدون لکھتا ہے :-

"فبث ابو جعفر منصور الی ملک الروم
ان یبعث الیہ بکتاب التعلیم مترجمۃ
فبعث الیہ بکتاب اوتلید من وبعض کتب
الطبیعیات فقراؤها المسلمون والاطلعوا
پس خلیفہ ابو جعفر منصور نے بادشاہ روم کے پاس
پیغام بھیجا کہ وہ ریاضی کی کتابوں کا عربی میں ترجمہ
کرا کر سے بھیجے۔ پس بادشاہ روم نے اپنے اظہار
کی کتاب الاصول طبیعیات کی بعض کتابیں بھیجیں

(۱) قاضی ہمام اندلسی: طبقات الامم

علیٰ عافیہا ذار دداد واحر صاعلی الظفر انہیں مسلمانوں نے پڑھا اور ان کے محتویات پر اطلاع

بما بقی منہا" (۱) پائی۔ اس ان کتابوں کے لئے جو باقی رہ گئی تھیں ان کا شوق بڑھ گیا۔

ہارون الرشید کے عہد خلافت (۱۷۰ - ۱۹۳ء) میں منصب وزارت اور

اس طرح تکرر سے خلافت کے نظم و نسق پر برہمی خاندان چھایا ہوا تھا جو کشمیری نثر ادا اور ہندوستانی الاصل تھا جیسا کہ ان کے خاندانی نام "برمک" (پرکھ) سے ظاہر ہے۔ انہیں فطرتاً ہندوستان اور اس کے حالات سے غیر معمولی دلچسپی تھی چنانچہ ابن الندیم لکھتا ہے:

"الذی عنی بامر الہند فی دولۃ العرب عربوں کے عہد حکومت میں جس شخص نے "ہندوستانی"

یعنی بن خالد و جماعۃ البرامکۃ و اہتمامہا کے ساتھ اعتناء و اہتمام برتا رہا ہارون کا برہمی

بأمر الہند و اختصارہا علماء ندیر ایچ بن خالد تھا نیز برہمی خاندان کے افراد

طلبہا و حکماء ہا" (۲) کی جانت تھے۔ انھوں نے ہندوستان کے حالات کے

ساتھ اہتمام کیا اور وہاں کے طب کے علماء اور حکما کو پایا۔

ہند ایچ بن خالد نے ایک شخص کو ہندوستان بھیجا تاکہ وہاں سے اس ملک میں پیدا ہونے

والی جڑی بوٹیاں لائے، نیز وہاں کے مذاہب کے بارے میں تحقیقات کر کے آئے، چنانچہ

ابن الندیم نے کندی کے ہاتھ کی لکھی ہوئی ایک کتاب سے نقل کیا ہے:-

"حلی بعض المتکلمین بان یحییٰ بن خالد بعض متکلمین نے حکایت بیان کی ہے کہ یحییٰ بن خالد

البرہمی بعث برجل الی الہند لیا قیہ برہمی نے ایک شخص کو ہندوستان بھیجا تاکہ وہ وہاں

بعثا قبر موجودۃ فی بلادہم وان یکتب سے وہ جڑی بوٹیاں لائے جو وہاں کے شہر و نہیں ملتی

لہ اذ یا نھم" (۳) ہیں، نیز ان کے مذاہب کی تفصیل قلم بند کرے

انھوں نے ہندوستانی اطباء کو بلا کر نہ صرف اپنی سرکار ہی میں عزت و احترام کے ساتھ

رکھا، بلکہ خلیفہ وقت کے یہاں بھی باریاب کرایا۔ انھیں کی سفارش سے صالح بن بہلہ خلیفہ

ہارون الرشید کے چچا زاد بھائی کے علاج پر مامور ہوا۔ انھوں نے اپنا مشہور شفا خانہ بھی ایک ہن۔ وستانی طبیب ابن دھن (؟ دھونتری) کے زیر انتظام کر دیا تھا، چنانچہ ابن ندیم اس طبیب کے تذکرے میں لکھتا ہے۔

”ابن دھن اھندی، دکان الینہ بیمارستان
ابن دھن (دھونتری؟) ہندی: برامکہ شفاخانہ
انبراہمکۃ۔ نقل الی العربی من اللسان
اھندی“ (۱)

سے عربی میں ترجمے کئے۔

ابن دھن ہی نے ”کتاب استمانگرد“ اور ”کتاب سندساق“ کا عربی میں ترجمہ کیا۔ برامکہ
اسی کے ایمار سے ایک دوسرے ہن۔ وستانی طبیب منکہ نے ششرد کی کتاب کا تو ضعیفی ترجمہ کیا۔
اور کتاب شفاخانہ میں کناش (؟ گائید بک) کے طور پر استعمال ہوئی تھی۔

یہ وہ زمانہ تھا کہ یونانی طب کا سرمایہ معتد بہ مقدار میں عربی زبان کے اندر منتقل ہو گیا تھا
نیسری مبدی میں جب اطباء یونان کی تعانیف عربی زبان میں ترجمہ ہو گئیں تو پھر ہندوستانی
طب کو نظر انداز کر دیا گیا۔

مگر برامکہ کو بھی طب کے علاوہ ہندوستان کے دیگر علوم سے کوئی دلچسپی نہ تھی۔ انھوں
نے نہایت سنجیدگی سے یہ محسوس کر لیا تھا کہ تنازع البقا کی دوڑ میں ہندوستانی فلسفہ حکمت
میں باقی رہنے کی سکت نہیں ہے۔ چنانچہ ہندوستانی فلسفہ کی کسی کتاب کے ساتھ برامکہ
کی وابستگی اور شغف کا کہیں کوئی حوالہ نہیں ملتا۔ اس کے برعکس یونانی فلسفہ کے سانچوں
کی عقیدت کے تذکرے محفوظ ہیں، چنانچہ ان کے متوسلین میں ایک دانش مند مترجم
سلام الابرش کا تذکرہ ملتا ہے جس نے ارسطو کی ”سماج طبیعی“ کا ترجمہ کیا تھا۔ ابن ندیم
لکھتا ہے:-

سلام الابرش قدیم مترجموں میں سے ہے وہ برامکہ
کے زمانہ (۱۰۱۰-۱۰۳۰ھ)

”سلام الابرش من النقلة القداماء فی ایامہ“

(۱) ابن ندیم کتاب الفہرست

البرامکہ ویلوجد ینقلہ السماء
میں تھا، سماع طبعی، کا اس کا کیا ہو ترجمہ (ابن ندیم

الطبعی، ر، کے زمانہ میں پایا جاتا ہے۔

اسی طرح "طبقات المعترزہ" میں لکھا ہے کہ ایک مرتبہ جعفر بن یحییٰ بن خالد کی مشہور معترزی
متکلم نظام سے مذاقات ہوئی اور اثنائے گفتگو میں ارسطو کی ایک کتاب (غالبا کتاب الحزب) کا
کا ذکر آیا جس کی عظمت سے یحییٰ اتنا متاثر تھا کہ اسے اتہائی شکل المفہم سمجھتا تھا۔ مگر نظام
نے نہ صرف اسے حل کر دیا، بلکہ اس کی تردید بھی کر دی۔

”وذكر جعفر بن يحيى البرمكي ارسطا
جعفر بن یحییٰ برمکی نے (ایک دن اثنائے گفتگو میں

طاليس فقال النظام قد نقضت عليه
مشہور متکلم نظام سے ارسطو کا ذکر کیا۔ نظام نے

کتابه فقال جعفر كيف وانت لا تحسن
کہا میں تو اس کی کتاب کا رد بھی کر چکا ہوں۔

ان تقریبا...“ (۲)

جعفر نے کہا ایسا کیسے ہو سکتا ہے تم تو اسے
ڈھنگ سے پڑھ بھی نہیں سکتے۔

ان امثلہ سے یونانی فلسفہ و حکمت کے ساتھ اس ہندوستانی الاصل برمکی خانہ ان

کے اعتقاد و اہتمام کا اندازہ ہو سکتا ہے۔

یہی نہیں بلکہ ہندوستانی علوم (مثلاً ریاضی و ہیت) کے مقابلے میں برامکہ کو

یونانی علوم کی افضلیت و افادیت کا احساس تھا۔ اور اس لئے ہر چند کہ ہندوستانی

کی ہیت کی کتاب کا عربی میں ترجمہ ہو چکا تھا جیسا کہ خلیفہ ابو جعفر منصور کے سلسلے میں ابھی

ذکر ہو چکا ہے اور اس ترجمہ کو وقتی مقبولیت بھی حاصل ہوئی تھی جیسا کہ قاضی صاحب

کا کہنا ہے۔

”تکان اهل ذلك الزمان يعملون به الى
اس زمانہ کے لوگ خلیفہ امروں کے عہد تک

ایام الخلیفۃ المامون“ (۳)

(۱) ابن ندیم: کتاب الفہرست صفحہ (۲) الذیہ والی باب کر المعترزہ (۳) قاضی صاحب نے لکھا

طبقات الامم

مگر خود بھی برہمکی اس کی افادیت سے اتنا مایوس تھا کہ اس نے کبھی بھول کر بھی اس کتاب کا یا ہندوستان
ہمیت کی کسی اور کتاب کا نام تک نہیں لیا، بلکہ اس کے مقابلے میں یونانی ہمیت کے شاہکار کتاب
المجسطی کی طرف توجہ کی اور بڑی کوشش و اہتمام سے اس کا عربی میں ترجمہ کرایا۔ چنانچہ ابن الندیم
المجسطی کے عربی ترجمہ کے بارے میں لکھتا ہے:-

کتاب المجسطی... جس شخص نے سب سے پہلے اس کی تفسیر

”الکلام علی کتاب المجسطی... واول من ہنی

اور عربی میں اسے ترجمہ کرانے کے کام سے دلچسپی لی

تفسیرہ و اخراجہ الی العربیۃ یحییٰ بن خا

بن خالد برہمکی تھا۔ بس ایک جماعت نے اس کی فرمائش

بن برمک ففسرہ لہ جمانہ فلم یقتنوه ولم

پراس کی تفسیر کی مگر کما حقہ نہ کر کے۔ لہذا یحییٰ بن خالد برہمکی

یرضی ذلک۔ فغضب لتفسیرہ اباحسان

نے اس کی شہرہ و تفسیر کے لئے اباحسان اور سلیمان لابریز

وسلم صاحب بیت الحکمہ فاتقناہ واجتہد

کو بلا یا۔ انہوں نے اس کام کو بڑی اچھی طرح انجام

فی تصحیحہ۔“ (۱)

دیا اور اس کی تصحیح میں بہت زیادہ کوشش کی

غالباً برامکہ ہی کے ایما سے حجاج بن یوسف بن مطر نے ”اصول اقلیدس“ کا عربی میں

ترجمہ کیا تھا۔ چنانچہ جب خلیفہ مامون کے عہد میں دوبارہ حجاج نے اس کتاب کا ترجمہ کیا تو اس
کے مقدمہ میں لکھا:-

”ہارون الرشید کے عہد خلافت میں یحییٰ بن خالد بن برمک کے ایما سے حجاج اس کتاب کا عربی

میں ترجمہ کرنے پر مامور ہوا“ اور جہاں تک منطق کا تعلق ہے، باوجودیکہ برامکہ کے اسلئے

بودھ مت کے پیشوا تھے اور بودھ فرقہ نے ہندوستانی منطق کی ترقی میں نمایاں خدمات

انجام دی تھیں۔ مگر خود یحییٰ اور برمکی خاندان کے دوسرے افراد نے کبھی بھول کر بھی اس کا

نام نہیں لیا۔ اس سلسلے میں بھی ان کی دلچسپی اور اعتنا یونانی دارالمطالعیسیٰ منطق ہی کے

ساتھ برقرار رہے چنانچہ ہر چیز کہ ان سے پہلے دو مرتبہ ارسطو ایسی منطق کی پہلی تین کتابوں یعنی "قافیہ ریاض" "بارہی ارمینیا" "انالوجیقا" "اولی" نیز فرنیوروس کی ایساغوجی کا عربی میں ترجمہ ہو چکا تھا پہلا ترجمہ عبداللہ بن المقفع نے اور دوسرا ابونوح کاتب نصرانی نے کیا مگر یحییٰ بن خالد برمکی کے ایما سے مشہور ترجمہ سلمائے حرانی نے اس کا تیسری مرتبہ غالباً اصل یونانی سے ترجمہ کیا جیسا کہ اس کتاب کے مخطوطہ بیروت کے ترقیہ میں مذکور ہے۔

«تمت الکتب الثلاثة من ترجمة محمد عبد الله المقفع وقد ترجمها بعد

محمد ابونوح الكاتب النصرانی ثم ترجمها بعد ابی نوح سلم الحارانی

صاحب بیت الحکمة یعنی بن خالد البرمکی» (۱)

اس تفصیل سے واضح ہو جاتا ہے کہ اگر انکا برنہملائے اسلام کی جو ہر شناس نگاہوں نے ام قدیمہ کے ثقافتی ورثوں میں سے صرف یونانی علوم ہی کو اپنی علمی جگہی سرگرمیوں کی احساس کے لئے منتخب کیا تو اس میں کسی قسم کی جنبہ داری کا شائبہ نہیں تھا۔ دوسری قوموں کے ثقافتی ورثوں میں یہ صلاحیت ہی نہیں تھی کہ وہ تنازع البقا کی سابقت میں سماج کے ترقی پسند تقاضوں کا ساتھ دے سکیں۔

بہر حال یونان قدیم کا یہ بیش بہا سرمایہ نہ صرف مقدار و کمیت ہی میں وافی و دافر تھا، بلکہ خوبی و نفاست اور وجودت کیفیت میں بھی انسانی ذہانت کا شاہکار تھا۔ قسام ازل نے یہ شرف صرف یونانی عبقریت ہی کے نصیب میں مقدر کیا تھا اور اسی چیز نے اسے قبولِ عام و بقا کے درام عطا کیا۔ لہذا مورخین اسلام نے بھی کمال فراخ دلی کے ساتھ یونانی علوم کی عظمت کو سراہا ہے، چنانچہ قاضی ساعدی نے اندلسی نے لکھا ہے :-

«فلا سفنة اليونانيين ارفع الناس طبقة يوناني فلاسفة لوطبة لوكو في بلند تراود ان کا

(۱) ڈاکٹر عبدالرحمن بدوی: التراث الیونانی فی الاسلام

مرتبہ اہل علم میں بزرگتر ہے کیونکہ ان سے فلسفہ و
حکمت کے مختلف فنون یعنی ریاضیات، منطق، الہیات
تدبیر منزل اور سیارہ مدار کے سلسلے میں اعتنا و
تعمیر خود میں آیا تھا، یعنی انہوں نے ان علوم سے
سائنٹیفک انداز میں بحث کی تھی۔

واجب العلم منزلة لما ظہر منہ من الاعتناء
الصحيح لفنون الحكمة من العلوم الرياضية
والمنطقية واللاهية والسياسية المنزلية
والمدنية“

اسی طرح ابن خلدون لکھتا ہے :-

جہاں تک اہل روم کا تعلق ہے تو سب سے پہلے
ان میں سے یونانیوں کو اتنا ارہم گورت نصیب
ہوا۔ ان کے یہاں ان علوم کا بڑا چرچا تھا اور
ان کے شاہسراں کمال نے انہیں حاصل کیا جسے
اکابر حکما و غیر۔

”واما الروم فكانت اول ولت منهم
لليونان اولاً وكان لهذه العلوم بينهم
بجمال رجب وحملها مشاهير من رجالهم
مثل اسالين الحامة وغيرهم“

فغلائے اسلام کی ان تصریحات کو کسی طرح بھی مبالغہ و اطرار پر محمول نہیں کیا
جاسکتا، کیونکہ اس باب میں عہد حاضر کے محققین بھی ان کے ہمراہ ہیں، چنانچہ ایک
مشہور مورخ OSBORN TAYLOR اپنی کتاب MEDIEVAL MIND میں یونانیوں
کی علمی و ثقافتی برتری کے بارے میں لکھتا ہے :-

”یونانیوں کے علاوہ ۱۵۰۰ء تک روم کا قوم ہے جس نے فطرت اور حیات انسانی کے حقائق کو زیادہ
خوش اسلوبی سے سمجھا اور زیادہ قدیم یونانی فلسفوں کا آغاز محسوس، مری کائنات
کے غیر متعصبانہ اور رکھے ہوئے دماغ سے کئے ہوئے مشاہدات سے ہوا تھا۔ یہ صحیح معنوں

میں (طبیعیاتی تحقیقات) کا مصداق (تھے)“ (۱)

(1) WHAT RACE HAD EVER A GENIAL APPRECIATION OF THE FACTS
OF NATURE AND OF MORTAL LIFE, MORE THAN THE GREEKS.
THE OLDER GREEK PHILOSOPHIES HAD SPRUNG FROM OPEN AND
IMPREJUDICED OBSERVATIONS OF VISIBLE WORLD. THEY

اسی طرح پرز فیسر تھیلی یونانی فلسفہ کی اہمیت و عظمت کے بارے میں رقمطراز ہے :-
 ”یونانیوں نے نہ صرف ان اصولی نظریات کی بنیاد ڈالی جن پر بعد میں مغرب کے تفکری نظاموں کی تعمیر
 ہوئی بلکہ انھوں نے تقریباً ان تمام مسائل کی تشکیل کی، نیز ان تمام حلوں کی طرہ و سہنائی
 کی جن کے اندر یورپی ثقافت دو ہزار سال سے مشغول رہی ہے۔ ان کا فلسفہ سادہ ،
 دیہ مالا کی ابتداؤں سے انتہائی لطیف و پیچیدہ اور جامع نظاموں تک انسانی فکر کے
 ارتقائی بہترین مثال ہے۔ جس حریت فکر اور ترقی پسندی کے جذبے نے اس کے مفکرین
 کی تفکر کو گرائے رکھا ہے، آج تک اس سے بڑھ کر کسی دوسری قوم میں نہیں دیکھا گیا
 بلکہ شاید ہی کسی اور قوم میں ان جیسے جذبات رہے ہوں۔“ (۱)

اسی طرح ڈیو یونانی بالخصوص ارسطو جیسی منطق کے بارے میں لکھتا ہے :-
 ”یہ صحیح ہے کہ وہ (ارسطو) پہلا شخص نہیں ہے، جس نے منطق کے تمام اصولوں کی دریافت
 کیا ہو..... لیکن ان تمام اجزاء کو مرتب اور مدون کرنے کے لئے ایک ارسطوی
 کے دماغ کی ضرورت تھی جو انھیں مکمل کر دے اور استخراجی منطق کے نظام میں
 منضبط کر دے۔“ (۲)

اسی طرح انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا کا ایک آرٹیکل نوٹس ”جویری“ کے زیر عنوان لکھتا
 ہے :-

”جویری کی اشکال ایسے سلسلے میں جیسا کہ (تلبیس سے) ہم تک پہنچا ہے پیش آرٹ کی
 پہلی جامع اور منظم کرشمہ تمام ادبی کاوشوں میں صوبے زیادہ شہرت کی مستحق ہے
 ہاری مراد تلبیس اسکندرائی کی کتاب الاصول سے ہے..... آج سے تقریباً ایک
 نسل پہلے تک اس قدیم تصنیف کے کم و بیش غلطی تراجم درسی کتاب کی حیثیت سے لکھا

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابق) "were physical enquiries."
 (OSBORN TAYLOR: MEDIVAEAL MIND, VOL I P. 34)
 (1) THILLY: HISTORY OF PHILOSOPHY, P. 8
 (2) WEBER HISTORY OF PHILOSOPHY.

نے تمام پبلک اسکولوں اور ایڈمیٹیو پڑھائے جاتے تھے۔ عہد حاضر میں تمام ممالک کے اندر جو میٹری
کی جو درسی کتابیں پڑھائی جاتی ہیں وہ اصولی اقلیدس ہی کی تسبیح ہیں۔“
اسی طرح یونانیوں کے ہیسی کمالات کے ضمن میں لکھتا ہے کہ پرنیکس اور نیوٹن کے نئے شمسی مرکز
نظریہ کے اکتشاف نے عملی طور پر انسان کو کوئی فائدہ نہیں پہنچایا۔ علم الہیت کا سب سے بڑا
فائدہ وقت شماری اور تقویم اور کلنڈر کی درستی ہے اور آج جو دنیا میں سن مسیحی کا
کلنڈر مروج ہے، اس کی اصلاح میں جدید علم الہیت کا کوئی ہاتھ نہیں ہے، اسے آپس
لوگوں نے آخری شکل دی تھی جو قدیم یونانی، علم الہیت کے ماہرین تھے۔ آخر میں وہ
کہتا ہے:-

”اگر قدیم اور دور میں اور گھڑی دکان کا بھی علم ہوتا تو ہر چند کہ وہ قدیم ارض
مرکزی نظریہ ہی پیچھے رہتے باوجود ان کے علمی طریقے تقریباً تمام عملی اعتراض کئے
کافی ہوتے۔“ (۱۱)

لگے ہیں کر کہتا ہے:-

”ہر چند کہ قدیم اور علم الہیت جدید فلکیات کے مقابلے میں کتر صحت کا حامل اور
کم جامع تھا، لیکن انسانی معاملات پر زیادہ قریبی طور موثر ہوتا تھا اور
ان تمام شخصوں پر حاوی تھا جو انسان کے لئے مفید ہیں۔“

(۱) IF the Ancient had known the telescope and
the clock, their scientific methods would have
sufficed for nearly all practical purpose, although
they might held to the geocentric hypoll-
-ESIS.

اور اس یونانی علم الہیت کی معراجِ کماں بطلمیوس کی "کتاب المحیطی" تھی، چنانچہ یہی مصنف
کتاب ہے:-

"جہاں تک اس کی کتاب اور نظام کے نظم و ترتیب کا تعلق ہے، بطلمیوس یونانی
ہیت دانوں مثلاً ایڈوکس اقلیدس، ارشمیدس، ابلونیوس اور ابرخس
کے ریاضیاتی مکتبِ فکر کا اتباع کرتا ہے" (۱)

یہی بات اپنے یہاں ابن القفلی نے کہی تھی:-

"وابی بطلمیوس ہذا انتھی علم حرکات
النجوم.... وغیرہ اجتمع ماکان متفرقا
من ہذا الصناعات بادی الیونانیین
والردم.... و بہ انتظم نتیجتا وجمعی
نامعہما - (۲)

اسی بطلمیوس پرستاروں کی سیر و گردش دریافت
کرنے کا علم اپنے نقطہ عروج پر پہنچا.... یونانی اور
رومی ماہرین فلکیات کے یہاں اس علم کے جو اجزاء متفرق
طور پر دریافت ہوئے تھے، اُس (بطلمیوس) کے یہاں
منظم طور پر جمع ہو گئے اور اسکے فوائد واضح ہو گئے۔

آگے چل کر ابن القفلی اس پہنچاؤ شاہکار کی عظمت کے بارے میں کہتا ہے کہ قدیم و جدید
عالمِ ادب میں سوائے تین کتابوں کے اور کوئی کتاب ایسی نہیں ہے جو موضوع زیر بحث کے
جہاں مسائل پر حاوی ہو۔ اور ان تین کتابوں میں اولیت کا درجہ بطلمیوس کی "کتاب المحیطی"

(1) Ptolemy, as to the outlines of his system
threads closely in the footsteps of the math-
ematical school of Greek astronomers, of Eudoxus
Euclid, Archimedes, Apollonius and He-
rarchus.

(۲) ابن القفلی: تاریخ حکما صفحہ ۶۱

ولا تعریف کتاب الف فی علم من العلوم قد یبہا و حدیثا فانتقل علی جمع
 ذلک العلم و احاط باجزاء ذلک الفن غیر ثلثہ کتب : احدہما
 کتاب المجسطی ہذا فی علم ہیئتہ الا فلاک و حرکات النجوم۔ (۲)
 آخر میں سر جارج کارنوال لیوس "المجسطی" کی عظمت کے بارے میں کہتا ہے :-
 بطلمیوس کی اس تصنیف کا نام جو تیرہ مقالوں پر مشتمل ہے ریاضیاتی نظام ہے مگر
 اپنے عربی نام المجسطی کے نام سے مشہور ہے۔ یہ کتاب یونانی علم الہیئت کے
 دونوں پہلوؤں علی اور سائنسی (نظری) کی سب سے مکمل اور اعلیٰ وارفع طرز
 پر نمائندگی کرتی ہے۔ (۱)

یہی وجہ ہے کہ فضلاء اسلام نے اپنی غیر معمولی عبقریت کے باوجود اس کتاب پر کون
 اضافہ نہیں کیا۔ ان کے تمہر و تجر فی الفن کی معراج کمال یہی رہی کہ اس کتاب کے مسائل

(۱) ابن لفظی: تاریخ حکماء صفحہ ۹

(۲) کسی بھی علم میں قدیم ہو یا جدید، تین کتابوں کے علاوہ کسی اور کتاب کا پتہ نہیں ہے جو اس علم
 کے جملہ مباحث پر مشتمل ہو اور اس کے تمام اجزاء کو محیط ہو۔ ان میں سے ایک کتاب
 المجسطی ہے جو ہیت انلاک اور حرکات نجوم کے علم میں ہے

(۲) "His (Ptolemy's) work in thirteen Books
 entitled. The MATHEMATICAL system AND gene-
 rally known by its arabic title ALMAGEST, is the
 most complete AND Advanced representation of
 the Greek Astronomy, book PRACTICAL AND scientific"

مباحث کو کما حقہ سمجھ لیں۔ اس سے زیادہ کسی نے جہالت نہیں کی۔ انہوں نے یا تو اس کے محتویات کی شرح و تفسیر پر کمرہمت باندھی یا اس کے تلخیص و اختصار پر۔ (۱)

اس تفصیل سے یہ معما بھی حل ہو جاتا ہے کہ یحییٰ بن خالد برمکی نے اپنے ہندوستان پسندانہ رجحانِ طبع کے باوجود سدھانت کے متداول غربی ایڈیشن (السندھند الکبیر) کو کیوں درخورِ اعتنا نہیں سمجھا اور کیوں اس کے ہوتے ہوئے بطلمیوس کی کتاب کے ترجمہ کا اتنا اہتمام کیا۔ نیز، اسی عظمت سے متاثر ہو کر سدھانت کے ترجمہ کی اشاعت کے چالیس بعد.....

محمد بن موسیٰ الخوارزمی نے اس ہیئتِ نظام کے نقائص کی المجلد کی خوشہ چینی کے ذریعہ اصلاح کی، چنانچہ قاضی صاعد اندلسی نے لکھا ہے کہ اس نے "السندھند" کے نئے ایڈیشن میں ادساد کو اکبائے باب میں سدھانت کا تعدیلات کے باب میں "زیج شہریار" کا مگر آفتاب کے میل کلی *Eclipticity of the Sun* کے باب میں المجلد کی تتبع کیا۔

(برہان، دہلی جون ۱۹۷۷ء)

(۱) ابن القفلی: تاریخ الکمار، صفحہ ۶۶-۶۷

(۲) قاضی صاعد اندلسی: لطائف الامم

یونانی منطق کے قدیم عربی تراجم

[اعتذار :- پروفیسر فرٹسکو جبرئیلی نے ۱۹۳۲ء میں "مولفات ابن المقفع" کے عنوان سے تجلہ دراسات الشرقیہ" میں ایک مقالہ شائع کیا تھا جس میں پروفیسر موعصون نے یہ رائے ظاہر کی تھی کہ ارسطاطالیسی منطق کی کتابوں کے قدیم ترین ترجمے کی نسبت عبد اللہ بن المقفع کی جانب (جیسا کہ قاضی عاصم اندلسی نے طبقات الامم میں اور ان کی تقلید میں جمال الدین ابن العفطی اور ابن ابی اعییبہ وغیرہ متاخرین مورخین نے لکھا ہے) صحیح نہیں ہے، لیکن انہوں نے اپنی خیال کی تائید میں کوئی دلیل نہیں دی۔ بااں ہمہ اس غیر مدلل خیال سے انہوں نے یہ قیاس آرائی کی تھی :-

"اس لیے ہم یہ نتیجہ نہیں نکال سکتے کہ ابن المقفع سریانی زبان جانتا تھا جس میں عملاً یونانی فلسفہ کے مختصرات اور تراجم لکھے جاتے تھے، اور ان کتابوں کے پہلوی ترجموں کا وجود جیسا کہ اس سے قبل فرزش (Wenrich) نے گمان کیا تھا اور جس کی طرف

عربی اور ایرانی تراجم نے بھی اشارہ کیا ہے تو یہ آیا مفرد متہ ہے جس کی کافی دنیاوی سے
 مایہ نہیں ہوتی!

سال بھر بعد ۱۹۳۳ء میں اسی سال میں پروفیسر پول کراؤس (Deutkraus) نے اس مقالہ پر "حول ابن المقفع" کے عنوان سے اپنا تبصرہ شائع کیا، یہ تبصرہ دو حصوں میں منقسم تھا، پہلا حصہ ابن المقفع کی جانب منسوب ارسطاطالیسی تراجم کی بحث پر مشتمل ہے، اس حصے کو ایک معری اہل قلم ڈاکٹر عبدالرحمن بدوی نے، دوسرے مستشرقین کے مقالات کے ساتھ عربی میں ترجمہ کر کے ۱۹۳۶ء میں التراث الیونانی فی الحضارة الاسلامیہ کے عنوان سے شائع کیا، میرے پیش نظر یہ عربی ترجمہ ہے، اس مقالہ میں پروفیسر پول کراؤس نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ قدیم ارسطاطالیسی تراجم بعد کے اسلامی مورخین کی غلطی سے ابن المقفع کی جانب منسوب ہو گئے ہیں، اس سلسلے میں انھوں نے جوڑیہ فرلانی (G. Turbani) کی کتاب کے خصوصیت کے حوالے دیے ہیں جس میں مورخ الذکر نے ارسطاطالیسی منطق کے قدیم ترین ترجمے کے ایک مخطوطہ کا حوالہ دیا ہے جو بیروت کے سینٹ جوزف کالج میں کچھ عرصے پیشتر دریافت ہوا تھا، عام تاریخی مصادر کے علاوہ جو عربی و سریانی نیز مختلف یورپین زبانوں میں ہیں، پروفیسر موصوف نے فرلانی کی محولہ بالا کتاب کے اور خصوصیت کے اصل ترجمے کے ان اقتباسات کو سامنے رکھا ہے، جو اس نے (فرلانی نے) اپنی کتاب میں نقل کیے ہیں،

بہر کیف اس مقالہ میں جو ایک جرمن مستشرق کے روایتی تبصرے علمی کا آئینہ دار ہے، پروفیسر موصوف نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ عبد بن المقفع کا بئینہ منطقی ترجمہ اور اسی طرح بیروت کا یہ مخطوطہ عبد اللہ بن المقفع

لہ التراث الیونانی فی الحضارة الاسلامیہ لا کتور عبد الرحمن بدوی ص ۱۰۱، آئینہ اختصار کے لیے اس کتاب کو

التراث الیونانی کے نام سے دیا جائیگا، اس کا، دو ترجمہ مارچ کے معارف میں شائع ہو چکا ہے،

کا ترجمہ کیا ہوا نہیں ہے، بلکہ اس کے بیٹے محمد بن عبد اللہ بن المقفع کا ترجمہ کیا ہوا ہے، اور یہ ترجمہ مؤخر لکن

نے پہلی زبان سے نہیں کیا تھا، بلکہ براہ راست سریانی یا غالباً یونانی سے کیا تھا۔

پروت کے مخطوط کے آخر میں ایک تویح ہے، اس میں دو اور ترجموں کا ذکر ہے، ایک ابو نو

کاتب نصرانی کا اور دوسرا سلمہ صاحب بیت الحکمہ کا، پر و فیسرد کو کا خیال ہے کہ

۱۔ اصل مخطوط محمد بن عبد اللہ بن المقفع کا ترجمہ کیا ہوا ہے جس نے اسے المہدی (۱۵۸-۱۶۹)

یا المہادی (۱۶۹-۱۷۰) کے زمانہ میں یحییٰ بن خالد البرکی کے لیے کیا تھا،

۲۔ دوسرا ترجمہ جسے ابو نوح الکاتب نصرانی نے کیا تھا، وہ ہارون الرشید (۱۹۲-۱۹۷)

کے عہد خلافت میں ہوا،

۳۔ تیسرا ترجمہ جسے سلم (سلمان) صاحب بیت الحکمہ نے کیا تھا، وہ اس نے بہت عرصے بعد ابو نو

الرشید (۱۹۸-۲۱۸) کے عہد خلافت میں کیا،

میں جرمن مستشرقین کے ترجمہ طبعی کا معترف ہوں، اس کے ساتھ عرب مورخین کے ساتھ بھی مجھے

کو یازہ عقیدت نہیں ہے، لیکن فاضل پر و فیسرد کے ساتھ حسن عقیدت کے باوجود میں کسی طرح خود کو

ان کا ہمنوا نہ بنا سکا، سطور ذیل میں میں نے اپنے رجوع اختلاف کو پیش کیا ہے،

(۱) منطق کے قدیم ترین ترجمہ کی شخصیت | منطق کے ساتھ مسلمان حکماء و فضلاء کو شروع ہی سے غائب

شغف رہا ہے، چنانچہ جوں ہی اسلامی تاریخ میں علوم و فنون کی باقاعدہ تدریس شروع ہوئی، پہلے

ارسطاطالیسی منطق کے ترجمے اور بعد میں مستقل کتابیں ظہور میں آئے لگیں،

علوم و فنون کی باقاعدہ تالیف و تصنیف کا سلسلہ عباسی خلافت کے آغاز سے شروع

ہوتا ہے، پہلے دو خلفاء کا ابتدائی زمانہ اندرونی شورشوں کے دبانے اور عباسی حکومت کے استحکام

میں گذرا، نفس زکیہ اور ان کے بھائی ابراہیم کے قتل کے بعد ۱۳۶ھ میں ابو جعفر منصور کو اطینان

لے مخطوط میں اسی طرح سلمہ لکھا ہے لیکن غالباً سلمہ سلمہ ہے، و کئی الفہرست لابن النذیم (مصری ادیبی) ص ۳۲۹-۳۳۰ میں

سائے مصری راڈیشین جو اس لیے آئینہ ہا اسی کے صفحات کا عنوان دیا جائے گا،

سائنس لینے کا موقع ملا، منصور خود بھی علم و ہنر کا قدردان تھا، ادھر قوم کے حوصلے بھی بلند تھے۔ اساطین علماء، دینیات کی اور اہل ادب سانیات کی کتابوں کی تالیف و تصنیف میں مشغول تھے، اس کی تفصیل تاریخ التشریح الاسلامی اور تاریخ الادب العربی کے مورخوں کا منصب ہے، غالباً اس کا آغاز اموی دور ہی سے ہو چکا تھا، لیکن اپنے پیشرووں کے برخلاف عباسی خلفاء نے یونان و ایران کے علوم کو عربی زبان میں منتقل کرنے کی بھی ہمت افزائی کی، حالات بھی اس کے سازگار تھے، امویوں نے کسی دینی جذبے یا "عرب کے سوزوروں" کے ماتحت نہیں بلکہ قومی عصبیت کے زیر اثر "عجم کے حسن طبیعت" کو فروغ پذیری کا موقع نہیں دیا، ان کے نوے سال دور حکومت میں ایک تنہا مثال خالد بن زید کی ملتی ہے، جس نے عربی میں یونانی زبانوں کے ترجمے کرائے، ابن النہیم کہتا ہے:

اصطفیٰ القادیم و نقل لخالد بن
اصطفیٰ القادیم: اس نے خالد بن معاویہ کے واسطے
یزید بن معاویہ کتب الصنعة وغیرہا
کیا وغیرہ کی کتابوں کے ترجمے کیے۔

لیکن اس ادبی تحریک کے پیچھے کسی علمی سرپرستی کا جذبہ کار فرما نہ تھا، بلکہ حصول دولت کا لالچ کام کر رہا تھا، ابن النہیم آگے چل کر الفہرست میں خالد بن زید کے متعلق لکھتا ہے،

وهو اول من ترجم له كتب الطب والنجوم
خالد بن زید پہلا شخص جس کے لیے طب، نجوم اور کیمیا
دکتب الکیمیا وکان جواداً يقال انه
کی کتابوں کے ترجمے کیے گئے، وہ بڑا سخی تھا، شہور ہے
قیل له لقد نزلت اکثر سفلك في طلب
کہ اس سے کہا گیا کہ آپ کیمیا کی تلاش میں بہت زیادہ
الصنعة. فقال خالد: ما اطلب بذلك
سرگرداں رہتے ہیں، تو خالد نے کہا: اس تلاش میں میرا
الا ان اغني اصحابي واخواني
مخدے اسکے سوا اور کچھ نہیں ہو کر اپنی ساتھیوں اور بھائیوں

کو غنی بنا دوں۔

الفہرست میں ۳۴۰ سے ایضاً میں، ۶۹

لیکن عباسی خلافت کا آغاز ایک انقلابی تبدیلی کا پیش خیمہ ہے، یہ محض حکمران خاندانوں کی تبدیلی ہی نہیں تھی، بلکہ ایک ثقافتی انقلاب تھا، "عرب کے سوز و رن" پر "عجم کے حسن طبیعت" کے غلبہ کا آغاز تھا، اس ثقافتی انقلاب کے نتیجے میں مملکتی سرپرستی کے اندر غیر اسلامی و غیر عربی علوم کے ساتھ باقاعدہ اہتمام و اعتنا شروع ہوا، اور ابو جعفر منصور ہی کے عہد خلافت میں منطق کی کتابوں کا پہلی بار عربی میں ترجمہ ہوا، یہی نہیں بلکہ کلینی کی حسب ذیل روایت سے جہ انھوں نے امام جعفر صادق رضی اللہ عنہ سے کیا ہے، یہ اندازہ ہوتا ہے کہ دوسری صدی کے نصف اول سے پیشتر ہی تعلیم یافتہ طبقہ میں منطق کے ساتھ شعف اس حد تک بڑھ چکا تھا کہ ائمہ دین کو انھیں اس کے خلاف متنبہ کرنا پڑا،

ان الناس لا يزال يهد المنطق حتى	لوگ منطق میں شغول ہو جاتے ہیں یہاں تک کہ
يتكلموا في الله فاذا سمعتم ذال	ذات باری تعالیٰ کے باب میں قیل و قال کرنے
قولوا لا اله الا الواحد الذي	لگتے ہیں، پس جب تم اسکو سنو تو کہو نہیں کوئی
ليس كمثل شئ	معبود اس کیلئے خدا کے سوا جسکے مانند کوئی چیز

بہ کیف ارسطاطالیسی منطق کی سہ اول کتابوں کا ترجمہ ابو جعفر منصور کے عہد میں شروع ہوا اور جس شخص نے اس کی بنیاد ڈالی وہ حسب تصریح قاضی ابوالقاسم عاصم عاصم اندلسی (المتوفی ۴۶۲ھ) مشہور کتاب عبد اللہ بن المتفیع تھا، وہ طبقات الامم میں لکھتے ہیں،

فاما المنطق فاول من اشتبه به	وہ منطق تو جو شخص سب سے پہلے اس کے ترجمے
في هذه الدلالة عبد بن المتفيع	کے لیے اس حکومت (خلافت عباسیہ) میں

۱۰ امام جعفر صادق کا سال وفات ۳۳۸ھ سے ۳۵۰ھ اصول الکافی (مطبوعہ بمبئی سن ۱۹۰۲ء) سے پانچویں صدی عیسوی سے آٹھویں صدی تک منطق ارسطو کی آٹھ کتابوں میں صرف تین کتابیں یعنی ما طینوریا، ہابری اور میناس اور انگریزی پڑھائی جاتی تھیں، ان سے پہلے فرنیووس کی (یساغوجی پڑھائی جاتی تھی۔

مختصیب لغاری کاتب ابی جعفر	مشہور ہوا وہ عبد اللہ بن المقفع تھا جو مشہور
المنصور فانہ ترجمہ کتب رسطاطا ^{یسی}	ایرانی خطیب اور ابی جعفر منصور کا کاتب تھا۔
المنطقیۃ الثلاثۃ التي فی صورتہ	چنانچہ اس نے رسطاطالیس کی منطق کی کتابوں
المنطق وہی کتاب قاطینوریاس	میں سے تین کتابوں کا جو منطق کی صورت
و کتاب باری اسمینیاں و کتاب	ر <i>Normalhagic</i> کے پانچ
انولوطیقا. و ذکرانہ لمیتوجم	ہیں ترجمہ کیا یعنی کتاب قاطینوریاس (کتاب
منہ الی وقتہ الا کتاب الار	المقولات) کتاب باری اسمینیاں (کتاب
فقط۔ و ترجمہ کذاک المداخل	العبارۃ) اور کتاب انالوطیقا (کتاب انبیاء
الی کتاب المنطق المعرف	کا اور کما گیا ہے کہ اس کے زائد تک ان کتابوں
بالایسا غوجی لغرفوریوس	میں سے سوا پہلی کتاب کے اور کوئی کتاب ترجمہ
العورۃ و عبر عما ترجم من	نہیں ہوئی اور اسی طرح اس نے کتب منطق
ذات ^{خدا} بعبارة سهلة قویۃ الما	کے مقدمے کو جو فروریوس سورہی کے
.....	”ایسا غوجی“ کے نام سے مشہور ہے ترجمہ کیا
.....	اور ان میں سے جس کتاب کا بھی ترجمہ کیا وہ
.....	سلیس اور قریب الفاظ عبارت میں کیا۔

اسی طرح قاضی نے اخبار الحکما باخبار الحکما میں لکھا ہے:

عبد اللہ بن المقفع کان فاضلاً	عبد اللہ بن المقفع نامنزل دکان تھا، وہ لیت
کاملہ و هو اول من اعنتی فی	اسلام میں پہلا شخص ہے جس نے ابی جعفر

لہ طبقات الامم ص ۷۰

الملّة الاسلامیة بترجمة الكتب
 المنطقية لابی جعفر المنصور
 وهو فارسى النسب الفاظه حکیمتہ
 ومقاصد من الخلل سلیمتہ ترجم
 كتب ارسطوطاليس المنطقية
 الثلاثة وهى كتاب قاطيغوريا
 وكتاب بارى ارمينيا وكتاب
 اناطوطيقا ترجم ذلك بعبارة
 سهلة قريبة الماخذ

کے لیے منطق کی کتابوں کے ترجمے کی طرف توجہ کی،
 وہ ایرانی النسل تھا، اسکے الفاظ حکیمانہ ہیں، اور
 اس کے مقاصد خلل اور کوتاہیوں سے پاک ہیں،
 اس نے ارسطو کی منطق کی تین کتابوں کا یعنی
 کتاب قاطیغوریا، کتاب بارى ارمینیا
 اور کتاب اناطوطیقا کا ترجمہ کیا، یہ ترجمہ
 سلیس اور قریب الماخذ عبارت میں کیا۔

اسی طرح ابن ابی اصیبعہ نے طبقات الاطباء میں لکھا ہے:

وكان عبد الله بن المقفع الخطيب
 فارسيا ايضا وكان كاتب ابي جعفر
 المنصور وترجم ايضا من كتب
 ارسطوطاليس كتاب قاطيغوريا
 وكتاب بارى مينا وكتاب اناطو
 و ترجم مع ذلك المدخل الى كتب
 المنطق المعروفة بابا غوجى لغو
 الصوري عبارتہ فی الترجمة عبارة

عبد اللہ بن المقفع بھی ایرانی خطیب تھا، وہ
 ابی جعفر منصور کا کاتب تھا، اس نے ارسطو
 کی کتابوں میں سے کتاب قاطیغوریا، کتاب
 کتاب بارى ارمینیا اور
 کتاب اناطوطیقا کا ترجمہ کیا تھا، اور اس کے
 ساتھ منطق کی کتابوں کے مقدمے کا بھی جو
 فروریوس الصوری کی ایسا غوجی کے نام سے
 مشہور ہے، اس کے ترجمے کی عبارت سلیس

لہ اخبار العلماء، اخبار الملک، (مصری ایڈیشن) ۱۲۸ - ۱۲۹

سهلۃ قریبۃ الماخذ^۱

اور قریبۃ الماخذ ہے،

فرائشکو جبریلی کے خیال میں عبد اللہ بن المقفع ۱۳۹ء میں قتل کیا گیا، اور استاد احمد ابن کے خیال میں ۱۴۲ء یا ۱۴۵ء میں قتل کیا گیا، اس لیے اگر قاضی صاعد تفضل اور ابن ابی اصیبعہ کی روایت صحیح ہیں، اور ان پر شک کرنے کی کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی تو یونانی منطق کی متداول کتابوں کا ترجمہ ۱۳۹ء یا زیادہ سے زیادہ ۱۴۵ء سے قبل ہو چکا تھا، اور چونکہ منصور ۱۳۶ء میں ظیفہ ہوا اور تفضل نے لکھا ہے کہ عبد اللہ بن المقفع نے ابنی جعفر المنصور کے لیے یہ ترجمہ کیا تھا، اس لیے وثوق کے ساتھ کہا جاسکتا ہے کہ منطق کی کتابوں کا یہ ترجمہ ۱۳۶ء اور ۱۳۹ء کے (یا زیادہ سے زیادہ ۱۴۵ء اور ۱۴۶ء) کے درمیان ہوا،

لیکن کیا یہ پہلا ترجمہ تھا؟

قاضی صاعد کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ باوجودیکہ حکومت کی سرپرستی میں یہ پہلا ترجمہ تھا، لیکن اولیت کا شرف کسی اور مجہول الحال مترجم کو حاصل ہے جس نے اس سے پہلے بھی "قافیغوریاس" کتاب المقولات کا ترجمہ کیا تھا، جیسا کہ انھوں نے لکھا ہے،

لعمریہ ترجمہ منہ الی وقتہ الہلکتا^۲ عبد اللہ بن المقفع نے زانگ سور پہل کتابت میں

الاول^۳ قافیغوریاس کے منطق کی کتاب کا ترجمہ نہیں ہوا تھا،

اس طرح ہم فرض کر سکتے ہیں کہ منطق کا ترجمہ ۱۳۶ء سے پہلے ہی ہونا شروع ہو گیا تھا، ممکن ہے دوسری صدی ہجری کے ربع اول میں ہو چکا ہو،

مگر ان افتراضات کے فرض کرنے میں یہ دقت ہے کہ ابن الندیم جو ان تینوں ماخذوں سے

۱۔ لیون الانبائی طبقات الاطباء جلد اول ص ۴۴۳، ۲۔ التراث، یونانی ص ۱۰۰، ۳۔ منہی الاسام الجزء الاول ص ۲

۴۔ دیکھئے اوپر ماثیہ ۴۵ دیکھئے اوپر ماثیہ

کہیں زیادہ قدیم ہے۔ [الفہرست کا سنہ تالیف ۳۳۰ھ ہے] عبد اللہ بن المقفع کے ذکر میں اسکی تصانیف کے ضمن میں ان منطقی کتابوں کے ترجمے کا حوالہ نہیں دیتا۔ حالانکہ اس نے فارسی زبان سے جو کتابیں ترجمہ کی تھیں ان کی تفصیل لکھی ہے، (ص ۱۶۲) یہی نہیں بلکہ پوری الفہرست میں اس کے ان تراجم کا ذکر نہیں ہے، مقالہ سابقہ کے فن اول کے ضمن میں صرف قاطینوریاس اور باری ارمیناس کے مختص نویسوں کی فہرست میں ابن المقفع (نہ کہ عبد اللہ بن المقفع) کا نام ملتا ہے۔ "الکلام علی قاطینوریاس" کے ضمن میں ابن اندیم کتتا ہے،

ولہذا الکتاب مختصرت وجوامع شجرة وغیر شجرة لجماعة منهم: ابن المقفع.....^{۱۵}

اسی طرح: "الکلام علی باری ارمیناس" کے عنوان کے نیچے لکھا ہے:

- ومن المختصرات حنین، استی، ابن المقفع.....^{۱۶}

لیکن "انارطیکا" کے ضمن میں کسی مختص نویس کا نام نہیں لیتا،

اسی طرح "اسماء النقلة من اللغات الی اللسان العربی" کے ضمن میں جہاں اس یونانی

وسرانی سے عربی میں ترجمہ کرنے والوں کی فہرست دی ہے، عبد اللہ بن المقفع کا نام نہیں دیا، البتہ

"اسماء النقلة من الفارسی الی العربی" کے ضمن میں سب سے پہلے اس کا ذکر کیا ہے، ظاہر ہے کہ منطق

کی کتابوں کے تراجم یا تو براہ راست یونانی سے ہوئے یا سریانی سے، جبریلی اور پول کراؤس کا

خیال ہے کہ یہ تراجم فارسی سے نہیں ہوئے، اپنے اس خیال کی تائید میں پروفیسر پول کراؤس نے

جاخط کی سند رجہ ذیل عبارت کو پیش کر کے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ ابن المقفع نے ارسطاطالیس کی

منطقی کتابوں کا ترجمہ یونانی زبان سے عربی میں کیا تھا،

فتی کان، رحمہ اللہ تعالیٰ ابن البطریق
پس ابن البطریق، ابن ناعمہ، ابو قرہ، ابن فرز

۱۵: الفہرست، یونانی، ص ۱۰۳، الفہرست، ص ۲۲۸، ۲۲۹، ایضاً ص ۳۲۸، ۳۲۹، ایضاً ص ۳۲۸

وابن ناعمہ و ابوقح و ابن نهر
ابن دہبل اور ابن المقفع (جو اصطلاحی منطق
کے ترجمین ہیں) اور اصطلاحی کے برابر کہاں
ہو سکتے ہیں (اس کے مراد و مقصود کو کہا اور کر کے مع
اصطلاحی لے۔

لیکن ان شکوک کا حل ہو سکتا ہے:

پہلا شک یہ ہے کہ عبد اللہ بن المقفع کو عموماً فارسی سے عربی میں ترجمہ کرنے والوں کی فہرست میں
محبوب کیا جاتا ہے۔ اس لیے اگر اس نے منطقی کتابوں کا ترجمہ کیا ہوتا تو فارسی سے کیا ہوتا کہ سریانی و
یونانی سے، مگر وہ سریانی و یونانی کے ترجمین کی فہرست میں محبوب نہیں ہے۔ اور جاحظ کی محروہ بالا جہا
سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن المقفع نے ان منطقی کتابوں کا ترجمہ یونانی سے عربی میں کیا تھا۔

مگر یہ فرض کرنے میں کوئی اہمیت نہیں ہے کہ عبد اللہ بن المقفع نے ان کتابوں کا ترجمہ فارسی
(پہلوی) سے کیا ہو، عباسی خلفائے جس طرح ہیئت و نجوم کے ساتھ حسن عقیدت ساسانی حکمرانوں
سے ورثہ میں پائی تھی، اسی طرح منطق کی اہمیت بھی وہیں سے حاصل کی تھی، اور قدیم فارسی (پہلوی)
میں افلاطون و ارسطو کی کتابیں نقل ہو چکی تھیں، اجتہاداً *Agathias*، کتابچہ اور ارسطو
اور افلاطون کی تصانیف خسرو انوشیروان کے واسطے فارسی میں ترجمہ کی گئی تھیں اور بہت اسلام
قبل جنڈیسا بوس کے مدرسہ میں لوگ فارسی زبان ہی میں تفسیر کیا کرتے تھے، اس لیے منطق و
فلسفہ کی اہمیت ایران کے تعلیماتہ طبقے میں مسلم ہو چکی تھی، اور غالباً اسی وجہ سے بڑی سینا کو فارسی
زبان میں دانش نامہ علانی "تصنیف کرنے میں وقت محسوس نہیں ہوئی، کیونکہ تمام اصطلاحیں
قدیم فارسی (پہلوی) میں موجود تھیں، غرض منطق و فلسفہ کی تعلیم ایران کے تعلیماتہ طبقے کے تیسری
گندمی ہوئی تھی، عباسی خلافت کے قیام کے بعد (بلکہ اس سے پہلے بھی) یہی ایرانی النسل طبقہ کتابت کے

عہدوں پر فائز ہوا، اور اس نے۔۔۔ جس طرح قدیم عجمی ادب کو عربی زبان میں منتقل کیا، فارسی (پہلوی) زبان میں غیر زبانوں سے جو کتابیں ترجمہ ہوئی تھیں، (مثلاً کلیلہ و دمنہ جسے برزویہ نے سنسکرت سے ترجمہ کیا تھا) انھیں بھی عربی میں ترجمہ کیا، منطق و فلسفہ کی کتابیں بھی پہلوی میں ترجمہ کی جا چکی تھیں اور ان ہی کتابوں کو پڑھ کر عباسی دور کا طبقہ کتاب منطق و فلسفہ میں کتابیں تصنیف کیا کرتا تھا مثلاً منصور بن طلحہ بن طاہر ایرانی النسل تھا، مگر اپنے تفسیر کی بنا پر حکیم آل شاہر کہلاتا تھا، اور فلسفہ میں اس کی تصانیف مشہور ہیں۔^۲

سعید بن ہارون ایرانی النسل کاتب تھا، مگر کتاب الحکمتہ "کامصنف تھا،^۳

علی بن عیسیٰ بن داؤد الجراح کے بیٹے ابو القاسم عیسیٰ بن علی کے بارے میں ابن ندیم کہتا ہے:
 "اوحذ زمانہ فی المنطق والعلوم القدیمة"^۴

اسی طرح قدامہ بن جعفر کے متعلق کہتا ہے:

"وکان قدامہ احد البلغاء الفعلاء والفلاسفة الفضلاء ومن یشاء

الیہ فی علم المنطق"^۵

یہ سب کاتب تھے، اور ابن ندیم نے انھیں "کتاب" ہی کی فہرست میں ذکر کیا ہے، با اینہم منطق و فلسفہ میں بھی یہ طوئی رکھتے تھے، حالانکہ فلسفی اور منطقی نہیں تھے، اسی طرح عبد اللہ بن المقفع بھی باوجود پیشہ کے اعتبار سے کاتب ہونے کے منطق سے واقف تھا، اور اس نے منطق کی متعدد کتابوں کو پہلو کی تراجم سے عربی میں ترجمہ کیا۔

دوسرا شک یہ ہے کہ ابن المقفع "الفہرست لابن ندیم" میں منطق کی پہلی دو کتابوں

دقطنیوریاس اور باری اریسیاس کے لخص نگاروں میں محسوب ہو، ترجمین و ناقلین میں نہیں۔

۱۔ دیکھیے اوپر حاشیہ ۲ ص ۲۸۱، ۳ الفہرست ص ۱۱۲، ۴ ایضاً ص ۱۸۶، ۵ ایضاً ص ۱۸۸

اس شک کے تین حل ہو سکتے ہیں۔

یا تو لفظی ترجمہ کے بجائے ابن المقفع نے ان کتابوں کا آزاد ترجمہ کیا ہو، اور غیر ضروری تطویل و تفصیل کو نظر انداز کر دیا ہو اور اس طرح اس کے ترجمے میں نقل و ترجمہ کے بجائے اختصار و تخفیف کی شان پیدا ہو گئی ہو جس کی وجہ سے ابن النذیم کو اسے لمخص نویسوں کی فہرست میں لکھنا پڑا۔
یا عبد اللہ بن المقفع سے پہلے کسی اور نے عربی میں ترجمہ کیا ہو، اور اس نے اس کی لمخفیس کی ہو، مگر اس کا کوئی ثبوت نہیں ہے،

یا خود ان کتابوں کے پہلوی مترجم ہی نے فارسی (پہلوی) میں ان کا ترجمہ بطور جامع و مختصر کے کیا ہو، اور ان ہی جامع و مختصرات کا ترجمہ عبد اللہ بن المقفع نے عربی میں کیا ہو، تیسرا شک یہ ہے کہ ابن النذیم نے عبد اللہ بن المقفع کے حال میں اس کے منطقی تراجم کا ذکر نہیں کیا، اور تا طینور یا س و باری اور منیاس کے لمخص نویسوں کی فہرست میں صرف "ابن المقفع" کا نام لیا ہے نہ کہ عبد اللہ بن المقفع کا، پروفیسر پول کراؤس نے کہا ہے:

"ابن النذیم کی الفہرست میں ابن المقفع کے بارے میں ایک طویل فصل ہے، جیسا میں مولف نے

اس کی زندگی اور ایضات کو بیان کیا ہے، لیکن اس کی تفسیر و تصانیف کے متعلق ایک لفظ

بھی نہیں لکھا ہے، حالانکہ خصوصیت یہ کہا ہے کہ فارسی سے ترجمہ کرنے والوں میں ایک ہی اس لفظ بھی تھا، اور ان مترجمین

میں صرف فہرست اس کا نام رکھا ہے..... اور اس سے قبل ہم نے

لکھا ہے کہ ابن النذیم نے اس فصل میں جو اس نے عبد اللہ بن المقفع پر لکھی ہے، اس کے یونانی

تراجم کے باب میں ایک لفظ بھی نہیں لکھا، حالانکہ یہ اہم سلسلہ ایسا تھا جس سے ابن النذیم

عفت برتا ہے

۱۔ الفہرست ص ۷۶، ۲۔ التراث الیونانی ص ۱۰۳ سے ایضاً ص ۱۰۵

میرے خیال میں یہ شک بالکل بے بنیاد ہے۔ ابن الندیم کی عادت ہے کہ کسی مصنف کا تذکرہ
بلاستیعاب ایک جگہ نہیں کرتا، کچھ حصہ ایک جگہ دیتا ہے اور کچھ حصہ دوسری جگہ، مثلاً خالد بن یزید
کے یونانی سے عربی میں ترجمہ کرنے کا ذکر دو جگہ کیا ہے، ایک جگہ مترجمین و ناقلین کی فہرست میں کتا ہی:

اصطفتن القادیم ونقل لخالد بن یزید بن خالد بن یزید بن
یزید بن معاویہ کتب الصنعین ^{نہا} معاویہ کے لیے کتب کیا وغیرہ کے ترجمے کیے

دوسری جگہ مقالہ عشرہ میں اخبار الکیما میں والصنوعین کے تحت میں اس کے کیا کے
ساتھ شغف کی پوری تفصیل مع وجہ و اسباب دیتا ہے،

پھر ابن ندیم بھی انسان تھا، اگر قاضی صاعد سے چوک ہو سکتی ہے تو ابن الندیم بھی مہصوم
نہیں تھا، اس سے بھی چوک ہو سکتی ہے، اور یقیناً ہوئی ہے، (اگر اس کا نام چوک ہے) کیونکہ:

۱۔ ہم بالیقین جانتے ہیں کہ ابن المقفع نے (خجہ باپ ہو یا بیٹا)، ارسطو طالیسی منطق کی کتب ثنائہ
کا بشمول اناطیقاے اولی ترجمہ کیا تھا، قاضی صاعد، تفضلی اور ابن ابی عمیرہ قینوں نے اناطیقا
کا نام لیا ہے، بیروت کا نویریانت مخطوط بھی اناطیقا کے ترجمہ پر مشتمل ہے اور ورق نمبر ۷۵
پر صراحت لکھا ہوا ہے:

تم کتاب اناطیقا و لیس بعدہ من ہذا الکتب الا کتاب اناطیقا

مگر ابن الندیم نے الکلام علی اناطیقا الاول کے تحت میں ابن المقفع کا ذکر کسی عنوان سے نہیں
کیا، نہ ناقلین و مترجمین کے سلسلے میں، نہ مفسرین کے نہ لمخص نویسوں کے۔

ب۔ مخطوط بیروت کی ترویج میں جس یقین کے ساتھ ابن المقفع کے بعد دو اور مترجمین کا ذکر
ہے، اس کے پیش نظر کوئی شک نہیں رہتا کہ ارسطو کی کتب ثلاثہ کا ترجمہ ابو نوح ان کتاب نصرانی

۱۔ الفہرست ص ۳۰، ۲۔ الفہرست ص ۲۹، ۳۔ دیکھیے اوپر کے فاشیے، ۴۔ التراث ابونانی ص ۱۰۹

۵۔ الفہرست ص ۳۲۸

اور سلمہ (سلا) صاحب بیت الحکمہ نے بھی کیا تھا۔ مخطوط کی توثیق حسب ذیل ہے

قمت المكتبة المملوكة من توجہ محمد بن عبد المتقن
 محمد بن عبد اللہ بن المتقن کی ترجمہ کردہ تینوں کتابیں ختم
 وقد توجہا بعد محمد ابو نوح الكاتب نصرانی تدبر
 بعد ابی نوح سلمہ الحرفی صاحب بیت الحکمہ یحییٰ بن خالد ابو
 ہوئیں، اسکے بعد محمد ابو نوح کتاب نصرانی نے ترجمہ کیا
 ابو نوح کے بعد سلم الحرفی صاحب بیت الحکمہ نے یحییٰ بن خالد کے
 مگر اسطو کی کتب منطقہ کے ناقلین و مفسرین وغیر ہم کی فہرست میں ان دونوں کا کوئی ذکر نہیں
 ہے، سلم صاحب بیت الحکمہ کا مستقلاً ذکر ابن الندیم نے تیسرے مقالے کے دوسرے فن میں کیا ہے
 مگر اس کے منطقی تراجم کا ذکر نہیں کیا یہی نہیں بلکہ اسکی ترجمہ کی حد تک فارسی کتابوں کے ترجمے میں منحصر
 کر دیا ہے۔

ولہ نقول من الفارسی الی العربی
 فارسی سے عربی میں اس کے ترجمے ہیں۔

حالانکہ خود ابن الندیم نے مامونی وفد جسے مامون الرشید نے روم سے یونانی علوم کی کتابیں لانے کے
 واسطے بھیجا تھا، کی جو تفصیل دی ہے اس میں سلم صاحب بیت الحکمہ کا نام بھی ہے، جس کے معنی
 یہ ہیں کہ سلم یونانی زبان بھی جانتا تھا، اور یونانی کتابوں کا کامیابی سے ترجمہ کر کے خود کو خلیفہ مامون
 الرشید کے حسن انتخاب کا مستحق بنا چکا تھا۔

ج۔ مسعودی کتاب ہے کہ عبد اللہ بن المتقن نے مانی، ابن دیسان اور مرقیون وغیرہ کی کتابیں
 فارسی سے عربی میں ترجمہ کی تھیں۔

کتب مانی وابن دیسان و مرقیون مہا نقلہ عبد اللہ بن المتقن وغیرہ و
 ترجمہ من الفارسیة والغلوینیة الی العربیة۔

مسعودی ابن الندیم سے زیادہ قدیم ہے اور ساتھ ہی قابل اعتماد بھی، اس لیے یقینی امر ہے کہ عبد بن المتقن

لے التراث الیونانی ص ۱۱۳ طبع الفہرست ص ۱۴۳ طبع الفہرست ص ۱۴۴ طبع الفہرست ص ۳۳۵ طبع مسعودی ص ۱۶۲ طبع

نے انا و زندگی کی تائید میں متعدد کتابیں لکھی تھیں، اور الفیاض و غیرہ کی کتابوں کا پہلو ہی سے عربی میں ترجمہ کیا تھا، باہنہ الفہرست میں عبد اللہ بن المقفع کی ان عمدہ تصانیف کا ذکر تک نہیں ہے، واقعہ یہ ہے کہ "الفہرست" ان کتابوں کی فہرست ہے جن کی ابن الذکیم کے زمانہ میں مانگ تھی، یا جن سے تعلیم یافتہ طبقہ متعارف تھا، نہ تو ابن الذکیم اس التزام کا مدعی ہے کہ اسلامی تاریخ میں جو کتاب لکھی گئی وہ اس کا حال ضرور لکھے گا، نہ ہمیں اس سے یہ توقع کرنا چاہیے، اس لیے اس استدلال میں کچھ زیادہ وزن نہیں ہے کہ اگر کسی کتاب کا ذکر "الفہرست" میں نہ ہو تو اسکے وجود ہی سے انکار کر دیا جائے یا کسی واقعہ کا اگر اس میں ذکر نہ ہو تو واقعہ ہوا ہی نہ ہو، پھر جس قسم کے تسمیحات پرنا پر و فیسر نے اپنے استدلال کی بنیاد رکھی ہے، وہ سرے سے تسمیحات ہی نہیں، صرف اجمال و تفصیل کی مثال ہیں، ایک ہی شخص کا ذکر ایک جگہ محفل ہے، دوسری جگہ مفصل۔

جو تھا شک یہ ہے کہ ادیب شہیر عبد اللہ بن المقفع جس نے کلید و دومنہ کا عربی میں ترجمہ کیا وہ اُس ابن المقفع سے قطعاً مختلف ہے جس نے ارسطو ایسی منطق کی کتب تلمذ کا ترجمہ کیا، چنانچہ پر و فیسر موصوف کا کہنا ہے:

"اس صورت میں اس کا بہت زیادہ احتمال ہے کہ اس فصل میں جو اس نے عبد اللہ بن المقفع کے متعلق لکھی ہے، اس چیز کا ذکر نہ کرنا اس کی دلیل ہے کہ وہ ارسطو کے مترجم اور ادیب مشہور کو ایک شخص نہیں سمجھتا۔"

پر و فیسر صاحب اپنے اس شبہ کو زیادہ زور دینے کے لیے آگے فرماتے ہیں: اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ وہ ارسطو کی دو کتابوں تاپینوریاس اور بلدیاریاس کے ترجمہ کی فہرست میں صرف "ابن المقفع" کا ذکر کرتا ہے، نہ کہ عبد اللہ بن المقفع کا۔

ابن خلیون نے حکیمان نے مدعی کا قول نقل کیا ہے: "ما وجدت کتاب زندگیة الا حاصلہ ابن المقفع" اہل اہل
ص ۱۰۵ سے ایضاً

اور اس سے یہ نتیجہ نکالتے ہیں۔

اس لیے ہمارے واسطے یہ فرض کرنا مزہد یا ہے کہ ہمارے سامنے دو مختلف شخص ہیں جو تباہ
آپس میں رشتہ دار تھے، اولہ ہر ایک "المقفع" کے عجیب و غریب نام سے موسوم تھا، جو ان کا خاندانی نام ہے۔
لیکن یہ مفروضہ بوجہ ذیل ناقابل تسلیم ہے :-

۱۔ ہر چند کہ عبد اللہ بن المقفع کی کنیت ابو محمد تھی، اور غالباً اس کا ایک لڑکا بھی تھا جس کا
نام محمد "تھا، مگر اس محمد بن عبد اللہ بن المقفع کے حالات زندگی سے ہم قطعاً نا آشنا ہیں، خود
فاضل پر و فیسر کو اعتراف ہے کہ

"چنانچہ الفہرست (ص ۱۱۸) میں ہے کہ اسلام لانے سے قبل اس کی کنیت ابو عمر تھی اور جب
میں ابو محمد ہوئی اور ابن خلکان نے صراحتاً اس کے بیٹے محمد کا ذکر کیا ہے، البتہ ہم اس کی زندگی
کے بارے میں کچھ نہیں جانتے۔"

اس لیے جب ہمیں اس کی زندگی کے متعلق کچھ معلوم ہی نہیں تو اس تیاں آرائی کا حق کس طرح
ہو سکتا ہے کہ

"اس لیے بہت ممکن ہو کر یہ اس کا بیٹا ہو گا، جس نے خلیفہ منصور المتوفی ۳۰۵ھ کی خدمت کی تھی۔"

بالخصوص جب ثقہ مورخین کی تصریحات اس رائے کی تردید کر رہی ہوں۔

ب۔ یہ یقینی ہے کہ کسی "ابن المقفع" نے ارسطاطالیسی منطق کی کچھ کتابوں کا ترجمہ کیا تھا، ابن النکم

کے علاوہ جس کا سال وفات غالباً ۳۳۵ھ ہے، الجاحظ بھی، جس کا سال وفات ۲۵۵ھ ہے کہتے ہیں،

فستی کان رحمہ اللہ تعالیٰ ابن البطریق وابن ناعمہ و ابو قرہ وابن فہر و ابن

وہیبی وابن المقفع مثل ارسطاطالیسی۔"

۱۔ التراث ایران ص ۱۰۵، ۱۰۶ ایضاً ص ۱۰۷، ۱۰۸ گئے کتابہ مجنون جلد اول ص ۳۸

اب الجاحظ سے سنئے کہ اس ابن المقفع کا مصداق کون ہے

وفی کتاب کلیلہ و دمنہ و کن کالنساء کتاب کلیلہ و دمنہ میں ہے کہ ایسے گدے کی طرح ہے

حولہ بلجیف و ارتکن کالجیف حولہا جس کے چاروں طرف مردار ہو اور وہ مردار نہ بن

النساء، فاعترض علی ترجمتہ ابن المقفع جس کے چاروں طرف گدے ہوں۔ ابن المقفع

بعض المتکلفین من فتیان الکتاب کے اس ترجمہ پر نوجوان کا تہذیب میں سے بعض تکلف

فقال انما کان ینبغی ان یقول... کرنے والوں نے اعتراض کیا اور کہا کہ یوں کہنا جائز ہے تھا

یعنی ابن المقفع وہی شخص ہے جو کلیلہ و دمنہ کا مترجم ہے۔ بالفاظ دیگر اسطالیسی منطلق کا مترجم

ابن المقفع اور کایام و دمنہ کا مترجم ابن المقفع شخص واحد ہیں۔

(معارف: اپریل ۱۹۵۷ء)

(۲)

مغرب سے زیادہ وقت ان تراجم کے ایک بوسہ مخطوطہ کے دریافت ہونے سے پیدا ہوئی ہے، سینٹ
جوزف کالج بیروت میں ان قدیم تراجم کا ایک مخطوطہ دریافت ہوا ہے جس کا نمبر ۲۲ ہے اور جو ۲۵۵
ایراق پر مشتمل ہے تقریباً تیس سال ہونے سے ۱۹۲۲ء میں جیو فریڈرانی (G. Furlani) نے
اس کتاب کا تواتر کرایا تھا، اس مخطوطہ کے آخر میں حسب ذیل توثیق ہے۔

تمت کتب قتلہ من ترجمہ محمد بن عبد اللہ المقفع وقد ترجمها بعد
محمد ابو نوح الكتاب النصرانی، ثم ترجمها بعد ابی نوح سلمة الحرانی صاحب
بيت الحكمة یحیی بن خالد برمکی نسیب الاربعہ کتھا قبل هولاء الترجمتین
الذین تکتانی الملکانی النصرانی^۱

توثیق کی اس نامہری عبارت سے پروفیسر پول کراڈس کا دعویٰ ثابت ہو جاتا ہے کہ از سطا ٹالیسی
نسخ کا قدیم ترین ترجمہ علی بن المقفع کا بیٹا محمد بن عبد اللہ بن المقفع تھا اور یہ کہ اس کے سلسلہ میں
خاص ممانعہ اندلس سے چوک ہوئی ہے۔ اس ثبوت کا جائزہ تو بعد میں لیا جائے گا لیکن اس مخطوطہ سے

۱۔ التراث العربی ص ۱۱۳

ارسطو کی منطقی تصانیف اُس کے جانشینوں نے آٹھ کتابوں میں مرتب کی تھیں جن کے نام یہ ہیں۔

- ۱۔ قاطیغوریا (Categorico) - کتاب القولات
- ۲۔ باری ارمینیا (Propositions) - کتاب العبارة
- ۳۔ اناویتیغایا اناویتیغادلی (Prior Analytica) - کتاب القیاس
- ۴۔ ابودقیغیتایا اناویتیغایا (Posterior Analytica) - کتاب البرهان (Appodictico)
- ۵۔ طوبیقا (Topica) - کتاب الجدل
- ۶۔ سوفیستیکا (Sophistico) - کتاب کلمۃ الموحہ
- ۷۔ ریطوریکا (Rhetorico) - کتاب الخطاب
- ۸۔ ابوطیقا (Poetico) - کتاب الشعر

تیسری صدی عیسوی میں زفروریوس الصوری (۲۳۲-۴۰۴) (Porphyry of Tyros) نے ان کتابوں کی تسلسلہ تقریب کے لئے ایک مدخل (تقدمہ) لکھا، جو قدون دستی من (Introduction to the Categories) کہلاتا تھا اور جسے مسلمان مورخین منطقین ایساغوجی (Isa Ghosha) کہتے تھے اس طرح اب آٹھ کے بجائے منطق کی نو کتابیں ہوئیں اسی وجہ سے حاجی طیف نے کشف الظنون میں لکھا ہے:

ایساغوجی وھو باب

ایساغوجی اور وہ منطق کے

من الا یواب التسعة للمنطق،

نو ابواب من سے ایک باب ہے:

بہر حال ارسطو کے بعد سے زفروریوس کے زمانہ تک ارسطاطالیسی منطق کی آٹھ کتابیں اور اُس کے

بعد سے کئی تعصب کے طور میں آنے تک ابواب تسعة (آٹھ ارسطو کی کتابیں اور نوین زفروریوس کی

ایسا غوجی) مدارس فلسفہ میں زبردستی میں لیکر مسیحی تعصب نے اس نصابِ تعلیم پر نظر ثانی کی اور یہ فیصلہ کیا کہ مرث کتابِ مقیاس کی فصل ہفتم (اشکالِ جدیدہ) تک کی اجازت دی جائے، کیونکہ اس سے نصرانی مذہب کی تائید و نصرت میں مدد ملتی تھی، اور اس کے بعد کی تعلیم ممنوع قرار دی گئی، کیونکہ اس سے نصرانیت کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ تھا، اور چونکہ اب تعلیم و ترجمہ کا کام عموماً مسیحی علماء کے ہاتھ میں رہ گیا تھا، لہذا یہ قرار دیا گیا کہ ایک مسلمہ رسم بن گئی، اور فارابی التوفی ۳۳۹ھ کے زمانہ تک تمام فلسفی مدارس کا معمول بہ رہی، چنانچہ ابن ابی اُصیبہ نے خود فارابی سے نقل کیا ہے۔

اور برابر یہ طریقہ جاری رہا، یہاں تک کہ نصرانیت کا زمانہ آیا، اور وہاں سے تو تعلیم خاتمہ ہو گیا، البتہ اسکندریہ میں فلسفہ کی تعلیم ہوتی رہی، یہاں تک کہ نصرانیوں کے بادشاہ نے اس کے متعلق غور و خوض کیا۔ تمام مذہبی پیشوا جمع ہوئے، اور مشورہ کیا، کہ اس تعلیم سے کتنا حصہ باقی رکھا جائے، اور کتنا مسترد کر دیا جائے۔ پس یہ اسے قرار پایا کہ منطق کی کتابوں میں سے اشکالِ جدیدہ کے اختتام تک تعلیم دی جائے، اور اس کے بعد کے مباحث نہ پڑھا جائیں، کیونکہ ان کی ماہے میں اس سے نصرانیت کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ تھا، لہذا یہ جس حصے کی تعلیم

دجری الا موعنی ذلك الى ان
جاءت النصرانية بطل التعليم
من رومية وبقی بالاسكندرية
الى ان نظر ملك نصرانية في
ذالك واجتمعت الاساقفة و
تشاوروا فيما يترك من هذا التعليم
وما يبطل فراء وان يعلم من
كتب المنطق الى اخرا الاشكال
الوجودية ولا يعلم ما بعد لانهم
داوان في ذلك ضرراً على
النصرانية وان فيما اطلقوا
تعليمه ما يستعان به على نصرانية
دينه وبقی الظاهر من التعليم

کی اجازت دی تھی، ایسا تھا جس سے
ان کے دین کی تائید میں مدد مل سکتی تھی
پس منطقی تعلیم میں سے مراد اتنا ہی
حقہ متبادل رہا، اور باقی حصہ گوشہ گنگولی
میں پڑا رہا، یہاں تک کہ عرصہ دراز کے
بعد اسلام آیا،

هذالقدر وما ينظر من الباقى
مستور الى ان كان الاسلام بعد
بمدة طويلة

لیکن اسلام کی پشت کے فوراً بعد ہی اس رسم میں تبدیلی نہیں ہوئی، دررے فلسفہ مشرق کے قریب
بعد حضرت عمر بن عبدالعزیز اسکندریہ سے انطاکیہ منتقل ہوا، وہاں سے متوکل باللہ (۲۳۲-۲۳۶) کے زمانہ
میں حران میں اور حران سے معتزہ باللہ (۲۶۹-۲۸۹) کے زمانہ میں بغداد میں منتقل ہوا، فارابی کی تعلیم کا زمانہ
تھا، مگر رسم قدیم اب بھی بہ ستور باقی تھی، چنانچہ اس تفصیل کے بعد فارابی لکھتا ہے:

وكان الذي يتعلم في ذلك
الوقت الى آخره الاشكال لوجوده
اور اس وقت میں اشکال وجودیہ
کے خاتمہ تک تعلیم ہوتی تھی،

اس کے بعد کی منطقی تعلیم ممنوع تھی اور الجزء الذي لا يقراء "کلمات تھی، فارابی لکھتا ہے:

وكان يسبق ما بعد الاشكال
الوجودية الجزء الذي لا
يقراء
اور اشکال وجودیہ کے بعد کا حصہ الجزء
الذي لا يقراء ممنوع التعليم
کلمات تھا،

فارابی کی اس روایت کی تصدیق ڈاکٹر مارکس بایر ہوف (Max Meyerhoff) نے کیا
اور اسٹیٹسنیڈر کے شبہات کی وجہ لکھتے ہیں براہ مانون (Brauer) اس تعلق کے سر مانی ترجمہ مشیہ

لے طبقات الاطباء بطرطانی ص ۱۳۵، ص ۱۳۶، ص ۱۳۷

تخلیلات اولیٰ (انالوطیقا) کی ساتویں نسل (اشکال وجودیہ) پر ختم ہو جاتے ہیں، نیز پانچویں صدی عیسوی کے نصف سے جب سے کہ نستوری ترجمہ کی تحریک کا آغاز ہوا، (یعنی پروپوس) انطاکی کے زمانہ سے، تخلیلات اولیٰ (انالوطیقا و کتاب القیاس) کے سوا نہ اور کچھ ترجمہ ہوا، نہ کسی اور کتاب کی تفسیر لکھی گئی، یہی آغاز یونانی *Monography* (مذہب) فرقے کے علما مثلاً جرجوس اسقف العرب وغیرہ کا بھی رہا، وہ بھی اس جزاء کے علاوہ نہ کسی اور چیز کی شرح کرتے ہیں نہ ترجمہ

اسی رسم پر فارابی کے زمانہ تک مسلمان مترجمین و مفسرین نے عمل کیا، چنانچہ ابن النذیم نے قاضی باری ارمیناس، اور انالوطیقا اولیٰ کے مترجمین و مفسرین میں متعدد مسلمان حکما کا نام لیا ہے۔ مگر بعد کی پانچ کتابوں کا یہ حال نہیں ہے، ابودیقیطا (کتاب البرہان) کو متی بن یونان نے (جو فارابی کا معاصر تھا) عربیاً (کتاب بجدل) اور سوسطیقا (کتاب المحکمہ) کو یحییٰ بن عدی نے دبطوریتاً (کتاب الخطایہ) کو ابوبکر ابن عبد اللہ نے اور بویطیقا (کتاب الشعر) کو ابوبشر متی بن یونان اور یحییٰ بن عدی نے عربی میں ترجمہ کیا، اور یہ سب اقلین و مترجمین یا فارابی کے معاصرین، یا اُس سے متاخر،

خود ابوبکر محمد بن زکریا الرازی المتوفی ۳۱۰ھ (جو فارابی کا معاصر ہے) کی تصانیف میں کتابوں (اور ایسا غوجی) کے علاوہ بقیہ پانچ کتابوں میں سے کسی اور کتاب کا ترجمہ یا تفسیر نہیں متی بن ابی اصیبعہ نے اُس کی مصنوعات کی طول طویل نہرست میں منطق کی صرف چار کتابیں گنائی ہیں،

۱۔ کتاب یساغوجی دھوالمدخل الی المنطق (۲) حمل معانی قاطیغویاس (۳) حمل معانی باری ارمیناس (۴) حمل معانی انالوطیقا اولیٰ الی تمام القیاسات الجلیہ

یہ بھی واضح رہے کہ ارسطالیسی منطق کی تفاسیر میں ہم الکندی سے پہلے کسی مسلمان منطقی کا نام نہیں پاتے، اس نے یقین کیا جا سکتا ہے کہ کم از کم الکندی (۱۰۰۸-۱۰۵۸) کے زمانہ تک عام رسم ہی تھی کہ عرف

اسی چار کتابوں پر اکتفا کیا جاتا تھا، اور بیروت کے مخطوط کی جو تفاسیل فرلانی نے بیان کی ہیں، اُس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ تو دریافت مخطوط اسی رسم کے ساتھ ہم آہنگ ہے، چنانچہ مخطوط کے آخر میں تو قیاس سے قبل حسب ذیل عبارت ہے،

ثُمَّ كَتَابَ انْوَلُو طَبِيعًا وَّلَيْسَ بَعْدَهُ	کتاب انو لوطیقا ختم ہو گئی، اور اس کے بعد
مِنْ هَذِهِ الْكُتُبِ الْاَلْا كُتَابَ اَفُوْدِ	اُن درسطا طابیسى شفق کی کتابوں میں سے
الطَّبِيعِیِّ وَّلَعَمِیْنَعْنَا مِنْ اَسْتَقْرَآئِهِ	کتاب انو لوطیقی (کتاب ابرہان) کے
اَلَا مَا قَدْ مَنَانِیْ صَدْرَ الْاَلْا كُتَابِ	سوا کوئی نہیں، اور میں اس کے پورا کرنے
جَمَاعًا رَاِئِنَا كَا فِیَا عَنِ التَّفْهِیْمِ	تصریح اسی اجتماع نے روکا ہے، جو ہم نے

آغاز کتاب میں بیان کیا ہے، اور جس کی وضاحت کی ضرورت نہیں ہے،

مناہ یقینی ہے کہ یہ ترجمہ فابابی بلکہ الکندی (۱۸۸-۲۵۸) کے زمانہ سے پہلے مرتب ہو چکا تھا، دوسری صدی ہجری کے اختتام سے کہیں پہلے ہو چکا تھا،

راجا مخطوط بیروت ابن المقفع کے علاوہ اور مترجمین ابو نوح الکاتب الفرائی اور سلیمان صاحب بیت الحکمة کا نام بھی بتاتا ہے، مگر ان مترجمین ذماتین کا نام نہیں لیتا جنہیں ابن ندیم نے الکلام علی قاطبینا میں الکلام باری ارمینیا میں اور الکلام علی انو لوطیقا الاولی کے ضمن میں بیان کیا ہے، اس سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ جب وہ اصل جس سے یہ مخطوط منقول ہے لکھی گئی تھی، اس وقت تک ابو نوح اور سلیمان کے علاوہ کسی اور مترجم کا ترجمہ وجود میں نہیں آیا تھا، اسی طرح جاخانے جن مترجمین درسطا طابیس کے نام دیئے ہیں، اس مخطوط کی اول اُن سے بھی پہلے لکھی گئی تھی،

ملہ التراث الیونانی صفحہ ۱۰۹۔ ۱۱۰ کتاب یحیوان جلد اول ص ۳۰۔

ان ٹیوٹات کے بعد اصل مسئلہ کو لیجئے مخطوطہ کے آخر میں جو تویح ہے اس سے پروفیسر پول کرادوس نے اپنے خیال کی تائید کی ہے کہ قدیم ترین مترجم عبداللہ بن المقفع کا بیٹا محمد بن عبداللہ بن المقفع تھا اور یہ کہاں کے نام کے ثبت میں قاضی صاعد نامہ سی سے چوک ہوئی ہے،

قاضی صاعد جمال الدین ابن القفطی اور ابن ابی امییبہ عبداللہ بن المقفع (مترجم کلید و دمنہ) کو اس ترجمہ کا مترجم بتاتے ہیں ابن ابی امییبہ کا ماخذ قاضی صاعد کے علاوہ غالباً قفطی بھی ہے۔ مگر معلوم نہیں قفطی کا ماخذ قاضی صاعد ہے یا اس کے علاوہ اور کوئی۔ اگر قفطی کا ماخذ قاضی صاعد کی طبقات الامم کے علاوہ اور کچھ ہے تو وہ آزاد ماخذ اس نظریے کی تائید کرتے ہیں کہ اولین مترجم عبداللہ بن المقفع تھا اور اگر قفطی کا ماخذ بھی طبقات الامم ہے تو کم از کم فلسفیانہ تصانیف کی تاریخ کے باب میں قاضی صاعد کی ایک مسلمہ حیثیت ہے اور باسانی یہ نہیں کہا جاسکتا کہ ان سے اس باب میں تسامح ہوا ہے اور ادلیت کا ثروت بیٹے کے بچاے باپ کو دیدیا ہے، رہی تویح کی عبارت تو وہ حسب ذیل ہے،

تمت کتب الثلاثة من ترجمة محمد بن عبد الله المقفع وقد ترجمها

بعد محمد ابو نوح الكتاب النصراني، ثم ترجمها بعد ابی نوح سلمة

المخافی صاحب بلیت الخکمة لیجی بن خالد برکلی لیلیث الاربعة کلها

قبل هؤلاء الترجمتین الذین مکسانی الملکانی النصرانی

اس عبارت کے ملاحظہ کے بعد فیصلہ کیا جاسکتا ہے کہ وہ کہاں تک اعتماد کے لائق ہے، ہیں

کسی مصنف کی کذب و تغلیط کا توحق نہیں ہے، مگر کتابوں پر بھی غیر مشروط اعتماد نہیں کیا جاسکتا،

خود فاضل پروفیسر کو احساس ہے کہ اس کتاب میں جا بجا کتابت کی غلطیاں ہیں مثلاً

۱۔ خط کشیدہ الفاظاً یقیناً غلط ہیں، ان میں سے نمبر آٹھ کی تصحیح پروفیسر موصوف نے الکتب

الکتابت البرکلی اور الکتب سے کر دی ہے مگر الذین مکسانی الملکانی النصرانی اس درجہ قلیل ہے کہ

اس کی اصلاح بھی ایسے سے سمجھ کر چھوڑ دی۔

۲- اس توقع ہے پہلے جہاں کتاب انا لوطیقا ختم ہوئی ہے، مرقوم ہے،

تو کتاب انا لوطیقا و لیس بعداً من ہذا الکتاب الا کتاب

افود الطیبی.....“

اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ فرلانی انودا لوطیقا کو اسطرح لوطیقا سمجھا مالانکہ جیسا کہ پروفیسر پول کراؤس کی رائے

یہ لفظ دو جہتی (prodicive) ہے،

۳- ایسے عبارت سے پہلے کی توقع کی عبارت بھی جیسا کہ نخل پروفیسر نے خود فرمایا،

مستقیم المعنی نہیں ہے، بالخصوص قبل ہو لاء التوجہین کا توقع کی عبارت میں کوئی عمل ہی نہیں

ہے، لہذا یہ کہ توقع میں کچھ عبارت کا اور اضافہ کیا جائے،

غرض توقع کی عبارت پر غیر مشروط اعماد نہیں کیا جاسکتا خصوصاً جب وہ متعدد اشاعت کی

تصریحات سے متصادم ہو، لہذا نخل پروفیسر کی تقلید میں عبارت کے اندر میں بھی ذرا سی تبدیلی کی تجویز

کرتا ہوں، پروفیسر موصوف نے تو اتنی بڑی عبارت وقد ترجمہ محمد بن عبد اللہ المتفیع کا

اضافہ کیا تھا، میری تجویز میں اتنی ہے کہ محمد سے پہلے ابی بڑھا دیا جائے، اور بن کو عبد اللہ سے پہلے کے

جگہ سے بعد میں لکھ دیا جائے۔ نیز اگر الذین نکسانی الملکان فی النضرائی کی تعلیم سے قبل ہو لاء التوجہین

کو با معنی بنایا جائے تو اس مؤخر الذکر فقرہ کو با معنی بنانے کے لیے شروع کے الفاظ نخل پروفیسر

کی تقلید میں یحییٰ بن خالد البرمکی سے پہلے کے بجائے بعد میں بڑھا دیے جائیں، اس طرح توقع

کی عبارت حسب ذیل ہو جائے گی۔

تمت الکتب الثلاثة من ترجمة ابی محمد عبد اللہ بن المتفیع وقد

ترجمہا بعد ابی محمد، ابو نوح، الکاتب المنصر، الذی، ثم ترجمہا بعد ابی نوح

سلطۃ الخرافی صاحب بیت الحکمتہ یعنی بن خالد الیوکی و قد ترجمہ ابو
محمد عبد اللہ بن المقفع الکتاب الاربعۃ کلہا قبل ہوا لاء الترمذین
الذین تکسافی الملکانی النصرانی

اس طرح جو مسئلہ فاضل پر و فیسرنے اٹھایا تھا کارسطاط ایسی منطق کا اولین عربی ترجمہ کون ہے؟
عبد اللہ بن المقفع یا محمد بن عبد اللہ المقفع با حسن وجوہ حل ہو گیا، یعنی ترجمہ ادیب شہیر ابو محمد عبد اللہ بن المقفع
ہے، چنانچہ الفہرست لابن الندیم میں عبد اللہ بن المقفع کی کنیت جس سے وہ بعد میں مشہور ہوا، ابو محمد ہی ہے
ابن الندیم کہتا ہے۔

”وہو عبد اللہ بن المقفع ویکنی قبل اسلامہ اباعمر و فلما اسلم

الکتی بابی محمد،

میری مجوز و اعماح سے غالباً الفہرست، کتاب حیوان، البیان و التبین، طبقات الامم، اخبار العلماء
یا اخبار حکماء اور طبقات الاطباء سبھی میں تطبیق ہو جاتی ہے، اور اس کے بعد یہ مفروضہ تراشنے کی ضرورت نہیں
رہتی کہ

”اس کا ایک بیٹا محمد تھا، جو ابو جعفر منصور خلیفہ عباسی کا لاتب رہا ہو گا، اور اسی نے

یہ تراجم کئے ہوں گے،

”کیونکہ خود فاضل پر و فیسرنے کو اعتراض ہو کہ

”ہم اس کی زندگی کے بعد سے میں کچھ نہیں جانتے“

اس صورت میں ایک مجہول امثال شخص کو محض ظن و تخمین کی بنا پر اتنے اہم کلام کی ادویت کا شرف

دنیا مناسب نہیں ہے، جبکہ اس سے ثقافت مورخین کی تکذیب ہوتی ہو،

لیکن جو امر پر و فیہ موصوف کو قاضی ماعدا قول ماننے میں مانع ہے، وہ غالباً یہی ہے کہ ابن الیم نے جو اس باب میں ابحاث کے بعد قدیم ترین افذ ہے کہیں نہیں لکھا کہ اس نے منطق و فلسفہ کی کتابوں کا بھی ترجمہ کیا تھا، پر و فیہ صاحب فرماتے ہیں:

” ابن ندیم کی الفہرست میں ابن المقفع کے بارے میں ایک طویل فصل ہے، جس میں نو آٹھ نے اس کی زندگی اور تالیفات کو بیان کیا ہے، لیکن اس کی فلسفیانہ تصانیف کے متعلق ایک لفظ بھی نہیں لکھا ہے، حالانکہ خصوصیت سے یہ کہا ہے کہ فارسی سے عربی میں ترجمہ کر کے داون میں ایک ابن المقفع تھا، اور ان مترجمین میں سرفہرست اسی کا نام رکھا ہے،“

اس شک کا جواب اوپر بائیں تفصیل دیا جا چکا ہے، لیکن اگر بات محض اتنی ہی ہے، اور اس تصدیق سے ”کعبہ اللہ بن مقفع نے منطق کی کتابوں کے عربی میں ترجمے کئے تھے،“ یہ ثابت ہو سکتا ہے کہ قاضی ابوالقاسم ماعدا لاندسی کی روایت مذکورہ جملہات الا نام ناقابل اعتماد نہیں ہے، تو الفہرست سے بھی اس کی تصدیق ہو سکتی ہے، ابن ندیم ساتویں مقالے کے پہلے فن کی تیسری حکایت کے آخر میں لکھا ہے،

وقد كانت الفرس نقلت
 الی فارس نے قدیم زمانے میں منطق اور اب
 فی القدیسیہ ثمان کتب المنطق
 کی بعض کتابوں کو فارسی (پہلوی) میں ترجمہ
 والطب الی اللغات الفارسیہ فنقل
 کیا تھا، ان (پہلوی تراجم) کو عبد اللہ بن
 ذاک الی العربی عبد اللہ بن المقفع
 منطق وغیرہ نے عربی میں ترجمہ کیا،

ابن ندیم کی اس غیر سہم تصریح کے بعد اس بارے میں کوئی تردد نہ رہنا چاہئے کہ

- ۱۔ عبد اللہ بن المقفع (المتوفی ۱۳۹ھ) ہی نے منطق کی کتابوں کو سب سے پہلے عربی میں ترجمہ کیا (استغناء جلیلی، ص ۱۰۱)
- ۲۔ قاضی ماعدا لاندسی کی روایت حوت بکرت صحیح ہے اور
- ۳۔ بیروت کا مخطوط بھی عبد اللہ بن المقفع مترجم کلید و دستہ کا ترجمہ کیا ہوا ہے (معارف: مئی، ۱۹۵۵ء)

ملک التراث البوزانی ص ۱۶-۱۰۳، الفہرست ص ۲۲۱۔ (مصری پبلیشرز)

منطق کے قدیم ترین ترجمہ کا مصدق

یہ بات بہ صورت پانچویں تہمتی کو پہنچ گئی ہے کہ منطق کی کتابوں کا عربی میں سب سے پہلے عبداللہ بن المقفع نے ترجمہ کیا۔

اس سلسلے میں قدرتی طور پر دوسرا سوال جو ہمارے سامنے آتا ہے وہ یہ ہے کہ ابن المقفع نے یہ ترجمہ کس زبان سے کیا یونانی یا سریانی سے یا پہلوی سے؟ اس کی صراحت ذوقناقصی صاحب نے طبقات الامم میں کی ہے اور زبردت کے مخطوطے ہی میں اس کی تصریح ہے۔ باہمہمہ پر دفسرول کر اوس کو اصرار ہے کہ یہ ترجمہ (یا تلمیض) یونانی اصل سے ماخوذ ہے۔ حالانکہ خود فرزانہ *uslami* ہی میں نے مخطوطہ زبردت کا مطالعہ کیا ہے۔ کہتا ہے کہ یہ پہلوی (دسلی فارسی) سے ماخوذ ہے۔ چنانچہ لکھتا ہے:-

ترجمہ بات کہ جن کتابوں کو ہم نے حل کیا ہے ان کا فارسی سے کچھ نہ کچھ تعلق ہے نہ بہت جلد واضح ہو جاتی ہے کیونکہ فلسفی اصطلاحات جن سے ہمیں سابقہ پڑتا ہے، آپ اپنی نظیر اور ان اصطلاحات سے مختلف ہیں جنہیں ہم عربی مشائخ ربروان اسطو کی کتابوں میں پاتے ہیں۔ پس اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ جن کتابوں کو ہم نے حل کیا ہے، ان کا مضمون مترجم کتاب کلیلہ دومنہ کے مترجم کا بیجا تھا۔ اس صورت میں ضرور ہے کہ ترجمہ دسلی فارسی

نہیں کہ فرزانہ نے ترقیح کی عبارت پر غیر مشروط، حقاد کر یا تھا، اسی لیے وہ اس مخطوط کے مترجم کو کلیلہ دومنہ کے مترجم کا ترجمہ لکھتا ہے، اور ثابت کر چکے ہیں کہ مخطوطہ خود کلیلہ دومنہ کے مترجم کا ترجمہ کیا ہوا ہے۔

(پہلی) سے کیا گیا ہو گا اور غالباً وہ ایسی اصل پر موقوف ہو، جو جدید فارسی میں لکھی ہوئی تھی اور جس شخص نے یہ ترجمہ کیا وہ عربی سے زیادہ فارسی جانتا تھا۔

لیکن ہمارے سامنے نہ بیروت کا مخطوطہ ہے اور نہ قرطانی کی کتاب۔ اس لئے پول کراؤس اور قرطانی کے درمیان ہم کو جاکر کوئی حق نہیں ہے۔ البتہ پروفیسر پول کراؤس کے اس دعویٰ سے کہ ”یہ حقیقت ثابت شدہ ہے کہ یونانی فلاسفہ کی کتابوں میں سے کوئی بھی کتاب فارسی زبان سے عربی میں ترجمہ نہیں کی گئی۔“

کسی طرح اتفاق نہیں کیا جاسکتا کیونکہ

یہ ممکن ہے کہ ارسطو اور افلاطون کی تصانیف تو شیروان کے لئے فارسی زبان میں ترجمہ ہوئی ہوں جیسا کہ جتیا اس کا بیان ہے گو یہ روایت اس کے علاوہ کسی اور ذریعہ سے ثابت نہیں ہوئی۔ البتہ یہ ثابت ہے کہ اسلام سے قبل جنہی سا بور اور ایران کے دوسرے شہروں میں کتاب کے اعلیٰ مدارس میں فارسی زبان میں فلسفہ کی تعلیم ہوتی تھی۔ ممکن ہے فلسفیانہ اصطلاحات مثلاً یونانی لفظ ”اسپا“ کے لئے سہوہر کا لفظ ان ہی مدارس سے وضع کیا ہو۔

مگر یہ حقیقت ثابت شدہ ہے کہ یونانی فلاسفہ کی کتابوں میں سے کوئی بھی کتاب فارسی زبان کو عربی میں ترجمہ نہیں کی گئی۔

مکن ہے کیساں تردیح اور اسی قسم کے دیگر آئندہ سے اجتیا اس (Corymbium) کی روایت کی تائید نہ ہو سکتی ہو لیکن قرآن اس کے معنی اور عربی آئندہ اس کے مؤید ہیں۔ جس کی وضاحت سطور ذیل میں کی گئی ہے۔

سند قرطانی کی کتاب - *Divina praevante versione arabici di alcuni*

calceilli di profinio di (Aristotele).

بحوالہ التراث الیونانی ص ۱۱۲ (حاشیہ نمبر ۱) کے التراث الیونانی ص ۱۱۴ (حاشیہ نمبر ۱)

ساسانی سلطنت ۶۲۶ء میں قائم ہوئی اور ۶۵۶ء تک سو چار سو سال تک قائم رہی، اس سلطنت کا
 بانی اردو شیر با بکان (۲۲۱۴-۲۲۶) تھا۔ اس کا نام سلطنت سے فارغ ہوتے ہی اس نے اس کی توسیع کی
 کوشش شروع کی اور ۶۲۳ء میں قیصر سویرس اسکندر (Severus Alexan) سے ایشیائے
 کوچک کے موبون کی واپسی کا مطالبہ کیا اور عراق (میسوپوٹامیہ) پر حملہ کر کے شام تک بڑھا چلا گیا، ۲۳۱ء
 میں اردو شیر نے ذنات پائی اور اس کا بیٹا شاپور اول اس کا جانشین ہوا۔ شاپور نے بھی اپنے باپ کی توسیعی
 پالیسی کو بہتر کر رکھا اور ۲۵۰ء میں فرات کو دوبارہ عبور کر کے رومی مقبوضات پر حملہ کیا۔ اسی زمانہ میں
 قوم گاتھ کے سپہم حلون سے رومن سلطنت کمزور ہو رہی تھی۔ ۲۶۰ء میں قیصر ویرین (Constantine)
 ایرانی فتوحات کے بڑھتے ہوئے سیاہ کو روکنے کے لئے میدان میں آیا مگر شاپور کے ہاتھوں گرفتار
 ہوا۔ ایرانی فتح کے شادیا نے پچھلے شام میں داخل ہوئے اور آگے بڑھ کر شہر انطاکیہ پر قبضہ کر لیا۔
 لیکن ان ساسانی حکمرانوں کی مساعی توسیع سلطنت اور کشور کشائی ہی تک محدود نہیں رہی
 عام نظم مملکت کے علاوہ انھوں نے علم و فن کی سرپرستی پر بھی توجہ کی۔ اردو شیر نے دوسری زبانوں سے
 فارسی میں ترجمہ کرائے اور ہندوستان، روم اور چین سے کتابیں منگوائیں۔ یہی کیفیت اس کے بیٹے
 شاپور اول کی تھی۔ اپن لنڈیم انفرسٹ میں لکھا ہے :-

ملا اردو شیر بن بابک... فہمذانی	اردو شیر بن بابک بادشاہ ہوا..... تو اس نے
بلاد الهند والصین فی الکتب النجی کانت	ہندوستان، چین اور روم سے جو کتابیں ان کے
والی الروم.... وفعل ذلک من بعدہ	یہاں عیس مسکائیں..... اس کے بعد کے
ابنہ ما بوسرحتی لسنہ تملک الکتب	بیٹے شاپور نے بھی اس علمی سرپرستی کو جاری رکھا
کھا بالفارسیہ	اس طرح یہ تمام کتابیں فارسی زبان میں نقل ہو

۳۰۸
 نے لکھن - Decline and Fall of Roman Empire vol. I P. ۳۰۸
 ۳۰۸ ایضاً ۲۶۹ h ۳۰۸ تاریخ روم صفحہ پانچم ۵۱۵-۵۱۶۔ ۳۰۸ انفرسٹ ص ۳۲۲-۳۲۳۔

اسی طرح انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا کا ایک مقالہ نویں "فارس" کے زیر عنوان لکھا ہے :-

شاہراہ اول نے جو زیادہ وسیع النظر معلوم ہوتا ہے۔ مذہبی تصانیف میں طب، ہیئت، ریاضی، فلسفہ، حیوانیات وغیرہ کے موضوعوں پر علمی کتابوں کا اضافہ کیا جو کچھ ہندوستانی اور کچھ یونانی مصادر سے ماخوذ تھیں :- (انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا جلد ہفتم)

اسی طرح ایران بعد ماسانیان کا مصنف ارنیم کرشن میں لکھا ہے۔

بعد میں اردشیر کے بیٹے اور جانشین شاہراہ اول نے کتب مقدسہ کے اندر غیر مذہبی تصانیف کو جن کا موضوع علم طب اور نجوم اور فلسفہ تھا۔ اور جو ہندوستان اور یونان اور دوسرے ملکوں میں دستیاب ہوئے وہیں داخل کر دیا گیا۔

شاہراہ کی سیاسی جنگوں ہی کے نتیجے میں شہر جندی سابور کی بنیاد پڑی جو آگے چل کر ایران میں فلسفہ و حکمت کا مرکز بنا چنانچہ پرنسپل کر اوس بھی کہتے ہیں :-

"یہ ثابت ہے کہ اسلام سے قبل جندی سابور اور ایران کے دوسرے شہروں میں طب کے

اعلیٰ مدارس میں فارسی زبان میں فلسفہ کی تعلیم ہوتی تھی۔"

شاہراہ ہی کے زمانہ میں ایران میں مانائی کا ظہور ہوا۔ اس کا باپ ہمدان کا رہنے والا تھا مگر

بعد میں بابل میں جا کر آباد ہو گیا تھا، جہاں فرقہ منقذ کے عیسائیوں سے اس کا بیل جول تھا۔ ۶۷۱ء

میں مانائی پیدا ہوا اور اس کی پودش فرقہ منقذ ہی میں ہوئی جو اس زمانہ کا ایک عرفانی (gnostic)

فرقہ تھا۔ مانائی نے ایک نیا مذہب جاری کیا۔ جس پر عیسائی عقائد کا بھی بہت گہرا اثر پڑا ہے۔ مانوی

عقائد کا خلاصہ سکندر لیسکو پوسی (Alexander of Hycopolis) نے کہا ہے اس کو دیکھ کر

شیر نے یہ رائے قائم کی ہے کہ مانائی نے اپنے مذہب کی تعمیر فلسفہ برہان کی بنیاد پر کی ہے۔

لے ایران بعد ماسانیان ص ۱۸۳-۱۸۴ء اخبار العلماء اخبار الحکما ص ۳۴ سے اثرات ایرانیوں میں ص ۱۱۱ تک ایران میں
ماسانیان ص ۲۳۰ سے ایضاً ص ۲۵۰ سے ایضاً ص ۲۳۶

اس طرح ابتدا ہی سے ایرانی فکریونانی فلسفہ سے متاثر تھی اور یونانی حکمت و فلسفہ کی کتابوں کے ترجمے سے ایرانی ادب آشنا تھا۔ اس فکری دادی تحریک کا اہم ذریعہ خسرو نوشیروان (۵۲۱-۵۷۰) کا عہد حکومت ہے۔ مگر اس کی تفصیل سے پہلے ان مذہبی و معاشرتی عوامل پر ایک نظر ڈال لینا مناسب ہوگا جو اسکے محرک بنے۔

۳۷۳ء میں قسطنطین اعظم مملکت روم کا بادشاہ ہوا۔ اس نے مسیحی مذہب اختیار کیا جس کی وجہ سے مسیحیت مملکتی مذہب قرار پائی۔ اب مسیحیت اور وثنیت کی کشمکش خود مسیحیت کے مختلف العقائد و فرقوں کی باہمی نزاع میں تبدیل ہو گئی۔ ٹھوڑے ہی عرصے بعد شہر اسکندریہ میں حدیثی پدہ (نعوذ باللہ منہا) اور مسیح پسر کے باہمی تعلق کا مسئلہ پیدا ہو گیا۔ مصر و اسکندریہ قیصر روم کی بالادستی سے یونین منفرد تھے۔ اس مذہبی اختلاف نے مخالفت کی خلیج کو (اور اسی طرح سیاسی نفرت نے مذہبی اختلاف کو) اور بھی وسیع کر دیا۔ اور اس مسئلہ کے تصفیہ کے لئے مختلف مقامات میں اساتذہ کی مذہبی کونسلیں منعقد ہوئیں مگر مسئلہ سلجھنے کے بجائے ابھتا ہی گیا۔ چوتھی صدی کے اختتام پر ایک اور مسئلہ پیدا ہوا کہ اگر مسیح علیہ السلام میں لائوتیت اور لائوتیت دونوں بدرجہ کمال موجود ہیں تو پھر شخص واحد میں ان کا امتداد آج کس طرح ممکن ہے؟

ان موثر گائیون کی تفصیل و تدریق اور ان کا تاریخی ارتقا مسیحی کلیسا کے مؤرخان کا منصب ہے، لیکن جہاں تک ایران قدیم کی ثقافت خصوصاً ایرانی ادب میں یونانی فلاسفہ کی کتابوں کے نقل و ترجمہ کا تعلق ہے، ان مذہبی موثر گائیون نے فرقہ نشداریہ کو پیدا کیا جس نے ایران کی مذہبی و ثقافتی ہیبت کو دو حیثیوں سے متاثر کیا۔

۱۔ ایران میں مسیحیت کو غیر معمولی فروغ ہونے لگا۔

۲۔ مسیحیت کی اشاعت کی وجہ سے ایران یونانی فلاسفہ خصوصاً ارسطاطالیس کی تصانیف زیادہ آشنا ہوئی

نسطوری فرقہ کے ظہور نے ان دونوں تحریکوں میں سرگرمی پیدا کر دی ورنہ ایران میں

یہ دونوں تحریکیں بہت عرصے سے چل رہی تھیں۔

(۱) مسیحیت پہلی صدی عیسوی ہی میں شام اور ایشیائے کوچک میں پھیل چکی تھی اور سن ۱۰۰ء کے قریب عیسائیوں کی جماعتیں دریائے دجلہ کے پار شہر اربل میں موجود تھیں۔ اربل کے بعد مشرقی عیسائیت کا حکم ترین ملبا و مادی کرکوک (کرخائے بیت سلوخ) تھا۔ جس زمانہ میں کہ ساسانی خاندان نے ایشیائیوں کی جگہ لی عیسائیوں کا ایک بہت بڑا تبلیغی مرکز شہر الرہا (۵۵۰ء) میں تھا اور وہ ایران کے مغربی صوبوں میں بڑے امن و امان سے زندگی بسر کرتے تھے لیکن جب قسطنطین اعظم نے عیسائی مذہب اختیار کیا اور قیصرہ روم نے علیحدگی کو جہاد کی علامت قرار دیا تو عیسائیوں کی ہمدردیوں و دردمندیوں کے ساتھ ہو گئیں۔ اُن تھم کر سیں سین کہتا ہے۔

”جب تک دولت روم لاد مذہب رہی ایران کے عیسائی امن میں رہے لیکن جنہیں قیصر قسطنطین نے عیسائی مذہب اختیار کیا صورت حال بدل گئی۔ اس وقت سے ایران کے عیسائی جن کی تعداد اُن سرحدی صوبوں میں زیادہ تھی جو روم کے متصل تھے ایک طاقتور سلطنت کے گرد پیدا ہو گئے جہاں ان کا مذہب سرکاری مذہب قرار پانگا تھا۔“

اس طرح سیاسی مناسبات کی بنا پر شاہپور نے عیسائیوں کو مورد آزار بنایا۔ روم کے ساتھ لڑائیوں کے دوران میں جو قبضے گرفتار کئے گئے ان کو سلطنت ایران کے دہرورہ علاقوں میں آباد کیا گیا چونکہ ان قیدیوں میں بیشتر عیسائی ہو کر تھے اس لئے مسیحیت ایران میں تفریباً ہر جگہ پھیل گئی۔ چوتھی صدی کے آغاز میں پاپا پارےکالی نے جو سلوکیہ طیسفان کا بشارت تھا ایران کے تمام عیسائیوں کو طیسفان کے کلابائی درگزر کے ماتحت متحد و منظم کرنے کی کوشش کی مگر وہ مسزول کر دیا گیا۔ غرض ۳۳۵ء سے عیسائیوں پر جو رومی قبضے کا آغاز ہوا جو شاہپور کے جانشین اردشیر دوم کے زمانہ میں بھی جاری رہا،

البتہ زبرد و جرد اول (۳۵۵-۴۷۱) کے زمانہ میں عیسائیوں کو مذہبی آزادی دی گئی اور سنوکیہ کا

بشپ ایران کے عیسائیوں کا بائبلق مقرر ہوا۔ اس زمانہ میں عیسائیت ایران کے اعلیٰ طبقات میں بڑی
 ہو گئی جیسا کہ پادریوں کے ایرانی ناموں (مثلاً نرسی وغیرہ) سے ظاہر ہے۔ ان میں سے داد بشپور زیادہ
 مشہور ہے جو ۳۲۱ء کے قریب بائبلق مقرر ہوا اور جس نے بہرام کے زمانہ میں اعلان کرایا کر کلیسا
 ر ایران آئندہ آزاد ہو گا اور مغربی کلیسا کے ماتحت نہیں سمجھا جائیگا۔ اس طرح نستوری کلیسا کے
 قیام کے لئے زمین ہموار ہو گئی، کبھی تعصب اور کبھی بے تعصبی و مذہبی آزادی، ایران میں عیسائیوں
 کی یہ مذہبی حالت شاہ فیروز (۴۵۹-۴۸۴) کے زمانہ تک رہی، انکے بارصوما (Barsumma)
 المتیوفی ۳۵۵ء نے جو ایک نستوری مبلغ تھا شاہ فیروز کو یقین دلایا کہ نساطرہ ہمیشہ ایران کے فنادا
 رہینگے، اس کی تفصیل آگے آتی ہے۔

دب، اسی طرح نستوریت کے نکلور سے بہت پہلے سے ایران یونانی ثقافت سے آشنا تھا،
 سکندر اعظم نے صرف مشرقی مالک کی تسخیر کے اہوے سے چاہا تھا بلکہ بقول دوران
 اس نے یونان کی بندہ شائستگی کا ادب کرنا سیکھ لیا تھا اور اس کا خیال تھا کہ اس
 تہذیب اور شائستگی کو اپنی فتح مند فوجوں کے ذریعے سے مشرق میں پھیلائے ...
 اور سکندر کو امید تھی کہ ان معروف مقامات سے یونانی فکر اور یونانی اشیاء تجارت
 دنیا میں پھیلین گے!

اور غالباً سکندر اپنے اس منصوبے میں کامیاب بھی ہوا کیونکہ شاہان اشکانی (Arsacidae) یونانی
 زبان اور اس کی ادبیات کا احترام اس حد تک کرتے تھے کہ اس میں پریش کا شائبہ پایا جاتا تھا،
 "مشتاق یونان" (Phil-Hellenes) کا لقب جسے بادشاہ ہرواد (Mithridate)
 اول نے اختیار کیا تھا اس کے تمام جانشینوں نے برقرار رکھا۔ شاہ ارد (Darius) اول نے

۱۳۱-۱۳۰ء (Durrant) لہ ایران بعد ساسانیان بائبل حکایت ہمسوز دوران

جب رومن سپہ سالار کراسوس پر فتح پائی تو حکم دیا کہ یورپی پانڈیز (Eunoi، Euvnoia) کا یونانی ڈرامہ بیگیا (Bacchae) اس کے سامنے دکھایا جائے۔ بعض اشکانی بادشاہوں کے کتبے یونانی زبان میں لکھے ہوئے اب تک باقی ہیں۔ یونانی زبان سلطنت کے بعض علاقوں میں بولی جاتی تھی اور ساسانی خاندان کے ابتدائی بادشاہوں نے پہلوی کے ساتھ ساتھ اپنے کتبوں میں یونانی زبان کو بھی استعمال کیا ہے، یونانی زبان اور یونانی ثقافت کو ایران میں قدیم الایام سے مقبولیت حاصل تھی۔ اسی کا نتیجہ تھا کہ شاہِ روم نے یونان سے فلسفہ و حکمت کی کتابیں منگوا کر فارسی میں ترجمہ کرائیں اور مانی نے اپنے مذہب کی تعمیر یونانی فلسفہ پر استوار کی۔

لیکن رفتہ رفتہ یونانیت کا رواج کم ہونے لگا مگر یونان پسندی ایران کے ادبی مزاج سے بالکلیر فنا نہیں ہوئی۔ پانچویں صدی میں امتدادِ زمانہ سے اس کا اثر بہت زیادہ مضحک ہو گیا تھا کہ شاہِ فیروز کے عہد میں ایران کے اندر نسطوریت کے فروغ نے اس میں از سر نو جان ڈالی اس طرح یہ تحریک ساسانی حکومت کے زوال تک قائم رہی۔ شاہِ فیروز کے زمانہ سے خسرو انوشیروان کے عہد حکومت تک اس کا اجمالی خاکہ حسب ذیل ہے۔

۱۔ ایران میں مسیحیت کا فروغ | نسطوریت کی پیدائش اور اسکی کلامی موثر گائیڈ ہمارے موضوع سے خارج ہیں۔ البتہ تاریخی تسلسل کے لئے یہ بتانا ضروری ہے کہ انطاکیہ کے معلمین باخسوس ڈائیوڈورس (Diodorus of Antioch) اور تھیوڈورس سیسی (Theodore of Mopsuestia) نے مسیحیت کی ناسوتیت کے شدت سے قائل تھے۔ انھیں مشددین کا شاگرد نسطور بوس (Nestorius) تھا جو ۴۳۱ء میں قسطنطنیہ کا بشپ مقرر ہوا مگر اس کے وہاں پہنچنے ہی ایک نئی مذہبی نزاع پیدا ہو گئی۔ قسطنطنیہ کے عوام "مادر خدا" (Theotokos) کے عقیدے کے قائل تھے۔ نسطور بوس

سے ایرانی بہادر ساسانیان ص ۵۰

اس کے خلاف شدت سے اصرار فی کے اور اسکندریہ کے بشپ سائزل (Theodosius) نے ان اعتراضات کی اسی شدت سے مخالفت کی۔ ان اختلافات کی زمین ذاتی عناد بھی مضمر تھا۔ اسکندریہ کے علماء و انطاکیوں سے نفرت رکھتے تھے، اور نسطوریوں اپنے منصب عالی کی بنا پر بھی اپنے حریفوں میں محسوس تھا۔ اس نئی نزاع کے تصفیہ کے لئے ۳۳۵ء میں قیصر ثاؤڈوسیوس (Theodosius) نے شہرِ فلپس (Ephesus) میں مذہبی کونسل منعقد کرائی مگر ابھی انطاکی علماء و آئے بھی نہ پائے کہ سائزل نے بادشاہ کے کمشنر کے اہتمام کے باوجود نسطوریوں کو اس کے مذہبی عہدے سے معزول کر دیا۔ جب انطاکی جماعت آئی تو اس نے جوابی کارروائی کے طور پر یوحنا بطریق انطاکیہ کی زیر سرکردگی سائزل کو معزول کر دیا۔ مگر سائزل بڑے جوش و تڑکا آدمی تھا۔ اس نے قیصر کے دربار یوں کو رشوت دیکر خود کربال کر لیا اور بعد میں کلیسائی اتحاد کے نام پر ۳۴۳ء میں نسطوریوں کو ملعون اور خارج از کلیسا قرار دلوایا اور نسطوریوں ایک جگہ سے دوسری جگہ بھاگنا پھرتا ہوا ۳۴۰ء میں مر گیا۔

لیکن نسطوریوں نے اپنی آتش نوائی سے بہت سے ہمنوا پیدا کر لئے تھے۔ پھر بھی رومن سلطنت کے مغربی صوبوں میں نسطوریت کو مقبولیت حاصل نہیں ہوئی البتہ انھوں نے اریٹا (Erdre) کے مکتب کو جہان ایران کے عیسائی تعلیم پاتے تھے اپنی تعلیمات کی اشاعت کا مرکز بنا نا چاہا، اس دوران میں یعقوبی فرقہ (Monophysites) بھی ظہور میں آچکا تھا۔ جو حضرت یسوع میں صرف قدرت و وحدت کا فائل تھا۔ وہ بھی نسطورہ کی طرح اریٹا کے تبلیغی مدرسہ کی سیادت کا مدعی تھا۔ یہ سیادت عرصہ تک باہر انزاع رہی۔ جب تک ریولا (Rabula) جو سائزل کا دوست اور نسطوریوں کا شدید مخالف تھا زندہ رہا۔ نسطورہ اریٹا میں کامیاب نہ ہو سکے لیکن ۳۵۰ء میں

اس کی وفات کے بعد ابراس (۵۵۵ء) اس کا جانشین ہوا جو ایک پرچوش نستوری تھا، اس نے اپنے شاگردوں میں تھیوڈور نصیعی کی تعلیمات کو جو نستوری عقائد کی اصل میں مقبول بنانے میں کوئی دقیقہ اٹھانہ رکھا مگر نستوریت کی مخالفت بڑی شدید تھی اس لئے ۵۵۷ء میں ابراس کی وفات پر یعقوبیوں کو پھر غلبہ ہو گیا اور نستوری علماء والہا سے نکال دیئے گئے۔

غرض جب نسا طرہ دومن سلطنت میں مجاور مادی حاصل کرنے سے مایوس ہو گئے تو بارصوما (Barsumas) کی قیادت میں ایران کی طرف ہجرت کرنے پر مجبور ہوئے جہاں بارصوما نے شاہ فیروز کی پناہ ڈھونڈھی اور اسے یقین دلایا کہ نسا طرہ ہمیشہ ایران کے وفادار رہیں گے۔ بارصوما نے ایک جاہ طلب اور سازشی آدمی تھا۔ لیکن ایک ممتاز شخصیت رکھتا تھا۔ اس کو ایک حکم شاہ فیروز کی حمایت حاصل کرنے میں کامیابی ہوئی اگرچہ فیروز کو ان جھگڑا لو پار یون سے کوئی انس نہ تھا۔ لیکن وہ دیکھ رہا تھا کہ نستوری فرقے سے یہ سیاسی فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے کہ ان کی وجہ سے ایران کے عیسائیوں کو اپنے ان ہم مذہبوں کے ساتھ جو مغربی سرحد کے پار رہتے تھے متاثر پیدا ہو سکتا ہے۔ اس لئے بارصوما کو نصیبین (Nisibis) کا بشپ اور سرحدی فوجوں کا انسپکٹر بنا دیا گیا۔ نصیبین کا شہر ۳۶۷ء سے ایران کی قلمرو میں داخل تھا۔ نستوریوں نے یہاں ابراہام کے ایرانی مکتب کے مد مقابل اپنا مذہبی مدرسہ قائم کیا۔ اور ابراہام کا مدرسہ بھی یقابہ اور نسا طرہ کی کشمکش کا مرکز بنا رہا یہاں تک کہ ۳۸۹ء میں قیصر زینون (Zeno) نے اسے نستوری بدعات کا مرکز قرار دیکر بند کر دیا۔ اس طرح مشرقی مالک کے عیسائیوں کا مرکز نصیبین کا نستوری مدرسہ بن گیا۔ ۳۹۳ء میں شاہ فیروز میا طرہ (Hans) کے ساتھ لڑائی میں مارا گیا۔ بلاشبہ اس کا جانشین ہوا۔ اس کے عہد میں بھی بارصوما کو دوبار شاہی میں رسوخ حاصل رہا۔ بلاشبہ کے زمانے میں بارصوما

دست راست ہائینگ اس نے سلوویہ میں ایرانی اساتذہ کی ایک کونسل منعقد کرائی۔ اسی میں بہت سے
 پارہ می بہت دوسے چل کر آئے تھے، مثلاً گبریل جو ہرات کا بٹپ تھا۔ اس جلسہ میں سب
 اہم جو قانون جو طے ہوا یہ تھا کہ نسٹوری مذہب ایران کے عیسائیوں کا واحد مذہب قرار پایا۔
 انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا کا ایک مقالہ نوٹس لکھتا ہے۔

ہاروما کی کوششوں سے جو عیسائیت کا بٹپ تھا۔ علی طور پر پورا ایرانی کلیسا نسٹوری
 عقائد کے ماتحت ہو گیا۔

نسٹوریوں کی کوشش سے ملک ایران میں مسیحیت کی تبلیغ و اشاعت کس حد تک ہوئی اس کے
 بارے میں دوسرا مقالہ نوٹس لکھتا ہے۔

نسٹوریوں نے اہل ملک کو عیسائی بنانے میں بڑی سرگرمی کا اظہار کیا جس کا نتیجہ
 یہ ہوا کہ ان کا اثر پورے ایران میں قائم ہو گیا۔ اس کا ثبوت ان مذہبی مراکز کے قیام سے
 ملتا ہے جو نہ صرف بابل، سیفیہ اور شام میں قائم ہوئے بلکہ حلب، مرو، ہرات، تاشکند
 سمرقند، بلوک، کاشغر حتیٰ کہ چین تک میں قائم ہوئے۔

اس طرح ایران میں مسیحیت کو غیر معمولی فروغ حاصل ہوا، سخاؤ کہتا ہے کہ سلطنت ساسانی
 میں عیسائیت کے ساتھ ہمیشہ رواداری کا سلوک ہوتا رہا، اور یہ تبلیغ و اشاعت صرف عوامی
 محدود تھی بلکہ ملک کے اعلیٰ طبقے بھی تبدیل مذہب کر کے عیسائی ہو جاتے تھے۔ مثلاً پلرگشپ
 جو شاہ پور دم کا بھتیجا تھا۔ اور جس نے عیسائی ہو کر سریانی نام مارسا بہا اختیار کر لیا تھا۔

ب۔ ایران میں ارسطاطلسی چونکہ نسٹوری تعلیمات دوسرے مسیحی فرقوں کے برخلاف زیادہ قرین
 عقل تھیں اس لئے ان کی تائید و تشریح کے لئے نسا طرد یونانی فلسفے کا آغاز

سلطہ ایران بعد ساسانیان میں۔ ۳۹۰ء انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا جلد بست وکم ص ۴۲، ۴۳ ایضاً جلد شانزدہم ص ۴۴، ۴۵ ایران
 بعد ساسانیان میں ۳۹۱ء ایضاً ص ۴۱۳۔

مدیتے تھے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہر نسٹوری مذہب جس طرح مسیحیت کا بشر تھا۔ اسی طرح یونانی فلسفہ کا معلم بھی تھا۔ اور جس طرح انھوں نے اپنے زعمائے مذہب یا مخصوص تھیوڈوزیسی کی تصانیف کو سریانی زبانی میں ترجمہ کیا تھا۔ اس طرح ارسطاطالیس کی بہت سی کتابیں اور ان پر بعد کے مفسرین نے جو تعلیقات لکھی تھیں انھیں بھی سریانی زبان میں منتقل کیا۔ چنانچہ انسائیکلو پیڈیا زٹانیکا کا ایک آرٹیکل نوین ایباس (۵۳۰ء) کے بارے میں لکھتا ہے:

”الہا کا اگلا بشپ ایباس“ تھا جو ۳۳۵ء میں ”بول“ کے مرنے پر اس کا جانشین ہوا وہ نسٹوری مذہب تھا۔ اتر کے ایرانی مدرسے کے معلم کی حیثیت سے اس نے غالباً اپنے شاگردوں کی مدد سے تھیوڈوزیسی الملقب بترجمان کی مخصوص تصانیف کو ترجمہ کیا۔ شاید اس نے ارسطو کی کسی تصنیف کا بھی ترجمہ کیا۔“

بوشترک (Baumstrak) کی تاریخ ادب سریانی کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ مشرق قریب (میسوپوٹامیڈیا اور مغربی ایران میں) طب کی تعلیم کا رواج نہ تھا اس کی تعلیم صرف مدرسہ اسکندریہ کے ساتھ مخصوص تھی جہاں یہاں کا غالبہ تھا۔ نسٹوری علماء اعلیٰ العموم فلسفہ کے ساتھ اعلیٰ مرتبے تھے۔ وہ یونانی فلاسفہ کی کتابوں کا سریانی میں ترجمہ کرتے تھے اور خصوصاً سے ارسطاطالیسی منطق اور اس کی تشریح کو یونانی سے سریانی میں منتقل کیا کرتے تھے۔

نوف نسٹوری تحریک ترجمہ کا آغاز ”ایباس“ سے ہوا جس نے سب سے پہلے فروریوس کی ایسا غوجی سریانی میں ترجمہ کیا۔ اس سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ نسٹوری مدارس میں منطق کو کس درجہ اہمیت حاصل تھی۔ ایباس کا شاگرد ”بردباثر“ (۵۵۰ء) تھا جس نے ایسا غوجی نیز باری اریناس (Barin Hermon) سوسطیقا اور انا لوطیقا اونی پر تعلیقات لکھیں جن میں ۵۴۰ء

سہ التراث الیونانی ص ۵۳۔

بعض شائع ہو چکی ہیں،

پہلی صدی کا مشہور فلسفی عالم ابی القاسم تھا جسے خسرو دوم (۵۹۰-۶۲۸) کے دربار میں بڑا بیخ مال تھا۔ اسی صدی کے یعقوبی مترجمین میں سر جیوس الرینی، یونانی الابامی، اصطفی بار صدیلہ، احمدمید (Ahudemmeh) اور اسطوکی جانب غلط طور پر منسوب اٹولوجیا (Theologia) کے مہول مترجم تھے۔ ان میں سے سر جیوس الراس یعنی زیادہ مشہور ہے جس کے بعض تراجم برٹش میوزیم میں ابھی تک محفوظ ہیں، اور بعض کو سٹاؤ (Sachau) نے شائع کر دیا ہے لیکن ایرانی ثقافت کے سلسلے میں ان میں سے جو شخص سب سے زیادہ مشہور ہے وہ فلسفی ہونیکا بولس الفارسی (Paul the Persian) ہے جس نے منطق پر ایک رسالہ لکھ کر خسرو نوشروان پیش کیا۔ انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا کا ایک آرٹیکل ڈوئس سریانی ادب کے ضمن میں لکھتا ہے بولس الفارسی نے جو خسرو نوشروان کا نند باری تھا۔ منطق پر ایک رسالہ لکھ کر بادشاہ کے نام معنون کیا اس رسالہ کو لاندے نے لندن کے ایک مخطوطہ کی مدد سے اپنی کتاب انیکڈوٹا کی چوتھی جلد میں شائع کر دیا ہے۔

ظاہر ہے یہ غلطی و ادبی تحریک ملک کے عام ثقافتی ذوق کو متاثر کئے بغیر نہیں رہ سکتی تھی۔ جب کہ ایران کی ثقافتی اساس میں یونانی ثقافت نے قدیم الایام سے ایک اہم حصہ لیا تھا۔ تمام ملک میں مسیحیت پھیل چکی تھی اور وہ محض ایک شہب ہی کا نام نہ تھی بلکہ ایک ثقافت کا نام بھی تھی، اس لئے ملک کی عام ثقافت میں سادہ کی مساعی کا اثر کم نا ضروری تھا۔ اس تاثیر کا نتیجہ خسرو نوشروان کی شخصیت تھی۔

خسرو نوشروان اور فلسفہ و حکمت کی سرپرستی | خسرو نوشروان نہ صرف ساسانی عظمت اور عدل و انصاف

ہی کا منظر ہے بلکہ اس کی ذات میں ایرانی ثقافت اپنی بلند ترین شکل میں قسطنطنیہ، ذیروز ۸۳۳ء میں بیاطلہ کی لڑائی میں مارا گیا اور بلاش اس کا جانشین ہوا جو ۳۳۳ء میں معزول کر دیا گیا اور فیروز کا بیٹا قباد تخت نشین ہوا جس نے ۵۳۱ء میں وفات پائی اس کے مرنے پر خسرو انوشیروان سریر آراء سلطنت ہوا اور کم و بیش چالیس سال حکومت کی۔ وہ خود یقیناً زرتشتی تھا، لیکن شاہان ساسانی میں وہ اس بات میں ممتاز ہے کہ مذہب کے معاملے میں نہایت فراخ دل تھا اور مختلف مذہبی اور فلسفیانہ عقائد کو بے تعصبی کی نظر سے دیکھتا تھا۔ رفاہ عام کے کاموں میں اپنے عیسائیوں سے مدد لینے میں کوئی دریغ نہ تھا۔ اس کا ابتدائی عہد حکومت روم کے ساتھ جنگوں میں گزرا جس کے نتیجے میں عیسائیوں پر جو روتندی کا ہونا ناگزیر تھا لیکن ۵۶۲ء میں ایران روم کے درمیان صلح ہو گئی اور عیسائیوں کو دوبارہ مذہبی آزادی ملی، خسرو ہی کے زمانہ میں تورات پہلوی زبان میں ترجمہ ہوا۔

اس بادشاہ کو فلسفیانہ خیالات سے ایسی دلچسپی بھی جو موبدون کے مذاق کے مطابق نہ تھی (اگرچہ ایران بھد ساسانیان کے مصنف کو اس میں شک ہے) چنانچہ بولس الفار نے جس کا اوپر ذکر آچکا ہے) اس کے لئے ارسطو کی منطق کا جو ترجمہ کیا تھا اس میں خدا اور کائنات کے متعلق فلسفیانہ انداز میں بحث کی تھی۔ فلسفہ کے ساتھ نوشروان کے شغف کی داستانیں اسی زمانہ میں برمان اور روم میں شہرت پا گئی تھیں اور جب ۵۲۹ء میں قیصر یسطیانیس نے روم کو فتح کیا تو اس نے ایتھنز کے مدرسہ فلسفہ کو بند کر دیا تو اس مدرسہ کے آخری اساتذہ دستقیوس اور اس کے رفقا نوشروان ہی کے دربار میں پناہ لینے پر مجبور ہوئے۔ انھوں نے سنا تھا اور انھیں یقین تھا کہ افلاطون کی "جمہوریت" ایران کی ابتدا

۳۱۲ء ایران بھد ساسانیان میں ۵۳۱ء سے مختصر تاریخ فلسفہ برمان میں ۲۹۲ء

حکومت میں تشکل ہو گئی ہے۔ اور ایک وطن دوست بادشاہ سب سے زیادہ نیکو کار
اور بابرکت قوم پر حکومت کرتا ہے۔

نوٹیردان نے ان ماہرینِ فلاسفہ کا بڑی فیاضی سے خیر مقدم کیا اور بڑی عزت و تکریم کے ساتھ
اپنے یہاں لہان لکھا اور حکم دیا کہ وہ فلسفہ پر کتابیں تصنیف کریں اور مصنفین یونان کی کتابوں کا
فارسی میں ترجمہ کریں۔ چنانچہ انھوں نے منطق اور طب کی بعض کتابوں کا ترجمہ بھی کیا جس
کو گون مین فلسفہ کی رغبت بڑھی مگر ان ماہرین کو وطن کی یاد نے جلد ہی ستانا شروع کیا
اور انھوں نے واپس جانے کی خواہش ظاہر کی تو نوٹیردان نے قیصر سے صلح نامے میں انکی
حفاظت کا وعدہ لیا اور

یہ مطالبہ کیا کہ وہ سات عطا وجود بار ایران میں پناہ گزین ہوئے تھے، انھیں ان تیزری
قوانین سے مستثنیٰ کیا جائے جو یوسطیانوس نے اپنی کافر عایا کے واسطے بنائے تھے۔ اور ایک
صاحب اقتدار سفارش کرنے والا (نوٹیردان) بڑی بیدار مغزی کے ساتھ اس شرط
کی نگرانی کرتا تھا جو بالترتیب صلح نامے میں مذکور تھی۔

نوٹیردان نے بحث و مناظرے کے لئے ایک مجلس بھی قائم کی تھی جس سے اسکے بعض یونانی
جلسا کو خیال ہونے لگا تھا کہ وہ افلاطون کا شاگرد ہے۔ مورخ اجتھاس (Agathias)
کو جس کا پروفیسر پول کو اوس نے حوالہ دیا ہے، پندرہویں اس روایت کے باور کرنے سے مانع
تھا۔ اس کے قول کے مطابق لوگ یہ سمجھتے تھے کہ خسرو نوٹیردان کو ارسطو اور افلاطون کی تصانیف
بڑا شغف ہے، مگر اسے (اگاتھاس کو) سپاہیاء جو بیون کے سوا نوٹیردان کی اور کوئی بات
اس سلطنت روم کا زوال و سقوط از گین جلد چارم ص ۲۶۶ء ایضاً جلد چارم ص ۲۶۰ء ایضاً جلد

ص ۲۹۸ء ایران بہہ ساسانیان ص ۵۶۴ء حاشیہ نمبر (۱۱)

پسند نہ تھی۔ اس کے نزدیک یہ ممکن نہیں تھا کہ ایک بادشاہ جو سیاسی اور جنگی معاملات میں اس طرح
 مصروف ہو وہ یونانی اور رومی ادبیات کی لفظی اور لغوی خوبیوں کو نظر ثانی دیکھ سکے ہر جہت سے۔
 اس کے پیش نظر یونانی کتابوں کے صرف وہ ترجمے ہوں جو بقول اس کے ایک اکھڑ اور بدرجہا
 نامائیتہ زبان میں کئے گئے ہوں۔ یونانیوں جو فلسفی اور طبیب تھا۔ اور قوم کا سریانی تھا۔ خسرو
 (انوشیروان) کو فلسفہ پڑھانا تھا۔ اگرچہ اگاتھیاس کے نزدیک وہ ایک جاہل اور فہمی شخص تھا
 مگر اگاتھیاس کی اس روایت سے جسے وہ اپنے عماد اور پندار قومی کے باوجود نظر انداز
 نہ کر سکا انمائیتہ ہوتا ہے کہ ارسطو اور افلاطون کی کتابوں کے پہلوی (اکھڑ اور بدرجہا) نامائیتہ
 نامائیتہ زبان میں ترجمے خسرو کے زمانہ میں ہو چکے تھے۔ مشہور مورخ فلسفہ ڈاکٹر ڈی ولف
 بھی لکھتا ہے۔

فارس میں خسرو انوشیروان کے ہمان نواز دربار نے یونانی فلسفہ کے آخری علمبرداروں
 و مسقیدس سریانی، سینیلیقدس اور دیگر نو فلاطونوں کو ان کے اتھینز سے بلا وطن
 کئے جانے پر خوش آمدید کہا۔ ایرانی دربار میں ان پناہ گزین فلاسفہ کی آمد سے نصیب
 اور جندی ساہور کے مدارس میں ایک فلسفیانہ تحریک کا افتتاح ہوا۔ خسرو کے
 دربار میں یونانی (Agathias) نے ارسطو اور افلاطون کی مصنفات کا فارسی
 (پہلوی) میں ترجمہ کیا۔

اس طرح خسرو انوشیروان کی علم دوستی سے ایران میں یونانیت کا احیا ہوا، ہمیں اجنبیا
 (Agathias) کی اس روایت سے انکار نہیں ہے کہ ایک بادشاہ جو سیاسی اور
 جنگی معاملات میں اس طرح مصروف ہو، یونانی اور رومی ادبیات کی لفظی اور لغوی خوبیوں

کس طرح بنظر فائز دیکھ سکتا ہے۔ مگر بقول گہن۔

مخسر و نوشیروان کا علم نہایتی اور سچی تھا لیکن جو مثال اس نے قائم کی اس سے ایک
ذہین اور طبیب قوم کا جذبہ تلاش و تجسس بیدار ہو گیا، اور علم و حکمت کی رزنی مملکت ایران کے
طول و عرض میں پھیل گئی۔

یہ ایک مختصر داستان ہے بنیانی فلسفہ بالخصوص افلاطون و ارسطو کی تصانیف سے پہلوی ادب میں
از زیادت و تروت کی۔ اب تک علم و تعلیم کے امین و محافظ موبد لوگ سمجھے جاتے تھے جن کے یہاں علم و حکمت
صرف مذہبی تعلیمات کا نام تھا مگر خسر و نوشیروان کی علم دوستی اور حریت فکر کی پالیسی نے عیسائیوں
کے مدارس (نصیبین اور الرہا) کے انداز پر جنڈی ساہور میں ایک مدرسہ قائم کیا۔ چنانچہ گہن کہتا ہے
”جنڈی ساہور میں جو دارالسلطنت کے مصافحات میں ہے علوم طبعیات کا ایک بیت
(اکیڈمی) قائم کیا گیا جو بندرتیج شاعری، فلسفہ اور خطابت کا ایک مدرسہ بن گیا۔“

طبقہ کتاب (دبیران) اور فلسفہ منطقی | مدرسہ جنڈی ساہور اور اس کے مروجہ نصاب فلسفہ و حکمت
جو طبقہ مستفید ہوا وہ کتاب یاد دبیران (دبیران) کا تھا۔ موبد یا علماء مذہب تو اس قسم کی تعلیمات
نفرت کی نگاہ سے دیکھتے تھے لیکن طبقہ کتاب کو اپنے پیشہ کے مقتضیات سے عہدہ برآ ہونے کیلئے
خطابت کے ساتھ ساتھ مروجہ علوم حکمت سے واقفیت بہم پہنچانا ضروری تھا۔ چنانچہ نظامی مروجہ
سمرقندی کہتا ہے :-

”پیش ازین در میان ملوک عصر و جبارہ روزگار پیشین چون پیشد ادیان و کیا نیان
و اکامرہ و خلفا رسمی بودہ است کہ مفاخرت و مبارزت بعدل و فضل کردنندے دہر
رسوئے کہ فرستادنندے از حکوم و موز و لغزمنانک بااد ہراد کردنندے دورین حالت پادشاہ

لئے سلطنت روم کا زوال و سقوط جلد چہارم ص ۳۶۱ گہ ایضا جلد چہارم

علاج شد سے بار باب عقل و تیز ما صحاب رائے و تدبیر..... پس ازین مقدمات نتیجہ پڑ
 ہی آید کہ دبیر عقل مہین جہا لے است از تجل پادشاہ و ہمین رفعت است از ترفع پادشاہی^{شہ}
 ان علوم و حکمت میں سے منطق کے ساتھ شناسائی خاص طور سے صنعت و بریریا کے لیے ناگزیر
 تھی، نظامی عربی یعنی آگے چل کر لکھتا ہے۔

دبیر کا صناعتی است مثل برقیاسات خطاب و بلاغی فتوح و مخاطباتے کہ در میان مردم
 است..... پس دبیر باید کہ کریم الاصل شریف العرض و دقیق النظر عمیق الفکر ناقہا لرے باشد و از
 ادب و ثمرات آن قوم اکبر و خط او فریضیا و رسید باشد و از قیاسات منطقی بید و بیگانہ بنا شد^{شہ}
 اس طرح یونانی منطق و فلسفہ کو ایران کے کتاب (دبیران) میں نیز مسموئی مقبولیت
 حاصل ہوئی اور چونکہ پہلوی زبان کا مردم جو رسم الخط یونانی علوم فلسفہ و منطق کے نقل و ترجمہ کے
 باب میں تامل تھا۔ اس لئے ضرورت نے ایک نیا رسم الخط گشتگ صرف ان ہی علوم کی کتابت
 کئے وضع کر ابا۔ چنانچہ باقوت حمزہ اصفہانی کے حوالے سے شہر ریشہر کے بکر میں کہا ہے۔

قال حمزہ کہ ہو مختصر من ریو ارد شیر	حمزہ کا کہتا ہوں وہ ریو ارد شیر کا مختصر ہے یہ ضلع
وہی ناحیہ من کوثر ارجان کانینز	ارجان میں ایک چھوٹی سی بستی تھی جہاں ساسانیوں
فی القدس کشتہ دفتران و ہم کتاب کیا	کے زمانہ میں کشتہ و قرآن کتابوں کی ایک جہت
المستحق وہی الکتابۃ النی کان یکتب بها	رہتی تھی جو ایک مخصوص رسم الخط گشتگ میں لکھا
کتب الطب و الجورم و الفلسفہ	کرتے تھے۔ گشتگ۔ ایک رسم الخط تھا جس میں

اسی طرح ابن مفلحیم "الکلام علی قلم الفارسی" کے زیر عنوان لکھتا ہے،

و کتابتہ اخری لہم یقال لہا نیم	اور اہل ایران کا ایک دوسرا رسم الخط بھی تھا جسے
گیتہ وہی ثمانیۃ و عشتون حرفا	نیم گشتگ کہا جاتا ہے وہ اٹھائیس حرفوں میں ہے۔ اس

لندہ ہمارے منظر نظرانی ۵۰ یعنی امرتھی ص ۳۳۰ کے ایضاً ص ۵۰۵ کے بحر اللسان جلد چہارم ص ۳۲۹

یکتہ بہا الطب والفلسفۃ

وہ رسم الخط میں طب اور فلسفہ لکھا جاتا تھا

نیم گنگ کے علاوہ ایک اور رسم الخط ترا س سہریہ "بھی منطق و فلسفہ کی کتابت کے لیے مستعمل تھا،

ابن الندیم آگے چل کر لکھتا ہے:

اور ان میں ایک اور رسم الخط بھی مستعمل ہے جسے

اس سہریہ کہا جاتا ہے، وہی رسم الخط میں منطق اور

فلسفہ کی کتابیں لکھی جاتی ہیں جو چوبیس حروف پر

مشتمل ہے اور اس میں نقطے بھی ہوتے ہیں یہ رسم الخط

یہ رسم الخط بھی مستعمل ہے

ولہذا کتابہ اخری یقال لہا

مکہ یہ یکتہ بہا المنطق والفلسفۃ

وہی اربعۃ وعشرون حرفا و فیہا

نقط ولم تقع الینا

ظاہر ہے ایک چھوٹے دو دو رسم الخط کا علوم و فلسفہ و منطق کی کتابوں کے لیے مخصوص ہونا اور اس کتابوں کے لیے تو نہیں ہو سکتا، یقیناً ایران میں بالخصوص نوشیروان کی علمی سرپرستی کے بعد منطق و فلسفہ کا عام رواج تھا اور یہ کسی طرح فرض نہیں کیا جاسکتا کہ یہ منطق و فلسفہ ایران کی دیسی پیداوار تھا، کیونکہ تاریخ اس بات کی شاہد ہے کہ ایران کے مقامی علوم زردشتی مذہبیات میں محدود تھے، اور قرآن اس بات کے مقتضی ہیں کہ انوشیروان کی علم دوستی اور اس سے پہلے نستوری مبلغین کے تبلیغی مساعی نے ارسطاطالیسی منطق و فلسفہ کو پہلوی زبان میں منتقل کر دیا تھا۔ بیشک نساطرہ کی علمی زبان بانی تھی مگر وہ سریانی کے عقیدت مند نہیں تھے بلکہ تبلیغی ضرورتوں کی وجہ سے انھوں نے یونانی سے سریانی میں تراجم کئے تھے، جب تک ان کی تبلیغی مساعی سریانی بولنے والے خطوں تک محدود رہی۔ مگر جب ان کا دائرہ عمل بڑھا اور ایران کے عوام و خواص میں جنگی زبان پہلوی تھی، انھیں مسیحی تبلیغات پھیلانے کا موقع ملا تو انھوں نے پہلوی زبان میں یہ تراجم کئے، اس طرح بکثرت ایرانی فلسفہ اور ارسطاطالیسی منطق کی کتابیں پہلوی زبان میں ترجمہ ہوئیں۔ منطق و فلسفہ کے ان

پہلوی تراجم کو پڑھ کر عباسی دور کا طبقہ کتاب منطق و فلسفہ میں کتابین تصنیف کیا کرتا تھا۔ مثلاً منصور بن
 طلحہ بن طاہر، سعید بن باردون، ابوالقاسم عیسیٰ بن علی، قدامہ بن جعفر وغیرہ جن کی فلسفہ دانہ کا تذکرہ پہلی قسط
 میں آچکا ہے، ان کے علاوہ متعدد کتاب منطق و فلسفہ سے واقف تھے۔ مثلاً ابوسعید القطرانی صاحب
 کتاب المنطق، یزید بن مہدال، کسر دی صاحب کتاب لائل علی التوحید من کلام الفلاسفہ،
 ابوعون احمد بن المنعم الکاتب صاحب کتاب التوحید و اقاویل الفلاسفہ
 غرض علوم فلسفہ کے عربی ترجمے کے ابتدائی دور میں ان علوم کی کتابین پہلوی تراجم سے عربی
 منتقل کی گئیں۔ ان تراجم میں گل سرسبد عبد اللہ بن المقفع ہے۔ اس نے منطق کے ارسطاطالیسی
 فنون کو پہلوی ترجمے سے عربی میں ترجمہ کیا۔ اس باب میں غائبان ابن المنذیم سے زیادہ
 قابل اعتماد شہادت نہیں مل سکتی اور وہ اس کی تصریح کرتا ہے۔

وقد كان الفرس نقلت في	اور ایرانیوں نے قدیم زمانہ میں منطق اور
القديماً من كتب المنطق	طب کی بعض کتابوں کا فارسی (پہلوی)
والطب الى اللغة الفارسية	زبان میں ترجمہ کیا تھا، ان مترجم کتابوں
فنقل ذلك الى العربي عند	کو عبد اللہ بن المقفع وغیرہ نے عربی
بن المقفع وغيره	میں ترجمہ کیا،

ان تفصیلات و توضیحات کے بعد اس باب میں کوئی شک نہیں رہتا کہ ابن المقفع

نے ارسطو کی کتب منطقیہ ثلاثہ کا عربی ترجمہ ان کے پہلوی ترجمے سے کیا تھا،

(معارف: جون ۱۹۵۷ء)

۱۔ الفہرست ص ۱۸۰ ۲۔ ایضاً ص ۱۸۵ ۳۔ مجملہ دہلی ج اول ص ۲۱۱ ۴۔ الفہرست لابن النعمان

منطق کے دوسرے قدیم مترجمین

بیروت کے مخطوطہ کے آخر میں جو توفیق ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن المقفع کے بعد دوسری صدی میں منطق کے دو اور ترجمے ہوئے، پہلا ابو نوح کاتب نصرانی نے کیا، اور دوسرا سلما صاحب بیت الحکمت نے، چونکہ اس توفیق میں سوائے ابن المقفع کے، ابن الندیم کے بیان کر وہ مترجمین و شارحین کا ذکر ہے اور نہ ان مترجمین ارسطاطالیس کا، جن کی جانب جا حفظ نے اشارہ کیا ہے، لہذا یہ نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ یہ دونوں ترجمے ان مترجمین (جن کا ابن ندیم اور جا حفظ نے ذکر کیا ہے) سے بہت پہلے ہو چکے تھے، یعنی مامون کی تخت نشینی سے قبل دوسری صدی ہجری کے اختتام سے پیشتر، توفیق کی عبارت حسب ذیل ہے،

”تحت الكتب الثلاثة من ترجمة محمد بن عبد الله المقفع، وقد ترجمها

بوع محمد ابو نوح الكاتب النصراني ثم ترجمها بعد ابى نوح مسلمة الخوراني

صاحب بيت الحكمة يحيى بن خالد البرمكي الكتب الراسمة كلها

قبل هؤلاء المترجمين الذين تكسبوا الملكاني النصراني“

لے التراث اليونانی ص ۱۱۳ و معارف (مارچ ۱۹۵۴ء) ص ۲۱۵

ان بعد کے مترجمین میں سے سلمہ (سلمان) صاحب بیت الحکمہ سے تو ہم اچھی طرح واقف ہیں، لیکن ابو نوح کا نام عیسرا تحقیق ہے، الفہرست میں یونانی و سریانی سے ترجمہ کرنے والوں کے ضمن میں "ابو نوح بن الصلت" کا نام تو ملتا ہے، مگر یہ کہنا مشکل ہے کہ ابو نوح الکاتب انصرانی اور ابو نوح بن الصلت شخص واحد ہیں، پروفیسر پول کراؤس نے مسیحی علماء کے تذکروں اور سریانی ادب کی تواریخ کی مدد سے ابو نوح کی شخصیت کی تحقیق کی ہے، اس تحقیق کا حاصل یہ ہے "ابو نوح الکاتب انصرانی جاثیق طیہاناؤس الاول (Hathobnos Timotheos)

کا ہم عصر، دوست اور ارسطو کی منطقی کتابوں کے ترجمہ میں اس کا معین و مددگار تھا، طیہاناؤس کو ہمدی اور ہارون کے دربار میں بڑی عزت حاصل تھی، خلیفہ نے اسے ارسطو کی کتابوں کے عربی میں ترجمہ کرنے کا حکم دیا تھا، طیہاناؤس نے اپنے کثیر التعداد رسائل (جن میں سے ابھی اٹھارہ رسالے محفوظ ہیں) ان تراجم کا ذکر کیا ہے، اس سلسلے میں اس نے یہ بھی بتلایا ہے کہ جس شخص نے اس مشکل کام میں اس کا ہاتھ بٹایا ہے وہ "ابو نوح" ہے، چنانچہ وہ ایک رسالے میں جسے اس نے "طوبیقاے ارسطو" کا ترجمہ کرنے کے بعد قیس فیثون کو بھیجا تھا، لکھتا ہے:

"خلیفہ نے ہم کو ارسطو فلسفی کی کتاب طوبیقا کو سریانی زبان سے عربی میں ترجمہ کرنے

کا حکم دیا، اور بفضل خدا اس کام کو شیخ ابو نوح نے انجام دیا۔"

طیہاناؤس کی اس تصریح سے معلوم ہوتا ہے کہ ابو نوح نے ایسا خوبی، فاطیغوریا س، بادی ارنیسیاس اور انالوطیقا کے علاوہ (جن کا حوالہ مخطوطہ بیروت کی ترویج میں ہے) کم از کم طوبیقا (کتاب الجدل) کا بھی عربی میں ترجمہ کیا تھا، اور ممکن ہو کہ دوسری کتابوں کے بھی ترجمے کیے ہوں۔

لے الفہرست ص ۳۴۱ سے التراث الیونانی ص ۱۱۶ و معارف ص ۲۱۷

افسوس ہے کہ طیہانائوس کے ان رسائل پر ان کی تاریخ تحریر ثبت نہیں ہے، اور نہ باسانی
پتہ چل جاتا کہ ابو نوح نے "طوبیقا" کا ترجمہ کب کیا تھا، پروفیسر پول کر اوس کا خیال ہے کہ
ابو نوح نے منطق کی پہلی تین کتابوں کا ترجمہ ہارون الرشید کے عہد میں کیا، چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

اردنصرانی کا تب ابو نوح ہارون الرشید کا معاصر تھا۔

ان کا کہنا یہ بھی ہے کہ جس خلیفہ نے طیہانائوس کو "طوبیقا" کے ترجمہ کا حکم دیا تھا، وہ غالباً ہارون الرشید
تھا۔ مگر انھوں نے اپنی اس رائے کی تائید میں کوئی دلیل نہیں دی، صرف شاہد ہارون الرشید
کہہ کر بات ختم کر دی، میرا خیال ہے کہ طوبیقا کے ترجمہ کا حکم دینے والا ہارون نہیں، بلکہ اسکا
باپ ہمدی (۱۵۸-۱۶۹) تھا، جن وجوہ سے میں اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ ابو نوح نے طوبیقا کا ترجمہ
ہمدی کے عہد حکومت میں کیا تھا، حسب ذیل ہیں۔

۱۔ طیہانائوس جیسا کہ پروفیسر موصوف نے آسمانی سے نقل کیا ہے، ۷۷۹ء مطابق ۱۶۲ء
میں جاثلیق مقرر ہوا، ہمدی چار سال قبل ۷۷۵ء میں تخت خلافت پر بیٹھا تھا، لہذا جاثلیق
ہونے کے بعد اس کے لیے قدرتی امر تھا کہ حکمران وقت کی خوشنودی اور تقرب حاصل کرے،
اور اس کے لیے ضروری تھا کہ وہ ہمدی پر اپنی علمی قابلیت کا سکہ جما کر اپنا منصب مستحکم کرے،
ہارون الرشید کی تخت نشینی (۷۸۵ء) کے وقت اسے جاثلیق مقرر ہوئے، آٹھ سال ہو چکے
تھے، اور اس کی حیثیت مسلم ہو چکی تھی، اس لیے رسمی طور پر نئے حکمران (ہارون الرشید)
کے دربار میں حاضری کے علاوہ زیادہ جدوجہد کی ضرورت نہ تھی۔

ہمدی زنا و قہ کا دشمن تھا، مگر اہل کتاب (نصاری) کے متعلق اس کی مخالفت تاریخ
میں مذکور نہیں ہے، اس کے برعکس ہارون الرشید کا عہد حکومت رومیوں سے جدال و تباہ

۱۔ التراث الیونانی ص ۱۱۷ و معارف ص ۲۱۸ ۲۔ التراث الیونانی ص ۱۱۷ حاشیہ نمبر ۲ سے لفظ ہارون الرشید

گزر، اس لیے اس کا طبعی نتیجہ یہ ہونا چاہیے تھا کہ اسے نصاریٰ پر اعتماد یا کم از کم ان پر نظر کرم نہ ہو۔ چنانچہ ابن الاثیرؒ کے واقعات کے ضمن میں لکھتا ہے،

وامر الرشید بھدا للکناس
بالتغور واخذ اهل الذممة
بمخالفة هيئة المسلمين في
لباسهم وراؤبهم^۱

اور اردن الرشید نے حکم دیا کہ سرحدی علاقے
کے گرجا گھر ڈھا دیے جائیں اور زمی لوگ
لباس اور سواری میں مسلمانوں کے طریقہ
کے بجائے دوسرے طریقہ اختیار کریں،

۲۔ مہدی کا سب سے بڑا کارنامہ زندہ والحاد کا استیصال ہے، اس کے لیے اس نے دو کام کیے،

ایک یہ کہ زناد کی تلاش و جستجو اور ان کے استیصال کے لیے ایک خصوصی افسر صاحب الزناد کے نام سے مقرر کیا اور دوسرے ان کے اغوار و اضداد کی تردید کے لیے اہل جہل (متکلمین) کو بلا کر ان کے رد میں کتابیں تصنیف کرنے کا حکم دیا، مسعودی کہتا ہے:

وكان المهدي اول من امر الجهاد^{ببین}
من اهل البعث من المتكلمين
بتصنيف الكتب في الرد على
الملاحدين ممن ذكرنا من الجاهل^{جہل}
وغيرهم واقاموا البراهين على
المعاندين وانالوا شبهة المنحل^{بین}
فاوضحوا الحق للشاكين^۲

اور مہدی نے سب سے پہلے طبقہ متکلمین میں سے
مناظروں کو بلا کر ملاحظہ اور بیکر مخالفین کے
رد میں جتنا ہم نے ذکر کیا ہے کتابیں تصنیف
کرنے کا حکم دیا، اور انھوں نے مخالفین کے
مقابلہ میں دلائل قائم کیے، ملاحظہ کے ثبوت
کا ازالہ کیا اور متکلمین کے واسطے حق کو
واضح کیا۔

اس کے برخلاف ہارون کلامی قیل و قال، جہل اور مرانی الدین کو ناپسند کرتا تھا، وہ تو

۱۔ کامل لابن الاثیر طبعہ ششم ۶۸۰ مروج الذهب و معادن الجواہر جلد ۲ ص ۱۱۰ م

صرف ادب اور فقہ کا شائق تھا، ابن الاثیر اس کی سیرت کے ضمن میں لکھتا ہے،

ویمیل انی اهل الادب والفقہ اس کا میلان ادبا، و فقہا کی جانب تھا اور

ویکرہ المرء فی الدین نہ ہی مناقشات کو ناپسند کرتا تھا،

لہذا مقتضائے عقل ہی ہے کہ ہمدی نے طہا تاؤس سے بعد لیات کے فن پر اسطو کی کتاب کا ترجمہ کرنے کی فرمائش کی ہو نہ کہ ہارون نے، ہمدی نے مشکلیں کو زنا و قہ و ملامت کے رد میں کتابیں لکھنے کا حکم دیا، مگر ان کا انداز استدلال فقہانہ تھا، اور مقابلہ ایسے لوگوں سے تھا، جو کتاب و سنت کے حرف آخر ہونے کے منکر تھے، اس لیے ضروری تھا کہ ان سے منطقی انداز میں مناظرہ کیا جائے، اور چونکہ اس فن پر غالباً ابھی تک کوئی کتاب عربی میں شائع نہیں ہوئی تھی، یا کم از کم خلیفہ (ہمدی) کے علم میں نہ تھی، اور مشکلیں و جدیدین کا طبقہ عموماً عربی کے سوا اور زبانوں سے نا آشنا تھا، اس لیے قیاس کا مقتضایا یہ ہے کہ جس شخص نے طہا تاؤس سے تطو بقیائے اسطو کا عربی میں ترجمہ کرنے کی فرمائش کی ہے، وہ ہمدی ہونہ کر ہارون، جسے جدل اور مردانی الدین سے بالطبع دلچسپی تھی،

پس ابو نوح نے تطو بقیاء کا ترجمہ ہمدی (۱۵۸ھ - ۱۶۹ھ) کے عہد میں کیا ہو گا، اور چونکہ

فطری ہے کہ قاطیغور یا س، باری اور مینیا س اور اناروطیغیا نیز ایسا غوجی کا ترجمہ تطو بقیاء سے

پہلے کیا جائے، کیونکہ

اولاً تو ترتیب بھی اسی بات کی مقتضی ہے،

ثانیاً پہلی کتب ثلثہ عموماً متداول تھیں، لہذا ان کا ترجمہ آسان تھا، بمقابلہ تطو بقیاء کے

جو نسبتاً بہت مشکل ہے، بلکہ اس کا ترجمہ اس درجہ معرکہ آرا کام تھا کہ طہا تاؤس کو اسکی تکمیل

کے بعد اپنے احباب کو خوشخبری سنانے کی اہمیت محسوس ہوئی اور غالباً اس سے پہلے عربی میں اسکا ترجمہ ہوا بھی نہیں تھا، اور اگر ہوا بھی ہو تو کم از کم خلیفہ نے نہیں دیکھا تھا، چنانچہ طیباً اوس نے تیسرا ^ن کو لکھا تھا،

مگر ہر کسی نے اس سے پہلے بھی اس کتاب کا عربی میں ترجمہ کیا ہو (ہم نے اس سے قبل بھی تم کو اس کے متعلق لکھا تھا، اور اس سلسلے میں جو واقعات پیش آئے انکی خبر بھی دی تھی) لیکن یہ ترجمہ خلیفہ کی نظر سے نہیں گزرا۔^{۱۵}

اس لیے میرا خیال ہے کہ ابو نوح نے ارسطاطالیسی منطق کی پہلی کتب ثلثہ کا ترجمہ زیادہ سے زیادہ ^{۱۵۰} ہمدی ^{۱۶۹} کے عہد خلافت میں کیا،

تیسرے ترجمہ (یعنی سلما صاحب بیت الحکمة کے ترجمے) کے متعلق فاضل پر دنیسر کی رپے ہو کہ یہ ترجمہ مامون الرشید کے زمانہ میں ہوا، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

”لیکن سلم جو بیت الحکمة کا مہتمم تھا، اس نے ایک مدت کے بعد مامون کے عہد خلافت میں اس کام کو انجام دیا۔“

لیکن میرے خیال میں ہمیں توقع کی نص پر اعتماد کرنا چاہیے اور جب تک اس سے کوئی تاریخی استمال لازم نہ آئے، اس کی تغلیط و تکذیب یا اضافہ و اصلاح کا حق نہیں ہے، توقع میں ہے،^{۱۶} نہ ترجمہا بعد ابی نوح سلم الخوانی صاحب بیت الحکمة یحیی بن خالد البرمکی۔“

اس سے عمارت ظاہر ہوتا ہے کہ سلم نے کتب اربعہ کا ترجمہ یحیی بن خالد البرمکی کے واسطے سے کیا تھا، اور چونکہ برآمدہ کا زوال ہارون کے عہد خلافت میں ^{۱۸۶} ہوا، اس لیے سلم کا ترجمہ ^{۱۸۶} سے قبل مکمل ہو چکا ہوگا،

پروفیسر موعوث نے اپنی رائے کہ سلما کا ترجمہ عہد مامونی میں ہوا اور مقدمات پر قائم

کی ہے۔

اولاً یحییٰ بن خالد البربری کے لیے جس شخص نے ترجمہ کیا تھا، وہ محمد بن عبد اللہ المقفع ہے۔

اس مقدمے کی تائید میں وہ فرماتے ہیں کہ

”ثم ترجمها بعد ابی نوح سلمة الخرفانی صاحب بیت الحکمة یحییٰ بن خالد

البربری الکتب الاحم بعة کلها قبل هؤلاء الترجمتین الذین تکانی الملکا

النصرانی“

میں ”قبل ہؤلاء الترجمتین“ سے عبارت مستقیم نہیں ہوتی، اس سے یہ صاف ظاہر ہوتا ہے کہ متن میں لفظ ”یحییٰ“ سے قبل لازمی طور پر کچھ نقص ہوگا۔۔۔۔۔ اس بنا پر متن کی تکمیل کے باب میں ان کا میلان مندرجہ ذیل اصلاح کی جانب ہے۔

”وقد توجم محمد بن عبد اللہ المقفع یحییٰ بن خالد البربری الکتب الاحم بعة

ثانیاً بیت الحکمة جس کا تنظیم سلما تھا، عہد مامونی میں قائم ہوا تھا، اس سے وہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ چونکہ بیت الحکمة خلافت مامونی میں قائم ہوا تھا، لہذا سلما بھی عہد مامونی میں چمکا ہوگا، اس لیے سلما صاحب بیت الحکمة نے مدت مدید کے بعد مامون الرشید کے عہد خلافت میں ان کی منطقی کتابوں کا ترجمہ کیا ہوگا، اور یہ ناممکن ہے کہ سلما نے اپنا ترجمہ کتب ارسطو یحییٰ بن خالد بربری (المتونی سنہ ۱۹۰ھ) کے واسطے کیا ہو، چنانچہ فرماتے ہیں،

”یہاں پر اتنا اشارہ کر دینا کافی ہے کہ وہ بیت الحکمة میں کا صمد سلم تھا، اس کو مامون

ہی نے قائم کیا تھا، اس لیے یہ ناممکن ہے کہ اس نے ارسطو کی کتابوں کا جو ترجمہ کیا تھا وہ یحییٰ

ابن خالد برکی کے لیے کیا ہو جس کا سال وفات زیادہ سے زیادہ پیش کیا ہو سکتا ہے۔

پہلے مقدمے کے سلسلے میں مجھے پروفیسر پول کراؤس سے یہاں تک تو اتفاق ہے کہ توفیق کی

عبارت کا آخری حصہ مستقیم المعنی نہیں ہے، لیکن

۱۔ پروفیسر صاحب نے جو اعجاز تجویز فرمایا ہے اس سے بھی عبارت مستقیم نہیں ہوتی، کیونکہ

آخری الفاظ

”الذین تکسافى المكافى النصرافى“

کی تفسیر کسی طرح نہ ہو سکی، یہاں تک کہ پروفیسر صاحب نے بھی اس کی تفسیر سے مایوس ہو کر اس کو

علیٰ ما لہما جھوڑ دیا۔

۲۔ ہو سکتا ہے کہ ان آخری الفاظ کی تفسیر سے معنی مستقیم ہو جائیں، اور اتنی بڑی عبارت

کے اضافے کی ضرورت نہ پڑے، کیونکہ یہ فرض کرنے کے مقابلہ میں کہ کاتب نے ”وقد ترجم محمد بن عبد

المقفع“ کو نقل نہیں کیا، یہ فرض کرنا آسان ہے کہ اس نے آخری الفاظ کے نقل و انتساخ میں

غلطی کی جس سے مطلب خبط ہو گیا۔

۳۔ لیکن اگر اس اضافہ عبارت کے بنیر چارہ نہ ہو تو ہمیں صرت اسی حد تک اصلاح و

اضافہ کا حق ہے، جہاں معنی کے خبط ہونے کے علاوہ واقعات بھی اس کی تردید کرتے ہوں،

اگر مصنف کی عبارت کے کسی جز سے احتمال لازم نہ آتا ہو تو ہمیں اس کے معنی کرنے کا کوئی

حق نہیں ہے، لہذا میری رائے میں اگر ”وقد ترجم محمد بن عبد اللہ المقفع“ (ابو محمد عبد اللہ بن عبد

اللہ المقفع) کا اضافہ کرنا ہی ہے، تو یہی بن خالد البرکی سے پہلے کے بجائے بعد میں کیا جائے، اس طرح عبارت

اس طور پر ہو جائے گی،

لہذا تراش ایوانی ص ۱۱۳۔ م ۱۱۱ و مسارن ص ۱۵۷۔ اس متبادل تجویز کی دلیل آگے آرہی ہے دیکھیے نیچے ما شبہ

”ثمَّ تَوَجَّهَ بَعْدَ ابْنِ نُوحٍ سَلْمًا الْحِرَانِيَّ حَسْبًا. بَيْتَ الْحِكْمَةِ لِيَحْيَى بْنِ
خَالِدِ الْبُرْجِيِّ وَقَدْ تَرَجَّمَهُ أَبُو مُحَمَّدٍ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُقْفَعِ الْكَلْبِيِّ لِمَنْ بَعَثَ

كَلِمَاتٍ قَبْلَ هَؤُلَاءِ التَّرْجُمَاتِينَ“

کیونکہ اس بات سے کہ سلمان نے یحییٰ بن خالد البربری کے لیے ان کتب منطقیہ کا ترجمہ کیا، کوئی مجال
لازم نہیں آتا، بلکہ قرآن اس کی تائید ہی کرتے ہیں، پس توقع کی عبارت سے ظاہر ہے کہ یحییٰ بن
خالد البربری کے واسطے جس شخص نے کتب منطقیہ کا ترجمہ کیا وہ محمد بن عبد اللہ بن المقفع
نہیں، بلکہ سلمان صاحب بیت الحکمتہ ہے، رہا پروفیسر موعوت کا یہ استدلال کہ
”اس لیے یہ ناممکن ہے کہ اس سلمان نے ارسطو کی کتابوں کا جو ترجمہ کیا تھا، وہ یحییٰ بن
خالد البربری کے لیے کیا ہو۔“

قبل از وقت ہے، یہ عرف ممکن ہی نہیں بلکہ امر واقعہ ہے، یہ ترجمہ یحییٰ بن خالد البربری کے لیے ۱۸۶ء
سے قبل کمال کیا تھا، مزید تفصیل آرہی ہے،

دوسرے مقدمے کے سلسلے میں چند باتیں قابلِ غور ہیں،

۱۔ اول تو یہ بات قطعی طور پر طے نہیں ہے کہ بیت الحکمتہ سب سے پہلی مرتبہ عہد مامونی میں قائم ہوا۔
غالباً بیت الحکمتہ جس کا دوسرا نام خزائنہ الحکمتہ بھی ہے، ہارون الرشید کے زمانہ میں براہمہ کی علمی
سرپرستی کے نتیجے میں قائم ہوا، اور غالباً اس کا پہلا منتظم ”ابو سہل فضل بن نوبخت الفاری“ تھا۔
اس کا باپ نوبخت ابو جعفر منصور کا حکم خصوصی تھا، نوبخت کے بوڑھے ہو جانے پر اس کا بیٹا ابو
باپ کا جانشین ہوا، اور ہمدانی کے بعد کے خلفاء کے یہاں بھی مقربین و دربار میں سے رہا، یہاں تک
کہ ہارون الرشید کا زمانہ آیا اور نہ مام و وزارت یحییٰ بن خالد البربری کے ہاتھ میں آئی، براہمہ طبعا علم و حکمت

لے التراث الیونانی ص ۱۱۴ و معارف ص ۲۱۵

کی سرپرستی کی جانب مائل تھے۔ اس لیے انہوں نے ایک عظیم الشان کتب خانہ دبیت الحکمتہ قائم کیا۔ اس لائبریری کا مہتمم و منتظم ہارون الرشید نے ابوسہل افضل بن نوبخت ہی کو مقرر کیا، قفلی کہتا ہے۔

ابوسہل افضل بن نوبخت ایرانی النسل تھا،	افضل بن نوبخت ابوسہل
..... وہ ہارون رشید کے زمانہ میں تھا،	الفارسی الاصل.....
جس نے اسے حکمت کی لائبریری کا مہتمم بنا دیا،	کان فی زمن ہارون الرشید
تھا، ایرانی فلسفہ کی کتابوں میں سے جو	ولداۃ التیام بخرانۃ کتب
کتابیں اسے دستیاب ہوئیں اس کا	الحکمتہ وکان ینقل من الفارسی
فارسی سے عربی میں ترجمہ کیا کرتا تھا،	الی العربی ما یجدہ من کتب الحکمتہ
اور اس سلسلے میں اس کا اعتماد ایرانیوں	الفارسیۃ ومعولہ فی علیہ
کی کتابوں پر ہوتا،	وکتبہ علی کتب الفارسی۔

ابن الندیم ہارون الرشید کی اس لائبریری کو "خزانۃ الکتب" یا "خزانۃ کتب الحکمتہ" کے نام سے موسوم نہیں کرتا، بلکہ ہارونی لائبریری کو بھی وہ بیت الحکمتہ ہی بتاتا ہے، اور یہ بھی کہتا ہے کہ ہارون کے زمانہ میں خود اس کی لائبریری کے علاوہ براکیمہ کی ذاتی لائبریری بھی تھی، چنانچہ "علان الشعوب" کے تذکرے میں لکھتا ہے۔

علان الشعوب ایران النسل تھا، وہ ہارون،	وهو علان الشعوبی اصلہ من
مامون اور براکیمہ کی لائبریریوں میں	الفارسی..... ویلحزنی بیت
کاتب تھا،	الحکمتہ للرشید و المامون والبراکیمہ

لے اخبار العلماء، باخبر الحکما، ص ۱۶۸-۱۶۹، الفہرست ص ۱۵۳-۱۵۴

بنا کہ کی ذاتی لائبریریوں کی تصدیق یحییٰ برکی کے بیٹے موسیٰ نے بھی کی ہے، چنانچہ ان کی ترویج و کثرت کا جو تذکرہ اس نے جا حظ سے کیا تھا، جا حظ اس کے بارے میں لکھتا ہے،

وحدثنی موسیٰ بن یحییٰ قال

موسیٰ بن یحییٰ نے مجھ سے بیان کیا کہ

ماکان فی خزائنہ یحییٰ و فی بیت

یحییٰ کی ذاتی لائبریری اور اس کے

مدارس سے کتاب الاولہ ثلاث

مدارس میں کوئی کتاب ایسی نہ تھی،

نسخے یہ جس کے تین تین نسخے نہ ہوں۔

اسی لائبریری کا لائبریرین سلما تھا، میرے اس خیال کی تصدیق تویق کی عبارت بھی ہوتی ہے کہ

ثم ترجمها بعد ابی نوح سلمة الخرائی صاحب بیت الحكمة یحییٰ بن خالد البرکی المکتب الیوم

یحییٰ بن خالد البرکی "کافقرہ ترجمہا" سے متعلق نہیں ہے، بلکہ "صاحب بیت الحكمة" سے متعلق ہے،

اس لیے "صاحب بیت الحكمة یحییٰ بن خالد البرکی" کے معنی ہوئے "یحییٰ بن خالد البرکی کی لائبریری

کا لائبریرین"۔۔۔۔۔ عربی میں تو ایسی اضافات مانع فصاحت سمجھا جاتا ہے، اس لیے اس

عیب سے بچنے کے لیے طریق اضافت میں تنوع کر دیا جاتا ہے، اس کی بعینہ مثالیں "بیت الحكمة

للرشید" اور "صاحب خزائن الحكمة" ہیں، اسی بنا پر میرے خیال میں پروفیسر پول کر اوس کی

یہ تجویز کہ "وقد ترجم محمد بن عبد اللہ بن المقفع" کا اضافہ "یحییٰ بن خالد البرکی" سے قبل یا تم ترجمہا

بعد ابی نوح سلم الخرائی صاحب بیت الحكمة" اور "یحییٰ بن خالد البرکی" کے درمیان کیا جائے

غایط ہے، کیونکہ اس طرح مضاف "بیت الحكمة" اور مضاف الیہ "یحییٰ بن خالد البرکی" کے درمیان

فصل پیدا ہو جائے گا، جو دنیا کی ہر زبان کے صرف و نحو کے اعتبار سے ناجائز ہے۔

۱۔ کتاب الحيوان الجزء الاول من ۳۰۰ الترث اليوناني من ۱۱۳ و منار من ۲۱۵ سے دیکھیے اور پراشیدہ سے انہر

۲۔ دیکھیے اور پراشیدہ

بہر کیف یحییٰ بن خالد البرمکی کی لائبریری کا لائبریرین سلیمان الخرازی تھا، مگر براہِ مکہ کی نکتہ زوال کے بعد:

ع آں قدح بشکت وآن ساقی نماذ

کے مصداق علمی سرپرستیوں کا سارا کارخانہ ہی درہم برہم ہو گیا، اہل علم و فضل جو برمکی نواز مشورے سے فیضیاب ہو رہے تھے، اور اس خاندان کی ہمت افزائی و قدر شناسی سے علم و حکمت کی ترقی میں ایک دوسرے سے گہے مسابقت لیجانے کی کوشش میں مشغول تھے، بدول ہو کر خانہ نشین ہو گئے، لیکن تیسری صدی کے آغاز میں جب مامون کو براہِ دراز خانہ جنگیوں سے فریاد ملی تو اس نے اس علمی تحریک کو از سر نو زندہ کیا، اور جو اہل فن باقی رہ گئے تھے انھیں پھر دربار میں بلا یا، مثال کے طور پر عمر بن الفرجان الطبری (مشہور منجم) یحییٰ بن خالد البرمکی کے متوسلین میں سے تھا، چنانچہ قفطی اس کے ذکر میں لکھتا ہے،

وکان منقطعاً لی یحییٰ بن خالد
دہ یحییٰ بن خالد البرمکی کے مخصوص متوسلین
بن بوملہ
میں سے تھا۔

لیکن زوالِ براہِ مکہ کے بعد اپنے وطن لوٹ گیا تھا، اور خانہ نشین ہو گیا تھا، جب مامون الرشید نے اہل کمال کو از سر نو جمع کیا تو اس کے وزیر فضل بن سہل ذوالریاستین نے عمر بن الفرجان کو بھی اس کے گھر سے بلا کر مامون کے دربار میں باریاب کرایا، قفطی لکھتا ہے:

ان ذالریاستین الفضل بن سہل
وزیر المامون استدعی عمر بن
الفرخان من بلدہ ووصلہ
بالمامون
مامون کے وزیر فضل بن سہل ذوالریاستین
نے عمر بن الفرجان کو اس کے گھر سے
بلا یا اور مامون کے دربار میں
باریاب کرایا۔

اسی طرح سلم (سلمان) جو یحییٰ بن خالد البرکلی کے مقربین خاص میں سے تھا، اور اپنے علم و فضل کے لیے اسکی
 نگاہوں میں خصوصی وقعت رکھتا تھا، اس خاندان کی تباہی کے بعد خانہ نشین ہو گیا، مگر جب
 عہد مامونی میں اہل علم کی دوبارہ تلاش ہوئی تو اسے بھی بلایا گیا، اور چونکہ وہ براء کے زمانہ میں
 بیت الحکمہ کالائبریرین رہ چکا تھا، اس لیے اگرچہ مامون نے بیت الحکمہ کی تجدید کے بعد ہارون
 کو اس کا ناظم مقرر کیا تھا، لیکن جب اسے سلم کے علم و فضل اور بحیثیت خازن بیت الحکمہ ہونے
 کی اس کی تجربہ کاری و کار آموزدگی کا پتہ چلا تو اس کو سہل بن ہارون کا شریک کار بنا دیا، ابن
 الذہبی کہتا ہے،

سلم صاحب بیت الحکمہ
 مع سہل بن ہارون

سلمان بن ہارون کے ساتھ بیت الحکمہ
 کانگوان (یعنی لائبریرین) تھا،

اس سلسلے میں دو تین باتیں اور قابل غور ہیں،

۱۔ ابن الذہبی سلم بن ہارون کے تذکرے میں لکھتا ہے:

وصاحب خزائن الحکمۃ (مامون) سلم بن ہارون مامون کی لائبریری کالائبریرین تھا،

خزانہ الحکمہ تو وہی بیت الحکمہ ہے، مگر اس "ل" کی تفسیر سے معلوم ہوتا ہے کہ خزانہ الحکمہ یا
 بیت الحکمہ علم نہیں ہے، بلکہ اسم نکرہ (علم متعدد) ہے، کیونکہ مامون کے بیت الحکمہ کے
 علاوہ اور بھی لوگوں کے بیت الحکمہ تھے، چنانچہ ڈاکٹر ماکس ایئر ہوف نے لکھا ہے کہ مامونی
 بیت الحکمہ کے چھین سال بعد متوکل نے اس ادارے کی تجدید کی، اور ۳۸۴ھ وزیر ابن اردشیر
 نے ایک نیا دارالعلم قائم کیا، جو ۳۸۴ھ تک قائم رہا جس کو طفیل سلجوقی کے سپاہیوں نے
 لوٹ کر تباہ و برباد کر دیا،

لے دیکھیے نیچے حاشیہ نمبر ۴۷ الفہرست ص ۴۷، اگے ایضاً گے التراث البیرونی ص ۵۸ ۵۹ ایضاً ص ۴۷

ب۔ سلما بیت الحکمہ مامونی کا قسطنطنیہ تھا، کیونکہ حسب تصریح ڈاکٹر ماکس مایر ہونٹ، مامو

نے اپنی وفات سے تین سال قبل ۵۲۱ھ میں بغداد کے اندر بیت الحکمہ قائم کیا تھا، اور

اس کا منتظم یوحنا بن ماسویہ کو مقرر کیا، اور حسب تصریح ابن الندیم مامون کے خزانہ الحکمہ

کا خازن سہل بن ہارون تھا، اور سلما اس کا صرف معاون تھا،

غرض بیت الحکمہ مامونی میں سلما کبھی صاحب بیت الحکمہ نہیں رہا، لہذا افضل پر

کا یہ قول کہ

”وہ بیت الحکمہ جس کا صدر سلم تھا، اس کو مامون ہی نے قائم کیا تھا۔“

محل نظر ہے، الفہرست میں کسی ایسے مامونی بیت الحکمہ کا ذکر نہیں ملتا جس کا صدر [صاحب]

سلما ہو، ہاں وہ عمدا مامونی میں دوسروں کے ساتھ معین لائبریرین تھا اور بس۔

ج۔ ابن الندیم سلما کو متقدم واقع پر صاحب بیت الحکمہ ”کہتا ہے، لہذا اگر سلما

مامون الرشید کے عہد خلافت میں بیت الحکمہ کا لائبریرین ہو گا تو یا تو یوحنا بن ماسویہ اور سہل بن

ہارون کے بعد بیت الحکمہ کا خازن ہوا ہو گا، مگر یہ ایسا مفروضہ ہے جو فرض نہیں کیا جاسکتا

اور یا ان سے پہلے، مگر ۵۲۱ھ کے بعد سے جو براہ مکہ کے زوال کا سال ہے ۲۱۵ تک جبکہ

مامون الرشید نے از سر نو بیت الحکمہ کی تجدید کی تاریخ کسی بیت الحکمہ کا پتہ نہیں دیتی،

اس لیے اگر وہ ”صاحب بیت الحکمہ“ تھا، تو یقیناً ۵۱۸ھ سے قبل براہ مکہ کے زمانہ میں رہا ہو گا،

کیونکہ اپنی علمی سرپرستی کے شوق کی بنا پر یحییٰ بن خالد البرکلی پہلا شخص تھا جس نے اسلام کی

تاریخ میں ”بیت الحکمہ“ کا ادارہ قائم کیا، نیز جب اس نے سلما کو اجسطی کی شرح و تفسیر

کے لیے بلایا تو صاحب بیت الحکمہ ہی کے نام سے بلایا، ابن الندیم کہتا ہے،

پس اس نے اباحسان اور سلیمان بن ابی بکر

فنا ب لتفسیر اباحسان

کو لمبلی کی شرح و تفسیر کے لیے بلایا،

وسلمہ صاحب بیت الحکمة

غرض بیت الحکمة پہلی مرتبہ عہد مامونی میں قائم نہیں ہوا، بلکہ اس کی ابتدا پرانے کی تھی، اور مامون الرشید نے اٹھائیس سال بعد اس کی تجدید کی جس طرح پچیس سال بعد متوکل باقد

نے دوبارہ اور اس کے تقریباً ڈیڑھ سو سال بعد وزیر ابن اردشیر نے تیسری مرتبہ اسکی تجدید کی،

۲۔ علی سبیل التنزیل ہی فرعن کر لیجے کہ بیت الحکمة جس کا تنظیم سلیمان تھا، عہد مامونی ہی میں قائم

ہوا اور یہ کہ سلیمان ۲۱۵ھ سے قبل جبکہ حسب تصریح ڈاکٹر ماکس ایبر ہوت بیت الحکمة پہلی مرتبہ

قائم ہوا، "صاحب بیت الحکمة" نہیں تھا، لیکن اس فرعن سے یہ نتیجہ کیسے نکالا جاسکتا ہے کہ اگر

بیت الحکمة عہد مامونی میں قائم ہوا تو سلیمان بھی عہد مامونی ہی میں چمکا ہوا، حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ

وہ برانکہ کی علمی سرپرستی کے زمانہ ہی میں اپنے اقران میں ایک ممتاز ترین مقام حاصل کر چکا تھا،

ابن الندیم کہتا ہے کہ یحییٰ بن خالد البرکعی نے جب بطلمیوس کی کتاب لمبلی کی شرح و تفسیر کرانا

چاہی تو بہت علماء نے اس کام کو انجام دیا، مگر یحییٰ برکعی کی جوہر شناس نگاہوں میں یہ شرح

و تفسیر نہ چنچ سکیں، اس لیے اس نے اباحسان اور سلیمان صاحب بیت الحکمة کو بلا کر یہ کام

ان کے سپرد کیا، اور انہوں نے ایک آزمودہ کار کی حیثیت سے اس فرض کو انجام دیا، الفہرست

میں ہے :-

کیفیت کتاب لمبلی..... پہلا شخص جس نے اسکی

الکلام علی کتاب لمبلی.....

شرح و تفسیر ادعویٰ میں ترجمہ کرانے کی طرف

واول من عنی بتفسیرہ و اخرجہ

توجہ کی یحییٰ بن خالد بن برمک تھا، بہت سے لوگوں نے

الی العربیۃ یحییٰ بن خالد بن

اس کے لیے اس کی تفسیر کی مگر کما حقہ اس کام کو

برمک، ففسرہ له جماعۃ فلم

یتقوہ ولعیرض ذلک فندب

لتفسیرہ ابا حسان و سلوفا

بیت الحکمۃ فاتقناہ واجتهدا

فی تصحیحہ بعد ان احضرا

المجودین فاخترنا نقلہم و

بافصحہ و اصحہ

.....

.....

ظاہر ہے جو شخص الجسطی کی شرح و تفسیر کر سکتا ہے، وہ ارسطاطالیسی منطق کی کتب ثانیہ کا ترجمہ

بھی کر سکتا ہے، حالانکہ پہلا کام کڑی کمان کا زہ کرنا تھا اور دوسرا، اہل علم کا ایک معمولی مشغلہ بن چکنا

نیز سلم کا صاحب بیت الحکمۃ ہونا اس امر میں قانع نہیں ہو سکتا، کہ اس نے یحییٰ بن خالد

البرکی کے لیے کتب منطقہ کا ترجمہ کیا ہو، جبکہ حسب تصریح الفہرست، یحییٰ بن خالد نے سلما کو بلا کر

الجسطی کی شرح و تفسیر کا کام اس کے سپرد کیا، اس موقع پر بھی سلما کو ابن الدیم نے "صاحب بیت الحکمۃ"

ہی لکھا ہے، پس اگر سلما صاحب بیت الحکمۃ کہلاتے ہوئے [جس کے لیے پروفیسر موصوف کا

خیال ہے کہ وہ عمدہ ۱ سے عمدہ ۱۰ میں ماہل ہوا] یحییٰ بن خالد البرکی کے لیے کتب منطقہ کا ترجمہ

نہیں کر سکتا تو پھر اسی طرح "صاحب بیت الحکمۃ" کہلاتے ہوئے الجسطی کی شرح و تفسیر کے لیے

یحییٰ بن خالد البرکی کے یہاں کیسے بلایا جاسکتا ہے؟

اس لیے یہ خیال کر سلمانے ان منطقی کتابوں کا ترجمہ یحییٰ بن خالد البرکی کے لیے کیا کسی طرح مستبعد

نہیں ہے؛ بلکہ قرآن و واقعات اس کے موید اور متقنی ہیں اور توفیق کی عبارت اس کی جانب اشارہ کرتی ہے اور بغیر اشد ضرورت کے ہمیں کسی مصنف کی عبارت میں حکٹ اصلاح کا حق نہیں ہے، اس لیے میں اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ دوسری صدی ہجری میں ارسطاطالیسی منطق کی کتابوں کے چار ترجمے ہوئے،

(۱) کتاب المقولات کا ترجمہ جس کا مترجم اور زمانہ ترجمہ دونوں مجہول ہیں، غالباً یہ ترجمہ ۱۳۶ھ سے قبل ہوا،

(۲) عبداللہ بن المقفع کا ترجمہ: اس نے ایسا غوجی، قاطینوریاس، باری ارمینیا اور انالوطیقا کا ترجمہ کیا، اس ترجمہ کا زمانہ ۱۳۶ھ اور ۱۳۵ھ کے مابین ہے، عبداللہ بن المقفع نے یہ ترجمہ فارسی (زہلوی) تراجم سے کیا تھا، ممکن ہے ترجمہ کرتے وقت اس نے یونانی درستی تراجم کو بھی سامنے رکھا ہو،

(۳) ابونوح کاتب نصرانی کا ترجمہ: اس ترجمہ کا زمانہ ہمدی کا عہد حکومت (۱۵۸ھ) ہے، ابونوح نے ان کتب ثلثہ کے علاوہ ارسطاطالیسی منطق کی دوسری کتابوں باخضوع علیاً بقا (کتاب الجدل) کا بھی ترجمہ اسی زمانہ میں کیا تھا، یہ ترجمہ غالباً سیرانی سے ہوا تھا،

(۴) سلما صاحب بیت الحکمتہ کا ترجمہ: اس ترجمہ کا زمانہ ابراہیم کا عہد عروج (۱۶۰ھ-۱۸۶ھ) ہے، غالباً سلما نے براہ راست یونانی اصل سے ترجمہ کیا تھا،
(معارف: جولائی ۱۹۵۷ء)

فارابی کی منطق

اسلامی فکر کی تروت نے بشمار اہل فنس و کمال پیدا کیے جن کے ناموں ہی کی فہرست سے
جلدیں مرتب کی جاسکتی ہیں، ان میں سے بہت سے کاملین علم و حکمت کے آفتاب و ماہتاب
بگڑ شہرت کے آسمان پر اس طرح چمکے کہ ان کی فکر رسا کی عنیا پاروں سے مشرق شرق الاطوار
بن گیا۔ مثلاً تفسیر میں امام ابن جریر طبری، حدیث میں امام بخاری، فقہ میں امام ابو حنیفہ، کلام
میں امام اشعری، اصول میں امام رازی، تصنیف میں امام غزالی، اسی طرح فلسفہ میں کندی،
فارابی، بوعلی سینا، ابن رشد وغیرہ۔

مؤخر الذکر جماعت کا گل سر بہ اور واسطہ العقیدہ ابو نصر فارابی ہے، اوہ قرون وسطیٰ
میں صاحب المنطق (ارسطی) کا جانشین سمجھا جاتا تھا، اس لیے اسلامی تاریخ میں وہ "المعلم الثاني"
کے نام سے مشہور ہے، ابن القفطی اس کے بارے میں لکھتا ہے: "فیلسوف المسلمین غیر مدافع"
اسی طرح قاضی صاعد اندلسی نے طبقات الامم میں لکھا تھا: "فیلسوف المسلمین بالحقیقۃ"
عند حائریں دی بوار اس کے متعلق لکھتا ہے: "وہ منطقی اور ماہد ابیہ منطقی مسائل جن کی تہیہ
کندی وغیرہ نے اٹھائی تھی، اپنے نقطہ کمال پر رازی کے ہم عصر ابو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن
ادریغ الفارابی کے یہاں پہنچے۔"

لقد اخبار العلماء باخبار الحکماء، القفطی ص ۱۸۲، طبقات الامم للقاضی صاعد بن احمد الاندلسی ص ۸۳
۸۴، تاریخ فلسفہ اسلام اندلی بوارتر ترجمہ ڈاکٹر طاہر حسین ص ۸۹

منطق کی ترقی میں فارابی کا کیا مقام ہے، اور بعد کے آنے والوں پر اس کا کیا احسان ہے۔

اس کے متعلق قاضی عمامہ نے لکھا ہے:

وكان ابو نصر الفارابي مخلصا
 رعي بشر متي بن يونس في علم
 المنطق وعليه معول العلماء
 ببغداد وغيرها من امصار المسلمين
 بالشرق لقب ماخذها وكتوة
 شرحها

ابونصر فارابی علم منطق میں ابوبشر متی بن یونس
 کا ہم عصر تھا، بغداد اور مشرقی ممالک کے علماء
 کا اس پر اعتماد ہے۔ بوجہ اس کے قرب
 ماخذ اور کثرت شروع کے۔ ...
 ...
 ...

دوسری جگہ انھوں نے فارابی کی منطقی خدمات کا اجمالی خاکہ اس طرح دیا ہے:

و منهم ابو نصر محمد بن محمد بن
 نصر الفارابي فيلسوف المسلمين
 بالحقيقة اخذ صناعة المنطق
 عن يوحنا بن جيلاني المتوفي
 بمدينة السلام في ايام المقتدر
 نبذ جميع اهل الاسلام فيها
 واتى عليهم في التحقيق بها شرح
 غامضا وكشف سرها وقرب
 تناولها وجمع ما يحتاج اليه منها

فلاسفہ اسلام میں سے ابونصر محمد بن محمد بن
 الفارابی بھی ہے جو صحیح معنوں میں (P. 27
 excellencies) فیلسوف المسلمین کہلانے کا مستحق ہے، اس نے
 منطق کی تعلیم یوحنا بن جیلانی سے حاصل کی
 جس نے خلیفہ مقتدر (۲۹۵-۳۲۰)
 کے زمانے میں شہر بغداد میں وفات پائی تھی۔
 فارابی علم منطق میں تمام مسلمانوں سے بڑھ گیا
 اور سب سے زیادہ ان مسائل میں داد تحقیق دی
 اس نے اس علم کے غوامض کو شرح کے طور پر

فی کتب صحیحۃ العبارة لطيفة:
 الاشارة منبهة على ما اختلفه
 الکندی وغیره من صناعات^{لتحلل}
 والغاۃ التعلیم ووضح القول
 فیها عن مواد المنطق الخمس
 وافاد وجوه الامتفاع بها و
 عرف طرق استعمالها وكيف
 تعرف صورة القیاس فی کل
 مادة منها فجات کتبہ فی ذالک^{بلد}
 الغایة الکافیة والنهایة الفا^{ضلة}

بیان کیا اس کے اسرار درموز کو کھو کر رکھ دیا
 اور اسکی تعلیم کو سہل، محمول بنا دیا اور علم منطقی
 کے حصول میں جن چیزوں کی ضرورت پڑتی ہے
 ایسی کتابوں میں جمع کر دیا جن کی عبارت صحیحہ ہو،
 جن کے اشارات لطیف ہیں اور جو صناعات^{تخلیل}
 اور تعلیم کے طریقوں پر جن سے کندی وغیرہ نے
 مہینت برتی تھی تبذہ کرتی ہیں، فارابی نے ان
 کتابوں میں منطق کے مواد خمس کی بھی وضاحت کی
 اور ان سے نفع حاصل کرنے کے طریقوں کو بھی
 واضح کیا اور ان کے طرق استعمال کو بھی بتایا
 نیز یہ بھی بتایا کہ ہر مادے میں قیاس کی عبرت
 (syllogistic forms) کس طرح چھٹی
 جاسکتی ہے، اس طرح اس کی منطقی تقابلیت
 اس باب میں ایک بلند مرتبہ رکھتی ہیں،

اس اجمالی خاکے کی تفصیل کو اس کے صحیح پس منظر میں سمجھنے کے لیے فارابی کے پیشرو منطقیوں
 کی فنی خدمات کا ایک مختصر جائزہ غیر مناسب نہ ہوگا، اس جائزہ کو دو حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا

۱- فارابی کے یونانی پیشرو۔

۲- فارابی کے اسلامی پیشرو۔

د ا، فارابی کے یونانی پیشرو

منطق کا آغاز | علم منطق کی بنیاد اس کے مرتب و مدون کی حیثیت سے ارسطو نے ڈالی، تاہم ^{عہ} نے ارسطو کے حال میں لکھا ہے :-

رہیں وہ کتابیں جو علوم فلسفہ میں مستعمل ہو رہی ہیں

واما المكتبة التي في الآلات المستعملة

آلات پر ہیں (آئی حیثیت رکھتی ہیں) تو وہ

فی علوم و الفلسفة فہی کتبہ

اس کی (یعنی ارسطو کی) منطق کا آٹھ کتابتیں

د کتاب ارسطو الخالیس (الثمانیۃ)

جن کی تالیف و تدوین کی جانب جانتا کہ

المنطقية التي لم يسبقه احد

ہمارا علم ہے کسی نے سبقت نہیں کی،

من علمناہ الی ما لینجا ولا نقد

اور نہ کسی نے اس سے پہلے نہیں جہ کیا،

الی جملہا

بڑا ارسطو سے پہلے بھی غور و فکر کیا کرتے تھے، اور چونکہ وہ ان بنیادی اصولوں کی مراعات کرتے

تھے جو صحیح تفکر کے لیے لازمی ہیں، اس لیے ان کا اسٹہ لالہ دستاویز عمیوماً سمجھ جاتا تھا، لیکن جن

ان اصولوں کی مراعات میں ان سے چپک ہو جاتی تھی، وہیں ٹھوکر کھا جاتے تھے، ٹھوکر کھانا تو

آسان نہیں، مگر مشکل یہ تھی ان "زلزل اقدم" پر تئبہ کا ان کے پاس کوئی ضابطہ نہ تھا، اس سنا

کاربے پہلا اور سب سے بڑا مدون ارسطو ہے، اس لیے وہ بجا طور پر منطق کا موجد صاحب المنطق

کہا جاتا ہے،

ارسطو کے پیشرو | یونان میں تفسیر کا رواج ارسطو سے بھی تین سو سال پہلے تھا، ان تین

عہد یوں نے مشاہیر فلاسفہ پیدا کیے، جن کے سامنے بنیادی مسئلہ کائنات کے سبب اولین کی دریافت

کلیا تھا، تالیس الملطی کے نزدیک اصل کائنات پانی ہے، اناکزمنڈر کے نزدیک مادہ لامحدود ہے

انکسینس کے نزدیک ہوا ہے، ایلیائی فلاسفہ کے نزدیک ہستی تغیرناپذیر ہے، ایراتلیطس کے نزدیک آگ ہے، ابنہ قلمیس کے نزدیک عناصر اربعہ، انکساغوراس کے نزدیک اشیاء کے اجزاء، عناصر، دیمقراطیس کے نزدیک جوہر ذرہ اور فیثاغورث کے نزدیک اعداد، اس تناقض آراء و تصادم افکار کا نتیجہ اس کے سوا اور کیا ہو سکتا تھا کہ خود انسانی ذہن کی علاجیتوں ہی کے متعلق مایوسی ہو جائے، ع

کرکس نکسو و نکساید حکمت اس معمار

یہی موقف چوتھی صدی قبل مسیح میں سوفسطائیہ نے اختیار کیا، لیکن سوفسطائیہ کا یہ سلسلہ و تخریبی رجحان انسانی ذہن کو حصول علم و معرفت کی مساعی سے باز نہ رکھ سکا، البتہ انہوں نے یقینی اور ہمہ گیر معرفت کے امکان کا انکار کر کے فلسفہ کو مجبور کیا کہ وہ خود عمل تفکر کا جائزہ لے اور اس طرح انہوں نے ایک زیادہ استوار اور پائیدار نظریہ معرفت کی تائیس کے لیے زمین ہموار کرنے کا فریضہ انجام دیا۔

چنانچہ سقراط نے سوفسطائیوں کی تشکیک و ارتیابیت کا بروقت مداوا کیا، اس کا مشن اپنے سامعین میں نیکی کا جذبہ بربھارنا تھا، مگر اس کے نزدیک نیکی اور حقیقت مترادف لفظ ہیں، اس لیے سقراطی مناہج میں الفاظ کے صحیح مصداق متعین کرنے کے لیے ان کے جاہل و تعریفات پر خاص توجہ درجائی تھی،

سقراط کے اس منہاج کو افلاطون نے اپنی تحریروں میں استعمال کیا، اس نے مختلف تفویضات کو قائم کرنے اور آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ ملانے کے فن پر خوبصورت بحث کی، اس طرح افلاطون نے نظریہ منہاج یا جملیات یا دیالکتک (Dialectic) کا ایک اہم اہلی خاکہ پیش کیا اور صورتی منطق (Formal Logic) کی بنیاد ڈالی،

ارسطو لیکن سب سے پہلے جس فلسفی نے منطق کی جزئیات و تفصیلات کو مدون کیا، ڈارسطاطا
 (ارسطو) ہے، ارسطو منطق کو صحیح معرفت کا اہم سمجھتا ہے، اور یہ اصول قرار دیتا ہے کہ جب
 ہم خود کو انا لوظیفاً (کتاب القیاس) کے ساتھ آشنا نہ بنالیں، ہمیں فلسفہ اولیٰ یا حقیقی
 اشیاء کے علم کا مطالعہ شروع نہ کرنا چاہیے۔ غرض منطق اس کے نزدیک فلسفہ کا مقدمہ ہے، یہ
 صحیحہ و ذریعہ فکر کے ذریعہ علم اور استدلال و استنتاج یا علمی توضیح کا نام ہے، استنتاج تصدیقات سے
 مرکب ہوتا ہے، تصدیقات کو جب الفاظ میں تعبیر کیا جاتا ہے تو وہ تصانیف کہلاتی ہیں، تصدیقات
 تصورات سے مل کر بنتے ہیں، اور جب تصورات کو الفاظ میں تعبیر کیا جاتا ہے تو وہ اطراف
 (Terms) کہلاتے ہیں۔

مسلمان منطقوں کے برعکس ارسطو تصورات کی بحث میں زیادہ وقت صرف نہیں کرتا،
 وہ صرف حد (تعریف - Definition) کے اصول و قواعد تک خود کو محدود رکھتا ہے۔
 البتہ تصورات میں دو تا طینوریاس [Categories] یعنی تفصیلی طور پر بحث کرتا ہے۔
 تا طینوریاس کی عربی منطق میں مقولات (یا مقولات عشرہ) کہتے ہیں، ان سے مراد وہ تصورات
 عالیہ (اجناس عالیہ) ہیں جو کسی امر کے لیے ثابت کیے جاسکتے ہیں یا جن کا اس کے لیے انکار کیا
 جاسکتا ہے، ارسطو کے نزدیک ان مقولات یا تا طینوریاس کی تعداد دس ہے، جو جوہر اور
 اعراض تشدد پر مشتمل ہیں،

لے تاریخ فلسفہ از پروفیسر تھلی ص: ۱۰۲ ایضاً کم، کیف، اضافت، ملک، وضع، این، متی، فعل، انفعال،

جوہر اور اعراض تشدد کو ایک شاعر نے نظم کیا ہے۔

جوہر بر پنج قسم شمول ناظم عقود	ملکی و دو قسم نیز بود جوہر و عرض
ہم نہ قسم بود عرض این یاد گیرند	جسم است محسوس است ہیولی نفس عقل
ہم ملک وضع و این متی بشمول و دود	کیف کم اضافت ہم نفسل و انفعال

لیکن سب سے زیادہ توجہ یہ قیاس [سلوجسموس = Syllogism] کی تشریح و تشریح پر دیتا ہے، ارسطو پہلا مفکر ہے جس نے قیاس کی ان بنیادی اشکال کو دریافت کیا جن کے تحت فکر اپنا عمل کرتی ہے، اس نے اس مخصوص بحث کو "سلوجسموس" کا نام دیا، پر دیر عقلی نے لکھا ہے:

"وہ پہلا شخص تھا۔ جیسا کہ ذیل کہتا ہے۔ جس نے سلوجسموس یا ان بنیادی صورتوں کو دریافت کیا جن کے تحت فکر اپنا عمل کرتی ہے، اور اس کے لیے اصطلاح مقرر کی۔"

لیکن ذیل سے آٹھ تو سال قبل اندسی مورخ فلسفہ قاضی صاعد اندسی المتون نے "طبقات الامم" میں خود ارسطو کی کتاب "سوفسطیقا" سے نقل کیا تھا:

و اما صناعة المنطق و بناء	جہا تک علم منطق اور سلوجسموس بنانے
السلوجسموس فلم نجد فيما خلفنا	Syllogism formation
متقدما امينى عليها نكتا وقتنا	ہا تعلق ہو تو گذشتہ زمانہ میں ہمیں کوئی ایسی جگہ
على ذلك بعد الجهد الشديد	مشال، نہیں ملی جس پر اس علم کی بنیاد رکھی جاتی
والتعب لطيل فبذاه الصنعة	لیکن سخت کوشش اور پیہم محنت کے بعد ہمیں اس
وان كنا نحن ابتداءنا فقد	د علم کے دریافت کرنے اور اسے منظم و مدون کرنے
حصنا جهتها و نر مننا اصلها	کی توفیق ہوئی، لہذا اگرچہ اس علم کو ہمیں نے
ولم نقتدا شيئا مما ينبغي ان	پہلے مرتبہ ایجاد کیا ہو، مگر ہم نے اسے منظم
يكون موجودا فيها كما فقدت	جہات کو محفوظ کر دیا، اور اسکے مدول کو منظم
اوائل الصناعات لكنا كما	کر دیا ہے، ہم نے اس فن میں کسی ایسی چیز کو نہیں

لہذا تاریخ فلسفہ از پروفیسر عقلی ص ۱۱

متحکمة مثبتة اساسها مزومة
 قواعدھا وثیق بنیادھا معرفت
 غایاتھا واضحتہ اعلامھا
 چھوڑا جس کا ہونا مستحسن ہر جس طرح تنقید
 نے اس علم کو چھوڑ دیا تھا، اس کے برعکس سہا
 تدوین کے بعد یہ فن کامل اور مستحکم ہو گیا ہے اسکی
 اساس مضبوط ہے، اسکے قواعد منظم ہیں، اسکی

بنیاد قابل اعتماد ہے، اسکی غرض و غایت معلوم

و معلوم ہے اور اسکی نشانیاں واضح ہیں،

ارسطو کی منطقی تصانیف | صناعت منطوق کے سلسلے میں ارسطو نے متعدد کتابیں لکھی تھیں، انکی تفصیل

اور ان کے اندر اصلی اور جعلی کی تمیز ارسطو کے سوانح نویس کا منصب ہے، مگر مسلمان منطقیدوں میں
 [اور غالباً ان سے قبل متاخر یونانی شراح و مفسرین میں بھی] اس کی منطقی تصانیف کی تعداد
 آٹھ تسلیم کی جاتی تھی، بیجا کہ قاضی صاعد کے الفاظ "فہی کتبہ الثمانیۃ المنطقیۃ" سے تر
 ہوتا ہے، ابن الندیم نے بھی اس کی آٹھ منطقی کتابیں گنائی ہیں :-

۱- قاطیغوریاس (Categories) یا کتاب المقولات،

۲- ہارمی ارمینیاں (Peri Hermenitiae) یا کتاب لعیبارۃ،

۳- انا لوطیقا (Analytica Prior) یا کتاب لعیباس،

۴- ابود لعیطیقا (Appodicticae) یا کتاب لبرہان،

۵- طوبیقا (Topicae) یا کتاب لجدل،

۶- سوفیطیقا (Sophisticae) یا کتاب لکلمۃ الموبہ،

۷- ریطوریقا (Rhetoricae) یا کتاب لخطابۃ،

۸- بوطیقا (Poeticae) یا کتاب لشعر

ان کتب ثنائیہ کی تفصیل ابن ابی اصیبع نے طبقات الاطباء میں خود ابو نصر فارابی سے نقل کی ہے جو آگے آرہی ہے۔ فارابی کہتا ہے کہ ان میں سب اہم جز، رابع یعنی کتاب البرہان یا ابو یقظیف ہے۔

والجزء الرابع هو استلها نقدا	چوتھا جز کتاب البرہان، اسی سب سے زیادہ شرف
للشرف والرئاسة والمنطق	رہاست اور منطقی مواد کے اعتبار سے مقدم ہوا
انما التمس به على الفصل الاول	یوترسب۔ ہسوا جز، رابع و کتاب البرہان، اسی کی ضرورت پڑتی ہے
الجزء الرابع ويأتي اجزاء	ضرورت پڑتی ہے باقی اجزاء (ارسطو کی فلسفہ)
انما تحمل راجل الرابع	منطق کی بقیہ سا کتابوں، کی ضرورت چوتھی کتاب کی

غالباً ابو یقظیف کی اسی خصوصیت کی وجہ سے بعد کے سبھی علماء نے اس کی تعلیم کو ممنوع قرار دیا، اس کے اسباب آگے آرہے ہیں۔

ارسطو کے جانشین | ارسطو نے ۳۲۳ ق م میں وفات پائی، اس کے بعد ۵۲۹ تک جبکہ ایتھنز کا فلسفہ سرکاری طور پر بند کر دیا گیا، منطق کے اصولوں میں کوئی قابل ذکر تبدیلی نہیں ہوئی، البتہ فلسفہ کے مختلف مکاتب فکر نے مسئلہ معرفت کے باب میں مختلف نظریات پیش کیے، اس سارے آٹھ سو سال کے طویل حصے کو دو حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے،

(۱) بعد ارسطو ایسی مکاتب فکر یعنی ابيقوریت، رواقیت اور ایتھیریت۔
 (ب) یونانی فلسفہ کا بعد آخیز جو نوافلاطونیوں اور متاخر حکما یونان کی علمی کاہلوں پر مشتمل
 (۱) ابيقوریه: ابيقوریه (Epicureans) اصولاً مادہ پرست تھے، لہذا

انھوں نے تجربیت پر غیر ممنون زور دیا اور اوراک حسی (Sense Perception)

اورک عیون الانبانی طبقات الاطباء ابن ابی اصیبع ج ۱ ص ۵۰۵، ۵۰۶ کے طبقات الاطباء ابن ابی اصیبع ج ۲ ص ۱۳۱۵

پر غیر مشروط اعتماد کیا، اے مقورس کے نزدیک جو اس حق و صداقت کا معیار ہیں، ان کے ماوراء وہ کلیات و مجردات بہ منکر تھا۔

ایمقورس (Epicurus) نے اس موضوع پر ایک کتاب بھی لکھی تھی جس کا نام "Canon" یا قانون ہے، اس میں کلیہ میں مسئلہ یہ تھا کہ صحیح ہونے کے لیے تضایک کو کس طرح ترتیب دینا چاہیے،

(۲) رواقیہ: رواقی (Stoics) فلسفے کو ایک کھیت سے تشبیہ دیتے تھے جس میں منطق احاطے کے طبیعیات زمین کے اور اخلاقیات پھل کے مشابہ ہیں، لہذا وہ کہتے تھے کہ ہمیں اپنا مطالعہ منطق سے (جو علم اور نطق دونوں کا نام ہے) شروع کرنا چاہیے، اسلئے رواقی حکماء نے صوری منطق پر بہت زیادہ توجہ مبذول کی، علی الخصوص "نظریہ سلو جیوس" (قیاس) پر جسے وہ منطق کا جز راہم سمجھتے تھے، انھوں نے ارسطاطالیسی منطق میں خاصہ اضافہ کیا اور ارسطو کی فہرست مقولات پر بھی نظر ثانی کی۔

(۳) ارسطاطالیسیہ: راجح الوقت فلسفی نظاموں کی ادعائیت (Dogmatism) کے رد عمل کے طور پر تشکیک و ارتیابیت (Scepticism) کا پیدا ہونا گزیر تھا، تشکیکین امکان غم ہی کے منکر تھے، لہذا حصول معرفت کے مناسج کی تنقیح و تہذیب کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا،

(۴) استجابیہ: ارتیابیت ایک سلبی تحریک تھی، تاہم اس نے مختلف مکاتب فکر کی ادعائیت کی تبدیل کر دی، اس طرح مختلف افکار و تعلیمات کے امتزاج سے ایک نئی تحریک پیدا ہوئی جو ارتیابیت (Eclecticism) کے نام سے مشہور ہے،

لہ تاریخ فلسفہ از پروفیسر مغلنی ص ۸۸ سے ایہنا ص ۹۶

اس نے انداز فکر کا مشہور ترین مفکر جالینوس (۱۳۱-۲۰۱) سے جو طب کے ساتھ فلک میں بھی اہم کار رکھتا تھا، منطق میں اس کا مشہور کارنامہ "شکل رابع" کی تصحیح ہے، ورنہ ارسطو نے صرف پہلی تین شکلوں ہی کو تسلیم کیا تھا، چنانچہ قاضی عسکری نے اس کے ذکر میں لکھا ہے:

وہو اول من خلص صناعة	اور ارسطو پہلا شخص ہے جس نے فن برہان کو باقی
البرهان من سائر الصناعات	منطقی فیزن سے علیحدہ اور ممتاز کیا اور
المنطقية وصورها بالاشكال	اشکال ثلاثہ کے ذریعہ عمل برہان (Thought)
الثلاثہ	(proven) کی صورتوں کو متعین کیا،

لیکن دوسری صدی عیسوی میں حکیم جالینوس نے شکل رابع کو قابلِ انتاج تسلیم کیا، اس طرح اس نے ارسطو کی "اشکال ثلاثہ" کو "اشکال اربعہ" میں بدل دیا، مسلمان منطقوں کے دورِ آخر میں جالینوس کی اسکیم پر عمل رہا، آج کل یورپ میں جو ارسطو ایسی منطق مروی ہے اس میں بھی اشکال اربعہ تسلیم کیے گئے ہیں،

جالینوس طب کے علاوہ منطق کی تاریخ میں بھی خاص اہمیت رکھتا ہے، باری ارمینیا کی تفسیر کے علاوہ ابن ابی اصیبعہ نے اس کی تین کتابیں اور گنائی ہیں، ایک کتاب البرہان ہے، اس میں چند مفالے تھے، اس کا موضوع یہ تھا کہ جو امیر فرزند

۱۔ طبقات الامم ص ۴۶ سے یا جس طرح پر تفسیر تھکی کتاب ہے:

He was the first to discover in the syllogism
the basal form in which all thought moves and
To give it a name History of Philosophy by Prof. Th. Litt
۱۔ طبقات الاطبار لابن ابی اصیبعہ ج ۱ ص ۱۰۰

میں ہوں، ان کی تمیز کا کیا طریقہ ہے، اور یہی ارسطو کا اپنی چوتھی کتاب (کتاب امیراٹین) میں مقصد تھا، لیکن یہ کتاب عہد اسلام سے قبل ہی دستبرد حوادث کا شکار ہو چکی تھی، جنہیں اور جبریل و دونوں نے اس کو حاصل کرنے کی انتہائی کوشش کی، مگر کامل نسخہ نہیں دستیاب نہ ہو سکا، اس کتاب کے بعض مقالات سے مشائخوں (پیر و ان ارسطو) نے اختلافات کیا تھا، چنانچہ اسکندر افروسی نے آٹھویں مقالے کا رد لکھا ہے جس کا ابن اعبیدہ نے اس کی تصانیف کے ضمن میں ذکر کیا ہے۔

مقالۃ فی الرد علی جالینوس فی المقالة الثامنة من کتابہ فی البرہان^۱

۲- کتاب فی القیاسات الموعودہ

۳- کتاب فی توام الصناعات

۵- نو فلاطونیت: نو فلاطونی حکما، (Neo Platonists) نے جانتے

منطق کا تعلق ہے، معلم اول (ارسطو) کی تصانیف کی شرح و تفسیر تک اپنی کوشش کو محدود رکھا اور "صاحب المنطق" سے کسی اہم بات میں اختلاف نہیں کیا،

لیکن اس کا یہ سے فروریوس (Prophecy) جس کا زمانہ ۲۳۲ء

۳۰۰ء مسیحی ہے، مستثنیٰ ہے، اس نے ارسطو کے الفاظ اور بعد (our Predicables)

کے بجائے کلیات خمسہ کی اسکیم جاری کی، ارسطو نے الفاظ کی تعداد چار قرار دی تھی، یعنی تعریف،

جنس، خاصہ اور عرض عام، فروریوس نے تعریف (Definition) کو اس

اسکیم سے ساقط کر دیا اور اس کے بجائے دوئے اعلان کیے، یعنی نوع اور فصل، اس طرح الفاظ

کی تعداد پانچ ہو گئی یعنی جنس (Genus) نوع (species) فصل (Differentiation)

۱۰ طبقات الاطباء، ج ۱ ص ۷۰، ۲ ایضاً ص ۱۰۰، ۳ الفہرست لابن النہیم ص ۳۵۴

خاصہ (Proporium) اور عرض عام (Accident) مسلمان منطقی ان الفاظ
پنجگانہ کو کلیات خمسہ کہتے تھے، جس کا یونانی ترجمہ ایسا غوجی (Soyoge) ہے،
چنانچہ حاجی خلیفہ نے کشف الثنون میں لکھا ہے،

ایسا غوجی وهو لفظ یونانی معناه
الكلیات الخمس الی الجنس والنوع
والفصل والخاصة والعرض العا
وهو باب من الابواب لتسعة
للمنطق وقال بعضهم فی ضبطه

ایسا غوجی یونانی زبان کا لفظ ہے جس کے معنی کلیات
پنجگانہ یعنی جنس، نوع، فصل، خاصہ اور عرض
ہیں، اور یہ سببت (یا کتاب) منطق کے ابواب
ہنگانہ میں سے ایک ہے، کسی شاعر نے کلیات پنجگانہ
کے نام پر یہ نظموں نظم کیے ہیں،

جنس فصل ذرع وراثت وراثت
وحنف ید جماعت من المتقد
والمتاخرین کفر فوس ایس حکیم
ابن النہیم نے تفسیر قاطین ریاس اور تفسیر باری ارمیناس کے علاوہ فرزوریوس کی دو
اور کتابیں گنائی ہیں۔

جلد ۱۱ ایسا غوجی کر دند نام
اور اس سببت پر قدما و متاخرین میں ایک کتاب
نے کتابیں لکھی ہیں، جیسے حکیم فرزوریوس وغیرہ

۱۔ کتاب ایسا غوجی فی المدخل الی الکتب المنطقیہ، اور

۲۔ کتاب المدخل الی القیاسات الحکمیہ

ابن القفطی نے کتاب ایسا غوجی کے سبب تصنیف کے سلسلے میں حرب بن قیل بھی لکھی ہے،

وقد افسد من کتبہ ما ذکرناہ فی
فرزوریوس نے ارسطو کی ان کتابوں پر تفسیر لکھی

ترجمہ ارسطو الخالیس مشکو الیہ
جس کی تفصیل ہم نے ارسطو کے ذکر میں دی ہے

ذکر من الاماکن التارخیة و ذکر
لوگوں نے دور دورہ مقامات سے آکر

سبب الخلل الداخل عليهم ففهم
 ذلك وقال كلام الحكيم يحتاج
 الى مقدمة قصية عن فهمها
 طلبه زماننا لفساد اذهانهم
 وشرع في تصنيف كتاب ياسنجوي
 فاخذ عنه واضيف اليه كتب
 ارسطاطاليس وجعل اولها
 اسطرخ منطق من آله كتابوں اور ارسطو کی کتب تاہم منطق کے بجائے نو کتابیں ہو گئیں، اسی وجہ سے خلیفہ نے
 ایسا خوبی کے متعلق لکھا ہے: وهو باب من الابواب لتسعة المنطق، اور وہ منطق کے مباحث نگار میں سے ایک سمجھا
 ۶۔ متاخرین حکماء یونان: اس زمانہ میں یونانی عبقریت بوڑھی ہو چکی تھی، جدت
 اور ندرت کی جگہ تقلید اور روایت پرستی نے لی تھی، لہذا
 متاخرین حکماء کا کام صرف تہما کے کلام کی تفسیر کرنا رہ گیا تھا، اس کی تفصیل آگے آرہی ہے
یونانی شرح منطق | یونانی حکماء میں سے کس نے ارسطو کی منطقی کتابوں کی شرح و تفسیر لکھی، اسکی
 تفصیل یونانی فکر و ادب کے مورخ کا کام ہے، لیکن جن یونانی شرح منطق سے مسلمان منطقی دانستن تھے،
 ان کی فہرست ابن الندیم نے "الفہرست" میں دی ہے، ان کی تعداد تقریباً بارہ ہے،
 ۱۔ ثاؤڈرسطس المتوفی ۲۸۸ ق م، ارسطو کا عزیز ترین شاگرد اور اس کا جانشین تھا،
 ابن الندیم (اور اسی طرح بعد کے مؤرخین) نے اس کے متعلق لکھا ہے،
 احد ملہ میان ارسطاطاليس وہ ارسطو کا ایک شاگرد اور اسکا بھانجا تھا

۱۔ اخبار العلماء، اخبار النعمان، ابن النفی ص ۱۶۵-۱۶۶، ۱۷۰ مختصر تاریخ فلسفہ یونان از دیلم نیس ص ۲۳۶

و ابن اختہ واحد الاوصیاء الذین
 وصی الیہم اسطاطالیس و خلفہ
 علی دار التعلیم بعد وفاتہ^۱
 اور ان جانشینوں میں سے ایک تھا جسکی تشنیع
 کی ارسطو نے وصیت کی تھی، ارسطو نے اسے اپنی
 وفات کے بعد اپنے مدرسہ دار التعلیم یعنی Lyceum کے

ابن النذیم شرح ارسطو کی فہرست میں ثاؤفرسطس کو دو کتابوں کا شارح بتاتا ہے :
 قاطینوریاس اور باری ارمیناس کا، لیکن آگے چل کر ثاؤفرسطس (Theophrastus)
 کے ذکر میں قاطینوریاس کی تفسیر کو اس کی جانب منحول بتاتا ہے،

دوما یخجل الیہ تفسیر کتاب
 قاطینوریاس^۲
 اور ان کتابوں میں جو اسکی ثاؤفرسطس کی انتر
 منسوب ہو گئی ہیں کتاب قاطینوریاس کی تفسیر بھی
 ۲۔ اسکندر افروڈیسی (۲۳۰ء کے قریب) حسب تصریح ابن النذیم اسکندر افروڈیسی
 (Alexander Aphrodisienseis) طوائف الملوک کی کے زمانے میں تھا، اور جالینوس
 کا معاصر تھا، بلکہ جالینوس سے اس کے مباحثے بھی ہوتے رہتے تھے۔

وکان فی ایام حلوزہ الطوائف
 بعد الاسکندر و سانی
 جالینوس واجتمع معہ و کان
 یلقب جالینوس رأس البغل
 و بینہ و بینہ مشاغبات
 و محاصات^۳
 اسکندر افروڈیسی Alexander
 Aphrodisienseis) سکندر عظیم
 کے بعد جو طوائف الملوک کہلی تھی اس زمانے میں تھا۔
 اس جالینوس کو دیکھا تھا، اور اسکے ساتھ اسکی
 ملاقاتیں بھی رہیں، وہ جالینوس کو اس بغل کے
 لقب سے یاد کرتا تھا اور اسکندر افروڈیسی اور جالینوس

کے درمیان نہایت اور مجاہد بھی ہوتے تھے۔

۱۔ الفہرست لابن النذیم ص ۳۵۳ ۲۔ ایضاً ص ۳۴۸ ۳۔ ایضاً ص ۳۵۳ ۴۔ مختصر تاریخ فلسفہ یونان ص ۲۰۰
 ۵۔ الفہرست ص ۳۵۳-۳۵۴

اسکندر افروسی مشائی جماعت کے اس عہد سے تعلق رکھتا ہے، جبکہ اس کا کام محض اتنا رہ گیا تھا کہ ارسطو کی تصانیف کی شرح اور اس کی تعلیم کی حمایت کرتی ہے، چنانچہ اسکندر افروسی نے ارسطو کی منطقی کی کم و بیش چھ کتابوں کی شرح و تفسیر لکھی یعنی قاطیغ ریاس باری ارمینیا، انا لوطیقا، ابو یقظیقا، طوبیقا اور سوفسطیقا، اس کثرت شرح و تفسیر کے بعد اسکندر بجاطو پر شرح "اشرح ارسطو" کہلانے کا حقدار ہے۔

۱۔ قاطیغ ریاس: اسکندر کی شرح قاطیغ ریاس جو تقریباً تین سو اوراق میں تھی، ابو زکریا ابن عدی نے نقل کی تھی، بلکہ قاطیغ ریاس کی وہ ادھر تفسیر جو ایاطیغس کی جانب منسوب تھی ابو زکریا کے خیال میں منقول تھی، کیونکہ اس نے اس میں "قال الاسکندر" لکھا دیکھا تھا۔

ب۔ باری ارمینیا: ابن الندیم کے زمانہ میں اسکندر کی تفسیر باری ارمینیا میں ناپید ہو چکی تھی۔

ج۔ انا لوطیقا: اسکندر افروسی نے انا لوطیقا کی دو شرحیں لکھی تھیں، (دونوں شیکا کلیہ کی بحث تک) ان میں سے ایک دوسرے سے زیادہ مکمل تھی۔

د۔ ابو یقظیقا: ابن الندیم کے زمانہ میں اسکندر کی "شرح ابو یقظیقا" نایاب تھی، چنانچہ وہ "الکلام علی ابو یقظیقا" میں لکھتا ہے۔

وشرحہ اسکندر افروسی نے ابو یقظیقا کتاب
یوحنا

مگر یحییٰ بن عدی نے ابن الندیم سے بتایا تھا کہ اس نے اس کو ابراہیم بن عبد اللہ نصرانی کے ذکر میں دیکھا تھا، مگر خرید نہ سکا، ابن الندیم "الاسکندر الافروسی" کے ذکر میں لکھتا ہے:

لہ مخبر تاریخ فلسفہ یونان ص ۲۶۶ ایضاً ص ۲۴۷ الفہرست ص ۳۴۸

قال ابون كریبا یحیی بن عدی
ان شرح الاسكندر للسمع
كله وكتاب البرهان رامیة
فی تركة ابراهیم بن عبد الله
الناقل النص انی وان الشر
عرضا علی بمائة دینار و
دینار افضیت لاحتمال
فی الدنا فیرثه عدات فنا
القوم قلوبا عوا الشر حین
فی جملة كتب علی بن حنبل سانی
بثلثة آلاف دینار

ابوزکریا یحیی بن عدی نے کہا کہ ابراہیم بن عبد اللہ
کے ترک میں جو ایک عیسائی مترجم تھا، دو کتابیں
دیکھی تھیں، ایک اسکندر افروسی کی شرح پوری
سمع الطبعی پر اور دوسری اس کی شرح کتاب البرهان
یہ دونوں کتابیں میرے سامنے ایک سو میں دینار
کے عوض پیش کی گئیں میں گھر دینا لینے گیا، لوٹ کر
کیا دیکھتا ہوں کہ یہ لوگوں نے دونوں شرحیں
اسکی مترکہ دونوں کتابوں کے ساتھ ایک
خراسانی شخص کے ہاتھ تین ہزار دینار
میں فروخت کر ڈالیں۔

۸۔ طوبیقا: اسکندر نے طوبیقا یا کتاب الجدل کی جو شرح لکھی تھی وہ بھی ابن النیم
کے زمانہ میں کیا ب تھی۔ چنانچہ جب یحیی بن عدی نے طوبیقا کی تفسیر لکھنا چاہی تو اسے اسکندر
کی تفسیر میں سے صرف مقالہ اولیٰ کے کچھ حصے اور پانچویں سے آٹھویں مقالہ تک کی تفسیر ملی،
۹۔ سوسطیقا: اسکندر افروسی نے سوسطیقا (کتاب حکمة الموحہ) کی شرح بھی تھی
تھی، مگر ابن النیم نے اسے نہیں دیکھا، اسے صرف اتنا معلوم ہوا کہ موصل میں کہیں اسکندر نے یہ
کا شرح سوسطیقا موجود ہے۔

وقد حکى انه اصيب بالموصل
یہ حکایت لکھی ہے کہ اسکندر افروسی نے سوسطیقا

تفسیر اسکندر لہذا کتاب کی جو تفسیر لکھی تھی وہ موصول میں پائی گئی،

۳۔ جالینوس (Galenus) کی مستقل کتابوں کا ذکر اوپر آچکا ہے، ان کے علاوہ اس نے باری ارمیناس کی بھی تفسیر لکھی تھی، مگر ابن الندیم کے زمانہ میں وہ نادر و نایاب تھی، وہ "الکلام علی باری ارمیناس" میں لکھا ہے،

وچالیسویں تفسیر وہو
جالینوس نے باری ارمیناس (کتاب الباقی
غریب غیر موجود
کی تفسیر لکھی تھی جو بہت عجیب مگر ناپید ہے،

۴۔ فروریوس (۲۳۲-۳۰۴) افلوطین کا شاگرد و رشید تھا، اس کی "ایساخوجی" کا ذکر اوپر آچکا ہے، ارسطاطالیسی منطق میں سے اس نے قاطینوریاس اور باری ارمیناس کی شرح لکھی تھیں،

۵۔ ایاملخس (۳۳۰+) نونلاطونی مکتب فکر کی شامی شاخ کا علمبردار تھا، اسکے بارے میں ابن القفطی لکھتا ہے:

ایاملخس فیلسوف سامی
ایاملخس (Jamalicus) ایک

معروف فی وقتہ متعرض لشرح
فلسفی تھا جو اپنے زمانہ میں مشہور تھا وہ نے سطو

بعض کتب ارسطاطالیسی
کے بعض کتابوں کی شرح کی طرف توجہ کی تھی،

نقلت کتبہ المصنفۃ فی شئی
اس باب میں اس کی تصانیف سریانی

من ذلک الی السریانیۃ و
میں ترجمہ ہوئیں، جن میں سے بعض عربی

خرج بعضہا الی العربیۃ
میں بھی نقل ہوئیں،

ابن الندیم شراح ارسطو کی فہرست میں ایاملخس کا ذکر قاطینوریاس اور باری ارمیناس

۱۔ الفہرست ص ۳۴۹ ۲۔ ایضاً ص ۳۴۸ ۳۔ ایضاً ص ۳۴۷ ۴۔ ایضاً ص ۲۳۸

۵۔ اخبار العلماء و اخبار الحکماء لابن القفطی ص ۴۴

کے مفسر کی حیثیت سے کرتا ہے، لیکن قاطینو ریاس کی تفسیر کے بارے میں وہ ابو زکریا یحییٰ بن عبد
 کی رائے کی جانب مائل معلوم ہوتا ہے کہ یہ تفسیر ایامیخس (Jamblicus) کی جانب منجول
 ۶۔ امونیوس: ہرمیاس کا بیٹا اور برقلس (۴۱۱-۴۸۵) کا شاگرد تھا، بہت عرصے
 اسکندریہ میں تعلیم دیتا رہا، وہ افلاطون و ارسطو کی تصانیف کا بہت اچھا شارح تھا، ابن
 الذہیم اسحق بن حنین کی تاریخ کے حوالے سے لکھتا ہے:

قال اسحق بن حنین فی تاریخہ۔ اسحق بن حنین نے اپنی تاریخ میں لکھا ہے کہ

انہ من الفلاسفۃ الذین وہ ان فلاسفہ میں سے ہے جو جالینوس

بعد جالینوس کے بعد جالینوس کے بعد تھے۔

شراح ارسطو کی فہرست کے ضمن میں ابن الذہیم امونیوس کو قاطینو ریاس اور
 طوبیقا کا مفسر بتاتا ہے، امونیوس نے طوبیقا کے پہلے چار مقالوں کی تفسیر لکھی تھی، یحییٰ بن عبد
 جس نے طوبیقا کی تفسیر لکھی ہے، یہی کہتا ہے، اور دوسرے ذرائع سے بھی اس کی تصدیق ہوتی
 ہے، چنانچہ ابن الذہیم کہتا ہے:

ومن غیر کلام یحیی شرح یحییٰ کے علاوہ دوسرے ذرائع سے معلوم ہو

الونیوس میں للمقالات الاصل ہے کہ امونیوس نے طوبیقا کتاب الجدل

الاول کے پہلے چار مقالوں پر شرح لکھی تھی۔

۷۔ ٹاماسیوس: تیسری صدی مسیحی کے اختتام کے قریب تھا، حسب نفرت ابن الذہیم

یولیانس المرتد (Julian The Apostate) کا کاتب تھا،

۳۲۵ء الفہرست ص ۳۲۸ ۳۳۵ مختصر تاریخ فلسفہ یونان ص ۲۹۲ ۳۳۵ الفہرست ص ۳۴۵ ۳۴۵ ایضاً

۳۴۵ ایضاً ص ۳۴۵ ۳۴۵ ایضاً ص ۳۴۵

دکان کاتب لیولینس المرقدالی
 نامسٹیوس (Thamistius) قیصر
 مذہب الفلاسفۃ عن التصرف
 جو لین کا سکیٹری تھا، جو عیسائی مذہب
 بعد جالینوس
 جیورڈ کر فلاسفہ کے مذہب پر ہو گیا تھا۔

اور حسن کا زما ز جالینوس کے بعد ہے،

نامسٹیوس ارستو کا شارح اور ایک حد تک انتحابیت پسند (Eclerucist) تھا۔
 ارسطا طالیسی منطق میں سے ابن الندیم سے قاطیفوریاس، انالوطیقا، ابوریقظیقا اور طوبیقا
 کا مفسر بتاتا ہے، نامسٹیوس نے انالوطیقا کے دونوں مقالوں کی شرح تین مقالوں میں اور
 ابوریقظیقا کی کمال شرح لکھی تھی اور طوبیقا کے بعض مقامات کی تفسیر لکھی تھی، کہا جاتا ہے کہ اس نے
 ابوطیقا (Poetica) کے متعلق بھی کچھ لکھا تھا، مگر یہ امر مشتبہ ہے، ابن الندیم الکلام
 علی ابوطیقا کے ضمن میں لکھتا ہے:

وقیل ان فیہ کلاماً لثامسٹیوس
 کہا گیا ہے کہ ابوطیقا (Poetica) پر نامسٹیوس
 ویقال لاندہ منقول الیہ
 نے کچھ لکھا ہے، اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ وہ اس کی شرح لکھا ہے۔

۸۔ الینس [؟] کا ذکر ابن الندیم نے قاطیفوریاس کے مفسرین کے ضمن میں کیا ہے،

۹۔ سنبلیقیوس: یونانی فلسفہ کے بعد آخر سے تعلق رکھتا ہے، وہ ابونوس اور مسقیوس

کا شاگرد تھا، جب ۵۲۹ء میں قیصر یوستیان (Justinian) نے ایتھنز میں فلسفہ کی

تعلیم کو قانوناً بند کر دیا تو مسقیوس چھ اور ساتھیوں کے ساتھ جن میں سنبلیقیوس

(Simplicius) بھی تھا، ہجرت کر کے ایران چلا گیا، لیکن وہاں حالات کو توقع کے خلاف

۱۰ الفہرست ص ۳۵۵ سے مختصر تاریخ فلسفہ یونان ص ۲۲۱ سے الفہرست ص ۳۴۸ سے ایضاً ۱۱ ایضاً

۱۲ ایضاً ص ۳۴۹ سے ایضاً ص ۳۴۸ سے ایضاً ۱۳ ایضاً ص ۳۴۹ سے ایضاً ص ۳۵۰ سے ایضاً

یا کر بلد واپس چلا آیا، سنلیقوس نے قاطینو ریاس پر شرح لکھی تھی۔

۱۰۔ اسطفن الاسکندرانی کا ذکر ابن ابی اصیبعہ نے جالینوس کی طبی کتابوں کے شارح

والمخص کی حیثیت سے کیا ہے، مگر حسب تصریح ابن النذیم اس نے قاطینو ریاس کی تفسیر لکھی

تھی، ابن النذیم نے الکلام علی باری ارمینیا کے ضمن میں جو اربعہ مطلق کا بھی ذکر کیا ہے۔

۱۱۔ ٹاؤن (Sheon) کا ذکر ابن النذیم نے قاطینو ریاس کے مفسرین کے سلسلے میں

کیا ہے، مگر غالباً ابن النذیم کے زمانہ میں بھی اس کی شخصیت بھول تھی چنانچہ الکلام علی قاطینو ریاس

کے ضمن میں مفسرین قاطینو ریاس کے سلسلے میں کہتا ہے: "ولرجل یعرف بٹاؤن"۔

ایک اور شخص کی بھی جو ٹاؤن (Sheon) کے نام سے مشہور ہے، قاطینو ریاس کی شرح ہے،

۱۲۔ یحییٰ النخوی (John The Grammarian) ابوسلیمان سجتانی کے حوالے

سے ابن ابی اصیبعہ نے لکھا ہے کہ یحییٰ النخوی ابونیوس کا شاگرد تھا، بلکہ اس نے برٹلس

کا بھی زمانہ پایا تھا، ابن النذیم کہتا ہے کہ جب حضرت عمرو بن عاص نے مصر کو فتح کیا (۶۴۱ء)

مطابق ۶۴۱ء) تو یحییٰ النخوی ان کی خدمت میں حاضر ہوا اور انھوں نے اس کی بہت زیاد

عزت و تکریم کی، اس طول عمر کی وجہ سے جو ایک سو چھپن سال سے زائد ہوتی ہے، ان کے

وغیرہ مستشرقین کو عرب مورخین کے بیانات کی صحت میں تاثر ہے، بہر حال حسب تصریح ابن النذیم

یحییٰ النخوی نے قاطینو ریاس، باری ارمینیا، اناطیقا (تاشکال حملیہ) اور ابودیقیطا

کی تفسیر لکھی تھی۔

۱۔ مختصر تاریخ فلسفہ یونان ص ۲۹۳ ۲۔ الفہرست ص ۲۴۸ ۳۔ ایضاً ص ۳۲ ۴۔ ایضاً ص ۳۴۸

۵۔ ایضاً ۶۔ طبقات الاطباء ابن ابی اصیبعہ ج ۱ ص ۱۰۴ ۷۔ الفہرست ص ۳۵۰ ۸۔ التراث الیونانی

فنا حصرة الاسلام لا کوز بردی ص ۲۰ د۔ ۵۱ ۹۔ الفہرست ص ۳۲ ۱۰۔ ایضاً ص ۳۲۰ ۱۱۔ ایضاً ص ۳۲۰

یہی النجفی نے فرود یوس کی ایسا نحو جی کی بھی شرح لکھی تھی۔

متاخرین یونانی تشریح منطق کی منطقی خدمات کے سلسلے میں انکی تشریح و تفاسیر ہی کے ذکر پر اکتفا کیا گیا تھا۔ مگر نجات سے تاؤ فرسطس، اسکندر افروسی اور تامسطیوس کے منکرات کا بھی پتہ چلا ہے، اس کی تفصیل یہ ہے،

قضایا کی تین قسمیں ہیں :- مطلقہ، ضروریہ، ممکنہ

قضیہ مطلقہ کی ماہیت کے باب میں متاخرین تشریح ارسطو کے مابین اختلاف تھا،

۱- ارسطو کے جانشین تاؤ فرسطس اور بعد کے شرح میں تامسطیوس کی رائے یہ تھی کہ

۱۔ قضیہ مطلقہ اسے کہتے ہیں جس میں نہ تو

(۱) حکم کے لیے جہت ضروریہ کا ذکر کیا جائے، اور

(۲) یہ حکم کے لیے امکان کا ذکر کیا جائے

بلکہ اسے یہ نہیں چھوڑ دیا جائے، پس اس صورت میں دونوں باتوں کا جواز ہے کہ

(۱) اس میں حکم بالضروریہ پایا جائے، یا

(۲) اس میں حکم تو پایا جائے، مگر لا بالضروریہ (بمعنی لا دائماً)

ب۔ اسکے برخلاف اسکندر افروسی اور دوسرے لوگوں کی (جنگی تفریح شیخ نے نہیں کی، اسے

یہ تھی کہ: "قضیہ مطلقہ وہ ہے جس کے حکم میں سوائے جہات اربعہ مذکورہ کے ضروریہ نہ ہو"۔ بالفاظ

بالفاظ شیخ بوعلی سینا) ان حضرات کے نزدیک قضیہ مطلقہ وہ ہے جس میں حکم موجود ہو لیکن

اس پورے غرض نجاتی میں کہ ذات محکوم علیہ موجود ہو، پر سبیل دوام اس حکم کا پایا جانا

واجب ہو، بلکہ کسی وقت بھی اگر یہ حکم پایا جائے تو قضیہ کو قضیہ مطلقہ کہنے کے لیے کافی ہے۔

(مزید توضیح کے لیے دیکھیے نجات صفحہ ۳۳-۳۶) (معارف: نومبر ۱۹۷۰ء)

عہد اسلام میں پہلا شخص جس نے منطق پر کچھ لکھا عبد اللہ بن المقفع ہے جو منصور کے عہد خلافت میں ایک کاتب تھا۔ اس نے یہ ترجمہ محض تفتنا (soanamatur) کیا تھا اس کے بعد بھی کئی کاتبوں نے فلسفہ و منطق میں محض تفتنا تصنیف و تالیف کا سلسلہ جاری رکھا۔

سرکاری سرپرستی میں باقاعدہ منطق و فلسفہ کا ترجمہ ہامون الرشید کے زمانہ سے شروع ہوا، اگرچہ ہامون سے پہلے خلفائے عباسی نے بھی منطق کے بعض تراجم کرائے تھے۔ لیکن محض فلسفہ و حکمت کی خدمت کی خاطر ارسطاطالیسی فلسفہ کی شرح و تفسیر اسکندریہ کے مشائی مدرسہ کے جانشینوں نے جو فارابی کے پیشرو تھے۔ اس طرح مسلمانوں میں جن لوگوں نے یونانی فلسفہ و منطق کے ساتھ امتنا کیا۔ انہیں تاریخی ترتیب کے اعتبار سے حسب ذیل تین جماعتوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔

(۱) طبقہ کتاب (۲) سرکاری مترجمین۔ ۳۔ اسکندریہ کے ذہنی مشائی مدرسہ کو جانشین

یاد دہانی اور اس کے پیشرو۔

غرض پہلا شخص جس نے منطق سے عربی زبان کو مددنا س کر لیا عبد اللہ بن المقفع ہے اور انہوی شخص جس پر یونانی منطق کا تذکرہ اور پختہ کیا گیا وہ یحییٰ انہوی (یوحنا فیلیپ یونس) ہے اور ہم

بایقین جانتے ہیں کہ عبدالمطلب نے براہ راست یہ خانہ فیلو پونس سے منطق کا علم حاصل نہیں کیا
 اس لئے فخریہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یونانی منطق مسلمانوں میں کس طرح داخل ہوئی۔ یہ دلچسپ مسئلہ ہے
 اس کی تفصیل تو آگے آرہی ہے مگر خلاصہ یہ ہے کہ ارسطاطالیسی منطق اسکندریہ کے دشمنی (مشائی)
 مدرسہ میں پڑھائی جاتی تھی۔ وہیں سے سبھی خصوصاً نستوری علما نے پڑھا اور ان کے ذریعہ فلسفہ
 اور جندی ساہور کے مدرسوں میں منطق و فلسفہ کی تعلیم ہوتی رہی۔ نسا طرہ ہی نے ایران میں درسطالیسی
 منطق کو متواتر کر لیا مگر جو طبقہ اس تک میں اس سے زیادہ متبحر ہو اور وہ طبقہ کتاب (دوسیران) تھا یہی
 لوگ بعد میں ہندوستانی میں کتابت کے عہدوں پر فائز ہوئے اور انھوں نے منطق و فلسفہ کو محض تفسیراً
 عربی میں نقل کیا۔ جب جندی ساہور وغیرہ کے نستوری اطباء و دربار خلافت میں آئے تو خلفاء کو
 یونانی فلسفہ کا اشتیاق ہوا خصوصاً مامون الرشید کو اور ان کے ایما سے نستوری مترجمین نے یونانی
 دوسیرانی سے عربی میں علوم فلسفہ کی کتابوں کو منتقل کیا۔ غالباً مستعدہ باشندے کے زمانہ میں اسکندریہ
 کا مشائی مدرسہ انشاکیہ و حران ہوتا ہوا بعد ازین منتقل ہوا اور مقتدر باشندے عباسی (۲۹۵-۳۰۰ھ)
 کے زمانہ میں ان مشائی فلاسفہ نے بعد ازین منطق و فلسفہ کی تعلیم و تدریس اور شرح و تفسیر کے ساتھ
 اعتنا شروع کیا۔ -

غرض ارسطو کے توفیقین (Aristotelians) سے نقل کر مسلمانوں میں داخل ہونے سے قبل
 منطق و فلسفہ نے حسب ذیل منزلیں میں ہو کر سفر کیا۔

۱۔ اسکندریہ کا دشمنی مدرسہ و فارسی اور اس کے پیشرووں کی اصل یہی ہے۔

۲۔ نسا طرہ و یاقبہ کی تبلیغی مساعی (عموماً ان ہی کے جانشینوں نے خلفاء و امراء کے رہائے

یونانی دوسیرانی سے عربی میں ترجمے کئے)۔

۳۔ ایران کے کتاب (دوسیران) کی ثقافتی مساعی (یہی لوگ فلسفہ و حکمت کے Amateurs) تھے۔

اسکندریہ کو دہریٰ مدرسہ | ارسطو نے مشرقِ وسطیٰ میں وفات پائی۔ اس سے ایک سال قبل ۳۲۳ ق م میں اسکندر کا انتقال ہو چکا تھا۔ اسکندر کے مرنے پر اس کی عظیم الشان سلطنت اس کے چھ لاکھ سالوں میں بٹ گئی۔ مصر بطلمیوس منطقی (Ptolemy soter) کے حصہ میں آیا۔ اسکے جانشین بطلمیوس فیلاڈلفیوس ہوا جس نے اسکندریہ کے مشہور کتب خانہ کو قائم کیا۔ غالباً اس کی علم دوستی نے ایتھنز کے مشائی مسلمین کو اسکندریہ کھینچ لایا اور وہ بطلمیوسی خاندان کی آخری فرما کلیو پیٹر کے زمانہ تک فلسفہ و حکمت کا درس دیتے رہے۔ اس طرح مشائی فلاسفہ کی دو شاخیں پڑھیں ایک ایتھنز کے مدرسہ لوقیون (Lyceum) میں درس دیتی رہی دوسری شاخ نے اسکندریہ میں علمی و فلسفی سرگرمیوں کو جاری رکھا۔ اسنادی فلسفہ پڑھنے کی اسکندریہ میں شاخ کا خاص طور پر اثر پڑا ہے۔ اگرچہ تیسری صدی مسیحی میں اس کے اندر افلاطونی تعلیمات بھی غلط ہو گئیں جیسا کہ ڈاکٹر ولیم سیل نے لکھا ہے کہ

تیسری صدی کے اختتام سے پیشتر ہی ارسطاطالیسی تعلیمات کا خاص مقام نوفاطونی جماعت ^{تھی} بطلمیوسی خاندان میں تیرہ بادشاہ ہوئے اور اس دوران میں اسکندریہ کے مدرسے میں بارہ مسلمین ہوئے بطلمیوسی خاندان کا آخری مرد بادشاہ ڈیونیوس تھا جس نے ۳۵۲ ق م میں وفات پائی۔ اس کی وفات پر اس کی بیٹی قلو بطروہ شکسیر کے مشہور ڈراما نویس نی کلیو پیٹر کی بیویوں تحت نشین ہوئی لیکن مشرقِ وسطیٰ میں قیسرگشس نے تلذکر کے اسے قتل کر دیا۔ مصر کے انتظام و استحکام سے خارج ہو کر اگشس نے انڈیو نیکوس سے ارسطو کی کتابوں کا ایک قابل اعمدہ ایڈیشن مرتب کر لیا، اس ایڈیشن کے اس نے دو نسخے کرائے جن میں سے ایک ڈیون

سے مختصر اول ۱۰۰۰ میں البری ص ۱۰۰ سے مختصر تاریخ فلسفہ یونان ص ۱۲۷۰

پھر روم کے گیا اور دوسرا اسکندریہ میں اور اس وقت میں کے لئے چھوڑ دیا۔ انڈر ونکے میں بھی فیصلہ کے ہوا
 روم چلا گیا اور اسکندریہ میں اپنا نائب چھوڑ گیا اس طرح فلسفہ کی تعلیم کے دو مرکز ہو گئے، ایک اسکندریہ
 میں دوسرا روم میں،

کچھ عرصہ بعد مسیحیت کا ظہور ہوا اور نیرد (۳۳۰ء) کے بعد حکومت (۵۲۹-۶۰۰ء) میں نصرانیوں نے
 مصر میں داخل ہوئی اور جلد ہی اس نے عوام میں مقبولیت حاصل کر لی۔ اس روز انفریزن مقبولیت اور بادشاہ
 پرستی سے انکار کی بنا پر مسیحیت سلطنت کے لئے خطرہ سمجھی جانے لگی اور نیرد ہی کے زمانہ سے عیسائیوں
 پر جو روئے قدسی کا آغاز ہوا جو قسطنطین اعظم کے زمانہ تک جاری رہا، اس جو روئے قدسی کے زمانے میں فلاسفہ
 نے بھی مسیحیت کو ہر طرح ہدف اعتراضات بنایا۔ شروع میں رواقیوں نے اور بعد میں نوافلاطونی فلاسفہ
 نے عیسائی مذہب پر شدید اعتراض کئے۔ اگر قومی مذہب پر کوئی حملہ ہوتا تو رواقی فلاسفہ اس کی طرح
 حمایت کرتے تھے۔ مارکس آریلیوس نے عیسائیوں پر جو جہر تشدد کیا وہ قومی مذہب کی نسبت ان کے
 تعصب پر دلالت کرتا ہے۔ نرفوریوس عیسائیوں کے خلاف پندرہ دفعہ نیرد میں اپنے قومی مذہب کی
 حمایت کرتا ہے۔

آخر کار ۳۲۳ء میں قسطنطین اعظم تخت نشین ہوا اور کچھ دن بعد اس نے عیسائی مذہب اختیار کر لیا۔
 اس وقت مسیحیت رومن امپائر کا ملکتی مذہب قرار پائی۔ سیاسی اقتدار ملتے ہی یہ مظلوم اور ستم رسیدہ
 مسیحیت عالم اور ستمگار بن گئی۔ رومن سلطنت کی اگلی دو سو سالہ تاریخ مذہبی تعصب، فرقہ وارانہ کشمکش
 اور تنگ نظری کی داستان ہے۔ اس تنگ نظری کا پہلا نتیجہ تو یہ ہوا کہ روم سے فلسفہ کی تعلیم خارج جابلہ
 کر دی گئی۔ تھیوڈوزیوس کے بعد حکومت میں حکمین فلسفہ روم سے اسکندریہ واپس آئے اور اب فلسفہ
 کی تعلیم کا مرکز حضرت اسکندریہ ہو گیا مگر یہاں بھی یہ آزادی سے سانس نہیں لے سکتے تھے۔

سے مختصر تاریخ فلسفہ یونان ص ۲۱۱ سے ایضاً ص ۲۸۵ کے کتاب تفسیر و تفسیر ص ۱۲۱ - ۱۲۲

اس کوشش کی تفصیلات فلسفہ کی متداول کل ہیکلین خاموش ہیں لیکن قدیم مسلمان مورخون نے اس کے
فلاسفہ کے جانشینوں سے براہ راست یہ تفصیلات معلوم کر کے اپنی تورات میں ذکر کی ہیں۔ ان میں مسو
خصوصیت سے قابل ذکر ہے، اس نے فنون المعارف و مافی الدہور السوالف "میں یہ واقعات بر
تفصیل سے لکھے تھے، اگر افسوس آج یہ کتاب ناپید ہے، البتہ اس نے "التبئیہ والاشراف" میں اس کا
حوالہ دیا ہے :-

وقد ذکرنا فی کتاب فنون المعرف	ہم نے فنون المعارف و ماجری فی الدہور
وما جری فی الدہور السوالف	السوالف "میں فلسفہ اور اس کے پیدا ہونے
الفلسفۃ و صدورہا و احوالها	کا ذکر کیا ہے نیز اس کے مختلف اجزا کی تعداد
عن کمیۃ اجزاءہا.....	کا..... اور یہ کہ مدرسہ فلسفہ اشرف
وکیف انتقل مجلس التعلیم من	سے اسکندریہ (مصر) میں کسی طرح منتقل
اشینہ الی الاسکندریۃ من	ہوا اور ملکہ کلیوپٹرا کو قتل کرنے کے بعد قیصر
بلاد مصر و جعل انفس	انگش نے جو جگہ تعلیم کرادی ایک اسکندریہ
الملک لما قتل قطربطرتہ الملکۃ	میں دوسری روم میں اور کس طرح قیصر
التعلیم بمکانین و الاسکندریۃ	تھی۔ ڈیوس نے جس کے زمانہ میں ہوا
ورومیہ و نقل تیر و سیوس	کس ظاہر ہوئے فلسفہ کی تعلیم کو روم سے
الملک الذی ظہر فی ایامہ	خارج کر دیا اور اسے اسکندریہ میں دیا
اصحاب الکہف التعلیم من رومیۃ	بھی دیا۔
وہذا ایاد الی الاسکندریۃ	

اس اہوال کی تفصیل فارابی نے اپنی ایک تصنیف غالباً کلام فی اہم الفلسفہ سبب ظہور و اسما
المبذیٰ بیننا فیھا و علیٰ من تو راہنہم میں دی ہے۔ یہ کتاب بھی آج ناپید ہے مگر خوش قسمتی سے ابن ابی
اسیبہ نے طبقات الافباء میں اس کا اقتباس جو عبوری طور سے متعلق ہے، دیا ہے۔

دکلی ابونصر الفارابی فی ظہور الفلسفہ ماہذا النصہ۔ قال ان اسد الفلسفہ اشتر فی ایا ملوک الیونانیین و بعد وفات ارسطوطالیس بالاسکندریۃ الی بخرا یاہ المدائے۔ و انه لما توفی بقی التعلیم بحالہ فیہا انی ان ملک ثلاثۃ عشر ملکاً و تولی فی مددۃ سنہم من معز الفلاسفہ اشنا عشر معزاً احدہم المعروف باندرو نیقوس۔ و کان آخر ہولاء الذولۃ المرؤۃ فقلبا و عطیۃ لملک من اہل یرومیۃ و قتلھا واستحوذ علی الملك فلما استقر لہ نظریٰ خزائن الکتب صنعها فوجد فیہا نسخا لکتب ارسطوطالیس قد نسخت فی ینامہ تھا و فریطس۔ و وجد المعلمین	ابونصر فارابی نے فلسفہ کے آغاز کار کے باب میں جو کچھ لکھا ہے اس کا حاصل یہ ہے :- یہ کتاب ہے فلسفہ یونانی بادشاہوں کے زمانہ میں مشہور ہوا اور ارسطو کی وفات کے بعد اسکندریہ میں اس کی تعلیم کو دینے رہا کلیو پیٹر کے زمانہ تک جب ارسطو کا انتقال ہوا تو تعلیم سب سابق ہوتی رہی اس دور میں تیرہ بادشاہ ہوتے اور ان کے زمانہ حکومت میں فلسفہ کے بارہ معلمین ہوئے ان میں سے ایک اندرو نیکیس تھان حکمرانوں میں آخری حکمران ملک کلیو پیٹر تھی جس کے ملک پر قبضہ کر گزشتہ نے قبضہ جمانیا اور اسے قتل کر دیا جب اور ملکی سے فارغ ہوا تو اس نے کتب خانہ کا موسمہ کیا وہاں اسے ارسطو کی تصنیف کے نسخے ملے جو ارسطو اور تھیوفراستس کے
--	---

والفلاسفة قد عملوا ككتابي
المعاني التي عمل فيها ارسطو و
فامدان تفسیر تلك الكتب التي
كانت نسخت في ايام ارسطو
وتلاميذه وان يكون التعليم
نهادا وان ينصرف عن الباقي
وحكم اندرونيوس في تدبير
ذلك وامر ان يفتح نسخا
تجملها معه الى روميه ونسخا
يبقى في موضع التعليم
بالاسكندرية وامر ان يتخلف
معلم يقوم مقامه بالاسكندرية
ويسير معه الى روميه فصار
التعليم في موضعين وجرى
الامر على ذلك الى ان جاء
النصرانية فبطل التعليم من
روميه وبقى بالاسكندرية

نماذ میں لکھے گئے تھے اس نے مصلحتیں
فلاسفہ کی ارسطو کی تعابیر پر تفسیرات
بھی دیکھیں تو اس نے حکم دیا کہ صرف ان کتب
کو نقل کیا جائے جو ارسطو اور اسکے شاگردوں کے
زمانہ میں لکھی گئی تھیں اور صرف ان ہی کی
مدتے تفسیر چڑھائی جسے متروک کر دینے
جائیں۔ اس نے اندرونیوس کو اس کے
انتظام کا حکم دیا اور اس کی نقلیں لرا کہ کچھ
اپنے ہمراہ روم لے چلنے کا حکم دیا اور کچھ
اسکندریہ میں چھوڑنے کا اور اسے یہ بھی حکم
دیا کہ اپنا نائب معلم اسکندریہ میں چھوڑ دے
جو وہاں اس کے فرائض انجام دے اور
خود اس کے ساتھ روم چلے۔ اس طرح
فلسفہ کی تعلیم دو جگہ ہونے لگی اسی طرح
کام ہوتا رہا یہاں تک کہ تک کا عام مذہب
مسیحیت ہو گیا۔ اس وقت فلسفہ کی تعلیم روم
سے ختم کر دی گئی اور صرف اسکندریہ میں
باقی رہی۔

مسیحیت اور مذہبی عقیدت | مسیحی اساتذہ کے تعصب نے عرفیت پرست مذہب ہی کے مٹانے پر

اکتفا نہیں کیا بلکہ فلسفیانہ مدارس کی علمی سرگرمیوں کو بھی اپنی تنگ نظری اور تعصب کا نشانہ بنایا۔

قیصر ناپولین بوناپارٹ (۱۷۹۲-۱۸۰۵) کے تخت نشین ہونے پر تمام رومی مملکت کے باشندوں کو باہر

جیسائی بنانے کی کارروائی پر سختی سے عمل کیا گیا۔ راہبوں نے بلا کسی استثنا کے تمام مندریں کو برباد

کرنا شروع کر دیا۔ لیکن سرفیس کے مندر کے معاملہ میں بلوہ ہو گیا۔ اور بڑی خونریزی ہوئی مگر آخر

کار عیسائیوں نے اسے بھی منہدم کر کے گر جا گھر بنا لیا۔ اس مذہبی جنون کا انسوسناک پہلو یہ تھا کہ

سرافیس کی لائبریری جو بطلیموس فاڈیوس کی لائبریری (اسکندریہ کا مشہور کتب خانہ) کے

خاتم ہونے پر اس کی جائیداد قائم ہوئی تھی اسے اس میں اس تعصب کا شکار ہو گئی۔

مسیحی تعصب نے ہی پراکتفا نہیں کیا۔ بلکہ حریت فکر پر بھی گناہ ٹوٹ دیا۔ اور فلسفہ کے مدارس

یہ کتب کو اسکندریہ سے مٹل جانے پر مجبور کر دیا۔ غرض کہ فلسفہ کے لفظوں میں چوتھی صدی میں

شہر اسکندریہ کے اندر کسی لائبریری کا وجود نہیں ملتا اور یہ فرض کرنے کی ضرورت نہیں ہے کہ کسی

مذہبی یا ملکی خاتم نے کسی کتب خانہ کی نگہداشت کی زحمت کو ادا کیا ہو۔ اسی طرح بریشیا Breccia

جو اسکندریہ کی قدیم تاریخ کا ماہر خصوصی سمجھا جاتا ہے کہتا ہے۔

یہ بات مشکل ہے مگر شاید ناممکن کہ ہم چوتھی صدی کے خاتم کے بعد اسکندریہ میں کسی و بعضی

بڑی لائبریری کا وجود فرض کر سکیں۔

بریشیا کے اس قول پر ماس، ہیر ہون حسب ذیل اضافہ کرتا ہے۔

History of Egypt under Ptolemy Philo Pappus Crapton

Milne p 95

۲۱

تہذیب و ادب، یونان فی الحضارة الاسلامیة، لکچر عبد الرحمن بدوی ص ۲۱

اور میں اس کے ساتھ اس کا اضافہ کرتا ہوں کہ اس زمانہ میں کسی عام فلسفی مدد سے کا وجود
 فرض کرنا بھی بہت مشکل ہے کیونکہ اس وقت سے مذہبی تعصب بڑھ گیا اور اس نے ذہنی
 معطلین و تلامذہ کے لئے زندگی دشوار کر دی ہے۔

پانچویں صدی کے نصف اول میں سائزل (Cyprian) اسکندریہ کا بطریق مقرر ہوا۔ اس نے
 بھی مذہبی تعصب و تنگ نظری کی ان روایات کو جاری رکھا جس کے خیال میں فلسفیانہ مدد میں
 جاہلیت و دشمنیت کے مرکز تھے لہذا اس کے اشارے سے فلاسفہ پر حملہ ہوا۔ اس تعصب و تنگ نظری
 کا تاریک ترین پہلو عقیس و فیلم اپیشیہ (Hypatia) کا دردناک قتل ہے جو اسکندریہ کی نونہالی
 جماعت کی صدر تھی۔ تاریخ فکر انسانی کا یہ اندوہناک سانحہ ۴۱۵ء میں پیش آیا۔ مذہب فلاسفہ کا آخری
 نمائندہ شریف اہلبیت جیتوس تھا جو ۵۲۵ء میں تھیوڈورک کے حکم سے قتل کیا گیا اگرچہ وہ بنیاد پر کلیسا
 تعلق رکھتا تھا۔ لیکن اس کا اصل مذہب فلسفہ تھا۔

مسیحی تعصب نے ہی پر بس نہیں کیا بلکہ منطق جیسے خشک فن کی تعلیم کا ایک مستند حصہ بھی
 خارج تعلیم قرار دیا۔ اس کی تفصیل ابن ابی اصیبعہ نے قابلی سے نقل کی ہے :-

وجودی الامر علی ذلک الحی ان	اسی عرج سے کام چلتا رہا بیان تک کہ مسیحیت
جاءت النصرانیة فمطل التعليم	کا زمانہ آگیا تو فلسفہ کی تعلیم روم سے ختم
من رومية وبقی بالاسکندریة	کر دی گئی لہذا صرف اسکندریہ میں باقی رہی۔
الحی ان نظر ملک النصرانیة	پھر نصرانی بادشاہ نے فلسفہ کی تعلیم پر پورا کیا
فی ذالک واجتمعت الاساقفة	پوری لوگ جمع ہوئے اور انھوں نے

۱۔ بحوالہ تاریخ ابن ابی اصیبعہ ص ۱۰۱

۲۔ بحوالہ تاریخ فلسفہ زمانہ ص ۱۰۱

تشار و ایما یتدک من هذا ^{تعلیم}
وما یبطل - فدا وان یعلم من
کتب المنطق الی آخر الاشکال
الموجودیة ولا یعلم بعد الاکانهم
را وانی ذالک صدر ^{نیق} علی تصد
وان فیما اطلقوا تعلیمه یتعان
به علی تصد دینهم فقی الظا ^{هد}
من التعلیم هذا المقدر وما
ینظر فیہ من الباقی مستورا
الی ان کان الاسلام بعد
بمد و طویلتر ^{یہ}

باہم اس بات پر مشورہ کیا کہ فلسفہ کی کتنی
تعلیم باقی رکھی جائے اور کتنی ختم کر دی جائے اور
اور یہ دانتے ہوئی کہ منطق کی کتابوں میں سے
ان کے لیے جو چیزیں تک کی تعلیم دی جائے اور
اس کے بعد کی تعلیم نہ دی جائے کیونکہ اس
نصرانی مذہب کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ
تھا اور بتنے سے کی تعلیم باقی رکھی گئی تھی اس
ان کے مذہب کی نائید میں مدد مل سکتی تھی،
پس منطق کی اتنی ہی تعلیم کہ رواج رہا اور
باقی غیر مروج ہو گئی یہاں تک کہ بہت
نقص کے بعد اسلام کا زمانہ آیا۔

پروفیسر کس: تاریخ (Magerhach) نے اس روایت پر تبصرہ کرتے ہوئے
لکھا ہے کہ اگرچہ سچی کلیسا کی تاریخ میں کسی مذہبی کونسل کی اس قسم کی قرارداد سے ہم واقف نہیں ہیں لیکن
رینان اور شنیڈر نے متنبہ کیا ہے کہ اورغانون (Organisation) یا اسقاطا ایسی منطق کے سرا
تربہ ہمیشہ انالوجیقا کی ساتھ جن فہم پر ختم ہو جاتے ہیں۔ نیز پانچویں صدی کے وسط کے بعد سے جب تک کہ
نسٹوری تراجم کی تحریک کا آغاز ہوا یعنی پر دوس انفا کی کے زمانہ سے) نہ تو انالوجیقا کے سوا اور کچھ
ترجمہ ہوا اور نہ کسی کتاب کی تفسیر لکھی گئی۔ یہی انداز یقیناً فرقے کا رہا۔ وہ بھی اس جز کے علاوہ کسی
اور جز کی شرح کرتے ہیں نہ ترجمہ ^{یہ}

اس طرح مسیحی تعصب نے علم و حکمت کی ترقی کو روکنے کی کوشش کی مگر انسانی فکر کے ترقی پسند
 دھارے کسی کے روکے نہیں رکے۔ اسی تعصب نے ایسی صورت حال پیدا کر دی کہ علم و حکمت کی یہ شمع
 تابندہ جو چوتھی صدی کے نصف اخیر میں جھلکانے لگی تھی نوین صدی تک کسی نہ کسی طرح روشن رہی
 یہاں تک کہ مسلمانوں نے اسے اپنے ہاتھ میں لیا اور اسے روشن سے روشن تر کر کے دانشمندانہ فرنگ
 تک پہنچایا۔ یہ خارق عادت تقابلی فریضہ پانچ صدیوں تک خود مسیحیت کے خارجی فرقے انجام دیتے رہے
 اس کی تفصیل درج ذیل ہے۔

مسیحی فرقہ داریت نسٹوٹیت: یعقوبیت کی ابتدا ۳۲۳ء میں قسطنطین اعظم روم کا بادشاہ ہوا اور کچھ دن بعد مسیحیت
 ملکتی مذہب قرار پائی۔ اس وقت مسیحیت اور وثنیت کی کشمکش خود مسیحی فرقوں کی باہمی نزاع میں بدل گئی،
 شہر اسکندریہ میں فداست پر (نعوذ باللہ منہما) اور مسیحی پسہ کے تعلق باہمی کا مسئلہ پیدا ہوا جس کے تصفیہ
 کے لئے مختلف مقامات میں اساتذہ کی مذہبی کونسلیں منعقد ہوئیں مگر مسئلہ سلجھنے کے بجائے الجھتا ہی گیا
 جو تھی ممدی کے اختتام پر ایک اور مسئلہ پیدا ہوا کہ اگر مسیحیہ اسلام میں لاہوتیت اور ناسوتیت دو نون ہوتے
 کہاں موجود ہیں تو پھر شخص واحد میں ان کا استخراج کس طرح ممکن ہے۔

انقلابیہ کے مصلحتین بالخصوص ڈائیوڈورس سترسوسکی (Theodore of Mopsuestia) حضرت "تھیوڈور" کی ناسوتیت کے
 شدت سے قائل تھے۔ انہیں منشد دین کا شاگرد نسطور یوس تھا جو ۴۳۰ء میں قسطنطنیہ کا بپشپ متقرر
 ہوا۔ ان کے عوام "مادر فدا" (Theotokos) کے عقیدے کے قائل تھے۔ نسطور یوس نے
 اس کے خلاف شدت سے اعتراضات کئے اور اسلئے یہ کہتے تھے بپشپ سائول نے اسکا شدت
 سے ان اعتراضات کی مخالفت کی اس نئی نذر اخ کے تصفیہ کے لئے ۴۳۱ء میں قسطنطنیہ میں نسطور یوس
 روم نے شہرانیس میں مذہبی کونسل منعقد کر۔ نسطور یوس کا خطاب انطاکیہ کے علما و آئے بھی نہ پکے تھے کہ سائول نے

بادشاہ کے کشتہ کے احتجاج کے باوجود نسطوریوں کو اس کے مذہبی امد سے معزول کر دیا۔ انطاکیہ جماعت نے
 اگر اتھامی کاروائی کے طور پر سائرل کو معزول کر دیا۔ مگر سائرل نے قیصر کے درباریوں کو رشوت دیا۔ خود کو
 بحال کر لیا اور بدین کیسائی اتحاد کے نام پر ۳۳۳ء میں نسطوریوں کو طعون اور خارج از کیسائی قرار
 دلا دیا۔ اور یہ ایک جگہ سے دوسری جگہ ہار اور پھر تار ہاتا ہونے لگا۔ ۳۳۳ء میں مر گیا۔

لیکن نسطوریوں نے اپنی آتش نوائی سے بہت سے ہندو پیدا کر لئے تھے، اور من سلطنت کے منزلی
 عربوں میں نسطوریت کو مقبولیت حاصل نہیں ہوئی۔ البتہ انھوں نے امربا (Edessa) کے مکتب
 کو جہاں ایران کے عیسائی تعلیم پاتے تھے۔ اپنی تعلیمات کا مرکز بنا چاہا۔
 اس دوران میں یعقوبی فترت نمودار میں آچکا تھا۔ اور وہ بھی الہا کے مذہبی مدرسہ کی سیادت کا مدعی تھا۔
 جب تک بولاد Frabakia، جو سائرل کا دوست اور نسطوریوں کا شدید مخالف تھا زندہ
 رہا، نسطوریت کا یہاں تک ہیاب ہو سکے لیکن ۳۳۷ء میں اس کی وفات کے بعد ایساں (3۵۵ء) جو
 ایک پر جوش نسطوری تھا، الہا کے مدرسہ پر قابض ہو گیا اس نے اپنے شاگردوں میں تھیوڈور موصی کی
 تعلیمات کو جو نسطوری عقائد کی اصل ہیں مقبول بنانے میں کوئی دقیقہ نہ بٹھا رکھا مگر نسطوریت کی مخالفت
 بڑی شدید تھی، اس لئے ۳۴۱ء میں ایساں کی وفات پر یعقوبیوں کو پھر غلبہ حاصل ہو گیا اور نسطوری
 علماء الہا سے نکال دیئے گئے۔

جب نسطوریت میں جہاں سے پناہ حاصل کرنے سے ناپس ہو گئے تو بار صوما (Bar-Sauma)
 کی قیادت میں ایران کی طرف ہجرت پر مجبور ہوئے بہانہ بار صوما نے فیروز شاہ ایران کی
 حمایت حاصل کرنی اور نسطوریوں نے نصیبین کے شہر میں جو ایرانی قلمرو میں داخل تھا الہا کے ایرانی

History of Christian Doctrine by G.P. - ۱۵

Fisher P. 154.

۱۵۴۰ء میں پیدائش ہوئی، ۱۶۱۷ء میں وفات ہوئی، ۱۶۱۷ء

مکتب کے مقابل اپنا مذہبی مدرسہ قائم کیا مگر وہ الہا سے بھی بالکل بیدخل نہیں ہوئے یہاں تک کہ ۱۸۳۹ء میں قیصر زینون نے الہا کے مدرسہ کو نسٹوری بدعتوں کا گوارا ہو نیکی الزام میں بند کر دیا۔ اس طرح مشرقی ممالک کے عیسائیوں کا مرکز نصیبین کا نسٹوری مدرسہ بن گیا۔ انھوں نے صدیوں میں ہم نساظرہ کو جنہ سا بور کے مدرسہ بالخصوص وہاں کے ماسٹادہ پر بھی قابض پاتے ہیں۔

نسٹوری بدعت ہی کے نتیجے میں یعقوبی فرقہ پیدا ہوا جس کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

۱۸۳۳ء کے کلیسائی اٹھارہ کا اوپر ذکر آچکا ہے جس نے نسٹوریوں کو خارج از کلیسا قرار دیا لیکن

اس کلیسائی نزاعات کا خاتمہ نہیں ہوا، سائزل کے بہت سے قسین اس سے مطمئن نہیں تھے۔ کیونکہ اس مہالکت نے حضرت عیسیٰ میں دو نظریوں کو تسلیم کر لیا تھا۔ لیکن جب تک سائزل زندہ رہا اس کے خلاف علانیہ مخالفت کی آواز کسی جانب سے بلند نہیں ہوئی۔ ۱۸۴۴ء میں اس کی وفات کے بعد فطرت واحد کے اصول کی علانیہ تبلیغ ہونے لگی۔ اس کا نمائندہ سائزل کا جانشین دیوسکورس (Dioscorus) ۱۸۵۵ء میں اس تحریک میں اس کا دست راست قسطنطنیہ کا ایک راہب اوتیسوس (Athyros) تھا۔

تھا۔ اسکندریہ کی جماعت کو قسطنطنیہ کی بالادستی سے جو ردی نفرت تھی دیسکورس اس کا ظہور دار تھا نیز وہ مشرق میں پاپائی اقتدار کا خواب دیکھ رہا تھا۔ اوتیسوس مخالف نسٹوریوں جذبے سے ابرج منسوب تھا کہ جو لوگ ۱۸۴۴ء کے اتحادی فارمولے کے قائل تھے وہ ان پر نسٹوری ہونے کا الزام لگا تھا۔ ۱۸۴۵ء میں قسطنطنیہ کی مجلس نے اسے طرد کر دیا جس پر اس نے بیون پاپائے روم کے یہاں اپیل کی۔ اس ۱۸۶۵ء میں دیسکورس نے قیصر ناؤڈوسیوس کو فرانس (Francia) میں نئی اپیل کے انتقاد پر راضی کر لیا۔ اس کو نسل میں اسے کامیابی ہوئی اور اس کے مخالفین ایک ایک کر کے خارج از کلیسا قرار دیئے گئے اب سارا مشرق اس کے قدموں میں تھا مگر گئے سال ۱۸۶۵ء میں قیصر ناؤڈوسیوس

Doctrines of Incarnation by A. L. Allard

R 417

مرگیا اور مرقیان اس کا جانشین ہوا۔ اس نے ۳۱۳ء میں خلقیدونیزہ میں نئی کونسل منعقد کی ان میں کونسل نے ڈیسیفورس سے برأت کا اظہار کیا وہ خارج از کلیسا اور جلاوطن کیا گیا اور لیون پاپا سے روم کی سرکردگی

میں ایک نیا فارمولہ طے ہوا

یوٹیسیوس (Eutyches) کے منو آڈن میں خلقیدونیزہ کی شکست سے بڑی تلخی پیدا ہو گئی اور وہ تشدد پر اتر آئے اور سلطنت کے لئے ایک خطرہ بن گئے۔ فلسطین شام اور مصر میں ان کا بہت اثر تھا۔ یہ لوگ سناطروہ کے برخلاف حضرت مسیح میں دو فطرتوں کے ملکر اور صرف مزوج فطرت داؤد کے قائل تھے اس لئے *Monophysite* یا یعقوبی کہلاتے ہیں۔

۳۵۴ء میں تیبر مرقیان (*Marcian*) کے مرنے پر لاؤڈن البکیر (*Leo*) تخت نشین ہوا اس کی سمیت گیری سے کچھ عرصے کے لئے مونوفزائٹ فرقے کی شورش بند ہو گئی مگر لاؤڈن کے جانشینوں نے ان کے ساتھ نرمی اپنی لہذا یہ کچھ یک زور پکڑائی گئی۔ پانچویں صدی میں اس فرقہ کا سب سے سرگرم کارکن سیورس (*Severus*) تھا جو پہلے صابی تھا مگر بعد میں عیسائی ہو گیا تھا اور

اسکندریہ میں رہا سب تھا پھر اپنی شورش پسندی کی بنا پر ۵۳۰ء میں وہاں سے نکال دیا گیا اور قسطنطنیہ پہنچ کر عوام کو بھڑکایا۔ اس میں وہ کامیاب ہوا۔ قسطنطنیہ کا بشپ مقیدونس معزول ہوا اور سورس انطاکیہ کا نائب پیشوا مقرر ہوا۔ سورس کی کامیابی سے مونوفزائٹ فرقہ کا اثر مشرق میں پھیل گیا مگر ۵۱۸ء میں یوڈیسیا (*Justin*) کے تخت نشین ہونے پر وہ اپنے ہمہ سے معزول ہو گیا وہاں سے

وہ اسکندریہ پہنچا اور مونوفزائٹ عقیدے کے ایک فرقے کی بنیاد ڈالی جو سوارمی کہلاتے ہیں۔

سورس کا شاگرد حسب تقدیر مسعودی یعقوب البرذخانی (*Jacobus Baradaeus*) تھا

۱۱۴ Doctrines of Incarnation by R. L. Ottley, P. 419 سے

۱۱۵ سے ایضاً Ottley: Incarnation, P. 131 سے ۱۱۶ سے انبندہ والا اثراف مسعودی

جوش سے کچھ قبل شہر الزہا کے قریب پیدا ہوا تھا۔ ^{۱۹۵۰} شہر میں یوسٹازوس (Yusuf) اور ^{۱۹۵۰} شہر میں
 نشین ہوا وہ سیاسی مہم کی بنا پر خلقیدہ کی کی قرار داد پر سختی سے عمل کرنا چاہتا تھا مگر درباری سازشوں اور
 بلکہ تھیوڈور کے اثر کی وجہ سے ناکام رہا۔ ^{۱۹۵۰} شہر میں یعقوب البرذغانی اپنے ایک ساتھی راہب
 سر جیوس کے ہمراہ قسطنطنیہ پہنچا اور ملکہ کو اپنے ہم نہ ہون کی طرف مائل کر لیا۔ وہ وہاں پندرہ سال
 اور کسی طرح خود کو الہا کا شپ مقرر کرا لیا۔ بعد میں ملکہ کے ایما سے وہ فقروں کے محبس میں سارے ملک
 میں گھومتا پھرا اور موزفرائٹ عقیدہ کی تبلیغ کرتا رہا۔ اس نے شام کے موزفرائٹ کلیسا کی بنیاد ڈالی
 (یا اسے دوبارہ ترقی دی) بعد میں اس کے یروانی مخالفین اس نے کلیسا (شام کے موزفرائٹ) کو یقین
 ہی کہتے گئے۔ وہی تو تاریخ میں موزفرائٹ فرتنے کی تمام شخون کے لئے پیاقبہ ہی کا اظہار استعمال ہوتا
 مسودی نے اس واقعہ کو بڑی وضاحت سے اخبار الزمان میں بیان کیا تھا جس کا حوالہ وہ البینہ والاثر
 میں دیتا ہے۔

ہم نے اخبار الزمان میں یعقوب البرذغانی	وقد ذکرنا فی کتاب خبر الزمان
الانطاکی یا انحرانی کا ذکر کیا ہے جو مسوریس	ومن ایادہا بلحاظان.....
کا شاگرد تھا ہم نے یہ بھی بتایا ہے کہ بستیو	خبر یعقوب البرذغانی انطاکی
کے پیرو کیوں پیاقبہ کہلانے لگے اور یعقوب	وقیل الحدیث تالیف سورس
البرذغانی کی طرف منسوب ہو گئے۔	وکیف اخیف ال مقالہ ویستقر
	الی ایاقبہ ونسبوا الی یعقوب

آخر میں قیصر یوسٹازوس (جسٹیان) کا میدان بھی بعقوبیت کی طرف ہو گیا تھا مگر ^{۱۹۵۰} شہر میں

سید انیسٹیکو پیڈیا بنانیکا جلد دوم، زمزم، ص ۱۵۰ سے ۱۵۱ *Ally, Incarnation. P 437*

سید انیسٹیکو پیڈیا بنانیکا جلد دوم، زمزم، ص ۱۵۰ سے ۱۵۱ البینہ والاثر ان مسوریس ص ۱۵۰-۱۵۱

انتقال ہو گیا۔ اس سے پہلے یعقوبیت برذغانی کی کوششوں سے شام میں قدم جما چکی تھی۔ مصر کا قومی تعصب مجلس خلعتیہ دن کی قرار دینا کا شروع ہی سے مخالف تھا لہذا وہاں بھی یعقوبیت کا زور نہ ہوا۔ ان دو طاقتوں کے علاوہ باقی رومن سلطنت سے کچھ عرصے بعد یعقوبیت کا اثر جاتا رہا۔ اور ارمینیا اور نوبیا میں ایک منظم اتحاد کی حیثیت سے باقی رہی۔ مسعودی کہتا ہے:

وللیعاقبة کرسیان الامالت لهما احد
بانطا کیر والآخر بمصر والتعالب
على نصارى مصر..... وما يلينا
من ارض النوبة والاحابش
سراى اليعقوبية وبسا منهم مالا
به الاحصاء كثرة ومما
بكرتهم بدیر عیرن باجا مقارنا
الاسكندرية - والملکية والنسوة
مصدقيلون جدا وماعدا
هنا البدين فانم اليعاقبة مطارنة
واساقعة

نساطرو کی ٹٹی خدات | ریگرسکی نرقون کے مقابلے میں نسھوری تبدیلات زیادہ قرین عقل تھیں نیز وہ

ان کی تائید کے لئے یرمانی فلسفے سے مدد لیتے تھے اس لئے ہر نسھوری مبلغ جس طرح مسیحیت کا بشر تھا
اسی طرح یرمانی فلسفہ کا بھی مسلم تھا۔ اور جس طرح نساطرو نے اپنے زعمائے مذہب کی تعریف کا سریانی

۱۵۲۰۱۱
سے Opley: Incarnation. P 439 سے التبتیہ والاثران المسوی من:

ترجمہ کیا اسی طرح اسے سلوکی کتابوں کا اور ان پر بعد میں جو تعلیقات لکھی گئیں انہیں بھی سریانی زبان میں منتقل کیا۔ اس تحریک کا بانی ارباب کا اگلا بشارت ایسا تھا جو ۱۳۵۰ء میں بولا کہ مرے پر اس کا جانشین ہو اور اسے دستور کی مذہب تھا۔ ارباب کے ایرانی مدرسے کے مسلم کی حیثیت سے اس نے غالباً اپنے شاگردوں کی مدد سے تھیوڈور مٹھیسی الملقب بہ ترجمان کی مخصوص تصانیف کا ترجمہ کیا۔ ایسا ہی نے سب سے پہلے فروریوس کی ایساغوجی کا سریانی میں ترجمہ کیا۔ اس کے دستور میں مدرسے کی ہیئت کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔ ایسا کا شاگرد رہا (Probo) تھا جس نے ایساغوجی نیز باری اور میناس، اور سلفیقا اور سلفیقا پر تعلیقات لکھیں۔ ایساغوجی پر اس کی تعلیقات کو بوشترک (Baumstark) نے شائع کر دیا ہے۔ بقیہ کتابوں پر تعلیقات کو ہوناگر (Hoonaker) نے بورنل ایشیاک میں شائع کیا ہے۔ چھٹی صدی عیسوی میں دو دستور کی مترجمین خوبصورت سے قابل ذکر ہیں ایک بولس انکار کی جو خسرو انوشیروان کا درباری تھا۔ اس نے منطقاً پر ایک رسالہ لکھ کر بادشاہ کے نام میں پیش کیا۔ اس رسالہ کو لاناڈ (Lanad) نے لندن کے ایک محفوظ کی مدد سے اپنی کتاب اینکڈوٹائی چرچ جلد میں شائع کر دیا ہے۔ دوسرا مشہور عالم ابراہیم شہری تھا جسے خسرو دوم (۵۹۰-۶۲۸ء) کے دربار میں بڑا سوخ حاصل تھا۔

ساتویں صدی عیسوی میں اسلام ظہور فرمایا تھا۔ اور اس کی فتح مند فوجوں نے روم و ایران کی قدیم سلطنتوں کو مٹا کر اسلامی حکومت قائم کر لی تھی لیکن اسی سیاسی انقلاب نے اس علمی تحریک کو کوئی نقصان نہیں پہنچایا۔ یہی علماء و سیاسی و مذہبی آزادی کے ساتھ اپنے علمی مشاغل میں مشغول رہے۔ اس صدی کے مشہور نسٹوری علماء رسلوانوس، انقروی، خانیشو (Chaniusho) اور سارگس اور شمعون الہامی المعروف بطیبورہ الطیبی۔ خانیشو نے ۶۷۰ء کے قریب منطق پر ایک مقالہ

۱۶۷

ہمٹھوین صدی کے مشہور فلسطوری علماء حسب ذیل تھے، مارا بہا، یوشیح بخت، دختا اور طیلان اور
 مارا بہا فلسطوری اساتذہ کبار تھے اس نے ارسطاطالیسی منطق پر تعلیقات لکھیں۔ دختا نے سریانی زبان میں
 علوم طبیعیہ کی ایک دائرۃ المعارف لکھی جس کا انگریزی ترجمہ نجارا (Mingana) نے ۱۹۲۵ء میں
 کراچی سے *Encyclopaedia of natural and philosophical*
 کا نام سے شائع کیا ہے۔ طیلان اس نے فلسطوری کے نام
 (۱۲۸-۱۶۹) میں ابو نوح کاتب نصرانی کے ساتھ مل کر طویبقا کا سریانی سے عربی میں ترجمہ کیا۔ ساسانی
 سلطنت کے زوال پر جب کہ وہ کسے سے ہاتھوں ہا ہا رمان پر سنا طرہ کا قبضہ ہو گیا تھا۔ چنانچہ پانچویں
 صدی میں عباسی خلفاء ابو جعفر منصور نے اس کے جانشین بننے کے بعد سریانی سے جن اطباء کو بلایا وہ فلسطوری
 المذہب تھے۔

نویں صدی میں بھی فلسطوری علماء نے اس تحریک کو جاری رکھا ان میں یوحنا بن ماسویہ
 حنین بن اسحق اور اس کا بیٹا اسحق بن حنین خصوصیت سے قابل ذکر ہیں حنین نے باری اور میاسی لوطویقا
 کا سریانی میں ترجمہ کیا اس کے ساتھ اس نے انا لوطیقا اور ابو یعلیقہ کے بعض حصوں کا سریانی میں ترجمہ
 کیا باقی حصے اس کے بیٹے اسحق نے ترجمہ کئے۔ لیکن ان لوگوں کا شمار عربی مترجمین میں ہوتا ہے۔ اس لئے انکی
 علمی خدمات کی تفصیل آگے آئیگی۔

بعقبہ کی علمی خدمات | یعقوبی فریقے نے بھی منطق و فلسفہ کے ساتھ کچھ کم اعتنائیں کیا اگرچہ طب کے
 سلسلے میں انھوں نے جو خدمات بنیلہ انجام دی ہیں ان کے مقابلے میں ان کی منطقی خدمات ماند پڑتی
 ہیں۔ یعقوبی بھی ارسطاطالیسی منطق و فلسفہ کے بڑے جید عالم تھے۔ پانچویں صدی کا سب سے نمایاں
 یعقوبی متعصب عبوریوں (۱۰۰۰-۱۰۳۷ء) تھا جو پیسے کا ذریعہ اور قانون نیز خصوصیت سے ارسطاطالیسی

فلسفہ کا مطالعہ کر چکا تھا۔ اس کے بعد اس نے نصرانی مذہب اختیار کر لیا اور یعقوبی تحریک میں شدت سے حصہ لیا۔
 بہر حال گھنٹی صدی کا سب سے بڑا یعقوبی مترجم سو جیوس الرا سعلینی ہے، اسے شبکے فاضل شغف تھا۔
 اور اس نے جالینوس کی طبی تصانیف کے جو ترجمے کئے تھے ان میں سے بعض برٹش میوزیم میں موجود ہیں۔
 ان میں سے کچھ مخطوطات سناؤ نے سنہ ۱۹۴۰ء میں ویانا سے شائع کر دیئے ہیں۔ منعلق میں سو جیوس الرا سعلینی
 نے فروریوس کی ایساغوبی کو سریانی میں ترجمہ کیا تھا، جس کا ایک نسخہ برٹش میوزیم میں موجود ہے اور جسے سنہ
 ۱۹۰۰ء میں ویانا سے شائع کیا گیا تھا اور اس نے قاپینوریاس اور سلوکا بھی ترجمہ کیے تھے اور اس نے منعلق میں ایک کتاب
 سات جلدوں میں لکھی تھی جس کا جزا متواتر برٹش میوزیم میں موجود ہے۔ سو جیوس الرا سعلینی کی تصانیف نساظرہ
 اور یاقبہ دونوں میں براہ قبول ہوئیں اور طب اور فلسفہ کے مستند مصادر و مراجع سمجھی جاتی تھیں۔ اسکا نام
 آج تک دنانی اور صحت ترجمہ کیے غریب المثل بنا رہا ہے۔ جبریل بن بختیشوع نے حنین بن اسحق کے کمال سوتہ ترجمہ کر لیا تھا۔

فواللہ لہن مد اللہ العبد المذنب
 خدا کی قسم اگر اس کی عمر نے دنیا کی تڑپا ہو

سرجس (اور اس میں) کرمی مات کر دینگا۔

ابن ابی اسیر سرجس کے بارے میں لکھتا ہے۔

وہ جس ہذا ذکرا جبریل . اور سرجس جس کا جبریل نے ذکر کیا ہے

ہو الرا اس عینی دھوا اول من . وہ سو جیوس الرا اس میں ہے جس نے سبکا

نقل شیئا من علوم الروم . پہلے یونانی علوم کو سریانی زبان میں ترجمہ

الی اللہ، ان السدیانی . کیا تھا۔

اس صدی کے دوسرے یعقوبی مترجم یونان الہیاء صطنین بطہ یازہ، اتو لوجیا، کیمیا، ہر

کاہول سربانی مترجم اور افرودیا (Aphrodite) ہیں۔ انہیں ہارٹس نے میں تحریر کیا ہے

De doctrina of incarnation by R. L. Olley: ۱۹۳۵ء کے طبقات الاطباء ص ۱۰۹

۱۰۹۰ء، انہوں نے اپنی کتاب

مقرر ہوا اس نے یوحنا فیلیپ پونس کی تعلیمات سرِ بانی بولنے والے بپا قبہ کے درمیان داخل کیں اور ترقی
منطق پر کچھ رسائل لکھے۔ اس نے فلسفہ کے دوسرے موضوعوں پر بھی نام فرمائی کی ہے

ساتویں صدی کا سب سے بڑا یعقوبی ترجمہ سویرس سی بوخت تھا اس کا زمانہ اسلامی فتوحات سے
پہلے کا ہے۔ سویرس نے ارسطو کی باری ارسینیا اس پر تعلیمات لکھیں جس کے بعض اجزا اب بھی موجود ہیں
اس کے علاوہ انا لوطیہا پر ایک مقالہ بھی تعلیمات لکھا۔ نیز کتاب الخطابہ (ریٹوایقا) کے مضمونات کو حل کیا
سویرس کے دو شاگرد تھے: اثنا سیوس البلیکاء (Athanasius of balak) جو

بین اسقف مقرر ہوا۔ اس نے ایسا غوجی کا دوبارہ سرِ بانی میں ترجمہ کیا اس کا ایک نسخہ *Valican*
کی لائبریری میں موجود ہے۔ دوسرا شاگرد یعقوب الربادی تھا جو ہا کا اسقف تھا مگر ۶۸۵ء میں
اس امد سے مستعفی ہو گیا۔ اس نے مضمونات فلسفہ پر ایک طبی مقالہ لکھا جو برٹش میوزیم میں محفوظ ہے۔

ثنا سیوس اور یعقوب الربادی کا شاگرد جبیں اسقف العرب تھا جو ۶۸۵ء میں عرب کا اسقف مقرر
ہوا۔ اس نے تالیفوں پر باری ارسینیا اور انا لوطیہ کا سرِ بانی میں ترجمہ کیا۔ ہر کتاب کے شروع میں مقدمہ
لکھا اور متن پر تعلیمات ان تراجم کا ایک نسخہ برٹش میوزیم میں موجود ہے۔

ان مسیحی مترجمین میں ابھارا اور نسق فکر کی تلاش بے سود ہے۔ ان کا یہی احسان کیا کم ہے کہ انھوں
نے ارسطو جیسی متون کو یونانی سے سرِ بانی میں منتقل کیا اور ان کے مفہیم کو محفوظ رکھنے کیلئے ان پر تعلیمات لکھیں
تعلیم کی شکل یہ ہوتی تھی کہ متن کا ایک چھوٹا سا ٹکڑا لیکر جو بسا اوقات چند کلمات سے زائد نہ ہوتا اس کی شرح
لکھے جو بعض اوقات کئی کئی صفحات پر مشتمل ہوتی۔

بعد کے سرِ بانی مترجمین کی خدمات ہمارے موضوع سے خارج ہیں کیونکہ نویں صدی سے دہک
آٹھویں صدی ہی سے) بقاعدہ عربی میں ترجمہ شروع ہو گیا تھا۔

ہرمان میں فلسفہ حکمت کی سرپرستی اور پھر ذکر ہو چکا ہے کہ پانچویں صدی کے نصف آخر میں فلسفہ بری بلون نے

اپنے مذہب کے ساتھ ساتھ یونانی منطق و فلسفہ کو بھی ایران میں داخل کیا۔ اگر ایران اس سے بہت پہلے یونانی فلسفہ کو
 آشنا ہو چکا تھا۔ سکندر اعظم نے صرف مشرقی مالک کی تسخیر کے ارادے سے چلا تھا بلکہ بقول (Herodotus)
 اس کا خیال تھا کہ اس (یونانی) تہذیب و تہذیب کو اپنی فخر مند فوجوں کے ذریعے سے مشرق میں پھیلائے...
 اور سکندر کو امید تھی کہ ان معروف مقامات سے یونانی فکر اور یونانی اشیاء سے تجارت دنیا میں پھیلے گی،
 وہ اپنے اس منصوبے میں کامیاب بھی ہو گیا۔ مگر اس کے بعد ایران کے لشکرانی بادشاہ یونانی زبان و ادبیات کا
 اس حد تک احترام کرتے تھے کہ اس میں پرستش کا شائبہ پایا جاتا تھا۔ بادشاہ ہرداوجس نے مشرق یونان (Herodotus)
 کا لقب اختیار کیا تھا اس کے جانشینوں نے برقرار رکھا۔ یونانی بعض ایرانی علاقوں کی
 زبان بھی تھی۔ ان کے یونانی زبان میں لکھے ہوئے کتبے ابھی تک باقی ہیں۔

لشکرانیوں کے بعد ساسانی خاندان برسرِ اقتدار آیا۔ اس نے بھی اس یونان پسندی کو برقرار رکھا،
 ساسانی خاندان کے ابتدائی بادشاہوں نے بھی اپنے کتبوں میں یونانی زبان کو استعمال کیا۔ اور شہرہ شاپور نے
 یونان سے فلسفہ و حکمت کی کتابیں منگوا کر فارسی میں ترجمہ کرائیں جیسا کہ ابن الندیم کہتا ہے :-

ملک ہردشیر بن بابک.....	جب اردشیر بن بابکان بادشاہ ہوا.....
فبعث الی بلاد الهند والصین فی	تو اس نے ہندوستان چین اور روم سے جو کچھ
الکتب اللتی کانت قبایم والی اللد	ان کے بیان تھیں منگوائیں..... اس کے
..... فعمل ذلک من بعد لابند	بعد اس کے جیسے شاپور نے بھی اس عملی سرپرستی
سابوحتی نحت تک الکتب کلہا	کو جاری رکھا اس طرح یہ کتابیں فارسی میں ترجمہ
بالفارسیہ لائے	ہوئیں۔

۱۔ حکایت فلسفہ ص ۱۳۱-۱۳۲ کہ ایران بعد ساسانیوں: زائر تھم کر سن بنیاس ۷۰

۲۔ انفرست لابن الندیم ص ۳۳۲-۳۳۳

اسی طرح انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا کا ایک مقالہ نویس "فاری" کے زیر عنوان لکھتا ہے۔

"شاہپور اول نے جو زیادہ وسیع نظر معلوم ہوتا ہے مذہبی تعالیم میں طب، ہیئت، ریاضی

فلسفہ حیوانیات وغیرہ کے موضوعوں پر علمی کتابوں کا اضافہ کیا جو کچھ ہندوستانی اور کچھ یونانی

مصادر سے ماخوذ تھیں۔"

شاہپور ہی کے زمانہ میں مانی نے ایک نیا مذہب جاری کیا اس کا خلاصہ اسکندر بیگ پرسی نے محفوظ رکھا ہے اسے دیکھ کر شیدہ نے یہ رائے قائم کی ہے کہ مانی نے اپنے مذہب کی تعمیر فلسفہ یونان کی بنیاد پر کی ہے۔ اس طرح ابتدا ہی سے ایرانی ثقافت یونانی فلسفہ سے متاثر تھی۔

فیروز (۴۵۹-۴۸۴) کے زمانہ میں نسٹوری فرقے نے رومن سلطنت میں پناہ حاصل کرنے سے پہلے

تو کہ باہر ہونے کی قیادت میں ایران کی طرف ہجرت کی جس کی تفصیل اپر گڈنگی ہے، فیروز نے سیاسی مہاراج کی بنا پر ان

پناہ دہی اور انھیں نے اریا کے اریائی کتب کے مقابل جس پر لیا قبضہ کیا، نصیبین میں اپنا رہنے سے قائم کیا جو بعد

میں مشرق کے عیسائیوں کا مرکز بن گیا، نسٹوریوں نے اہل ملک کو عیسائ بنانے میں بڑی سرگرمی کا اظہار کیا جس کا

نتیجہ یہ ہوا کہ ان کا اثر پورے ایران میں قائم ہو گیا، تھوکیکن ہر نسٹوری جس طرح مسیحیت کا بستر تھا اسی طرح یونانی فلسفہ

کا بھی مسلم ہوتا تھا، اس طرح ایران میں مسیحیت کے ساتھ ساتھ یونانی فلسفہ کو بھی جسے قدیم زمانے ہی سے ملک

میں مقبولیت حاصل تھی فریضہ نصیب ہوا۔

۶۵۱ء میں خسرو انوشیروان نے سلطنت جو ۱۱۱۱ چالیس سال تک حکومت کی، فلسفہ و حکمت کے ساتھ

اس کے شغف کی داستانیں ایران سے نکل کر یونان و روم میں بھی پھیل گئی تھیں ۱۱۱۱ء میں قیصر یوستیانوس۔

Justinian) نے ایتھنز کے مدرسہ فلسفہ کو بند کر دیا تو بیان کے آخری مہلین فلسفہ نوشیروان ہی کے دوبارہ

پناہ لینے پر مجبور ہوئے کیونکہ انھوں نے منہ تھا اور انھیں یقین تھا کہ افلاطون کی "جمہوریت" ایران کی سبذ کی

سلسلہ از انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا بعد ہند ہم سے ایران بہد ساسانیان میں ۴۱۰ء سے انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا جلالت دیگر میں ۴۱۰ء

حکومت میں متشکل ہو گئی ہے اور ایک وطن دوست بادشاہ سب سے زیادہ نیکو کار اور باہرست قوم پر حکومت کرتا ہے۔
 نوٹیردان نے ان کا بڑی فیاضی سے خیر مقدم کیا اور اس کے حکم سے انھوں نے یونانی حکماء کی منطق و طب کی بعض
 کتابوں کا بھی فارسی میں ترجمہ کیا جس سے لوگوں میں فلسفہ کی رغبت بڑھی۔

نوٹیردان نے بحث و مناظرے کیلئے مجلس بھی قائم کی تھی جس سے اس کے بعض یونانی جلسا کو خیال ہونے
 لگے تھا کہ وہ افلاطون کا شاگرد ہے۔ یہ یونانی *Uranista* جو فلسفی اور طبیب تھا اور قوم کا
 سربراہی تھا۔ خسرو نوٹیردان کو فلسفہ پڑھاتا تھا۔ مشہور مورخ فلسفہ ڈاکٹر ڈی ولف لکھتا ہے۔

”فارس میں خسرو نوٹیردان کے ہمان نواز دوبار نے یونانی فلسفہ کے آخری علمبرداروں و مستقیماً
 سریانی، سینیلیقیوس اور دیگر نو فلاطونیوں کو ان کے امتیاز سے بلا وطن کئے جانے پر خوش آمدید کہا۔ یونانی
 علماء میں ان پانچ گزین فلاسفہ کی آمد کو جبین اور جندی ساہور کے مدارس میں ایک فلسفیانہ تحریک کا آغاز ہوا۔
 نہ بادین یونان نے اسطو اور افلاطون کی مصنوعات کا فارسی میں ترجمہ کیا۔“

اس طرح خسرو نوٹیردان کی علم دوستی سے ایران میں یونانی منطق و فلسفہ کو غیر مسمیٰ ذریعہ نصیب ہوا اور اگرچہ بعد
 گھن خسرو نوٹیردان کا علم نمائشی اور سطحی تھا لیکن جو مثال اس نے قائم کی اس سے ایک نئی نسل ادیبانہ قوم کا جذبہ
 تلاش تجسس بیدار ہو گیا اور علم و حکمت کی روشنی ملک ایران کے طول و عرض میں پھیل گئی۔

نوٹیردان نے یونانیوں کے مدرسہ نصیبین کے انداز پر جندی ساہور میں ایک مدرسہ بھی قائم کیا۔ گھن کہتا ہے
 ”جندی ساہور میں جو نادر سلطنت کے مضافات میں ہے علوم طبیعیات کا ایک بیت اٹکتہ
 (اکیڈمی) قائم کیا گیا جو تہذیب کا شاعر، فلسفہ اور خطابت کا ایک مدرسہ بن گیا۔“

اس مدرسہ کے مدرسہ نصاب فلسفہ و حکمت سے کتاب یاد بیرن کا طبقہ سب سے زیادہ مستفید ہوا کیونکہ انھیں اپنے
 پیشہ کے مقصدات سے ہمہ برا ہونے کے لئے خطابت کے ساتھ ساتھ مدرسہ علوم و حکمت سے واقفیت بہم پہنچانی

Decline and Fall of Roman Empire by Gibbon ۱۷۸۹ء ایضاً جلد دوم ص ۲۹۸

کہ ایران بعد سامانیوں ۱۴۱۱ء میں *History of Medieval Philosophy* by Dr. ...

۲۲۵-۲۲۶ ج ۲ ص ۲۲۵ ایضاً
 فلسفہ، مہر ذوال-تخو جلد چہارم ص ۳۹۱ ایضاً

ضروری تھانے چنانچہ نظامی عروضی چار مقالہ میں لکھا ہے:

دوبری مناسبتے است شتل: بتیا سخا بل و بلاغی... پس برزید کہ... از قیاس منطقی بعید میگازد باشد

اس طرح یونانی منطق و فلسفہ کو ایران کے کتاب (ابہیران) میں غیر معمولی بقیدیت حاصل ہوئی بلکہ انھوں نے علوم کی

کتابت کیلئے دو نئے رسم الخط بھی ایجاد کئے ابن الندیم "الکلام علی ظلم الفارسی" کے ربر عنین لکھا ہے۔

و کتابہ اخروی لہم یقال لعانیہ گنج
اولی ایران کا ایک ڈسٹر رسم خط بھی تھا جسے نیم

وہی ثمانیہ و عشرون حرفاً
کہا جاتا ہے وہ انھائیس حروف ہیں اس رسم خط

یکتب بها الطب و الفلسفۃ
میں طب اور فلسفہ لکھا جاتا تھا۔

آگے چل کر لکھا ہے۔

و لہم کتابہ اخروی یقال لہا اس شہدیہ یکتب

بھا المنطق و الفلسفۃ وہی اربعہ و عشرون حرفاً
و فیہا نقط و لم تقع الینا

یونانی

نوف اولاً سنہ کی نشانہ سماعی از شاہان اشکانی کی زبان پسندی نے اوبدین نسفندی مسلمانین کی تبلیغی سماعی اور تیسرا

کی ظم دستی نے یونانی منطق: فلسفہ کو ایران میں مقبول بنایا اس طرح بکثرت یونانی فلسفہ اور اصطلاح ایسی منطق کی کتاب میں

(دوسری زبانوں کے تراجم بھی اور مستقل تصنیفات بھی) پہلوی زبان میں لکھی گئیں۔ ان کتابوں کو پڑھ کر عہاسی

کا طبقہ کتاب منطق و فلسفہ میں کتابیں تصنیف کیا کرتا تھا چنانچہ ابن الندیم لکھا ہے۔

وقد کان الفرس نقلت فی القدیہ شیئاً

من کتب المنطق و الطب فی اللغة الفارسیہ

ذالک الی العریخ عبد اللہ بن المقفع وغیرہ

اور ایرانیوں نے قدیم زمانے میں منطق و طب کی بعض کتابوں

کا فارسی (پہلوی) زبان میں ترجمہ کیا تھا ان تراجم کو عبد

بن المقفع وغیرہ نے عربی میں ترجمہ کیا

چہ چار مقالہ نظامی عروضی سمرقندی ص ۱۵۵، الفہرست ابن الندیم ص ۲۰ سے ایضاً ص ۲۱، ایضاً ص ۳۳۔

معارف: دسمبر ۱۹۵۷ء

مسلمانوں میں منطق کا آغاز

قرآن اور جدلیات کی بہت افزائی | اسلام ایک مکمل جامع اور معقول نظام حیات لے کر مبعوث ہوا جس کی اشاعت کے لیے وہ ایک معقول، موثر اور دلنشین پرائیوٹ بیان پر زور دیتا ہے۔ یہ پرائیوٹ بیان جسے وہ خود بھی استعمال کرتا ہے اور جس کے استعمال پر اپنے قسین کو بھی مامور کرتا ہے۔ نہ صرف دل کش اور دلنشین اور اقناعی ہے، بلکہ بہانی بھی ہے، اور علم البرہان کے ان قواعد و قوانین کی مراعات پر مشتمل ہے جو منطقی انسان کے مطالعہ سے آج تک دریافت ہو سکے ہیں یا آئندہ دریافت ہوں گے، قرآن کتاب ہے،

لَقَدْ اَرْسَلْنَا رُسُلًا بِالْبَيِّنَاتِ وَ
 اَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُوْ
 النَّاسَ بِالْقِسْطِ (المحید)

ہم نے بھیجے ہیں اپنے رسول نشانیوں کے ساتھ اور
 آدھ ان کے ساتھ کتاب اور ترازو تاکہ لوگ
 سب سے رہیں انصاف پر،

یہ بیان حسب توجیہ امام غزالی اللہ تعالیٰ اس کے ملاکر کتب اور رسواوں کی معرفت کن میزان ہے۔

لہ رسالاتنا اس لستقیم مشورہ ابواب العرفان من رسائل الامام محمد آلام الغزالی ص ۱۰۰

علمائے ربانی نے اپنی بصیرت ایمانی سے ان موازین معرفت کو قرآن سے مستنبط کیا ہے، چنانچہ امام غزالی
 وَنِزْوَابِ الْقِسْطِ الْمُسْتَقِيمِ: میں جس قسط اس مستقیم کا ذکر ہے، اس کے بارے میں فرماتے ہیں،

ہی الموازین الخمس التي أنزلها

قسط اس مستقیم ان موازین پنجگانہ کا نام جو جنہیں

الله في كتابه وعلمه انبياءه المون

اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں اتارا ہوا اور اپنے

بها فمن تعلم من رسول الله صلى الله

پہنمبروں کو ان سے وزن کرنا سکھا یا جو پس

عليه ووزن بميزان الله فقد

جس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نہیں سیکھا اور

اهتدى ومن صل عنها الى الراي

اللہ تعالیٰ کی میزان سے اور انہیں وزن کیا تو اس نے

والقياس فقد صل وتردى

ہدایت پائی اور جو ان سے ہٹ کر گئے اور نیا

قياس اهل هو اتوده كراه هو اور بھٹکتا پھرا،

قرآن نے اس منطقی اسلوب اور معقول پیرایہ بیان کی نہ صرف خود رعایت رکھی ہے، بلکہ اپنے متبعین
 سے بھی اس کا مطالبہ کیا ہے کہ وہ اپنے جملہ اعمال تفکر و تدبیر میں ان موازین قرآنی کی رعایت کریں
 وہ انہیں ایجابی طور پر مامور کرتا ہے:

وَإِن تَوَابًا لِّقِسْطِ الْمُسْتَقِيمِ (ابن ابراہیم)، اللہ تو لو سیدھی ترازو سے

اور اس راست اندیشی اور استقامت فی التفکر سے بھٹکنے کو وہ ممنوع قرار دیتا ہے۔

ان لا تطغوا في الميزان و آقيها

کہ زیادتی نہ کرو ترازو میں اور سیدھی ترازو تو لو

الوزن بالقسط ولا تخسر الميزان (رحمن)، انسان سے اور مدت گھٹاؤ تو ان کو

اسی طرح وہ بتاتا ہے کہ معقول اور منطقی پیرایہ بیان (حسن مجادلہ) انبیاء سابقین کا اسوہ حسنہ
 ہے، حضرت نوح علیہ السلام نے اپنی قوم سے پیغام الہی کی حقانیت کے باب میں بحث و مناظرہ

لے رسالہ القسط اس مستقیم مشمولہ الجواہر الغزالی من رسائل الامام جلالہ سلام الغزالی ص ۱۵۷

کیا اور اس خوش اسلوبی سے یہ فریضہ ادا کیا کہ وہ لاجواب ہو کر مکابروہ پر اتر آئے۔ قرآن ان کے قول کو دہراتا ہے۔

قَالُوا يَا نُوحُ قَدْ جَاءَ لَنَا فَاكْثُرْتَ
بُولَةً نَّوْحَ تَوْنِي هَمَّ سَهْجَةً اِكْبَارِ هَبْتِ
جِدًا لَنَا فَايْتِنَا بِمَا تَعِدُ مَا اِنْ كُنْتِ
مِنَ الصَّادِقِيْنَ (هود)

جب حضرت ابراہیم علیہ السلام کے یہاں فرشتے تھماں ہوئے اور انھیں معلوم ہوا کہ وہ قوم لوط کو تباہ کرنے جا رہے ہیں تو انھوں نے اس کے بارے میں فرشتوں سے بحث و مباحثہ کیا، قرآن کہتا ہے:-

فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْ اِبْرَاهِيْمَ الرُّوْحُ
مَحْرَبِ جَاتَار اِبْرَاهِيْمَ سُوْرًا رَا اٰلِيْ اِسْكُوْنِ شَحْرِيْ
وَجَاءَتْهُ الْبَشْرَىٰ يُجَادِلُنَا فِى قَوْمٍ لُّوطٍ
قرآن حضرت ابراہیم کے اس مجادل کو بنظر ناپسندیدگی نہیں دیکھتا کیونکہ وہ فوراً اس آیت کے بعد کہتا ہے:-

اِنَّ اِبْرَاهِيْمَ لِحَلِيْمًا ذَا مَنِيْبٍ
البتہ ابراہیم تحمل والا نرم دل ہر جوع رہنورد والا
قرآن اسی بالواسطہ تعلیم پر اکتفا نہیں کرتا بلکہ وہ براہ راست اپنے متبعین کو حسن مجادلہ کے ایجابی حکم کے ساتھ مامور کرتا ہے۔

اُدْعُ اِلَىٰ مَسِيْبِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَ
بِالَّتِي هِيَ اَحْسَنُ (النمل)
بلا اپنے رب کی راہ پر کئی باتیں سمجھل اور نصیحت
سنا کر عقلی طرح اور الزام سے ان کو جس
طرح بہتر ہو

چنانچہ بحث و نظر اور افہام و تفہیم کو اسلامی معاشرے میں شروع ہی سے مقبولیت حاصل

رہی ہے۔ تاریخ میں ایسے واقعات بھی ملیں گے کہ دو مسلمان عشا کی نماز پڑھ کر نکلے تھے کہ کسی مسئلے میں
مناظرہ چھڑ گیا اور مسجد کے دروازے ہی پر فجر کی اذان ہو گئی، غرض علماء و فقہانے قرآنی تعلیمات
سے حج عقیدہ کے استعمال کو مستنبط کر کے اس کے استحسان پر زور دیا، مثلاً آیہ کریمہ

فَإِنْ كُنْتُمْ فِي شَكٍّ مِنْ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ
عِبَادِنَا فَاقْتُوا بُرْهَانَ مِنْ رَبِّكُمْ
وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ
إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (بقرہ)

اور اگر تم شک میں ہو اس کلام سے جو اتارا
ہم نے اپنے بندہ پر، تو لے آؤ ایک سورہ
اس جیسی اور بلاؤ اس کو جو تمہارا مددگار
ہو اللہ کے سوا اگر تم سچے ہو۔

سے امام ابو بکر جصاص الرازی حج عقیدہ کے استعمال اور دلائل و براہین سے استدلال کے "امر" کو
ثابت کرتے ہیں۔

قال ابو بکر رحمہ اللہ وقد تضمنت
هذه الآيات مع ما ذكرنا من التنبيه
على دلالة التوحيد واثبات النبوة
"الامر" باستعمال حج العقول
والاستدلال بدلائلها
وذلك مبطل لمذهب من نفى
الاستدلال بدلائل الله تعالى
واقصر على المنبر عمده في معرفة
الله والعام بصدق رسول الله
صلى الله عليه وآله وان الله تعالى لم

امام جصاص الرازی نے فرمایا جو کہ یہ آیات توحید کے
دلائل اور نبوت کے علاوہ جنکا ہم نے ذکر کیا ہے عقلی حجتوں
اور ان کے دلائل کی تفسیر سے استدلال کے حکم (الامر) پر بھی
مشتمل ہیں، ایسا ان لوگوں کا نہ بہت باطل ہو جاتا ہے
جو اللہ تعالیٰ کی دلیلوں کی نفی کرتے ہیں اور اپنی گمان
میں معرفت باری اور رسول اکرم صلی اللہ
علیہ وسلم کی تصدیق کے بارے میں صرف
حدیث رسول ہی پر اقتصار کرتے ہیں،
لیکن ایسا نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے
جو لوگوں کو اپنی توحید کی معرفت اور اپنے

یقتصر فیہادعا الناس الیہ من
 معرفتہ تو میدا و صدق رسولہ
 رسول کی تصدیق کی بنا پر دعوت دینی
 اس میں صرف خبر ہی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ
 علی الخیر دون اقامتہ دلالۃ
 انسانی عقول کی جانب سے اس کی صحت
 علی صحیحہ من جہتہ عقولنا
 منی دلائل کے قائم کرنے کا بھی حکم دیا ہے۔
 نشانے تعلیمات قرآنی کو تحقق اولین اللہ کے رسول کی ذات میں ہوا جس نے انھیں فصیح لغز
 بنا دیا، جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے وہ ارشادات گرامی جو سنائے منطوق کی جانب مشیر تھے،
 انھیں اکثر علماء نے بدون کیا، ابو نصر فارابی نے بھی انھیں ایک کتاب میں جمع کیا جس کا نام
 ابن ابی اصیبع نے حسب ذیل بتایا ہے۔

”کلام جمعہ من اقاویل النبی صلی اللہ علیہ وسلم یشرفیہ الی صنایع المنطق“

اسلام کی ان تعلیمات کا نظری نتیجہ یہ ہوا کہ اکابر علماء اسلام میں منطق کو ہمیشہ مقبولیت
 حاصل رہی، چنانچہ حمزہ الاسلامی، امام غزالی، مقاصد الفلاسفہ میں فرماتے ہیں:

واما المنطقیات فالکثرہا علی
 رہے منطقی سائل تو ان کا اکثر و بیشتر حصہ
 منہج الصواب الخطانادرینما
 و صواب کے بیچ پر ہے اور ان میں غلطی شاذ و نادر ہوتی ہے

یہی نہیں بلکہ حصول مساوت اور تزکیہ و تہلیہ روح کے لیے وہ منطقی کو ایجابی طور پر ضروری سمجھتے ہیں،

فاذا فائدتہ المنطق اقتناص بعلم
 پس منطقی کا فائدہ علم کا حاصل کرنا ہے اور علم کا
 وفائدتہ العلم حیازۃ السعادتہ
 فائدہ ابدی سعادت کی ذخیرہ اندوزی ہے
 الابدیۃ فاذا صخر رجوع السعادتہ
 پس اگر یہ بات صحیح ہے کہ سعادت کمال نفس پرورد
 الی کمال النفس بالتزکیۃ و بتعلیمیۃ
 ہے، تزکیہ و تہلیہ روح سے حاصل ہوتا ہے تو یقیناً

لے احکام القرآن للجمہار الرازی جلد اول ص ۳۲-۳۳ میں والا بنا، ص ۲۶ ص ۱۳۶ مقاصد الفلاسفہ

صار المنطق لا مجالاً لعظیم القائد^{لہ} منطق بہت بڑے فائدے کی چیز ہے،

ان سے پہلے ابن حزم اندلسی نے خصوصیت کے ارسطاطالیسی منطق کے متعلق لکھا تھا:

والکتاب الذی جمعها ارسطاطالیسی^{لسی} اور جن کتابوں کو ارسطاطالیسی کے بارے میں

فی حدود الکلام..... کلمھا کتب جمع کین ہے..... وہ سب کتابیں بہت مفید

سالمۃ مفیدۃ دالۃ علی توحید اللہ^{اللہ} میں جو اللہ تعالیٰ کی توحید اور قدرت پر دلالت

عزوجل و قدرته عظیمۃ لمنفعة کرتی ہیں اور عام علوم کے پکھنے میں بہت زیادہ

فی انتقاد جمیع العلوم نفع بخش ہیں۔

غالباً یہی وجہ تھی کہ جو نہیں عہد عباسی میں غیر زبانوں سے علوم و فنون کی کتابیں عربی میں

کرنے کی تحریک شروع ہوئی۔ فن منطق کو عربی میں مقفل کرنے پر خصوصیت سے توجہ دی گئی اور

لوگوں میں منطق کے ساتھ غیر معمولی شغف و اہمک بڑھ گیا، لیکن اسلام ایک ایسی قوم میں مشہور

ہوا تھا، جو چند مستحیات کو چھوڑ کر کتابت و تصنیف تھے نہ کتابت سے، اس لیے یہ معلوم کرنا خالی از

دبھی نہ ہوگا کہ ایسی اہل محض قوم نے منطق و فلسفے شناسائی بہم پہنچانے سے پہلے ثقافت کی ساز

کو کس طرح طے کیا،

مسلمانوں میں علوم و فنون کی | عربی زبان میں پہلی کتاب جو مدون ہوئی وہ اللہ کی کتاب تھی۔ قرآن مجید

مدون کا آغاز | عہد رسالت میں جمع ہو کر مرتب اور عہد صدیقی میں کتابی صورت میں

مدون ہوا، عہد عثمانی میں اس کی باضابطہ نقول ممالک اسلامیہ میں بھی گئیں، عہد تک عرب میں

کتاب اللہ کے علاوہ اور کوئی کتاب نہیں تھی، بعض صحابہ کرام مثلاً حضرت انس بن مالک

عبداللہ بن عمر بن عباس، ابو ہریرہ، عبداللہ بن عباس، علی بن ابی طالب رضوان اللہ علیہم اجمعین

لہ مقاصد الفلاک ص ۳۰۰ نفس فی الملل: نقل جلد دوم ص ۹۵

کے پاس احادیث رسول کے مجموعے تھے، جو انہوں نے اپنی یادداشت کے لیے لکھ لیے تھے۔
 دیگر علوم میں سب سے پہلے امیر معاویہ رضی اللہ عنہ نے عبید بن شریہ کو یمن سے بلا کر تاریخ پر
 کتابیں لکھنے کا حکم دیا، اس کی دو کتابیں مشہور ہیں، کتاب الامثال اور کتاب الملوک اخبار الیہ
 دوسرے مشہور مورخین صحابہ اللہ ہی، عوانہ بن الحکم، حماد وغیرہ تھے، زیادہ بن ابیہ نے جو امیر معاویہ کے
 زمانہ میں عراق کا گورنر تھا، اپنے بیٹے کے لیے سب سے پہلے عرب کے عیسویوں اور اخلاقی کمزوریوں پر
 "مشاب العرب" نام سے کتاب تصنیف کی تھی۔

اسی زمانہ میں علم نحو ایجاد ہوا، اس کا بانی ابوالاسود دؤلی تھا، اس نے حضرت علیؑ کے ایما سے
 اسے مدون کیا، اس سے یحییٰ بن یعمر، عبید بن سعد، ان لفضل، سمیون بن الاثرین، نصر بن عاصم وغیرہ
 نے اس علم کو سیکھا، یہ ایک تاریخی حقیقت ہے، مگر ڈاکٹر ڈی. بوئر کا پندار تو یہی ہے اس کے باور
 کرنے میں مانع ہے، چنانچہ لکھتا ہے:

"اہل عرب مثل اور بہتے علوم لسان کا بانی بھی علیؑ کو قرار دیتے ہیں، بلکہ اسطو کہ

ایجاد کردہ کلام کی تین اجزاء میں تقسیم ہے ان ہی کی طرف منسوب کی جاتی ہے.....

..... بن المقفع نے جو خلیل نحوی کا درست تھا، پہلی زبان میں منطق انسان پر جو کچھ موجود

تھا، سب کا عربی میں ترجمہ مہیا کر دیا۔

خلیل بن احمد سے قبل شامہ عرب کے متعدد طبقات گزر چکے تھے، مگر وہی بوئر ہمیں باور کرانا چاہتا ہے

زفیل نے ابن المقفع سے "باری ارمینیا میں" کا مضمون لے کر سیبویہ کو پڑھایا!!

برمال نحو کی ایجاد و ترقی عرب غنیمت کا منطق کی جانب پہلا قدم تھا، یہ عربوں کا قابل فخر

کارنامہ تھا جس پر انہوں نے ہمیشہ فخر کیا، چنانچہ مشہور میں وزیر ابن الفرات کے مکان پر ابو سعید

ابن الفرس لابن الیمیم ص ۱۳۲، ایضاً ص ۱۳۳، تاریخ فلسفہ اسلام دی بوئر ص ۲۳ گے ایضاً

سیرانی نحوی اور ابو بشر مشی منطقی کے درمیان جو نحو و منطق کی افضلیت کے باب میں مناظرہ ہوا تھا، اس میں ابو سعید نحوی نے کہا تھا۔

والنحو منطق ولكنہ مسلخ من لغتہ
والمنطق نحو ولكنہ مفہوم باللغۃ

اس لیے سخاۃ کی قومی و لسانی خود واری دوسری زبان کے تفوق کے اعتراف کی کس طرح اجازت دے سکتی تھی، چنانچہ اسی مناظرے میں ابو سعید نے ابو بشر مشی سے کہا تھا:

اذا كان المنطق وضعه رجل

جبکہ منطق ایک یونانی شخص کی ایجاد ہے جس نے

من يونان على لغة اهلها واصطلاحهم

اسے اپنی قوم کی زبان و مصطلحات، نیز ان

عليها وما يتعارفون به من رسومها

رسوم و صفات کی بنیاد پر جو ان میں مشہور

وصفاتهما من اين يلزم الترجيح

تھیں، ان کی توتروں، ہندیوں، ایرانیوں

والهند والفرس والعربان

اور عربوں پر یہ بات کس طرح ضروری ہو

ينظر واذية ويتخذ ولا حكبا لهم

ہے کہ اس کا مطالعہ کریں اور اسے اپنے

وعليهم وقاضيا بينهم ما شهد

اوپر حاکم بنالیں، یعنی جس بات کی وہ شہادت

قبلوه وما انكرهم فضوه

دے اسے مان لیں اور جب انکار کرے اسے چھوڑ

لیکن یہ لسانی خود واری زیادہ عرصے تک باقی نہ رہ سکی منطق کی دلکشی نے بہت سے نحویوں کو

اپنی طرف متوجہ کر لیا۔ چنانچہ ابو بکر ابن السراج جو مبرد اور زجاج کا شاگرد و شاگرد تھا، فارابی سے منطق

پڑھا کرتا تھا اور اسے نحو پڑھایا کرنا تھا، ابن ابی اصیبعہ کہتا ہے:

ان الفارابی كان يجتمع بابي بكر بن

فارابی ابو بکر بن السراج کے ساتھ بیٹھا کرتا تھا،

لے مجمل الادب ایاقوت بلد سوم صفحہ ۱۱۱ لے ایضاً ص ۱۰۰

السراج فيقأ عليه صناعة المنطق
 وابن السراج يقرء عليه صناعة المنطق
 اور اس سے نحو پڑھا کرتا تھا اور ابو بکر بن
 السراج فارابی سے منطق پڑھا کرتا تھا۔

ابن اسی کی خاطر ابن السراج پڑھی پڑھائی ہوئی نحو بھی ببول گیا۔ ایک دن زجاج کی مجلس میں ابن السراج
 نے جب ایک نحو کے مسئلہ کا غلط جواب دیا اور زجاج ناراض ہوا تو ابن السراج نے عذرت یہ کہی،

انا ما راہ ما درست مذقوات
 حذا الکتاب یعنی کتاب میبویہ
 جو کچھ آپ مجھے پڑھایا میں نے اسے کتاب میبویہ کے
 پڑھنے کے بعد سہل دیا، کیونکہ اس عرصہ میں مشفق
 رہی تشاغلت عنہ بالمنطق والموسیقی
 اور موسیقی میں مشغولیت کی وجہ سے میں نحو سہل بالکل ہی سمجھ گیا۔

اور بعد میں تو منطق کا رنگ نحو پر آنا غالب آنے لگا کہ متاخرین کی نحو کی کتابوں پر منطق کا اطلاق زیادہ صحیح ہے
 اس کی بنیاد مثال شرح جامی اور اس کے حواشی ہیں۔

منطق یا منطقی انداز تفکیر کی جانب عرب عبقریت کا دوسرا قدم علم کلام کی ایجاد تھا جس کی
 بنیاد پہلی صدی کے سر پر بنائی جاتی ہے، چنانچہ مانظ ابن تیمیہ نے عب۔ اللہ بن سلام ابیکندی سے نقل
 کیا ہے، "یردون ان اول من تکلم بهم بن صفوان" لوگوں کی رائے ہے کہ سب سے پہلے جس نے علم کلام پر گفتگو
 کی، وہ جہم بن صفوان تھا۔

لیکن اس سے کلام بالمعنی الاخص (لفظی صفات باری و متعالیہ) مراد ہے، ورنہ کلام اصطلاحاً
 کی بنیاد اس سے بہت پہلے پڑ چکی تھی، اور کلاسیکی تفکیر کے قدیم ترین نمائندے معتزلہ اولیٰ تھے۔ ان کا قدیم ترین
 رکن جس کے کام سے ہم واقف ہیں وہ اصل بن عطاء ہے، وہ اصل نے ۱۳۱ھ میں وفات پائی، اس نے
 متعدد کتابیں تصنیف کی تھیں، مثلاً کتاب الخطب فی التوحید، والعقائد، کتاب المنزلة بین المنز
 لتین،

لہ طبقات الاطباء، لابن ابی اصیبه طبع ۱۱۰۱ھ ۱۳۹ھ الفہرست لابن الذہبی ۹۲۷ھ تفصیل کے

دیکھئے علماء ہند کی کلامی مذاہب، اشاعہ کر وہ برابن زوہر طبع ۱۳۷۷ھ ص ۱۰۳

کتاب اصناف المرجئة، کتاب السبیل الی معرفة الحق و غیرہ

و اصل ہی حرب تصریح ابو بلال العسکری اصول فقہ کا بانی ہے، جو منطقی استدلال و استشاد کی جانب عرب عبقریت کا تیسرا قدم ہے وہ کتاب الاوائل میں لکھتا ہے،

دھواول من قال الحق یعرف

اور سب سے پہلے وہ اصل ہی نے بتایا تھا کہ حق

من وجوه اربعة کتاب ناطق و خیر

چار طریقوں سے معلوم کیا جاتا ہے،

مجتمع علیہ و حجة عقل و اجماع

قرآن، حدیث، قیاس عقلی اور

من الامت

اجماع امت،

فیروز باؤں سے ترجمہ کی ابتدا | لیکن منطق و فلسفہ کی جانب عبقریت کا باقاعدہ قدم یونانی علوم و فنون کی کتابوں کے ترجمے کے سلسلے میں اٹھا۔

مسلمانوں کو پہلی صدی کے ربیع اول ہی سے یونانی علوم کے ماہرین سے تبادلات خیالات کا موقع ملا، ۱۵۱ھ میں ہرنج ہو، اس وقت اسکندریہ یونانی فلسفہ کا آخری گہوارہ تھا، جہاں مشہور فلسفی یحییٰ انخوی مدرسہ اسکندریہ کا صدر تھا، وہ فاتح مصر حضرت عمرو بن عاص سے ملنے آیا، وہ اس کی توحید آمیز گفتگو اور ابیال تالیث کے دلائل سن کر بہت محفوظ ہوئے، اس کے بعد خلفاء و امراء کے درباروں میں حکما، و اطباء، کو تقرب حاصل ہونے لگا، مثلاً ابوالحکم نصرانی امر معاویہ کا طبیب خاص اور ابن اثال ان کا معتمد علیہ تھا، حجاج بن یوسف کا طبیب خاص یثا ذوق تھا، اور حضرت عمر بن عبد العزیز کے دربار کا مشہور طبیب عبد الملک ابن ابجر (ابن ابجر)، الکسانی تھا، جو اس سے پیشتر اسکندریہ میں تعلیم و تعلم کے فرائض انجام دے چکا تھا۔

لے الفہرست لابن الندیم جلد ۱، ص ۱۲۵ کتاب الاوائل لابن بلال العسکری المخطوط پیرس، ص ۹۵

بحوالہ ذہب الذیة عند المسلمین ص ۱۳۳ سے اخبار العلماء، اخبار الحکما، لابن القطبی ص ۲۳۶

غرض خلفاء و امرا کے درباروں میں حکماء و اطباء مصاحب خاص اور مقرب بارگاہ بنے ہوئے تھے، ان کی ترغیب یا نشانہ ہی سے انھوں نے یونانی علوم کی کتابوں کو عربی میں ترجمہ کرایا، اس تحریک کا آغاز یزید کے بیٹے خالد نے کیا، اسے کیمیا سے خاص شغف تھا، اور اس کے شوق میں اس نے یونانی زبان سے اس فن کی کتابوں کو عربی میں ترجمہ کرایا، ابن الندیم کہتا ہے۔

کان خالد بن یزید بن معاویہ	خالد بن یزید بن معاویہ حکیم آل مروان کے
یستمی حکیم آل مروان.....	نام سے طعوب تھا..... اس کے دل میں کیمیا کا
خطربالہ الصنعة فامربا حضار	شوق دانگنیر ہوا تو اس نے یونانی فلاسفہ کی
جماعہ من فلاسفتہ الیونانیین	ایک جماعت کو حاضر کرنے کا حکم دیا.....
..... وامرہم بنقل الکتب	اور انھیں کتابیں..... عربی میں ترجمہ کرنے
.... الی العربی وهدا اول نقل	حکم دیا، اور یہ تاریخ اسلام میں پہلا موقعہ
کان فی الاسلام	کہ کتابوں کا ترجمہ ہوا۔

خالد کا ترجمہ خاص اعظف تھا، کچھ عرصے بعد دیوان خراج بھی فارسی اور رومی زبان سے عربی میں منتقل ہو گیا، در پہلے مشرقی ممالک کے دیوان کا کام فارسی میں اور مغربی ممالک کا رومی زبان میں ہوتا تھا، حجاج بن یوسف کے زمانہ میں عمار بن عبد الرحمن نے فارسی دیوان کو عربی میں منتقل کیا، اور مغربی ممالک کے دیوان کو جو سرجون رومی کے زیر اہتمام تھا، ہشام اموی کے زمانہ میں ابو ناسر سلیمان بن سعد نے رومی زبان سے عربی میں منتقل کیا، اس سے عربی زبان کی اہمیت بڑھ گئی اور اسے ترجمہ کے لیے زمین ہموار ہو گئی۔

حضرت عمر بن عبد العزیز نے طب کی ایک کتاب کا محض نفع رسالی غلت کے لیے عربی میں ترجمہ

لے اور حضرت لابن الندیم میں ۳۳۸

کرایا۔ ہشام بن عبد الملک کے زمانہ میں فارسی زبان کی کچھ کتابیں لہیں، انھیں عربی میں منتقل کرایا گیا۔ ہشام کا کاتب ابو العلاء سالم تھا جو مشہور کاتب عبد الحمید بن یحییٰ کا داماد تھا، اس نے ان رسائل کا جو ارسطاطالیس نے سکندریہ کو لکھے تھے، عربی میں ترجمہ کیا۔

سالم و یحییٰ ابوالعلاء کاتب سالم جس کی کنیت ابو العلاء تھی، وہ ہشام

ہشام بن عبد الملک..... ابن عبد الملک کا کاتب تھا.....

وقد انقل من رسائل ارسطاطالیس اس نے ارسطاطالیس کے ان رسالوں کو جو

الی اسکندریہ اس نے اسکندریہ کو لکھے تھے، عربی میں ترجمہ کیا۔

غالباً اسی زمانہ میں قاطینوریاس ارسطو کا سب سے پہلی مرتبہ ترجمہ ہوا، اگرچہ اس کا مترجم مجہول ہے

تفصیل آگے آرہی ہے،

۱۳۲ء میں اموی حکومت کے بجائے عباسی حکومت قائم ہوئی، یہ محض حکمران خاندانوں کی تبدیلی نہ تھی، بلکہ ایک ثقافتی انقلاب تھا۔

عباسی خلافت کا آغاز علوم و ہون کی سرپرستی

عرب کے سوزوروں پر "عجم کے حسن طبیعت" کے غلبہ کا آغاز تھا، اس انقلاب کے دور میں اثرات نے ملک کے ثقافتی مزاج پر غیر معمولی اثر کیا، عباسی خلفاء مجیبوں کی مدد سے برسر اقتدار آئے، ان کی تخت نشینی خسرو انوشیروان کی حکومت کا گویا احیا، اور ایک ثقافتی انقلاب تھا، جس کے نتیجے میں حکومت کی سرپرستی میں علم و حکمت کے ساتھ باقاعدہ اہتمام و اعتناء شروع ہوا۔

پہلا عباسی خلیفہ ابو العباس سفاح ۱۳۲ء میں مر گیا، اس کے بعد اس کا بھائی ابو جعفر

منصور خلیفہ ہوا، جس کے عہد حکومت میں باقاعدہ تصنیف و تالیف کا آغاز ہوا، سیوطی نے ذہبی سے نقل کیا ہے،

لہ الفہرست ص ۱۱۱

قال الذہبی فی سنتہ ثلاثاً ^{بعین} ^{واتم}
 ومائتہ شیع علماء الاسلام فی
 هذا العصر فی تدوین الحدیث
 والفقہ والتفسیر.... وکثرت
 العلوم تبویباً ودونت کتب لغویة
 واللغة والتاریخ وایام الناس
 ذہبی نے کہا ہے کہ ۱۴۳۳ء میں علماء اسلام
 نے حدیث، فقہ اور تفسیر کو مدون کرنا شروع
 کیا..... اس طرح علوم
 کی تدوین و تبویب بڑھنے لگی، اس کے
 علاوہ عربیت، لغت، تاریخ، اور
 ایام الناس پر کتابیں لکھی گئیں،

منصور ہی نے قیصر روم سے یونانی علوم کی کتابیں منگوائیں، جس سے فلسفہ و حکمت کے تعلیم و تعلم کے لیے
 اہل ملک کا شوق بڑھنے لگا، ابن خلدون کہتا ہے:

فبعث ابو جعفر المنصور ابا ملاک
 الرومان یبعث الیہ بکتب التعلیم
 مترجمة فبعث الیہ بکتاب قلید
 وبعض کتب الطبیعیات فقراء المسلمین
 واطلوعوا علی ما فیہا وادوا حراً
 علی الخف بباقی منها
 ابو جعفر منصور نے قیصر روم کو ریاضی کی کتابیں ترجمہ
 کرا کے بھیجنے کے لیے لکھا تو اس نے اصول طبیعیات
 اور طبیعیات کی کچھ کتابیں بھیجیں، جنہیں
 مسلمانوں نے پڑھا، اور ان کے مضمون پر
 واقفیت حاصل کی، اس سے باقی کتابوں کے
 حاصل کرنے کے لیے ان کا شوق اہل بڑھ گیا۔

ابن خلدون سے پہلے قاضی ماحد نے طبقات الامم میں لکھا تھا:

فکان اول من اعثنی (بن العباس)
 بالعلوم الخلیفة الثانی ابو جعفر ^{النصیر}
 فکان مرحمہ اللہ تعالیٰ
 عباسیوں میں سے پہلا شخص جس نے علوم حکمیہ کے
 ساتھ اعتنا کیا وہ دوسرا عباسی خلیفہ ابو جعفر منصور ^{تھا}
 وہ فقہ میں براہمت و ہمارت

مع براعتہ فی الفقہ و تقادمہ
فی علم الفلسفہ و خاصۃ فی علم
صناعۃ النجوم کلفا بما باہلہما

اور فلسفہ میں مشہور بالخصوص نجوم میں
کمال رکھنے کے ساتھ ساتھ ان علوم کے
ماہرین و متبحرین کی سرپرستی کرتا تھا۔

ارسطا طالیسی منطق کے ترجمہ کا آغاز | علوم حکمیہ میں سے سب سے پہلے منطق و نجوم کے ساتھ اعتنا کیا گیا۔
اور منصور کے زمانہ میں ارسطا طالیسی منطق کا سب سے پہلے ترجمہ ہوا، قاضی صاعد نے لکھا ہے،

ان اول علما عتقی بہ من علوم
الفلسفۃ علم المنطق و النجوم
فاما المنطق فاؤل من اشتہر
فی ہذا الدولۃ عبد اللہ بن
المقفع الخطیب الفارسی کاتب
ابی جعفر المنصور، فانہ مترجم
کتاب ارسطا طالیسی المنطقیۃ
الثلاثۃ التی فی صورتہ المنطق
وہی کتاب قاطاغوریاس و کتاب
باری ارمیناس و کتاب انورطیقا
و ذکرانہ لہ مترجم منہ الی وقتہ
الا کتاب الاول فقط و ترجم
ذہک المدخل الی کتاب منطق

علوم فلسفہ میں سب سے پہلے منطق اور نجوم کے ساتھ
اعتنا کیا گیا۔ اور منطق میں سب سے پہلا شخص جو تصنیف
و تالیف کے لیے مشہور ہوا وہ عبد اللہ بن المقفع ہے
جو مشہور ایرانی خطیب اور ابو جعفر منصور کا کاتب
تھا۔ اس نے ارسطا طالیسی کی منطقی کتابوں
میں سے تین کتابوں کا جو منطق کی صورت
(Form) کے متعلق ہیں، عربی میں ترجمہ کیا:
یعنی قاطیغوریاس (کتاب المقولات)، باری ارمیناس
(کتاب الباریۃ)، اور انورطیقا (کتاب البیاس)،
اور کہا گیا ہے کہ اس کے زمانہ تک ان کتابوں سے
صرف پہلی کتاب (قاطیغوریاس) کے سوا اور
کوئی کتاب ترجمہ نہیں ہوئی تھی، اسی طرح اس نے
کتاب منطق کے مقدمے کو جو فروریوس سموری کے

المعروف بالایساغوجی لغز فور یوم الصور^۱ ایساغوجی کے نام سے مشہور ہو ترجمہ کیا۔
اس روایت کو ابن لقفلی نے اخبار العلماء، اخبار الحکما میں اور ابن ابی اصیبعہ نے عیون الانباء فی طبقات
الاطباء میں نقل کیا ہے۔^۲

قاضی صامہ کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ باوجودیکہ عبداللہ بن المقفع کا ذکر پہلا پہلا
ترجمہ ہے جس کی تفصیلات تاریخ نے محفوظ رکھی ہیں، لیکن اولیت کا شرف کسی اور مجہول الحال مترجم
کو حاصل ہے جس نے اس سے بھی پہلے قاطیغوریاں (کتاب المقولات) کا ترجمہ کیا تھا، جیسا کہ
ان کے الفاظ "لم یترجم منہ ائی وقتہ الا کتابا کلاول" سے ظاہر ہے۔ اس طرح ہم فر
کر سکتے ہیں کہ منطق کا ترجمہ ۱۳۶ھ سے پہلے ہی ہونا شروع ہو گیا تھا، ممکن ہے دوسری صدی
ہجری کے ربع اول میں ہو چکا ہو۔

دوسری صدی ہجری کے منطقی تراجم | ارسطو کے لوقیون سے نکل کر مسلمانوں میں داخل ہونے سے پہلے
منطق و فلسفہ نے تین منزلوں کو طے کیا: اسکندریہ کا وثنی مدرسہ، نسطرہ و یاقبہ کی تسلسلی سائنسی
ایرانی کتاب۔ عہد اسلام میں یہ ترتیب بدل گئی۔

۱۔ طبقہ کتاب (جو ایران کے طبقہ کتاب (دبیران) کے جانشین تھے۔

ب۔ سرکاری مترجمین (جو نسطرہ و یاقبہ کے جانشین تھے)

ج۔ اسکندریہ کے مشائی مدرسہ کے جانشین (جو فارابی کے پیشرو تھے)

۱۔ طبقہ کتاب | ارسطو کی ایسی فلسفہ کو نظوری مسلمانوں نے رسمیت کے ساتھ ساتھ ایران میں پھیلا

جہاں دبیروں (کاتبوں) نے خصوصیت سے اسے سیکھا۔ یہی لوگ عہد اسلام میں کتابت کے عہدوں

نے طبقات الاطباء میں، اخبار العلماء، اخبار الحکما، ابن لقفلی میں ۱۴۸، عیون الانباء ابن ابی اصیبعہ میں ۱۰۸

کے تفصیل کے لیے دیکھیے سارن و مبرشہ، فارابی کی منطق، اور عبودی کے ذریعہ تفصیل کے لیے دیکھیے سارن جون شہد

ایرانی منطق کے قدیم عربی تراجم" ص ۲۲۳-۲۲۴

پر فائز ہوئے، ان ہی لوگوں نے منطق و فلسفہ کو پہلوی تراجم سے محض تصنیف عربی میں منتقل کیا، ان غیر مشہور
مترجموں میں عبد اللہ بن المقفع خصوصیت سے قابل ذکر ہے، ابن النہیم کہتا ہے:-

وقد كان الفرس نقلت في القديماً
شياً من كتب المنطق والطب الى
اللغة الفارسية فنقل ذلك
الى العربي عبد الله بن المقفع وغيره
اور ایرانیوں نے قدیم زمانے میں منطق اور طب
کی بعض کتابوں کو فارسی (پہلوی) زبان میں
ترجمہ کیا تھا، ان مترجمہ کتابوں کو عبد اللہ بن
المقفع وغیرہ نے عربی میں ترجمہ کیا۔

اوپر ذکر آچکا ہے کہ جہاں تک تاریخ کی یادداشت کا تعلق ہے، سب سے پہلے عبد اللہ بن المقفع
نے ایسا غوجی، تاٹینوریاس، باری اور میناس اور اناطیقا کا عربی میں ترجمہ کیا، غالباً اس نے یہ ترجمہ
پہلوی تراجم سے کیا تھا، اس ترجمہ کا ایک بوسیدہ مخطوط سینٹ جوزف کالج بیروت میں ہے، جس کا
نمبر ۳۳ ہے اور جو ۲۵۵ صفحات پر مشتمل ہے، تقریباً تیس سال ہوئے جوڑ پھرنی نے اس کا تعارف
کرایا تھا، اس کی تصریح کے مطابق اس مخطوط کے آخر میں حسب ذیل توجیح ہے۔

تمت کتاب المثلثة من ترجمة محمد بن عبد الله المقفع وقد ترجمها بعد محمد

اس سے فرلانی، زانشکو جبریلی اور پول کراؤس کو یہ شبہ ہوا ہے کہ یہ ترجمہ عبد اللہ بن المقفع کا نہیں بلکہ اس کے
بیٹے محمد بن عبد اللہ المقفع کا کیا ہوا ہے، میرے خیال میں توجیح کی تحریریں کاتب نے بہت زیادہ تحریف کی
ہے، غالباً محمد سے پہلے "ابی" چھوڑ دیا ہے، اور بن "عبد اللہ کے بعد کے بجائے پہلے لکھ گیا ہے، اس لیے
توجیح کی عبارت حسب ذیل ہوگی،

تمت الكتب المثلثة من ترجمة ابي محمد عبد الله بن المقفع وقد ترجمها بعد ابي محمد

لہ انہرست ص ۳۳، یونانی منطق کے قدیم عربی تراجم شائع شدہ تصانیف جون ۱۹۳۳-۳۴ء کے تراث

ایونانی فی الحضارة الاسلامیہ ص ۱۰۰ کے تفصیل کیلئے دیکھئے ص ۱۰۰، یونانی منطق کے قدیم عربی تراجم، باغض ص

اس ترجمہ کا دوسرا مخطوط کتب خانہ آصفیہ حیدرآباد میں ہے، جس کا نمبر ۷۹ ہے، اور جب کا سال کتابت ۱۰۴۵ء ہے، شاید یہ دونوں مخطوطے مشترک الاصل ہیں، کیونکہ دونوں میں ترجمہ کا نام ایک ہی ہے، دوسری صدی میں منطق کے اور ترجمہ کتاب کی علمی خدمات سے ہم واقف نہیں ہیں، البتہ بعض کاتبوں کے متعلق خیال ہوتا ہے کہ انھوں نے منطق و حکمت میں خالد فرسانی کی تھی، مثلاً ابو عمر کلثوم بن عمر تغلبی القنابی جو شام کا رہنے والا اور براء کے متوسلین میں تھا، ابن الندیم اس کی تصانیف میں اس قسم کی دو کتابیں بتاتا ہے: کتاب فنون الحکم اور کتاب المنطق^۱۔

اسی عہد کا دوسرا کاتب محمد بن الیث الخطیب ہے، جو یحییٰ بن خالد کا کاتب تھا، بائیسہ وہ فقہ و کلام اور دیگر علوم میں بھی دستگاہ عالی رکھتا تھا، ابن الندیم کہتا ہے:

”محمد بن الیث الخطیب..... کان بلیغاً مترسلاً کاتباً فقیہاً شکیلاً بارعاً محارفاً“^۲

اس نے زنادقہ کے رد میں ”کتاب الرد علی الزنادقہ“ لکھی تھی، اس کی تسکین زرگر میوں کی وجہ سے خیال ہوتا ہے کہ وہ منطق سے بھی واقف تھا، اگرچہ تفصیل معلوم نہیں ہے،

ب۔ سرکاری ترجمین | اموی خاندان کے دربار میں حکماء و اطباء کو خصوصی تقرب حاصل تھا، عباسی دور میں بھی ان کا اثر علی حال باقی رہا، اس عہد کے مشاہیر اطباء زیادہ تر جنہی ساہور سے آئے تھے جہاں ساسانی عہد کے آخر میں نوشیروان نے علم و حکمت کی درسگاہ قائم تھی، ساسانیوں کے زوال کے بعد غالباً اس مدرسے پر بھی نظوری عیسائیوں کا اثر قائم ہو گیا، منصور عباسی کے زمانہ میں بہارتان جنہی ساہور کا رئیس الاطباء جو رحیب بن جبرئیل تھا، ۱۳۸ھ میں منصور بہت سوزت بیمار ہوا، اسکے علاج کے لیے جو رحیب کو جنہی ساہور سے بلایا گیا، خلیفہ کو اس کے علاج سے آرام ہو گیا، اور اس نے جو رحیب کو بند ادہی میں ٹھہرایا، علاج معالجہ کے علاوہ منصور نے اس سے طبی کتابوں کا بھی عربی میں

ترجمہ کر آیا، اسی طرح جنہی سا بور کے اطباء کا دربار خلافت میں اثر شروع ہوا، ۱۵۲ء میں جو رحیس کو وطن جانے کی اجازت ملی، جہاں پہنچکر وہ راسی ملک عدم ہوا، مگر اس کا شاگرد عیسیٰ بن شہلا بندہ میں رہتا تھا،

۱۵۱۵ء میں ہارون الرشید کو شہید در دوسرا حق ہوا، اس کے علاج کے لیے یحییٰ بن خالد نے پھر جنہی سا بور سے جو رحیس کے بیٹے بخت یسوع کو بلایا، یہ سنطوری اطباء طبابت کے علاوہ فلسفہ و منطق میں بھی یہ طویل رکھتے تھے، چنانچہ جب بخت یسوع دربار میں پہنچا تو ہارون نے یحییٰ بن خالد کو جو خود منطقی تھا، حکم دیا کہ اس نووارد منطقی بخت یسوع سے علمی گفتگو کرے، تاکہ اس کی منطق دانی کا اندازہ کر سکے، ابن ابی اصیبدہ لکھتا ہے،

وقال یحییٰ بن خالد انت منطقی
فتکلم معہ حتی اجمع کلامہ

مگر یحییٰ بن خالد نے کہا نہیں، بلکہ اطباء دربار کو اس سے بات کرنے کے لیے کہا جانے، لیکن وہ لوگ اس کے لیے تیار نہ ہوئے، اور افسر الاطباء ابو قریش نے کہا

یا امیرا لمومنین! لیس فی الجماعۃ
من یقدر علی الکلام مع هذا الفلاسفة
کون الکلام وهو ابوع وجنہ
فلا سفۃ

اے امیر المومنین! اس جماعت (اطباء) میں کوئی شخص ایسا نہیں ہے جو اس کے ساتھ بحث و مباحثہ کر سکے کیونکہ وہ ادا کا باپ اور دیگر ائمہ فلسفی ہیں۔

بر حال اس سرکہ الامر، علاج کو کامیابی کے ساتھ ختم کرنے کے صلے میں ہارون نے بخت یسوع کو افسر الاطباء کا عہدہ عطا کیا۔

لہ طبقات الاطباء ج ۱ ص ۱۲۳ ۲۵ ابن کثیر

۱۷۵ء میں جعفر بن یحییٰ بن خالد ایک چھپوہ مرض میں گرفتار ہو گیا کچھ دن بخت یسوع نے اس کا علاج کیا، بعد میں اپنے بیٹے جبرئیل کو اس کی سرکار میں ملازم کرا دیا، وہاں سے ترقی کر کے وہ ہارون کا طبیب خاص ہو گیا، جبرئیل بن بخت یسوع اپنے زمانے کے متمول ترین انسانوں میں سے تھا، لیکن باہرہ دولت و ثروت اسے علم و حکمت کی ترقی دسر پرستی سے عشق تھا، وہ خود زبردست منطقی تھا، اور طبابت کے علاوہ منطق میں بھی صاحب التعمیف تھا، تفصیل آگے آرہی ہے۔

جبرئیل کے بعد اس کا خاندان بڑے عزت و اکرام سے دربار نبیاد میں معالجات کی خدمات انجام دیتا رہا، مگر علمی اعتبار سے بعد میں کسی کا نام سننے میں نہیں آتا، البتہ اس کے آبائی بیارستان میں ماسویہ نام ایک سمولی عطار تھا، وہ تو زیادہ پڑھا لکھا نہ تھا، مگر اس کا بیٹا یوحنا بن ماسویہ مختلف علوم میں تبحر کے ساتھ ساتھ متعدد زبانوں میں ہمارت نامہ رکھتا تھا، چنانچہ جب خزوہ روم میں ہارون کو انقرہ اور گوریہ وغیرہ میں یونانی کتابیں ملیں تو اس نے ان کے ترجمہ کا کام یوحنا بن ماسویہ کے سپرد کیا، اس کے علم و فضل کے متعلق ابن ابی اصیبتہ لکھتا ہے

کان مجلس یوحنا بن ماسویہ	بنداد میں طبیبوں، متکلمین اور فلسفیوں
اعمال مجلس گفت اسراء بدمینۃ	کی جتنی مجلسیں دکھیں ان میں سب سے
السلامت طبیب المتکلم اور متفلسف	زیادہ آباد مجلس یوحنا بن ماسویہ کی تھی،
لانہ کان مجتمع فیہ کل صنف	کیونکہ اس میں اہل ادب کے گروہوں
من اصناف اهل الادب	میں سے ہر گروہ کے لوگ جمع ہوا کرتے تھے

طبابت کے ساتھ یوحنا بن ماسویہ فلسفہ یا مخصوص منطق کی تعلیم دتہ رہیں کا مشغلہ بھی جاری رکھتا تھا، چنانچہ ابن ابی اصیبتہ اس کے متعلق لکھتا ہے:

لہ طبقات الاطباء ص ۱۷۵، ۱۷۶ ایضاً ص ۱۷۵-۱۷۶

اور اس کے شاگرد اس سے منطق کی

واظہرت لك الملهذا في قراءته

کتاب میں پڑھنے کے لیے آئے،

کتاب المنطق علیہ

لیکن خلفاء سے زیادہ برکی خاندان نے علم و فن کی ترقی میں حصہ لیا، ان کے عروج و زوال کی عبرت انگیز داستان اور علم و ادب کی سرپرستی آفتاب نصف النہار کی طرح روشن ہے۔ ابن سینا نے عربی کا عربی میں ترجمہ کرایا، ان ہی کے لیے حجاج بن مطر نے سب سے پہلے اقیسہ میں کا ترجمہ کیا، انھوں نے دیگر ممالک میں علمی و تحقیقاتی وفد بھیجے، ہندوستان کے ملکا کو بلا کر ہندوستانی علوم کی کتابوں کا عربی میں ترجمہ کرایا، مگر اس کی تفصیل ہمارے موضوع سے خارج ہے، یہیں صرف یہ دیکھنا ہے کہ دوسری صدی ہجری میں خلفاء و امراء کے اشارے سے منطق کی کتابوں کے ساتھ کہنا تک اعتنا کیا گیا،

منصور کا خاص مترجم البطریق تھا جس سے اس نے بعض قدیم کتابوں کا ترجمہ کرایا تھا، ابن الندیم مترجمین کی فہرست میں لکھتا ہے،

بطریق ابو جعفر منصور کے زمانہ میں تھا،

البطریق وكان في ايام المنصور

خلیفہ نے اسے بعض قدیم کتابوں کے

وامرًا بنقل اشياء من الكتب

ترجمہ کا حکم دیا تھا،

القلایمة

ابن ابی اصیبعہ نے اس کے ترجمے دیکھے تھے، مگر یہ بھرا طو جالیسنوس کی طب کی کتابوں کے ترجمے تھے، یہ نہیں معلوم کہ اس نے منطق کے سلسلے میں بھی کچھ کیا یا نہیں، منصور کے عہد خلافت میں حضرت عبداللہ بن المقفع کا نام ملتا ہے جس نے محض تفنناً اپنے شوق سے اصطلاحی سی منطق کی پہلی تین کتابوں اور فروریس کی ایسا غوجی کا ترجمہ کیا تھا، (تفصیل اوپر گوری)

لے طبقات الاطباء جلد اول ص ۱۶۶، الفہرست ص ۳۴

منصور نے آزادی، نکر و اظہار خیال کی چو اجازت دے رکھی تھی، وہ اس کے جانشین ہمدی (۱۵۹۰ء) کے زمانہ میں رنگ لائی، اس لیے اس کا عمدہ حکومت زمانہ کے استیصال میں گزرا، اس نے متکلمین، اہل جہل کو بلا کر ملاحدہ کے رد میں کتابیں لکھوائیں ہمدی کہتا ہے:

وَكَانَ الْهَمْدِيُّ اَوَّلَ مَنْ اَمَرَ
المجدلين من اهل البحث من
اور ہمدی نے سب سے پہلے طبقہ
متکلمین میں سے مناظروں کو بنا کر
ملاحدہ کے رد میں کتابیں لکھوائیں
فی الرد علی الملحدین

مگر ان متکلمین کا انداز فقہانہ تھا، اور مقابلہ ایسے لوگوں سے تھا، جو منطق و فلسفہ کے ماہر تھے، لہذا ہمدی نے منطق کی کتابوں کا ترجمہ کر دیا، اس کا مترجم ابو نوح کاتب تھا، اور پھر ذکر آچکا ہے کہ عبد اللہ بن المقفع جن منطق کی کتابوں کا ترجمہ کیا تھا، اس کا ایک مخطوطہ بیروت میں ہے، اس کے اخیر میں حسب ذیل توثیح ہے:

تمت كتب الثلاثة من ترجمة محمد بن عبد الله المقفع وقد ترجمها
بعاد محمد بن ابو نوح الكاتب النصراني ثم ترجمها بعد ابن نوح سلمة الخداني حنّ
مديت المملكة ببحين بن خالد برومي لليت اولاً، بعة كلهما قبل مؤلفه
الترجمتين الذي تكسافي الملكاني النصراني

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عبد اللہ بن المقفع کے بعد کتب منطق کا ترجمہ ابو نوح کاتب نے کیا، اس نے یہ ترجمہ ہمدی کے حکم سے کیا تھا اور شاید سریانی زبان سے کیا تھا، اس کی تصدیق اس خط سے ہوتی ہے جسے بائبلق طیبہ، اوس اول (I 200-201) نے قیس نقیون کو

بھیجا تھا، اس میں اس نے لکھا تھا،

”خلیفہ (المہدی) نے ہم کو اسطوفیٰ کی کتاب طوبیقا کو سریانی سے عربی میں ترجمہ

کرنے کا حکم دیا، اور بفضل خدا اس کام کو شیخ ابو نوح نے انجام دیا۔“

عزمن جدی کے ایسا سے ابو نوح کاتب نصرانی نے سریانی زبان سے اسطاطالیسی منطق

کی چار کتابوں کا ترجمہ کیا تھا،

(۱) قاطینوریاس، (۲) باری ارمیناس (۳) اناطوطیقا، (۴) طوبیقا،

مخطوط بیروت کی توہیح میں ابو نوح کے پیلو (سلمان) الحرافی کا ذکر ہے، جو بیت الحکمت ہارونی

کا ابریرین تھا، اس نے یہ ترجمہ یحییٰ بن خالد البرکی کے ایسا سے کیا تھا، جیسا کہ ”تذکرہ ترجمہا

بعد ابی نوح سلمۃ الحرافی صاحب بیت الحکمت لیحییٰ بن خالد البرکی“ سے ظاہر ہے،

غالباً اس نے یہ ترجمہ براہ راست یونانی سے کیا تھا، اسلانیونانی جانتا تھا، کیونکہ مابون الرشید نے

قیصر روم سے فلسفہ و حکمت کی کتابیں منگوانے کے لیے جو ذہن بھیجا تھا، اس میں ابن الدیم سلمیٰ

صاحب بیت الحکمت کا خصوصیت سے ذکر کرتا ہے، نیز جب مجلسی کے تراجم یحییٰ بن خالد کو پسند

نہ آئے تو اس نے یہ کام سلما اور ابو حسان کے سپرد کیا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سلما کو یونانی

زبان میں ترجمہ حاصل تھا۔

یحییٰ بن خالد البرکی خود بڑا جید منطقی تھا، جب بخت یسوع ہارون کے علاج کے لیے وہاں

میں آیا تو ہارون نے یحییٰ سے کہا کہ ”تو منطقی ہے، اس سے بحث کر“ (تفصیل اوپر گزر چکی)

براہم کے علاوہ جن امرائے منطق کے تراجم کی سرپرستی کی ان میں جبرئیل بن بخت یسوع کا

نام خصوصیت سے قابل ذکر ہے، اس کا حال اوپر گزر چکا ہے، اس نے جالینوس کی ”کتاب ابربان“ کو

لئے تفصیل کے لیے دیکھے سارن بولائی، ”یونانی منطق کے قدیم عربی تراجم“ ص ۲۹-۳۰، ۳۱-۳۲، ۳۳-۳۴

تلاش کرایا جو منطق کی بہت مشہور کتاب تھی، بعد تلاش بسیار چند مقالے دستیاب ہوئے جنہیں ایوب نے یونانی سے ترجمہ کیا، جنہیں بن اسحق جس نے خود اس کتاب کی تلاش میں زحمت بسیار برداشت کی تھی، لکھتا ہے:

ان جبرئیل قد کان عنی بطلبہ عنایتہ

جبرئیل نے اس کتاب کی تلاش میں بہت زیادہ زحمت

شدیدۃ و طلبتہ انا بغایۃ الطلب ...

برداشت کی تھی اور میں بھی اسکی بہت زیادہ تلاش

قد کان جبرئیل ایضاً وجد منہ مقالۃ

... جبرئیل کو اس کے کچھ مقالے مل گئے تھے جو بینہ

لیت کلھا المغالحت الی وجد باعیانہا

وہی ہیں جو مجھے ملے، اسے جو مقالے ملے، انہ

وترجم لہ ایوب ما وجد منہا

ایوب نے ترجمہ کیا تھا،

جبرئیل خود بھی منطق میں یرطوئی لکھتا تھا، چنانچہ اطباء و دربار کو اس کے ساتھ علمی گفتگو کی ہمت نہیں ہو سکی جیسا کہ اوپر ذکر ہو چکا ہے، وہ اپنے فن کے علاوہ منطق میں بھی ماہر، حسب التخصیص تھا، اور اس کی مصنفا میں ابن ابی انیسید نے منطق کی حسب ذیل کتاب کا ذکر کیا ہے:

کتاب المدخل الی صناعة المنطق .

ج۔ اسکندریہ کاشانی مد | دوسری صدی ہجری میں مدرسہ اسکندریہ کی علمی مساعی، بالخصوص منطق کے نقل و ترجمہ کے سلسلے میں ان کی خدمات کا کہیں ذکر نہیں ملتا، مرن مسعودی نے اس حوالہ دیا ہے کہ نلیف عمر بن عبد العزیز کے زمانہ میں فلسفہ کی مجلس تعلیم اسکندریہ سے انطاکیہ میں منتقل ہو گئی، مسعودی نے اس کے اسباب بھی ثنون المعارف و ما جری فی الدھور السوائف میں دیئے تھے، مگر اس آج یہ کتاب تاپید ہے، البتہ اس حوالہ اس نے (مسعودی نے) کتاب التبئیہ والاشراف میں دیا ہے:

نقل التعلیم فی ایام عمر بن عبد العزیز

حضرت عمر بن عبد العزیز کے زمانہ میں فلسفہ کی تعلیم

الاسکندریۃ الی انطاکیہ ثم انتقالہ

اسکندریہ سے انطاکیہ میں منتقل ہوئی، پھر وہاں سے

الی خراسانی ایام المتوکل

منتقل ہوا (۱۰۰-۱۰۱ھ) کے زمانہ میں تھان میں منتقل ہوئی

یہی ابن ابی اصیبعہ نے عبد الملک بن ابیجر [ابن ابیجر] انکانانی کے ذکر میں لکھا ہے جو اپنے زمانہ

میں مدرسہ اسکندریہ کا ستولی تدریس رہا تھا،

جب حضرت عمر بن عبدالعزیز خلیفہ ہوئے تو

فلما افضت الخلافة الى احمد

یہ واقعہ کا واقعہ جو فلسفہ کی تعلیم انطاکیہ

ذالک فی سببہ تسع وتسعين للهجرة

اور حران میں منتقل ہو گئی، اور دوسرے شہر

نقل التدریس الى انطاکیہ وحران

میں پھیل گئی۔

وتفدت فی البلاد

مجلس تعلیم مدرسہ مشائین کے انطاکیہ سے حران منتقل ہونے کا واقعہ اگلی صدی سے تعلق رکھتا

ہے، اس کی تفصیل آگے آئے گی، دوسری صدی ہجری میں انطاکیہ کا مدرسہ بڑی کس میرسی کے عالم میں

تھا، اور یہ کس میرسی کا عالم بڑے عرصہ تک رہا، یہاں تک کہ وہاں صرف ایک ہی معلم رہ گیا، اس کے

بعد اس کے شاگرد انطاکیہ میں ٹھہرے، وہاں سے حران اور کچھ دن حران میں رہنے کے بعد بند او میں

منتقل ہو گئے، چنانچہ ابن ابی اصیبعہ خود الفارابی سے نقل کرتا ہے،

فانتقل التعليم من الاسكندرية

پھر فلسفہ کی تعلیم اسکندریہ سے انطاکیہ میں منتقل ہو

اور وہاں بہت زمانہ تک باقی رہی، یہاں تک کہ

الى ان يبقى معاصم واحد فتعلم

تینہ رجلا ن وخرجا ومعهما

اس کی تفصیل آگے آئے گی، بہر حال اسی مدرسہ مشائین مجلس تعلیم کے آخری تلامذہ میں سے فارابی

(معارف: جنوری ۱۹۵۸ء)

یہ طبقات الاطباء جلد اول ص ۱۱۶

ج ۱ ص ۱۳۵ ج ۲ ص ۱۳۵

فارابی کے پیشرو مسلمان منطقیین

ہارون الرشید نے ۱۹۳ء میں وفات پائی اور امین اس کا جانشین ہوا، مگر کچھ دن بعد امین اور مامون میں خانہ جنگی چھڑ گئی، جس کے نتیجے میں امین مارا گیا اور مامون ۱۹۵ء میں سربراہی کے خلاف ہوا، اس نے علوم و فنون، بالخصوص علوم الاوائل (یونانی حکمت) کے نشر و اشاعت پر خاص توجہ مبذول کی، ابن الشاکر الکلبی نے لکھا ہے:

عبد اللہ بن ہارون امیر المومنین	عبد اللہ بن ہارون امیر المومنین
ابو العباس المامون.....	ابو العباس المامون.....
لما کبر عنی بعلم الاوائل ومہربانی	لما کبر عنی بعلم الاوائل ومہربانی
للفلسفة فخرہ ذلک الی القول	للفلسفة فخرہ ذلک الی القول
بخلق القرآن	بخلق القرآن

اس کی علمی سرپرستی کے متعلق قاضی صاعد اندلسی نے لکھا ہے:

ثم لما انضت الخليفة الی الخليفة	جب ہوا عباس میں سے سائز میں فیض
---------------------------------	---------------------------------

لئے ذات اوقیات تبد اول ص ۲۳۹

السابع منهم عبد الله المأمون

..... تمصايداً بهجد المنصر

فأقبل على طلب العلم..... فذا خل

ملوك الروم واتحفهم بالهدايا

الخطيرة وسألهم صلته بالديار

من كتب الفلسفة فبعثوا اليه بما

حضروهم من كتب افلاطون وارسطاطا

والبقراط وجالينوس واقايد من

وبطليموس وغيرهم من الافلا

فاستخار لهما مهرة الترجمة واكلتهم

احكام ترجمتها فترجمت له على غايته

ما امكن ثم حفص الناس على قراءتها

ورغبهم في تعليلها فنفتت من

العام في زمانه وقامت دولة

الحكمة في عصره..... فالتفت

جماعته من ذوي الفنون والتعلم

في ايامه كثيرا من اجزاء الفلسفة

حمد لله الامون كخلافت پسنپی..... تو جس

تحرک کا اس کے پرداوانے آغاز کیا تھا، اسے

اس نے نکیل تک پسنپایا اور علم کی تلاش و جستجو

متوجہ ہوا..... اس رزم کے بادشاہوں سے غلوکتا

کی، انھیں بیش قیمت ہدیے اور تحفے بھیجے اور اسکے

ہلے میں انکے بیان فلسفہ کی جو کتابیں تھیں، انکی

خود ہشام کی چنانچہ سلاطین روم نے افلاطون،

ارسطو، بقراط، جالینوس، اقلیدس اور بطلموس

وغیرہ فلسفہ کی جو کتابیں ان کے یہاں موجود تھیں،

اس نے بھیجیں مامون نے ان کے ترجمے کے لیے ہر

جو فنون کیا اور انھیں ان کے ترجمہ پر امون کیا، اس طرح

بہترین طور پر ان کتابوں کا ترجمہ ہوا اور اس نے لوگوں

کو ان کے پڑھنے پر ارادہ کیا اور انھیں انکی تعلیم کی

دہائی، اس طرح اسکے زمانہ میں علم کا بازار گرم ہو گیا اور

حکمت کا دور درود شروع ہوا..... اور اہل علم و فن

کی ایک جماعت اسکے زمانہ میں مختلف علوم و فنون

میں ہمارے ہم پسنپائی،

فلسفہ پسنپی مامون کے دل و دماغ پر اس دور جو مستولی ہو چکی تھی کرسوتے جاگے آسے یونانی حکمت اور

علماء ہی نظر آتے تھے، چنانچہ ایک دن اس نے خواب میں ایک نہایت وجہ انسان کو تخت پر بیٹھے دیکھا، اس کا بیان ہے کہ میں نے مرعوب ہو کر اس سے پوچھا آپ کون ہیں، اس نے کہا، اسطحا لیس، یہ سن کر میں خوش ہوا اور کہیں کچھ دریافت کروں، کہا ضرور، میں نے کہا کیا چیز اچھی ہے، کہا جو عقل میں اچھی ہو، میں نے کہا پھر؟ کہا جسے شریعت اچھا کہے، میں نے کہا پھر؟ کہا جسے لوگ اچھا کہیں، میں نے کہا مجھے کچھ نصیحت کیجئے، کہا توحید کو لازم مکرڑو۔ ابن اندیم کہتا ہے،

فکان هذا المامون اولد الاحساب	یخوب مامون کے لیے یونانی علم کی کتاب تیرے
فی اخرج الکتب فان المامون کان	کرنے میں سو کہ سبب بن گیا، کیونکہ مامون اور
ومین الممالک الروم وراسلات	تیسرے روم کے درمیان پہلے سے خط و کتابت ہونے
استهظ علیہ انما مامون فکتب الی	تھی اور مامون نے اس پر زور ڈالا اور کہا کہ
ملاک الروم یسألہ الاذن فی انقادنا	ملک روم میں علوم قدیر کے جو منتخب نسخے خزانوں
من مختار من العلوم القدیمة لمخز	میں محفوظ ہوں انھیں برآمد کرنے کی اجازت
المدخرۃ ببلد الروم فاجاب الی	دی جائے، تیسرے روم نے پہلے تو انکار کیا لیکن
ذک بعد امتناع فالخرج المامون	بعد میں رضی ہو گیا، چنانچہ مامون نے اس غرض
لذلک جماعة... فاخذوا ما وجدوا	سے ایک جماعت کو بھیجا... یونانی علوم کی
ما اختاروا فلما حملوا الیهم بنقلہ	جو کتابیں، سکوپتائیں انھیں لیا اور کتابیں امر

یہ کتابیں روم میں تھیں اور انہیں روم کے حکام نے اپنے ہاتھ لیا اور انہیں اپنے ملک میں لے گئے۔

لیکن سرکاری سرپرستی میں ہائے حکمت کے ساتھ جو امتنا کیا گیا، اس کی تفصیل سے پیشتر طبقہ کتاب کی علی مذات کا جائزہ لے لیا جائے تاکہ سمجھا جا سکے کہ اس کی ترتیب قائم رہ سکے،

طبقہ کتاب | مامون ۱۹۸ء میں تخت نشین ہوا ۲۰۶ء میں اس نے اپنے سپہ سالار ظاہر ذوالعینین کو خزانہ کا گورنر مقرر کیا، بیان اس نے ظاہر یہ نامزدان کی بنیاد ڈالی، اس نامزدان کا ایک شاہزادہ منصور بن طلحہ

اقایم علم و حکمت کا بھی شاہزادہ تھا، اس کا چچا عبد اللہ بن طاہر اس کی فلسفہ دانہ کی وجہ سے اسے حکیم اولیٰ کہا
 کہا کرتا تھا، اس کی کتاب "موسس" کو جو موسیقی میں تھی، دیکھ کر گنہگار نے کہا تھا کہ یہ تو تمہی اسم با سبھی جو، اس نے
 حکمت میں کئی کتابیں لکھیں مثلاً "کتاب الابانہ عن افعال الفلک"، کتاب لوجود، کتاب رسالہ فی العدد و
 المعدودات۔ غالباً اس کی کتاب "کتاب دلیل والاسدلال" منطق میں تھی یا اس کے سائل سے متعلق تھی
 عہد مامونی کے اکثر کتاب اپنے پوشیدہ میزان الی الزندہ اور ظاہری اسلوب حکیمانہ کے لیے مشہور
 تھے، مثلاً علی بن عبیدۃ الریحانی جس کے بارے میں ابن الندیم لکھتا ہے،

یسلا فی تصنیفاتہ و تالیفاتہ
 اپنی تصانیف میں فلسفہ و حکمت کا اسلوب اختیار
 کرتا تھا اور زندہ و الحاد کے ساتھ مشتم تھا،
 طریقہ الحکمتہ و کان یومی بالزندہ

اسی طرح سهل بن اردون کے متعلق جو بیت، حکمہ: مونی کا بائبرین تھا، لکھتا ہے،
 کان حکیمًا فصیحًا شاعرًا فارسی الای
 حکیم فصیح و در شاعر تھا، ایرانی نسل کا تھا
 شعوبی المذہب
 اور شعوبی مسلک رکھتا تھا

سهل بن اردون کا بھائی سعید بن اردون جو بیت، حکمہ کے اہتمام میں اس کا شریک کار تھا،
 وہ بھی حکمت و فلسفہ سے دلچسپی رکھتا تھا، ابن الندیم نے اس کی تصانیف میں "کتاب حکمہ کا ذکر کیا
 معتقد باللہ ۲۴۱-۲۸۵ کے عہد حکومت میں ایک مشہور کاتب یہ جو دین مہندان
 الکسروی تھا، اسے فلسفہ سے بڑا شغف تھا، چنانچہ اس فن کی کتابوں سے منتخب کر کے اس نے ایک
 کتاب توحید باری کے دلائل میں مرتب کی تھی جس کا نام ابن الندیم نے "کتاب لدلائل علی التوحید
 من کلام الفلاسفہ" بتایا ہے۔

معتقد کے جانشین کتفی باللہ ۲۸۹-۳۲۵ کے زمانہ میں ایک اور کاتب قدامہ بن جعفر تھا،

لے الفہرست ص ۱۰، ۱۱، ایضاً ص ۱۲، ۱۳، ایضاً ص ۱۵، ۱۶

جو نقد اشعر اور کتاب الخراج کے مصنف کی حیثیت سے مشہور ہے، اور بی فین میں مہارت تامہ کے ساتھ
اس منطق و فلسفہ میں بھی تبحر تھا، بالخصوص منطق میں تو وہ سرآمد فضلاء روزگار سمجھا جاتا تھا، ابن النذیم
کتا ہے :-

وكان قد اتمه احداً بالبقاء الفصحاً

قد اتمه بلغا اور فصلاً روزگار میں سے تھا، اور

والفلاسفة الأعضاء ومن يشاء

باکمال فلاسفہ میں اس کا شمار تھا، وہ ان لوگوں

الیه فی علم المنطق

میں سے تھا جو منطق میں ممتاز سمجھے جاتے تھے۔

قد اتمه بن جعفر کی منطق تصانیف میں ابن النذیم ایک کتاب کا ذکر کرتا ہے جس کا نام "مناہ الجدل" ہے،

اس نام کی کتاب میں ابن النذیم ایک اور کتاب کا ذکر کرتا ہے، جس کا نام ابن سعید قطربلی ہے :

ابو الحسن احمد بن عبد اللہ بن

ابو الحسن احمد بن عبد اللہ بن حسین بن سعید بن

الحسین بن سعید بن مسعود

مسعود قطربلی علی، وانا غل کتاب میں سے

القطربلی من علماء الکتاب افاضلہم

تھا۔

ابن سعید قطربلی کی تصانیف میں ابن النذیم نے ایک کتاب کا ذکر کیا ہے جس کا نام "کتاب المنطق" تھا۔

چوتھی صدی کے آغاز میں ایک کاتب ابو عون احمد بن المنجم کا نام ملتا ہے، جو محمد بن علی الشلمغانی کا بڑا

مخلص و جان نثار رہا، اور ۳۲۲ھ میں اس کے ساتھ زندہ و الحاد کے الزام میں قتل کیا گیا، وہ اپنے

فرقہ کا تکبر اور فلسفہ کا بہرہ تھا، ابن النذیم نے اس کی ایک کتاب "کتاب التوحید و اکاویل الفلاسفہ" کا ذکر کیا

اس سے قیاس چاہتا ہے کہ وہ فلسفہ کے ساتھ منطق کا بھی عالم ہو گا۔

اس زمانہ میں وزیر بن یسعی بن داؤد بن الجراح کا بیٹا ابو القاسم عیسیٰ بن علی فلسفہ و منطق کے کالین

فن میں محسوب ہوتا تھا، ابن النذیم لکھتا ہے :

لکھتے ہیں کہ ابن داؤد اپنے سے اپنے سے ۱۰۰ گے کتاب تبتیہ و اشرف السوروی ص ۲۹۰ سے الذہرت ص ۲۱۱

ابو القاسم عیسیٰ بن علی اوحد زعمانی
فی المنطق والعلوم القدیمة

یگانہ روزگار تھا

وزراء و کتاب کو منطق کے ساتھ خصوصی دلچسپی تھی، وہ اپنے گھروں پر بحث و مباحثہ کے لیے مجالس علمیہ منعقد کیا کرتے تھے، اس قسم کی ایک مجلس ۳۲۰ھ میں وزیر ابن الفرات نے اپنے یہاں منعقد کی تھی، اور اس میں مشہور منطقی سنی بن یونس اور مشہور نجومی ابو سعید السیرانی کے درمیان منطق و نحو کی افضلیت پر مباحثہ کرایا تھا اس مجلس میں قدامت بن جعفر اور خالدی (متکلم) بھی موجود تھے۔

سرکاری مترجمین | یوحنا بن ماسویہ کا ذکر و پھیلی قسط میں آچکا ہے، اسی کے یہاں مشہور مترجم حنین بن اسحاق طب پڑھا کرتا تھا، مگر یوحنا اہل حیرہ سے، جن میں سے حنین بھی تھا، نفرت کرتا تھا، ایک دن اس نے اس کو اپنے یہاں سے نکال دیا، حنین اس ذلت سے بہت متاثر ہوا اور یونانی زبان میں اتنی مہارت اور طب و دیگر علوم میں آتنا سمجھ بھم پہنچایا کہ وقت کا سر جو یوحنا السیرانی شمار ہونے لگا، جبرئیل بن بختیشوع نے اس کی تعریف میں کہا تھا:

والله لئن ملنا له في العلم ليفضحن من
وليفضحن غيره من المترجمين

قسم بخدا اگر یہ بڑی عمر کو پہنچا تو یہ سر جبرئیل (اس میں)
اور دوسرے مشاہیر مترجمین کو مات کر دے گا۔

ایسے ناورد روزگار جو ہر کی تربیت سے مامون کیونکر بے اعتنائی کر سکتا تھا چنانچہ جب اس نے اپنے مشہور خواب میں ارسلو کی زیارت کی اور قیصر روم سے یونانی علم و حکمت کی کتابیں منگائیں تو نقل و ترجمہ کا کام حنین کے سپرد کیا، اس کے مبادیہ میں حنین کو ترجمہ کے وزن کے برابر سونا ملا کرتا تھا، ابن اندیمک اس کی زیارت انی کے بارے میں کہتا ہے:

دكا صاخذ في صناعة الطب نصيحاً
باللغة اليونانية والسريانية والعربية

طب میں فاضل با کمال اور یونانی، سریانی اور عربی
زبانوں میں نصیح و بلغ تھا، مختلف شہروں میں

لذ الفہرست ص ۱۵۶، مجمع الادب و بار جلد ثالث ص ۱۰۵، طبقات الاطباء ج ۱ ص ۱۰۶

دارالبلاد فی جمع المکتب القدایمۃ
 کتابوں کی تلاش میں گھوما تھا۔ بلا درہم میں بھی
 ودخل بلاد الروم والشرق لہ
 گیا تھا، اس نے زیادہ تر تراجم بنو موسیٰ بن
 لبنی موسیٰؑ
 شاکر کے لیے کیے۔

عربی زبان میں وہ غلیل بن احمد شاگرد تھا۔ اسی نے غلیل کی کتاب العین کو سب سے پہلے بغداد میں
 روشناس کرایا۔ غلیل کے بعد اس نے عربیت کی تکمیل سیبویہ سے اور یونانی زبان کی تکمیل اسکندریہ میں جا کر کی۔
 ابن ابی اصیبعہ کہتا ہے:

وتعلم لسان العینا نبین بالاسکندریۃ
 اس نے اسکندریہ جا کر یونانی زبان سیکھی اور اسے ترجمہ
 وکان جلیلا فی ترجمتہ وهو الذی
 کرنے میں بنا ہوا تھا، اسی نے بقراط اور جالینوس کی کتابوں
 اوضح معانی کتب البقراط وجالینو
 کے منطوق و شکل مقامات کی تفسیح کی۔

حنین بن اسحاق سریانی ادب میں نویں صدی عجمی کے مشاہیر مترجمین میں شمار ہوتا ہے، اسکی تفصیل ادب
 گذر چکی ہے، یہاں اس کی عربی تصانیف ذکر کی جاتی ہیں۔ جب تصریح ابن الندیم: اس نے قاطیونوریا
 اور طوکا عربی میں ترجمہ کیا تھا، نیز ثیسطیوس نے قاطیونوریا کی شرح لکھی تھی جنین نے اسکا بھی عربی میں ترجمہ کیا تھا۔
 ہارمی اور سینیس کی لکھی تھی، انالوطیکا کا جو ترجمہ تیار دوس نے کیا تھا جنین نے اس پر اصلاح کی تھی،
 ان کے علاوہ اس نے منطق پر مستقل کتابیں بھی لکھی تھیں۔

مسائل مقدمۃ لکتاب فروریوس المعروف بالمدخل وینبغی ان یقرء قبل کتاب فروریوس:
 غالباً یہ ایسا خوبی کی تقریبی تفسیل کے لیے ایک تعارفی مقدمہ تھا۔

مسائل استخراجیہا من کتب المنطق الاصلیۃ

کتاب فی المنطق

حنین کے دو بیٹے تھے داؤد اور اسحاق۔ داؤد نے عزّت طبابت میں شہرت حاصل کی، مگر اسحاق

نے باپ کی روایات کو باقی رکھا، ابن الندیم کہتا ہے:

ابو یعقوب اسحاق بن حنین فی بخارا	ابو یعقوب اسحق بن حنین فضل و کمال اور یونانی
ابیہ فی الفضل و صحۃ النقل من	دسریانی زبانوں سے عربی میں ترجمہ کرنے میں اپنے
اللغة اليونانية والسريرية الى	باپ کے مثل تھا، عربی زبان میں فصیح تھا،
العربية وكان فصيحاً بالعربية ين	اور اس میں وہ اپنے باپ پر بھی فوقیت
على ابيه في ذلك	رکھتا ہے۔

حنین کے برعکس اسحق کا رجحان طب کی طرف کم اور فلسفہ و حکمت کی جانب زیادہ تھا، ابن ابی اصیبه کہتا ہے،

كان يلحق بابيه..... الا ان نقله	اپنے باپ کے مانند تھا.... البتہ طب میں اسکے
لكتب طبيبة قليل جداً بالنسبة	ترجمہ ان ترجموں کے مقابلے میں بہت کم ہیں
الى ما يوجد من كثرة نقله من	جو اس نے فلسفہ میں ارسطو کے کتابوں
كتب ارسطوطاليس في الحكمة وشره	اور ان کے شروع کے عربی میں کیے
الى لغة العرب	تھے۔

اسحاق بن حنین نے حسب تصریح ابن الندیم بارسی ارمینیا میں عربی میں ترجمہ کیا تھا، کتاب ہے کہ اس نے ریطوریقا (کتاب الخطابة) کا بھی عربی میں ترجمہ کیا تھا، اس کے علاوہ اس نے سطق میں حسب ذیل کتابیں اور لکھی تھیں،

مختصر کامپنیوریاس: ابن الندیم کامپنیوریاس کے مختصرات، جو اسے کہنے والوں میں اسحق کا بھی نام لیا جاتا ہے۔
مختصر بارسی ارمینیا: بارسی ارمینیا کے مختصر نو بیوں میں بھی ابن الندیم نے اسحق کا نام لیا ہے۔

کتاب ایسا خوب: (وهو المدخل الى صناعة المنطق)

بعد کے مترجمین میں دو شخص خصوصیت کے قابل ذکر ہیں: ثابت بن قرۃ الحیرانی اور قسطنطین لوتقا البعلبکی۔
 ثابت بن قرۃ حیران میں صراف تھا جب محمد بن موسیٰ بن شاکر روم سے واپس آیا تو ثابت بن قرۃ
 اس کی سرکاری ملازم ہو گیا، اور اس سے تعلیم حاصل کی، آئینہ محمد بن موسیٰ نے اسے منقذہ باندہ کے
 وہاں میں باریاب کرایا، اور منجمین کے زمرے میں داخل ہوا، اس کے بحر طبعی اور مہارت لسانی کے متعلق ابن
 ابی اصیبعہ لکھتا ہے:

لعمریک فی زمن ثابت بن قریح من
 یا مثله فی الطب ولا فی غیره من
 جمیع اجزاء الفلسفة
 ثابت بن قرۃ کے زمانہ میں کوئی شخص طب
 اور دیگر علوم فلسفہ میں اس کے مثل
 نہیں تھا۔

وکان جید النقل الی العربی حسن
 العبارة وکان قوی المعرفة
 باللغة السریانیة وغیرها
 وہ عربی میں بہترین ترجمہ کرتا تھا، اسکی تحریر
 دلکش تھی، سریانی اور دیگر زبانوں سے
 بہت اچھی طرح واقف تھا۔

ثابت بن قرۃ نے حسب تصریح ابن ابی اصیبعہ مندرجہ ذیل کتابیں منقول میں لکھی تھیں:

- (۱) اختصار القاطینوریاس (۲) جو اصح کتاب باری ارمینیا (۳) جو اصح کتاب انانوطیقا،
- (۴) کتاب فی التمرت فی اشکال القیاس (۵) نوادر محفوظ من طوبیقا (۶) کتاب فی اقالیما السورینا
- (۷) کتاب المدخل الی المنطق (۸) اختصار المنطق۔

قسطنطین لوتقا مشاہیر مترجمین و حکماء میں سے تھا، ابن النذیم اسے خنین پر بھی فضیلت دیتا تھا،

قسطنطین لوتقا البعلبکی وقد کان
 قسطنطین لوتقا بعلبکی اپنے علم و فضل اور طبابت

کے طبقات الاطباء طبع اول ص ۲۱۵ سے ایضاً ص ۲۱۶

يجب ان يقدم على حنين لفضله
 وتقدمه في صناعة الطب....
 وكلا الرجلين فاضل وقد اتزما
 قطا قطعة من الكتب القديمة
 وكان باعاً في علوم كثيرة منها
 الطب والفلسفة والهندسة
 والاعداد والموسيقى لا يطعن
 عليه نصيحاً باللغة اليونانية
 جيد العبارة بالعربية
 من كمال كفاية اس بات كاستحقا كرا نسا
 حنين بن اسحق پر بھی فنیت دیجائے....
 یہ دونوں شخص فاضل ہیں۔ کتابائے بہت سی
 قدیم کتابوں کا ترجمہ کیا تھا۔ وہ بہت سے
 علوم میں باکمال تھا۔ مثلاً طب، فلسفہ،
 ہندسہ، علم الاعداد اور موسیقی۔ اس پر
 اعتراض کی گنجائش نہیں ہے، یونانی
 زبان کا فصیح تھا اور عربی میں اس کا
 طریق بیان عمدہ تھا۔

قسطانے طب اور ریاضیات کے علاوہ منطق میں بھی کئی کئی کتابیں لکھی تھیں، مثلاً
 ۱۔ کتاب المدخل الی المنطق ۲۔ کتاب فی عبارة کتب المنطق ۳۔ المدخل الی کتاب ایسا غوجی
 سرکاری سرپرستی میں ترجمہ کرنے والوں کی تعداد بہت زیادہ ہے، ان کی تفصیل ابن الندیم نے
 اغترت میں دی ہے، مندرجہ ذیل ترجمین منطق کے سلسلے میں خصوصیت سے قابل ذکر ہیں،
 ۱۔ ایوب بن القاسم الرقی: اس نے ایسا غوجی کا عربی میں ترجمہ کیا تھا، معلوم نہیں اسی ایوب
 نے کسی دوسرے ایوب نے جبرئیل بن بختیشوع کے لیے بالینوس کی کتاب البرہان کا ترجمہ کیا تھا
 ابن ابی اصیوبہ کہتا ہے:

کتاب البرہان... وقد کان جبو
 کتاب البرہان... جبرئیل بن بختیشوع
 ایسا وجد منه مقالات...
 کو بھی اس کے کچھ مقالے تھے....

و ترجمہ لہ ایوب ما وجد منها
ان کا ترجمہ ابو بنی جبریل کے واسطے کیا تھا۔

(۲) ابو عثمان، سعید بن یعقوب دمشقی (۳۳۳ھ کے قریب) علی بن عیسیٰ کا خاص ترجمہ تھا۔ اس نے

فروریوس کی ایساغوجی نیز کتاب المدخل الی القیاسات اعلیہ کا ترجمہ کیا تھا۔ ابو عثمان دمشقی کے ترجمہ

ایساغوجی کا واحد مخطوطہ پیرس کی قومی لائبریری میں موجود ہے (نمبر ۲۳۲۶) اسے افزانی نے

شائع کر دیا ہے، عثمان نے طویقا کتاب الجدل کے پہلے سات مقالوں کا بھی عربی میں ترجمہ کیا تھا۔

(۳) تیاروس نے اناطلیقا کتاب القیاس کا عربی میں ترجمہ کیا تھا۔ اس ترجمہ پر جنین نے اصلاح کی تھی۔

(۴) ابراہیم بن عبد اللہ نے ریطو ریقا کتاب الحظاہ کا عربی میں ترجمہ کیا تھا۔ اس نے

طویقا کتاب الجدل کے آٹھویں مقالے کا بھی ترجمہ کیا تھا۔

(۵) ابراہیم بن بکوس العساری، طبابت کا پیشہ کرتا تھا، لیکن ترجمہ میں بھی مہارت امارت رکھتا تھا۔

اس نے سوسطیقا کتاب نکلہ المومہ کا عربی میں ترجمہ کیا تھا۔ یہ عبد ایح ابن ناعمہ کے ترجمہ (سربانی)

سے بطریق اصلاح منقول تھا۔

ان لوگوں کے علاوہ ارسطاطیلیسی منطق کے اور بھی ترجمین تھے، جن کی جانب جانچنے اپنے

حسب ذیل قول میں اشارہ کیا ہے:

ففتی کان ابن البطرینی دامن ناعمہ وابوفوفہ وابن نفروان وھیل وامن المتفغش ارسطاطیلیسی

(۶) ابو ذکریا بھی بن البطرینی: حسن بن سہل کی سرکار سے وابستہ تھا۔

(۷) عبد المسیح بن ناعمہ، کھمسی: دو توجیہ کے ترجمہ کی حیثیت سے مشہور ہے، اس کی منطق

تھامینف کا اور پر ذکر آچکا ہے۔

تھامینف کا اور پر ذکر آچکا ہے۔

تھامینف کا اور پر ذکر آچکا ہے۔

(۸) ابو قرہ: غالباً تیا دورس (Theodore) کی کنیت تھی، ممکن ہے یہ اناطولیقا کا

مترجم ہو جس کا اوپر ذکر آچکا ہے۔

(۹) ابن فر: غالباً ابن ہرزی کی تخریف ہے جس کا پورا نام عبدیشوع (جیب) ابن ہرزی

ابن النذیم نے اس کی تصانیف میں قاطیغوریاں اور باری اورینیاں کی مختصرات کو گنا یا ہے

(۱۰) ابن دسیلی: غالباً ابن تیوفیلی (Theophilus) کی تخریف ہے، تیوفیلی

کا پورا نام تیوفیل بن تومناجمھی تھا جو مہدی (۱۵۸ھ-۱۶۹ھ) کا مخم خاص تھا اور جس نے

سوفیطیقاے ارسطو کا سریانی میں ترجمہ کیا تھا، اسی سریانی ترجمہ سے چوتھی صدی کے اوردوز میں

یحییٰ ابن عدی نے عربی میں ترجمہ کیا تھا۔

(۱۱) ابن المقفع: عبد اللہ بن المقفع کے منطقی تراجم کا ذکر پہلی قسط میں آچکا ہے،

کندی اور اس کا اسکول | فلسفہ و حکمت کے ساتھ بحیثیت علم کے مثالی مدرسہ کے متاثرین نے نامیاً

اعتناء و اہتمام نہ کیا، اسی مدرسہ کا مشہور نمائندہ فارابی تھا، مگر اس مدرسہ کی علمی و فلسفی خدمات کی

تفصیل سے قبل حکماء اسلام کی ایک اور جماعت کی منطقی کاوشوں کا جائزہ لے لینا نہ سب معلوم

ہوتا ہے، اس جماعت کا نکل سرسبد کندی ہے۔

ابو یوسف یعقوب بن اسحاق الکندی عرب نسل کا سب سے بڑا فیلسوف اور عالم اسلام کا

پہلا فلسفی ہے۔ ابن النذیم کہتا ہے،

فانفل دھرة دو واحد عصرک اپنے زمانہ کا فاعل اور تمام علوم قدیمہ کی معرفت

فی معرفۃ العلوم القدا یمنۃ و دانائی میں کہتے روزگارا حکمہ فیلسوف العرب

باسمہا دیستوی فیستو العرب کے نام سے موسوم تھا، اس کی تصانیف مختلف

۱۵۸۴ ۱۵۸۵ کے ایضاً ۱۵۸۶ کے دیکھے مدارک بابت جنوری ۱۹۵۵ء

دکترہ فی علوم مختلفہ مثل المنطق
والفلسفۃ..... وغیر ذلک
علوم میں ہیں مثلاً منطق و فلسفہ.....
وغیرہ

ابن ابی اصیبعہ نے اس کے بارے میں سلیمان بن حسان سے نقل کیا ہے۔

کان شریف الاصل بصری.....
انتقل الی بغداد وھناک قادیب
وکان عالماً بالطب والفلسفۃ و
علم الحساب المنطق و تالیف النحو
والهندسة و طبائع الاعداد
والنجوم و احرکین فی الاسلام
غیرہ احدثانی فی تالیفہ حدو
ارسطو لیس ولہ تالیف کثیرة
فی فنون من العلم و خدم الملوک
فباشروہم بالادب ترجم من کتب
الفلسفۃ الکثیرة و اوضح منها
المشکل و لخص المستصعب و
بدع العریض

ایک معزز خاندان کا رکن تھا، بصری میں پیدا
ہوا..... پھر بغداد میں چلا آیا اور وہیں تعلیم حاصل
کی، طب، فلسفہ، علم الحساب، منطق، ہستی شناسی
نظریہ اعداد اور نجوم کا عالم تھا، اسلام میں اس
کے سوا اور کوئی فیلسوف نہیں ہوا، اپنی تصانیف
میں ارسطو کی پیروی کرتا تھا، مختلف علوم
میں کثیرہ تصانیف لکھیں، بادشاہوں کی
دبیر و اذن کی، دربارے ادب کی، فلسفہ کی
کتابوں پر ترجمہ کیا، انکی مشکلات کو واضح کیا
دشوار طلب مسائل کو مختصر کیا اور مفصلات
کا ترجمہ کیا۔

لیکن نژاد کسی نے اس کے سال پیدائش و وفات کو لکھا ہے اور یہ بتایا ہے کہ وہ کس کسب و کار
سے تعلق رکھتا تھا اور کس سے تعلیم حاصل کی، عہد حاضر میں فلوگل نے اس کا سال وفات شہر مظاہر

لہ انہریت ص ۳۵، ۳۶ جملعات الاطباء جلد اول ص ۲۰۶

۲۴۶۔ قرار دیا ہے۔ اور اطاویٰ مستشرق فلسفی "ناجی" نے ۱۹۳۷ء مطابق ۱۹۵۵ء تجویز کیا ہے۔ اور یہ رائے ظاہر کی ہے کہ وہ مامون کی تخت نشینی (۱۹۵۷ء) کے وقت سن شعور کو پہنچ چکا تھا۔ اس لیے اس کی عمر ستر سال ہونا چاہیے۔ مگر اس کے تمدن کی اصل پر وہ خفا میں مستور ہے، ابن حنبل کی تحریر سے صرف اتنا معلوم ہوتا ہے کہ اس نے بغداد کو تعلیم حاصل کی، مگر اس سے اس کا ادنیٰ اشارہ بھی نہیں ملتا۔ بہر حال چونکہ اس کا نظری میدان علوم عقلیہ کی جانب تھا، لہذا وہ بجائے خود ایک نئی جماعت حکماء اسلام کا بانی ہے۔ جس پر ارسطو کا اثر غالب ہے۔ گو لڈز ہیر کہتا ہے،

"الکندی رشتہ وفات: ایسے عربی فلسفی کے نام سے مشہور ہے جس نے اس دورے میں

ارسطو کی تعلیم کے راستے میں سب سے پہلا قدم اٹھایا۔"

ی بواؤر کہتا ہے:

"روایات اس کی بابت کہتی ہیں کہ وہ پہلا شخص تھا جس نے اپنی تصانیف میں ارسطو کی

پروہی کی جو یہ سچ ہو کہ یہ قول بے بنیاد نہیں ہے۔ اس کی کتابوں کی طویل فہرست میں متعدد حصے

ارسطو کے ذکر کا ہے، وہ صرف ترجمہ پر اکتفا نہیں کرتا تھا، بلکہ جن کتابوں کا ترجمہ کرتا تھا ان کا وقت

سے مطالعہ اصلاح اور شرح بھی کرتا تھا، بہر حال ارسطو کی طبیعیات اور سکندر افروسی کی شرح

کا اس پر گہرا اثر پڑا۔"

کنہی چھوٹی بڑی متعدد کتابوں کا مصنف ہے، جس کی تفصیل ابن النعمان اور بعد کے مورخین

فلسفہ نے کئی صفحات میں دی ہے۔ ان میں سے منطق میں اس نے حسب ذیل کتابیں لکھی ہیں:

(۱) کتاب رسالۃ فی المدخل المنطقی بامتیان العقول فیہ: غالباً یہ ایسا غوجی کا بسوطاوشین تھا۔

(۲) کتاب رسالۃ فی المدخل المنطقی باختصار وایجاز: غالباً یہ ایسا غوجی کی لمنیس تھی،

۱۷ قرون وسطیٰ کا اسلامی فلسفہ، ڈاکٹرس گو لڈز ہیر صفحہ ۴۱۱، تاریخ فلسفہ اسلام از دی بواؤر صفحہ ۷۷،

۳) کتاب رسالۃ فی المقولات العشر: غالباً یہ قاطیغور یا اس کی ٹیمیں تھی۔ جس کا
ابن الندیم نے الکلام علی قاطیغور یا اس کے ضمن میں اس کتاب کی مختصرات جو اصح کے سلسلے میں ذکر کیا ہے،
۴) مختصر باری ارمیناس: اس کا ذکر ابن الندیم نے کندہی کے حال میں تو نہیں کیا، مگر
الکلام علی باری ارمیناس کے ضمن میں اس کی جو اصح کے اندر اس کا نام لیا ہے۔

۵) تفسیر انا لوطیقا: اس کا ذکر بھی ابن الندیم نے کندہی کے حال میں نہیں کیا، مگر الکلام
علی انا لوطیقا کے ضمن میں کہا ہے۔ "ولکنہی تفسیرہ الکتاب"۔

۶) کتاب رسالۃ فی الابانۃ عن قول بطلموس فی اول کتابہ لمجسطی عن قول ارسطو
فی انا لوطیقا: انا لوطیقا کے کس مسئلہ کی توضیح پر تھی، اس لیے اوپر کی کتاب سے مختلف ہوگی۔

۷) کتاب رسالۃ با مجاوز و اختصار فی البرحان المنطقی

۸) کتاب رسالۃ فی الاھتراس من خداع السوفسطائین: غالباً یہ سوفسطیقا کی
تفسیر تھی جس کے لیے ابن الندیم الکلام علی سوفسطیقا کے ضمن میں کہتا ہے "ولکنہی تفسیرہ الکتاب"
۹) مختصر ابوطیقا: اس کا ذکر بھی ابن الندیم نے الکلام علی ابوطیقا کے ضمن میں دیا ہے
- "ولکنہی مختصر فی ہذا الکتاب"

ان کتابوں کے علاوہ ابن الندیم کندہی کے حال میں اس کی منطقی تصانیف کے ضمن میں
اور کتابوں کا ذکر کیا ہے۔

۱۰) کتاب رسالۃ فی اصوات الخمسہ: ممکن ہے یہ "الالفاظ الخمسہ" ۴۰۰ ہجرت

Prædicables پر ہوا اور اس طرح اپنا غوتی کا کوئی تیسرا ڈیشن ہو۔

۱۱) کتاب رسالۃ فی سماع الکلیان: غالباً اس کتاب کو اس عنوان کے تحت ثبت کرنے میں

الغریبہ کے اسمین و کاتبین سے تامل ہوا ہے، کیونکہ سماع الکلیان نامی بحث طبیعات سے متعلق ہو۔

(۱۴) کتاب رسالتہ فی ائمہ مخرجة الجوامع (۹)

لیکن اس کثرت تصنیف و تالیف کے باوجود بقول محققین گندی کی فکر میں گہرائی اور بیان میں متانت نہیں تھی۔ چنانچہ تائسی صاحبہ نے اس کی منطقی آلیفات کے متعلق لکھا ہے:

ومنہا کتبہ فی المنطق وہی کتب	اس کی تصانیف میں اس کی منطقی کتابیں ہیں۔
قد نفقت عند الناس نفاقاً	جو لوگوں میں بہت زیادہ رائج ہیں۔ لیکن ان سے
عاما ما وقتہا ینتفع بہا فی العلوم	تحصیل علم میں بہت کم فائدہ ہوتا ہے کیونکہ
لانہا خالیۃ من صناعة التحلیل	وہ صنعت تحلیل سے جس کے بغیر کسی مسئلے
التي لا سبیل الی معرفۃ الحق	پر حق کو باطل سے میسر کرنے کی کوئی سبیل
من الباطل فی کل مطلوب لا بہا	نہیں ہے، انہی میں اور ہی صناعات ترکیب
واما صناعة التکیب وہی التي	جو گندی کی کتابوں کا مقصد ہے تو اس سے
قد یعقوب فی کتبہ ہذا	سوائے اس شخص کے جس کے پاس مقدّمات
الیہا فلا ینتفع بہا الا من کانت	ہوں اور ان کے ذریعہ ترکیب ممکن ہو سکے
عندہ مقدمات فیند یمکن	اور کوئی شخص فائدہ نہیں ٹھا سکتا اور
الترکیب ومقدمات کل مطلوب	کسی مسئلے کے مقدمات صنعت تحلیل کے بغیر
لا توجد الا بصناعة التحلیل	حاصل نہیں ہو سکتے، معلوم نہیں کسی
ولا ادوی ما حمل یعقوب علی	چیز نے گندی کو اس طویل القدر صنعت
الاخبار عن ہذا الصناعة	سے اعراض پر آمادہ کیا، کیا وہ اسکی
الجليلة هل جہل مقدا رہا	قدر و قیمت سے ناواقف تھا یا اس کے

ارضی علی الناس بکشفه وای
اكتشاف میں نخل کرنا چاہتا تھا، کچھ بھی دوجو
خزین کان فهو نقص قیہ
یہ اس کی گونا گوی تھی۔

بہر حال اس صناعت تحلیل کی کمی کی تلافی اگے چل کر فارابی نے کی، چنانچہ قاضی صاعد نے فارابی
کی منطقی خدمات کا جائزہ لیتے ہوئے اس کی کتابوں کے بارے میں لکھا ہے۔

مبہتہ علی ما اعطاه الکندی
کندی وغیرہ سے صناعت تحلیل اور طرز تعلیم کے
وغیرہ من صناعت التحلیل و اعطاء
استعمال میں جو غفلت ہوئی تھی، فارابی کی
التعلیم
کتابوں میں ان پر توجیہ ہے۔

اس کی تفصیل فارابی کی منطقی خدمات کے سلسلے میں آئے گی۔

کندی کے سلسلہ تلمذ کی اصل مجہول ہے لیکن اس نے حکمائے اسلام کے ایک مستقل سلسلے کی
بنیاد ڈالی۔ اس کے شاگردوں میں احمد بن الطیب السرخسی نامی شہرت کا مالک ہے۔ وہ معتزلی
۲۴۹ھ ۲۵۵ھ کا تلمذ، رائد دار اور طبیب خاص تھا۔ قاضی صاعد اندلسی نے مسلمان منطقوں
کے ذکر میں کندی کے بعد لکھا ہے:

دنیہما احمد بن الطیب السرخسی
ان میں سے ایک احمد بن طیب سرخسی جو کندی
تلمیذ یعقوب بن اسحق الکندی
کا شاگرد اور علوم فلسفہ کے ماہرین میں سے تھا۔
احد المتقنین فی علوم الفلسفة
موسیقی اور منطق وغیرہ میں عمدہ تصانیف
ولہ تالیف جلیلة فی الموسیقی
کامصنف ہے۔ اس کا طریق بیان اچھا
اور تلمیذی و اختصار نہایت نفیس
والمنطق وغیر ذلک حنة العبارة
جیدا الاختصار
ہے۔

لہ طبقات الامم ص ۲۲۷ سے ایضاً ص ۲۲۸ سے ایضاً ص ۲۲۹

اس سے پہلے ابن الزہیم نے الفہرست میں لکھا تھا:

هو ابو العباس احمد بن مروان	اس کا نام ابو العباس احمد بن مروان خراسی ہے
السخري من نينوى الى الكندي	وہ ان لوگوں میں سے ہے جو ہندی نینوی سے
وعليه قرا ومنه اخذ....	تھے، اسی سے پڑھا اور علم حاصل کیا....
وكان متقنا في علوم القداماء	یونانیوں اور عربوں کے اکثر علوم میں کامل
والعرب حسن المعرفة جيد	رکتا تھا، چھاپہ طبع بلخ اور قابل
والفرجة بليغ اللسان يلمح التصنيف	مصنف تھا۔

احمد بن الطیب اس خراسی پہلے معتقد کا معلم تھا، پھر پھر مروان زہیم کہ گیا لیکن ۳۸۶ھ میں معتقد نے اسے قتل کر دیا۔ اس کے قتل کا سبب ابن الزہیم اور بجد کے مورخوں نے دکان الخالب علی احمد علمہ کلا عقلہ (سرخس پر اس کو عمل سے زیادہ اس کے علم کا غلبہ تھا) لکھا۔ انشت راز کہا ہے یا قدرت نے تفریح کی ہے کہ وہ معتقد کو اتحاد کی ترغیب دیا کرتا تھا، چنانچہ لوگوں کے پوچھنے پر معتقد نے اسے بتایا۔

ويحك ان الله دعاني الى الاخا =	خارت ہو رہے تھے، مجھے اٹھاؤ: بیدینی کی دعوت
فقلت له يا هذا انا ابن عم صا	دیتا تھا، میں نے اس سے کہا اے شخص میں
هناك الشريعة وانا الان	اس شریعت (اسلام) کے پیغمبر صلی علیہ وسلم
منصبه فالحد حتى اكون من	کے چچا کی دعوتوں اور اب انکا جانشین ہوں

اگر میں بھی اٹھاؤ بیدینی اٹھیا کروں تو پھر میرا کیا ہوگا

بہر حال احمد بن طیب سرخی نے منطق میں متعدد کتابیں لکھی تھیں۔

(۱) اختصار کتاب قاطیغوریاں: ابن الزہیم نے بھی الکلام علی قاطیغوریاں کے تحت

لے الفہرست ص ۳۶۵-۳۶۶ لے مجمل الادب، جلد اول ص ۱۰۵

تالیفوں میں سے مختصر نوٹیوں میں احمد بن الطیب کا نام لیا ہے۔

(۲) اختصار کتاب باری ارمینیا میں: "الکلام علی باری ارمینیا" کے ضمن میں بھی ابن الندیم نے

احمد بن الطیب کا نام باری ارمینیا کے مختصر نوٹیوں میں بیان کیا ہے۔

(۳) اختصار کتاب الموطیقا الاودی (۴) اختصار کتاب الموطیقا الثانية

ابن ابی اصیبه نے ان کتابوں کے علاوہ مندرجہ ذیل کتابیں اسکی طرف منسوب کی ہیں:

(۵) اختصار کتاب ایساخوجی لفروریوس (۶) کتاب سوفسطیقا لارسطوطالیس (۷)

کتاب ابی بعض اخوان فی القوائین العارفة: لادولنی فی الصنعة الیدیة العظیمة ای النجد لیتة علی زہرہ بسطوطالیس

(۸) کتاب فی الفرق بین نحو العرب والمنطق۔

کندی کے اسکول ہی کا ایک غیر معروف رکن ابو زید لمجی ۲۳۵-۳۲۲ء ہے جو فلسفی سے

زیادہ ادیب کی حیثیت سے مشہور ہے، ابن الندیم لکھتا ہے:

کان فاضلاً فی سائر العلوم والقدا
تمام قدیم وجہ یہ علوم کہاں عمل تھا، اپنی تصانیف

والحدیثہ تلافی تصنیفاتہ و
میں فلاسفہ کے طریقہ پر چلتا تھا، مگر وہ

تالیفاتہ طریقتہ الفارسیة الایمنہ
اہل ادب کے ساتھ زیادہ مشاہد اور ان سے

باہل الادب اشباء والیہم اقرب
زیادہ قریب ہے۔

اس ادیب فلسفی نے تحصیل علم کے لیے مختلف ممالک کا سفر کیا، اور اس سیاحت میں عراق

بھی گیا جہاں اس نے کندی کے سامنے نانوے تلمذتہ کہا، یا قوت نے مجرم الادب میں لکھا ہے،

احمد بن سهل البلخی ابو زید
ابو زید احمد بن سهل لمجی کو عنہ ابن شہاب میں

کاتب فی عنوان شبابہ..... دعتہ
سیر و سیاحت کی خواہش اور سفر جو

لذاتہ اور طباطبہ اولی ص ۲۱۵ کے انگریزی متن میں ہے۔

نفسه الى ان يسافر ويتدخل الى
العراق.... وتلمذ لابي يوسف
يعقوب بن اسحاق الكندي رجل
من عترة علماء حجة وتعمق في علم
الفلسفة وجمع على اسماء التنجيم
والهئية وابرز في علم الطب والطب
ادب وملك عراق بن پنجاب، وہ ان اس نے ابو یوسف
یعقوب بن اسحاق کندی کے سامنے زور سے تلمذ
کیا اور اس سے بہت سے علوم حاصل
کئے، علم فلسفہ میں غور و خوض کیا، نجوم و ہنست
کے اسرار کو کھولا اور علم طب زور
طبقات میں کمال حاصل کیا۔

ابو تقاسم لمجی اس کا ہم سبق تھا۔ وہ اس کے تبحر فی المنطق پر ذکر کرتے ہوئے کہتا ہے کہ اس میں
انہماک کے باوجود اس کی دینہ اری میں فرق نہیں آیا اور الجاہد سے نحو تبار با ابن الندیم کہتا ہے:

وکان یومی ابو زید بالحدیث
فخنی عن ابی ائنه قال ہانا الذی
لظلم یعنی ابان زید وہو موحد
انا اعون بہ من غیری وانا
نشأنا معا وانا فی المنطق
وقد قرأنا المنطق وما احدثنا
بجملہ اللہ

ابو زید الجاہد ویدینی کے ساتھ تہم کیا جاتا تھا
چنانچہ ابو تقاسم لمجی سے روای ہے کہ یہ شخص
یعنی ابو زید ظلم ہے وہ بے حد موسی ہے
دوسروں کے مقابلہ میں اس سے زیادہ
ہوں، ہم دونوں ایک ساتھ بڑھ کر پڑھا
ہوئے ہیں، اس نے منطق میں تبحر حاصل کیا ہم دونوں
نے منطق کو پڑھا اور بجا آئے کبھی صراط مستقیم سے

ہمارا قدم نہیں ڈگمکایا

بہر حال ابو زید لمجی منطق کا نام لیا تھا جو کندی کے حلقہ فکر کا امتیازی وصف تھا، اس نے اس موضوع
پر کتابیں لکھی ہوں گی، مگر تاریخ نے ان کا تذکرہ محفوظ نہیں رکھا حالانکہ دوسرے فلسفیانہ موضوعات

لے عمہ اناربا، جلد اول ص ۴۶ سے الغرر ص ۱۹۸

پر اس کا کتابوں کے نام محفوظ ہیں، مثلاً کتاب اقسام العلوم، کتاب رسالت فی حدود الفلسفة، کتاب فضیلة علوم الرياضیات، کتاب فی انشاء علوم الفلسفة اور خصوصیت سے ارستو کا ایسی طبیعتیات پر کتاب تفسیر صورت کتاب السماء والعالم لابن جبر الخازن^۱۔

غالباً ابو زید سی وہ مجہول الحال ملحقی ہے جو فلسفہ و حکمت میں ابو بکر محمد بن زکریا الرازی کا استاد تھا۔ اور جب کے لیے خود راہی کہا کرتا تھا کہ اس نے فلسفہ الملحقی سے پڑھا ہے۔ اسکی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ ابن النذیم نے ابو بکر راہی کے اس ملحقی استاد کا جو حال راہی کے ذکر میں بیان کیا ہے وہ ابو زید ملحقی کے مذکورہ بالا حالات پر حوت بحرت صادق آتا ہے۔ یعنی

هذا کان من اهل بلخ يطوف البلاد	راہی کا یہ استاد بلخ کا رہنے والا تھا، نجات
ويجول الارض حسن المعرفة	شہروں میں گھومنا تھا اور سیاحی کیے ہوتے تھا،
بالفلسفة والعلوم القديمة	فلسفہ اور علوم قدیمہ میں مہارت رکھتا تھا۔

بہر حال راہی تیسری صدی کے عباقرہ میں سے ہے، وہ حضرت طبیب حاذق تھا، بلکہ فلسفہ و حکمت میں بھی دستگاہ عالی رکھتا تھا، ابن ابی اصیبه کہتا ہے،

وكان الرازي ايضا مشتملا	راہی علوم فلسفہ میں بھی مشغول رہا تھا۔
بالعلوم والحكمة فأعاقبها وله	وہ بہت سی تصانیف کا مصنف ہے۔
في ذلك تصانيف كثيرة يتبدل	جو اس کی صحت، معلومات اور مرتبہ کی
بها على جودة معرفته وارتفاع منزلته	بلندی پر دلالت کرتی ہیں۔

ابن ابی اصیبه سے پہلے قاضی صاعد اندلسی نے طبقات الامم میں لکھا تھا،

طبیب المسلمین غیر مدافع واحد وہ بالاتفاق طبیب السلیین کہلانے کا سنی ہے

۱۔ الفہرست ص ۱۹۹ ۲۔ ایضاً ص ۱۹۹ ۳۔ ایضاً ۴۔ طبقات الاطباء، جلد اول

المصنوع في علوم المنطق والهندسة
منطق، ہندسہ اور دیگر علوم فلسفہ کے
غیر ہما من علوم الفلسفۃ
ماہرین میں سے تھا۔

لیکن ہمیں اسکی منطق دانی سے مطلب ہے، اس نے اس فن میں منہ راجہ ذیل کتابیں تصنیف کی تھیں۔
(۱) کتاب المدخل الی المنطق و ہوا یا خو جی۔

(۲) کتاب حمل معانی قاطیغوریا س: غالباً یہ وہی کتاب ہے جسے ابن النہیم نے "الکلام

علی قاطیغوریا س" کے عنوان میں اس کتاب کو مختصرات میں رازی کی جانب منسوب بتایا ہے،

(۳) کتاب حمل معانی باری ارمینیا س: اسی طرح یہ وہ کتاب معلوم ہوتی ہے جسے ابن النہیم

نے "الکلام علی باری ارمینیا س" میں کہا ہے کہ "مجموعہ دیگر حکما، کے رازی نے اس کا مختصر لکھا تھا،"

(۴) کتاب حمل معانی انا لوطیقا الاولی الی تمام القیاسات اکتلیہ: غالباً اسی نام کو فریب

کھا کر دی بواڑنے لکھا ہے کہ "منطق وہ (ہے رازی) انا لوطیقا کی ابوابی اشکال تک جانتا تھا،"

(۵) قصیدہ فی المنطقیات

(۶) رسالہ فی المنطق (اس کا ذکر سرت ابن لعفطی نے کیا ہے،

(۷) کتاب فی المنطق یدکر فیہ جمیع ما یحتاج الیہ من الفاظ تسکلی الاسلام: اس عنوان

سے معلوم ہوتا ہے کہ تسکلیں کی منطقی اصطلاحیں جداگاز تھیں اور رازی ان سے بھی واقف تھا۔

(۸) کتاب شروط النظر

(معارف: فروری ۱۹۵۸ء)

پیردان ارسطو کا مدعا | اسکندریہ کا مدرسہ فلسفہ حضرت عمر بن عبدالعزیز کے عہد خلافت (۹۹-۱۰۱) میں انطاکیہ میں منتقل ہوا، وہاں سے سوکل کے زمانہ (۲۳۳-۲۴۶) میں حران میں آیا اور آخر کار دارالخلافہ بغداد میں منتقل ہوا، اس کے اسباب سوسوی فنون المعارف و ماجری فی الدہور السوالف میں بیان کیے تھے، مگر یہ کتاب ناپید ہے، مگر اس کا حوالہ اس نے التبغیۃ الاشراف میں دیا ہے:

وقد ذکرنا فی کتاب فنون المعارف	ہم نے کتاب فنون المعارف و ماجری فی
وما جرى فی الدہور السوالف	الدہور السوالف میں ذکر کیا ہے.....
.... لای سبب نقل التعلیم	کو کسی وجہ سے فلسفہ کی تعلیم کا مرکز حضرت
فی ایام عمر بن عبدالعزیز من	عمر بن عبدالعزیز کے زمانہ میں اسکندریہ سے
الاسکندریۃ الی انطاکیہ ثم	انطاکیہ میں منتقل ہوا، پھر سوکل کے زمانہ
انتقالہ الی حران فی ایام المنوکل	میں حران میں کیوں منتقل ہوا یہاں تک کہ
وانتقلی ذلک فی ایام المعتضد	معتضد کے زمانہ میں فلسفہ کی ریاست توبرک
الی توبرس دیوحنابن حیلان	یوحنا بن حیلان اور ابراہیم مروزی پر

وكانت وفاته بمدينة التلم

في أيام المعتدس و إبراهيم المروزي

ثمالي محمد بن كريب و أبي بشرتي

بن يونس تلميذ أبي إبراهيم المروزي

وهي شرح متي للكتاب رسطوطا

المنطقية يعول الناس في وقتنا

هذا وكان وفاته ببغداد في

خلافة الرازي - ثمالي أبي نصر

محمد بن محمد الفارابي تلميذ

يوحنا بن حيلان وكان وفاته

بدمشق في رجب سنة ۳۳۹ و

اعلم في هذا الوقت احدث جمع

اليه في ذلك الرجال و احدث

من النصارى يعرفون بابي زكريا

ببغداد

اس کی آئید اس روایت سے بھی ہوتی ہے جو ابن ابی اصیبعہ نے خود فارابی سے کی ہے۔

انتقل التعليم من الراس كذا

مجلس تعلیم اسکندریہ سے انطاکیہ میں منتقل

الی انطاکیة و بقی بہا زمانا طویلا

ہوئی اور وہاں عرصہ دراز تک رہی یہاں تک کہ

لہ کتاب التنبیہ والاشراف للمسعودی ص ۱۶۲

پر ختم ہو گئی اور پوچھنے کے بعد اد میں مقصد

کے بعد حکومت میں وفات پائی پھر محمد بن

کریب اور ابی بشرستی بن یونس پر جو دونوں

ابراہیم مردزی کے شاگرد تھے۔ یہ ریاست ختم

ہوئی اور آج کل ہمارے زمانہ میں لوگ

متی کی کتابوں پر جن میں اس نے ارسطو کی

کتابوں کی شرح کی ہے اعتماد کرتے ہیں۔

متی نے بغداد میں رہنے کے زمانہ خلافت

میں وفات پائی پھر یہ ریاست ابو نصر محمد

بن محمد الفارابی پر ختم ہوئی جو یوحنا بن حیلان

کے شاگرد تھا اور جس نے رجب ۳۳۹ میں

دمشق میں وفات پائی اور اس وقت میں کہ

شخص ابی زکریا بن عدی کے سوا اور

کسی کو نہیں جانتا جس سے لوگ علوم

فلسفہ میں رجوع کرتے ہوں۔

وہاں صرف ایک ہی مسلم فلسفہ رہ گیا، اس سے
دو شخصوں نے پڑھا اور یہ دونوں وہاں سے
کتابیں لیکر نئے ان میں سے ایک حرانی تھا
اور دوسرا مرد کا، مرد کے باشندے سے وہ
نے پڑھا، ان میں سے ایک ابراہیم مروزی تھا
اور دوسرا یوحنا بن حیلان، حرانی سے اس
الاسقف اور قویری نے پڑھا، اور وہ
دونوں بغداد گئے جہاں اسرائیل نے تو
مذہبی پیشوائی اختیار کی اور قویری نے
فلسفہ پڑھا شروع کیا، رہا یوحنا بن حیلان
تو وہ بھی مذہبی پیشوائی میں مشغول ہو گیا
اور ابراہیم مروزی نے بھی بغداد جا کر
اقامت اختیار کر لی، مروزی سے متی بن
یونان نے پڑھا، اس زمانہ میں صرف
اشکال وجودیہ کے آئینہ پڑھا جاتا تھا
ابونصر فارابی نے اپنے متعلق کہا ہے کہ
اس نے یوحنا بن حیلان سے کتاب لبراً
کے آئینہ پڑھا تھا، اشکال وجودیہ
کے بعد کا حصہ "الحجز الذی لا یجزا"

اقی ان بقی معلم واحد قلعہ
متہ رجلائ وخرجا و معہما
الکتب فكان احدهما من اهل
حران والآخر من اهل مروفا
الذی من اهل مرو قلعہ بمنہ
رجلان: احدهما ابراہیم
المروزی والآخر یوحنا بن حیلان
وتعلم من الحرانی اسرائیل
الاسقف وقویری و سارا الی
بغداد افتتاغل اسرائیل بال
واخذ قویری فی التعلیم واما
یوحنا بن حیلان فانه تشاغل
ایضاً بدینہ والنجد و ابراہیم
المروزی الی بغداد فاقام
بها وتعلم من المروزی متی بن
یونان وكان الذی يتعلم فی
ذلك الوقت الی آخر الاشکال
الوجودیة وقال ابونصر الفارابی
عن نفسه انه تعلم من یوحنا بن

حيث ان اذ كتاب البرهان وكان
 يسمي بعد الاشكال الوجودية
 الجزء الذي لا يجوز ان يقرأ
 وصار الرسم بعد ذلك حيث
 صار الى محلي المسلمين ان يقرأ
 من الاشكال الوجودية الى
 حيث قد رال لسان ان يقب
 فقال ابو نصر انه قرأ الى آخر

كتاب البرهان

غرض اسکندریہ سے مجلس تعلیم (مدرسہ فلسفہ) ستائیس کے قریب انطاکیہ میں مقفل ہوئی،
 جہاں وہ تقریباً ایک سو چالیس سال رہی لیکن اس کے اساتذہ و تلامذہ کے نام پر وہ گنتی
 میں ستور ہیں صرف اتنا معلوم ہے کہ آخر میں اس مدرسہ میں صرف ایک استاد رو گیا تھا جس سے
 دو شاگردوں نے پڑھا، ان میں سے ایک حران کا باشندہ تھا، اور دوسرا مرو کا، چونکہ حران کا
 زمانہ سے سریانی بولنے والے علاقے میں یونانی ثقافت کا اہم مرکز رہا تھا، اور یہاں کے باشندوں
 کو جن کی اکثریت بت پرست تھی، ان کے نشراتی ہسایے بنظر حقارت دیکھتے تھے، اور ان کے
 شہر کو "نیو ایونٹائمن" (New Zenon) کہتے تھے، اس لیے غالباً آخری انطاکیہ استاد کے
 ختم ہونے پر اس کے دونوں شاگرد مدرسہ انطاکیہ کو اس کی لائبریری سمیت حران لے آئے،
 لیکن یہ مدرسہ حران میں چالیس سال سے زیادہ نہ رہ سکا کیونکہ دارا فلانہ کی کنش نے یہاں

کے تلامذہ کو ایک ایک کر کے بغد او میں کھینچ لیا، ان اساتذہ کے شاگردوں میں چار بہت مشہور ہوئے،
 حرانی استاد کے دو شاگرد تھامین و اسرار کی نے توذیبی پیشرونی اختیار کی البتہ تویری نے منطق و فلسفہ کی تعلیم دے کر
 کو جاہی رکھا، مردزی استاد کے بھی دو شاگرد تھے ابراہیم مردزی اور یوحنا بن حیدان، یہ چاروں شاگرد انجام کار بغداد
 فارابی سے پہلے بغداد کے ان مشائخ فلاسفہ کو مسعودی نے تین طبقوں میں منقسم کیا ہے: پہلا طبقہ
 تویری، ابراہیم مردزی اور یوحنا بن حیدان پر مشتمل ہے،

دو اسحق ابراہیم تویری: منطق کے معتمد علیہ اساتذہ میں سے تھا، اس نے ارسطاطالیسی منطق
 کی کتب اربعہ کی تفسیر لکھی، ابن الندیم کہتا ہے

اس کا نام ابراہیم اور کنیت ابو اسحق تھی	اسمہ ابراہیم و کنی ابا اسحق
منطق کا سلم البتوت استاد اور ارسطو	من احانا عنہ علم المنطق
کی کتابوں کا شارح تھا اس سے ابو بشر	وکان مفسرا وعلیہ قرا ابریشرا
ابن یونس نے پڑھا تھا،	متی بن یونس

تویری نے منطق میں حسب ذیل کتابیں لکھی ہیں،

تفسیر قاطینور یا س شجر

کتاب باری ارسینیا س شجر۔ ابن ندیم نے "الکلام باری ارسینیا س" کے تحت میں اس
 کتاب کے مفسروں میں تویری کا بھی نام لیا ہے،

کتاب انا لوطیقا الاولی شجر۔ ابن ندیم نے "الکلام انا لوطیقا" کے تحت میں لکھا ہے
 "دفتر تویری الی الثلثة الاشکال ایضا"

کتاب انا لوطیقا الثانی شجر

تفسیر سوسطیقا ابن النذیم نے "الکلام علی سوسطیقا" کے ضمن میں لکھا ہے "تشریح توری ہذا الکتاب
یوحنا بن حیلان: فارابی کا استاد تھا، غالباً وہ فارابی کے بعد اوانے سے قبل ہی وہاں آچکا
تھا، کیونکہ جب فارابی عراق میں آیا، تو بغداد ہی میں متوطن ہوا، اور وہیں اس نے یوحنا بن حیلان
سے تعلیم حاصل کی۔ ابن القفطی فارابی کے متعلق لکھتا ہے:

دخل العراق واستوطن بغداداً
وقرأ بها العلم المحکم علی یوحنا بن
حیلان [حیلان] المتوفی بمدينة
السلام فی ایام المقتدر^۱
فارابی عراق آیا اور بغداد میں متوطن ہو گیا
اور وہیں اس نے علوم حکمت کی تحصیل یوحنا
بن حیلان سے کی جس نے بغداد میں مقتدر بادشاہ
(۲۸۵-۳۲۰) کے عہد خلافت میں رہنا پائی۔

یوحنا بن حیلان نے رسم قدیم کے برخلاف فارابی کو اناطولیکا کے علاوہ کتاب لیران کی بھی
تعلیم دی تھی، مگر کسی مورخ نے یوحنا بن حیلان کی کسی تصنیف کا ذکر نہیں کیا۔

ابو یحییٰ المرزسی: ابریشترستی کا استاد تھا، مگر اس نے عربی میں منطق پر کچھ نہیں لکھا، جو کچھ لکھا
صرف سریانی ہی میں لکھا، ابن النذیم کہتا ہے:

وجمیع ماله فی المنطق وغیرہ
بأسر یانیتہ^۲
ابو یحییٰ مرزسی نے منطق وغیرہ میں جو کچھ
لکھا ہے سریانی زبان میں ہے،

لیکن "الکلام علی ابو یحییٰ" کے ضمن میں لکھتا ہے،

ولابی یحییٰ المرزسی الذی
قرأ علیہ متی کل مرفیہ^۳
اور ابو یحییٰ مرزسی نے جس سے متی بن یونس
نے پڑھا تھا، اس کتاب میں کلام کیا ہے،

غالباً ابو یحییٰ مرزسی نے اناطولیکا، ثانی یا اس کی شرح از یحییٰ النخوی کے متعلق کچھ قیل قال کی

۱ اخبار العلماء، اخبار الحکماء، ص ۱۸۲، الفہرست، ص ۳۶۸، ۳۶۹، ایضاً ص ۳۶۸

ہوگی جو یا تو سریانی زبان میں ہوگی یا اگر عربی میں تھی تو ابن النذیم اسے کتاب نہیں سمجھتا۔
 دوسرے طبقہ میں مسعودی، ابویحییٰ، ابراہیم المروری کے شاگردوں یعنی ابن کرئیب اور ابوبشر
 بن یونس کو شمار کرتا ہے،

ابن کرئیب: ابوالاحمد حسین بن ابی یحییٰ المعروف بابن کرئیب کے بارے میں ابن النذیم لکھتا ہے:

کان من جلة المتكلمين ويدا^ھ اباہر متكلمين میں سے تھا اور فلاسفۃ طبیعیین

مذہب الفلاسفۃ الطبيعيین... کے مذہب کا پیرو تھا۔ قدیم طبیعی علوم

کان فی نہایۃ الفضل والمعرفة میں انتہا درجہ کا شغل و کمال اور دین

والاصطلاح بالعلوم الطبيعية القدا^{یمۃ} معلومات رکھتا تھا،

ابن کرئیب ابویحییٰ مروری کا شاگرد تھا۔ وہ پہلا مسلمان ہے جو شاہی سلسلہ میں استاد کی مندر پر بیٹھا۔
 ابن النذیم نے منطق میں اس کی ایک تصنیف بتائی ہے،

”کتاب مقالة فی الاجناس والانواع وحی الامور العامیۃ“

ستی بن یونان: دیر فنی کا رہنے والا تھا، اور مرماوسی کے ”اسکول“ (مذہبی مدرسہ) میں تعلیم

پائی تھی، وہ ابویحییٰ مروری کا شاگرد رشید تھا، ابویحییٰ کے علاوہ، اس نے حسب تصریح ابن النذیم

روئیل، بنیامین اور ابوالاحمد بن کرئیب سے بھی تعلیم پائی تھی، ابوسلیمان سجستانی نے لکھا ہے کہ

ستی نے ایسا غوجی ایک نصرانی استاد سے پڑھی تھی، قاطینور یاس اور باری ارمینیا س روئیل

سے اور کتاب العیاس، انا لوطینا الاولیٰ، ابویحییٰ مروری سے، حسب تصریح ابن النذیم

اس نے بغداد میں ۳۲۸ھ میں وفات پائی، مسعودی نے لکھا ہے کہ وہ اپنے زمانہ میں بڑے متفہمین

تھا، اس کی تالیف ابن النذیم نے بھی کی ہے، وہ کہتا ہے ”والیک انتھت رباسة المنطقین

لہ الفہرست ص ۳۶، ۳۷، ایضاً ص ۲۶۸، لہ بقاۃ الاطباء ص ۲ ص ۳۱، لہ ایضاً ص ۲۳۰

فی غصہ کا (اس کے زمانہ میں منطق کی ریاست اس پر ختم تھی) ابن مکیان تو یہاں تک کہتا ہے کہ فارابی
بھی متی بن یونس کے حلقہ اور اس میں شریک ہوا تھا، اگرچہ یہ روایت محل نظر ہے، اس کا تیسرا فارابی
کے سلسلے میں آئے گی،

بہر حال منطق میں ابو بشر متی کی ریاست اس کے زمانہ میں مسلم تھی، چنانچہ جب منطقوں اور
نوجوانوں کے مناظرے ہوتے تھے، تو رئیس المنطقیین کی حیثیت سے ابو بشر متی ہی بلایا جاتا تھا، اس
قسم کے ایک مناظرے کی تفصیل یا قوت نے معجم الادباء میں ابو حیان توحید ہی سے نقل کی ہے کہ
۳۳۰ھ میں وزیر فضل بن الفرات نے اپنے مکان پر نوجوانوں اور منطق کی افضلیت کے مسئلے پر ایک مجلس
مناظرہ منعقد کی تھی، جس میں مشہور معزز لی مکمل خالدی، کاتب شہیر قدامہ بن جعفر اور ابن ابی بشر
شریک ہوئے تھے، یا قوت نے یہ بھی نقل کیا ہے کہ متی یونانی نہیں جانتا تھا، صرف سریانی ترجمہ
سے عربی میں ترجمہ کیا کرتا تھا۔ بہر حال ابو بشر متی نے مندرجہ ذیل کتابوں کا ترجمہ کیا تھا،

(۱) کتاب البرہان (۲) کتاب سوفسطیقا (۳) کتاب الشعرا (ابو طیقا)

ان کے علاوہ مندرجہ ذیل کتابوں کی اس نے شہرت و تفسیر کی تھی:

(۱) قاطیغوریا (۲) باری ارمینیا (۳) انالوطیقا (۴) ابودقیقیقا (۵) طوبیقا

(عرفت مقالہ اولی) (۶) کتاب ایساغوجی لفروریوس و ہوالمہ خل الی المنطق۔ مندرجہ ذیل

کتابیں بھی اس کی تصانیف ہیں،

ترجمہ کتاب تفسیر الثلاث مقالات الاواخرین تفسیر ماسطیوس، کس مایر ہوت نے اسے

انالوطیقا الاولی کے آخری تین مقالوں کی تفسیر ماسطیوس کا ترجمہ قرار دیا ہے

کتاب نقل اعتبار حکم و تعقب المواضع ماسطیوس

لہ التراث ایونانی فی المختارۃ الاسلامیہ المکتوبہ الرحمن، البیروتی ص ۴۴، معجم الادباء جلد ۲ ص ۱۰۸

مقالات عمدہ بہ کتاب انا لوطیقا

کتاب المعانی الشرطیہ

مسودہ کے زمانہ (۱۳۴۲ھ) جو کتاب التبیہ والاشران کا سال تصنیف ہے، میں ابو بشر شیخی

کی شرح ارسطو پر اعتماد کیا جاتا تھا، چنانچہ وہ کہتا ہے۔

دہلی شرح شیخی کتب ارسطو مالیس ابو بشر شیخی نے جو ارسطو کی کتابوں کی شرح

یعول الناس فی وقتنا هذا لکھی ہیں، ہمارے زمانہ میں ہی پر لوگ اعتماد کرتے ہیں

تیسرے طبقہ میں مسودہ ابو نصر فارابی کو محبوب کتاب ہے اور جو تحفے طبقے میں ابو زکریا بھینی بن

عدی کو گریختی بن عدی کا زمانہ ہمارے موضوع بحث سے خارج ہے، البتہ فارابی کی منطقی خدمات

پر جو اس مقالے کی نچوڑش کا اصل مقصد ہے، آئندہ تفصیلی نظر ڈالی جائے گی،

(مصنف : مارچ ۱۹۵۸ء)

نگاہِ بازگشت | مسلمانوں میں منطق اور منطق کی کتب ہرشت عہد تراویح سمجھے جاتے تھے۔ اس لیے فارابی کے زمانہ بلکہ بوعلی سینا سے پہلے تک منطق میں تدریس اور تصنیف کا مقصد اس کی منطقی کتابوں کی تعلیم و تدریس اور شرح و تفسیر یا اختصار و تلخیص ہی سمجھا جاتا تھا۔ ان کتب ثنائیہ کے ساتھ فارابی کے وقت تک جو اعتنا کیا گیا اس کا مختصر گوشوارہ حسب ذیل ہے:

قاطینوریاس (یا کتاب المقولات)۔ قاطینوریاس کا قدیم ترین ترجمہ جس کا مسمیہ مذکورہ تاریخ میں محفوظ ہے، غالباً نوی عہد حکومت کے آخر میں ہوا تھا۔ لیکن اس کا ترجمہ از زمانہ ترجمہ دونوں مجہول ہیں۔

عہد عباسی کے آغاز میں قاطینوریاس کا ترجمہ عبد اللہ بن المقفع نے کیا تھا، اس کے بعد عہد (۱۵۰-۱۶۹) کے زمانہ میں ابو نوح بن اعلیٰ کاتب نصرانی نے اور ہارون (۱۷۰-۱۹۳) کے زمانہ میں سلیمان صاحب بیت الحکمہ نے اس کا ترجمہ کیا۔ غالباً تراجم ابن الندیم کے علم میں نہ تھے یا اس کے زمانہ میں مشہور اور مروج نہ تھے۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ آزاد تراجم ہوں یا قاطینوریاس کے اسطاطالیس کے مضمومات ہوں، کیونکہ ابن الندیم ابن المقفع کو قاطینوریاس کے مفسر نگاروں میں محسوب کرتا ہے

بہر حال ابن اندیم کی تصریح کے مطابق حنین بن اسحاق نے قاطیغوریا سے عربی میں ترجمہ کیا،
اور مندرجہ ذیل لوگوں نے اس کا اختصار کیا،

۱۱، جمیب بن ہریر (۲)، لکندی: کتاب رسالۃ فی المقولات العشر (۳)، احمد بن الطیب
السرخی: اختصار کتاب قاطیغوریا (۴)، ابو بکر محمد بن زکریا الیرازی: کتاب جمل معانی قاطیغوریا
(۵)، اسحاق بن حنین: کتاب المقولات (۶)، ثابت بن ترہ: اختصار قاطیغوریا (۷)، عبداللہ
ابن المقفی: تفصیل اوپر گزری،

قاطیغوریا سے پہلے ابو بشر متی نے (حسب تصریح ابن اندیم) کی تھی، متی
کے استاد تویری نے بھی قاطیغوریا سے لکھی تھی کتاب تفسیر قاطیغوریا (شجر)، یونانی
فلاسفہ میں سے جن لوگوں نے قاطیغوریا سے لکھی تھی ان کا تذکرہ کسی گذشتہ قسط میں ہو چکا،
ان میں سے فارابی کے زمانہ تک عرنت تاسطیوس کی تفسیر کے عربی ترجمہ کا ذکر ملتا ہے، جسے حنین
ابن اسحاق نے کیا تھا (کتاب قاطیغوریا سے علی راے تاسطیوس)

باری ارمنیا سے (یا کتاب لباری): باری ارمنیا سے قادیم ترجمہ عبداللہ بن المقفی
کی جانب منسوب ہے، قاطیغوریا سے کی طرح غالباً یہ بھی از او یا المنصر ترجمہ تھا، شاید اسی وجہ سے
ابن اندیم کتاب لسنہرست میں ابن المقفی کو باری ارمنیا سے لکھنے لگا، وہوں کی فہرست میں
ذکر کرتا ہے، ابن السنی کے بعد ابو نوح کاتب نیراق نے (دبہد حمدی) اور پھر سماع صاحب بیت
نے (دبہد ہارون) باری ارمنیا سے ترجمے کیے، مگر غالباً ابن اندیم کے زمانہ میں یہ گناہ ہو چکا
تھے، کیونکہ وہ ان کا ذکر نہیں کرتا،

تیسری صدی میں اسحاق بن حنین نے باری ارمنیا سے عربی میں ترجمہ کیا، اور ابن اندیم
کے زمانہ میں اسحاق ہی کا ترجمہ مروج تھا، چنانچہ وہ باری ارمنیا سے ترجمے کیلئے صرف اسحاق ہی کا

نام لیتا ہے۔ اس جامع ترجمہ کے علاوہ مندرجہ ذیل لوگوں نے اس کی تلخیص کی :-

- (۱) حبیب بن بہرزی (۲) الگندی (۳) حنین بن اسحاق (۴) اسحاق بن حنین
 (۵) ثابت بن قرہ : جامع کتاب باری اور مینیا (۶) احمد بن الطیب السرخسی : کتاب مختصر کتاب
 باری اور مینیا (۷) ابو بکر محمد بن زکریا الرازی : کتاب جمل معانی باری اور مینیا (۸) مفسرین
 باری اور مینیا میں فارابی سے پہلے دو شخصوں کا نام ملتا ہے : (۹) ابراہیم تویری : کتاب باری اور مینیا
 مشجر (۱۰) ابو بشر متقی بن یونس :

انا لوطیقا الاولی (یا کتاب تحلیل القیاس) : تاطینور یا اس اور باری اور مینیا
 کی طرح انا لوطیقا کا قدیم ترین ترجمہ بھی عبد اللہ بن المقفع کی جانب منسوب ہے۔ ان تینوں (اور
 ایسا غوجی کے) عبد اللہ بن المقفع کے تراجم کا ایک بوسیدہ مخطوط سینٹ جوزف کالج بیروت میں
 موجود ہے (نمبر ۳۳) اس کا ۱۹۲۶ء میں جوزف فرلانی نے تعارف کرایا تھا۔ دوسرا مخطوط کتب خانہ
 آصفیہ حیدرآباد میں موجود ہے۔ (نمبر ۱۷) یہ ۱۰۳۵ء کا مکتوب ہے۔ تعجب ہے ابن الندیم نے کتاب
 الفہرست میں اس کا ذکر نہیں کیا۔ یہاں تک کہ اس نے ابن المقفع کو انا لوطیقا کے تلخیص نگاروں
 میں بھی نہیں بتایا۔

ابن المقفع کے بعد ابو نوح نصرانی نے (بعد ہمدی) اور پھر سلیمان صاحب بیت الحکمہ
 نے (بعد ہارون الرشید) یحییٰ بن خالد البرکی کے واسطے انا لوطیقا کا عربی میں ترجمہ کیا۔ ابن الندیم
 نے ان دونوں ترجموں کا بھی ذکر نہیں کیا

تیسری صدی میں تیار دوس نے اس کا عربی میں ترجمہ کیا، جس پر حنین بن اسحاق نے اصلاح
 دی تھی، اس کے علاوہ مندرجہ ذیل اشخاص نے انا لوطیقا کی تلخیص کی۔

- (۱) ثابت بن قرہ : جامع کتاب انا لوطیقا الاولی (۲) احمد بن الطیب السرخسی : کتاب مختصر

کتاب انا لوطیقا الاولیٰ (۳) ابو بکر محمد بن زکریا الرازی: کتاب جمل معانی ذالوطیقا الاولیٰ۔ لی
تمام القیاسات اکلئہ

فارابی سے پہلے مندرجہ ذیل لوگوں نے انا لوطیقا کی تفسیر لکھی تھی:

(۱) الکندی: تفسیر انا لوطیقا۔

(۲) قوری: کتاب انا لوطیقا الاولیٰ مشجر۔ (لیکن ارسطو کی کتاب منطقیہ کی تفصیل میں

ابن الندیم کہتا ہے کہ اس نے عرت اشکال ثلثہ تک تفسیر کی تھی)

(۳) ابو بشر متی: حسب تصریح ابن الندیم اس نے انا لوطیقا کے دونوں مقالوں کی

تفسیر کی تھی۔

اس کتاب کے سلسلے میں بعض متفرق توضیحات و شروح بھی لکھی گئی تھیں، مثلاً بطلموس

نے کتاب المحیط کے آغاز میں ارسطو کے کسی قول کا حوالہ دیا ہے جو اس نے انا لوطیقا میں لکھا تھا،

کندی نے اس کی توییح و تبیین پر ایک مستقل رسالہ لکھا جس کا نام حسب ذیل ہے،

کتاب رسالۃ فی الابانۃ عن قول بطلموس فی کتابہ المحیط عن قول ارسطو ^{لسی} _{الطیقا}

فی انا لوطیقا۔

اسی طرح ابو بشر متی بن یونس نے انا لوطیقا کے مقدمات کی توییح میں ایک مستقل مقالہ لکھا

تھاجس کا نام حسب ذیل ہے:

مقالۃ فی مقدمات صدہا کتاب انا لوطیقا،

یونانی ناسخ میں سے جن لوگوں نے انا لوطیقا پر شروح لکھی تھیں ان کا تذکرہ پہلے ہو چکا ہے،

ان میں سے ٹاماسیوس کی شرح خصوصیت سے قابل ذکر ہے۔ اس کا ترجمہ ابو بشر متی بن

یونس نے کیا تھا، ابن الندیم نے اس کا ذکر اس طرح کیا ہے:

کتاب تفسیر التلاوت مقالات الاواخر من تصدیق ما سطر من

ابو یقظیقا (یا کتاب البرہان): اور سطا طالیسی کی جان ہی کتاب ہے، مگر فارابی نے لکھا ہے کہ قدام میں ابو یقظیقا اور اس کے بعد کی کتابوں کی تعلیم و تدریس اور شرح و تفسیر کا رداج نہ تھا۔ اس رسم و یرینہ کے مقالات فارابی کہتا ہے کہ سب سے پہلے میں نے بناوٹ کی، لیکن فارابی سے پہلے اسحاق بن حنین نے اسے یونانی سے سریانی میں ترجمہ کیا اور اسحاق کے سریانی ترجمہ سے فارابی کے پیشرو ابو بشر مستی نے عربی میں ترجمہ کیا۔
فارابی سے پہلے مندرجہ ذیل لوگوں نے کتاب البرہان کی تفسیر لکھی،

(۱) الکندی (۲) ابو بشر مستی بن یونس

ان دو شخصوں کے علاوہ ابن الندیم کہتا ہے کہ ابو یحییٰ مروزی نے بھی کتاب البرہان میں کلام کیا ہے، نیز وہ تیزی کی کتابوں میں بھی ایک کتاب کا ذکر کرتا ہے جس کا نام کتاب اناوطیقا الثانی مشجر ہے،

ابو یقظیقا کے لمخض نگاروں میں دو شخصوں کا نام ملتا ہے۔

(۱) الکندی: کتاب رسالۃ بایجاد اختصار فی البرہان المنطقی (۲) احمد بن الطیب ^{خسرا}

کتاب مختصر کتاب اناوطیقا الثانی،

طوبیقا (یا کتاب الجدل): طوبیقا کا قدیم ترین عربی ترجمہ غالباً ہمدی و سہدہ ^{۱۷۹} کے زمانہ میں ہوا تھا، جسے ابو نوح کاتب نسرانی نے جاثیق طیما ناؤس کی مدد سے کیا تھا، لیکن ابن الندیم کے زمانہ میں یہ ترجمہ موجود نہ تھا، یا کم از کم اس کا رداج نہیں تھا، اس زمانہ میں یحییٰ بن عدی کا ترجمہ مروج تھا، اور ابن الندیم نے اسی کو طوبیقا کا عربی ترجمہ بتایا ہے۔ یحییٰ بن عدی فارابی سے متاخر ہے، اس سے پہلے طوبیقا کے پینے سات مقالوں کا ابو عثمان دمشقی

نے اور آٹھویں مقالے کا ایراہیم بن عبد العزیز نے ترجمہ کیا تھا،
 فارابی سے پہلے ابو بشر متی بن یونس نے طوبیقا کی تفسیر لکھی تھی، مگر یہ صرف مقالہ اولیٰ ہی کی تھی،
 قدام میں اسکندر افروسی اور الوینوس نے اس کی تفسیر لکھی تھی (جن کی تفصیل پینے مقام پر
 مذکور ہو چکی ہے)۔ اسحاق بن حنین نے عربی میں اس تفسیر کا ترجمہ کیا تھا۔
 مندرجہ ذیل لوگوں نے طوبیقا کی تلخیص کی تھی،

(۱) ثابت بن ترہ: نوادیر مخطوطات سن طوبیقا (۲) احمد بن الطیب السرخسی: کتاب الی بعض
 اخوان فی القوانین العامة الادنی فی الصناعات الدیالعیطیقیة ای الجدلۃ علی مذہب رسطا لیس
 سوفسطیقا (یا کتاب الحکمۃ المہوہتر)۔ سوفسطیقا کا تیونسی (غالباً ہمدی کا ریس المنجین)
 نے سریانی میں ترجمہ کیا تھا۔ اسی ترجمہ سے یحییٰ بن عدی نے عربی میں ترجمہ کیا، لیکن یحییٰ بن عدی
 فارابی سے متاخر ہے، دوسرا سریانی ترجمہ عبد المسیح ابن ناعم نے کیا تھا، اس ترجمہ سے ایراہیم
 ابن بکوس الغسانی (زمانہ غیر معلوم) نے عربی میں بطریق اصلاح ترجمہ کیا تھا۔
 الگاندی نے سوفسطیقا کی تفسیر لکھی تھی (غالباً کتاب رسالۃ فی الاحتراس من غدع السینٹا)
 دوسری تفسیر ایراہیم تویری نے لکھی تھی،

سوفسطیقا کے سلسلے میں دو اور فاضلوں کے نام قابل ذکر ہیں،

(۱) ثابت بن ترہ: کتاب فی افایط السوفسطائین (۲) احمد بن الطیب السرخسی: کتاب

سوفسطیقا لارسطا طالمیس،

ریطوریقا (یا کتاب الخطابۃ) ابن اندیم کا خیال ہے کہ پہلے اسحاق بن حنین نے ریطوریقا
 کا عربی میں ترجمہ کیا تھا، اس نے احمد بن الطیب السرخسی کے ہاتھ کا لکھا ہوا ریطوریقا کا ایک
 قدیم ترجمہ بھی دیکھا تھا، مگر اس کے زمانہ میں غالباً ایراہیم بن عبد اللہ کا ترجمہ مردت تھا، ریطوریقا

کسی شرح و تفسیر کا فارابی سے پہلے پتہ نہیں چلتا،

ابوطیقا (یا کتاب الشعر) : ابوطیقا کے سرکاری ترجمہ سے ابو بشرستی بن یونس نے عربی میں ترجمہ کیا تھا، لیکن ابن الندیم کے زمانہ میں غالباً یحییٰ بن عدی کا ترجمہ زیادہ مروج تھا، فارابی سے پہلے ابوطیقا کی کسی تفسیر کا ذکر نہیں ملتا، ابن الندیم مرثا کتاب ہے کہ الکنز ہی نے اس کتاب کو مختصر کیا تھا۔

ایسا غوجی (یا کتاب المدخل الی المنطق) : اسطو کی منطقی کتابوں کے علاوہ اس عہد کے منطقی ادب میں فرقریوس کی ایسا غوجی کو بھی خاص اہمیت حاصل تھی

حسب تصریح قاضی، صاحب حدیث سے پہلے عبد اللہ بن مقفع نے ایسا غوجی کا عربی میں ترجمہ کیا تھا، بیروت کے مخطوطہ میں ابن المقفع کا یہ ترجمہ ایسا غوجی بھی موجود ہے، فرلانی کی عبارت جس نے اس مخطوطہ کا تعارف کرایا ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ ترجمہ تاخرین یونانی تراجم کے انداز پر ہے یعنی شروع میں (ورقات ۲-۱۳) ایک عام مقدمہ ہے جس میں فلسفہ کی تعریف اور تقسیم ہے، پھر (ورقات ۱۲-۲۰) کلیات خمسہ کی بحث ہے، پروفیسر پول کراؤس کی رائے ہے کہ اس ترجمہ کی اساس یحییٰ النخعی کی شرح ایسا غوجی ہو۔

مخطوطہ بیروت کے آخر میں جو توثیق ہے وہ حدودہ جہتیم ہے، لہذا یقین سے نہیں کہا جاسکتا کہ آیا ابونوح اور سلمانی بھی اسطو کی کتب فلسفہ کی طرح ایسا غوجی کا ترجمہ کیا تھا، نہیں، بعد کے حکم و مترجمین میں ایسا غوجی کے ترجمہ کے سلسلہ میں مندرجہ ذیل اشخاص قابل ذکر ہیں:

(۱) ایوب بن قاسم الرقی :- کتاب ایسا غوجی (۲) ابو عثمان دمشقی :- ایسا غوجی۔

دوسرے لوگوں میں جنہوں نے ایسا غوجی کے ایڈیشن مرتب کیے تھے جہاں اشخاص مشہور ہیں:

(۱) الکنزی :- الکنزی نے ایسا غوجی کے دو ایڈیشن مرتب کیے تھے: (۱) کتاب رسالت فی

المدخل المنطقی باستيفار القول فیہ (۲) کتاب رسالۃ فی المدخل المنطقی باختصار وایجاز۔
 (۲) احمد بن الطیب السرخسی: سرخسی نے ایسا غوجی کو مختصر کیا تھا جس کا نام اختصار ایسا غوجی

لفروریوس ہے۔

(۳) حنین بن اسحاق: حنین نے ایسا غوجی کی تقریب و تسہیل کے لیے ایک تعارفی مقدمہ لکھی تھا جس کا نام مسائل مقدمہ لکتاب فروریوس المعروف بالمدخل یعنی ان یقر قبل کتاب فروریوس

(۴) اسحاق بن حنین: کتاب ایسا غوجی و هو المدخل الی عنانہ المنطق

(۵) ثابت بن قرہ: کتاب المدخل الی المنطق

(۶) قطان بن لوطا: قطان نے اس سلسلے میں دو کتابیں لکھی تھیں: (۱) کتاب المدخل الی المنطق

(۲) کتاب فی عبارة کتب المنطق و هو المدخل الی کتاب ایسا غوجی،

(۷) ابو بکر محمد بن زکریا الرازی: کتاب المدخل الی المنطق و هو ایسا غوجی۔

(۸) ابوبشر متی بن یونس: کتاب ایسا غوجی لفروریوس و هو المدخل الی المنطق،

ان مرتبین میں سوائے ابوبکر رازی اور ابوبشر متی بن یونس کے سب لوگ ابو عثمان دمشقی

(زمانہ ۳۳۰ھ کے قریب) سے مقدم ہیں، اس کے بعد سٹریٹونپ (Dehghana, ۱۸۰۰) کی

حسب ذیل رائے سے جو مضمون نے اسلامک کوارٹری (جولائی ۱۹۵۶ء) میں فارابی کی کتاب

ایسا غوجی کے تعارف میں دی ہے، میرے لیے اتفاق کرنا مشکل ہے

فروریوس کی ایسا غوجی کے سرکاری میں بہت سے ترجمے ہوئے تھے، ان میں سے ایک

حنین بن اسحاق کا تھا، لیکن اس کا کوئی قطعی ثبوت نہیں ہے کہ عربی میں ابو عثمان سعید بن

یعقوب دمشقی سے پہلے کسی نے ایسا غوجی کا ترجمہ کیا ہو۔

انھوں میں تادمی صاعد اندلسی کی اس ترجمہ کے بعد کہ

ناما المنطق فاول من اشتهر به
 فی هذه الدولة عبد الله بن
 المقفع الخطيب الفارسی کاتب
 ابی جعفر المنصور فانه ترجم
 ذالك المدخل آئی کتاب
 المنطق المعرف بالایا عوجی
 لفرقور یوس الصورستی۔
 ترجمہ کیا۔

اور جب کہ یہ ترجمہ ابھی موجود ہے۔ [سینٹ جوزف کالج بیروت مخطوط نمبر ۴۴۸ اور کتب خانہ اصفیہ
 حیدرآباد مخطوط نمبر ۱۶۹]

ان کتب سے کے علاوہ قدیم منطقی کتابوں میں جالینوس کی "کتاب البرہان" بہت زیادہ مشہور
 تھی اس کے بعض مقالات کا حنین نے اور بعض کا جبریل بن بختیشوع کے ایما سے ایوب نے
 عربی میں ترجمہ کیا تھا۔

منطق کی ان ادبیات عالیہ کے ساتھ اعتنا کرنے کے علاوہ مسلمان منطقیوں نے اس فن پر
 مستقل کتب و رسائل بھی تصنیف کیے جن کی تفصیل مختلف معنیفین کی تصانیف کے ضمن میں اوپر مذکور
 ہو چکی ہے۔

(معارف : اپریل ۱۹۵۸ء)

ابن سینا اور فارابی کی معنوی شاگردی

شیخ بوعلی سینا ظاہری طور پر فلسفے میں ابو عبد اللہ انطاکی کا شاگرد تھا اور اسی سے نظریہ ہرمنٹیک کی تعلیم حاصل کی تھی۔ لیکن معنوی شاگرد وہ ابو نصر فارابی کا تھا، چنانچہ یہی نے "تمتہ مصوان الحکرہ" میں لکھا ہے:

الشیخ ابو نصر الفارابی کان
 ابوعلی تلمیذ التصانیفہ وقال ابوعلی
 ایست من معرفۃ غرض ما بعد
 الطبیعۃ حتی ظفرت بکتاب ابی
 نصر فی هذا المعنی فشکرت اللہ
 تعالیٰ بشلی ذلک
 شیخ ابو نصر فارابی شیخ بوعلی سینا اسکا
 تصانیف کا شاگرد تھا، شیخ نے لکھا ہے کہ میں اسکو
 لگی کتاب ابجد الطبیعہ کے مقاصد کے سمجھنے سے
 ایسے ہی ہو گیا تھا یہاں تک کہ مجھے ابو نصر
 فارابی کی اس موضوع پر ایک کتاب مل گئی
 (جس کی کتاب علی ہو گئی) تو میں نے اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کیا۔

خود شیخ نے اپنی خود نوشت سوانح حیات میں لکھا ہے :-

جب میں نے منطق، طبیعات اور ریاضیات میں مہارت حاصل کر لی تو انہیات کی طرف

لے تمہ صوان الحکرہ ص ۱۶

تو بر کی اور اسطو کی کتاب ابد الطبیعہ کو پڑھا کریں سمجھ نہ سکا کہ اس میں کیا ہے اور اس کے مصنف کی کیا غرض ہے۔ میں نے چالیس بار اسے دہرایا تاکہ وہ مجھے حقا ہو گئی با اینہذا میں اسے سمجھ سکا۔
 نہ اس کے مقصود پر مطلع ہو سکا۔ لہذا میں اس سے ایو س ہو گیا اور میں نے دل میں سوچا کہ اس کتاب کے سمجھنے کی کوئی سبیل نہیں ہے۔

ایک دن عصر کے وقت کتب فروشوں میں جا تھا۔ دیکھا کہ ایک دلال کے ہاتھ میں کوئی کتاب ہے جس کے لیے وہ آواز لگا رہا ہے۔ اس نے مجھے بھی یہ کتاب پیش کی مگر میں نے سختی سے ٹھکرایا کیونکہ مجھے یقین تھا کہ اس علم میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔ دلال نے کہا اسے خرید لیجئے اڑی سکتا ہے۔ میں آپ کو تین درم میں دینا چاہتا ہوں تاکہ اس کے مالک کو قیمت کی ضرورت ہے۔ میں نے اسے خریدا تو معلوم ہوا کہ وہ ابو نصر فارابی کی کتاب فی اغراض ابد الطبیعہ ہے۔ میں نے گھروٹ کر طبع کا سہ سے پڑھا۔ تو میرے ذہن پر کتاب ابد الطبیعہ کے اغراض واضح ہو گئے۔ کیونکہ وہ کتاب مجھے حقا ہی تھی۔ اس پر میں بہت زیادہ خوش ہوا اور دوسرے دن شکر باری تعالیٰ کے لیے بہت کچھ خیروں کو دیا۔

یہ ابن ابی اصیبعہ کی روایت ہے۔ بیہذا ان ہی الفاظ میں ابن القتیبی نے اس واقعہ کو نقل کیا ہے اور معمولی سے تغیر کے ساتھ یہی ترجمہ ان الفاظ میں بیان کیا ہے۔ لیکن تنویر الہدیٰ نے یہ نقل کیا ہے۔
 ابن ابی اصیبعہ اس کتاب کے نام کے بارے میں متفق الطمان ہیں کہ اس کا نام
 کتاب فی اغراض ابد الطبیعہ
 ہے۔ صرف اتنا فرق ہے کہ ابن القتیبی اور ابن ابی اصیبعہ مصنف کا نام ابی نصر الفارابی لکھتے ہیں
 فاذا حضر کتاب لابن نصر الفارابی فی اغراض کتاب ابد الطبیعہ

لہذا بیانات اعلیٰ ابن ابی اصیبعہ جلد ثانی ص ۴۰۲ سے ابن القتیبی، ابن خلدون، ابن کثیر، ابن کثیر، ابن کثیر، ابن کثیر

اور یہی نام کے ساتھ لقب بھی لکھتا ہے :- "ابی نصر الفارابی الذی ہو المعلم الثانی"

مورخین قدیم کی ان متفقہ تصریحات کے بعد کوئی شک نہیں رہتا کہ وہ کتاب جس کی مدد سے شیخ بر علی

سینا نے ارسطو کی "مابعد الطبیعیہ" کے مضامین کو سمجھا وہ فارابی کی "اغراض مابعد الطبیعیہ" تھی لیکن شفاء الملک حکیم عبد اللطیف صاحب کا خیال ہے کہ وہ "فصوص" تھی، چنانچہ فرماتے ہیں :-

شیخ امرت ان مسائل میں بہت پریشان رہا جس کا نقل حکیم مابعد الطبیعیات سے تھا بالآخر اس کو مسلم

ثانی فارابی کی ایک چھوٹی سی کتاب ہاتھ لگ گئی جس نے اس کی مشکلات کو حل کر دیا۔ یہ فارابی

کا ایک رسالہ ہے جس کا نام فصوص ہے (یہ رسالہ شرح شوال ۱۳۱۸ھ میں طہران میں طبع

ہوا اور اس کا ایک نسخہ میرے پاس موجود ہے) :-

جناب حکیم صاحب نے اپنا ماتہ نہیں بتایا، اس لیے یا تو انھیں تاریخ ہو یا پھر انھوں نے کتاب

فی اغراض مابعد الطبیعیہ کو کتاب کے نام کے بجائے اس کے مندرجات (Content) کا بیان سمجھ لیا (علم مابعد الطبیعیہ کے اغراض و مقاصد میں کوئی کتاب) لیکن ایسا نہیں ہے۔ اس کی تفصیل حسب ذیل ہے:

(۱) متقدمین کی کتابوں کے نام اکثر اسی انداز پر [کتاب فی.....] ہو کرتے تھے، چنانچہ

(۲) ابن ندیم نے بہت سے مصنفوں کی کتابوں کے نام اسی انداز پر لکھا ہے، مثلاً :-

کتاب ابی حاتم السجستانی فی النقط والشکل، کتاب نافع فی عوالم القراءان، کتاب

احمد بن علی المہر جانی فی جوابات القراءان، کتاب فی اصلاح ما فی معیار الاشارة

لابن لہبالبہا، کتاب فی تفسیر العرب فی لغاتھا وامتازاتھا الی مرادھا، کتاب فی تصد

ارسطو طالیس فی المعقولات، کتاب ماہیۃ الشی الذی لا ینفایۃ لہ، کتاب فی ما ینبغی

لہ الفہرست ص ۵۲، ص ۵۱، ص ۵۰، ص ۴۹، ص ۲۲، ص ۲۱، ص ۲۰، ص ۱۹، ص ۱۸، ص ۱۷، ص ۱۶، ص ۱۵، ص ۱۴، ص ۱۳، ص ۱۲، ص ۱۱، ص ۱۰، ص ۹، ص ۸، ص ۷، ص ۶، ص ۵، ص ۴، ص ۳، ص ۲، ص ۱، ص ۰

ان یحفظا قبل کتاب ارسطو الحقیقی، کتاب باجمہر الهنداس فی فوئاسات ایسوت وغیرہ^۲

(ب) اسی طرح بہت سے تصانیف کے نام اس انداز [کتاب فی...] پر بہت سے مصنفین

کی کتابوں کا نام لیا ہے، مثلاً کتاب فی الاخلاق، کتاب فی المونیستی، کتاب فی اثبات نبوت

نبینا محمد المصطفیٰ علیہ السلام من طریق البرهان المنطقی، کتاب فی اعداد الوفاق،

کتاب فی الرد علی الفلاسفہ، وغیرہ۔

(ج) اسی طرح ابن تقفلی نے اخبار النما باخبار الحکماء میں اکثر تصانیف کے نام اسی

انداز پر بتائے ہیں، مثلاً کتاب فی الفتن بین الہیولی والجنس، کتاب فی حل شکورہ کتاب

اقلیلیدس، کتاب فی ان المبدعات لا متحرکة ولا سالئہ، کتاب فی ان قوی النفس

تابعة لمزاج البدن، کتاب فی السیرة الفاضلہ، کتاب فی سنتہ وعشرین مشکلا

من المقالة الاولی من اقلیدس التي لا یحتاج الی الخلف، کتاب فی انکار، ان متحرکة

تاسعة الافلاک، کتاب فی فضل صناعة المنطق،

نیز کتب کی اکثر تصانیف کے نام ابن تقفلی نے اس انداز پر دیے ہیں جیسے کتاب فی معرفة

الاقالیید المعمورہ، کتب فی تنافی جرم العالم وغیرہ^{۱۶}

(د) اسی طرح ابن ابی اصییبہ نے بہت سی کتابوں کے نام اسی انداز پر لکھے ہیں مثلاً کتاب

فی التوحید، کتاب فی ان کل جسم متناه فقولتہ متناہیۃ، کتاب فی دخول الحمام و

منا نعہا ومضرتہا، کتاب فی المناجات والروایا، کتاب فی ترقیب الاعنایہ، کتاب

فی خلق الانسان وترکیب اعضائہ، کتاب فی الفحص عن مسائل وقت فی العلم والحق

۱۶ اخبار النما باخبار الحکماء: ص ۲۶ سے ۱۰۱ سے ۱۰۲ سے ۱۰۳ سے ۱۰۴ سے ۱۰۵ سے ۱۰۶ سے ۱۰۷ سے ۱۰۸ سے ۱۰۹ سے ۱۱۰ سے ۱۱۱ سے ۱۱۲ سے ۱۱۳ سے ۱۱۴ سے ۱۱۵ سے ۱۱۶ سے ۱۱۷ سے ۱۱۸ سے ۱۱۹ سے ۱۲۰ سے ۱۲۱ سے ۱۲۲ سے ۱۲۳ سے ۱۲۴ سے ۱۲۵ سے ۱۲۶ سے ۱۲۷ سے ۱۲۸ سے ۱۲۹ سے ۱۳۰ سے ۱۳۱ سے ۱۳۲ سے ۱۳۳ سے ۱۳۴ سے ۱۳۵ سے ۱۳۶ سے ۱۳۷ سے ۱۳۸ سے ۱۳۹ سے ۱۴۰ سے ۱۴۱ سے ۱۴۲ سے ۱۴۳ سے ۱۴۴ سے ۱۴۵ سے ۱۴۶ سے ۱۴۷ سے ۱۴۸ سے ۱۴۹ سے ۱۵۰ سے ۱۵۱ سے ۱۵۲ سے ۱۵۳ سے ۱۵۴ سے ۱۵۵ سے ۱۵۶ سے ۱۵۷ سے ۱۵۸ سے ۱۵۹ سے ۱۶۰ سے ۱۶۱ سے ۱۶۲ سے ۱۶۳ سے ۱۶۴ سے ۱۶۵ سے ۱۶۶ سے ۱۶۷ سے ۱۶۸ سے ۱۶۹ سے ۱۷۰ سے ۱۷۱ سے ۱۷۲ سے ۱۷۳ سے ۱۷۴ سے ۱۷۵ سے ۱۷۶ سے ۱۷۷ سے ۱۷۸ سے ۱۷۹ سے ۱۸۰ سے ۱۸۱ سے ۱۸۲ سے ۱۸۳ سے ۱۸۴ سے ۱۸۵ سے ۱۸۶ سے ۱۸۷ سے ۱۸۸ سے ۱۸۹ سے ۱۹۰ سے ۱۹۱ سے ۱۹۲ سے ۱۹۳ سے ۱۹۴ سے ۱۹۵ سے ۱۹۶ سے ۱۹۷ سے ۱۹۸ سے ۱۹۹ سے ۲۰۰ سے

① فلسفہ شیخ سے پہلے

فلسفہ کا آغاز

فلسفہ انسانی فکر کی تنظیم کا نام ہے لہذا اتنا ہی قدیم ہے، جتنا انسان کا ملکہ غور و فکر۔ اس لئے اس کی ابتدا کا تعین نہ کسی خاص عہد میں قرار دیا جاسکتا ہے اور نہ کسی خاص ملک میں۔ البتہ رسمی فلسفہ کا آغاز یونان میں ہوا اور اس کی بنیاد راجح الوقت دیومالا پر رکھی گئی۔ یونانی دیومالا کا مرکزی نقطہ بحث یہ تھا کہ دیوتاؤں میں سب سے قدیم دیوتا کون ہے، جس سے اور دیوتا پیدا ہوئے۔ دیومالا کی تعلیم میں فلسفہ نے اس سوال کے حل پر توجہ مرکوز کی کہ عناصر کائنات میں سب سے قدیم اور بنیادی عنصر کون ہے جو بقیہ عناصر کی اصل ہے۔ اس لئے قدیم فلاسفہ یونان کی تفکیری سرگرمیوں کا محور "مبدع اولین کائنات"

لے چنانچہ پیٹرک جیمز کا قول نقل کرتے ہوئے لکھتا ہے:-

1. "When it (reflected thought) becomes serious, sustained and logical, and directed towards questions of life and values, it becomes philosophy."

(Partick : Introduction to Philosophy, P. 8)

اسی طرح کسنگم کہتا ہے کہ فلسفہ تفکیری زندگی کی ایک ناگزیر ضرورت ہے اور ہر انسان ایک حد تک فلسفی ہوتا ہے:-

2. "Philosophy, thus, grows directly out of life and its needs. Every one who lives, if he lives at all reflectively, is in some degree a philosopher."

(Cunningham : Problems of Philosophy, P. 5)

اس لئے فلسفہ بدو آفرینش سے انسان کے ساتھ موجود رہا ہے۔

3. "Theopanies, though not philosophy, are a preparation for philosophy.

Already in the mythological notions, there is present a germ of philosophical

thought Philosophy arises when fancy is superseded by reason."

(Thilly : History of Philosophy, P. 10)

کی تلاش رہا۔ لگے

اسی کاوش کے تسلسل یا رد عمل کی داستان، یونانی فلسفہ کی ہزار سالہ تاریخ ہے۔ جسے چار ادوار

میں تقسیم کیا جاتا ہے۔

یونانی فلسفہ اور اس کے ادوار اربعہ

۱۔ قبل سقراطی دور :- اس دور کا مفتح بلکہ یونانی فلسفہ و حکمت کا موسس و بانی تھالسیس

(Thales) تھا، جو کائنات کی اصل پانی کو بتاتا تھا۔ اس کا شاگرد انکمنڈر (Anaximander)

مادہ غیر مشخص کو اور آخر الذکر کا شاگرد انکسیمینس (Anaximenes) ہوا کو مبداء اولین قرار دیتے

تھے۔ اس سے حدث و تکوین کا مسئلہ پیدا ہوا: اگر کائنات کی اصل واحد ہے تو اس سے مختلف اشیاء

کس طرح پیدا ہوئیں، یعنی اگر وجود واحد ہے تو اس سے "وجودات کثیرہ" کی تکوین کس طرح ہوئی۔

ایلیائی (Eleatic) فلاسفہ نے اس کا جواب حدوث و تغیر کے انکار سے دیا۔ اس کے برعکس

ایراقلیطس (Heraclitus) نے کہا کہ تغیر ہی سب کچھ ہے اور اس لئے آگ کو مبداء اولین

کائنات قرار دیا۔ آخر دور میں اس مسئلہ کو "مبادی اولیہ" کی کثرت سے حل کیا گیا: امبد و قلیبس

(Empedocles) نے "عناصر اربعہ" کو اصل کائنات بتایا۔ دیمقراطیس (Democritus)

نے "اجزاء لائیتجزی" (سامات یا اجزاء دیمقراطیسی) کو اور انکساغوراس (Anaxagoras)

نے "جراثیم" کو۔

4. "Following the example of theology, philosophy begins to ask herself the question, what is the primitive element, the one that precedes the others in dignity and in time, and from which consequently the others have been generated? The theogonies becomes cosmogonies, and the only important question concerning which the first thinkers differ is the question as to what constitutes the primordial natural force, the principle."

(Weber: History of Philosophy, P. 8)

مگر یہ نکوین کیوں اور کس طرح ہوئی؟ ابد و قلیس نے اس معما کو محبت اور نفرت کے دو اصولوں سے حل کرنے کی کوشش کی اور دیمقراطیس نے "جوہر مطلق" (Tyche) سے لیکن انکساغوراس نے قبل سقراطی دور میں پہلی مرتبہ اس گتھی کو "نوس" (Nous) کے تصور سے سلجھایا جو خلاق عظیم و حکیم اور رب العالمین کے تقریباً مترادف تھا۔ اور اس طرح یونانی فلسفہ اپنی جارحانہ "خدا انکاری" کے باوجود "ایمان باللہ" کے لئے مجبور ہوا۔

مشرقی یونان کے ان کلمائے طبعین نے کائنات کی اصل مادی مبادی ہی میں تلاش کی۔ لیکن دور مغرب میں فیثاغورث نے اسے "مخبرات" میں ڈھونڈا۔ اس کے نزدیک "عدد" ہی کائنات کی اصل ہے۔

مگر حکمائے قدیم کی اس ادعائیت نے ذہن انسانی کی اس صلاحیت ہی کو ماؤف کر دیا جو ادراک حقائق کی اہل ہے۔ اس لئے اس "تحکمیت" (Dogmatism) نے فطری طور پر سوفسطائیہ کی "ارتیابیت" (Scepticism) کو جنم دیا۔ نتیجہ میں بعض مفکرین جیسے گورگیاس نے حقائق کا سرے ہی سے انکار کر دیا اور بعض نے کہا کہ وہ تابع اعتقادات ہیں۔

۲۔ یونانی فلسفہ کا عہد زریں :- سوفسطائیوں کے ادعائے ہمہ دانی کے رد عمل کے نتیجہ میں سقراط نے اپنی توجہ معمائے کائنات کے سلجھانے کے بجائے بقول مسعودی نفس انسانی کی اصلاح پر مرکوز کر دی۔ سقراط کا شاگرد درشید افلاطون تھا جو اس کی وفات پر سسلی چلا گیا تھا، وہاں وہ پیروان فیثاغورث کی تعلیمات سے متاثر ہوا۔ فیثاغورث "اعداد" کو اصل کائنات قرار دیتا تھا۔ افلاطون کی مادیت بیزاری نے نئے استار کی تعلیم میں "تصویرات کلیہ" (Ideas) کو اصل قرار

3. "Anaxagoras has recourse to an intelligent principle, a mind or nous, a world-ordering spirit. ———— the free source of all movement and life in the world: it knows all things, past, present and future ——— it rules over all that has life both great and small."

(Thilly : History of Philosophy, P. 32)

دیا جو آگے چل کر "امثال افلاطونی" اور "اعیان ثابتہ" کے نام سے موسوم ہوئے۔
 افلاطون کا شاگرد ارسطو تھا۔ وہ اساد کے مقابلے میں زیادہ حقیقت پسند تھا۔ مگر "مبدعہ اولین"
 کی تلاش کی روش عام سے وہ بھی انحراف نہ کر سکا۔ اس نے ایکس کے بجائے دو مبدعوں کے نظریہ کو پیش
 کیا: یعنی ہیولی اور صورت [اور ان کا تلامذم]

[شیخ (بوعلی سینا) نے بھی ارسطو کی طرح افلاطون کے نظریہ اعیان ثابتہ سے اختلاف کیا اس
 کے برعکس ارسطو کے ہیولی و صورت اور ان کے تلامذم کے نظریہ کو اپنی طبیعیات کی اساس قرار دیا۔ مگر
 اس نظریہ کی بنیاد مشرقی (ہندوستانی) فلسفیانہ نظاموں کے تصور سالمات (Atomic
 Hypothesis) پر رکھی]

ارسطو نے خدا کے تصور پر بھی زور دیا تھا، جسے وہ "محرک اول" (Prime Mover)
 قرار دیتا تھا۔ مگر خدا کا ارسطو ایسی تصور مذاہب کی مشترکہ تعلیم سے مختلف ہے [اس لئے شیخ نے
 بھی اس فلسفیانہ تصور کی تجدید و ترمیم معتزلہ اور باطنی فرقوں کی تعلیم کی مدد سے کی]
 ۳۔ بعد ارسطو ایسی دور:۔ اس دور میں بھی افلاطون اور ارسطو کی تعلیمات جاری رہیں۔ مگر
 ان کے علاوہ تین نئی تحریکوں کا اور اضافہ ہوا:۔

۱۔ افادیمیاے افلاطون اور پروان ارسطو (مشائیہ) کے فلسفیانہ نظاموں کی ادعائیت نے پیر
 سے "ارتیابیت" کو جنم دیا جس کا بڑا علمبردار پیرہو (Pyrrho) تھا۔
 ب۔ اس ارتیابیت نے معمائے کائنات کی گتھی کو سلجھانے سے مایوس ہو کر، بقول خواجہ حافظ
 حدیث از مطرب و مے گو درازد ہر کتر جو کہ کس نکشور و نکشاند بکمت این معمارا
 ابقیورس (Epicurus) کے یہاں "لذتیت" (Hedonism) کی شکل اختیار کر لی۔
 ج۔ "لذتیت" کے رد عمل کے طور پر ایک تیسرے گروہ میں اخلاقی تقشف پیدا ہوا۔ یہ فرقہ رواقیہ
 (Stoics) تھا۔ اس کے ساتھ انھوں نے "وحدیت وجود" (Monism) میں اتنا بالغ
 کیا کہ کائنات کو عین الہ تصور کر لیا۔ رواقیہ کی "وحدیت وجود" نے متصوفین اسلام بالخصوص ابن سینا
 کی "وحدت الوجود" (Pantheism) کو متاثر کیا۔

۴۔ یونانی فلسفہ کا عہد آخر:۔ لیکن تفکر پسند طبقہ بعد ارسطو ایسی دور کی فکری سرگرمیوں

سے مطمئن نہ تھا۔ پرہو اور اس کے جانشینوں کی تشکیک، اس طبقہ کی آرزوئے عرفان و حقیقت رسی کا استیصال نہ کر سکی، نہ ابقورس کی میکائیکیت خلاق کائنات کے متعلق اس کے جذبہ تلاش و جستجو کو دبا سکی اور نہ وہ روایتیہ کی تقلید میں خود کو "ارادہ کلیہ" (Universal will) کی رضا کے ساتھ راضی بنا سکا۔ خود روح عصر کے سینہ میں "توجہ الی المعبود" کا جذبہ انگڑا گیا۔ رہا تھا۔ اس لئے ایک گروہ نے اسے مشرقی ادیان، بالخصوص یہودیت میں تلاش کیا اور توریت کی تعلیم کو افلاطونی فلسفہ کی روشنی میں پیش کرنا چاہا۔ یہ یونانی-یہودی "فلسفہ تھا جس کا علمبردار سائلو (Philo) تھا۔

دوسرے گروہ نے "نیشاغورثی سریات" (Pythagorean mysteries) کی اساس پر ایک عالمی مذہب کی تعمیر کی کوشش کی۔ یہ "نوشاغورثیت" (Neo-Pythagorianism) ہے۔ تیسرے گروہ نے "افلاطونی" تعلیمات کو مذہبی فلسفہ کی شکل میں مرتب کرنا چاہا۔ اس تجدید "افلاطونیت" کا نام "نوفلاطونیت" (Neo-Platonism) تھا۔ موخر الذکر کے یہاں فالو کی طرح تشبیہ و تجسیم (Anthropomorphism) کے

6. "Some temperament found it impossible to look upon the world as a mechanical inter play of atoms and to cease from troubling about God. Nor were they able, by silencing their yearnings and resigning themselves to the universal will, to find peace and power within their own pure hearts. And inspite of the scepticism they did not succeed in rooting out the desire for certain knowledge of God."

(Thilly : History of Philosophy, P. 108).

7 "The feeling of estrangement from God, the yearning for a higher revelation is characteristic of the last centuries of the old world."

(Ibid | P. 108-109)

ردعمل نے "تنزیہ مفراط" کی شکل اختیار کر لی جو "تعطیل" کا دوسرا نام ہے اور اس طرح ان لوگوں کو قومی مذہب (یونانی دیو مالا) کی مدافعت کا ایک بہانہ ہاتھ آ گیا، چنانچہ متاخر نو فلاطونی فلاسفہ کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ

"یہ فلسفی متعدد دیوتاؤں کی پرستش کے آخری حامی تھے۔ لیکن تکثیر نے ان کے ہاں فلسفیانہ

توجیہ اختیار کر لی تھی"۔

اس "نو فلاطونیت" کو بعد میں "اثولوجیا" نامی کتاب میں مرتب کیا گیا، جس نے فلاسفہ اسلام بالخصوص شیخ بوعلی سینا کو بہت زیادہ متاثر کیا۔ خود شیخ نے اس کتاب کی شرح لکھی تھی تفصیل آگے آرہی ہے۔

دور عبوری

ادھر مسیحیت مبعوث ہو چکی تھی اور اس کے اندر رومن تجبر کو اپنی موت نظر آرہی تھی۔ اس لئے اس نے وثنی فلسفہ کے ساتھ مل کر اسے اس وقت تک مورد جو ر و تم بنایا، جب تک کہ اس (مسیحیت) کے خول میں یونانی، مصری "وثنیت" کی روح حلول نہ کر گئی۔ اس کے بعد جابرہ روم نے اس نام نہاد مسیحیت کے ساتھ مفاہمت کر کے اسے "مملکتی مذہب" اور خود کو اس کا حامی اعظم بنالیا۔

مسیحیت نے مملکتی مذہب بن کر قدیم بت پرستی کے ساتھ وثنی فلسفہ کے استیصال میں بھی ایڑی چوٹی کا زور لگانا شروع کیا۔ لیکن اتنے میں خود عیسائیوں کے اندر فرقہ بندی شروع ہو گئی۔ ان میں "نسٹوری" فرقہ اپنے موقف کی تائید کے لئے ارسطو جیسی منطق سے کام لیتا تھا۔ بعد میں ان کے مخالفین یعنی "یعاقبہ" (Monophysites) نے بھی اس حربہ سے کام لیا۔ مگر اس فرقہ وارانہ

جنگ میں "نسٹوریٹ" کو شکست ہوئی اور وہ رومن امپائر سے مایوس ہو کر ساسانیوں کی مجوسی حکومت میں پناہ لینے پر مجبور ہوئی۔ نساطرہ اپنے مذہب کے ساتھ ایران میں ارسطو کا منطق و فلسفہ بھی پینے گئے۔ اس سے وہاں فلسفہ و حکمت کی بڑی گرم بازاری ہوئی۔ اس نئی تحریک سے سب سے زیادہ

زائدہ و بحیران (اہل دفاتر) نے اٹھایا جو عہد اسلام کے "طبقة کتاب" کے پیش رو تھے۔

نساطرہ نے ایران میں اپنے مدارس قائم کئے، بالخصوص الری (Edessa) کے مدرسہ کے

شہ و ہلم نیسل: مختصر تاریخ فلسفہ یونان صفحہ ۲۳ - ۹۰ تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو معارف

مقابل نصیبین کا مدرسہ۔ بعد میں وہ جنبدی ساہور کے مدرسہ پر بھی قابض ہو گئے، جو مشرق میں طب کی تعلیم کا خاص مرکز تھا۔

لیکن عیسائیوں کے جو رو تعدی کے باوجود "یونانی و شنی فلسفہ" نے کسی نہ کسی طرح خود کو باقی رکھا: اسکندریہ کے اندر مشائی فلاسفہ کی ایک شاخ آخر تک کام کرتی رہی۔ اس کا صدر فلسفہ ق م میں جبکہ قیصر اوغسطس نے مصر پر حملہ کیا تھا، اندرونیقوس (Andronicus) تھا اس نے اوغسطس کے حکم سے ارسطو کی تصانیف کا "معیاری ایڈیشن" تیار کیا۔ مگر جب مسیحیت مملکتی مذہب بن گئی تو اس مدرسہ کو اپنا وجود باقی رکھنا دو بھر ہو گیا۔ پھر بھی بقول فارابی، یہ ادارہ کسی نہ کسی طرح اس کے زمانہ تک زندہ رہا۔

غرض بعثت اسلام کے وقت یونانی فلسفہ کے تین گہوارے تھے :- خالص حکیمانہ گہوارہ، اسکندریہ کا مدرسہ فلسفہ تھا۔ مذہبی گہوارہ جنبدی ساہور کا مدرسہ تھا۔ اور ثقافتی گہوارہ ساسانی سلطنت کے اہل دفاتر (طبقة دبیران) میں تھا۔

فلسفہ عہد اسلام میں

بعثت اسلام کے بعد انہیں تین راستوں سے فلسفہ اسلامی ثقافت میں داخل ہوا :-

مسلمانوں نے بھی حکومت کی تنظیم میں "طبقة کتاب" کو خصوصی اہمیت دی جو تفنن طبع کے طور پر فلسفہ پسند واقع ہوئے تھے۔ انھوں نے عربی ادب کو فلسفیانہ اسالیب فکر سے روشناس کرایا۔ ان کا گل سرسبد عبداللہ بن المقفع تھا، جس نے پہلی مرتبہ ارسطو طالیسی منطق کا عربی میں ترجمہ کیا۔ پھر جب عباسی خلیفہ ہوئے تو انھوں نے علم و حکمت کی ترقی پر خاص توجہ دی اور جنبدی ساہور کے اطباء کو بلا کر یونانی طب کی کتابوں کے ساتھ دیگر علوم کا بھی عربی میں ترجمہ کرایا۔ ان مترجمین میں سب سے مشہور حنین بن اسحاق تھا، جو عہد اسلام کے چار حاذق مترجمین "میں سے ایک ہے"۔ انہیں سرکاری مترجمین کے زمرے میں کنہی اور اس کے شاگرد احمد بن الطیب السرخسی اور ابو زید بلخی وغیرہ کو سمجھنا چاہیے۔

یونانی فلسفہ کا حکیمانہ گہوارہ (اسکندریہ کا مدرسہ فلسفہ) حضرت عمر بن عبدالعزیز کے عہد خلافت (۹۹-۱۰۱ھ) تک اسکندریہ ہی میں برقرار رہا۔ بعد ازاں انطاکیہ میں منتقل ہو گیا۔ آخر کار وہاں سے بھی متوکل علی اللہ (۲۳۲-۲۴۷ھ) کے زمانہ میں حران پہنچا اور جب انحلال خلافت سے دینی گرفت ڈھیلی ہونے لگی تو معتضد باللہ (۲۷۹-۲۸۹ھ) کے عہد میں کھلے بندوں بغداد میں داخل ہوا^{۱۲}۔ اس گہوارے کا گل سرسبد ابونصر فارابی (۲۵۹-۳۳۹ھ) تھا جو بقول قاضی صاعد اندلسی فیلسوف المسالین بالحقیقۃ کا مصداق ہے^{۱۳}۔ فارابی کا شاگرد یحییٰ بن عدی اور موخر الذکر کا شاگرد ابو سلیمان سجستانی تھا، جس کے مکان پر علم و ادب کے شائقین اور فلسفہ کے ماہرین کا مجمع لگا رہتا تھا۔

اسماعیلیت اور فلسفہ کا فروغ

معتضد ہی کے زمانہ میں اسماعیلی تحریک ظہور میں آئی۔ اس تحریک کا مقصد اسلام اور عرب حکومت کی بیخ کنی اور ان کی جگہ مجوسیت اور ایرانی سلطنت کا احیاء تھا^{۱۴}۔ مگر اس نے خود کو پاسدار اور مستحکم بنیادوں پر استوار کرنے کے لئے اپنی اساس فلسفہ پر قائم کی تھی^{۱۵}۔ چنانچہ اس تحریک کے اولین بانی خود فلسفہ اور نجوم کے ماہر تھے^{۱۶} اور اپنے وہاں کو فلسفہ اور دیگر علوم حکمیہ کی خاص طور سے تعلیم دیتے تھے^{۱۷}۔ پھر یہ دعاۃ اپنے متبعین کو دعوت کی آخری منازل میں یونانی فلسفہ سے آشنائے کرنے کے لئے خصوصیت سے تلقین کیا کرتے تھے^{۱۸}۔ اس طرح "اسماعیلیت" فلسفہ کا دوسرا نام تھی۔

^{۱۲} التنبیہ والاشراف للمسعودی صفحہ ۱۲۲۔ ^{۱۳} طبقات الامم صفحہ ۸۳ (مطبع السعادة مصر)
^{۱۴} اخبار العلماء باخبار الحکماء للقفطی صفحہ ۱۸۵-۱۸۶
^{۱۵} الفرق بین الفرق لعبد القاهر البغدادی صفحہ ۲۶۹، ۲۷۱، ۲۷۷ والتبصیر فی الدین للاسفرآینی الملل صفحہ ۱۲۴۔

^{۱۶} الفرق بین الفرق صفحہ ۲۷۸، قواعد عقائد آل محمد للذہبی صفحہ ۳۱ الملل والنحل للشہرستانی جلد اول صفحہ ۹۰

^{۱۷} النہرست لابن الندیم صفحہ ۳۶۷، کشف الاسرار الباطنیہ صفحہ ۱۹۶-۱۹۷-۱۹۸-۲۰۰

^{۱۸} مقدمہ کشف الاسرار الباطنیہ للشیخ زاہد الکوثری صفحہ ۱۸۹

^{۱۹} الخطط للمقریزی جلد ثانی صفحہ ۲۳۲-۲۳۳۔

اسماعیلیت نے "تظہیر شریعت" کے نام سے مذہب اور فلسفہ کی تطبیق کی بھی کوشش کی تھی اور اس کے نتیجے میں ایک فلسفیانہ تاملوس "اخوان الصفا" کے نام سے مرتب کی تھی، جو ان کے متبعین میں کتاب مقدس کی طرح مذاکرہ کا موضوع رہتی تھی۔

عقلیت پسند حضرات ان رسائل سے بہت زیادہ متاثر ہوئے۔ انہیں میں شیخ بوعلی سینا کا خاندان بھی تھا، جس کے افراد اپنے فرصت کے لمحات میں اس کتاب کے مندرجات، نیز دوسرے فلسفیانہ مسائل پر تبادلہ خیالات کیا کرتے تھے۔

② شیخ بوعلی سینا

شیخ اپنے وقت کا عبقری اعظم تھا؛ سرعت تعلم، خود آموزی اور ابتکار فکر جو عبقریت کے اہم عناصر ہیں، اس کے اندر بدرجہ اتم موجود تھے۔

بچپن اور تعلیم

شیخ علی اصح الاقوال ۳۷۰ھ میں پیدا ہوا۔ ۲۰ چھ سال کی عمر تھی کہ مکتب میں بٹھا دیا گیا۔ چار سال میں اس نے قرآن حکیم ختم کر لیا۔ اس کے ساتھ عربی ادب میں بھی اتنا درک بہم پہنچا لیا کہ لوگ اس کی قابلیت پر تعجب کیا کرتے تھے ۳۸۰ھ۔ اس کے بعد اس نے پھر کبھی عربی ادب کا عربی ادب کی حیثیت سے مطالعہ نہیں کیا۔ مگر اتنی ہی قلیل مدت میں وہ دستگاہ عالی حاصل کر لی کہ بوقت ضرورت عربی ادب کے اساطین کے انداز نگارش کو اپنا سکتا تھا ۳۸۰ھ۔ اس کے بعد اسے تین فن شروع کرائے گئے،

۱۔ شیخ کے والد اور بھائی اسماعیلی جماعت سے تعلق رکھتے تھے اور اکثر رسائل "اخوان الصفا" کا مذاکرہ کیا کرتے تھے۔ ان کے ایماء سے شیخ نے بھی ان کا مطالعہ شروع کیا۔ مگر اس نے ان پر تنقیدی نظر ڈالی کیونکہ ہر چند اس کے باپ اور بھائی اسے اسماعیلیت کی کورانہ تقلید کی دعوت دیتے تھے، لیکن اس نے اس میں سے صرف اسی قدر قبول کیا جتنا مناسب سمجھا، باقی کو چھوڑ دیا۔

نہ تمہ صوان الحکمة للبیہقی صفحہ ۳۹ - ۳۸ طبقات الاطباء جلد ثانی صفحہ ۲
۳۸ ایضاً صفحہ ۷

ب۔ فلسفہ کے علاوہ شیخ کے لئے ریاضی و ہندسہ کی تعلیم کا بھی انتظام کیا گیا۔ اس زمانہ میں بخارا کے اندر محمود المساح نامی ایک بقال حساب، ہندسہ اور الجبر والمناظرہ کا ماہر تھا۔ شیخ کو اس کے یہاں ان علوم کی تحصیل کے لئے بھیجا گیا^{۲۳}

ج۔ مگر اس زمانہ کا خصوصی علم فقہ تھا۔ اس وقت بخارا کے اندر ایک بڑے فقیہ تھے، جن کا نام اسماعیل الزاہد تھا۔ شیخ ان کے یہاں جایا کرتا تھا۔ انھیں اس نے فقہ و خلافیات و جہاں کی تعلیم حاصل کی^{۲۴} شیخ کی عبقریت کی تشکیل میں اسماعیل الزاہد کے تلمذ نے خاص طور سے حصہ لیا ہے، کیونکہ ان کے فیض تربیت سے وہ منطق و معقولات پڑھے بغیر منطقی و معقولی ہو گیا اور ان کے یہاں اس نے جہلیات و آداب مناظرہ میں جو مہارت حاصل کی، اس نے اس کے اندر غیر معمولی سرعت کے ساتھ علوم عقلیہ کو اخذ کرنے کی صلاحیت پیدا کر دی ہے

اسی زمانہ میں مشہور اسماعیلی داعی ابو عبد اللہ الناطلی بخارا آیا، جسے شیخ کے باپ نے اپنے ہی گھر میں مہمان رکھا۔ شیخ نے پہلے الناطلی سے "ایساغوجی" شروع کی۔ اس کے بعد منطق کی اور کتابیں پڑھیں۔ مگر الناطلی کا علم ظواہر منطق تک محدود تھا۔ دقائق فن کی لت ہوا بھی نہیں لگی تھی۔ منطق کے بعد ہندسہ شروع کیا۔ مگر "اصول اقلیدس" کی پانچ چھ شکلیں پڑھنے کے بعد اس کا درس ختم کر دیا اور خود سے مطالعہ کرنا شروع کیا۔ "اصول اقلیدس" کے بعد "متوسطات" میں سے "معطیات" (Data) اور مخروطات (Conics) کی نوبت آئی۔ ان کا بھی شیخ نے خود ہی مطالعہ کیا۔ اب ہیئت کے اندر "المجسطی" شروع ہوئی۔ مگر مقالہ اولیٰ میں سے صرف مقدمات اور کچھ اشکال ہندسیہ پڑھیں، باقی کتاب خود سے حل کی۔ بلکہ اکثر ایسا بھی ہوتا کہ "المجسطی" کے بہت سے معلق مقامات خود شیخ استاد کو سمجھاتا^{۲۵}

ریاضیات کے بعد طبیعیات و الہیات کی نوبت آنے والی تھی کہ الناطلی بیکایک بخارا چھوڑ کر جہانہ چلا گیا^{۲۶}۔ اور شیخ نے بغیر کسی استاد کی مدد کے محض شروع و نصوص کے ذریعہ ان علوم کا مطالعہ کیا^{۲۷}

^{۲۳} طبقات الاطباء جلد ثانی صفحہ ۲-۳

^{۲۳} تہ نصوان الحکمۃ للبیہقی صفحہ ۳۰

^{۲۶} سرگزشت ابن سینا مرتبہ آقائے سعید نفیسی صفحہ ۲

^{۲۵} ایضاً صفحہ ۳

^{۲۷} طبقات الاطباء جلد ثانی صفحہ ۳

اسی زمانہ میں طب کا شوق ہوا اور صرف کتابوں کی مدد سے قلیل ترین مدت میں اُس نے اس فن کے اندر یہ دستگاہ بہیم پہنچائی کہ فضلائے طب بھی اس کی نوعمری کے باوجود اس سے استفادہ کرتے تھے۔^{۲۸} اس وقت شیخ کی عمر سولہ سال سے زیادہ نہ تھی۔ اب اس نے جو کچھ پڑھا تھا، اُس پر مجتہدانہ نگاہ ڈالی۔ اور آزادانہ تحقیق کے بعد جو بات حق ثابت ہوئی، اسے اپنایا۔ لیکن اس "بے استاد کے شاگرد" کا انداز تحقیق وہ تھا، جو شاید ارسطو کا رہا ہو تو رہا ہو، ورنہ متقدمین و متاخرین میں سے کسی کا نہیں سنا گیا، چنانچہ خود کہتا ہے :-

"اُس وقت میری عمر سولہ سال کی تھی۔ ڈیڑھ سال تک میں نے کتابوں کے پڑھنے میں انتہائی انہماک سے کام لیا اور منطق و فلسفہ کے علاوہ دیگر فنون کی کتابوں کو دہرایا۔ اس اثنا میں نہ کبھی پوری رات سویا اور نہ کبھی دن میں پڑھنے کے علاوہ کسی اور کام میں مشغول ہوا۔ سامنے اوراق رکھے رہتے تھے، جس دلیل کو مناسب سمجھتا۔ اس کے مقدمات کو لکھتا اور ان اوراق میں ترتیب دیتا۔ پھر یہ دیکھتا کہ ان میں سے کس نتیجہ پر آمد ہو سکتا ہے اور میں اس کے مقدمات کی شرائط کو ملحوظ رکھتا۔ یہاں تک کہ اس مسئلہ میں اصل حقیقت متحقق ہو جاتی ہے"^{۲۹} ایسے بھی مواقع آتے کہ یہ منطقی کاوش مفید نہ ہوتی اور وہ گرداب حیرت میں پھنس جاتا۔ اس وقت وہ جامع مسجد چلا جاتا اور نماز پڑھ کر اللہ تعالیٰ سے تضرع و زاری کرتا، یہاں تک کہ اس پر وہ مغلق مقامات منکشف ہو جاتے۔ انہماک کا یہ عالم تھا کہ سوتے میں بھی رماغ اسی عقدہ کشائی میں مصروف رہتا۔ چنانچہ اکثر معضلاتِ فلسفہ خواب ہی میں حل ہوتے تھے اس کاوش بہیم کا نتیجہ تھا کہ محض شروح و نصوص کی مدد سے اس نے طبیعیات پر اتنا عبور حاصل کر لیا کہ بعد میں مزید اضافہ و اصلاح کی ضرورت را منبغیر نہ ہوئی۔ خود لکھتا ہے :-

"تمام علوم میرے ذہن میں راسخ ہو گئے اور جہاں تک انسان کے امکان میں ہے، میں ان سے واقف ہو گیا۔ جو کچھ مجھے اس وقت علم تھا، اتنا ہی اس وقت علم ہے۔ اس کے بعد سے آج تک اس میں کوئی اضافہ نہیں ہوا۔"^{۳۰}

^{۲۹} سرگزشت ابن سینا صفحہ ۳

^{۳۰} سرگزشت ابن سینا صفحہ ۳

^{۲۸} سرگزشت ابن سینا صفحہ ۲

^{۳۰} سرگزشت ابن سینا صفحہ ۳

لیکن "الہیات" (Metaphysics) کی تحصیل میں بڑی دقت ہوئی، کیونکہ اس کا کوئی خلاصہ یا تعارف موجود نہ تھا۔ یوں بھی یہ کتاب عسیر الفہم ہے۔ شیخ نے اسے چالیس مرتبہ پڑھا تھا، حتیٰ کہ کتاب حفظ ہو گئی مگر پلے کچھ نہ پڑا۔ آخر وہ اس علم کے حصول سے مایوس ہو گیا۔ لیکن خوش قسمتی سے ایک دن بازار میں فارابی کی "اغراض مابعد الطبیعیہ" مل گئی۔ جب اسے گھرا کر پڑھا، تو کتاب تو حفظ تھی، پورا فن مابعد الطبیعیات فوراً پانی ہو گیا۔^{۳۲}

غرض ابتدائی تعلیم کے علاوہ جو کچھ شیخ نے حاصل کیا، وہ ذاتی مطالعہ اور خود آموزی کا نتیجہ تھا۔

درباری زندگی اور مطالعہ کا عہد آخر

اٹھارہ سال کی عمر میں شیخ ایک طبیب کی حیثیت سے خاصی شہرت حاصل کر چکا تھا۔ اسی زمانہ میں بخارا کا سامانی تاجدار امیر نوح بن منصور بیمار پڑا۔ شیخ بھی معالجہ کے لئے طلب کیا گیا۔ امیر کے صحت یاب ہونے پر شیخ نے اس سے بخارا کے مشہور کتب خانہ کو دیکھنے کی اجازت چاہی جو جلد ہی مل گئی۔ اس مشہور کتب خانہ سے شیخ نے دل کھول کر استفادہ کیا۔^{۳۳} اس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

یہ اس کے تحصیل علم کا آخر تھا۔ اس کے بعد اس نے حصول علم کی تجدید نہیں کی۔ خود کہتا ہے کہ اس وقت میری عمر اٹھارہ سال تھی اور میں تمام علوم کی تحصیل سے فارغ ہو گیا۔ اس وقت مجھے یہ علوم زیادہ مستحضر تھے اور اب وہ زیادہ بچتے ہو چکے ہیں، ورنہ میرا علمی سرمایہ وہی ہے۔ اس میں کوئی نیا اضافہ نہیں ہوا۔^{۳۴}

جوانی اور انقلابی سرگرمیاں

اس کے بعد وہ تقریباً تین سال اور بخارا میں رہا۔ اس عرصہ میں کچھ دن سرکاری ملازمت بھی کی۔ تسمینت و تالیفات کا مشغلہ بھی رہا۔ مگر یہ بڑا ہی پر آشوب زمانہ تھا۔ اسماعیلیہ مصر کے دعاوت نے پورے اسلامی مشرق میں انقلابی سازشوں کے جال بچھا رکھے تھے۔ مشرقی سرحد پر سلطان میں قرامطہ بنو منبہ کے قدیم خاندان کے بجائے اپنا اقتدار قائم کر چکے تھے۔ ان کا دوسرا گڑھ خوارزم تھا۔ ماوراء النہر اور

^{۳۲} سرگزشت ابن سینا صفحہ ۳-۴ و تتمہ صنوان الحکمتہ صفحہ ۱۶-۱۷

^{۳۳} تتمہ صنوان الحکمتہ صفحہ ۳۴ سرگزشت ابن سینا صفحہ ۴-۵۔ ^{۳۴} سرگزشت ابن سینا صفحہ ۵

خراسان کی درباری سیاست پر بھی ان کا اثر تھا اور اسی کے نتیجے میں سامانی حکومت ختم ہوئی۔ مگر یہاں اسماعیلی اقتدار قائم نہ ہو سکا اور جلد ہی ایلیک خان اور محمود غزنوی نے سامانی سلطنت کو آپس میں بانٹ لیا۔ اس لئے اسماعیلی سازشی بنجارا چھوڑنے پر مجبور ہوئے۔

انہیں میں بوعلی سینا بھی تھا۔ بخارا سے وہ خوارزم پہنچا جو اسماعیلیوں کا مرکز تھا^{۳۵}۔ علی بن مامون اور اس کا وزیر ابوالحسین سہلی علوم حکمیہ کے قدردان تھے۔ ان کی قدردانی کی وجہ سے خوارزم میں افاضل روزگار جمع ہو گئے تھے جیسے ابوریحان البیرونی اور اس کا استاد ابونصر بن عراق، ابوسہل المسیحی اور ابوالخیر خمار وغیرہ۔

ادھر محمود غزنوی جو ایک فاتح کے ساتھ بیدار مغز مدبر بھی تھا، خوارزم میں شیخ بوعلی سینا کی انقلابی سرگرمیوں سے بے خبر نہ تھا، اس لئے اس نے ابوالعباس مامون (۴۰۱-۴۰۷ھ) کو جو اس کا بہنوئی بھی تھا اور جو اپنے بھائی علی بن مامون کے بعد تخت خوارزم پر بیٹھا تھا، لکھا کہ ان افاضل کو غزنی بھیج دے۔ البیرونی اور ابونصر بن عراق جانے پر راضی ہو گئے، مگر شیخ اس سے پہلے ہی خوارزم کو چھوڑ کر غیر معروف راستے سے قابوس بن وشمگیر کے پاس جرجان روانہ ہو گیا^{۳۶} مگر اس کے وہاں پہنچنے سے پہلے ہی قابوس قتل ہو چکا تھا^{۳۷}۔ اس کے جانشین نے محمود سے صلح کر کے اس کی بالادستی تسلیم کر لی۔ ادھر جب بوعلی سینا محمود کو ہاتھ نہ آیا تو اس نے پورے مالک محروسہ میں اس کی گرفتاری کے لئے اعلان کر دیا اور ہر جگہ جاسوس مقرر کر دیئے۔

اب شیخ کے لئے جرجان میں آزادی سے رہنا ناممکن ہو گیا۔ لہذا مجبوراً یہاں سے رے پہنچا^{۳۸} جو عبدالدولہ دیلمی کے زیر حمایت قراملط کا ایک اور گڑھ تھا۔ مگر رے پر محمود کے حملے کا اندیشہ تھا، اس لئے وہاں سے نکل کر پہلے قزوین اور پھر ہمدان پہنچا، جہاں محمدرالدولہ کا دوسرا بیٹا شمس الدولہ حکمران تھا۔ یہاں اس نے اپنی انقلابی سرگرمیوں کو تیز سے تیز کر دیا۔ اس سے لشکر اس کا جانی دشمن ہو گیا۔ مگر وہ

^{۳۵} الفرق بن الفرق صفحہ ۱۷۶

^{۳۶} چہار مقالہ صفحہ ۷۶-۷۸

^{۳۷} عبون الانبیاء فی طبقات الاطباء لابن ابی اصیبحہ جلد ثانی صفحہ ۴

^{۳۸} طبقات الاطباء لابن ابی اصیبحہ جلد ثانی صفحہ ۵۔

انقلابی ہی کیا جو عوامی مخالفت کو خاطر میں لائے۔ شیخ نے اپنی انقلابی سرگرمیوں کو اور تیز کر دیا۔ اتنے میں شمس الدولہ نے وفات پائی اور اس کا بیٹا سماء الدولہ تخت نشین ہوا۔ اس عرصہ میں شیخ نے علاء الدولہ ابن کاویہ والی اصفہان سے خفیہ خط و کتابت شروع کر دی۔ جب وزیر تاج الملک کو اس کی خبر پہنچی تو اس نے اسے قلعہ فردجان میں قید کر دیا۔ مگر تھوڑے ہی دن بعد علاء الدولہ نے حملہ کیا۔ تاج الملک نے شکست کھائی اور وہ بھی قلعہ فردجان میں پناہ لینے پہنچا۔ علاء الدولہ کے واپس چلے جانے پر تاج الملک نے شیخ سے مفاہمت کرنا چاہی مگر خدا جانے شیخ چاہتا کیا تھا؟^{۳۹}

بہر حال کچھ دن بعد وہ بھیس بدل کر علاء الدولہ کے پاس اصفہان پہنچا۔ یہاں اس نے آزادی سے اپنے منصوبوں کو عملی جامہ پہنانے کی کوشش کی۔ اس کے نتیجے میں محمود غزنوی اور علاء الدولہ کے درمیان لڑائیوں کا ایک غیر منقطع سلسلہ چھڑ گیا۔ محمود کی سطوت و شوکت کے مقابلے میں علاء الدولہ کی ہستی ہی کیا تھی مگر یہ شیخ ہی کا حسن تدبیر تھا کہ مولے کو شاہین سے بھڑا دیا اور اس طرح بھڑا پایا کہ لشکر محمودی کے رانت کھٹے کر دیئے۔ یہ شیخ ہی کا کمال تھا کہ علاء الدولہ کو بار بار ہزیمت ہوتی تھی مگر وہ محمود اور اس کے بیٹے مسعود کے حملوں کے مقابلے سے منہ نہیں موڑتا تھا۔ دنیا بسیکون

(Bakunin) اور کروٹوٹکین (Kropotkin) کی انقلابی سرگرمیوں کو جانتی ہے مگر ابن سینا کی سرگرمیاں بھی کم خطرناک نہ تھیں۔ ہاں دنیا کے دوسرے زراعیوں کی طرح شیخ کے مافی الضمیر کا بھی پتہ نہ چل سکا کہ آخر وہ چاہتا کیا تھا۔

بہر کیف چالیس سال مسلسل وہ انقلابی سازشوں میں مصروف رہا اور انہیں مصروفیتوں کے درمیان ۴۲۸ھ میں اس نے وفات پائی۔

شیخ کی تصانیف

اگر شیخ کوئی کتاب بھی نہ لکھتا تو چہل سالہ انقلابی سرگرمیوں کی تنظیم ہی اس کا غیر معمولی کارنامہ ہوتی۔ مگر وہ کثیر التعداد کتابوں کا مصنف بھی ہے (ابن ابی اصیبتہ نے فلسفہ میں اس کی کوئی چھپن

۳۹ طبقات الاطباء لابن ابی اصیبتہ جلد ثانی صفحہ ۶

۴۰ ۹ = = = = =

کتابیں گنالی ہیں۔ مگر یہ نہرست جامع اور مکمل نہیں ہے) ان میں سے اکثر فلسفہ اور طب کی ادبیات عالیہ میں محسوب ہوتی ہیں، جیسے شفاء، اشارات اور قانون۔

لیکن تاریخ کے اس عجوبہ پر شکل ہی سے یقین آئے گا کہ فلسفہ و طب کے یہ نادر شاہکار اس عالم میں لکھے گئے جبکہ ان کے مصنف کو ایک لمحہ کے لئے بھی سکون میسر نہ تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ خطرات میں گھر کر اس کی ذہانت و ذکاوت تیز سے تیز تر ہو جاتی تھی اور اس کی طبع و قیاد کی حدت و دراک کی کاٹھنوں علم و حکمت کے ان جواہر پاروں کی شکل میں ہوتا تھا۔

تصنیفی زندگی کا آغاز

شیخ کی تصنیفی زندگی کا آغاز ۳۹۱ھ سے ہوتا ہے، جبکہ اس نے ابوالحسین عروصی کے ایما پر "الحکمة العروصیہ" اور ابوبکر البرقی کی فرمائش پر کتاب الحاصل والمحصل اور کتاب البر والاشم لکھی تھیں۔ اور یہی وہ زمانہ تھا جبکہ بخارا عبد الملک بن نوح کے وارث المنصر کی حرکت مذہبوحانہ کا منظر بنا ہوا تھا، جسے اسماعیلیوں کی تائید حاصل تھی، کیونکہ انھیں اس کی وقتی کامیابی میں اپنی کامیابی نظر آ رہی تھی۔ اس سازش کے سرگرم کارکنوں میں شیخ بھی تھا اور انقلابی منصوبہ کی ناکامی کے بعد فوراً اسے بخارا چھوڑ کر کراچ (جرجانیہ خوارزم) جانا پڑا۔ جو مشرق میں اسماعیلی تخریک کا ہیڈ کوارٹر تھا۔ کراچ میں شیخ تقریباً بارہ سال رہا۔ تصنیفی مشغلہ وہاں بھی جاری رکھا اور بعض کتابیں بھی تصنیف کیں جیسے "کتاب التذکر لاناواع خطاء التدبیر" "قصیدہ مزدوجہ فی المنطق" "کتاب قیام الارض فی وسط السماء" وغیرہ۔ یہ کتابیں بھی اعلیٰ پایہ کی ہیں، مگر اس پایہ کی نہیں ہیں، جس پایہ کی شفاء، اشارات وغیرہ ہیں۔ اور اس کی وجہ ظاہر ہے: یہ اس زمانہ میں لکھی گئیں جبکہ شیخ کو سکون نفس و طمانیت قلب حاصل تھا۔

خطرات اور شاہکاروں کی تصنیف کی ابتدا

کراچ سے شیخ جرجان گیا۔ مگر وہاں سکون خاطر ناپید تھا۔ محمود کے جاسوس پھر رہے تھے اور ہر لمحہ

۱۰ سرگزشت ابن سینا صفحہ ۵

۱۱ طبقات الاطباء، لابن ابی اصیبه جلد ثانی صفحہ ۴۴ و الفرق بین الفرق

۱۲ صفحہ ۱۹

گرناری کا اندیشہ لگا ہوا تھا۔ لیکن خطرات نے اس کی عبقریت کو ابھار دیا تھا، چنانچہ یہاں اس نے اکثر کتابیں لکھیں۔ اس کا شاگرد ابو عبید الجوزجانی لکھتا ہے :-

”وصفت هنا کتاباً کثیراً کاول القانون ومختصر المجسطی وکثیراً من الرسائل“ ۴۴

لیکن سب سے زیادہ پر آشوب زمانہ شیخ کی زندگی میں اس کا قیام ہمدان ہے، جبکہ وہ وقت کی نہایت اہم اور خطرناک سیاسی اور انقلابی تحریکوں کی تنظیم میں مشغول تھا۔ مگر انقلابی صلاحیتوں کے ساتھ تمام ازل کی طرف سے اسے غیر معمولی فکری صلاحیتیں بھی ملی تھیں، جن سے وہ انقلابی ہنگاموں کے زمانہ میں بھی برابر کام لیتا رہا۔ اسی پر آشوب زمانہ میں اس نے ”کتاب الشفا“ کو تصنیف کرنا شروع کیا، حالانکہ یہ وہ وقت ہے کہ جان کے لالے پڑے ہوئے ہیں، مخالفین سے مروانے کی فکر میں ہیں اور وہ ادھر ادھر بھاگتا پھر رہا ہے۔ مگر فکری صلاحیتیں ہیں کہ برابر اپنے کام میں لگی ہوئی ہیں اور اس اختلال و انتشار کے باوجود اس کی عبقریت ایک مستقل نظام فکر کی تنظیم میں مصروف ہے۔ ابو عبید جوزجانی لکھتا ہے :-

”پھر شمس الدولہ کو عمان سے رٹنے کے لئے قمر مسبین جانا پڑا۔ شیخ بھی اس کے ہمراہ

تھا، مگر شمس الدولہ کو شکست ہوئی اور وہ ہمدان لوٹ کر آیا۔ امراء دربار نے شیخ سے وزارت

قبول کرنے کی درخواست کی اور اس نے اس ذمہ داری کو قبول کر لیا۔ لیکن بعد میں شکر اس

کے خلاف ہو گیا۔ کیونکہ انھیں اس کی طرف سے اپنی جان کے اندیشے تھے۔ لہذا انھوں نے اس

کا مکان توڑ ڈالا، شیخ کو پکڑ کر قید خانہ میں ڈال دیا اور گھر کے مال و متاع کو لوٹ لیا۔ انھوں

نے شمس الدولہ سے اس کے قتل کا مطالبہ بھی کیا، لیکن اس نے اس مطالبہ کو نامنظور کر دیا۔

البتہ ان کی خوشنودی کے لئے اسے جلا وطن کر دیا۔ لیکن شیخ وہیں ابی سعد و خدوک کے مکان

میں چھپا رہا۔ چالیس دن گزر گئے۔ اتنے میں شمس الدولہ پر قویج نے پھر حملہ کیا۔ اس نے شیخ کو بلا

کر اس سے بہت زیادہ عذر معذرت کی۔ شیخ نے بھی بڑے اہٹاک سے اس کا علاج کیا اور

عزت و احترام کے ساتھ رہنے لگا۔ قلمدان وزارت بھی دوبارہ اسے تفویض کیا گیا۔

پھر میں نے شیخ سے ارسطو طالیس کی کتابوں کی شرح لکھنے کی درخواست کی تو اس نے کہا:

۴۴ سرگزشت ابن سینا ص ۶

ابن سینا فلسفہ کے وہ حقائق ہیں جو مخالفین کے مطاعن و اعتراضات کی پروا نہیں کرتے۔ تیسری جلد کو ابن سینا نے اپنی زندگی کے آخری دنوں میں تصنیف کیا تھا۔ اس جلد میں اس نے پہلی دو جلدوں کے مباحث کی توضیح کی تھی اور فطرت اور فن کے بہت سے مبہم اور مجمل حقائق کو ایک جگہ جمع کر دیا تھا۔ ان میں سے دو جلدوں کا ترجمہ نہیں ہوا۔ لاطینی بولنے والوں کی صرف پہلی جلد ہی کے کچھ حصوں تک رسائی ہو سکی جسے السفا اور السفا کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے "شکے خورشیح" کتاب الشفا" کے مقدمہ میں لکھا ہے:

"ولی کتاب غیر ہذین کتابین اوردت عنہ الفللسفة علی ماہی فی الطبع وعلی ما یوجبہ الرائی الصریح الذی لایرعی فیہ جانب الشریکاء فی الصنائة ولا یتقی منہم من شق عصا ہرما یتقی فی غیرہ وھو کتابی فی الفللسفة المشرقیة۔ واما ہذا الکتاب فالکثیر بسطاً وشد مع الشریکاء من المتشائین ومن اراد الحق الذی لا موجدہ فیہ فعلیہ بطلب ذلک الکتاب ومن اراد الحق علی طریقہ تراض ما الی الشریکاء وتبسط کثیر وتلویح بما لوفطن لہ استغنی عن الکتاب الآخر فعلیہ بہذا الکتاب۔"

(اور ان دو کتابوں کے علاوہ میری ایک اور کتاب بھی ہے جس میں میں نے فلسفہ کو اسی طرح پیش کیا ہے جس طرح وہ حقیقت میں ہے اور جس کارائے مزبح تقاضا کرتی ہے جو اپنے ہم پیشہ حریفوں کی جنبداری نہیں کرتی اور نہ ان کی مخالفت سے ڈرتی ہے، جس طرح وہ دوسرے معاملات میں ان سے اندیشہ رکھتی ہے۔ اور وہ میری کتاب "فلسفہ مشرقیہ" میں ہے۔ یہی کتاب (شفا) تو اس میں میں نے اپنے مشائی ہم مسکوں کے ساتھ زیادہ سے زیادہ اتفاق برقرار رکھنے کی کوشش کی ہے پس جو شخص کہ اس حق کا طلب گار ہے جس میں کوئی شک نہیں ہے تو اسے وہ کتاب (الحکمة المشرقیہ) تلاش کرنا چاہیے اور جو شخص حق کا اس طور پر جو با ہے کہ اس میں ساتھیوں کی رضا بھی رہے اور ان کی خوشنودی بھی زیادہ سے زیادہ حاصل رہے۔ ایسی کتاب کہ اس کے بعد اس فن کی دوسری کتابوں سے بے نیاز ہو جائے۔ تو اسے اس کتاب (شفا) کو پڑھنا چاہیے)

شیخ کی فلسفیانہ عبقریت کے تین شاہکار

فرض شیخ کی فلسفیانہ عبقریت کے تین شاہکار ہیں: شفا، الحکمة المشرقیہ اور الاشارات والتنبیہات۔ ان میں سے شفا دنیا کے فلسفیانہ ادب میں کلاسیکی حیثیت رکھتی ہے اور ہر چند کہ وہ مشائی انداز میں لکھی

گئی ہے، مگر

۱۔ یہ ارسطو طالسی فلسفہ کی تفسیر یا تلخیص نہیں ہے: ابو عبید جوزجانی نے شیخ سے ارسطو کی کتابوں کی شرح و تفسیر کی درخواست کی تھی مگر شیخ نے اس سے انکار کر دیا تھا، کیونکہ اس کام کے لئے جو فراغ خاطر درکار ہے، وہ عنقا تھا اور بعد کے واقعات نے اس بات کی تصدیق بھی کر دی کیونکہ فلسفہ کا یہ عظیم المرتبت شاہکار اس بے سرو سامانی کے عالم میں مرتب ہوا کہ نہ شیخ کے پاس کوئی کتاب تھی اور نہ اسے یہ سوچنے کی فرصت تھی کہ ارسطو نے کیا کہا اور اسکندر افروسی نے اس کی کس طرح تعبیر کی اور تھامس پیوس نے کس انداز سے توجیہ کی۔

۲۔ اور نہ یہ کتاب (شفا) ارسطو کی کتابوں کی تنقید یا تردید ہے، نہ اس کے نقادوں اور تبصرہ

نگاروں پر محاکمہ ہے۔

۳۔ بلکہ یہ اس کا مستقل نظام فکر ہے جیسا کہ اس کے الفاظ

”اور دینیہ ماصح عندی من ہذا العلوم“^{۴۹}۔

سے ظاہر ہے اور شیخ کا یہ مستقل نظام فکر کسی کو راتہ تعلید یا معاندانہ تردید کا نتیجہ نہیں ہے، بلکہ اس کے اپنے ذاتی غور و فکر کا حاصل ہے، جسے اس نے عہد جوانی میں مرتب کیا تھا اور جس کی تفصیل میں اس نے لکھا ہے: ”پھر ڈیڑھ سال تک میں نے کتابوں کے پڑھنے اور سمجھنے میں شدید انہماک سے کام لیا اور میں نے منطق نیز فلسفہ کے دوسرے فنون کی کتابوں کو دہرایا اور اس آشنائی نہ تو میں کبھی پوری رات سویا اور نہ کبھی دن میں پڑھنے کے علاوہ کسی دوسرے کام میں مشغول ہوا۔ میرے سامنے اوراق رکھے رہتے تھے۔ پس میں جس دلیل کو مناسب سمجھتا، اس کے مقدمات کو ثابت کرتا اور انہیں اوراق میں ترتیب دیتا۔ پھر یہ دیکھتا کہ ان میں سے کس سے نتیجہ برآمد ہو سکتا ہے اور اس کے مقدمات کی شرائط کو ملحوظ رکھتا، یہاں تک کہ اس مسئلہ میں اصل حقیقت متحقق ہو جاتی۔ لیکن اگر کبھی کسی مسئلے میں متزدد ہو جاتا اور اس کے اندر حد اوسط مجھے نہ ملتی تو جامع مسجد چلا جاتا، وہاں نماز پڑھ کر اللہ تعالیٰ سے تضرع و زاری کرتا، یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ معلق مقامات کو میرے اوپر منکشف کر دیتا“^{۵۰}

^{۴۹} میں اُس میں ان چیزوں کو بیان کروں گا جو میرے نزدیک ان علوم میں سے صحیح ہیں۔

^{۵۰} سرگزشت ابن سینا صفحہ ۳

اس طرح ایک مستقل نظامِ فکر اس کے ذہن میں مرتب ہو چکا تھا، اور یہ وہ وقت تھا کہ اس کی عمر اٹھارہ اور بیس سال کے درمیان تھی اور یہ "نظامِ فکر" جو اس کی آزادانہ تحقیق و کاوش کا نتیجہ تھا، آخر تک قائم رہا، چنانچہ وہ خود کہتا ہے :-

"وکل ما علمتہ فی ذلک الوقت فہو کما علمتہ الآن لہذا زدنیہ" ۵۱

(اور جو کچھ مجھے اس وقت علم تھا، اتنا ہی اس وقت علم ہے۔ اس کے بعد آج تک اس میں کوئی

اضافہ نہیں ہوا۔)

رہی "الہیات" (Metaphysics) - تو اس نے ارسطو کی "مابعد الطبیعیات" کو فارابی کے رسالہ "اغراض مابعد الطبیعہ" کی مدد سے ضرور سمجھا تھا، مگر یہ بھی واقعہ ہے کہ اسلامی فلسفہ میں "الہیات" کا فن شیخ بوعلی سینا ہی نے داخل کیا۔ ورنہ اس سے پہلے اس باب میں لوگوں کا اعتماد صرف ارسطو کی "مابعد الطبیعہ" (Metaphysics) پر تھا اور ارسطو کی "مابعد الطبیعہ" شیخ کی "الہیات" کے مقابلے میں بمنزلہ صفر ہے۔ چنانچہ حافظ ابن تیمیہ نے "الرد علی المنطقیین" میں لکھا ہے :-

"اور ابن سینا نے الہیات ونبوات اور معاد وشرائع کے بارے میں کچھ باتیں لکھی ہیں، جن کے اندر اس کے پیشروؤں (یونانی فلاسفہ) نے کوئی کلام نہیں کیا تھا اور نہ ان تک ان کی عقل کی رسائی ہوئی تھی اور نہ ان کا علم وہاں تک پہنچا تھا۔ ابن سینا نے ان نئے مسائل کو مسلمانوں سے اخذ کیا تھا، اگرچہ اس نے یہ تعلیمات ان ملاحظہ سے حاصل کی تھیں جو اسلام کی طرف منسوب ہیں جیسے کہ فرقہ اسماعیلیہ۔ اس کے خاندان والے حاکم بامر اللہ ناظمی کے پیروؤں میں سے تھے اور انہوں نے اس کی دعوت کو قبول کر لیا تھا۔" ۵۲

شیخ کی ان جدتوں کو گنانے کے بعد جن میں وہ اپنے پیشروؤں کے مقابلے میں منفرد ہے، ابن تیمیہ ارسطو کی "مابعد الطبیعہ" سے اس کی الہیات کا موازنہ کرتے ہیں :-

"اور چونکہ ابن سینا نے مسلمانوں کے دین کے بارے میں بہت کچھ معلومات حاصل کی تھیں اور

۵۱ سرگزشت ابن سینا صفحہ ۳

۵۲ الرد علی المنطقیین ابن تیمیہ صفحہ ۱۴۱

ملاحظہ سے نیز ان لوگوں سے جو ان سے بہتر ہیں جیسے معتزلہ اور رافضیہ، بہت کچھ حاصل کیا تھا، اس نے ارادہ کیا کہ جو کچھ اس نے اپنی عقل کی مدد سے ان ملاحظہ وغیرہ سے سیکھا ہے اور جو کچھ اس نے اپنے پیشروؤں (یونانی فلاسفہ) سے اخذ کیا تھا، دونوں کو آپس میں تطبیق دے۔ پس اس نے فلسفہ میں ایسے مسائل کے اندر کلام کیا جو اس کے پیشروؤں کے کلام سے نیز اس کلام سے جو اس نے اختراع کیا تھا، مرکب ہے: جیسے نبوت اور اسرار آیات و مقامات (عارفین کے ریاضت و مجاہدہ اور ان کے کشف و کرامات وغیرہ) میں کلام۔ یہی نہیں بلکہ طبیعیات اور منطقیات میں بھی اس نے نئے مسائل کا اختراع کیا۔ نیز واجب الوجود اور اس جیسے دیگر مسائل میں بھی نئے انداز سے کلام کیا۔ ورنہ ارسطو اور اس کے متبعین کے یہاں نہ تو واجب الوجود کا ذکر ہے، نہ ان احکام کا جو واجب الوجود کے لئے ثابت کئے جاتے ہیں۔ فلاسفہ متقدمین تو صرف "علت اولیٰ" ہی کا ذکر کیا کرتے تھے۔" (الر د علی المنطقین صفحہ ۱۴۳-۱۴۴)

بہر حال شفا" شیخ کے ظاہری فلسفیانہ نظام (حکمت مجتہدہ) کا مستند ماخذ ہے۔ ہو سکتا ہے (بلکہ واقعہ ہے) کہ اس کتاب میں بہت سی ارسطو طالیسی تعلیمات مذکور ہوں۔ مگر اس سے شیخ کی عبقریت یا کتاب کی عظمت پر کوئی اثر نہیں پڑتا، کیونکہ یہ وہ چیزیں ہیں جن کی شیخ نے آزادانہ تحقیق کے بعد تفسیر کی تھی۔ اس مستقل آزادانہ تحقیق کی تفصیل اوپر گزر چکی ہے۔ اس کے بعد یہ تعلیمات ارسطو یا جانشینان ارسطو کا ورثہ نہیں رہتی، بلکہ شیخ کے منظم فکری نظام کا جز بن جاتی ہیں۔

شیخ کی دوسری اہم تصنیف "الحکمة المشرقیہ" ہے۔ "شفا" اس نے ظاہر پرستوں کے لئے لکھی تھی مگر جو بایں حقیقت اذہان کے لئے شیخ نے ایک باطنی فلسفہ مرتب کیا تھا، جسے اس نے "الحکمة المشرقیہ" میں بیان کیا۔ اس کتاب کے بارے میں اس نے "شفا" کے مقدمہ میں لکھا تھا:-

"اور دت فیہ الفلسفہ علی ماہی فی الطبع و علی ما یوجبہ الرایح الصریح الذی لا یراعی

فیہ جانب الشرکاء.... فمن اراد الحق الذی لا یجحد فیہ فعلیہ بطلب ذلک الکتاب

لیکن بدقسمتی سے یہ کتاب آج ناپید ہے، غالباً اس کا آخری نسخہ ۱۳۳۷ھ میں جبکہ غوری سلطان

علاء الدین جہاں سوز نے غزنی پر حملہ کیا تھا، تباہ ہو گیا۔ ابو الحسن بیہقی "تسمہ صوان الحکماء" میں لکھتا ہے:

"رہی الحکمة المشرقیہ اور الحکمة العرشیہ تو ان کے بارے میں امام اسحاق بن علی نے کہا ہے

کہ وہ غزنی میں سلطان مسعود بن محمود کے کتب خانہ میں موجود تھیں۔ یہاں تک کہ ملک الجبال سلطان علاء الدین حسین جہانسوز اور غور اور غز کے لشکر نے اسے ۵۴۶ء میں جلا کر تباہ کر دیا۔^{۵۳} یہ کتاب اسپین تک پہنچ گئی تھی، چنانچہ اندلسی فلسفی ابن طفیل (المتوفی ۵۹۸ء) نے اپنے رسالہ "ق بن یعقوب" میں اس کے اسرار کی وضاحت کرنے سے پہلے لکھا ہے :-

"ابن الیک ما امكنی بشہ من اسرار الحکمة المشرقیة التي ذکرها الشيخ الامام الرئيس ابو علی ابن سینا" ^{۵۴}

میں حکمت مشرقیہ کے اسرار کو جن کا شیخ الامام الرئيس ابو علی ابن سینا نے ذکر کیا ہے، جہاں تک میری قدرت میں ہے، تمہارے واسطے واضح طور پر بیان کروں گا۔

اسی طرح ابن رشد بھی "تہافت التہافت" میں اس کتاب کا حوالہ دیتا ہے۔ لیکن جس انداز میں ابن رشد نے (جو شیخ کا مثالی حریف ہے) اس کتاب کا ذکر کیا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ابن مشرق (ایرانی و ہندی عرفا) کے فلسفہ پر مشتمل تھی :-

"وقالوا وانما سماها فلسفة مشرقية لانها مذهب اهل المشرق" ^{۵۵}

(لوگوں کا کہنا ہے شیخ ابن سینا نے اس کا نام "فلسفہ مشرقیہ" رکھا تھا کیونکہ یہ اہل مشرق کے فلسفہ پر مشتمل ہے۔)

اسی زمانہ میں شہاب الدین مقتول سہروردی (المتوفی ۵۸۲ء) جو شیخ کا اشرافی حریف تھا، نے "المطارحات" میں اس کا حوالہ دیا :-

"ولهذا اقترح الشيخ ابو علی ابن سینا فی کتابہ فی المشرقین توجید متفرقة غیر تامہ" ^{۵۶}

^{۵۳} یہ بہت ہی تتمہ صواب الحکمہ صفحہ ۵۶۰، اسی طرح ابن ابی اسیر کہتا ہے: "کتاب الحکمة المشرقیة فیہ

لا یوجد تاماً" (طبقات الاطباء جلد ثانی صفحہ ۱۰۱)

^{۵۴} ابن طفیل: رسالہ ق بن یعقوب - صفحہ ۵۵ تہافت التہافت لابن رشد صفحہ ۱۰۱

^{۵۵} شرح حکمت الاشراف صفحہ ۵۶ حاشیہ "مناہج الاشراف" جلد اول صفحہ ۱۰۱

(انہی نے شیخ بوعلی سینا نے ان اوراق میں جنہیں انہوں نے اہل مشرق کی طرف منسوب کیا ہے اور جو منتشر اور نامکمل حالت میں پائے جاتے ہیں، یہ دعویٰ کیا ہے) مگر صدرائے شیرازی جنہوں نے "حکمت الاشراق" پر تعلیقات لکھی تھیں، شیخ الاشراق کی اس تعریف پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:-

"اقول هذا التكرار ليس موجوداً عندنا" ۵۷

(میں کہتا ہوں کہ یہ "اوراق" ہمارے پاس موجود ہیں)

بہر حال یہ کتاب آج ناپید ہے، البتہ اس کے اس جزء کا ایک مخطوطہ، جو منطق پر مشتمل کتب خانہ

۵۷ ایضاً

۵۸ عہد حاضر میں پاس کے دو تین مخطوطے بتائے گئے لیکن سب تحقیق کرنے پر غلط ثابت ہوئے:-

ایک مخطوطہ بوڈلیان لائبریری آکسفورڈ میں ہے۔ اس کا عنوان ہے "جزء من طبیعات من کتاب الفلسفة المشرقیین" محققین نے جا کر دیکھا تو معلوم ہوا کہ یہ "فلسفہ مشرقیہ" تو نہیں ہے بلکہ "یا تو طبیعات شفا" کا جزء ہے (جیسا کہ پوزی کا خیال ہے) یا جعلی اور منحول ہے (جیسا کہ اسٹینٹینڈر اور کو فین کا کہنا ہے)۔

دوسرا مخطوطہ کتب خانہ ایاصوفیا (استانبول) میں (نمبر ۳۰۳۰۳۱۲ الحکمتہ المشرقیہ)۔ اسٹینٹینڈر نے اسے جا کر دیکھا تو معلوم ہوا کہ "کتاب النجاة" قسم کا کوئی رسالہ ہے۔

ایک تیسرا نسخہ ہے جس کا ایک مخطوطہ لندن میں اور دوسرا برٹش میوزیم میں ہے۔ اس پر کوئی عنوان نہیں ہے، بلکہ یہ شیخ کے ان رسائل کا مجموعہ ہے جن کا موضوع تصوف و عرفانیات ہے۔ اس سے پہلے چونکہ عام طور پر یہی خیال تھا کہ الحکمتہ المشرقیہ کا موضوع عرفانی فلسفہ و تصوف ہے، اس لئے میہرن (Mebrén) نے انھیں شیخ کی گم گشتہ "الحکمتہ المشرقیہ" سمجھ لیا اور چونکہ یہ رسائل نہ تو ارسطاطالیسی

فلسفہ کی تلخیص ہیں اور نہ اس کی شرح و تفسیر، اس لئے ہمیں یہ کہنے کا حق ہے کہ "حکمت مشرقیہ" کا موضوع بھی ان رسائل سے مختلف ہوگا۔ اس غیر صحیح استدلال کے نتیجے میں انہوں نے عربی میں اس کا عنوان "رسائل فی اسرار الحکمتہ المشرقیہ" رکھ دیا حالانکہ فرانسیسی ترجمہ کا عنوان (Traites mystiques d'Avicenne) ہے

بعد میں علامہ اقبال نے میہرن کی اس "ایجاد بندہ" کو "المنزل من السماء" سمجھ لیا (باقی اگلے صفحہ پر)

حذیو یہ مصر (حکمت نمبر ۶) میں "کتاب المشرقیین" کے عنوان سے موجود ہے اور قاہرہ سے المنطق المشرقیین کے نام سے شائع ہو چکا ہے۔ مگر پھر بھی اس کتاب کے محتویات کا اندازہ تین کتابوں سے ہو سکتا ہے۔ (ا) ابن طفیل کے رسالہ "حی بن یقظان" سے جو "الاشارات" کے نویں اور دسویں نمط کا چرہ بہ معلوم ہوتا ہے۔

(ب) "الاشارات والتنبیہات" سے جو "شفا" اور "الحکمة المشرقیہ" کا ملخص مخرج ہے اور (ج) ابن رشد کی "تہافت التہافت" سے (جو اس نے امام غزالی کی "تہافت الفلاسفہ" کے رد میں لکھی تھی) کے اندر ابن رشد نے اس کتاب کے بارے میں لکھا ہے :-

اسمطونے مبداء اول کو بطریق حرکت ثابت کیا تھا۔ لیکن شیخ نے اور اس کی تعلید میں اس کے متبعین نے اس استدلال کی تضعیف کی اور اس کے مقابلے میں دوسرا انداز استدلال پیش کیا جس کے متعلق اس کا دعویٰ تھا۔ وہ قدام فلاسفہ کے مقابلے میں بہتر ہے۔ قدام نے حرکت و زمان کے ذریعہ اس کا ثبوت دیا تھا۔۔۔ لیکن اہل مشرق اجرام سماویہ کی الوہیت کے قائل تھے اور یہی شیخ کا مذہب تھا۔ لیکن "الحکمة المشرقیہ" کا سب سے اہم حصہ وہ تھا جو عارفین و متراضین کے ریاضت و مجاہدہ اور ان کے ثمرات سے متعلق تھا۔ ۵۹۔ یہ امور ارسطو کی "مابعد الطبیعیات" میں تو بالکل نہیں ہیں۔ البتہ ان کے

(صفحہ سابق سے) اور اپنے مقالہ "فلسفہ عم" میں تحریر فرمایا۔

"His works called Eastern Philosophy is still extant in which the Philosopher has expressed his views on the universal operation of the forces of love in nature."

(Iqbal : Development of Metaphysics in Persia, P.32)

حالانکہ "الحکمة المشرقیہ" کو خاک سیاہ ہوئے ساڑھے آٹھ سو سال ہونے آرہے ہیں۔ ۵۹ سے میرا یہ خیال کہ "الحکمة المشرقیہ" کا اہم حصہ اہل عرفان و متراضین کے مقامات پر مشتمل تھا، دو مقدموں پر مبنی ہے (۱) ابن طفیل نے "ان ابث ما امکانی بئہ من اسرار الحکمة المشرقیہ" کے عنوان سے جن اسرار و لطائف کا بیان "حی بن یقظان" میں کیا ہے وہ "الاشارات" کے "النمط التاسع فی منکلمات العارفین" کے عین ہیں۔

(باقی اگلے صفحہ پر)

کچھ اشارے "اثولوجیا" میں پائے جاتے ہیں جو متاخر نو فلاطونی حلقہ فکر کی تصنیف ہے۔ مگر جس تفصیل سے شیخ نے ان کی توضیح کی ہے، وہ اسی کا حصہ ہیں۔

شیخ کی تیسری اہم تصنیف "الاشارات والتنبیہات" ہے۔ حسب تصریح ابن ابی اصیبحہ یہ حکمت میں شیخ کی آخری تصنیف ہے جس کی نشر و اشاعت میں وہ انتہائی احتیاط سے کام لیتا تھا۔ اس نے کتاب کے آخر میں اسے نا اہلوں سے بچانے کی بڑے موکد طور پر وصیت کی ہے :-

"ابھا الاخ انی قد مخضت لك فی هذه
الاشارات عن زبده الحق... فضنه عن
الجاهلین والمتبذلین ومن لم یرزق
الفطنة... او كان من ملحدآه واولاء
المنفسنة ومن ههجهم" ۹۱

اے بھائی ان "اشارات" میں نے تیرے لئے عقائقی
کے زبدہ (ماحصل) کو نکال کر رکھ دیا ہے... لہذا
تو انہیں جاہلوں، مسرفوں اور ان بد بختوں سے بچا
جنہیں فطانت نصیب نہیں ہوئی... نیز ان فلاسفہ
سے جو متحد ہیں اور عوام کا لالعام ہیں۔

اس کتاب کی اہمیت کے باب میں امام رازی نے لکھا ہے :-

هذا الباب اجل من ما فی هذا الكتاب فانه
رتب علوم الصوفية ترتيباً ما سبقه اليه من
یہ باب اس کتاب میں سب سے زیادہ اہم اور جلیل المرتبہ
ہے کیونکہ شیخ نے اس کے اندر علوم صوفیاء کو ایسی

(صفحہ سابق سے) وجہ یہ ہے کہ "الاشارات" خود شفا اور الحکمة المشرقیہ کی مخزوم تلخیص ہے۔ اس لئے
"حی بن یقظان" میں "الحکمة المشرقیہ کے حوالے سے ان اسرار و لطائف کی شرح و توضیح اس بات
کی دلیل ہے کہ "الاشارات" کا یہ نمط "الحکمة المشرقیہ" کی تلخیص ہے۔

(۲) "الاشارات" کے نویں اور دسویں انماط کتاب کا بہترین حصہ ہیں جو شیخ ہی کے ابتکار فکر کا
نتیجہ ہیں جیسا کہ امام رازی کے تبصرہ سے جو آگے آ رہا ہے، معلوم ہوگا۔

یہ بھی واضح رہے کہ ریاضت و مجاہدہ اور کشف و وجدان اہل مشرق کی حکمت کا امتیازی وصف
تھے، جیسا کہ قطب الدین شیرازی نے "شرح حکم الاشراق" میں لکھا ہے :-

ثم عیون الانباء فی طبقات الاطباء لابن ابی اصیبحہ جلد ثانی صفحہ ۱۹: کتاب الاشارات والتنبیہات
وهی آخر ما صنف فی الحکمة واجوده وکان یضن بہا۔

۹۱ شرح الاشارات للرازی صفحہ ۱۱۴

قبلہ ولا لحقہ من بعدہ۔“ ۶۲ ترتیب اینق کے ساتھ مرتب کیا ہے جیسی نہ اس سے پہلے کسی رز سبقت کی اور نہ بعد میں کوئی اس معاملہ میں اس تک پہنچا۔

بہر حال یہ کتاب ”شفا“ اور ”الحکمة المشرقیة“ کا ملخص محض تھی جیسا کہ بکین نے لکھا ہے :-
 ”تیسری جلد (کتاب الاشارات) کو ابن سینا نے اپنی زندگی کے آخری دنوں میں تصنیف کیا تھا۔ اس جلد میں اس نے پہلی دو جلدوں کے مباحث کی توضیح کی تھی اور فطرت اور فن کے بہت سے مجل اور مبہم حقائق کو ایک جگہ جمع کر دیا تھا۔“

شیخ کی عبقریت کے عوامل خمسہ

شیخ بوعلی سینا نام نہاد اسلامی فلسفہ کا واضع ہے۔ اس فکری نظام کی تشکیل میں جو ایک ہزار سال سے مشرق میں مستند فلسفہ کی حیثیت سے متداول ہے، پانچ عوامل نے خصوصیت سے حصہ لیا ہے۔
 ۱۔ خاندانی ماحول

شیخ ایک اسماعیلی مذہب خاندان میں پیدا ہوا تھا۔ آنکھ کھولی تو گھر میں باپ اور بھائی کو اسماء۔ فلسفہ کے مذاکرات اور اخوان الصفا کے مطالعہ میں مصروف پایا، جو اسماعیلیوں کی تعلیم میں علوم ریاضیہ کی اہمیت پر زور دیتے تھے، اور انہیں کے انداز میں ”نفس“ اور ”عقل“ کے متعلق بحث مباحثہ کیا کرتے تھے۔ لہذا قدرتی امر تھا کہ وہ اس نوعیت کے سے بھی خاندانی مذہب میں راسخ العقیدگی کے خواہاں ہوں۔ چنانچہ شیخ اپنی خود نوشت سوانح عمری میں لکھتا ہے: ”میرے والدان لوگوں میں سے تھے جنہوں نے اسماعیلیہ مصر کے داعی کی دعوت کو قبول کر لیا تھا اور ان کا شمار اسماعیلیوں میں ہوتا تھا! انہوں نے اسماعیلیوں کو نفس اور عقل کے متعلق گفتگو کرتے اور عقیدہ رکھتے دکھیا تھا۔ اسی طرح میرے بھائی نے بھی اور اکثر وہ آپس میں مذاکرہ کیا کرتے اور میں سنا کرتا تھا اور جو کچھ بات چیت وہ کرتے تھے میں اسے سمجھتا تو تھا مگر میرا دل اسے قبول نہیں کرتا تھا۔ انہوں نے مجھے بھی اس نئے مذہب کی دعوت دینا شروع کی اور ان کی زبان پر اکثر فلسفہ ہندسہ اور حساب الہند کا ذکر رہتا تھا۔“

بیہقی ”تمتہ صوان الحکمة“ میں لکھتا ہے: ”اور اس کا باپ رسائل اخوان الصفا کا مطالعہ کیا کرتا تھا اور اس کے معنایں پر غور و فکر کیا کرتا تھا اور شیخ بھی کبھی کبھی اس میں غور و فکر کرتا تھا۔“ ۶۳ (باقی)

۶۲ ایضاً صفحہ ۷۴ م۔ ۶۳ سرگزشت ابن سینا صفحہ ۱۔ ۶۴ تمتمہ صوان الحکمة ص ۷۰ م

(فکر و نظر، مئی ۱۹۶۸ء)

شہاب الدین مقتول و فلسفہ مشائخ

برہان کی کسی سابقہ اشاعت میں جناب حکیم فضل الرحمن صاحب صوفی نے ماقلاً ابن تیمیہ کی کتاب

عبارت پر تعجب فرمایا ہے:

وَلَكِنَّ هَذِهِ الْفُلْسَفَةُ الَّتِي يُسَكِّهَا الْعَارِضِيُّ وَابْنُ سَيْنَا وَابْنُ رُسْدٍ وَالسَّعْدِيُّ
الْمَقْتُولُ وَنَحْوَهُ نَسَفَهُ الْمَشَائِخُ وَهِيَ الْمُنْعَلَةُ عَنِ اِرْسَلِ الَّذِي يُسَبِّوْنَ

المعلم الاول

اس تعجب کی توضیح میں حکیم صاحب نے فرمایا ہے

”فلاسفہ نیرانین اور مشکیمن نے عالم کے چار قسم کئے ہیں صوفی، اشراقی، متکلم، مشائخ اور وہ جو انکھا
یوں لکھی ہے کہ عالم یا تو اثبات مدعی استدلال سے کرتا ہو گا اور یا تزکیہ نفس سے اور ان میں سے
ہر ایک یا تو تابع دین سماوی ہو گا یا نہ ہو گا۔ جو استدلال سے کام لیتا ہو اور تابع دین سماوی ہو وہ
متکلم ہے اور جو تابع دین سماوی نہ ہو اور استدلالی ہو وہ مشائخ ہے۔ جیسے ارسطو اور اس کے
جمعین اور جو تزکیہ نفس سے کام لیتا ہو اور ساتھ اس کے تابع دین سماوی ہو وہ صوفی ہے اور جو تابع دین
سماوی نہ ہو وہ اشراقی ہے جیسے افلاطون اور اسکے تبعین۔ شیخ شہاب الدین معتدل مشائخ نہیں بلکہ اشراقی
ہو اور صوفی اشراقی بھی نہیں بلکہ شیخ الاشراق کے لقب مشہور ہے اس کے مشائخوں کے صف میں کھڑا کر دینا اسپر سخت

تھ لیکن یہ فلسفہ جس کے مسلک پناہ رابی ابن سینا۔ ابن رشد، شہاب الدین بہروردی مقتول اور اس جیسے لوگ گامزن ہیں
مشائخ کا فلسفہ ہے جو ارسطو سے منقول ہے جتے (ارسطو) لوگ معلم اول کے لقب سے موسوم کرتے ہیں۔

ظلم ہے شایوں کا تو وہ اس قدر خلاف ہے جس قدر کہ خود ابن تیمیہ خلاف ہیں۔ ان کی مخالفت کا نقشہ کوئی دیکھنا چاہے تو صدر مفسر صدر الدین تیرازی کا مطالعہ کرے۔ بحبت اثبات بیرونی میں شایوں اور اشراقیوں کی جوڑائی ہے اس میں اشراقیوں کی طرف سے شایوں کے مقابلہ میں شیخ شہاب الدین معقول ریشخ الاشراق اشراقیوں کے سپہ سالار معلوم ہوتے ہیں اور شایوں پر سنت حملے کرتے ہیں اور ان کے دلائل کی بڑی عمدگی سے تردید کرتے جاتے ہیں۔

اس لقب کا حاصل یہ ہے کہ ابن تیمیہ کا سہروردی مقتول کو شایوں کی صف میں کھڑا کر دینا سنت مخالفی و سخت ظلم ہے کیونکہ :-

۱۔ تقیم مذکور کے مطابق وہ اشراقی ہیں۔

۲۔ شیخ الاشراق کے لقب سے مشہور ہیں اور

۳۔ صدر امین انھوں نے شایوں پر سخت حملے کئے ہیں اور ان کے دلائل کی بڑی عمدگی سے تردید کی ہے

یہ حکم مدح کے مفصلہ بالاتق کے ساتھ بن خود کو متفق بنانے سے قاصر ہوا ہوں۔ ایسا اندیشہ ہوا ہے کہ انھوں

نے علامہ ابن تیمیہ کی جامعیت کا منہ اندازہ نہیں لگایا۔ اسلامی ثقافت کا یہ بھری صحت مفسر و مبحث ہی نہیں تھا بلکہ تاریخ طن و نخل اور اسلامی فکر کی مختلف تحریکیں کا بھی زبردست عالم تھا۔

ابن تیمیہ اور فلسفہ: ایک بار ابن شاکر کتبی نے حافظ شمس الدین الدہلی سے نقل کیا ہے:

سے واقفیت } و اما عصر نندہ } جہاں تک ابن تیمیہ کی تاریخ طن و نخل اور

بالمثل و النخل و الاصول و الكلام } اصول و کلام سے واقفیت کا تعلق ہے تو مجھے

فلا اعلم له فيه نظيرا } ان علوم میں ان کے نامذکورہ شخصوں سے علم نہیں۔

اور باوجود سلفی الذمہب کی کتاب دست اور "منکر فلسفہ" ہونے کے وہ فلسفہ کے دقائق و ذرا مفسر سے

شید اس کے فلسفہ کے مفید ہندوں سے بھی زیادہ واقف تھے۔ ابن شاکر نے آگے چل کر لکھا ہے:

وان لاح ابن سينا يقدح الفلاسفة } اور اگر ابن سینا ظاہر ہو تاکہ فلاسفہ کو کئے برحق

فلسفہم و بختہم و کھتک استارہم تو وہ ابن تیمیہؒ انھیں منس و دیوالیہ بنا دیتے
 و کشف عوارہم... ان کے پردوں کو جاک کر دیتے اور ان کی کمزوریوں
 کو بے نقاب کر دیتے۔

ابن شاکر کے یہ الفاظ مبالغہ نہیں ہیں چنانچہ مہاج السنہ بیان موافقہ مریح العقول لعمیہ المنقول اور
 الرد علی المنطقیین اس پر شاہد ہیں۔ ان کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ فلاسفہ کی سفوات و باطلیل سے ہزار
 ہونے کے باوجود ان کی باہمی تفریق و تدریق پر خبر تامل رکھتے تھے۔ مثلاً مدت لوجود کے بارے میں بڑے بڑے
 افاضل کا خیال ہے کہ اس کے قائلین "وجود مطلق" کو حقیقت باری سمجھتے ہیں۔ مگر علامہ ابن تیمیہؒ نے بتایا ہے کہ
 نہیں اس باب میں "تفریق وجودیہ" کے تین گروہ ہیں چنانچہ فرماتے ہیں :-

"وهؤلاء منبها هو ان يقولوا هو الموجود المطلق بشروط الاطلاق كما قاله
 طائفة منهم اذ بشرط نفى الامر الشبوتية كما قاله ابن سينا واتباعه اذ يقولون
 هو الموجود المطلق لا بشرط كما يقولون القوي" بيان صريح المعقول لعمیہ المنقول
 جلد اول صفحہ ۱۱۱

اور ان لوگوں کا رفق وجودیہ کام نہانے کمال یہ ہے کہ وہ ذات باری کو وجود مطلق بتاتے ہیں اور
 میں ان کے تین مذہب ہیں

(۱) وجود مطلق بشرط الاطلاق۔ یہ ایک گروہ کا مذہب ہے۔

(۲) وجود مطلق بشرط نفی الامر الشبوتیہ۔ یہ ابن سینا اور اس کے تبعین کا مذہب ہے۔

(۳) وجود مطلق لا بشرط اشئ۔ یہ صدر الدین القولوی اور اسی طرح ابن عربی، ابن سبعین اور ابن
 العارض وغیرہم کا مذہب ہے۔

علامہ ابن تیمیہؒ نے صرف متکلمین اسلام کی فکری کاوشوں سے واقف تھے بلکہ ان پر فلاسفہ نے جو نقد و تبصرہ کیا تھا
 اس سے بھی تفہیمی طور پر واقف تھے۔ مثال کے طور پر یہ متکلمین سابقین کی خوشہ چینی کے بعد امام رازی نے عدنیہ

لذوات الربوات جلد اول صفحہ ۱۱۱۔ بیان مریح العقول لعمیہ المنقول پر حاشیہ مہاج السنہ جلد اول صفحہ ۱۱۱

پر جو دلائل قائم کئے تھے اور اثیر الدین الالبہری نے ان دلائل کی جو ترمیم کی تھی علامہ اُس سے پورے طور پر
کاہ تھے چنانچہ بیان ہر ریح العقول لیسج النقول میں معتزلہ اور اشاعہ کے مہاج پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں :-

والا یہی قد ابطال حجة المعتزلة
والاشعرية ونحوه على حدوث
الاجسام وادان يعتذر عن
الفلاسفة فقال^۱ :-
اور معتزلہ اور اشاعہ وغیرہ نے حدوث اجسام
پر جو دلائل قائم کئے ہیں اثیر الدین ابہری نے
ان کا ابطال کیا ہے اور فلاسفہ کی جانب سے
معدرت کرتے ہوئے لکھا ہے۔

اس کے بعد امام رازیؒ پر ابہری کے اعتراضات کو نقل کیا ہے۔
یہی نہیں بلکہ وہ اس تفصیل سے بھی واقف تھے کہ اساطین مفکرین اسلام کی عبقریت کی تشکیل میں کن کن مفکرین
تدریک کے فکری ورثوں نے حصہ لیا ہے مثلاً امام رازیؒ کے متعلق تفصیل شاید مسکلمین و فلاسفہ کو بھی معلوم نہ ہو کہ انھوں نے
اپنے پیشروؤں میں سے کس سے استفادہ کیا ہے اور کس کس سے نہیں گرا بن تیسرے نے امام رازیؒ بزرگان کے پیشروؤں
کی مصنفات کا بڑی وقت نظری سے مطالعہ کیا ہے۔ فرماتے ہیں :

ابعد الله الرازي غالب ما وقع في
كلام المعتزلة ما يجد في كتب
ابي الحسين البصري وصاحبه محمود
الخوارزمي وشيخه عبد المجيد الجبدي
ونحوه وفي الكلام الفلاسفة ما يجد
في كتب ابن سينا وابي البركات ونحوهما
وفي مذهب الاشعري على كتب
ابي المعالي كالتامل ونحوه وبعض كتب
القاضي ابي بكر وامثالهم اما كتب
ابو عبد الله (امام فخر الدین) رازی نے معتزلہ
میں سے ابو الحسین البصری اور اس کے شاگرد
محمود خوارزمی اور اُس کے استاد عبد المجید الجبدي
کی کتابوں سے استفادہ کیا ہے فلاسفہ میں سے
یسخ بوطی ابن سینا اور ابو البرکات بغدادی
وغیرہ کی کتابوں سے فائدہ اٹھایا ہے اور
مشاعروں میں سے ابو المعالی کی کتابوں مثلاً کتاب
التامل وغیرہ سے اور قاضی ابو بکر اتلال وغیرہ
کی کتابوں سے فیض حاصل کیا ہے۔ رہیں مگر اشاعہ

۱۔ بیان براندر ریح العقول لیسج النقول جلد اول ص ۱۲۰۔

القدماء كافي الحسن الأشعري و أبي
 جعد بن كلاب و أمثالهما و كتب قدماء
 المعتزلة و النجاشية و الضاربية
 و نحوهم فكتبه تدل على انه لو يكن
 يعرف ما فيها و هذا المذهب
 لموافق الفلاسفة المتقدمين

جیسے امام ابو الحسن الاشعری امام ابو محمد بن
 کلاب وغیرہ نیز قدماء معتزلہ و نجاشیہ و ضرار یہ وغیرہم
 کی کتابیں تو امام رازی کی کتابوں کے مطالعہ
 سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ان تدمار کی کتابوں کے
 مضامین سے واقف نہیں تھے کماں وہ قدیم فلاسفہ
 کے مختلف مکاتب خیال سے بھی واقف نہیں تھے

یہ چند مثالیں جن کا استقصار تقریباً ناممکن ہے، ظاہر کرتی ہیں کہ علامہ ابن تیمیہ نے فلاسفہ کی ہفوات
 و اباطیل کا نیز مشہور عبارتاً اسلام کی فکری تشکیل کا برسی وقت انفر سے مطالعہ کیا تھا۔ لہذا ایسے بالغ النظر محقق
 سے یہ تسامح مستبعد معلوم ہوتا ہے کہ وہ بغیر کسی بنیاد کے "اشراقی اعظم" ر شیخ الاشراق کو متشائروں کی صف میں
 لاکر کھرا کر دیں۔ اور یہی نہیں کہ اتفاقاً کسی جگہ ان سے اس قسم کا تسامح ہو جائے بلکہ بار بار اس کا اعادہ کرتے ہیں
 الرد علی المنطقیین میں لکھتے ہیں :-

ولكن مذهب الفلاسفة الذين نصره الفارابي وابن سينا و أمثالهما كالسهروردی
 المقول على الردية و كافي بن الصانع و ابن رشد الخفیه هو مذهب
 المشائين

زیل میں اسی استبعاد کی توضیح کی جا رہی ہے۔

۱۔ سہروردی اور اشراقیت

حکیم صاحب کی یہ دلیل کہ سہروردی "عالم" کی بیحدہ اقسام چہاڑگانہ میں سے بشراتی کا صداق نہیں ہے
 (اشراق ہے) محل نظر ہے کیونکہ
 ادلاً: اس تقسیم کی سند ہم سے

ثانیاً: یہ تقسیم جامع نہیں ہے اور

ثالثاً: علی سبیل التزلزل اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ یہ تقسیم مستند اور جامع ہے تب بھی واقعات اس نتیجے کے نکالنے میں مسامحت نہیں کرتے جو حکیم صاحب نے نکالا ہے۔

عالم کی مبنیہ تقسیم جبارگانہ | حکیم صاحب نے فرمایا ہے

”فلاسفہ میزانیین اور متکلمین نے عالم کے چار قسم کے ہیں صوفی، اشراقی، متکلم، مشائی“

لیکن یہ نہ معلوم ہو سکا کہ ”فلاسفہ میزانیین“ اور ”متکلمین“ کا یہ

۱۔ متفقہ قول ہے، یا

۲۔ ان کی کسی جماعت کا قول ہے، یا

۳۔ ان کے بعض افراد کا قول ہے۔

(۱) غالباً یہ فلاسفہ متکلمین کا متفقہ قول نہیں ہے کیونکہ شاہیر فلاسفہ متکلمین کے یہاں یہ تقسیم دیکھنے میں نہیں آئی۔

فلاسفہ میں قدیم ترین فلسفی جس سے تاریخ اسلام واقف ہے ابو یوسف یعقوب بن اسحق الکندی ہے۔ عالم یا عالم کی تقسیم پر تو کندی کی کسی کتاب کا علم نہیں لیکن اس کے جو چند رسائل ہنوز موجود ہیں ان میں ایک رسالہ ”بغیان“ فی مکیتہ کتب اوسطہ طائیس وما یتحتاج الیہ فی تحصیل الفلاسفہ ہے جسے عبد الہادی ابوریہ نے رسائل الکندنا فی الفلاسفہ کے ضمن میں شائع کر دیا ہے۔ اس رسالہ کا یوں ذکر کیا کہ شیخ بوعلی سینانے بھی کچھ اسی انداز پر اپنا رسالہ ”فی اقسام العلوم العقلیہ“ مرتب کیا۔ بہر حال کندی کے اس رسالہ میں حکیم صاحب کی مبنیہ تقسیم جبارگانہ نہیں ملتی۔ مسلمانوں میں ”فلاسفہ میزانیین“ کا مصداق ادلین ابو نصر فارابی ہے چنانچہ قاضی حاکم نے اس کے ذکر میں لکھا ہے

اس میں نے فلاسفہ یونان کو تصدداً نظر انداز کر دیا ہے کیونکہ نہ تو اولاً ان کے یہاں ہیں اس انداز کی تقسیم کی قوت کو
کرا چاہئے اور نہ عملاً تھی کہ رسائل الکندنا فی الفلاسفہ ”مرتبہ ڈاکٹر عبد الہادی ابوریہ“ شائع کردہ دار الفکر العربی مصر

ابولعری محمد بن محمد بن نصر الفارابی فیلسوف المسلمین باحقیقہ^۱

سی طرح ابن القفلی نے لکھا ہے

محمد بن محمد بن طرخان ابونصر الفارابی فیلسوف المسلمین غیر مدافع^۲

اور اپنے فضل و کمال کی بنا پر تاخرین میں "المعلم الثانی" کے لقب سے مشہور ہے۔ اس نے تقسیم علوم پر ایک مستقل رسالہ بعنوان "احصار العلوم" لکھا تھا جو نہ صرف مشرق ہی میں مقبول ہوا بلکہ یورپ میں بھی غیر معمولی اہمیت کا مستحق سمجھا گیا۔ اس کے مقدمہ میں فارابی لکھا ہے:-

اس کتاب میں ہمارا ارادہ ہے کہ ہم علوم مشہورہ	"قصدنا فی هذا الكتاب ان نحصى
کو گنائیں اور انہیں پانچ فصلوں میں	العلوم المشہورہ علماء علماء... ونجعلہ
بیان کریں: پہلی فصل لسانی علوم اور اس کی	فی خمسہ فصول: الاول فی علم اللسان
شاخوں کے بیان میں دوسری فصل علم منطقی اور	واجزاء والثانی فی علم المنطق واجزاء والثالث
اس کے اجزاء، اثنانیدہ کے بیان میں تیسری فصل	فی علوم العقالیہ ودھی العدد والعدد
علوم ریاضیہ یعنی حساب، ہندسہ، علم المناظر	وعلم المناظر وعلم النجوم والتعلیمی وعلم المزیقی وعلم
موسیقی، جراثیم اور میکاٹکس ہیں، چوتھی فصل	الاتصال وعلم الحیل والرابع فی العلم
طبیعیات و الہیات اور ان کے اجزاء اور مباحث	الطبیعی واجزائه و فی العلم الالہی
کے بیان میں ادب پنجویں فصل علوم اجتماعیات	واجزائه و الخامس فی العلم
اور اس کی شاخوں میں علم الفقہ اور علم الکلام	المدنی واجزائه و فی علم الفقہ
کے بیان میں۔	و علم الکلام ^۳

ظاہر ہے کہ فارابی کی یہ تقسیم مذکورہ صدر تقسیم چہارگانہ سے قطعاً مختلف ہے۔

اس سے زیادہ منطقی تقسیم فارابی نے "التنبیہ علی سبیل السعادة" میں کی ہے۔ وہ کہتا ہے علم کی تین قسمیں

۱۔ طبقات الامم لغافضی صاعد اندلسی ص ۸۳۔ ۲۔ اخبار العلماء باخبار الحکماء لابن القفلی ص ۱۸۲۔

۳۔ احصار العلوم للفارابی ص ۴۳۔

ہیں ایک ذہن کے ذریعے ان موجودات کی معرفت حاصل ہوتی ہے جن کے اندر انسان کے فعل کا کوئی دخل نہیں ہے، انہیں علوم نظریہ کہتے ہیں۔ دوسری وہ جس سے ان امور کی معرفت حاصل ہوتی ہے جو انسان کے ارادہ و اختیار کے اندر ہیں اور انہیں علوم عملیہ اور فلسفہ تدبیر کہتے ہیں۔ پھر علوم نظریہ کی تین قسمیں ہیں۔ علم العالمیم یا عالم طبیعی اور العلم الالہی یا علم ما بعد الطبیعیہ۔ اسی طرح موحرا الذکر علوم عملیہ کی تین قسمیں ہیں: ایک وہ جس سے افعال جملہ کا علم حاصل ہوتا ہے اُسے الصنائع و الفنیہ! علم الاخلاق کہتے ہیں دوسری قسم ان امور کی معرفت پر مشتمل ہے جس سے اہل شہر کو نیک باتیں حاصل ہوتی ہیں اُسے علم المدین کہتے ہیں۔

بعد میں اسی تقسیم کو شیخ بوعلی سینا نے جو نام نہاد اسلامی فلسفہ کا بانی ہے اپنا لیا۔ اُس نے اس موضوع پر ایک مستقل رسالہ بعنوان "اقسام العلوم العقلیہ" لکھا اور اُس انداز تقسیم کی بنیاد ڈالی جو آج کے دن تک فلاسفہ میں مروج ہے: یعنی حکمت کی دو قسمیں ہیں، حکمت نظری اور حکمت عملی۔ حکمت نظری کی تین قسمیں ہیں: طبیعیات اور ایبائیات اور الہیات۔ اسی طرح حکمت عملی کی تین قسمیں ہیں: علم الاخلاق، تدبیر منزل اور سیاست مدین۔ اس کے بعد ہر قسم کے اصول و فروع میں تقسیم کر کے ہر ایک کو ذیلی مباحث میں تقسیم کیا۔ اسی تقسیم کو بعد کے تمام فلاسفہ نے ملحوظ رکھا: مثلاً ابوالدین الہامیری نے ہدایۃ المحکمۃ میں اور ہدایۃ المحکمۃ کے شارحین دجیبیہ صدر لے شیرازی نے اپنی اپنی شروحات میں۔ اسی طرح امام غزالی نے معاد الفلاسفہ میں اور محقق طوسی نے اخلاق نامہ میں

ظاہر ہے یہ تقسیم بھی اساسی طور پر مذکورہ الصدر تقسیم چارگانہ سے مختلف ہے۔

مسکلمین کو دو ادوار میں تقسیم کیا جاسکتا ہے: (۱) مسکلمین اہل بدعت جن کی ابتداء اصل بنی حطابہ النضر ل معزکی سے ہوتی ہے اور اس دور کا آخری مسکلم ابوعلی الجہانی ہے۔ (۲) مسکلمین اہل سنت جن کی ابتداء امام ابو الحسن الاشعری سے ہوتی ہے اور اس گروہ کے خاتم امام محمد بن احمد الرازی ہیں۔

مگر دونوں ادوار کے مسکلمین میں سے کسی کے یہاں مذکورہ الصدر تقسیم چارگانہ کا پتہ نہیں ملتا۔

حق طوسی کے بعد فلسفہ اور کلام آپس میں مخلط ہو گئے چنانچہ ابن خلدون نے لکھا ہے :-

"ثم تو عمل المتأخرين من بعد لھو بعد از ان تاخرين نے کتب فلسفہ کی مخالفت

لن الکرہ اس کے بعد اور منفرجی مسکلمین بھی پیدا ہوئے مگر اس جیسا فاضل بعد میں پیدا نہیں ہوا۔

فی محاطة کتب الفلسفۃ والتبسی
 علیہم مثال الموضع فی العلمین
 فحسبوا فیہما واحداً من استبہا
 المسائل فیہا... ولقد اختلطت
 الطیفان عندہ لالا المتأخرین
 والبست مسائل الکلام مسائل
 بحت لا یتمین احد الشئین من لای
 ولا یحصل علیہ من کتبہم کما فعلہ
 البیاضی فی الطالع ومن جاء بعد
 من علماء العجم فی جمع تالیفہم

 انہوں نے اپنی اپنی تعانیف میں
 اس اختلاط نہیں والتباس برصورت کا نتیجہ یہ ہوا کہ بعد میں محض فلسفی یا محض متکلم بہت ہی کم پیدا ہوئے۔
 البتہ ایک نئی جماعت متفویوں کی جنہیں تالیس نویس (encyclopaedias) کہنا کچھ زیادہ البعد عن
 الصواب نہ ہوگا پیدا ہوئی۔ محقق طوسی، قطب الدین شیرازی، قاضی بیضاوی، شمس الدین اصفہانی، سراج الدین
 ارموی، علامہ تغا زانی، میر سید شریف جرجانی، اکمال الدین مسعود شرزانی، محقق زوانی، خواجہ جمال الدین محمود
 مرزا جان شیرازی، صدر الدین شیرازی، میرعباس الدین منصور میر فتح اللہ شیرازی وغیر ہم اسی جماعت کے گل سرسبید ہیں۔
 محض فلسفی یا محض متکلم کے مستداق بہت ہی کم تھے مثلاً اشیر الدین الابہری، کابوسی، لوزینی، میر باقر داماد صدر الدین
 شیرازی، ملا محمود جوینی، فلاسفہ میں اور قاضی عند الدین الدیلمی، مسلمین میں۔
 لیکن مذکورہ تدریس جہاں بجا نہ ان متکلمین میں ملتی ہے نہ خالص فلاسفہ میں اور نہ اس نئے طبقہ

عبارت معقول میں۔

تقسیم علوم کے موضوع پر ایک اور جماعت نے بھی لکھا ہے۔ لیکن اصولاً یہ فلاسفہ و میزاجین یا مسکلمین کی جماعت نہیں تھی بلکہ ارباب کتاب کی جماعت تھی جس کے پیش نظر یا تو مختلف علوم میں استعمال ہونے والے اصطلاحات کی توضیح تھی یا مختلف علوم و فنون میں جو کتابیں لکھی گئی ہیں ان کی فہرست مرتب کرنا تھا۔ اس قسم کی قدیم ترین کتاب محمد ابن اسحاق المعروف بابن الندیم کی کتاب الفہرست ہے۔ اس میں اس کے معانی ہیں

مقالہ اولیٰ و دنیا کی زبانیں اور رسم الخط الہامی کتابیں اور علیٰ قرآن۔ مقالہ سادسہ = علم الفقہ و الحدیث

مقالہ ثانیہ = علم نجوم

مقالہ ثالثہ = علم تاریخ

مقالہ رابعہ = شعر و شعراء

مقالہ خامسہ = علم الکلام

مقالہ ششمہ = علوم ہیکہ (فلسفہ ریاضی اور طب)

مقالہ ہفتمہ = خرافاتی علوم و افسانوی ادب

مقالہ ثامنہ = ملل و نحل

مقالہ نواشرہ = علم الکیما

ابن الندیم کا معاصر ابو عبد اللہ محمد بن احمد بن یوسف الکاتب انخوارزمی تھا اور سال وفات ۳۸۰ھ ابن اندیم نے جیسا کہ خود کہتا ہے اپنے زمانہ کی موجود کتابوں کی فہرست (Bibliography) مرتب کی تھی۔

ہذا فیہرست کتب جمع الامم من العرب والعجم الموجد منها بلغة العرب

وقلمها فی اصناف العلم و اخبار مصنفیہا

انخوارزمی نے "مفاتیح العلوم" میں مختلف علوم کا تعارف کرایا تھا۔ کتاب کے دو حصہ تھے ایک علوم شرقیہ

میں دوسرا یونانی علوم کے بیان میں۔

وجعلتہ مقالین احداہما العلوم

الشرقیہ وما یقترب بعلم العرب

العربیہ و ثانیاً لعلوم العجم

من الیونانیین و غیرہم من الامم

اور میں نے اس کتاب کو دو مقالوں پر تقسیم کیا ہے:

ایک شرقی علوم اور ان سے متعلق عربی زبان کے لسانی

علوم کے بیان میں اور دوسرا یونانی اور دیگر اقوام

کے غیر عربی علوم و حیلہ کے بیان میں۔

الفہرست لابن الندیم ص ۲۔ مفاتیح العلم للخوازمی ص ۴

پہلے مقالہ میں چھ ابواب ہیں: فقہ، کلام، نحو، کتابت و دیوان (SECRETARIAL PRO-
CEDURE) شعر و عروض اور تاریخ۔ دوسرے مقالہ میں نو ابواب ہیں: فلسفہ، منطق، طب، علم الحما،
ہندسہ، نجوم، موسیقی، علم الجیل (MECHANICE) اور کیمیا۔

آٹھویں صدی میں شمس الدین محمد بن ابراہیم بن ساعد السنجاری الکفانی رالمیوزی ۳۹۹ھ میں اسی
موضوع پر رسالہ "ارشاد القاصد الی اکتساب القاصد" مرتب کیا مگر تقسیم و ترتیب کتاب میں اکثر فارابی ہی کا اتباع
کیا اور خصوصیت سے اس کی احصاء العلوم کو سامنے رکھا۔

آٹھویں صدی کے نصف آخر میں مؤرخ شہیر ابن خلدون نے اپنی تاریخ کتاب العبر و دیوان البدایہ
والجزا کے مقدمہ کی آخری فصل میں مختلف علوم کے نشو و نما پر ایک مبسوط بحث لکھی۔

لیکن ان دونوں مصنفوں کے یہاں علوم ریاضی و علموں کی تقسیم میں بیحد تقسیم چارگانہ کا ادنیٰ ایمان بھی
نہیں پایا جاتا۔

دسویں صدی کے وسط میں طائیکبری زادہ نے اس موضوع پر "مفتاح السعادة و صیلة الیادة لکھی
اور میں سو سے زائد علوم کی مشہور کتابوں کے نام ثبت کئے۔ ان میں سو سے زائد علوم کو انہوں نے سات اُموی
اقسام میں منقسم کیا ہے: علم النحوی، علم اللسان (بشمول علم التاريخ)، علم المنطق، حکمت نظریہ، طبیعیات و ریاضیات،
و الہیات، حکمت عملیہ، اخلاق و تدبیر منزل اور علم الیاستہ، علوم شرعیہ (قرآن و تفسیر، حدیث، فقہ، اصول فقہ،
علم کلام) اور علم التصوف۔ وجہ تقسیم لگے آ رہی ہے لیکن اس تقسیم ہفتگانہ کا مذکورہ صدر تقسیم چارگانہ سے
کوئی تعلق نہیں ہے۔

گیلدہ میں صدی کے وسط میں حاجی خلیفہ نے "کشف الظنون عن اسامی اللب و الفنون" لکھی۔ حاجی
خلیفہ نے کوئی مستقل تقسیم نہیں پیش کی صرف اپنے پیشروں کی پیش کردہ تقسیم نہ ہرازی ہیں۔ انہوں نے
پانچ تقسیمیں لکھی ہیں۔

پہلی تقسیم علامہ خلیفہ کی ہے اس کی رو سے علوم مذکورہ کی دو قسمیں ہیں: علوم شرعیہ اور علوم فلسفیہ
دوسری تقسیم "انفوائد الحاکمانیہ" سے ماخوذ ہے اس کی رو سے علوم کی دو قسمیں ہیں نظری اور

مقصود بالذات (ادری علمی علوم آلیہ) پھر نظری علمی کے محل استعمال میں ہیں۔

۱۔ وہ علوم جو کیفیت عمل سے متعلق ہوں ممکن علوم ہیں خواہ عمل ذہنی ہو جس سے متعلق علم منطقی ہے خواہ

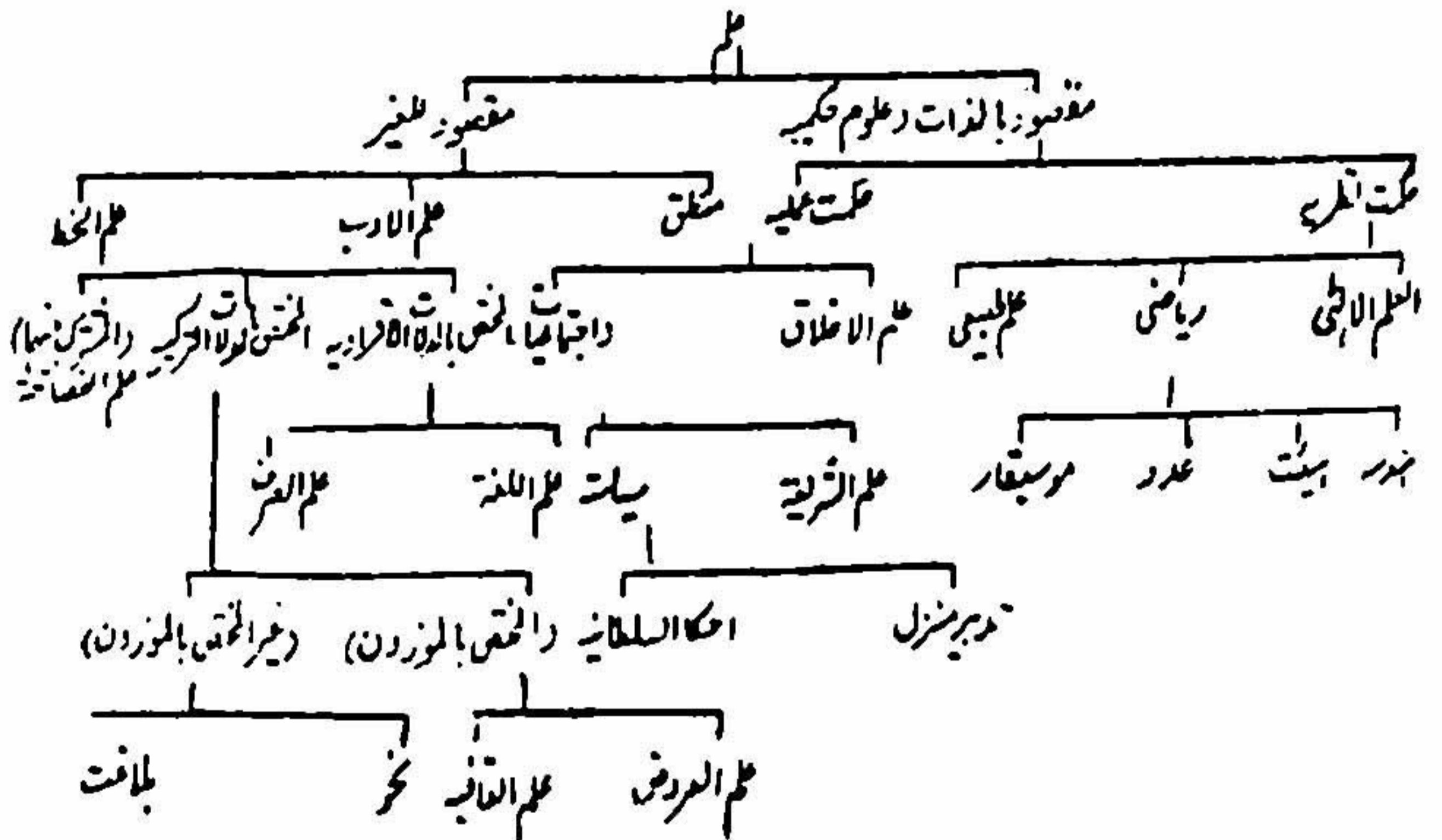
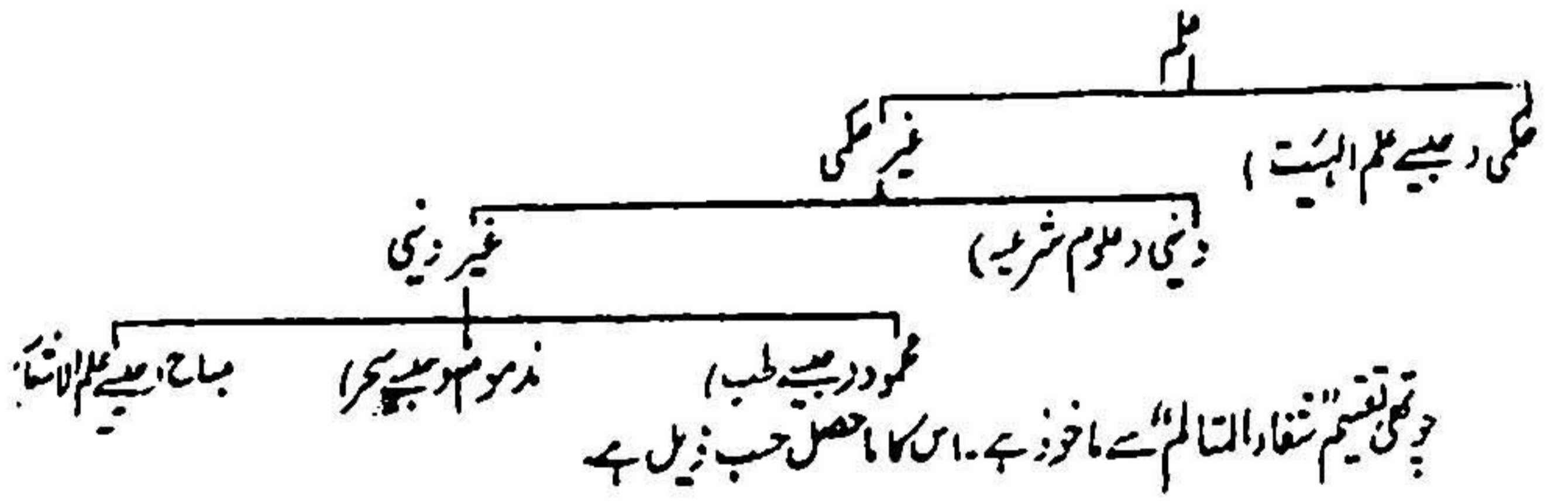
خارجی ہو جس سے متعلقہ علوم طب وغیرہ دست کاریاں ہیں۔

ب۔ جو امور ہمارے اختیار میں ہیں ان کا علم حکمت عملی ہے جیسے علم الاخلاق، دہر پر مدن، روز حکمت، نذی

ج۔ علمی کامیسا مفہوم وہ ہے جو مارت عمل پر موزن ہو جیسے نقاشی اور خیاطہ و جیا کٹ وغیرہ

دست کاریاں۔ اس حیثیت سے خود منطقی اور فقہ و طب وغیرہ علمی نہیں ہیں کیونکہ وہ مزادلت و مارت پر موقوف نہیں ہیں۔

تیسری تقسیم بھی ذرا غامضانہ (معنف ابن صدر الدین) سے ماخوذ ہے۔ اس کا حاصل حسب ذیل ہے۔



پانچویں تقسیم طائیکبری رازہ کی مفتاح السعادة و مباح الیاد سے ماخوذ ہے اور اسے حاجی طیف نے پسند کیا ہے چنانچہ لکھا ہے۔

التقسیم الخامس ما ذکره صاحب مفتاح السعادة وهو احسن من الجمع

اس تقسیم کا اشارہ ہے کہ درجہ ریشیا کے چار مراتب ہیں: کتابت، عبارت، اذبان، اعیان۔ ان میں سے پہلے تین مراتب سے جو علوم متعلق ہیں وہ آلی ہیں اور مرتبہ رابعہ (اعیان) سے متعلقہ علوم باعملی ہوتے ہیں یا نظری اور یہ دونوں یا تو شرع سے ماخوذ ہوتے ہیں یا نہیں۔ اس طرح علوم کی سات قسمیں ہیں

- ۱۔ علم النخط
- ۲۔ علم اللسان (شہول علم تاریخ)
- ۳۔ علم المنطق
- ۴۔ حکمت نظریہ (اعلم الہی علیہ فی ریاضی)
- ۵۔ حکمت عملیہ (اخلاق، تدبیر منزل، علم الیاسات)
- ۶۔ علوم شرعیہ (قرآن، تفسیر، حدیث، فقہ، اصول فقہ علم الکلام)
- ۷۔ علم تصوف

ظاہر ہے ان تمام تقسیم کا مبنیہ تقسیم چہارگانہ سے کوئی تعلق نہیں۔ غرض اسلامی ثقافت کی اس طویل تاریخ میں حکماء و متکلمین میں سے کسی کے یہاں ”مبنیہ تقسیم چہارگانہ“ دیکھنے میں نہیں آئی۔ لہذا یہ ”تقسیم چہارگانہ“ نہ تو فلاسفہ مزراہین و متکلمین کا متفقہ قول ہے۔

(۲) نہ ان کی کسی جماعت کا قول ہے اور

(۳) نہ ان کے کسی فرد کا قول ہے

البتہ حاجی طیفہ (المتونی ۱۰۶۹ھ) نے گیارہویں صدی ہجری کے وسط میں ”کشف الطنون عن اسامی

الکتب والفتون“ کے اندر حکمت اشراق کے سلسلے میں لکھا تھا کہ

”واما الحکمة الاشراق فہی	رہ اشراق فلسفہ تراویس کا فلسفہ علوم میں وہی
من العلوم الغلبۃ بمنزلۃ المقصود من	مرتبہ ہے جو تصویف کا اسلامی علوم میں جس طرح
العلوم الاسلامیۃ کما ان الحکمة	حکمت طیبیہ والہیہ کی فلسفہ کے اندر وہ
الطبیعیۃ والا لہیۃ منہا	حقیقت ہے جو علم کلام کی اسلامی

بمنازلہ الکلام منها علیہ علیم میں

اور اس کی توضیح میں لکھا تھا کہ نفس انسانی کی سعادتِ عظمیٰ بمدادِ معاد کی معرفت میں ہے اور اس کے دو طریقے ہیں: نظرِ استدلال اور ریاضت و مجاہدات، طریقِ اول کا سالک اگر کسی پیغمبر کی شریعت کا تابع ہو تو مکمل کہلاتا ہے ورنہ مشائی اور طریقِ ثانی کے سالک کی ریاضت و مجاہدہ اگر احکامِ شرع کے موافق ہوں تو صوفی کہلاتا ہے ورنہ اشراقی۔ فرماتے ہیں

”والطریق الی هذا المعرفة من
وجہین: احدهما طریقة اهل النظر
والاستدلال وثانیها طریقة اهل
الریاضة والمجاهدات والسالكون
للطریقة الاولی ان التزموا ملة
من ملل الانبیاء علیہم الصلوٰة
والتلام فهو المتکلمین والافصح
الحکماء المشاؤون۔ والسالكین الی
الطریقة الثانیة ان واقفوا فی ریا
احکام الشریع فیهما الصوفیة والانیو
الحکماء الا مشاؤون“

بمدادِ معاد کی معرفت کے دو طریقے ہیں: ایک
اہل نظر و استدلال کا طریقہ ہے اور دوسرا اربابِ
ریاضت و مجاہدات کا۔ پہلے طریقہ کے عالمین
اگر کسی نبی کے دین کے پیرو ہوں تو متکلمین کہلاتے
ہیں ورنہ حکمائے مشائین۔ اسی طرح دوسرے طریقہ
پر چلنے والے اگر اپنی ریاضت و مجاہدہ میں احکامِ
شرعیہ کی موافقت کرتے ہوں تو صوفی کہلاتے
ہیں ورنہ حکمائے اشراقیین۔

پس اگر علیم صاحب کے نزدیک ”فلاسفہ نیز انبیین و متکلمین“ کا مصدر ان حاجی طیفیہ ہی کی شخصیت میں منحصر
ہو سکتا ہے تو انہیں وضع و مطلق کا حق حاصل ہے بقول محقق طوسی ”فلمصطلحین ان یعبروا عن کل معنی
بعبارة یرون انها مناسبة“۔ لکن یہ کوئی مناسب اصطلاح نہ ہوگی کیونکہ ظاہر الفاظ
کی وسعت کے قلمبے میں مصدر ان بہت ہی تنگ و محدود ہے۔ اس عندداشت کا مقصد ناشائستہ کلام حاجی طیفیہ کا
لے کشف المنون عن اسامی الکتب و الفہمین جلد اول ص ۴۴۴۔ ۴۴۵ ایضاً

استغفار وازداد و نہیں ہمارے نزدیک تدریس علوم کے باب میں ان کی کشف الظنون ایک واجب الاحترام علمی کارنامہ ہے، لیکن فارابی و ابن سینا، ابوالہذیل العلالی، ابوالسحنی النظام، امام اشعری و قاضی باقلانی، امام غزالی و امام رازی، محقق طوسی و قطب الدین تیرازی، بکائی قزوینی و ایتر الدین ابہری، سراج الدین ارموی و قاضی عصف الدین جیسے فحول حکماء و شاہر متکلمین کے مقابلے میں حاجی علیغہ کو تلاش مہرزین و متکلمین ہمسامہ معداق قرار دینا فرق مراتب کی عدم مراعات کے مترادف ہوگا۔

یزان افاضل روزگار کی خاموشی بلکہ تبادل طریق تقسیم کے پیش نظر اگر اس دلیل میں زیادہ وزن

رہے تو غالباً سچا نہ ہوگا۔

تقسیم جہارگانہ کی عدم جاہلیت
پھر یہ سید تقسیم جاہلیت بھی نہیں ہے۔ علمائے لسانیات و نحوات ذہل لغت کو تو چھوڑیے خود علماء تفسیر و حدیث اور فقہاء و اصولیین کے لئے "عالم" کے سینہ اقسام اربعہ میں سے کسی قسم کے تحت محسوب ہونے کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ یہ شیخ تو قطعاً ناقابل اعتبار ہے کہ ان علماء کرام کو "عالم" کے معداق ہی سے خارج کر دیا جائے کیونکہ عامۃ اہل علم کا اجماع ہے کہ یہ حضرات "عالم" ہیں بلکہ اکثر لوگ تو علم کا معداق صرف تفسیر و حدیث اور فقہ ہی میں منحصر سمجھتے ہیں، چنانچہ ان علوم کی جلالت شان کے بارے میں یہ اشعار نقل کئے ہیں :-

کل العلوم سوی القرآن مشغلوہ
الإحکامات والافتقار فی الدین

والعلم ما کان فیہ قال حدثنا
وما سوی ذالک و سوا س الشیاطین

صرف یہ شیخ باقی رہ جاتی ہے کہ چونکہ یہ حضرات راجع تابع دین ساری ہیں و منبع اسلام ہیں اور درجہ اولیٰ

سے کام لیتے ہیں وہ ہر خند کمان کا استدلال محض استشہاداً بالکتاب و السنۃ تک محدود رہتا ہے، لہذا انھیں بھی

متکلمین ہی کے زمرے میں محسوب کیا جائے۔ لیکن مشکل یہ ہے کہ یہ حضرات اس لقب کو تباہ سے کم نہیں سمجھتے۔ ان کے

نزدیک کلام ایسی گمانی ہے جس سے زیادہ سوائے شرک کے اور کوئی گناہ نہیں ہے چنانچہ امام ابو یوسف سے

اور بعض حضرات کے نزدیک امام سہمی سے مروی ہے

”من طلب العلمین بالکلام من زیندگان“

لہ جس نے زین کو علم بخیم کی مدد سے حاصل کیا وہ زیندی ہو گیا۔

اسی طرح امام شافعیؒ سے مروی ہے
 ”ما تردی احدی اللہم فانہ“

انہیں سے دوسری روایت ہے

”لو علم الناس ما فی اللہ منی الا صراة لغز وامنہ کما یفر من الاسد“

تیسری روایت ہے

”لان یتبلی المرء بكل ما نھی اللہ عنہ سوی الشراک خیر لہ من الکلام“

چوتھی روایت ہے۔

”حکمی فی اهل الکلام ان یضربوا بالجرید والنعال ولیطاف بجمونی البائل

والعشار و یقال لهذا اجزاء من ترک الکتاب والسنة و اقبل علی الکلام“

ظاہر ہے جب کلام سے یہ روایتی بغض و عناد ہو رہا ہے کہ امام اشعری کے بعد سنجیدہ علماء کرام نے اس مذمت

میں تعدیل کر دی تو علماء دین (حضرات مغربین و محدثین و فقہاء) خود کو مسکین کے زمرہ میں محسوب کرنا یقیناً پسند

نہ فرمائیں گے۔

غرض ”عالم“ کی یہ سب تقسیم چہاں گانہ جامع نہیں ہے اور ظاہر ہے کہ ایک غیر جامع تقسیم اتنی وزنی نہیں

ہو سکتی جیسا کہ ایک جامع تقسیم ہو کرتی ہے۔

سے کوئی شخص علم کلام میں مشغول ہو کر غلات یا ب نہیں ہوا

تھے اگر لوگوں کو معلوم ہو جائے کہ علم کلام میں کیا بدعت راجحہ پھری ہوئی ہے تو وہ اس سے اس طرح بھاگیں جیسے شیر سے بھاگتے

تھے اگر کوئی شخص شرک کے سوا باقی انہیات شرمیہ میں مبتلا ہو جائے تو یہ علم کلام میں مشغولیت سے بہتر ہے۔

گاہی کلام مسکین کے بارے میں یہ حکم ہے کہ ان کے پٹریاں اور جوتے لگائے جائیں اور قبائل میں ان کی تشہیر کرائی

جائے اور یہ اعلان کرایا جائے کہ اس شخص کی سزا ہے جس نے قرآن و حدیث کو پس پشت ڈال دیا اور علم کلام کی تحصیل

میں مشغول ہو گیا۔

(برہان دہلی جون ۱۹۶۰ء)

اشتراقیات کے شرائط اور سہروردی

قطع نظر اس بات کے کہ ”بینہ تقسیم چارگانہ“ غیر مستند ہے اور فلاسفہ میزائینین و مشکلیین میں سے کسی کے یہاں نہیں پائی جاتی بلکہ اس کے برخلاف ان کے یہاں حکمت کی اپنے مختلف شعبوں میں ایک جداگانہ طور پر تقسیم کی جاتی ہے۔ نیز اس بات سے قطع نظر کہ ”بینہ تقسیم“ جامع نہیں ہے اور اس لئے استدلال کے واسطے غیر موثر ہے، اگر سہروردی مقتول پر اس کا اجراء کیا جائے تو اس کا اشتراقی ہونا ثابت نہیں ہوتا کیونکہ حکیم صاحب کے نزدیک ”جو تزکیہ نفس سے کام لیتا ہو اور ساتھ اُس کے..... تابع دین سادھی نہ ہو وہ اشتراقی ہے جیسے کہ افلاطون اور اُس کے تبعین“

اس طرح اُن کے کہنے کے بموجب اشتراقیات کی دو شرطیں ہیں

(۱) تابع دین سادھی ہونا، اور

(۲) اثبات مدعا استدلال سے نہ کرنا بلکہ تزکیہ نفس سے کرنا۔

لیکن سہروردی مقتول میں یہ دونوں شرطیں جامعیت و مانعیت کے ساتھ نہیں پائی جاتیں: نہ تو وہ افلاطون و تبعین افلاطون کی طرح دین سادھی کے اتباع سے آزاد تھا، بلکہ مسلمان تھا۔ اور نہ وہ اثبات مدعا کے لئے استدلال و بحث و نظر کا مسکر تھا، بلکہ اُس پر عامل تھا۔

سہروردی کے اسلام و شکیوک بنانے کے لئے یہ بھی کہا جاتا ہے کہ وہ زندیق تھا اور اسی جرم کی پاداش

میں قتل ہوا۔ لیکن یہ الزام قطعی الثبوت نہیں ہے۔ بہروردی کا قتل اُس کے "بیتہ زندہ" سے زیادہ تنگ نظر معاصرین کے رشک و حد اور حکمراں طبقہ کے سیاسی مصالح کا نتیجہ تھا۔

اسی طرح بہروردی نہ صرف یہ کہ بحث و نظر کا منکر نہیں تھا بلکہ ایک وقت میں تو وہ اس اندازِ معرفت و مشائیت کا بڑا سرگرم ترجمان تھا اور آخر میں بھی وہ اس سے دستبردار نہیں ہوا بلکہ اگلے پچھلے حکمار کے درمیان اُس کی انفرادیت کا راز ہی دوسرے نتائجِ تحقیق کے ساتھ ساتھ اس طریقِ معرفت (مشائیت) کے ساتھ اُس کی وابستگی میں مضمر ہے۔

ذیل میں انھیں احمد کی توضیح کی جا رہی ہے۔

سہروردی اور اتباعِ اسلام | اتباعِ مذہب و دین کی دو حیثیتیں ہوا کرتی ہیں: بنی اور فکری۔
۱۔ بنی حیثیت سے سہروردی مقتول سلمان خاندان میں پیدا ہوا۔ سلمان اساتذہ سے تعلیم پائی اور اہم علومِ اسلامیہ میں شجر اور ملکہ اجتہادِ بہم پہنچایا۔ ابن خلکان نے اُس کے ام اس کے خاندان کے بارے میں لکھا ہے:-

"ابو الفتح یحییٰ بن حبیش بن البرک الملقب بشہاب الدین وقیل اسمہ

احمد وقیل کنیتہ اسمہ وهو ابو الفتح وذكر ابن ابی اصیبعہ ان

اسمہ السہروردی المذکور خمساً۔

ظاہر ہے یحییٰ ہو یا احمد یا غیر اسی طرح حبش اور البرک مسلمانوں کے نام ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ سہروردی مسلمان تھا اور سلمان خاندان میں پیدا ہوا۔ لہذا جب تک اس کے ترکِ اسلام کی صراحت نہیں ملتی ہیں اس کو دائرہٴ اسلام سے خارج کرنے کا کوئی حق نہیں ہے۔ رہے اُس کے ہفوات و باطیل تو وہ مختلف یہ ہیں۔

اسی طرح ابن خلکان نے اس کے تلمذ کے بارے میں لکھا ہے۔

"کان المذکور من علماء عصرنا قرأ الحکمۃ صاحب ترجمہ (سہروردی مقتول) اپنے زانہ کے علماری سے تھا

وأصول الفقہ علی الشیخ محمد الدین الجیل اس نے حکمت و فلسفہ اور اصول فقہ شیخ محمد والدین جیلی سے

لے: تاریخ ابن خلکان جلد ثانی صفحہ ۱۶۲

ہو تیجے بمدينة الساعہ" ۱۰ پڑھا جو شہرِ رافہ کے ایک بڑے عالم تھے۔

اور یہ مجد الدین جبلی وہ بزرگ ہیں جن کے فیضِ تلمذ نے "نخرازی" کو امامِ رازی بلکہ بقول بعض بھیٹی

صدی ہجری کا مجدد بنا دیا۔ ابنِ خلکان آگے چل کر لکھتا ہے

• وهذا مجد الدین الجبلی هو شيخ

اور یہ مجد الدین جبلی امامِ نخرازی کے استاد

نخرازی علیہ تخرج و تھے۔ امامِ رازی انھیں کے شاگرد تھے اور انھیں

بصحة انتفع ۱۱ کی صحبت سے انھوں نے فائدہ اٹھایا۔

لہذا استاد کے فیضِ تربیت نے اُسے "راسخ فی الدین" کیا ہو یا نہ کیا ہو مگر اسلام سے مستفرا اور

کافر عنید تو نہ بنایا ہوگا۔

خود سہروردی کے تاجر علی اند ملکہ اجتہاد کے بابے میں ابنِ خلکان نے لکھا ہے "وکان اماما

فی فنونہ" دوسری جگہ لکھا ہے "وکان شافئ المذہب" اسی طرح ابنِ ابی ائیبہ نے لکھا ہے:

"هو امام العالم الفاضل..... کان اوحداً فی العلوم الحکمیة....."

یارعاً فی الاصول الفقہیة" ۱۲

اور جیسا کہ آگے چل کر معلوم ہوگا اُس کی یہی "بإسعاد فی الاصول الفقہیة" انجام کار اُس کے کتب خانے لیا

ثابت ہوئی (اگرچہ اس کا الزام اس کے تعلق پر لگا)

سہروردی آزاد خیال فرد تھا لیکن منکرِ اسلام نہ تھا۔ اُس کی فلسفہ تک کی کتابیں شاہد ہیں کہ وہ "شہادتین"

پر ایمان رکھتا تھا جو اہلِ اسلام ہے۔ چنانچہ یہاں تک اکل النور کے دیباچہ میں لکھتا ہے۔

یا قیوم ایدنا بالنور..... الخیر و ابلک

اے قیوم ہماری نور کے ساتھ دوزخا..... خیر تیرا طریقہ

والشر قضاءک..... وصل علی المصطفیٰ

ہے اور شر تیرا حکم ہے..... اور درود و سلام نازل فرما

الذی احترته من خلقک للرسالة

جناب محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم، جنہیں تیرے اپنی مخلوق

الی كافة الامم وخصصته بالکمال الاخر

میرے تمام امتوں کی طرف رسالت کے لئے منتخب فرمایا ہے

۱۰ ایضاً صفحہ ۲۰۱ سے طبقات الاطباء لابن ابی اسیر جلد ثانی صفحہ ۱۶۷

والشرف الاعظم" ۱۰

اسی طرح حکمت الاشراف کے دیباچہ میں لکھتا ہے

"جل ذكرك اللهم وعظم قدسك وعزتك

جارك وعلت مبعثك وتعالى جدتك

صل على مصطفىك تامل رسالتك

عموماً وخصوصاً على محمد المصطفى

سيد البشر والشفيع في المحشر وعليهم

الصلوة والسلام" ۱۱

اسی طرح "تلویحات" کے دیباچہ میں لکھتا ہے:-

"البحان لجلالك اللهم يا قيوم انص

علينا من عظام بركاتك..... و

صل على المصطفين من سبائك

لرسالاتك وخصص محمد اذاله

يا فضل تجياتك زهني لنا من امرنا

رشدًا" ۱۲

نیز جب ۱۵۹۹ء میں ہروردی حلب میں آیا تو اس کی قدر و منزلت ایک فلسفی کی حیثیت سے نہیں ہوئی بلکہ

"عالم بین اسلام" (فقیہ) کی حیثیت سے ہوئی، چنانچہ ابن ابی اسبغہ لکھتا ہے:-

۱۵۹۹ء میں شہاب الدین ہروردی حلب آیا اور

۱۵۹۹ء میں شہاب الدین ہروردی حلب آیا اور

۱۵۹۹ء میں شہاب الدین ہروردی حلب آیا اور

۱۵۹۹ء میں شہاب الدین ہروردی حلب آیا اور

۱۵۹۹ء میں شہاب الدین ہروردی حلب آیا اور

۱۵۹۹ء میں شہاب الدین ہروردی حلب آیا اور

۱۵۹۹ء میں شہاب الدین ہروردی حلب آیا اور

وَنَزَلَ فِي الْمَدْرَسَةِ الْحَلَاوِيَّةِ وَكَانَ
مَدْرَسَهَا يُوسُفُ الشَّرِيفِ رُشَيْنِ الْحَنَفِيَّةِ
اِفْتِخَارِ الدِّينِ رَحِمَهُ اللهُ فَلَمَّا حَضَرَ
شَهَابُ الدِّينِ الدَّرْسَ وَبَحَثَ مَعَ الْفُقَهَاءِ
..... مَا كَانَ أَحَدٌ يَعْرِفُهُ فَلَمَّا بَحَثَ
وَتَمَيَّزَ بَيْنَ الْفُقَهَاءِ وَعِلْمًا اِفْتِخَارِ الدِّينِ
أَنَّهُ فَاضِلٌ قَالَ لَوْلَا هَذَا تَقُولُ لَهُ
وَالدِّي يَسْلَمُ عَلَيْكَ وَيَقُولُ أَنْتَ رَجُلٌ
فَقِيهٌ ۞

زمانہ میں احسان کے رئیس شریف افتخار الدین تھے
پس جب شہاب الدین درس میں آیا اور فقہار کے
ساتھ بحث کی..... تو کون اُسے نہیں پہچانتا تھا
مگر جب اُس نے بحث کی اور فقہار کے مقابلہ میں نمایاں
مقام حاصل کیا اور شریف افتخار الدین کو پتہ چلا کہ وہ
عالم ہے..... تو انہوں نے اپنے صاحبزادے کو اُس
کے پاس بھیجا کہ..... جا کر کہو کہ میرے والد آپ کو سلام
کہتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ آپ تو بڑے فاضل
فقیہ ہیں۔

اگرچہ جیسا کہ آگے معلوم ہو گا اُس کی یہی "فقاہت" اور "تفقہ فی الدین" اُس کے لئے پیام مرگ
ثابت ہوئے۔ غرض نجی حیثیت سے سہروردی کتنا ہی آزاد خیال کیوں نہ ہو لیکن دائرہ اسلام سے خارج
نہ تھا۔

۲۔ فکری حیثیت سے بھی وہ اسلام کی اصولی تعلیمات کا انکار یا تاویل نہیں کرتا تھا۔ بلکہ صحیح یا غلط
اصولوں سے اُن کی تائید کرتا تھا۔ "ایمان باللہ" کے بعد اسلام کے اصولی معتقدات دو ہیں :- ایمان
بالرسالة اور "ایمان بالآخرت" اور سہروردی نے اُن کے فلسفیانہ اثبات کے لئے "عالم اشباح"
کے اصول سے کام لیا تھا۔ (اور وہ بھی حکمہ الاشراق میں جو اشراقی فلسفہ کی کتاب مقدس ہے) چنانچہ خطب الدین
شیرازی نے لکھا ہے:-

"وقد نطق بامور مشریتہ صکونہ و
اسرار تفسیۃ محزونہ خلا شہا اشارات
من سبقہ من حکماء وتلویحات من
سہروردی نے اس کتاب میں بڑے بچے روز بیان کے
ہیں اور نفیس اسرار کے انگنات کیا ہے جن سے اُس کے
پیشرو حکما کے اشارات اور سابق کے اولیاء اللہ کی

تقدمه من الاولیاء۔ من ذلك علم عالم
 الاشیاء الذی بہ یتحقق بعث الاجساد
 بل جمیع مواعید النبوة و خوارق العادة
 من المعجزات والكرامات والایذارات
 والمنامات الی غیر ذلك من الاسرار
 اللاهوتیة والافوار القیمیة۔^۱

تصریحات عالی تمہیں ان رموز میں سے ایک
 "عالم اشیاء" کا علم ہے جس کے ذریعہ بعث
 اجساد (حیات بعد الموت) کا مسئلہ بلکہ بیوت کے
 تمام وعدے، معجزات و کرامات اور ایذارات
 و منامات کے خوارق عادات اور ان کے ملاوہ ہوتے
 کے اسرار اور قیومیت کے انوار ثابت ہوتے ہیں۔

اندریں حالات یہ نہیں کہا جاسکتا کہ سہروردی دائرہ اسلام سے خارج تھا یا تابع دین سادہ تھا۔
 یہ صحیح ہے کہ وہ دیندار تہج کتاب و سنت نہیں تھا مگر کا فرغید بھی نہیں تھا۔ لہذا اگر

مقارن النبوة فی البرزخ فوق الرسول و دون النبی

کے قائلین اساطین اسلام سمجھے جاسکتے ہیں، اگر

لقد تحجرا بن آمنہ حیث قال لابن بعدی

کہہ کر بھی کہنے والے کا اسلام شک و شبہ سے بلند، بلکہ اہل دل کے لئے "اسوۃ حسنہ" قرار دیا جاسکتا ہے اور اگر
 اسلام میں اتنی بچک ہو کہ "زعون کو مومن ماننے والوں" کے ساتھ زعون کے کا فر جاننے والے بھی اس دین کے
 اندر رہ سکتے ہیں تو پھر سہروردی ہی کو کیوں دائرہ اسلام سے خارج کیا جائے بالخصوص جبکہ وہ دین اسلام
 کے اتباع سے منکر نہیں ہے بلکہ اُس کی اصولی تعلیمات (ایمان باللہ، ایمان بالرسول اور ایمان بالآخرت) کو صحیح یا
 غلط نظریوں سے ثابت کرنے میں کوشاں ہے۔

سہروردی پر زندہ | اگرچہ شہید بھی ہے کہ سہروردی کو "الحاد و زندقہ" کی بنا پر سزائے موت دی گئی مگر واقعہ یہ ہے
 کے الزام کی حقیقت | کہ اُس کا قتل الحاد و زندقہ سے زیادہ (۱) حساد کی سازش اور (۲) حکام کی مصلحت بینی

کا نتیجہ تھا اور (۳) ان دونوں کو سہروردی کے عجب و خود پسندی نے دشمن بنایا تھا۔

(۱) اُس کی خود پسندی کی حد یہ تھی کہ خود کو اگلوں پھلوں سب سے زیادہ خلافت الہی کا مستحق سمجھتا تھا

چنانچہ اس نے "حکمة الاشراق" میں حکما کے دس طبقات قائم کئے ہیں۔ ان میں افضل "متوغل
فی التالہ والبحت" ہے اور دہم ریاست و خلافت کا مستحق ہے۔ چنانچہ لکھتا ہے :-

"فان اتفق فی الوقت متوغل فی التالہ
والبحت فله الرياستہ" ۱

پس اگر کسی وقت کوئی ایسا حکیم مل جائے جو تالہ و بحت (مشق
انذار معرفت) دونوں میں توکل رکھتا ہو تو عالم عصری کی ریاست
کا وہی حقدار ہے۔

اس کی شرح میں قطب الدین الشیرازی نے لکھا ہے :-

"ای ریاستہ العالم العنصری

یعنی عالم عصری کی ریاست کیونکہ وہ دونوں حکمتوں (اشرافیت
اور مشائیت) میں کمال رکھتا ہے اور دونوں فضیلتوں کو حاصل
کئے ہوئے ہے اور وہی اللہ تعالیٰ کا نائب ہے کیونکہ
مخلوق میں سب سے زیادہ اللہ تعالیٰ سے قریب ہے۔

لکمالہ فی الحکمتین واحرا سلا

للمشرفین وهو خلیفة الله لانتہ

اقرب الخلق منه تعالیٰ" ۲

اور اس "متوغل فی التالہ والبحت" کا مصداق واحد بقول شارح قطب الدین الشیرازی صرف سہروردی
مقبول تھا۔

اور تیسرا حکیم الہی جو تالہ و بحت دونوں میں توکل رکھتا ہو اور
یہ گروہ کبریت اجر سے بھی زیادہ ایاب ہو اور ہم سوائے اس کتاب کے
مصنف (سہروردی) کے نہ متقدمین سے کسی کو جانتے ہیں.....
اور نہ متاخرین میں سے جو ان صفات کے ساتھ سمعت ہو۔

"وثالثها حکیم الہی متوغل فی التالہ

والبحت۔ ہذا الضبقة اعز من الکبریت

الاحمر۔ لا تعرف احداً من المتقلین

موصوفاً بہذا الصفة..... و لا من

المتاخرین غیر صاحب ہذا الكتاب ۳

سہروردی کو یقین تھا کہ اسے یہ سکون کی حکومت حاصل ہو کر رہے گی۔ چنانچہ سیف الدین آمدی نے اس

سے روایت کی ہے کہ :-

اجتمع بالہروردی فی حلب
میں نے سہروردی کے ساتھ حلب میں ملاقات کی تو

۱۔ ایضاً صفحہ ۲۳۳ و ۲۳۴ شرح مکرانہ اشراق صفحہ ۲۳۳

اُس نے کہا کہ یہ ہو کر رہے گا کہ میں روئے زمین کا مالک
ہو جاؤں۔ میں نے پوچھا کہ آپ کو بہتر یہ کہاں سے حاصل ہوگا
کہا " میں نے خواب میں دیکھا ہے کہ میں نے سمندر کا پانی پی ڈالا
میں نے کہا شاید اس کی تعبیر آپ کے علم کی شہرت یا اس کے مناسب
اور کوئی امر ہو۔ مگر میں نے دیکھا کہ جو کچھ اُس کے ذہن میں
راخ ہو چکا تھا اس سے رجوع کرنے کے لئے تیار نہیں تھا

چنانچہ اس کی اسی خود پسندی کی بنا پر اس کے مخلص احباب کو شروع ہی سے اس کی جان کا خطرہ تھا۔ ابن
ابن اصبغ نے لکھا ہے:

شیخ فخر الدین کہا کرتے تھے کہ یہ جوان کیسا ذکی و فصیح ہے مجھے
اپنی مدت عمر میں اس جیسا باکمال نہیں ملا۔ لیکن مجھے اس کے
تہور بے اعتیاطی اور بے باکی سے اس کی جان کا خطرہ
ہے کہ کہیں یہ چہیزیں اس کی بربادی کا سبب
نہ بن جائیں

فقال لا بد ان املك الارض فقلت له اين
لك هذا۔ قال رايت في المنام كافي
شربت ماء البحر فقلت لعل هذا يكون
اشتهار العلم وما يناسب هذا۔ فرأيت
لا يرجع عما وقع في نفسه

كان الشيخ فخر الدين يقول لنا
ما ذكى هذا الشاب و الفصحى و لم اجد
احدا مثله في زمانى الا اتى اخشى عليك
لكثرة تنويره و استهتاره و قلته تخنظه
ان يكون ذلك سبباً للافه له

(۲) ہمدانی ۵۵۹ء میں حلب آیا۔ جرمال سلطان صلاح الدین نے اس شہر کو فتح کیا، اور حلب ہی فقہار
شہرے مناظرے چھڑ گئے جن میں علمائے حلب لاجواب ہو کر اُٹ گئے اور اُس کا بدلہ انہوں نے ہمدانی کی تکفیر سے
لیا۔ ابن ابی صبیح نے لکھا ہے:

اُس نے تمام غائب کے فقہاء کے ساتھ بحث کی اور انہیں
ہرا دیا اور وہ اہل حلب پر غالب ہو گیا اور وہ اُن سے اس
طرح بات کرنا تھا گویا کہ وہ اُن سے اٹل مرتبہ رکھتا ہے
پس انہوں نے تم سے کام لیا اور اس کے قتل کا فتویٰ
دیا یہاں تک کہ وہ قتل کر دیا گیا

بحث مع الفقهاء في سائر المذاهب
وتجوزهم واستطال الى اهل حلب
وهمار يكتسبهم كلاب من هو اعلى قدراً
منهم۔ فتصيبوا عليه و افتوا في دمته
حتى قتل له

له المذاهب الا انما بدله ان منزه له الفتنه

اس مناظرے میں فقہائے حلب کے ہارنے کی دو وجہیں تھیں اولاً سہروردی کی غیر معمولی علمیت اور ثانیاً حلب میں افاضل فقہاء کا فقدان جو سہروردی کا ترکی بترکی جواب دے سکتے۔ ابن العدیم نے "زبدۃ الجلب فی تاریخ حلب" میں لکھا ہے کہ ۵۹۱ھ سے پہلے حلب کے اندر کوئی صنف اول کا عالم نہ تھا۔ جب اس سال (۵۹۱ھ میں) الملک الظاہر نے ابن شداد کو حلب کا قاضی مقرر کیا تو اس نے (ابن شداد) نے دوسرے مقامات سے فقہائے نامدار کو بلا کر مدینہ میں کھلوائے۔ ابن خلکان لکھتا ہے :-

« وکانت حلب فی ذلک الزمان
قلیلۃ المدارس ولسی بہا من العلماء
الافقیر یبیر فاعتنی ابوالمحاسن المذکور
بترتیب امورھا »
اور اس زمانہ میں حلب کے اندر بہت کم مدرسے تھے اور
اس میں باسٹھائے چند اونچے درجہ کے عالم بھی نہیں تھے
لہذا ابوالمحاسن نے وہاں کے (تعلیمی نظام کی)
درستگی پر توجہ کی۔

غرض جب سہروردی حلب میں آیا تو چونکہ وہاں کوئی بڑا جید عالم نہ تھا اس وجہ سے فقہائے حلب نے
ہر مناظرے میں سزا کی کٹائی مگر اس شکست کا بدلہ انھوں نے اس کی تکفیر اور فتوائے قتل سے لیا۔ ابن ابی
صیبر نے دوسرے مقام پر لکھا ہے :-

« اتی الی حلب وناظر بہا الفقہاء
ولم یجاس یہ احد فکثر تشیعہم
علیہ فاستحضر السلطان المذکور
..... واستحضر الاکابر من المدرسین
والفقہاء والمنتخبین یسمع ما یجری
بینہم ویبینہ من المینعت والکلام
فتکلم معہم بکلام کثیر و بیان لہ
فضل عظیم و علم یاہر و حسن موقعہ »
وہ حلب آیا جہاں اس نے فقہاء سے مناظرہ کیا اور کوئی اس
کے مرتبہ کا نہ تھا۔ اس لئے وہ لوگ اسے بہت زیادہ بڑے
بڑا بھلا کہنے لگے۔ پس ملک الظاہر نے اسے نیز
اکابر مدرسین و فقہاء تشکیلین کو بلا کر جمع کیا اور ان کے
درمیان جو مناظرہ ہوا اسے غور سے سنا۔ پس سہروردی
نے ان لوگوں سے بہت زیادہ گفتگو کی اور ملک الظاہر
کو اس کے علم و فضل اور مرتبہ و کمال کا اندازہ ہو گیا
لہذا ملک الظاہر کے نزدیک اس کی قدر و منزلت بڑھ گئی

عند الملك الظاهر وقریب وصار مکینا اور وہ اس کے تقرب خصوصی کے ساتھ منت ازد
عنداً مختصاً" لہ

مشرق ہو گیا۔

اس تقربِ سلطانی سے حساد کی آتشِ رشک وحسد اور بھڑک اٹھی اور انھوں نے اس کے ہفوات
و اباطل کو جمع کر کے اس کی کفیر اور اس طرح اُسے قتل کرنے کی کوشش کی مگر شروع میں کامیابی نہیں ہوئی۔
البتہ جب اس نے ۵۸۲ھ میں "حکمت الاشراف" لکھنا شروع کیا اور اس میں خود کو خلافتِ الہی اور عالم
عصری کی ریاست کا مستحق ثابت کیا تو اسے اربابِ غرض نے حاشیہ آرائی کے ساتھ بارگاہِ سلطانی میں پیش
کیا اور اس طرح ان کا تیرنشاہ پر بیٹھا۔

(۳) حالات بھی اس کے متعینی تھے کہ اربابِ حکومت اس قسم کے درخیزانِ خلافت کے فتنہ سے ملک کو پاک
کریں اس کے لئے اس زمانہ کے شام و مصر کے سیاسی حالات کا جائزہ لینا مستحسن ہوگا۔

یہ چھٹی صدی ہجری کا نصف آخر تھا جبکہ مصر کی فاطمی خلافت جس کی شہ پر تین سو سال تک باطنی
دعا کی انقلابی سرگرمیوں نے عالم اسلام میں تہلکہ مچا رکھا تھا، رو با نخطاط تھی۔ ۵۴۹ھ میں کانفر
بالہ کے قتل کے بعد اس کا بیٹا الفارز خلیفہ ہوا جس نے ۵۵۵ھ میں وفات پائی اور العاصد لدین اللہ اس
کا جانشین ہوا۔

اس کے عہد میں امرائے دہبار کی سازشیں اور زنگیوں کے حملے بہت بڑھ گئے اور مجبوراً اسے شام کے سنی حاکم
نور الدین زنگی سے مدد مانگنا پڑی۔ اس طرح نور الدین کو مصر کے معاملات میں مداخلت کا موقع مل گیا اور اس نے
اسد الدین شیرکوہ کو مصر بھیجا جسے سابق وزیر شام کے قتل کے بعد العاصد نے قلمدانِ وزارت سونپا۔ اسد الدین
شیرکوہ کی وفات پر اس کا بھتیجا صلاح الدین اس کا جانشین ہوا جس نے مصر سے اسماعیلیت کو ختم کرنا شروع کیا چنانچہ
مقتدی نے ۵۶۶ھ کے واقعات میں لکھا ہے۔

"وقال ابن ابی حلی فی ہذا السنۃ ابن ابی لکما ہے کہ اس سال (۵۶۶ھ میں) سلطان
..... اسے بتغییر شعاسر الامم ایلینے و قدام صلاح الدین نے اسماعیلیوں کے طریقوں کو بدنام شروع کیا

لہ طبقات الامارینہ ثانی صفحہ ۱۶۰

من الاذان حى على حيد العل و مشع فى
تمهيد اسباب الخطبة لبني العباس ۱۵
اذان سے حى علی خیر العمل کو نکال دیا گیا اندہ بنی عباس کے
خطبہ کی تمہید شروع کر دی۔

اور محرم ۵۶۹ء میں خطبہ کے اندر ناظمی تالیف کے بجائے عباسی خلیفہ کا نام پڑھا گیا۔ جب العاصم کو یہ معلوم ہوا تو وہ
اس کے صدر سے مر گیا۔ اس طرح ناظمی خلافت ختم ہوئی۔

شروع میں صلاح الدین مصر پر نور الدین کے نائب کی حیثیت سے رہا مگر ۵۶۹ء میں اس کی وفات
پر مصر کا متقل ملک بن گیا اور کچھ دن بعد شام پر بھی قابض ہو گیا۔ سب سے زیادہ کوشش حلب پر قبضہ کرنے میں کرنا
پڑی جسے ۵۶۹ء میں فتح کر کے سلطان نے اپنے بھائی الملک العادل کے قبضہ میں دیدیا اور اسی سال سہروردی
حلب پہنچا، مگر کچھ دن بعد اس سے لیکر اپنے بیٹے الملک الظاہر کو دیدیا کیونکہ سلطان حلب کی سیاسی و فوجی اہمیت
کی بنا پر اسے اپنی اولاد کے قبضہ میں رکھنا چاہتا تھا۔ مقدسی لکھتا ہے۔

”وكان رحمه الله بعلمه ان حلب
هى اصل الملك و جرد متنه و قاعدته
ولهذا آداب فى طلبها ذك الداب ۱۶
سلطان صلاح الدین اچھی طرح جانتا تھا کہ حلب مملکت
کی جڑ اور بنیاد ہے اور اسی وجہ سے اس کی فتح کی خاطر
اس نے یہ سب کچھ کیا تھا۔

ناظمی خلافت کے خاتمہ سے مصر اور دیگر سابق فاطمی مقبوضات سے ”اسماعیلیت“ ختم نہیں ہوئی چنانچہ
دو سال بعد ہی آئین میں ایک شخص نے خروج کیا جو خود کو ”وارث ارض“ سمجھتا تھا۔ صلاح الدین نے اپنے بھائی
توران شاہ کو بھیجا جس نے جا کر باغی قتل کر کے مقرر کو دوبارہ فتح کیا۔ مقدسی ۵۶۹ء کے حالات میں لکھتا ہے۔

”وكان يلغنه ان باليمن ان اناسي
عليها و ملك حصونها ويزعد
انه يتش ملكه الى الارض كلها و
استتب امره فرائى ان يسير اليها
احقاد اكبر الملك المعظم نور انشا
اسے معلوم ہوا تھا کہ یمن میں ایک باغی ستولی ہو گیا ہے
اور اس نے اس کے قلعوں پر قبضہ کر لیا ہے اور
وہ گمان کرتا ہے کہ اس کی حکومت پورے ربیعہ میں
پر پھیل جائے گی اور اس کا کام پورا ہو گیا پس سلطان
صلاح الدین کی رائے یہ ہوئی کہ اپنے بڑے بھائی ملک المعظم نور انشا

..... وفتح الله على يديه وقتل
الخارجي الذي كان بها^۱ له
کوین رو اذکر دے اور اللہ تعالیٰ نے تو مان شاہ کے
ہاتھوں پر یمن فتح کر دیا اور وہاں کا باغی لمانا گیا۔

ادھر تو ران شاہ یمن کی بغاوت زد کرنے نکلنا تھا کہ اذھر خود مسہر میں اسمعیلی دعوت نے سلطان صلاح الدین
کا تختہ لٹنے کی سازش کی مگر اس خطرناک سازش کا بروقت پتہ چل گیا اور سازشیوں کو عبرت خیز سزائیں دی گئیں،
مقدسی ۵۶۹ھ کے واقعات میں لکھتا ہے۔

قال ابن ابی طی و فی هذه السنة
اجتمع جماعة من دعاة المصريين
والعوام وتأمرؤا فيما بينهم خفية و بكوا
على انقراض دولة المصريين و ما
صاروا اليه من الذل و الفقر ثم اجتمعوا
اسرائهم على ان يقموا خليفة و وزيراً
..... ان يكاتبوا الفريخ و ان يشعروا بالملك
الناصر..... فحاشهم ابن مصل.....
فاحضرهم (السلطان)..... فاحضر السلطان
العلماء و استفتاهم في امرهم فافتوا
بقتلهم و صلبهم و تقيهم فامر بصلبهم^۲
ابن ابی طی نے لکھا ہے کہ مصر کے اسمعیلی داعیوں اور عوام
کی ایک جماعت جمع ہوئی اور خفیہ مشورہ کیا اور مصر کی داخلی
خلافت کے خاتمہ پر نیز اس کے نتیجے میں جس ذلت اور افلاس
کا انہیں سامنا کرنا پڑا تھا اس پر گریہ و زاری کی پھر
انہوں نے اس بات پر اتفاق کیا کہ وہ خلیفہ اور وزیر کیے قائم کریں
..... فرنگیوں سے مدد کے لئے خط و کتابت کریں اور سلطان
صلاح الدین پر ناگہانی حملہ کریں۔ مگر ابن مصل نے بھانڈا
پھوڑ دیا۔ پس سلطان صلاح الدین نے انہیں پکڑا دیا یا
..... پھر سلطان نے ان کے حملے میں عملارے توتوی لیا تو
انہوں نے ان کے قتل کرنے صیب پر چڑھنے اور بلاد طن سے
کاتوتوی دیا۔ پس سلطان نے انہیں سولی دیے جانیکا حکم دیا۔

اس سازش کے زد کرنے کے بعد صلاح الدین کے وزیر قاضی فاضل نے نور الدین زنگی کو جو روپٹ بھیجی اس میں
”تمہ پناہ عفاض“ کے نغمہ کا بھی ذکر کیا جو رہنے والا تو مسہر کا تھا مگر اس کی دعوت شام میں پھیل رہی تھی اور یہ
میں لکھا کہ اس کی گرفتاری اور خانہ تلاشی پراس کے گھر سے کفر و اسما کی کتابیں نکلیں۔

و ما یطرف به المولى ان تغر الا اسکندریۃ
۱۰۰۰ ہجری امر بھی جناب داہ کے نام میں لانا ضروری ہے کہ اگرچہ

اسکندریہ کی سرحد عموماً مذہب اہل سنت کی پیروی ہے لیکن تحقیق سے یہ جلا کر دہاں ایک اسماعیلی داعی ہے جس کا کام بڑا خبیث ہے، شخصیت حقیر ہے کفر شدید ہے اور اس کا نام قدید قفاص ہے، شام میں اس کی دعوت عام ہو چکی ہے اور اسکندریہ میں اس کے گھر سے ایسا لٹریچر ملا ہے جس میں کفر صریح بھرا ہوا ہے جس کی کوئی تاویل نہیں کی جاسکتی نیز ایسے مضمون کے رقعے بکھلے جن سے روئے نکلے کھڑے ہوتے ہیں۔

علیٰ عموم مذہب السنة فيه اطلع ابحت ان فيه داعية خبيثا امره قحتمرا شخصه عظيماً كفره يسيئ قد يد القفاص وقد قشت في الشام دعوته..... ووجدت في منزله بالاسكندرية عند القبض له والهجوم عليه كتباً مجردة فيهما خلع العذار وصريح الكفر الذي ماعنه اعتذار ورقاع يخاطب بها فيها ما تقشع منه الجلود : له

اسی زمانہ میں مضافات دمشق میں ایک شخص نے نبوت کا دعویٰ کیا۔ اور شعبہ بازاری سے ایک عالم کو گمراہ کیا۔ اس کے بعد بھاگ کر حلب پہنچا جہاں ایک عورت پر زنیفہ ہو گیا اور اسے بھی اپنے کید و زریب کے ڈانگ سکھا دیئے۔ اب کیا تھا عورت نے بھی نبوت کا دعویٰ کر دیا۔ مقدسی نے ابن ابی اسلم سے نقل کیا ہے۔

اور دمشق کے ایک گاؤں مشرا میں ایک شخص ظاہر ہوا جو نبوت کا مدعی تھا وہ مغربی ازنیفہ کا رس والا تھا اور اس نے اپنے دام زریب میں بہت سے لوگوں کو پھانس لیا تھا اور فلاصین اور اہل بیہات کی ایک کثیر تعداد اس کی پیروی ہو گئی تھی۔ پھر وہ راتوں رات مشرا سے بھاگ گیا اور حلب پہنچا اور وہاں بھی اپنی توہیات اور شعبہ بازیوں سے فلاصین کی بیوقوف بنانا شروع کیا۔ وہاں وہ ایک عورت پر زنیفہ ہو گیا۔

” وظهر في مبصر اقرية من قرى دمشق رجل ادعى النبوة وكان من اهل المغرب واطهر من التخابيل والتوحيات ما فتن به الناس واتبعه عاشر عظيم من الفلاحين واهل السواد وعضى على اهل دمشق ثم هرب من مشعرا في القيل وصار الى بلد حلب وعاد الى افساد عقول الفلاحين بها يرمم

له ايضا صفحہ ۲۲

من الشہداء والتحابیل و ہولی امراة و علیہا
ذک و ادعت ایضاً النبوة! ۱۷
وہ اُسے بھی یہ سہنگندے سکھا دیئے اہاں عورت
نے بھی نبوت کا دعویٰ کر دیا۔

خود حلب میں فرقا اسماعیلیہ کی بڑی تعداد آباد تھی چنانچہ جب سلطان صلاح الدین نے حلب پر حملہ کیا
اور الملک الصالح کا معاملہ کر دیا مہنے لگا تو وہاں کی اسماعیلی آبادی نے اس کی حمایت کا وعدہ کیا بشرطیکہ
انہیں اسماعیلی مذہب کو دوبارہ زندہ کرنے کی اجازت دی جائے اور ملک صالح نے سیاسی معاملے کے پیش نظر
اس شرط پر پیش کش کو منظور کر لیا۔

« وکانوا قد اشتروا علی الملک الصالح
انہ یعید الیہم شریة الجامع یصلون
فیہا علی قاعد تہم القدیمة وان یجھنحی
علی خیر العمل فی الاذان والتذکیر فی
الاسواق وقدام الجنائز یا سماء الائمة
الاشتی عشر وان یصلوا علی امواتہم
خمس تکبیرات... واشیاء کثیرة اقتحوھا
بماکان قد ابطلہ نور الدین رحمہ اللہ
فاجیبوا الی ذلک! ۱۸
انہوں نے ملک الصالح سے شرط کی تھی کہ وہ انہیں
جامع مسجد کا شریقی حصہ لوٹا دے گا جہاں وہ اپنے
قدیم قاعدے کے مطابق نماز پڑھا کریں گے اور اذان
میں حی علی خیر العمل کے زندہ سے کہنے، بازاروں اور
جنازوں کے آگے ائمہ اشاعتیہ کے نام لینے کی اور نماز
جنازہ میں پانچ تکبیروں کی اجازت ہوگی.....
اور نیز دوسری بدعات کی جنہیں نور الدین رحمہ اللہ
نے باطل کر دیا تھا اور ان کی یہ تمام شرطیں
منظور ہوئیں۔

بات محض یہیں تک نہیں تھی بلکہ اسماعیلیوں نے شیخ اجمال سے «فدائیوں» (Assassins)
کی خدمات بھی حاصل کیں تاکہ وہ بخبری میں سلطان صلاح الدین کو شہید کر دیں۔ چنانچہ پہلی مرتبہ ۵۷۰ھ میں
جبکہ سلطان حلب کا محاصرہ کئے پڑا تھا ایک دن یکایک چند فدائی آگئے اور ہر چند کہ وہ سلطان صلاح الدین
کو تو گزند پہنچانے کے لئے متعدد سرداران لشکر اس ناگہانی حملہ میں شہید ہو گئے۔ ابن ابی اسطی نے لکھا ہے
ذابعا اسراء حمد علی مراسلة سنات
پس انہوں نے الاتقان متیفین کے سردار شیخ جبال،

۱۷ ایضاً ص ۶۵۱ و ۲۵۲ ۱۸ کتاب الرضینین جلد اول ص ۲۳۸

صاحب المحشیشیة فی اسرصاد للتالف
 للسلطان و اسر سال من یتک به و ضمنا
 له علی ذلک اموال الاجمة و عداة من
 القری فی فارس سنان جماعة من
 فناء اصحابه لا غتیا للسلطان فجاءوا
 الی جبل جوشن و اخلطوا بالعسکر
 فصر فہمہ صاحب بوقبیس و جاء
 قوم للرفع عنہ فقتلوا بعد ان
 قتلوا جماعة " لہ

سنان کو لکھا کہ وہ کسی فدائی کو سلطان کی گھٹ
 میں لگا دے ادا سے شہید کرنے کے لئے کسی کو بھیجے
 اور اس کے بدلے میں انہوں نے مال کثیر اور بہت
 سے مراضعات کی ضمانت لی۔ پس سنان نے اپنے
 بیٹوں کے فدائیوں کی ایک جماعت کو بھیجا تاکہ سلطان
 کو دھوکہ سے قتل کر ڈالیں۔ پس وہ جبل جوشن میں گئے
 جہاں لشکر میں گھل مل گئے لیکن دانی بوقبیس نے انہیں پہچان
 لیا اور مسلمانوں کی ایک جماعت کے دفع کرنے کے لئے آئی۔۔۔
 پس فدائی مارے گئے بعد اس کے انہوں نے بہت سے مسلمانوں کو شہید کر دیا

دوسری مرتبہ ۱۰۵۵ء میں جبکہ سلطان صلاح الدین حلب کے سلسلہ میں قلعہ عزاز میں مقیم تھا۔ سلطان
 سامان جنگ کا معائنہ کر رہا تھا کہ ایک فدائی نے چھٹ کر سر پر چھری سے وار کیا مگر خود کی وجہ سے سر تو محفوظ
 رہا البتہ ہیرہ زخمی ہو گیا۔ اتنے میں اور فدائی چھپے مگر امرائے لشکر نے انہیں قتل کر ڈالا۔ اس سے سلطان
 بہت زیادہ خائف ہوا اور آئندہ غیر معمولی احتیاط برتنے لگا۔

اس تفصیل سے ظاہر ہے کہ اسماعیلی سازشوں کے سدباب کے لئے حکمران طبقہ کو غیر معمولی احتیاط
 برتنی پڑتی تھی۔ پورا ملک اس قسم کے فتنہ پردازوں سے بھرا ہوا نظر آتا تھا۔ بالخصوص جبکہ دوسری سلطان
 پران اسماعیلیوں کی سازش سے حملہ ہوا۔ پھر مشرقی مقبوضات (شام) میں اسماعیلیوں کا گدھ حلب تھا
 جو یوں بھی غیر معمولی اہمیت رکھتا تھا۔ پھر اسماعیلی دعاۃ عموماً فلاسفہ ہی کی شکل میں اپنی دعوتی سرگرمیاں
 جاری رکھتے تھے۔ اندریں حالات بیدار مغز سلطان کس طرح حلب میں شہاب الدین سہروردی کے وجود
 کو برداشت کر سکتا تھا۔ اور کس طرح حلب جیسے اہم مقام کو شاہزادہ (الملک الظاہر) کی واپس عقیقت
 (جوئے شہاب الدین سہروردی کے ساتھ تھی) کی خاطر خطرے میں ڈال سکتا تھا۔ بالخصوص جبکہ سہروردی

اپنی مابقت تانہیشی سے خود کو خلافت ارضی کا واحد مستحق سمجھتا تھا اور ہر رنگ نظر علماء برہانے تھامسے دیا بغض بہرہ کی
کی سہفوات و ابطال کو تک مرج لگا کر اس کے زندہ کے ثبوت میں پیش کر رہے تھے اور اس کے قتل کا فتویٰ دے
رہے تھے۔

ان مختلف عوامل کا نتیجہ تھا کہ سلطان نے شہزادے (الملك الظاہر) کو سہروردی کے قتل کے لئے
لکھا مگر چونکہ اسے اس کے ساتھ بے پناہ عقیدت تھی لہذا باپ سے اس کی جان بخشی کی سفارش کی مگر تجربہ کار باپ
نے نا تجربہ کاریٹے کی سفارش کو مسترد کر دیا اور نہایت سختی سے اسے حکم سلطانی کی تعمیل کے لئے لکھا۔ ابن ابی اسبیع
نے لکھا ہے کہ جب سہروردی الملك الظاہر کا مقرب غامس بن گیا تو علمائے حلب نے اس کے خلاف شکایات
کا طومار لکھ کر سلطان ناصر الدین کی خدمت میں روانہ کیا۔

پس علماء حلب کے اعتراضات سہروردی پر بہت بڑھ گئے اور
انہوں نے اس کی تکفیر کی باتیں دیں (میورنڈم) مرتب کر کے
سلطان صلاح الدین کے پاس دمشق بھیجیں کہ اگرچہ سہروردی
یہاں حلب میں باقی رہا تو وہ ملک الظاہر کے عقائد خراب
کر دیگا اور اس کی طرح اگر اسے باہر جانے کی اجازت دی گئی
تو جس حد تک میں وہ جائے گا وہاں فساد برپا کرے گا۔ اور
اس کے خلاف اور بھی شکایات لکھیں

• فانہ حادثہ شیع اولئک علیہ عملوا
الحاضر بکفرہ وسیروہا الی دمشق الی
الملك الناصر صلاح الدین وقالوا ان یقی
ہذا فانه یفقد اعتقاد الملك الظاہر
وکنذک ان ینتقل فانتہ یفقد اسی ناحیة
کان بہا من البلاد و زادوا علیہ امثلیہ
کثیرة من ذلک : لہ
اور اسی کا نتیجہ تھا۔

پس سلطان صلاح الدین نے ملک الظاہر کے پاس قاضی
فاضل سے لکھا کہ ایک خطا بھیجا جس میں تحریر تھا کہ اس شہید
سہروردی کا قتل ضروری ہے اور کسی طرح بھی نہ اسے باہر
جانے کی آزادی دی جا سکتی ہے اور نہ کسی طرح حلب ہی

• فبعث صلاح الدین الی ولدہ للک
الظاہر یجلب کتابا فی حقہ بخط القاضی
الفاضل وهو یقول فیہ ان ہذا الشہاب
السہروردی لا بد من قتله ولا سبیل اذہ

یطلق ولا یبقی من الوجوه : ۱۰۰ میں باقی رکھا جاسکتا ہے ۔

غرض تصریحات بالا سے ظاہر ہے کہ سہروردی کا قتل اُس کے نام نہاد زندقہ سے زیادہ اُس کی عجب و خود پسندی، معاصرین کے بغض و حسد اور حکمران طبقہ کے تہ ترا و حزم و احتیاط کا نتیجہ تھا ۔ دو باتیں اور قابل غور ہیں ۔

(۱) سہروردی عام زندقہ و مرتدین کی طرح جلاد کے ہاتھوں قتل نہیں ہوا بلکہ بھوک سے لہا گیا کیونکہ خود اُس نے یہی سزا اپنے لئے تجویز کی تھی ۔

(ب) سہروردی ۵۰۹ھ میں حلب آیا اور جلد ہی حسد کی ایک جماعت پیدا کر لی جنہوں نے اُس کے ہفتوات و باطل کو چرا کر تباہی میں موجود تھے، اُس کے قتل و تعذیب کا ذریعہ بننے کی کوشش کی مگر کامیابی نہیں ہوئی۔ البتہ جب ۵۱۲ھ میں اُس نے حکمۃ الاشراف المصنوعہ کی اور اس میں خود کو خلافتِ الہی اور عالم عصر کی ریاست کا مستحق ثابت کیا تو پھر اربابِ حکومت نے اُسے باقی رکھنا مناسب نہ سمجھا اور سب سے بڑا سزا ۵۱۵ھ میں اُسے بھوکا رکھ کر مار ڈالا ۔

ابن خلکان نے جو سہروردی کے قتل کے چالیس سال بعد حلب گیا تھا اور وہاں عرصہ تک مقیم رہا تھا، لکھتا ہے کہ سہروردی کا زندقہ و الحاد متفق علیہ نہ تھا بلکہ بہت سے لوگ اُسے ولی کامل سمجھتے تھے ۔

اور میں کئی سال حصول علم کے سلسلے میں حلب کے اندر مقیم رہا اور میں نے وہاں کے لوگوں کو سہروردی کے معاملہ میں مختلف خیالات پایا۔ ہر شخص اپنے رجحانات کے مطابق کہتا تھا۔ ان میں سے بعض لوگ اُسے الحاد و زندقہ کی جانب منسوب کرتے تھے اور بعض کا عقیدہ تھا کہ وہ بڑا مرد صالح تھا اللہ یہ کہہ سکتا کہ اہل الکرامات و یقولون ظہر لہم بعد قتلہ ما یشہد لہ بذلک : ۱۰۱

اور میں کئی سال حصول علم کے سلسلے میں حلب کے اندر مقیم رہا اور میں نے وہاں کے لوگوں کو سہروردی کے معاملہ میں مختلف خیالات پایا۔ ہر شخص اپنے رجحانات کے مطابق کہتا تھا۔ ان میں سے بعض لوگ اُسے الحاد و زندقہ کی جانب منسوب کرتے تھے اور بعض کا عقیدہ تھا کہ وہ بڑا مرد صالح تھا اللہ یہ کہہ سکتا کہ اہل الکرامات و یقولون ظہر لہم بعد قتلہ ما یشہد لہ بذلک : ۱۰۱

۱۰۱ ایضاً صفحہ ۱۰۰ تا ۱۰۱ ابن خلکان جلد ثانی صفحہ ۳۳۲ "ولما وصلت الی حلب... من مت وعشیرین وستمانۃ . ۱۰۱ ایضاً . من ۲۶۳ -

لیکن چونکہ ابن خلکان کا سابقہ زیادہ تر طبقہ علماء ہی سے رہا۔ لہذا اُس کے قانون میں زیادہ تر سہروردی کے الحاد و زندہ ہی کی آوازیں آتی رہیں اسی لئے وہ کہتا ہے

”واكثر الناس على الله كان ملحدًا
لا يعتقد شيئًا؛ له
اعتقاد نہیں رکھتا تھا۔

یہ حال ان واقعات و تصریحات سے ثابت ہوتا ہے کہ سہروردی کا قتل دائرہ اسلام سے خارج ہونے کی بنا پر نہ تھا بلکہ معاشرین کی حسد و ارباب حکومت کے سیاسی مصالح کا نتیجہ تھا۔ سہروردی آزاد خیال فرہنگ تھا، لیکن منکر اسلام نہ تھا۔

اور اس طرح اس میں اشریت کی یہ شرط مفقود ہے کہ ”تالیع بن سادہ کی نہ ہو“

سہروردی اور نظریہ استدلال | سہروردی بحث و استدلال کا منکر نہیں ہو، صرف اپنے پیشروؤں کے برخلاف وہ ذوق اور کشف کی افادیت پر بھی زور دیتا ہے۔ تیس سال کی عمر تک وہ عمرن بحث و نظر ہی پر اکتفا کرتا رہا۔ ۵۵۵ھ میں اُس نے حکمۃ الاشراق لکھنا شروع کیا اور یہ پہلا موقع تھا کہ اُس نے بحث و نظر کے ساتھ ذوق و کشفیت بھی کام لیا جیسا کہ خود حکمۃ الاشراق کے مقدمہ میں لکھا ہے۔

”وقدمت لکم قبل هذا الكتاب
وفي اثناءه لا عند معاودة القواطع عند
کتباً علی طریقۃ المثلثین و لخصت
فيها قواعدهم و من جملتها المختصر
الموسوم بالتلويحات اللوحية والعرشية
المتضمن على قواعد كثيرة و لخصت فيها
القواعد مع صغر حجمه و دونه اللعنة
و صفت غيرهما و منها ما رتبته في
میں نے اس کتاب سے پہلے اور نیز جب بھی موافق کی وجہ
سے اس کی تصنیف لمثوی کرنا پڑی تو اس زمت کے دوران
میں تمہارے لئے مشایخوں کے طریقہ پر کتابیں لکھیں اور انہوں کے
دشمنوں کے قواعد کو مختصر طور پر بیان کیا۔ ان میں سے وہ
کتاب ہے جو کویات لوجہ و عرشہ کے نام سے موسوم ہے
اور جو بہت سے قواعد پر مشتمل ہے کہ میں نے اس میں باوجود اُس
کی کمی و کمزوری کے قواعد مشائخ کا جمل بیان کیا ہے اُس سے
بعد کی لغات پر انسانی دونوں کے علاوہ اور بھی کتابیں تصنیف

ایام الصبی. وهذا سیاق آخر وطریق
اقرب من تلك الطريقة وانظر
اضبط و اقل القاباً فی التحصیل۔ ولم
یحصل لی اولاً بالفکر بل کان حصوله
بامر آخر ثم طلبت الحجۃ علیہ حتی لو تطلعت
النظر عن الحجۃ مثلاً ما یشکک فیہ
مشکک: ۱۵

کی ہیں اھاس فلسفہ مشائیت کی کتابوں میں سے بعض وہ
کتابیں ہیں جو میں نے بچپن میں تصنیف کی تھیں لیکن یہ بالکل
ہی دوسرا انداز ہے اور اس طریقہ سے زیادہ قریب منظم
مضبوط اور کم ٹھکانے والا ہے اور یہ طریقہ مجھے اول اول غنود
فکر سے حاصل نہیں ہوا بلکہ کسی دوسرے ہی طریقہ سے
حاصل ہوا پھر میں نے سپرد لائل تلاش کی۔ چنانچہ اگر میں اس کے
صحیح دہرائیں بھی قطع نظر کروں تو بھی کوئی مجھے شک میں نہیں ڈال سکتا

یہ بھی مانع ہے کہ بہر ہمدی اپنے اشراقی دور میں بھی (جو صرف چار سال رہا) اظاطون و قسین اظاطون کی
طرح محض ذوق و کاشف ہی پر اکتفا نہ کرتا تھا جس طرح ارسطو کی طرح بحث و استدلال صرف پر قناعت نہ کرتا تھا
اگرچہ اس سے پہلے یہ بحث و استدلال (طریقہ مشائین) ہی پر عامل رہا تھا) بلکہ بحث اور ذوق دونوں طریقوں پر
عامل تھا اور اسی دہرے عمل میں اس کی انفرادیت و ادعائے فضیلت کا راز مضمر ہے جیسا کہ شارح تخب الدین
الشرازی نے لکھا ہے:-

« وثالثها حکیم الفہی فی التالہ والبحت
ہذا الطبقة اعز من الکبریت الاحمر
ولاشرف احدنا من المتقدمین
موصوفاً بهذا الصفة لان
کانو متوعلین فی التالہ لم یکنوا متوعلین
فی البحت ولا من المتأخرین
غیر صاحب هذا الكتاب: ۱۵

اور تیسرا حکیم الہی جو تالہ اور بحث دونوں میں بالکل ہو
اور یہ گروہ کبریت احمر سے بھی زیادہ عزیز اور جو ہے
اور ہم سائے اس کتاب کے مصنف بہر ہمدی کے
متقدمین سے کسی کو جانتے ہیں اور متاخرین میں سے
جو ان شرائط پر پورا اترتا ہو اگرچہ متقدمین ذوق و
کشف اللہ تبارک و تعالیٰ رکھتے تھے لیکن بحث اور فکر
نظر میں انھیں تو غل نہ تھا۔

اسی طرح انھوں نے اپنی شرح کے دیباچہ کے اندر کتاب کی اہمیت کے سلسلہ میں لکھا ہے کہ بہر ہمدی کی حکمت الاشراق

بحث اور ذوق دونوں طریقوں پر مشتمل ہے

ان المختصر الموسوم بحکمة الاشراق
..... لا يعرف على وجه الارض فيما بلغنا
كتاباً في النمط الالهي والنهج السلوكي
اشرف منه وذلك لاشتماله
من الحكمة البحثية على اولها وانفها
ومن الحكمة الذوقية على اسماها وارفها
اذ كان رضى الله عنه اصلاً مبرزاً في الحكمتين^۱

وہ مختصر کتاب جو حکمت الاشراق کے نام سے موسوم ہے ...
جہاں تک ہمیں پتہ چلا ہے روسے زمین پر البیات اور طریق
سلوک میں اس سے اچھی کتاب نہیں ہے اور یہ اس وجہ سے کہ یہ
کتاب (حکمت الاشراق) حکمتِ بحیثہ و فلسفہ مشائیہ کے بہترین
اور مفید ترین مباحث پر نیز حکمتِ ذوقیہ کے اعلیٰ اور ارفع مضامین
پر مشتمل ہے کیونکہ مصنف دونوں قسم کے فلسفوں میں
باکمال تھا اور سند تھا۔

خود مابن سہروردی نے لکھا ہے: "و کتابنا ہذا الطالب الی التالیہ والی بحث" اور اس کی شرح

میں قطب الدین الشیرازی نے لکھا ہے:

لما فیہ من علم الانواس والالہیۃ
واما البحثیۃ فلما فیہ من اصول العلوم
وقواعدہا کاملنطق والطبیعی والالہی^۲

بوجہ اس کے دونوں قسم کے فلسفوں پر مشتمل ہونے کے جہاں تک
حکمتِ ذوقیہ کا تعلق ہے تو اس وجہ سے کہ اس میں علم الانوار
اور البیات کے مضامین ہیں اور جہاں تک حکمتِ بحیثیہ کا تعلق ہے
تو اس وجہ سے کہ اس میں علوم کے اصول و قواعد میں جیسے منطوق^۳

طبیعیات اور البیات .

غرض سہروردی اور افلاطون و تبعین افلاطون کی طرح محض تالار اور کثف و ذوق ہی کا عامل نہ تھا بلکہ اس
کے ساتھ بحث و استدلال پر بھی عمل پیرا تھا بلکہ اس کی عمر سوائے آخر کے چند سالوں کے مشائیت ہی کے نقشہ قدم
پر چلنے میں گزری۔ اور یہ بھی واقعہ ہے کہ اس کی متعدد تصانیف میں سے صرف حکمت الاشراق ہی اشراقی فلسفہ
پر ہے (اور وہ بھی جزواً کیونکہ حکمتِ ذوقیہ اور حکمتِ بحیثیہ دونوں پر مشتمل ہے) ورنہ باقی مشائیت فلسفہ ہی کی ترویج
و تبیین اور شرح و تلخیص پر ہیں۔

۱ شرح حکمت الاشراق . ص ۲۰ - ۲۱ ایضاً ص ۲۵

سہروردی اور مشائیت کا اقرار | سہروردی خود کہتا ہے کہ اس نے اپنی عمر کا زیادہ بڑا حصہ مشائیت ہی کی توضیح و تبیین اور شرح و تلخیص میں صرف کیا۔

”وقدرتبت لکم قبل هذا الكتاب (حکمة الاشراق) کتباً علی طریقۃ المشائین

ولخصت فیہا قواعدہم“

یہی نہیں بلکہ وہ مشائیت کا بڑا زبردست ترجمان اور اس کا مناظر پاتا تھا جیسا کہ خود کہتا ہے :-

”وماحب هذا الاسطرکان منذ الذب^ب اذ ان سطور کا مصنف مشائیوں کے فلسفہ کا بہت زیادہ

عن طریقۃ المشائین لہ حمایت و مدافعت کرنے والا تھا۔

اور آخر عمر میں ہی جبکہ حکمت الاشراق کی تصنیف میں مشغول تھا، مشائیت سے دستبردار نہیں ہوا بلکہ اس

دوران میں بھی مشائی فلسفہ پر کتابیں لکھتا رہتا تھا۔

”وقدرتبت لکم قبل هذا الكتاب وفي اثنائه عند معاوۃ القواطم

عند کتباً علی طریقۃ المشائین“

بلکہ خود حکمت الاشراق بھی نخص اشراقی فلسفہ کی کتاب نہیں ہے بلکہ اس کے ساتھ مشائی فلسفہ کی بھی کتاب ہے جیسا کہ خود کہتا ہے: ”وکتابنا هذا الطالبع التالہ والبعث“

اندریں حالات اشراقیت کی شرط ثانیہ کہ ”بعث واستدلال سے کام نہ لیتا ہو بلکہ ذوق و مکاشفہ

صرف پر عامل ہو اور جس کی مثال میں افلاطون و قبیصین افلاطون کا نام لیا گیا ہے) سہروردی پورا نہیں

کرتا کیونکہ وہ تیسری سال تک تو صرف بعث و استدلال ہی سے کام لیتا تھا اور آخر زمانہ میں بھی ہر چند کہ وہ

ذوق و مکاشفہ ہی پر عمل پیرا تھا بعث و نظر سے دستبردار نہیں ہوا۔

لہذا ”اشراق“ کی جو تعریف دی گئی ہے کہ (۱) تاج دین سادسی نہوا اند (۲) بعث و استدلال

سے کام نہ لیتا ہو بلکہ صرف ذوق و مکاشفہ ہی پر عمل پیرا ہو سہروردی پر پوری نہیں اترتی کیونکہ نہ تو وہ دین

سادسی (اسلام) کا منکر تھا اور نہ بعث و استدلال کا۔ (برہان دہلی، جولائی ۱۹۶۰ء)

اشراقی عظیم کا مفروضہ

حکیم صاحب نے شہاب الدین بہر دوی مقول کے مشائی نہ ہونے کے ثبوت میں دوسری دلیل یہ دی ہے :-
 " شیخ شہاب الدین مقول مشائی نہیں بلکہ اشراقی ہے اور معمولی اشراقی بھی نہیں بلکہ شیخ الاشراق
 کے لقب سے مشہور ہے۔ اس کو مشائیوں کی صف میں گھرا کر دنیا اس پر سخت ظلم ہے "۔

مسلکہ شہاب الدین مقول کی مشائیت یا اشراقیت کا ہے۔ " اشراقی عظیم ہوں یا " شیخ الاشراق " جو بھی ہوں
 بہر حال وہ اشراقی ہی ہوتے ہیں۔ اس لئے "بصادرہ علی المطلب" ہے یا پھر دعویٰ بلا دلیل ہے۔
 اور اگر یہ دعویٰ شہرت بین العوام پر مبنی ہے کہ شیخ شہاب الدین مقول عوام میں " شیخ الاشراق " کے
 لقب سے مشہور ہے اس لئے یہ اشراقی ہے تو پھر "نیہ مانیہ" پھر مسلکہ کو فاضل مقالہ نویس کی تلخی تنقید نے اہم بنا دیا
 ہے، ایک ظالم دوراں کی جانب ظلم کا اتساب کیا جا رہا ہے اس لئے اس دعویٰ انتساب کو بہانی مقدمات
 سے موید و مشید کرنا ہو گا۔ کہ محض مقدمات مشہورہ سے۔ عوام کی خوش فہمی اور عقیدہ تمیزی اس قسم کے اہم مسائل کے
 تصفیہ میں کوئی عقیدہ ادا نہیں کر سکتی۔ اگر شرح حکمۃ الاشراق یا شرح حکمۃ الاشراق کے مضمونوں نے شہاب الدین
 مقول کو " شیخ الاشراق " کہا تو کیا ہوا۔ لوگ تو اسے " بانی اشراق " بتانے میں بھی تامل نہیں کرتے۔ چنانچہ
 ڈاکٹر محمد یوسف کوکن صاحب نے جو حکیم صاحب کے کتاب گرامی کے مرسل ایہ ہیں " شرح بیاض النور کے
 انگریزی مقدمے میں لکھا ہے :-

" Suhrawardi founded a new school of Philosophy among the Muslims, known as the philosophy of Ishraq (illumination). Hence he is styled as Shaikh-al-Ishraq. His principal works, on this subject of the philosophy of illumination are his two Books Hayakil-al-Nur (Temples of Light) and (Hikmat-al-Ishraq) (philosophy of illumination) "

دہرودی نے مسلمانوں میں فلسفہ کے ایک نئے کتب فکر کی بنیاد ڈالی جو فلسفہ اشراق کے نام سے مشہور ہے۔ اسی لئے اسے شیخ الاشراق کہا جاتا ہے۔ اس فلسفہ اشراق کے موضوع پر اس کی اہم تصانیف دو ہیں۔

ہیاکل النور اور حکمت الاشراق

لیکن واقعہ یہ ہے کہ نہ تو شہاب الدین مقبول بانی اشراق تھا اور نہ لغوی معنوں میں "شیخ الاشراق" اور چونکہ یہ دونوں دعوے ایک دوسرے سے قریبی تعلق رکھتے ہیں اس لئے مستحسن معلوم ہوتا ہے کہ پہلے اس خوش فہمی کا جائزہ لیا جائے کہ دہرودی "بانی اشراق" تھا۔

اشراقی فلسفہ کا آغاز و ارتقا اشراقی فلسفہ کو "فلسفہ مشرقیہ" (یا حکمت المشرقیہ) بھی کہتے ہیں کیونکہ یہ حکماہ مشرق کا تعلق ہے۔ فلسفہ تھا۔ چنانچہ قطب الدین شیرازی نے شرح حکمت الاشراق میں لکھا ہے:-

"حکمت الاشراق ہی الحکمة المیسرة علی
الاشراق الذی هو الکشف و حکمة المنار
الذین ہما اهل فارس و هو الضایر جمع
الی الاول لان حکمتهم کشفیة
حکمت اشراق یعنی وہ حکمت جس کی بنیاد اشراق پر تُوڑا اشراق
جس کی حقیقت کشف ہے حکمت اشراق کے دوسرے معنی "اہل
مشرق کی حکمت" ہیں اور اہل مشرق سے مراد اہل فارس
ہیں اور دوسرے معنی پہلے ہی معنی کی طرف راجع

ہو جاتے ہیں کیونکہ اہل مشرق کی حکمت کشفی اور ذوقی
تھی اس لئے یہ اشراق کی طرف منسوب ہو گئی جو انوار عقلیہ
کا لہجہ و لمعان ہے اور عالم تجرد میں نفس عقدیہ پر اشراقات
کے ساتھ انوار عقلیہ کا فیضان ہوتا ہے۔ اور حکمت کے باب
میں اہل فارس کا اعتماد ذوق اور کشف پر تھا۔

ذوقیہ فنیت الی الاشراق الذی ہو
ظہور الانوار العقلیة و لمعاتها و
فیضانها بالاشراقات علی النفس عند
تجودها و کان لاعتقاد الفارسیین فی الحکمة
علی الذوق و الکشف ۱۰

خود شہاب الدین ہرردی نے حکمت الاشراق میں لکھا ہے کہ اس اشراقی فلسفہ کے بانی ایرانی حکما جہا ماسپ
قرشاد شور، بزرجمہر اور ان کے پیشرو تھے
اسی اصول پرند و ظلمت میں اشراق کے قاعدے کی
بنیاد قائم ہے جو جہا ماسپ، قرشاد شور، بزرجمہر
اور ان کے ہمیشرو جیسے حکماء فارس کا
طریقہ تھا۔

و علی ہذا یتبنی قاعدة الاشراق فی التور
والظلمة التي كانت طريقة حکماء الفرس
مثل جہا ماسف و قرشاد شور و بزرجمہر
ومن قبلہم ۱۱

ہرردی کا یہ قول کہاں تک حقیقت ہے اور کہاں تک افسانہ؟ اس کا فیصلہ نہیں کیا جاسکتا کیونکہ ایران قدیم
کا فلسفیانہ سرمایہ و تمبر و حوادث بالخصوص سکندر کے حملہ کی نذر ہو چکا ہے۔ شارح قلب الدین شیرازی لکھتے ہیں۔
وقد اتلف حکمہم حوادث الدهر
واعظیہا زوال الملك عنہم و احراق
الاسکندر من کتبہم ۱۲

حوادث دہرنے ان حکمتوں کو تلف کر ڈالا ہے اور ان حوادث
میں سب سے بڑا حادثہ ملک و حکومت کا ان کے ہاتھوں سے
نکل جانا اور اسکندر کا ان کی کتابوں کو جلا دینا تھا۔

اسی طرح ابن ابی سبوع نے امیر بشار بن فاک کی "مختار الحکم و محاسن الکلام" سے نقل کیا ہے۔
اسکندر جب دارا کی سلطنت پر قابض ہو گیا اور ایران میں
اس کا اقتدار مسلم ہو گیا تو اس نے مجوسی مذہب کی کتابیں
جلا لیں اور نجوم، طب اور فلک کی کتابوں کا قصہ کیا۔

۱۰ شرح مکتبہ الاشراق ص ۱۱۲۔ ۱۱ ایضاً ص ۱۱۸۔ ۱۲ ایضاً ص ۱۱۹

اللسان اليوناني وانفذها الى بلاد د و و پس انھیں یونانی زبان میں ترجمہ کرایا۔ ان ترجموں کو اُس نے
احرق اصولہا! ۱۷ اپنے ڈن بھیج دیا اور اصل فارسی کتابوں کو جلا ڈالا۔

اس طرح چوتھی صدی قبل مسیح میں ایران تباہ و برباد ہو گیا اور تقریباً چھ سو سال تک طوائف الملوک کا
گہوارہ بنا رہا تا آنکہ ۲۵۶ء میں اردشیر بابکان نے ایران کی کھوئی ہوئی عظمت کو زندہ کیا۔
اُس نے نہ صرف ایران کی سیاسی عظمت ہی کا احیا کیا بلکہ اُس کی تہذیبی عظمت کو بھی بحال کرنے کی کوشش کی
ابن الندیم نے لکھا ہے :-

”ملك اردشير بن بابك... قبعت الى بلاد الهند والصين في كتب التي كانت
اورشیر بن بابک بادشاہ ہوا.... تو اُس نے ہندوستان اور چین میں جو کتابیں تھیں انھیں منگایا اور روم (یونان)
سے کتابیں منگائیں.... اس کے بعد اس رسم کو اس کے
بیٹے شاپور نے جاری رکھا۔ اس طرح تمام غیر زبانوں کی
کتابوں کے ترجمے فارسی میں ہو گئے۔“

اسی طرح انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا کا ایک شکل نویس "Persia" کے زیر عنوان لکھا ہے:-
"شاپور اول نے جو زیادہ وسیع النظر معلوم ہوتا ہے، نہ ہی تصانیف طلب، ہیئت، ریاضی،
فلسفہ، حیوانیات وغیرہ کے موضوعوں پر علمی کتابوں کا اضافہ کیا جو ہندوستانی دیوانی مصادر سے
ماخوذ تھیں" ۱۸

پھر حال شہاب الدین ہروردی کے محررہ بالا قول سے اتنا تو ثابت و مستحق ہے کہ اس مخصوص فلسفہ
اشراق کا بانی و مؤسس وہ (شہاب الدین ہروردی مقتول) نہیں تھا بلکہ وہ قدیم حکمائے ایران کو اس کا بانی
و علمبردار سمجھتا ہے جن سے اُسے قدیم حکما یونان نے لیا۔

پھر جیسا کہ مبشرین فانگ سے ابن ابی اصیبتہ نے نقل کیا ہے، یہ بات محض انشاء ہی نہیں ہے بلکہ بڑی
حد تک حقیقت ہے کہ حکما یونان نے اپنی فلسفیانہ تفکیر میں ایرانی فلسفہ و حکمت سے بہت کچھ استفادہ کیا ہے،

۱۷ طبقات الاطبا، جلد اول ص ۹۰۔ ۱۸ الفہرست لابن الندیم ص ۲۲۲۔ ۱۹ انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا جلد ہفتم ص ۴۱۴

چنانچہ سر جارج کارنوال یوس نے متعدد مورخینِ قدیم کے حوالے سے لکھا ہے کہ فیثاغورث (جو سب سے پہلے ایرانی حکیم ہے جن نے خود کو "فلسفی" کے لقب سے موسوم کیا) نے مصر و بابل کے علاوہ "دانشندانِ ایران" سے بھی کب فیض کیا تھا:-

"Strabo informs us that pythagoras visited Egypt and Babylon for scientific purposes, and Cicero, that he visited Egypt and the Persian Magi..... philostratus in his life of Apollonius, likewise speaks of pythagoras as having held intercourse with Magi.... According to porphyry the received account of pythagoras was that he learnt ascetic observances from the Magi" (History of Ancient Astronomy p. 270.)

(اسٹرابو کہتا ہے کہ فیثاغورث نے علم و حکمت کی غرض سے مصر و بابل کا سفر کیا تھا۔ سو کہتا ہے کہ وہ مصر گیا تھا نیز ایرانی مغوں کی خدمت میں بھی حاضر ہوا تھا.... فلاسٹراؤس "حیاتِ ابونیوس" میں کہتا ہے کہ فیثاغورث نے مغوں سے استفادہ کیا تھا.... زفریوس کے نزدیک فیثاغورث کی زندگی کا یہ مسلم الثبوت واقعہ تھا کہ اُس نے.... آدابِ زہد و اتقا مغوں (ایرانی حکماء) سے سیکھے تھے۔)

ان تاریخی شواہد سے ثابت ہوتا ہے کہ کم از کم یونان کا باطنی (عرفانی) فلسفہ ایرانِ قدیم سے ماخوذ تھا اور سلندر کے عہدِ حکومت سے کہیں پہلے ہی حکماءِ یونان اپنے باطنی فلسفہ کے لئے ایرانی حکماء کے رہنِ احسان تھے جن کا فلسفہ "فلسفہ اشراق" تھا۔

بہر حال فیثاغورث ہی کے سلسلہ تلمذ میں افلاطون بھی منسلک ہے۔ وہ پہلے سقراط کا شاگرد تھا اور
اسی کے مہاج پرگام زن تھا مگر اس کی وفات پر اٹلی چلا گیا جہاں وہ پیروان فیثاغورث سے بہت کچھ متاثر
ہوا۔ چنانچہ دوران (Durant) "حکایت فلسفہ" میں لکھا ہے

"پھر وہاں (مصر) سے وہ سسلی اور اٹلی کو گیا" وہاں پر کچھ غرصہ کئے اس مدرسہ یا مذہب میں شریک
ہو گیا جس کی فیثاغورث نے بنیاد ڈالی تھی۔ اور اس کے اثر پذیر ذہن پر ایک بار پھر ایک ایسی چھوٹی
جماعت کا نعتس قائم ہوا جو علم و حکومت کے لئے علیحدہ کرنا گئی ہو اور جو باوجود قوت کے سادہ زندگی
بسر کرے! ۱۷

فیثاغورثی فکر ہی پر افلاطون نے اپنی تفکر کی بنیاد رکھی (۱) فیثاغورث کے نزدیک اصل کائنات
و مبدیہ موجودات اعداد و مقادیر ہیں! افلاطون کے نزدیک کلیات مجردہ (امحیان ثابتہ یا مثال افلاطونی)
(ب) فیثاغورث کی طرح افلاطون بھی تناسخ کا دائل ہے اور (ج) فیثاغورثیوں نے سیاست و فلسفہ کو باہم
ملا لیا تھا اس لئے وہ حاکمراں طبقہ میں مغرض تھے۔ افلاطون بھی سیاسی اقتدار و فلسفہ کے ہاتھ میں دیکھنا چاہتا ہے۔
اور اسی قسم کے خیالات سہروردی کے بھی ہیں:- (۱) وہ بھی امثال نوریہ کا قائل ہے (ب) اس کا بھی
تناسخ کی طرف رجحان ہے اور (ج) وہ بھی حکیم کامل (متوغل فی التالیہ بالبحث) ہی کو عالم عصری کی ریاست
کا مستحق سمجھتا ہے۔ یہ اور اس قسم کے دوسرے فکری مماثلات تھے (جن کا استقصا موجب تطویل ہوگا) جن کی
بنا پر سہروردی افلاطون کو بھی حکمت اشراقیہ کے مرتبین میں محسوب کرتا ہے چنانچہ وہ اس اشراقی حکمت
و علم الانوار کے قدیم علمبرداروں کے بارے میں لکھتا ہے:-

و هو ذوق امام الحکمة و رئیس افلاطون
صاحب الاید و النور و کذا من قبلہ من
زمان و الدالحکماء ہر من الی زمانہ
ای زمان افلاطون من عظماء الحکماء و اساطین
الحکمة مثل انبا ذقلس و فیثاغورث و غیرہما ۱۸
اور یہی جملہ ہے رئیس اور امام حکمت افلاطون جسے نعمتائے
ظاہری و سعادت باطنی حاصل تھیں اس کا ذوق ہی اور اسی طرح
ان حکما کا جو افلاطون سے پہلے تھے یعنی حکما کے جدا جدا مہر سے
بیکر افلاطون کے زمانہ تک مثل انبا ذقلس و فیثاغورث اور ان
کے علاوہ دیگر حکما عظیم الشان اور اساطین حکمت کا۔

افلاطون کا شاگرد ارسطو ہے جو متفقہ طور پر فلسفہ مشائیت کا بانی ہے۔ افلاطون و ارسطو کے فکری نظاموں میں مواد کے علاوہ نتائج کا بھی فرق ہے اگرچہ بعد کے مشائی اور افلاطونی فلاسفہ نے اس بات پر انتہائی زور دیا ہے کہ دونوں میں کوئی اصولی فرق نہیں ہے، جو بھی اختلافات ہیں نام کے ہیں یا تعبیری ہیں۔

ارسطو کے بعد تین اور نظام فکر ظہور میں آئے :- رواقیت، ابيقوریت اور ارتیابیت اور اپنے اپنے دن پورے کر کے صفحہ ہستی سے رخصت ہو گئے۔ بعثت عیسوی کے قریب یونانی تفکیر مردِ فلسفی نظاموں کے اکتا کر کسی ایسے فکری نظام کی تلاش میں تھی جو روح کے گہرے تقاضوں کو پورا کر سکے۔ پرہیزگار تھی لکھا ہے۔

• اب ہم تاریخ کی اس منزل پر کھڑے ہیں جہاں فلسفہ مذہب کے حاسن میں پناہ ڈھونڈتا ہے.....

ان (یعنی مردِ نظاموں) میں سے کوئی نظام فلسفہ بھی تمام سوچنے سمجھنے والے اذہان کو طاعت قلبی بخش سکا۔ کچھ مزاجوں کے لئے یہ ناممکن تھا کہ عالم کو خدا کے ایک مکان کی بازیچہ سمجھ لیں اور خلاق عالم کے متعلق تلاش و تجسس کے جذبہ کو نظر انداز کر دیں۔ نہ انہیں یہی یاما تھا کہ قلبی بے حسنیوں کو خاموش کر کے

ارادہ کلیہ کے ساتھ خود کو روہنی کر لیں اور اس طرح رواقیت کی پیش کردہ تعلیم کے مطابق اپنے پاک اور معصوم قلب میں اطمینان و تعویذ پالیں اور نہ ہی متشککین کی تشکیک کے باوجود وہ عرفانِ الہی کی آئندہ کدول سے نکال کے..... جدتے تعلق سے دوری کا احساس اور ایک

بلند تر وحی و الہام کی خواہش دنیائے قدیم کی آخری صدی کے امتیازی خواص ہیں۔ اس سے پیدائش

تراپ اور اشتیاق نے..... ایک بالکل نئی حکمت کی بنیاد ڈالی جس میں مذہبی عرفانیت

کا بڑا عنصر شامل تھا اور اس طرح یونانی حکمت کا جس طرح مذہب سے افتتاح ہوا تھا اپنی طول طویل

فکری تاریخ کے تمام کمالاتِ ملیہ کے حصول کے بعد اس کا مذہب ہی پر خاتمہ ہو گیا..... ہم اس

دنیوی حکمت اور مذہبی فلسفہ میں تین فکری دھارے متعین کر سکتے ہیں..... یہودی یونانی فلسفہ.....

..... نویشا غورثی فلسفہ اور افلاطونی تعلیمات کے مذہبی فلسفہ بنانے کی کوشش یا نوظائیت۔

ان تمام مذہب و عرفانیات میں چند اُردو مشترک ہیں :- خدا کی تشریح و مادورائیت کا تصور، خدا اور

کائنات کی ثنویت، معرفتِ خداوندی کے حصول کا الہامی و عرفانی تصور، مذہب و ترک دنیا اور درمیانی

دسانٹا منٹا لائیکو ریشیا طین کا عقیدہ :۔

ان تینوں نئے نظاموں میں سے صرف نوافلاطونیت کو دیرپائی نصیب ہوئی انہما میں اسطو کے جانشین بھی خود کو نوافلاطونی رنگ میں رنگے بغیر نہ رہ سکے۔

نوافلاطونیوں کی تین شاخیں تھیں، ایمنہز کی شاخ، اسکندیک شاخ اور شامی شاخ۔ ایمنہز کا مدرسہ فلسفہ ۵۲۹ء میں قبضہ حبشیاں کے حکم سے بند کر دیا گیا اور فلاسفہ معلمین جلا وطن کر دیئے گئے جنہوں نے نوشروال کے دربار میں جا کر پناہ لی۔ اس طرح پھر ایرانی اور یونانی حکمتوں کو باہمی اثر و تاثر کا موقع ملا۔ دسیوس وغیرہ نے نوشروال کے دربار میں حکما کو متاثر کیا اور خود بھی متاثر ہو کر رومن امپائر میں واپس ہوئے۔

اسکندریہ کی تعصب کا بدترین گہوارہ تھا جہاں منطق و فلسفہ و ثنیت کے مترادف سمجھا جاتا تھا اور متعصب مذہبی طبقہ فلاسفہ کی آواز رسانی میں کمر بستہ رہتا تھا۔ ایسے ناسازگار حالات میں فلسفہ کی باطنی (Esoteric) تعلیم کے امکانات بہت کم تھے۔

لیکن نوافلاطونیت کی تینوں شاخوں میں سے عرفانیت اور تصوفیت پر سب سے زیادہ زور شامی شاخ نے دیا جس کا سر پرآوردہ معلم ایاطلیس (Plotinus) تھا۔ چنانچہ ولیم نیل لکھتا ہے :-

” وہ (ایاطلیس) صرف شامی اڑھیل ہی نہیں تھا، بلکہ معلوم ہوتا ہے کہ عمر کا زیادہ حصہ بھی وہیں گزارا

تھا۔ اس لئے اس کا فلسفہ مشرق سے بے حد متاثر ہوا..... وہ خالص فلسفی نہیں بلکہ ایک

دینیاتی مفکر ہے..... اس کے متخیلانہ فکری تصور کا ہر عنصر ایک الگ بستی کی صورت

اختیار کر لیتا ہے..... اس کے ساتھ جدید قیثا غور شیوں کے انداز کا فلسفہ اعلیٰ بھی ہے.....

..... ایاطلیس جس انداز فکر کا نمائندہ ہے وہ اس کے زمانہ سے لے کر جدید نوافلاطونی جماعت پر

غالب رہا“

غرض بعثت اسلام کے قریب اشراقی فلسفہ کے دو مرکز تھے : ایران اور یونان (اسکندریہ شام اسلامی فتوحات کے بعد دونوں ملکوں کا علمی سربراہ عربی میں منتقل ہوا مگر ایران کا علمی سربراہ زندقہ کی تحریک کے

ساتھ وابستہ ہو گیا (یا سمجھا جانے لگا) اور زندگی کا بعض ایک مذہبی یا فلسفی تحریک ہی نہیں تھا بلکہ ایک خطرناک سیاسی و انقلابی تحریک تھا جس کا مقصد اسلام کی بے شکنی کے بعد ایرانی مجوسیت کا احیاء تھا اس لئے حکومت اور عوام دونوں اس سے بیزار تھے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ زندگی کی تحریک تو ناکام رہی ہے، اس سے تعلق کی بنا پر ایران قدیم کا علمی و حکمی سرمایہ بھی گوشہ گنہامی میں ضائع ہو گیا۔

اسکندر یہ کا درجہ بڑی کس پرسی کے عالم میں رہا پہلے انطاکیہ، پھر وہاں سے حران اور معصنہ یا لشہ (۲۶۹-۲۸۹) کے عہد میں حران سے بغداد میں منتقل ہوا مگر اصلاً یہ مثنائی تھا اور خود کو ارسطاطالیسی منطق کی تعلیم و توضیح کے لئے وقف کئے ہوئے تھا۔ شام کی تو قلاطونیت نے بھی عہد اسلام کی باطنی تحریکوں کو ستارہ کیا ہوا تھا اور اظہار عام علمی و فکری تحریکیں اس سے ستارہ نہیں ہوئیں۔

یہ صورت حال تھی دوسری اور تیسری صدی، بحری میں۔ اموی خلفاء کو بیرونی علوم و یونانی حکمت و فلسفہ سے علی العموم کوئی دلچسپی نہیں تھی۔ عباسی خلفاء میں سے پہلے مسطور (۱۳۶-۵۱۵۸) نے اور پھر مامون الرشید (۱۹۸-۶۱۸) نے یونانی علم و حکمت کی کتابوں کو ترجمہ کرنا کر ملک میں مقبول بنانے کی کوشش کی مگر اس طرح جو علمی سرمایہ ترجمہ ہوا، وہ علوم طبیعیہ اور ارسطاطالیسی فلسفہ پر مشتمل تھا۔ اس طرح اسلامی فلسفہ کی تاریخ کی پہلی چار صدیوں میں اشراقی فلسفہ کا نام سننے میں نہیں آتا۔ غالباً باطنی (Esoteric) فلسفہ کے مراکز میں بصیفہ ناز اس کی کہیں تعلیم دی جاتی تھی۔

اشراقی فلسفہ کے سلسلے میں سب سے پہلے شیخ بوعلی سینا (۳۲۰-۴۲۰) کا نام تاریخ نے محفوظ رکھا ہے اس نے اس موضوع پر ایک کتاب لکھی تھی جس کا نام "الحکمة المشرقیة" ہے۔ چنانچہ وہ کتاب التباہ کے مقدمے میں لکھا ہے کہ میں نے فلسفہ پر دو قسم کی کتابیں لکھی ہیں ایک عام مذاق کے مطابق اور دوسری عقائذ فلسفہ پر :-

اولی کتاب فیہدین الکتابین اور دت	اس دو کتابوں (شفاد لواحق) کے علاوہ میری ایک
فیہ الفلسفۃ علی ماہی فی الطبع و علی	اور کتاب جو جس میں میں نے فلسفہ کے عقائذ کو بیان
ما یوجبہ السائئ الصریح الذی لا	کیا ہے جوئی تحقیقت ایسے ہی ہیں اور جس کا غیر جانبدار
یرامی فیہ جانب الشکاء فی الصناعات	نکد نظر نقاضا کرتی ہو چکا کہ اپنے ہم پیشہ لوگوں کی جنہاری

ولا يتقن فيهم من شق عصاهم ما يتقن في غيره
وهو كتابي في الفلسفة المشرقية واما هذا
الكتاب فالكثير بساطاً وابتد مع الشركاء من
المثائين ماعداً ومن اراد الحق الذي
لا مبرجة فيه فعليه بطلب ذلك
الكتاب ومن اساد الحق على طر يق فيه
ترض ما الى الشركاء و تبسط
كثير و تلويح بما لو فطن له
استغنى عن الكتاب الاخر فعليه
بهذا الكتاب : له

نہیں کرتی اور زان کے اختلاک رستے سے ڈنڈ ہے جس طرح
وہ دوسرے انداز فلسفہ میں ڈنڈی ہے اور اس موضوع پر میری
وہ کتاب ہے جو فلسفہ شریقیہ پر ہے۔ وہی یہ کتاب (شفا) پس
یہ بہت زیادہ مبسوط ہے اور اپنے ساتھی مشایخوں کے ساتھ
بہت زیادہ موافق ہے لیکن جو ایسے حق کا جواب ہے جس میں
کوئی شک نہیں ہو تو اسے اس کتاب (حکمتہ شریقیہ) کو طلب
کرنا چاہیے جو اس نتیجے سے حق کا طلبگار ہو کر ساتھی بھی رہی
رہیں اور شرح و بسط بھی زیادہ ہو اس طرح توضیح ہو کر
اسے سمجھنے کے بعد دوسری کتابوں سے بے نیاز ہو جائے
تو اسے اس کتاب (شفا) کو طلب کرنا چاہیے۔

شیخ ان دونوں سناج فلسفہ یعنی مشائیت (مغربی فلسفہ) اور اشراقیت (شرقی فلسفہ) میں دستگاہ کامل
رکھتا تھا اور ۱۲۲۵ء میں جبکہ وہ تسغان میں غلام الدولہ ابن کاکویہ کے پاس مقیم تھا اور رصد بند کی کے کام سے فارغ
ہو چکا تھا اس نے ان دونوں سناج (مشائیت و اشراقیت) کے مابین محاکمہ کیا اور کتاب الانصاف لکھی۔
چنانچہ طبر الدین بہیقی نے تمہ حوان الحکمتہ میں اس کتاب کی تصنیف کے سلسلہ میں لکھا ہے:-

واشغل بالرصد ثمانی سنین ثم صنف
الشیخ کتاب الانصاف و وقعت محاربة
بین العمید ابی سہیل الحمدونی
وبین علاء الدونۃ : له

پھر شیخ رصد اور فلکی شہادت میں آٹھ سال مشغول رہا پھر
(۱۲۲۵ء میں) اس نے کتاب الانصاف تصنیف کی اس کے
بعد (محمود غزنوی کے سپہ سالار) ابو سہیل حمدونی
اور غلام الدولہ ابن کاکویہ میں جنگ چھڑ گئی۔

اور ابن ابی اصیبعہ نے اس کتاب (کتاب الانصاف) کے موضوع کے متعلق لکھا ہے
"کتاب الانصاف عشر دن مجلدة شرح فیہ

ملہ کتاب الشفا ص ۶ ۱۲ تمہ حوان الحکمتہ ص ۵۵

جميع كتب ارسطاطاليس وانصف فيه
بين المشركين والمغضبين ضاع
في نهب السلطان مسعود " ۱۵
ارسطو کی تمام کتابوں کی شرح کی ہے اور اُس میں حکما مشرق
اور حکمائے یونان کے درمیان محاکمہ کیا ہے۔ یہ کتاب
سلطان مسعود کی لٹ مار میں ضائع ہو گئی۔

بہت سی بھی کہتا ہے کہ یہ کتاب ضائع ہو گئی۔ اگرچہ بعد میں اُس نے سنا تھا کہ اُس کا ایک نسخہ جامع مرد
کے کتب خانہ میں ہے۔

"ثم نهب العبيد ابوسهل الحمد وني
مع جماعة من الاكابر اذ امتعة الشيخ
وفيه كتبه ولم يوجد من كتاب
الانصاف الا اجزاء ثم ادعى عزير الدين
الفقاهي السجاني في شهر سنة خمس
فاسبعين وخمسة اني اشتريت
منه نسخة باصفهان و حملتها الى مرو " ۱۶
پھر عمید ابوسہل حمدنی نے کردوں کی ایک جماعت کے
ساتھ شیخ کا مال و متاع لوٹ لیا، اسی میں شیخ کی کتابیں
تھیں اور کتاب الانصاف (ضائع ہو گئی اُس) میں
سے صرف چند اجزاء ملے۔ پھر ۳۵۵ھ میں کتب خانہ
مرد کے لائبریرین عزیر الدین فتاحی نے
دعوے کیا کہ اُس نے اصفہان میں اُس کا ایک نسخہ
خریداجسے وہ مرد لے گیا۔

غرض بوعلی سینا مشائی فلسفہ کے علاوہ اشرافی فلسفہ میں بھی کمال رکھتا تھا۔ اور اس بات سے اہل مشرق
کے علاوہ مشابیر یورپی فلاسفہ بھی واقف تھے۔ چنانچہ راجر بکن (۱۲۱۴ - ۱۲۸۰ء) نے جوٹرون: سٹوکی کے یورپی
فلاسفہ میں شیخ بوعلی سینا کا سب سے بڑا عقیدہ مند تھا اور اُسے ملک الحکما کے نام سے یاد کرتا تھا، لکھا ہے:-
" پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد ابن سینا، ابن رشد اور دوسرے فلسفیوں نے ارسطو کے فلسفہ کو
از سر نو زندہ کیا..... خاص طور پر ابن سینا نے ارسطو کے فلسفہ کے ناقل اور شارح کی حیثیت سے اپنی
ہاٹ کے مطابق فلسفہ کو مکمل کیا اور تین جلدوں میں فلسفہ پر ایک کتاب لکھی جیسا کہ خود اُس نے اپنی
کتاب الشفا کے مقدمے میں لکھا ہے۔ اُس میں سے ایک جلد نام لوگوں کے لئے ہے اور ارسطاطالسی
کتب فکر سے تعلق رکھنے والے فلاسفہ (مشائیں) کے انداز پر ہے، دوسری فلسفہ کے عقائد پر

۱۵ طبقات الاطباء لابن ابی صیوہ جلد ثانی ص ۱۸۔ ۱۶ تہ حوان الحکمہ ص ۵۶

جو بقول اُس کے فلسفہ کی حقیقتیں مخالفوں کے تطاعین کی پروا نہیں کرتیں (الفلسفۃ علی ماہی فی الطبع و علی ما یوجبہ الرای الصریح الذی لا یراعی فیہ جانب الشراکاً فی الصناعتہ ولا یتقی فیہم من شق عصاھم) اور تیسری جلد کو ابن سینا نے اپنی عمر کے آخری زمانہ میں مرتب کیا۔ اس جلد میں اُس نے پہلی دو جلدوں کے مباحث کی وضاحت کی..... لیکن ان میں سے دو جلدوں کا ترجمہ نہیں ہوا۔ لاطینی لہجے والوں کو پہلی جلد کے بعض حصوں کے ترجمے ملے جسے Assipha اور کبھی Assapha کے نام دیئے گئے؛ لہ

ظاہر ہے پہلی جلد سے بکین کی مراد "کتاب الشفا" دوسری سے "کتاب الحکمة الشرقیہ" اور تیسری سے "کتاب الاشارات والتنبیہات" جسے ابن ابی اصیبعہ نے آخری تصنیف بتایا ہے۔
"کتاب الاشارات والتنبیہات" وہی آخر ما صنف فی الحکمة واجودہ د

کان یضن بہا؛ لہ

بہر حال شیخ کی "الحکمة الشرقیہ" کا حوالہ مورخین و تذکرہ نویسوں نے دیا ہے۔ ابن ابی اصیبعہ اُس کی مصنفت کے ذکر میں لکھتا ہے :-

"وللیخیر رئیس من الکتب..... کتاب الحکمة الشرقیہ لایسجد تلاماً؛ لہ

لیکن زیادہ تفصیلی حوالہ ظہیر الدین بہیقی نے تتمہ حوان الحکمہ میں دیا ہے۔

"واما الحکمة الشرقیہ بتماہدا والحکمة العرشیة فقال الامام اسماعیل لباخری انہما فی بیوت کتب السلطان مسعود بن محمود بغزنتہ حتی احرقہا ملک الجبال الحسین وعسکر الغورد والغزنتہ فی شہور سنۃ ست واربعین وخمسة؛ لہ

رہی کمل حکمہ شرقیہ اور حکمہ عرشیہ تو امام اسماعیل لباخری کا کہنا ہے کہ وہ سلطان مسعود بن محمود کے غزنی کے کتب خانہ میں موجود تھیں اور اس وقت تک وہاں رہیں جب تک کہ ۱۲۵۷ء میں علاء الدین حسین چہانسوز اور اُس کے لشکر نے جو غوریوں اور غزنویوں پر مشتمل تھا اسے جلا ڈالا۔

لہ معارف جون ۱۹۵۵ء ص ۲۲۱-۲۲۲ء طبعات الاخبار جلد ثانی ص ۱۹ لہ ایضاً ص ۱۹ لہ تتمہ حوان الحکمہ ص ۵۶

یہ کتاب (الحکمة الشریعیہ) اُن علمی حلقوں میں جہاں باطنی فلسفہ کے ساتھ خصوصیت سے ذوق تھا بڑی مقبول ہوئی
 یہاں تک کہ اسپین پہنچی اور شاید وہیں سے یورپ پہنچی جہاں راجر بیکن کے مطالعہ میں آئی۔ لیکن اسپین کے فلسفی حلقے
 اس کتاب سے خصوصی عقیدت رکھتے تھے چنانچہ ابن طفیل رسالہ ”حمی بن یقظان“ میں بڑے عقیدت و احترام کے
 ساتھ اس کتاب کا ذکر کرتا ہے:۔

سألت بها الاخ الكويه الصفی الحسیم
 متى لك الله البقاء الابدی اسعدك
 السعد السمدی ان ابث الیک ما
 امکنی بینه من اسرار الحکمة المشرقیة
 التي ذکرها الشیخ الامام السیسی ابو علی
 بن سینا: ۱۰

اے شریف بھائی ادب پاک دست اللہ تعالیٰ تجھے بقائے
 ابدی عنایت کرے اور سعادت سرمدی امدانی فرمائے
 تو نے مجھ سے خواہش ظاہر کی ہے کہ میں اپنے مقدور مجرب
 تیرے واسطے حکمہ مشرقیہ کے اسرار و رموز کو ظاہر کروں
 جن کا شیخ امام رئیس ابو علی بن سینا نے ذکر
 کیا ہے۔

اور ابن رشد بھی باوجودیکہ وہ ابن سینا کو زیادہ خاطر میں نہ لاتا تھا ”تہافت التہافت“ (بجواب تہافت الفلاسفہ
 امام غزالی) میں اس کا حوالہ دیتے بغیر نہ رہ سکا۔
 وقد رأینا فی هذا الوقت کثیراً من اصحاب
 ابن سینا..... قالوا انه لیس یروی ان ہنا
 معارفاً قالوا ان ذلك ینظر من قوله فی واجب
 الوجود فی مواضع وانه المعنی الذی اوردہ
 فی فلسفہ المشرقیة قالوا وانا ساء ما فلسفہ
 مشرقیة لانھا منہب اهل للشرق: ۱۱

ہم نے اس زمانہ میں بڑی سینا کے بہت سے متبعین کو دیکھا ہے.....
 وہ کہتے ہیں کہ شیخ کی یہ رائے نہیں تھی کہ کوئی جو بزرگ بھی ہو۔ ان کا
 کہنا ہے کہ متعدد مقامات پر واجب الوجود کے بارے میں اُس نے
 جو کچھ لکھا ہے اُس سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے۔ اور یہ جو حقیقت ہے
 جسے اُس نے اپنے فلسفہ شریعی میں ودیعت کیا ہے وہ اُس نے اپنے فلسفہ
 کلام فلسفہ مشرقیہ اسوجت رکھا کہ اہل مشرق کا فلسفہ

لیکن بعد میں یکتا جیسا کہ ہم نے لکھا ہے ۱۲۵۵ء میں ضائع ہو گئی۔ البتہ اس کا بارہ حصہ جو سلطان پر تھانہ کے

۱۰۔ رسالہ حمی بن یقظان لابن طفیل ص ۲۰۰ تہافت التہافت لابن رشد (مطبوعہ مصر) ج ۱، ثانی ص ۱۰۳
 ۱۱۔ اسی وجہ سے ابن ابن ایمیج کہتا ہے ”لا یوجدنا“۔

یہ جز جے از راہ استخفاف و از دواہ شہاب الدین ہروردی "کرا لیس" (ادواق) سے تعبیر کرتا ہے خود ہروردی کے مطالعہ میں بھی روچکا تھا۔ چنانچہ المطارحات (المشرع الثانی) میں لکھا ہے

"ولہذا اقترح الشيخ ابو علی بن سینا
فی کرا لیس نسبتاً الی المشرقین توجہ
متفرقة غیر تامۃ باعہا....."

اس کا وجہ سے شیخ ابو علی بن سینا نے ان ادواق میں جنہیں
اُس نے اہل مشرق کی طرف منسوب کیا ہے اور جو غیر ممکن
اور منتشر پاتے جاتے ہیں یہ اختراع کی ہے کہ.....

غالباً شیخ ابو علی سینا کی "الحکمة المشرقیہ" یا علی الاقل اس کا وہ جز جو منطق پر تھا صدر الدین شیرازی کے
مطالعہ میں بھی رہا ہے مگر وہ باوجود شہاب الدین ہروردی کا عقیدہ مند ہونے کے شیخ کے از دواہ استخفاف میں اُس کا
ہمنوا نہیں ہے اسی لئے وہ شرح حکمۃ الاشراق کے حاشیہ میں لکھا ہے :-

"اقول ہذا الکرا لیس موجود عندنا
ولیس للذکور فیہ کہا ذکر بل کہا
میں کہتا ہوں کہ یہ کرا لیس (ادواق) ہمارے پاس موجود
ہیں اور جس طرح ہروردی نے نقل کیا ہے ان میں نہیں
لکھا بلکہ اس طرح لکھا ہے جیسے ہم نے ذکر کیا ہے۔

صدرائے شیرازی کی تصریح سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ہروردی نے خود پسندی و امانیت کی بنا پر ان "کرا لیس"
(الحکمة المشرقیہ یا اُس کے جز) کا کما حقہ مطالعہ بھی نہیں کیا تھا۔ اس تمام تفصیل سے ظاہر ہو گیا ہو گا کہ :-

(۱) اشراقی فلسفہ کے بانی خود شہاب الدین ہروردی کے نزدیک قدیم ایرانی و یونانی فلاسفہ ہیں۔ وہ خود کہ
فلسفہ اشراق کا بانی نہیں سمجھتا۔ لہذا ڈاکٹر ریچٹ کوکن کا یہ کہنا غلط ہے

"Suhrawardi founded a new school of
Philosophy among the Muslims, known as
the Philosophy of Ishraq (illumination).
Hence he is styled as Shaikh-al-Ishraq."

(۲) شہاب الدین ہروردی کی حکمۃ الاشراق سے پہلے شیخ ابو علی سینا کی "الحکمة المشرقیہ" اسی موضوع
پر لہور میں آچکی تھی اور مشرق و مغرب کے حکما و فلاسفہ سے خراج عقیدت وصول کر چکی تھی۔ مگر ہے ابن سینا

کی ”الحکمة المشرقیہ“ کے جواب ہی میں سہروردی نے ”حکمة الاشراق“ لکھی ہو۔ لہ
 (۳) سہروردی کی حکمت الاشراق کے بعد اس کا نام نہیں سنا جاتا۔ اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ حکمت الاشراق نے
 اس کی اہمیت و عظمت کو ماند کر کے اسے گوشہ نگاہی میں ڈلوادیا تھا بلکہ مشرق میں اس کا غالباً واحد مکمل نسخہ ۵۲۹ء میں جھلکرتابہ ہو گیا۔
 رہی یہ بات کہ اسے عام شہرت نصیب کیوں نہیں ہوئی تو اس کی وجہ یہ ہے کہ خود شیخ اسے نااہلوں سے بچانا چاہتا تھا وہ تو
 ”الاشادات والتنبیہات“ کو بھی جو بقول بکین ”الحکمة المشرقیہ“ کے بہت سے اسرار پر مشتمل ہی عوام کی دسترس سے محفوظ رکھنا چاہتا تھا
 چنانچہ اس نے اس کے آخر میں لکھا ہے :-

ایہا الاخانی قد عنضت لك فی ہذا
 الاشارات عن زبداة الحق والتمتک
 قفی الحکم فی لطائف الکلم فصنہ
 عن الجاہلین والمتبدلین و من لم
 یرزق الغنۃ الوقادۃ والدریۃ و
 العادۃ ذکان صفاۃ مع الفاغۃ و
 کان من ملحدۃ هؤلاء المتفلسفۃ و
 من مہمہم فان اذعت ہذا
 العلم واضعتہ فاللہ بین و بینک
 وکن باللہ وکیلاً ۵۲۰

اے بھائی میں نے تیرے لئے ان ”اشارات“ میں
 حقائق کا مغز نکال کر رکھ دیا ہے اور تجھے لطیف کلمات میں
 مختار اور پسندیدہ حکمتیں پیش کی ہیں پس تم انہیں محفوظ
 رکھ جاہلوں سے اور علم کو حقیر سمجھنے والوں سے اور ان
 لوگوں سے جنہیں نطانت و ذہانت نصیب نہیں ہوئی
 اسی طرح تنگ نظر عقلا سے اور ان طاعدہ متفلسفہ
 سے اور ان کے اسافل سے
 پس اگر تو نے اس علم کا راز فاش کیا یا اسے نااہلوں
 میں فٹالے کیا تو میرا تیرا فیصلہ اللہ تعالیٰ کرے گا
 اور وہی دلیل کی حیثیت سے کافی ہے۔

گر جب امام رازی نے اس کی تنقیدی شرح لکھ کر پرنچے اڑا دیئے تو انھوں نے یا ان کے معتقدین نے
 ان کی شہرت کے لئے اسے شائع کر دیا۔

(۴) سہروردی اپنے جذبہ انانیت و خود پسندی کی وجہ سے بڑی سینا کی ”الحکمة المشرقیہ“ کا ازدرار کرتا ہے
 ورنہ اس کا ”الحکمة المشرقیہ“ جو بزرگ منطق المشرقیین کا بیچ رہا تھا بعد کے سنجیدہ اہل فکر بھی اس کی عظمت و اہمیت
 لے جیسے کہ دونوں ناموں کی مماثلت سے معلوم ہوتا ہے۔ دونوں ناموں کا مفہوم ایک ہی ہے ۵۲۰ شرح اشادات طوسی و مطبوعہ مصر، ۱۳۱۲ھ

کے معترف ہے جیسا کہ صدرائے شیرازی کی عبارت سے ظاہر ہے۔

فیج الاشراق کا لقب | سہروردی نے اپنی خود پسندی و انانیت کے باوجود خود کو "شیخ الاشراق" کے لقب سے موسوم نہیں کیا۔ اس کے برعکس وہ امام الحکمتہ و رمینا اور صاحب الایۃ النورۃ العاقب افلاطون کو یاد کرتا ہے۔ سہروردی کو "شیخ الاشراق" کا لقب بعد لوگوں نے دیا ہے، چنانچہ قطب الدین شیرازی نے شرح حکمت الاشراق میں متعدد مقامات پر اس لقب سے ان کا ذکر کیا ہے مگر اس کی وجہ یہ تھی کہ اس وقت میں شرح حکمت الاشراق کی نظروں میں فلسفہ اشراق پر کوئی اور کتاب "حکمت الاشراق" کے علاوہ تھی ہی نہیں چنانچہ قطب الدین شیرازی نے شرح حکمت الاشراق میں کہیں ابن سینا کی "الحکمتہ المشرقیہ" کا حوالہ نہیں دیا مگر تو ہیہ مقصد کے لئے اس کتاب کی عظمت و جلالت کے واسطے سہم اور مجمل طور پر دوسری کتابوں کو اس سے زور بتایا ہے۔

"ان المختصا الموسوم بحکمتہ الاشراق....
 وان کان صغیرا الحجم وجیر النظم
 فهو کثیر العلم عظیم الاسم جلیل الثان
 واضح البرہان لا یغش علی وجہ الارض
 فیما بلغنا کتابا فی النمط الالہی والنہج
 السلوکی اشرف منہ واعظم ولا النفس
 واتم" ۱۷

یہ کہ مختصر تین جو حکمت اشراق کے نام سے موسوم ہے
 اگرچہ حجم میں چھوٹا ہے اور باعتبار نظم
 کے مختصر ہے با ایں ہمہ وہ علم سے بھر پور ہے اس
 کا بڑا نام ہے بڑی شان ہے اس کے دلائل واضح
 ہیں روئے زمین پر جہاں تک ہمیں علم ہے "نمط الہی" اور
 "نہج سلوکی" میں اس سے شریف تر یا عظیم تر یا نسیب
 یا کامل تر کتاب کوئی نہیں ہے۔

لہذا حکمت الاشراق کے مصنف کو انھوں نے "شیخ الاشراق" کے نام سے یاد کیا اور جب تک شیخ کی
 "الحکمتہ المشرقیہ" لوگوں کے علم میں رہا تو اسے بھی نہایت عقیدت مندوں کے ساتھ یاد کیا گیا۔ مثلاً ابن طفیل نے بتا ہے:-
 "اسرار الحکمتہ المشرقیۃ التي ذکرها الشيخ الامام الرشید ابو علی بن سینا"

شیخ الاشراق کا یہ لقب کون کون ہو، یہ مسئلہ بنیاداً عمیر الجواب ہے۔ متعدد میں میں افلاطون بلا کسی نزاع کے "خاتم
 اہل الحکمتہ الذوقیہ" کہا جاتا ہے۔ متاخرین میں اشراق فلسفہ کے اساطین دو ہیں، ایک شیخ الرشید ابن سینا دوسرا

۱۷ اور قطب الدین شیرازی نے اسے "خاتم اہل الحکمتہ الذوقیہ" کا نام دیا ہے (شرح حکمت الاشراق ص ۱۱، سطر ۱۰)

۱۷ شرح حکمت الاشراق ص ۲

شہاب الدین سہروردی مقتول۔ شیخ بو علی سینا "حکمتہ المشرقیہ" کا مصنف ہے۔ مشائی و اشراقی فلسفہ میں بیک وقت دستگاہِ عالی رکھتا تھا بہا تک کہ دونوں کے محاکمہ پر "الانصاف" میں جلدوں میں لکھی ابن طفیل جو خود اساطین حکما اسلام میں سے ہے اُسے "الشیخ امام الرئیس" کہتا ہے۔ شہاب الدین شہروردی "حکمتہ الاشراق" کا مصنف ہے، حکمتہ بختیہ (مشائی فلسفہ) اور حکمتہ ذوقیہ (اشراقی فلسفہ) دونوں میں تو علم تھا اور دونوں حکمتوں پر مشتمل حکمتہ الاشراق لکھی۔ قطب الدین شیرازی جو بعد کے مشائیر معقولیوں میں ہیں اُسے شیخ الاشراق کہتے ہیں۔

• حکمتہ المشرقیہ اور "حکمتہ الاشراق" کے مقابلہ کا سوال بیکار ہے، اسی طرح "الانصاف" اور "حکمتہ الاشراق" میں موازنہ کا سوال بے سود ہے کیونکہ "حکمتہ المشرقیہ" اور "الانصاف" دونوں ضائع ہو چکے ہیں۔

۱۵ اگرچہ اب بھی بعض لوگوں کو خوشنہی ہے کہ حکمتہ المشرقیہ موجود ہے۔ چنانچہ ایک نسخہ کتب خانہ اباصوفیہ استانبول (دسمبر ۱۹۴۳ء) میں بتایا جاتا ہے مگر جب اسٹیفیڈرنے جا کر اسے دیکھا تو معلوم ہوا کہ کتاب النجاة قسم کا کوئی رسالہ ہے۔ دوسرا مخطوطہ بوڈین اسکورڈ میں ہے جو جرمانی خط میں ہے اس میں چار رسالے ہیں۔ جو تھے رسالہ کا عنوان "جزء من الطبیعیات من کتاب الفلسفۃ المشرقیہ" ہے مگر جب بعد میں تحقیق کیا گیا تو معلوم ہوا کہ یا تو طبعیات سفار کا جز ہے یا جعلی و معمول ہے ایک تیسرا مخطوطہ لندن میں اور چوتھا برٹش میوزیم میں ہے۔ ان میں تصویق پر شیخ کے کچھ رسالے ہیں۔ ان رسالوں کے عربی نسخوں پہرے "رسائل"۔۔۔۔۔ فی اسرار حکمتہ المشرقیہ" کے عنوان سے شائع کر دیا حالانکہ مخطوط میں اس کا ادنیٰ اشارہ بھی نہیں ہے اس کے بعد ملاز اقبال نے اس مجرور کو شیخ کی حکمتہ المشرقیہ سمجھ لیا اور اسکی مدد سے فلسفہ علم میں شیخ پر مضمون لکھ ڈالا چنانچہ فرماتے ہیں:-

'His work called Eastern philosophy is still extant, and there has also come down to us a fragment in which the philosopher has expressed his views on the universal operation of love in nature.

حالانکہ جب وہ حکمتہ المشرقیہ کا جز رکھ رہے تھے وہ رسالہ فی مابیتہ العشق" تھا جسے شیخ نے ابو عبد اللہ محمدی کے لئے لکھا تھا۔ رسالہ (رسالہ فی مابیتہ العشق) جامع البدائع کے ضمن میں مصر سے شائع ہو چکا ہے۔ حال ہی میں جو طہران میں شیخ کی نثر کا جو لہجہ منانی تھی اس میں شیخ کی تصانیف پر جو مقالہ لکھا گیا اس میں "حکمتہ المشرقیہ" کے ان مخطوطہ مخطوطات کو پھر دہرایا گیا اور گزشتہ سال طبعیہ کالج میگزین علی گڑھ کے شیخ الرئیس نمبر میں "ابو عبد اللہ محمدی"

بہر حال جذبہ عقیدہ تہندی کے تحت جو بھی القاب اپنے مددحوں کو کوئی دے، شیخ الرئیس بڑی سینا کے مقابلہ میں شہاب الدین ہروردی کو "شیخ الاشراف" کا لقب علی الاطلاق نہیں دیا جاسکتا ہے اور آخری چیز یہ ہے کہ خرد ہروردی مقبول اور اس کے عقیدہ مندوں کے نزدیک اس کی عظمت و جلالت "خالص اشراقی" ہونے کی بنا پر نہیں ہے، جیسا کہ سابق میں تحریر ہو چکا ہے بلکہ بیک وقت اس کے اشراقی و مشافی ہونے کی وجہ سے ہے۔ اس لئے اس کا "شیخ الاشراف ہونا بھی (جو بجائے خود بھوت عند ہے) اس کے مشافی ہونے میں مانع نہیں ہے۔

۱۰ اور ڈاکٹر یوسف کوکن کے استدلال کے مطابق تو ہروردی کسی طرح "شیخ الاشراف" کے لقب کا مستحق نہیں ہے کیونکہ ان کے نزدیک ہروردی کے "شیخ الاشراف" کہلائے جانے کی وجہ یہ ہے کہ اس نے فلسفہ اشراق کی بنیاد ڈالی تھی۔ "اسی لئے وہ شیخ الاشراف کہلاتا ہے۔ Hence he is styled as shaykh" "al-ashraq" - لیکن یہ یقیناً غلط ہے کہ وہ فلسفہ اشراق کا بانی ہے۔ لہذا وہ شیخ الاشراف بھی نہیں کہلایا جاسکتا۔

بقیہ حاشیہ صفحہ ۸۵۔ مقالہ "تصانیف شیخ الرئیس" کے عنوان سے لکھا اس میں بھی ان مرعورہ غلطیوں کے نام کا اعادہ کر دیا گیا۔ البتہ الحکمتہ المشرقیہ کا وہ جز جو منطق پر ہے ہنوز موجود ہے اور ۱۳۳۳ھ میں قاہرہ سے "دو منطق المشرقیین" کے نام سے شائع ہو چکا ہے۔ (یرہان دہلی، اگست ۱۹۶۰ء)

(۳) صدر اہلبیہ اشراقیوں کی سپہ سالاری کا مفروضہ

مہروردی کے مشائی ہونے کے ثبوت میں حکیم صاحب کی تیسری دلیل یہ ہے کہ صدر اہلبیہ اُس نے مشائیوں پر سخت حملے کئے ہیں اور "اثبات مہیولی" کی بحث میں اُن کی بڑی عمدگی سے تردید کی ہے۔ فرماتے ہیں:-

"شیخ شہاب الدین مقبول مشائی نہیں بلکہ اشراقی ہے..... (صدر کے اندر) بحث اثبات مہیولی میں مشائیوں اور اشراقیوں کی جو لڑائی ہے، اُس میں اشراقیوں کی طرف سے مشائیوں کے مقابلے میں شیخ شہاب الدین مقبول (شیخ الاشراق) اشراقیوں کے سپہ سالار معلوم ہوتے ہیں اور مشائیوں پر سخت حملے کر رہے ہیں اور اُن کے دلائل کی بڑی عمدگی سے تردید کرتے جاتے ہیں"

لیکن یہ استدلال محلِ نظر ہے:-

درس نظامی میں "شرح ہدایۃ الحکمتہ" از صدر الدین شیرازی کا جو "صدر" کے نام سے مشہور ہے، صرف ایک جز ہی داخل نصاب ہے۔ ہدایۃ الحکمتہ کی قسم ثانیہ طبیعیات اور قسم ثالثہ الہیات پر ہے۔ طبیعیات میں تین فن ہیں: پہلا "مائع الاجسام" میں "عصرات" میں اور تیسرا "فلکیات" میں۔ صدر اشرفی نے درس نظامی صرف پہلے فن (مائع الاجسام) پر مشتمل ہے۔ اس میں دو فصلیں ہیں جن میں سب سے زیادہ طویل فصل "اثبات مہیولی" کی ہے۔ (جذباتی ایڈیشن میں فصل تقریباً ۵ صفحات پر پھیلی ہوئی ہے جبکہ اُس کا کتاب میں

گراؤں تو "اثبات ہیوں" کے مسئلہ میں مشائیہ و اشراقیہ کی لڑائی کوئی لڑائی نہیں ہے، محض جنگ زرگری ہے۔ اصل لڑائی فلاسفہ (مشائین ہوں یا اشراقیین) اور منکلبین کی ہے اور واقعہ یہ ہے (جیسا کہ آگے بیان ہوگا) بڑے معرکہ کی لڑائی ہے۔

اور ثانیاً "اثبات ہیوں" کی صحیح خمہ میں سے صرف پہلی حجت میں سہروردی کا ذکر آتا ہے۔ اس لئے علی الاطلاق یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ وہ

"بحث اثبات ہیوں میں مشائیوں..... کے دلائل کی بڑی عمدگی سے تردید کرتے جاتے ہیں"

ذیل میں انہیں امور کی وضاحت کی جا رہی ہے۔

مسئلہ کی اہمیت | یونانی فلسفہ اور اسلام کی تعلیم میں بنیادی اختلاف ہے۔ اسلام کا اصل الاصول "دعوتِ توحید" ہے جس کے لئے تمام انبیاء سابقین کی بعثت ظہور میں آئی۔ قرآن کہتا ہے:-

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوْحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْ دُنِ (انبیاء-۲۵)

انداس لئے اسلامی اندازِ حیات میں شرک سے بڑھ کر کوئی گناہ نہیں۔ جیسا کہ قرآن کہتا ہے:-

إِنَّ اللَّهَ لَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّهِ شَيْئًا وَلَا يَعْزُبُ مَا دُونُ ذَلِكَ لَنْ يَشَاءَ

اس بنیادی تعلیم کا نتیجہ یہ ہے کہ اسلام میں فکر و عمل ہر چیز کا محور "توحید ربوبیت" ہے۔ یہی مجاہدین کی سرفروشی کا مقصد تھا اور یہی منکلبین کی ساعی کا۔

ادھر (اسطلاحی) یونانی فلسفہ جس کا آغاز ساتویں صدی قبل مسیح کے آخر میں ہوا تھا، مردِ جبہ قومی مذہب سے اس درجہ بیزار تھا کہ اس نے اسللاً لادینی اندازِ فکر اختیار کیا اور اپنی تمام فکری کاوشیں اصل کائنات و مبدئ موجودات کی تلاش و جستجو میں منحصر کر دیں لہذا ان کے نزدیک باری تعالیٰ کے وجود کا سوال ہی نہیں تھا۔ توحید کا کیا ذکر۔ پھر شروع ہی سے یونانی فکر کا میلان قدمِ عالم کی جانب تھا، یونانی فلسفہ کا بانی تھالیس الملطی (۶۲۴-۵۴۸ ق م) تھا وہ حسب تفسیر ابن العنطی پہلا شخص ہے جس نے وجود کے وجود کا انکار کیا۔

"وَهُوَ ذَلُّ مَنْ قَالَ إِنَّ الْوُجُودَ لَا مُوْجِدَ لَهُ تَعَالَى اللَّهُ الْعَظِيمُ"

لکھنؤ اخبار (اعلام) باخبر، حکماء لابن العنطی ص ۵۵

اس کا شاگرد اناکسنڈر

” اس بات کا قائل تھا کہ دنیا پیدا ہوتی ہے اور فنا ہو کر پھر پیدا ہوتی رہتی ہے اور اس

تواتر و توالی کا نہ کوئی آغاز ہے نہ انجام“ ۱۵

اور اس کے بعد یہ خیال یونانی مفکرین میں عام ہو گیا یہاں تک کہ قدم عالم کا عقیدہ ارسطو کے بعد یونانی فکر پر اس درجہ غالب ہوا کہ یہودیوں کے اختلاف سے اس میں تزلزل آیا اور نہ مسیحیوں کے امتزاج سے۔ اپنے آخری عہد میں اہل کتاب (یہود و نصاریٰ) کے اختلاف و امتزاج سے یونانی فکر کا میلان ”توجہ الی المعبود“ کی جانب فرم ہو گیا تھا مگر قومی مذہب کی محبت اور مروجہ بادشاہ پرستی کی خاطر انہوں نے باری تعالیٰ کے تصور کو اتنا بلند کیا کہ وہ ایک ”مقدس مفروضہ“ بن کر رہ گیا جو گویا متعدد خداؤں کے دیولوک میں بڑا خدا ہے اور بس۔ چنانچہ ولیم نسل متاخر یونانی فلاسفہ کے بارے میں لکھتا ہے :-

” یہ فلسفی متعدد دیوتاؤں کی پرستش کے آخری حامی تھے لیکن تکیڑنے ان کے ہاں ظنیاً توجیہ

اختیار کر لی تھی؟ ۱۶

یہی فلسفہ مسلمانوں میں منتقل ہوا اور اس طرح وہ نزاع شروع ہوئی جو برہمنی سے ”عقل و شرع“ کی تنویر کے نام سے مشہور ہے حالانکہ حقیقتاً شریعت اسلامیہ مقضائے عقل کے عین مطابق تھی۔ بہر حال یونانی عقلیت کے پرستاروں نے یونانی شرک و تکیڑ کو ”عقل“ کا نام دیا اور اسلام کی توحید و بوسیت کو ”شرع“ کا (جو ان کے مخصوص حلقوں میں اس لال بھکر پن کے مسئلہ ت تھا جو عوام کا لالعام کی محدود سمجھ کے مناسب تھا) اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ زائرین کعبہ کے مسکن میں از سر نو پرانے اصنام خیالی تراشے جانے لگے۔ ان سے ”خود آؤں“ میں دو ”خود آؤں“ بڑے اہم تھے: ایک ”مت“ اور دوسرا ”مادہ“۔ چنانچہ فلسفی فکر کا ایک اہم اصل الاصول حسب ذیل تھا:

” کل محدث فهو مسبوق بسادة ومدة“

اب قدرے قادم و قائل لیا یہ کی ذات (فلاسفہ کے زعم باطل کی رد سے) حوادث روزگار میں دثر نہیں رہی بلکہ یہ جہان بوقلمون کا مادہ اور مدت کی کار فرمایوں کا نتیجہ سمجھا جانے لگا اور پھر عرب جاہلیہ کے ایسی عقیدے نے سراٹھایا جسے اسنامے کہیں دیا تھا جیسا کہ شہرستان نے قرب جاہلیت کی دہریت کے بارے میں لکھا ہے

”نصفت منہما فکر والخالق والبعث والاعادة وقالوا بالطبع الحي والدهر المفتي دهر
الذین احبوا هذا لقیان المجید وقالوا ماہی الا حیاتنا الدنیان موت ونجی وما ہمکننا
الا الدھر اشارۃ الی الطبائع المحسوسۃ وقصر الحیاة والموت علی ترکیبها وتخلیها فتلجأ

ہیالہیالہ والمہنک هو الدھر“ ۱۰

فلاسفہ اسلام میں سے بھی ایک گروہ نے مادہ ہی کو سب کچھ سمجھ لیا وہ اہل الطبائع یا اصحاب المہیون کہلاتے ہیں۔
دوسرے نے مدت (زمانہ یا دہر) ہی کو سب کچھ سمجھ لیا وہ دہریہ کہلاتے ہیں۔ مگر یہ دونوں لقب گالی سے کم
نہ تھے اور مسلم معاشرہ انھیں نفرت و حسد کی نظر سے دیکھتا تھا لہذا زعمار فلاسفہ نے مصطلحات تو شریعت
غرائے اسلامیہ ہی سے لے کر ان کے ذریعہ مفاہیم پرانے یونانی و ایرانی ادا کئے۔ لیکن یہ ایک طویل داستان ہے
جس کے استقصار سے خوفِ طوالت مانع ہے بہر حال فلاسفہ نے خدائے قادرے توانا کو چھڑ کر بہت سے ”خود آ“
قدیم تراش لئے تھے اور ان میں ایک مادہ یا ”ہیون“ بھی تھا چنانچہ امام رازی نے قدم و حدیثِ عالم کے
باب میں مختلف ذوقوں کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس باب میں چار مذاہب ہیں: پہلا مذہب یہ ہے کہ عالم محدث
الذات والصفات ہے۔ یہ الہامی مذہب کے متبعین (مسلمان ذیہود و نصاریٰ) کا مسلک ہے۔ دوسرا مذہب
یہ ہے کہ ”عالم قدیم الذات والصفات“ ہے اور یہ

فیقول ارسطاطالیس وٹاؤفرسطس وٹاسطیوس وبریقلس ومن المتأخرین ابی نصر
الفارابی وابی علی بن سینا و عندہم ان السموات قدیمۃ بذاتھا وصفاتھا المعینۃ
الا الحركات والادماغ فان کل واحد منہا حادث و مہیوق بازخولہ فی اول۔ واما الفلاسفہ
والہیون فیہم قدیمۃ لثخصہا والجسمیۃ قدیمۃ بنوعہا و سائر الصور قدیمۃ بجنہا
اسی کانت قبل کل سورۃ صورۃ اُنزلی لالی بدایۃ“ ۱۱

ظاہر ہے متکلمین ان اصنامِ خیالی کو کہاں بختے والے تھے اُن کی فکر ہی ساعی کا مقصد نہیں ہی نہیں
پاش پاش کرنا تھا۔ لہذا اوہر فلاسفہ نے ”ہیون“ کا صنم بنایا اور اوہر متکلمین نے اسے ”ہیون“ کر دیا۔

۱۱ کتاب النحل و النحل شہرت الی جائزۃ فی معنی ۹ من المحس للرازی معنی

متفلسفین نے پھر اس کے اجزاء شکستہ کو جوڑ کر نیا پیکر بنایا اور کلام کے گزیر گراں نے پھر اسے "إِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ
 لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ" بنا دیا۔ غرض فلاسفہ و متکلمین کی بارہ سو سالہ نزاع اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ اول الذکر
 مادے اور مدت کے اصنام خیالی تراشتے رہے اور ثانی الذکر انہیں توڑتے رہے۔ چنانچہ متکلمین کی یہ سعی بہم دور
 صدی ہجری سے (جوں ہی اسلامی دنیا یونانی فلسفہ سے واقف ہوئی) شروع ہو گئی تھی۔ ابن الندیم نے ہشام
 بن الحکم (جو برآمدہ کے توسلین میں تھا) کی تصانیف میں مادہ پرستوں کے رد میں ایک کتاب کا ذکر کیا ہے جس کا
 نام "کتاب الرد علی اصحاب الطباع" ہے۔ ابوہل تو بخیتی نے قدم عالم کے رد میں ایک کتاب بعنوان
 "کتاب حدیث العالم" لکھی تھی۔ ابوی جہانی کے بیٹے ابوشم نے اسی موضوع پر "کتاب الطباع والنقض علی العالین" نام
 کے نام سے ایک کتاب لکھی۔ اس کے شاگرد ابو عبد اللہ عسین بن علی الکافندی نے قدم کائنات کی تردید میں
 "کتاب الکلام فی ان اللہ تعالیٰ لم یزل موجوداً اولاً و لا سواہ الی ان خلق الخلق" لکھی۔ نیز مشہور لمحد راوندی کے
 رد میں "کتاب نقض کلام الراوندی فی ان الجسم لا یجز ان یکون مختراً لاسیما شیء" لکھی۔ لیکن اس موضوع پر سب
 سے زیادہ کتابیں امام اشعری نے لکھیں۔ انہوں نے اپنی ضخیم کتاب "کتاب الفصول" کے ایک جز میں قدم عالم کا
 رد کیا جیسا کہ خود کتاب العمہ میں فرماتے ہیں۔

الفصل: صنعت کتاباً سماها الفصول فی الرد علی الملحدین و الخارجین عن الملة

کالفلسفة و الطباعین و الدہریین: ۱۰۰

اس کے علاوہ عقیدہ قدم عالم کی تردید میں اور کئی کتابیں لکھیں جن کے متعلق لکھتے ہیں:-

"الفنا کتاباً مجرداً ذکرنا فیہ جمیع اعتراض الدہریین فی قول الموحدين ان

للحوادث اولاً وانہا لا تصح الا من محدث و فی ان المحدث واحد واجناہم

عنه بما فیہ اقناع للمسترشدين و ذکرنا ایضاً اعتلالات لهم فی قدم الاجسام" ۱۰۱

الفنا کتاباً علی الدہریین فی اعتلالاتهم فی قدم الاجسام بانہا لا تخلوان لو

۱۰۰ الفہرست لابن الندیم صفحہ ۲۵. ۱۰۱ ایضاً صفحہ ۲۵. ۱۰۲ ایضاً صفحہ ۲۵. ۱۰۳ ایضاً صفحہ ۲۵.

۱۰۴ تبیین کذب المفسرین لابن عساکر صفحہ ۱۰۴. ۱۰۵ ایضاً صفحہ ۱۰۴

كانت محدثة من ان يكون احد ثمالفنه اولعة؛ لـ

« الفناكتابا في الرد على الفلاسفة ... تكلمنا فيه على القائلين بالهيوولي والطباير»

اور خاص طور سے مادہ پرستوں کی تردید میں

« الفناکتابا اخبارنا فيه عن اعتلال من زعمان الموات يفعل بطبعه و

نقضنا عليهما اعتلا لا تهمنا وضحنا غورهاهم»

اس تفصیل سے اندازہ ہو گیا ہو گا کہ "اثباتِ ہویولی" کے مسئلہ میں اصل جنگِ متکلمین و فلاسفہ کی ہے۔

خود فلاسفہ کے مختلف گروہوں کے مابین اس باب میں اختلافِ رائے جنگِ زرگری سے زیادہ اہمیت نہیں رکھتا۔ فیخ بوعلی سینا نے "الاشارات" میں اثباتِ ہویولی پر جو دلیل قائم کی تھی قطب الدین شیرازی نے اس پر اعتراض کیا مگر ان کا اصل مقصد "انکارِ ہویولی" نہیں تھا۔ صرف شیخ کی دلیل کے ضعف پر تنبیہ اور (بزعم خود) ایک ناقابلِ تردید دلیل فراہم کرنا تھا۔ لہذا اس سے یہ سمجھ لیا جائے کہ وہ "اثباتِ ہویولی" کے مسئلہ میں شیخ کے ساتھ دست و گریبان ہیں!

یہی نوعیت شہاب الدین مقبول کے اختلاف کی ہے۔ اس کی مزید تفصیل آگے آئے گی۔ سرِ دست "ہویولی کے اثبات و تردید" کی معرکہ آرائی کا خلاصہ بیان کرنا ہے تاکہ معلوم ہو سکے کہ "اثباتِ ہویولی" کے باب میں اصل لڑائی فلاسفہ اور متکلمین کی ہے۔

اثباتِ ہویولی اصلاً کی تردید | فلاسفہ کے مختلف موافق کو منطقی اور سائنٹیفک بنیادوں پر جس شخص نے استوار کیا وہ فیخ بوعلی سینا ہے۔ اسی وجہ سے وہ موجودہ اسلامی فلسفہ کا بانی سمجھا جاتا ہے۔ مسئلہ ہویولی کی باز تشکیل بھی شیخ ہی کے استدلال کی رہنِ منت ہے۔ چنانچہ امام رازی نے المحصل میں لکھا ہے :-

زعم ابن سینا ان الجسم مرکب من الهیولی والصورة ومعنا لا ان التخیز صفة حالة

فی شیء فالتخیز هو الصورة ومحلہ الهیولی واحتمر علیہ بناء علی نفی الجواهر الفردة؛ لـ

محقق طوسی نے اس پر تعقب کیا ہے کہ یہ تمام فلاسفہ کا قول ہے۔

لہ ایضاً ص ۱۳۲-۱۳۴ - ۱۳۵ ایضاً ص ۱۳۴ - ۱۳۵ ایضاً ص ۱۳۴ - ۱۳۵ ایضاً ص ۱۳۴

اقول القول بان الجسم مركب من الهيولى والصوره ليس مما ابتدعه ابن سينا ولا

مما اخص به بل قال به جميع الفلاسفة ۱

اور غالباً یہ واقعہ ہے۔ چنانچہ پروڈیوسر تھلے ارسطو کے فلسفہ کی توضیح میں لکھتا ہے کہ اُس کے نزدیک :-

"In order to explain change or growth, we must assume a substratum (matter) that persists and changes and qualities (forms), which though never changing are responsible for the rich and growing world around us." (Thilly: History of Philosophy, page 74)

(تغیر یا نمو کے لئے ہمیں ایک قوام یا اساس کو ماننا پڑے گا جو اپنی جگہ برقرار رہتا ہے اور تغیرات اور صفات (اشکال معاقبہ) جاگڑے خود تغیر پذیر نہیں ہوتیں، ہمارے گرد و پیش میں جو دنیا ہے اُس کی بوقلمونی اور تغیرات کی ثروت کی ذمہ دار ہیں)

لہذا :-

"They are eternal principles of things."

(Ibid, page 75)

(یہ اشیاء کے ابدی و سرمدی اصول و مبادی ہیں)

اور اس طرح ارسطو فلسفہ میں وہ مسئلہ پیدا ہوا جسے "ہیولی اور صورت کے تلازم" کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے اور جس کے اثبات کے لئے (مثلاً) صدائیں دو فطریں قائم کی گئی ہیں :- (۱) الصورۃ الجسمیۃ (۲) تجرد عن الهيولى اور (۳) الهيولى لا يتجدد عن الصورۃ * بہر حال یہ دونوں ارسطو طالیسی فلسفہ ہی کی یادگار ہیں چنانچہ پروڈیوسر تھلے نے آگے چل کر ارسطو طالیسی فلسفہ کی توضیح میں لکھا ہے :-

* Forms and matter have always co-existed,

۱۔ نقد المحصل منظومى دہ ذیل محصل رازی ص ۸۰

the universe is eternal" (Ibid, page 75)

(صورت اور مادہ ہمیشہ سے ایک دوسرے کے ساتھ موجود رہے ہیں۔ عالم ازلی وابدی ہے) لیکن جیسا کہ اوپر مذکور ہوا سابق مکملین اسلام نے اور شاید ان سے پہلے سخی علماء نے اس استدلال کی دہجیاں اڑادی تھیں۔ لیکن شیخ نے (بزعم خود) اس اصول (قدامت عالم کے عقیدہ) کو از سر نو سائنٹفک بنیادوں پر استوار کیا۔ اسی وجہ سے نام نہاد اسلامی فلسفہ میں "ہیولی و صورت" کا مسئلہ شیخ بوعلی سینا کے نام سے وابستہ ہے۔

شیخ نے اثبات ہیولی میں دو دلیلیں قائم کی تھیں۔ ان میں سے ایک "برہان القوتہ و الفعل" کہلاتی ہے اور دوسری "برہان الوصل و الفصل" پہلی دلیل اس نے الہیات شفا کے دوسرے مقالہ کی دوسری فصل میں بیان کی تھی اس کا ماحصل یہ ہے:-

"جسم اس حیثیت سے کہ وہ جسم ہے ایک صورت جسمیہ رکھتا ہے پس یہ امر بالفعل ہی اور اس حیثیت سے کہ یہ ہر استعداد کے لئے مستعد ہے، یہ امر بالقوہ ہے۔ اور امر بالفعل اور امر بالقوہ دو مغاڑ امر ہیں پس جسم کی صورت جو بالفعل موجود ہے اس امر بالقوہ کے ساتھ مقارن ہوتی ہے۔ اس طرح جسم دو چیزوں سے مرکب ہوتا ہے ایک وہ جو "بالقوہ" ہے اور دوسری وہ جو "بالفعل" ہے۔ پس جو امر بالفعل ہے وہ "صورت" ہے اور جو امر بالقوہ ہے وہ اس کا مادہ یا "ہیولی" ہے۔

مگر اس دلیل پر فاضل خوانساری نے اپنے حاشیہ شفا میں شدید اعتراض کیا اور اگرچہ صدرالدین شیرازی نے اس دلیل کو زیادہ مستحکم بنیادوں پر استوار کرنے کی کوشش کی مگر خوانساری نے ان کے بھی پرہنجے اڑا دیئے۔ ان باز تشکیکات اور اعتراضات و ردود کا استقصا موجب تطویل بلکہ باعث ملال خاطر ہوگا اس لئے اس سے صرف نظر کیا جاتا ہے دوسری دلیل "برہان الوصل و الفصل" کا شیخ نے شفا اشارات و نجات میں ذکر کیا ہے۔ اس کا ماحصل یہ ہے:-

"جسم جس متصل ہونے کی حالت میں بھی انفصال کی قوت موجود ہے۔ لہذا بالضرورتہ اتصال جسم، قبول انفصال کی قوت سے مغاڑ ہوگا کیونکہ قبول انفصال کی قوت کا عین اتصال ہونا ناممکن ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اتصال انفصال عارض ہونے پر زائل ہو جاتا ہے۔ پس اتصال قوت قبول انفصال

نہیں ہو سکتا کیونکہ قابل کا مقبول کے ساتھ جمع ہونا ضروری ہے۔ لہذا واجب ہے کہ یہ قوت جو اتصال و انفصال کی قابلیت رکھتی ہو جسم کے کسی ایسے جز میں ہو جو نفس اتصال بالفعل کا غیر ہے اور وہی جز ”ہیولی“ ہے۔

چنانچہ شیخ نے نجات میں لکھا ہے :-

” واما الصورة الجسمية فلا لها ما ان تكون نفس الاتصال او تكون طبيعة يلزمها الاتصال حتى لا توجد هي الا والاتصال لازم لها - فان كان نفس الاتصال فقد يكون الجسم متصلاً ثم ينفصل فيكون لا محالة شئ هو بالقوة كليهما فليس ذات الاتصال بما هو اتصال قابل للاتصال لان قابل الاتصال لا يعد عند الانفصال والاتصال يعد عند الانفصال - فاذا شئ غير الاتصال هو قابل للاتصال وهو بعينه قابل للاتصال - فليس الاتصال هو بالقوة قابلاً للاتصال ولا ايضاً طبعه يلزمها الاتصال لذاتها - فظاهر ان طهرنا جوهر غير الصورة الجسمية هو الذي يعرض له الاتصال والاتصال معاً وهو مقلن للصورة الجسمية وهو الذي يقبل الاتحاد بصورة الجسمية فيصير جسماً واحداً بما يقومه او يلزمه من الاتصال الجسماني“

اسی طرح اس نے اشارات میں لکھا ہے :-

” قد علمت ان للجسم مقداراً ثخيناً متصلاً وانه قد يعرض له انفصال وانفكاك وتعلم ان المتصل بذاته غير قابل للاتصال والاتصال قبولاً يكون هو بعينه الموصوف بالامر من - فاذا اقرت هذا القبول غير وجود القبول بالفعل وغير هيئته وصورته وتلك القوة بغير ما هو ذات المتصل بذاته الذي هو عند الانفصال يعدم ويوجد غيره وعند عود الاتصال يعود مثله متجدداً“

اشارات کی شرح پیر امام رازی نے لکھی۔ اس میں شیخ کے استدلال کی توضیح کے بعد انہوں نے مشکلیں کے

لے النجاة لابن سينا ص ۳۲۹ ۵۴ شرح الاخلاص للطوسي والرازي مطبوع معہ ص ۱۰۱۲۰

دو اعتراضات کا ذکر کیا۔ پہلے اعتراض کی حیثیت "محل" کی ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ جسم پر انفصال عارض ہونے سے اس کی "وحدت" زائل ہو جاتی ہے اور "اشیئیت" (دو ہونا) طاری ہو جاتا ہے۔ پس شیخ کی حجت کا مقنا یہ ہے کہ "وحدت" اور "تعدد" جسم کے مغائر ہیں اور اس پر کے بعد دیگرے طاری ہوتے رہتے ہیں۔ یہ وحدت و تعدد انوار میں اور ان کا معروف جسم ہے۔ پس جسے شیخ "محل" بتاتا ہے وہ خود نفس جسم ہے اور جسے (یعنی صورت جسمیہ کو) حال بتاتا ہے وہ وحدت و تعدد ہی۔ چنانچہ فرماتے ہیں:-

"وهنا شك وهو ان الجسم قبل الانفصال كان واحداً وبعد الانفصال صار
جسماًين. فالزائل هو الوحدة والطارى هو الاثنيتة وهما عرضان ومحلها الجسم
فهذا الحجة يقضى كون الوحدة والتعدد هتاييرين للجسم متعاقبين عليه فيكون
المحل هو الجسم والحال هو الوحدة والتعدد" ۱۰

دوسرا اعتراض "نقض" ہے جس کا منشا یہ ہے کہ ہیولی کے اعتراض کی کوئی ممکن شکل ہی نہیں ہے کیونکہ ہیولی دو صورت سے خالی نہ ہوگا۔ یا تو کسی چیز میں ہوگا یا نہ ہوگا۔ بصورت اول مستقل طور پر تیز ہوگا یا کسی امر دیگر (صورت جسمیہ) کی تبعیت میں۔ اور یہ تینوں شکلیں مستقلاً چیز میں ہونا، تبعاً چیز میں ہونا اور بالکل ہی چیز میں نہ ہونا، غیر مقصور ہیں۔ کیونکہ مستقلاً چیز میں ہونے کی شکل میں تین محدود لازم آتے ہیں (۱) جسمیت بھی اسی چیز میں حال ہے لہذا اجتماع شلین لازم آیا (۲) جب دونوں حال ہیں تو ایک کو (ہیولی کو) محل اور دوسرے کو (صورت کو) حال کیوں کہا جائے، اس کا عکس کیوں نہ کہا جائے (۳) اگر ہیولی کو محل کی حاجت ہو تو محل کو ایک اور محل کی حاجت ہوگی و ہم جبراً اور اس طرح تسلسل لازم آئے گا اور اگر محل کو اور محل کی ضرورت نہیں ہے تو پھر جسمیت کو بھی محل کی ضرورت نہ ہوگی اور یہی مشکلیں کا مطلوب ہے۔ اور جسمیت کی تبعیت میں تیز ہونے کی شکل میں یہ محدود لازم آتا ہے کہ ہیولی جسم میں صفت حال ہوگا تو پھر جسمیت کا ہیولی میں حال ہونا محال ہو۔ رہی قیصری شکل کہ نہ مستقلاً تیز ہو نہ تبعاً تو پھر جسمیت کا جو مختص باجہت ہے ایسے امر میں جو کسی طرح مختص باجہت نہ ہو نہ تیز بالاستقلال نہ تیز بالبع (حال ہونا ناممکن ہے ورنہ پھر اجسام سب کے سب ذات باری

میں حال ہو سکتے ہیں (لغو ذباً لئلا منہا)

غرض ہیولی کے افترض کی کوئی شکل نہیں ہے۔

امام رازی کے بعد محقق طوسی (المتوفی ۶۷۲ھ) نے "اشارات" کی شرح لکھی اور امام صاحب کے پہلے اعتراض کے سلسلہ میں لکھا کہ:

(۱) ودامر (مادہ یا ہیولی) فی حد ذاتہ ایسا نہیں ہے کہ اس میں بعد ثلاثہ فرض کئے جا سکیں بلکہ اس کے

جسم ہو جانے کے لئے ایک اور متصل بالذات (صورت) کا انضمام و انضیاء ضروری ہے۔

(۲) جسم کا متصل فی نفسہ ہونا اس کی جسمیت کا مقوم ہے لہذا جوہر ہے کیونکہ جوہر کا قوام اعراض سے ناممکن

ہے لہذا اس اتصال کو غرض کہنا بڑی بھول ہے۔

(۳) وحدۃ اور تعدد "ہیولی" کو عارض نہیں ہوتے بلکہ جب "ہیولی" "صورت" کے افتادہ کے بعد

متشخص ہو جاتا ہے تو اس وقت اسے عارض ہوتے ہیں۔ یہ مادہ وحدت و تعدد ہر حال میں موجود رہتا ہے مگر

ان سے متصف نہیں ہوتا، متصف صرف اسی وقت ہوتا ہے جب اس پر صورتیں کیے بعد دیگرے طاری ہوتی ہیں۔

اسی طرح انہوں نے دوسرے اعتراض کے سلسلے میں کہا کہ یہ (Dilema) مکمل نہیں ہے اور

تجزیہ کی تمام ممکن اسکال کو جامع نہیں ہے اور ایک سچاؤ کی شکل پیش کی ہے۔ فرماتے ہیں۔

فان مالا یتجزی علی سہیل الحلول فی الغیر لا یجب ان یکون متجزیاً بالانفرادیل

ربما یتجزی بشرط حلول الغیر فیہ ولا یلزم من ذلك کونہ صفة لذلک الغیرۃ

(کیونکہ وہ امر وجود کے امر میں بر سبیل حلول تجزیہ ہو، اس کے لئے یہ واجب نہیں ہے کہ انفرادی

طور پر تجزیہ ہو، بلکہ اکثر دوسری شے کے حلول سے مشروط ہو کر تجزیہ ہوتا ہے اور اس قسم کے تجزیہ سے

اس کا اس دوسری شے کی صفت ہونا لازم نہیں آتا۔)

اس طرح ساتویں صدی میں فلاسفہ اور حکمیین کے مابین "اثبات ہیولی" کے باب میں بڑی گرم جوشی اجماع

رہی۔ انہیں سے متاثر ہو کر نطب الدین شیرازی نے امام رازی اور محقق طوسی کی شروع اشارت پر "محاکمات"

کے نام سے محاکمہ لکھا مگر ان کا زعمان فلاسفہ کی جانب تھا اس لئے انہوں نے محقق طوسی کے جوابات کی مزید توضیح کرنے کی کوشش کی۔ محقق طوسی نے امام رازی اور متکلمین کے اعتراضات کے جو جواب دیئے ہیں ان کا اہل یہ ہے کہ :-

(۱) "اقصال" کا موضوع جسم نہیں ہے اور (۲) "اقصال" عرض نہیں بلکہ جوہر ہے۔ مگر ان بنیادی مبادی پر پہلے میر سید شریف نے اور پھر فاضل خوانساری نے سخت تعقب کیا اور اس طرح فلاسفہ متاخرین میں قطب شیرازی کی توضیح مزید "مورث تخیل ہی ثابت ہوئی تا آنکہ فاضل مرزا جان شیرازی نے "محاکمات" پر عاشرہ لکھا اس میں اس "توضیح مزید" کی نئے انداز سے توجیہ فرمائی مگر اس توجیہ پر بھی ان کے شاگرد ملا آقا حسین خوانساری نے سخت تعقب فرمایا۔ اس طرح شروع سے لیکر آخر زمانہ تک ہیولی کے اثبات و تردید کے مسئلہ میں فلاسفہ و متکلمین کی معرکہ آرائی بڑی سرگرمی کے ساتھ جاری رہی۔ بعد کے فلاسفہ نے شیخ کے ہیٹا کئے ہوئے دلائل کو نئے نئے انداز سے پیش کرنے کی کوشش کی مگر

بہرنگے کہ خواہی جاہمی پوش من اندازِ قدرت مامی شناسم
متکلمین نے ان "نکتہ آفرینیوں" کی کوئی داد نہ دی اور ہر دلیل و برہان کے اپنی بے پناہ تنقید سے پر خچے اڑا دیئے (اس کی تفصیل ہمارے موضوع سے خارج بھی ہے اسی لئے غموض کی بنا پر شاید موجب کلال و ملال بھی ہوگی) بہر حال تا ثبات ہو کہ مسئلہ ہیولی کے بارے میں اہل جنگ فلاسفہ و متکلمین کی تھی۔ اس کے مقابلہ میں مشایخ و اشراقیہ کی جو جنگ بتائی جاتی ہے وہ کچھ بھی نہیں ہے۔

صدائے اثباتِ ہیولی کی بحث | صدرِ مقررہ درس نظامی کی دوسری فصل (جو سب فصلوں میں طویل ترین ہی) "اثباتِ ہیولی" پر ہے۔ اس فصل کے شروع میں انہوں نے پہلے تو محلِ نزاع کو تحریر کیا ہے اور لکھا ہے کہ مفہوم ہیولی کویت کے - صدائق کے ثبوت میں تو جوہر عقلا کے مابین کوئی نزاع نہیں تیز حکما کا اس پر بھی اتفاق ہو کہ

"ان الجسوم من حیث ہو جسم الذی ہو جنس الانواع الطبیعیۃ بوجہ بعاہیۃ مرکبۃ

من جنس ہو الجوہریۃ و فصل ہو مفہوم قولنا امتد فی الجهات الثلاثۃ : ۱۰

اختلاف صرف اس امر میں ہے کہ آیا معنی مذکور میں جسم

۱۰ صدائے مطبوعہ مجتبیٰ ص ۵۷۔

(۱) خالص میں بسیط ہے

یا مرکب ہو اور مرکب ہونے کی شکل میں

(۲) جو ہر اعضاء سے مرکب ہے یا

(۳) دو جوہروں (ہیولی اور صورت) سے مرکب ہو

ان میں سے پہلی شق افلاطون الہی اور اس کے پیروؤں کا مذہب ہے جیسا کہ بالعموم مشہور ہے اور اسی کا مہروردی نے حکمت الاشراق میں اتباع کیا ہے۔ دوسری شق کو مہروردی نے تلویحات میں اختیار کیا ہے اور تیسری شق ارسطو اور اس کے قبعین مثلاً فارابی و ابن سینا کا مذہب ہے۔

ماتن (ایشیال دین الاہری) نے تیسری شق کو اختیار کر کے اس پر دلیل مشہور قائم کی ہے اس لئے شارح (ملاصدرا) نے بڑے شرح و بسط سے اس دلیل کی وضاحت کی ہے۔ اس سلسلے میں بعض مفہیم مثلاً حلول، اتصال، قبول وغیرہ کے تعین میں بڑی تحقیق و تدقیق فرمائی ہے (یہ توضیح تقریباً ۱۸ صفحات میں بھیجی ہوئی ہے) اس کے بعد شارح (ملاصدرا) نے اثبات ہیولی کے باب میں پانچ دلیلیں بالذات اعلیٰ نقل کی ہیں۔

”اعلم ان لا صاحب المعلم الا اول فی اثبات الہیولی التی ہی احد جزئی الجسم الجوهری

علی رانہم تجاً : ۱۵

اس قبل و قال نے کتاب کے تقریباً ۳۲ صفحے لئے ہیں۔ بعد ازاں باقی ۷ صفحات میں ماتن کی اس دلیل کی وضاحت کی ہے کہ اجسام عنفری کی طرح افلاک بھی ہیولی اور صورت جسم سے مرکب ہیں۔

اس طرح بحث کی جانے لگی۔ اثبات ہیولی کی جمع ختمہ ہے۔ پہلی دو حجوتوں کو انہوں نے متقارب الماخذ بتایا ہے۔ گر ان کے محسوس کا خیال ہے کہ وہ دو مستقل دلیلیں ہیں۔ تیسری حجوت کو بھی وہ پہلی دو سے قریب الماخذ بتاتے ہیں۔ چوتھی حجوت ”برہان خاص“ کے نام سے مشہور ہے۔ مگر اس پر بھی ملاصدرا نے تنقید کی ہے۔ پانچویں دلیل امام رازی کی اعتراض ہے جو انہوں نے باہت مشرقیہ میں شبہین ہیولی کی جانب سے قائم کی تھی اور جس کے متعلق ان کا خیال تھا کہ اس پر جمع و قدح کا امکان نہیں ہے مگر ملاصدرا نے اسے بھی مجرد و مقصود

۱۵ صامتہ ۱۵ ایضاً ۱۵ ایضاً ۱۵ ایضاً ۱۵ ایضاً ۱۵ ایضاً ۱۵

کئے بغیر چھوڑنا۔

ان "حج خمسہ" میں سے سرت پہلی حجت میں سہروردی کا ذکر آتا ہے۔ اس لئے جیسا کہ اوپر عرض کیا گیا یہ یہ کہنا علی الاطلاق صحیح نہیں ہے کہ سہروردی

"بحث اثبات ہیولی میں..... مشائیوں پر سخت حملے کر رہے ہیں اور ان کے دلائل کی بڑی عمدگی سے تردید کرتے جاتے ہیں"

یہی پہلی دلیل جس میں سہروردی کا نام آتا ہے تو اس پر شارح نے "ابحاث" کے نام سے چند اعتراض قائم کئے ہیں۔ پہلے تین ابحاث (اعتراضات) کا مرجع "نقی صورتہ منذہ جوہریہ" ہے جو کہ سہروردی نے تلویحات میں بتیاری کی ہے۔ شارح نے ان ابحاث (اعتراضات) ثلثہ کے جوابات شبتین ہیولی کی جانب سے دیئے ہیں۔ پہلے جواب پر پھر شارح (ملاصدرا) نے جرح کی ہے مگر اس کے بعد اس جرح پر تنقید کی ہے۔ باقی دو اعتراضات (البحث الثانی اور البحث الثالث) کے جوابات بغیر کسی نقد و تبصرہ کے تحریر کئے ہیں۔

لہذا تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ سہروردی نے شبتین ہیولی کے جمیع دلائل کی علی الاطلاق تردید کر دی۔ کیونکہ البحث الثانی اور "البحث الثالث" (سہروردی کے اعتراضات با تردیدات) کے جواب میں شبتین ہیولی نے جو دلائل قائم کئے ہیں وہ اپنی جگہ قائم ہیں اور نہ ہی کہا جاسکتا ہے کہ پہلے اعتراض (البحث الاول) کا آخری جواب سہروردی نے دیا ہے کیونکہ البحث الاول پہلے اعتراض کے جواب میں شبتین ہیولی نے جو کچھ کہا اس پر ملاصدرا نے جرح کی ہے اور آخر میں اس جرح پر تنقید بھی کر دی۔ اس طرح شبتین ہیولی کا جواب اپنی جگہ قائم رہا جو کچھ تھوڑی بہت قیل و قال سوئی وہ صدرا کی جانب سے ہوئی نہ کہ سہروردی کی طرف سے۔

چوتھا اعتراض (البحث الرابع) "حکمة الاشراف" سے مستفاد ہے۔ مگر یہاں خود سہروردی تناقض و تضاد نکتہ مخصوصہ میں پھنس گئے ہیں جیسا کہ ملاصدرا نے لکھا ہے۔

ثم لا يخفى ان بين كلامي الشيخ الاطهر في حكمة الاشراف حيث حكم ببياطة

الجسم وبنوهرية المقدار في التلويحات حيث اختار انه مركب من جوهر سما لا

ہیولی و عرض هو المقدار بنا، علی تجویزہ ترکیب نوع طبعی من جوہر عرض مخالفۃ
بحسب الظاہر^{۱۵}

اور ہر چند کہ بہروردی کے معتقدین و شراح نے ان متضاد مذاہب میں تطبیق کی کوشش کی تو (لکن الشارحین
لکلامہ اجمعوا علی عدم المنافاۃ بین ما فی الکتابین فی المقصود) مگر حق یہ ہے کہ یہ منافاة ان کے
لئے تطبیق میں تبدیل نہ ہو سکی چنانچہ ماصدرا نے لکھا ہے کہ مطارحات و تلویحات کی منافاة ناقابل تطبیق ہے۔

”اقول کلامہ فی بعض المراضع من المطارحات وغیرہ صریح فی انہ ینکر الاتصال

والامتداد سوتی ماہو من عوارض الکوہ و فی التلویحات ما را ئینا شیئاً یدل ان
ما سماہ ہیولی یكون امتداً بذاتہ او امتداداً جوہر یا سواء کان مقداراً او غیر مقداراً^{۱۶}

اور آخر میں تو صاف صاف صراحت کر دی کہ

” واما التناقض بین ترکیب الجسد و بساطتہ بین الکتابین فهو بحالہ “^{۱۷}

اس کے بعد ماصدرا نے مثبتین ہیولی کے دو اصطلاح دادہ مفاہیم ”متدہ میں تدقیق کر کے بتایا ہے

کہ بہروردی نے ”متدہ“ کے پہلے معنی یعنی

الصورة الجرمية وهو المستند علی الاطلاق الذی بحجمہ یعم فرض الخطوط الثلاثة

القائمة المتقاطعة فی الجسد “^{۱۸}

کا انکار کیا ہے اور اس انکار کے ثبوت میں تین وجوہ بیان کی ہیں۔ اسے چاہے یہ کیسے کہ بہروردی نے اپنے مخصوص
موقف کی توضیح کی ہے یا یونہی کہہ لیجئے کہ اس نے نشانیوں پر سخت حملے کئے ہیں ”مگر یہ نہیں کہا جاسکتا کہ ”ان
دلائل کی بڑی عمدگی سے ردیمک ہے“ کیونکہ انکار ان وجوہ ثلاثہ میں سے پہلی وجہ پر علاء خنہری نے سخت
اعتراض کیا ہے۔ خنہری کا یہ اعتراض قابل اصلاح ہو تو ہو گا مگر یہ بالکل نہیں ہے۔ چنانچہ ماصدرا نے
اس اعتراض میں محذورات قائم کر کے اس کی اصلاح کی ہے۔ فرماتے ہیں:

وعلی کل تقدیر یلزم مع المحذورات اخری تقدیر بذاتہ فالاولی ان یجاب

لہ ایضاً ۷۳ لہ ایضاً ۸۲-۸۳ لہ ایضاً ۸۴ لہ ایضاً ۸۵ لہ ایضاً ۸۶ لہ ایضاً ۸۷

عن الوجه الاول بان ۱

اس اصلاح شدہ اعتراض کا نہ تو انھوں نے (ملاصدرا نے) اپنی جانب سے کوئی جواب دیا ہے (اور کس طرح دیتے یہ خود ان کی کاوش و اختراع تھی) اور نہ سہروردی کے دیگر معتقدین کی جانب سے۔ لہذا نفس اعتراض اپنی جگہ قائم رہا۔ اس صورت میں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ سہروردی نے مثبتین ہیوں کے دلائل کی بڑی عمدگی سے تردید کی ہے۔ یہاں تو اس کی دلیل کے پچھے اڑ گئے۔

اس اعتراض کے بعد غلام حنفری نے سہروردی کے اس مذہب کے یزید جو اس نے "تلویحات" میں اختیار کیا ہے، معارضہ کیا ہے۔ اس معارضہ پر ملاصدرا نے اچھی خاصی قیل و قال کی ہے، لہذا صورت حال یہ نہیں ہونی کہ صدر کے اندر

"بحث اثبات ہیوں میں مشائیوں اور اشراقیوں کی جوڑائی ہے اس میں اشراقیوں کی طرف سے مشائیوں کے مقابلے میں شیخ شہاب الدین مقبول اشراقیوں کے سپہ سالار معلوم ہوتے ہیں" سپہ سالاری (یا وکالت) کے فرائض خود ملاصدرا انجام دے رہے ہیں بلکہ اکثر جہاں سہروردی کے مغلوب ہونے کا موقع آتا ہے سچ بچا ذکر کرتے ہیں کہ نہیں تیغ کا مطلب یہ نہیں تھا بلکہ یہ ہے جیسا کہ غلام حنفری کے اس معارضہ کے سلسلہ میں کیا۔

سہروردی کے باقی دو وجود انکار کی سخافت سے ملاصدرا کو انکار نہیں ہے۔ وہ خود انہیں ناقابل اعتنا سمجھتے ہیں۔ فرماتے ہیں:-

"واما الجواب عن الوجهين الآخرين منه على ابطال الممتد بالمعنى المذكور فغاية السهولة بعد تحقيق ما ذكر في بيانه من انه لا يوصف بحسب ذاته بكونه كلاً او جزءاً او زائداً او ناقصاً او غير ذلك فليكن منك على ذكر" ۱

اسی طرح سہروردی کے پانچویں اعتراض (البحث الخامس) کا بھی مثبتین ہیوں میں کسی فاضل نے جواب دیا ہے (دو الجواب عن غل ما ذكره لبعض الاذكياء) اس کی صحت پر بھی ملاصدرا نے شک کا اظہار کیا ہے (اقول فيه نكر ۲) اس کے بعد جورج

واقعہ کی ہے وہ اسے اپنی ہی اختراع بتاتے ہیں :-

• هذا ما تيسر لنا في هذا الموضوع من المقال فعليك بالتامل الصادق والتفطن

الغائق ليظهر لك جلية الحال : كـ

سہروردی کی بے بسی | اس تفصیل سے واضح ہو گیا ہوگا کہ شبتین ہیولی کے ساتھ مناظرے کے اکھاڑے میں سہروردی کو ناکامی اور بے بسی ہی کا منہ دیکھنا پڑا۔ علامہ حضری اور دیگر اذکیار نے جو گرفت کی ہے تو جواب دیتے رہنا۔ کبھی ملا صدرا سے بن پڑا تو مدافعت کر دی ورنہ ان کے (سہروردی کے) استدلال کی سخافت بے ہر توشیح ثبت کر کے بحث کو ختم کر دیا۔ لہذا حکیم صاحب کا استدلال کہ صدر کے اندر

”بحث اثبات ہیولی میں مشائیوں اور اشراقیوں کی جو لڑائی ہے اس میں اشراقیوں کی طرف

سے مشائیوں کے مقابلے میں شیخ شہاب الدین مقبول اشراقیوں کے سپہ سالار معلوم ہوتے

ہیں اور ان کے دلائل کی بڑی عمدگی سے تردید کرتے جاتے ہیں“

واقعہ کے غیر مطابق ہے۔ سہروردی نے صرف اپنے بعض موافق کی توفیق کی جس پر علامہ حضری اور دیگر فاضل اذکیار نے شدید اعتراضات کئے۔ ان اعتراضات کا ملا صدرا نے کبھی جواب دیا اور کبھی نہیں۔

حرت آشر | اس تفصیل سے مقصود حکیم صاحب پر حرج گیری نہیں ہے کیونکہ اگر ان کا استدلال ثابت بھی ہو جاتا

تو بھی وہ نفس مسئلہ کے اثبات سے قاصر تھا۔ مشائیت اور اشراقیت کا بنیادی فرق یہ نہیں ہے کہ اول الذکر جسم

کو ہیولی و صحت سے مرکب مانتی ہے اور ثانی الذکر اسے ”بیضانی الخلاج“ مانتی ہے یا صورتہ ممتدہ جوہرہ کا

انکار کرتی ہے۔ اس قسم کے اختلافات فلاسفہ میں عام ہیں۔ بلا خود انہی جماعت میں جو ”مشائیہ“ کے نام سے

مشہور ہے مثلاً در اشارت“ میں شیخ نے اثبات ہیولی پر جو دلیل قائم کی تھی قطب الدین شیرازی نے ”محاکمات“

میں اس سے علیحدہ ہو کر دلیل دی۔ خیر یہ تو محض انداز استدلال کا فرق تھا۔ نفس موافق میں بھی ان لوگوں

کے درمیان اختلافات کثیرہ ہیں۔ مثلاً جمہور فلاسفہ (شبتین ہیولی) کے نزدیک جسم میں دو ”اقصال“ ہوتے

ہیں۔ ایک ”اقصال متعین الذات بہم القدرت“ اور دوسرا ”متعین المقدرات“ لیکن محقق طوسی اور قطب

شیرازی وغیرہ کے نزدیک جسم طبعی کے اتصال کے معنی ہی یہ ہیں کہ وہ ”جسم تعلیمی“ کا معرض ہوتا ہے یا صورتہ جمعیہ اتصال

من ایضاً

مقداری کے ساتھ متصل ہوتی ہے۔ اس سے زیادہ یہ کہ "مکان" کی حقیقت شیخ اور اس کے امام تبعین کے نزدیک "جسم حادی" کی سطح باطن کا نام ہے جو جسم محوی کی سطح ظاہر سے تماس ہے۔ لیکن محقق طوسی کے نزدیک بعد مغلطہ کا نام ہے جو افلاطون الہی کا مسلک تھا لیکن محض اس اختلاف کی بنا پر محققین نے "محقق طوسی" کو جماعت مشائخ سے خارج کر کے شراقی قرار نہیں دیا۔ بعینہ اسی طرح افلاطون الہی کا مسلک یہ تھا کہ جسم (یعنی جوہر متہ) بسیطانی الخابج ہے اور یہی رتقہ سہروردی کا مقول ہے "حکۃ الاشراف" میں اختیار کیا (اگرچہ سہروردی کا یہ متصل مذہب نہیں ہے کیونکہ طویحات میں اس نے جسم کو جوہر اور عرض سے مرکب مانا ہے) اندر یہ حالات محض جزوی اختلاف داخراں کو اس بات کی دلیل نہیں ٹھہرایا جاسکتا کہ فلاں اس مسلک کا پیرو تھا اور فلاں اس مسلک کا۔ ابوالبرکات بغدادی تبعین (ارسطو) مشائخ کی جماعت سے تعلق رکھتا ہے حالانکہ اس نے شیخ بڑی سینا سے اکثر بیشتر مباحث میں اختلاف کیا ہے اور شیخ پر ایسے شدید اعتراضات کئے ہیں کہ اس کے بڑے بڑے معتقدین ان کا جواب نہ دے سکے سوائے اس کے نعتہ سے بیخ و تاب کھا کر یہی کہتے رہے کہ "ابوالبرکات لہ یفہم کلام ابی علی ولیست لہ رتبۃ الادراک لکلامہ فیکف یكون لہ رتبۃ الاعتراض علیہ" یا ایہم ابوالبرکات کو کسی نے اشراف نہیں کہا حتیٰ کہ "لا مشائی" بھی نہیں کہا۔

لہذا اگر شہاب الدین مقول نے شیخ اور اس کے تبعین کے مسلک مباحث سے اختلاف کیا یا شیخ پر طنز و تشبیح کی تو اس جرم میں اسے مشائخ سے خارج کرنا منصفی نہ ہوگا۔

کیں گناہ ہے است کہ در شہر شمانیز گنند

۱۔ بیعتی نے لکھا ہے کہ ایک دن میرنار الدولہ زہر زہر جو خود فلسفہ حکمت میں دستگاہ عالی رکھتا تھا۔ غریبام سے پوچھا کہ ابوالبرکات نے جو شیخ بڑی سینا پر اعتراضات کئے اس کے متعلق کیا خیال ہے۔ غریبام نے کہا ابوالبرکات نے شیخ کے کلام کو سمجھا ہی نہیں، اسے شیخ کے کلام کے سمجھنے ہی کی صلاحیت نہیں ہے تو اس پر اعتراض کرنے اور شکوک دہر دہر کرنے کا کیا تہہ ہو سکتا ہے؟ اس پر عطار الدولہ نے کہا کہ آپ جیسے دانشمند حکیم کو یہ بات کہنا چاہیے محض تعقیر و ازو مار داب حکم کے خلاف ہے۔ غریبام کے پاس ابوالبرکات کے اعتراضات کا جواب تھا: عطار الدولہ کے عتاب کا۔ لہذا خاموش ہو کر اٹھ کھڑا ہوا۔ فقہ الامام عہد ملخصاً بالحدت (۲) (حوالہ حکمت للبیہقی صفحہ ۱۱۰-۱۱۱)

۲۔ مثلاً شیخ نے "مطلق شفا" کے آخر میں ارسطو کی بہت زیادہ تعریف کی تھی جس کے مقابلے میں افلاطون کی شخصیت ماند ہو کر رہ گئی۔ شہاب الدین مقول نے اس پر ازو مار و عتاب "حکمت الاشراف" میں گزرتی ہے۔ (لا يجوز المبالغة فيه (ارسطو طاليس) علی وجہ یغنی الی الا زناء باستازہ (صفحہ ۲۱)

(برہان دہلی، ستمبر ۱۹۶۰ء)

فاضل نبیل ڈاکٹر محمد یوسف صاحب کو کن ایم ے۔ پی ایچ ڈی مدراس یونیورسٹی نے حافظ ابن تیمیہ کی ایک مبسوط سوانح عمری بعنوان "ابن تیمیہ" مرتب فرمائی تھی۔ اس کتاب پر جناب حکیم نفل الرحمن صاحب مودانی اطال اللہ بقارہ واقافس علی العالمین افادۃ کی تقریظ برہان (دسمبر ۱۹۵۶ء) میں شائع ہوئی۔ اس تقریظ میں حکیم صاحب مودانی نے امام ابن تیمیہ کے اس قول پر تعجب فرمایا تھا کہ "مہر دردی مقبول جس فلسفہ پر گامزن تھا وہ وہی مشائی فلسفہ ہے جس کے عام فلاسفہ اسلام ش فارابی و ابن سینا و ابن ماجہ و ابن رشد وغیر ہم پیرو ہیں۔ محترم حکیم صاحب کا فرمانا ہے کہ امام ابن تیمیہ کا یہ قول غلط ہے کیونکہ وہ (شہاب الدین مقبول) مشائی نہیں بلکہ اشراقی تھا۔

اس تعجب کا جواب ڈاکٹر صاحب کو دینا تھا کیونکہ انہوں نے امام ابن تیمیہ کی سوانح عمری کی ترتیب کے دوران میں ان کی علمی و ثقافتی زندگی کے مختلف پہلوؤں کا بڑا عیسق مطالعہ فرمایا تھا۔ نیز غالباً جناب حکیم صاحب کے روزے سخن بھی اُنہیں کی جانب تھا۔ اس کے ساتھ ایک اور بات عرض کرنا بھی غیر متعین نہ ہوگا یہ عاوسی پر عاوسی مذہباً حنفی اور مسلکاً اشعری مارتیدی ہے۔ اس لئے حافظ ابن تیمیہ کی مدافعت میرے لئے کسی مذہبی یا جہالتی عنصبت کا تقاضا بھی نہیں ہو سکتی۔ لیکن اسلامی فکر کی تاریخ کے نو آموزان حشیت سے میں نے ان کو بعض فلسفہ کا مطالعہ کیا ہے اور اگر یہ مجھے ان کے "معصوم عن الخطا و النسیان" ہونے کا دعویٰ تو نہیں کرنا چاہیے پھر

۱۔ بعضوں جیسا کہ جناب حکیم صاحب قبایہ حضرت امام ہمام بن تیمیہ کے کسی کو نہیں چھوڑا۔ امام غزالی ہوں یا امام غزالی
۲۔ سب ان کی شریعت نو زمتیج سے نالاں ہیں "سکھ تعلیم کے پروگرام تعلیم کی حمایت یہ ضرور" اگر افسانہ شہور ہے
کہ ہر سہ فاعلت است

بھی اس نوآموز نے فلسفیانہ و کلامی تحریکات کی تاریخ کے باب میں انہیں قابل اعتماد ماخذ ہی پایا ہے۔ بہت ممکن ہے یہ میرے قلت مطالعہ کا نتیجہ ہو مگر اپنے نقد و تبصرہ میں نے اپنی اس رائے کی تکمیل میں مجلت سے کام نہیں لیا۔ میں نے بھی بچپن سے ”سہروردی مقتول“ کو شیخ الاشراف ہی کے لقب سے طبع سنا ہے جس طرح معلم ثانی (فارابی) کو ”التعلیم الثانی“ کا مصنف سنا ہے (جس کا متاخرین کی خوش عقیدگی و خوش فہمی کے علاوہ قدما و متوسطین کے یہاں کوئی حوالہ نہیں مل سکا)

پھر حال کئی مہینے میں نے انتظار کیا کہ خود مصنف ”ابن تیمیہ“ یا حافظ ابن تیمیہ کے اور کوئی عقیدہ مند بزرگ اس اہم مسئلہ پر روشنی ڈالیں۔ مگر جب مایوس ہو گیا تو بادل ناخواستہ ”دغل در معقولات“ کی جرأت کی کیونکہ اس کے بعد خاموشی کتمان حق کے مترادف تھی

لیکن اس جسارت بے جا سے مقصود نہ تو حکیم صاحب موصون پر نکتہ چینی تھی نہ اظہارِ مشیخت۔ بلکہ جیسا کہ میں نے اپنے نجی خط میں عرض کیا ہے، اس طرح قیل و قال سے مسئلہ کے بہت سے ایسے پہلو اُجاگر ہو جائیں گے جو ابھی نظروں سے اوجھل ہیں اور اس طرح رد و قدح اور ایراد و مدافعت کے اعمال متعاقبہ کے بعد حقیقت حال بڑی حد تک منفتح ہو جائے گی۔ ورنہ جناب حکیم صاحب کے افادات عالیہ کی صحت کو چیلنج کرنا اس کم سواد کے لئے ”چھوٹا منہ بڑی بات“ کے مصداق ہے۔

جناب حکیم صاحب قبلہ قدیم فلسفہ و معقولات کے جید علماء میں سے ہیں۔ برصغیر میں آج ایسے علماء مصنفین کی تعداد بہت کم ہوئی جنہوں نے اشارات اور شرح حکمۃ العین تک معقولات پڑھی ہو۔ پھر حکیم صاحب نے اس زمانہ میں فلسفہ و معقولات کی یہ اعلیٰ کتابیں پڑھی تھیں، جبکہ ان کتابوں کے پڑھنے پڑھانے کا رواج تھا اور معلم و معلم دونوں ہی گہرے مطالعہ کے بعد پڑھتے پڑھاتے تھے۔ لہذا نہ صرف یہ کہ حکیم صاحب قبلہ فلسفہ و معقولات کے ذہنی و غواہض کے رمز شناس اور ماہر ہیں بلکہ اس زمانہ میں جب کہ خود عربی مدارس کے اندر فلسفی اور مہندی طلباء کی منتہائے پندار بن کر رہ گئی ہیں، ان کی شخصیت ایک واجب الاحترام علمی یادگار ہے، اللہ تعالیٰ اس علمی یادگار کو تادیر قائم رکھے۔ ع

ایں دعا از من و از جملہ جہاں آمین باد

پھر جناب حکیم صاحب اس ایچیز و میچیزوں سے ذہن عمر ہی میں مقدم ہیں بلکہ علم و فضل میں بھی افضل ہیں۔ ابھی یہ عاجز اس خاکدان میں بھی نہ آیا تھا کہ حکیم صاحب فلسفہ و معقولات کی تکمیل نہ چکے تھے (حکیم صاحب قبلہ نے سنہ ۱۹۰۰ء میں شرح اشارات سبقتاً سبقتاً پڑھی تھی اور یہ عاصی پر معاصی سنہ ۱۹۰۱ء میں پیدا ہوا تھا) اس لئے ان کی شخصیت اس نیاز مند کے لئے بہر حال واجب الاحترام ہے۔

میں حکیم صاحب قبلہ کی اس درتہ نوازی کا بھی شکر گزار ہوں کہ انہوں نے اس عاجز کی معروض کو درخیز اعتنا سمجھا۔ فجزاھم اللہ خیرا لجزاء۔ اور میری معروض پر ایک سیر حاصل تبصرہ برہان میں شائع فرمایا۔ میں انشاء اللہ المستعان اس سے ضرور استفادہ کروں گا اور ایک ڈاکٹریٹ طالب علم استفادہ کے سوا اور کبھی کیا سکتا ہے اور یہی اس کے لئے سعادت اندوزی کا سرمایہ ہے۔ یہی نہیں بلکہ اپنے سابقہ آراء و افکار پر ان انادات کی روشنی میں نظر ثانی کروں گا اور اسے اپنی انتہائی خوش بخشی بخشتی تصور کروں گا اگر خود کو جناب حکیم صاحب رائے گرامی کے ساتھ متفق بنانے میں کامیاب ہو جاؤں۔

استغفر اللہ میں بزرگانِ عالی مرتبت کو الزام دینے کا تصور بھی نہیں کر سکتا اور تصور ہو یا نہ ہو بہر صورت "عذر بے تفسیر" کے لئے آمادہ ہوں۔

حکیم صاحب قبلہ نے اس عاجز کی معروضات پر جو نقوض درود و ذمے ہیں ان کا جواب دینے کی ہمت نہیں ہوتی پہلے ہی 'خطائے بزرگانِ گرفتار' کا مرکب ہو چکا ہوں۔ میں اہل دل کی ہر بات سننے کے لئے تیار ہوں تخطیہ کا کیا سوال؟

ان کی ہر بات پہ ہم نام خدا کہتے ہیں

رہا اپنے متعلق تو اس ظلم و جہول کو "سخن ناشناسی اور خطا کاری" کا پہلے ہی سے اعتراف ہے بہر حال یہ عاجز کسی طرح بھی خود کو بزرگانِ کرام کے اناداتِ عالیہ کو مریضوخ قیل و قال بنانے کے لئے تیار نہیں پاتا مگر جب خود بزرگوں ہی کی سرکار سے اس گستاخ بیانی کا حکم صادر ہوتا ہے تو پھر خود زہوں کے لئے

۱۰ حکیم صاحب نے فرمایا تھا "تو اب مجھے اکبنا پڑیگا" میں الزام ان کو دیتا تھا تصور اپنا نکل آیا
۱۱ حکیم صاحب نے فرمایا تھا "چونشوی سخن اہل دل گو کہ خطاست سخن شناس زبیرا خطا ایجات"

”الامرفوق الادب“ کے سوا اور کیا چارہ ہو سکتا ہے۔

پھر اگر محض اتنا ہی ارشاد ہوتا کہ

”اب کیا فرماتے ہیں فاضل جلیل جناب ڈاکٹر غوری صاحب کہ حضرت ابن تیمیہؒ نے
والسہروردی المقتول جو لکھا ہے یہ تسامح ہے کہ نہیں! اور وہ بھی معمولی تسامح نہیں ہے
بلکہ فاش تسامح ہے۔“

توحیفیت جو بھی ہوتی ہو اگر تہ میں دست بستہ عرض کرتا ”بجا ارشاد ہوا“ اور اسے عتاب سمجھ کر ”عذر
بے تقصیر“ میں مصدق ہو جاتا۔ مگر جہاں یہ حکم ناطق اور امر محکم ہو کہ
”حضرت امام ابن تیمیہؒ کے اس قول“ والسہروردی المقتول“ کی توفیح فاضل جلیل ڈاکٹر
غوری صاحب فرماتے ہیں

تو پھر تعقباتے امر سے تخلف و رزی تو اس عامی پر معاصی کی حقیقت کے اور اس نخلص نیازند کو امثال
امر کے سوا چارہ نہیں رہے۔ جناب حکیم صاحب قیل نے فرمایا ہے :-

”مجھے گلہ تھا کہ امام ہمام نے شہاب الدین مقتول کو شایوں کے زمرہ میں شامل کر دیا ہے۔ لیکن ایک
زندہ دوشد والا معاملہ پیش آیا ہے۔ حضرت امام نے شیخ شہاب الدین سہروردیؒ اور شیخ شہاب الدین مقتول
میں امتیاز نہیں کیا ہے۔ دونوں کو ایک ہی سمجھا ہے۔ حالانکہ دونوں شہاب الدینوں میں فرق ہیں۔ میں
نے اپنے خط بنام مولانا محمد یوسف کو کئی یوں لکھا تھا کہ :-

”آپ نے ایک سے زیادہ مرتبہ لکھا ہے کہ شہاب الدین دو ہیں ایک مقتول اور دوسرے صاحب طریقہ
یعنی شیخ شہاب الدین سہروردی رحمۃ اللہ علیہ۔ طبقات الاطباء لابن ابی اُصیبہ میں بھی ان دونوں
شہاب الدینوں کا تذکرہ ہے۔“

اب کیا فرماتے ہیں فاضل جلیل جناب ڈاکٹر غوری صاحب کہ حضرت ابن تیمیہؒ نے والسہروردی المقتول
جو لکھا ہے یہ تسامح ہے کہ نہیں! اور وہ بھی معمولی تسامح نہیں ہے بلکہ فاش تسامح ہے میں نے اپنے خط میں اس

سے فرمایا ہے :- ”والامر للوجوب“

تساع کو نظر انداز کر دیا تھا صرف مقتول کو شایئوں میں شامل کرنے پر تعاتب کیا تھا۔ اب فاضل جلیل ڈاکٹر غوری صاحب کو کہنا پڑے گا ع میں الزام ان کو دیتا تھا تصور اپنا نکل آیا نہ شہاب الدین مقتول ”ہمدردی نہیں ہیں اور شہاب الدین ہمدردی“ مقتول“ نہیں ہیں۔ وہ بینہایوں بعید سے خرد کا نام جنوں رکھ لیا جنوں کا خرد جو چاہے آپ کا حسن کرشمہ ساز کرے اس تعتب کے بعد حکیم صاحب قبلہ نے طبقات الاطباء ابن ابی اصیبعہ میں شہاب الدین مقتول کے جو علم سیمیا میں کمالات مذکور ہیں انھیں نقل کیا ہے۔ بعد ازاں لکھا ہے :-

”طبقات الاطباء میں شیخ شہاب الدین کے قتل کے سبب بول بیان کیے ہیں کہ وہ سخت مجادل تھا۔ کوئی اُس سے بحث کرنے جاتا اس کو ایسا متاثر کر دیتا تھا کہ وہ فرود پاس کا سحر ہو جاتا تھا اور پھر اُس کے غلات دم مارنے کی جرات نہیں کر سکتا تھا۔ بڑے بڑے صوفی مشائخ اور متکلم کو اپنے توجہ کے اثر سے اپنا تابع بنا لیا تھا۔ لیکن وہ شریعت کا پیروں تھا ویر سے ہی علماء ان کو بد عقیدہ اور گمراہ کہتے تھے۔ مگر سامنے نہیں آتے تھے۔ اتفاقاً حلب میں ان کا درود ہوا۔ حاکم دقت سے ان کی بد عقیدگی کی شکایت کی گئی۔ حاکم نے گرفتار کر دیا اور ایک کڑھڑی میں بے آب و دان چالیس روز تک بند رکھا۔ پھر دیکھا تو مرا ہوا تھا۔ مقتول ان کو اسی معنی سے کہتے ہیں۔ تلوار سے قتل نہیں کیا گیا تھا۔ ان کے قتل کے بعد ان کے متبعین نے ان کے احوال جمع کئے اور موقعہ بہ موقعہ ان کو نقل کرتے رہے جیسا مرزا غلام احمد دہلوی کے مرید اب کر رہے ہیں اور ان کے عقیدہ باطلہ کی اشاعت کر رہے ہیں۔“

اس کے بعد حضرت شیخ شہاب الدین ہمدردی رحمہ اللہ کے مقرر ہونے، نیز اس کے ثبوت میں اس قطعہ کا

و کہ قلت للقوم انتہ علی شفا حضرت من کتاب الشفا

الی آخرہ کا ذکر کیا ہے، زان بعد ارشاد فرمایا ہے :-

جس ذات اقدس کا یہ عقیدہ اور سلک ہو بھلا وہ بد عقیدگی کے اتہام سے سہم ہو کر قتل کئے جاسکتے ہیں؟ یہ تو ع چونکہ از کعبہ بر خیزد کجا ماند مسلمان، والا معاملہ ہو گا اور جو شخص

شعبہ باز ہو، بد عقیدہ ہو اور علماء و صلحاء اس کے عقائد باطلہ سے گریزاں اور اعوذِ خوار
ہو بھلا وہ سہروردی کیوں کر ہو سکتا ہے۔

اور آخر میرا اس نیاز مند کو حکم دیا ہے :- ”حضرت امام ابن تیمیہ کے اس قول: ”الہروردی المقتول“ کی توضیح
فاضلِ حلیل ڈاکٹر غوری صاحب فرمائیں۔“ ع اب کوئی بتلاؤ ہم بتلائیں کیا۔

جہاں تک مجھے خیال پڑتا ہے سہروردی مقتول (یا شہاب الدین مقتول) کے قتل کے اسباب تفصیل کے ساتھ
برہان (جولائی ۱۹۶۰ء) میں عرض کر چکا ہوں لیکن اگر جناب حکیم صاحب کے ارشاد کا شمار وہ ہے جسے ان کا
یہ نیاز مند ہنوز خود اپنے ہی ذہن کے اعوجاج کا کرشمہ سمجھ رہا ہے اور جو ان کے اس قول سے مترشح ہوتا ہے
”شہاب الدین مقتول“ سہروردی نہیں ہیں اور شہاب الدین سہروردی مقتول نہیں ہیں۔ وہ مہابون بعید

توان کا مجلس نیاز مند بڑا شکر گزار ہو گا اگر وہ اپنے مافی الضمیر کی وضاحت اور صراحت فرمادیں۔ آخر اس بون بعید اور
استعداد کی وجہ کیا ہے مجھے تو حافظ ابن تیمیہ کے اس فقرے میں کوئی تسامح نظر نہیں آ رہا ہے، لیکن یہ میری کم علمی کا
نتیجہ ہو جس کا مجھے بہم وجوہ اعتراض ہے۔ ظاہر ہے اگر کوئی دو اور دو چار کے ہونے کا منکر ہو تو اول تو سننے والے
کو اپنے کانوں ہی پر یقین مشکل سے آئیگا اور اگر یقین بھی جائے تو پھر اس بدیہی حقیقت کا اثبات و استقرار
وہ کسی منطقی دلیل سے شاید ہی کر سکے، لایہ کہ آفتاب آمد دلیل آفتاب۔ مجھے اندیشہ ہے بشرطیکہ جناب حکیم صاحب
ناراض نہ ہوں کہ میں ان کے اور ان کے یوسف ایہا الصدیق کے درمیان دراندازی کر رہا ہوں، شاید اسی وجہ سے ڈاکٹر
یوسف کو کون صاحب نے اس کے لئے زحمت جواب گوارا نہیں فرمائی۔ بہر حال یہ نیاز مند عاجز بڑا شکر گزار ہو گا اگر
وہ اس نئے مطالبے کی توضیح و صراحت فرمادیں۔

دوسری درخواست یہ ہے کہ جس طرح انھوں نے ”اناضہ ندیہ“ اور ”الھدیۃ السعدیہ“ کے حوالے بقید صفحات دیئے ہیں
طبقات الاطباء نیز اپنے دوسرے مآخذ و مصادر کے حوالے بھی اس نہج سے نینے کی تکلیف فرمائیں بلکہ اصل عربی عبارتیں
بھی نقل فرمادیا کریں۔ اس سے معصوم جناب حکیم صاحب قبلہ کے استہزاء سے بے اعتماہی کا اظہار نہیں ہوگا۔ البتہ ان
کا یہ نیاز مند تلاش و بیجا ورق گردانی سے بچ جائیگا۔ آخر میں یہ اور عرض کر دوں کہ ان کا یہ نیاز مند ڈاکٹر
نہیں ہے۔ آئندہ میری یہ جہت سزا دہانی نہ فرمائیں۔ میں نہ تاوانا اس کا مستحق ہوں نہ واقعتاً۔

(دہلی دہلی اپریل ۱۹۶۱ء)



Ghori Researches : Rational Sciences in Islam - 3

Islamic Logic & Philosophy

A Review

By

Shabbir Ahmad Khan Ghori

(Aligarh)

**Khuda Bakhsh Oriental Public Library
Patna**

اسلامی منطق و فلسفہ

(ایک جائزہ)

از
شہیر احمد خاں غوری
ملکنہ

خدا بخش اورینٹل پبلیک لائبریری، پٹنہ