

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
ملک

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 اینڈ انٹرنیشنل 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 اسکالر 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 ناپا 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 منتشر 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
$\frac{۳۶۸}{۳۴۶}$	شہاب الدین مقتول اور فلسفہ مشائیت

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 آدہ 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 التاریخ الفلسفہ الاسلامیہ ”ص ۶۲ سطر ۷-۸ میں لکھا ہے:-
 ”ولا بن سینا فی تعریف الحکمة و تقسیمہا 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 العلوم: ان العلوم کثیرة والشہوات لہا مختلفۃ و لکنہا تنقسم اول ما

تنقسم
اور اختتام بھی ”واوین مکتوس“ 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 عبد الرزاق نے ص ۶۵ کے پائیں حواشی 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 ہذا البلدان ان یسمی علم المنطق ولعل لہ عند قوم آخرین اسماء

آخر لکننا نوثان نسیمیہ بھذا الاسم المشہور“

اس لیے یہ بھی بوشی سینا ہی کا قول ہے نہ کہ مصطفیٰ عبد الرزاق کا۔ پھر بھی اگر کتب میں 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..... پنچ۔"

ایک انتہائی غیر ذمہ دارانہ فریادداشت ہے کیونکہ اس سے اس قول کے مضمرات و متضمنات ہی بدل گئے، مضمون نگار 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 "تک و دینا"۔ 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 ماغیبہ میں کسی دوسرے نام سے موسوم ہو (جیسے ریاضی (MATHEMATICS) شیخ کے زمانہ میں "ریاضیات" کہلاتا تھا، مگر اُس 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 شہنشاہت کی صحیح تحقیق ہونے سے اس کے قول کا مفہوم کس قدر بدل گیا۔

لیکن اس سے کبھی زیادہ افسوسناک وہ فریادداشتیں 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 نذر البلدان " مہابت آسان کہ ایک بتدی بھی لبہولت ترجمہ کریگا مگر مضمون نگار نے اس کا ترجمہ " اکثر ممالک " کیا ہے۔ خدا جانے انھوں نے "نذر" 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 " نجویر " پڑھنے والے طالب علم کو سبھی معاف نہیں کیا جائے گا۔

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

لکھا ہے :-

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

بسوخت عقل زجیرت کہ این چہ بوا بجمی است

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

" (۱) یقول لفظ الروم علی سکنان الامبراطوریت الرومانیة الشرقیة حیثاً وینطلق فی الغالب علی الیونان " " امبراطوریہ " کا ترجمہ " جمہوریہ " اور " رومانیہ الشرقیہ " کا ترجمہ " مشرقی رومانہ کس قدر گمراہ کن ہے۔

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

اگر مضمون نگار کو " امبراطوریہ " کا لفظ عربی زبان کی قدیم لغات میں نہیں مل سکا تو آئیں جدید عربی کی لغات میں تلاش کریں جیسے تھا۔ مثلاً ایام الطون ایام کی " اقاموس العربیہ " عربی " انگریزی مضبوط المشیہ العربیہ - قاہرہ جس کے (فون اڈیشن) ص ۷۷ کے دوسرے کالم کی سطر ۱۴ پر مرقوم ہے۔ امبراطوریہ Empire اسی طرح ص ۷۷ کے دوسرے کالم کی سطر ۳۴ پر مرقوم ہے۔ رومانی ROMAN اور جب یہ لفظ " امبراطوریہ " کی نسبت نسبتی کے طور پر آئیگا تو مرکب تو صحیح ہوگا۔ " امبراطوریہ رومانیہ " یعنی (ROMAN EMPIRE) قائم۔

اور اس طرح "جمہوریت" کی ضد ہے جس سے مراد شورائی حکومت ہونی ہی 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
 مسودی جیسے عرب مورخین ہی کی کتابیں پڑھ چکے ہوں گے۔

یہ 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 اس کے اندر
 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 مسودی 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 ۱۳۶ پر لکھا ہے :- " ذکر الطبقتہ الثانيہ من ملوك الروم وهم المتصورہ "

اسی طرح "مروج الذهب و معادن الجواهر" جلد اول ص ۲۶۹ میں لکھا ہے :-

” ذکر ملوالم روم اطلتصرہ “

معودی قیصر اوجسطس AUGUSTUS کے ذکر میں لکھتا ہے :-

وقواس یخضم باوغسطس 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 و جوہر جو بھی ہوں (جن کی تفصیل روم
کی جدید تاریخوں بالخصوص گین کی سقوط سلطنت روم DECLINE AND FALL
OF ROMAN EMPIRE) میں بلگی، 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 " ہے یہاں آکر اس شہر کو تعمیر کیا اور اپنے
 نام پر اس کا نام رکھا۔

پھر حالِ عظیمِ 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
 ایشدے اور اسی طرح یہاں کے علوم یونانی الاصل تھے راسی 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 اذی الارض وہم من بعد غلبتہم سیغلبون۔

اسی روم کا بادشاہ ہرقل تھا جس کے پہلے سالِ تلوس میں ہجرتِ نبویؐ ظہور میں
 آئی، مسعودی لکھتا ہے :-

"ہرقل و فی اول سنہ من ملکہ کانت یحجہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔"

بعد میں روم کا یہی بادشاہ ہرقل عہدِ ناریہ 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: واشرف علی الشام علیک السلام یا سوریه 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 منصور 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 آ کر 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۔

دروج الذهب جلد اول ص ۱۲۸
اور اسی روم کے بادشاہ سے ہارون الرشید کے بیٹے خلیفہ مامون نے اصرار کیا کہ
یونانی علوم کے جو اہر 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 المدخرة 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 ساعد اندلسی لکھتا ہے :-

”ثم لما افضت الخلافة الى ... پھر جب خلافت ... ابو عبد اللہ الامیر ابو عبد اللہ الاماموت ... کو پہنچی تو ... اس نے روم کے بادشاہ فداخل ملک السروم والحفہم سے خط و کتابت کی، اسے اور اس کے امراء کو اپنی قیمت تخفیف کی اور اس کے ... بالهدایا الخطیرة وسألہم صلواتہم 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 مصداق کا نہید حاضر میں ”رومانیہ“ سے دیکھا واسطہ بھی نہیں ہے بلکہ اس زمانہ میں ایک مستقل جمہوریت کی حیثیت سے رومانیہ کا وجود ہی نہیں تھا، مگر مضمون نگار نے قارئین کی نظر میں تہید کے مصنف مصطفیٰ عبدالرزاق کو بھی لال بھجکا بنا دیا حالانکہ انہوں نے یہ بات ہرگز نہیں کی، بہتر ہوتا اگر وہ یہ غیر ذریعہ وضاحت نہ کر کے خود کو اور مصطفیٰ عبدالرزاق کو تفویک کا موضوع نہ بناتے۔

منطق کا تاروت

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 ما بعد کو سمجھنے کے لیے راستہ ہموار کرتا ہے۔ ان میں سے تیسرے وجود ذہنی کے ساتھ جو 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 علامہ شکر علی زاہد 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 چاہے 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۔

لگے چل کر لکھتے ہیں :-

”اعلم ان العلوم الباطنة من احوال الازهار
هي العلوم الالمانية المعنوية واجلوا
علم المنطق :-
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 انھوں نے کہا ہے: جاننا چاہیے کہ وجود
اشیاء کے چار مرتبے ہیں، کتابت عبارت

والعبارة والأذهان والأعيان و افان اور اعیان۔ ان میں سے ہر سابق اپنے بعد
 كل سابق منها وسيلة الى اللاحق۔ آنے والے کے سمجھنے کے لیے، وسیلہ کا کام دیتا ہے
 وذكر في اثنا عشر العلوم الباحة ... اور تیسری قسم میں ان علوم کا ذکر کیا ہے جو
 عما في الأذهان من المعقولات الثانية ان معقولات ثانیہ سے ان علوم سے بحث کرتے

وهي علم المنطق " ہیں جو ذہنوں میں ہیں اور وہ علم منطقی ہے۔

۱۹۶۰ء میں حکیم فقہان الرحمن سواتی نے جناب محمد یوسف کوکن کی کتاب "ابن تیمیہ"؛
 تعصب کے سلسلے میں متکلمین، صوفیاء، مشائخ، اشرافیہ کی تقسیم چارگانہ 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 ذكره صاحب مفتاح السعادة وهو احسن من الجميع. 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 المنطق

(۲) علم اللسان (بشمول علم تاریخ)

(۳) علم المنطق "

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

آفرینی" ان میں سے کسی ماخذ (غالباً برہان ۱۹۶۰ء، صفحہ ۲۳) سے ماخوذ 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 الدین مرحوم کے مضمون "فارابی" سے ماخوذ ہے جو انہوں نے
 "معارف" میں لکھا تھا (ستمبر ۱۹۸۰ء 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 کلمات (۳) نفس ناطقہ۔ منطق کا تین نفس ناطقہ
 کو ادراک کلمات کے لیے قیومی 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 ۱۹۶۹ء 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 متفقہ قول ہے؟ غالباً نہیں کیونکہ منطق کے طویل نقاب میں ابتداء سے انتہا تک غالب غم کا اس کے متبادل 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 فہول مسلمان منطقیوں کے افادات پر بحث کی ہے بلکہ یونانی فلاسفہ میں سے ارسطو، اہیقور، زینو اور ہیراکلیس سے تہن کرنے کے علاوہ مختلف علوم جدیدہ جیسے نفسیات، اخلاقیات، سائنس وغیرہ سے بھی بحث کے ڈانٹے ملا دیئے ہیں۔

کیا مابقی تفریسی، قطب الدین رازی، علامہ تفتازانی، محقق دیوانی یا میرزا ہریری، ملا حب اللہ بہاری، مولانا سحر العلوم، قاضی مبارک جیسے اساطین فنما کے رفند کاروں بات کے مستحق نہ تھے ان کے اقوال یا توضیحات کو درنور اعتنا سمجھا جائے۔ فی الجب۔
سدالدین 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 ای: موضوع المنطق المعلوم التصوری من حیث انه

یوصل الی مطلوب تصوری واطلع العلم التصدیقی من حیث انه یوصل الی مطلوب تصدیقی۔
 دانتن 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 العلیم 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 ماتن کے قول کو ساقط الاعتبار قرار نہیں دیا، چنانچہ میرزا بدھو فرماتے ہیں:-
 ”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 العلیم 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 المعلم واطعقول الثاني
 واسطة فی الثبوت لانه 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 معقول ثانی تو صرف ثبوت میں واسطہ ہوتا ہے نہ کہ ایصال۔“

ماتن کے قول کی ایک طرح تائید کی ہے۔

علامہ سعد الدین تقی زانی سے پہلے کا بی قزوینی (صاحب کلمۃ العین) اور مولانا قطب الدین رازی کا بھی یہی خیال تھا، چنانچہ کا بی قزوینی "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"

رہیں 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 موصل.... اور تصدیقی تک پہنچانے
 والے موصل 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 الذاتیة وما یبحث فی العلم عن اعراض
 الذاتیة فهو موضوع ذلك العلم فیکون المعلومات التصوریة و
 التصدیقیہ موضوع المنطق.... وبالجملة المنطقی یبحث عن
 احوال المعلومات التصوریة والتصدیقیہ التي هی اما نفس الایصال
 الی المجہول او الاحوال التي یتوقف علیہا الایصال"

رہیں 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، اتن و شارح کی ماماشاة میں اسی مذہب کو اختیار کرتے ہیں چنانچہ میر تقی میری شارح کے قول "فتقول موضوع المنطق المعلومات التصویریہ والتصدیقہ یقیدہ کے تحت فرماتے ہیں۔

«اقول لیس المراد انہا مطلقاً موضوع المنطق بل ہی مفیدۃ بصحة

الایصال موضوع له وذلك لان المنطقی لا یبحث عن جمیع احوال

المعلومات التصویریہ 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 باب میں ہی متور میں حید میں کہ ان کا موصل الی الطلوب ہونا صحیح ہو۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ منطقی معلومات تصوریہ و تصدیقیہ کے حوالہ احوال کے علی الاطلاق

بحث نہیں کرتا، بلکہ صرف ان احوال سے اس اعتبار سے بحث کرتے ہیں کہ ان کا

موصل الی المجہول ہونا صحیح ہو۔

اس کے بعد وہ منطق میں مجہولت عنہا معلومات تصوریہ و تصدیقیہ کے احوال کو گناتے

ہیں اور اس طرح منطق کے مجہولت عنہا مسائل کی شمار کرتے ہیں مثلاً کلیات خمسہ کی بحث

کو معلومات تصوریہ کے ان احوال کے اندر مشمول کرتے ہیں جن پر مجہولت تصوریہ کی طرف

ایصال براہ راست صورت ہونا قیاس، استدقار اور تمثیل کی ایجابات کو معلومات تصدیقیہ کے

ان احوال کے اندر مشمول کرتے ہیں جو مجہولت تصدیقیہ کی جانب موصل ہوتے ہیں۔

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

کی جانب ہے متاخرین کے اس قول کو بالاہتمام بیان کرتے ہیں اور اسے اس طرح
ساقط الاظہار 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 ان موضوعاً للمعلوم 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 سبیر العظیم اپنی ”شرح مسلم العلوم“ میں فرماتے ہیں:-

”والمتأخرون فقالوا موضوع المنطق المعلوم التصوري والتصديقي من حيث الإيصال
بمنازعة على انه بما يقع المعقول الثاني محمولاً المسائل هذا الفن فلا يكون موضوعاً“

(رہے متاخرین تو یہ دہکتے 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 ملاحسن فرماتے ہیں:-

”وذهب المتأخرون إلى موضوع 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 کیے کے اسے اپنا مختار قرار دیتے ہیں:-
”وهو الحق عندى بالنظر الدقيق فان المعقول الثاني يجعل محمولات....
والموضوع لا يجعل محمولاً“

(امید نظر دقیق کے بعد یہی مذہب میرے نزدیک حق 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: دو حقیقیوں کے یہاں اور

دو بدیہیوں میں :-

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

مبارک نے شرح مسلم میں لکھا ہے :-

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

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

کہ ان کا موصول 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 العظیم نے یہ زاہد علی ملایہ جلال کی اس عبارت پر کہ :- ”و ذهب

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

پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ تمام متقدمین کا بغیر 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 موضوعه الالفاظ“

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

مسلم میں فرماتے ہیں :-

”ومن ظن ان موضوعه 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 تصدیقیہ ہیں اس حیثیت سے کہ وہ مطلوب کی طرف موصل ہوتے ہیں چنانچہ قاضی مبارک فرماتے ہیں:-

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

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

اس جہت سے کہ وہ موصل الی المطلوب ہوتے ہیں۔

اسی طرح میرزا نے اپنے ”حاشیہ ملاحال“ میں لکھا ہے:-

”وعدل المتأخرون عنده الى 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 تصدیقیہ ہیں، اس حیثیت سے کہ ایصال الی المطلوب میں مدد دیتے ہیں۔

فصلائے سابقین میں سے کاتبی قزوینی، ابوالنا قصاب الدین رازی اور علامہ سعد الدین بنغازی کا یہ مسلک تھا جس کی تفصیل پیچھے مذکور ہوئی۔ شرح سلم میں مشہور ازکن مانع منطقی ملاسن 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 :-

” فالحق ما قال المتأخرون “

دیس حق بات وہی ہے جو متاخرین نے کہی ہے۔
 م. متاخرین سے ملا محب اللہ بہاریؒ نے قدامت کے مذہب کی تجدید کیے منقولات
 کو ”ثانویت“ و ”ثالثیت“ کی تعہید سے آزاد کر دیا، چنانچہ وہ ”سلم العلوم“ میں
 فرماتے ہیں :-

” و موضوعه المعقولات من حيث الايصال الى تصور وتصديق “

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

یہ تصور یا تصدیق (مجہول) کی جانب موصل ہوتے ہیں۔

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

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

اولیا و ثانویہ او ما بعدہ “

راویہ اس کی ہیئت مصنف (ملا محب اللہ) نے موضوع المعقولات کہہ کر

اشارہ کیا ہے جو عام ہے اس سے کہ مقبول اولیٰ ہو یا ثانوی یا اس کے بعد کی

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

اسے ایک جگہ میں میروڈ کر دینا کہ ”منطق کا موضوع معقولات ثانیہ ہیں۔ مضمون نگار

کی قلت مطالعہ کوتاہی فکر کی دلیل ہو یا نہ ہو لیکن اس نامی فکر کے ان فنون اساطین

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

میں صرف لے لی۔

پھر اگر مضمون نگار کی یہ ”اختصار نوازی“ تا قیل و دیل ”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 اسی 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 راجعہ الطبیعیات میں بھی ان سے بحث کی جاتی ہے۔ اس حقیقت کی جانب سب سے پہلے میر باقرہ امدانی نے توجہ دلائی تھی، چنانچہ مولانا بصر العلوم اپنی "شرح مسلم العلوم" میں فرماتے ہیں :-

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

مسنن الافق المبين نے لکھا ہے معقول
 ثانی کا اطلاق بھی اس امر پر ہوتا ہے جو
 شے کو ذہن میں عارض ہوتا ہے جیسے کلیتہ
 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 خارج
 میں اس کے مقابل کوئی امر نہیں ہوتا...
 ... امکان اور اس کے زائجر امی کے
 قبیل سے ہیں اور اس کا استعمال فلسفہ
 میں ہوتا ہے۔

اس طرح میر باقرہ امدانی کے شاگرد صدرائے شیرازی (مصنف صدر الفتح ہدایہ الحکماء
 "الاسفار الاربعہ" میں لکھتے ہیں :-

«کثیرا ما يطلق المعقول الثاني
 على المحمولات العقلية و
 ماديتها 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

وتدا یطلق علی المعانی المنطقية والوجودی پر جوتا ہے اور وجود معدوم کی حیثیت امکان
المصدری والنشیئة والامکان وجوب اور ان کے مشتقات دوسرے معنی
والوجوب مشتقا تھا من میں معنویات ثانیہ میں مشمول ہیں۔

المعقولات الثانیة بالمعنی الاخیر اسی طرح میرزا ہمدردی نے میرزا بدایا جلال میں فرمایا ہے :-

”مما یبغی ان یسلو ان المعقول الثانی جو امر جاننے کے لائق ہے یہ ہے کہ معقول
و هو ما یكون الذهن فقط ظرنا ثانی کی یعنی وہ امر جس کے لیے ذہن صرف
لعروضه علی قسمین : الاول ان لا عارض ہونے کا طرف ہو، دوسرے قسمیں ہیں :
یکون الوجود الذہنی شرطاً المعروض پہلی قسم وہ ہے جس کے عروض کے لیے
كالوجود والنشیئة ونحوهما والثانی وجود ذہنی کی شرط نہ ہو جیسے وجود حیثیت
ان یكون شرطاً له كالکلیة والجزئیة 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 حیثیت 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 نوع ہیں : ایک نوع
نوعین : نوع یجعل موضوع الحکمة کہ اس حیثیت (ایصال الی المجهول ہونے
المیزانیة بتلك الحیثیة و ہی کی جہت) کے ساتھ حکمت میرانیہ (منطق
القی تكون مطابق الحکم خصوص تقدیر کا موضوع بنایا جاتا ہے اور وہ ہے کہ
الموضوع فی الذهن ... کالکلیة ذہن میں موضوع کے تقدیر کا خصوص حکم

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

کے مطابق ہو جیسے کلیت، جزئیت، ذاتیت،
 "عرضیہ، صفت، رد، غیرہ، رد، سری، رفع،
 "ہے جس کا جوہر، عموم، لحاظ کیا جاتا ہے
 اور وہ وہ انتزاعی عوارض ہیں جو اولیٰ
 و ذاتی حمل کے ساتھ خارجہ 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
 شریعت مسلم " کے حاشیہ میں فرماتے ہیں :-

لا شبهة في ان موضوع المنطق
 عند القوم ليس هي المعقولات الثانية
 صلتاً كيف وهم مصرحون
 بكون الشيئية والوجود والامكان
 والعلية والمعلوليه ونظائرها
 معقولات ثانية مع انها ليست
 موضوع المنطق -

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

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

پس یہ کہنے سے کوئی مضر نہیں ہے کہ منطق
 کا موضوع معقولات ثانیہ کی ہیں ایک

نوع ہی میں منحصر ہے۔

اس سے بھی فاحش تر غلطی مضمون نگار نے ایک اور کی ہے۔ منطق میں معتد 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 العظیمؒ اپنی ”شہرت سلم العظیم“ میں فرماتے ہیں :-

لما كان للمعتول الثاني
احوال يبحث عنها في الفلسفة
قيد لا بقوله من حيث
الا يصال الى مجهول تصور
او تصديق

کیونکہ معتول ثانی کے بعض احوال ایسے
ہوئے ہیں جن سے فلسفہ میں بحث کی جاتی ہے،
اس لیے اتن رطاحوب اللہ بہار نے، نے
اس معتول ثانی پر ”من حيث الايصال
الی مجهول تصوری او تصدیقی“ کی قید پڑھا

دی ہے۔

مگر مضمون نگار کو سائنس، نفسیات اور اخلاقیات سے منطق کی بحث کے دائرے
لانے کی اتنی عجلت تھی کہ انہوں نے اتنی اہم ”حیثیت“ کو بھلا دیا، حالانکہ معتد میں ہوں
یا متاخرین سب نے بالائزمام اس حیثیت کی تصریح کی ہے :-

مثالی کے طور پر قاہنی مبارک نے معتد میں اہل منطق کے بارے میں لکھا ہے کہ :-
ہر چند کہ منطق کا موضوع ”معقولات ثانیہ“ کو بتاتے تھے مگر :- ”موضوع المنطق

عند القدماء المعقولات الثانية باعتبار صحة الايصال او توقفه عليه“

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 بیعت عنہما من حیث انہا یوصل الی مجہول تصوری او تصدیقی“
 اسی طرح قطب الدین رازی لکھتے ہیں :-

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

”ان المنطقی لا یبحث عن احوال المعلومات التصوریۃ والتصدیقیۃ

مطلقاً بل عن احوالها باعتبار صحۃ ایصالها الی مجہول“

اسی طرح علامہ تفتنازانی نے مہرہ 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 نہ ہر

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 جن کاتوں پر قرار رکھا۔ ”سلم“ میں فرماتے ہیں :-

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

ان فریگنہ شستوں 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 سرمد میں علم منطق

کے تدارک 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“

سرائی 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 خست (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 ارتقاء 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 علوم 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۔

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

متعلق تہنیتات کے لئے ہیں اور یورپی محققین و فضلاء اپنے براعظم کے اندر ماضی فریب

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

تکلیف بردہ جائے بندگان نتواں زد بگزاف
مگر آنگاہ کہ اسباب بزرگی بہ 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 پڑھائی جاتی ہیں، انہیں نقش و نگار طاق انیس
بنادیں۔ اس کے بعد ہی کہا جائے گا کہ

تو کار زمیں رانکو ساختی کہ با آسماں نیز پرداختی

۲۔ اس سلسلہ کا دوسرا اصول ہے کہ

مما حب البیت ادری مانی البیت

لہذا اگر کسی عربی مدرسے کا ناسل 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 و تاب 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 گریوں
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۔
انہوں 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 انہیں مسترد کر دیا ہے۔

اس بات کی مزید تحقیق تین سوالوں کا محققانہ 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 نیسن 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 نیسن لکھتا ہے:

(۱) مختصر تاریخ فلسفہ یونان

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

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

وَإِذَا الْحِكْمَةُ عَنْ أَصْحَابِ سَلِيمَانَ بْنِ دَاوُدَ النَّبِيِّ بِمَصْرَحِينَ دَخَلُوا إِلَيْهَا مِنْ - دَالشَّامِ^(۲)

اُس نے (فیثا غورث نے) حضرت سلیمان بن اُور 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:

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِيَ إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ

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۔

اُدھر فیثا غورثی حکمت کا بنیادی اصول یہ ہے کہ ”مبدع 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 ”تحمیات خداوندی“ اور فیثا غورثی حکمت میں جو تنازعہ یا

(۱) مختصر تاریخ فلسفہ یونان

(۲) ابن القفلی: تاریخ انحکام ص ۲۵۸

آوانگین 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 ودر 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 تاریخیات سے قطع نظر کرنے پر۔۔۔ یہ دھوکا دینا چاہتا 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 جزاً 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 تھی، 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 (مشرقی) 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 اصل کہ جلاؤ الامتوا اپنی ثقافتی بے مانگی پر پردہ ڈالنے کی کوشش ہے جو وہ نو بہمت (مصنف کتاب النہطان) کے زمانہ سے کرتے آئے ہیں۔

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

ہیں، وہ

جہاں دیدہ بسیار 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 ۱۹۷۷ء، 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، جدل، برہان اور مغالطہ کی اقسام پنجگانہ کا جنھیں نہایت الادب کے راوی نے ذکر کیا ہے، کہیں پتہ نہیں چلتا۔

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 "ولانا عبدالحق خیر آبادی" نے "زبدۃ الحکمہ" اردو میں لکھی اور یہی انداز باقی رکھا۔

اسی طرح شعر، خطابت، جدل، 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 ۸، 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 سرزیش بھی کی ہے۔ مگر خود اس سے کہیں زیادہ سادگی و سادہ لوحی کا اظہار لرا یا۔ نیا للعجب! 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 ”ترویج وسطی 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 کالوج، 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

۱۔ برہان جنیری ۱۹۶۶ء، صفحہ ۵۱، سطر ۵-۱۶

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

قدیم یونانی فلسفہ کی تاریخ کے موضوع پر جرمن اور فریچ 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 حکم یونان میں صف اول کا فلسفی سمجھا جاتا ہے مادین (Materialists) ترا سے شریعت مادہ پرستی کا بانی قرار دیتے ہیں چنانچہ (Mange) نے اپنی "تاریخ مادیت" کا اقتتاح 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 یونانی فلسفی تھا جو فلسفہ کے ایک مستقل مذہب فکر کا بانی ہے۔ اپنے زمانہ میں ملک یونان کے اندر اس علم کی تعلیم دینے میں مشغول ہوا۔ وہاں ان کے مدارس علمیہ تیار اس کے مذکورہ صدر قول کا ذکر ہوا کرتا تھا.... اس کا قول ہے کہ اگر اجسام کا تجزیہ کیا جائے تو

دیمقراطیس: فیلسوف یونانی صاحب مقالہ فی الفلسفہ۔ متصدر فی زمانہ لافاد تھذا الشان بارض یونان۔ وقولہ مذکور فی مدارس علوم ہرمانا.... وهو القائل بانخلال الاجسام الی جزء لایتجزئی^(۱)۔

۱۔ ابن القفلی: تاریخ الحکما ص ۱۸۲

وہ بالآخر اجزاء لایبجزئی پر ختم ہوتا ہے۔
اسی طرح ابن جبجل "طبقات الاطباء والفلاسفہ" میں (جو ابن القفطی وغیرہ کا ماخذ ہے) لکھتا ہے:

ویمقراطیس: سومی اغریقی کان الغالب
علیہ الفلاسفہ وهو القائل باجزاء
لا تبتجزأ^(۱)۔

مگر منہوں نگار نے اس کی عظمتِ فکر اور ذہانت و عبقریت کے ثبوت میں یہ مضحکہ خیز واقعہ قلمبند کیا ہے:

"دیمقراطیس بڑا کثمتہ شناس تھا جس کا اندازہ اس واقعہ سے لگایا جاسکتا ہے جسے عبدالمد آفندی نے نقل کیا ہے کہ بہت زیادہ منسنے کی وجہ سے لوگوں کو اس کی دماغی خرابی کا شبہ ہوا۔ تو انہوں نے بقراط حکیم کو دوا کرنے کے لئے بھیجا۔ اعلیٰ نے جب دودھ کا پیالہ پیش کیا تو دیمقراطیس 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 دغوش کن افسانوں سے منہوں نگار کے سلیقہ نگارش کا اندازہ لگایا جاسکتا

۱- ابن جبجل: طبقات الاطباء والحکماء صفحہ ۳۳

۲- بردان دسمبر ۱۹۷۵ء 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 والمیدغنی الحکمة للروم وغیرہم
کمالعیال 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 ۳-۴

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 ایسے 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) کہ 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۔

اننا بدد 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 یورپ کے کمالِ 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 اندالاه
الا ان اعبدون۔

مگر زیادہ عرصہ نہ گزرا تھا کہ مقتدایانِ 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 کماحقہ 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 چرچ 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 الى العربية
وخاض فيها الاسلاميون وحاولوا السد
على الفلاسفة فيها خالفوا فيه التشريعية
فخلطوا 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 جزر کی تردید
و ابطال کی کوشش کی جو شریعت اسلامیہ
کے مخالف تھا تو انہوں نے فلسفہ کے ایک
بڑے جزر کو کلام میں خلط ماط کر دیا تاکہ
وہ اس کے مقاصد کا 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 بنیادی کے یہاں پہنچ کر اس درجہ گھل مل گئے کہ دونوں میں امتیاز ناممکن ہو گیا۔
”ثم توغل المتأخرون من بعدهم في مخالطة
كتب الفلسفة..... والتبست 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 ۱۹۰۷ء)

(۲) ابن خلدون : مقدمہ

(۱) تفتازانی : شرح عقائد شفی

۴

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 اسلامیت 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 :

تہافت الفلاسفہ

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 ابي 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
ابي 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 دہلی نے ڈالی تھی اور بعد میں موخر الذکر کے تلامذہ نے
 اس فن کو ترقی دی، بالخصوص عیسیٰ بن عمر نے جن کے نحوی شاہکاروں "الاکمال" اور "بجام"
 کے بارے میں مشہور تھا:

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

اس واقعہ نفس الامری کے ساتھ یہ بات بھی غلط ہے اور اسلام دشمن مستشرقین کی انساہ تراشی
 ہے کہ عبداللہ بن القفح نے ارسطاطالیسی منطق کی دوسری کتاب "باری ارمیناس" (کتابا لعبار)
 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 اس 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 انوبان توحیدی: الاتباع والموانع

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 (متوفی ۲۰۲ھ) سے ہوتی ہے، چنانچہ ابن الندیم لکھتا ہے:

وكان الفراء يتفلسف في تاليغاته ومصنفاته
يعني يسلك في الفاظها كلام الفلاسفة
(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 تہجد 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 توغیغ کی۔ اس سے زجاج اتنا برا فروختہ ہوا کہ اسے مجلس ہی میں ضرب و تاریب 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 والميبيتي
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 میبیتی 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 ایما سے یوپی بورڈ کے امتحان 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 ملط 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 شرع 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 اعتناء حکیمانہ شاہکار پیش نہ کر سکے تو پھر سکندر کے ایرانی علما کو نذر آتش کرنے کا افسانہ گرٹھا گیا 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 النہطان 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 الباطنیۃ 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

۱۷۶ عبدالقادر بغدادی: الفرق بین الفرق صفحہ ۱۷۶

صفحہ ۱۷۷ سطر ۱۳

۱۷۷ 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 :

فكان في بدء امره لما غلب فضل بن سهل
وغیره... ینذهب مذاہب من سلف
من ملوک ساسان^۱
مامون خلیفہ اپنے عہد خلافت کے ابتدائی زمانہ
میں جبکہ وہ فضل بن سهل 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 "جامسپ" 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 منگوا یا
حتیٰ کہ اس کے حصول کے لئے اپنے رتبار تک کی قربانی 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 مامن مختار
من العلوم القدیمۃ المخزونة 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 مزموم 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 وصاد المذعوب يعتقد ان احكام
الشريعة كلها وضعت على جهة الرمز
لسياسة العامة نقله الداعي الى الكلام
في الفلسفة وحضه على النظر في كلام
افلاطون وارسطو و فيثاغورس
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 و حکمت
میں کلام کی طرف متغیت کر دے اور افلاطون،
ارسطو، فیثاغورث اور ان جیسے فلاسفہ کے
کلام میں غور و فکر کرنے پر براہِ انگیزتہ 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۔ قومیت
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۔

۱۰ المقریزی: کتاب الخطط الجزء الثاني
۱۱ سرگزشت ابن سینا نیز الرد علی المنطقیین

اگلی صدی کے وسط میں شہاب الدین سہروردی مقتول (متوفی ۵۸۲ھ) نے ایران قدیم کی مزعومہ حکمت (الحکمت المشوقیہ) کو جام اسپ، فرشاد شور، بوزرجمہر اور ان 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 (۱۳۶-۱۳۸) کا ایک علمی دفا غالباً "بہ ہم سدحانت" 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 کی علمی عظمت سے اچھی طرح واقف تھا، جب خود منصور کو علوم حکمیہ کی ترویج و اشاعت کا شوق رہا، منگیر پیدا تو اس نے نہ تو اپنے ایرانی عاتقوں سے ان کے فوئی علوم کے احیاء کئے لے 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 اولتدیس و بعض کتب
الطبیعیات فقراؤها المسلمون واللعوا
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
کا کتاب الاصول طبیعیات کی بعض کتابیں بھیجیں

(۱) قاضی ہمام اندلسی: طبقات الامم

علی مافیہا زاداد و احرمنا علی الظفر
بما بقی منها“ (۱)

انہیں سلما زونے پڑھا اور ان کے محتویات پر اطلاع
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 قلمروے خدافت کے نظم و نسق پر برہمی خاندان چھایا ہوا تھا جو کشمیری نثر ادب اور ہندوستانی
الاسل تھا جیسا کہ ان کے خاندانی نام ”برمک“ (برمکہ برمکہ) 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 اعتبار و اہتمام برتا رہا ہارون کا برہمی
بأمر الہند و اختصارہا علماء
فدیبر ایچی بن خالد تھا نیز برہمی خاندان کے افراد
طبہا و حکماء ہا“ (۲)

کے ساتھ اہتمام کیا اور وہاں کے طب کے علماء اور حکما کو بلایا۔
ہند ایچی 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 کندمی کے ہاتھ کی لکھی ہوئی ایک کتاب سے نقل کیا ہے:-

”حلی بعض المتکلمین بان یجی بن خالد
البرہمی بعث برجل الی الہند لیا قیہ
بعثا قیہ موجودۃ فی بلادہم وان یکتب
لہ اذیانہم“ (۳)

بعض متکلمین نے حکایت بیان کی ہے کہ ایچی بن خالد
برہمی نے ایک شخص کو ہندوستان بھیجا تاکہ وہ وہاں
سے وہ جڑی بوٹیاں لائے جو وہاں کے شہر و زمین طے
ہیں، نیز ان کے مذاہب کی تفصیل قلم بند کرے

انہوں 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۔ انہیں کی سفارش سے صالح بن بہلہ خلیفہ

۱۷ ابن خلدون اقتدر (۲) ابن الندیم: کتاب الفہرست (۳) ایضاً

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

”ابن دھن اٹھندی، وکان الیہ بیمارستان
انبرا حکمة. نقل الی العربی من اللسان
ابن دھن (دھونتری؟) ہندی: برامکہ کا شفاخانہ
اس کے زیر انتظام تھا۔ اس نے ہندوستانی زبان
سے عربی میں ترجمے کئے۔“ (۱)

ابن دھن ہی نے ”کتاب استمانگرد“ اور ”کتاب سند ستاق“ کا عربی میں ترجمہ کیا۔ برامکہ ہی کے ایمار سے ایک دوسرے ہن۔ دستانی طبیب منکہ نے ششرد کی کتاب کا تو ضمنی ترجمہ کیا۔ اور کتاب شفا خانہ میں کناش (؟ گائید بک) کے طور پر استعمال ہوتی تھی۔

یہ وہ زمانہ تھا کہ یونانی طب کا سرمایہ معتد بہ مقدار میں عربی زبان کے اندر منتقل ہو گیا۔ تیسری صدی میں جب اطباء یونان کی تصانیف 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 (۱۰۱-۱۰۳ھ) کے
”سلام الابرش من النقلة القدماء فی ایام“

البرامکہ و لوجودینقلہ لسماع
میں تھا، سماع طبعی، کا اس کا کیا ہوا ترجمہ (ابن ندیم

الطبعی " (۱) 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 اسے اسلوکی ایک کتاب (فالباب کتاب الحزب)
کا ذکر آیا جس کی عظمت سے یحییٰ اتنا متاثر تھا کہ اسے انتہائی شکل المفہم سمجھتا تھا۔ مگر نظام
نے نہ صرف اسے حل کر دیا، بلکہ اس کی تردید بھی کر دی۔

"وذکر جعفر بن یحییٰ البرمکی ارسطو
جعفر بن یحییٰ برمکی نے ایک دن اثنائے گفتگو میں
طالیس فقال النظام قد نقضت علیہ
مشہور متکلم نظام سے اسلوکا ذکر کیا۔ نظام نے
کتابہ فقال جعفر کیف وانت لا تحسن
کہا میں تو اس کتاب کا رد بھی کر چکا ہوں۔
ان تقریبات... (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 ہندوستان الاصل برمکی خاندان
کے اعتقاد و اہتمام کا اندازہ ہو سکتا ہے۔

یہی نہیں بلکہ ہندوستانی علوم و فنون (یاد دہانی 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 غایبہ امور کے عہد تک
ایام الخلیفۃ المأمون " (۳) سد ممانت کے اس ترجمہ پر عمل کرتے تھے۔

(۱) ابن ندیم: کتاب الغرر ص ۱۲۰ (۲) الذیروالی باب المعترزہ (۳) قاضی صاحب: طبقات الامم

مگر خود بھی برہمی 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 برہمی 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 برہمی

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 اعتناء یونانی دارالمطالعیس 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 اومینیا س" "انالو فیکائے اولی" نیز فرنیوروس کی ایساغوجی کا عربی میں ترجمہ ہو چکا تھا پہلا ترجمہ عبداللہ بن المقفع نے اور دوسرا ابو نوح 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 الكتب الثلاثة من ترجمة محمد عبد الله المقفع وقد ترجمها بعد

محمد ابونوح الكاتب النصراني ثم ترجمها بعد ابی نوح سلم الحارثی

صاحب بیت الحکمة یعنی بن خالد البرمکی» (۱)

اس تفصیل سے واضح ہو جاتا ہے کہ اگر انکا برنہلے اسلام کی جو ہر شے ننگا ہوں 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 ساقبت 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 جودت 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 دوام 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 سفة الا یونانیین ارفع الناس طبقة یونانی فلا سفة فاطبة لوگوں میں بلند تر اور ان کا

مرتبہ اہل علم میں بزرگ تری ہے کیونکہ ان سے فلسفہ و
حکمت کے مختلف فنون یعنی ریاضیات، منطق، الہیات
تدبیر منزل اور سیاحت مدائن کے سلسلے میں اعتنا ر
صحیح طور میں آیا تھا، ایسی انہوں نے ان علوم سے
سائنٹفک انداز میں بحث کی تھی۔

واجب العلم منزلة لما ظہر منہ من الاعتناء
الصحیح لفنون الحكمة من العلوم الیوانیة
والمنطقیة والالہیة والیاسیة المنزلیة
والمدنیة

اسی طرح ابن خلدون لکھتا ہے :-

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

” واما الروم فكانت ال اولة منهم
لليونان اولاً وكان لهذه العلوم بنیہم
بجمال رجب و حملہا مشاہیر من رجالہم
مثل اساطین الحكمة وغیرہم“

غزلائے اسلام کی ان تصریحات کو کسی طرح بھی مبالغہ و اطرا پر محمول نہیں کیا
جاسکتا، کیونکہ اس باب میں عہد حاضر کے محققین بھی ان کے ہم نوا 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 کی قوم ہے جس نے فطرت اور حیات انسانی کے حقائق کو زیادہ
خوش اسلوبی سے سمجھا ہو؟ زیادہ قدیم یونانی فلسفوں کا آغاز محسوس۔ مری کا اذات
کے غیر متعصبانہ اور رکھے ہوئے دماغ سے کیے ہوئے مشاہدات سے ہوا تھا۔ یہ صحیح معنوں

میں (طبیعیاتی تحقیقات) کا مصداق تھے (۱۱)

(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

نے تمام پبلک اسکولوں میں پڑھائے جاتے تھے۔ عہد حاضر میں تمام ممالک کے اندر جو میٹری
کی جو درسی کتابیں پڑھائی جاتی ہیں وہ اصولی تقلید سے ہی کی تھیں ہیں۔
اسی طرح یونانیوں کے ایسی کئی کتابیں تھیں جن میں لکھا 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 انہیں
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 دکلاک، کا بھی علم ہوتا تو یہ چند کہ وہ قدیم ارض
مرکزی نظریہ ہی پر جے رہتے باغیہم ان کے علمی طریقے تقریباً تمام عملی اعتراض کئے
کافی ہوتے۔“ (۱۱)

لگے ہیں کہ 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۔“

(1) 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 hypo-
-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
والروم.... وبد انتظم نتیجتا وجملی
نامہما - (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-
pparchus.

(۲) ابن القفلی: تاریخ حکما صفحہ ۶۱

ولا تعریف کتاب الف فی علم من العلوم قد یبہا و حدیثہا فان نقل علی جمع
 ذلک العلم و احاطہ باجزاء ذلک الفن غیر ثلثہ کتب: احد ما
 کتاب المجسطی ہذا فی علم ہیئتہ الا فلانک و حرکات النجوم“ (۲)
 آخر میں سر جارج کار نوال لیوس ”المجسطی“ کی عظمت کے بارے میں کہتا ہے:-
 بطیبوس 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 درجہ کی طور
 پر نمائندگی کرتی ہے“ (۱)

یہی وجہ ہے کہ فضلاء اسلام نے اپنی غیر معمولی عبقریت کے باوجود اس کتاب پر کوئی
 اضافہ نہیں کیا۔ ان کے تمہرہ و تبحر 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 جہارت 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 سخی 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 ۹۶-۹۷

(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 موعصوت 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 القفطی اور ابن ابی اعییبہ وغیرہ متاخرین مورخین نے لکھا ہے) صحیح نہیں ہے، لیکن انہوں نے اپنی خیالی 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
مائیہ نہیں ہوتی!

سال بھر بعد ۱۹۳۳ء میں اسی سال میں پروفیسر پول کراؤس (Deukrauo) 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 تذکرہ کر لیا 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 مصادف میں شائع ہو چکا ہے،

کاترجمہ کیا ہوا نہیں ہے، بلکہ اس کے بیٹے محمد بن عبد اللہ بن المقفع کاترجمہ 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۔

بیروت کے مخطوط کے آخر میں ایک تویح ہے، اس میں دو اور ترجموں کا ذکر ہے، ایک ابو نوح

کاتب نصرانی کا اور دوسرا سلمہ صاحب بیت الحکمہ کا، پر وہ فیروز کو کا خیال ہے کہ

۱۔ اصل مخطوط محمد بن عبد اللہ بن المقفع کاترجمہ 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 (۱۷۰-۱۹۲)

کے عہد خلافت میں ہوا،

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

الرشید (۱۹۲-۲۱۸) کے عہد خلافت میں کیا،

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

کو زیادہ عقیدت نہیں ہے، لیکن فاضل پر وہ فیروز کے ساتھ حسن عقیدت کے باوجود میں کسی طرح خود کو

ان کا ہم نوا نہ بنا سکا، سطور ذیل میں میں نے اپنے وجوہ 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

ارسطا طالیسی 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 اٹھانے

نے مخطوط میں اسی طرح سلمہ لکھا ہے لیکن غالباً سیم سلمہ ہے، و کئی فیروزت لابن النذیم (مصری ادیب) ص ۲۹-۳۰ میں
سائے مصری راہنہ جو اس لیے آئینہ 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:

اصطنع القادید و نقل لخالد بن
اصطنع قدیم: 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 جو 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
فیل له ثمن ثلث اکثر سفلك وطلب
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 اغنى اصحابي واخواني
مخدے اسکے سوا اور کچھ نہیں ہو کر ہوسکتیوں اور جانیوں

کو غنی بنا دوں۔

الفہرست میں ۳۴۰ سے ایضاً ص ۶۰

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 سوزوروں" 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 مشغول 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 اکیلے خدا کے سوا جسکے مانند کوئی چیز

بہ کیفی اصطلاحاً ایسی منطق کی مدد 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 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 ۳۳۵ھ سے ۳۵۰ھ اصول الکافی (مطبوعہ بمبئی سن ۱۹۰۲ء) سے پانچویں صدی عیسوی سے آٹھویں صدی تک منطق اصطلاحاً کی آٹھ کتابوں میں صرف تین کتابیں یعنی قاطینو ریاس، ہباری اور میناس اور اناطریقا پڑھائی جاتی تھیں، ان سے پہلے فروریوس کی (یساغوجی پڑھائی جاتی تھی۔

المخطيب لفارسي كاتب ابي جعفر
 المنصور فانه ترجم كتب رسطا ^{لي} طا
 المنطقية الثلاثة التي في صورته
 المنطق وهي كتاب قاطينورياس
 وكتاب باري اسمينياس وكتا
 انولوطيقا. وذكر انه لم يتوجم
 منه الى وقتك الا الكتاب الـ ^ل
 فقط. وترجم كذلك المداخل
 الى كتاب المنطق المعرف
 بالاسياغوجي لغرفوريوس
 العسري وعبوعها ترجم من
 ذن ^{خذ} بعبارة سهلة قريبة الما

 اسي طرح قضي سئ اخبار الحكماء اخبار الحكماء اسي كفاي:

عبد الله بن المقفع كان فاضلاً
 كاملاً وهو اول من اعتنى في
 عبد الله بن المقفع فاضلاً
 اسلاميه في بلاد شمس في
 منصور

الملّة الاسلاميّة بترجمة الكتب
 المنطقيّة لابي جعفر المنصور
 وهو فارسيّ النسب الفاظه حكميّة
 ومقاصد من الخلل سليمة ترجم
 كتب ارسطوطاليس المنطقيّة
 الثلاثة وهي كتاب قاطيغوريا
 وكتاب باري 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 باری ارمینیا
 اور کتاب اناطوطیقا کا ترجمہ کیا، یہ ترجمہ
 سلیس اور قریب الماخذ عبارت میں کیا۔

اسی طرح ابن ابی اعینہ 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 باري مينا، وكتاب اناطوطيقا
 وترجم مع ذلك المدخل الى كتب
 المنطق المعروف بابي اغوجي نفوس
 الصوري عبارتہ فی الترجمة عبار

عبد اللہ بن المقفع بھی ایرانی خطیب تھا، وہ
 ابی جعفر المنصور کا کاتب تھا، اس نے ارسطو
 کی کتابوں میں سے کتاب قاطیغوریا، کتاب
 کتاب باری ارمینیا اور
 کتاب اناطوطیقا کا ترجمہ کیا تھا، اور اس کے
 ساتھ منطق کی کتابوں کے مقدمے کا بھی جو
 فروریوس الصوری کی ایساغوجی 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 ۱۳۹ھ میں قتل کیا گیا، اور استاد احمد ابن کے خیال میں ۱۴۲ھ یا ۱۴۵ھ میں قتل کیا گیا، اس لیے اگر قاضی صاعد تفضل اور ابن ابی اصیبه کی روایت صحیح ہیں، اور ان پر شک کرنے کی کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی تو یونانی منطق کی متداول کتابوں کا ترجمہ ۱۳۹ھ یا زیادہ سے زیادہ ۱۴۵ھ سے قبل ہو چکا تھا، اور چونکہ منصور ۱۳۶ھ 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 ۱۳۶ھ و ۱۳۹ھ کے (یا زیادہ سے زیادہ ۱۴۵ھ اور ۱۴۵ھ) 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 ترجم منہ الی وقتہ الہلکتا^۲ عبد اللہ بن المقفع نے زانگ سور، پہلی کتاب بینی

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

اس طرح ہم فرض 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،

مگر ان افتراضات کے فرض کرنے میں یہ وقت ہے کہ ابن الذہیم جو ان تینوں ماخذوں سے

۱۔ لیون الانبانی طبقات الاطباء جلد اول ص ۴۴۴، ۲۔ اثراث، یونانی ص ۱۰۰، ۳۔ منی 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 ۱۶۶) 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 (نیز کہ عبد اللہ بن المقفع) کا نام ملتا ہے۔ "الکلام علی قاطینوریاس" کے ضمن میں ابن اندیم کتتا ہے،

ولهذا الكتاب مختصه وجوامع شجرة وغير 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 المنقنة من اللغات الی اللسان العربی" کے ضمن میں جہاں اس یونانی

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

"اسماء المنقلة 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 البطرین
پس ابن البطرین، ابن ناعمہ، ابو قرہ، ابن فرز

۱۵: تاریخ یونانی، ص ۱۰۳، الفہرست، ص ۲۲۸، ۲۲۹، ایضاً ص ۳۲۸ کے ایضاً ص ۱۰۳

وابن ناعمہ و ابوقح و ابن نهر
ابن دہبلی اور ابن المقفع (جو اصطلاحی منطق
کے ترجمین ہیں) اصطلاحی کے برابر کہاں
ارسطا طالیسؑ
ہو سکتے ہیں (اس کے مراد و مقصود کو کہا اور کر سکتے ہیں)

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 نہ کہ سریانی و
یونانی سے، اگر 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 اہمیت 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، اجتھاس (Agathias) کتابچہ اور سطر
اور افلاطون کی تصانیف خسرو انوشیروان کے واسطے فارسی میں ترجمہ کی گئی تھیں، اربشت اسلام
قبل چند برسوں 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 کونہ کا
زبان میں دانش نامہ "علائی" 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 تھیں
گندمی ہوئی تھی، عباسی خلافت کے قیام کے بعد (بلکہ اس سے پہلے بھی) یہی ایرانی اہل طبقات کتابت کے

عہدوں پر فائز ہوا، اور اس نے۔۔۔ جس طرح قدیم علمی ادب کو عربی زبان میں منتقل کیا، فارسی (پہلوی) زبان میں غیر زبانوں سے جو کتابیں ترجمہ ہوئی تھیں، (مثلاً کلید و منہ جسے برزوی 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 کتابت منقح و فلسفہ میں کتابت تصنیف کیا کرتا تھا، مثلاً منصور بن طلحہ بن طاہر ایرانی النسل تھا، مگر اپنے تفسف 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 کتابت الحکمتہ "کامصنف تھا،^۳
 علی بن عیسیٰ بن داؤد الجراح کے بیٹے ابو القاسم عیسیٰ بن علی کے بارے میں ابن ندیم کہتا ہے:
 "اوجد 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 طوائف 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 تراجم سے عربی میں ترجمہ کیا۔

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

(قاسطیور یاس اور باری ارینیاس) کے لخص نگاروں میں محسوب ہو، ترجمین و ناقلین میں نہیں۔

۱۔ دیکھیے اوپر حاشیہ ۲ ص ۲۸۱، ۳۔ الفہرست ص ۱۱۳، 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 تلخیص کی شان پیدا ہو گئی ہو جس کی وجہ سے ابن النذیم کو اسے تلخیص 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 تلخیص 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 جوامع و مختصرات کے کیا ہو، اور ان ہی جوامع 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 اس و باری اور مینیا س کے تلخیص 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 جہاں میں مولف نے

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

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

میں صرف فہرست اسی 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 کہا، حالانکہ یہ اہم سلسلہ ایسا نہ تھا، جس سے ابن النذیم

حفت برتا۔"

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 کتاہی:

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

دوسری جگہ مقالہ عشرہ میں "اخبار الکیمائین 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 (خجراہ باپ ہو یا بیٹا) ارسطاطالیسی منطق کی کتب ثنائہ
کا بشمول اناطیقاے اولیٰ 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 انودا الطبیعی ^{لہ}

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
نی

۱۔ الفہرست ص ۲۰، ۲۔ الفہرست ص ۲۹، ۳۔ دیکھیے اوپر کے فاشیے، ۴۔ التراث البونانی ص ۱۰۹

۵۔ الفہرست ص ۳۲۸

اور سلمہ (سلمان) صاحب بیت الحکمتہ نے بھی کیا تھا، مخطوطہ کی توثیق حسب ذیل ہے

قمت الکتاب المکتبۃ من توجہ محمد بن عبد اللہ الملقف
 محمد بن عبد اللہ بن الملقف کی ترجمہ کردہ تینوں کتابیں ختم
 وقد توجہا بعد محمد ابو نوح الکاتب نصرانی تدوینا
 ہوئیں، اسکے بعد محمد ابو نوح کاتب نصرانی نے ترجمہ کیا
 بعد ابی نوح سلمہ الخزانی صاحب بیت الحکمتہ لعمری بن خالد ابو
 ابو نوح کے بعد سلمہ الخزانی صاحب بیت الحکمتہ نے عمیری 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 الحکمتہ 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 شدتاً کوفارسی 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 و نہ اجسے مامون الرشید نے روم سے یونانی علوم کی کتابیں لانے کے
 واسطے بھیجا تھا، کی جو تفصیل دی ہے اس میں سلم صاحب بیت الحکمتہ 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 کہتا ہے کہ عبد اللہ بن الملقف نے مانی، ابن دیسان اور مرقیون وغیرہ کی کتابیں
 فارسی سے عربی میں ترجمہ کی تھیں۔

کتب مانی و ابن دیسان و مرقیون ممانقلہ عبد اللہ بن الملقف وغیرہ و
 ترجمہ من الفارسیۃ و الفیلومیۃ الی العربیۃ

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

لے التراث الیونانی ص ۱۱۳ لے الفہرست ص ۱۰۳ لے الفہرست ص ۱۰۴ لے ایضاً ص ۳۳۵ لے مسعودی ص ۲۰۲ لے

نے انا و زندگی کی تائید میں متعدد کتابیں لکھی تھیں، اور سالی زوان و پیمان وغیرہ کی کتابوں کا پہلو ہی سے عربی میں ترجمہ کیا تھا، با اینہم الفہرست میں عبد اللہ بن المقفع کی ان محدث تصانیف کا ذکر تک نہیں ہے، واقعہ یہ ہے کہ الفہرست "ان کتابوں کی فہرست ہے جن کی ابن الندیم کے زمانہ میں مانگ تھی، یا جن سے تعلیم یافتہ طبقہ متعارف تھا، نہ تو ابن الندیم اس التزام کا مدعی ہے کہ اسلامی تاریخ میں جو کتاب لکھی گئی وہ اس کا حال ضرور لکھے گا اور نہ ہمیں اس سے یہ توقع کرنا چاہیے، اس لیے اس استاد میں کچھ زیادہ وزن نہیں ہے کہ اگر کسی کتاب کا ذکر الفہرست میں نہ ہو تو اس کے 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 استاد لال کی بنیاد رکھی ہے، وہ سرے سے تسمیحات ہی نہیں، صرف اجمال و تفصیل کی مثال ہیں، ایک ہی شخص کا ذکر ایک جگہ محمل ہے، دوسری جگہ مفصل۔

جو تھا شک یہ ہے کہ ادیب شہیر عبد اللہ بن المقفع جس نے کلید و دامنہ کا عربی میں ترجمہ کیا وہ اُس ابن المقفع سے قطعاً مختلف ہے جس نے ارسطو ایسی منطق کی کتب ثلاثہ 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 وار بنانے کے لیے آگے فرماتے ہیں:

اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ وہ ارسطو کی دو کتابوں: قاطیور یا س اور بلوی ارسطو

کے ترجمین کی فہرست میں صرف "ابن المقفع" کا ذکر کرتا ہے، نہ کہ عبد اللہ بن المقفع کا۔"

الزمانی

لے چنانچہ ابن خلکان نے ہمدی کا قول نقل کیا ہے: "ما وجدت کتاباً زنداقہ الا حاصلہ ابن المقفع، انراہ
ص ۱۰۵ تہ ایضاً

اور اس سے یہ نتیجہ نکالتے ہیں۔

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

۱- ہرچہ 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 الغرست (ص ۱۱۸) میں ہے کہ اسلام لانے سے قبل اس کی کنیت ابو عمر تھی اور جب
میں ابو عمر 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 تیس آرائی کا حق کس طرح
ہو سکتا ہے کہ

"اس لیے بہت ممکن ہو کہ اس کا بیٹا ہو گا جس نے خلیفہ منصور المتوفی ۲۵۵ھ 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 النعمان

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

نصی کان رحمہ اللہ تعالیٰ ابن البطریق و ابن ناعمہ و ابو قرقہ و ابن فہروان

وہیلی و ابن المقفع مثل ارسطاطالیسی۔"

لہذا تراث ایرانی ص ۱۰۵، ایضاً ص ۱۰۶، ایضاً ص ۱۰۷، کتابہ بھوان 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 البجیف 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

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

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

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

(معارف: اپریل ۱۹۵۷ء)

(۲)

مغرب سے زیادہ وقت ان تراجم کے ایک بوسیدہ 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 ۲۲۸ ہے اور جو ۲۵۵
ایراق پر مشتمل ہے تقریباً تیس سال ہونے، ۱۹۲۶ء میں جیفریہ فرزانی (C. Furlani) نے
اس کتاب کا تعارف کرایا تھا، اس مخطوطہ کے آخر میں حسب ذیل توثیق ہے۔

تمت کتب ثلاثہ من توحۃ محمد بن عبد اللہ المتفیع وقد ترجمہا بعد

محمد ابونوح الکتاب انصرانی، ثم ترجمہا بعد ابی نوح سلمۃ الہرانی صاحب

بیت الحکمة یعنی بن خالد برمکی لیث الاربعۃ کما قبل ہولاء الترجمین

الذین تکسائی الملکانی النصرانی

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

لے انشا یربانی ص ۱۱۱

چند باتوں کی تصدیق ہو جاتی ہے۔

اولاً جا حفا اور ابن النذیم کا یہ کہنا صحیح ہے کہ ارسطاطالیسی منطق کا مترجم ابن تقفیع ہے۔
ثانیاً جا حفا کے اس قول میں کہ ابن تقفیع ارسطاطالیسی منطق کا مترجم ہے، اور ابن النذیم کی اس تصریح
میں کہ وہ اس کا نسخہ نہیں ہے تضاد پایا جاتا ہے کیونکہ فرلانی (Furlani) جس نے اس مخطوطہ
کا گہرا مطالعہ کیا ہے اپنے تبار فی مضمون میں لکھتا ہے کہ یعنی النحوی (Johr's Grammaticae)
سر جیوس راس یعنی کی شرح ارسطاطالیسی منطق کے مخطوطہ کے درمیان مقابلہ کرنے کے بعد تیون میں قریبی نسبت
معلوم ہوتی ہے، ہاں مخطوطہ کے جزو ایسا غوجی کے متعلق جو پہلے میں اوراق پر مشتمل ہے، فرلانی کا خیال ہے
کہ یہ ترجمہ تدمار کے دور آخر کی شرح کے مشابہ ہے مگر اس کے بارے میں بھی پروفیسر پول کنوس کہتے ہیں کہ
"یہ بھی ممکن ہے کہ یعنی النحوی کی شرح ایسا غوجی اس جزو اولیٰ (ایسا غوجی) کی اساس ہے۔"

بہر کیف ان تراجم کی اساس کسی کی شرح پر کیوں ہو، ان پر ترجمہ (آزاد ترجمہ) کا بھی اطلاق
ہو سکتا ہے، اور انہیں کا بھی، اس لئے نہ تو جا حفا کا یہ قول کہ

فتی کان رحمہ اللہ..... ابن المقفع مثل ارسطاطالیس

حقیقت سے بعید ہے اور ابن النذیم کا کہ

ولهذا الكتاب مختصرات لجماعة فيهم ابن المقفع

مثلاً کتاب کی ساخت اور اس کا فائدہ اس بات کی جانب اشارہ کرتے ہیں کہ یہ ترجمہ کم از کم فارابی
کے زمانہ سے پہلے ہوا ہے، کتاب کا عام انداز اس طرز تنظیم کے مطابق ہے، جو فلسفیانہ مدارس میں تیسری
صدی ہجری کے ربع ثانیٰ تک مروج تھا، اور جس کے ظلمات سب سے پہلے فارابی نے بنیاد کی، اس کی
تفصیل یہ ہے:

۱۵ دیکھئے اور حواشی نمبر ۱۹-۱۸-۱۷-۱۶-۱۵ تراث ایونانی میں ۱۰۰۲ء بلکہ جیسا کہ ہم آگے چل کر دیکھیں دوسری صدی ہجری
کے ختم ہونے سے بھی پہلے،

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

- ۱- قاطیغوریا (Categorico) یا کتاب القولات
- ۲- باری ارمینیا (Propositions) یا کتاب العبارة
- ۳- اناوٹیتایا اناوٹیتا اولی (Prior Analytica) یا کتاب القیاس
- ۴- ابودیتیتایا اناوٹیتا ثانیہ (Posterior Analytica) یا کتاب البرهان (Appodictico)
- ۵- طوبیقا (Topica) یا کتاب بجدل
- ۶- سوفسطیقا (Sophistico) یا کتاب حکمہ الموبہ
- ۷- ریطوریتقا (Rhetorico) یا کتاب الخطاب
- ۸- ابوطیقا (Poetico) یا کتاب الفسوف

تیسری صدی عیسوی میں زفروریوس الصوری (۲۳۲-۴۰۴) (Porphyry of Tyros) نے ان کتابوں کی تسلسلہ تقریب کے نئے ایک مدخل (تقدم) لکھا، جو قرون وسطیٰ میں (Introductio ad The Categories) کہلاتا تھا اور جسے مسلمان مورخین منطقیین ایساغوجی (Isagoge) کہتے تھے اس طرح اب آٹھ کے بجائے منطقی کی نو کتابیں ہوئیں اسی وجہ سے حاجی طیف نے کشف الظنون میں لکھا ہے:

ایساغوجی وھو باب

ایساغوجی اور وہ منطقی کے

من الا یواب التسعة للمنطق،

نو ابواب میں سے ایک باب ہے:

بہر حال ارسطو کے بعد سے زفروریوس کے زمانہ تک ارسطو جیسی منطقی کی آٹھ کتابیں اور اُس کے

بعد سے کسی تعصب کے ظہور 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
مرتب 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
ایک مسلمہ رسم بن گئی، اور فارابی السنوی ۳۳۹ھ کے زمانہ تک تمام فلسفی مدارس کا معمول بہ رہی، چنانچہ ابن ابی
اصیبہ 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 کا
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 پائی
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 یہاں سے فلسفہ کی تعلیم

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

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

هذه المقدار وما ينظر من الباقي
مستور الى ان كان الا سلام بعد
بمدة طويلة

لیکن اسلام کی ہشت کے فوراً بعد ہی اس رسم میں تبدیلی نہیں ہوئی، دررہ فلسفہ سائنس 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 معتقد باللہ (۲۴۹-۲۸۹) کے زمانہ میں بغداد میں منتقل ہوا، فارابی کی تعلیم کا زمانہ
تھا، مگر رسم قدیم اب بھی بہستور باقی تھی چنانچہ اس تفصیل کے بعد فارابی کہتا ہے:

وكان الذي يتعلم في ذلك
الوقت الى آخره الا شكال لوجودية
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 "کلماتی تھی، فارابی کہتا ہے:

وكان يسمي ما بعد الاشكال
الوجودية الجزء الذي لا
يقراء
اور اشکال وجودیہ کے بعد کا حصہ الجزء
الذي لا يقراء "ممنوع التعليم
کلماتی تھا،

فارابی کی اس روایت کی تصدیق ڈاکٹر مارکس بایر ہوف (Max Meyerhoff) نے کیا

اور اسٹینڈیٹار کے شبہات کی وجہ لکھتے ہیں، براہ قانون (Marx Meyerhoff) اس متعلق کے سربراہی ترجمہ پیش

لے لطبات الاطباء جلد ثانی ص ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹

تخلیلات ادنیٰ (انالوطیقا) کی ساتویں فصل بلاشکال وجودیہ پر ختم ہو جاتے ہیں، نیز پانچویں صدی عیسوی کے نصف سے جب سے کہ نستوری ترجمہ کی تحریک کا آغاز ہوا، (یعنی پرہوس) انطاکی کے زمانہ سے، تخلیلات ادنیٰ (انالوطیقا و کتاب القیاس) کے سوانہ اور کچھ ترجمہ ہوا، نہ کسی اور کتاب کی تفسیر کبھی گئی، یہی انداز یعنی *Monographia* فرتے کے علما مثلاً جرجوس اسقف العرب وغیرہ کا بھی رہا، وہ بھی اس جز کے علاوہ نہ کسی اور چیز کی شرح کرنے میں نہ ترجمہ

اسی رسم پر فارابی کے زمانہ تک مسلمان مترجمین و مفسرین نے عمل کیا، چنانچہ ابن النذیم نے قاضی باری ارمینیا، اور انالوطیقا ادلی کے مترجمین و مفسرین میں متعدد مسلمان حکماء کا نام لیا ہے۔ مگر بعد کی پانچ کتابوں کا یہ حال نہیں ہے، ابو یقظیقا (کتاب البرہان) کو متی بن یونان نے (جو فارابی کا معاصر تھا) عربیاً (کتاب بجدل) اور سوسطیقا (کتاب الحکم المومہ) کو یحییٰ بن عدی نے دبطور قیقا (کتاب الخطایہ) اور ابن عبید اللہ نے اور بوظیقا (کتاب الشعر) کو ابو بشر 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 متاخرہ

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

۱۔ کتاب ایسا غوجی و هو المدخل الی المنطق (۲) حمل معانی قاطیغویاس (۳) حمل معانی

بارسی ارمینیا (۴) حمل معانی انالوطیقا الادلی الی تمام القیاسات الجلیہ

یہ بھی واضح رہے کہ ارسطائیسی منطق کی تفاسیر میں ہم اکندی سے پہلے کسی مسلمان منطقی کا نام نہیں پاتے، اس نے یقین کیا جا سکتا ہے کہ کم از کم اکندی (۱۰۰-۲۵۰) کے زمانہ تک عام رسم ہی تھی کہ عمر

انہی 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 انُو لوطي قًا و ليس بعدة	کتاب انو لوطی قًا ختم ہو گئی، اور اس کے بعد
من هذ ٤ الکتب الکتب اب افود	ان (ارسطا) طبیقی منفق کی کتابوں میں سے
الطبيعي ولرمينعا من استقرائه	کتاب انو لوطی قیسی: کتاب ابرہان کے
الامانق منافی صدر الکتب	سوا کوئی نہیں، اور میں اس کے پورا کرنے
جَمَاعًا رَائِنَا كَا فَيَا عَنِ التَّفِيدِ	تصرت اسی اجتماع نے روکا ہے، جو ہم نے
	آغاز کتاب میں بیان کیا ہے، اور جس کی
	وضاحت کی ضرورت نہیں ہے،

مذاہب یقینی ہے کہ یہ ترجمہ فابابی بکد الکندی (۱۰۸۸-۲۵۸) کے زمانہ سے پہلے مرتب ہو چکا تھا، دوسری صدی ہجری کے اختتام سے کہیں پہلے ہو چکا تھا،

رابعاً مخطوط بیروت ابن المقفع کے علاوہ اور مترجمین ابو نوح الکاتب الفرائی اور سلیمان صاحب بیت الحکمة کا نام بھی بتانا ہو گا۔ مترجمین ذہابین کا نام نہیں لیتا جنہیں ابن ندیم نے الکلام علی قاطینو اس کا نام علی باری ارمنیا اس اور الکلام علی انا لوطی قًا الادلی 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 ارسطا طالیس کے نام دیئے ہیں، اس مخطوط کی آہل اُن سے بھی پہلے لکھی گئی تھی،

ان ٹوٹاؤں کے بعد اصل مسئلہ کو لیجئے مخطوطہ کے آخر میں جو تویح ہے اس سے پروفیسر پول کر اوں نے اپنے خیال کی تائید کی ہے کہ قدیم ترین مترجم عبداللہ بن المقفع کا بیٹا محمد بن عبداللہ بن المقفع تھا اور یہ کتاب کے نام کے ثبت میں قاضی صادق سہیل سے چوک ہوئی ہے،

قاضی صادق جمال الدین ابن القفطی اور ابن ابی امییبہ عبداللہ بن المقفع (مترجم کلید و دامنہ) کو اس ترجمہ کا مترجم بتاتے ہیں، ابن ابی امییبہ کا ماخذ قاضی صادق کے علاوہ غالباً قفطی بھی ہے، مگر معلوم نہیں قفطی کا ماخذ قاضی صادق ہے، یا اس کے علاوہ اور کوئی۔ اگر قفطی کا ماخذ قاضی صادق 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 صادق 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، یہی 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 ابى نوح سلمة

الحوافي صاحب بليت الحكمة ليحيى بن خالد بركي لبيت الاربعة كلهما

قبل هؤلاء الترجمتين الذين تكسني الملكاني النصراني

اس عبارت کے ملاحظہ کے بعد فیصلہ کیا جاسکتا ہے کہ وہ کہاں تک اعتماد کے لائق ہے، یہیں کسی مصنف کی تکذیب و تغلیط کا تو حق 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

خط کشیدہ الفاظاً یقیناً غلط ہیں، ان میں سے نمبر ۱۰۰ کی تصحیح پروفیسر موصوف نے الکتب

الکتاب البرکی اور الکتب سے کر دی ہے، مگر الذین تکسني الملكاني النصراني اس درجہ مہمل ہے کہ

اس کی اصلاح بھی ایوس عنہ سمجھ کر چھوڑ دی۔

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

تو کتاب انا لوطیقا و لیس بعد من ہذا کتاب الا کتاب

افود الطبعی.....“

اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ فرلانی انووا طبیعی کو اسح طبیعی سمجھا جاتا ہے جیسا کہ پروفیسر یوپل کراؤس کی رائے ہے

یہ لفظ و حقیقی (prodiclice) ہے،

۳- ایوس عنہ عبارت سے پہلے کی توقع کی عبارت بھی جیسا کہ فصل پروفیسر نے خود فرمایا، جو

مستقیم المعنی نہیں ہے، بالخصوص قبل ہو لاء الترتیبین 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 فصل 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 محض اتنی ہے کہ محمد سے پہلے ابی بڑھا دیا جائے، اور بن کو عبد اللہ سے پہلے کے

بجائے بعد میں لکھ دیا جائے۔ نیز اگر الذین مکسائی الملکان فی النصرانی کی تعمیم سے قبل ہو لاء الترتیبین

کو با معنی بنایا جائے تو اس مؤخر الذکر فقرہ کو با معنی بنانے کے لیے شروع کے الفاظ فاعل 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 النصیبی، ثم ترجمہا بعد ابی نوح

سلطۃ الخزانی صاحب بیت الحکمتہ یعنی بن خالد البرکلی وقد ترجمہ ابو
محمد عبد اللہ بن المقفع الکتاب الاربعۃ کلامہا قبل ہولاء الترحمین
الذین تکسافی الملکانی النصرانی

اس طرح جو مسئلہ فاضل پر و فیسرنے اٹھایا تھا کارسطاط ایسی منطق کا آدھین عربی ترجمہ کون ہے
عبد شہ 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 النذیم میں عبد شہ بن المقفع کی کنیت جس سے وہ بعد میں مشہور ہوا، ابو محمد ہی ہے
ابن النذیم کہتا ہے۔

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

اکتفی بابی محمد،

میری مجوز و اصباح سے غالباً الفہرست، کتاب الحيوان، البيان و التبيين، طبقات الامم، اخبار العلماء
یاخبار 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 کاتب رہا ہو گا، اور اس نے

یہ تراجم کئے ہوں گے،

”کہ خود فاضل پر و فیسرنے کو اعتراض ہو کہ

”ہم اس کی زندگی کے بدے میں کچھ نہیں جانتے“

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

دنیا مناسب نہیں ہے، جب کہ 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 الجاحظ کے بعد قدیم ترین افذ ہے کہیں یہ 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 جملات 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 لکھتا ہے،

وقد كانت الفرس نقلت
 الی فارس نے قدیم زمانے میں منطق اور اب
 فی القدیور شیئا من کتب المنطق
 کی بعض کتابوں کو فارسی (پہلوی) میں ترجمہ
 والطب الی اللغات الفارسیة فنقلت
 کیا تھا، ان (پہلوی تراجم) کو عبد اللہ بن
 ذالک 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 حرف بحرف 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 مصد

یہ بات ہر صورت پابہ تحقیق 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 ذوق فاضلی صاحب نے طبقات الامم میں کی ہے اور زبردت کے مخطوطے ہی میں اس کی تصریح ہے۔ با اینہم پروفیسر پول کر اڈس کو اصرار ہے کہ یہ ترجمہ (یا تخمیناً) یونانی اصل سے ماخوذ ہے۔ حالانکہ خود فرزانہ (Furlani) بھی جس 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 ریبیروان (ارسطو) 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 کلیلا دومن کے مترجم کا بیجا تھا۔ اس صورت میں ضرور ہے کہ ترجمہ دسلی فارسی

نیشنل فرزانہ نے ترقیح کی عبارت پر غیر مشروط، حتمی کر لیا تھا، اسی لیے وہ، اس مخطوطہ کے مترجم کو کلیلا دومن کے مترجم کا لانا چکھتا، غلام ثابت کر چکے ہیں کہ مخطوطہ خود کلیلا دومن 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 جو لڑائی 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 تعانیف 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 ہوتی۔ 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 میں وضع کیا ہو۔

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

مکن ہے کیسائی تردیح اور اسی قسم کے دیگر آفندے اجتیا اس (Corymbus) کی روایت کی تائید نہ ہو سکتی ہو لیکن قرآن اس کے معنی اور عربی آفندہ اس کے مؤید ہیں۔ جس کی وضاحت سطور ذیل میں کی گئی ہے۔

سند قرطانی کی کتاب - *Divina pro parte versione arabici di alcuni*

calceilli di profinio di (Aristotele).

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

ساسانی سلطنت ۶۲۷ء میں قائم ہوئی اور ۶۵۶ء تک سو چار سو سال تک قائم رہی، اس سلطنت کا
 بانی اردو شیر با بکان (۲۲۱۷-۲۲۱۷) تھا۔ اس کا حکم سلطنت سے فارغ ہوتے ہی اس نے اس کی توسیع کی
 کوشش شروع کی اور ۶۲۳ء میں قیصر سویرس اسکندر (Severus Alexan) سے ایشیا کے
 کوچک کے موبون کی واپسی کا مطالبہ کیا اور عراق (میسوپوٹامیا) پر حملہ کر کے شام تک بڑھا چلا گیا۔ ۶۲۳ء
 میں اردو شیر نے ذات پائی اور اس کا بیٹا شاپور اول اس کا جانشین ہوا۔ شاپور نے بھی اپنے باپ کی توسیعی
 پالیسی کو بہتر کر رکھا اور ۶۲۵ء میں فرات کو دوبارہ عبور کر کے رومی مقبوضات پر حملہ کیا۔ اسی زمانہ میں
 قوم گاتھ کے سپہمحلون سے رومن سلطنت کمزور ہو رہی تھی۔ ۶۲۶ء میں قیصر ولیرین (Valerian) نے
 ایرانی فتوحات کے بڑھتے ہوئے سیاہ بگور کرنے کے لئے میان میں آیا مگر شاپور کے ہاتھوں گرفتار
 ہوا۔ ایرانی فتح کے شادیا نے بجائے ہرے 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۔ ابن ندیم الفہرست میں لکھا ہے :-

ملاک اردو شیر بن بابک... فہرست الی	اردو شیر بن بابک بادشاہ ہوا..... تو اس نے
بلاد الهند والحین فی الکتب الی کانت	ہندوستان، چین اور روم سے جو کتابیں ان کے
والی الروم... وفعل ذلک من بعدہ	یہاں محض منگوائیں..... اس کے بعد کے
ابنہ ما لبوس حتی یخفی تملک الکتب	بیٹے شاپور نے بھی اس عملی سرپرستی کو جاری رکھا
کلبا بالفارسیۃ	اس طرح یہ تمام کتابیں فارسی زبان میں نقل ہو

۳۰۸ء - Decline and Fall of Roman Empire vol. I.P. - ابن ندیم
 ۲۶۹ء - تاریخ روم صفحہ ۵۱۵-۵۱۶ - الفہرست ص ۲۲۲-۲۲۳

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

شاہپور 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 بھد ساسانیوں کا مصنف ارتھم کرشن میں لکھا ہے۔

بعد میں اردشیر کے بیٹے اور جانشین شاہپور 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۔

شاہپور 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 پروفیسر پول کر اؤس 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 :-"

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

بعد میں بابل میں جا کر آباد ہو گیا تھا، جہاں فرقہ مغسلہ کے پیسائیوں سے اس کا بل جوں تھا۔ ^{۶۷۱۵} بسین

میں مانی پیدا ہوا اور اس کی پرورش فرقہ مغسلہ ہی میں ہوئی جو اس زمانہ کا ایک عرفانی (gnostic)

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

عقائد کا خلاصہ سکندر لیسکو پوسی (Zoroastrianism) نے کہا ہے اس کو دیکھ کر

شیر نے یہ رائے قائم کی ہے کہ مانی نے اپنے مذہب کی تعمیر فلسفہ یونان کی بنیاد پر کی ہے۔

۱۔ ایران بھد ساسانیوں میں ۱۸۳-۱۸۴ء اخبار العلماء اخبار الحکما ص ۳۴ سے اثرات ایرانیوں میں ص ۱۱۱ تک ایران میں

ساسانیوں میں ص ۲۳۰ سے ایضاً ص ۲۵۰ سے ایضاً ص ۲۴۶

اس طرح ابتدا ہی سے ایرانی فکریونانی فلسفہ سے متاثر تھی اور یونانی حکمت و فلسفہ کی کتابوں کے تراجم 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 حدیثے پدہ (نعوذ باللہ منہا) اور مسیح پر 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 لادھرمیت اور لادھرمیت دونوں بدرجہ کمال موجود ہیں تو پھر شخص واحد میں ان کا امتداد آج کس طرح ممکن ہے؟ ان موٹنگائیوں کی تفصیل و تدریق اور ان کا تاریخی ارتقاء 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 موٹنگائیوں نے فرقہ نشینوں کو پیدا کیا جس نے ایران کی مذہبی و ثقافتی ہیبت کو دو جہتوں 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 تعریف 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 ایشیا کے کوچک تین پھل چکی تھی اور ستلہ کے قریب عیسائیوں کی جماعتیں دریائے دجلہ کے پار شہر اربل میں موجود تھیں۔ اربل کے بعد مشرقی عیسائیت کا حکم ترین ملبا ورمادی 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 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۔ اترتھر کر سیں سین کہتا ہے۔

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

اس طرح سیاسی مناسک کی بنا پر شاہپور نے عیسائیوں کو مردود آزار بنا یا۔ روم کے ساتھ لڑائیوں کے دوران میں جو قبضہ گرفتار کئے گئے ان کو سلطنت ایران کے دور دراز علاقوں میں آباد کیا گیا چونکہ ان قیدیوں میں بیشتر عیسائی ہو کر تھے اس لئے مسیحیت ایران میں قریباً ہر جگہ پھیل گئی۔ چوتھی صدی کے آغاز میں پاپا پارےکالی نے جو سلوکیہ طیسفان کا بئشپ تھا ایران کے تمام عیسائیوں کو طیسفان کے کابینائی مرکز کے ماتحت متحد و منظم کرنے کی کوشش کی طرہ سے مسزول کر دیا گیا۔ غرض ۳۳۵ء سے عیسائیوں پر جو رومی قبضہ کا آغاز ہوا جو شاہپور کے جانشین اور شہ روم کے زمانہ میں بھی جاری رہا، البتہ جو جردول (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 بشپوزیادہ
 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 نسٹوری کلیسا کے
 قیام کے لئے زمین ہموار ہو گئی، کبھی 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 نسٹوری مبلغ تھا شاہ فیروز کو یقین دلایا کہ نساطرہ ہمیشہ ایران کے فنادا
 رہینگے، اس کی تفصیل آگے آتی ہے۔

دب، اسی طرح نسٹوریت 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 (Acsinide) 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-Hellene) کا لقب جسے بادشاہ ہرواد (Mithridate)
 اول نے اختیار کیا تھا اس کے تمام جانشینوں نے برقرار رکھا۔ شاہ ارد (Darius) اول نے

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

جب رومن سپہ سالار کرموس پونج پانی تو حکم دیا کہ یوری پانڈیز (Eunice) 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
یونانی زبان اور یونانی ثقافت کو ایران میں قدیم الایام سے مقبولیت حاصل تھی۔ اسی کا نتیجہ تھا
کہ شاہِ یونان سے فلسفہ و حکمت کی کتابیں منگوا کر فارسی میں ترجمہ کر آئیں 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 امتداد 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 ڈال دی 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 گائیون ہمارے موضوع سے
خارج ہیں۔ البتہ تاریخی تسلسل کے لئے یہ بتانا ضروری ہے کہ انطاکیہ کے معلمین باخسوس ڈائیوڈورس
طرسکی (Diodorus of Tarsus) اور تھیوڈورس عیسوی (Theodore of Mopsuestia) نے
عیسوی کی ناسوتیت کے شدت سے قائل تھے۔ انھیں مشددین کا شاگرد نسطور بوس (Nestorius)
تھا جو ۴۲۸ء میں قسطنطنیہ کا بشپ مقرر ہوا مگر اس کے وہاں پہنچنے ہی ایک نئی مذہبی نزاع
پیدا ہو گئی۔ قسطنطنیہ کے عوام "مادر خدا" 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 مضمحل 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 افسس (Ephesus) میں مذہبی کونسل منعقد کرائی مگر ابھی انطاکیوں نے اپنے بھی نہ پائے کہ سائزل نے بادشاہ کے کمشنر کے احتجاج کے باوجود نسطوریوں کو اس کے مذہبی عہدے سے معزول کر دیا۔ جب انطاکیو جماعت آئی تو اس نے جوابی کارروائی کے طور پر پوینا بطریق انطاکیہ کی زیر سرکردگی سائزل کو معزول کر دیا۔ مگر سائزل بڑے جوش و خروش کا آدمی تھا۔ اس نے قیصر کے درباریوں کو رشوت دیکر خود کربال کر لیا اور بعد میں کلیسائی اتحاد کے نام پر ۳۳۴ء میں نسطوریوں کو ملعون اور خارج از کلیسا قرار دلوایا اور نسطوریوں ایک جگہ سے دوسری جگہ بھاگنا پھرتا، مگر ۳۳۵ء 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 ۳۳۵ء 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۔

نرخ جب نسا طرہ دومن سلطنت میں لمجا وادی 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 قلم زمین داخل تھا۔ نستوریوں نے یہاں ا رہا کے ایرانی مکتب کے بمقابلہ اپنا مذہبی مدرسہ قائم کیا۔ اور ا رہا کا مدرسہ بھی یواقبہ 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 نستوی 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 دوبارہ شاہی میں رسوخ حاصل رہا۔ بلاشبہ کے زمانے میں بارصوما

دست راست ہائینگ اکاس 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 نستوری مذہب ایران کے عیسائیوں کا واحد مذہب قرار پایا۔
 انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا کا ایک مقالہ نویں لکھا ہے۔

ہاروما کی کوششوں سے جو عیسائین کا بٹپ تھا۔ علی طور پر پورا ایرانی کلیسا نستوری

عقائد کے ماتحت ہو گیا۔

نستوریوں کی کوشش سے ملک ایران میں مسیحیت کی تبلیغ و اشاعت کس حد تک ہوئی اس کے
 بارے میں دوسرا مقالہ نویں لکھا ہے۔

نستوریوں 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

مٹا 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 نہ تھی بلکہ ملک کے اعلیٰ طبقے بھی تبدیل مذہب کر کے عیسائی ہو جاتے تھے۔ مثلاً پلرگنیشپ

جو شاہ پور دوم کا بھتیجا تھا۔ اور جس نے عیسائی ہو کر سریانی نام "مارسا بہا" اختیار کر لیا تھا۔

ب۔ ایران میں ارسطاطلسی چونکہ نستوری 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 ۳۰۹ء انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا جلد ہست دوم ص ۲۲۲، ۲۲۳ء ایضاً جلد شانزدہم ص ۲۲۲، ۲۲۳ء ایران

بعد ساسانیان میں ۳۰۹ء ایضاً ص ۲۱۳۔

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 رٹانیکا کا ایک آرٹیکل نوین ایباس (۵۳۰ء) کے بارے میں لکھتا ہے:

”الہا کا اگلابشپ ایباس“ تھا جو ۳۵۰ء 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 العلوم فلسفیانے 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 ”بردباؤز“ (۵۰۰ء) تھا جس نے ایسا غوجی نیز باری اریناس (Barin Hormani) سوسطیقا اور انا لوطیقا اورنی پر تعلیقات لکھیں جن میں ۵۰۰

بعض شائع ہو چکی ہیں،

چھٹی صدی کا مشہور فلسفوی عالم ابوالقشیری تھا جسے خسرو دوم (۵۹۵-۶۲۸) کے دربار میں

بڑا بیروغ حاصل تھا۔ اسی صدی کے یعقوبی مترجمین میں سرجیوس الریمینی، یونانی الالبانی، اصطفیٰ بار

صدیق، احوذیمہ (Alhude mneh) اور اسطوکی جانب غلط طور پر منسوب اٹولوجیاد (Thoo

logia) کے مہول مترجم تھے۔ ان میں سے سرجیوس الراس یعنی زیادہ مشہور ہے جس کے بعض

ترجمہ برٹش میوزیم میں ابھی تک محفوظ ہیں، اور بعض کو سناؤ (Sachau) نے شائع کر دیا ہے

لیکن ایرانی ثقافت کے سلسلے میں ان میں سے جو شخص سب سے زیادہ مشہور ہے وہ فلسفوی مترجم

بولس الفارسی (Paul The Persian) ہے جس نے منطق پر ایک رسالہ لکھ کر خسرو نوشردان

پیش کیا۔ انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا کا ایک آرٹیکل ڈونیس سریانی ادب کے ضمن میں لکھتا ہے

بولس الفارسی نے جو خسرو نوشردان کا نہ باری تھا۔ منطق پر ایک رسالہ لکھ کر

بادشاہ کے نام معنون کیا اس رسالہ کو لائنہ نے لندن کے ایک مخطوطہ کی مدد سے اپنی

کتاب انیکڈوٹا کی چوتھی جلد میں شائع کر دیا ہے۔

ظاہر ہے یہ ظلی 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 جی کا نام نہ تھی بلکہ ایک ثقافت کا نام

بھی تھی، اس لئے ملک کی عام ثقافت میں نشاط کی مساعی کا اثر نہ نا ضروری تھا۔ اس تاثر کا

نتیجہ خسرو نوشردان کی شخصیت تھی۔

خسرو نوشردان اوفلسفہ و حکمت کی سرپرستی | خسرو نوشردان نہ صرف ساسانی عظمت و عدل و انصاف

ہی کا منظر ہے بلکہ اس کی ذات میں ایرانی ثقافت اپنی بلند ترین شکل میں تشکیل تھی، فیروز کا منظر
 میں بیاتلہ 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 ۳۳۵ء میں وفات پائی اس کے مرنے پر خسرو انوشیروان
 سربراہی کے 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 روم کی کاہنوں کا گزیر تھا لیکن ۳۶۲ء میں ایران روم
 کے درمیان صلح ہو گئی اور عیسائیوں کو دوبارہ مذہبی آزادی ملی، خسرو دہی کے زمانہ میں تورات کا
 پہلی زبان میں ترجمہ ہوا۔

اس بادشاہ کو فلسفیانہ خیالات سے ایسی دلچسپی تھی جو موبدون کے مذاق کے مطابق
 نہ تھی اگرچہ ایران بھد ساسانیان کے مصنف کو اس میں شک ہو چکا تھا بولس الفار کی
 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 زئیروان کے شغف کی
 داستانیں اسی زمانہ میں یونان اور روم میں شہرت پا گئی تھیں اور جب ۵۲۹ء میں قیصر
 یسطیانوس نے روم کے وہاں نے ایتھنز کے مدرسہ فلسفہ کو بند کر دیا تو اس مدرسہ کے
 آخری اساتذہ دستقیوس اور اس کے رفقا زئیروان ہی کے دربار میں پناہ لینے پر مجبور ہوئے۔
 انھوں نے سنا تھا اور انھیں یقین تھا کہ افلاطون کی "جمہوریت" ایران کی ابتدا

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

نوٹیروان نے ان ماجریوں فلاسفہ کا بڑی نیا نیا فیاضی سے خیر مقدم کیا اور بڑی عزت و تکریم کے ساتھ اپنے بہانہ ہمان 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 سے لوگوں میں فلسفہ کی رغبت بڑھی مگر ان ماجریوں کو وطن کی یاد نے جلد ہی سانا شروع کیا اور انھوں نے واپس جانے کی خواہش ظاہر کی تو نوٹیروان نے قیصر سے صلح نامے میں انکی حفاظت کا وعدہ لیا اور

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

نوٹیروان نے بحث و مناظرے کے لئے ایک مجلس بھی قائم کی تھی جس سے اسکے بعض یونانی جلساء کو خیال ہونے لگا تھا کہ وہ افلاطون کا شاگرد ہے۔ مورخ اجیٹاس (Agathias) کو جس کا پروفیسر پول کر اوس نے حوالہ دیا ہے، پندار قومی اس روایت کے باور کرنے سے مانع تھا۔ اس کے قول کے مطابق لوگ یہ سمجھتے تھے کہ خسرو نوٹیروان کو ارسطو اور افلاطون کی تصانیف بڑا شغف ہے، مگر اسے (اگاتھیاس کو) سپاہیاء جو بیون کے سوا نوٹیروان کی اور کوئی بات

سے سلطنت روم کا زوال و سقوط از گین جلد چہارم ص ۲۶۶ء ایضاً جلد چہارم ص ۲۶۶ء ایضاً جلد چہارم

ص ۲۹۸ء ایران بہمد ساسانیان ص ۵۷۴ء 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 بنظر غائر دیکھ سکے جسے عموماً جبکہ اس کے پیش نظر یونانی کتابوں کے صرف وہ ترجمے ہوں جو بقول اس کے ایک اکھڑ اور بدرجہٴ غایت ناٹایستہ زبان میں کئے گئے ہوں۔ یونیس جو فلسفی اور طبیب تھا۔ اور قوم کا سریانی تھا۔ خسرو (انوشیروان) کو فلسفہ پڑھانا تھا۔ اگرچہ اگاتھیاس کے نزدیک وہ ایک جاہل اور ذری شخص تھا۔^۱ غرض اگاتھیاس کی اس روایت سے جسے وہ اپنے عناد اور پندار قومی کے باوجود نظر انداز نہ کر سکا اتنا ثابت ہوتا ہے کہ ارسطو اور افلاطون کی کتابوں کے پہلوی (اکھڑ اور بدرجہٴ غایت ناٹایستہ زبان) میں ترجمے خسرو کے زمانہ میں ہو چکے تھے۔ مشہور مورخ فلسفہ ڈاکٹر ڈی ولف بھی لکھتا ہے۔

قاسم میں خسرو انوشیروان کے ہمان نواز دربار نے یونانی فلسفہ کے آخری علمبرداروں دستگیرس سریانی، سینیقوس اور دیگر نو فلاطونوں کو ان کے اتھنز سے بلا وطن کئے جانے پر خوش آمدید کہا۔ ایرانی دربار میں ان پانچوں فلاسفہ کی آمد سے فصیح اور جندی ساہور کے مدارس میں ایک فلسفیانہ تحریک کا افتتاح ہوا۔ خسرو کے دربار میں یونیس (Agathias) نے ارسطو اور افلاطون کی مصنوعات کا فارسی (پہلوی) میں ترجمہ کیا۔^۲

اس طرح خسرو انوشیروان کی علم دوستی سے ایران میں یونانیت کا احیا ہوا، جس میں اجشیا (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

^۱ ایران بہد ساسانیوں میں، ۵۵، حاشیہ نمبر ۱۷۷، ایضاً تاریخ فلسفہ، آرون سطلی، ص ۲۲۵، ۲۲۶

کس طرح بنظر نازدیکو سکتا ہے۔ مگر بقول گہن۔

”خسرو نوشیروان کا علم نہایتی اور سچی تھا لیکن جو مثال اس نے قائم کی اس سے ایک
ذہین اور طبیع قوم کا جذبہ تلاش و تجسس بیدار ہو گیا، اور علم و حکمت کی رشتنی مملکت ایران کے
طول و عرض میں پھیل گئی“

یہ ایک مختصر داستان ہے بنانی فلسفہ بالخصوص افلاطون و ارسطو کی تصانیف سے پہلوی ادب میں
ازدیادت 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 خسرو نوشیروان کی علم دوستی اور حریت فکر کی پالیسی نے عیسائیوں
کے مدارس (نصیبین اور الہا) کے انداز پر جندی ساہور میں ایک مدرسہ قائم کیا۔ چنانچہ گہن کہتا
”جندی ساہور میں جو دارالسلطنت کے مضامین میں ہے علوم طبیعیات کا ایک بیت
(اکیڈمی) قائم کیا گیا جو بدرجہ شاعرعی، فلسفہ اور خطابت کا ایک مدرسہ بن گیا“

طبقہ کتاب (دیبران) اور فلسفہ منطق | مدرسہ جندی ساہور اور اس کے مروجہ نصاب فلسفہ و حکمت
جو طبقہ مستفید ہوا وہ کتاب یاد بیران (بیران) 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 برآہ 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 پیشہ ادیان و کیا نیان
و اکامرہ و خلفا رسمی بودہ است کہ مفاخرت و مبارزت بعدل و فضل کردنندے دہر
رسوے کہ فرستادنندے از حکم و موزون و لغزمنانگ با او ہوا و کردنندے دورین حالت پادشا

لے سلطنت روم کا زوال و سقوط جلد چہارم صفحہ ۳۶۱ گہ ایضا جلد چہارم

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

دبیر کا صناعتی است مثل برقیاسات خطاب و بلاغی فتع و مخاطباتے کہ در میان مردم
 است..... پس دبیر باید کہ کریم الاصل شریف العرض و قیق النظر عمیق الفکر تا قبارے 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
 اس طرح یونانی منطق و فلسفہ کو ایران کے کتاب (دبیران) میں نیز سمونی 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 ریوار و شیر	حمزہ کا کہتا ہوں وہ ریوار و شیر کا مختصر ہے یہ ضلع
وہی ناحیہ من کوثر ارجان کانینز	ارجان میں ایک چھوٹی سی بستی تھی جہاں ساسانی
فی القدس کشتہ دفتران و ہم کتاب کیا	کے زمانہ میں کشتہ و قرآن کتابوں کی ایک جہت
المجتب و ہی 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

یہاں
 کتابت
 کے
 لیے
 تھی

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

و کتابتہ اخروی لھم یقال لھانیم	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۔

لندہ ہمارے منظر نظرانی ۵۰ یعنی امرتہ سی ص ۳۰۰ کے ایضاً ص ۵۰۰ کے بحر اللسان جلد چہارم ص ۳۲۹

یکتہ بہا الطب والفلسفۃ

ہرم الحظا میں طب اور فلسفہ لکھا جاتا تھا

نیم گنگ کے علاوہ ایک اور رسم الحظ 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 الحظ بھی مستعمل ہے جسے

اس سہریہ کہا جاتا ہے، اسی رسم الحظ میں منطق اور

فلسفہ کی کتابیں لکھی جاتی ہیں جو چوبیس حروف

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

یہ رسم الحظ بھی مستعمل ہے

ولہم کتابہ اخری یقال لہا رسم

مسمیہ یکتہ بہا المنطق والفلسفۃ

وہی اربعۃ وعشرون حرفا و فیہا

نقط ولم تقع الینا

ظاہر ہے ایک چھوٹے دو دو رسم الحظ 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 سبھی تعلیمات 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 کتابیں تصنیف کیا کرتا تھا۔ مثلاً منصور بن
 طلحہ بن طاہر، سعید بن بارون، ابوالقاسم علی 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 الکسروی صاحب کتاب لہ لائل علی التوحید من کلام الفلاسفہ،
 ابوعون احمد بن المنعم الکاتب صاحب کتاب التوحید و اقوال الفلاسفہ
 بعض علوم فلسفہ کے عربی ترجمے کے ابتدائی دور میں ان علوم کی کتابیں پہلوی تراجم سے عربی
 منتقل کی گئیں۔ ان تراجم میں گل مرید عبد اللہ بن المقفع ہے اس نے منطق کے ارسطاطالیسی
 فنون کو پہلوی ترجمے سے عربی میں ترجمہ کیا۔ اس باب میں غالباً 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 سطق اور
القديم شيئاً 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 الله	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: ج ۱، ص ۱۹۵ء)

۱۰ الفہرست ص ۱۰۰ ۱۰۱ ایضاً ص ۱۸۵ ۱۸۶ بحماد و بارہ ج اول ص ۱۱۱ گے الفہرست لابن النبی

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 کا تب 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 امامون کی تخت نشینی سے قبل دوسری صدی ہجری کے اختتام سے پیشتر، توفیق کی عبارت حسب ذیل ہے،

”فت الکتاب الثلاثة من ترجمة محمد بن عبد الله المقفع، وقد ترجمها

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

صاحب بيت الحكمة يحيى بن خالد البرمكي الكتاب الحر بيته 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 طیہا ناؤس الاول (Hathohros Timotheos I)

کا ہم عصر، دوست اور ارسطو کی منطقی کتابوں کے ترجمہ میں اس کا معین و مددگار تھا، طیہا ناؤس 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، طیہا ناؤس 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۔"

طیہا ناؤس کی اس تصریح سے معلوم ہوتا ہے کہ ابو نوح نے ایسا خوبی، فاطیغوریا س، بادی ارمینیا س اور اناطونیا 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 کسنا 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
کے کچھ کتبہ نامہ مکتوم کر دی، میرا خیال ہے کہ طوبیقا کے ترجمہ کا حکم دینے والا ہارون نہیں، بلکہ اسکا
باپ ہمدی (۱۵۸ھ - ۱۶۹ھ) 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، ۷۷۹ھ مطابق ۱۶۲ھ
میں جاثلیق مقرر ہوا، ہمدی چار سال قبل ۷۸۵ھ 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 (۸۰۵ھ) 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 جہاد و قتال

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 کر م نہ ہو، چنانچہ ابن الاثیرؒ کے واقعات کے ضمن میں لکھتا ہے،

وامر الرشید بھدم الكنائس
بالتغور واخذ اهل الذمۃ
بمخالفتہ ہیئتہ المسلمین فی
لباسہم ورا کو بہم^۱
اور اردن الرشید نے حکم دیا کہ سرحدی علاقے
کے گر جا گھر ڈھا دیے جائیں اور زمی لوگ
لباس اور سواری میں مسلمانوں کے طریقہ
کے بجائے دیگر طریقہ اختیار کریں،

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

ایک یہ کہ زنادقہ کی تلاش و جستجو اور ان کے استیصال کے لیے ایک خصوصی افسر صاحب الزنادقہ 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:

وکان المہدی اول من امر الجہلین
من اهل البحت من المتکلمین
بتصنیف الکتاب فی الرد علی
الملحدین مہن ذکرنا من الجہلین^۲
وغیرہم وقاموا لبراہین علی
المعاندين وانما لواء شہیۃ المحدثین
فاوضحوا الحق للشاکین^۳
اور مہدی نے سب سے پہلے طبقہ متکلمین میں سے
مناظروں کو بلا کر ملاحظہ اور نیکر مخالفین کے
رد میں جتنا ہم نے ذکر کیا ہے کتابیں تصنیف
کرنے کا حکم دیا، اور انہوں نے مخالفین کے
مقابلہ میں دلائل قائم کیے، ملاحظہ کے سبب
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 کمال ابن الاثیر جلد ۲ شکر ۶۸ سے مروج الذهب و معادن الجواہر جلد ۲ ص ۱۱۱

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

ویمیل الی اهل الاحدب والفقہ اس کا میلان ادب، و فقہا کی جانب تھا اور

ویکرہ المراء فی الدین نے یہی مناقشات کو ناپسند کرتا تھا،

لہذا معتقدات عقل ہی ہے کہ ہمدی نے طیماتاؤس سے بدلیات 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 دہدی 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 طیماتاؤس سے طوبقیقے اسطو کا عربی میں ترجمہ کرنے کی فرمائش کی ہے، وہ ہمدی ہو نہ کہ ہارون، جسے جدل اور مردانی الدین سے بالطبع دچسپی تھی،

پس ابونوح نے طوبقیقے کا ترجمہ ہمدی (۱۵۸ھ - ۱۶۹ھ) کے عہد میں کیا ہو گا، اور چونکہ فطری ہے کہ قاطیغوریاس، باری ارمینیا س اور انالوطیقانیزا یا غوجی کا ترجمہ طوبقیقے سے پہلے کیا جائے، کیونکہ

اولاً تو ترتیب بھی اسی بات کی مقتضی ہے،

ثانیاً پہلی کتب ثلثہ عمومات اول تھیں، لہذا ان کا ترجمہ آسان تھا، بمقابلہ طوبقیقے جو نسبتاً بہت مشکل ہے، بلکہ اس کا ترجمہ اس درجہ معرکہ آرا کام تھا کہ طیماتاؤس کو اسکی تکمیل

لے کامل لابن الاثیر جلد ششم ص ۱۱۶

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 قسینؑ کو لکھا تھا،

مکن 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۔

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

تیسرے ترجمہ (یعنی سلما صاحب بیت الحکمة کے ترجمے) کے متعلق فاضل پروفیسر کی رابے 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 ترویج کی نص پر اعتماد کرنا چاہیے اور جب تک اس سے کوئی تاریخی استناد لازم نہ آئے، اس کی تغلیط و تکذیب یا اضافہ و اصلاح کا قی نہیں ہے، ترویج میں ہے، ترجمہا بعد ابی نوح سلم الخورانی صاحب بیت الحکمة یعنی بن خالد البرکی۔

اس سے عادت ظاہر ہوتا ہے کہ سلم نے کتب اربعہ کا ترجمہ محمد بن خالد البرکی کے واسطے سے کیا تھا، اور چونکہ براہ کمال زوال ہارون کے عہد خلافت میں ۱۸۶ھ میں ہوا، اس لیے سلم کا ترجمہ ۱۸۶ھ سے قبل مکمل ہو چکا ہوگا،

پروفیسر موعوف نے اپنی رائے کہ سلما کا ترجمہ عہد مامونی میں ہوا، دو 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 المکتب 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 المکتب الاحم بعة
کلها

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
چھپکا 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 امون

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 نہیں ہو سکتا ہے۔^۱

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 اعناذہ تجویز فرمایا ہے، اس سے بھی عبارت مستقیم نہیں ہوتی، کیونکہ

آخری الفاظ

”الذین تکسائی المكافی المصرافی“

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

علی ماہا جھوڑ دیا،

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

کے اعناذہ 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 اعناذہ عبارت کے بغیر 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

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

اس طور پر ہو جائے گی،

۱- التراتیب اليونانی ص ۱۱۳، ۱۱۴ و ۱۱۵، ۱۱۶ اس قہا دل تجویز کی دلیل آگے آرہی ہے دیکھیے نیچے ملاحظہ

”ثمَّ تَرَجَّمَهَا بَعْدَ أَبِي نُوحٍ سَلْمَا الْحِرَانِي حَسَا. بَيْتُ الْحِكْمَةِ لِيَحْيَى بْنِ
خَالِدِ الْبُرْمِيِّ وَقَدْ تَرَجَّمَهُ أَبُو مُحَمَّدٍ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُقَفَّعِ الْكَلْبِيِّ لِأَبِي بَعْدَهُ
كَهَذَا قَبْلَ هَؤُلَاءِ التَّرْجُمَتَيْنِ“

کیونکہ اس بات سے کہ سلمان نے یحییٰ بن خالد البرمکی کے لیے ان کتب منطقیہ کا ترجمہ کیا، کوئی محال
لازم نہیں آتا، بلکہ قرآن اس کی تائید ہی کرتے ہیں، پس توقع کی عبارت سے ظاہر ہے کہ یحییٰ بن
خالد البرمکی 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 البرمکی کے لیے کیا ہو۔“

قبل از وقت ہے، یہ عرف ممکن ہی نہیں بلکہ امر واقعی ہے، یہ ترجمہ یحییٰ بن خالد البرمکی 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 ہوا کہ 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 بیٹا تھا، نوبخت کے بوٹھے ہو جانے پر اس کا بیٹا ابو سہل
باپ کا جانشین ہوا، اور ہمدانی کے بعد کے خلفاء کے یہاں بھی مقرنین دربار میں سے رہا، یہاں تک
کہ ہارون الرشید کا زمانہ آیا اور زمام وزارت یحییٰ بن خالد البرمکی کے ہاتھ میں آئی، براہِ کرم طبعا علم و حکمت

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 التقیام بجزانۃ 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

ابوالانزیم ہارون الرشید کی اس لائبریری کو "خزانۃ الکتب" یا "خزانۃ کتب الحکمتہ" کے نام سے موسوم نہیں کرتا، بلکہ ہارون لائبریری کو بھی وہ دبیت 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 الشعوبی" کے تذکرے میں لکھتا ہے۔

علان الشعوبی ایران النسل تھا، وہ ہارون،	وهو علان الشعوبی اصلہ من
مامون اور براکیمہ کی لائبریریوں میں	الفارسی..... ویلحزنی دبیت
کاتب تھا،	الحکمتہ للرشید والمامون والبراکیمہ

لے اخبار العلماء، پانچرا حکماء ص ۱۶۸-۱۶۹، الفہرست ص ۱۵۳-۱۵۴

براکہ 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

مدارسہ سے کتاب الاولہ ثلاث

مدارس میں کوئی کتاب ایسی نہ تھی،

نسخہ یہ جس کے تین تین نسخے نہ ہوں۔

اسی لائبریری کا لائبریرین سلما تھا، میرے اس خیال کی تصدیق تویق کی عبارت سے بھی ہوتی ہے کہ

ثم توجهنا بعد ابی نوح سلمۃ الخیرانی صاحب بیت الحکمة لیحییٰ بن خالد البرکی المکتبۃ

یحییٰ بن خالد البرکی "کافقرہ" ترجمہ "سے متعلق نہیں ہے، بلکہ" صاحب بیت الحکمة "سے متعلق ہے،

اس لیے "صاحب بیت الحکمة یحییٰ بن خالد البرکی" کے معنی ہوئے "یحییٰ بن خالد البرکی کی لائبریری

کا لائبریرین"۔۔۔۔۔ عربی میں تواری 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 الحکمة

للرشید" اور "صاحب خزائن الحکمة" 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 ترجمہ

بعد ابی نوح سلم الخیرانی صاحب بیت الحکمة "اور یحییٰ بن خالد البرکی" کے درمیان کیا جائے

غلط ہے، کیونکہ اس طرح مضاف "بیت الحکمة" 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 الجوان الجزء الاول ص ۳۰۔ التراث البیروانی ص ۱۱۳ و مشارح ص ۲۱۵ سے دیکھیے اور پر حاشیہ ص ۱۱۳

بہر کیف یحییٰ بن خالد البرکی کی لائبریری کا لائبریرین سلیمان احرانی تھا، مگر براکہ کی نکتہ زوال سے:

ع آں قدح بثلکت وآن ساقی نماند

کے مصداق علمی سرپرستیوں کا سارا کارخانہ ہی درہم برہم ہو گیا، اہل علم و فضل جو برکی نواز شہوں سے فیضیاب ہو رہے تھے، اور اس خاندان کی ہمت افزائی و قدر شناسی سے علم و حکمت کی ترقی میں ایک دوسرے سے گویے مسابقت لیجانے کی کوشش میں مشغول تھے، بدول ہو کر خانہ نشین ہو گئے، لیکن تیسری صدی کے آغاز میں جب مامون کو براہِ خانہ جنگیوں سے فرست لیا 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 الفرخان الطبری (مشہور منجم) یحییٰ بن خالد البرکی کے متوسلین میں سے تھا، چنانچہ تفسلی اس کے ذکر میں کہتا ہے،

وکان منقطعاً الی یحییٰ بن خالد
بن بوملہ

وہ یحییٰ بن خالد البرکی کے مخصوص متوسلین
میں سے تھا،

لیکن زوال براکہ 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 الفرخان کو بھی اس کے گھر سے بلا کر مامون کے دربار میں باریاب کرایا، تفسلی لکھتا ہے:

ان ذوالریاستین الفضل بن سہل

مامون کے وزیر فضل بن سہل ذوالریاستین

وزیر المامون استدعی عمر بن

نے عمر بن الفرخان کو اس کے گھر سے

الفرخان من بلدہ ووصلہ

بلا یا اور مامون کے دربار میں

بالمامون

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 براہِ مکہ کے زمانہ میں
 بیت الحکمة کالائبریرین رہ چکا تھا، اس لیے اگرچہ مامون نے بیت الحکمة کی تجدید کے بعد ہل بن ہارون
 کو اس کا ناظم مقرر کیا تھا، لیکن جب اسے سلم کے علم و فضل اور بحیثیت خازن بیت الحکمة ہونے
 کی اس کی تجربہ کاری و کار آموزگی کا پتہ چلا تو اس کو سہل بن ہارون کا شریک کار بنا دیا، ابن
 الندیم کہتا ہے،

سلم صاحب بیت الحکمة
 مع سہل بن ہارون^۲
 سلم سہل بن ہارون کے ساتھ بیت الحکمة
 کانگوان (یعنی لائبریرین) تھا،

اس سلسلے میں دو تین باتیں اور قابل غور ہیں،

۱۔ ابن الندیم سہل بن ہارون کے تذکرے میں لکھتا ہے:

وصاحب خزائن الحکمة، (مامون) (سہل بن ہارون مامون کی) لائبریری کا لائبریرین^۳ تھا،

خزانہ الحکمة تو وہی بیت الحکمة ہے، مگر اس "ل" کی تفسیر سے معلوم ہوتا ہے کہ خزانہ الحکمة یا
 بیت الحکمة علم نہیں ہے، بلکہ اسم نکرہ (علم متعدد) ہے، کیونکہ مامون کے بیت الحکمة کے
 علاوہ اور بھی لوگوں کے بیت الحکمة تھے، چنانچہ ڈاکٹر ماکس ایمر ہوف نے لکھا ہے کہ مامونی
 بیت الحکمة 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 طفول سلجوقی کے سپاہیوں نے
 لوٹ کر تباہ و برباد کر دیا،

۲۔ الفہرست ص ۴۴، ۱۱۱۱ ایضاً کے التراث البیرونی ص ۵۰۵ ۵۱۱ ایضاً ص ۴۴
 ۳۔ دیکھیے نیچے حاشیہ نمبر

ب۔ سلما بیت الحکمة مامونی کا منتظم نہیں تھا، کیونکہ حسب تصریح ڈاکٹر ماکس مایر ہونٹ، مامون نے اپنی وفات سے تین سال قبل ۸۱۵ء میں بغداد کے اندر بیت الحکمة قائم کیا تھا، اور اس کا منتظم یوحنا بن ماسویہ کو مقرر کیا، اور حسب تصریح ابن الندیم مامون کے خزانہ الحکمة کا خازن سہل بن ہارون تھا، اور سلما اس کا صرف معاون تھا، غرض بیت الحکمة مامونی میں سلما کبھی صاحب بیت الحکمة نہیں رہا، لہذا افضل پروردگار کا یہ قول کہ:

”وہ بیت الحکمة جس کا صدر سلم تھا، اس کو مامون ہی نے قائم کیا تھا۔“

محل نظر ہے، الفہرست میں کسی ایسے مامونی بیت الحکمة کا ذکر نہیں ملتا، جس کا صدر [صاحب] سلما ہو، ہاں وہ عمدہ مامونی میں دوسروں کے ساتھ معین لائبریرین تھا اور بس۔

ج۔ ابن الندیم سلما کو متقدم واقع پر صاحب بیت الحکمة کہتا ہے، لہذا اگر سلما مامون الرشید کے عہد خلافت میں بیت الحکمة کا لائبریرین ہو گا تو یوحنا بن ماسویہ اور سہل بن ہارون کے بعد بیت الحکمة کا خازن ہوا ہوگا، مگر یہ ایسا مفروضہ ہے جو فرض نہیں کیا جاسکتا اور یا ان سے پہلے، مگر ۸۱۵ء کے بعد سے جو براہ مکہ کے زوال کا سال ہے ۲۱۵ء تک جبکہ مامون الرشید نے از سر نو بیت الحکمة کی تجدید کی تاریخ کسی بیت الحکمة کا پتہ نہیں دیتی، اس لیے اگر وہ صاحب بیت الحکمة تھا، تو یقیناً ۸۱۵ء سے قبل براہ مکہ کے زمانہ میں رہا ہوگا، کیونکہ اپنی علمی سرپرستی کے شوق کی بنا پر یحییٰ بن خالد البرمکی پہلا شخص تھا جس نے اسلام کی تاریخ میں ”بیت الحکمة“ کا ادارہ قائم کیا، نیز جب اس نے سلما کو اجسطی کی شرح و تفسیر کے لیے بلایا تو صاحب بیت الحکمة ہی کے نام سے بلایا، ابن الندیم کہتا ہے:

لہ التراث اليونانی ص ۱۱۲، ومارٹن ص ۲۱۵

پس اس نے اباحسان اور سلمہ صاحب بیت الحکمۃ

فنادب لتفسیر اباحسان

کو مجبلی کی شرح و تفسیر کے لیے بلایا،

وسلمہ صاحب بیت الحکمۃ

غرض بیت الحکمۃ پہلی مرتبہ عہد مامونی میں قائم نہیں ہوا، بلکہ اس کی ابتدا براکہ نے کی تھی، اور مامون الرشید نے اٹھائیس سال بعد اس کی تجدید کی جس طرح پچیس سال بعد متوکل باقند نے دوبارہ اور اس کے تقریباً ڈیڑھ سو سال بعد وزیر ابن اردشیر نے تیسری مرتبہ اسکی تجدید کی، ۲۔ علی سبیل التزل ہی فرعن کر لیجے کہ بیت الحکمۃ جس کا تنظیم سلمہ تھا، عہد مامونی ہی میں قائم ہوا اور یہ کہ سلما ۲۱۵ھ سے قبل جبکہ حسب تصریح ڈاکٹر ماکس ایبر ہوت بیت الحکمۃ پہلی مرتبہ قائم ہوا، "صاحب بیت الحکمۃ" نہیں تھا، لیکن اس فرعن سے یہ نتیجہ کیسے نکالا جاسکتا ہے کہ اگر بیت الحکمۃ عہد مامونی میں قائم ہوا تو سلمہ بھی عہد مامونی ہی میں چمکا ہوا، حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ وہ براکہ 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 المجبلی کی شرح و تفسیر کرانا چاہی تو بہت سے 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 سلمہ صاحب بیت الحکمۃ کو بلا کر یہ کام ان کے سپرد کیا، اور انہوں نے ایک آزمودہ کار کی حیثیت سے اس فرض کو انجام دیا، الغرست میں ہے :-

کیفیت کتاب المجبلی..... پہلا شخص جس نے اسکی

الکلام علی کتاب المجبلی.....

شرح و تفسیر ادعویٰ میں ترجمہ کرانے کی طرف

واول من عنی بتفسیرہ واخراجہ

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 ولعمیرض ذلک فندب
 لتفییرہ ابا حسان وسلرضا
 بیت الحکمة فاتقناہ واجتهدا
 فی تصحیحہ بعد ان احضرا^{النقلۃ}
 المجددین فاخبروا نقلہم و^{خدا}
 بافضحہ واحصہ^{لہ}

انجام نہیں دیا اور کبھی ان تفاسیر سے مطمئن نہیں
 ہوا، لہذا اس نے اس کی تشریح و توضیح کیے
 اباحسان اور سلم صاحب بیت الحکمتہ کو بلایا
 تو انھوں نے بڑی خوش اسلوبی سے یہ کام انجام
 دیا اور اس کی تصحیح میں بہت زیادہ کوشش کی
 بعد اس کے کہ قابل ترجموں کو بلا کر ان کے
 ترجموں کا امتحان لیا اور ان میں جو سب زیادہ
 فصیح اور سب سے زیادہ صحیح تھا اسے منتخب کیا۔

ظاہر ہے جو شخص الجسطلی 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 الحکمتہ 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
 الجسطلی کی شرح و تفسیر کا کام اس کے سپرد کیا، اس موقع پر بھی سلما کو ابن الدیم نے "صاحب بیت الحکمتہ"
 ہی لکھا ہے، پس اگر سلما صاحب بیت الحکمتہ "کہلاتے ہوئے" جس کے لیے پروفیسر موصوف کا
 خیال ہے کہ وہ عمدہ ۱۰ سے عمدہ امونی میں ماہل ہوا [یحییٰ بن خالد البرکی کے لیے کتب منطقہ کا ترجمہ
 نہیں کر سکتا تو پھر اسی طرح "صاحب بیت الحکمتہ" کہلاتے ہوئے الجسطلی 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 ترجمہ ۱۳۶ھ سے قبل ہوا،

(۲) عبداللہ بن المقفع کا ترجمہ: اس نے ایسا غوجی، قاطینوریاس، باری ارمینیاں اور انا لوطیقا کا ترجمہ کیا، اس ترجمہ کا زمانہ ۱۳۶ھ اور ۱۳۵ھ کے مابین ہے، عبداللہ بن المقفع نے یہ ترجمہ فارسی (دہلوی) تراجم سے کیا تھا، لیکن ہے ترجمہ کرتے وقت اس نے یونانی درہائی تراجم کو بھی سامنے رکھا ہوا

(۳) ابو نوح کاتب نصرانی کا ترجمہ: اس ترجمہ کا زمانہ ہمدی کا عہد حکومت (۱۵۸ھ) ہے، ابو نوح نے ان کتب ثلثہ کے علاوہ ارسطاطالیسی منطق کی دوسری کتابوں باختصو طببقاً (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: اراک کا عہد عروج ۱۶۰ھ تا 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 فنل 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
بمگر 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 تہفہ ظلی 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، تہفہ ظلی ص ۱۸۲، طبقات الامم للقاضی صاعد بن احمد الاندلسی ص ۸۳
۸۴، تاریخ فلسفہ اسلام اندلسی بوار مترجم 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 اسی 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 المتوفى
 بمدينته السلام في ايام المقتدر
 فبذل جميع اهل الاسلام فيها
 واتي عليهم في التحقيق بها شرح
 غامضها وكشف سرها وقرب
 منها

فلاسفہ اسلام میں سے ابونصر محمد بن محمد بن
 الفارابی بھی ہے جو صحیح معنوں میں (Pay
 excellence) 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

بیان کیا، اس کے اسرار و رموز کو کھو کر رکھ دیا

اور اسکی تعلیم کو سہل، محصول بنا دیا اور علم منطقی

کے حصول میں جن چیزوں کی ضرورت پڑتی ہے

ایسی کتابوں میں جمع کر دیا جن کی عبارت صحیح ہو،

جن کے اشارات لطیف ہیں اور جو مناعت ^{تحلیل}

اور تعلیم کے طریقوں پر جن سے کندی وغیرہ نے

چھٹت برقی بھی تہنہ کرتی ہیں، فارابی نے ان

کتابوں میں منطق کے مواد خمس کی بھی دستاویز

اور ان سے نفع حاصل کرنے کے طریقوں کو بھی

واضح کیا اور ان کے طرق استعمال کو بھی بتایا

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 مددگار کی حیثیت سے ارسطو نے ڈالی، تاہم اس 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

في علوم والفلسفة فهي كدبته

اس کی (یعنی ارسطو کی) منطق کا آٹھ کتابتیں

د کتاب ارسطو الخاليس) التمام

جن کی تالیف وہ دین کی جانب جانتا ہے

المنطقية التي لم يسبقه احد

ہمارا علم ہے کسی نے سبقت نہیں کی،

من علمنا اني ما لينها ولا نقد

اور نہ کسی نے اس سے پہلے نہیں جہ کیا،

اني جنتها

زگل 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 ہوتا تھا، لیکن جن

ان اصولوں کی مراعات میں ان سے چوک ہو جاتی تھی، وہیں ٹھوکر کھا جاتے تھے، ٹھوکر کھانا تو

آسان نہیں، مگر مشکل یہ تھی ان "زلل اقدام" پر متنبہ کا ان کے پاس کوئی ضابطہ نہ تھا، اس سنا

کاربے پہلا اور سب سے بڑا مددگار ارسطو ہے، اس لیے وہ بجا طور پر منطق کا موجد صاحب المنطق

کہا جاتا ہے،

ارسطو کے پیشرو | یونان میں تفلن 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

کامیاب تھا، تالیس الملطی کے نزدیک اصل کائنات پانی ہے، انارکزنڈر کے نزدیک مادہ لامحدود ہے

لے جنات الامم ص ۳۹

انگلیمنس کے نزدیک ہوا ہے، ایلیائی فلاسفہ کے نزدیک ہستی تغیرنا پذیر ہے، ایراتلیطس کے نزدیک آگ ہے، ائبڈقائیس کے نزدیک عناصر اربعہ، انکساغوراس کے نزدیک اشیاء کے اجزاء، عناصر، دیقراطیس کے نزدیک جوہر فردہ 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

کہ کس نکشود و نکشاید حکمت میں مہارا

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 انھوں نے یقینی اور ہمہ گیر معرفت کے امکان کا انکار کر کے فلسفہ کو مجبور کیا کہ وہ خود عمل تغیر کا جائزہ لے اور اس طرح انھوں نے ایک زیادہ استوار اور پابدار نظریہ معرفت کی تائیس کے لیے زمین ہموار کرنے کا فریضہ انجام دیا۔

چنانچہ سقراط نے سوفسطائیوں کی تشکیک و ارتیابیت کا بروقت مذاک کیا، اس کا مشن اپنے سامعین میں نیکی کا جذبہ ابھارنا تھا، مگر اس کے نزدیک نیکی اور حقیقت مترادف لفظ ہیں، اس لیے سقراطی منہاج میں الفاظ کے صحیح مصداق متعین کرنے کے لیے ان کے جاہل و تعریفات پر خاص توجہ درجائی تھی،

سقراط کے اس منہاج کو انلاطون نے اپنی تحریروں میں استعمال کیا، اس نے مختلف تفویضات کو قائم کرنے اور آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ ملانے کے فن پر خصوصیت بحث کی، اس طرح انلاطون نے نظریہ منہاج یا جدیدیات دیالطیق (Dialectic) کا ایک اجدادلی خاکہ پیش کیا اور صدی 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 قاطیغوریاں [Categories] تفصیلی طور پر بحث کرتا ہے۔
 قاطیغوریاں کہ 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 قاطیغوریاں 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 بشولے 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

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 خلدنا	Syllogism formation
متقدما امينى عليها نكتا وقتنا	ہا تعلق ہو تو گذشتہ زمانہ میں ہمیں کوئی ایسی جگہ
على ذلك بعد الجهد الشديد	پہنچا، نہیں ملی جس پر اس علم کی بنیاد رکھی جاتی
والتعب لطيل فهداه الصانع	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 اصر لها	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 واضحة اعلامھا
 چھوڑا جس کا ہونا مستحسن ہو جس طرح تنقید
 نے اس علم کو چھوڑ دیا تھا، اس کے برعکس سار
 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 معروف 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 منطقوں میں
 [اور غالباً ان سے قبل متاخر یونانی شراح و مفسرین میں بھی] اس کی منطقی تصانیف کی تعداد
 آٹھ تسلیم کی جاتی تھی، جیسا 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- کاتھوریاس (Categories) یا کتاب المقولات،
- ۲- ہارمی ارمینیاں (Peri Hermeniticae) یا کتاب لعیبارۃ،
- ۳- انا لوطیقا (Analytica Prior) یا کتاب لعیباس،
- ۴- اپودیٹیکا (Apodicticae) یا کتاب لبرہان،
- ۵- ٹوپیکا (Topicae) یا کتاب لجدل،
- ۶- سوفیٹیکا (Sophisticae) یا کتاب لکلمۃ المومہ،
- ۷- ریطوریکا (Rhetoricae) یا کتاب لخطابۃ،
- ۸- پوٹیکا (Poeticae) یا کتاب اشعرۃ

لے طبقات الاہم سے ۳۹-۴۰ کے الفہرست لابن الندیم ص ۲۴۷

ان کتب ثمانیہ 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 جزو رابع یعنی کتاب البرہان یا ابو یقظیف ہے۔

والجزء الرابع هو اشتها نقد
للشرف والرئاسة والمنطق
انما التسمیة علی الفصل الاول
الجزء الرابع ویاتی اجزاء
انما تحمل راجل الرابع

چوتھا جزو کتاب البرہان، یہی سب سے زیادہ شرف
رہے اور منطقی مواد کے اعتبار سے مقدم ہو
یو تیسویں حصہ جزو رابع (کتاب البرہان) یہی کتاب
ضرورت پڑتی ہے اور باقی اجزاء (ارسطائی فلسفہ) کی
منطق کی بقیہ 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
ایٹمز کا فلسفہ سرکاری طور پر بند کر دیا گیا، منطق کے اصولوں میں کوئی قابل ذکر تبدیلی نہیں ہوئی،
البرہ 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 ارسطائیسی مکاتب کا یعنی ابقوریہ، ارواقیت اور ارتیاہیت۔
(ب) یونانی فلسفہ کا عمدہ آخر جو نوافلاطونیوں اور متاخر حکما یونان کی علمی کاہشوں پر مشتمل
(۱) ابقوریہ: ابقوریہ (Epicureanism) اصولاً مادہ پرست تھے لہذا

انھوں نے تجربیت پر غیر ممنونی زور دیا اور اوراک حسی (Sence Perception)

اولیٰ عیون الانبیا، فی طبقات الاطباء ابن ابی اصیبع ج ۱ ص ۵۰، ۵۱ کے طبقات الاطباء ابن ابی اصیبع ج ۱ ص ۵۰

پر غیر مشروط اعتماد کیا، ابيقورس کے نزدیک جو اس حق و صداقت کا معیار ہیں، ان کے ماوراء، وہ کلیات و مجردات بہتر سمجھے گئے۔

ایبيقورس (Epicurus) نے اس موضوع پر ایک کتاب بھی لکھی تھی جس کا نام "Canon" یا قانون ہے، اس میں کلیہ مسائل کا صحیح ہونے کے لیے قضایا 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، اس لیے رواقی حکماء نے عمومی منطق پر بہت زیادہ توجہ مبذول کی، علی الخصوص "نظریہ سلوجسموس" (قیاس) پر جسے وہ منطق کا جزراہم سمجھتے تھے، انھوں نے ارسطاطالیسی منطق میں خاصہ اہتمام 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 گزیرہ تھا، تشکیکین امکان غامبی کے منکر تھے، لہذا حصول معرفت کے مناسبات کی تنقیح و تہذیب کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا،

(۴) استجابیت: 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 اکتیابیت (Ecclecticism) کے نام سے مشہور ہے۔

اس نے انداز فکر کا مشہور ترین مفکر جالینوس (۱۳۱-۲۰۱) سے جو طب کے ساتھ فلسفہ میں بھی اہم کارکھتا 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 عیاض نے اس کے ذکر میں لکھا ہے:

وہو اول من خلص صناعة	اور سطو پہلا شخص ہر جس نے فن برہان کو باقی
البرهان من سائر الصناعات	منطقی فہم 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 مروغ ہے اس میں بھی اشکال اربعہ تسلیم کیے گئے ہیں،

جالینوس طب کے علاوہ منطق کی تاریخ میں بھی خاص اہمیت رکھتا ہے، باری اریٹیا کی تفسیر کے علاوہ ابن ابی اصیبعہ نے اس کی تین کتابیں اور گنائی ہیں،
۱۔ کتاب البرہان: اس میں چند مقالے تھے، اس کا موضوع یہ تھا کہ جو امر ضروری ہے

۱۔ طبقات الامم ص ۴۶ سے یا جس طرح پر تفسیر تھکی کہتا 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۔ ۶۱
۱۔ طبقات الاطباء لابن ابی اصیبعہ ج ۱ ص ۱۰۰

بین ہوں، ان کی تمیز کا کیا طریقہ ہے، اور میں ارسطو کا اپنی چوتھی کتاب (کتاب امیراٹین) میں مقصد تھا، لیکن یہ کتاب عہد اسلام سے قبل ہی دستبرد و حادثہ کا شکار ہو چکی تھی، جنین اور جبریل دونوں نے اس کو حاصل کرنے کی انتہائی کوشش کی، مگر کامل نسخہ نہیں دستیاب نہ ہو سکا، اس کتاب کے بعض مقالات سے مشائیوں (پیروان ارسطو) نے اختلافات کیا تھا، چنانچہ اسکندر افروسی نے آٹھویں مقالے کا رد لکھا ہے جس کا ابن اعیبہ نے اس کی تصانیف کے ضمن میں ذکر کیا ہے۔

مقالۃ فی الرد علی جالینوس فی المقالة الثامنة من کتابہ فی البرہان^۱

۱- کتاب فی القیاسات البرہانیہ

۲- کتاب فی قواعد 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 کلیہ سے فروریوس (Prophecy) جن کا زمانہ ۲۳۲ء لغات

۳۱۱ء مسیحی ہے، ہستی ہے، اس نے ارسطو کے الفاظ اور بعد وہاں 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 اعلیٰ کے یعنی نوع اور فصل اس طرح الفاظ

کی تعداد پانچ ہو گئی یعنی جنس (Genus) نوع (species) فصل (Differentia)

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 التنوین میں لکھا ہے،

ایسا غوجی وهو لفظ یونانی معناه
الکلیات الخمس الی الجنس النوع
والفصل والخاصة والعرض العا
وهو باب من الابواب لتسعة
للمنطق وقال بعضهم فی ضبطه
جنس فصل ذرع وثمانی عشر نام
وحنف ید جماعۃ من المتقد
والمتاخرین کفر فوس ید من حکم

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،

جلد ۱۱ ایسا غوجی کر د نہ نام
اور اس سببت پر تہ ما، و متاخرین میں ایک کتابت
نے کتابیں لکھی ہیں، جیسے حکیم فرزوریوس وغیرہ
ابن النذیم نے تفسیر قاطین ریاس اور تفسیر باری ارمیناس کے علاوہ فرزوریوس کی دو
اور کتابیں گنائی ہیں۔

۱۔ کتاب ایسا غوجی فی المدخل الی الکتب المنطقیہ، اور

۲۔ کتاب المدخل الی القیاسات المحکمہ،

ابن القفطی نے کتاب ایسا غوجی کے سبب تصنیف کے سلسلے میں حرب بن یزید لکھی ہے،

وقد افسد من کتبہ ما ذکرناہ فی
فرزوریوس نے ارسطو کی ان کتابوں پر تفسیر لکھی

ترجمہ ارسطو الخالیس شکوا الیہ
جس کی تفصیل ہم نے ارسطو کے ذکر میں دی ہے،

ذکر من الاماکن الذاریحہ و ذکر و
لوگوں نے دور دورہ مقامات سے اگر

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 من آله كتابوں اور اسطرخ کی کتب تاہر منطقہ کے بجائے نو کتابیں ہو گئیں، اسی وجہ سے حاجی خلیفہ نے
 ایسا خوبی کے متعلق لکھا ہے: وهو باب من الابواب لتسعة المنطق، اور وہ منطق کے مباحث نگار میں سے ایک صحیح ہے۔

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 ارسطرخ 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۔ ثاؤفرسطس المتوفی ۲۸۸ ق م، ارسطرخ کا عزیز ترین شاگرد اور اس کا جانشین تھا،
 ابن الندیم (اور اسی طرح بعد کے مؤرخین) نے اس کے متعلق لکھا ہے،

احداً مثل میناد ارسطاطاليس
 وہ ارسطرخ کا ایک شاگرد اور اسکا بھانجا تھا

۱۔ اخبار العلماء، اخبار النعمان، ابن النفی ص ۱۶۵-۱۶۶، اسے مختصر تاریخ فلسفہ یونان از دیلم نیس ص ۲۴

و ابن اختہ واحد الاوصیاء الذین
 وصی الیہم اسطاطالیس و خلفہ
 علی داس 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 (Theophrastus) کے

ابن النذیم شرح ارسطو کی فہرست میں ثاؤفرسطس کو دو کتابوں کا شارح بتاتا ہے :
 قاطیغوریاں اور باری ارسیناس کا، لیکن آگے چل کر ثاؤفرسطس (Theophrastus)
 کے ذکر میں قاطیغوریاں کی تفسیر کو اس کی جانب منجول بتاتا ہے،

دوما یخجل الیہ تفسیر کتاب
 قاطیغوریاں^۲
 اور ان کتابوں میں جو اسکی ثاؤفرسطس کی انتر
 منسوب ہو گئی ہیں کتاب قاطیغوریاں کی تفسیر ہے
 ۲۔ اسکندر افروڈیسی (۳۲۰ء کے قریب) حسب تصریح ابن النذیم اسکندر افروڈیسی
 (Alexander Aphrodisienseis) طوائف الملوک کی زمانے میں تھا، اور جالینوس
 کا معاصر تھا، بلکہ جالینوس سے اس کے مباحثے بھی ہوتے رہتے تھے۔

وکان فی ایام ملوئہ الطوائف
 بعد الاسکندر و سانی
 جالینوس واجتمع معہ وکان
 یلقب جالینوس رأس البغل
 و بینہ و بینہ مشاغبات
 و محاصرات^۳
 اسکندر افروڈیسی Alexander
 Aphrodisienseis) سکندر عظیم
 کے بعد طوائف الملوک پھیلی تھی اس زمانے میں تھا،
 اس جالینوس کو دیکھا تھا، اور اسکے ساتھ اسکی
 ملاقاتیں بھی رہیں، وہ جالینوس کو اس سبب کے
 لقب سے یاد کرتا تھا اور اسکندر افروڈیسی اور جالینوس

کے درمیان مناظرے اور مجاہدے بھی ہوتے تھے۔

۱۔ الفہرست لابن النذیم ص ۳۵۳ ۲۔ ایضاً ص ۳۴۸ ۳۔ ایضاً ص ۳۵۳ ۴۔ مختصر تاریخ فلسفہ یونان ص ۴۰
 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 "شرح 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 اور تفسیر جو ایلمینس 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 ناپید ہو چکی تھی،

ج۔ انا لوطیقا: اسکندر افروسی نے انا لوطیقا کی دو شرحیں لکھی تھیں، (دو نون شیکا) حمیہ 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 الحسنکنا، ولم

اسکندر افروسی نے ابو یقظیقا کتاب

البرہان، کی شرح لکھی تھی، مگر یہ ناپید ہے۔

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:

قال ابو زكريا يحيى بن عدي

ان شرح الاسكندر للسمع

كله وكتاب البرهان رامته

في تركة ابراهيم بن عبد الله

الناقل النصراني وان الشرح

عرضا على بمائة دينار و

دينار افضيت لاحتمال

في الدنيا فمعدت فاصبت

القوم قد باعوا الشرحين

في جملة كتب علي بن خراساني

بتلاثة الاف دينار

ابوزكريا يحيى بن عدي 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 اسکی شرح کتاب البرهان

یہ دونوں کتابیں میرے سامنے ایک سو بیس 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 اندیم

کے زمانہ میں کیا ب تھی۔ چنانچہ جب یحییٰ 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- سوفسطیقا: اسکندر افروسی نے سوفسطیقا (کتاب حکمت المومنین) کی شرح بھی لکھی

تھی، مگر ابن اندیم نے اسے نہیں دیکھا، اسے صرف اتنا معلوم ہوا کہ موصل میں کہیں اسکندر افروسی

کی شرح سوفسطیقا موجود ہے۔

یہ حکایت لکھی ہے کہ اسکندر افروسی نے سوفسطیقا

وقد حکى انه اصيب بالموصل

لله الفهرت من ۳۰۳ کے ایضاً ص ۳۰۹

تفسیر الاسکندر لہذا الكتاب کی جو تفسیر لکھی تھی وہ موصول میں پائی گئی،

۳۔ جالینوس (Galenus) کی مستقل کتابوں کا ذکر اوپر آچکا ہے، انکے 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،

و جالینوس تفسیر و هو جالینوس نے باری ارمیناس (کتاب الباقی)

غریب غیر موجود کی تفسیر لکھی تھی جو بہت عجیب گزنا پید ہے،

۴۔ زفروریوس (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+) نو فلاطونی مکتب فکر کی شامی شاخ کا علمبردار تھا، اسکے

بارے میں ابن القفطی لکھتا ہے:

ایاملخس فیلسوف سامی ایاملخس (Jamalicus) ایک فلسفی

معروف فی وقتہ متعرض لشرح فلسفی تھا جو اپنے زمانہ میں مشہور تھا وہ اس نے سطر

بعض کتب ارسطاطالیسی کی 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 بعضها الی العربیۃ میں بھی نقل ہوئیں،

ابن الندیم شرح ارسطو کی فہرست میں ایاملخس کا ذکر قاطینوریاس اور باری ارمیناس

۱۔ الفہرست ص ۳۲۹ ۲۔ ایضاً ص ۳۲۸ ۳۔ ایضاً ص ۳۲۷ ۴۔ ایضاً ص ۳۲۸

۵۔ اخبار العلماء و اخبار الحكماء لابن القفطی ص ۳۲

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 اسمعنی 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 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:

یحییٰ کے علاوہ دوسرے ذرائع سے معلوم ہو

ومن غیر کلام یحیی شرح

ہے کہ امونیوس نے طوبیقا کتاب الجدل

الونیوس میں للمقالات الاصل

کے پہلے چار مقالوں پر شرح لکھی تھی۔

الاول

۷۔ تاسطیوس: تیسری صدی مسیحی کے اختتام کے قریب تھا، حسب نفرت ابن الذہیم

یولیانس المرتد (Julian The Apostate) کا کاتب تھا،

۳۲۰

۱۳۰ الفہرست ص ۳۲۸ ۱۳۱ مختصر تاریخ فلسفہ یونان ص ۲۹۲ ۱۳۲ الفہرست ص ۳۴۵ ۱۳۳ ایضاً

۱۳۴ ایضاً ص ۳۲۹ ۱۳۵ ایضاً ص ۳۲۹

دکان کاتب لیونینس المرقداوی
 نامسطیوس (Thamistius) قیصر
 مذہب الفلاسفۃ عن النضر
 جودین کاسکیریا تھا، جو عیسائی مذہب
 بعد جالینوس
 جیوڈیکر فلاسفہ کے مذہب پر ہو گیا تھا۔

اور حسن کارنامہ جالینوس کے بعد ہے،

نامسطیوس ارسطو کا شارح اور ایک حد تک انتہا بریت پسند (Ecclesiastic) تھا۔
 ارسطو جیسی منطق میں سے ابن ندیم سے قاطیغوریاس، اناطوطیقا، ابودیقظیقا اور طوبیقا
 کا مفسر بتاتا ہے، نامسطیوس نے اناطوطیقا کے دونوں مقالوں کی شرح تین مقالوں میں اور
 ابودیقظیقا کی مکمل 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 ندیم الکلام
 علی ابوطیقا کے ضمن میں لکھتا ہے:

وقیل ان فیہ کلاما لثامسطیو
 کہا گیا ہے کہ ابوطیقا (Poetica) پر نامسطیوس
 ویقال انه منقول الیہ
 نے کچھ لکھا ہے، اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ وہ اس کی شرح لکھا ہے

۸۔ الینس [؟] کا ذکر ابن ندیم نے قاطیغوریاس کے مفسرین کے ضمن میں کیا ہے،

۹۔ سنبلیقیوس: یونانی فلسفہ کے عمدہ آخر سے تعلق رکھتا ہے، وہ ابونوس اور دستقیوس

کا شاگرد تھا، جب ۵۲۹ء میں قیصر یوستیان (Justinian) نے ایتھنز میں فلسفہ کی

تعلیم کو قانوناً بند کر دیا تو دستقیوس 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 ۲۴، ۲۵ 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

و ملخص 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 سجستانی کے حوالے

سے ابن ابی اصیبعہ نے لکھا ہے کہ یحییٰ النخوی ابونیوس کا شاگرد تھا، بلکہ اس نے برتلس

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 زیادہ

عزت و تکریم کی، اس طول عمر کی وجہ سے جو ایک سو چھپن سال سے زائد ہوتی ہے، ان کے شاگرد

وغیرہ مشرقین 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 فلسطین 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

فناحصارۃ الاسامیر لا کوز بردی ص ۲۰ د۔ ۵۱ ۹۔ الفہرست ص ۳۲ ۱۰۔ ایضاً ص ۳۶۰ ۱۱۔ ایضاً ص ۳۶۰

یحیٰی النخوی نے فروردیس کی ایسا خوچی کی بھی شرح لکھی تھی،

متاخرین یونانی شراح منطق کی منطقی خدمات کے سلسلے میں انکی شرح و تفسیر ہی کے ذکر پر اکتفا کیا گیا تھا۔ مگر نجات سے تاؤ فرسطس، اسکندر افرووسی اور تامسطیوس کے منکرات کا بھی پتہ چلے گا، اس کی تفصیل یہ ہے،

قضایا کی تین قسمیں ہیں :- مطلقہ، ضروریہ، ممکنہ

قضیہ مطلقہ کی ماہیت کے باب میں متاخرین شراح 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 (یعنی لا دائماً)

ب۔ اسکے برخلاف اسکندر افرووسی 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

شیخ بوعلی سینا) ان حضرات کے نزدیک قضیہ مطلقہ وہ ہے جس میں حکم موجود ہو لیکن

اس پورے غرض نہانی 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 ۳۴-۳۶) (معارف: نومبر ۱۹۷۱ء)

لے طبقات اطباء، لابن اصبیحہ جلد اول ص ۱۰۵

عہد اسلام میں پہلا شخص جس منطق پر کچھ لکھا عبد اللہ بن القفیع ہے جو منصور کے عہد خلافت میں ایک کاتب تھا۔ اس نے یہ ترجمہ محض تفتنا (soanamatare) کیا تھا اس کے بعد بھی 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 نے بھی منطق کے بعض تراجم کرائے تھے۔ لیکن محض فلسفہ و حکمت کی خدمت کی خاطر ارسطاطالیسی فلسفہ کی شرح: 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

یونانی اور اس کے پیشرو۔

غرض پہلا شخص جس نے منطق سے عربی زبان کو مددنا س کرایا عبد اللہ بن القفیع ہے، اور انہی شخص جس پر یونانی منطق کا تذکرہ اور ختم کیا گیا وہ یحییٰ انہوی (یونانی یونیس) ہے اور ہم

بایقین جانتے ہیں کہ عبدالمطلب نے براہ راست یوحنا فیلو پونس سے منطق کا علم حاصل نہیں کیا اس لئے فخرؒ 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 ارسطاطالیمی منطق اسکندریہ کے دشمنی (مشائی) مدرسہ میں پڑھائی جاتی تھی۔ وہیں سے مسیحی خصوصاً نسطوری علما نے پڑھا اور ان کے ذریعہ فلسفین اور جندی ساہور کے مدرسوں میں منطق و فلسفہ کی تعلیم ہوتی رہی۔ نسا طرہ ہی نے ایران میں ارسطاطالیمی منطق کو متواتر کر لیا مگر جو طبقہ اس تک میں اس سے زیادہ متبحر ہو اور وہ طبقہ کتاب (دوسیران) تھا یہی لوگ بدین ہندوستانی میں کتابت کے طبع و ادب پر غالب ہوئے اور انھوں نے منطق و فلسفہ کو محض تفسیراً عربی میں منتقل کیا۔ جب جندی ساہور وغیرہ کے نسطوری اطباء و دربار خلافت میں آئے تو خلفاء کو یونانی فلسفہ کا اشتیاق ہوا خصوصاً مامون الرشید کو اور ان کے ایما سے نسطوری مترجمین یونانی و سریانی سے عربی میں قدیم فلسفہ کی کتابوں کو منتقل کیا۔ غالباً معتزہ راشد کے زمانہ میں اسکندریہ کا مشائی مدرسہ انطاکیہ و حران ہوتا ہوا بغداد میں منتقل ہوا اور معتزہ راشد عباسی (۲۹۵-۳۲۰) کے زمانہ میں ان مشائی فلاسفہ نے بغداد میں منطق و فلسفہ کی تعلیم و تدریس اور شرح و تفسیر کے ساتھ اعتنا شروع کیا۔ -

غرض ارسطو کے لوقیون (Logic) سے نکل کر مسلمانوں میں داخل ہونے سے قبل منطق و فلسفہ نے حسب ذیل منزلیوں میں ہو کر سفر کیا۔

۱۔ اسکندریہ کا دشمنی مدرسہ و فارسی اور اس کے پیشرووں کی اصل ہی 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) فلسفین

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 بوقیون (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 ہوئیں جیسا کہ ڈاکٹر دیمسیل نے لکھا ہے کہ

تیسری صدی کے اختتام سے پیشتر ہی ارسطاطالیسی تعلیمات کا خاص مقام نوفاطونی جماعت میں 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 ۳۵۵ ق م میں وفات پائی۔ اس کی وفات پر اس کی بیٹی قلوبطرہ دشکسیر کے مشہور ڈراما نویس نی کلیو پیٹر کی بیویوں کی تخت 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 انڈیا و نیپلوس سے ارسطو کی کتابوں کا ایک قابل اعتماد 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 اہل روم نے گیا اور دوسرا اسکندریہ میں اور س دند 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 نیرودا (۳۳۰ء) کے عہد حکومت (۵۲۸-۵۶۵ء) میں نصرانیت
 مصر میں داخل ہوئی اور جلد ہی اس نے عوام میں مقبولیت حاصل کر لی۔ اس روز افزون مقبولیت اور باطنی
 پرستی سے ایسکار کی بنا پر مسیحیت سلطنت کے لئے خطرہ سمجھی جانے لگی اور نیرودا ہی کے زمانہ سے عیسائیوں
 پر جو روایتی کا آغاز ہوا جو قسطنطین اعظم کے زمانہ تک جاری رہا، اس جو روایتی کے زمانے میں فلاسفہ
 نے بھی مسیحیت کو ہر طرح ہدف اعترافات 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 نیرودا میں اپنے قومی مذہب کی
 حمایت کرتا ہے۔

آخر کار ۳۲۵ء 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 عہد حکومت میں حکمین فلسفہ روم سے اسکندریہ واپس آئے اور اب فلسفہ
 کی تعلیم کا مرکز حضرت اسکندریہ ہو گیا مگر یہاں بھی وہ آزادی سے سانس نہیں لے سکتے تھے۔

سے مختصر تاریخ فلسفہ یونان ص ۲۱۱ سے ایضاً ص ۲۸۵ کے کتاب تھیوڈوزیوس شراف ص ۱۲۱-۱۲۰۔

اس کوشش کی تفصیلات فلسفہ کی متداول کل پانچویں خاموش ہیں لیکن قدیم مسلمان مورخون نے اس کے
فلاسفہ کے جانشینوں سے براہ راست یہ تفصیلات معلوم کر کے اپنی تواریخ 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 ذكرنا في كتاب فنون المعرف	ہم نے فنون المعارف و ماجری فی الدہور
وما جدی فی الدہور السوالف	السوالف "میں فلسفہ اور اس کے پیدا ہونے
الفلسفة و صدورهما و الاحبا	کا ذکر کیا ہے نیز اس کے مختلف اجزا کی تعداد
عن کمیة اجزاءها.....	کا..... اور یہ کہ مدرسہ فلسفہ اشرف
وکیف انتقل مجلس التعليم من	سے اسکندریہ (مصر) میں کسی طرح منتقل
اشینہ الی الاسکندریہ من	ہوا اور ملکہ کلیو پیٹر کو قتل کرنے کے بعد قیصر
بلاد مصر و جعل انفس	انگش نے بد جگہ تعلیم کرادی ایک اسکندریہ
الملک لما قتل قطر بطرہ الملکة	میں دوسری روم میں اور کس طرح قیصر
التعلیم بمکانین و الاسکندریہ	تھیہ ڈوسیوس نے جس کے زمانہ میں مہن
ورومیہ و نقل تیر و سیوس	کھن ظاہر ہوئے فلسفہ کی تعلیم کو روم سے
الملک الذی ظہر فی ایامہ	فاسخ کر دیا اور اسے اسکندریہ میں دیا
اصحاب الکہف بالتعلیم من رومیہ	بھی دیا۔
و رومہ ایالات الاسکندریہ	

سے کتاب التبئیہ والاشراف صفحہ ۱۶۱-۱۶۲

اس اہوال کی تفصیل فارابی نے اپنی ایک تصنیف غالباً کلام فی اہم الفلسفہ سبب ظہور و اسما
المبذیٰ بنیٰ نھا و علیٰ من تور انہم (میں دسی ہے۔ یہ کتاب بھی آج ناپید ہے مگر خوش قسمتی سے ابن ابی
اسیبہ نے طبقات الافبار میں اس کا اقتباس جو عبوری طور سے منقول ہے، دیا ہے۔

دھکی ابونصر الفارابی فی ظہور الفلسفہ ماہذ النصہ۔ قال ان اسد الفلسفہ اشتر فی ایام ملوک الیونانیین و بعد وفات ارسطوطالیس بالاسکندریتہ الی بخریام المدائہ۔ و انہ لما توفی بقی التعلیم بحالہ فیہا انی ان ملک ثلاثہ عشر ملکاً و نوا فی مدۃ سنہم من معزہ الفلاسفہ اشتا عشر معزہ! احدہم المعروف باندرو نیقوس۔ و کان آخر ہولاء الذورۃ المرؤۃ فقلبا و عطیہ لملک من اہل یومیۃ و قتلھا واستحوذ علی الملك فلما استقر لہ نظریٰ خزائن الکتب صنعها فوجد فیہا نسخا لکتب ارسطوطالیس قد نسخت فی ایام تاروقسطس۔ 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 تخمان حکمرانوں میں آخری حکمران ملک کلیو پیٹر تھی جس کے ملک پر قبضہ کرسٹس نے قبضہ جمانیا اور اسے قتل کر دیا جب اورنگلی سے فارغ ہوا تو اس نے کتب خانہ کا مسئلہ کیا وہاں اسے ارسطو کی تصنیف کے نسخے ملے جو ارسطو اور تھیوفراستس کے
---	---

نماذ میں لکھے گئے تھے اس نے مغلیں
 فلاسفہ کی اور سطو کی تعاریف پر تفسیحات
 بھی دیکھیں تو اس نے حکم دیا کہ صرف ان کو
 کو نقل کیا جائے جو اسطو اور اسکے شاگردوں کے
 زمانہ میں لکھی گئی تھیں اور صرف ان ہی کی
 مدد سے تصویر پڑھائی جسے مزید کھردر دینے
 جائیں۔ اس نے انہ کو دیکھ کر اس کے
 انتقام کا حکم دیا اور اس کی نقیصہ لڑا 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 مسلم 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۔

والفلاسفة قد عملوا کتباتی
 المعانی التي عمل فيها اسطو و
 فامدان تفسیح تلك الكتب التي
 كانت نسخت في ايام اسطو
 وتلا ميذة وان يكون التعليم
 منها وان ينصرف عن الباقي
 وحكم اندر ونقوس في تدبير
 ذلك وامنه ان ينسخ نسخا
 يجلها معه الى روميه ونسخا
 يبقيا في موضع التعليم
 بالاسكندرية وامره ان يستخلف
 معلما يقوم مقامه بالاسكندرية
 ويسير معه الى روميه فصا
 التعليم في موضعين وجرى
 الامر على ذلك الى ان جاء
 النصرانية فمطل التعليم من
 روميه وبقى بالاسكندرية

مسیحی اساتذہ کے تعصب نے صرف بت 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 (۱۷۹۳-۱۸۲۱ء) کے تخت نشین ہونے پر تمام رومی مملکت کے باشندوں کو باہر عیسائی بنانے کی کارروائی پر سختی سے عمل کیا گیا۔ راہبوں نے بلا کسی استثناء 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 انسوناک پہلو یہ تھا کہ سرفیس کے لائبریری جو بطلیموس فاڈیوس کی لائبریری (اسکندریہ کا مشہور کتب خانہ) کے غارت ہونے پر اس کی جگہ قائم ہوئی تھی ۳۹۱ء میں اس تعصب کا شکار ہو گئی تھی۔

مسیحی تعصب نے اسی پر اکتفا نہیں کیا۔ بلکہ حریت فکر پر بھی گناہ ٹوٹ دیا۔ اور فلسفہ کے مدارس کو کتب خانہ اسکندریہ سے نکل جانے پر مجبور کر دیا۔ غرض گریٹنگٹن 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 حاکم نے کسی کتب خانہ کی نگہداشت کی زحمت گوارا کی ہو"۔ اسی طرح بریشا Breccia اسکندریہ کی قدیم تاریخ کا ماہر خصوصی سمجھا جاتا ہے کہتا ہے۔

یہ بات مشکل ہے مگر شاید ناممکن کہ ہم چوتھی صدی کے خاتمہ کے بعد اسکندریہ میں کسی واقعی بڑی لائبریری کا وجود فرض کر سکیں گے۔
 بریشا کے اس قول پر ماس، ہیر ہون حسب ذیل اضافہ کرتا ہے۔

History of Egypt under Pagan Rule. Creighton &

Milne p 95

کے ایف

تہ جوار ارات، ایونانی فی، الحضارة الاسلامیہ، لکھنؤ، عبدالرحمن بدوی ص ۱۴

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 چکا اور اس نے ذہنی
 معطلین و تلامذہ کے لئے زندگی دشوار کر دی ہے۔

پانچویں صدی کے نصف اول میں سائزل (Cyprius) 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 الامد علی ذلک الی ان	اسی عرج سے کام چتا رہا بیان تک کہ مسیحیت
جاءت النصرانیة فمطلت العلم	کا زمانہ آگیا تو فلسفہ کی تعلیم روم سے ختم
من رومیة وبقی بالاسکندریة	کر دی گئی لہذا صرف اسکندریہ میں باقی رہی۔
الی ان نظر ملک النصرانیة	پھر نصرانی بادشاہ نے فلسفہ کی تعلیم پر پورا کیا،
فی ذالک واجتمعت الاساقفة	پادری لوگ جمع ہوئے اور انھوں نے

لہذا بحوالہ تاریخ فیضان اسلام ص ۱۱۱ ملتا ہے کہ بعد از محمد بن عبد الرحمن جدی من ۱۱۱ھ سے منقر تاریخ فلسفہ یہاں ختم

سے منقر تاریخ فلسفہ یہاں ختم ۱۱۱ھ۔

تشار و ایما یتدک من هذا ^{تعلیم} ۱۰
وما یبطل - فدا وان یعلم من
کتب المنطق الی آخر الاشکال
الموجودیة ولا یعلم بعد الا انهم
راوا فی ذالک صدر ^{نیقہ} اعلیٰ تصد
وان فیما اطلقوا تعلیمہ یتعان
به علیٰ تصد دینہم فقی الظا ^{هد}
من التعلیم هذا المقدر وما
ینظر فیہ من الباقی مستورا
الی ان کان الاسلام بعدہ
بمدۃ طویلتر ^{لہ}

ہا ہم 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 منشا کی کتابوں میں سے
کتنے ایسے وجودیہ 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 بتے 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
نوعی کے بعد اسلام کا زمانہ آیا۔

پروفیسر کس: تاریخ (Meyer's History) 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 رافع نہیں ہیں لیکن
ریمان اور شنیڈ نے متنبہ کیا ہے کہ اورغانون (Organon) یا اسقاطا ایسی منطق کے سرا
تربہ ہمیشہ انالوجیقا کی ساتھ برین فٹسل پر ختم ہو جاتے ہیں۔ نیز پانچویں صدی کے وسط کے بعد سے جب تک
نسٹوری ترجمہ کی حیرت 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 یقینی فرقے کا رہا۔ وہ بھی اس جز کے علاوہ کسی
اور جز کی شرح کرتے ہیں نہ ترجمہ لکھتے۔

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 نصفِ 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 دانشمندانِ فرنگ
 تک پہنچایا۔ یہ خارقِ عادت تقابلی فریضہ پانچ صدیوں تک خود مسیحیت کے خارجی فرقے انجام دیتے رہے
 اس کی تفصیل درج ذیل ہے۔

مسیحی فرقہ داریتِ نسبویت: یعقوبیت کی ابتدا ۳۲۳ء میں قسطنطین اعظم روم کا بادشاہ ہوا اور کچھ دن بعد مسیحیت
 مملکتی مذہب قرار پائی۔ اس وقت مسیحیت اور وثنیت کی کشمکش خود مسیحی فرقوں کی باہمی نزاع میں بدل گئی،
 شہرِ اسکندریہ میں فداست پر ردِ نعوذ بالشدمنہا 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 مسیحی ملکہ اسلام میں لائوہیت اور ناسوہیت دو نون ہوتے
 کہاں موجود ہیں تو پھر ششاد احد میں ان کا استخراج کس طرح ممکن ہے۔

انفالیکہ کے مسئلے: الحفوس ڈائیوڈورس خرسوسکی (Theodore of Mopsuestia) حضرت "تھیوڈورس" کی ناسوہیت کے
 شدت سے قائل تھے۔ انہیں منشد دین کا شاگرد تسلیم یوں تھا جو ۴۳۰ء میں قسطنطنیہ کا بپشپ متوز
 ہوا: بان کے عوام "مادر فدا" Theotokos کے عقیدے کے قائل تھے۔ تسلیم یوں نے
 اس کے خلاف شدت سے اعتراضات کئے: اسلئے یہ کہ تعصب بپشپ ساؤل نے اس شدت
 سے ان اعتراضات کی مخالفت کی: اس نئی نذرانہ کے تسفیہ کے لئے اسلئے میں قبضہ نمودار ہوئے
 روم نے شہر نیسیس میں مذہبی کونسل منعقد کر۔ نئی راہی انطاکیہ علما و آئے بھی نہ پکے تھے کہ ساؤل نے

بادشاہ کے کشتہ کے احتجاج کے باوجود نسطوریوں کو اس کے مذہبی اہل 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 وہ ایک جگہ سے دوسری جگہ ہار ہار پھرتا رہتا تھا۔ ۳۳۳ء میں مر گیا۔

لیکن نسطوریوں نے اپنی آتش نوائی سے بہت سے ہنود پیدا کر لئے تھے، اور وہ سلطنت کے منزلی
 عربوں میں نسطوریت کو مقبولیت حاصل نہیں ہوئی۔ البتہ انھوں نے اصرار (Edeosa) کے مکتب
 کو جہاں ایران کے عیسائی تعلیم پاتے تھے۔ اپنی تعلیمات کا مرکز بنا چاہا۔
 اس دوران میں یعقوبی فرزند ہنور میں آچکا تھا۔ اور وہ بھی اہل مذہبی مدرسہ کی سیادت کا مدعی تھا۔
 جب تک *Frabulca* جو سائرل کا دوست اور نسطوریوں کا شدید مخالف تھا زندہ
 رہا، نسطوریت کا یہاں تک نہ ہو سکے لیکن ۳۳۷ء میں اس کی وفات کے بعد ایساں (۳۵۵ء) جو
 ایک پر جوش نسطوری تھا، اہل مذہب 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 بھاریا، مگر نسطوریت کی مخالفت
 بڑی شدید تھی، اس لئے ۳۴۷ء میں ایساں کی وفات پر یعقوبیوں کو پھر غلبہ حاصل ہو گیا اور نسطوری
 علماء اہل مذہب سے نکال دیئے گئے۔

جب نسطوریت میں جانتے پہنچتے حاصل کرنے سے نایوس ہو گئے تو بار صوما (Bar-
 sauma) کی قیادت میں ایران کی طرف ہجرت پر مجبور ہوئے جہاں بار صوما نے فیروز شاہ ایران کی
 حمایت حاصل کرنی اور نسطوریوں نے نصیبین کے شہر میں جو ایرانی قلمرو میں داخل تھا اہل مذہب کے ایرانی

History of Christian Doctrine by G.P. - ۱۵

Fisher P. 154.

۱۵۴۷ء، نسطوریت کے بانی کا مذہب، ۱۵۴۷ء

مکتب کے مقابل اپنا مذہبی مدرسہ قائم کیا مگر وہ الہا سے بھی بالکل بید غفل 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 نسا طرہ 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 تبیین اس سے مطمئن نہیں تھے۔ کیونکہ اس
 مہمانت 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۔ ۱۸۳۳ء میں اس کی وفات کے بعد فطرت
 دا اعدا کے اصول کی علانیہ تبلیغ ہونے لگی۔ اس کا نمائندہ سائزل کا جانشین دیسکورس (Dioscorus)
 ۱۷۷۵ء میں اس تحریک میں اس کا دست راست قسطنطنیہ کا ایک راہب ادیبس (Ephraim)
 تھا، اسکندریہ کی جماعت کو قسطنطنیہ کی بالادستی سے جو روایتی نفرت تھی دیسکورس اس کا ظہور دار
 تھا نیز وہ مشرق میں پاپائی اقتدار کا خواب دیکھ رہا تھا۔ ہوتیسوس مخالف نسٹوریوں جذبے سے ابرو
 منلوب تھا کہ جو لوگ ۱۸۳۳ء کے اتحادی فارمولے کے قائل تھے وہ ان پر نسٹوری ہونے کا الزام لگا
 تھا۔ ۱۸۳۵ء میں قسطنطنیہ کی مجلس نے اسے لمحہ قرار دیا جس پر اس نے لیون پاپائے روم کے یہاں
 اپیل کی۔ اس ۱۸۳۵ء میں دیسکورس نے قیصر ناؤڈوسیوس کو فیس (Ephraim) میں نئی کونسل
 کے انعقاد پر راضی کر لیا۔ اس کونسل 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 ۱۸۳۷ء میں قیصر ناؤڈوسیوس

مر گیا اور مرقیان اس کا جانشین ہوا۔ اس نے ۳۱۳ء میں خلقیدونیزہ میں نئی کونسل منعقد کی ان میں کونسل نے ویسغورس 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 منواؤن 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 واحد کے قائل تھے اس لئے Monophysite یا یعقوبی کہلاتے ہیں۔

۳۵۴ء میں تیبر مرقیان (Marcian) کے مرنے پر لادون البکیر (Marcian) تخت نشین ہوا اس کی سمیت گیری سے کچھ عرصے کے لئے مونوفزائٹ فرقے کی شورش بند ہو گئی اور لادون کے جانشینوں نے ان کے ساتھ نرمی اپنی لہذا یہ نچے 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۔ یہ تھا پیر اپنی شورش پسندی کی بنا پر ۳۸۵ء میں وہاں سے نکال دیا گیا اور قسطنطنیہ پہنچ کر عوام کو بھڑکایا۔ اس میں وہ کامیاب ہوا۔ قسطنطنیہ کا بشپ مقیدوس معزول ہوا اور سورس انطاکیہ کا نائبی پیشوا مقرر ہوا۔ سورس کی کامیابی سے مونوفزائٹ فرقہ کا اثر مشرق میں پھیل گیا مگر ۵۱۸ء میں یسٹین (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 البرذغانی (Jacobus Baradaeus) تھا۔

۱۵۱ سے ایضاً ۱۵۱ Doctrines of Incarnation by R. L. Ottley, P. 417

۱۵۱ سے ایضاً ۱۵۱ Ottley, Incarnation, P. 434 سے ایضاً ۱۵۱ والاشراف المسودی

جوش سے کچھ قبل شہر الزہا کے قریب پیدا ہوا تھا۔ ^{۱۹۵۷} مشہور یوسٹانوس (Apostolus) نے تخت نشین ہوا وہ سیاسی مہم کی بنا پر خلقیدوس کی قرارداد پر سختی سے عمل کرنا چاہتا تھا مگر درباری سازشوں اور بلکہ تھیوڈور کے اثر کی وجہ سے ناکام رہا۔ ^{۱۹۵۸} بہر حال ۵۲۸ء 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 رہا اور کسی طرح خود کو الہا کا بپ مقرر کرایا۔ بعد میں ملکہ کے ایما سے وہ فقروں کے محبس میں سارے ملک میں گھومتا پھرا اور موزونزائٹ عقیدہ کی تبلیغ کرتا رہا۔ اس نے شام کے موزونزائٹ کلیسا کی بنیاد ڈالی (یا اسے دوبارہ ترقی دی) بعد میں اس کے یروانی مخالفین اس نے کلیسا (شام کے موزونزائٹ) کو یقین دہانی ہی کہتے گئے۔ عربی تاریخ میں موزونزائٹ فرقے کی تمام شاخوں کے لئے یہ لقب ہی کا اظہار استعمال ہوتا ہے۔ مسودہ 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 مسودہ	ومن ایادہا الحدیثان
کا شاگرد تھا ہم نے یہ بھی بتایا ہے کہ بستیوں	خبر یعقوب البرذغانی انطاکی
کے پروردگاریں یہاں کہلانے لگیں اور یعقوب	وقیل الحدیث تالیف سورس
البرذغانی کی طرف منسوب ہو گئے۔	وکیف اخیف ال مقالہ ویستمر
	الی ایاقبہ ونسبوا الی یعقوب

آخر میں قیصر یوسٹانوس (جسٹیان) کا میدان بھی یعقوبیت کی طرف ہو گیا تھا مگر ۵۲۸ء میں

سید انیسٹیکھ پیزیا بنانیکا جلد دوم، زمزم، ص ۱۵۰ء ۱۵۱ء *Ally, Incarnation. P 437*

سید انیسٹیکھ پیزیا بنانیکا جلد دوم، زمزم، ص ۱۵۰ء ۱۵۱ء البینہ والاثر میں مسودہ ص ۱۵۰-۱۵۱

انتقال ہو گیا۔ اس سے پہلے یعقوبیت برذغانی کی کوششوں سے شام میں قدم جما چکی تھی۔ مہر کا قومی تعصب مجلس خلیفہ دون کی قرار دینے 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 نو بیا میں ایک منظم ایچاوی کی حیثیت سے باقی رہی۔ یہ مسعودی کہتا ہے:

”وللیعاقبة کرسیان الامالت لهما احد
بانظاکیر والآخر بمصر والتعال
على نصارى مصر..... وما یلینا
من ارض النوبة والاحابش
سرای البعقریة وپسا انہم مالا
بہ الاحصاء کثرتہ ومما
بقرکم بدیر یعرف بابا جی مقاربتا
الاسکندریہ۔ والملکیہ والنسب
مصدقیلون جدا وماعدا
هنا البذین فاما للیعاقبة مطارنتہ
واساقطہ“

نساطرہ کی ملی خدمات | ریگرسکی نرقون کے مقابلے میں نسپوری تسمیات زیادہ قرین عقل تھیں، نیز وہ ان کی تائید کے لئے یرمانی فلسفے سے مدد لیتے تھے اس لئے ہر نسپوری مبلغ جس طرح مسیحیت کا بشریحاً اسی طرح یرمانی فلسفہ کا بھی مسلم تھا۔ اور جس طرح نساطرہ نے اپنے زعمائے مذہب کی تصانیف کا سرمدانی

۱۵۲۰:۵۱ *Onley: incarnation. p 438* علی التبیان والاشراف للمسوی ص ۱۰۰

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 ہوا وہ سنطوری المذہب تھا۔ ارباب کے ایرانی مدرسے کے مسلم کی حیثیت سے اس نے غالباً اپنے شاگردوں کا مدد سے تفسیر ذور مفیسی المذہب بہ ترجمان کی مخصوص تصانیف کا ترجمہ کیا۔ ایسا ہی نے سب سے پہلے فروریوس کی ایسا غوجی کا سریانی میں ترجمہ کیا۔ اس کی سنطوری مدارس میں سنسکرت کی ہیئت کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔ ایسا کا شاگرد رہا (Probo) تھا جس نے ایسا غوجی نیز باری اور میناس، اور سوسنیقا پر تعلیقات لکھیں، ایسا غوجی پر اس کی تعلیقات کو بوشترک (Baumstark) نے شائع کر دیا ہے۔ بقیہ کتابوں پر تعلیقات کو ہونا کر (Hoonaker) نے بورنل ایشیاک میں شائع کیا ہے۔ چھٹی صدی مسیحی میں دو سنطوری مترجمین خصبیت سے قابل ذکر ہیں ایک بولس انکار جو خسرو انوشروان کا درباری تھا۔ اس نے منطتا پر ایک رسالہ لکھ کر بادشاہ کے نام معنون کیا۔ اس رسالہ کو لانا (۱۰۰۰) نے لندن کے ایک محفوظ کی مدد سے اپنی کتاب اینکڈوٹائی چوٹی جلد میں شائع کر دیا ہے۔ دوسرا مشہور عالم ابوالقشیری تھا جسے خسرو دوم (۵۹۰-۶۲۸ء) کے دربار میں بڑا سوخ حاصل تھا۔

ساتویں صدی مسیحی میں اسلام ظہور پوچکا 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 سیاسی و مذہبی آزادی کے سانچے بنے۔ علمی مشاغل میں مشغول رہے۔ اس صدی کے مشہور سنطوری علماء رسوا انوس، انقروی، خانیشو (۱۰۰۰) اور سوسنیقا اور شعون الراسب المعروف بطیبوہ الطیبی۔ خانیشو نے ۶۷۰ء کے قریب منطتا پر ایک مقالہ

منہ انسا لیکلو پیٹیا پارتیکا جلد ہمز دہم ص ۵۳۳ سے ایسا

ہشتمین صدی کے مشہور فلسطوری علماء حسب ذیل تھے، اربابہما، یوشع بنخت، دنیخا اور طیلان اور
 ملا علیہما نسفیدی اساتذہ کبار تھے اس نے ارسطاطالیسی منطق پر تعلیقات لکھیں۔ دنیخانے سریانی زبان میں
 علوم طبیعیہ کی ایک دائرۃ المعارف لکھی جس کا انگریزی ترجمہ نجاران (Mingana) نے ۱۹۲۵ء میں
 کراچی میں *Encyclopaedia of natural and philosophical*

کا نام سے شائع کیا ہے۔ طیلان اس نے قلیفہ ہدی کے زمانے
 817-850ء *as taught in Baghdad about*
 (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 میں پارسیان پر سناطرا کا قبضہ ہو گیا تھا۔ چنانچہ ہشتمین
 صدی میں عباسی خلفاء ابو جعفر منصور نے اس کے جانشین بننے کے لئے جنہاں سے جن اطباء کو بلایا وہ فلسطوری
 المذہب تھے۔

نہیں صدی میں بھی فلسطوری علموں نے اس تحریک کو جاری رکھا ان میں یرحان بن اسود
 حنین بن اسحق اور اس کا بیٹا اسحق بن حنین خصوصیت سے قابل ذکر ہیں جنہوں نے باری اور میاس لوطویقا
 کا سریانی میں ترجمہ کیا اس کے ساتھ اس نے اناطویقا 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 فریق 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 منصب عبوری (۱۰۰۰-۱۰۰۰) تھا جو پیرے کا فریق 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 گھٹی 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 ۱۸۶۷ء میں ویانا سے شائع کر دیئے ہیں۔ منعلق میں سو جیوس الرا سعلینی
 نے زفریوس کی ایساغوبی کو سریانی میں ترجمہ کیا تھا، جس کا ایک نسخہ برٹش میوزیم میں موجود ہے اور جسے سنائے
 نے شائع کر دیا ہے۔ اسکے علاوہ اس نے قاپٹنوریاس 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۔ بنی بنی بنی بنی بنی کے کمال کو متاثر ہو کر کہا تھا:

فواللہ لہن مدد لہ العہد الخفین خدا کی قسم اگر اس کی عمر نے دنیا کی تڑپا ہو

سرجس (اور اس میں) کہیں مات کر دینا۔

ابن ابی ایسیر سرجس کے بارے میں لکھتا ہے:

وہ جس ہذا ذکرا جبریل۔ اور سرجس جس کا جبریل نے ذکر کیا ہے

ہو الرا اس عینی و ہوا اول من وہ سو جیوس الرا اس میں ہے جس نے سب سے

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 بطرک یاز، اتو لوجیا، کیمیا، ہر

کاہول سربانی مترجم اور افودیا (Anatomia) ہیں۔ انہیں ہارٹس کے مین کوہیت کہتے تھے

لہ ۱۸۶۵ء: Doctrina of incarnation by R. L. Olley. لہ طبقات الاطباء ص ۱۰۹

۱۰۹۰ء: انہی انہی ص ۱۰۹

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 نامہ 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 ارمینیا اس پر تعلیمات لکھیں جس کے بعض اجزا اب بھی موجود ہیں
اس کے علاوہ انا لوطیہا پر ایک مقالہ بظہر تعلیمات لکھا۔ نیز کتاب الخطابہ (ریٹوایقا) کے مضمونات کو حل کیا
سویرس کے دو شاگرد تھے: اثنا سیوس البلمیاء (Athanasius of balma) جو ۶۰۰

میں اصنف مقرر ہوا۔ اس نے ایسا غوجی کا دوبارہ سرِ بانی میں ترجمہ کیا اس کا ایک نسخہ *Vanikion*
کی لائبریری میں موجود ہے۔ دوسرا شاگرد یعقوب الربادی تھا جو ہا کا اصنف 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 اصنف العرب تھا جو ۶۸۵ء میں عرب کا اصنف مقرر
ہوا۔ اس نے تالیف کو ریاس باری ارمینیا 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 سبھی 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 نوین صدی سے دیکھ
آٹھویں صدی ہی سے) بقاعدہ عربی میں ترجمہ شروع ہو گیا تھا۔

ہران میں فلسفہ حکمت کی سرپرستی اور پوزو ذکر ہو چکا ہے کہ پانچویں صدی کے نصف آخر میں فلسفہ عربی مبلغوں 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 شائستگی کو اپنی محمد فوجوں کے ذہب 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 کیونکہ اس کے بعد ایران کے شہزادوں نے یونانی زبان و ادبیات کا
 اس حد تک احترام کرتے تھے کہ اس میں پرستش کا شائبہ پایا جاتا تھا۔ بادشاہ ہرداؤس نے مشتاق 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۔

اشکانیوں 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 کا استعمال کیا۔ اردشیر اولہ شاہ پورنے
 یونان سے فلسفہ و حکمت کی کتابیں منگوا کر فارسی میں ترجمہ کرائیں جیسا کہ ابن الندیم کہتا ہے:-

ملک اردشیر 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 ذلك من بعد لابند	بعد اس کے بیٹے شاپور نے بھی اس عملی سرپرستی
سابوحتی نخت تلک الکتب کلہا	کو جاری رکھا اس طرح یہ کتابیں فارسی میں تازہ
بالفارسیہ لایہ	جوئیں۔

لہ حکایت فلسفہ ص ۱۳۱-۱۳۲ کہ ایران بعد ساسانیوں: زاد تھم کر سن سیناس ۵

کہ انفرست لابن الندیم ص ۳۳۲-۳۳۳

اسی طرح انسائیکلو پیڈیا ریمانیکا کا ایک مقالہ نویں فارسی "کے عنوان لکھا ہے۔

"شاپور اول نے جو زیادہ وسیع نظر معلوم ہوتا ہے مذہبی تعارضات میں طلبِ اہمیت، ریاضی

فلسفہ حیوانیات وغیرہ کے موضوعوں پر علمی کتابوں کا اضافہ کیا جو کچھ ہندوستانی اور کچھ یونانی

مصادر سے ماخوذ تھیں۔

شاپور ہی کے زمانہ میں مانی نے ایک نیا مذہب جاری کیا اس کا خلاصہ اسکندر بیکہ پرسی نے محفوظ رکھا ہے اسے کچھ
کرتیڈر نے یہ رائے قائم کی ہے کہ مانی نے اپنے مذہب کی تعمیر فلسفہ یونان کی بنیاد پر کی ہے۔ اس طرح ابتدا
سے ایرانی ثقافت یونانی فلسفہ سے متاثر تھی۔

فیروز (۳۵۵-۴۸۴) کے زمانہ میں نستوری فرقے نے رومن سلطنت میں پناہ حاصل کرنے کو باہر

بزرگ باہر کی قیادت میں ایران کی طرف ہجرت کی جس کی تفسیریں اپرگڈنگلی ہے، فیروز نے سیاسی مہاراج کی بنا پر ان

پناہ دی اور انھوں نے اریا کے اریائی مکتب کے مقابل جس پر یاقہ کا قبضہ تھا، نصیبین میں اپنا دار سے قائم کیا جو بعد

میں مشرق کے عیسائیوں کا مرکز بن گیا۔ نستوریوں نے اہل ملک کو عیسائی بنانے میں بڑی سرگرمی کا اظہار کیا جس

نتیجہ یہ ہوا کہ ان کا اثر پرست: ایران میں قائم ہو گیا۔ تھوکیکن ہر نستوری 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 فرسٹ نصیب ہوا۔

۵۳۱ء میں خسرو انوشیروان نے نیار کے سلطنت جو ۱۱۱۱ چالیس سال تک حکومت کی فلسفہ و حکمت کے ساتھ

اس کے شرف کی دوستانہ ایران سے نکل کر یونان و روم میں بھی پھیل گئی تھی ۱۱۱۱ء میں فیروز بوسطیانوس۔

۱۱۱۱ء (۱۱۱۱ء) 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 سنا تھا اور انھیں یقین تھا کہ افلاطون کی "جمہوریت" ایران کی سبداوی

سہ از انسائیکلو پیڈیا ریمانیکا جلد ہفتم، ایران، بہد ساسانیان میں ۴۰۰ء سے انسائیکلو پیڈیا ریمانیکا جلد ہفتم، ایران،

حکومت میں مشکل 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 (Uranian) 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، سینیسیوس 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 جو بچپن اور جذبی ساہور کے مدارس میں ایک فلسفیانہ تحریک کا آغاز ہوا۔
 نہ باد میں یونانی 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 مبینہ ذریعہ نصیب ہوا اور اگرچہ بعد
 گھنیں 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 ہسائیون کے مدرسہ یونان کے انداز پر جندی ساہور میں ایک مدرسہ بھی قائم کیا۔ گھنیں 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 شاعری، 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 معنیات سے ہمہ برا ہونے کے لئے خطابت کے ساتھ ساتھ مدرسہ علوم و حکمت سے واقفیت ہمہ ہونے

Decline and Fall of Roman Empire by Gibbon ۱۷۸۹ء ایفنا جلد دوم ص ۲۹۸

کہ ایران بعد سامانیوں ۱۴۱۳ء میں History of Medieval Philosophy by D. G. ۱۴۱۳ء

۲۲۵-۲۲۶ ج ۲۲۵
 فلسفہ، مازندران و تھوٹا جلد چہارم ص ۳۹۱ ایف

ضروری تھا چنانچہ نظامی عروضی چار مقالہ میں لکھا ہے:

دبیری مانتے است شتل بقیا سخا بل و بلاغی... پس پرزیدہ کہ... از قیاس منطقی بعید میگاہ باشد

اس طرح یونانی منطق و فلسفہ کو ایران کے کتاب (ابوہیران) میں غیر معمولی تبدیلیت حاصل ہوئی بلکہ انھوں نے علوم کی

کتابت کیلئے دو نئے رسم الخط بھی ایجاد کئے ابن الندیم "الکلام علی ظم الفارسی" کے اربعہ میں لکھا ہے۔

و کتابہ اخروی لہم یقال لعانیہ گنج
اول ہیران کا ایک دوسرا رسم خط بھی تھا جسے ہم

وہی ثمانیہ و عشرہ و ن حرفاً
کہا جاتا ہے وہ اٹھائیس حروف ہیں اس رسم خط

یکتب بہا الطب و الفلسفہ
میں طب اور فلسفہ لکھا جاتا تھا۔

آگے چل کر لکھا ہے۔

و لہم کتابہ اخروی یقال لہا اس شہدیہ یکتب
بہا المنطق و الفلسفہ وہی ابعہ و عشرہ و ن حرفاً
و فیہا نقط و لم تقع الینا
اور ان میں ایک اور رسم خط بھی مستعمل ہے جسے از شہریہ کہا جاتا ہے۔ اسی رسم خط میں منطق اور فلسفہ کی کتابیں لکھی جاتی تھیں۔ یہ جو اس حروف پر شتل ہے اور اس میں نقط بھی ہو ہیں یہ رسم خط

موضع اول اسکندریہ تھا۔ مسامی اور شاہان اشکانی کی زبان پسندی نے اوبد میں نسطوری، سلطین کی تبلیغی مسامی اور نسطوری کی ظم دوستی نے یونانی منطق، فلسفہ کو ایران میں مقبول بنایا اس طرح بکثرت یونانی فلسفہ اور اصطلاح ایسی منطق کی کتابیں (دوسری زبانوں کے تراجم بھی اور مستقل تصنیفات بھی) پہلوی زبان میں لکھی گئیں۔ ان کتابوں کو پڑھ کر عباسیوں کا طبقہ کتاب منطق و فلسفہ میں کتابیں تصنیف کیا کرتا تھا چنانچہ ابن الندیم کتاب ہے۔

وقد کان الفرس نقلت فی القدیہ شیئاً
من کتب المنطق و الطب فی اللغۃ الفارسیہ
ذالک الی العربی عبد اللہ بن المقفع وغیرہ
اور ایرانیوں نے قدیم زمانے میں منطق اور طب کی بعض کتابوں کا فارسی (پہلوی) زبان میں ترجمہ کیا تھا ان تراجم کو عبد بن المقفع وغیرہ نے عربی میں ترجمہ کیا۔

چار مقالہ نظامی عروضی سمرقندی ص ۱۵، الفہرست ابن الندیم ص ۲۰ سے ایضاً ص ۲۱، لکھ ایضاً ص ۲۲۔

Marfat.com

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 منظر انسانی کے مطالعہ سے آج تک دریافت ہو سکے ہیں یا آئندہ دریافت ہوں گے، قرآن کہتا ہے،

لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَ
 أَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ
 النَّاسَ بِالْقِسْطِ (المحذید)

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 میزان حسب توجیہ امام غزالی اللہ تعالیٰ اس کے ملاکر کتب اور رسواوں کی معرفت کی میزان ہے۔

لہ رسالاتنا اس لستقیم مشورہ ابواب العرفان من رسائل الامام محمد آلام الغزالی ص ۱۰۰

علا کے 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

اللہ فی کتابہ وعلم انبیاءہ الموزن

بہا فمن تعلم من رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم ووزن بمیزان اللہ فقد

اھتدی ومن ضل عنھالی الرای

والقیاس فقد ضل وتردی

قسط اس مستقیم ان موازین پنجگانہ کا نام ہے جنہیں

اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں اتارا ہے اور اپنے

پیغمبروں کو ان سے وزن کرنا سکھا ہے جو پس

جس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نہیں سیکھا اور

اللہ تعالیٰ کی میزان سے انھیں وزن کیا تو اس نے

ہدایت پائی اور جو ان سے ہٹ کر کرتے ہیں

کیطرت نامل ہوا تو وہ گمراہ ہوا 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 انھیں ایجابی طور پر مامور کرتا ہے:

وَ نِزْوَابِ الْقِسْطِ الْمُسْتَقِيمِ (ابن جریر، اور تلوید ہی تراذ سے)

اور اس راست اندیشی اور استقامت فی التفکر سے بھٹکنے کو وہ ممنوع قرار دیتا ہے۔

ان لا تطغوا فی المیزان و اقیموا

الوزن بالقسط ولا تحسروا المیزان (رحمن، انسان سے اذیت گھناؤنوں کو)

اسی طرح وہ بتاتا ہے کہ معقول اور منطقی پیرایہ بیان (حسن مجادلہ) انبیاء سے 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 مکابہ پر اتر آئے۔ قرآن ان کے قول کو دہراتا ہے۔

قَالُوا يَا نُوحُ قَدْ جَاءَ لَنَا فَاكْرَهُتْ
 بولے نے نوح تو نے ہم سے جھگڑا کیا اور بہت
 جِدًا لَمَّا فَاتِنَا بِمَا تَعِدُ مَا إِن كُنْتَ
 جھگڑ چکا۔ اب لے آجو وعدہ کرتا ہو ہم سے
 مِنَ السَّادِقِينَ (ہود) اگر تو سچا ہے

جب حضرت ابراہیم علیہ السلام کے یہاں فرشتے تھماں ہوئے اور انہیں معلوم ہوا کہ وہ قوم لوط کو تباہ کرنے جا رہے ہیں تو انہوں نے اس کے بارے میں فرشتوں سے بحث و مباحثہ کیا، قرآن کہتا ہے:-

فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ الرَّذْعُ
 پھر جب جاتا رہا ابراہیم سو ڈراہ راہی اسکو خوشخبری
 وَجَاءَهُ الْبَشْرَىٰ يُجَادِلُنَا فِي قَوْمِ لُوطٍ (ہود)
 جھگڑنے لگا ہم سے قوم لوط کے حق میں۔
 قرآن حضرت ابراہیم کے اس مجادل کو بنظر ناپسندیدگی نہیں دیکھتا۔ کیونکہ وہ فوراً اس آیت کے بعد کہتا ہے:-

إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَحَلِيمًا أَدَّاهُ مَنِيْبٌ
 البتہ ابراہیم تحمل والا نرم دل ہے جو مع رنج و آلا
 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۔

أَدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَ
 بلا اپنے رب کی راہ پر کئی باتیں سمجھلے اور نصیحت
 الْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ
 سنا کر عقلی طرح اور الزام سے ان کو جس
 بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ (النمل) 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 مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ
عَبْدِنَا فَإِنْ آتَاكُمْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ
وَأَدْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِمَّنْ دُونِ اللَّهِ
إِنْ كُنْتُمْ عَادِلِينَ (بقرہ)

اور اگر تم شک میں ہو اس کلام سے جو اتارا
ہم نے اپنے بندہ پر، تو 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 دلائل التوحيد واثبات النبوة
"الامر" باستعمال حج العقول
والاستدلال بدلائلها
وذلك مبطل لمنه من نفي
الاستدلال بدلائل الله تعالى
واقصر على الخبر بعينه في معرفة
الله والعام بصدق رسول الله
صلى الله عليه وآله من الله تعالى له

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 انکے دلائل کی گستاخی لال کے حکم (الامر) پر بھی
مشتمل ہیں، ایسا ان لوگوں کا مذہب باطل ہو جاتا ہے
جو اللہ تعالیٰ کی ویلوں 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 اکتفا 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 تومیدکا وصدق رسولہ
 رسول کی تصدیق کی بنا پر دعوت دینی ہے
 اس میں صرف خبر ہی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ
 انسانی عقول کی جانب سے اس کی صحت
 بنی دلائل کے قائم کرنے کا بھی حکم دیا ہے۔
 علی صحیحہ من جہنۃ عقولنا
 منشاء 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 اصیبعہ 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 حجۃ الاسلام امام غزالی مقاصد الفلاسفہ میں فرماتے ہیں:

واما المنطقیات فالکثرہا علی
 منہج الصواب الخطانادرینما
 رہے منطقی مسائل تو ان کا اکثر و بیشتر حصہ
 و صواب کے بیچ پر ہے اور ان میں غلطی شاذ و نادر ہوتی ہے

یہی نہیں بلکہ حصول مساوت اور تزکیہ و تخلیہ روح کے لیے وہ منطقی کو ایجابی طور پر ضروری سمجھتے ہیں،

فاذا فائدتہ المنطق اقتناس بعلم
 وفائدتہ العلم حیازۃ السعادتہ
 پس منطق کا فائدہ علم کا حاصل کرنا ہے اور علم کا
 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 والتخلیۃ
 ہے، تو تزکیہ و تخلیہ روح سے حاصل ہوتا ہے تو یقیناً

لے احکام القرآن للجماعہ الرازی جلد اول ص ۳۲-۳۳ میں انباء ص ۲۶ ص ۱۳۶ مقاصد الفلاسفہ

صار المنطق لا مجالاً لعظیم الفائدۃ
منطق بہت بڑے فائدے کی چیز ہے،

ان سے پہلے ابن حزم اندلسی نے خصوصیت کے اصطلاحات ایسی منطق کے متعلق لکھا تھا:

والکتاب الذی جمعها اصطلاحات^{لسی}
اور جن کتابوں کو اصطلاحات لیس کے بارے میں

فی حدود الکلام..... کلمھا کتب
جمع کیا ہے..... وہ سب کتابیں بہت مفید

سالمۃ مفیدۃ دالۃ علی توحید^{اللہ}
میں جو اللہ تعالیٰ کی توحید اور قدرت پر دلالت

عزوجل و قدرتہ 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 پیش

ہوا تھا، جو چند مستحیات کو چھوڑ کر کتابت واقف 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

عہد رسالت میں جمع ہو کر مرتب اور عمدہ تصنیف 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

۱۰ 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 المناہج^۱
 دوسرے مشہور مورخین صحابہ عبد بن حمزہ، 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
 "مثاب 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 الاترین، 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 بھی ان ہی کی طرف منسوب کی جاتی ہے.....
 ابن المقفع نے جو خلیل نحوی کا درست تھا، پہلی زبان میں منطق لسان پر جو کچھ موجود
 تھا، سب کا عربی میں ترجمہ مہیا کر دیا۔"

خلیل بن احمد سے قبل شحاة عرب کے متعدد طبقات گزر چکے تھے، مگر وہی بوئر ہمیں باور کرانا جاتا ہے
 زخلیل نے ابن المقفع سے "باری ارمیناس" 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 ۱۳۳۵ھ میں وزیر ابن الفرات کے مکان پر ابو سعید
 لے الفہرست لابن الازہر ص ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، 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

نحو منطق، مگر وہ عربی سے ماخوذ ہے؛ بشریت
نحو ہے، مگر وہ لذت سے اخذ کی گئی ہے،

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
من يونان على لغة اهلها واصطلاحهم
عليها وما يتعارفون به من رسومها
وصفاتهما من اين يلزم الترجيح
والهند والفرس والعربان
ينظرون فيه ويتخذون ولا حكماء لهم
وعليهم وقاضيا بينهم ما شهد
قبلا وما انكره نضوا

جبکہ منطق ایک یونانی شخص کی ایجاد ہے جس نے
اسے اپنی قوم کی زبان و مصطلحات، نیز ان
رسوم و صفات کی بنیاد پر جو ان میں مشہور
تھیں، من کیا، تو ترکوں، ہند یوں، ایرانیوں
اور عربوں پر یہ بات کس طرح محذور تھا ہو
سکتی ہے کہ اس کا مطالعہ کریں اور اسے اپنے
اوپر حاکم بنالیں، یعنی جس بات کی وہ شہادت
دے اسے مان لیں اور جب انکار کرے اسے چھوڑ
دیں۔

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 رشید تھا، فارابی سے منطق
پڑھا کرتا تھا اور اسے نحو پڑھایا کرنا تھا، ابن ابی اصیبعہ کہتا ہے۔

ان الفارابی کان یجتمع بابی بکربن
فارابی ابو بکر ابن السراج کے ساتھ بیٹھا کرتا تھا،

لے مجمل الاوبار یا قوت بلد سوم صفحہ ۱۱۱ لے ایضاً ص ۱۰۰

السراج فيقأ عليه صناعة المنطق
 و ابن 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 مسلک کا غلط جواب دیا اور زجاج ناراض ہوا تو ابن السراج نے حضرت سے کہا:

انا ما راك ماد رسيت مذقوات
 حذا الكتاب يعني كتاب سيبويه
 رهي تشاغلته عنه بالمنطق والموسيقى
 جو کچھ آپ مجھے پڑھایا میں نے اسے کتاب سبویہ کے
 پڑھنے کے بعد سوھلا دیا۔ کیونکہ اس عرصہ میں مشفق
 ابو یوسفی میں مشغولیت کی وجہ سے میں نے نحو سے بالکل ہی بیجاہ

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 حانظہ ابن تیمیہ نے عب۔ اللہ بن سلام ابیکندی سے نقل
 کیا ہے، "یردون ان اول من تکلم جهم بن صفوان"۔ لوگوں کی اے ہر کسب پہلے جس نے علم کلام پر گفتگو
 کی، وہ جہم بن صفوان تھا۔

لیکن اس سے کلام بالمعنی الاخص (نئی صفات باری و مقالہ تبطل) مراد ہے۔ ورنہ کلام اصطلاحاً
 کی بنیاد اس سے بہت پہلے پڑ چکی تھی، اور کلامی تفکیر کے قدیم ترین نمائندے معتزلہ اولیٰ تھے۔ ان کا قدیم
 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، العلاء، کتاب المنزلة بین المنز
 لتین،

لہ طبقات الاطباء، لابن ابی عمیر، طبع ۱۰۱۱ھ، ۱۳۹ھ، الفہرست لابن الذہبی، ص ۹۲ سے تفصیل کے

دیکھئے طہارے ہند کی کلامی مذاہب، اشاعت کردہ برابن زوہر، ص ۱۰۳، ۱۰۴

کتاب اصناف المرجئة، کتاب السبیل الی معرفة الحق وغیر

و عمل ہی حسب 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 عمل ہی نے بتایا تھا کہ حق

من وجوه اربعة کتاب ناطق و خبر چار طریقوں سے معلوم کیا جاتا ہے،

مجتمع علیہ و حجته عقل و اجماع قرآن، حدیث، قیاس عقلی اور

من الامتة 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، ۱۸۰ھ 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 عمر بن عباس سے ملنے آیا، وہ اس کی توحید آمیز گفتگو اور ابطال 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 ابو الحکم نصرانی امر معاویہ کا طبیب خاص اور ابن اثال ان کا معتمد علیہ تھا، حجاج بن یوسف کا طبیب خاص یہاں ذوق تھا، اور حضرت عمر بن عبد العزیز کے دربار کا مشہور طبیب عبد الملک ابن ابجر (ابن ابجر)، الکشافی تھا، جو اس سے پیشتر اسکندریہ میں تعلیم و تعلم کے فرائض انجام دے چکا تھا۔

لے الغرست لابن الندیم تکرار، ۲۰۰ کتاب الاوائل لابن بلال العسکری المخطوط پیرس، ص ۹۵

بحوالہ ذہب الذرة عند المسلمین ص ۳۲، اخبار العلماء، اخبار الحکما، لابن القطبی ص ۲۳۶

غرض خلفاء و امرا کے درباروں میں حکماء و اطباء صاحب 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 النذیم 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
خطیب بالہ الصنعة فامربا حضار	شوق دانگنیر ہوا تو اس نے یونانی فلاسفہ کی
جماعہ من فلاسفة اليونانین	ایک جماعت کو حاضر کرنے کا حکم دیا.....
..... وامرهم بنقل الکتب	اور انھیں کتابیں..... عربی میں ترجمہ کرنے کا
.... انی العربی و هذا اول نقل	حکم دیا، اور یہ تاریخ اسلام میں پہلا موقع ہے
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، اور پہلے مشرقی ممالک کے دیوان کا کام فارسی میں اور مغربی ممالک کا رومی زبان میں ہوتا تھا، حجاج بن یوسف کے زمانہ میں عمارت بن عبد الرحمن نے فارسی دیوان کو عربی میں منتقل کیا، اور مغربی ممالک کے دیوان کو جو سر جوآن رومی کے زیر اہتمام تھا، بشام اموی کے زمانہ میں ابوشامہ 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، سالی نعت کے لیے عربی میں ترجمہ

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 سکندر 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 اسکندراس نے اسکندر 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 یونان 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 ۱۳۶ء 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 الغرست عماد،

قال الذہبی فی سنتہ ثلاثاً ^{بعین}
 ومائتہ شیع علماء الاسلام فی
 هذا العصر فی تدوین الحدیث
 والفقہ والتفسیر.... وکثرت ^{بن}
 العلم وتبویبہ ودونت کتب ^{بعین}
 واللغة والتاریخ وایام الناس ^{لہ}

ذہبی نے کہا ہے کہ ۱۳۳۰ء میں علمائے اسلام
 نے حدیث، فقہ اور تفسیر کو مدون کرنا شروع
 کیا..... اس طرح علوم
 کی تہ دین 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 اہل ملک
 الرومان یبعث الیہ بکتب ^{لیم} التعلیم
 مترجمہ فبعث الیہ بکتاب قلید
 وبعض کتب الطبیعیات فقہ المسلمین
 واطلعوا علی ما فیہا وادوا ^{لہ} ما
 علی الخلف بباقی منها ^{لہ}

ابو جعفر منصور نے قیصر روم کو ریاضی کی کتابیں ترجمہ
 کرا کے بھیجنے کے لیے لکھا تو اس نے، اصول فلسفہ
 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 ملک بڑھ گیا۔

ابن خلدون سے پہلے قاضی ماحد نے طبقات الامم میں لکھا تھا:

فکان اول من اعنتی (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

لے تاریخ الخلفاء ص ۱۱۱، لکھنؤ، مقدمہ ابن خلدون ص ۱۰۱

اور فلسفہ میں شجرہ بالخصوص نجوم میں
کمال رکھنے کے ساتھ ساتھ ان علوم کے
ماہرین و متبحرین کی سرپرستی کرتا تھا۔

مع براعته فی الفقه و تقاضا منه
فی علم الفلک و خاصۃ فی علم
صناعة النجوم کلفا بما باہلہما

ارسطاطالیسی 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 ارسطاطالیسی منطق کا سب سے پہلے ترجمہ ہوا، قاضی صاعد نے لکھا ہے،

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 عبداللہ بن المقفع ہے
جو مشہور ایرانی خطیب اور ابو جعفر منصور کا
تھا۔ اس نے ارسطاطالیسی منطق کی کتابوں
میں سے تین کتابوں کا منطق کی صورت
(Form) کے متعلق ہیں، عربی میں ترجمہ کیا:
یعنی قاطینوریاس (کتاب المقولات)، باری
(کتاب العبارة)، اور ناولوطیقا (کتاب القیاس)،
اور کہا گیا ہے کہ اس کے زمانہ تک ان کتابوں میں
صرف پہلی کتاب (قاطینوریاس) کے سوا اور
کوئی کتاب ترجمہ نہیں ہوئی تھی، اسی طرح اس نے
کتاب منطق کے مقدمے کو جو فروریوس صوری کے

ان اول علما عتقی بہ من علوم
الفلسفۃ علم المنطق و النجوم
فاما المنطق فاول من اشتہر
فی ہذا الدولۃ عبد اللہ بن
المقفع الخطیب لفارسی کاتب
ابی جعفر المنصور، فانہ مترجم
کتاب ارسطاطالیسی المنطقیۃ
الثلاثۃ التی فی صورتہ المنطق
وہی کتاب قاطینوریاس و کتاب
باری ارمیناس و کتاب ناولوطیقا
و ذکرانہ لہ مترجم منہ الی وقتہ
الا کتاب الاول فقط و ترجم
ذہک المدخل الی کتاب منطق

المعرب بالایساغوی لغزوریوں میں صورتاً
ایساغوی کے نام سے مشہور ہو ترجمہ کیا۔

اس روایت کو ابن القفلی نے اخبار العلماء، اخبار الحکما میں اور ابن ابی اصیبعہ نے عیون الانباء فی طبقات
الاطباء میں نقل کیا ہے۔

قاضی صامہ کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ باوجودیکہ عبداللہ بن القفلی 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 قاطیغوریاس (کتاب المقولات) کا ترجمہ کیا تھا، جیسا کہ
ان کے الفاظ "لعمریہ ترجمہ منہ انی وقتہ الا کتاب اول" 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 | اور سطو کے لوقیون سے نکل کر مسلمانوں میں داخل ہونے سے پہلے
منطق و فلسفے میں منزلوں کو طے کیا، اسکندریہ کا وثنی مدرسہ، نسطرہ و بیاقبہ کی تسلیسی ساعی
ایران 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 بیاقبہ کے جانشین تھے)

ج۔ اسکندریہ کے مشائی مدرسہ کے جانشین (جو فارابی کے پیشرو تھے)

۱۔ طبقہ کتاب | اور سطاخیسی فلسفہ کو نظوری مسلمانوں نے مسیحیت 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 القفلی میں ۱۴۸، عیون الانباء لابن ابی اصیبعہ ص ۱۰۸
میں تفصیل کے لیے دیکھیے، صاف و میرٹھ، "فارابی کی منطق"، اور عبودی "مذہب تفصیل کے لیے دیکھیے صاف و میرٹھ
"ایرانی منطق کے قدیم عربی تراجم" ص ۲۲۳-۲۲۲

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 مترجم 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، اباری 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 پھولانی 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 ۳۷، یونانی منطق کے قدیم عربی تراجم شائع شدہ تصانیف جون ۱۹۳۳-۳۴ء سے التراث

ایونانی فی الحضارة الاسلامیہ ص ۱۰۰ کے تفصیل کیلئے دیکھئے ص ۱۰۰، یونانی منطق کے قدیم عربی تراجم، باغحصص

اس ترجمہ کا دوسرا مخطوطہ کتب خانہ آصفیہ حیدرآباد میں ہے، جس کا نمبر ۹۷ 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 کا تعلق 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، بائیمہ 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 متکلماً بارعاً محارفاً“^۲

اس نے زنادقہ کے رد میں ”کتاب الرد علی الزنادقہ“ لکھی تھی، اس کی تسکین نہ سرگرمیوں کی وجہ سے خیال ہوتا ہے کہ وہ منطق سے بھی واقف تھا، اگرچہ تفصیل معلوم نہیں ہے،

ب۔ سرکاری ترجمین | اموی خلفاء 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 جاں 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 بہارستان 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، غلیفہ کو اس کے علاج سے آرام ہو گیا، اور اس نے جو رحیب کو بند ادہی میں ٹھہرایا، علاج ساجد کے علاوہ منصور نے اس سے طبی کتابوں کا بھی عربی یا

۱۔ الفہرست ص ۷۱، ۷۲

ترجمہ کر آیا، اسی طرح جنہی ساپور 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 ساپور 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
ہارون نے یحییٰ بن خالد سے کہا تو منطقی ہو، لہذا بخت یسوع سے گفتگو کر تا کہ میں اس سے بات کر سکوں۔
مگر یحییٰ بن خالد نے کہا نہیں، بلکہ اطباء دربار کو اس سے بات کرنے کے لیے کہا جائے، 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 الفلاسفۃ
کون الکلام وهو ابوک وجنتہ
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 ۱۳۳ ۲۰۰ ابناص ۲۰۰

۱۷۵ء میں جعفر بن یحییٰ بن خالد ایک پچھوہ 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 باہر دولت و ثروت اسے علم و حکمت کی ترقی و سرپرستی سے عشق تھا، وہ خود زبردست منطقی تھا، اور طبابت کے علاوہ منطق میں بھی صاحب التعمین تھا، تفصیل آگے آرہی ہے۔

جبرئیل کے بعد اس کا خاندان بڑے عزت و اکرام سے دو بار بغداد میں معالجات کی خدمات انجام دیتا رہا، مگر علمی اعتبار سے بعد میں کسی کام سننے میں نہیں آتا، البتہ اس کے آبائی بیمارستان میں ماسویہ نام ایک عمومی عطار تھا، وہ تو زیادہ پڑھا لکھا 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 عموریہ 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 جنبل اصیبہ کہتا ہے

کان مجلس یوحنا بن ماسویہ

اعمال مجلس گفت اسراہ بمدینۃ

السلامت طبیب المشکر او متفلسف

لانہ کان یجمع فیہ کل صنف

من اصناف اہل الادب

طبابت کے ساتھ یوحنا بن ماسویہ فلسفہ یا مخصوص منطق کی تعلیم دتہ رہیں کا مشغلہ بھی جاری رکھتا تھا، چنانچہ ابن ابی اصیبہ اس کے متعلق لکھتا ہے:

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 برکلی 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 اقیہہ 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 کھانا 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 بقراد و 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 نامی منطق کی پہلی تین کتابوں اور فروریس کی ایسا غوجی کا ترجمہ کیا تھا، (تفصیل اوپر گدھی)

لے طبقات الاطباء جلد اول ص ۱۶۶، الفہرست ص ۳۴

منصور نے آزادی، فکر و اظہار خیال کی چو اجازت دے رکھی تھی، وہ اس کے جانشین ہمدی (۱۵۸۰ء) کے زمانہ میں رنگ لائی، اس لیے اس کا عمدہ حکومت زمانہ و تہ کے استیصال میں گزرا، اس نے متکلمین و اہل جہل کو بلا کر ملاحہ کے رد میں کتابیں لکھوائیں ہمدی کہتا ہے:

وَكَانَ الْيَهُودِيَّيْ اَوَّلَ مَنْ اَمَرَ
المجد ليمين من اهل البعث من
اور ہمدی نے سب سے پہلے طبقہ
متکلمین میں سے مناظروں کو بنا کر
ملاحہ 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 آخر میں حرب ذیل تویع ہے۔

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

بعده محمد بن ابونوح الكاتب النصراني ثم ترجمها بعد ابی نوح سلمة الخزازی حنا

مديت الحكمت ببحین بن خالد برمکی للیت اور ما بعدہ کلہما قبل مؤلف

الترجمتين الذی تکانی الملکانی النصرانی

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 طباشاؤس اول (I. Kalliolis) نے قیس نیشور کو

لے دروج الذهب و معاون الجواهر ص ۷ ص ۱۰۱

بھیجا تھا، اس میں اس نے لکھا تھا،

”خلیفہ (المہدی) نے ہم کو ارسطو فلسفی 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۔“

عزیز جندی کے ایسا سے ابو نوح کاتب نصرانی نے سریانی زبان سے ارسطو طالیسی منطق

کی چار کتابوں کا ترجمہ کیا تھا،

(۱) قاطینوریاس، (۲) باری ارمیناس (۳) اناطوطیقا، (۴) طوبیقا،

مخطوط بیروت کی تو قیح میں ابو نوح کے پیڑھے (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، اسلانی یونانی جانتا تھا، کیونکہ مابون الرشید نے

قیصر روم سے فلسفہ و حکمت کی کتابیں منگوانے کے لیے جو ذہن بھیجا تھا، اس میں ابن زینم سلمانی

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 سلمانی اور ابو حسان کے سپرد کیا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سلمانی 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)

براہمہ 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 ابرہان“ 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۔ جنین بن اسحق جس نے خود اس کتاب کی تلاش میں زہمت بسیار برداشت کی تھی لکھتا ہے:

ان جبرئیل قد کان عنی بطلبہ عنایتہ
شایدہ و طلبتہ انابغایۃ الطلب ...
قد کان جبرئیل ایضاً وجد منہ مقالاً
لیت کلہا المغالحت التی وجد باعیانہا
وترجیم لہ ایوب ما وجد منہا
جبرئیل نے اس کتاب کی تلاش میں بہت زیادہ زحمت
برداشت کی تھی اور میں بھی اسکی بہت زیادہ تلاش
... جبرئیل کو اس کے کچھ مقالے مل گئے تھے جو بینہ
وہی ہیں جو مجھے ملے۔ اسے جو مقالے ملے انہ
ایوب نے ترجمہ کیا تھا۔

جبرئیل خود بھی منطق میں یرطوئی رکھتا 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 تصنیف
میں ابن ابی انسیدہ 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، با کفوف منظر کے
نقل و ترجمہ کے سلسلے میں ان کی خدمات کا کہیں ذکر نہیں ملتا، صرف مسعودی نے اسکا حوالہ دیا ہے کہ
نیلینہ عمر بن عبد العزیز کے زمانہ میں فلسفہ کی مجلس تعلیم اسکندریہ سے انطاکیہ میں منتقل ہو گئی، مسعودی
نے اس کے اسباب بھی تنون المعارف و ما جری فی الدھور السوائف میں دیئے تھے، مگر اس
آج یہ کتاب تاپید ہے البتہ اس کا حوالہ اس نے (مسعودی نے) کتاب التبئیہ والاشراک میں دیا ہے:

نقل التعلیم فی ایام عمر بن عبد العزیز
الاسکندریۃ الی انطاکیہ ثم انتقالہ
الی خراسان فی ایام المتوکل
حضرت عمر بن عبد العزیز کے زمانہ میں فلسفہ کی تعلیم
اسکندریہ سے انطاکیہ میں منتقل ہو گئی، پھر وہاں سے
متوکل ہاشمی (۳۰۸-۳۲۰ھ) کے زمانہ میں خراسان میں منتقل ہو گئی۔

یہی ابن ابی صیبہ نے عبد الملک بن ابیجر [ابن ابیجر] اکنانی کے ذکر میں لکھا ہے جو اپنے زمانہ

میں مدرسہ اسکندریہ کا ستولی مدرس رہا تھا،

جب حضرت عمر بن عبد العزیز خلیفہ ہوئے تو

فلما افضت الخلافة الى احمد

یہ ۵۹۹ء کا واقعہ ہے جو فلسفہ کی تعلیم انطاکیہ

ذالک فی سبئۃ تسع وتسعين للهجرة

اور حران میں منتقل ہو گئی اور دوسرے شہر

نقل التدریس الى انطاکیہ وحران

میں پھیل گئی۔

وتفتت فی البلاد

مجلس تعلیم مدرسہ مشائخ 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 پرسی کے عالم میں

تھا، اور یہ کس پرسی 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 بغداد میں

منتقل ہو گئے، چنانچہ ابن ابی صیبہ خود انفارابی سے نقل کرتا ہے،

فانتقل التعليم من الاسكندرية

نیز فلسفہ کی تعلیم اسکندریہ سے انطاکیہ میں منتقل ہو گئی

الى انطاکیہ وبقی بھان منا طویل

اور وہاں بہت زمانہ تک باقی رہی، یہاں تک کہ

الى ان یقی معامد واحد فتعلم

ایک استاد باقی رہ گیا، اس سے دو شخصوں نے پڑھا

تینہ رجلا ن وخرجا ومعهما

مگر انجام کار یہ لوگ لا بریری لیکر یہاں سے بھی منتقل ہو گئے،

اس کی تفصیل آگے آئے گی، بہر حال اسی مدرسہ مشائخ میں مجلس تعلیم کے آخری تلامذہ میں سے فارابی

(معارف: جنوری ۱۹۵۸ء)

یہ طبقات الاطباء جلد اول ص ۱۱۶

یہ آیت ... جلد دوم 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 الادا و اہل دیوانی 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
ابوالعباس المامون.....	امامون الرشید.....
لما کبر عنی بعلم الادا و اہل دمھری	بڑا ہوا تو یونانی علم و حکمت کے ساتھ
للفلسفة فخرہ ذلک الی القول	اعتنا کیا اور فلسفہ میں مہارت حاصل کی، اسی سے
بخلق القرآن	وہ قرآن کے مخلوق ہونے کا قائل ہو گیا.

اس کی علمی سرپرستی کے متعلق قاضی صاعد اندلسی نے لکھا ہے.

ثم لما انضت الخليفة الی الخليفة	جب ہوا عباس میں سے سائیس فیلف
---------------------------------	-------------------------------

لئے ذات الوقیات تبد اول ص ۲۳۹

السابع منهم عبد الله الامون

حمد لله الامون كخلافت پهنپی تو جس

..... تم مايداً به جذا المنصر

تحريك كا اس كے پروادانے آخاز كيا تھا، اسے

فاقبل على طلب العلم فذا خل

اس نے نگیں تک پہنچایا اور علم کی تلاش و جستجو پر

ملوك الروم واتحفهم بالهدايا

متوجہ ہوا..... اس روم کے بادشاہوں نے غلاموں کو

المخيرة وسألهم صلته بالديار

کی، انھیں بیش قیمت ہدیے اور تحفے بھیجے اور ان کے

من كتب الفلسفة فبعوا اليه بما

ہلے میں ان کے یہاں فلسفہ کی جو کتابیں تھیں، انکی

حضرهم من كتب افلاطون وارسطا

خوایش کی، چنانچہ سلاطین روم نے افلاطون،

والبقراط وجالينوس واقايد من

ارسطو، بقراط، جالینوس، اقلیدس اور بطلمیوس

وبطليموس وغيرهم من الافلا

وغیرہ فلسفہ کی جو کتابیں ان کے یہاں موجود تھیں،

فاستخار لهما مهرة الترجمة واكلنهم

اس نے انھیں مامون نے ان کے ترجمے کے لیے ہر

احكام ترجمتها فترجمت له على غا

کو منتخب کیا اور انھیں ان کے ترجمہ پر امو کیا، اس طرح

ما امکن ثم حفص الناس على قراءتها

بہترین طور پر ان کتابوں کا ترجمہ ہوا اور ان کے ترجمے کو

ورغبهم في تعلیمها فنقتت من

کو ان کے پڑھنے پر آمادہ کیا اور انھیں انکی تعلیم کی

العام في زمانه وقامت دولة

وہابی، اس طرح اسکے زمانہ میں علم کا بازار گرم ہو گیا اور

الحكمة في عصره فانتن

حکمت کا دور دورہ شروع ہوا..... اور اہل علم و فضل

جماعة من ذوي الفنون والتعلم

کی ایک جماعت اسکے زمانہ میں مختلف علوم و فنون

في ايامه كثير من اجزاء الفلسفة

میں ہمارے ہم پہنچائی،

فلسفہ ہندی مامون کے دل و دماغ پر اس دور جو مستولی ہو چکی تھی کرسوتے جاگے آسے یونانی حکمت اور

ہلکا ہی نظر آتے تھے، چنانچہ ایک دن اس نے خواب میں ایک نہایت درجہ 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 کنا میں 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 کر لو۔ ابن اندیم کہتا ہے،

فكان هذا المامون اولدنا حساب
 في اخرج الکتب فان المامون كان
 وبين الملك الروم مراسلات وقد
 استهظ عليه انما مون فكتب الي
 ملك الروم يسأله الاذن في انقادنا
 من مختار من العليم القديمة لمخبر
 المدخرة ببلد الروم فاجاب الي
 ذلك بعد امتناع فلخرج المامون
 لذلك جماعة... فاخذوا ما وجدوا
 ما اخذوا فلما حلوا اليهم بنقله

یہ خوب مامون کے لیے یونانی علوم کی کتابیں ترجمہ کرنے میں سو کہ سبب بن گیا، کیونکہ مامون اور قیصر روم کے درمیان پہلے سے خط و کتابت ہونے لگی تھی اور مامون نے اس پر زور ڈالا اور کہا کہ ملک روم میں علوم قدیمہ کے جو منتخب نسخے خزانوں میں محفوظ ہوں انھیں برآمد کرنے کی اجازت دی جائے، قیصر روم نے پہلے تو انکار کیا لیکن بعد میں رضی ہو گیا، چنانچہ مامون نے اس غرض سے ایک جماعت کو بھیجا... یونانی علوم کی جو کتابیں سکوپندائیں انھیں لیا اور کتابیں مارا

لیکن سرکاری سرپرستی میں فلسفہ و حکمت کے ساتھ جو امتنا کیا گیا، اس کی تفصیل سے پیشتر طبقہ کتاب کی علمی خدمت

کا جائزہ لے لیا جائے تاکہ کچھ سچائی کی ترتیب قائم رہ سکے،

طبقہ کتاب | مامون ۱۹۸ء میں تخت نشین ہوا ۲۰۶ء میں اس نے اپنے سپہ سالار طاهر ذوالعینین کو خزان

کا گورنر مقرر کیا، جہاں اس نے طاهر یہ خاندان کی بنیاد ڈالی، اس خاندان کا ایک شاہزادہ منصور بھی علوم

تعالیمِ علم و حکمت کا بھی شاہزادہ تھا، اس کا چچا عبدالعزیز بن طاہر اس کی فلسفہ دانئی کی وجہ سے اسے "حکیم آل فلک" کہا کرتا تھا، اس کی کتاب "موسس" کو جو موسیقی میں تھی، دیکھ کر گندی نے کہا تھا کہ یہ واقعی اسم با اسمی ہے، اس نے حکمت میں کئی کتابیں لکھیں مثلاً "کتاب الابانہ عن افعال الفلک"، کتاب "لوجود"، کتاب "رسالہ فی الحد و الحدودات"۔ غالباً اسکی کتاب "کتاب دلیل والاسدلال" منطق میں تھی یا اس کے سبب سے متعلق تھی، عہد مامونی کے اکثر کتاب اپنے پوشیدہ میزان ابی الزناد اور طاہری اسلوب حکیمانہ کے لیے مشہور تھے، مثلاً علی بن عبیدۃ الریحانی جس کے بارے میں ابن الندیم لکھتا ہے،

یسلا فی تصنیفاتہ و تالیفاتہ
طریقتہ الحکمۃ و کان یومی بالزناد

اپنی تصانیف میں فلسفہ و حکمت کا اسلوب اختیار کرتا تھا اور زناد والحاد کے ساتھ مقیم تھا،

اسی طرح سهل بن اردون کے متعلق جو بیت، حکمت کا بائبرین تھا، لکھتا ہے،

کان حکیمًا فصیحًا شاعرًا فارسی الایہ
حکیم فصیح و در شاعر تھا، ایرانی نسل کا تھا

اور شہونی مسلک رکھتا تھا

شہونی المذہب

سهل بن اردون کا بھائی سعید بن اردون جو بیت، حکمت 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 حکمت کا ذکر کیا ہے، معتمد بائبرین ۲۴۱-۲۴۲ کے عہد حکومت میں ایک مشہور کاتب یہ جو دوین 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 دلائل علی التوحید من کلام الفلاسفہ" بتایا ہے،

معتمد کے جانشین کتبی بائبرین ۲۴۹-۲۵۰ کے زمانہ میں ایک اور کاتب قد امر بن جعفر تھا،

لے انفرست ص ۱۰، اے ایضاً ص ۲۰، اے ایضاً ص ۲۰، اے ایضاً ص ۲۰، اے ایضاً ص ۲۰،

جو نقد اشعار اور کتاب لوزج کے مصنف کی حیثیت سے مشہور ہے، ادبی فہم میں مہارت تامہ کے ساتھ
اسے منطق و فلسفہ میں بھی تجربی، بالخصوص منطق میں تو وہ سرآمد فضلاء و روزگار سمجھا جاتا تھا، ابن النذیم
کہتا ہے :-

وكان قدامه احداً الباء الفصحاً

قد امر لبقاً اور فحول روزگار میں سے تھا، اور

والفلاسفة العضلاء وممن 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 امر بن جعفر کی منطق تصانیف میں ابن النذیم ایک کتاب کا ذکر کرتا ہے جس کا نام "صنادید الجدل" ہے،

اس نام کی کتاب میں ابن النذیم ایک اور کتاب کا ذکر کرتا ہے، جس کا نام ابن سعید قطرلی ہے :

ابوالحسن احمد بن عبد اللہ بن

ابو الحسن احمد بن عبد اللہ بن حسین بن سعید بن

الحسین بن سعید بن مسعود

مسعود قطرلی علی، وانا غل کتاب میں سے

القطرلی من علماء الکتاب افاضلهم

تھا۔

ابن سعید قطرلی کن 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 اشلمانی کا بڑا

مخلص و جان نثار رہا اور ۳۲۲ھ میں اس کے ساتھ زندہ و الحاد کے الزام میں قتل کیا گیا، وہ اپنے

قریب کا تکلم اور فلسفہ کا بہرہ تھا، ابن النذیم نے اس کی ایک کتاب "کتاب التوحید و اقاویل 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 یسریٰ بن داؤد بن ابیراح کا بیٹا ابو القاسم عیسیٰ بن علی فلسفہ و منطق کے کالین

فہم میں محبوب ہوتا تھا، ابن النذیم لکھتا ہے :

لکن الغیبت من ۱۰۸ ۱۰۷ ۱۰۶ ۱۰۵ ۱۰۴ ۱۰۳ ۱۰۲ ۱۰۱ ۱۰۰ ۹۹ ۹۸ ۹۷ ۹۶ ۹۵ ۹۴ ۹۳ ۹۲ ۹۱ ۹۰ ۸۹ ۸۸ ۸۷ ۸۶ ۸۵ ۸۴ ۸۳ ۸۲ ۸۱ ۸۰ ۷۹ ۷۸ ۷۷ ۷۶ ۷۵ ۷۴ ۷۳ ۷۲ ۷۱ ۷۰ ۶۹ ۶۸ ۶۷ ۶۶ ۶۵ ۶۴ ۶۳ ۶۲ ۶۱ ۶۰ ۵۹ ۵۸ ۵۷ ۵۶ ۵۵ ۵۴ ۵۳ ۵۲ ۵۱ ۵۰ ۴۹ ۴۸ ۴۷ ۴۶ ۴۵ ۴۴ ۴۳ ۴۲ ۴۱ ۴۰ ۳۹ ۳۸ ۳۷ ۳۶ ۳۵ ۳۴ ۳۳ ۳۲ ۳۱ ۳۰ ۲۹ ۲۸ ۲۷ ۲۶ ۲۵ ۲۴ ۲۳ ۲۲ ۲۱ ۲۰ ۱۹ ۱۸ ۱۷ ۱۶ ۱۵ ۱۴ ۱۳ ۱۲ ۱۱ ۱۰ ۹ ۸ ۷ ۶ ۵ ۴ ۳ ۲ ۱

ابو القاسم عیسیٰ بن علی اوحد زماہی
ابو القاسم عیسیٰ بن علی منطق اور علوم قدیمہ میں
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 انصافیت پر مباحثہ کیا گیا تھا اس مجلس میں قدامت بن جعفر اور خالدی (متکلم) بھی موجود تھے۔

سرکاری مترجمین | یوحنا بن ماسویہ کا تذکرہ 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 آنا تجربہ کم ہنمایا کہ وقت کا سر جو یوحنا یعنی شمار ہونے لگا، جبرئیل بن بختیشوع نے اس کی تعریف میں کہا تھا:

والله لئن مدادنا في العلم ليفضحن من
وليفضحن غيره من المترجمين
قسم بخدا اگر یہی عمر کو پہنچا تو یہ سر جیب (راسا مینی) 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 مہادھنہ میں حنین کو ترجمہ کے وزن کے برابر سونا ٹاٹا کرتا تھا، ابن اندیکم اس کی زبان دانی کے بارے میں کہتا ہے:

وكا صفا صندا في صناعة الطب نصيحاً
باللغة اليونانية والسريانية والعربية
طب میں فاضل با کمال اور یونانی، سریانی اور عربی
زبانوں میں فصیح و بلیغ تھا، مختلف شہروں میں

دارالبلاد فی جمع المکتب القدایمۃ
 کتابوں کی تلاش میں گھوما تھا۔ بلا درہم میں بھی
 ودخل بلاد الروم ذاک العرف 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 اليونانيين بالاسکنديّة
 اس نے اسکندریہ جا کر یونانی زبان سیکھی اور اسے ترجمہ
 وکان جليلاً في ترجمته وهو الذي
 کرنے میں بنا ہوا تھا، اسی نے بقراط اور جالینوس کی کتابوں
 اوضح معاني كتب البقراط وجالينو
 کے منطوق و شکل مقامات کی توضیح کی۔

حنین بن اسحاق سریانی ادب میں نویں صدی سچی 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 ثاسطیوس نے قاطیونوریا کی شرح لکھی تھی جنین نے اسکا بھی عربی میں ترجمہ کیا
 ہادی اور سینیس کی لکھی تھی، انالوطیقا 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 تیسیل کے لیے ایک تعارفی مقدمہ تھا۔

مسائل استخراجیہا من کتاب المنطق الاصلیۃ

کتاب فی المنطق

حنین کے دو بیٹے تھے رواؤد اور اسحاق۔ داؤد نے عرنت 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 اسحاق بن حنین فضل و کمال اور یونانی
ابیه فی الفضل و صحۃ النقل من
دسریانی زبانوں سے عربی میں ترجمہ کرنے میں اپنے
اللغة اليونانية والسیانیة الی
باپ کے مثل تھا، عربی زبان میں فصیح تھا،
العربیة وکان فصیحا بالعربیة یزید
اور اس میں وہ اپنے باپ پر بھی فوقیت
علی ابیه فی ذلك

حنین کے برعکس اسحاق کا رجحان طب کی طرف کم اور فلسفہ و حکمت کی جانب زیادہ تھا، ابن ابی اسید کہتا ہے:

کان یلحق بابیه..... الا ان نقله
اپنے باپ کے مانند تھا..... البتہ طب میں اسکے
کتب طبیة قلیل جداً بالنسبة
ترجمہ ان ترجموں کے مقابلے میں بہت کم ہیں
الی ما یوجد من کثرة نقله من
جو اس نے فلسفہ میں ارسطو کو کتابوں
کتب ارسطوطالیس فی الحکمة وشرحها
اور ان کے شروع کے عربی میں کیے
الی لغة العرب

اسحاق بن حنین نے حسب تصریح ابن الندیم باری ارمینیا میں ترجمہ کیا تھا، عاتقا ہے کہ اس نے ریڈوریکا (کتاب الخطابة) کا بھی عربی میں ترجمہ کیا تھا، اس کے علاوہ اس نے سلق میں حسب ذیل کتابیں اور لکھی تھیں:

مختصر کاطینوریاس: ابن الندیم کاطینوریاس کے مختصرات جو اسے کہنے والوں میں سخی کا بھی نام لیتا ہے
مختصر باری ارمینیا: باری ارمینیا کے مختصر نویسیوں میں بھی ابن الندیم نے اسخی کا نام لیا ہے۔

کتاب ایسا خوبی: (وهو المدخل الی صناعة المنطق)

بعد کے مترجمین میں دو شخص خصوصیت سے قابل ذکر ہیں: ثابت بن قرۃ الحیرانی اور قسطنطین بن یوحنا 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، آخراً محمد بن موسیٰ نے اسے منقذہ باندہ کے
 وہاں میں باریاب کرایا، اور منجمین کے زمرے میں داخل ہوا، اس کے بحر علمی اور مہارت لسانی کے متعلق ابن
 ابی اصیبعہ لکھتا ہے:

لعمریک فی زمن ثابت بن قریح من
 یا مثله فی الطب وکافی 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 اناتولیا،
- (۴) کتاب فی التصریح فی اشکال القیاس (۵) نوادر محفوظ من طوبیقا (۶) کتاب فی افالیط السورینا
- (۷) کتاب المدخل الی المنطق (۸) اختصار المنطق۔

قسطنطین بن یوحنا مشاہیر مترجمین و حکماء میں سے تھا، ابن النذیم اسے خنین پر بھی فضیلت دیتا تھا۔

قسطنطین بن یوحنا البعلبکی وقد کان
 قسطنطین بن یوحنا البعلبکی اپنے علم و فضل اور طبابت

کے طبقات الاطباء طبع اول ص ۲۱۵ سے ایضاً ص ۲۱۶

يجب ان يقدم على حنين لفضله
 وبقدمه في صناعة الطب....
 وكلا الرجلين فاضل وقد ترجم
 قطاعة من الكتب القديمة
 وكان باعاً في علوم كثيرة منها
 الطب والفلسفة والهندسة
 والاعداد والموسيقى لا يعنى
 عليه صحاح باللغة اليونانية
 جيد العبارة بالعربية
 من كمال كمال بناه اس بات المستحق به كراى
 حنين بن اسحق پر بھی تفصیلت دی جائے
 یہ دونوں شخص فاضل ہیں۔ کتابوں بہت سی
 قدیم کتابوں کا ترجمہ کیا تھا۔ بہت سے
 علوم میں باکمال تھا۔ مشاطب، 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۔

کتاب نے طب اور ریاضیات کے علاوہ منطق میں بھی کئی کتابیں لکھی تھیں، مثلاً
 کتاب المدخل الی المنطق، کتاب فی عبارة کتب المنطق، المدخل الی کتاب ایسا غوجی
 سرکاری سرپرستی میں ترجمہ کرنے والوں کی تعداد بہت زیادہ ہے، ان کی تفصیل ابن النعمان نے
 لغت 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 بخت یسوع کے لیے بالینوس کی کتاب ابربان کا ترجمہ کیا تھا
 ابن ابی اصیوہ کہتا ہے:

کتاب لبرحان.... وقد کان جب
 کتاب ابربان.... جبرئیل بن بخت یسوع
 ایسا وجد منه مقالات....
 کو بھی اس کے کچھ مقالے تھے....

و ترجمہ لہ ایوب ما وجد منها
ان کا ترجمہ ابو بکر جبریل کے واسطے کیا تھا۔

(۲) ابو عثمان، سعید بن یعقوب دمشقی (۳۳۳ھ کے قریب) علی بن عیسیٰ کا خاص مترجم تھا۔ اس نے

فرزوریوس کی ایساغوجی نیز کتاب المدخل الی القیاسات اھلیہ کا ترجمہ کیا تھا۔ ابو عثمان دمشقی کے ترجمہ

ایساغوجی کا واحد مخطوط پیرس کی قومی لائبریری میں موجود ہے (نمبر ۲۳۲۹) اسے افزانی نے

”*Magoge Traduit par Abu Osman Al Enimichli*“ نام سے ۱۹۵۲ء

شائع کر دیا ہے، عثمان نے طویقا کتاب الجدل کے پہلے سات مقالوں کا بھی عربی میں ترجمہ کیا تھا۔

(۳) تیاورس: نے اناطیقا کتاب القیاس کا عربی میں ترجمہ کیا تھا۔ اس ترجمہ پر جنین نے اصلاح دی

(۴) ابراہیم بن عبد اللہ: نے ریڈویقا کتاب المخطبات کا عربی میں ترجمہ کیا تھا۔ اس نے

طویقا کتاب الجدل کے آٹھویں مقالے کا بھی ترجمہ کیا تھا۔

(۵) ابراہیم بن بکوس العشاری: طبابت کا پیشہ کرتا تھا، لیکن ترجمہ میں بھی مہارت تامہ رکھتا تھا۔

اس نے سوسطیقا کتاب النکح المومنین کا عربی ترجمہ کیا تھا، یہ ترجمہ عبد اللہ بن ناعمہ کے ترجمہ (سربانی

سے بطریق اصلاح منقول تھا۔

ان لوگوں کے علاوہ ارسطاطیلیسی منطق کے اور بھی مترجمین تھے جن کی جانب جانچنے اپنے

حسب ذیل قول میں اشارہ کیا ہے:

”فتی کان ابن البیرونی دامن ناعمہ وابوفوفہ وابن خردواہن وھیل و ابن المقفع ش ارسطاطیلیسی“

(۶) ابو ذکریا یحییٰ بن البیرونی: حسن بن سہل کی سرکار سے وابستہ تھا۔

(۷) عبد اللہ بن ناعمہ: (ڈولوبیا کے مترجم کی حیثیت سے مشہور ہے۔ اس کی منطق

تھائیف کا اردو ذکر آچکا ہے۔

۱۔ طبقات الاغنیاء جلد اول ص ۱۰۰ کے الفہرست ص ۳۳۹ کے ایضاً ص ۳۳۸ کے ایضاً ص ۳۳۷ کے ایضاً ص ۳۳۶ کے ایضاً

(۸) ابو قرہ: غالباً تیا دورس (Theodore) کی کنیت تھی، ممکن ہے یہ انالوطیقاکہ

مترجم ہو، جس کا اور پر ذکر آچکا ہے۔

(۹) ابن فر: غالباً ابن ہرزی کی تحریف ہے جس کا پورا نام عبد شوع (حبیب) ابن ہرزی تھا

ابن النہیم نے اس کی تصانیف میں قاطیغوریاں اور باری ارمینیاں کی مختصرات لکھنا یا ہے

(۱۰) ابن وہبلی: غالباً ابن تیوفیلی (Theophilus) کی تحریف ہے، تیوفیلی

کا پورا نام تیوفیل بن توامحی تھا جو مہدی (۱۵۸-۱۶۹) کا منجم خاص تھا اور جس نے

سوفسطیقاے ارسطو کا سریانی میں ترجمہ کیا تھا، اسی سریانی ترجمہ سے چوتھی صدی کے اوروخ میں

یحییٰ بن 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 تاہم

اعتقاد 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 اگل سرسبد کندی ہے۔

ابو یوسف یعقوب بن اسحاق الکندی عرب نسل کا سب سے بڑا فلسوف اور عالم اسلام کا

پہلا فلسفی ہے۔ ابن النہیم کہتا ہے،

فانحل دھرة و واحد عصرک اپنے زمانہ کا فاضل اور تمام علوم قدیمہ کی معرفت

فی معرفۃ العلوم المقدیمة و دانائی میں کتنے روز لگا، حتیٰ فیکون العرب

بامسما دیتیسی فیستوالعرب کے نام سے موسوم تھا، اس کی تصانیف مختلف

۱۔ العہدت میں ۳۸۸ کے ایضاً ۳۸۷ کے دیکھئے معارف بابت جنوری ۱۹۵۵ء

دکترہ فی علوم مختلفہ مثل المنطق
والفلسفۃ..... وغیر ذالک
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 احرارین فی الاسلام
غیرہ احداثی فی تالیفہ حدو
ارسطو طالیس ولہ تالیف کثیرة
فی فنون من العلم و خدم الملوك
فباشروہم بالادب ترجم من کتب
الفلسفۃ الکثیرة و اوضح منها
المشکل و بعض المستصعب و
بدل 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، بصری، ہندسہ
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، ان کی 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 انہرہت ص ۳۵۷ جہ طبعات الاطباء جلد اول ص ۳۰۶

۲۴۶ء قرار دیا ہے۔ اور اطاویٰ مستشرق فلسفی "ناجی" نے ۱۳۶۳ء مطابق ۱۹۵۰ءء تجویز کیا ہے۔ اور یہ رائے ظاہر کی ہے کہ وہ مامون کی تخت نشینی (۱۹۵ءء) کے وقت سن شعور کو پہنچ چکا تھا۔ اس لیے اس کی عمر ستر سال ہونا چاہیے۔ مگر اس کے تلمذ کی اصل پر وہ خفا میں مستور ہے، ابن حلیل کی تحریر سے صرف اتنا معلوم ہوتا ہے کہ اس نے بغداد کو تعلیم حاصل کی، مگر کس 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 لڈ زیمر 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

پیرہی کی جو یہ سچ ہو کہ یہ قول بے بنیاد نہیں ہو، اس کی کتابوں کی طویل فہرست میں مستند حصہ

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 مستند کتابوں کا مصنف ہے جس کی تفصیل ابن الندیم اور بعد کے مورخین

فلسفہ نے کئی صفحات میں دی ہے۔ ان میں سے منطقی میں اس نے حسب ذیل کتابیں لکھی ہیں:

۱) کتاب رسالۃ فی المدخل المنطقی بامتیضاء القول فیہ: غالباً یہ ایسا غوجی کا موسطاؤٹیشن تھا،

۲) کتاب رسالۃ فی المدخل المنطقی باختصار وایجاز: غالباً یہ ایسا غوجی کی لمنیس تھی،

۳) قرون وسطیٰ کا اسلامی فلسفہ، ڈاکٹس گو لڈ زیمر صفحہ ۴۱۱ءء تاریخ فلسفہ اسلام از وی بواؤر صفحہ ۷۰ء

۳) کتاب رسالۃ فی المقولات العشر: غالباً یہ قاطیغوریاس کی تلمیض تھی۔ جس کا
ابن الندیم نے الکلام علی قاطیغوریاس 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 اناطیقا: اس کا ذکر بھی ابن الندیم نے کندہی کے حال میں نہیں کیا، مگر الکلام
علی اناطیقا کے ضمن میں کہا ہے۔ "ولکنہی تفسیر فی کتاب"

۶) کتاب رسالۃ فی الابانۃ عن قول بطليموس فی اول کتابہ لمجسطی عن قول ارسطو
طالیس

فی اناطیقا: اناطیقا کے کسی مسئلہ کی توضیح پر تھی، اس لیے اوپر کی کتاب سے مختلف ہوگی۔

۷) کتاب رسالۃ یا بجا وزواختصار فی البرهان المنطقی

۸) کتاب رسالۃ فی الاھتراس من خداع السوفسطائین: غالباً یہ سوفسطاکی

تفسیر تھی جس کے لیے ابن الندیم الکلام علی سوفسطا کے ضمن میں کہتا ہے "ولکنہی تفسیر فی کتاب"

۹) مختصر ابوطیقا: اس کا ذکر بھی ابن الندیم نے الکلام علی ابوطیقا کے ضمن میں دیا ہے

- ولکنہی مختصر فی کتاب"

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 "الافاضا الخمسہ" ہو، مگر ہتھ

Preedicables پر ہوا اور اس طرح اپنا غرضی کا کوئی تیسرا ڈیٹیشن ہو،

۱۱) کتاب رسالۃ فی سمع الکلیان: غالباً اس کتاب کو اس عنوان کے تحت ثبت کرنے میں

الفہرست کے نامین دکامین سے تامل ہوا ہے، کیونکہ سمع الکلیان کی 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 آئیٹات 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 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
 خذین کان فهو نقض قیہ^۱
 اکتات میں نخل کرنا چاہتا تھا، کچھ بھی دوجہ
 یہ اس کی گونا ہی 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۔

مبہوتہ علی ما اخفله الکندی
 و غیرہ من صناعتہ التحلیل و الخاء
 الکندی وغیرہ سے صناعت تحلیل اور طرق تعلیم کے
 استعمال میں جو غفلت ہوئی تھی، فارابی کی
 کتابوں میں ان پر توجیہ ہے۔

اس کی تفصیل فارابی کی منطقی خدمات کے سلسلے میں آئے گی۔

کنذہ کا سلسلہ تلمذ کی عمل 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 معتزلیوں
 ۲۴۹ھ - ۲۸۵ھ کا نام، رازدار اور طبیب خاص تھا، قاضی صاعد اندلسی نے مسلمان منطقوں
 کے ذکر میں کنذہ کے بعد لکھا ہے:

و منهم احمد بن الطیب السرخسی
 تلمیذ یعقوب بن اسحق الکندی
 احد المتقنین فی علوم الفلسفة
 و لہ تالیف جلیلة فی الموسیقی
 و المنطق و غیر ذلک حنة العبارة
 جیسا کہ اختصار^۲
 ان میں سے ایک احمد بن طیب سرخسی ہے جو کنذہ
 کا شاگرد اور علوم فلسفہ کے ماہرین میں سے تھا۔
 موسیقی اور منطق وغیرہ میں عمدہ تصانیف
 کا مصنف ہے، اس کا طریق بیان اچھا
 اور تلمیذی و اختصار نہایت نفیس
 ہے۔

۱۔ طبقات الامم ص ۲۲۲ کے اختصار ص ۲۲۲ کے اختصار ص ۲۲۲

اس سے پہلے ابن الزہیم نے الفہرست میں لکھا تھا:

هو ابو العباس احمد بن مروان
السرخسي من نبتى الى الكندي
وعليه قرا ومنه اخذ....
وكان متقنا في علوم القداماء
والعرب حسن المعرفة جيد
الفرجة بليغ اللسان مليم التصنيف
والتاليف
مصنف تھا۔

احمد بن الطیب اسرخسی پہلے معتقد کا معلم تھا، پھر پھر مرزا زہیم کہہ گیا لیکن ۳۸۶ھ میں معتقد نے اسے قتل کرادیا۔ اس کے قتل کا سبب ابن الزہیم اور بجد کے مورخوں نے دکان الخالب علی احمد علمہ کلا عقلہ (سرخسی پر اس کو عمل سے زیادہ اس کے علم کا غلبہ تھا) لکھا۔ انشت راز کہا ہے یا قوت نے تصریح کی ہے کہ وہ معتقد کو احماد کی ترغیب دیا کرتا تھا۔ چنانچہ لوگوں کے پوچھنے پر معتقد نے اسے بتایا۔

ويحك انہ دعاني الى الاخا =
فقلت له يا هذا انا ابن عم صا
هناك الشريعة وانا الان
منصبه فالحمد حتى اكون من

خارت ہو وہ مجھے احماد بدینہ کی دعوت
دیتا تھا، میں نے اس سے کہا میں شخص میں
اس شریعت (اسلام) کے پیغمبر صلی علیہ وسلم
کے چچا کی دو بیویوں اور اب انکا بانشین ہوں
اگر میں بھی احماد بدینہ بنی اختیار 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 میں ۳۶۵-۳۶۶ لے مجمل الادب، جلد اول، ص ۱۰۵

قحطیوریاس کے 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 لارسطو طالیس (۷)

کتاب ابی بعض اخوان فی القوائین العمامة: لا ولی فی الصنعة الیہ العظیمة ای النجدلیة علی ضرب بسطوطا

(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 القدا^م تمام قدیم وجہ ید علوم کا ن عمل تھا، اپنی تصانیف

والمحدثہ تدریجاً فی تصنیفاتہ و میں فلسفہ کے طریقہ پر چلتا تھا، مگر وہ

تالیفاتہ طریقۃ الفارسیة الیہ اہل ادب کے ساتھ زیادہ مشابہ اور ان

بأهل الأدب اشياء 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 تھا اس نے کندی کے سامنے نازوںے تلمذتہ کیا، یا قوت نے بحر الادب میں لکھا ہے،

احمد بن سهل البلخی ابو زید ابو زید احمد بن سهل بلخی کو عنوان شباب میں

کافی عنوان شباب..... دعتہ..... سیر و سیاحت کی خواہش اور تفریح

لذات طبقات الاولیاء طبع اولی ص ۲۱۵ کے انگریزی نمبر ۱۵۰

نفسه الى ان يسافر ويتدخل الى
العراق.... وتلمذ لابن يوسف
يعقوب بن اسحاق الكندي رحل
من عنده علومًا جمّة وتعمق في علم
الفلسفة وجمع على امره التنجيم
والهنية وابرز في علم الطب والطبائع
ادرس في ملك عراق في بنجا، وہاں 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 ہنر
کے اسرار کو کھولا اور علم طب و زور
طبّیات میں کمال حاصل کیا۔

ابو القاسم لمجی اس کا ہم سبق تھا۔ وہ اس کے تخریجی منطق سے ذکر کرتے ہوئے کتاب ذکر اس میں
انہماک کے باوجود اس کی دینہ اری میں فرق نہیں آیا اور الجاہ سے محفوظ رہا۔ ابن الندیم کہتا ہے:

وكان يرمى ابو زيد بالاحقاد
فخلى عن ابني انه قال هانا الذي
لظلمه يعني ابان زيد وهو موحد
انا اعرف به من غيري وانا
نشأنا معا وانا اتي من المنطق
وقد قرأنا المنطق وما احدثنا
بجملنا الله

ابو زيد الجاہ و بیدینی کے ساتھ تہم کیا جاتا تھا
چنانچہ ابو القاسم لمجی سے روی ہے کہ یہ شخص
یعنی ابو زید ظلم ہے وہ بے حد مومن 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 بچھانے کی صورت میں
ہمارا قدم نہیں ڈگمگایا

بہر حال ابو زید لمجی منطق کا ماہر 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

پر اس کی کتابوں کے نام محفوظ ہیں، مثلاً کتاب اقسام العلوم، کتاب رسالت فی حدود الفلسفة، کتاب تفضیلہ علوم الریاضیات، کتاب فی انشاء علوم الفلسفة اور خصوصیت سے ارسطا طالیسی طبیعتیات پر کتاب تفسیر صور کتاب السماء والعالَم لابی جعفر الخازنؒ

غالباً ابو زید سی وہ مجہول الحال لمبھی ہے جو فلسفہ و حکمت میں ابو بکر محمد بن زکریا الرازی کا استاد تھا۔ اور ابن کے لیے خود راہی کہا کرتا تھا کہ اس نے فلسفہ لمبھی سے پڑھا ہے۔ اسکی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ ابن النذیم نے ابو بکر راہی کے اس لمبھی استاد کا جو حال راہی کے ذکر میں بیان کیا ہے وہ ابو زید لمبھی کے نہ کور و بالاحالات پر حوت بحرن صادق آتا ہے۔ یعنی

هذا کان من اهل بلخ یعرف بالبلخ
راہی کا یہ استاد بلخ کا رہنے والا تھا۔ نعمت
ویجول الارض حسن المعرفة
شہروں میں گھومنا اور سیاحتی کیے ہوئے تھا،
بالفلسفة والعلوم القدیمة
فلسفہ اور علوم قدیمہ میں مہارت رکھتا تھا۔

بہر حال راہی تیسری صدی کے عبارتہ میں سے ہے، وہ نہ صرف طبیب حاذق تھا بلکہ فلسفہ و

حکمت میں بھی دستگاہ عالی رکھتا تھا، ابن ابی اصیبه کہتا ہے،

وکان الرازی ایضاً مشغلاً
راہی علوم فلسفہ میں بھی مشغول رہا تھا،
بالعلوم والحکمة فانما فیہا ولہ
وہ بہت سی تصانیف کا مصنف ہے،
فی ذلک تصانیف کثیرة یتدل
جو اس کی حکمت، معلومات اور مرتبہ کی
بما علی جودة معرفتہ وارتفاع منز
لمبھی پر دلالت کرتی ہیں۔

ابن ابی اصیبه سے پہلے قاضی صاعد اندلسی نے طبقات الامم میں لکھا تھا،

طبیب المسلمین غیر مدافع واحد
وہ بلا اتفاق طبیب المسلمین کہلانے کا سبب

لہ الفہرست ص ۱۹۹ ۱۰۰ ایضاً ص ۱۹۹ ۱۰۰ ایضاً ۱۰۰ طبقات الاطباء، جلد اول

المصنعة في علوم المنطق والهندسة
منطق، ہندسہ اور دیگر علوم فلسفہ کے
غیر ہما من علوم الفلسفة
ماہرین میں سے تھا۔

لیکن ہمیں اسکی منطق دانی سے مطلب ہے، اس نے اس فن میں منہ رنجہ ذیل کتابیں تصنیف کی تھیں۔
(۱) کتاب المدخل الی المنطق و ہوا یا خو جی۔

(۲) کتاب حمل معانی قاطیغوریاس : غالباً یہ وہی کتاب ہے جسے ابن اندیم نے "الکلام

علی قاطیغوریاس" 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 اندیم

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 اکلیمیہ : 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)

(۵)

(۵)

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 (۲۳۳-۲۴۴) 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.....
.... لاسی ما سبب نقل التعلیم	کسی وجہ سے فلسفہ کی تعلیم کا مرکز حضرت
فی ایام عمر بن عبدالعزیز من	عمر بن عبدالعزیز کے زمانہ میں اسکندریہ
الاسکندیہ 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 توپری
الی توپری و یوحنا بن حیلان	یوحنا بن حیلان اور ابراہیم مروزی پر

وكانت وفاته بمدينة السلام

في أيام المعتاد و إبراهيم المرودي

ثمالي محمد بن كريب و ابى بشرى

بن يونس تلميذ ابى ابراهيم المرودي

وهى شرح متى للكتاب اسطوطاليس

المنطقية يعول الناس في وقتنا

هذا وكان وفاته ببغداد في

خلافة الراضى ثمالي ابى نصر

محمد بن محمد الفارابي تلميذ

يوحنا بن حيلان وكان وفاته

بدمشق في رجب سنة ۳۳۹ و

اعلم في هذا الوقت احد جمع

اليه في ذلك الرجال واحدا

من النصارى يعرف بابى زكريا

بن عدى

اس کی تائید اس روایت سے بھی ہوتی ہے جو ابن ابی اصیبه نے خود فارابی سے کی ہے۔

انتقل التعليم من الاسكندرية

میں تعلیم اسکندریہ سے انطاکیہ میں منتقل

الی انطاکیة وبقى بهما زمانا طويلا

ہوئی اور وہاں عرصہ دراز تک رہی یہاں تک کہ

پر ختم ہو گئی اور پوچھنے بندہ اد میں مقصد

کے بعد حکومت میں وفات پائی پھر محمد بن

کریب اور ابی بشرى بن یونس پر جو دونوں

ابراہیم مردزی کے شاگرد تھے۔ یہ راست ختم

ہوئی اور آج کل ہمارے زمانہ میں لوگ

متی کی کتابوں پر جن میں اس نے اسطوطالی

کتابوں کی شرح کی ہے اعتماد کرتے ہیں۔

متی نے بندہ اد میں راہی کے زمانہ خلافت

میں وفات پائی پھر یہ راست 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 صرت ایک ہی عظیم 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 مرو کا، مرو کے باشندے سے اس شخص
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 صرت
اشکال وجودیہ کے آخریک پڑھا جا رہا تھا
ابونصر فارابی نے اپنے متعلق کہا ہے کہ
اس نے یوحنا بن حیلان سے کتاب لبرائون
کے آخریک پڑھا تھا، اشکال وجودیہ
کے بعد کا حصہ "الحجز الذی لا یجزا"

اقی ان بقی معلم واحد قتلہ
متہ رجلائن وخرجاو معہما
الکتب فکان احدهما من اهل
حران والآخر من اهل مرو فاما
الذی من اهل مرو قتلہ بمنہ
رجلائن: احدهما ابراہیم
المروزی والآخر یوحنا بن حیلان
وتعلم من الحرانی اسرائیل
الاسقف وقویری ومارا الی
بغداد فقتلہ اسرائیل بن
واخذ قویری فی التعلیم واما
یوحنا بن حیلان فانه تشاغل
ایضاً بدينہ والنجد وبراہیم
المروزی الی بغداد فاقام
بها وتعلم من المروزی متی بن
یونان وکان الذی يتعلم فی
ذلك الوقت الی آخر الاشکال
الوجودیة وقال ابونصر الفارابی
عن نفسه انه تعلم من یوحنا بن

حیاتِ انی آخر کتاب البرہان وکائنات
یستی بعد الاشکالی الوجودیۃ
الجزء الذی لا یجزئ بکافی ان قرء
وصار الرسم بعد ذلك حیث
صار الی محلی المسلمین ان یقین
من الاشکال الوجودیۃ الی
حیث قدر الانسان ان یقین
فقال ابو نصر انه قرأ الی آخر

کتاب البرہان

غرض اسکندریہ سے مجلس تعلیم (مدرسہ فلسفہ) سنہ کے قریب انطاکیہ میں قتل ہوئی،
جہاں وہ تقریباً ایک سو چالیس سال رہی لیکن اس کے اساتذہ و تلامذہ کے نام پر وہ گنتی
میں ستورہ میں عمرت اتنا معلوم ہے کہ آخر میں اس مدرسہ میں عمرت ایک استاد رو گیا تھا جس سے
دو شاگردوں نے پڑھا، ان میں سے ایک حران کا باشندہ تھا، اور دوسرا امروکا، چونکہ حران قدیم
زمانے 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 ہمسایے بنظر حقارت دیکھتے تھے، اور ان کے
شہر کو نیو ایونیونائین (Νεωνεω) کہتے تھے، اس لیے غالباً آخری انطاکیہ استاد کے
ختم ہونے پر اس کے دونوں شاگرد مدرسہ انطاکیہ کو اس کی لا سبریری سمیت حران لے آئے،
لیکن یہ مدرسہ حران میں چالیس سال سے زیادہ نہ رہ سکے 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، مروزی استاد کے بھی دو شاگرد تھے، ابراہیم مروزی اور یوحنا بن حیدان، یہ چاروں شاگرد انجام تک پہنچے
 فارابی سے پہلے بغد او کے ان مشائخ فلاسفہ کو مسعودی نے تین طبقوں میں منقسم کیا ہے: پہلا طبقہ
 تویری، ابراہیم مروزی 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 ابریش
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 الذہبی نے "الکلام علی سوسطیقا" کے ضمن میں لکھا ہے "فسر تویری ہذا الکتاب
یوحنا بن حیلان : فارابی کا استاد تھا، غالباً وہ فارابی کے بعد اوانے سے قبل ہی وہاں آج
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	فارابی عراق آیا اور بغداد میں متوطن ہو گیا
وقرأ بها العلم المحکم علی یوحنا بن حیلان [حیلان] المتوفی بدمینة	اور وہیں اس نے علوم حکمت کی تحصیل یوحنا بن حیلان سے کی جس نے بغداد میں مقتداً
السلام فی ایام المقتداً	(۲۸۵-۳۲۰) کے عہد خلافت میں رہا پالی۔

یوحنا بن حیلان نے رسم قدیم کے برخلاف فارابی کو انا لوطیقا کے علاوہ کتاب لبران کی بھی
تعلیم دی تھی، مگر کسی مورخ نے یوحنا بن حیلان کی کسی تصنیف کا ذکر نہیں کیا۔
ابو یحییٰ المرزسی : ابر بشرستی کا استاد تھا، مگر اس نے عربی میں منطق پر کچھ نہیں لکھا، جو کچھ لکھا
صرف سریانی ہی میں لکھا، ابن الذہبی کہتا ہے :

وجمیع مالہ فی المنطق وغیرہ	ابو یحییٰ مرزسی نے منطق وغیرہ میں جو کچھ
بأسر یا ذینہ۔	لکھا ہے سریانی زبان میں ہے،

لیکن "الکلام علی ابودیقظیقا" کے ضمن میں لکھتا ہے،

ولابی یحییٰ المرزسی الذی	اور ابو یحییٰ مرزسی نے جس سے مستی بن یونس
قرأ علیہ متی کلامہ فیہ	نے پڑھا تھا، اس کتاب میں کلام کہتا ہے،

نابا ابو یحییٰ مرزسی نے انا لوطیقا، ثانی یا اس کی شرح از یحییٰ النخوی کے متعلق کچھ قیل قال کی

لہ اخبار العلماء باخبار الحکماء ص ۱۸۲ الفہرست ص ۳۶۸ ایضاً ص ۳۰۸

ہوگی جو یا تو سریانی زبان میں ہوگی یا اگر عربی میں تھی تو ابن النذیم اسے کتاب نہیں سمجھتا۔
 دوسرے طبقے میں مسعودی، ابویحییٰ، ابراہیم مروزی کے شاگردوں یعنی ابن کرئیب اور ابویوشر
 بن یونس کو شمار کرتا ہے،

ابن کرئیب: ابو احمد حسین بن ابی احمین المعروف بابن کرئیب کے بارے میں ابن النذیم لکھتا ہے:

کان من جلة المتكلمين ويدا
 اکابر متکلمین میں سے تھا اور فلاسفۃ طبیعیین

مذہب الفلاسفة الطبيعيين ...
 کے مذہب کا پیرو تھا۔ قدیم طبیعی علوم

کان في نهاية الفنل والمعرفة
 میں انتہا درجہ کا فننل و کمال اور وسیع

والاصطلاح بالعلوم الطبيعية القدا
 مہتمم
 معلومات رکھتا تھا،

ابن کرئیب ابویحییٰ مروزی کا شاگرد تھا، وہ پہلا مسلمان ہے جو ثانی سلسلہ میں استاد کی سند پر بیٹھا۔
 ابن النذیم نے منطق میں اس کی ایک تصنیف بتائی ہے،

”کتاب مقالة في الاجناس والانواع وهي الامور العامة“

ستی بن یونان: دیر فنی کار بنے والا تھا، اور مراد سی کے ”اسکول“ (مذہبی مدرسہ) میں تعلیم

پائی تھی، وہ ابویحییٰ مروزی کا شاگرد رشید تھا، ابویحییٰ کے علاوہ، اس نے حسب تصریح ابن النذیم
 رونیل، بنیامین اور ابو احمد بن کرئیب سے بھی تعلیم پائی تھی، ابوسلمان سجستانی نے لکھا ہے کہ

ستی نے ایسا غوجی ایک نصرانی استاد سے پڑھی تھی، قاطینور یاس اور باری ارمینیا س رونیل

سے اور کتاب العیاس، انا لوطینا الاولیٰ، ابویحییٰ مروزی سے، حسب تصریح ابن الیٰ احسبہ

اس نے بغداد میں ۳۲۸ھ میں وفات پائی، مسعودی نے لکھا ہے کہ وہ اپنے زمانہ میں رئیس المنطقین

تھا، اس کی تالیف ابن النذیم نے بھی کی ہے، وہ کہتا ہے ”والیک انتھت ریاسة المنطقین

لے الفرست ص ۶۰، ۶۱، ۶۲، ایضاً ۶۱، ایضاً ۶۲، لبعات الاطباء ص ۶، ص ۱۳، ۱۴، ایضاً ص ۲۳

فی غصہ کا (اس کے زمانہ میں منطق کی ریاست اس پر ختم تھی) ابن علی کا ان کو یہاں تک کہتا ہے کہ فاروق
بھی متی بن یونس کے حلقہ اور اس میں شریک ہوا تھا، اگرچہ یہ روایت محل نظر ہے، اس کی تفسیر نارانی
کے سلسلے میں آئے گی،

بہر حال منطق میں ابو بشر متی کی ریاست اس کے زمانہ میں مسلم تھی، چنانچہ جب منطقوں اور
نحووں 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 سی سے نقل کی ہے کہ
۳۳۲ء میں وزیر فضل بن الفرات نے اپنے مکان پر نحو اور منطق کی افضلیت کے مسئلے پر ایک مجلس
مناظرہ منعقد کی تھی، جس میں مشہور معزلی تکلم خالدی، کاتب شہیر قدامہ بن جعفر اور ابن ابی بشر و
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 سوفسطیا (۳) کتاب الشعرا (ابو طیقا)

ان کے علاوہ مندرجہ ذیل کتابوں کی اس نے شہرت و تفسیر کی تھی،

(۱) قاطیفور یا اس (۲) باری ارمینیا (۳) انا لوطیقا (۴) ابو دیطیقا (۵) طوبیقا

(عرفت مقالہ اولی) (۶) کتاب ایسا غوجی لفر فور یوس و ہوالہ محل الی المنطق۔ مندرجہ ذیل

کتابیں بھی اس کی تصانیف ہیں،

ترجمہ کتاب تفسیر الثلاث مقالات الاواخرین تفسیرنا سٹیوس زاکس مایر ہوت نے اسے

انا لوطیقا الاولی کے آخری تین مقالوں کی تفسیرنا سٹیوس کا ترجمہ قرار دیا ہے

کتاب نقل اعتبار حکم و تعقب المواضع ث سٹیوس،

مقالات عمدہ بہ کتاب انا لوطیقا

کتاب المعایس الشرطیہ

مسودہ کے زمانہ (۱۳۴۲ھ) جو کتاب التبیہ والاشراف کا سال تصنیف ہے، میں ابو بشر شیخی

کی شرح ارسطو پر اجماع کیا جاتا تھا، چنانچہ وہ کہتا ہے۔

دہلی شرح شیخی کتب ارسطو طالیس ابو بشر شیخی نے جو ارسطو کی کتابوں کی شرح

یعول الناس فی وقتنا هذا لکھی ہیں، ہمارے زمانہ میں ہی پر لوگ اجماع کرتے ہیں

تیسرے طبقہ میں مسودہ ابو نصر فارابی کو محبوب کتاب ہے اور جو طبقے میں ابو زکریا بھینی بن

عدی کو اگر بھینی 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 ترتیب کی کتب ہر شت عہد مترادف 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 سہم تذکرہ تاریخ میں محفوظ ہے، غالباً انوی عہد حکومت کے آخر میں ہوا تھا۔ لیکن اس کا ترجمہ اور زمانہ ترجمہ دونوں مجہول ہیں۔

عہد عباسی کے آغاز میں قاطینوریاس کا ترجمہ عبد اللہ بن المقفع نے کیا تھا، اس کے بعد عہد (۱۵۸-۱۶۹) کے زمانہ میں ابو نوح بن اعلت کاتب نصرانی نے اور ہارون (۱۷۰-۱۹۳) کے زمانہ میں سلیمان صاحب بیت الحکمہ نے اس کا ترجمہ کیا۔ غالباً یہ 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 لطیفات ہوں، کیونکہ ابن الندیم ابن المقفع کو قاطینوریاس کے مفسر نگاروں میں خوب 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)، بلکندی: 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 قزح: 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 (مشجر)، 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 عرناستاسپیوس کی تفسیر کے عربی ترجمہ کا ذکر ملتا ہے، جسے حنین
ابن اسحاق نے کیا تھا (کتاب قاطیغوریا سے علی راے تاسپیوس)

باری ارمنیا سے (یا کتاب عبارت): 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 النہرست میں ابن المقفی کو باری ارمنیا سے لکھنے لگا، وہوں کی فہرست میں
ذکر کرتا ہے، ابن المقفی کے بعد ابو نوح کاتب نهرانی نے (دہد ہدی) اور پھر سماع صاحب بیت
نے (دہد ہدون) 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 بہریز (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 ۱۹۳۶ء 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 حیل معانی ذنا لوطیقا الاولیٰ دلی
تمام القیاسات اکللیہ

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:

مقالہ فی مقدمات صد بہا کتاب انا لوطیقا.

یونانی فلاسفہ میں سے جن لوگوں نے انا لوطیقا پر شروح لکھی تھیں ان کا تذکرہ پہلے ہو چکا ہے،

ان میں سے ثامسطیوس 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 الثلاث مقالات الاواخر میں تصدیقاً مسطیوس

ابو یقظیقا (یا کتاب البرہان): ارمسطاطالیسی کی جان ہی کتاب ہے، مگر فارابی نے لکھا ہے کہ قدام میں ابو یقظیقا اور اس کے بعد کی کتابوں کی تعلیم و تدرب میں اور شرح و تفسیر کا رداج نہ تھا۔ اس رسم و یرینہ کے خلاف 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 النذیم کہتا ہے کہ ابو یحییٰ مروزی نے بھی کتاب البرہان میں کلام کیا ہے، نیز وہ تویری کی کتابوں میں بھی ایک کتاب کا ذکر کرتا ہے جس کا نام کتاب اناوطینا الثانی مشجر ہے،

ابو یقظیقا کے مخص 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 اناوطینا الثانی،

طوبیقا (یا کتاب الجدل): طوبیقا کا قدیم ترین عربی ترجمہ غالباً ہمدی وشدہ ۱۵۸-۱۶۹ کے زمانہ میں ہوا تھا، جسے ابو نوح کاتب نسرانی نے جاثیق طینا ناؤس کی مدد سے کیا تھا، لیکن ابن النذیم 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 النذیم 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 ابراہیم بن عبد العزیز نے ترجمہ کیا تھا،
 فارابی سے پہلے ابو بشر متی بن یونس نے طبری کا تفسیر لکھی تھی، مگر یہ عربی متن تھا، اولیٰ ہی کی تھی،
 قدام میں اسکندر افروزیسی اور الوینوس نے اس کی تفسیر لکھی تھی (جن کی تفصیل پتہ مقام پر
 مذکور ہو چکی ہے)۔ اسحاق بن حنین نے عربی میں اس تفسیر کا ترجمہ کیا تھا۔
 مندرجہ ذیل لوگوں نے طبری کا تفسیر لکھی تھی۔

(۱) ثابت بن قزہ: نوادر مخطوطات سن طبری (۲) احمد بن الطیب السرخسی: کتاب الی بعض
 اخوان فی القوانین العامة الادنی فی الصناعة الیایعظیة الی الحدیث علی مذہب رستالہ میں
 سوفسطیقا (یا کتاب الحکمة المہتر)۔ سوفسطیقا کا تیونسی (غالباً ہمدی کا) میں لکھنویں
 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 ابراہیم
 ابن بکوس الغسانی (زمانہ غیر معلوم) نے عربی میں بطریق اصلاح ترجمہ کیا تھا۔
 اکنندی نے سوفسطیقا کی تفسیر لکھی تھی (غالباً کتاب رسالہ فی الاحتراس من غدر البینا
 دوسری تفسیر ابراہیم تویری نے لکھی تھی۔

سوفسطیقا کے سلسلے میں دو اور فاضلوں کے نام قابل ذکر ہیں،

(۱) ثابت بن قزہ: کتاب فی افایط السوفسطائین (۲) احمد بن الطیب السرخسی: کتاب
 سوفسطیقا الارسطاطالیمیں۔

ریطوریقا (یا کتاب الخطابہ) 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 لکھا ہوا ریطوریقا کا ایک
 قدیم ترجمہ بھی دیکھا تھا، مگر اس کے زمانہ میں غالباً ابراہیم بن عبد اللہ کا ترجمہ مروج تھا۔ ریطوریقان

کسی شرح و تفسیر کا فارابی سے پہلے پتہ نہیں چلتا،

ابوطیقا (یا کتاب الشعر) : ابوطیقا کے سریرانی ترجمہ سے ابوبشر متی 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 مرآت کتابت سے کہہ سکتے ہیں کہ ابوطیقا نے اس کتاب کو مختصر کیا تھا۔

ایسا غوجی (یا کتاب المدخل الی المنطق) : ارسطو 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 سب 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 تھا، 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 ۱۴-۲۰) 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 تویق ہے وہ حدودہ جہتیم ہے، لہذا یقین سے نہیں کہا جاسکتا کہ آیا ابونوح اور سلمانی بھی ارسطو کی کتب ثلثہ کی طرح ایسا غوجی کا ترجمہ کیا تھا یا نہیں، بعد کے حکما 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 باستیفاء 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 کتاب 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 یونان: 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 ۳۰۰ء کے قریب) سے مقدم ہیں، اس کے بعد سٹرڈنپ (Stridon) (۳۰۰ء) کی

حسب ذیل رائے سے جو عنونوں نے اسلاک کو اور ٹری (جولائی ۱۹۵۶ء) میں فارابی کی کتاب

ایسا غوجی کے تعارف میں دی ہے، میرے لیے اتفاق کرنا مشکل ہے

فروریوس کی ایسا غوجی کے سرانی 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 بہتر جوہ کیا ہو۔

انھوں میں تادمی صاحبہ اندلسی کی اس ترجمے کے بعد کہ

ناما المنطق فاول من اشتهر به
 فی هذه الدولة عبد الله بن
 المقفع الخطيب الفارسی كاتب
 ابی جعفر المنصور فانه ترجم
 ذالك المدخل آلی كتاب
 المنطق المعروف بالایا عوجی
 لفرقور یومس الصورستی -
 ترجمہ کیا۔

اور جب کہ یہ ترجمہ ابھی موجود ہے۔ [سینٹ جوزف کالج بیروت مخطوط نمبر ۴۴۸۱۔ کتب خانہ اصفیہ
 حیدرآباد مخطوط نمبر ۱۶۹۱]

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 انصاری کا شاگرد تھا اور اسی سے نظریہ ہرمنٹیک کی تعلیم حاصل کی تھی۔ لیکن سنوی شاگرد وہ ابو نصر فارابی کا تھا، چنانچہ یہی نے "تمتہ مصوان الحکرہ" میں لکھا ہے:

الشیخ ابو نصر الفارابی..... کان	شیخ ابو نصر فارابی..... شیخ بوعلی سینا اسکا
ابوعلی تلمیذ التصانیفہ وقال ابوعلی	تصانیف کا شاگرد تھا، شیخ نے لکھا ہے کہ میں اس سے
ایت من معرفۃ غرض ما بعد	کی کتاب ابو عبد اللہ الطبیعیہ کے مقاصد کے سمجھنے سے
الطبیعیۃ حتی ظفرت بکتاب ابی نصر	ایسے ہی ہو گیا تھا یہاں تک کہ مجھے ابو نصر
نصر فی ہذا المعنی فشکرت اللہ	فارابی کی اس موضوع پر ایک کتاب مل گئی
تعالیٰ تخی ذلک	جس سے کتاب مل 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، طبیات اور ریاضیات میں مہارت حاصل کر لی تو انہیات کی طرف

لے تمہ صوان الحکرہ ص ۱۶

تو جہ کی اور اسلو کی کتاب ابد الطبیعہ کو پڑھا مگر میں 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 حفا ہو گئی یا ایندہ نہ میں اسے سمجھ سکاد۔
 نہ اس کے مقصود پر مطلع ہو سکا۔ لہذا میں اس سے ایوس 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 نکلا۔ دیکھا کہ ایک دال 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 ٹوٹا دیا کیونکہ مجھے یقین تھا کہ اس علم میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔ دال نے کہا اسے خرید لیجئے، بڑی سکت ہے، میں آپ کو تین درم میں دیدوں گا کیونکہ اس کے مالک کو قیمت کی ضرورت ہے۔ میں نے اسے خرید لیا تو معلوم ہوا کہ وہ ابو نصر فارابی کی کتاب فی اغراض ابد الطبیعہ ہے۔ میں نے گھروٹ کر طبعی طبع سے پڑھا۔ تو میرے ذہن پر کتاب ابد الطبیعہ کے اغراض واضح ہو گئے کیونکہ وہ کتاب مجھے حفا ہی تھی۔ اس پر میں بہت زیادہ خوش ہوا اور دوسرے دن شکر باری تعالیٰ کے لیے بہت کچھ خیر و کرم دیا۔

یہ ابن ابی اصیبعہ کی روایت ہے، بیحدہ ان ہی الفاظ میں ابن القتیبی نے اس واقعہ کو نقل کیا ہے اور معمولی سے تغیر کے ساتھ بہت سی بھی ترجموں اور انگریزی میں بیان کیا ہے۔ لیکن تنویر الہدیٰ سے نقل 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 ابن نصر الفارابی لکھتے ہیں
 فاذا نظر کتاب لابن نصر الفارابی فی اغراض کتاب ابد الطبیعہ

لہذا بیعت ابن ابی اصیبعہ، جلد ثانی ص ۴۰۴ سے ابن القتیبی، اخبار مکی، ص ۲۰۰ میں لکھا ہے کہ

اور یہی نام کے ساتھ لقب بھی لکھتا ہے :- ”ابی نصر الفارابی الذی ہو لمعلم اللسانی“

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 ”ابجد الطبیعیہ“ کے مضامین کو سمجھا وہ فارابی کی اغراض ابجد الطبیعیہ“ تھی لیکن شفاء الملک

حکیم عبد اللطیف صاحب کا خیال ہے کہ وہ ”نصوص“ تھی، چنانچہ فرماتے ہیں :-

شیخ امرت ان مسائل میں بہت پریشان رہیں، چنانچہ حکیم ابجد الطبیعیات سے تھا بالآخر اس کو معلم

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 نصوص ہے (یہ رسالہ شرح شوال ۱۳۱۵ھ میں طہران میں طبع

ہوا اور اس کا ایک نسخہ میرے پاس موجود ہے) :-

جناب حکیم صاحب نے اپنا مآخذ نہیں بتایا، اس لیے یا تو انہیں تاریخ ہو یا پھر انھوں نے کتاب

فی اغراض ابجد الطبیعیہ کو کتاب کے نام کے بجائے اس کے مندرجات (Content)

کا بیان سمجھ لیا (علم ابجد 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

(۱) ابن الندیم نے بہت سے مصنفوں کی تالیفات کا نام اسی انداز پر لکھا ہے، مثلاً :-

کتاب ابی حاتم السجستانی فی النقط والشکل، کتاب نافع فی عواشی 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 و اشاراتھا الی مرادھا، کتاب فی تصد

ارسطا طالیس فی المعقولات، کتاب ماہیۃ الشی الذی لا ینایۃ 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 امر ثمالیقی^{۱۷}، کتاب با جہر الهنداس فی فوامسات ایسوت وغیرہ^{۱۸}

(ب) اسی طرح بہت سی تہ تصوان انکدر میں اسی انداز [کتاب فی ...] پر بہت سے معنیوں کی کتابوں کا نام لیا ہے، مثلاً کتاب فی الاخلاق، کتاب فی المویستی^{۱۹}، کتاب فی اثبات نبوۃ نبینا محمد المصطفیٰ علیہ السلام من طریق البرہان المنطقی^{۲۰}، کتاب فی اعداد الوفوق^{۲۱}، کتاب فی الرد علی الفلاسفہ^{۲۲} وغیرہ۔

(ج) اسی طرح ابن القفطی نے اخبار النما باخبار الکما میں اکثر تصانیف کے نام اسی انداز پر بتائے ہیں، مثلاً کتاب فی الفرت بین الہیولی والجنس^{۲۳}، کتاب فی حل شکورہ کتاب اقلیدس^{۲۴}، کتاب فی ان المبدعات لا متحرکة ولا سالئہ^{۲۵}، کتاب فی ان قوی النفس تابعة لمزاج البدن^{۲۶}، کتاب فی السیرة الفاضلہ^{۲۷}، کتاب فی مستہ وعشرین شکلا من المقالة اولی من اقلیدس التي لا یحتاج الی الخلف^{۲۸}، کتاب فی انکاء، ان نمکرہ^{۲۹} تاسعة الافلاک^{۳۰}، کتاب فی فضل سناعۃ المنطق^{۳۱}۔

نیز کتب کی اکثر تصانیف کے نام ابن القفطی نے اس انداز پر دیے ہیں جیسے کتاب فی معرفة الراقالیم المہورہ^{۳۲}، کتانی تنافی جرم العالم وغیرہ^{۳۳}۔

(د) اسی طرح ابن ابی اصییبہ نے بہت سی کتابوں کے نام اسی انداز پر لکھے ہیں مثلاً کتاب فی التوحید^{۳۴}، کتاب فی ان کل جسم متناہ فقولہ متناہیۃ^{۳۵}، کتاب فی دخول الحمام و منا نعہا ومضہا^{۳۶}، کتاب فی المنا ماح والروایا^{۳۷}، کتاب فی ترتیب الاعضاء^{۳۸}، کتاب فی خلق الانسان وترکیب اعضائہ^{۳۹}، کتاب فی الفحص عن مسائل وقت فی العلم الالہی

۱۷ الفہرست ص ۳۹، ۲۷ سے ۳۳، تمہذ ان: کتب ص ۲۶ سے ۳۱، ۱۰۳ سے ۱۰۶، ۱۲۶ سے ۱۲۸،
۱۸ اخبار النما باخبار الکما ص ۳۴ سے ۳۷، ۱۰۳ سے ۱۰۶، ۱۰۷ سے ۱۰۹، ۲۰۰
۱۹ ص ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰

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 رابعہ

۱۔ قبل سقراطی دور :- اس دور کا مفتح بلکہ یونانی فلسفہ و حکمت کا موسس و بانی تھالیس

(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 رابعہ" کو اصل کائنات بتایا۔ دیمقراطیس (Democritus)

نے "اجزاء لائتجزی" (سالمات 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 تکون 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 "جوب مطلق" (Tyche) سے لیکن انکساغوراس نے قبل سقراطی دور میں پہلی مرتبہ اس گتھی کو "نوس" (Nous) کے تصور سے سلجھایا جو خلاق علیم 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 طبیعین نے کائنات کی اصل مادی مبادی ہی میں تلاش کی۔ لیکن دور مغرب میں فیثاغورث نے اسے "مجردات" 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 ستار کی تعلیم میں "تصورات 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."

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 ملازم]

[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 ملازم 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 مشترک 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۔ آقا دیمائے افلاطون اور پیروان ارسطو (مشائے) کے فلسفیانہ نظاموں کی ادعائیت نے پھر
 سے "ارتیابیت" کو جنم دیا جس کا بڑا علمبردار پیرہو (Pyrrho) تھا۔
 ب۔ اس ارتیابیت نے معنائے 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 ابيقورس کی میکائیکیت خلاق کائنات کے متعلق اس کے جذبہ تلاش و جستجو کو دبا سکی اور نہ وہ رواقیہ 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۔ نہ ہا 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 سائلمو (Philo) تھا۔

دوسرے گروہ نے "پیتاغورثی سریات" (Pythagorean mysteries) کی اساس پر ایک عالمی مذہب کی تعمیر کی کوشش کی۔ یہ "نوفیتاغورثیت" (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 "تشیبہ 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 1 Pp. 108-109)

ردعمل نے "تنزیہ مفرط" کی شکل اختیار کر لی جو "تعطیل" کا دوسرا نام ہے اور اس طرح ان لوگوں کو قومی مذہب (یونانی دیوی 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" ہے

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 نے اس نے وثنی فلسفہ کے ساتھ مل کر اسے اس وقت تک مورد جو رستم 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 ارسطاطالیسی 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 "دجیران" (اہل دفاتر) نے اٹھایا جو عہد اسلام کے "طبقة کتاب" کے پیش رو تھے۔

نساطرہ نے ایران میں اپنے مدارس قائم کئے، بالخصوص الرط (Edessa) کے مدرسہ کے

مقابل نصیبین کا مدرسہ۔ بعد میں وہ جنڈی ساہور کے مدرسہ پر بھی قابض ہو گئے، جو مشرق میں طب کی تعلیم کا خاص مرکز تھا۔

لیکن عیسائیوں کے جو روٹے دی کے باوجود "یونانی و ثنی 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 دیکھنا 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 جنڈی ساہور کا مدرسہ تھا۔ اور ثقافتی گہوارہ ساسانی سلطنت کے اہل و فائر (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 تفلسفہ پسند واقع ہوئے تھے۔ انہوں 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 انہوں نے علم و حکمت کی ترقی پر خاص توجہ دی اور جنڈی 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 عازق مترجمین "میں سے ایک ہے"۔

انہیں سرکاری مترجمین کے زمرے میں کنڈی اور اس کے شاگرد احمد بن الطیب السرخسی اور ابو زید بلخی وغیرہ کو سمجھنا چاہیے۔

۲۰۰ طبقات الاطباء لابن ابی اصیبعہ جلد ثانی صفحہ ۱۳۴-۱۳۵ - ۱۳۵ ایضاً جلد اول صفحہ ۲۰۰

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 (۲۲۲-۲۴۷ھ) کے زمانہ میں حران پہنچا اور حیب النخل خلافت سے دینی گرفت ڈھیلی ہونے لگی تو معتضد باللہ (۲۴۹-۲۸۹ھ) کے عہد میں کھلے بندوں بغداد میں داخل ہوا^{۱۲}۔ اس گہوارے کا گل سرسبد ابو نصر 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 پائیدار 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 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 اسرار الباطنیہ صفحہ ۱۹۶-۱۹۷-۱۹۸-۲۰۰

^{۱۸} مقدمہ کشف الاسرار الباطنیہ للشیخ زاہد الکوشری 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۔

۱۲۰ تہ صوان الحکمة للبیہقی صفحہ ۳۹ - ۱۲۱ طبقات الاطباء جلد ثانی صفحہ ۲
۱۲۲ 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 بنال حساب، ہندسہ اور الجبر والمقابلہ 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 سے اس نے فقہ و خلافیات و جہل 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 اسے 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 ہونے لگا۔ 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 بیکام بخارا چھوڑ کر جرجانیہ 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} تتمہ عنوان الحکمۃ للبیہقی صفحہ ۳۰

^{۲۶} سرگزشت ابن سینا مرتبہ آقائے سعید نشی 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 بہم پہنچائی کہ فضلاء 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 دیکھنا 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 الطبیعہ" 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 انسانہ 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۔ تسمین و تالینت 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 ۳۰-۳۱ و تتمہ صنوان الحکمہ صفحہ ۱۶-۱۷

^{۳۳} تتمہ صنوان الحکمہ 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 بخارا چھوڑنے پر مجبور ہوئے۔

انہیں میں بوعلی سینا بھی تھا۔ بخارا سے وہ خوارزم پہنچا جو اسماعیلیوں کا مرکز تھا^{۲۵}۔ 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 خوارزمی 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 (۴۰۱-۴۰۷ء) 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 قرامطہ 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 محمدر الدولہ 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

^{۲۵} الفرق بین الفرق صفحہ ۱۷۶

^{۳۶} چہار مقالہ صفحہ ۷۶-۷۸

^{۳۷} عبیون 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 کاکیہ 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 مختتم 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 بھڑایا 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 بسکون (Bakunin) اور کروپوتکین (Kropotkin) کی انقلابی سرگرمیوں کو جانتی ہے مگر ابن سینا کی سرگرمیاں بھی کم خطرناک نہ تھیں۔ ہاں دنیا کے دوسرے زاجیوں 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 ۱۲۸ھ میں اس نے وفات پائی تھی۔

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 ص ۶

۴۰ ۹ ۸ ۷ ۶ ۵ ۴ ۳ ۲ ۱

کتابیں گنالی ہیں۔ مگر یہ فہرست 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 ناور 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 طبیعت و قیاد کی حدت و درآکی کا طہو 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 ابوالمحسین عروصی کے ایما پر "الحکمة العروصیہ" اور ابو بکر البرقی کی فرمائش پر کتاب الحاصل والمحصل اور کتاب البر والاثم 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 تحریک 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 طہانیت 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

۱۱ سرگزشت ابن سینا صفحہ ۵

۱۲ طبقات اطباء، لابن ابی اسیبہ جلد ثانی صفحہ ۴۴ و الفرق بین الفرق

۱۳ 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 کتابا کثیرا کا اول القانون ومختصر المجلسی وکثیرا من الرسائل“

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 الجوزجانی لکھتا ہے :-

”پھر شمس الدولہ کو عمان سے رٹنے کے لئے قریسین 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 لشکر 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:

لکھنے سرگزشت ابن سینا صخرہ 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 نظرت 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۔

"وہی کتاب غیر ہذین کتابین اوردت عنہ الفلستہ علی ماہی فی الطبع وعلی ما یوجبہ الرائی الصریح الذی لایراعی فیہ جانب الشریکاء فی الصناعتہ ولا یتقی منہم من شق عصا ہرما یتقی فی غیرہ وهو کتابی فی الفلستہ المشرقیہ۔ واما ہذا الکتاب فاکثر بسطاً واشد مع الشریکاء من المتشابہین ومن اراد الحق الذی لا یجہتہ 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 کا رائے صریح 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 (الحکمتہ 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، الحکمتہ المشرقیہ اور الاشارات والتبہات۔ 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 تھامسٹیس 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 دنیہ 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 آٹھویں تا دسویں 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 مغلوق مقامات کو میرے اوپر منکشف کر دیتا“^{۵۰}

^{۴۹} مکے 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 فاطمی کے پیروؤں میں سے تھے اور انھوں 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 ملاحدہ 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 ۱۳۳-۱۳۴)

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 جزء بن جاتی ہیں۔

شیخ کی دوسری اہم تصنیف "الحکمة المشرقیہ" ہے۔ "شفا" اس نے ظاہر پرستوں کے لئے لکھی تھی مگر جو باری 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 ذات فیہ الفلسفہ علی ماہی فی الطبع و علی ما یوجبہ الزائج 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 ۱۳۴۷ھ میں جبکہ غوری سلطان

علاء الدین جہاں سوز نے غزنی پر حملہ کیا تھا، تباہ ہو گیا۔ ابوالحسن بیہقی "تتمہ صوان الحکماء" میں لکھتا ہے:

"رہی الحکمة المشرقیہ اور الحکمة العرشیہ تو ان کے بارے میں امام اسحاق بن یحییٰ حرزی 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 ۵۴۶ھ میں جلا کر تباہ کر دیا۔ ۵۴۷ھ
یہ کتاب اسپین تک پہنچ گئی تھی، چنانچہ اندلسی فلسفی ابن طفیل (المتوفی ۵۹۸ھ) نے اپنے رسالہ
”ق بن یقظان“ میں اس کے اسرار کی وضاحت کرنے سے پہلے لکھا ہے :-

”ابن الیک ما امكنی بشئ من اسرار الحکمة المشرقیة التي ذکرها الشيخ الامام الرئيس ابو علی ابن سینا“ ۵۴۷ھ

(میں حکمت مشرقیہ کے اسرار کو جن کا شیخ الامام الرئيس ابو علی ابن سینا نے ذکر کیا ہے، جہاں تک میری
مقدرت 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 مشرقیة 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 ۵۸۲ھ) جو شیخ کا اشرافی حریف تھا، نے
المطارحات میں اس کا حوالہ دیا :-

”ولهذا اقترح الشيخ ابو علی ابن سینا فی کتابہ فی التہافت المشرقیین توجید متفرقة
عنیرتامة“ ۵۶

۵۴ بیہقی، تتمہ صوان الحکمہ صفحہ ۵۶، اسی طرح ابن ابی اصیحو کتابہ فی کتاب الحکمة المشرقیہ صفحہ
لا یوجد تماماً۔ (طبقات الاطباء جلد ثانی صفحہ ۱۹)۔
۵۵ ابن طفیل: رسالہ ق بن یقظان۔
۵۶ شرح حکمت الاشراق صفحہ ۵۶ حاشیہ ۱۔

انہی نے شیخ بوعلی سینا نے ان اوراق میں جنہیں انھوں 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 هذه الكراريس موجودة 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 کتابخانہ

۵۷ ایضاً

۵۸ عہد حاضر میں اس 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 "تو طبیعات شفا" کا جزء ہے (جیسا کہ پوزی کا خیال ہے) یا جعلی اور منحول ہے (جیسا کہ اسٹینشینڈر اور کوٹمن کا کہنا ہے)

دوسرا مخطوطہ کتب خانہ ایاصوفیا (استانبول) میں (نمبر ۳۰۳۴۱۲ الحکمتہ المشرقیہ)۔ اسٹینشینڈر 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 اسطلاحی 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 انھوں نے عربی میں اس کا عنوان "رسائل فی اسرار الحکمتہ المشرقیہ" لکھ دیا حالانکہ فرانسیسی ترجمہ کا عنوان (Traites mystiques d'Avicenne) ہے بغد میں علامہ اقبال نے میہرن کی اس "ایجاد بندہ" کو "المنزل من السماء" سمجھ لیا (باقی اگلے صفحہ پر)

حذیوہ 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 چربہ معلوم ہوتا ہے۔

(ب) "الاشارات والنبیہات" سے جو "شفا" اور "الحکمة المشرقیہ" کا ملخص مخرج ہے اور (ج) ابن رشد کی "تہانت التہانت" سے (جو اس نے امام غزالی کی "تہانت الفلاسفہ" کے رد میں لکھی ہے) 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 مرآضین 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 عجم" میں تخریر 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.52)

حالانکہ "الحکمة المشرقیہ" کو خاک سیاہ ہوئے ساڑھے آٹھ سو سال ہونے آرہے ہیں۔^{۵۹} میرا یہ خیال کہ "الحکمة المشرقیہ" کا اہم حصہ اہل عرفان و مرآضین کے مقامات پر مشتمل تھا، دو مقدموں پر مبنی ہے (۱) ابن طفیل نے "ان ابث ما امکنی بئہ من اسرار الحکمة المشرقیہ" کے عنوان سے جن اسرار و لطائف کا بیان "حی بن یقظان" میں کیا ہے وہ "الاشارات" کے "النط التاسع فی منکلمات العارفين" 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 والتبہیات" 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 في هذه
الاشارات عن زبده الحق... فضنه عن
الجاهلین والمتبذلين ومن لم يرزق
الفطنة... او كان من ملحداه واهل
المنفسنة ومن ههجهيم"^{۹۱}
اے بھائی ان "اشارات" میں نے تیرے لئے عقائقی
کے "زبدہ" (ماحصل) کو نکال کر رکھ دیا ہے... لہذا
تو انھیں 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 في 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 عيون الانبياء في طبقات الاطباء لابن ابی اصیبحہ جلد ثانی صفحہ ۱۹: کتاب الاشارات والتبہیات
وهي آخر ما ضفت في الحكمة واجوده وكان يرضى بها۔

شرح الاشارات للرازی صفحہ ۱۱۴

قبلہ ولا لحقہ من بعدہ۔“ ۶۲ ترتیب اینق کے ساتھ مرتب کیا ہے جیسی نہ اس سے پہلے کسی ترتیب 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 سبکین 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 مجمل اور مبہم حقائق کو ایک جگہ جمع کر دیا تھا۔“

شیخ کی عبقریت کے عوامل خمسہ

شیخ بوعلی سینا نام نہاد اسلامی فلسفہ کا واضح 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 اسماعیلی فلسفہ کے مذاکرے اور ”اخوان الصفا“ کے مطالعہ میں مصروف پایا، جو اسماعیلیوں کی تعلیم میں علوم ریاضیہ کی اہمیت پر زور دیتے تھے، اور انھیں کے انداز میں ”نفس“ اور ”عقل“ کے متعلق بحث مباحثہ کیا کرتے تھے۔ لہذا قدرتی امر تھا کہ وہ اس نوع پرچے 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 تمتہ 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 ذیل

عبارت پر تعجب فرمایا ہے:

وَلَكِنَّ هَذِهِ الْفَلْسَفَةُ الَّتِي يُسَمِّيهَا الْعَرَابِيُّ ذَا بِنُ سَيْنَا وَابْنُ رُسْدٍ وَالسُّوَرِيُّ
الْمَقْتُولُ دَخَلَتْ فِيهَا نَسْفَةُ الْمَشَائِخِ وَهِيَ الْمَنْقُولَةُ عَنْ أَرِسْطُو الَّذِي يُسَمَّى
المعلم الاول

اس تعجب کی توضیح میں حکیم صاحب نے فرمایا ہے

”فلاسفہ نیرانہ اور مشکیمن نے عالم کے چار قسم کئے ہیں صوفی، اشرافی، مستکلم، مشائی اور نہ جہانکھا
یوں لکھی ہے کہ عالم یا تو اثباتِ مدعی استدلال سے کرتا ہوگا اور یا تزکیہ نفس سے اور ان میں سے
ہر ایک یا تو تابعِ دین سماوی ہوگا یا نہ ہوگا۔ جو استدلال سے کام لیتا ہو اور تابعِ دین سماوی ہو وہ
مستکلم ہے اور جو تابعِ دین سماوی نہ ہو اور استدلالی ہو وہ مشائی ہے۔ جیسے ارسطو اور اس کے
تبعین اور جو تزکیہ نفس سے کام لیتا ہو اور ساتھ اس کے تابعِ دین سماوی ہو وہ صوفی ہے اور جو تابعِ دین
سماوی نہ ہو وہ اشرافی ہے جیسے افلاطون اور اسکے تبعین۔ شیخ شہاب الدین مقتول مشائی نہیں بلکہ اشرافی
ہے اور صوفی اشرافی بھی نہیں بلکہ شیخ الاشراف کے لقب سے مشہور ہے اس کے مشایخوں کے صف میں کھڑا کر دینا اسپر سخت

لے لیکن یہ فلسفہ جس کے مسلک پندارانی ابن سینا۔ ابن رشد، شہاب الدین بہروردی مقتول اور اس جیسے لوگ گامزن ہیں
مشائخ کا فلسفہ ہے جو ارسطو سے منقول ہے جیسے (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 مفسد صدر الدین تیرازی کا مطالعہ کرے۔ بحسب اثبات بیرونی میں شایوں اور اشراقیوں کی جوڑائی ہے اس میں اشراقیوں کی طرف سے شایوں کے مقابلہ میں شیخ شہاب الدین مقبول ریشخ الاشراق اشراقیوں کے سپہ سالار معلوم ہوتے ہیں اور شایوں پر سخت 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 مقبول کو شایوں کی صف میں کھرا کر دنیا سنت غلطی سخت ظلم ہے کیونکہ :-

- ۱۔ تقسیم 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 علم مدح کے مفصلہ بالاتق کے ساتھ میں خود کو متفق بنانے سے قاصر ہوا ہوں۔ ایسا اندیشہ ہوا ہے کہ انھوں نے علامہ ابن تیمیہ کی جامعیت کا مناسبتہ اندازہ نہیں لگایا۔ اسلامی ثقافت کا یہ بھری صفت مفسر وہی ہے نہیں تھا بلکہ تاریخ مل و نخل اور اسلامی فکر کی مختلف تحریکوں کا بھی زبردست عالم تھا۔

ابن تیمیہ اور فلسفہ: انکار ابن شاکر کتب نے حافظ شمس الدین الدہلی سے نقل کیا ہے:

سے واقفیت و امام عصر فقہ جہاں تک ابن تیمیہ کی تاریخ مل و نخل اور

بالمثل و النخل والاصول والکلام اصول و کلام سے واقفیت کا تعلق ہے تو مجھے

فلا اعلم لہ نسیوا۔ ان علوم میں ان کے مانند کوئی شخص معلوم نہیں۔

اور باوجود سلفی اندیشہ کتاب و سنت اور "منکر فلسفہ" ہونے کے وہ فلسفہ کے دقائق و ذرا صفت سے

شیدائوں کے فلسفہ کے عقیدت مندوں سے بھی زیادہ واقف تھے۔ ابن شاکر نے آگے چل کر لکھا ہے:

وان لاح ابن سینا یقدم العلامہ اور اگر ابن سینا ظاہر ہوتا کہ علامہ کو لگے بڑھتا

فلسفہ و مجتہد و حکمت استارہم تروہ ابن تیمیہؒ انھیں مفلس و دیوالیہ بنا دیتے
 و کشف عوارضہؒ ان کے پردوں کو جاک کر دیتے اور ان کی کمزوریوں
 کو بے نقاب کر دیتے۔

ارد ابن شاکر کے یہ الفاظ مبالغہ نہ ہیں میں چنانچہ مہاج السنہ بیان موافقہ مریح العقول یعنی المنقول اور
 الرد علی المنطقیین اس پر شاہد ہیں۔ ان کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ فلاسفہ کی مفوات و ابطال سے ہزار
 ہونے کے باوجود ان کی باہمی تفریق و تدریق پر خبر تامل رکھتے تھے۔ مثلاً امدت 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 بشرط الاطلاق كما قاله
 ملائفة منهم او بشرط نفى الامر القنوتية كما قاله ابن سينا واتباعه او يقولون
 هو الوجود المطلق لا بشرط كما يقوله القنوتى“
 حلد اول ص ۱۱۱

ارد ان لوگوں کا رفق وجودیہ کا نہانے کمال یہ ہے کہ وہ ذات باری کو وجود مطلق بتاتے ہیں اور
 میں ان کے تین مذہب ہیں

(ا) وجود مطلق بشرط الاطلاق۔ یہ ایک گروہ کا مذہب ہے۔

(ب) وجود مطلق بشرط نفى الامر القنوتية۔ یہ ابن سينا اور اس کے تلمیذ کا مذہب ہے۔

(ج) وجود مطلق لا بشرط اشئ۔ یہ صدر الدین القنوی اور اسی طرح ابن عربی، ابن سبعین اور ابن
 العارض وغیرہم کا مذہب ہے۔

علامہ ابن تیمیہؒ نے صرف تسکیم اسلام کی فکری کاوشوں سے واقف تھے بلکہ ان پر فلاسفہ نے جو نقد و تبصرہ کیا تھا
 اس سے بھی تفسیلی طور پر واقف تھے۔ مثال کے طور پر یہ تسکیم سابقین کی خوشہ چینی کے بعد امام رازی نے عدنیہ

تذوات الرغبات جلد اول صفحہ ۱۱۱۔ بیان مریح العقول یعنی المنقول پر حاشیہ مہاج السنہ جلد اول ص ۱۱۱

پر جو دلائل قائم کئے تھے اور اثیر الدین الالبھری نے ان دلائل کی جو ترمیم کی تھی علامہ اُس سے پورے طور پر
کا، تھے چنانچہ بیان صریح العقول یعنی العقول میں معتزلہ اور اشاعہ کے مہاج پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں :-

والا یہی قد ابطال حجة المعتزلة
والاشعرية ونحوه على حدوث
الاجسام وادان يعتدس عن
الفلاسفة فقال^۱ :-
اور معتزلہ اور اشاعہ وغیرہ نے حدوث اجسام
پر جو دلائل قائم کئے ہیں اثیر الدین ابھری نے
ان کا ابطال کیا ہے اور فلاسفہ کی جانب سے
مذرت کرتے ہوئے لکھا ہے۔

اس کے بعد امام رازیؒ پر ابھری 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
تدریج کے فکری ورتوں نے حصہ لیا ہے مثلاً امام رازیؒ کے متعلق تفصیل شاید مسکلمین و فلاسفہ کو بھی معلوم نہ ہو کہ انھوں نے
اپنے پیروؤں میں سے کس سے استفادہ کیا ہے اور کس کس سے نہیں گرا بن تھیہ نے امام رازیؒ یزان کے پیروؤں
کی مصنفات کا بڑی وقت نظری سے مطالعہ کیا ہے۔ فرماتے ہیں :

ابعد اللہ الرازی غالب ما وقتہ فی
کلام المعتزلة ما یجدہ فی کتب
ابی الحسین البصری وصاحبہ محمود
الخوارزمی وشیخہ عبد المجاہد الجہدانی
ونحوہو فی الکلام الفلاسفۃ ما یجدہ
فی کتب ابن سینا وابی البرکات ونحوہما
وفی مذہب الاشعری علی کتب
ابی المعالی کالشامل ونحوہ وبعثت
القاضی ابی مکرہ واما لہ ذاما کتب
ابو عبد اللہ (امام فخر الدین) رازی نے معتزلہ
میں سے ابو الحسین البصری اور اس کے شاگرد
محمود خوارزمی اور اُس کے استاد عبد المجاہد الجہدانی
کی کتابوں سے استفادہ کیا ہے فلاسفہ میں سے
یحییٰ بن یوسف ابن سینا اور ابو البرکات بغدادیؒ
وغیرہ کی کتابوں سے فائدہ اٹھایا ہے اور
اشاعہ میں سے ابو المعالی کی کتابوں مثلاً کتاب
الشامل وغیرہ سے اور قاضی ابوبکر اتلالیؒ
کی کتابوں سے فیض حاصل کیا ہے۔ رہیں مگر اشاعہ

۱۔ بیان برانہ صریح العقول یعنی العقول جلد اول ص ۱۰۰۔

القدماء كافي الحسن الأشعري زابى
 جيسا امام ابو الحسن الأشعري امام ابو محمد بن
 محمد بن كلاب و امثالهما و كتب قدماء
 المعتزلة و النجارية و الضرارية
 و نحوهم فكتبه تدل على انه لو يكن
 يعرف ما فيها و عذ الله مذهب
 طوائف الفلاسفة المتقدمين^۱
 جيسا امام ابو الحسن الأشعري امام ابو محمد بن
 كلاب وغيره تترقد ما معتزل و نجارية و ضرارية وغيرهم
 كى كتابين تو امام رازى كى كتابوں كے مطالعہ
 سے معلوم ہوتا ہے كہ وہ ان تدار كى كتابوں كے
 مضامین سے واقف نہیں تھے كہاں وہ قدیم فلاسفہ
 كے مختلف مكاتب خیال سے بھی واقف نہیں تھے

یہ چند مثالیں جن کا استقصاء تقریباً ناممکن ہے، ظاہر کرتی ہیں کہ علامہ ابن تیمیہ نے فلاسفہ کی ہفوات
 و اباطیل کا تیز مشہور عبارتہ اسلام کی فکری تشکیل کا برہسی وقت نظر سے مطالعہ کیا تھا۔ لہذا ایسے بالغ النظر محقق
 سے یہ تسامح مستبعد معلوم ہوتا ہے کہ وہ بغیر کسی بنیاد کے "اشراقی اعظم" رشیخ الاشراف کو متائیروں کی صف میں
 لاکر کھڑا 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 امثالهما كالسهروردى
 المقول على الزنادقة و كافي بكي ابن الصانع و ابن رشد الخفیه هو مذهب
 المشائين^۲

ذیل میں اسی استبعاد کی توضیح کی جا رہی ہے۔

۱۔ سہروردی اور اشراقیت

حکیم صاحب کی یہ دلیل کہ سہروردی "عالم" کی بینہ اقسام چہارگانہ میں سے بشراتی کا مصداق نہیں ہے
 (اشراقی ہے) محل نظر ہے کیونکہ
 اولاً: اس تقسیم کی سند مبہم ہے

۱۔ بیان موافقہ ضریح المنقول مع المنقول جلد ثانی ص ۳۳۵۔ الرد علی المنطقیین ص ۳۳۵۔

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

نکلنے میں مساعدت 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 کئے ہیں صوفی، اشراقی، متکلم، مشائی“

لیکن یہ نہ معلوم ہو سکا کہ ”فلاسفہ میزانیین“ اور ”متکلمین“ کیا 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 مکیہ کتب اوسط طائیس وما یتحتاج الیہ فی تحصیل الفلاسفہ ہے جسے عبد الہادی ابوریہ

نے رسائل الکندی الفلاسفہ کے ضمن میں شائع کر دیا ہے۔ میں نے 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 اولین ابو یوسف فارابی

ہے چنانچہ قاضی حاکم نے اس کے ذکر میں لکھا ہے

لہذا میں نے فلاسفہ یونان کو قسماً نظر انداز کر دیا ہے کیونکہ نہ تو اصولاً ان کے یہاں ہیں اس انداز کی تقسیم کی توجیہ

کرا جائے اور نہ عملاً تھی کہ رسائل الکندی الفلاسفہ ”مرتبہ ڈاکٹر عبد الہادی ابویہ“ شائع کردہ دار الفکر العربیہ

۳۵۹ - ۳۸۲ -

ابولعمر 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:-

”قصدنا فی هذا الكتاب ان نحصى	اس کتاب میں ہمارا ارادہ ہے کہ ہم علوم مشہورہ
العلوم المشہورہ علماء علماء... ونجعلہ	کو گنا میں..... اور انہیں پانچ فصلوں میں
فی خمسہ فصول: الاول فی علم اللسان	بیان کریں: پہلی فصل لسانی علوم اور اس کی
واجزاء والثانی فی علم المنطق واجزاء والثالث	شاخوں کے بیان میں، دوسری فصل علم منطق اور
فی علوم العقالیہ ودھی العدد والعدد	اس کے اجزاء، دہمائیہ کے بیان میں، تیسری فصل
وعلم المناظر وعلم النجوم والتعلیمی وعلم المیسوقی وعلم	علوم ریاضیہ یعنی حساب، ہندسہ، علم المناظر
الاتصال وعلم الحیل والرابع فی العلم	موسیقی، جراثیم اور میکانکس ہیں، چوتھی فصل
الطبیعی واجزائه و فی العلم الالہی	طبیعیات و الہیات اور ان کے اجزاء اور مباحث
واجزائه و الخامس فی العلم	کے بیان میں اور پانچویں فصل علوم اجتماعیات
المدنی واجزائه و فی علم الفقہ	اور اس کی شاخوں نیز علم الفقہ اور علم الکلام
وعلم الکلام ^۳	کے بیان میں۔

ظاہر ہے کہ فارابی کی 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 دس 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 وہ جس 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 مذہب کہتے ہیں۔ پھر علوم نظریہ کی تین قسمیں ہیں۔ علم العالمیم یا یاقا علم طبیعی اور العلم الالہی یا علم ما بعد الطبیعیہ۔ اسی طرح موزر الذکر علوم عملیہ کی تین قسمیں ہیں: ایک وہ جس سے افعال جملہ کا علم حاصل ہوتا ہے اسے الصنائع الثقیبہ! علم الاخلاق کہتے ہیں دوسری قسم ان امور کی معرفت پر مشتمل ہے جس سے اہل شہر کو نیک باتیں حاصل ہوتی ہیں اسے علم المدین کہتے ہیں۔

بعد میں اسی تقسیم کو شیخ بریلی سینا نے جو نام نہاد اسلامی فلسفہ کا بانی ہے اپنا لیا۔ اس نے اس موضوع پر ایک مستقل رسالہ بعنوان "اقسام العلوم العقلیہ" لکھا اور اس انداز تقسیم کی بنیاد ڈالی جو آج کے دن تک فلاسفہ میں مروج ہے: یعنی حکمت کی تین قسمیں ہیں، حکمت نظری اور حکمت عملی۔ حکمت نظری کی تین قسمیں ہیں: طبیعیات اور البیات اور البیات۔ 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 الاہری نے ہدایۃ الحکمت میں اور ہدایۃ الحکمت کے شارحین جیسے صدر لے شیرازی نے اپنی اپنی شروح میں۔ اسی طرح امام غزالی نے معامد الفلاسفہ میں اور محقق طوسی نے اخلاق نامہ میں

ظاہر ہے یہ تقسیم بھی اساسی طور پر مذکورۃ الصدر تقسیم چہارگانہ سے مختلف ہے۔
 مستقیم کو ذرا دو اور میں تقسیم کیا جاسکتا ہے: (۱) مستقیم اہل بدعت جن کی ابتدا اصل میں خطا الزنا
 منکر کی سے ہوتی ہے اور اس دور کا آخری مستقیم ابو علی الجہانی ہے۔ (۲) مستقیم اہل سنت جن کی ابتدا امام
 ابو الحسن الاشعری سے ہوتی ہے اور اس گروہ کے قائم امام محمد بن جریر الرازی ہیں۔

مگر دونوں ادوار کے مستقیم میں سے کسی کے یہاں مذکور الصدر تقسیم چہارگانہ کا پتہ نہیں چلتا۔

حق طوسی کے بعد فلسفہ اور کلام آپس میں مغلط ہو گئے چنانچہ ابن خلدون نے لکھا ہے :-

"تعدت عمل المتأخرین من بعد لھو بعد از ان تاخرین نے کتب فلسفہ کی مخالفت

لے اگرچہ اس کے بعد اور منکرانی مستقیم بھی پیدا ہوئے مگر اس جیسا فاضل بعد میں پیدا نہیں ہوا۔

فی محاطة کتب الفلسفۃ والتبس
 علیہم مثال المریض فی العلمین
 فحسبوا فیہما واحدًا من اشتباه
 المسائل فیہا... ولقد اخلطت
 الطیفان عندہ لالا المتأخرین
 والتبس مسائل الکلام بمسائل
 بحت لا یتمین احد الشین من لای
 ولا یحصل علیہ من کتبہم کما فعلہ
 البیناوی فی الطریح ومن جاء بعدہ
 من علماء العجم فی جمع تالیفہم

 انہوں نے اپنی اپنی تصانیف میں
 اس اختلاط میں والتباس برضیہ کا نتیجہ 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 البعدین
 الصواب نہ ہو گا پیدا ہوئی۔ محقق طوسی، قطب الدین شیرازی، قاضی بینادوی، شمس الدین اصفہانی، سراج الدین
 ارموی، علامہ تغازانی، میر سید شریف جرجانی، اکمال الدین مسعود شریزانی، محقق وزانی، خواجہ جمال الدین محمود
 مرزا جان شیرازی، صدر الدین خیرازی، مرغبات الدین مسعود میر فتح اللہ شیرازی وغیر ہم اسی جماعت کے گل سرسید ہیں۔
 محض فلسفی یا محض متکلم کے بعد ان بہت ہی کم تھے مثلاً اشیر الدین الاہری، کاسی لزینی، میراقدام صدر الدین
 شیرازی، تلامذہ جوینی، فلاسفہ میں اور قاضی عند الدین الدیلمی، مسکین میں۔
 لیکن مذکور السدر تقسیم چارگانہ ان مسکین میں ملتی ہے نہ خالص فلاسفہ میں اور نہ اس نے 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 و 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 قسم کے مقالے 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

ابن الندیم کا معاصر ابو عبد اللہ محمد بن احمد بن یوسف الکاتب الخوارزمی تھا ارسال و مات ۳۸۰ھ ابن اندک

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 بلغۃ العرب

و قلمہا فی اصناف العلم و اخبار مصنفیہا“

الخوارزمی 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۔

و جعلتہ مقالین احداہما العلوم

الشرقیۃ و ما یقتن بعلم العرب

العربیۃ و ثانیاً لعلوم العجم

من الیونانیین و غیرہ من الامم

کے غیر عربی علوم و جیلہ کے بیان میں۔

الفہرست لابن الندیم ص ۲۰۔ مفاتیح العلم للخوارزمی ص ۳

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 الحساب،
ہندسہ، نجوم، موسیقی، علم الجیل (MECHANICE) اور کیمیا۔

آٹھویں صدی میں تھمس الدین محمد بن ابراہیم بن ساعد السنجاری الکفالی رالموتوفی ۳۹۹ھ نے اسی
موضوع پر رسالہ "ارشاد القاصد الی اسنی المقامد" مرتب کیا مگر تقسیم و ترتیب کتاب میں اکثر ناراہی ہی کا اتباع
کیا اور خصوصیت سے اس کی احصاء العلوم کو سامنے رکھا۔

آٹھویں صدی کے نصف آخر میں مورخ شہیر ابن خلدون نے اپنی تاریخ (کتاب العبر و دیوان البداء
والخیر) کے مقدمہ کی آخری فصل میں مختلف علوم کے نشو و نما اور تقاریر پر ایک مبسوط بحث لکھی۔

لیکن ان دونوں مصنفوں کے یہاں علوم ریاضی و ملاہم 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 ومصباح الاية لکھی
اور تین سو سے زائد علوم کی مشہور کتابوں کے نام ثبت کئے۔ ان میں سو سے زائد علوم کو انہوں نے سات اہم
اقسام میں منقسم کیا ہے: علم النخط، علم اللسان (بشمول علم التاريخ)، علم المنطق، حکمت نظریہ طبیعیات، ریاضیات،
والیات، حکمت عملیہ (اخلاق و تدبیر منزل اور علم الیات)، علوم شرعیہ (قرآن، تفسیر، حدیث، فقہ، اصول فقہ،
علم کلام) اور علم التصرف۔ وجہ تقسیم لگے آرہی ہے لیکن اس تقسیم ہفتگانہ کا مذکور الصدر تقسیم چارگانہ سے
کوئی تعلق نہیں ہے۔

گیلدہ پریں صدی کے وسط میں حاجی خلیفہ نے "کشف الظنون عن اسامی اللب والغبین" لکھی۔ حاجی
خلیفہ نے کوئی مستقل تقسیم نہیں پیش کی صرف اپنے پیشروں کی پیش کردہ تقسیم ہراذی ہیں۔ انہوں نے
پانچ تقسیم لکھی ہیں۔

یہاں تقسیم علامہ خلیفہ کی ہے اس کی رو سے علوم مذکورہ کی دو قسمیں ہیں: علوم شرعیہ اور علوم فلسفیہ
دوسری تقسیم "انفوائد الحامانیہ" سے ماخوذ ہے اس کی رو سے علوم کی دو قسمیں ہیں نظریہ اور

مقصود بالذات) اور عملی (علوم آلیہ) پھر نظری و عملی کے محل استعمال میں ہیں۔

۱۔ وہ علوم جو کیفیتِ عمل سے متعلق ہوں عملی علوم ہیں خواہ عمل ذہنی ہو جس سے متعلق علم منطقی ہے خواہ

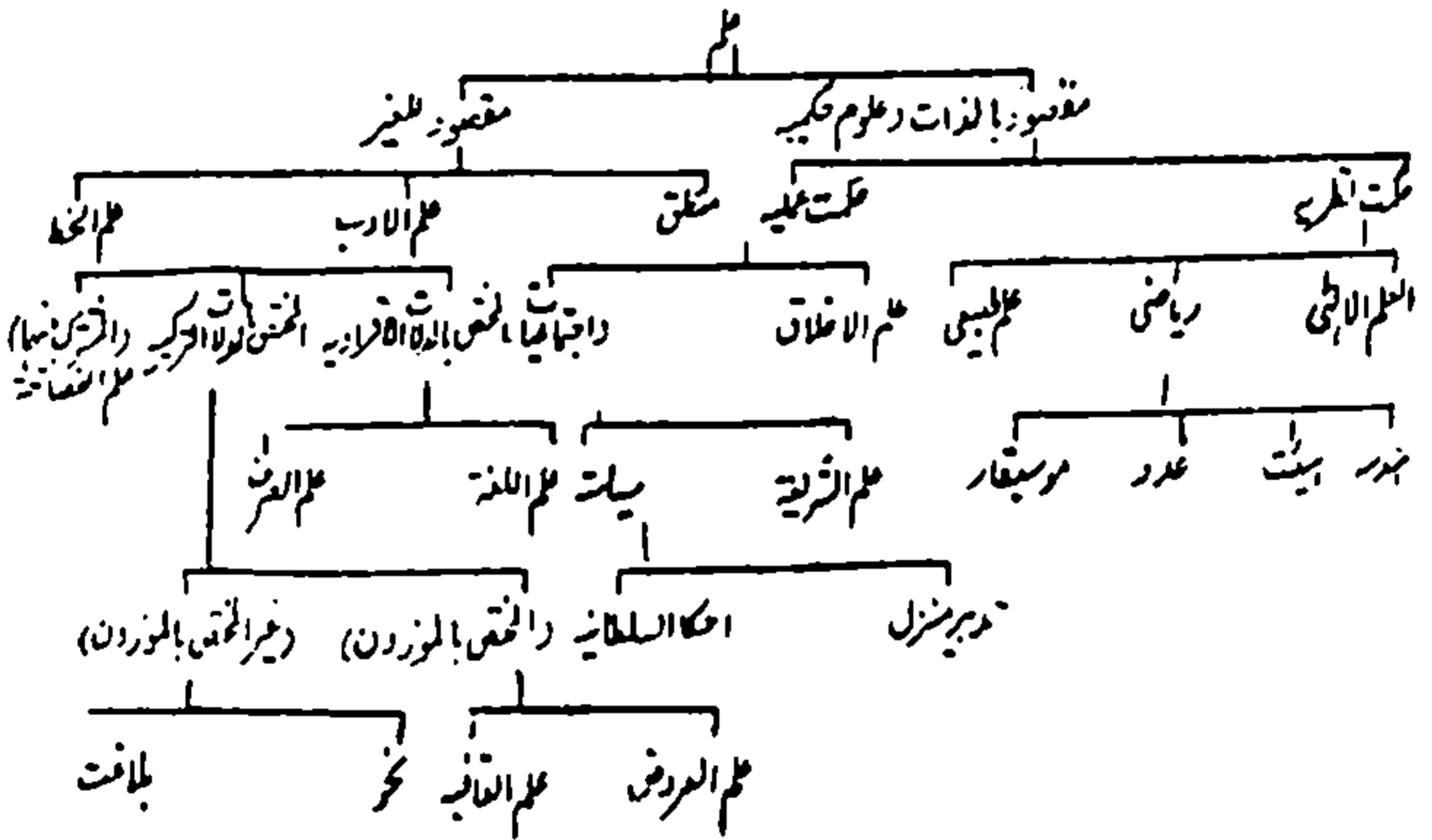
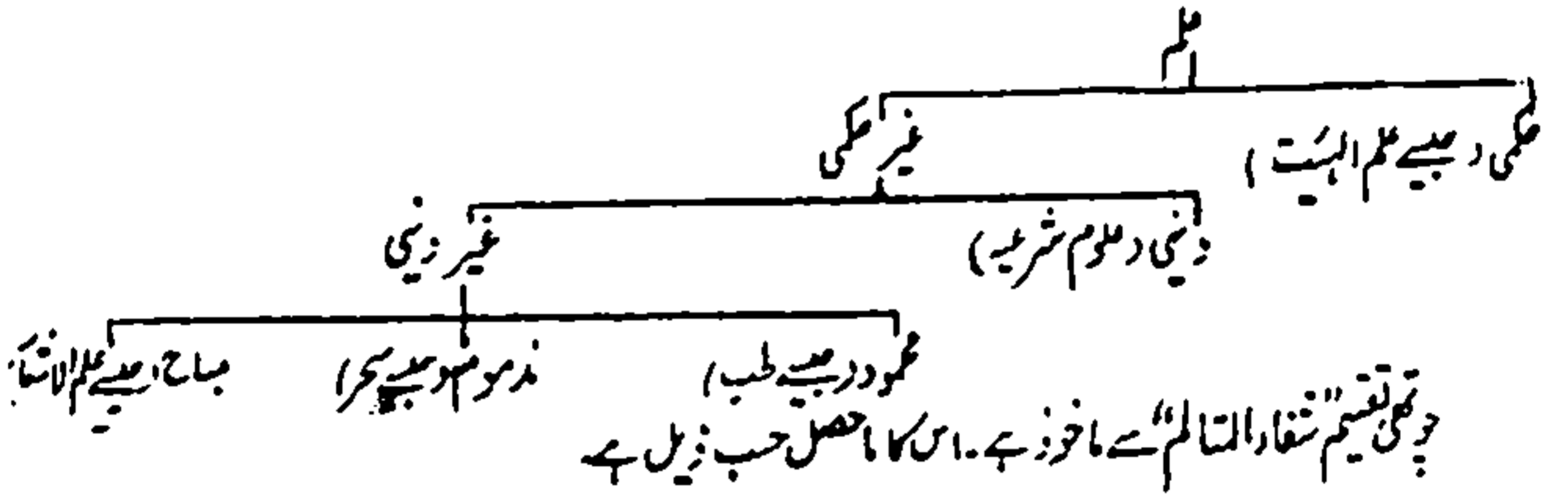
خارجی ہو جس سے متعلقہ علوم طب وغیرہ دست کاریاں ہیں۔

ب۔ جو امور ہمارے اختیار میں ہیں ان کا علم حکمتِ عملی ہے جیسے علم الاخلاق اور تدبیر مدن و روزگارت نظری

ج۔ عملی کا تیسرا مفہوم وہ ہے جو مارتِ عمل پر موزن ہو جیسے نقاشی اور خیاطہ و جیاکتہ وغیرہ

دست کاریاں۔ اس حیثیت سے خود منطقی اور فقہ و طب وغیرہ عملی نہیں ہیں کیونکہ وہ مزادلت و مارتِ عمل پر موزن نہیں ہیں۔

تیسری تقسیم بھی ذرا غامضانہ (معنی ابن صدر الدین) سے ماخوذ ہے۔ اس کا حاصل حسب ذیل ہے۔



پانچویں تقسیم طائشکبریٰ راہ کی مفتاح السعادة و مصباح الیاد سے ماخوذ ہے اور اسے حاجی خلیفہ نے پسند کیا ہے چنانچہ لکھا ہے۔

”التقسیم الخامس ما ذکره صاحب مفتاح السعادة وهو احسن من الجمع“

اس تقسیم کا نشانہ یہ ہے کہ درجہ اولیٰ کے چار مراتب ہیں: کتابت، عبارت، اذہان، اعیان۔ ان میں سے پہلے تین مراتب سے جو علوم متعلق ہیں وہ آلی ہیں اور مرتبہ رابعہ (اعیان) سے متعلقہ علوم باطنی 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 الخط
- ۲۔ علم اللسان (شہدوں علم تاریخ)
- ۳۔ علم المنطق
- ۴۔ حکمت نظریہ (علم الہی و طبیعی و ریاضی)
- ۵۔ حکمت عملیہ (اخلاق، تدبیر منزل، علم الیاسات)
- ۶۔ علوم شرعیہ (قرآن، تفسیر، حدیث، فقہ، اصول فقہ علم الکلام)

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 میزانیین 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 خلیفہ (المتوفی ۱۰۶۸ھ) نے گیارہویں صدی ہجری کے وسط میں ”کشف الظنون عن اسامی

الکتب والظنون“ کے اندر حکمت اشراق کے سلسلے میں لکھا تھا کہ

”واما الحکمة الاشراق فہی	رہا اشراق فلسفہ تو اس کا فلسفہ علوم میں وہی
من العلوم الفلسیة بمنزلة التصوت	مرتبہ ہے جو تصویف کا اسلامی علوم میں جس طرح
العلوم الاسلامیة كما ان الحکمة	حکمت طیبیہ والہیہ کی فلسفہ کے اندر وہ
الطبیعة والالہیة منہا	حقیقت ہے جو علم کلام کی اسلامی

بمنازلہ الکلام منها علیہ علیم میں

اور اس کی توضیح میں لکھا تھا کہ نفسِ انسانی کی سعادتِ عظمیٰ بمدادِ معارف کی معرفت میں ہے اور اس کے دو طریقے ہیں: نظرِ استدلال اور ریاضت و مجاہدات، طریقِ اول کا سالک اگر کسی پیچیدگی 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 وثانيهما طریقة اهل
الریاضة والمجاهدات والسالكون
للطریقة الاولى ان التزموا ملته
من ملل الانبياء عليهم الصلوة والسلام
والسلام فهو المكملين والافصح
الحكام المشاؤون والسالكين الی
الطریقة الثانية ان واقفوا فی ریا
احكام الشریع فعمل الصوفیة والافصح
الحكام الا مشاؤون“

بمدادِ معارف کی معرفت کے دو طریقے ہیں: ایک
اہلِ نظرِ استدلال کا طریقہ ہے اور دوسرا اربابِ
ریاضت و مجاہدات کا۔ پہلے طریقہ کے عالمین
اگر کسی نبی کے دین کے پیرو ہوں تو مکملین 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 حکیم صاحب کے نزدیک ”فلاسفہ نیز انبیین و مکملین“ کا مصدر ان حاجی طیفیہ ہی کی شخصیت میں منحصر
ہو سکتا ہے تو انہیں وضع اصطلاح کا حق حاصل ہے بقول محقق طوسی ”فلمصطلحین ان یعبروا عن کل معنی
بعبارة یرون انها مناسبة لذلك المعنی“ لیکن یہ کوئی مناسب اصطلاح نہ ہوگی کیونکہ ظاہر الفاظ
کی وسعت کے قلمبے میں مصدر ان بہت ہی تنگ و محدود ہے۔ اس عرصہ داشت کا مصدر ناشاء و کلاما حاجی طیفیہ کا
لے کشف المنون عن اسامی الکتب و الفیون 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 العلامی، ابوالسختی 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 مشاہیر متکلمین کے مقابلے میں حاجی علیغہ کو تلامذہ تیز زمین و متکلمین ہمہا معداق قرار دینا فرق مراتب کی عدم مراعات کے مترادف ہوگا۔

یزان افاضل روزگار کی فاموشی 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 بیدہ 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 شق 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 مشغلۃ
الإحکامات و إلا الفقه فی الدین

العلم ما کان فیہ قال حدثنا
وما سوی ذالک و سوا س الشیاطین

صرف یہ شق باقی رہ جاتی ہے کہ چونکہ حضرات ذہاب و تابع دین ساری ہیں و تبع اسلام ہیں اور وہ اسناد

سے کام لیتے ہیں و ہر خند کہ ان کا استدلال محض استشہاد 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 تازہ 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 یوسفؒ 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 فان لم یکن“

انہیں سے دوسری روایت ہے

”لو علم الناس ما فی اللہ منی الا صراة لفر وامنہ کما لفر 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 بھم فی البائل

والعشار و یقال لھذا 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 تسکین 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۔

سہ کوئی شخص علم کلام میں مشغول ہو کر غلات یا ب نہیں ہوا

سہ اگر لوگوں کو معلوم ہو جائے کہ علم کلام میں کیا برکات و اجور ہوتی ہیں تو وہ اس سے اس طرح بھاگیں جیسے شیر سے بھاگتے
 ہیں اگر کوئی شخص شرک کے سوا باقی انہیات شرمیہ میں مبتلا ہو جائے تو یہ علم کلام میں مشغولیت سے بہتر ہے۔

گاہی کلام متکلمین کے بارے میں یہ حکم یہ ہے کہ ان کے چٹریاں 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 ڈالا اور علم کلام کی سنجیس

میں مشغول ہو گیا۔

(برہان دہلی جون ۱۹۶۰ء)

اشراقیت کے شرائط اور سہروردی

قطع نظر اس بات کے کہ "بینہ تقسیم چارگانہ" غیر مستند ہے اور فلاسفہ میزائینین و متکلمین 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 اشراقی ہونا ثابت نہیں ہوتا کیونکہ حکیم صاحب کے نزدیک "جو تزکیہ نفس سے کام لیتا ہو اور ساتھ اس کے..... تابع دین سادھی نہ ہو وہ اشراقی ہے

جیسے کہ افلاطون اور اس کے تبعین"

اس طرح ہُن کے کہنے کے بموجب اشراقیت کی دو شرطیں ہیں

(۱) تابع دین سادھی ہونا اور

(۲) اثباتِ 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 تبعینِ افلاطون کی طرح دین سادھی کے اتباع سے آزاد تھا بلکہ مسلمان تھا۔ اور نہ وہ اثباتِ مدعا کے لئے استدلال و بحث و نظر کا منکر تھا بلکہ اس پر عامل تھا۔

سہروردی کے اسلام کو مشکوک بنانے کے لئے یہ بھی کہا جاتا ہے کہ وہ زندیق تھا اور اسکی جرم کی پاداش

میں قتل ہوا۔ لیکن یہ الزام قطعی الثبوت نہیں ہے۔ بہروردی کا قتل اُس کے "بیینہ زندقہ" سے زیادہ تنگ نظر معاصرین کے رشک و حد اور حکمران 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: نجی اور فکری۔
۱۔ نجی حیثیت سے بہروردی مقتول سلمان خاندان میں پیدا ہوا۔ سلمان اساتذہ سے تعلیم پائی اور اہم علوم اسلامیہ میں شجر اور ملکہ اجتہاد 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 بہروردی مسلمان تھا اور سلمان خاندان میں پیدا ہوا۔ لہذا جب تک اس کے ترکِ اسلام کی صراحت نہیں ملتی ہیں اس کو دائرہ اسلام سے خارج کرنے کا کوئی حق نہیں ہے۔ رہے اُس کے ہفتات و باطلیل 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 زانے کے علماری سے تھا

وأصول الفقہ علی الشیخ محمد الدین الجیل اس نے حکمت و فلسفہ اور اصول فقہ شیخ محمد والدین جیل سے

لے: تاریخ ابن خلکان جلد ثانی صفحہ ۱۶۲

ہو تیجے بمدينة الساعہ" ۱۰ پڑھا جو شہرِ مراد کے ایک بڑے عالم تھے۔

اور یہ مجد الدین جبلی وہ بزرگ ہیں جن کے فیضِ تلمذ نے "فخر رازی" کو امام رازی بلکہ بقول بعض بھی

صدی ہجری کا مجدد بنا دیا۔ ابن خلدون آگے چل کر لکھتا ہے

• وهذا مجد الدین الجبلی هو شيخ

فخر الدین السازی علیہ تخرج و

بصحبته استفع ۱۱ کی صحبت سے انہوں 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 بارے میں ابن خلدون نے لکھا ہے "وکان اماما

فی فنونہ" دوسری جگہ لکھا ہے "وکان شافئ المذہب" اسی طرح ابن 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 تاجان لیا

ثابت ہوئی (اگرچہ اس کا الزام اس کے تعلق پر لگا)

سہروردی آزاد خیال ضرور تھا لیکن منکر اسلام نہ تھا۔ اُس کی فلسفہ تک کی کتابیں شاہد ہیں کہ وہ "شہادتین"

پر ایمان رکھتا تھا جو اہل اسلام ہے۔ چنانچہ یہاں تک انور کے دیباچہ میں لکھتا ہے۔

"یا قیوم ایدنا بالنور..... الخیر و ابدک

والشر قضاءک..... وصل علی المصطفیٰ

الذی احترته من خلقک للرسالة

الی كافة الامم وخصصته بالکمال الاخر

۱۰ ایضاً صفحہ ۲۰۱ سے طبقات الاطباء لابن ابی اسیر جلد ثانی صفحہ ۱۶۷

والشرف الاعظم" ۱۷

اسی طرح حکمت الاشراف کے دیباچہ میں لکھتا ہے

"جل ذكرك اللهم وعظم قدسك وعزتك

جارك وعلت سبحانك وتعالى جديك

صل على مصطفىك تامل رسالتك

عموماً وخصوصاً على محمد المصطفى

سيد البشر والشفيع في المحشر وعليهم

الصلوة والسلام" ۱۸

اسی طرح "تلویحات" کے دیباچہ میں لکھتا ہے:-

"السبحان لجلالك اللهم يا قيوم انص

علينا من عظام بركاتك و

صل على المصطفين من سبائك

لرسالاتك وخصص محمد اذاله

يا فضل تجياتك وهي لنا من امرنا

رشداً" ۱۹

پاک ہے تیرا جلال، الے اللہ کے قیوم، نازل فرما جا سے

اور اپنی عظیم ترین برکات اللہ دعو دیجے اپنے

ان بندوں پر جنہیں تو نے مرتبہ رسالت کرنے برگزیدہ

فرمایا ہے اور ان میں بھی خصوصیت بخش جناب محمد مصطفیٰ

صلی اللہ علیہ وسلم کو اور ان کی اولاد کو اپنی بہتہ میں

تجیات کے ساتھ، اور ہمارے کام کو آسان فرما۔

نیز جب ۱۵۷۹ء 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 اسبغ لکھتا ہے:-

۱۵۷۹ء میں شہاب الدین ہروردی حلب آیا اور

"وفي سنة خمسمئة وتسعة وسبعين قدم

مدرسہ علاویہ میں پھر اجاں کے مدرسہ میں اس

الی حلب الشیخ شہاب الدین عمر الہروردی

۱۷ شرح حکمت الاشراف مطبوعہ مطبعہ انصاف

۱۷ شواہل الحور مرتبہ ڈاکٹر ریست کوکن

۱۸ شرح تلویحات لابن کونہ (مخطوطہ رضا مکتبہ بریلی، لاہور) صفحہ

ونزل في المدرسة الحلاوية وكان
مدارسها يومئذ الشريف رشيد الخفیه
افتخار الدین رحمہ اللہ فلما حضر
شهاب الدین الدرس وبحث مع الفقهاء
..... ما كان احد يعرفه فلما بحث
وتميز بين الفقهاء وعلما افتخار الدین
انه فاضل قال لولده تقول له
والدی یسلم علیک ویقول انت رجل
فقیہ۔ لہ

زمانہ میں احسان کے رئیس شریف افتخار الدین تھے
پس جب شہاب الدین درس میں آیا اور فقہار کے
ساتھ بحث کی تو کوئی 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 انھوں 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 "نقاہت" اور "تفہق فی الدین" اُس کے لئے پیام مرگ
ثابت ہوئے۔ غرض نجی حیثیت سے بہروردی 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 بالآخرۃ" اور بہروردی نے اُن کے فلسفیانہ اثبات کے لئے "عالم اشباح"
کے اصول سے کام لیا تھا۔ (اور وہ بھی حکمہ الاشراف میں جو اشراقی فلسفہ کی کتاب مقدس ہے) چنانچہ نجیب الدین
شیرازی نے لکھا ہے:-

"وقد نطق بامور شریعتہ صکونہ و
اسرار نفسیۃ محزونہ خلا شہا اشارات
من سبقہ من حکماء وتلویحات من
بہروردی نے اس کتاب میں بڑے پیچھے روز بیان کے
ہیں اور نفیس اسرار کا انکشاف کیا ہے جن سے اُس کے
پیشرو حکما کے اشارات اور سابق کے اولیاء اللہ کی

لے لبتات الاطبار جلد ثانی صفحہ ۱۶۹

تقدمه من الاولیاء۔ من ذلك علم عالم
 الاشیاء الذی بہ یتحقق بحث الاجاد
 بل جمیع مواعید النبوة و خوارق العادة
 من المعجزات والکرامات والایذارات
 والمنامات الی غیر ذلك من الاسرار
 اللاهوتیة والافوار القیومیة۔ لہ
 تصریحات عالیٰ تمیز ان رموز میں سے ایک
 "عالم اشباح" کا علم ہے جس کے ذریعہ بحث
 اجاد (حیات بعد الموت) کا مسئلہ فلک بیوت کے
 تمام وعدے، معجزات و کرامات اور ایذارات
 و منامات کے خوارق عادات اور ان کے ملاوہ ہاتھ
 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۔

مقام 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 والیجت" ہے اور دہم ریاست و خلافت کا مستحق ہے۔ چنانچہ لکھتا ہے :-

"فان اتفق فی الوقت متوغل فی التالہ
والیجت فله الریاسة" ۱

پس اگر کیسے کوئی ایسا حکیم مل جائے جو تالہ و یجت (مشق
اندر 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 ریاسة العالم العنصری

یعنی عالم عصری کی ریاست کیونکہ وہ دونوں حکمتوں (اشراقیت
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 لانت

اقرب الخلق منه تعالیٰ" ۲

اور اس "متوغل فی التالہ والیجت" کا مصداق و احد بقول شارح قطب الدین الشیرازی صرف سہروردی
مقبول تھا۔

اور تیسرا حکیم الہی جو تالہ و یجت دونوں میں توکل رکھتا ہو اور
یگر وہ 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

والیجت۔ ہذا الضبقة اعز من الکبریت

الاحسن۔ لا تعرف احداً من المتقلین

موصوفاً بهذه الصفة..... ولا من

المتاخرین غیر صاحب هذه الکتاب 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 بالسروردی 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 اقیاطی 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 انى اخشى عليك
لكثرة تبورا و استهتاره و قلته تخنظه
ان يكون ذلك سببلا تلافه له

(۲) ہمدانی ۵۹۹ء 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 اُگئے 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 اٹلی مرتبہ رکھتا
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 فى سائر المذاهب
وتجرحهم واستطال الى اهل حلب
وهار يكتسب كلاله من هو اعلى قدرا
منهم۔ فتصيوا عليه و افتوا فى دمته
حتى قتل له

له المذات الامنا: بله ان منقذ: 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 مدائیس 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 جمید 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 الملک الظاہر
..... 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 فقہائے مناظرہ کیا اور کوئی اس
کے مرتبہ کا نہ تھا۔ اس لئے وہ لوگ اسے بہت زیادہ بڑا
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 وقر بء وصار مكيثا اور وہ اس کے تقرب خصوصی کے ساتھ نمت ازو
عند مختصا" 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 تکفیر 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 تمام دستِ سیاست کا ہارزہ لینا مستحسن ہوگا۔

یہ چھٹی صدی ہجری کا نصفِ آخر تھا جبکہ نصر 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۔ ۵۵۹ھ میں کانفر
بائے 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 عموماً اُسے شام کے سُنی حاکم
نور الدین زنگی سے مدد مانگنا پڑی۔ اس طرح نور الدین کو نصر کے معاملات میں مداخلت کا موقع مل گیا اور اس نے
اسد الدین شیرکوہ کو نصر بھیجا جسے سابق وزیر شاور 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 نصر سے اسماعیلیت کو ختم کرنا شروع کیا چنانچہ
مقدسی نے ۵۶۶ھ کے واقعات میں لکھا ہے۔

ابن ابی طی لکھا ہے کہ اس سال (۵۶۶ھ میں) سلطان

"وقال ابن ابی طی فی ہذا السنۃ

صلاح الدین نے اسماعیلیوں کے طریقوں کو بدنام شروع کیا

..... اور بتغییر شعائر الامم ایلینے و قدام

۱۰ طبقات الامم بارہ شہزادہ بنی ۱۰۰

من الاذان حى على حيد العل و مشع فى
تمهيد اسباب الخطبة لبني العباس ۱۰۰
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
اُس کے صدر سے مرگیا۔ اس طرح ناظمی خلافت ختم ہوئی۔

شروع میں صلاح الدین مصر پر نور الدین کے نائب کی حیثیت سے رہا مگر ۵۶۹ء میں اُس کی وفات
پر مصر کا متقل مالک بن گیا اور کچھ دن بعد شام پر بھی قابض ہو گیا۔ سب سے زیادہ کوشش حلب پر قبضہ کرنے میں کی
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 اُس سے لیکر اپنے بیٹے الملک الظاہر کو دیدیا کیونکہ سلطان حلب کی سیاسی و فوجی اہمیت
کی بنا پر اُسے اپنی اولاد کے قبضہ میں رکھنا چاہتا تھا۔ مقدسی لکھتا ہے۔

”وكان رحمه الله بعلد ان حلب
سلطان صلاح الدين اجمي طرح جانتا تھا کہ حلب ملک
حی اصل الملك و جرد متنه و قاعدته
کی جڑ اور بنیاد ہے اور اسی وجہ سے اس کی فتح کی خاطر
ولهذا آداب في طلبها ذك الداب ۱۰۰
اُس نے یہ سب کچھ کیا تھا۔

ناظمی خلافت کے خاتمہ سے مصر اور دیگر سابق ناظمی 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 مصر کو دوبارہ فتح کیا۔ مقدسی ۵۶۹ء کے حالات میں لکھتا ہے۔

”وكان يلغده ان باليمن اننا استي
اُسے معلوم ہوا تھا کہ یمن میں ایک باغی ستولی ہو گیا ہے
عليها و ملك حصونها ويزعده
اور اُس نے اس کے قلعوں پر قبضہ کر لیا ہے اور
انه يتش ملكه الى الارض كلها و
وہ گمان کرتا ہے کہ اس کی حکومت پورے ربیعہ زمین
استتب امره فرأى ان يسير اليها
پر پھیل جائے گی اور اس کا کام پورا ہو گیا پس سلطان
احناذ الاكبر الملك المعظم نور انشا
صلاح الدین کی رائے یہ ہوئی کہ اپنے بڑے بھائی ملک المعظم نور انشاہ

..... وفتح الله على يديه وقتل
الخارجي الذي كان بها^۱ له
کوین روانہ کر 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 نزد کرنے نکلنا تھا کہ اذھر خود مسہر میں اسمعیلی دعما 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
اسماهم على ان يقيموا خليفة و وزيراً
..... ان يكاتبوا الفريخي و ان يثبوا بالملك
الناصر..... فاجتمع ابن مصلح.....
فاحضرهم (السلطان)..... فاحضر السلطان
العلماء و استفتاهم في امرهم فافتوا
بقتلهم و صلبهم و نفيهم 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 کی قائم کریں
..... فرنگیوں سے مدد کے لئے خط و کتابت کریں اور سلطان
صلاح الدین پر ناگہانی حملہ کریں۔ مگر ابن مصلح نے بھانڈا
پھوڑ دیا۔ پس سلطان صلاح الدین نے انہیں پکڑا دیا یا
..... پھر سلطان نے ان کے حملے میں علماء سے فتویٰ لیا تو
انہوں نے ان کے قتل کرنے صلیب پر چڑھانے اور جلادینے
کا فتویٰ دیا۔ پس سلطان نے انہیں سولی دیئے جانیکا حکم دیا۔

اس سازش کے فرو کرنے کے بعد صلاح الدین کے وزیر قاضی فاضل نے نور الدین زنگی کو جو رپوٹ 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 يظرف به المولى ان تغر الاسكندرية^۳
۱۰۰۰ء امر بھی جناب داہ کے نام میں لانا ضروری ہے کہ اگرچہ

۱۔ بیانات ۲۱۶ ۲۔ کتاب ارضیتین جلد اول صفحہ ۲۴

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 قحتمل شخصه عظيماً كفره يسيئ قد يد القفاص قد 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 مہاجو 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 بیات 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 برحم

له ايضا صفحہ ۲۲

من الشہداء والتحابیل وھولی امرأۃ وعلیہا
ذک وادعت ایضاً النبوة؛ لہ
وہ اُسے بھی یہ سہنگندے سکھا دیئے اھاس 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 تو وہاں کی اسماعیلی آبادی نے اس کی حمایت کا وعدہ کیا بشرطیکہ
انھیں 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 شریۃ الجامع یصلون
فیہا علی قاعد تہم القدیۃ وان یجھنحی
علی خیر العمل فی الاذان والتذکیر فی
الاسواق وقدام الجنائز یا سماء الائمة
الاشقی عشر وان یصلوا علی امواتھم
خمس تکبیرات... واشیاء کثیرة اقتحوھا
بماکان قد ابطلہ نور الدین رحمہ اللہ
فاجیبوا الی ذلک؛ لہ
انھوں نے ملک الصالح سے شرط کی تھی کہ وہ انھیں
جامع مسجد کا شریقی حصہ نوادے گا جہاں وہ اپنے
قدیم قاعدے کے مطابق نماز پڑھا کریں گے اندازاً
میں حتیٰ علی خیر العمل کے زندہ سے کہنے، بازاروں اور
جنازوں کے آگے ائمہ شاعشر 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 ۵۷۷ھ 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 طی نے لکھا ہے
ذابھا اسراء حمد علی مراسلہ سنات
پس انھوں نے الاتقان متنیسین کے سردار شیخ جبال،

لہ ایضاً ص ۶۵۱ و ۲۵۲ لہ کتاب الرضینین جلد اول ص ۲۳۸

صاحب الحشیشیة فی اسرصاد اللتالف
 للسلطان و اسر سال من ینک بد و ضمنا
 له علی ذلک اموال الاجمة و عداة من
 القرئی فارس سنان جماعه من
 فناء اصحابه لا غتیاال السلطان فجاءوا
 الی جبل جوشن و اخلطوا بالعسکر
 فصر فہم صاحب بوقبیس و جاء
 قوم للرفع عنہ فقتلوا بعد ان
 قتلوا جماعه " لہ

سنان کو لکھا کہ وہ کسی فدائی کو سلطان کی گھت
 میں لگا دے اور اسے 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 دھوکے 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 مائے گئے بعد اس کے انہوں نے بہت سے مسلمانوں کو شہید کر دیا

دوسری مرتبہ ۱۱۵۳ء 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 چھپ کر سر پر چھری سے وار کیا مگر خود کی وجہ سے سر تو محفوظ
 رہا البتہ تہرہ 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 پر دازوں سے بھرا ہوا نظر آتا تھا۔ بالخصوص جبکہ دوسری سلطان
 پران اسماعیلیوں کی سازش سے حملہ ہوا۔ پھر مشرقی مقبوضات (شام) میں اسماعیلیوں کا گڑھ 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 (الملك الظاہر) کی واپس آمد تک
 (جوئے شہاب الدین سہروردی کے ساتھ تھی) کی خاطر خطرے میں ڈال سکتا تھا۔ بالخصوص جبکہ سہروردی

اپنی ماتبت نامہ پیشی سے خود کو خلافت ارضی کا واحد مستحق سمجھتا تھا اور ہر رنگ نظر علماء بر بنائے تحاسد و بغض بہرہ گیری کی ہفتوات 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 بہروردی 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 کاری کے سفارش کو مسترد کر دیا اور نہایت سختی سے اسے حکم سلطانی کی تعمیل کے لئے لکھا۔ ابن ابی اسبیح نے لکھا ہے کہ جب بہروردی الملك الظاہر کا مقرب خاص 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 بہروردی پر بہت بڑھ گئے اور انہوں نے اس کی تکفیر کی یا دعائیں دیں اور نظم مرتب کر کے سلطان صلاح الدین کے پاس دمشق بھیجیں کہ اگرچہ بہروردی 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 حادث شیع اولئک علیہ عملوا
الحاضر بکفرہ وسیروہا الی دمشق الی
الملك الناصر صلاح الدین وقالوا ان یقی
ہذا فانہ یفقد اعتقاد الملك الظاہر
وکنذک ان اطلق فانہ یفقد اسی ناحیة
کان بہا من السلطان و زادوا علیہ امشیہ
کثیرة من ذلک : لہ
اور اسی کا نتیجہ تھا۔

پس سلطان صلاح الدین نے ملک الظاہر کے پاس قاضی فاضل سے لکھا کہ ایک خط بھیجا جس میں تحریر تھا کہ اس شہید بہروردی 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

لہ لبعثات اولیاء جلد ثانی صفحہ ۱۶۰

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 زنداقہ 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 ہنرات و باطل کو چرا کر تباہی میں موجد تھے، اُس کے قتل و تعذیب کا ذریعہ بننے کی کوشش کی گر کامیابی نہیں ہوئی۔ البتہ جب ۵۱۲ھ میں اُس نے حکمۃ الاشراف الکناشر دے کی اور اس میں خود کو خلافت الہی اور عالم عصر کی ریاست کا ستح ثابت کیا تو پھر ارباب حکومت نے اُسے باقی رکھنا مناسب نہ سمجھا اور سبوتاژ 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... منہ مت وعشیرین وستمانۃ . ۱۰۱ ایضاً . من ۲۶۳ -

لیکن چونکہ ابن خلکان کا سابقہ زیادہ تر طبقہ علماء ہی سے رہا۔ لہذا اُس کے کانوں میں زیادہ تر سہروردی کے احادیث و روایات ہی کی آوازیں آتی رہیں اسی لئے وہ کہتا ہے

”واكثر الناس على انه كان ملحدًا
لا يعتقد شيئًا: له
اور اکثر لوگوں کا خیال ہے کہ یہ ملحد تھا جو کسی بات پر
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 معاصرین کی حسد و ربا بابت حکومت کے سیاسی مصالح کا نتیجہ تھا۔ سہروردی آزاد خیال ضرور تھا، لیکن منکر اسلام نہ تھا۔

اور اس طرح اس میں اشرقییت کی یہ شرط مفقود ہے کہ ”تالیع دین سادو کا نہ ہو“

سہروردی اور نظرو استدلال | سہروردی بحث و استدلال کا منکر نہیں ہے، صرف اپنے پیروؤں کے برخلاف وہ ذوق اور مکاشفہ کی افادیت پر بھی زور دیتا ہے۔ تیس سال کی عمر تک وہ عمرن بحث و نظر ہی پر اکتفا کرتا رہا۔ ۵۵۰ھ میں اُس نے حکمت الاشراق لکھنا شروع کی اور یہ پہلا موقع تھا کہ اُس نے بحث و نظر کے ساتھ ذوق و مکاشفہ کی بھی کام لیا جیسا کہ خود حکمت الاشراق کے مقدمہ میں لکھا ہے۔

”وقدرت لکم قباہذا الكتاب
وفي اثناءه لا عند معاودة القواطع عند
کتباً علی طریقۃ اثباتین 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 اللعة
و صنعت غيرهما و منها ما رتبته في
میں نے اس کتاب سے پہلے اور نیز جب بھی مواضع کی وجہ
سے اس کی تصنیف ملتوی کرنا پڑی تو اس زحمت کے دوران
میں تمہارے نئے مشایخوں کے طریقہ پر کتابیں لکھیں اور انہیں ان کے
مشایخوں کے قواعد کو مختصر طور پر بیان کیا۔ ان میں سے وہ
کتاب ہے جو تلوویحات لونیہ و عرشہ کے نام سے موسوم ہے
اور جو بہت سے قواعد پر مشتمل ہے، کام میں نے اس میں باوجود اُس
کی کمی ضخامت کے قواعد مشایخ کا جمل بیان کیا ہے اُسے
بعد کی لغات پر اسان دروز کے علاوہ اور بھی کتابیں تصنیف

ایام الصبی. وهذا سیاق آخر وطریق
اقرب من تلك الطریقه وانظم
اضبط و اقل الغابا فی التحصیل۔ ولم
یحصل لی اولا 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 طریقے 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 طریقے سے
حاصل ہوا پھر میں نے سپرد اعلیٰ تلاش کئے۔ چنانچہ اگر میں اس کے
صحیح دہرائے 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) انطاطون و قسطنین انطاطون کی
طرح محض ذوق و کاشف ہی پر اکتفا 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 ادعلے فضیلت کا راز مضمون ہے جیسا کہ شارح قطب الدین
الشریازی نے لکھا ہے:-

۱۵

” وثالثھا حکیم الہی فی التالہ والبحت
ہذہ الطبقة اعز من الکبریت الاحمر
ولا تعرف احداً من المتقدمین
موصوفاً بهذا الصفة لان
کانو متوغلین فی التالہ لم یکنوا متوغلین
فی البحت..... ولا من المتأخرین
غیر صاحب ہذا الکتاب “ ۱۵

اور تیسرا حکیم الہی جو تالہ اور بحث دونوں میں باکمال ہو
اور یہ گروہ کبریت احمر سے بھی زیادہ عزیز اور جو ہے
اور ہم سانس 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 اہل تالہ میں تو غل رکھتے تھے لیکن بحث اہل 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 بحكمة الاشراق
..... لا يعرف على وجه الارض فيما بلغنا
كتاباً في النمط الالهي والنهج السلوكي
امشرف منه وذلك لاشتماله
من الحكمة البحتية على اولها وانفعا
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 ...
چنانچہ ہمیں پتہ چلا ہے روسے زمین پر الہیات اور طریق
سلوک میں اس سے اچھی کتاب نہیں ہے اور یہ اس درجے سے کہ یہ
کتاب (حکمت الاشراق) حکمت بختیہ و فلسفہ مشائخہ کے بہترین
اور مفید ترین مباحث پر نیز حکمت 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 دقلیب الدین الشیرازی نے لکھا ہے:

لا شتمالہ علی الحکمتین اما الذوقیہ
فلما فیہ من علم الانواس والالہیۃ
واما البحتیۃ فلما فیہ من اصول العلوم
وقواعدہا کالمنطق والطبیعی والالہی^۲

جو اس کے دونوں قسم کے فلسفوں پر مشتمل ہونے کے چنانچہ
حکمت ذوقیہ کا تعلق ہے تو اس درجے سے کہ اس میں علم الانوار
اور الہیات کے مضامین ہیں اور چنانچہ حکمت بختیہ کا تعلق ہے
تو اس درجے سے کہ اس میں علوم کے اصول و قواعد میں سے منطقی
طبیعیات اور الہیات۔

غرض سہروردی اور افلاطون و تبعین افلاطون کی طرح محض تالیف اور کشف 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 مشائخیت 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 حکمت ذوقیہ اور حکمت بختیہ دونوں پر مشتمل ہے) ورنہ باقی مشائخ فلسفہ ہی کی ترویج
و تبیین اور شرح و تلمیح پر ہیں۔

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 ^{بل} اور 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 عمل 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 نے ہوا 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، کاسکر تھا اور زبخت و استدلال کا۔ (برہان دہلی، جولائی ۱۹۶۰ء)

اشراقی اعظم 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 دینا اس پر سخت ظلم ہے “

مگر شہاب الدین مقول کی مشائیت یا اشراقیت کا ہے۔ ” اشراقی اعظم ہوں یا “ شیخ الاشراق “ جو بھی ہوں

پھر حال وہ اشراقی ہی ہوتے ہیں۔ اس لئے ” صادرة علی المطلب “ ہے یا پھر دعویٰ بلا دلیل ہے۔

اور اگر یہ دعویٰ شہرت میں العوام پر مبنی ہے کہ شیخ شہاب الدین مقول عوام میں ” شیخ الاشراق “ کے

لقب سے مشہور ہے اس لئے وہ اشراقی ہے تو پھر ” نیہ مانیہ “ پھر مسئلہ کو فاضل مقالہ نویس کی تلخی تنقید نے اہم بنا دیا

ہے، ایک ظلم دوراں کی جانب ظلم کا انتساب کیا جا رہا ہے اس لئے اس دعویٰ انتساب کو بہانی مقدمات

سے موید و مشید کرنا ہو گا۔ کہ محض مقدمات مشہور سے۔ عوام کی خوش فہمی اور عقیدہ تمذری اس قسم کے اہم مسائل کے

تقصیہ میں کوئی عقیدہ ادا نہیں کیے سکتی۔ اگر شرح حکم الاشراق یا شرح حکم 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 کتب گرامی کے مرسل ایہ ہیں ” تاریخ 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 کتبِ 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 امتیاز فلسفہ تھا۔ چنانچہ قطب الدین شیرازی نے شرح حکمت الاشراق میں لکھا ہے:-

حکمت الاشراق یعنی وہ حکمت جس کی بنیاد اشراق پر تُوڑا اشراق	"حکمت الاشراق ہی الحکمة المیسرة علی
جس کی حقیقت کشف ہے حکمت اشراق کے دوسرے معنی "اہل	الاشراق الذی هو الکشف او حکمت المنار
مشرق کی حکمت ہیں اور اہل مشرق سے مراد اہل فارس	الذین ہما اهل فارس وهو الضایر جمع
ہیں اور دوسرے معنی پہلے ہی معنی کی طرف راجع	الی الاول لان حکمتهم کشفیة

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 مجرد میں نفس عقدا یہ پر اشراقات
کے ساتھ انوار عقلیہ کا فیضان ہوتا ہے۔ اور حکمت کے باب
میں اہل نو فارس کا اعتماد و ذوق اور کشف پر تھا۔

خود شہاب الدین ہرردی نے حکمت الاشراق میں لکھا ہے کہ اس اشراقی فلسفہ کے بانی ایرانی حکما رجاماسپ
قرشادشور، بزرجمہر اور ان کے پیرو تھے

و علیٰ ہذا یبینی قاعدۃ الاشراق فی النور
والظلمۃ الّتی کانت طریقۃ حکمہ العرس
مثل جاماسف و قرشادشور و بوزرجمہر
ومن قبلہم: ۱۷

اسی اصول پرند و ظلمت میں اشراق کے قاعدے کی
بنیاد قائم ہے جو جاماسپ، قرشادشور، بزرجمہر
اور ان کے ہمیشہ ویسے حکماء فارس کا
طریقہ تھا۔

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 الملک عنہم و احواق
الا سکندر من کتبہم: ۱۸

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 الکلم" سے نقل کیا ہے۔
ان الا سکندر لما ملک مملکۃ داسرا و احوالی
علیٰ نلرس احرق کتب دین المجموسیۃ و عمد
الی کتب النجوم و الطب و الفلسفہ فنقلہا الی

سکندر 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 فلسفہ کی کتابوں کا قصہ کیا۔

۱۷ شرح مکتبہ الاشراق ص ۱۲۔ ۱۸ ایضاً ص ۱۸۔ ۱۹ ایضاً ص ۱۹

اللسان اليوناني وانفذها الى بلاد د ر و پس انھیں یونانی زبان میں ترجمہ کرایا۔ ان ترجموں کو اُس نے
احرق اصولها! لے 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۔“

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،

لے لطائف الاطبا: جلد اول ص ۹۰۔ لے الغرر لابن الندیم ص ۲۲۲۔ انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا جلد ہفتم ص ۴۱۲

چنانچہ سر جارج کارنوال یوس نے متعدد مورخینِ قدیم کے حوالے سے لکھا ہے کہ فیثاغورث (جو سب سے پہلے ایرانی حکیم ہے جس 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.... فلاسٹراٹوس "حیاتِ ابو نیوس" 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 (نفسِ ایرانیِ قدیم سے ماخوذ تھا اور اسکندر کے عہدِ حکومت تک کہیں پہلے سے 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 مدد سے 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 کرنی لگی ہو اور جو باوجود قوت کے سادہ زندگی بسر کرے"۔

فیثاغورثی فکر ہی پر افلاطون نے اپنی تفکر کی بنیاد رکھی (ا) فیثاغورث کے نزدیک اصل کائنات و مبدیہ موجودات اعداد و مقام پر ہیں؛ افلاطون کے نزدیک کلیات مجردہ (یعنی ثابتہ یا مثال افلاطونی) (ب) فیثاغورث کی طرح افلاطون بھی تناسخ کا وائل ہے اور (ج) فیثاغورثیوں نے سیاست و فلسفہ کو باہم ملایا تھا اس لئے وہ حقاں طبقہ میں مبعوض تھے۔ افلاطون بھی سیاسی اقتدار فلسفہ کے ہاتھ میں دیکھنا چاہتا ہے۔ اور اس قسم کے خیالات سہروردی کے بھی ہیں:- (د) 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 لاجت) ہی کو عالم عنصری کی ریاست کا مستحق سمجھتا ہے۔ یہ اس قسم کے دوسرے فکری مماثلات تھے (جن کا استقصا موجب تطویل ہوگا) جن کی بنا پر سہروردی افلاطون کو بھی حکمت اشراقیہ کے مستسین میں محسوب کرتا ہے چنانچہ وہ اس اشراقی حکمت و علم الانوار کے قدیم علم بزرگوں کے بارے میں لکھتا ہے:-

وہو ذوق امام الحکمة و رئیسنا افلاطون
صاحب الاید والنور 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^۱
اور یہی جملہ سے رئیس اور امام حکمہ افلاطون جسے نعمتائے
ظاہری و سعادت باطنی حاصل تھیں اس کا ذوق ہے اور اسی طرح
ان حکما کا جو افلاطون سے پہلے تھے یعنی حکما کے جدا مجد ہر سے
بیکر افلاطون کے زمانہ تک مثل انبا ذقلس و فیثاغورث اور ان
کے علاوہ دیگر حکما عظیم الشان اور اساطین حکمت کا۔

۱۔ حکایت فلسفہ از روبان ص ۲۹ ۲۔ شرح حکمت الاشراق ص ۱۶

افلاطون کا شاگرد ارسطو ہے جو متفقہ طور پر فلسفہ مشائیت کا بانی ہے۔ افلاطون و ارسطو کے فکری نظاموں میں مواد کے علاوہ مناسبت 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 کا اکتا کر کسی ایسے فکری نظام کی تلاش میں تھی جو روح کے گہرے تقاضوں کو پورا کر سکے۔ پرذہن فیسیس تھا 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 طابقت قلبی نہ

بخش سکا۔ کچھ مزاجوں کے لئے یہ ناممکن تھا کہ عالم کو خدا کا ایک میکانیکی 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 جینیوں 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 آندھ کو دل سے نکال سکے..... جدتے تعلق سے دوری کا احساس ادا ایک

بلند تر دینی دہام 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 طولِ طویل

فکری تاریخ کے تمام کمالاتِ علمیہ کے حصول کے بعد اس کا مذہب ہی پر خاتمہ ہو گیا..... ہم اس

دینی حکمت اندہی فلسفہ میں تین فکری دھلے متعین کر سکتے ہیں..... یہودی یونانی فلسفہ.....

..... نویشا غورثی فلسفہ اور افلاطونی تعلیمات کے مذہبی فلسفہ بنانے کی کوشش یا نوظلاطونیت۔

ان تمام مذہب و عرفانیات میں چند اُردو مشترک ہیں:۔ خدا کی تشریح و مادہ اُردو اُردو کا تصور، خدا اور

کائنات کی ثنویت، معرفتِ خداوندی کے حصول کا الہامی و عرفانی تصور، مذہب و ترک دنیا اور درمیانی

دوراناً مثلاً لاکھوشیاطین 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، ایتھنز کی شاخ، اسکندریہ کی شاخ اور شامی شاخ۔ ایتھنز کا مدرسہ فلسفہ ۵۲۹ء میں قیصر جیٹیان کے حکم سے بند کر دیا گیا اور فلاسفہ معلمان جلا وطن کر دیئے گئے جنہوں نے نوشیروان 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 نوشیروان کے دربار میں حکما کو متاثر کیا اور خود بھی متاثر ہو کر رومن امپائر میں واپس ہوئے۔

اسکندریہ میں قیصر کا بدترین گہوارہ تھا جہاں منطق و فلسفہ و ثنیت کے مترادف سمجھا جاتا تھا اور مستعجب مذہبی طبقہ فلاسفہ کی آواز رسائی 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 سستی کی صورت اختیار کر لیتا ہے..... اس کے ساتھ جدید قیثاعورشیوں کے انداز کا فلسفہ اعداد 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 محض ایک مذہبی یا فلسفی تحریک ہی نہیں تھا بلکہ ایک خطرناک سیاسی و انقلابی تحریک تھا جس کا مقصد اسلام کی بجگنی 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 پرانے قدیم کاظمی و حکمی سرایہ بھی گوشہ گنہامی میں ضائع ہو گیا۔

اسکندر یہ کا مدرسہ بڑی کس پرسر کے عالم میں رہا پہلے انطاکیہ، پھر وہاں سے حران اور معتقد یا لشہ (۲۸۹-۲۸۹) کے عہد میں حران سے بغداد میں منتقل ہوا مگر اصل یہ مشائی تھا اور خود کو ارسطاطالیسی منطق کی تعلیم و توضیح کے لئے وقف کئے ہوئے تھا۔ شام کی تو فلاطونیت نے بھی عہد اسلام کی باطنی تحریکوں کو ستارہ کیا ہوا تھا ہوا اظہار عام علمی و فکری تحریکیں اس سے ستارہ نہیں ہوئیں۔

یہ صورت حال تھی دوسری اور تیسری صدی ہجری میں۔ اموی خلفاء کو بیرونی علوم و یونانی حکمت و فلسفہ سے علی العموم کوئی دلچسپی نہیں تھی۔ عباسی خلفاء میں سے پہلے مسہور (۱۳۶-۱۵۸) نے اور پھر مامون الرشید (۱۹۸-۲۱۸) نے یونانی علم و حکمت کی کتابوں کو ترجمہ کر کے ملک میں مقبول بنانے کی کوشش کی مگر اس طرح جو علمی سرایہ 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 بصیغہ ناز اس کی کہیں تعلیم دی جاتی تھی۔

اشراقی فلسفہ کے سلسلے میں سب سے پہلے شیخ بوعلی سینا (۳۰۰-۳۲۰) 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 التفتا کے مقدمے میں لکھا ہے کہ میں نے فلسفہ پر دو قسم کی کتابیں لکھی ہیں ایک عام مذاق کے مطابق اور دوسری عقائد فلسفہ پر:-

اولی کتاب غیر ہذین الکتابین اور دت	ان دو کتابوں (شفا و لواحق) کے علاوہ میری ایک
فیہ الفلستہ علی ماہی فی الطبع و علی	ان دو کتابوں میں سے فلسفہ کے عقائد کو بیان
ما یوجبہ السرائی 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 المشركاء 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 وتبسط
كثير وتلويع 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 شرتیہ 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 (حکمت شرتیہ) 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 (مشرقی فلسفہ) میں دستگاہ کامل
رکھتا تھا اور ۱۹۲۵ء میں جبکہ وہ تیسراں میں علامہ الدولہ ابن کاکویہ کے پاس مقیم تھا اور رصد بند کی 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 بیہقی نے تمہ حوان الحکمت میں اس کتاب کی تصنیف کے سلسلہ میں لکھا ہے:-

واشغل بالرصد ثمانی سنین ثم تصنف
الشیخ کتاب الانصاف و وقعت محاربة
بین العمید ابی سہیل الحمدونی
وبین علاء الدوین : له

پھر شیخ رصد اور فلکی شہادت میں آٹھ سال مشغول رہا پھر
(۱۹۲۵ء میں) اس نے کتاب الانصاف تصنیف کی اس کے
بعد (محمود غزنوی کے سپہ سالار) ابو سہیل حمدونی
اور علامہ 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 الحکمت ص ۵۵

جميع كتب ارسطاطاليس وانصف فيه
بين المشركين والمغربيين ضاع
في نهب السلطان مسعود ۱۰۰۰
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 لوٹ 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 عزيز الدين
الفتاوى السجاني في شهر سنة خمس
ماتبعين وخمسة انى اشترى
منه نسخة باصفهان وحملها الى مرو ۱۰۰۰
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 ۵۲۵ھ میں کتب خانہ
مرد کے لائبیرین عزیز الدین فتاویٰ نے
دعوئے کیا کہ اُس نے اصفہان میں اُس کا ایک نسخہ
خریداجسے وہ مرد لے گیا۔

غرض بوعلی سینا ثانی فلسفہ کے علاوہ اشرافی فلسفہ میں بھی کمال رکھتا تھا۔ اس بات سے اہل شرق
کے علاوہ مشابیرورپی فلاسفہ بھی واقف تھے۔ چنانچہ راجر بکن (۱۲۱۴ - ۱۲۸۰ء) نے جو نزوں و سنی 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
مکتبہ فکر سے تعلق رکھنے والے فلاسفہ (مشائخ) کے انداز پر ہے، دوسری فلسفہ کے عقائد پر

۱۰ طبقات الاطباء لابن ابی اصیبه جلد ثانی ص ۱۸۔ ۱۹ ترجمہ حوان الحکیم 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 اخراصنف 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 لایوجد تائماً؛ 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 الغزنتہ فی شہور
سنۃ ست واربعین وخمسة؛ لہ

رہی کمل حکمتہ مشرقیہ 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 المشرقیہ) 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 ”حی بن یقظان“ میں بڑے عقیدت و احترام کے
 ساتھ اس کتاب کا ذکر کرتا ہے:۔

سألت بها الاخ الكويه الصفي الحميم
 مَنَّكَ اللهُ البقاءَ ابدىً و اسعدك
 السعد السمدى ان ابث اليك ما
 امكنتي بته من اسرار الحكمة المشرقية
 التي ذكرها الشيخ الامام الرئيس ابو علي
 بن مينا: ٤

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 مفقود مہجر
 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 حالہ دیتے بغیر نہ رہ سکا۔

وقد رأينا في هذا الوقت كثيرا من اصحاب
 ابن مينا..... قالوا انه ليس يري ان ههنا
 مغارقا و قالوا ان ذلك يظهر من قوله واجب
 الوجود في مواضع و انه المعنى الذي اردعه
 في فلسفته المشرقية قالوا و انما سماها فلسفة
 مشرقية لانها مذهب اهل للشرق: ٥

ہم نے اس زمانہ میں بڑی سینا کے بہت تابعین کو دیکھا ہے.....
 وہ کہتے ہیں کہ شیخ کی یہ رائے نہیں تھی کہ کئی جوہر بزرگ ہیں۔ 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 مشرقیہ میں ودیعت کیا ہے وہ اُس نے اس فلسفہ
 کا نام فلسفہ مشرقیہ اسوجت رکھا کہ اہل مشرق کا فلسفہ ہے۔

لیکن بعد میں یکتا جیسا کہ ہم پہلی نے لکھا ہے ۱۱۵۲ء میں ضائع ہو گئی۔ البتہ اس کا بارہ حشہ جو فلسفہ پر تھانچہ ۱۱۵۲ء

۴۔ رسالہ حی بن یقظان لابن طفیل ص ۲ سے تہافت التہافت ابن رشد (مطبوعہ مدرسہ) جز ثانی ص ۱۰۴

۵۔ اسی وجہ سے ابن ابن ایمیجی کہتا ہے ”لا یوجد تانا“۔

یہ جز جسے ازراہ استخفاف و از دراز تہاب الدین بہروردی "کرا لیس" (اوراق) سے تعبیر کرتے ہیں خود بہروردی کے مطالعہ میں بھی رہ چکا تھا۔ چنانچہ المطارحات (المشرع الثانی) میں لکھا ہے

"ولہذا اقترح الشيخ ابو علی بن سینا
فی کرا لیس نسبھا الی المشرقین توجہ
متفرقة غیر تامۃ باعھا....."
اور منشر 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 تہاب الدین بہروردی کا عقیدہ مند ہونے کے شیخ کے از دراز استخفاف میں اس 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
ذکرنا۔
میں کہتا ہوں کہ یہ کرا لیس (اوراق) ہمارے پاس موجود
ہیں اور جس طرح بہروردی 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 بہروردی نے خود پسندی و امانیت کی بنا پر ان "کرا لیس" (الحکمة المشرقیہ یا اس 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 تہاب الدین بہروردی 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) تہاب الدین بہروردی 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 حکمة الاشراق کے بعد اس کا نام نہیں سنا جاتا۔ اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ حکمة الاشراق نے
 اس کی اہمیت و عظمت کو ماند کر کے اُسے گوشہ گنہامی میں ڈلوادیا تھا بلکہ مشرق میں اُس کا غالباً واحد مکمل نسخہ ۵۲۹ھ میں جلگرتابہ ہو گیا۔
 رہی یہ بات کہ اُسے عام شہرت نصیب کیوں نہیں ہوئی تو اس کی وجہ یہ ہے کہ خود شیخ اُسے نااہلوں سے بچانا چاہتا تھا وہ تو
 ”الاشادات والتنبیہات“ کو بھی جو بقول بکین ”الحکمة المشرقیہ“ کے بہت سے اسرار پر مشتمل ہے، عوام کی دسترس سے محفوظ رکھنا چاہتا تھا
 چنانچہ اُس نے اس کے آخر میں لکھا ہے :-

ایہا الاخوانی قد عنضت لك فی ہذا
 الاشارات عن زبداة الحق والتمتک
 قفی الحکم فی لطائف الکلام فصنہ
 عن الجاهلین 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 ملامدہ متفلسفہ
 سے اور ان کے اسافل سے
 پس اگر تو نے اس علم کا راز فاش کیا یا اسے نااہلوں
 میں فٹالے کیا تو سیرا 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 اُسے شائع کر دیا۔

(۴) سہروردی اپنے جذبہ انانیت و خود پسندی کی وجہ سے بر علی سینا کی ”الحکمة المشرقیہ“ کا ازدرار کرتا ہے
 ورنہ اُس 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، شرع اشادات طوسی و مطبوعہ مصر، ۱۳۱۳ھ

کے معترف ہے جیسا کہ صدرائے شیرازی کی عبارت سے ظاہر ہے۔

فیج الاشراق کا لقب اس پروردگار نے اپنی خود پسندی و انانیت کے باوجود خود کو "شیخ الاشراق" کے لقب سے موسوم نہیں کیا۔ اس کے عکس وہ امام الحکمتہ درینا اور صاحب الایۃ والنور کے العابد 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 ایسا 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 سرت تو طبعاً مقصد کے لئے اس کتاب کی غفلت و جلاست کے واسطے سہم اور مجمل طور پر دوسری کتابوں کو اس سے زبردستی پایا ہے۔

"ان المختصا الموسوم بحکمتہ الاشراق....
..... وان کان صغیر الحجم وجیر النظم
فہو کثیر العلم عظیم الاسم جلیل الثان
واضح البرہان لا یفتلی وجہ الارض
فیما بلغنا کتابا فی النمط الالہی والنہج
السلوکی اشرف منہ واعظم ولا نفس
واتم" ۱۵

یہ کہ مختصر تن جو حکمت اشراق کے نام سے موسوم ہے
..... اگرچہ حجم میں چھوٹا ہے اور بابتہ 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 میں علم ہے "نمط الہی" اور
"نہج سلوکی" میں اس سے شریف تر یا عظیم تر نہیں
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 مندی کے ساتھ یاد کیا گیا۔ مثلاً ابن طفیل نے بتا ہے:

"اسرار الحکمتہ المشرقیۃ التي ذکرها الشيخ الامام الرئيس ابو علي بن سينا"
فیج الاشراق کا یہ نوعی سخن کون ہو، یہ مسئلہ بنیاداً غیر الجواب ہے۔ متقدمین میں افلاطون بلا کسی نزاع کے "خاتم
اہل الحکمتہ الذوقیہ" کہا جاتا ہے۔ متاخرین میں اشراق فلسفہ کے اساطین دو ہیں، ایک شیخ الرئيس ابن سینا دوسرا

۱۵ اور قطب الدین شیرازی نے تو اسے "خاتم اہل الحکمتہ الذوقیہ" کا نام دیا ہے (شرح حکمت الاشراق ص ۱۰، سطر ۱۰)

۱۶ شرح حکمت الاشراق ص ۳

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 نا سلام میں سے ہے اُسے "الشیخ امام الرئیس" کہتا ہے۔ شہاب الدین شہروردی "حکمتہ الاشراق" کا مصنف ہے، حکمتہ بجمیہ (مشائی فلسفہ) اور حکمتہ ذوقیہ (اشراقی فلسفہ) دونوں میں تو عمل 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 خوش فہمی 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 بوڈلین 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 تصون پر شیخ کے کچھ رسالے ہیں۔ ان رسالوں کے عربی عنوان 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 ملا راقبال 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 جہ 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۔ یہ رسالہ (رسالہ فی مابیتہ العشق) جامع البدائع کے ضمن میں مصر سے شائع ہو چکا ہے۔ حال ہی میں جو طہران میں شیخ کی نثری اصلاح و معانی 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 الاشراق" کا لقب علی الاطلاق نہیں دیا جاسکتا بلکہ اور آخری چیز یہ ہے کہ خود 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 الاشراق 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 الاشراق" کے لقب کا مستحق نہیں ہے کیونکہ ان کے نزدیک ہروردی کے "شیخ الاشراق" کہلائے جانے کی وجہ یہ ہے کہ اس نے فلسفہ اشراق کی بنیاد ڈالی تھی۔ "اسی لئے وہ شیخ الاشراق کہلاتا ہے۔ Hence he is styled as shaykh"۔
 "al - Ishraq"۔ لیکن یہ یقیناً غلط ہے کہ وہ فلسفہ اشراق کا بانی ہے۔ لہذا وہ شیخ الاشراق 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 اہم اشراقیوں کی سپہ سالاری کا مفروضہ

سہروردی کے مشائی ہونے کے ثبوت میں حکیم صاحب کی تیسری دلیل یہ ہے کہ صدر اہم اُس نے مشائیوں پر سخت حملے کئے ہیں اور "اثباتِ ہیولی" 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) بحثِ اثباتِ ہیولی 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:-

درسِ نظامی میں "شرح ہدایۃ الحکمتہ" از صدر الدین شیرازی کا جو "صدر" کے نام سے شہور ہے، صرف ایک جز ہی داخلِ نصاب ہے۔ ہدایۃ الحکمتہ کی قسم ثانی طبیعیات اور قسم ثالث الہیات پر ہے۔ طبیعیات میں تین فن ہیں: پہلا "مائع الاجسام" میں "عصرات" میں اور تیسرا "فلکیات" میں۔ صدر اشرفی نے درسِ نظامی صرف پہلے فن (مائع الاجسام) پر مشتمل ہے۔ اس میں دس فصلیں ہیں جن میں سب سے زیادہ طویل فصل "اثباتِ ہیولی" کی ہے۔ پنجابی ایڈیشن میں فصل تقریباً ۵ صفحات پر پھیلی ہوئی ہے جبکہ بڑی کتاب میں

مگر اول 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 دُونِ (انبیاء-۲۵)

انہ اس لئے اسلامی اقدار 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 ساعلی 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 انداز فکر اختیار کیا اور اپنی تمام فکری کاوشیں اصل کائنات و مسد 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 الَّذِي قَالَ إِنَّ الْوُجُودَ لَا مُوجِدَ لَهُ تَعَالَى اللَّهُ الْعَظِيمُ"

لکھنؤ اخبار (اعلام) باخبر (اعلام) 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“ ۱۷

اور اس کے بعد یہ خیال یونانی مفکرین میں عام ہو گیا یہاں تک کہ قدیم 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 ضرور ہو گیا تھا مگر قومی مذہب کی محبت اور مروجہ بادشاہ پرستی کی خاطر انھوں 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 ہنسل متاخر یونانی فلاسفہ کے بارے میں لکھتا ہے :-

”یہ فلسفی متعدد دیوتاؤں کی پرستش کے آخری حامی تھے لیکن تکثیر نے ان کے ہاں فلسفیانہ توجیہ

اختیار کر لی تھی“ ۱۸

یہی فلسفہ مسلمانوں میں منتقل ہوا اور اس طرح وہ نزاع شروع ہوئی جو بہ قہمتی سے ”عقل و شرع“ کی ثنویت کے نام سے مشہور ہے حالانکہ حقیقتاً شریعت اسلامیہ مقتضائے عقل کے عین مطابق تھی۔ بہر حال یونانی عقلیت کے پرستاروں نے یونانی شرک و تکثیر کو ”عقل“ کا نام دیا اور اسلام کی توحید و بوسبت کو ”شرع“ کا (جو ان کے مخصوص حلقوں میں اس لال بھکر پن کے مستزوت تھا جو عوام کا ہر عام 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 ”خود آ“ بڑے اہم تھے : ایک ”مدت“ اور دوسرا ”مادہ“۔ چنانچہ فلسفی فکر کا ایک اہم اصل الاصول حسب ذیل تھا:

”کل محدث فهو مسبوق بسادة ومددة“

اب فذلے قامد و نثال لایریہ کی ذات (فلاسفہ کے زعم باطل کی رود سے) حوادث روزگار میں دثر نہیں رہی بلکہ یہ جہان بولہاؤں کا مادہ اور مدت کی کار فرمایوں کا نتیجہ سمجھا جانے لگا اور پھر عرب جاہلیہ کے ایسی عقیدے نے سراٹھایا جسے اصنام نے بدل دیا تھا جبکہ شہرستان نے قرب جاہلیت کی دہریت کے بارے میں لکھا ہے

۱۷ حضرت ابراہیم فلسفہ یونان صفحہ ۲۰۔ ۱۸ ایضاً صفحہ ۲۴

”نصفت منہما فکر والخلق والبعث والاعادة وقالوا بالطبع الحی والدہن المفتی دہم
الذین اخبروہما لقیان الجید وقالوا ماہی إلا حیاتنا اللدنیات ونجی وما یمکننا
الإلادہ، اشارۃ الی الطبائع المحسوسۃ وقصر الحیاء والموت علی ترکیبها وتخلیہا فی الجاہ

ہی بالطبع والمہنک هو الدہر؛ لہ

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 معافیہ پڑانے بونانی و ایرانی ادا کئے۔ لیکن یہ ایک طویل داستان ہے
جس کے استقصار سے خوفِ طیالت مانع ہے بہر حال فلاسفہ نے خدائے قادریتو انا کو چھڑ کر بہت سے ”خود آ“
قدیم تراش لئے تھے اور ان میں ایک مادہ یا ”ہیون“ بھی تھا چنانچہ امام رازی نے قنوم و حدیث 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 الہائی مذہب کے متبعین (مسلمان ذمیہ و نصاریٰ) کا مسلک ہے۔ دوسرا مذہب
یہ ہے کہ ”عالم قدیم الذات والصفات“ ہے اور یہ

فیقول ارسطاطالیس و ثاؤفرسطس و ثاسطیوس و برتلس و من المتأخرین ابی نصر
الفارابی و ابی علی بن سینا و عنہم ان السموات قدیمۃ بذاتھا و صفاتھا المعینۃ
الاحکامات و الادماغ فان کل واحد منہا حادث و مبیق باخری الی اول۔ و اما الغا
والہیون فہی قدیمۃ لثخصھا والجسمیۃ قدیمۃ بنوعھا و صائر الصور قدیمۃ بجنسھا

ای کاٹ قبل کل سورۃ صورۃ اُخری لالی بدایۃ“ ث

ظاہر ہے متکلمین ان اصنام خیالی کو کہاں بننے والے تھے ان کی فکری سائے کا مقصد یہ نہیں
پاش پاش کرنا تھا۔ لہذا اوہر فلاسفہ نے ”ہیون“ کا صنم بنایا اور اوہر متکلمین نے اسے ”ہیون“ کر دیا۔

لے کتاب المناہج شرح شہرتانی ج ۱ ص ۱۰۰ لے المحسن للرازی ص ۱۰۰

متفلسفین نے پھر اس کے اجزاء شکستہ کو جوڑ کر نیا پیکر نیا یا 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 رہنے اور ثانی الذکر انہیں توڑتے رہے۔ چنانچہ متکلمین کی یہ سعی بہیم 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 کیلئے جس کا
 نام "کتاب الرد علی اصحاب الطباع" ہے۔ ابوہل تو بختی نے قدم عالم کے رد میں ایک کتاب بعنوان
 "کتاب حدیث العالم" لکھی تھی۔ ابو علی جبائی کے بیٹے ابوالشیم نے اسی موضوع پر "کتاب الطباع و نقض علی المتکلمین" سے
 کے نام سے ایک کتاب لکھی۔ اس کے شاگرد ابو عبد اللہ محسن 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 یجوز ان یکون مختراً لاسیما شیء" لکھی۔ لیکن اس موضوع پر سب
 سے زیادہ کتابیں امام اشعری نے لکھیں۔ انھوں نے اپنی ضخیم کتاب "کتاب الفصول" کے ایک جز میں قدم عالم کا
 رد کیا جیسا کہ خود کتاب العمد میں فرماتے ہیں۔

الفصول: صنف کتاباً سماها الفصول فی الرد علی الملحدین و الخارجین عن الملة
 کالفلاسفة 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 و انہا لا تصح الا من محدث و فی ان المحدث واحد و اجناہم

عنه بما فیہ اقناع للمسترشدين و ذکرنا ایضاً اعتلالات لهم فی ادم الاجاباً" ۱۰۰

الفنا کتاباً علی الدہریین فی اعتلالاتهم فی قدم الاجسام بانہا لا تخلوان لو

۱۰۰ الفہرست لابن الندیم صفحہ ۲۵. ۱۰۱ ایضاً صفحہ ۲۲. ۱۰۲ ایضاً صفحہ ۲۳. ۱۰۳ ایضاً صفحہ ۲۴.

۱۰۴ تبیین کذب المفتری لابن عساکر صفحہ ۱۲. ۱۰۵ ایضاً صفحہ ۱۳

كانت محدثة من ان يكون احد ثمالفنه اولعله؛ لہ

« الفناكتابا في الرد على الفلاسفة ... تكلمنا فيه على القائلين بالهيوولي والطبايرم »

اور خاص طور سے مادہ پرستوں کی تردید میں

« الفناكتابا اخبرنا فيه عن اعتلال من زعمان الموات يفعل بطبعه و

نقضنا عليهم ما اعتلوا لا تمهدنا وضحنا غورهاهم » لہ

اس تفصیل سے اندازہ ہو گیا ہوگا 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۔ شیخ 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 (بزرگم 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 اڑائی فلاسفہ اور متکلمین کی ہے۔

اثباتِ ہویولی اصداً کی تردید | فلاسفہ کے مختلف موافق کو منطقی اور سائنٹیفک بنیادوں پر جس شخص نے استوار کیا

وہ شیخ 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 رہین منت ہے۔ چنانچہ امام رازی نے المحصل میں لکھا ہے :-

زعمان سینان الجسم مرکب من الهیولی والصورة ومعنا لا ان التحیز صفة حالة

فی شیء فالتحیز هو الصورة ومحله الهیولی واحتیج علیہ بناء علی نفی الجواهر الفردة؛ لہ

محقق طوسی نے اس پر تعقب کیا ہے کہ یہ تمام فلاسفہ کا قول ہے۔

لہ ایضاً ص ۱۳۶-۱۳۴۔ لہ ایضاً ص ۱۳۴۔ لہ ایضاً ص ۱۳۴۔ لہ ایضاً ص ۱۳۴۔ لہ ایضاً ص ۱۳۴۔ لہ ایضاً ص ۱۳۴۔

أقول القول بان الجسم مركب من الهيولى والصوره ليس مما ابتدعه ابن سينا ولا

مما اخضع به بل قال به جميع الفلاسفة : له

اور غالباً یہ واقعہ ہے۔ چنانچہ پروفیسر تھلے ارسطو کے فلسفہ کی توضیح میں لکھتا ہے کہ اس 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 توام 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

اس 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 فضلیں قائم کی گئی ہیں :- (۱) الصورة الجسمیة (۲)

تتجدد عن الهيولى اور (۲) الهيولى لا تتجدد عن الصورة :- بہر حال یہ دونوں ارسطو جیسی فلسفہ

ہی کی یادگار ہیں چنانچہ پروفیسر تھلے نے آگے چل کر ارسطو جیسی فلسفہ کی توضیح میں لکھا ہے :-

• Forms and matter have always co-existed,

۱۔ نقد المحصل منظومى مدونى محصل رازى 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 متکلمین اسلام نے اور شاید ان سے پہلے سخی علمائے سنیوں نے اس مسئلہ 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 امدادی جزر "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 للاتصال هو بالقوة قابلاً للاتصال ولا ايضاً طبعه يلزمها الاتصال لذاتها - فظاهر ان طهنا 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؛ في احدى طرق 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 ۵۴

اشارات کی شرح پیر امام رازی نے لکھی۔ اس میں شیخ کے استدلال کی توضیح کے بعد انھوں نے مشکلیں کے

۵۴ النجاة لابن سینا ص ۳۲۹ ۵۴ شرح الاخلاص للطوسی والرازی مطبوعہ معبر 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 انراض 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" لـ

دوسرا اعتراض "نقص" ہے جس کا منشا یہ ہے کہ ہیولی کے انراض 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 تجزہ 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 محذور لازم آتے ہیں (۱) جسمیت بھی اسی چیز میں حال ہے لہذا اجتماع شلین لازم آیا (۲) جب دو ذوں 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 تجزہ ہونے کی شکل میں یہ محذور 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 تجزہ ہو نہ تبعاً تو پھر جسمیت کا جو مختص باجہت ہے ایسے امر میں جو کسی طرح مختص باجہت نہ ہو نہ تجزہ بالاستقلال نہ تجزہ بالبع (حال ہونا ناممکن ہے ورنہ پھر اجسام سب کے سب ذات باری

لہ ایضاً ص ۲۳ حاشیہ

میں حال ہو سکتے ہیں (لغو ذبالتدنیہا)

غرض ہیولی کے اعتراض کی کوئی شکل نہیں ہے۔

امام رازی کے بعد محقق طوسی (المتوفی ۷۶۲ھ) 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 لعل و ثلاثہ فرض کئے جاسکیں 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 جو ہر 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 اشکال 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 جگمگات

رہیں۔ انہیں سے متاثر ہو کر قطب الدین شیرازی نے امام رازی اور محقق طوسی کی شروع اشارت پر "محاکمات"

کے نام سے محاکمہ لکھا مگر ان کا رجحان 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) "اتصال" کا موضوع جسم نہیں ہے اور (۲) "اتصال" 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 تطلب 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 مہولی 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 مہیا کئے ہوئے دلائل کو نئے نئے انداز سے پیش کرنے کی کوشش کی مگر

بہرنگے کہ خواہی جا رہی پوش من انداز قدرت مامی شناسم

متکلمین نے ان "نکتہ آفرینیوں" کی کوئی داد نہ دی اور ہر دلیل و برہان کے اپنی بے پناہ تنقید سے پرچے اڑا دیئے (اس کی تفصیل ہم سے موضوع سے خارج بھی ہے اسی لئے غلطی و غموض کی بنا پر شاید موجب کلال و ملال بھی ہوگی) بہر حال اتنا ثابت ہو کہ مسئلہ مہولی کے بارے میں اہل جنگ فلاسفہ و متکلمین کا تھی۔ اس کے مقابلہ میں مشائخ و اشراقیہ کی جو جنگ بتائی جاتی ہے وہ کچھ بھی نہیں ہے۔

صدائے اثبات مہولی کی بحث | صدر مقررہ درس نظامی کی دوسری فصل (جو سب فصلوں میں طویل ترین ہے) "اثبات مہولی" ہے۔ اس فصل کے شروع میں انہوں نے پہلے تو محل نزاع کو تحریر کیا ہے اور لکھا ہے کہ مفہوم مہولی کویت کے - صدق کے ثبوت میں تو جوہر عقلا کے مابین کوئی نزاع نہیں تیز حکما کا اس پر بھی اتفاق ہو کہ

"ان الجسم من حیث هو جسم الذی هو جنس الانواع الطبیعیہ بوجہ 'بما هیة مرکبة

من جنس هو الجوهریة و فصل هو مفہوم قولنا امتد فی الجهات الثلاثة: ۱۰

اختلاف صرف اس امر میں ہے کہ آیا معنی مذکور میں جسم

۱۰ صدر مقررہ جبتائی ص ۵۰

(۱) خارج میں بیٹھ 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 (ایشیرالدین الاہری) نے تیسری شق کو اختیار کر کے اس پر دلیل مشہور قائم کی ہے اس لئے شارج (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 فرانی ہوئی (یہ توضیح تقریباً ۱۸ صفحات میں بھیجی ہوئی ہے) اس کے بعد شارج (ملاصدرا) نے اثبات ہیولی کے باب میں پانچ دلیلیں بالذات نقل کی ہیں۔

”اعلم ان لا صاحب المعلم الا اول فی اثبات الہیولی التی ہی احد جزئی الجسم الجوهری

علی رانہم تجاً : ۱۰

اس قبیل 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 ختم ہوئی۔ پہلی دو حجوتوں کو انہوں نے متقارب الماخذ بتایا ہے۔ گر ان کے محسوس کا خیال ہو کہ وہ 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 قسح کا امکان نہیں ہے مگر ملاصدرا نے اسے بھی مجرد و مقصود

۱۰ صامتہ ۱۱ ایضاً ۱۲ ایضاً ۱۳ ایضاً ۱۴ ایضاً ۱۵ ایضاً

کئے بغیر چھوڑا۔

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 پھر اعتراض قائم

کئے ہیں۔ پہلے تین ابحاث (اعتراضات) کا مرجع ”نقی صورتہ منندہ جوہر یہ“ ہے جو کہ سہروردی نے تلویحات

میں اختیار کی ہے۔ شارح نے ان ابحاث (اعتراضات) ثلاثہ کے جوابات مثبتین 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 نہ تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ سہروردی نے مثبتین ہیولی کے جمیع دلائل کی علی الاطلاق تردید کر دی۔ کیونکہ البحث الثانی

اور ”البحث الثالث“ (سہروردی کے اعتراضات) تردیدات کے جواب میں مثبتین 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 مثبتین ہیولی نے جو کچھ کہا اس پر ملاصدرا نے جرح کی ہے

اور آخر میں اس جرح پر تنقید بھی کر دی۔ اس طرح مثبتین ہیولی کا جواب اپنی جگہ قائم رہا جو کچھ تھوڑی بہت

قیل و قال ہوئی 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 فکر کے مخمصہ میں پھنس گئے ہیں جیسا کہ ملاصدرا نے لکھا ہے۔

ثم لا يخفى ان بين كلامه الشريف الالهى في حكمة الاشراف حيث حكم ببساطة

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 ہے (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 ماہومن عوارض الکم و فی التلویحات مارائینا 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 التنافی بین ترکیب الجسم 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 المخطوط الثلاثہ

القائمة المتقاطعة فی الجسم “^{۱۸}

کا انکار کیا ہے اور اس انکار کے ثبوت میں تین وجوہ بیان کی ہیں۔ اسے چلے یہ کیئے 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 رد میں ہے“ کیونکہ انکار ان وجوہ ثلاثہ میں سے پہلی وجہ پر علاء خنہری نے سخت

اعتراض کیا ہے جس سے یہ اعتراض قابل اصلاح ہو تو ہو گیا ہی وہ باطل 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 ۸۲-۸۱ لہ ایضاً ۸۴ لہ ایضاً ۸۵ لہ ایضاً ۸۶ لہ ایضاً ۸۷

عن الوجه الاوّل بان ۱۰

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 حنفی 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 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"۔ سپہ سالاری (یا وکالت) کے فرائض خود ملاصدرا انجام دے رہے ہیں بلکہ اکثر جہاں سہروردی کے مغلوب ہونے کا موقع آتا ہے بچاؤ کرتے ہیں کہ نہیں تھخ کا مطلب یہ نہیں تھا بلکہ یہ ہے جیسا کہ غلام حنفی کے اس معارضہ کے سلسلہ میں کیا۔

سہروردی کے باقی دو وجوہ انکار کی سخافت سے ملاصدرا کو انکار نہیں ہے۔ وہ خود انہیں ناقابل اعتنا سمجھتے ہیں۔ فرماتے ہیں:-

"واما الجواب عن الوجهین الاخرین منہ علی ابطال الممتد بالمعنی المذکور فی غایۃ السہولۃ بعد تحقیق ما ذکر فی بیانہ من انه لا یوصف بحسب ذاته بكونه کلاً او جزءاً او زائداً او ناقصاً او غیر ذلك فلیکن منک علی ذکرہ ۱۰

اسی طرح سہروردی کے پانچویں اعتراض (البحث الخامس) کا بھی مثبتین ہیولی میں کسی فاضل نے جواب دیا ہے (دو بجلیاب عند غل ما ذکرہ بعض الاذکیار) اس کی صحت پر بھی ملاصدرا نے شک کا اظہار کیا ہے (اقول فیہ نکر) اور اس کے بعد جو جرح

و قدح کی ہے وہ اسے اپنی ہی اختراع بتاتے ہیں :-

• هذا ما تيسر لنا في هذا الموضوع من المقال فطليكَ بالتامل الصادق والتفطن

الغائن ليظهر لك جلية الحال : ۛ

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 پر ہر توثیق 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 توفیح 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۔

حرف آخر | 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 وحدت سے مرکب مانتی ہے اور ثانی الذکر اسے ”بیطانی الخلاج“ مانتی ہے یا صورتہ متمدہ جوہرہ کا انکار کرتی ہے۔ اس قسم کے اختلافات فلاسفہ میں عام ہیں۔ بلکہ خود اسی جماعت میں جو ”مشائیت“ 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 اتصال ہوتے ہیں۔ ایک ”اتصال متعین الذات بہم التقدرت“ اور دوسرا ”متعین التقدرت“ لیکن محقق طوسی اور قطب شیرازی وغیرہ کے نزدیک جسم طبعی کے اتصال کے معنی ہی یہ ہیں کہ وہ ”جسم تعلیمی“ کا معروض ہوتا ہے یا صورتہ جسمیہ اتصال

مقداری کے ساتھ متصل ہوتی ہے۔ اس سے زیادہ یہ کہ "مکان" کی حقیقت شیخ اور اُس 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 سرفہرہ مقول نے "حکۃ الاشراف" میں اختیار کیا (اگرچہ سہروردی کا یہ مستقل مذہب نہیں ہے کیونکہ طویحات میں اُس 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 اُس 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 اینہد ابوالبرکات کو کسی نے اشراف نہیں کہا حتیٰ کہ "لا مشائی" بھی نہیں کہا۔

لہذا اگر شہاب الدین مقول نے شیخ اور اُس کے تبعین کے مسلک مباحث سے اختلاف کیا یا شیخ پر طنز و تشبیح کی تو اس جرم میں اُسے مشائخ سے خارج کرنا نفعی 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 اُس کے متعلق کیا خیال ہے۔ غریبام نے کہا ابوالبرکات نے شیخ کے کلام کو سمجھا ہی نہیں، اُسے شیخ کے کلام کے سمجھنے ہی کی صلاحیت نہیں ہے تو اُس پر اعتراض کرنے اور شکوک دہر دہر کرنے کا کیا تہہ ہو سکتا ہے؟ اس پر علار الدولہ نے کہا کہ آپ جیسے دانشمند حکیم کو یہ بات کہنا چاہیے محض تعقیر و ازوار داب حکم کے خلاف ہے۔ غریبام کے پاس ابوالبرکات کے اعتراضات کا جواب تھا: علار الدولہ کے عتاب کا۔ لہذا خاموش ہو کر اٹھ کھڑا ہوا۔ فقہ الامام عمر مصلحاً بالحدت (۱۰۰-۱۱۱)

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 اُس پر ازوار و عتاب "حکۃ الاشراف" میں گزرتی ہے۔ لہذا بجز المبالغۃ فیہ (اور سطاطالیس) علی وجہ بیضی الی الازناء باستازہ (صفحہ ۲۱)

(برہان دہلی، ستمبر ۱۹۶۰ء)

نافصل 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 فنسئل الرحمن صاحب مودانی اطال اللہ بقارہ و افاض علی العالمین افادہ کی تقریظ برہان (دسمبر ۱۹۵۶ء) میں شائع ہوئی۔ اس تقریظ میں حکیم صاحب موصوف نے امام ابن تیمیہ کے اس قول پر تعقب فرمایا تھا کہ "مہروردی 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 تعقب 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 عیسائی 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 غالی پر دعویٰ مذہباً حنفی اور مسلماً اشعری مارتید می ہے۔ اس لئے حافظ ابن تیمیہ کی مدافعت میرے لئے کسی مذہبی اجابہ میں غصبیت کا تقاضا بھی نہیں ہو سکتی۔ لیکن اسلامی فکر کی تاریخ کے نو آموزان حشیت سے میں نے ان کو کتباً مستند کا مطالعہ کیا ہے اور اگر یہ مجھے ان کے "معدوم عن الخطا و النسیان" ہونے کا دعویٰ تو نہیں کرنا چاہیے پھر

۱۔ انہوں نے جیسا کہ جناب حکیم صاحب قبا "حضرت امام ہمام ابن تیمیہ نے کسی کو نہیں چھوڑا۔۔۔ امام غزالی ہوں یا امام باقی
... سب ان کی شریعت نو زتیغ سے نالاں ہیں" مسلک تعلیمیہ کے پیرو کو مساکر تعلیم کی حمایت کیا ضرور "مگر افسانہ شور و آہستہ
کہ بارے غامت 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 تبصر میں نے اپنی اس رائے کی تکمیل میں محبت سے کام نہیں لیا۔ میں نے بھی بچپن سے ”سہروردی مقتول“ کو شیخ الاشراف ہی کے لقب سے لقب سنا ہے جس طرح معلم ثانی (فارابی) کو ”التعلیم الثانی“ کا مصنف سنا ہے (جس کا تاخرین کی خوش عقیدگی و خوش فہمی کے علاوہ قدما و متوسطین کے یہاں کوئی حوالہ نہیں مل سکا)

پھر حال کئی ہینے میں نے انتظار کیا کہ خود مصنف ”ابن تیمیہ“ یا حافظ ابن تیمیہ کے اور کوئی عقیدتمند بزرگ اس اہم مسئلہ پر روشنی ڈالیں۔ مگر جب مایوس ہو گیا تو بادلِ ناخواستہ ”دغل در معقولات“ کی جرأت کی کیونکہ اس کے بعد خاموشی کتمانِ حق کے مترادف تھی

لیکن اس جرات بے جا سے معذور نہ تو حکیم صاحب موصون پر نکتہ چینی تھی نہ اظہارِ شجنت۔ 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 حقیقتِ حال بڑی حد تک منفتح ہو جائے گی۔ ورنہ جناب حکیم صاحب کے افاداتِ 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 معقولین کی تعداد بہت کم ہوئی جنہوں نے اشارات اور شرح حکمۃ العین تک معقولات پڑھی ہو۔ پھر حکیم صاحب نے اُس زمانہ میں فلسفہ و معقولات کی یہ اعلیٰ کتابیں پڑھی تھیں، جبکہ ان کتابوں کے پڑھنے پڑھانے کا رواج تھا اور متعلم 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 غویض کے رمز شناس اور ماہر ہی ہیں بلکہ اس زمانہ میں جب کہ جو ذہنی مدارس کے اندر قسبی اور میندی طلباء کی مہتابے پر ناز بن کر رہ گئی ہیں، ان کی شخصیت ایک واجب الاحترام علمی یادگار ہے، اللہ تعالیٰ اس علمی یادگار کو تادیر قائم رکھے۔ ع

اس دعا از من و از جملہ جہاں آمین باد

پھر جناب حکیم صاحب اس ایچیز ویسچڈاں سے شہرت عمر ہی میں مقدم ہیں بلکہ علم بفضل میں بھی افضل ہیں۔ ابھی یہ عاجز اس خاکدان میں بھی نہ آیا تھا کہ حکیم صاحب فلسفہ و معقولات کی تکمیل فرما چکے تھے (حکیم صاحب قبلہ نے سنہ ۱۹۰۰ء میں شرح اشارات 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 ذرہ نوازی کا بھی شکر گزار ہوں کہ انھوں نے اس عاجز کی معروض کو درخیز اعتنا سمجھا۔ فجزاھم اللہ خیر الجزاء۔ اور میری معروض پر ایک سیر حاصل تبصرہ برہان میں شائع فرمایا۔ میں انشاء اللہ المستعان اس سے ضرور استفادہ کروں گا اور ایک ڈاکٹور 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 متصور کروں گا اگر خود کو جناب حکیم صاحب رائے گرامی کے ساتھ متفق بنانے میں کامیاب ہو جاؤں۔

استغفر اللہ میں بزرگانِ عالمیہ تبت کو الزام دینے کا تصور بھی نہیں کر سکتا اور تصور ہو یا نہ ہو بہر صورت "غذربہ تعبیر" 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 بزرگاں گرفتن خطاست' کا مرکب ہو چکا ہوں۔ میں اہل دل کی ہر بات سننے کے لئے تیار ہوں تجلیہ کا کیا سوال ہے

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 انادات عالیہ کو مہذب و قیل و قال بنانے کے لئے تیار نہیں پاتا گجیب خود بزرگوں ہی کی سرکار سے اس گستاخ بیانی کا حکم صادر ہو تو پھر خود زبوں کے لئے

۱۰ حکیم صاحب نے فرمایا تھا "تو اب مجھے کہنا پڑیگا" میں الزام ان کو دیتا تھا تصور اپنا نکل آیا

۱۱ حکیم صاحب نے فرمایا تھا "چونہوئی سخن اہل دل گو کہ خطاست سخن شام زہرا خطا بیخاست"

”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 مصروف ہو جاتا۔ مگر جہاں یہ حکم ناطق اور امر محکم ہو کہ
”حضرت امام ابن تیمیہؒ کے اس قول“ والسہروردی المقتول“ کی توضیح 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 و الامعاطہ 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“

تاج کو نظر انداز کر دیا تھا صرف مقتول کو شایوں میں شامل کرنے پر تعاقب 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 ”بہروردی“ نہیں ہیں اور شہاب الدین بہروردی ”مقتول“ نہیں ہیں۔ وہ بیہابون بعید سے خرد کا نام جنوں رکھ لیا جنوں کا خرد جو چاہے آپ کا حین کرشمہ ساز کرے اس تعقب 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 باب بوں بیان کئے 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 خلان دم مارنے کی جرات نہیں کر سکتا تھا۔ بڑے بڑے صوفی‘ مشائخ اور مسلم 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 ادگر اہ کہتے تھے۔ گرسائے نہیں آتے تھے۔ اتفاقاً حلب میں ان کا درود ہوا۔ حاکم دت سے ان کی بد عقیدگی کی شکایت کی گئی۔ حاکم نے گرفتار کر لیا اور ایک کونٹری میں بے آب و داد چالیس روز تک بند رکھا۔ پھر دکھا تو مر ا 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 اذال جمع کئے اور موقعہ بہ موقعہ ان کو نقل کرتے رہے جیسا مرزا غلام احمد قادری کے مرید اب کر رہے ہیں اور ان کے عقیدہ باطلہ کی اشاعت کر رہے ہیں۔“

اس کے بعد حضرت شیخ شہاب الدین بہروردی رحمہ اللہ کے مشرع ہونے، نیز اس کے ثبوت میں اس قطعہ کا ۵

و کہ قلت للقوم انتم 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 چونکرا ز کعبہ بر خیزد کجا ماند مسلمان، والا معاملہ ہو گا اور جو شخص

شعبہ باز ہو' بدعتیہ ہو اور علماء و صلحا اس کے عقائد باطلہ سے گریزاں اور اعدا و ذوال
ہو بھلا وہ سہروردی کیوں کر ہو سکتا ہے۔"

اور آخر میں اس نیازمند کو حکم دیا ہے :- "حضرت امام ابن تیمیہ کے اس قول 'والسہروردی المقتول' کی توضیح
فاضل جلیل ڈاکٹر غوری صاحب فرماتے ہیں :- "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 ۱۹۶۶ء) میں عرض کر چکا ہوں لیکن اگر جناب حکیم صاحب کے ارشاد کا منشا یہ ہے جسے ان کا

یہ نیازمند 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 نیازمند بڑا شکر گزار ہو گا اگر وہ اپنے مافی الصیر کی وضاحت اور مہارت 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 بلکہ یہ میری کم علمی کا
نتیجہ ہو جس کا مجھے ہمہ وجہ 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 کن صاحب نے اس کے لئے زحمت جواب گوارا نہیں فرمائی۔ بہر حال یہ نیازمند عاجز بڑا شکر گزار ہو گا اگر

وہ اس نئے مطالبے کی توضیح و مہارت فرمادیں۔

دوسری درخواست یہ ہے کہ جس طرح انھوں نے "اناضہ قدسیہ" اور "الھدیۃ السعدیہ" کے حوالے بقید صفحات دیئے ہیں
طبقات الاطباء نیز اپنے دوسرے ماخذ و مصادر کے حوالے بھی اس نوح سے نینے کی تکلیف فرمائیں بلکہ اصل عربی عبارتیں

بھی نقل فرمادیا کریں۔ اس سے مقصود جناب حکیم صاحب قبلہ کے استشہاد سے بے اعتمادی کا اظہار نہیں ہے۔ البتہ ان
کا یہ نیازمند تماش و بیجا ورتا گروانی سے بچ جائیگا۔ آخر میں یہ اور عرض کر دوں کہ ان کا یہ نیازمند ڈاکٹر

نہیں ہے۔ آئندہ میری یہ عہد و پیمانہ فرمائی نہ فرمائیں۔ میں نہ تاوانا اس کا مستحق ہوں نہ واقعتاً۔

(سہان 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
شعبان احمد خاں غوری
پبلشر

خدا بخش اورینٹل پبلک لائبریری، پٹنہ