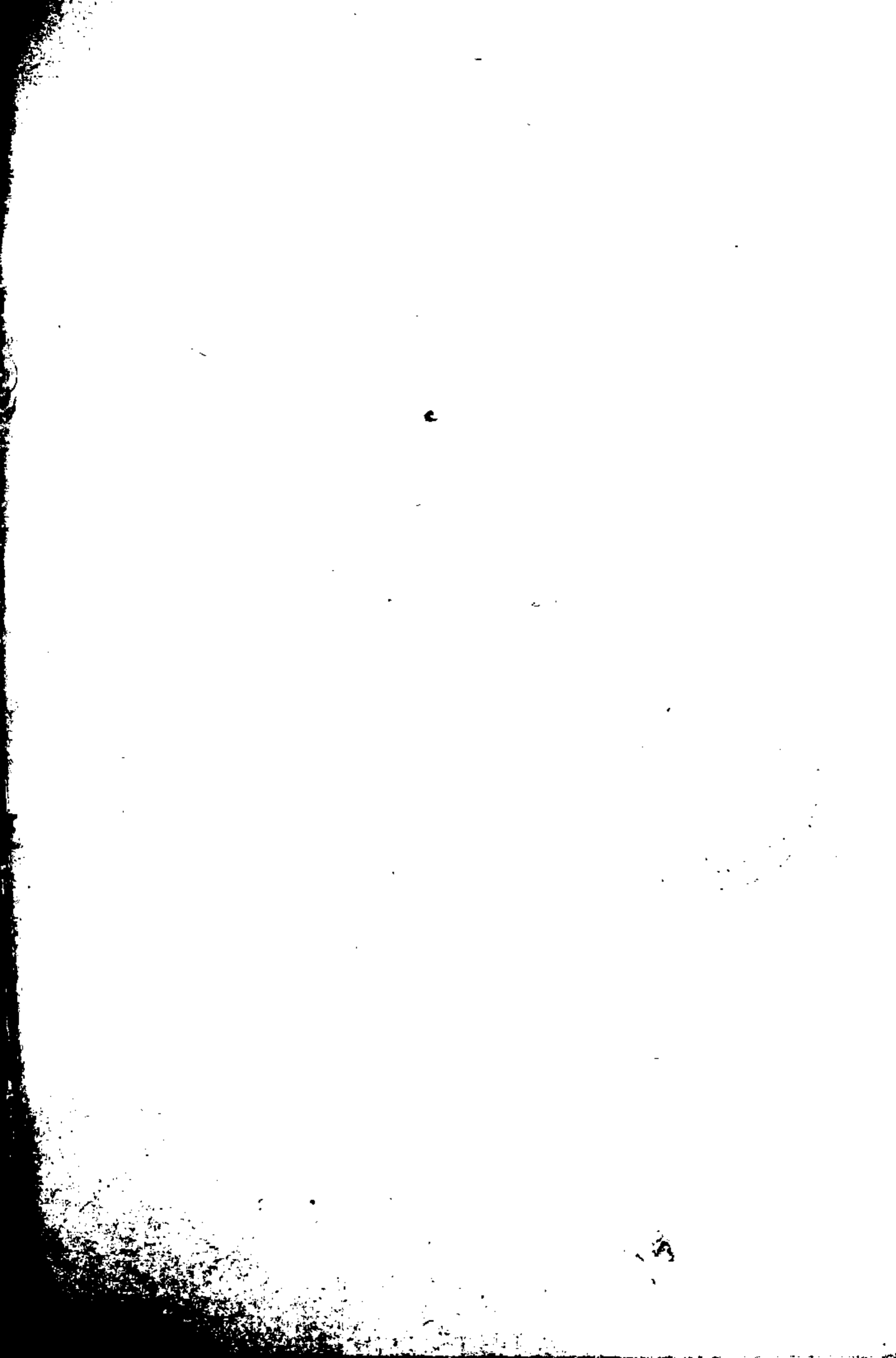


# تاریخ فلک اسلام

ط-ج-دوبو





# تاریخ فلسفہ اسلام

مؤلف  
ڈاکٹر سید عابد حسین

ترجمہ  
ڈاکٹر سید عابد حسین



ترقی اردو بیورو نئی دہلی

**Nizami Book Agency**  
BUDAUN - 243601 (U.P.)

# TARIKH - FALSAFA - E - ISLAM

By

T.J. Deboir

138408

© ترقی اردو بیورو، نئی دہلی

پہلا ایڈیشن

1000 1894 شک 1972

دوسرا ایڈیشن

1000 1901 شک 1979

2000 1905 شک 1984 تیسرا ایڈیشن جنوری تا مارچ

قیمت : 50 / 16

سلسلہ مطبوعات ترقی اردو بیورو 447

16/50

اس کتاب کی طباعت کے لیے حکومت ہند نے رعایتی قیمت پر کاغذ فراہم کیا

---

ناشر : ڈائریکٹر ترقی اردو بیورو، ویسٹ بلاک 8 آر کے پورم نئی دہلی 110066  
طابع : جے۔ کے آفسٹ پرنٹرس جامع مسجد دہلی

## پیش لفظ

کوئی بھی زبان یا معاشرہ اپنے ارتقاء کی کس منزل میں ہے، اس کا اندازہ اس کی کتابوں سے ہوتا ہے۔ کتابیں علم کا سرچشمہ ہیں، اور انسانی تہذیب کی ترقی کا کوئی تصور ان کے بغیر ممکن نہیں۔ کتابیں دراصل وہ صحیفے ہیں جن میں علوم کے مختلف شعبوں کے ارتقاء کی داستان رقم ہے اور آئندہ کے امکانات کی بشارت بھی ہے۔ ترقی پذیر معاشروں اور زبانوں میں کتابوں کی اہمیت اور بھی بڑھ جاتی ہے کیونکہ سماجی ترقی کے عمل میں کتابیں نہایت مؤثر کردار ادا کر سکتی ہیں۔ اُردو میں اس مقصد کے حصول کے لیے حکومت ہند کی جانب سے ترقی اُردو بیورو کا قیام عمل میں آیا جسے ملک کے عالموں، ماہروں اور فن کاروں کا بھرپور تعاون حاصل ہے۔

ترقی اُردو بیورو و معاشرہ کی موجودہ ضرورتوں کے پیش نظر اب تک اُردو کے کئی ادبی شاہکار سائنسی علوم کی کتابیں، بچوں کی کتابیں، جغرافیہ، تاریخ، سماجیات، سیاسیات، تجارت، زراعت، لسانیات، قانون، طب اور علوم کے کئی دوسرے شعبوں سے متعلق کتابیں شائع کر چکا ہے، اور یہ سلسلہ برابر جاری ہے۔ بیورو کے اشاعتی پروگرام کے تحت شائع ہونے والی کتابوں کی افادیت اور اہمیت کا اندازہ اس سے بھی لگایا جاسکتا ہے کہ مختصر عرصے میں بعض کتابوں کے دوسرے تیسرے ایڈیشن شائع کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی ہے۔ بیورو سے شائع ہونے والی کتابوں کی قیمت نسبتاً کم رکھی جاتی ہے تاکہ اُردو والے ان سے زیادہ سے زیادہ فائدہ اٹھا سکیں۔

زیر نظر کتاب بیورو کے اشاعتی پروگرام کے سلسلہ کی ایک اہم کڑی ہے۔ امید کہ اُردو حلقوں میں

اسے پسند کیا جائے گا۔

ڈاکٹر فہمیدہ سگیم

ڈائریکٹر ترقی اُردو بیورو



## دیباچہ

ہر مذہب قوم زندگی اور کائنات کے عقیدہ ہائے سرایتہ کو عمل کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ اس کوشش کا نتیجہ چند خیالات کا مجموعہ ہوتا ہے جو اس قوم کا فلسفہ کہلاتا ہے۔ اہل عرب اور دوسری مسلمان قوموں نے بھی اپنی تمدنی ترقی کے زمانے میں فلسفیانہ مسائل پر غور کیا ہے اور چونکہ باوجود گونا گوں اختلافات کے، ان کے خیالات میں اتنا اتحاد ضرور پایا جاتا ہے کہ سب نے مذہب اسلام کو ایک اہم حقیقت جان کر اسے اپنی اپنی سمجھ کے مطابق اپنے نظام فلسفہ میں جگہ دی ہے اس لیے ہم ان سب فلسفیوں کے خیالات کو ایک سلسلہ قرار دے کر اسلامی فلسفہ کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔

اسلامی فلسفہ کے متعلق آج کل ہماری معلومات بہت محدود ہے۔ زمانہ حال کے مسلمان جنہیں اس ذہنی خزانے کا وارث ہونا چاہیے تھا دورِ انحطاط کے رنگ میں ڈوب کر، حکمت کو مذہب کا مخالف سمجھ کر، اسے چھوڑ بیٹھے۔ اس لیے جو کچھ اہم اسلامی فلسفہ کو گوشہٴ گمنامی سے نکالنے کی تھی وہ یورپ کے مستشرقین سے وابستہ تھی۔ چنانچہ ان لوگوں نے اپنی بساط کے مطابق داد تحقیق دی ہے لیکن ان کی تحقیق ابھی بالکل ابتدائی حالت میں ہے۔ انیسویں صدی کے آخر تک اس بحث پر محض چند متفرق مضامین موجود تھے یا اسلامی فلسفیوں کے تھوڑی سی کتابوں کا مغربی زبانوں میں ترجمہ ہوا تھا۔ اسی زمانہ میں ہالینڈ کے مشہور مستشرق دو بوئر De Boer نے ڈیٹرلیسی District دو گوئیے De Goeje، گولڈزیہر Goldziher، ہولٹسما Houtama، آگسٹ میور August Muller، منک Munk، نولڈکے Nolldke

رینان Renan، اسنوک ہرگرونے Snouck Hurgronje، اٹشائن اٹشائڈر Stainschneider، فان فلورن Van Vloten اور بعض اور مستشرقین کی متفرق کوششوں سے فائدہ اٹھا کر ایک مستقل کتاب تاریخ فلسفہ اسلام پر لکھی جس کا ترجمہ ہدیہ ناظرین ہے۔

فاضل مصنف خود اعتراف کرتا ہے کہ جس قدر تحقیقات فلسفہ اسلام کے متعلق ہو چکی ہے اس میں سے بعض چیزیں اس کی نظر سے نہیں گزریں۔ وہ اپنی کتاب کا مقصد محض اس بحث کا پھیڑنا قرار دیتا ہے نہ کہ اس فطیم الشان کام کی تکمیل۔

اس کا لحاظ کرتے ہوئے کہ یورپ کے مستشرقین کے لیے عربی غیر زبان ہے اور وہ مشرقی طرز خیال سے بیگانہ ہیں، اگر اس کتاب میں غلطیاں پائی جائیں تو تعجب نہیں لیکن مجموعی حیثیت سے یہ کتاب اسلامی فلسفہ کی ان چند کتابوں میں سب سے زیادہ مستند ہے جو اس عہد میں لکھی گئی ہیں۔ اویلول تو اصل میں یہ کام خود مسلمانوں کا ہے کہ اپنے تمدن کے متعلق خود اپنی قوم کے لیے اور ساری دنیا کے لیے صحیح معلومات بہم پہنچائیں لیکن جو کوئی اس سلسلے کو شروع کرے گا اُسے دو بونٹوں کی کتاب سے یقیناً معقول مدد ملے گی۔

سید عابد حسین  
دہلی۔ مارچ ۱۹۲۶ء

## دیباچہ طبع ثانی

قیمت ہے کہ سات برس بعد اس ترجمے کے دوبارہ چھپنے کی نوبت آئی۔ میں نے اس پر نظر ثانی بڑی محنت سے کی ہے اور صحت اور سلاست کا لحاظ رکھ کر عبارت کو اس حد تک بدلا ہے کہ اسے نیا ترجمہ کہا جائے تو بے جا نہیں۔

سید عابد حسین  
نومبر ۱۹۲۷ء

## دیباچہ طبع ثالث

پچھلے تیس پینتیس سال میں ہندوستان کے سیاسی حالات نے جو رخ اختیار کیا ہے اس کے اثر سے اس ملک میں اردو کا مستقبل تاریک نظر آنے لگا اور اس کی کوئی امید نہیں رہی کہ اس کتاب کا تیسرا ایڈیشن شایع ہونے کی نوبت آئے گی۔ مگر پچھلے دو سال میں فنکارانہ اور علمی



ہے اور یہ امکان نظر آتا ہے کہ ہندوستان میں اردو زندہ رہے گی اور یہاں کی زندگی میں اپنا مناسب مقام حاصل کرے گی۔ اس کی ایک علامت یہ بھی ہے کہ حکومت ہند نے ترقی اردو بورڈ قائم کیا ہے جو تصنیف و تالیف اور ترجمے کے ذریعے اردو میں علوم و فنون کا معقول ذخیرہ فراہم کرنے کا اہتمام کر رہا ہے۔ اور بہت سی کتابوں کے اردو ترجموں کی طرح تاریخ فلسفہ اسلام کے اس ترجمے کا حق اشاعت بھی ترقی اردو بورڈ نے حاصل کر لیا ہے اور اسی کی طرف سے اس کا پبلسر اڈیشن شایع ہو رہا ہے۔

سید عابد حسین  
مئی ۱۹۶۲ء







# فہرست مضامین

## باب اول

تمہید

- ۱۔ فلسفہ اسلامی کی نمود و بود کا میدان
- ۲۔ مشرقی حکمت
- ۳۔ یونانی علوم

## باب دوم

فلسفہ اور عربی علوم

۱۔ صرف و نحو

۲۔ علم الفرائض

۳۔ علم العقائد

۴۔ علم ادب و تاریخ

## باب سوم

فیثا غوری فلسفہ

۱۔ فلسفہ طبیعی

۲۔ بصرے کے اخوان الصفا

## باب چہارم

مشرق کے اشراقی اور ارسطاطالیسی حکما

۱۔ کندی

۲۔ فارابی

۳۔ ابن مسکویہ

۴۔ ابن سینا

۵۔ ابن البشیر

## باب پنجم

مشرق میں فلسفے کا انحطاط

۱۔ غزالی

۲۔ قاموس حکما

## باب ششم

فلسفہ مغرب میں

۱۔ آغاز

۲۔ ابن باجہ

۳۔ ابن طفیل

۴۔ ابن رشد

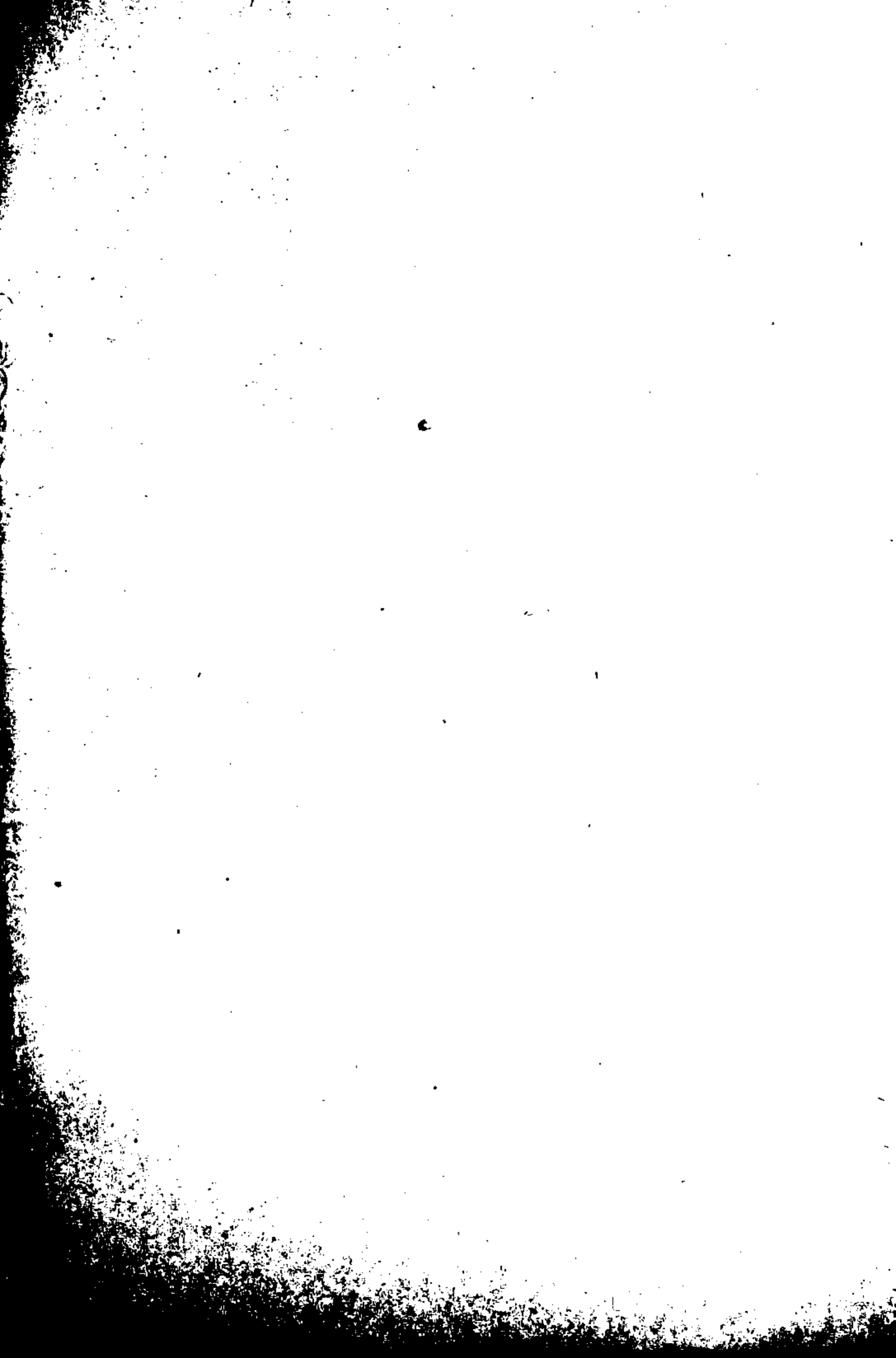
## باب ہفتم

خاتمہ

۱۔ ابن خلدون

۲۔ عرب اور مسیحی علم کلام







## باب اول - تمہید

### (۱) فلسفہ اسلامی کی نمود و بود کا میدان

قدیم زمانے سے آج تک عرب کا صحرا آزاد بدوی قوموں کی جولانگاہ رہا ہے۔ یہ لوگ اپنی یک رنگ دنیا کا، جس کی سب سے بڑی دل کشی غارتگری کی مہمات اور جس کا ذہنی سرمایہ قبیلے کی روایات تھیں، صحیح اور آزاد نظر سے مشاہدہ کیا کرتے تھے۔ وہ نہ تو معاشرت اور تعاون کی کارسازوں سے واقف تھے نہ فرصت کی لطیف گھڑیوں کی برکتوں سے۔ البتہ وہ بستیاں جو صحرا کے کنارے کنارے چلی گئی تھیں، اور اکثر ان بدویوں کے قتل و غارت کا شکار ہوا کرتی تھیں، تمدن کے اس سے اونچے درجے تک پہنچ چکی تھیں۔ یہ صورت جنوب میں تھی جہاں مہدیہ سمی میں ملکہ سبا کی قدیمی سلطنت حبش یا ایران کے باجگذار کی جیش سے باقی تھی۔ مغرب میں ایک قدیمی تجارتی شاہراہ پر گز اور مدینہ واقع تھے۔ خصوصاً مکہ جس کا بازار ایک معبد کی پناہ میں تھا، بہت گرم کاروبار کا مرکز تھا۔ شمال میں دو نیم خود مختار سلطنتیں عرب امیروں کے زیر حکومت قائم ہو چکی تھیں۔ ایران کی جانب لخمیوں کی سلطنت جبرہ میں اور بازنطینیوں کی طرف غسانیوں کی سلطنت شام میں لیکن زبان اور شاعری میں عرب قوم کا اتحاد ایک حد تک محمدؐ سے پہلے ہی نمودار ہو چکا تھا۔ شاعر قوم کے حکیم سمجھے جاتے تھے اور ان کی سحر طرازیوں خود ان کے قبیلے کے لیے تو رومی کا حکم رکھتی ہی تھیں مگر دوسرے قبائل بھی ان سے متاثر ہوا کرتے تھے۔

محمد صلعم اور ان کے جانشینوں ابو بکر، عمر، عثمان اور علی کی بدولت (۶۲۲ تا ۶۶۱) سوانحی خطوں کے باشندوں کے دوش بدوش آزاد بنا کر صحرا میں بھی ایک مشترک مقصد کے حصول کا ولولہ پیدا ہو گیا۔ یہی بات تھی جس سے اسلام کو اقتدار حاصل ہوا۔ اللہ نے اپنی عظمت دکھائی اور اس کے بندوں کے لیے عرصہ دنیا تنگ ثابت ہوا۔ تھوڑے ہی دن میں پورا ایران فتح ہو گیا اور مشرقی

رومی سلطنت کے ہاتھ سے اس کے بہترین صوبے شام اور مصر نکل گئے۔

مدینہ پہلے (چار) خلفاء یعنی رسول کے جانشینوں کا دارالسلطنت تھا۔ لیکن محمد کے شجاع داماد علی اور ان کے بیٹے شام کے ہوشیار عامل معاویہ کے مقابلہ میں مغلوب ہو گئے۔ اُس وقت سے فرقہ اہل تشیع (پیروانِ علی) کی زندگی تاریخ میں شروع ہوتی ہے۔ اس فرقے نے بڑے بڑے نشیب و فراز دیکھے۔ کبھی یہ بالکل مغلوب ہو جاتا تھا اور کبھی ایک آدمی جگہ غالب بھی آجاتا تھا۔ یہاں تک کہ آخر کار ۱۵۰۰ھ میں شیعوں کی سلطنت ایران میں قائم ہونے کے بعد سنیوں کی اور ان کی دائمی نزاع کا خاتمہ ہوا۔

دنیاوی طاقت کے خلاف جنگ و جدل میں شیعوں نے ہر حربے سے جو ان کے امکان میں تھا، چنانچہ علم سے بھی کام لیا ہے۔ ابتدائی زمانہ میں ان میں سے کیسا نیر اٹھے جو علی اور ان کی اولاد کو مافوق البشری علم باطن کا حامل سمجھتے تھے۔ بقول ان کے یہ وہ علم تھا جس نے وحی خداوندی کے اصل منشاء کی تفسیح کی۔ لیکن یہ علم بھی قرآن کے ظاہری الفاظ کی طرح اپنے معتقدوں سے اس بات کا طالب تھا کہ بے چون و چرا حاطانِ اسرار کی اطاعت کریں اور جو کچھ وہ کہیں اس پر آنکھ بند کر کے ایمان لے آئیں۔

معاویہ کی فتح کے بعد جس کی بدولت دمشق ممالک اسلام کا دارالسلطنت بن گیا۔ مدینہ کی اہمیت محض ذہنی حیثیت سے باقی رہ گئی۔ اُسے اس پر اکتفا کرنی پڑی کہ ایک حد تک یہودیت اور مسیحیت کے زیر اثر فقہ اور حدیث کی تدوین کرے۔ لیکن دمشق میں بنی امیہ (۶۶۱ تا ۷۵۰ء) دنیاوی مہمات میں شکر کشی کرتے رہے۔ ان کے زیر حکومت سلطنت اسلام بحر اوقیانوس سے ہند اور ترکستان کی سرحد تک اور بحر روم سے کوہ قات اور قسطنطنیہ کی فصیلوں تک پھیل گئی لیکن یہی اس کی وسعت کی انتہا بھی تھی۔

عربوں کو اب دنیا کی قوموں کی سرکردگی حاصل ہو گئی۔ انہوں نے ایک فوجی عائدی حکومت کا نظام قائم کیا اور سب سے اہم ثبوت ان کے اقتدار کا یہ ہے کہ مفتوح قوموں نے جن کا تمدن بہتر اور قدیم تر تھا، فاتحوں کی زبان اختیار کر لی۔ عربی زبان مذہب و حکومت اور علم و شاعری کی زبان بن گئی و ماننا لیس کہ اعلیٰ سرکاری اور فوجی عہدوں پر عرب مامور تھے، علوم و فنون کی تحصیل اہل عرب اور مخلوط النسل لوگوں کے لیے چھوڑ دی گئی۔ شام میں لوگ عیسائی ملاحس میں تعلیم لیتے تھے لیکن ذہنی تعلیم کا مرکز کوفہ اور بصرہ تھے جہاں عرب، ایرانی، مسلم، عیسائی، یہودی اور عجمی لوگ جمع ہوئے۔



سے ملے تھے۔ جن مقامات پر صنعت و حرفت کو فروغ تھا وہاں ایرانی اور مخلوطہ سکی یونانی اثرات سے اسلام میں علوم دنیا کی داغ بیل پڑی۔

بنی امیہ کے جانشین بنی عباس ہوئے (۶۵۰ء تا ۷۵۰ء) انہوں نے اقتدار حاصل کرنے کی غرض سے ایرانیت کے لیے رعایتیں منظور کیں اور مذہبی سیاسی تحریکوں سے فائدہ اٹھایا۔ صرف ان کی حکومت کی پہلی صدی میں یعنی تقریباً ۸۶۰ء تک سلطنت کی وسعت کو ترقی ہوتی رہی یا قیام حاصل رہا۔ دوسرے عباسی خلیفہ منصور نے ۷۵۴ء میں بغداد کی بنیاد ڈالی اور اسے اپنا دار الخلافہ بنایا۔ یہ وہ شہر تھا جو بہت جلد دنیاوی شان و شوکت میں دمشق اور زہنی آب و تاب میں کونے اور بصرہ پر سبقت لے گیا۔ اس کا مد مقابل صرف قسطنطنیہ تھا۔ بغداد میں منصور (۷۵۴ء تا ۷۷۵ء) ہارون (۷۸۶ء تا ۸۰۹ء) اور مامون (۸۱۳ء تا ۸۳۳ء) وغیرہ کے دربار میں علماء اور شعراء کا مجمع رہا کرتا تھا جو زیادہ تر شمال مشرق کے صوبوں سے آتے تھے۔ متعدد عباسی خلفا ریا تو خالص حسب علم سے یا محض اپنے دربار کی آرائش کے لیے دنیوی علوم کے قدردان تھے اور چاہے انہوں نے علماء اور مناوول کے کمال کو کما حقہ نہ پہچانا ہو لیکن ان کی داد و دہش کا دروازہ اہل علم کے لیے ہمیشہ کھلا رہا۔

کم سے کم ہارون کے عہد سے بغداد میں ایک کتب خانہ اور ایک بیت الحکمت موجود تھا۔ منصور ہی کے زمانے سے یونانی کتابوں کا ترجمہ عربی میں زیادہ تر شامی زبان کے واسطے سے شروع ہو گیا تھا لیکن مامون اور اس کے جانشینوں کے عہد میں کام بہت وسیع پیمانے پر کیا گیا اور ان کی کتابوں کی شرحیں اور تفسیریں بھی لکھی گئیں۔

جب یہ غلطی بدو جہد نقطہ کمال پر پہنچی ہے، سلطنت کے عظمت و اقتدار کو گہن لگ چکا تھا۔ قبائل کے پڑانے جھگڑے جو بنی امیہ کے زمانے میں برابر جاری رہے وہ تو اب سلطنت کے استحکام اور اتحاد کی بدولت دب گئے تھے لیکن اور دوسری نزاعیں، مذہبی اور فلسفیانہ مجادلے اس سے بھی زیادہ شدت کے ساتھ باقی تھے۔ وہی نقشہ تھا جو رومی سلطنت کا زوال کے زمانے میں ہو گیا تھا۔ مشرقی طرز کی استبدادی حکومت میں سرکاری عہدوں کے لیے بہت عمدہ ذرائع کے لوگوں کی ضرورت نہ تھی بہت سے نوجوانوں کے قوائے ذہنی عیش و عشرت کی وجہ سے برباد ہوئے۔ باقی لوگ لفظوں کے گورکھ دھندے اور دکھاوے کی عظمت کے جال میں پھنس کر رہ گئے۔ دوسری طرف سلطنت کی حفاظت کے لیے ان تازہ دم قوموں سے کام لیا جاتا رہا جن میں تمدن صحیح حد سے آگے نہیں بڑھا تھا۔ پہلے ایرانیوں یا ایرانی رنگ میں ڈوبے ہوئے خراسانیوں سے پھر ترکوں سے۔

سلطنت کا زوال رفتہ رفتہ نمایاں ہوتا گیا۔ ترکی فوج کا زور شہر، شہر کے اوباشوں اور دیہاتی

مزدوروں کی شورشیں، شیعوں اور اسماعیلیوں کی سازشیں اور اس پر طرہ دور افتادہ صوبوں کی خودمبری کی خواہش یہ سب یا تو زوال کے اسباب تھے یا علامتیں۔ خلیفہ اب یحییٰ مذہبی پیشوا کی حیثیت رکھتا تھا اور ترک بطور اس کے نائب کے حکومت کرتے تھے۔ سرحدی صوبوں میں یکے بعد دیگرے خود سر ریاستیں قائم ہوتی گئیں اور سلطنت کا شیرازہ بکھر کر رہ گیا۔ ان سب میں اہم مغربی ریاستیں تھیں جن کے حکمران کم و بیش خود مختار تھے۔ اندلس میں بنی امیہ کی سلطنت تھی۔ شمالی افریقہ میں اہلبی تھے۔ مصر میں طولونی اور فاطمی۔ شام اور عراق عرب میں ہمدانی۔ مشرق میں آل سامان اور بنی طاہر کی حکومت تھی جن پر ترک آہستہ آہستہ غلبہ پانے لگے۔ اس کے بعد کچھ زمانے تک (دسویں اور گیارھویں صدی عیسوی میں) علماء اور شعراء انھیں چھوٹے چھوٹے حکمرانوں کے دربار میں نظر آتے تھے۔ تھوڑے دن تک حلب جو ہمدانیوں کا دارالسلطنت تھا اور عرصہ دراز تک قاہرہ جس کی بنا فاطمیین نے ۹۶۹ء میں ڈالی تھی بغداد سے بڑھ کر ذہنی جدوجہد کے مرکز رہے۔ مشرق میں بھی کچھ عرصے کے لیے سلطان محمود غزنوی کے دربار کی آب و تاب نظر آتی ہے جو ۹۹۹ء سے خراسان کا فرمانروا تھا۔

اسی اہتری اور ترک گردی کے زمانے میں اسلامی مدارس کی بنیاد پڑی۔ ۱۰۱۵ء میں پہلی جامعہ بغداد میں قائم کی گئی۔ اُس وقت سے مشرق کے علوم بندھے حکم اصولوں پر چلے آ رہے ہیں۔ استاد وہی پڑھاتا ہے جو اس نے اپنے استادوں سے پڑھا ہے اور کسی نئی کتاب میں ایک لفظ بھی اس سے زیادہ نہیں ہوتا جو پرانی کتابوں میں پہلے سے موجود ہے۔ یہ ضرور ہے کہ جو کچھ علمی سرمایہ تھا وہ محفوظ ہو گیا ہے لیکن ماوراء النہر کے علماء حق بہ جانب تھے جن کی نسبت مشہور ہے کہ انھوں نے پہلے مدرسے کے قیام کی خبر سن کر بزم ماتم بپاکی۔ اس کے بعد (تیرھویں صدی میں) مشرق ممالک اسلام پر تاتاری ٹوٹ پڑے جو کچھ ترکوں سے بچا تھا ان کی نذر ہوا۔ اس کے بعد کوئی ایسا تمدن نہیں پیدا ہوا جس نے خود کوئی نیا فن مدون کیا ہو یا علوم کے اچیلک تحریک کی ہو۔

## ۲۔ مشرقی حکمت

سامی ذہن نے یونانیت سے تعلق پیدا ہونے سے پہلے کسی فلسفے کی راہ میں چلنا نہ سکتا تھا۔ مشرقی فلسفوں اور عقولوں کی مدد سے آگے قدم نہیں بٹھایا۔ اس علم و حکمت کی بنیاد جن مشاہدات پر رکھی ان میں



سے بعض عالم طبیعی کے، مگر زیادہ تر انسانی زندگی اور اس کے انجام کے متعلق تھے۔ جہاں کہیں عقل کام نہیں دیتی تھی وہاں قادرِ مطلق کی بے چون و چرا مشیت کے آگے ہر تسلیم خم کر دیا جاتا تھا۔ ہمیں اس فلسفے کا علم قدیمیت کے ذریعے سے ہے۔ مگر سب کے قہقہے سے اور ان روایتوں سے جو عربوں میں نعمان کے متعلق مشہور ہیں اس کا ثبوت ملتا ہے کہ اہل عرب میں بھی فلسفہ اسی اصول پر مبنی تھا۔

اس حکمت کے بعد ہر جگہ ساحروں کے سحر کا درجہ تھا۔ یہ وہ علم تھا جس کے ذریعے سے اشیاء پر حکومت کی جاسکتی تھی۔ لیکن اسے صرف بابل قدیم کے بجاہلوں کے حلقے میں (ہمیں یہ معلوم نہیں کہ کن اثرات کی بدولت اور کس حد تک) یہ رتبہ نصیب ہوا کہ اس کی مدرسے عالم امکان کا مشاہدہ عالمانہ نظر سے کیا جانے لگا۔ ان لوگوں کی نظارہ زندگی کی ابتری سے ہٹ کر، سموات کی نظم و ترتیب پر پڑنے لگی۔ یہ عبرانیوں کی طرح نہ تھے جن کا فلسفہ عالم حیرت سے آگے نہ بڑھا جو آسمان کے بے شمار ستاروں کو اپنی آنے والی اولاد کی تصویر سمجھتے رہے بلکہ یونانیوں کے ہم پلہ تھے جنہوں نے تحت قمری عالم کثرت کا مشاہدہ کرنے سے پہلے گردشِ افلاک کی وحدت اور دوام میں ساری کائنات کی ہم آہنگی دریافت کر لی تھی۔ یونانیوں کی طرح ان کے یہاں بھی اعلیٰ خیالات کے ساتھ بہت کچھ خرافات اور نجوم کا عقیدہ بھی موجود تھا۔ اس کلدانی حکمت پر بابل اور شام میں سکندریہ عظیم کے زمانے سے یونانی اور اس کے بعد منسلط یونانی۔ مسمیٰ خیالات کا اثر یا غلبہ ہو گیا۔ صرف شام کے شہر حیرہ میں قدیم عہدِ اسلامی تک وثنیت حیثیت سے غیر متاثر رہی۔

سامی روایات سے زیادہ اہم وہ عناصر تھے جو مسلمانوں نے ایرانی اور ہندوستانی حکمت سے لیے۔ یہاں یہ سوال چھیڑنے کی ضرورت نہیں ہے کہ مشرقی حکمت پر یونانی فلسفے کا اثر پہلے پڑا یا یونانی فلسفے پر مشرقی حکمت کا جو کچھ اسلام میں براہِ راست ایرانیوں اور ہندوؤں سے پہنچا ہے اس کا پتہ عربی ماخذوں سے قریب قریب یقینی طور پر چلتا ہے اور ہمیں اسی پر اکتفا کرنی چاہیے۔

ایرانِ دونوں کا ملک ہے اور یہ قرین تیساس ہے کہ اس کے دونوں پرست مذہبی درس کا اثر خواہ مذہب مانی کے توسط سے یا دوسرے غناسطی فرقوں کے واسطے سے اسلام پر پڑا تھا لیکن دنیاوی امور میں اس سے کہیں زیادہ قوی زردانی نظام کا اثر تھا جو روایات کے مطابق ساسانی بادشاہ یزدجرد کے زمانے میں (۲۲۸-۲۴۲ء یا ۲۴۲ء) قوی حیثیت سے تسلیم کیا گیا۔ اس نظام میں دونوں پرستانہ اندازِ خیالی

اس لیے باقی نہیں رہا تھا کہ لامحدود زمانہ (زروان عربی میں زمانے کو کہتے ہیں) سب سے بڑے جوہر مانا جاتا تھا اور یہ بیرونی کرات ساوی کی رفتار یا گردش چرخ کا استراد قرار دیا گیا تھا۔ یہ وہ جس جو فلسفیانہ دماغ کے لوگوں کے لیے بہت مرغوب ثابت ہوا کہیں اسلام کے پردے میں اور کہیں کھلم کھلا ایرانی ادب میں اور ہمارے زمانے تک ایران کے قومی خیالات میں نمایاں جگہ پاتا رہا ہے لیکن علمائے دین یعنی فلسفی اور حکمیین اسے ہمیشہ مادیت اور دہریت کہہ کر مردود قرار دیتے رہے۔

علم و حکمت کا اصلی گھر ہندوستان سمجھا جاتا تھا۔ عرب کے مصنفوں کے یہاں کثرت سے یہ خیال ملتا ہے کہ فلسفہ اسی ملک میں پیدا ہوا ہے۔ پہلے باسن تجارتی کاروبار کی بدولت جو ہندوستان اور یورپ کے درمیان عربوں کے توسط سے ہوا کرتا تھا اس کے بعد اسلامی فتوحات کے ذریعے سے عربوں کی واقفیت ہند کی حکمت کے متعلق بڑھتی گئی۔ منصور (۳۵۲ھ تا ۳۶۵ھ) اور ہارون (۳۸۰ھ تا ۳۸۴ھ) کے عہد میں اس حکمت کا بہت بڑا حصہ کچھ تو پہلوی کے واسطے سے اور کچھ براہ راست سنسکرت سے ترجمہ ہوا ہندوؤں کے اخلاقی اور سیاسی فلسفیانہ اقوال اور قصے کہانیوں میں سے بہت کچھ لیا گیا مثلاً پنج منتر جس کا ترجمہ ابن المقفع نے منصور کے زمانے میں کیا۔ لیکن اسلام میں علوم و فنون کی ابتدا پر سب سے زیادہ اثر ہندوؤں کی ریاضی اور نجوم کا (مؤخر الذکر کا علاج امراض اور سحر کے سلسلے میں اپڑا برہم گیت کی مدحعات سے پہلے) جس کا ترجمہ منصور کے زمانے میں فرازی نے ہندی علماء کی مدد سے کیا تھا، عرب بطیموس کی الجھل سے واقعہ تھے۔ اُس کے ذریعے سے اسی اور مستقبل کی ایک وسیع دنیا نظر کے سامنے آئی۔ جن عظیم الشان اعداد سے ہند کے علماء کام لیتے تھے انہوں نے بنیاد مسلم مؤرخوں کو حیرت میں ڈال دیا۔ ادھر ہندوستان اور چین میں لوگ عرب سوداگروں پر بٹتے تھے کہ ان کے نزدیک دنیا حادث ہے اور اس کی عمر چند ہزار سال سے زیادہ نہیں۔

ہندوؤں کے منطقی اور مافوق الطبعی افکار سے بھی مسلمان ناواقف نہیں رہے لیکن ریاضی اور نجوم کے مقابلے میں ان چیزوں کا اثر عربی علوم کے نشوونما پر بہت کم پڑا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ہندوؤں کی ہر شکانیوں نے جن کا تعلق ان کی کتب مقدسہ سے ہے اور جن پر مذہبی رنگ غالب ہے آگے چل کر ایرانی تصوف اور اسلامی باطنیت پر اپنا اثر ڈالا ہے لیکن فلسفہ اصل میں یونانی ہے۔ اہل ہند میں کوئی ضرورت نہیں کہ مذاق زمانہ کی خاطر متاثر ہندوؤں کے گائے کے دوہے اور فلسفہ کو فلسفہ کہہ کر خواہ مخواہ اپنے بیان میں جگہ دیں۔ ان ذی ہوش نفس کشوں نے ہم مسلمانوں کو



قریب نظر ہونے کی بابت جو کچھ کہا ہے ممکن ہے کہ اس کا بہت بڑا حصہ شاعرانہ دلکشی رکھتا ہو اور ان بزرگوں کی افکار دنیا کی ناپائیداری کے متعلق ان نوافلاطونی اور نوفیثاغورثی خیالات سے جو مشرق تک پہنچے تھے مطابقت رکھتے ہوں۔ لیکن ان دونوں میں کوئی ایسی اہم بات نہیں ہے جس سے علمی احساں کے احیاء میں مدد ملی ہو۔ فکر انسانی کو حقیقت کے ادراک کی طرف متوجہ کرنے کے لیے ہندی تخیل نہیں بلکہ یونانی ذہن کی ضرورت تھی۔ اس کی بہترین مثال اقلیدس اور جبرو مقابلہ۔ ریاضی مجدد تک شاڈونادر اس میں ہندی عنصر صرف حساب ہے اور یونانی اقلیدس اور جبرو مقابلہ۔ ریاضی مجدد تک شاڈونادر ہی کسی ہندی کا ذہن پہنچا ہے۔ عدد خواہ وہ کتنا ہی بڑا ہو ہمیشہ عدد مقرون سمجھا جاتا تھا۔ ہندی فلسفہ میں علم کو محض ایک ذریعے کی حیثیت دی گئی تھی۔ اصلی مقصد زندگی کے آلام سے نجات حاصل کرنا تھا اور فلسفہ محض روحانیت کی مبارک زندگی کا ذریعہ قرار دیا گیا تھا اس سبب سے یہ حکمت جس کا موضوع ہمیشہ وحدت وجود ہے یکسانی کے سبب بارِ خاطر ہو جاتی ہے۔ اس کے مقابلے میں یونانیوں کا علم جس کی تقسیم نہایت تفصیل سے علوٰیہ علیوٰیہ حصوں میں کی گئی تھی فطرت اور ذہن دونوں کے مظاہر کے ہر گیسو ادراک کی کوشش کرتا تھا۔

مشرقی حکمت، نجوم اور علم کائنات سے مسلم اہل فکر کو مختلف قسم کا علمی مواد حاصل ہوا لیکن صورت جو تعمیری عنصر ہے انھیں یونانیوں سے حاصل ہوئی۔ ان کے یہاں جہاں کہیں اشیا کو ایک ایک کر کے گنوادینے پر اکتفا نہیں کی گئی بلکہ واقعات کے یا منطق کے نقطہ نظر سے عالم کثرت کی ترتیب کی کوشش ہوئی وہاں غالباً یونانی اثر کار فرما تھا۔

## ۳۔ یونانی علوم

جس طرح وہ تجارت جو ہندو چین اور بازنطین کے درمیان ہوتی تھی زیادہ تر ایرانیوں کے ہاتھ میں تھی اسی طرح مغرب بعید میں فرانس تک اہل شام ماہلان تمدن کی حیثیت سے پہنچتے تھے۔ اہل شام ہی شراب و ریشم وغیرہ پہلے پہل یورپ میں لائے انھیں نے یونانی علوم کو اسکندریہ و انطاکیہ سے لاکر مشرق میں اشاعت دی اور جندیشاپور وغیرہ کے مدرسوں میں ان کا درس جاری تھا۔ شام وسط میں واقع ہونے کے سبب سے اس کے لیے بہت موزوں تھا کہ یہاں دونوں عالمگیر قوموں اہل روم

اور اہل ایران کو دوست یا دشمن کی حیثیت سے ایک دوسرے سے سابقہ پڑے۔ چنانچہ شاہی میاں وہ خدمت انجام دیتے تھے جو آگے چل کر یہودیوں کے حصے میں آئی۔

مسلم فاتحوں نے مسیحی کلیسا کو قطع نظر مختلف فرقوں کے تین شعبوں میں منقسم پایا۔ شام میں آرتھوڈکس شاہی کلیسا کے پہلو بہ پہلو وحدت فطرت کے معتقدوں کا زور تھا اور ایران میں نسطوری کلیسا برسر اقتدار تھا۔ ان کلیساؤں کے نظام عقیدت میں جو اختلافات ہیں وہ اسلامی عقائد کی نشوونما کے لیے اہمیت سے خالی نہ تھے۔ وحدت کے عقیدے کے مطابق مسیح کی ذات میں الوہیت اور انسانیت جمع ہو گئی تھی مگر آرتھوڈکس کلیسا اور اس سے بھی زیادہ شدت سے نسطوری کلیسا فطرت انسانی اور فطرت الہی میں امتیاز کرتے تھے۔ فطرت کے مفہوم میں سب سے مقدم دو پہلو ہیں قوت اور جوہر فعال۔ اصلی مسئلہ یہ ہے کہ آیا حضرت عیسیٰ کی ذات میں انسانی اور الہی فعل و ارادہ الگ الگ تھا یا ایک تھا۔ وحدت فطرت کے معتقد نظری اور مذہبی وجود کی بنا پر "انسانی عنصر" کو رد کر کے اپنے خدا مسیح کی الوہیت کو نمایاں کرتے تھے۔ یہ خلافت اس کے نسطوری مسیح کی ذات میں الہی وجود ارادے اور فعل کے مقابلے میں، مخصوص انسانی وجود ارادے اور فعل پر زور دیتے تھے۔ اگر سیاسی اور تمدنی حالات موافق ہوں تو مؤخر الذکر عقیدے کے اندر دنیا اور زندگی کے فلسفیانہ تصور کے لیے زیادہ وسیع میدان ہے اور واقعہ بھی یہ ہے کہ نسطوریوں نے یونانی فلسفے کی ترویج و اشاعت میں زیادہ خدمت کی ہے۔

مغربی اور مشرقی (ایرانی) دونوں کلیساؤں کی زبان سربانی تھی اور اسی کے ساتھ خانقاہ کے مدرسوں میں یونانی بھی سکھائی جاتی تھی۔ وحدت کے معتقد مغربی کلیسا میں راسین اور قفسرین تعلیم کا مرکز تھے۔ لیکن کم سے کم ابتدا میں ان سے زیادہ اہم اذاسا کا مدرسہ تھا اور یہاں کی زبان بھی تحریری زبان کے رتبے پر فائز ہو چکی تھی۔ لیکن ۷۸۹ء میں یہ مدرسہ اس بنا پر بند کر دیا گیا کہ اس کے مدرس نسطوری عقیدہ رکھتے تھے۔ اس کا افتتاح نئے سرے سے نصیبین میں ہوا اور ایران میں سیاسی وجوہ سے ساسانیوں کی حمایت حاصل کر کے نسطوری عقائد اور یونانی علوم کی اشاعت کرتا رہا۔

ان مدرسوں میں تعلیم زیادہ تر انجیلی، کلیسائی طرز کی ہوتی تھی اور کلیسا کی ضروریات کے لحاظ سے معین کی جاتی تھی، لیکن اس میں طبیب دیا و لوگ جو آگے چل کر طب کے معلم ہونے والے تھے بھی شریک ہوتے تھے۔ اگرچہ یہ لوگ مذہبی طبقے سے تعلق رکھتے تھے لیکن اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وہ سنی اور دنیوی تعلیم کا فرق مٹ گیا تھا یہ سچ ہے کہ شاہی، رومی نظام قانون کی بنا پر مسلمین دینی عالم قابل توجہ



اور اطباء دونوں معمولوں سے بری تھے اور دوسری مراعات بھی ان میں مشترک تھیں لیکن چونکہ مقدم الذکر روح کے معالج سمجھے جاتے تھے اور اطباء محض جسم کی چارہ گری کرتے تھے اس لیے معلم کو طبیب پر ترجیح دی جانے لگی۔ طب ہمیشہ دنیاوی چیز سمجھی جاتی رہی اور نصیبین کے مدرسے کے قواعد و ضوابط (بابتہ ۵۹ء) کے مطابق کتب مقدسہ اور دنیاوی فنون کی کتابیں ایک ہی کمرے میں نہیں پڑھی جاسکتی تھیں۔ اطباء کے دائرے میں بقراط، جالینوس اور ارسطو کی تصانیف کی بہت قدر ہوتی تھی۔ لیکن فانیق ہوں میں فلسفے کے مفہوم میں سب سے اہم چیز راہبوں کی مراتب کی زندگی سمجھی جاتی تھی اور توجہ کا مرکز وہ چیز تھی جو (نجات کے لیے) لایا ہے۔

عراق عرب میں اذاسک کے پاس شہر حران ایک مخصوص حیثیت رکھتا تھا۔ یہاں قدیم سامی و ثنیت (خصوصاً مسلمانوں کی فتح کے بعد جب کہ اس شہر نے نئے سرے سے فروغ پایا) ریاضی اور ہیئت کی تعلیم اور نو فلاطونی اور نو میثا غورثی افکار کے ساتھ متحد ہو گئی تھی۔ اہل حران جو نویں اور دسویں صدی میں صابی کہلاتے تھے اپنی باطنی حکمت کا منبع برس "اعظم" اغاثوڈیمون<sup>۱۲</sup> اور انیس<sup>۱۳</sup> وغیرہ کو بتاتے ہیں۔ قدیم یونانیت کے بہت سے جعلی رسالوں کو انہوں نے ازراہ زود اعتقادی اصلی سمجھ لیا تھا اور ایک آدھ تو غالباً خوردان کے حلقے میں گھڑے گئے تھے۔ ان میں سے بعض مترجموں اور فاضل مصنفوں کی حیثیت سے معروف جدوجہد رہے ہیں۔ بہت سے ایسے تھے جو آٹھویں سے لے کر دسویں صدی تک ایرانی اور عرب فضلاء کے ساتھ بہت کچھ علمی تعلقات رکھتے تھے۔

ایران کے شہر جندیسا پور میں ہمیں فلسفے اور طب کے ایک دارالعلوم کا پتہ چلتا ہے جس کی بنا خسرو انوشیروان (۵۳۱ء تا ۵۷۹ء) نے ڈالی تھی۔ اس میں معلم زیادہ تر نسٹوری عیسائی تھے۔ لیکن قطع نظر نسٹوریوں کے یہ علوم دنیا کی طرف رجحان رکھنے والا بادشاہ وحدت فطرت کے معتقدوں کے ساتھ بھی رواداری کا برتاؤ کرتا تھا۔ خصوصاً طبیبوں کی حیثیت سے اس زمانے میں اور اس کے بعد خلفاء کے دربار میں شامی عیسائی ہاتھوں ہاتھ لیے جاتے تھے۔

۵۲۹ء میں جو سات نو فلاطونی فلسفی ایتھنس<sup>۱۴</sup> سے شہر بدر کر دیے گئے تھے انہوں نے بھی خسرو

Hermes Trismogistus (۱)

Agathodsemon (۲)

Uranus (۳)

Athens (۴)

کے دربار میں پناہ لی۔ لیکن انھیں وہاں وہی صورت پیش آئی جو پہلی صدی کے فرانسیسی آزاد خیالوں کو روسی دربار میں پیش آئی تھی۔ بہر حال وہ اپنے وطن جانے کی آرزو کرنے لگے اور بادشاہ نے یہ آزاد خیالی اور فراخ دلی دکھائی کہ انھیں واپس جانے دیا اور ان کی خاطر اس معاہدے میں جو ۵۲۹ء میں بازنطین سے ہوا مذہبی آزادی کی شرط رکھ دی۔ پھر بھی ایران پر ان کے قیام کا کچھ نہ کچھ اثر تو ضرور پڑا ہوگا۔

سُریانی زبان میں جو ترجمے علوم دنیوی کی کتابوں کے یونانی سے کیے گئے ان کا زمانہ جو تھی سے آٹھویں صدی تک تھا۔ چوتھی صدی میں حکیمانہ اقوال کے مجموعوں کا ترجمہ کیا گیا۔ پہلا مترجم جس کے نام کا پتہ چلتا ہے فروبیس<sup>(۱)</sup> ہے جو تقریباً پانچویں صدی کے نصف اول میں (انطاکیہ میں پادری اور طبیب تھا۔ شاید یہ ارسطو کے منطقی رسالوں اور فروریوس<sup>(۲)</sup> کی ایساغوجی کا شارح بھی تھا۔ اس سے زیادہ مشہور راسین کا سرجیس<sup>(۳)</sup> ہے جس نے ۵۳۶ء میں جب وہ تقریباً ستر سال کا تھا بمقام قسطنطنیہ وفات پائی۔ یہ عراق عرب کا ایک زاہب اور طبیب تھا جس نے اسکندریہ کے علوم پر، غالباً اسکندریہ میں تعلیم پا کر پورا عبور حاصل کیا تھا اور جس نے نہ صرف دینیات، اخلاقیات اور علوم باطن بلکہ طبیعیات، طب اور فلسفے کی کتابوں کا بھی ترجمہ کیا۔ یعقوب اذاسی نے تقریباً ۵۴۶ء سے ۵۵۶ء تک (یونانی مذہبی کتابوں کا ترجمہ کیا لیکن اس کے علاوہ اُسے فلسفے سے بھی شغف تھا اور اس نے ایک سوال کے جواب میں کہا تھا کہ عیسائی پادریوں کے لیے جائز ہے کہ وہ مسلمانوں کے لڑکوں کو پڑھایا کریں۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مسلمانوں کو تعلیم کی جستجو رہتی تھی۔ شامیوں بالخصوص سرجیس راسینی کے ترجمے بالعموم صحیح ہوا کرتے تھے خصوصاً اخلاقیات اور ما فوق طبیعیات کی کتابوں کی نسبت منطق اور سائنس کی کتابوں کے ترجمے اصل سے زیادہ مطابقت رکھتے تھے۔ ان کتابوں میں بہت سے غیر واضح مقامات تھے جو غلط سمجھے گئے یا سرے سے چھوڑ دیے گئے اور بہت سے وحشی عقائد تھے جن کی جگہ کسی عقائد لکھ دیے گئے مثلاً سقراط، افلاطون اور ارسطو کے ناموں کی جگہ بطرس، پولوس اور یوحنا وغیرہ کے نام آجاتے تھے۔ بتقدیر اور دیوتاؤں کی جگہ خداے واحد کا نام لکھا جاتا تھا اور اس طرح کے تصورات جیسے دنیا

Probus (۱)

Porphyrius (۲)

Sergius (۳)



ابدیت اور گناہ عیسائی رنگ میں ادا کیے جاتے تھے۔ یہاں ضمناً یہ بات قابل ذکر ہے کہ اہل عرب نے دوسروں کے خیالات پر، اپنی زبان، اپنے مذہب اور اپنے تمدن کا رنگ چڑھانے کی کوشش میں شامیوں سے کہیں زیادہ کامیابی حاصل کی ہے۔ اس کا سبب کچھ تو یہ ہے کہ مسلمان وثنیت سے ان سے زیادہ گھبراتے تھے، لیکن کچھ یہ بھی ہے کہ وہ ان سے بڑھ کر دوسروں کی چیز کو اپنے ڈھب پر لے آنے کا سلیقہ رکھتے تھے۔ ریاضی، طبیعیات اور طب کی مدد سے چند کتابوں سے قطع نظر کہ شامیوں کو دو چیزوں سے دلچسپی تھی۔ ایک تو ناصحانہ اقوال کے مجموعوں سے جو تاریخ فلسفہ سے کسی قدر ربط رکھتے ہوں اور دوسرے نیشاغورثی، افلاطونی، باطنی حکمت سے۔ یہ زیادہ تر جعلی رسالوں کی شکل میں موجود تھی جو نیشاغورث اسقاط فلوطرخس، دیونوسیوس وغیرہ کی طرف منسوب تھے۔ ان کی دلچسپی کا مرکز ارسطو کا نظریہ روح تھا اس صورت میں جس میں اسے نو فلاطونی یا عیسوی عقائد والوں نے مدون کیا تھا۔ یہاں تک کہ شام کی خانقاہوں میں افلاطون کی نسبت ایک قصبہ گھرا گیا کہ وہ ایک مشرقی راہب تھا جس نے وسط صحرا میں خیمہ نصب کر رکھا تھا اور وہاں انجیل کی ایک عبارت پر تین سال کی خاموش زندگی میں غمخ کرنے کے بعد اس نے تثلیث کے عقیدے کو تسلیم کر لیا تھا۔

اس کے علاوہ دوسری چیز (جس سے انہیں دلچسپی تھی) ارسطو کی منطق تھی۔ ارسطو کو شامی اور بہت دن تک عرب بھی عموماً محض منطقی کی حیثیت سے جانتے تھے۔ یورپ کی ابتدائی متکلموں کی طرح ان کی واقفیت کے دائرے میں باری ارمینیا، قاطیفوریا سے لے کر اناطولیکا تک موجود تھیں منطق کی ضرورت پہلے ہی سے محسوس ہو رہی تھی تاکہ اس کی مدد سے یونان کے معلمین کلیسا کی تصانیف سمجھی جاسکیں اس وجہ سے کہ یہ کم سے کم صوری حیثیت سے منطقی رنگ میں لکھی گئی تھیں لیکن ارسطو کی منطق جو ان تک پہنچی تھی نامکمل تھی۔ بلکہ اس میں نو فلاطونی نقطہ نظر سے تصرفات کیے جا چکے تھے جیسا کہ مثال کے طور پر بولس فارسی کی کتاب سے معلوم ہوتا ہے جو سریانی زبان میں نوشیرواں کے لیے لکھی گئی تھی۔ اس کتاب

Plutarch (1)

Dionysius (2)

Hermeneutics (3)

Categories (4)

Analytics (5)

میں عقیدے کو علم سے افضل کہا گیا ہے اور فلسفہ کی تعریف یہ کی گئی ہے "روح کا اپنے اندرونی جسم کا ادراک حاصل کرنا جس سے وہ ایک دیوتا کی طرح تمام اشیاء کا مشاہدہ کرتی ہے"۔

عرب لوگ جس حد تک شامیوں کے ممنون ہیں اس کا اندازہ علاوہ اور باتوں کے اس سے ہوتا ہے کہ عرب علماء سریانی زبان کو سب سے قدیم یا اصلی (فطری) زبان سمجھتے تھے۔ یہ سچ ہے کہ شامیوں نے اپنی تحقیق سے کتابیں نہیں لکھیں لیکن ان کے ترجمے عربی اور فارسی علوم کے لیے بہت کارآمد ثابت ہوئے جن لوگوں نے آٹھویں صدی سے لے کر دسویں صدی تک یونانی کتابوں کا ترجمہ قدیم سریانی ترجموں سے بخوبی یا کچھ اصلاح اور تصرف کر کے کیا تھا۔ سب کے سب شامی تھے۔ کہا جاتا ہے کہ اموی شہزادہ خالد بن یزید (سنہ وفات ۶۷۰ء) کے حکم سے جس نے ایک عیسائی راہب سے الگیا سیکمی تھی، اس فن کی کتابوں کا ترجمہ یونانی سے عربی میں کیا گیا۔ سب سے پہلے ضرب الامثال، حکیمانہ اقوال، خطوط، وصیت نامے اور عورتا تاریخ فلسفہ کے متعلق کتابیں جمع کی گئیں اور ان کا ترجمہ ہوا لیکن یونانی سائنس، طب اور منطق کی کتابوں کا ترجمہ کہیں منصور کے زمانے میں جا کر ہوا۔ ان میں سے بعض کا ترجمہ پہلوی زبان میں کیا گیا تھا۔ اس کام میں سب سے بڑا حشر ابن المقفع کا ہے جو ایران کا باشندہ اور ثنوی مذہب کا پیرو تھا۔ اس کی اصطلاحات متاخرین کی اصطلاحات سے مختلف تھیں۔ لیکن اب اس کے کتب فلسفہ کے ترجموں میں سے کوئی چیز باقی نہیں ہے۔ اس کے علاوہ آٹھویں صدی کی اور کتابیں بھی ضائع ہو گئی ہیں۔ البتہ وہ کتابیں جو نویں صدی میں مامون اور اس کے جانشینوں کے زمانے میں ترجمہ ہوئیں ہم تک پہنچی ہیں۔

نویں صدی کے مترجم زیادہ تر طبیب تھے اور بطلمیوس اور اقلیدس کے بعد سب سے پہلے بقراط اور جالینوس کی تصانیف کا ترجمہ ہوا۔ مگر ہم صرف ان کتابوں کا ذکر کریں گے جو خاص معنوں میں فلسفے سے تعلق رکھتی ہیں۔ نویں صدی کے آخر میں یوحنا یا یحییٰ ابن بطریق نے افلاطون کی "طیماؤٹس" کا ترجمہ کیا۔ علاوہ اس کے ارسطو کی کتابیں کائنات الجو اور علم الطیر پر اس کی کتاب نفسیات کا خلاصہ اور اس کا ایک رسالہ العالم کے نام سے ترجمہ ہوا۔ عبدالمسیح ابن عبدالشمالی کی طرف حسب ذیل کتابیں منسوب ہیں۔ ارسطو کی منطق کا ترجمہ ان شرحوں کے ترجمے جو ارسطو کی طبیعیات

Timaeos (۱۱)

Sophistics (۱۲)

138408



اور اس کی مفروضہ الہیات پر یوحنا فلپانی نے لکھی تھیں۔ فلوطین کی "ایناد" کا خلاصہ سہل عبارت میں قیسطابن یوحنا البعلبکی کے متعلق کہا جاتا ہے کہ اس نے ارسطو کی "طبیعیات" پر سکندر افروڈیسی (۳) اور یوحنا فلپانی کی شرحوں کا اس کی "کون وفساد" پر سکندر کی شرح کا اور اخبار الفلاسفہ کا جو فلوطس (پلوٹارک) کے نام سے مشہور ہے ترجمہ کیا تھا۔

مترجمین میں سب سے زیادہ کام ابو زید حنین ابن اسحاق (۸۰۹ء تا ۸۶۳ء) اس کے بیٹے اسحاق ابن حنین (سال وفات ۶۹۱۰ یا ۶۹۱۲) اور اس کے بھتیجے ابن الحسن نے کیا ہے۔ چونکہ یہ لوگ مل کر کام کرتے تھے اس لیے بعض کتابیں ایسی ہیں جو کبھی ان میں سے کسی کی طرف منسوب کی جاتی ہیں کبھی کسی کی طرف۔ ان کی جدوجہد کے دائرے نے اس زمانے کے تمام علوم و فنون کا احاطہ کر لیا تھا۔ پرانے ترجموں میں انہوں نے اصلاحیں دیں، نئے اضافے کیے۔ باپ کو زیادہ شوق طب سے تھا بیٹے کو فلسفے سے۔

مترجموں کی جدوجہد دسویں صدی میں بھی جاری رہی خاص امتیاز ان میں سے مندرجہ ذیل نے حاصل کیا۔ ابولبشر مثنیٰ ابن یونس القناتی (سنہ وفات ۶۹۴۰)، ابو زکریا یحییٰ ابن عدی المنطقی (سنہ وفات ۶۹۷۴)، ابو علی بیسیٰ ابن اسحاق ابن زرعہ (سنہ وفات ۶۱۰۰۸)، ابوالخیر الحسن ابن النعمان (سنہ ولادت ۶۹۴۲)، شاگرد یحییٰ ابن عدی جس کے فلسفی کارناموں میں علاوہ ترجموں شرحوں وغیرہ کے ایک رسالے کا ذکر ہے جو فلسفہ اور سیحیت کی مطابقت پر تھا۔ حنین ابن اسحاق کے زلمنے سے مترجمین کی جدوجہد محض ارسطو کی طرف منسوب کی ہوئی کتابیں کے ترجمے، خلاصے، تسہیل عبارت اور شرحوں تک محدود رہ گئی تھی۔

ان مترجموں کو بہت بڑے فلسفی نہیں سمجھنا چاہیے۔ ایسا بہت کم ہوتا تھا کہ یہ اپنے شوق سے کام کرتے ہوں۔ زیادہ تر خلیفہ وزیر یا کسی اور جلیل القدر شخص کے حکم سے انہیں تصنیف و تالیف کی توہین ہوتی تھی۔ علاوہ اپنے خاص فن کے (جو اکثر فن طب ہوتا تھا) ان لوگوں کو حکیمانہ پسند و

Plotin (۱)

Enneads (۲)

Alexander of Aphrodisias (۳)

Johannes Philoponus (۴)

موفقت کی کتابوں سے بہت دل چسپی تھی مثلاً کہانیاں جو اخلاقی نتائج رکھتی ہوں، عقیدہ کا تئیں  
 نامعناذ اقوال۔ جن باتوں کو ہم آپس کی باتوں میں یا تصویبوں میں یا اسٹیج پر بعض اشخاص کی خصوصیت  
 امتیازی کی حیثیت سے ضمناً بیان کرتے ہیں۔ یہ بھولے بھالے لوگ ان کے حکیمانہ مطالب یا  
 خطیبانہ شان پر لوٹ تھے اور ایسے اقوال کو جمع کیا کرتے تھے۔ عام طور پر یہ لوگ اپنے آبائی مسیحی  
 عقائد کے خلوص سے پابند تھے۔ ابن جریریل کے متعلق جو روایت ہے اس سے ان لوگوں کے عقائد  
 اور خلفاء کی آزاد خیالی کا پتہ چلتا ہے۔ جب منصور نے اسے اسلام کی تلقین کرنی چاہی تو اس نے کہا  
 میں اپنے آبا و اجداد کے مذہب پر مروں گا۔ جہاں وہ ہیں وہیں میں بھی جانا چاہتا ہوں خواہ وہ بہشت  
 ہو یا دوزخ۔ ان لوگوں کی اپنی تعابیف میں سے بہت کم بچی ہیں۔ قسطا ابن لوقا کے ایک مختصر رسالے  
 کا جس کا موضوع روح اور نفس کا فرق ہے، ترجمہ لاطینی زبان میں موجود ہے۔ اس کا اکثر ذکر آیا ہے  
 اور اس سے بکثرت استفادہ کیا گیا ہے۔ اس کی رو سے روح ایک لطیف جوہر ہے جس کا مقام قلب  
 کے بائیں خانے میں ہے۔ یہی قلب میں حرکت اور ادراک کا باعث ہوتی ہے اور اسی کی بدولت جسم  
 انسانی کی زندگی قائم ہے۔ جس قدر لطیف اور صاف یہ روح ہو اسی قدر انسان کا خیال اور عمل  
 معقول ہوتا ہے۔ یہاں تک سب کو اتفاق ہے۔ دشواری اس وقت ہوتی ہے جب نفس کے متعلق  
 کوئی یقینی اور عمومی بات کہی جائے۔ بڑے بڑے فلسفیوں کے اقوال کچھ تو ایک دوسرے سے  
 مختلف ہیں اور کچھ خود اپنی تردید کرتے ہیں۔ بہر حال نفس مجسم ہے کیوں کہ وہ ایک وقت میں متضاد  
 خواص اپنے اندر قبول کرتا ہے۔ وہ بسیط ہے، غیر متغیر ہے اور بہ غلاف روح کے جسم کے ساتھ فنا  
 نہیں ہو جاتا۔ روح ان دونوں کے درمیان محض ایک واسطہ ہے اور اس طرح حرکت اور ادراک  
 کی شانوی علت ہے۔

جو کچھ یہاں نفس کے متعلق کہا گیا ہے وہ ہمیں بہت بعد آنے والے لوگوں کے یہاں ملتا ہے  
 البتہ یہ فرق ہے کہ جوں جوں ارسطو کا فلسفہ افلاطونی خیالات کو پیچھے ہٹاتا جاتا ہے، ایک نیا تضاد وجود  
 میں نمودار ہو جاتا ہے جو ہر زندگی (نفس یا روح) کی اہمیت کا ذکر صرف اطباء کی کتابوں میں باقی رہ  
 جاتا ہے۔ فلسفی دوسرے پہلو سے نفس اور عقل کو ایک دوسرے کے مقابلے میں رکھتے ہیں۔ نفس کو فانی  
 چیزوں بلکہ غناسطی خیالات کے مطابق ادنیٰ اور خراب خواہشات کی دنیا میں جگہ ملتی ہے اس سے  
 بالاتر وجود انسان کا اعلیٰ لافانی عنصر یعنی عقل سمجھی جاتی ہے لیکن اس ذکر میں ہم تاریخ کی رفتار سے  
 آگے بڑھ رہے ہیں۔ ہمیں ترجموں کے ذکر کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔



یونانی ذہن کے سب سے زیادہ قابلِ قدر کارنامے جو فنون لطیفہ، شاعری اور تاریخ نگاری کے میدان میں تھے اہل مشرق تک پہنچے ہی نہیں۔ ان کا یہاں مقبول ہونا تھا بھی مشکل کیوں کہ ان کا لطف اٹھانے کے لیے یونانی مذاق اور یونانی زندگی سے واقفیت کی ضرورت تھی جس سے وہ محروم تھے۔ ان کے نزدیک یونان کی تاریخ افسانوں کے ہارے کے چاند، سکندرِ اعظم سے شروع ہوتی ہے۔ ارسطو کی تصانیف کو اسلامی دور میں جو مقبولیت حاصل ہوئی اس میں اس بات کو ضرور دخل ہوگا کہ اُسے عہدِ قدیم کے سب سے بڑے بادشاہ (سکندر) سے تعلق تھا۔ عرب مورخ یونانی فرماؤاؤ کا ذکر قلوبظہ تک کرتے تھے اور اس کے بعد قیصرانِ روم کو شمار کرتے تھے لیکن تھوسی دادیس (۱) جیسے شخص کا انھوں نے نام بھی نہیں سُنا تھا۔ ہومر سے انھوں نے سوائے اس قول کے کہ حکام ایک ہونا چاہیے اور کچھ نہیں لیا۔ یونان کے بڑے بڑے ڈرامانگاروں اور تغزل پسند شاعروں کی انھیں ہوا بھی نہیں لگی تھی۔ ان پر قدیم یونان نے صرف اپنی ریاضی، سائنس اور فلسفہ کے ذریعے سے اثر ڈالا۔ یونانی فلسفے کے نشرونا کے متعلق انھوں نے فرفوریس، فلوطخس، ارسطو اور جالینوس کی تصانیف سے کسی قدر معلومات حاصل کی لیکن اس میں بھی بہت سے قصے کہانی شامل ہو گئے ہیں۔ اور مشرق میں قبل سقراطی عہد کے فلسفے کا ذکر جس طرح کیا گیا ہے وہ صرف اس حیثیت سے مفید ہے کہ اس سے ان رسالوں کے متعلق کچھ معلومات حاصل ہوتی ہے جن سے وہ ماخوذ ہے یا ان مشرقی خیالات کا پتہ چلتا ہے جن کی تائید یونانی حکما کے اقوال سے کرنے کے لیے یہ روایات گھڑی جاتی ہیں۔

عام طور پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ یونانیوں نے فلسفے کو جس مقام پر چھوڑ دیا تھا شامی عربوں نے اسے وہیں سے اٹھایا۔ یعنی ارسطو کی مشرقی تفسیر سے اس کے پہلو پہ پہلو انلاطون کی تصانیف بھی پڑھی جاتی تھیں اور ان کی تشریح ہوتی تھی۔ اہل ایران اور ایک عرصے تک بعض مسلم فرتے انلاطون یا انلاطون نیشاغورنی فلسفے کی تحصیل کرتے رہے جس کے ساتھ بہت کچھ حصہ اشراق اور روایاتی خیالات کا بھی شامل تھا۔ سقراط کی موت کے واقعے سے لوگوں کو بہت دل چسپی تھی جس کی نسبت کہا جاتا تھا کہ ایتھنس کے وٹنیوں نے اُسے عقلیت کے جرم میں شہید کر دیا۔ انلاطون کے

Cleopatra (۱)

Thucydides (۲)

نظریہ روح اور فلسفہ فطرت کا شامیوں پر بہت زبردست اثر پڑا۔ یہ مبلغ جملہ "اپنے آپ کو پہچان" سقراطی حکمت کے رمز کی حیثیت سے نقل کیا جاتا تھا اور اس کے معنی اشرافی تفسیر کے مطابق کیے جاتے تھے۔ مسلمان اسے محمد کے داماد علیؑ بلکہ خود رسول خدا کی طرف منسوب کرتے ہیں "مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ" کو لوگوں نے طرح طرح کی باطنی خیال آرائیوں کا موضوع بنایا تھا۔ طبعی حلقوں میں اور شاہی دربار میں ہمیشہ ارسطو کی تصانیف کو ترجیح دی جاتی رہی جو اب تک میں محض کتاب منطق اور طبیعیات کے چند رسالوں تک محدود سمجھی جاتی تھیں۔ لوگوں کا خیال تھا کہ منطق ایک نئی چیز ہے جو ارسطو نے دریافت کی اور بقیہ علوم میں وہ فیثاغورث، ابنیذ قلیس، سقراط اور افلاطون سے اتفاق رکھتا تھا۔ عیسائی اور صابی متوجم اور ان کے زیر اثر مقلد بے دھرمک نفسیاتی اخلاقی، سیاسی اور مافوق الطبعی خیالات عہد قبل ارسطو کے حکما کی تصانیف سے کھینچ تان کر نکال لیتے تھے۔ جو باتیں ابنیذ قلیس، فیثاغورث وغیرہ کے نام سے منسوب تھیں، ظاہر ہے کہ وہ بے بنیاد تھیں۔ ان لوگوں کے فلسفے کا ماخذ یا تو ہرس کو قرار دیا جاتا تھا یا دوسرے مشرقی حکما کو۔ چنانچہ ابنیذ قلیس کی نسبت کہا جاتا تھا کہ وہ پہلے حضرت داؤد کا پھر لقمان کا شاگرد تھا۔ فیثاغورث حضرت سلیمان کے مقلد و درس سے نکلا تھا۔ دس علی ہذا۔ عربی کتابوں میں جن رسالوں سے کہ سقراط کے نام سے اقوال نقل کیے جاتے تھے وہ یا تو جعلی ہیں یا افلاطون کے وہ مکالمے ہیں جن کا ہیرو سقراط ہے۔ قطع نظر جلی رسالوں کے افلاطون کی اور سب سے بہت سی تصانیف مثلاً اعتقاد، قریظن، سوسطیس، فدرسٹس، ریاست، ماڈن، طیبائوس، نوایس عربی میں لی گئی ہیں۔ لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ ان سب کے مکمل ترجمے کیے گئے۔

Empedocles	(1)
Apology	(2)
Criton	(3)
Sophist	(4)
Phaedrus	(5)
Republic	(6)
Phaedo	(7)
Timaeus	(8)
Laws	(9)



یہ یقینی بات ہے کہ ابتدا ہی سے ارسطو کی حکومت بلا شرکت غیرے نہ تھی۔ افلاطون (جو معنی ان لوگوں نے اس کے اقوال کے سمجھے تھے اُن کے مطابق) حدوثِ عالم۔ جو ہریتِ عقل اور بقائے روح کی تعلیم دیتا ہے۔ ان خیالات سے عقائد میں خلل نہیں پڑتا۔ لیکن ارسطو جو قدمِ عالم کا قائل سمجھا جاتا تھا اور جس کی اخلاقیات و نفسیات میں روحانیت کم ہے، خطرناک سمجھا جاتا تھا۔ اس لیے نویں اور دسویں صدی کے مختلف فرقوں کے مسلمان فقیہوں کی کتابوں میں ارسطو کی مخالفت نظر آتی ہے۔ تاہم رفتہ رفتہ حالات میں انقلاب ہوا۔ تھوٹے دن میں ایسے فلسفی پیدا ہوئے جو افلاطون کے اس نظریے پر کہ عالم کی ایک روح ہے اور انسانی روحیں اس کے متناسی (محدود) حصے ہیں معترض ہوئے اور ارسطو کے کلام سے جو منفرد جوہر کو اس قدر اہمیت دیتا ہے اپنے عقیدہ بقائے روح کی تائید نکالنے لگے۔ پہلے زمانے میں ارسطو کے اقوال کے جو معنی سمجھے جاتے تھے اس کا اندازہ ہمیں اس کی طرف منسوب کی ہوئی کتابوں سے ہوتا ہے۔ علاوہ ارسطو کی اصلی کتابوں کے جو ان لوگوں تک اشرافی شرحوں کے ساتھ پہنچی تھیں، نہ صرف رسالہ السار و العالم بلا پس و پیش اس کی تصنیف تسلیم کیا جاتا تھا بلکہ اسے بہت سی ایسی کتابوں کا بھی مصنف مانتے تھے جو یونانی تاخرین کی لکھی ہوئی تھیں اور جن میں کلام کھلائشا غوثی رنگ کی فلاطونیت یا اشرافیت بلکہ جمع اضداد کا درس تھا۔

پہلی مثال کے طور پر ہم کتاب "التفاح" کا ذکر کرتے ہیں جس میں ارسطو کی وہی شان ہے جو سقراط کی افلاطون کے فاذن میں ہے۔ یعنی حکیم بستر مرگ پر ہے، چند شاگرد عیادت کو آئے ہیں۔ ارسطو کو خوش و خرم دیکھ کر انھیں جرأت ہوتی ہے کہ سفرِ آخرت کے لیے پایہ رکاب استاد سے روح کی حقیقت اور بقا کے مسائل پر درس دینے کی درخواست کریں۔ چنانچہ جو کچھ وہ کہتا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے۔ روح کا اصلی جوہر علم ہے اور وہ سب سے افضل علم یعنی فلسفہ۔ اس لیے حقیقت کا مکمل عرفان وہ سعادت ہے جو مرنے کے بعد اہل علم کی روح کو نصیب ہوتی ہے اور جس طرح علم کا صلہ عرفان ہے اسی طرح جہل کی سزا عرفان سے محرومی ہے۔ سچ پوچھو تو آسمان و زمین میں سوائے علم و جہل کے اور اس جناح کے جو انہیں خود اپنے اندر ملتی ہے اور کچھ نہیں۔ نیکی اور علم میں اور بدی اور جہل میں کوئی اہم فرق نہیں۔ ان میں وہ نسبت ہے جو پانی اور برف میں ہے۔ چیز ایک ہے مگر صورتیں مختلف۔

۱۱) اس مکالمے کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ ارسطو دو ان گنگوں میں ایک سیب اپنے ہاتھ میں لیے ہوئے ہے جس کی خوشبو سے آخری لمحہ میں وہ اپنی قوتِ حیات کا بھاتا ہے۔ غاتے کے وقت اس کا ہاتھ بے طاقت ہو جاتا ہے اور سیب زمین پر گر پڑتا ہے۔

روح کو طبعاً سچی مسرت علم سے حاصل ہوتی ہے جو اس کا ربانی جوہر ہے نہ کہ خود و نوش اور دیگر حسی لذات سے۔ کیوں کہ حسی لذت ایک شعلہ ہے جو تھوڑی دیر بھرکتا ہے لیکن غور و خوض کرنے والی روح جو حواس کی تاریک دنیا سے نجات پانے کی تمنا رکھتی ہے خالص نور ہے جس کی درخشانی دیر پا ہے۔ اس لیے فلسفی موت سے نہیں ڈرتا بلکہ جب نداے الہی اسے بلاتی ہے تو وہ خوشی سے موت کا استقبال کرتا ہے۔ جو لطف وہ اپنے محدود علم سے اٹھاتا ہے وہ نمونہ ہے اس مسرت کا جوہر سرعظیم کے انکشاف سے اُسے حاصل ہوگی بلکہ اس کی لذت سے ایک حد تک وہ پہلے ہی سے آشنا ہے کیوں کہ محسوس اشیاء کا صحیح ادراک جس کا دعویٰ کرنے کا سے حق ہے صوفی فیہررنی حقیقتوں کے علم کے ذریعے سے ممکن ہے اگر کوئی شخص اس زندگی میں معرفت نفس حاصل کر لیتا ہے تو یہی عرفان اے یقین دلاتا ہے کہ وہ اپنے ابدی علم کی بدولت تمام اشیاء پر حاوی یعنی لافانی ہے۔

دوسرے اس رسالے میں ان خیالات کا ذکر ہے جنہیں خواہ مخواہ ارسطو کی "ٹولوجیا" کہتے ہیں۔ اس میں افلاطون انسان کامل کی حیثیت سے دکھایا گیا ہے وہ خلقی روحانی قوت سے سب چیزوں کا علم حاصل کر لیتا ہے۔ یعنی اُسے ارسطو کی طرح منطقی واسطوں کی ضرورت نہیں۔ چنانچہ اعلیٰ حقیقت یا ہستی مطلق کا عرفان اُسے خیال کے ذریعے سے نہیں بلکہ وجدانی مشاہدے سے حاصل ہوتا ہے۔ فلوطین کا ارسطو کہتا ہے "میں اکثر اپنی روح کے ساتھ خلوت میں رہا ہوں۔ میں جسم کے لباس کو پھینک کر جوہر معض کی حیثیت سے اپنے نفس میں فرق ہو جاتا یعنی خارجی عالم سے داخلی کی طرف رجوع کرتا تھا۔ میں وہاں خالص علم تھا۔ خود ہی عالم اور خود ہی معلوم۔ مجھے کیسی حیرت ہوئی جب میں نے اپنے نفس میں حسن اور درخشانی دیکھی اور اپنے آپ کو عالم ملکوت کا ایک جزو پایا جسے خود خلاق کی قوت عطا ہوگئی تھی۔ اس یقین نفس کی حالت میں میں عالم حواس کے 'ناورا' بلکہ عالم ارواح سے بھی آگے، الوہیت کے درجے تک پہنچ گیا جہاں میں نے ایسا دُغریب نور دیکھا جسے نہ کوئی زبان بیان کر سکتی ہے اور نہ کوئی کان سن سکتا ہے۔"

ٹولوجیا کے مباحث کا مرکز بھی روح ہے۔ تمام سچا انسانی علم روح کا علم ہے یعنی مشاہدہ باطن جس میں سب سے مقدم ذات کا علم ہے اور اس کے بعد اس سے کم مکمل صفات کا علم ہے۔

عسرفان جو بہت کم لوگوں کو نصیب ہوتا ہے سب سے بزرگت ہے جس کا پورا احاطہ ہمارا تصور نہیں کر سکتا۔ اسی کو فلسفی بہ حیثیت حکیم صنایع اور مقنن کے ابدی حسن و جمال کی تصویروں میں ظاہر کرتا ہے۔ اسی میں حکیم کی برتری ظاہر ہوتی ہے۔ وہ ایک باوقار ساحر ہے جس کا علم خلق پر حکومت کرتا ہے۔ درآنحالیکہ دوسرے ہمیشہ اشیاء تصورات اور خواہشات کی زنجیروں میں جکڑے رہتے ہیں۔ یہ روح کائنات کے وسط میں واقع ہے، اس کے ماتحت مادہ اور عالم طبیعی ہے۔ اس کا نزول عالم الوہیت سے عالم معقول اور پھر عالم محسوس میں۔ اس کا قیام جسم مادی میں اور اس کا رجوع عالم بالاک طرف۔ ان تین مراحل سے اس کی اور دنیا کی زندگی گزرا کرتی ہے۔ مادہ اور فطرت، جس اور ادراک یہاں کوئی حقیقت نہیں رکھتے۔ سب کچھ عقل سے ہے۔ عقل سب کچھ ہے اور عقل میں سب اشیاء ایک ہو جاتی ہیں۔ روح بھی عقل ہے۔ البتہ جب تک وہ جسم میں ہے اس وقت تک وہ عقل بہ شکل امید، بہ صورت تمنا ہے۔ وہ عالم بالا کے نیک اور مبارک ستاروں کی طرف جانے کی آرزو رکھتی ہے، جو تصور اور ارادے کے ماورا مشاہدے کی نورانی زندگی بسر کرتے ہیں۔

یہ ہے ایشیائی ارسطو جیسا کہ اسلام کے ابتدائی ارسطاطالیسیوں نے سمجھا تھا۔ یہ ہمارے لیے کوئی تعجب کی بات نہیں ہے کہ اہل مشرق کبھی ارسطاطالیسی فلسفے کا صحیح مفہوم نہیں سمجھ سکے۔ ہماری تنقید کا سامعیاں کھوٹا کھرا پر کھنے کے لیے ان کے پاس نہ تھا۔ عالم تخیل میں یونانی تمدن کی دنیا میں پہنچ جانا ان لوگوں کے لیے زیادہ دشوار تھا۔ نسبت قرون وسطیٰ کے مسیحی علماء کے جن کا جینا جانتا رشتہ عہد قدیم سے کبھی منقطع نہیں ہوا تھا۔ مشرق والے الحاقی شرحوں اور تصرفات کے پابند رہے اگر علمی نظام کا کوئی حصہ مثلاً ارسطو کی کتاب "السیاست" موجود نہ تھی تو یہ کمی افلاطون کی "ریاست" یا "ڈامیس" سے پوری کر لی گئی۔ دونوں کے فرق کا احساس بہت کم لوگوں کو تھا۔

یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ مسلمانوں کو صرف اشراقی افادہ ہی سے یونانی فلسفے کی ایسی ایک آہنگ تفسیر ملی جو ان کے کام کی تھی۔ ارسطو کے پہلے پیر و اس پر مجبور تھے کہ وہ مناظرانہ اور مشکلانہ انداز اختیار کریں۔ انہیں ایک ایسے مضبوط اور ہم آہنگ فلسفے کی ضرورت تھی جس میں "واحد حقیقت" پائی جائے خواہ اس سے جہور سلبین کے خیالات کی تائید ہو یا تردید۔ وہی وقعت جو محمد اپنے زمانے میں یہودیوں اور عیسائیوں کی کتب مقدسہ کی کیا کرتے تھے، مسلمان علماء یونانی تصانیف کی کرتے تھے۔ یہ علماء اپنے پیشروؤں کی تقلید میں ڈوبے ہوئے تھے۔ ان میں جدت خیال کم تھی۔ قدیم علماء ان کے



نزدیک اس قدر مستند تھے کہ ان کی پیروی کو وہ واجب جانتے تھے۔ ابتدائی مسلم حکما ریونیوں کے علم کی برتری کے اتنے قائل تھے کہ ان کے نزدیک یہ علم علم الیقین کے درجے تک پہنچ چکا تھا۔ اپنے بونے پر مزید تحقیقات کرنا ایسا خیال تھا جو مشرق والوں کے ذہن میں آسانی سے نہیں آسکتا تھا۔ یہ بے استاد شاگرد کو شیطان کا پیلا سمجھتے تھے۔ پھر بھلا کیسے ممکن تھا کہ یونانی فلسفیوں کی دیکھا دیکھی یہ لوگ ارسطو اور افلاطون کے خیالات میں مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کرتے۔ یہ بھی ضروری تھا کہ ان نظریات کو جو مذہبی حیثیت سے قابل اعتراض ہوں یا توجہ چاہ نظر انداز کر دیا جائے یا اس طرح لکھا جائے کہ ان سے اسلام کے اذعان عقیدے کی تردید نہ ہو۔ ان لوگوں کی دلجوئی کے لیے جو ارسطو کے پاس سے فلسفے ہی کے مخالف تھے اس حکیم کے اصل اور جعل تصنیفات سے حکیمانہ اور مفید اقوال منتخب کر کے لکھے گئے تاکہ وہ اس کے علمی خیالات کی مقبولیت کے لیے راستہ صاف کریں لیکن مخصوص عربانِ راز اور دوسرے عقیدوں اور فرقوں کے لوگوں کو ارسطو کی تعلیم ایک برتر حقیقت کی حیثیت سے دکھائی جائے تھی جس کے مقابلے میں یہ حکما مذہب کے قطعی عقائد یا فقہوں کے بوسے نظام کو حکمت کا ایک ابتدائی زینہ سمجھتے تھے۔

مسلمانوں کے فلسفے میں ہمیشہ ایک طرح کی انتخابیت جو اس عہد کے یونانی تراجم کی پابند تھی باقی رہی۔ اس کی نشوونما میں تخلیق اور تحقیق کا حصہ کم تھا۔ زیادہ تر دوسروں کے خیالات جذب کیے جاتے رہے۔ ذہن نے مسائل کے چھیڑنے میں اس فلسفے نے کوئی خاص امتیاز حاصل کیا نہ پرلنے مسائل کے حل کرنے میں۔ مختصر یہ کہ مدارج فکر میں کوئی بڑی ترقی اس نے نہیں کی البتہ تاریخی حیثیت سے اسے بہت بڑی اہمیت یہ حاصل ہے کہ اس نے عہدِ قدیم اور مشکلیں کے دور کے درمیان واسطے کام دیا۔ مخلوط مشرقی تمدن میں یونانی خیالات کا جگہ پانا تاریخی نقطہ نظر سے ایک خاص دلکش کتاب ہے خصوصاً اس صورت میں کہ انسان تھوڑی دیر کے لیے یونانیوں کے وجود کو بھول جائے۔

لیکن اگر دوسری قوموں کے تمدن سے مقابلہ کیا جائے تو اس کی اہمیت بہت بڑھ جاتی ہے فلسفہ ذہن انسانی کی ایک عجیب و غریب پیداوار ہے جو یونانی زمین پر بلا خارجی اثرات کے آگے ہے۔ عام تمدنی زندگی کے قوانین اس پر مائد نہیں ہوتے۔ اسے سمجھنے کے لیے بیرونی موثرات سے قطع نظر کے خود اس کی اندرونی نشوونما کا مطالعہ کرنا چاہیے۔ اسلامی فلسفے کی تاریخ قطع نظر اور باتوں کے اس سبب سے قابل قدر ہے کہ اس میں ذکر ہے اس پہلی کوشش کا جو یونانی افکار کے نتائج کو بھول کرنے کے لیے اس سے زیادہ وسیع پیمانے پر کی گئی جیسی قدیم مسیحی علمائے کلیسا نے کی تھی۔

جن حالات میں یونانی علم کو اہل عرب نے اختیار کیا ان کے معلوم ہونے سے ہیں، خوا  
کتنی ہی احتیاط کے ساتھ اور کتنے ہی محدود دائرے میں کیوں نہ ہو اس کے قیاس کا موقع ملے گا  
کہ مسیحی قرون وسطیٰ میں یونانی و عربی علوم کس طرح اختیار کیے گئے اور شاید تھوڑی سی معلومات  
اس کے متعلق بھی ماحصل ہو کہ خود فلسفہ کیسے معرض وجود میں آتا ہے۔

حقیقی معنی میں تو اسلامی فلسفہ کا نام ہی یسنا بیجا ہے۔ پھر بھی مسلمان ایسے لوگ تھے جو  
غور و فکر سے باز نہیں رہ سکتے تھے۔ یونانی لباس میں بھی ان کا انداز قد نظر آ ہی جاتا ہے۔ یہ بہت  
آسان ہے کہ درسی فلسفے کی کرسی پر بیٹھ کر ان پر حقارت کی نظر ڈالی جائے۔ لیکن انصاف کا یہ تقاضا  
ہے کہ ہم ان کے صحیح خیالات کو سمجھیں اور یہ معلوم کریں کہ ان کے محدود رہ جانے کی کیا وجہ تھی۔ یہ ہم  
باریک نظر محققوں کے لیے چھوڑے دیتے ہیں کہ وہ ہر خیال کے منبع اور ماخذ کا پتہ لگائیں۔ ہمارا کام  
ذیل کے صفحات میں صرف یہ دکھانا ہے کہ مسلمانوں نے اس مسالے سے جو پہلے سے موجود تھا کیسی  
عمارت بنا کر کھڑی کر دی۔

# باب دوم

## فلسفہ اور عربی علوم

### اصرف و نحو

دسویں صدی کے علمائے اسلام علوم کی تقسیم عربی اور غیر عربی علوم میں کرتے تھے۔ پہلی قسم میں صرف و نحو، علم دین، علم الأخلاق، ادب اور تانتا اور دوسری میں علوم فلسفہ، علوم ہنر اور علوم طب داخل تھے۔ فی الجملہ تقسیم صحیح ہے۔ دوسری قسم کے علوم نے زیادہ تر بیرون ممالک کے اثرات سے نشوونما پائی اور انھیں عرب میں کبھی قبول عام کی سند نہیں عطا ہوئی بلکہ جو عربی علوم کہلاتے ہیں وہ بھی خالص ملکی پیداوار نہیں ہیں۔ ان کا ارتقا سلطنت اسلام کے ان حصوں میں ہوا جہاں عربوں کو دوسری قوموں سے سابقہ پڑتا تھا۔ اسی کی بدولت انھیں ان چیزوں پر جو فطرت انسانی سے زیادہ قریب ہیں مثلاً زبان، شاعری، قانون، مذہب پر غور کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی۔ جس انداز سے یہ بات وقوع میں آئی اس سے صاف غیر عربی، بالخصوص ایرانی اثرات کا پتہ چلتا ہے۔ اور اسی کے ساتھ یونانی فلسفے کا رنگ بھی نظر آتا ہے اور رفتہ رفتہ گہرا ہوتا جاتا ہے۔

عربی زبان جس کے لفظوں اور ترکیبوں کی کثرت اور انصاف کی صلاحیت پر عربوں کو خاص طور پر ناز تھا، دنیا میں ایک اہم حیثیت حاصل کرنے کے لیے بہت محنتوں تھی۔ اسے دوسری زبانوں خصوصاً شقیل لاطینی اور پر سیاخ فارسی کے مقابلے میں یہ امتیاز حاصل ہے کہ اس میں مجرد اور مختصر فہان موجود ہیں۔ یہ بات علمی اصطلاحوں کے لیے بہت مفید ثابت ہوئی۔ عربی زبان میں باریک سے باریک فرق ظاہر کرنے کی صلاحیت ہے۔ لیکن اس کے ساتھ یہ بھی ہے کہ مترادف الفاظ کی کثرت کے سبب سے اصطلاح کے اس اصول سے انحراف ہوتا ہے کہ علوم صحیحہ میں مترادف کا استعمال نہ ہو۔



عربی جیسی فصیح پر معنی اور مشکل زبان نے شامیوں اور ایرانیوں کی تعلیمی زبان بن کر بہت سے نئے مسائل پیدا کر دیے۔ اول تو قرآن کے مطالعے، تجوید اور تفسیر کے لیے زبان پر عبور ضروری تھا۔ کفار کو یقین تھا کہ وہ کلام اللہ میں زبان کی غلطیاں دکھا سکتے ہیں۔ اس لیے جاہلیت کے اشعار اور بدویوں کے روز مرہ سے مثالیں جمع کی گئیں تاکہ قرآنی عبارت کی صحت ثابت کی جائے اور اسی سلسلے میں زبان دانی کے عام اصولوں سے بھی بحث کی گئی۔ روز مرہ عموماً صحت کا معیار سمجھا جاتا تھا لیکن قرآن کی غلطی کے تحفظ کے لیے محاورے تراشنے میں بھی کمی نہیں کی گئی۔ تاہم سیدھے سادے مسلمانوں کے نزدیک یہ طریقہ قابل اعتراض تھا۔ مسعودی چند بصرے کے صرفیوں کا ذکر کرتا ہے جنہوں نے ایک تفریحی سفر کے دوران میں ایک قرآنی امر کے صیغے کی گردان اس طرح سے کی کہ گاؤں والوں نے جو کجوریں جمع کر رہے تھے ان کی خوب ہی مرمت کی۔

اہل عرب شہل اور بہت سے علوم کے علم لسان کا بانی بھی علمی کو قرار دیتے ہیں بلکہ کلام کی تقسیم تین اجزاء میں، جو ارسطو کی ایجاد ہے انہیں کی طرف منسوب کی جاتی ہے۔ اصل میں علم لسان کی بنا کرنے اور بصرے میں پڑی تھی۔ ابتدائی نشوونما پردہ خفا میں ہے کیوں کہ پہلی چیز جو ہمیں نظر آتی ہے وہ سیبویہ کی مکمل صرف و نحو ہے۔ یہ ایک جدید کتاب ہے جسے آگے چل کر تاجرین نے ابن سینا کے قانون کی طرح متعدد فضلاء کی کوشش کا نتیجہ قرار دیا۔ کوفے اور بصرے کے مذاہب صرف و نحو میں جو فرق تھا اس کا بھی ہمیں اچھی طرح علم نہیں ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اہل بصرہ نے اسی طرح جسے چل کر بغداد کے حلقے نے زبان کے معاملے میں کیا، قیاس کو بہت اہمیت دی تھی اور کوفے والے بہت سے سماعی محاوروں کا استعمال جائز سمجھتے تھے۔ اس لیے کوفے والوں کے مطالبے میں دوسرے نحوی اہل منطق کہلاتے ہیں۔ ان کی اصطلاحات بھی جزویات میں کوفہ والوں سے مختلف تھیں۔ اکثر افراد جن کا دماغ اصلی عربوں کے خیال میں منطق نے خراب کر دیا تھا زبان کی علمی تحقیق کی کوشش میں حد سے بڑھ گئے تھے لیکن دوسرے فریق نے محض اپنے ذوق کو معیار بنایا تھا۔ یہ کوئی اتفاقی بات نہ تھی کہ سب سے پہلے بصری مذہب نے منطق کے وسیلے سے کام لیا۔ یوں بھی فلسفیانہ درس کا اثر بصرے میں زیادہ نمایاں تھا اور وہاں کے نحویوں میں سے بہت سے شیعہ یا معتزلی تھے جنہوں نے خوشی سے غیر ملک کی حکمت کا اثر اپنے عقائد پر قبول کر لیا۔

علم اللسان کے اس پہلو پر جو ایک مستقل علمی بحث کی شان رکھتا تھا اور محض مثالوں اور مترادف لفظوں کے جمع کرنے تک محدود نہ تھا، ارسطو جیسی منطق کا بہت اثر پڑا۔ اہل شام اور

اہل ایوان اسلامی مہد سے پہلے ہی ارسطو کی تصنیف "ہاری ارنیاس" اور اس رواجی اور اشرافی حواشی کا مطالعہ کر چکے تھے۔ ابن المقفع نے جو خلیل نحوی کا دوست تھا، منطق اللسان کے کل مولد کا جو پہلوی زبان میں موجود تھا، عربی میں ترجمہ کر دیا۔ اس کی رو سے جملے کی کہیں پانچ، کہیں آٹھ یا نو قسمیں قرار دی جاتی تھیں اور اجزا کلام میں اسم، فعل، حرف شمار ہوتے تھے۔ مہد متاخر میں بعض نحووں مثلاً جاہظ نے معانی اور بیان کی صنائع میں احکام منطق کی اشکال کو بھی داخل کر لیا اور متاخرین کی تصانیف میں صوت اور معنی پر بہت مناظرہ رہا۔ اور اس مسئلے پر بحث کی گئی کہ آیا زبان فطری چیز ہے یا بنانے سے بنتی ہے۔ آہستہ آہستہ فلسفیوں کی رائے نے کہ وہ بنانے سے بنتی ہے، غلبہ حاصل کیا۔

منطق کے بعد عربی علوم پر سب سے زیادہ اثر ریاضی کا ہے۔ نکسالی نثر اور آیات قرآنی کی طرح شعرا کا کلام نہ صرف جمع کیا گیا بلکہ اس کی ترتیب بعض معینہ امور کے لحاظ سے مثلاً وزن کے اعتبار سے کی گئی۔ صرف و نحو کے اصول پر عروض ایجاد کیا گیا۔ خلیل (سنہ وفات ۷۹۱ء) جو سیبویہ کا استاد تھا اور جس کی نسبت کہا جاتا ہے کہ اس نے علم اللسان میں سب سے پہلے قیاس سے کام لیا، عروض کا موجد بھی سمجھا جاتا ہے۔ شعر میں زبان مصنوعی عنصر قرار دی گئی جو ہر قوم میں جدا جدا ہے اور وزن ایک فطری چیز جو تمام اقوام کی شاعری میں مشترک ہے۔ اس سے ثابت ابن قرۃ (۸۳۶ء تا ۹۰۱ء) نے اپنی کتاب میں کہا ہے کہ وزن ایک اہم چیز ہے اور عروض طبعی علم ہے۔ اس لیے فلسفے کا جز ہے۔

باوجود ان بیرونی اثرات کے علم اللسان کا موضوع بہر حال عربی زبان تھی اور اس میں اپنی خصوصیتیں بھی باقی رہیں جن کا ذکر یہاں کرنا بے موقع ہے۔

یہ دقیق النظر اور محنتی عربوں کے ذہن کی مہم بالشان آفرینش ہے جس پر وہ ناز کر سکتے ہیں۔ دسویں صدی کے ایک اعتذاری نے یونانی فلسفے پر حملہ کرتے ہوئے کہا تھا "جو شخص عربی شاعری اور عروض کی بدکیوں اور گہرائیوں سے واقف ہے وہ جانتا ہے کہ وہ ان سب چیزوں پر فضیلت رکھتی ہیں جسے عرفان حقیقت کے مدعی اپنی رائے کے ثبوت میں پیش کیا کرتے ہیں۔ اعداد، خطوط، نقاط میری سمجھ میں نہیں آتا کہ ان چیزوں سے کیا فائدہ ہے اور اگر کچھ خفیف سا فائدہ ہو بھی تو یہ کتنا بڑا نقصان ہے کہ ان سے عقائد میں خلل پڑتا ہے اور وہ نتائج پیدا ہوتے ہیں جن سے خدا پناہ میں رکھے" عموماً عرب لوگ زبان کی نزاکتوں سے جو لطف اٹھاتے تھے اُسے وہ فلسفیانہ غور و فکر سے برا نہیں کرتے۔

چاہتے تھے۔ بہت سے نئے الفاظ جنہیں غیر زبانوں کے مترجم استعمال کرتے تھے، نکسالی زبان کے حامیوں کے یہاں ثقیل سمجھ کر رد کر دیے جاتے تھے۔ زبان کی علمی تحقیق سے زیادہ نشر و اشاعت خطاطی کے فن لطیف کو ہوئی۔ اس میں بھی تمام عربی فنون کی طرح نظم و ترتیب سے زیادہ آرائش مد نظر تھی اور اس کی نشوونما نہایت خوشنما اور عمدہ نقوش میں ہوئی۔ عربی زبان کے حرفوں کی کشش میں ہمیں اب بھی عربی ذہن کی وہ نزاکت نظر آتی ہے جس نے اسے خلق کیا تھا لیکن اسی کے ساتھ جوہت کی کمی بھی جو تمام عربی تمدن کے نشوونما میں نمایاں ہے۔

## ۲۔ علم الفرائض

خوش عقیدہ مسلمان یوں تو بڑی مدت تک رسم و رواج کے پابند تھے لیکن اس سے تطوع نظر کے دیکھیے تو وہ ابتدا میں حکم الہی اور سیرت رسول کے اور رسول اللہ کی وفات کے بعد ایسی صورت میں جہاں قرآن ہدایت ذکر کے سنت کے پیرو تھے۔ یعنی ہر فیصلہ اور عمل اس طرح کیا جاتا تھا جیسے صحابیوں کی روایت کے مطابق رسول اللہ کرتے تھے۔ لیکن متمدن ممالک کی فتح کے بعد اسلام پر نئے نئے اثرات پڑنے لگے۔ بجائے عرب کی زندگی کے سیدھے سادے تعلقات کے وہاں ایسے ادب و رسوم تھے جن کے لیے شرع نے کوئی انتظام نہیں کیا تھا اور نہ ان کے متعلق احادیث موجود تھیں۔ رفتہ رفتہ ایسی صورتیں بڑھتی گئیں جن کا پہلے سے بندوبست نہیں ہوا تھا۔ ان کا فیصلہ یا تو رسم و رواج کی رو سے یا ذاتی اختیار تیزی کے مطابق کرنا پڑتا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ پرانے رومی صوبوں، یعنی شام اور عراق میں بہت دن تک زیادہ تر رواج کا قانون چلتا رہا۔

وہ فقیر جو قرآن اور حدیث کے بعد اپنی عقل یا رائے کو قانون میں دخل دیتے تھے، اہل اللہ کے کہلاتے ہیں۔ اس حیثیت سے فاضل شہرت مذہب حنفی کے بانی ابوحنیفہ کوفی (سنہ وفات ۷۶) کو حاصل ہوئی۔ لیکن مدینہ میں بھی مالک (۱۷۱ تا ۲۴۵) نے اور ان سے پہلے اور فقہوں نے بہت بھولے پن سے "رائے" کی تھوڑی بہت حمایت کی تھی۔ ایک مدت کے بعد رفتہ رفتہ "رائے" کی مخالفت میں جس نے ذاتی اجتہاد کا دروازہ کھول دیا تھا اس خیال نے غلبہ حاصل کیا کہ ہر بات میں سنت رسول سے استشہاد کر کے حدیث پر عمل کرنا چاہیے چنانچہ ہر طرف سے حدیثیں جمع کی جانے لگیں۔ ان کی تفسیر کی گئی اور ان میں بہت کچھ تحریف بھی ہوئی۔ ان کی صحت کے جانچنے کے



اصول مدون کیے گئے لیکن ان اصولوں کی ترتیب میں رعایات کی خارجی شہادت اور ان کی سوزندگی پر نسبت منطقی اور تاریخی صحت کے زیادہ زور دیا گیا۔ اس نشوونما کا نتیجہ ہوا کہ "اہل اہل اللہ" کے مقابلہ میں جو زیادہ تر عراق میں تھے، مدینے سے اہل حدیث اٹھ کھڑے ہوئے۔ شافعی (۱۷۷ تا ۲۴۰ھ) جو تیسرے مذہب فقہ کے بانی تھے اہل حدیث کے گروہ میں شمار کیے جاتے ہیں۔ گو ان کے پیرو عام طور پر سنت کے قائل تھے۔

اس مناظرے میں منطق نے ایک نئے عنصر یعنی قیاس کو دخل دیا۔ یوں تو پہلے بھی قیاس کی اٹکا دکا مثال نظر آتی ہے لیکن اس کو فقہ کی بنیاد یا ماخذ ٹھہرانا یہ ظاہر کرتا ہے کہ اب علمی غور و فکر کا رنگ غالب آتا جاتا تھا۔ "رائے" اور "قیاس" ایک معنی میں بھی استعمال ہوتے تھے لیکن قیاس میں آزادی فکر کا پہلو زیادہ نکلتا ہے۔ جیسے جیسے لوگ اس کے عادی ہوتے گئے کہ لسانی منطقی تحقیقات میں قیاس سے کام لیں اسی قدر آسانی سے یہ اصول فقہ کی بنیاد سمجھا جانے لگا۔ خواہ اس طرح کہ ایک صورت سے دوسری صورت پر اور بہت سی صورتوں سے کل پر حکم لگایا جائے (بہ طریق استقرا) یا مختلف صورتوں کی ایک مشترک بنیاد کی جگہ اور اس سے انفرادی صورتوں کے متعلق نتیجہ نکالا جائے (بہ طریق استخراج)۔

قیاس کا استعمال سب سے پہلے اور سب سے زیادہ حنفی فقہ میں کیا گیا تھا اور اس کے بعد اور اس سے کم شافعی فقہ میں۔ اسی سلسلے میں یہ سوال بھی کہ آیا زبان صرف جزئیات کو ہی ظاہر کر سکتی ہے یا کلیات کو بھی، علم الفرائض کے لیے اہمیت رکھتا تھا۔

منطقی اصول قیاس کو کبھی قبول عام حاصل نہیں ہوا بلکہ تاریخی اصول شرع (قرآن اور سنت) کے بعد اجماع یعنی جماعت مسلمین کے اتفاق رائے پر زور دیا جاتا تھا۔

جماعت کا اتفاق رائے نفس امر میں بااثر علماء کا اتفاق رائے تھا جن کا مقابلہ کیسے کر سکتا ہے۔ آج کل کے کلیمہ یا شکلیں سے ہو سکتا ہے۔ یہ وہ اذعان اصول ہے جس پر بہت کم لوگوں نے اعتراض کیا ہے اور جو اسلامی علم فقہ کی تدوین کا سب سے اہم ذریعہ ثابت ہوا ہے۔ لیکن قرآن، سنت اور اجماع کے بعد نظری حیثیت سے چوتھے نمبر پر قیاس کو بھی ایک اونچی درجہ ملتا ہے۔

اسلامی علم الفقہ (الفقہ - دانستن) میں وہ اصول بیان کیے گئے ہیں جو عوام کی ساری

زندگی پر حاوی ہیں۔ سب سے مقدم فرض ایمان یا عقیدہ قرار دیا گیا ہے۔ ابتدا میں ہر نئی چیز کی طرح اس کی بھی بڑے زور شور سے مخالفت ہوئی کیوں کہ اس میں شرع کو ایک علم بنا دیا گیا تھا اور عقیدت مندانہ اطاعت کی جگہ محققانہ حکمت نے لے لی تھی۔ اس کی مخالفت سیدھے سادے دینداروں اور باخبر ارباب سیاست دونوں کی طرف سے ہوئی لیکن آہستہ آہستہ علما (جو مغرب میں فقیہ کہلاتے تھے) نائب رسول تسلیم کر لیے گئے۔

علم الفرائض کی نشوونما علم العقائد سے پہلے ہوئی اور آج تک یہ علم افضلیت کا مدعی ہے قریب قریب ہر مسلمان اس سے واقف ہوتا ہے کیونکہ یہ عہدہ مذہبی تعلیم کا ایک جزو سمجھا جاتا ہے۔ بقول جید متکلم غزالی کے فقہ تو اہل ایمان کی روح کی روزمرہ غذا ہے اور علم العقائد محض دوا کی حیثیت رکھتا ہے جو بیماروں کے کام آتی ہے۔

فقہ کے پیچ در پیچ استدلال کی تفصیل کا یہاں موقع نہیں ہے۔ دراصل اس کا موضوع ایک عینی قانون ہے جو ہماری ناقص دنیا میں پوری طرح کبھی نافذ نہیں ہو سکتا۔ ہمیں اس کے اصول اور وہ حیثیت جو یہ اسلام میں رکھتا ہے معلوم ہو گئی۔ اب ہم اختصار کے ساتھ اخلاقی عمل کی اس تقسیم کا ذکر کرتے ہیں جو علم فرائض کے معلمین نے کی تھی۔ عمل کی مندرجہ ذیل قسمیں ہیں:-

(۱) وہ افعال جن کا کرنا قطعاً فرض ہے۔ جو جز کے مستحق ہیں اور جن کے ترک کی سزا دی جاتی ہے۔

(۲) مستحب افعال جن کی جزا ملتی ہے مگر ترک کی سزا نہیں ہے۔

(۳) جائز افعال جو شرعاً مباح ہیں۔

(۴) وہ افعال جو شرعاً مکروہ ہیں مگر سزا کے مورد نہیں۔

(۵) حرام افعال جو بلا کسی شرط کے مستحق سزا ہیں۔

یونانی فلسفے کا اثر اسلامی اخلاقیات پر دو طرح کا تھا۔ اکثر نئے فرقوں میں اور اہل باطن میں خواہ وہ مقلد ہوں یا غیر مقلد۔ فیثاغورثی۔ افلاطونی رنگ کے اخلاقی خیالات ملتے ہیں۔ یہ ان فلسفیوں کے یہاں بھی پائے جاتے ہیں جن کا ہم سلسلہ وار ذکر کریں گے لیکن مقلدین کے حلقوں میں ارسطو کا یہ قول کہ نیکی عین وسط میں ہوتی ہے بہت سنائی دیتا ہے کیوں کہ اس سے متاثر خیال قرآن میں موجود ہے اور یوں بھی اسلام کی روشنی ہی رہی ہے کہ افساد میں مصالحت پیدا کرے۔

لیکن اخلاقیات سے بھی زیادہ مسلمانوں میں سیاسیات کا رواج تھا۔ سب سے پہلا اختلاف رائے

جو پیدا ہوا وہ سیاسی فرقوں کے جنگ و جدال کے سبب سے تھا۔ امامت یعنی جماعتِ مسلمین کی سرداری پر جنگ و جدال اسلام کی تاریخ میں ابتداء سے انتہا تک پایا جاتا ہے لیکن سب کہیں ماہِ النزاع وہ چیزیں ہیں جو نسبتِ اصولی اہمیت کے شخصی اور عملی اہمیت زیادہ رکھتی ہیں۔ چنانچہ تاریخِ فلسفہ کو ان کا ذکر تفصیل سے کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ ان میں کوئی ایسی چیز شاذ و نادر ہی ملتی ہے جو فلسفیانہ قدر رکھتی ہو۔ پہلی ہی صدی میں ایک مستحکم شرعی قانون سیاست قائم ہو گیا تھا جس کی مثل یعنی علم الغرائض کے، قوی حکمران کوئی خاص وقعت نہیں کرتے تھے کیوں کہ وہ اسے بھی محض مذہبی مویشگانی سمجھتے تھے۔ بہ خلاصہ اس کے کمزور سلاطین اس کے نفاذ سے معذور تھے۔

اس طرح ان کثیر التعداد کتابوں کا جن میں شاہی درباروں کا مرقع دکھایا جاتا تھا، ذکر کرنے سے کوئی فائدہ نہیں۔ یہ ایران میں خاص طور پر مقبول تھیں اور ان کے اخلاقی مقولے اور سیاسی ضرب المثل درباری حلقوں کے لیے دستور العمل کا کام دیتے تھے۔

اسلام کے فلسفیانہ افکار میں زیادہ زور نظری اور ذہنی پہلو پر دیا گیا ہے۔ معاشرتی اور سیاسی زندگی کے حقیقی واقعات کی تدبیر ضرورت کے مطابق کر لی جاتی تھی۔ مسلمانوں کا آرٹ بھی اگرچہ اس میں بہ مقابلہ ان کی سیاست کے بہت زیادہ قدرت ہے اے جان بیولے میں جان ڈالنا نہیں جانتا بلکہ صرف خوش نما صورتوں سے کھیلتا ہے۔ اُن کی شاعری نے ڈراما نہیں پیدا کیا، اور ان کا فلسفہ بھی عملی عنصر سے خالی ہے۔

## ۳۔ علم العقائد

قرآن سے مسلمانوں کو دین ملا تھا مگر علم دین نہیں، شرع ملی تھی مگر اذعانِ عقیدہ نہیں۔ اس میں جو باتیں غلامِ منطق بھی تھیں جن کی تاویل یورپ والے حالاتِ زندگی کے تغیر اور رسول اللہ کی مزاجی کیفیتوں کے اختلاف سے کرتے ہیں انہیں عہدِ اولیٰ کے خوش عقیدہ لوگ آنکھ بند کر کے بلا چون و چرا قبول کریتے تھے۔ لیکن مفتوحہ ممالک میں انہیں مدون اور مرتب مسیحی نظامِ اذعانِ عقیدہ نظام اور برہمنوں کے نظام سے سابقہ پڑا۔ ہم پہلے ہی ان چیزوں پر زور دے چکے ہیں جو مسلمانوں نے عیسائیوں سے اخذ کی تھیں مگر غالباً سب سے زیادہ اثر مسیحی خیالات کا اسلامی علم العقائد پر پڑا۔ اذعانِ عقیدہ کی نشوونما و مشق میں عیسائیوں کے اثر و رد کس نظام اور وحدتِ نظریات کے اثر و رد



اور بصرے اور بغداد میں نسطوری اور غناسطی نظریوں سے متاثر ہوئی۔ اس تحریک کے ابتدائی زمانہ کا کتابی ذخیرہ بہت کم باقی ہے۔ لیکن اگر ہم یہ کہیں تو بیجا نہ ہوگا کہ شخصی تعلقات اور مکتبی تعلیم کی بدولت مسلمانوں نے عیسائیوں سے اہم اثرات قبول کیے۔ اس زمانے میں مشرق میں یہ رواج تھا بلکہ اب تک ہے کہ طالب علم کتابوں سے اتنا نہیں سیکھتا جتنا استاد کے منہ سے سن کر حاصل کرتا ہے۔ اسلام کے قدیمی عقائد اور مسیحیت کے اذعانی عقائد میں اس قدر مشابہت ہے کہ دونوں کے بلا واسطہ تعلق سے انکار نہیں ہوسکتا۔ پہلا مسئلہ جس پر مسلم علماء میں بہت بڑی نزاع تھی جبر و اختیار کا مسئلہ تھا۔ مشرقی مسیحی عام طور پر اختیار کے قائل تھے۔ اسلامی فتح کے وقت مشرقی مسیحیوں کے حلقوں میں جبر و اختیار پر اس قدر شدت سے بحث ہوتی تھی کہ کسی ملک میں اور کسی زمانے میں مسیحیت بلکہ انسانیت کی پوری تاریخ میں اس کی مثال نظر نہیں آتی۔

علاوہ ان باتوں کے، جو ایک حد تک بدیہی ہیں اس کا ثبوت واقعات سے بھی ملتا ہے کہ عبد اولیٰ کے مسلمانوں میں جو لوگ اختیار کا درس دیتے تھے ان میں سے بعض مسیحی استادوں کے شاگرد تھے۔

پہلے غناسطی نظاموں کے اثر سے اور اس کے بعد کتابوں کے ترجمے کے ذریعے سے یونانی مسیحی خیالات کے ساتھ چند خالص فلسفیانہ عناصر بھی شامل ہو گئے تھے۔

منطقی یا استدلالی طرز کا کوئی قول، خواہ وہ زبانی ہو یا تحریری عربوں کی اصطلاح میں عموماً اور علم العقائد میں خصوصاً کلام اور اس کا قائل متکلم کہلاتا تھا۔ منفرد اقوال کی جگہ رفتہ رفتہ اس نام کا اطلاق پورے نظام پر ہونے لگا اور اس کے تحت میں منہاج وغیرہ کے متعلق تمہیدی اور بنیادی اقوال بھی سمجھے جانے لگے۔

متکلمین کا نام جو ابتدا میں تمام استدلالیوں میں مشترک تھا، آگے چل کر زیادہ تر معتزلہ کے حریفوں اور تقلید پسند علماء دین کے لیے استعمال ہونے لگا۔ یعنی اگر ابتدائی متکلمین کو اذعانی عقائد کی تدوین کرنی پڑی تو متاخرین کو صرف ان کی توضیح اور استحکام کی ضرورت تھی۔

استدلال کا اسلام میں داخل کرنا سخت بدعت تھی۔ روایت و حدیث کے ماننے والوں نے بڑے زور شور سے اس کی مخالفت کی۔ علم الغرائض کے باہر جو کچھ بھی تھا وہ سب ان کے نزدیک الحاد تھا۔ عقیدے کے معنی ان کے یہاں اطاعت سمجھے جاتے تھے۔ بہ فلاں معتزلہ کے جو اس کے بالکل قائل نہ تھے۔ معتزلہ خود و فکر کو مسلمانوں کے لیے بمنزلہ فرض کے قرار دیتے تھے۔ آہستہ آہستہ

بھی اس خیال سے سازگار ہو گیا۔ رسول اللہ کی یہ حدیث موجود ہی تھی کہ پہلی چیز جو خدا نے پیدا کی علم یا عقل ہے۔

کچھ ٹھکانہ نہ تھا اس اختلاف رائے کا جو لوگوں کو بنی امیہ ہی کے زمانے میں پیدا ہو گیا تھا، لیکن اصل میں عباسی عہد میں نمایاں ہوا۔ جتنا ان فرقوں میں اختلاف بڑھتا جاتا تھا، اتنا ہی پیروان حدیث کے لیے ان سے مصالحت کرنا دشوار ہوتا جاتا تھا۔ آہستہ آہستہ ان میں سے بعض مذاہب نے نمایاں حیثیت حاصل کر لی۔ قدیمہ کے جانشین، معتزلہ کے عقلی نظام کی سب سے زیادہ اشاعت شیعوں میں ہوئی۔ بلکہ مامون کے عہد خلافت سے متوکل کے زمانے تک تو یہ عقائد سلطنت کی طرف سے جبراً منوائے جاتے تھے۔ معتزلہ جن پر ابتدا میں حکومت نے ظلم کیا تھا، اب خود عقائد کے محتسب بن گئے اور بجائے دلیل کے تلوار سے کام لینے لگے۔

لیکن قریب قریب اسی زمانہ میں ان کے حریف پیروان حدیث نے بھی ایک نظام عقائد وضع کرنا شروع کیا۔ عوام کے عقائد اور مشکابین کے غناسطی خیالات کے درمیان مصالحت کی اور کئی بہت سی کوششیں کی گئیں۔ معتزلی خیالات کی روحانیت کے مقابلے میں یہ لوگ ذات الہی کی نسبت تشبیہی خیالات رکھتے تھے۔ معنی اُسے انسانی صفات سے موصوف کرتے تھے اور علم الانسان اور علم الکائنات میں مادیت کے قائل تھے۔ روح کو یہ لوگ مجسم یا جسم کا عرض مانتے تھے اور ذات الہی کا تصور جسم انسانی کی صورت میں کرتے تھے۔ مسلمانوں کی صناعتی (آرٹ) اور ان کے علم دین کو عیسائیوں کے آسمانی باپ کے استعارے سے تو نفرت تھی لیکن اللہ تعالیٰ کی صورت کے متعلق بہ مذاقی سے موٹگافیاں کرنے کی ان کے یہاں بھی کمی نہ تھی۔ بعض لوگوں نے تو یہ غضب کیا کہ ذات احدیت کی طرف سوائے ڈارمی اور چند چیزوں کے جو مشرقی مردوں کے لیے مخصوص تھیں، تمام اعضاء جسمانی منسوب کر دیئے۔

یہاں اس کا موقع نہیں کہ تمام استدلالی فرقوں کا جن میں سے اکثر ابتدا میں سیاسی پارٹیوں کی شکل میں قائم ہوئے تھے تفصیل سے ذکر کیا جائے۔ تاریخ فلسفہ کے نقطہ نظر سے یہ کافی ہے کہ معتزلہ کے خاص خاص عقائد جو عام دلچسپی رکھتے ہیں، بیان کر دیے جائیں۔

پہلا مسئلہ فعل انسان اور تقدیر کا تھا۔ معتزلہ کے پیشرو قدر یہ ارادہ انسان کے اختیار کے قائل تھے۔ عہد متاخر میں بھی رہے۔ جب ان کے غور و فکر کا موضوع زیادہ تر الہیات کے مسائل تھے تو معتزلہ کی سب سے امتیازی خصوصیت یہ تھی کہ وہ عدل کے قائل تھے اور خدا کو سزا دینے سے منع کرتے تھے۔

جانتے تھے۔ ان کا عقیدہ تھا کہ انسان کو اس کے استحقاق کے مطابق جزا اور سزا ملتی ہے۔ دوسری خصوصیت یہ کہ وہ توحید پر بہت زور دیتے تھے اور عین ذات کو صفات سے بری سمجھتے تھے۔ ان کے درس کی تدوین پر منطقیوں کا اثر پڑا تھا۔ دسویں صدی کے نصف اول میں معتزلہ نے توحید کو مقدم قرار دیا اور عدل کے عقیدے کو دوسرے نمبر پر رکھا۔

اختیار کے دعوے سے ایک طرف تو یہ مقصود تھا کہ انسان مکلف قرار دیا جائے اور دوسری طرف یہ کہ خدا کا شر سے بڑی ہونا ثابت کیا جائے۔ خدا کی ذات انسان کے گناہوں کا بلا واسطہ سبب نہیں قرار دی جاسکتی۔ اس لیے انسان کو اپنے افعال کا مختار سمجھنا چاہیے۔ مگر ظاہر ہے کہ یہ بات صرف انسان کو حاصل ہے کیوں کہ وہ قوت جس سے مطلقاً فعل کی قابلیت حاصل ہوتی ہے یعنی خیر و شر دونوں کا عامل ہونے کی صلاحیت، بلا واسطہ خدا سے انسان کی طرف منتقل ہوتی ہے۔ اسی لیے اس مسئلے پر کہ آیا وہ قوت عمل جو خدا نے انسان میں پیدا کی ہے، فعل کے واقع ہونے سے پہلے یا زمانی حیثیت سے اس کے ساتھ ساتھ برسر کار ہوتی ہے، کثرت سے موٹنگا فاذ بحشیں ہوئیں جن کا سب سے اہم پہلو یہ تھا کہ لفظ "زمانہ" کا حقیقی مفہوم کیا ہے۔

یہ بحث فعل انسانی سے آگے بڑھ کر فطرت کی کار سازیوں تک پہنچی۔ یہاں بجائے خدا اور انسان کے تقابل کے خدا اور فطرت کا تقابل تھا۔ فطرت کی خلاقانہ قوتیں وسیلہ یا مجازی علت سمجھی جاتی تھیں اور بعض نے ان کی تحقیقات کی کوشش بھی کی (جسے طبیعیات کی ابتدا سمجھنا چاہیے) خود فطرت اور تمام کائنات ان لوگوں کے نزدیک خدا کی بنائی ہوئی اور اس کی عالم و دانا ذات کی مخلوق ہے دنیا میں بدی کے وجود کی بھی یہ تاویل کی جاتی تھی کہ اس میں خدا کی حکمت کاملہ کی کوئی مصالحت ہوگی۔ مگر یہ اس کی پیدا کی ہوئی چیز نہیں ہے۔ ابتدائی عہد کے معتزلہ کہتے تھے کہ خدا بڑا یا دانائی کے خلاف کام کر سکتا ہے، مگر کرتا نہیں۔ یہ خلاف اس کے تاخرین یہ تعلیم دیتے تھے کہ خدا میں اپنی ذات کے منافی کام کرنے کی قدرت ہی نہیں ہے۔ ان کے حریف اس پر بہت برا فروختہ ہوتے تھے کہ وہ خدا کی نامحدود قدرت اور اس کی بے پایاں مشیت کو ہر واقعے اور ہر فعل میں برسر کار سمجھتے تھے اور معتزلہ کو ایسی تعلیم کے سبب سے دوئی پرست مجوسیوں سے تشبیہ دیتے تھے۔ توحید ان حریفوں کی طرف تھی جو انسان اور فطرت کو خدا کے پہلو بہ پہلو اپنے افعال اور اعمال کا مالک نہیں قرار دینا چاہتے تھے۔ جیسا کہ مندرجہ بالا بیان سے ظاہر ہوگا معتزلہ عوام اور اہل حدیث سے جداگانہ تصور الوہیت رکھتے تھے۔ ان کے خیالات کی نشوونما کا مطالعہ کرنے سے، خصوصاً ان عقائد پر نظر ڈالنے سے جو یہ



صفات الہی سے متعلق رکھتے تھے۔ یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے۔ اسلام میں ابتداء سے توحید پر بہت زور دیا جاتا تھا۔ لیکن یہ امر اس سے مانع نہیں ہوا کہ انسانوں کے قیاس پر خدا کے لیے اسمائے حسنة تجویز کیے جائیں اور متعدد صفات اس کی طرف منسوب کی جائیں۔ ان میں سب سے افضل صفات نے آہستہ آہستہ (یعنی مسیحی اذغانی عقیدہ کے اثر سے) نمایاں حیثیت اختیار کر لی۔ (علم۔ قدرت۔ حیات ارادہ۔ نطق یا کلام۔ سمع۔ بصر) ان میں سب سے پہلے سمع و بصر کی تاویل روحانی معنی میں کی گئی یا اسے بالکل ترک کر دیا گیا۔ لیکن ذات الہی کی وحدت مطلق کسی طرح قدیم صفات کی کثرت کی روادار نہ تھی۔ کیوں کہ پھر اس میں اور عینائیوں کی تثلیث میں کیا فرق ہوتا جو ذات الہی کے سرگونہ وجود کی تاویل کے اسے صفات کا مرادف قرار دیتی تھی۔ اس ناگوار پہلو سے بچنے کی کوشش ایک تو اس طرح سے کی گئی کہ بعض صفات کا استخراج مفہوم کے اعتبار سے دوسری صفات سے کیا جائے اور سب کا ماخذ کسی ایک صفت مثلاً قدرت یا علم کو قرار دیا جائے۔ دوسری تدبیر یہ اختیار کی گئی کہ ان سب کو فرداً فرداً یا مجموعاً ذات الہی کے تعینات قرار دیا جائے یا عین ذات سمجھا جائے جس سے ان کے گویا کوئی معنی ہی نہیں رہے۔ بعض نے یہ بھی چاہا کہ نزاع لفظی کی صنعت گری سے چند صفات کو برقرار رکھا جائے مثلاً فلسفی جو صفات کا منکر تھا کہتا تھا کہ خدا بالذات علم ہے اور معتزلی متکلم اسے لفظوں میں ادا کرتا تھا۔ خدا عالم ہے مگر اس طرح کہ وہ آپ ہی اپنا علم ہے۔ اہل حدیث کا خیال تھا کہ اس طرح خدا کے مفہوم کے کوئی معنی ہی نہ رہے۔ معتزلیں شاذ و نادر ہی منفیانہ اقوال سے (مثلاً خدا اس جہاں کی چیزوں کا طرح نہیں ہے وہ زمان و مکان، حرکت وغیرہ سے ماوراء ہے) آگے بڑھتے تھے لیکن اس کا راسخ عقیدہ رکھتے تھے کہ وہ خالق عالم ہے۔ یہ لوگ سمجھتے تھے کہ خدا کی ذات کے متعلق خواہ کتنا ہی کم علم حاصل ہو سکے وہ اپنے کاموں سے ضرور پہچانا جاسکتا ہے۔

معتزلہ اور ان کے حریفوں۔ دونوں کے نزدیک تخلیق خدا کا فعل مطلق ہے اور دنیا حادث ہے۔ وہ بہت سختی سے قدم عالم کے عقیدے کی مخالفت کرتے تھے جس نے ارسطائیسی فلسفہ کے بل پر مشرق میں رواج پایا تھا۔

ہم دیکھ چکے ہیں کہ خدا کی قدیم صفات میں سے ایک نطق یا کلام سمجھا جاتا تھا گویا (غالباً مسیحی لوگوں سے) عقل کل کے عقیدے کی تقلید میں، قرآن کے قدیم ہونے کی تعلیم دی جاتی تھی۔ معتزلہ کے نزدیک یہ کھل ہوئی بت پرستی تھی کہ خدا کے بعد قدم قرآن پر لایا جائے۔ معتزلہ خلفائے راشدین کے خلاف بطور سرکاری اذغانی عقیدے کے یہ اعلان کر دیا تھا کہ قرآن حادث ہے۔ جو اس کا منکر تھا۔

اسے ہر بازار سزا دی جاتی تھی۔ ممکن ہے کہ معتزلہ اپنے اس عقیدے کی بنا پر بہ نسبت اپنے حریفوں کے اسلام کے حقیقی منشا سے قریب تر ہوں۔ لیکن تاریخ نے ان حریفوں کو حق بجانب قرار دیا ہے مذہبی مصالحتیں منطقی استدلال سے زیادہ قوی تھیں۔ اکثر معتزلین، بقول ان کے حریفوں کے کلام اللہ سے بڑی آسانی سے اپنا کام نکال لیتے تھے اور جہاں وہ ان کے نظریوں سے مطابق نہ ہوتا تھا وہاں اس کی من مانی تفسیر اور تاویل کرتے تھے۔ حقیقت یہ ہے کہ ان میں سے اکثر آسمان سے اتری ہوئی کتاب پر عقل کو ترجیح دیتے تھے۔ مختلف مذاہب کے باہمی مقابلے سے جن میں نہ صرف اسلام، مسیحیت، یہودیت، بلکہ ایرانیوں اور ہندوؤں کے مذاہب بھی شامل تھے، ایک ایسا مذہب پیدا ہو گیا جس نے متضاد عناصر میں مصالحت کی صورت نکالی۔ اس کی بنیاد خدا کے وجود کے عالمگیر عقیدے پر تھی۔ اس کے نزدیک یہ علم فطری اور لازمی ہے کہ خدا موجود ہے۔ وہ عاقل و دانا خالق ہے جس نے عالم کو پیدا کیا ہے اور انسان کو عقل عطا کی ہے تاکہ وہ اپنے پیدا کرنے والے کو پہچان سکے اور خیر و شر میں تمیز کر سکے۔ اس فطری یا عقلی مذہب کے مقابلے میں وحی کا عقیدہ ایک مزید علم ہے جو خلقی نہیں بلکہ اکتسابی ہے۔

جو معتزلہ اس عقیدے میں پکے تھے وہ اس کی بدولت عام مسلمانوں سے الگ ہو گئے تھے۔ یعنی سواد عالم سے باہر سمجھے جاتے تھے۔ ابتدا میں وہ کہتے رہے کہ ہم میں اور دوسرے مسلمانوں میں کوئی اختلاف نہیں۔ یہ دعویٰ اسی وقت تک چل سکتا تھا جب تک حکومت ان کے موافق تھی۔ لیکن یہ بات عرصے تک نہیں رہی۔ بہت جلد انھیں یہ بات معلوم ہو گئی جس کی تائید اور تجربات سے بھی ہوتی ہے کہ تو میں حکومت کا معین کیا ہوا مذہب تو قبول کر لیا کرتی ہیں مگر نئی روشنی کو نہیں قبول کرتیں۔ اس بحث پر اجمالی نظر ڈالنے کے بعد ہم چند معتزلین کا ذکر ذرا تفصیل سے کرتے ہیں تاکہ اس خاک میں جزوی خطا و خال کی کمی نہ رہ جائے۔

سب سے پہلے ہم ابوالہذیل العلاف پر نظر ڈالتے ہیں جس کی وفات نویں صدی کے وسط میں ہوئی۔ یہ مشہور متکلم ان لوگوں میں تھا جنہوں نے فلسفے کا اثر مذہب پر قبول کرنے کی ابتدا کی۔ ابوالہذیل کے نزدیک یہ بات قیاس میں بھی نہیں آسکتی کہ صفت کسی طرح ذات کی محمول ہو سکتی ہے۔ یا تو وہ عین ذات ہے یا غیر ذات۔ تاہم وہ ایک طرح کی مصالحت کا قائل ہے۔ اس کے خیال میں خدا عالم، قادر اور حتی ہے مگر بس علم قدرت اور حیات کو اس کی عین ذات سمجھنا چاہیے یہی تاویل مسیحوں نے کی تھی۔ وہ ان تینوں محمولوں کو ذات الہی کی ششون کہتا ہے۔ وہ سمع و بصر وغیرہ کو

بھی خدا کی ذات میں قدم جانتا ہے لیکن محض اس حادث دنیا کے مقابلہ میں۔ اُسے اور دوسروں کو جو اس زمانے کے فلسفے سے متاثر تھے اس میں کوئی دقت نہ ہوتی ہوگی کہ وہ اس قسم کے عقائد مثلاً قیامت کے دن خدا کے دیدار وغیرہ کی تاویل روحانی یا ذہنی معنی میں کریں کیوں کہ وہ یوں بھی دیکھنے سننے کو روحانی افعال سمجھتے تھے مثلاً ابو الہذیل کا قول تھا کہ حرکت دیکھی جاسکتی ہے لیکن چھوٹی نہیں جاسکتی کیوں کہ وہ جسم نہیں ہے۔

لیکن ارادہ الہی ابو الہذیل کے نزدیک ابدی نہیں ہے بلکہ وہ ارادے کے مجدد اظہار کو مرید (ارادہ کرنے والی ذات) اور مراد (وہ چیز جس کا ارادہ کیا جائے) اسے الگ ایک تیسری چیز مانتا ہے۔ چنانچہ اس کے نزدیک مجرد کلمہ "کن" قدیم خالق اور حادث مخلوق کے مابین ایک اوسط درجہ رکھتا ہے۔ یہ اظہار ارادہ الہی ایک طرح کا متوسط وجود ہے جو فلاطون کے "ایمان" یا عقولِ افلاک سے ملتا جلتا ہے۔ مگر غالباً ایمان اور عقول کے تصور میں غیر مادی قوتوں کا رنگ کم ہے اور شخصی اشکال کا زیادہ ہے۔ ابو الہذیل "مطلق" کلمہ "کن" میں اور "محدود" کلام وحی میں جو امر و نہی کی حیثیت سے مادی مکانی شے کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے اور اس زمانی دنیا کے لیے بھی اہمیت رکھتا ہے، فرق کرتا ہے۔ چنانچہ وحی الہی کے مطابق زندگی بسر کرنا یا اس کی مخالفت کرنا اسی زندگی تک محدود ہے۔ امر و نہی کے لیے پہلی شرط یہ ہے کہ وہ لوگ جن سے خطاب کیا جاتا ہے فاعل و مختار ہوں لیکن آئندہ زندگی میں کوئی شرعی فرائض نہیں ہیں اس لیے اختیار بھی نہیں ہے۔ وہاں سب کچھ مطلقاً خدا کی مرضی پر موقوف ہے۔ اس عالم میں حرکت کا بھی وجود نہ ہوگا کیوں کہ جس طرح حرکت کی ایک بدلتا ہوا ہے اسی طرح دنیا کے خاتمے پر اس کا بھی خاتمہ ہو جانا چاہیے اور اس کی جگہ ابدی سکون کا دور دورہ ہونا چاہیے۔ چنانچہ حشر اجساد کا غالباً ابو الہذیل قائل نہیں تھا۔

وہ انسان کے افعال کی دو قسمیں کرتا ہے فطری اور اخلاقی یا "اعضاء کے افعال" اور "اعمال کے افعال" ہمارا عمل صرف اسی صورت میں اخلاقی ہے کہ ہم اُسے حالت اختیار میں کریں۔ اخلاقی فعل انسان کی اکتسابی ملک ہے بخلاف اس کے علم اُسے خدا کی طرف سے ملے۔ کچھ تو وحی کے ذریعے سے اور کچھ "روشنی طبع" سے۔ وحی سے پہلے بھی انسان پر یہ فرض ہے (چنانچہ اس میں یہ قابلیت بھی ہے) کہ وہ خدا کو پہچانے، خیر و شر میں تمیز کرے اور نیکی، سچائی اور عدل کی زندگی بسر کرے۔ یہ حیثیت حکیم اور بحیثیت انسان کے قابل الذکر ابو الہذیل کا ایک ہم عصر ہے۔ اس کا نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ یہ ابو الہذیل سے سن میں چھوٹا تھا اور شہر سے دور تھا۔



اس کی وفات ۵۲۵ء میں ہوئی تو وہ ایک صاحبِ تخیل، بے چین طبیعت کا منچلا آدمی تھا۔ فلسفی کی حیثیت سے وہ استقامت رائے نہیں رکھتا تھا لیکن جبری اور دیانت دار تھا۔ ان الفاظ میں اس کی تصویر اس کے ایک شاگرد جاخظ نے کھینچی ہے۔ لوگ اسے دیوانہ یا کافر سمجھتے تھے۔ اس کی تعلیم کے اکثر حصے اس فلسفے سے ملتے جلتے ہیں جسے اہل شرق ابنیذ قلیس اور انفسا غورس کا فلسفہ سمجھا کرتے تھے (ابوالہذیل سے بھی مقابلہ کیجیے)۔

نظام کی رائے میں خدا شرکاء فاعل نہیں ہو سکتا۔ وہ صرف اسی فعل کو کر سکتا ہے جسے وہ اپنے بندے کے لیے سب سے بہتر جانتا ہے۔ اس کی قدرت بس انہیں افعال تک محدود ہے جو وقوع میں آچکے ہیں۔ ورنہ اگر وہ اپنے حق مطلق کو عالم شہود میں جلوہ دینا چاہتا تو اسے کون روک سکتا تھا۔ ارادے کو اصلی معنی میں خدا کی ذات کی طرف منسوب نہیں کرنا چاہیے۔ اس لیے کہ ارادے کے ساتھ ایک طرح کی احتیاج کا وجود لازمی ہے۔ ارادۃ الہی صرف ایک نام ہے اس کی کارسازی کا اور ان احکام کا جو اس نے بندوں کی طرف بھیجے ہیں۔ تخلیق یا تکوین ایک بار واقع ہونے والا فعل تھا جس سے سب چیزیں ایک ساتھ پیدا ہو گئیں۔ چنانچہ ہر شے کے اندر دوسری اشیاء بھی موجود ہیں اور دورانِ زمانہ میں جمادات، نباتات اور حیوانات کے مختلف "افراد" اور ہیشمار بنی آدم کے بعد دیگرے امکان سے وجود میں آتے ہیں۔

فلسفیوں کا ہم زبان ہو کر نظام جو ہر فرد کے نظریے کی تردید کرتا ہے (باب دوم، شعب سوم، فصل ۱۲) لیکن مکان چونکہ اس کے نزدیک لامتناہی اجزا میں تقسیم ہو سکتا ہے اس لیے اشیاء کی قطع مسافت کو ممکن ثابت کرنے کے لیے وہ طرفہ کا نظریہ پیش کرتا ہے جو ہر فرد کی طرح وہ جسم جو اس کو اعراض کا مرکب کہتا ہے۔ جس طرح سے ابوالہذیل اسے خلاف عقل بتاتا تھا کہ صفات ذات میں عرض محض کے طور پر موجود ہیں اسی طرح نظام بھی اعراض کا تصور میں جو ہر یا جوہر کے اجزاء کے سوا اور کسی حیثیت سے نہیں کر سکتا۔ چنانچہ اس کے نزدیک آگ یا حرارت بالقوۃ لکڑی میں موجود ہے۔ لیکن یہ باہر اسی وقت نکلتی ہے جب رگڑنے کے ذریعے سے اس کی فصد یعنی سردی غائب ہو جاتی ہے۔ اس صورت میں حرکت یعنی اجزا کی ترتیب میں تغیر واقع ہوتا ہے لیکن ماہیت میں تغیر نہیں ہوتا۔ حسی صفات مثلاً رنگ، ذائقہ اور خوشبو نظام کے نزدیک اجسام ہیں۔ روح

یا عقلِ انسانی کو بھی وہ ایک جسم سمجھتا ہے۔ حقیقت میں روح انسان کے وجود کا بہترین حصہ ہے وہ تمام جسم میں جاری و ساری ہے اور اسی کو حقیقی انسان کہنا چاہیے۔ عقائد میں اور فقہی مسائل میں نظام فقہ کے دونوں اصولوں یعنی اجماع اور قیاس کا مخالف ہے اور شیعوں کی طرح اس کے نزدیک بھی امام اولوالامر کی رائے پر فقہ کا دارومدار ہے وہ اسے ممکن سمجھتا ہے کہ سارے اہل اسلام کسی غلط مسئلے کو باجماع پایز قرار دیں۔ مثلاً یہ عقیدہ کہ صرف محدثہ خلافت اور پیغمبروں کے تمام بنی نوع انسان کے لیے مبعوث ہوئے تھے۔ حالانکہ دراصل خدا ہر پیغمبر کو سارے انسانوں کے لیے بھیجتا ہے۔

علاوہ اس کے عقل کے ذریعے سے خدا کے اور اخلاقی فرائض کے پہچاننے کے معاملے میں وہ ابوالبہذیل کا ہم خیال ہے۔ قرآن کے بے مثل ہونے کا وہ کچھ زیادہ قائل نہیں۔ اس کے نزدیک قرآن کا معجزہ یہی تھا کہ محدثہ کے ہم عصر اس کی نظیر پیش کرنے سے قاصر رہے۔ اسلامی عقیدہ عذاب و ثواب کی بھی اس کی نظر میں زیادہ وقعت نہ تھی۔ اس کے نزدیک عذاب جہنم محض انسان کے آگ میں جلنے کا نام ہے۔

نظام کے شاگردوں سے ہم تک بہت سے انتخابی مسائل پہنچے ہیں لیکن ان میں کوئی جدت نہیں۔ اس حلقے کے لوگوں میں سب سے مشہور طبیعیات کا عالم جاحظ دسن وفات ۸۶۹ء ہے جو ہر سچے طالب علم سے یہ توقع رکھتا تھا کہ وہ مذہب کے ساتھ علومِ طبیعی کی تعلیم بھی حاصل کرے۔ وہ ہر چیز کو قانونِ طبیعی کے تابع قرار دیتا ہے اور اس قانون کو خدا کی طرف سے سمجھتا ہے۔ عقلِ انسانی یہ صلاحیت رکھتی ہے کہ خالق کو پہچان سکے اور رسالت اور وحی کی ضرورت کو محسوس کرے۔ انسان کا کام صرف ارادہ کرنا ہے کیوں کہ ایک طرف تو اس کے سب افعال مظاہرِ فطرت میں داخل ہیں دوسری طرف اس کے علم کا یقین عالمِ بالا سے ہوتا ہے۔ پھر یہ ارادہ بھی اسی علم کا تابع ہے کوئی بڑی ہمت نہیں رکھتا۔ کم سے کم ذاتِ الہی میں ارادے کا تصور صرف سلبی ہے یعنی خدا کوئی کام اپنی مرضی کے خلاف نہیں کرتا۔

ان میں اس کے اپنے خیالات بہت کم ہیں۔ "اوسط" صرف اس کا معیارِ اخلاق ہی نہیں بلکہ اس کے قوائے ذہنی بھی اوسط دہجے کے تھے۔ اتنا ضرور ہے کہ اس نے اپنی متعدد کتابوں کی تالیف میں جامعیت سے کام لیا ہے۔

متقدمین معتزلہ کے یہاں اخلاق اور فلسفہ فطرت کی بحث زیادہ ہے۔ سابقین کے یہاں منطقی مافوق الطبیعی مباحث کا پتہ بھاری ہے۔ بالخصوص نو فلاطون اثرات کے بارے میں

نظر آتے ہیں۔

معمّر جس کا زمانہ زندگی ٹھیک ٹھیک معین نہیں ہو سکتا (مثلاً ۹۰ کے آس پاس سمجھنا چاہیے) اکثر خیالات میں جا حظ سے متفق ہے لیکن صفاتِ الہی کا انکار وہ اس سے کہیں زیادہ شد و مد سے کرتا ہے کیوں کہ یہ اس کے نزدیک وحدتِ محض کے منافی ہیں۔ خدا کثرت سے بالا ہے۔ وہ نہ اپنی ذات کو جانتا ہے نہ کسی دوسرے کو کیوں کہ علم سے اُس کی ذات میں کثرت ثابت ہوتی ہے۔ اُسے قدم سے بھی بالا سمجھنا چاہیے تاہم اُسے خالقِ عالم ماننا چاہیے۔ البتہ اس نے صرف اجسام پیدا کیے ہیں اور یہ اجسام خواہ بالطبع یا بالارادہ اپنے اعراض پیدا کرتے ہیں۔ ان اعراض کی تعداد لامتناہی ہے کیوں کہ وہ دراصل خیال کے تصویری علاقوں کے سوا اور کچھ نہیں ہیں۔ معمر تصوریت کا قائل ہے حرکت اور سکون مساوات اور عدم مساوات وغیرہ وغیرہ بالذات موجود نہیں ہیں، صرف ایک تصویری یا خیالی ہستی رکھتے ہیں۔ روح کو جو انسانوں کی عین ذات ہے وہ تصویری یا غیر مادی جوہر سمجھتا ہے۔ اس کا جو تعلق جسم سے اور ذاتِ الہی سے ہے وہ وضاحت کے ساتھ بیان نہیں کیا گیا ہے۔ وہ آئیں جو پہنچی ہیں وہ ابھی ہوئی ہیں۔

ارادہ انسانی آزاد ہے۔ انسان کا فعل اصل میں صرف ایک ہے یعنی ارادہ کرنا۔ کیوں کہ فعل کا خارجی وقوع تو جسم کے تابع ہے (جا حظ سے مقابلہ کرو)۔ بغداد کا مذہب فلسفہ جس سے بظاہر معمر تعلق رکھتا تھا تصویری تھا۔

سائے ”عام ترین محمولات وجود اور حدوث کے وہ کلیات“ کو صرف تصورات کی حیثیت سے مانتا تھا۔ فلسفہ وجودیت سے قریب تر ابوالبہاشم بصری تھا (وفات ۹۲۳ء)۔ صفاتِ الہی اور مطلق اس لئے جنس کو وہ عدم اور وجود کے درمیان متوسط اشیا کا درجہ دیتا تھا۔ وہ انہیں کیفیات یا اوضاع کہتا تھا۔ علم کا مہیج وہ شک کو قرار دیتا تھا۔ پوری طور پر وجودیت کا قائل اُسے بھی نہیں سمجھنا چاہیے۔

عدم کو بھی معتزلی حکماء استدلالی طور پر دھندے میں ڈالتے ہیں۔ عدم کا ہم خیال کہہ سکتے ہیں اس سے یہ نتیجہ نکالا گیا کہ یہ بھی ایک طرح کا وجود رکھتا ہے۔ مطلق خیال نہ کرنے کے مقابلے میں انسان اسی کو قیمت سمجھتا ہے کہ وہ لاشے کا خیال کرے۔



نویں صدی میں معتزلہ سے مناظرے کے سلسلے میں علم کلام کے بہت سے نظام بن گئے تھے جن میں سے قرامطہ وغیرہ دسویں صدی کے بعد بہت دن تک باقی رہے لیکن معتزلہ ہی میں وہ شخص پیدا ہوا جسے اعتقاد میں مصالحت کرنا تو نیک ہوا تھا اور جس نے وہ نظام قائم کیا جو ابتدا میں مشرق میں اس کے بعد تمام اسلامی دنیا میں اصلی اسلامی عقیدہ تسلیم کر لیا گیا۔ یہ الاشعری تھے (۸۷۳ تا ۹۳۳ء) جن کا یہ اصول تھا کہ خدا کا حق خدا کو اور انسان کا حق انسان کو دینا چاہیے۔ معتزلہ کے حریف متکلمین کے اس رویے کی کہ وہ خدا کی تصویر میں انسانیت کا رنگ بھردیتے تھے انہوں نے مخالفت کی اور خدا کو جسمیت اور انسانیت سے بالاتر لیکن قادر اور فعال مطلق قرار دیا۔ ان کے یہاں طبیعت (فطرت) سے ساری فعالیت چھین لی گئی لیکن انسان کی تھوڑی سی کارگزاری باقی رہی جو اس پر مشتمل تھی کہ وہ خدا کے (شروع) کیے ہوئے افعال کی تائید کر سکتا ہے اور انہیں اپنے افعال بتا سکتا ہے۔ انسان کو جتنی زندگی دینے میں بھی بخل نہیں کیا گیا۔ وہ جسمانی حیات بعد ممات کی اور دیدار الہی کی امید رکھ سکتا ہے۔ رہی قرآنی وحی تو اس میں وہ دو چیزوں کو ایک دوسرے سے تمیز کرتے ہیں ایک تو وہ قدیم کلام جو علم الہی میں ہے اور ایک حادث کتاب جو ہمارے پاس موجود ہے۔

اشعری کی ان تعلیمات میں کوئی جدت نہ تھی بلکہ انہوں نے اس مہم کے مروجہ خیالات کو جمع کر کے ان میں مصالحت کر دی اور اس میں بھی تناقض سے محفوظ نہیں رہے۔ تاہم اصل چیز یہ تھی کہ ان کا علم کائنات، عقیدہ عذاب و ثواب اور علم اللسان، احادیث کے الفاظ سے زیادہ بعد نہیں رکھتا تھا اور اہل ایمان کی تہذیب نفس کے لیے موزوں تھا اور ان کی البیات خدا کا بلند تر روحانی تصور پیش کرتی تھی اس لیے علماء اور فضلاء بھی ان سے غیر مطمئن نہ تھے۔

اشعری قرآنی وحی کو اپنے فلسفہ کی بنیاد قرار دیتے ہیں۔ وہ ذات و صفات الہی کے اس عقلی علم کو نہیں مانتے جو قرآن سے بے تعلق ہے۔ عام طور پر ہمارے حواس ہمیں دھوکہ نہیں دیتے البتہ ہمارا حکم غلطی کرتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ہم خدا کو عقل سے پہچانتے ہیں لیکن محض وحی کے ذریعے سے جس کے سوا ہمارے علم کا کوئی ماخذ نہیں۔

اشعری کے نزدیک خدا سب سے پہلے تو قادر اور فعال مطلق ہے اس کے بعد وہ عالم ہے۔ وہ جانتا ہے جو انسان کرتے ہیں اور جو کر رہے گے۔ وہ جانتا ہے جو کچھ واقع ہوتا ہے اور جو نہیں ہوتا۔ اس کے متعلق بھی اسے علم ہے کہ اگر ہوتا تو کیسے ہوتا۔ علاوہ اس کے خدا میں وہ سب صفات ہیں جن کی کسی طرح کی تکمیل کا اظہار کرتی ہیں۔ فرق اتنا ہے کہ خدا کی ذات میں اللہ کی صفات ہیں اور اللہ کی صفات میں خدا کی صفات ہیں۔

برتر ہے جیسی مخلوق کے اندر ہے۔ خدا دنیا کی آفرینش اور بقا کی تنہا علت ہے۔ جو کچھ دنیا میں واقع ہوتا ہے وہ براہ راست اس کا فعل ہے لیکن انسان اپنے اضطراری افعال مثلاً کانپنے اور تھرتھانے میں اور ان افعال میں جو ارادے اور اختیار سے ہوتے ہیں فرق کا شعور رکھتا ہے۔

وہ مختص چیز جو مسلم متکلمین نے پیدا کی ہے جو ہر فرد کا نظریہ ہے۔ اس نظریہ کی نشوونما ابھی تک پردہ خفا میں ہے۔ اس کے قائل معتزلہ بھی تھے لیکن اصل میں یہ عقیدہ معتزلہ کے حریفوں کا تھا جو اشعری کے زمانے سے پہلے کے تھے۔ ہمارے بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ کس طرح یہ نظریہ اشعری کے حلقے میں داخل ہوا۔ بلکہ ایک حد تک مکمل کیا گیا۔

مسلم متکلمین کے نظریہ جو ہر فرد کا ماخذ بلاشبہ یونانی فلسفہ طبیعی ہے۔ لیکن اسے اختیار کرنے اور تکمیل کو پہنچانے کی تحریک مذہب کی علمی تاویل اور مناظرے کے سلسلے میں ہوئی۔ کہیں کہیں یہ یہودیوں کے یہاں اور راسخ العقیدہ کیتھولک عیسائیوں کے یہاں نظر آتا ہے۔ یہ بات کہ اسلام میں جو ہر فرد کا نظریہ محض اس لیے یا گیا کہ ارسطو نے اس کی مخالفت کی تھی قرین قیاس نہیں ہے۔ یہاں اصل میں مذہبی اقتدار کی خاطر ایک نہایت سخت لڑائی تھی جس میں بے دیکھے بھالے ہر ہتھیار سے جو سامنے آ گیا کام لیا گیا۔ مقصود یہ تھا کہ طبیعت یا فطرت کو خود رو نہیں بلکہ خدا کی غلامی کا نتیجہ، قدیم نظام ربانی نہیں بلکہ اس دنیا کا فانی نظام قرار دیا جائے۔ خدا کا تصور، بحیثیت قادر اور خالق مطلق کے کیا جائے نہ کہ بحیثیت غیر مشخص سبب اور علت ساکن کے۔ اس لیے نظریہ حدوث، بلحاظ عقیدہ قدم عالم اور فعالی طبیعت کے مقابلے میں عرصے سے اسلامی علم کلام کا عنوان قرار دے دیا گیا ہے۔

عالم محسوسات میں ہیں جن جن چیزوں کا جس ہوتا ہے انھیں یہ جو ہر فرد کے قائل اعراض قرار دیتے ہیں جو ہر لمحہ آتے جاتے رہتے ہیں۔ اس تغیر کی تہ میں جو ہر ہیں جو اس سبب سے غیر تغیر پذیر نہیں کہے جاسکتے کہ ان کے اندر یا ان کے اوپر تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں۔ اگر یہ جو ہر تغیر پذیر ہیں تو یہ قدیم نہیں ہو سکتے کیوں کہ قدیم اشیا میں تغیر نہیں ہوتا۔ دنیا میں سب چیزیں تغیر پذیر ہیں اس لیے سب حادث ہیں۔ یعنی خدا کی پیدا کی ہوئی ہیں۔

اس طرح اس نظریہ کا آغاز ہوتا ہے۔ مخلوقات کے تغیر ہونے سے یہ نتیجہ نکالا جاتا ہے کہ خالق قدیم اور غیر تغیر ہے لیکن متاخرین مسلم فلسفیوں کے خیالات سے متاثر ہو کر فانی چیزوں کے ممکن ہونے سے ذات الہی کا واجب الوجود ہونا ثابت کرتے ہیں۔

اب عالم کی طرف رجوع کیجیے۔ وہ مشتعل ہے اعراض اور ان کی بنیاد یعنی جو ہر پر۔ جو ہر اور

عرض (یا صفت) دو ابواب (مقولے) ہیں جن کے ذریعے سے حقیقت کا ادراک ہوتا ہے یعنی ابواب یا توصفت کے باب میں شامل ہیں یا محض خیال کے داخلی علاقے ہیں جن کے مقابل خارج میں کوئی چیز نہیں ہے۔ مادے کا وجود بحیثیت امکان کے فقط خیال میں ہے۔ زمانہ محض مختلف چیزوں کے ساتھ ساتھ ہونے یا خیال کے ہم زمانی علاقے کا نام ہے اور مکان اور حجم اجسام میں ضرور موجود ہوتے ہیں لیکن ان کے منفرد حصوں (جو ہر فرد) میں جن کے طے سے اجسام بنتے ہیں، نہیں ہوتے۔

جو اہر کے متعلق جو کچھ کہا جاسکتا ہے اعراض تک موجود ہے۔ ان کی تعداد ہر جوہر میں بہت بڑی بلکہ بعض کے نزدیک تو لامتناہی ہے کیوں کہ کوئی دو متضاد صفات لے لیجئے جن میں سببی صفات بھی شامل ہیں، ان میں سے ایک صفت ہر جوہر میں ضرور موجود ہوگی۔ سببی عرض بھی اسی طرح حقیقت رکھتا ہے جیسے ثبوتی۔ خداے تعالیٰ نابود کا بھی خالق ہے لیکن ان چیزوں کے لیے کوئی حامل ڈھونڈنا البتہ مشکل ہے اور چون کہ ہر عرض کسی جوہر ہی میں موجود ہو سکتا ہے، کہ کسی دوسرے عرض میں اس لیے حقیقت میں کوئی عام چیز نہیں ہے جو بہت سے جوہروں میں مشترک ہو "کلیات" ہرگز اشیاء میں موجود نہیں ہیں۔ یہ محض تصورات ہیں۔

چنانچہ جوہروں میں کوئی ربط موجود نہیں ہے۔ ان میں سے ہر ایک علیحدہ ہے۔ جو ہر فرد کی طرح ہر جوہر ایک دوسرے کے مانند ہے۔ اصل میں یہ جوہر ان مادی اجزائے لایجزئی سے جن کے بعض فلسفی قائل ہیں کم اور انقساغورس کے اجزائے متجانس سے زیادہ مشابہ ہیں۔ یہ بجائے خود غیر مکانی ہیں لیکن اپنا "حیز" رکھتے ہیں اور اپنے محل سے مکان کو پُر کرتے ہیں۔ چنانچہ یہ بسیطاً نقطے کی حیثیت سے تصور کیے ہوئے واحدے ہیں جن سے عالم اجسام بنا ہے۔ ان کے درمیان ایک خلا ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو حرکت ہی ناممکن تھی کیوں کہ جو ہر فرد ایک دوسرے سے رگڑ نہیں کھاتے۔ حالانکہ سارے تغیرات کی بنا ہے وصل و فصل، حرکت و سکون پر۔ اس کے علاوہ کوئی اور فاعلی علاقے جو ہر فرد میں نہیں ہوتے۔ وہ موجود ہیں اور اپنے وجود سے لطف اٹھاتے ہیں لیکن ایک دوسرے سے واسطہ نہیں رکھتے۔ دنیا ایک غیر مربوط مجموعہ ہے جس کے اجزا میں کسی قسم کا تعامل نہیں پایا جاتا۔ عہد قدیم نے اس خیال کی تمہید منجد اور باتوں کے اس مسئلے کے ذریعے سے ہی اٹھائی تھی کہ اعداد غیر مسلسل ہوتے ہیں۔ زمانے کی تعریف یہ کی گئی تھی کہ وہ حرکت کا عدد ہے۔ اس لیے کوئی عدد نہ تھی کہ وہ عدد کے غیر مسلسل ہونے کے مسئلے سے زمان و مکان اور حرکت کے بارے میں کام لیا جائے۔ چنانچہ مشکئین نے یہی کیا اور ممکن ہے کہ اس میں قدیم مشکئین کا اثر بھی شامل رہا ہو۔ جو ہر فرد



عالم اجسام کی طرح زمان-مکان اور حرکت کی تحلیل بھی جو ہر فرد میں اور غیر متمدن لمحوں میں کی گئی۔ زمانے کے معنی ٹھہرے موجودہ لمحات کا ایک سلسلہ۔ اور ہر دو زمانی لمحوں کے بیچ میں ایک خلا مانا گیا یہی حال حرکت کا ہے۔ ہر دو حرکتوں کے درمیان ایک سکون ہوتا ہے۔ تیز اور سست حرکت کی رفتار برابر ہوتی ہے البتہ موخر الذکر میں سکون کے نقطے زیادہ ہوتے ہیں۔ لیکن خلا مکانی، خلا زمانی، اور دو نقطوں کے درمیان سکون کو فرض کرنے سے جو مشکلیں پیش آتی ہیں انھیں دور کرنے کے لیے ”طرفے“ کے مسئلے سے کام لیا گیا۔ ایک نقطہ مکانی سے دوسرے تک جو خلا ہے اسے حرکت پھانڈ جاتی ہے اور ایک لمحے سے دوسرے لمحے تک جو فصل ہے اسے زمانہ جست کر کے طے کر لیتا ہے۔ اس خیال آرائی کی اصل میں کوئی ضرورت نہ تھی۔ یہ محض چند بھولے پن کے سوالوں کا جواب تھا۔ بہر حال تمام زمانی مکانی متحرک عالم اجسام کی تحلیل جو ہر فرد اور ان کے اعراض میں کی گئی۔ بعض لوگ ضروریہ کہتے تھے کہ اعراض ہر لمحہ تغیر میں رہتے ہیں اور جو ہر اس کے برعکاس ہمیشہ قائم رہتے ہیں۔ لیکن بعض ان دونوں میں کوئی فرق نہیں سمجھتے تھے۔ وہ کہتے تھے کہ اعراض کی طرح سے جو ہر بھی نقطے میں جو مکان میں صرف ایک لمحہ ٹھہرتے ہیں۔ خدا ہر لحظہ دنیا کو نئے سرے سے پیدا کرتا رہتا ہے چنانچہ اس کی موجودہ حالت کا نہ تو فوراً گزری ہوئی حالت سے کوئی تعلق ہے، نہ فوراً آنے والی حالت سے، یعنی ایک دوسرے کے بعد آنے والے عالموں کا ایک سلسلہ ہے جو بظاہر ایک عالم معلوم ہوتا ہے۔ ہمارے لیے کسی باہمی ربط یا علت و معلول کے علاقے کا ہونا اس لیے ضروری ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی بیچون و چرا مشیت کے مطابق اسے پسند نہیں کرتا کہ واقعات کے معمولی سلسلے میں خرق عادت سے خلل ڈالے لیکن اگر وہ چاہے تو ہر لمحہ یہ کر سکتا ہے۔ نظریہ جو ہر فرد کے مطابق علت اور معلول کے علاقے کا سرے سے غائب ہو جانا کاتب کی قدیم مثال کے ذریعے سے اچھی طرح سمجھ میں آ جائے گا۔ خدا ہر لمحہ نئے سرے سے کاتب کے دل میں پہلے ارادہ پیدا کرتا ہے پھر لکھنے کی قوت اور آخر میں قلم کی حرکت۔ ان میں سے ہر ایک دوسرے سے بالکل بے تعلق ہے۔

اگر اس پر یہ اعتراض کیا جائے کہ علت و معلول کے علاقے یا واقعات کی نظم و ترتیب کے غائب ہو جانے سے علم کا امکان ہی باقی نہ رہے گا تو خوش اعتقاد حکیم جواب دیتا ہے کہ اللہ تعالیٰ پہلے ہی سے سب کچھ جانتا ہے۔ وہ نہ صرف دنیا کی چیزوں اور ان کے ظاہری اثرات کو پیدا کرتا ہے بلکہ نفس انسانی میں ان کا علم بھی اسی کی قدرت سے ہوتا ہے اور ہمیں اس سے زیادہ دانا ہونے کی ضرورت نہیں۔ وہی ان باتوں کو خوب جانتا ہے۔

خدا اور عالم، خدا اور انسان اس تقابل کے پھیرے مسلمانوں کا علم کلام نہیں نکل سکا۔ خدا کے علاوہ اس کے نزدیک مجسم جوہروں اور ان کے اعراض کا وجود ممکن ہے۔ ارواح انسانی کی ہستی بحیثیت غیر مجسم جوہروں کے بلکہ سرے سے خالص ارواح کا وجود جس کی تعلیم فلسفی اور ان سے کم وضاحت کے ساتھ معتزلہ دیتے تھے، ایسی چیز تھی جسے متکلمین تسلیم نہیں کر سکتے تھے کیوں کہ یہ عقیدہ خدائے واحد کی عظمت کے منافی تھا۔ روح عالم اجسام سے متعلق رکھتی ہے۔ زندگی، حس، روح، اسی طرح اعراض ہیں جیسے رنگ، ذائقہ، خوشبو، حرکت اور سکون۔ بعض لوگ صرف روحانی جوہر فرد کے قائل ہیں۔ بعض کے نزدیک بہت سے لطیف روحانی جوہر فرد جسمانی جوہر فرد کے ساتھ ملے جملے ہیں۔ بہر حال مرکز خیال دونوں کے یہاں جوہر فرد ہے۔

علم کلام سے سب خوش عقیدہ مسلمانوں کا اطمینان نہیں ہوا۔ خدا کا عبادت گزار بندہ دوسرے راستے سے اپنے مولا تک پہنچنا چاہتا تھا۔ اس ضرورت کو جو ابتدا ہی سے اسلام میں موجود تھی، سبھی اور ایرانی ہندی اثرات سے تقویت پہنچی اور اس نے تمدنی ترقی کے زلزلے میں بہت کچھ نشوونما پائی۔ اسی نے اسلام میں وہ گروہ پیدا کیا جو صوفیہ یا اہل طریقت کے نام سے مشہور ہے۔ اس اسلامی زاہدانہ زندگی اور رہبانیت کی ترقی نے شام اور مصر کی مسیحی خانقاہوں اور ہند کے نفس کشوں کی یاد تازہ کر دی۔ اصلی چیز یہاں مذہبی اور روحانی عمل ہے لیکن اس عمل کا عکس خیال پر پڑتا ہے جس سے باطنیت کا نظریہ پیدا ہوا ہے۔ ذات خداوندی سے زیادہ گہرا تعلق پیدا کرنے کے لیے باطنی روز و اسرار کی اور ایسے اشخاص کی ضرورت تھی جو بندے اور خدا کے درمیان واسطہ ہوں۔ یہ لوگ کوشش کرتے تھے کہ خود محرم اسرار بنیں اور خاص خاص مریدوں پر راز ہائے سربستہ کا اکتشاف کریں اور جوہر کل کے مدارج میں اپنے آپ کو بحیثیت واسطے کے دکھائیں۔ بالخصوص نوافلاطونی مسائل کچھ تو ذیونوسیک سے منسوب جعلی کتابوں سے اور کچھ ہر ایشیوں مقدس کے مشتبہ ماخذ سے لے کر کام میں لائے جاتے تھے بظاہر ان پر ہندوستان کے 'یوگ' کا بھی اثر پڑا تھا۔ خصوصاً ایران میں تصوف زیادہ تر شریعت کی حد میں رہا اور یہ سمجھ میں آنے والی بات بھی تھی۔ شاعر اور تخیل پرست البتہ ان حدود سے آگے نکل گئے تھے۔ اس مسئلے میں کہ خدا ہر چیز میں فعل کا فاعل ہے، متکلمین اور صوفیہ متفق تھے لیکن لوگ کرنے والے صوفیوں نے اس میں اتنا اور اضافہ کیا کہ خدا "ہم در ہم" ہے۔ اس سے ایک علیحدہ

کائنات پرستی کا نشوونما ہوا جس نے دنیا کو فریب نظر اور نفس انسان کو خدا بتایا۔ اسی طرح وحدانیت و وحدت بن گئی "اور ہمہ ازوست" "ہمہ اوست" بن گیا۔ خدا کے علاوہ اگر کوئی شے موجود ہے تو زیادہ سے زیادہ باخدا صوفی کی روح کی صفات یا کیفیات۔ صوفیوں کی تعلیم سے ایک طرح کی نفسیات جذبات کا نشوونما ہوا۔ بقول ان کے ہمارے ادراکات خارج سے نفس میں پہنچتے ہیں اور ہمارے افعال نفس سے خارج کی طرف آتے ہیں۔ نفس کی حقیقت، لذت و الم، جذبات و کیفیات پر مشتمل ہے۔ سب سے موثر اور قوی جذبہ عشق ہے زکیم درجا۔ بلکہ عشق ہی ہمیں خدا تک پہنچاتا ہے۔ سعادت نہ تو علم کا نام ہے نہ ارادے کا، بلکہ محبوب سے واصل ہونے کا۔

اس معاملے میں یہ لوگ متکلمین سے بہت آگے بڑھے ہوئے ہیں۔ پہلے تو انہوں نے عالم کو ہیج قرار دیا پھر روح انسانی کی حقیقت سے بھی انکار کر دیا۔ متکلمین نے تو کائنات اور انسان کو مشیت الہی میں ضم کیا تھا لیکن صوفیہ نے اسے عین ذات میں جو سراپا نور اور سراپا محبت ہے، فنا کر دیا۔ محبوب و امد کی تلاش میں اشیاء کی پریشان کن کثرت جس حیثیت سے ہمارے حواس اور تصور میں آتی ہے، رد کر دی جاتی ہے۔ وجود اور تصور دونوں میں ہر چیز کا مرکز ایک ہی نقطہ ہو جاتا ہے۔ اس کے مقابلے میں اہل یونان کو دیکھیے تو معاملہ برعکس نظر آتا ہے۔ وہاں یہ تمنا تھی کہ کاش حواس کی تعداد اور زیادہ ہوتی تاکہ اس حسین عالم کا اور زیادہ ادراک حاصل ہوتا۔ ادھر یہ صوفی حواس کی کثرت سے نالاں تھے کہ وہ ان کی مسرت میں غلل ڈالتے ہیں۔ تاہم انسانی فطرت سب کہیں اپنا رنگ دکھاتی ہے یہ کائنات اور حواس کی منفی کرنے والے اکثر بڑھاپے تک جس لذت میں مبتلا رہتے تھے۔

ان سب باتوں پر لحاظ کرتے ہوئے یہ کوئی تعجب کی بات نہیں تھی کہ اکثر صوفی علم الغائب کی بہت کم پروا کرتے تھے اور ان کے راہبانہ اخلاق عیش پرستی کا رنگ اختیار کر لیتے تھے۔ تصوف کی نشوونما کی تفصیلی بحث بنسبت تاریخ فلسفہ کے تاریخ مذہب سے زیادہ تعلق رکھتی ہے۔ علاوہ اس کے جو فلسفیانہ عناصر اس میں شامل تھے وہ ہیں مسلم فلسفیوں کے یہاں ملتے ہیں جن کا ذکر ہم ذیل کے صفحات میں کریں گے

## ۴۔ علم ادب اور تاریخ

عربی شاعری اور سوانح نگاری کی نشوونما درسی فضیلت سے تعلق رہی ہے۔ لیکن ایک



زمانہ ایسا آیا کہ ادب اور تاریخ بھی خارجی اثرات سے محفوظ نہیں رہ سکے۔ ہم یہاں ان کے اجمال ذکر پر اکتفا کریں گے۔

اسلام کے ظہور کا اثر یہ نہیں ہوا کہ زمانہ جاہلیت کی شاعرانہ روایات سے قطع تعلق کر لیا جائے۔ جیسا مسیحیت نے قدیم جرمن روایات کے ساتھ کیا تھا۔ بنی امیہ کے زمانے ہی میں غیر مذہبی ادب میں اکثر دانشمندانہ اقوال، جن میں سے بعض ایام جاہلیت کی عربی شاعری سے ماخوذ تھے، روایات کی صورت میں موجود تھے اور قرآن کے علاوہ ان کا درس بھی ہوتا تھا۔ خلفائے عباسیہ مثلاً منصور، ہارون اور مامون ادبی حیثیت سے کارل اعظم سے فاضل تر تھے۔ ان کے رذکوں کو نہ صرف قرآن کا درس دیا جاتا تھا بلکہ قدیم شعرا کے کلام اور قومی تاریخ کی تعلیم بھی ہوتی تھی۔ یہاں ادب پر علم و فضل اور فلسفیانہ غور و فکر کا اثر پڑا۔ اگرچہ سطحی حیثیت سے ہی کیوں نہ ہو۔ اس کا اظہار سب سے زیادہ شکوک آمیز اقوال سے، مقدس چیزوں کا مضحکہ اڑانے سے اور تہشی لذات کی پرستش سے ہوتا ہے لیکن اس کے ساتھ ساتھ عربوں کی ابتدائی متین واقعہ نگارانہ شاعری میں دانشمندانہ اقوال، حکیمانہ افکار اور صوفیانہ خیالات بھی داخل ہو گئے۔ بجائے اس طرز ادا کے جس میں فطری احساسات جیتے جاگتے نظر آتے تھے، خیالات اور جذبات کا ایک گورکھ دھند سا بن کر رہ گیا جس سے طبیعت اکتا جاتی ہے بلکہ بعض شاعروں کے یہاں تو سوائے قافیہ پیمائی اور تک بندی کے کچھ بھی نہ رہا۔

بدصورت ابو العتاہیہ (۶۴۸ء تا ۶۸۲ء) اپنی شیریں بیاں شاعری میں قریب قریب ہمیشہ ناکام محبت اور آرزوے مرگ کا ذکر کرتا ہے۔ وہ اپنی حکمت کا اظہار اس شعر میں کرتا ہے۔  
عقل کو شک کی پیروی کرنے دو

گناہ سے بچنے کی سب سے بہتر تدبیر ترک تعلقات ہے۔  
جس شخص کو مسائل زندگی اور فطری شاعری سے ذرا سی بھی مناسبت ہے اسے اس شاعری سے جو دنیا کے زوال پر آنسو بہاتی ہے اتنی ہی بے لطفی ہوگی جتنی جتنی کے کلام سے جتنی کے اشعار صوری حیثیت سے دل کش ہیں مگر معنوی حیثیت سے بالکل پھیکے۔

اسی طرح ابو العلاء العزبی (۸۹۳ء تا ۱۰۵۸ء) کو فلسفی شاعر کی حیثیت سے اس کے استحقاق سے بڑھ کر جگہ دی جاتی ہے۔ نہ تو اس کے خیالات (جن میں سے بعض معقول اور قابل تامل بھی ہیں) کو فلسفہ کہہ سکتے ہیں اور نہ ان کے تصنع آمیز اور عامیانه طرز ادا کو شاعری۔ البتہ اگر اس کے حالات بہتر ہوتے (وہ اندھا اور سفلس تھا) تو ماہر لسانیات یا مورخ کی حیثیت سے ادبی رذکوں کی

تعمیر میں وہ کچھ کر سکتا تھا۔ لیکن اُسے کیا سوچھی کہ بجائے ولولہ حیات اور جوشِ عمل کی روح پھونکنے کے وہ ترکِ دنیا کا وعظ کہنے لگا۔ وہ سیاسی حالات پر خوش اعتقاد گروہ کے خیالات پر، فضلا کے علمی اقوال پر عن طعن کرتا ہے مگر خود کوئی ثبوتی چیز پیش نہیں کرتا۔ اُس کے یہاں خیالات میں ربط پیدا کرنے کا مادہ قریب قریب مفقود ہے۔ وہ تحلیل کر سکتا ہے لیکن ترکیب اس کے بس کی نہیں۔ اُس کا علم بے ثمر ہے۔ اس کے شجرِ فضیلت کی شاخیں ہوا پر قائم ہیں جیسا وہ خود ایک خط میں اعتراف کرتا ہے گو وہاں اس کا منشا دوسرا ہے۔ وہ ہمیشہ تجرد کی زندگی بسر کرتا تھا اور نباتات کھا کر زندہ رہتا تھا جو قنوطی عقیدہ رکھنے والے کے لیے مناسب بھی ہے۔ وہ اپنی ایک نظم میں کہتا ہے۔

دنیا میں ہر چیز بیہودہ اور مہل ہے۔ قسمت اندھی ہے  
زمانہ تو عیش و عشرت میں بسر کرنے والے بادشاہ کو چھوڑتا ہے، نہ عابد شب  
زندہ دار کو۔

خلافِ عقل اعتقاد سبھی عقدہ ہستی کو حل نہیں کرتا  
چرخِ دوار کے اوپر جو کچھ بھی ہے وہ ہمیشہ کے لیے ہم سے پوشیدہ ہے۔  
مذہب جو اس کی ایک جھلک دکھانے کے مدعی ہیں خود غرضی پر مبنی ہیں۔  
فرقوں اور مشربوں کے باہمی اختلافات سے صاحبِ قوت بادشاہ فائدہ اٹھاتا  
ہے اور اپنی طاقت کو مستحکم کرتا ہے

ان باتوں کی حقیقت صرف چپکے سے کان میں کہی جاسکتی ہے  
اس لیے سب سے بڑھ کر دانشمندی کا فعل یہ ہے، انسان دنیا سے دور رہے  
اور بے غرضی سے اچھے کام کرے کیوں کہ حسن اور خیر انہیں اعمال میں ہے۔

اور اربابِ سخن عملی فلسفہ کہتے تھے۔ انہیں دنیا میں اپنا رنگ جمانا خوب آتا تھا۔ وہ اس  
تعمیر کے منتظم کے اصول پر کار بند تھے جس کا گوٹے کے فاؤسٹ میں ذکر ہے۔ جو شخص بہت کچھ  
لاتا ہے وہ بہتوں کے لیے کچھ نہ کچھ لاتا ہے۔ اس طرز کا مکمل نمونہ حریری (۱۰۵۴ تا ۱۲۲۲) کا  
کلام ہے۔ اس کا بیرو درویش اور سیاح ابو سعید سروجی سب سے بڑی دانشمندی کی تعلیم ان  
الفاظ میں دیتا ہے۔

بجانے اس کے دوسرے تجھے دق کریں

تو دوسروں کو دق کر.....

اگر باز تیرے ہاتھ سے نکل جائے  
تو کنبشک ہی کو غنیمت جان  
اگر دینار نہ ملے  
تو درہم ہی پر قناعت کر۔

قدیم عربوں کی شاعری کی طرح ان کی سوانح نگاری کی بھی یہی خصوصیت تھی کہ وہ علیحدہ علیحدہ واقعات پر تو اچھی طرح نظر ڈالتی تھی لیکن ان کی مجموعی نظم و ترتیب پر قادر نہ تھی۔ البتہ سلطنت کی روز افزائی ترقی کے ساتھ مورخوں کی نظر بھی وسیع ہوتی گئی۔ سب سے پہلے تو بہت سا مواد جمع کیا گیا۔ ایسے سفر جو حادثات کے جمع کرنے کے لیے یا ملک داری کی ضرورتوں سے یا محض نئی چیزوں کے دیکھنے کے شوق میں کیے جاتے تھے تاریخ و جغرافیہ کے علوم کے لیے زیادہ مفید ثابت ہوئے۔ بہ نسبت حج و زیارات کے سفروں کے۔ تحقیقات کے نئے طریقے نکالے گئے جن کے ذریعے روایات سے مستند علم اخذ کیا جاتا تھا۔ ان کی روایت میں بھی اسی وقت نظر سے کام لیا گیا جو صرف و نحو کے انضباط میں برقی گئی تھی۔ تاریخ کی منطق بنی جو تاریخی مشاہدے کے وسیع میدان کی تقسیم و ترتیب کرتی تھی۔ اس میں اس کا خیال نہیں رکھا گیا کہ کل تاریخ پر ایک نظر میں بہ آسانی عبور حاصل ہو سکے بلکہ جزویات پر زیادہ توجہ صرف کی گئی اور یہ منطق اہل مشرق کی نظر میں ارسطو کی خشک اور زچی تلی منطق سے کہیں زیادہ خوشنما تھی۔ بہت سے لوگ روایات کو (جن کی چھان بین علی طور پر نہیں ہوتی تھی جیسی اصولاً ہونا چاہیے تھی) جو اس کی شہادت کے مساوی سمجھتے تھے اور انھیں عقل کے احکام پر جن میں غلطی کی گنجائش ہے، ترجیح دیتے تھے۔ ایسے لوگ ہر زمانے میں تھے جو غیر جانبداری سے متضاد روایتیں ساتھ ساتھ نقل کر دیتے تھے۔ بعض ایسے بھی تھے جو اپنے زمانے کے جذبات اور ضروریات کا لحاظ رکھتے ہوئے عہد ماضی کے متعلق کم و بیش مدلل نتائج اخذ کرتے رہتے تھے۔ انسان اکثر موجودہ زندگی کی بہ نسبت تاریخ کو زیادہ سمجھتا ہے اور اس سے زیادہ آسانی سے سبق لیتا ہے۔

تحقیقات کے نئے موضوع اور خیال کے نئے انداز پیدا ہوئے۔ جغرافیہ میں بعض جگہ مثلاً آب و ہول کے بیان میں سائنس کے مسائل داخل کر لیے گئے۔ تاریخ نے اپنی بحث کے دائرے میں ذہنی زندگی، عقائد و اخلاق، علوم و ادبیات کو بھی داخل کر لیا۔ دوسری قوموں سے واقفیت حاصل ہونے کی بدولت اس کی تحریک ہوئی کہ ان کی اور اپنی حالت کا مقابلہ کیا جائے۔ پھر تاریخ ایک بین الاقوامی انسانانہ نظریہ زندگی پیدا ہو گیا۔



”انسانی“ مشرب کا ایک نمائندہ مسعودی ہے (وفات ۹۵۶) وہ ہر چیز سے جس کا انسان سے تعلق ہے دل چسپی اور ذوق رکھتا ہے۔ ہر ملک میں وہ ان لوگوں سے سبق لیتا ہے جن سے اُسے سابقہ پڑتا ہے۔ اس لیے وہ کتب بینی جس میں اس کی مجددانہ زندگی گزری، بے فائدہ نہیں۔ اس کی تسکین دہن زندگی اور عقائد کے تنگ مطلقہ عمل سے ہوتی ہے نہ فلسفے کے لاطائل افکار سے۔ وہ اپنے ذہن کے رجحان کو جانتا ہے اور آخر دم تک جب کہ وہ وطن سے دور مصر میں اپنے بڑھاپے کے دن کاٹ رہا تھا اس کی تسکین کا سرمایہ اور اس کی روح کی دو تاریخ کا مطالعہ تھا۔ تاریخ اس کے نزدیک جامع علم ہے جس کا فلسفہ یہ ہے کہ جو کچھ ہو چکا ہے اور ہو رہا ہے اس کی حقیقت ظاہر کی جائے۔ علوم دنیوی اور ان کا نشوونما بھی تاریخ کا موضوع ہے بغیر اس کے دنیا کبھی کی برباد ہو گئی ہوتی کیوں کہ علماء پیدا ہوتے ہیں اور مرتاے ہیں لیکن تاریخ ان کی ذہنی جدوجہد کے نتائج کو قلم بند کرتی ہے اور اس طرح ماضی کا سلسلہ حال سے ملتی ہے۔ وہ بغیر کسی تعصب کے انسانوں کے حالات اور خیالات سے خبر دیتی ہے۔ البتہ واقعات کی ترتیب اور تنظیم اور خود مصنف کی رائے کو معلوم کرنا یہ خود مسعودی ذی فہم ناظرین پر چھوڑ دیتا ہے۔

اس کے بعد تعریف کے ساتھ ذکر کر کے قابل جغرافیہ دان مقدسی (یا مقدسی زمانہ تصنیف ۹۸۵) ہے اس نے بہت سے ملکوں کا سفر کیا تھا اور اپنے زمانہ کی زندگی سے واقفیت حاصل کرنے کے لیے طرح طرح کے پیشے اختیار کیے تھے۔ وہ پچھلے پچھلے کا ابو سعید مروی تھا۔ البتہ فرق اتنا ہے کہ اس کی سیاحت مقصد رکھتی تھی۔

اُس کا انداز تحریر نقادانہ ہے۔ وہ اس علم کا قائل ہے جو تحقیق اور مشاہدے سے حاصل ہو نہ کہ محض روایات یا خالص عقلی احکام کا۔ قرآن میں جو کچھ ذکر جغرافیہ کا ہے اس کی تاویل وہ اس طرح کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہر صدق تعلو الناس علی قدس عقولہم اپنے کلام کو عربوں کے محدود نقطہ نظر سے ہم آہنگ کیا ہے۔ وہ ان ملکوں کا ذکر کرتا ہے جنہیں اس نے خود دیکھا تھا۔ اول درجے پر وہ اپنے ذاتی تجربات کو رکھتا ہے۔ پھر ان باتوں کو جو اس نے معتمد لوگوں سے سنی ہیں، پھر انہیں جو اس نے کتابوں میں پڑھی ہیں۔ خود اس نے جو حالات اپنے بیان کیے ہیں ان میں سے یہ چند جملے جمع کیے گئے ہیں۔

”میں نے علوم متداولہ اور علم الفرائض کا درس دیا ہے، منیر پر بیٹھ کر وعظا کہا ہے، مسجد سے صدائے اذان بلند کی ہے۔ میں عالوں کی صحبت میں بیٹھا ہوں زاہدوں کی ریاضت میں شریک رہا

ہوں۔ میں نے صوفیوں کے ساتھ شور بپایا ہے، راہبوں کے ساتھ دیا کھایا ہے، جہازرانوں کے ساتھ جہاز کے کھانے کا مزد چکھا ہے۔ کبھی میں مجسم احتیاط تھا اور کہیں میں نے جان بوجھ کر حرام کھانے کھائے ہیں۔ میں لبنان کے تارک الدنیا لوگوں کے ساتھ پھرا ہوں اور دربار شاہی میں رہا ہوں۔ میں نے جنگ میں شرکت کی ہے اور جاسوسی کے الزام میں قید بھی ہوا ہوں۔ آج میں جلیل القدر سلاطین اور وزراء کا مشیر تھا اور کل قزاقوں کے گروہ میں شامل تھا اور خردہ فروشی کرتا تھا۔ میں نے عزت و احترام کا لطف اٹھایا ہے لیکن کبھی کبھی گایاں بھی سنی ہیں۔ اور جب مجھ پر کفر یا جرم کا شبہ کیا گیا ہے تو قسم کھانے کی ذلت بھی سہی ہے۔“

ہم آج اس کے عادی ہیں کہ اہل مشرق کو عقائد و اخلاق میں آباد و اجداد کا پیرو سمجھیں۔ یہ خیال آج کل بھی پوری طرح صحیح نہیں ہے۔ لیکن تاریخ اسلام کی ابتدائی چار صدیوں میں تو سراسر غلط تھا۔ اس زمانے میں یہ لوگ اس کی قابلیت رکھتے تھے کہ نہ صرف دنیا کے مال و دولت کو بلکہ نوع انسانی کے ذہنی خزانوں کو بھی اپنے قبضہ تصرف میں لائیں۔

# باب سوم

## فیثاغورثی فلسفہ

### ۱۔ فلسفہ طبیعی

اقلیدس اور بطلیموس، بقراط اور جالینوس، ارسطو کی بعض تصانیف اور اشراق اور فیثاغورثی  
مصنفوں کی کثیر التعداد کتا ہیں۔ یہ سرمایہ تھا عربوں کے طبیعی فلسفہ کا۔

اصل میں یہ ایک طرح کا عالمی فلسفہ تھا جو زیادہ تر حران کے صحابیوں کے توسط سے شیعوں  
اور دوسرے فرقوں کو پہنچا اور جس نے آگے چل کر نہ صرف درباری حلقوں کو، بلکہ عام طور پر تعلیم یافتہ  
اور نیم تعلیم یافتہ لوگوں کی تعداد کثیر کو اپنا گرویدہ کر لیا۔ ارسطو (مگر منطقیوں کے ارسطو) کی تصانیف  
مثلاً کائنات التجو، اس کی طون منسوب رسالہ "السماء والعالم" کتاب الطیر، کتاب النفس وغیرہ  
وغیرہ سے بہت سے مطالب افذ کیے گئے۔ لیکن سارے فلسفے کا مغز وہ معجون مرکب تھا جو فیثاغورثی  
فلاطونی اور زرتونی حکمت سے تیار ہوا تھا اور وہ خیالات جو عہد متاخر کے کیمیا گروں اور نجومیوں سے  
لیے گئے تھے۔ انسان میں بالطبع تجسس کا مادہ اور عقیدت کا جذبہ ہوتا ہے اور وہ کائنات میں  
اسرار الہی کا مشاہدہ کرنا چاہتا ہے۔ اسی بنا پر ان علوم کی طرف اس سے کہیں زیادہ توجہ کی گئی جتنا  
علمی ضروریات کا تقاضا تھا کیوں کہ یہ ضروریات تو صرف یہیں تک محدود تھیں کہ تقسیم میراث اور تجارت  
کے لیے کسی قدر حساب اور نماز کے اوقات کا تعین کرنے کے لیے تھوڑی سی ہیئت سیکھ لی جائے  
مسلمانوں نے تمام دنیا سے علم حاصل کیا۔ اس سے اس اصول کی تصدیق ہوتی ہے جسے مسعودی نے  
نہایت خوبی سے ان الفاظ میں ادا کیا ہے۔ "اچھی چیز کے آگے تسلیم خم کرنا چاہیے خواہ وہ دشمن  
کے پاس ہو یا دوست کے پاس" اور امیر المومنین حضرت علیؑ سے یہ قول منقول ہے "حکمت مومنوں



کی کھوٹی ہوئی بھیر ہے۔ اُسے واپس لو خواہ کافروں ہی سے کیوں نہ ملے۔

فلسفہ اسلام میں علوم ریاضی کا استاد فیثا غوث مانا جاتا ہے۔ یہ سچ ہے کہ مسلمانوں کی ریاضی میں یونانی عناصر کے ساتھ ہندی عناصر بھی ملے ہوئے ہیں۔ لیکن یہ سب نو فیثا غورثی خیالات کے سانچے میں ڈھالے گئے ہیں۔ چنانچہ یہ کہا جاتا ہے کہ بغیر علوم ریاضی، حساب، اقلیدس، ہیئت اور موسیقی کی تحصیل کے نہ کوئی شخص حکیم ہو سکتا ہے نہ عالم طب۔ نظریہ عدد علم مساحت سے بہتر سمجھا جاتا تھا کیوں کہ وہ قوت مشاہدہ سے کم تعلق رکھتا ہے اور ذہن کو بقول ان لوگوں کے حقیقت اشیا سے قریب تر کر دیتا ہے۔ اس سے عجب عجب قسم کے گورکھ دھندے بنائے جاتے تھے۔ مثلاً یہ کہ خدا بدیہی طور پر ریاضی کی اکائی ہے جو ہر چیز کا سبب ہے، وہ خود عدد نہیں ہے لیکن تمام اعداد کی علت ہے مگر فلسفہ طبیعی کے ماہر چار کو جو عناصر کا عدد ہے سب اعداد پر ترجیح دیتے تھے۔ کچھ دن کے بعد زمین و آسمان کی کوئی چیز ایسی نہیں تھی جو چار حصوں کے جلوں یا چار باب کے رسالوں میں نہ لکھی جاتی ہو۔

ریاضی کے بعد خود بخود ہیئت و نجوم کی طرف توجہ ہوئی۔ قدیم مشرقی نظام فلکی کو یہ لوگ بنی امیہ کے زمانے ہی میں معلوم کر چکے تھے اور نشوونما دے چکے تھے۔ لیکن بنی عباس کے زمانے میں اس میں بہت ترقی ہوئی۔ اس سے بعض ایسے نظریات پیدا ہوئے جو وحی الہی کے خلاف تھے اس لیے علمائے دین انہیں کبھی پسند نہیں کر سکتے تھے۔ مومن کی نظر صرف خدا اور کائنات یا دنیا اور مہیبی کے تقابل پر رہنا چاہیے لیکن فلکیوں کے نزدیک کائنات کے دو عالم تھے ایک سماوی اور ایک ارضی اور خدا اور عالم لاہوت ان دونوں کے ماوراء۔ ان خیالات سے حقیقی علم ہیئت بھی بن سکتا تھا اور خیالی علم نجوم بھی اس کا انحصار اس بات پر تھا کہ اجرام سماوی اور عالم ارضی میں کس قسم کا تعلق سمجھا جاتا ہے۔ عموماً لوگ نجوم کے قائل تھے۔ اس خبط سے آزاد صرف چند ہی نفوس تھے۔ ظاہر ہے کہ جب تک علوم پر نظام بطلمیوسی کی حکومت تھی ایک جاہل کے لیے نجومیوں کے اوہام کا مضحکہ اڑانا سہل تھا لیکن ایک محقق عالم کے لیے ان کا رد کرنا مشکل تھا۔ اس کے نزدیک تو یہ دنیا اور اس کی زندگی سماوی قوتوں کا پر تو، سماوی نور کا پر تو اور نظام فلکی کی بازگشت تھی۔ جو شخص اس کا قائل تھا کہ ستاروں اور کروں کی ارواح یا عقول صاحب ادراک اور صاحب ارادہ میں وہ لازمی طور پر انہیں تمدت الہی کا قائم مقام جاننا، یعنی ان کی حرکت کو خیر و شر کی علت سمجھنا تھا۔ اس کا عقیدہ تھا کہ ارواح کواکب کا اثر ابدی قوانین کے مطابق دنیا کے واقعات پر پڑتا ہے اور ان سے آئندہ کے حالات معلوم ہو سکتے ہیں۔ بعض لوگ اجرام فلکی کی اس مجازی قوت کو یا تو عقلی وجود سے یا پیروانہ ارسطو کے مندرجہ ذیل عقیدے کی بنا پر تسلیم نہیں کرتے۔

کرتے تھے کہ یہ اجرام بحیثیت عقول کے صرف قوت خیال رکھتے ہیں اور ادراک اور ارادے سے بالاتر ہیں اس لیے انہیں محسوسات سے کوئی تعلق نہیں۔ ان کا مبارک اثر مجموعی طور پر کائنات کی بہبودی کا ضامن ہے لیکن اسے کسی فرد سے یا کسی انفرادی واقعے سے کوئی واسطہ نہیں۔

سائنس کے میدان میں مسلمان علماء نے معلومات کا بہت بڑا ذخیرہ جمع کیا ہے۔ لیکن جسے علمی ترتیب و تدوین کہتے ہیں وہ کہیں نہیں پائی جاتی۔ علوم مخصوصہ میں جن کی نشوونما کا ذکر یہاں خارج از بحث ہے، روایات کی پابندی کی جاتی تھی۔ حکمت الہی یا طبیعت یا فطرت کی (جو روح کائنات کی ایک قوت یا مظہر سمجھی جاتی تھی) کارسازی ثابت کرنے کے لیے کیمیا بنانے کی کوشش کی جاتی تھی۔ تعویذوں اور نقوش کے اثرات کا امتحان ہوتا تھا۔ انسانی اور حیوانی روح پر موسیقی کے اثر کی تحقیق کی جاتی تھی۔ قیانے کے مشاہدات، نیند اور خواب کی حقیقت، رتالی اور پیشگوئی کی عجائبات، ان سب چیزوں پر بھی توجہ رہتی تھی۔ قدرتی طور پر دل چسپی کا مرکز انسان کی ذات بحیثیت "کائنات مجمل" کے تھی۔ وہ عالم امکان کے عناصر اور قوی کا جامع سمجھا جاتا تھا۔ انسان کا سب سے اہم حصہ روح سمجھی جاتی تھی اور اس کا مرکز دل قرار دیا جاتا تھا۔ اس مسئلے پر بھی بہت کچھ غور و فکر کیا گیا کہ روح انسانی اور روح کائنات میں کیا تعلق ہے۔ بعض لوگ جالینوس کے پیرو تھے لیکن بعض اس سے آگے بڑھ گئے تھے اور حواس خمسہ ظاہری کے مقابلے میں حواس خمسہ باطنی کے اور بعض اور اسرار قدرت کے قائل تھے جن کے علم کی ابتدا فوونوس تائنی کی طرف منسوب کی جاتی تھی۔

ظاہر ہے کہ ریاضی اور سائنس کی تحصیل میں مذہب کی تعلیم مختلف نقطہ ہائے نظر سے دیکھی جاسکتی تھی۔ تاہم عقلی علوم اپنے پیروں پر کھڑے ہوتے ہی ہمیشہ عقائد کے لیے خطرناک ثابت ہوئے۔ علم ہیئت سے خود بخود قدم عالم یعنی مادے کے غیر حادث اور ازل سے متحرک ہونے کا خیال پیدا ہوتا تھا کیوں کہ اگر حرکت افلاک قدیم مانی جائے توارضی تغیرات کو بھی قدیم ماننا پڑتا ہے۔ اس دور کے اکثر لوگوں کی یہ رائے ہے کہ عالم طبیعی قدیم ہے۔ نوع انسان بھی قدیم ہے اور ایک دائرے میں گردش کیا کرتی ہے۔ دنیا میں کوئی نئی چیز نہیں پیدا ہوتی اور انسانوں کے تصورات اور خیالات کی بھی اور چیزوں کی طرح تکرار ہوا کرتی ہے۔ جن چیزوں کا کہنا کرنا یا جاننا ممکن ہے وہ پہلے کبھی ضرور موجود تھیں اور پھر وجود میں آئیں گی۔

ان خیالات پر خوب بحث اور عن طبعن ہوئی لیکن علم کو اس سے کوئی فائدہ نہیں پہنچا۔  
 فن طب البتہ اس سے زیادہ مفید معلوم ہوتا تھا۔ اس کے قدردان ذی مرتبہ لوگ تھے  
 (جس کی وجہ ظاہر ہے)۔ اس امر میں کہ خلفائے متعدد اشخاص کو یونانی کتابوں کا ترجمہ کرنے کے  
 لیے مقرر کیا۔ طب کی قدردانی کو کچھ کم دخل نہ تھا۔ اس لیے کوئی تعجب کی بات نہیں ہے کہ ریاضی  
 اور سائنس اور منطق کا اثر طب پر پڑا۔ قدیم طب کا رجحان اس طرف تھا کہ اس چھو منتر پر جو  
 بزرگوں کے وقت سے چلی آتی تھی اور مجرب نسخوں پر عمل کرے۔ لیکن نویں صدی کا جدید معاشرہ  
 طبیب سے فلسفیانہ علم و فضل کا طالب تھا۔ اس کے واسطے ضروری تھا کہ وہ غذاؤں اور دواؤں  
 کے مزاج سے واقف ہو۔ جسم کی خلطوں کو جانتا ہو اور ستاروں کے اثرات کا علم تو طبیب ہونے  
 کے لیے ناگزیر تھا۔ طبیب نجومی کا ہم چشم تھا اور اس سے مرعوب رہا کرتا تھا کیوں کہ اس کے علم کا  
 موضوع طبابت سے بہتر سمجھا جاتا تھا۔ اس پر لازم تھا کہ کیمیا گروں کے آگے زانوے ادب تکرے  
 اور ریاضی اور منطق کے اصولوں پر اپنے فن کا استعمال کرے۔ نویں صدی کے لوگوں کے یہ جو  
 اپنے علم کے پیچھے دیولنے تھے، یہ کافی نہیں تھا کہ انسان قیاس معنی منطق پر اپنے خیال، عقیدے  
 اور کردار کی بنیاد رکھے۔ بلکہ وہ چاہتے تھے کہ علاج بھی قیاس کی رو سے کیا جائے۔ واقعہً (۸۲۲  
 تا ۸۲۷) کے دربار میں اصول طب پر اسی طرح بحث ہوا کرتی تھی جیسے علم العقائد اور علم الفرائض پر۔  
 بالذات یہ امر تھا کہ آیا جالینوس کی تصانیف کی رو سے طب کی بنیاد روایات، تجربے اور عقل سے  
 پر کئے ہوئے علم پر قرار پاتی ہے یا اس کا دار و مدار منطق قیاس کے توسط سے ریاضی اور سائنس کے مسائل  
 پر ہونا چاہیے۔ نویں صدی کے فضلاء اس فلسفہ فطرت کو جس کا یہاں سرسری طور پر ذکر کیا گیا ہے،  
 مذہبی علم کلام کے مقابلے میں مطلق فلسفہ کہا کرتے تھے اور فیثا طورقی فلسفے کے لقب سے ملقب کرتے  
 تھے۔ یہ فلسفہ دسویں صدی تک پہنچا اور اس کا اہم ترین نمائندہ مشہور و معروف طبیب (ذکر کیا) رازی  
 تھا (سال وفات ۹۲۳ تا ۹۲۲)۔ اس کی پیدائش رے میں ہوئی۔ اس نے ابتدا میں ریاضی کی تعلیم  
 پائی اور آگے چل کر نہایت سرگرمی کے ساتھ طب اور فلسفہ فطرت کی تحصیل کی۔ علم کلام کی طرف  
 اسے رغبت نہ تھی۔ منطق وہ صرف اتنا لایقاًے اولیٰ کی قاطیغوری اشکال تک جانتا تھا۔ ایک  
 عرصہ تک اس نے اپنے وطن اور بغداد میں ہتہم شفاخانہ کے فرائض انجام دیے۔ اس کے بعد  
 سفر کرتا رہا اور متعدد بادشاہوں کے دربار میں مقیم رہا۔ بغداد اوروں کے وہ سالوں میں  
 منصور بن اسحاق کے دربار میں بھی رہا اور اس کے نام پر اس نے ایک طب کی کتاب لکھی۔



رازی طبابت کے پیشے کو، اور اُس تعلیم کو جو اس کے لیے ضروری ہے، بہت قابل قدر سمجھتا ہے۔ کتابوں کی ہزار سالہ دانش اس کے نزدیک ایک فرد کے تجربوں سے جو اُسے اپنے مختصر زمانہ حیات میں حاصل ہوئے ہوں، کہیں زیادہ قدر و قیمت رکھتی ہے۔ لیکن ان تجربوں کو بھی وہ منطقیوں کے نتائج پر، جو تجربے کی کسوٹی پر نہ کسے جا چکے ہوں، ترجیح دیتا ہے۔

نفس اور جسم کے تعلق کا تعین اُس کے نزدیک نفس کرتا ہے چنانچہ نفس کے کیفیات اور امراض کا اندازہ انسان کی صورت دیکھنے سے ہو سکتا ہے۔ طبیب کو جسم کے ساتھ ساتھ نفس کا علاج بھی ہونا چاہیے چنانچہ خود اس نے ایک نفسی طب، ایک طرح کی نفسی غذائیات معظن کی تھی۔ اس میں اس نے شرع اسلام کے احکام مثلاً شراب کی ممانعت وغیرہ کی پروا نہیں کی ہے لیکن معلوم ہوتا ہے کہ اس کی عیش پرستی نے اُسے تنوٹی بنا دیا تھا کیوں کہ اس کے نزدیک دنیا میں بدی نیکی سے زیادہ ہے اور لذت الم کے نہ ہونے کا نام ہے۔

خواہ رازی ارسطو اور جالینوس کی کتنی ہی قدر کرتا ہو مگر اُن کی تصانیف کے سمجھنے کی اس نے کوئی خاص کوشش نہیں کی۔ وہ نہایت سرگرمی کے ساتھ کیمیا بنانے میں مشغول رہتا تھا۔ کیمیا کو وہ ایک سچا فن سمجھتا تھا جو مادہ اولیٰ کے وجود پر مبنی ہے جہاں تک فلسفیوں کی رسائی نہیں ہو سکی ہے۔ اس کا اعتقاد تھا کہ نیشا غورث، ویمقراطیس، ارسطو اور جالینوس نے بھی علم کیمیا کا استعمال کیا ہے۔ ارسطو کی تعلیم کے خلاف اس کا عقیدہ تھا کہ حرکت کی اصل جسم میں موجود ہوتی ہے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اگر یہ خیال تسلیم کر لیا گیا ہوتا اور اس کی مزید نشوونما ہوتی تو سائنس کے لیے بہت مفید ہوتا۔

رازی کی مابعد الطبیعیات کا مرکز وہ پُرانے نظریات ہیں جنہیں اس کے ہم عصر انقضا غورث اہیذقلیس، امانی وغیرہ کی طرف منسوب کرتے تھے۔ اس کے نظام کے اصول پانچ ہیں اور یہ سب کے سب اس کے نزدیک قدیم ہیں، خالق کل، عقل کل، مادہ اولیٰ، مکان مطلق یا ازلی دودان۔ یہ پانچوں عالم واقعی کے وجود کی ناگزیر شرائط ہیں۔ منفرد حسیات مادے پر دلالت کرتی ہیں۔ اشیاء کی باہمی نسبت مکان کے وجود کا پتہ دیتی ہے وہ تغیرات جن کا ہمیں احساس ہوتا ہے ہیں زمانے کے منسنے پر مجبور کتے ہیں، جانداروں کے وجود سے ہم یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ روح موجود ہے اور چوں کہ جانداروں میں سے بعض کو عقل عطا ہوئی ہے۔ یعنی ان میں یہ صلاحیت ہے کہ صنعتوں کو معراج کمال پر پہنچائیں اس لیے ہم لامحالہ ایک مائل ودانا خالق پر ایمان لاتے ہیں جس کی عقل نے ہر چیز کی بہترین ترتیب و تنظیم کی ہے۔

گو رازی ان پانچوں اصولوں کو قدیم مانتا ہے پھر بھی وہ خدا کو خالق کہتا ہے اور آفرینش کی تاریخ بھی بیان کرتا ہے یعنی پہلے ایک بسیط خالص عقل کا نور پیدا کیا گیا جس سے کل عقول بنی ہیں۔ یہ سب نور آسا بسیط معقول جو ہر ہیں۔ یہ نور اول یا عالم بالا جہاں سے عقول نازل ہوتی ہیں عقل کل یا نور انور بھی کہلاتا ہے۔ نور کے بعد سایہ پیدا ہوا جس سے روح عقلی یا عقل کی خدمت کے لیے (نفس) روح حیوانی پیدا ہوئی۔ لیکن بسیط ذہنی نور کے ساتھ ساتھ ابتدا ہی سے ایک مرکب بھی موجود تھا۔ یہ جسم ہے جس کے سامنے سے چار طبیعتیں خشکی، تری، گرمی، سردی، نمودار ہوئیں۔ پھر ان چار طبیعتوں سے تمام اجسام ارضی اور اجرام سماوی بنے لیکن یہ سب ازل سے ہو رہے ہیں اور اس کی کوئی زمانی ابتدا نہیں ہے کیوں کہ خدا کبھی متعال سے خالی نہ تھا۔

رازی کو دو فریقوں سے مناظرہ کرنا پڑتا تھا۔ ایک طرف تو وہ اسلامی توحید سے دست نگیروں کا تھا جو روح مادے یا مکان کو قدیم ماننے کی روادار نہیں اور دوسری طرف نظام جیسے محدود ہرے سے برسر پیکار تھا جو کسی خالق عالم کو نہیں مانتا۔ اس نظام کے جس کا ذکر مسلم معنفین (ظاہر ہے کہ انتہائی حقارت کے ساتھ) اکثر کرتے ہیں، بہت سے مقلد تھے لیکن ان میں سے کسی کو کوئی اہمیت حاصل نہیں تھی۔ ان دہریوں کو مادہ پرست، عیش پرست، خدا کا منکر، تناخ کا قائل کہا جاتا ہے لیکن ان کی تعلیم تفصیل کے ساتھ ہم تک نہیں پہنچی ہے۔ بہر حال دہریوں کو اس کی ضرورت نہ تھی کہ تمام موجودات کا وجود ایک اصل سے ہونا ثابت کریں جو ذات کے لحاظ سے روحانی، غیر مادی اور فعل کے اعتبار سے خلاق ہو۔ حالانکہ اسلامی فلسفے اور علم العقائد میں خفیت حد تک بھی مصالحت پیدا کرنے کے لیے اسی کی ضرورت تھی۔ اس مقصد کے لیے فلسفہ طبیعی موزوں نہ تھا کیوں کہ اُسے عالم طبیعی کے کثرت آسا اور متضاد مظاہر سے زیادہ دل چسپی تھی، نسبت تمام اشیا کی واحد اصل کے نو اشراقی لسطاطا بیت جس کی منطقی ما فوق الطبعی انکار کائنات کا ایک اعلیٰ ذات کے وجود میں آنا یا اشیا کا ایک بزرگ جو ہر فعال پیدا ہونا دکھاتی ہیں اس کے لیے بہت مناسب تھی۔

تاہم قبل اس کے ہم اُس انداز خیال کی طرف جو نویں ہی صدی سے نمودار ہونا شروع ہو گیا تھا متوجہ کریں، ہمیں ایک اور کوشش کا ذکر کرنا ہے جو علم العقائد کو فلسفہ فطرت کے ساتھ جو کہ فلسفہ مذہب بنانے کے لیے کی گئی۔

## ۲۔ بصر کے اخوان الصفا

مشرق میں جہاں ہر مذہب سلطنت کے اندر ایک اور سلطنت بنایا کرتا تھا سیاسی پارٹیوں کو لراکین کی تعداد بڑھانے کے لیے ایک مذہبی فرقے کی صورت اختیار کرنی پڑتی تھی۔ اصولاً تو اسلام انسانوں میں کسی قسم کے امتیاز و ذات پات یا معاشرتی مراتب کو تسلیم نہیں کرتا لیکن دولت اور تعلیم کا سبب کہیں ایک ہی اثر ہوتا ہے، مسلمانوں میں بھی ان کے اثر سے ایمان کے مدارج اور علم کے مراتب مقرر ہوتے گئے جن کے لحاظ سے جماعتوں کی تقسیم ہونے لگی۔ بعض مخفی جماعتیں قائم ہوئیں جن کے مختلف مدارج ہوتے تھے۔ سب سے اعلیٰ مرتبے کی جماعت کی ایک پوشیدہ تعلیم تھی جس کا بہت بڑا حصہ زونیا نوری فلسفہ طبیعی سے ماخوذ تھا۔ یہ لوگ اپنے مقصد یعنی سیاسی قوت کو حاصل کرنے کے لیے ہر وسیلے کو جائز سمجھتے تھے۔ بحرانِ راز کے سامنے قرآن کی تفسیر مثالی حیثیت سے کی جاتی تھی۔ اگرچہ یہ باطنی حکمت ان لوگوں کی طرف منسوب کی جاتی تھی جن کے نام انجیل یا قرآن میں موجود ہیں لیکن اصل میں اس کے پردے میں ثنوی فلسفیوں کے خیالات تھے۔ فلسفے کی کاپیا پلٹ کر کے اُسے سیاسی اساطیر بنا دیا گیا۔ وہ طوی ارواح جو حکما کے نزدیک ثوابت و ستیاری میں موجود تھیں ان کا بصر سیاستِ حاضرہ میں انسانی ذاتیں بن گئیں جن کا مذہبی فرض یہ قرار دیا گیا کہ وہ ایک ارضی سلطنت کے قیام میں مدد دیں جس کی بنا عدل پر ہو۔ ان جماعتوں کا جن کے یہ مقاصد تھے ہماری صدی کی ان انجمنوں سے مقابلہ ہو سکتا ہے جو محدود ذہنی آزادی رکھنے والے ملکوں میں قائم ہو آرتی تھیں جن میں سے آخری ساں سیموں کی جماعت تھی۔

اسی طرح کی ایک تحریک کا بانی نویں صدی کے نصف آخر میں قرامطہ کے فرقے کا سردار عبداللہ ابن میمون تھا۔ یہ ایک ایرانی طبیب و حکیم تھا جس نے طبیعی فلسفیوں کے حلقہ درس میں تعلیم پائی تھی۔ اسے یہ سلیقہ حاصل تھا کہ خوش اعتقاد اور آزاد خیال لوگوں کو ایک ہی رشتے میں مربوط کر کے سلطنتِ عباسیہ کے انہدام کی کوشش کرے۔ کوئی اسے شعبدہ باز سمجھتا تھا اور کوئی مقدس زاہد یا فلسفی کہہ جاتا تھا کہ اس کا رنگ سپید اس لیے ہے کہ وہ اس خالص نور کا پرستار ہے جس سے وہ



ارینی تاریخ کے بعد معراج پا کر حاصل ہوں گی۔ وہ جسم کو ذلیل اور مادی چیزوں کو حقیر سمجھنے اور اپنی جماعت کے لوگوں میں اٹلاک کے مشترک ہونے کی تعلیم دیتا تھا۔ اسی طرح اس بات کی تلقین ہوتی تھی کہ ہر رکن دل و جان سے جماعت کا ہور ہے اور اپنے سے برتر ارکان کی اطاعت کرے۔ جماعت میں مختلف طبقے تھے۔ خدا، عقل، نفس، مکان اور زمان کے سلسلہ مراتب کے لحاظ سے تاریخ عالم میں تنزیل و وحی کے مختلف درجے سمجھے جاتے تھے اور یہی مدارج جماعت کے نظام میں ملحوظ رکھے گئے تھے۔

قرامطہ فرتے کی جدوجہد کا مرکز کوڈ اور بصرہ تھے۔ یہیں دسویں صدی کے نصف آخر میں بصرہ میں ایک چھوٹی سی جماعت ملتی ہے جس میں چار طبقے تھے۔ معلوم نہیں اس برادری کو اپنے تقسیم مراتب کے اصول کو عملی طور پر جاری کرنے میں کہاں تک کامیابی ہوئی۔ ابتدائی درجہ پندرہ سے تیس سال تک کے نوجوانوں کا تھا جن کی تہذیب نفس قانون طبیعی کے مطابق کی جاتی تھی۔ شاگردوں کی حیثیت سے ان پر اپنے استادوں کی پوری اطاعت واجب تھی۔ دوسرے درجہ (تیس سے چالیس سال تک) کے لوگوں کو دنیا داری کی تعلیم دی جاتی تھی اور انہیں ایشیا پر کا مجازی علم حاصل ہوتا تھا۔ تیسرے درجے (۴۰ سے ۵۰ سال تک کی عمر) میں کائنات کے الہی قانون سے کما حقہ واقفیت حاصل ہوتی تھی۔ یہ پیغمبروں کا مرتبہ سمجھا جاتا تھا۔ آخر کار جب کہ انسان کی عمر پچاس سے تجاوز کر جائے تو وہ سب سے اعلیٰ درجے پر فائز ہوتا تھا جہاں اُسے فرشتوں کی طرح حقیقت اشیا کی معرفت حاصل ہوتی تھی۔ اس وقت انسان قانون طبیعی، حکمت اور شریعہ سے بالاتر سمجھا جاتا تھا۔

ان برادریوں کی بدولت اس زمانے کے علم کی درجہ بدرجہ ترقی کرنے والے رسائل ہم تک پہنچے ہیں یہ اکاون (اصل میں شاید پچاس ہی تھے) مضامین پر مشتمل ہیں جو جداگانہ موضوع رکھتے ہیں اور مختلف لوگوں کی تصنیف ہیں۔ مولفوں یا مدیروں کو ان سب میں اتحاد اور ہم آہنگی پیدا کرنے میں کامیابی نہیں ہوئی لیکن پھر بھی عام طور پر اس قلموس میں انتہائی غناسطیت کارنگ پایا جاتا ہے جو فلسفہ طبیعی پر مبنی ہے اور سیاسی مقصد رکھتی ہے۔ اُس کی عبادت ریاضی کے مباحث سے جن میں ہندسوں اور حرفوں کی ظلم بندی کی گئی ہے شروع ہوتی ہے اور منطق و طبیعیات سے گزرتی ہوئی جہاں ہر چیز روح اور اس کی قوتوں سے منسوب کی گئی ہے) آخر میں باطن پرستانہ ساحرانہ انداز سے عرفان الہی کی طرف قدم بڑھاتی ہے۔ اس میں اول سے آخر تک ایک مظلوم فرتے کی فریاد کارنگ ہے اور سیاسی پہلو صاف نمایاں ہے۔ یہیں اب بھی تھوڑا بہت اندازہ ہو سکتا ہے ان مصائب اور مظالم کا جو قلموس نگاروں اور ان کے پیشروؤں پر ہوتے تھے، ان امیدوں کا جو یہ لوگ رکھتے تھے اور ان کی

ممبر کا جس کی یہ یقین کرتے تھے۔ وہ اس روحانی فلسفے سے تسکین اور نجات کے طالب تھے۔ یہی ان کا مذہب تھا۔ برادری کے ارکان کو مرتے دم تک وفادار رہنے کی تاکید تھی اس لیے کہ دوسروں کی بھلائی کے لیے جان دینا ہی سچا جہاد ہے۔ اس زندگی کے مقدس سفر میں (جسے وہ حج سے تشبیہ دیتے تھے) ہر شخص کو اپنے پورے توشے سے دوسرے کی مدد کرنا چاہیے۔ امیروں کو اپنے مادی اموال اور دانشوروں کو اپنی روحانی دولت میں سے دوسروں کو حصہ دینا چاہیے۔ پھر بھی علم، جس حیثیت سے کہ وہ رسائل میں موجود ہے زیادہ تر اعلیٰ درجے کے مومنانِ زمانہ کے لیے مخصوص کر دیا گیا تھا۔

لیکن جہاں تک پتہ چلتا ہے بصرہ کے اخوان الصفا اور ان کی بغداد والی شاخ کے ممبران و امان کے ساتھ زندگی بسر کرتے تھے۔ اس برادری والوں کو قرامطہ سے غالباً وہی نسبت تھی جو امن پسند حامیانِ اصطلاح کو مخالفانِ اصطلاح سے تھا۔

تاخرین میں سے اخوان الصفا کے حسب ذیل اراکین اور رسائل نگاروں کا نام ملتا ہے۔ ابو سلیمان۔ محمد بن معشر البیستی جو المقدسی بھی کہلاتا ہے، ابو الحسن علی ابن ہارون الزنجانی، محمد بن احمد انہار جوہری، العونی اور زیہ ابن رفاہ۔ ان لوگوں کی جدوجہد کا زمانہ وہ تھا جب خلافت بغداد اپنی ذنیبی طاقت شیعہ خاندان آل بوریہ کی طرف منتقل کر چکی تھی (۶۹۴۵) غالباً اس واقعے سے رسائل کی اشاعت میں آسانی ہوئی کیوں کہ اس میں شیعہ اور معتزلہ کی تعلیمات اور فلسفہ کے مسائل کو ملا کر ایک عام پسند نظام بنایا گیا تھا۔

اخوان الصفا خود اپنی زبان سے انتقابیت کا اعتراف کرتے ہیں۔ وہ تمام اقوام و مذاہب کی حکمت جمع کرنا چاہتے تھے۔ نوح اور ابراہیم، سقراط اور افلاطون، زرتشت اور عیسیٰ، محمد اور علی ان کے پیغمبر ہیں۔ سقراط، سچ، ان کے حواریں اور فرزندانِ علی کا احترام اس حیثیت سے کیا جاتا تھا کہ وہ اقلیت کے عقیدے کی حمایت میں شہید ہوئے۔ وہ کہتے تھے کہ شرع لفظی احکام کے اعتبار سے عوام کے لیے اچھی چیز ہے۔ یہ ایک دوا ہے کمزور اور مریض روحوں کے لیے۔ لیکن قوی طبیعتوں کی غذا فلسفیانہ خیالات ہیں۔ ہم موت کا گھر ہے۔ موت کے معنی ہیں ایک نئی زندگی یا خالص عالم ارواح میں پہنچ جانا مگر یہ صورت ان لوگوں کے لیے ہے جوارضی زندگی میں فلسفیانہ خیالات کی بدولت بے شوری اور غفلت کی نیند سے بیدار ہو جاتے ہیں۔ ان مطالب کو عہدِ متاخرہ کے یونانی، یہودی، عیسائی اور ایرانی یا ہندوستانی اصل کے افسانوں میں بار بار بیان کر کے اور پُر زور بنانے کی کوشش کی گئی ہے تمام فانی چیزیں محض مثالی وجود رکھتی ہیں۔ ازعانی مذہب اور طفلانہ خیالات کی شکستہ علامتوں کی بنیاد

پر ایک روحانی فلسفے کی علامت کھڑی کر دی گئی ہے جو بنی نوع انسان کے تمام فضل و کمال کو، جہاں تک کہ وہ اخوان الصفا کے دائرہ نظر میں تھا، محیط ہے۔ ان کے فلسفے کا مقصد یہ ہے کہ جہاں تک انسان کے لیے ممکن ہے اس کی روح خدا کی مماثل ہو جائے۔

دورانِ تحریر میں ایسی وجوہ سے جن کا بھٹا دشوار نہیں، اخوان الصفا کے خیالات کا مفہان پہلو کسی قدر دہرا ہوا جاتا ہے لیکن انسانی معاشرے اور اذہانی مذہب کی تنقید سب سے زیادہ بے گناہی سے انہوں نے کتاب الانسان والحيوان میں کی ہے، جہاں وہ جانوروں کی زبان سے وہ باتیں کہہ جانے میں جن کے کہنے میں انسانوں کو پس و پیش ہوتا ہے۔ ان کی کتابوں کی انتہائیت اور تقسیم ابواب کی بے قاعدگی کے سبب سے ان کے فلسفے کا بیان ہم آہنگی کے ساتھ مشکل ہے۔ تاہم ذیل میں ہم سب سے اہم باتوں کو ایک سلسلے میں لاتے ہیں (اگرچہ ان میں کہیں کہیں پر باہمی ربط کا رشتہ کسی قدر ڈھیلا ہے)۔

بقول رسائل بنگاروں کے انسان کی ذہنی جدوجہد کی دو قسمیں ہیں علوم اور فنون۔ علم کہتے ہیں موضوع خیال کی "صورت" کو جو عالم کے نفس میں موجود ہوتی ہے یعنی ادے کے حقیقی منصف کا بلند تر، لطیف تر اور معقول تر وجود۔ بہ خلاصہ اس کے فن نام ہے "صورت" کے صنایع کے ذہن سے نکل کر مادے میں ظہور پذیر ہونے کا۔ علم طالب علم کے ذہن میں بالقوۃ موجود ہوتا ہے لیکن اس کے فعل میں آنے کے لیے ایسے استاد کی معلمی درکار ہے جس کے ذہن میں وہ بالفعل موجود ہو۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ استاد اول کو علم کہاں سے ملا۔ اخوان الصفا جواب دیتے ہیں کہ فلاسفہ کے قول کے مطابق تو انسان نے غور و فکر سے حاصل کیا ہے اور علمائے دین کہتے ہیں کہ وحی کے ذریعے سے آترا ہے، لیکن ہمارے نزدیک علم حاصل کرنے کے مختلف طریقے یا وسیلے ہیں۔ چونکہ نفس طبعاً عالم مجسم اور عالم معقول کے درمیان واقع ہے اس لیے قدرتی طور پر علم کے تین سرچشے ہیں۔ نفس کو ان چیزوں کا علم جو اس کے ماتحت ہیں جو اس کے ذریعے ان کا جو اس سے مافوق ہیں منطقی استنباط سے اور خود اپنا علم بلا واسطہ مشاہدے سے حاصل ہوتا ہے۔ خود اپنی ذات کا علم سب سے زیادہ یقینی اور افضل ہے جب علم انسانی اس سے آگے بڑھنے کی کوشش کرتا ہے تو اسے اپنے نہایت محدود ہونے کا احساس ہوتا ہے اس لیے ہمیں چاہیے کہ قدم و عدوت عالم کے مسائل پر غور کرنا شروع کریں بلکہ پہلے ساتھ تر مسائل کے حل کرنے کی مشق کریں۔ صرف ترک دنیا اور عمل نیک ہی کے ذریعے نفس بتدریج اعلیٰ درجے کی معرفت حاصل کر سکتا ہے۔ علوم دنیا میں سے صرف دنیاوی، شاعری، تاریخ اور علم اور فلسفہ ہی



کی تعلیم کے بعد فلسفیانہ تعلیم کی ابتداء ریاضی سے ہونا چاہیے۔ یہ علوم زیادہ تر نو فیثا عورنی اور ہندی انداز میں بیان کیے گئے ہیں۔ اخوان الصفا کو اس موقع پر اس بات سے بڑی مدد ملی کہ عربی حروف بھی کہ تعداد ۷ × ۴ = ۲۸ ہے۔ بجائے واقعات سے بحث کرنے کے تمام علوم میں اول سے آخر تک لفظی قیاسات اور عددی تناسب کا خیالی طلسم باندھا گیا ہے۔ ان کا علم حساب اعداد کی تحقیق پر حیثیت اعداد کے نہیں کرتا بلکہ ان کی حقیقت سے بحث کرتا ہے اور بجائے اس کے کہ عدد کو مظاہر کے شمار کا ذریعہ بنایا جائے، اشیاء کے وجود کی تعبیر نظام اعداد سے کی جاتی ہے۔ نظریہ اعداد حکمت الہی ہے جو اشیاء سے ما فوق ہے کیوں کہ اشیاء اعداد کی نقل میں بنائی گئی ہیں۔ ان تمام چیزوں کی وجود رکھتی ہیں یا خیال کی جاسکتی ہیں، اصل مطلق ایک کا عدد ہے۔ اس لیے علم الاعداد سارے فلسفہ کی ابتداء اوسط اور انتہا ہے۔ ہندسہ اور اس کی مشابہہ پذیر اشکال اس کام میں آتی ہیں کہ بتدیوں کے لیے سمجھنے میں آسانی پیدا کریں۔ لیکن اصلی اور سچا علم حساب ہی ہے۔ ہندسے کی تقسیم بھی دو حصوں میں ہوتی ہے۔ ہندسہ محسوس جس کے موضوع خطوط سطحات اور اجسام ہیں اور ہندسہ فاضل یا معقول جس میں اشیاء کے ابعاد یا خواص طول، عرض اور عمق وغیرہ کی بحث ہوتی ہے بقصد ہندسہ اور حساب دونوں کا یہ ہے کہ روح کو محسوسات سے ہٹا کر معقولات کی طرف متوجہ کیا جائے۔

اس کے بعد رسائل نگار ہمیں ستاروں کا مشاہدہ کراتے ہیں۔ علم نجوم میں وہ ہمارے سامنے بہت عجیب و غریب اور ایک حد تک متناقض مسائل پیش کرتے ہیں اور ان سے ان کے سوا اور کچھ توقع بھی نہیں ہو سکتی تھی۔ ان کے یہاں اول سے آخر تک یہ عقیدہ موجود ہے کہ ستارے زہرن ہونے والے واقعات کی خبر دیتے ہیں بلکہ دنیا کے تمام حوادث پر ان کا بلاواسطہ اثر بھی پڑتا ہے۔ مشتری، زہرہ اور شمس کا اثر سعد ہے بہ فلات اس کے زحل، مریخ اور قمر کا نحس ہے۔ عطارد کے خواص میں سعادت اور نحوست مخلوط ہیں۔ عطارد علوم کا مالک ہے۔ ہمارا علم اسی کی بدولت ہے اور نیک و بد دونوں کو محیط ہے۔ اسی طرح ہر سیارہ اپنی تاثیر کا دائرہ رکھتا ہے اور اگر انسان قبل از وقت زمر جائے تو یکے بعد دیگرے اپنی زندگی میں تمام اجرام سماوی کے اثرات کو محسوس کرتا ہے۔ قمر اس کے جسم کی نشوونما کا کفیل ہے۔ عطارد اس کے ذہن کی تربیت کرتا ہے۔ اس کے بعد اس پر زہرہ کی حکومت ہوتی ہے۔ شمس اُسے اولاد، دولت یا حکومت دیتا ہے اور مریخ جرات اور ہمت۔ پھر وہ مشتری کے سائے میں مذہبی ریاضت کے ذریعے سفر آخرت کی تیاری کرتا ہے اور زحل کی تاثیر سے اُسے دائمی سکون حاصل ہوتا ہے۔ لیکن بہت سے

لوگ کافی عرصہ تک زندہ نہیں رہتے یا اس قابل نہیں ہوتے کہ اپنی فطرت کی مسلسل نشوونما ہونے دیں اس لیے خدا نے اپنے فضل سے ان پر ہمیشہ کو نازل کیا ہے جن کی تعلیم پر عمل کر کے انسان باوجود ناموافق حالات کے اپنے نفس کی تکمیل کر سکتا ہے۔

رسائل نگاروں کے نزدیک منطق ریاضی سے متاثر جتنا علم ہے یعنی جس طرح ریاضی محسوس سے معقول کی طرف لے جاتی ہے اسی طرح منطق بھی طبیعات اور مافوق طبیعات کے درمیان واقع ہے۔ طبیعات کا موضوع اجسام میں منطق کا خالص عقول۔ منطق میں ارواح کے تصورات اور اجسام کے ادراکات، جو ہمارے نفس میں ہوتے ہیں دونوں سے بحث کی جاتی ہے۔ تاہم منطق کا درجہ اہمیت اور جامعیت کے لحاظ سے ریاضی کے بعد ہے کیوں کہ ریاضی وجود کی تنگ پہنچنے کا ذریعہ ہی نہیں بلکہ اس کی عین ذات ہے۔ بخلاف اس کے منطق کے جو عقلی تصورات پر مبنی ہے جسم اور عقل کے درمیان محض ایک واسطہ ہے۔ اشیاء کا تعین اعداد کے لحاظ سے ہوتا ہے اور ہمارے ادراکات اور تصورات کا اشیاء کے لحاظ سے۔

اخوان الصفا کے منطقی خیالات فروریوس کے دیباچے اور ارسطو کے قاطیغوریا س، باری اریٹاس اور اناطولیکا سے ماخوذ ہیں۔ نئی باتیں ان میں کوئی نہیں ہیں یا ہیں بھی تو بہت کم۔

فروریوس کے پانچ اسمائے کلی میں ایک چھٹے اہم فرد کا اضافہ غالباً تناسب کے لحاظ سے کر دیا گیا ہے۔ ان میں سے تین جنس، نوع اور فرد خارجی صفات کہلاتے ہیں اور بقیہ تین فصل، خاصہ اور عرض تصوری صفات کے نام سے موسوم ہیں ابواب یا معقولات کلی تصورات ہیں جن میں سے پہلا جوہر اور باقی نوع اعراض کو ظاہر کرتے ہیں۔ علاوہ اس کے تصورات کو انواع میں تقسیم کر کے ان کا پورا نظام تیار کیا گیا ہے۔ علاوہ تقسیم کے تین اور منطقی منہاج میں تحلیل، تعریف اور استخراج۔ تحلیل مبتدیوں کا منہاج ہے کیوں کہ اس سے منفرد اشیاء کا علم حاصل ہوتا ہے۔ اس سے زیادہ باریک منہاج جس سے کہ ہم معقولات پر دسترس پاسکتے ہیں تعریف ہے۔ اس پر انواع اور تیسرے منہاج استخراج پر اجناس کی بنیاد رکھی گئی ہے۔

اشیاء کے وجود کا علم ہمیں حواس کے ذریعے سے ہوتا ہے لیکن حقیقت اشیاء کا غور و فکر کے ذریعے سے۔ حواس سے ہم جو کچھ علم حاصل کرتے ہیں وہ حروفِ تہجی کی طرح ہے اور بہت کم قدر و قیمت رکھتا ہے۔ اس سے اہم علم معقول ہے جسے الفاظ سے تشبیہ دی جاسکتی ہے۔

لیکن سب سے اہم ان اصولوں سے مستنبط کی ہوئی تصدیقات ہیں جنہیں ذہن انسانی خود حاصل کرتا ہے یا دوسری جگہ سے لے کر اپنا بنالیتا ہے نہ کہ وہ علم جو اسے فطرت سے یا وحی کے ذریعے سے حاصل ہوتا ہے۔

تمام عالم کا وجود خدا کی ذات سے، جو اعلیٰ ترین وجود ہے، جو تمام امتیازات اور ہر طرح کے تقابل سے یہاں تک کہ جسم اور روح کے تقابل سے بھی بالاتر ہے بذریعہ صدور کے قرار دیا جاتا ہے۔ اگر بیچ میں کہیں آفرینش کا ذکر آگیا ہے تو اسے محض مذہبی اصطلاحات کی رعایت سمجھنا چاہیے۔ ہستیوں کی ترتیب اس طرح سے کی جاتی ہے (۱) عقل فعال (۲) عقل منفعل یا نفس مطلق (۳) مادہ اولیٰ (۴) طبیعت فعال، نفس مطلق کی ایک قوت (۵) جسم مطلق جسے مادہ ثانیہ بھی کہتے ہیں (۶) عالم افلاک (۷) تحت قمری دنیا کے عناصر اربعہ (۸) ان عناصر سے مرکب معدنیات، نباتات اور حیوانات یہ آٹھ ہستیاں خدائے واحد مطلق کو ملا کر جو ہر چیز میں ہے اور ہر چیز کے ساتھ ہے، اعداد اصلی کے مساوی نو اصلی ہستیوں کا شمار پورا کرتی ہیں۔

عقل، نفس، مادہ اولیٰ بسیط ہیں لیکن جسم سے مرکب ہستیوں کی سرحد شروع ہو جاتی ہے یہاں ہر چیز یا تو ہیولی ہے یا صورت، جو ہرے یا عرض۔ اول جو ہر ہیولی اور صورت میں اولیٰ عرض یا خواص مکان، حرکت اور زمانہ ہیں جن میں اخوان الصفا صد اور نور کا بھی اضافہ کرتے ہیں۔ ہیولے واحد ہے کثرت اور اختلاف صورت سے پیدا ہوتا ہے۔ جو ہر کو ابتدائی یا مادی صورت اور عرض کو مکمل یا معقول صورت بھی کہتے ہیں۔ یہاں رسائل اپنا منشا وضاحت کے ساتھ نہیں ظاہر کرتے بہر حال وہ جو ہریت کو جزوی چیزوں میں نہیں بلکہ کلیات میں تلاش کرتے ہیں اور ہیولی پر صورت کو ترجیح دیتے ہیں جو ہری صورت مادے میں مقید ہونے سے اس طرح جھجکتی ہے جیسے کوئی پری شے سے گھبراتی ہو۔ صورتیں مادے کے ادنیٰ عالم میں آقاؤں کی طرح بدھوجی چاہے گھومتی پھرتی ہیں ہیولی اور صورت میں کسی اندرونی علل کے نشان تک نہیں ملتا۔ یہ دونوں نہ صرف خیال میں بلکہ حقیقت میں بھی ایک دوسرے سے الگ ہو سکتے ہیں۔

اس سے اخوان الصفا کی تاریخ موالید کا بھی ایک خاکہ کھنچ جاتا ہے۔ لوگوں نے انہیں دسویں صدی کے پیروان ڈارون کا لقب دیا ہے۔ اس سے بڑھ کر غلط کوئی بات نہیں ہو سکتی۔ اس میں شک نہیں کہ رسائل نگاروں کے نزدیک موالید کے مختلف طبقات ہیں۔ ان میں ایک باقاعدہ صعودی سلسلہ موجود ہے لیکن اس سلسلے کا تعین جسم کی ساخت کے اعتبار سے نہیں کیا گیا ہے بلکہ



اندرونی صورت یا جوہر روح کے اعتبار سے صورت ایک پراسرار طریقے سے ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف اور اعلیٰ سے ادنیٰ کی طرف مشتمل ہوتی ہے۔ اس میں یہ تبدیلیاں ذہندرونی قوانین کے ماتحت ہوتی ہیں اور خارجی اشیاء سے مطابقت کی وجہ سے بلکہ ستاروں کی تاثیر سے اور کم سے کم انسانوں کے یہاں ان تغیرات میں نظری اور عملی جدوجہد کو بھی دخل ہے۔ اخوان الصفا کے ارادے سے یہ بہت بعید تھا کہ وہ چیز بیان کریں جو آج کل تاریخ ارتقا کہلاتی ہے۔ وہ صاف الفاظ میں اس پر زور دیتے ہیں کہ بہ نسبت بند کے گھوڑا اور ہاتھی انسان سے زیادہ مشابہ ہیں۔ حالاں کہ ظاہر ہے کہ جسمانی ساخت بند ہی کی انسان سے زیادہ ملتی جلتی ہے۔ ان کے نظام میں جسم محض ایک ضمنی چیز ہے جسم کی موت کے معنی ہیں روح کی ولادت۔ عقل صرف ایک فعل ہستی ہے جو اپنے لیے جسم پیدا کرتی ہے۔

اس طرح سے اخوان الصفا کا فلسفہ طبیعی نفسیات سے جاملتا ہے۔ یہاں ہم صرف عقل انسانی نفس کے ذکر پر اکتفا کرتے ہیں۔ یہ ان کے نزدیک عقل کا مرکز ہے جس طرح عالم انسان اکبر ہے اسی طرح انسان عالم اصغر ہے۔

انسانی نفس کا صدور روح مطلق سے ہوا ہے اور تمام افراد کی رو میں مل کر ایک جوہر بناتی ہیں جسے انسان مطلق یا روح انسانیت کہہ سکتے ہیں۔ لیکن ہر ایک روح مادے کے اندر شامل ہے اور بتدریج غیر مادی بنتی ہے۔ اس کام کے لیے اس میں بہت سی صلاحیتیں اور قوتیں موجود ہیں۔ ان میں سے نظری قوتیں سب سے برتر ہیں کیوں کہ علم ہی روح کی جان ہے۔

بچے کا نفس ابتدا میں مثل ایک سادہ ورق کے ہوتا ہے۔ جو درکات حواس خمسہ اُسے پہنچاتے ہیں ان کا تصور یا احصار دماغ کے سامنے کے حصے میں کیا جاتا ہے۔ پنج کے حصے میں وہ تصدیقات کی صورت اختیار کرتے ہیں اور پچھے کے حصے میں محفوظ کر لیے جاتے ہیں۔ اس کے بعد قوت نطق اور فن تحریر کے ذریعے سے، جنہیں ملاکر باطنی حواس کی تعداد پانچ ہو جاتی ہے وہ مضمون میں کا تصور کیا گیا تھا حقیقت کا لباس پہنتا ہے۔

حواس ظاہری میں سے سامعہ باصرہ پر فضیلت رکھتا ہے کیوں کہ باصرہ جو موجودہ لمحے کا پابند ہے صرف اسی چیز سے تعلق رکھتا ہے جو حواس کے سامنے موجود ہے۔ بخلاف اس کے سامعہ گزری ہوئی چیز کا بھی حامل ہے اور افلاک کی ہم آہنگی کا حس رکھتا ہے۔ سامعہ اور باصرہ کی تعلق عقل بناتے ہیں جن کا عمل زمانے کی قید سے آزاد ہے۔

حواس ظاہری تو انسان اور حیوان میں مشترک ہیں اس لیے نفس انسانی کی مخصوص صفات قوت فیصلہ، نطق اور فعل ہیں۔ یہ نفس نیک و بد میں امتیاز کرتا ہے اور اسی کے احکام کے مطابق قوت ارادی فیصلہ کرتی ہے۔ لیکن یہ نفس کی علمی زندگی کے لیے سب سے اہم نطق ہے۔ کوئی مطلب جس کا اظہار کسی زبان کے کسی لفظ سے نہ ہو سکے وہ سرے سے موضوع خیال ہی نہیں ہو سکتا۔ لفظ خیال کا جسم ہے اور بے اس کے خیال کا وجود ناممکن ہے۔

لیکن یہ سمجھ میں نہیں آتا کہ معنی اور لفظ کا یہ تعلق اخوان الصفا کے اور خیالات سے کیسے مطابق ہو سکتا ہے۔ اپنے نقطہ کمال پر پہنچ کر اخوان الصفا کی تعلیم فلسفہ مذہب بن جاتی ہے۔ اُن کا مقصد علم اور زندگی فلسفے اور عقیدے میں مطابقت دکھانا ہے۔ اس معاملے میں انسانوں میں بہت فرق ہے۔ معمولی آدمیوں کو ظاہری نماز کی ضرورت ہے لیکن جس طرح معمولی انسانوں کا نفس حیوانات اور نباتات کی روح سے افضل ہے اسی طرح فلسفی اور پیغمبر کا نفس ان کے نفس سے افضل ہے۔ خالص فرشتوں کی روح بھی اسی زمرے میں ہے۔ اعلیٰ مدارج پر پہنچ کر نفس عوام انسان کے ادنیٰ مذہب سے اور ان کے محسوس تصورات اور رسم و رواج سے بھی بالا ہو جاتا ہے۔

اخوان الصفا صیوسی زردشتی مذہبوں کو وحی الہی کا زیادہ مکمل منظر سمجھتے تھے۔ وہ کہتے ہیں کہ محمد ایک صحائف جاہل قوم پر نازل کیے گئے جس کے ذہن میں نہ تو دنیا کے حسن و جمال کا صحیح تصور تھا اور نہ آخرت کی روحانی شان کا۔ قرآن کی اصطلاحات میں مادیت کا رنگ بہت غالب ہے۔ یہ عربوں کی سمجھ کے اندازے سے اختیار کی گئی تھیں۔ اعلیٰ تعلیم یافتہ لوگوں کو چاہیے کہ ان کی روحانی تامل کریں لیکن خالص حقیقت اور قوموں کے مذاہب میں بھی نہیں ہے۔ ان سب سے بالا ایک عقلی عقیدہ ہے جس کو اخوان الصفا مافوق الطبیعی پہلو سے ثابت بھی کرنا چاہتے ہیں۔ وہ خدا اور اس کے اولین مخلوق یعنی عقلِ فعال کے درمیان بہ حیثیت برزخ کے ایک قانون کائنات یا ناموسِ الہی فرض کرتے ہیں۔ یہ ایک رحمن و رحیم خالق کا فیضِ عام ہے جسے کسی کا بُرا منظور نہیں۔ قبر خداوندی دوزخ کا عذاب وغیرہ اس قبیل کے عقائد کو اخوان الصفا غلابِ عقل قرار دیتے ہیں۔ ان عقائد سے روح کو تکلیف ہوتی ہے۔ جاہل گنہگار روح کے لیے اسی زندگی میں اس کا جسم دوزخ ہے۔ مشرکے معنی ہیں جسم اور روح کی مفارقت اور مشرکبری روح مطلق سے جدا ہو کر خدا کی طرف رجوع کا نام ہے۔ خدا تک پہنچنا تمام مذاہب کا مقصد ہے۔

اخوان الصفا کا علم الاخلاق روحانی رہبان طرز کا ہے مگر اس میں بھی انتخابی رنگ موجود

ہے۔ اس کی رو سے انسان کے افعال نیک اس وقت کہلاتے ہیں جب وہ اپنی فطرت اصلی کی پیروی کرتا ہے۔ قابل تحسین نفس کا آزاد عمل سے پسندیدہ وہ کام ہے جو عقلی غور و فکر کے بعد کیا جائے اور مستحق جزا یعنی عالم افلاک میں پہنچا دینے والی کائنات کے ناموس الہی کی پابندی ہے۔ اس کے لیے ضروری ہے کہ انسان کے دل میں روحانی ترقی کی آرزو ہو۔ اس لیے سب سے افضل نیک محبت ہے جو محبوب حقیقی یعنی خدا سے وصل کی طالب ہے اور اس زندگی میں بھی انسان اس کی بدولت مسذہبی رواداری سے کام لیتا ہے اور تمام مخلوق کی حفاظت کی کوشش کرتا ہے۔ اس کے طفیل میں اسے دنیا میں اطمینان خاطر، آزادی قلب اور صلح کل میسر آتی ہے اور آخرت میں نورِ ابدی تک مزاج نصیب ہوتی ہے۔ ان سب باتوں پر لحاظ کر کے ہمیں تعجب نہیں ہونا چاہیے کہ ہمیں کاذب اس قدر حقارت کے ساتھ کیا گیا ہے۔ پہلا جوہر اصلی نفس ہے۔ ہماری زندگی کا یہ مقصد ہونا چاہیے کہ سقراط کی طرح محبت کے رنگ میں ڈوب جائیں اور حضرت مسیح کی طرح محبت کے قانون کو اپنا دستور العمل بنالیں۔ تاہم جسم کی حفاظت اور خبرگیری بھی ضروری ہے تاکہ نفس کو کامل نشوونما کا موقع ملے۔ اس معاملے میں اخوان الصفا انسانِ تعلیم و تربیت کا ایک ایسا نصب العین قائم کرتے ہیں جس کے خط و خال مختلف قوموں کی زندگی سے ماخوذ ہیں۔ یعنی اخلاقی حیثیت سے مکمل انسان کو نسلاً مشرقی، ایرانی، عقائد میں عرب (مسلمان) تعلیم میں عراقی (بابلی)، تجربے میں عراقی، سیاحت میں حبشائی، زہد میں شامی راہب، علوم میں یونانی، کشف اسرار میں ہندی اور اپنی ساری روحانی زندگی میں صوفی ہونا چاہیے۔

اس طرح سے علم اور عقیدے میں مصالحت کرنے کی جو کوشش کی گئی تھی اس سے کسی ذوق کی بھی تسلی نہیں ہوئی۔ اخوان الصفا کی تفسیر قرآن کو مشکلیں اسی حقارت کی نظر سے دیکھتے تھے جس سے ہلدے زمانے کے پادری کاؤنٹ ٹالسٹائے کی تاویلات انجیل کو دیکھتے ہیں اور جن لوگوں نے ارسطو کے فلسفے کا نیاہ صحت سے مطالعہ کیا تھا وہ رسائل کے فیثا غورٹی فلاطون انداز کی نسبت وہی خیال رکھتے تھے جو آج کل کے فلسفے کے پر و فیسر روحیات اور علوم مخفی کے متعلق رکھتے ہیں۔ لیکن تعلیم یافتہ یا نیم تعلیم یافتہ عوام الناس پر اخوان الصفا کی تصانیف اور ان کے خیالات نے بہت گہرا اثر کیا جس کا قوی ثبوت اس امر سے ملتا ہے کہ رسائل کے قلمی نسخے بہت بڑی تعداد میں موجود ہیں اور ان میں سے اکثر تھوڑے ہی دن پہلے کے لکھے ہوئے ہیں۔ اسلامی دنیا کے اندر اکثر فرقوں میں مثلاً باطنیہ وغیرہ کے یہاں نفس مضمون کے لحاظ سے یہی خیالات نظر آتے ہیں۔ یونان کا فلسفہ مشرق میں زیادہ تر اسی شکل میں چمکا۔ درآن حالیکہ ارسطو کے درسی فلسفے کو صرف چند قدموں فرما کر واؤن کے طور پر اس میں فرقہ وارانہ



ہوسکا۔ جتید متکلم غزالی نے اخوان الصفا کی حکمت کو عوام کا فلسفہ کہہ کر ٹال دیا لیکن اس میں جو اچھی باتیں تھیں ان کے لینے میں تامل نہیں کیا۔ انھوں نے ان لوگوں کے خیالات سے اس سے زیادہ افذ کیا ہے جتنا وہ اعتراف کرتے ہیں اور لوگوں نے بھی خصوصاً رسائل کی قسم کی کتابیں لکھنے والوں نے ان مضامین سے استفادہ کیا ہے۔ رسائل کا اثر اسلامی مشرقی ممالک میں آج تک باقی ہے۔ ۱۹۱۵ء میں بمقام بغداد یہ کتاب ابن سینا کی کتابوں کے ساتھ جلادی گئی تھی۔ مگر اس سے کوئی نتیجہ حاصل نہیں ہوا۔

---

# باپچہ اسلام

## مشرق کے اشرافی اور ارسطاطالیسی حکماء

### ایرندی

کنڈی کئی باتوں کے لحاظ سے مغربی متکلمین اور اپنے زمانے کے نوین افورٹی فلاسفہ فطرت سے علاقہ رکھتا ہے اور ہم اُس کا ذکر اُن لوگوں کے سلسلے میں رازی سے پہلے کر سکتے تھے۔ لیکن راولوں نے بالاتفاق اسے اول پیر وارسطو کہلے۔ اس کے صحیح ہونے یا نہ ہونے کا فیصلہ اس حکیم کی معدودہ چند نامکمل تصنیفات کی بنا پر جو ہم تک پہنچی ہیں، آگے چل کر کیا جائے گا۔

ابو یعقوب ابن اسحاق الکنڈی عرب نسل سے تھا اور اپنے بہت سے ہم عصروں سے جو غیر عرب تھے امتیاز کے لیے حکیم عرب کہلاتا تھا۔ وہ اپنا سلسلہ نسب قدیم شاہان کنذہ سے ملاتا تھا۔ اُسے اس کا حق تھا یا نہیں اس بحث کو ہم یہاں نظر انداز کرتے ہیں۔ بہر حال جنوبی عرب کا قبیلہ بنی کنذہ تمدن ظاہری میں بقیہ قبائل پر سبقت لے گیا تھا۔ اکثر بنی کنذہ نے ابتدا ہی میں عراق (بابل) میں بستی بسالی تھی۔ ہمارا فلسفی اسی صوبہ کے شہر کوزہ میں جہاں اس کا باپ عامل تھا پیدا ہوا۔ تعلیم اس نے غالباً کچھ دن بصرے میں اور اس کے بعد بغداد میں یعنی اس زمانے کے بڑے علمی مرکزوں میں پائی۔ یہاں کی تعلیم کے اثر سے وہ ایرانی تمدن اور یونانی حکمت کی قدر بہ نسبت اسلام کے زیادہ کرنے لگا۔ وہ یہاں تک کہتا تھا (غالباً دوسروں کے حوالے سے) کہ جنوبی عرب کے قبائل کا مورث اعلیٰ قحطان یونان کا بھائی تھا جس کی نسل سے اہل یونان پیدا ہوئے۔ اس طرح کی باتیں بغداد میں خلفائے عباسیہ کے دربار میں کہی جاسکتی تھیں جہاں نسل و قوم کا امتیاز نہیں تھا اور قدیم یونانیوں کی ستائش کی جاتی تھی۔ یہ حکیم نہیں کہ کنڈی دربار میں کتنے دن اور کس عہدے پر رہا۔ کہا جاتا ہے کہ وہ یونانی کتابوں کا ترجمہ کرنے میں کرنے پر مامور تھا اور دوسروں کے کہے ہوئے ترجموں میں اصلاح دیا کرتا تھا۔ مثلاً اوکسٹوٹس

اس نے اولوجیا میں جو ارسطو کی طرف منسوب ہے، اصلاح دی تھی۔ کہا جاتا ہے کہ اس کی نگرانی میں اس کے بہت سے شاگرد اور ماتحت جن کے نام ہم تک پہنچے ہیں، اس کام میں مشغول تھے۔ تیسرا یہ ہے کہ اس کے علاوہ دہ بار میں نجومی، طبیب اور منتظم مالیات کی خدمات بھی اس کے سپرد تھیں۔ آگے چل کر جب متوکل کے زمانے میں مذہبی تشدد خیال کا ازسرنو دور دورہ ہوا تو وہ دربار سے خارج کر دیا گیا اور اس کا کتب خانہ ایک عرصے کے لیے ضبط کر لیا گیا۔ اس کی سیرت کے متعلق یہ روایت ہے کہ وہ طامح بہت تھا۔ لیکن یہ عارضہ تو اکثر اہل علم اور شایعین کتب کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ کندی کے سال ولادت کی طرح اس کے سال وفات کا بھی پتہ نہیں چلتا۔ اتنا ضرور معلوم ہوتا ہے کہ اس کی وفات اس حالت میں ہوئی جب وہ دربار شاہی سے معزوب ہو کر ٹاریا گیا تھا۔ یا کسی ادنیٰ عہدے پر مقرر تھا۔ بڑے تعجب کی بات ہے کہ مسعودی جو اس کی بے حد قدر کرتا تھا اس معاملے میں خاموشی اختیار کرتا ہے۔ غالب گمان یہ ہے کہ جیسا اس کی اس کی لکھی ہوئی نجوم کی کتاب سے معلوم ہوتا ہے، وہ شہرہ کے بعد تک زندہ تھا۔ اس وقت اہل نجوم موجودہ دور ختم ہونے کی خبر دیتے تھے اور قرامطہ اس سے فرمانروا خاندان کے زوال کی پیش گوئی کرتے تھے۔ مگر کندی کو سلطنت سے اتنی مروت باقی تھی کہ اس نے حکومت کی بقا کو جس کا مخالف ستاروں کا قرآن تھا چار سو پچاس سال کی وسعت دے دی۔ اس کے مرے بادشاہ کو اطمینان حاصل ہو گیا اور تاریخ نے بھی نصف صدی تک اس حکم نجوم کو نباہا۔

کندی ہمہ گیر طبیعت رکھتا تھا۔ اُسے اپنے زمانے کے کل علوم پر عبور تھا۔ ممکن ہے کہ اس نے جغرافیہ داں، مورخ تمدن اور طبیب کی حیثیت سے نئی تحقیقات کی ہو اور اس سے دوسروں کو فیض پہنچایا ہو لیکن وہ ذہن خلاق نہیں رکھتا تھا۔ اس کے مذہبی خیالات معتزلی رنگ کے ہیں یعنی اس نے انسان قوتِ نعل کے متعلق بحث کی ہے کہ آیا اُس کا وجود فعل سے پہلے تھا یا اُس کے ساتھ ہوا۔ وہ صاف الفاظ میں خدا کی وحدت اور عدل پر زور دیتا ہے۔ وہ اپنے عہد کے اس نظریہ کا (جو ہندی یا برہمنی کہلاتا تھا) قائل نہ تھا کہ علم کا تنہا ذریعہ عقل ہے اور اس کے سوا کسی ذریعے کی ضرورت نہیں بلکہ وہ نبوت پر ایمان رکھتا تھا۔ البتہ اس عقیدے کو وہ عقل سے ہم آہنگ کرنے کی کوشش کرتا تھا۔ بہت سے مذاہب کے نظام سے واقفیت رکھنے کے سبب سے اُسے ان کا ایک دوسرے سے مقابلہ کرنے کی تحریک ہوئی۔ سب میں مشترک اس نے اس عقیدے کو پایا کہ دنیا ایک قدیم واحد علت سے وجود میں آئی۔ اس علت کا ادراک تفصیل کے ساتھ ہمارا



علم نہیں کر سکتا، لیکن اہل نظر اسے ربانی جانتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے انہیں اس کی ہدایت کی ہے اور پیغمبر بھی بھیجے ہیں جو مومنوں کے لیے دائمی راحت کا وعدہ اور کافروں کے لیے عذاب الیم کا وعید لے کر آئے ہیں۔ کندی اور اس کے معاصرین کا اصلی فلسفہ ریاضی اور فلسفہ فطرت ہے جس میں نویشا غورثی اور نونلاطونی عناصر مخلوط ہو گئے ہیں۔ اس کے نزدیک کوئی شخص بغیر ریاضی کی تحصیل کے فلسفی نہیں ہو سکتا۔ اس کی تصانیف میں ہندسوں اور حرفوں کے خیالی طلم اکثر نظر آتے ہیں چنانچہ اس نے مرکب دواؤں کے اثر کو موسیقی کی طرح ہندی تناہرہ میں قرار دیا ہے۔ علاج امراض میں سلاکھیل چاروں طبیعتوں (گرم، سرد، خشک اور تر) کے تناسب کا ہے۔ اگر کوئی دوا اول درجہ میں گرم ہے تو اس میں مساوی درجے کے مرکب کے مقابلے میں دو چند گرمی، اگر دوسرے درجے میں گرم ہے تو چار چند ہونا چاہیے۔ دوسری علی ہذا۔ اس مسئلے پر بظاہر کندی نے حواس خمسہ بالخصوص ذائقے پر عبور کیا تھا۔ چنانچہ ہمیں اس کے یہاں تناسب حیات کا خیال دھندلا سا ملتا ہے۔ لیکن اس کا خیال اچھوتا بھی ہو تو جس حیثیت سے اس کے ہاں بیان کیا گیا ہے ریاضی کے گور کو دھندے سے زیادہ وقعت نہیں رکھتا۔ باوجود اس کے کارڈن نے جو عہد نشاۃ ثانیہ کا ایک فلسفی تھا، اسے اسی نظریے کے سبب سے دنیا کے بارہ سب سے بڑے دقیق النظر فلسفیوں میں شمار کیا ہے۔

جیسا ہم اوپر کہ چکے ہیں کندی کے نزدیک دنیا خدائے تعالیٰ کی پیدا کی ہوئی ہے لیکن آفرینش کے فعل میں خدا اور عالم کے درمیان اوپر سے نیچے تک بہت سے واسطے ہیں۔ ہر اعلیٰ چیز اپنے سے اول چیز کی علت ہے لیکن کوئی معلول اس چیز پر اثر نہیں ڈال سکتا جو سلسلہ وجود میں اس سے اوپر ہے۔ دنیا کے کل حوادث میں علت و معلول کا علاقہ موجود ہے۔ چنانچہ اگر ہم کسی علت (مثلاً اجرام فلکی) کے تغیر کا علم رکھتے ہوں تو ہونے والے واقعات کی پیشین گوئی کر سکتے ہیں۔ اگر ہم کسی ایک ذات کا کامل عرفان حاصل کر لیں تو وہ ہمارے لیے ایک آئینہ بن جاتی ہے جس میں ہمیں تمام عالم کا باہمی ربط نظر آتا ہے۔ اعلیٰ حقیقت اور تعالیٰ کی قوت عقل میں ہوتی ہے۔ مادے کو وہی شکل اختیار کرنی پڑتی ہے جو عقل چاہتی ہے۔ ربانی عقل اور مادی جسم کے درمیان عقل کل کا درجہ ہے۔ اس نے کرات مساوی کی دنیا کو پیدا کیا ہے۔ عقل انسانی (نفس) بھی حواس عقل کا معدود ہے اپنے مادی پہلو کے لحاظ سے یعنی اپنے افعال میں عقل انسانی جسم کی پابند ہے لیکن اپنے عقلی پہلو کے لحاظ سے وہ جسم سے آزاد

ہے۔ اس پر ستاروں کا اثر بھی، جو عالم طبعی تک محدود ہے، نہیں پڑتا۔ آگے چل کر کنڈی کہتا ہے ”ہمارا نفس ایک بسیط لافانی جوہر ہے جو عالم معقول سے عالم محسوس میں اُترتا ہے لیکن ابھی آگے پہلی حالت یا رہے۔ اس کا جی یہاں نہیں لگتا کیوں کہ وہ بہت سی ایسی ضروریات رکھتا ہے جو یہاں پوری نہیں ہوتیں۔ اس لیے ان کے ساتھ دردِ عالم کے جذبات وابستہ ہوتے ہیں۔ اس عالم کون و فساد میں کسی چیز کو قیام نہیں ہے۔ یہاں انسان سے ہر لمحہ اس کی محبوب چیزیں چھین لی جاتی ہیں۔ بقا صرف عقل کی دنیا کو ہے اس لیے اگر ہم چاہتے ہیں کہ ہماری خواہشیں پوری ہوں اور ہم ان چیزوں سے محروم نہ کیے جائیں جنہیں ہم عزیز رکھتے ہیں تو ہم پر لازم ہے کہ ہم عقل کی ابدی دولت، خوفِ خدا، علوٰی اور اعمالِ حسنہ کی طرف توجہ کریں۔ لیکن اگر ہم صرف مادی اشیاء کے طلب گار ہیں تو گویا ہمیں اس چیز کی تلاش ہے جو وجودِ حقیقی نہیں رکھتی۔

کنڈی کے نظریہ علم میں بھی یہ اخلاقی، مافوق الطبعی دونی موجود ہے اس نظریے کی رو سے ہمارا علم یا محسوس ہوتا ہے یا معقول۔ اس کے درمیان جو تخیل یا تصور کی قوت ہے وہ قوتِ وسطیٰ کہلاتی ہے۔ جو اس جزو (مادی صورت) کا ادراک کر سکتے ہیں لیکن نفس کل معنی نوع یا جنس (معقول صورت) کا ادراک کرتا ہے اور جس طرح سے محسوس اور جس ایک چیز ہے اسی طرح نفس کے ادراکات اور خود نفس ایک چیز ہے۔

یہاں سب سے پہلی بار روح یا عقل کے مسئلے نے وہ شکل اختیار کی جس میں وہ تھوڑے سے تغیر کے ساتھ تمام متاخر مسلم فلسفیوں کے یہاں نظر آتا ہے۔ اسلامی فلسفے کی پوری تاریخ میں یہ خصوصیت ہے کہ جس طرح مسیحی قرونِ وسطیٰ کی کلیات کے مناظرے میں ایک خارجی علمی مقصد کی جھلک نظر آتی ہے اسی طرح مسلمانوں میں عقل یا نفسِ مدرکہ کی بحث سے تربیتِ نفس کی داخلی ضرورت کا اظہار ہوتا ہے۔

کنڈی عقل کی چار قسمیں قرار دیتا ہے۔ اولاً وہ عقل جو دائمی حقیقت رکھتی ہے اور کائنات میں تمام معقولات کی علت اور اصل ذات ہے یعنی خدا یا عقلِ اول۔ دوسرے عقل بحیثیتِ نفسِ انسانی کے معقول عنصر یا قوت کے۔ تیسرے عقل بحیثیتِ نفس کی حقیقی جبلت یا بلک کے جس سے نفس ہر لمحہ کام لیتا ہے جیسے کاتب اپنے فن سے۔ چوتھے عقل بحیثیتِ فعل کے جس کے ذریعے سے وہ حقیقت جو نفس میں ہے خارجی موجودات کی طرف منتقل ہو جاتی ہے۔ یہ آخری عمل کنڈی کے نزدیک انسان کا فعل ہے مگر قوت کے فعل کی طرف منتقل ہونے کو یا علتِ اولے کی بدولت ممکن کے موجود

ہونے کو وہ اس عقل کا کام سمجھتا ہے جو قدیم اور حقیقی ہے۔ حقیقی عقل ہمیں عالم بالا سے ملتی ہے اس لیے عقل سوم عقل مستفاد کہلاتی ہے۔ قدامت کا یہ اصولی خیال کہ اشیاء کا علم خارج سے ہمارے نفس میں داخل ہوتا ہے اس شکل میں، یعنی عقل مستفاد کے نظریے کی صورت میں اپنا سلسلہ عرب فلسفے کے توسط سے مسیحی فلسفے تک پہنچاتا ہے۔ انیسویں یہ ہے کہ مسیحی فلسفے کی رو سے بھی یہ نظریہ قریب قریب صحیح ہے۔ اصل میں یہ ایجاد اشتراقیوں کی ہے جنہوں نے اُسے ارسطو کی طرف منسوب کر دیا تھا۔

انسان کے پاس جو چیز سب سے اعلیٰ ہوتی ہے اُسے وہ ہمیشہ خدا یا دیوتاؤں کی طرف منسوب کرتا رہا ہے۔ مسلم فقہاء ہمیشہ انسانوں کے نیک افعال کو بلا واسطہ فعل الہی کا نتیجہ سمجھتے ہیں لیکن فلسفیوں کے نزدیک علم اعلیٰ سے بڑھ کر ہے۔ عمل جس کی جولاں گاہ محسوسات کی دنیا ہے، انسان کی ملک ہو سکتا ہے، لیکن اس کا سب سے اعلیٰ علم، یعنی عقل محض، عالم بالا سے نازل ہوتا ہے۔

ظاہر ہے کہ عقل کا نظریہ جس حیثیت سے وہ کنڈی کے یہاں ہے سکندر افروڈیسی کی کتاب عقل جلد دوم کے نفس کے بیان سے ماخوذ ہے لیکن سکندر نے صاف صاف کہا ہے کہ ارسطو کے نزدیک "عقول" تین ہوتی ہیں۔ اس کے برخلاف کنڈی کہتا ہے کہ ارسطو اور افلاطون کی رائے وہی تھی جو خود اس کی ہے۔ یہاں نو فیثاغورثی اور نو فلاطونی عناصر مل جل گئے ہیں۔ کسی نہ کسی طرح ہر چیز میں چار کا عدد ثابت کرنا اور افلاطون اور ارسطو کے خیالات میں کھینچ تان کر تطابق پیدا کرنا ضروری سمجھا جاتا ہے۔

اب ہم مندرجہ بالا بیان کا خلاصہ کرتے ہیں۔ کنڈی معتزلی عالم دین اور نو فلاطونی فلسفی تھا اور اس کے علاوہ نو فیثاغورثی خیالات بھی رکھتا تھا۔ اس کا نصب العین سقراط کی ذات تھی جس نے ایتھنس کے ملحدوں کے ہاتھوں شہادت پائی۔ اس کے انجام اور اس کی تعلیم پر کنڈی نے کئی کتبتیں لکھی ہیں۔ نو فلاطونی انداز سے وہ ارسطو اور افلاطون کے خیالات میں تطابق کی کوشش کرتا ہے۔

تاہم روایات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ پہلا شخص تھا جس نے اپنی تصانیف میں ارسطو کی بیروتھا کی اور پچ پوچھے تو یہ قول بے بنیاد نہیں ہے۔ اس کی کتابوں کی طویل فہرست میں متعدد حقاہ اور عقائد کے ذکر کا ہے۔ وہ صرف ترجمے پر اکتفا نہیں کرتا تھا بلکہ جن کتابوں کا ترجمہ کرتا ان کا مادہ اور اس سے مطالعہ، ان کی اصلاح اور شرح بھی کرتا تھا۔ بہر حال ارسطو کی طبیعات اور کنڈی کے فلسفے کی شرح کی شرح کا اس پر گہرا اثر ہوا ہے۔ اس کا پتہ اس طرح کے اقوال سے ملتا ہے کہ وہ اپنے فلسفے کی



نہیں بلکہ بالقوة قدم ہے۔ حرکت دائمی ہے وغیرہ وغیرہ۔ اس زمانے کے فلاسفہ فطرت اور اخوانِ بصریہ کہتے تھے کہ حرکت بھی مدد کی طرح دائمی نہیں ہے۔

علاوہ اس کے کنڈی اپنے عہد کے عجائب پرست فلسفے سے قطعاً پرہیز کرتا تھا۔ چنانچہ وہ کیمیا کو ابلہ فریبی سمجھتا تھا۔ وہ ان چیزوں کے کرنے کو انسان کے لیے ناممکن سمجھتا تھا جنہیں صرف فطرت کر سکتی ہے۔ اس کی رائے میں جو کوئی بھی کیمیا بنانے کی کوشش کرتا ہے وہ یا تو دوسروں کو یا اپنے نفس کو دھوکا دیتا ہے۔ مشہور و معروف طبیب رازی نے کنڈی کے اس قول کی تردید کی کوشش کی ہے۔ معلم اور مصنف دونوں کی حیثیت سے کنڈی کی جدوجہد زیادہ تر ریاضی، نجوم، جغرافیہ اور طب میں تھی۔ اس کا سب سے زیادہ وفادار اور سب سے ممتاز شاگرد احمد ابن محمد ابن طیب السرخسی تھا۔ (سال وفات ۸۹۹) وہ خلیفہ معتضد باللہ کا ملازم اور مصاحب تھا اور اس کی بے مہری یا خود رانی کا وہ شکار ہوا۔ وہ علوم باطن اور نجوم سے شغف رکھتا تھا اور کوشش کرتا تھا کہ تخلیق کی عجائبات سے خالق کو پہچانے۔ اُسے جغرافیہ اور تاریخ سے بھی دل چسپی تھی۔ کنڈی کے ایک اور شاگرد ابو معشر نے زیادہ شہرت حاصل کی ہے لیکن یہ محض اس کے نجوم کے کمال کے سبب سے تھی۔ کہا جاتا ہے کہ پہلے وہ فلسفے کا سخت مخالف تھا۔ مگر ریاضی کی سطحی تحصیل سے اُسے نجوم کا شوق پیدا ہوا اور سینتالیس برس کی عمر میں اس نے کنڈی کی شاگردی کی۔ خواہ یہ واقعہ صحیح ہو یا غلط اس میں شبہ نہیں کہ تسلیم کی یہ راہ اس زمانے میں عام تھی۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ عربی علوم کے نشوونما کی پہلی صدی میں لوگ کس جستجو اور شوق کے ساتھ علوم و فنون کا بغیر اچھی طرح سمجھے ہوئے سطحی مطالعہ کیا کرتے تھے۔ کنڈی کے پیروؤں نے استاد سے زیادہ ترقی نہیں کی۔ اس کی ادبی جدوجہد میں سے صرف متفرق اقوال ہم تک پہنچے ہیں۔ ممکن ہے کہ اخوان الصفا کے فلسفے میں اس میں سے کچھ محفوظ رہا ہو لیکن موجودہ معلومات کی بنا پر اس کا تعین نہیں کیا جاسکتا۔

## ۲۔ فارابی

دسویں صدی میں طبیعی فلسفیوں اور منطقیوں یا اجداد طبیعیات کے ماہروں میں امتیاز کیا جانے لگا۔ ان منطقیوں کا طرز استدلال متکاملین کے طرز سے زیادہ صحیح اور ان کا موضوع بحث طبیعیات کے موضوع سے مختلف تھا۔ فیثاغورث کو خیر یاد کہہ کر انہوں نے ارسطو کے جس حیثیت

سے وہ اشراقی لباس میں نظر آتا تھا، دامن شاگردی میں پناہ لی۔

ہمیں اس معاملے میں ذوقِ علمی کے دو پہلوؤں سے بحث کرنی ہے۔ طبیعی فلسفی کم و بیش فطرت کے بے شمار خارجی مظاہرے سے دل چسپی رکھتے تھے مثلاً جغرافیہ یا علم الاقوام۔ وہ ہر جگہ اشیا کے اثرات کی تحقیق کرتے تھے تاکہ حقیقتِ شے کو محض اس کے اثر سے پہچانیں۔ جب کہ یہی وہ طبیعتِ نفس اور عقل سے گزر کر ذاتِ الہی تک پہنچتے تھے تو اس کا ذکر محض علت العلل یا خالقِ حکیم کی حیثیت سے کرتے تھے جس کے فضل و کرم اور حکمت کا ثبوت اس کی مخلوقات سے ملتا ہے۔

اہل منطق کا انداز بالکل جداگانہ ہے۔ جمہوری واقعات ان کی نظر میں محض ضمنی حدود و قیمت رکھتے ہیں۔ یعنی صرف اس حد تک جہاں تک کہ وہ کلی قوانین سے مستنبط کیے جاسکیں۔ اگر طبیعیین کا مرکز خیال اشیا کے اثرات ہیں تو منطقیین اشیا کو ان کے اسباب کے ذریعے سے سمجھنا چاہتے ہیں۔ انہیں ہر جگہ اشیا کے تصور کی (جو ان کے نزدیک سب سے اعلیٰ حقیقت ہے) تلاش ہے۔ دونوں کا تضاد اس سے ثابت ہو جائے گا کہ خدا کی اہم صفت ان کے نزدیک خالقِ حکیم ہونا نہیں بلکہ واجب الوجود ہونا ہے۔

زمانے کے لحاظ سے منطقیین طبیعیین کے بعد تھے۔ چنانچہ معتزلی علم کلام میں پہلے خدا کے افعال کی اس کے بعد اس کی ذات کی بحث معرضِ غور میں لائی جاتی تھی۔

فلاسفہ فطرت کے اہم ترین نمائندے کی حیثیت سے ہم رازی کو دیکھ چکے ہیں۔ وہ منطقی مابعدالطبیعی مسائل جن کی تہید کنندی وغیرہ نے اٹھائی تھی اپنے نقطہ کمال پر رازی کے ہم عصر ابو نصر محمد ابن محمد ابن طرخان ابن اذبح الغابابی کے یہاں پہنچے۔

غابابی کی عام زندگی اور تعلیم کے متعلق یقینی معلومات بہت کم ہیں۔ وہ ایک خاموش طبیعت کا آدمی تھا جس نے حکومت کی سرپرستی میں اود آگے چل کر تصوف کے لباس میں اپنے آپ کو فلسفیانہ مشاہدے کی زندگی کے لیے وقف کر دیا۔ کہا جاتا ہے کہ اس کا باپ ایران میں سپہ سالار تھا۔ وہ واج میں جو ماوراء النہر کے ضلع فاراب میں ایک چھوٹا سا قلعہ بند مقام تھا پیدا ہوا۔ اس نے بغداد میں تعلیم پائی اور کچھ دن تک ایک مسیحی یوحنا ابن حیلان کا شاگرد رہا۔ اس کی تعلیم ادبیات اور ریاضیات یا سبھی قرونِ وسطیٰ کی اصطلاح میں "قنون ثلاثہ" اور علومِ اربعہ" کے نام سے پڑھا۔ اس کی ریاضی نامی اس کی ریاضی کی تحصیل کا ثبوت اس کی چند تصانیف سے مخصوص ہے۔ ان میں سے ایک کتاب "قنون ثلاثہ" مشہور ہے کہ وہ دنیا کی سب سے زیادہ دقیق ترین کتابوں میں سے ایک ہے جو یونانی میں ہے۔ مشہور ہے کہ وہ دنیا کی سب سے زیادہ دقیق ترین کتابوں میں سے ایک ہے جو یونانی میں ہے۔

اس کی تصانیف سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے اور یہ قرین قیاس بھی ہے کہ وہ فارسی اور ترکی جانتا تھا۔ اس کی عربی بہت سلیس ہے اور دل کشی سے خالی نہیں۔ البتہ اسے مترادف الفاظ اور ہم معنی فقروں کی تکرار کا جو شوق ہے اس سے کبھی کبھی فلسفیانہ اصطلاحات کی وضاحت میں خلل پڑتا ہے۔

جس فلسفے کے حلقے میں فارابی داخل ہوا اس کا مرکز مرو کا مدرسہ تھا۔ مابعد الطبعی مسائل پر یہ لوگ بمقابلہ اہل حمان اور اہل بصرہ کے زیادہ توجہ کرتے تھے۔

بغداد میں عرصے تک مقیم اور مصروف جدوجہد رہنے کے بعد فارابی نے غالباً سیاسی مشکلات کے سبب سے، حلب میں سکونت اختیار کی جہاں سیف الدولہ کا عظیم الشان دربار تھا۔ مگر اس نے اپنی عمر کا آخری حصہ دربار میں نہیں بلکہ کنج عزلت میں گزارا۔ دسمبر ۹۵۰ء میں اس نے بحالت سفر دمشق میں وفات پائی۔ کہا جاتا ہے کہ اس کے رقی بادشاہ نے صوفیانہ خرقة پہن کر جنازے کی نماز پڑھی۔ اس کی عمر اتنی برس کی مشہور ہے۔ ممکن ہے کہ وہ اس سے زیادہ عمر کو پہنچا ہو۔ اس کے ہم عصر اور ہم مکتب ابولبشر میثی نے اس سے دس سال پہلے اور اس کے شاگرد ابوزکریا یحییٰ ابن عدی نے ۹۷۴ء میں ۸۱ برس کی عمر میں وفات پائی۔

فارابی کی کتابوں کا ذکر سنہ تصنیف کے لحاظ سے نہیں کیا گیا ہے۔ وہ چھوٹے چھوٹے رسالے جن میں اس نے متکلمین یا طبعی فلسفیوں سے مناظرہ کیا ہے اگر واقعی ہم تک اصلی حالت میں پہنچے ہیں تو وہ یقیناً اس کی عام پسندانہ یا نوعمری کی تصانیف میں سے ہوں گے۔ اس کے خیالات کی نشوونما ان کتابوں کی مدد سے ہوئی جو ارسطو سے منسوب ہیں اس لیے وہ مشرق میں معلم ثانی یا ارسطو کے ثانی کہلاتا ہے۔

اس کے عہد سے ارسطو کی 'یا اسس' سے منسوب، تصانیف کی تعداد اور ترتیب معین ہو گئی ہے۔ سب سے پہلے آٹھ منطقی تصانیف یعنی قاطیغوریا، باری ارمینیا، اناطوطیقا، اولی، اناطوطیقا، ثانیہ، طوطیقا، سفظ، ریطوریکا، بوطیقا، جن کے دیباچے کے طور پر فروریوس کی ایساغوجی ہے۔ اس کے بعد آٹھ طبیعیات کی کتابیں، کلیات طبعی، کتاب السمار والعالم، الکون والنفس، علم کائنات، الجو، النفس، الجس والمحسوس، کتاب نباتات، کتاب حیوانات اور آخر میں مابعد الطبعیات الاخلاق، بویطیا (سیاست مدن) وغیرہ ہیں۔

ارسطو کی مفروضہ اثولوجیا کو فارابی اصلی کتاب سمجھتا تھا۔ نوافلاطونی انداز سے اور اسلامی عقائد



کا کسی قدر لحاظ کرتے ہوئے وہ افلاطون اور ارسطو کے فلسفے میں مطابقت کی کوشش کرتا ہے۔ اس کو جس چیز کی ضرورت ہے وہ عقیدہ فارقی نہیں ہے بلکہ مکمل تصور کائنات ہے۔ اس ضرورت کے پورا کرنے کے لیے جس میں علمی رنگ سے مذہبی رنگ زیادہ ہے وہ فلسفیانہ اختلافات کو نظر انداز کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ارسطو اور افلاطون میں صرف انداز بیان کا اور علمی طرز زندگی کا فرق ہے۔ ان کی حکمت ایک ہی ہے۔ وہ فلسفے کے امام یعنی صاحب الامر ہیں اور چوں کہ وہ دونوں آزادانہ خلاق ذہن رکھتے تھے اس لیے فارابی کے نزدیک وہ بات جس پر وہ دونوں متفق ہوں تمام جماعت اسلامی ان کے فتاویٰ سے زیادہ وقعت رکھتی ہے جو محض کورانہ تقلید پر مبنی ہے۔

فارابی کا شمار اطباء میں ہوتا ہے لیکن بظاہر اس نے کبھی مطلب نہیں کیا۔ اس نے اپنے آپ کو بہترن روحانی علاج کے لیے وقت کر دیا تھا۔ صفائے قلب کو وہ تمام فلسفیانہ غور و فکر کی بنیاد اور اس کا ثمرہ سمجھتا تھا۔ طلب حق پر ہر صورت میں زور دیتا ہے خواہ اس میں انسان کو ارسطو کی مخالفت ہی کیوں نہ کرنا پڑے۔ بقول اس کے انسان کو ہندسہ اور منطق سے قوت حکم کی تربیت کرنا چاہیے تاکہ اس سے علوم صحیحہ اور عقلی علوم میں کام لیا جاسکے۔ لیکن مخصوص علوم سے فارابی کو بہت کم شوق تھا۔ اس نے اپنی توجہ کا مرکز منطق، مابعد الطبیعیات اور اصول طبعیات کو بنایا تھا۔ فلسفہ اس کے نزدیک حقیقت اشیا کا علم ہے جسے حاصل کر کے انسان خدا سے مشابہ ہو جاتا ہے۔ یہی ایک جامع علم ہے جو ہمارے سامنے دنیا کی ہم آہنگ تصویر پیش کرتا ہے۔ فارابی شکاکین پر یہ اعتراض کرتا ہے کہ وہ شعوبہ عام کی تصدیقات کی جانچ کیے بغیر ان پر اپنے دلائل کی بنا رکھتے ہیں۔ طبیعی فلسفیوں پر وہ یہ الزام لگاتا ہے کہ وہ ہمیشہ چیزوں کے اثرات سے بحث کرتے ہیں اور ان کے لیے تعینات کے تضاد سے محذور کرکل کا ہم آہنگ عرفان حاصل کرنا ناممکن ہے۔ یہ غلات ان لوگوں کے وہ خود تمام موجودات کی علت اولیٰ کی تحقیق کرنا چاہتا ہے۔ اس لیے ہم اس کی تاریخی اور اذمانی حیثیت کے کما حقہ ظاہر کرنے میں اس وقت کامیاب ہوں گے جب ہم پہلے اس کی منطق، پھر مابعد الطبیعیات، طبیعیات اور حکمت علمی کا ذکر کریں۔

فارابی کی منطق محض علمی خیالات کی تحلیل ہی نہیں ہے بلکہ اس میں بہت سے مسائل عربیہ نحو کے متعلق اور بعض نظریہ علم کے مباحث بھی شامل ہیں۔ صرف و نحو تو کسی ایک قوم کی زبان کی خصوصیت محدود ہوتی ہے لیکن منطق اس کے برخلاف تمام قوموں کی مشترکہ عقلی زبان سے بحث کرتی ہے۔ اس کا کام یہ ہے کہ زبان کے مفردات سے مرکبات کی، افظا سے جملیہ کلام کی نشوونما دکھائے۔

منطق کے موضوع کا حقیقت سے دو طرح کا تعلق ہے اس لیے اُس کے دو حصے ہیں۔ پہلے حصے میں تصورات اور تعریفات ہیں اور دوسرے حصے میں احکام، نتائج اور تصدیقات ہیں۔ تصورات کا ذکر تعریفات کے ساتھ محض ظاہری حیثیت کے اعتبار سے ہے ورنہ اصل میں تصورات بجائے خود حقیقت سے کوئی علاقہ نہیں رکھتے معنی نہ صحیح ہیں نہ غلط۔ یہاں تصور سے فارابی کا مقصود خیال کے سادہ ترین عناصر میں جن میں حواسِ خمسہ کے ذریعے حاصل کیے ہوئے خارجی اشیاء کے ادراکات بھی شامل ہیں اور وہ خلقی تصورات بھی جو ابتدا سے ذہن میں موجود ہوتے ہیں جیسے واجب، موجود، ممکن وغیرہ۔ ہم انسان کو ان تصورات کی طرف متوجہ کر سکتے ہیں۔ اُس کے نفس میں ان کا شعور پیدا کر سکتے ہیں لیکن انہیں ثابت نہیں کر سکتے اور نہ کسی معلوم شے سے نسبت دے کر ان کی توضیح کر سکتے ہیں کیوں کہ یہ خود ہی بے حد واضح ہیں۔

ادراکات یا تصورات کی ترکیب سے تصدیقات بنتے ہیں جو صحیح یا غلط ہو سکتے ہیں استدلال کے ذریعے تصدیقات کا ان اصولوں پر مبنی ہونا ثابت کیا جاسکتا ہے جو ذہن میں غلطی طور پر موجود ہیں جنہیں عقل خود بخود قبول کر لیتی ہے اور جن میں ثبوت کی گنجائش نہیں۔ ایسے تصدیقات جو تمام علوم کے اصول مسائل یا علوم متعارفہ میں، ریاضی، ابعاد الطبیعیات اور علم اخلاق کے لیے ضروری ہیں۔ استدلال کی بحث جس کے ذریعے سے ہمیں کسی معلوم اور ثابت شدہ شے کی مدد سے کسی نامعلوم شے کا علم ہوتا ہے فارابی کے نزدیک اصلی منطق ہے۔ خاص خاص البول یا معقول است (قاطیغور یا اس) کا علم ان کی باہمی ترکیب سے تصدیقات قائم کرنا (آر مینیا اس) نتائج تک پہنچنا (انالوطیقائے اولیٰ) یہ سب محض اس بحث کے ابتدائی مراحل ہیں۔ استدلال کے بیان میں اصل مسئلہ یہ ہے کہ ایک کلی یقینی علم کے، جیسا کہ فلسفے کو ہونا چاہیے، معیار معلوم کیے جائیں۔ اصل معیار یہاں قضیہ تناقض ہے جس کے ذریعے سے کسی ہم آہنگ تصدیق کی صحت اور لزوم اور ساتھ ہی اس کے ضد کا غلط اور ناممکن ہونا معلوم ہو۔ اس بنا پر علمی منہاج کی حیثیت سے انلاطون کے وقاطوبیا کو ارسطو کے بولیطوبیا پر ترجیح دینا چاہیے۔ اس کے علاوہ فارابی تصدیقات کی بحث میں محض صوری پہلو پر اکتفا نہیں کرتا۔ اس کا دعویٰ ہے کہ یہ محض ایک منہاج کا کام نہیں دیں گے بلکہ اس سے بڑھ کر وہ چیز ہوگی جو حقیقت کا راستہ دکھائے گی۔ سچے علم کو پردہ خفا سے نکالے گی۔ یہاں تصدیقات پر محض اس حیثیت سے نظر نہیں ڈالی جاتی کہ یہ صوری نتائج حاصل کرنے کا مواد ہیں بلکہ ان کے نفس مطلب کے متعلق بھی یہ تحقیق ہوتی ہے کہ وہ علوم صحیحہ کے اعتبار سے کس حد تک قابل قبول ہے جنہیں

تصدیقات کی بحث محض فلسفے کی تمہید ہی نہیں بلکہ خود فلسفے کا ایک حصہ ہے۔

استدلال کی بحث کا نقطہ آغاز، جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں لازمی علم سے ہوتا ہے جس کا موضوع واجب الوجود ہے۔ لیکن اس کے آگے ممکنات کا بہت بڑا میدان موجود ہے جن کا علم ہمیں صرف ظن کی صورت میں ہو سکتا ہے۔ ظن کے متعدد مدارج ہیں۔ وہ طریقے جن سے ہمیں ممکنات کا علم ہوتا ہے۔ طوبیقا میں بیان کیے گئے ہیں۔ اس کے بعد سفسطہ، ریطوریقا اور بوئیقا کا نمبر ہے جو عموماً علی الغرض رکھتی ہیں لیکن فارابی انہیں مع طوبیقا کے علم کلام میں داخل کرتا ہے۔ وہ آگے چل کر کہتا ہے کہ صورت انابوئیقائے ثانیہ پر سچے علم کی بنا قائم ہو سکتی ہے۔ لیکن طوبیقا کے احکام سے لے کر بوئیقا تک ظن و تخمین کا درجہ کم ہوتے ہوتے صرف حقیقت کا دکھاوارہ جاتا ہے۔ چنانچہ سب سے کم درجے پر بوئیقا ہے جو فارابی کے نزدیک محض دروغ گوئی اور بیداعلاقہ پر مشتمل ہے۔

فروریوس کی ایساغوجی کے سلسلے میں ہمارے فلسفی نے کلیات کے مسئلے پر بھی اپنی رائے ظاہر کی ہے۔ جزئیات اس کے یہاں نہ صرف اشیاء اور حیات میں بلکہ خیال میں بھی ہوتی ہیں۔ اسی طرح کلیت نہ صرف عرض کی حیثیت سے منفرد اشیاء میں موجود ہے بلکہ جوہر کی حیثیت سے نفس میں بھی ہے۔ عقل انسانی کلیت کو اشیاء سے تجرید کے ذریعے حاصل کرتی ہے۔ لیکن یہ اس سے پہلے بھی بالذات موجود تھی۔ چنانچہ معنوی حیثیت سے ما قبل الواقعہ، فی الواقعہ اور بعد الواقعہ کا فسوق فارابی کے یہاں بھی موجود ہے۔

کیا مطلق ہستی بھی "کلیات" میں داخل ہے؟ کیا مطلق وجود محض ایک معمول ہے؟ اس سوال کا جس کے سبب سے فلسفے میں اتنے فتنے برپا ہوئے ہیں، فارابی نے بالکل صحیح جواب دیا ہے۔ ہستی اس کے نزدیک ایک نحوی یا منطقی علاقہ ہے حقیقت کا باب نہیں ہے جو نفس شے کے متعلق کچھ ظاہر کر سکے۔ کسی شے کی ہستی اس شے سے علاوہ کوئی حقیقت نہیں رکھتی ہے۔

اس منطقی انداز خیال کا عکس فارابی کی مافوق الطبیعیات میں بھی نظر آتا ہے۔ بجائے حادث اور قدیم کے یہاں ممکن اور واجب کے تصورات زیادہ نمایاں ہیں۔ فارابی کے نزدیک تمام اشیاء یا تو ممکن ہیں یا واجب۔ اس کے سوا کوئی تیسری قسم نہیں۔ اب چونکہ ہر ممکن کے حقیقی بننے کے لیے کوئی علت ضروری سمجھی جاتی ہے اور علت کا سلسلہ لامتناہیت تک نہیں جاسکتا اس لیے ہم تصور کرتے ہیں کہ ایک واجب الوجود کو مابین جو علت سے بری اکمال اقدیم، موجود اور کالی ہے۔ تیسری صورت میں عقل مطلق اور خیر محض ہے۔ خود ہی عالم اور خود ہی معلوم ہے، اور اپنے حسن اور جمال کے لیے



پر آپ ہی شیدا ہے۔

اس ذات کے وجود پر دلیل نہیں لائی جاسکتی کیوں کہ وہ خود تمام اشیاء کی دلیل اور علت ہے اور وجود اور حقیقت اس کے اندر ایک ہو جاتے ہیں۔ اس کے تصور ہی میں یہ داخل ہے کہ وہ واحد ہے کیوں کہ اگر دو اولیٰ اور مطلق ذاتیں ہوتیں تو وہ کسی حد تک یکساں کسی حد تک مختلف ہوتیں۔ دونوں میں سے کوئی بسیط نہ رہتی۔ سب سے اکمل ذات کو واحد ہونا چاہیے۔

اس اول، واحد، حقیقی وجود کو ہم خدا کہتے ہیں۔ اور چونکہ اس کی ذات میں وہ سب چیزیں اس طرح ایک ہو گئی ہیں کہ ان میں جنس تک کا فرق باقی نہیں ہے اس لیے اس کی کوئی تعریف نہیں ہو سکتی تاہم انسان اس کی طرف ان ناموں کو منسوب کرتا ہے جو زندگی کے سب سے بہتر اور برتر اقدار کو ظاہر کرتے ہیں کیوں کہ اس پر اسرار نسبت میں لفظوں کے معمولی معنی باقی نہیں رہتے اور وہ تضاد و تناقض سے بلا ہو جاتی ہیں۔ بعض اسماء عین ذات کی طرف منسوب ہیں اور بعض ذات کا علاقہ کائنات سے ظاہر کرتے ہیں مگر ان سے وحدت ذات میں خلل نہیں پڑتا۔ ان سب کو محض استعارات یا ناتمام قیاسات سمجھنا چاہیے۔ اصل میں ہونا تو یہ چاہیے تھا کہ ہم جو تصور خدا کی اکمل ذات کا رکھتے ہیں وہ خود بھی مکمل ہوتا جیسے ریاضی کے تصورات طبیعی تصورات کے مقابلے میں اسی سبب سے زیادہ مکمل ہیں کہ ان کا موضوع زیادہ مکمل ہے۔ لیکن بات یہ ہے کہ ذات اکمل کے معاملے میں پہلی وہی حالت ہے جو روشن ترین نور کے معاملے میں ہوتی ہے۔ ہم میں اس کے دیکھنے کی تاب نہیں ہے غرض ہمارے جسم مادی کے نقائص کا اثر ہمارے عرفان پر بھی پڑتا ہے۔

خدا کی معرفت ہمیں خود اس کی ذات پر غور کرنے سے اتنی آسانی سے حاصل نہیں ہو سکتی جتنی ان ذاتوں کو معروض فکر میں لانے سے ہے جو اس سے صادر ہوئی ہیں "کل کائنات" کا وجود اسی کی ذات واحد سے ہے کیوں کہ اس کا علم سب سے برتر قوت خلاق ہے۔ تخلیق کا سرچشمہ کوئی ایسا ارادہ نہیں جو قدرت مطلقہ کا حامل ہو بلکہ وہ علم ہے جو خدا بحیثیت واجب الوجود کے رکھتا ہے۔ اس کے پاس ازل سے اشیاء کے نمونے یا صورتیں موجود ہیں اور ہمیشہ اس کی ذات سے اس کی شبیہ پیدا ہوتی ہے جو "مجازی کل" یا عقل اول کہلاتی ہے اور بیرونی افلاک کو حرکت میں لاتی ہے۔ اس عقل سے ایک دوسرے کے واسطے سے آٹھ عقول افلاک پیدا ہوئی ہیں جو اپنی جنس میں یکتا کامل اور اجرام سماوی کی خالق ہیں۔ یہ نو عقول جو ملائکہ آسمانی کہلاتی ہیں، مل کر وجود کا دروازہ بنا رہے ہیں۔ تیسرے درجے پر انسانوں کی عقل فعال ہے جو روح القدس بھی کہلاتی

ہے اور ارض و سما کے درمیان ربط پیدا کرتی ہے۔ چوتھے درجے پر نفس ہے۔ عقل اور نفس دونوں خالص وحدت کی حالت میں باقی نہیں رہتے بلکہ ان پر کثرت کا اثر ہو جاتا ہے کیوں انسان کی ہستی عالم کثرت کا ایک جزو ہے۔ پانچویں اور چھٹے درجے کی ہستیاں صورت اور مادہ میں یہاں اگر معقول ہستیوں کا سلسلہ ختم ہو جاتا ہے۔ اول تین مدارج یعنی خدا، عقول، افلاک اور عقل فعال غیر مجسم ہیں لیکن ان کے بعد کے تین مدارج نفس، صورت اور مادہ گو غیر مجسم ہیں تاہم انہیں جسم سے بھی ملتا ہے۔

معقول ہستیوں کی طرح مجسم اشیاء کے بھی چھ درجے ہیں اجسام (اجرام) ساوی، اجسام انسانی، اجسام حیوانی، اجسام نباتی، معدنیات اور عناصر۔ غالباً فارابی کے یہاں سب چیزوں کی تقسیم تین تین میں ہونے کا سبب اس کے عیسائی معلموں کا اثر ہے کیوں کہ ان کے نزدیک تین کا عدد ہی اہمیت رکھتا ہے جو فلاسفہ طبیعی کے یہاں چار کا عدد۔ اصطلاحات میں بھی اس کی رعایت کی گئی ہے۔

لیکن یہ محض ظاہری چیزیں ہیں۔ نفس مضمون نو فلاطون فلسفے پر مبنی ہے۔ دنیا کی آفرینش یا صدور ایک قدیم عقل عمل کی حیثیت سے دکھایا گیا ہے۔ عقل اول اپنے خالق کا تصور کرتی ہے تو افلاک کی عقل ثانی پیدا ہوتی ہے۔ لیکن جب عقل اول اپنی ذات کا تصور کرے جو ہر بن جاتی ہے تو اس سے اجسام اول یعنی سب سے اونچے افلاک پیدا ہوتے ہیں اور اسی طرح یہ سلسلہ تک پہنچے فلک یعنی فلک قمر تک پہنچتا ہے۔ یہ ترتیب بالکل نظام بطلموسی کی جس سے ہر تعلیم یافتہ کم سے کم ڈانٹنے کی کاٹیڈی کے ذریعے سے واقفیت رکھتا ہے، اشرافی ترتیب کے مطابق ہے۔ سب افلاک مل کر ایک سلسلہ بناتے ہیں جو کہیں سے ٹوٹتا نہیں کیوں کہ تمام موجودات میں وحدت ہے۔ دنیا کی آفرینش اور بقا ایک ہی چیز ہے۔ کائنات میں نہ صرف ذات الہی کی وحدت کی نقل ہے بلکہ اس کی خوشنما ترتیب میں عدل الہی کی جھلک بھی نظر آتی ہے۔ کائنات کا منطقی نظام ایک اخلاقی نظام بھی ہے ظاہر ہے کہ تحت قمری دنیا سراسر افلاک کی دنیا کی ماتحت اور پابند ہے۔ عالم بالا کے اثرات جیسا کہ ہم عقلاً جانتے ہیں، کائنات کی مجموعی لازمی ترتیب میں نظر آتے ہیں۔ اس کے علاوہ تجربے سے معلوم ہوتا ہے کہ افلاک کا اثر منفرد واقعات پر بھی پڑتا ہے لیکن تعالٰی فطرت کے اصول کے مطابق یعنی چند مخصوص قوانین طبیعی کے ماتحت۔

نجوم کا، جو غیر معمولی اور اتفاقی باتوں کو ستاروں کے قرآن کی طرف منسوب کرتا ہے۔

فارابی مخالف ہے۔ اتفاقی باتوں کا یقینی علم نہیں حاصل ہو سکتا اور دنیا کے اکثر واقعات میں یہ قول ارسطو کے اتفاقی حوادث کا رنگ غالب ہوتا ہے۔ مگر عالم مساوی کی حالت اس سے مختلف ہے۔ اس کا نظام زیادہ مکمل ہے۔ یہاں اہل قوانین کے مطابق کام ہوتا ہے جس کا اثر ارضی دنیا کے لیے سراسر بہبودی اور بہتری ہے۔ اس لیے یہ کہنا بالکل غلط ہے کہ بعض ستارے سعد ہیں اور بعض نحس۔ آسمان کی طبیعت ایک ہے اور ہر جگہ یکساں سعد ہے۔ اس بحث سے فارابی جس نتیجے پر پہنچتا ہے وہ یہ ہے۔ قابل ثبوت اور یقینی علم صرف علم ہیئت ہو سکتا ہے جس کی بنا ریاضی پر ہے لیکن نجوم کے مسائل اور احکام بالکل ناقابل یقین ہیں۔

عالم افلاک کے مقابلے میں، جو بسیط ہے، تحت قمری دنیا اربعہ عناصر کے ماتحت ہے۔ یعنی یہاں تضاد اور تغیر کی حکومت ہے۔ یہاں بھی ظاہری کثرت کے پردے میں وحدت موجود ہے جو عناصر سے لے کر انسانوں تک درجہ بدرجہ بڑھتی جاتی ہے۔ اس مسئلے میں خود اپنے خیالات فارابی بہت کم پیش کر سکتا ہے۔ وہ اپنے منطقی عقیدے پر اس قدر ثابت قدم ہے کہ علوم صحیحہ کی بہت کم پروا کرتا ہے (ان کے زمرے میں وہ وحدت مادہ کے بھروسے پر بلا پس و پیش اکیلیا کو بھی شمار کرتا ہے) اب ہم اس کے نظریہ انسان یا نظریہ نفس انسان کا ذکر کرتے ہیں جس میں چند دلچسپ نکات ہیں۔

فارابی کے نزدیک نفس انسان کے قوی یا عناصر مساوی درجے کے نہیں ہیں بلکہ صعودی مدارج کا زینہ بناتے ہیں۔ ہر ادنیٰ قوت اپنے سے اعلیٰ قوت کا مادہ ہے اور اعلیٰ قوت اپنے سے ادنیٰ قوت کی صورت۔ لیکن سب سے اعلیٰ قوت یعنی خیال غیر مادی ہے اور تمام ماتحت قوتوں کے لیے صورت کا حکم رکھتا ہے۔ نفس کی ہستی تصور کے ذریعے محسوسات سے زنی درجے کے خیال بنتی ہے لیکن تمام قوتوں میں کوشش یا ارادہ موجود ہے۔ ہر نظریے کا علمی پہلو بھی ہوتا ہے۔ جو اس کے ادراکات کے ساتھ پسندیدگی یا ناپسندیدگی غیر منفک ہے۔ نفس اپنے تصورات کو پسند یا ناپسند کر کے قبول یا رد کرتا ہے۔ خیال نیک و بد میں تمیز کرتا ہے۔ قوت ارادی کے لیے بھیج بہم پہنچاتا ہے۔ اور علوم و فنون کو وجود میں لاتا ہے۔ ادراک تصور اور خیال کا لازمی نتیجہ ایک "سعی" کا پیدا ہونا ہے۔ جس طرح آگ کے جوہر سے حرارت کا نکلنا۔

نفس جسم کی مکمل صورت ہے لیکن نفس کی تکمیل عقل سے ہوتی ہے۔ عقل ہی اصل انسان ہے۔ اس لیے ہی سب سے زیادہ غور و فکر اور بحث کے قابل ہے۔ عقل انسانی میں پانچ کرامات



ارضی چیزیں ایک برتر ہستی اختیار کر لیتی ہیں جو مجسمات کو نصیب نہیں ہے۔ عقل بالقوة بچے کے نفس میں موجود ہوتی ہے۔ آگے چل کر حواس اور تصور کے ذریعے سے اجسام کی صورتوں کا تجربہ کر کے وہ بالفعل یعنی درحقیقت عقل بن جاتی ہے۔ یہ ترقی قوت سے فعل کی طرف یعنی تجربے کا حاصل ہونا خود انسان کا فعل نہیں ہے بلکہ اس کی فاعل مافوق الانسان عقل ہے جو فلک زیریں یعنی قمر کی عقل سے صادر ہوئی ہے۔ چنانچہ علم انسانی عالم بالا کی دین ہے نہ کہ ذہنی جدوجہد سے حاصل کی ہوئی چیز۔ ہمارا ذہن مافوق الانسان عقل کی روشنی میں اجسام کو دیکھتا ہے۔ اس طرح سے تجربہ مفعول علم بن جاتا ہے۔ یعنی تجربہ صرف ان صورتوں پر حاوی ہوتا ہے جو مادی دنیا سے تجربید یا انتزاع کے ذریعے حاصل کی گئی ہیں۔ لیکن مادی اشیاء سے ماقبل اور مافوق صورتیں "یا عام ہستیاں بھی کرات سماوی کی عقول کی شکل میں موجود ہیں۔ اب انسان کو ان منفک صورتوں کی خبر ہوتی ہے۔ صرف انہیں کے ذریعے سے وہ اپنے تجربے کی تفسیر کرتا ہے۔ خدا سے لے کر عقل نوعی تک ہر اعلیٰ صورت صرف اپنے سے ایک درجہ ادنیٰ صورت کی علت ہوتی ہے۔ درمیان صورتوں میں سے ہر ایک اپنے سے اعلیٰ صورت سے انفعال تعلق رکھتی ہے اور اپنے سے ادنیٰ سے فاعل۔ چنانچہ فلک زیریں کی مافوق الانسان عقل کو، عقل انسانی (عقل مستفاد) کی نسبت سے جس پر اس سے اعلیٰ صورت کا اثر پڑتا ہے، عقل فعال کہیں گے تاہم یہ ہمیشہ فعال نہیں رہتی۔ کیوں کہ اس کی فعالی کی مدارہ تک اگر ختم ہو جاتی ہے لیکن خدا کی ذات کامل، حقیقی اور ابدی عقل فعال ہے۔

عقل انسانی کی تین جہات ہیں وجود بالفعل، وجود بالقوة اور عالم مافوق سے متاثر ہونہ فارابی کے نزدیک اس کے معنی ہیں کہ انسان کا عقلی نہاد (۱) علم تجربی سے گزر کر (۲) غیر محسوس چیزوں تک پہنچنا ہے (۳) جو تجربے سے ماقبل ہیں اور خود تجربے کی علت ہیں۔

عقل اور اس کے علم کے مدارج وجود کے مدارج کے مطابق ہیں۔ ادنیٰ درجے کی چیز اپنے سے اعلیٰ کی طرف شوق و تمنا کے ساتھ بڑھتی ہے اور یہ اعلیٰ چیز ادنیٰ کو اپنی طرف کھینچتی ہے ہم سے مافوق عقل جس نے تمام ارضی چیزوں کو صورت کا لباس بخشا ہے، یہ کوشش کرتی ہے کہ ان صورتوں کو یکجا کرے تاکہ وہ سب محبت کی کشش سے متحد ہو جائیں۔ پہلے وہ انہیں انسان میں جمع کرتی ہے لیکن علم انسانی کے امکان اور اس کی صحت کا مدار اس پر ہے کہ وہ عقل انسانی نے اجسام کو صورت بخشی ہے انسان کو تصور بھی عطا کرے۔ ارضی چیزوں کی مشتمل صورتوں میں انسانی میں متحد ہو جاتی ہیں۔ اس سبب سے انسان کی عقل سب سے ادنیٰ اور سب سے اعلیٰ ہے۔

ہو جاتی ہے۔ عقل انسانی کی فائت اور اس کی سعادت یہ ہے کہ عقل افلاک سے واصل ہو جائے اور اس طرح خدا کی قربت اختیار کرے۔

یہ واصل انسان کو مرنے سے پہلے حاصل ہونا فارابی کے نزدیک مشتبہ بلکہ محال ہے۔ اس زندگی میں جو علم حاصل ہو سکتا ہے اُس میں سب سے اعلیٰ معقول علم ہے۔ البتہ جسم سے جدا ہونے کے بعد ذی عقل روحوں کو کامل ذہنی آزادی حاصل ہو جاتی ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ کیا اس صورت میں روح کا وجود انفرادی حیثیت سے باقی رہتا ہے یا یہ اعلیٰ عقل کائنات کا ایک جزو بن جاتی ہے۔ فارابی اس کے متعلق جو رائے ظاہر کرتا ہے وہ صاف نہیں ہے اور اس کی مختلف تصانیف اس بارے میں ایک دوسرے سے مطابقت نہیں رکھتیں۔ وہ کہتا ہے کہ انسان مرتے چلے جاتے ہیں ایک نسل کے بعد دوسری نسل آتی ہے۔ رو میں مقررہ ترتیب کے ساتھ اپنی ہم جنس روحوں سے مل جاتی ہیں۔ جوں جوں خیالات اور قوی میں اضافہ ہو جاتا ہے، ذی عقل رو میں، تہذیب و تمدن سے آزاد بے حد و حساب وسعت پاتی چلی جاتی ہیں۔ ہر روح اپنے اور اپنے ہم جنسوں کے وجود کا تصور کرتی ہے اور اس تصور سے اس کی سترت گہری ہوتی جاتی ہے۔

اب ہم فلسفہ عملی کا ذکر کرتے ہیں۔ فارابی کے علم الاخلاق اور سیاست من کو ہم عالم مسلمین کی زندگی اور عقائد سے قریب تر پاتے ہیں۔ یہاں ہم چند نکلی مسائل کا ذکر کرتے ہیں۔ جس طرح منطق میں علم کے اصول کا ذکر ہے اسی طرح علم الاخلاق عمل کے اصولی قوانین سے بحث کرتا ہے۔ فرق اتنا ہے کہ یہاں عمل اور تجربے کی اہمیت اس سے زیادہ ہے جتنی نظریہ علم میں ہے اس کی تفصیل میں فارابی کچھ تو افلاطون کی پیروی کرتا ہے، کچھ ارسطو کی اور ایک حد تک باطنی رہبانی انداز سے وہ ان دونوں سے آگے بڑھ جاتا ہے۔ علمائے دین کے مقابلے میں، جو عقلی علم کو تسلیم کرتے ہیں لیکن عقل کے اخلاقی قوانین کے قائل نہیں، فارابی بار بار اس پر زور دیتا ہے کہ عقل ہی نیک و بد میں تمیز کرتی ہے۔ یہ کیسے ممکن ہے کہ عالم بالاک کی عطا کی ہوئی عقل ہمارے عمل کی رہبر نہ ہو کیوں کہ علم سب نیکیوں میں افضل ہے۔ فارابی اپنے خاص انداز میں کہتا ہے کہ اگر کوئی ارسطو کی تصانیف پر عبور رکھتا لیکن ان پر عمل نہ کرتا اور کوئی دوسرا شخص بے جا نے ہوئے ارسطو کے اصول پر عمل کرتا تو پہلا شخص قابل تزیح ہوتا۔ علم عمل سے برتر ہے اگر ایسا نہ ہوتا تو عمل کی بنا علم پر قائم نہ کی جاتی۔

نفس کے اندر خواہشات فطری طور پر ہوتی ہیں اور جہاں تک وہ ادراک یا تصور کرتا ہے اس میں حیوانوں کی طرح ارادہ بھی ہوتا ہے۔ لیکن اختیار صرف انسان رکھتا ہے کیوں کہ اُس کا

دار و مدار عقل کے غور و فکر پر ہے۔ یعنی اختیار خیال کے نتیجے کا پابند ہے۔ یہ ایسا اختیار ہے جو ایک لحاظ سے جبر بھی ہے کیوں کہ واسطہ در و واسطہ کا تعین خداے تعالیٰ کی عاقل ذات کرتی ہے۔ اس معنی میں فلاں جبر کا قائل ہے۔

اگر اختیار سے یہ مراد لی جائے تو اس کی جدوجہد محسوسات کو اپنا طابع بنانے میں ناقص رہتی ہے۔ کامل یہ تب جا کر ہوتی ہے جب، معقول روح کو، مادے کی قید سے آزاد کر کے اور خطا کا مجاب اس کی آنکھوں سے دور کر کے اسے خالص روحانی زندگی بخشی جائے۔ یہ سب سے افضل سعادت ہے جس کے حاصل کرنے کی کوشش اسی کی خاطر کی جاتی ہے یعنی یہی خیر مطلق ہے۔ اسی خیر کی جستجو میں عقل انسانی اپنے سے مافوق کی طرف رجوع کرتی ہے اور معقول افلاک افضل و اعلیٰ ذات کی قربت ڈھونڈھتی ہیں۔

خود یہ علم اخلاق واقعی اخلاقی حالات سے کم تعلق رکھتا ہے لیکن اپنے علم سیاست کو تو فلاں نے زندگی کے واقعات سے بالکل ہی نا آشنا بنا دیا ہے۔ افلاطون کے "ریاست" کے تصور کو اس کا شرتی انداز خیال بالکل فلسفیوں کی حکومت بنا دیتا ہے۔ فطری ضروریات کی وجہ سے یک جا ہو کر لوگوں نے ایک شخص واحد کی اطاعت قبول کر لی ہے خواہ وہ اچھا ہو یا بُرا۔ یہ شخص گویا بسم ریاست ہے اس لیے جب ریاستوں کے حکمران اصول اخلاق کے اعتبار سے جاہل، فاطمی یا بالکل بد ہوتے ہیں تو ریاستیں ابر حالت میں ہوتی ہیں۔ یہ خلافت اس کے اچھی یا افضل ریاست کی صورت ایک ہی قسم ہے یعنی وہ ریاست جہاں فلسفی کی حکومت ہو۔ فلاں اپنے خیالی بادشاہ کو تمام انسانی فضائل اور فلسفیانہ کمالات کا مجموعہ قرار دیتا ہے وہ اصل میں افلاطون ہے محمد مصطفیٰ کی عبارت رسالت میں۔

کامل پادشاہوں کی خیالی تصویر میں (فلاں کے نزدیک ایک وقت میں ایسے متعدد حکمران ہوسکتے ہیں اور حکمران کے لیے جو اوصاف لازم ہیں اس کے حامل شاہ اور وزیر مل کر بھی ہوسکتے ہیں) ہم اس زمانے کی اسلامی نظریہ ریاست سے ملتی جلتی چیز دیکھتے ہیں لیکن اصطلاحات اور الفاظ بڑے ہوتے ہیں۔ مثلاً ان شرائط کا ذکر وضاحت سے نہیں ہے کہ بادشاہ کا حسب نسب اعلیٰ ہو اور جہاد میں امامت کر سکے۔ یہ سب خیالات فلسفے کے کہر میں چھپے ہوئے ہیں۔

اخلاق صرف اس ریاست میں کامل ہوسکتا ہے جو محض سیاسی ادارہ نہیں بلکہ مذہبی ریاست بھی ہو۔ ریاست کی حالت پر نہ صرف اس کے موجودہ باشندوں کی قسمت کا انحصار ہے بلکہ آئندہ



کا بھی۔ جاہل "ریاست میں باشندوں کے نفس عقل سے محروم رہتے ہیں اور محسوس صورتوں کی حیثیت سے فنا ہو کر عناصر میں مل جاتے ہیں تاکہ نئے سرے سے دوسرے انسانی جسموں میں پینا گم بنائیں۔ "خالق" اور "بد" ریاست میں ساری جواب دہی صرف حکمران کے سر ہے۔ آخرت میں عذاب الہی اس کا منتظر رہتا ہے اور جن روجوں کو حکمران نے خطا میں مبتلا کر دیا ہے ان کا بھی وہی انجام ہوتا ہے جو جاہل ارفاح کا۔ بقا صرف نیک اور دانا ارفاح کو ہے اور وہی خالص عقل کی دنیا میں داخل ہوتی ہیں۔ زندگی میں ان کے علم کا پایہ جس قدر بلند ہوتا ہے بلند مرتبہ ان کو مرنے کے بعد وجود کلی کے مدارج میں حاصل ہوگا۔

غالباً اس طرح کے الفاظ کے پردے میں یہ صوفیانہ فلسفیانہ عقیدہ پوشیدہ ہے کہ عقل انسان عقل کائنات میں اور آگے چل کر ذاتِ خداوندی میں جذب ہو جاتی ہے کیوں کہ بقول فارابی کے اترتی ہوئی (یعنی منطقی مابعد الطبعی) ترتیب سے دیکھا جائے تو خدا کائنات سے مختلف ہے لیکن چڑھتے ہوئے سلسلے میں روح پر یہ حقیقت کھلتی ہے کہ یہ عالم اور عالمِ آخرت ایک ہے کیوں کہ ہر چیز میں خدا موجود ہے بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ خدا کی ذات واحد میں کل کائنات شامل ہے۔

اب اگر ہم فارابی کے نظام پر مجموعی نظر ڈالیں تو وہ ایک مدلل نظام روحانیت ہے بلکہ زیادہ صحیح نام اس کے لیے عقلیت ہے۔ جسمانی اور محسوس چیزوں کا مبداء عقل کا تخیل ہے۔ اسے تصور کہا جاسکتا ہے۔ حقیقی وجود صرف عقل کا ہے لیکن اس کے مختلف مدارج ہیں۔ بسیط اور مطلق صرف خدا کی ذات ہے۔ یہاں تک کہ ان مقول میں بھی جو اس کی ذات سے بالواسطہ اور بلا واسطہ صادر ہو آرتی ہیں کثرت موجود ہے۔ مستقل عقل کی تعداد نظام بطلمیوسی کے مطابق معین ہے اور آسمانی قوتوں کے سلسلہ مراتب سے مطابقت رکھتی ہے۔ ہر ہستی جس قدر ذاتِ اولیٰ سے دور ہے اسی قدر کم عنصر اس میں عقل محض کا ہے۔ انسان کی ہستی معنی عقل سب سے اخیر عقل کائنات سے نکلی ہے۔ اس پورے نظام میں کہیں رخنہ نہیں ہے۔ دنیا ایک کل ہے جن کی ترتیب نہایت عمدگی و خوشنمائی سے ہوئی ہے۔ بدی اور شر افراد کے محدود ہونے کا لازمی نتیجہ ہے جن کے تضاد سے وجود کلی کی خوبی واضح ہو جاتی ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ کیا دنیا کی خوشنما ترتیب جس کا صدور ازل سے خدا کی ذات سے ہوا ہے، کبھی فنا ہو سکتی ہے یا ذاتِ الہی میں واپس جاسکتی ہے؟ ایک طرح سے تو خدا کی طرف رجوع ہمیشہ ہوتا رہتا ہے۔ روح کو عالمِ مافوق کی طرف جانے کی تمنا ہوتی ہے، روح افزوں علم اس کا

تذکیہ کرتا ہے اور اسے عالم قدس کی راہ دکھاتا ہے لیکن کہاں تک؟ اس کی تشریح فلسفی اور پیغمبر نہیں کر سکے ہیں۔ فارابی کے نزدیک فلسفہ اور پیغمبری دونوں کا مدار ہم سے مافوق عقل خلاق ہے۔ وہ بار بار پیغمبری کا علم انسانی علم و عقل کے درجہ کمال کی حیثیت سے کرتا ہے لیکن یہ اس کی اصلی رائے نہیں ہو سکتی۔ یا کم سے کم اس کے فلسفہ نظری سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا۔ اس فلسفے کے مطابق خواب، رویا، وحی وغیرہ جو پیغمبری کے عناصر ہیں وہ تصورات کے زمرے میں شامل ہیں اور ان کی جگہ محسوس ادراک اور معقول علم کے درمیان ہے۔ باوجودیکہ فارابی کے علم الاخلاق اور علم سیاست میں مذہب کی اعلیٰ تعلیمی اہمیت تسلیم کی گئی ہے پھر بھی وہ اسے اس علم سے جو عقل محض کے ذریعے سے حاصل ہوتا ہے کمتر درجے پر رکھتا ہے۔

فارابی ذہنی دنیا میں ابدی حقیقت کی خاطر زندگی بسر کرتا تھا۔ یہ اقلیم عقل کا بادشاہ مال دنیا کے اعتبار سے فقیر تھا۔ اپنی کتابوں اور اپنے بلغ کے پھولوں اور پرندوں میں مگن رہا کرتا تھا۔ اُس کے ہم وطنوں اور عام مسلمانوں کی نظر میں اس کی وقعت بہت کم تھی۔ اُس کے علم الاخلاق اور علم سیاست میں دنیاوی کاروبار اور جہاد کو کوئی مناسب جگہ نہیں دی گئی تھی۔ اس کا فلسفہ حواس ظاہری کی ضروریات کو پورا نہیں کرتا تھا اور اس محسوس معقول تکلیف کی زندگی کا منکر تھا جس کا اظہار بالخصوص مناعی کے کرشموں اور مذہبی خیال آرائیوں میں ہوتا ہے۔ وہ عقل محض کے مورد تصور میں محو ہو کر رہ گیا تھا۔ اس کے ساتھی اسے ایک متقی اور مقدس شخص سمجھ کر اس کے ثنا خواں تھے اُس کے بعض شاگرد اُسے محسوس دانائی جان کر اس کے پرستار تھے۔ لیکن علمائے اسلام ہمیشہ اس کی تکفیر کرتے رہے۔ اور وہ اپنی طرف سے اس کا کافی موقع بھی دیا کرتا تھا۔ جس طرح فلسفہ طبیعی نے انسان آسانی سے طبیعت پرست ہو سکتا تھا اسی طرح منطقیوں کی دعدانیت سے بغیر محسوس کے چونے دہریت تک پہنچ جاتا تھا۔

فارابی کے شاگرد زیادہ نہیں تھے۔ اُن میں سے ابو زکریا یحییٰ ابن عدی نے جو یعقوبی بھی تھا ارسطو کی تصانیف کے مترجم کی حیثیت سے شہرت حاصل کی ہے۔ لیکن اس سے بھی زیادہ ذکر اُس کے دوسرے شاگرد ابوسلیمان ابن طاہر ابن بہرام البستانی کا آیا ہے جس نے دسویں صدی کے نصف آخر میں اپنے زمانے کے علما کو بغداد میں جمع کیا تھا۔ جو مظاہرے وہاں ہوا کرتے تھے اور وہاں درس استادیا کرتا تھا اس کا ایک حصہ ہم تک پہنچا ہے۔ اس کے مطالعے سے ہمیں اس علم کا ایک انقطاع نظر آتا ہے۔ جس طرح فلسفہ طبیعی کو بجا و ذکر لوگوں نے ایک بار اٹھایا تھا۔

اور جس طرح کندی کا حلقہ فلسفہ کو چھوڑ کر ریاضی اور علوم طبیعی کا ہرہا اسی طرح فارابی کے منطقی طلق نے عقلی فلسفے کو اختیار کر لیا۔ موضوع بحث صرف تصورات کا تعین کرنا اور بال کی کمال نیکانہ گیا تھا۔ تاریخ فلسفہ اور علوم مخصوصہ کے جزئیات پر بھی بغیر کسی نظم اور ربط کے بحث ہوا کرتی تھی۔ نفس مضمون سے کسی کو بھی دل چسپی نہ تھی۔ نفس انسانی کو اسی طرح حد سے زیادہ اہمیت دی گئی تھی جیسے اخوان الصفا کے یہاں ہے۔ لیکن فرق اتنا ہے کہ اخوان الصفا نفس کی عجیب و غریب کرامات پر زور دیتے تھے اور منطقی اس کی عقلی حقیقت اور اس کے مافوق العقل کی طرف معراج پانے کی بحث کیا کرتے تھے۔ اخوان الصفا کے یہاں اعداد اور حروف کا کھیل تھا اور سجستانی جماعت میں الفاظ اور تصورات کا طلسم تھا۔ مقصد دونوں کا پراسرار تصوف ہے۔

اس لیے یہ تعجب کی بات نہیں ہے کہ ابوسلیمان کی علمی مجالس میں جن کا ذکر اس کا شاگرد توحید شتہ میں کرتا ہے، ائمہ تلمیذ، سقراط، افلاطون وغیرہ کا نام بہ مقابلہ ارسطو کے زیادہ آتا تھا۔ ان مجالس میں ایک رنگ برنگ کی جماعت اکٹھا ہوا کرتی تھی۔ لوگوں کے وطن یا مذہب کی پوچھ گچھ نہیں کی جاتی تھی۔ ان کا عقیدہ دیکھا اور اُسے وہ افلاطون کی طرف منسوب کرتے تھے کہ ہر رائے میں کچھ حقد حق کا ہوتا ہے۔ جیسے تمام اشیاء میں ایک مشترک وجود اور تمام علوم میں ایک مشترک حقیقت ہوتی ہے۔ صرف اسی عقیدے سے اس امر کی توجیہ ہو سکتی ہے کہ ہر شخص اپنی رائے کو صحیح سمجھتا ہے اور جس علم سے اُسے مذاق ہے اُسے سب سے افضل جانتا ہے۔ چنانچہ مذہب اور فلسفے میں کوئی نزاع نہیں ہے خواہ طرفین کتنے ہی زور شور سے اس کا دعویٰ کریں بلکہ فلسفہ مذہب کی تعلیم کا موید ہے اور مذہب سے فلسفے کے نتائج کی تکمیل ہوتی ہے اگر فلسفیانہ علم روح انسانی کی حقیقت اور اس کی منزل ہے تو مذہبی عقیدہ زندگی میں اس منزل تک پہنچنے کی راہ ہے۔ یعنی چونکہ دنیا پر عقل الہی کی حکومت ہے اس لیے ناممکن ہے کہ عقل اور تنزیل وحی میں نزاع ہو۔

ان مباحث کا لب لباب ہم نے دے دیا ہے۔ ان کی جزئیات کی تفصیل کرنے سے کوئی فائدہ نہیں۔ تاریخ تمدن میں سجستانی اور اس کے حلقے کا وجود اہم ہے لیکن فلسفہ اسلام کی نشوونما میں کوئی خاص وقعت نہیں رکھتا۔ جس چیز کو فارابی اپنی حکمت کی جان سمجھتا تھا وہ اس جماعت کے لیے اکثر محض دل چسپ علمی گفتگو کا موضوع ہوتی تھی۔



## ۳۔ ابن مسکویہ

ابن مسکویہ دسویں صدی کے افتخام اور گیارہویں صدی کے آغاز کے زلزلے میں پہنچ گئے ہیں۔ فارابی کے مذہب فلسفہ کا بظاہر دم نزع ہے اور ابن سینا جو آگے چل کر اپنے پیشرو کے فلسفے کا احیاء کرنے والا ہے۔ ابھی نو عمر ہے۔ یہیں یہاں ایک ایسے شخص کا ذکر کرنا ہے جسے بہ نسبت فارابی کے کندی سے زیادہ تعلق ہے۔ تاہم چونکہ اسی دونوں کا ماخذ ایک ہی تھا اس لیے وہ بعض باتوں میں فارابی سے بھی اتفاق رکھتا ہے۔ وہ اس بات کی مثال ہے کہ اس زمانے کے سب سے روشن دماغ لوگوں کا رجحان بھی منطقی، ابعداً طبیعی غور و فکر کے میدان میں فارابی کی تقلید کی طرف رہتا۔

یہ شخص ابو علی ابن مسکویہ تھا۔ وہ طبیب، نحوی اور مورخ تھا اور سلطان ابو عبد اللہ کے دربار میں ندیم خاص اور حاجب کے مرتبے پر فائز تھا۔ اس نے بڑی عمر میں فلسفہ میں وفات پائی۔ علاوہ اور چیزوں کے اس نے ایسا فلسفہ اخلاق چھوڑا ہے جس کی مشرق میں آج تک بہت قدر ہے۔ اس میں ارسطو، افلاطون، جالینوس کی تعلیمات اور شرع اسلام سب ٹی ملی ہیں مگر غالب عنصر ارسطو کے فلسفے کا ہے۔ اس کا آغاز حقیقت نفس کے بیان سے ہوتا ہے۔

ابن مسکویہ کہتا ہے کہ انسان کا نفس ایک بسیط، غیر مجسم جوہر ہے اور اپنے وجود علم اور فعل کا شعور رکھتا ہے۔ اس کی ماہیت کا معقول ہونا اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اس میں ایک ہی وقت میں متضاد صورتیں داخل ہو سکتی ہیں مثلاً سفید و سیاہ دونوں کے تصورات۔ علاوہ اس کے وہ محسوس و معقول دونوں کی صورت کو اپنے اندر غیر مادی صورت میں قبول کرتا ہے۔ طول کا تصور نفس کے اندر طویل نہیں ہوتا اور نہ اس کا نقش ماقطع میں طویل ہوتا ہے۔ روح کا علم اور فعل جسم سے کہیں زیادہ وسیع ہے۔ بلکہ ایک جسم کیا تمام عالم محسوس اس کے لیے کافی نہیں ہے۔ علاوہ اس کے وہ ایک ذہنی معقول علم رکھتی ہے جو اس نے حواس کے ذریعے سے نہیں حاصل کیا ہے کیوں کہ اس علم کی مدد سے وہ ان حسیات میں جو اسے حواس سے حاصل ہوئے ہیں، امتیاز کر کے حق و باطل میں فرق کرتی ہے اور اس طرح وہ حواس کی شکرانی اور مدد کرتی ہے۔ خود اپنی ذات کے شعور میں یعنی اپنے علم کے علم میں روح کی عقلی وحدت سب سے زیادہ وضاحت سے ظاہر ہوتی ہے جس میں خیال، خیال کرنے والا اور موضوع خیال سب لپک ہو جاتے ہیں۔

روح انسانی میں اور حیوانوں کی ارواح میں فرق یہ ہے کہ انسان کی روح معقول غور و فکر کو اپنا دستور العمل بناتی ہے جس کا مقصد "خیر" ہے۔

خیر، کلی حیثیت سے، وہ چیز ہے جس کے ذریعے کوئی ارادہ کرنے والا اپنی زندگی کا مقصد حاصل کرتا ہے یا اس کی تکمیل کرتا ہے۔ اس لیے نیک ہونے کے لیے ایسی سرشت کی ضرورت ہے جو اپنا کوئی مقصد رکھتی ہو۔ لیکن سرشت کے اعتبار سے لوگوں میں بہت فرق ہے۔ ابن مسکویہ کا خیال ہے کہ صرف چند لوگ ایسے ہیں جو طبعاً نیک ہیں اور کبھی بد نہیں ہو سکتے دیکھیں کہ جو چیز فطری ہے اس میں تغیر نہیں ہوتا۔ یہ خلات اس کے لیے بہت ہیں جو فطرتاً بد ہیں اور کبھی نیک نہیں ہو سکتے لیکن بعض لوگ ایسے ہیں جو ابتدا میں نیک ہوتے ہیں اور نہ بد اور آگے چل کر تعلیم یا صحبت کے اثر سے دونوں میں سے کوئی رنگ اختیار کر لیتے ہیں۔

خیر دو طرح کی ہوتی ہے۔ کلی یا جزئی۔ خیر مطلق اعلیٰ علم اور اعلیٰ وجود کے ساتھ متحد ہے یہ وہ منتہا ہے جہاں تک پہنچنے کی سب نیکیاں کوشش کیا کرتی ہیں۔ لیکن ہر فرد کے لیے کوئی مخصوص نیکی نفسی حیثیت سے سرمایہ راحت و سعادت ہوتی ہے اور یہ نیکی اس پر مشتمل ہوتی ہے کہ انسان اپنے جوہر اصلی کو کامل طور پر ظہور میں لائے یا بالفاظ دیگر اپنی سرشت کے مطابق زندگی بسر کرے۔ فی الجملہ نیک یا سعید وہ انسان ہے جس کا کردار انسانیت کے معیار پر پورا اترتا ہو۔ نیکی انسان کی خاص صفت اور لازماً انسانیت ہے۔ لیکن چونکہ مختلف افراد میں انسانیت کے مدارج مختلف ہوتے ہیں اس لیے سعادت یا نیکی سب کے لیے ایک نہیں ہے اور چونکہ تنہائی کی زندگی بسر کرنے والا فرد تمام نیکیوں کو حقیقت کا جامہ نہیں پہنا سکتا اس لیے بہت سے افراد کو مل کر زندگی بسر کرنی چاہیے۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ سب سے مقدم فرض یا تمام نیکیوں کی بنیاد بنی نوع انسان کی محبت ہے جس کے بغیر معاشرت ممکن ہی نہیں ہے۔ انسان صرف دوسروں کے ساتھ رہ کر اپنی شخصیت کو مکمل کر سکتا ہے۔ علم الاخلاق اصل میں معاشرتی اخلاق ہے۔ اس لیے دوسرے کے متعلق ارسطو کا یہ قول صحیح نہیں ہے کہ یہ اپنی ذات کی محبت کو وسعت دینے سے حاصل ہوتی ہے، بلکہ یہ انسان کے جنس کی محبت کا دائرہ تنگ کرنے کا نتیجہ یا اس محبت کی ایک خاص قسم ہے۔ اور دوستی بلکہ سرے سے ہر نیکی کے استعمال کا موقع صرف معاشرتی مدنی جماعت کے اندر ہی مل سکتا ہے نہ کہ مقدس راجہوں کی طرح تنگ دنیا کرنے سے۔ تبارک الدنیا یہ سمجھتا ہے کہ وہ اعتدال اور نیکی کی زندگی بسر کرتا ہے لیکن اُسے اعمال کی ماہیت کے متعلق مغالطہ ہے۔ ممکن ہے کہ یہ اعمال مذہبی ہوں لیکن اخلاقی نہیں کہے

جاسکتے اور نہ علم اخلاق کا موضوع بحث ہو سکتے ہیں۔

اس کے علاوہ ابن مسکویہ کا خیال ہے کہ اگر شرع کے معنی صحیح سمجھے جائیں تو وہ انسان کا علم اخلاق سے بالکل متحد ہے۔ مذہب عوام کے لیے اخلاقی تعلیم ہے۔ نماز، جماعت اور حج کے متعلق جو احکام ہیں ان کا مقصد یہ ہے کہ انہیں جنس کی محبت کا مرکز جہاں تک ممکن ہو وسیع کیا جائے۔

تفصیلی حیثیت سے دیکھا جائے تو ابن مسکویہ کی یہ کوشش کہ اہل یونان کی اخلاقی تعلیم کو جو اس کے فلسفہ اخلاق میں شامل ہے، شرع اسلام سے مطابق کر دکھائے، کامیابی نہیں ہوئی ہے۔ یہاں ہم اس کا ذکر نہیں کریں گے تاہم اس کی ایسے علم الاخلاق کے مدقن کرنے میں جو علم الاخلاق کی روشنائیوں اور صوفیوں کی رہبانیت دونوں سے آزاد ہو، نہ صرف عملی حیثیت سے کامیاب ہوئی ہے بلکہ جزویات میں بھی ایک عالم متحرک وقت نظر کا پتہ چلتا ہے۔

## ۴۔ ابن سینا

ابوعلی الحسین ابن عبداللہ ابن سینا اس کے بزرگ عمال شاہی میں سے تھے۔ ۹۸۰ء میں ہرقا افشہ جو بخارا کے مضافات میں تھا پیدا ہوا۔ اس نے دینی و دنیوی تعلیم اپنے ماں باپ کے گھریاں جہاں قدیم ایرانیوں کی مخالف اسلامی روایات زندہ تھیں۔ وہ جسمانی اور دینی حیثیت سے قبل از وقت بالغ ہو گیا اور بخارا پہنچا جہاں اس نے فلسفہ اور طب کی تعلیم پائی۔ خوش قسمت سے اس نے سترہ برس کی عمر میں شاہ نوح ابن منصور کے علاج میں کامیابی حاصل کی اور اُسے شاہی کتب خانے میں آنے کی اجازت مل گئی۔ اس کے بعد سے وہ علم و عمل میں خود اپنا استاد بن گیا۔ اس میں یہ مادہ تھا کہ اپنے عہد کی زندگی اور تعلیم سے پورا فائدہ اٹھانے۔ طوائف الملوک کی گرم بازاری کے زمانے میں وہ لگاتار قسمت آزمائی کرتا رہا۔ کسی بڑے فرماں روا کی اطاعت اس پر اسی طرح گراں گزرتی جیسے علم میں کسی استاد کی تقلید۔ مدتوں وہ دوبارہ دوبارہ پھرتا رہا۔ کبھی ہم اسے عمال شاہی کے زمرے میں دیکھتے ہیں، کبھی معلم اور مصنف کی حیثیت سے مصر و نجد و جہد پاتے ہیں یہاں تک کہ وہ ہمدان میں شمس الدولہ کا وزیر ہو گیا۔ اس بادشاہ کی وفات کے بعد اس کے بیٹے نے اسے چند مہینے کے لیے ایک قلعہ میں رکھے جانے کا حکم دیا۔ اس کے بعد وہ علاء الدولہ کے یہاں اسفہان پہنچا۔ آخر کار اس نے ہمدان میں ستاون سال کی عمر کو پہنچ کر وفات پائی



غالباً ان خیالات میں جو فلسفہ اسلام کی تاریخ میں چلے آتے ہیں یہ خیال سب سے غلط ہے کہ ابن سینا فارابی سے آگے بڑھ کر زیادہ خالص ارسطاطالیسیت تک پہنچ گیا ہے۔ سچ پوچھیے تو ہمارے دنیا دار حکیم کو ارسطو کی کیا پروا تھی۔ یہ اس کا کام نہ تھا کہ کسی نظام فلسفہ کے رنگ میں ڈوب جائے۔ اس کا عمل متاع نیک ہر دکاں کہ باشد“ پر تھا لیکن اس میں اس نے ٹیمپٹیشن<sup>(۱)</sup> کے خیالات پر سب کو ترجیح دی۔ اس طرح وہ مشرق کے ان تمام حکما کا سرتاج بن گیا جو متضاد خیالات میں مصالحت کیا کرتے تھے، اور دنیا کے رسائل بنگاروں کا امام۔ اسے اس میں کمال تھا کہ دنیا بھر سے اکٹھا کیے ہوئے مسالے کی ترتیب اور تندوین کرے اور اسے نقادانہ باریکی سے نہیں تو کم سے کم جامع اور مانع انداز سے بیان کر دے۔ وہ اپنی زندگی کے ہر لمحے سے فائدہ اٹھاتا تھا۔ دن کو امور سلطنت کا انتظام کرتا تھا یا اپنے شاگردوں کو درس دیتا تھا۔ شام کا وقت دوستی اور محبت کا لطف اٹھانے کے لیے مخصوص تھا اور ملاقات کو وہ اکثر ہاتھ میں قلم اور پھلوں میں جام رکھے (تاکہ نیند نہ آئے) تصنیف و تالیف میں مصروف رہتا تھا۔ یہ کام اصل میں وقت اور موقع پر منحصر تھا۔ جب اُسے دربار شاہی سے فرصت ہوتی اور کتب خانہ اس کے پاس موجود ہوتا تو وہ اپنا قانون الطب یا کتاب الشفا لکھا کرتا تھا۔ سفر میں وہ کتابوں کا خلاصہ کرتا اور چھوٹے چھوٹے رسالے لکھتا تھا۔ قلعوں میں بیٹھ کر شعر کہتا اور مذہبی مضامین تحریر کرتا تھا مگر ہمیشہ ایک دل چسپ طرزِ ادا کے ساتھ۔ یہاں تک کہ اس کے چھوٹے چھوٹے تصوف کے رسالوں میں بھی شاعری کا لطف موجود ہے۔ لوگوں کی فرمائش پر وہ علی مضامین، منطق اور طب کو نظم کر دیا کرتا تھا جس کا دسویں صدی سے رواج ہو چلا تھا۔ ان باتوں پر اگر یہ بھی اضافہ کیا جائے کہ وہ عربی یا فارسی جس میں جی چاہے لکھ سکتا تھا تو ایک ہر فنی شخص کی تصویر سامنے آجاتی ہے۔ اس نے اپنی عمر میں تصنیف و تالیف اور عیش و عشرت دونوں کا خوب لطف اٹھایا۔ ذہانت میں فردوسی سے جو اس سے عمر میں بڑا اور اس کا ہم وطن تھا (۹۴۰ء تا ۱۰۱۰ء) اور علمی قابلیت میں بیرونی سے جو اس کا ہم عصر تھا، کم سمجھا جاتا ہے۔ فردوسی اور بیرونی ہمارے لیے اب تک اہمیت رکھتے ہیں۔ لیکن ابن سینا اپنے زمانے کا منظر تھا اور اسی پر اس کے اثر اور اس کے تاریخی عظمت کی بنیاد تھی۔ وہ فارابی کی طرح زندگی سے قطع تعلق کر کے ارسطو کی شرح میں محو نہیں ہو گیا تھا بلکہ اس کی ذات یونانی فلسفہ اور مشرقی حکمت کی جامع تھی۔ اس کی رائے تھی کہ قدما کی کتابوں کی شرحیں کافی نکسی جا چکی ہیں۔ اب وہ زمانہ ہے کہ خود اپنا فلسفہ مدون کیا جائے یعنی پرانے درس کو نئے

سانچے میں ڈھالا جائے۔

طب میں ابن سینا کو شش کرتا ہے کہ اُسے ایک نظام کی صورت میں لائے۔ تاہم وہ اس معاملے میں پکا منطقی نہیں ہے۔ وہ تجربے کر کم سے کم نظری حیثیت سے کافی اہمیت دیتا ہے اور ان شرائط کا تفصیل سے ذکر کرتا ہے جن کے پورے ہونے پر کسی دوا کا اثر معلوم کیا جاسکتا ہے۔ لیکن جہاں تک طب میں فلسفیانہ اصول شامل ہیں اس حد تک اُسے چاہیے کہ انہیں فلسفے کے ہاتھ سے قطعی احکام کے طور پر قبول کرے۔

فلسفے کی تین قسمیں ہیں منطق، طبیعیات، مابعد الطبیعیات۔ مجموعی حیثیت سے وہ تمام موجودات کی حقیقت کے علم پر اور تمام علوم مخصوصہ کے اصولوں پر عادی ہیں۔ اس علم کے ذریعے فلسفی کی روح کمال کا انتہائی درجہ جو انسان کے لیے ممکن ہے حاصل کرتی ہے۔ موجودات یا اوتو متحول یعنی مابعد الطبیعیات کی موضوع ہوتی ہیں یا مجسم یعنی طبیعیات کی موضوع، یا مجرد یعنی منطق کی موضوع جو چیزیں طبیعیات کی موضوع ہوتی ہیں وہ بے مادے کے نہ تو وجود رکھ سکتی ہیں نہ خیال کی جاسکتی ہیں۔ لیکن مابعد الطبیعی اشیا مادے سے بالکل بری ہیں اور منطقی اشیا مادے سے بذریعہ اختراع حاصل ہوتی ہیں۔ منطق اور ریاضی کے موضوع میں اس حد تک مشابہت ہے جہاں تک ریاضی کا موضوع مجرد ہو۔ تاہم ریاضی کا موضوع ہمیشہ خارج میں ظاہر کیا جاسکتا ہے۔ بہ خلاف اس کے منطق کا موضوع اپنی ذات سے صرف ذہن میں موجود ہوتا ہے مثلاً عینیت، وحدت، کثرت، ایکیت، جزئیات وغیرہ وغیرہ۔ چنانچہ منطق خیال کے ملاقوں کا علم ہے۔

اس اجمال کی تفصیل میں ابن سینا بالکل فداہاں کی منطق کی پیروی کرتا ہے۔ اگر فداہاں کی منطقی تصنیفات ہم تک پہنچی ہوتیں تو ان دونوں کا اتفاق اور کبھی اچھی طرح ثابت ہوتا۔ ابن سینا جابجا اس بات پر زور دیتا ہے کہ انسان کی قوت خیال ناقص ہے اور منطق کی محتاج ہے جس طرح سے کہ تیار فشناس ظاہری خط و قال سے باطنی سیرت پر حکم لگاتے ہیں اسی طرح منطقی معلوم کبریٰ سے نامعلوم صغریٰ کو مستنبط کرتا ہے۔ اس میں بڑی آسانی سے تعمیل اور خیالات کی غلطیاں چب چاب مل جاتی ہیں جو اس ظاہری سے جنگ کرنے کی ضرورت ہے تاکہ عالم تصور اپنے آپ کو عقل کی حقیقت تک بلز کر سکے جہاں پہنچ کر یقینی علم ہو سکتا ہے۔ صرف وہ شخص جسے خدا کی طرف سے علم ہوتا ہو منطق سے اس طرح بے نیاز ہو سکتا ہے جیسے بدوی عرب صرف و نحو سے۔

مشاکلیات میں بھی اس کا دہرا دہ ہے جو فداہاں کا ہے۔ کثرت کے وجود سے پہلے

وجود خدا اور فرشتوں کے ذہن میں تھا۔ اس کے بعد یہ چیزیں مادے کی صورت کی حیثیت سے عالم کثرت میں نمودار ہوتی ہیں اور پھر ذہن انسانی میں تصور بن کر وجود کئی حاصل کرتی ہیں۔ جس طرح سے کہ ارسطو نے جوہر اول (جزئی) اور جوہر دوم (کلی) میں فرق کیا ہے اسی طرح ابن سینا تصور اول اور تصور دوم میں امتیاز کرتا ہے۔ اول الذکر کا تعلق اشیاء سے ہے اور آخر الذکر کا ہماری قوت خیال کی کیفیات سے۔

ما بعد الطبیعیات اور طبیعیات کے معاملے میں ابن سینا اور فارابی میں یہ فرق ہے کہ اول الذکر مادے کا وجود خدا کی ذات سے نہیں مانتا اور معقول اشیاء کو مادیات سے برتر قرار دیتا ہے اور اسی سلسلے میں وہ نفس انسانی کو معقول اور مجسم کے درمیان واسطہ ٹھہرا کر اس کی اہمیت کو بڑھا دیتا ہے۔ ممکن اور واجب کے تصور ہی سے ایک ذات واجب کا وجود ثابت ہوتا ہے۔ ابن سینا کے نزدیک خالق کے وجود کا ثبوت اس کی مخلوقات کے ذریعے سے دینے کی ضرورت نہیں بلکہ دنیا میں جو چیزیں موجود ہیں یا خیال کی جاسکتی ہیں ان کے امکان ہی سے ایک واجب الوجود ذات اولیٰ کا ثبوت ملتا ہے جس کے اندہ مکان اور وجود ایک ہیں۔

صرف تحت قمری دنیا ممکن ہے بلکہ افلاک بھی بذات خود ممکن ہیں۔ ان کی ہستی ایک دوسری ہستی کے واسطے سے واجب قرار پاتی ہے جو امکان سے بالاتر ہے معنی کثرت اور تغیر سے بھی وجوب مطلق ایک وحدت محض ہے جس سے کوئی کثرت آسا چیز پیدا نہیں ہو سکتی۔ یہی واحد اول ابن سینا کا خدا ہے جس کی طرف بہت سی صفتیں مثلاً خیال وغیرہ منسوب کی جاتی ہیں لیکن محض منفیاتی اضافی حیثیت سے جس سے وحدت ذات میں خلل نہیں پڑتا۔

واحد اول سے صرف ایک چیز پیدا ہو سکتی ہے معنی کائنات کی عقل اول اس سے کثرت پیدا ہوتی ہے معنی (۱) جب عقل اول اپنی علت کا خیال کرتی ہے تو ایک تیسری عقل پیدا ہوتی ہے جو بیرونی افلاک کی خالق ہے (۲) اور جب وہ اپنی حقیقت پر غور کرتی ہے تو ایک نفس (جوہر زندگی پیدا ہوتا ہے جس کے ذریعے سے افلاک کی عقل کا رفرما ہوتی ہے اور (۳) جس مدت تک وہ عقل اول، ممکن بالذات ہے اس سے ایک جسم پیدا ہوتا ہے معنی بیرونی فلک اور اسی طرح یہ سلسلہ جاری رہتا ہے۔ ہر عقل اپنے اندر سے ایک تثلیث پیدا کرتی ہے عقل، نفس جسم۔ چونکہ عقل بالذات جسم کو حرکت میں نہیں لاسکتی اس لیے اسے اپنے فعل کے لیے نفس کی ضرورت ہے۔ آخر میں عقل فعل آتی ہے جو ارضی مادے، جسم صورتوں اور نفس انسانی کو پیدا کرتی اور ان کی تشکیل کرتی ہے



یہ سارا عمل جس کا تصور زمانے میں نہیں ہو سکتا ایک عامل یعنی مادے کے اندر واقع ہوتا ہے۔ مادہ تمام موجودات کا قدیم امکان محض ہے اور عقل کو محدود کرتا ہے۔ یہ تمام افراد کا جوہر ہے۔

یہ راسخ العقیدہ مسلمانوں کے لیے قیامت تھی۔ معتزلہ شکلیں نے تو اتنا ہی کہا تھا کہ خدا کوئی بڑی یا غلاب عقل بات نہیں کر سکتا۔ لیکن اب فلسفہ (ابن سینا کی زبان سے) یہ کہتا تھا کہ خدا بجلتے ہر چیز پر قادر ہونے کے صرف ان چیزوں پر قدرت رکھتا ہے جو بالذات ممکن ہیں اور بلا واسطہ صرف عقل اول کو پیدا کرتا ہے۔

اور ہر اعتبار سے ابن سینا انتہائی کوشش کرتا ہے کہ اپنے خیالات کو مادہ مسلمین کے عقائد سے مطابق کرے۔ نیک و بد سب کچھ خدا کی طرف سے ہے لیکن پسند اسے صرف نیکی ہے بدی یا تو معدوم ہے یا جہاں تک وہ خدا کی طرف سے ہے، محض عرض ہے۔ اگر وہ ناگزیر شر کے سبب دنیا کو پیدا کرتا تو سب سے بڑا اثر ہوتا۔ دنیا جیسی ہے اس سے خوبصورت نہیں ہو سکتی تھی۔ اس کی خوشنما ترتیب میں قدرت الہی کی کار سازی موجود ہے جو عقل انلاک کے واسطے ظہور پذیر ہوتی ہے۔ غلط اور عقول کو صرف (کلیات) کا علم ہے لہذا وہ جزویات کا بندوبست نہیں کر سکتے۔ لیکن انلاک کی عقل جو انفرادی چیزوں کا علم رکھتی ہیں اور جن کے توسط سے عقل کا اثر جسم پر پڑتا ہے یہ امکان دیتا ہیں کہ منفرد اشیاء اور اشخاص کا انتظام کر سکیں جو ہر طرف کی بلا واسطہ تخلیق و تعدیم (یعنی خدا کی طرف سے ان کا پیدا کیا جانا اور معدوم کیا جانا) مسلسل حرکت (یعنی بتدریج ممکن سے موجود کی طرف مستقل ہونے) کے مقابلے میں ناممکن چیز نہیں ہے۔ ابن سینا کے یہاں سب سے وجود کی صورتوں، عقل اور جسم، صورت اور مادہ، عرض و جوہر کا باہمی تعلق ہی واضح نہیں ہے اور ہر حال خرق عادت کی گنجائش ضرور باقی رہتی ہے۔ شدید روحانی اضطراب سے جو ہمارے نفس میں انتہائی سردی یا گرمی پیدا کر دیتا ہے ہم یہ قیاس کر سکتے ہیں کہ روح کائنات میں بھی مافوق العادة عادات ممکن ہیں۔ حالانکہ باہم وہ قوانین طبیسی کی پابندی کرتی ہے۔ ان سب امکانات سے پہلا فلسفی بہت امتثال سے فائدہ اٹھاتا ہے۔ نجوم اور الکیبریا کا وہ عقلی وجوہ کی بنا پر مخالف ہے تاہم اس کی موت کے بعد ہی نجوم کے متعلق اشعار اس کی طرف منسوب کیے گئے اور ترکی قصوں میں ایک سن رسیدہ مونی کی جگہ اکثر ابن سینا ساحر کی حیثیت سے نمودار ہوتا ہے۔

ابن سینا کی طبیسیات کا دار و مدار اس بات کے فرض کر لینے پر ہے کہ ہم کسی عقل کا حامل نہیں ہو سکتا۔ فاعل ہمیشہ قوت، یا صورت، یا نفس، یا اس کے واسطے سے قتل ہوتی ہے۔

طبیعیات کی اقلیم میں بے شمار قوی ہیں جن کے خاص خاص مدارج چڑھتی ہوئی ترتیب میں قوائے طبیعیہ، پودوں کی قوتیں، عقولِ انسانی اور عقولِ کائنات ہیں۔

فلذالٰی سب سے زیادہ زور عقلِ محض پر دیتا تھا۔ اسے خیال سے بذاتہ محبت تھی لیکن ابن سینا کو ہر جگہ نفس کی فکر تھی جس طرح طب میں اس کے مد نظر جسمِ انسانی ہے اسی طرح فلسفے میں نفسِ انسانی ہے۔ اس کی معرکہ الآرا قانوس فلسفہ کا نام ہی شفا ہے (یعنی شفاۓ روحانی) نفسیات اس کے نظام کا مرکز ہے۔

اس کے علمِ الانسان میں دوئی پائی جاتی ہے۔ اس کی رو سے جسم اور روح میں کوئی حقیقی باہمی ربط نہیں ہے۔ جس طرح سب اجسام ستاروں کے زیر تاثر عناصر کی ترکیب سے پیدا ہوتے ہیں، جسمِ انسانی بھی اسی ترکیب کے بہترین اعتدال سے بنتا ہے۔ اس لیے جسم کا بلا واسطہ پیدا ہونا بلکہ ساری نوعِ انسانی کا انا فنا فنا ہو جانا اور از سر نو پیدا ہونا ممکن ہے۔ لیکن نفس کی توجیہ ترکیب عناصر سے نہیں کی جاسکتی۔ یہ جسم کی غیر منفک صورت نہیں ہے بلکہ اس سے عارضی تعلق رکھتا ہے۔ صورتِ آخری یعنی ہم سے مافوق عقلِ فعال سے ہر جسم اپنا مخصوص نفس پاتا ہے جو صورتِ اسی کے لیے نمودوں ہے۔ ابتدا ہی سے ہر نفس منفرد جو ہر ہے اور وہ اپنے جسم کے اندر زمانی زندگی میں روز بروز زیادہ انفرادیت حاصل کرتا جاتا ہے۔ یہ سچ ہے کہ یہ باتیں ابن سینا کے دوسرے قول سے کہ مادہ انفرادیت کی اصل ہے مطابقت نہیں رکھتیں لیکن نفسِ ہمارے فلسفی کے یہاں ایک عجیب و غریب ظلم ہے۔ وہ تو ہم پرست نہیں ہے اور اکثر تاکید کرتا رہتا ہے کہ روحانی زندگی کے اسرار پر آنکھ بند کر کے ایمان دے آنا چاہیے۔ لیکن خود ہی وہ روح کی عجیب و غریب قوتوں اور امکانات کی خبر دیتا ہے، جو زندگی کے پیچ و پیچ راستوں میں ماری ماری پھرتی ہے اور عدم اور وجود کے مجاہبات وعدہ کر دیتی ہے۔

تمام قولے نفسی میں قوائے نظری سب سے افضل ہیں۔ معقول روح کو حواسِ ظاہری و باطنی کے ذریعے دنیا کا علم ہوتا ہے۔ خصوصاً حواسِ باطنی یعنی محسوس، معقول قولے تصور کی بحث ابن سینا نے تفصیل کے ساتھ کی ہے۔ عام طور سے طبیب فلسفی تین حواسِ باطنی یا عمل تصور کے تین مدارج کے قائل تھے (۱) جداگانہ حسیات کے طے سے دماغ کے اگلے حصے میں کسی شے کا مجموعی ادراک (۲) جس شے کے اس ادراک میں ان تصورات کی مدد سے جو پہلے سے موجود ہیں تصرف معنی حقیقی تعقل دماغ کے وسط میں (۳) جس تصور کا تعقل کیا گیا ہے اس کا حافظے کے خزانے میں جس کا مرکز دماغ کے پچھلے حصے میں ہے داخل ہونا۔ ابن سینا اس تحلیل میں اور آگے قدم بڑھاتا ہے۔ وہ دماغ کے

انگلے جسے میں جس مشترک اور حافظ محسوس میں جو مجموعی تصاویر کا خزانہ ہے فرق کرتا ہے۔ علاوہ اس کے وہ تعقل کو ایک ایسا علم کہتا ہے جو ایک حد تک غیر شعوری ہے اور محسوس خواہشات سے متاثر ہوتا ہے اور ایک حد تک شعوری اور عقل پر مبنی ہے پہلی صورت میں تصور کو منفرد بننے سے علاقہ باقی رہتا ہے۔ مثلاً بھیر ٹوکو بھیر ٹوے کی دشمنی کا علم ہوتا ہے لیکن دوسری صورت میں وہ توسیع پا کر عام ہو جاتا ہے۔ اس کے علاوہ پانچویں حس حافظہ مصورہ ہے جو محسوس تخیل اور معقول غور و فکر پر مبنی تصورات کی جلوہ گاہ ہے۔ غرض پانچ حواس ظاہری کے مقابلے میں پانچ حواس باطنی بھی ہیں لیکن ان کا جو مفہوم اخوان الصفا کے نزدیک تھا یہاں اس سے بالکل مختلف ہے۔ اس موقع پر اس نے جو سوال اٹھایا تھا کہ آیا کسی گزری ہوئی بات کے یاد کرنے کو ایک جدا گانہ قوت حافظہ کا فعل سمجھنا چاہیے یا نہیں، اسے بے جواب دینے چھوڑ دیا ہے۔

نفس کی توانے نظری کی سراج عقل ہے۔ ایک عملی عقل بھی ہوتی ہے لیکن اس کی بعد وجہ میں ہیں اپنے نفس کا محض بالواسطہ علم کثرت کی شکل میں ہوتا ہے۔ یہ خلاف اس کے مشابہہ باطن یعنی اپنی ذات کے خاص علم میں جو وہ عقل کا منظر ہے ہیں اپنے نفس کا بلا واسطہ علم حاصل ہوتا ہے لیکن عقل بجائے نفس کی ادنیٰ قوتوں کو دبانے کے انھیں ابھارتی ہے وہ حواس کے ادراک کو لطیف تر بناتی ہے اور تصور میں زیادہ کلیت پیدا کرتی ہے عقل اس مسائل میں جو اسے حواس ظاہری و باطنی سے ملنے تصور کرتی ہے۔ وہ ابتدا میں خیال بالقوة ہوتا ہے لیکن آخر میں خیال بالفعل بن جاتا ہے۔ شمس کے ذریعہ سے امکان وجود کی صورت اختیار کرتا ہے۔ یہ تجربے کے ذریعے سے ہوتا ہے لیکن مادہ بالاکہ طرف سے یعنی اس صورت آفرین کی ہدایت و رہنمائی میں جو بحیثیت عقل خیال ہماری عقل کو خیالات عطا کرتا ہے لیکن خاص معقول خیالات کے لیے نفس انسانی کے پاس حافظہ نہیں ہے کیوں کہ حافظے کے لیے ایک جسم مال کی ضرورت ہے جب کہ نفس ناطقہ کسی چیز کا علم حاصل کرتا ہے تو اس پر یہ علم عالم بالا سے نازل ہوتا ہے اور خیال کرنے والے نفوس میں ان کے علم کی نوعیت اور وسعت کی بنا پر فرق نہیں ہوتا بلکہ اس صلاحیت کے لحاظ سے جوان میں ہم سے مافوق عقل سے استفادہ کرنے کی ہوتی ہے۔

نفس ناطقہ جو اپنے سے ادنیٰ قوتوں پر قابو رکھتا ہے اور اپنے سے اعلیٰ کو عقل کل کی ہمت سے پہچانتا ہے، وہی حقیقی انسان ہے۔ یہ حادث تو ضرور ہے لیکن بحیثیت ایک سیما، ہستی اور ضرور جو ہر کے فساد اور فنا سے بری ہے۔ یہاں ابن سینا کی تعلیم و فصاحت کے اعتبار سے تاراج کی گئی ہے امتیاز رکھتی ہے۔ ابن سینا کے مہد سے مشرق میں حادث نفوس انسانی کے لافانی ہونے کا تصور اور سلاطینسی سمجھا جاتا ہے اور اس کی ضد افلاطون۔ اس اعتبار سے اس کا فلسفہ مذہب سے متاثر ہے۔



ہے۔ جسم انسانی اور تمام عالم محسوس نفس کے لیے ایک مدرسہ ہے جہاں وہ تعلیم حاصل کرتا ہے۔ لیکن جسمانی موت کے بعد جو ہمیشہ کے لیے اس پیکرِ خاک کا خاتمہ کر دیتی ہے، نفس عقل کل کے ساتھ کم و بیش متحد ہو کر باقی رہتا ہے۔ یہی وصل عقل مافوق کے ساتھ (جسے بالکل ایک ذات ہو جانا نہیں سمجھنا چاہیے) صالح اور عالم نفس کے لیے سعادت ہے۔ اور نفوس کے حصے میں دائمی بدبختی آتی ہے جس طرح جسمانی نقائص سے بیماریاں پیدا ہوتی ہیں اسی طرح نفس کی خرابیوں کی سزا ملتی ہے۔ لیکن اسی اصول پر راضی زندگی میں حاصل کی ہوئی روحانی تندستی اور معقولیت کے لحاظ سے آسانی جزا بھی ملتی ہے۔ فالص نفس کو وقتی آلام میں ابدیت کے خیال سے تسکین ہوتی ہے۔

بلاشبہ تھوڑے ہی لوگ اعلیٰ درجے پر پہنچتے ہیں۔ حق کی چوٹی پر عوام انناس کے لیے جگہ نہیں ہے۔ صرف ایک ایک کر کے لوگ معرفت الہی کے سرچشمے سے، جو تنہائی کی بندگیوں پر واقع ہے، سیراب ہوتے ہیں۔

عقل انسانی کی بابت اپنی رائے ظاہر کرنے کے لیے ابن سینا شاعرانہ روایات کا حوالہ دیتا ہے اور ان کی تاویل کرتا ہے جس کا عہد متاخر کے فارسی ادب میں بہت رواج تھا۔ سب سے زیادہ دلچسپ ہمارے لیے جی ابن یقظان کا مثالی کیریکیٹر ہے۔ اس میں عقل انسانی کا عناصر، عالم طبیعی، نفوس اور عقول سے گزر کر واحد لایزال کے سریرِ عظمت و جلال تک پہنچ جانا دکھایا گیا ہے۔ یہ فلسفی کو ایک جوان صورت بوڑھے کے ہمیں میں ملتا ہے۔ فلسفی کو شش کر چکا ہے کہ حواس ظاہری و باطنی کے ذریعے سے ارض و سما کو پہچانے۔ اب اُسے دو راستے نظر آتے ہیں۔ ایک تو مغرب کی طرف جو مادے اور بدی کی راہ ہے اور دوسرا مطلع آفتاب کی جانب جو معقول ابدی صور خالص کا راستہ ہے۔ اس راہ پر جی مسافر کی رہنمائی کرتا ہے۔ باہم وہ حکمت الہی کے منبع اور ابدی شہاب کی سرحد تک پہنچتے ہیں جہاں حسن خود اپنا حجاب ہے اور نور آپ اپنا پردہ دار۔ یہی ابدی سرحقیقت ہے۔

اس طرح جی ابن یقظان معدومے چند خود و فکر کرنے والی روحوں کا رہنما ہے۔ وہ ابدی عقل ہے جو نوع انسان کے مافوق ہے اور اس کے درمیان مصروف و جدوجہد رہا کرتی ہے۔ اس طرح کے معنی ہمارا فلسفی سلمان اور اہسال کی کہانی کو، جو عہد متاخرہ میں یونان میں تصنیف کی گئی تھی اور جس میں آگے چل کر بہت تصرفات ہوئے، میں پہناتا ہے۔ سلمان اس کے نزدیک زیادہ انسان ہے جس کی بیوی زمین کا محسوس، اہسال پر عاشق ہو جاتی ہے اور کمر سے اُسے اپنے پیلو میں بٹھاتی ہے لیکن فیصلہ کن لمحے سے پہلے ایک بجلی آسمان سے گرتی ہے، اہسال کو دکھاتی ہے کہ

ہکیا حرکت کرنے والا تھا اور اُسے محسوس لذات کی دنیا سے اٹھا کر خالص عقل شاہدے کے عالم میں لے جاتی ہے۔ وہ ایک اور جگہ کہتا ہے کہ فلسفی کی روح ایک پرند کی طرح ہے۔ بڑی سعوتوں کے بعد وہ ارضی پھندے سے نکلتی ہے اور کائنات کی فضا میں پرواز کرتی ہے یہاں تک کہ فرشتہ اعلیٰ اس کے آخری تعلق کے رشتوں کو کاٹ دیتا ہے۔

یہ ابن سینا کا نصوص ہے۔ اس کی روح کو اس چیز کی آرزو ہے جس کے لیے اس کے دواغلنے میں کوئی دوا نہیں ہے اور جو اس کی درباری زندگی میں میسر نہیں آسکتی۔

علم الاطلاق اور علم السیاست کی تدوین نظری حیثیت سے کرنا فقہ کے معلموں کو مبارک رہے ہمارا فلسفی اپنے آپ کو روشن ضمیری کے درجے پر پاتا ہے جہاں وہ ایک دیوتا کی طرح انسانی قوانین سے آزاد ہے۔ شریعہ کے احکام اور ریاست کے قوانین صرف عامۃ اناس کے لیے واجب العمل ہیں۔ محمد کا مقصد تھا کہ بدویوں کو مہذب بنائیں۔ اسی مقصد کے لیے انہوں نے علاوہ اور باتوں کے حشر اجساد کی تعلیم دی۔ خالص عقل سعادت کو یہ بدوی نہیں سمجھ سکتے تھے اس لیے ضروری تھا کہ ان کی تربیت الم و راحت جسمانی کے وعدے و وعید سے کی جاتی۔ اس جماعت میں، جو حواس ظاہری کی غلام ہے اور عبادت الہی کا منشاء احکام ظاہر کی پابندی سمجھتی ہے اور راہیوں میں، باوجود کے کہ وہ تمام عالم محسوس کو ترک کر دیتے ہیں اس حد تک اتفاق ہے کہ وہ بھی ثواب کی توقع میں زہد و عبادت کرتے ہیں۔ سچے خدا پرست روحانی محبت میں عوام اور زہاد دونوں سے برتر ہیں۔ یہ سولے مذہبات احدیت کے کسی اور چیز کی تمنا نہیں رکھتے اور امید و بیم سے آزاد ہیں۔ ان کے حصے میں عقل کی آزادی آئی ہے۔

لیکن یہ راز عوام پر ظاہر کرنے کا نہیں۔ فلسفی اسے صرف اپنے عزیز شاگردوں کو تعلیم کرتا ہے۔

سیر و سیاحت کے سلسلے میں ابن سینا کی ملاقات بہت سے ہم عصر علماء سے ہوئی لیکن بظاہر ان لوگوں سے دیر پا تعلقات نہیں قائم ہوئے۔ جس طرح وہ اپنے پیغمبروں میں صرف فلاطی سے تعلق رکھتا ہے اسی طرح اپنے ہم عصروں میں وہ صرف اپنے مرزبان بادشاہوں کا منزن احسان ہے ابن مسکویہ کے متعلق، جس سے اس کی بارہا ملاقات ہوئی تھی وہ مخالف رائے ظاہر کرتا ہے بیرونی سے جو بہ حیثیت محقق اس سے افضل تھا اس کی خط و کتابت رہی لیکن جلد یہ سلسلہ منقطع ہو گیا۔

بیرونی کو (۹۷۳ و ۱۰۳۸ء) فلاطی اور ابن سینا کا، جو اس سے کم سن تھا، شاگرد کہنے کے

بجائے کنڈی اور مسعودی کا شاگرد کہنا زیادہ صحیح ہوگا۔ لیکن اس عہد کی خصوصیات کا لحاظ کرتے ہوئے اس کا تھوڑا سا ذکر یہاں کر دیا جائے تو بے جا نہیں۔ زیادہ شغف اُسے ریاضی، ہیئت، جغرافیہ اور علم الاقوام سے تھا۔ وہ ایک تیز نظر مشاہدہ کرنے والا اور عمدہ نقاد تھا لیکن بہت سی باتوں میں اس کی روشن خیالی فلسفے کے مطالعے کی بدولت ہے اور یہ علم بحیثیت تمدن کے ایک منظر کے ہمیشہ اس کی توجہ کو اپنی طرف مبذول کرتا رہا۔

بیرونی نے نہایت خوبی کے ساتھ نیشا غورٹی افلاطونی فلسفہ، ہندی حکمت اور صوفیانہ خیالات میں مصالحت کرنے کی کوشش کی ہے اور یہ ثابت کیا ہے کہ یونانی حکمت اہل عرب اور اہل ہند کی ذہنی جدوجہد سے افضل ہے۔ وہ کہتا ہے کہ عرب کا کیا ذکر ہے ہند سے بھی کوئی سقراط نہیں پیدا ہوا وہاں علوم میں خیال آرائی کا دور دورہ ہے اور کوئی منطقی منہاج ایسا دریافت نہیں ہوا جو انہیں اس سے آزا کرتا۔ تاہم وہ محدود سے چند حکمائے ہند کی عظمت کو تسلیم کرتا ہے۔ وہ بیروان اناحہ کے خیالات پسندیدگی کے ساتھ ذیل کے الفاظ میں نقل کرتا ہے "ہمارے لیے کافی ہے کہ ہم ان چیزوں کو جان لیں جن پر آفتاب کی روشنی پڑتی ہے۔ اُس کے آگے جو کچھ ہے خواہ وہ کتنی ہی بے اندازہ وسعت رکھتا ہو ہمیں اس کی ضرورت نہیں۔ جن چیزوں تک آفتاب کی روشنی نہیں پہنچتی جو ان کا ادراک بھی نہیں کر سکتے۔"

اس سے ہمیں بیرونی کے فلسفے کا علم ہوتا ہے۔ یقینی علم صرف حواس کے ادراکات کا جن میں منطقی عقل باہمی ربط پیدا کرتی ہے، حاصل ہو سکتا ہے اور زندگی کے لیے ہمیں عملی فلسفے کی ضرورت ہے جس کی مدد سے ہم دوست دشمن میں تمیز کر سکیں۔ وہ غالباً خود بھی یہ نہیں سمجھتا تھا کہ اس نے جو کچھ کہا ہے وہ ان مسائل میں قول فیصل ہے۔

ابن سینا کے شاگردوں کے نام تو ہمیں معلوم ہیں لیکن ان کی تصانیف سے ہمیں بہت کم ہی معلوم ہے۔ جرجانی نے اپنی خود نوشت سوانح عمری کے آخر میں استار کے حالات زندگی کا ذکر کیا ہے۔ اور ابوالحسن بہمن یا ابن المرزبان کے چند چھوٹے چھوٹے رسالے مابعد الطبیعیات پر اب تک موجود ہیں جو استار کی تعلیم کے ساتھ بالکل مطابقت رکھتے ہیں۔ البتہ مادے کی جوہریت اس کے یہاں غائب ہو گئی ہے۔ مادہ ایک امکانی وجود یعنی خیال کا ایک اعتبار یا علاقہ رہ جاتا ہے۔

بہمن یار کے نزدیک خدا بسیط اور غیر معلول علت واجب الوجود ہے نہ کہ کوئی ہستی باگنی ذات جو قادر مطلق اور خلاق ہو۔ وہ عالم کی علت ضرور ہے لیکن معلول کا وجود علت سے فیہ منفک ہے۔



ورنہ علت مکمل نہ ہوتی۔ ذات امدی کا دنیا سے مقدم ہونا زمانے کے لحاظ سے نہیں بلکہ حقیقت ذات کے لحاظ سے ہے۔ اس اعتبار سے وجود پر ترکی تین معتقین ہیں۔ وہ بالذات اول کافی اور واجب ہے۔ یاد دوسرے الفاظ میں ذات امدی کی ماہیت واجب الوجود ہونا ہے۔ تمام ممکن اشیا کی ہستی اسی واجب مطلق کی بدولت ہے۔

یہ بیان ابن سینا کی تعلیم سے مطابقت رکھتا ہے اور یہی صورت اس شاگرد کے تصور کائنات اور نظریہ روح کی ہے جو چیزیں کامل حقیقت حاصل کر چکی ہیں یعنی عقول فکریہ جو نوع کے لحاظ سے مختلف ہیں، مادہ اولیٰ، ارحام انسان جو فرداً فرداً مختلف ہیں، سب کی سب لافانی ہیں، کامل حقیقی وجود فنا نہیں ہو سکتے کیوں کہ وہ امکان سے بڑی ہیں۔ تمام معقول چیزوں کی خصوصیت یہ ہے کہ انھیں اپنی ہستی کا علم حاصل ہوتا ہے۔ بہمن یا س کے نزدیک ارادہ محض اس چیز کا علم ہے جو لازمی طور پر حقیقت ذات سے پیدا ہوتی ہے۔ معقول نفس کی زندگی اور مسرت کا انحصار بھی اپنی ذات کے علم پر ہے۔

ابن سینا کو بہت مقبولیت حاصل ہوئی۔ اس کے قانونِ طب کی تیرہویں صدی سے سولہویں صدی تک مغرب میں بھی بڑی قدر تھی۔ ایران میں آج تک اس کی رو سے علاج کیا جاتا ہے۔ اس کا اثر عیسوی علم کلام پر بہت اہم تھا۔ دانٹے نے اسے بقراط اور جالینوس کی صفت میں جگہ دی تھی اور اس کا ذکر کا قول ہے کہ ابن سینا طب میں جالینوس کا ہم پایہ اور فلسفے میں ارسطو سے کہیں افضل ہے۔

مشرق میں وہ فلسفے کا بادشاہ سمجھا جاتا تھا اور اب بھی سمجھا جاتا ہے۔ اشرافی ارسطاطالیسیت کو وہاں جو صورت ابن سینا نے دی تھی اسی حیثیت سے وہ ہمیشہ معروض رہی۔ اس کی تصانیف کے کئی نسخوں کی تعداد بہت زیادہ ہے جس سے اس کی ہر دلعزیزی کا ثبوت ملتا ہے اور اس کے رسائل کے خلاصوں اور شرحوں کا تو شمار ہی نہیں ہے۔ اطباء مدبرین بلکہ علمائے دین بھی اس کی کتابوں کا مطالعہ کرتے تھے۔ صرف محدودے چند ایسے تھے جو اس سے آگے بڑھ کر اس کے ماخذ تک پہنچے تھے۔

اس کے دشمن بھی ابتدا ہی سے بہت تھے اور یہ دوستوں سے زیادہ جلدناہنگی سے اپنی رائے کا اظہار کرتے تھے۔ شعراء اس کی ہجو کرتے تھے، علماء دین میں سے بعض اس کے سرور تھے اور بعض اس کے خیالات کی تردید کرتے تھے۔ خلیفہ مستنجد نے ۱۱۵۱ء میں ایک قاضی کے کتب خانے کو جس میں ابن سینا کی تصانیف بھی تھیں، جلوا دیا۔

## ہا بن الہشتم

ابن سینا اور اس کے حلقے کے بعد سلطنت اسلامی کے مشرقی ممالک میں فلسفہ و نظری کی طرف توجہ بہت کم ہو گئی۔ یہاں روزمرہ زندگی اور ادب میں روز بروز عربی کی جگہ فارسی کا عمل دخل ہوتا گیا۔ اس کی کچھ پر وا نہیں کی گئی کہ فارسی مجرد منطق اور مابعد الطبیعی مباحث کے لیے بہت کم موزوں ہے۔ تمدن کے حالات اور اسی کے ساتھ لوگوں کے مذاق میں انفسوسناک تغیر ہو گیا۔ علم الاخلاق اور سیاست مدن نے زیادہ نمایاں جگہ حاصل کی۔ لیکن دونوں چیزیں اسی پرانی حالت میں رہیں۔ ان میں کوئی جدت یا ترقی نہیں ہوئی۔ سب سے زیادہ نئے فارسی ادب میں شاعری کا دور دورہ تھا جو کچھ تو آزاد خیالی پر اور کچھ بلکہ زیادہ تر تصوف پر مبنی تھی اور اس زمانے کے تعلیم یافتہ لوگوں کے فلسفیانہ ذوق کو پورا کرتی تھی۔

تقریباً دسویں صدی کے وسط سے علمی تحریک کا اثر بغداد سے مغرب کے اسلامی ممالک پر پڑنا شروع ہو گیا تھا۔ ہم پہلے بھی شام میں فارابی اور مصر میں مسعودی کو دیکھ چکے ہیں۔ وہاں قاہرہ بغداد کا جواب بن گیا۔

قاہرہ میں بھی گیارہویں صدی کی ابتدا میں ایک ایسا ریاضی دان اور ماہر طبیعیات تھا ہے جو سارے قرون وسطیٰ میں اپنے فن میں اپنا ثانی نہیں رکھتا تھا یعنی ابو علی محمد ابن الحسن ابن الہشتم۔ جس کے میں جو اس کا مولد بھی تھا کسی سرکاری دفتر کا ہتم تھا۔ اسے اپنے ریاضی کے علم پر مد سے زیادہ بھروسہ تھا۔ اس کا دعویٰ تھا کہ میں دیارے نیل کی طغیانی کو روک سکتا ہوں۔ خلیفہ الحاکم نے اسے اس مقصد کے لیے طلب کیا لیکن مصر پہنچنے کے بعد اسے معلوم ہوا کہ میری سعی لاماصل ہے۔ اب وہ بحیثیت عامل شاہی کتاب میں آ گیا اور خلیفہ کی وفات (۱۰۲۸ء) تک روپوش رہا۔ اپنی بقیہ زندگی اس نے علمی اور ادبی مشاغل میں گزاری۔ یہاں تک کہ ۱۰۳۸ء میں وفات پائی۔

اس نے زیادہ تر نظری اور عملی ریاضی کے میدان میں کام کیا ہے۔ تاہم اسے جالینوس اور اسطو کی (صرف طبیعیات ہی نہیں بلکہ ہر طرح کی) تصانیف سے بھی شغف رہا ہے۔ وہ خود اعتراف کرتا ہے کہ میں نے جوانی ہی سے ہر چیز پر شک کرتے ہوئے مختلف آراء اور تعلیمات کا مطالعہ کیا۔ یہاں تک کہ مجھ پر حقیقت کھل گئی کہ ہر عقیدے میں حق کے معلوم کرنے کی کوشش کی گئی ہے جو کہیں کم اور کہیں زیادہ کامیاب ہوئی ہے۔ حق وہ صرف اس چیز کو سمجھتا تھا جو یونانی کی صورت میں حواس کے سامنے پیش

ہوتی ہے اور ذہن سے صورت حاصل کر کے منطقی تصرف کے بعد ادراک بنتی ہے۔ فلسفے کی تحصیل سے اس کی غرض اسی حق کا حاصل کرنا تھا۔ وہ تمام فلسفے کو علوم کی بنیاد بنانا چاہتا تھا۔ اسے یہ چیز ارسطو کی تصانیف میں ملی کیوں کہ ارسطو کو حیات اور عقلی وحدت میں ربط پیدا کرنا سب سے بہتر آتا تھا اس لیے وہ نہایت سرگرمی کے ساتھ ارسطو کی تصانیف کا مطالعہ اور ان کی شرح کرتا تھا جس سے اس کا مقصد نوبہ انسان کا فائدہ اپنی مشق اور اپنے بڑھاپے کے تسکین و راحت کا سرمایہ فراہم کرنا تھا۔ لیکن بظاہر ان تصانیف میں سے کوئی اب باقی نہیں رہی ہے۔

ابن الہیثم کی سب سے اہم تصنیف جو لاطینی ترجمے کے ذریعے ہم تک پہنچی ہے بصریات (علم مناظر و درایا) میں ہے۔ کتاب سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ ایک دقیق المنظر ریاضی دان ہے جو اول سے آخر تک تصورات اور واقعی مظاہر کی تحلیل کی کوشش کرتا ہے۔ تیرھویں صدی کا ایک مغربی حکیم ویلیو ان سب مسائل کو زیادہ ترتیب سے بیان کرتا ہے۔ لیکن جزوی طور پر وہ وقت نظر کے لحاظ سے ابن الہیثم کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔

ابن الہیثم کی فکر بالکل ریاضی کے اصول کن پابند تھی۔ اس کے نزدیک جسم کا جوہر اس کے اہم اجزاء کا مجموعہ ہوتا ہے جس طرح کل اجزاء کا مجموعہ اور تصور صفات کا مجموعہ ہے۔

بصریات میں ہمارے لیے خاص طور سے دلچسپ وہ نفسیاتی اقوال ہیں جو عام بصر اور مطلقاً حسیات کے متعلق ہیں۔ یہاں اس کا مقصد یہ ہے کہ ادراک کے منفرد اجزاء کو ایک دوسرے سے ٹیڑکے اور اس عمل کی زمانی حیثیت کو نمایاں کرے۔

ادراک کے اجزاء حسب ذیل ہیں: (۱) جس (۲) تقابل متعدد حسیات میں باہم یا موجود جس کا ان نقوش حافظہ سے ہے جو پہلے کے حسیات نے یکے بعد دیگرے نفس میں بنائے ہیں (۳) تذکرہ چنانچہ اب ہمیں جس چیز کا احساس ہوتا ہے ہم فوراً پہچان لیتے ہیں کہ یہ وہی ہے جس کا نقش ہمارے حافظے میں موجود ہے تقابل اور تذکرہ جو اس کے افعال نہیں ہیں (کیوں کہ جو اس کو صرف انفعالی حیثیت سے جس ہوتا ہے) بلکہ یہ ذہن کی قرب حکم کا کام ہے۔ عام طور پر یہ عمل لاشعوری یا نیم لاشعوری حالت میں ہوتا ہے۔ اس کا شعور ہمیں خود کرنے کے بعد ہوتا ہے۔ اور جو چیز دیکھنے میں بسیط معلوم ہوتی ہے اس کی تحلیل اس کے اجزاء میں ہو جاتی ہے۔

ادراک کا عمل بہت جلد واقع ہوتا ہے۔ یعنی انسان کو اس معاملے میں مشق ہو اور جتنی کثرت سے اس کی تکرار ہو اسی قدر گہرا حافظے کا نقش نفس میں بنتا ہے اور اسی قدر جلد تذکرہ اور ادراک واقع

واقع ہوتا ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ نئے جس میں وہ نقوش جو پہلے سے نفس میں موجود ہیں تصور کرتے ہیں۔ چنانچہ انسان آسانی سے دھوکا کھا سکتا ہے کہ کم سے کم عرصہ دراز کی مشق کے بعد ادراک لازمانی فعل ہو جاتا ہے۔ لیکن یہ غلط ہے کیوں کہ ایک تو ہر جس کے ساتھ ایک کیفی تغیر آدھ جس میں واقع ہوتا ہے جس کے لیے وقت کی ضرورت ہے۔ دوسرے اُس آئے تک پہنچنے اور شعوری ادراک ہونے کے درمیان، وقتی دیر میں کہ پہنچنے کے عرصہ مکانی سے گزرتا ہے، اس کے مقابلے میں ایک عرصہ زمانی بھی ہونا ضروری ہے۔ مثلاً اس بات کا ثبوت کہ رنگ کے پہچاننے میں وقت صرف ہوتا ہے ہیں رنگوں کے گردش کرنے والے دائرے میں ملتا ہے۔ ہمیں اس میں ایک ہی رنگ نظر آتا ہے کیوں کہ حرکت کی تیزی کے سبب سے ہمیں اتنا وقت نہیں ملتا کہ جدا جدا رنگوں کو پہچان سکیں۔

تقابل اور تذکر ابن الہیثم کے نزدیک ادراک کے اہم اجزاء ہیں۔ غلات اس کے جس مادے سے زیادہ قریب ہے۔ جس کے عمل میں عاترہ انفعال حالت میں ہوتا ہے۔ اصل میں ہر جس بجائے خود ایک طرح کا الم ہے جو عام طور سے محسوس نہیں ہوتا لیکن نہایت قوی مہتیج سے مثلاً بہت تیز روشنی سے اس کا شعور ہوتا ہے۔ راحت کی کیفیت صرف مکمل ادراک میں ہوتی ہے یعنی اس علم میں جو حس کے ہولی کو نفسی صورت بخشتا ہے۔

ادراک کے عمل میں تقابل اور تذکر دراصل ایک لاشعوری تصدیق اور استنباط کا نام ہے پتہ دو سیبوں میں سے بہتر کے انتخاب کرنے میں نتیجہ نکالنے کے عمل سے کام لیتا ہے۔ اس عمل سے مراد ہے اشیاء کے باہمی ربط کو سمجھنا۔ چونکہ تصدیق اور استنباط کا عمل بہت تیزی سے واقع ہوتا ہے اس لیے انسان آسانی سے دھوکا کھا جاتا ہے اور اس چیز کو جو استنباط کے ذریعے سے حاصل کی ہوئی تصدیق ہے مستقل تصور سمجھتا ہے۔ ان سب باتوں میں جو ہاے سامنے علوم متعارفہ کی شکل میں پیش کی جاتی ہیں ہمیں احتیاط برتنا چاہیے اور اس کی تحقیقات کرنی چاہیے کہ یہ سادہ تر تصدیق سے مستنبط تو نہیں ہے۔

ہمارے فلسفی کی اس تبیہ سے مشرق میں بہت کم فائدہ اٹھایا گیا۔ ریاضی اور ہیئت میں تو اسے کچھ شاگردے لیکن اس کے ارسطاطالیسی فلسفے کے شائق بہت کم لوگ تھے۔ ہم اس کے صرف ایک شاگرد سے واقف ہیں جس کا شمار فلسفیوں میں کیا جاتا ہے۔ یہ مصر کا ایک امیر ابو الوفا مبشر ابن فاتک القائد تھا جس نے ۱۰۰۰ء میں ایک مجموعہ حکیمانہ ضرب الامثال اور تاریخ فلسفہ کے قصوں کا تالیف کیا۔ بدیع خیالات کا اس میں کہیں نام تک نہیں ہے۔ اُس کا مقصد صرف ناظرین کا تفریح طبع تھا۔ اور اب جو زمانہ آیا اس میں ایسی کتابوں سے بھی زیادہ تاہرہ والے الف لیلہ کی قدہ کرتے تھے۔



مشرق ابن الہثم کو قریب قریب بھول گیا ہے۔ اس کے مرنے کے بعد اس کی تفسیر کی گئی اور اس کی کتابیں برباد کر دی گئیں۔ یہودی فلسفی موسیٰ ابن میمون کا ایک شاگرد بیان کرتا ہے کہ وہ کسی کام سے بغداد گیا تھا۔ اس نے دیکھا کہ ایک فلسفی کا (جس نے ۱۲۱۴ء میں وفات پائی) کتب خانہ جلایا جا رہا ہے۔ ایک واعظ نے جو ان کتابوں کو اپنی جگہ میں بلوار ہا تھا ابن الہثم کی ایک کتاب میں کرہ ارض کے ایک نقشے کو دکھا کر اسے کفر والحداد کی ناپاک علامت بتایا اور کتاب کو آگ کے شعلوں کی نذر کر دیا۔

# پانچواں باب

## مشرق میں فلسفے کا انحطاط

ہم دیکھ چکے ہیں کہ اسلام کی مذہبی تحریک پر فلسفے کا قوی اثر تھا۔ نہ صرف معتزلہ کا بلکہ ان کے مخالفوں کا علم کلام بھی اپنے خیالات اور وہ دلائل جو وہ اپنے دعوے کی تائید اور حریف کی تردید میں پیش کرتا تھا، فلسفیوں کی تصانیف سے اخذ کیا کرتا تھا۔ ان میں سے جو کچھ متکلمین اپنے کام کا سمجھتے تھے اسے لیتے تھے اور باقی سے یا تو کوئی سروکار نہیں رکھتے تھے یا اس کے ابطال کی کوشش کرتے تھے اس طرح بہت سی کتابیں لکھی گئیں جو کسی مخصوص فلسفے یا کسی ایک فلسفی کی تردید میں تھیں لیکن اس پورے نظام فلسفہ کا جو مشرق میں یونانی حکمت کی بنیاد پر قائم ہوا گہرا اور کئی مطالعہ کرنے کے بعد اسے رد کرنے کی کوشش غالباً غزالی سے پہلے کسی نہیں ہوئی تھی۔

جس کام کو غزالی نے ہاتھ میں لیا تھا اس کا ایک ایجابی پہلو بھی تھا۔ اسلام میں علاوہ علم کلام کے جس کا مقصد عقائد کی توجیہ اور انہیں عقل سے مطابقت دینا تھا، تصوف بھی موجود تھا جسے ازغالی عقیدے کے باطنی اور احساسی پہلو سے سروکار تھا۔ اسے اس سے بحث نہ تھی کہ عقائد کے معنی سمجھنے یا انہیں دلائل سے ثابت کرے بلکہ وہ ان کا روحانی اور وجدانی تجربہ کرنا چاہتا تھا عقائد کا بالکل یقینی ہونا مسلم، لیکن کیا ان سے استنباط کر کے کوئی علم بنانا چاہیے یا ان مسائل کو عقل کے علوم متعارف سمجھنا چاہیے جن کے لیے مزید ثبوت نہ ممکن ہے اور نہ ضروری۔ عقل کے بنیادی اصول جب ایک بار معلوم ہو جائیں تو انہیں ہر شخص تسلیم کر لیتا ہے لیکن عقائد کے مسائل کو یہ بات حاصل نہیں۔ ورنہ دنیا میں بے اعتقادی کیوں ہوتی؟ اسی طرح کے اور بھی سوالات کیے جاتے تھے اور بہت لوگوں کے نزدیک ان شکوک سے نجات پانے کی بس ایک ہی صورت تھی یعنی علم العقائد کی بنیاد باطنی معرفت پر رکھنا جو اورائے عقل ہے۔ پہلے پہل تو یہ عمل تصوف کی رو میں خود بخود ہوتا رہا مگر اس میں علم الفرائض

اور علم العقائد کے مسائل اپنی اصلی صورت میں باقی نہیں رہے۔ یہاں بھی غزالی ہی نے ہاتھ ڈالا۔ گیارہ سالہ اور معتزلہ کے حریف فرقوں نے جو داغ بیل ڈالی تھی اس پر امام غزالی نے ایک عالیشان عمارت بنا کر گھروسی کر دی۔ ان کے زمانے سے تصوف شریعت اسلام کا مؤید بلکہ اس کے لیے باعث زینت ہے۔ غزالی کی زندگی کی تاریخ عجیب و غریب ہے اور ان کے خیالات سمجھنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ ان کے حالات زندگی سے بیان کیے جائیں۔ ان کی ولادت ۱۰۵۱ء میں خراسان کے شہر طوس میں ہوئی یعنی وہ شہرہ آفاق شاعر فردوسی کے ہم وطن تھے۔ جس طرح فردوسی نے ایرانی قوم کی گزشتہ عظمت و جلال کا نقشہ کھینچا ہے اسی طرح امام غزالی اسلام کی ہندہ تاریخ کے لیے محبت اور زینت ہونے والے تھے۔ ان کی تعلیم ان کے باپ کے انتقال کے بعد ان کے ایک صوفی دوست کی نگرانی میں ہوئی۔ اس تعلیم میں مخصوص قومی رنگ کے مقابلے میں عام انسانی رنگ زیادہ تھا۔ اس لڑکے کی بے چین طبیعت اور وسیع تخیل کو ان حدود کی پابندی گوارا نہ تھی۔ علم الفرائض کی موٹنگانہ قیل و قال اور اس کے بندھے نکلے کلہوں سے اس کا جی گھبرااتا تھا۔ اس نے اسے دنیاوی علم سمجھ کر ترک کر دیا تاکہ معرفت الہی میں ڈوب جائے۔

اس کے بعد امام غزالی نے نیشاپور میں ایک صوفی بزرگ امام الحرمین (سنوفا ۱۰۸۵ء) سے علم دین حاصل کیا۔ اس اثنا میں انہوں نے خود تصنیف و تالیف اور معلمی شروع کر دی۔ اور غالباً اسی زمانے سے انہیں علم کی حقیقت میں شک ہونے لگا۔ اس کے بعد وہ سلجوقی بادشاہ کے وزیر نظام الملک کے پاس پہنچے یہاں تک کہ ۱۰۹۱ء میں انہوں نے بغداد میں پروفیسر کا عہدہ حاصل کیا۔

بہر نوع اس زمانے میں انہیں فلسفے سے بہت شغف رہا لیکن ان کی تحصیل فلسفہ کا محرک خالص ذوق علم نہ تھا بلکہ عقلی شکوک کو حل کرنے کی تمنا جو ان کے دل میں بسی ہوئی تھی۔ ان کا مقصد نہ تو آفرینش عالم کا سراغ لگانا تھا، اور نہ اپنی قوت خیال کی مہیت معلوم کرنا، بلکہ اطمینان قلب اور موت الہی حاصل کرنا تھا۔ انہوں نے وقت نظر کے ساتھ فلسفیوں (یا خصوصاً فارابی اور ابن سینا) کی تصانیف کا مطالعہ کیا۔ زیادہ تر ابن سینا کے نظام کی تقلید میں انہوں نے ایک فلسفیانہ قابوس لکھی جس میں بعض دوسروں کے خیالات کی تفسیر تھی، ذاتی رائے کو دخل نہیں دیا گیا تھا۔ اس سے ان کا مقصد، ایسا دولت مندوں میں اپنے دل میں اپنی تسکین کے لیے اور آگے چل کر باواز بننا اپنی بریت کے لیے کہتے تھے) یہ تھا کہ پہلے فلسفے کی تعلیم کا ذکر کریں تاکہ اس کی تردید کی جاسکے۔ یہ تردید بھی تھوڑے ہی دن میں مکمل ہوئی۔ یہ وہ مشہور تہانہ الفلاسفہ تھی جو انہوں نے بغداد ہی کے قیام میں یا وہاں سے ہی لکھی تھی۔

بغداد میں درس و تدریس کا سلسلہ جس میں ظاہری حیثیت سے بہت کامیابی ہوئی تھی غزالی نے چارہی سال بعد (۱۰۹۵ء میں) موقوف کر دیا۔ کبھی انھیں اپنے اس شاندار عہدے کی طرف رغبت ہوتی تھی اور کبھی اس سے نفرت۔ وہ سمجھتے تھے کہ کسی دوسرے طریقے سے میں دنیا اور دنیاوی فلسفے کے خلات جنگ میں زیادہ کامیاب ہو سکتا ہوں اور یہی میرا فرض ہے۔ ان کی تمکین اس دنیا کو خاطر میں نہیں لاتی تھی۔ لیکن یہ تمکین گہری حقیقت رکھتی تھی۔ ایک بار بیماری کی حالت میں انھوں نے چشم باطن سے اس خدمت کو دیکھ لیا جس کے لیے انھیں خدا نے پیدا کیا تھا۔ انھیں اتنا ہوا کہ خلوت میں صوفیانہ ریاضت کے ذریعے سے اس کی تیاری کرو تاکہ آگے چل کر مذہبی سیاسی مصلح کی حیثیت سے ظہور کر سکو۔ اسی زمانے میں جب کہ صلیب کے مجاہد مغرب میں اسلام سے جنگ کرنے کے لیے مسلح ہو رہے تھے غزالی اس کا تہیہ کر رہے تھے کہ اسلامی عقائد کی حمایت کا جھنڈا لہرائیں۔ ان کی طبیعت میں یہ روحانی انقلاب انیسٹین مقدس کی طرح شدید جوش کی صورت میں ظاہر نہیں ہوا بلکہ اس کا مقابلہ ہر نیموں مقدس کے ماجرے سے کرنا چاہیے جنہیں خواب میں ہدایت ہوئی تھی کہ سسر و کی محبت کو چھوڑ کر عملی مسیحیت کی طرف رجوع کریں۔

دس سال تک غزالی سفر کرتے رہے اور ان کی زندگی کبھی زاہدانہ ریاضت میں اور کبھی ادبی جدوجہد میں گزرتی رہی۔ غالباً اس کے ابتدائی حصے میں انھوں نے بہتم بالشان کتاب "احیاء العلوم" مذہب و اخلاق پر تصنیف کی۔ آخر میں انھوں نے مصلح کی حیثیت سے کام کرنا چاہا۔ اپنے سفر کے دوران میں وہ دمشق، بیت المقدس (قبل اس کے کہ اس پر صلیبی لشکر کا قبضہ ہو) اسکندریہ، مکہ، مدینہ گئے اور آخر میں اپنے وطن واپس آئے۔ سفر سے واپسی کے بعد غزالی کچھ دن نیشاپور میں درس دیتے رہے اور ۱۹ دسمبر ۱۱۰۵ء کو انھوں نے اپنے وطن طوس میں وفات پائی۔ ان کی عمر کے آخری سال زیادہ تر روحانی ذکر و فکر اور احادیث کی تحصیل میں گزرے جو بچپن میں انھیں کسی طرح یاد نہ ہوتی تھیں۔ کیسی اچھی اور مکمل زندگی تھی، جس میں انجام آغاز سے مل گیا تھا۔

غزالی اپنے زمانے کی ذہنی تحریکوں پر نظر ڈالتے ہیں تو انھیں چار چیزیں نظر آتی ہیں علماء دین کا علم کلام، صوفیوں کا علم باطن، نیشاپور کی عوام پسند فلسفہ اور اشراقی ارسطاطالیسیٹ، علم کلام جس

Hieronymus (۱)

Cicero (۲)



بات کو ثابت کرنا چاہتا ہے وہی غزالی کا بھی عقیدہ ہے البتہ متکلمین کی دلیلیں انہیں کمزور اور ان کے اکثر اقوال محل تامل معلوم ہوتے ہیں۔ سب سے زیادہ قلبی تعلق انہیں صوفیوں کے علم باطن سے ہے اور وہی بنیاد ہے ان کے عظیم الشان کارنامے کی کہ انہوں نے مذہبی عقیدے کا دار و مدار "شخصیت" پر رکھا۔ چنانچہ جس چیز کو متکلمین معقولات سے ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں اُسے غزالی باطنی واردات کی حیثیت سے بلا تامل قبول کر لیتے ہیں۔ عوام پسند فلسفے سے بھی انہوں نے کچھ فائدہ اٹھایا ہے یعنی ریاضی کے فن سے جسے وہ یقینی علم قرار دیتے ہیں اور اس کے تلکیاتی نتائج سے طبیعیات کو وہ صرف اس حد تک مانتے ہیں جہاں تک اس میں عقائد کی مخالفت نہ ہو۔ لیکن ارسطو کا فلسفہ جس حیثیت سے کہ فارابی اور ابن سینا نے اس کی تعلیم دی تھی، انہیں اسلام کا دشمن نظر آتا ہے اور اس سے وہ تمام اسلامی مذاہب کی طرف سے یعنی سواد اعظم کے نقطہ نظر سے جنگ کرنا چاہتے ہیں اور وہ بھی خود ارسطو کے ہتھیار یعنی منطق سے، کیوں کہ منطق کے اصول بھی ان کے نزدیک اسی قدر مستحکم ہیں جتنے ریاضی کے مسائل۔ وہ بالمقصد تناقض کے کلیے سے ابتدا کرتے ہیں جو ان کے نزدیک ہر چیز میں نافذ ہے یہاں تک کہ خدا کی ذات اور صفات میں بھی۔ فلسفے کے طبیعی، ما فوق الطبعی مسائل میں سے وہ خصوصیت کے ساتھ تین پر حملہ کرتے ہیں (۱) دنیا قدیم ہے (۲) خدا صرف کلی علم رکھتا ہے، اس لیے جزئیات کا علم اُسے پہلے سے نہیں ہو سکتا (۳) بقا صرف نفس کو ہے یعنی حشر اجساد ناممکن ہے۔ ان مسائل کی تردید میں غزالی زیادہ تر ارسطو کے شارح یوحنا فلبنانی کے پابند ہیں جس نے بروٹلوس کے نظریہ قدم عالم کے خلاف بھی ایک کتاب لکھی تھی۔

فلسفیوں کے نزدیک دنیا ایک کرہ ہے جس کی وسعت محدود ہے لیکن زمانے کے لحاظ سے اس کا وجود غیر محدود ہے۔ وہ روز ازل سے ذات الہی سے پیدا ہوئی ہے کیوں کہ معلول کا وجود علت کے ساتھ ہی ہوتا ہے۔ یہ خلاف اس کے غزال کہتے ہیں کہ زمان و مکان کے مفہوم میں اس طرح امتیاز نہیں کیا جاسکتا اور خدا کی علیت کو قدرت خلاق سمجھنا چاہیے جو ہر قید سے آزاد ہے۔

سب سے پہلے زمان و مکان کو لیجیے۔ جس طرح کہ ہم زمانے کی ابتدا اور انتہا کا تصور نہیں کر سکتے اسی طرح مکان کی انتہائی حدود بھی ہمارے تصور سے باہر ہیں۔ جو شخص زمانے کے لامتناہی ہونے کا قائل ہے اسے تصور کی بنا پر مکان کو بھی لامتناہی ماننا چاہیے۔ یہ سچ ہے کہ مکان کو ہم جو اس طرز

سے محسوس کرتے ہیں اور زمانے کو جس باطنی سے لیکن اس سے مسئلے پر کوئی اثر نہیں پڑتا کیوں کہ دونوں صورتوں میں ہم محسوسات ہی کے دائرے میں رہتے ہیں۔ جو تعلق مکان کو جسم سے ہے وہاں زمانے کو جسم کی حرکت سے ہے۔ دونوں صرف اشیاء کے علاقے ہیں اور اشیاء کے ساتھ ہی محسوس وجود میں آئے ہیں بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ یہ صرف ہمارے تصور کے علاقے ہیں جو خدا ہمارے نفس میں پیدا کرتا ہے۔ اس سے بھی زیادہ اہم وہ خیال ہے جو غزالی نے علت و معلول کے متعلق ظاہر کیا ہے۔ فلسفی خدا، عقل ارادی، نفس، طبیعت اور حادثے وغیرہ کے افعال میں امتیاز کرتے ہیں لیکن غزالی بھی شکلیں کی طرح صرف ایک علیت کے قائل ہیں یعنی وہ جو صاحب ارادہ ذات میں ہوتی ہے فطرت کی علیت کو وہ بالکل رد کر دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک اس کی تحلیل کی جائے تو سوائے زمانی علاقوں کے اور کچھ نہیں رہ جاتا۔ ایک خاص منظر (علت) کے ساتھ ہم ہمیشہ ایک دوسرے منظر (معلول) کی توالی دیکھتے ہیں، لیکن اس کی وجہ کیا ہے۔ یہ ہمارے لیے ایک معنی ہے۔ فطرت کی اشیاء کے اثرات کا ہمیں کوئی علم نہیں ہے۔ یوں بھی کوئی تغیر بجائے خود سمجھ میں نہیں آتا۔ خیال اس کے سمجھنے سے معذور ہے کہ کس طرح ایک چیز دوسری چیز میں تبدیل ہو جاتی ہے کیوں کہ خیال کو محض واقعات سے تسکین نہیں ہوتی بلکہ وہ ان کی علت بھی دریافت کرتا ہے۔ کوئی شے یا تو موجود ہوتی ہے یا معدوم لیکن ایک چیز کو بدل کر دوسری چیز کر دینا قادر مطلق کے اختیار میں بھی نہیں وہ یا تو خلق کرتا ہے یا معدوم کرتا ہے۔

تاہم یہ واقعہ ہے کہ ہمیں چیزوں پر اثر ڈالنے کا شعور ہوتا ہے۔ ہم جب کسی چیز کا ارادہ کرتے ہیں اور اس کے عمل میں لانے کی قوت رکھتے ہیں تو ہم اس کے مدعی ہوتے ہیں کہ جو کچھ ہوا وہ ہمارا فعل ہے آزاد ارادے سے شعور کے ساتھ کسی کام کو کرنا یہی ایک علیت ہے جسے ہم جانتے ہیں اور اس سے خدا کی ذات پر تیا سہ کرتے ہیں۔ یہ کہاں تک درست ہے؟ اس کی تائید غزالی اپنی واردات قلب سے کرتے ہیں کہ میرے نفس میں خدا کی تصویر موجود ہے۔ لیکن نفس میں اور خدا میں جو مشابہت ہے اس کی بنا پر وہ فطرت خارجی اور ذات الہی میں کوئی مشابہت تسلیم نہیں کرتے۔

چنانچہ خدا جہاں تک اس کی معرفت دنیا سے حاصل ہو سکتی ہے۔ قادر مطلق، مختار اور فعال ذات ہے۔ اس کی فعالی کی مکانی حدود اس طرح نہیں مقرر کی جاسکتیں جیسے فلسفی کرتے ہیں کہ وہ اس کی فعالی کو محض اول مخلوق تک محدود سمجھتے ہیں۔ البتہ وہ اپنی مخلوق کو زمانی اور مکانی حیثیت سے محدود کر سکتا ہے۔ چنانچہ یہ محدود دنیا محدود عمر بھی رکھتی ہے۔ یہ بات فلسفیوں کو مہل

معلوم ہوتی ہے کہ فدا نے ایک خلاقانہ فعل مطلق کے ذریعے سے دنیا عدم سے پیدا کر دی۔ وہ صرف ایک مادہ واحد کے اعراض یا صورتوں کے تغیر کے قائل ہیں معنی حقیقت ان کے نزدیک محض ایک امکان سے دوسرے امکان کے پیدا ہونے کا نام ہے۔ لیکن کیا کبھی کوئی نئی چیز پیدا نہیں ہوتی؟ کیا ہر محسوس ادراک اور معقول تصور بالکل نئی چیز نہیں ہے، جو یا تو موجود ہے یا معدوم جس کی آفرینش سے اس کا ضد معدوم نہیں ہوتا اور جس کے معدوم ہونے سے اس کا عکس معرض وجود میں نہیں آتا۔ کیا کثیر التعداد منفرد ارواح جن کی آفرینش کو ابن سینا کا نظام تسلیم کرتا ہے بالکل نئی چیزیں نہیں ہیں؟

سوالوں سے کام نہیں چلتا، تصور ہر قدم پر مجبوظاً ہر کتابے اور خیال کا سلسلہ لامتناہی ہے، جس طرح زمان و مکان کہیں ختم نہیں ہوتے اسی طرح عقل کا سلسلہ بھی کسی جگہ پہنچ کر نہیں رکتا۔ اس لیے کسی معین اور محدود وجود کے ہونے کے لیے (جسے فلسفیوں کی طرح غزالہ بھی ضروری سمجھتے ہیں) ایک قدیم ارادے، ایک علیت اولیٰ کی ضرورت ہے جو اور سب علتوں سے مختلف ہے۔ بہر حال ہمیں غزالہ کی اس کامیابی کو تسلیم کرنا چاہیے۔ ابن سینا کا تصور و عقول کا خیالی فلسفہ ان کی متقیہ کے سامنے نہیں ٹھہر سکتا۔

اب ہم تصور الوہیت کے قریب پہنچ گئے ہیں۔ فلسفیوں کے نزدیک خدا کا سب سے اعلیٰ وجود ہے اور اس کی ذات سراپا خیال ہے۔ جو چیز اس کے علم میں آتی ہے واقع ہو جاتی ہے لیکن اس نے دراصل اس کا ارادہ نہیں کیا ہے کیوں کہ ارادے کے اندر ہمیشہ ایک طرح کی کمی، ایک احتیاج پائی جاتی ہے اور اس کے ساتھ یہ شرط ہے کہ ارادہ کرنے والے کی ذات میں کوئی تغیر واقع ہو۔ ارادہ نام ہے مادے میں حرکت واقع ہونے کا۔ کامل حقیقی عقل کسی چیز کا ارادہ نہیں کرتی۔ چنانچہ خدا ایسی نظر سے اپنی مخلوقات کا مشاہدہ کرتا ہے جو خواہش سے خالی ہوتی ہے۔ اسے خود اپنی ذات کا یا اپنے مخلوق اول کا یا بقول ابن سینا کے کلیات کا معنی تمام اشیاء کی اجناس اور انواع کا علم حاصل ہوتا ہے۔ لیکن غزالہ کے نزدیک یہ ضروری ہے کہ ارادہ ہمیشہ خدا کی قدیم صفت کی طرف سے اس کی ذات میں موجود ہو۔ سلف کی پیروی میں وہ اپنے مافوق الطبیعی اور اخلاقی انکار سے اپنے ارادے سے مقدم جانتے ہیں۔ لیکن ان کے عقیدے کے مطابق ارادے میں کمال اور حقیقت کا علم صرف وجود ہے جیسے علم میں۔ علاوہ اس کے کہ علم کے موضوعات اقدان کے علاوہ مابعدی امور سے باہر ہیں۔ شعور ذات معنی علم کا علم ہی اپنا سلسلہ لامتناہیت تک پہنچاتا ہے۔



احصار کے لیے ایک ارادے کا فعل ضروری ہے۔ توجہ اور شعور ذات میں دراصل ارادہ کام کرتا ہے اور اس طرح علم الہی بھی اس کی ذات کے اندر اصلی اور قدیم ارادے میں آکر مل جاتا ہے۔ بہ فلاں فلسفیوں کے قول کے کہ خدا کائنات کو اس لیے خلق کرتا ہے کہ وہ اسے سب سے بہتر خیال کرتا ہے۔ غزالی کہتے ہیں کہ خدا کو کائنات کا علم ہی اس لیے حاصل ہوتا ہے کہ وہ اس کے خلق کا ارادہ رکھتا ہے۔ کیا وہ ذات جو تمام اشیاء کا ارادہ کرتی ہے اپنے مخلوقات کے ذرے ذرے کے علم سے محروم ہے؟ جس طرح سے کہ اس کا قدیم ارادہ ہر ایک علت کا احصار کرتا ہے اسی طرح اس کا قدیم علم ہر ایک شے کا احصار کرتا ہے اور اس سے اس کی وحدت ذات میں خلل نہیں پڑتا۔ یہاں یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ خدا کو پہلے سے ہر چیز کا علم ہونے کے یہ معنی ہوں گے کہ تمام واقعات جبر پر مبنی ہیں۔ غزالی اس کا وہی جواب دیتے ہیں جو اغسطین مقدس نے دیا تھا کہ پہلے سے علم ہونے میں اور حافظے میں کوئی فرق نہیں یعنی خدا کا علم زمانے کے علم کے فرق سے بالا ہے۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا غزالی نے اس کوشش میں کہ وہ قدیم، قادر مطلق اور خلاق ارادے کو ہاتھ سے دینے دنیا کے مدوٹ کو جسے وہ ثابت کرنا چاہتے تھے اور انسان کے فاعل مختار ہونے کو جس سے انہوں نے اپنی بحث کی ابتدا کی تھی، اس قدرت مطلق پر قربان نہیں کر دیا ہے؟ خدا کی خاطر اس دنیا کو جو قبول ان کے پلٹی پھرتی چھاؤں ہے، غائب ہو جانے دیتے ہیں۔ تیسرا مسئلہ جس پر غزالی فلسفیوں سے مناظرہ کرتے ہیں فلسفیانہ حیثیت سے کم دل چسپی رکھتا ہے۔ یہ حشر اجساد کی بحث ہے۔ فلسفیوں کے نزدیک صرف نفس لافانی ہے خواہ انفرادی طور پر یا نفس کائنات کے جزو کی حیثیت سے۔ بہ فلاں اس کے جسم فانی ہے۔ اس دونوں کے فلاں جو اصولاً ریائی اخلاق کا راستہ دکھاتی ہے، لیکن عملاً اکثر عیش پرستی میں مبتلا کر دیتی ہے، غزالی کا مذہبی اور اخلاقی جذبہ بھڑک اٹھتا ہے۔ اگر جسم کے ذمہ فرائض ہیں تو جزا بھی اسی کو ملنا چاہیے۔ حشر اجساد سے انکار نہیں ہو سکتا کیوں کہ روح کا جسم سے دوبارہ واصل ہونا اس سے زیادہ حیرت انگیز نہیں جتنا اس کا پہلی بار ارضی جسم میں آنا تھا جسے فلسفی بھی تسلیم کرتے ہیں۔ تاہم یہ ممکن ہے کہ روح حشر کے دن ایک نیا جسم پائے جو اس کے لیے موزوں ہو۔ بہر حال انسان کی اصلی ہستی نفس ہے اور یہ بات کوئی اہمیت نہیں رکھتی کہ اس کا آسمانی جسم کس مادے سے بنے گا۔ ان آخری جملوں ہی سے ظاہر ہوتا ہے کہ غزالی کی دینیات فلسفیانہ غور و فکر کے اثر سے خالی نہیں ہے۔ انہوں نے یورپ کے آبلے کلیسا کی طرح خواہ جان کر یا بے جانے ہوئے بہت سے فلسفیانہ عناصر اپنے یہاں داخل کر لیے ہیں۔ اسی لیے مغرب کے مسلمان عرصے تک ان کی دینیات کو بدعت کہہ کر ان



پر کفر کا الزام لگاتے رہے۔ اس میں شک نہیں کہ ان کی جو تعلیم خدا، طبیعت اور روح انسانی کے متعلق ہے اس میں ایسے عناصر موجود ہیں جو قدیم اسلام میں نہ تھے اور جو کچھ تو مسیحی اور یہودی فلسفیوں کے اور کچھ عہد متوسط کے مسلم حکماء کے واسطے سے، ثنوی فلسفے سے اخذ کیے گئے ہیں۔ اللہ رب العالمین محمد کا خدا بلاشبہ غزالی کے لیے ایک حقیقی و قیوم ذات ہے لیکن اس کی صفات اور انسانی صفات میں اس سے کہیں زیادہ فرق ہے جتنا سیدھے سادے مسلمان اور معتزلہ کے حریر راسخ العقیدہ علماء سمجھتے تھے۔ اس کی معرفت کا سب سے یقینی طریقہ یہ ہو گا کہ اُسے مخلوقات کی تمام صفات سے بری قرار دیا جائے لیکن اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ وہ صفات سے خالی ہے۔ سچ پوچھیے تو صفات کی کثرت سے ذات کی وحدت میں خلل نہیں پڑتا۔ خود مجسم چیزوں میں اس کی مثال مل سکتی ہے۔ یہ سچ ہے کہ ایک چیز ایک ہی وقت میں سیاہ و سفید نہیں ہو سکتی لیکن سرور تر ہو سکتی ہے۔ البتہ جب انسانی صفات کی نسبت خدا کی طرف کی جائے تو ان کے لئے اور برتر معنی سمجھنا چاہیے کیوں کہ خدا خالص عقل ہے علاوہ عالم کل اور قادر مطلق ہونے کے۔ وہ خیر محض اور حافظ و ناظر بھی ہے۔ اس حضور کل کے سبب سے یہ دنیا اور عالم بالا ایک دوسرے سے اس سے زیادہ نزدیک ہو جاتے ہیں جتنا لوگ عام طور پر سمجھتے ہیں خدا کو لام غزالی سراپا عقل قرار دیتے ہیں اس کے علاوہ حشر اور حیات بعد ممات کا تصور ان کی نظر میں اس زندگی سے زیادہ رومانیت رکھتا ہے۔ یہ خیال فلسفیانہ غناسطی حکمت پر، جو تین چار عالموں کی قائل ہے، مبنی ہے یہ عالم درجہ بدرجہ ایک دوسرے سے ارفع اور برتر ہیں۔ سب سے ادنیٰ محسوس عالم ارضی ہے جس میں انسان رہتے ہیں۔ اس کے بعد عقول فلکیہ کا عالم ہے، پھر اورائے افلاک فرشتوں کا عالم اور سب سے برتر فضائے آسمانی کی ذات جو نور محض اور عقل کامل کا عالم ہے۔ پاک اور با بصیرت نفس ادنیٰ عالم ارضی سے ترقی کر کے افلاک سے گزرتا ہوا حضور الہی میں پہنچتا ہے کیوں کہ اس کی ماہیت مقول ہے اور اس کا جسم حشر کے دن آسمانی شان رکھتا ہو گا۔

جس طرح عالموں اور عقولوں کے مدارج مختلف ہیں اس طرح انسانوں میں بھی باہم فرق ہوتا ہے۔ جس پرست انسان قرآن و حدیث پر اکتفا کرتا ہے۔ قرآن کے لفظی معنی سے آگے بڑھنے کی اُسے اجازت نہیں۔ علم الفرائض اس کی غذا ہے، فلسفہ اس کے لیے زہر کا حکم رکھتا ہے۔ جو شخص تیرنا نہیں جانتا اُسے مندر میں کودنے کی جسارت نہیں کرنا چاہیے۔ مگر بعض ایسے لوگ بھی ہیں جو پانی میں اس لیے غوطہ کھینچتے ہیں کہ تیرنا سیکھیں۔ وہ اپنے عقیدے کو علم کے درجے تک پہنچانا چاہتے ہیں اور اس کوشش میں ان سے شک اور بد عقیدگی کا شکار ہو جاتے ہیں۔ غزالی کے نزدیک ان لوگوں کے لیے علم کلام اور فلسفہ کا

فلسفے کا زہر دور کرنے کے لیے مفید تریاق ہو سکتا ہے۔

لیکن انسانی کمال کے سب سے اونچے درجے پر وہ لوگ ہیں جنہیں غور و فکر میں سرکھپانے کی ضرورت نہیں ہوتی بلکہ ان کے قلب سے خود بخود پردے اٹھ جاتے ہیں اور باطنی نور کی مدد سے انہیں حق کا جلوہ نظر آتا ہے اور عالم معقول کی معرفت حاصل ہوتی ہے۔ یہ پیمبر اور شقی صوفیوں کا گروہ ہے (جن میں امام غزالی اپنا بھی شمار کرتے ہیں) انہیں ہر چیز میں خدا نظر آتا ہے۔ عالم خارجی میں اور خود اپنے نفس میں وہ اس کے سوا کسی کو نہیں دیکھتے مگر زیادہ روشن خدا کا جلوہ نفس ہی میں نظر آتا ہے۔ نفس خدا کا مثل تو نہیں ہے مگر اس سے کچھ مشابہت رکھتا ہے۔ اب تمام خارجی اشیاء میں عجیب و غریب تغیر واقع ہوتا ہے۔ جو چیز بظاہر خارج میں ہے وہ ہمارے نفس کی کیفیت یا صفت بن جاتی ہے اور نفس کو خدا کے ساتھ اتحاد کا احساس پیدا ہوتا ہے اور وہ سعادت کے اعلیٰ رتبہ پر پہنچ جاتا ہے۔ محبت ہر چیز کو ایک کر دیتی ہے۔ خدا کی سچی عبادت جزا کی امید اور سزا کے خوف سے گزر کر عشق حقیقی کو اپنا مقصد قرار دیتی ہے۔ صبر و شکر کی منزل اس عابد کے لیے ہے جو ابھی کامل نہیں ہوا ہے بلکہ دنیا میں سرگرداں ہے۔ عابد کامل ان سے ہالا ہے۔ وہ اسی دنیا میں روحانی سترت کے ساتھ خدا سے محبت اور اس کی ثنا کرتا ہے۔

مسطورہ بالا عبارت سے ایمان یا یقین کے تین مدارج ثابت ہوتے ہیں۔ ایک تو عوام انسان کی تقلید پرستی۔ یہ لوگ اس خبر پر ایمان لے آتے ہیں جو انہیں کسی معتبر شخص سے پہنچتی ہے مثلاً یہ کہ زید گھر میں ہے۔ دوسرے علماء اور فضلا کا مدلل علم۔ انہوں نے زید کو گفتگو کرتے ہوئے سنا ہے اور اس سے نتیجہ نکالتے ہیں کہ وہ گھر میں ہے۔ لیکن تیسرا درجہ بلا واسطہ یقین یا عرفان کا ہے۔ یہ ان لوگوں کو حاصل ہے جنہوں نے گھر میں جا کر آنکھ سے دیکھا ہے کہ زید وہاں ہے۔

غزالی ہر جگہ تجربے اور مشاہدے پر زور دیتے ہیں مشکائین کے مقابلے میں بھی اور فلسفیوں کے مقابلے میں بھی۔ عمومی تصورات کی مدد سے یہ لوگ عالم محسوس کی کثرت کا اعاطہ نہیں کر سکتے۔ مثلاً اشیاء کی محسوس صفات اور ستاروں کے شمار کا علم ہمیں مشاہدے کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔ یہ تصورات محض سے۔ اس سے بھی کم یہ تصورات ہمارے باطنی نشیب و فراز کا احصاء کر سکتے ہیں۔ عالم کے استدلالی فہم سے وہ چیز ہمیشہ پوشیدہ رہتی ہے جسے عارف و جہان کے ذریعے معلوم کر لیتا ہے۔ بہت کم لوگ علم کی اس بلندی پر پہنچتے ہیں جہاں انہیں انبیاء اور مرسلین پہنچا دیتے ہیں۔ چنانچہ اولیٰ صبح کی عقل رکھنے والوں کا فرض ہے کہ وہ ان کی پیروی کریں۔

لیکن اب یہ سوال ہے کہ وہ اعلیٰ عقل جس کو ہادی بنانا چاہیے کیوں کر پہچان جاتی ہے یہ ایسا سوال ہے جس کے جواب میں خالص عقلی نظر سے مذہبی نظام، جو خدا اور انسانوں کے درمیان کسی انسان کو واسطہ بنانے پر مجبور ہے، عاجز ہو جاتا ہے۔ غزالی کا جواب بھی قطعی اور واضح نہیں ہے۔ اتنا تو ان کے نزدیک یقینی ہے کہ اس معاملے میں عقلی دلائل سے فیصلہ نہیں ہو سکتا۔ اس نبی یا ولی کو جسے واقعی خدا کی طرف سے بصیرت حاصل ہوئی ہے انسان اس کی ذات کے مشاہدے میں محو ہو کر باطنی رشتے کے ذریعے سے پہچان سکتا ہے پیمبری کی حقیقت کا ثبوت اس اخلاقی اثر سے ملتا ہے جو وہ نفس پر ڈالتی ہے۔ قرآن کے کلام الہی ہونے کا ثبوت نظری حیثیت سے نہیں بلکہ اخلاقی حیثیت سے ہو سکتا ہے۔ محض معجزہ قرآنی یقین دلانے کے لیے کافی نہیں ہے بلکہ ولی اور پیمبر کی مجموعی شخصیت سے جو وحی کی ترجمان ہے، دوسروں کا ہر شے نفس بے اختیار متاثر ہوتا ہے۔ اس اثر کی بدولت انسان دنیا کو ترک کر دیتا ہے تاکہ خدا کی راہ میں سرگرم سخی ہو جائے۔

غزالی کی شخصیت اسلام میں سب سے زیادہ ممتاز ہے۔ ان کی تعلیم ان کی شخصیت کی تصویر ہے۔ انہوں نے اس دنیا کے سمجھنے کی بالکل کوشش نہیں کی لیکن مذہب کے اصل مسئلے کی تہ کو وہ اپنے ہم عصر فلسفیوں سے کہیں زیادہ پہنچے ہیں۔ یہ لوگ اپنے یونانی پیشروؤں کی طرح سے عقل پرست تھے اس لیے وہ مذہب کی تعلیم کو محض تخیل یا شارع کی من گھڑت سمجھتے تھے۔ ان کے نزدیک مذہب یا تو آنکھ بند کر کے اطاعت کرنے کا نام تھا یا ایک طرح کے علم کا جو ادنیٰ درجے کی حقیقت کا حامل تھا۔ یہ غلات اس کے غزالی مذہب کو انسان کی قلبی واردات پر مبنی سمجھتے ہیں۔ وہ ان کے نزدیک حکمت اور شرع دونوں سے برتر ہے اور اصل میں ایک روحانی کیفیت ہے۔

یہ کیفیات ہر شخص پر اس طرح نہیں طاری ہوتیں جیسے امام غزالی پر ہوتی تھیں لیکن وہ لوگ بھی جو سرحدِ ادراک سے باہر نضارِ باطن کی پرواز میں ان کا ساتھ نہیں دے سکتے یہ تسلیم کرنے پر مجبور ہیں کہ ذات برتر کی تلاش میں غزالی کی سعی جمیے اصول سے معلوم ہوتی ہے ذہن انسانی کی تاریخ میں اس عہد کے فلسفیوں کی تک و دو سے کم اہمیت نہیں رکھتی جو بظاہر جانی بوجہی راہ پر دیکھ بھال کر قدم رکھتے تھے۔

## قاموس نگار

اگر اسلامی قوموں کے اعلیٰ درس و تدریس کی تاریخ لکھی جاتی تو اس مبحث کے لیے زیادہ جگہ کی ضرورت ہوتی۔ یہاں ہم محض مختصر طور پر اس کا ذکر کریں گے۔ یہ اکثر کہا جاتا ہے کہ غزالی نے فلسفہ کی ہمیشہ کے لیے بیخ کنی کر دی۔ لیکن یہ سراسر غلط ہے۔ اس سے نہ تاریخی معلومات کا اظہار ہوتا ہے نہ سمجھ کا۔ فلسفے کے معلم اور متعلم مشرق میں غزالی کے بعد بھی سیکڑوں اور ہزاروں کی تعداد میں گزے ہیں۔ اذہالی عقائد کی تائید میں نہ تو علم الغرائض نے اپنی موٹگافانہ بحث کو ہاتھ سے دیا اور نہ علم العقائد نے اپنے مشکمانہ دلائل کو بلکہ عام نصابِ تعلیم میں بھی ایک جزو فلسفیانہ فضیلت کا شامل ہو گیا۔

بلاشبہ فلسفے کو اس میں کامیابی نہیں ہوئی ہے کہ نمایاں مرتبہ حاصل کرے یا اپنی پرانی شان کو قائم رکھے۔ عربوں میں یہ قصہ مشہور ہے کہ ایک فلسفی قید ہو گیا تھا اور ایک شخص غلام کے طور پر اُسے مول لینا چاہتا تھا۔ اس شخص نے فلسفی سے پوچھا کہ میاں تم کس کام کے قابل ہو۔ فلسفی نے جواب دیا آزاد کر دیے جانے کے قابل۔ سچ ہے فلسفے کو آزادی کی ضرورت ہے اور مشرق میں اُسے یہ آزادی کب نصیب ہوئی؟ دنیا کی فکروں سے آزادی، بے لاگ ذہنی جدوجہد کی آزادی، ان ممالک میں معدوم تھی جہاں کوئی روشن خیال بادشاہ نہ تھا جو فلسفے کی سرپرستی اور حفاظت کرتا۔ اکثر جگہ فلسفیوں پر دین اور سلطنت کے حق میں خطرناک ہونے کے الزام میں تشدد کیا گیا۔ یہ محض عام تمدنی انحطاط کی علامت تھی۔ گو بارہویں صدی کے مغربی ستیاج مشرقی تمدن کی تعریف میں رطب اللسان ہیں تاہم اگر پہلے زمانے سے مقابلہ کیا جائے تو اس میں گھن لگ چکا تھا۔ کسی میدان میں بھی کوئی شخص قدار سے ایک قدم آگے نہیں بڑھتا تھا۔ لوگوں کے ذہن اس قدر پست تھے کہ ان سے یہ توقع ہی نہیں ہو سکتی تھی۔ مستقل ادبی تصنیف رک گئی اور آنے والی صدیوں کے پرنولیسیوں نے اگر کوئی قابل قدر کام کیا تو یہ کیا کہ اپنی تالیفات میں حسن انتخاب سے کام لیا۔ علم الغرائض اور علم العقائد کا تصوف نے خاتمہ کر دیا تھا اور فلسفے کا بھی یہی حال تھا۔ شیخ الرئیس ابن سینا کے بعد کسی کو یہ توفیق نہ تھی کہ خود اپنے خیالات کے میدان میں آئے۔ اب قاموسوں، شرحوں، حاشیوں اور حاشیوں



کے ماسیوں کا زمانہ آگیا تھا۔ اہل علم مدرسے میں انہی باتوں سے جی بہلایا کرتے تھے اور ادھر ضعیف الاعتقاد عوام روز بروز درویشوں کے لشکر کے معتقد ہوتے جاتے تھے۔ نصاب عامہ میں عموماً کسی قدر فلسفیانہ مبادیات اور ریاضی وغیرہ کے بالکل ابتدائی اصول ہوا کرتے تھے۔ صوفیوں نے فیثاغورث افلاطون حکمت سے بہت کچھ لیا۔ خصوصاً اولیاء اللہ اور کرامات کے اعتقاد کی تائید کے لیے اس فلسفے کا قائم رکھنا ضروری تھا۔ یہ چیزیں ایک بے اثر انتخابی تصوف کا زیور بن گئیں۔ اس تصوف نے ارسطو کو بھی اپنی حکمت کے دائرے میں لے لیا۔ لیکن اسے افلاطون اور ہرمس کا شاگرد قرار دیا۔

یہ خلاف اس کے ذی فہم اشخاص ارسطو طالیسیت پر اس حد تک قائم رہے جہاں تک کہ اس میں اور ان کے ذاتی خیالات اور اذعان عقائد میں میل ہو سکتا تھا۔ قریب ہر شخص ابن سینا کے نظام کا پیرو تھا۔ صرف محدودے چند نے فارابی کی طرف رجوع کیا یا دونوں میں مطابقت کرنے کی کوشش کی۔ طبعی اور ما بعد الطبعی حکمت کی طرف بہت کم توجہ کی گئی۔ علم الاخلاق اور سیاست دن کا زیادہ رواج تھا اور منطق کی تحصیل عام تھی۔ بہت خول کے ساتھ علم الکلام کے سانچے میں ڈھالی جاسکتی تھی۔ یہ حیثیت صوری منطق کے لیے ایک آلہ تھا جس سے ہر شخص کام لے سکتا تھا۔ منطق کے ذریعے ہر بات ثابت کر دی جاتی تھی اور اگر اتفاق سے کسی دلیل کا خطا پر ہونا ثابت بھی کر دیا گیا تو لوگ اپنے دل کو یہ کہہ کر تسکین دے لیا کرتے تھے کہ ہم دعویٰ کی دلیل صحیح طریقے سے نہ دے سکے نہ سہی مگر دعویٰ کے صحیح ہونے کا امکان تو ہے۔

دسویں صدی کے ربع آخری میں عبداللہ الخوارزمی کے قاموس میں فلسفہ منطق کو نسبت طبعیات اور ما فوق الطبعیات کے زیادہ جگہ دی گئی تھی۔ یہی صورت اکثر اس کے بعد کے مقاموں اور قاموسوں میں تھی۔ اذعان عقائد والے بھی اپنے نظام کا آغاز منطق اور نظریہ علم کے اقوال سے کیا کرتے تھے جس میں رسم کے مطابق علم کی تعریف کی جاتی تھی اور بارہویں صدی تک ارسطو کی منطق کے اجزاء کی تالیف کثیر تعداد میں ہوتی رہی۔ ان تصانیف میں سے جو بہت مقبول تھیں اور جن کی شرحیں وغیرہ بہت لکھی گئیں ہم ابجاری (سال وفات ۱۲۱۴) نے ایسا طرز کے نام سے لہدی منطق کا خلاصہ لکھا تھا، اور قرظینی (سال وفات ۱۲۵۶) کی تصانیف میں نام لیتے ہیں۔ عالم اسلامی کے سب سے بڑے دارالعلوم واقعہ قاہرہ میں اب تک تیرہویں اور

چودھویں صدی کے قاموس پڑھائے جاتے ہیں۔ وہاں اب تک وہی اصول بے جو ایک زمانے میں ہم اہل مغرب کا تھا ”سب سے مقدم منطق کا درس ہے“ اور ظاہر ہے کہ وہاں بھی اس کے نتائج اس سے بہتر نہیں جیسے ہمارے یہاں تھے۔ یہ لوگ شرع کی مدد کے اندر اندر قدیم فلسفیوں کے دریافت کیے ہوئے اصول فکر کو قبول کرتے ہیں لیکن ان لوگوں پر خصوصاً معتزلیں پر ہنستے ہیں جو عقل کے قائل تھے۔“

# بائشتم

## فلسفہ مغرب میں

### آغاز

عالم اسلامی کا مغرب وہ حصہ کہلاتا ہے جو شمالی افریقہ کے مغرب حصے ہسپانیہ اور مغربی پر مشتمل ہے۔ شمالی افریقہ ابتدا میں بہت کم اہمیت رکھتا تھا۔ عقیدہ اسپین کے قبضے میں تھا اور بہت جلد جنوبی اطالیہ کی نارمن قوم نے اسے فتح کر لیا۔ یہاں ہمیں صرف اسپین یا اندلس کا ذکر کرنا ہے۔ اسپین میں مشرقی تمدن دوبارہ جلوہ آرا ہوا۔ جیسے مشرق میں عرب ایرانیوں کے ساتھ مخلوط ہو گئے تھے اسی طرح یہاں وہ اہل اسپین کے ساتھ مل جل گئے اور ترکوں اور مغلوں کی جگہ یہاں شمالی افریقہ کے بزرگی تھے جن کی وحشیانہ قوت نے آہستہ آہستہ تہذیب اور شائستگی کو برباد کر دیا۔

میں جب شام میں بنی امیہ پر زوال آیا تو اس خاندان کے ایک شخص عبدالرحمان ابن معاویہ نے ہسپانیہ کا رخ کیا۔ یہاں وہ رفتہ رفتہ قرطبہ اور پورے اندلس کا فرماں روا ہو گیا۔ یہ اموی سلطنت دوسو پچاس برس تک قائم رہی اور عارضی طوائف الملوک کے بعد عبدالرحمان ثالث (۹۱۲ تا ۹۶۱) جس نے سب سے پہلے خلیفہ کا لقب اختیار کیا، اور اس کے بیٹے احکم ثانی کے زمانے میں اس کے جاہ و جلال کا آفتاب نصف النہار کے نقطے پر پہنچ گیا۔ دسویں صدی ہسپانیہ کے لیے وہی ہی تھی جیسی نویں صدی مشرق کے لیے یعنی بہترین مادی اور ذہنی تمدن کا زمانہ بلکہ یہاں اسلامی تہذیب زیادہ تازہ دم اور قرین فطرت تھی۔ اگر یہ سچ ہے کہ محض نظری پیداوار ضعف یا زوال کی علامت ہے تو ہم اس دور کو زیادہ بار آور کہہ سکتے ہیں کیوں کہ مغرب میں عالم اور فلسفی بہت کم گزریں گے۔

طور پر یہاں کی ذہنی زندگی میں زیادہ سادگی پائی جاتی تھی۔ قدیم تمدن نسلوں کی تہذیب بہت کم تھی۔ عیسائی اور یہودی تو یہاں بھی تھے اور عبدالرحمان ثالث کے عہد کے

کی تمدنی زندگی میں حصہ لیتے تھے، لیکن زرتشتی اور ملاحدہ وغیرہ نہیں تھے۔ علاوہ اس کے مشرقی عالم اسلام کی فرقہ بندی سے بھی یہاں لوگ نا آشنا تھے۔ فقہ کا صرف ایک مذہب یعنی مالکی مذہب یہاں رائج تھا۔ معتزلی علم کلام موجود نہیں تھا کہ عقائد میں خلل ڈالے۔ گواندلس کے شعراء بھی شراب معشوق اور موسیقی کی تہکیت کو سراہتے تھے لیکن ان کے یہاں ایک طرف تو رندانہ آزاد خیالی مفقود تھی اور دوسری طرف متشددانہ ترک دنیا اور تصوف کا بھی پتہ نہ تھا۔

مجموعی حیثیت سے یہاں کا ذہنی تمدن مشرق کا پابند تھا۔ دسویں صدی سے ہسپانیہ سے بہت لوگ مشرق کا سفر مصر کی راہ سے شرقی فارس تک کیا کرتے تھے تاکہ وہاں مشہور و معروف علماء کے درس میں شریک ہوں۔ اندلس کا طلب علم میں یہ شوق دیکھ کر اکثر مشرقی علماء کو جنہیں اپنے وطن میں کوئی مشغلہ نہیں ملتا تھا، وہاں جانے کی ترغیب ہوتی تھی۔ اس کے علاوہ الحکم نے اپنے کتب خانے کے لیے مشرق سے کتابیں نقل کرا کے منگائیں جن کا شمار چار لاکھ جلد تھا اہل مغرب کو زیادہ تر طبیعیات، ہیئت اور طب سے شوق تھا جیسے ابتدا میں اہل مشرق کو تھا۔ ریاضی شاعری تاریخ جغرافیہ سے بھی ان لوگوں کو بہت شغف تھا۔ ان کے ذہن کو اب تک محض خیالی بلند پروازی کا عارضہ نہ تھا۔ جب عبداللہ ابن ماسرہ قرطبی ابن عبدالرحمن ثالث کے زمانہ میں فلسفہ طبیعی کی تحصیل کر کے لوٹا تو اس کی تصانیف جلواری گئیں۔

۱۰۱۳ء میں قرطبہ "دنیا کا زیور" بربروں کے ہاتھ سے برباد ہو گیا اور بنی امیہ کی سلطنت بہت سے چھوٹے چھوٹے ملکوں میں تقسیم ہو کر منتشر ہو گئی۔ اس کی مٹی ہوئی شوکت کے آثار گیارہویں صدی کے آخر تک (جو اسپین میں طوائف الملوک کا زمانہ تھا) باقی رہے۔ شہر کے درباروں میں اب تک صناعی اور شاعری کو فروغ تھا اور یہ پھول قدیم عظمت و جلال کے کھنڈروں میں خوب پھولا۔ صناعی میں لطافت آگئی، شاعری میں حکمت اور فلسفے میں دقت نظر۔ غذائے روحانی ہمیشہ مشرق ہی سے حاصل کی جاتی ہے۔ فلسفہ طبیعی، اخوان الصفا کی تصانیف، ابوسلیمان السجستانی کے حلقے کی منطق کا باری باری سے مغرب پر حملہ ہوتا رہا۔ صدی کے آخر میں فارابی کی تصانیف کا بھی اثر نظر آتا ہے اور ابن سینا کی طب سے لوگوں کو واقفیت ہو گئی ہے۔ فلسفیانہ غور و فکر کا آغاز زیادہ تر کثیر التعداد تعلیم یافتہ یہودیوں سے ہوا۔ نہایت قوی اور عجیب و غریب اثر مشرق کے فلسفہ طبیعی کا ابن جبرول پر ہوا۔ یہ وہی ہے جسے مصنف Avencebrol کہتے ہیں۔ وہ سب سے زیادہ اخوان الصفا سے متاثر ہوا یہاں تک کہ یہودیوں کی مذہبی شاعری پر بھی فلسفیانہ



تحریک چھا گئی۔ اس کے پردے میں روح ہے جو بلند ہو کر عقل کے درجے پر پہنچنا چاہتی ہے۔ مذہب یہودیوں کی جماعت جو خدا کی قربت چاہتی ہے۔ مسلمانوں کے یہاں ان لوگوں کی تعداد جو فلسفے سے گہرا شغف رکھتے تھے، ہمیشہ محدود رہی ہے۔ کوئی استاد نوجوانوں کا لشکر اپنے گرد جمع نہیں کرتا تھا۔ کہیں ایسی مجالس نہیں ہوتی تھیں جن میں فلسفیانہ مسائل پر بحث ہوتی۔ چنانچہ یہاں جو اتکا دیکھتے تھے وہ یقیناً اپنی تنہائی کو محسوس کرتے ہوں گے۔ مشرق کی طرح مغرب میں بھی فلسفہ کا نشوونما داخلی رنگ میں ہوا لیکن یہاں وہ عام طور پر محدودے چند افراد میں محدود رہا۔ اس کے علاوہ یہاں اسے عوام الناس سے بہت زیادہ بعد تھا۔ مشرق میں علم اور عقیدے فلسفیوں اور جماعت مومنین کے درمیان ہتھارتوں سے مصالحت کی گئی۔ اس لیے یہاں وہ اختلافات زیادہ وضاحت سے نمایاں ہوا جو روشنی خیال افراد میں اور ارباب سلطنت اور تعصب تنگ خیال عوام الناس میں پیدا ہوا جاتا ہے۔

## ابن باجہ

گیا رھویں صدی کے آخر میں جب کہ ابو بکر محمد ابن یحییٰ ابن باجہ کی ولادت سرفوس میں ہوئی اندلس کا شاندار ملک طوائف الملوک کا شکار ہونے والا تھا۔ شمال کی جانب سے اہل اندلس پر عیسائی بانگوں کی چڑھائی تھی جو ان سے کم تعلیم یافتہ لیکن قوی اور بہادر تھے۔ اس موقع پر مراہطین کے بربری خاندان نے جو ہسپانیہ کے عیش پرست فرماں روا خاندان کے مقابلے میں زیادہ راسخ العقیدہ ہی نہیں بلکہ زیادہ مدبر بھی تھا اس ملک پر قبضہ کر کے اسے ڈوبنے سے بچایا۔ اب معلوم ہوتا تھا کہ آزاد علوم اور آزاد تحقیق کا زمانہ ہو چکا۔ صرف وہ محدث تصنیف و تالیف کے میدان میں قدم رکھ سکتے تھے جو سختی سے شریعہ کے پابند تھے۔

لیکن کبھی کبھی وحشی حکمرانوں کا بھی جی چاہتا ہے کہ اپنے محکوموں کی تہذیب کو کہے سے کم ظاہری حیثیت سے اختیار کریں۔ چنانچہ ابو بکر ابن ابراہیم نے جو مراہطی بادشاہ علی کا ہم زمانہ تھا اور کچھ دن سرفوسہ کا حاکم بھی رہا تھا ابن باجہ کو اپنا معتمد اور وزیر بنایا جس کی وجہ سے اس کے فتنے اور سپاہی اس سے شدت سے ناراض ہو گئے۔

یہ شخص ریاضی، انحصار، ہیئت اور موسیقی میں اور طب میں کمال رکھتا تھا۔ اس کے خیالات فلسفہ، فلسفہ طبیعی اور ما بعد الطبیعیات میں بھی دخل تھا۔ وہ متعصب لوگوں کے نزدیک ایک

لا مذہب اور بدکار آدمی تھا۔

ابن باجہ کی خارجی زندگی کی نسبت ہمیں اتنی معلومات اور ہے کہ وہ ۱۱۱۵ء میں سرغور کی فتح کے بعد اشبیلیہ میں تھا اور یہاں اس نے کئی کتابیں تصنیف کیں۔ اس کے بعد وہ غرناطہ میں اور فیض میں المرابطہ کے دربار میں نظر آتا ہے جہاں اس نے ۱۱۳۵ء میں وفات پائی۔ روایت یہ ہے کہ اُسے ایک طبیب نے حسد کے سبب سے زہر دلوادیا تھا۔ وہ خود اعتراف کرتا ہے کہ اس کی زندگی راحت کی زندگی نہ تھی۔ اکثر ایسا ہوا کہ اس نے تنگ آ کر موت کی تمنا کی۔ اُسے مالی مشکلات نے لیکن اس سے زیادہ ذہنی تنہائی نے عاجز کر دیا تھا۔ اس کی چند تصانیف جو بچ رہی ہیں ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اپنے عہد اور اپنے ماحول سے مانوس نہ تھا۔

وہ بالکل مشرق کے فاضل اور عزائم گزریں فلسفی فارابی کا پیرو تھا۔ فارابی کی طرح اس نے بھی اپنے فلسفے کو با نظام بنانے کی زیادہ کوشش نہیں کی۔ اس کی طبعاً دو کتابوں کی تعداد بہت کم ہے زیادہ تر اس کی تصانیف میں ارسطو اور دوسرے فلسفیوں کی شرحیں ہیں۔ اس کے خیالات منتشر ہیں۔ کبھی وہ ایک چیز کو شروع کرتا ہے کبھی اُسے چھوڑ کے دوسرا مسئلہ چھیڑ دیتا ہے۔ وہ نئے نئے پہلو سے یونانی خیالات پر اثر ڈالتا ہے اور قدیم علوم میں مختلف سمتوں سے داخل ہونا چاہتا ہے۔ وہ نہ تو فلسفے پر قابو ہی پاتا ہے نہ اس سے بچھا چھڑا سکتا ہے۔ پہلی نظر میں اس کے خیالات بالکل بے ربط معلوم ہوتے ہیں اور بڑی الجھن ہوتی ہے۔ لیکن سچ پوچھیے تو اس رو میں جو بظاہر ہمارے فلسفی کو تلبیگی میں بہائے لیے جاتی ہے وہ اپنی راہ اچھی طرح جانتا ہے۔ حق کی تلاش کرتے کرتے اُسے ایک اور چیز ہاتھ آجاتی ہے یعنی وحدت حیات اور نشاط زندگی۔ اس کے نزدیک غزالی کا یہ خیال سہل انگاری پر مبنی ہے کہ انسان محض اس حقیقت کے علم سے جو ہدایت الہی کی روشنی میں نظر آتی ہے سعادت حاصل کر سکتا ہے۔ مذہبی باطنیت کے محسوس تصورات حقیقت کو منکشف نہیں بلکہ مستور کرتے ہیں۔ فلسفی کو چاہیے کہ حق کی خاطر اس لطف کو ترک کر دے جو باطنی مشاہدے سے حاصل ہوتا ہے۔ معرفت الہی اصل میں موائے خالص تفکر کے جو حسی لذات سے پاک ہو کسی چیز سے حاصل نہیں ہو سکتی۔

اپنی منطقی تصانیف میں ابن باجہ فارابی سے بہت قریب ہے اس کے طبیعی اور مابعد الطبعی نظریات بھی عموماً استاد کے خیالات سے مطابقت رکھتے ہیں۔ اگر کچھ دل چسپی سے تو اس انداز میں ہے جو وہ ذہن انسانی کی نشوونما دکھانے اور انسان کا تعلق علم اور زندگی سے معین کرنے

میں اختیار کرتا ہے۔

اس کے نزدیک وجود دو قسم کا ہوتا ہے متحرک اور غیر متحرک۔ متحرک وجود مجسم اور محدود ہوتا ہے۔ مگر اس کی دائمی حرکت کا سبب یہ محدود جسم نہیں قرار دیا جاسکتا۔ اس نامحدود حرکت کی توجیہ کے لیے ضرورت ہے ایک نامحدود قوت یا جو ہر ازل یعنی عقل کی مجسم یا طبیعی وجود خارج سے حرکت میں لایا جاتا ہے۔ عقل خود غیر متحرک ہے مگر مجسم اشیاء میں حرکت پیدا کرتی ہے۔ ان دونوں کے درمیان نفس ہے جو اپنی ذات سے متحرک ہے۔ جسم اور نفس کے تعلق کے مسئلے پر غور کرنے کی زحمت ابن باجہ نے بھی اپنے پیروؤں کی طرح نہیں اٹھائی۔ اس سے بھی زیادہ اہم مسئلہ یہ ہے کہ عقل اور نفس میں کیا تعلق ہے خصوصاً انسان کی ذات میں۔

ابن باجہ اس مفروضے سے ابتدا کرتا ہے کہ یونے کا وجود بغیر صورت کے ممکن نہیں ہے۔ صورت کا وجود یونے سے الگ بھی ہو سکتا ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو تغیر کا امکان ہی نہ تھا کیوں کہ تغیر جو ہری صورتوں کے آنے اور جانے ہی سے پیدا ہوتا ہے۔ یہ صورتیں محسوسات سے لے کر معقولات تک ایک سلسلہ بناتی ہے جو بعینہ عقل کے مدارج سے مطابقت ہے۔ انسان کا کام یہ ہے کہ تمام معقول صورتوں کا ادراک حاصل کرے۔ سب سے پہلے تمام محسوس چیزوں کی صورتوں کا پھر نفس کی محسوس معقول صورتوں کا پھر عقل انسانی کا پھر اس سے بالا عقل فعال کا اور آخر کار خالص عقل فلکی کا۔ انسان درجہ بدرجہ منفرد اور محسوس اشیاء سے گزر کر جن کی صورت عقل کے لیے بمنزلہ بیہوشی کے ہے مافوق الانسان معقول اور ذات الہی تک پہنچتا ہے۔ اس میں اس کی مدد فلسفہ معنی کلیات کا علم کرتا ہے جو جزئیات کے علم پر غور کرنے سے حاصل ہوتا ہے بشرطیکہ اسے بصیرت بخش عقل فعال کی توفیق حاصل ہو۔

اس گلی یا نامحدود علم کے مقابلے میں (جہاں خیال حقیقت سے لہری مطابقت رکھتا ہے) ہمارا ادراک اور تصور سراب نظر بن کر رہ جاتا ہے۔ عقل انسانی کی تکمیل اسی معقول علم سے ہوتی ہے۔ جس میں مذہبی تخیلات سے خیال سب سے برتر سعادت ہے کیوں کہ معقولات کا کوئی اور مقصد نہیں ہوتا۔ وہ آپ ہی اپنا مقصد ہیں۔ معقولات کا وجود کلی ہوتا ہے۔ جزئی عقل انسانی کا اس زندگی کے لئے کافی رہنا قابل تسلیم نہیں ہے۔ ممکن ہے کہ نفس جو معقول محسوس تصورات کی زندگی میں سفر راستہ اور ادراک کرتا ہے اور جزئی خواہشات اور افعال میں نمایاں ہوتا ہے۔ مرت کے بعد بھی بالکل عقلی اور افعال کی جزا و سزا پائے۔ عقل یعنی نفس کا معقول حصہ سب انسانوں میں ایک ہے۔ اس کے لئے عقلی نوع انسانی کی عقل کو اپنی مافوق عقل فعال سے حاصل ہونے کے لئے اور اس کے لئے عقلی

کے نام سے مسیحی قرون وسطیٰ میں رائج ہو گیا تھا ابن باجہ کے یہاں پہلے ہی سے پایا جاتا ہے۔ ابھی تک یہ خیال پوری طرح صاف نہیں ہوا ہے پھر بھی جس حیثیت سے یہ فارابی کے فلسفے میں تھا اس کے مقابلے میں یہاں زیادہ واضح ہے۔

ہر شخص مشاہدے کی اس بندی تک نہیں پہنچ سکتا۔ اکثر لوگ اندھیرے میں ہر طرف بھٹکتے پھرتے ہیں۔ انہیں صرف رموز حقیقت کا سایہ نظر آتا ہے اور خود ان کی زندگی سائے کی طرف معدوم ہو جائے گی۔ یہ سچ ہے کہ ان میں سے بعض کو کچھ روشنی نظر آتی ہے۔ یہ اور گونا گوں عالم موجودات بھی دکھائی دیتا ہے۔ لیکن ایسے بہت ہی کم ہیں جو اپنی دیکھی ہوئی چیزوں کی حقیقت جان سکیں انہیں محدودے چند مبارک لوگوں کو ابدی زندگی حاصل ہوتی ہے جہاں وہ خود سراپا نور بن جاتے ہیں۔ مگر اب یہ سوال ہے کہ انسان اس معرفت اور سعادت کے درجے تک کیوں کر پہنچ سکتا ہے؟ ظاہر ہے کہ عقل کے مطابق کام کرنے سے اپنے قولے ذہنی کی آزاد نشوونما سے۔ عقل کے مطابق کام کرنے کے معنی ہیں آزادی سے اور اپنے مقصد کو نظر میں رکھتے ہوئے کام کرنا۔ مثلاً کولہ پتھر سے ٹھوکرا کھائے اور اس پتھر کو توڑ ڈالے تو اس کا یہ فعل بلا مقصد (بے عقلی کا) ہے اور جانوروں یا بچوں کی حرکت سے مشابہ ہے۔ لیکن اگر وہ پتھر کو اس نیت سے توڑتا ہے کہ دوسرے اس سے ٹھوکرا نہ کھائیں تو یہ انسانوں کا سا اور معقول فعل کہلائے گا۔

انسانوں کی طرح زندگی بسر کرنے اور معقول کام کرنے کے لیے بعض اوقات اس کی ضرورت ہوتی ہے کہ انسان دوسروں کی صحبت کو ترک کر دے۔ ابن باجہ کے نظام اخلاق کا نام ہی ایسا ہے جس کے معنی فرد واحد کی ہدایت کے ہیں۔ وہ اپنی تربیت آپ کرنے پر بہت زور دیتا ہے لیکن بالعموم انسان دوسروں کے ساتھ رہنے کے فوائد حاصل کر سکتا ہے اور نقصانات سے محفوظ رہ سکتا ہے۔ دانشمند لوگ چھوٹی یا بڑی جماعتیں بنا سکتے ہیں۔ بلکہ ایسے لوگ جمع ہو سکیں تو ان کا فرض ہے کہ ایک جماعت بنا کر رہیں۔ اس طرح وہ ریاست کے اندھ ایک دوسری ریاست بناتے ہیں۔ یہ لوگ فطرت کے مطابق زندگی بسر کرتے ہیں اس لیے ان کے یہاں نہ طیب کی ضرورت ہے نہ قانی کی۔ وہ پوروں کی طرح کھلی ہوا میں پرہش پاتے ہیں اور انہیں باغبان کی صنعت کی ضرورت نہیں ہے۔ وہ عوام الناس کے ادنیٰ خیالات اور لذات سے دور رہتے ہیں۔ دنیا کے دھندوں میں وہ اجنبیوں کی طرح رہتے ہیں اور چونکہ آپس میں دوستی رکھتے ہیں، ان کی زندگی محبت کے قانون کے مطابق بسر ہوتی ہے۔ وہ خدا کے دوست ہیں جس کی ذات عین حقیقت ہے۔ اس لیے



ما فوق الانسان عقل فعال سے حاصل ہو کر اور نوز حضرت حاصل کر کے وہ حقیقی سکون قلب پاتے ہیں۔

## ابن طفیل

مغربی عالم اسلام کی فرماں برداریوں نے ہاتھ میں رہی لیکن مرا بطین کی جگہ اب مہدئین آگئے۔ نئے خانوادے کے بانی محمد ابن تومرت نے ۱۱۲۶ء میں ہمدی بن کر خروج کیا تھا اس کے جانشینوں ابو یعقوب یوسف (۱۱۶۳ء تا ۱۱۸۷ء) اور ابو یوسف یعقوب (۱۱۸۷ء تا ۱۱۹۹ء) کے زمانے میں ان کی سلطنت جس کا مرکز مراکش تھا، معراج ترقی کو پہنچی مہدئین نے علم دین میں زبردست تجدید کی۔ اشعری اور غزالی کا نظام جو اب تک کفر سمجھا جاتا تھا اب مغرب میں اختیار کیا گیا یعنی علم العقائد کو عقلیت کا ایسا جامہ پہنایا گیا جس سے زوراخ عقیدہ بزرگوں کی تسکین ہوئی نہ آزاد خیال لوگوں کی۔ البتہ یہ ممکن ہے کہ اس سے بعض اشخاص کو مزید فلسفیانہ غور و فکر کی تحریک ہوئی ہو۔ اب تک عقیدے کے معاملے میں استدلال کو دخل نہیں دیا جاتا تھا اور اس کے بعد بھی مدبروں اور فلسفیوں کا یہ خیال رہا کہ عوام الناس کے عقائد کو نہیں چھیرنا چاہیے اور ان عقائد کو علم کے درجے تک ترقی دینا چاہیے بلکہ فلسفے اور مذہب کے درمیان ایک حد فاصل قرار دینے کی ضرورت ہے۔ مہدئین کو علم دین سے زیادہ دل چسپی تھی تاہم ابو یعقوب اور اس کے جانشینوں نے جہاں تک انھیں سیاسی مصالح نے موقع دیا، دنیاوی علم کی ایسی قدردانی کی کہ ان کے دوبارہ میں کچھ دن کے لیے فلسفے کو پھر ایک بار فروغ حاصل ہو گیا۔

چنانچہ ہم ابو بکر محمد ابن عبدالملک ابن طفیل القیسی کو جو کچھ دن غرناطہ میں کاتب شاہی رہ چکا تھا ابو یعقوب کے وزیر اور طبیب خاص کے رتبے پر فائز پاتے ہیں۔ اس کی ولادت اندلس کے جموں سے شہر قادز میں ہوئی تھی اور ۱۱۸۵ء میں اس نے مراکش کے محل شاہی میں وفات پائی۔ اس کی زندگی بظاہر تغیرات اور نشیب و فراز سے خالی تھی۔ اُسے انسانوں کی بہ نسبت کتابوں سے زیادہ محبت تھی اور اپنے آقا کے عظیم الشان کتب خانے میں اس نے بہت سی کتابیں پڑھیں

جن کی اُسے اپنے فن کے لیے ضرورت تھی یا جن سے اس کی علم کی پیاس تسکین پاتی تھی۔ وہ مغرب کے اُن فلسفیوں میں سے تھا جنہیں خود علمی کام کرنے کے بجائے مطالعے کا لطف اٹھانے سے زیادہ رغبت تھی۔ تصنیف و تالیف کی طرف اس نے بہت کم توجہ کی۔ اس کا دعویٰ تھا کہ میں نظام بطلیموسی کی اصولی اصلاح کر سکتا ہوں جس کا یقین کرنا مشکل ہے۔ بہت سے عربوں نے یہ دعویٰ کیا ہے لیکن ان میں سے کسی نے اسے پورا نہیں کیا۔

ابن طفیل کے شاعرانہ افکار میں سے چند نظریں باقی رہ گئی ہیں۔ اس کی اصلی کوشش ابن سینا کی طرح یہ تھی کہ یونانی علوم کو مشرقی حکمت کے ساتھ ملا کر ایک جدید تصور کا نیا قائم کرے اور ابن باجہ کی طرح اس کا موضوع بحث فرد اور جماعت کا علاقہ تھا لیکن وہ اس بحث میں ابن باجہ سے بہت آگے بڑھ گیا۔ ابن باجہ نے ایک عام اصول بتایا تھا کہ آزاد خیال اہل فکر کا ایک چھوٹا سا حلقہ ریاست کے اندر ریاست بنائے جو ایک ایسا نمونہ ہو کہ جب بہتر زمانہ آئے تو دنیا اس کی تقلید کر سکے۔ یہ خلاف اس کے ابن طفیل اصل ریاست میں مداخلت کرنی چاہتا ہے۔

اپنی کتاب حمی ابن یقظان میں وہ وضاحت کے ساتھ اپنا نصب العین پیش کرتا ہے۔ قصہ کا محل وقوع دو جزیرے ہیں۔ ایک جزیرے میں انسانی نظام معاشرت اپنے تمام تکلفات اور لوازمات کے ساتھ ہے۔ دوسرے میں ایک فرد رہتا ہے جو فطرتی اصول پر نشوونما پاتا ہے۔ پہلے جزیرے میں کل معاشرہ ادنیٰ خواہشات کا غلام ہے جن کی ایک محسوس مذہب کسی قدر روک تھام کرتا ہے لیکن اس جماعت کے دو آدمی جو سلمان اور ابدال کہلاتے ہیں ترقی کر کے خواہشات نفس پر قابو پاتے ہیں اور عقل کی معرفت حاصل کرتے ہیں۔ پہلا جس کی افتاد مزاج عملی ہے یہ ظاہر عوام کا مذہب اختیار کرتا ہے اور ان پر حکومت کرتا ہے۔ لیکن دوسرا جو نظری رنگ اور صوفیانہ منش رکھتا ہے اپنا وطن چھوڑ کر دوسرے جزیرے میں جے وہ غیر آباد سمجھتا ہے چلا جاتا ہے اور وہاں تحصیل علم اور ریاضت میں زندگی بسر کرنی چاہتا ہے۔

لیکن اس جزیرے میں ہمارا حمی ابن یقظان رہتا ہے جو ترقی کر کے کامل فلسفی کے درجے تک پہنچ چکا ہے۔ وہ بچپن میں اس جزیرے میں ڈال دیا گیا تھا یا فطرتی نمو کے ذریعے خود بخود پیدا ہو گیا تھا اور ایک ہرن نے دودھ پلا کر اس کی پرورش کی تھی۔ اس کے بعد اس نے رابنن کریم کی طرح آہستہ آہستہ اسباب معیت فراہم کیے مگر فرق اتنا ہے کہ اُسے سب کچھ اپنی عقل سے کرنا پڑا۔ علاوہ اس کے مشاہدے اور غور و فکر سے اس نے عالم طبعی، افلاک، ذات الہی اور خود اپنے نفس

کی معرفت حاصل کی یہاں تک کہ سات سال بعد وہ اعلیٰ مرتبے تک یعنی صوفیانہ مشاہدے یا وجدان کے عالم تک پہنچ گیا۔ اس حالت میں ابسال اسے پاتا ہے۔ جب وہ ایک دوسرے کی بات سمجھنے لگتے ہیں (کیوں کہ ابتدا میں جی کوئی زبان نہیں جانتا تھا) تو یہ انکشاف ہوتا ہے کہ ایک کا فلسفہ اور دوسرے کا مذہب ایک ہی حقیقت کی دو شکلیں ہیں۔ جی یہ سن کر کہ سامنے کے جزیرے میں ایک قوم کی قوم خطا کی تاریکی میں سرگرداں ہے قصد کر لیتا ہے کہ وہاں جائے اور لوگوں کو حقیقت سے آگاہ کرے لیکن وہاں اُسے یہ تجربہ ہوتا ہے کہ عوام الناس حقیقت محض کو سمجھنے کے قابل نہیں ہیں۔ یہ عمل کی دانشمندی تھی کہ انھوں نے عوام کو بجائے نرد کابل کے صوس نقوش دکھائے چنانچہ اس کے بعد وہ اپنے دوست ابسال کے ساتھ غیر آباد جزیرے میں واپس جاتا ہے اور اپنی عمر عقل محض یعنی ذات ایزدی کی عبادت اور حقیقت کے مشاہدے میں بسر کر دیتا ہے۔

ابن طفیل نے اپنے افسانے کا بہت بڑا حصہ جی کی نشوونما کے ذکر کے لیے وقف کر دیا ہے لیکن غالباً اس کا منشا یہ نہ ہو گا کہ کوئی شخص تنہا محض فطرت کے زیر سایہ بغیر معاشرے کی مدد کے اتنی ترقی کر سکتا ہے۔ سچ پوچھیے تو اس کے خیالات میں تاریخی رنگ اس سے زیادہ ہے جتنا گذشتہ صدی کے یورپ میں روشن خیالوں کے یہاں پایا جاتا ہے۔ اس کا ثبوت اس کی تصانیف کے بہت سے چھوٹے چھوٹے مقامات میں نظر آئے گا۔ جی ان لوگوں کی مثال ہے جو وحی و تنزیل کے اثر سے باہر ہیں۔ جو ارتقا اس کی ذات میں ہوتی ہے وہ اصل میں ہندی، ایرانی، یونانی حکمت کی نشوونما ہے۔ اس خیال کی تائید میں ہم چند نکتے بیان کرتے ہیں لیکن ان پر تفصیلی بحث نہیں کریں گے۔ سب سے پہلے یہ بات معنی خیز ہے کہ جی کا مسکن ابن طفیل نے لنکا کا جزیرہ قرار دیا ہے جس کی آب و ہوا میں وہ فطری طور پر عبادت بتاتا ہے جہاں قدیم روایت کے مطابق آدم پیدا ہوئے تھے اور جہاں ہندوستان کے بادشاہ پر حکمت الہی کا نزول ہوا تھا۔ جب جی شرم اور بکسٹس کی بدولت ابتدائی حیوانی حالت سے نکل چکا تو سب سے پہلی چیز جسے اس نے مذہبی عقیدت کی نظر سے دیکھا آگ تھی جو خود اس نے دریافت کی تھی۔ ممکن ہے کہ یہاں ایرانی مذہب کی طرف اشارہ ہو اور اس کے مزید تجلیات یونانی اور عربی فلسفے سے اخذ کیے گئے ہوں۔

ظاہر ہے کہ یہ خیالی شخصیت ابن سینا کے جی سے ماخوذ ہے۔ خود ابن طفیل نے اس کی طرف اشارہ بھی کیا ہے۔ البتہ اس کے جی کی ذات میں انسانی صفات زیادہ نمایاں ہیں۔ ابن سینا نے جی کی تصویر کھینچی ہے وہ فوق الانسان عقل فعال کی منظر ہے لیکن ابن طفیل کا رسم داستان انسانی اور انسانی

کی عقل کا نمائندہ ہے جسے عالم بالا سے بصیرت حاصل ہوئی ہے۔ اگر غور سے دیکھیے تو معلوم ہوگا کہ یہ اصل میں محمد رسول اللہ کی ذات پاک ہے جو اقوال اس پیکر مثالی کی طرف منسوب ہیں ان کی تعبیر بھی تمثیلی رنگ میں کرنا چاہیے۔

غرض ابن طفیل بھی اسی نتیجے پر پہنچا ہے جس پر اس کا مشرقی پیشرو ابن سینا پہنچا تھا۔ عوام ان اس کے لیے مذہب کا ہونا ضروری ہے کیوں کہ ان کی حد پرواز اس سے آگے نہیں ہے۔ یہ شرف محض محدودے چند آدمیوں کو حاصل ہوتا ہے کہ وہ مذہبی تمثیلات کو سمجھیں۔ انسان اعلیٰ حقیقت کا بے حجاب مشاہدہ صرف کامل تنہائی کے عالم میں کر سکتا ہے۔ اس بات پر یہاں بہت زور دیا گیا ہے۔ حی کو بجائے ایک فرد کے ذریعہ انسانی کی مثال سمجھنے کے بعد بھی اس سے انکار نہیں ہو سکتا انسان کے لیے درجہ کمال یہی قرار دیا گیا ہے کہ وہ محسوسات کو ترک کر کے عالم تنہائی میں اپنے نفس کو عقل کائنات میں فنا کر دے۔

بلاشبہ یہ بات بڑھا پے میں نصیب ہوتی ہے جب انسان کو کوئی ہمدرد دوست بھی مل چکا ہو اور وہ مادی اشیاء کے شوق اور علوم و فنون کی تحصیل کے مدارج سے گزر کر ذہنی تکمیل حاصل کر چکا ہو۔ چنانچہ ابن طفیل اپنی دہ باری زندگی پر نظر ڈالتا ہے تو ندامت کی کوئی وجہ نہیں پاتا۔ اُن فلسفیانہ خیالات سے، جو نے اپنی زندگی کی سات منزلوں میں حاصل کیے تھے، ہمیں پہلے بھی سابقہ پڑ چکا ہے۔ اس علی زندگی پر بھی ابن طفیل خاص طور سے توجہ کرتا ہے۔ اس کے یہاں صوفیانہ ریاضتیں جو مشرق میں صوفیوں کے حلقوں میں اب تک رائج ہیں اور جن کی تلقین اس سے پہلے افلاطون اور نوافلاطونیوں کے یہاں کی جاتی تھی اسلامی فرائض عبادت کی قائم مقام ہو گئی ہیں اور اپنی زندگی کے ساتویں دور میں ہی اپنا علم اخلاق مدون کرتا ہے جو نیشا غور ثنی نظام سے مشابہت رکھتا ہے۔

اپنے عمل کا انتہائی مقصد حی نے یہ قرار دیا ہے کہ ہر چیز میں ذات واحد کو تلاش کرے اور وجود مطلق دو واجب سے حاصل ہو جائے۔ اس کی نظر میں تمام فطرت اسی اعلیٰ ذات تک پہنچنے کی کوشش کر رہی ہے۔ اس عقیدے سے کہ زمین پر جو کچھ ہے انسان کے لیے ہے وہ گزر چکا ہے۔ اس کے نزدیک حیوانات اور نباتات بھی انسان کی طرح اپنے لیے اور خدا کے لیے بنائے گئے ہیں۔ انسان کو یہ حق نہیں کہ انہیں جس طرح حی چاہے استعمال کرے۔ اب وہ اپنی جسمانی حاجتوں کو صرف اشد ضروری چیزوں تک محدود کر دیتا ہے۔ وہ پختہ پھلوں کو ترجیح دیتا ہے جن کے بیجوں



کو وہ زمین کے حملے کرتا ہے۔ وہ اس معاملے میں بے حد احتیاط کرتا ہے کہ اس کی ہوس کے سبب سے کوئی نوع بالکل فنا نہ ہو جائے۔ انتہائی ضرورت کے وقت وہ حیوانی غذا استعمال کرتا ہے۔ وہ یہ ہے کہ آدمی کو اتنا کھانا چاہیے جتنا جینے کے لیے کافی ہو لیکن سونے کے لیے ناکافی۔

جہاں تک اس کے جسم کے اور زمین کے تعلق کا ذکر تھا۔ افلاک سے اس کا رابطہ عقل حیوانی کے توسط سے ہے۔ افلاک کی تقلید میں وہ اپنے ماحول کو فائدہ پہنچانے اور عفت کی زندگی بسر کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ چنانچہ وہ درختوں کی پرداخت کرتا ہے اور حیوانوں کی حفاظت تاکہ اس کا جزیرہ رشک جنت ہو جائے۔ وہ اپنے جسم اور اپنے لباس کو نہایت پاک صاف رکھتا ہے اور اس کا اہتمام کرتا ہے کہ اپنی تمام حرکات میں ویسی ہی موزونیت پیدا کرے جیسی اجرام سماوی کی حرکات میں ہے۔ اس طرح وہ بتدریج یہ قابلیت حاصل کرتا ہے کہ اپنے نفس کو آسمان اور زمین سے بالا عقل محض تک بند کرے۔ یہ وجدان کی حالت ہے جو ذہنی خیالات الفاظ اور تصور میں سما سکی ہے اور وہ ان کی ذریعہ سے ظاہر ہو سکتی ہے۔

## ابن رشد

ابو ولید محمد ابن احمد ابن محمد ابن رشد . . . . کی ولادت ۱۱۲۶ء میں بمقام قرطبہ قاہنیوں کے فاندان میں ہوئی۔ وہیں اس نے اس زمانے کے نصاب تعلیم میں تکمیل حاصل کی۔ کہا جاتا ہے کہ ۱۱۵۲ء میں ابن طفیل نے اُسے شاہزادہ ابو یعقوب یوسف کے سامنے پیش کیا۔ اس واقعہ کی خبر ہمیں (مشرقی روایات کے) مخصوص انداز میں پہنچی ہے۔ ابتدائی رسمی سوالوں کے بعد شاہزادے نے اس سے پوچھا فلسفیوں کا خیال آسمان کی نسبت کیا ہے۔ یہ قدیم ہے یا حادث؟ ابن رشد نے مزید احتیاط کی راہ سے کہا مجھے فلسفے سے شغف نہیں ہے۔ تب شاہزادہ ابن طفیل سے اس موضوع پر گفتگو کرتا رہا اور ابن رشد کو یہ دیکھ کر نہایت حیرت ہوئی کہ وہ (شاہزادہ) ارسطو، افلاطون اور اسلام کے علماء دین اور فلاسفہ کے خیالات سے واقفیت رکھتا ہے۔ آپ ابن رشد نے بھی ہر سکوت کو توڑا اور عالی مرتبہ مرتبی کی خوشنودی حاصل کی۔ اس کی تشریح یہ ہے کہ فیصلہ ہو گیا اُسے یہ کام سپرد ہوا کہ وہ ارسطو کی ایسی شرح لکھے جیسی اس سے پہلے کسی نے نہیں کی تھی۔ یعنی نوع انسان کو فاضل اور کمل علم حاصل ہو۔

ابن رشد محض فلسفی نہیں بلکہ قاضی اور طبیب بھی تھا۔ اُسے ہم اشبیلیہ میں اور کچھ دن بعد قرطبہ میں قاضی کے فرائض انجام دیتے ہوئے دیکھتے ہیں۔ ابو یعقوب جواب خلیفہ تھا اُسے ۱۱۸۲ء میں اپنا طبیب خاص مقرر کر کے بلایا۔ لیکن تھوڑے دن کے بعد وہ پھر اپنے وطن میں اپنے باپ اور دادا کی طرح منصبِ قضا پر مامور ہو گیا۔ لیکن اب زمانے کا رنگ بدل گیا تھا۔ فلسفیوں پر لعنت کی جاتی تھی اور ان کی تصانیف آگ کی شعلوں کی تندرہ ہوتی تھیں۔ بڑھاپے میں ابن رشد ابو یوسف کے حکم سے شہر بیدکر کے اہلیساز (قرطبہ کے نزدیک صوبہ لوسینیہ میں واقع ہے) پہنچا دیا گیا۔ تاہم اس کی وفات مراکش کے محل شاہی میں ہوئی۔

اس کی فلسفیانہ جدوجہد ارسطو تک محدود تھی۔ خود ارسطو کی تصانیف اور اس کے متعلق کتابیں جہاں اُسے مل سکیں اُس نے ان کا محنت سے مطالعہ اور صحت کے ساتھ باہمی مقابلہ کیا۔ ابن رشد کی نظر سے ان یونانی کتابوں کا ترجمہ بھی گزرا تھا جو اب یا تو بالکل معدوم ہو گئی ہیں یا ان کے صرف چند اجزا باقی رہ گئے ہیں۔ وہ نقادانہ نظر سے اور منظم طریقے سے اپنا کام کرتا ہے۔ وہ ارسطو کی تصانیف کے متن کا ترجمہ کرتا ہے۔ پھر اس کی شرح کرتا ہے۔ کبھی اختصار سے اوسط حجم کی کتابوں میں اور کبھی تفصیل سے ضخیم جلدوں میں۔ اس طرح اُسے شارح کا لقب حاصل ہوا جو ڈانٹے کی کامیڈی میں بھی اس کے لیے استعمال ہوا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ فلسفہ اسلام نے اس کی بدولت ارسطو کے فلسفے کا حقیقی مفہوم سمجھا اور اس طرح اپنا کام ختم کر کے رحلت کر گیا۔ ارسطو اس کے نزدیک انسان کامل اور حکیم اعظم ہے جسے حقیقت مطلق کی معرفت حاصل تھی۔ میت اور طبیعیات کے نئے انکشافات سے اس کے فلسفے پر کوئی اثر نہیں پڑ سکتا۔ البتہ بعض اوقات لوگ ارسطو کا منشا سمجھنے میں غلطی کرتے ہیں چنانچہ خود اس نے ابن رشد نے ارسطو کا ایسی فلسفے کے بعض مسائل جو ابن سینا اور فارابی سے اخذ کیے تھے ابتدا میں غلط سمجھے لیکن بعد میں اُسے ان کے دوسرے معنی معلوم ہوئے جو پہلے معنی سے بہتر تھے۔ اس کا یہ عقیدہ ہے کہ اگر ارسطو کے خیالات کا صحیح مفہوم سمجھ لیا جائے تو اعلیٰ سے اعلیٰ علم جو ہم انسانوں کو حاصل ہو سکتا ہے اُن کے مطابق ہو گا۔ حواث عالم کے ابدی دائرے میں ارسطو اس بلندی پر پہنچ گیا ہے جس کے آگے پرواز ناممکن ہے۔ جو لوگ ارسطو کے بعد پیدا ہوئے نہایت دشواری

اور غور و فکر کے بعد ان نتائج تک پہنچے جو ارسطو پر آسانی سے منکشف ہو گئے تھے۔ آہستہ آہستہ شک اور تردید کرنے والوں کی زبان بند ہو جائے گی کیوں کہ ارسطو مافوق الانسان ہے جسے پیدا کر کے قدرت یہ دکھانا چاہتی تھی کہ نوع انسانی عقل کل سے کس قدر قربت حاصل کر سکتی ہے۔ ابن رشد اپنے استاد کو نوع انسانی کی عقل کا اعلیٰ محبر سمجھ کر اُسے دیوتا بنانا چاہتا ہے۔

آگے چل کر معلوم ہو گا کہ ابن رشد ارسطو کو آسمان پر چڑھانے کے باوجود اس کے تمام خیالات کو صحت کے ساتھ نہیں سمجھ سکا۔ ابن سینا کی مخالفت کرنے کا کوئی موقع وہ ہاتھ سے نہیں دیتا۔ فارابی اور ابن باجہ سے بھی، جن سے اس نے بہت کچھ حاصل کیا ہے، وہ اثر اٹھاتا ہے لیکن باوجود اس کے وہ خود بھی ارسطو کی شرح میں نوافلاطونی شارحوں کے سمجھے ہوئے معنی اور شاہی اور عرب مترجموں کی غلط فہمیوں سے آگے قدم نہیں بڑھاتا۔ بلکہ اکثر مقامات پر وہ ذی فہم سکندر افروڈیسی کے مقابلے میں سطحی نظر رکھنے والے تھیسیوس کی پیروی کرتا ہے یا ان دونوں کے خیالات میں مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کرتا ہے۔

بالخصوص ارسطو کی منطق کا ابن رشد بڑا کٹر پیروں ہے۔ اس کے نزدیک بغیر اس کے انسان کو سعادت نصیب نہیں ہوتی۔ وائے بر حال افلاطون اور سقراط کہ انھیں اس کا علم نہ تھا۔ انسان کی روحانی مسرت کا سبب اس کا منطق کا علم ہے۔ نقادانہ نظر سے اس نے یہ تو معلوم کر لیا کہ فروریوس کی ایسا غوی زیادہ اہم چیز نہیں ہے لیکن ریٹوریکا اور بوطیقا کو وہ منطق میں شمار کرتا ہے۔ اس سے عجیب و غریب غلط فہمیاں پیدا ہوتی ہیں۔ ٹریبڈی (الیریا) اور کامیری (فرجیہ) کو اس نے منہ و ذم کے منطقی حکام قرار دیا ہے۔ اسٹیج (تاشا گاہ) پر کسی چیز کے دیکھنے کو یقینی علم ٹھہرایا ہے۔ وٹس علی ہذا۔ ظاہر ہے کہ یونانی تہذیب کی تصویر اس کے پیش نظر نہ تھی۔ یہ کمی درگزر کے قابل ہے کیوں کہ اس سے واقفیت حاصل کرنے کا اس کے پاس کوئی ذریعہ نہ تھا۔ لیکن ایسے شخص سے درگزر کرنے کو جی نہیں چاہتا جو دوسروں کا استاد بنتا ہے۔

اپنے پیروروں کی طرح ابن رشد منطق کے لسانی عنصر پر اس حد تک خاص طور سے زور دیتا ہے جہاں تک وہ تمام زبانوں میں مشترک ہے۔ یہ مشترک عالم گیر اصطلاحات اس کے نزدیک صرف ہاری اریٹیاں بلکہ ریٹوریکا میں بھی ارسطو کے پیش نظر تھیں۔ عرب فلسفی کو بھی اس معاملے میں اس کی پیروی کرنی چاہیے۔ البتہ عام اصول کی تشریح کے لیے اُسے مثالیں عربی زبان اور عربی الفاظ سے لینی چاہئیں لیکن اصل چیز کلیات ہیں۔ علم کلیات سے واقف ہونے کا نام ہے۔

منطق اس کے لیے راہ کو ہموار کرتی ہے کہ ہمارا علم محسوسات سے فاصلہ عقل حقیقت تک ترقی کرے۔ عوام ہمیشہ محسوسات میں زندگی بسر کریں گے اور خطا میں بھٹکا کریں گے۔ ناقص فطرت اور بڑی عادتیں انہیں ترقی سے باز رکھتی ہیں۔ تاہم چند آدمیوں کے لیے ضروری یہ ممکن ہونا چاہیے کہ وہ حقیقت کے علم تک پہنچ سکیں۔ عقاب سورج سے آنکھ لڑاتا ہے کیوں کہ اگر کوئی بھی اس کی طرف دیکھ سکتا تو قدرت کی کاریگری بیکار جاتی۔ ہر چمکنے والی چیز کا کوئی دیکھنے والا اور ہر موجود شے کا کوئی جاننے والا ہوتا ہے خواہ ایک ہی فرد کیوں نہ ہو اور حقیقت موجود ہے کیوں کہ اس کی جو محبت ہمارے قلب میں ہے وہ بالکل بے معنی ہوتی اگر ہم اس کا ادراک نہ کر سکتے۔ ابن رشد کو یقین ہے کہ وہ بہت سی چیزوں کی حقیقت کو معلوم کر سکتا ہے بلکہ حقیقت مطلق کو ڈھونڈ کر نکال سکتا ہے۔ وہ یسنگ کی طرح محض اس کی تلاش پر قناعت نہیں کرنا چاہتا۔

اور حقیقت اس کے نزدیک ارسطو کی تصانیف میں موجود ہے۔ اس نقطہ نظر سے وہ اسلامی علم دین کو حقیر سمجھتا ہے۔ اس میں شک نہیں اُسے مذہب میں بھی ایک خاص طرح کی حقیقت نظر آتی ہے لیکن علم دین کا وہ مخالف ہے۔ یہ علم اس کے نزدیک اس بات کو ثابت کرنا چاہتا ہے جو اس طرح ثابت نہیں ہو سکتی۔ تنزیل قرآن کا مقصد (ابن رشد کی رائے میں جس سے اور لوگوں نے اور اُس کے بعد کے عہد میں اسپینوزا نے بھی اتفاق کیا ہے) لوگوں کو تعلیم دینا نہیں بلکہ ان کی اصلاح کرنا ہے۔ شارح اس حقیقت کو جانتا ہے کہ انسان کو سچی مسرت صرف معاشرتی زندگی میں نصیب ہو سکتی ہے۔ اس کا مقصد علم نہیں بلکہ اطاعت ہے۔

ابن رشد اور اس کے پیشروؤں خصوصاً ابن سینا میں سب سے بڑا فرق یہ ہے کہ ابن رشد کلمہ کھلا قدم عالم کا قائل ہے گو وہ اسے مخلوق مانتا ہے (۱) دنیا بہ ہیئت مجموعی قدیم، واجب، واحد ہے اور اس میں امکان یا عدم یا تغیر کی گنجائش نہیں۔ بیولی اور صورت صرف خیال میں ایک دوسرے سے الگ کیے جاسکتے ہیں۔ صورتیں خبیث روحوں کی طرح تاریک مادے میں بھٹکتی نہیں پھرتیں بلکہ مغز کی طرح اس میں موجود ہیں۔ مادی صورتوں کا اثر قوائے طبعی کے مانند ہے جو ابد تک ظہور میں آتی رہیں گی۔ یہ مادے سے کبھی علیحدہ نہیں ہوتیں تاہم انہیں ربانی کہنا چاہیے۔ تخلیق اور تعدیم دنیا میں نہیں ہوتی کیوں کہ حادث قوت سے فعل کی طرف منتقل ہونے اور پھر فعل سے قوت کی طرف رجوع کرنے کا نام ہے۔ اس میں ہر چیز ہمیشہ اپنے مثل کو پیدا کرتی ہے۔

لیکن موجودات کے ملامت ہوتے ہیں۔ مادی یا جوہری صورت محض عرض اور فاصلہ صورت کے



درمیان ایک درجہ ہے۔ جوہری فنور بھی تدریجی اختلافات، قوت اور فعل کی درمیانی حالتیں دکھاتی ہیں۔ فرض فنور کا پورا نظام ادنیٰ مادی صورتوں سے لے کر ذات ایزوی تک جو مکمل کی صورت اولیٰ ہے ایک مکمل منزل بہ منزل عمارت ہے۔

قدیم عمل آفرینش کے ماننے کے لیے یہ ضروری ہے کہ ہم نظام کائنات میں ایک قدیم حرکت کا وجود فرض کریں اور اس کے لیے یہ لازمی ہے کہ ایک قدیم محرک کو مانیں۔ اگر دنیا حادث ہوتی تو اس سے محض ایک دوسری حادث اجسام کی دنیا پر حکم لگایا جاسکتا تھا اور اس سے ایک تیسری پر اسی طرح اگر دنیا ممکن ہوتی تو اس میں سے ایک ممکن دنیا پر جس سے وہ پیدا ہوئی حکم لگایا جاسکتا تھا۔ اسی طرح لامتناہیت تک۔ ابن رشد کے نزدیک صرف ایک واحد واجب قدیم، متحرک دنیا کے ماننے سے ہیں یہ حق حاصل ہوتا ہے کہ ایک ایسی ذات کا وجود تسلیم کریں جو دنیا سے علیحدہ ہے، کائنات کی حرکت اور خوشنظام کو ہمیشہ قائم رکھتی ہے، اور اس لیے اسے صانع عالم کہہ سکتے ہیں۔ اس کے اور بقیہ اشیاء کے درمیان واسطہ عقلی ہے جو کرہ ارض اور افلاک کی حرکت میں لاتی ہیں کیونکہ ہر حرکت کے لیے ایک علیحدہ جوہر کی ضرورت ہے۔

محرک اول یا خدا اور کرات عقلی افلاک کی گزراہ ابن رشد کے نزدیک خیال ہے اور اسی میں اسے وحدت وجود نظر آتی ہے۔ ذات احدی کی ثبوتی تعریف صرف یہی ہو سکتی ہے "ایک خیال جو آپ ہی اپنا موضوع ہے" یہی خیال وحدت ہے اور یہی وجود گننا ہے۔ بالفاظ دیگر وجود اور وحدت گنہ ذات سے جدا نہیں ہیں بلکہ مثل تمام کلیات کے ان کا وجود صرف خیال میں ہے۔ خیال سب کہیں انفرادی چیزوں میں سے کل عنصر کو الگ کر لیتا ہے۔ یہ پتا ہے کہ کلیت "ایک رجحان کی حیثیت سے اشیاء میں موجود ہے لیکن اصل میں اس کا وجود صرف ہمارے خیال میں ہے یا ہوں کیے کہ بالقوة وہ اشیاء میں موجود ہے لیکن بالفعل ہمارے ذہن میں ہے، یعنی اس کا وجود فی الہی ذہن وجودی الخیالی ہے کیونکہ وہ کم کے لحاظ سے برتر ہے۔

اب اگر یہ سوال کیا جائے کہ کیا خیال الہی صرف کلیت کا ادراک کر سکتا ہے یا درجہ بندی کا بھی تو ابن رشد کا جواب ہے کہ بلا واسطہ وہ دونوں میں سے کسی کا ادراک نہیں کر سکتا کیونکہ وہ دونوں سے بالا ہے۔ اس کا خیال "کل" کا خالق ہے اور "کل" کا ادراک کرتا ہے۔ اس کا خیال کل کا جو ہر سبک صورت اصل اور سبک کی طبیعت خالق ہے۔ وہ خود ہی نظام عالم ہے۔ اس کا خیال کل کا ہم آہنگ وجود ہے۔ وہ خود کل ہے جو کل۔ ظاہر ہے کہ اس نظر سے اس کا خیال کل کے وجود کو

نظم عالم میں دخل دینا اس طرح ممکن نہیں، جیسے لوگ عام طور پر سمجھتے ہیں۔ ہم دو طرح کے وجود سے واقف ہیں۔ ایک وہ جو متحرک ہو اور ایک وہ جو خود غیر متحرک ہو لیکن حرکت کا باعث ہو۔ انہیں مجسم اور معقول بھی کہہ سکتے ہیں۔ متحد اور مکمل مہرث معقول وجود ہی ہوتا ہے اور اس کے مختلف درجے ہوتے ہیں اس لیے یہ وحدت نہیں ہے۔ عقول افلاک جتنی عقل اول سے دور ہوتی جاتی ہیں اتنی ہی ان کے بسیط ہونے میں کمی ہوتی جاتی ہے۔ یہ سب اپنی ذات کا علم رکھتی ہیں لیکن ان کا علم ہمیشہ علت اعلیٰ کے واسطے ہوتا ہے۔ اس لیے مجسم اور معقول میں ایک طرح کی موازات ہے۔ ادنیٰ عقول میں ایک ایسا عنصر بھی ہے جو مجسم اشیاء کی طرح بیرونی اور صورت سے مرکب ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ پہلی جو خاص معقول چیزوں میں موجود ہے بلکہ محض نہیں ہے۔ پھر بھی یہ کوئی مادہ سے مشابہ شے ہے جو کسی دوسری شے کو اپنے اندر قبول کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو معقولات کی کثرت اور ان کا ادراک کرنے والی عقل کی وحدت میں ہم آہنگی نہ پیدا ہوتی۔

جس طرح مادے میں انفعال ہے اسی طرح عقل میں قبول کرنے کی صلاحیت ہے۔ مجسم اور معقول کی اس موازات اور ان کے باریک فرق کے ذکر میں ابن رشد کا اشارہ خاص طور پر عقل انسانی کی طرف ہے۔

ابن رشد کو پوری طرح یقین ہے کہ نفس انسانی کا تعلق جسم سے وہی ہے جو صورت کا بیرونی سے ہے۔ وہ اس بات پر زور دیتا ہے کہ کثرت نفوس کے نظریے کی وہ قطعی تردید کرتا ہے اور اس معاملے میں ابن سینا کا مخالف ہے۔ نفس کا وجود محض اس حیثیت سے ہے کہ جس جسم سے وہ تعلق رکھتا ہے اُس کی تکمیل کرتا ہے۔

نفسیات تجربی کے مسائل میں اس کی کوششیں یہی ہیں کہ جالینوس وغیرہ کے بجائے ارسطو کی تقلید کرے۔ لیکن "نفس" (عقل کل) کے مفہوم کے بارے میں وہ اپنے استاد سے بہت کچھ اختلاف رکھتا ہے۔ اگرچہ اسے خود اس کا احساس نہیں تھا۔ عقل مادی کے جو معنی لفظی طور پر خیالات سے ماخوذ اس کے ذہن میں ہیں وہ عجیب و غریب ہیں۔ اُسے وہ محض روح انسانی کی ایک صلاحیت یا قوت نہیں سمجھتا۔ ادراک کی نیم محسوس و نیم معقول زندگی کا مرادون جانتا ہے بلکہ فرد کے ما فوق کوئی شے مانتا ہے۔ عقل مادی بھی مثل عقل محض یا عقل فعال کے ایک ابدی لاشانی عقل ہے جس کی ہستی انسانی ہستی کے ما فوق ہے۔ جس طرح عالم اجسام میں مادے کی طرف مستقل وجود منسوب کیا جاتا ہے اسی طرح ابن رشد نے تمسیر و فیروہ کی تقلید میں عالم نفوس یا عقل میں





سے پیچھا چھڑاتا ہے کہ یہ عقول فلکیہ انفرادی حیثیت نہیں بلکہ صرف نوعی حیثیت سے مستقل وجود رکھتی ہیں اصل میں ان عقول کے ماننے کی غرض صرف یہ تھی کہ جب تک نظام عالم کی وحدت کا علم حاصل نہیں ہوا تھا اس وقت تک ان سے حوادث کی توجیہ کی جاتی تھی۔ جب نظام بطیموسی برباد ہو گیا تو یہ عقول جو واسطے کا کام دیتی تھیں بیکار ہو گئیں اور لوگوں نے عقل فعال کو ذات ایزدی کا مرادف ثابت کر دیا جس کی کوشش حکما اور علمائے دین پہلے بھی کر چکے تھے۔ اب قدیم عقل نوعی کو بھی خدا کا مرادف قرار دینے کے لیے صرف ایک قدم اور بڑھانے کی ضرورت تھی۔ ابن رشد نے ان دونوں باتوں میں سے ایک بات بھی نہیں کی۔ کم سے کم اُس کی تصانیف کے الفاظ سے یہی نتیجہ نکلتا ہے۔ لیکن اگر کوئی اس کے نظام سے آخری نتائج نکالنا چاہے تو اس کے اندر ان دونوں کا بلکہ خود وحدت وجود کے عقیدے کا امکان موجود ہے۔ دوسری طرف ہادیت بھی۔ اگرچہ ہمارے فلسفی نے قطعی طور پر اس کی مخالفت کی تھی، اُس کے اقوال اپنی تائید میں پیش کر سکتی تھی۔ کیوں کہ جب ابن رشد کی طرح کوئی شخص مادے کے قدم، صورت اور فعالیت پر زور دے تو روح کی برائے نام بادشاہی محض مادے کے طفیل میں رہ جاتی ہے۔

بہر حال ابن رشد کو اگر بدیح الفکر نہیں تو دقیق النظر اور مستقیم الرائے حکیم ضرور کہنا پڑے گا۔ خود اس کے لیے اس کا نظری فلسفہ کافی تھا لیکن اس کے زمانے اور اس کے عہد کا تقاضا تھا کہ وہ مذہب اور فلسفہ عمل کی طرف بھی توجہ کرے۔ ہم اختصار سے اس کا ذکر کر سکتے ہیں۔ ابن رشد جہاں موقع پاتا ہے اپنے زمانے کے جاہل حکمرانوں اور دشمن تعلیم علمائے دین کی خبر لیتا ہے۔ پھر بھی اس کے نزدیک ریاست میں زندگی بسر کرنا عزت نشینی سے بہتر ہے۔ اس نے اپنے حریفوں سے بھی بہت سی باتیں سکھیں۔ اور یہ اس میں بہت بڑی خوبی تھی۔ اُس کی رائے میں تنہائی کی زندگی میں علوم و فنون کی پوری تدوین نہیں ہو سکتی۔ زیادہ سے زیادہ انسان ان علوم سے لطف اندوز ہو سکتا ہے جنہیں وہ پہلے سیکھ چکا ہے اور شاید ان میں عورتوں کا اضافہ بھی کر سکتا ہے۔ لیکن ہر شخص کو معاشرت کی فلاح کے لیے کچھ نہ کچھ کرنا چاہیے۔ عورتوں کو بھی مردوں کی طرح ریاست اور معاشرت کی خدمت کرنی چاہیے۔ یہاں ابن رشد افلاطون کی پیروی کرتا ہے (گو ارسطو کی "سیاسیات" کا اُسے علم نہ تھا) وہ نہایت معقول بات کہتا ہے کہ میرے عہد کی مصیبت اور افلاس کا باعث یہ ہے کہ عورتیں گھریلو جانوروں یا آرائشی گلوں کی طرح محض حفظ نفس کے لیے یا اور ناپسندیدہ مقاصد کے لیے رکھی جاتی ہیں بجائے



اس کے کہ انہیں مادی اور ذہنی دولت کی پیدائش اور اس کی حفاظت میں شریک کیا جائے۔ علم الاخلاق میں ہمارا فلسفی بہت سختی سے فقیہوں کے اس اصول پر اعتراض کرتا ہے کہ کسی کام کے اچھے یا بُرے ہونے کی علت محض خدا کی مرضی ہے۔ اصل میں سب چیزوں کی اخلاقی نوعیت کا تعین قانونِ فطرت یا اصولِ عقل کے لحاظ سے ہوتا ہے۔ وہ فعل جس کے کرنے کا حکم عقل دیتی ہے مطابق اخلاق (نیک) ہے۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ حکم ناطقِ انفرادی عقل کا نہیں بلکہ اجتماعی یا مدنی عقل کا ہوتا ہے۔

ابن رشد مذہب کو بھی ایک مدبر کے نقطہ نظر سے دیکھتا ہے۔ اُس کے اخلاقی مقصد کے سبب سے وہ اس کی قدر کرتا ہے۔ اس کے نزدیک مذہب ایک قانون ہے نہ کہ کوئی علم اس لیے وہ ہمیشہ ان علمائے دین کی مخالفت کیا کرتا ہے جو حسنِ عقیدت سے مذہب کے سامنے سر جھکا دینے کے بجائے اس کے سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ وہ امام غزالی پر یہ الزام لگاتا ہے کہ ان کی بدولت فلسفے کا اثر مذہب پر پڑا اور اس طرح بہت سے لوگ شک اور کفر و الحاد میں مبتلا ہو گئے۔ عوام کو چاہیے کہ جو کچھ کتاب اللہ میں ہے اس پر ایمان لائیں یہی حق ہے لیکن کیسا حق؟ ایسا جو طفلِ طبع لوگوں کے لیے موزوں ہے اور ان کے سامنے قصوں کہانیوں کی شکل میں پیش کیا جاتا ہے۔ مثلاً قرآن میں خدا کے وجود کے دو ثبوت ہیں جو ہر شخص کی سمجھ میں آجاتے ہیں۔ تمام مخلوقات خصوصاً انسانوں کی کفالت کے لیے ایک نظام (الہی) کا موجود ہونا، اور حیوانات نباتات وغیرہ میں جان پڑنا۔ ہمیں ان آیات میں تصرف کرنا چاہیے اور نہ مشکمانہ انداز میں وحی الہی کی تاویل۔ اس لیے کہ علمائے دین جتنے ثبوت خدا کے وجود کے پیش کرتے ہیں وہ ان دلائل کی طرح جو ان سینا اور نابالی نے ممکن اور واجب کے معنی سے اخذ کی تھیں علمی تنقید کے سامنے نہیں ٹھہر سکتیں۔ ان باتوں سے الحاد اور مشربِ رندانہ کو ترقی ہوتی ہے۔ ہمیں اخلاق اور ریاست کی خاطر نیم تلاؤں کی مخالفت کرنا چاہیے۔

ابن زئی علم فلسفیوں کو یہ حق ہے کہ وہ کلام الہی کی تفسیر کریں۔ وہ اعلیٰ حقیقت کی روشنی میں اس کے اصلی مطالب کو سمجھتے ہیں اور عوام کو اس میں سے صرف اتنا بتاتے ہیں جتنا ان کی سمجھ میں آسکے اس طرح مذہب اور فلسفے میں نہایت خوشنام آہنگ پیدا ہوتی ہے۔ مذہب اور اصول اور فلسفے کے مقاصد کا مختلف ہونا ہی ان کے اتحاد کا باعث ہے۔ ان میں وہ نہیں

جو علم و عمل میں ہے۔ چونکہ فلسفی مذہب کی اصلیت سے واقف ہے اس لیے وہ اس کی مخصوص قلمرو میں اس کا سکہ چلنے دیتا ہے۔ غرض فلسفہ اور مذہب میں ہرگز تناقض نہیں ہے لیکن حق کی اعلیٰ صورت اور مذہب کی بہتر شکل فلسفہ ہی ہے کیوں کہ فلسفیانہ مذہب ان چیزوں کی معرفت کا نام ہے جو حقیقی وجود رکھتی ہیں۔

کچھ بھی ہو مگر یہ خیال لامذہبانہ معلوم ہوتا ہے اور کوئی مروجہ مذہب اسے کبھی گولانا نہ کرے گا کہ حقیقت کی قلمرو میں فلسفے کی فرما زوال کو تسلیم کرے۔ چنانچہ قدرتی بات تھی کہ مغرب کے علمائے دین نے اپنے مشرقی بھائیوں کی طرح اس وقت تک چین نہیں لیا جب تک انھوں نے فلسفے کو جو علم دین کا آقا بن گیا تھا اس کا غلام نہیں بنایا۔

# بافتہ

خاتمہ

## ابن خلدون

ابن رشد کے فلسفے اور اس کی شرح ارسطو کا اثر عالم اسلام پر بہت ہی کم ہوا۔ اس کی اکثر کتابوں کے عربی نسخے ضائع ہو گئے ہیں۔ البتہ ان کے عبرانی اور لاطینی ترجمے باقی ہیں۔ اس کا کوئی شاگرد یا پیرو نہیں تھا۔ کہیں کہیں گوشہ نگیناں میں ایک آدمی آزاد خیال شخص یا صوفی پڑا تھا جسے اب تک نظری فلسفیانہ مسائل میں سرکھپانے کا سودا تھا لیکن عام تعلیم اور زمانے کی روشنی پر فلسفے کا اثر نہیں پڑنے پاتا تھا۔ عیسائیوں کی فتوحات کے آگے نہ صرف مسلمانوں کا مادی تمدن بلکہ ان کا ذہنی تمدن بھی پسپا ہو رہا تھا۔ اندلس افریقہ بن گیا تھا اور وہاں بربروں کی حکومت تھی۔ زمانہ بہت نازک تھا یہاں تک کہ ان ممالک میں مسلمانوں کا وجود موضوع خطر میں تھا۔ لوگ دشمن کے مقابلے اور خانہ جنگی دونوں کے لیے مسلح ہو رہے تھے اور اہل ایمان اپنے حلقے بنا کر صوفیانہ ریاضت کیا کرتے تھے۔ ان صوفیانہ حلقوں میں کم سے کم چند فلسفیانہ ضوابط باقی تھے تیرھویں صدی کے وسط میں جب قیصر فریڈرک ثانی نے قیوطہ<sup>(۱)</sup> کے مسلمان علماء کے سامنے چند فلسفیانہ مسائل پیش کیے تو مومد خلیفہ ابن عبد الواحد نے ابن صائین کو جو صوفیوں کے ایک حلقے کا بانی تھا، جواب دینے پر مامور کیا۔ چنانچہ اس نے جواب دیا جس میں وہ شکلاء انداز سے توہم اور مہدید فلسفیوں کے خیالات کو دہراتا ہے اور اس صوفیانہ رمز کی جھلک دکھاتا ہے کہ تمام حلقوں کے

Fredrick (۱)

Ceuta (۲)

حقیقت خدا ہے۔ اس کے جوابات سے ہم جو کچھ معلوم کر سکتے ہیں وہ صرف اتنا ہے کہ ابن صابین نے وہ کتابیں پڑھی تھیں جو قیصر فریڈرک کے وہم و گمان میں بھی نہیں تھیں۔ مسلمانوں کا مغربی تمدن چھوٹی چھوٹی ریاستوں میں بٹ کر زمانے کے نشیب و فراز دیکھتا ہوا منزل فنا کی طرف جارہا تھا لیکن قبل اس کے کہ وہ بالکل معدوم ہو جائے اس نے ایک شخص پیدا کر دیا جس نے تمدن کی نشوونما کا قانون مرتب کر کے ایک نئے علم فلسفہ تمدن یا فلسفہ تاریخ کی بنا ڈالی۔ یہ عجیب و غریب شخص ابن خلدون ہے۔ اس کا خاندان اشبیلیہ کا رہنے والا تھا اور طنجہ میں مقیم تھا۔ یہاں ۱۳۲۲ء میں ابن خلدون کی ولادت ہوئی اور وہیں اس نے تعلیم بھی حاصل کی۔ اُس کے بعد ایک معلم سے جس نے کچھ دن مشرق میں تحصیل علم کی تھی فلسفہ پڑھا۔ علوم متداولہ کی تحصیل سے فارغ ہونے کے بعد اس کا شغل کبھی سرکاری ملازمت اور کبھی بیرونی سیاحت رہی۔ مگر ہر حالت میں وہ حکیمانہ نظر سے (زندگی کا) مشاہدہ کرتا رہا۔ اس نے مختلف بادشاہوں کے ہاں دبیر معتمد (سکرٹری) کی خدمات انجام دیں اور اندلس اور افریقہ کے کئی درباروں میں سفیر رہا۔ چنانچہ وہ اشبیلیہ میں ظالم پیٹر کے کسی دربار میں اور دمشق میں تیمورنگ کے دربار میں بھی گیا۔ ۱۴۰۶ء میں اس نے قاہرہ میں وفات پائی۔ اس ۷۴ برس کی عمر میں اس نے دنیا کا بہت وسیع تجربہ حاصل کیا تھا۔ اپنی سیرت کے اعتبار سے شاید وہ کسی بڑے دہے کا مستحق نہ قرار پائے لیکن جس نے اپنے معاصرین سے کہیں زیادہ اپنی زندگی علوم کی خدمت کے لیے وقف کر دی ہو اس میں اگر تھوڑی سی خود پسندی ہو اور وہ ہمدردی کا دعویٰ کرے تو درگزر کے قابل ہے۔

ابن خلدون نے دینی فلسفے کی جہاں تک تحصیل کی اور اس کے جو معنی سمجھے اس سے وہ مطمئن نہیں ہوا۔ اس فلسفے کے بنے بنائے جو کھٹے میں دنیا کی وہ تصویر نہیں سما تی تھی جو ابن خلدون کے پیش نظر تھی۔ اگرا سے نظری فلسفے سے زیادہ مناسبت ہوتی تو وہ ایک طرح کی اسمیت کا بانی ہوا ہوتا۔ فلسفیوں کو یہ زعم ہے کہ وہ سب کچھ جانتے ہیں لیکن ابن خلدون کے خیال میں کائنات اتنی بڑی ہے کہ ہمارا ذہن اس کا احصاء نہیں کر سکتا۔ انسان کے علم میں فتنی ہستیاں اور اشیاء آسکتی ہیں دنیا میں اس سے کہیں زیادہ موجود ہیں وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْدُونَ۔ منطقی استخراجات اکثر مفرد مشے کی اس حالت سے مشابہت نہیں رکھتے جو تجربے میں آتی ہے۔ اس کا علم صرف مشاہدے کے حاصل ہو سکتا ہے۔ یہ خیال خام ہے کہ محض منطقی اصول کے ذریعے سے انسان حقیقت کا احصاء کر سکتا ہے۔ اہل علم کا کام یہ ہے کہ جو چیز تجربے کے معروض کی حیثیت سے دی



ہوئی ہے اس پر غور کریں اور انہیں صرف اپنے تجربے پر اکتفا نہیں کرنی چاہیے بلکہ تحقیق کا طریقہ کے طور پر نوع انسان کے مجموعی تجربے پر بھی نظر ڈالنا چاہیے۔

فطری حالت میں نفس انسان علم سے خالی ہوتا ہے لیکن اسی فطری حالت میں اس میں یہ قوت موجود ہے کہ دیے ہوئے تجربے پر غور کرے اور اس میں تصرف کرے۔ غور و فکر سے اکثر ایک بہ یک گویا الہام کے ذریعے سے صحیح حد و وسط ذہن میں آجاتی ہے جس کی مدد سے وہ علم جو ہم نے حاصل کیا ہے منطق صوری کے اصول کے مطابق مرتب کیا جاسکتا ہے۔ منطق سے (نیا) علم نہیں حاصل ہوتا بلکہ یہ ہیں صرف غور و فکر کا طریقہ بتاتی ہے۔ منطق یہی دکھاتی ہے کہ ہم کس طرح علم حاصل کر سکتے ہیں اور مزید قدر یہ رکھتی ہے کہ اغلاط سے بچاتی ہے۔ ہمارے قوائے ذہنی کو تیز کرتی ہے اور خیال میں صحت پیدا کرتی ہے۔ چنانچہ یہ ایک معاون فن ہے اور مقصود بالذات کی حیثیت سے اس کی تحصیل صرف دو ایک آدمیوں کو کرنی چاہیے جو اس سے خاص مناسبت رکھتے ہوں۔ اس میں وہ بنیادی اہمیت ہرگز نہیں ہے جو فلسفی اس کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ غور و فکر کی جوارہ منطق دکھاتی ہے اس پر عملی تحقیق کرنے والا ذہن ضرورت کے وقت ہر مخصوص علم میں بغیر اس کی (منطق کی) رہنمائی کے بھی چلتا ہے۔

ابن خلدون ایک سنجیدہ اور محتاط مفکر ہے۔ اکیلیا اور نجوم کی وہ مخالفت کرتا ہے اور اس کے معقول دلائل بیان کرتا ہے۔ فلسفیوں کی پراسرار عقلیت کے مقابلے میں، خواہ کچھ عقیدے کی بنا پر خواہ سیاسی مصالح سے اکثر مذہب اسلام کے سیدھے سادے احکام کی حمایت کرتا ہے۔ لیکن اس کے علمی خیالات پر مذہب کا اثر اس سے زیادہ نہیں ہے جتنا اشرافی اور سطا طالیہیت کا ہے۔ افلاطون کی ریاست، فیثا فورٹی افلاطونی فلسفہ (اس میں وہ لطحات شامل نہیں جن کا مجاہد پرستوں نے اور اضافہ کیا تھا) اور اس کے مشرقی پیشروں کی تاریخی تصانیف، وہ عناصر ہیں جن کا اثر اس کے خیالات کی نشوونما پر سب چیزوں سے بڑھ کر پڑا ہے۔

ابن خلدون اس دعوے کے ساتھ اٹھتا ہے کہ وہ فلسفے کی ایک نئی شاخ کی بنا ڈالنے کا جوارسطو کے وہم و گمان میں بھی نہ تھی۔ فلسفہ اصل میں اس علم کا نام ہے جس میں موجودہ فلسفے سے بحث کی جاتی ہے اور اسباب و علل کے مطابق ان کی نشوونما دکھائی جاتی ہے لیکن فلسفہ عالم مثال اور ذات الہی کے متعلق جو کچھ بیان کرتے ہیں وہ اس احاطے سے خارج ہے۔ یہ لوگ فلسفہ کے باہر کہتے ہیں جو ثابت نہیں کی جاسکتیں۔ ہم اپنی انسانی دنیا کا بہتر علم رکھتے ہیں اور اس کے اندر اور داخل نفس تجربے کے ذریعے سے اس کی تھوڑی بہت یعنی معلومات حاصل کی جاسکتی ہیں۔

یہاں واقعات کا ثبوت دیا جاسکتا ہے اور ان کے اسباب ڈھونڈے جاسکتے ہیں۔ تاریخ جہاں تک ان شرائط کو پورا کرتی ہے (یعنی جس حد تک تاریخی واقعات اپنے اسباب کی طرف منسوب کیے جاسکتے ہیں اور قوانین کے ماتحت لائے جاسکتے ہیں) علم کی حیثیت رکھتی ہے اور فلسفے کا جزو کھلانے کی مستحق ہے۔ اس طرح تاریخ کا اعلیٰ تصور واضح ہو جاتا ہے۔ اسے محسوس تغیر و رفاه عام اور نصیحت و موعظت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ یہ علم زندگی کے اعلیٰ مقاصد کا ماتحت ضرورے لیکن بجائے خود اس کا مقصد سوائے واقعات کی تحقیق اور ان میں علت و معلول کا علاقہ تلاش کرنے کے اور کچھ نہیں۔ یہ کام نقادانہ نظر سے بلا تعصب کرنے کا ہے۔ اس میں سب سے مقدم بنیادی اصول یہ ہے کہ علت کو معلول کے مطابق ہونا چاہیے یعنی یکساں مظاہر کے اسباب بھی یکساں ہوتے ہیں اور جب تمدنی حالات ایک سے ہوں تو ایک ہی طرح کے واقعات پیش آتے ہیں۔ لگن غالب یہ ہے کہ فرد اور جماعت کی فطرت میں امتداد زمانہ سے کوئی تغیر نہیں ہوتا یا ہوتا ہے تو بہت خفیف سا۔ اس لیے زمانہ حال کا تازہ اور مکمل علم، واقعات ماضی کی تحقیق کا بہترین ذریعہ ہے۔ جو ہم سے قریب ہے اور جس کو ہم خوب جانتے ہیں اس پر ہم ماضی کے غیر معروف واقعات کا قیاس کرتے ہیں۔ بلکہ اس کی مدد سے ایک مدت تک آنے والے زمانے کا بھی اندازہ کر سکتے ہیں۔ بہر حال تاریخی واقعات کی جانچ اپنے زمانے کی کسوٹی پر کرنی چاہیے۔ اگر ان میں ایسے واقعات کا ذکر ہو جو آج کل ناممکن ہیں تو یہی بات ان کی اصلیت میں شبہ پیدا کر دینے کے لیے کافی ہے۔ ماضی اور حال پانی کے دونوں کی طرح ایک دوسرے سے مشابہ ہیں۔ اگر اس قول کو کلیہ سمجھ لیا جائے تو یہ ابن رشد کے خیالات سے مطابقت رکھتا ہے۔ لیکن ابن خلدون کے نزدیک یہ نظر یہ صرف عام حیثیت سے اصول تحقیق کے طور پر صحیح ہے۔ تفصیل کرتے وقت ابن خلدون اسے بہت محدود کر دیتا ہے۔ اور ہر صورت میں ضروری سمجھتا ہے کہ خود اس اصول کے ثبوت کے لیے واقعات موجود ہوں۔

تو پھر فلسفہ و تاریخ کا موضوع کیا ہے؟ ابن خلدون جواب دیتا ہے کہ یہ موضوع معاشرتی زندگی ہے یا دوسرے الفاظ میں جماعت یا معاشرے کا مجموعی مادی اور ذہنی تمدن۔ تاریخ کو یہ دکھانا چاہیے کہ لوگ کس طرح محنت کرتے ہیں اور اپنی روزی کھاتے ہیں۔ وہ کیوں آپس میں لڑتے ہیں اور الگ الگ سرداروں کے ماتحت بڑی بڑی جماعتوں میں مزبور ہو جاتے ہیں اور پھر انہیں کیوں کہ حضری زندگی میں اتنی فرصت ملتی ہے کہ اعلیٰ علوم و فنون کی طرف توجہ کریں۔ کس طرح بدویانہ زندگی رفتہ رفتہ ایک شائستہ تمدن بن جاتی ہے اور پھر کس طرح یہ تمدن دوبارہ

معدوم ہو جاتا ہے۔ ابن خلدون کے خیال میں اجتماعی زندگی سب ذیل صورتوں کے درمیان اختیار کرتی ہے (۱) خانہ بدوشی (۲) قبائل کی زندگی (۳) شہری زندگی۔ معاشرتی زندگی میں مقدم یہ مسئلہ ہے کہ خورد و نوش کا سامان کس طرح ہتیا کیا جائے۔ معاشرے اور قومیں اپنے طبعی معیشت کے لحاظ سے مختلف ہوتی ہیں (مثلاً خانہ بدوش اقوام اخصری زندگی بسر کرنے والے اور کاشتکار) ضروریات سے مجبور ہو کر لوگ لڑتے بھڑتے اور لوٹ مار کرتے ہیں اور آخر میں ایک سردار کی اطاعت قبول کرنی پڑتی ہے۔ اس طرح قبیلے کی نشوونما ہوتی ہے اور قبیلہ اپنے قیام کے لیے بستی بساتا ہے جہاں تقسیم محنت اور تعاون سے اسے مرفہ الحالی حاصل ہوتی ہے۔ لیکن اس کے انجام خلات فطرت آرام طلبی اور عیش پرستی ہے۔ ابتدا میں یہ مرفہ الحالی افراد کی ذاتی محنت سے حاصل ہوتی تھی لیکن تمدن کے اعلیٰ مدارج میں کچھ لوگ دوسروں سے اپنے لیے محنت کراتے ہیں اکثر بجائے تعاون کے ایک طرف سے (یعنی غریبوں کی جانب سے) غلامی اور اطاعت اور دوسری طرف سے (یعنی امیروں کی جانب سے) سخت گیری اور دباؤ سے بھی (معاشرے کی مجموعی) خوشحالی حاصل ہوتی ہے لیکن اس طرح بعض انسان دوسروں کے پابند ہو جاتے ہیں فتنہ و فسادات پیش آتی جاتی ہیں اور محصول کی مقدار زیادہ ہوتی جاتی ہے۔ مسرت امیر اور محمول ادا کرنے والے اس حالت فطرت زندگی کے سبب سے امراض اور مصائب کا شکار ہو جاتے ہیں۔ سہا پناہ زندگی کی حکم طرز معاشرت کا دور دورہ ہوتا ہے۔ اس لیے لوگوں میں ممانعت کی قوت باقی نہیں رہتی جس سے یا مذہب کا رشتہ جس کے ذریعے سے باہمی احتیاج یا فرماں روا کی مرضی لوگوں کو مربوط کرتی ہے اور کمزور ہو جاتا ہے اور شہر کے لوگوں میں مذہب کی پابندی باقی نہیں رہتی اس لیے مرفہ زندگی کا شیرازہ بکھرنے لگتا ہے۔ اس وقت کوئی تازہ دم خانہ بدوشی صحرائی نسل یا کھلیاں قومیں میں تمدن حد سے آگے نہیں بڑھ گیا ہے اور عصیت موجود ہے۔ اٹھتی ہے اور کمزور شہر پر پڑتی ہے۔ تب ایک نئی ریاست قائم ہوتی ہے جو پہلے تمدن کی باوی اور ذہنی دولت کے لیے صرف تصرف میں لے آتی ہے۔ پھر وہی اگلا ساقصہ ہوتا ہے۔ ریاستوں اور بڑی سماجوں کی یہ حالت

ابن خلدون صرف نفاکت درد امیروں کا ذکر کرتا ہے اور مزدور کا بظہر جاہت اور بڑے شہر کی صورت سے جہاں کل ہلے ہمیش نظر ہے، بالکل خاموشی اختیار کرتا ہے۔ خود اس کی زندگی زیادہ تر شہر کے لوگوں کی اپنی زندگی کے بالکل اخصری دور سے پہلے وہ قاہرہ کی تعریف دوری سے کیا کرتا تھا۔

ہے جو منفرد خاندانوں کی ہے۔ ان کی تاریخ تین سے لے کر چھ نسلوں تک کے زمانہ حیات میں ختم ہو جاتی ہے۔ پہلی نسل خاندانی عظمت کی بنیاد کو استوار کرتی ہے۔ دوسری اور تیسری، چوتھی یا پانچویں نسل برقرار رکھتی ہے۔ آخری اُسے سمار کر دیتی ہے۔ یہ ایک دائرہ ہے جس میں ہر تمدن گردش کرتا ہے۔

آگسٹ میولر کے نزدیک اندلس، مغرب افریقہ اور ایتھلیہ کی گیارھویں سے لے کر پندرھویں صدی تک کی تاریخ ابن خلدون کے نظریہ کی تائید کرتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ خود ابن خلدون کی تاریخ محض ایک تالیف ہے۔ تفصیلات کے لحاظ سے دیکھیے تو اسے اکثر روایات اور واقعات کو اپنے نظریے کے مطابق ثابت کرنے میں ناکامیاں ہوئی ہیں۔ لیکن اس کے مقدمہ میں اکثر گہرے نفسیاتی اور سیاسی مشاہدات ملتے ہیں اور مجموعی حیثیت سے یہ ایک بڑے معرکے کی تصنیف ہے۔ قدما (یونانیوں، رومیوں وغیرہ) نے تاریخ کے مسئلے پر گہری نظر سے غور نہیں کیا ہے۔ گوانھوں نے ایسی تاریخیں چھوڑی ہیں جو آرٹ کے بہترین نمونے کہلانے کی مستحق ہیں لیکن تاریخ کو انھوں نے فلسفہ کی بنیاد پر قائم نہیں کیا ہے۔ اس امر کی توجیہ کہ نوع انسانی نے جو قدیم الایام سے موجود ہے مگر اس نے اعلیٰ تمدن کا درجہ ٹھوڑے دنوں سے حاصل کیا ہے، اس طرح کی جاتی تھی کہ حادثات کائنات طوفانوں، زلزلوں وغیرہ نے انسان کو عرصے تک ابھرنے دیا۔ بہ خلافت اس کے سبب فلسفے نے تاریخ اور اس کے تغیرات کو زمین پر آسانی سلطنت کا ظہور یا اس ظہور کا دیباچہ قرار دیا تھا۔ ابن خلدون پہلا شخص تھا جس نے جان بوجھ کر اور محکم دلائل کے ساتھ انسانی فطرت کی نشوونما کو قدرتی اسباب سے سمجھنے کی کوشش کی اور ملکوں کے حالات مثلاً نسل، آب و ہوا، پیداوار، اشیا وغیرہ وغیرہ کا جو اثر انسان کے نفس کی محسوس معقول ساخت پر پڑتا ہے اس کو واضح کر دیا۔ تہذیب کی دوسری گردش اس کے نزدیک فطری اصول پر مبنی ہے۔ جہاں تک ممکن ہے وہ ہر جگہ مکمل فطری اسباب کی جستجو کرتا ہے۔ وہ اس عقیدے کا بھی اظہار کرتا ہے کہ علت و معلول کا سلسلہ ایک علت العللیہ پر آکر ختم ہوتا ہے۔ یہ سلسلہ ابداً لایا تک نہیں جاسکتا۔ اس لیے ہم خدا کے وجود پر حکم لگاتے ہیں۔ لیکن یہ حکم اس کے نزدیک حقیقت میں یہ معنی رکھتا ہے کہ ہم تمام اشیا کے اسباب اور وہ اصول جس کے مطابق



شایع پیدا ہوتے معلوم کرنے کی قابلیت نہیں رکھتے۔ گویا دراصل یہ ہماری جہالت کا اعتراف ہے یوں تو وہ جہالت جس کا شور ہو خود ایک طرح کا علم ہے۔ لیکن جہاں تک ممکن ہو ہم کو حقیقی علم کی جستجو کرنا چاہیے۔ ابن خلدون اپنے نئے علم کی داغ بیل ڈالنے کے بعد صرف خاص خاص مسائل کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ وہ خود اس علم کے عام موضوع اور منہاج کے ذکر پر اکتفا کرتا ہے لیکن اسے امید ہے کہ اس کے بعد اور لوگ پیدا ہوں گے جو عقل سلیم اور یقینی علم کے ساتھ اس کی تحقیقات کو جاری رکھیں گے اور نئے مسائل کی تحقیق کی طرف توجہ ہوں گے۔

ابن خلدون کی امید پر یہی ہوئی لیکن عالم اسلام میں نہیں جس طرح اس کا کوئی بیشرود تھا اسی طرح اسے کوئی جانشین بھی نصیب نہیں ہوا۔ تاہم اس کی تصانیف کا اثر مشرق کی عملی سیاست پر ایک طرح سے تک پڑتا رہا۔ پندرہویں صدی کے بعد جو مسلم مدبر یورپ کے بادشاہوں اور حکمت عملی کے ماہروں کو زچ کر دیا کرتے تھے ان میں سے اکثر ہمارے فلسفی کے خوشہ چین تھے

## ۲۔ عرب اور یحییٰ علم کلام

دلفن فاتح کے حصے میں آتی ہے۔ یہی ان لڑائیوں میں جو مسلمانوں کے ساتھ ہسپانیہ میں ہوئیں، مورسینوں کی دلربائی دیکھ چکے تھے۔ اکثر یہی بانکوں نے مور خاندانوں کے ساتھ "نوں کی مذہبی رسم" ادا کی تھی۔ لیکن ان فاتحوں پر علاوہ مادی فوائد اور محسوس لذت کے ذہنی تہذیب کی دلچسپی کا بھی اثر پڑا۔ چنانچہ عربوں کے علوم ان لوگوں کی نظر میں جو علم کے دلدادہ تھے ایک دلچسپ دلفن کے مانند تھے۔ یہودیوں نے اس موقع پر ان دونوں قوموں کے درمیان واسطے کا کام دیا۔ یہودی ہسپانیہ کے مسلمانوں کی ذہنی ترقیوں میں شریک تھے۔ ان میں سے اکثر نے عربی زبان میں کتابیں تصنیف کیں۔ بعض نے عربی کتابوں کا عبرانی میں ترجمہ کیا۔ مسلمان مصنفوں کی اکثر تصانیف تصانیف انہیں کی بدولت اب تک باقی ہیں۔

یہودیوں کی فلسفیانہ جدوجہد کا نقطہ کمال مورس بن سینوں (۱۱۳۵ء تا ۱۱۴۰ء) کی ذات ہے جس نے زیادہ تر فارابی اور ابن سینا کے فلسفے سے متاثر ہو کر ارسطو کی تصانیف اور آریستو کے مطابق پیدا کرنے کی کوشش کی۔ ایک طرف تو اس نے وہی دستزیل کی تالیف کے فلسفے کی تائید کی اور دوسری طرف ارسطو کے فلسفے کو دنیا کی چیزوں تک محدود کر دیا اور انہیں

کا ماخذ کلام الہی کو قرار دیا۔

مسلم ریاستوں کے شباب کے زمانے میں یہودیوں کو علمی کاموں سے شوق پیدا ہوا تھا۔ ان کے ساتھ رواداری بلکہ خاص رعایت برتی جاتی تھی۔ لیکن جب ان ریاستوں پر زوال آئے لگا تو تمدن کے انحطاط کے سبب سے ان کی پہلی سی حالت نہیں رہی۔ متعصب مسلمانوں کے شائد سے وہ گھر چھوڑ کر مسیحی ملکوں میں بھاگ گئے۔ خاص کر جنوبی فرانس میں تاکہ وہاں دو تمدنوں کے درمیان واسطہ بننے کا کام جو قدرت نے انہیں ودیعت کیا ہے انجام دیں۔

مغرب کی مسیحی اور اسلامی دنیا دو نقطوں پر آپس میں ملتی تھی۔ جنوبی اطالیہ میں اور ہسپانیہ میں۔ پارمو<sup>(۱)</sup> میں قیصر فریڈرک ثانی کے دربار میں نہایت ذوق و شوق کے ساتھ عربی علوم کی تحصیل ہوتی تھی اور یہ کوشش کی جاتی تھی کہ لاطینی جاننے والوں کا دسترس ان علوم تک ہو جائے۔ قیصر اور اوسن کے بیٹے مان فریڈ<sup>(۲)</sup> نے بولونا اور پیرس کی یونیورسٹیوں میں فلسفے کی کتابوں کے ترجمے بھیجے جن میں سے بعض عربی سے کیے گئے تھے اور بعض براہ راست یونانی سے۔

لیکن اس سے کہیں زیادہ اہم اور وسیع ترجمہ کا کام ہسپانیہ میں تھا۔ طلیطلہ میں جسے سیمیوں نے فتح کر لیا تھا ایک مسجد میں ایک عظیم الشان کتب خانہ تھا جس کی شہرت علمی مرکز کی حیثیت سے شمالی مسیحی ملکوں میں دور دور تک پھیل گئی تھی۔ وہاں ہسپانیہ کے عیسائیوں کے ساتھ مخلوط النسل عرب اور یہودی بھی، جن میں سے بعض عیسائی ہو گئے تھے، کام کرتے تھے۔ تمام ملکوں سے لوگ یہاں کام کرنے آتے تھے۔ چنانچہ یوحنا ہسپانی اور گندی سالیئس<sup>(۳)</sup> (بارہویں صدی کے نصف اول میں) کریمونا کا گراڈ<sup>(۴)</sup> (۱۱۱۴ء تا ۱۱۸۶ء) اسکاٹستان کا مکمل<sup>(۵)</sup> اور جرمنی کا ہرمان<sup>(۶)</sup> (۱۲۲۰ء اور ۱۲۲۴ء

Palermo (۱)

Manfred (۲)

Bologna (۳)

Johannes Hispanus (۴)

Gundisalvus (۵)

Gerard of Cremona (۶)

Michael (۷)

Harman (۸)

کے درمیان وہاں کام کرتے تھے۔ ہیں ان لوگوں کی جدوجہد کا مفصل علم نہیں ہے۔ ان کے ترقی کو ہم اس لحاظ سے مطابق اصل کہہ سکتے ہیں کہ اصل عربی یا عبرانی (یا ہسپانوی) نسخے کے ہر لفظ کے مقابلے میں لاطینی لفظ موجود ہے۔ لیکن عام طور سے اس میں نفس مضمون کی صحیح تصویر نہیں ہے۔ جو شخص عربی نہیں جانتا اسے ان کے سمجھنے میں دقت ہوتی ہے۔ بہت سے عربی لفظ جو بکنسہ اٹھا کر رکھ دیے گئے ہیں اور اشخاص کے نام جو مسخ کر دیئے گئے ہیں پڑھنے والے کو بھوت بن کر ڈراتے ہیں۔

یہی سب باتیں لاطینی زبان میں فلسفے کا مطالعہ کرتے والوں کو ستانے کے لیے کیا کم تھیں۔ نئے الحاق کیے ہوئے خیالات نے اور بھی ستم کیا۔

عام طور پر ترجمے کے کام کی رفتار اس دل چسپی کی نسبت سے تھی جو عیسائی حلقے اس سے ظاہر کرتے تھے اور اس دل چسپی کا نشوونما اسی طرح ہوا جیسا مشرقی اور مغربی عالم اسلام میں ہوا تھا۔ پہلے ریاضی، اہمیت، طب، فلسفہ فطرت، نفسیات ان کے بعد منطق اور مابعد الطبیعیات کی کتابوں کے ترجمے ہوئے۔ ابتدا میں ان کتابوں کو ترجمہ دی جاتی تھی جن میں عجائبات کا ذکر ہو لیکن آگے چل کر ارسطو اور اس کے شاگردین کی تصانیف کا ترجمہ ہونے لگا۔

کندی کی شہرت زیادہ تر طبیب اور نجومی کی حیثیت سے تھی۔ ابن سینا کا اثر اس کی طب تجربی نفسیات اور اس کے علاوہ فلسفہ فطرت اور مابعد الطبیعیات کے ذریعے تھا۔ اس کے مقابلے میں فالاب اور ابن سینا کا بہت کم اثر تھا۔ ان سب کے بعد ابن رشد کی اثر میں تھیں جن کی وقعت ابن سینا کے قانون کی طرح بہت دن تک قائم رہی۔

اس سوال کا جواب کہ قرون وسطیٰ کا سبھی فلسفہ کس حد تک مسلمانوں کا مومن احسان ہے، اس رسالے کے موضوع بحث سے خارج ہے۔ یہ ایک مستقل کام ہے اور اس کے لیے بڑی بڑی ضخیم کتابوں کا مطالعہ درکار ہے جن میں سے کوئی بھی میں نے نہیں پڑھی لیکن سرسری طور پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ عربی کتابوں کے ترجمے سے سبھی ممالک مغرب کے سامنے دو نئے راستے کھل گئے ایک تو ارسطو کی منطق، طبیعیات اور مابعد الطبیعیات جنہی ان کے یہاں موجود تھی اس سے زیادہ مکمل حالت میں مل گئی۔ تاہم اس کی اہمیت محض عارضی تھی اور وہ بھی آئندہ کے لیے ایک نئے راستے کا کام دیا کیوں کہ تھوڑے ہی دن میں ارسطو کی کل تصانیف کا بہت بہتر ترجمہ لیا گیا اور اسے عربی زبان سے کر لیا گیا۔ البتہ دوسری بات بہت اہم تھی عربیوں اور خصوصاً اندلسیوں کے

سے لوگوں نے یہ سیکھا کہ ارسطو کی تصانیف کو حقیقت کا اعلیٰ مظہر سمجھیں۔ اس کا لازمی نتیجہ تھا کہ علم دین اور فلسفے میں جنگ چھڑ جائے اور یا تو برابری کی صلح ہو یا لوگ کلیساؤں عقائد بالکل ترک کر دیں چنانچہ اس طرح سے اسلامی فلسفے کا اثر کلیساؤں عقائد کی اس نشوونما پر جو شکلیں کے ہاتھوں ہوئی کچھ مخالف اور کچھ موافق پڑا۔ کیوں کہ علم دین اور فلسفہ کا ایک دوسرے سے بے تعلق ہو کر پہلو بہ پہلو رہنا جیسا مسلمانوں کی ذہنی تاریخ میں ہوا تھا، مسیحیوں کے یہاں اب تک نہیں ہو سکا تھا اور اس کا کوئی امکان بھی نہیں تھا اس لیے کہ مسیحی علم العقائد نے اپنی ارتقا کی ابتدائی صدیوں ہی میں یونانی فلسفہ کا بہت بڑا عنصر اپنے اندر داخل کر لیا تھا۔ اور ابھی اور داخل کرنے کی صلاحیت رکھتا تھا۔ چنانچہ اس فلسفے کے لیے عیسائیت کے پیچ در پیچ عقائد پر غالب آنا اتنا سہل نہ تھا جتنا اسلام کی سیدھی سادی تعلیم کا مقابلہ کرنا۔

بارھویں صدی میں جب عیسائی علم دین پر عربوں کا اثر پڑنا شروع ہوا ہے اس وقت یہ علم نوا شرقی افسطینی انداز رکھتا تھا۔ فرانسیکان<sup>(۱)</sup> راہبوں کے یہاں تیرھویں صدی میں بھی یہ انداز باقی رہا۔ فیثا فورٹ، افلاطون، رجحان کے ساتھ جو اسلام کے فلسفے میں موجود تھا یہ رنگ اچھی طرح نمودار ہوا۔ ڈنس اسکاتس<sup>(۲)</sup> کے نزدیک ابن جزول ایسا فاضل ہے جس کا قول سند کا درجہ رکھتا ہے۔ اس کے مقابلے میں دو جید دوہینتی راہبوں البرٹ<sup>(۳)</sup> اور ٹامس نے من کے ہاتھوں کلیسا کے آئندہ عقیدے کی تشکیل ہوئی، ارسطو طالیسیت کو کسی قدر بدلی ہوئی حالت میں قبول کر لیا تھا۔ جس کے ساتھ فارابی کے اکثر خیالات مگر خصوصیت کے ساتھ ابن سینا اور موسیٰ ابن ہیمون کا فلسفہ مطالعت رکھتا تھا۔

تیرھویں صدی کے وسط میں ابن رشد کا زیادہ گہرا اثر پیرس میں، جو اس عہد کی اعلیٰ مسیحی تعلیم کا مرکز تھا، نمودار ہوا۔ ۱۲۵۶ء میں البرٹ اعظم ابن رشد کی تردید میں قلم اٹھاتا ہے مگر اس

Franciscan (۱)

Duns Scotus (۲)

Dominican (۳)

Albert The Great (۴)

Thomas of Aquinas (۵)



کے پندرہ سال بعد کوئی تاس کا تاس ابن رشد کی نہیں بلکہ پیروان ابن رشد کی تردید کرتا ہے۔ ان لوگوں کا سرگروہ سیگر (جس سے لوگ ۱۲۶۶ء میں واقف ہوئے) لیکن ذرا لغزوں پر سر تھا۔ اُسے ابن رشد کے نظام فلسفہ کے انتہائی منطقی نتائج کے قبول کرنے میں تامل نہیں اور جس طرح ابن رشد ابن سینا پر نکتہ چینی کرتا ہے اسی طرح میگر البرٹ اعظم اور مقدس تاس کی تنقید کرتا ہے۔ یہ پتہ ہے کہ وہ وحی و تمیز کی پیروی کا اقرار کرتا ہے تاہم (اس کے خیال میں) عقلی نہیں باتوں کی تائید کرتی ہے جن کی تعلیم ارسطو نے دی ہے (اور ارسطو کے مشکل مقامات کی شرح میں ابن رشد کی رائے کو قبول کرنا چاہیے)۔

پہلے اس کی دقیق عقلیت علمائے دین کو پسند نہیں ہے۔ بظاہر فرانسسکانی ماہوں کی تحریک پر جو اس کی آڑ میں دوینیستی راہوں کی ارسطاطالیست پر حملہ کرنا چاہتے تھے وہ کلیسیائی حکمرانوں (Inquisition) کے پنجہ غضب میں گرفتار ہو گیا۔ یہاں تک کہ اس کے تمام آڈیٹو میں ۱۲۸۱ء اور ۱۲۸۲ء کے درمیان (تقد فانی میں وفات پائی۔ ڈلٹن نے جسے غالباً میگر کے مجدد خیالات کا علم نہ تھا اُسے بہشت میں دنیاوی علوم کا نامزدہ قرار دیا ہے۔ بہ خلافت اس کے اسلامی فلسفے کے بانی یونان و رومان کے مشاہیر اور حکما کے ساتھ اسے جہنم کے برآمدے میں دکھائے دیتے ہیں۔ ابن سینا اور ابن رشد پر اگر وہاں ان "جید مجددوں" کا سلسلہ ختم ہوتا ہے جنہیں اُس نے نفسوں نے اسی طرح تمسین و آفرین کا مستحق سمجھا جیسے خود ڈالتے کو۔

# فرہنگ مصطلحات

- ابد - Eternity (without end) نامحدود دوران (جس کی انتہاء نہ ہو۔ اس کے محدود حصے کو زمانہ کہتے ہیں۔
- ابدی - Eternal (without end) ابد تک رہنے والا۔ زمانے کی تید سے بڑی۔
- ابدیت - ابدی ہونا۔
- ابعاد - Dimensions (بعد کی جمع) لہاں، چوڑائی اور اونچائی یا گہرائی کو کہتے ہیں۔
- ابواب - Categories وہ کل تصورات یا اقسام جن میں کل موجودات تقسیم کی جاتی ہے۔ سب سے پہلے ارسطو نے کل موجودات کو دس ابواب میں تقسیم کیا تھا۔ یونانی میں جو لفظ آتا ہے اسے معرب کر کے قاطیغوریاں بھی کہتے ہیں۔ اردو میں اس کا ترجمہ معقولات کیا گیا ہے مگر ہمیں یہ لفظ کچھ موزوں نہیں معلوم ہوا اس لیے ہم نے ابواب کا لفظ اختیار کیا۔
- اتولوجیا۔ یونانی لفظ Theologia کا معرب ہے۔ اس کے معنی علم الہی یا علم دین کے ہیں۔ اس نام کی ایک کتاب ارسطو کی طرف منسوب کی جاتی تھی۔
- اجزائے لایہ تجزیے۔ (جمع، دیکھو جزو لایہ تجزی)
- اجزائے سجانس۔ (جمع، دیکھو جزو سجانس)
- اجناس۔ (جمع، دیکھو جنس)
- احساس۔ Feelings
- اختیار۔ Freedom (of the will) ارادہ انسان کا طبعی قوانین سے آزاد ہونا جو مادی اشیاء میں کار فرما ہیں۔
- اختیاری Free اختیار پر مبنی
- اخلاقیات Ethics وہ علم جس میں انسانوں کے افعال کی نیکی و بدی سے بحث کی جاتی ہے۔

ادعائی - Dogmatic (عقیدہ وغیرہ) جو عقلی دلائل پر مبنی نہ ہو بلکہ کسی برتر ہستی کے حکم پر۔

ارادہ - Will

ارادی - Voluntary ارادے پر مبنی۔

اربعہ عناصر - The Four Elements چار عناصر آتش، آب، خاک، باد، جو قدیم فلسفے میں مانے جاتے ہیں۔

ارتقاء - Evolution کسی چیز خصوصاً اجسامِ ناپید کا مقررہ طبعی قوانین کے ماتحت نشوونما پانا۔

ارتوڈکس - Orthodox کسی مذہب کے قدیم اصول کو ماننے والا، راسخ العقیدہ۔

ازل - Eternity (without beginning) نامحدود دوران (جس کی ابتداء ہو) اس کے محدود حصے کو زمانہ کہتے ہیں۔

ازلی - Eternal (without beginning) ازل سے موجود، زمانہ کی قید سے بری۔

اساطیر - Myths پرانی کہانیاں جن میں دیوتاؤں وغیرہ کا ذکر ہو۔

استخراج - Deduction کلی اصول کی بنا پر جزئی امر کے متعلق حکم دگانا۔

استدلال - Reasoning عقلی دلائل پیش کرنا۔

استقرا - Induction بہت سی جزئی مثالوں کی بنا پر کلیہ قائم کرنا

اسمیت - Nominalism یہ نظریہ کہ اسمائے کلی یعنی جنس یا فروع کے نام محض نام ہیں کوئی خارجی وجود نہیں رکھتے (دیکھو وجودیت)

استنباط - Inference نتیجہ نکانا

اشراتی - Neo-Platonic - نونلاطونی فلسفے کے اس مذہب کا جو انلاطون کی پیروی میں فلاطین نے قائم کیا تھا۔

اضافی - Relative کسی دوسری شے کی نسبت یا علاتے پر مبنی

اغتراری - Impulsive (دھنسل)، جو سوچ بچھ کر نہیں بلکہ کسی فوری محرک کے اثر سے سرزد ہو۔

اعتبار - Relation نسبت یا علاتہ

- اعتباری۔ Relative کسی دوسری چیز کی نسبت یا علاقے پر مبنی۔  
 اعراض۔ (جمع، دیکھو عرض)  
 اعیان۔ (جمع، دیکھو عین)  
 اقدار۔ (جمع، دیکھو قدر)  
 الکیما۔ Alchemy وہ فن جو ادنیٰ دھاتوں سے سونا چاندی بنا دینے کا مدعی ہے۔  
 الم۔ Pain  
 الوہیت Divinity خدا ہونا، خدائی  
 امکان Contingency اشیا کی ہستی کا وجود سے کم تر درجہ  
 انا لوطیقاً Analytics منطق کا وہ حصہ جس میں تصورات اور ابواب سے بحث ہوتی ہے۔  
 انا لوطیقائے اولیٰ۔ The First Analytics ارسطو کی منطق کا ایک حصہ  
 انا لوطیقائے ثانیہ۔ The Second Analytics ارسطو کی منطق کا ایک حصہ  
 انتخابیت Eclecticism فلسفے کا وہ مذہب جس میں کسی خاص نظام فلسفہ کی پیروی نہ کی جائے بلکہ کوئی اصول کہیں سے، کوئی کہیں سے لے کر ایک مجموعہ مرتب کر لیا جائے۔  
 انتزاع۔ Abstraction تجرید، کسی تصور کو محدود صفات سے الگ کرنا۔  
 انفرادی۔ Individual  
 انفرادیت۔ Individualism وہ مذہب جس میں فرد کی اہمیت پر بہت زور دیا جائے۔  
 انفعالی۔ Passive (فاعلی کی ضد)  
 انواع۔ (جمع، دیکھو نوع)  
 الحاسۃ Sense-Organ  
 ایجابی۔ Positive (سلبی کی ضد)  
 باب۔ Category (دیکھو ابواب)  
 باری ازیناس۔ Hermeneutics ارسطو کی منطق کا ایک حصہ جس میں تصورات کی بحث ہے۔  
 بالفعل۔ Actual واقعی اور خارجی شے کی حیثیت سے موجود  
 بالقوة۔ Potential کسی چیز کے اندر یہ حیثیت قوت کے مضمحل۔



بسیط۔	Simple	(مربک کی ضد) جو اجزا میں تقسیم نہ ہو سکے۔
بصریات۔	Optics	اسے پہلے علم مناظرہ مرا یا کہتے تھے۔
بقا	Immortality (Of the Soul)	بقائے روح۔ روح کا موت کے بعد باقی رہنا
بو طبقا۔	Poetics	ارسطو کا ایک رسالہ جس میں فن شعر کی بحث ہے۔
بولیٹا۔	Politics	ارسطو کی مشہور تصنیف سیاسیات کے فن میں۔
تجربید۔	Abstraction	دیکھو انتزاع
تجربہ۔	Experience	علم باطنی یا علم ظاہری جو حواس سے حاصل ہو۔
تحلیل	Analysis	کسی شے کو اس کے اجزا میں جدا کرنا
تحت قمری	Sublunar Terrestrial	فلک قمر کے نیچے کا، ارضی، زمین کا۔
تخلیق	Creation	
تخمین	Conjecture	اندازہ
تذکر	Reminiscence	گزری ہوئی باتوں کا یاد کرنا
تصدیق	Judgement	دو یا زیادہ تصورات کی باہمی تطبیق
تصور	Concept	
تصوریت	Conceptualism	یہ نظریہ کہ کلیات محض تصورات ہیں، خارجی وجود نہیں رکھتے۔
تباہین	Contrast	
تعاہل	Co-operation Interaction	
تعدیم	Destruction	معدوم کرنا
تعریف	Definition	
تعین	Condition	اشیا کی کوئی صفت
تحدید	Comparison	
تقابل	Genesis	وجود میں لانا یا آنا
تکون	Trinity	
تثلیت	Transmigration of the Soul	
تناسخ		

	Contradiction	تناقض
اشیا کے باہمی فرق پر غور کرنا۔	Differentiating Criticism	تشقید فارق
بار بار ہونا، ایک کے بعد ایک ہونا	Succession	توالی
کسی خارجی چیز کا اثر حواس خمسہ میں سے کسی پر پڑنا۔	Stimulus	تہیج
منفی کی ضد	Positive	ثبوتی
دونوں ہر دست	Dualist	ثنوی
	Dualism	ثنویت
ادارہ انسانی کا انہیں طبعی تو انہیں کا پابند ہونا جو مادی اشیاء میں	Necessity	جبر
		کار فرما ہیں
	Instinct	جبلت
	Instinctive	جلبی
Part, Particula. Thing, } Individual Thing }		جز (۱) کسی کل کا ایک حصہ (۲) منفرد شے کسی نوع کا ایک فرد
	Particular, Individual	جزئی
	Atom	جزو لایہ تجزائے چھوٹے سے چھوٹا جز کسی عنصر کا
	Homomerie	جزو متجانس (انقسام غورس کے فلسفے میں بے شمار جوہروں میں سے کسی ایک کا چھوٹے سے چھوٹا ذرہ)
	Genus	جنس
	Substance	جوہر
	Substantial	جوہر آسا
	Atom	جوہر فرد دیکھو جزو لایہ تجزے
	Substantiality	جوہریت
	Modality	جہت اشیا کا مکان وجود یا وجوب
	Created	ماوٹ قدیم ک ضد وہ چیز جو ہمیشہ سے نہیں ہے بلکہ زمانے کی حد کے اندر پیدا ہونے سے۔

حادثہ	Occurrence	واقعہ
حاسہ	Sense	حس کی قوت
حاضر	Omnipresent	جو ہر جگہ موجود ہو (خدا کی صفت)
حافظہ	Memory	
حافظہ محسوس	Memory of Concrete Things	
حامل	Substrat	
حد اوسط	Middle Term	
حدوث	Occurrence	Creation (۱) زمانہ کے اندر پیدا ہونا (۲) واقع ہونا
حس	Sense Sensation	
حس مشترک	General Sense	
حسی	Sensual	
حسیات	Sensations	
حشر	Resurrection	مردوں کا دوبارہ جی اٹھنا
حشر اجساد	Physical Resurrection	مردوں کا جسم سمیت دوبارہ جی اٹھنا
حشر کبرے	The Day of Judgment	قیامت
حقیقی	Real	
حقیقت	Reality	
حکم	Judgment	
حکمت عمل	Practical Philosophy	
حیز	Locus	محل وقوع
خارج	External Existence	اشیا کا وجود نفس سے باہر
خارجی	External	جو نفس سے باہر وجود رکھتا ہو
خاصہ	Property	صفت
خرق عادت	Marade	طبعی قوانین کی خلاف ورزی
خلا	Vacuum	مکان کا اوسے سے خالی ہونا

	Good	خیر
	The Absolute Good	خیر محض
	Dualism	دوئی
	Dualistic	دوئی آسا
	Dualist	دوئی پرست
اشیاء کی تقسیم دو قسموں میں	Dichotomy	وقاطومیا
	Self	ذات
عقل، استدلال	Reason Reasoning	رائے
	Pleasure	راحت
	Stoics	روائی
	Rhetorics	روح القدس دیکھو عقل فعال
ارسطو کی ایک تصنیف فن بلاغت پر	Rhetorics	ریطوریکا
	Time	زمان
	Temporal	زمان
	Stoic	زینونی
	Politics	سیاست مدن
	Negative	سلبی
ایک سالہ فن خطابت پر جو ارسطو کی طرف منسوب ہے۔	Sophistics	سفسطہ
	Mode	شان
	Personality	شخصیت
	Evil	شر
	Consciousness	شعور
	Self Consciousness	شعور ذات
	Conscious	شعوری
ایک غیر مادی چیز سے دوسری غیر مادی چیز کا پیدا ہونا۔	Emanation	صدور



صعودی سلسلہ Ascending Order چڑھتا ہوا سلسلہ جس میں ادنیٰ سے شروع کے

اعلیٰ کی طرف بڑھتے ہیں

صغرا Minor Premise

صفت Quality

صورت Form وہ چیز جو ہولے یعنی مادے میں ترتیب پیدا کرتی ہے اور اسے معقول وجود بخشی ہے۔

صور Forms (صورت کی جمع)

طبیعت Nature (۱) عالم طبیعی، فطرت، مادی دنیا

(۲) قوانین طبیعی کا نظام

طبیعی Natural (۱) عالم طبیعی سے متعلق

(۲) طبیعیات سے متعلق، اجسام طبیعی سے متعلق۔

طبیعیات Physics

ظفرہ Leapings لغوی معنی جست، کودنا۔ نظام کے فلسفے میں یہ مسئلہ کہ جسم کی حرکت مکان میں

مستقل نہیں ہوتی بلکہ وہ ایک نقطے سے دوسرے نقطے تک کو در کرتا ہے۔ اسی طرح زمانہ ایک آن

سے دوسرے آن جست کرتا ہے۔

طوبیقا Topics ارسطو کے ایک رسالے کا نام جس کا موضوع فن خطابت کا ایک شعبہ یعنی

مناظرہ ہے

عالم اصغر Microcosmos کائنات اصغر، انسان کو کہتے ہیں جس کی ذات بجائے خود ایک دنیا ہے

عالم اکبر Macrocosmos

عرصہ مکانی Space

عرصہ زمانی Period of Time

عرض Accident

عقل Spirit وہ غیر مادی جوہر جو قدیم حکما کے نزدیک وجود مطلق (ذات الہی) اور مادے کے درمیان

واسطے کا کام دیتا ہے۔

عقل اول، عقل کل The Universal Spirit, The Holy Spirit عقل کے سلسلے میں

سے بڑے عقل، جس کا صعود بلا واسطہ وجود مطلق سے ہوا ہے۔

فلك اول كى عقل	The Active Spirit	عقل فعال
عقل انسانى	The Passive Spirit	عقل منفعل
	The Human Reason	عقل مستفاد
فلسفے کا وہ مذہب جو صرف عقل کو حقیقی وجود مانتا ہے	Rationalism	عقلیت
نو غیر مادی جوہروں کا	The spirits of the celestial spheres	عقول افلاک
سلسلہ جو وجود مطلق اور عقل انسان کے درمیان واسطے کا کام دیتے ہیں۔		

Relation	علاقہ
Cause	علت
The First Cause	علت اولیٰ
The Primal Cause	علت العلیٰ
Optics	علم مناظر و مریا بصریات
Axioms	علوم متعارفہ
Higher	علوی
Casualty	علیت
Process Practice	عمل
Practical	عملی

عناصر اربعہ دیکھو اربعہ عناصر  
 Element مازہ کا سادہ ترین حقہ جس کی مزید تحلیل نہ ہو سکے۔  
 عین idea (افلاطون کے فلسفے میں) اشیاء کی ہر نوع کا حقیقی اور مکمل نمونہ جو عالم مثال میں موجود ہے۔

(۱) عین سے متعلق	Ideal	عین
(۲) فلسفہ عینیت کا قائل	Idealist	
(۳) فلسفہ عینیت سے متعلق	Idealistic	
ایک قدیم عیسائی باطنی فرقے کا نام	Gnostic	عنا سطل
غیر مادی جسم سے نرمی۔	Incorporal	غیر جسم

	Disconnected	غیر مربوط
	Invisible	غیر مرئی
	Discontinuous	غیر مسلسل
	Impersonal	غیر شخص
	Uncaused	غیر معلول
		غیر ممتد جس میں امتداد یا دوران نہ ہو
	Inseparable	غیر منفک
	Spaceless	غیر مکانی
	Free agent	فاعل مختار
	Individual	فرد
	Difference	فصل
	Active	فعال
	Activity	فعالیت
	Supernatural	فوق العادہ
	Miraculous	فوق الانسان
	Superhuman	فوق الواقع
	In Reality	واقعی
دیکھو ابواب	Categories	قategoriوں یا اس
	Categorical	قategoriوں
	Categorical Figures	قategoriوں اشکال
(۱) تقدیر، حواشی کا اندازہ جو علم الہی میں ہے	Predestination	} قدر
(۲) جدید معنی وہ چند باصفت جو اخلاقی یا تمدنی اہمیت رکھتی ہے	Value	
وہ فرقہ جو انسان کو فاعل مختار مانتا ہے۔	Believer in Free Will	قدریہ
	Uncreatedness	قدم
(حادث کی ضد) وہ چیز جو ذاتی ہے	Uncreated Self Existent	قدیم
		نہیں ہوں بلکہ ازل سے وجود رکھتی ہے۔

	Pessimist	قنوطیت کا قائل	قنوطی
	Pessimism	نظام عالم کی بنا شر پر سمجھنا یا انسان کو خلقی طور پر بد سمجھنا	قنوطیت
	Analogy	(۱) ایک چیز سے دوسری چیز پر جو اس کے مشابہ ہو حکم لگانا	قیاس
	Syllogism	(۲) صغریٰ اور کبریٰ سے نتیجہ نکالنا	
	The Universe	کائنات	کائنات
		کائنات مجمل، کائنات اصغر	کائنات مجمل، کائنات اصغر
	Meteorology	کائنات الجو (علم)	کائنات الجو
	Major Premise	کبریٰ	کبریٰ
	Multiplicity	The Manford (Phenomena)	کثرت
	Manifold	Multiple	کثرت آسا
	Scholasticism	وہ علم جو مذہب کی تائید فلسفیانہ دلائل سے کرتا ہے	کلام
	The All	(۱) وجود مطلق، ذات الہی، کائنات	کل
	The Whole	(۲) کوئی سالم شے	
	The species	(۳) نوع، فرد کے مقابلے میں	
	Universal Principles of Judgement	کلیات	کلیات
	Universals	Universal Concepts	کلی اصول
		دیکھو کلیات	کلیہ
	Universality	کلیت	کلیت
	Substance	Nature	کنہ
	Quality	کیفیت	کیفیت
	Qualitative	کیفی	کیفی
	Timeless	زمانے کی قید سے بری	لازمانی
	Necessary	لازمی	لازمی
	Unconscious	غیر شعوری	لاشعوری
	The Transcendental	وہ عالم جو زمان و مکان کے ماوراء ہے	لامہوت

(۱) کلی تصدیقات

(۲) کلی یا نوعی تصورات



لاہوتی	Transcendental	لاہوت کا
لاانتہائی	Endless	جس کا سلسلہ کبھی ختم نہ ہو
لزوم	Necessity	
مابعد الطبیعیات	Metaphysics	
مابعد الطبعی	Metaphysical	
مابعدالواقعہ	Post Re	
مادہ	Matter	
مادہ اولیٰ	Primal Matter	
مادی	Material	
ما فوق الطبیعیات		دیکھو مابعد الطبیعیات
ما قبل الواقعہ	Ante Re	
ماہیت	Nature	اصلی کیفیت، اصلیت
متشکک	Sceptic	وہ شخص جس کے نزدیک حقیقت کا علم ناممکن ہے
متضاد	Contrary	
مشکلم	Scholastic	عالم کلام (دیکھو کلام)
مثالی	Typical	
محدود	Limited	
محض		دیکھو مطلق
محسوس	Sensible	جس کا ادراک حواس سے ہو سکے۔
محسوسات	Sensible Objects	محسوس اشیاء
مجازی	Metaphorical	غیر حقیقی
مرکب	Compound	جو ایک سے زیادہ اجزاء سے مل کر بنا ہو
مرئی	Visible	جو دکھا جاسکے۔
مساوات	Equality	برابری
مشابہ باطن	Introspection	

شخص کی حیثیت رکھنے والا، منفرد شعوری وجود رکھنے والا۔	Personal	شخص
ہر قسم کی صفات اور تعینات سے بری	Absolute	مطلق
	Phenomenon	منظر
	Phenomena	مظاہر
	Social	معاشرتی
	Society	معاشرہ
	Social Life	معاشرت
وہ چیز جس پر نفس کا کوئی فعل واقع ہو	Object	معروض
غیر محسوس یا غیر مادی شے جو عقل و شعور رکھتی ہو	Rational	معقول
(۱) علوم عقلی	Rational Sciences	معقولات
(۲) غیر مادی اشیاء جو عقل و شعور رکھتی ہوں	Immaterial Objects	
(علت کی ضد) وہ حادثہ یا تغیر جو کسی علت کا نتیجہ ہو	Effect	معلول
جو محسوس صفات رکھتا ہو	Concrete	مقرون
دیکھو باب	Category	مقولہ
	Space	مکان
	Spatial	مکانی
معقول اشیاء کی دنیا	Intelligible World	ملکوت
ہستی کا وجود سے کم تر درجہ رکھنے والی (شے)	Contingent	ممکن
	Formal Logic	منطق صوری
	Negative	منفی
	Individual	منفرد
جو الگ ہو سکے	Separable	منفک
وہ طریقہ جو علمی تحقیق یا بحث میں اختیار کیا جائے۔	Method	منہاج
دو سلسلوں میں مطابقت ہونا۔	Parallelism	موازات
ہستی کا وجود سے کم تر درجہ رکھنے والی (شے) جو موجود ہو مگر اس	Actual	موجود

کے وجود کی کوئی لازمی وجہ نہ ہو۔

Subject	موضوع	نفس بہ حیثیت فاعل کے
Omniscient	ناظر	ہر چیز کو دیکھنے والا (خدا کی صفت)
Nomas	ناموس	(یونانی لفظ) قانون (طبعی یا اخلاقی)
Renaissance	نشأۃ ثانیہ	یورپ میں قرون وسطیٰ کے بعد علوم و فنون کے از سر نو ترقی پانے کا زمانہ (سولہویں صدی عیسوی)ء
Theoretical	نظری	
Theory	نظریہ	کوئی رائے جو عقلی دلائل کی بنا پر کسی مسئلے کے متعلق قائم ہو جائے۔
Theory of Knowledge	نظریہ علم	فلسفے کا وہ شعبہ جس میں علم انسان کی حقیقت اور اس کے ماخذ سے بحث کی جاتی ہے۔
Mind	نفس	
The Human Reason	نفس ناطقہ	
Mental, Psychological	نفسی	
Psychology	نفسیات	علم النفس
Negation	نفی	
Species	نوع	
Nous	نوس	(یونانی لفظ) عقل کل، عقل کائنات، جوہر عقل
Semi Conscious	نیم شعوری	
Unit	واحدہ	کسی مادی یا غیر مادی چیز کا وہ چھوٹے سے چھوٹا حصہ جو سالم اور مستقل وجود رکھتا ہو
Necessary (Being)	واجب	ہستی کا اعلیٰ درجہ رکھنے والا
	واجب الوجود	جس کا وجود عقلاً لازم ہو
Experience (Inner)	واردات (قلب)	
Heathen, pagan	وثنی	دینانوں یا طبیعتوں کی پرستش کرنے والا

دیتاؤں یا طبیعی قوتوں کی پرستش	Heathenism Paganism	وثنیت
	Intuition	وہمان
(اہمیت کی ضد) یہ عقیدہ کہ کلیتاً یا اس کا کلی مستقل خارجی وجود رکھتے ہیں۔	Realism	وجودیت
	Unity	وحدت
اس عقیدہ کا کہ سب کی ذات میں الوہیت اور	Monophysitcal	وحدت فطرت
		انسانیت ایک ہو گئی تھیں۔
	Monophysite	وحدت فطرت کا معتقد
	وجود مطلق	ہمہ
خدا کی ذات جس میں بعض صوفیوں کے نزدیک کل موجودات	The All	ہمہ درہمہ
	All In All	شامل ہیں۔
یہ عقیدہ کہ ہر چیز جو وجود رکھتی ہے خدا کی ذات میں شامل	Pantheism	ہمہ اوست
		ہے یا کائنات اور خدا ایک ہے
یہ عقیدہ کہ ہر چیز کا صدور خدا کی	(Theory of) Emanation	ہماوست
		ذات سے ہوا ہے۔
	Matter	ہیولی
	غیر متشکل مادہ	ہیئت
	Astronomy	



# ترقی اردو بورڈ کی مطبوعات

5.50	ث۔ ج۔ دو بوتر / سید عابد حسین	تاریخ فلسفہ اسلام
10.75	سلامت اللہ	تعلیم اور اس کا سماجی پس منظر
10.00	اے۔ کے۔ سی۔ اناوے / اختر انصاری	تعلیم، سماج اور کلچر
12.75	خواجہ غلام السیدین / ایم۔ ابو بکر	تعلیمی تشکیل نو کے مسائل
41.75	ہر برٹ سید سینن / سلامت اللہ	تعلیم میں نفسیات کی اہمیت
8.25	ایس۔ ایم۔ جعفر / سعید انصاری	تعلیم ہندوستان کے مسلم عہد حکومت میں (1000 تا 1800)
10.00	ایل۔ بیوسن اسٹیننگ / سلطان علی شیدا	جدید ابتدائی منطق
6.75	محمد عبدالقادر عثمادی	سماج اور تعلیم
4.75	مترجم۔ حسن الدین احمد	شریحہ بھگوت گیتا (دوسرا ایڈیشن)
16.75	اے۔ سی۔ یونگ / میرولی الدین	فلسفہ کے بنیادی مسائل
15.50	رائے شیو موہن لال ماتھر	قدیم ہندی فلسفہ
30.00	تاریخ قدیم ہندی فلسفہ شیونرائٹن ماتھر	تاریخ قدیم ہندی فلسفہ
9.75	ادولف فیئر / شیخ غلام حسین (ایڈیٹر)	مدرسہ عمل
5.25	برنارڈ ہارٹ / عبیدہ زمان	نفسیات جنون
6.50	سید سخی حسن نقوی	ہمارا قدیم سماج
10.25	بیل کماروت / سرتاج عالم عابدی	ہندوستان کے زمانہ قدیم وسطیٰ کے کتب خانے
10.75	شیاماچرن دو بے / محمد عبدالقادر عثمادی	ہندوستانی گاؤں
9.00	آئی۔ سی۔ ایس۔ آر / صفا مہدی	ہندوستان میں عورت کی حیثیت

ترقی اردو بورڈ

ویسٹ بلاک 8، آر۔ کے۔ پورم

نئی دہلی