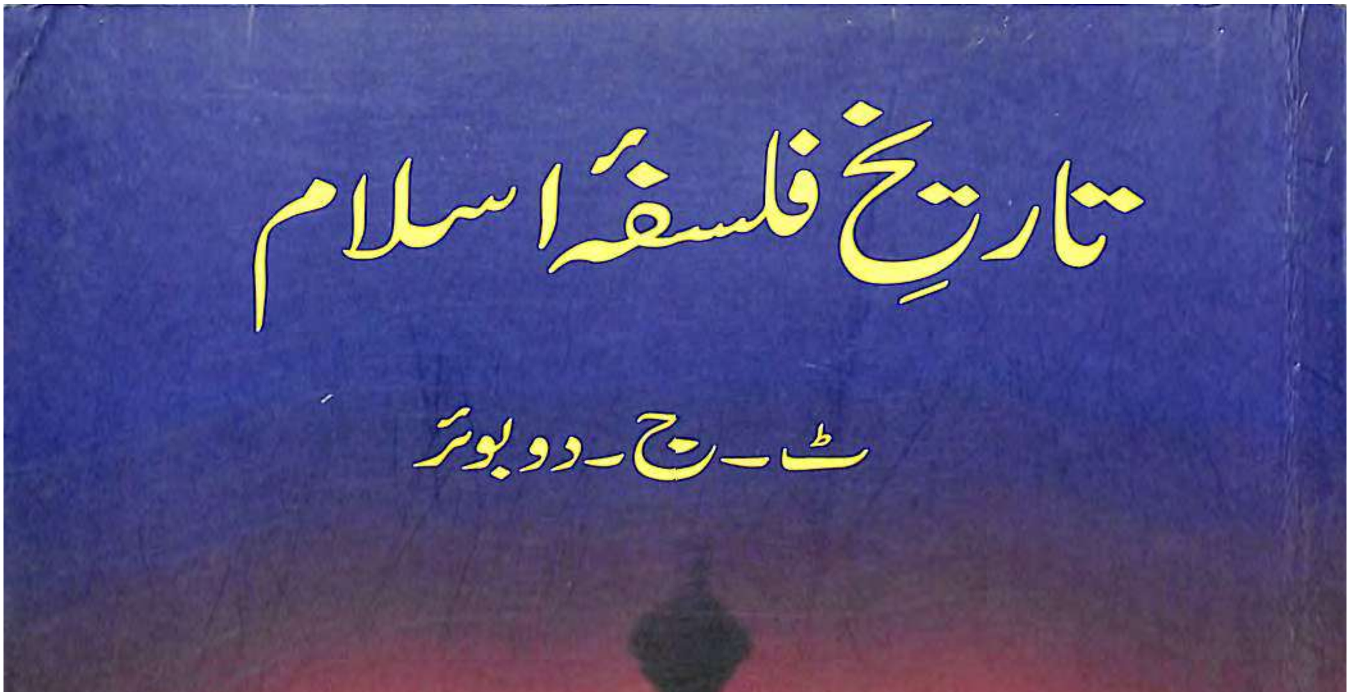
تاریخِ فلسفۂ اسلام
ٹ۔ ج۔ دو بوئر
قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، نئی دہلی

تاریخِ فلسفۂ اسلام

ٹ۔ ج۔ دو بوئر

قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، نئی دہلی

تاریخ فلسفۂ اسلام

ٹ۔ج۔دوبوئر

مترجم

ڈاکٹر سید عابد حسین

قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، نئی دہلی

وزارت ترقی انسانی وسائل، حکومت ہند

فروغ اردو بھون، FC-33/9، انسٹی ٹیوشنل ایریا، جسولہ، نئی دہلی۔110025

©قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، نئی دہلی

پہلی اشاعت	:	1972
پانچویں طباعت	:	2013
تعداد	:	550
قیمت	:	-/70روپے
سلسلۂ مطبوعات	:	447

Tareekh Falsafa-e- Islam

By : T. J. Debair

ISBN :978-81-7587-727-6

ناشر: ڈائرکٹر، قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، فروغ اردو بھون، FC-33/9، انسٹی ٹیوشنل ایریا،
جسولہ، نئی دہلی110025، فون نمبر: 49539000، فیکس:49539099
شعبۂ فروخت: ویسٹ بلاک-8، آر-کے-پورم، نئی دہلی-110066 فون نمبر:26109746
فیکس:26108159 ای میل:ncpulsaleunit@gmail.com
ای میل:urducouncil@gmail.com، ویب سائٹ:www.urducouncil.nic.in
طابع: لاہوتی پرنٹ ایڈس، جامع مسجد، دہلی-110006
اس کتاب کی چھپائی میں 70GSM, TNPL Maplitho کاغذ استعمال کیا گیا ہے۔

پیش لفظ

انسان اور حیوان میں بنیادی فرق نطق اور شعور کا ہے۔ ان دو خداداد صلاحیتوں نے انسان کو نہ صرف اشرف المخلوقات کا درجہ دیا بلکہ اسے کائنات کے ان اسرار و رموز سے بھی آشنا کیا جو اسے ذہنی اور روحانی ترقی کی معراج تک لے جا سکتے تھے۔ حیات و کائنات کے مخفی عوامل سے آگہی کا نام ہی علم ہے۔ علم کی دو اساسی شاخیں ہیں باطنی علوم اور ظاہری علوم۔ باطنی علوم کا تعلق انسان کی داخلی دنیا اور اس دنیا کی تہذیب و تطہیر سے رہا ہے۔ مقدس پیغمبروں کے علاوہ، خدا رسیدہ بزرگوں، سچے صوفیوں اور سنتوں اور فکر رسا رکھنے والے شاعروں نے انسان کے باطن کو سنوارنے اور نکھارنے کے لیے جو کوششیں کی ہیں وہ سب اسی سلسلے کی مختلف کڑیاں ہیں۔ ظاہری علوم کا تعلق انسان کی خارجی دنیا اور اس کی تشکیل و تعمیر سے ہے۔ تاریخ اور فلسفہ، سیاست اور اقتصاد، سماج اور سائنس وغیرہ علم کے ایسے ہی شعبے ہیں۔ علوم داخلی ہوں یا خارجی ان کے تحفظ و ترویج میں بنیادی کردار لفظ نے ادا کیا ہے۔ بولا ہوا لفظ ہو یا لکھا ہوا لفظ، ایک نسل سے دوسری نسل تک علم کی منتقلی کا سب سے موثر وسیلہ رہا ہے۔ لکھے ہوئے لفظ کی عمر بولے ہوئے لفظ سے زیادہ ہوتی ہے۔ اسی لیے انسان نے تحریر کا فن ایجاد کیا اور جب آگے چل کر چھپائی کا فن ایجاد ہوا تو لفظ کی زندگی اور اس کے حلقۂ اثر میں اور بھی اضافہ ہو گیا۔

کتابیں لفظوں کا ذخیرہ ہیں اور اسی نسبت سے مختلف علوم و فنون کا سرچشمہ۔ قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان کا بنیادی مقصد اردو میں اچھی کتابیں طبع کرنا اور انھیں کم سے کم قیمت پر علم و ادب کے شائقین تک پہنچانا ہے۔ اردو پورے ملک میں سمجھی جانے والی، بولی جانے والی اور

پڑھی جانے والی زبان ہے بلکہ اس کے سمجھنے، بولنے اور پڑھنے والے اب ساری دنیا میں پھیل گئے ہیں۔ کونسل کی کوشش ہے کہ عوام اور خواص میں یکساں مقبول اس ہر دلعزیز زبان میں اچھی نصابی اور غیر نصابی کتابیں تیار کرائی جائیں اور انھیں بہتر سے بہتر انداز میں شائع کیا جائے۔ اس مقصد کے حصول کے لیے کونسل نے مختلف النوع موضوعات پر طبع زاد کتابوں کے ساتھ ساتھ تنقیدیں اور دوسری زبانوں کی معیاری کتابوں کے تراجم کی اشاعت پر بھی پوری توجہ صرف کی ہے۔

یہ امر ہمارے لیے موجب اطمینان ہے کہ ترقی اردو بیورو نے اور اپنی تشکیل کے بعد قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان نے مختلف علوم وفنون کی جو کتابیں شائع کی ہیں، اردو قارئین نے ان کی بھرپور پذیرائی کی ہے۔ کونسل نے ایک مرتب پروگرام کے تحت بنیادی اہمیت کی کتابیں چھاپنے کا سلسلہ شروع کیا ہے، یہ کتاب اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے جو امید ہے کہ ایک اہم علمی ضرورت کو پورا کرے گی۔

اہل علم سے میں یہ گزارش بھی کروں گا کہ اگر کتاب میں انھیں کوئی بات نادرست نظر آئے تو ہمیں لکھیں تاکہ جو خامی رہ گئی ہو وہ اگلی اشاعت میں دور کر دی جائے۔

ڈاکٹر خواجہ محمد اکرام الدین

ڈائرکٹر

دیباچہ

ہر مہذب قوم زندگی اور کائنات کے عقدہ ہائے سربستہ کو حل 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 گوناگوں 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۔ زمانۂ 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 امید اسلامی فلسفہ کو گوشۂ 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 کی تھوڑی سی کتابوں کا مغربی زبانوں میں ترجمہ ہوا تھا۔ اسی زمانہ میں ہالینڈ کے مشہور مستشرق دوبوئر De Boer نے ڈیٹریسی Dietrici، دوگوئیے De Goeje، گولڈزیہر Goldziher، ہوتسما Houtsma، آگسٹ میولر August Muller، منک Munk، نولڈکے Noldke، رینان Renan، اسنوک ہرگرونئے Snouck Hurgronje، اشٹائن اشنائڈر Steinschneider، وان فلوٹن Van Vloten اور بعض اور مستشرقین کی متفرق کوششوں سے فائدہ اٹھا کر ایک مستقل کتاب تاریخ فلسفۂ اسلام پر لکھی جس کا ترجمہ ہدیۂ ناظرین ہے۔

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

اس کا لحاظ کرتے ہوئے کہ یورپ کے مستشرقین کے لیے عربی غیر زبان ہے اور وہ مشرقی طرزِ 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۔ اور یوں 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 دی بوئر کی کتاب سے یقیناً معقول مدد ملے گی۔

سید عابد حسین
دہلی۔ مارچ ۱۹۲۶ء

دیباچہ طبع ثانی

غنیمت ہے کہ سات برس بعد اس ترجمے کے دوبارہ چھپنے کی نوبت آئی۔ میں نے اس پر نظرِ 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 ۱۹۳۳ء

دیباچہ طبع ثالث

پچھلے تیس پینتیس سال میں ہندوستان کے سیاسی حالات نے جو رُخ اختیار کیا ہے اس کے اثر سے اس ملک میں اُردو 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 فضا رفتہ رفتہ بدل رہی

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

سید عابد حسین
مئی ۱۹۷۶ء

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 غورسی فلسفہ
۱. فلسفہ طبیعی
۲. بصرے کے اخوان الصفا

باب چہارم
مشرق کے اشراقی اور ارسطاطالیسی حکماء
۱. کندی
۲. فارابی
۳. ابن مسکویہ
۴. ابن سینا
۵. ابن الہیثم

باب پنجم
مشرق میں فلسفے کا انحطاط
۱. غزالی
۲. قاموس نگار

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 اوّل۔ تمہید

(۱)

فلسفۂ 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 غارت گری 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 کارسازیوں سے واقف تھے نہ فرصت کی لطیف گھڑیوں کی برکتوں سے۔ البتہ وہ بستیاں جو صحرا کے کنارے کنارے مل 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 عہد یمنی میں ملکۂ سبا کی قدیمی سلطنت حبش یا ایران کے باجگذار کی حیثیت سے باقی تھی۔ مغرب میں ایک قدیمی تجارتی شاہراہ پر مکہ 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 حیرہ میں اور بازنطین 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 طرازیاں خود ان کے قبیلے کے لیے تو وحی کا حکم رکھتی ہی تھیں مگر دوسرے قبائل بھی ان سے متاثر ہوا کرتے تھے۔

محمد صلعم اور ان کے جانشینوں ابوبکر، عمرؓ، عثمان اور علی کی بدولت (۶۳۲ تا ۶۶۱) ساحلی خطوں کے باشندوں کے دوش بدوش آزاد ابناء 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 عرصۂ دنیا تنگ ثابت ہوا۔ تھوڑے ہی دنوں 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۔ اس وقت سے فرقہ اہلِ 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 آدھ جگہ غالب بھی آجاتا تھا۔ یہاں تک کہ آخر کار ۱۵۰۱ء 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 کیسانیہ تھے 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 منشا کی توضیح کی۔ لیکن یہ علم بھی قرآن کے ظاہری الفاظ کی طرح اپنے معتقدوں سے اس بات کا طالب تھا کہ بے چون و چرا حاملانِ 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۔ اسے اس پر اکتفا کرنی پڑی کہ ایک حد تک یہودیت اور عیسائیت کے زیر اثر فقہ اور حدیث کی تدوین کرے۔ لیکن دمشق میں بنی امیہ (۶۶۱ء تا ۷۵۰ء) دنیاوی مہمات میں لشکر کشی کرتے رہے۔ ان کے زیر حکومت سلطنت اسلام بحر اوقیانوس سے ہند اور ترکستان کی سرحد تک اور بحر روم سے کوہ قاف 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۔ انھوں نے ایک فوجی عمائدی حکومت کا انتظام 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 وہاں تھا لیکہ اعلیٰ سرکاری اور فوجی عہدوں پر عرب مامور تھے، علوم و فنون کی تحصیل ابتدا میں غیر عرب اور مخلوط النسل لوگوں کے لیے چھوڑ دی گئی۔ شام میں لوگ عیسائی مدارس میں تعلیم پاتے تھے لیکن ذہنی تعلیم کا مرکز کوفہ اور بصرہ تھے جہاں عرب، ایرانی، مسلم، عیسائی، یہودی اور مجوسی ایک دوسرے

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

بنی امیہ کے جانشین بنی عباس ہوئے (۷۵۰ء تا ۱۲۵۸ء) انھوں 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 ۷۶۲ء میں بغداد کی بنیاد ڈالی اور اُسے اپنا دارالخلافہ بنایا۔ یہ وہ شہر تھا جو بہت جلد دنیاوی شان و شوکت میں دمشق اور ذہنی آب و تاب میں کوفے اور بصرہ پر سبقت لے گیا۔ اس کا مدِمقابل 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 خلفاء یا تو خالص حبِ علم سے یا محض اپنے دربار کی آرائش کے لیے دنیوی علوم کے قدردان تھے اور چاہے انھوں نے علماء اور مناظروں کے کمال کو کماحقہٗ نہ پہچانا ہو لیکن ان کی داد و دہش کا دروازہ اہلِ 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 علمی جدوجہد نقطۂ کمال پر پہنچی ہے، سلطنت کے عظمت و اقتدار کو گھن لگ چکا تھا۔ قبائل کے پرانے 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 دماغ 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 علمیت 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 روز بروز نمایاں ہوتا گیا۔ ترکی فوج کا زور شور مشیر کے لوباشوں اور بھاتی

مزدوروں کی شورشیں، شیعوں اور اسماعیلیوں کی سازشیں اور اس پر طرہ دور افتادہ صوبوں کی خودسری کی خواہش یہ سب یا تو زوال کے اسباب تھے یا علامتیں۔ خلیفہ اب محض مذہبی پیشوا کی حیثیت رکھتا تھا اور ترک بطور اس کے نائب کے حکومت کرتے تھے۔ سرحدی صوبوں میں یکے بعد دیگرے خودسر 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 اغلبی تھے۔ مصر میں طولونی اور فاطمی۔ شام اور عراق عرب میں ہمدانی۔ مشرق میں آلِ سامان اور بنی طاہر کی حکومت تھی جن پر ترک بستہ آہستہ غلبہ پا رہے تھے۔ 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 فرماں روا تھا۔

اسی ابتری اور ترک گردی کے زمانے میں اسلامی مدارس کی بنیاد پڑی۔ ۱۰۶۵ء میں پہلی جامعہ بغداد میں قائم کی گئی۔ اس وقت سے مشرق کے علوم بندھے ٹکے 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 بجانب تھے جن کی نسبت مشہور ہے کہ انھوں نے پہلے مدرسے کے قیام کی خبر سن کر بزمِ ماتم بپا کی۔ اس کے بعد (تیرھویں صدی میں) مشرقی ممالکِ 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 احیاء کی تحریک کی ہو۔

۲۔ مشرقی حکمت

سامی ذہن نے یونانیت سے تعلق پیدا ہونے سے پہلے کبھی فلسفے کی راہ میں حکیمانہ مقولوں، تمثیلوں اور ضرب المثلوں کی حد سے آگے قدم نہیں بڑھایا۔ اس علم و حکمت کی بنیاد جن مشاہدات پر تھی ان میں

سے بعض عالمِ 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 سرِ تسلیم خم کر دیا جاتا تھا ہمیں اس فلسفے کا علم توریت کے ذریعے سے ہے۔ ملکۂ سبا کے قصے سے اور ان روایتوں سے جو عرب میں لقمان کے متعلق مشہور ہیں اس کا ثبوت ملتا ہے کہ اہلِ 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 جا سکتی تھی۔ لیکن اسے صرف بابل قدیم کے پجاریوں کے حلقے میں (ہمیں یہ معلوم نہیں کہ کن اثرات کی بدولت اور کس حد تک) یہ رتبہ نصیب ہوا کہ اس کی مدد سے عالمِ امکان کا مشاہدہ عالمانہ نظر سے کیا جانے لگا۔ ان لوگوں کی نظر ارضی زندگی کی ابتری سے ہٹ کر، سماوات کی نظم و ترتیب پر پڑنے لگی۔ یہ عبرانیوں کی طرح نہ تھے جن کا فلسفہ عالمِ 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 جنھوں نے تحت قمری عالمِ کثرت کا مشاہدہ کرنے سے پہلے گردشِ افلاک کی وحدت اور دوام میں ساری کائنات کی ہم آہنگی دریافت کر لی تھی البتہ 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 سکندرِ اعظم کے زمانے سے یونانی اور اس کے بعد مخلوط یونانی مسیحی خیالات کا اثر یا غلبہ ہو گیا۔ صرف شام کے شہر حیرہ میں قدیم عہدِ اسلامی تک وثنیت عیسائیت 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۔

ایران دوئی کا ملک ہے اور یہ قرینِ قیاس ہے کہ اس کے دوئی پرست مذہبی درس کا اثر خواہ مذہب مانی کے توسط سے یا دوسرے غناسطی فرقوں[1] 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 (۴۳۸-۳۹ یا ۴۵۵ء) قومی حیثیت سے تسلیم کیا گیا۔ اس نظام میں دوئی پرستانہ تنازعِ خیال

---

(1) Gnostic

اس لیے باقی نہیں رہا تھا کہ لامحدود زمانہ (زروان عربی میں زمانے کو کہتے ہیں) سب سے برتر جوہر مانا جاتا تھا اور یہ بیرونی کرات سماوی کی رفتار یا گردشِ چرخ کا مترادف قرار دیا گیا تھا۔ یہ درس جو فلسفیانہ دماغ کے لوگوں کے لیے بہت مرغوب ثابت ہوا کبھی اسلام کے پردے میں اور کبھی 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 متکلمین 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 با امن تجارتی کاروبار کی بدولت جو ہندوستان اور یورپ کے درمیان عربوں کے توسط سے ہوا کرتا تھا۔ اس کے بعد اسلامی فتوحات کے ذریعے عربوں کی واقفیت ہند کی حکمت کے متعلق بڑھتی گئی۔ منصور (۷۵۴ء تا ۷۷۵ء) اور ہارون (۷۸۶ء تا ۸۰۹ء) کے عہد میں اس حکمت کا بہت بڑا حصہ کچھ تو پہلوی کے واسطے سے اور کچھ براہِ راست سنسکرت سے ترجمہ ہوا۔ ہندوؤں کے اخلاقی اور سیاسی فلسفیانہ اقوال اور قصہ کہانیوں میں سے بہت کچھ لیا گیا مثلاً پنچ تنتر جس کا ترجمہ ابن المقفع نے منصور کے زمانے میں کیا۔ لیکن اسلام میں علومِ دنیا کی ابتدا پر سب سے زیادہ اثر ہندوؤں کی ریاضی اور نجوم کا (موخر الذکر کا علاج امراض اور سحر کے سلسلے میں) پڑا۔ برہم گپت کی سدھانت سے پہلے (جس کا ترجمہ منصور کے زمانے میں فزاری نے ہندی علماء کی مدد سے کیا تھا) عرب بطلیموس کی المجسطی سے واقف تھے۔ اُس کے ذریعے سے ماضی اور مستقبل کی ایک وسیع دنیا نظر کے سامنے آئی۔ جن عظیم الشان اعداد سے ہند کے علماء کام لیتے تھے انھوں نے سنجیدہ مسلم مؤرخوں کو حیرت میں ڈال دیا۔ اِدھر ہندوستان اور چین میں لوگ عرب سوداگروں پر ہنستے تھے کہ ان کے نزدیک دنیا حادث ہے اور اس کی عمر چند ہزار سال سے زیادہ نہیں۔

ہندوؤں کے منطق اور مافوق الطبیعی افکار سے بھی مسلمان ناواقف نہیں رہے لیکن ریاضی اور نجوم کے مقابلہ میں ان چیزوں کا اثر عربی علوم کے نشو و نما پر بہت کم پڑا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ہندوؤں کی موشگافیوں 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 چیز ہے اور ہمیں کوئی ضرورت نہیں کہ مذاقِ زمانہ کی خاطر متاخر ہندوؤں کے گائے کے دودھ والے خیالات کو فلسفہ کہہ کر خواہ مخواہ اپنے بیان میں جگہ دیں۔ ان ذی ہوش نفس کشوں نے تمام محسوس اشیاء کے

فریب نظر ہونے کی بابت جو کچھ کہا ہے ممکن ہے کہ اس کا بہت بڑا حصہ شاعرانہ دلکشی رکھتا ہو اور ان بزرگوں کی انکارِ دنیا کی ناپائیداری کے متعلق ان نو فلاطونی اور نو فیثا غورثی خیالات سے جو شرق تک پہنچے تھے مطابقت رکھتے ہوں۔ لیکن ان دونوں میں کوئی ایسی اہم بات نہیں ہے جس سے علمی احساس کے احیار میں مدد ملی ہو۔ فکرِ انسانی کو حقیقت کے ادراک کی طرف متوجہ کرنے کے لیے ہندی تخیل نہیں بلکہ یونانی ذہن کی ضرورت تھی۔ اس کی بہترین مثال عربوں کی ریاضی ہے۔ جدید ماہرینِ فن کے نزدیک اس میں ہندی عنصر صرف حساب ہے اور یونانی اقلیدس اور جبر و مقابلہ۔ ریاضی مجرد تک شاذ و نادر 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 زینہ قرار دیا گیا تھا اسی سبب سے یہ حکمت جس کا موضوع ہمیشہ وحدتِ وجود ہے یکسانی کے سبب بارِ خاطر ہو جاتی ہے۔ اس کے مقابلے میں یونانیوں کا علم جس کی تقسیم نہایت تفصیل سے علیحدہ علیحدہ حصوں میں کی گئی تھی فطرت اور ذہن دونوں کے مظاہر کے ہمہ گیر ادراک کی کوشش کرتا تھا۔

مشرقی حکمت، نجوم اور علم کائنات سے مسلم اہلِ 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 گنوا دینے پر اکتفا نہیں کی گئی بلکہ واقعات کے یا منطق کے نقطۂ نظر سے عالمِ کثرت کی ترتیب کی کوشش ہوئی وہاں غالباً یونانی اثر کارفرما تھا۔

۳۔ یونانی علوم

جس طرح وہ تجارت جو ہند و چین اور بازنطین کے درمیان ہوتی تھی زیادہ تر ایرانیوں کے ہاتھ میں تھی اسی طرح مغرب بعید میں فرانس تک اہل شام مالانِ تمدن کی حیثیت سے پہنچتے تھے۔ اہل شام ہی شراب، ریشم وغیرہ پہلے پہل یورپ میں لائے انھیں نے یونانی علوم کو اسکندریہ و انطاکیہ سے لا کر 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 روما

اور اہلِ ایران کو دوست یا دشمن کی حیثیت سے ایک دوسرے سے سابقہ پڑے۔ چنانچہ شامی عیسائی 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 شامی کلیسا کے پہلو بہ پہلو وحدت فطرت کے معتقدوں کا زور تھا اور ایران میں نسطوری کلیسا برسرِ اقتدار تھا۔ ان کلیساؤں کے نظامِ 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 فطرتِ انسانی اور فطرتِ الٰہی میں امتیاز کرتے تھے۔ فطرت کے مفہوم میں سب سے مقدم دو پہلو ہیں قوت اور جوہرِ فعال۔ اصلی مسئلہ یہ ہے کہ آیا حضرت عیسیٰ کی ذات میں انسانی اور الٰہی فعل و ارادہ الگ الگ تھا یا ایک تھا۔ وحدت فطرت کے معتقد نظری اور مذہبی وجوہ کی بنا پر "انسانی عنصر" کو رد کر کے اپنے خدا مسیح کی الوہیت کو نمایاں کرتے تھے۔ برخلاف اس کے نسطوری مسیح کی ذات میں الٰہی 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 موخرالذکر 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 سریانی تھی اور اسی کے ساتھ خانقاہ کے مدرسوں میں یونانی بھی سکھائی جاتی تھی۔ وحدت کے معتقد مغربی کلیسا میں راہبین اور قسیسین تعلیم کا مرکز تھے۔ لیکن کم سے کم ابتدا میں ان سے زیادہ اہم اڈاسا کا مدرسہ تھا اور یہاں کی زبان بھی تحریری زبان کے رتبے پر فائز ہو چکی تھی لیکن ۴۸۹ء 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 انجیل کلیسائی طرز کی ہوتی تھی اور کلیسا کی ضروریات کے لحاظ سے معین کی جاتی تھی، لیکن اس میں طبیب زیادہ وہ 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 دینی اور دنیوی تعلیم کا فرق مٹ گیا تھا۔ پہلے کہہ چکے ہیں کہ شامی، رومی نظامِ قانون کی بنا پر سعلین (یعنی عالم فاضل پادری)

اور اطبا دونوں حصولوں سے بری تھے اور دوسری مراعات بھی ان میں مشترک تھیں لیکن چونکہ مقدم الذکر روح کے معالج سمجھے جاتے تھے اور اطبا 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 وضوابط (بابتہ ۵۹۰ء) کے مطابق کتب مقدسہ اور دنیاوی فنون کی کتابیں ایک ہی کمرے میں نہیں پڑھی جاسکتی تھیں۔ اطبا کے دائرے میں بقراط، جالینوس اور ارسطو کی تصانیف کی بہت قدر ہوتی تھی۔ لیکن خانقاہوں میں فلسفے کے مفہوم میں سب سے اہم چیز راہبوں کی مراقبے کی زندگی سمجھی جاتی تھی اور توجہ کا مرکزوہ چیز تھی جو (نجات کے لیے) لابد ہے۔

عراق عرب میں اڈاسا کے پاس شہر حران ایک مخصوص حیثیت رکھتا تھا۔ یہاں قدیم سامی وثنیت (خصوصاً مسلمانوں کی فتح کے بعد جب کہ اس شہر نے نئے سرے سے فروغ پایا) ریاضی اور ہیئت کی تعلیم اور نوفلاطونی اور نوفیثا غورثی افکار کے ساتھ متحد ہوگئی تھی۔ اہل حران جو نویں اور دسویں صدی میں صابی کہلاتے تھے اپنی باطنی حکمت کا منبع ہرمس[1] اعظم، اغاثوذیمون[2]، یورانیس[3] وغیرہ کو بتلاتے ہیں۔ قدیم یونانیت کے بہت سے جعلی رسالوں کو انھوں نے ازراہ زوداعتقادی اصلی سمجھ لیا تھا اور ایک آدھ تو غالباً خود ان کے حلقے میں گھڑے گئے تھے۔ ان میں سے بعض مترجموں اور فاضل مصنفوں کی حیثیت سے مصروف جدوجہد رہے ہیں۔ بہت سے ایسے تھے جو آٹھویں سے لے کر دسویں صدی تک ایرانی اور عرب فضلا کے ساتھ بہت کچھ علمی تعلقات رکھتے تھے۔

ایران کے شہر جندیشاپور میں ہمیں فلسفے اور طب کے ایک دارالعلوم کا پتہ چلتا ہے جس کی بنا خسرو انوشیرواں (۵۳۱ء تا ۵۷۹ء) نے ڈالی تھی۔ اس میں معلم زیادہ تر نسطوری عیسائی تھے۔ لیکن قطع نظر نسطوریوں 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 خلفا کے دربار میں شامی عیسائی ہاتھوں ہاتھ لیے جاتے تھے۔

۵۲۹ء میں جو سات نوفلاطونی فلسفی ایتھنس[4] سے شہر بدر کردیے گئے تھے انھوں نے بھی خسرو

---

(۱) Hermes Trismegistus

(۲) Agathodaemon

(۳) Uranius

(۴) Anthens

کے دربار میں پناہ لی۔ لیکن انھیں وہاں وہی صورت پیش آئی جو پچھلی صدی کے فرانسیسی آزاد خیالوں کو روسی دربار میں پیش آئی تھی۔ بہرحال 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 ۵۴۹ء 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 چوتھی 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 فروبس[1] ہے جو (تقریباً پانچویں صدی کے نصف اوّل میں) انطاکیہ میں پادری اور طبیب تھا۔ شاید یہ ارسطو کے منطقی رسالوں اور فرفوریوس[2] کی ایساغوجی کا شارح بھی تھا۔ اس سے زیادہ مشہور راسعین کا سرجیس[3] ہے جس نے ۵۳۶ء میں جب وہ تقریباً ستر سال کا تھا، بمقام قسطنطنیہ وفات پائی۔ یہ عراق عرب کا ایک راہب اور طبیب تھا جس نے اسکندریہ کے علوم پر، غالباً اسکندریہ ہی میں تعلیم پاکر 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 ازاسی نے (تقریباً ۶۴۰ء سے ۷۰۸ء 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 راسعینی کے ترجمے بالعموم صحیح ہوا کرتے تھے۔ خصوصاً اخلاقیات اور مافوق الطبیعیات کی کتابوں کی بہ 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 ہی دیے گئے اور بہت سے دشمنی عقائد تھے جن کی جگہ مسیحی عقائد لکھ دیے گئے مثلاً سقراط، افلاطون اور ارسطو کے ناموں کی جگہ پطرس، پولوس اور یوحنا وغیرہ کے نام آجاتے تھے۔ تعدیا اور دیوتاؤں کی جگہ خدائے واحد کا نام لکھا جاتا تھا اور اسی 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 ہمیشہ 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 معدودے چند کتابوں سے قطع نظر کر کے شامیوں کو دو چیزوں سے دلچسپی تھی۔ ایک تو ناصحانہ اقوال کے مجموعوں سے جو تاریخ فلسفہ سے کسی قدر ربط رکھتے ہیں اور دوسرے نیشا غورثی، افلاطونی، باطنی حکمت سے۔ یہ زیادہ تر جعلی رسالوں کی شکل میں موجود تھی جو فیثا غورث، سقراط، فلوطرخس[1]، ڈیونوسیوسس[2] وغیرہ کی طرف منسوب تھے۔ ان کی دلچسپی کا مرکز ارسطو کا نظریۂ 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 قصہ گھڑا 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 غور کرنے کے بعد اس نے تثلیث کے عقیدے کو تسلیم کر لیا تھا۔

اس کے علاوہ دوسری چیز (جس سے انھیں 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 شکلوں کی طرح ان کی واقفیت کے دائرے میں باری ارمینیاس[3]، قاطیغوریاس[4] سے لے کر انالوطیقا[5] 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 جا سکیں۔ 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 نہ مکمل تھی نہ خالص۔ بلکہ اس میں نو فلاطونی نقطۂ نظر سے تصرفات کیے جا چکے تھے جیسا کہ مثال کے طور پر پربوس فارسی کی کتاب سے معلوم ہوتا ہے جو سُریانی زبان میں نوشیرواں کے لیے لکھی گئی تھی۔ اس کتاب

(1) Plutarch
(2) Dionysius
(3) Hermeneutics
(4) Categories
(5) Analytics

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 بجنسہٖ یا کچھ اصلاح اور تصرف کر کے کیا تھا۔ سب کے سب شامی تھے۔ کہا جاتا ہے کہ اموی شہزادہ خالد ابن یزید (سنہ وفات ۷۰۴ء) کے حکم سے جس نے ایک عیسائی راہب سے الکیمیا سیکھی تھی۔ اس فن کی کتابوں کا ترجمہ یونانی سے عربی میں کیا گیا۔ سب سے پہلے ضرب الامثال، حکیمانہ اقوال، خطوط، وصیت نامے اور عموماً 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 حصہ 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 بطلیموس 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 "طیماؤس"[1] 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 عبداللہ الحمصی کی طرف حسب ذیل کتابیں منسوب ہیں۔ ارسطو کی سفسطہ[2] کا ترجمہ ان شرحوں کے ترجمے جو ارسطو کی طبیعیات

---

(۱) Timaeos

(۲) Sophistics

اور اس کی مفروضہ الٰہیات پر یوحنا فلبانی نے لکھی تھیں۔ فلوطین[1] کی "اینادز"[2] کا خلاصہ سہل عبارت میں قسطا ابن لوقا البعلبکی کے متعلق کہا جاتا ہے کہ اس نے ارسطو کی "طبیعیات" پر سکندر افرادویسی[3] اور یوحنا فلبانی[4] کی شرحوں کا اس کی "کون و فساد" پر سکندر کی شرح کا اور اخبار الفلاسفہ کا جو فلوطرخس (پلوٹارک) کے نام سے مشہور ہے ترجمہ کیا تھا۔

مترجمین میں سب سے زیادہ کام ابو زید حنین ابن اسحاق (۸۰۹ء تا ۸۷۳ء) اس کے بیٹے اسحٰق ابن حنین (سالِ وفات ۹۱۰ء یا ۹۱۲ء) اور اس کے بھتیجے ابن الحسن نے کیا ہے۔ چوں کہ 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 جد و جہد کے دائرے نے اس زمانے کے تمام علوم و فنون کا احاطہ کر لیا تھا۔ پرانے ترجموں میں انھوں نے اصلاحیں دیں، نئے اضافے کیے۔ باپ کو زیادہ شوق طب سے تھا بیٹے کو فلسفے سے۔

ترجموں کی جد و جہد دسویں صدی میں بھی جاری رہی خاص امتیاز ان میں سے مندرجۂ ذیل نے حاصل کیا۔ ابوبشر متّٰی ابن یونس القنائی (سنہ وفات ۹۴۰ء)، ابو زکریا یحییٰ ابن عدی المنطقی (سنہ وفات ۹۷۴ء)۔ ابو علی عیسیٰ ابن اسحٰق ابن زرعہ (سنہ وفات ۱۰۰۸ء)۔ ابو الخیر الحسن ابن الخمار (سنہ ولادت ۹۴۲ء) شاگرد یحییٰ ابن عدی جس کے علمی کارناموں میں علاوہ ترجموں شرحوں وغیرہ کے ایک رسالے کا ذکر ہے جو فلسفہ اور مسیحیت کی مطابقت پر تھا۔ حنین ابن اسحٰق کے زمانے سے مترجمین کی جد و جہد محض ارسطو کی طرف منسوب کی ہوئی کتابوں کے ترجمے، خلاصے، تسہیلِ 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 انھیں تصنیف و تالیف کی ترغیب ہوتی تھی۔ علاوہ اپنے خاص فن کے (جو اکثر فنِ طب ہوتا تھا) ان لوگوں کو حکیمانہ پند و

---

(۱) Plotin

(۲) Enneads

(۳) Alexander of Aphrodisias

(۴) Johannes Philoponus

موعظت کی کتابوں سے بہت دل چسپی تھی مثلاً کہانیاں جو اخلاقی نتائج رکھتی ہوں، مفید کہاوتیں ناصحانہ اقوال۔ جن باتوں کو ہم آپس کی باتوں میں یا قصوں 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 جبریل 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 آباؤ 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 تصانیف 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 رُو 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۔ بہرحال نفس مجسم ہے کیوں کہ وہ ایک وقت میں متضاد خواص اپنے اندر قبول کرتا ہے۔ وہ بسیط ہے، غیر متغیر ہے اور بہ خلاف 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 ثانوی 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 دو چیزوں 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 فناسعلی خیالات کے مطابق اونے اور خراب خواہشات کی دنیا میں جگہ ملتی ہے اس سے بالاتر وجود انسانی 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 فنونِ لطیفہ، شاعری اور تاریخ نگاری کے میدان میں تھے اہلِ 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 انسانوں کے بارے کے چاند، سکندرِ اعظم سے شروع ہوتی ہے۔ ارسطو کی تصانیف کو اسلامی دربار 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 فرمانرواؤں کا ذکر قلوبطرہ[1] تک کرتے تھے اور اس کے بعد قیصرانِ روم کو شمار کرتے تھے لیکن تھوسی دادیس[2] جیسے شخص کا انھوں نے نام بھی نہیں سُنا تھا۔ ہومرے انھوں نے سوائے اس قول کے کہ حاکم ایک ہونا چاہیے اور کچھ نہیں لیا۔ یونان کے بڑے بڑے ڈراما نگاروں اور تغزل پسند شاعروں کی انھیں ہوا بھی نہیں لگی تھی۔ ان پر قدیم یونان نے صرف اپنی ریاضی، سائنس اور فلسفہ کے ذریعے اثر ڈالا۔ یونانی فلسفے کے نشوونما کے متعلق انھوں نے فرفوریوس، فلوطرخس، 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 جا سکتا 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 بہ پہلو افلاطون کی تصانیف بھی پڑھی جاتی تھیں اور ان کی تشریح ہوتی تھی۔ اہلِ ایران اور ایک عرصے تک بعض مسلم فرقے افلاطونی یا افلاطونی نیشا غورثی فلسفے کی تحصیل کرتے رہے جس کے ساتھ بہت کچھ حصّہ اشراقی اور روایاتی خیالات کا بھی شامل تھا۔ سقراط کی موت کے واقعے سے لوگوں کو بہت دلچسپی تھی جس کی نسبت کہا جاتا تھا کہ ایتھنس کے دشمنوں نے اُسے عقلیت کے جرم میں شہید کر دیا۔ افلاطون کے

---

(۱) Cleopatra

(۲) Timoydides

نظریۂ روح اور فلسفۂ فطرت کا شامیوں پر بہت زبردست اثر پڑا۔ یہ بلیغ جملہ "اپنے آپ کو پہچان" سقراطی حکمت کے رمز کی حیثیت سے نقل کیا جاتا تھا اور اس کے معنی اشراقی تفسیر کے مطابق کیے جاتے تھے۔ مسلمان اسے محمدؐ کے داماد علیؓ بلکہ خود رسولِ خدا کی طرف منسوب کرتے ہیں "مَنْ عَرَفَ نَفْسَہٗ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّہٗ" کو لوگوں نے طرح طرح کی باطنی خیال آرائیوں کا موضوع بنایا تھا

طبی حلقوں میں اور شاہی دربار میں ہمیشہ ارسطو کی تصانیف کو ترجیح دی جاتی رہی جو ابتدا میں محض کتاب منطق اور طبیعیات کے چند رسالوں تک محدود بھی جاتی تھیں۔ لوگوں کا خیال تھا کہ منطق ایک نئی چیز ہے جو ارسطو نے دریافت کی اور بقیہ علوم میں وہ فیثاغورث انبیذقلیس[1] سقراط اور افلاطون سے اتفاق رکھتا تھا۔ عیسائی اور صابی مترجم اور ان کے زیرِ اثر ملتے ہے دھڑک نفسیاتی اخلاقی، سیاسی اور مافوق الطبیعی خیالات عہدِ قبل ارسطو کے حکمار کی تصانیف سے کھینچ تان کر نکال لیتے تھے۔ جو باتیں انبیذقلیس، فیثاغورث وغیرہ کے نام سے منسوب تھیں، ظاہر ہے کہ وہ بے بنیاد تھیں ان لوگوں کے فلسفے کا ماخذ یا تو ہرمس کو قرار دیا جاتا تھا یا دوسرے مشرقی حکمار کو۔ چناں چہ انبیذقلیس کی نسبت کہا جاتا تھا کہ وہ پہلے حضرت لقمان کا شاگرد تھا۔ فیثاغورث حضرت سلیمان کے حلقۂ درس سے نکلا تھا۔ وقس علیٰ 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 مکالے ہیں جن کا ہیرو سقراط ہے۔ قطع نظر جعلی رسالوں کے افلاطون کی اور بھی بہت سی تصانیف مثلاً اعتذار[2]، قریطون[3]، سوفسطس[4]، فدروس[5]، ریاست، فاذن[7]، طیماوس[8]، نوامیس[9] عربی میں لی گئی ہیں۔ لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ ان سب کے مکمل ترجمے کیے گئے۔

(1) Empedocles

(2) Apology

(3) Criton

(4) Sophist

(5) Phaedrus

(6) Republic

(7) Phaedo

(8) Timaeus

(9) Laws

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، جوہریتِ 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۔ تھوڑے دن میں ایسے فلسفی پیدا ہوئے جو افلاطون کے اس نظریے پر کہ عالم کی ایک روح ہے اور انسانی روح میں اس کے متناہی (محدود) حصے ہیں معترض ہوتے اور ارسطو کے کلام سے جو منفرد جوہر کو اس قدر اہمیت دیتا ہے اپنے عقیدۂ بقائے روح کی تائید نکالنے لگے۔ پہلے زمانے میں ارسطو کے اقوال کے جو معنی سمجھے جاتے تھے اس کا اندازہ ان کتابوں سے ہوتا ہے جو اس کی طرف منسوب کی ہوئی کتابوں سے ہوتا ہے۔ علاوہ ارسطو کی اصلی کتابوں کے جو ان لوگوں تک اشراقی شرحوں کے ساتھ پہنچی تھیں، نہ صرف رسالۃ السماء والعالم بلا پس و پیش اس کی تصنیف تسلیم کیا جاتا تھا بلکہ اسے بہت سی ایسی کتابوں کا بھی مصنف مانتے تھے جو یونانی متاخرین کی لکھی ہوئی تھیں اور جن میں کھلم کھلا فیثاغورثی رنگ کی افلاطونیت یا اشراقیت بلکہ جمع اضداد کا درس تھا۔

پہلی مثال کے طور پر ہم کتاب[1] التفاحہ 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 پا بہ رکاب استاد سے روح کی حقیقت اور بقا کے مسائل پر درس دینے کی درخواست کریں۔ چناں چہ جو کچھ وہ کہتا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے۔ روح کا اصلی جوہر علم ہے اور وہ بھی سب سے افضل علم یعنی فلسفہ۔ اس لیے حقیقت کا مکمل عرفان وہ سعادت ہے جو مرنے کے بعد اہلِ 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 جزا کے جو انھیں خود اپنے اندر رکھتی 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۔

---

(1) اس مکالمے کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ ارسطو دورانِ گفتگو میں ایک سیب اپنے ہاتھ میں لیے ہوئے ہے جس کی خوشبو سے آخری لمحوں میں وہ اپنی قوتِ حیات کو ابھارتا ہے۔ خاتمے کے وقت اس کا ہاتھ بے طاقت ہو جاتا ہے اور سیب زمین پر گر پڑتا ہے۔

روح کو علماً یہی مسرت علم سے حاصل ہوتی ہے جو اس کا ربانی جوہر ہے نہ کہ خورد و نوش اور دیگر حسی لذات سے۔ کیوں کہ حسی لذت ایک شعلہ ہے جو تھوڑی دیر بھڑکتا 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 ندائے الٰہی 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 جو "سر عظیم" 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 صرف غیر مرئی حقیقتوں کے علم کے ذریعے سے ممکن ہے اگر کوئی شخص اس زندگی میں معرفتِ نفس حاصل کرلیتا ہے تو یہی عرفان اسے 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 جنھیں خواہ مخواہ ارسطو کی "اثولوجیا"[1] کہتے ہیں۔ اس میں افلاطون انسانِ کامل کی حیثیت سے دکھایا گیا ہے وہ خلقی روحانی قوت سے سب چیزوں کا علم حاصل کرلیتا 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[2] کا ارسطو کہتا ہے "میں اکثر اپنی روح کے ساتھ خلوت میں رہا ہوں۔ میں جسم کے لباس کو پھینک کر جوہر محض کی حیثیت سے اپنے نفس میں غرق ہوجاتا 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 حُسن اور درخشانی دیکھی اور اپنے آپ کو عالمِ ملکوت کا ایک جزو پایا جسے خود خلاقی کی قوت عطا ہوگئی تھی۔ اس یقینِ نفس کی حالت میں میں عالمِ حواس کے "ماورا" بلکہ عالمِ ارواح سے بھی آگے، الوہیت کے درجے تک پہنچ گیا جہاں میں نے ایسا دلفریب نور دیکھا جسے نہ کوئی زبان بیان کرسکتی ہے اور نہ کوئی کان سن سکتا ہے۔"

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

---

(1) Theology

(2) Plotin

عرفان جو بہت کم لوگوں کو نصیب ہوتا ہے سب سے برتر حکمت ہے جس کا پورا احاطہ ہمارا تصور نہیں کر سکتا۔ اسی کو فلسفی بہ حیثیت حکیم صناع اور متقن 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 مادّہ 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 رجحان عالم بالا کی طرف۔ ان تین مدارج سے اس کی اور دنیا کی زندگی گزرا کرتی ہے۔ مادّہ اور فطرت، حس 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 بشکل امید، بصورت 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 سا معیار کھوٹا کھرا پرکھنے کے لیے ان کے پاس نہ تھا۔ عالم تخیل میں یونانی تمدن کی دنیا میں پہنچ جانا ان لوگوں کے لیے زیادہ دشوار تھا بہ نسبت قرون وسطیٰ کے مسیحی علماء کے جن کا جیتا جاگتا 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 "نوامیس" سے پوری کر لی گئی۔ دونوں کے فرق کا احساس بہت کم لوگوں کو تھا۔

یہ بات بھی قابلِ لحاظ ہے کہ مسلمانوں کو صرف اشراقی ماخذ ہی سے یونانی فلسفے کی ایسی یک آہنگ تفسیر مل جو ان کے کام کی تھی۔ ارسطو کے پہلے پیرو اس پر مجبور تھے کہ وہ مناظرانہ اور مشکلانہ انداز اختیار کریں۔ انھیں ایک ایسے مضبوط اور ہم آہنگ فلسفے کی ضرورت تھی جس میں "واحد حقیقت" پائی جائے۔ خواہ اس سے جمہور مسلمین کے خیالات کی تائید ہو یا تردید۔ وہی وقعت جو محمدؐ 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 جدتِ خیال کم تھی۔ قدیم علماء ان کے

نزدیک اس قدر مستند تھے کہ ان کی پیروی کو وہ واجب جانتے تھے۔ ابتدائی مسلم حکما یونانیوں کے علم کی برتری کے اتنے قائل تھے کہ ان کے نزدیک یہ علم علم الیقین کے درجے تک پہنچ چکا تھا۔ اپنے ہونے پر مزید تحقیقات کرنا ایسا خیال تھا جو شرق والوں کے ذہن میں آسانی سے نہیں آسکتا تھا۔ یہ بے استاد شاگرد کو شیطان کا چیلا 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 نہ کرتے۔ یہ بھی ضروری تھا کہ ان نظریات کو جو مذہبی حیثیت سے قابلِ اعتراض ہوں یا تو چپ چاپ نظرانداز کر دیا جائے یا اس طرح لکھا جائے کہ ان سے اسلام کے اذعانی عقیدے کی تردید نہ ہو۔ ان لوگوں کی دلجوئی کے لیے جو ارسطو کے بارے سے فلسفے ہی کے مخالف تھے اس حکیم کے اصلی اور جعلی 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 مجلسِ راز اور دوسرے عقیدوں اور فرقوں کے لوگوں کو ارسطو کی تعلیم ایک برتر حقیقت کی حیثیت سے دکھائی جاتی تھی جس کے مقابلے میں یہ حکمار مذاہب کے قطعی عقائد یا فقیہوں کے پورے 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۔ نہ تو نئے مسائل کے چھیڑنے میں اس فلسفے نے کوئی خاص امتیاز حاصل کیا نہ پرانے مسائل کے حل کرنے میں۔ مختصر یہ کہ مدارجِ 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 متکلمین کے دور کے درمیان واسطے کا کام دیا۔ مخلوط شرقی تمدن میں یونانی خیالات کا جگہ پانا تاریخی نقطۂ نظر سے ایک خاص دلکشی رکھتا 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 ذہنِ انسانی کی ایک عجیب و غریب پیداوار ہے جو یونانی زمین پر بلا خارجی اثرات کے اگی ہے۔ عام تمدنی زندگی کے قوانین اس پر عائد نہیں ہوتے۔ اسے سمجھنے کے لیے بیرونی موثرات سے قطع نظر کر کے خود اسی کی اندرونی نشوونما کا مطالعہ کرنا چاہیے۔ اسلامی فلسفے کی تاریخ قطع نظر اور باتوں کے اس سبب سے قابلِ قدر ہے کہ اس میں ذکر ہے اس پہلی کوشش کا جو یونانی افکار کے نتائج کو قبول 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 اہلِ عرب نے اختیار کیا ان کے معلوم ہونے سے ہمیں خواہ کتنی ہی احتیاط کے ساتھ اور کتنے ہی محدود دائرے میں کیوں نہ ہو اس کے قیاس کا موقع ملے گا کہ یہی قرونِ وسطیٰ میں یونانی و عربی علوم کس طرح اختیار کیے گئے اور شاید تھوڑی سی معلومات اس کے متعلق بھی حاصل ہو کہ خود فلسفہ کیسے معرضِ وجود میں آتا ہے۔

حقیقی معنی میں تو اسلامی فلسفے کا نام ہی لینا 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

۱۔ صرف 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 الاخلاق، ادب اور تاریخ اور دوسری میں علوم فلسفہ، علوم سائنس اور علوم طب داخل تھے۔ فی الجملہ یہ تقسیم صحیح ہے۔ دوسری قسم کے علوم نے زیادہ تر بیرونی ممالک کے اثرات سے نشو و نما پائی اور انھیں عرب میں کبھی قبولِ عام کی سند نہیں عطا ہوئی بلکہ جو عربی علوم کہلاتے ہیں وہ بھی خالص ملکی پیداوار نہیں ہیں۔ ان کا ارتقا سلطنتِ اسلام کے ان حصوں میں ہوا جہاں عربوں کو دوسری قوموں سے سابقہ پڑتا تھا۔ اسی کی بدولت انھیں ان چیزوں پر جو فطرتِ 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 انصراف کی صلاحیت پر عربوں کو خاص طور پر ناز تھا، دنیا میں ایک اہم حیثیت حاصل کرنے کے لیے بہت موزوں تھی۔ اسے دوسری زبانوں خصوصاً ثقیل لاطینی اور پر مبالغہ فارسی کے مقابلے میں یہ امتیاز حاصل ہے کہ اس میں مجرد اور مختصر وزان، 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 ارسطو کے اس اصول سے انحراف ہوتا ہے کہ علوم صحیحہ میں مترادفات کا استعمال جائز نہیں ہے۔

عربی جیسی فصیح، پر معنی اور مشکل زبان نے شامیوں اور ایرانیوں کی تعلیمی زبان بن کر بہت سے نئے مسائل پیدا کر دیے۔ اوّل 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 زباں دانی کے عام اصولوں سے بھی بحث کی گئی۔ روز مرہ عموماً صحت کا معیار سمجھا جاتا تھا لیکن قرآن کی عظمت کے تحفظ کے لیے محاورے تراشنے میں بھی کمی نہیں کی گئی۔ تاہم سیدھے سادے مسلمانوں کے نزدیک یہ طریقہ قابلِ اعتراض تھا۔ مسعودی چند بصرے کے صرفیوں کا ذکر کرتا ہے جنھوں نے ایک تفریحی سفر کے دوران میں ایک قرآنی امر کے صیغے کی گردان اس طرح سے کی کہ گاؤں والوں نے جو کھجوریں جمع کر رہے تھے ان کی خوب ہی مرمت کی۔

اہلِ عرب شبلی اور بہت سے علوم کے علم لسان کا بانی بھی علی کو قرار دیتے ہیں بلکہ کلام کی تقسیم تین اجزا میں، جو ارسطو کی ایجاد ہے انھیں کی طرف منسوب کی جاتی ہے۔ اصل میں علم لسان کی بنا کوفے اور بصرے میں پڑی تھی۔ ابتدائی نشو ونما پردۂ خفا میں ہے کیوں کہ پہلی چیز جو ہمیں نظر آتی ہے وہ سیبویہ کی مکمل صرف و نحو ہے۔ یہ ایک جید کتاب ہے جسے آگے چل کر متاخرین نے ابن سینا کے قانون کی طرح متعدد فضلا 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 اہلِ بصرہ نے اسی طرح جیسے آگے 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 مقابلے میں دوسرے نحوی اہلِ منطق کہلاتے ہیں۔ ان کی اصطلاحات بھی جزویات میں کوفے 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 کیوں کہ بھی فلسفیانہ درس کا اثر بصرے میں زیادہ نمایاں تھا اور وہاں کے نحویوں میں سے بہت سے شیعی یا معتزلی تھے جنھوں 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 مبحث کی شان رکھتا تھا اور محض مثالوں اور مترادف لفظوں کے جمع کرنے تک محدود نہ تھا، ارسطاطالیسی منطق کا بہت اثر پڑا۔ اہل شام اور

اہلِ ایران اسلامی عہد سے پہلے ہی ارسطو کی تصنیف "باری ارمنیاس" اور اس رواقی اور اشراقی حواشی کا مطالعہ کر چکے تھے۔ ابن المقفع نے جو خلیل نحوی کا دوست تھا، منطق اللسان کے کل مواد کا جو پہلوی زبان میں موجود تھا، عربی میں ترجمہ کر دیا۔ اس کی رو سے جملے کی کبھی پانچ، کبھی آٹھ یا نو قسمیں قرار دی جاتی تھیں اور اجزائے کلام میں اسم، فعل حرف شمار ہوتے تھے۔ عہدِ متاخر میں بعض نحویوں مثلاً جاحظ 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۔ ٹکسالی نثر اور آیاتِ قرآنی کی طرح شعرا کا کلام نہ صرف جمع کیا گیا بلکہ اس کی ترتیب بعض معینہ اُمور کے لحاظ سے مثلاً وزن کے اعتبار سے کی گئی۔ صرف و نحو کے اصول پر عروض ایجاد کیا گیا۔ خلیل (سنہ وفات ۷۹۱) 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 طبیعی علم ہے۔ اس لیے فلسفے کا جز ہے۔

باوجود ان بیرونی اثرات کے علم اللسان کا موضوع بہرحال 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 تہم بالشان آفرینش ہے جس پر وہ ناز کر سکتے ہیں۔ دسویں صدی کے ایک اعتزاری نے یونانی فلسفے پر حملہ کرتے ہوئے کہا تھا "جو شخص عربی شاعری اور عروض کی باریکیوں 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 برباد نہیں کرنا

Hermeneutics (1)

چاہتے تھے۔ بہت سے نئے الفاظ جنھیں غیر زبانوں کے مترجم استعمال کرتے تھے، ٹکسالی زبان کے حامیوں کے یہاں ثقیل سمجھ کر رد کر دیے جاتے تھے۔ زبان کی علمی تحقیق سے زیادہ نشرو اشاعت خطاطی کے فنِ لطیف کو ہوئی۔ اس میں بھی تمام عربی فنون کی طرح نظم و ترتیب سے زیادہ آرائش مدنظر تھی اور اس کی نشو ونما 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 جودت کی کمی بھی جو تمام عربی تمدن کے نشو ونما میں نمایاں ہے۔

۲۔ علم الفرائض

خوش عقیدہ مسلمان یوں تو بڑی حد تک رسم و رواج کے پابند تھے لیکن اس سے قطع نظر کر کے دیکھیے تو وہ ابتدا میں حکم الٰہی اور سیرتِ رسول کے اور رسول اللہ کی وفات کے بعد ایسی صورت میں جہاں قرآن ہدایت نہ کر سکے سُنت 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 آداب و رسوم تھے جن کے لیے شریعت 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 اختیارِ تمیزی کے مطابق کرنا پڑتا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ پرانے رومی صوبوں یعنی شام اور عراق میں بہت دن تک زیادہ تر روما کا قانون چلتا رہا۔

وہ فقیہ جو قرآن اور حدیث کے بعد اپنی عقل یا "رائے" کو قانون میں دخل دیتے تھے "اہل الرائے" کہلاتے ہیں۔ اس حیثیت سے خاص شہرت مذہب حنفی کے بانی ابو حنیفہ کوفی (سنہ وفات ۷۶۷ء) کو حاصل ہوئی۔ لیکن مدینہ میں بھی مالک (۷۱۵ء تا ۷۹۵ء) نے اور ان سے پہلے اور فقیہوں 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 سنتِ 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 روایات کی خارجی شہادت اور ان کی سودمندی پر بہ نسبت منطقی اور تاریخی صحت کے زیادہ زور دیا گیا۔ اس نشو و نما کا یہ نتیجہ ہوا کہ "اہل الرائے" کے مقابلہ میں جو زیادہ تر عراق میں تھے، مدینے سے اہل الحدیث اٹھ کھڑے ہوئے۔ شافعی (۷۶۷ء تا ۸۲۰ء) جو تیسرے مذہب فقہ کے بانی تھے اہلِ 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 اِکا 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"[1] ایک معنی میں بھی استعمال ہوتے تھے۔ لیکن قیاس میں آزادیِ 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 جائے 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 باا ثر علماء کا اتفاق رائے تھا جن کا مقابلہ کیتھولک آبائے کلیسہ یا متکلمین سے ہو سکتا ہے۔ یہ وہ از عالی 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 ادنیٰ درجہ ملتا ہے۔

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

---

۱ دونوں کی مثالیں ملتی ہیں لیکن عام طور پر قیاس پہلے معنی میں آتا ہے۔

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 دیندار علما اور باخبر ارباب سیاست دونوں کی طرف سے ہوئی لیکن آہستہ آہستہ علما (جو مغرب میں فقیہہ 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 جزا 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۔ فیثا غورثی۔ 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 ملتا جلتا خیال قرآن میں موجود ہے اور یوں بھی اسلام کی روش یہی رہی ہے کہ اضداد 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 جماعت مسلمین کی سرداری پر جنگ و جدال اسلام کی تاریخ میں ابتدا سے انتہا تک پایا جاتا ہے لیکن سب کہیں مابہ النزاع وہ چیزیں ہیں جو بہ نسبت اصولی اہمیت کے شخصی اور عملی اہمیت زیادہ رکھتی ہیں۔ چنانچہ تاریخ فلسفہ کو ان کا ذکر تفصیل سے کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ ان میں کوئی ایسی چیز شاذونادر ہی ملتی ہے جو فلسفیانہ قدر رکھتی ہو۔ پہلی ہی صدی میں ایک مستحکم شرعی قانون سیاست قائم ہو گیا تھا جس کی اشل یعنی علم الفرائض کے، قوی حکمران کوئی خاص وقعت نہیں کرتے تھے کیوں کہ وہ اسے بھی محض مذہبی موشگافی سمجھتے تھے۔ برخلاف 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 الامثال 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 جدت ہے اپنے جان ہیولے 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 اذعانی عقیدہ نہیں۔ اس میں جو باتیں خلاف منطق بھی تھیں جن کی تاویل یورپ والے حالات زندگی کے تغیر اور رسول اللہ کی مزاجی کیفیتوں کے اختلاف سے کرتے ہیں انھیں عہد اولی کے خوش عقیدہ لوگ آنکھ بند کر کے بلا چون و چرا قبول کر لیتے تھے۔ لیکن مفتوحہ ممالک میں انھیں مدون اور مرتب مسیحی نظام اذعانی، زرتشتی 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۔ مسلم اذعانی عقیدے کی نشوونما دمشق میں عیسائیوں کے آرتھوڈکس نظام اور وحدت فطرت کے نظام سے

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 منھ سے سن کر حاصل کرتا ہے۔ اسلام کے قدیمی عقائد اور مسیحیت کے اذعانی عقائد میں اس قدر مشابہت ہے کہ دونوں کے بلاواسطہ تعلق سے انکار نہیں ہو سکتا۔ 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 عہد اولی 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 الفرائض کے باہر جو کچھ بھی تھا وہ سب ان کے نزدیک الحاد تھا۔ عقیدے کے معنی ان کے یہاں اطاعت سمجھے جاتے تھے۔ برخلاف معتزلہ کے جو اس کے بالکل قائل نہ تھے۔ معتزلہ غور و فکر کو مسلمانوں کے لیے بمنزلہ فرض کے قرار دیتے تھے۔ آہستہ آہستہ

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

کچھ ٹھکانہ نہ تھا اس اختلافِ رائے کا جو یوں تو بنی امیہ ہی کے زمانے میں پیدا ہوگیا تھا، لیکن اصل میں عباسی عہد میں نمایاں ہوا۔ جتنا ان فرقوں میں اختلاف بڑھتا جاتا تھا، اتنا ہی پیروانِ حدیث کے لیے ان سے مصالحت کرنا دشوار ہوتا جاتا تھا۔ آہستہ آہستہ ان میں سے بعض مذاہب نے نمایاں حیثیت حاصل کرلی۔ قدریہ کے جانشین، معتزلہ کے عقلی نظام کی سب سے زیادہ اشاعت شیعوں میں ہوئی۔ بلکہ مامون کے عہدِ 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 پیروانِ حدیث نے بھی ایک نظام عقائد مدون کرنا شروع کیا۔ عوام کے عقائد اور متکلمین کے فلسفی خیالات کے درمیان مصالحت کی اور بھی بہت سی کوششیں کی گئیں۔ معتزلی خیالات کی روحانیت کے مقابلے میں یہ لوگ ذاتِ الٰہی کی نسبت تشبیہی خیالات رکھتے تھے یعنی 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 الٰہی کا تصور جسم انسانی کی صورت میں کرتے تھے۔ مسلمانوں کی صناعی (آرٹ) اور اُن کے علم دین کو عیسائیوں کے آسمانی باپ کے استعارے سے تو نفرت تھی لیکن اللہ تعالیٰ کی صورت کے متعلق بدمذاقی سے موشگافیاں کرنے کی ان کے یہاں بھی کمی نہ تھی بعض لوگوں نے تو یہ غضب کیا کہ ذات احدیت کی طرف سوائے ڈاڑھی اور چند چیزوں کے جو مشرقی مردوں کے لیے مخصوص تھیں، تمام اعضائے 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 نقطۂ نظر سے یہ کافی ہے کہ معتزلہ کے خاص خاص عقائد جو عام دلچسپی رکھتے ہیں، بیان کر دیے جائیں۔

پہلا مسئلہ فعلِ انسانی اور تقدیر کا تھا۔ معتزلہ کے پیشرو قدریہ ارادہ انسانی کے اختیار کے قائل تھے۔ عہدِ متاخر میں بھی رہے۔ جب ان کے غور و فکر کا موضوع زیادہ تر الٰہیات کے مسائل ہوگئے تھے۔ معتزلہ کی سب سے امتیازی خصوصیت یہ تھی کہ وہ عدل کے قائل تھے اور خدا کو شر کا خالق نہیں

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 بری ہونا ثابت کیا جائے۔ خدا کی ذات انسان کے گناہوں کا بلاواسطہ 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، بلاواسطہ خدا سے انسان کی طرف منتقل ہوتی ہے۔ اسی لیے اس مسئلے پر کہ آیا وہ قوتِ عمل جو خدا نے انسان میں پیدا کی ہے، فعل کے واقع ہونے سے پہلے یا زمانی حیثیت سے اس کے ساتھ ساتھ برسرکار ہوتی ہے، کثرت سے موشگافیاں 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 کارسازیوں تک پہنچی۔ یہاں بجائے خدا اور انسان کے تقابل کے خدا اور فطرت کا تقابل تھا۔ فطرت کی خلاقانہ قوتیں وسیلہ یا مجازی علت بھی 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 کا رکی کوئی مصلحت ہوگی مگر یہ اس کی پیدا کی ہوئی چیز نہیں ہے۔ ابتدائی عہد کے معتزلہ کہتے تھے کہ خدا بُرا یا دانائی کے خلاف کام کرسکتا ہے، مگر کرتا نہیں۔ برخلاف اس کے متاخرین یہ تعلیم دیتے تھے کہ خدا میں اپنی ذات کے منافی کام کرنے کی قدرت ہی نہیں ہے۔ ان کے حریف اس پر بہت برافروختہ ہوتے تھے کہ وہ خدا کی نامحدود قدرت اور اس کی بے پایاں مشیت کو ہر واقعے اور ہر فعل میں برسرکار 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

صفاتِ الٰہی سے متعلق رکھتے تھے۔ یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے۔ اسلام میں ابتدا 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 حسنہ تجویز کیے جائیں اور متعدد صفات اس کی طرف منسوب کی جائیں۔ ان میں سب سے افضل صفات نے آہستہ آہستہ (یقینی مسیحی اذعانی 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 انہیں بالکل ترک کر دیا گیا۔ لیکن ذاتِ الٰہی کی وحدت مطلق کسی طرح قدیم صفات کی کثرت کی روادار نہ تھی۔ کیونکہ پھر اس میں اور عیسائیوں کی تثلیث میں کیا فرق ہوتا جو ذاتِ الٰہی کے سہ گونہ وجود کی تاویل کرکے اُسے 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 ذاتِ الٰہی 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 نزاعِ 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۔ اہلِ حدیث کا خیال تھا کہ اس طرح خدا کے مفہوم کے کوئی معنی ہی نہ رہے۔ معتزلین شاذ و نادر ہی سلبیانہ اقوال سے (مثلاً خدا اس جہاں کی چیزوں کی طرح نہیں ہے وہ زمان و مکاں، حرکت وغیرہ سے ماورا ہے) آگے بڑھتے تھے لیکن اس کا راسخ عقیدہ رکھتے تھے کہ وہ خالقِ 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 جا سکتا ہے۔

معتزلہ اور ان کے حریفوں۔ دونوں کے نزدیک تخلیقِ خدا کا فعلِ مطلق ہے اور دنیا حادث ہے۔ وہ بہت سختی سے قدمِ عالم کے عقیدے کی مخالفت کرتے تھے جس نے ارسطاطالیسی 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 لوگوس یعنی عقلِ کل کے عقیدے کی تقلید میں) قرآن کے قدیم ہونے کی تعلیم دی جاتی تھی۔ معتزلہ کے نزدیک یہ کھلی ہوئی بت پرستی تھی کہ خدا کے بعد قدیم قرآن پر ایمان لایا جائے۔ معتزلہ خلفا نے اس کے خلاف بطورِ سرکاری اذعانی عقیدے کے یہ اعلان کر دیا تھا کہ قرآن حادث ہے۔ جو اس کا منکر ہوتا تھا

اسے سر 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 مصلحتیں 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 قومیں 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 خاکے میں جزوی خط 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 جنھوں نے فلسفے کا اثر مذہب پر قبول کرنے کی ابتدا کی۔

ابوالہذیل کے نزدیک یہ بات قیاس میں بھی نہیں آ سکتی 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 حی ہے مگر بس علم قدرت اور حیات کو اس کی عین ذات سمجھنا چاہیے۔ یہی تاویل مسیحیوں نے کی تھی۔ وہ ان تینوں محمولوں کو ذات الٰہی کی شیونات کہتا ہے۔ وہ سمع و بصر وغیرہ کو

بھی خدا کی ذات میں قدیم جانتا ہے لیکن محض اس حادث دنیا کے مقابلہ میں۔ آسے 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 جا سکتی ہے لیکن چھوئی نہیں جا سکتی کیوں کہ وہ جسم نہیں ہے۔

لیکن ارادۂ الٰہی ابوالہذیل کے نزدیک ابدی نہیں ہے بلکہ وہ ارادے کے مجرد اظہار کو مرید (ارادہ کرنے والی ذات) اور مراد (وہ چیز جس کا ارادہ کیا جائے) سے 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 ارادۂ الٰہی ایک طرح کا متوسط وجود ہے جو افلاطون کے "اعیان" یا عقولِ افلاک سے مشابہ ہے۔ مگر غالباً اعیان اور عقول کے تصور میں غیر مادی قوتوں کا رنگ کم ہے اور شخصی اشکال کا زیادہ ہے۔

ابوالہذیل "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 الٰہی 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 بار ابتدا ہوئی 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 حشرِ اجساد کا غالباً ابوالہذیل قائل نہیں تھا۔

وہ انسان کے افعال کی دو قسمیں کرتا ہے فطری اور اخلاقی یا "اعضاء کے افعال" اور "دل کے افعال"۔ ہمارا عمل صرف اسی صورت میں اخلاقی ہے کہ ہم اُسے حالتِ اختیار میں کریں۔ اخلاقی فعل انسان کی اکتسابی ملک ہے بخلاف اس کے علم اُسے خدا کی طرف سے ملا ہے۔ کچھ تو وحی کے ذریعے سے اور کچھ "روشنیِ 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۔

بہ حیثیت حکیم اور بہ حیثیت انسان کے قابل الذکر ابوالہذیل کا ایک ہم عصر ہے جو عموماً "النظام" کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ یہ ابوالہذیل سے سن میں چھوٹا تھا اور مشہور ہے کہ اس کا شاگرد بھی تھا۔

اس کی وفات ۸۴۵ء میں ہوئی" وہ ایک صاحبِ تخیل، بے چین طبیعت کا منچلا آدمی تھا۔ فلسفی کی حیثیت سے وہ استقامت رائے نہیں رکھتا تھا لیکن جری اور دیانت دار تھا" ان الفاظ میں اس کی تصویر اس کے ایک شاگرد جاحظ 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 ابنیذقلیس اور انقساغورس[1] کا فلسفہ سمجھا کرتے تھے (ابوالہذیل سے بھی مقابلہ کیجیے)۔

نظام کی رائے میں خدا شر کا 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 انھیں افعال تک محدود ہے جو وقوع میں آ چکے ہیں۔ ورنہ اگر وہ اپنے حسن 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۔ ارادۂ الٰہی 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 بیشمار بنی آدم یکے بعد دیگرے امکان سے وجود میں آتے ہیں۔

فلسفیوں کا ہم زبان ہو کر نظام جوہر فرد کے نظریے کی تردید کرتا ہے (باب دوم، شعبہ سوم، فصل ۱۰) لیکن مکان چونکہ اس کے نزدیک لامتناہی اجزا میں تقسیم ہو سکتا ہے اس لیے اشیا کی قطع مسافت کو ممکن ثابت کرنے کے لیے وہ طفرہ کا نظریہ پیش کرتا ہے جوہر فرد کی طرح وہ مجسم جواہر کو اعراض کا مرکب کہتا ہے۔ جس طرح سے ابوالہذیل اسے خلافِ عقل بتاتا تھا کہ صفات ذات میں عرض محض کے طور پر موجود ہیں اسی طرح نظام بھی اعراض کا تصور معین جوہر یا جوہر کے اجزا 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 ضد 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۔ حتیٰ صفات مثلاً رنگ، ذائقہ اور خوشبو نظام کے نزدیک اجسام ہیں۔ روح

---

(1) Anaxagoras

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 وساری 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 اہلِ اسلام کسی غلط مسئلے کو باجماع جائز قرار دیں۔ مثلاً یہ عقیدہ کہ صرف محمدؐ بر خلاف اور پیمبروں کے تمام بنی نوع انسان کے لیے مبعوث ہوئے تھے۔ حالانکہ دراصل خدا ہر پیمبر 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 ابوالہذیل کا ہم خیال ہے۔ قرآن کے بے مثل ہونے کا وہ کچھ زیادہ قائل نہیں۔ اس کے نزدیک قرآن کا معجزہ یہی تھا کہ محمدؐ کے ہم عصر اس کی نظیر پیش کرنے سے قاصر رہے۔ اسلامی عقیدۂ عذاب وثواب کی بھی اس کی نظر میں زیادہ وقعت نہ تھی۔ اس کے نزدیک عذابِ 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 (سنِ وفات ۸۶۹) 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 اہمیت نہیں رکھتا۔ کم سے کم ذاتِ الٰہی 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 درجے 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 فلسفۂ فطرت کی بحث زیادہ ہے۔ متاخرین کے یہاں منطق مافوق الطبیعی مباحث کا پلّہ بھاری ہے۔ بالخصوص نوفلاطونی اثرات یہاں زیادہ

نظر آتے ہیں۔

معمر جس کا زمانہ زندگی ٹھیک ٹھیک متعین نہیں ہو سکتا (سنہ ۹۰۰ء کے آس پاس سمجھنا چاہیے) اکثر خیالات میں جاحظ سے متفق ہے لیکن صفاتِ الٰہی 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 بالاتر 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 اُس 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 تصوری 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 تصوری یا خیالی ہستی رکھتے ہیں۔ روح کو جو انسانوں کی عین ذات ہے وہ تصوری یا غیر مادی جوہر سمجھتا ہے۔ اس کا جو تعلق جسم سے اور ذاتِ الٰہی سے ہے وہ وضاحت کے ساتھ بیان نہیں کیا گیا ہے۔ روایتیں جو پہنچی ہیں وہ الجھی ہوئی ہیں۔

ارادۂ 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 (جاحظ سے مقابلہ کرو)۔ بغداد کا مذہب فلسفہ جس سے بظاہر معمر تعلق رکھتا تھا تصوری تھا۔

سوائے "عام ترین محمولات وجود اور حدوث کے وہ کلیات" کو صرف تصورات کی حیثیت سے مانتا تھا۔ فلسفہ وجودیت[1] سے قریب تر ابوالہاشم البصری تھا (وفات سنہ ۹۳۳ء)۔ صفاتِ الٰہی اور مطلق اسمائے جنس کو وہ عدم اور وجود کے درمیان متوسط اشیا کا درجہ دیتا تھا۔ وہ انھیں کیفیات یا اوضاع کہتا تھا۔ علم کا منبع وہ شک کو قرار دیتا تھا۔ پوری طور پر وجودیت کا قائل اُسے بھی نہیں سمجھنا چاہیے۔

عدم کو بھی معتزلی حکما استدلالی گورکھ دھندے میں ڈالتے ہیں۔ عدم کا ہم خیال کر 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 غنیمت سمجھتا ہے کہ وہ لاشئے کا خیال کرے۔

---

(1) Realism یہ نظریہ کہ کلیات یا اسمائے جنس مستقل خارجی وجود رکھتے ہیں۔

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 اضداد میں مصالحت کرنا توفیق 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 (۸۷۳ء تا ۹۳۲ء) 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 بھر دیتے تھے انھوں 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 انھیں اپنے افعال بنا سکتا ہے۔ انسان کو جنتی زندگی دینے میں بھی بخل نہیں کیا گیا۔ وہ جسمانی حیات بعد ممات کی اور دیدارِ الٰہی کی امید رکھ سکتا ہے۔ رہی قرآنی وحی تو اس میں وہ دو چیزوں کو ایک دوسرے سے ممیز کرتے ہیں۔ ایک تو وہ قدیم کلام جو علم الٰہی میں ہے اور ایک حادث کتاب جو ہمارے پاس موجود ہے۔

اشعری کی ان تعلیمات میں کوئی جدت نہ تھی بلکہ انھوں نے اس عہد 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، عقیدۂ عذاب و ثواب اور علم اللسان، احادیث کے الفاظ سے زیادہ بُعد نہیں رکھتا تھا اور اہل ایمان کی تہذیب نفس کے لیے موزوں تھا اور ان کی الٰہیات خدا کا بلند تر روحانی تصور پیش کرتی تھی اس لیے علماء اور فضلاء بھی اُن سے غیر مطمئن نہ تھے۔

اشعری قرآنی وحی کو اپنے فلسفہ کی بنیاد قرار دیتے ہیں۔ وہ ذات و صفاتِ الٰہی 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 خالق مطلق ہے اس کے بعد وہ عالم ہے وہ جانتا ہے جو انسان کرتے ہیں اور جو کریں 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 جو کسی طرح کی تکمیل کا اظہار کرتی ہیں۔ فرق اتنا ہے کہ خدا کی ذات میں ان کی حیثیت اس سے اور

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 براہِ راست اسی کا فعل ہے لیکن انسان اپنے اضطراری افعال مثلاً کانپنے اور تھرتھرانے 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 جوہر فرد کا نظریہ ہے۔ اس نظریہ کی نشوونما ابھی تک پردۂ 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 جوہر فرد کا ماخذ بلاشبہ یونانی فلسفۂ 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 جوہر فرد کا نظریہ محض اس لیے لیا گیا کہ ارسطو نے اس کی مخالفت کی تھی قرینِ 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 آگیا کام لیا گیا۔ مقصود یہ تھا کہ طبیعت یا فطرت کو خودرو نہیں بلکہ خدا کی خلاقی 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 ملحدانہ عقیدہ قدم عالم اور فعالی طبیعت کے مقابلے میں عرصے سے اسلامی علم کلام کا عنوان قرار دے دیا گیا ہے۔

عالم محسوسات میں ہمیں جن جن چیزوں کا حس ہوتا ہے انھیں یہ جوہر فرد کے قائل اعراض قرار دیتے ہیں جو ہر لمحہ آتے جاتے رہتے ہیں۔ اس تغیر کی تہ میں جوہر ہیں جو اس سبب سے غیر تغیر پذیر نہیں کہے جا سکتے کہ ان کے اندر یا ان کے اوپر تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں۔ اگر یہ جوہر 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 متغیر ہونے سے یہ نتیجہ نکالا جاتا ہے کہ خالق قدیم اور غیر متغیر ہے لیکن متاخرین مسلم فلسفیوں کے خیالات سے متاثر ہو کر فانی چیزوں کے ممکن ہونے سے ذاتِ الٰہی کا واجب الوجود ہونا ثابت کرتے ہیں۔

اب عالم کی طرف رجوع کیجیے۔ وہ مشتمل ہے اعراض اور ان کی بنیاد یعنی جوہر پر۔ جوہر اور

عرض (یا صفت) دو الواب (مقولے) ہیں جن کے ذریعے سے حقیقت کا ادراک ہوتا ہے بقیہ ابواب یا تو صفت کے باب میں شامل ہیں یا محض خیال کے داخلی علاقے ہیں۔ جن کے مقابل خارج میں کوئی چیز نہیں ہے۔ مادّے 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 حصّوں (جواہر فرد) میں، جن کے ملنے سے اجسام بنتے ہیں، نہیں ہوتے۔

جواہر کے متعلق جو کچھ کہا جا سکتا ہے اعراض تک موجود رہے۔ ان کی تعداد ہر جوہر میں بہت بڑی بلکہ بعض کے نزدیک تو لا متناہی ہے کیوں کر کوئی دو متضاد صفات لے لیجیے جن میں سلبی صفات بھی شامل ہیں، ان میں سے ایک صفت ہر جوہر میں ضرور موجود ہوگی۔ سلبی عرض بھی اسی طرح حقیقت رکھتا ہے جیسے ثبوتی۔ خدائے تعالیٰ نابود کا بھی خالق ہے لیکن ان چیزوں کے لیے کوئی حامل ڈھونڈنا البتہ مشکل ہے اور چوں کہ ہر عرض کسی جوہر ہی میں موجود ہو سکتا ہے نہ کہ کسی دوسرے عرض میں اس لیے حقیقت میں کوئی عام چیز نہیں ہے جو بہت سے جوہروں میں مشترک ہو "کلیات" ہرگز اشیا میں موجود نہیں ہیں۔ یہ محض تصورات ہیں۔

چنانچہ جوہروں میں کوئی ربط موجود نہیں ہے۔ ان میں سے ہر ایک علٰحدہ ہے۔ جواہر فرد کی طرح ہر جوہر ایک دوسرے کے مانند ہے۔ اصل میں یہ جوہر ان مادی اجزائے لاتجزیٰ سے جن کے بعض فلسفی قائل ہیں کم اور انکساغورس 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 بسیط نقطے کی حیثیت سے تصور کیے ہوئے واحدے ہیں جن سے عالمِ اجسام بنا ہے۔ ان کے درمیان ایک خلا ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو حرکت ہی ناممکن تھی کیوں کہ جواہر فرد ایک دوسرے سے رگڑ نہیں کھاتے حالاں کہ سارے تغیرات کی بنا ہے وصل و فصل، حرکت و سکون پر۔ اس کے علاوہ کوئی اور فاعلی علاقے جواہر 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 منجملہ اور باتوں کے اس مسئلے کے ذریعے سے بھی اٹھائی تھی کہ اعداد غیر مسلسل ہوتے ہیں۔ زمانے کی تعریف یہ کی گئی تھی کہ وہ "حرکت کا عدد" ہے۔ اس لیے کوئی وجہ نہ تھی کہ وہ عدد کے غیر مسلسل ہونے کے مسئلے سے زمان و مکان اور حرکت کے بارے میں کام نہ لیا جائے۔ چنانچہ متکلمین نے یہی کیا اور ممکن ہے کہ اس میں قدیم متشککین کا اثر بھی شامل رہا ہو۔ جوہر آسا

عالمِ اجسام کی طرح زمان، مکان اور حرکت کی تحلیل بھی جواہرِ فرد میں اور غیر ممتد 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 موخرالذکر میں سکون کے نقطے زیادہ ہوتے ہیں۔ لیکن خلاء مکانی، خلاء زمانی، اور دو نقطوں کے درمیانی سکون کو فرض کرنے سے جو مشکلیں پیش آتی ہیں انھیں دور کرنے کے لیے "طفرے" کے مسئلے سے کام لیا گیا۔ ایک نقطۂ مکانی سے دوسرے تک جو خلاء ہے اُسے حرکت پھاند جاتی ہے اور ایک لمحے سے دوسرے لمحے تک جو فصل ہے اسے زمانہ جست کرکے طے کرتا ہے۔ اس خیال آرائی کی اصل میں کوئی ضرورت نہ تھی۔ یہ محض چند بھولے پن کے سوالوں کا جواب تھا بہرحال تمام زمانی مکانی متحرک عالمِ اجسام کی تحلیل جواہرِ فرد اور ان کے اعراض میں کی گئی۔ بعض لوگ ضرور یہ کہتے تھے کہ اعراض ہر لمحہ تغیر میں رہتے ہیں اور جوہر اس کے برخلاف ہمیشہ قائم رہتے ہیں۔ لیکن بعض ان دونوں میں کوئی فرق نہیں سمجھتے تھے۔ وہ کہتے تھے کہ اعراض کی طرح سے جوہر بھی نقطے ہیں 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 چراشیت کے مطابق اسے پسند نہیں کرتا کہ واقعات کے معمولی سلسلے میں خرقِ عادت سے خلل ڈالے لیکن اگر وہ چاہے تو ہر لمحہ یہ کر سکتا ہے۔ نظریہ جوہرِ 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 آجائے 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 نفسِ 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 پھیر سے مسلمانوں کا علم کلام نہیں نکل سکا۔ خدا کے علاوہ اس کے نزدیک مجسم جوہروں اور ان کے اعراض کا وجود ممکن ہے۔ ارواحِ 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 تعلق رکھتی ہے۔ زندگی، حس، روح، اسی طرح اعراض ہیں جیسے رنگ، ذائقہ، خوشبو، حرکت اور سکون۔ بعض لوگ صرف روحانی جواہر فرد کے قائل ہیں۔ بعض کے نزدیک بہت سے لطیف روحانی جواہر فرد جسمانی جواہر فرد کے ساتھ ملے جلے 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، مسیحی اور ایرانی ہندی اثرات سے تقویت پہنچی اور اس نے تمدنی ترقی کے زمانے میں بہت کچھ نشوونما پائی اسی نے اسلام میں وہ گروہ پیدا کیا جو صوفیہ یا اہلِ 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۔ اصل چیز یہاں مذہبی اور روحانی عمل ہے لیکن اس عمل کا عکس خیال پر پڑتا ہے جس سے باطنیت کا نظریہ پیدا ہوتا ہے۔ ذاتِ خداوندی سے زیادہ گہرا تعلق پیدا کرنے کے لیے باطنی رموز 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 رازہائے سربستہ کا انکشاف کریں اور وجودِ کل کے مدارج میں اپنے آپ کو بحیثیت واسطے کے دکھائیں۔ بالخصوص نوفلاطونی مسائل کچھ تو ڈایونیسیوس سے منسوب جعلی کتابوں سے اور کچھ ہرائیوتھیؤس 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 غلو کرنے والے صوفیوں نے اس میں اتنا اور اضافہ کیا کہ خدا "ہمہ در ہمہ" ہے۔ اس سے ایک ملحدانہ

Hierotheos (1)

کائنات پرستی کا نشوونما ہوا جس نے دنیا کو فریبِ نظر اور نفسِ انسانی کو خدا بنایا۔ اسی طرح وحدانیت وحدت بن گئی" اور "ہمہ از وست" "ہمہ اوست" بن گیا۔ خدا کے علاوہ اگر کوئی شے موجود ہے تو زیادہ سے زیادہ با خدا 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 والم، جذبات وکیفیات پر مشتمل ہے۔ سب سے موثر اور قوی جذبہ عشق ہے نہ کہ بیم ورجا۔ 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 انھوں نے عالم کو ہیچ قرار دیا پھر روحِ انسانی کی حقیقت سے بھی انکار کر دیا۔ متکلمین نے تو کائنات اور انسان کو مشیتِ الٰہی میں ضم کیا تھا لیکن صوفیہ نے اسے عین ذات میں جو سراپا نور اور سراپا محبت ہے، فنا کر دیا۔ محبوب واحد 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 اہلِ 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 خلل ڈالتے ہیں۔ تاہم انسانی فطرت سب کہیں اپنا رنگ دکھاتی ہے یہ کائنات اور حواس کی نفی کرنے والے اکثر بڑھاپے تک حسی لذات میں مبتلا رہتے تھے۔

ان سب باتوں پر لحاظ کرتے ہوئے یہ کوئی تعجب کی بات نہیں تھی کہ اکثر صوفی علم العقائد کی بہت کم پروا کرتے تھے اور ان کے راہبانہ اخلاق عیش پرستی کا رنگ اختیار کر لیتے تھے۔ تصوف کی نشوونما کی تفصیل بحث بہ نسبت تاریخ فلسفہ کے تاریخ مذہب سے زیادہ تعلق رکھتی ہے۔ علاوہ اس کے جو فلسفیانہ عناصر اس میں شامل تھے وہ ہمیں 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 دینی فضلت سے بے تعلق رہی ہے۔ لیکن ایک

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

اسلام کے ظہور کا اثر یہ نہیں ہوا کہ زمانۂ جاہلیت کی شاعرانہ روایات سے قطع تعلق کر لیا جائے۔ جیسا مسیحیت نے قدیم جرمن روایات کے ساتھ کیا تھا۔ بنی امیّہ 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۔ اُن کے لڑکوں 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 حسّی 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 دھندا 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۔

بد صورت ابوالعتاہیہ (۷۴۸ء تا ۸۲۸ء) اپنی شیریں بیاں شاعری میں قریب قریب ہمیشہ ناکام محبت اور آرزوئے 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 ترکِ 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 متنبی کے کلام سے۔ متنبی کے اشعار صوری حیثیت سے دلکش ہیں مگر معنوی حیثیت سے بالکل پھیکے۔

اسی طرح ابوالعلا المعری (۹۷۳ تا ۱۰۵۸) 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 قدر بھی ہیں) کو فلسفہ کہہ سکتے ہیں اور نہ ان کے تصنع آمیز اور عامیانہ طرز ادا کو شاعری۔ البتہ اگر اس کے حالات بہتر ہوتے (وہ اندھا اور مفلس تھا) تو ماہر لسانیات یا مورخ کی حیثیت سے ادنیٰ درجہ کی

تنقید میں وہ کچھ کر سکتا تھا۔ لیکن اُسے کیا سوجھی کہ بجائے ولولۂ حیات اور جوشِ عمل کی روح پھونکنے کے وہ ترکِ دنیا کا وعظ کہنے لگا۔ وہ سیاسی حالات پر خورش اعتقاد گروہ کے خیالات پر، فضلا کے علمی اقوال پر بعن 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 توطی عقیدہ رکھنے والے کے لیے مناسب بھی ہے۔ وہ اپنی ایک نظم میں کہتا ہے۔

دنیا میں ہر چیز بیہودہ اور مہمل ہے۔ قسمت اندھی ہے
زمانہ نہ تو عیش و عشرت میں بسر کرنے والے بادشاہ کو چھوڑتا ہے، نہ عابد شب زندہ دار کو۔
خلافِ عقل اعتقاد بھی عقدۂ ہستی کو حل نہیں کرتا
چرخِ دوّار 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 جا سکتی ہے
اس لیے سب سے بڑھ کر دانشمندی کا فعل یہ ہے کہ انسان دنیا سے دور رہے
اور بے غرضی سے اچھے کام کرے کیوں کہ حسن اور خیر انھیں اعمال میں ہے۔

اور اربابِ سخن عملی فلسفہ رکھتے تھے۔ انھیں دنیا میں اپنا رنگ جمانا خوب آتا تھا۔ وہ اس تھیٹر کے منتظم کے اصول پر کاربند تھے جس کا گوئٹے 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 ۱۱۲۲) کا کلام ہے۔ اس کا ہیرو درویش اور سیاح ابو سعید سروجی سب سے بڑی دانشمندی کی تعلیم ان الفاظ میں دیتا ہے۔

بجائے اس کے دوسرے تجھے دق کریں
تو دوسروں کو دق کر ....

اگر باز تیرے ہاتھ سے نکل جائے
تو کنجشک 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 افزوں ترقی کے ساتھ مورخوں کی نظر بھی وسیع ہوتی گئی۔ سب سے پہلے تو بہت سا مواد جمع کیا گیا۔ ایسے سفر جو احادیث 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 دقت نظر سے کام لیا گیا جو صرف و نحو کے انضباط میں برتی گئی تھی۔ تاریخ کی منطق بنی جو تاریخی مشاہدے کے وسیع میدان کی تقسیم در تقسیم 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 بے تلی منطق سے کہیں زیادہ خوشنما تھی۔ بہت سے لوگ روایات کو (جن کی چھان بین عملی طور پر نہیں ہوتی تھی جیسی اصولاً ہونا چاہیے تھی) حواس 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 ہوا 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 چنانچہ ایک بین الاقوامی انسانی نظریہ زندگی پیدا ہو گیا۔

"انسانی " مشرب کا ایک نمائندہ مسعودی ہے (وفات ۹۵۶ء) 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 بیشتر زندگی گزری، بے فائدہ نہیں۔ اس کی تسکین نہ تو زندگی اور عقائد کے تنگ حلقۂ 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 دوا 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 دینوی اور ان کا نشوونما بھی تاریخ کا موضوع ہے بغیر اس کے دنیا کبھی کی برباد ہو گئی ہوتی کیوں کہ علما پیدا ہوتے ہیں اور مر جاتے ہیں لیکن تاریخ ان کی ذہنی جدوجہد کے نتائج کو قلم بند کرتی ہے اور اس طرح ماضی کا سلسلہ حال سے ملاتی ہے۔ وہ بغیر کسی تعصب کے انسانوں کے حالات اور خیالات سے خبر دیتا 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 کرنے کے قابل جغرافیہ داں مقدسی (یا مقدسی) زمانہ تصنیف ۹۸۵ء) 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 پکا پکا ابوسعید سروجی تھا۔ البتہ فرق اتنا ہے کہ اس کی سیاحت مقصد رکھتی تھی۔

اُس کا اندازِ 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 بمصداق تعلموا الناس علیٰ قدر عقولھم اپنے کلام کو عربوں کے محدود نقطۂ نظر سے ہم آہنگ کیا ہے۔ وہ ان ملکوں کا ذکر کرتا ہے جنھیں اس نے خود دیکھا تھا۔ اوّل درجے پر وہ اپنے ذاتی تجربات کو رکھتا ہے۔ پھر ان باتوں کو جو اس نے معتمد لوگوں سے سنی ہیں، پھر اُنھیں 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، منبر پر بیٹھ کر وعظ کہا ہے، مسجد سے صدائے اذان بلند کی ہے۔ میں عالموں کی صحبت میں بیٹھا ہوں، زاہدوں کی ریاضت میں شریک رہا

ہوں۔ میں نے صوفیوں کے ساتھ شوربا پیا ہے، راہبوں کے ساتھ دلیا کھایا ہے، جہاز رانوں کے ساتھ جہاز کے کھانے کا مزہ چکھا ہے۔ کبھی میں مجسم احتیاط تھا اور کبھی میں نے جان بوجھ کر حرام کھانے کھائے ہیں۔ میں لبنان کے تارک الدنیا لوگوں کے ساتھ پھرا ہوں اور دربارِ 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 گالیاں 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 اہلِ مشرق کو عقائد و اخلاق میں آباد 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 نوعِ انسانی کے ذہنی خزانوں کو بھی اپنے قبضۂ تصرف میں لائیں۔

باب سوم

فیثاغورثی فلسفہ

۱۔ فلسفۂ طبیعی

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

اصل میں یہ ایک طرح کا عامی فلسفہ تھا جو زیادہ تر حران کے صابیوں 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 الجو" اس کی طرف منسوب رسالہ "السماء والعالم" کتاب الطیر، کتاب النفس وغیرہ وغیرہ سے بہت سے مطالب اخذ کیے گئے۔ لیکن سارے فلسفے کا مغز وہ معجونِ مرکب تھا جو فیثاغورثی، فلاطونی اور زرتونی حکمت سے تیار ہوا تھا اور وہ خیالات جو عہد متاخر کے کیمیاگروں اور نجومیوں سے لیے گئے تھے۔ انسان میں بالطبع تجسس کا مادہ اور عقیدت کا جذبہ ہوتا ہے اور وہ کائنات میں اسرارِ الٰہی 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 اُس اصول کی تصدیق ہوتی ہے جسے مسعودی نے نہایت خوبی سے ان الفاظ میں ادا کیا ہے۔ "اچھی چیز کے آگے سر تسلیم خم کرنا چاہیے خواہ وہ دشمن کے پاس ہو یا دوست کے پاس" اور امیر المومنین حضرت علیؓ سے یہ قول منقول ہے "حکمت مومن

کی کھوئی ہوئی بھیڑ ہے۔ اُسے واپس تو خواہ کافروں ہی سے کیوں نہ لے۔"

فلسفۂ اسلام میں علوم ریاضی کا استاد فیثا غورث مانا جاتا ہے۔ یہ سچ ہے کہ مسلمانوں کی ریاضی میں یونانی عناصر کے ساتھ ہندی عناصر بھی ملے ہوئے ہیں۔ لیکن یہ سب نوفیثا 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۔ نظریۂ عدد علم مساحت سے بہتر سمجھا جاتا تھا کیوں کہ وہ قوتِ مشاہدہ سے کم تعلق رکھتا ہے اور ذہن کو بقول ان لوگوں کے حقیقت اشیاء سے قریب تر کر دیتا ہے۔ اس سے عجیب عجیب قسم کے گورکھ دھندے بنائے جاتے تھے۔ مثلاً یہ کہ خدا بدیہی طور پر ریاضی کی اکائی ہے جو ہر چیز کا سہارا ہے، وہ خود عدد نہیں ہے لیکن تمام اعداد کی علت ہے مگر فلسفۂ 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 جملوں 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 الٰہی کے خلاف تھے اس لیے علمائے دین انھیں کبھی پسند نہیں کر سکتے تھے۔ مومن کی نظر صرف خدا اور کائنات یا دنیا اور عقبیٰ 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 ماورا۔ 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 بطلیموسی 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 پرتو، سماوی نور کا پرتو 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 ہیں وہ لازمی طور پر انھیں قدرتِ الٰہی کا قائم مقام جانتا یعنی ان کی حرکت کو خیر و شر کی علت سمجھتا تھا۔ اس کا عقیدہ تھا کہ اوضاع 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 پیروان ارسطو کے مندرجہ ذیل عقیدے کی بنا پر تسلیم نہیں

کرتے تھے کہ یہ اجرام بہ حیثیت عقول کے صرف قوت خیال رکھتے ہیں اور ادراک اور ارادے سے بالاتر ہیں اس لیے انھیں 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۔ حکمتِ الٰہی یا طبیعت یا فطرت کی (جو روحِ 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۔ قیافے کے مشاہدات، نیند اور خواب کی حقیقت، رمّالی اور پیشگوئی کی عجائبات، ان سب چیزوں پر بھی توجہ رہتی تھی۔ قدرتی طور پر دلچسپی کا مرکز انسان کی ذات بحیثیت "کائنات مجمل" کے تھی۔ وہ عالمِ امکان کے عناصر اور قویٰ 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 روحِ انسانی اور روحِ 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 خمسۂ باطنی کے اور بعض اور اسرارِ قدرت کے قائل تھے جن کے علم کی ابتدا فرونوسس تائنی[1] کی طرف منسوب کی جاتی تھی۔

ظاہر ہے کہ ریاضی اور سائنس کی تحصیل میں مذہب کی تعلیم مختلف نقطہ ہائے نظر سے دیکھی جا سکتی تھی۔ تاہم عقلی علوم اپنے پیروں پر کھڑے ہوتے ہی ہمیشہ عقائد کے لیے خطرناک ثابت ہوئے۔ علمِ ہیئت سے خود بخود قدمِ عالم یعنی مادّے کے غیر حادث اور ازل سے متحرک ہونے کا خیال پیدا ہوتا تھا کیوں کہ اگر حرکت افلاک قدیم مانی جائے تو عارضی تغیرات کو بھی قدیم ماننا پڑتا ہے۔ اسی وجہ سے اکثر لوگوں کی یہ رائے ہے کہ عالمِ طبیعی قدیم ہے۔ نوعِ 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۔

---

[1] Apollonius of Tyane

ان خیالات پر خوب بحث اور لعن طعن ہوئی لیکن علم کو اس سے کوئی فائدہ نہیں پہنچا۔ فنِ طب البتہ اس سے زیادہ مفید معلوم ہوتا تھا۔ اس کے قدر دان ذی مرتبہ لوگ تھے۔ (جس کی وجہ ظاہر ہے)۔ اس امر میں کہ خلفا نے متعدد اشخاص کو یونانی کتابوں کا ترجمہ کرنے کے لیے مقرر کیا۔ طب کی قدر دانی 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 اُس 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 تہ کرے اور ریاضی اور منطق کے اصولوں پر اپنے فن کا استعمال کرے۔ نویں صدی کے لوگوں کے لیے جو اپنے علم کے پیچھے دیوانے تھے، یہ کافی نہیں تھا کہ انسان قیاس یعنی منطق پر اپنے خیال، عقیدے اور کردار کی بنیاد رکھے، بلکہ وہ چاہتے تھے کہ علاج بھی قیاس کی رو سے کیا جائے۔ واثق باللہ (۸۴۲ تا ۸۴۷) کے دربار میں اصولِ طب پر اسی طرح بحث ہوا کرتی تھی جیسے علم العقائد اور علم الفرائض پر۔ بالنزاع یہ امر تھا کہ آیا جالینوس کی تصانیف کی رو سے طب کی بنیاد روایات، تجربے اور عقل سے پرکھے 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 فضلا اس فلسفۂ 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 غورثی فلسفے کے لقب سے ملقب کرتے تھے۔ یہ فلسفہ دسویں صدی تک پہنچا اور اس کا اہم ترین نمائندہ مشہور و معروف طبیب (زکریا) رازی تھا (سال وفات ۹۲۳ یا ۹۳۲)۔ اس کی پیدائش رَے میں ہوئی۔ اس نے ابتدا میں ریاضی کی تعلیم پائی اور آگے چل کر نہایت سرگرمی کے ساتھ طب اور فلسفۂ فطرت کی تحصیل کی۔ علم کلام کی طرف اُسے رغبت نہ تھی۔ منطق وہ صرف انالوطیقاے اولیٰ کی قاطیغوری اشکال تک جانتا تھا۔ ایک مدت تک اس نے اپنے وطن اور بغداد میں مہتمم شفاخانہ کے فرائض انجام دیے اس کے بعد سفر کرتا رہا اور متعدد بادشاہوں کے دربار میں مقیم رہا۔ منجملہ اوروں کے وہ سامانی بادشاہ منصور بن اسحٰق کے دربار میں بھی رہا اور اس کے نام پر اس نے ایک طب کی کتاب بھی معنون کی۔

رازی طبابت کے پیشے کو، اور اُس تعلیم کو جو اس کے لیے ضروری ہے بہت قابلِ قدر سمجھتا ہے۔ کتابوں کی ہزار سالہ دانش اس کے نزدیک ایک فرد کے تجربوں سے جو اُسے اپنے مختصر زمانۂ 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 معالج بھی ہونا چاہیے چناں چہ خود اس نے ایک نفسی طب، ایک طرح کی نفسی غذائیات مرتّب کی تھی۔ اس میں اس نے شرعِ اسلام کے احکام مثلاً شراب کی ممانعت وغیرہ کی پروا نہیں کی ہے لیکن معلوم ہوتا ہے کہ اس کی عیش پرستی نے اُسے قنوطی 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 مادۂ اولیٰ کے وجود پر مبنی ہے جہاں تک فلسفیوں کی رسائی نہیں ہو سکی ہے۔ اس کا اعتقاد تھا کہ فیثا غورث، دیمقراطیس، 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 نشو و نما ہوتی تو سائنس کے لیے بہت مفید ہوتا۔

رازی کی مابعد الطبیعات کا مرکز وہ پرانے نظریات ہیں جنہیں اس کے ہم عصر انفسا غورث، ہیذقلیس، مانی وغیرہ کی طرف منسوب کرتے تھے۔ اس کے نظام کے اصول پانچ ہیں اور یہ سب کے سب اس کے نزدیک قدیم ہیں، خالقِ کل، عقلِ کل، مادۂ اولیٰ، مکانِ مطلق یا ازلی دوران۔ یہ پانچوں عالمِ واقعی کے وجود کی ناگزیر شرائط ہیں۔ منفرد حسیات مادے پر دلالت کرتی ہیں۔ اشیا کی باہمی نسبت مکان کے وجود کا پتہ دیتی ہے وہ تغیرات جن کا ہمیں احساس ہوتا ہے ہمیں زمانے کے ماننے پر مجبور کرتے 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 معراجِ کمال پر پہنچائیں اس لیے ہم لامحالہ ایک عاقل و دانا 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 جوہر ہیں۔ یہ نور اول یا عالم بالا جہاں سے عقول نازل ہوتی ہیں عقل کل یا نورِ منور بھی کہلاتا ہے۔ نور کے بعد سایہ پیدا ہوا جس سے روح عقلی یا عقل کی خدمت کے لیے (نفس یا) روح حیوانی پیدا ہوئی۔ لیکن بسیط ذہنی نور کے ساتھ ساتھ ابتدا ہی سے ایک مرکب بھی موجود تھا یہ جسم ہے جس کے سانے 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 رہا ہے اور اس کی کوئی زمانی ابتدا نہیں ہے کیوں کہ خدا کبھی فعالی سے خالی نہ تھا۔

رازی کو دو فریقوں سے مناظرہ کرنا پڑتا تھا۔ ایک طرف تو وہ اسلامی توحید سے دست بگریباں تھا جو روح، مادے یا مکان کو قدیم ماننے کی روادار نہیں اور دوسری طرف نظام جیسے ملحد دہریے سے برسرپیکار تھا جو کسی خالق عالم کو نہیں مانتا۔ اس نظام کے جس کا ذکر مسلم مصنفین (ظاہر ہے کہ انتہائی حقارت کے ساتھ) اکثر کرتے ہیں، بہت سے معتقد تھے لیکن ان میں سے کسی کو کوئی اہمیت حاصل نہیں تھی۔ ان دہریوں کو مادہ پرست، عیش پرست، خدا کا منکر، تناسخ 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۔ حالاں کہ اسلامی فلسفے اور علم العقائد میں خفیف حد تک بھی مصالحت پیدا کرنے کے لیے اسی کی ضرورت تھی۔ اس مقصد کے لیے فلسفۂ طبیعی موزوں نہ تھا کیوں کہ اسے عالم طبیعی کے کثرت آسا اور متضاد مظاہر سے زیادہ دل چسپی تھی بہ نسبت تمام اشیا کی واحد اصل کے نو اشراقی ارسطاطالیسیت جس کی منطق مافوق الطبیعی افکار کائنات کا ایک اعلیٰ ذات کے وجود میں آنا یا اشیا کا ایک برتر جوہر فعال پیدا ہونا دکھاتی ہیں اس کے لیے بہت مناسب تھی۔

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

۲۔ بصرے کے اخوان الصّفا

مشرق میں جہاں ہر مذہب سلطنت کے اندر ایک اور سلطنت بنایا کرتا تھا سیاسی پارٹیوں کو اراکین کی تعداد بڑھانے کے لیے ایک مذہبی فرقے کی صورت اختیار کرنی پڑتی تھی۔ اصولاً تو اسلام انسانوں میں کسی قسم کے امتیاز ذات پات یا معاشرتی مراتب کو تسلیم نہیں کرتا لیکن دولت اور تعلیم کا سب 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 نوفلاطونی فلسفۂ طبیعی سے ماخوذ تھا۔ یہ لوگ اپنے مقصد یعنی سیاسی قوت کو حاصل کرنے کے لیے ہر وسیلے کو جائز سمجھتے تھے۔ محرمانِ 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 کایا پلٹ کر کے اُسے سیاسی اساطیر بنا دیا گیا۔ وہ علوی ارواح جو حکماء کے نزدیک ثوابت و سیاروں میں موجود تھیں ان کا مجسر 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 ہوا کرتی تھیں جن میں سے آخری ساں سیموں"(1) کی جماعت تھی۔

اسی طرح کی ایک تحریک کا بانی نویں صدی کے نصف آخر میں قرامطہ کے فرقے کا سردار عبداللہ ابنِ میمون تھا۔ یہ ایک ایرانی طبیب چشم تھا جس نے طبیعی فلسفیوں کے حلقۂ 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۔ کہا جاتا تھا کہ اس کا رنگ سپید اس لیے ہے کہ وہ اس خالص نور کا پرستار ہے جو صدیوں

(1) Saint Simon

ارضی تناسخ کے بعد معراج پاکر واصل ہوں گی۔ وہ جسم کو ذلیل اور مادّی چیزوں کو حقیر سمجھنے اور اپنی جماعت کے لوگوں میں املاک کے مشترک ہونے کی تعلیم دیتا تھا۔ اسی طرح اس بات کی تلقین ہوتی تھی کہ ہر رکن دل وجان سے جماعت کا ہو رہے اور اپنے سے برتر ارکان کی اطاعت کرے۔ جماعت میں مختلف طبقے تھے۔ خدا، عقل، نفس، مکان اور زمان کے سلسلۂ مراتب کے لحاظ سے تاریخ عالم میں تنزیل وحی کے مختلف درجے سمجھے جاتے تھے اور یہی مدارج جماعت کے نظام میں ملحوظ رکھے گئے تھے۔

قرامطہ فرقے کی جدوجہد کا مرکز کوفہ اور بصرہ تھے۔ ہمیں 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 طبعی 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 دنیاداری کی تعلیم دی جاتی تھی اور انھیں اشیاء کا مجازی علم حاصل ہوتا تھا۔ تیسرے درجے (۴۰ سے ۵۰ سال تک کی عمر) میں کائنات کے الٰہی قانون سے کماحقہ واقفیت حاصل ہوتی تھی۔ یہ پیمبروں کا مرتبہ سمجھا جاتا تھا۔ آخرکار 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 شرع سے بالاتر سمجھا جاتا تھا۔

ان برادریوں کی بدولت اس زمانے کے علم کی درجہ بدرجہ ترقی کرنے والے رسائل ہم تک پہونچے ہیں یہ اکاون (اصل میں شاید پچاس ہی تھے) مضامین پر مشتمل ہیں جو جداگانہ موضوع رکھتے ہیں اور مختلف لوگوں کی تصنیف ہیں۔ مؤلفوں یا مدیروں کو ان سب میں اتحاد اور ہم آہنگی پیدا کرنے میں کامیابی نہیں ہوئی لیکن پھر بھی عام طور پر اس قاموس میں انتخابی عقلیت کا رنگ پایا جاتا ہے جو فلسفۂ طبعی پر مبنی ہے اور سیاسی مقصد رکھتی ہے۔ اُس کی عبارت ریاضی کے مباحث سے جن میں ہندسوں اور حرفوں کی طلسم بندی کی گئی ہے شروع ہوتی ہے اور منطق و طبیعات سے گزرتی ہوئی جہاں ہر چیز روح اور اس کی قوتوں سے منسوب کی گئی ہے) آخر میں باطن پرستانہ ساحرانہ انداز سے عرفانِ الٰہی کی طرف قدم بڑھاتی ہے۔ اس میں اول سے آخر تک ایک مظلوم فرقے کی فریاد کا رنگ ہے اور سیاسی پہلو صاف نمایاں ہے۔ ہمیں اب بھی تھوڑا بہت اندازہ ہو سکتا ہے ان مصائب اور مظالم کا جو قاموس نگاروں اور ان کے پیشرووں پر ہوتے تھے، اُن امیدوں کا جو یہ لوگ رکھتے تھے اور اُس

مبرکاجس کی یہ تلقین 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 جہاز سے تشبیہ دیتے تھے) ہر شخص کو اپنے پورے توشے سے دوسرے کی مدد کرنا چاہیے۔ ماہروں کو اپنے مادی اموال اور دانشمندوں 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 محبان راز کے لیے مخصوص کر دیا گیا تھا۔

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

متاخرین میں سے اخوان الصفا کے حسب ذیل اراکین اور رسائل نگاروں کا نام ملتا ہے۔ ابو سلیمان۔ محمد ابن معشر البستی جو المقدسی بھی کہلاتا ہے، ابو الحسن علی ابن ہارون الزنجانی، محمد ابن احمد النہرجوری، العوفی اور زید ابن رفاعہ۔ ان لوگوں کی جدوجہد کا زمانہ وہ تھا جب خلافت بغداد اپنی دنیوی طاقت شیعہ خاندان آل بویہ کی طرف منتقل کر چکی تھی (۹۴۵ء)، 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 انتخابیت کا اعتراف کرتے ہیں۔ وہ تمام اقوام و مذاہب کی حکمت جمع کرنا چاہتے تھے۔ نوح اور ابراہیم، سقراط اور افلاطون، زرتشت اور عیسیٰ، محمدؐ اور علیؓ ان کے پیمبر ہیں۔ سقراط، مسیحؑ ان کے حواریین اور فرزندان علیؓ کا احترام اس حیثیت سے کیا جاتا تھا کہ وہ اقلیت کے عقیدے کی حمایت میں شہید ہوئے۔ وہ کہتے تھے کہ شرع نقلی 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۔ جسم 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 جو ارضی زندگی میں فلسفیانہ خیالات کی بدولت بے شعوری اور غفلت کی نیند سے بیدار ہو جاتے ہیں۔ ان مطالب کو عہد 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۔ اذعانی مذہب اور طفلانہ خیالات کی شکستہ عمارتوں کی بنیاد

پر ایک روحانی فلسفے کی عمارت کھڑی کر دی گئی ہے جو بنی نوعِ 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 سمجھنا دشوار نہیں، اخوان الصفا کے خیالات کا منصفانہ پہلو کسی قدر دھیما ہو جاتا ہے لیکن انسانی معاشرے اور ازمانی مذہب کی تنقید سب سے زیادہ بے رنگی سے انھوں نے کتاب الانسان والحیوان میں کی ہے، جہاں وہ جانوروں کی زبان سے وہ باتیں کہہ جاتے ہیں جن کے کہنے میں انسانوں کو پس و پیش ہوتا ہے۔ اُن کی کتابوں کی انتخابیت 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 نگاروں کے انسان کی ذہنی جد و جہد کی دو قسمیں ہیں علوم اور فنون۔ علم کہتے ہیں موضوعِ خیال کی "صورت" کو جو عالم کے نفس میں موجود ہوتی ہے یعنی مادے کے حقیقی منصب کا بلند تر، لطیف تر اور معقول تر وجود۔ برخلاف اس کے فن نام ہے "صورت" کے صناع 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 استادِ 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 آیا 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 سرچشمے ہیں۔ نفس کو ان چیزوں کا علم جو اس کے ماتحت ہیں حواس کے ذریعے، ان کا جو اس سے مافوق ہیں منطقی استنباط سے اور خود اپنا علم بلاواسطہ 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 حدوث عالم کے مسائل پر غور کرنا نہ شروع کر دیں بلکہ پہلے سادہ تر مسائل کے حل کرنے کی مشق کریں۔ صرف ترکِ دنیا اور عملِ نیک ہی کے ذریعے نفس بتدریج اعلیٰ ترین ذات کی معرفت حاصل کر سکتا ہے۔ علوم دنیا میں سے صرف و نحو، شاعری، تاریخ اور علم دین و علم العقائد

کی تعلیم کے بعد فلسفیانہ تعلیم کی ابتدا ریاضی سے ہونا چاہیے۔ یہ علوم زیادہ تر فیثا غورثی اور ہندی انداز میں بیان کیے گئے ہیں۔ اخوان الصفا کو اس موقعے پر اس بات سے بڑی مدد ملی کہ عربی حروف تہجی کی تعداد $۷ \times ۴ = ۲۸$ ہے۔ بجائے واقعات سے بحث کرنے کے تمام علوم میں اوّل سے آخر تک لفظی قیاسات اور عددی تناسبات کا خیالی طلسم باندھا گیا ہے۔ ان کا علم حساب اعداد کی تحقیق بہ 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 اشیا کے وجود کی تعبیر نظامِ اعداد سے کی جاتی ہے۔ نظریہ اعداد حکمتِ الٰہی ہے جو اشیاء سے مافوق ہے کیوں کہ اشیاء اعداد کی نقل میں بنائی گئی ہیں۔ ان تمام چیزوں کی، جو وجود رکھتی ہیں یا خیال کی جا سکتی ہیں، اصل مطلق ایک کا عدد ہے۔ اس لیے علم الاعداد سارے فلسفہ کی ابتدا، اوسط اور انتہا ہے۔ ہندسہ اور اس کی مشاہدہ پذیر اشکال اس کام میں آتی ہیں کہ مبتدیوں 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 خالص یا معقول جس میں اشیا کے ابعاد یا خواص طول، عرض اور عمق وغیرہ کی بحث ہوتی ہے۔ مقصد 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 اوّل سے آخر تک یہ عقیدہ موجود ہے کہ ستارے نہ صرف 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 برخلاف 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 نہ مر 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 جرأت اور ہمت۔ پھر وہ مشتری کے سائے میں مذہبی ریاضت کے ذریعے سفرِ 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 پیمبروں کو نازل کیا ہے جن کی تعلیم پر عمل کرکے انسان باوجود ناموافق حالات کے اپنے نفس کی تکمیل کرسکتا ہے۔

رسائل نگاروں کے نزدیک منطق ریاضی سے ملتا جلتا علم ہے یعنی جس طرح ریاضی محسوس سے معقول کی طرف لے جاتی ہے اسی طرح منطق بھی طبیعات اور مافوق الطبیعات کے درمیان واقع ہے۔ طبیعات کا موضوع اجسام ہیں 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 وجودِ کلی تک 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 فرفوریوس کے دیباچے اور ارسطو کے قاطیغوریاس، باری ارمیناس اور انالوطیقا سے ماخوذ ہیں۔ نئی باتیں ان میں کوئی نہیں ہیں یا ہیں بھی تو بہت کم۔

فرفوریوس کے پانچ اسمائے کلی میں ایک چھٹے اہم فرد کا اضافہ غالباً تناسب کے لحاظ سے کرنیا 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 الواب یا معقولات کلی تصورات ہیں جن میں سے پہلا جوہر اور باقی نو اعراض کو ظاہر کرتے ہیں۔ علاوہ اس کے تصورات کو انواع میں تقسیم کرکے ان کا پورا نظام تیار کیا گیا ہے۔ علاوہ تقسیم کے تین اور منطقی منہاج ہیں 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 غوروفکر کے ذریعے سے۔ حواس سے ہم جو کچھ علم حاصل کرتے ہیں وہ حروف 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 جنھیں ذہنِ انسانی خود حاصل کرتا ہے یا دوسری جگہ سے لے کر اپنا بنا لیتا ہے نہ کہ وہ علم جو کہ 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 نفسِ مطلق (۳) مادہ اولیٰ (۴) طبیعتِ فعال، نفس مطلق کی ایک قوۃ (۵) جسم مطلق جسے مادہ ثانیہ بھی کہتے ہیں (۶) عالمِ 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 ہیولیٰ ہے یا صورت، جوہر ہے یا عرض۔ اول جوہر ہیولیٰ اور صورت ہیں اول اعراض یا خواص مکان، حرکت اور زمانہ ہیں جن میں اخوان الصفا صدا اور نور کا بھی اضافہ کرتے ہیں۔ ہیولےٰ واحد ہے۔ کثرت اور اختلاف صورت سے پیدا ہوتا ہے۔ جوہر 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 بہرحال وہ جوہریت کو جزوی چیزوں میں نہیں بلکہ کلیات میں تلاش کرتے ہیں اور ہیولیٰ پر صورت کو ترجیح دیتے ہیں۔ جوہری صورت مادے میں مقید ہونے سے اس طرح جھجکتی ہے جیسے کوئی پری شیشے سے گھبراتی ہو۔ صورتیں مادے کے ادنیٰ عالم میں آقاؤں کی طرح جدھر جی چاہے گھومتی پھرتی ہیں ہیولیٰ اور صورت میں کسی اندرونی علاقے کا 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 انھیں دسویں صدی کے پیروانِ 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 منتقل ہوتی ہے۔ اس میں یہ تبدیلیاں نہ اندرونی قوانین کے ماتحت ہوتی ہیں اور نہ 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 جد و جہد 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 بندر کے گھوڑا اور ہاتھی انسان سے زیادہ مشابہ ہیں۔ حالاں کہ ظاہر ہے کہ جسمانی ساخت بندر 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 فعال ہستی ہے جو اپنے لیے جسم پیدا کرتی ہے۔

اس طرح سے اخوان الصفا کا فلسفۂ طبیعی نفسیات سے جا ملتا ہے۔ یہاں ہم صرف عقلِ انسانی (نفس) کے ذکر پر اکتفا کرتے ہیں۔ یہ ان کے نزدیک کُل کا مرکز ہے۔ جس طرح عالم انسانِ اکبر ہے اسی طرح انسان عالم اصغر ہے۔

انسانی نفس کا صدور روحِ مطلق سے ہوا ہے اور تمام افراد کی روحیں مل کر ایک جوہر بناتی ہیں جسے انسانِ مطلق یا روحِ 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 مدرکات حواسِ خمسہ اُسے پہنچاتے ہیں ان کا تصور یا احصار، دماغ کے سامنے کے حصے میں کیا جاتا ہے، بیچ کے حصے میں وہ تصدیقات کی صورت اختیار کرتے ہیں اور پیچھے کے حصے میں محفوظ کر لیے جاتے ہیں۔ اس کے بعد قوتِ نطق اور فنِ تحریر کے ذریعے سے، جنھیں ملا کر باطنی حواس کی تعداد پانچ ہو جاتی ہے وہ مضمون جس 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 حال ہے اور افلاک کی ہم آہنگی کا حس رکھتا ہے۔ سامعہ اور باصرہ مل کر حواسِ عقل بناتے ہیں جن کا عمل زمانے کی قید سے آزاد ہے۔

حواسِ ظاہری تو انسان اور حیوان میں مشترک ہیں اس لیے نفسِ انسانی کی مخصوص صفات قوتِ فیصلہ، نطق اور فعل ہیں۔ یہ نفس نیک و بد میں امتیاز کرتا ہے اور اسی کے احکام کے مطابق قوتِ ارادی فیصلہ کرتی ہے۔ لیکن یہ نفس کی عملی 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 موضوعِ 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 نقطۂ کمال پر پہنچ کر اخوان الصفا کی تعلیم فلسفۂ مذہب بن جاتی ہے۔ اُن کا مقصد علم اور زندگی فلسفے اور عقیدے میں مطابقت دکھانا ہے۔ اس مرحلے 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 الناس کے ادنیٰ مذہب سے اور ان کے محسوس تصورات اور رسم و رواج سے بھی بالا ہو جاتا ہے۔

اخوان الصفا عیسوی زردشتی مذہبوں کو وحی الٰہی کا زیادہ مکمل مظہر سمجھتے تھے۔ وہ کہتے ہیں کہ محمدؐ ایک صحرانشین 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 انداز سے اختیار کی گئی تھیں۔ اعلیٰ تعلیم یافتہ لوگوں کو چاہیے کہ ان کی روحانی تاویل 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 قانونِ کائنات یا ناموسِ الٰہی فرض کرتے ہیں۔ یہ ایک رحمٰن و رحیم خالق کا فیضِ عام ہے جسے کسی کا برا منظور نہیں۔ قہرِ خداوندی، دوزخ کا عذاب وغیرہ اس قبیل کے عقائد کو اخوان الصفا خلافِ 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۔ حشر کے معنی ہیں جسم اور روح کی مفارقت اور حشرِ کبریٰ روحِ 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 رہبانی 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۔ قابلِ تحسین نفس کا آزاد عمل ہے۔ پسندیدہ وہ کام ہے جو عقل غور و فکر کے بعد کیا جائے اور مستحق جزا یعنی عالم افلاک تک پہنچا دینے والی کائنات کے ناموسِ الٰہی کی پابندی ہے۔ اس کے لیے ضروری ہے کہ انسان کے دل میں روحانی ترقی کی آرزو ہو۔ اس لیے سب سے افضل نیکی محبت ہے جو محبوب حقیقی یعنی خدا سے وصل کی طالب ہے اور اس زندگی میں بھی انسان اس کی بدولت مذہبی رواداری سے کام لیتا ہے اور تمام مخلوق کی حفاظت کی کوشش کرتا ہے۔ اسی کے طفیل میں اسے دنیا میں اطمینانِ خاطر، آزادی قلب اور صلح کل میسر آتی ہے اور آخرت میں خدا ابدی تک معراج نصیب ہوتی ہے۔

ان سب باتوں پر لحاظ کر کے ہمیں تعجب نہیں ہونا چاہیے کہ جسم کا ذکر اس قدر حقارت کے ساتھ کیا گیا ہے۔ ہمارا 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 بنا لیں۔ تاہم جسم کی حفاظت اور خبر گیری بھی ضروری ہے تاکہ نفس کو کامل نشو و نما کا موقع ملے۔ اس معاملے میں اخوان الصفا انسانی 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 کامل انسان کو نسلاً مشرقی، ایرانی، عقائد میں عرب (مسلمان)، تعلیم میں عراقی (بابلی)، تجربے میں عراقی، سیاحت میں عیسائی، 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 فریق کی بھی تسلی نہیں ہوئی۔ اخوان الصفا کی تفسیر قرآن کو متکلمین اسی حقارت کی نظر سے دیکھتے تھے جس سے ہمارے زمانے کے پادری کاؤنٹ ٹالسٹائے کی تاویلاتِ انجیل کو دیکھتے ہیں اور جن لوگوں نے ارسطو کے فلسفے کا زیادہ صحت سے مطالعہ کیا تھا وہ رسائل کے نیشا غورثی فلاطونی انداز کی نسبت وہی خیال رکھتے تھے جو آج کل کے فلسفے کے پروفیسر 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۔ درآں حالیکہ ارسطو کے درسی فلسفے کو صرف چند قدر داں فرمانرواؤں کے دربار میں فروغ حاصل

ہو سکا۔ جید 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 اخذ کیا ہے جتنا وہ اعتراف کرتے ہیں اور لوگوں نے بھی خصوصاً رسائل کی قسم کی کتابیں لکھنے والوں نے ان اخوان سے استفادہ کیا ہے۔ رسائل کا اثر اسلامی مشرقی ممالک میں آج تک باقی ہے۔ ۱۱۵۰ء میں بمقام بغداد یہ کتاب ابن سینا کی کتابوں کے ساتھ جلا دی گئی تھی۔ مگر اس سے کوئی نتیجہ حاصل نہیں ہوا۔

باب چہارم

مشرق کے اشراقی اور ارسطاطالیسی حکماء

ا۔ کندی

کندی کئی باتوں کے لحاظ سے مغربی شکلین اور اپنے زمانے کے نوفیثا غورثی فلاسفۂ فطرت سے علاقہ رکھتا ہے اور ہم اُس کا ذکر اُن لوگوں کے سلسلے میں رازی سے پہلے کر سکتے تھے لیکن راویوں نے بالاتفاق اسے اوّل پیرو ارسطو کہا ہے۔ اس کے صحیح ہونے یا نہ ہونے کا فیصلہ اس حکیم کی معدودے چند نامکمل تصنیفات کی بنا پر جو ہم تک پہنچی ہیں، آگے چل کر کیا جائے گا۔

ابویعقوب ابن اسحٰق الکندی عرب نسل سے تھا اور اپنے بہت سے ہم عصروں سے جو غیر عرب تھے امتیاز کے لیے حکیم عرب کہلاتا تھا۔ وہ اپنا سلسلۂ نسب قدیم شاہان کندہ سے ملاتا تھا۔ اُسے اس کا حق تھا یا نہیں اس بحث کو ہم یہاں نظرانداز کرتے ہیں۔ بہرحال جنوبی عرب کا قبیلہ بنی کندہ تمدن ظاہری میں بقیہ قبائل پر سبقت لے گیا تھا۔ اکثر بنی کندہ نے ابتدا ہی میں عراق (بابل) میں بستی بسالی تھی۔ ہمارا فلسفی اسی صوبے کے شہر کوفہ 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 جا سکتی تھیں جہاں نسل و قوم کا امتیاز نہیں تھا اور قدیم یونانیوں کی ستائش کی جاتی تھی۔ یہ معلوم نہیں کہ کندی دربار میں کتنے دن اور کس عہدے پر رہا۔ کہا جاتا ہے کہ وہ یونانی کتابوں کا ترجمہ عربی میں کرنے پر مامور تھا اور دوسروں کے کیے ہوئے ترجموں میں اصلاح دیا کرتا تھا۔ منجملہ اور کتابوں کے

اس نے اُثولوجیا 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۔ قیاس ہے کہ اس کے علاوہ دربار 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 از سرِ نو 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 طامع بہت تھا۔ لیکن یہ عارضہ تو اکثر اہلِ علم اور شائقینِ کتب کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ کندی کے سالِ ولادت کی طرح اس کے سالِ وفات کا بھی پتہ نہیں چلتا۔ اتنا ضرور معلوم ہوتا ہے کہ اس کی وفات اس حالت میں ہوئی جب وہ دربارِ شاہی سے معتوب ہو کر ہٹا دیا 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 ۸۷۰ء کے بعد تک زندہ تھا۔ اس وقت اہلِ نجوم "دجلہ" 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 محافظ ستاروں کا قران تھا چار سو پچاس سال کی وسعت دے دی۔ اس کے مربی بادشاہ کو اطمینان حاصل ہو گیا اور تاریخ نے بھی نصف صدی تک اس حکیم 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، مورخِ تمدن اور طبیب کی حیثیت سے نئی تحقیقات کی ہو اور اس سے دوسروں کو فیض پہنچایا ہو لیکن وہ ذہنِ خلاق نہیں رکھتا تھا۔ اس کے مذہبی خیالات معتزلی رنگ کے ہیں یعنی اس نے انسانی قوتِ فعل 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 اہلِ نظراے ربانی مانتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے انھیں اس کی ہدایت کی ہے اور پیغمبر بھی بھیجے ہیں جو مومنوں کے لیے دائمی راحت کا وعدہ اور کافروں کے لیے عذابِ الیم کا وعید لے کر آئے ہیں۔ کندی اور اس کے معاصرین کا اصل فلسفہ ریاضی اور فلسفۂ فطرت ہے جس میں نوفیثا غورثی اور نو فلاطونی 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 طلسم اکثر نظر آتے ہیں چنانچہ اس نے مرکب دواؤں کے اثر کو موسیقی کی طرح ہندسی تناسب پر مبنی قرار دیا ہے۔ علاج امراض میں سارا کمیل چاروں طبیعتوں (گرم، سرد، خشک اور تر) کے تناسب کا ہے۔ اگر کوئی دوا اوّل درجہ میں گرم ہے تو اس میں مساوی درجے کے مرکب کے مقابلے میں دوچند گرمی، اگر دوسرے درجے میں گرم ہے تو چہار چند ہونا چاہیے۔ وقس علی ہذا۔ اس مسئلے پر بظاہر کندی نے حواس خمسہ بالخصوص ذائقے پر بھروسہ کیا تھا چنانچہ ہمیں اس کے یہاں تناسبِ 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 گورکھ دھندے سے زیادہ وقعت نہیں رکھتا۔ باوجود اس کے کارڈانؒ نے جو عہدِ نشاۃِ ثانیہ کا ایک فلسفی تھا اسے اسی نظریہ کے سبب سے دنیا کے بارہ سب سے بڑے دقیق النظر فلسفیوں میں شمار کیا ہے۔

جیسا ہم اوپر کہہ 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 ادنیٰ چیز کی علت ہے لیکن کوئی معلول اس چیز پر اثر نہیں ڈال سکتا جو سلسلۂ وجود میں اس سے اوپر ہے۔ دنیا کے کل حوادث میں علت و معلول کا علاقہ موجود ہے۔ چنانچہ اگر ہم کسی علت (مثلاً اجرامِ فلکی) کے کلنیۃً 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 فعالی 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 عقلِ کل کا درجہ ہے۔ اسی نے کراتِ سماوی کی دنیا کو پیدا کیا ہے۔ عقلِ انسانی (نفس)، بھی جو اس عقل کا صدور ہے اپنے مادی پہلو کے لحاظ سے یعنی اپنے افعال میں عقلِ 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 طبیعی تک محدود ہے نہیں پڑتا۔ آگے چل کر کندی کہتا ہے "ہمارا نفس ایک بسیط لافانی جوہر ہے جو عالم معقول سے عالم محسوس میں آتا ہے لیکن ابھی اسے پہلی حالت یاد ہے۔ 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 درد والم 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 جنھیں ہم عزیز رکھتے ہیں تو ہم پر لازم ہے کہ ہم عقل کی ابدی دولت، خوفِ خدا، علم 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 وجود ہی نہیں رکھتی۔

کندی کے نظریۂ علم میں بھی یہ اخلاقی، مافوق الطبیعی دوئی موجود ہے اس نظریے کی رو سے ہمارا علم یا تو محسوس ہوتا ہے یا معقول۔ اس کے درمیان جو تخیل یا تصور کی قوت ہے وہ قوتِ وسطیٰ کہلاتی ہے۔ حواس جزو (مادی صورت) کا ادراک کر سکتے ہیں لیکن نفس کل یعنی نوع یا جنس (معقول صورت) کا ادراک کرتا ہے اور جس طرح سے محسوس اور حس 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۔

کندی 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 اوّل۔ دوسرے عقل بحیثیت نفسِ انسانی کے معقول عنصر یا قوت کے۔ تیسرے عقل بحیثیت نفس کی حقیقی جبلت یا ملکے کے جس سے نفس ہر لمحہ کام لیتا ہے جیسے کاتب اپنے فن سے۔ چوتھے عقل بحیثیت فعل کے جس کے ذریعے سے وہ حقیقت جو نفس میں ہے خارجی موجودات کی طرف منتقل ہو جاتی ہے۔ یہ آخری عمل کندی کے نزدیک انسان کا فعل ہے مگر قوت کے فعل کی طرف منتقل ہونے کو یا علتِ اولیٰ 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 ملی ہے اس لیے عقل سوم عقل مستفاد کہلاتی ہے۔ قدماء کا یہ اصلی خیال کہ اشیاء کا علم خارج سے ہمارے نفس میں داخل ہوتا ہے اس شکل میں، یعنی عقلِ مستفاد کے نظریے کی صورت میں اپنا سلسلہ عرب فلسفے کے توسط سے مسیحی فلسفے تک پہنچاتا ہے۔ افسوس یہ ہے کہ مسیحی فلسفے کی رو سے بھی یہ نظریہ قریب قریب صحیح ہے۔ اصل میں یہ ایجاد اشراقیوں کی ہے جنھوں 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 فقہا ہمیشہ انسانوں کے نیک افعال کو بلا واسطہ فعل الٰہی کا نتیجہ سمجھتے ہیں لیکن فلسفیوں کے نزدیک علم عمل 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 عقلِ محض، عالم بالا سے نازل ہوتا ہے۔
ظاہر ہے کہ عقل کا نظریہ جس حیثیت سے وہ کندی کے یہاں ہے سکندر افرودیسی کی کتاب العقل 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 کندی کہتا ہے کہ ارسطو اور افلاطون کی رائے وہی تھی جو خود اس کی ہے۔ یہاں نوفیثا غورثی 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۔ کندی معتزلی عالم دین اور نو فلاطونی فلسفی تھا اور اس کے علاوہ نوفیثا غورثی 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 کندی نے کئی کتابیں 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 پیروی کی اور سچ پوچھیے تو یہ قول بے بنیاد نہیں ہے۔ اس کی کتابوں کی طویل فہرست میں معتد بہ حصہ ارسطو کے ذکر کا ہے۔ وہ صرف ترجمے پر اکتفا نہیں کرتا تھا بلکہ جن کتابوں کا ترجمہ کرتا اُن کا دقت نظر سے مطالعہ، ان کی اصلاح اور شرح بھی کرتا تھا۔ بہرحال ارسطو کی طبیعیات اور سکندر افرودیسی کی شرح کا اس پر گہرا اثر ہوا ہے۔ اس کا پتہ اس طرح کے اقوال سے چلتا ہے کہ دنیا اصل میں بالفعل

نہیں بلکہ بالقوۃ قدیم ہے۔ حرکت دائمی ہے وغیرہ وغیرہ۔ اس زمانے کے فلاسفۂ فطرت اور اخوان الصفا کہتے تھے کہ حرکت بھی عدد کی طرح دائمی نہیں ہے۔

علاوہ اس کے کندی 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 جنھیں 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 کندی کے اس قول کی تردید کی کوشش کی ہے۔ معلم اور مصنف دونوں کی حیثیت سے کندی 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 خودرائی 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 دلچسپی تھی۔ کندی کے ایک اور شاگرد ابومعشر 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 کندی کی شاگردی کی۔ خواہ یہ واقعہ صحیح ہو یا غلط اس میں شبہ نہیں کہ تعلیم 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۔

کندی 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 جا سکتا۔

۲۔ فارابی

دسویں صدی میں طبیعی فلسفیوں اور منطقیوں یا مابعدالطبیعیات کے ماہروں میں امتیاز کیا جانے لگا۔ ان منطقیوں کا طرز استدلال متکلمین کے طرز سے زیادہ صحیح اور ان کا موضوع بحث طبیعیین کے موضوع سے مختلف تھا۔ فیثاغورث کو خیرباد کہہ کر انھوں نے ارسطو کے (جس حیثیت

سے وہ اشراقی لباس میں نظر آتا تھا ، دامنِ 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 مظاہر سے دلچسپی 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 کبھی وہ طبیعت نفس اور عقل سے گزر کر ذاتِ الٰہی تک پہنچتے تھے تو اس کا ذکر محض علت العلل یا خالق حکیم کی حیثیت ... تے تھے جس کے فضل و کرم اور حکمت کا ثبوت اس کی مخلوقات سے ملتا ہے۔

اہلِ منطق کا انداز بالکل جداگانہ ہے۔ جزوی واقعات ان کی نظر میں محض ضمنی محدود قیمت رکھتے ہیں یعنی صرف اس حد تک جہاں تک کہ وہ کلی قوانین سے مستنبط کیے جا سکیں۔ اگر طبیعیین کا مرکزِ خیال اشیاء کے اثرات ہیں تو منطقیین اشیا کو ان کے اسباب کے ذریعے سے سمجھنا چاہتے ہیں۔ انھیں ہر جگہ اشیاء کے تصورات 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 خالق 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۔

فلاسفۂ فطرت کے اہم ترین نمائندے کی حیثیت سے ہم رازی کو دیکھ چکے ہیں۔ وہ منطقی مابعد الطبیعی مسائل جن کی تمہید کندی وغیرہ نے اٹھائی تھی اپنے نقطۂ کمال پر رازی کے ہم عصر ابو نصر محمد ابن محمد ابن طرخان ابن اوزلغ الفارابی کے یہاں پہنچے۔

فارابی 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 اور 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 واسیج 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 یعنی قرونِ وسطیٰ کی اصطلاح میں "فنونِ ثلاثہ" اور "علوم اربعہ" دونوں پر حاوی تھی۔ اس کی ریاضی کی تحصیل کا ثبوت اُس کی چند تصانیف سے خصوصاً ان کتابوں سے ملتا ہے جو موسیقی میں ہیں۔ مشہور ہے کہ وہ دنیا کی سب سے زیادہ (یعنی ستر) زبانیں بول سکتا تھا

اس کی تصانیف سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے اور یہ قرینِ 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 کہیں کہیں فلسفیانہ اصطلاحات کی وضاحت میں خلل پڑتا ہے۔

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

بغداد میں عرصے تک مقیم اور مصروفِ 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 کنجِ عزلت میں گزارا۔ دسمبر ۹۵۰ء میں اس نے بحالتِ سفر دمشق میں وفات پائی۔ کہا جاتا ہے کہ اس کے مربی بادشاہ نے صوفیانہ خرقہ پہن کر جنازے کی نماز پڑھی۔ اس کی عمر اسی برس کی مشہور ہے۔ ممکن ہے کہ وہ اس سے زیادہ عمر کو پہنچا ہو۔ اس کے ہم عصر اور ہم مکتب ابو بشر متی نے اس سے دس سال پہلے اور اس کے شاگرد ابو زکریا 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 طبیعی 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 معلمِ ثانی یا ارسطوئے ثانی کہلاتا ہے۔

اس کے عہد سے ارسطو کی، یا اس سے منسوب، تصانیف کی تعداد اور ترتیب معین ہو گئی ہے۔ سب سے پہلے آٹھ منطقی تصانیف یعنی قاطیغوریاس، باری ارمینیاس، انالوطیقائے اولیٰ، انالوطیقائے ثانیہ، طوبیقا، سفسطہ، ریطوریقا، بوطیقا جن کے دیباچے کے طور پر فرفوریوس کی ایساغوجی ہے۔ اس کے بعد آٹھ طبیعیات کی کتابیں، کلیاتِ طبیعی، کتاب السماء والعالم، الکون والفساد، علم کائناتِ الجو، النفس، الحس والمحسوس، کتاب نباتات، کتاب حیوانات اور آخر میں مابعد الطبیعیات الاخلاق، بولیطیا (سیاست مدن) وغیرہ ہیں۔

ارسطو کی مفروضہ اثولوجیا کو فارابی اصلی کتاب سمجھتا تھا۔ نو فلاطونی 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 تنقید فارق 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 اندازِ بیان کا اور عملی طرزِ زندگی کا فرق ہے۔ ان کی حکمت ایک ہی ہے۔ وہ فلسفے کے امام یعنی صاحب الامر ہیں اور چونکہ وہ دونوں آزاد اور خلاق ذہن رکھتے تھے اس لیے فارابی کے نزدیک وہ بات جس پر وہ دونوں متفق ہوں تمام جماعتِ اسلامی ان کے مقابلے سے زیادہ وقعت رکھتی ہے جو محض کورانہ تقلید پر مبنی ہے۔

فارابی کا شمار اطبا میں ہوتا ہے لیکن بظاہر اس نے کبھی مطب نہیں کیا۔ اس نے اپنے آپ کو بہتر تن روحانی علاج کے لیے وقف 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 قوتِ حکم کی تربیت کرنا چاہیے تاکہ اس سے علومِ صحیحہ اور عقلی علوم میں کام لیا جا سکے۔ لیکن مخصوص علوم سے فارابی کو بہت کم شوق تھا۔ اس نے اپنی توجہ کا مرکز منطق، مابعد الطبیعیات اور اصولِ طبیعیات کو بنایا تھا۔ فلسفہ اس کے نزدیک حقیقت اشیاء 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 متکلمین پر یہ اعتراض کرتا ہے کہ وہ شعور 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 گزر کر کل کا ہم آہنگ عرفان حاصل کرنا ناممکن ہے۔ برخلاف ان لوگوں کے وہ خود تمام موجودات کی علتِ اولیٰ کی تحقیق کرنا چاہتا ہے۔ اس لیے ہم اس کی تاریخی اور ازمانی حیثیت کے کما حقہ ظاہر کرنے میں اس وقت کامیاب ہوں گے جب ہم پہلے اس کی منطق، پھر مابعد الطبیعیات، طبیعیات اور حکمت عملی کا ذکر کریں۔

فارابی کی منطق محض علمی خیالات کی تحلیل ہی نہیں ہے بلکہ اس میں بہت سے مسائل صرف و نحو کے متعلق اور بعض نظریہ علم کے مباحث بھی شامل ہیں۔ صرف و نحو تو کسی ایک قوم کی زبان تک محدود ہوتی ہے لیکن منطق اس کے برخلاف تمام قوموں کی مشترک عقلی زبان سے بحث کرتی ہے۔ اس کا کام یہ ہے کہ زبان کے مفردات سے مرکبات کی، الفاظ سے جملہ یا کلام کی نشو و نما 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 یعنی نہ صحیح ہیں نہ غلط۔ یہاں تصور سے فارابی کا مقصود خیال کے سادہ ترین عناصر ہیں جن میں حواسِ خمسہ کے ذریعے حاصل کیے ہوئے خارجی اشیاء کے ادراکات بھی شامل ہیں اور وہ خِلقی 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 انھیں 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 جا سکتا ہے جو ذہن میں خِلقی طور پر موجود ہیں جنھیں 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 ہیں، ریاضی، مابعد 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 اولیٰ یا معقولات (قاطیغوریاس) کا علم ان کی باہمی ترکیب سے تصدیقات قائم کرنا (آرمینیاس) 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 متناقض 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 افلاطون کے دیالکٹیک کو ارسطو کے بوطیقا 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 پردۂ 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 نفسِ مطلب کے متعلق بھی یہ تحقیق ہوتی ہے کہ وہ علوم صحیحہ کے اعتبار سے کس حد تک قابل قبول ہے۔ غرض

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

استدلال کی بحث کا نقطۂ 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 بوطیقا کا نمبر ہے جو عموماً عملی اغراض رکھتی ہیں لیکن فارابی انہیں مع طوبیقا کے علم کلام میں داخل کرتا ہے۔ وہ آگے چل کر کہتا ہے کہ صرف انالوطیقائے ثانیہ پر سچے علم کی بنا قائم ہو سکتی ہے۔ لیکن طوبیقا کے احکام سے لے کر بوطیقا تک ظن و تخمین کا درجہ کم ہوتے ہوتے صرف حقیقت کا دکھاوا رہ جاتا ہے۔ چناں چہ سب سے کم درجے پر بوطیقہ ہے جو فارابی کے نزدیک محض دروغ گوئی اور بداخلاقی پر مشتمل ہے۔

فرفوریوس 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 حسیات 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۔ عقلِ انسانی کلیت کو اشیاء سے تجرید کے ذریعے سے حاصل کرتی ہے۔ لیکن یہ اس سے پہلے بھی بالذات موجود تھی۔ چنانچہ معنوی حیثیت سے ماقبل الواقعہ، فی الواقعہ اور مابعد الواقعہ کا فرق فارابی کے یہاں بھی موجود ہے۔

کیا مطلق ہستی بھی "کلیات" میں داخل ہے؟ کیا مطلق وجود محض ایک محمول ہے؟ اس سوال کا جس کے سبب سے فلسفے میں اتنے فتنے بپا 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 شئے کی ہستی اس شے سے علیحدہ کوئی حقیقت نہیں رکھتی ہے۔

اس منطقی اندازِ 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 چوں کہ ہر ممکن کے حقیقی بننے کے لیے کوئی علت ضروری سمجھی جاتی ہے اور علل کا سلسلہ لامتناہیت تک نہیں جا سکتا اس لیے ہم مجبور ہیں کہ ایک واجب الوجود کو مانیں جو علت سے بری، کامل، قدیم، موجود اور کافی ہے۔ تغیر سے بری ہے عقل مطلق اور خیر محض ہے۔ خود ہی عالم اور خود ہی معلوم ہے، اور اپنے حسنِ لازوال اور خیر بے مثال

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 اوّل، واحد، حقیقی وجود کو ہم خدا کہتے ہیں۔ اور چونکہ اس کی ذات میں وہ سب چیزیں اس طرح ایک ہو گئی ہیں کہ اُن میں جنس تک کا فرق باقی نہیں ہے اس لیے اُس 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 پراسرار نسبت میں لفظوں کے معمولی معنی باقی نہیں رہتے اور وہ تضاد و تناقض سے بالا 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 نا تمام 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 ذاتِ اکمل کے معاملے میں ہماری 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 معرضِ فکر میں لانے سے ہے جو اس سے صادر ہوئی ہیں "کل کائنات" کا وجود اسی کی ذاتِ واحد سے ہے کیوں کہ اس کا علم سب سے برتر قوتِ خلاق ہے۔ تخلیق کا سرچشمہ کوئی ایسا ارادہ نہیں جو قدرتِ 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 اوّل کہلاتی ہے اور بیرونی افلاک کو حرکت میں لاتی ہے۔ اس عقل سے ایک دوسرے کے واسطے سے آٹھ عقول افلاک پیدا ہوتی ہیں جو اپنی جنس میں یکتا کامل اور اجرام سماوی کی خالق ہیں۔ یہ نو عقول جو ملائک آسمانی کہلاتی ہیں مل کر وجود کا دوسرا درجہ بناتی 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 ہیں۔ یہاں آکر معقول ہستیوں کا سلسلہ ختم ہو جاتا ہے۔ اوّل 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 انھیں جسم سے بھی علاقہ ہے۔

معقول ہستیوں کی طرح مجسم اشیاء کے بھی چھ درجے ہیں اجسام (اجرام) سماوی، 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 وہی اہمیت رکھتا ہے جو فلاسفۂ طبیعی کے یہاں چار کا عدد۔ اصطلاحات میں بھی اس کی رعایت کی گئی ہے۔

لیکن یہ محض ظاہری چیزیں ہیں۔ نفس مضمون نو فلاطونی فلسفے پر مبنی ہے۔ دنیا کی آفرینش یا صدور ایک قدیم عقلی عمل کی حیثیت سے رکھا گیا ہے۔ عقل اوّل اپنے خالق کا تصور کرتی ہے تو افلاک کی عقل ثانی پیدا ہوتی ہے۔ لیکن جب عقل اوّل اپنی ذات کا تصور کر کے جوہر بن جاتی ہے تو اس سے اجسام اوّل یعنی سب سے اونچے افلاک پیدا ہوتے ہیں اور اسی طرح یہ سلسلہ سب سے نچلے فلک یعنی فلک قمر تک پہنچتا ہے۔ یہ ترتیب بالکل نظام بطلیموسی کی جس سے ہر تعلیم یافتہ کم سے کم ڈانٹے کی کامیڈی کے ذریعے سے واقفیت رکھتا ہے، اشراقی 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 ذاتِ الٰہی کی وحدت کی نقل ہے بلکہ اس کی خوشنما ترتیب میں عدلِ الٰہی 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 تعامل فطرت کے اصول کے مطابق یعنی چند مخصوص قوانین طبیعی کے ماتحت۔

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

فارابی مخالف ہے۔ اتفاقی باتوں کا یقینی علم نہیں حاصل ہو سکتا اور دنیا کے اکثر واقعات میں بہ قول ارسطو کے اتفاقی حوادث کا رنگ غالب ہوتا ہے۔ مگر عالمِ سماوی کی حالت اس سے مختلف ہے۔ اس کا نظام زیادہ مکمل ہے۔ یہاں اٹل 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۔ قابلِ ثبوت اور یقینی علم صرف علمِ ہیئت ہو سکتا ہے جس کی بنا ریاضی پر ہے لیکن نجوم کے مسائل اور احکام بالکل ناقابلِ یقین ہیں۔

عالمِ 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 طبعی کی بہت کم پروا کرتا ہے (ان کے زمرے میں وہ وحدت مادہ کے بھروسے پر بلا پس و پیش الکیمیا کو بھی شمار کرتا ہے)۔ اب ہم اس کے نظریۂ انسان یا نظریۂ نفس انسانی کا ذکر کرتے ہیں جس میں چند دلچسپ نکات ہیں۔

فارابی کے نزدیک نفس انسانی کے قویٰ 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 ترقی کر کے خیال تک ہے لیکن تمام قوتوں میں کوشش یا ارادہ موجود ہے۔ ہر نظریے کا عملی پہلو بھی ہوتا ہے۔ حواس 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۔ قوتِ ارادی کے لیے صحیح 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 یہی سب سے زیادہ غور و فکر اور بحث کے قابل ہے۔ عقل انسانی میں پہنچ کر تمام

ارضی چیزیں ایک برتر ہستی اختیار کر لیتی ہیں جو جسمانیات کو نصیب نہیں ہے۔ عقل بالقوۃ 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 قوۃ 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 معقول علم بن جاتا ہے یعنی تجربہ صرف ان صورتوں پر حاوی ہوتا ہے جو مادی دنیا سے تجرید یا انتزاع کے ذریعے حاصل کی گئی ہیں۔ لیکن مادی اشیاء سے ماقبل اور "مافوق" صورتیں "یا عام ہستیاں بھی حرکات سماوی کی عقول کی شکل میں موجود ہیں۔ اب انسان کو ان منفک صورتوں کی خبر ہوتی ہے صرف انھیں 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۔ درمیانی صورتوں میں سے ہر ایک اپنے سے اعلیٰ صورت سے انفعالی تعلق رکھتی ہے اور اپنے سے ادنیٰ سے فاعلی۔ 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 حد مادہ تک آکر ختم ہو جاتی ہے لیکن خدا کی ذات کامل، حقیقی اور ابدی عقل فعال ہے۔

عقل انسانی کی تین جہات ہیں وجود بالفعل، وجود بالقوۃ اور عالم مافوق سے متاثر ہونا فارابی کے نزدیک اس کے معنی ہیں کہ انسان کا عقلی نہاد (۱) علم تجربی سے گزر کر (۲) غیر محسوس چیزوں تک پہنچتا 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 انھیں انسان میں جمع کرتی ہے لیکن علم انسانی کے امکان اور اس کی صحت کا مدار اس پر ہے کہ وہی عقل جس نے اجسام کو صورت بخشی ہے انسان کو تصور بھی عطا کرے۔ ارضی چیزوں کی منتشر صورتیں عقلِ انسانی میں متحد ہو جاتی ہیں۔ اس سبب سے انسان کی عقل سب سے ادنیٰ عقل فلکی سے مشابہ

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

یہ وصل 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 جُدا 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۔ روحیں مقررہ ترتیب کے ساتھ اپنی ہم جنس روحوں سے مل جاتی ہیں۔ جوں جوں خیالات اور قوی میں اضافہ ہو جاتا ہے، ذی عقل روحیں، قید مکان سے آزاد بے حد وحساب وسعت پاتی چلی جاتی ہیں۔ ہر روح اپنے اور اپنے ہم جنسوں کے وجود کا تصور کرتی ہے اور اس تصور سے اس کی مسرت گہری ہوتی جاتی ہے۔

اب ہم فلسفۂ عملی کا ذکر کرتے ہیں۔ فارابی کے علم الاخلاق اور سیاست مدن کو ہم عام مسلمین کی زندگی اور عقائد سے قریب تر پاتے ہیں۔ یہاں ہم چند کلی مسائل کا ذکر کرتے ہیں۔

جس طرح منطق میں علم کے اصول کا ذکر ہے اُسی 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 بالا 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 جانے ہوئے ارسطو کے اصول پر عمل کرتا تو پہلا شخص قابلِ ترجیح 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

دارومدار عقل کے فوروفکر 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 واسطہ کا تعین خدائے تعالیٰ کی عاقل ذات کرتی ہے۔ اس معنی میں فارابی جبر کا قائل ہے۔

اگر اختیار سے یہ مراد لی جائے تو اس کی جدوجہد محسوسات کو اپنا طابع بنانے میں ناقص رہتی ہے۔ کمال یہ تب جا کر ہوتی ہے جب معقول روح کو، مادے کی قید سے آزاد کرکے اور خطا کا حجاب اس کی آنکھوں سے دور کرکے 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 عقول 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 فارابی نے زندگی کے واقعات سے بالکل ہی ناآشنا بنا دیا ہے۔ افلاطون کے "ریاست" کے تصور کو اس کا مشرقی انداز خیال بالکل فلسفیوں کی حکومت بنا دیتا ہے۔ فطری ضروریات کی وجہ سے یکجا ہو کر لوگوں نے ایک شخص واحد کی اطاعت قبول کرلی ہے خواہ وہ اچھا ہو یا برا۔ یہ شخص گویا مجسم ریاست ہے اس لیے جب ریاستوں کے حکمران اصول اخلاق کے اعتبار سے جاہل، خاطی یا بالکل بد ہوتے ہیں تو ریاستیں ابتر حالت میں ہوتی ہیں۔ بخلاف اس کے اچھی یا افضل ریاست کی صرف ایک ہی قسم ہے یعنی وہ ریاست جہاں فلسفی کی حکومت ہو۔ فارابی اپنے خیالی بادشاہ کو تمام انسانی فضائل اور فلسفیانہ کمالات کا مجموعہ قرار دیتا ہے وہ اصل میں افلاطون ہے محمد مصطفےٰ کی عبائے رسالت میں۔

کامل بادشاہوں کی خیالی تصویر میں (فارابی کے نزدیک ایک وقت میں ایسے متعدد حکمران ہو سکتے ہیں اور حکمراں کے لیے جو اوصاف لازم ہیں اس کے حامل شاہ اور وزیر مل کر بھی ہو سکتے ہیں) ہم اس زمانے کی اسلامی نظریۂ ریاست سے ملتی جلتی چیز دیکھتے ہیں لیکن اصطلاحات اور الفاظ بدلے ہوئے 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 کمل ہو سکتا ہے جو محض سیاسی ادارہ نہیں بلکہ مذہبی جماعت بھی ہو۔ ریاست کی حالت پر نہ صرف اس کے موجودہ باشندوں کی قسمت کا انحصار ہے بلکہ آئندہ

کا بھی یہ 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 پناگر بنائیں۔ "فاضل" اور "بد" ریاست میں ساری جواب دہی صرف حکمران کے سر ہے۔ آخرت میں عذاب الٰہی اس کا منتظر رہتا ہے اور جن روحوں کو حکمران نے خطا میں مبتلا کر دیا ہے اُن کا بھی وہی انجام ہوتا ہے جو جاہل ارواح کا۔ بقا صرف نیک اور دانا ارواح کو ہے اور وہی خالص عقل کی دنیا میں داخل ہوتی ہیں۔ زندگی میں ان کے علم کا پایہ جس قدر بلند ہوا اتنا ہی بلند مرتبہ ان کو مرنے کے بعد وجودِ کلی کے مدارج میں حاصل ہوگا۔

غالباً اس طرح کے الفاظ کے پردے میں یہ صوفیانہ، فلسفیانہ عقیدہ پوشیدہ ہے کہ عقل انسانی عقل کائنات میں اور آگے چل کر ذاتِ خداوندی میں جذب ہو جاتی ہے کیوں کہ بقول فارابی کے اترتی ہوئی (یعنی منطقِ مابعد الطبیعی) 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 ذاتِ واحد میں کل کائنات شامل ہے۔

اب اگر ہم فارابی کے نظام پر مجموعی نظر ڈالیں تو وہ ایک مدلل نظامِ روحانیت ہے بلکہ زیادہ صحیح نام اس کے لیے عقلیت ہے۔ جسمانی اور محسوس چیزوں کا مبداء عقل کا تخیل ہے۔ اسے تصور کیا جا سکتا 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 عقول میں بھی جو اس کی ذات سے بالواسطہ اور بلاواسطہ صادر ہوا کرتی ہیں کثرت موجود ہے۔ مستقل عقول کی تعداد نظامِ بطلیموسی کے مطابق معین ہے اور آسمانی قوتوں کے سلسلۂ مراتب سے مطابقت رکھتی ہے۔ ہر ہستی جس قدر ذاتِ اولیٰ سے دور ہے اُسی قدر کم عنصر اُس میں عقلِ محض کا ہے۔ انسان کی ہستی یعنی عقل سب سے آخر عقلِ کائنات سے نکلی ہے۔ اس پورے نظام میں کہیں رخنہ نہیں ہے۔ دنیا ایک کل ہے جس کی ترتیب نہایت عمدگی اور خوشنمائی سے ہوئی ہے۔ بدی اور شر افراد کے محدود ہونے کا لازمی نتیجہ ہے جن کے تضاد سے وجودِ کل 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 الٰہی میں واپس جا سکتی ہے؟ ایک طرح سے تو خدا کی طرف رجوع ہمیشہ ہوتا رہتا ہے۔ روح کو عالمِ مافوق کی طرف جانے کی تمنا ہوتی ہے، روزافزوں علم اس کا

تحریک کرتا ہے اور اسے عالم قدس کی راہ دکھاتا ہے لیکن کہاں تک ؟ اس کی تشریح فلسفی اور پیغمبر نہیں کرسکے ہیں۔ فارابی کے نزدیک فلسفہ اور پیغمبری دونوں کا مبداء ہم سے مافوق عقل خلاق ہے۔ وہ بار بار پیغمبری کا علم انسانی علم وعمل کے درجۂ کمال کی حیثیت سے کرتا ہے لیکن یہ اس کی اصلی رائے نہیں ہوسکتی۔ یا کم سے کم اس کے فلسفۂ نظری سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا۔ اس فلسفے کے مطابق خواب، رویا، وحی وغیرہ جو پیمبری کے عناصر ہیں وہ تصورات کے زمرے میں شامل ہیں اور ان کی جگہ محسوس ادراک اور معقول علم کے درمیان ہے۔ باوجود دیکہ 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 باغ کے پھولوں اور پرندوں میں مگن رہا کرتا تھا۔ اس کے ہم وطنوں اور عام مسلمانوں کی نظر میں اس کی وقعت بہت کم تھی۔ اس 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 تکنیکی کی زندگی کا منکر تھا جس کا اظہار بالخصوص صناعی کے کرشموں اور مذہبی خیال آرائیوں میں ہوتا ہے۔ وہ عقل محض کے مجرد تصور میں محو ہو کر رہ گیا تھا۔ اس کے ساتھی اسے ایک متقی اور مقدس شخص سمجھ کر اس کے ثناخواں تھے اس کے بعض شاگرد اسے مجسم 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 فلسفۂ طبیعی سے انسان آسانی سے طبیعت پرست ہوسکتا تھا اسی طرح منطقیوں کی وحدانیت سے بغیر محسوس کیے ہوئے دہریت تک پہنچ جاتا تھا۔

فارابی کے شاگرد زیادہ نہیں تھے۔ ان میں سے ابوزکریا یحییٰ ابن عدی نے جو یعقوبی مسیحی تھا ارسطو کی تصانیف کے مترجم کی حیثیت سے شہرت حاصل کی ہے۔ لیکن اس سے بھی زیادہ ذکر اس کے دوسرے شاگرد ابوسلیمان ابن طاہر ابن بہرام السجستانی کا آیا ہے جس نے دسویں صدی کے نصف آخر میں اپنے زمانے کے علماء کو بغداد میں جمع کیا تھا۔ جو مظاہرے وہاں ہوا کرتے تھے اور جو درس استاد دیا کرتا تھا اس کا ایک حصہ ہم تک پہنچا ہے۔ اس کے مطالعے سے ہمیں اس حلقے کا انحطاط صاف نظر آتا ہے۔ جس طرح فلسفۂ طبیعی کو بگاڑ کر لوگوں نے ایک پراسرار علم بنا دیا

اور جس طرح کندی کا حلقہ فلسفہ کو چھوڑ کر ریاضی اور علوم طبیعی کا ہو رہا اسی طرح فارابی کے منطقی حلقے نے لفظی فلسفے کو اختیار کر لیا۔ موضوع بحث صرف تصورات کا تعین کرنا اور بال کی کھال نکالنا رہ 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۔ نفسِ 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 وغریب 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 پُراسرار تصوف ہے۔

اس لیے یہ تعجب کی بات نہیں ہے کہ ابو سلیمان کی علمی مجالس میں جن کا ذکر اس کا شاگرد توحیدی سنہ ۱۰۰۹ء میں کرتا ہے انبیذقلیس، سقراط، افلاطون وغیرہ کا نام بمقابلہ 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 یہ تھا، اور اُسے وہ افلاطون کی طرف منسوب کرتے تھے کہ ہر رائے میں کچھ حصہ 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 مویّد 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 عقلِ الٰہی 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 فلسفۂ 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

اب ہم دسویں صدی کے اختتام اور گیارھویں صدی کے آغاز کے زمانے میں پہنچ گئے ہیں۔ فارابی کے مذہب فلسفہ کا بنظاہر دم ٹوٹ رہا ہے اور ابن سینا جو آگے چل کر اپنے پیشرو کے فلسفے کا احیا کرنے والا ہے، ابھی نوعمر ہے۔ ہمیں یہاں ایک ایسے شخص کا ذکر کرنا ہے جسے بہ نسبت فارابی کے کندی سے زیادہ تعلق ہے۔ تاہم چوں کہ ان 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۔ مابعد الطبیعی غور و فکر کے میدان میں فارابی کی تقلید کی طرف نہ تھا۔

یہ شخص ابو علی ابن مسکویہ تھا۔ وہ طبیب، نحوی اور مورخ تھا اور سلطان ابو عبداللہ کے دربار میں ندیم خاص اور حاجب کے مرتبے پر فائز تھا۔ اس نے بڑی عمر میں ۱۰۳۰ء میں وفات پائی۔ علاوہ اور چیزوں کے اس نے ایسا فلسفۂ اخلاق چھوڑا ہے جس کی مشرق میں آج تک بہت قدر ہے۔ اس میں ارسطو، افلاطون، جالینوس کی تعلیمات اور شرع اسلام سب ملی جلی 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 اسی 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 حافظے 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 نگرانی 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 ایک ہو جاتے ہیں۔

روحِ 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 (کیوں کہ جو چیز فطری ہے اس میں تغیر نہیں ہوتا)، برخلاف اس کے ایسے بہت ہیں جو فطرتاً بد ہیں اور کبھی نیک نہیں ہو سکتے۔ لیکن بعض لوگ ایسے ہیں جو ابتدا میں نہ 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 سرمایۂ راحت و سعادت ہوتی ہے اور یہ نیکی اس پر مشتمل ہوتی ہے کہ انسان اپنے جوہرِ 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 لازمۂ انسانیت ہے۔ لیکن چوں کہ مختلف افراد میں انسانیت کے مدارج مختلف ہوتے ہیں اس لیے سعادت یا نیکی سب کے لیے ایک نہیں ہے اور چوں کہ 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 نوعِ 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 دوستی کے متعلق ارسطو کا یہ قول صحیح نہیں ہے کہ یہ اپنی ذات کی محبت کو وسعت دینے سے حاصل ہوتی ہے، بلکہ یہ ابنائے 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 راہبوں کی طرح ترکِ دنیا کرنے سے۔ تارک 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

جا سکتے اور نہ علم اخلاق کا موضوعِ بحث ہو سکتے ہیں۔

اس کے علاوہ ابن مسکویہ کا خیال ہے کہ اگر شریعت کے معنی صحیح سمجھے جائیں تو وہ انسانی علم الاخلاق 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 ابنائے 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 اُس کے فلسفۂ اخلاق میں شامل ہے، شریعتِ اسلام سے مطابق کر دکھائے، کامیاب نہیں ہوئی ہے۔ یہاں ہم اُس کا ذکر نہیں کریں گے تاہم اُس کی سعی ایسے علم الاخلاق کے مدوّن کرنے میں جو علم الاخلاق کی موشگافیوں اور صوفیوں کی رہبانیت دونوں سے آزاد ہو، نہ صرف کلّی حیثیت سے کامیاب ہوئی ہے بلکہ جزئیات میں بھی ایک عالم متبحر کی دقّتِ نظر کا پتہ چلتا ہے۔

۴۔ ابن سینا

ابو علی الحسین ابن عبداللہ ابن سینا اس کے بزرگ عمال شاہی میں سے تھے۔ ۹۸۰ء میں بمقام افشنہ جو بخارا کے مضافات میں تھا، پیدا ہوا۔ اس نے دینی و دنیوی تعلیم اپنے ماں باپ کے گھر پائی جہاں قدیم ایرانیوں کی مخالف اسلامی روایات زندہ تھیں۔ وہ جسمانی اور ذہنی حیثیت سے قبل از وقت بالغ ہو گیا اور بخارا پہنچا جہاں اس نے فلسفہ اور طب کی تعلیم پائی۔ خوش قسمتی 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 جانے 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 اٹھائے۔ طوائف الملوکی 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 دربار دربار پھرتا رہا۔ کبھی ہم اسے عمال شاہی کے زمرے میں دیکھتے ہیں، کبھی معلم اور مصنف کی حیثیت سے مصروفِ جد 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 اصفہان پہنچا۔ آخر کار اس نے ہمدان میں ستاون سال کی عمر کو پہنچ کر وفات پائی

غالباً ان خیالات میں جو فلسفۂ 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 ثمسطیوس[1] 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 نگاروں کا امام۔ اسے اس میں کمال تھا کہ دنیا بھر سے اکٹھا کیے ہوئے مسالے کی ترتیب اور تدوین کرے اور اسے نقادانہ باریکی سے نہیں تو کم سے کم جامع اور مانع انداز سے بیان کردے۔ 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 رات کو وہ اکثر ہاتھ میں قلم اور پہلو 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 طرز 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 علمی 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 ہمہ دانی 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 (۹۴۰ تا ۱۰۲۰ء) 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 مظہر 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 لکھی جا چکی ہیں۔ اب وہ زمانہ ہے کہ خود اپنا فلسفہ مدون کیا جائے یعنی پرانے درس کے نئے

(1) Themistius

سانچے میں ڈھالا جائے۔

طب میں ابن سینا کوشش کرتا ہے کہ اُسے ایک نظام کی صورت میں لائے۔ تاہم وہ اس معاملے میں پکا منطقی نہیں ہے۔ وہ تجربے کو 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 جا سکتا ہے۔ لیکن جہاں تک طب میں فلسفیانہ اصول شامل ہیں اس حد تک اُسے چاہیے کہ انھیں 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 حاوی ہیں۔ اس علم کے ذریعے فلسفی کی روح کمال کا انتہائی درجہ جو انسان کے لیے ممکن ہے حاصل کرتی ہے۔ موجودات یا تو معقول یعنی مابعد الطبیعات 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 جا سکتی ہیں۔ لیکن مابعد الطبیعی اشیاء مادے سے بالکل بری ہیں اور منطقی اشیاء مادے سے بذریعہ انتزاع 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 جا سکتا ہے۔ برخلاف اس کے منطق کا موضوع اپنی ذات سے صرف ذہن میں موجود ہوتا ہے مثلاً عینیت، وحدت، کثرت، کلیت، جزئیت وغیرہ وغیرہ۔ چنانچہ منطق خیال کے علاقوں کا علم ہے۔

اس اجمال کی تفصیل میں ابن سینا بالکل فارابی کی منطق کی پیروی کرتا ہے۔ اگر فارابی کی منطقی تصنیفات ہم تک پہنچی ہوتیں تو ان دونوں کا اتفاق اور بھی اچھی طرح ثابت ہوتا۔ ابن سینا جابجا اس بات پر زور دیتا ہے کہ انسان کی قوتِ خیال ناقص ہے اور منطق کی محتاج ہے جس طرح سے کہ قیافہ شناس ظاہری خط و خال سے باطنی سیرت پر حکم لگاتے ہیں اسی طرح منطقی معلوم کبریٰ سے نامعلوم صغریٰ کو مستنبط کرتا ہے۔ اس میں بڑی آسانی سے تخیل اور خیالات کی غلطیاں چپ چاپ مل جل جاتی ہیں۔ حواسِ ظاہری سے جنگ کرنے کی ضرورت ہے تاکہ عالم تصور اپنے آپ کو عقل کی خالص حقیقت تک بلند کر سکے جہاں پہنچ کر یقینی علم ہو سکتا ہے۔ صرف وہ شخص جسے خدا کی طرف سے الہام ہوتا ہو منطق سے اس طرح بے نیاز ہو سکتا ہے جیسے بدوی عرب صرف و نحو سے۔

منطق کلیات میں بھی اس کا وہی مدعا ہے جو فارابی کا ہے۔ کثرت کے وجود سے پہلے ہر چیز کا

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

مابعد الطبیعیات اور طبیعیات کے معاملے میں ابن سینا اور فارابی میں یہ فرق ہے کہ اوّل 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 جا سکتی ہیں ان کے امکان ہی سے ایک واجب الوجود ذاتِ اولیٰ کا ثبوت ملتا ہے جس کے اندر مکان اور وجود ایک ہیں۔

نہ صرف تحت قمری دنیا "ممکن" ہے بلکہ افلاک بھی بذاتِ خود "ممکن" ہیں۔ ان کی ہستی ایک دوسری ہستی کے واسطے سے واجب قرار پائی ہے جو امکان سے بالاتر ہے یعنی 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 منفیانہ اضافی حیثیت سے جس سے وحدتِ ذات میں خلل نہیں پڑتا۔

واحد اوّل سے صرف ایک چیز پیدا ہو سکتی ہے یعنی کائنات کی عقل اوّل اس سے کثرت پیدا ہوتی ہے یعنی (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 کارفرما ہوتی ہے اور (۳) جس حد تک وہ (عقل اول) ممکن بالذات ہے اس سے ایک جسم پیدا ہوتا ہے یعنی بیرونی فلک اور اسی طرح یہ سلسلہ جاری رہتا ہے۔ ہر عقل اپنے اندر سے ایک تثلیث پیدا کرتی ہے عقل، نفس، جسم۔ چوں کہ عقل بلاواسطہ جسم کو حرکت میں نہیں لا سکتی اس لیے اُسے اپنے فعل کے لیے نفس کی ضرورت ہے۔ آخر میں عقل فعال آتی ہے جو ارضی مادے، مجسم 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 حامل یعنی مادّے کے اندر واقع ہوتا ہے۔ مادّہ 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۔ معتزلی متکلمین نے تو اتنا ہی کہا تھا کہ خدا کوئی بری یا خلافِ عقل بات نہیں کر سکتا۔ لیکن اب فلسفہ (ابن سینا کی زبان سے) یہ کہتا تھا کہ خدا بجائے ہر چیز پر قادر ہونے کے صرف ان چیزوں پر قدرت رکھتا ہے جو بالذات ممکن ہیں اور بلاواسطہ صرف عقلِ اول کو پیدا کرتا ہے۔

اور ہر اعتبار سے ابن سینا انتہائی کوشش کرتا ہے کہ اپنے خیالات کو عامہ مسلمین کے عقائد سے مطابق کرے۔ نیک و بد سب کچھ خدا کی طرف سے ہے لیکن پسندا سے 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 نہ کرتا تو سب سے بڑا شر ہوتا۔ دنیا جیسی ہے اس سے خوبصورت نہیں ہو سکتی تھی۔ اس کی خوشنما ترتیب میں قدرتِ الٰہی کی کارسازی موجود ہے جو عقول افلاک کے واسطے سے ظہور پذیر ہوتی ہے۔ خدا اور عقول کو صرف (کلیات) کا علم ہے لہٰذا وہ جزئیات کا بندوبست نہیں کر سکتے۔ لیکن افلاک کی عقول جو انفرادی چیزوں کا علم رکھتی ہیں اور جن کے توسط سے عقل کا اثر جسم پر پڑتا ہے یہ امکان رکھتی ہیں کہ منفرد اشیا اور اشخاص کا انتظام کر سکیں۔ جوہر طرح کی بلاواسطہ 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 منتقل ہونے) کے مقابلے میں ناممکن چیز نہیں ہے۔ ابن سینا کے یہاں سرے سے وجود کی صورتوں، عقل اور جسم، صورت اور مادہ، عرض و جوہر کا باہمی تعلق ہی واضح نہیں ہے اور بہر حال خرقِ 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 العادۃ حادثات ممکن ہیں۔ حالاں کہ بالعموم وہ قوانین طبعی کی پابندی کرتی ہے۔ ان سب امکانات سے ہمارا فلسفی بہت اعتدال سے فائدہ اٹھاتا ہے۔ نجوم اور الکیمیا 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 صوفی کی جگہ اکثر ابن سینا ساحر کی حیثیت سے نمودار ہوتا ہے۔

ابن سینا کی طبیعیات کا دارومدار اس بات کے فرض کر لینے پر ہے کہ جسم کسی فعل کا فاعل نہیں ہو سکتا۔ فاعل ہمیشہ قوت، یا صورت، یا نفس، یا اس کے واسطے سے عقل ہوتی ہے۔ چنانچہ

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

فارابی سب سے زیادہ زور عقل محض پر دیتا تھا۔ اسے خیال سے بذاتہٖ محبت تھی لیکن ابن سینا کو ہر جگہ نفس کی فکر تھی۔ جس طرح طب میں اس کے مدِ نظر جسم انسانی ہے اسی طرح فلسفے میں نفس انسانی ہے۔ اس کی معرکتہ الآرا قاموس فلسفہ کا نام ہی شفا ہے (یعنی شفائے روحانی)، نفسیات اس کے نظام کا مرکز ہے۔

اس کے علم 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 زیرِ تاثیر عناصر کی ترکیب سے پیدا ہوتے ہیں، جسم انسانی بھی اسی ترکیب کے بہترین اعتدال سے بنتا ہے۔ اس لیے جسم کا بلاواسطہ پیدا ہونا بلکہ ساری نوع انسانی کا آناً فاناً فنا ہو جانا اور از سرِ نو پیدا ہونا ممکن ہے۔ لیکن نفس کی توجیہ ترکیب عناصر سے نہیں کی جا سکتی۔ یہ جسم کی غیر منفک صورت نہیں ہے بلکہ اس سے عارضی تعلق رکھتا ہے۔ صورت آخریں یعنی ہم سے مافوق عقل فعال سے ہر جسم اپنا مخصوص نفس پاتا ہے جو صرف اسی کے لیے موزوں ہے۔ ابتدا ہی سے ہر نفس منفرد جوہر 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 نفس ہمارے فلسفی کے یہاں ایک عجیب و غریب طلسم ہے۔ وہ توہم پرست نہیں ہے اور اکثر تاکید کرتا رہتا ہے کہ روحانی زندگی کے اسرار پر آنکھ بند کر کے ایمان نہ لانا چاہیے۔ لیکن خود ہی وہ روح کی عجیب و غریب قوتوں اور امکانات کی خبر دیتا ہے، جو زندگی کے پیچ در پیچ راستوں میں ماری ماری پھرتی ہے اور عدم اور وجود کے حجابات دفعہ کر دیتی ہے۔

تمام قوائے نفسی میں قوائے فکری سب سے افضل ہیں۔ معقول روح کو حواس ظاہری و باطنی کے ذریعے دنیا کا علم ہوتا ہے۔ خصوصاً حواس باطنی یعنی محسوس، معقول قوائے تصور کی بحث ابن سینا نے تفصیل کے ساتھ کی ہے۔ عام طور سے طبیب فلسفی تین حواس باطنی یا عمل تصور کے تین مدارج کے قائل تھے (۱) جداگانہ حسیات کے ملنے سے دماغ کے اگلے حصے میں کسی شے کا مجموعی ادراک (۲) حسِ مشترک کے اس ادراک میں ان تصورات کی مدد سے جو پہلے سے موجود ہیں تصرف یعنی 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

اگلے حصے میں حسِ مشترک اور حافظ محسوس ہیں جو مجموعی تصاویر کا خزانہ ہے فرق کرتا ہے۔ علاوہ اس کے وہ تخیل 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 ہونے سے علاقہ باقی رہتا ہے۔ مثلاً بھیڑ کو بھیڑیے کی دشمن کا علم ہوتا ہے لیکن دوسری صورت میں وہ توسیع پاکر عام ہو جاتا ہے اس کے علاوہ پانچویں حس حافظہ معتدہ 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 جداگانہ قوتِ حافظہ کا فعل سمجھنا چاہیے یا نہیں۔ اُسے بے جواب نہیے چھوڑ دیا ہے۔

نفس کی قوائے نظری کی سرتاج عقل ہے۔ ایک عملی عقل بھی ہوتی ہے لیکن اس کی جد وجہد میں ہمیں اپنے نفس کا محض بلا واسطہ علم کثرت کی شکل میں ہوتا ہے۔ برخلاف اس کے مشاہدۂ باطن یعنی اپنی ذات کے خاص علم میں جو وحدتِ عقل کا مظہر ہے ہمیں 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 تصورمیں زیادہ کلیت پیدا کرتی ہے۔ عقل اس مسالے میں جو اسے حواس ظاہری و باطنی سے ملتا ہے تصرف کرتی ہے۔ وہ ابتدا میں خیال بالقوۃ ہوتا ہے لیکن آخر میں خیال بالفعل بن جاتا ہے۔ مشق کے ذریعہ سے امکان وجود کی صورت اختیار کرتا ہے۔ یہ تجربے کے ذریعے سے ہوتا ہے لیکن عالم بالا کی طرف سے یعنی اس صورت آفریں کی ہدایت و رہنمائی میں جو بحیثیت عقلِ فعال 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 مجسم حال کی ضرورت ہے جب کبھی 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 جو ان 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 بدولت سے پہچانتا ہے، وہی حقیقی انسان ہے۔ یہ حادث تو ضرور ہے لیکن بحیثیت ایک بسیط ہستی اور منفرد جوہر کے فساد اور فنا سے بری ہے۔ یہاں ابن سینا کی تعلیم وضاحت کے اعتبار سے فارابی کی تعلیم سے امتیاز رکھتی ہے۔ ابن سینا کے عہد سے مشرق میں حادث نفوس انسانی کے لافانی ہونے کا عقیدہ ارسطاطالیسی سمجھا جاتا ہے اور اس کی ضد افلاطونی۔ اس اعتبار سے اس کا فلسفہ مذہب سے زیادہ متحد

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 خاکی 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 دنیوی زندگی میں حاصل کی ہوئی روحانی تندرستی اور معقولیت کے لحاظ سے آسانی جزا بھی ملتی ہے۔ خالص 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 الناس کے لیے جگہ نہیں ہے۔ صرف ایک ایک کر کے لوگ معرفت الٰہی کے سرچشمے سے، جو تنہائی کی بلندیوں 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 حی ابن یقظان کا تمثالی کیریکٹر ہے۔ اس میں عقل انسانی کا عناصر، عالم طبیعی، نفوس اور عقول سے گزر کر واحد لایزال کے سریر عظمت و جلال تک پہنچ جانا دکھایا گیا ہے۔ یہ فلسفی کو ایک جوان صورت بوڑھے کے بھیس میں ملتا ہے۔ فلسفی کوشش 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 صورِ خالص کا راستہ ہے۔ اس راہ پر حی مسافر کی رہنمائی کرتا ہے۔ باہم وہ حکمتِ الٰہی کے منبع اور ابدی شباب کی سرحد تک پہنچتے ہیں جہاں حسن خود اپنا حجاب ہے اور نور آپ اپنا پردہ دار۔ یہی ابدی سرحقیقت ہے۔

اس طرح حی ابن یقظان معدودے چند غور و فکر کرنے والی روحوں کا رہنما ہے۔ وہ ابدی عقل ہے جو نوع انسان کے مافوق ہے اور اس کے درمیان مصروفِ جد و جہد رہا کرتی ہے۔

اسی طرح کے معنی ہمارا فلسفی سلمان اور ابسال کی کہانی کو، جو عہد متاخرہ میں یونان میں تصنیف کی گئی تھی اور جس میں آگے چل کر بہت تصرفات ہوئے ہیں، پہناتا ہے۔ سلمان اس کے نزدیک دنیادار انسان ہے جس کی بیوی (یعنی عالم محسوس) ابسال پر عاشق ہو جاتی ہے اور مکر سے اُسے اپنے پہلو میں بٹھاتی ہے لیکن فیصلہ کن لمحے سے پہلے ایک بجلی آسمان سے گرتی ہے، ابسال کو دکھاتی ہے کہ

فکیا حرکت کرنے والا تھا اور اُسے محسوس لذات کی دنیا سے اٹھا کر خالص عقلی مشاہدے کے عالم میں لے جاتی ہے۔ وہ ایک اور جگہ کہتا ہے کہ فلسفی کی روح ایک پرندکی طرح ہے۔ بڑی صعوبتوں کے بعد وہ ارضی پھندے سے نکلتی ہے اور کائنات کی فضا میں پرواز کرتی ہے یہاں تک کہ فرشتۂ اجل اس کے آخری تعلق کے رشتوں کو کاٹ دیتا ہے۔

یہ ابن سینا کا تصوف ہے۔ اس کی روح کو اس چیز کی آرزو ہے جس کے لیے اس کے دواخانے میں کوئی دوا نہیں ہے اور جو اس کی درباری زندگی میں میسر نہیں آ سکتی۔

علم الاخلاق اور علم السیاست کی تدوین لفظی 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۔ شرع کے احکام اور ریاست کے قوانین صرف عامۃ الناس کے لیے واجب العمل ہیں۔ محمدؐ کا مقصد تھا کہ بدویوں کو مہذب بنائیں۔ اسی مقصد کے لیے انھوں نے علاوہ اور باتوں کے حشر اجساد کی تعلیم دی۔ خالص عقلی سعادت کو یہ بدوی نہیں سمجھ سکتے تھے اس لیے ضروری تھا کہ ان کی تربیت الم و راحت جسمانی کے وعدے وعید سے کی جاتی۔ اس جماعت میں، جو حواس ظاہری کی غلام ہے اور عبادت الٰہی کا منشا احکام ظاہر کی پابندی سمجھتی ہے اور زاہدوں میں، باوجودے 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 سوائے ذات 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 علما سے ہوئی لیکن بظاہر ان لوگوں سے دیرپا تعلقات نہیں قائم ہوئے۔ جس طرح وہ اپنے پیشروؤں میں صرف فارابی سے تعلق رکھتا ہے اسی طرح اپنے ہم عصروں میں وہ صرف اپنے مربی بادشاہوں کا ممنون 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 تا ۱۰۴۸) فارابی اور ابن سینا کا، جو اس سے کم سن تھا، شاگرد کہنے کے

بجائے کندی 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 مظہر کے ہمیشہ اس کی توجہ کو اپنی طرف مبذول کرتا رہا۔

بیرونی نے نہایت خوبی کے ساتھ فیثاغورثی 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 انھیں اس سے آزاد کرتا۔ تاہم وہ معدودے چند حکمائے ہند کی عظمت کو تسلیم کرتا ہے۔ وہ پیروان اناحت 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۔ اس 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 واقفیت ہے۔ جرجانی نے اپنی خود نوشت سوانح عمری کے آخر میں استاد کے حالاتِ زندگی کا ذکر کیا ہے۔ اور ابوالحسن بہمن یار ابن المرزبان کے چند چھوٹے چھوٹے رسالے مابعد الطبیعیات پر اب تک موجود ہیں جو استاد 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 ایسی ذات جو قادر مطلق اور خلاق ہو۔ وہ عالم کی علت ضرور ہے لیکن معلول کا وجود علت سے غیر منفک ہے

ورنہ علت مکمل نہ ہوتی۔ ذاتِ احدی کا دنیا سے مقدم ہونا زمانے کے لحاظ سے نہیں بلکہ حقیقت ذات کے لحاظ سے ہے۔ اس اعتبار سے وجودِ برتر کی تین صفتیں ہیں۔ وہ بالذات اوّل کافی اور واجب ہے۔ یا دوسرے الفاظ میں ذاتِ احدی 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 تصورِ کائنات اور نظریۂ روح کی ہے۔ جو چیزیں کامل حقیقت حاصل کر چکی ہیں (یعنی عقول فلکیہ جو نوع کے لحاظ سے مختلف ہیں)، مادہ اولیٰ، ارواحِ انسانی جو فرداً فرداً مختلف ہیں، سب کی سب لافانی ہیں۔ کامل حقیقی وجود فنا نہیں ہو سکتے کیونکہ وہ امکان سے بری ہیں۔ تمام معقول چیزوں کی خصوصیت یہ ہے کہ انھیں اپنی ہستی کا علم حاصل ہوتا ہے۔ بہمن یار 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 تیرھویں صدی سے سولھویں 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۔ دانتے نے اسے بقراط اور جالینوس کی صف میں جگہ دی تھی اور اسکالگر کا قول ہے کہ ابن سینا طب میں جالینوس کا ہم پایہ اور فلسفے میں اس سے کہیں افضل ہے۔

مشرق میں وہ فلسفے کا بادشاہ سمجھا جاتا تھا اور اب بھی سمجھا جاتا ہے۔ اشراقی ارسطاطالیسیت کو وہاں جو صورت ابن سینا نے دی تھی اسی حیثیت سے وہ ہمیشہ معروف رہی۔ اس کی تصانیف کے قلمی 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۔ اطبا، مدبرین بلکہ علمائے دین بھی اس کی کتابوں کا مطالعہ کرتے تھے۔ صرف معدودے چند ایسے تھے جو اس سے آگے بڑھ کر اُس کے ماخذ تک پہنچے تھے۔

اس کے دشمن بھی ابتدا ہی سے بہت تھے اور یہ دوستوں سے زیادہ بلند آہنگی سے اپنی رائے کا اظہار کرتے تھے۔ شعرا اس کی ہجو کرتے تھے، علمائے دین میں سے بعض اس کے مرید تھے اور بعض اس کے خیالات کی تردید کرتے تھے۔ خلیفہ مستنجد نے ۱۱۵۰ء میں ایک قاضی کے کتب خانے کو جس میں ابن سینا کی تصانیف بھی تھیں جلوا دیا۔

۵۔ ابن الہیثم

ابن سینا اور اس کے جانے کے بعد سلطنت اسلامی کے مشرقی ممالک میں فلسفہ و نظری علوم 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 پروا 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 افسوسناک 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 ہمیں گیارھویں صدی کی ابتدا میں ایک ایسا ریاضی داں اور ماہر طبیعیات ملتا ہے جو سارے قرونِ وسطیٰ میں اپنے فن میں اپنا ثانی نہیں رکھتا تھا یعنی ابو علی محمد ابن الحسن ابن الہیثم۔ عاجز میں جو اس کا مولد بھی تھا کسی سرکاری دفتر کا مہتم تھا۔ اسے اپنے ریاضی کے علم پر حد سے زیادہ بھروسہ تھا۔ اس کا دعویٰ تھا کہ میں دریائے 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 لاحاصل ہے۔ اب وہ بہ حیثیت مجنوں شاہی عتاب میں آ گیا اور خلیفہ کی وفات (۱۰۲۱ء) تک روپوش رہا۔ اپنی بقیہ زندگی اس نے علمی اور ادبی مشاغل میں گزاری۔ یہاں تک کہ ۱۰۳۹ء میں وفات پائی۔

اس نے زیادہ تر نظری اور عملی ریاضی کے میدان میں کام کیا ہے۔ تاہم اسے جالینوس اور ارسطو 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 آرا 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 ہیولیٰ 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 حسیات 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 نوع انسان کا فائدہ، اپنی مشق اور اپنے بڑھاپے کے تسکین و راحت کا سرمایہ فراہم کرنا تھا۔ لیکن بظاہر ان تصنیفات 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 مرایا) میں ہے۔ کتاب سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ ایک دقیق النظر ریاضی داں ہے جو اول سے آخر تک تصورات اور واقعی مظاہر کی تحلیل کی کوشش کرتا ہے۔ تیرھویں صدی کا ایک مغربی حکیم وٹیلو ان سب مسائل کو زیادہ ترتیب سے بیان کرتا ہے۔ لیکن جزوی امور میں وہ وقت نظر کے لحاظ سے ابن الہیثم کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔

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

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

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

واقع ہوتا ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ نئے حِس میں وہ نقوش جو پہلے سے نفس میں موجود ہیں تصرف کرتے ہیں۔ چنانچہ انسان آسانی سے دھوکا کھا سکتا ہے کہ کم سے کم عرصۂ دراز کی مشق کے بعد ادراک لازمانی فعل ہو جاتا ہے لیکن یہ غلط ہے کیوں کہ ایک تو ہر حِس کے ساتھ ایک کیفی تغیر آلۂ حس میں واقع ہوتا ہے جس کے لیے وقت کی ضرورت ہے۔ دوسرے اُس آلے تک تہیج کے پہنچنے اور شعوری ادراک ہونے کے درمیان، جتنی دیر میں کہ تہیج اعصاب کے عرصۂ مکانی سے گزرتا ہے۔ اس کے مقابلے میں ایک عرصۂ زمانی بھی ہونا ضروری ہے۔ مثلاً اس بات کا ثبوت کہ رنگ کے پہچاننے میں وقت صرف ہوتا ہے ہمیں 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۔ برخلاف اس کے حِس مادے سے زیادہ قریب ہے۔ جس کے عمل میں حاسّہ انفعالی حالت میں ہوتا ہے۔ اصل میں ہر حِس بجائے خود ایک طرح کا الم ہے جو عام طور سے محسوس نہیں ہوتا لیکن نہایت قوی تہیج سے مثلاً بہت تیز روشنی سے اس کا شعور ہوتا ہے۔ راحت کی کیفیت صرف مکمل ادراک میں ہوتی ہے یعنی اس عمل میں جو حِس کے ہیولیٰ کو نفسی صورت بخشتا ہے۔

ادراک کے عمل میں تقابل اور تذکر دراصل ایک لاشعوری تصدیق اور استنباط کا نام ہے بچہ 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۔ چوں کہ 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 ہمارے 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 تنبیہہ سے مشرق میں بہت کم فائدہ اٹھایا گیا۔ ریاضی اور ہیئت میں تو آگے کچھ شاگرد ملے 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 ابوالوفا مبشر ابن فاتک القائد تھا جس نے ۱۰۵۳ء 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 تفنن طبع تھا۔ اور اب جو زمانہ آیا اس میں ایسی کتابوں سے بھی زیادہ قاہرہ والے الف لیلہ کی قدر کرتے تھے۔

مشرق ابن الہیثم کو قریب قریب بھول گیا ہے۔ اس کے مرنے کے بعد اس کی تکفیر کی گئی اور اس کی کتابیں برباد کردی 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 جارہا ہے۔ ایک واعظ نے جوان کتابوں کو اپنی نگرانی میں جلوا رہا تھا ابن الہیثم کی ایک کتاب میں کرۂ ارض کے ایک نقشے کو دکھا کر اسے کفر والحاد کی ناپاک علامت بتایا اور کتاب کو آگ کے شعلوں کی نذر کردیا۔

باب پنجم

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 لے 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 کلی مطالعہ کرنے کے بعد اُسے رد کرنے کی کوشش غالباً غزالی سے پہلے کبھی 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 انھیں عقل سے مطابقت دینا تھا، تصوف بھی موجود تھا جسے اذعانی عقیدے کے باطنی اور احساسی پہلو سے سروکار تھا۔ اسے اس سے بحث نہ تھی کہ عقائد کے معنی سمجھائے یا انھیں دلائل سے ثابت کرے بلکہ وہ ان کا روحانی اور وجدانی تجربہ کرنا چاہتا تھا۔ عقائد کا بالکل یقینی ہونا مسلّم، لیکن کیا ان سے استنباط کر کے کوئی علم بنانا چاہیے یا ان مسائل کو عقل کے علوم متعارفہ سمجھنا چاہیے جن کے لیے مزید ثبوت نہ ممکن ہے اور نہ ضروری۔ عقل کے بنیادی اصول جب ایک بار معلوم ہو جائیں تو انھیں 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 ماورائے 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 کر امیہ سالیہ اور معتزلہ کے حریف فرقوں نے جو داغ بیل ڈالی تھی اس پر امام غزالی نے ایک عالیشان عمارت بنا کر کھڑی کردی۔ ان کے زمانے سے تصوف شریعت اسلام کا مؤید بلکہ اس کے لیے باعث زینت ہے۔ غزالی کی زندگی کی تاریخ عجیب وغریب ہے اور ان کے خیالات سمجھنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ ان کے حالات بہ تفصیل سے بیان کیے جائیں۔ ان کی ولادت ۱۰۵۹ء میں خراسان کے شہر طوس میں ہوئی یعنی وہ شہرۂ آفاق شاعر فردوسی کے ہم وطن تھے۔ جس طرح فردوسی نے ایرانی قوم کی گذشتہ عظمت وجلال کا نقشہ کھینچا ہے اسی طرح امام غزالی اسلام کی آئندہ تاریخ کے لیے عجبت 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 موشگافانہ قیل وقال اور اس کے بندھے ٹکے کلیوں سے اس کا جی گھبرا آتا تھا۔ اس نے اسے دنیاوی علم سمجھ کر ترک کر دیا تاکہ معرفت الٰہی میں ڈوب جائے۔

اس کے بعد امام غزالی نے نیشاپور میں ایک صوفی بزرگ امام الحرمین (سنہ وفات ۱۰۸۵) سے علم دین حاصل کیا۔ اس اثنا میں انھوں نے خود تصنیف وتالیف اور معلمی شروع کردی، اور غالباً اسی زمانے سے انھیں 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 انھوں نے بغداد میں پروفیسر کا عہدہ حاصل کیا۔

بہرنوع اس زمانے میں انھیں 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 جوان کے دل میں بسی ہوئی تھی۔ ان کا مقصود نہ تو آفرینش عالم کا سراغ لگانا تھا، اور نہ اپنی قوت خیال کی ماہیت معلوم کرنا، بلکہ اطمینان قلب اور معرفت الٰہی حاصل کرنا۔ انھوں نے دقت نظر کے ساتھ فلسفیوں (بالخصوص فارابی اور ابن سینا) کی تصانیف کا مطالعہ کیا۔ زیادہ تر ابن سینا کے نظام کی تقلید میں انھوں نے ایک فلسفیانہ قاموس لکھی جس میں محض دوسروں کے خیالات کی تفسیر تھی، ذاتی رائے کو دخل نہیں دیا گیا تھا۔ اس سے ان کا مقصد (جیسا وہ ابتدا میں اپنے دل میں اپنی تسکین کے لیے اور آگے چل کر باواز بلند 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 بعد مکمل ہوگئی یہ وہ مشہور تہافتہ الفلاسفہ تھی جو انھوں نے بغداد ہی کے قیام میں یا وہاں سے جانے کے تھوڑے دن بعد لکھی تھی۔

بغداد میں درس وتدریس کا سلسلہ جس میں ظاہری حیثیت سے بہت کامیابی ہوئی تھی، غزالی نے چار ہی 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 خلاف جنگ میں زیادہ کامیاب ہو سکتا ہوں اور یہی میرا فرض ہے۔ ان کی تکین 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 القا 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 انسطین مقدس کی طرح شدید جوش کی صورت میں ظاہر نہیں ہوا بلکہ اس کا مقابلہ ہیرنیموس[1] مقدس کے ماجرے سے کرنا چاہیے جنھیں خواب میں ہدایت ہوئی تھی کہ سسرو[2] کی محبت کو چھوڑ کر مسیحیت کی طرف رجوع کریں۔

دس سال تک غزالی سفر کرتے رہے اور ان کی زندگی کبھی زاہدانہ ریاضت میں اور کبھی ادبی جد و جہد میں گزرتی رہی۔ غالباً اس کے ابتدائی حصے میں انھوں نے مہتم 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 ۱۱۱۱ء 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، نیشا فورثی عوام پسند فلسفہ اور اشراقی ارسطاطالیسیت۔ علم کلام جس

---

(۱) Hieronymus

(۲) Cicero

بات کو ثابت کرنا چاہتا ہے وہی غزالی کا بھی عقیدہ ہے البتہ متکلمین کی دلیلیں انھیں کمزور اور ان کے اکثر اقوال محل تامل معلوم ہوتے ہیں۔ سب سے زیادہ قلبی تعلق انھیں صوفیوں کے علم باطن سے ہے۔ اور یہی بنیاد ہے ان کے عظیم الشان کارنامے کی کہ انھوں 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 انھوں نے کچھ فائدہ اٹھایا ہے یعنی ریاضی کے فن سے، جسے وہ یقینی علم قرار دیتے ہیں اور اس کے فلکیاتی 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، انھیں اسلام کا دشمن نظر آتا ہے اور اس سے وہ تمام اسلامی مذاہب کی طرف سے یعنی سواد اعظم کے نقطۂ 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 بالقصد 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، مافوق الطبیعی 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 فلپانی کے پابند ہیں جس نے برقلوس[1] 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 الٰہی سے پیدا ہوئی ہے کیوں کہ معلول کا وجود علت کے ساتھ ہی ہوتا ہے۔ برخلاف اس کے غزالی کہتے ہیں کہ زمان و مکان کے مفہوم میں اس طرح امتیاز نہیں کیا جا سکتا 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 اس تصور کی بنا پر مکان کو بھی لامتناہی ماننا چاہیے۔ یہ سچ ہے کہ مکان کو ہم حواس ظاہری

---

(1) Proclus

سے محسوس کرتے ہیں اور زمانے کو حس باطنی سے لیکن اس 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 وہی زمانے کو جسم کی حرکت سے ہے۔ دونوں صرف اشیاء کے علاقے ہیں اور اشیاء کے ساتھ ہی معرض 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 متکلمین کی طرح صرف ایک علیت کے قائل ہیں یعنی وہ جو صاحب ارادہ ذات کی 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 مظہر (علت) کے ساتھ ہم ہمیشہ ایک دوسرے مظہر (معلول) کی توالی دیکھتے ہیں، لیکن اس کی وجہ کیا ہے۔ یہ ہمارے لیے ایک معمہ 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 ہی ایک علیت ہے جسے ہم جانتے ہیں اور اسی سے خدا کی ذات پر قیاس 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 الٰہی 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 جا سکتیں 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 پہلی

معلوم ہوتی ہے کہ خدا نے ایک خلاقانہ فعل مطلق کے ذریعے سے دنیا عدم سے پیدا کردی۔ وہ صرف ایک مادہ واحد کے اعراض یا صورتوں کے تغیر کے قائل ہیں یعنی 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 عجز ظاہر کرتا ہے اور خیال کا سلسلہ لامتناہی ہے، جس طرح زمان و مکان کہیں ختم نہیں ہوتے اسی طرح علل کا سلسلہ بھی کسی جگہ پہنچ کر نہیں رکتا۔ اس لیے کسی معین اور محدود وجود کے ہونے کے لیے (جسے فلسفیوں کی طرح غزالی بھی ضروری سمجھتے ہیں) ایک قدیم ارادے، ایک علیت اولیٰ کی ضرورت ہے جو اور سب علتوں سے مختلف ہے۔

بہر حال ہمیں غزالی کی اس کامیابی کو تسلیم کرنا چاہیے۔ ابن سینا کا صور و عقول کا خیالی فلسفہ ان کی تنقید کے سامنے نہیں ٹھہر سکتا۔

اب ہم تصور ربوبیت 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 اوّل کا یا بقول ابن سینا کے کلیات کا یعنی تمام اشیاء کی اجناس اور انواع کا علم حاصل ہوتا ہے۔ لیکن غزالی کے نزدیک یہ ضروری ہے کہ ارادہ ہمیشہ خدا کی قدیم صفت کی حیثیت سے اس کی ذات میں موجود ہو۔ سلف کی پیروی میں وہ اپنے مافوق الطبیعی اور اخلاقی افکار میں علم کو ارادے سے مقدم جانتے ہیں لیکن ان کے عقیدے کے مطابق ارادے میں بھی وحدت ذات اسی طرح موجود ہے جیسے علم میں۔ علاوہ اس کے کہ علم کے موضوع اور ان کے علائق عالم کے ساتھ حد شمار سے باہر ہیں۔ شعور ذات یعنی علم کا علم بھی اپنا سلسلہ لامتناہیت تک پہنچاتا ہے۔ ان سب کے

احصار کے لیے ایک ارادے کا فعل ضروری ہے۔ توجہ اور شعور ذات میں دراصل ارادہ کام کرتا ہے اور اس طرح علمِ الٰہی بھی اس کی ذات کے اندر اصلی اور قدیم ارادے میں آکر مل جاتا ہے۔ برخلاف 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 ذرّے ذرّے 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 ہوں! غزالی اس کا وہی جواب دیتے ہیں جو اگسٹین 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 باعث، اس دنیا کے حدوث کو، جیسے وہ ثابت کرنا چاہتے تھے اور انسان کے فاعل مختار ہونے کو، جس سے انہوں نے اپنی بحث کی ابتدا کی تھی، اس قدرتِ مطلق پر قربان نہیں کر دیا ہے؟ خدا کی خاطر اس دنیا کو جو بقول ان کے چلتی پھرتی چھاؤں ہے، غائب ہو جانے دیتے ہیں۔ تیسرا مسئلہ جس پر غزالی فلسفیوں سے مناظرہ کرتے ہیں فلسفیانہ حیثیت سے کم دلچسپی 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۔ برخلاف اس کے جسم فانی ہے۔ اس رویئے کے خلاف جو اصولاً رہبانی 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 آبائے 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 حکمار کے واسطے سے، مشرقی فلسفے سے اخذ کیے گئے ہیں۔ اللہ رب العالمین محمد کا خدا بلاشبہ غزالی کے لیے ایک حی وقیوم ذات ہے لیکن اس کی صفات اور انسانی صفات میں اس سے کہیں زیادہ فرق ہے جتنا سیدھے سادے مسلمان اور معتزلہ کے حریف راسخ العقیدہ علماء سمجھتے تھے۔ اس کی معرفت کا سب سے یقینی طریقہ یہ ہوگا 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 سرد و تر ہو سکتی ہے۔ البتہ جب انسانی صفات کی نسبت خدا کی طرف کی جائے قرآن کے نئے اور برتر معنی سمجھنا چاہیے کیوں کہ خدا خالص عقل ہے علاوہ عالم کل اور قادر مطلق ہونے کے۔ وہ خیر محض اور حاظر 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 امام غزالی سراپا عقل قرار دیتے ہیں اس کے علاوہ حشر اور حیات بعد ممات کا تصور ان کی نظر میں اس زندگی سے زیادہ روحانیت رکھتا ہے۔ یہ خیال فلسفیانہ فنا سطی 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 ماورائے افلاک فرشتوں کا عالم، اور سب سے برتر خدائے تعالیٰ کی ذات جو نور محض اور عقل کامل کا عالم ہے۔ پاک اور بابصیرت نفس ادنیٰ عالم ارضی سے ترقی کر کے، افلاک سے گزرتا ہوا حضور الٰہی میں پہنچتا ہے کیوں کہ اس کی ماہیت معقول ہے اور اس کا جسم حشر کے دن آسمانی شان رکھتا ہوگا۔

جس طرح عالموں اور عقلوں کے مدارج مختلف ہیں اسی طرح انسانوں میں بھی باہم فرق ہوتا ہے۔ حس 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 سمندر میں کودنے کی جسارت نہیں کرنا چاہیے۔ مگر بعض ایسے لوگ بھی ہیں جو پانی میں اسی لیے جاتے ہیں کہ تیرنا سیکھیں۔ وہ اپنے عقیدے کو علم کے درجے تک پہنچانا چاہتے ہیں اور اس کوشش میں آسانی سے شک اور بدعقیدگی کا شکار ہو جاتے ہیں۔ غزالی کے نزدیک ان لوگوں کے لیے علم کلام اور مناظرہ

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

لیکن انسانی کمال کے سب سے اونچے درجے پر وہ لوگ ہیں جنھیں غور و فکر میں سر کھپانے کی ضرورت نہیں ہوتی بلکہ ان کے قلب سے خود بخود پردے اٹھ جاتے ہیں اور باطنی نور کی مدد سے انھیں حق کا جلوہ نظر آتا ہے اور عالم معقول کی معرفت حاصل ہوتی ہے۔ یہ پیمبر اور عشق صوفیوں کا گروہ ہے (جن میں امام غزالی اپنا بھی شمار کرتے ہیں)۔ انھیں 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 مراتب 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 بالا ہے۔ وہ اسی دنیا میں روحانی مسرت 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 الناس کی تقلید پرستی۔ یہ لوگ اس خبر پر ایمان لے آتے ہیں جو انھیں کسی معتبر شخص سے پہنچتی ہے مثلاً یہ کہ زید گھر میں ہے۔ دوسرے علماء اور فضلاء کا مدلل علم۔ انھوں 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 جنھوں نے گھر میں جا کر آنکھ سے دیکھا ہے کہ زید وہاں ہے۔

غزالی ہر جگہ تجربے اور مشاہدے پر زور دیتے ہیں متکلمین کے مقابلے میں بھی اور فلسفیوں کے مقابلے میں بھی۔ عمومی تصورات کی مدد سے یہ لوگ عالم محسوس کی کثرت کا احاطہ نہیں کر سکتے۔ مثلاً اشیاء کی محسوس صفات اور ستاروں کے شمار کا علم ہمیں مشاہدے کے ذریعے سے ہوتا ہے نہ کہ تصورات محض سے۔ اس سے بھی کم یہ تصورات ہمارے باطنی نشیب و فراز کا احصار کر سکتے ہیں۔ عالم کے استدلالی فہم سے وہ چیز ہمیشہ پوشیدہ رہتی ہے جسے عارف وجدان کے ذریعے معلوم کر لیتا ہے۔ بہت کم لوگ علم کی اس بلندی پر پہنچتے ہیں جہاں انھیں انبیاء اور مرسلین پہنچا دیتے ہیں۔ چنانچہ اوسط درجے 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 پہچانی 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 الٰہی ہونے کا ثبوت نظری حیثیت سے نہیں بلکہ اخلاقی حیثیت سے ہو سکتا ہے۔ محض معجزۂ قرآنی یقین دلانے کے لیے کافی نہیں ہے بلکہ دل اور پیمبر کی مجموعی شخصیت سے جو وحی کی ترجمان ہے، دوسروں کا ہر رشتہ نفس بے اختیار متاثر ہوتا ہے۔ اس اثر کی بدولت انسان دنیا کو ترک کر دیتا ہے تاکہ خدا کی راہ میں سرگرم سعی ہو جائے۔

غزالی کی شخصیت اسلام میں سب سے زیادہ ممتاز ہے۔ ان کی تعلیم ان کی شخصیت کی تصویر ہے۔ انھوں 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 پیشرووں 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۔ برخلاف 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 کیف ہے۔

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

قاموس نگار

اگر اسلامی قوموں کے اعلیٰ درس و تدریس کی تاریخ لکھی جاتی تو اس بحث 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 گزرے ہیں۔ اذعانی عقائد کی تائید میں نہ تو علم الفرائض نے اپنی موشگافانہ بحث کو ہاتھ سے دیا اور نہ علم العقائد نے اپنے متکلمانہ دلائل کو بلکہ عام نصاب 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 اسے 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 اسے 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 بارھویں صدی کے مغربی سیاح 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 قدماء 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 پرنویسوں نے اگر کوئی قابلِ قدر کام کیا تو یہ کیا کہ اپنی تالیفات میں حسنِ انتخاب سے کام لیا۔ علم الفرائض اور علم العقائد کا تصرف لے 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 لے کر میدان میں آئے۔ اب قاموسوں، شرحوں، حاشیوں اور حاشیوں

کے حاشیوں کا زمانہ آگیا تھا۔ اہل علم مدرسے میں انھی باتوں سے جی بہلایا کرتے تھے اور ادھر ضعیف الاعتقاد عوام روز بروز درویشوں کے لشکر کے معتقد ہوتے جاتے تھے

نصابِ عامہ میں عموماً کسی قدر فلسفیانہ مبادیات اور ریاضی وغیرہ کے بالکل ابتدائی اصول ہوا کرتے تھے۔ صوفیوں نے فیثا غورثی افلاطونی 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 ثمر 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۔

برخلاف اس کے ذہنی فہم اشخاص ارسطاطالیسیت پر اس حد تک قائم رہے جہاں تک کہ اس میں اور ان کے ذاتی خیالات اور اذعانی عقائد میں میل ہو سکتا تھا۔ قریب قریب ہر شخص ابن سینا کے نظام کا پیرو تھا۔ صرف معدودے چند نے فارابی کی طرف رجوع کیا یا دونوں میں مطابقت کرنے کی کوشش کی۔ طبیعی اور مابعد الطبیعی حکمت کی طرف بہت کم توجہ کی گئی۔ علم الاخلاق اور سیاست مدن کا زیادہ رواج تھا اور منطق کی تحصیل عام تھی۔ یہ بہت خوبی کے ساتھ علم الکلام کے سانچے میں ڈھالی جا سکتی تھی۔ بہ حیثیت صوری منطق کے یہ 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 دعوے کی دلیل صحیح طریقے سے نہ دے سکے نہ سہی مگر دعوے کے صحیح ہونے کا امکان تو ہے۔

دسویں صدی کے ربع آخری میں عبداللہ الخوارزمی کے قاموس میں فلسفۂ منطق کو بہ نسبت طبیعیات اور ما فوق الطبیعیات کے زیادہ جگہ دی گئی تھی۔ یہی صورت اکثر اس کے بعد کے معلومات اور قاموسوں میں تھی۔ اذعانی عقائد والے بھی اپنے نظام کا آغاز منطق اور نظریۂ علم کے اقوال سے کیا کرتے تھے جس میں رسم کے مطابق علم کی تعریف کی جاتی تھی اور بارھویں 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 ابہاری (سال وفات ۱۲۶۴ اس نے ایساغوجی کے نام سے ہدی منطق کا خلاصہ لکھا تھا) اور قزوینی (سال وفات ۱۲۷۶) کی تصانیف کا نام لیتے ہیں۔ عالم اسلامی کے سب سے بڑے دارالعلوم واقع قاہرہ میں اب تک تیرھویں اور

چودھویں صدی کے قاموس پڑھائے جاتے ہیں۔ وہاں اب تک وہی اصول ہے 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 شرح کی مدد کے اندر اندر قدیم فلسفیوں کے دریافت کیے ہوئے اصول فکر کو قبول کرتے ہیں لیکن ان لوگوں پر خصوصاً معتزلین پر ہنستے ہیں جو عقل کے قائل تھے۔"

باب ششم

فلسفہ مغرب میں

آغاز

عالمِ اسلامی کا مغرب وہ حصّہ کہلاتا ہے جو شمالی افریقہ کے مغربی حصّے ہسپانیہ اور صقلیہ پر مشتمل ہے۔ شمالی افریقہ ابتدا میں بہت کم اہمیت رکھتا تھا۔ صقلیہ اسپین کے قبضے میں تھا اور بہت جلد جنوبی اطالیہ کی نارمن قوم نے اُسے 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 بربری تھے جن کی وحشیانہ قوت نے آہستہ آہستہ تہذیب اور شائستگی کو برباد کر دیا۔ ۷۵۵ء میں جب شام میں بنی امیہ پر زوال آیا تو اس خاندان کے ایک شخص عبدالرحمان ابن معاویہ نے ہسپانیہ کا رُخ کیا۔ یہاں وہ رفتہ رفتہ قرطبہ اور پورے اندلس کا فرماں روا ہو گیا۔ یہ اموی سلطنت دو سو پچاس برس تک قائم رہی اور عارضی طوائف الملوکی کے بعد عبدالرحمان ثالث (۹۱۲ تا ۹۶۱ جس نے سب سے پہلے خلیفہ کا لقب اختیار کیا) اور اس کے بیٹے الحکم ثانی کے زمانے میں اس کے جاہ و جلال کا آفتاب نصف النہار کے نقطے پر پہنچ گیا۔ دسویں صدی ہسپانیہ کے لیے ویسی ہی تھی جیسی نویں صدی مشرق کے لیے یعنی بہترین مادی اور ذہنی تمدن کا زمانہ۔ بلکہ یہاں اسلامی تہذیب زیادہ تازہ دم اور قرینِ فطرت تھی۔ اگر یہ سچ ہے کہ محض نظری پیداوار ضعف یا زوال کی علامت ہے تو ہم اس دور کو زیادہ بارآور کہہ سکتے ہیں کیوں کہ مغرب میں عالم اور فلسفی بہت کم گزرے ہیں اور عام طور پر یہاں کی ذہنی زندگی میں زیادہ سادگی پائی جاتی تھی۔ قدیم متمدن نسلوں کی تعداد یہاں بہت کم تھی۔ عیسائی اور یہودی تو یہاں بھی تھے اور عبدالرحمٰن ثالث کے عہدِ حکومت میں عرب نسل

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 ناآشنا تھے۔ فقہ کا صرف ایک مذہب یعنی مالکی مذہب یہاں رائج تھا۔ معتزلی علم کلام موجود نہیں تھا کہ عقائد میں خلل ڈالے۔ گو اندلس کے شعراء بھی شراب معشوق اور موسیقی کی تثلیث 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 جنھیں 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 عبدالرحمٰن ثالث کے زمانہ میں فلسفۂ طبیعی کی تحصیل کر کے لوٹا تو اس کی تصانیف جلوادی گئیں۔

۱۰۱۳ء میں قرطبہ "دنیا کا زیور" بربریوں 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 گیارھویں صدی کے آخر تک (جو اسپین میں طوائف الملوکی 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۔ فلسفۂ 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 فلسفۂ طبیعی کا ابن جبرول پر ہوا۔ یہ وہی ہے جسے مسیحی 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 وہ روح ہے جو بلند ہو کر عقل کے درجے پر پہنچنا چاہتی ہے اور پرہیزگاروں 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 اکا دکا حکیم 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 معدودے 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 بیشمار طریقوں سے مصالحت کی گئی۔ اس لیے یہاں وہ اختلاف زیادہ وضاحت سے نمایاں ہوا جو روشن خیال افراد میں اور ارباب سلطنت اور متعصب تنگ خیال عوام الناس میں پیدا ہو جاتا ہے۔

ابن باجہ

گیارھویں صدی کے آخر میں جب کہ ابوبکر محمد ابن یحییٰ ابن باجہ کی ولادت سرقوسہ میں ہوئی اندلس کا شاندار ملک طوائف الملوکی کا شکار ہونے والا تھا۔ شمال کی جانب سے اہل اندلس پر عیسائی بادشاہوں کی چڑھائی تھی جو ان سے کم تعلیم یافتہ لیکن قوی اور بہادر تھے۔ اس موقع پر مرابطین کے بربری خاندان نے جو ہسپانیہ کے عیش پرست زوال رو 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 شرع کے پابند تھے۔

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

یہ شخص ریاضی بالخصوص ہیئت اور موسیقی میں اور طب میں کمال رکھتا تھا۔ اس کے علاوہ منطق، فلسفۂ طبیعی اور مابعد الطبیعیات میں بھی دخل تھا۔ وہ متعصب لوگوں کے نزدیک بالکل جھوٹا تھا

لامذہب اور بدکار آدمی تھا۔

ابن باجہ کی خارجی زندگی کی نسبت ہمیں اتنی معلومات اور ہے کہ وہ ۱۱۱۸ء میں سرغوسہ 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 ۱۱۳۸ء 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 آکر 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 خاموش اور عزلت گزیں فلسفی فارابی کا پیرو تھا۔ فارابی کی طرح اس نے بھی اپنے فلسفے کو باانتظام بنانے کی زیادہ کوشش نہیں کی۔ اس کی طبعزاد 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 پہلوؤں 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 پیچھا 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 بہا 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 الٰہی 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 الٰہی اصل میں سوائے 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 الطبیعی نظریات بھی عموماً استاد کے خیالات سے مطابقت رکھتے ہیں۔ اگر کچھ دلچسپی ہے تو اس انداز میں ہے جو وہ ذہن انسانی کی نشو و نما 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 جسم اور محدود ہی ہے۔ مگر اس کی دائمی حرکت کا سبب یہ محدود جسم نہیں قرار دیا جا سکتا۔ اس نامحدود حرکت کی توجیہ کے لیے ضرورت ہے ایک نامحدود قوت یا جوہر ازلی یعنی عقل کی۔ جسم یا طبیعی وجود خارج سے حرکت میں لایا جاتا ہے۔ عقل خود غیر متحرک ہے مگر جسم 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 ہیولے کا وجود بغیر صورت کے ممکن نہیں البتہ صورت کا وجود ہیولے سے الگ بھی ہو سکتا ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو تغیر کا امکان ہی نہ تھا کیوں کہ تغیر جوہری صورتوں کے آنے اور جانے ہی سے پیدا ہوتا ہے۔ یہ صورتیں محسوسات سے لے کر معقولات تک ایک سلسلہ بناتی ہے جو بعینہٖ عقل کے مدارج سے مطابق 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 معقول فلکی کا۔ انسان درجہ بدرجہ منفرد اور محسوس اشیاء سے گزر کر جن کی صورت عقل کے لیے بمنزلہ ہیولیٰ کے ہے مافوق الانسان معقول اور ذاتِ الٰہی تک پہنچتا ہے۔ اس میں اس کی مدد فلسفۂ یقینی کلیات کا علم کرتا ہے جو جزئیات کے علم پر غور کرنے سے حاصل ہوتا ہے بشرطیکہ اُسے بصیرت بخش عقل فعال کی توفیق حاصل ہو۔

اس کلی یا نامحدود علم کے مقابلے میں (جہاں خیال حقیقت سے پوری مطابقت رکھتا ہے) ہمارا ادراک اور تصور سراب نظر بن کر رہ جاتا ہے۔ عقل انسانی کی تکمیل اسی معقول علم سے ہوتی ہے نہ کہ باطنی 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 بعد باقی رہنا قابل تسلیم نہیں ہے۔ ممکن ہے کہ نفس جو معقول محسوس تصورات کی زندگی میں منفرد اشیاء کا ادراک کرتا ہے اور جزئی خواہشات اور افعال میں نمایاں ہوتا ہے موت کے بعد بھی باقی رہے اور اپنے اعمال کی جزا و سزا پائے۔ عقل یعنی نفس کا معقول حصہ سب انسانوں میں ایک ہے۔ بقا صرف اس نوع انسانی کی عقل کو اپنی مافوق عقل فعال سے واصل ہونے کے بعد ہوتی ہے۔ یہ نظریہ جو ابن رشد

کے نام سے مسیحی قرونِ 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 بلندی تک نہیں پہنچ سکتا۔ اکثر لوگ اندھیرے میں ہر طرف بھٹکتے پھرتے ہیں۔ انھیں صرف رموزِ حقیقت کا سایہ نظر آتا ہے اور خود ان کی زندگی سائے کی طرح معدوم ہو جائے گی۔ یہ سچ ہے کہ ان میں سے بعض کو کچھ روشنی نظر آتی ہے۔ یہ اور گوناگوں عالمِ موجودات بھی دکھائی دیتا ہے۔ لیکن ایسے بہت ہی کم ہیں جو اپنی دیکھی ہوئی چیزوں کی حقیقت جان سکیں انھیں معدودے 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 قوائے ذہنی کی آزاد نشو و نما سے۔ عقل کے مطابق کام کرنے کے معنی ہیں آزادی سے اور اپنے مقصد کو نظر میں رکھتے ہوئے کام کرنا۔ مثلاً کوئی پتھر سے ٹھوکر 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 ٹھوکر 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 نظامِ اخلاق کا نام ہی ایسا ہے جس کے معنی فردِ 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 اندر ایک دوسری ریاست بناتے ہیں۔ یہ لوگ فطرت کے مطابق زندگی بسر کرتے ہیں اس لیے ان کے یہاں نہ طبیب کی ضرورت ہے نہ قاضی کی۔ وہ پودوں کی طرح کھلی ہوا میں پرورش پاتے ہیں اور انھیں 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

مافوق الانسان عقل فعال سے واصل ہو کر اور نورِ معرفت حاصل کر کے وہ حقیقی سکونِ قلب پاتے ہیں۔

ابن طفیل

مغربی عالم اسلام کی فرماں روائی بربریوں کے ہاتھ میں رہی لیکن مرابطین کی جگہ اب مہدیین آ گئے۔ نئے خانوادے کے بانی محمد ابن تومرت نے ۱۱۲۱ء میں مہدی بن کر خروج کیا تھا اس کے جانشینوں ابو یعقوب یوسف (۱۱۶۳ء تا ۱۱۸۴ء) اور ابو یوسف یعقوب (۱۱۸۴ء تا ۱۱۹۹ء) کے زمانے میں ان کی سلطنت جس کا مرکز مراکش تھا، معراج ترقی کو پہنچی۔ مہدیین 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 نہ تو راسخ العقیدہ 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 چھیڑنا چاہیے اور نہ ان عقائد کو علم کے درجے تک ترقی دینا چاہیے بلکہ فلسفے اور مذہب کے درمیان ایک حد فاصل قرار دینے کی ضرورت ہے۔ مہدیین کو علم دین سے زیادہ دلچسپی 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 دربار میں کچھ دن کے لیے فلسفے کو پھر ایک بار فروغ حاصل ہو گیا۔

چنانچہ ہم ابوبکر 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 چھوٹے سے شہر قادز[1] 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۔ اسے انسانوں کی بہ نسبت کتابوں سے زیادہ محبت تھی اور اپنے آقا کے عظیم الشان کتب خانے میں اس نے بہت سی کتابیں پڑھیں

Gaudiz (1)

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 نظمیں 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 کائنات 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۔ برخلاف اس کے ابن طفیل اصل ریاست میں مداخلت کرنی چاہتا ہے۔

اپنی کتاب حی 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 ابسال 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 بظاہر 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 جسے 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 حی 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 فطری نمو کے ذریعے خود بخود پیدا ہو گیا تھا اور ایک ہرنی نے دودھ پلا کر اس کی پرورش کی تھی۔ اس کے بعد اس نے رابنسن کروسو کی طرح آہستہ آہستہ اسباب معیشت 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 طبیعی، افلاک، ذات الٰہی 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 حی 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۔ حی 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 اس حقیقت محض کو سمجھنے کے قابل نہیں ہیں۔ یہ محمدؐ کی دانشمندی تھی کہ انھوں نے عوام کو بجائے نور کامل کے محسوس 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 حی کی نشوونما کے ذکر کے لیے وقف کر دیا ہے لیکن غالباً اس کا منشا یہ نہ ہوگا کہ کوئی شخص تن 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 گزشتہ صدی کے یورپی روشن خیالوں کے یہاں پایا جاتا ہے۔ اس کا ثبوت اس کی تصانیف کے بہت سے چھوٹے چھوٹے مقامات میں نظر آئے گا۔ حی 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 حی کا مسکن ابن طفیل نے لنکا کا جزیرہ قرار دیا ہے جس کی آب و ہوا میں وہ فطری نمو کی خاصیت بتاتا ہے جہاں قدیم روایت کے مطابق آدم پیدا ہوئے تھے اور جہاں ہندوستان کے بادشاہ پر حکمت الٰہی کا نزول ہوا تھا۔ جب حی شرم اور تجسس 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 تخیلات یونانی عربی فلسفے سے اخذ کیے گئے ہوں۔

ظاہر ہے کہ یہ خیالی شخصیت ابن سینا کے حی سے ماخوذ ہے۔ خود ابن طفیل نے اس کی طرف اشارہ بھی کیا ہے۔ البتہ اس کے حی کی ذات میں انسانی صفات زیادہ نمایاں ہیں۔ ابن سینا نے جو تصویر کھینچی ہے وہ فوق الانسان عقل فعال کی مظہر ہے لیکن ابن طفیل کا رستم داستان نوع 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 الناس کے لیے مذہب کا ہونا ضروری ہے کیوں کہ ان کی حد پرواز اس سے آگے نہیں ہے۔ یہ شرف محض معدودے 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 کرسکتا ہے۔ اس بات پر یہاں بہت زور دیا گیا ہے۔ حی کو بجائے ایک فرد کے نوع انسانی کی مثال سمجھنے کے بعد بھی اس سے انکار نہیں ہوسکتا انسان کے لیے درجۂ کمال یہی قرار دیا گیا ہے کہ وہ محسوسات کو ترک کر کے عالم تنہائی میں اپنے نفس کو عقل کائنات میں فنا کردے۔

بلاشبہ یہ بات بڑھاپے 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 کرچکا ہو۔ چنانچہ ابن طفیل اپنی مادی زندگی پر نظر ڈالتا ہے تو ندامت کی کوئی وجہ نہیں پاتا۔

ان فلسفیانہ خیالات سے، جو حی نے اپنی زندگی کی سات منزلوں میں حاصل کیے تھے، ہمیں پہلے بھی سابقہ پڑچکا ہے۔ اس عملی 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 نو افلاطونیوں کے یہاں کی جاتی تھی اسلامی فرائض عبادت کی قائم مقام ہوگئی ہیں اور اپنی زندگی کے ساتویں دور میں حی اپنا علم اخلاق مدون کرتا ہے جو فیثا غورثی 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 و واجب سے واصل ہوجائے۔ 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 انھیں جس طرح جی چاہے استعمال کرے۔ اب وہ اپنی جسمانی حاجتوں کو صرف اشد ضروری چیزوں تک محدود کردیتا ہے۔ وہ پختہ پھلوں کو ترجیح دیتا ہے جن کے بیجوں

کو وہ زمین کے حوالے 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 بلند کرے۔ یہ وجدان کی حالت ہے جو نہ کبھی خیالات الفاظ اور تصور میں سما سکی ہے اور نہ ان کی ذریعہ سے ظاہر ہو سکی ہے۔

ابن رشد

ابو ولید محمد ابن احمد ابن محمد ابن رشد . . . . . کی ولادت ۱۱۲۶ء میں بمقام قرطبہ قاضیوں کے خاندان میں ہوئی۔ وہیں اس نے اس زمانے کے نصاب تعلیم میں تکمیل حاصل کی۔ کہا جاتا ہے کہ ۱۱۵۳ء 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 عزم واحتیاط 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۔ اب ابن رشد نے بھی مہر سکوت کو توڑا اور عالی مرتبہ مربی کی خوشنودی حاصل کی۔ اس کی قسمت کا فیصلہ ہو گیا اُسے یہ کام سپرد ہوا کہ وہ ارسطو کی ایسی شرح لکھے جیسی اس سے پہلے کسی نے نہیں لکھی تاکہ بنی نوع انسان کو خالص اور مکمل 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 جو اب خلیفہ تھا اُسے ۱۱۸۲ء میں اپنا طبیب خاص مقرر کرکے بلایا۔ لیکن تھوڑے دن کے بعد وہ پھر اپنے وطن میں اپنے باپ اور دادا کی طرح منصب قضا پر مامور ہوگیا۔ لیکن اب زمانے کا رنگ بدل گیا تھا۔ فلسفیوں پر لعنت کی جاتی تھی اور ان کی تصانیف آگ کی شعلوں کی نذر ہوتی تھیں۔ بڑھاپے میں ابن رشد ابو یوسف کے حکم سے شہر بدر کرکے الیسانہ[۱] (قرطبہ کے نزدیک صوبہ لوسینہ[۲] میں واقع ہے) پہنچا دیا گیا۔ تاہم اس کی وفات مراکش کے محل شاہی میں ہوئی۔

اس کی فلسفیانہ جد و جہد ارسطو تک محدود تھی۔ خود ارسطو کی تصانیف اور اس کے متعلق کتابیں جہاں اسے 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 ہوگئی ہیں یا ان کے صرف چند اجزا رباقی 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 فلسفۂ اسلام نے اس کی بدولت ارسطو کے فلسفے کا حقیقی مفہوم سمجھا اور اس طرح اپنا کام ختم کرکے رحلت کر گیا۔ ارسطو اس کے نزدیک انسان کامل اور حکیم اعظم ہے جسے حقیقت مطلق کی معرفت حاصل تھی ہیئت 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) ارسطاطالیسی 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 عقیدہ ہے کہ اگر ارسطو کے خیالات کا صحیح مفہوم سمجھ لیا جائے تو اعلیٰ سے اعلیٰ علم جو ہم انسانوں کو حاصل ہوسکتا ہے اُن کے مطابق ہوگا۔ حوادث 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

---

(۱) Kienana

(۲) Lucena

اور غور وفکر 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 مظہر سمجھ کر اُسے دیوتا بنانا چاہتا ہے۔

آگے چل کر معلوم ہوگا 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 اکثر الجھتا ہے لیکن باوجود اس کے وہ خود بھی ارسطو کی شرح میں نو فلاطونی شارحوں کے بچھے ہوئے معنی اور شامی اور عرب مترجموں کی غلط فہمیوں سے آگے قدم نہیں بڑھاتا۔ بلکہ اکثر مقامات پر وہ ذی فہم سکندر افرودیسی کے مقابلے میں سطحی نظر رکھنے والے تمسطیوس 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 پیرو ہے۔ اس کے بغیر اس کے انسان کو سعادت نصیب نہیں ہوتی۔ وائے برحال فلاطون اور سقراط کہ انھیں اس کا علم نہ تھا۔ انسان کی روحانی مسرت کا معیار اس کا منطق کا علم ہے۔ نقادانہ نظر سے اس نے یہ تو معلوم کر لیا کہ فرفوریوس کی ایساغوجی زیادہ اہم چیز نہیں ہے لیکن ریطوریقا اور بوطیقا کو وہ منطق میں شمار کرتا ہے۔ اس سے عجیب و غریب غلط فہمیاں پیدا ہوتی ہیں۔ ٹریجڈی (المیہ) اور کامیڈی (فرحیہ) کو اس نے مدح و ذم کے منطقی کلام قرار دیا ہے۔ اسٹیج (تماشا گاہ) پر کسی چیز کے دیکھنے کو یقینی علم ٹھہرایا ہے۔ وقس علیٰ ہٰذا۔ 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 پیشرووں 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 عالمگیر اصطلاحات اس کے نزدیک نہ صرف باری ارمینیاس بلکہ ریطوریقا 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 ادب 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 خالص عقلی حقیقت تک ترقی کرے۔ عوام ہمیشہ محسوسات میں زندگی بسر کریں گے اور خطا میں بھٹکا کریں گے۔ تاہم فطرت اور بری عادتیں انھیں ترقی سے باز رکھتی ہیں۔ تاہم چند آدمیوں کے لیے ضرور 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 نہ 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 لیسنگ 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 اسے 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 اس کے بعد کے عہد میں اسپنوزا نے بھی اتفاق کیا ہے) لوگوں کو تعلیم دینا نہیں بلکہ ان کی اصلاح کرنا ہے۔ شارع 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 کھلم 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۔ ہیولیٰ اور صورت صرف خیال میں ایک دوسرے سے الگ کیے جا سکتے 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 طبیعی کے مانند ہے جو ابد تک ظہور میں آتی رہیں گی۔ یہ مادے سے کبھی علیحدہ نہیں ہوتیں تاہم انھیں ربانی کہنا چاہیے۔ تخلیق اور تعدیم دنیا میں نہیں ہوتی کیوں کہ حادثہ 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 مدارج ہوتے ہیں۔ مادی یا جوہری صورت محض عرض اور خالص صورت کے

درمیان ایک درجہ ہے۔ جوہری صورتیں تدریجی اختلافات، قوت اور فعل کی درمیانی حالتیں دکھاتی ہیں۔ غرض صورت کا پورا نظام ادنیٰ مادی صورتوں سے لے کر ذاتِ ایزدی تک جو "کل 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 جا سکتا 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 جا سکتا تھا۔ اسی طرح لامتناہیت تک۔ ابن رشد کے نزدیک صرف ایک واحد، واجب، قدیم، متحرک دنیا کے ماننے سے ہمیں یہ حق حاصل ہوتا ہے کہ ایک ایسی ذات کا وجود تسلیم کریں جو دنیا سے علیحدہ ہے، کائنات کی حرکت اور خوشنما نظام کو ہمیشہ قائم رکھتی ہے، اور اس لیے اُسے صانع عالم کہہ سکتے ہیں۔ اس کے اور بقیہ اشیاء کے درمیان واسطہ وہ عقول ہیں جو کرۂ ارض اور افلاک کو حرکت میں لاتی ہیں کیونکہ ہر حرکت کے لیے ایک علیحدہ جوہر کی ضرورت ہے)۔

محرک اول یا خدا اور کرات عقول افلاک کی کنہ 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 بھی ہے۔ بالفاظ دیگر وجود اور وحدت کنہ 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 سچ ہے کہ کلیت "ایک رجحان کی حیثیت سے اشیاء میں موجود ہے لیکن اصل میں اس کا وجود صرف ہمارے خیال میں ہے یا یوں کہیے کہ بالقوۃ وہ اشیاء میں موجود ہے لیکن بالفعل ہمارے ذہن میں ہے یعنی اس کا وجود فی الذہن وجود فی الشئے سے کیف وکم کے لحاظ سے برتر ہے۔

اب اگر یہ سوال کیا جائے "کیا خیال الٰہی صرف کلیات کا ادراک کر سکتا ہے یا (جزویات) کا بھی" تو ابن رشد کا جواب ہے کہ بلاواسطہ 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۔ خدا تمام اشیاء کا جوہر، سب کی صورت اصلی اور سب کی علت غائی ہے۔ وہ خود ہی نظام عالم ہے۔ متضاد اشیاء کا ہم آہنگ وجود ہے۔ وہ خود "کل" ہے بدرجہ کمال۔ ظاہر ہے کہ اس نظریہ کے مطابق خدا کا

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 صرف 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 العلل کے واسطے سے ہوتا ہے۔ اس لیے مجسم اور معقول میں ایک طرح کی موازنت ہے۔ ادنیٰ معقول میں ایک ایسا عنصر بھی ہے جو مجسم اشیاء کی طرح ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہے۔ ظاہر ہے کہ ہیولیٰ جو خالص معقول چیزوں میں موجود ہے مادہ 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 موازنت 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 ہیولیٰ سے ہے۔ وہ اس بات پر زور دیتا ہے۔ 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 "نوس" (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 نوفلاطونی 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 نہ ادراک کی نیم محسوس و نیم معقول زندگی کا مرادف جانتا ہے بلکہ فرد کے مافوق کوئی شے مانتا ہے۔ عقل مادی بھی مثل عقل محض یا عقل فعال کے ایک ابدی لاثانی عقل ہے جس کی ہستی انسانی ہستی کے مافوق ہے۔ جس طرح عالم اجسام میں مادے کی طرف مستقل وجود منسوب کیا جاتا ہے اسی طرح ابن رشد نے تمسطیوس وغیرہ کی تقلید میں عالم نفوس یا عقول میں

بھی مادے کا مستقل وجود مانا ہے۔

غرض عقل مادی ایک ابدی جوہر ہے۔ فرد انسانی کی فطری صلاحیت یا قوت عمل کو ابن رشد عقل منفعل کہتا ہے۔ یہ اسی طرح پیدا ہوتی ہے اور غائب ہو جاتی ہے جیسے خود انسان بحیثیت افراد کے لیکن عقل مادی ہمیشہ باقی رہتی ہے جیسے انسان بحیثیت نوع کے۔

لیکن پھر بھی قدرتی طور پر عقل فعال اور عقل منفعل (اگر ہم تھوڑی دیر کے لیے عقل مادی کے معنی میں یہ لفظ اختیار کرلیں) کے تعلق کے بارے میں کچھ الجھن باقی رہتی ہے۔ عقل فعال نفس انسانی کے ادراکات کو معقول بنا دیتی ہے اور عقل منفعل ان معقولات کو اپنے اندر قبول کرلیتی ہے۔ اس طرح افراد کی روح عاشق و معشوق کے اس پُراسرار جوڑے کا مقام وصل ہے۔ ان مقامات میں باہم بہت فرق ہوتا ہے۔

یہ ہر فرد بشر کی مجموعی روحانی صلاحیت اور اس کے ادراکات کی نوعیت پر موقوف ہے کہ عقل فعال کس حد تک ان ادراکات کو "معقول" بنا سکتی اور عقل منفعل کس حد تک انھیں اپنے اندر قبول کر سکتی ہے۔ اسی سے یہ مسئلہ حل ہوتا ہے کہ سب انسان کیوں معقولات کے علم میں مساوی درجہ نہیں رکھتے۔ اس علم کی مجموعی مقدار دنیا میں ہمیشہ ایک سی رہتی ہے اگرچہ افراد میں اس کی تقسیم بدلتی رہتی ہے۔ طبیعت کے اٹل قانون کے مطابق ہمیشہ کوئی فلسفی دنیا میں آتا رہتا ہے جس کے ذہن میں وجود خیال بن جاتا ہے۔ یہ سچ ہے کہ افراد کے خیالات زمانی عنصر کے پابند ہوتے ہیں اور عقل منفعل کا جتنا حصہ کسی فرد کو ملتا ہے وہ تغیر پذیر ہوتا ہے لیکن عقل نوعی کی حیثیت سے اس عقل میں ابد تک تغیر واقع نہیں ہو سکتا۔ مثل عقل فعال کے جو ہمارے مافوق فلک زیریں میں موجود ہے۔

بالجملہ ابن رشد کا نظام تین خطرناک نظریوں کی وجہ سے اپنے زمانے کے تین عالمگیر مذاہب کے عقائد کا مخالف ہے۔ اول مادی دنیا اور اس کو حرکت دینے والی عقول کو قدیم ماننا، دوسرے دنیا کے تمام واقعات کو علت و معلول کے سلسلے کا پابند سمجھنا جس کے سبب سے خرق عادت معجزہ وغیرہ کی گنجائش نہیں رہتی، تیسرے تمام منفرد چیزوں کو فانی کہنا جس کے باعث انسانی افراد کے بقائے نفس کا عقیدہ غائب ہو جاتا ہے۔

اگر منطق کے نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو خدا کے ماتحت مستقل عقول فلکیہ کے ماننے کی کوئی کافی وجہ نہیں ہے لیکن ابن رشد یہاں اپنے پیشرو فلسفیوں کی طرح یہ کہہ کر منطقی تناقص

سے پیچھا چھڑاتا ہے کہ یہ عقول نظریۂ فرازی حیثیت نہیں بلکہ صرف ذہنی 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 بطلیموسی برباد ہو گیا
تو یہ عقول جو واسطے کا کام دیتی تھیں بیکار ہو گئیں اور لوگوں نے عقل فعال کو ذات ایزدی کا اثر
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 اس 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 مادیت بھی۔ اگرچہ
ہمارے فلسفی نے قطعی طور پر اس کی مخالفت کی تھی، اس کے اقوال اپنی تائید میں پیش کر سکتی تھی۔
کیوں کہ جب ابن رشد کی طرح کوئی شخص مادے کے قدم، صوریت اور خالقیت پر زور دے تو
روح کی برائے نام بادشاہی محض مادے کے طفیل میں رہ جاتی ہے۔

بہرحال ابن رشد کو اگر بدیع 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 فلسفۂ عملی کی طرف بھی توجہ کرے ہم اختصار سے اس کا ذکر کرتے 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 عزلت نشینی سے بہتر ہے۔
اس نے اپنے حریفوں سے بھی بہت سی باتیں سیکھیں۔ اور یہ اس میں بہت بڑی خوبی تھی۔ اس
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 جنھیں وہ پہلے سیکھ چکا ہے اور شاید ان میں تھوڑا
سا 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
گملوں کی طرح محض حظ نفس کے لیے یا اور ناپسندیدہ مقاصد کے لیے رکھی جاتی ہیں بجائے

اس کے کہ انھیں 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 مطابقِ اخلاق (نیک) ہے۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ حکم ناطق انفرادی عقل کا نہیں بلکہ اجتماعی یا مدنی عقل کا ہوتا ہے۔

ابن رشد مذہب کو بھی ایک مدبر کے نقطۂ 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 طفل 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 (الہٰی) کا موجود ہونا، اور حیوانات، نباتات وغیرہ میں جان پڑنا۔ ہمیں نہ ان آیات میں تصرف کرنا چاہیے اور نہ متکلمانہ انداز میں وحی الہٰی کی تاویل۔ اس لیے کہ علمائے دین جتنے ثبوت خدا کے وجود کے پیش کرتے ہیں وہ ان دلائل کی طرح جو ابن سینا اور فارابی نے ممکن اور واجب کے معنی سے اخذ کیے ہیں 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 ملاؤں کی مخالفت کرنا چاہیے۔

البتہ ذی علم فلسفیوں کو یہ حق ہے کہ وہ کلام الہٰی کی تفسیر کریں۔ وہ اعلیٰ حقیقت کی روشنی میں اس کے اصل 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 خوشنما ہم آہنگی پیدا ہوتی ہے۔ مذہبی اصول اور فلسفے کے مقاصد کا مختلف ہونا ہی ان کے اتحاد کا باعث ہے۔ اُن میں وہ نسبت ہے

جو علم و عمل میں ہے۔ چوں کہ 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 برتر 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 گوارا نہ کرے گا کہ حقیقت کی قلمرو میں فلسفے کی فرمانروائی 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 بنا لیا۔

باب ہفتم

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 گوشۂ گمنامی میں ایک آدھ آزاد خیال شخص یا صوفی پڑا تھا جسے اب تک نظری فلسفیانہ مسائل میں سر کھپانے کا سودا تھا لیکن عام تعلیم اور زمانے کی روش 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 بربریوں کی حکومت تھی۔ زمانہ بہت نازک تھا یہاں تک کہ ان ممالک میں مسلمانوں کا وجود معرض 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[1] نے سیوطا[2] کے مسلمان علماء کے سامنے چند فلسفیانہ مسائل پیش کیے تو موحد خلیفہ ابن عبدالواحد نے ابن سبعین کو جو صوفیوں کے ایک حلقے کا بانی تھا، جواب دینے پر مامور کیا۔ چنانچہ اس نے جواب دیا جس میں وہ متکلمانہ انداز سے قدیم اور جدید فلسفیوں کے خیالات کو دہراتا ہے اور اس صوفیانہ رمز کی جھلک دکھاتا ہے کہ تمام اشیاء کی

Fredrick (۱)

Ceuta (۲)

حقیقت خدا ہے۔ اس کے حجابات سے ہم جو کچھ معلوم کر سکتے ہیں وہ صرف اتنا ہے کہ ابن سبعین 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 جا رہا 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 فلسفۂ تمدن یا فلسفۂ 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 سنہ۱۳۳۲ء میں ابن خلدون کی ولادت ہوئی اور وہیں اس نے تعلیم بھی حاصل کی۔ اُس کے بعد ایک عالم 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 سیر و سیاحت رہی۔ مگر ہر حالت میں وہ حکیمانہ نظرسے (زندگی کا) مشاہدہ کرتا رہا۔ اس نے مختلف بادشاہوں کے ہاں دبیر معتمد (سکریٹری) کی خدمات انجام دیں اور اندلس اور افریقہ کے کئی درباروں میں سفیر رہا۔ چنانچہ وہ اشبیلیہ میں ظالم پیڑ کے سیکی دربار میں اور دمشق میں تیمور لنگ کے دربار میں بھی گیا۔ سنہ۱۴۰۶ء 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 رتبے 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 برائی کا دعوے 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 چوکھٹے میں دنیا کی وہ تصویر نہیں سماتی تھی جو ابن خلدون کے پیش نظر تھی۔ مگر اسے لفظی فلسفے سے زیادہ مناسبت ہوتی تو وہ ایک طرح کی ادریت 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 احصا نہیں کر سکتا۔ انسان کے علم میں جتنی ہستیاں اور اشیاء آسکتی ہیں دنیا میں اس سے کہیں زیادہ موجود ہیں «ویخلق ما لا تعلمون»۔ منطقی استخراجات اکثر منفرد شے کی اس حالت سے مشابہت نہیں رکھتے جو تجربے میں آتی ہے۔ اس کا علم صرف مشاہدے سے حاصل ہو سکتا ہے۔ یہ خیال خام ہے کہ محض منطقی اصول کے ذریعے سے انسان حقیقت کا ادراک 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 انھیں صرف اپنے تجربے پر اکتفا نہیں کرنی چاہیے بلکہ تنقیدی احتیاط کے طور پر نوعِ انسانی کے عمومی تجربے پر بھی نظر ڈالنا چاہیے۔

فطری حالت میں نفسِ انسانی 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 یک بہ یک گویا الہام کے ذریعے سے صحیح حدِ اوسط ذہن میں آجاتی ہے جس کی مدد سے وہ علم جو ہم نے حاصل کیا ہے منطقِ صوری کے اصول کے مطابق مرتب کیا جاسکتا ہے۔ منطق سے (نیا) علم نہیں حاصل ہوتا بلکہ یہ ہمیں صرف غور و فکر کا طریقہ بتاتی ہے۔ منطق ہمیں دکھاتی ہے کہ ہم کس طرح علم حاصل کرسکتے 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 وہ 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 جو راہ منطق دکھاتی ہے اس پر علمی تحقیق کرنے والا ذہن بالضرورت کے وقت ہر مخصوص علم میں بغیر اس کی (منطق کی) رہنمائی کے بھی چلتا ہے۔

ابن خلدون ایک سنجیدہ اور محتاط مفکر ہے۔ الکیمیا اور نجوم کی وہ مخالفت کرتا ہے اور اس کے معقول دلائل بیان کرتا ہے۔ فلسفیوں کی پراسرار عقلیت کے مقابلے میں، خواہ پکے 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 اشراقی ارسطاطالیسیت کا ہے۔ افلاطون کی "ریاست" نیشا فورثی افلاطونی فلسفہ (اس میں وہ ملحقات شامل نہیں جن کا عجائب پرستوں نے اور اضافہ کیا تھا) اور اس کے مشرقی پیشرووں کی تاریخی تصانیف، وہ عناصر ہیں جن کا اثر اس کے خیالات کی نشو و نما 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 ڈالے گا جو ارسطو کے وہم و گمان میں بھی نہ تھی۔ فلسفہ اصل میں اس علم کا نام ہے جس میں موجودات سے بحث کی جاتی ہے اور اسباب و علل کے مطابق ان کی نشو و نما دکھائی جاتی ہے لیکن فلسفی عالمِ مثال اور ذاتِ الٰہی کے متعلق جو کچھ بیان کرتے ہیں وہ اس احاطے سے خارج ہے۔ یہ لوگ ایسی باتیں کہتے ہیں جو ثابت نہیں کی جاسکتیں۔ ہم اپنی انسانی دنیا کا بہتر علم رکھتے ہیں اور مشاہدے اور داخلی نفسی تجربے کے ذریعے سے اس کی تھوڑی بہت یقینی معلومات حاصل کرسکتے ہیں

یہاں واقعات کا ثبوت دیا جا سکتا ہے اور اُن کے اسباب ڈھونڈے جا سکتے ہیں۔ تاریخ
جہاں تک ان شرائط کو پورا کرتی ہے (یعنی جس حد تک تاریخی واقعات اپنے اسباب کی طرف
منسوب کیے جا سکتے ہیں اور قوانین کے ماتحت لائے جا سکتے ہیں) علم کی حیثیت رکھتی ہے اور
فلسفے کا جزو کہلانے کی مستحق ہے۔ اس طرح تاریخ کا علمی تصور واضح ہو جاتا ہے۔ اسے تحسین
تفاخر، رفاہِ عام اور نصیحت و موعظت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ یہ علم زندگی کے اعلیٰ مقاصد کا
ماتحت ضرور ہے 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۔
گمان 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 عہد 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 حد 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 دو قطروں 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 نظریہ 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 اسی اصول کے ثبوت کے لیے واقعات موجود ہوں۔
تو پھر فلسفۂ 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 کماتے ہیں۔ وہ کیوں آپس میں
لڑتے ہیں اور الگ الگ سرداروں کے ماتحت بڑی بڑی جماعتوں میں مربوط ہو جاتے ہیں اور
پھر انہیں کیوں کر حضری زندگی میں اتنی فرصت ملتی ہے کہ اعلیٰ علوم و فنون کی طرف توجہ کر سکیں۔
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 حسب ذیل صورتیں یکے بعد دیگرے اختیار کرتی ہے (۱) خانہ بدوشی (۲) قبائلی زندگی (۳) شہری زندگی۔ معاشرتی زندگی میں سے مقدم یہ مسئلہ ہے کہ خورد و نوش کا سامان کس طرح مہیا کیا جائے۔ معاشرے اور قومیں اپنے طرزِ معیشت کے لحاظ سے مختلف ہوتی ہیں (مثلاً خانہ بدوش اقوام، حضری زندگی بسر کرنے والے چرواہے، کاشتکار) ضروریات سے مجبور ہو کر لوگ لڑتے بھڑتے اور لوٹ مار کرتے ہیں اور آخر انھیں 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 کا انجام خلافِ فطرت آرام طلبی اور عیش پرستی ہے۔ ابتدا میں یہ مرفہ الحالی افراد کی ذاتی محنت سے حاصل ہوئی 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 ضروریات ہمیشہ بڑھتی جاتی ہیں اور محصول کی مقدار زیادہ ہوتی جاتی ہے۔ مسرف امیر اور محصول ادا کرنے والے اپنی خلافِ فطرت زندگی کے سبب سے امراض اور مصائب کا شکار ہو جاتے ہیں[1]۔ سپاہیانہ زندگی کی جگہ طرزِ معاشرت کا دور دورہ ہوتا ہے۔ اس لیے لوگوں میں مدافعت کی قوت باقی نہیں رہتی۔ عصبیت یا مذہب کا رشتہ جس کے ذریعے سے باہمی احتیاج یا فرماں روا کی مرضی لوگوں کو مربوط رکھتی تھی اب کمزور ہو جاتا ہے اور شہر کے لوگوں میں مذہب کی پابندی باقی نہیں رہتی اس لیے ہر شعبۂ زندگی کا شیرازہ بکھرنے لگتا ہے۔ اس وقت کوئی تازہ دم خانہ بدوش صحرائی نسل یا کوئی اور قوم جس میں تمدن حد سے آگے نہیں بڑھ گیا ہے اور عصبیت موجود ہے، اٹھتی ہے اور کمزور شہر پر ٹوٹ پڑتی ہے۔ تب ایک نئی ریاست قائم ہوتی ہے جو پہلے تمدن کی مادی اور ذہنی دولت کو اپنے قبضۂ تصرف میں لے آتی ہے۔ پھر وہی اگلا سا قصہ ہوتا ہے۔ ریاستوں اور بڑی سماجوں کی یہی حالت

---

[1] ابن خلدون صرف فلاکت زدہ امیروں کا ذکر کرتا ہے اور مزدوری پیشہ جماعت اور بڑے شہروں کی مصیبت کی طرف سے جو آج کل ہمارے پیشِ نظر ہے، بالکل خاموشی اختیار کرتا ہے۔ خود اس کی زندگی زیادہ تر چھوٹے شہروں میں گزری ہے اور اپنی زندگی کے بالکل آخری دور سے پہلے وہ قاہرہ کی تعریف دور ہی سے کیا کرتا تھا۔

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

آگسٹ میولر(1) کے نزدیک اندلس، مغرب افریقہ اور صقلیہ 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 ناکامیابی ہوئی ہے۔ 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۔ گو انھوں 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 تھوڑے دنوں سے حاصل کیا ہے، اس طرح کی جاتی تھی کہ حوادث کائنات طوفانوں، زلزلوں وغیرہ نے انسان کو عرصے تک ابھرنے نہ دیا برخلاف اس کے مسیحی فلسفے نے تاریخ اور اس کے تغیرات کو زمین پر آسمانی 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 اشیاء و غیرہ وغیرہ کا جو اثر انسان کے نفس کی محسوس و معقول ساخت پر پڑتا ہے اس کو واضح کر دیا۔ تہذیب کی دوری 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 العلل پر آ کر ختم ہوتا ہے۔ یہ سلسلہ ابدالآباد تک نہیں جا سکتا۔ 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 جن کے مطابق

August Muller (1)

نتائج پیدا ہونے معلوم کرنے کی قابلیت نہیں رکھتے۔ گویا دراصل یہ ہماری جہالت کا اعتراف ہے یعنی تو وہ جہالت جس کا شعور 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 متوجہ ہوں گے۔

ابن خلدون کی امید پوری ہوئی لیکن عالم اسلام میں نہیں۔ جس طرح اس کا کوئی پیشرو نہ تھا اسی طرح اُسے کوئی جانشین بھی نصیب نہیں ہوا۔ تاہم اس کی تصانیف کا اثر مشرق کی عملی سیاست پر ایک عرصے تک پڑتا رہا۔ پندرھویں 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 مسیحی علم کلام

دلمن فاتح کے حصے میں آتی ہے۔ مسیحی ان لڑائیوں میں جو مسلمانوں کے ساتھ ہسپانیہ میں ہوئیں عرب حسینوں کی دلربائی دیکھ چکے تھے۔ اکثر مسیحی بانکوں نے عرب خاتونوں کے ساتھ "نوروں کی مذہبی رسم" ادا کی تھی۔ لیکن ان فاتحوں پر علاوہ مادی فوائد اور محسوس لذات کے ذہنی تہذیب کی دلفریبی کا بھی اثر پڑا چنانچہ عربوں کے علوم ان لوگوں کی نظر میں جو علم کے دلدادہ تھے ایک دلفریب دلہن 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 فلسفیانہ تصانیف انھیں کی بدولت اب تک باقی ہیں۔

یہودیوں کی فلسفیانہ جدوجہد کا نقطۂ کمال موسیٰ ابن میمون (۱۱۳۵ تا ۱۲۰۴) کی ذات ہے جس نے زیادہ تر فارابی اور ابن سینا کے فلسفے سے متاثر ہو کر ارسطو کی تصانیف اور توراۃ میں مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کی۔ ایک طرف تو اس نے وحی و تنزیل کی تاویل کر کے اس سے فلسفے کی تائید کی اور دوسری طرف ارسطو کے فلسفے کو دنیاوی چیزوں تک محدود کر دیا اور امور آخرت

کا ماخذ کلام الٰہی 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 آنے لگا تو تمدن کے انحطاط کے سبب سے ان کی پہلی سی حالت نہیں رہی۔ متعصب مسلمانوں کے تشدد سے وہ گھر چھوڑ کر مسیحی ملکوں میں بھاگ گئے۔ خاص کر جنوبی فرانس میں آکر وہاں دو تمدنوں کے درمیان واسطہ بننے کا کام جو قدرت نے انھیں ودیعت کیا ہے انجام دیں۔

مغرب کی مسیحی اور اسلامی دنیا دو نقطوں پر آپس میں ملتی تھی۔ جنوبی اطالیہ میں اور ہسپانیہ میں۔ پالرمو[۱] 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 کی دسترس ان علوم تک ہو جائے۔ قیصر اور اس کے بیٹے مان فریڈ[۲] نے بولونا[۳] 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 مسیحیوں 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[۴] اور گندی سالینس[۵] (بارھویں صدی کے نصف اول میں) کریمونا کا گرارڈ[۶] (۱۱۱۴ء تا ۱۱۸۷ء) اسکاٹستان کا مائکل[۷] اور جرمنی کا ہرمان[۸] (۱۲۴۰ء اور ۱۲۴۹ء

---

(۱) Palermo

(۲) Manfred

(۳) Bologna

(۴) Johannes Hispanus

(۵) Gundisalinus

(۶) Gerard of Cremona

(۷) Michael

(۸) Harmann

کے درمیان ترجمان کا کام کرتے تھے۔ ہمیں ان لوگوں کی جدوجہد کا مفصل علم نہیں ہے۔ اُن کے ترجموں 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 اُسے ان کے سمجھنے میں دقت ہوتی ہے۔ بہت سے عربی لفظ جو بجنسہٖ 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 کرنے 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 دلچسپی کی نسبت سے تھی جو عیسائی حلقے اس سے ظاہر کرتے تھے اور اس دلچسپی کا نشوونما اسی طرح ہوا جیسا مشرقی اور مغربی عالم اسلام میں ہوا تھا۔ پہلے ریاضی، ہیئت، طب، فلسفۂ فطرت، نفسیات ان کے بعد منطق اور مابعد الطبیعیات کی کتابوں کے ترجمے ہوئے۔ ابتدا میں ان کتابوں کو ترجیح دی جاتی تھی جن میں عجائبات کا ذکر ہو لیکن آگے چل کر ارسطو اور اس کے شارحین 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 فلسفۂ فطرت اور مابعد الطبیعیات کے ذریعے تھا۔ اس کے مقابلے میں فارابی اور ابن سینا کا بہت کم اثر تھا۔ ان سب کے بعد ابن رشد کی شرحیں تھیں جن کی وقعت ابن سینا کے قانون کی طرح بہت دن تک قائم رہی۔

اس سوال کا جواب کہ قرون وسطیٰ کا مسیحی فلسفہ کس حد تک مسلمانوں کا ممنونِ 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 مسیحی ممالک مغرب کے سامنے دو نئے راستے کھل گئے ایک تو ارسطو کی منطق، طبیعیات اور مابعد الطبیعیات جتنی ان کے یہاں موجود تھی اس سے زیادہ مکمل حالت میں مل گئی۔ تاہم اس کی اہمیت محض عارضی تھی اور وہ بھی اتنی کہ اس نے ایک محرک کا کام دیا کیونکہ تھوڑے ہی دن میں ارسطو کی کل تصانیف کا بہت بہتر ترجمہ براہ راست یونانی زبان سے کر لیا گیا۔ البتہ دوسری بات بہت اہم تھی عربوں اور خصوصاً ابن رشد کی تصانیف

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 بدبری کی صلح ہو یا لوگ کلیسائی عقائد بالکل ترک کر دیں چنانچہ اس طرح سے اسلامی فلسفے کا اثر کلیسائی عقائد کی اس نشوونما پر جو متکلمین 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 نو اشراقی افلاطونی انداز رکھتا تھا۔ فرانسسکانی[1] راہبوں کے یہاں تیرھویں صدی میں بھی یہ انداز باقی رہا۔ فیثا غورثی افلاطونی رجحان کے ساتھ جو اسلام کے فلسفے میں موجود تھا یہ رنگ اچھی طرح نبھ گیا۔ ڈنس اسکاٹس[2] کے نزدیک ابن جبرول ایسا فاضل ہے جس کا قول سند کا درجہ رکھتا ہے اس کے مقابلے میں دو جید ڈومینیکی[3] راہبوں البرٹ[4] اور ٹامس[5] نے جن کے ہاتھوں کلیسا کے آئندہ عقیدے کی تشکیل ہوئی، ارسطاطالیسیت 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 میمون کا فلسفہ مطابقت 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

---

(۱) Franciscan

(۲) Duns Scotus

(۳) Dominican

(۴) Albert The Great

(۵) Thomas of Aquinas

کے پندرہ سال بعد کوئی ٹامس ابن رشد کی نہیں بلکہ پیروان ابن رشد کی تردید کرتا ہے۔ ان لوگوں کا سرگروہ سیگر[1] (جس سے لوگ ۱۲۶۶ء میں واقف ہوئے) رکن دارالفنون پیرس 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 سیگر البرٹ اعظم اور مقدس ٹامس کی تنقید کرتا ہے۔ یہ سچ ہے کہ وہ وحی و تنزیل کی پیروی کا اقرار کرتا ہے تاہم (اس کے خیال میں) عقل انہیں 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)

بہر نوع اس کی دقیق عقلیت علمائے دین کو پسند نہیں ہے۔ بظاہر فرانسسکانی راہبوں کی تحریک پر جو اس کی آڑ میں دومینیقی راہبوں کی ارسطالیست پر حملہ کرنا چاہتے تھے وہ کلیسائی محکمۂ احتساب (Inquisition) کے پنجۂ غضب میں گرفتار ہوگیا یہاں تک کہ اس نے مقام آرویٹو[2] میں (۱۲۸۱ء اور ۱۲۸۴ء کے درمیان) قید خانے میں وفات پائی۔ ڈانٹے نے جسے غالباً سیگر کے ملحدانہ خیالات کا علم نہ تھا اُسے بہشت میں دنیاوی علوم کا نمائندہ قرار دیا ہے۔ برخلاف اس کے اسلامی فلسفے کے بانی یونان و روما کے مشاہیر اور حکماء کے ساتھ اسے جہنم کے برآمدے میں جگہ دیتے تھے۔ ابن سینا اور ابن رشد پر آکر وہاں ان "جید ملحدوں" کا سلسلہ ختم ہوتا ہے جنہیں آئندہ نسلوں نے اسی طرح تحسین و آفرین کا مستحق سمجھا جیسے خود ڈانٹے کو۔

---

(1) Sigor of Brabant

(2) Orvieto

فرہنگ مصطلحات

ابد ۔ Eternity (without end) نامحدود دوران (جس کی انتہا نہ ہو۔ اس کے برعکس جسے کو زمانہ کہتے ہیں۔

ابدی ۔ Eternal (without end) ابد تک رہنے والا۔ زمانے کی قید سے بری۔

ابدیت ۔ ابدی ہونا۔

ابعاد ۔ Dimensions (بعد کی جمع) لمبائی، 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 اُسے معرب کر کے قاطیغوریاس بھی کہتے ہیں۔ اُردو 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۔

اثولوجیا ۔ یونانی لفظ Theologia کا معرب ہے۔ اس کے معنی علم الٰہی یا علم دین کے ہیں۔ اس نام کی ایک کتاب ارسطو کی طرف منسوب کی جاتی تھی۔

اجزائے لایتجزے ۔ (جمع، دیکھو جزو لایتجزیٰ)

اجزائے متجانس ۔ (جمع، دیکھو جزو متجانس)

اجناس ۔ (جمع، دیکھو جنس)

احساس ۔ Feelings

اختیار ۔ Freedom (of the will) ارادۂ انسانی کا طبعی قوانین سے آزاد ہونا جو مادی اشیاء میں کارفرما ہیں۔

اختیاری Free اختیار پر مبنی

اخلاقیات Ethics وہ علم جس میں انسانوں کے اعمال کی نیکی و بدی سے بحث کی جاتی ہے۔

اذعانی۔ 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 اجسام نامیہ کا مقررہ طبعی قوانین کے ماتحت نشوونما پانا۔

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

ازل Eternity (without beginning) نامحدود دوران (جس کی ابتداء نہ 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 لگانا۔

استدلال۔ Reasoning عقلی دلائل پیش کرنا۔

استقراء۔ Induction بہت سی جزئی مثالوں کی بنا پر کلیہ قائم کرنا

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

استنباط۔ Inference نتیجہ نکالنا

اشراقی۔ Neo-platonic نو افلاطونی فلسفے کے اس مذہب کا جو افلاطون کی پیروی میں فلاطینس نے قائم کیا تھا۔

اضافی۔ Relative کسی دوسری شے کی نسبت یا علاقے پر مبنی۔

اضطراری Impulsive (وہ فعل) جو سوچ سمجھ کر نہیں بلکہ کسی فوری محرک کے اثر سے سرزد ہو۔

اضافہ Relation نسبت یا علاقہ

اعتباری۔ Relative کسی دوسری چیز کی نسبت یا علاقے پر مبنی۔
اعراض۔ (جمع، دیکھو عرض)
اعیان۔ (جمع، دیکھو عین)
اقدار۔ (جمع، دیکھو قدر)
الکیمیا۔ Alchemy وہ فن جو ادنیٰ دھاتوں سے سونا چاندی بنا دینے کا مدعی ہے۔
الم۔ Pain
الوہیت Divinity خدا ہونا، خدائی
امکان Contingency اشیاء کی ہستی کا وجود سے کم تر درجہ
انالوطیقا Analytics منطق کا وہ حصہ جس میں تصورات اور ابواب سے بحث ہوتی ہے۔
انالوطیقائے اولیٰ۔ The First Analytics ارسطو کی منطق کا ایک حصہ
انالوطیقائے 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)
الحاسہ Sense-Organ
ایجابی۔ Positive (سلبی کی ضد)
باب۔ Category (دیکھو ابواب)
باری ارمیناس۔ Hermeneutics ارسطو کی منطق کا ایک حصہ جس میں تصورات کی بحث ہے۔
بالفعل۔ Actual واقعی اور خارجی شے کی حیثیت سے موجود
بالقوۃ۔ Potential کسی چیز کے اندر بہ حیثیت قوت کے مضمر۔

بسیط۔ Simple (مرکب کی ضد) جو اجزا میں تقسیم نہ ہو سکے۔

بصریات۔ Optics اسے پہلے علم مناظر و مرایا کہتے تھے۔

بقا Immortality (Of the Soul) بقائے روح۔ روح کا موت کے بعد باقی رہنا

بوطیقا۔ Poetics ارسطو کا ایک رسالہ جس میں فن شعر کی بحث ہے۔

بولیطا۔ Politics ارسطو کی مشہور تصنیف سیاسیات کے فن میں۔

تجرید۔ 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 Terestrial 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۔

تباین Contrast

تعامل Interaction Co-operation

تعدیم Destruction معدوم کرنا

تعریف Definition

تعین } تحدید } Condition اشیا کی کوئی صفت

تقابل Comparison

تکوین Genesis وجود میں لانا یا آنا

تثلیث Trinity

تناسخ Transmigration of the Soul

تناقض Contradiction

تنقید فارق Differentiating Criticism اشیا کے باہمی فرق پر غور کرنا۔

توالی Succession بار بار ہونا، ایک کے بعد ایک ہونا

تہیج Stimulus کسی خارجی چیز کا اثر حواس خمسہ میں سے کسی پر پڑنا۔

ثبوتی Positive منفی کی ضد

ثنوی Dualist دوئی پرست

ثنویت Dualism

جبر Necessity ارادۂ انسانی کا انھیں طبیعی قوانین کا پابند ہونا جو مادی اشیا میں کارفرما ہیں

جبلت Instinct

جبلی Instinctive

جز (۱) کسی کل کا ایک حصہ Part, Particula. Thing,
(۲) منفرد شے کسی نوع کا ایک فرد Individual Thing

جزئی Particular, Individual

جزو لایتجزائے Atom چھوٹے سے چھوٹا جز کسی عنصر کا

جز و متجانس Homoemerie (انکساغورس کے فلسفے میں بے شمار جوہروں میں سے کسی ایک کا چھوٹے سے چھوٹا ذرہ

جنس Genus

جوہر Substance

جوہر آسا Substantial

جوہر فرد Atom دیکھو جزو لایتجزے

جوہریت Substantiality

جہت Modality اشیا کا امکان وجود یا وجوب

حادث Created قدیم کی ضد۔ وہ چیز جو ہمیشہ سے نہیں ہے بلکہ زمانے کی حد کے اندر پیدا ہوتی ہے۔

حادثہ Occurrence واقعہ
حاسہ Sense حس کی قوت
حاضر Omnipresent جو ہر جگہ موجود ہو (خدا کی صفت)
حافظہ Memory
حافظۂ 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 مُردوں کا دوبارہ جی اٹھنا
حشر اجساد Physical Resurrection مُردوں کا جسم سمیت دوبارہ جی اٹھنا
حشر کبرے The Day of Judgment قیامت
حقیقی Real
حقیقت Reality
حکم Judgment
حکمت عملی 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
خرقِ عادت Miracle طبعی قوانین کی خلاف ورزی
خلا Vacuum مکان کا مادے سے خالی ہونا

خیر Good

خیر محض The Absolute Good

دوئی Dualism

دوئی آسا Dualistic

دوئی پرست Dualist

دقاطومیا Dichotomy اشیاء کی تقسیم دو قسموں میں

ذات Self

رائے Reason Reasoning عقل یا استدلال

راحت Pleasure لذت

رواقی Stoics

روح القدس دیکھو عقل فعال

ریطوریقا Rhetorics ارسطو کی ایک تصنیف فن بلاغت پر

زمان Time زمانہ

زمانی Temporal

زینونی Stoic

سیاست مدن Politics

سلبی Negative

سفسطہ Sophistics ایک رسالہ فن خطابت پر جو ارسطو کی طرف منسوب ہے ۔

شان Mode

شخصیت Personality

شر Evil

شعور Consciousness

شعور ذات Self Consciousness

شعوری Conscious

صدور Emanation ایک غیر مادی چیز سے دوسری غیر مادی چیز کا پیدا ہونا۔

صعودی سلسلہ Ascending Order چڑھتا ہوا سلسلہ جس میں ادنیٰ سے شروع کر کے اعلیٰ کی طرف بڑھتے ہیں

صغرا Minor Premise

صفت Quality

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

صور Forms (صورت کی جمع)

طبیعت Nature (۱) عالمِ طبیعی، فطرت، مادی دنیا
(۲) قوانین طبیعی کا نظام

طبیعی Natural (۱) عالمِ طبیعی سے متعلق
Physical (۲) طبیعیات سے متعلق، اجسام طبیعی سے متعلق۔

طبیعیات Physics

طفرہ Leaping لغوی معنی جست، کودنا۔ نظام کے فلسفے میں یہ مسئلہ کہ جسم کی حرکت مکان میں مسلسل نہیں ہوتی بلکہ وہ ایک نقطے سے دوسرے نقطے تک کود کر جاتا 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

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

عالمِ اکبر Macrocosmos

عرصۂ مکانی Space

عرصۂ زمانی Period of Time

عرض Accident

عقل Spirit وہ غیر مادی جوہر جو قدیم حکما کے نزدیک وجود مطلق (ذاتِ الٰہی) اور مادے کے درمیان واسطے کا کام دیتا ہے۔

عقلِ اول، عقلِ کل The Universal Spirit , The Holy Spirit عقول کے سلسلے میں سب سے برتر عقل، جس کا صدور بلاواسطہ وجود مطلق سے ہوا ہے۔

عقل فعال The Active Spirit فلک اول کی عقل

عقل منفعل } The Passive Spirit
عقل مستفاد } The Human Reason عقل انسانی

عقلیت Rationalism فلسفے کا وہ مذہب جو صرف عقل کو حقیقی وجود دانتا ہے

عقول افلاک The spirit s of the celestial spheres نو غیر مادی جوہر جو سلسلۂ وجود مطلق اور عقل انسانی کے درمیان واسطے کا کام دیتے ہیں۔

علاقہ Relation

علت Cause

علت اولےٰ } The First Cause
علت العلل } The Primal Cause

علم مناظر و مرایا بصریات Optics

علوم متعارفہ Axioms

علوی Higher

علیت Casuality

عمل Process Practice

عملی Practical

عناصر اربعہ دیکھو اربعہ عناصر

عنصر Elemem مادّہ کا سادہ ترین حصہ 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۔

عینی } Ideal (۱) عین سے متعلق
} Idealist (۲) فلسفۂ عینیت کا قائل
} Idealistic (۳) فلسفۂ عینیت سے متعلق

غناسطی Gnostic ایک قدیم عیسائی باطنی فرقے کا نام

غیر مجسم Incorporal غیر مادی جسم سے بری۔

غیر مربوط Disconnected

غیر مرئی Invisible نظر نہ آنے والا

غیر مسلسل Discontinuous

غیر متشخص Impersonal جو شخصی وجود نہ رکھتا ہو

غیر معلول Uncaused جس کی کوئی علت نہ ہو

غیر ممتد جس میں امتداد یا روران نہ ہو

غیر منفک Inseparable جو جدا نہ ہو سکے

غیر مکانی Spaceless مکان کی قید سے بری

فاعل مختار Free agent جس کا ارادہ طبعی قوانین کے عمل سے آزاد ہو

فرد Individual

فصل Difference

فعال Active

فعالی Activity

فوق العادہ Miraculous Supernatural

فوق الانسان Superhuman

فی الواقع In Reality

قاطیغوریاس Categories دیکھو ابواب

قاطیغوری Categorical

قاطیغوری اشکال Categorical Figures

قدر (۱) Predestination تقدیر، حوادث کا اندازہ جو علم الٰہی میں ہے
قدر (۲) Value جدید معنی وہ چند یا صفت جو اخلاقی یا تمدنی اہمیت رکھتی ہے۔

قدریہ Believer in Free Will وہ فرقہ جو انسان کو فاعل مختار مانتا ہے۔

قدم Uncreatedness قدیم ہونا

قدیم Uncreated Self Existent (حادث کی ضد) وہ چیز جو زمانے کے اندر پیدا نہیں ہوئی بلکہ ازل سے وجود رکھتی ہے۔

قنوطی Pessimist قنوطیت کا قائل

قنوطیت Pessimism نظامِ عالم کی بنا شر پر سمجھنا یا انسان کو خلقی طور پر بد سمجھنا

قیاس (۱) Analogy ایک چیز سے دوسری چیز پر جو اس کے مشابہ ہو حکم لگانا
(۲) Syllogism صغریٰ اور کبریٰ سے نتیجہ نکالنا

کائنات The Universe

کائنات مجمل، کائنات اصغر دیکھو عالم اصغر

کائنات الجو Meteorology (علم)

کبریٰ Major Premise

کثرت Multiplicity The Manford (Phenomena)

کثرت آسا Manifold Multiple

کلام Scholasticism وہ علم جو مذہب کی تائید فلسفیانہ دلائل سے کرتا ہے

کل (۱) The All وجودِ مطلق، ذاتِ الٰہی، کائنات
(۲) The Whole کوئی سالم شے
(۳) The species نوع، فرد کے مقابلے میں

کلیات Universal Principles of Judgement (۱) کلی تصدیقات

کلی اصول Universals Universal Concepts — (۲) کلی یا ذہنی تصورات

کلیہ دیکھو کلیات

کلیت Universality

کنہ Substance Nature حقیقت، اصلیت

کیف Quality

کیفی Qualitative

لازمانی Timeless زمانے کی قید سے بری

لازمی Necessary

لاشعوری Unconscious غیر شعوری

لاہوت The Transcendental وہ عالم جو زمان و مکان کے ماورا ہے

لاہوتی Transcendental لاہوت کا

لامتناہی Endless جس کا سلسلہ کبھی ختم نہ ہو

لزوم Necessity

مابعد الطبیعیات Metaphysics

مابعد الطبیعی Metaphysical

مابعد الواقعہ Post Re

مادّہ Matter

مادّہ اولیٰ Primal Matter

مادی Material

مافوق الطبیعیات دیکھو مابعد الطبیعیات

ماقبل الواقعہ Ante Re

ماہیت Nature اصلی کیفیت، اصلیت

متشکک Sceptic وہ شخص جس کے نزدیک حقیقت کا علم ناممکن ہے

متضاد Contrary

متکلم 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 دیکھا جا سکے۔

مساوات Equality برابری

مشاہدہ باطن Introspection

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

کے وجود کی کوئی لازمی وجہ نہ ہو۔

موضوع Subject نفس، بحیثیت فاعل کے

ناظر Omniscient ہر چیز کو دیکھنے والا (خدا کی صفت)

ناموس Nomas (یونانی لفظ) قانون (طبعی یا اخلاقی)

نشاۃ ثانیہ Renaissance یورپ میں قرونِ وسطیٰ کے بعد علوم و فنون کے از سرِ نو ترقی پانے کا زمانہ (سولھویں صدی عیسوی)

نظری Theoretical

نظریہ Theory کوئی رائے جو عقلی دلائل کی بنا پر کسی مسئلے کے متعلق قائم ہو جائے۔

نظریہ علم Theory of Knowledge فلسفے کا وہ شعبہ جس میں علم انسانی کی حقیقت اور اس کے ماخذ سے بحث کی جاتی ہے۔

نفس Mind

نفسِ ناطقہ The Human Reason

نفسی Mental, Phychological

نفسیات Psychology علم النفس

نفی Negation

نوع Species

نوس Nous (یونانی لفظ) عقلِ کل، عقلِ کائنات، جوہرِ عقل

نیم شعوری Semi Conscious

واحدہ Unit کسی مادی یا غیر مادی چیز کا وہ چھوٹے سے چھوٹا حصہ جو سالم اور مستقل وجود رکھتا ہو

واجب Necessary (Being) ہستی کا اعلیٰ درجہ رکھنے والا

واجب الوجود جس کا وجود عقلاً لازم ہو

واردات (قلب) Experience (Inner)

وثنی Heathen, pagan دیوتاؤں یا طبعی قوتوں کی پرستش کرنے والا

وثنیت Paganism Heathenism دیوتاؤں یا طبعی قوتوں کی پرستش

وجدان Intuition

وجوریت Realism (اسمیت کی ضد) یہ عقیدہ کہ کلیات یا اسماء کی مستقل خارجی وجود رکھتے ہیں.

وحدت Unity

وحدت فطرت Monophysitical اس عقیدہ کا کہ مسیح کی ذات میں الوہیت اور انسانیت ایک ہوگئی تھیں۔

وحدت فطرت کا معتقد Monophysite

ہمہ The All وجود مطلق

ہمہ در ہمہ All In All خدا کی ذات جس میں بعض صوفیوں کے نزدیک کل موجودات شامل ہیں۔

ہمہ اوست Pantheism یہ عقیدہ کہ ہر چیز جو وجود رکھتی ہے خدا کی ذات میں شامل ہے یا کائنات اور خدا ایک ہے

ہماوست (Theory of) Emanation یہ عقیدہ کہ ہر چیز کا صدور خدا کی ذات سے ہوا ہے۔

ہیولیٰ Matter غیر متشکل مادّہ

ہیئت Astronomy

قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان کی چند مطبوعات

آریہ سماج کی تاریخ

مصنف : لالہ لاجپت رائے

صفحات :252

قیمت : -/60روپے

سماجی فلسفہ کا خاکہ

مصنف : جے۔ ایس۔ میکینزی

صفحات :344

قیمت : -/22روپے

جدید ہندوستان کے سیاسی اور سماجی افکار

مصنف : ڈاکٹر محمد ہاشم قدوائی

صفحات :494

قیمت : -/178روپے

ہمارا قدیم سماج

مصنف : سید سخی حسن نقوی

صفحات :212

قیمت : -/54روپے

جدید سیاسی فکر

مصنفین : ڈاکٹر سید انوار الحق حقی
ڈاکٹر محمد ہاشم قدوائی

صفحات :305

قیمت : -/120روپے

جدید ہندوستان میں ذات پات

مصنف : ایم۔ این سری نواس

صفحات :208

قیمت : -/111 روپے

₹ 70/-

ISBN: 978-81-7587-727-6

9 788175 877276

राष्ट्रीय उर्दू भाषा विकास परिषद्

قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان

National Council for Promotion of Urdu Language

Farogh-e-Urdu Bhawan, FC- 33/9, Institutional Area,
Jasola, New Delhi-110 025