

ابن رشد و فلسفہ ابن رشد

www.KitaboSunnat.com

موسیقیوریناں



معزز قارئین توجہ فرمائیں

- کتاب و سنت ڈاٹ کام پر دستیاب تمام الیکٹرانک کتب... عام قاری کے مطالعے کیلئے ہیں۔
- مَجْلِسُ التَّحْقِيقِ الْإِسْلَامِيِّ کے علمائے کرام کی باقاعدہ تصدیق و اجازت کے بعد (Upload) کی جاتی ہیں۔
- دعوتی مقاصد کیلئے ان کتب کو ڈاؤن لوڈ (Download) کرنے کی اجازت ہے۔

تنبیہ

ان کتب کو تجارتی یا دیگر مادی مقاصد کیلئے استعمال کرنے کی ممانعت ہے
کیونکہ یہ شرعی، اخلاقی اور قانونی جرم ہے۔

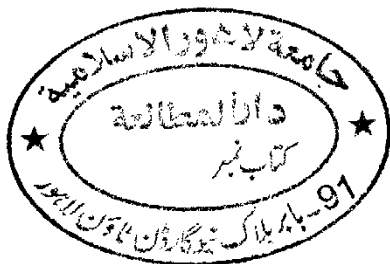
اسلامی تعلیمات پر مشتمل کتب متعلقہ ناشرین سے خرید کر تبلیغ دین کی
کاوشوں میں بھرپور شرکت اختیار کریں

PDF کتب کی ڈاؤن لوڈنگ، آن لائن مطالعہ اور دیگر شکایات کے لیے
درج ذیل ای میل ایڈریس پر رابطہ فرمائیں۔

✉ KitaboSunnat@gmail.com

🌐 www.KitaboSunnat.com

ابن رشد و فلسفہ ابن رشد



تصنیف: موسیورینان

ترجمہ: مولوی معشوق حسین خان (علیگ)

LIBRARY

Lahore

Islamic

University

Book No.

1921

www.KitaboSunnat.com



تخلیق

اکرم آرکیٹ، ۲۹، ٹیپل روڈ (صفال والا چوک) لاہور۔ پاکستان فون: ۷۲۳۸۰۱۳

۱۶۰۲

لیاقت علی : اہتمام:
تخلیقات : ناشر:
اکرم آرکیڈ 29 ٹیمپل روڈ
لاہور فون 7238014
طیب اقبال پرنٹرز : پرنٹرز:
سن اشاعت 1996 سن اشاعت
180 روپے قیمت

فہرست

حصہ اول

باب اول ابن رشد کے حالات زندگی اور تصنیفات

- 7 - ابن رشد سے پہلے اسلامی اندلس میں فلسفہ کے مختلف و منقلب احوال
- 11 - ۲- ابن رشد کے سوانح زندگی
- 22 - ۳- ابن رشد کی ذلت کے اسباب
- 26 - ۴- مسلمانوں کا برتاؤ ابن رشد کے ساتھ
- 29 - ۵- افسانے جن سے ابن رشد کی سوانح عمری لبریز نظر آتی ہے
- 32 - ۶- ابن رشد کا علم اور اس کا ماخذ
- 36 - ۷- ارسطو کے ساتھ اس کی حد درجہ شینگلی
- 38 - ۸- شروح ابن رشد
- 41 - ۹- ابن رشد کی تصنیفات
- الف- فلسفہ-
- ب- علم کلام و مذہب-
- ج- فقہ و اصول فقہ-
- د- علم ہیئت-
- ه- صرف و نحو-
- و- طب-
- 49 - ۱۰- عربی متون ابن رشد و قلمی نسخہ جات عربی و عبرانی و لاطینی
- 52 - ۱۱- اس کی تصنیفات کے مطبوعہ نسخے

باب دوم

فلسفہ ابن رشد

75

- ۱- ماقبل فلسفہ ابن رشد حکمائے عرب-

- 83 ۲۔ اسلامی فرتے متکلمین۔
- 86 ۳۔ مبد موجودات۔ مادہ قدیم۔ محرک اول۔ ذات تحت۔
- 91 ۴۔ نظریہ افلاک و مسئلہ عقول۔
- 98 ۵۔ ارسطو کا مسئلہ عقل۔
- 99 ۶۔ مسئلہ عقل نے یونانی شارحین ارسطو کے دور میں کیا ترقی کی تھی۔
- 102 ۷۔ عربوں میں مسئلہ عقل۔ عقل فعال کی وحدت۔
- 107 ۸۔ اتصال بہ عقل فعال۔ اشیائے متفرقہ کا ادراک۔
- 112 ۹۔ ابدیت مجملہ۔ قیامت۔
- 116 ۱۰۔ ابن رشد کا علم الاخلاق و سیاسیات۔
- 118 ۱۱۔ ابن رشد کے مذہبی خیالات۔

حصہ دوم

باب اول فلسفہ ابن رشد بنی اسرائیل میں

- 149 ۱۔ فلسفہ یہود پر ایک سرسری نظر۔
- 151 ۲۔ موسیٰ مینونی۔
- 153 ۳۔ فلسفہ ابن رشد جس طرح کہ یہودیوں نے اختیار کیا۔
- 155 ۴۔ ابن رشد کی تصانیف کے عبرانی ترجمے۔
- 159 ۵۔ لوئی ابن جرشون و موسیٰ ناربان۔
- 160 ۶۔ پندرہویں صدی عیسوی ایلی ڈیل میڈیگو وغیرہ۔

باب دوم فلسفہ ابن رشد کا اثر مدرستین پر۔

- 168 ۱۔ عربی کتب کا فلسفہ مدرستین میں داخل ہونا۔
- 171 ۲۔ ابن رشد کا پہلا لاطینی مترجم میکائیل اسکات۔
- 174 ۳۔ ہریان لایمان کتب میہ کا ترجمہ۔
- 178 ۴۔ فلسفہ مدرستین پر ابن رشد کا پہلا اثر۔
- 181 ۵۔ ولیم ڈاورنی کی مخالفت۔
- 184 ۶۔ البرٹ اعظم کی مخالفت۔
- 187 ۷۔ سینٹ طامس کی مخالفت۔
- 193 ۸۔ مدرسہ ڈامی نیکی کی مخالفت۔

- ۹- گائیل ڈی روم کی مخالفت۔ 196
 ۱۰- ریمانڈ ٹلی کی مخالفت۔ 198
 ۱۱- مدرسہ سینٹ فرانس میں فلسفہ ابن رشد۔ 199
 ۱۲- دارالعلوم پیرس میں فلسفہ ابن رشد۔ 204
 ۱۳- یورپ میں وسطی زمانوں کا الحاد۔ 211
 ۱۴- شاہان ہو ہنشا فنی کا اثر۔ 216
 ۱۵- ابن رشد الحاد کا نمونہ بن جاتا ہے۔ ابن رشد طحہ کے متعلق افسانے۔ 220
 ۱۶- ازمنہ وسطی کی اطالوی تصویروں میں ابن رشد کس طرح دکھایا گیا۔ 225
 ۱۷- شروح سید کی عالمگیر مقبولیت۔ 233

باب سوم فلسفہ ابن رشد مدرسہ پیڈوا میں۔

- ۱- مدرسہ پیڈوا کی عام خصوصیت۔ 261
 ۲- طب ابن رشد پیری ڈابانو۔ 263
 ۳- پزار کا کی جنگ فلسفہ علوم ابن رشد سے۔ 265
 ۴- جین دی جنڈون۔ فرا اربانو۔ پال دی ونش۔ 271
 ۵- گے ٹانو ڈی مٹن اور ورناس۔ 276
 ۶- پپوناٹ اور اچیلینی کی جنگ۔ 278
 ۷- بیروان اسکندر افروڈیسی اور ابن رشد۔ 284
 ۸- آگسٹائن تائفوس۔ 286
 ۹- زمانہ فلسفہ ابن رشد کی مقبولیت علمائے مذہب کی تھو لک میں۔ 289
 ۱۰- ابن رشد کے ترجموں کی عام طور پر ترتیب۔ 292
 ۱۱- فلسفہ ابن رشد کی مخالفت بتعیت یونانیین۔ 295
 ۱۲- افلاطونیوں کی جمعیت کی مخالفت سائل فیسن۔ 298
 ۱۳- فرقہ ہیومنسٹ کی مخالفت پوی دینیوی پک ڈیلا میراندول۔ 300
 ۱۴- پیڈوا میں تعلیمات رشدیہ کا باقی رہنا زہارٹلا۔ 306
 ۱۵- سیزر کریمانی نی۔ فلسفہ مشائین کا زوال اٹلی میں۔ 310
 ۱۶- فلسفہ ابن رشد کو کفر و الحاد کا مرادف سمجھا جاتا ہے۔ 315
 ۱۷- ابن رشد اٹلی کے باہر۔ آراء مختلفہ۔ 320
 350 فہرست اصطلاحات

باب اول

ابن رشد کے حالات زندگی اور تصنیفات

(۱) ابن رشد سے پہلے اسلامی اندلس میں فلسفہ کے مختلف و متقلب احوال

ابن رشد کی سوانح عمری تقریباً پوری بارہویں صدی کی ایک داستان ہے۔ تہذیب اسلامی کے اس اہم زمانہ کا ہر واقعہ اس سے کچھ نہ کچھ ربط رکھتا ہے۔ اسی بارہویں صدی میں خلفائے بنو عباس و بنو امیہ اندلس کی تمام کوششیں کہ قلب اسلام میں ایک معقولی و علمی ترقی کی بنیاد ڈالی جائے خاک میں مل گئیں۔ ۱۱۹۸ء میں ابن رشد کا مرنا گویا فلسفہ کے آخری نام لیوا کا اٹھ جانا تھا۔ اس کے بعد کم سے کم چھ سو برس کے لئے قرآن کے لئے آزاد خیالی پر کامیابی حاصل کرنے کا راستہ صاف ہو گیا۔

ابن رشد کو زندگی میں جن مصائب کا سامنا رہا اور جو شہرت بعد وفات حاصل ہوئی ان پر اگر نظر کی جائے تو ہم دیکھیں گے کہ ایسے زمانہ میں پیدا ہونے کے فائدے اور نقصان دونوں اس کے حصہ میں پڑے۔ دنیا میں اس کا ظہور اس وقت ہوا جبکہ ایک عظیم الشان تہذیب ذہنی کا زمانہ گذر چکا تھا اور اب وہ وقت تھا کہ بقیہ تہذیب بھی معرض زوال میں چلی جا رہی تھی۔ جو مصائب پیرانہ سالی میں اسے پیش آئے اگر وہ ایک طرف یہ ثابت کر رہے ہیں کہ لوگوں کی نظروں سے وہ شے کتنی گر گئی تھی جس کی وہ حمایت کر رہا تھا تو دوسری طرف ہم دیکھتے ہیں کہ ابن رشد کو تقدیر سے یہ معاوضہ ملا کہ ان تمام کاموں کا سرا اسی ایک شخص کے سر باندھا گیا جنہیں لوگوں کے سامنے اس نے صرف ایک مجموعہ کی صورت میں پیش کیا تھا۔ بعض واقعات کے لحاظ سے ابن رشد گویا فلسفہ عرب کا بوای تھیوس (۱) تھا یعنی خود ان لوگوں میں سے تھا جو اتنی دیر میں آئے کہ نئی چیزوں کے ایجاد کا زمانہ ختم ہو چکا تھا اس لئے اس جدت کی کمی کی تلافی انہوں نے اپنی تصنیفات کی وسعت مضامین و ذخائر علوم سے کی۔ یا بالفاظ دیگر اس تمدن کے وہ آخری سارے تھے جو اب برسر زوال آ رہا تھا۔ اور ہمارے بھی کیسے جو ایک غیر متوقع انقلاب حالات کی وجہ سے خود اپنے نام کو ایک تہذیب کے ان آثار منہدمہ میں دیکھ رہے ہوں

جنہیں پیوند دینے میں خود ان کے ہاتھوں نے کوشش کی تھی۔ ان لوگوں کی تحریریں اب صرف مختصر سے کلمات کی شکل میں باقی رہ گئیں جنہیں دامن میں لئے ہوئے یہ تہذیب نوع انسانی کی میراث مشترکہ کے احاطہ میں داخل ہوتی ہے۔

اندلس میں فلسفہ عرب کو بہ مشکل دو سو برس کا زمانہ گزرا ہو گا کہ یکایک اس کی آئندہ ترقی میں تعصب مذہبی و انقلابات ملکی اور حملہ ہائے ممالک غیر سے سخت رکاوٹ پیدا ہو گئی۔ خلیفہ الحکم ثانی (۲) کو یہ عزت نصیب ہوئی کہ دسویں صدی عیسوی میں وہ مشہور و معروف سلسلہ تعلیم و تعلم اس کی ذات سے جاری رہا جس نے یورپ کے مسیحیوں پر ایسا اثر ڈالا کہ آج تک تاریخ تمدن میں اس کا بڑا مرتبہ سمجھا جاتا ہے۔ مسلمان مورخ لکھتے ہیں کہ اس خلیفہ کے زمانہ میں اندلس نے ایک عظیم الشان بازار کی شکل اختیار کر لی تھی جہاں مختلف ملکوں کی علمی تصنیفات لائی جاتیں اور ہاتھوں ہاتھ بک جاتی تھیں۔ جو کتابیں اندلس و شام میں لکھی جاتی تھیں وہ مشرق میں مشہور ہونے سے پہلے یہاں اندلس میں مشہور ہو جایا کرتی تھیں۔ خلیفہ الحکم نے ابوالفرج اصفہانی کو ایک ہزار دینار زر خالص محض اس لئے روانہ کئے تھے کہ اس کی شہرہ آفاق کتاب الاغانی کا پہلا نسخہ حاصل کیا جائے۔ حقیقت واقعہ یہ ہے کہ اس کتاب کو قبل اس کے کہ عراق میں کوئی جانے اندلس میں لوگوں نے پڑھ لیا تھا۔ قاہرہ، بغداد، دمشق و اسکندریہ میں خاص خاص لوگ مقرر تھے جن کا کام یہ تھا کہ علوم قدیم و جدید پر جو کتابیں لکھی جائیں وہ جس قیمت پر ممکن ہو بہم پہنچائی جائیں۔ اس کا محل بالکل ایک کارخانہ نظر آتا تھا جہاں سوائے اس کے کہ کہیں کتابیں نقل کی جا رہی ہیں اور کہیں ان کی جلد بندی ہو رہی ہے، دیکھنے والے کو کچھ اور نظر نہیں آتا تھا۔ اس کے کتب خانہ کی فہرست ہی کی چوالیس جلدیں تھیں جس میں سوائے کتابوں کے نام کے اور کچھ درج نہیں تھا۔ بعض مورخین نے لکھا ہے کہ اس کتب خانہ کی کتابوں کی تعداد چار لاکھ سے کم نہ تھی اور ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنے میں کم سے کم چھ ماہ لگا کرتے تھے۔ خود حکم علم الانساب دیر میں کامل تجربہ رکھتا تھا۔ ایسی کوئی کتاب مشکل سے ملے گی جسے خود اس نے نہ پڑھا ہو۔ پڑھنے کے بعد اس کا معمول تھا کہ کتاب کے ابتدائی خالی ورق پر مصنف کا نام کنیت اور نسب اور نیز اس کے قبیلہ، خاندان، تاریخ ولادت و تاریخ وفات اور ان واقعات کو جو اس کے متعلق مشہور ہوا کرتے تھے لکھ دیا کرتا تھا۔ وہ خود اپنا وقت ان علماء و فضلا کے ساتھ جو تمام عالم اسلامی سے آ کر اس کے دربار میں جمع ہوتے تھے۔ انھیں مضامین پر گفتگو کرنے میں صرف کیا کرتا تھا۔

اندلس کے عربوں کو خلیفہ حکم کی تخت نشینی کے پہلے ہی سے علم و حکمت کا شوق شروع ہو

گیا تھا۔ یہ کچھ تو ان کے ملک کی عمدہ آب و ہوا کا اثر تھا اور کچھ یہودیوں اور عیسائیوں سے ربط و ضبط پیدا ہونے کا نتیجہ تھا۔ غرضیکہ خلیفہ کی کوششیں جن کے بار آور ہونے کے لئے زمانہ بالکل تیار اور لوگوں کی طبیعتیں آمادہ تھیں، ازمند و سفلے کی ایک عظیم اکٹان علمی و ادبی تحریکات کی شکل میں ظاہر ہوئیں۔ ذوق علم و ادب اور فنون کے اصناف لطیفہ کے شوق نے دسویں صدی عیسوی میں دنیا کے اس برگزیدہ بقلعہ میں تخیل، رواداری کی ایک ایسی روح پھونک دی تھی کہ جس کی نظیر موجودہ زمانہ میں بھی ملتی دشوار ہوگی۔ عیسائی، یہودی اور مسلمان سب ایک ہی زبان بولتے، ایک ہی نظمیں پڑھتے اور ایک ہی قسم کے علمی اور ادبی مطالعوں میں منہمک رہتے تھے۔ تمام بندشیں جو آدمی کو آدمی سے جدا رکھتی ہیں، اٹھ گئی تھیں اور باہم سب مل کر ایک ہی مشترکہ تہذیب و تمدن کی ترقی میں کوشاں نظر آتے تھے۔ قرطبہ کی مساجد جہاں طلبہ ہزاروں کی تعداد میں تھے علمی و فلسفی تعلیموں کی پرجوش مرکز بن گئی تھیں۔ مگر وہ ملک سبب جو مسلمانوں میں ہمیشہ تہذیب و ارتقاء ذہنی کا مانع رہا ہے یعنی مذہبی تعصب وہ اندر ہی اندر الحکم کے کارہائے نمایاں کی بربادی کا انتظام کر رہا تھا۔ دارالسلام بغداد کے علمائے مذہب نے مامون الرشید کی نجات آخروی کے بارے میں شبہ کرنا شروع کر دیا تھا۔ کیونکہ اس نے فلسفہ یونان کو پھیلایا اسلامی عقائد میں تزلزل پیدا کر دیا۔ اندلس کے متعصب اہل مذہب نے بھی اس سے کم سختی کا برتاؤ نہیں کیا۔ حکم کے بیٹے ہشام (۳) کا جب زمانہ آیا تو حاجب المنصور نے اسے کمزور پا کر خود تمام طاقت و قوت اپنے ہاتھ میں لے لی اور شاید اس خطا کی تلافی کے خیال سے تاکہ وہ علمائے مذہب و مخالفین فلسفہ و حکمت کی اندرونی مخالفت کی کسی شے سے تسلی کر سکے۔ اس نے الحکم کے کتب خانہ کو جو اتنی محنت سے جمع کیا گیا تھا تمام کھنگال ڈالا اور فلسفہ، ہیئت اور قدما کے دیگر علوم کی کتابوں کو قرطبہ کے عام منظر پر جمع کر کے آگ لگا دی اور جو بچ رہیں، انھیں یا دریا برد کر ڈالا یا محل شاہی کے حوضوں میں ڈبو دیا۔ صرف دینیات، صرف و نحو اور طب کی کتابیں اس دستبرد سے بچ رہیں۔ طلیطلہ کے مورخ سعید کا بیان ہے کہ منصور کے اس فعل کو اس زمانہ کے مورخ عوام الناس میں قبولیت حاصل کرنے کی نیت کی طرف منسوب کرتے ہیں تاکہ ملکی اغراض کے حصول میں مخالفت کا اندیشہ کم ہو جائے اور خلیفہ الحکم جس کے تحت پر وہ غاصبانہ قابض ہو گیا تھا اس کے نام نیک پر جب آئے۔ اندلس میں طبقہ فلاسفہ کو بہت کم مقبولیت حاصل تھی۔ عامۃ الناس ان کی کوئی پروا نہیں کرتے تھے اور امیروں اور دولتمندوں کے اثرات سے زیادہ وہ ان کے اثرات سے بے چین نظر آتے تھے۔ منصور کے زمانہ کے بعد سے سوائے اس کے کہ تھوڑی تھوڑی مدت کے لئے، وہ بھی بعض بعض اوقات، فلسفہ کو آزادی نصیب

ہوئی، ہمیشہ علانیہ اس کی مخالفت ہوتی رہی۔ جو لوگ اس طرف رجوع ہوتے تھے ان کی نسبت متنبیان مذہب بیدینی کے فتویٰ لگاتے تھے اور جو لوگ کہ حکمت و فلسفہ سے شغف رکھتے تھے وہ اپنے علوم کو اپنے قریبی دوستوں تک سے پوشیدہ رکھتے تھے کہ کہیں وہ مرتد و کافر مشہور نہ کر دیئے جائیں۔

بنو امیہ نے اندلس میں جو کام کیا تھا اسے گیارہویں صدی عیسوی کے ان انقلابات نے جو ملک میں ظہور پذیر ہوئے سب برباد کر دیا۔ قرطبہ جو علوم حکمت کی تعلیم کا مرکز تھا لوٹ لیا گیا۔ خلفا کے محل زیر و زبر ہو گئے اور کتب خانے برباد کر دیئے گئے۔ خلیفہ الحکم کے کتب خانہ کی باقی ماندہ اشیاء سستے داموں بیچ ڈالی گئیں۔ اور تمام ملک میں پھیل گئیں۔ سعید کہتا ہے کہ میں نے بعض کتابیں طلیطلہ میں دیکھی ہیں۔ وہ تسلیم کرتا ہے کہ اگر منصور کی تحقیقات و تلاش اس قدر ہوشیاری سے ہوتی جس کا جوش مذہب تقاضا کر رہا تھا تو بلا شک یہ کتابیں بھی اپنے مضامین کے لحاظ سے سپرد آتش کر دینے کے قابل تھیں لیکن اس خوبصورت سرزمین میں فلسفہ نے اس قدر گہری جڑیں کر لی تھیں کہ جتنی اس کے برباد کرنے کی کوشش کی جاتی اتنی ہی اسے حیات تازہ نصیب ہوتی تھی۔ طلیطلہ کا مورخ ابن سعید اس واقعہ کا شاہد ہے کہ اس کے زمانہ میں (۱۰۶۸ء) علوم قدیمہ کا مطالعہ اور تحصیل ایسی سرگرمی سے جاری تھی جیسے کہ ہمیشہ رہی تھی۔ باوجودیکہ بعض حکام وقت اب بھی مخالفت پر آمادہ رہا کرتے تھے اور ہر سال جماد کے لئے جانے کا لزوم فلاسفہ کے دھیان و گیان میں کھنڈت ڈالا کرتا تھا۔ بعض بادشاہ بے شک ایسے ہو گزرے ہیں جو ان علوم کی طرف مائل بہ ترقی و روا داری نظر آتے تھے مگر تجربہ ظاہر کرتا ہے کہ فلسفہ کو نہ کسی پناہ کی ضرورت پڑی ہے اور نہ نوازش کی۔ اسے نہ کسی کے حکم کی ضرورت لاحق ہوتی ہے اور نہ کسی کی اجازت کی۔ انسان کی بیداری خیال کا یہ ایک ایسا نتیجہ ہے جو اپنے نشو و نما کے لئے کسی کا شرمندہ احسان نہیں ہونا چاہتا۔

خلیفہ الحکم کا زمانہ گو فلسفہ کے لئے بہترین زمانہ سمجھا جاتا ہے لیکن اس میں ایک بھی بڑے آدمی کا نام نظر نہیں آتا۔ برخلاف اس تعصب کے جو علماء و حکماء کے ساتھ اس زمانہ میں کیا جاتا تھا۔ ابن باجہ، ابوبکر رازی، ابن زہر اور ابن رشد کے خیالات اہل یورپ کی زندگی کی موجوں میں، جو اصلی حقیقی زندگی ہے، نمایاں نظر آتے ہیں۔

(۲) ابن رشد کے سوانح زندگی

ابن رشد کی سوانح عمری کے ماخذ حسب ذیل ہیں۔

(۱) ابن الابار نے اپنے کلمہ مجموعہ تواریخ مولفہ ابن .شکوال (۴) میں مختصر حالات درج کئے ہیں۔

(۲) ذیل التکملة الانصاری المراكشي۔ ابو عبد اللہ محمد ابن عبد الملک الانصاری مراکشی (مغربی) کا لکھا ہوا ایک طویل مضمون ہے جس کا شروع کا حصہ بہت ناقص ہے، یہ مضمون ابن .شکوال اور ابن الابار کی کتب کا ایک ضمیمہ ہے۔

(۳) ابن ابی امیہ نے اپنی کتاب عیون الایاتی طبقات الاطباء میں اس کے مختصر حالات لکھے ہیں۔

(۴) کتاب العبر لمن غیر للذہبی۔ ذہبی نے اپنے تذکرہ میں جس کا آغاز ۵۹۵ھ سے ہوتا ہے ابن رشد اور یعقوب المنصور پر بعض مضامین درج کئے ہیں۔

(۵) لادون افریقی نے جو حالات اپنی کتاب منادید عرب میں درج کئے ہیں۔

(۶) مورخین اندلس اسلامی کے بعض اقتباسات خاص کردہ جو عبد الواحد مراکشی نے لکھے ہیں۔

(۷) وہ حالات جو خود ابن رشد کی تصنیفات سے ماخوذ ہیں۔

ابن رشد کے تمام سوانح نگاروں میں سے ابن الایار اور انصاری کا ذریعہ معلومات سب سے زیادہ بہتر معلوم ہوتا ہے، ان دونوں نے اپنا علم ان لوگوں سے حاصل کیا ہے جو حکیم قرطبہ (ابن رشد) کو ذاتی طور پر اچھی طرح جانتے تھے۔ عبد الواحد بھی جو ابن رشد سے صرف ایک نسل بعد ہوا ہے، قابل اعتبار معلوم ہوتا ہے۔ ابن زہر۔ ابن باجہ۔ اور ابن طفیل کے حالات تفصیل دار اس نے لکھے ہیں۔ اور آخر الذکر کی قلمی تحریرات بھی دیکھی ہیں اور نیز اس کے لڑکے کا شناسا معلوم ہوتا ہے۔ ان سب سے یہ قیاس ہوتا ہے وہ بھی اپنے زمانہ کے فلاسفہ کی صحبتوں میں رہا ہوگا۔ ابن ابی امیہ نے ابن رشد کی وفات کے چالیس سال بعد اس کے حالات لکھے ہیں۔ اور امیہ نے معلومات قاضی ابو مروان الباجی سے حاصل کی تھیں جو ابن رشد سے ذاتی طور پر واقف تھا۔ ذہبی نے اس سے زیادہ کچھ نہیں کیا کہ اپنے پیٹرو مصنفین کی کتابوں سے حالات نقل کر دیئے ہیں۔ لادون افریقی کی تحریر کم وقعت رکھتی ہے۔ گو کہ یہ شخص ہر صفحہ پر مصنفین عرب خاص کر ابن الابار سے کچھ نہ کچھ ضرور نقل کر دیتا ہے لیکن اس

کی تحریر بالکل سرسری و غیر محققانہ ہوتی ہے۔ اس کی کتاب کا لاطینی ترجمہ جس کا سوائے ایک کے اور کوئی نسخہ موجود نہیں ہے ایسا لگو ہے کہ اکثر اوقات اس کی عبارت کا مفہوم ہی سمجھ میں نہیں آتا۔

ابن رشد کے متعلق زمانہ متوسط نیز زمانہ احیائے علوم میں جو کمائیاں شہرت پا گئی تھی وہ تاریخی لحاظ سے اور بھی کم وقعت رکھتی ہیں۔ ان کمائیوں سے سوائے اس کے اور کچھ ثابت نہیں ہوتا کہ اس شخص کے متعلق لوگ کیا رائے رکھتے تھے اور فلسفہ ابن رشد سے انہیں کس حد تک دلچسپی تھی۔ باوجود اس کے یہی کمائیاں ہیں جن پر سترہویں صدی عیسوی کے وسط تک ابن رشد کے تمام تاریخی حالات کا دارومدار تھا۔ ۱۶۶۳ء میں لاؤن (۵) نے ایک مختصر رسالہ تصنیف کیا تھا اس میں ایک مختصر مضمون ابن رشد کے حالات پر تھا۔ اس مضمون کو اس زمانہ سے موریری (۶)۔ برتولچی۔ نیل۔ انونیو۔ بروکر۔ اسپرنگل۔ اموریو۔ ڈل ڈراف۔ امویل۔ جو ردین صحیح تسلیم کر کے بلا جرح و قدح نقل کرتے چلے آئے ہیں۔ ابن ابی اسبیہ نے جو مختصر تذکرہ لکھا تھا اگرچہ اس سے پوکاک (۷)۔ ر۔ سکی اور دیروزی واقف تھے۔ تاہم چند سال قبل تک جبکہ وٹن فیلڈ (۸)۔ پیرتھ وٹیرچ نے ان سے فائدہ اٹھایا تھا کسی نے ادھر توجہ نہیں کی۔ ان تذکروں سے میوسیو منک (۹) نے اس عمدہ مضمون کے لکھنے میں بہت مدد لی ہے جو قاموس علوم کی تصنیف کے وقت اس میں شامل کرنے کے لئے ابن رشد پر لکھ کر بھیجا تھا۔ اور جو اس کے بعد بہت کچھ اضافوں کے ساتھ ان کی کتاب مجموعہ علوم فلسفہ اہل عرب میں (۱۰) شائع ہوا ہے۔

قاضی ابوالولید محمد بن احمد بن محمد ابن رشد ۱۱۴۴ھ میں (مطابق ۵۲۰ھ) بمقام قرطبہ پیدا ہوا۔ ابن اللہ اور انصاری دونوں کے نزدیک یہی تاریخ صحیح ہے۔ عبدالواحد کا بیان ہے کہ جس وقت ابن رشد کا ۵۹۵ھ (مطابق ۱۱۹۸ء) میں انتقال ہوا تو اس کی عمر تقریباً ۸۰ سال کی تھی۔ ابن رشد خود اپنی شرح ارسطاطالیس کے باب دوم مقالہ فلکیات میں ۱۱۳۸ء کا ایک واقعہ بیان کرتا ہے جسے اس نے اپنی آنکھ سے دیکھا تھا۔ اپنی تحریروں میں قرطبہ کو وہ بار بار یاد کرتا ہے۔ شرح جمہوریت میں جہاں وہ افلاطون کی زبانی یہ کہتا ہے کہ تہذیب ذہنی کے معاملہ میں یونانی قوم کو قدرت نے خاص طور پر ممتاز فرمایا ہے، دہلی زبان سے معنا ”یہ بھی کہہ جاتا ہے کہ ملک اندلس کو مگر اس پر برتری حاصل ہے۔ اپنی کلیات میں وہ صاف طور پر جالینوس کے برخلاف دعویٰ کرتا ہے کہ دنیا میں سب سے عمدہ آب و ہوا اقلیم پنجم کی ہے جس میں قرطبہ واقع ہے۔ منصور کے دربار کا ایک واقعہ ہمارے علم تک پہنچا ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس بادشاہ کے

مواجهہ میں ابن رشد اور ابوبکر ابن زہرا شیلوی کے درمیان ایک مباحثہ ہوا تھا کہ ان دونوں صاحبوں کے مقامات ولادت میں سے کس جگہ کو علمی حیثیت میں فوقیت حاصل ہے۔ ابن رشد نے بیان کیا کہ اگر اشیلہ میں کوئی عالم وفات پائے اور لوگ اس کی کتابوں کو فروخت کرنا چاہیں تو قرطبہ لاتے ہیں جہاں ان کی خاطر خواہ قیمت ملتی ہے۔ بخلاف اس کے اگر کوئی گویا قرطبہ میں آجائے تو اس کو اشیلہ لیجاتے ہیں جہاں ان کی مانگ ہے۔

ابن رشد کا خاندان اندلس میں ایک بہت عظیم الشان خاندان کہا جاتا تھا اور مقامی عمدہ داروں کی نگاہ میں اس کی خاص وقعت تھی۔ اس کا دادا جس کا نام بھی پوتے کے نام کی طرح ابوالولید محمد تھا اور ابن رشد کی طرح قرطبہ کا قاضی تھا فقہائے مالکیہ میں بڑا رتبہ رکھتا تھا۔ پیرس کے شاہی کتب خانہ میں اس کے فتوؤں کا ایک عظیم الشان ذخیرہ موجود ہے جسے ابن الفران قرطبہ کی مسجد جامع کے پیش امام نے مرتب کیا ہے۔ اندلس اور ممالک عرب کے تمام شہر حتیٰ کہ خاندان مرابطہ (۱۱) کے بادشاہ تک فیض حاصل کرنے والوں میں داخل ہیں۔ جو اس ذی علم قاضی کے فتوؤں پر عمل کیا کرتے تھے۔ فلسفہ کا تعلق جو مذہب سے ہے اس کی بھلک ان فتوؤں میں بھی دکھائی دیتی ہے اور اس عجیب و غریب کتاب کے بعض صفحوں پر خود ابن رشد کے خیالات کے ماخذ ہمیں نظر آتے ہیں۔ اس کے دادا نے معاملات ملکی میں بعض پسلوؤں سے کچھ حصہ لیا ہے۔ ایک دفعہ کسی بغاوت کے سلسلہ میں اس کے سپرد یہ کام کیا گیا تھا کہ صوبہ اندلس کے اطاعت کا پیام حاکمان مراکش کے پاس لیجائے۔ پھر الفانز (۱۲) جس کا لقب جھگڑا لو تھا اور اندلس کے عیسائی باشندے ممالک اسلامی پر اس کے حملوں کو دل سے پسند کرتے تھے اس کی ساز باز سے مطلع کرنے کے لئے ابن رشد کے دادا کو ایک مرتبہ اور مراکش جانا پڑا تھا تاکہ سلطان کو ان تمام خطرات سے آگاہ کر دے جو اندرونی دشمنوں کی وجہ سے پیدا ہو گئے تھے۔ اسی مشورہ کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہزاروں عیسائی سوا حل حالی (۱۳) و بربر کی جانب جلا وطن کر دیئے گئے۔ اس کا لڑکا (جو ۱۰۹۳ء میں پیدا ہوا اور ۱۱۶۸ء میں انتقال کر گیا) ابن رشد کا باپ تھا۔ وہ بھی قصائد قرطبہ کے فرائض انجام دیا کرتا تھا۔ جس طرح اکثر بعض خصوصیات کی وجہ سے کسی کی شہرت ہو جایا کرتی ہے اسی طرح ابن رشد بھی جس کے نام کو لاطینی قوموں میں ارسطو کے برابر شہرت دی گئی ہے، عربوں میں اپنے ذی شان اجداد کے مقابلہ میں الحنفیہ کے لقب سے ممتاز کیا جاتا ہے۔ اپنے باپ دادا کے قدم بقدم ابوالولید ابن رشد نے بھی ابتدا مذہب اشعریہ و فقہ مالکیہ کی کتابیں پڑھیں۔ اس کا سوانح نگار فخریہ لکھتا ہے کہ جس قدر اسے فلسفہ وطب پر عبور تھا اس سے کم نفع پر نہ تھا۔ خاص کر ابن الابار اس شعبہ میں اس کے کار

ہلے نمایاں پر زیادہ زور دیتا ہے اور بمقابلہ ان تصنیفات کے جو فلسفہ ارسطو پر اس نے کیں اور جو اس قدر شہرت کا باعث ہوئیں اس کے تبحر علوم فقہ کو زیادہ تراثیت دیتا ہے اور ابن سعید فقہائے اندلس کی سب سے اگلی صف میں اسے جگہ دیتا ہے۔ جن علما سے اس نے علوم فقہیہ و فنیہ حاصل کئے وہ اپنے زمانہ کے بڑے لوگوں میں سے ہو گزرے ہیں۔ مثلاً ابو جعفر ہارون ترجانی (۱۳) جن کے حالات زندگی ابن ابی سعید (۱۵) نے لکھے ہیں۔ لیکن باوجود ابن سعید کے اس قول کے یہ غیر ممکن نظر آتا ہے کہ ابن رشد نے ابن باجہ (۱۶) سے بھی کچھ سبق حاصل کئے ہوں جس کا انتقال ۱۱۳۸ء میں ہو گیا تھا۔ یہ ممکن ہے کہ دونوں کی رایوں میں جو توارد نظر آتا ہے اور ابن رشد اس بڑے شخص کی نسبت جس عظمت و عزت سے کام کرتا ہے اس وجہ سے آخر الذکر کو اس کا شاگرد کہا جاتا ہو۔ بہر حال ابن رشد نے اس صدی کے نہایت مشہور لوگوں کی صحبت میں اپنا زمانہ بسر کیا۔ فلسفہ میں وہ براہ راست ابن باجہ کا زیر بار احسان نظر آتا ہے۔ ابن طفیل (۱۷) (جسے عیسائی علماء اہلبیت ابو بکر کے نام سے یاد کرتے ہیں وہ بھی جیسا کہ ہم ابھی بیان کریں گے۔ ابن رشد کی زندگی پر بہت بڑا اثر ڈالنے والا تھا۔ تمام عمر اس کے اور ابن زہر کے خاندان عظیم کے بہت گہرے تعلقات ہے۔ اسی خاندان کے اراکین کو یہ عزت حاصل تھی کہ بارہویں صدی عیسوی میں اسلامی اندلس میں علوم کی اشاعت ان کے ذریعہ سے ہوئی۔ ابو بکر ابن زہر (اصغر) (۱۸) اس کا ساتھی تھا۔ کیونکہ دونوں شاہی طبیب تھے اور ابو مروان ابن زہر مصنف ”تیسیر“ سے اس کے اس قدر دوستانہ تعلقات تھے کہ جب ابن رشد نے ”کلیات“ تصنیف کی تو یہ خواہش کی کہ اس کا دوست ابو مروان ابن زہر (۱۹) بھی ایک رسالہ ”بزیات“ پر لکھے تاکہ ان دونوں کی تصنیفیں مل کر فن طب کے لئے ایک نصاب کامل بن جائیں۔ علاوہ بریں حضرت شیخ محی الدین ابن العربی جو ایک مشہور صوفی گزرے ہیں ان سے بھی بڑے تعلقات تھے۔ مگر انھوں نے علم تصوف کی مناسبت اس میں نہ پائی اس لئے اپنے علوم بتانے سے انکار کیا۔ ابن رشد نے ایک زمانہ میں جبکہ وہ قرطبہ کا قاضی تھا۔ شیخ سے درخواست کی تھی کہ علم تصوف کے اسرار سے کچھ مجھے بھی آگاہ فرمائیں لیکن شیخ نے کہا کہ ہمیں اجازت نہیں ہے اور بتانے سے انکار کر دیا۔

ابن رشد کی زندگی کا وہ حصہ جو معاملات ملکی سے متعلق نظر آتا ہے وہ بھی اپنی جگہ ایک عجیب شان رکھتا ہے۔ تعصب مذہبی جو خاندان موحدین کے جذبہ انقلاب کا روح رواں تھا۔ عبدالمومن (۲۰) اور یوسف (۲۱) کے ذوق علم و حکمت کے اثر سے ایک قلیل زمانہ کے لئے رک گیا۔ عام لوگوں کا خیال تھا کہ مرا بھین کی تباہی کتب علمیہ کی بربادی کی وجہ سے جس کا

انہوں نے حکم دیا تھا ظہور میں آئی۔ عبدالمومن کا جب زمانہ آیا تو اس نے نہایت سختی کے ساتھ ان وحشیانہ حرکتوں کو روکا اور اس سدی کے حکماء ابن زہرہ۔ ابن باجہ۔ ابن طفیل۔ اور ابن رشد اس کے دربار کے بہت ذی رسوخ لوگوں میں سے تھے۔ ۵۲۸ھ (مطابق ۱۱۳۳ء) میں ابن رشد کو ہم مراکش میں دیکھتے ہیں جہاں وہ علمی درسگاہوں کی بابت عبدالمومن کے تحریکات کی تائید کر رہا ہے اور ساتھ ہی ساتھ اپنے مشاغل ستارہ بینی و مشاہدات فلکی سے بھی غافل نہیں ہے۔ عبدالمومن کا جانشین یوسف اپنے زمانہ کے بہت ذی علم بادشاہوں میں سے تھا۔ اس کے دربار میں ابن طفیل کو بہت رسوخ حاصل ہوا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ تمام دیگر ممالک سے علماء و فضلاء کھینچ کر اسی دربار میں چلے آئے۔ ابن طفیل ہی کے ذریعہ سے ابن رشد کو دربار میں رسائی حاصل ہوئی۔ مورخ عبدالواحد نے خود ابن رشد کے ایک شاگرد کی زبانی یہ واقعہ سنا تھا کہ کس طرح پہلی مرتبہ دربار میں اس کی پیشی ہوئی تھی۔ ابن رشد کی عادت تھی کہ اپنے دوست احباب سے اس قسم کے قصے بیان کیا کرتا تھا۔ جس طرح اس نے یہ قصہ بیان کیا، اسی طرح روایت در روایت وہ عبدالواحد تک پہنچا جسے اس نے قلمبند کر لیا۔ وہ ابن رشد کی زبانی کہتا ہے کہ ”جب میں امیرالمومنین کی حضوری میں پیش ہوا تو وہاں تھا ابن طفیل کو موجود پایا جس نے میری تعریف شروع کی اور میری شرافت خاندان اور قدیم حسب و نسب کا ذکر کیا۔ اور براہ نوازش مختلف قسم کے تفریفی الفاظ کہے جن کا میں بمشکل اپنے تئیں مستحق پاتا ہوں۔ میرا نام اور میرے باپ کا نام پوچھنے کے بعد امیرالمومنین نے اس طرح گفتگو شروع کی۔ ”افلاک کے متعلق حکماء کی کیا رائے ہے، وہ اسے قدیم سمجھتے ہیں یا حادث؟“ یہ سن کر مجھ پر ہیبت طاری ہو گئی اور ہاتھ پاؤں سن پڑ گئے اور اس سوچ میں پڑ گیا کہ کونسا عذر کروں۔ چونکہ مجھے نہیں معلوم تھا کہ ابن طفیل اور امیرالمومنین دونوں نے اتفاق باہمی میرے امتحان لینے کی کوشش کی ہے اس لئے میں نے سرے سے انکار ہی کر دیا کہ میں نے فلسفہ پڑھا ہی نہیں۔ امیرالمومنین پر میرے پس و پیش کرنے کی وجہ ظاہر ہو گئی اور انہوں نے ابن طفیل کی طرف رخ کر کے اس مسئلہ پر گفتگو شروع کی۔ انہوں نے ایک ایک کر کے ارسطو۔ افلاطون اور دیگر فلاسفہ کے تحقیقاتیں بیان کیں۔ اور علاوہ ان کے فقہائے اسلام کے تمام دلائل کی توضیح کی جو فلاسفہ کے مقابلہ میں لایا کرتے ہیں۔ میں نے دیکھا کہ امیرالمومنین کا حافظہ اس قدر قوی ہے کہ وہ علماء بھی اس کی ہمسری نہیں کر سکتے جو اپنا تمام وقت انھیں تحقیقاتوں میں صرف کیا کرتے ہیں۔ بہر حال امیر نے سمجھ لیا کہ میرے ترددات کیونکر رفع ہو سکتے تھے، اس نے خود ہی ایسا سلسلہ کلام شروع کیا کہ مجھے بھی آپ سے آپ گفتگو کرنے کی جرات ہوئی تاکہ وہ معلوم کرے کہ

خلفہ میں میری استعداد کہاں تک ہے۔ جب دربار برخواست ہوا اور واپسی کی اجازت ملی تو مجھے کسی قدر زرقند ایک نعلت فاخرہ اور ایک گھوڑا مرحمت ہوا۔ ”اگر ہم اسی مورخ کا اعتبار کریں تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ یوسف کی صریح خواہش اور ابن طفیل کے اشارے سے ابن رشد نے ارسطو کی شرحیں لکھنی شروع کی تھیں۔ وہ کہتا ہے کہ ایک روز ابن طفیل نے بلا بھیجا اور کہا کہ آج امیر المومنین مجھ سے شکایت کر رہے تھے کہ ارسطو بالکل زاویہ گمنامی میں پڑا ہوا ہے اور اس کے ترجمے لوگوں کی سمجھ میں نہیں آتے۔ خدا کرے مجھے کوئی ایسا آدمی مل جائے جو اس کے رسالوں پر شرحیں لکھ دے اور صاف عبارت میں اس کے مضامین کی توضیح کر دے تاکہ عوام بھی اس کی تصنیفات سے فائدہ اٹھا سکیں۔ اس کام کے لئے جس لیاقت کی ضرورت ہے وہ تم میں بدرجہ فائق موجود ہے۔ پس اچھا ہے کہ شروع کر دو۔ تمہاری اعلیٰ ذہانت اور عام فہم طرز بیان اور نیز اس انہماک کو جو مطالعہ کتب میں ہے میں خوب جانتا ہوں اس لئے امید ہے کہ اس کام میں تم کامیاب ہو جاؤ گے۔ تم خود دیکھتے ہو کہ مجھے جو شے اس ذمہ داری کے برداشت کرنے سے روک رہی ہے وہ پیرانہ سالی ہے، اس کے علاوہ امیر کی خدمت جو متعلق ہے اور جو کثیر اشغال میرے ذمہ ہیں وہ مزید براں ہیں۔ ابن رشد کہتا ہے کہ ”اس واقعہ کے بعد سے میں نے تمام توجہ اس کام کی طرف جس کے لئے ابن طفیل نے کہا تھا صرف کرنی شروع کی۔ یہ وجہ ہیں جنہوں نے ان شرحوں کے لکھنے کے لئے آمادہ کیا جو میں نے ارسطو پر لکھی ہیں۔“ اپنے فلسفیانہ قصے میں ابن طفیل جو ایک شخص کی طرف اشارہ کرتا ہے اس سے بلاشبہ ابن رشد مراد ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ ”تمام فلاسفہ جو ابن باجہ کے بعد گذرے ہیں اس کے مقابلے میں بہت کم رتبہ ہیں۔ خود ہمارے معاصرین جو اس کے بعد آئے ان کی حالت ابھی تک تکمیل طلب ہے۔ ابھی تک کسی درجہ کمال کو نہیں پہنچے۔ حتیٰ کہ ان میں کیا کیا اصلی خوبیاں ہیں اس کا اندازہ بھی فی الحال کرنا غیر ممکن ہے۔“ یوسف کے زمانہ میں ابن رشد کو جو رسوخ ہمیشہ حاصل رہا اور جن بڑی بڑی خدمتوں پر وہ مامور رہا ان سے پوری طور پر وہ متمتع ہوتا رہا۔ ۵۶۵ھ (مطابق ۱۱۶۹ء) میں وہ اشیبہ کے قاضی کے فرائض انجام دیتا تھا۔ کتاب الجیوان ارسطو کے چہارم حصہ کی شرح میں جو اسی سال ختم کی تھی بیان کرتے کرتے وہ عذر کرنے لگتا ہے کہ اس زمانہ کے حالات و معاملات میں اس کی مصروفیت اس قدر ہے اور نیز اپنے مکان سے جو قریبہ میں ہے اور جہاں اس کی سب کتابیں ہیں بہت دور پڑا ہوا ہے، اس لئے ممکن ہے کہ اس سے کچھ سو ہو گیا ہو۔ جسے نظر اغماض سے دیکھنا چاہئے۔ ۵۶۷ء (۱۱۷۱ء) میں اپنے وطن قریبہ کی طرف اس کی مراجعت ہوئی، یقیناً یہی زمانہ ہے جبکہ ارسطو کی عظیم الشان شرح کی تصنیف

کی بنیاد اس نے ڈالی ہوگی۔ اس کتاب میں وہ جا بجا شکایت کرتا ہے کہ سرکاری کاموں کی وجہ سے فرصت نہیں ملتی، انھیں میں زیادہ وقت صرف ہو جاتا ہے اور اطمینان قلب باقی نہیں رہتا جو ایسے کاموں کے لئے لابدی ہے۔ کتاب مختصر الجملی کے مقالہ اول کے ختم پر وہ لکھتا ہے کہ ”مجھے مجبوراً“ صرف اہم مسائل کی حد تک محدود رہنا پڑا ہے۔ میری مثال اس شخص کی سی ہے جس کے چاروں طرف آگ لگ اٹھی ہو اور صرف اتنا موقع باقی ہو کہ جو اشیاء بے حد ضروری ہیں وہی اپنے ساتھ لیجا کر جان بچالے۔“ اس کے فرائض منصبی اس قسم کے تھے کہ خلفائے موحدين کی قلمرو کے مختلف حصوں میں متعدد اوقات اسے سفر کرنا پڑا ہے۔ کبھی ہم اسے آبنائے جبل الطارق کے اس طرف اور کبھی اس طرف دیکھتے ہیں۔ کبھی وہ مراکش میں نظر آتا ہے اور کبھی اشیید میں اور کبھی قرطبہ میں اور انھیں مختلف مقامات پر ”شروح“ کے لکھنے میں مصروف رہتا ہے۔

۱۱۷۸ء میں مراکش ہی میں بیٹھے بیٹھے اس نے جوہر الکون (Substantia oabes) کا ایک حصہ لکھا تھا۔ ۱۱۷۹ء میں اشیید میں بیٹھ کر مذہب پر جو رسائل لکھے ہیں انھیں ختم کرتا ہے۔ ۱۱۸۹ء میں یوسف اسے پھر مراکش میں طلب کرتا ہے اور ابن طفیل کی جگہ طبیب اول مقرر کرتا ہے۔ اس کے بعد قرطبہ کے قاضی القضاۃ کا عہدہ عطا فرماتا ہے جس پر اس کے باپ اور دادا دونوں مامور رہ چکے تھے۔ یعقوب المنصور باللہ (۲۲) کے زمانہ میں دربار میں اس کا رسوخ پہلے زیادہ نظر آتا ہے۔ منصور علی مضامین پر اس سے مکالمہ کرنا پسند کرتا تھا اور اس مسند پر جگہ دیتا تھا جو اس کے دربار میں خاص الخاص لوگوں کے لئے بچھائی جاتی تھی اور اس قدر بے تکلفانہ باتیں ہوتی تھیں کہ ابن رشد بادشاہ کو کبھی کبھی ”اسمع اغی“ کے الفاظ سے خطاب کر جاتا تھا۔ ۵۹۱ھ (۱۱۹۵ء) میں جب منصور تغلیہ کے بادشاہ الفانس نہم کے مقابلے کے لئے وہ جنگی تیاریاں کرتا نظر آتا ہے جو الارک (الرقوس) کی فتح پر تمام ہوئیں۔ اس وقت بھی ہم ابن رشد کو بادشاہ کے ساتھ ہی ساتھ دیکھتے ہیں۔ ابن ابی اسید (۲۳) تفصیل سے بیان کرتا ہے کہ اس موقع پر کیا کیا مراعات خسروانہ (۲۴) اس کے شامل حال ہوتے رہے ہیں جن سے دشمنوں کے دلوں میں حسد کی آگ بھڑک اٹھی یہی ان پریشانیوں کے اسباب تھے جن میں ابن رشد کی زندگی کے آخری چار سال بسر ہوئے۔

زمانہ نے یکا یک ایسی گردش کھائی جس کے نمونے اسلامی بادشاہوں کے درباروں میں روزانہ نظر آیا کرتے ہیں۔ ابن رشد بادشاہ منصور کی نظروں سے گر گیا اور قصبہ الیسانہ میں جو قرطبہ کے نزدیک ہی تھا جلا وطن کر دیا گیا۔ اس قصبہ میں پہلے یہودی رہا کرتے تھے اور یہی

—سوراصل اس قصہ کے مشہور ہونے کی وجہ ہے۔ جو لاون افریقی نے لکھا ہے اور اس کے زمانہ سے اب تک ہر شخص اس پر آسانی سے یقین لاتا رہا ہے۔ اس قصہ میں مذکور ہے کہ حکیم مظلوم، بادشاہ کے غضب سے قصبہ الیسانہ میں جا کر اپنے ایک فرضی شاگرد کے یہاں پناہ لیتا ہے جس کا نام موسیٰ میونی ہے۔ اس واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے دشمنوں نے یہ بھی کوشش کی تھی کہ لوگوں میں اسے یہودی النسل مشہور کریں۔ (۲۵)

ابن رشد پر شاہی عتاب ہونے کے اسباب پر لوگوں نے طرح طرح کے قیاسات لگائے ہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ ابن رشد، ابو یحییٰ گورنر قرطبہ اور منصور کے بھائی ان تینوں میں بہت گہرے دوستانہ تعلقات تھے۔ جو اول الذکر کے اخراج کے باعث ہوئے۔ بعض کہتے ہیں کہ امیر المومنین کے ساتھ اس نے آداب شاہی مرعی نہیں رکھا تھا۔ عبدالواحد اور ابن ابی اسید کا بیان ہے کہ ابن رشد نے حیوانات کے حالات پر ایک رسالہ (شرح کتاب الجودان ارسطو) لکھا تھا اس کے بیان کے سلسلہ میں ایک جگہ زرافہ کے بابت لکھ دیا کہ ”میں نے اس قسم کا ایک چوپایہ شاہ بربر کے یہاں دیکھا ہے۔ شاہ بربر سے اس نے یعقوب المنصور سے مراد لی تھی۔ عبدالواحد کہتا ہے کہ علماء جب کبھی علمی مضامین پر بحث کرتے ہیں تو درباریوں اور کاتبوں کے استعمال کے تعریفی الفاظ ترک کر دیا کرتے ہیں۔ یہی صورت اس موقع پر واقع ہوئی تھی۔ منصور کو اس آزادانہ طرز گفتگو سے ملال پیدا ہوا۔ اور شاہ بربر کے خطاب کو اس نے اپنے لئے باعث ہتک سمجھا۔ ابن رشد معذرتاً یہ کہتا ہے کہ میرے پڑھنے والے نے غلطی کی ہے اور ملک البرین کی جگہ ملک البربر پڑھا ہے۔ میں نے ملک البرین لکھا تھا جس کے معنی تھے کہ افریقہ اور اندلس کا بادشاہ۔ یہ دونوں الفاظ واقعی اس طرح لکھے جاتے ہیں کہ سوائے معمولی اعراب کے دونوں کی صورت ایک ہی سی ہوتی ہے۔ انصاری نے ہمارے لئے ایک اور روایت محفوظ رکھی ہے جس میں علمائے مذہب میں سے ایک صاحب کے عقیدہ کا ذکر ہے۔ جنہوں نے ابن رشد کے شریدر کرانے میں خاص حصہ لیا تھا۔ یعنی تمام مشرق میں اور نیز اندلس میں ایک پیشین گوئی مشہور ہوئی کہ ایک خاص دن ایک سخت طوفان باد آئے گا جو تمام نبی آدم کو برباد کر دے گا۔ لوگ یہ سن کر بہت ہیبت زدہ ہوئے اور پہاڑ کے غاروں اور تہ خانوں میں چھپنے کا انتظام کرنے لگے۔ ابن رشد اس زمانہ میں قرطبہ کا قاضی تھا۔ عامل وقت نے تمام علماء و دیگر ذی وجاہت و صاحب رائے لوگوں کو جمع کیا۔ ابن رشد نے یہ جرات کی کہ اس مسئلہ پر طبعی نقطہ نظر سے غور کیا۔ ایک صاحب عالم مذہب جن کا نام عبدالکبیر تھا اس گفتگو میں شریک ہو گئے اور ابن رشد سے پوچھنے لگے کہ قوم عاد کا حال جو مذکور ہے کہ اس طرح وہ تند ہوا سے برباد

ہو گئی تھیں کیا اس سے انکار ہے۔ ابن رشد نے جو جواب دیا وہ اس واقعہ کے متعلق جس کا قرآن پاک میں ذکر ہے کسی قدر پایہ ادب سے گرا ہوا (۲۶) تھا۔ تاریخی نقطہ نظر سے جو اعتراضات کئے جاتے ہیں وہ ایسے گناہ ہیں کہ انھیں علمائے مذہب کبھی بخش نہیں سکتے۔ ابن رشد کے دشمنوں کو یہ ایک موقع مل گیا اور وہ لے اڑے اور مشہور کر دیا کہ قاضی شریحہ و بدین ہو گیا ہے۔ عبدالواحد کہتا ہے کہ ابن رشد کے دشمنوں کو اس کی ”شرح“ کا خود اس کے قلم کا لکھا ہوا ایک نسخہ مل گیا جس میں کسی قدیم مصنف کے یہ الفاظ نقل تھے کہ ”سیارہ ناہید (زہرہ) خدا ہے“ انھوں نے یہ جملہ ماقبل کی عبارت کو چھپا کر منصور کو دکھایا اور کہا۔ یہ ابن رشد کا کلام ہے اور اس بے گناہ کو مشرک قرار دیا۔

ان قصوں کے متعلق ہم جو چاہیں رائے قائم کریں لیکن اس میں شک نہیں کہ ابن رشد کی تذلیل کا باعث فلسفہ تھا۔ فلسفیانہ مشاغل نے منصور کی نظر میں اس کی مذہبی حالت کو مشتبہ کر دیا تھا۔ تمام تعلیم یافتہ لوگ جو خوش نصیبی سے محسوس خلائق ہوتے ہیں۔ اسی قسم کے الزاموں کے نشانے بنے رہے ہیں۔ منصور (۲۷) نے یہ سن کر قرطبہ کے تمام بڑے بڑے لوگوں کو طلب کیا اور ابن رشد کو بھی بلایا اور اس کے اصول کو خلاف مذہب قرار دیکر جلا وطن کرنے کا حکم دیا۔ امیر نے ساتھ ہی ساتھ تمام صوبہ جات میں یہ احکام جاری کئے کہ اس قسم کی خطرناک تعلیم کی ممانعت کر دی جائے اور جن کتابوں سے طبیعت اس طرف مائل ہوتی ہے انھیں جلا دیا جائے۔ (۲۸)

اس حکم عام میں صرف یہ چند امور مستثنیٰ قرار دیئے گئے تھے یعنی جو کتابیں فن طب و ریاضی پر ہوں اور صرف اس قدر ابتدائی ہیئت کی کتابیں جو دن رات کی ساعتیں اور سمت قبلہ کے معلوم کرنے کے لئے ضروری ہوں برباد نہ کی جائیں۔ انصاری نے اس تمام فرمان کی نقل درج کی ہے جسے ابو عبداللہ ابن عیاش کاتب امیر المومنین نے نہایت تاکیدی الفاظ (۲۹) میں لکھا تھا۔ اور جو اس موقع پر باشندگان مراکش اور سلطنت کے دیگر بڑے بڑے شہروں کے لوگوں کو سنانے کے لئے روانہ کیا گیا تھا۔ اس کی ہر سطر سے اس نفرت کا اظہار ہوتا ہے جس کے بھڑکانے والے آزاد خیال طلبائے حکمت و فلسفہ تھے۔ اس قسم کی بعض بعض شکایتوں سے زیادہ لغو اور بے لطف تزکوئی دوسری شے نہ ہوگی۔ جو ہزاروں مرتبہ پہلے بھی پیش کی جا چکی ہیں اور اب بھی پیش کی گئیں۔ اور ان امور سے ناراضی کا اظہار کرتی ہیں جن کی ذمہ داری کسی پر عائد نہیں کی جاسکتی بلکہ اگر غور سے دیکھا جائے تو جو لوگ زیادہ ایسی شکایتیں کیا کرتے ہیں خود انھیں کی طبیعتوں میں ان شکایات کا باعث اور اصل منبع نظر آئے گا۔ غرض کہ جو انقلاب کہ

ابن رشد کی بریادی کا باعث ہوا وہ دراصل شاہی دربار کی ایک سازش کا نتیجہ تھا جس میں مذہبی تعصب رکھنے والی جماعت کو اہل فلسفہ پر کامیابی حاصل ہوئی۔ صرف ابن رشد اس تعصب کا شکار نہیں بنا بلکہ اور متعدد (۳۰) بڑے بڑے لوگ مثلاً۔ علماء۔ اطباء۔ فقہاء۔ قضاة۔ اور شعرا بھی اس بلا میں گرفتار ہوئے۔ ابن ابی اسید کہتا ہے کہ منصور کی ناخوشی کا سبب یہی تھا کہ تمام لوگ اپنی فرصت کے اوقات فلسفہ اور قدما کے علوم کی تحصیل میں صرف کرتے تھے۔ فلاسفہ کی اس تذلیل کا ذکر بعض شعراء نے اپنی نظموں میں بھی کیا ہے خاص کر ابوالحسن ابن جمیر نے کینہ توڑ بھیتوں کے پیرائے میں ابن رشد کی ایک ایسی جھوکی ہے کہ جس کی بحر فیروز مند خالصین کو بہت بھلی معلوم ہوتی تھی۔

”اب ابن رشد کو یقین ہو گیا کہ اس کے تصنیفات کیسے مضرتے ہیں۔ اے وہ شخص جس نے خود اپنے تئیں بے حرمت کیا ذرا سوچ تو سہی کہ اب کوئی ایک شخص بھی ہے جو تیرا دوست بننا پسند کرتا ہے۔“

اے ابن رشد جبکہ تیری کوششیں اس صدی میں اس قدر بلند پروازی کرنے لگیں تو تو رشد و ہدایت کی راہ پر قائم نہیں رہا۔ تو نے مذہب سے دغا کی۔ تیرے دادا کا طریق عمل یہ نہ تھا۔ تقدیر نے ان تمام مکذبین مذہب کو جو فلسفہ کو مذہب سے ملاتے رہتے ہیں اور الحاد کی تعلیم دیتے ہیں نیچے گرا دیا۔ وہ منطق میں مشغول ہوئے اور یہ بات سچ ثابت ہو گئی کہ منطق ہی تمام مصیبتوں کی جڑ ہے۔“

ابن رشد کے اس ذلت و خواری کا زمانہ طویل نہ تھا۔ ایک جدید انقلابی صورت ظہور پذیر ہوئی اور پھر فلاسفہ شاہی عنایات میں داخل ہو گئے۔ مراکش سے واپسی پر منصور نے اپنے تمام احکام جو فلسفہ کے خلاف جاری کئے تھے منسوخ کر دیئے اور پھر اس طرف بہت جوش کے ساتھ توجہ فرمائی۔ علماء اور دیگر معزز لوگوں کی رائے سے ابن رشد کو اور جو دوسرے لوگ اس کے ساتھ جتلائے مصائب تھے سب کو واپس بلا لیا۔ اور انھیں میں سے ایک شخص کو جس کا نام ابو جعفر الذہبی تھا تمام اطباء و فلاسفہ دربار کے تصنیفات کی نگرانی کرنے کے لئے مقرر کیا۔

لاؤن افریقی نے ابن رشد کی تذلیل کا واقعہ بیان کرتے وقت بہت سی چھوٹی چھوٹی مہمل باتیں اور بیان کیے ہیں کہ اس کے دشمن اسے لحد قرار دینے کے لئے کیا کیا چالیں چلے۔ اور ارتداد و اخراج میں اسے کیا کیا لٹیس نصیب ہوئیں۔ یہ تفصیلی واقعات اعتبار کے لحاظ سے اتنے گرے ہوئے ہیں کہ یہاں ان کے اعادہ کی ضرورت نہیں پائی جاتی۔ لیکن میں یہ باور نہیں کر سکتا کہ لائون نے خود ان قصوں کو گھڑا ہو گا۔ اس نے ضرور کسی نہ کسی عربی مصنف کی کتاب

میں دیکھا ہوگا اور اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ جن باتوں کا وہ ذکر کرتا ہے وہ نہیں تو انھیں کے مانند دوسری باتیں انصاری میں ہماری نگاہ سے بھی گذری ہیں۔ انصاری کا بیان ہے کہ ابن رشد کہا کرتا تھا کہ سب سے زیادہ تکلیف مجھے اس وقت ہوئی جبکہ زمانہ اخراج میں ایک دن اپنے لڑکے عبداللہ کے ساتھ قرطبہ کی جامع مسجد میں نماز پڑھنے کے لئے اندر جانا چاہتا تھا کہ بعض اراذل نے ہاتھ پکڑ کر باہر کر دیا۔ اس کے شاگرد تمام بے دین سمجھے جانے لگے۔ لوگوں نے ان کے فتوے تسلیم کرنے سے انکار کر دیا مگر بعض ایسے شاگرد بھی تھے جنہوں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ ان کے عقائد نیک مسلمانوں کے عقائد سے ایسے مختلف نہیں جیسے کہ سمجھے جا رہے ہیں۔ (۳۱) تاج الدین ابن حموی جو اس زمانہ میں مغرب کی سیر کے لئے آیا تھا اس نے ابن رشد سے ملاقات کی کوشش کی مگر کامیاب نہ ہو سکا یعنی ابن رشد کو اس زمانہ میں اس قدر سخت تنہائی میں زندگی بسر کرنی پڑی تھی کہ دربار شاہی میں دوبارہ رسوخ حاصل ہونے کے بعد وہ بہت دنوں زندہ نہیں رہا۔ اور مراکش میں ایک طویل عمر کے بعد جمعرات کے دن ۹ صفر ۵۹۵ھ (مطابق ۱۰ دسمبر ۱۱۹۸ء) کو اس جہان فانی سے رخصت ہوا۔ انصاری نے بھی یہی تاریخ وفات لکھی ہے ابن ابی اسید بھی ابن رشد کی وفات کو ۵۹۵ھ کے آغاز میں واقع ہونا بیان کرتا ہے مگر ایک مقام پر وہ خود یہ لکھ کر اپنی آپ تردید کرتا ہے کہ محمد الناصر نے جو یعقوب المنصور کے بعد ۲۲ ربیع الاول ۵۹۵ھ (مطابق ۲ جنوری ۱۱۹۹ء) کو تخت نشین ہوا۔ ابن رشد کو اپنے دربار میں بلایا اور مراحم شاہانہ سے سرفراز فرمایا تھا۔ یہ تردید اور زیادہ قوی ہو جاتی ہے جب وہ کہتا ہے کہ ابن رشد کو دوبارہ دربار میں رسوخ اسی سال یعنی ۵۹۵ھ میں منصور ہی کے زمانہ میں حاصل ہوا تھا۔ ابن العربی (۳۲) جو اس کے جنازے کے ساتھ تھے وہ اور یافعی۔ محمد بن علی شاطبی اور عام مورخین اہل اسلام بھی ۵۹۵ھ ہی بتاتے ہیں۔ عبدالواحد اور ذہبی بھی اس تاریخ سے زیادہ انحراف نہیں رکھتے۔ ان کے بیان کے مطابق ابن رشد کی وفات آخر ۵۹۳ھ میں (مطابق اگست یا ستمبر ۱۱۹۸ء) میں واقع ہوئی تھی۔ صرف لاؤن افریقی ایک شخص ہے جو کہتا ہے کہ ۱۲۰۶ء میں اس کا انتقال ہوا۔ انصاری کہتا ہے کہ ابن رشد شہر مراکش کے قبرستان میں بیرون دروازہ تاغزوت (۳۳) دفن کیا گیا۔ لیکن تین ماہ کے بعد اس کی لاش کو قرطبہ لے گئے جہاں ابن عباس کے قبرستان میں خاندانی گنبد میں اسے بھی دفن کر دیا۔ ابن العربی کا بیان ہے کہ انھوں نے مراکش میں پچشم خود دیکھا تھا کہ ابن رشد کی لاش قرطبہ لے جانے کے لئے سواری پر رکھی جا رہی ہے مگر لاؤن افریقی کہتا ہے کہ اس نے ابن رشد کی قبر اور کتبہ مراکش میں باب حمالان کے قریب دیکھا ہے۔ ابن رشد نے چند لڑکے چھوڑے جن میں سے بعض علوم

مذہب و فقہ حاصل کر کے قصبات و اضلاع کے قاضی مقرر ہوئے۔ ان میں سے ایک ابو محمد عبداللہ کسی قدر مشہور طبیب گزرا ہے۔ ابن ابی اسید نے باپ کے حالات کے ساتھ آخر میں اس کے بھی بعض حالات درج کر دیئے ہیں۔ وہ امیر الناصر کا طبیب تھا اور طریقہ دفع امراض (تیر اپوٹکس) پر اس نے ایک کتاب بھی لکھی ہے۔ ان تمام حالات سے واقف ہونے کے بعد گائیلز رومی کے سفر کے اس قصہ کو باور کرنے کے لئے ہم آمادہ نہیں کہ ابن رشد کے لڑکے (۳۴) جرمنی کے بادشاہ ہونس ٹافنس کے دربار میں پہنچے تھے۔

ابن بیطار اور عبدالملک ابن زہر کا بھی اسی سال انتقال ہوا۔ ابو مروان ابن زہر اور ابن طفیل پہلے ہی وفات پا چکے تھے۔ یعنی بارہویں صدی کے آخری چند سالوں میں اندلس اور مغرب کے تمام علمائے فلسفہ کا جھگڑا تقریباً ایک ہی زمانہ میں فنا ہو گیا۔ عبدالواحد جو خلفائے موحدین کا مورخ ہے اس نے ۵۹۵ھ (مطابق ۱۱۹۸ء و ۱۱۹۹ء) میں مغرب کا سفر کیا تھا اور حنفیہ ابو بکر ابن زہر سے ملا تھا جس کی عمر اس زمانہ میں بہت زیادہ تھی۔ عبدالواحد کو اس نے اپنے چند اشعار بھی سنائے ۶۰۳ھ و ۷-۱۲۰۶ء میں بمقام مراکش ابن طفیل کے لڑکے سے بھی اس کی ملاقات ہوئی جس نے اپنے باپ کے چند اشعار اسے سنائے تھے۔ اب لوگوں کے دلوں میں اس شاندار زمانہ کی صرف یاد ہی یاد باقی رہ گئی تھی اور وہ بھی روز بروز کمزور اور ضعیف ہوتی جاتی تھی۔

(۳) ابن رشد کی زلت کے اسباب

ابن رشد کی طرف سے اس کے ہم عصروں کا خیال بطور خاص متوجہ کرنے والی دو چیزیں تھیں۔ ایک اس کے اخراج و تذلیل کا واقعہ۔ دوسرے اتهامات بے دینی۔ تمام مورخ اور مسلمان سوانح نگار اس معاملہ میں ہم زبان ہیں اور جس تفصیل کے ساتھ اس واقعہ کو بیان کرتے ہیں وہ اس کا بہترین ثبوت ہے کہ لوگوں میں اس واقعہ نے کس قدر پہچان پیدا کر دیا تھا۔ لیکن یہ واقعات اس قسم کے مظالم کی تنہا مثال نہ تھے بارہویں صدی عیسوی کے اختتام کے قریب تمام عالم اسلامی میں فلسفہ کے خلاف ایک جنگ شروع ہو گئی تھی۔ جس طرح کہ ٹرنٹ (۳۵) کے کونسل کے بعد لاطینی مذہب کے لوگوں میں ایک مذہبی جوش پھر امنڈ آیا تھا وہی حالت اس وقت یہاں کی تھی۔ اور دلائل سے یا جبر و سختی سے غرض کہ جس طرح ممکن ہوتا کامیابی حاصل کرنے کی کوشش کی جاتی۔ دیگر مذاہب کی طرح اسلام نے بھی (۳۶) ہمیشہ خود کو قوی کرنے کے

لئے یہ کوشش کی ہے کہ اپنے پیروؤں کو عقائد اسلامیہ پر بلا چون و چرا ایمان لانے کے لئے مجبور کرے۔ محمدؐ (۳۷) (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) کے ساتھی آپ کی آسمانی رسالت پر ایمان نہیں رکھتے تھے اور ابتدائی چھ ہجری صدیوں میں اسلام میں کفر و الحاد انتہائی حد تک پہنچ گیا تھا۔ زمانہ حال میں بخلاف اس کے یہ کہا جا رہا ہے کہ عقائد مذکور میں نہ تو شبہ کرنا چاہئے اور نہ ان کے ماننے میں کوئی حجت پیش کرنی چاہئے۔ اسلام یہ نہیں پسند کرتا کہ ہمیشہ عرب قوم ہی پر اس کا دار و مدار رہے۔ اس کے علاوہ چونکہ اس کی فطرت میں شک و وسوسہ داخل تھا اور اتفاق سے ایسی قوموں کے قبضہ میں آیا جو تعصب کی طرف فطرتاً مائل تھیں۔ جیسے ہسپانوی۔ بربر۔ ایرانی اور ترک۔ اس لئے ان نئے پیروؤں کے ہاتھ میں پڑ کر ہمارے مذہب کی طرح سخت اور مخصوص عقائد اس میں بھی پیدا ہونے لگے۔ اس کا نتیجہ اسلام کے حق میں بھی وہی ہوا جو اندلس میں مذہب کیتھولک کے حق میں ظاہر ہوا تھا اور اگر سولہویں صدی عیسوی کے آخر اور ابتدائی سترھویں صدی میں جو مذہبی احیاء کی صورت پیدا ہوئی وہ تمام معقول ترقی کو دبا دیتی تو یہی نتیجہ کل یورپ کے حق میں بھی ظاہر ہوتا۔ اشعریوں کے عقائد میں معقول اور منقول، مذہب و عقل دونوں میں ملاپ پیدا کرنے کی کوشش کی جا رہی تھی جیسی کہ آج کل ہمارے مذہب میں جاری ہے۔ یہ عقائد سلطان صلاح الدین کے زمانہ میں مصر میں اور موحدین کے زمانہ میں اندلس میں غالب نظر آتے ہیں۔ اور ہمارے زمانہ تک اسلامی فرقوں کے سچے مذہبی اصول تسلیم کئے جاتے ہیں۔ ہر طرف یہ نظر آتا ہے کہ لوگ ارسطو اور دیگر فلاسفہ کے علوم کے خلاف ایک شور مچا رہے ہیں۔ ۱۱۵۰ء میں خلیفہ المستنجد کے حکم سے ایک قاضی کے کتب خانہ میں جس قدر فلسفہ کی کتابیں تھیں خاص کر ابن سینا اور اخوان الصفا کے تصنیفات سب بغداد میں نذر آتش کی جاتی ہیں۔ ۱۱۹۲ء میں طبیب عبدالسلام کفر و الحاد سے مطعون کیا گیا اور لوگوں نے ایک ہجوم کر کے اس کی کتابیں ضائع کرنے کا قصد کیا۔ جو مولوی کہ اس رسم کے ادا کرنے کے لئے مقرر ہوا تھا وہ ایک کرسی پر چڑھا اور فلسفہ کے خلاف ایک تقریر کی۔ پھر ایک جلد کے بعد دوسری جلد ہاتھ میں لے کر چند کلمات میں ان کی شرمناک تعلیم کا ذکر کیا اور وہ کتابیں لوگوں کے حوالہ کیں جنہوں نے آگ انہیں میں جھونک دیا۔ ربی یسودا جو میمونی کا عزیز شاگرد تھا اس بے باکانہ منظر کا شاہد یعنی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ میں نے مولوی کے ہاتھ میں ابن تیمیہ (۳۸) کی ایک بیست کی کتاب دیکھی ان دائروں کو دکھا کر جس کے ذریعہ سے ابن تیمیہ نے افلاک کے کروں کو نمایاں کیا تھا۔ مولوی نے کہا یہ دیکھ لو کس قدر رنج کی بات ہے، کس قدر آفت ہے اور کتنی بڑی مصیبت ہے۔ یہ کہہ کر اس نے کتاب کو پھاڑ ڈالا اور آگ میں جلا دیا۔

ابن رشد کے زمانہ کے اور فلسفی بھی اسی قسم کے مظالم کے شکار بنے تھے۔ خلفائے موحدین کو پیروان امام غزالی سے ایک خاص نسبت تھی۔ اس خاندان کا بانی افریقہ میں اس دشمن فلسفہ کا خاص (۳۹) شاگرد تھا۔ ابن باجہ جو ابن رشد کا استاد تھا اسے بھی شبہات بیدینی پر مجس میں جانا پڑا اور اس طرح گویا کفارہ ادا کرنا پڑا۔ اور اگر لاؤن افریقی کے قول کا اعتبار کیا جائے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابن رشد کا باپ جو اس زمانہ میں قاضی القضاۃ تھا اسی کا اثر تھا جو ابن باجہ کو ربائی نصیب ہوئی۔ ابن طفیل کے متعلق یہ مشہور کیا گیا کہ الحاد فلسفیانہ کا بانی مہابی کی تھا اور ابن رشد اور موسیٰ میونی کا بیدینی میں استاد بھی یہی تھا۔ اشیلہ کا فلسفی عبدالملک ابن واہب جو ابن باجہ کا ہم عصر تھا مجبور ہوا کہ اپنے درس و تدریس کو صرف مہادی علوم تک محدود رکھے۔ بعد میں اس نے فلسفیانہ درس و تدریس کا سلسلہ ہی اٹھا دیا اور اس مضمون پر کلام کرنے کی ممانعت کر دی کیونکہ وہ جانتا تھا کہ اس میں جان جانے کا اندیشہ ہے اور اپنے آپ کو فلسفہ مذہب کی سطح پر اس قدر اتار لایا تھا کہ تم کو اس کی اور نیز دیگر حکماء کی تصنیفات میں ان اسرار کا پتہ بھی نہ ملے گا جن کی تصریح صرف اس کی وفات کے بعد کی گئی۔ ابن حبیب اشبیلی کو صرف اس علت میں سزائے موت دی گئی کہ وہ فلسفہ پڑھا کرتا تھا۔ جو مورخ (یعنی مقرر) یہ واقعہ بیان کرتا ہے وہ فلسفہ کی نسبت کہتا ہے کہ ”یہ ایسا علم ہے کہ جس سے اندلس میں لوگ نفرت کرتے ہیں۔ صرف راز و خلوت کے جلسوں میں اس کی تعلیم دی جاتی ہے اور جن کتابوں میں یہ علوم درج ہیں لوگ انھیں چھپا چھپا (۴۰) کر رکھتے ہیں۔ مطرف اشبیلی آج کل ان علوم کی تحصیل میں مشغول ہے اور اس کے ہم وطن اسے کافر سمجھنے لگے ہیں جو کتابیں وہ تحریر کرتا ہے وہ کسی کو دکھاتا بھی نہیں۔“

ابوبکر ابن زہر کی جو سوانح عمری ابن ابی اسیمہ نے لکھی ہے وہ بھی اس قسم کے واقعات سے مملو ہے۔ وہ کہتا ہے ”لوگ جانتے ہیں کہ منصور کے اس خیال کی وجہ کیا ہے کہ اس کی قلمرو میں جس قدر کتابیں منطق و فلسفہ کی ہیں وہ سب برباد کر دی جائیں۔ اور یہ حکم کیسے دیا گیا کہ جو کتاب اس قسم کی ملے وہ علانیہ جلا دی جائے اور جو کوئی علوم عقلیہ (معقولات) میں انہماک ظاہر کرے اسے خوب سزا دی جائے نیز جو کوئی ان کتابوں کو پڑھے یا اپنے کتب خانہ میں رکھے اسے بھی سخت سزا دی جائے تاکہ ان علوم کا سد باب ہو جائے۔ جب پہلے پہل منصور کو یہ خیال پیدا ہوا تو اس نے ابوبکر بن زہر الحفید کو قیاس حکم پر مامور کیا۔ امیر خوب جانتا تھا کہ ابن زہر خود منطق و فلسفہ سے شغف رکھتا ہے لیکن بظاہر لاعلم بنا رہا (۴۱)۔ غرض کہ ابوبکر نے اس کا ر مفوضہ کو اچھی طرح انجام دیا۔ جو حکمت و فلسفہ کے شائقین کے لئے بڑے صدمہ

کی بات تھی۔ اشیہ کے تمام کتب فروشوں کی دوکانیں اس نے چھان ڈالیں اور کوشش کی کہ ایک کتاب بھی باقی نہ رہے۔ جس اطاعت گزاری سے ابن زہر نے اس کام کو انجام دیا خود اس کے لئے بحیثیت شایق فلسفہ ہونے کے کس قدر تکلیف دہ ہوا ہوگا۔ بایں ہمہ وہ بھی خلیفہ کے سامنے الزام سے بچ نہ سکا۔ اس لئے کہ کتب ممنوعہ کے مطالعہ کرنے والوں میں اس کا بھی شمار تھا۔ ان مظالم کا وہی نتیجہ ہوا جو ہمیشہ ہوا کرتا ہے یعنی ظاہر داری اور ضمیر انسانی کا تنزل۔ ابن ابی اسبیہ لکھتا ہے کہ ذیل کی حکایت میں نے ابو العباس احمد بن احمد اشبیلی سے سنی ہے۔ ابن زہر کے دو شاگرد تھے جنہیں وہ طب پڑھایا کرتا تھا۔ ایک روز وقت مقررہ پر جبکہ وہ طب کا درس لینے آئے تو ان میں سے ایک کے ہاتھ میں ایک مختصر رسالہ دیکھا جو منطق پر تھا۔ ابن زہر نے کتاب کو چھین کر کمرہ کے ایک کونے میں پھینک دیا اور شاگرد کو مارنے کے لئے اٹھا۔ طالب علم یہ دیکھ کر بھاگ گئے اور دو چار دن سامنے نہ آئے آخر کار ایک روز جرات کر کے حاضر ہوئے اور عذر کیا کہ ہمیں یہ نہیں معلوم تھا کہ کوئی کتاب ہے۔ نادانستگی میں ہم اسے لے آئے تھے۔ ابن زہر (۴۲) نے عذر قبول کیا اور فن طب کا درس جاری رکھا لیکن صرف اس قدر ثقافت کے ساتھ کہ طب پر کچھ دیر درس دینے کے بعد قرآن پاک کی چند سورتیں پڑھاتا اور حکم دیتا کہ ان سورتوں پر کتب تفسیر کا مطالعہ کریں اور نیز پیغمبر (صلی اللہ علیہ وسلم) کی سیرت اور احادیث و دیگر کتب مذہبی کی مزاوت رکھیں اور ارکان مذہب نہایت پابندی سے ادا کرتے رہیں۔ نوجوان طالب علم اپنے استاد کے احکام کی تعمیل کرتے رہے۔ حتیٰ کہ جب ابن زہر نے دیکھا کہ ان کے قلوب میں استعداد پیدا ہو گئی ہے تو خود جا کر منطق کی وہی کتاب اٹھا لایا جو ان کے ہاتھ میں اس نے دیکھی تھی اور کہا ”اب تم میں اس کتاب کے پڑھنے کی قابلیت پیدا ہو گئی ہے یہ لو اس کے پڑھنے میں اب کوئی امر مانع نہیں ہے۔“ یہ کہہ کر منطق کے مسائل سمجھانے لگا۔ مورخ مذکور کہتا ہے کہ میں نے یہ واقعہ اس لئے بیان کیا کہ سب کو معلوم ہو جائے کہ ابن زہر کس قدر راست باز اور پرہیز ور آدمی تھا۔

سب سے اہم اور نیز پہلی نظر میں سب سے زیادہ عجیب جو بات نظر آتی ہے وہ یہ ہے کہ اس قسم کے مظالم عوام الناس کو بہت پسندیدہ معلوم ہوتے تھے اور وہ امراء و حاکمان وقت بھی جو خود بہت ذی علم اور فاضل ہوتے تھے مجبوراً انہیں روا رکھتے تھے۔ فلسفہ سے عوام الناس کی یہ مخالفت اندلس کے مسلمانوں کی سب سے زیادہ مخصوص صفت بیان کی جاتی ہے اور اس میں اقوام مفتوحہ کے اثرات کو محسوس کرنا کچھ دشوار نہیں معلوم (۴۳) ہوتا۔ مقرر کا بیان ہے کہ ”اندلسی تمام علوم سوائے فلسفہ طبیعی اور ہیئت کے نہایت تن وہی اور کامیابی سے حاصل

کرتے تھے۔ ان علوم کی تحصیل گو اعلیٰ طبقہ کے لوگ مستعدی سے کیا کرتے تھے لیکن عوام الناس کے اندیشہ سے عام طور پر چرچا نہیں تھا۔ پس اگر کوئی شخص بد قسمتی سے کسی کی نسبت کہہ دیتا کہ فلاں شخص فلسفہ یا ہیئت کا سبق لیا کرتا ہے تو لوگ اسے فوراً زندیق کہہ دیا کرتے اور عمر بھر زندیق ہی کہتے رہتے تھے۔ اور پھر اگر اس کی حالت مشتبہ پائی جاتی تو عوام الناس علانیہ خود سلطان وقت کے علم میں اس کے مکان کو آگ لگا دیا کرتے اور جلا ڈالتے۔ ممکن ہے سلطان وقت بھی لوگوں ہی کی دلہی کے لئے اس قسم کا حکم دے دیتا ہو کہ اس غریب قوم یعنی اہل فلسفہ کو قتل کر دیا جائے یا یہ حکم دے دیتا ہو کہ فلسفہ کی تمام کتابیں جہاں ملیں جلا دی جائیں۔ یہی ایک ذریعہ (۳۴) تھا جو حاجب المنصور نے ادنیٰ درجہ کے لوگوں میں مقبولیت حاصل کرنے کے لئے سلطنت کو غصب کرنے کے پہلے ہی سال استعمال کیا تھا گو کہ وہ خود ان لوگوں میں سے تھا جو خفیہ طور پر ان علوم سے تعلق رکھتے تھے۔ ابن سبعین معقولی کی زندگی جن مصائب سے پر نظر آتی ہے (جو تیرھویں صدی کے حصہ اول کے واقعات ہیں) اور جس حیرت انگیز ریا کاری کے برتنے پر ہم اسے اکثر مجبور دیکھتے ہیں اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مورخین کے یہ خیالات کسی طرح مبالغہ آمیز نہیں تھے۔

(۳) مسلمانوں کا برتاؤ ابن رشد کے ساتھ

یہ ایک غور کرنے کی بات ہے کہ آخر کیوں ابن رشد جیسا شخص جس کے شاگردوں کے فرست میں چار سو برس تک یہودی اور عیسائی ہر مذہب کے پیرو اس قدر کثرت سے شامل رہے اور جس کا نام ذہن انسانی کی عظیم معرکہ آرائی میں اس قدر بار بار سامنے آتا ہے ایسے شخص نے خود کوئی اپنا فلسفہ یادگار نہیں چھوڑا۔ کیا وجہ ہے کہ وہ شخص جسے لاطینی اقوام اہل عرب میں سب سے زیادہ عظیم الشان سمجھتی تھیں اپنے ہم مذہبوں کی نظروں میں بالکل نہیں سمایا۔ جن اشیاء کو ازمندہ وسطیٰ میں یورپ نے عموماً "مسلمانوں سے عاریتاً" لیا تھا ان پر قیاس کر کے کوئی یہ اندازہ نہیں کر سکتا کہ اہل عرب اپنے علوم و فنون میں سے کن چیزوں کو زیادہ اہم خیال کرتے تھے اور کن کو کم۔ عرب کے علماء میں سے اہل فلسفہ ہی ایسے لوگ ہیں جن سے یورپ کی لاطینی اقوام بہ حیثیت مصنفین کے واقف تھیں مگر ان کا ذکر عربی تصنیفات میں خال خال نظر آتا ہے۔ ابن باجہ، ابوبکر اور ابن رشد کی کوئی شہرت مسلمانوں میں نہیں ہوئی۔ اس تمام ذہنی اور دماغی ہنگامہ آرائی میں صرف ایک ہی نام ایسا نظر آتا ہے جسے واقعی قبولیت عام

حاصل ہوئی۔ یعنی ابو علی سینا (۳۵۰) حاجی خلیفہ کی کتاب الفہرست میں صحیح معنی میں فلسفہ کی بہت کم تصنیفات کا ذکر ہے۔ خود ابن رشد کا نام حاجی خلیفہ نے محض "غزالی کی تصنیف کے سلسلہ میں جس کی اس نے تردید کی تھی اور ابن سینا کے ارجوزہ کے ذکر میں جس کی اس نے شرح کی تھی" بیان کیا ہے۔ نہ ابن نکان نے اور نہ سعدی نے ایک لفظ بھی اس کی بابت اپنی کتاب مشاہیر اسلام میں درج کیا۔ جمال الدین القفطی جو اس سے ایک پشت بعد گزرا۔ (۱۱۷۲ء لغاتیہ ۱۳۳۸ء) اپنی کتاب تاریخ فلسفہ میں اس کا نام بھی درج نہیں کرتا۔ یا فہمی (۳۶۶) اور دیگر مورخ اس کی تاریخ وفات ۵۹۵ھ درج کر کے صرف اس قدر اور لکھتے ہیں کہ اس نے بہت سی کتابیں لکھی ہیں۔ یہی نہیں بلکہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ابن رشد کے نام سے بھی شاید وہ آگاہ نہ تھے۔ اس کے اہل ملک اور اہل زمانہ بمشکل اس کی کتابوں کے وجود سے آگاہ تھے۔ ابن الابار کہتا ہے کہ ابن رشد کی تمام تصنیفات یا تو علوم فقہ میں ہیں یا طب یا صرف و نحو میں۔ کتب منوعہ کی فہرست جو ہمارے ایک قلمی نسخہ (نمبر ۵۲۵) کے ساتھ شامل ہے اس میں اس کی ایک فقہ کی کتاب کا حوالہ دیا ہے اور چند فقرات اس میں سے درج کئے ہیں جو خطرناک سمجھے جاتے تھے۔ محمد بن علی شاطبی کہتا ہے کہ اس نے صرف ایک ہی کتاب لکھی ہے اور وہ بھی فقہ پر۔

لیکن اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ ابن رشد کا اہل زمانہ میں کوئی بڑا نام نہ تھا۔ ابن الابار نے اس کی مدح میں بہت کچھ لکھا ہے اور بعض کمانیوں کے سلسلہ میں جو اس کے تبحر کی وجہ سے لوگوں میں مشہور ہو گئی تھیں۔ یہ کہتا ہے کہ اصلیت ان افسانوں سے بہت زیادہ بڑھی ہوئی تھی۔ ابن سعید اسے اپنے زمانہ کے فلاسفہ کا امام (۳۷۷) بیان کرتا ہے۔ ابن ابی اسید تذکرہ ابن باجہ میں اس استاد اعظم کے ساتھ صف اول میں صرف اسی کا نام درج کرتا ہے۔ قاضی ابن مردانہ الباجی بقول اپنے سوانح نگاروں کے اس کی طرف ان قابلیتوں کو منسوب کرتا ہے جو شاذ و نادر کسی کو نصیب ہوا کرتی ہیں۔ انصاری نے بہت سے ایسے لوگوں کے نام لکھے ہیں جن کے خیال میں ابن رشد کا شمار ان لوگوں میں تھا جن کے نام ممالک اسلامی میں ہر چہار طرف مشہور ہو گئے تھے۔ مورخ یا فہمی فخریہ بیان کرتا ہے کہ ابن رشد مدام مطالعہ میں مصروف رہا کرتا تھا اور علوم فقہ مذہب۔ طب۔ فلسفہ۔ منطق۔ مابعدا طبیعیات اور ریاضی ہر اک میں اسے دستگاہ کامل تھی۔ افریقہ اور اندلس والوں کی باہمی فضیلت کی ایک بحث میں مقری نے ابن رشد کا نام بڑے لوگوں میں لکھا ہے جنہیں اندلس کا حمایتی اس ملک کی برتری ثابت کرنے کے لئے پیش کرتا ہے۔ اس کی شہرت مشرق تک پہنچ گئی تھی۔ حتیٰ کہ موسیٰ میمون نے اس کی کتابیں

۱۱۹۰ء میں مصر میں پڑھا کرتا تھا۔ ہم نے دیکھا ہے کہ ابن حمویہ (۳۸) جب مغرب میں آیا تو اس کی غرض صرف یہ تھی کہ ابن رشد کے حالات معلوم کرے لیکن جب زمانہ برسر زوال ہوا کرتا ہے تو شہرت اور اثر دونوں بالکل مختلف چیزیں ہو جایا کرتی ہیں۔ ابن رشد کے جن تلامذہ کے نام ہمیں معلوم ہیں یعنی ابو محمد بن حوط اللہ۔ ابوالحسن سہل بن مالک ابوالریح بن سالم۔ ابوبکر بن جہور۔ ابوالقاسم بن عتائب اور بندو دیا ابن بندو دان میں سے کوئی ایک بھی ایسا نہیں گذرا جسے کچھ شہرت حاصل ہوئی ہو۔ ابن رشد کے نظریات کی کسی نے شرح نہیں کی اور اس کی وفات کے بعد اس کے تصنیفات کو کم لوگوں نے پڑھا۔ لوگ یہ نہیں دیکھتے کہ ضعیف الاعتقاد ابن سبعین جو مسئلہ ہمہ اوست کا ماننے والا کہا جاتا ہے (جس کی ولادت ۱۱۲۷ء میں ہوئی) اس نے براہ راست ابن رشد سے کوئی چیز اخذ نہیں کی۔ گو وہ بالکل انھیں مسائل سے بحث کرتا ہے مگر کبھی بھی اس کا قول نقل نہیں کرتا۔

ابن رشد کے طریقہ درس کے متعلق ہمیں بہت کم تفصیلی حالات معلوم ہیں۔ اس کے اکثر تصنیفات کی ظاہری شکل و صورت بتاتی ہے کہ اس نے تشریح و تلیخیص کے لئے زبانی تقریر کا انداز اختیار کیا ہو گا۔ علاوہ اس کے ابن الابر صاف طور سے کہتا ہے کہ رواج اسلامی کے مطابق ابن رشد لیکچر یا رواں تقریر کی صورت میں حل مطالب کیا کرتا تھا۔ یہ تقریریں یقیناً اسی کے انتخاب و پسند سے کسی مسجد میں کی جاتی ہوں گی۔ اس کا دوا و آخروقت تک ایک بہت مستند استاد سمجھا جاتا تھا۔ لاؤن افریقی کہتا ہے کہ مشہور و معروف فخر الدین ابن الخلیب رازی نے ابن رشد کا نام قاہرہ میں سن کر اسکندریہ سے ایک جہاز کرایہ کیا تھا کہ اندلس جا کر اس سے ملاقات کرے۔ لیکن پھر اس کی تکفیر و اخراج کا حال سن کر ارادہ ترک کر دیا۔ اپنے فلسفیانہ خیالات کی وجہ سے خود اس پر بغداد میں یہی مصائب ٹوٹے تھے لیکن لاؤن کی کتاب میں ابن الخلیب کے جو حالات زندگی درج ہیں وہ اس قدر متضاد ہیں کہ اس بیان کی بھی وقعت باقی نہیں رہتی۔ اس بیان سے چند سطرس نیچے۔ لاؤن کہتا ہے کہ اس کا انتقال ابن رشد سے (۷۳) چوتھ سال بعد ہوا۔ بحال یہ ضرور معلوم ہوتا ہے کہ فخر الدین بھی اسی محققانہ فلسفہ کا پیرو تھا۔ جس کی بعد میں لاطینی اقوام میں فلسفہ ابن رشد کے نام سے شہرت ہوئی۔ اس نے ارسطو اور ابن سینا پر شرحیں لکھی ہیں۔ اس کے انتقال کے بعد لوگوں نے اس کے مکان میں ایسے اشعار پائے جن میں قدم عالم اور حدوث روح انسانی کے مضامین درج تھے۔ عوام الناس کو جب یہ معلوم ہوا تو قبر کھود کر اس کی خاک اڑا دی۔

لیکن ہمیں ابن رشد کے فلسفہ کو مسلمانوں میں تلاش نہ کرنا چاہئے اس واسطے کہ ایک

طرف تو ابن رشد ان کی نگاہ میں کوئی نئی بات پیدا کرنے کی استعداد ہی نہیں رکھتا تھا جیسا کہ مدرسین (۳۹) سمجھتے ہیں (جنہوں نے اس کے عقائد مذہبی سے قطع نظر کر کے اس کے فلسفہ کا مطالعہ کیا ہے) دوسری طرف اس کی وفات کے بعد مسلمانوں میں تحصیل علوم فلسفہ و حکمت کا چرچا ہی باقی نہیں رہا۔ لوگ اس قسم کے مطالعہ کو برا سمجھنے لگے۔ ابن رشد کا حقیقی ورثہ اور فلسفہ عرب کا سلسلہ مابعد ہمیں ان یہودیوں کے ہاتھ میں نظر آتا ہے جو موسیٰ میمونی کے قبیح کہلاتے ہیں۔ اہل اسلام میمونی کے عقائد و اصول پر بہت سختی کے ساتھ نکتہ چینی کرتے ہیں۔ مقررزی جو ایک مذہبی شخص تھا لکھتا ہے کہ موسیٰ میمونی نے اپنے ہم مذہبوں کو پکا دہریہ اور معطل بنا دیا اور اس سے زیادہ کوئی مذہب انبیاء اور رسولوں کے مذہب الہی سے بعید تر نہیں ہوگا۔ معطل ”عطل“ (۵۰) سے اسم فاعل ہے جس کے معنی ہیں ایک عورت کو عریاں کرنے کے لئے اس کے گلے سے ہار نکال لینا۔ اس اعتبار سے ”معطل“ سے اصطلاح میں وہ شخص مراد ہے جو کہ خدا کو اس کے صفات سے عاری سمجھے یعنی جو کہ خدا (۵۱) کو اس کے صفات سے عریاں سمجھے اور یہ کہتا ہو کہ وہ نظم عالم کے طرف سے بے پروا اور ہماری سمجھ سے باہر ہے۔ یہ وہ باریک فرق ہے جہاں فلسفہ ارسطو اور مسئلہ ہمہ اوست کے ڈانڈے باہم ملتے نظر آتے ہیں اور واقعی وہ مسئلہ جو بعد میں ابن رشد کے نام کے ساتھ منسوب کیا گیا ایسا ہی ہے۔

(۵) افسانے جن سے ابن رشد کی سوانح لبریز نظر آتی ہے

جس قدر کسی کا نام مشہور ہوتا ہے اسی قدر اس کی تاریخی شخصیت کے متعلق طرح طرح کے قصے اور افسانے لوگوں میں پھیل جایا کرتے ہیں۔ جس شخص کا نام صحیح طور پر یا غلطی سے کسی خاص مذہب یا طریقہ کے ساتھ منسوب ہو جایا کرتا ہے۔ وہ آپ باقی نہیں رہتا اور اس کی سوانح زندگی سے بجائے اس کی شخصیت کے اس بات کا اظہار ہوتا ہے کہ مختلف زمانوں میں لوگوں نے اس کے فلسفہ کے ساتھ کیا برتاؤ کیا۔ ابن رشد کو بھی اپنی شہرت کا ایسا ہی خمیازہ بھگتنا پڑا۔ کم سوانح عمریاں ایسی ہوں گے جن کا حجم قصوں اور افسانوں سے اس قدر ضخیم ہو گیا ہو۔ اس قسم کے افسانوں کی تین قسمیں مقرر کی جاسکتی ہیں۔ ایک قسم وہ ہے جس کے واضع عرب سوانح نگار ہیں۔ دوسری وہ ہے جس کے ایجاد کا سرا عیسائی مورخین کے سر بند ہوتا ہے جنہوں نے اس بات کی کوشش کی ہے کہ وسطی زمانہ میں ابن رشد کے ساتھ الحاد و دہریت کی جو نسبت کی گئی تھی اس کا تعلق باقی رکھا جائے۔ ایسے بھی بعض افسانے ہیں جو بظاہر اس شہرت

کی وجہ سے ابن رشد سے منسوب ہو گئے جو احیاء علوم (رہائے سانس) کے زمانہ میں شمالی اٹلی میں ابن رشد کو حاصل ہوئے تھے۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ جو لوگ مختلف مذاہب فلسفہ یا طریقوں کے بانی ہوا کرتے ہیں ان کے ساتھ انسان کی جدت پسند طبیعت ایسی ہی شگوفہ کاریاں کیا کرتی ہے۔ ابن ابی اسیر۔ انصاری۔ اور لاؤن افریقی نے جن مصائب اور آلام کا ذکر کیا ہے ان سے اکثر مقصود یہ ہے کہ ابن رشد کے صفات ذاتی کو ان کے ذکر سے اور جلا دی جائے۔ اور ایسے واقعات نمایاں کر کے دکھائے جائیں جن سے اس کا صبر، اس کا آسانی سے خطاؤں سے درگزر کرنا اور اس کی فیاضی جو علوم سے ہر دلچسپی رکھنے والے کے ساتھ تھی ظاہر ہوتی ہو۔ (۵۲) ان بے ضرر کہانیوں میں جو وسطی زمانہ کے عیسائی افسانوں کے بالکل مانند نظر آتے ہیں یہ کوئی خاص بات نہیں ہے۔ انھیں پڑھ کر بمشکل گمان ہو سکتا ہے کہ جس ذی عزت قاضی کی تصویر ان افسانوں میں کھینچی گئی ہے اور جسے انسان کامل کا نمونہ بیان کیا جا رہا ہے اس کی نسبت یہ بھی کہا جاسکے گا کہ وہ دجال کا مقدمہ الیش اور طریقہ کفر و الحاد کا پیشرو تھا۔ جس نے تینوں مذاہبوں کو جن سے دنیا واقف تھی، ایک ہی نگاہ حقارت سے دیکھا۔ ایک طرف اس نے عشاء ربانی کی مذمت کی۔ دوسری طرف یہ صدا بلند کی کہ ”کاش میری روح کو حکماء کی موت نصیب ہو۔“ ان کہانیوں پر ہم اس وقت رائے زنی کریں گے جبکہ ابن رشد کے ان کارناموں پر بحث پیش ہوگی جس کی وجہ سے وہ تیسری صدی عیسوی میں اہل مذہب کی طرف سے کافر سمجھا گیا۔

جس قدر کہانیاں کہ ابن رشد کے فلسفیانہ اور لمبیانہ شہرت کی وجہ سے گھڑی لگیں ان میں سب سے زیادہ لغو بلا شک و شبہ وہ ہیں جن کا مقصد اسے علی ابن سینا کی تردید و مخالفت کرنے والا ظاہر کرنا ہے۔ راجر بیکن (۱۲۰۳ء) کی نظر بھی اس میلان کی طرف گئی ہے۔ بن دی نیو ٹوساکن امولا سے بھی اس قسم کی روایتیں پہنچی ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ بو علی ابن سینا جس کا خیال یہ تھا کہ آدمی کو جس مذہب میں وہ پیدا ہوا ہے اسی کی عزت کرنا چاہئے۔ محض اس کی مخالفت کے لیے ابن رشد نے تمام مذاہب مروجہ کی تحقیر و مذمت کی تلقین کی۔ سمفورین چمپیر (۱۲۰۳ء) ہمیں یقین دلاتا ہے اور اس کے بعد کے لوگوں نے بھی اس کا بار بار اعادہ کیا ہے کہ ابن رشد نے اپنے حریف کی سند لینے اور اس کے قول کو نقل کرنے سے قصداً احتراز کیا ہے۔ لیکن اس سے زیادہ غلط اور غیر صحیح کوئی شے نہیں ہو سکتی۔ اس نے شرح ارسطو میں بو علی کی اکثر جگہ مخالفت کی ہے خاص کر توافقت استفادہ میں۔ لیکن فن طب میں اس کی مخالفت کرنے سے بہت دور نظر آتا ہے۔ حتیٰ کہ ابن سینا کی ایک علمی (طبی) نظم کی شرح میں ابن رشد کی ایک

کتاب موجود ہے جو اس کی مشہور طبی تصنیف سمجھی جاتی ہے۔ اس میں وہ ابن سینا کی بہت مدح سرائی کرتا ہے مگر تخیل انسانی ایک خوبصورت اور دلربا شاہراہ پر جب گام فرسا ہوتا ہے تو کسی جگہ قیام نہیں کرتا یعنی لوگوں نے یہاں تک مشہور کر دیا کہ ابو علی ابن سینا ابن رشد کے زمانہ میں قریب آیا تھا۔ (جس میں ڈیڑھ صدی کا تاریخی تفاوت پڑتا ہے) اور آخر الذکر نے اپنا بغض نکالنے کے لئے اسے طرح طرح کی حد سے زیادہ تکلیف دہ عقوبتوں اور عذابوں میں مبتلا کیا اور چرخ سے باندھ دیا جس میں اس کا دم نکل گیا۔ یہاں پر ہمیں بین طور پر اس خوفناک نفرت کا پتہ چلتا ہے جو دور بیداری (زمانہ احیاء علوم) کے علمائے تبہرین میں پائی جاتی ہے۔ اس زمانہ میں ایک طریقے کے دو پیشواؤں کا تصور ہی بغیر اس خیال کے ناممکن تھا کہ وہ دونوں آپس میں دشمن ہوں گے۔ لوگوں نے افلاطون اور ارسطو۔ برتول (۵۵) اور بالدوس (۵۶) کے باہمی بغض و عناد کی ہزاروں کہانیاں گھڑ دی ہیں چنانچہ عوام نے خوشی سے یہ بات پاور کر لی کہ ابن رشد نے اپنے حریف کے ساتھ ایسا ہی برتاؤ کیا ہوگا جیسا وہ خود اپنے حریفوں سے کرتے۔ دور بیداری (احیاء علوم) کے اطباء میں یہ امر مسلمہ سمجھا جاتا تھا کہ ابن رشد نے اعمال طب سے کبھی واسطہ نہیں رکھا۔ مگر باوجود اس کے وہ بیان کرتے ہیں کہ بادشاہ میمورولن (۵۷) کا وہ طبیب خاص رہا ہے۔ یہی نہیں بلکہ لوگوں نے اس ایک مشہور ایجاد کا بھی سرا اس کے سر باندھ دیا کہ فصد بلا خوف و خطر بچوں کے بھی لی جاسکتی ہے۔ فرینڈ (۵۸) نے یہ ظاہر کر دیا ہے کہ اس رائے کی ابتداء ابن رشد کے ایک فقرہ کے غلط سمجھنے سے ہوئی ہے جس میں وہ اس قسم کے تجربہ طبی کو ابن زہر کی طرف منسوب کرتا ہے۔ اسی طرح اس کی کلیات کے ایک فقرہ کو لوگوں نے غلط معنی پہنائے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ یہ عجیب رائے ابن رشد کی طرف منسوب ہی نہیں کی گئی بلکہ بارہا اس کا اعادہ ہوتا رہا کہ وہ اپنے مریضوں کے لئے کوئی دوا تجویز نہیں کیا کرتا تھا۔ لیکن سب سے زیادہ مضحکہ خیز غلط فہمی جس کا ابن رشد شکار ہوا وہ ہے جو پیٹی نیا (۵۹) میں ہماری نظر سے گذری یعنی ابن رشد سوئے اتفاق سے سڑک پر گاڑی کے ایک پیسہ سے کپل کر مر گیا مگر ڈور ڈیر (۶۰) نے بیلی (۶۱) سے جو نقل کیا ہے وہ یہ ہے کہ ابن رشد ایک چرنی کے صدمہ سے مر گیا جو اس کے پیٹ پر رکھی گئی تھی۔ یہ قصہ یا تو ایک دوسرے قصے سے جس میں ابن سینا پر عذاب کرنے کا واقعہ اس کی طرف منسوب ہے الجھ کر اس طرح مشہور ہو گیا یا اس کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ یہودی اپنے لباس کے ساتھ ایک زرد شے کی چرنی بھی رکھا کرتے تھے کیونکہ ابن رشد کے متعلق بعض اوقات یہ بھی کہا گیا ہے کہ وہ یہودی تھا۔ (۶۲)

(۶) ابن رشد کا علم اور اس کا ماخذ

پس ہمیں ابن رشد کے ذاتی حالات (خواہ کتنے ہی کم کیوں نہ ہوں) معلوم کرنے کا خیال دل سے نکال دینا چاہئے۔ لوگ جو کچھ بیان کرتے ہیں وہ سب کمائیوں اور افسانوں سے زیادہ وقعت نہیں رکھتے اور جو کچھ وہ تھا اس سے بہت کم ظاہر کرتے ہیں۔ ہاں ان سے یہ ضرور پایا جاتا ہے کہ لوگوں کے خیالات اس کے متعلق کیا تھے۔ اگر ابن الابار ہم سے نہ کہتا کہ اس شارح اعظم نے اپنی کتابوں کی تصنیف میں دس ہزار ورق کاغذ سے کم نہیں صرف کئے۔ اور اگر مورخ مذکور کے اس بیان کو مبالغہ آمیزی سمجھا جائے کہ ابن رشد نے غفوان شباب سے صرف دو راتیں ایک شب زفاف دوسری اپنے والد کی شب وفات بلا مطالعہ کاٹی ہیں تب بھی اس کی تصنیفات کی کثرت سے یہ صاف ثابت ہوتا ہے کہ کام کرنے کی اس میں عظیم الشان قابلیت موجود تھی۔ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ ابن رشد تحصیل علوم و مطالعہ کتب میں معمولی علمائے اسلام سے زیادہ امتیاز رکھتا تھا۔ جو کچھ دوسرے لوگ جانتے تھے اس کو یہ بھی جانتا تھا۔ یعنی فن طب میں جالینوس اور فلسفہ میں ارسطو اور ایست میں اہل جلیلی سے سب ہی واقفیت رکھتے تھے۔ یہ بھی ان کا ماہر تھا۔ لیکن تحصیل کتب کے علاوہ جو شے اسے حاصل تھی وہ ایک طرح کی قوت تنقید تھی جو مسلمانوں میں کم ہوا کرتی ہے اور اس کے خیالات اور مشاہدات میں ایسی باتیں نظر آتی ہیں جو اس کے زمانے کے افق علمی کو منور کر دیتے ہیں۔ علوم ممنوعہ کے علاوہ دیگر تمام نیک مسلمانوں کی طرح فقہ میں بھی اسے مہارت تامہ حاصل تھی۔ (پورے موطا اسے حفظ تھے) اور عام اہل عرب کی طرح شاعری سے بھی کافی واقفیت تھی۔ اس زمانہ کے عربوں میں نظم صرف طرح طرح کی قافیہ بندیوں کا نام رہ گیا تھا۔ لیکن اگر ابن سینا اور ابن رشد جیسی طبیعت کے لوگ جنھیں شاعری کے طرف میلان کم تھا۔ وہ بھی کچھ شعر دخن میں وقت صرف کر لیا کرتے تھے تو کوئی تعجب کی بات نہیں۔ لاؤن افریقی کہتا ہے کہ ابن رشد نے بعض نظمیں اخلاقی اور عشقیہ مضامین پر بھی لکھی تھیں۔ جنھیں اس نے بڑھاپے میں جلا ڈالا۔ لاؤن نے ایسی نظموں کے بعض حصے بھی درج کئے ہیں جنھیں دیکھ کر معلوم ہوتا ہے کہ بعض باتوں کے لحاظ سے ابن رشد میں سن کے ساتھ ہی ساتھ سمجھ آتی گئی ہے۔ ابن الابار کہتا ہے کہ اسے شبی اور حبیب کے دیوان حفظ یاد تھے اور اپنی تقریروں میں بکثرت ان کے اشعار پڑھا کرتا تھا۔ ارسطو کے رسالہ ”شاعری“ کی جو اس نے تشریح کی ہے اس سے واقعی معلوم ہوتا ہے کہ لکھنے والا

عربی علم و ادب خاص کر قبل اسلام کی شاعری سے کس قدر واقف ہو گا۔ عمرترہ۔ امرء القیس۔ انثیٰ۔ ابو تمام۔ ناذخ۔ متنبی اور کتاب الاغانی کے اشعار ہر صفحہ پر نظر آتے ہیں۔ اس شرح کو دیکھنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یونانی علم و ادب سے ابن رشد جیسے کہ توقع کی جاتی تھی بالکل ہی ناواقف تھا۔ اہل عرب یونان کے صرف حکماء اور علمی مصنفین سے واقف تھے۔ کسی ایسے مصنف کو جو یونانی ادب میں اعلیٰ ذکاوت و ذہانت کا خاص نمونہ ہو وہ بالکل نہیں جانتے تھے۔ علاوہ بریں شاید وہ اس کے کلام کے حسن کو محسوس بھی نہ کر سکتے ہوں۔ ان کی طبیعتوں سے جو کسی اور ہی شے کی تلاش میں سرگرداں رہتی تھیں یہ احساس یونان بعید رکھتا تھا۔ منطق۔ ہیئت۔ ریاضی اور ایک حد تک طب ایسے علوم ہیں جو ہر ملک کے لئے یکساں ہیں۔ ارسطو کے قانون الطب کو دنیا کی مختلف قوموں نے رہنمائی ہدایت تسلیم کیا ہے۔ برخلاف اس کے ہومر۔ پنڈار۔ سوفاکلیز۔ نیز پلائان کی شاعری سامی اقوام کو کچھ ایسی ہی بے مزہ سی معلوم ہوتی ہے جیسے کہ انجیل چینیوں کی نظر میں حد درجہ کی خلاف اخلاق کتاب نظر آتی ہے۔ غرض کہ جو کچھ بھی ہو یونانی ادب کے متعلق ابن رشد نے جو جو غلطیاں کی ہیں۔ وہ ایسی ہیں کہ انھیں دیکھ کر ہمیں مسکراتا پڑتا ہے مثلاً المیہ (ٹریجڈی) کو کہا گیا ہے کہ صرف مدح سرائی کا ایک فن ہے اور طبریہ (کامیڈی) کو الزام دینے کا فن بیان کیا جاتا ہے۔ وہ کتا ہے کہ اہل عرب کے مدحیہ اشعار و جہو میں حتیٰ کہ قرآن میں بھی ٹریجڈی اور کامیڈی دونوں ہیں۔ جس بے پروائی اور لا اہالی پن سے ناقدین فن اور مورخین نے فلسفہ عرب کا ذکر کیا ہے صرف اسی سے معلوم ہو سکتا ہے کہ یہ غلطی اس حد تک پھیلی ہوئی تھی کہ ہر بلاٹ کے زمانہ سے اب تک بار بار اس کا اعادہ ہوتا رہا ہے۔ اور کبھی تحقیق کی طرف توجہ نہیں کی گئی۔ ہر بلاٹ کتا ہے کہ ابن رشد وہ پہلا شخص ہے جس نے یہودیوں سے بھی پہلے ارسطو کا ترجمہ یونانی سے عربی میں کیا اور ہمارے پاس ایک عرصہ دراز تک ارسطو کی کوئی کتاب سوائے اس لاطینی ترجمہ کے موجود نہ تھی جو اس حکیم اعظم (یعنی ابن رشد) کے عربی ترجمہ سے کیا گیا تھا۔ ابن رشد نے بعد میں اپنی شروح کا اضافہ کیا جو اصل متن رسائل ارسطو اور اس کے شروح کے ساتھ ہم تک پہنچنے سے پہلے سینٹ طامس و دیگر فلاسفہ الہیات یورپ کے استعمال میں رہیں تھیں۔ ہر بلاٹ کو ارسطو کے ان لاطینی ترجموں کا حال ضرور معلوم ہونا چاہئے تھا جو صرف آج کل کے آخری چند سالوں میں بہت توجہ کے ساتھ پڑھے گئے ہیں۔ اور بحیثیت ایک مستشرق کے مندرجہ ذیل امور کی طرف سے چشم پوشی کرنا اس کے لئے لازم نہ تھا۔ یعنی

(۱) ارسطو کا ترجمہ عربی میں ابن رشد سے تین سو سال پہلے ہو چکا تھا۔

(۲) یونانی مصنفین کا عربی ترجمہ اکثر سیریا والوں (یعنی شامیوں) نے کیا تھا۔

(۳) غالباً ”کوئی مسلمان عالم (۶۳) اور یقیناً کوئی اندلسی عرب یونانی نہیں جانتا تھا۔

غرض کہ جو کچھ بھی ہو اس میں شک نہیں کہ یہ غلط خیال زمانہ احیاء (دور بیداری) کے ابتدائی حصہ میں عام طور پر پھیلا ہوا تھا۔ اگستین نافس پیٹریزی (۶۳)۔ مرکاڈو۔ مقدمہ نسخہ مرتبہ ہشتیس (۶۵) واقعہ ۱۵۵۲ء اور جین نیپسٹ بروئین (۶۶) سانیکو نیو (۶۷) ٹوما سینی (۶۸) گنسیڈی (۶۹) لاکوردو موریری (۷۰) یہی لوگ نہیں بلکہ سولہویں اور سترہویں صدیوں میں عام طور پر بھی یہ سمجھتے تھے کہ لاطینی اقوام کے سامنے ارسطو کو پیش کرنے والا ابن رشد ہی تھا۔ ہر بلاٹ اس غلطی کا بار بار اعادہ کرتا ہے۔ یہی نہیں بلکہ اصرار کر کے تحقیق کے درجہ تک پہنچ جاتا ہے۔ اور کیسیری (۷۱)۔ بھول ہارلیس (۷۲)۔ دی روزی ٹڈل ڈراف (۷۳)۔ ٹن

مان ڈی جرنڈو (۷۴)۔ ایبل جاردین (۷۵)۔ الگزانڈر وپوسٹ (۷۶) وغیرہ سب اسی غلط خیال کو اس سے نقل کرتے چلے جاتے ہیں۔ یہی غلطی اس فہرست کتب میں بھی واقع ہوئی ہے جو پیرس کے شاہی کتب خانہ میں عبرانی قلمی نسخہ جات کی موجود ہے۔ اسی غلطی کا بار بار اعادہ تمام کتب لغت و کتب ذخائر علوم میں عرصہ دراز سے ہوتا رہا ہے یعنی ادبی تاریخ کی غلطیاں اسی طرح بیٹھ جایا کرتی ہیں اور پھر نکلنے کا نام نہیں لیتیں۔

ابن رشد نے ارسطو کے تصانیف کو ان پرانے ترجموں سے پڑھا تھا جو سیریا والوں (یعنی شامی اقوام) کے ترجموں سے حنین ابن اسحاق۔ اسحاق ابن حنین۔ یحییٰ بن عدی وغیرہ نے عربی میں کئے تھے۔ اس کے پاس جس قدر شرحیں موجود تھیں ان سے استفادہ کرنا وہ جانتا تھا۔ اس نے مختلف عربی ترجموں کا مقابلہ کیا۔ وہ زبانی تقریروں کی ضروریات اور اہمیت پر بحث کرتا ہے اور بعض ایسی تنقیدی رائیں ظاہر کر جاتا ہے جس سے پایا جاتا ہے کہ وہ یونانی زبان جانتا ہوگا۔ لیکن جو ٹھوکریں اس نے کھائی ہیں وہ صاف بتا رہی ہیں کہ اصلی متون کتب تک اس کی رسائی نہیں ہوئی تھی۔ لوی وائیوی (۷۷) جو اس کا سخت مخالف ہے ان غلطیوں کو عجیب طرح سے بیان کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ابن رشد فینا غورٹ (پاتھاگورس) (۷۸) کے ساتھ پروٹا گورس (۷۹) کو اور کریٹائیل (۸۰) کو دیموقر۔ ٹوس (۸۱) سے گڈڈ کر دیتا ہے۔ ہیراکلٹ (۸۲) کو ہر قویوں کا ایک فرقہ فلاسفہ سمجھتا ہے۔ ہر قویوں کے فرقہ کا سب سے پہلا حکیم سقراط ہوا ہے جس طرح کہ اٹالی، رسہ کا پیٹوا اٹانا گوناس (۸۳) سمجھا جاتا ہے۔ اگر ہم دیکھیں کہ یہ غلطیاں ان ترجموں کی وجہ سے ہوئی ہیں جو ابن رشد کے ہاتھ میں تھے اور نیز یہ کہ اہل عرب یونانی علم و ادب کے مجموعوں اور تاریخ یونان کے الف۔ بے سے بھی واقف نہ تھے تو ہمیں یہ

تصور کرنا پڑے گا کہ ابن رشد حد درجہ کا جاہل تھا۔

ابن رشد کی زبان کی وقت اور اشکال کو اگر کہا جائے تو کیا یہ یاد کر کے ہمیں حیرت نہ ہوگی کہ اس کی تصنیفات جو طبع ہوئی ہیں وہ ان کتابوں کی شرحیں ہیں جن کے اصلی متون یونانی میں تھے اور یونانی سے ان متون کا ترجمہ شامی زبان میں ہوا۔ اور اس شامی زبان سے عربی میں ترجمہ ہوا۔ اس عربی ترجمہ پر جو شرحیں لکھی گئیں وہ عبرانی میں ترجمہ ہوئیں اور پھر عبرانی سے لاطینی زبان میں آئیں۔ اس کے بعد پھر اگر یہ بھی دیکھیں کہ یونانی اور شامی زبانوں کے نو نیتیس الگ الگ ہیں اور متن کی عبارت جس کی شرح کی ضرورت ہی کسی قدر زیادہ پیچیدہ ہے تو کیا یہ ممکن نہیں معلوم ہوتا کہ اصلی خیالات ان بار بار کے ترجموں اور ایک زبان سے دوسری زبان میں منتقل ہونے سے کس قدر کم باقی رہے ہوں گے۔ اگر فلسفہ جدید کی ساری کوشش اور اعلیٰ ترین ذہانتوں کی پوری پوری دانائی اس پردہ کو اٹھا نہیں سکی جو ارسطو کے خیالات پر اب تک پڑا ہوا ہے تو ابن رشد جس کے ہاتھ میں صرف وہ ترجمے تھے جو اکثر جگہ سمجھ میں نہیں آتے تھے کس طرح ہم لوگوں سے زیادہ کامیاب ہو سکتا تھا۔ ہمیں اس کا شکریہ ادا کرنا چاہئے کہ زیادہ غلطیاں اس نے نہیں کیں اور اسحاق دومس (۸۴) کا ہزبان ہونا چاہئے کہ ”اگر اس نے یونانی نہ جان کر ارسطو کے مفہوم کو اس قدر اچھا سمجھا ہے تو کیا کچھ وہ نہ کرتا اگر یونانی زبان سے بھی واقف ہوتا۔“

ارسطو کے بعد یونانی شارحین مثلاً سکندر افروسی (۸۵)۔ سامسطیوس (۸۶) نقولائی دمشقی (۸۷) وہ لوگ ہیں جن کا جوالہ ابن رشد اکثر دیتا ہے۔ عربوں میں سے ابن سینا اور ابن باجہ کے اقوال اکثر نقل کرتا ہے۔ وہ ابن سینا اور اسکندر کی رائیں عام طور پر تردید کرنے کے لئے اس طرح درج کرتا ہے کہ مخالفت کی بویاکی جاتی ہے۔ برخلاف اس کے ابن باجہ کی بہت عزت کرتا ہے اور اگر کہیں ابن رشد کو اس سے اختلاف رائے کرتا ہوتا ہے تو گوتاہل نہیں کرتا لیکن اس اندلسی عربی فلسفہ کے پانی کی تعریف میں بھی کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کرتا۔ عام طور پر ایسے مباحث ابن رشد کی تحریروں میں پائے جاتے ہیں جن سے مضمون میں ایک قسم کی شادابی پیدا ہو جاتی ہے اور یہ مباحث بہت دلچسپ بن جاتے ہیں۔ بعض اوقات جذبہ شوق علوم اور حب فلسفہ کے ہیجان میں اس اخلاقی نقطہ کمال تک پہنچ جاتا ہے جہاں مضمون خود بخود بولتا نظر آتا ہے۔ اس کے شروع طول طویل بے شک ہیں اور جہاں کہیں وہ اپنی طرف سے مناسب مقام پر اضافہ کرتا ہے یا اپنے خیالات موقع بموقع ظاہر کرتا ہے وہاں مصنف کی شخصیت صاف نظر کے سامنے دکھائی دیتی ہے۔ لیکن ساتھ ہی ہم یہ بھی کہہ دیتے ہیں کہ ان

..... شرحوں کی قدر بالکل ایک تاریخی دلچسپی کے لحاظ سے کرنی چاہئے۔ اور اگر ہم ارسطو کے مضامین کے سمجھنے میں ان سے کام لیں گے تو یہ ایک بے سود کوشش ہوگی۔ اس کی مثال ایسی ہوگی کہ ریسنی (۸۸) کو سمجھنے کے لئے ہم اس کا ترجمہ ترکی یا چینی زبان میں پڑھیں یا عبرانی ادب کی خوبیاں معلوم کرنے کے لئے ہم گولاس دی لاریا۔ (۸۹) کار نیلیس اے لاپیڈی (۹۰) سے رجوع کریں۔

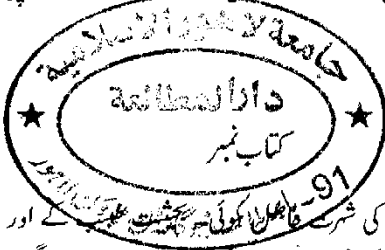
(۷) ارسطو کے ساتھ اس کی حد درجہ شیفتگی

ابن رشد کو ارسطو کے ساتھ جو شیفتگی تھی وہ حد مبالغہ سے گزری ہوئی معلوم ہوتی ہے۔ پتھار کا (۹۱) اسے دیکھ دیکھ کر لطف لیا کرتا تھا۔ گیسڈی (۹۲) اسے ایسے شغف سے مشابہ کیا کرتا تھا جو نکریشیس (۹۳) کو ایپی کیورس (۹۴) کے ساتھ تھا۔ میلی برانش (۹۵) نے اس تعلق کو فلسفہ ارسطو کے مقابلہ میں بطور ایک ہتھیار کے استعمال کیا ہے۔ ابن رشد اپنے مقدمہ طبیعیات ارسطو میں لکھتا ہے کہ ”اس کتاب کا مصنف ارسطو طالیس ابن لقوا جس (نیکومیک) (۹۶) یونان کا دانا ترین شخص ہے جس نے منطق و طبیعیات و مابعد طبیعیات کو ایجاد کیا اور ختم بھی کر دیا۔ ایجاد کرنا میں اس واسطے کتا ہوں کہ اس کی تصنیف کے پہلے جس قدر کتابیں ان مضامین پر لکھی گئی تھیں وہ اس قابل نہیں ہیں کہ ان کا ذکر کیا جائے اور اس کی تحریروں کے سامنے بالکل گرد ہو گئیں۔ ختم کرنا میں اس واسطے کتا ہوں کہ اس کے زمانہ سے ہمارے زمانہ تک یعنی ان پندرہ سو برس میں ایک بھی کتاب ایسی نہیں لکھی گئی جو اس کے تصانیف پر اضافہ کسی جاسکے۔ اور نہ اس کے تصانیف میں ایک بھی ایسی غلطی معلوم ہوئی جسے کچھ اہمیت دی جاسکے۔ لیکن یہ واقعہ کہ ایک ہی شخص کی ذات میں یہ تمام صفات جمع نظر آتے ہیں بے شک بہت عجیب و حیرت انگیز ہے۔ جس شخص کو یہ نعمتیں بخشی گئی ہوں اسے انسان کے بجائے دیوتا کہا جائے تو بجا ہے۔“ ایک دوسرے مقام پر وہ کہتا ہے۔ ”ہم اس ذات کی بے حد شاد و صفت کرتے ہیں جس نے اس شخص (ارسطو) کی تقدیر میں پہلے ہی سے یہ سب کمالات مقدر کئے تھے اور جس نے شرف انسانی کے ایسے اعلیٰ مقام پر اسے جگہ دی جہاں تک کسی زمانہ میں کوئی انسان پہنچ نہ سکا۔ ایسے ہی لوگوں کی طرف خدائے بزرگ و برتر اشارہ فرماتا ہے جہاں وہ قرآن پاک میں کہتا ہے ”فَالِك فُضِلَ اللہُ یُوتِیْہِ مِنْ شَآءٍ“

ایک اور جگہ ابن رشد لکھتا ہے۔ ”ارسطو کے مسائل بالکل حق ہیں۔ چونکہ اس کا دماغ

ذکات انسانی کی انتہا ظاہر کرتا ہے اس لئے یہ کہنا درست ہوگا کہ خدا نے ہمیں اس قدر تعلیم دینے کے لئے اس شخص کو بھیجا تھا جس قدر کہ حاصل کرنا ہمارے امکان میں داخل ہے۔" پھر کہتا ہے کہ "ارسطو تمام فلسفہ کا بانی ہے اس سے اختلاف صرف لفظوں کی تاویل و استخراج نتائج میں ہو سکتا ہے۔" پھر ایک جگہ کہتا ہے۔ "یہ شخص (یعنی ارسطو) فطرت کا معیار تھا اور ایک نمونہ تھا جس میں فطرت نے اپنے تئیں بدرجہ کمال ظاہر کرنے کی کوشش کی تھی۔" یہ سب تقریباً وہی الفاظ ہیں جو بالزک (۹۷) ارسطو کے متعلق استعمال کرتا ہے یعنی "ارسطو جب تک نہیں پیدا ہوا فطرت اپنی تکمیل کو نہیں پہنچی اور اس کے ظاہر ہوتے ہی اپنے اختتام اور اس حد کمال کو پہنچ گئی جس کے آگے وہ نہیں جاسکتی تھی اور اس میں کوئی شک نہیں کہ اس مقام پر وہ انتہائی حد نظر آتی ہے جس کے ماوراء فطرت نہیں جاسکتے۔ اور ذکات انسانی کی یہی منتی ہے۔" واقعی اگر دیکھا جائے تو یہ جملے ان سے زیادہ زور دار اور مبالغہ آمیز نہیں ہیں جتنے کہ ارسطو کی اشاعت کے بعد سے بارہویں صدی تک کے عیسائی مصنفین میں ہم پاتے ہیں۔ عوام میں ایک یہ خیال دور دور پھیل گیا تھا کہ اس کے فلسفہ کا سرچشمہ ماوراء فطرت ہے (یعنی اچھی یا بری) کسی جن کا یہ سب اثر ہے۔ اور اسی نے یہ تمام علوم ظاہر کئے ہیں اور دجال ہی اگر ان کے راز ہائے سرستہ کی موٹگانی کر سکے گا۔ غالباً ان تمام مبالغہ آمیز تقریظوں کو زیادہ سنجیدگی کی نظر سے دیکھنے کی ضرورت نہیں یہ یقینی امر ہے کہ ابن رشد بعض اوقات اپنی رائے اور اصل متن میں جس کی وہ شرح کرتا ہے فرق کرتا جاتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اپنے شروع میں وہ کسی ایسے خیال کو جگہ نہیں دیتا جو اس کے استاد (یعنی ارسطو) کے خیال سے متغایر ہو۔ یہ بھی صاف کہہ دیتا ہے کہ جو کچھ میں بیان کر رہا ہوں اس کی ذمہ داری مجھ پر نہیں ہے۔ طبیعات ارسطو کی جو متوسط شرح اس نے لکھی ہے اس کے آخر میں بیان کرتا ہے کہ میرا اس کے سوا اور کوئی ارادہ نہیں ہے کہ متبعین ارسطو (یعنی حکماء مشائخ) کے خیالات کو خود اپنی رائے ظاہر کئے بغیر واضح کر دوں۔ غزالی کے مانند اس کی بھی یہ خواہش رہتی ہے کہ مختلف فلاسفہ کے مذاہب سے پہلے پہل خود آگاہی حاصل کر لینا چاہیے تاکہ پوری واقفیت حاصل ہونے کے بعد ان کے اسباب و علل پر ہم حاکم کر سکیں اور اگر ضرورت سمجھی جائے تو تردید بھی کر سکیں۔ اس خط کے اخیر میں جو اتصال عقل پر جو ہر انسان میں علیحدہ علیحدہ ہوتی ہے اس کے قلم سے نکلا ہے صاف الفاظ میں مسائل مندرجہ کی ذمہ داری اپنے سر لینے سے اس نے انکار کر دیا ہے۔ غالباً اس احتیاط کا مقصد یہ ہوگا کہ شخص غیر کے پردہ میں زیادہ آزادی کے ساتھ فلسفیانہ بحث کی جائے۔ بہر حال ہمیں تسلیم کرنا چاہئے کہ عربوں میں یہ طریقہ بیان

عام تھا۔ ابن طفیل ایک جگہ لکھتا ہے کہ ابو علی سینا ان لوگوں کو جو اس کے اپنے خیالات سے آگاہ ہونا چاہتے ہیں ہدایت کرتا ہے کہ اس کے فلسفہ مشرق کو دیکھیں اور اپنے شروع میں وہ اکثر ایسے امور بیان کرتا ہے جن پر خود اسے یقین نہیں ہوتا۔ غزالی "تہافت الفلاسفہ میں فلاسفہ کے مختلف مذاہب کو اس طرح یقین کے ساتھ واضح کرتا جاتا ہے کہ پڑھنے والے کو یہ دھوکا ہوتا ہے کہ غزالی خود اپنے یہ سب خیالات ظاہر کر رہا ہے۔ لیکن درحقیقت ان مختلف آراء کو بیان کرنے سے اس کا مقصد اس کے سوا کچھ اور نہیں ہوتا کہ اس تردید کے لئے جو آگے چل کر کی جائے گی میدان صاف کر دیا جائے۔ غالباً "فلسفہ جدید کے بہت سے متضاد بیانات کی حقیقت اس امر کے ظاہر کرنے سے واضح ہو جائے گی کہ لوگ کس آسانی کے ساتھ ضرورت وقت کے لحاظ سے بغیر اپنے تئیں کسی کا پابند کئے ایک خاص مدرسہ حکماء کے خیالات اور زبان کو عاریتاً اپنی بنایا کرتے تھے۔



(۸) شروع ابن رشد

لاطینی اقوام میں ابن رشد کو دو طرح کی شہرت حاصل ہوئی۔ لیکن شارح ارسطو کے۔ لیکن شارح ہونے کی شہرت سن طبع کی شہرت سے بہت بڑھ گئی۔ فرن طب میں اس کی کلیات کو جو کچھ بھی شہرت حاصل ہوئی ہو لیکن قانون بو علی سینا کے مانند استنادی حیثیت کبھی حاصل نہ ہوئی۔ ابن رشد نے رسائل جالینوس کی بہت سی شرحیں لکھی ہیں۔ لیکن ان میں سے ایک بھی عبرانی یا لاطینی میں ترجمہ نہ ہوئی۔ علاوہ بریں جس طرح کہ فلسفہ میں ابن رشد ارسطو کا شاگرد ہے اسی طرح طب میں بھی اس کا شاگرد تھا۔ چنانچہ ایک کتاب اس نے لکھی جس میں خاص طور پر یہ کوشش کی ہے کہ ارسطو کے خیالات کو جالینوس سے مطابقت دی جائے اور جہاں یہ مطابقت ناممکن نظر آئے وہاں ہر جگہ جالینوس کی غلطی ثابت کی جائے۔ ارسطو کے اصول کے مطابق ہی ابن رشد قلب کو عضو رئیس اور حیات حیوانی کا منبع قرار دیتا ہے علاوہ بریں ابن رشد کی کوئی نئی بات یا جدت طب میں نظر نہیں آتی۔

بیت و فقہ میں بھی ابن رشد کو کوئی بڑی خصوصیت نہیں اور یہ صرف ایک شروع بسیط کا باعث ہے۔ لوگ فلسفہ میں اسے بہت بڑی سند اور استاد مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ طبیعات کا ترجمان ارسطو ہے اور ارسطو کا ترجمان ابن رشد ہے۔

ابن رشد نے ارسطو کی کتابوں پر تین قسم کی شرحیں لکھی ہیں (۱) شروع بسیط (۲) شروع

متوسط (۳) ملخصات۔ شروع بسیط میں جو طرز اختیار کیا گیا ہے وہ ابن رشد کا اسلوب خاص ہے۔ اس سے پہلے جس قدر حکما گذرے یعنی ابن سینا ابو نصر فارابی۔ انھوں نے البرہات اعظم کی طرح توضیح مطالب کی اور کوئی شرح نہیں لکھی۔ لوگ ارسطو کے متن کو تشریح و توضیح مضامین کے ساتھ مخلوط کر دیا کرتے تھے۔ جس سے شرح و متن میں کوئی تمیز باقی نہیں رہتی تھی۔ مگر ابن رشد شرح بسیط میں جو اسلوب اختیار کرتا ہے وہ اس سے بالکل مختلف ہے۔ وہ ارسطو کے متن کے فقرات تفصیل کے ساتھ یکے بعد دیگرے نقل کرتا چلا جاتا ہے اور ہر فقرہ کی شرح کرتا ہے اور اصل متن کو لفظ قال سے ممتاز کرتا جاتا ہے۔ اصولی بحثیں اس طرح کرتا ہے کہ جس طرح کوئی متن پر اضافہ کر رہا ہو۔ ہر ایک رسالہ ابواب و فصول و متون پر منقسم ہے۔ ابن رشد نے یہ طریقہ مفسرین سے لیا ہے جس میں مصنف کا کلام شارح کے کلام سے بالکل علیحدہ اور میسر نظر آتا ہے۔ شروع متوسط میں متن کے پورے فقرات کو نقل کرنے کے بجائے صرف اس کا پہلا لفظ اشارۃً لکھ دیتا ہے اور پھر کل۔ کی توضیح مطالب کرتا ہے جس میں یہ تمیز نہیں ہو سکتی کہ ابن رشد کا کلام کس قدر ہے اور ارسطو کا کس قدر۔

ملخصات میں ابن رشد اپنے نام سے لکھتا ہے اور متن سے بالکل تعرض نہیں کرتا۔ وہ ارسطو کے مسائل بیان کرتا ہے پھر اس میں گھنٹاتا ہے اور اس پر اضافہ کرتا ہے اور اپنے خیالات کے متعلق مکمل معلومات حاصل کرنے کے لئے دوسرے رسالوں کا حوالہ دیتا ہے۔ ان ملخصات میں اس نے جو ترتیب مضامین اور طریقہ بحث اختیار کیا ہے وہ اس کا اپنا ہے۔ دراصل یہ ملخصات اپنی جگہ پر مکمل رسالے ہیں جن کے نام وہی ہیں جو ارسطو کے رسائل کے نام ہیں۔ ان ناموں کی یہ خصوصیت ہے کہ ارسطو نے ان کے ذریعہ سے انسانی طبائع پر حکومت کی ہے اور انھیں ناموں کے بموجب دو ہزار برس تک دنیا میں علوم کی تقسیم کی جاتی رہی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ابن رشد نے شروع بسیط اسی وقت لکھی ہیں جبکہ وہ دوسری شروع کو ختم کر چکا۔ شرح بسیط طبعیات جو ۱۱۸۶ء میں ختم ہوئی اس کے عبرانی ترجموں کے اخیر میں یہ عبارت درج ہے۔ ”میں نے جوانی میں ایک اور ترجمہ کیا تھا جو اس سے مختصر تھا۔“ شروع متوسط میں وہ بار بار وعدہ کرتا ہے کہ میں ان سے زیادہ بسیط شرحیں اور لکھوں گا۔ بعض رسائل ابن رشد میں ایسی دستخطی تحریریں موجود ہیں جنہیں عبرانی مترجموں نے محفوظ رکھا ہے اور جن کی مدد سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے کتب کا سلسلہ حسب ذیل ہے۔

۱۱۷۱ء۔ شروع بسیط بر رسالہ ”فلک و ارض“ (مقام اشیلہ لکھی گئی)

۱۱۷۳ء۔ ملخص بر رسالہ معانی و بیان ”و رسالہ شاعری“

شروع متوسط ”بر رسالہ مابعد الطبیعیات“ (بمقام قرطبہ لکھی گئیں)

۱۱۷۶ء:- شروع متوسط بر رسالہ ”اخلاق لقوما جس“

۱۱۷۸ء:- بعض حصص رسالہ ”جوہر الکون“ (بمقام مراکش لکھی گئی)

۱۱۷۹ء:- کشف مناجح الاولہ (بمقام اشیلہ لکھی گئی)

۱۱۸۶ء:- شرح بسیط بر رسالہ ”مبیعات“

۱۱۹۳ء:- تلخیص کتاب الحیمات لجالینوس

۱۱۹۵ء:- مسائل فی المنطق (زمانہ اخراج میں لکھی گئی)

ہمارے پاس تینوں قسم کی شرحیں موجود ہیں (وہ یا تو عربی میں ہیں یا عبرانی میں یا لاطینی میں) جو ارسطو کے رسائل۔ معقولات ثانیہ (۹۸) (کتاب البرہان) ”و طبیعات“ ”افلاک“ ”نفس“ و مابعد الطبیعیات“ پر ہیں۔ ارسطو کے دوسرے رسائل پر ہمارے پاس شروع متوسط یا ملخصات یا دونوں موجود ہیں۔ ارسطو کے جن رسائل پر ابن رشد کی شرحیں ہماری نظر سے نہیں گذریں وہ ”کتاب الجوان“ کے دس مقالے اور رسالہ سیاست“ سے ”کتاب الجوان“ پر ضرور اس کی کوئی شرح موجود ہوگی۔ ابن ابی اسبیع عبد الواحد اور عربی فہرست تصانیف ابن رشد (نمبر ۸۷۹) جو اسکودیل لائبریری میں ہے سب صاف الفاظ میں اس کا ذکر کرتے ہیں ”رسالہ سیاست“ (پالیکس) کے متعلق ابن رشد خود شرح متوسط ”کتاب الاخلاق“ کے مقدمہ میں لکھتا ہے کہ ارسطو طالیس کے اس رسالہ کا ترجمہ اندلس میں کہیں نظر نہیں آتا۔ افلاطون کے رسالہ ”جمہوریت“ کی شرح بکرتے وقت شروع ہی میں وہ لکھتا ہے کہ ارسطو کا کوئی رسالہ اس مضمون پر میری نظر سے نہیں گذرا۔ اس لئے افلاطون کی کتاب کی شرح کرنی پڑی۔

ابن رشد کے لاطینی تراجم سے ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ اس نظر سے ”رسالہ مابعد الطبیعیات“ کے مقالہ ہائے یازدہم سیزدہم و چہار دہم نہ گذرے ہوں گے۔ تراجم مذکور میں ان تینوں مقالوں کی کوئی شرح ہمیں نہیں ملتی لیکن موسیو منک (۹۹) کی یہ رائے ہے کہ عبرانی میں ان تینوں کی ایک متوسط شرح موجود ہے۔ موسیو اسٹین شینڈر (۱۰۰) کی تحقیق یہ ہے کہ ابن رشد کے مطالعہ میں ارسطو کے مابعد الطبیعیات کا پورا متن آچکا تھا جس کے بعض مقالوں کی طرف اس کے زمانہ تک کوئی توجہ نہیں کی جاتی تھی۔ ان کے علاوہ دوسری شرحوں کا علم ہمیں دھندلے اور مبہم اشارات سے ہوتا ہے۔ لیب ولف ڈی روسی (۱۰۱) کہتے ہیں کہ ارسطو کے رسالہ ”موسیقی“ پر بھی ابن رشد کی ایک شرح موجود ہے مگر ظاہر معلوم ہوتا ہے کہ انھیں ایک لفظ سے جس کے معنی عبرانی میں ”شاعری“ کے ہیں اور جو ذو معنی ہیں دھوکہ ہوا ہے۔ جن

رسالوں پر ان کی نظر پڑ گئی ہے وہ اسی تصنیف کا مخلص ہے جو تدروس تدروسی (۱۰۲) کی ترجمہ کردہ ہے۔ برنارڈ ڈاواگیرو (۱۰۳) ایک خط میں جو جنس (۱۰۳) کے نام ہے بہت وثوق سے لکھتا ہے کہ اس نے قسطنطنیہ میں ابن رشد کی شرح بسیط ان دونوں رسالوں پر دیکھی ہے جو ”نباتات“ کے متعلق ہیں۔ چونکہ ابن رشد نے بسیط شرحیں صرف انھیں رسالوں پر لکھی ہیں جن پر پہلے مخلص لکھ چکا ہے یا کسی اور طرح ان کی توضیح کر چکا ہے۔ اس لئے یہ مشکل معلوم ہوتا ہے کہ اس نے اس کتاب پر کوئی محنت صرف کی ہو جس کا ابھی تک ہمیں کوئی علم نہیں۔ اسی طرح فیبری سی کیس (۱۰۵) نے بھی غلطی سے علم قیافہ پر رسالے ابن رشد کی طرف منسوب کئے ہیں۔ عام طور پر دیکھا جاتا ہے کہ ابن رشد نے ارسطو کے ان رسالوں میں جو واقعی اس کی تصنیف سے ہیں اور جو مخلص منسوبات سے ہیں نہایت تحقیق و صحت کے ساتھ تمیز قائم رکھی ہے۔

(۹) ابن رشد کی تصنیفات

ان شرحوں کے علاوہ ابن رشد نے اور کثیر التعداد کتب تصنیف کی ہیں جن کی پوری تعداد گنا نے میں بہت دقتوں کا ہمیں سامنا ہو رہا ہے۔ جو فرستیں کہ عرب سوانح نگاروں سے ہم تک پہنچی ہیں وہ سب ایک دوسرے سے اختلاف رکھتی ہیں نیز ان سے بھی مطابق نہیں ہیں جو ہمارے ہاتھ میں ہیں۔ اکثر ایک ہی نام کی مختلف کتابیں ہیں اور اس سے بھی زیادہ ایسے رسالے ہیں جن کے نام مختلف ہیں اور ہیں وہ ایک ہی۔ بعض اوقات ایسا بھی نظر آتا ہے کہ مختلف رسالے باہم ضم کر کے ایک ہی کتاب کی شکل میں بنا دیئے گئے ہیں۔ اسکوریل لائبریری کے ایک عربی نسخے (نشان ۸۷۹) میں جہاں ابن سینا اور الفارابی اور ابن رشد کے تصنیفات کی فرست دی ہے وہاں آخر الذکر کے نام کے نیچے فلسفہ۔ طب۔ فقہ۔ اور کلام پر اٹھتر کتابیں لکھی ہیں۔ ابن ابی امیئہ (۱۰۶) اپنی جگہ کم سے کم پچاس کتابیں شمار کرتا ہے۔ ابن الابار صرف چار ہی کا ذکر کرتا ہے۔ ان تمام مختلف حوالہ جات سے اگر قطع نظر کیا جائے اور ان تصنیفات سے مقابلہ کیا جائے جو ہمارے پاس موجود ہیں اور تمام مکرر شمار کردہ کتب کو حذف کر دیا جائے تو ایک ایسی فرست تیار ہوگی جو ہم ذیل میں اپنے ناظرین کے لئے درج کرتے ہیں۔

(الف) فلسفہ

(۱) تہافت التہافت۔ غزالیؒ کی کتاب تہافت الفلاسفہ کی تردید ہے۔ اس تصنیف کا ذکر ابن ابی اسبیع نے کیا ہے اور نیز اسکوریل لائبریری کی فہرست میں اس کا نام موجود ہے۔ اس کے تراجم بھی عبرانی اور لاطینی میں موجود ہیں۔ لیکن آخر الذکر ترجمہ بہت غیر صحیح ہے اور غالباً اس میں تحریف بھی ہوئی ہے کیونکہ جس مسئلہ کا اس میں ذکر کیا جاتا ہے وہ بہت سے امور میں ابن رشد کے اصلی مسئلہ سے بہت مختلف ہے۔

(۲) جوہر الگون (۱۰۷) کتب خانہ اسکوریل کی فہرست میں نیز اس فہرست میں جو ابی اسبیع نے درج کی ہے اس نام کے کئی جدا اور رسالے موجود ہیں۔ دراصل اس رسالہ میں ایسے مضامین درج ہیں جو مختلف زبانوں میں لکھے گئے ہیں۔ یہ ان تصانیف میں سے ہیں جو عبرانی اور لاطینی میں بہت زیادہ مشہور ہیں۔ اس کتاب کے ضمیمہ کی طرح ”اسباب“ پر ایک رسالہ عموماً نظر آتا ہے جو اس تصنیف کے ساتھ مجموعہ تصانیف ارسطاطالیس میں داخل کر لیا گیا ہے۔

(۳ و ۴) اتصال العقل بالانسان۔ اس مضمون پر دو (۱۰۸) رسالے ہیں جن کا ابن ابی اسبیع ذکر کرتا ہے۔ ان میں سے ایک رسالہ کا نام لاطینی میں ”ڈی ایٹی ما بی ایٹی نیو ڈائین“ (۱۰۹) (جس کا ترجمہ اردو میں نشاط روح ہے) اور دوسرے کا نام ہے۔ مکتوبات بر تعلق عقل کہ مختلف است در افراد انسانی یہ رسالے عبرانی میں بھی موجود ہیں۔

(۵) ایک تصنیف ہے جسے ابن ابی اسبیع اس طرح بیان کرتا ہے کہ ایک (۱۱۰) رسالہ اس مسئلہ پر کہ آیا عقل ہیولائی اس قابل ہے یا نہیں کہ مختلف صورتوں کا تعقل کر سکے۔ یہ ایک مسئلہ ہے جسے ارسطو نے اپنے رسالہ الروح میں حل کرنے کا وعدہ کیا تھا۔ یہ رسالہ عبرانی میں موجود ہے اور یہ نام ہے ”رسالہ بر عقل ہیولائی و امکان اتصال“ اس کے علاوہ اس مضمون پر ایک اور لاطینی رسالہ ہے جس کے دو نسخے میری نظر سے گزرے ہیں۔ دونوں چودھویں صدی عیسوی کے ہیں اور اطالوی الاصل ہیں۔ ایک تو ونیس کے کتب خانہ۔ سینٹ مارک (فقرہ ۶) نمبر (۵۲) میں ہے اور نام یہ ہے رسالہ ابن رشد بر صفت عقل ہیولائی و عقل مجرد“ (۱۱۱) دوسرا رسالہ پیرس کے شاہی کتب خانہ (عمارت کتب قدیمہ نمبر ۶۵۱) میں ہے جس کا نام ”مکتوبات بر عقل“ (۱۱۲) ہے (ملاحظہ ہو ضمیمہ ۶) فہرست کتب خانہ

معلوم ہوتا ہے کہ ابن رشد نے اس اصولی مسئلہ پر چار رسالے لکھے تھے۔ اس تعداد میں شرح بسیط کی وہ بحثیں داخل نہیں ہیں جو ”کتاب الروح“ کے مقالہ سوم کی شرح میں اسی مسئلہ پر لکھے گئے ہیں۔

(۶) شرح برکتوب ابن باجہ بر اتصال عقل بہ انسان۔ اس کتاب کا ذکر اسکوریل لائبریری کی فہرست میں موجود ہے۔

(۷) مسائل بر حصص مختلفہ۔ قانون ارسطو۔ ان رسائل کو لوگوں نے عموماً "شروح کے ساتھ شریک کر دیا ہے ان کے دو نسخے عبرانی زبان میں موجود ہیں۔

(۸) رسالہ بر قیاس شرعی۔ اس کا نام بھی کتب خانہ اسکوریل کی فہرست میں موجود ہے۔

(۹) مکتوبات بر محمولات اولیہ (۱۱۳) جو لاطینی نسخوں میں معقولات ثانیہ (۱۱۳) کے بعد آتے

ہیں۔

(۱۰) مختصر المنطق۔ جو بمقام ریواڈی ٹریٹس (۱۱۵) عبرانی زبان میں طبع ہوا تھا۔ بلاشبہ یہ وہی رسالہ معلوم ہوتا ہے جس کا نام ابن ابی اسیعہ اور کتب خانہ اسکوریل کی فہرست میں کتاب "الضروری فی المنطق" و مقدمتہ المنطق" مذکور ہے اور عبرانی نسخوں میں بہ تعداد کثیر ملتا ہے۔

(۱۱) کتاب المقدمات فی الفلک۔ یہ رسالہ عربی زبان میں اسکوریل لائبریری نشان (۶۲۹) میں موجود ہے جو حسب ذیل بارہ مقالوں کا مجموعہ ہے (۱) المقال فی الموضوع والمحول (۲) المقال فی التعریف (۳) المقال فی المعقولات الاولیہ و ثانیہ (۱۱۶) (۴) المقال فی القضایا (۵) المقال فی القنیت الصادقہ و الکاذبہ (۶) المقال فی القنیت الضروریہ والقنیت الاحتمالیہ (۷) المقال فی الاستدلال۔ (۸) المقال فی نتیجہ السیجہ (۹) المقال علی اراء الفارابی علی القیاس (۱۰) المقال علی اقوی النفس (۱۱) المقال علی حس السامعہ (۱۲) المقال علی صفات الاربعہ (۱۳) شرح بر "جمہوریت افلاطون" اس کا ذکر فہرست کتب خانہ اسکوریل میں موجود ہے اور اس کے عبرانی اور لاطینی تراجم موجود ہیں۔

(۱۴) ابوالفرارابی (۱۱۷) نے اپنے رسالہ منطق میں جو خیالات ظاہر کئے ہیں نیز اس مضمون پر جو ارسطو کے خیالات ہیں ان دونوں کی ابن رشد نے توضیح کی ہے اور محاکمہ بھی کیا ہے۔ اس رسالہ کا ذکر ابن ابی اسیعہ نے کیا ہے اور غالباً "کتب خانہ اسکوریل کی فہرست میں بھی اس کا ذکر ہے۔

(۱۵) الفارابی کے کتب پر مختلف شروح۔ نیز فارابی نے جو قانون ارسطو کی توفیحات کی ہیں ان کی بھی شرح۔ کتب خانہ اسکوریل کی فہرست میں ان کا پتہ ملتا ہے۔

(۱۶) الفارابی نے ارسطو کی کتاب البرہان (معقولات ثانیہ) کی جہاں تک کہ رتبہ۔ قوانین۔

قیاس اور تعریفات کا تعلق ہے۔ جو تنقید کی ہے اس پر بھی ابن رشد کا ایک رسالہ ہے اور ابن ابی اسیعہ کی دی ہوئی تفصیل کتب میں اس کا ذکر ہے۔

(۱۷) ابن سینا نے موجودات کی جو تقسیم کی ہے یعنی جو علی الاطلاق ممکن ہیں اور وہ جو بذاتہ ممکن ہیں اور وہ جو واجب بالغیر ہیں اور جو واجب بذاتہ ہیں اس کی تردید میں ابن رشد نے ایک رسالہ لکھا ہے جو عبرانی زبان میں پیرس کے کتب خانہ میں موجود ہے (مکان نمبر ۳۵۶) اور ابن ابی اسیع نے بھی اس کا ذکر کیا ہے۔

(۱۸) مابعد الطبیعات نقولاس (۱۱۸) کی ایک متوسط شرح ہے جس کا ذکر ابن ابی اسیع نے کیا ہے اور اسکوریل لائبریری کی فہرست میں بھی اس کا نام ہے۔ اس میں نقولاس دمشق کے اولیات (فلسفہ اولیہ) (۱۱۹) پر بلاشبہ بحث کی گئی ہے۔ نقولاس کے کلام کو فلاسفہ عرب خاص کر ابن رشد اکثر نقل کیا کرتا ہے اور ارسطو کے رسالہ ہائے مابعد الطبیعات میں جو ترتیب تھی اسے الٹ دینے کی وجہ سے اکثر اعتراض کرتا ہے۔

(۱۹) اس مسئلہ پر کہ آیا خدا کو جزئیات کا علم ہے یا نہیں۔ ایک رسالہ موجود ہے جس کا نام کتب خانہ اسکوریل کی فہرست میں موجود ہے۔

(۲۰) قدم و حدود پر ایک رسالہ ہے جس کا ذکر فہرست مذکور میں موجود ہے۔

(۲۱) مابعد الطبیعات (۱۲۰) کے وہ مختلف مسائل جن پر بو علی سینا نے اپنی کتاب شفا میں بحث کی ہے ان کے متعلق اس کی جو تحقیقات ہے وہ ایک رسالہ کی صورت میں ہے اور ابن ابی اسیع نے اس کا ذکر کیا ہے۔

(۲۲) ارسطو کے براہین متعلقہ وجود مادہ اولیٰ پر شک کرنے کی نادانی کو ایک رسالہ میں ظاہر کیا ہے اور اس بات کا بین ثبوت دیا ہے کہ ارسطو کے براہین اس مضمون پر۔ حقائق نفس الامری (۱۲۱) ہیں۔ اس رسالہ کا ابن ابی اسیع نے ذکر کیا ہے۔

مسئلہ فی الزمان (ابن ابی اسیع)

(۲۳) مسائل فی الفسلف

(۲۴) مقالہ فی العقل والمعقول۔ عربی زبان میں یہ مقالہ اسکوریل لائبریری میں موجود ہے (نمبر ۸۷۹) یہ رسالہ شاید وہی ہے جس کا ذکر ابن ابی اسیع نے کیا ہے اور جسے ڈاکٹر وٹسن فیلڈ (۱۲۲) غلطی سے یہ سمجھتے ہیں کہ ابن رشد کے رسالہ نشاط روح (۱۲۳) کا حصہ ثانی ہے۔

(۲۵) اسکندر افریدی کے رسالہ عقل کی شرح۔ اس کا نام فہرست کتب خانہ اسکوریل

میں ہے یہ رسالہ عبرانی زبان میں موجود ہے۔

(۲۶) کتاب النفس بصورت سوال و جواب (منہ)

(۲۷) رسالہ مذکور الصدر کے علاوہ دو رسالے حکمت نفس پر اور ہیں (منہ)

(۲۸) مسائل علی الفلک والارض (منہ)

کتب سیر و نسخہ جات کتب سے جن کتابوں کے نام معلوم ہوئے ہیں ان میں غلطی واقع ہوئی ہے اور ایک ایک کتاب کو دو دو دفعہ شمار کیا گیا ہے۔ چنانچہ وجود باری تعالیٰ خلق عالم پر جو مضامین ہیں وہ غزالی کے ہیں اور کتب خانہ باؤلین۔ ٹیورن اور پارما میں بزبان عبرانی موجود ہیں۔ تولید حیوانی پر ایک رسالہ ہے جس میں تولد و تولد سے کمتر بحث کی گئی ہے اور قبول فساد کے طریقہ پر زیادہ بحث ہے۔ یہ رسالہ جو شاہی کتب خانہ کی فہرست میں موجود ہے دراصل ”مابعد الطبیات“ کے مقالہ دوازہم کی شرح میں کا ایک انتخاب ہے۔ رسالہ برتقیات طبعی حسب فلاسفہ قدیم مع توفیہات ابن رشد۔ رسالہ جو دمدار ستارہ۔ رویت و ستارہ بنیٰ غذا اور طوفان کے بابت مختلف مضامین پر ہیں۔ شروح رسالہ ہائے ابن۔ مظان ابن طفیل۔ شرح رسالہ حیوۃ المعقل لابن باجہ کو بھی ولف بار تو لوسی و موریری (۱۳۳) نے ابن رشد کی طرف منسوب کیا ہے مگر اس کی بنیاد صرف مہوم و مبہم حوالہ جات پر ہے۔ ہر بلاٹ نے بھی غلطی سے ایک سیاسی رسالہ موسوم بہ سراج السلاطین کو ابن رشد کی طرف منسوب کیا ہے جس کا مصنف دراصل ابو بکر محمد طرطوسی ہے اس سے ابن رشد کو کوئی تعلق نہیں۔

(ب) علم کلام و مذہب

(۱) فصل المقال فی مابین الحکمت و الشریعہ من الاتصال اس کا ذکر ابن ابی اسیعہ نے بھی کیا ہے۔ اس کا عربی نسخہ کتب خانہ اسکوریل کے قلمی نسخہ نشان (۶۲۹) سے نقل کر کے ایم۔ جی مولر نے بمقام میونخ طبع کرایا ہے اور ایک نسخہ عبرانی زبان میں بھی پیرس اور لندن میں موجود ہے۔

(۲) مذکورہ بالا رسالہ کا ماحصل یعنی اس کا ایک ضمیمہ اسی نسخہ میں موجود ہے اور کتب خانہ اسکوریل میں موجود ہے لوریئم۔ جے مولر (۱۳۵) نے طبع بھی کرایا ہے۔

(۳) ایک مقالہ جس میں ظاہر کیا ہے کہ وجود عالم پر متکلمین اور مشائخ (یعنی متبعین ارسطو) کے اعتقادات درحقیقت بالکل ایک دوسرے سے ملتے جلتے ہیں اس کا ذکر بھی ابن ابی اسیعہ نے کیا ہے اور اسکوریل کی فہرست میں بھی اس کا نام ہے۔

(۴) مناج کشف الاولیاء۔ اس کتاب کا ذکر ابن ابی اسیعہ نے کیا ہے اور نیز اسکوریل کی فہرست میں مذکور ہے۔ اسکوریل میں اس کا ایک عربی نسخہ ہے نشان ۶۲۹ اور کتب خانہ

شامی (۱۲۶) پیرس میں نیز لندن میں اس کا عبرانی نسخہ بھی موجود ہے۔ ایم۔ جے مولر صاحب نے اسے بھی طبع کرایا ہے۔

(۵) شرح عقیدہ امام مہدی۔ اس کا ذکر کتب خانہ اسکوریل میں موجود ہے۔ اس میں ابو عبد اللہ محمد ابن تومرت بانی یا مہدی الموحدین کے عقائد مذہب کا حال ہے۔

(ج) فقہ و اصول فقہ

(۱) ہدایۃ المجتہد و نہایت المقتصد (۱۲۷)۔ اس کتاب کا ابن ابار۔ محمد بن علیؒ (شاطبی) اور ابن ابی اسیع نے ذکر کیا ہے اور اسکوریل کی فرست میں بھی اس کا نام ہے۔ میرے خیال میں یہ وہی کتاب ہے جس کا ذکر کتاب المعتقد کے نام سے کیا گیا ہے۔ یہ وہ کتاب ہے جو عام طور پر ابن رشد کے ساتھ منسوب کی جاتی ہے اور فرست کتب ممنوعہ جو ہمارے عربی نسخہ نمبر (۵۲۵) میں ہے اس میں داخل ہے۔

(۲) خلاصہ المستنفیٰ یعنی الغزالی کی کتاب المستنفیٰ جو فقہ پر ہے اس کا اختصار۔ ابن ابار نے اس کا ذکر کیا ہے اور اسکوریل کی فرست میں بھی اس کا نام ہے۔ مقرر لکھتا ہے کہ ابن سعید مورخ نے بھی اس کا ذکر کیا ہے۔

(۳) انظر فی اغلاط الکتاب الفقیہ۔ یہ تین جلدوں میں ہے اور لاؤن افرتی نے بھی اس کا ذکر کیا ہے۔

(۴) اسباب الاختلاف۔ یہ کتاب تین جلدوں میں ہے۔ اور اس کا ایک عربی نسخہ کتب خانہ اسکوریل میں موجود ہے نمبر (۹۸۸)

(۵) اصول فقہ کا نصاب کامل۔ عربی زبان میں ہے اور کتب خانہ اسکوریل میں موجود

ہے۔ (نشان ۱۰۲۱ و ۱۰۲۲)

(۶) رسالہ اضحیٰ (قربانی) منہ

(۷) رسالہ عشر (منہ)

(۸) بادشاہوں۔ حاکموں اور رہا خواروں کے منافع ناجائز پر ایک رسالہ ہے یعنی فرائض السلاطین و الخلفاء (منہ نشان ۱۱۳) جسے ابن ابی اسیع ابن رشد کی طرف منسوب کرتا ہے۔ ایک اور فقہ کی کتاب کا وہ ذکر کرتا ہے جس کا نام کتاب التحصیل ہے ایک اور کتاب کا نام لیتا ہے۔ جس کا نام مقدمات الفقہ ہے۔ لیکن یہ آخر الذکر دو کتابیں بلا شک ابن رشد کے دادا

ابوالولید اکبر کی تصنیف سے ہیں۔ نمبر ۲ مذکور الصدر صرف ایسی ہیں جن کی نسبت تحقیق کے ساتھ کہا جا سکتا ہے کہ وہ ابن رشد کی ہیں۔ کیسی رای نیز (۱۳۸) نے جو نام بیان کئے ہیں۔ ان میں سے ایک کا بھی پتہ ابن رشد کی ساری عمر میں نہیں ملتا۔ چونکہ ابن رشد کے نام کے تین مشہور فقیہ گذرے ہیں۔ خاص کر وہ جو ۷۰۰ھ میں تھا اور جس کے تصانیف کتب خانہ اسکوریل میں موجود ہیں اس لئے یہ کوئی تعجب کی بات نہیں ہے کہ ان کے ناموں اور تصنیفات میں خلط ملط ہو گیا ہو۔

(د) علم ہیئت

(۱) مختصر الجملی۔ کتب خانہ اسکوریل کی فہرستوں میں کتابوں کے ساتھ مصنفین کے نام اور مختصر حالات بھی درج ہیں۔ ان میں اس کا نام بھی ہے۔ اکثر کتب خانوں میں یہ عبرانی زبان میں موجود ہے۔ اس کا ترجمہ لاطینی میں کبھی نہیں ہوا۔ مگر پک ڈی لا میرانڈولی (۱۲۹) ووزلیس (۱۳۰) اور دیگر اشخاص کو اس کا علم تھا۔

(۲) اسکوریل کی فہرست میں جو نوٹ درج ہیں ان میں ایک اور تصنیف کا ذکر ہے جس کا نام ہے۔ الضروری من کتاب اقلیدس من الجملی "مصنف کا نام مشتبہ ہے۔ میرے خیال میں یہ لفظ کڈلیس (۱۳۱) ہے جو کہ اہل عرب بطلموس کے ساتھ اضافہ کیا کرتے تھے۔ اگر یہ خیال صحیح ہے تو کیا یہ کتاب اور مذکورہ بالا کتاب دونوں ایک ہی نہیں ہیں۔

(۳) مقالہ فی حرکت الاکبر قلید۔ ابن ابی اسیع نے اس کا ذکر کیا ہے۔ اسکوریل کی فہرست میں اس کا نام ہے۔ موسیو دستن فیلڈ (۱۳۲) کے خیال میں یہ کتاب اور کتاب جو ہر الکون دونوں ایک ہی ہیں۔

(۴) مقالہ فی تدویر بیت الافلاک واثرات۔ یعنی۔ افلاک و نجوم کی کروی شکل پر ایک رسالہ ہے۔ جس کا نام اسکوریل کی فہرست میں ہے۔ شروح بیوط کے حصہ ثانی میں جو مقالہ "الفلاک" کی شرح میں ہے ابن رشد اس میں لکھتا ہے کہ انشاء اللہ تعالیٰ میں اس علم ہیئت پر ایک کتاب لکھوں گا جو ارسطو کے زمانہ میں تھا۔ تاکہ تمام مبتدع اصولوں کا قلع قمع ہو جائے اور طریقات ارسطو کے ساتھ ہیئت کا تعلق ظاہر ہو جائے۔

ھ۔ صرف و نحو

- (۱) کتاب الضروری من الصرف والنحو۔ اس کا ذکر ابن ابیاری نے کیا ہے۔ اور اسکوریل کی فہرست میں بھی اس کا نام ہے۔
- (۲) المقال فی الفعل والاسماء المشتقات۔ اسکوریل کی فہرست میں اس کا ذکر ہے۔

(و) طب

- (۱) اس فن میں ”الکلیات“ ابن رشد کی سب سے بڑی تصنیف ہے۔ جس میں فن طب کے کل نصاب کو سات جلدوں میں ختم کیا ہے۔ ان میں سے جلد دوم۔ ششم و ہفتم کو باہم ملا کر مجموعہ طب نام رکھا ہے۔ رسالہ حفظان صحت جو عربی زبان میں ہے۔ کتب خانہ اسکوریل میں موجود ہے (نمبر ۸۷۹) وہ بلاشبہ کلیات کا حصہ ششم ہے۔ اس تصنیف کا ذکر ابن ابیاری اور ابن السیسی نے بھی کیا ہے اور اسکوریل کی فہرست میں موجود ہے۔
- (۲) ابن سینا کی ایک طبی نظم موسوم ”یہ ارجوزہ“ کی ایک شرح ہے۔ یہ ابن رشد کی مشہور ترین کتب میں سے ہے اور کتب خانہ اسکوریل میں نیز آکسفورڈ لندن اور خاص کر پیرس میں موجود ہے۔
- (۳) مقالہ فی التریاق۔ ابن رشد خود اس کتاب کا حوالہ اپنی کلیات میں دیتا ہے۔ اس کا عربی نسخہ کتب خانہ اسکوریل (نشان ۸۷۹) میں اور عبرانی و لاطینی نسخے اکثر کتب خانوں میں موجود ہیں۔
- (۴) اجوبہ یا نسخہ جات زجر (چپش) عبرانی میں لندن (کے نسخہ اسکالنگر ۲) میں موجود ہے۔
- (۵) تلخیص کتاب المیمیات لجالینوس۔
- (۶) تلخیص کتاب القوی البیعیہ لجالینوس۔
- (۷) تلخیص کتاب الاعل و الاعراض لجالینوس۔
- (۸) جالینوس کی ایک اور کتاب کی تلخیص۔ (۱۳۳)
- (۹) تلخیص کتاب الاطعمات لجالینوس (یعنی عناصر)
- (۱۰) تلخیص کتاب المزاج لجالینوس۔
- (۱۱) تلخیص کتاب الادویہ المفردۃ لجالینوس۔
- (۱۲) جالینوس کے اور دیگر رسائل کی تلخیص۔ (۱۳۳)

ابن ابی اسیعہ نے ان تمام تلخیصات رسائل جالینوس کا ذکر کیا ہے اور اسکوریل کی فہرست میں بھی ان کے نام ہیں۔

(۱۳) المقال فی الامزجۃ المختلجہ۔ بزبان عربی اسکوریل کے کتب خانہ میں ہے (نشان ۸۷۹) اور بلاشبہ وہی رسالہ ہے جس کا نام ”المزاج“ اوپر درج کیا گیا ہے۔ ابن ابی اسیعہ نے اس کا ذکر کیا ہے اور لکھا ہے کہ جالینوس کے اسی نام کی ایک کتاب کی شرح جو ایک دوسری تصنیف ہے موجود ہے۔

(۱۴) مقالہ المفردات۔ یہ عبرانی زبان میں ہے اور رسالہ مذکور الصدر نمبر (۱۱) سے مختلف ہے اور اس رسالہ المفردات سے بھی مختلف ہے جو لاطینی زبان میں طبع ہوا ہے اور جو کلیات کی محض جلد پنجم ہے۔

(۱۵) کتاب الامزجہ۔ اس کا نام اسکوریل کی فہرست میں ہے۔

(۱۶) المقال فی المنفردات۔ پہلی مرتبہ لاطینی زبان میں کلیات کے حصہ نمبر مطبوعہ ۱۵۶۰ء کے ساتھ طبع ہوئی اسکوریل کی فہرست میں اس کا ذکر ہے۔

(۱۷) قوانین الادویہ الجلیبہ۔

(۱۸) مسئلہ فی نوائب الحی۔ ابن ابی اسیعہ نے اس کا ذکر کیا ہے۔

(۱۹) مقالہ فی الحیات العنہ (ابن ابی اسیعہ)

(۲۰) المراجعات والمباحث بین ابی بکر ابن طفیل و بین ابن رشد فی رسمہ لدوا فی کتابہ الموسوم بالکلیات (مند) دیگر نسخہ جات قلمی سے بھی اور نیز ان کتب ہائے طبی سے جو زمانہ (ربی سانس) احیاء علوم میں جمع کی گئیں۔ نیز علمی کتب کی فہرست دینے والوں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ بعض ایسے لاطینی ترجمہ متن موجود ہیں یا ایسے بعض رسائل کا پتہ ملتا ہے جن پر ابن رشد کا نام درج ہے لیکن جن کی نسبت یقینی طور پر نہیں کہا جاسکتا کہ اسی کی تصنیفات سے ہیں یا نہیں۔ مثلاً الربط بین ارسطو و جالینوس فی تولید الدم۔ اسرار بقراط بحث بر آغاز صحت بعد از بخار۔

(۱۰) عربی متون ابن رشد و قلمی نسخہ جات عربی و عبرانی و لاطینی

ابن رشد کو مسلمانوں میں بہت کم شہرت حاصل تھی اور اس کی وفات کے بعد ہی سے تعلیم فلسفہ میں بہت تیزی کے ساتھ انحطاط شروع ہوا۔ یہی وجہ ہے کہ اس کی تصنیفات کے

عربی نسخے بہت کم شائع ہوئے۔ اور مشکل سے اندلس کے باہر کہیں گئے۔ عربی قلمی کتابوں کی عظیم الشان بربادی جو کارڈنل زمی نیز (۱۳۵) کے حکم سے عمل میں آئی۔ (لکھا جاتا ہے کہ غرناطہ کے شارع عام پر جو کتابیں جلا دی گئیں ان کی تعداد ۸۰ ہزار تھی) اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس شارح اعظم کی تصنیفات کے اصل متون بالکل نادر الوجود ہو گئے۔ جو قلمی نسخے ہمارے پاس ہیں وہ سب مراکی حروف میں ہیں۔ ہوٹ (۱۳۶)۔ کسپن (۱۳۷) کا یہ قول نقل کرتا ہے کہ اس نے بلاشبہ اپنی آنکھ سے ایک قلمی نسخے کو دیکھا تھا۔ جسے گائیلم پوٹل (۱۳۸) مشرق سے لایا تھا۔ اس میں قانون ارسطو کے پانچ مقالوں اور رسالہ ہائے معانی و بلاغت و شاعری پر ایک شرح موجود تھی۔ میں اقرار کرتا ہوں کہ ایک عرصہ تک یہ بیان جس کی تصدیق ایورا پیر (۱۳۹) کے استقف اعظم نے بھی کی تھی مجھے بہت مشتبہ معلوم ہوتا رہا۔ میں اپنے جی میں کہتا تھا کہ پوٹل کیسے ممالک مشرق سے ایک ایسی کتاب لاسکا جو وہاں بھی اس قدر نادر الوجود تھی۔ خود ہوٹ پہلے یہ کہتا ہے کہ اسکا لیگر (۱۴۰) ابن رشد کے قلمی نسخے میسر آنے سے مایوس ہو چکا تھا۔ پھر خود ہی تعجب کا اظہار کرتا ہے کہ ایسا عالم و محقق جیسا کہ وہ تھا پوٹل کے مقبوضہ نسخے سے بالکل لاعلم رہا۔ باوجودیکہ آخر الذکر اس کا دوست تھا اور ہر دو باہم خط و کتابت رکھتے تھے مگر یہ اعتراض کیا قیاسی نہیں ہے۔ جس قدر غلطیاں مقالہ فی التاویلات میں نظر آتی ہیں ان پر نظر کر کے نیز یہ دیکھ کر کہ مشرقی کتب کے ترجمے کیسے ہوتے ہیں، خود بخود یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا ہوٹ کی شہادت ان وجوہ سے ساقط الاعتبار نہیں قرار پاتی؟

فلارنس کے نسخہ جات کا معائنہ کرنے سے بعد میرے شبہات کا ایک حصہ دور ہو گیا۔ یہ قلمی نسخہ حقیقتاً بالکل ویسا ہی ہے جیسا کہ ہوٹ بیان کرتا ہے۔ رسالہ معانی و بلاغت و رسالہ شاعری پر جو شرحیں ہیں وہ شرح قانون ارسطو کے ساتھ ساتھ ہیں۔ لیکن یہ مشکل سے باور آسکتا ہے کہ ہوٹ اور کسپن دونوں کی نظر اتفاقیہ طور پر ان نسخوں پر پڑی۔ اگر یہ قیاس کیا جائے تو بعید نہ سمجھنا چاہئے کہ جو نسخہ کسپن کے ہاتھ میں تھا وہ یہی ہے جو آج فلارنس کی لارشین لائبریری کی الماریوں میں موجود ہے۔ لیکن اس قیاس سے وہ عام نتیجہ ضعیف نہیں ہونے پاتا جس پر ہم آ رہے ہیں یعنی یہ نسخہ چودھویں صدی میں اہل مغرب کے نہایت خوبصورت و صاف حروف میں لکھا گیا ہے۔ اگر پوٹل اس کو مشرق سے لایا ہے تو یقیناً وہ یہاں اتفاقی طور پر پہنچا ہوگا۔ موسیو پی ڈوپے (۱۴۱) نے ایک خط پیرس سے ۲۰ مئی ۱۶۰۶ء کو اسکا لیگر کے نام لکھا ہے جس سے ابن رشد کے ایک دوسرے نسخے کا پتہ چلتا ہے جس سے کسپن بھی واقف تھا۔

فلارنس کے نسخے میں قانون کی شرح متوسطہ اور ”معانی“ و ”بلاغت“ و ”شاعری“ کی تلخیص موجود ہے۔ یعنی ارسطو کی منطقی تصانیف کی شرح کا ایک مجموعہ ہے۔ اس خوبصورت نسخہ کو جو میں نے دیکھا تو لاطینی ترجمہ کے مقابلہ میں کچھ زیادہ فرق نظر نہیں آیا۔ ممکن ہے کہ یہ فرق تلخیص رسالہ ”معانی و بلاغت“ خاص کر رسالہ ”شاعری“ میں زیادہ بین ہو۔ میں نے کہیں اور لکھا ہے کہ اس نسخے کے طبع ہونے سے شائقین علوم مشرقی کو کس قدر خوشی ہوگی۔ ہمارے پاس جو دو ترجمے ہیں اس میں ہرمن ڈی ایڈمنڈ (۱۳۲) کا ترجمہ بالکل سمجھ میں نہیں آتا اور ابراہام دی بالیر (۱۳۳) کا ترجمہ، متن سے بہت مختلف ہے یعنی عبرانی مترجم نے وہ عربی مقولے یا مثالیں جو کہ خود ابن رشد نے اصل یونانی متن میں یونانی مثالوں کے بجائے داخل کر دی تھیں۔ انھیں یا تو بالکل حذف کر دیا یا ان کے بجائے وہ شواہد درج کر دیئے ہیں جو یہودیوں میں معروف ہیں۔ مڈرڈ کا کتب خانہ اسکوریل اور فلورنس کا کتب خانہ لارشین صرف یہی دو مقام ہیں جہاں یورپ میں ابن رشد کے کتب فلسفہ کے عربی متون کا کچھ حصہ موجود ہے (نمبر ۹۲۹) میں چند مختصر رسالے موجود ہیں۔ جن کے مجموعہ کا نام مقدمات الفلسفہ ہے، اسی میں وہ اہم رسائل بھی ہیں جو فلسفہ اور مذہب کے باہمی ربط پر اس نے لکھے ہیں نمبر ۶۳۶ میں رسالہ ”الروح“ پر شرح ہے اور نمبر ۸۷۹ کا نام مقالۃ فی العقل والمعقول ہے اور ابن رشد کی تصنیفات کی ایک مکمل فہرست بھی ہے۔ حاجی خلیفہ یا یوں کہئے کہ تہافت الفلاسفہ غزالی کی وجہ سے ابن رشد کی تہافت للہتاف عربی میں باقی رہ گئی۔ علاوہ اس کے عبرانی حروف میں ابن رشد کی بعض عربی کتابوں کے نسخے یہودیوں کے پڑھنے کے لئے تھے وہ اب بھی باقی ہیں۔ پیرس کے ہمارے شاہی کتب خانہ میں انھیں حروف میں (نشان ہائے ۳۰۳ و ۳۱۷) رسالہ ”القانون“ کا ایک اختصار موجود ہے۔ اور مقالۃ التولید۔ الکون والفساد۔ شہاب ثاقب اور کتاب النفس پر شرح متوسطہ ہیں اور ”اجسام صغیرہ مبعیہ“ (۱۳۴) پر ایک تلخیص موجود ہے۔ آکسفورڈ کی باڈلین لائبریری میں بھی انھیں حروف میں مقالۃ فی ”الافلاک“ و فی ”الاشباب والاقبال“ موجود ہے۔

ابن رشد کی طبی تصنیفات بمقابلہ کتب فلسفہ کے اتنی نادر الوجود نہیں۔ اسکوریل لائبریری میں شرح ارجوزہ ابن سینا کے کئی ایک قلمی نسخے موجود ہیں۔ نشانہ ۶-۹-۸۲۱-۸۵۳) نیز شروح رسالہ ہائے جالینوس و رسالہ تریاق اور شاید کلیات کے بھی نسخے ہیں۔ باڈلین لائبریری کتب خانہ لندن و کتب خانہ پیرس میں بھی شرح ارجوزہ ابن سینا کے قلمی نسخے موجود ہیں۔ جس قدر کہ ابن رشد کی تصانیف کے عربی نسخے ہمارے کتب خانوں میں نادر الوجود ہیں اسی قدر ان

کے عبرانی ترجمے بکثرت موجود ہیں۔ صرف شاہی کتب خانہ پیرس کی عمارت قدیم میں تقریباً (۵۰) نسخے ہیں۔ کتب خانہ ویانا میں کم سے کم (۳۰) ہیں ایسا ہی روزی (۱۳۵) کی جمع کردہ کتابیں (۲۸) سے زیادہ ہیں۔ عبرانی قلمی نسخہ جات میں انجیل کے بعد کسی کتاب کی اتنی کثرت نہیں جس قدر کہ ان کی ہے۔ ابن رشد کے لاطینی ترجمے بھی بکثرت ہیں۔ خاص کر ان ذخیروں میں جیسے کہ سارلون (Sarbolonae) کا ذخیرہ ہے جو وسطی زمانہ یورپ کے فلسفہ الہیات کی عظیم الشان جدوجہد کی یاد تازہ کرتے ہیں۔ یہ سب تقریباً چودھویں عیسوی کے ہیں۔

(۱۱) اس کی تصنیفات کے مطبوعہ نسخے

ابن رشد کے عربی متون کا کوئی جزو ۱۸۵۹ء تک طبع نہیں ہوا۔ اس سال موسیو جے مولر (۱۳۶) نے یہ سرپرستی اکاڈمی آف سائنسز بمقام میونخ تین مقالے الربط بین المذہب و الفلسفہ کے طبع کرائے جو اسکوریل لائبریری کے قلمی نسخے نشان ۲۲۹ میں شامل تھے۔ فاضل ایڈیٹر نے ایک مقدمہ اور دیگر تشریحات لکھنے کا وعدہ فرمایا تھا جس کے ایفاء کی ابھی تک نوبت نہیں آئی۔ ابن رشد کی دو کتابیں مختصر المنطق اور مختصر الطبایع ۱۵۶۰ء میں بمقام ریوا (۱۳۷) عبرانی زبان میں البع ہوئی ہیں۔ موسیو گولڈن تنال (۱۳۸) نے ۱۸۳۳ء میں بمقام پرنسٹن شرح ”معانی و بلاغت“ کا عبرانی ترجمہ طبع کرایا تھا۔

ابن رشد کے کامل یا ناقص لاطینی ترجمے جو ۱۳۸۰ء اور ۱۵۴۰ء کے مابین شائع ہوئے بے شمار ہیں۔ کوئی سال ایسا نہیں جاتا تھا جو ایک نیا ایڈیشن شائع نہ ہوتا ہو۔ صرف ایک ونیس میں پچاس تک شمار میں آتی ہیں جن میں سے چودہ یا پندرہ کم و بیش مکمل تھیں۔

پیڈوا (۱۳۹) کو یہ عزت حاصل ہے کہ اس نے دنیا میں سب سے پہلا ایڈیشن شائع کیا۔ ۱۴۷۲ء و ۱۴۷۳ء و ۱۴۷۴ء میں اس شہر میں ارسطو کے مختلف رسائل مع شروح ابن رشد۔ ونس جو انس فلی پیس آری لیا نوئی (۱۵۰) اور اس کے بھائیوں کی سرپرستی میں بشرکت لارینٹس کیونزنگ لینڈینی رتبائے سینس (۱۵۱) شائع ہوئے ہیں۔

۱۳۸۱ء میں بمقام ونیس مقالہ ”شاعری“ پر شخص مع تشریحات فارابی بر رسالہ بلاغت و معانی شائع ہوا۔ ۱۳۸۲ء میں ”الکلیات“ و رسالہ ”جوہر الکون“ شائع ہوئے۔

۱۳۸۳ء و ۱۳۸۴ء میں ارسطو کی تمام تصنیفات مع شروح ابن رشد تین جلدوں میں آنڈری ڈاسولو (۱۵۲) نے شائع کیں جو اب بالکل نادر ہیں۔ ۱۳۸۹ء میں ایک دوسرا مکمل ایڈیشن

دو یا تین جلدوں میں برتا رڈونیوڈی ٹرائیڈ (۱۵۳) نے شائع کیا۔ پھر ایک کے بعد دوسرے مطبوعات مسلسل شائع ہونے لگیں۔ سین ۱۳۹۵-۱۳۹۶-۱۳۹۷ اور ۱۵۰۰ء میں کم و بیش مکمل ایڈیشن شائع ہوئے ہیں۔ اس کے بعد معلوم ہوتا تھا کہ گویا کلیات ارسطو ونیس میں بغیر اپنے شارح کے کبھی طبع نہ کی جائے گی۔ آنڈری ڈاسولو آکٹیون اسکات کامیوڈی ٹرائیڈ (۱۵۳)۔ جین گریفس (۱۵۵)۔ خاص کر مجلس اندلس (جن ٹیز) نے نہایت سرعت کے ساتھ تمام سولہویں صدی میں یکے بعد دیگرے ابن رشد کی مطبوعات شائع کی ہیں جو مطبوعات کہ سب سے زیادہ اچھی اور دور دور پھیلی ہوئی تھیں وہ اسی مجلس (جن ٹیز) کی تھیں جو ۱۵۵۳ء میں شائع ہوئیں۔ سب سے آخری مکمل ایڈیشن وہ ہے جو ۱۵۷۴ء میں شائع ہوئی۔

گو کہ ونیس نے بقول غنصے ابن رشد کی تصنیفات شائع کرنے کا ٹھیکہ لے لیا تھا۔ لیکن دوسرے شہر بھی ہیں جہاں اس کی طبی تصنیفات اور رسائل فلسفہ کی جلدیں الگ الگ شائع ہوتی رہیں۔ مثلاً بولون میں ۱۵۰۱ء-۱۵۲۳ء اور ۱۵۸۰ء میں۔ روم تہ الکبریٰ میں۔ ۱۵۲۱ء و ۱۵۳۹ء میں پادیا میں ۱۵۰۷ء و ۱۵۲۰ء میں، اسٹراسبرگ میں ۱۵۰۳ء و ۱۵۳۱ء میں، نیپلز میں ۱۵۷۰ء و ۱۵۷۴ء میں، جنوا میں ۱۶۰۸ء میں شائع ہوئی ہیں۔ لیانس میں بھی ایک مکمل ایڈیشن سیپیان ڈی فابیانو (۱۵۶) نے ۱۵۲۴ء میں شائع کی اس کے علاوہ اور دیگر بکثرت غیر مکمل ایڈیشنیں ۱۵۱۷ء و ۱۵۳۱ء ۱۵۳۷ء اور ۱۵۴۲ء میں شائع ہوئیں۔ سولہویں صدی عیسوی کے اختتام پر یہ ایڈیشنیں رفتہ رفتہ کمیاب ہوتی گئیں اور صرف چند طبی رسائل باقی رہ گئے جو بعد میں طبع ہوتے رہے مگر سترہویں صدی عیسوی میں یہ تمام بے شمار جلدیں گرد فراموشی میں ہمیشہ کے لئے دفن ہو گئیں۔

حوالہ جات

- (۱) (Roerhius) ہوائی تھیوس ایک رومی حکیم اور مدیر ملک کا نام ہے۔
- (۲) الخلم المستتر باللہ اپنے باپ عبدالرحمن الناصر کے بعد۔ رمضان ۳۵۰ھ (مطابق اکتوبر ۹۶۱ء) میں اندلس کے تخت خلافت پر بیٹھا۔ گو عبدالرحمن کے چند سال پہلے ہی سے اس نے عملی طور پر سلطنت کے کاروبار میں حصہ لینا شروع کر دیا تھا۔ یہ خلیفہ انصاف پسندی اور دانشمندی میں دور دور مشہور تھا۔ ابن خلدون کہتا ہے کہ خلیفہ الخلم ثانی کو علوم ادب و حکمت سے بہت شغف تھا اور اہل علوم کو بہت کچھ انعام و اکرام دیا کرتا تھا۔ گو خود اس خاندان کے دیگر خلفاء بھی علم دوست تھے اور کتابیں جمع کرنے کے عادی تھے مگر جو کتب خانہ اس نے جمع کیا اس کی نظیر نہیں تھی، اس کا خیال تھا علم کی جس قدر اشاعت کی جائے کم ہے۔ چنانچہ دارالسلطنت میں ستائیس مدرسے ایسے قائم تھے جہاں غریبوں کے لئے مفت تعلیم حاصل کیا کرتے تھے اور قرطبہ کا دارالعلوم اس زمانہ میں قاہرہ کے الازہر اور بغداد کے مدرسہ نظامیہ سے کچھ کم نہ تھا۔ ۲ صفر ۳۶۶ھ (مطابق یکم اکتوبر ۹۷۶ء) کو کچھ کم سولہ برس کی حکومت کے بعد اس نے انتقال کیا اور اس کے ساتھ اموی خاندان اندلس کی شان و شوکت کا بھی خاتمہ ہو گیا۔ مولانا شبلی مرحوم اپنے مقالات میں لکھتے ہیں کہ حکم کے بعد اس کا جانشین ہشام اگرچہ فلسفہ کا دشمن نکلا اور اس کے بعد ایک مدت تک کسی نے فلسفہ کی سرپرستی نہ کی لیکن حکم نے فلسفہ دانوں کا ایک گروہ پیدا کر دیا تھا جس کا سلسلہ آخر زمانہ تک برابر باقی رہا۔ احمد اور عمرو حقیقی بھائی ۳۳۰ھ میں تحصیل علم کے بعد بغداد گئے اور ۳۵۱ھ میں یعنی حکم کی تخت نشینی کے ایک برس بعد وہاں سے واپس ہوئے۔ حکم نے دونوں کو اپنے خاص درباریوں میں داخل کیا۔ اور مشہور فاضل محمد بن عبدول الجبلی نے بھی اسی غرض سے ۳۴۷ھ میں ممالک مشرق کا سفر کیا۔ اور ابو سلیمان محمد بن ظاہر بن یسائی سے جو اس زمانہ کا سب سے برا منطق دان تھا منطق کی تحصیل کی۔ وہ ۳۶۱ھ میں اندلس کو واپس آیا اور حکم نے اس کو طبابت کی خدمت دی۔ حکم کے دربار میں اور بہت سے فلسفہ دان تھے۔ جن میں سے احمد بن حکم بن حصون اور ابو بکر احمد بن جابر خاص شہرت رکھتے تھے۔ ان لوگوں نے خود اور واسطہ در واسطہ ان کے شاگردوں نے فلسفہ دانوں کا ایک مستقل خاندان قائم کر دیا۔ یہاں تک کہ ابو عبد اللہ بن الکاتانی جس نے ۳۲۰ھ میں انتقال کیا۔ اس نے جب منطق کی تکمیل کرنی چاہی تو محمد بن عبیدون جبلی سے ملا۔ فلسفہ دانوں کی ایک جماعت کثیر عمر بن یونس، احمد بن حکم، ابو عبد اللہ بن ابراہیم القاضي، ابو عبد اللہ محمد بن مسعود، محمد بن میمون، ابو القاسم بن نجم، سعید بن تمیم، ابو الحارث اسقف، اور ابو مرین بنجالی موجود تھے اور ابو عبد اللہ نے ان سب کی شاگردی کا شرف حاصل کیا۔

ایک خاص واقعہ جو اس سلسلہ میں لحاظ کے قابل ہے یہ ہے کہ حکم نے مسلمانوں کے ساتھ یہود و نصاریٰ کی بھی سرپرستی کی۔ اس نے اکثر علمائے یہود و نصاریٰ کو بھی دربار میں جگہ دی اور ان کو اس مرتبہ تک پہنچایا کہ وہ اپنے مذہبی علوم میں بغداد کے دست نگر نہ رہے۔ ابن ابی اسیدہ کا بیان ہے کہ حکم کے زمانہ تک اسپین کے یہودی اپنے مذہبی رسوم اور مسائل فقہیہ میں بغداد کے یہود کے محتاج تھے اور وہیں سے فتوے منگواتے تھے لیکن خلیفہ حکم نے حسدای بن اسحاق کو جو ایک نامور یہودی عالم تھا دربار میں داخل کیا اور دولت و مال سے مالا مال کر دیا تو اس نے مشرقی ممالک سے زر خطیر صرف کر کے تمام مذہبی تاریخیں منگوائیں اور اس وقت سے اسپین کے یہودی بغداد سے بے نیاز ہو گئے۔ حکم کے طرز عمل نے تعلیم کے دائرہ کو نہایت وسیع کر دیا یعنی مسلمانوں یہود و نصاریٰ سب میں فلسفہ و معقولات کی تعلیم پھیل گئی۔ ایک بڑا فائدہ یہ ہوا کہ ان فرقوں میں باہم علمی تعلقات قائم ہو گئے۔ یہود و نصاریٰ پہلے بھی مسلمان کی شاگردی سے عار نہ رکھتے تھے، لیکن اب مسلمانوں کو بھی غیر مذہب والوں کی شاگردی سے عار نہ رہا۔ ”بہت سے نامور علمائے اسلام کے حالات میں تم پڑھو گے کہ وہ طب میں عیسائی علما کے شاگرد تھے۔ ان باتوں سے وسعت علمی کے علاوہ بڑا فائدہ یہ ہوا کہ فلسفہ کو ایک محفوظ جائے پناہ مل گئی کیونکہ فلسفہ کی تعلیم پر جو برہمی ظاہر ہوئی تھی وہ مسلمانوں تک محدود تھی۔ عیسائی اور یہودیوں سے کوئی تعرض نہ کر سکتا تھا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ حکم کے بعد جب فلسفہ کا کوئی سرپرست نہ رہا تو بھی کوئی فلسفہ سے تعرض نہیں کر سکتا تھا۔ حکم کے بعد کئی صدیوں تک فلسفہ شاہانہ عنایت سے محروم رہا یہاں تک کہ موحدین کی سلطنت قائم ہوئی۔ یہ سلطنت محمد بن تومرت نے قائم کی تھی جو امام غزالی کا شاگرد تھا اور بڑا عالم تھا۔ اشعری مذہب میں امام غزالی کی وجہ سے معقولات کا کسی قدر رنگ آگیا تھا اس لئے فلسفہ کے ساتھ کوئی تعصب باقی نہ رہا۔ عبدالمومن نے جو اس سلسلہ کا سب سے پہلا بادشاہ تھا، علوم و فنون پر شاہانہ حوصلہ سے توجہ کی اور عبد الملک بن زہر کو جو اس زمانہ کا بہت بڑا عالم تھا اپنے خاص مقررین میں داخل کیا، عبدالمومن کے بعد اس کے جانشین یوسف بن عبدالمومن نے جو ۵۰۸ ہجری میں تخت نشین ہوا۔ حکم اور مامون الرشید کا زمانہ یاد دلا دیا۔ وہ خود بہت بڑا عالم تھا۔ علوم عربیہ میں کوئی شخص اس کا ہمسر نہ تھا۔ صحیح بخاری زبانی یاد تھی، نقد میں بھی اچھی مہارت رکھتا تھا، ان علوم سے فارغ ہو کر اس نے فلسفہ پر توجہ کی، فلسفہ کی تصنیفات دور دور سے منگوائیں اور ابن طفیل کو جو فلسفہ میں بوعلی سینا کا ہمسر تھا ندیم خاص مقرر کر کے اس خدمت پر مامور کیا کہ تمام اطراف سے علماء اور اہل فن طلب کئے جائیں اور ان کو علمی خدمتیں دی جائیں، ابن طفیل نے جو آئمہ فن جمع کئے ان میں ایک ہمارا نامور ابن رشد بھی تھا۔

(۳) الحکم ثانی کی وفات کے وقت ہشام کی عمر صرف گیارہ برس کی تھی۔ صفر ۳۶۶ھ (مطابق اکتوبر ۹۷۶ء) میں المویہ باللہ کے لقب کے ساتھ تخت نشین ہوا۔ الحکم نے انتقال کے وقت محمد بن ابی عامر کو جو اس کا کاتب تھا، اس لڑکے کا ہاتھ پکڑا دیا تھا۔ اور بادشاہ بیگم صبح کو جو ہشام کی ماں اور بہت لائق بی بی تھی اتاریتہ مقرر کیا تھا۔ لیکن ابن ابی عامر نے حق نمک ادا نہیں کیا اور خود حکومت

غصب کر لی۔ اور وزیر السلطنت کی بجائے مختار کل بن کر حاجب المنصور کے لقب سے حکومت کرنے لگا۔

(۴) ابو القاسم محدث ابن شکال نے کتاب السنۃ، تاریخ العلما میں لکھی ہے جس پر ابو عبد اللہ بن الابار مصاحب بادشاہ افریقہ نے حواشی لکھے ہیں انہیں حواشی کو تکلمہ ابن الابار کہا جاتا ہے (مقری)

Leon I' Africain (۵)

Moriri' Bartolucci' Bayle' Antonio' Brucker' Sprengel' Amoureux' (۶)

Middeldorpf' Amable' jourdain.

Pococke Reiski D Rossi (۷)

Wusten Field Wenrich (۸)

M. munk (۹)

Melanges de philosophic Juive et arable (۱۰)

(۱۱) اندلس میں اس خاندان کے بادشاہوں نے ۵۴۲ھ تک حکومت کی تھی۔ ان کی اصل بربر قبیلہ سناجہ سے ہے۔ ان کے مرد چروں پر نقاب ڈالتے تھے اس لئے ان کا نام ملشٹین ہوا۔ بعض کا خیال ہے کہ یہ حیر کے عرب تھے۔ ان کے قبیلہ میں پہلا بادشاہ ابو بکر بن عمر ہوا ہے جسے امیر المسلمین کا خطاب تھا۔ اس کے بعد یوسف بن تاشقین بادشاہ ہوا جس نے نصاریٰ کے مقابلہ میں اندلس کے مسلمانوں کی مدد کی اور ملک کی حالت کمزور پاکر خود قبضہ کر لیا۔ ۵۰۰ھ میں اس کی وفات ہوئی ہے۔ اس کے بیٹے علی بن یوسف کے زمانہ میں جو رو تعدادی بہت پھیل گئی تھی۔ محمد بن توہرت نے ان مظالم و بدعتوں کے خلاف آواز بلند کی اور ایسی کوشش کی کہ رفتہ رفتہ ملشٹین کی حکومت برباد ہو کر موحدین کی سلطنت قائم ہوئی جس کے پہلے بادشاہ کا نام عبد المومن تھا۔

Alphonso (۱۲)

(۱۳) مراکش کے ایک شہر کا نام ہے جو ساحل بحر قلزم پر واقع ہے۔

(۱۴) ابو جعفر ہارون ترمذی :- ابو جعفر ابو الولید ابن رشد کا طب میں استاد تھا۔ علامہ شبلی مقالات کے صفحہ ۱۹۱ پر لکھتے ہیں کہ ابن رشد نے اس کی خدمت میں ایک مدت تک طب کی تحصیل کی اور طب کے سوا اور علوم بھی اس سے حاصل کئے۔ ابو جعفر اشید کا رہنے والا تھا اور وہاں کے اعیان میں گنا جاتا تھا۔ ابو بکر بن عربی سے حدیث کی تحصیل کی تھی، طب میں نہایت کمال حاصل کیا تھا۔ ارسطو اور دیگر حکماء متقدمین کی تصنیفات کا بڑا ماہر تھا۔ علوم نظریہ کے ساتھ معالجہ میں بھی کمال رکھتا تھا اور اس تعلق سے سلطان وقت یعنی یوسف ابن عبد العزیز کے دربار کا ملازم تھا۔

(۱۵) شیخ موفق الدین احمد بن قاسم الخزرجی الطیب المعروف بہ ابن ابی اسید اس کی کتاب کا نام یون الانباء فی طبقات الاطباء ہے جو ایک مبسوط تذکرہ ہے ۱۲۶۹ء میں اس نے وفات پائی۔

(۱۶) اس کا نام ابو بکر محمد بن یحییٰ ابن باجہ ہے۔ اس کا لقب ابن الصانع ہے۔ وہ سر قند (سرگوسہ)

میں پیدا ہوا اور بیس اس کی تعلیم و تربیت ہوئی۔ یہ مشہور حکیم حافظ قرآن تھا اور علوم عربیہ پر بڑا عبور رکھتا تھا اور اپنے وقت کے بڑے حاذق طبیبوں میں گنا جاتا تھا مگر سب سے زیادہ شہرت اس نے حکمت و فلسفہ میں پائی۔ ان علوم کا امام وقت تھا۔ موسیقی میں بھی اسے کامل دستگاہ تھی اور ”نے“ خوب بجاتا تھا۔ بعض مورخ اس کا مولد قرطبہ بتاتے ہیں۔ اس کے ایک شاگرد ابوالحسن ابن عبدالعزیز ابن امام نے لکھا ہے کہ اس زمانہ میں دو ہی شخص یعنی ابن باجہ اور ملک ابن واہب اشبیلی علوم طبیعیہ و فلسفہ میں سربر آوردہ تھے مگر ملک ابن واہب اشبیلی نے آخر چل کر دشمنان علم کے خوف سے اس طرف توجہ کم کر دی اور علوم شرعیہ میں زیادہ توغل شروع کر دیا اور ان میں بڑا ملکہ حاصل کیا۔ ابن باجہ علیٰ حالہ علوم عقلیہ کی تحصیل و اشاعت میں سرگرم رہا اور ہیئت ہندسہ و الہیات وغیرہ میں بڑا مرتبہ حاصل کیا۔ اور ازراہ بغض کئی مرتبہ عالی جاہلوں نے اس کی جان پر حملہ کیا مگر خدا نے حفاظت فرمائی۔ علامہ شبلی اپنے مقالات میں لکھتے ہیں کہ آغاز شباب ہی میں اس کے فضل و کمال کی یہ شہرت ہوئی کہ ابوبکر بن ابراہیم صحراوی رئیس سرقند نے اس کو اپنا وزیر مقرر کیا لیکن ابن باجہ کی شہرت جس قدر فلسفیانہ مذاق میں بڑھتی جاتی تھی اس قدر عوام اس کی طرف سے بدظن ہوتے جاتے تھے۔ اس زمانہ میں امراء بنو ہمدان دصف میں مشہور تھے کہ حکماء و فلاسفہ کی قدر دانی کو عوام کی رضامندی پر مقدم رکھتے تھے۔ ابوبکر کو امراء بنو ہمدان سے ہمسری کا دعویٰ تھا اس لئے اس نے بھی چند روز تک عوام کی پروا نہ کی لیکن نتیجہ یہ ہوا کہ اہل فوج برہم ہو گئے اور ایک جماعت کثیر ترک ملازمت کر کے چلی گئی۔ مجبوراً ”ابن باجہ کو بھی دربار چھوڑنا پڑا اور مراسم جا کر ملشمن کے دربار میں ملازمت اختیار کی۔ یہاں اس کی بہت قدر ہوئی لیکن موت نے جلدی کی۔ علوم عقلیہ میں وہ اپنے زمانہ کا ارسطو تھا۔ اس نے ارسطو کی تصنیفات کی شرحیں لکھیں۔ فلسفہ کی مختلف شاخوں پر مستقل کتابیں لکھیں جن میں اپنی ذاتی تحقیقات درج کیں۔ امام غزالی کے برخلاف یہ ثابت کیا کہ علوم نظریہ اور ادراک حقائق کے لئے کافی ہیں۔ علوم کشفیہ کی ضرورت نہیں۔ موسیقی پر ایک محققانہ کتاب لکھی اور بہت سے راگ خود ایجاد کئے۔

کہتے ہیں کہ ابن رشد اس کے شاگردوں میں سے تھا اپنی فلسفہ کی کتابوں میں عزت سے اس کا نام لیتا ہے اور اس کے اقوال کی بڑی وقعت ظاہر کرتا ہے۔ ابن طفیل بھی اپنی کتابوں میں بڑی مداحی کرتا ہے لو کہیں نے اپنی تاریخ فلسفیات میں ابن باجہ کا ذکر کیا ہے مگر کوئی نئی بات نہیں لکھی جس کا حوالہ دیا جائے (ماخوذ از رسائل عماد الملک و مقالات شبلی)

(۷۱) ابن طفیل :- ابن ابی اسبیہ اپنی طبقات اطباء میں ابن طفیل کا تذکرہ ترک کر گیا ہے۔ مگر ابن الخفیب نے کچھ حالات لکھے ہیں۔ ابوبکر محمد بن عبدالملک بن محمد بن محمد بن طفیل القیس، وادی آش میں متولد ہوا۔ صوبہ غرناطہ میں وادی آش ایک بڑا شہر ہے جس کو وادی الاشات بھی کہتے ہیں۔ اس بہت سی آب و ہوا کو مذاق ادب و شاعری سے بڑی مناسبت تھی اور یہاں کے باغات اور ندیاں بہت پر فضا تھیں۔ ابن طفیل تحصیل علم کے بعد تھوڑی ہی عمر میں والی غرناطہ کا کاتب یعنی معتمد (سیکرٹری)

مقرر ہوا اور وہاں سے نکل کر یوسف بن عبدالمومن کے دربار میں خدمت طبابت اور بعد چندے منصب جلیل وزارت سے سرفراز ہوا۔ اپنے قرن کے سرآمد اطباء میں اس کا شمار تھا اور ریاضیات اور ہیست میں اس کو بڑا ملکہ تھا۔

امی حکیم نے ۵۸۱ھ (مطابق ۱۱۵۸ء و ۱۱۸۶ء) میں مقام مراکش وفات پائی لوئیس اپنی تاریخ فلسفیات میں لکھتا ہے کہ امیر یعقوب المنصور باللہ خلف امیر یوسف اس کے جنازہ کے ساتھ گیا اور اس کی موت کا بڑا غم کیا۔ وہ یہ بھی لکھتا ہے کہ ابن طفیل جس قدر ابن باجہ کا ممنون احسان اور ہمیشہ شاخاں رہا اسی طرح ابن رشد جس کو ابن طفیل نے بادشاہ تک پہنچایا تھا تمام عمر ابن طفیل کا احسان مانتا اور اس کا شاخاں رہا۔ ان بزرگواروں کے دلوں میں دستور زمانہ کے خلاف کبھی بغض و حسد کا گذر نہ ہونے پایا۔ لوئیس کا قول ہے کہ یورپ کے علماء میں یہ بات مشہور تھی کہ ابن طفیل نے نظام بطلموس نو رو کیا اور ایک دوسرا نظام ایجاد کیا۔ ابن رشد اپنے شروح میں اس جدید طریقہ عمل کا ذکر کرتا ہے مگر اس قول سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ابن طفیل نے بہ تفصیل اس مسئلہ پر کوئی رسالہ نہیں لکھا اگرچہ کہ ہمیشہ لکھنے کا قصد کرتا رہا۔ ابن طفیل کی رائے یہ تھی کہ فلک الافلاک ثوابت کے اوپر اور بالکل خالی ہے اور اس کو ایک ہی حرکت ہے یعنی مشرق سے مغرب کی جانب، اسی کی حرکت سے جملہ افلاک کو مشرق سے مغرب کی جانب حرکت ہوتی ہے مگر جو فلک الافلاک سے بعید تر ہے اس کی حرکت بھی زیادہ بلی ہے اور جس قدر قریب تر ہے اسی قدر حرکت بھی زیادہ سریع ہے کیونکہ قریب کو بہ نسبت بعید کے اصل محرک یعنی فلک الافلاک کی حرکت کا اثر زیادہ پہنچتا ہے اور علی ہذا القیاس بعید کو بہ نسبت قریب کے کم۔ اور یہی وجہ تفاوت حرکت کی ہے۔ کسی دوسرے متضاد الجتہ حرکت کے فرض کر لینے کی حاجت نہیں ہے۔ ہر فلک کے قطبین فلک مافوق کے قطبین سے بنتے ہوئے ہیں۔ اور ہر فلک باتباع حرکت فلک مافوق اپنے محور پر یومیہ حرکت کرتا ہے۔ یہ دونوں حرکتیں مجمع ہو کر ایک طرح کی ایسی شکل پیدا کرتی ہیں جس کے سبب سے ستارے شمال یا جنوب کی جانب جھکے ہوئے نظر آتے ہیں۔

ابن طفیل کی تصنیفات میں کتاب حی بن یقطان نے بڑی قبولیت پائی۔ ایک مرتبہ اصل عربی مع ترجمہ لاطینی ۱۶۱۷ء میں طبع ہوئی اور پھر دوسری بار ۱۷۰۰ء میں چھاپی گئی۔ تین مرتبہ انگریزی زبان میں اور دو مرتبہ جرمن میں ترجمہ ہوا۔ اس رسالہ میں ابن طفیل ایک فرضی قصہ لکھتا ہے اور اس کو بعض مطالب فلسفی ادا کرنے کا ذریعہ گردانتا ہے (ماخوذ از رسائل عماد الملک)

فلکس والی (Felix Valyi) ایک مشہور فرانسیسی مستشرق لکھتا ہے کہ اسپانوزا کا فلسفہ بالکل ابن طفیل کے خیالات کا پر تو ہے۔ اپنے ایک مضمون "اسلام اور سائنس" میں جو ۷ مارچ ۱۹۲۳ء کو "ہیبی" کے مشہور اخبار "ہیبی کرائیکل" میں طبع ہوا ہے وہ لکھتا ہے کہ میں نے اسپانوزا سے اختلاف کیا ہے جو کہ فلسفہ اسلامی کا رو جانی بیٹا ہے اور ابن طفیل کے خیالات سے سرتاپا مملو ہے۔

(۱۸) ابو بکر بن زہرا (اصغر) اس کے باپ کا نام عبد الملک ابن زہر (جسے ابن زہر اکبر کہتے ہیں) اس کا

پورا نام ابو بکر محمد بن مروان ابن ابی العلاء ابن زہر ہے۔ یہ میانہ قد صاف رنگ بڑا مضبوط زور آور قوی الجشہ آدمی تھا۔ بڑی عمر کو پہنچ کر مرا۔ اور آخر وقت تک سارے قوی برقرار اور حواس خمسہ صحیح سالم لے گیا فقط سماعت میں کسی قدر فرق آگیا تھا۔

فقہ و حدیث کو اس حکیم نے عبد الملک الباجی سے حاصل کیا اور طب وغیرہ اپنے پدر بزرگوار عبد الملک ابن زہر سے۔ اور ان علوم میں ایسی مہارت اور ایسا کمال پیدا کیا کہ اپنے تصنیفات کے اپنے زمانہ کے مبلغ معلومات میں بہت کچھ اضافہ کر گیا۔ ان علوم کے علاوہ فنون ادبیہ عربیہ میں بھی اسے بڑی دستگاہ تھی اور حافظ کلام اللہ تھا اور شعر بھی خوب کہتا تھا اور بیان بھی اس کا بہت فصیح و بلیغ تھا۔

ابو الخطاب ابن وحید نے اپنی کتاب (المطب فی شعار اہل المغرب) میں لکھا ہے کہ ذوالرمہ کا کلام اس کو حفظ تھا اور حکیم اور طبیب ہونے کے علاوہ بڑا ادیب تھا۔ مرتے وقت وصیت کر گیا کہ اشعار ذیل میری قبر پر کندہ کر دیئے جائیں۔

اے قبر پر کھڑے رہنے والے تجھے قسم ہے
ذرا غور تو کر کہ ہم کس گزبے میں ڈال دیئے گئے ہیں

یہ خال میرے رخساروں پر اس طرح س پڑی ہوئی ہے
کہ شاید میں کبھی اس پر چلا پھرتا نہ تھا

میں خوف موت سے لوگوں کا علاج کیا کرتا تھا
اب میں خود ہی اس کے پنجے میں پھنس گیا ہوں

ابو بکر بن زہر اپنے پدر بزرگوار کی رفاقت میں سلطان ابراہیم بن یوسف ابن تاشین المرابطی کا طبیب تھا اور اس خانوادہ کی بربادی کے بعد ابن رشد کی شرکت میں عبد المومن کے دربار کا طبیب مقرر ہوا۔ موحید بن کے خاندان میں چار پشتوں تک اس منصب سے سرفراز رہا اور خلیفہ عبد اللہ محمد الناصر کے زمانہ میں نوے برس کے سن کو پہنچ کر ۵۵۶ھ میں مراکش کے مقام میں اس جہان فانی سے گذر گیا رحمۃ اللہ علیہ۔ ابو بکر کی تشفیص اور خداقت کا سارے یورپ میں شہرہ تھا۔ تریاق قیمی اس کی ترتیب دادہ ایک مجون تھی۔ بعض موقعوں پر اپنے پدر بزرگوار کے نسخوں پر بھی اصلاح کیا کرتا تھا اور وہ حکیم اس کی رائے کو تسلیم کر لیا کرتا تھا۔

ابو بکر کی سخاوت اور دوست پرستی کی ایک نقل قاضی ابو مروان الباجی کے زبانی منقول ہے کہ ابو بکر ایک دن اپنے دوست کے ساتھ شطرنج کھیل رہا تھا اسے کچھ مشکوک و متردد پاکر فکر و تردد کا سبب پوچھا اس نے جواب دیا کہ میری بیٹی کی شادی ہو گئی ہے، کل اس کی رخصتی ہے تین سو دینار صرف ہوں گے میرے پاس نکاح بھی نہیں ہے میں اس فکر میں ہوں کہ تین سو دینار کس کے گھر سے لاؤں۔ ابو بکر نے کہا کیا مضائقہ بازی تو تمام کرو، میرے پاس پانچ کم تین سو دینار اس وقت موجود ہیں۔

تمہاری نذر کرتا ہوں۔ شطرنج گردانے کے بعد ابوبکر نے پانچ کم تین سو دینار کا توڑا اپنے دوست کے حوالہ کیا۔ کئی دن کے بعد وہ دوست پھر ابوبکر کی ملاقات کو آیا اور پانچ کم تین سو دینار واپس لایا۔ اور بیان کیا کہ میں نے ایک قریب کا باغ اپنا سات سو دینار کو بیچا ہے، تمہاری عنایت سے عین وقت پر میرا کام نکل گیا۔ اب یہ رقم حاضر ہے میری حاجت روا ہو گئی۔ ابوبکر نے کہا تم ہی اپنے صرفہ میں لاؤ۔ میں نے دیتے وقت یہ نیت نہیں کی تھی کہ تم سے واپس لوٹگا۔ اس نے کہا کہ یہ آپ کی نہایت مہربانی ہے، خدا کے فضل سے اب مجھے احتیاج باقی نہیں ہے اور میں کبھی نہیں پسند کرتا کہ کسی ایسے احسان کا بار اپنی گردن پر لوں جس کا عوض مجھ سے نہ ہو سکے۔ ابوبکر نے کہا میں تمہارا دوست ہوں یا دشمن۔ دوست بولا کہ یہ کیا فرماتے ہو تم میرے بڑے عزیز دوست ہو۔ ابوبکر نے کہا کہ اگر میں تمہارا دوست ہوں تو میرا مال تمہارا مال اور تمہارا مال میرا مال ہے، پس کیا جائے تامل ہے، اس پر بھی جب اس کی طرف سے تامل ہوا تو ابوبکر نے جھنجھلا کر کہا کہ اگر تم نہ قبول کرو گے تو آج سے میری تمہاری ملاقات ترک ہو جائے گی۔ آخر مجبوراً اسے وہ ہدیہ قبول کرنا پڑا۔

قاضی ابو مروان الباجی لکھتا ہے کہ ابن زہری کی ایک ہشیر اور اس کی ایک بیٹی ابن زہر کے ساتھ رہا کرتی تھی اس کی صحبت میں ان دونوں نے فن طبابت میں بڑی دستگاہ حاصل کی تھی، خصوصاً عورتوں کے علاج میں بڑی مشاق تھیں اور امیر المنصور کے گھر میں محلات کا علاج بھی ماں بیٹیاں کیا کرتی تھیں۔ ابن زہری وفات کا حال اس طرح لکھا ہے کہ ابوزید عبدالرحمن بن بوجان المنصور کے وزیر نے ازراہ خبث ابن زہر کے ایک خدمت گار کے ساتھ سازش کر کے انڈے میں زہر ملا کر دلا دیا۔ ابن زہر اور اس کی ہشیر دونوں نے وہ انڈا کھایا۔ اور زہر نے دونوں کا کام تمام کیا۔

مورخ لکھتا ہے کہ اس وقت حکمت اور طبابت کچھ کام نہ آئی مگر فتنم حقیقی نے ابوزید بن بوجان سے اس خون ناحق کا عوض اس طرح پر لیا کہ وہ اپنے ایک قرابت دار کے ہاتھ سے قتل ہوا۔ یہاں تک ابن ابی اسیدہ کی روایت تمام ہوئی، ابوبکر کی تصنیفات کا ذکر اس مورخ نے چھوڑ دیا ہے۔ مگر ۱۶۱۸ء میں بمقام بازل ایک کتاب ابن زہری حفظ صحت کے مقدمات میں لاطینی زبان میں ترجمہ ہو کر چھپی تھی۔ معلوم ہوتا ہے کہ وہ اسی ابن زہری ہے۔ کیونکہ عبدالملک بن زہری کی تصنیفات میں اس نام کی کوئی کتاب مذکور نہیں ہے۔ (از رسائل عماد الملک سید حسن بنگرامی)

(۱۹) ابو مروان ابن زہرہ۔ اس کا پورا نام عبد الملک ابو مروان ابن ابو العلاء بن عبد الملک بن محمد ابن مروان ابن زہر الایادی ہے۔ زہر نام ایک شخص یہودی الاصل اشیلیہ کا رہنے والا تھا جو اسلام سے مشرف ہوا اور اس خاندان کا بانی ہے۔ عبد الملک ابو مروان اپنے فن میں بڑا حاذق تھا۔ چھوٹی سی عمر میں ابراہیم ابن یوسف تاشقین آخر خلفاء مراشین کے گھر کا طبیب مقرر ہوا۔ اور خاندان مرابطہ کی بربادی کے بعد عبدالمومن کے دربار میں اسی خدمت پر سرفراز ہوا اور درجہ وزارت کو پہنچا۔ بعض مورخین نے لکھا ہے کہ عبد الملک یہودی المذہب تھا مگر یہ گمان غلط ہے۔ اس کی تصنیفات بہت ہیں۔ ایک ”متبر“ فن طبابت کی بڑی معتبر کتابوں میں شمار کی جاتی ہے۔ اولاً ”زبان عبری میں پھر

زبان عبری سے لاطینی میں ترجمہ ہوئی اور پندرہویں صدی مسیحی میں ملک اطالیہ میں چھاپی گئی۔ اس نے اپنا آبائی فن اپنے پدر بزرگوار سے سیکھا اور آخر چل کے اپنے بزرگوں اور اپنے ہم عصر اطباء پر سبقت لے گیا۔ اس کی تشخیص اور اس کے نسخے دور دور تک مشہور تھے۔ ابو عبد اللہ محمد بن عبد اللہ ابن توہرت نے جب مراہطین کی سلطنت پر قبضہ کر لیا۔ اور اس کی وفات کے بعد عبد المومن اس کا جانشین ہوا اور افریقہ سے اندلس آیا تو یہاں اس علم دوست بادشاہ نے منجملہ اور علماء کے ابن زہر کی بھی بڑی قدر و منزلت کی اور اپنے دربار کا طبیب مقرر کیا اور بہت کچھ انعام و اکرام سے سرفراز کیا۔ ابن زہر نے عبد المومن کے واسطے ایک مجنون مرتب کی تھی جس میں ستر جزو شریک تھے اور تریاق سیغنی کہی جاتی تھی۔ پھر اس نے اپنے نسخے کے اجزا اکٹھا کر کے دس جزو رکھے اور اس کے سات جزو رکھے جو تریاق الاسندہ کے نام سے مشہور ہوئی۔

ابو القاسم معاضی اندلسی سے روایت ہے کہ ایک دن خلیفہ عبد المومن نے ابن زہر سے فرمائش کی کہ مجھے ایک خفیف سے مسمل کی ضرورت ہے، ابن زہر نے اسی وقت باغ میں جا کر ایک انگور کی تیل کو چاروں طرف سے کھدوایا اور پانی میں کچھ دوا ملا کر سینچنا شروع کیا۔ دوا کا اثر ساری تیل میں دوڑ گیا یہاں تک کہ انگور کے خوشوں میں بھی سرایت کر گیا، ابن زہر اس وقت ایک خوشہ توڑ کر بادشاہ کے پاس لے گیا، یہاں انگور کے تیار ہونے تک بادشاہ کو بخار آگیا تھا۔ ابن زہر نے بادشاہ کو خوشہ دیکر کہا کہ اسے نوش جان فرمائیے، بادشاہ نے دس انگور کھائے۔ ابن زہر نے عرض کیا کہ بس یا امیر المومنین یہ دس انگور کافی ہیں، انشاء اللہ اتنی ہی اجابتیں ہوں گی چنانچہ ایسا ہی ہوا اور بادشاہ کا مزاج درست ہو گیا۔

نقل ہے کہ ایک دن ابن زہر اشید میں بادشاہ کے دربار کو جا رہا تھا کہ اثنائے راہ میں ہمام ابو الخیر کے پاس ایک مریض سے دوچار ہوا جس کا زرد رنگ اور ہر دم کا کراہنا بتاتا تھا کہ یہ شخص مستی ہے۔ ابن زہر اس کے ساتھ ساتھ مکان تک گیا اور وہاں بہ تفصیل احوال پوچھ کر نبض دیکھ کر چاہتا تھا کہ نسخہ لکھے یا ایک اس کی نظر ایک گھڑے پر پڑی کہ بستر کے سرہانے رکھا ہوا ہے، دریافت سے معلوم ہوا کہ مدت سے یہ گھڑا بیس رکھا ہوا ہے اور مریض اس کا پانی پیتا ہے۔ ابن زہر نے کسی نوکر سے کہا کہ اس گھڑے کو توڑ ڈالو۔ گھڑا جو ٹوٹا تو اس میں سے ایک بہت بڑا مینڈک نکلا۔ جس نے بظاہر اسی گھڑے میں پرورش پائی تھی۔ ابن زہر اٹھ کھڑا ہوا کہ اب نسخہ لکھنے کی حاجت نہیں رہی، تم یونہی اچھے ہو جاؤ گے۔ آج تک جو تم پانی پیا کرتے تھے وہ تمہارے حق میں زہر تھا۔

کہتے ہیں کہ ابن زہر کا ہم عصر الفار، نام ایک بڑا طبیب اشیلہ میں تھا۔ جس نے ایک کتاب مفردات ادویہ کے بیان میں تصنیف کی تھی۔ حکیم صاحب ابن زہر سے ہمیشہ کہا کرتے تھے کہ دیکھو انجیر نہ کھایا کرو ورنہ کسی روز سرطان کا مرض تم کو ہلاک کرے گا۔ ابن زہر کو انجیر سے بڑی رغبت تھی خوب کھایا کرتا تھا۔ الفار سے کہا کرتا تھا کہ تم اپنی خبر لو انجیر سے پرہیز کرتے ہو۔ قبض میں مبتلا رہو گے اور کسی روز تپ تمہاری جان لے گی۔ طرفہ ماجرایہ ہے کہ آخر کار الفار تپ اور قبض سے ہلاک

ہوا اور ابن زہر سرطان سے۔

مرض الموت میں ابن زہر نے بہت کچھ علاج کیا۔ مگر جب کچھ اثر نہ ہوا تو اس کے بیٹے ابو بکر نے ایک نسخہ تجویز کیا۔ ابن زہر نے کہا کہ بٹا اب نسخہ بیکار ہے۔ موت کی کوئی دوا نہیں۔ کوئی دقیقہ اٹھا نہیں رکھا گیا ہے۔ مگر کوئی شے کارگر نہیں ہوتی۔ خدا کا حکم کون ٹال سکتا ہے۔ ابن زہر نے ۵۵۷ھ (مطابق ۶۲-۱۱۶۱ء) میں وفات پائی اور باب الفتح کے باہر دفن ہوا۔ ابن زہر کے مشہور شاگردوں میں ایک ابو الحسن ابن اسدون ہے جو المصدم کے لقب سے مشہور ہے۔ ابن ابی اسید نے اس کا بھی حال اپنے طبقات میں لکھا ہے۔

ابن زہر کے مسنفات بہت ہیں۔ مشہور کے نام ذیل میں درج کئے جاتے ہیں۔
 کتاب التیسری المداواة والتدبیر۔ کتاب الاغذیہ۔ کتاب الریذہ۔ اس میں فقط مسائل کا ذکر ہے۔ کتاب الامراض۔ رسالہ فی البرص والبق۔ کتاب السدکرہ، کتاب التیسر کا ترجمہ اٹلی زبان میں بار بار چھپا ہے اور وہاں کے اطباء اس کی شرح بھی کی ہے جو ۱۶۲۸ء میں چھاپی گئی۔ ابن رشد کے احوال میں بیان ہو چکا ہے کہ یہ کتاب ابن زہر نے ابن رشد کی فرمائش سے لکھی تھی۔ اور غرض اس تصنیف سے یہ تھی کہ ابن رشد کی کتاب الکلیات کے ساتھ مل کر فن طبابت کا پورا مجموعہ بن جائے (از رسائل عماد الملک سید حسین بنگرا)

(۲۰) عبدالمومن یہ شخص خاندان موحیدین کا پہلا بادشاہ تھا۔ ۵۴۲ھ سے ۵۵۶ھ تک اس نے حکومت کی۔ اس کی حکومت کا اندازہ بالکلہ احکام شرعیہ پر تھا۔ علم و حکمت کی حمایت کی جاتی تھی اور علماء کی بڑی قدر ہوتی تھی۔ عبد الملک ابو مروان اسی کا طبیب تھا۔ محمد ابن تومرت نے سلطنت مراشین کا خاتمہ کر کے اسے تخت نشین کیا تھا چونکہ وہ امام غزالی کا شاگرد تھا اس لئے اس کی طرز حکومت بھی اسی اصول کے موافق تھی جو امام غزالی کی تمنا تھی۔ علامہ شبلی الغزالی (صفحہ ۲۴۸) میں ابن خلدون (کتاب ثالث) اخبار بربر فصل ثالث سے نقل کر کے لکھتے ہیں۔ ”عبدالمومن کے خاندان کی حکومت کا یہ طور تھا کہ علماء کی عزت کی جاتی تھی اور تمام واقعات و معاملات میں ان سے مشورہ لیکر کام کیا جاتا تھا۔ دار خواہوں کی فریاد سنی جاتی تھی۔ رعایا پر عمال ظلم کرتے تھے تو ان کو سزا دی جاتی تھی۔ غلاموں کا ہاتھ روک دیا گیا تھا۔ شاہی ایوانوں میں مسجدیں تعمیر کی گئی تھیں۔ تمام سرحدی ناکے جہاں یورپ کا ڈانڈا ملتا تھا فوجی طاقت سے مضبوط کر دیئے گئے تھے اور غزوات و فتوحات کو روز افزوں کرتی تھی۔“ (ماخوذ از علامہ شبلی)

(۲۱) یوسف۔ خاندان موحیدین کے پہلے بادشاہ عبدالمومن کا بیٹا تھا ۵۵۶ھ میں باپ کی وفات کے بعد تخت نشین ہوا۔ یوسف بڑا فاضل اور بلند حوصلہ بادشاہ تھا۔ یہ اس زمانہ کے اہل سیف اور اہل قلم دونوں میں ممتاز نظر آتا ہے۔ اس نے اپنے زور بازو سے عیسائیان طیلطل سے بہت سے اسلامی شہر واپس لئے۔ فلسفہ اور عقلیات میں اسے خاص دلچسپی تھی یہی وجہ ہے کہ ابن طفیل کو اس نے ندیم خاص اور صیغہ علی کا افسر مقرر کیا تھا۔ ۵۸۰ھ میں اس نے وفات پائی۔ (ماخوذ از مقالات شبلی)

(۲۲) یعقوب المنصور باللہ خلفائے موحدین اندلس کا تیسرا بادشاہ اور یوسف ابن عبدالمومن کا بیٹا تھا۔ ۵۸۰ھ میں تخت پر بیٹھا۔ اس کے زمانہ میں موحدین کی سلطنت انتہائے کمال کو پہنچی۔ اس نے حکم دیا تھا کہ فقہا کسی امام یا مجتہد کی تقلید نہ کریں بلکہ خود اپنے اجتہاد سے کام لیں۔ یہی وجہ ہے کہ اس زمانہ کے لوگ مثلاً ابوالخفاف ابن وجہ۔ ابو عمر محی الدین ابن الغزلی یہ لوگ کسی کے مقلد نہ تھے۔ ابن رشد کا بڑھانے والا اور پھر گارنٹے والا یہی شخص تھا۔

(۲۳) شیخ موفق الدین ابوالعباس احمد ابن القاسم ابن ابی اسیدہ الحزرجی الطیب المعروف بہ ابن ابی اسیدہ۔ ان کی کتاب عیون الانباء فی طبقات الاطباء بہت مشہور ہے جو انھوں نے امیر دمشق کے نام معنوں کی تھی۔ یہ بمقام دمشق ۶۰۳ء میں پیدا ہوئے فن طب دمشق و قاہرہ میں حاصل کیا۔ ۶۳۶ء میں سلطان صلاح الدین کے حکم سے قاہرہ کے نئے اسپتال کے طبیب مقرر ہوئے لیکن ایک ہی سال بعد یہاں سے استفادیکر امیر دمشق کی ملازمت اختیار کی اور ۶۷۰ء میں وہیں وفات پائی۔

(۲۴) ابن ابی اسیدہ قاضی ابوالمروان الباجی سے روایت کرتا ہے کہ جبکہ المنصور قرطبہ میں غزوہ النفشین (الفارو) کے واسطے سامان جنگ مہیا کر رہا تھا اس وقت اس نے ابن رشد کو بلایا۔

(۲۵) اندلس میں جس قدر طبیب و حکیم گذرے ہیں سب یا تو یہودی یا عیسائی النسل تھے (۲) ابن رشد کے عربی سوانح نگاروں میں سے کسی نے بھی ان کے قبیلہ کا نام جو عرب کبھی نہیں بھولا کرتے تھے درج کیا ہے لیکن میرا یہ خیال نہیں ہے۔ عمدہ قضا جس پر یہ اور اس کے باپ اور دادا مامور تھے ایسا اہم ہوتا تھا جس پر صرف اسلامی خاندان کے لوگ مقرر ہوا کرتے تھے اور طبابت اس خاندان میں پہلے سے نہ تھی۔ حکیم ابن رشد اپنے گھرانے میں پہلا طبیب تھا۔

(۲۶) مولانا شبلی اس واقعہ کو یوں لکھتے ہیں کہ قلفہ کا رنگ ابن رشد پر اس قدر غالب آگیا تھا کہ بعض اوقات بے اختیار اس کی زبان سے ایسے الفاظ نکل جاتے تھے جو عام عقائد کے خلاف ہوتے تھے۔ الانصاری نے ابو محمد عبدالکبیر سے روایت کی ہے کہ ایک دفعہ منہوں نے پشین گوئی کی کہ اس سال نہایت سخت ہوا کا طوفان آئے گا جس سے ہزاروں آدمی ہلاک ہو جائیں گے عوام پر اس پشین گوئی کا یہ اثر ہوا کہ لوگوں نے یہ خانے تیار کرائے اور تمام ملک میں نہایت سخت پریشانی پھیل گئی۔ یہاں تک کہ خود سلطنت کو اس طرف متوجہ ہونا پڑا۔ دربار میں ایک بڑا مجمع ہوا اور تمام علماء و فضلاء طلب کئے گئے ان میں ابن رشد بھی تھا۔ دربار سے لوگ واپس آئے تو میں نے ابن رشد سے کہا کہ اگر یہ پشین گوئی صحیح نکلی تو یہ دوسرا طوفان ہو گا کیونکہ قوم عاد کے بعد اس قسم کا طوفان کبھی نہیں سنا گیا۔ ابن رشد بے اختیار جھنجھلا کر بولا خدا کی قسم قوم عاد کا وجود ہی ثابت نہیں طوفان کا کیا ذکر ہے۔ اس پر تمام لوگ حیرت زدہ ہو گئے۔

(۲۷) علامہ شبلی مقالات میں لکھتے ہیں کہ ابن رشد کی یہ تمام باتیں اگر اس کی ذات تک محدود رہیں تو چنداں شورش نہ ہوتی لیکن وہ قاضی القضاۃ تھا۔ قید تھا طیب تھا۔ اور یہ سب تعلقات اس قسم کے تھے کہ اس کے معتقدات اور خیالات تمام ملک میں پھیل جاتے تھے۔ ان واقعات کا نتیجہ یہ ہوا

کہ تمام ملک میں ایک آگ سی لگ گئی۔ ابن رشد سے جن لوگوں کو حسد تھا اس سے بڑھ کر ان کو کیا موقع مل سکتا تھا۔ ان لوگوں نے اس آگ کو اور بھڑکایا۔ نوبت یہاں تک پہنچی کہ اگر منصور علانیہ ابن رشد سے باز پرس نہ کرتا تو رعایا اس کی طرف سے بدگمان ہو جاتی۔ غرض منصور نے حکم دیا کہ ابن رشد مع اپنے شاگردوں اور پیروؤں کے مجمع عام میں حاضر کیا جائے۔ چنانچہ قرطبہ کی جامع مسجد میں ایک عظیم الشان مجمع ہوا جس میں ابن رشد ایک مجرم کی حیثیت سے لایا گیا۔ اس مجمع میں تمام فقہاء اور علماء شریک تھے۔ سب سے پہلے قاضی ابو عبد اللہ بن مروان نے تقریر کی اور کہا کہ ہر چیز میں نفع و ضرر دونوں باتیں پائی جاتی ہیں۔ اس بناء پر نافع اور مضر ہونے کا فیصلہ نفع و ضرر کے اعتبار سے کیا جاتا ہے۔ قاضی ابو عبد اللہ کے بعد ابو علی ابن تہاج نے جو خطیب تھے کھڑے ہو کر اعلان کیا کہ ابن رشد ملحد و بدین ہو گیا۔ یہ سب ہوا لیکن اسلامی آزادی اور فراخ حوصلگی کا پھر بھی اتنا اثر تھا کہ یورپ کی مجلس انکوزیشن کی طرح یہ فتویٰ نہیں دیا گیا کہ مجرم زندہ جلا دیا جائے۔ صرف اس سزا پر قناعت کی گئی کہ وہ کسی علیحدہ مقام پر بھیج دیا جائے۔

(۲۸) نواب عماد الملک بہادر اپنے رسائل میں لکھتے ہیں کہ ابن رشد کے اخراج کی کتنی ہی تاویلیں کیوں نہ کی جائیں۔ اصل حقیقت یہی معلوم ہوتی ہے کہ خلیفہ کو بعض امور نے اس کی طرف سے بدگمان کر دیا تھا۔ حامدوں نے موقعہ پا کر عیب چنیاں شروع کیں۔ جس کسی کو کوئی بات جھوٹی یا سچی ہاتھ لگی جا کے امیر کے کانوں تک پہنچا آیا۔ امیر تو بدگمان ہو ہی چکا تھا۔ الحاد کا بہانہ اسے اچھا مل گیا۔ چند فقہاء کو جمع کر کے بعلت زندہ اس کے اخراج کا فتویٰ دلوا دیا۔ اور اس کے ساتھ ہی تمام ملک میں منادی پیوادی کہ کوئی علوم فلسفہ تحصیل نہ کرے اور تمام معقولات کی کتابوں کے جانے کا حکم دیدیا۔ عجب نہیں ہے کہ جس طرح امیر حکم بن عبد الرحمن المستنصر باللہ کے بعد اس کے حاجب منصور نے عوام الناس کو اپنا طرفدار بنانے کے لئے حکم کا کتب خانہ جلوا دیا تھا اور علوم عقیدہ کی تعلیم موقوف کرادی تھی۔ اسی طرح اس خلیفہ کو بھی جو اتفاقاً اس کا ہم لقب ہے یہی ضرورت پیش آئی ہو۔ یعنی چونکہ خود اس کو علوم مکبہ میں بہت تو غفل تھا اور حکمائے وقت کو اپنے دربار میں نہایت پیش پیش رکھا کرتا تھا۔ اور ابن رشد سے ابو یحییٰ اپنے بھائی کی دوستی کی وجہ سے بدگمان ہو ہی چکا تھا اور شاید اس کے فضل و کمال کا رشک بھی فی الجملہ اس کے دل میں سما گیا تھا اس لئے الحاد کے بہانہ کو اس نے غیبت جانا جس سے اول تو ابن رشد نکالا گیا اور دوسرے خود اس نے عوام الناس سے خود اپنی برات اور حیات کا صداقت نامہ حاصل کر لیا کیونکہ ہمیشہ سے عوام علماء اور حکماء کے دشمن ہیں۔ (۲۹) ابن ابی اسید نے ابو بکر ابن زہر کے ذکر میں یہ فرمان نقل کیا ہے جس کی حسب ذیل عبارت یہاں نقل کی جاتی ہے۔

”یعنی زمانہ قدیم میں کچھ لوگ ایسے تھے جو وہم کے پیرو تھے تاہم عوام ان کے کمال عقلی کے گرویدہ ہو گئے تھے۔ ان لوگوں نے اپنے خیال کے موافق کتابیں تصنیف کیں جو شریعت سے اس قدر دور تھیں جس قدر مشرق مغرب سے دور ہے۔ ہمارے زمانہ میں بعض لوگوں نے انھیں ماعدہ کی

بیرونی کی اور انھیں کے مذاق پر کتابیں لکھیں۔ یہ کتابیں بظاہر قرآن مجید کی آیتوں سے آراستہ ہیں لیکن یہ میں الحاد و زندقہ ہے۔ جب ہم کو ان حالات کی خبر ہوئی تو ہم نے ان کو دوبار سے نکال دیا اور حکم دیا کہ ان کی تصنیفات جہاں ہاتھ آجائیں جلا دی جائیں۔“

(۳۰) ابن ابی اسید لکھتا ہے کہ ابن رشد کے ساتھ ابو جعفر الذہبی اور قتیبہ عبد اللہ محمد ابن ابراہیم قاضی بجا یہ اور ابو الریج الکلیت و ابو العباس الخافضہ الشاعر القرطبی بھی اس علت میں شربدر کئے گئے کہ علوم اولیہ میں ان کو زیادہ تو غل تھا۔

(۳۱) علمائے ظاہر نے فلسفہ ہی نہیں تصوف کی بھی سخت مخالفت کی ہے۔ حضرت شیخ ابن العربیؒ جو ابن رشد کے ہم عصر اور بقول اہل تصوف اپنے زمانہ کے قطب عالم تھے علمائے ظاہر کے نزدیک زندیق سمجھے جاتے تھے۔

(۳۲) مترجم انگریزی نے ابن عربیؒ لکھا ہے۔ غالباً ”اصل فراہمی میں یہی ہو گا مگر ابو بکر ابن العربیؒ اور محی الدین ابن العربیؒ میں اکثر دھوکہ ہو جاتا ہے۔ گو دونوں اندلسی تھے مگر اول الذکر کا نام ابو بکر ابن العربیؒ تھا جو امام غزالیؒ کے شاگرد تھے ان سے یہاں مراد کسی طرح نہیں ہو سکتی اس لئے کہ امام غزالیؒ کا انتقال ۵۰۵ھ میں ہوا ہے اور ابن رشد کی وفات ۵۹۳ھ یا ۵۹۵ھ میں ہوئی۔ امام صاحب کے کسی شاگرد کا استاد کی وفات کے نوے برس تک زندہ رہنا غیر ممکن اگر نہیں تو نادرات سے ضرور معلوم ہوتا ہے۔ ابن العربیؒ (الف و لام تعریف کے ساتھ) شیخ عارف و کامل محی الدین ابن العربیؒ کی کنیت ہے جنھوں نے ۶۳۸ھ میں عالم بقا کا سفر کیا۔ ہماری تحقیق میں یہی بزرگ ہیں جو ابن رشد کے جنازے کے ساتھ تھے۔ ان سے ابن رشد نے تصوف حاصل کرنے کی خواہش کی تھی مگر انھوں نے انکار کر دیا۔ ان کی کتابیں فصوص الحکم اور فتوحات مکیہ مشہور ہیں۔ ان کی قبر دمشق میں آج تک زیارت گاہ عظیم خاص و عام ہے۔

(۳۳) مولوی شبلی مرحوم نے مقالات میں لکھا ہے کہ شر سے باہر جہاں ایک مقام ہے یہاں (ابن رشد) مدفون ہوا لیکن ایک مہینہ کے بعد لوگوں نے قبر کھود کر ہڈیاں نکال لیں اور قرطبہ لے جا کر مقبرہ ابن عباسؓ میں جو ابن رشد کا خاندانی قبرستان ہے۔ دفن کیں۔

(۳۴) نواب عماد الملک لکھتے ہیں کہ ابن رشد کے کئی فرزند تھے اور سب رشید۔ ابو عبد اللہ طیب حاذق اور صاحب تصانیف تھا جس کا تذکرہ ابن ابی اسید نے اپنے طبقات اطباء میں لکھا ہے قاضی ابو القاسم اور ابو الحسن علوم دینیہ میں فائق اور صاحب رائے تھے۔

(Trent) (۳۵)

(۳۶) یہ غلط ہے۔ اسلام میں تفرقہ الدین کو ہمیشہ پسند کیا گیا ہے۔ خود امام غزالیؒ متقدمین انصاف میں اپنا حال لکھتے ہیں کہ ”چونکہ میری طبیعت ابتدا سے تحقیقات کی طرف مائل تھی اس لئے رفتہ رفتہ یہ اثر ہوا کہ تقلید کی بندش ٹوٹ گئی اور جو عقائد بچپن سے سنتے سننے ذہن نشین ہو گئے تھے ان کی وقعت جاتی رہی۔ میں نے خیال کیا کہ اس قسم کے تقلیدی عقائد تو عیسائی یہودی سبھی رکھتے ہیں حقیقی علم

اس کا نام ہے کہ کسی قسم کے شبہ کا احتمال نہ رہ جائے (الغزالی مولفہ شبلی ص ۲۰) ایمان تقلیدی کو قالب و صورت توحید کہا گیا ہے اور اسے دین مجاز سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ محققین کا درجہ بہت بلند ہے اور ایمان تحقیقی کا ایمان تقلیدی سے کہیں زیادہ بلند مرتبہ سمجھا گیا ہے۔ (ملاحظہ ہو مکتوب اول در توحید از مکتوبات حضرت شرف الدین یحییٰ منیری قدس سرہ العزیز) لیکن متابعت کو تقلید کے ساتھ خلط طحط نہ کرنا چاہئے۔ متابعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سب مسلمانوں پر فرض ہے۔ مترجم

(۳۷) اس سے بڑھ کر تاریخ اسلام سے ناواقف ہونے کی نظیر مشکل سے ملے گی۔ تمام اسلامی تاریخیں اور کتب احادیث ان جذبات عشق و ایمان سے بھری پڑی ہیں جو صحابہ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھا۔ جو لوگ عربی کتابوں سے مدد نہیں لے سکتے۔ انھیں مولوی عبدالسلام ندوی کی کتاب اسوہ صحابہ کو دیکھنے سے کسی قدر اس تعلق کا اندازہ ہو سکتا ہے جو قرون اولیٰ کے مسلمانوں کو اپنے پیغمبر (روحی فداہ مسلم) کے ساتھ تھا۔ اس قسم کے واقعات کا ہجوم اس قدر ہے کہ ان کے اعادہ کی ضرورت نہیں پائی جاتی۔

(۳۸) ابوالحسن ابن النیشم کو الحسن بھی کہتے ہیں۔ یہ بصرہ کا رہنے والا تھا اسے الحاکم ہامر اللہ نے مصر میں بلایا۔ خلیفہ کو اس کا اس قدر اشتیاق تھا کہ خود اس کی پیشوائی کے لئے گیا۔ ابن النیشم اپنے زمانہ کے عظیم الشان مندسوں میں سے گذرا ہے جس کی تصنیفات کی تعداد پچاس سے متجاوز ہے ۱۰۳۹ء میں اس نے انتقال کیا۔

(۳۹) ابن شخص کا نام محمد بن عبد اللہ تو مرت تھا۔ یہ ایک نہایت معزز خاندان کا آدمی تھا۔ امام غزالی کی خدمت میں رہ کر اس نے تمام علوم میں نہایت کمال پیدا کیا اور اس امام صاحب کے اشارہ سے سلطنت موحدین کی بنیاد ڈالی۔ علامہ شبلی نے الغزالی میں طبقات الشافعیہ ابن البکی سے جو حالات نقل کئے ہیں وہ درج ذیل کئے جاتے ہیں۔

محمد بن عبد اللہ قصائے مغرب کا رہنے والا تھا۔ اور اپنے وطن میں نشوونما پائی۔ پھر مشرق کا سفر کیا اور فقہ و کلام کی تحصیل کی۔ وہ نہایت پرہیزگار عابد اور قناعت پسند تھا۔ فارغ التحصیل ہو کر امر بالمعروف اور نہی عن المنکر پر کمر بستہ ہوا۔ مصر میں پہنچا تو اس سختی سے لوگوں کو منادی سے روکا کہ لوگ اس کے دشمن ہو گئے اور اس کو شہر بدر کر دیا۔ مصر سے اسکندریہ گیا اور چند روز وہاں اقامت کی پھر بلاد مغرب کی طرف روانہ ہوا۔ ۵۰۵ھ میں ممدیا پہنچا اور اپنے کام میں مشغول ہوا۔ وہاں سے چل کر بجایہ اور بجایہ سے مراکش گیا اور یہاں بھی نہایت آزادی سے امر بالمعروف کی خدمت انجام دی یہاں تک کہ خود شاہی خاندان سے معرض ہوا۔ بادشاہ وقت علی بن یوسف تاشقین نے اس کو دربار میں طلب کیا۔ دربار کے علماء نے اس سے کہا کہ ایسے عادل اور منصف بادشاہ کی حکومت سے ناراضی کی کیا وجہ بیان کر سکتے ہو محمد بن عبد اللہ نے نہایت جوش کے ساتھ کہا کہ کیا اس شہر میں علانیہ شراب کی خرید و فروخت نہیں ہوتی اور کیا یتیموں کے مال پر دست اندازی نہیں کی جاتی۔ اس کی پر زور تقریر سے بادشاہ بھی متاثر ہوا یہاں تک کہ اس کی آنکھ سے آنسو جاری ہو گئے۔ محمد

مراکش سے ظل امانت میں آیا اور رفتہ رفتہ ایک جماعت کثیر اس کے ساتھ ہو گئی۔ پھر تمیل میں مقام کر کے قبیلہ مصادہ کی اعانت سے سلطنت کی بنیاد ڈالنی شروع کی اور کامیاب ہوا۔ (۴۰) علم تصوف کے متعلق بھی اس قسم کا خیال اکثر ظاہر کیا گیا ہے۔

(۴۱) ابن ابی اسیعہ ابن زہر کے تذکرہ میں لکھتا ہے کہ جب المنصور نے علوم عقیدہ کی تعلیم کو موقوف کرنے کا ارادہ کیا اور یہ قاعدہ جاری کر دیا کہ جو کوئی منطق یا فلسفہ کی کتابیں پڑھے پڑھائے یا اپنے گھر میں رکھے تو اس سے مواخذہ کیا جائے اور اگر جرم ثابت ہو تو سخت سزا دی جائے اس وقت اس نے ابوبکر بن زہر کو اس قانون کی اجرائی کی واسطے مقرر کیا۔ خوب معلوم ہے اور اس وقت کے لوگوں کو اور خود امیر کو خوب معلوم تھا کہ ابن زہر کا خاندان کا خاندان فلسفی تھا اور دو پشت سے یہ فن اس کے گھر کا فن تھا۔ خود ابوبکر ابن زہر بھی مثل اپنے چچا اور بھائی کے حکیم کامل تھا اگرچہ مصلحتاً ان علوم سے اپنا جہل ظاہر کرتا تھا۔ امیر المنصور کا ابن زہر کو اس خدمت کے واسطے تجویز کرنا میرے نزدیک خود دلالت کرتا ہے کہ امیر المنصور کے ساری کارروائی مصلحت وقت اور تدبیر مملکت پر مبنی تھی۔ کہتے ہیں کہ ابن زہر نے فلسفہ اور حکمت کی کتابیں ڈھونڈ ڈھونڈ کر جلائیں الا اپنے کتب خانہ کی۔ المنصور خوب جانتا تھا کہ اس کا کتب خانہ معقولات کی کتابوں سے مالا مال ہے اور یہ خود علوم عقیدہ کا بڑا شائق ہے یعنی اس طور پر گو عوام الناس کی شورش کو کم کرنے کے لئے ایک طرف کتب عقیدہ کے جلانے کا حکم دیا مگر دوسری طرف ایسی تدبیر کی کہ ایک اچھی تعداد ان سب کتابوں کی بربادی سے بچ جائے۔ ابن زہر نے تمام کتب فروشوں کے پاس حکم بھیج دیا تھا کہ فلسفہ کی جس قدر کتابیں موجود ہوں فوراً اس کے پاس بھیج دی جائیں۔ ابن زہر نے ان کتابوں کے ساتھ کیا سلوک کیا ہو گا۔ ناظرین خود فیصلہ کر سکتے ہیں۔ (ماخوذ از رسائل عماد الملک و مقالات شبلی)

(۴۲) علامہ مقرئ نے فیح الیب کے باب اول وصف جزیرہ اندلس علوم و فنون کے حالات میں لکھا ہے کہ خاص لوگوں کو فلسفہ اور ہیئت کی طرف زیادہ توجہ تھی لیکن عوام الناس کے ذہن کے مارے اس کو ظاہر نہیں کرتے تھے۔ اگر ان لوگوں کو معلوم ہو جاتا تھا کہ فلاں شخص فلسفہ پڑھتا ہے یا نجوم و ہیئت کا شغل رکھتا ہے تو عام طور پر وہ زندیق مشہور ہو جاتا تھا اور لوگ اس سے ملنا چھوڑ دیتے تھے اور محض شبہ ہی میں سنگسار کر کے یا جلا کر اس کو مار ڈالتے تھے۔ بعض وقت تو سلطان کو بھی اس کی خبر نہیں ہوتی تھی اور بعض وقت عوام الناس کے لحاظ و خیال سے سلطان ہی اس کو قتل کرا دیتا تھا۔ یہ تو اکثر ہوا ہے کہ ان علوم کے کتابوں کو بادشاہوں نے اپنے آپ جلوا ڈالا ہے۔ چنانچہ منصور ابن ابی عامر نے ابتدائی عروج میں عوام الناس کی خاطر ایسا ہی کیا تھا۔ اگرچہ اس میں شبہ ہے کہ آیا منصور خود پوشیدہ طور پر ان علوم کا شائق تھا یا نہیں جیسا کہ تجازی نے ذکر کیا ہے واللہ علم (منقول از فیح الیب اردو مترجمہ مولوی محمد ظلیل الرحمن صاحب سرادھوی)

(۴۳) اندلس کے عوام اہل اسلام کے ساتھ یہ صفت علم دشمنی کی مخصوص تھی۔ بظاہر اسباب اندلس کے نصاریٰ کی محبت سے مسلمانوں کو یہ بات حاصل ہوئی تھی کہ اندلس کے اصل باشندے

اس وقت سے آج تک متعصب مشہور ہیں اور ہمیشہ علمی کتابوں اور علماء کی دشمنی کرتے آئے ہیں چنانچہ استراغ سلطنت کے بعد جب فریڈینڈ اور اس کی ملکہ از ابلا ملک پر قابض ہوئے۔ مسلمانوں کا خزینہ اندونہ ان کے ہاتھ سے بہت کچھ تلف ہوا اور ۸۰ ہزار کتابیں ایک مرتبہ جلائی گئیں۔ ایک انگریز مورخ کا قول ہے کہ اندلس کے لوگوں کو متعصب ترین بادشاہان اسلام کے وقت میں جس قدر آزادی حاصل تھی اتنی نصرانی بادشاہوں میں سے زیادہ سے زیادہ آزاد منش اور علم دوست بادشاہ کے وقت میں بھی حاصل نہیں ہوئی (ماخوذ از رسائل عماد الملک)

(۳۴) الحکم ثانی نے جب وفات پائی تو اس کا صغیر سن بیٹا ہشام تخت نشین ہوا۔ اور محمد بن ابی عامر (یعنی حاجب المنصور) مدارالمہام اور کارپرداز ہوا اور رفتہ رفتہ سب حکومت خود اپنے اختیار میں کر لی۔ الحکم کے مرنے کے بعد اس نے اس کے کتب خانہ سے تمام علوم معقول کی کتابیں نکال کر جلوا دیں اور علوم عقیدہ کی درس و تدریس بالکل موقوف کرادی اور سب اس فعل کا وہی معلوم ہوتا ہے جو نجی رشد کے زمانہ میں المنصور کے ہاتھ سے کتابوں کی خرابی کا باعث ہوا یعنی ابی عامر کو مثل المنصور کے ضرور ہوا کہ عوام الناس کو خوش کرے اور جلا کے قلوب کو اپنی جانب متوجہ کرے اور ان کی جہالت سے کام لے تاکہ تدابیر ملکی میں خلقت اس کی مددگار ہو۔ (ماخوذ از رسائل عماد الملک)

(۳۵) یہ شاید اس وجہ سے کہ وہ اندلس کا نہیں تھا اور جو تقصیری خصوصیت اہل اندلس میں تھی وہ اس کے ہم وطنوں میں نہیں تھی۔

(۳۶) اس کی کتاب کا نام مراۃ الجنان ہے۔

(۳۷) وزیر الحافظ ابو محمد بن خرم نے مفاخر اندلس میں جو کچھ لکھا ہے اس کے تحت کے طور پر ابن سعید نے کچھ ایزا دیا ہے۔ مقرر نے اس کی نقل کی ہے۔ اس تحت میں ابن رشد کے متعلق فاضل مصنف لکھتا ہے کہ "کتب فلسفہ میں اس زمانہ میں ابوالولید ابن رشد اقرطبی ہمارے امام ہیں باوجودیکہ بنی عبدالمومن کا تاجدار منصور ان سے اور ان کے علم سے سخت ناراض تھا یہاں تک کہ ابن رشد اسی جرم پر قید کر دیئے گئے تھے مگر پھر بھی ان کی بہت سی تصانیف اس فن میں ہیں۔

(۳۸) تاج الدین ابن حویہ کا بیان ہے کہ میں جب اندلس گیا تو ابن رشد سے ملنا چاہا۔ معلوم ہوا کہ معتب سلطان ہے اور کوئی شخص اس سے مل نہیں سکتا (مقالات شبلی)

(۳۹) مدرسین سے مراد ہے حکمائے اہلیات ازمندہ وسطیٰ یورپ میں فلسفہ اہلیات کے مختلف مدارس (اسکول یا مذاہب) قائم ہو گئے تھے اس لئے ان کے فلسفہ کو فلسفہ مدرسین کہتے ہیں۔

(Scholastics)

(۵۰) غالباً "تعطیل مراد ہے عقل مادہ ہے جس سے عاقل و معطل ہیں۔

(۵۱) وقالت اليهود ديد الله فغلولہ غلت ابدعیم ولعنوا یما قالو ابل یداء مبسوطان نیفق کیف

یشا؟ (سورہ مائدہ رکوع)

(۵۲) ابن رشد کے اخلاق و عادات بالکل حکیمانہ تھے وہ نہایت متواضع اور منکسر المزاج تھا۔ ایک مدت تک عمدہ قضا پر مامور اور دربار سلطنت میں مقرب رہا۔ لیکن اپنی دولت و جاہ سے بذات خود مطلق فائدہ نہیں اٹھایا۔ اس کو جو کچھ ملتا تھا وطن اور اہل وطن پر صرف کرتا تھا۔ دربار شاہی کے تقرب سے بھی اس نے جو کچھ کام لیا۔ وہ خلاق کی کار بر آری اور عام نفع رسانی تھی۔ حلم اور عفو کی یہ حالت تھی کہ ایک شخص نے اس کو مجمع عام میں برا بھلا کہا اور سخت توہین کی وہ بجائے اس کے کہ مخالفت سے انتقام لیتا الٹا مشکور ہوا کہ اس کی بدولت مجھ کو اپنے حلم کے جانچنے اور آزمانے کا موقع ملا۔ چنانچہ اس کے صلہ میں کچھ روپے نذر کئے لیکن ساتھ ہی اس کو نصیحت بھی کی کہ اوروں سے یہ سلوک نہ کرنا ورنہ ہر شخص اس کے احسان کا قدر داں نہیں ہوتا۔

مرج میں انتہا درجہ کا رحم تھا۔ مدتوں قاضی رہا۔ لیکن کبھی کسی کو قتل کی سزا نہیں دی اور ایسا وقع آڑتا تو عدالت کی مسند سے علیحدہ ہو جاتا اور کسی کو اپنا قائم مقام کر دیتا۔

مطالعہ اور کتب بینی کا بے انتہا شوق تھا۔ ابن الابار کا بیان ہے کہ تمام عمر میں صرف دو راتیں ایسی گزریں کہ وہ کتب بینی اور مطالعہ سے باز رہا۔ ایک نکاح کی رات اور دوسری وہ رات جس میں اس کے باپ نے وفات پائی۔ انتہا درجہ کا فیاض اور سخا تھا۔ اس کی فیاضی دوست دشمن پر یکساں تھی۔ کہا کرتا تھا کہ اگر میں صرف دوستوں کو دوں تو میں نے وہ کام کیا جس کو میرا دل چاہتا تھا۔ احسان اور فضیلت یہ ہے کہ مخالفوں اور دوستوں دونوں کے ساتھ یکساں سلوک کیا جائے۔ (مقالات شبلی)

Roger bacon (۵۳)

Symphorein champier (۵۴)

Barthole (۵۵)

Baldus (۵۶)

Memorolin (۵۷)

Friend (۵۸)

Patiniana (۵۹)

Duverdier (۶۰)

Bayle (۶۱)

(۶۲) فلسفہ ابن رشد کے پیرو یودی علماء کی ایک جماعت کثیر گزری ہے جنہوں نے فرط محبت سے یہ مشہور کیا تھا کہ وہ بھی یودی یا کم سے کم یودی النسل تھا۔ ذوزی کو انہیں بے مردوستوں کے قصوں سے یہ غلطی فہمی ہوئی۔ انسانی طبیعت کا یہ خاصہ ہی ہے کہ جس سے محبت کرتا ہے اسے اپنا ہم خیال و ہم مذہب ظاہر کرنا پسند کرتا ہے اس قسم کا میلان ہمیں عیسائی یا دہریہ علمائے یورپ میں اکثر نظر آتا ہے اور شاید خود موسیودنیاں بھی اس مرض سے پاک نہیں ہیں۔

(۶۳) ابو الفارابی یونانی سے واقف تھا

Augustin niphus patrizzi marckoddo (۶۴)

Juntes (۶۵)

Jean baptiste Bruyerin (۶۶)

Sigionio (۶۷)

Tomasini (۶۸)

Gassendi (۶۹)

Longuerue Morere (۷۰)

Casiri (۷۱)

Rihli harles (۷۲)

de Rossi middle droff (۷۳)

Tennemaun do Gerando (۷۴)

Amable Jourdain (۷۵)

Alexander de humboldt (۷۶)

Luis Vives (۷۷)

Pythagoras (۷۸)

Protagoras (۷۹)

Cratyle (۸۰)

Democritus (۸۱)

Herachite (۸۲)

Ananagotas (۸۳)

Isaac Vossims (۸۴)

Alexander Aphrodisias (۸۵)

Themistius (۸۶)

Nicolas de Damao (۸۷)

Racine (۸۸)

Nicolas de Lyre (۸۹)

Cornelius a Lapide (۹۰)

Petrarca (۹۱)

Gassendi (۹۲)

Lucretius (۹۳)

Epicurus (۹۴)

Malebranche (۹۵)

Nicomaque (۹۶)

Balzac (۹۷)

Analytical seconds (۹۸)

Monsieur munk (۹۹)

Monsieur Steinschneider (۱۰۰)

Labbe wolf de rossi (۱۰۱)

Todros Todrosi (۱۰۲)

Bernard Navagero (۱۰۳)

(۱۰۴) جنس (Junes) ایک اعلیٰ ملکی مجلس کا نام ہے جو اندلس میں مسیحیوں کے زمانہ میں قائم ہوئی تھی۔

Fabricicius (۱۰۵)

(۱۰۶) ابن ابی اسیر نے عیون الانبائی طبقات الاطباء میں جو فهرست دی ہے وہ حسب ذیل ہے۔ یہاں ہم اصلی کتاب کی عربی عبارت نقل کئے دیتے ہیں۔

ولابی الولید بن رشد من الکتاب کتاب التحصیل جمع فیہ اختلاف اہل العلم من الصحابة والتابعین و تلامذہم و نصرہذا بہم و بین مواضع الاحتمالات، لئی ہی منار الاختلاف۔ کتاب المقدمات فی الفقہ، کتاب نہایت الجہد فی الفقہ، کتاب الکلیات۔ شرح الارجوزة النسبہ الی شیخ الرئیس ابن سینا فی الطب۔ کتاب الحيوان جوامع کتب ارسطو طالیس فی الطبیات والانیات، کتاب الفوری فی المنطق، تلخیص تلخیص کتب ارسطو طالیس و قد تحسنا تلخیصا، "تاما" مستوفیاً۔ تلخیص الانبیات نقولاً و سہ۔ تلخیص کتاب مابعد الطبیات لارسطو طالیس۔ تلخیص کتاب الخلاق لارسطو۔ تلخیص کتاب البرہان لارسطو طالیس۔ تلخیص کتاب السماء الطبعی لارسطو طالیس، شرح کتاب السماء والعالم لارسطو، شرح کتاب النفس لارسطو۔ تلخیص کتاب الاسطقات لجالیون۔ تلخیص کتاب المزاج لجالیون۔ تلخیص کتاب القوى البعیدہ لجالیون۔ تلخیص اول الکتاب الادویہ المفروۃ لجالیون۔ تلخیص نصف الثانی من کتاب حیل البرہ لجالیون۔ کتاب تنافد التہافہ یروید علی، کتاب التہافہ للغزالی۔ کتاب منہاج الاولہ فی الاصول، کتاب صغیرۃ سہ فصل المقال فی مابین الحکمتہ والشرع۔ من الاتصال۔ المسائل المہمہ علی کتاب البرہان لارسطو، شرح کتاب القیاس لارسطو۔ مقالہ فی العقل۔ مقالہ فی القیاس۔ کتاب فی النفس۔ بل ممکن العقل الذی فینا وہو مسمی بالہیولانی ان۔ عقل الصور المفارقة باخرہ اولاً۔ ممکن ذالک و ہو مطلوب الذی کان ارسطو طالیس وعدنا بالنفس، عنہ فی کتاب النفس۔ مقالہ فی ان ما اعتقدہ

المشاؤون وما يعتقد المتكلمون من اهل ملتنا في كينيتہ وجود العالم متقارب في المعنى۔ مقالہ فی تعریف بہ جہت نظر ابی نصر فی کتبہ الموضوعۃ فی صناعة المنطق التي باید الناس و بہ جہت نظر ارسطو طاليس فيها و مقدار ما فی کتاب۔ کتاب من اجزاء الصناعة الموجودة في كتاب ارسطو طاليس و مقدار ما زاد باختلاف النظر یعنی نظر ہما۔ مقالہ فی اتصال العقل الفارق بالانسان مقالہ ايضا "فی اتصال العقل بالانسان۔ مراجعات و مباحث بین ابی بکر ابن طفیل و بین ابن رشد فی رسمہ للدوا فی کتاب الموسوم بالکلیات۔ کتاب فی النقص عن مسائل وقعت فی العلم الالہی فی کتاب الشفاء لابن سینا۔ مسئلہ فی الزمان۔ مقالہ فی فتح شبه من اعتراض علی حکیم و برہانہ فی وجود المادة الاولى و تبیین ان برہان ارسطو طاليس ہوا الحق المسن مقالہ فی الرو علی ابن سینا فی تفسیر الموجودات الی ممکن علی الاطلاق و ممکن بذاتہ واجب بغیر والی واجب بذاتہ مقالہ فی المزاج۔ مسئلہ فی نواب الحمی۔ مقالہ فی حیات العن مساکل فی الکف۔ مقالہ فی حرسہ الفلک۔ کتاب فی ماخلاف ابو نصر لارسطو طاليس فی کتاب البرہان من ترتیبہ و قوانین البراہین والحدود۔ مقالہ فی التریاق (عیون الانبائی طبقات الاطباء)

(۱۰۷) ریان نے لاطینی نام لکھا ہے جو (De substantia orbes) ہے اس کا ترجمہ نواب عماد الملک بہادر نے مقالہ جرم السماوی کیا ہے لیکن ہم نے جو ہر الکون اختیار کیا ہے جو علامہ شبلی نے اپنے مقالات میں لکھا ہے۔

(۱۰۸) ابن ابی اسید کے الفاظ یہ ہے۔

مقالہ فی اتصال العقل الفارق بالانسان و مقالہ ايضا فی اتصال العقل بالانسان (عیون الانباء) لاطینی نام یہ ہے۔

De animae Beatitudine (۱۰۹)

(۱۱۰) ابن ابی اسید کے الفاظ یہ ہیں:-

بل سکن العقل الذی فینا و ہوسعی بالہیولانی ان لعقيل الصور المفارقة باخرہ اولاً لیکن ذالک وہو مطلب الذی کان ارسطو طاليس وعدنا بالنقص عنہ فی کتاب النفس (عیون الانباء)

Tractatus averoys qualiter intellectus materialis Colugator (III)
intelligentiae abstractae

Epistola de intellectu (۱۱۲)

(۱۱۳) اور اکی اور ذہنی قوتوں سے جو چیزیں باہر ہیں ان کو موجودات خارجی کہتے ہیں جیسے زید۔ بکر۔ عمر وغیرہ۔ ان ہی موجودات خارجی سے ذہن انسانی کچھ ایسے صفات تراشتا ہے جو اس سے محسوس نہیں ہو سکتے مثلاً زید و عمر و بکر سے انسانیت کے مفہوم کا پیدا کرنا۔ اسی مفہوم کو معقولات اولیہ کہتے ہیں یعنی عقل کا پہلا عمل ہے کہ اس نے خارجی چیزوں سے اس کو تراش کر بنایا ہے پھر اسی ذہنی مفہوم سے ذہن ایک اور مفہوم پیدا کرتا ہے مثلاً انسانیت سے کلی ہونے کی صفت پیدا کرنا اس کو معقولات ثانیہ کہتے ہیں کیونکہ یہ ذہنی تحلیل کے دوسرے درجہ میں پیدا ہوتے ہیں۔ لاطینی میں معقولات ثانیہ

کے لئے جو لفظ ہے وہ Seconds analytiques ہے جس کا لفظی ترجمہ تحلیلات ثانیہ ہے۔
 (۱۱۳) زید انسان ہے۔ اس تہنیہ میں زید موضوع ہے۔ انسان محمول ہے پس جس تہنیہ میں معقولات اولیہ۔ Primary nalytiques محمول ہوں ان کے محمول کو محمولات اولیہ Primilate predicatorum کہتے ہیں اور جس میں معقولات ثانیہ محمول ہوں ان کے محمول کو محمولات ثانیہ کہہ سکتے ہیں۔ زید انسان ہے یہ محمولات اولیہ کی قسم ہے اور انسان کلی ہی یہ محمولات ثانیہ ہیں معقولات ثانیہ (Seconds analytiques) صرف ذہنی وجود ثابت ہو سکتے ہیں۔ ان کا موضوع خارجی موجود نہیں ہو سکتا۔ بخلاف معقولات اولیہ کے کہ ان کا موضوع موجود خارجی ہوتا ہے۔

Rivadi Trents (۱۱۵)

The Primary and the second Analytiques (۱۱۶)

(۱۱۷) مقالہ فی التعریف یہ جہتہ نظر ابی نصر فی کتبہ الموضوعۃ فی صناعة المنطق التي باید الناس و بہ جہتہ نظر ارسطی طالیس فیما و مقدارانی کتاب (عیون الانباء)

Metaphysies of Nicolas (۱۱۸)

Philosophic premiere (۱۱۹)

(۱۲۰) کتاب فی انفس عن مسائل وقعت فی العلم الالہی فی کتاب الشفلا بن سینا (عیون الانباء)
 (۱۲۱) ابن ابی اسید کے الفاظ یہ ہیں۔ مقالہ فی فہمہ شہد من اعترض علی الحکیم و برہانہ فی وجود المادۃ الاولی و تبیین ان برہان ارسطی طالیس ہو الحق المسین۔

Wusten Field (۱۲۲)

de beatitudine animae (۱۲۳)

Wolf Bartoloecei Moreri (۱۲۴)

M.J. Muller (۱۲۵)

Oratoire No: III (۱۲۶)

(۱۲۷) مقالات شبلی (صفحہ ۲۱۴) میں علامہ شبلی لکھتے ہیں کہ اس کتاب میں ابن رشد نے ہر مسئلہ کے دلائل اور وجوہ لکھے ہیں۔ ابو جعفر ذہبی کا قول ہے کہ فقہ میں اس سے بہتر کتاب میں نے نہیں دیکھی فص الیب میں ابن رشد کا قول نقل کیا ہے کہ کتاب ”جلیل“ معظم، معتمد، عند الما کلیتہ۔

Casirinese (۱۲۸)

Pic de la Mirandole (۱۲۹)

Vossius (۱۳۰)

Claudius (۱۳۱)

Wusten Field (۱۳۲)

— (۱۳۳) یونانی زبان میں کتابوں کے نام تھے چونکہ مترجم انگریزی یونانی نہیں جانتا تھا اس لئے انھیں ترک کر دیا۔

(۱۳۴) ابن ابی اسیعہ نے اس فرست کے علاوہ جو تلخیصات رسالہ ہائے جالینوس کے نام درج کئے ہیں وہ حسب ذیل ہیں۔ تلخیص کتاب التعرف لجالینوس، تلخیص اول الکتاب الادویۃ المفردہ لجالینوس، تلخیص نصف الثانی من کتاب حید البرء لجالینوس (عیون الانباء)

(۱۳۵) کارڈنل زی نیز (Cardinal Xemenes) اندلس کا کارڈنل تھا جس نے نکلت اہل عرب کے بعد فرزند بادشاہ کی مدد سے مسلمانان اندلس پر بہت مصیبتیں توڑی تھیں۔

Huet (۱۳۶)

Casaubon (۱۳۷)

Guillaume Pastel (۱۳۸)

Avranches (۱۳۹)

Scaliger (۱۴۰)

(Monseur P. Dupuy) (۱۴۱)

Hermann D Ademand (۱۴۲)

Abraham de Balmes (۱۴۳)

Parva Naturalia (۱۴۴)

Abbe de Rossi (۱۴۵)

Mouseur J. Muller (۱۴۶)

Riva de Trents (۱۴۷)

Mouseur Goldenthal (۱۴۸)

Padua (۱۴۹)

Vicentius Jvannis Philippus Aurelianus (۱۵۰)

(Laurentius Canozing Lendinariences) (۱۵۱)

Andre d Asolo (۱۵۲)

(Bernardine de Tridine) (۱۵۳)

(Octavein Scot Comino de Tridino) (۱۵۴)

(Jean Gryphins) (۱۵۵)

(Scipion de Fabiano) (۱۵۶)

فلسفہ ابن رشد

(۱) ما قبل فلسفہ ابن رشد۔ حکمائے عرب

ابن رشد کا نام تاریخ فلسفہ کے صفحوں پر بار بار دیکھ کر ہم خیال کرنے لگتے ہیں کہ یہ شخص بھی نظامائے فلسفہ کے ان بڑے بانیوں میں سے ہو گا جو غور و فکر کرنے والوں کی ایک بڑی جماعت کو اپنے کسی جدید مسئلہ کے گرد گھیر کر لے آتے ہیں لیکن فلسفہ عرب کو زیادہ وسعت کے ساتھ مطالعہ کرنے کے بعد ہم اس عجیب نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ وہ نظام جو دور بیداری (یعنی احیاء علوم) کے اثنا میں یورپ کے وسطی زمانہ میں فلسفہ ابن رشد کے نام سے موسوم تھا۔ دراصل ان مسائل کا مجموعہ تھا جو عربی پیروان ارسطو میں عام تھے۔ نیز اس فلسفہ کو ابن رشد کی طرف منسوب کرنا ایسا ہی غلطی پر مبنی ہے جیسا کہ مدرسہ اسکندریہ کے نتائج مطالعہ ارسطو کو فلسفہ سامطیوس پائسمپلی یوس کے نام سے موسوم کرنا۔ تاریخ شاید کسی شخص کی ایسی اور نظیر پیش نہیں کرتی ہے جس کے حالات و واقعات کو شہرت عام نے عدم تنقید و بعد ایام کی وجہ سے اس قدر بدل دیا ہو۔ فلسفہ عرب کے نام لیوا کی حیثیت سے چونکہ ابن رشد ہی اکیلا نظر کے سامنے ہے اس لئے جو خوش نصیبی کہ اخیر میں آنے والوں کی شامل حال ہوتی ہے اس کی بھی شامل حال نظر آتی ہے اور لوگ یہ سمجھنے لگتے ہیں کہ مسائل فلسفہ کا یہ شخص اک موجود اور بانی ہے درانحالیکہ اس نے اس سے زیادہ کچھ نہیں کیا کہ اپنے پیغمبر و حکماء کے مقابلہ میں نسبتاً زیادہ وضاحت کے ساتھ مسائل کی شرح کردی۔

اس کا مطلب یہ نہیں کہ ابن رشد کے فلسفہ میں کوئی انوکھا پن ہی نہیں ہے۔ گو خود اس نے شارح ہونے سے زیادہ کبھی دعویٰ نہیں کیا لیکن اس ظاہری تواضع کو دیکھ کر ہمیں دھوکہ میں نہ پڑنا چاہئے۔ انسانی طبیعتیں ہمیشہ جانتی ہیں کہ خود مختارانہ روش کیونکر اختیار کرنا چاہئے۔ ایک شارح کو کسی متن کی خاص شرح بیان کرنے پر زنجیر میں جکڑ کر کسی خیمہ میں قید کر دو۔ وہ اس متن کی شرح اس طرح بیان کر دے گا کہ اس قید سے آزادی حاصل کرنے میں کام آسکے گی۔ تاویل میں بہت گنجائش ہوتی ہے یعنی وہ اس متن کے معنی کو بالکل بدل دے گا۔ اور صحیح

_____ کے خلاف ثابت کر دے گا۔ مگر جو حقوق کہ اس کے ساتھ غیر منفک ہیں یعنی اپنے خیالات کے بموجب خود اپنا عامل ہونا اس سے گریز و احتراز نہیں کرے گا۔ یہی صورت تھی کہ وسطی زمانہ کے علمائے الہیات (یعنی مدرسین) کی طرح عربوں نے بھی ارسطو پر شرح لکھنے کے پردہ میں یہ دکھا دیا کہ ایک ایسا فلسفہ جو اپنے ذاتی اصول اور خصوصیات سے لبریز ہے۔ اس فلسفہ سے بہت کچھ اختلاف رکھتا ہے جو یونان میں پڑھایا جاتا تھا۔ پیدا کرنے کی قابلیت ان میں موجود تھی۔ لیکن اس جدت طرازی کو انھوں نے تسلیم نہیں کیا ہے۔ ابن رشد کی نگاہ میں علم فلسفہ اپنے کمال کو پہنچ چکا تھا اور اب سوائے اس کے کہ اس کی تحصیل میں آسانی پیدا کی جائے اور کوئی بات باقی نہیں رہی تھی۔ لیکن فلاسفہ کو جو اہمیت اہل عرب کی نظر میں حاصل تھی اس سے ہمیں دھوکہ میں نہ پڑنا چاہئے۔ عربوں کے میلان طبع کی تاریخ میں فلسفہ ایک ضمنی قصہ سے زیادہ وقعت نہیں رکھتا۔ اصلی فلسفیانہ تحریکات جو اسلام میں ظہور پذیر ہوئی ہیں وہ ان مذہبی فرقوں میں رونما ہیں۔ جن کے نام یہ ہیں:-

تدریہ (۱) جبریت (۲) مفتیہ (۳) معتزلہ (۴) باطنیہ (۵) تعلیمیہ (۶) اشاعرہ (۷) اور سب سے بڑھ اہل کلام یعنی متکلمین (۸)۔ لیکن مسلمانوں نے ان مباحث کو فلسفہ کا نام کبھی نہیں دیا۔ عربوں میں اس لفظ فلسفہ کے معنی تحقیق حق من حیث العموم نہیں ہیں۔ بلکہ اس سے مراد صرف ایک خاص فرقہ یا مدرسہ ہے مثلاً فلسفہ یونانی اور اس کے مطالعہ کرنے والوں کا فرقہ۔ جب اہل عرب کے خیالات کی تاریخ لکھی جائے تو یہ بہت خیال رکھنے کی چیز ہے کہ اس لفظ کے دو معنی ہونے سے دھوکہ نہ واقع ہو۔ جسے فلسفہ اہل عرب کہتے ہیں وہ دراصل اہل اسلام کی ایک قلیل جماعت میں مطالعہ فلسفہ یونانی کی اک تحریک ہے اور اس قدر محدود ہے کہ خود مسلمان اس کے وجود کو نظر تغافل سے دیکھتے ہیں۔ غزالی اس نادر الوجود شے کو جسے فلسفہ کہتے ہیں جاننے کی بے چینی میں اس طرح حیرت کا ثبوت دیتا ہے وہ کہتا ہے کہ ”میں کسی ایک عالم سے بھی نہیں ملا جس نے اس کمپانی پر کوئی خاص توجہ مبذول کی ہو۔“ جس نسبت کے ساتھ کہ اہل عرب نے اپنی قومی خصوصیات کا اثر مذہبی عقائد۔ اپنی شاعری۔ اپنے فن تعمیر اور اپنے فرقہ ہائے مذہب پر گرا ڈالا ہے۔ اسی نسبت کے ساتھ انھوں نے فلسفہ یونان کی تعلیم کو قائم و جاری رکھنے کی کوشش میں اجتہادی (۹) کمی دکھائی ہے۔ دراصل ہمیں یہ کہنا چاہئے کہ جب ہم فلسفہ عرب کا نام اس مجموعہ تصانیف کے لئے استعمال کرتے ہیں جو سلطنت اسلامی کے ان ممالک میں جو جزیرہ نمائے عرب سے بہت دور واقع ہیں مثلاً سرقند۔ بخارا۔ قرطبہ۔ اور مراکش عربیت کے مقابلہ کے لئے تصنیف ہوئی ہیں تو ہم ایک مبہم اور دھوکہ دینے والی

اصطلاح سے کام لیتے ہیں۔ یہ فلسفہ عربی زبان میں اس لئے لکھا گیا ہے کہ عربی اسلامی ممالک کی ایک علمی اور مذہبی زبان تھی اور علماء اسی میں لکھا پڑھا کرتے تھے۔ اس سے زیادہ اور کوئی بات نہیں۔ اصل عربی فطرت جس کا اظہار قصائد و فصاحت قرآن سے ہوتا ہے فلسفہ یونانی کی بالکل مخالف تھی۔ جس طرح تمام سامی قومیں شعر و شاعری، کمانت و کتب ہائے مقدس کے محدود دائرہ تک محدود رہتی تھیں۔ جزیرہ نمائے عرب کی رہنے والی قوم بھی ایسی ہی تھی۔ اسے یہ گمان بھی نہ تھا کہ جس شے کا نام حکمت یا معقولات ہے وہ بھی کوئی چیز ہے۔ جب وہ زمانہ آیا کہ اہل فارس کی طبیعت اور مذاق نے خاندان بنو عباس کے واسطے سے عربی مذاق پر غلبہ حاصل کیا اس وقت فلسفہ یونان کا چرچا مسلمانوں میں ہوا۔ ایران گو ایک سامی مذہب کا محکوم ہو گیا تھا تاہم ہندی یورپی اقوام کے استحقاق کو قائم رکھنے کی استعداد اس میں باقی تھی۔ وہ ایک طرف اپنی قومی نظموں اور قدیم روایتوں کی عمارت نئے سرے سے تعمیر کرنے میں مصروف تھا تو دوسری طرف ایسے فلسفیانہ خیالات کی اشاعت سے اسلام میں تلاطم پیدا کر رہا تھا جو اگر پہلی صدی ہجری میں ظاہر ہوتے تو سخت نفرت اور فضیحت کے باعث ہوتے۔ بغداد جو خلفائے عباسیہ کا دارالسلطنت تھا اس نئی تحریک کا مرکز تھا اور شام کے عیسائی اور آتش پرست اور ان کی مماثل قومیں اس کے پھیلانے والے اور ترقی دینے والے آلات تھے۔ خلیفہ مامون الرشید اس فارسی تحریک کا سب سے زیادہ ممتاز اور پر جوش رکن اور اس کا سرپرست تھا۔ براۓ کے زیر اثر اس کی تربیت ہوئی تھی جو اپنے قدیم مذہب زردشتی سے الفت و تعلق (۱۰) خاطر رکھتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ کس عجوبہ پسندی اور دلچسپی کے ساتھ مامون الرشید تمام عمر اسلام کے دائرہ سے باہر ہندوستان۔ ایران۔ یونان میں معقولات تعلیمات کی ٹوہ لگاتا رہا ہے۔ ان تمام حالات پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ فلسفہ عرب کے اصلی سرچشموں کا بہاؤ اس طرف تھا کہ مذہب اسلام کی مخالفت میں ایک کوشش کی جائے۔ یہی وجہ ہے کہ مسلمانوں میں فلسفہ ہمیشہ ایک بیرونی مخالفت کرنے والے کی طرح رہا ہے اور مشرقی اقوام کی ذہنی تربیت میں جو اس نے کوششیں کی ہیں وہ بے سود اور لا حاصل ثابت ہوئی ہیں۔

اگر ہم ان مسائل کا جو ارسطو کی طرف منسوب ہیں مقابلہ ان مسائل سے کریں جو ابن رشد کی تفسیفات سے واضح ہوتے ہیں تو پہلی ہی نظر میں معلوم ہو جائے گا کہ یہ دونوں بالکل مخالف حدود پر واقع ہیں۔ اور اپنے اصلی مرکز سے اس مقام تک پہنچنے میں مسائل ارسطو کو کیا کیا عظیم تغیرات پیش آئے ہیں۔ لیکن اگر ہم اس مقام سے آگاہ ہونا چاہیں جہاں سے بدعت شروع ہوئی اور جدید شے قدیم میں داخل ہو گئی اور نتیجہ یہ ہوا کہ فلسفہ ایک نوعیت سے

دوسری نوعیت میں بدل گیا تو کام بہت مشکل اور نازک ہو جاتا ہے۔ ابن رشد کے مسائل ابن باجہ اور ابن طفیل سے کسی اہم خصوصیت کے ساتھ اختلاف نہیں رکھتے۔ ان ہر دو آخر الذکر حکماء نے بھی اس سے زیادہ کچھ نہیں کیا کہ جن علوم کو۔ ابن سینا۔ فارابی اور الگندی نے مشرق میں جاری کیا تھا۔ انھیں ان دونوں نے مغرب میں جاری رکھا۔ الگندی جو فلسفہ عرب کا بانی سمجھا جاتا ہے اسے بھی موجد کہلانے کا کوئی حق نہیں اس لئے کہ اس کے مسائل اہل سیریا کی صدائے بازگشت سے زیادہ حقیقت نہیں رکھتے جو خود شارحین اسکندریہ کے رہن منت اور براہ راست زلہ رہا ہیں۔ ان میں اور اسکندر افروہیسی (۱۱) میں اور اس آخر الذکر میں اور (۱۲) تھیوفریسٹس میں ایسی کوئی بدعت نظر نہیں آتی جو بے جوڑ اور اکھڑی اکھڑی سی معلوم ہوتی ہو۔ پس یہ کہا جاسکتا ہے کہ فلسفہ عرب کی ابتداء اور زمانہ وسطی یورپ کے فلاسفہ الہی کے علوم کا سرچشمہ دونوں کا نشان اس تحریک کے دھندلکے میں نظر آئے گا جو مدرسہ اسکندریہ کی دوسری نسل کو فلسفہ مشائخ کی طرف کھینچ لے گئے۔

فر فوریس، بجائے افلاطونی ہونے کے زیادہ تر مقلد ارسطو نظر آتا ہے اور یہ بلاوجہ نہیں ہے جو اہل مشرق اور زمانہ وسطی نے اس کی نسبت علوم و معارف فلسفہ سے ایک قسم کا متعارف کرنے والا خیال کیا۔ فر فوریس نے گویا فلسفہ عرب اور ایسیات کا سنگ بنیاد رکھا ہے۔ میکسیم (۱۳) جو شہنشاہ جولین (۱۴) کا استاد ہے وہ اور پروکلو (۱۵) اور ڈیما سیوس (۱۶) بھی ارسطو کے اسی قسم کے پیرو تھے۔ ہرمیاس (۱۷) کے لڑکے امونیوس (۱۸) کے مدرسہ میں ارسطو کو پہلی جگہ دی جاتی ہے اور افلاطون خارج کر دیا جاتا ہے۔ شارحین ارسطو مثلاً سامپلیوس (۱۹) سیریانوس۔ (۲۰) داود ارمیتی۔ سہلی سیوس۔ (۲۱) اور جین فلوپین (۲۲) کا دعویٰ ہے کہ اتباع ارسطو کو ہر مقام پر عمومیت حاصل ہو گئی تھی۔ یہ وہ فیصلہ کن زمانہ تھا کہ ایک شخص کے خیال کو دس صدیوں کے واسطے فلسفیانہ رہنمائی کی سند دی جا رہی تھی۔ مدرسہ اسکندریہ جب اتباع ارسطو کے اس دور دراز مقام پر پہنچ جاتا ہے تو اس وقت کہیں جا کر ہمیں اس نقطہ اتصال کا پتہ چلتا ہے جس نے فلسفہ ہائے عرب اور فلسفہ یونان میں ہمزہ وصل کا کام دیا۔ اہل عرب ارسطو کو ترجیح دینے کی جو وجوہ عموماً بیان کرتے ہیں ان میں وہ بمقابلہ اصلیت کے مبالغہ سے زیادہ کام لیتے ہیں۔ دراصل ترجیح کا کوئی موقع ہی نہیں تھا اس لئے کہ انتخاب ایک دوسرے کے مقابلہ میں دیکھ کر نہیں کیا گیا تھا بلکہ عربوں نے یونانی علوم صرف اس لئے حاصل کئے کہ یہی علوم ان تک پہنچے۔ وہ رسائل جو نہایت صحت کے ساتھ اس رو قبول کا اظہار کرتے ہیں ان میں سے ایک رسالہ علم المذہب ارسطو ہے جو الحاقی معلوم ہوتا ہے اور جو ہمارے خیال میں کسی عرب

نے لکھ کر ارسطو کی طرف منسوب کر دیا ہے۔ دوسرا رسالہ ”الاسباب“ ہے جس سے پتہ نہیں چلتا کہ کس کا ہے اور وسطی زمانہ کے تمام فلاسفہ اہلیات شش و پنج میں ہیں اور اس کے مصنف کا پتہ نہیں لگا سکے ہیں۔ فلسفہ عرب نے ہمیشہ اپنے مبد و منشاء کی نقش کو محفوظ رکھا ہے چنانچہ قدم قدم پر اسکندریوں کا اثر نظر آتا ہے۔ گو مسلمان افلاطینوس سے ناواقف رہے تاہم کوئی مثال ایسی نہیں ملے گی جو مسئلہ نظام تعد (۲۳) سے زیادہ ابن باجہ۔ ابن رشد اور ابن جبرول کے فلاں فلاں صفحہ کے مضمون سے تو ارد رکھتی ہو۔ یہ صحیح ہے کہ جو اثرات کہ مشرق سے آتے تھے وہ اثرات مکتب اسکندریہ سے خلط ملط ہو جاتے تھے۔ اس میں بھی شک نہیں کہ تصوف جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ ہندوستان یا ایران سے اس کی ابتداء ہوئی اس کا بھی حصہ مسئلہ اتصا عقل فعال اور مسئلہ جذب و فناء کا مل کی ایجاد میں ہوگا۔ یہ درست ہے کہ ایک ہندو مرتاض اور عرب فلسفی میں زمین آسمان کا فرق ہے لیکن تصوف کی یہ خصوصیت میں داخل ہے کہ اپنے کو وہ فلسفہ کی حد میں محدود رکھتا ہے اور ساتھ ہی انتہا درجہ کے معقولات خیالات کا ابتاع بھی کرتا ہے بلکہ بعض اوقات اس کی تائید کرتا ہے اور بعض اوقات حد درجہ بے نکتہ توہمات کو بھی تسلیم کر لیتا ہے۔

اس طرح جب فلسفہ عرب عالم ظہور میں آتا ہے تو ابتدا ہی سے اپنے تمام اہم خصوصیات کے ساتھ ظاہر ہوتا ہے۔ اکتیدی کی نویں صدی کی تصانیف جو عقل پر ہیں وہ ہمارے پاس موجود ہیں۔ صرف ان کے نام ہی دیکھنے سے ثابت ہو جائے گا کہ اس اصولی مضمون پر وہی مسائل اس نے بیان کئے ہیں جنہیں بعد میں جا کر اس قدر عظیم اہمیت حاصل ہوئی۔ دسویں صدی میں فارابی نے ان نظریات کو تقریباً اسی قدر ترقی دی جس قدر کہ ابن رشد کی تحریروں میں نظر آتی ہے۔ اور وہ صوفیانہ مسائل جو ابن باجہ نے اپنی کتاب حیات المعقول (۲۴) میں بیان کئے ہیں۔ ان کی اصل کا پتہ فارابی کے خیالات میں ملتا ہے۔ انسان کا مقصد حقیقی یہ ہے کہ عقل فعال کے ساتھ رفتہ رفتہ زیادہ اتصال حاصل کرتا جائے۔ جس وقت انسان اور عقل فعال کے درمیان سے حجابات اٹھ جاتے ہیں تو وہ پیغمبری کے رتبہ تک پہنچ جاتا ہے۔ یہ نعمت صرف اسی زندگی میں حاصل ہوتی ہے اور مرد کامل کو اپنا صلہ یہیں اپنے کمال میں مل جاتا ہے۔ اس کے ماوراجو کچھ لوگ بیان کرتے ہیں وہ صرف کہانی ہے۔ لیکن فلسفہ عرب کا تمام مفہوم اگر کوئی معلوم کرنا چاہے تو اسے چاہئے کہ ابن سینا کی طرف رجوع کرے۔ وہ کہتا ہے کہ ذات بحت چونکہ احدیت مطلق ہے اس لئے اس کا تصرف امور دنیا میں بلا واسطہ نہیں ہو سکتا۔ اس میں شک نہیں کہ وہ جزئیات اشیاء میں نہیں جایا کرتی۔ یعنی خدا کی ذات دنیا کے لئے بمنزلہ مرکز کے ہے۔ وہ جس

طرح چاہتا ہے محیط کو گھومنے دیتا ہے۔ نفس معقولی (۲۵) کا کمال اسی میں ہے کہ عالم کے لئے آئینہ بن جائے۔ اس مرتبہ کو صرف وہ اخلاقی کمال اور تزکیہ باطن سے حاصل کر سکتا ہے اور اسی تزکیہ باطن سے طرف میں الہام الہی کے قبول کرنے کی استعداد پیدا ہوتی ہے۔ مگر ایسے بھی لوگ ہیں جنہیں نور عقل حاصل کرنے کے لئے کسی مطالعہ یا ریاضت کی ضرورت نہیں ہوتی۔ یہی لوگ مقبولین بارگاہ الہی ہیں رسول اور پیغامبر (۲۶) کہلاتے ہیں۔ بالعموم علی ابن سینا فلسفہ پر ایک حد تک اعتدال کے ساتھ بحث کرتا ہے۔ مگر ابن رشد کا یہ اعتراض ہے کہ ابن سینا کسی ایک طرف مائل ہو کر بحث کرتا ہے نیز مذہب اور فلسفہ میں درمیانی راستہ پر قائم نہیں رہنا چاہتا وہ (یعنی ابن سینا) یہ تسلیم کرتا ہے کہ انسان کی شخصیت مرنے کے بعد بھی باقی رہتی ہے اور وہ دنیا کو ممکن کے تحت میں داخل کر کے کائنات میں خدا کو دیکھنے کی کوشش کرتا ہے۔ ممکن اور واجب کے درمیان یہ امتیاز ابن سینا کے مسائل کا اصل اصول اور ایک ایسی بنیاد ہے جس پر وہ شخصیت باری تعالیٰ کو قائم کرنا چاہتا ہے ابن رشد کہتا ہے کہ بعض کا قول ہے کہ ابن سینا (۲۷) نے ایک بالکل جدائے کے وجود کو تسلیم نہیں کیا ہے اور خدا اور قدم عالم کے متعلق جو اس کی رائیں ہیں ان کی تلاش اس کی تصنیف فلسفہ مشرقیہ میں کرنا چاہئے۔ جہاں وہ خدا کو عالم کے ساتھ ایک سمجھتا ہے۔ غزالیؒ نے جو توافقات الفلاسفہ لکھی ہے وہ خاص کر ابن سینا کے مقابلہ میں لکھی ہے۔ غزالیؒ (۲۸) کے متعلق بلاخوف تردید کہا جاسکتا ہے کہ یہ شخص حکمائے عرب میں سب سے زیادہ جدت پسند اور انوکھی طبیعت لے کر آیا تھا۔ اس نے ایک نہایت دلچسپ کتاب ہمارے مطالعہ کے لئے چھوڑی ہے جس میں فلسفہ کے متعلق جو اس کے خیالات ہیں ان کا اظہار کرتا ہے اور ان خیالات کو بیان کرتا ہے جو اپنے زمانہ کے مختلف راہ ہای فلسفہ سے گذرتے ہوئے اسے پیش آئے جب کسی راہ پر اسے اطمینان نصیب نہ ہوا تو اس نے کہا کہ یہ عالم موہوم اور بے بنیاد ہے اور اس کی اصلیت شک سے منزہ نہیں۔ اس حالت شک و شبہ میں بھی اسے قیام نہیں حاصل ہوا تو ریاضت و مجاہدہ کی طرف بے اختیار جھک پڑا۔ اور صوفیوں کے حال قال کے شکبہ میں اپنے پریشان خیالات کو دبانے کی کوشش کرنے لگا اور اس حالت پر پہنچ کر وہ موت اور فنا کے میدان میں ٹھہر گیا۔ جو لوگ علوم فلسفہ حاصل کر کے اسباب کی طرف سے مایوس ہو کر تصوف کے میدان میں قدم رکھتے ہیں عام طور پر ان سے سخت فلسفہ کا کوئی دشمن نہیں ہوتا۔ غزالیؒ نے صوفی ہو کر یہ ثابت کرنے کا بیڑا اٹھایا کہ عقل استدلالی کی اصلی اہمیت کس قدر ہے اور ایک ایسے ہیر پھیر سے جس میں پڑ کر ہمیشہ وہ طبیعتیں جن میں بمقابلہ جوش کے سمجھ کا مادہ کم ہوتا ہے راہ سے ہٹ جایا کرتی ہیں۔ اس نے بھی مذہب کو شک

وہم کی بنیاد پر قائم کرنے کی کوشش کی اس جدوجہد میں وہ واقعی ایک حیرت انگیز فراست عقل سے کام لیتا ہے مسئلہ علت و معلول پر اس نے پہلی تنقید کی پھر خاص کر اسی کے ذریعہ عقلیت پر اپنے حملہ کا آغاز کیا۔ ہوم کی تصانیف اگر دیکھی جائیں تو اس نے بھی اس سے زیادہ نہیں کہا۔ یعنی ہمیں اشیاء کا صرف وقت واحد میں واقع ہونا نظر آتا ہے اور کبھی قانون علت و معلول پر نظر نہیں پڑتی۔ یہی قانون تسبیب خدا کی مرضی کہلاتا ہے جس کا منشا یہ ہے کہ وہ اشیاء عام طور پر یکے بعد دیگرے واقع ہوا کریں۔ فطرت کے قوانین کا وجود کوئی نہیں وہ صرف ایک عادی واقعہ کے مظاہر ہیں۔ صرف خدا ہی کی ذات لازوال اور غیر متغیر ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ یہی عقیدہ تمام علوم حکمت کی نفی کرتا ہے۔ غزالی ان لوگوں میں سے تھا جن کی طبیعتوں میں ایک قسم کی تنگ اور لہر ہوا کرتی ہے اور مذہب کو صرف اس واسطے قبول کرتے ہیں کہ عقل کے مقابلہ میں آستیں چڑھا کر کھڑے ہو جائیں اس کی نیت کے متعلق بھی کچھ اچھی خبریں مشہور نہیں ہیں۔ اور طرح طرح کی افواہیں بیان کی جاتی ہیں۔ ابن رشد (۲۹) کا بیان ہے کہ غزالی نے اس لئے فلسفہ پر حملہ کیا ہے کہ اہل مذہب کو خوش کیا جائے اور اس کے اپنے خوش مذہبی کے متعلق جو شبہات وارد کئے جاتے تھے انھیں دور کیا جائے۔ موسیٰ ناروینی کتا ہے کہ غزالی نے اپنے احباب کے لئے نوح کے طور پر ایک چھوٹا سا رسالہ لکھا تھا جس میں ان تمام اعتراضات کا خود حل لکھ دیا تھا جنھیں اس نے عوام کے سامنے لایا تھا جس نے یہ مختصر رسالہ حقیقتاً کتب خانہ لندن میں بزبان عربی (۳۰) موجود ہے۔ ابن طفیل نے غزالی کی بار بار کی تردیدات کی خوب قلعی کھولی ہے اور ثبوت دیکر یہ ظاہر کیا ہے کہ غزالی نے چھپ چھپ کر ایسی کتابیں لکھی ہیں جن میں ان مسائل کو تسلیم کیا ہے جو عوام کے سامنے پیش کردہ مسائل سے بہت مختلف ہیں۔ اس کا مقولہ ہے کہ ”جو کچھ تم دیکھتے ہو اسی کو تسلیم کرو اور جو کچھ سننے ہو اسے جانے دو۔ مثلاً جب آفتاب برآمد ہوتا ہے تو زحل کا خیال کرنے کے فرض سے تم بری ہو جاتے ہو۔“

فلسفہ عرب پر غزالی کا ایک قطعی اثر ہوا۔ اس کے حملوں کا وہی نتیجہ ہوا جو عموماً ”تردیدات“ کا ہوا کرتا ہے یعنی اس کے مخالفین میں ان تردیدات کی وجہ سے ایک قسم کی صحت تحقیق پیدا ہو گئی جو اس وقت تک موجود نہ تھی۔ ابن باجہ پہلا شخص تھا جس نے یہ کام اپنے ذمہ لیا کہ عقل کی حکومت کو غزالی کے مقابلہ میں منوا کے چھوڑے۔ غزالی نے حکمت کی تزیل کی اور یہ دعویٰ کیا کہ انسان صرف اپنے قوای عقلیہ (۳۱) کے فعل کا ازالہ کرنے سے درجہ کمال کو پہنچ سکتا ہے۔ ابن باجہ نے اپنی مشہور کتاب حیات المعقول میں یہ بات ثابت

کرنے کی کوشش کی ہے کہ صرف حکمت کی مدد سے اور ان قوائے عقلیہ کو بدرجہ ترقی دینے سے انسان عقل فعال کے ساتھ اتحاد حاصل کر سکتا ہے۔ اس نے مسئلہ نفیات کے ساتھ ایک سیاسی مسئلہ کو ضم کر دیا ہے۔ یعنی سوسائٹی کا ایک خیالی اعلیٰ نمونہ بتایا ہے جس میں انسان بغیر بہت زیادہ جدوجہد کے اس مرتبہ اتحاد تک پہنچ سکتا ہے اور ہماری اخلاقی زندگی کی تمام کشاکش کا خاتمہ اس وقت ہوتا ہے جبکہ فطرت حیوانی پر نفس معقولی غلبہ حاصل کرتی ہے۔ ایک قابل اور اک فعل کا اظہار اور اک پذیر صورتوں کے ساتھ ہوا کرتا ہے جن میں عقل ہیولانی یا عقل منفعل تک رسائی حاصل ہو جاتی ہے۔ یہاں عقل فعال انھیں صورت اور واقعیت بخشتی ہے۔ جب انسان فکری نظری مدد سے اپنے ضمیر پر پورا قبضہ حاصل کر لیتا ہے۔ اس وقت عقل کو عقل مکسیمی کہتے ہیں اور ارتقائے انسانی کا دائرہ ختم ہو جاتا ہے اور آدمی کے لئے صرف موت کا آنا باقی رہتا ہے۔

یہ بلند مرتبہ عقلیت ابن طفیل کے مسائل کا سرچشمہ ہے۔ اس نے ایک افسانہ لکھا ہے جس کا نام حی ابن یصفیٰ ہے۔ نفیات میں رابنسن (۳۲) کے مانند ہے۔ اس فسانہ کو پوکاک (۳۳) نے بطور خود تعلیم یافتہ فلسفہ (۳۴) کے نام سے طبع کرایا ہے۔ اس میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ کس طرح قوائے انسانی خود اپنی فطرت کے تقاضے سے اس مافوق الانسان مرتبہ تک پہنچ جاتے ہیں اور خدا کے ساتھ وصل حاصل کرتے ہیں۔ حی ابن یصفیٰ مکتب اسکندریہ کا ایک صوفی منش متبع ارسطو ہے۔ اس کتاب میں ایسے فقرے بھی ہیں جو معلوم ہوتے ہیں کہ گویا ہمیلیکس (۳۵) سے لے کر لفظی ترجمہ کر دیئے گئے ہیں۔ فلسفہ عرب کی تمام یادگاروں میں سے شاید صرف یہی ایک فسانہ ایسی یادگار ہے جس میں تاریخی دلچسپی کے علاوہ یہ مزید دلچسپی بھی حاصل ہوتی ہے اور یہی اس کی انوکھی صفت اور خوبی ہے۔ حی ابن یصفیٰ کا ترجمہ انگریزی و لندیزی اور المانی زبانوں میں ہو گیا ہے اور پیردان جارج فاکس اسے حصول تربیت و اصلاح طبیعت کے لئے ایک عمدہ کتاب سمجھتے ہیں۔

اس طرح علم فلسفہ جو مشرق میں ختم ہو چکا تھا۔ اسلامی اندلس میں ابن باجہ اور ابن طفیل کی سرپرستی میں نئی زینت و زینت حاصل کرتا ہے لیکن ساتھ ہی ساتھ تصوف کے رنگ میں مشرق سے زیادہ وضاحت کے ساتھ رنگا ہوا نظر آتا ہے۔ ان عظیم القدر لوگوں کے پہلے حکمائے مشائخ کے عقیدہ ہمہ اوست کا ایک اور مشہور نام لیوا اندلس میں تھا جس کے وجود کے متعلق وسطی زمانہ کے حکمائے الہیات بھی باوجودیکہ ہر صفحہ پر اس کی رائے یا اقتباسات درج کرتے جاتے ہیں شک و شبہ کی حالت میں پڑے ہوئے ہیں۔ یہی حالت ہمارے زمانہ حال کی تنقیدوں

میں بھی نظر آتی ہے اور ابھی چند سال ماقبل تک اس شخص کے حالات اسی طرح پردہ خفا میں مستور تھے۔ موسیو منک (۳۶) نے اس کا نام ظاہر کر کے تاریخ ذہن انسانی کی بہت بڑی خدمت انجام دی ہے۔ یہ شخص یعنی ابن جبریل وسطی زمانہ کے مسیحی فلاسفہ میں بہت اہمیت رکھتا ہے۔ یہ ملائعا (۳۷) کا رہنے والا ایک یہودی تھا جس کا پورا نام سلیمان ابن جبریل ہے اور یہودیوں کی دینی جماعت میں مذہبی نظموں کے تصنیف کرنے والے کی حیثیت سے مشہور ہے۔ موسیو منک (۳۸) کی خدمات خاص کر اس لئے اور قابل تعریف ہیں کہ انھوں نے شاہی کتب خانہ (پیرس) میں سرچشمہ حیات (۳۹) کا عبرانی اور لاطینی ترجمہ بھی دریافت کیا ہے لیکن یہ نہیں معلوم ہوتا کہ ابن جبریل نے اپنے زمانہ کے فلسفہ عرب یا اپنے ہم مذہبوں کے فلسفہ پر کوئی اثر بھی ڈالا یا نہیں۔

(۲) اسلامی فرقے متکلمین

فلسفہ عرب میں ایک قسم کی خاصی یک رنگی ہمیں نظر آتی ہے۔ باستثناء غزالی کے تمام حکماء جن کا یکے بعد دیگرے میدان میں آنا ہم نے ابھی بیان کیا ہے ان سب کا طریقہ ایک ہی ہے استاد ایک ہی ہیں اور مسائل میں صرف اس ترقی کے نسبت کے ساتھ فرق نظر آتا ہے جو کم و بیش اسے حاصل ہوتے گئے۔ لیکن اگر تنوع اور انفرادیت اور عربوں کی ٹھیت ذہانت و ذکاوت کی تلاش ہے تو وہ اسلامی مذہبی فرقوں میں نظر آئے گی۔ پیغمبر اسلام کو وفات پائے ہوئے ابھی ایک صدی بمشکل گزری ہوگی کہ جن عقائد کی تعلیم آپؐ نے فرمائی تھی ان میں نزاعات مذہبی سے گھن لگنا شروع ہو گیا۔ جبر و اختیار کے دو مسئلہ اٹھ کھڑے ہوئے جن پر مذہبی ہنگامہ آرائی کی ضرورت محسوس ہونے لگی۔ قدرتیں (جو مسئلہ اختیار کے ماننے والے تھے) اور جبرئین (جو جبر و قسمت کے ماننے والے تھے) ان کی دو جماعتیں ہو گئیں جنھوں نے مقتولی اور معقولی استدلال کی ایک طویل اور مستمرہ جنگ جاری رکھی اس کے بعد صفات باری تعالیٰ دوسری جنگ کا موضوع بنیں۔ خدا کو واحد اور بے ہمتا ماننے کی بے حد سختی، مسیحی عقائد تثلیث اور ہسمیت سے جھگڑنے کی دائمی احتیاج اور اس عقیدہ کی مسلسل تکرار نے کہ ”خدا (۴۰) کے نہ کوئی لڑکا ہے اور نہ ماں ہے اور نہ اس کے اولاد ہوتی ہے۔“ بہت سی بے چین طبعیتوں کو اس طرف غور و فکر کرنے کی جانب مائل کر دیا۔ بعض نے (جو معطلین کہلائے) خدا کی ہر ایسی صفت ایجابی سے انکار کر دیا جو مخلوق سے متعلق کی جاسکتی ہو۔ اور خدا کو ایک ایسا وجود مجرد قرار دیتے ہو جو بالکل بیان میں نہ آسکے۔ عام طور پر وہ فلاسفہ اور فلسفی فرقے جو خدائے مسیحی

کے وجود کے مخالف تھے یہی رائے رکھتے تھے اور ذات الہی کے تمام صفات مخصوصہ سے انکار کرتے تھے۔ دوسرے لوگ مثلاً صفاتین (۴۱) اور شیشین (۴۲) نے خدا کو انسان کے ہم شبیہ بیان کیا اور عقیدہ اوتار کے مدارج مختلفہ کی بحث شروع کر دی۔ شاعرہ (۴۳) نے چند قیود کے ساتھ جبرکین و صفاتین کو باہم ملا دینا چاہا۔ تاکہ عقیدہ جبر مطلق اور مادی اوتار میں گرنے سے باز رہیں۔ حشویس (۴۴) نے برخلاف اس کے یہ کہا کہ خدا ایک وجود مجسم ہے اور ایک خاص مقام پر رہا کرتا ہے وہ ایک تخت پر براجم رہا ہے اور اس کے ہاتھ و پیر وغیرہ ہیں۔ باوجود اس حد اعتدال سے متجاوز عقیدہ مذہبی کے تشکیک نے بھی مذہبی فرقوں کی مختلف قسموں میں ظاہر ہونا شروع کیا۔ ثننیں (۴۵) کہتے ہیں کہ جو علم۔ دھیان فکر اور مراقبہ سے حاصل ہوتا ہے وہ تسلیم نہیں کیا جاسکتا۔ اور صرف وہی اشیاء جو لمس و بصر سے محسوس ہوتی ہیں وہی قابل تسلیم ہیں۔ انھیں مذہب سے بے پروا سمجھا جاتا تھا۔ تعلیمین (۴۶) تشکیک اور توہم کے ایک دوسری قسم کے جال میں پھنس کر یہ عقیدہ رکھنے لگے کہ ایک امام ہوا کرتا ہے جو معصوم اور خطا و نسیان سے محفوظ ہے۔ اس سے سند حاصل کر کے ضمیر کو راہ پر لگانا چاہئے۔ انھوں نے اپنے کو بائنین کے ساتھ قریب قریب مخلوط کر دیا جو مسلمانوں کی ایک مذہبی اور خفیہ جماعت تھے اور جس کا یہ خیال تھا کہ حقیقت کی تلاش اعداد حروف حجبی میں کرنی چاہئے۔ سب سے زیادہ الحاد کا رنگ جن اسلامی فرقوں میں نظر آتا ہے وہ قرامطہ (۴۷) فاطمیہ (۴۸) اسمعیلیہ (۴۹) دروز (۵۰) اور حشیشین (۵۱) ہیں جن کے عقائد متضاد پہلو رکھتے ہیں یعنی سختی مذہب کے ساتھ ضعیف الاعتقادی۔ جوش مذہب کے ساتھ روش کی بے اعتدالی۔ اہل تحقیق کی صلابت کے ساتھ صوفیہ کی سی وہم پرستی اور مسکو تینیں (۵۲) کی سی بے پروائی ان میں پائی جاتی ہے۔ اسلامی متشککین کی درحقیقت یہ اک عجیب شان ہے۔ خفیہ فرقہ مذہبی کے درمیان اوہر میں وہ ایک شک کی حالت میں جھول رہے ہیں۔ یہ ایسی جماعتیں ہیں جو نہایت درجہ مکروہ بد اخلاقی اور حد درجہ مجنونانہ بد دینی کو اپنے میں صوفیانہ تعلیم کے پردے میں چھپائے ہوئے ہیں۔ ان کا اصول یہ ہے کہ ایمان کسی پر نہ رکھو اور سب کچھ روا رکھو۔ علاوہ بریں مسلمان ملاحظہ کو جن مختلف ناموں سے موسوم کیا کرتے ہیں ان کے معنی پر غور کرنے سے ہمیشہ یہ نہیں نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ کس اختلاف عقیدہ کی وجہ سے وہ بد دین کہے جاتے ہیں مثلاً لفظ زندیق کے دائرہ اطلاق میں وہ تمام بدنام مذہبی فرقہ بردسونی (۵۳) اشترکی خوارج پیروان مزدک اور مانی و اہل تحقیق (جو صرف اسی شے کو مانتے ہیں جو پایہ ثبوت کو پہنچ چکی ہو) یہ سب داخل ہیں۔ لوگ اکثر ان لوگوں میں جن کے اعتقادات خود ان کے سے نہ ہوں تمیز نہیں کیا کرتے تھے۔ بعض

اوقات لوگ کہا کرتے تھے کہ زنادقہ کے عقائد صابی مذہب اور بت پرستی سے ماخوذ ہیں۔ یہ تھے اس عظیم دماغی جوش و خروش کے نتائج جن میں دوسری اور پانچویں ہجری صدیوں کے اجزائے اسلام چکر کھاتے نظر آتے ہیں۔ بعض اعتدال پسند طبیعتیں ایک تحقیق پسند معقولی مذہب کے گرد جیسے کہ معتزلہ کا ہے جمع ہونے لگی تھیں۔ معتزلہ کا مذہب اسلام میں ایسا ہے جیسا کہ عیسائی پرامنوں میں سکیلیر بمبھمر (۵۳) سحر کا مذہب۔ ان کے عقائد میں الہام و وحی قوائے انسانی کا فطری نتیجہ سمجھی جاتی ہے اور جن عقائد کی ضرورت حصول نجات کے لئے لابدی ہے وہ سب عقل سے ماخوذ ہیں۔ کوئی اس سے خارج نہیں۔

عقل نجات تک ہمیں پہنچا دینے کے بالکل قابل ہے اور ہر زمانہ میں نیز ظہور وہی کے قبل لوگ اس سے منزل مقصود تک پہنچ سکے ہوں گے۔ مدرسہ بصرہ جن کے سرپرست خلفائے بنو عباس تھے اس عظیم الشان اصلاحی تحریک کا مرکز تھا۔ اس جنبش و حرکت کی سب سے زیادہ مکمل تصریح اخوان الصفا کے مخزن علوم میں ملتی ہے۔ یہ ایک قسم کی کوشش تھی کہ فلسفہ اور مذہب اسلام دونوں باہم ملا دیئے جائیں مگر اس سے نہ تو اہل مذہب ہی مطمئن ہوئے اور نہ اہل فلسفہ۔ غرض کہ اس طرح فلسفہ یونانی کے مطالعہ کے دائرہ سے باہر مذہب اسلام نے ایک کثیر التعداد پر جوش طبیعتوں کے لئے مباحث معقولی کا ایک وسیع میدان پیش کر دیا۔ جو علم کلام کے نام سے عام طور پر موسوم کیا گیا اور جو وسطی زمانہ کے فلاسفہ اہلیات یورپ کے تقریباً مماثل و مرادف سمجھا جاتا ہے۔ خلیفہ منصور عباسی نے جب فلسفہ یونان کا شوق مسلمانوں کو دلایا اس سے پہلے ہی علم کلام پیدا ہو چکا تھا۔ یہ علم کلام مگر اس وقت کسی خاص انتظام کا پابند نہ تھا۔ اس لفظ کے پردہ میں بعض اوقات بہت آزادی کے ساتھ بحثیں کی جاتی تھیں۔ لیکن جب کہ فلسفہ کی طرف لوگ جھکنے لگے اور عقائد اسلامی کے لئے خطرہ کا سامنا ہونے لگا تو علم کلام نے اپنا رخ بدل دیا اور معقولیات کے ہتھیار سجا کر عقائد مذہب کی جن پر پہلے خود حملہ آور ہو رہا تھا حمایت کرنے لگا۔ اور اس کی وہی حالت ہو گئی جو کہ ہمارے زمانہ میں علم مذہب کی ہے یعنی ابتداً بالکل عقائد ہی عقائد بیان کئے جاتے تھے لیکن اب خاص طور پر ان کی حمایت بھی کی جانے لگی۔

متکلمین کا اصلی مقصد یہ ہے کہ فلاسفہ کے مقابلہ میں یہ قرار دیں کہ مادہ مخلوق ہے عالم بھی قدیم نہیں بلکہ حادث ہے اور خدا کا وجود ایسا ہے کہ جو چاہے وہ کرے۔ (غفل مایشاء) اس عالم سے وہ الگ ہے لیکن بایں ہمہ اس کا تصرف یہاں سب جگہ ہے۔ اجسام دقیقہ بسیط کا نظام ان کے مباحث میں اس سے زیادہ مفید مطلب نظر آتا ہے جتنا کہ وہ تسلیم کرتے ہیں۔ یہی

وجہ ہے کہ انھوں نے اسی راستہ کو اختیار کیا۔ وہ کہتے ہیں کہ اجزائے لاجبزی کو خدا نے ہی پیدا کیا اور وہی انہیں فنا کر سکتا ہے۔ وہ ہمیشہ نئے اجزاء پیدا کرتا جا رہا ہے وہ جیسا چاہتا ہے کرتا ہے اور تمام اشیاء براہ راست اس کے دست تصرف میں ہیں۔ یہ سب موجودات صرف اسی کا کام ہے۔ عدم اشیاء یا عوارض سلبیہ (مثلاً گمانی ناواقفیت وغیرہ) یہ بھی خدا کی طرف سے اپنے موضوع میں ظاہر ہوتے ہیں۔ یہی حالت عوارض ایجابی کی ہے۔ اسی طریقہ پر خدا موت کو پیدا کرتا ہے۔ خدا ہی سکون کو پیدا کرتا ہے جیسے کہ اس نے حیات کو اور حرکت کو پیدا کیا۔ روح بھی صرف ایک عرض ہے جسے خدا بلا انقطاع جاری رکھتا ہے۔ تسبیب قوانین قدرت کے اندر موجود نہیں ہے بلکہ خود خدا کی ذات مسبب ہے۔ یہ ضرور نہیں کہ دو واقعے ایک سلسلہ لازم کے ساتھ باہم متعلق اور مربوط ہوں اور عالم کی ہیئت مجموعی بہت ممکن ہے کہ جیسی حقیقتاً نظر آتی ہے اس سے بالکل مختلف ہو۔ بہر حال یہی وہ نظام ہے جسے متبعین ارسطو کے مقابلہ میں متکلمین پیش کرتے ہیں۔ بلاشبہ یہ ایک بالکل ضعیف نظام ہے اور اسی نوع کا ہے جیسے اکثر کث جتنی کے لئے کھڑے کئے جاتے ہیں اور عوام الناس کو دھوکہ دینے کے لئے ایک مصنوعی انداز تحقیق سے انھیں پیش کیا جاتا ہے۔

اسی نظام کے مقابلہ میں ہم ابھی دیکھیں گے کہ ابن رشد اور میمون بن جوفلفہ عرب کے اخیر نام لیوا ہیں ایک عظیم الشان کوشش کرتے ہیں۔ یہ سعی ایک دفعہ اور یہ بات ظاہر کر دیتی ہے کہ جن عقائد سے عوام الناس کو تسکین ہو جایا کرتی ہے ان میں اور ان عقائد میں جو حکمت اور فلسفہ کی بے لوث راہنمائی سے منبج ہوتے ہیں کس قدر فرق ہے۔

(۳) مبدا موجودات۔ مادہ قدیم۔ محرک اول۔ ذات بحت

انصاف یہ ہے کہ فلسفہ عرب نے نہایت دلیری اور وقت نظر کے ساتھ فلسفہ مشائین کی گتھیوں کو سلجھایا ہے یہی نہیں بلکہ جو حل کیا مستعدی کے ساتھ اس کی پیروی کرتا رہا۔ اس لحاظ سے اس کا درجہ ہمارے وسطی زمانہ کے فلسفہ سے میری نگاہ میں بلند تر نظر آتا ہے۔ کیونکہ آخر الذکر کا میلان ہمیشہ مسائل کو گھٹانے اور ان کے منطقی پہلو پر موشگافیاں کرنے کا زیادہ رہا ہے۔ لیکن فلسفہ عرب کو جب ہم دیکھتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ اس کا مفہوم اور اس کی وجہ سے فلسفہ ابن رشد کا کل مفہوم صرف دو نظریوں پر یا وسطی زمانہ کے خیال کے مطابق دو عظیم غلطیوں پر مشتمل ہے جو ایک دوسرے سے بالکل مربوط ہیں اور فلسفہ مشائین کی ایک مکمل اور بالکل انوکھی تعبیر کرتے ہیں وہ دو نظریے یہ ہیں۔ (۱) مادہ کا قدیم ہونا (۲) اور مسئلہ عقل۔ فلسفہ

نے دو سے زیادہ نظریئے نظام عالم کی توضیح کے لئے کبھی نہیں پیش کئے۔ ایک طرف تو ایک خدا ہے جو اپنے افعال میں آزاد و مختار ہے اور ان اوصاف کے ساتھ اس کی ایک ذات بھی مشخص ہے صفات بھی ہیں جن سے وہ تجاوز نہیں فرماتا۔ وہ رب العالمین ہے۔ عالم کا نظام اسباب اسی کی طرف منتہی ہوتا ہے۔ روح انسانی ایک شے ہے جسے فنا نہیں۔ دوسری طرف مادہ کو قدیم مانا جاتا ہے۔ جراثیم اولیٰ خود اپنی قوت سے جو اس کے اندر پوشیدہ موجود ہے۔ ارتقا حاصل کرتا ہے۔ خدا کیسے معین و مشخص نہیں۔ قوانین قدرت۔ فطرت، ضرورت۔ عقل۔ استدلال۔ عقل مدرک کا شخصیت سے مبرا ہونا۔ مخفلی افراد کا انجذاب مکرر یہ اصول مسئلہ سمجھے جاتے ہیں۔ پہلے نظریہ کی بنیاد انفرادیت کی ایک ضرورت سے زیادہ بلند و اعلیٰ تصور پر قائم ہے۔ اور دوسرا نظریہ اپنے مجموعہ مسائل پر ضرورت سے زیادہ نظر کو محدود رکھتا ہے۔ فلسفہ عرب خاص کر فلسفہ ابن رشد قطعی طور پر ان دونوں میں سے دوسرے شق کی تحت میں آتا ہے۔ مسئلہ مبداء موجودات پر ابن رشد نے بہت زیادہ وقت صرف کیا ہے۔ اپنی ہر تحریر میں وہ ہمیر پھیر کر اسی کی طرف رجوع کرتا نظر آتا ہے اور ہر بار تاکید مزید کرتا ہے لیکن مابعد الطبیعیات ارسطو کی جلد دوازہم کی شرح، سید میں جس قدر پھیلاؤ کے ساتھ اس مسئلہ کو اس نے بیان کیا ہے اس قدر کسی کتاب میں نہیں بیان کیا۔ وہ کہتا ہے کہ مبداء موجودات کے متعلق دو رائیں ایسی ہیں جو ایک دوسرے کے بالکل مخالف ہیں۔ اور ان مخالف رایوں کے بین بین بھی بہت سے آرا ہیں۔ اور ان دو مختلف رایوں میں سے ایک عالم کا وجود تکوین ارتقائی پر قائم کرتی ہے اور دوسری تخلیق پر۔ مسئلہ ارتقا کے حای یہ کہتے ہیں کہ تولید محض تفریق کا نام ہے جسے ایک حد تک موجودات کے تالیف و ترکیب مکرر سے بھی تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ اس مسئلہ میں فاعل کا کام اس سے زیادہ نہیں ہے کہ ایک وجود کو دوسرے وجود سے ظہور میں لائے اور ان میں فرق و امتیاز قائم کرے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ فاعل کا کام صرف محرک کے حد تک محدود کر دیا گیا ہے لیکن جو لوگ کہ مسئلہ تخلیق کے قائل ہیں وہ بیان کرتے ہیں کہ فاعل کا یہ کام ہے کہ وہ خلقت کو پیدا کرے اور وہ کسی پہلے سے موجود رہنے والے مادہ کا اس کام کے لئے محتاج نہیں ہو۔ یہ رائے اسلامی مذہب کے متکلمین (۵۵) نیز مذہب عیسوی کے متکلمین کی ہے۔ مثلاً عیسائیوں میں یوحنا مہیجی (جین فلی پان) یہ کہتا ہے کہ ایک مخلوق کے عالم ظہور میں آنے کا امکان یا استعداد مضمرہ محض فاعل کی ذات میں موجود ہوتی ہے۔ جو آراء کہ مذکورہ بالا دونوں رایوں کے بین بین واقع ہیں ان کی بھی دو قسمیں کی جاسکتی ہیں۔ ان میں سے پہلی قسم بھی باریک سے فرق کی وجہ سے دو اجزاء میں منقسم ہے جو ایک دوسرے سے خاصے مختلف ہیں۔ مگر

یہ کل آراء ایک امر میں متحد ہیں یعنی تولید محض ایک شے کا دوسری شے بن جانے کا نام ہے۔ تولید کے ہر فعل کے ساتھ پہلے ایک موضوع کا ہونا ضروری ہے اور کوئی شے ایسی نہیں ہے جو اپنی جنس کے سوا دوسری جنس سے پیدا ہو سکے۔ ان رایوں میں سے پہلی رائے کے مطابق فاعل یعنی خالق صورت پیدا کرتا ہے پھر اس صورت کو کسی موجود مادہ پر جما دیتا ہے۔ جو لوگ اس رائے کے طرفدار ہیں ان میں ایک جماعت فاعل کو مادہ کے تعلق سے بالکل الگ کر دیتی ہے اور اسے مصور یعنی صورت بخشے والا کہتی ہے۔ یہ رائے ابن سینا (۵۶) کی ہے۔ دوسروں کی یہ رائے ہے کہ فاعل بعض اوقات مادی شے سے جدا نہیں ہوتا مثلاً جبکہ آگ سے آگ پیدا ہوتی ہے یا انسان سے انسان اور بعض وقت جدا بھی ہوتا ہے جیسے کہ حیوانات و نباتات کی پیدائش میں ہم دیکھتے ہیں کہ وہ انمل اور بے جوڑ شے کے تعلق سے بھی پیدا ہوا کرتے ہیں۔ یہ رائے ساسطیس اور شاید فارابی کی بھی ہے۔ تیسری رائے ارسطو کی ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ فاعل مادہ کو حرکت دیکر اور اس کی شکل بدل کر حتیٰ کہ جو کچھ استعداد میں (بالتوہ) ہے وہ سب ظہور میں (بالفعل) آجائے۔ اشیاء مادی کے اجزاء ترکیبی اور ان کی صورتوں کو ساتھ ہی ساتھ پیدا کرتا رہتا ہے۔ (۵۷) اس رائے کا مفہوم یہ ہے کہ فاعل کا فعل صرف یہ ہوتا ہے کہ جو شے کہ ممکن بالتوہ ہے اسے فعل کی طرف راہنمائی کرے اور مادہ اور صورت کے اتصال سے اسے عالم وجود میں لائے پس تمام تخلیق نتیجہ حرکت (۵۸) ہے۔ اور حرکت سے حرارت پیدا ہوتی ہے۔ یہ حرارت تمام آب و خاک میں پھیلی ہوئی ہے اور حیوانات و نباتات جو مادہ منوی سے نہیں پیدا ہوتے انھیں پیدا کرتی ہے۔ فطرت (نیچر) ان سب کو با ترتیب اور مکمل پیدا کرتی ہے اور خود وہ اور اک سے معرا ہے مگر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا اس کی راہنمائی ایک اعلیٰ عقل مدرکہ کی طرف سے ہو رہی ہے یہ تناسبات اور یہ پیدا کرنے کی قوت جو کہ آفتاب اور ستاروں کے حرکات اجزائے بسیط کو عطا کرتے ہیں انھیں افلاطون نے تصورات کے نام سے موسوم کیا ہے۔ ارسطو کی رائے میں خود فاعل کسی صورت کو خلق نہیں کرتا کیونکہ اگر وہ ایسا کرتا تو عدم شے سے بعض شے کا ظہور واقع ہوتا۔ یہ ایک تخیل باطل ہے جو لوگ سمجھتے ہیں کہ صورتیں خلق ہوتی ہیں۔ اسی خیال باطل نے بعض فلاسفہ کو یہ باور کرا دیا ہے کہ صورتیں در حقیقت کوئی شے ہیں۔ اور ان صورتوں کا بخشے والا بھی کوئی ہے۔ یہی رائے ہے جس نے ہمارے زمانہ کے ہر مذہب یعنی اسلام و یہودیت و نصرانیت کے علماء کو یہ کہنے پر آمادہ کیا ہے کہ عدم شے سے بعض شے کا وجود میں آنا ممکن ہے۔

اس اصول کو ابتدائی خیال قرار دیکر مذہب کے علماء نے یہ تصور کیا ہے کہ ایسا ایک فاعل

واحد حقیقی موجود ہے جو تمام اشیاء کو بلا کسی کے وجود میں لاتا ہے۔ اور یہ فاعل ایسا ہے کہ اس کا فعل وقت واحد میں بے شمار مختلف اور متضاد افعال کی شکل میں ظاہر ہوتا رہتا ہے۔ اس قاعدہ کی رو سے نہ آگ جلاتی ہے اور نہ پانی تری پیدا کرتا ہے۔ ہر شے کو بلا واسطہ وحی والہام کی ضرورت ہوتی ہے۔ یہی نہیں بلکہ وہ کہتے ہیں کہ جب ایک آدمی ایک پتھر کو پھینکتا ہے تو جو حرکت پیدا ہوتی ہے وہ آدمی کے باعث نہیں ہوتی بلکہ اس کا باعث وہی فاعل کل ہے۔ اس عقیدہ سے وہ لوگ جدوجہد انسانی کو باطل قرار دیتے ہیں لیکن اس سے بھی زیادہ عجیب ایک اور مسئلہ ہے یعنی اگر خدا عدم شے سے بعض کو وجود میں لا سکتا ہے تو وہ یہ بھی کر سکتا ہے کہ بعض شے کو عالم وجود سے عدم میں منتقل کر دے۔ تولید جس طرح خدا کا فعل ہے اسی طرح ہلاک کرنا بھی اس کا فعل ہے موت بھی خدا کی خلق کی ہوئی شے ہے۔ لیکن ہمارے اصول کی رو سے بخلاف اس کے ہلاک کرنا اور تولید دونوں ایک ہی فطرت کے تقاضے ہیں۔ ہر شے جو خلق ہوئی ہے فساد کی استعداد کو بھی مضمر اپنے ساتھ لائی ہے۔ ہلاک کرنے اور خلق کرنے دونوں کاموں کے لئے فاعل کا کام صرف یہ ہے کہ استعداد بالقوہ کو حالت فعل میں لائے پس یہ امر لازم قرار پاتا ہے کہ قوت فاعلی کی یہ خصوصیات ایک دوسرے کے مقابل موجود رہیں اگر کوئی ایک بھی مفقود ہوئی تو یا تو سب عدم ہو گا یا سب وجود ہو گا اور یہ دونوں نتیجے یکساں ناممکن ہیں۔

ابن رشد کا تمام مسئلہ جو متکلمین کے مقابلہ میں اس کی بحث و مباحث کی بنیاد قرار پاتا ہے ذیل کی اہم عبارت سے واضح ہو گا۔

تولید (۵۹) صرف ایک حرکت کا نام ہے لیکن ہر حرکت کے ساتھ پہلے سے کسی محرک کا ہونا بھی ضرور ہے۔ یہ عجیب حرکت دینے والا یہ عالم گیر اور کلی استعداد و قوت ہیولائے اولیہ کا نام ہے جسے قبولیت صورت کی صفت عطا ہوئی ہے۔ لیکن یہ ہیولائی اولیہ تمام صفات ایجابی سے معرا ہے اور یہ قابلیت رکھتی ہے کہ ایک دوسرے سے بالکل مختلف صورتی تبدیلیاں قبول کر سکے۔ اس ہیولائی اولیہ کا نہ کوئی نام رکھا جاسکتا ہے اور نہ تعریف کی جاسکتی ہے اس سے محض ایک استعداد مضمرہ مراد ہے۔ پاس ہر جو ہر بلحاظ فطرت کے قدیم ہے یعنی بلحاظ استعداد رکھنے اور ممکن الوجود ہونے کے ابدی و ازلی ہے۔ یہ کہنا کہ لاشے سے ایک شے وجود کے دائرہ میں آسکتی ہے دراصل یہ کہنا ہے کہ اسے ایک ایسی صلاحیت حاصل ہے جو اس میں پہلے کبھی نہ تھی۔ مادہ نہ کبھی پیدا ہوا اور نہ کبھی فنا ہو سکتا ہے۔ تولیدات کے مدارج لاقعداد ہیں۔ خواہ وہ مبنی بذات خود ہوں یا مبنی بذات غیر۔ جو کچھ امکان میں ہے وجود میں ضرور آئے گا ورنہ یہ لازم آئے گا کہ عالم میں کوئی شے بے حرکت بھی ہے۔ (۶۰) ازلیت و ابدیت میں یہ فرق نظر نہیں آتا کہ بالقوہ

کون شے ہے اور بالفعل کون موجود ہے، نہ ترتیب کو بے ترتیبی پر سبقت حاصل ہے اور نہ بے ترتیبی کو ترتیب پر، نہ سکون کے پہلے حرکت تھی اور نہ حرکت کے پہلے سکون تھا۔ حرکت ازلی و ابدی اور دائم و قائم ہے اور حرکت کا سبب اس کی پہلے کی حرکت میں ہوتا ہے۔ علاوہ بریں وقت کا وجود محض حرکت کی وجہ سے ہے۔ اور وقت کا اندازہ ہم تغیرات احوال سے کرتے ہیں جو خود اپنے میں ہم دیکھتے ہیں۔ اگر عالم کی حرکت بند ہو جائے تو ہم وقت کا اندازہ نہ کر سکیں گے یعنی یہ خیال کہ ہمارا وجود بھی ہے اور وہ مسلسل قائم ہے ہمارے ذہن میں نہ آسکے گا۔ ہم وقت کا اندازہ دوران خواب میں اپنے منہجہ کے حرکات سے کرتے ہیں۔ جب نیند بہت گہری ہوتی ہے اور ہمارے منہجہ کی حرکات باقی نہیں رہتیں تو وقت کی آگاہی بھی نہیں رہتی۔ حرکت ہی سے اس وقفہ کے اندر ماقبل و مابعد کی تمیز قائم ہوتی ہے۔ پس حرکت باقی نہ رہی تو ارتقائے تدریجی کا فقدان لازم آئے گا یعنی عدم محض ہو جائے گا۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ فاعل محرک اپنے افعال میں آزاد نہیں ہے جیسا کہ متکلمین کہتے ہیں کہ بفعل ملہشاء بوعلی سینا جس نے ان کے ساتھ بہت رعایتیں کی ہیں۔ انھیں خوش کرنے کے لئے ممکن و لازم دو تقسیمیں خیال کرتا ہے۔ وہ عالم کو ممکن کے خانہ میں رکھتا ہے اور کہتا ہے کہ جو کچھ کہ وہ ہے اس کے علاوہ ہونا محال تھا۔ لیکن یہ سمجھ میں نہیں آتا کہ جس شے کا سبب لازم و قدیم ہو اسے ممکن کیسے کہہ سکتے ہیں؟ اختیار و آزادی افعال کے مفہوم میں پہلے سے ایک جدید شے کے وجود کو فرض کر لیا جاتا ہے لیکن خدا کو جدید شے سمجھنے کی کوئی وجہ نہیں ہے عالم جس قدر کہ ہے اس سے بڑا یا چھوٹا نہیں ہو سکتا تھا کیونکہ اگر کوئی کہے کہ یہ کام ایسا نہیں ایسا ہونا چاہئے تھا تو اسے محض وہم و وسوساں کہا جائے گا۔ اتفاق کو سوائے شاذ اور ناگہانی موقعوں کے کبھی کسی شے کی علت فاعلی نہیں کہا جاسکتا بلکہ لوگ ادھر زیادہ مائل نظر آئیں گے کہ بجائے کل سلسلہ اجرام سماوی کے صرف اس عالم کے واقعات کو اتفاق پر محمول سمجھیں۔ یہی وجہ ہے جو ارسطو نے ڈیما کرنٹس (۶۱) پر اور ان لوگوں پر جو مقدم الذکر رائے رکھتے تھے۔ بجائے حامیان موخر الذکر کے زیادہ سختی کے ساتھ تنقید کی ہے۔ خدا ہی عالم کے نوا میس عامہ کا علم رکھتا ہے۔ وہ اپنے تئیں جنس کے ساتھ مشغول رکھتا ہے نہ کہ افراد کے ساتھ کیونکہ اگر اسی جزو و فرد کا بھی علم ہوگا تو اس کے وجود میں ایک دائمی احداث (۶۳) لازم آئے گا۔ علاوہ بریں اگر خدا ہر شے پر بلا واسطہ متصرف ہے تو دنیا کے بڑے کام بھی اسی کے کام کئے جائیں گے۔ یا یہ ضرور ہوگا کہ اس کی طرف ناممکن کو واجبیت کا جامہ پہنانے کی قدرت منسوب کی جائے جس کے معنی یہ ہیں کہ سوفسطائیوں کے اصول تسلیم کئے جا رہے ہیں۔ ذات باری تعالیٰ کی نسبت تعظیم

کے ساتھ جو رائے قائم کی جاسکتی ہے وہ صرف یہ ہے کہ تمام اشیاء کی من حیث العموم وہ سبب واقع ہوئی ہے۔ اس نظریہ کی رو سے دنیا میں جو چیز ہے وہ اس کی طرف منسوب کی جاسکتی ہے اس لئے کہ یہی اس کا منشاء تھا۔ بخلاف اس کے جو شر ہے اس کی نسبت کہا جائیگا اس کا فعل نہیں ہے بلکہ مادہ کا ہے جس نے اس کے منشاء کے خلاف عمل کیا ہے اور اس خطرناک نتیجہ کا باعث ہے۔ (۶۳)

یہاں تک میرے خیال میں ابن رشد ارسطو کے خیالات کا صحیح اور سمجھ دار ترجمان نظر آتا ہے۔ ان کی توضیح طبعیات و مابعد الطبعیات کے مقالہ ہائے اول و ہشتم میں خاص طور پر اس نے کی ہے۔ ارسطو کے خیال کے مطابق وجود شے چونکہ ایک غیر معین جزو (یعنی ہیولا) اور ایک معین جزو (یعنی صورت) سے مرکب ہے۔ اس لئے اس نقطہ نظر سے ہیولا ابدی سمجھا جاتا ہے جو تمام اشیاء کی مستقل بنیاد ہے۔ ہیولا ممکن الوقوع کے تحت میں آتا ہے اور جو ممکن الوقوع ہے وہ ازلی و ابدی بھی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ استدلال کے اس طریقہ پر رو و قدح کی جاسکتی ہے اور متکلمین فلاسفہ کو یہ جواب دیتے ہیں کہ تمہاری غلطی اس میں ہے کہ تم نے قوت کو فعل سمجھ لیا ہے اور اسے ایک خارجی شے تصور کر رہے ہو۔ ان کا یہ جواب بے معنی نہیں ہے اس لئے کہ استعداد مضمرہ یا قوت امکانی جو ہر سے کوئی ذات فی الخارج نہیں ہے۔ وہ ہمارے دماغ کا ایک تصور محض ہے جس میں کسی واقعیت کو دخل نہیں۔ یہ رائے ارسطو کے علم مذہب کی اس بھدی توضیح کے جواب میں کسی قدر شافی اور قطعی نظر آتی ہے پائیں ہم اس سے وہ حقیقت کاملہ جو اس نظریہ کی بنیاد ہے مجروح نہیں ہوتی یعنی تمام اشیاء کا دائمی سرچشمہ ایک ہی ہے اور بحر وجود جس کی سطح پر افراد عالم کے مدام تبدیل ہونے والے اور تغیر پسند خط و خال ظاہر ہوتے رہتے ہیں۔ ایک ازلی و ابدی قدیم شے ہے۔

(۴) نظریہ افلاک و مسئلہ عقول

ایک غیر مرئی عالم کا جس سادگی کے ساتھ ہم تصور کر لیتے ہیں اس سے طبیعت کی افتاد ایسی ہو گئی ہے کہ ایک پیچیدہ ترادد اوق نظام جو مذاہب اور فلسفہ قدیم میں پایا جاتا ہے اس کا تصور کرنا ہمارے لئے غیر ممکن ہو جاتا ہے چنانچہ ارس (۶۳) جن (۶۵) سفیراتھ (۶۶) (یعنی شروع کے دس عدد جو اسمائے باری تعالیٰ کہے جاتے تھے) ذیلی ارج (۶۷) (یعنی ادنیٰ درجہ کے خالق) بیتازان (۶۸) وغیرہ دیوی اور دیوتا سب کے سب اس وقت سے غائب ہو گئے جب سے کہ فلسفہ کے سمندر نے حکمائے الہیات (یعنی مدرسین) کے اس اصول موضوعہ کی مدد سے کہ

ہمیں موجودات غیر ذی العقول کے تعداد نہیں بڑھانا چاہئے۔ تمام معبودوں کو راہ فرار اختیار کرنے پر مجبور کیا۔

فلسفہ عرب میں بھی اسی طرح نقطہ اعتدال بہت دور نظر آتا ہے۔ ایک بے شمار واسطوں کا سلسلہ خدا اور انسان کے درمیان حائل ہے۔ ابن رشد کہتا ہے کہ انتظام عالم ایک شر کے انتظام کے مشابہ ہے جہاں ہر شے کا مبداء ایک ہی مرکزی ذات ہوتی ہے۔ مگر خود ذات شاہانہ ہر شے کی بلا واسطہ انجام دینے والی نہیں ہوتی۔ ارسطو کا بہت اعلیٰ و برتر خیال یعنی خدا کے جو صفات اپنے باعد الطبیعات کے جلد دوازہم میں اس نے بیان کئے ہیں مثلاً وہ حرکت پذیر نہیں ہے۔ عالم کا وہ ایک جداگانہ مرکز ہے جو دنیا کو بلا دیکھے صرف خیر و جمال (۶۹) کی کشش سے چلاتا اور حرکت دیتا ہے۔ یہ سر آئزک نیوٹن کا سا باعد طبعی خیال جو اتنا سیدھا سادھا تھا عربوں کو تسلی نہ دے سکا۔ اس سے زیادہ معین اور عالم سے بے تعلق خدا جیسا کہ ارسطو نے بیان کیا ہے کسی نے نہیں بیان کیا۔ جو نظریات کہ خدا کے تحدید کرنے میں پس و پیش کرتے ہیں اگر انھیں مسائل وحدت الوجود کا نام دیا جائے تو ارسطو کے مسائل سے زیادہ کوئی مسئلہ ان مسائل وحدت وجود و ہمہ اوست کے خلاف نظر نہیں آئے گا۔ اس مسئلہ کی خوبی یہ ہے کہ ایک شخص جو فطرت کو خالق مانتا ہے اور دوسرا شخص جو وسطی زمانہ کے فلسفہ مشائین پر گامزن ہے دونوں کے لئے اس میں آسانی ہے۔ جو شخص کہ فطرت کو مبدع مانتا ہے وہ اپنی غرض میں آسانی پیدا کرنے کے لئے اور قیاس کے شبہ سے بچنے کے لئے خدا کو ایسے فرائض سپرد کرے گا جو بہت محدود ہیں اور جہاں تک ممکن ہے تجربہ کے میدان سے استثناء رہ رکھے گا۔ یہ گو سیدھا سادھا مسئلہ ہے لیکن اہل عرب اسے تسلیم کرنے سے قاصر رہے۔

یہ ضرور تھا کہ ناویدہ بادشاہ کے لئے ایک قسم کا وزیر بھی پیدا کیا جائے تاکہ عالم کے ساتھ اس کا تعلق پیدا کر دے اس طریق پر لوگ ایک ایسی شے کا تصور کرنے لگے جو یونانی دیوتا فلو (۷۰) کے مشابہ تھی جو ان قوی کا جو ہستی غیر محدود میں مخفی ہیں مظہر اور شبیہ کہا جاتا تھا۔

بغیر مد قوت فاعلہ کے کوئی فعل کسی قوت منفعلہ سے ظہور میں نہیں آتا اور کسی امر اتفاقی کی توجیہ یہ سلسلہ اسباب غیر محدود سے نہیں کی جاسکتی۔ اس میں شک نہیں کہ دائرہ علل و اسباب سے کبھی کسی خاص وقت میں بھی تعرض نہیں کیا جاسکتا۔ مثلاً مینہ بادل سے آتا ہے۔ بادل بخار سے اور بخار مینہ سے پیدا ہوتا ہے۔ ایک پودے سے دوسرا پودا نکلتا ہے اور ایک انسان سے دوسرا انسان ہستی مولدہ کے فساد پذیر ہونے سے اس طرح پیدا ہوتا ہے کہ اس سلسلہ مسلسل میں اگر ہم چاہیں بھی تب بھی جو ساعت ایک حالت سے دوسری حالت میں منتقل

ہونے کے لئے مقرر ہے اس سے تجاوز نہیں کر سکتے (۷۱) پس اس تعدد و تخلیق کے سبب کو ہمیں کہاں تلاش کرنا چاہئے؟ شے (۷۲) واحد سے صرف ایک ہی شے پیدا ہو سکتی ہے۔ خدا سے صرف ایک ہی وجود بلا واسطہ پیدا ہو سکتا ہے جس کی صفت یہ ہوگی کہ اس سے براہ راست تعلقات رکھے گا۔ یہ وجود عقل اول ہے جو ستارہائے ثابت کا محرک اول ہے۔ یعنی ایک قسم کا اولیٰ درجہ کا خالق (ثبوتی راجح) (۷۳) ہے جس کی اصل حقیقت کا پتہ سوائے باحد الطبیعیات ارسطو مقالہ دوازہم باب ہفتم کے کہیں نہیں مل سکتا۔ مگر ارسطو کا مفہوم یہاں غلط سمجھا گیا ہے اور اسکندر افروسی کے خیالات کے ساتھ یا شاید مصلحتاً (جن کی مثالیں فرقہ ہائے متخالف میں بے شمار ملتی ہیں) اقامت ثلاثہ کے جو ہر مشترک (۷۴) اور کلمہ کے ساتھ جس کی دوسرے مقامات پر سخت تردید کی گئی ہے غلط لفظ ہو گیا ہے وہ عقل اول اور محرک اول جو ارسطو کے نزدیک خود خدا ہے۔ عربوں کے نزدیک اس عالم کا صرف واسطہ اولین ہے اسی کے لئے عرب وہ شاندار الفاظ استعمال کرتے ہیں جن سے ارسطو نے عقلی الہی کے طرز عمل کی توضیح کرنے کی کوشش کی ہے۔ خود قرآن اس مسئلہ کی تائید میں دلائل پیش کرتا ہے کیونکہ اس میں لکھا ہے کہ پہلی شے (۷۵) جسے خدا نے پیدا کیا وہ عقل ہے۔ ابن رشد کے قول کے مطابق افلاطون نے اپنے استعارہ پسند انداز میں جہاں یہ بیان کیا کہ خدا نے فرشتوں کو صبح کے وقت پیدا کیا اور پھر ان کے سپرد یہ کام کر کے کہ باقی ماندہ مخلوق پیدا کریں خود آرام کرنے لگا تو اس کا یہی مطلب تھا۔ جالینوس نے بھی جب جان ڈالنے والی ذات کا جس سے دراصل خالق مراد ہے ذکر کیا تو اسے بھی بظاہر اسی حقیقت کا ادراک ہوا تھا۔ متعدد مذہبی فرقے جن پر کم و بیش ان زمانہ قدیم کے مسیحیوں کے عقائد کا اثر پڑا تھا اور جنہوں نے مسائل انجیل کو عقائد افلاطون و نیشا غورث سے مطابق کیا تھا۔ مثلاً تعالیکین۔ بائیسین۔ صلیبیین۔ یہ سب اسی کے اہم مضمون مسائل بیان کرتے ہیں اور اس بات کے قائل ہیں کہ عقل وہ شے ہے جسے خدا نے تمام مخلوق سے پہلے پیدا کیا۔

ارسطو کا قول ہے کہ ”کواکب کی فطرت چونکہ ایک ازلی و ابدی جوہر سے ہے اور جو شے حرکت دیتی ہے وہ بھی ازلی و ابدی ہے اور اسی شے کے مقابلہ میں جو حرکت کرتی ہے بلحاظ زمانہ قدیم تر ہے اس لئے یہ صاف نتیجہ نکلتا ہے کہ جتنی تعداد سیاروں کی ہے اسی تعداد میں جوہر بھی ہیں جو بلحاظ فطرت ازلی و ابدی اور بطور خود فردا“ غیر متحرک ہیں۔ اور اس ترتیب کے ساتھ جو ستاروں کے باہمی حرکات کے مطابق ہے ان میں ایک اول ہے دوسرا دوم ہے۔“

ایک دوسرے مقام پر وہ کہتا ہے کہ ”زمانہ قدیم سے ایک روایت چلی آ رہی ہے اور بطور کمائی کے بعد کی نسلوں تک پہنچی ہے اس میں مذکور ہے کہ کواکب دیوتا ہیں اور الوہیت تمام فطرت میں موجود ہے۔ باقی جو ہیں وہ لغو داستانیں ہیں۔ لیکن اگر اس اصول کو کہ جواہر اولیہ دیوتا ہیں ہم الگ کر کے صرف نفس مسائل پر غور کریں تو ہمیں لامحالہ یہ خیال پیدا ہو گا کہ واقعی یہ اصول ربانی ہیں“ یہ عجیب خیال جو کہ نیشا غورث اور افلاطون کی یاد تازہ کرتا ہے اور جس سے تمام شارح متخیر ہیں۔ (حتیٰ کہ بعض ناقدین بلا پس و پیش کتاب کے ان مقامات کو جہاں یہ مذکور ہے الحاقی کہتے ہیں) اس مسئلہ عقول کا جو فلسفہ عرب کے عقائد مخصوصہ میں داخل ہے اصل متن ہے اور جس میں عربوں نے تطبیق مالا ممکن کی کوشش میں اتنے غیر متعلق اجزا شریک کر دیئے ہیں۔ نیوٹن (۱۶۸۷ء) کے نظریہ میکائینی (یعنی تجاذب اجسام) نے نظام عالم کے متعلق ہمارے خیالات میں اس قدر عظیم تغیر پیدا کر دیا ہے کہ قدیم زمانہ کے تمام خیالات نیز وسطیٰ ازمہ کے اور زمانہ احیاء علوم کے خیالات اور نیز وہ جو ڈیکارٹ (۱۶۴۰ء) نے عالم کے متعلق ظاہر کئے ہیں وہ سب آج ہمیں خواب پارہ نظر آتے ہیں۔ ہم چاہے کتنی ہی کوشش کریں لیکن حقیقت یہ ہے کہ آج ہم ایسی کتابوں کو جیسی کہ الفلک و العالم۔ العالم (ارض) لاسکندر اور جوہر الکون ہیں سمجھنے کے لئے کیا بلکہ لغو خیال کرنے سے باز رہنے کے لئے اپنے موجودہ زمانہ کے خیالات سے مفارقت حاصل نہیں کر سکتے۔ عالم کی ہم جنسی اور ہرنگی کو اس زمانہ میں اچھی طرح نہیں سمجھا گیا تھا۔ لوگ یہ سمجھ نہیں سکتے تھے کہ صرف ایک ہی نظام ہے جو تمام اجزائے عالم پر محیط ہے اور جو قانون کہ یہاں زمین پر ایک مفروضہ (یعنی دقیقہ سید) کی حرکت کا باعث ہے وہی اجرام سماوی کے حرکات پر تصرف رکھتا ہے۔ ایسی حالت میں ابن رشد ذمہ دار نہیں اگر اس کا مسئلہ افلاک ہمارے لئے محض خیالی اور غیر قابل فہم نظر آئے۔ اس کی نگاہ میں فلک ایک ازلی و ابدی و غیر قابل فنا ہستی ہے جس میں کوئی وزن نہیں اور ایک روح سے متحرک ہے۔ اس میں شک نہیں کہ حرکت دوری صرف ایک روح ہی سے پیدا ہو سکتی ہے اور اجسام صرف حرکات عمودی سے متحرک ہیں۔

فلک نہ تو بیولی سے مرکب ہے اور نہ صورت سے۔ یہ اپنی جگہ پر بلا قصد و اختیار واقع ہے جاندار موجودات میں یہ سب سے اشرف و افضل ہے۔ زمانہ کے لحاظ سے گویہ غیر محدود ہے لیکن مقدار میں حرکت افلاک غیر محدود نہیں۔ اگر ایک ستارہ بھی ٹوٹ کر اجرام فلکی سے الحاق حاصل کرنے کے لئے آجائے تو جرم مذکور فوراً حرکت سے رک جائے گا کیونکہ اس کی قوت کی مقدار یا اندازہ کل مجموعے کے ساتھ ایک ٹھیک نسبت کے ساتھ معین ہے اگر یہ ایک

لمحہ کے لئے بھی ٹھہر گیا تو محرک اول اسے دوبارہ حرکت میں نہیں لائے گا۔ اس لئے کہ سکون کی وجہ سے اس میں فساد پیدا ہوگا اور اس کے ساتھ تمام موجودات جن کا جوہر یعنی روح حرکت میں ہے فساد پذیر ہو جائے گی۔ اپنی فطرت اصلی و باطنی کی وجہ سے آسمان ازل و ابدی و غیر قابل فساد نہیں ہے۔ بلکہ محرک اول کے فعل جاری کی وجہ سے یہ بات ہے پس پیغمبر اسلام کا یہ ارشاد صبیح ہو سکتا ہے کہ **کل شئی هالک الا وجهہ (۷۸)**

فلک ابن رشد کی نظر میں ایک حیوان ذی روح ہے جس میں متعدد کرے ہیں جو اعضائے رئیسہ کے قائم مقام ہیں اور جن میں محرک اول بجائے قلب کے ہے جہاں سے دوسرے اعضا کو حیات پہنچتی ہے۔ ہر کرہ کی ایک عقل ہے جس طرح روح معقول انسان کی صورت ہے اسی طرح یہ عقل بھی اس کرہ کی صورت ہے۔ یہ عقول اپنے سلسلہ میں درجہ بدرجہ ایک دوسرے کے ماتحت ہیں اور اس سلسلہ محرکات کے قائم کرنے والے ہیں۔ جو حرکت کو کرہ اول سے ہم تک پہنچاتے ہیں۔ خواہش وہ محرک ہے جس کی وہ اطاعت کرتے ہیں اور سب سے اعلیٰ و افضل کی تلاش میں بلا سکون حرکت کرتے رہتے ہیں۔ اس لئے کہ حرکت سے مقصود محض اعلیٰ و افضل کی جستجو ہے۔ ان کی عقل ہر وقت کام کرتی اور متغیلات و محسوسات کے ماوراء بغیر سقم و نقصان کے متصرف رہتی ہے۔

انھیں خود اپنی ذات کا علم ہوتا ہے اور وہ سب جانتے ہیں کہ ادنیٰ درجہ کے کروں میں کیا ہوتا رہتا ہے۔ پس عقل اول (۷۹) کو اس کا پورا علم ہوتا ہے کہ اس عالم میں کیا ہو رہا ہے۔ پس ایک خیال جو موہوم اور ناقص تھا اور حکمائے مشائخ کے دیگر مسائل سے کوئی تعلق نہیں رکھتا تھا عربوں کے ہاتھ میں پہنچ کر نظریہ اصول ہائے اولین عالم بن گیا۔ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ وہ محض وہمی و خیالی ہے مگر بایں ہمہ نہایت ہوشیاری کے ساتھ جزو جزو مربوط رکھا گیا ہے اور ابھی ہم دیکھ لیں گے کہ اس نظریہ کو ایک خاص طریقہ پر استعمال کر کے انھوں نے اپنے عام علم نفسیات کو اس سے نکالا ہے۔

عقول سیارہ گاہ پر ابن رشد کا جو نظریہ ہے وہ اس سے زیادہ نہیں ہے کہ جو کچھ ارسطو نے **مابعد الطبیعیات** کے مقالہ دو از دہم میں لکھا ہے اس کی شرح سطر کے ساتھ کر دی گئی ہے کیونکہ اس کا مسئلہ عقل انسانی وہی ہے جو ارسطو کے رسالہ ”**النفس**“ کے تیسرے مقالہ میں موجود ہے۔ ہاں اس نے جو شرح کی ہے وہ بہت نزاکت کے ساتھ کی ہے اور بظاہر متباہن خیالات کو باہم ربط دینے اور مسائل تصوف کو اس کے ساتھ ملانے کی کوشش کی گئی ہے جو کہ عرب فلسفہ کی خصوصیات میں سے ہے۔

ہمارے واقعہ علم میں دو اجزاء ایسے ہیں جو صورت اور ہیولی لے مشابہ ہیں یعنی اصول منفعلہ اور اصول فاعلہ یا بہ الفاظ دیگر دو عقول (یا نفوس ناطقہ کئی) ہیں ایک ہیولانی یا انفعالی دوسری صوری یا فاعلی۔ ایک تمام اشیاء کو خیال میں جگہ دینے کے ذریعہ سے اخذ کرتی اور ان سے اثر پذیر ہوتی ہے۔ دوسری اشیاء کو سمجھنے اور علم میں آنے کے قابل بناتی ہے۔ جو فاعل ہے وہ منفعل سے اعلیٰ اور برتر ہے۔ پس عقل فاعلی، عقل انفعالی سے اعلیٰ ہوئی۔ عقل فاعلی منفصل یعنی متفارق، درد دکھ سے بری اور غیر فانی ہوتی ہے بخلاف اس کے عقل انفعالی حادث یعنی فانی ہے اور بغیر عقل فاعلی کے کوئی کام نہیں کر سکتی۔ پس عقل حقیقی صرف وہ عقل ہے جو منفصل یعنی متفارق ہوتی ہے اور صرف یہی ازلی و ابدی اور غیر فانی ہے۔

اس مسئلہ میں ہم دیکھتے ہیں کہ ایک نتیجہ نکالا گیا ہے جس کی جھلک فلسفہ نے خود دیکھ لی ہے اور اسے قبول بھی کر لیا ہے۔ وہ عقل جو کہ حالت فاعلی میں ہے اس عقل سے جو حالت انفعالی میں بالقوہ ہے بلحاظ زمانہ کے مقدم ہے۔ لیکن بایں ہمہ افراد انسانی میں حالت انفعالی بالقوہ مقدم ہوتی ہے اور حالت فاعلی موخر۔ پس ایسی عقل فاعلی کو جو خود فعل تخیل سے زمانا "مقدم ہو ہمیں افراد انسانی میں نہیں تلاش کرنی چاہئے۔

نفس ناطقہ یا عقل (مدرکہ) صرف اسی وقت اپنی اصلی شان میں نظر آتی ہے جبکہ وہ منفصل و متفارق ہوتی ہے نہ کہ اس وقت جبکہ وہ کبھی تخیل کرتی ہے اور کبھی نہیں کرتی۔ عقل فعال (یا فاعلی) شخصیت سے بری مطلق محض۔ افراد انسانی سے جدا یعنی متفارق ہوا کرتی ہے اور بایں ہمہ ہر فرد کے اندر بھی ہوتی ہے۔ ایک قدم اور آگے بڑھا کر ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ عقل ایک شے واحد ہے یعنی تمام بنی نوع انسان میں صرف ایک۔ ہی ہے اسی کو لیبنز (۸۰) وحدت نفسی (۸۱) کے نام سے تعبیر کرتا ہے۔ یہ ہے ابن رشد کا اپنا نظریہ۔ ارسطو نے اس مسئلہ کو کبھی صاف نہیں بیان کیا لیکن ہمیں یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ ابن رشد و فلاسفہ عرب نے اس مسئلہ کو ارسطو کی طرف منسوب کرنے میں صرف اسی قدر کیا ہے کہ خود ارسطو کی کتاب النفس کے مقالہ سوم میں اس کی جس طرح توضیح کی گئی ہے اس سے جو صریح اور قریبی نتیجہ نکل سکتا ہے وہی اخذ کر کے بیان کر دیا ہے۔ دوسرے مقامات پر بھی جو عبارتیں ہیں وہ بھی اس شرح کی تصدیق کرتی ہیں کہ عقل (۸۲) ایک خارجی شے ہے جو باہر سے آتی ہے یہ جسم سے علیحدہ ہو سکتی ہے۔ یہ ازلی و ابدی۔ رنج و راحت کی قید سے آزاد ایک ربانی شے ہے۔ یہ نفس کے اندر کا ایک ایسا جوہر ہے جو اس سے الگ تھلک ہے قائم بالذات۔ اور فرد انسانی سے اسی طرح ممتاز و متفارق ہے جیسے کہ قدیم حادث سے۔ یہ در حقیقت روح کی ایک دوسری ہی نوع ہے

جس کا تعلق علمائے مابعد الطبیعیات سے ہے نہ کہ اطباء سے۔ اس کل بیان سے جو نتیجہ برآمد ہوتا ہے وہ ایک ایسا نظریہ ہے جو میلی برالس (۸۳) کے نظریہ سے مماثلت رکھتا ہے یعنی ایک ایسی قسم کی عقل ہے جو خارجی ہے۔ شخصیت سے بری ہے جو تمام بنی نوع انسان کو فیضان بخشی ہے اور جس کی مدد سے ہر شے سمجھ میں آتی ہے۔ اکثر یونانی شارحین نے نیز اسکندر افروڈیسی ساسپیوس، فلیپون اور بلا استثناء تمام فلاسفہ عرب نے ارسطو کے قول کے یہی معنی سمجھے ہیں۔

یہ ایک ایسا مسئلہ ہے جو وسطی زمانہ کے فلسفہ مشائخ کے عام مفہوم سے بہت کم ربط رکھتا ہے۔ لیکن یہی ایک مرتبہ نہیں ہے کہ ارسطو نے اپنے نظام میں قدیم ترین حکماء کے مذاہب جستہ جتہ داخل کر دیئے ہیں۔ اور اس کے ثابت کرنے کی کوشش نہیں کی کہ اس کے اپنے خیالات کہاں تک ان سے مطابقت رکھتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ تمام مسئلہ اس نے انیکساگورس (۸۶) سے لیا ہے۔ ارسطو خود اس کا قول نقل کرتا ہے اور سپیلی سیوس نے اس حکیم کی تصنیف کا ایک طویل حصہ بجنسہی نقل کر کے ہمارے لئے محفوظ کر دیا ہے جو ارسطو کی کتاب النفس کی اس عبارت سے کامل مطابقت رکھتا ہے جسے ہم واضح کرنے کی کوشش کر رہے ہیں۔ طبیعات کے مقالہ ہشتم میں بھی یہ مسئلہ علانیہ طور پر انیکساگورس کے نام سے بیان کیا گیا ہے۔

پیرس کے شعبہ ادبیات (فیکلٹی آف لٹریچر) میں ایک نہایت عمدہ مضمون پڑھا گیا تھا جس میں ابن رشد کے معنی کو تسلیم نہیں کیا گیا تھا اور یہ بتایا گیا تھا کہ ارسطو کے نزدیک عقل فعال روح کی صرف ایک استعداد کا نام ہے۔ یعنی عقل منفعل صرف قبول کرنے کی ایک استعداد کا نام ہے اور عقل فعال اس استعداد استقرای کا نام ہے جو خیالات عامہ پر اپنا فعل کرتی اور ان سے نتائج استقراء کرتی ہے۔ اس طرح لوگ کوشش کرتے رہتے ہیں کہ اس مسئلہ میں جو کتاب النفس کے مقالہ سوم میں ارسطو نے بیان کیا ہے اور اس مسئلہ میں باہم ربط پیدا کریں جو اس نے کتاب البرہان (معقولات ثانیہ) (۸۵) میں بیان کیا ہے۔ اور جس میں ارسطو نے عقل کے فرائض کو صرف استقراء کی حد تک محدود کیا ہے اور احساس کے جزوی واقعات سے کلیات مستنبذ کئے ہیں۔ میں یقیناً اپنے آپ سے مخفی نہیں رکھ سکتا کہ ارسطو اکثر معلوم ہوتا ہے کہ عقل کو انسان کی ذات کے ساتھ واسطہ سمجھتا ہے۔ وہ بار بار اصرار کے ساتھ بیان کرتا ہے کہ عقل و معقول دونوں متحد المابیت ہیں نیز یہ کہ عقل جب معقول سے متحد ہو جاتی ہے تو اس وقت وہ قوت سے حالت فعلی میں انتقال کرنے والی ہوتی ہے۔ ارسطو کی یہ تکرار اس کے نظریہ عقل مفارق فی الانسان سے مطابقت کھاتی نظر نہیں آتی لیکن میں سمجھتا ہوں یہ اک بہت خطرناک بات ہے کہ قدامت کی مختلف آرا میں اس طور پر زبردستی مطابقت دی جائے۔ وہ لوگ اکثر

کسی ایک نظام کے اندر اپنے تئیں محدود کئے بغیر فلسفیانہ بحث کیا کرتے تھے اور جو جو مختلف نقطہ ہائے نظر ان کے سامنے آئے یا جو سابق کے مختلف مدرسوں نے ان کے سامنے پیش کئے ان سب مختلف نقطہ ہائے نظر سے وہ ایک مضمون کو بیان کیا کرتے تھے اور ان متضاد امور کی جو ایک ہی نظریہ کی مختلف تاویلات میں پیش آئیں کچھ پروا نہیں کیا کرتے تھے۔ پس جب کہ وہ خود اپنے اختلافات مٹانے کی طرف کم مائل نظر آتے ہیں تو ہمیں ان کے مٹانے کی کوشش کرنا کیا ضرور ہے۔ ممکن ہے یہ بھی صحیح ہو جیسا کہ بعض ناقدین کہتے ہیں کہ اس قسم کی تمام عبارتیں جنہیں ہم ایک دوسرے سے ربط نہیں دے سکتے بالکل الحاقی ہیں۔ میرے خیال میں کتاب البرہان (معقولات ثانیہ) اور کتاب النفس کے تیسرے مقالہ کے نظریئے بظاہر ایک دوسرے کی تردید نہیں کرتے اور مسئلہ عقل پر دو بالکل مختلف الاصل جدا جدا راہوں کا اظہار کرتے ہیں۔

(۵) ارسطو کا مسئلہ عقل

اس میں شک نہیں کہ مسئلہ عقل کو جیسا کہ کتاب النفس کے مقالہ سوم میں بیان کیا گیا ہے اپنی زبان میں ترجمہ کرنے سے اور طرز تحریر ارسطو کے بہت زیادہ ٹھوس اور پر معانی اشکال کو سلجھانے میں ہم ایک ایسے نظریہ علم تک پہنچ جاتے ہیں جو اس مسئلہ کے بہت کچھ مشابہ ہے اور نصف صدی پہلے تمام فلسفی طبعیت لوگوں سے خراج قبول وصول کیا ہے۔ ارسطو کی زبان سے یہ کہلانا ہمارا کام ہے کہ ایک دماغی فعل کے لئے دو چیزیں ضروری ہیں۔ (۱) ایک نقش جو ایک متخیلہ ذہنی شے خارج سے قبول کرتی ہے (۲) اس متخیلہ ذہنی شے کی ایک حرکت رجعی جو محسوسات پر وقوع پذیر ہوتی ہے۔

احساس (۸۶) خیال کرنے کے لئے جسم مادی پیش کرتا ہے اور عقل (نفس فعلی) صورت پیش کرتی ہے۔ لیکن یہ طریقہ ارسطو کے خیالات کے ساتھ مطابقت پیدا کرنے کا ہمیشہ خطرناک رہا ہے۔ قدیم نظاموں کو ایسا ہی سمجھنا چاہئے جیسے کہ وہ دراصل تھے اور ذہن انسانی کے عجیب و غریب نتائج سمجھ گئے تھے۔ اس کی کوشش نہ کرنا چاہئے کہ فلسفہ جدید کا ہم مضمون انہیں بنایا جائے۔

حکمائے مشائیین کا نظریہ عقل جیسا کہ شارحین کی تصانیف سے ظاہر ہوتا ہے بحیثیت مجموعی پانچ مسلم اثبات دعوؤں پر مشتمل ہے (۱) ہر دو عقول فعال و منفعل کی تیز و تفریق (۲) ایک کا ناقابل فساد ہونا اور دوسرے کا قابل فساد ہونا (۳) عقل فعال جو انسان سے ماورا خیال

کی جاتی ہے۔ تمام عقول یا نفوس ناطقہ کا مجموعہ ہے (۴) عقل فعال کا ایک ہونا (۵) مذکورہ بالا عقل (جو ماورائے انسان ہے اور قدیم ہے اس کا) اور عقول (مدرکہ) ارضی جو حادث ہیں ان کا ایک (۸۷) ہونا۔

ارسطو کے طرز خیال کے مطابق اول الذکر دو مسلم اثبات دعویٰ میں کوئی شک باقی نہیں رہتا۔ تیسرے دعویٰ کے متعلق بھی اس کا طریقہ فکر استدلال گو قطعی اور بلا حجت تسلیم نہیں کیا جاسکتا تاہم خاصا صاف اور واضح ہے۔ آخر الذکر یا قیامندہ دونوں دعویٰ پہ ظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شارحین کی ایجاد ہیں جنہوں نے یہ خیال کیا کہ استقرا اور تطبیق دونوں کی مدد سے استاد کے کام کو تکمیل تک پہنچا دینا چاہئے۔

(۶) مسئلہ عقل نے یونانی شارحین ارسطو کے دور میں کیا ترقی کی تھی

خود ارسطو کے اپنے جو تلامذہ تھے یعنی تیلو خرسٹ (۸۸)۔ ارسطو کسین (۸۹)۔ دکارک (۹۰)۔ اور اسٹرکین (۹۱)۔ یہ لوگ اس مسئلہ پر زیادہ توجہ صرف کرتے نظر نہیں آتے جو کتاب النفس کے تیسرے مقالہ میں بیان کیا گیا ہے۔ ان کے خیال میں روح جسم کے مختلف اجزا کی ترکیب کی ایک آواز حاصل کا نام ہے۔ عقل مجرد کے نظریہ کو اس نظام میں جگہ نہیں مل سکتی تھی جو اس قدر سختی کے ساتھ مادیت کی طرف مائل تھا مگر بخلاف اس کے اسکندر افروڈیسی کے ہاتھ میں پڑ کر اس میں شاخصانے نکلنے لگتے ہیں اور بہت پھیلاؤ ہو جاتا ہے۔ عقل منفعل جو بعد میں عقل ہیولانی کہلانے لگی کوئی شے خارج میں نہیں ہے بلکہ من کل الوجوہ داخلی یعنی اک استعداد مضمرہ ہے بوجہ اس کے کہ وہ خود فطرۃً خیال کرنے کے پہلے کچھ نہیں ہوتی اس لئے جب وہ خیال کرنے لگتی ہے تو اک خیال کرنے والی خارجی شے بن جاتی ہے۔ عقل ہیولانی صرف اس استعداد کا نام ہے جو تصورات کو قبول کرتی ہے اور اس کی مثال اس لوح کی سی ہے جس پر کچھ لکھا ہوا نہیں ہے یا بدرجہ اولیٰ وہ اس شے کے مانند ہے جو ابھی تشخیص پر نہیں لکھی گئی ہے کیونکہ اگر اسے لوح سے مماثلت دی جائے گی تو گویا ایک مادی شے سے مماثلت دینا ہوگا۔ درانحالیکہ یہ سوائے ایک استعداد مضمرہ بالقوہ کے اور کوئی شے نہیں ہے۔ ادراک کا فعل خدا کے درمیان میں پڑنے سے ظہور پذیر ہوتا ہے جو ہر فرد انسانی کی قوت کو ایک آلہ کی طرح استعمال کرتا ہے۔ پس اسکندر افروڈیسی کے نزدیک عقل فعال خود خدا ہے لیکن خدا روح کے ساتھ صرف ایک سرسری سا تعلق رکھتا ہے اور عقل فعال صرف ایک خارجی علت محرکہ یا سبب حرکت دہندہ ہے وہ اسے بعد میں فوراً عدم میں چلے جانے سے نہیں

— روکتا۔

اسکندر افروسی سب سے پہلا ایک بہت اہمیت رکھنے والا مصنف ہے جو کتاب النفس کے مقالہ سوم کے مسئلہ کی طرف مائل ہوا اور فلسفہ یونانی کی آخر صدیوں میں اور تمام وسطی زمانہ میں اسی کے معانی نے رواج پایا۔ ساسطیس (۹۲) شہادت دیتا ہے کہ خود اس کے زمانہ میں بھی اس عبارت پر بے شمار بحثیں ہوا کرتی تھیں اور فلیپون (۹۳) اس مضمون سے اختلاف کرنے والوں کی پوری جماعت کی ترویج کرتا ہے۔ ساسطیس اور اسکندر افروسی دونوں کے نزدیک عقل مفارق خارج از انسان یا ماورائے انسان ہے۔ وہ خود عقل کے واحد ہونے یا متعدد ہونے کے سوال کو بین طور پر پیش کرتا ہے اور کہتا ہے کہ عقل مذكور اپنے سرچشمہ یعنی خدا میں واحد ہے اور افراد انسانی میں جو اس سے بہرہ ور ہوتے ہیں متعدد ہے۔ اس کی مثال اس مرکز واحد کی سی ہے جہاں سے آفتاب اپنی بے شمار کرنوں کو پھیلا دیتا ہے جس طرح ہر شے حصول کمال کی خواہشمند اور متمنی ہوتی ہے اسی طرح عقل منفعل (یا انفعالی) عقل فعال (یا فعلی) سے وصل حاصل کرنے کی تمنا رکھتی ہے۔ سہلی سیوس (۹۴) نے اس مباحثہ میں کوئی جدید شے اضافہ نہیں کی۔ عقل منفعل اسی طرح قابل فنا ہے۔ جس طرح پر جاندار شے قابل فنا ہے۔ جب وہ اپنا فعل شروع کرتی ہے تو تخیل کرنے والی خارجی شے سے متحد ہو جایا کرتی ہے۔ فلپون (۹۵) اس سے بھی زیادہ نئی بات کہتا ہے مگر وہ ارسطو کی اس سے بھی بہت کم صحیح ترجمانی کرتا ہے۔ اس کی نظر میں روح ایک سادی ازلی وابدی اور مادہ سے منزہ شے ہے۔

عقل جب فاعل ہوتی ہے تو اس معقول سے جس کا وہ تصور کرتی ہے متحد ہو جایا کرتی ہے۔ یہی عقل مجرد تمام بنی نوع انسان کی عقل نوعی ہے۔ ارسطو کہتا ہے کہ یہ عقل مجرد ہمیشہ فکر و خیال کرتی رہتی ہے۔ اس کی شرح میں فلیپون یہ کہتا ہے کہ نوع انسانی ہمیشہ فکر و خیال کرتی رہتی ہے۔ یہ اسی طرح ہے جیسے کہ ہم کہیں کہ آدمی ہمیشہ زندہ رہتا ہے اس لئے کہ نوع انسانی ہمیشہ زندہ رہتی ہے۔ علاوہ بریں رسالہ ”المذہب“ میں جو ارسطو کی طرف منسوب ہے اور الحاقی کہا جاتا ہے اس نظریہ عقل کو تقریباً اسی طرح بیان کیا گیا ہے جیسا کہ ہم عربوں کی تصانیف میں پاتے ہیں۔ عقل فعال کا کام یہ ہے کہ محسوسات کو آمیزش سے پاک کرے اور سمجھ میں آنے کے قابل بنا دے۔ یہ ایک واسطہ ہے یعنی وہ کلمہ (کن) ہے جسے ارشاد فرما کر خدا نے عالم کو پیدا کیا۔ خدا اپنے نور کی شعاعیں عقل فعال میں داخل فرماتا ہے۔ عقل فعال اسے روح انسانی تک پہنچاتی ہے۔ روح اسے بدن تک پہنچاتی ہے اور اس طرح حیات ایزدی مادہ غیر ذی روح تک پہنچ جاتی ہے۔

علاوہ بریں یہ بھی ضرور تھا کہ یہ ایک واحد اور عالمگیر عقل کا مسئلہ مدرسہ مشائخ کی ایسی ملکیت سمجھی جائے جو غیر کے دعویٰ سے آزاد ہو۔ انیکساگورس (۹۶) کے بعد سے تمام قدمائے عقل کو کائنات کی اساس روحانی قرار دیا تھا۔ اور اسکندر افرودیسی کے تمام پیروؤں نے یہ تسلیم کیا تھا کہ وہ عقول جو اشخاص منفردہ میں ہوتی ہیں سب کی سب عقل کلی سے نکلی ہیں۔ لیکن کلیسائے لاطینی کے پادریوں نے نفسیات میں جس فلسفہ کو لاکر داخل کیا ہے وہ حقیقت اشیاء کا اک بھدا فلسفہ تھا۔ انھوں نے صاف صاف کھلے طور پر جسم و روح کو اس طرح سامنے پیش کیا جیسے کہ دو باہم مربوط ملے جملے جو ہر ہوتے ہیں اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ تمام ارواح کے ایک ہونے کا مسئلہ بحث میں سامنے آگیا۔ سینٹ آگسٹائن نہایت نزاکت و لیاقت سے اپنی کتاب کیت روح (۹۷) کے ایک عجیب و غریب فقرہ میں اس پر بحث کرتا ہے لیکن جیسی کہ اس کی عادت ہے کوئی صاف جواب نہیں دیتا۔ یہ فقرہ نویں صدی عیسوی میں بحث کے وقت پیش کیا گیا تھا۔ اور خانقاہ کارلی (۹۸) میں اس پر کافی پر جوش مباحثہ رہا۔ ایک آئرش راہب نے جس کا نام میکروس اسکاٹوس (۹۹) تھا دعویٰ کیا کہ اس سے وحدت نفسی کا مسئلہ اخذ ہوتا ہے اور اپنے خیالات سے اسی خانقاہ کے ایک دوسرے راہب کو جس کے نام کا پتہ نہیں ملتا مطلع کیا۔ رترام (۱۰۰) راہب کارلی نے جو نویں صدی عیسوی کا ایک بہت مشہور مصنف تھا پہلے تو ایک خط کے ذریعہ اس کی تردید کی جس میں عقائد مذہبی سے زیادہ بحث کی گئی تھی من بعد اوڈن اسقف بوویس (۱۰۱) کی فرمائش پر ایک کتاب بھی تصنیف کی جو اس وقت تک مرتب اور شائع نہیں ہوئی۔ مابلی لان (۱۰۲) اس کا ذکر سینٹ ایلو آئی نویانی (۱۰۳) کے قلمی نسخے کے حوالہ سے کرتا ہے۔ اسی کتاب کے متعدد قلمی نسخے انگلستان کے کتب خانوں میں بھی ہیں۔ رترام (۱۰۳) اپنے حریف کو بیدیں اور کافر کہتا ہے اور اس کا زیادہ اہل سمجھتا ہے کہ حکومت کی طرف سے اس کا سر پکلا جائے بجائے اس کے کہ دلائل سے اس کا جواب دیا جائے۔ وہ یہ قول اس کی طرف منسوب کر دیتا ہے کہ اس عالم میں ایک ہی آدمی اور ایک ہی روح ہے۔ اور کہتا ہے کہ یہ ایسی مہمل غلطی ہے کہ اس کے بیان کرنے والے کا نام میکریوس (۱۰۵) (بالیاء) رکھنا چاہئے نہ کہ میکریوس (۱۰۶) (بالمیہ)۔ علاوہ بریں یہ بھی پایا جاتا ہے کہ یہ مسئلہ اہل آئرلینڈ کے نزدیک کوئی نیا نہ تھا۔ کلیسائے آئرلینڈ کے مذہبی عقائد کا مجموعہ جس کا ایک قلمی نسخہ سینٹ جرمن کے کتب خانہ میں موجود ہے (نمبر ۱۳۱ جو ہشتم صدی عیسوی میں لکھا گیا تھا) اس میں (صفحات ۱۸۲-۱۸۳) پر روح پر ایک باب موجود ہے جہاں تعجب ہو گا کہ ایسے بعض مسائل پر بحث کی گئی ہے جو اغلاط میکریوس سے مشابہ معلوم ہوتے ہیں۔ علاوہ اس کے بیڈ (۱۰۷) نے بھی اس مسئلہ کو

سپیل کیا ہے اور گول فرای ڈی والی ٹرل (۱۰۸) کی کتاب ”پان تیان“ (وحدت وجود) میں بھی اس کا پتہ ملا ہے جہاں اس کی نسبت فرقہ مانویہ اور افلاطون کی طرف کی گئی ہے۔

(۷) عربوں میں مسئلہ عقل - عقل فعال کی وحدت

عربوں نے ارسطو کے بعض مسائل پر توجہ نہیں کی اور بعض کو لے لیا اور جنہیں اختیار کیا انہیں اتنی ترقی دی کہ فلسفہ مشائخ کے مجموعہ کو بدل دیا لیکن واقعی عجیب بات یہ ہے کہ وہ مسائل جنہیں اہل عرب نے یہ ترجیح دی سب کے سب ایسے ہیں جنہیں ارسطو نے نہایت موہوم و اجمالی طور پر بیان کیا ہے۔ ہم نے ابھی یہ دیکھا ہے کہ مابعد الطبیعیات ارسطو کے مقالہ دوازہم کا ایک مسئلہ جو الگ کسی کو نے میں پڑا ہوا تھا ان کے ہاتھ میں پڑ کر ایک ایسے وسیع نظام کی جان بن گیا جس میں ان کے مابعد الطبیعیات، ان کے علوم متعلق بہ تحقیق عالم حتیٰ کہ ان کے نفیات تک داخل ہو گئے۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ یہ مسئلہ فلسفہ مشائخ میں کہیں باہر سے آیا ہے اور ارسطو کے خیالات سے بہت کم مشابہت رکھتا ہے حتیٰ کہ اس میں شبہ پیدا ہونے لگا ہے کہ یہ ارسطو کا ہے بھی یا نہیں۔ غرض کہ یہ ہے وہ مسئلہ جو عربوں کے تمام فلسفہ کا مرکز و محور بن گیا۔ چونکہ عقل کا کام (۱۰۹) یہ ہے کہ صور اشیاء کا ادراک کرے اس لئے ضرور ہوا کہ اس مصفیٰ آئینہ کی طرح جس میں صرف اشیاء کی صورتیں منعکس ہوتی ہیں یہ خود بھی تمام صورتوں سے معرا و منزہ رہے۔ پس اگر اس میں خود اپنی صورتیں موجود ہوں گی تو یہ صورتیں ان اشیاء کی صورتوں کے ساتھ جس کا ادراک کیا جاتا ہے خلط ملط ہو جائیں گی اور ہمارے ادراکات کے صحیح نقطہ کو بدل دیں گی۔ وہ عقل جو معقول (موضوع) کے اندر خیال کی جاتی ہے صرف قبول کرنے کی اک استعداد مضمرہ ہے۔ اسکندر افروسی یہیں تک پہنچ کر ٹھہر گیا ہے لیکن اگر ہم بھی اس کی تقلید کریں تو ہمارے علم میں جو واقعات ہیں ان کی تحلیل یا تمام رہ جائے گی۔ یہ کہنا کافی نہیں ہے کہ عقل کو قبول اشیاء کی طرف ایک طرح کا مبہم اور غیر معین سامیلان ہے۔ حقیقت واقعہ یہ ہے کہ ہم عقل کو تمام صورتوں سے معرا مجرد تصور کرتے ہیں۔ پس اگر قبول اشیاء کی طرف یہ ایک طرح کا زامیلان ہی میلان ہے تو ہم عدم کا بھی تصور کر سکیں گے۔ ابن رشد اسکندر سے مخاطب ہو کر پوچھتا ہے کہ ”کیا تم یہ کہتے ہو کہ ارسطو صرف ایک خاص میلان کا ذکر کرنا چاہتا تھا اور اس موضوع (معقول) کا نہیں جس کی طرف میلان ہوتا ہے۔ مجھے تمہاری اس بحث اور ایسی عجیب شرح کرنے پر شرم آتی ہے۔ جن چیزوں کو عقل اپنے آئینہ میں قبول کرتی ہے اس میں وہ میلان داخل نہیں جو حالت فعل میں ہو۔ میلان

نہ تو کوئی جو ہر ہے اور نہ جو ہر کی کیفیت ہے۔ اگر واقعی ارسطو نے عقل کی نسبت یہ کہا ہوتا کہ وہ قبول اشیاء کی ایک استعداد کا نام ہے تو اس نے بلا کسی موضوع (معقول) کے استعداد کو فرض کیا ہوتا جو ناممکن ہے یہی وجہ ہے جو ہم دیکھتے ہیں کہ تھیوفرسٹ (۱۱۰)۔ نقولا۔ (۱۱۱) تھا مسیوسؒ اور دیگر حکمائے مشائخ استاد کے اصل متون سے باعتبار صحیح مفہوم کے قریب تر نظر آتے ہیں۔ یہ مسئلہ اسکندر کی محض اختراع معلوم ہوتا ہے اس کے زمانہ میں جتنے حکماء تھے سب نے متفق علیہ اس مسئلہ کو رد کر دیا تھا۔ تھا مسیوس نے تو اسے سخت مہمل قرار دیا ہے۔ اس کے مقابلہ میں ہمارے اس زمانہ کے حکماء کو دیکھا جائے تو حیرت ہوتی ہے۔ ان کی نظروں میں کوئی شخص پختہ فلسفی ہو ہی نہیں سکتا جب تک کہ وہ کم سے کم اسکندر کا پیرو نہ ہو۔ پس ہمارے خیال میں عقل کا ایک وجود خارجی ہے اور علم کا فعل اس وقت واقع ہوتا ہے جبکہ عقل ذہنی (یعنی انفعالی) اور عقل خارجی (یعنی فعلی) میں یکجائی ہو۔ عقل انفعالی ہر آدمی میں فرداً فرداً ہوتی ہے اور اسی طرح قابل فنا ہے جیسے کہ وہ تمام قوائے روحانی جن کا مقصد حادث اور تغیر پذیر ہوتا ہے قابل فنا ہوتی ہیں۔ بخلاف اس کے عقل فعال (فعلی) انسان سے اور مادہ کے ہر قسم کے میل سے بالکل الگ ہوتی ہے۔ یہ اپنی جگہ پر واحد ہوتی ہے اور اعداد کا تصور اس کے ساتھ صرف ان لوگوں کے تعلق سے قائم ہوتا ہے جو اس میں اپنا حصہ رکھتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ فلسفیانہ تحقیقات میں جس صحت اور درستی اظہار کے آج کل ہم طالب ہوا کرتے ہیں وہ بات تو یہاں نہیں ہے لیکن مسئلہ زیر بحث کا یہ حل اس دقیق عقدے کے بڑے بڑے شرائط ضرور پورے کر دیتا ہے اور کافی خوبی اور نزاکت کے ساتھ ہمارے علم کے واقعات میں یہ بات معین کر دیتا ہے کہ کون کون اجزاء اضافی ہیں اور کون کون سے اصلی۔ وسطی زمانہ میں ابن رشد کے مسئلہ کی جس قدر تردیدیں کی گئی ہیں وہ سب عموماً ان تمام تردیدات کی طرح غلط راستہ پر ہیں جن میں ایک نظام کے مضبوط پہلو کے بجائے اس کے کمزور پہلو پر گرفت ہوتی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس عالم میں اگر کوئی ناپسندیدہ لغویت ہو سکتی ہے تو یہ وحدت ارواح کا مسئلہ اس معنی میں ہے جس میں لوگ سمجھنا پسند کرتے ہیں۔ اگر ابن رشد نے کہیں بھی اس مسئلہ کو بہ اعتبار لفظی معنی کے بیان کیا ہوتا تو اس کا فلسفہ فلسفہ نہ سمجھا جاتا بلکہ اس کا شمار مجذوبوں کی بڑ میں ہوتا۔ البرٹ اور سینٹ ٹامس جو دلیل کہ ابن رشد کے مسئلہ کی تردید میں بار بار لاتے ہیں۔ یہ ہے:

”کیا؟ ایک ہی روح کو تم کہتے ہو کہ وقت واحد میں دانا بھی ہے اور نادان بھی ہے۔ خوش بھی ہے اور غمگین بھی ہے!“ ابن رشد نے پہلے ہی سے اس اعتراض کو سمجھ لیا تھا اور اس کی

—تردید بھی کر دی تھی۔ بظاہر یہ دلیل قطعی معلوم ہوتی تھی اور خیال ہو سکتا تھا کہ جس روز یہ حجت پیش کی جائے گی اس کے بعد سے روح کے متعلق یہ مبالغہ آمیز خیال انسان کے ذہن ہی سے دور ہو جائے گا لیکن زیادہ تحقیق کے بعد ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ ابن رشد کا یہ خیال ہی نہ تھا اور یہ عقیدہ اس کے ذہن میں اس عالم کے ایسے نظریہ سے متعلق نظر آتا ہے جس میں نہ بلند خیالی کی کمی ہے اور نہ جدت کی۔

ضمیر انسانی کی شخصیت عربوں پر بالکل صاف طور پر کبھی واضح نہیں ہوئی۔ عقل خارجی (فعلی) کا ایک ہونا انھیں عقل ذہنی (انفعالی) کے متعدد ہونے سے عجیب تر معلوم ہوا علاوہ ازیں چونکہ تمام اجزائے عالم زندہ اور ایک دوسرے کے مماثل ہیں وہ یہ سمجھنے لگے کہ انسان بحیثیت مجموعی قوائے اشرف کا ایک حاصل اور نتیجہ ہے اور اس کائنات کا ایک منظر عام ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ایسے فلسفہ میں جیسا کہ عربوں کا ہے اور جس میں نفسیات اور علم ماہیت اشیاء میں امتیاز نہایت مبہوم سا ہے اور جو صاف صاف کبھی نہیں بتاتا کہ اس کے تصورات و مباحث کا میدان انسان کی ذات کے اندر ہے یا خارج میں ہے، ایسے فلسفہ میں ایک ایسا طریقہ ادائی مطلب جس میں فرق نہ ہو اور بالکل ایک ہی سا ہو خطرہ سے خالی نہیں۔ کاش ابن رشد اس سے زیادہ واضح طور پر اپنا مطلب بیان کر دیتا جتنا کہ اس موقع پر اس نے بیان کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ عقل کے واحد ہونے کے معنی اس سے زیادہ نہیں ہیں کہ عقل مطلق کے اصول عالمگیر اور سب پر حاوی ہیں اور تمام بنی نوع انسان کی ترکیب نفسی واحد ہے۔ یہی نہیں بلکہ جب اسے بار بار ہم یہ کہتے ہوئے سنتے ہیں کہ عقل فعال اس علم سے مختلف نہیں ہے جو کائنات کے متعلق ہمیں حاصل ہے۔ اور عقل کے غیر فانی ہونے کے معنی یہ ہیں کہ نوع انسانی غیر فانی ہے تو ہمیں کوئی شک کرنے کی گنجائش نہیں رہتی کہ واقعی وہی اس کا خیال ہو گا۔ اگر ارسطو نے یہ کہا ہے کہ عقل ایسی نہیں ہے کہ بعض اوقات تعقل و تخیل سے کام لے اور بعض اوقات کام نہ لے تو ہمیں یہ سمجھنا چاہئے کہ اس کی مراد پیس (۱۱۳) سے ہے جو زائل ہونے والی شے نہیں ہے اور جو عالم کے بعض مقام پر بلا وقفہ و تردد اپنے قوائے ذہنی کو کام میں لاتی رہتی ہے۔ یعنی اس کی مراد ایک ایسی نوع انسانی سے ہے جو زندہ جاوید اور مستقل طور پر باقی رہنے والی شے ہے۔ غالباً ابن رشد کے نظریہ عقل کے یہی معنی ہوں گے۔ عقل فعال کا غیر فانی ہونا یہی ہے کہ نسل انسانی ہمیشہ نئی حیات حاصل کرتی ہے اور اس کا تمدن لازوال ہے۔ عقل کلی ایک ایسی شے ہے جو قائم بالذات اور افراد غیر سے مستغنی ہے۔ وہ عالم کا ایک سالم جزو ہے اور نوع انسانی جو اس عقل کا محض فعل ہے ایک ایسا وجود ہے جو لازم اور قدیم ہے۔

اسی وجہ سے فلسفہ کی ضرورت لاحق ہوتی ہے۔ اس کے مقصد ربانی ہیں۔ چنانچہ ایک ضرب الملش مشہور ہے کہ ”تمام بنی نوع انسان میں کوئی نہ کوئی فلسفی ضرور ہونا چاہئے“ چونکہ ہر قوت کو فعل میں آنا لازمی ہے ورنہ بغیر اس کے وہ بیکار محض ہو جائے گی اس لئے یہ ضرور ہوا کہ عقل انفرادی ہر وقت عقل کلی کو اپنا مقصود و بالذات سمجھے اور کسی ایسے نقطہ ”مکان“ پر قیام کرے جہاں اس سے وصل نصیب ہو۔ لیکن صرف انسان ہی اپنے علوم و ذہنیہ میں اس استحقاق سے فائدہ اٹھاتا رہتا ہے۔ پس انسان اور فلسفی دونوں کی نظام عالم میں مساوی طور پر ضرورت ہے۔ یہ وہ اصل نظریہ ہے جس کی رسالہ نشاط روحانی میں شرح کی گئی ہے۔ نیز کتاب النفس کے مقالہ سوم کی شرح میں اس پر ضمنی بحث کی گئی ہے۔ یہ سچ ہے کہ فلسفہ ابن رشد کی اصطلاحی زبان بہت زیادہ پیچ در پیچ ہے۔ ان مختلف عبارتوں کی متتبع کرنے سے جن میں ابن رشد ہمارے علم کے واقعات کے بہت باریک فرقوں کو ادا کرنے کی کوشش کرتا ہے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کم سے کم پانچ قسم کی عقلوں کا ذکر کیا گیا یعنی عقل فعال (یا فعلی) عقل منفعل (یا انفعالی) عقل ہیولانی (یا مادی) عقل مدرک۔ عقل مستفادہ (یا اکتسابی)۔ جہاں تک خاص کر عقل ہیولانی سے تعلق ہے ابن رشد کی زبان کو دیگر یونانی شارحین نیز دیگر حکمائے عرب کی زبان سے مطابق کرنا مشکل معلوم ہوتا ہے۔ اسکندر افروڈیسی جب اصطلاح ”ووز ولساس“ (Vous Vlixoz) معنی عقل انفعالی ایجاد کرتا ہے تو بلاشبہ اس سے عقل منفعل مراد لیتا ہے جو ہمارے واقعات علم میں مادہ کی مرادف ہے۔ عربوں نے عام طور پر اسے عقل مادی (یعنی عقل ہیولانی) کو حصول علم کی استعداد کے معنی میں استعمال کیا ہے۔ بخلاف اس کے ابن رشد عقل ہیولانی (یعنی عقل مادی) کو ناقابل فساد غیر مخلوق واحد ازل و ابدی اور ہر شے میں عقل فعال کے مماثل خیال کرتا ہے۔ درحقیقت یہ فرق صرف لفظی ہے۔ اس سے زیادہ نہیں۔ اس لئے کہ خود ابن رشد کو اسکندر افروڈیسی کی طرح مجبوراً ”تسلیم کرنا پڑا ہے کہ عقل کا پہلا کام صرف ایک طرح کا امکان ہے۔ یعنی ایک طرح کا میلان ہے کہ تمام آدمیوں میں یہ لحاظ عین کے مشترک اور واحد ہے اور یہ لحاظ عرض کی متعدد اور کثیر۔ عقل اکتسابی کے متعلق وہ اکثر بیان کرتا ہے کہ وہ مشتمل ہے۔ عقل خارجی پر جسے آدمی نے اپنا کر لیا ہے اور اس قدر عقل غیر شخصی پر جو ایک وجود شخصی کے حصہ میں آئی ہے۔ اسی وجہ سے ابن رشد کہتا ہے کہ ربانی یا انسانی ہونے کی نسبت سے یہ عقل جزا“ قابل فساد ہے اور جزا“ ناقابل فساد ہے۔ اس نظام میں خرابی یہ ہے کہ مظہر ذہنی کے دو اجزاء کو یہ ایک دوسرے سے بہت زیادہ جدا جدا کر دیتا ہے اور ایک فاعل کو جو متعلق بہ عالم ظاہر ہے ایک ایسے مسئلہ میں پیش کر دیتا ہے جسے معمولی نفسیات

سے حل کر لینا چاہئے تھا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ انسان کو ایک بت کی طرح سجا کر آفتاب کے سامنے رکھ دیا جائے اور انتظار کیا جائے کہ کب اس میں جان پڑتی ہے یعنی ایک غیر ممکن الوقوع امر کا انتظار کرنا ہے۔ جو نظام کہ عقل کے سرچشمہ کو مدارائے انسان کے گا اس میں نقص یہ رہے گا کہ وہ واقعات عالم کی کبھی تشریح و توضیح نہ کر سکے گا۔ نفسیات کو نہیں چاہئے کہ کبھی اپنے دعوؤں کے نقصانات کو پورا کرنے کے لئے کسی خارجی محرک کو مدد کے لئے تلاش کرے۔ لیکن ابن رشد اپنے نظام کے مشکلات کو چھپاتا نہیں۔ یعنی اگر عقل تمام لوگوں میں واحد ہے تو سمجھنا چاہئے کہ سب میں بدرجہ مساوی ہے پس استاد سے شاگرد کو کچھ سیکھنے کی حاجت نہیں۔ جب ایک آدمی ایک مقول کا ادراک کرتا ہے تو اکیلا وہی نہیں بلکہ ہر شخص ساتھ ہی وقت واحد میں اس کا ادراک کرتا ہے یعنی واقعہ نفسہ میں کسی قسم کی انفرادیت باقی نہیں رہتی۔ اس کی مثال میں اجرام سماوی کو لو تو معلوم ہوگا کہ جہیز (خلائے بسیط) میں ایک ہی جرم ہے اس لئے کہ ہر چیز کے پاس صرف ایک ہی قوت محرکہ ہے۔ ان میں کثرت مراد لینا ایسا ہی فضول و بیکار ہوگا جیسا کہ اس مثال میں کہ ایک ناخدا کے تحت میں کئی جہاز ہوں یا ایک کاریگر کے پاس متعدد آلات ہوں۔ اسی طرح سے اگر ایک ہی قوت محرکہ متعدد نفوس کے لئے ہو تو فطرت میں حمل بر حمل کی صورت لازم آئے گی۔ علاوہ بریں اشیائے قابل تعقل کے خلق کی استعداد جو عقل فعال کے دائرہ عمل میں ہے ہمیشہ ایک ہی شخص میں ایک ہی درجہ کی نہیں ہوتی۔ عقل اکتسابی یا عقل مدرک کے ساتھ یہ پیدا ہوتی اور نشو و نما پاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تھیا فسٹ اور سامطیسوس اور دیگر فلاسفہ نے عقل مدرک اور عقل فعال کو ایک ہی قرار دیا ہے۔ ان اعتراضات کے جواب میں ابن رشد یہ استدلال کرتا ہے کہ عقل فعال جبکہ ایک ایسے وجود کے ساتھ جو بالکل اضافی ہے تعلقات قائم کرتی ہے تو اسے لازم ہو جاتا ہے کہ شرائط اضافت بجالائے۔ عقل فعال کا اتصال نفس منفردہ کے ساتھ اس طرح پر واقع نہیں ہوتا کہ عقل فعلی میں تعدد یا کثرت ثابت کی جائے یا افراد میں وحدت قائم کی جائے بلکہ یہ اتصال صور اشیاء یا احساس پر عقل فعلی کے ایک ایسے فعل سے حاصل ہوتا ہے جو صورت کے اس فعل کی مانند ہے جو مادہ یا ہیولی پر مترتب ہوتا ہے۔ اس اتصال کا مطلب صرف اسی قدر سمجھنا چاہئے کہ چند اصولوں میں جو خود قدیم ہیں نوع انسانی مدام حصہ لیتی رہتی ہے۔ یہ اصول ایک وجود فانی قابل فساد سے تعلق پیدا کر کے اس کی طرح قابل فساد و فنا نہیں بن جاتے۔ ان کی ہستی افراد کے ساتھ قائم نہیں ہے بلکہ ان کے اثر سے آزاد ہے اور کرہ ارض کے کسی حصہ میں اگر آدمی ہیں تو اور نہیں ہیں تو دونوں جگہ ان کا یکساں عمل جاری رہتا ہے۔ افلاطون کی فرضی مثالوں

کے اگر لفظی معنی لئے جائیں تو وہ بالکل غلط اور دھوکہ دہ معلوم ہوں گے۔ لیکن اگر بجائے لفظی معنی کے اس اعتبار سے ان کا مطلب سمجھا جائے کہ ان سے اصول ہائے کلی کی حقیقت خارجی و مادی مراد ہے تو بالکل صحیح اور صداقت سے پر معلوم ہوں گی۔ اس طریق سے عقل ایک ہی وقت میں واحد اور متعدد دونوں ہوتی ہے۔ اگر یہ مطلقاً واحد ہوتی تو یہ نتیجہ ہوتا کہ صرف ایک ہی شے کا سب کو ادراک ہوتا۔ اور اگر ان لوگوں کے عدد کے اعتبار سے جنہیں علم حاصل ہے متعدد ہوتی تو عقل کا سلسلہ فنا ہو جاتا اور حکمت و علم ایک شخص سے دوسرے شخص تک منتقل نہ ہو سکتا۔ بخلاف اس کے اگر ہم یہ تسلیم کر لیں کہ وقت واحد میں خارجی شے (یعنی عقل فعلی) کی وحدت اور اشیاء ذہنی (یعنی عقل انفعالی) کی کثرت دونوں باتیں ممکن ہیں تو تمام اعتراضات رفع ہو جاتے ہیں۔

(۸) اتصال بہ عقل فعال۔ اشیائے متفرقہ کا ادراک

عقل انفعالی کی کوشش یہ ہوتی ہے کہ عقل فعال سے کسی طرح وصل ہو جائے۔ یہ اسی طرح کی کوشش ہے جیسی کہ قوت کی طرف سے فعل میں آنے کے لئے، ہیولی کی طرف سے صورت اختیار کرنے کے لئے اور شعلہ کی طرف سے قابل احتراق جسم تک پہنچنے کے لئے کوشش ہوتی ہے۔ لیکن یہ سعی وصل کے درجہ اول ہی پر منتہی نہیں ہو جاتی جسے عقل اکتسابی (مستفاد) کہتے ہیں۔ روح کو عقل کلی کے ساتھ بہت زیادہ گہرا اتصال حاصل ہو سکتا ہے حتیٰ کہ عقل اول کے ساتھ اسے ایک طرح کی وصلت و یگانگت حاصل (۱۲۳) ہو جاتی ہے۔ عقل اکتسابی (مستفاد) نے انسان کو مقام قدس کے دروازہ تک پہنچا دیا ہے لیکن جس طرح سے احساس تصور کے لئے ایک راستہ پیدا کرتا ہے اور جب آخر الذکر کا فعل بہت قوی ہو جاتا ہے تو خود درمیان سے ہٹ جاتا ہے اسی طرح جس وقت عقل مذکور اپنے مقصود تک پہنچ جاتی ہے تو پھر باقی نہیں رہتی اور درمیان سے غائب ہو جاتی ہے۔ اس طریق پر عقل فعال نفس پر دو طرح کے مختلف عمل کرتی ہے ایک کی غرض یہ ہے کہ عقل ہیولائی کو اس قدر رفعت دے کہ معقولات و قابل ادراک اشیاء کا ادراک کر سکے۔ دوسری کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ اس درجہ سے بھی آگے رہنمائی کرے اور خود معقولات سے اتصال و اتحاد نصیب کرا دے۔ اس مقام پر پہنچ کر انسان اس عقل کی مدد سے تمام اشیاء کا ادراک کرتا ہے جو اس کے حصہ میں آتی ہیں۔ جس سے اس طرح وہ خدا کے مانند ہو جاتا ہے یعنی اس میں صفات ربانی پیدا ہو جاتی ہیں تو ایک معنی کو خود اسے ہمہ اوست کا مرتبہ نصیب ہوتا ہے اور تمام موجودات سے کما ہی واقف ہو جاتا ہے کیونکہ جو علم کہ

اسے نصیب ہوا ہے اس کے ماوراء موجودات اور ان کے اسباب کچھ حقیقت نہیں رکھتے۔ ہر ہستی میں اس طرح کا ایک میلان ربانی ہوتا ہے تاکہ اپنی فطرت کے مطابق اس شریف مقصد کو حاصل کر سکے۔ حیوانات بھی اس سے بہرہ ور ہیں۔ یعنی وہ بھی ہستی اول تک پہنچ جانے کی قوت اپنے اندر مضمر رکھتے ہیں۔ یہاں ابن رشد بے قرار ہو کر کہنے لگتا ہے کہ ”کتنی محمود یہ حالت ہے اور کتنا عجیب یہ طور زندگی ہے“ پس ہم ترقی انسانی کے آغاز پر نہیں بلکہ انتہا پر پہنچاتے ہیں جبکہ ہر شے جو انسان میں ودیعت رکھی گئی ہے واتحد ”اور خارجا“ نظر آنے لگتی ہے اور کوئی شے بالقوہ مضمر نہیں رہتی۔

یہ ہے وہ مسئلہ جسے صوفی مسئلہ من و تو کہا کرتے ہیں اور جو تمام مشرقی نفسیات کی بنیاد ہے اور مدرسہ عرب اندلس کے ذہن میں دائمی طور پر پہلے سے موجود نظر آتا ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ ابن باجہ اور ابن طفیل کی تصنیفات میں کس قدر اہم جگہ اسے دی گئی ہے۔ ابن باجہ نے بالقصد دو رسالے اس مضمون پر لکھے ہیں۔ جن کا اکثر حوالہ ابن رشد دیا کرتا ہے لیکن پھر بھی ابن رشد کے مسئلہ میں اور اس کے ان دو ہم وطنوں کے مسائل میں ایک باریک سا فرق ہے جو خاصا اہم ہے۔ ابن باجہ کے نزدیک یہ اتصال ایسی ریاضت اور ایسے مجاہدوں سے حاصل ہوتا ہے جو تنہا کس (۱۱۵) کی ریاضتوں کے مشابہ معلوم ہوتے ہیں۔ ابن طفیل کے نزدیک تصوف کا خیال غالب رہتا ہے۔ لوگ اس مرتبہ اتصال کو درویشوں کی طرح رقص کر کے جس سے حال پیدا ہوا کرتا ہے اور ایک حجرہ میں بند ہو کر سر جھکا کر آنکھیں بند کر کے اور ہر خیال کو جو احساس سے پیدا ہوتا ہے دور کر کے مراقبہ کی مدد سے حاصل کرتے ہیں۔

عالم استغراق میں اہل مشرق نے کبھی بے اعتدالی اور رند مشربی کی حد فاصل پر قیام کرنا نہیں جانا۔ خارجی ریاضتوں کی مدد سے عقل کلی کے ساتھ متحد ہو جانا صوفیہ ہندو فارس کا ایک محض خیالی مقصود ہمیشہ سے رہا ہے۔ صوفی کہتا ہے کہ سات درجے ہیں جو انسان کو آخری منزل یعنی فنا الفنا (۱۱۶) تک پہنچا دیتے ہیں جسے بدھ مت والے نروان کہتے ہیں اور جس تک انسان اپنی شخصیت کو فنا کر کے پہنچتا ہے اور اتنا الحق ”کہنے لگتا ہے“ (ان خواب و خیال کی باتوں کی تکرار شاعری میں بھی بہت نظر آتی ہے) ایرانی اور ہندوستانی مدرسے ہمیشہ فنا فی اللہ اور نیستی ماسوائے اللہ کو عجیب و غریب استعارات کے پردہ میں بیان کیا کرتے ہیں۔ ولی کہتا ہے کہ اس محبت کی تشریح کے لئے ابن سینا سے پوچھنے مت جاؤ وہ اس فن کے قواعد سے ناواقف ہے۔ اگر افلاطون حقیقی (یعنی خدا) تمہارے مدرسے سے تعلق پیدا کرنے آگیا ہے تو اخلاق کی تمام کتابوں کو دھو ڈالنا لازم ہے۔

ابن رشد ہمیشہ ایسی حماقتوں سے الگ رہا اور بلا خوف تردید وہ تمام فلاسفہ عرب اندلس میں سب سے کم تصوف کی طرف مائل تھا۔ وہ با آواز بلند کہتا ہے کہ ہم اس اتصال کو صرف حکمت سے حاصل کر سکتے ہیں۔ اس کی نگاہ میں ارتقاء انسانی کا بلند ترین مقام وہ ہے جہاں قوائے انسانی اپنی تمام انتہائی استعداد امکانی حاصل کر چکی ہوتی ہیں۔ آدمی جب غور و فکر کی مدد سے اس پردہ کے اندر داخل ہو گیا جو اشیاء کی حقیقت پر پڑا ہوا ہے تو وہ خدا تک پہنچ جاتا ہے۔ یہاں حقائق علویہ اسے رو در رو نظر آتے ہیں۔ صوفی کی ریاضت بیکار (۱۷۷) و بے سود ہے۔ آدمی کی اعلیٰ زندگی کا مقصد یہ ہے کہ اپنے نفس کے جزو اعلیٰ کو اپنے احساسات پر غالب رکھے۔ اگر یہ مرتبہ حاصل ہو گیا تو بہشت حاصل ہو گئی۔ خواہ آدمی کا کوئی مذہب کیوں نہ ہو لیکن یہ نعمت بہت کم یاب اور صرف بڑے لوگوں کو نصیب ہو سکتی ہے۔ اس مرتبہ تک ہم صرف بڑھاپے میں پہنچ سکتے ہیں بشرطیکہ فکر و استغراق کی مشق ہمیشہ کرتے رہیں۔ فضولیات کو ترک کر دیں اور اس کے ساتھ ہی ضروریات زندگی کے بھی محتاج نہ ہوں۔ بہت سے لوگ صرف مرتے وقت اس کا ذائقہ چکھ لیتے ہیں۔ کیونکہ یہ مرتبہ کمال ہمیشہ جسمانی تکمیل کے بالعکس ہوا کرتا ہے۔ فارابی اس نعمت عظمیٰ کی تمنا میں آخر دم تک رہا اور جب کچھ حاصل نہ ہوا تو کہنے لگا کہ یہ سب موبوم اور بے اصل شے ہے لیکن اتصال کی یہ صلاحیت ہر آدمی میں ایک سی نہیں ہوتی۔ پس یہ نعمت ایک طرح کی وہبی ہے اور بلا کسب حاصل ہوتی ہے۔

اس مسئلہ کا فلسفہ میں ایک نام ہے یعنی تصوف معقولی (۱۱۸)۔ یہ پیروان اسکندر افروسی کا نتیجہ خیال ہے اور جو کچھ کہ ارسطو نے دانشمندی اور اعتدال پسندی کے ساتھ تفکر و استغراق کے اثرات کے بارے میں کہا تھا کہ وہ ہمیں خدا تک پہنچا دیتا ہے اور اس کی نعمتوں میں شریک ہونے کی توفیق عطا کرتا ہے۔ اس قول کو ان لوگوں نے بہت کچھ مبالغہ کے ساتھ بڑھا چڑھا کر بیان کیا ہے۔ فلسفہ عرب کے نازک سے نازک مسئلہ کی توضیح کرو ارسطو کا اس میں جو قول ہے اسے بالکل ٹھیک اور صحیح پایاؤ گے۔ اس امر میں شبہ کرنا غیر ممکن ہے کہ یہ مسئلہ اتصال حیات ربانی کے اس بیان سے ماخوذ ہے جو ارسطو کے مابعد الطبیعیات کے ابواب ہفتم و نہم و دواز دہم میں ہماری نظر سے گذرتا ہے۔ عقل کلی ہمیشہ فکر کرتی اور ایک سب سے زیادہ ربانی موضوع کا جو خود اس کی ذات ہے تصور کرتی رہتی ہے۔ اس خیال ربانی نے ایک غیر قسمت پذیر ساعت میں یہ سعادت حاصل کی جو تمام عقل کی حقیقت ہے یعنی خدائے بزرگ و برتر کی ذات پاک۔ کیونکہ اور اک و تصور سب سے زیادہ خوشی و مسرت کی شے اور نہایت اعلیٰ درجہ کی سعادت ہے۔ اس میں سب سے زیادہ قابل تعریف یہ بات ہے کہ خدا اس مسرت کامل سے جس کی

صرف جھلک ہمیں نصیب ہوتی ہے ہمیشہ لطف اٹھاتا رہتا ہے۔

اخلاق لقوا جس کے دسویں مقالہ میں ایک روحانی زندگی جو تصور و خیال میں بسر ہو اس کی مسرت بہت زیادہ شاندار الفاظ میں بیاں کی گئی ہے۔ ارسطو کہتا ہے ”لیکن یہ زندگی شاید انسان کی پہنچ سے بالاتر اور اس کی دسترس کے ماوراء ہے کیونکہ انسان ہونے کی حیثیت سے ہم اس نعمت سے فیض یاب نہیں ہوتے بلکہ ہمارے اندر جو ربانی شے ہے اس کے بدولت ہمیں یہ نصیب ہوتی ہے“ اس طور پر اس مسئلہ میں ہر شخص کی انفرادی خصوصیت اور فطرت انسانی کی حدود کی بہت احتیاط کے ساتھ رعایت و نگہداشت کی گئی ہے۔

اہل عرب کے نزدیک نظریہ اتصال بہت زیادہ مسئلہ اور اک جواہر متفرقہ سے متعلق ہے۔ یہ ایک سوال ہے جو ارسطو نے اپنے آپ سے کیا تھا لیکن اس کا حل نہیں کیا۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ عربوں نے بے شمار قیاسات کام میں لانے شروع کئے۔ ارسطو یہ بیان کر کے کہ عقل کیونکر اشیاء مجرہ کا تصور کرتی ہے اتنا اور اضافہ کرتا ہے۔ ہم آگے چل کر دیکھیں گے کہ عقل کے لئے یہ ممکن ہے یا نہیں کہ قوت اور اک سے تعلق قطع کئے بغیر کسی ایسی شے کا تصور کر سکے جو اس سے مفارق ہے مگر یہ بتانا آسان نہیں ہے کہ کس جگہ ارسطو نے اپنے اس وعدہ کو پورا کیا۔

ابن رشد نے ارسطو کی اس خاموشی کی ایک رسالہ میں تکمیل کر دی۔ یہ رسالہ طبع نہیں ہوا لیکن اس کا ایک عبرانی ترجمہ موجود ہے جس کا یہ نام ہے۔

”رسالہ بر عقل ہیولانی یا بر امکان اتصال“۔ دو یہودی حکماء نے جن کے نام یوسف بن شمس طاب اور موسیٰ نارہونی ہیں۔ اس رسالہ کے ساتھ شرحیں تالیف کر کے لگا دی ہیں۔

عربوں نے بھی ہمارے حکمائے الہیات (یعنی مدرسین) کی طرح ارسطو کی جدا جدا عقلوں سے فرشتے کرے اور عقل فعال مراد لی ہے۔ مگر سوال یہ ہے کہ آیا انسان اپنے قوائے فطری اور تجربی کی مدد سے ان ہستیوں کا علم حاصل کر سکتا ہے جنہیں آنکھ نہیں دیکھ سکتی۔ اس سوال کا ابن رشد اثبات میں جواب دیتا ہے اور کہتا ہے کہ ”اگر انسان نے ان اشیاء کا ادراک نہیں کیا تو فطرت کا جو فعل تھا وہ بیکار گیا کیونکہ نتیجہ یہ نکلے گا کہ اس نے ایک قابل ادراک شے کو بغیر اس کے کہ کوئی مدرک ہستی اور اک کرنے کے لئے موجود ہو پیدا کیا ہے۔“ (۱۱۹) ہمارے ہاں (۱۱۹) کہتا ہے کہ ”اس استدلال کی علمائے مذہب عیسوی میں سے طامس ایگوی تاس (۱۲۰) اور ڈنس اسکوتوس (۱۲۱) نے تردید کی ہے۔“ اس کے بعد وہ لکھتا ہے کہ یہ استدلال ایسا ہی ہے جیسا کہ کوئی شخص یہ قضیہ پیش کرے کہ ”کوئی آدمی (۱۲۲) نہیں دوڑتا ہے اس لئے کوئی جانور بھی نہیں

دور تا، مگر ایک لحاظ سے ابن رشد کا استدلال بالکل درست و صحیح ہے کیونکہ اس نے صرف انسان کو وہ قوت دی ہے جو معقول و قابل ادراک اشیاء کا ادراک کر سکتی ہے۔ اور اس کے خیال میں عقل مدرک کا پر تو صرف نوع انسانی میں جلوہ انگن ہے۔ یہ ایک ایسا مسئلہ تھا جسے ابن رشد اس سے زیادہ اہمیت دیتا ہے جتنی کہ اس کی شارحین نے دی ہے۔ عقل کلی اس کے نزدیک ایک ایسا اصول ہے جو عالم ظاہر سے تعلق رکھتا ہے اور فرد انسانی سے ایک جدا ہستی ہے۔ پس یہ تحقیقات کرنا کہ آیا عقل انفرادی مختلف اور متفارق اشیاء کے ادراک کے قابل ہے یا نہیں۔ نفس انسانی کی ایک ایسی استعداد کے بارے میں شک کرنا ہے جو حواس خمسہ کی حکومت سے باہر ہے۔ انسان کو اس قوت سے معرا کرنا عقل کے درجہ کو احساس کے درجہ سے بھی گھٹا دینا ہے اس لئے کہ پھر عقل کا وجود بالقوۃ نہیں رہے گا اور احساس کا وجود گو وہ صرف جزئیات ہی سے اپنا تعلق رکھے گا تاہم ہر وقت بالفعل باقی رہے گا۔ علاوہ اس کے قوت فہم اور احساس دونوں بالکل ایک دوسرے کے متوازی ہوا کرتے ہیں لیکن جس طرح سے کہ احساس میں مجتبیٰ یا فاعل خارجی مثلاً روشنی اپنے موضوع سے جدا ہوتی ہے اسی طریق پر قوت ادراک میں بھی مجتبیٰ یا فاعل ذہنی کا وجود (اپنے ذہنی وجود) سے الگ ہوا کرتا ہے۔ پس سوال جس کا حل مطلوب ہے یعنی آیا عقل جو اہر مجرہ سے تعلق پیدا کر سکتی ہے صرف اس قدر باقی رہتا ہے کہ آیا عقل کے لئے عمل کا کوئی امکان ہے یا نہیں۔

جس شدت سے فلاسفہ عرب کو عقل کے وجود خارجی پر اصرار ہے اتنا کسی فلسفہ کو نہیں۔ اس نے نہایت قوی منطقی استدلال سے اس اصول کے نتائج اخذ کئے ہیں۔ اگر عقل ہم سے خارج میں ہے تو وہ کہاں ہو سکتی ہے؟ کون ہے وہ ذات جو ہمیں ایسا بتاتی جیسے کہ ہم نظر آتے ہیں اور جو ہم سے بھی زیادہ ہمارے تمام افعال ذہنی (عقلی) کے ساتھ موافقت رکھتی ہے؟ ان سوالوں کا جواب تو ارسطو نے دیا ہے اور نہ اس کے شارحین نے یا یہ کہنا چاہئے کہ ان سوالوں کو پیش کرنے کا خیال ہی نہیں کیا۔ ارسطو کے رسالہ مابعد الطبیعیات کے مقالہ دوازہم میں یہ کمی رہ گئی ہے جسے پورا کرنے کی عربوں نے کوشش کی ہے۔ ان کے نزدیک فاعل ذہنی اس سلسلہ اصول ہائے اولیہ کا ایک جزو ہے جو کواکب کی رہنمائی کرتا اور خدا کے کاموں کو عالم تک پہنچاتا ہے۔ سب سے پہلا وہ اصول ہے جو سب سے دور کے کرہ کی رہنمائی کرتا ہے اور سب سے آخری وہ ہے جو اس کرہ کی رہنمائی کرتا ہے جو ہم سے نسبتاً سب سے زیادہ قریب ہے۔ اس کے بعد عقل فعال آتی ہے۔ لیکن یہ ہمیں تسلیم کرنا پڑے گا کہ سلسلہ کی یہ ترتیب اس مسئلہ سے کلی مطابقت نہیں رکھتی جو عام طور پر ابن رشد کی طرف منسوب کیا جاتا ہے اور جس

کی توضیح اس نے اپنے خلاصہ مابعد الطبیعیات میں کی ہے جو اس کی ایک نہایت مستم بالشان تصنیف ہے۔ اس مسئلہ کی رو سے عقل فعال عقول کو اکب میں سب سے اخیر کے مرادف پائی جاتی ہے یعنی وہ جو انسان سے قریب ترین واقع ہوئی ہے۔ علاوہ بریں بیروان ابن رشد اس معاملہ میں خود اپنے استاد سے اختلاف رکھتے ہیں۔ ان میں سے بعض عقل فعال کو خدا کہتے ہیں باوجودیکہ خود ابن رشد نے اسکندر افرویدی کی اس رائے کی صاف مخالفت کی ہے۔ کم سے کم اس میں کوئی شبہ نہیں کہ عقل فعال جو ابن رشد کے خیال کے مطابق بنی نوع انسان میں مشترک ہے اس عالم کے نفس کلی سے کسی طرح مشابہ نہیں ہے جس کا بعض حکمائے متقدمین مثلاً رینو اور اس کے پیرو میں پتہ ملتا ہے۔ جہاں ہر آدمی کی شخصیت پر عربی نظام کا اس قدر زیادہ اثر نظر آتا ہے وہاں نفس انسانی کی انفرادی خصوصیت بجائے بے التفاتی کے مبالغہ آمیز طور پر بیان کی گئی ہے کیونکہ وہ ایک ایسے ابتدائی اصول کی شکل میں منتقل ہو گئی ہے جو افراد سے بالکل ایک جدا شے ہے۔

اس طریق پر فلسفہ ابن رشد ایک ایسے نظام کی مانند نظر آتا ہے جس کی بنیاد حالات طبعی پر قائم کی گئی ہو اور جس کے تمام اجزاء باہد گر قوی تعلق رکھتے ہوں۔ یہ عالم اصول ہائے قدیم۔ اصلی اور قائم بالذات کے ایک سلسلہ پر مشتمل ہے۔ اور ایک اشرف و اعلیٰ وحدت (یعنی ذات واحد) سے موہوم طریقہ پر تعلق رکھتا ہے۔ ان میں سے ایک اصول خیال ہے جس کا اظہار عالم میں کہیں نہ کہیں ہمیشہ ہوتا رہتا ہے اور نوع انسانی کا ضمیر مدامی کہا جاتا ہے۔ یہ خیال جو لازوال اور غیر قابل تغیر ہے نہ ترقی سے واقف ہے اور نہ تنزل سے۔ فرد انسانی کو بد ارج مختلفہ اس میں سے حصہ ملتا ہے اور جس قدر یہ شرکت کے جزو کمال کی طرف بڑھتا جاتا ہے اسی قدر زیادہ وہ فرد کامل اور تیج و سرور نظر آتا ہے۔ پس اس نظام میں مسئلہ بقائے دوام و عدم فنا کا کیا حصہ ہونا چاہئے؟ منطق اس مضمون میں کسی پس و پیش کی گنجائش کا موقع ہی نہیں دے سکتی۔

(۹) ابدیت مجملہ۔ قیامت

حکمائے مشائخ نے قوت اور اک کے ہر دو اجزاء یعنی جزو اضافی اور جزو مطلق کو ایک دوسرے سے نہایت تحقیق و تدقیق کے ساتھ جدا کیا ہے۔ پس ابن رشد کو بھی اس سے خیال ہوا ہو گا کہ مسئلہ ابدیت میں شخصیت انسانی کو جدا رکھنا چاہئے۔ ارسطو کے پیروں میں جو راسخ الاعتقاد عیسائی مذہب لوگ ہیں انھوں نے کوشش کی ہے کہ استاد کی طرف ایک ایسے مسئلہ کو

منسوب کریں جو عیسائی مذہبی خیالات کے حتی المقدور مطابق ہو۔ مگر اس کوشش کے باوجود اس مسئلہ پر حکیم موصوف کی اپنی جو رائے ہے وہ اس قدر صاف و واضح ہے کہ کسی شبہ کی گنجائش نہیں رہتی یعنی عقل کلی غیر قابل فساد ہے اور جسم سے علیحدہ ہو سکتی ہے اور عقل انفرادی قابل فساد ہے جسم کے ساتھ ختم ہو جاتی ہے۔ تمام عربوں نے ارسطو کے خیال کو اسی طرح سمجھا ہے۔ صرف عقل فعال ہی ابدی ہے لیکن عقل فعال سے صرف وہی مراد ہے جو نوع انسانی کی عقل کلی سے مراد لی جاتی ہے جو ہر ایک فرد میں مشترک ہوتی ہے۔ پس نوع انسانی ہی ابدی و ازل ہوئی۔ شارح اعظم (یعنی ابن رشد) کہتا ہے قدرت کاملہ ایہ نے قابل فنا ہستی کو اپنی نوع کے پھیلانے کی قابلیت عطا فرمائی تاکہ اسے تسلی رہے اور کسی اور قوت کے نہ ہونے کی صورت میں یہ صفت ابدیت نوعی اسے حاصل رہے۔ یہ صحیح ہے کہ بعض وقت ابن رشد کی رائے کے یہ معنی بھی لئے جاسکتے ہیں کہ ادنیٰ درجہ کی قوتوں کے لئے جیسے کہ قوائے حسیہ حافظہ۔ محبت۔ نفرت وغیرہ ہیں۔ دوسری زندگی میں کوئی دائرہ عمل ہی نہیں باقی رہتا۔ ورنہ ایک اعلیٰ قوتیں جیسے کہ عقل کلی وغیرہ ہیں جسم کے فنا ہونے کے بعد بھی زندہ رہتی ہیں۔ البرٹ (۱۲۳) اور سینٹ ٹامس (۱۲۴) ارسطو کے خیالات کی اسی کے لگ بھگ تاویل کرتے ہیں۔ لیکن فلاسفہ عرب کا مستقل مسئلہ جس سے ابن رشد عموماً "انحراف نہیں کرنا چاہتا ایسا ہے کہ اس مقام پر ارسطو کے خیال میں جو کی رہ گئی ہے اس کی تکمیل کر دیتا ہے۔ یہ ایسا مقام ہے جس پر اس نے صاف کہیں بحث نہیں کی لیکن انکار ابدیت و قیامت۔ نیز یہ مسئلہ کہ انسان کو سوائے اس اجر کے جو یہاں اس دنیا میں اس کی اپنی تکمیل میں نصیب ہوتا ہے کسی اور معاوضہ کی امید نہ رکھنا چاہئے۔ یہ ایسے امور ہیں جن پر پیروان مذہب غرالی اور متکلمین کا اصل اعتراض مشتمل ہے۔ میں سوائے صاف صاف تردید کرنے کے اور کسی طرح پر توافقت التماثل کے ان چند فقرات کی تاویل نہیں کر سکتا جہاں ابن رشد ابدیت کو اس لئے تسلیم کرتا معلوم ہوتا ہے کہ دشمنوں کو فلسفہ کے بارے میں غلط فہمی کا موقع نہ ملے۔

میں یہ بیان کر چکا ہوں کہ ابن رشد کے اصلی خیالات کو اس کتاب میں نہیں تلاش کرنا چاہئے۔ اس کتاب میں روح کو بعض وقت جسم سے بالکل ایک جدا اور مجرّد شے بیان کیا گیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ "ایک پیر سال خوردہ کی بینائی اس لئے کمزور نہیں کہی جاتی کہ اس کی قوت بصارت ضعیف ہو گئی ہے بلکہ اس لئے کہ اس کی آنکھیں جو آلہ کام دیتی ہیں ضعیف ہو گئی ہیں۔ اگر بڑھے کے پاس جوانوں کی سی آنکھیں ہوں تو وہ بھی ایسا ہی اچھا دیکھے گا جیسا کہ جوانوں کو نظر آتا ہے۔ اس کے علاوہ نیند کو لو یہ اس بات کا ایک بین ثبوت دیتی ہے کہ نفس کا

ایک طبق اسفل بھی ہے کیونکہ نفس کے اور ان تمام اعضاء کے جو اعمال نفس کے لئے بمنزلہ آلات کے ہیں جس قدر عمل ہیں وہ سب کے سب اس زمانہ خواب میں معدوم و ناپید ہو جاتے ہیں۔ لیکن بایں ہمہ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ نفس یا روح بھی فنا ہوگی۔ اس طور پر خاص علماء بھی اس عقیدہ میں شریک ہو جاتے ہیں جو ابدیت کے متعلق عوام الناس کا ہے۔ یہ بھی نہ سمجھنا چاہئے کہ عقل کسی عضو خاص سے تعلق رکھتی ہے لیکن حواس کا تعلق بے شک مقامی ہوتا ہے اور جسم کے مختلف حصوں میں احساسات متضادہ سے ممکنیت ہو سکتی ہیں۔ ”اگر ہم اس فقرہ کو دوسری عبارت سے الگ کر کے سمجھنے کی کوشش کریں تو ہمارا یہ خیال ہو گا کہ ابدیت کی نسبت پیروان مذہب کے جو خیالات ہیں وہی ابن رشد کے بھی ہوں گے۔ لیکن اس کی خود تردید اگلے صفحہ پر نظر آتی ہے جہاں وہ زیادہ صحت کے ساتھ یہ کہتا ہے کہ ”روح بلحاظ تعداد افراد کے تقسیم نہیں ہوتی جو روح سقراط میں ہے وہی افلاطون میں ہے۔ عقل میں کوئی انفرادیت نہیں تفرید صرف حسیت سے پیدا ہوتی ہے۔“

پس بلا سبب یہ بات نہ تھی کہ زمانہ بیداری (احیاء علوم) کے بعض پیروان ابن رشد نے جن کی ایک مثال لیفوس (۱۲۵) ہے۔ مسئلہ اتحاد عقول کے سامنے سر تسلیم خم کیا اور ہیمپٹن (۱۳۶) کی نفی ہائے مطلقہ کی مخالفت کی۔ خود ابن رشد نے اس تدبیر سے یہ کوشش کی تھی کہ ابدیت و عدم فنا کا شائبہ باقی رہے۔

اگر روح محدود و مقید ہو جائے اور ایک فرد کے ساتھ مفرد ہو جائے تو جس طرح سنگ متناطیس لوہے کے ساتھ رہ کر خراب ہو جاتا ہے یہ بھی خراب ہو جائے گی۔ افراد کی تمیز مادہ سے ہوگی اور بخلاف اس کے صورت متعدد افراد میں مشترک ہوگی۔ لیکن جس شے سے قرار حاصل ہوتا ہے (یعنی فردیت قائم ہوتی ہے) وہ صورت ہے نہ کہ مادہ صورت اشیاء کو نام عطا کرتی ہے اس کی مثال ایسی ہے جیسے کہ ایک کلباڑی ہے جس میں اگر دھار نہیں ہے تو وہ کلباڑی نہیں کہلائے گی بلکہ صرف ایک لوہے کا ٹکڑا کہلائے گی۔ ایک مردہ جسم کو آدمی کہنا لفظ غلط کا استعمال کرنا ہے۔ پس جہاں تک کہ اس کا تعلق تعدد و تکثر سے ہے فرد انسانی کو فنا ہے لیکن جہاں تک اس کا تعلق انسان کے ایک نمونے یعنی نوع انسانی سے ہے اسے فنا نہیں ہے۔ نفس مفرد بغیر تخیل کی مدد کے کوئی اور اک نہیں کر سکتی۔ جس طرح کہ قوت حسیہ اسی وقت متاثر ہوتی ہے جبکہ موضوع سامنے موجود ہو اسی طرح نفس بھی اسی حالت میں خیال سے کام لیتا ہے جبکہ کوئی شبیہ سامنے موجود ہو۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ فرد واحد کا خیال ازلی وابدی نہیں ہے کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو شبیہیں بھی ازلی وابدی ہوتیں۔ عقل جو بجائے خود غیر

قابل فساد ہے اپنے حالات استعمال کے اعتبار سے قابل فساد ہو جاتی ہے آئندہ کی زندگی کے متعلق جو عام روایتیں مشہور ہیں ابن رشد ان کے متعلق اپنے انکار و اختلاف کو چھپاتا نہیں۔ وہ کہتا ہے کہ ایسی کمائیوں کو بھی خطرناک سمجھنا چاہئے جو ہمیں یہ خیال دلاتی ہیں کہ نیکی حصول مسرت و کامرانی کا محض ایک ذریعہ ہے۔ اس طرح نیکی کوئی شے باقی نہیں رہتی۔ کیونکہ لوگ بد اطواریوں سے پرہیز صرف اس امید میں کریں گے کہ اس پرہیز گاری کے صلہ میں معاوضہ منافع و درمنافع کے ساتھ ملے گا۔ ایک بہادر آدمی موت کے منہ میں صرف اس لئے جائے گا کہ اس سے بھی بڑی جو برائی ہے اس سے محفوظ رہے۔ ایک مصنف آدمی دوسرے کے مال و متاع کا پاس و لحاظ صرف اس لئے کرے گا کہ اس کے معاوضہ میں دو چند رقم اسے حاصل ہوگی وہ افلاطون پر سخت اعتراض کرتا ہے کہ کیوں اس نے ہر آرمین (۱۲۷) کے فرضی قصہ کے ذریعہ سے ارواح کی اس حالت کو جو دوسری زندگی میں ہوگی ہماری متخیلہ کے سامنے پیش کرنے کی کوشش کی۔ وہ کہتا ہے کہ ایسے افسانے لوگوں کی طبیعتوں کو اور خاص کر بچوں کی طبیعتوں کو سیدھی راہ سے ہکا دیا کرتے ہیں اور اپنی حالت کی اصلاح کرنے پر انھیں کوئی حقیقی فائدہ نہیں پہنچتا۔ میں ایسے لوگوں کو جانتا ہوں جو نہایت اچھے اخلاق رکھتے ہیں اور ان کمائیوں کو بھی باور نہیں کرتے اور نیکی اور صلاحیت کے لحاظ سے ان لوگوں سے کسی طرح کم نہیں ہیں جو ان قصوں کو تسلیم کرتے ہیں۔

اس قسم کے تخیلات و تصورات کو جیسا کہ لوگ عموماً "حیات اخروی کے متعلق پسند کیا کرتے ہیں ضرورت سے زیادہ صحیح سمجھنے سے ابن رشد کو ہمیشہ نفرت تھی۔ اس کی اس نفرت سے معلوم ہوتا ہے کہ عقیدہ حشر اجساد کا وہ مخالف ہے۔ اس بات کے ذہن نشین کرنے میں کہ ہمارا ایک وجود باطنی (اخلاقی) ہے جو موت کے بعد بھی اسی نہج پر باقی رہے گا کم دقتیں نہ تھیں۔ سدوسی (۱۳۸) اور دیگر محققین جنھیں طالمود (۱۳۹) ایتھور کی کہتا ہے اس مسئلہ سے صاف طور پر انکار کرتے تھے۔ سینٹ پال (۱۳۰) نے ان کے جواب میں جو پیچیدہ اور انوکھے دلائل پیش کئے ہیں وہ اس پہلے خط میں موجود ہیں جو اس نے کارنٹھ (۱۳۱) کے باشندوں کے نام لکھا تھا۔ قرآن مجید میں ہر صفحہ پر پہلے ہی سے اس عقیدے کی دقتوں کا خیال اور جو اعتراضات کہ اس پر وارد ہوں گے ان کا اندیشہ موجود معلوم ہوتا ہے۔ اہل اسلام کے تمام مذہبی علوم میں یہی بے چینی ان رسائل مناظرہ کی تعداد سے معلوم ہوتی ہے جو اس بحث پر لکھی گئی ہیں۔ تاویل کرنے والے عذر خواہ جس سرگرمی کا اظہار کیا کرتے ہیں اس سے ہمیشہ اس کا اندازہ ہو سکتا ہے کہ طبیعت انسانی ایک زبردستی کے عقیدے کے بار سے بچنے کے لئے کیا کیا کوششیں کرتی

ہے۔ فلاسفہ عرب بلا استثناء حشر اجساد (۱۳۲) کے قائل ہی نہیں اور اسے ایک کہانی سمجھتے ہیں۔ اس بات پر غزالی بطور خاص انھیں ملامت کرتا ہے۔ اس غفیم کے مقابلہ میں ابن رشد نے جس تہذیب کی حالت میں اپنے تئیں پایا اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ایسی احتیاط سے اسے کام لینا پڑا جو تمام حامیان تحقیق کو کفر مذہب والوں کے مقابلہ میں اختیار کرنی پڑتی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ سب سے پہلے جن لوگوں نے قیامت کا ذکر کیا ہے وہ حضرت موسیٰ کے بعد آنے والے پیغمبران بنی اسرائیل ہیں اس کے بعد اناجیل مذہب عیسوی، اس کے بعد صابی جن کا مذہب ابن حزم (۱۳۳) کے قول کے مطابق دنیا میں سب سے قدیم ہے۔ بانیان مذہب کے نزدیک اس عقیدہ میں ایک ایسا اثر موجود تھا جو بنی نوع انسان کی اصلاح حال کے لئے مفید ہو سکتا تھا اس لئے وہ اس کی اشاعت کی طرف مائل ہوئے۔ نیز یہ خیال بھی تھا کہ اس عقیدہ کی بدولت لوگ اپنا ذاتی نفع ہی سمجھ کر نیکی کرنے کی طرف آمادہ ہو جائیں گے۔ میں غزالی یا متکلمین کو اس قول کی وجہ سے الزام نہیں دیتا کہ روح کو فنا نہیں بلکہ اس کہنے پر ملامت کرتا ہوں کہ روح صرف ایک عرض (۱۳۴) ہے اور انسان اسی جسم کو جو فاسد ہو گیا ہے دوبارہ حاصل کرے گا۔ ایسا نہیں ہے بلکہ وہ دوسرا جسم حاصل کرے گا جو پہلے جسم کے مثل ہو گا۔ کیونکہ جو شے ایک مرتبہ فساد پذیر ہو گئی وہ دوبارہ موجود نہیں ہو سکتی۔ بلحاظ مکان کے یہ دونوں جسم ایک ہی جسم ہیں۔ لیکن شمار میں دو کئے جائیں گے۔ ارسطو نے اپنے رسالہ کون و فساد کے اخیر میں لکھا ہے کہ ایک قابل فساد شے پھر وہی شے جو پہلے تھی کسی طرح نہیں بن سکتی بلکہ وہ ان اجزائے مختلفہ مخصوصہ میں مل سکتی ہے جس کی وہ ایک جزو ہے۔ جب ہوا پانی سے خارج ہوتی ہے یا پانی ہوا سے بنتا ہے تو ان دونوں اشیاء میں سے کوئی شے بھی اس فرد کی طرف عود نہیں کرتی جہاں سے وہ پہلے آئی تھی۔ بلکہ اس مکان کی طرف رجوع کرتی ہے جہاں اس کا اصل وطن تھا۔

(۱۰) ابن رشد کا علم الاخلاق و سیاسیات

فلسفہ ابن رشد میں اخلاق کو بہت کم جگہ نصیب ہوئی ہے۔ بالعموم یہ دیکھا گیا ہے کہ رسالہ علم الاخلاق ارسطو پر (بوجہ اس کے کہ اس میں خاص یونانی چربہ بہت زیادہ تھا) بمقابلہ اس کی، منطق طبیعیات و مابعد الطبیعیات کے عربوں نے کم توجہ کی ہے۔ ابن رشد نے اصول ہائے اخلاق پر متکلمین سے جو بحث کی ہے وہ ہماری توجہ اپنی طرف معطوف کرنے کا حق رکھتی ہے۔ متکلمین کہتے ہیں کہ خیر وہی ہے جو خدا چاہتا ہے اور خدا جو کچھ چاہتا ہے وہ کسی ایسے اندرونی سبب کے بناء پر نہیں چاہتا جو اس کے ارادہ سے زمانا "مقدم ہو۔ بلکہ بلا مثال صرف

اس لئے کہ اس کی مرضی یہی ہے۔ ہم نے دیکھا ہے کہ مشکمین خدا کی طرف متضاد باتوں کے پیدا کرنے کی قوت منسوب کرتے ہیں۔ اور یہ کہتے ہیں کہ اس کے اقتدار میں ہے کہ اپنی مرضی سے جو بالکل آزاد اور پابندی غیر سے پاک ہے عالم کا انتظام جس طرح چاہے بدل دے۔ یہ عقائد اس نظام سے تعلق رکھتے ہیں جس کی مخالفت ابن رشد ہمیشہ کرتا رہا ہے۔ اس موقع پر وہ بلا وقت یہ ظاہر کر رہا ہے کہ ایک مسئلہ ہے جو حق و ناحق کے تمام تصورات کو الٹ دیتا ہے اور خود اس مذہب کی بنیاد کھوکھلی کر دیتا ہے جسے مستحکم کرنے کا یہ (مسئلہ) دعویٰ کرتا ہے۔ انسان نہ تو بالکل مختار ہے اور نہ بالکل مجبور۔ اختیار کو اگر نفس کے تعلق سے دیکھا جائے تو وہ آزاد اور غیر مقید ہے۔ تاہم اسباب خارجی ایسے پیدا ہو جاتے ہیں کہ بالکل آزاد بھی نہیں رہتی۔ ہمارے افعال کی علت فاعلی خود ہمارے اندر موجود ہے لیکن جو علت و سبب وقتاً فوقتاً پیدا ہو جاتے ہیں وہ بیرونی ہیں کیونکہ جو شے ہمیں اپنی طرف کھینچ رہی ہے وہ ہماری قدرت میں نہیں ہے اور صرف قوانین یعنی تدبیر الہی سے ظہور میں آتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن میں انسان کو کبھی تقدیر کا پابند اور کبھی افعال کا مختار بیان کیا ہے۔ یہ تصفیہ جو مسائل جبریہ و قدریہ کے بین بین ابن رشد نے اپنے رسالہ مناج کشف الاولہ میں درج کیا ہے۔ فلسفی اور معنوی تاویل کی ایک ایسی مثال ہے جسے مسائل مذہبی میں روا رکھا جاسکتا ہے۔ ایک دوسرے مقام پر وہ کہتا ہے کہ جس طرح مادہ دو متضاد صورتیں قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے اسی طرح نفس بھی دو متضاد افعال میں سے اپنے لئے ایک انتخاب کرنے کا اختیار رکھتا ہے مگر اس اختیار کو نہ جہی برخط کہہ سکتے ہیں اور نہ جہی برافاق۔ قوائے فعلیہ کے لئے بے پروائی کی حالت کوئی حالت نہیں ہے۔ یہ حالت اگر کبھی ممکن ہو سکتی ہے تو صفر انفعالی دنیا میں۔

ابن رشد کی سیاسیات میں جیسی کہ توقع کی جاتی تھی کوئی جدت نظر نہیں آتی۔ جمہوریت افلاطون کا جو اس نے تلخیص کیا ہے اس میں یہ سب موجود ہے۔ اس سے زیادہ کوئی شے حیرت انگیز نہ ہوگی کہ یونانی دماغ کے اس عجیب و غریب خواب و خیال کو اس نے اتنی سنجیدگی سے ہاتھ میں لیا ہے اور سیاسیات کے ایک علمی رسالہ کی طرح اس کی بھی شرح کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ زمام حکومت عمر رسیدہ لوگوں کے ہاتھ میں ہونی چاہئے۔ یہ ضروری ہے کہ شر کے باشندوں کو علوم بلاغت و معانی اور شاعری۔ طریق استدلال و بحث و مباحثہ کی تعلیم دیکر ان میں نیکی کرنے کا مادہ پیدا کرنا چاہئے۔ شاعری۔ خاص کر عربوں کی۔ ایک مضر شے ہے۔ ریاست کا بہترین نمونہ جو مقصود یہ ہونا چاہئے یہ ہے کہ اس میں نہ قانیوں اور مقتیوں (بجوں) کی ضرورت پڑے اور نہ یشیوں کی۔ فوج کا اس کے سوا کوئی اور کام نہ ہونا چاہئے کہ لوگوں کی جان

و مال کی حفاظت کرے۔ لیکن اگر گلہ بانوں کے کتے ہی بھیڑوں کو کھا جائیں تو کیا کیفیت ہوگی؟ فوجی خدمات کے لئے جاگیریں عطا کرنا ملک میں آفتیں اور بلائیں مول لینا ہے۔ عورتیں مردوں سے صرف بلحاظ مدارج اختلاف رکھتی ہیں نہ کہ بلحاظ فطرت۔ جتنے کام مرد کر سکتے ہیں وہ بھی کر سکتی ہیں۔ جنگ، تعلیم، فلسفہ وغیرہ مگر کتر بیانا پر۔ بعض اوقات عورتیں مردوں سے موسیقی میں بازی لے جاتی ہیں حتیٰ کہ اس فن کا کمال صرف اس وقت سمجھا جاتا ہے جبکہ مرد راگ تصنیف کریں اور عورتیں انھیں گائیں۔ بعض افریقی ریاستوں کی مثالوں سے ثابت ہوتا ہے کہ عورتوں میں جنگ کی بھی صلاحیت خاصی ہے۔ اگر یہ بھی ایک جمہوری حکومت میں حصہ لینے لگیں تو کوئی غیر معمولی بات نہیں سمجھی جائے گی۔ کیا ہم یہ نہیں دیکھتے ہیں کہ چرواہے کی کتیاں بھی بھیڑوں کی اسی طرح حفاظت کرتی ہیں جیسے کتے؟ ابن رشد یہ بھی کہتا ہے کہ ہماری تمدنی حالت عورتوں کو اجازت نہیں دیتی کہ وہ تمام لیاقتوں کا اظہار کر سکیں۔ یہ معلوم ہوتا ہے کہ گویا وہ صرف بچے پیدا کرنے اور انھیں دودھ پلانے کے لئے پیدا ہوئی ہیں۔ اسی غلامی کی حالت کا یہ نتیجہ ہوا کہ ان میں بڑے بڑے کاموں کے انجام دینے کی جو قابلیت تھی وہ ضائع ہو گئی۔ یہی وجہ ہے کہ ہم میں ایک عورت بھی ایسی نظر نہیں آتی جو اخلاقی خوبیوں سے آراستہ ہو۔ ان کی عمریں نباتات کی عمروں کی طرح بسر ہو جاتی ہیں اور وہ اپنے شوہروں کی خدمت گزاری کرتی رہتی ہیں۔ یہ بھی ایک مصیبت ہے جو ہمارے شہروں کو تباہ کر رہی ہے۔ اس لئے کہ جتنی تعداد مردوں کی ہے اس سے دوگنی عورتوں کی تعداد ہے اور یہ عورتیں خود اپنے دست بازو سے اپنی ضروریات زندگی کے لئے کمائی کرنے کی استعداد نہیں رکھتیں۔ ظالم اسے کہتے ہیں جو اپنی ذات کے واسطے ملک پر حکومت کرے نہ کہ لوگوں کے واسطے۔ تمام مظالم سے زیادہ بدتر پیشوایان مذہب کا ظلم ہے۔ عربوں کی قرون اولیٰ کی جمہوریت افلاطون کے خیال کے ایک حد تک مطابق تھی لیکن معاویہؓ نے اپنے خاندان میں بادشاہت قائم کر کے اس خوبصورت نمونہ کو برباد کر دیا اور بغاوتوں اور خانہ جنگیوں کے زمانہ کا آغاز ہوا جس سے ہمارا جزیرہ یعنی اندلس بھی (بقول ابن رشد) ابھی تک بالکل نجات نہیں حاصل کر سکا ہے۔

(۱۱) ابن رشد کے مذہبی خیالات

اتنی مدت گزر جانے کے بعد یہ تصفیہ کرنا دشوار ہے کہ ابن رشد کس حد تک لائڈہوں بلکہ تمام موجودہ مذاہب کے عقیدوں سے نفرت کرنے والوں کا قائم مقام کہلایا جا سکتا ہے۔ مذہب چونکہ اس بات کا سب سے بڑا ظاہر کرنے والا ہے کہ ایک خاص زمانہ میں نوع انسانی کا

ضمیر کیا ہوا کرتا ہے اس لئے کسی ایک صدی کے نظام مذہبی کو خوبی سے سمجھنے کے لئے ضرور ہے کہ مذہبی زندگی بسر کی جائے جس سے اتنی گہری واقفیت حاصل ہو سکے گی کہ کسی صاحب تحقیق مورخ سے ممکن نہیں۔ فلاسفہ عرب جیسے مذہب و شائستہ لوگ اور خاص کر ابن رشد اگر اپنے اہل ملک کے مذہبی عقائد میں شریک نظر آئیں تو یہ کوئی مہمل اور بے معنی بات نہیں ہے۔ بلکہ واقعہ یہ ہے کہ ایک مشہور اور غالب مذہب کے ماننے سے آدمی عموماً "تقید و نکتہ چینی کی گرفت سے بچ جایا کرتا ہے۔ گذشتہ صدیوں میں کثرت سے بڑے بڑے لوگ بعض ایسے عقیدوں کے بلا چون و چرا ماننے والے تھے جو ہمارے زمانہ میں ایک بچہ کے ضمیر کو بھی تسکین نہیں دے سکتے۔ تو کیا ایسے لوگوں کی سچائی اور صحت ایمان پر ہم شک کر سکتے ہیں؟ کوئی مہمل سے مہمل عقیدہ مذہب ایسا نہیں ملے گا جسے ان لوگوں نے تسلیم نہ کیا ہو جو دوسری باتوں میں نہایت رسا طبیعت رکھتے تھے۔ جب یہ بات ہے تو ہمیں یہ تصور کرنے میں کوئی دقت نہیں معلوم ہوتی کہ ابن رشد مذہب اسلام پر ضرور ایمان رکھتا تھا خاص کر جب ہم یہ غور کرتے ہیں کہ اس مذہب کے اصنام عقائد میں بافوق الفطرت باتوں کا میل کس قدر کم ہے اور وحدانیت کی خالص ترین صورت سے یہ مذہب کس قدر قریب نظر آتا ہے۔

یہ خیال کرنے کی بات ہے کہ ابن ابیہ اور ابن ابی اسید ابن رشد کی پختہ مذہبی پر ذرا سا بھی شبہ کرنا روا نہیں رکھتے۔ برخلاف اس کے عبدالواحد اور لاؤن افریقی کہتے ہیں کہ اس کے مذہبی عقائد پر اس کے معصروں نے مختلف رایوں کا اظہار کیا ہے۔ لوگوں نے اس کی پختہ مذہبی کے موافق نیز مخالف کتابیں لکھی ہیں۔ لاؤن یا اس کے مترجم کا یہ بیان ہے کہ لاؤن کے پاس مکالمہ کی شکل میں ایک نظم تھی جس میں ایک گفتگو کرنے والا ابن رشد کے علوم و محاسن کی بہت تعریف کرتا ہے اور دوسرا کہتا ہے وہ بیدین و کافر تھا۔ جس سوانح نگار کا اقتباس لاؤن نے دیا ہے اس کی یہی پچھلی رائے معلوم ہوتی ہے۔ یہی مورخ ابن باجہ کے ذکر میں لکھتا ہے جسے قید خانہ سے ابن رشد کے باپ نے رہائی دلوائی تھی۔ باپ یہ نہیں جانتا تھا کہ ایک روز خود اس کا لڑکا اس سے بھی بڑھ کر کافر نکلے گا۔ برخلاف اس کے ابن رشد کا ایک بہت بڑا دوست عبدالکبیر تھا جو ایک بڑا مذہبی شخص تھا خود اس کے الفاظ انصاری نے نقل کئے ہیں۔ "یہ شخص یقین دلاتا ہے کہ یہ تمام اتہامات بے بنیاد ہیں۔ میں نے بارہا ابن رشد کو نماز کے لئے جاتے اور وضو کرتے دیکھا ہے۔" ایک دوسرا مورخ کہتا ہے کہ "خدا ہی کو معلوم ہے کہ اصل حقیقت کیا ہے لیکن اس قدر یقینی امر ہے کہ یہ حاسدوں کی سازشیں تھیں جنہوں نے ابن رشد کو اس قدر نشانہ طعن و ملامت بنایا اس کا خیال صرف یہ تھا کہ ارسطو کے رسائل پر شرحیں لکھی جائیں

اور مذہب و فلسفہ میں ایک رابطہ پیدا کرنے کی کوشش کی جائے۔“

اگر عیسائیوں کی آنکھ میں ابن رشد انکار مذہب و الحاد کا علم بردار نظر آتا ہے تو اس کی بڑی وجہ یہ ہے کہ اکیلا یہی (کیونکہ دوسرے مسلمانوں کے نام اس کے سامنے محو ہو گئے) عربی تہذیب و تمدن کا حامل سمجھا جاتا تھا جسے وسطی زمانہ میں مسیحی انکار مذہب و الحاد کے قریب قریب خیال کرتے تھے۔ ابن رشد کچھ چھپاتا نہیں کہ اس کے بعض مسائل مثلاً عالم کا ازلی و ابدی ہونا، تمام مذاہب کی تعلیمات کے خلاف ہیں۔ وہ بالکل آزادی کے ساتھ ان مضامین کو فلسفیانہ نقطہ نظر سے بیان کرتا چلا جاتا ہے۔ اور اپنی عادت کے موافق نہ تو مذہب پر کوئی حملہ کرتا ہے اور نہ کسی لاعلاج صدمہ سے اپنے آپ کو بچانے کی تکلیف گوارا کرتا ہے۔ وہ علمائے مذہب پر صرف اسی وقت حرف رکھتا ہے جبکہ وہ فلسفیانہ مباحث کے میدان میں قدم رکھنے کی جرات کرتے ہیں۔ متکلمین جن کا دعویٰ ہے کہ ہم اپنے عقائد کو منطق و معقول سے ثابت کر سکتے ہیں اس کے تصنیفات کے ہر صفحہ پر ان کی تردید کی گئی ہے، خاص کر غزالی کی نسبت کہتا ہے کہ ”یہ مرتد فلسفہ۔ یہ احسان فراموش۔ اس نے اپنی تمام معلومات کو کتب ہائے فلاسفہ سے اخذ کیا اور پھر انھیں ہتھیاروں کو لے کر ان پر جھک پڑا جو خود ان سے عاریتاً“ لے گیا تھا۔ وہ کہتا ہے کہ غزالی کے توافقتی الفلاسفہ لکھنے کی وجہ یا تو یہ ہے کہ اس کی داغی ترکیب اپنی جگہ سے ہٹ کر بالکل اوندھی ہو گئی تھی یا شاید اس کی خواہش تھی کہ علمائے مذہب کو جو اسے شبہ کی نظر سے دیکھنے لگے تھے، راضی کر لیا جائے۔ علمائے مذہب ہمیشہ فلاسفہ کے دشمن رہے ہیں اس لئے اس نے یہ تہیہ کیا کہ پہلے ہی سے ان کی نفرت کے مقابلہ کے لئے اپنے واسطے ایک جگہ مضبوط کر لے۔ ابن رشد کہتا ہے کہ ”ہمارا خیال یہ ہے کہ اس کی کتاب کے چھپے ہوئے زہر کو ہم روز روشن میں کھول کر رکھ دیں۔ گو اس میں یہ اندیشہ ہے کہ جن لوگوں نے ہماری مادر یعنی فلسفہ پر ظلم توڑے ہیں ان کے غیظ و غضب کا ہمیں بھی نشانہ بننا ہوگا۔“ بعض دفعہ اس کا منکرانہ خیال اس سے زیادہ آزادی کا پہلو لئے ہوئے نظر آتا ہے۔ بیعت کے پہلے رسالہ میں عقیدہ خلق عالم کو غیر ممکن ثابت کرنے کی کوشش کر کے وہ یہ سوال کرتا ہے کہ ایسی بے معنی رائے کی بنیاد آخر کس طرح پڑی؟ پھر خود ہی جواب دیتا ہے کہ ”عادت“ جیسے کسی کو زہر کھانے کی عادت ہو تو وہ اسے کھا سکتا ہے اور کوئی نقصان نہیں ہوتا۔ اسی طرح عادت عجیب سے عجیب مسئلے ہم سے منوا سکتی ہے لیکن عوام الناس کی رائیں صرف عادت ہی سے قائم ہوا کرتی ہیں۔ جو کچھ وہ بار بار سنتے ہیں اسی پر ایمان لے آتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان کا ایمان فلاسفہ کے ایمان سے زیادہ قوی ہوتا ہے کیونکہ عوام الناس میں سے کسی شخص کو اپنے عقائد کے خلاف

سننے کی نوبت نہیں آیا کرتی بخلاف فلاسفہ کے جنہیں ایسا اکثر اتفاق ہوا کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جو ہم اپنے زمانہ میں اکثر دیکھتے ہیں کہ لوگ معقولات پڑھتے ہی ایسے مذہبی عقائد کو جو محض عادت کے طور پر انہوں نے قائم کر لئے تھے خیر باد کہہ دیتے ہیں اور زندگی ہو جایا کرتے ہیں۔ اس کی تصنیفات میں کسی مذہب کی توہین کا شائبہ تک نظر نہیں آتا۔ تینوں بڑے بڑے مذاہب یعنی۔ یہودیت۔ نصرانیت و اسلام میں محاکمہ کرنے کا خیال جس نے وسطی زمانہ میں ابن رشد کے مخالفین کا پلہ اس قدر گراں کر دیا تھا اس کی تحریروں میں کہیں نظر نہیں آتا۔ اس کے قلم سے ان تینوں شریعتوں کے متعلق جو آج کل موجود ہیں بار بار یہ الفاظ نکلتے ہیں کہ یہ سب قوانین ہیں اور معلوم ہوتا ہے کہ اس سے مراد ایک قسم کی تعمیم ہے جو تمام مذہبوں سے متعلق ہے۔ مذہب کی طرف سے بے پروائی بھی ان الزاموں میں سے ایک الزام ہے جو غزالی فلاسفہ پر عائد کرتا ہے۔ توافقت التماثل کے مقدمہ میں وہ کہتا ہے کہ ”ان غلطیوں کا ماخذ وہ اعتبار ہے جو انھیں سقراط۔ بقراط۔ افلاطون اور ارسطو کے نام پر ہے۔ اور نیز وہ حیرت ہے جو ان حکماء کی فطانت و دقیقہ سنجی پر یہ لوگ کرتے ہیں اور ایک ماخذ وہ یقین ہے کہ ان اساتذہ عظیم نے جو تمام مذاہب سے انکار کیا ہے اور تمام احکام مذہبی کو ایک طرح کی جیلہ بازی اور پاکھنڈ تصور کیا ہے تو یہ سب ان کے عقول کی کمال رسائی اور تجرکی وجہ سے تھا۔“

علاوہ بریں ہمارے پاس دو رسالے ایسے موجود ہیں جن میں ابن رشد نے اپنے مذہبی خیالات کو واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔ ان میں سے ایک کتاب الربط بین المذہب والافلاسفہ ہے اور دوسری کشف الاولہ۔

فلسفہ انسان کا ایک اعلیٰ ترین مقصد ہے لیکن بہت کم لوگ اسے حاصل کر سکتے ہیں۔ عوام کے لئے اس میں پیغمبرانہ کشف والہامات بھی داخل کر دیئے جاتے ہیں مگر فلسفیانہ مناظرے عامۃ الناس کے لئے نہیں ہوتے اس لئے کہ ان سے عقائد میں ضعف آتا ہے۔ ان مناظروں کو اس وجہ سے منع کیا جاتا ہے کہ عامہ خلق کی طمانیت قلب کے لئے یہ کافی ہے کہ جسے وہ سمجھ سکتے ہیں اسی کو سمجھیں۔ غزالی کے مقابلے میں ابن رشد قرآن کی آیتیں نقل کرتا ہے کہ خدا کا حکم ہے کہ حکمت کے ذریعہ سے تحقیق حق کرنا چاہئے اور صرف فلسفی ہی یہ استدعا رکھتا ہے کہ مذہب کو صحیح طور پر سمجھ سکے۔ عالم اسلامی میں جو اتنے فرقے نظر آتے ہیں مثلاً اشعری۔ باطنی، معتزلی۔ ان میں سے ایک بھی حقیقت مطلقہ کا علم نہیں رکھتا اور یہ ممکن نہیں کہ ایک فلسفی کو ان مختلف فرقوں میں سے کسی ایک کی طرف مائل ہو جانے پر مجبور کیا جائے۔ وہ کہتا ہے کہ فلاسفہ کا خاص مذہب یہ ہے کہ حقائق الاشیاء کا مطالعہ کریں کیونکہ سب سے

پاکیزہ تر عبادت جو ہم خدا کی کر سکتے ہیں وہ یہی ہے کہ اس کے کاموں کا علم حاصل کریں۔ یہی وہ شے ہے جو ہمیں اس کی حقیقی معرفت کی طرف رہنمائی کرتی ہے۔ خدا کی نگاہ میں یہ سب سے بزرگ عمل ہے اور سب سے بدتر یہ ہے کہ اس شخص کو جو بطریق مختلف یہ عبادت کرتا ہے جو اس العبادات ہے اور اس مذہب کے ذریعہ سے جو افضل المذہب ہے خدا کی پرستش کرتا ہے ازراہ خطا و ادعائی باطل مورد الزام قرار دیا جائے۔“

انھیں خیالات کا اعادہ بہت استحکام کے ساتھ تہافت التہافت کے اخیر باب میں کیا گیا ہے۔ یعنی خدا پر عوام الناس کا سا اعتقاد رکھنا فرشتوں اور بظاہر پر ایمان لانا اور عبادت۔ نماز۔ اور قربانی کرنا ان سب کا اثر یہ ہوتا ہے کہ آدمی نیکی کی طرف رغبت کرنے لگتا ہے۔ مذہب درستی اخلاق کے لئے نہایت اچھے آئے ہیں۔ خاص کر وہ اصول جو سب کے لئے ایک ہوتے ہیں اور جن کا ماخذ و سرچشمہ فطرت ہے۔ انسان ہمیشہ عامۃ الناس کے اعتقادات کے ساتھ اپنی زندگی کا آغاز کرتا ہے اور اس وقت بھی جبکہ وہ زیادہ انفرادی طور پر غور و خوص کرنے کے قائل ہوتا ہے بجائے ان عقائد سے متنفر ہونے کے جن میں اس کی نشو و نما ہوئی ہے کوشش کرتا ہے کہ ایک لطیف طریقہ پر ان کی تاویل و تعبیر کر سکے۔ پس جو شخص کہ عام لوگوں کو ان کے مذہب کے متعلق شبہات میں ڈالے اور ان کے نبیوں کی باتوں کو ایک دوسرے کے خلاف بتائے وہ کافر اور بے دین ہے اور جو سزا کافر کے لئے اس کے مذہب میں مقرر کی گئی ہے اس کا وہ مستحق ہے۔ جس زمانہ میں متعدد مذاہب رائج ہوں تو ہمیں جو ان میں سب سے افضل ہو وہی (۱۳۵) اختیار کرنا چاہئے۔ یہی وجہ ہے کہ جو حکماء اسکندریہ میں تعلیم دیا کرتے تھے جس وقت انھیں مذہب عرب کا حال معلوم ہوا تو فوراً اسے اختیار کرنے کے لئے آگے بڑھے اور علمائے روم جس وقت انھیں مذہب عیسوی کا علم ہوا عیسائی ہونے لگے۔ علاوہ اس کے مذہب نہ تو امور عقیدہ پر مکمل طور پر مشتمل ہیں اور نہ امور الہامیہ پر بلکہ ان میں دونوں امور کم و بیش موجود ہوتے ہیں۔ ان کے عقائد کا وہ جزو جو مادی ہے اور استعارہ کی زبان میں بیان کیا گیا ہے اس کے باطنی معنی لینے چاہئیں۔ جو شخص کہ حقیقتاً دانش مند ہے وہ کبھی اہل ملک کے اختیار کئے ہوئے مذہب کے خلاف جنگ نہیں کرتا مگر وہ یہ بھی نہیں کرتا کہ خدا کی شان میں عوام کی طرح مذہب گفتگو کرے۔ ا۔ بیتوری جو مذہب اور نیکی دونوں کو ایک ساتھ برباد کر دینا چاہتا ہے وہ یقیناً گردن مارنے کا مستحق ہے۔

ایسے صاف صاف الفاظ میں اظہار عقلیت کے بعد ہمیں یقیناً ابن رشد سے زیادہ تخل و بردباری کی توقع رکھنی چاہئے لیکن یہ یاد رہے کہ ابن رشد نے تہافت التہافت میں گو ان دشمنوں

کے مقابلہ میں جو فلاسفہ کو بد کرداریوں کا الزام دیا کرتے ہیں جو بدیہی کی ہے مگر جن لوگوں کی غلطیوں کی وجہ سے فلسفہ کو شرمندہ ہونا پڑا ہے ان کے ساتھ بھی سختی کا برتاؤ کیا ہے۔ فلسفہ اور مذہب کے باہم ربط کے متعلق جو اس کی رائے ہے وہی رائے اکثر فلاسفہ عرب کی ہے۔ غزالی ایک حکیم کا ذکر کرتا ہے جس کا یہ قول ہے کہ ”جو کچھ میں کرتا ہوں کسی کے کہنے سے نہیں کرتا بلکہ فلسفہ کا اچھی طرح مطالعہ کرنے کے بعد میں اچھی طرح سمجھ گیا ہوں کہ نبوت کے دراصل کیا معنی ہیں۔“ مختصر یہ کہ نبوت حکمت دانائی اور اخلاق کا کمال ہے۔ اس کے احکام کی غرض و غایت یہ ہوتی ہے کہ عوام الناس کو قابو میں رکھا جائے تاکہ وہ ایک دوسرے کو ہلاک نہ کریں۔ آپس میں جھگڑانہ کریں اور بری خواہشوں کے دام میں گرفتار ہونے سے محفوظ رہیں۔ لیکن میرا حال اگر پوچھو تو بوجہ اس کے کہ جاہلوں کے انہوہ کے ساتھ کوئی قدر مشترک نہیں رکھتا مجھے مذہب کے معاملہ میں کسی قسم کا تردد و ہراس پیدا نہیں ہوتا۔ میرا اشار ان لوگوں میں ہے جو اسرار حکمت سے آگاہ ہیں۔ حصول دانائی میرا شغل ہے۔ میں اس سے واقف ہوں اور وہ میرے لئے کافی ہے اور اس کی مدد سے بغیر کسی کے حکم کے اپنا کام کر سکتا ہوں، غزالی کہتا ہے ”یہ وہ مقام ہے جہاں ان لوگوں کے ایمان و یقین کا مہتاب ہے جو فلسفہ کو حاصل کرتے ہیں۔ مثلاً ابن سینا اور الفارابی“ تمام فلاسفہ عرب نے نبوت (۱۳۶) کے اثبات میں ایک عقلی اصول بیان کیا ہے وہ یہ کہ یہ ایک واقعہ نفسیہ ہے اور فطرت انسانی کی ایک ایسی قوت ہے جو اپنے بلند ترین مقام پر پہنچ گئی ہے۔ یہ نظریہ حکمائے عرب کے مسائل میں ایک مہتمم با نشان اور مخصوص درجہ رکھتا ہے۔

لیکن ہمیں ابن رشد کے مسئلہ نبوت و فلسفہ کے باہمی روابط میں بہت زیادہ سختی کی تلاش نہ کرنی چاہئے اور نہ اس کی وجہ سے اس پر الزام دھرنے کی ضرورت ہے۔ کمون اور بے ثباتی تمام اشیاء انسانی کا ایک اہم جزو ہے اور منطق سے اگر مدد لی جائے تو وہ ہمیں عمیق غاروں کی طرف لے جاتی ہے۔ پھر کون شخص ہے جو ایسی حالت میں اپنے ضمیر کے ناپید اکنار اسرار کو بیان کر سکتا ہے اور اس حیات انسانی کے ہنگامہ عظیم میں کون سی عقل صحیح علم رکھتی ہے کہ راست بینی کے تغیرات کہاں ختمی ہوتے ہیں اور تيقن کے ساتھ بیان کرنے کا اسے کہاں تک حق حاصل ہے؟

مسلمانوں کے پختہ مذہب علماء نے ان باریک فرقوں کو نہایت دانشمندی کے ساتھ اور اک کیا ہے۔ ہر عقلی علم انھیں شک شبہ کی ایک چیز نظر آتا ہے کیونکہ اس کی تعلیم میں وحی (۱۳۷) سے انکار کیا جاتا ہے۔ مذہب صرف اسی شرط پر کوئی چیز سمجھا جا سکتا ہے کہ اسے ہر چیز سمجھا

جائے۔ بغیر اس کی سند کے خدا۔ انسان اور کائنات کے اسرار بیان کرنا اسے بیکار کر دیتا ہے اور خواہ ہم چاہیں یا نہ چاہیں اپنے تئیں اس کا دشمن ظاہر کرنا ہے۔ فلسفہ عرب کے مخالفین کہتے ہیں کہ ان علوم کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ آدمی عالم کی ضرورت اور ازلی وابدی ہونے پر ایمان لاتا ہے اور قیامت اور اخروی جزا و سزا سے انکار کرنے لگتا ہے اور اپنے تمام جذبات کی باگ ڈھیلی کر کے بلا کسی قید کے زندگی بسر کرتا ہے۔ یہ ہمیں تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ معقولات نے اکثر مسلمانوں میں ایک طرح کی مادیت پیدا کر دی تھی۔ سخت دل حشیشین بھی فلسفی تھے جن کے قاتلوں نے بادشاہوں کے جسم میں لرزہ ڈال دیا تھا۔ اور خود خلیفہ وقت کی ذات تک ان کے وار سے محفوظ نہ تھی۔ قلعہ الموت کے اندر مقیم رہ کر وہ اپنے اوقات رسائل فلسفہ کی ترتیب و تصنیف میں صرف کیا کرتے تھے جبکہ تاریخی ان کے اس گدھ کے گھونسلے میں گھس گئے تو انھوں نے دیکھا کہ یہاں ایک پورا علمی سازو سامان موجود ہے، ایک عظیم الشان کتب خانہ ہے، ایک طبعیات کا آزمون خانہ ہے اور ایک رصد گاہ ہے جس میں نہایت درجہ مکمل آلات موجود ہیں۔ فلاسفہ کے بارے میں عام طور پر خیال کیا جاتا تھا کہ وہ مذہبی نہیں ہوا کرتے۔ علی ابن سینا اسی طرح کا ایک پھلڑ عیاش تھا جیسے کہ آنحضرت (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) کے قبل شعرائے جاہلیت ہوا کرتے تھے۔ وہ پر عیش و نشاط زندگی بسر کرتا۔ شراب پیتا۔ گانا سنتا۔ اور راتوں کو اپنے شاگردوں کے ساتھ بدمستیاں کیا کرتا تھا۔ اس کا قول ہے کہ شراب کی اس لئے ممانعت آئی ہے کہ اس سے جھگڑے اور دشمنیاں اٹھ کھڑی ہوتی ہیں لیکن میں اپنی دانائی سے بے اعتدالیوں سے بچا رہتا ہوں اور ذہن کو تیز کرنے کے لئے پیا کرتا ہوں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فلاسفہ عرب اپنے ہم مذہب لوگوں میں تقریباً ایسے ہی تھے جیسے سترھویں صدی میں یورپ کے فرقہ عیاش (۱۳۸) کے لوگ۔ یہ باور نہیں ہوتا کہ ایسے تیز نگاہ لوگ بھی عقائد کے معاملہ میں جو محتاج راز ہوتے ہیں عوام سے زیادہ دور میں نگاہ نہیں رکھتے تھے۔ غزالی کہتا ہے کہ ہم اکثر دیکھتے ہیں کہ ان میں سے ایک ہے کہ قرآن پڑھتا ہے۔ مذہبی رسموں میں حصہ لیتا ہے۔ نماز بھی پڑھتا ہے اور زبان سے مذہب کی تعریف بھی کرتا ہے لیکن جب یہ پوچھا جاتا ہے کہ اگر نبوت بے اصل شے ہے تو تم نماز کیوں پڑھا کرتے ہو تو جواب دیتا ہے کہ یہ جسم کی ایک ورزش اور ملک کی ایک رسم ہے اور امن و امان کی زندگی بسر کرنے کا ایک ذریعہ ہے۔ اس اثنا میں وہ نہ تو شراب پینا ترک کرتا ہے اور نہ مکروہات اور بدکاریوں سے اجتناب کرتا

ہے۔ اس میں کمک گیس کہ عوامی کے اس بیان میں بہت کچھ الجھن ہے ممکن ہے کہ یہ سیرچوڑ

آدمی جو ٹھنڈے دل سے مطالعہ فلسفہ پر قائم نہ رہ سکا اور اپنے بگڑے ہوئے تخیل کی وجہ سے

تصوف کی طرف جھک گیا۔ اب اپنے پرانے فلسفہ کے ساتھیوں پر جھنجھلاہٹ نکالنے کے لئے اور نیز اپنی افراط پسند طبیعت کے تقاضے سے حملہ کرنے لگا (۱۳۹) ہے۔ لوگوں کو اکثر یہ دیکھ کر تکلیف ہوتی ہے کہ دوسرے لوگ اس سڑک پر امن و امان سے چلے جا رہے ہیں جس پر وہ خود نہیں چل سکتے ہیں اور بعض پر جوش طبیعتیں ایسی ہوتی ہیں جو یہ خیال کرنے لگتی ہیں کہ ان میں ثبات و یک رنگی اسی وقت پائی جائے گی جبکہ وہ انتہائی حدود پر نظر آئیں گے۔ ممکن ہے کہ غزالی بالکل غلطی پر نہ ہو اور فلاسفہ واقعی اس کے مستحق ہوں کہ ان پر تلون طبعی اور تنگی خیال کا الزام لگایا جائے۔ بہر حال خدا ہی علم و دانائے ہے۔

حوالہ جات

- (۱) قدر یہ وہ ہیں جو بندہ کے فعل کو اس کی محض قدرت کے اندر سمجھتے ہیں یعنی اس کو اختیار حاصل ہے اور جو فعل کرتا ہے اپنے اختیار سے کرتا ہے خدائے عزوجل کو اس سے کوئی تعلق نہیں۔
- (۲) جبر یہ وہ ہیں جو بندہ کو مجبور محض سمجھتے ہیں اور بندہ کے کسی فعل پر اصلاً اس کا اختیار نہیں سمجھتے یہ لوگ قدر یہ کی ضد ہیں۔
- (۳) مستفیہ۔ یہ لوگ خدائے بزرگ و برتری تمام صفات کو قدیم سمجھتے ہیں خواہ وہ ذاتی ہوں یا فعلی۔
- (۴) معتزلہ۔ یہ لوگ واصل ابن عطا کے قول کے پیرو ہیں کہ صاحب گناہ کبیرہ نہ کافر ہے اور نہ مسلمان۔ انھوں نے عام مسلمانوں کے عقائد سے کنارہ کشی کی اس لئے انھیں معتزلہ کہتے ہیں۔ بعض اس کا سبب یہ بتاتے ہیں کہ واصل ابن عطا نے حضرت حسن بصریؒ کی مجلس سے کنارہ کشی کی اس لئے معتزلہ کہلائے اور ان کے ہم خیال اسی نام سے موسوم ہو گئے۔ یہ لوگ صفات خداوند تعالیٰ کے منکر ہیں اور کہتے ہیں کہ وہ معاذ اللہ منہا علم و قدرت و حیات اور سمع و بصر پر قادر نہیں اور کلام اللہ اور ارادت اللہ حادث ہیں۔
- (۵) باطنیہ۔ یہ اسماعیلیہ شیعوں کا ایک فرقہ ہے۔ ان کے عقائد کا تمام تر دارومدار امام وقت کی تقلید پر ہے۔ اعداد پر بہت فکر کرتے ہیں اور اس میں بہت اہمیت سمجھتے ہیں۔ دونوں ہاتھوں کے جوڑوں کی تعداد پکے دانٹوں کی تعداد برابر ہوتی ہے اور قمری مہینہ کے دنوں کی تعداد عربی حروف حتمی کے برابر ہے ان کے علوم میں اعداد ۴-۷-۱۲ کو بہت اہم سمجھا جاتا ہے۔
- (۶) تعلیمیہ۔ یہ وہ حکمت تعلیمیہ کے ماننے والے ہیں جس میں مقدار مطلق سے بحث کی جاتی ہے خواہ وہ متصل ہوں یا منفصل یعنی خواہ وہ علم ہندسہ سے متعلق ہوں یا علم عدد سے۔ اس کے علما نقطہ خط۔ سطح اور جسم تعلیمی یعنی ابعاد ثلاثہ کو بلا مادہ موجود بالذات تصور کرتے ہیں۔ یہ لوگ امام وقت کو معصوم اور اس کی پیروی ضروری سمجھتے ہیں۔
- (۷) اشاعرہ۔ یہ لوگ امام ابوالحسن اشعری کے طریق پر ہیں۔ ان کے نزدیک نہ کسی چیز میں کوئی تاثیر ہے اور نہ کوئی چیز کسی کی علت ہوتی ہے۔ انھیں علت و معلول کے سلسلہ سے انکار ہے۔
- (۸) متکلمین وہ لوگ ہیں جو مذہب و فلسفہ میں ربط پیدا کرتے ہیں۔ ان کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ بدعتوں کو روکا جائے اور تعلیم فلسفہ سے جو شبہات مذہب میں وارد ہوتے ہیں انھیں زائل کیا جائے۔
- (۹) عرب مشائخ فلسفہ ارسطو کی تقلید اس حد تک کرتے ہیں کہ دائرہ ارسطو سے تجاوز کرنا کسی نے جائز نہیں رکھا۔ یہ ضرور ہے کہ اس حکیم کے مسائل کی توجہ وہ اپنے خیال کے مطابق کرتے ہیں

جنس میں ان کی خصوصیات ظاہر ہو جاتی ہیں مگر پھر بھی اپنے آپ کو مقلد سمجھتے ہیں اور دائرہ تقلید سے آگے قدم نہیں بڑھاتے۔ اس پابندی نے حکمائے اسلام کو نقصان پہنچایا اور فلسفہ میں ان کی اجتماعی قوت کو بڑھنے نہیں دیا۔ یہی قید تھی جس کی تاب نہ لا کر غزالی نے فلسفہ کو خیر باد کہہ کر تصوف کا رخ کیا۔

(۱۰) براکنہ پر یہ ایک سخت غلط الزام ہے جس کا تاریخ سے ثبوت نہیں مل سکتا۔ وہ بچے مسلمان تھے اور کوئی بھی ایسا نہ تھا جس کے متعلق یہ کہا جاسکے کہ دل میں زردشتی مذہب رکھتا ہو۔ مامون الرشید بھی اپنے مذہب و قوی خصوصیت سے عاری نہ تھا۔ فلسفہ یونان کی اشاعت میں اس نے جو دلچسپی لی اس کا باعث لافذ ہی نہ تھی بلکہ اقوام غیر کے علوم سے بہرہ مند ہونے کا شوق تھا۔ جو اس زمانہ میں تمام مسلمانوں میں پیدا تھا۔ علامہ شبلی کی کتاب المامون اس خلیفہ کے مساعی علوم اور دلچسپیوں پر ایک اچھی کتاب ہے جسے ایشیائی نقطہ نظر سے لکھا گیا ہے اہل یورپ ایشیا کے مساعی و اشناک کو اپنے نقطہ نظر سے دیکھنے کی کوشش کرتے ہیں جس میں انھیں سخت غلطی ہوتی ہے۔

(۱۱) (Alexander d aphrodisias) سکندر افروڈیسی ارسطو کلیز ساکن معینی کا شاگرد اور ارسطو کا مشہور شارح گذرا ہے۔ یونانی الاصل افروڈیس واقع قاریا کا رہنے والا تھا۔ دوسری عیسوی کے اخیر میں ایتھنز میں آیا اور لیسیم کا مدرس اول مقرر ہو کر فلسفہ مشائین پر مدتوں لکچر دیتا رہا۔

(۱۲) (Theophraste) تھیافرسطوس مدرس مشائین میں ارسطو کا جانشین تھا۔ ۳۷۲ء ق م میں پیدا ہوا۔ اس کا اصلی نام طراموس تھا لیکن عرف عام تھیافرسطوس پڑ گیا۔ مدرس مشائین کا ۳۵ سال مدرس اول رہا اور ۲۸۷ء ق م میں اس جہاں فانی سے گذر گیا۔

(۱۳) (Maxim) میکسی موس باشندہ افنی سوس شہنشاہ جولین کا استاد اور جدید افلاطونی طریقہ کا حکیم تھا۔ کہا جاتا ہے کہ اس حکیم کے اثر سے جولین مذہب عیسوی سے برگشتہ ہو گیا۔

(۱۴) (Julian) جولین رومی شہنشاہ۔ مئی ۳۳۱ء یا ۳۳۲ء میں بمقام قسطنطنیہ پیدا ہوا اور ۲۲ یا ۲۳ برس کی عمر میں شاپور ثانی کی جنگ میں زخمی ہو کر ۲۶ جون ۳۶۳ء کو مر گیا۔

(۱۵) (Proclus) پروکلوس۔ یہ حکیم بعد کے جدید افلاطونی طریقہ کا علمبردار تھا۔ ۴۱۰ء میں بمقام قسطنطنیہ پیدا ہوا۔ یہ شخص بڑا مرتاض اور غریب پرور تھا۔ ۴۸۵ء میں اس کا انتقال ہوا۔

(۱۶) (Damascius) دماسیوس۔ یہ شخص جدید افلاطونیوں کا آخری حکیم ہے۔ تقریباً ۳۸۰ء میں پیدا ہوا۔ ۵۲۹ء میں دشمنین نے اس کا مدرسہ بند کر دیا اور یہ نوشیروان اعظم کے پاس چلا گیا مگر ۵۳۳ء میں پھر واپس ہوا اور اسکندریہ میں بودوباش اختیار کی۔ اس کی وفات کی صحیح تاریخ نہیں معلوم۔

(۱۷) (Herimias) ہرمیاس۔ مدرسہ اسکندریہ کا حکیم ہے اور پروکلوس کا شاگرد ہے۔ اس کی تصنیفات میں فرفور یوس السیاقوتی مشہور ہے۔

(۱۸) (Ammonius) امونیوس۔ ہرنیاس کا بیٹا تھا۔ اسکندریہ میں اس کا مدرسہ تھا اور اپنے باپ

کے ہمراہ پروکلوں سے تعلیم پائی تھی۔ افلاطون اور ارسطو پر اس کی جس قدر تفسیقات تھیں وہ سب معدوم ہیں۔ صرف ارسطو پر جو کچھ اس نے لکھا وہ موجود ہے۔ یہ پانچویں صدی عیسوی میں گزرا ہے۔

(۱۹) Themstius) ساسینیوس:- مدبر مقرر اور حکیم تھا۔ ۳۱۷ء میں بمقام پافلاگونیا پیدا ہوا۔ قسطنطنیہ میں تعلیم پائی اور وہیں ۳۸۷ء میں مرا۔ یہ ارسطو کا بہت بڑا شارح تھا۔

(۲۰) Syrianus) سیریانوس:- یہ شخص پلوٹارک کے بعد جدید افلاطونی مدرسہ کا ایتھنز میں مدرسہ اول تھا۔ مابعد الطبیعیات ارسطو پر اس کی کتاب بہت مشہور ہے۔ یہ اپنے استاد پروکلوں کا محبوب ترین شاگرد تھا۔ یہاں تک کہ اس نے وصیت کی تھی کہ اس کے مرنے کے بعد میری ہی قبر میں دفن کیا جائے۔

(۲۱) Simplicius) سیمپلی سیوس یہ حکیم سلشیا کا باشندہ اور امونیوس کا شاگرد تھا۔ جب اس کا مدرسہ بند کر دیا گیا تو یہ بھی دیگر ہم کتب حکما کے ساتھ نو شیروان عادل کے پاس چلا گیا تھا لیکن ایک صلح نامہ کی شرط میں اس کی واپسی درج ہے اس لئے اسے بھی واپس ہونا پڑا یہ بھی اخیر پانچویں صدی اور شروع چھٹی کے جدید افلاطونی حکما میں سے ہے۔

(۲۲) Jean Philopon) جین فلوپن مدرسہ اسکندر کا حکیم تھا اور پانچویں صدی عیسوی کے آخر اور چھٹی صدی کے شروع میں گزرا ہے۔ اس کا لقب نحوی تھا کہا جاتا ہے کہ اس نے ارسطو کی سوانح عمری لکھی جو بعض اوقات اس کے استاد مونیوس ہرمیاس کی طرف منسوب کی جاتی تھی۔

(Enneades) (۲۳)

(Regime du Solitaire) (۲۴)

(Rational soul) (۲۵)

(۲۶) یعنی ایسے منتخب روزگار جن کی ملکی قوت نہایت بلند ہو۔ مزاج و خلقت میں اعتدال اور عالم غیب کی طرف ہمیشہ اس کا میلان ہو اور منفعت خلایق کی طرف ہمیشہ راغب رہے۔ خدا کی جانب سے وہ ایسے علوم اخذ کرتا ہے جن سے عبادتوں کے ذریعہ سے تہذیب انفس حاصل ہوتی ہے۔ (حجۃ اللہ بالغ)

(۲۷) ابو علی حسین بن عبد اللہ ابن سینا ۹۸۰ء میں بمقام اقلینہ (بخارا) پیدا ہوا جہاں اس کے باپ نے جو باطنی المذہب تھا۔ ایک بخاری عورت سے شادی کر کے سکونت اختیار کر لی تھی اور امیر نوح بن منصور کے یہاں محصل کی خدمت پر تھا۔ ابن سینا نے شیخ اسطیل سے مذہبی تعلیم اور تصوف کو حاصل کیا۔ ایک سبزی فروش سے حساب کے ابتدائی مسائل سمجھے۔ عبد اللہ نائیلی ایک مسافر عالم سے مختلف علوم و فنون معمولی طریق پر حاصل کئے منطق۔ اقلیدس و مجبئی خود پڑھ لی۔ فن طب میں عیسیٰ بن سنجی انصاری کا شاگرد تھا۔ ارسطو کے مابعد الطبیعیات کو چالیس بار پڑھا مگر اس وقت تک سمجھ میں نہیں آئی جب تک کہ فارابی کی شرح نہیں ملی۔ ابھی سترہ سال کی عمر تھی کہ والیان ملک اس کے

علوم کی شہرت سن کر اس کی طرف متوجہ ہوئے اور نوح بن منصور کے کتب خانہ کا حاکم ہو گیا جہاں تمام کتابیں اس کی نظر سے گزریں۔ اکیس سال کی عمر سے اپنے والد کی وفات کے بعد سلسلہ تصنیف شروع کیا۔ جر جان میں اس نے کتاب قانون لکھی۔ اکثر والیان ملک سے اسے صدے پہنچے اور یہ بھاگتا پھرتا رہا مگر اخیر زمانہ میں علاء الدولہ نے اس کی بڑی قدر کی۔ جہاں اس کا زیادہ وقت تصنیف و تعلیم اور مجالس علمی میں صرف ہوا کرتا تھا۔ ۷۰۳ء میں علاء الدولہ عازم ہمدان ہوا۔ شیخ بھی ہمراہ تھا راستہ ہی میں تھا کہ موت نے آگھیرا اور اس علم و فضل کے آفتاب نے صرف ۵۸ سال کی عمر میں اس جہاں فانی سے مفارقت اختیار کی اور ہمدان میں دفن ہوا۔

(۲۸) محمد بن محمد بن احمد جتہ الاسلام امام غزالی طاہران منیع طوس (خراسان) میں ۴۵۰ھ میں پیدا ہوئے۔ ان کے والد رشتہ فروش تھے اسی مناسبت سے ان کا خاندان غزالی کہلاتا تھا۔ آپ نے فقہ کی ابتدائی کتابیں احمد بن محمد بن محمد رازکافی سے پڑھیں جو اسی شہر میں درس دیا کرتے تھے۔ اس کے بعد جر جان کا قصد کر کے امام ابو نصر اسماعیل سے تحصیل شروع کی لیکن ان کا شوق تحصیل علوم بڑھتا گیا۔ اس زمانہ میں نیشاپور و بغداد دو مقام علوم کے مرکز کہے جاتے تھے۔ جہاں امام الحرمین اور علامہ ابو اسحاق شیرازی درس دیا کرتے تھے۔ نیشاپور چونکہ قریب تھا اس لئے وہیں کا قصد کیا اور امام الحرمین کی شاگردی اختیار کی۔ غزالی نے اپنے استاد کی زندگی میں ہی خاصی شہرت حاصل کر لی تھی۔ جن کے انتقال کے وقت ان کی عمر صرف (۲۸) برس کی تھی۔ امام غزالی کا مزاج ابتداء میں جاہ پسند تھا۔ امام الحرمین کی صحبت میں انھوں نے علما کی قدر و منزلت کا جو سماں دیکھا اس نے ان کی طبیعت پر بہت اثر کیا۔ جب یہ نظام الملک طوسی کے دربار میں پہنچے تو اس نے ان کی قدر کی اور ان کی شہرت دور دور پھیل گئی۔ (۳۳) برس کی عمر میں مدرسہ نظامیہ نیشاپور کے صدر مقرر ہوئے۔ اس عمر میں نظامیہ کی افسری کا حاصل کرنا ایک ایسا فخر تھا جو امام صاحب کے سوا کبھی کسی کو حاصل نہیں ہوا (۳۸۳ھ) امام صاحب نے کئی بار ملک شاہ سلجوقی کے خاندان کی طرف سے سفارت کی خدمتیں انجام دیں۔ ان کا مذاق طبع یہ تھا کہ جس قدر مذہبی فرقتے اس زمانہ میں موجود تھے سب کے عقائد اور خیالات پر غور کرتے تھے۔ جب یہ بغداد پہنچے تو ایک ایک باطنی۔ ظاہری۔ فلسفی۔ متکلم اور زندیق سے ملے اور ان کے خیالات دریافت کئے۔ مگر ان کی تسلی کسی سے نہ ہوئی کیونکہ یہ لوگ جن مقدمات سے استدلال کرتے تھے ان کی بناء تقلید پر تھی یا اجماع یا قرآن و حدیث کے نصوص پر اور امام صاحب بدیہات کے سوائے کسی چیز سے قائل نہیں ہوتے تھے۔ آخر کار انھوں نے تصوف کی طرف توجہ کی۔ اور ابو طالب مکی اور حارث محاسبی کی تصنیفات پڑھیں اور مجاہدے کے میدان میں قدم رکھا۔ اور شیخ ابو علی فارمدی سے بیعت کی اور اسی راہ میں حصول ترقی کی کوشش کرتے رہے یہاں تک کہ ۱۳ جمادی الاخر ۵۰۵ھ میں بمقام طاہران انتقال فرمایا اور وہیں دفن ہوئے۔ ان کی تصنیفات کی تعداد کثیر ہے جن میں احیاء العلوم خاص امتیاز رکھتی ہے۔

(۲۹) دارة المعارف مطبوعہ مصر جلد اول نمبر ۶۲ صفحہ ۴۷۹ پر حالات ابن رشد میں امام غزالی کے

متعلق جو ابن رشد کے خیالات تھے انہیں اس طرح لکھا ہے وصف توافد من طرف الکلماء را
 علی توافد الغزالی ذکر فیہ انما ذکرہ المغزالی . معول عن مرتبہ الیقین والبرہان وقال فی آخرہ لا شک ان ہذا
 الرجل اخطاء علی الشرع کما اخطاء علی الکلمۃ ولولا ضرورة طلب الحق مع البرہان ما تکلمت فی ذالک۔
 (۳۰) یہ رسالہ یہودیوں نے تصنیف کر کے امام غزالی کے نام سے منسوب کر دیا ہے اور محض الحاق
 ہے۔

(۳۱) خدا مادر اے عقل ہے۔ عقل مخلوق ہے اور اپنے خالق کے صفات و ذات کی محیط نہیں ہو
 سکتی۔ عقل کی مدد سے معرفت الہی حاصل کرنا۔ اہل تصوف کے نزدیک ناممکن ہے۔ قوائے عقلیہ کے
 افعال کے ازالہ سے جو مراد ہے وہ اس شعر سے ظاہر ہوتی ہے۔

چشم بند و گوش بند و لب بہ بند
 گر نہ بینی سر حق بر من نبند؟

چشم و گوش و لب کو بند کرنے سے قوائے حسیہ ظاہری کے افعال کا روک دینا مقصود ہے کیونکہ یہی توجہ
 تمام اور تزکیہ نفس میں خارج ہوا کرتے ہیں۔ ان قوائے ظاہر کے علاوہ قوائے باطنی بھی ہیں جن کی
 اہمیت کا اندازہ اہل فلسفہ نے نہیں کیا ہے۔ جب ظاہری قوتی کا فعل بند ہوتا ہے تو ان باطنی قوتی کا
 فعل جاری ہو جاتا ہے جن کی ترقی منجبر کمال ہوتی ہے "علامہ ابن مسکویہ فز لا صغر میں لکھتے ہیں کہ
 حکماء و متفلسفہ نے اس مطلوب شریف (یعنی معرفت الہی) کے حاصل کرنے کے واسطے شدید ریاضتیں
 اور سخت تکلیفیں برداشت کیں اور ریاضتوں کا خوگر ہو کر بندرتج ترقی کی۔ تب کہیں اس قدر مشاہدہ
 کر سکے جس قدر کہ مخلوق اپنے خالق کا کر سکتی ہے اور حقیقت میں سوائے ان ریاضات اور تدریجی
 ترقیات کے اور کوئی طریقہ بھی حق شناسی کا نہیں ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ہماری عقلیں جو روحانیت
 اور اہلیات کے ادراک سے قاصر ہوتی ہیں۔ اس کا سبب یہی ہے کہ انسان تمام موجودات ہنسانی کا
 انتہائی مرتبہ ہے اور جملہ ترکیبات عنصری خلقت انسانی پر آکر ختم ہوتی ہیں اور کثرت حجابات اور
 تراکیب مادیت عقل جیسے جو ہر صند کے لئے پردہ ہو جاتی ہیں اور یہ بیولانی اور مادی حجابات عقل
 نورانی کو ادراک معقولات سے باز رکھتی ہیں۔ اس لئے کہ عناصر بسیط جب اپنی ابتدائی حالت سے
 اختلاط کثرت کے جانب ترقی کرتے ہیں تو ترکیب انسانی پر پہنچ کر ان کی ترقی ختم ہو جاتی ہے کیونکہ وہ
 امور جو فعلیت میں آتے ہیں ان کی ترکیب و تحلیل غیر متناہی ہوتی تو ممکن نہیں۔ اب اگر یہ مرکب
 انسانی عناصر بسیط کا ادراک چاہے تو جس ترتیب سے ترکیب عناصر ہو کر مرتبہ آخری میں انسان واقع
 ہوا ہے اسی طرح انسان اس ترکیب کو تحلیل کرے اور ترتیب اول کے خلاف چلے تب کہیں اسے
 آخری مرتبہ میں جا کر عنصر بسیط کا ادراک حاصل ہوگا۔ آگے چل کر فصل کے آخر میں پھر لکھا ہے کہ
 "جب ہم اس عالم محسوسات کے ادراک حقائق سے ترقی کر کے اس عالم روحانیت کے ادراک کا
 قصد کرتے ہیں تو ہمیں سخت مجاہدہ اپنی طبیعت سے کرنا پڑتا ہے اور ان تمام صورتوں کو جو حواس
 ظاہری کے ادراک کردہ ہمارے دماغ میں بے ہوئے ہیں اور معقولات صحیحہ کے ادراک میں مغالطہ و

اشباہ کا باعث ہوتے ہیں خیر یا کینا پڑتا ہے اور تمام ادبام سے جو اس سے حاصل کئے گئے تھے علیحدگی اختیار کرنی پڑتی ہے“ (ماخوذ از فوز الاصغر)

Robinson (۳۲)

Pococke (۳۳)

Philosophus antididactus a self-taught philosopher (۳۴)

Jamblicus (۳۵)

M. munk (۳۶)

Malaga (۳۷)

M. munk (۳۸)

The Source of life (۳۹)

(۴۰) قل ہو اللہ احد اللہ الصمد لم یلد ولم یولد ولم یکن لہ کفو احد

(۴۱) صفات تین یہ لوگ خدا کی تمام صفات ذاتی و فعلی کو قدیم مانتے ہیں۔

(۴۲) تشبیہ یہ فرقہ خدائے تعالیٰ کے علم و قدرت و حیات اور دوسری صفات کو انسانوں کے مشابہ کہتے ہیں۔ ان کا اعتقاد بھی ہے کہ خدا ذو جسم ہے اس لئے کہ جس کے جسم نہیں ہوتا وہ موجود بھی نہیں ہوتا۔

(۴۳) اشاعرہ۔ اہل سنت و الجماعت کا ایک فرقہ ہے جس کے امام ابو الحسن اشعریؒ ہیں۔ یہ مذہب تمام خراسان و عراق کا شاہی مذہب بن گیا تھا۔ اشاعرہ نے تاویل نصوص میں کسی قدر وسعت روا رکھی تھی لیکن جس قدر خود وسعت دے چکے تھے اس سے ذرہ بھر تجاوز کو کفر و ارتداد سمجھتے تھے۔ ان کا یہ اصول تھا کہ جس جگہ دلیل قطعی سے ثابت ہو کہ حقیقی معنی مراد نہیں ہو سکتے وہاں تاویل کی جاسکتی ہے۔ ان کے نزدیک اس بات پر دلیل قطعی قائم ہے کہ خدا کسی جہت اور مقام کے ساتھ مخصوص نہیں ہو سکتا۔ ان کے نزدیک اسباب و مسببات کا کوئی سلسلہ نہیں ہے کسی چیز میں کوئی اثر اور خاصہ نہیں ہے۔ واقعات عالم میں کوئی ترتیب اور کوئی انتظام نہیں ہے عذاب و ثواب طاعت و معصیت کا نتیجہ نہیں ہے بلکہ جس کو خدا چاہتا ہے بخش دیتا ہے جس کو چاہتا ہے عذاب دیتا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس اسی طرح کے بہت سے عقائد ہیں۔ آج کل اہل سنت و الجماعت کا بہت بڑا حصہ اشعری ہے مگر امام ابو الحسن اشعریؒ کے عقائد بہ تمامہ ان کے عقائد نہیں ہیں۔ زمانہ مابعد کے علماء کی ترمیمیں زیادہ مقبول ہو گئی ہیں (ماخوذ از الغزالی مؤلفہ شبلی)

(۴۴) دشواری یہ لوگ تاویل کو جائز نہیں رکھتے اور لفظی معنی پر قیاس کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ خدا ذو جسم ہے اور صرف ایک معین جگہ متمکن ہے۔

(۴۵) شیعین۔ یہ لوگ ایمان بالغیب کے قائل نہیں اور جس شے کو دیکھتے اور محسوس کرتے ہیں اسی کو تسلیم کرتے ہیں۔

(۴۶) تعلیمین :- یہ لوگ کلمت کے ماننے والے ہیں جس میں مقدار مطلق سے بحث کی جاتی ہے خواہ وہ متصل ہو یا منفصل یعنی خواہ وہ علم ہندسہ سے متعلق ہو یا علم عدد سے۔ اس فن کے علما نقطہ - خط - سطح اور جسم تعلیمی یعنی ابصار ثلاثہ بلا مادہ کو موجود بالذات تصور کرتے ہیں :- یہ لوگ امام دقت کو معصوم اور اس کی پیروی ضروری سمجھتے ہیں۔

(۴۷) قرامد :- یہ شیعوں کا ایک فرقہ ہے۔

(۴۸) فاطمیہ :- یہ بھی شیعوں کا ایک فرقہ ہے۔ جو صرف آل فاطمہؑ کو خلیفہ برحق سمجھتے ہیں۔

(۴۹) اسمعیلیہ :- یہ بھی شیعوں کا ایک فرقہ ہے جس کا اعتقاد ہے کہ امام جعفر صادقؑ کے بعد اسمعیل امام ہوئے۔ وہی ملک کے حقیقی مالک اور مہدی موعود ہیں۔

(۵۰) دروز :- شمالی شام کے پناہی علاقوں میں یہ لوگ رہتے ہیں۔ انھوں نے انجیل و قرآن دونوں سے ملا کر ایک مذہب بنایا ہے اور صرف چھٹے فاطمی خلیفہ مصر الحاکم بامر اللہ کو مانتے ہیں۔

(۵۱) خیشین :- یہ لوگ شیخ الجبل کے پیرو تھے اور جسے ان کا شیخ کہتا تھا اسے خفیہ قتل کر دیا کرتے تھے یہ لوگ اکثر بھگ کھلا کر لوگوں پر قابو حاصل کیا کرتے تھے اس لئے انھیں خیشین کہتے ہیں۔ بالئین کا یہ ایک فرقہ ہے جو حسن ابن صباح کو شیخ الجبل کہا کرتے تھے۔ ۱۰۹۰ء میں یہ فرقہ قائم ہوا تھا۔

Quietists (۵۲)

(۵۳) Bardesones (بردسونی) :- برصغیر ایران عراق عرب کا ایک قدیم نصرانی حکیم تھا۔ مدنیۃ الہا میں ۱۵۳ء میں اس کی ولادت ہوئی۔ کراکلا کے مظالم کی وجہ سے آرمینا چلا گیا وہاں اپنے عقائد جو فلسفہ کے رنگ میں رنگے ہوئے تھے۔ اس نے پھیلائے شروع کئے اسی کے پیروؤں کو بردسونی کہتے ہیں۔ بطریق میکائیل کہتا ہے کہ ۲۲۲ء میں اس کا انتقال ہوا۔

(۵۴) Schleiermacher (شلیئر ماکر ڈیمیل) - ارنسٹ شلیئر منجر جرمنی کا مشہور حکیم و قیصر تھا۔ ۱۷۶۸ء میں پیدا ہوا اور ۱۸۳۴ء میں مر گیا۔ اسپانوزا اور افلاطون کے فلسفہ کا بڑا ماہر اور مقلد تھا۔ کانت کو اس نے اپنا استاد بنایا تھا مگر بعض ابتدائی اصولوں میں اس سے اختلاف رکھتا تھا۔ کبھی اور شیلانگ سے ان کے خیالات اخذ کر کے اس نے اپنا فلسفہ بنایا تھا۔

(۵۵) علامہ ابن مسکویہ نے فوز الاصفیٰ (فصل دہم) میں متکلمین کی طرف سے خوب توضیح کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جو لوگ امور نظریہ میں غور کرنے کے عادی و مشاق نہیں وہ یہ سمجھتے ہیں کہ کوئی چیز بغیر کسی چیز کے پیدا نہیں ہو سکتی اس لئے کہ وہ ایک انسان کو دیکھتے ہیں کہ دوسرے انسان سے پیدا ہوتا ہے اور ایک گھوڑا دوسرے گھوڑے سے۔ ایسے ہی سب جانور چرند پرند وغیرہ ایک دوسرے سے پیدا ہوتے ہیں۔ اس خیال نے اس قدر ترقی کی کہ جالینوس بھی اس کا قائل ہو گیا۔ مگر حکم اسکندر نے ایک مستقل کتاب اس خیال کے خلاف لکھی اور ثابت کیا کہ جو ممکنات وجود میں آئیں وہ کسی چیز سے پیدا نہیں ہوئیں۔ ہم اس مضمون کو مختصر مگر صاف طور پر بیان کرتے ہیں۔

بلکہ مخلوقات عالم میں جو تغیر و تبدل موت و حیات ثابت ہوتی رہتی ہے اس کی حقیقت یہ ہے کہ

ان مخلوقات کی صرف صورت بدلتی رہتی ہے اور ہوا لے جو صورت کا موضوع و محل ہے بالکل نہیں بدلتا۔ جیسا کہ حکمائے صاف طور پر تشریح کر دی ہے کہ اجسام میں صورت ایک ایسے امر کے تابع ہوتی ہے جو متغیر نہیں ہوتا۔ اور کیے بعد دیگرے صورت اختیار کرتا رہتا ہے۔ پس کل اشکال یا صورت ہیولانیہ اجسام میں طول کرتی یا ان میں پائی جاتی ہیں۔ اور جسم جو ان صورتوں کے حامل ہوتے ہیں اور اپنی کیفیت اور صورت بدلتے رہتے ہیں۔ خود وہ جسم جس کو ہوا لے ثانیہ کہنا چاہئے تبدیل نہیں ہوا کرتا۔ اب غور کرنا چاہئے کہ جس جسم نے ایک صورت بدل کر دوسری صورت اختیار کی اس میں تین احتمال ہو سکتے ہیں۔ ایک یہ کہ پہلی صورت بھی اس جسم میں باقی رہی اور اس نے دوسری صورت اختیار کر لی۔ دوسری وہ صورت کسی اور جسم میں منتقل ہو گئی۔ تیسرے یہ کہ وہ بالکل جاتی رہی اور معدوم ہو گئی۔ پہلا احتمال اس لئے باطل ہے کہ مختلف صورتیں اور باہم متضاد شکلیں ایک جسم میں جمع نہیں ہو سکتیں۔ دوسرا احتمال اس دلیل سے باطل ہے کہ نقل مکانی اجسام میں ہوتا ہے اور صورتیں اعراض ہوتی ہیں۔ ان کا نقل اور تبدیل مثل اعراض کے اپنے اجسام و جواہر کے ذریعہ ہو سکتا ہے جو ان کے حامل ہوں۔ خود بذاتہ منتقل نہیں ہو سکتیں۔ پس خواہ تیسرا احتمال باقی رہے گا کہ جب جسم کوئی صورت اختیار کر لیتا ہے تو پہلی صورت باطل ہو جاتی ہے یعنی پہلی صورت حالت وجود سے حالت عدم میں چلی جاتی ہے۔ جب صورت اول میں عدم کے بعد وجود تسلیم ہوا تو یہی حال صورت ثانیہ کا بھی ماننا پڑے گا (جواب لاحق ہوئی ہے) کہ اس وقت عدم سے وجود میں آئی کیونکہ اس (صورت ثانیہ) کا اس جسم میں پہلے سے ہونا یا کسی دوسرے جسم میں ہونا اور وہاں سے اس میں منتقل ہونا دونوں شکلوں کا بطلان ظاہر ہو چکا ہے لہذا ثابت ہوا کہ جملہ اشیاء منکونہ و متغیرہ یعنی صورت اور خطوط اور نقش و نگار اور تمام اعراض و کیفیات کسی چیز سے پیدا نہیں ہوئیں بلکہ عدم سے وجود میں آئی ہیں۔“ حکیم جالینوس نے جو بیان کیا کہ ہر موجود کسی موجود سے پیدا ہوا یہ سراسر غلط ہے اور اس کا باطل ہونا ظاہر ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ اگر موجود سے کسی موجود کو وجود میں لاتا تو ابداع کے کوئی معنی نہیں ہو سکتے۔ اس لئے کہ ابداع کے معنی ہیں۔ ایجاد اشیاء لاس شے یعنی کوئی چیز ایجاد کی جائے لیکن کسی چیز سے نہ پیدا کی جائے اور قول جالینوس کی بناء پر لازم آتا ہے کہ کوئی موجود ابداع سے پہلے موجود تھا۔ اس مسئلہ کے متعلق اگر ہم ان امور پر غور کریں جو ہماری فہم سے قریب تر ہیں (یعنی عالم اجسام کی باتیں) تو ہمارا مقصد زیادہ آسانی سے ثابت ہو جائے گا کہ ہر شے موجود عدم سے وجود میں آئی اور وہ شے پہلے نہ تھی۔ اس کی مثال یہ ہے کہ ہر حیوان غیر حیوان سے پیدا ہوا ہے کیونکہ حیوان منی سے پیدا ہوتا ہے اور منی اپنی اصلی صورت چھوڑ کر حیوان کی صورت بتدریج قبول کرتی ہے اور آہستہ آہستہ مختلف صورتیں اختیار کرتی ہوئی حیوان بنتی ہے۔ اسی طرح منی خون سے بنتی ہے اور خون غذا سے اور غذا نباتات سے اور نباتات اسطوانات یا عناصر سے اور عناصر بسانکھ سے اور بسانکھ ہوا لے اور صورت سے بنتے ہیں۔ یعنی وہی منی ان صورتوں میں تھی اور ہوا لے اور صورت چونکہ اول موجودات ہیں اور ایک دوسرے سے علیحدہ پائے نہیں جا سکتے اس لئے ان کا

انحال کسی شے موجود کی صورت میں ممکن نہیں بلکہ خواہ مخواہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ یہ عدم سے وجود میں آئے۔ لہذا ثابت ہو گیا کہ ہر جسم کی ابتدا انحال عدم تک پہنچتی ہے اور یہی ہم کو ثابت کرنا تھا۔ (۵۶) ابن سینا یہ کہتا ہے کہ عالم قدیم بھی ہے اور مخلوق بھی۔ اس کی تصریح اس طرح کرتا ہے کہ عالم کو ایک دوسرے کا علت و معلول باوجود تقدم و تاخر زمانہ کے مانا جاسکتا ہے اس لئے کہ تقدم بالذات کافی ہے۔ زمانہ کے لحاظ سے مقدم ہونا ضرور نہیں مثلاً کبھی کی حرکت قفل کے کھل جانے کی علت ہے لیکن کبھی کی حرکت اور قفل کے کھلنے میں ایک لحظہ اور ایک آن کا بھی آگاہی نہیں (ماخوذ از الکلام مولوی شبلی نعمانی ص ۳۱ و ۳۲)

(۵۷) ارسطو کا قول ہے کہ عالم کے تمام اجزاء میں کسی نہ کسی قسم کی حرکت پائی جاتی ہے کیونکہ اجسام یا بڑھتے رہتے ہیں یا گھٹتے ہیں اور بڑھنا یا گھٹنا حرکت ہی کی ایک قسم ہے۔ جن چیزوں کو ہم بحال خود قائم دیکھتے ہیں۔ ان کے اجزاء بھی بدلنے رہتے ہیں۔ یعنی پرانے اجزاء فنا ہوتے جاتے اور ان کے بجائے نئے اجزاء آتے جاتے ہیں۔ اجزاء کا بدلتا رہنا ہی ایک قسم کی حرکت ہے اس لئے تمام عالم متحرک ہے اور جو چیز متحرک ہے ضرور ہے کہ اس کے لئے کوئی محرک ہو۔ پس یہ سلسلہ یا تو کیس ختم نہ ہوگا جس نے غیر متناہی کا وجود لازم آئے گا جو بحال ہے یا ایک ایسی چیز ثابت ہوگی جو بالذات یا بالواسطہ تمام اشیاء کی محرک ہے اور خود متحرک نہیں۔ یہی خدا ہے۔ مگر ارسطو کا مذہب یہ ہے کہ عالم بذات خود پیدا ہوا مگر اس کی حرکت حادث ہے اور خدا اس حرکت کا خالق۔ یہی مذہب ابن رشد کا ہے (ماخوذ از الکلام مولفہ شبلی نعمانی ص ۳۱)

(۵۸) علامہ ابن مسکویہ فوز الاصغر کی تیسری فصل میں لکھتے ہیں کہ ہر جسم طبعی کے لئے حرکت ضروری ہے جو اس کے واسطے خاص ہوتی ہے اس لئے کہ جسم کے دو حال ہو سکتے ہیں۔ یا تو بالفعل موجود ہو یا وجود کے لئے مستعد و تیار ہو اور جسم کا تعین و قوام اس صورت سے ہوتا ہے جو اس کے لئے خاص ہوتی ہے اور وہی صورت خاصہ ایسی چیز ہے جس سے کسی جسم کی ذات یا حقیقت متنی ہے اور جو ذات ہے وہی طبیعت ہے اور کسی جسم کی طبیعت ہی اس کی حرکت مجتہدہ کا سبب ہوتی ہے اور طبیعت ہی جسم کو اس کے غایت کمال کی طرف حرکت دیتی ہے اور اس کو کمال کرتی ہے اور یہ تو ظاہر ہے کہ ہر شے کی غایت اس کے مناسب اور موافق ہوتی ہے تو جس طرح کہ ہر متحرک اپنی غایت کی طرف ضرور حرکت کرتا ہے اسی طرح یہ سمجھنا چاہئے کہ ہر متحرک جب حرکت کرے گا تو ضرور ہے کہ اس کو اپنی متم و غیات کی جانب شوق و رغبت ہوگی اور ظاہر ہے کہ جو چیز مشتاق الیہ و مطلوب ہوتی ہے وہ علت ہوتی ہے۔ مشتاق و طالب کی ہر علت کا اپنے معلول سے بالطبع مقدم ہونا لازم و واجب ہے لہذا ثابت ہوا کہ جب تمام اجسام طبعی کا متحرک ہونا لازم ہے اور ان کے لئے محرک کا ہونا بھی جو ان کی علت ہوگا تو صانع اول و علت حقیقی کے وجود پر حرکت سے استدلال کرنا تمام چیزوں سے زیادہ صریح و منظر ہے کیونکہ حرکت کا تمام اجسام کے لئے ضروری الابدی ہونا ثابت ہو چکا ہے۔

(۶۰) حکیم ابو علی احمد بن مسکویہ "نور الاصفیٰ" کے چوتھے باب میں بیان کرتے ہیں کہ جو تمام اشیاء کا محرک ہے وہ خود متحرک نہیں ہے بلکہ ان اشیاء کا متمم یا ان کی حرکت کی علت ہے۔ یہی مذہب متکلمین کا ہے جو فلاسفہ کے اس دعویٰ کے مقابلہ میں کہ کوئی شے بے حرکت نہیں ہے محض آخر کو بے حرکت مانتے ہیں اور خدا کا وجود اس سے ثابت کرتے ہیں۔ وہ پہلے اس دعویٰ کو ثابت کرتے ہیں کہ ہر محرک کے لئے کوئی محرک اس کے سوا ہونا ضرور ہے یعنی ہر متحرک یا حرکت طبعی کرے گا یا غیر طبعی۔ اگر طبعی حرکت ہوگی تو ظاہر ہے کہ اس کی طبیعت نے اس کو حرکت دی جو متحرک سے غیر ہے اور اگر حرکت غیر طبعی ہوگی تو دو حال سے خالی نہیں یا بالارادہ ہوگی یا بالجبر۔ ارادہ کی صورت میں ظاہر ہے کہ جس شے کی وجہ سے ارادہ کیا گیا ہے وہ باعث حرکت ہے جو یقیناً متحرک سے غیر ہے اور اگر حرکت جبر و اکراہ سے ہے تو یہی جبر و قہر والا محرک اصل متحرک سے غیر ہے۔ غرض محرک کا متحرک سے غیر ہونا لازم ہے۔ اس کے بعد علامہ موصوف لکھتے ہیں کہ اگر وہ محرک خود بھی متحرک ہوگا تو ہم یہی تقریر اس میں جاری رکھیں گے یہاں تک کہ سلسلہ ایسے محرک پر ختمی ہوگا جو خود متحرک نہ ہو اور تمام محرکین سے مقدم و اول ہو وہی ذات واجب الوجود ہے۔

(۶۱) Democritus دیموکریٹوس طبعی حکمائے یونان میں بہت عظیم الشان حکیم تھا۔ اہل برا (واقعہ تھریس) کا باشندہ تھا اور غالباً ۴۷۰ یا ۴۶۰ ق۔ م میں اس کی ولادت ہوئی۔ چنانچہ یہ سقراط کا ہم عصر تھا۔ سات برس مصر میں رہ کر ریاضی اور مبیعات کو حاصل کیا۔ حکمائے مجوس کا بھی اس پر اثر تھا۔ زیوڈ روس سکولاس کہتا ہے کہ نوے سال کی عمر میں اس نے وفات پائی مگر بعض کہتے ہیں کہ بیس سال اور زندہ رہا اس نے (۷۲) کتابیں تصنیف کیں اور افلاطون کا ہم پلہ کہا جاتا تھا۔ علم کائنات جو اجزائے لا-تجزئی روح، اور اک۔ مذہب اور اخلاق پر اس کی تصنیفات بہت بیش بہا ہیں۔

(۶۲) اسے یوں سمجھو کہ سلسلہ واقعات کی ایک کڑی۔ ایک جزو یا فرد کی علت قدیم ہوگی یا حادث۔ اگر قدیم ہوگی تو وہ جزو یا فرد بھی قدیم ہوگا کیونکہ علت کے ساتھ معلول کا وجود لازم ہے اور اگر حادث ہے تو اس کی علت بھی حادث ہوگی۔ ہم دیکھتے ہیں کہ اجزاء و افراد عالم، واقعات عالم سب حادث ہیں۔ اس لئے اس کی علت بھی حادث سمجھی جائے گی اور اس علت کی بھی کوئی علت ہوگی۔

یہاں تک سلسلہ احداث ختم نہ ہوگا اور وجود باری تعالیٰ میں بھی ان افراد و اجزاء کا علم و تعلق رکھنے کی وجہ سے احداث لازم آئے گا یعنی ان حکماء کا خیال ہے کہ خدا چونکہ قدیم ہے اس لئے اس کا علم بھی قدیم ہے۔ اور علم قدیم صرف کلیات سے متعلق ہو سکتا ہے نہ کہ جزئیات سے۔

(۶۳) اس عقیدہ سے وحدانیت کو ترک کر کے آدمی ثانوی ہو جاتا ہے۔ جو ایک باطل عقیدہ ہے اور مجوس کی طرح ابرمن و یزداں کو مانتے لگتا ہے۔ مولوی شبلی الکام کے صفحہ ۵۷-۵۸ پر اس مضمون پر اچھی بحث کرتے ہیں کہ دنیا میں نیکی کے ساتھ برائی کیوں ہے؟ وہ کہتے ہیں کہ بوعلی سینا نے شفا میں بیان کیا ہے کہ دنیا کی تین حالتیں فرض کی جاسکتی ہیں (۱) محض بھلائی یعنی بھلائی ہوتی (۲) محض برائی ہوتی (۳) زیادہ بھلائی ہوتی اور کسی قدر برائی۔ اب فرض کرو کہ قدر کے سامنے یہ تینوں پیش

ہیں تو کیا کرنا چاہئے؟ پہلی صورت کی نسبت کسی کو اختلاف نہیں ہو سکتا کہ وہ اختیار کرنے کے قابل ہے۔ دوسری صورت بھی قابل بحث نہیں کیونکہ ہر شخص کے نزدیک وہ قابل اختیار ہے اور قدرت نے بھی ایسا ہی کیا ہے یعنی ایسی دنیا۔ پیدا نہیں کی کہ جس میں برائیاں ہی برائیاں ہوں۔ صرف تیسری صورت بحث کے قابل ہے یعنی قدرت کو ایسا عالم پیدا کرنا چاہئے یا نہیں جس میں بھلائیاں زیادہ اور برائیاں کم ہوں۔ اگر ایسا پیدا نہ کیا جاتا تو بے شبہ یہ فائدہ ہوتا کہ چند برائیاں عالم کے وجود میں نہ آتیں لیکن اس کے ساتھ بہت سی بھلائیوں کا بھی وجود نہ ہوتا اس کا یہ نتیجہ ہوتا کہ چند برائیوں کے لئے دنیا ہزاروں بھلائیوں سے محروم رہ جاتی۔ ابن رشد نے اس اعتراض کا اور جواب دیا ہے وہ کہتا ہے کہ دنیا میں جو برائی باقی جاتی ہے وہ بالذات نہیں بلکہ کسی بھلائی کے تابع و لازم ہے۔ غصہ بری چیز ہے لیکن اس حس کا نتیجہ ہے جس کی بدولت انسان حفاظت خود اختیاری کرتا ہے یہ حس نہ ہو تو انسان ایک قاتل کے مقابلہ میں اپنی جان بچانے کی بھی کوشش نہ کرے۔ فسق و فجور بری چیزیں ہیں مگر یہ اسی قوت سے متعلق ہیں جس پر نسل انسانی کی بقا منحصر ہے۔ آگ گھروں کو جلاتی ہے۔ شر کے شر اس سے تباہ ہو جاتے ہیں۔ لیکن اگر آگ نہ ہو تو انسان کا زندگی بسر کرنا محال ہو جائے۔ اب صرف یہ شبہ رہتا ہے کہ کیا یہ ممکن نہ تھا کہ جو چیز پیدا کی جاتی اس میں اچھائی ہی اچھائی ہوتی برائی مطلق نہ ہوتی۔ ابن رشد لکھتا ہے کہ وہاں یہ ممکن ہی نہ تھا۔ کوئی ایسی آگ نہیں پیدا کی جاسکتی کہ اس سے کھانا پکانا چاہیں تو پک جائے لیکن مسجد کو جلاتا چاہیں تو نہ جلائے۔ باقی یہ اعتراض کہ دنیا میں اکثر اچھے آدمی تکلیف اٹھاتے ہیں اور برے آدمی عیش و عشرت سے بسر کرتے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ انسان کی زندگی اس حیات فانی تک ختم نہیں ہو جاتی اس لئے یہ کیونکر فیصلہ کیا جاسکتا ہے ہم جن کو عیش و عشرت میں بسر کرتا ہوا دیکھ رہے ہیں یہ ان کی پوری زندگی کی تصویر ہو۔ ہمارے سامنے اس سلسلہ کا بہت چھوٹا سا حصہ ہے اس کی بناء پر ہم پورے سلسلہ کی نسبت کیونکر رائے دے سکتے ہیں۔ آگے چل کر ہم ثابت کریں گے کہ جزا و سزا افعال انسانی کے لازمی نتائج ہیں جو کسی طرح ان سے جدا نہیں ہو سکتے۔ جس طرح مرنا زہر کھانے کا اور سیراب ہونا پانی پینے کا لازمی نتیجہ ہے اس بناء پر یہ کہنا صحیح نہیں کہ بہت سے لوگ اچھے یا برے کام کرتے ہیں اور ان کے نتیجے ان کو پیش نہیں آتے۔

نظام عالم میں ہم کو جو برائیاں، ابتراں اور نقائص نظر آتے ہیں کون کہہ سکتا ہے کہ واقعی نقائص ہیں۔ یا اس وجہ سے نظر آتے ہیں کہ نظام عالم کا پورا سلسلہ ہماری آنکھوں کے سامنے نہیں ہے۔ ایسی حالت میں صرف اتنی بات پر خدا کے کمال اور عزت و جلال کا کیونکر انکار کیا جاسکتا ہے؟

Ens (۶۳)

Genie (۶۵)

Sephiroth (۶۶)

Demurge (۶۷)

Metatron (۶۸)

(۶۹) مولانا روم اسی تجاذب کو کس عمدہ طریقہ سے بیان کرتے ہیں:-

حق بہ حکمت در قضا و در قدر کرد مارا عاشقان ہمہ گر
ہمہ اجزائے جہاں زان حکم پیش جفت جفت عاشقان جفت خویش
ہست ہر جزوی بعالم جفت خواہ راست ہیچو کسر با و برگ کاہ
آسمان گوید زمین را مر حبا با توام چوں آہن و آہن ربا
آسمان مرد و زمین زن در خرد ہرچہ او انداخت ایس می پرورد
میل اندر مرد و زن زان حق نہاد تا بقایا بد جہاں زیں اتحاد

میل ہر جزوی بہ جزوی ہم نہد ز اتحاد ہر دو تولیدے جہد
ہست ہفتاد و علت در بدن از کشائے عناصر بے رسن
میل تن در سبزہ و آب رواں زان بود کہ اصل او آمد ازان
میل جاں اندر حیات دو رچی است زانکہ جان لا مکال اصل وی است
میل جاں در حکمت است دور علوم میل تن در باغ و دروغ ست و کردم
حاصل آنکہ ہر کہ او طالب بود جان مطلوبش برو راغب بود
آدی حیوان نباتی و جمادک ہر مراد بے عاشق ہر بے مراد
دفتر سوم مثنوی مولانا روم

Philo (۷۰)

(۷۱) قرآن پاک میں خدائے عزوجل فرماتا ہے۔ لکل شی اجل۔ ایک دوسری جگہ فرماتا ہے۔ اذا جاء اجلہم لایساحزن ساعة ولا یستقمعون

(۷۲) بوطینی سینا کے نزدیک خدا واحد بالذات ہے اور جو چیز واحد بالذات ہے اس سے بالذات صرف ایک ہی چیز صادر ہو سکتی ہے۔ چنانچہ خدا نے صرف عقل اول کو پیدا کیا اور پھر عقل اول سے واسطہ در واسطہ تمام مخلوقات پیدا ہوئے۔

حکمائے مشائخ کہتے ہیں کہ عقل اول لازم ذمت واجب الوجود ہے۔ پھر وہ سلسلہ علت و معلول کا عقل عاشق تک جاری کرتے ہیں۔ عقل اول کو عقل دوم نے پیدا کیا اور فلک اول و عقل دوم کو عقل سوم نے پیدا کیا۔ علیٰ ہذا القیاس عقل عاشق کو۔ فلک نہم اور ہیولی لازم ہیں یعنی عقول عشرہ اور افلاک تسع اور ہیولی کا وجود خود بخود ہے۔ مادہ کو وہ عالم کا ہیولی کہتے ہیں جو قائم بالذات و قدیم الزمان ہے نہ وہ منفصل ہے نہ متصل اور نہ واحد ہے اور نہ کثیر۔ وہ عقل عاشق سے بغیر قصد و اختیار کے صادر ہوا ہے غرض کہ تخلیق اور کل انتظام عالم عقل عاشق کے قبضہ اقتدار میں ہے اور ممکن نہیں کہ سلسلہ فوقانی یا تحتانی میں کوئی اس کے خلاف کر سکے یعنی واجب الوجود سے سوائے عقل اول کے اور

کوئی شے صادر نہیں ہوئی الواحد الا۔ صدر عنہ الا الواحد اس کی دلیل حکمائے قدیم یوں بیان کرتے ہیں کہ علت کا وجود معلول کے قبل ہوا کرتا ہے اور یہ ایسی خصوصیت ہے کہ کسی غیر کے ساتھ نہیں ہو سکتی ورنہ اس معلول خاص کا اقتضاء کسی دوسرے کے اقتضاء سے اولیٰ نہ ہو گا۔ اب اگر علت موجودہ ذات ایسی ہو جس میں انکار نہ ہو تو بوجہ اس کے کہ اس کے علت ہونے میں سوائے ذات کے کسی چیز کو دخل نہیں ہے۔ یہ خصوصیت بھی صرف ذات کی حیثیت سے ہوگی۔ اب اگر اس کا دوسرا کوئی اور معلول بھی فرض کیا جائے گا تو اس کے ساتھ بھی اس کو وہی خصوصیت ہونی چاہئے جو کسی اور کے ساتھ نہیں ہے حالانکہ واجب الوجود واحد حقیقی ہے اور اس میں کوئی دوسری خصوصیت سوائے خصوصیت ذاتی کے ہو ہی نہیں سکتی۔ واحد بسیط سے فعل بسیط ہی سرزد ہو سکتا ہے ورنہ یہ لازم آئے گا کہ اثر بغیر موثر کے پایا جائے جو محال ہے اور یہ بھی ممکن نہیں کہ بہت سے مادوں کی وجہ سے افعال کثیر ہوں کیونکہ پھر یہ سوال ہو سکے گا کہ مادے مفعول ہیں یا غیر مفعول اور ان دونوں حالتوں میں محال لازم آئے گا۔ پس سوائے اس کے کوئی صورت باقی نہ رہی کہ فاعل واحد بعض افعال بذات خاص صادر فرمائے اور بعض بتوسط دیگران۔ یہ مذہب سب سے پہلے ارسطو نے اختراع کیا۔ اس بیان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جناب باری عز اسمہ واحد ہے اور فاعل اول ہے ۱۲ (ماخوذ از ابن مسکویہ و علامہ شبلی وغیرہ)

Demiurge (۷۳)

Hypostases (۷۴) نصاریٰ کا مذہب ہے کہ خدا تعالیٰ جو ہر ہے یعنی قائم بالذات اور من حیث الجوہر واحد ہے اور من حیث الاقانیم تین ہے۔ اقانیم سے مراد ہر سہ صفات وجود۔ (۱) حیات (۲) و علم (۳) ہے۔ صفت علم کو کلہ بھی کہتے ہیں جو متجدد ہوئی بہ جسد حضرت مسیح اور صفت حیات روح القدس ہے۔ (ملل و نحل)

(۷۵) اول مالمق اللہ العقل قرآن میں نہیں ہے یہ بات مصنف کی عدم واقفیت قرآن اور عدم تحقیق کو ظاہر کرتی ہے۔ ۱۲

(۷۶) (Newton) سر اسحاق نیوٹن۔ ولادت ۱۶۴۲ء وفات ۱۷۲۷ء اس حکیم کی ولادت لیکن شارژ انگلستان میں ہوئی۔ مسئلہ کشش ثقل اسی نے دریافت کیا جس نے تمام نظام ہائے قدیم میں مظلوم پیدا کر دیا۔

(۷۷) (Deocartes) رینی ڈی کارٹیز۔ ولادت ۱۵۹۶ء وفات ۱۶۵۰ء ایک فرانسیسی حکیم تھا۔ مقام لا ہے ضلع نورین میں پیدا ہوا اور اسناک ہالم میں ۱۱ فروری کو انتقال کیا۔ اس کی تصنیفات لمبیات کے تمام شعبوں پر ہیں لیکن فیسالوجیہ پر بطور خاص ہیں۔

(۷۸) یہ قرآن پاک کی عبارت ہے۔ حدیث شریف نہیں ہے۔ مصنف حدیث و قرآن سے بہت کم واقف ہے اور ان کے حوالہ دینے میں بہت بے احتیاط ہے۔

(۷۹) صوفیہ کے نزدیک عقل اول سے مراد ہے حقیقت مکیہ جو جامع حقائق ہے یعنی وہ حقائق جو

قیامت تک ظہور پذیر ہوتے رہیں گے۔ یہ تمام حقائق و کائنات اس عقل میں بالقوہ موجود ہیں۔ اس طریق سے نہیں کہ یہ عقل طرف ہے بلکہ اس طور پر کہ یہ کائنات اس عقل کے شیونات ہیں اس طائفہ عالیہ کی اصطلاح میں یہ عقل اول بوجہ اجمال عقل کل و لوح القضاء و ام الکتاب و قلم اعلیٰ و روح اعظم و عرش مجید و درۃ الیضاء کہلاتی ہے۔ اس کے مقابلہ میں نفس کلیہ ہے جو حقائق اشیاء پر بہ وجہ تفصیل مشتمل ہے اسے لوح قدر و لوح محفوظ و کتاب مبین اور عرش بھی کہتے ہیں۔

(۸۰) (Leibnitz) گوٹفرید ویلم لیبنز۔ جرمنی الاصل حکیم تھا ریاضی کا بڑا ماہر تھا۔ یکم جولائی ۱۶۴۶ء کو مقام لیپزگ پیدا ہوا۔ اس کا فلسفہ ڈیکارٹ کے فلسفہ سے زیادہ مشابہ ہے۔

Monopsychism (۸۱)

(۸۲) عقل و نفس کی نسبت غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ دونوں ایک جنس سے نہیں بلکہ نفس دوسری چیز ہے اور عقل دوسری شے اور ممکن ہے کہ عقل نفس سے جدا ہو جائے۔ اسی طرح جیسا کہ قدیم حادث سے یا کوئی ازلی وابدی چیز ممکن و فاسد سے جدا ہو جاتی ہے۔ ارسطو طالیس کا یہ قول یہاں پر فوز الاصفہ ابن مسکویہ سے ماخوذ ہے۔ علامہ ابن مسکویہ کہتے ہیں کہ ظاہر یہ ہے کہ تمام اجزائے نفس جدا نہیں ہوتے جیسا کہ بعض حکماء نے خیال کیا ہے فوز الاصفہ کی فصل پنجم میں وہ فرماتے ہیں کہ ان اجزاء نفس سے مراد نفس شوائی و نفس غضبی و قوت حافظہ وغیرہ ہیں کہ یہ سب انسان کی موت کے ساتھ باطل و فنا ہو جاتے ہیں کیونکہ یہ سب قوتیں ہولائی ہیں۔ ان کے کام آلات بدن کی امداد سے پورے ہوتے ہیں اور نفس کو ان کی ضرورت اس لئے ہوتی ہے کہ بدن مدت طویل تک زندہ رہے۔ ارسطو طالیس کا قول ہے کہ عقل ایک جوہر ہے جو کسی جسم میں پایا جاتا ہے لیکن فاسد نہیں ہوتا۔ کیونکہ اگر فساد پذیر ہوتا تو بڑھاپے کے ضعف و کمال کا اس پر بھی اثر ضرور ہوتا جیسا کہ خود اس پر ہوتا ہے کہ آدمی بڑھاپے میں شکل جوانی کے نہیں دیکھ سکتا۔ لیکن اس کی عقل میں کوئی قصور و فتور نہیں ہوتا۔ پس شیخوخت سے نفس منفعیل نہیں ہوتا کیونکہ اگر عقل جسم کے فساد سے فاسد ہو جایا کرتی تو لازم تھا کہ بڑھاپے میں بھی ضعف بدن کی وجہ سے ضعیف ہو جاتی حالانکہ ایسا نہیں ہوتا۔

(۸۳) (Male branche) نکوس۔ مالی برانش۔ فرانسیسی حکیم۔ ولادت ۱۶۳۰ء وفات ۱۷۱۵ء۔ مدرسہ کارتمیں (یعنی ڈیکارٹیز) کا حکیم تھا۔ ۶ جنوری کو بمقام پیرس پیدا ہوا۔ ساربون میں اس نے تعلیم پائی۔ یہ شخص سترہویں صدی عیسوی کا بہت بڑا مابعد الطبعی حکیم گذرا ہے۔

(۸۴) (Anaxagoras) انکساگورس۔ یونانی حکیم۔ غالباً پانچ سو برس قبل مسیح میں پیدا ہوا۔ شرکلا زونیا (ایشیائے کوچک) اس کا وطن تھا۔ اس زمانہ کے عقائد مذہبی کے خلاف تعلیم دینے کی علت میں اسے گرفتار کر لیا گیا تھا۔ جس سے رہائی دلانے میں پریکلیز کو بہت کوشش کرنی پڑی۔

(۸۵) (Second analytiques) اس کا ترجمہ مصری کتب میں اناطولیقا الثانیہ کیا گیا ہے لیکن ظاہر ہے کہ یہ معرب کرنے کی ایک قسم کی کوشش ہے جو اصطلاحی لفظ کا بدل نہیں ہو سکتی۔ ابن

الابار نے اس کتاب کا نام کتاب البرہان لکھا ہے اس لئے مترجم نے بھی درج کر دیا۔ منطقی اصطلاح میں مترجم کے نزدیک اس کا ترجمہ معقولات ثانیہ ہے۔

(۸۶) عقل و حس میں ایک فرق یہ ہے کہ جس طرح حس بحالت قوت بدن قوی ہوتی ہے اور بدن کے ضعیف ہوتے ہی ضعیف ہو جاتی ہے۔ عقل کا یہ حال نہیں۔ حس جسم سے مفارق نہیں ہے اور اس کا ادراک جسم منفعل کے ذریعہ سے ہوتا ہے جو اشیاء قویہ پر غالب نہیں ہو سکتا لیکن عقل جسم سے جدا ہوتی ہے اور اس کے بعد بھی باقی رہتی ہے اور اس کا ادراک آلات جسمانیہ کے ذریعہ سے نہیں ہوتا لہذا وہ اشیاء قویہ کے ادراک کے بعد اشیاء ضعیفہ کو بھی آسانی سے ادراک کر سکتی ہے (ماخوذ از فوز الاصغر لابن مسکویہ)

(۸۷) یعنی عقل فعال جسے عقل نوعی بھی کہا گیا ہے فرد واحد سے متعلق نہیں بلکہ تمام افراد میں من حیث الکل ساری ہے۔ اور چونکہ نوع کا ہر ایک فرد ایک خصوصیت نوعی رکھتا ہے اس لئے عقل فعال جو حیثیت کلی رکھتی ہے۔ کوئی فرد نوعی اس سے محروم نہیں رہ سکتی یعنی ان افراد میں ایک سی عقل ہے اور متعدد عقلیں نہیں ہیں اور جن حادث عقول کو عقول ارضی کہا جاتا ہے وہ دراصل عقل فعال ہی کی شاخیں ہیں اور اس سے جدا نہیں۔ عقل فعال سے جدا سمجھا جائے تو ان کی کوئی حیثیت باقی نہیں رہتی۔

(۸۸) (Thesphraste) اسطراطینکوس ارسطو کا شاگرد تھا۔

(۸۹) (Aristoxene) ارسطو کسین چوتھی صدی قبل مسیح کا ایک یونانی مشائی حکیم تھا اور ارسطو کا شاگرد تھا۔

(۹۰) (Dicarque) دیکارکوس حکیم مسینی واقع متقلیہ کا باشندہ تھا ارسطو کا شاگرد۔ مورخ اور جغرافیہ داں گذرا ہے اس کا زمانہ حضرت مسیح سے ۳۲۰ ق۔ م قبل تھا۔ لیتا فرسٹ کا بڑا دوست تھا جس کے نام اس نے بہت سی اپنی تصنیفات معنون کی ہیں۔

(۹۱) (Straton)

Themistus (۹۲)

Philipon (۹۳)

Simplicius (۹۴)

Philopon (۹۵)

Anaxagoras (۹۶)

De quantitate animae (۹۷)

Corbie (۹۸)

Macarius Scotus (۹۹)

Ratramne (۱۰۰)

Odon Bishop of Banvais (۱۰۱)

Mabillon (۱۰۲)

Saint Elvi de Nayon (۱۰۳)

Ratramme (۱۰۴)

Baecharias (۱۰۵)

Macarius (۱۰۶)

(۱۰۷) (Bede) بڈ ایک انگریزی مورخ و عالم مذہب تھا۔ ۶۷۲ء میں پیدا ہوا اور ۷۳۵ء میں مر گیا۔
Golefroi de Viterbe (۱۰۸)

(۱۰۹) علامہ ابن مسکویہ فزالا صغر میں لکھتے ہیں کہ عقل اپنے اور ادراکات مخصوصہ میں بذاتہ کافی ہوتی ہے کسی آلہ کی محتاج نہیں ہوتی۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ کوئی شخص آلہ سے امداد اس لئے لیتا ہے کہ وہ آلہ اس کے افعال مقصودہ میں امداد کرے اور اس کے کاموں کو جیسا کہ چاہئے پورا کر دے اور اگر کوئی چیز اس شخص کے کام میں حارج ہو اور بجائے امداد کے الٹا اس کو اپنے افعال سے روکے اور اس کے افعال اس شے کی وجہ سے ناقص رہیں تو وہ شخص اس چیز کو اپنا آلہ نہیں بناتا اور اس سے مدد لینا پسند نہیں کرتا بالکل یہی حال نفس عاقلہ کا ہے اس کے لئے جو چیز بھی آلہ فرض کی جائے ضرور ہے کہ وہ اس کے اعلیٰ کام میں حارج و مانع ہوگی۔ اس لئے جیسا ہم پہلے بیان کر چکے ہیں نفس ادراک معقولات کے وقت اپنی ذات کی طرف رجوع کرتا ہے اور تمام حواس و آلات کو معطل کر کے اپنی ذات کی طرف صمت جاتا ہے اور اسی وجہ سے معقولات کو صحیح طور پر ادراک کر سکتا ہے اور جس قدر آلات و حواس کی شرکت رہتی ہے اسی قدر اس کا علم ناقص رہتا ہے لہذا کوئی چیز اس کا آلہ نہیں بن سکتی اور نہ نفس جسم یا عرض یا صورت ہیولانی ہو سکتا ہے۔

Theophraste (۱۱۰)

Nicholas (۱۱۱)

Themistius (۱۱۲)

Space (۱۱۳)

(۱۱۴) یعنی ودئی اٹھ جاتی ہے۔

Jamblichus (۱۱۵)

(۱۱۶) فنا سے اصطلاح صوفیہ میں مراد ہے زوال۔ تفرقہ و تمیز درمیان قدم و حدوث کے جب روح کی بسیرت مشاہدہ ذاتی میں منجذب ہوتی ہے اور نور عقل کہ جو اس میں فرق پیدا کرنے والا ہوتا ہے بوجہ استیلاء غلبہ نور ذات کے مخفی و مستتر ہو جاتا ہے۔ ایسی حالت میں جو کچھ کہ سالک سے قولا "یا فعلا" یا عملاً صادر ہوتا ہے وہ حق سے ہوتا ہے اور اسی مرتبہ پر پہنچ کر حضرت بابزید رضی اللہ عنہ نے سبحانی ما اعظم شانی اور منصور نے انا الحق کہا تھا۔ سید حسینی سادات کہتے ہیں

نیمتی راہت و ہستی منزل است
گفت مردے کاہدیں رہ کامل است
چوں فنا گردی فنا اندر فنا
از بقائے حق رسیدی در بقا

بعض لوگ غلطی سے یہ سمجھتے ہیں کہ فنا کے معنی ہیں ذات کا گم ہونا اور وجود کا نیست ہونا اور اس کے مقابل کے لفظ بقا کے معنی ہیں کہ خدا کی بقا بندے کو حاصل ہو۔ یہ دونوں محال ہیں۔ فنا الفناء سے مراد ہے فنا کی خواہش کا بھی فنا ہو جانا اور دراصل یہی فنا کے حقیقی معنی ہیں۔ الفناء فنا المراد۔ ایک بزرگ اس کے یہ معنی لیتے ہیں۔ الفناء فنا العبد عن ریت العبودیت والبقاء بقاء العبد مشاہدۃ الالہیت۔ حضرت شیخ علی الجوبیری کشف المحجوب میں فرماتے ہیں کہ جو فنا کو خدا کی ذات میں فنا ہو جانا اور بقا کو خدا کی ذات میں متحد ہو کر باقی رہنا جانتا ہے وہ غلطی پر ہے۔ فنا خدا کے جلال کے دیکھنے سے اور دل پر اس کی عظمت سے حاصل ہوتی ہے۔ حتیٰ کہ جلال کے غلبہ میں دین و عاقبت فراموش ہو جاتی ہے اور احوال و مقام اس کی بزرگی کے سامنے حقیر۔ کرامتوں کا نمود گم۔ اور نفس فانی ہو جاتا ہے۔

(۱۱۷) علامہ ابن مسکویہ لکھتے ہیں کہ چونکہ ہمیں امور عقلیہ کے ادراک کی حادث ہی نہیں اور ہمیشہ امور حسیہ ہی ہمارے مانوس و مالوف رہے ہیں لیکن باوجود ان سب باتوں کے جب اتنی سخت ریا نشیں کرتے ہیں کہ بخلاف اپنی عادت و طبیعت کے معقولات مجردات کی طرف توجہ مبذول کرتے رہتے ہیں اور حواس ظاہری سے بقدر امکان کام لینا چھوڑ دیتے ہیں اور اس قدر غور و فکر امور عقلی میں کرتے ہیں کہ آخر کو اس کی عادت پڑ جاتی ہے تو آنکھیں کھلتی ہیں اور معلوم ہوتا ہے کہ معقولات محسوسات سے کس قدر افضل و اشرف ہیں بلکہ اس وقت یہ سمجھ میں آنے لگتا ہے کہ جملہ محسوسات بمقابلہ معقولات کے ایسے ہیں جیسے سونے کے زیور کے سامنے ملمع کا زیور یعنی جو لوگ بعد محنت و ریاضت ادراک معقولات کرنے لگتے ہیں انھیں یہ عالم محسوسات ایک ملمع کا زیور معلوم ہوتا ہے اور عالم روحانیات اصلی جوہر۔ انہیں وجوہ کے بناء پر افلاطون نے اس عالم کا نام عالم سوفسطائی (عالم ملمع) رکھا ہے۔ عالم روحانیات کے ادراک میں ہمیں سخت مجاہدہ اپنی طبیعت سے کرنا پڑتا ہے۔ اور ان تمام صورتوں کو جو حواس ظاہری کے ادراک کردہ ہمارے دماغ میں بسی ہوئی ہیں اور معقولات صحیح کے ادراک میں مغالطہ و اشباہ کا باعث ہوتی ہیں خیر یاد کسنا پڑتا ہے اور تمام ادبام سے جو حواس سے حاصل کئے گئے ہیں علیحدگی اختیار کرنی پڑتی ہے۔ مگر یہ بے تعلقی بہت دشوار کام ہے اس لئے کہ اپنی ہمیشہ عادت کے خلاف کوئی کام اختیار کرنا اور عامہ مخلوق سے علیحدگی حاصل کرنا سخت دشوار ہے کیونکہ انسان اپنے پہلے وجود سے گویا بے تعلقی کر کے دوسرا وجود اختیار کرتا ہے۔ حکما و عقلا نے اس مطلوب شریف کے حاصل کرنے کے واسطے شدید ریا نشیں اور سخت تکلیفیں برداشت کی ہیں اور ریا نشین کا خوگر ہو کر بتدریج ترقی کی ہے۔

Rationalistic mysticism (۱۱۸)

Zamara (۱۱۹)

Thomas Aquinas (۱۲۰)

Duns Scotus (۱۲۱)

Nullus homo currit: Erge nullum animal currit. (۱۲۲)

Albert (۱۲۳)

Saint Thomas (۱۲۴)

Niphus (۱۲۵)

Pomponath (۱۲۶)

Her Armenien (۱۲۷)

Sudducees (۱۲۸)

(۱۲۹) عالمود (Talmud) بنی اسرائیل کی کتاب فقہ کا نام ہے اس کے دو حصے ہیں (۱) ہشاد (۲) تجارہ۔ اول الذکر متن ہے اور ثانی الذکر شرح و تفسیر ہے۔ عالمود دو ہیں ایک عالمود یروشلیم ہے اور دوسری عالمود بائبل۔ اول الذکر طبریہ میں چودہویں صدی عیسوی کے اختتام پر تمام ہوئی اور ثانی الذکر نئے ہماری عالمود بھی کہتے ہیں پانچویں صدی کے آخر پر ختم ہوئی تھی۔

Saint Paul (۱۳۰)

Cornith (۱۳۱)

(۱۳۲) امامہ شیلی۔ الغزالی کے صفحہ ۷۹ پر لکھتے ہیں کہ قیامت کے متعلق جو اعتراضات تھے ان میں سے اکثر متکلمین کے مخترع عقائد کی وجہ سے پیدا ہوئے تھے مثلاً روایت میں صرف اس قدر ہے کہ قیامت میں مردے زندہ ہو کر آئیں گے۔ اس کی کوئی تصریح نہ تھی کہ جسم بھی معینہ وہی ہوگا جو دنیا میں تھا۔ امام غزالیؒ نے حشر و نشر صراط و میزان وغیرہ کے متعلق جو جواہر القرآن میں لکھا ہے اور جس کی تفصیل احیاء العلوم اور مفنون کبیر میں کی ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ان تمام امور کے متعلق اکابر اسلام کی مختلف رائیں ہیں ایک گروہ انکو جسمانی قرار دیتا ہے۔ اس گروہ کے بھی دو فرقہ بن گئے ہیں۔ ایک فرقہ اس بات کا قائل ہے کہ گو یہ چیزیں جسمانی ہوں گی لیکن ان کی جسمانییت اس عالم فانی کی جسمانییت سے بالکل مختلف ہوگی۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا یہ مذہب ہے کہ آخرت میں جو چیزیں ہوں گی ان کو دنیا کی چیزوں سے فقط نام میں مشارکت ہے۔ دوسرا گروہ یعنی اشاعرہ اسے بالکل جسمانی قرار دیتا ہے اور اس قسم کی جسمانییت کا قائل ہے جیسے ہمارے عالم اجسام کی ہے۔ تیسرا گروہ ان کے روحانی ہونے کا قائل ہے۔ یعنی گو ان اشیاء کا جسمانی ہونا محال نہیں مگر عالم آخرت اس عالم سے بالاتر ہے۔ جسمانی کیفیتیں اس کے شایان شان نہیں۔ امام غزالیؒ کا میلان روحانیت کی طرف ہے لیکن شریعت کے احکام کو بھی مقدم سمجھتے ہیں۔ اور دونوں میں مطابقت پیدا کرنے کی کوشش

کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ فلاسفہ کا قول ہے کہ عالم میں جو کچھ ہوتا ہے حرکات فلیک کے ذریعہ سے ہوتا ہے اور نیز یہ کہ افلاک کے ہر دور کی جدا تاثیر اور جدا نتائج ہیں۔ اس بناء پر یہ ممکن ہے کہ افلاک کا کوئی ایسا دور آئے جس کے نتائج موجودہ دور سے بالکل مختلف ہوں اور وہ یہ ہو کہ تمام آدمی جو مر چکے تھے دفعتاً زندہ ہو جائیں اور ایک نیا عالم ظہور میں آئے۔

(۱۳۳) ابو محمد علی بن احمد ابن سعید بن خرم خاندان بنو امیہ کا ایک رکن تھا۔ ۳۸۴ھ (۶۹۴ء) میں قرطبہ کی فواج میں پیدا ہوا اور ۴۵۶ھ (۱۰۶۴ء) میں وفات پائی۔ علوم دینیہ منطق و فلسفہ میں اپنے زمانہ کا کامل تھا۔ پہلے شافعی تھا اس کے بعد ظاہری ہو گیا۔ اسے علوم اسلامیہ میں جو دستگاہ تھی اندلس میں کسی کو نہ تھی۔ حمیدی کہتا ہے کہ ہم نے اس کا نظیر نہیں دیکھا۔ اس میں اجتہاد کی تمام شرطیں موجود تھیں۔ اس کی کتاب الملل والنحل بہت مشہور ہے جس میں فلاسفہ - ملاحدہ - مادہ پرست یہود اور نصاریٰ کے عقائد پہلے بیان کئے ہیں پھر رد لکھا ہے اس نے سحر اور جادو کی حقیقت پر بہت بحث کی ہے اس کے خیالات و عقائد معتزلہ اور اشاعرہ کے بالکل خلاف تھے۔

(۱۳۴) میرے خیال میں یہاں موسیو ریتاں نے امام غزالیؒ کو دیگر متکلمین زمانہ سابق کے ساتھ مخلوط کر دیا ہے۔ امام غزالیؒ روح کی متعلق منہن صغیر میں لکھتے ہیں کہ وہ جو ہر ہے لیکن جسم نہیں۔ اس کا تعلق بدن سے ہے۔ لیکن اس طرح کہ نہ بدن سے متصل ہے نہ منفصل نہ داخل ہے نہ خارج نہ حال ہے نہ محل۔ روح اشیاء کا ادراک کرتی ہے ادراک عرض ہے یعنی ایک کیفیت کا نام ہے مگر عرض عرض کے ساتھ قائم نہیں رہ سکتا۔ اس لئے روح جو ہر ہے ورنہ ادراک کا قیام اس کے ساتھ نہیں ہو سکتا۔ موسیو ریتاں نے غالباً ابن رشد کے خیالات کی ترجمانی صحیح نہیں کی۔ جب امام غزالیؒ خود ہی روح کو عرض نہیں کہتے تو ابن رشد کیسے ان کی طرف یہ منسوب کر کے الزام لگا سکتا تھا۔ امام غزالیؒ نے روح کی جو حقیقت بیان کی ہے وہ یونانیوں سے ماخوذ ہے۔ ارسطو نے اثالوپیہ میں بیسینہ کی تقریر کی ہے۔ اسی طرح علامہ ابن مسکویہ جس کا متکلمین میں بہت بڑا مرتبہ ہے۔ فوالا صغر میں لکھتا ہے کہ نفس (یعنی روح) نہ جسم ہے نہ عرض کیونکہ جسم ہوتا تو مرکب ہوتا اور صاحب صورت خاص ہوتا اور اگر عرض ہوتا تو بہ صورت ہیولانیہ ہوتا اور معقولات تبعہ میں سے کسی مقولہ کے نیچے داخل ہوتا۔ کیا عین سعادت۔ (عنوان اول) میں امام غزالیؒ فرماتے ہیں کسائیکہ پنداشتند کہ روح قدیم ست غلط کردند کسائیکہ گفتند کہ عرض است ہم غلط کردند کہ عرض را بخود قیام نہ بود تبع بود و جان اصل آدمی است و ہمہ قالب تبع دیست عرض چگونہ بود۔ اس سے معلوم ہو گا کہ امام غزالیؒ ابن مسکویہ وغیرہ روح کو عرض نہیں سمجھتے تھے۔ پس جب یہ واقعہ نہ تھا تو ابن رشد کیسے کہہ سکتا تھا کہ امام غزالیؒ روح کو عرض سمجھا کئے ہیں۔ اسی طرح ایک دوسری غلطی اور موسیو ریتاں نے ابن رشد کے خیالات کی ترجمانی میں کی ہے یعنی وہ امام غزالیؒ کی طرف اس خیال کو منسوب کرتے ہیں کہ انسان اسی جسم کو جو فاسد ہو گیا ہے قیامت میں دوبارہ حاصل کرے گا۔ یہ خیال اشاعرہ کا تھا نہ کہ امام غزالیؒ کا۔ امام صاحب کہتے ہیں کہ قیامت میں جب مردے زندہ ہو کر آئیں گے تو جسم کا بعینہ وہی دیاوی

جسم ہونا ضرور نہیں چنانچہ کیمیائے سعادت (عنوان چہارم در معرفت آخرت) میں لکھتے ہیں کہ ”معنی شرب و بعث و اعادت نہ آنت کہ اور ابعث از نیستی در وجود اور نہ بلکہ آنت کہ اور اقبالے و ہند ہاں معنی کہ قالبے را میائے قبول تصرف او کنند یکبار دیگر چنانکہ در ابتدا کردہ بودند اور اس بسیار آسان تر بود چہ اول ہم قالب سے بایست آفرید وہم روح اور اس روح بر جائے خود اہت اعنی روح انسانی و اجزائے قالب نیز بر جائے خود و جمع آسان تر بود از اختراع آن از انجا کہ نظر ہست اما از انجا کہ حقیقت ست آسانی را بہ فعل الہی راہ نیست چہ جائیکہ دشواری نباشد آسانی ہم نہ بود و شرط اعادہ آن نیست کہ ہماں قالب کہ داشتہ است ہوئی باز دہند کہ قالب مرکب است اگر چہ کہ اسب پیدل افتد سوار ہماں باشد و از کوہ کی تائیری خود بدل افتادہ باشد اجزائے آن با جزای غدا کی دیگر و او ہماں بود۔“ یعنی امام غزالی کے نزدیک اعادہ کے لئے اسے قدیم قالب کی محتاجی نہیں ہے (ماخوذ از کیمیائے سعادت الغزالی و فوز الامصر لابن مسکویہ و احیاء العلوم ۱۲)

(۱۳۵) یعنی ابن رشد یورپ کو اسلام کی طرف ہدایت کرتا ہے۔

(۱۳۶) علامہ ابن مسکویہ موجودات عالم کے مراتب کے بیان میں لکھتے ہیں کہ کل موجودات مرکز زمین سے ٹیکر فلک نہیم کی بالائی سطح تک واحد ہیں اور حیوان واحد ہے اگرچہ اجزائے مختلف رکھتا ہے۔ اس دنیا میں عناصر کے ملنے سے نفس ناطقہ نے نبات کی صورت میں ظہور کیا۔ نبات کے تین مرتبہ قرار دیئے گئے ہیں۔ اعلیٰ و اوسط و ادنیٰ۔ اس کا انتہائی مرتبہ یہ ہے کہ زمرہ نبات سے ترقی کر کے افق حیوانات میں پہنچ جائے۔ حیوانات کا اولین و کمترین مرتبہ نبات کے اعلیٰ و اشرف مرتبہ سے افضل ہے۔ اس مرتبہ سے ترقی ہوتی ہے اور نفس ناطقہ کا اثر زیادہ ہونے لگتا ہے تو ایک اعلیٰ اور ایک اس سے اعلیٰ تر مرتبہ پہ پہنچتا ہے جو انسانیت کے قریب تر ہے۔ بعض بہائم صفت انسان ایسے ہیں جن میں اور بہائم کے اعلیٰ ترین مرتبہ میں زیادہ فرق نہیں۔ اس مرتبہ انسانی کے بعد نفس ناطقہ کا اثر انسان میں ترقی کرتا چلا جاتا ہے۔ یہاں تک ہم ایسے کامل العقل ذہین و طباع آدمیوں کو دیکھتے ہیں جو ہر قسم کی صنعت و حرفت میں اعلیٰ درجہ کی قابلیت رکھتے ہیں اور مختلف علوم و فنون میں عمیق نظر اور وسیع دستگاہ رکھتے ہیں۔ پھر یہ اثر اس سے بھی زیادہ ترقی کرتا ہے اور ایسے انسان پیدا ہوتے ہیں جو فکر سلیم اور رائے مستقیم کے سبب مشہور زمانہ و یگانہ دوراں ہوتے ہیں اور بڑے سریع الادراک قوی الحدس اور روشن ضمیر ہوتے ہیں کہ غیب کی باتیں گویا ایک باریک پردے کے پیچھے سے دیکھ رہے ہیں۔ جب انسان اس مرتبہ شریف تک پہنچ جاتا ہے تو افق ملا کہ سے متصل اور قریب ہو جاتا ہے (ملا کہ سے مراد وہ وجود ہے جو وجود انسانی سے اعلیٰ ہے) مرتبہ انسان اور مرتبہ طلیمین میں اب جو بعض درجے باقی رہ جاتے ہیں انسان انہیں بھی ترقی کر کے حاصل کر لیتا ہے اور ملا کہ سے استفادہ اور استمداد کرنے لگتا ہے اور اس کے تمام مساعی و مقاصد کا مرکز حقائق انبیائی ہو جاتے ہیں۔ اس مرتبہ شریف میں بھی انسان ترقی کرتا رہتا ہے حتیٰ کہ ایسے درجہ پہ پہنچ جاتا ہے کہ اگر وہاں سے تجاوز کرے تو حد انسانیت سے ترقی کر جائے۔ اس حالت میں اس کے اوپر کبھی امور ایلیٰ خود بخود وارد

ہونے لگتے ہیں۔ اس کا ادراک قوی اور دل بیدار ہو جاتا ہے اور متحید میں ایسا مشاہدہ کرتا ہے جیسا کہ محسوسات میں یہ نبوت ہے اور اس کے حامل انبیاء کلمات ہیں بعض دفعہ ان حضرات کو امور حقائق موجودہ بالکل ظاہر طور پر معلوم ہوتے ہیں۔ جس میں کوئی اخفا نہیں ہوتا اور بعض دفعہ انھیں کچھ خفا و غموض رہتا ہے۔ امام غزالیؒ نقد من الافلال میں لکھتے ہیں کہ انسان اصل خلقت کے لحاظ سے جاہل پیدا ہوا ہے مگر وہ ترقی کرتے کرتے اس زمانہ تک پہنچ جاتا ہے جسے عقل کا زمانہ کہتے ہیں لیکن عقل کی سرحد سے بھی آگے ایک اور درجہ ہے جس کے مدارکات کے لئے عقل محض بیکار ہے اس درجہ کا نام نبوت ہے۔ امام رازیؒ کہتے ہیں کہ نبوت صرف قوت نظری و عملی کے کمال کا نام ہے۔ شاہ ولی اللہ صاحب فرماتے ہیں کہ انسان کی فطرت اور صورت نوعیہ کا اقتضا یہ ہے کہ ایک شخص مدتوں میں ایسا پیدا ہو جو وحی الہی کے الفاظ کی قابلیت رکھتا ہو ابن حزم کا قول ہے کہ نبوت کی حقیقت یہ ہے کہ اس کے حامل کو بغیر تعلیم و تعلم کے حاصل ہو (ماخوذ از خوز الاصغر۔ الغزالی الکام)

(۱۳۷) وحی: جب انسان ترقی کرتے کرتے اس انتہائی شرف تک پہنچ جاتا ہے جو غایت کمال بنی آدم ہے تو اس پر دو حالتوں میں سے کوئی ایک حالت ظاہر ہوتی ہے مگر وہ مدت العمر احوال موجودات میں غور و خوض کرتا رہتا ہے جس سے اسکی نظر و فکر اس قدر قوی و تیز ہو جاتی ہے کہ امور الہیہ و اسرار روحانیہ اس کے نفس پر مثل بدیہیات کے ظاہر ہونے لگتے ہیں۔ یہ حالت پیدا ہوتے ہی امور الہیہ بغیر اس کے کہ انکی طرف ارتقا کیا جائے خود وہ بوجہ اتصال باہمی اس عالی منزلت اور روشن ضمیر کی جانب انخطاط و نزول فرماتے ہیں۔ اس ثانی الذکر حالت کو علامہ ابن مسکویہؒ فوز الاصغر میں اس طرح تفصیل کیساتھ بیان کرتے ہیں کہ انسان قوت حس سے قوت تخیل کی طرف بڑھتا ہے اور قوت تخیل سے قوت فکر کی طرف اور قوت فکر سے قوت عقل کی طرف توجہ کرتا ہے اس وقت ان حقائق امور کا ادراک کرتا ہے جو عقل میں ہوتے ہیں لیکن یہ صورت ترقی و تصاعد بعض مزاہجوں میں منعکس ہو جاتی ہے یعنی چونکہ قوی۔ بوجہ اتصال نہایت قوی التاثر و قوی التاثر ہوتے ہیں اسلئے بعض انسانوں کی قوتوں کا فیضان علی سبیل الانخطاط ہونے لگتا ہے پس اس حالت میں عقل قوت فکریہ میں اثر کرتی ہے اور قوت فکریہ قوت متحید میں اور قوت متحید حس میں۔ اسوقت انسان امور معقولہ کے حقائق اور اسباب و مبادی کو اس طرح دیکھنے لگتا ہے کہ گویا اس دنیا میں خارج از ذہن شے کا معائنہ فرما رہا ہے اور گویا اپنی آنکھوں سے دیکھتا اور کانوں سے سنتا ہے۔ کبھی اس میں تاویل کی احتیاج نہیں ہوتی۔ اور کبھی بطور رمز و ادراک فرماتا ہے کہ تاویل کی ضرورت پڑتی ہے۔ جناب باری عزاسمہ کی بارگاہ سے جو فیضان و اکرام نفس ناظرہ پر بصورت وحی صادر ہوتا ہے اس کو نفس یا تو اپنی تمام قوتوں کے ذریعہ سے قبول کرتا ہے یا بعض سے۔ پس ہر وقت کے لحاظ سے وحی کی ایک علیحدہ قسم قرار پاتی ہے اور اسی قدر وحی کے اصناف مقرر ہوئے۔ مسطور کہ قوائے نفس کے اقسام ہیں۔ انبیاء علیہم السلام و السلام معانی مسید و حقائق شریفہ کو دو طریقہ سے ادراک فرماتے ہیں ایک یہ کہ ان حقائق کو عالم بیداری میں اپنی

آنکھوں سے دیکھتے ہیں اور کانوں سے سنتے ہیں۔ ایسا اور اک احوال وحی میں ایک حال ہے جسکی تشریح یہ ہے کہ یہ حقیقت حقہ جب مافوق سے فائز ہوتی ہے تو اس کا ابتدائی اثر نبی کی قوت میزہ یعنی عقل میں ہوتا ہے اسکے بعد بوجہ قوت اثر دوسری قوتوں میں جو عقل سے اسفل مرتبہ پر ہیں اثر کرتے کرتے انتہائی قوتوں تک جا پہنچتی ہے جو جانب اسفل ہیں (سننے وہ قوتیں جو افق حیوان میں ہیں یعنی حس و سمع و بصر) دوسرا طریقہ اور اک حقایق کا یہ ہے کہ سنتے ہیں مگر دیکھتے نہیں۔ ان ہی دونوں صورتوں کی طرف جناب باری عزاسمہ اپنے کلام پاک میں فرماتا ہے وما کال لبشر ان یبکھ الله الا وحیا ومن وراء حجاب یعنی کوئی بشر خدا کے تعالیٰ سے سوائے ان دو طریقوں کے کسی طرح کلام نہیں کر سکتا یا تو بذریعہ وحی کے یا پردے کے پرے سے۔ طریقہ ثانیہ کی وحی کو انبیاء علیہم السلام سنتے تھے تو ان کے قلب مبارک پر ایک خوف و دہشت طاری ہوتی تھی جسکے بعد سکون پیدا ہو کر درجہ وثوق و یقین حاصل ہو جاتا ہے۔ (ماخوذ از نور الامصر)

(۱۳۸) (Libertines) سترھویں صدی عیسوی میں یورپ میں آزاد خیال لوگوں کی جماعت تھی جو معاد کی منکر تھی اور عیش و عشرت اور دنیاوی لذتوں میں منہمک رہا کرتی تھی۔

(۱۳۹) مولیو رینان نے غزالی پر اس طرح تبصرہ کرنے میں بے انصافی سے کام لیا ہے۔ ان کا یہ خیال کہ مطالعہ و فلسفہ میں کامیابی نہ ہونیکل وجہ سے غزالی نے اپنی تجنبخلاہٹ کو دیگر فلاسفہ پر نکالا ہے۔ انکی سوانح عمری پر غور کرنے سے بالکل باطل معلوم ہوتا ہے۔ امام صاحب کی سوانح عمری چار حصوں میں تقسیم کی جاسکتی ہے ایک زمانہ طالب علمی۔ دوسرا زمانہ درس و تدریس۔ تیسرا زمانہ خدمات شاہی و ملکی اور چوتھا زمانہ تصوف جب کہ انہیں امیدوں سے ملنا سخت دشوار گذرتا تھا۔ انہوں نے نہایت ٹھنڈے دل سے اپنے زمانہ کے تمام مذاہب مختلفہ اور نیز مذاہب اسلام کے فرق مختلفہ کے عقائد کا مطالعہ کیا اور تحقیق سے کام لیا۔ اگر جاہ طلبی مقصود ہوتی تو ان کے لئے دنیاوی عروج کم نہ تھا۔ اگر فلسفی بننا ہوتا تو اس فن شریف میں جو انھیں دستگاہ کامل حاصل تھی ان کے لئے کافی تھی۔ مگر جس طرح انھوں نے مختلف مذاہب و فرقہ ہائے مذاہب کا بلا قید مطالعہ کیا اسی طرح فلسفہ کا بھی کیا جو طبیعت کہ راہنمایان مذہب و بانیان فرقہ ہائے مذہب کے سامنے سر تقلید خم نہیں کر سکتی تھی وہ ارسطو کے سامنے کیسے جھکتی۔ ان کی طبیعت کا خاصہ تھا کہ تحقیقات میں اتباع و تقلید کے شکنجوں سے آزاد رہنا پسند کرتے تھے۔ یہی وجہ ہوئی جو مشائخ کے دائرہ خیال کے اندر وہ مقید نہ رہ سکے اور جس قید (یعنی ارسطو کے اتباع نام) کو ابن رشد نے اپنے اوپر لازم کر لیا تھا اس کے متحمل نہ ہو سکے اور میدان میں آگے گھوڑا دوڑانے لگے۔ تصوف کا میدان ایسا میدان ہے جہاں محض علم کی مدد سے آدمی قیام مسافت نہیں کر سکتا۔ یہاں ریاضت کی بھی شدید ضرورت ہوتی ہے اور ریاضت کے ساتھ ساتھ قوائے متغیہ و متفکرہ و عقیدہ کی ترقی ہوتی رہتی ہے۔ اس میں علم و عمل دونوں ساتھ ساتھ رہتے ہیں چنانچہ امام صاحب نے بھی یہی راستہ اختیار کیا اور اور اک میں سرعت اور حدس میں قوت حاصل کر کے پردے کے پیچھے سے وہ چیزیں دیکھنے لگے جو فلاسفہ مشائخ کو نہیں نظر آتی تھیں یہاں پہنچ کر

انہیں اطمینان حاصل ہوا۔ موسیو ریٹا ان باتوں کو نہیں سمجھ سکتے۔ اس لئے وہ امام صاحب کے متعلق ایسے الفاظ استعمال کرتے ہیں۔ جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کی پرواز صرف عالم سفلی تک ہے۔ وہ خود اپنے ایک خیال پر قائم نہیں رہتے اور اپنی رائے کی صحت پر خود بھی مشکوک نظر آتے ہیں۔ یہی وجہ ہے جو بے ساختہ وہ الفاظ ان کی قلم سے نکل جاتے ہیں جو اس فصل کے اخیر الفاظ ہیں یعنی ممکن ہے کہ فلاسفہ ہی تنگلی خیال کے ملزم ہوں۔

فلسفہ ابن رشد بنی اسرائیل میں

(۱) فلسفہ یہودی پر ایک سرسری نظر

فلسفہ عرب پر یہودیوں نے واقعی بڑے التفات کے ساتھ توجہ صرف کی۔ اسلام میں فلاسفہ جتنے جتنے کہیں کہیں نظر آجاتے تھے۔ لوگ انھیں اچھی نگاہ سے نہیں دیکھتے تھے اور جن دو تین بادشاہوں نے ان کی حمایت و حفاظت کی وہ بھی پختہ مذہب مسلمانوں کے نشانہ ملامت بنے۔ ان کی تصنیفات کا اگر کہیں پتہ ملتا ہے تو عبرانی تراجم یا عربی حروف میں جن میں یہودیوں کے استعمال کے لئے کتابیں نقل کی گئی تھیں۔ ازمنہ وسطیٰ میں جس قدر یہودیوں کا تمدن تھا وہ سب اسلامی تہذیب و تمدن کا عکس تھا جو عیسائی تہذیب سے زیادہ ان کی حسب حال تھا۔ یہ اہل عرب ہی کے اثر کا نتیجہ تھا کہ دسویں صدی عیسوی میں دارالعلوم سورا (۱) میں (جو بغداد کے قریب ہے) پہلی مرتبہ کوشش کی جاتی ہے کہ ایک معقولی علم کلام کی بنیاد ڈالی جائے۔ اس دارالعلوم (۲) کا نام سعدیہ تھا۔ اندلس میں جب مسلمانوں کے غلبہ کا زمانہ آیا تو یہاں بھی یہی نتائج ظاہر ہونا شروع ہوئے۔ کسی قوم کے فاتحین نے کبھی قتل و داری و اعتدال کو مفتوحین کے حق میں اس حد تک روا نہیں رکھا ہے جتنا کہ اہل عرب نے روا رکھا۔ دسویں صدی عیسوی سے عربی زبان مسلمانوں اور یہود و نصاریٰ سب کی مشترک زبان تھی۔ مذہبی پیشواؤں کی ممانعت کے باوجود باہم ایک دوسرے میں شادی بیاہ ہوا کرتے تھے۔ لاطینی زبان اور علوم مذہب کی تعلیم بہت زیادہ اعتبار سے گر گئی تھی۔ ایک اسقف ایسے قصیدے تصنیف کرتا نظر آتا تھا جس میں زبان کی روانی۔ وزن شعر اور اس کی نزاکتیں تمام تر مد نظر رکھی جاتی تھیں۔ الواری ساکن قرطبہ اپنے اہل ملک کو مسیحی علم و ادب کے مقابلہ میں عربی ادب کو ترجیح دینے پر سخت ملامت کرتا ہے کہ یہ لوگ اپنے مذہب اور اپنی زبان دونوں کو ایک ساتھ ترک کرتے چلے جا رہے ہیں۔ اور اسلامی بلاغت و معانی کی نزاکتیں اور موزوں قوانین اختیار کرتے جاتے ہیں۔ یہودیوں نے عربوں کی فتح کو اس سے بھی زیادہ طوع خاطر کے ساتھ تسلیم کیا۔ اس غریب قوم کو اجنبی ممالک کے دور و دراز سفر میں آخر کار یہاں تھوڑا سا آرام ملا اور یہ مقام ان کے لئے نمونہ یروشلیم بن گیا۔ اندلس زمانہ دراز تک یہودیوں کا دوسرا وطن بنا رہا۔ ۱۲۵۰ء میں ایڈرین (۳) کے زمانہ میں یہود خاندانوں کی ایک بڑی تعداد اس بلا سے جو اس قوم پر نازل ہوئی تھی راہ

فرار اختیار کر کے اندلس میں پناہ گزین ہوئی تھی اور جب سے یہیں سکونت پذیر تھی۔ وزی گاتھ (۳) نے ان پر ایسے مظالم کئے تھے کہ عربوں کو انھوں نے مصیبتوں سے نجات دینے والا سمجھا اور علوم و حکمت اور مطالعہ کی ہم مذاقی نے ان دونوں قوموں کے شیر و شکر ہو جانے میں جو کمی رہ گئی تھی اس کی تکمیل کر دی حتیٰ کہ لوگوں نے دیکھا ہے کہ یہودی دارالعلوم قرطبہ کی صدارت کر رہے ہیں۔ تہذیب ذہنی کا یہ رشتہ اتحاد ایسا ہے کہ ہمیشہ مذہبی تحمل رواداری پھیلانے کا بہترین ذریعہ سمجھا گیا ہے۔

گو کہ فلسفہ یہود موسیٰ میمونٰی کے زمانہ سے فلسفہ عرب کا عکس و نقل کہا جاتا ہے تاہم ہمیں تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ یہود اندلس کو جو فلسفہ کی طرف رغبت ہوئی اس کی محرک اول خصوصیت کے ساتھ وہ علمی سرگرمی تھی جو مشرق میں سعدیہ کی وجہ سے پیدا ہو گئی تھی۔ حسدای ابن شفرودت جو خلیفہ حکم ثانی کا طبیب تھا اس رسوخ سے جو خلیفہ کی خدمت میں اسے حاصل تھا یہ کام لیتا تھا کہ اپنے ہم مذہب باشندگان اندلس میں ان علوم عتیقہ کو پھیلانے جس کی ابتداء مدرسہ سورا سے ہوئی تھی۔

ابن باجہ جو عربی اندلسی فلاسفہ میں درحقیقت بہت مشہور و معروف حکیم گزرا ہے اس سے ایک پشت پہلے ابن جبرول (۵) (یہودی) کا زمانہ تھا۔ یہ شخص اپنے اہل مذہب میں یگانہ روزگار تھا۔ علمائے مذہب اس کی بے باکی سے ناخوش تھے لیکن مسئلہ خلق عالم میں پختہ مذہب جماعت کے ساتھ اس نے جو بڑی رعایتیں کی تھیں ان کی وجہ سے جانشینان موسیٰ میمونٰی سے جو فلسفہ ارسطو میں ابن رشد کی پیروی کرتے تھے یہ بہت پیچھے رہ گیا یہی وجہ ہے کہ اس کی کتاب ینبوع الحیات کا عبرانی نسخہ گوشہ گمنامی میں رہ گیا اور بخلاف اس کے لاطینی نسخہ کو بہت بڑا مرتبہ استناد حاصل ہوا۔ غرض کہ گیارہویں عیسوی کے نصف آخر سے فلسفہ ارسطو کے حامی و حاکل یہی یہودی رہے۔ ان کے مقابلہ میں عرب متکلمین کے حریفانہ مسائل کوئی نہیں پوچھتا تھا چنانچہ اہل مذہب کو اندیشہ ہونے لگا اور انھوں نے تردید کی کوششیں شروع کیں جن کا پتہ مشہور و معروف کتاب خضریٰ مصنف یہودائی حلوی سے خاص کر ملتا ہے۔ اس تحریک نے لوگوں کے ضمیر میں ایک سخت غلاطم پیدا کر دیا۔ جتنے طریقے ممکن تھے سب ہی اختیار کئے گئے کہ عقائد مذہب کو عقل سے مطابق کیا جائے۔ اس کے بعد موسیٰ ثانی کا ظہور ہوا۔ جس نے اپنی زکاوت و فطانت جبلی سے تمام مساعی ماقبل کا رشتہ پھر ہاتھ میں لیا اور فلسفہ یہود کا صحیح معنی میں بانی مہانی کھلائے جانے کا مستحق ہوا۔

(۲) موسیٰ میمونی

اگر لاون افریقی کی بات کا اعتبار کیا جائے تو موسیٰ میمونی (۶) ابن رشد کے زمانہ عکبت تک اس کا شاگرد اور نیز میزبان رہا ہے۔ موسیٰ نے یہ دیکھا کہ یا تو استاد سے ترک تعلق کر لینا ہو گا یا مہمانداری اور مدارات میں کمی ہوگی اس لئے حالات ظاہرہ سے خوفزدہ ہو کر مصر چلا گیا۔

موسیٰ میمونی نے اس قصہ میں جس قدر مہمل اور خارج از امکان باتیں تھیں سب چھانٹ کر لغو ثابت کی ہیں (۷) ابن رشد کی عکبت کا واقعہ جس وقت پیش آیا ہے اس کے تیس سال قبل خلفائے موحدین کی سختیوں سے بچنے کے لئے موسیٰ میمونی اندلس سے ہجرت کر چکا تھا۔ اس میں شک نہیں کہ اپنی کتاب مور نوکن (۸) (باب دوم و نہم) میں وہ لکھتا ہے کہ میں ابن باد کے شاگرد کا شاگرد ہوں لیکن اس میں کہیں ابن رشد کا ذکر نہیں کرتا۔ علاوہ اس کے ہمیں وہ صحیح تاریخ معلوم ہے جب سے ابن رشد کی تصنیفات اس کے علم میں آنے لگیں۔ اس تاریخ پر اگر غور کیا جائے تو معلوم ہو گا کہ یہ اس کی زندگی کے اخیر زمانہ کی بات ہے ۹۱-۱۱۹۰ء میں جو ایک خط اس نے قاہرہ سے اپنے عزیز شاگرد یوسف بن یہود کے نام لکھا ہے اس کا مضمون یہ ہے:-

مجھے حال ہی میں وہ تمام کتابیں سوائے حس و محسوس کے دستیاب ہوئی ہیں جو ابن رشد نے تصنیفات ارسطو پر لکھی ہیں۔ میں نے دیکھا کہ اس نے حق کو نہایت انصاف کے ساتھ دریافت کیا ہے لیکن ابھی تک مجھے اس کی تصنیفات کے مطالعہ کا موقع نہیں ملا۔ اس لئے بائیں (۹) کا یہ کہنا غلط ہے کہ میمونی نے مذہبی معاملات کے ساتھ بے اعتنائی کرنا ابن رشد سے سیکھا تھا۔ میمونی کو ابن باد کی شاگردی کا بھی موقع نہیں مل سکتا تھا۔ گولاون افریقی کا یہی کہنا ہے اور دوسرے لوگ بھی اس کی تقلید میں یہی کہتے چلے آئے ہیں کیونکہ جس وقت ابن باد کا ۱۱۳۸ء انتقال ہوا اس وقت موسیٰ میمونی کی عمر صرف تین سال کی تھی۔ ابن رشد کو جو مرتبہ استاد یودیوں میں موسیٰ میمونی کی بدولت حاصل ہوا وہ دراصل اس اثر کا ایک بالواسطہ نتیجہ تھا جو اس شخص کی ذات سے علوم یہود پر پڑا۔ میمونی اور ابن رشد دونوں نے ایک ہی چشمہ سے فیض حاصل کیا۔ ان میں سے ایک نے اپنی جگہ پر اسی فلسفہ کا اتباع کیا جس کی عرب مشائخ نے تعلیم دی تھی اور دونوں اپنی تحقیقات میں ایک ہی نتیجہ پر پہنچے۔ اس لئے یہ کوئی حیرت کی بات نہیں ہے کہ بروکر (۱۰) اور دوسرے مورخین فلسفہ اس ہمرنگی سے متحیر ہو کر لاون کی سند کی بنا پر یہ خیال کرنے لگے کہ میمونی بھی ابن رشد کے تلامذہ میں سے تھا۔ یہ یہودی حکیم جہاں پر متکلمین کے مقابلہ میں بحث کرتا ہے صرف وہیں معلوم ہوتا ہے کہ اسے حکمائے عرب

سے کیا ہم خیالی اور ہمدردی ہے۔ مسئلہ اجسام دقیقہ بسبیلہ (اجزائی لایعجزئی)۔ ابطال قوانین فطرت اور تفسیب پر اس نے بہت سخت بحث کی ہے۔ جہاں وہ بعض یہودی علمائے مشائخ کی طرح یہ تسلیم کرتا ہے کہ مادہ قدیم ہے اور موسیٰ (علیہ السلام) نے توریت کے باب اول میں پیدائش میں صرف اشیاء کی فطری ترتیب مراد لی ہے وہاں یہ بھی وہ نہیں مانتا کہ عالم کو قدیم جاننا کسی سخت کفر و الحاد کی بات ہے۔ سلسلہ اگر سادہ (۱۱) اور تدبیر الہی جو ان اگر کو باہم مربوط رکھتی ہے ان مسائل میں سے ہیں جن میں وہ دیگر فلاسفہ کے بالکل ہمزبان ہے۔ ان کی طرح وہ بھی یہ تسلیم نہیں کرتا کہ خدا کو مخلوق سے کسی نہج پر کوئی مماثلت و مشابہت ہو سکتی ہے۔ ”ہم خدا کی نسبت یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ ایسا نہیں ہے مگر یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ ایسا (۱۲) ایسا ہے! حتیٰ کہ وہ خدا کے ساتھ وجود توحید اور قدم کی صفات کو بھی حق سے منسوب کرنے کی جرات نہیں کرتا اس لئے کہ ان صفات کے متعلق یہ خیال کیا جاسکتا ہے کہ وہ ذات بحث سے بالکل جدا ہو سکتی ہیں۔ اور اس کا اندیشہ خاص طور پر پیدا ہو جاتا ہے کہ کہیں عیسائیوں کے مسئلہ اقاہم ثلاثہ (۱۳) سے اس میں کوئی مشابہت نہ پیدا ہو جائے۔ یہی عقیدہ بالکل معطلین کا ہے۔ اس کے مسئلہ عقل میں اور ابن رشد میں بمشکل کوئی فرق ہو گا۔ وہ کہتا ہے کہ عقل ہیولانی (مادی) کے ماوراء جس کا دار و مدار حواس پر ہے عقل اکتسابی (مستفاد) ہے جو عقل کلی کے ظہور سے پیدا ہوئی ہے اور ہمیشہ حالت فاعلی میں رہتی ہے۔ یہی خود خدا ہے۔ ہستیاں جسامت الگ الگ ہیں مگر عدداً ”الگ الگ نہیں۔ بہر حال سب کی روح صرف ایک ہی ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ میسونی عقل منفردہ (یعنی نفس ناطقہ) کو اس سے زیادہ انفرادی حیثیت دیتا ہے جتنی کہ ابن رشد نے دی ہے۔ اور روح کی طرف ایک دوسری قسم کے جوہر کو منسوب کرتا ہے مگر قیامت کی بحث میں وہ پریشان ہو جاتا ہے۔ اور اس طرح پر اس کی توضیح کرنے کی کوشش کرتا ہے جس سے کوئی اطمینان کے قابل نتیجہ نہیں برآمد ہوتا۔ ہم یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ اس کے اعتراضات بعض دفعہ یہاں تک پہنچ جاتے ہیں کہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ مسئلہ ابدیت پر حملہ کرنے لگا ہے۔ آدمی کا کمال اس میں ہے کہ علم و حکمت کی مدد سے اپنی فطرت کو مذہب کرے اور اس میں عروج پیدا کرے۔ علم و حکمت ہی وہ خالص عبادت ہے جو اللہ نے ہم پر فرض کی ہے۔ اسی علم و حکمت کی مدد سے روح کو وہ نظارہ جو جسم کے بعد حاصل ہوتا ہے اسی عالم میں کشف ہونے لگتا ہے۔ لیکن اس حکمت پر ہر ایک کی رسائی ممکن نہیں سیدھے سادے اور بے علم لوگوں کے لئے خدا نے حکمت کا کام نبوت سے لیا ہے۔ نبوت ایک ایسی فطری حالت ہے جو عامۃ الناس کی حالت سے کامل تر ہے۔ اس رتبہ پر صرف چند مخصوص آدمی پہنچ سکتے ہیں۔

وحی میں اور عقل فعال کے القا ہونے میں یا بالفاظ دیگر عقل مطلق کے مکاشفہ دوائی میں اصلاً کوئی فرق نہیں۔

(۳) فلسفہ ابن رشد جس طرح کہ یہودیوں نے اختیار کیا

اس مسئلہ کو فلسفہ ابن رشد کے نام سے مشہور کرنے کے لئے صرف اس کے نام کی ضرورت تھی۔ میمنی کی قوی تحریک پر ابن رشد کا نام بنی اسرائیل میں بلا تامل فلسفہ میں ہنزلہ اعلیٰ ترین سند کے لیا جانے لگا۔ موسیٰ میمنی کے ایک شاگرد یوسف بن یہودا کا ایک عجیب خط ہے جو اس نے اپنے استاد کے نام لکھا ہے۔ اسے دیکھنے کے ساتھ یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ ابن رشد کو غالباً "اس کی حیات ہی میں بنی اسرائیل کے نزدیک کس قدر عظمت و اہمیت حاصل ہو گئی تھی۔ وہ لکھتا ہے کہ "کل آپ کی حسین مہ پارہ لڑکی عقد ثریا مجھ سے دو چار ہوئی اور مجھے اپنا فریفتہ بنا لیا۔ اس نوجوان لڑکی نے مجھے خورسند و مسرور کیا اور میں نے راستی ارادہ کے ساتھ اس شرع کے مطابق جو کوہ سنیا پر عطا ہوئی تھی اس سے عقد کر لیا۔ میں نے تین چیزیں دے کر یہ عقد کیا ہے۔ میری زرد دستی دیا۔ چونکہ مجھے اس سے عشق تھا اس لئے میں نے ایک محبت نامہ لکھ دیا اور جس طرح نوجوان دو شیزہ سے ہم آغوش ہوتے ہیں میں بھی اس سے ہم آغوش ہوا۔ ان تمام ذریعوں سے اس لڑکی کو حاصل کر کے میں نے محبت کے بستر عروسی پر آنے کی اسے دعوت دی لیکن نہ تو میں نے کسی ترغیب سے کام لیا اور نہ ترہیب سے بلکہ وہ خود بخود مجھ سے محبت کرنے لگی کیونکہ میں بھی اس سے محبت کرتا تھا اور میری روح اس کی روح سے واصل ہو گئی تھی۔ یہ کل واقعہ ابن عبید اللہ (میمنی) اور ابن رشد دو مشہور گواہوں کے سامنے گذرا ہے جو میرے دوست ہیں۔ لیکن وہ ابھی بستر عروسی ہی پر تھے اور میرے ہی قابو میں تھے کہ اظہار بے وفائی کرنے لگی اور دوسرے عاشقوں کی طرف بھی نظر کرنے لگی۔ یہ منکوحہ فلسفہ تھی جسے یوسف ابن یہود نے اپنے استاد سے عقد میں لیا تھا اور جس سے جیسا کہ پایا جاتا ہے اس کی خاطر خواہ تقفی نہیں ہوئی۔ ہم یوسف ابن یہود کے اس مذاق استعارہ کے مرہون منت ہیں جس کی تعبیر غزل الغزلات حضرت سلیمانؑ سے کم عجیب نہیں۔ اس میں سلمیہ نفس انفرادی ہے جو یہ تقاضائے عشق عقل فعال کے ساتھ متصل ہونے کی تلاشی ہے۔ حضرت یعقوبؑ کی جنگ نفس بھی اسی قبیل سے ہے یعنی حضرت یعقوبؑ کا وہ نفس معقولی جنگ کرتا ہے اور کوشش کرتا ہے کہ عقل فعال تک جو فرشتہ کے بھیں میں ظاہر ہوئی ہے پہنچ جائے لیکن جب تک وہ اس جسم کی قید میں گرفتار ہے وہاں تک نہیں پہنچ سکتی اور یہ لڑائی صبح صادق تک

باقی رہتی ہے یعنی اس وقت تک جبکہ روح مادہ ظلمت سے نجات حاصل کر کے نور قدیم تک نہ پہنچ جائے۔ جمال الدین قفٹی نے ایک اور دلچسپ قصہ اپنی تاریخ فلاسفہ میں بیان کیا ہے اور جسے ابو الفرج نے نقل کیا ہے اور خاتمہ پر یہ اضافہ کیا ہے کہ یوسف ابن یسود اور ابن رشد کے مسائل میں کیا باہم دیگر مماثلت ہے۔ جمال الدین کہتا ہے کہ مجھ سے اور اس سے گہرے دوستانہ تعلقات تھے میں نے ایک دن کہا کہ اگر یہ صحیح ہے کہ روح جسم کے بغیر بھی زندہ رہتی ہے اور موت کے بعد بھی اسے خارجی اشیاء کا علم باقی رہتا ہے تو مجھ سے وعدہ کرو کہ اگر تم مجھ سے پہلے مر جاؤ تو میرے پاس آکر اس کی حقیقت بیان کرو گے اور اگر میں پہلے مر جاؤں تو میں آکر بیان کروں گا۔ ہم دونوں اپنے وعدہ پر قائم رہے۔ اس کا انتقال پہلے ہوا اور مجھے چند سال تک جواب کے لئے انتظار کرنا پڑا آخر کار ایک دن میرے خواب میں آیا میں نے کہا ”اے حکیم کیا میرے تمہارے درمیان یہ معاہدہ نہیں ہوا تھا کہ تم مجھ سے آکر مابعد موت کے واقعات بیان کرو گے۔ اس کی سخت ضرورت ہے کہ تم پر جو کچھ گذرا سب مجھ سے بیان کر دو اور بتاؤ کہ لوگوں پر موت کے بعد کیا گذر کرتی ہے۔“ اس نے جواب دیا کہ کل کل سے مل گیا اور جزو جزو کے ساتھ شامل ہو گیا۔ میں فوراً سمجھ گیا کہ اس کے کیا معنی ہیں یعنی روح جو ایک کلی شے ہے کل کی طرف چلی گئی اور جسم جو ایک جزوی شے ہے اپنے مرکز ارضی کی طرف لوٹ گیا۔ جب میں بیدار ہوا تو جواب کی نزاکت سے لطف لیتا رہا۔ موسیٰ میمون کی تمام پیرو فلسفہ ارسطو کی تعبیر میں ابن رشد کے ہمراہ رہے۔ چنانچہ یہ واقعہ اس قدر شہرت پکڑ گیا کہ ولیم ڈاؤرن (۱۳) یہ کہنے سے بھی نہیں ڈرا کہ جتنے یہودی عربوں کی حکومت میں تھے ان میں سے ایک بھی ایسا نہ تھا جو دین ابراہیمی (۱۵) پر قائم رہا ہو یا جس پر عربوں کی یا ان کے فلاسفہ کی غلطیوں کا اثر نہ پڑا ہو۔ ایک معقولی ہل چل جو اس قدر واضح اور بین نظر آتی ہے علمائے مذہب کو سخت مخالفت پر براہِ نیگینہ کرنے سے باز نہ رہے۔ یہودیوں کی دینی جماعتیں جو پراؤنس (۱۶)۔ کئالوں (۱۷) اور ازغوں (۱۸) میں تھیں ان سب میں باہم ایک صدی سے زیادہ تک پیروان میمون اور فلسفہ کے باعث جنگ ہوتی رہی۔ لوگ ایک دوسرے کو مذہب سے خارج کرتے رہے۔ بعض نے یہاں تک اس قضیہ کو بڑھایا کہ اپنے مخالفین کے مقابلہ میں سدا ”علمائے مذہب کے احکام پیش کرنے لگے۔ مونٹ پیلیئر (۱۹) بارسیلونہ (۲۰) اور طلیطلہ (۲۱) نے ابن میمون کے تصنیفات کو سپرد آتش کر دیا نابان (۲۲) نے بے شک ایک لمحہ تک ان کی حمایت کی تھی ارسطو اور میمون کے موافق و مخالف رسائل یکے بعد دیگرے شائع ہوتے رہے۔ ۱۳۰۵ء میں مذہبی جماعت کے امام سلیمان ابن ادریس نے اپنے زور سے بارسیلونہ میں فلسفہ کے خلاف

فتویٰ حاصل کیا اور اس کی کتب کو پچیس سال کی عمر کے قبل پڑھنے کی ممانعت کرا دی اور اس جرم کی پاداش میں مذہب سے خارج کر دینے کی سزا قرار دی گئی۔ اس کے مقابلہ میں داود کبھی کے تبحر اور شم طالب بن فلاقورہ یہود۔ بنی نی ہی بزورس کیوسف ابن قسفی کی کامیاب سعی و کوشش کا یہ نتیجہ ہوا کہ جماعت علمائے یہود میں فلسفہ ارسطو کو کامیابی حاصل ہوئی۔ یہ ایک ان نادر کامیابیوں کی مثال ہے جو فلسفہ کو اہل مذہب پر حاصل ہوئی ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ازمنہ وسطیٰ کے نصف آخر میں بنی اسرائیل ہی معقولیت کے۔ حامی و دکیل سمجھے جانے لگے۔

(۴) ابن رشد کی تصانیف کے عبرانی ترجمے

فلسفہ یہود کا یہ دوسرا دور دو خاص باتوں کی وجہ سے ممتاز ہے یعنی (۱) زمانہ کا نقشہ بدلتا ہے الموابدین کے تشدد فی الدین کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ مسلمانوں سے فلسفہ کا چرچا اٹھ جاتا ہے اور یہودی مذہب کے پھر قدیم اندلس مسیحی پراونس۔ لاگوڈاک (۲۳)۔ برشلونہ سر قبیہ۔ ناباربان کی طرف بڑھتے ہیں اور مانٹ بیلیہ۔ لول بے زیر (۲۴)۔ لارجن جیور (۲۵) اور مارسیس اس نئی تحریک کے مرکز بن جاتے ہیں (۲) فلسفہ یہود حرفا "حرفا" فلسفہ عرب کے خط و خال اختیار کرتا ہے۔ میونی کے زمانہ کے قبل تک یہ فلسفہ گو اہم امور میں مشائخ کے طرز پر تھا تاہم بلا پابندی قیود خاصا آزادانہ نشوونما حاصل کر رہا تھا چنانچہ سعادی ابن جبرول یہودی اعلوی ہمارے سامنے۔ ابی لارڈ (۲۶) اور روسیلن (۲۷) وغیرہ کی طرح ان محققین فلاسفہ اہلیات (یعنی مدرسین اول) کی یاد تازہ کرتے ہیں جو فلسفہ ارسطو کے مکمل ترجمے ہونے کے پہلے گذرے ہیں۔ بخلاف اس کے موسیٰ میونی۔ لوی بن جرشون۔ ان متاخرین فلاسفہ (یعنی مدرسین ثانی) کی مانند ہیں مثلاً البرٹ اور سینٹ طامس جن کے زمانہ میں فلسفہ ارسطو کا تمام و کمال ترجمہ ہو چکا تھا اور اس کے مجموعے موجود تھے۔ اس کے بعد سے ارسطو کی تصنیفات جن کے ساتھ ابن رشد کی شرح بیض بھی ہوا کرتی تھی فلسفہ یہودی کی تباہی و برباد قرار دی گئیں جنہیں چھوڑ کر کسی اور طرف رجوع نہیں کیا جاتا تھا۔ یہ صرف بنی اسرائیل کا طفیل ہے کہ ابن رشد کی شہرت بطور شارح ارسطو کے دنیا میں ہوئی۔ انھیں لوگوں نے اسے ارسطو کی روح اور عقل کا خطاب دیا جس کی توثیق مدرسہ پیڈوانے کر دی۔ حقیقت یہ ہے کہ ارسطو کی تصنیفات بلا شرح عبرانی قلمی نسخوں میں شاذ و نادر ہی ملیں گی۔ بخلاف اس کے وہ رسالے جن کے ساتھ ابن رشد کی شرح یا تعلیمات بھی ہیں اکثر ملتے ہیں اور ارسطو ہی کے نام سے مزین نظر آتے ہیں۔ جب یہودیوں کی تہذیب و شائستگی نے اندلس اسلامی سے خروج کیا اور پراونس اور کوہ پی ری نیز کے قرب و

سجولہ کے حصوں میں داخل ہوئی تو عربی جو اس وقت تک ان کی معمولی علمی زبان تھی عرف عام سے گر گئی اور اس کی ضرورت محسوس ہوئی کہ حکمت و فلسفہ کی تمام اہم تصنیفات کا ترجمہ عبرانی میں ہو جائے۔ یہ عبرانی ترجمے اصلی عربی متون کے ناپید ہونے کے باوجود خود اکثر باقی رہ گئے ہیں اور خاصی تعداد میں کتب خانوں میں مل جاتے ہیں حتیٰ کہ فلسفہ عرب کی تاریخ لکھنے کے لئے عربی زبان کو اتنی ضرورت نہیں جتنی کہ ربی عبرانی کی۔ علاوہ اس کے جو طریقہ ان ترجموں میں اختیار کیا گیا ہے وہ بے حد آسان ہے۔ اصل متن کا درحقیقت ترجمہ کرنے کی بجائے اکثر عربی الفاظ عبری حروف میں لکھ دیئے گئے ہیں۔ بہت سے عربی لفظ بالکل اپنی اصلی شکل میں محفوظ رکھے گئے ہیں۔ ہر ایک عربی مادہ کے بجائے عبری مادہ رکھ دیا ہے گو اس لفظ کے معنی دونوں زبانوں میں مختلف ہی کیوں نہ ہوں۔ صرف ونحو کی گردانوں میں یہ رعایت مرعی رکھی ہے اور یہ خصوصیت یہاں تک بڑھی ہوئی ہے کہ اگر ایک خاص طریقہ پر کوشش کی جائے تو بلا تردد وہ عربی متون جو یہودی مترجمین کے سامنے تھے پھر اپنی اصل زبان میں منتقل ہو سکتے ہیں۔ صرف چند خاص خط و خال کے رسالے ہیں مثلاً تلخیص رسالہ بلاغت و معانی، تلخیص رسالہ شاعری، تلخیص جمہوریہ افلاطون اور تافانہ التناہف۔ جن میں مترجمین نے کچھ اپنے نام سے بھی بیان کیا ہے۔ اس کی وجہ کچھ تو یہ ہے کہ ہم مذہب یہودیوں کی نظر میں دلچسپ معلوم ہونے کے لئے بعض ایسی جزئیات جو امتیاز خاص رکھتی تھیں اور ترجمہ نہیں ہو سکتی تھیں حذف کر دی گئی ہیں اور ان کی بجائے مترجم نے خود اپنی طرف سے اضافہ کر دیا ہے۔ اور کہیں مترجم نے اس کی زیادہ ضرورت سمجھی ہے کہ یہ عظیم الشان ترجمہ کے کام جو کل تیرہویں صدی اور چودھویں صدی کے حصہ اول میں ہوتے رہے اس کا سرا خاندان طہان کے سر باندھا جاتا ہے یہ خاندان دراصل اندلس کا تھا لیکن پھر آکریوٹل (۲۸) میں رہنے لگا۔ اگر ہم پیرس کے شاہی کتب خانہ کی فہرست نسخہ ہائے قلمی پر اعتبار کریں تو معلوم ہوگا کہ اس خاندان میں یہود ابن طہان سب کا سردار تھا جسے شاہ مترجمان کہا کرتے ہیں۔ اسی نے ابن رشد کی شرح سیدہ طبیعات ارسطو و کتاب النفس و کتاب المانیات کا ترجمہ کیا تھا (دیکھو فہرست کتب ہائے عبرانی نمبر ۳۱۳ کتب خانہ مذکور) لیکن یہ غلطی ہے۔ یہودا بارہویں صدی عیسوی کے آخر میں ہوا ہے۔ جبکہ شرح ابن رشد کا عبرانی میں ترجمہ کرنے کا سوال ہی پیش نہیں ہو سکتا تھا بار تو لوچی (۲۹) اور ولف (۳۰) کا یہ خیال ہی غلط ہے کہ ابن رشد کی تلخیص طبیعات کا ترجمہ سموئل ابن طہان نے کیا تھا۔ یہ تمام تراجم خاندان طہان کے تیسرے شخص کے ہاتھ کے ہیں جس کا نام موسیٰ ابن طہان تھا۔ ایک طرح پر سموئل (آٹھ صدی یزدہم) ابن رشد کی تصنیفات طبعی و مابعد الطبیعی کا پہلا

عبرانی مترجم کہا جا سکتا ہے۔ اس کی عظیم الشان تصنیف آراء الفلاسفہ ایک طرح کی دائرۃ المعارف ہے جس میں لفظ بہ لفظ ابن رشد کو نقل کرتا چلا گیا ہے اور کہتا ہے کہ اس سے زیادہ ارسطو کی تصنیفات کا صحیح شرح کرنے والا کوئی نہیں گذرا۔ مصنف نے عربی متون کی مدد سے اپنی کتاب لکھی ہے۔ اس عجیب و غریب کتاب کا درس صرف اس وقت بند ہوا ہے۔ جبکہ چند سال بعد خود ابن رشد کے متون تمام و کمال لوگوں کے ہاتھ آگئے۔ یہی حالت اس مجموعہ فلسفہ مشائخ کی ہے جس کا نام طلب الحکمت ہے جسے یہود ابن سلومو کوہن ساکن طلیطلہ نے جو فریڈرک ثانی (شاہ جرمنی) کا ملازم تھا تصنیف کیا تھا۔ یہودا نے ۱۲۷۴ء میں اس اپنی کتاب کا بہت کچھ حصہ ابن رشد کی طریق پر لکھا ہے۔ اس مصنف کی اصطلاحیں طبانیوں کی اصطلاحوں سے بہت مختلف ہیں جو اسرائیلی مدرسہ ہائے فلسفہ میں اس وقت تک اصطلاح قانونی کی طرح مستقل سمجھی جاتی تھیں۔ شیم طاب ابن یوسف ابن فلافورہ یوسف بن فلافورہ جو ۱۲۲۶ء میں بمقام اندلس پیدا ہوا تھا وہ بھی ابن رشد کے شروح سے بہت کام لیتا ہے اور بعض وقت شارح اعظم کے بڑے بڑے جملے اور عبارت کی عبارت اپنے تصنیفات میں داخل کرتا جاتا ہے۔ یہی طریقہ جرشون ابن سلیمان نے اپنی کتاب الافلاک میں اختیار کیا ہے جو تیرھویں صدی کے نصف آخر میں لکھی گئی تھی۔ یہ پراولس کا ایک باشندہ تھا جو نیپس میں آکر رہ گیا تھا اور خاندان طبانی سے رشتہ رکھتا تھا (جو سموئیل کا داماد تھا) صحیح معنوں میں ابن رشد کا پہلا مترجم ہے۔ یعقوب ابن ابی مریم جو ربی شمعون انطولی کا لڑکا تھا۔ ان یہودیوں میں سے ہے جنہیں فریڈرک ثانی (شہنشاہ جرمنی) کے دربار سے وظیفہ ملا کرتا تھا کہ علوم و حکمت اہل عرب کی اشاعت عام کی تدبیروں میں بادشاہ کی اعانت کرے۔ جبکہ قانون ارسطو کی شرح ابن رشد کا ترجمہ نیپلز میں ۱۲۳۲ء میں اس نے ختم کیا تو اختتام کتاب پر فریڈرک ثانی کی فیاضیوں اور شفقت علوم و حکمت کی بہت ثانی ہے اور یہ تمنا ظاہر کی ہے کہ کاش حضرت مسیح اسی کے زمانہ میں تشریف فرما ہوں۔ انطولی نے مختصر المنطق کا ترجمہ عبرانی میں کیا ہے۔ علاوہ بریس پیرس یہودا (۳۱) اور ویانا کے کتب خانوں میں اسی کے نام سے ابن رشد کی مختصر المنطق کا ترجمہ بھی موجود ہے جو بمقام نیپلز ۱۲۳۱ء میں ختم ہوا تھا۔ یہ ممکن ہے کہ انطولی کے ترجمے خاص کر لاطینی ترجموں کے خیال سے کئے گئے تھے انھیں پراولس میں شائع ہونے کا موقع کم ملا۔ کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ اس کے تیس برس بعد تقریباً ۱۲۶۰ء میں موسیٰ ابن طبان اپنے اہل مذہب کے سامنے شروع ابن رشد کا اور نیز اس کے بعض تصنیفات طبی مثلاً شرح ارجوزہ علی ابن سینا کا ایک مکمل ترجمہ پیش کر رہا ہے۔ اسی زمانہ ۱۲۵۹ء میں سلیمان ابن یوسف ابن ایوب نے جو

غریابی الاصل تھا مگر بعد میں بے زیرس (۳۲) میں آکر مقیم ہو گیا تھا ابن رشد کے شروع سید رسالہ الفلک والعالم کا ترجمہ کیا ہے۔ ۱۲۸۳ء میں زکریا ابن اسحاق برشلونی نے شروع سید رسالہ طبیعیات الفلک والعالم اور مابعد الطبیعیات کا ترجمہ کیا ہے۔ یعقوب بن مشیر نے ۱۲۸۹ء میں مختصر المنطق کا ترجمہ کیا اور ۱۳۰۰ء میں کتاب الحيوانات کے مقالہ ہائے یازدہم تا نوزدہم کے شروع کا ترجمہ کیا۔

اس سے معلوم ہو گا کہ تیسری صدی عیسوی کے بعد سے انھیں شرحوں کے کم از کم تین مختلف ترجمے رائج تھے اور چودھویں صدی عیسوی کے نصف اول میں نئے مترجموں کی جماعتیں مصروف کار نظر آتی ہیں۔ اس تحصیل حاصل کی کوشش کو دیکھ کر ہمیں حیرت زدہ نہ ہونا چاہئے۔ وسطی زمانہ میں موجودہ ترجموں کو تلاش کرنے اور دستیاب کرنے سے زیادہ یہ آسان تھا کہ نیا ترجمہ کر لیا جائے۔ اکثر یہ ترجمے بعض بعض بڑے لوگوں کے اشارہ اور توجہ سے ہوئے ہیں اور جن صوبوں میں ہوئے وہاں سے باہر نہیں گئے۔

ان مترجموں میں سے زیادہ کام کرنے والا اور محنتی کلونیم بن کلونیم بن میثرا تھا جو ۱۲۸۷ء میں بمقام آرلس (۳۳) پیدا ہوا تھا۔ ۱۳۱۳ء میں اس نے کتاب الدلائل (۳۴) (طرق وبراہین) براہین باطلہ اور معقولات ثانیہ کا ترجمہ کیا۔ ۱۳۱۷ء میں شروع رسالہ ہائے مابعد الطبیعیات۔ طبیعیات۔ الفلک والعالم کون وفساد و شباب ثاقب مایات کا ترجمہ کیا۔ اسی کے نام سے شرح کتاب النفس و شرح مکتوب اتصال عقل متفارقة انسانی کا ترجمہ بھی ہماری نظر سے گذرا ہے۔ کلونیم لاطینی زبان سے واقف تھا کیونکہ ہم دیکھتے ہیں ۱۳۲۸ء میں اس نے توافقة التماثل کا ترجمہ عربی سے عبرانی میں کیا ہے۔ اسی کے ہم نام کالو کلونیم یا کلونیم ابن داؤد ویملز کا ایک طبیب تھا جو سولہویں صدی عیسوی میں وینس میں رہا کرتا تھا۔ اور نیز جس نے توافقة اور مکتوب بر اتصال عقل متفارقة انسانی کا ترجمہ عبرانی سے لاطینی میں کیا ہے۔ ان دونوں کے ناموں میں مغالطہ کرنے میں ہمیں چبنا چاہئے۔ ان تینوں مضمونوں کے ناموں کے ایک ہونے نے بہت سے مغالطے اور پریشان خیالی پیدا کر دی ہے۔ ربی سمونیل بن یہودا بن مسقولم مارسیلی نے جس کے باپ کو مایلس (۱ میل) بنگو واس کہا کرتے تھے ۱۳۲۱ء میں شرح اخلاق لقوامس اور جمہوریت افلاطون کے مضمون کا ترجمہ کیا۔ تدریس تدروسی (تھیوڈور پرتھیوڈور) ساکن اریس نے ۱۳۳۷ء میں قصبہ ٹرکونیل جو دریائے رون پر اریس کے محاذی واقع ہے وہیں قیام کر کے کتاب الدلائل (طرق براہین) براہین باطلہ، رسالہ بلاغت و معانی، رسالہ شاعری اور رسالہ اخلاق کے شروع سید کا ترجمہ کیا۔

یہی نسخہ ہے جسے موسیو گولڈن تھال نے شائع کیا ہے۔ ترجمہ کرنے والوں کی ایک کثیر تعداد اور بھی ہے۔ جن کے نام کچھ مشہور و معروف نہیں ہیں۔ اور ان کی تاریخیں بھی صحیح نہیں معلوم ہیں۔ مثلاً شم طاب بن اسحاق طرطوسی (مترجم شرح رسالہ طبیعیات و کتاب النفس) یعقوب بن شم طاب (مترجم معقولات اولیہ) یسود ابن تاشین میمون (مترجم طبیعیات رسالہ افلاک و مقال فی التولید) موسیٰ بن طہورہ بن سوکیل بن شدائی۔ (مترجم رسالہ افلاک) موسیٰ بن سلیمان سیلونی (مترجم رسالہ مابعد طبیعیات) یسود ابن یعقوب (مقالہ ہائے یازدہم ثانوزدہم کتاب الحيوان) سلیمان ابن موسیٰ الفوری (رسالہ النوم وایقظہ) نے اس عظیم الشان کام کی انجام دہی میں محنتیں کی ہیں۔ رسالہ جو ہر الکون جو مختلف مضامین اور بحثوں پر مشتمل ہے اور جس کا ترجمہ عربی سے لاطینی میں ہو چکا تھا اب اس کا ترجمہ یسود ابن موسیٰ بن دانیال رومی نے لاطینی سے عبرانی میں کیا اور اس کے ساتھ ساتھ اور بھی الہیات کے رسائل مصنف البرٹ سینٹ طامس و گا یلس رومی ترجمہ کئے۔ یسود پر لاطینی علمائے الہیات کے اثر کی یہ مثال صرف تنہا نہیں ہے۔ پختہ مذہب عیسائیوں نے جو فلسفہ ابن رشد کے خلاف جنگ آزمائیاں کی ہیں اور بحث و مباحثے ہوئے ہیں۔ انھیں دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ عبرانی مصنفین کی تصنیفات میں اس قسم کا اثر کئی جگہ موجود ہے۔

(۵) لوی ابن جرشون و موسیٰ نابیان

چودھویں صدی عیسوی کا زمانہ تھا کہ بنی اسرائیل میں ابن رشد کی بہت بڑی سند مانی جاتی تھی۔ اس زمانہ کے فلاسفہ میں سب سے زیادہ مشہور حکیم لوی بن جرشون بغدادی (۳۵) تھا جس نے ابن رشد کے شروح اور دیگر تصانیف کے متون کی شرح کی ہے مثلاً جو ہر الکون رسالہ امکان اتصال۔ بعض لوگوں کے لئے اس کی فرہنگ ایسی ہی ابن رشد کے متون کا ایک لازمی جزو ہو گئی جیسے کہ خود ابن رشد کی شرح متن ارسطو کا جزو لازمی ہو گئی تھی۔ معلوم ہوتا ہے کہ وسطی زمانہ میں اصلی متون کے یہ ملخصات و تشریحات جو ثانی و ثالث اشخاص کیا کرتے تھے بہت پسند کی جاتی تھیں۔ لوی ابن جرشون کے مسائل خالص وہی ہیں جو عرب پیروان فلسفہ ارسطو کے تھے۔ اس نے موسیٰ میمون سے بھی زیادہ جرات کی ہے اور عقائد موسویٰ کو فلسفہ کے مطابق بنایا ہے۔ یہ شخص عالم کے ازلی وابدی ہونے۔ نبوت کے دہی ہونے۔ مادہ اولی کے بلاصورت موجود ہونے کا اور نیز تخلیق کے عدم امکان کا بلا تردد قائل تھا۔ اس طریق پر بنی اسرائیل میں ارسطو کی جگہ ابن رشد نے لے لی اور اسی کی کتابوں کی شرحیں کی جاتیں۔ انھیں

کے خلاصے کئے جاتے اور اسی کی تصنیفات کو ضروریات تعلیم کے واسطے ملخص و مختصر کر لیا کرتے تھے۔ موسیٰ ناربانی نے جو لوی ابن جرشون کا ہم عصر ہے ناربان میں وہی کام کیا جو لوی چند میل کے فاصلہ پر گننان (۳۶) میں کر رہا تھا۔ ۱۳۴۴ء میں اس نے رسالہ امکان اتصال کی ایک شرح لکھی۔ ۱۳۴۹ء میں جوہر الکون اور ابن رشد کے دیگر طبعی رسالوں کی شرح لکھی۔ رسالہ ہائے طبیعیات و اخلاق۔ شرح رسالہ عقل مصنفہ اسکندر افروسی اور نصاب رشدی کے تقریباً تمام اجزا اس کے ہاتھوں از سر نو تیار ہوئے اور تقریباً ابن رشد کے کئی ترجمے اس کی طرف اور لوی ابن جرشون کی طرف منسوب ہیں لیکن ان دونوں استادوں نے ابن رشد کے رسالوں پر جو رسالے لکھے ہیں انھیں بھی بعض واقعات کی بناء پر لوگ غلطی سے ترجمے ہی سمجھنے لگے۔ نیز جو شرحیں یوسف ابن نفی نے ۱۳۳۰ء میں اخلاق ارسطو و سیاست مدن افلاطون پر ابن رشد کی تقلید میں لکھیں انھیں بھی غلطی سے لوگوں نے ترجمہ ہی سمجھا۔

عربی فلسفہ کا اثر قرآنین (۳۷) تک پہنچتا ہے اور ان میں بھی محققین کی ایک خاصی تعداد پیدا ہوتی ہے۔ ابن رشد کا کلام اکثر احران ابن ایلیاؤی نیکا میڈی (۳۸) کی تصنیف میں منقول ہے جو ۱۳۴۶ء میں شجرۃ الحیات کے نام سے قاہرہ میں طبع ہوئی ہے اور جس میں مصنف نے موسیٰ میونی کی کتاب الہادی کا تتبع کیا ہے۔ احران کا نظریہ عقل فلسفہ عرب سے بہت ملتا جلتا ہے۔ جس طرح کہ روح جسم کی صورت ہے اسی طرح عقل مستفاد (اکسابی) بھی روح کی صورت ہے۔ روح جو بالکل پردہ امکان میں مخفی تھی جسم سے متصل ہوتے ہی اپنا عمل شروع کرتی ہے۔ جب جسم مرجاتا ہے تو روح کا وہ حصہ بھی جو جسم سے تعلق رکھتا ہے فنا ہو جاتا ہے لیکن جو حصہ کہ محض عقلی ہے اور جو انسان کا جوہر اصلی ہے وہ فنا نہیں ہوتا مگر احران ابن ایلیا۔ لوی ابن جرشون اور موسیٰ ناربان کی طرح فلسفہ ابن رشد کا بالکل پیرو نہیں ہے حتیٰ کہ ابن رشد کے ان آراء کی تردید کرتا ہے جو افلاک کے سادے غیر جسمی اور قابل فنا ہونے پر مبنی تھیں۔ اور عالم کو اجرام سماوی کی قسمت پذیر اور عارضی الاصل ہونے کی بنیاد پر حادث ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔

(۶) پندرھویں صدی عیسوی۔ ایل ڈیل میڈیگو (۳۹) وغیرہ

پندرھویں صدی عیسوی میں فلسفہ الہیات بنی اسرائیل کو زوال شروع ہوا۔ پراونس کا مدرسہ حکما سے خالی ہو گیا۔ اور خیالات فلسفیانہ کے اظہار میں جرات سے کام لیتا داخل وضع نہ رہا لیکن اس زمانہ میں بھی تصانیف ابن رشد کا مطالعہ جاری تھا۔ اس کی تصنیفات کے عبرانی

نئے جو ہمارے پاس ہیں اسی زمانہ کے ہیں۔ یوسف بن شمم طاب نے جو سیگودی (۴۰) کا رہنے والا تھا ۱۳۵۵ء میں الاخلاق پر ایک بڑی شرح لکھی ہے جس کے مقدمہ میں لکھتا ہے کہ ابن رشد کے متعلق جو آج کل سکوت طاری ہے اس کی مروتوں کے لئے میں نے یہ کتاب لکھی ہے۔ علاوہ بریں رسالہ امکان اتصال پر بھی اس نے ایک شرح لکھی ہے اور نیز اسکندریہ افروسی کی کتاب العقل کی تلخیص کی ہے۔ شمم طاب اس کے بیٹے موسیٰ فلاقورہ اور میکائیل کوہن (۴۱) نے فلسفہ ابن رشد پر رسائل و شروح بھی لکھے ہیں اس کے علاوہ موسیٰ ریاطی (۴۲) نے ایک پند آموز نظم لکھی ہے جس میں ڈانٹنے کے ڈیوائن کامیڈی (۴۳) کا اتباع کیا ہے اور جسے موسیو گولڈن تھل نے ویانا میں شائع کیا (۱۸۵۱ء) اس نظم میں ابن رشد اور لوی ابن جرشون کے فلسفہ کے بہت سے اقتباسات ہیں۔

ایلی ڈل میڈیگو (۴۴) بنی اسرائیل میں فلسفہ ابن رشد کا سب سے اخیر مشہور نام لیا گذرا ہے۔ اس نے پیڈوا میں پندرہویں صدی کے اخیر تک سلسلہ تعلیم و تعلم جاری رکھا۔ اس کے تلامذہ میں پیک دی لامیرنڈول (۴۵) کا بھی شمار ہے جس کے لئے اس نے مختلف کتب فلسفہ تصنیف کی تھیں۔ ان میں ایک رسالہ عقل و نبوت پر تھا (۱۳۹۲ء) اور جو ہر الگون کی ایک شرح تھی (۱۳۸۵ء)۔ ابن رشد پر جو اس نے حاشیے لکھے ہیں وہ اور اس کے مسائل تخلیق عالم، محرک اول، ہستی مطلق، ذات تحت اور ذات واحد۔ یہ تمام مسائل جان ڈی ٹانڈم (۴۶) کے مسائل کے ساتھ ۱۵۰۶ء - ۱۵۴۴ء اور ۱۵۹۸ء میں وینس میں کئی بار چھپ چکے تھے۔ ایل ڈل میڈیگو کے واسطے سے فلسفہ بنی اسرائیل جس کا دوسرا دور اب ختم ہو چکا تھا مدرسہ پیڈوا سے متصل ہو جاتا ہے جہاں پر عربوں کا اسلوب اور مذاق ابھی زمانہ حال تک باقی چلا جا رہا تھا۔ یہ بات صحیح طور پر معلوم ہوئی ہے کہ آج کے دن یہودی علمائے پیڈوا کے یہاں سے وسطی زمانہ کی روایتیں اور تعلیمات بالکل مفقود نہیں ہوئی ہیں۔ مختصر المنطق جو ۱۵۶۰ء میں ریواڈی ٹرنٹو (۴۷) میں طبع ہوئی تھی اور پھر اس کے بعد بھی کئی دفعہ طبع ہوئی ہے اور ابھی بہت حال کے زمانہ تک بنی اسرائیل کے یہاں ایک قابل استناد کتاب مانی جاتی (۴۸) ہے۔

بنی اسرائیل کے درمیان معنوی تحریک کے اعلیٰ طبقات میں فلسفہ ابن رشد سولہویں صدی ہی کے آغاز سے کم وقعت ہونا شروع ہو گیا۔ یہود کا علم کلام جو اتنی مدت تک خواب غفلت میں سوتا رہا کہ لوی بن جرشون کے خطرناک مسائل بلا تکفیر رواج پاتے رہے اب یکایک بیدار ہوا۔ یوسف الیو (۴۹) ابراہیم پیباگو (۵۰) اسحاق ابراوئیل (۵۱) مسائل خلق، عالم وحی، اور عدم فنا کی حمایت فلاسفہ کے مقابلہ میں کرتے ہیں۔ ربی الماس نیو (۵۲) (تقریباً ۱۵۳۸ء میں) غزالی

کے اسلمہ خانہ میں ہتھیار کی تلاش کے لئے جاتا ہے اور تہافتہ الفلاسفہ کی ایک شرح لکھتا ہے۔ افلاطون کا اثر جو فلسفہ ابن رشد و الہیات ازمہ وسطی کے اس قدر مخالف تھا لادون عبرانی کی کتاب مکالمات عشقیہ میں صاف نظر آتا ہے۔ یہ آخر الذکر مصنف جذب و عشق کے آغاز اور ایک کرہ سے دوسرے کرہ تک اس کے پھیلنے اور پھر عقل انسانی تک پہنچ جانے کو جس طریق سے بیان کرتا ہے اور جس وقت و تکلف سے ان مختلف باریک فرقوں کی توضیح کرتا ہے جو اس مسئلہ میں اہل عرب نے پیدا کئے تھے۔ اور نیز یہ بتاتا ہے کہ کہاں کہاں ابن رشد اور فلاسفہ یہود میں اختلاف ہے اس سب سے معلوم ہوتا ہے کہ شارح اعظم کی تصنیفات اس کی نظر سے گذر چکی تھیں لیکن یہ عشقی مابعد الطبیعیات جو فلورنس کے اثر سے متاثر معلوم ہوتی ہے۔ اصل مذاق و مفہوم فلسفہ ارسطو سے بہت مختلف ہے۔ بنی اسرائیل کے فلسفیانہ کارنامے جو وسطی زمانہ میں اس قدر شاندار نظر آتے تھے زمانہ جدید کے آستانہ پر پختے ہی ختم ہو جاتے ہیں۔ وہ لائق لوگ جن کا ذکر اب قوم یہود کی تاریخ فلسفہ میں نظر آئیگا اپنے علوم کو ایک قومی فلسفہ کے روایات سے اخذ نہیں کریں گے بلکہ دور جدید کے مذاق سے رہنمائی حاصل کریں گے۔ اس میں شک نہیں کہ بہتر سے بہتر لوگ مثلاً اسپانوزا (۵۳) اور منزل سون (۵۴) میں بھی ان کی یہودی قومی خصوصیات نظر آتی ہیں۔ مگر چونکہ پرستش و عبادت کا پہلا فعل بہت کچھ نہ دل سے ہوا کرتا ہے اس لئے بلا لحاظ اس کے کہ ہم کیا کر سکتے ہیں اور کون کون سی تہدیلیاں ہم میں ہو سکتی ہیں ہم ہمیشہ مذہب ہی کی طرف رجوع کیا کرتے ہیں جہاں کہ پہلے پہل منزل مقصود کا نشان ہمیں ملتا تھا۔ یہ کہنا کہ اسپانوزا نے اپنے نظام کو ریون (۵۵) کی کتابوں اور قبالہ کے مطالعہ سے اخذ کیا ہے۔ یقیناً ایک بعید خیال ہے لیکن یہ بات کہ اس کے کارطیسی تصورات (۵۶) و تجلیات میں اس کے ابتدائی مطالعوں کی جھلک موجود ہے اس کے فلسفہ کے پڑھنے والے کو صاف نظر آجاتی ہے۔ خواہ وہ ازمہ وسطی فلسفہ ربیہ (بکرالرا) سے کتنا ہی کم کیوں نہ واقف ہو۔ ہمارے لئے اس بات کا دریافت کرنا کہ محقق امسٹرڈام کے فلسفہ میں کچھ ابن رشد کا اثر ہے یا نہیں اس حد سے زیادہ متجاوز ہو جاتا ہے۔ جہاں پہنچ کر نظام ہائے فلسفہ کے باہمی روابط و تعلقات پر زیادہ سوالات کرنے سے ہماری عجوبہ پسند طبیعت مانع آتی ہے۔ یہ گویا ایک ایسے چشمہ کے دہانے کو تلاش کرنا ہے جو اک مرغزار میں جا کر گم ہو گیا ہو۔

حوالہ جات

(۱) ممکن ہے اس سے سامرہ مراد ہو اور کچھ تغیر سے یہ لفظ سورا ہو گیا ہو۔ سامرہ بغداد کے قریب ہے سورا نام کا صرف ایک شہر قدیم جغرافیہ کببئینا صوبہ کاسرنا اٹلی میں نظر سے گذرا ہے اور کہیں نہیں گذرا۔ چونکہ متن میں بیان کیا ہے کہ یہ بغداد کے قریب ہے اس لئے ممکن ہے۔ سامرہ مراد ہو جو دراصل سرمن راء تھا۔

(۲) یہ ابی سعاد یا یسودی کی طرف منسوب ہے جو اس دارالعلوم کا بانی تھا۔

(۳) Adrian or Hadrian ہیڈرین رومنہ انگری کا شہنشاہ تھا ۷۶ء میں پیدا ہوا ۱۱۷ء میں تخت نشین ہوا۔ جولائی ۱۳۸ء کو وفات پائی۔

(۴) Visigoth وزی گاٹھ وہ قوم تھی جو عربوں کے پہلے اندلس پر حکمران تھی۔ انھیں کے بادشاہ لزینق (راڈرک) کو طارق نے شکست دے کر اندلس فتح کیا تھا۔

(۵) ابن جبرول ایک یسودی حکیم تھا جو ۱۰۲۱ء میں بمقام ملاغا پیدا ہوا۔ اس کی زندگی بہت پر آشوب رہی اور بہت کم سنی میں اس کا انتقال ہو گیا الحریزی کہتا ہے کہ (۲۹) برس کی عمر میں مرا۔ موسیٰ بن عذرا تین سال کی عمر میں مرنا جاتا ہے لیکن ابراہیم زقوٹو کہتا ہے کہ وہ ۷۰-۸۰ء میں مرا ہے۔ موسیو اشین شیڈر کے نزدیک ۱۰۵۸ء صحیح ہے اس کا مذہب تھا کہ عقل نفس ناطقہ کی علت ہے اور نفس ناطقہ نفس حسی کی علت ہے۔ اسی کا نام ”مادہ عامہ“ ہے جو تمام عالم میں جاری و ساری ہے۔ اس کا مذہب تھا کہ تمام مخلوقات روحانی یا جسمانی مادہ اور صورت سے مرکب ہیں۔ مادہ کے مختلف انواع ”مادہ عامہ“ کی صرف مختلف قسمیں ہیں۔ ذات احدیت قدیم اور عقل کے مابین ارادہ الہی داخل ہے اور مادہ صورت کے امتیاز سے بالاتر ہے لیکن ساتھ ہی عقل ان کے متحد ہونے کا باعث بھی ہے۔ اسی شخص نے سب سے پہلے عربی عروض کو عبری زبان میں جگہ دی۔

(۶) ولادت ۱۱۳۵ء بمقام قرطبہ اور وفات ۱۲۰۴ء۔ عبدالمومن کی خلافت کے زمانہ میں اندلس سے چلا گیا اور مصر میں رہنے لگا جہاں صلاح الدین ایوبی کی ملازمت میں داخل ہوا۔

(۷) دیکھو جرجل ایٹیا ٹیک بابۃ جولائی ۱۸۴۲ء کے صفحات ۱۳ و ۳۲ پر موسیو مٹنگ کا مضمون بریوسف بن یسودا تلمیذ موسیٰ میمون۔

More Nehoukin (II, IX) (۸)

(۹) Basnage بنیکس باسنج۔ ایک مشہور فرانسیسی پرنٹسٹ عالم علوم مذہب تھا۔ رون آن صوبہ نارمنڈی ۱۶۵۳ء میں پیدا ہوا اور ۲۲ ستمبر ۱۷۲۳ء کو وفات پائی۔

(۱۰) Brucker جوہان جیکب بروکر مشہور جرمنی مورخ و فلسفی تھا ۱۶۹۶ء میں بمقام اگبرگ پیدا ہوا۔ تاریخ فلسفہ اس کی کتاب Historia eritica Philosophiae بہت مشہور ہے جو پانچ جلدوں میں ہے۔ ۱۷۷۰ء میں اپنے وطن ہی میں اس نے وفات پائی۔

(۱۱) موجودات جسمانی مخلوقات کرویہ ہیں کیونکہ کرہ کی شکل تمام اشکال سے افضل و اشرف ہے اور آفات سے محفوظ رکھنے میں کروی شکل ہی سب سے زیادہ انسب و بہتر ہے۔ تمام کرے ایک دوسرے سے متصل ہیں اور ممکن نہیں کہ ان میں باہمی تباہ و فرق ہو چونکہ ممکن نہیں کہ کروں کے درمیان کوئی جسم پایا جائے لہذا ضروری ہوا کہ ایک کرہ دوسرے کرہ پر احاطہ کئے ہوئے ہو یعنی کرہ ارض کے اوپر کرہ آب محیط ہے اور کرہ آب کے اوپر کرہ ہوا احاطہ کئے ہوئے ہے اور کرہ ہوا پر کرہ نار محیط ہے اور کرہ نار پر فلک اول یعنی قمر کا کرہ احاطہ کئے ہوئے ہے اور فلک اول پر فلک ثانی محیط ہے علیٰ ہذا القیاس تمام افلاک ستارہ ایک دوسرے پر احاطہ کئے ہوئے ہیں یہاں تک کہ فلک تاسع غیر ملوکب سے فلک الافلاک کہتے ہیں تمام افلاک پر محیط ہے اور فلک الافلاک تمام آسمانوں کو اپنی ذاتی حرکت کی وجہ سے حرکت دیتا ہے۔ لیکن یہ حرکت ان افلاک کی اپنی حرکت کے خلاف سمت کو ہوتی ہے جس کا دورہ ایک شبانہ روز میں پورا ہوتا ہے۔ ان تمام کرات میں ہر ایک اپنے مافوق کی نسبت زیادہ ثقل آلود و کدورت آلود ہے جیسے کہ زمین بہ نسبت پانی کے زیادہ کدور ہے اور پانی ہوا سے زیادہ ہوا آگ سے زیادہ کدور ہے (ماخوذ از فوزالاصغر لابن مسکویہ مترجمہ مولوی حکیم محمد محسن صاحب)

(۱۲) یعنی جناب باری عزوجل بطریق سلب پہچانا جا سکتا ہے نہ کہ بطور ایجاب۔ جو لوگ قوانین منطق سے آگاہ ہیں وہ جانتے ہیں کہ جن دلائل میں بطور ایجاب کوئی امر ثابت کیا جاتا ہے ان میں مہربن علیہ (جس پر دلیل لانی مقصود ہے) کے واسطے ایسے مقدمات اولیہ جو اس کے ذاتی ہوں ثابت کرنے پڑتے ہیں اور ضروری ہے کہ وہ مقدمات جو کسی شے کے لئے ذاتی ہوں ایسے ہوں گے کہ اگر وہ پائے جائیں تو وہ شے بھی پائی جائے اور وہ مقدمات نہ پائے جائیں تو وہ شے بھی نہ پائی جائے۔

ظاہر ہے کہ خدائے تعالیٰ کی ذات پاک ان تعلقات سے مبرا و منزہ ہے اس لئے کہ وہ تمام موجودات سے اول ہے جیسا کہ ہم ثابت کر چکے ہیں۔ اور سب کا فاعل و خالق ہے۔ پس ایسی کوئی چیز جو اس کے مقدمات اولیہ میں داخل ہو سکے اور اس کی ذات سے اول ہو اس میں پائی نہیں جاسکتی۔ نیز وہ واحد ہے اور کوئی چیز ایسی نہیں ہو سکتی جو اس میں یعنی اس کی ذات میں پائی جائے کیونکہ یہ بات اس کی وحدانیت کے منافی ہے۔ اور نہ اس کا کوئی وصف ذاتی ہے یعنی اس کی ذات میں داخل۔ کیونکہ وہ ذات مرکب نہیں۔ اور نہ اس کا کوئی وصف غیر ذاتی ہے یعنی اس کی ذات کا نہ ہو اور استعارۃً اس کو متصف کر دیا ہو پس ایسی حالت میں اس حضرت اقدس کے لئے برہان مستقیم نہیں قائم کی جاسکتی یعنی بطریق ایجاب ہم اس کے لئے کوئی امر ثابت کریں یہ ممکن نہیں۔

البتہ اس مقصد کے لئے برہان خلف استعمال کی جاسکتی ہے جس میں یہ بیان ہوتا ہے کہ فلاں شے کی انقیض باطل لہذا وہ شے ثابت ہے۔

اس طریقہ میں اسباب و معافی کا اس ذات پاک سے سلب و عدم صدق ثابت کرنا پڑتا ہے مثلاً یوں کہیں کہ خدائے تعالیٰ کے جسم نہیں ہے نہ وہ متحرک ہے نہ وہ منکثر نہ پیدا شدہ ہے۔ یا یوں کہیں کہ ممکن نہیں کہ اسباب عالم کا سلسلہ سبب و احد پر منتہی نہ ہو۔ پس ثابت ہوا کہ امور الہیہ کے بیان کرنے کے لئے سب سے زیادہ مناسب برہان سلبی ہی ہے۔ ایک مسئلہ اور قابل ذکر ہے کہ انسان جب جناب باری عزاسمہ کے متعلق کچھ بیان کرنا چاہتا ہے تو وہی الفاظ و عبارات استعمال کر سکتا ہے جو عالم میں موجود ہیں۔ اور مختلف انواع و اشخاص عالم میں استعمال ہوتے ہیں۔ کیونکہ اگر ان الفاظ و عبارات متداولہ سے اس مقصد عظیم کے پورا کرنے کا کام نہ لیا جائے تو نئے عنوان و تعبیرات کہاں سے لائے جائیں۔ اور یہ ظاہر ہے کہ اس جناب کی ذات پاک ان موجودات عالم کی مشابہت سے کہیں اعلیٰ و ارفع ہے اور دنیا کی کوئی اعلیٰ سے اعلیٰ چیز بھی حضرت عزت سے کسی امر میں شرکت نہیں رکھتی کہ تشبیہ دی جاسکے۔ لہذا ہمیں مجبوراً اس جناب کا ذکر کرتے وقت یا اس کے اوصاف بیان کرتے وقت صرف سلب اختیار کرنا پڑتا ہے اور عبارت ذیل تعبیر کرنے پر مجبور ہوتے ہیں کہ ”وہ ایسا نہیں ہے یا ایسا ہے لیکن بالکل ایسا نہیں ہے بلکہ اس سے بہتر ہے۔“ مثلاً یہ کہتے ہیں کہ خدائے عزوجل عقل نہیں ہے یا کہتے ہیں کہ عالم ہے لیکن مثل دنیا کے عالموں کے نہیں ہے۔ یا قادر ہے مگر اس عالم کے صاحبان قدرت کے مانند نہیں ہے اور اسی قسم کے دیگر عنوان اختیار کرتے ہیں (منہ)

(۱۳) Christian hypostases اقاہیم ثلاثہ یعنی صفت حیات اور صفت ارادہ اور صفت علم جو مذہب عیسوی میں خدا کے صفات مخصوصہ ہیں۔

William d Auvergne (۱۴)

(۱۵) یہ عام غلطی اب بھی پھیلی ہوئی ہے کہ اسلام دین ابراہیمی نہیں ہے اور مذہب بنی اسرائیل مذہب ابراہیمی ہے۔ قرآن پاک میں عربوں سے صاف طور سے مخاطب ہو کر کہا گیا ہے۔ ملت ایتیم ابراہیم۔ حضرت موسیٰ ابراہیم کی نسبت زمانا بہت بعد ہوئے ہیں۔ پھر کیسے مذہب یہود خصوصیت کے ساتھ ابراہیمی ہو سکتا ہے اور اسلام نہیں۔ قرآن پاک میں یہودیوں کے اس ادعا اور دھوکا و دعویٰ کی طرف صاف اشارہ موجود ہے۔ یورپ کے بعض عیسائی بھی اسی جہالت میں مبتلا ہیں۔

Province (۱۶)

Catalogue (۱۷)

Aragon (۱۸)

Montellier (۱۹)

Barcelone (۲۰)

Toledo (۲۱)

Narbonne (۲۲)

Languedoe (۲۳)

Lunel Rezier (۲۴)

P Argerture (۲۵)

Abelard (۲۶)

Roscelin (۲۷)

Lunel (۲۸)

Bartolocei (۲۹)

Wolf (۳۰)

Turin (۳۱)

Baziers (۳۲)

Arles (۳۳)

Topics (۳۴)

Levi ben gerson ae bagnols (۳۵)

Perpignan (۳۶)

(۳۷) قراء یہ لفظ قرات سے مانوڑ ہے جس کے معنی ہیں پڑھنا۔ بنی اسرائیل کا ایک فرقہ ہے جسے قرا کہتے ہیں یہ کتاب آسمانی کے محض لفظی معنی مراد لیا کرتے ہیں اور روایت لسانی کو تسلیم نہیں کرتے۔ یہ لوگ تلمود کی سند تسلیم نہیں کرتے اور ربیین کے خلاف عقائد رکھتے ہیں۔

Ahron ben elia de nicomedie (۳۸)

Elie del medigo (۳۹)

Segovie (۴۰)

Michel Haccohen (۴۱)

Moses de Riati (۴۲)

Divine commedi (۴۳)

Elie del medigo (۴۴)

Pic de la mirandole (۴۵)

Joan de tandum (۴۶)

Riva di trento (۴۷)

(۴۸) ہندوستان جہاں جہاں عربی کے مکتب و مدرسہ ہیں وہاں ازمنہ و سطلی کے الہیات و منطق عام طور پر پڑھائی جاتی ہے اور کسی طالب علم کو فارغ التحصیل نہیں کہا جا سکتا جب تک کہ وہ یہ تمام علوم پڑھ نہ لے۔ غالباً ”ترکستان و ایران اور بہت حد تک شام و عراق میں بھی یہی حال ہے یعنی ان ممالک میں ازمنہ و سطلی کا فلسفہ و منطق ابھی تک باقی ہے اور ایشیاء نے علوم جدیدہ کی وجہ سے علوم قدیمہ کو

ابھی تک بالکل ترک نہیں کیا۔

Joseph Albo (۴۹)

Abraham bibago (۵۰)

Isaac abravenel (۵۱)

Rabbi almosnino (۵۲)

(۵۳) یہ حکیم ۱۶۳۲ء میں بمقام اٹلی پیدا ہوا۔ اور ۱۶۷۷ء میں مرگیا اس کی تعلیم یہ تھی کہ خدا نہ صرف خالق ہے بلکہ عالم کا ہیولائے اصل بھی ہے اور عالم میں خود وہ بھی شریک ہے بلکہ یہ سب عالم اسی کا اپنا پھیلاؤ ہے۔ اس پر ابن طفیل کے خیالات کا بہت اثر معلوم ہوتا ہے۔

Mendalson (۵۴)

(۵۵) یہودی ریون کا علم تفسیر کتب سادی جو سینہ بہ سینہ چلا آ رہا ہے۔

(۵۶) رینی ڈی کارٹ دور جدید کے ایک فرانسیسی فلسفی کا نام ہے (۱۵۹۶ - ۱۶۵۰ء) کارطیسی اسی حکیم کے نام کی طرف منسوب ہے۔

باب دوم

فلسفہ ابن رشد کا اثر فلسفہ مدر سین (۱) پر

(۱) عربی کتب کا فلسفہ مدر سین میں داخل ہونا

مغربی تعلیم و تعلم میں عربی کتابوں کے داخل ہونے سے ازمندہ وسطی کی تاریخ حکمت و فلسفہ دو بالکل مختلف قرونوں میں تقسیم ہو جاتی ہے۔ قرن اول میں ذہن انسانی کی عجوبہ پسندی کو تشفی دینے کے لئے مدارس رومی کے تعلیمات کا ایک مختصر بے ترتیب سا انبار نظر آتا ہے۔ جو مارٹین (۲) کیپلا بیڈ (۳) اور ایڈور (۴) کے تصنیفات اور نیز چند علمی و فنی رسالوں کی شکل میں موجود تھا اور اپنی معمولی خصوصیت کی وجہ سے زاویہ گمانی میں فنا ہونے نہیں پایا تھا۔ دوسرے قرن میں علوم قدیمہ دراصل پھر لوٹ کر مغرب کا رخ کرتے ہیں۔ لیکن اس مرتبہ زیادہ تکمیل کے ساتھ یعنی علوم و حکمت یونان کے اصلی تصنیفات یا ان کی عربی شرحوں کی شکل میں جن کے مقابلہ میں رومی اختصارات و خلاصہ ہائے کتب کو زیادہ پسند کیا کرتے تھے۔ فن طب جو سیلوس آرلیانوس (۵) کی کتاب اور مجموعہ تالیفات گیروپانٹوس (۶) کی شکل میں خلاصہ کر کے رکھا گیا تھا۔ اب پھر جالینوس و بقراط کے اصلی متون میں ظاہر ہوتا ہے۔ علم ہیئت جو بائجن (۷) اور بیڈ (۸) کے چند رسالوں اور پرسکین (۹) کی چند نظموں تک محدود تھا۔ الفراعانی (۱۰) ثابت بن قرع اور ابو معشر (۱۱) کے واسطے سے پھر ٹھیک اسی صورت میں عود کرتا ہے جو قدیم زمانہ میں تھی۔ ریاضی جو اتنی صدیوں تک صرف اباقوس (۱۲) یا نیشا غورٹی ضرب کی تختی اور اکائیوں کے شمار تک محدود تھی اب نئے قاعدوں سے معمور ہونے لگی۔ فلسفہ جو اس وقت تک صرف قانون ارسطو کے چند اجزاء اور سینٹ آگسٹائن کے چند منسوبہ عنوانات و ابواب پر مشتمل تھا اس میں فلسفہ ارسطو کے تمام و کمال اصول یعنی حکمت قدیمہ کا تمام مجموعہ داخل ہو گیا۔ عربی سے جو کتب پہلے ترجمہ ہوئیں وہ عموماً "فلسفہ کی نہ تھیں۔ طب۔ ریاضی اور ہیئت نے فلسفین (۱۳) افریقی۔ گاربرٹ (۱۴) ایڈیلارڈ (۱۵) ساکن ہاتھ اور افلاطون (۱۶) طوولی میں شوق تلاش کا جوش۔ اس وقت پیدا کیا تھا جبکہ عوام الناس میں الفارابی و ابن سینا جیسے کافروں سے تعلیمات فلسفہ کی تحصیل کا خیال ہی ابھی پیدا نہیں ہوا تھا۔ اس نئے کام کا سرا جس نے یورپ کے

آئندہ حالات پر اتنا قطعی اثر ڈالے گا کہ اسقف اعظم طلیطلہ و وزیر اعظم قسطنطنیہ کے سربراہ ہا جاتا ہے جس کا زمانہ ۱۱۳۰ء و ۱۱۵۰ء تک رہا ہے۔ ریمانڈ (۱۷) اپنے گرد مترجموں کی ایک جماعت کو پاتا ہے جس کی سرکردگی پر ہم ڈای نیک گونڈی سالوی (۱۸) (پیرگون سالوی) بڑے پادری کو دیکھتے ہیں۔ یہودی بھی جن میں سب سے زیادہ مشہور جین اوفدیہ (۱۹) یا جین ایشیلوی تھا اسی کی ماتحتی میں کام کرتے تھے۔ اس پہلی کوشش کا مقصد زیادہ تر ابن سینا کے تصنیفات کا ترجمہ کرنا تھا ان پر جیرارڈ قریمونی (۲۰) اور الفرڈ مورلے (۲۱) نے چند سال بعد الکندی و الفارابی کے مختلف رسائل کا اضافہ کیا۔ اس سے بارہویں صدی کے نصف اول ہی سے لاطینی اقوام فلسفہ عرب کی کتب سے واقف ہو گئی تھیں۔ وسطی زمانہ کی ادبی تاریخ میں یہ ایک عجیب بات نظر آئیگی کہ کتب علم و حکمت کی خرید و فروخت میں بہت ہما ہی پیدا ہو جاتی ہے اور یورپ کے ایک گوشہ سے دوسرے گوشہ تک کتابیں نہایت سرعت کے ساتھ پہنچ جاتیں اور شائع ہونے لگی تھیں۔ ابی لارڈ (۲۲) کا فلسفہ اس کی زندگی ہی میں اندرون اٹلی تک گیا تھا۔ فرانسیسی نظم ثروریز (۲۳) نصف صدی سے کم میں جرمنی۔ سوئیڈی۔ نارویجی۔ آئیس لینڈی۔ فلیمی۔ ڈچ۔ بوہمی۔ اطالوی۔ اور ہسپانوی زبانوں میں ترجمہ ہو گئی تھی۔ مراکش اور قاہرہ میں جو کتاب لکھی جاتی تھی وہ اس سے کم مدت میں جتنی کہ آج کل ایک اہم کتاب کے جرمنی سے رائن پار پہنچنے میں لگتی ہے پیرس یا کولون میں مشہور ہو جاتی تھی۔

کتابوں کے اس طرح ایک مقام سے دوسرے مقام تک پہنچانے میں یہودیوں نے بہت بڑا حصہ لیا ہے جس کی افسوس ہے کہ تاریخ تمدن نے کافی داد نہیں دی۔ ان کی تجارتی سرگرمی اور غیر زبانوں کے آسانی سے سیکھ لینے کی خدا داد لیاقت نے اس قوم کو مسلمانوں اور عیسائیوں کے درمیان قدرتی واسطہ بنا دیا تھا۔ اس بات کے سمجھنے کے لئے کہ بحر قلم کے ساحل پر بارسیلونہ (۲۴) سے لیتہ (۲۵) تک یہودیوں کو کیا اہمیت حاصل تھی ہمیں چاہئے کہ ابن یامین ٹیوڈیلا (۲۶) کا روز نامہ پڑھیں۔ جو امیر امرا اور والیان ریاست ان کے روپیہ اور مشورہ طبی کے محتاج تھے وہ سب ان پر بہت نوازشیں کیا کرتے تھے۔ صرف عوام الناس تھے جنہیں ان سے بغض تھا۔ رہے علم دوست اشخاص وہ اس میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھتے تھے کہ تحصیل فلسفہ کے لئے غیر مذہب استادوں کے سامنے زانوئے شاگردی نہ کریں۔ حکمت کسی خاص مذہب و ملت سے مخصوص نہیں وہ سب کے لئے عام تھی۔ مسلمانوں اور اہل یورپ میں ایک جانب تو اندلس کے واسطہ سے اور دوسری طرف عقلیہ اور سلطنت نیپلز کے ذریعہ سے تعلقات قائم ہوئے۔ ان دونوں مقامات پر ترجمہ کا کام یکساں جوش و خروش کے ساتھ اور ایک ہی اسباب و

ذرائع کی مدد سے جاری رہا۔ تقریباً ہمیشہ ایک نہ ایک یہودی اور اکثر کوئی نو مسلم ترجمہ کے اس کام کو انجام دیا کرتا تھا اور عربی لفظ کی جگہ ایک لاطینی یا کوئی روزمرہ کی بول چال کی لفظ رکھ دیا کرتا تھا۔ ایک منشی جو اس تمام کام کی نگرانی کرتا تھا وہ اس ترجمہ کے لاطینی الفاظ کی صحت کا ذمہ دار ہوتا تھا اور خود اپنے ہی نام سے کتاب شائع کر دیتا تھا۔ کبھی ایسا بھی ہوتا تھا کہ یہودی جو منشی مذکور کا معتمد ہوتا تھا اس کا نام احیاناً ”درج ہو جاتا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ ایک ہی ترجمہ متعدد لوگوں کی طرف منسوب نظر آتا ہے۔ بارہویں اور تیرہویں صدیوں میں ترجمے ہمیشہ عربی سے براہ راست کئے جاتے تھے مگر ایک مدت بعد یہ نوبت پہنچی کہ لوگوں نے حکمائے عرب کی کتابوں کا عبرانی ترجموں سے ترجمہ کرنا آغاز کیا۔

جو خصوصیت ان ترجموں میں نظر آتی ہے وہی وسطی زمانہ کے تمام ترجموں میں پائی جاتی ہے یعنی لاطینی لفظ عربی لفظ کو اس طرح چھپائے رہتا ہے جس طرح کہ شطرنج کے مرے بساط کے خانوں کو چھپائے رہتے ہیں۔ جملہ کی ترکیب بجائے لاطینی کے عربی ہوتی ہے۔ اکثر اصطلاحات علمی اور الفاظ جو مترجم کی سمجھ میں نہیں آئے وہ اسی طرح نہایت بھدے طریقہ پر دوبارہ لکھ دیئے گئے ہیں۔ فلسفہ کے ابتدائی زمانہ میں اسی طرح لفظی ترجمہ کرنے کا طریقہ ہر جگہ عام نظر آتا ہے۔ وسطی زمانہ میں لوگ ترجمہ کو صرف یہی سمجھتے تھے کہ یہ ایک بالکل سطحی مشین کی طرح کام کرنے کا طریقہ ہے جس میں مترجم اصلی متون کی مشکل اور اوراق مقامات کی آڑ میں پناہ لے کر معانی و مفہوم سمجھنے کا کام ناظرین ہی کے سپرد کر دیا کرتا تھا۔ وسطی زمانہ کی ادبی تاریخ صرف اس وقت مکمل ہوگی جب ہم قلمی مسودات کے لحاظ سے ان عربی کتابوں کے صحیح اعداد و شمار معلوم کر لیں گے۔ جنہیں تیرہویں اور چودھویں صدی عیسوی کے علماء پڑھا کرتے تھے۔ یہ ملحوظ خاطر رہنا ضروری ہے کہ اس زمانہ کے لکھنے والے جو عربی مصنفین کی عبارتیں نقل کیا کرتے ہیں اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وہ کسی ترجمہ سے ماخوذ ہوں گی بلکہ ایک جگہ اگر کسی کتاب میں یہ عبارت نقل ہوئی ہے تو بجائے اصل کے نقل ہی سے وہ خود بھی نقل کر لینے میں مضائقہ نہیں سمجھتے تھے۔ اسی وجہ سے میری رائے میں ابن باجہ اور ابو بکر (ابن طفیل) کی عبارتیں صرف ابن رشد کی کتابوں سے نقل کی گئی ہیں اور الکندی۔ الفارابی۔ ابن جریر۔ قند ابن لوقا اور میمون کی تصانیف تیرہویں صدی کے پہلے شاید ہی کسی نے پڑھی ہوں۔ چودھویں صدی میں ابن سینا اور خاص کر ابن رشد تمام دوسرے فلاسفہ کی جگہ لے لیتے ہیں اور پندرہویں صدی میں صرف ابن رشد ہی تیارہ جاتا ہے جو اکیلا فلسفہ عرب کی ترجمانی کرتا ہے۔

(۲) ابن رشد کا پہلا لاطینی مترجم میکائیل اسکات

لاطینی اقوام میں سب سے پہلے ابن رشد سے تعارف کرانے والا میکائیل اسکات تھا۔ راجر بیکن کہتا ہے کہ یہ ایک بہت اہم واقعہ تھا اور ارسطو کے طالع کی ایک مبارک ساعت تھی کہ ۱۲۳۰ء میں میکائیل اسکات اس کی تصنیفات کے نئے ترجمہ اور عالمانہ شرحیں اور تلخیصات لے کر میدان میں نظر آیا۔ یہ کوئی شرحیں تھیں جن سے لاطینی اقوام اس وقت تک ناواقف تھیں؟۔ قلمی نسخہ جات اس سوال کا جواب دیتے ہیں۔ میکائیل اسکات کا ذکر ان میں صاف طور پر موجود ہے کہ وہ ابن رشد کی دو کتابوں کا مترجم ہے (۱) ارسطو کے رسالہ الفلک والعالم کی شرح (۲) اور کتاب النفس کی شرح کا اول الذکر ترجمہ ایٹن این ڈی (۲۸) پراونس کے نام ان الفاظ میں معنون کیا گیا ہے۔ جناب اسٹیفن صاحب جو پراونس کے رہنے والے ہیں آپ کی خدمت میں میکائیل اسکات اس کتاب کو جسے میں نے لاطینی زبان میں مقالہ ہائے ارسطالین سے ترجمہ کیا ہے بطور خاص پیش کرتا ہوں اور اگر ارسطو نے ترکیب عالم کے متعلق کہیں کوئی شے نامکمل چھوڑی ہے تو جناب کو اس کا مکملہ ابھرنی (۲۹) کی کتاب میں ملے گا اس کا ترجمہ بھی میں نے لاطینی میں کر دیا ہے جس زبان میں آپ کو مہارت تامہ ہے۔

صرف یہی دو شرحیں ہیں جن پر قلمی نسخوں میں میکائیل اسکات کا نام درج ہے لیکن تقریباً ہمیشہ ان کے بعد ایک خاص ترتیب کے ساتھ دوسری شرحیں سامنے آتی ہیں یعنی شرح رسالہ کون و فساد (۳۰)۔ شرح رسالہ شباب ثاقب۔ شرح مختصر رسالہ اشیائے طبعیہ صغیرہ (۳۱) و جوہر الکون (۳۲) اس لئے میکائیل اسکات کی طرف ان ترجموں کو بھی منسوب کریں تو کچھ ناواقف نہ ہوگا۔ قلمی نسخہ جات ۹۴۳ جو کتب خانہ ساربان (۳۳) اور نمبر ۷۵ جو کتب خانہ تاور (۳۴) میں ہیں۔ ان دونوں نسخہ جات میں ترجمہ مذکورہ بالا کے ساتھ ساتھ شروع رسالہ ہائے طبیعیات و مابعد طبیعیات بھی شامل پائی گئی ہیں۔ پھر ان کتابوں کا ترجمہ بھی میکائیل اسکات نے کیا ہے؟ ہمارے خیال میں یہ ممکن ہے اس لئے کہ موسیو ہوریو (۳۵) کو میکائیل کے مسودہ کا ایک ناقص نسخہ ملا ہے جس کا نام ہم ابھی بیان کریں گے۔ اس نسخہ میں مسائل طبیعیات و مابعد طبیعیات کو نہایت وضاحت کے ساتھ سمجھایا گیا ہے مگر موسیو جوہر دین (۳۶) نے جو میکائیل اسکات کے ترجموں کو شمار کرنے کے لئے فرمت ہائے کتب مرتبہ بیل (۳۷) و پٹس کو سند قرار دیا ہے یہ صحیح نہیں کیونکہ بظاہر یہ دونوں صاحب (یعنی موسیو بیل و پٹس اپنے قول کی بنیاد ایک دوسرے قول کو بالکل بگاڑ کر ٹھہراتے ہیں۔ جو کتب خانہ ساربان کے

نسخہ ہائے نمبر ۹۲۴ و ۹۵۰ سے متعلق ہے۔ اور ان کے پاس بھی میکائیل اسکات کے نام سے شروع کون فساد۔ اشیائے طبعیہ صغیرہ، شباب ثاقب اور رسالہ جو ہر الکون منسوب کرنے کے ان وجوہ کے سوا جو ہمارے پاس ہیں اور کوئی دیگر وجوہ نہیں ہیں۔ وہ کسی خاص شہادت کی بناء پر استناد نہیں کرتے۔ اور ہمارے پاس بھی جو کچھ ہے وہ قیاس ہی قیاس ہے۔ جو نسخہ ہائے قلمی کی ترتیب کو دیکھ کر قائم کیا گیا ہے۔ لیکن چونکہ یہ ترتیب ازمندہ و سطحی میں کبھی بے وجہ اور من مانی نہیں ہوا کرتی تھی اس لئے ہم وثوق کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ وہ نسخے جنہیں ایٹی این ڈی پراونس (۳۸) کے نام معنوں کیا گیا ہے درحقیقت وہی ہیں۔ جو میکائیل اسکات نے شائع کئے تھے اور وہی تراجم ہیں جنہیں اس نے راجر بیکن کے بیان کے مطابق ۱۲۳۰ء میں فلسفہ الہیات کے نصاب میں داخل کیا تھا۔

اس میں شک نہیں کہ اس تاریخ سے یہ پتہ ضرور ملتا ہے کہ میکائیل کی تصنیفات انگریز راہب (یعنی راجر بیکن) کے علم میں کب آئیں۔ یہ بات یقینی ہے کہ ولیم ڈی۔ ایورن (۴۰) اور اسکندر ڈی ہیلز (۴۱) کو اس سے پہلے ابن رشد کی تصنیفات کا علم تھا۔ میکائیل اسکات کا صرف ایک ترجمہ جو ابٹرنجی (۴۲) کا ہے اس پر ایک تاریخ درج ہے۔ اور یہ تاریخ ۱۲۱۷ء ہے۔ اسی زمانہ میں ابن رشد کے ترجمے ہوئے ہوں گے۔ اس لئے کہ یہ نہیں معلوم ہوتا کہ میکائیل اسکات نے طلیطلہ میں صرف چند سال سے زیادہ قیام کیا ہو۔ ان ترنوں کے ساتھ ہی ساتھ اس نے ایک پیام فلسفہ بھی تصنیف کیا ہے۔ جو فریڈرک دوم نے اطالیہ کے دارالعلوم کو روانہ کیا تھا۔ اور اس کے ساتھ ایک عام حکم بھی بھیجا تھا جو پیری ڈی وگنیز (۴۳) کے مجموعہ کتب میں ہماری نظر سے گذرا ہے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں ”ہمارے ملاحظہ سے بعض وقت ارسطاطالیس و دیگر فلاسفہ یونان و عرب کی تصنیفات گذری ہیں“ میکائیل اسکات نے طلیطلہ میں یہ ترجمہ تمام کیا۔ جس نے اندلس سے مراجعت کے بعد مترجم کی شہرت بہت بڑھا دی اور دربار ہونہس ٹافن (۴۴) میں اس کی رسائی کا ذریعہ ہوا۔ اس نے اس کام میں ایک یسودی سے جس کا نام آندری (۴۵) تھا مدد لی تھی۔ راجر بیکن غصہ میں آکر اسکات کو سرقہ کا الزام دیتا ہے اور ملامت کرتا ہے کہ جن علوم سے یہ شخص اپنی تصنیفات میں بحث کر رہا ہے ان سے اور ان کی زبان تک سے بالکل ناواقف ہے۔ یہ صحیح ہے کہ جو لاطینی لوگ اس زمانہ میں طلیطلہ جایا کرتے تھے اپنے ماتحت کاتبوں (یعنی معتمدین) کی تصنیفات کو اپنے نام سے منسوب کرنے میں مضائقہ نہیں سمجھا کرتے تھے اور جیسا کہ اس ہمارے زمانہ میں بھی ہے ازمندہ و سطحی میں مترجم کا نام اکثر بالکل فرضی ہوا کرتا تھا۔

مگر میکائیل اسکاٹ کو بانی فلسفہ ابن رشد ہونے کی اور حقوق و وجوہ بھی ہیں۔ موسیو ہوریو کی نظر سے کتب خانہ ساریان کے قلمی نسخہ نمبر ۸۳۱ میں بعض انتخابات ایسے گذرے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ میکائیل کی اس اہم ترین تصنیف سے لئے گئے ہیں جس سے ہم اس وقت تک البرٹ (۳۶) کی صرف اس سخت تنقید و نکتہ چینی کے ذریعہ سے روشناس تھے یعنی وہ کہتا ہے کہ ”اس کتاب میں جس کا نام مسائل نقولاً مشائی (۳۷) ہے بہت سخت مقولے پائے جاتے ہیں۔ میرا قول تھا کہ نقولاً نے اس کتاب کو نہیں لکھا ہے بلکہ میکائیل اسکاٹوس نے لکھا ہے جو در حقیقت ارسطو کی تصانیف کے نہ تو حقیقت سے واقف تھا اور نہ اچھی طرح انھیں سمجھا تھا“ لیکن جو ٹکڑے اور پرزے کہ موسیو ہوریو نے کھود کر نکالے ہیں اور جن کا عنوان یہ ہے ”نقولای مشائی کی کتاب کے یہ انتخابات ہیں“ وہ رسالہ مابعد الطبیعیات مقالہ دوازدہم کی شرح کی ایک ایسی بحث سے بہت مشابہ نظر آتے ہیں۔ جو قلمی نسخہ جات میں اکثر ایک علیحدہ چھوٹے سے رسالہ کی شکل میں دیکھی گئی ہے اور جس کے ابتدائی الفاظ یہ ہیں۔ ”ان سوالات پر بحث جو ہمیں نقولاً سے موصول ہوئے ہیں۔ ہم اپنی لیاقت کے مطابق ان کی نسبت بیان کریں گے۔“

جن مسائل پر ان میں بحث کی گئی ہے وہ بھی صاف صاف ابن رشد سے ماخوذ معلوم ہوتے ہیں یعنی ”تمام عالم مدور ہے اور ہر مدور شے مکمل ہوا کرتی ہے۔ پس تمام عالم مکمل ہے۔ لیکن ہر مکمل شے کے لئے حرکت کی ضرورت ہوتی ہے اس لئے پورے عالم کو حرکت کی ضرورت ہے۔ لیکن بعض اجزا جب اس تکمیل کو دیکھتے ہیں جو ان میں نہیں ہے تو ان کسمیات کی حاجت کو محسوس کر کے اپنے تئیں حرکت میں ڈالتے ہیں تاکہ وہ کسمیات جو ان میں نہیں ہیں حاصل ہو جائیں.... پس ہمارے لئے سکون ہی میں امان ہے۔ مگر عالم کا خاتمہ بھی اس کے اجزا کی حرکت کے ذریعہ سے ہوگا۔ اور یہی ابن رشد کا قول ہے۔“ میکائیل اسکاٹ نے فریڈرک کے دربار میں جہاں وہ اس عجیب طریقہ پر فلسفہ عرب کا علمبردار سمجھا گیا تھا جو کام انجام دیئے ہیں ان کے لحاظ سے نیز ان شیطانی ملاقاتوں کی بنا پر جو افسانوں میں اس کی طرف منسوب ہو گئی ہیں ان فاسد خیال جماعت منکرین کے سلسلہ کا آغاز کرنے والا کہا جاتا ہے جنھوں نے تیرھویں صدی سے لے کر پانچویں (۳۸) کے زمانہ تک اپنے کفر و الحاد کو ابن رشد کے پردہ میں چھپائے رکھا۔ عوام الناس نے ان شبہات کی بناء پر جو برے خیال اس شخص کی طرف سے قائم کئے تھے اور جس نفرت کا اظہار کیا اس کا پتہ غالباً ”راجر بیکن اور البرٹ کے سخت الفاظ اور ڈامنی کے (حالات دوزخ باب ۲۰ صفحہ ۱۱۵) سخت الزامات سے کسی قدر ملتا ہے۔ ہم

ابھی یہ بیان کریں گے کہ یہ سب شیطانی اثر و بار ہوئیں ٹافن (۳۹) کی حرکتوں کا نتیجہ تھا۔

(۳) ہرمان لایمان کتب طیبہ کا ترجمہ

ابن رشد کا دوسرا ترجمان ہرمان لایمان (۵۰) تھا۔ میکائل اسکاٹ کی طرح اس کا بھی تعلق خاندان ہونس ٹافن (۵۱) سے تھا۔ راجر بیکن اپنی کتاب سوم اوپس ٹرٹیم (۵۲) کے باب بست و چٹم میں جس کی تھخیص موسیو کو زن نے طبع کرائی ہے اس شخص کی تعریف اس طرح کرتا ہے ”ہرمانوس الیمانوس و مترجم منفیدی (۵۳) جو پہلے بادشاہ چارلس کے دربار میں تھا۔“ عام طور پر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہرمان نے ارسطو کے ان رسائل کی طرف توجہ کی جن سے سب سے زیادہ... (توحصی برقی گئی تھی یعنی بلاغت و معانی و شاعری اور اخلاق و سیاسیات۔ چونکہ ان رسائل کے عربی خلاصے دور دور پھیلے ہوئے تھے ارسطو کے اصلی متون سے زیادہ آسانی کے ساتھ دستیاب ہو سکتے تھے اس لئے ہرمان نے انھیں خلاصوں سے کام لینا پسند کیا۔ اس طریق پر بجائے ارسطو کے رسالہ بلاغت و معانی کے اس نے الفارابی کی شرح کا ترجمہ کیا اور بجائے اصل رسالہ شاعری کے ابن رشد کے خلاصہ کا ترجمہ کیا۔ وہ کہتا ہے کہ ”رسالہ شاعری کے ترجمہ کی کوشش جب میں نے کی تو عربی یونانی بحرؤں کے تفاوت کی وجہ سے اس قدر دقتیں سامنے آئیں کہ اسے اختتام تک پہنچانے سے مایوس ہو گیا۔ اس لئے میں نے ابن رشد کی کتاب کو ہاتھ میں لیا۔ اس میں مصنف نے اسی قدر درج کیا ہے جو سمجھ میں آ سکتا تھا۔ میں نے بھی جہاں تک اچھا ہو سکتا تھا لاطینی میں اس کا ترجمہ کیا۔“

دونوں ترجموں پر تاریخ و مقام طلیطلہ ۷ مارچ ۱۲۵۶ء درج ہے۔ موسیو جور دین (۵۴) نے یہ بات صاف کرنے کی کوشش نہیں کی کہ یہ سنہ ہسپانیوی سنہ ہے یا معروف عام۔ لیکن راجر بیکن کا یہ بیان ہے کہ ہرمان نینفرید (۵۵) کی ملازمت میں تھا۔ اس شبہ کو دور کر دیتا ہے۔ شرح الفارابی کے دیباچہ میں ہرمان یہ بیان کرتا ہے کہ اس نے الاطلاق کا ترجمہ عربی خلاصہ سے کیا تھا لیکن چونکہ رابرٹ کروں ٹیٹ (۵۶) نے خود یونانی سے اس کا ترجمہ کر دیا ہے اس لئے وہ اب بیکار ہو گیا۔ جس عربی خلاصہ کا وہ ذکر کرتا ہے وہ دراصل ابن رشد کی شرح متوسط تھی۔ کتب خانہ لارنشین میں اس ترجمہ کا نسخہ موجود ہے اور ابن رشد کی تمام مطبوعہ تصنیفات میں بھی ہم اسے پڑھ سکتے ہیں۔ آخر میں ہرمان یہ لکھتا ہے کہ اس کتاب کو میں نے طلیطلہ کی کلیسائے تثلیث مقدس میں جون ۱۲۴۰ء کے شیخ شنبہ سوم کے روز ختم کیا۔ اس تاریخ کی صحت میں ہم کو شبہ ہو سکتا ہے اور یہ شبہ بلاوجہ نہ ہوگا۔ کیونکہ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ ارسطو

کے رسالہ شاعری کا ترجمہ ۱۳۵۶ء میں ہوا تھا یعنی ہرمان کو سولہ برس طلیطلہ میں رہنا پڑا اور اس مدت میں اس نے صرف ایک یا دو ترجمے کئے یہ مشکل سے باور کیا جا سکتا ہے۔ پیرس کے کتب خانہ شاہی میں۔ ساریان (۵۷) کے نمبر ۱۷۷ اور سینٹ جرمن (۵۸) کے نمبر ۶۱۰ کے ذیل میں الاطلاق کے چھ مقالوں کا ایک چھوٹا سا اختصار موجود ہے۔ جس کی سرخی یہ ہے ”یہاں سے المجموعہ“ (۵۹) شروع ہوتا ہے جو بعض پیروان اسکندر افروسی کا ترتیب دیا ہوا ہے اور جسے انھوں نے ارسطو طالیس کی کتاب موسومہ لقوما چیہ (۶۰) و بقول بعض الاطلاق (۶۱) سے انتخاب کیا ہے اور ہرمانوس الیمانوس نے اسے عربی سے لاطینی میں ترجمہ کیا۔ یہ خلاصہ ابن رشد کی شرح متوسط سے بالکل مختلف ہے ممکن ہے کہ یہ ابن رشد کا کیا ہوا ایک ایسا خلاصہ ہو جو ہم تک نہیں پہنچا۔ بنڈینی (۶۲) اور موسیو جور دین دونوں سے ہرمان کے ان تراجم کی بابت کچھ غلطیاں ہوئی ہیں۔ بنڈینی نے یہ تو دیکھا نہیں کہ نسخہ فلارنس کا متن اور ابن رشد کی شرح متوسط کا متن دونوں ایک ہی ہیں۔ اور اس تقریظ کو جسے ابن رشد نے اپنی اس شرح کے خاتمہ کے بعد ہی اس کے ساتھ شامل کر دیا تھا۔ ہرمان کے نام سے ایک غیر شائع نسخہ کی طرح شائع کرا دیا۔ موسیو جور دین نے اس غلطی کو خنبہ باقی رکھا اور بنڈینی کی تقریظ کو اسی طرح رہنے دیا۔ اور جب اس کتاب کا دوسرا ایڈیشن نکلا تو اس میں تقریظ مذکور ابن رشد کے نام سے چھپی۔ جدید شائع کنندہ کو یہ بہت عجیب معلوم ہوا ہو گا کہ ابن رشد کی تقریظ کو اس طرح اس کی شرح سے جدا کر کے چھپا گیا تھا لیکن شاید یہ محسوس نہیں ہوا کہ جس کتاب کے آخر میں یہ تقریظ تھی وہ ابن رشد کی وہی شرح ہے جو ایک دفعہ نہیں بلکہ کئی دفعہ تقریظ مذکور کے ساتھ چھپ چکی ہے۔ لیکن اس سے بھی زیادہ یہ تعجب انگیز ہے کہ ایک ایسی تصنیف کی بابت جو عام طور پر مسلمہ اور قابل اعتبار ہے موسیو جور دین نے شاہی کتب خانہ کے نسخہ جات کا حوالہ دیکر غلطیاں کی ہیں۔ اول تو موسیو جور دین نے الاطلاق کے نسخے جو ساریان کے نمبر ۱۷۷-۱۷۸-۱۷۹ کے ذیل میں مذکور ہیں سب کو ایک ہی تصور کیا ہے در آنحالیکہ وہ مختصر خلاصہ جس کا نمبر ۱۷۷ ہے اور یہ ملحوظ رہے کہ صرف اسی پر ہرمان کا نام درج ہے اس میں اور نمبر ۱۷۸-۱۷۹ میں جو مکمل ترجمے ہیں کوئی مماثلت ہی نہیں ہے۔ علاوہ بریں ان مختلف نسخوں کی ابتدائی سطروں کا اگر بنڈینی کے مقدمہ الکتاب سے مقابلہ کریں تو حسب ذیل نتیجہ نکلے گا یعنی (۱) فلارنس کا نسخہ جس پر ہرمان کا نام درج ہے وہ اور پیرس کے نسخے ایک نہیں ہیں۔ (۲) فلارنس کے جن دو نسخوں کا بنڈینی (۶۳) نے ذکر کیا ہے وہ بھی یعنی ایک جلد سوم صفحہ ۱۷۸- اور دوسرا جلد سوم صفحہ ۳۰۵ دونوں ایک نہیں ہیں۔ صرف پہلے پر ہرمان کا نام درج

ہے اور دوسرا ساربان کے نمبر ہائے ۱۷۷۳ و ۱۷۸۰ کے مماثل ہے پس دوسرے نسخہ میں جو تاریخ ۱۲۳۳ھ درج ہے وہ ۱۲۴۰ھ سے جو پہلے نسخہ پر درج ہے بالکل مختلف ہے۔ اور نیز ہرمان کے ترجمہ کی تاریخ نہیں ہے۔ اس طور پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ بجائے اس ترجمہ کے پانچ نسخوں کے جیسا کہ موسیو جور دین کا خیال ہے ہمیں کتب خانہ لارنشین (فلارنس) میں صرف ایک ہی نسخہ ملتا ہے جس کا بیڑینی نے جلد سوم صفحہ ۱۷۸ پر ذکر کیا ہے۔

ہرمان نے شروع القارابی کے دباچہ ہی میں یہ اقرار کر لیا ہے کہ ان ترجموں کے کام میں اس کا بہت کم حصہ تھا۔ راجر بیکن جو کتاب (۶۳) بزرگ اور کتاب سوم (۶۵) میں اکثر ہرمان کے ترجموں پر بہت جوش کے ساتھ اعتراض کیا کرتا ہے۔ اپنی کتاب بزرگ کے صفحات ۲۱-۳۶-۵۹ پر خود یہ لکھتا ہے کہ ”ہرمانوس نے اقرار کیا ہے کہ وہ بجائے مترجم کے محض ایک معاون کی حیثیت سے رہا ہے۔ کیونکہ اندلس میں اس کے ساتھ اہل عرب تھے جنہوں نے ترجمہ کا بڑا کام انجام دیا ہے۔“ متعدد فہرستوں کے دیکھنے سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس کام کے لئے ہرمان نے ایسے مسلمان نوکر رکھے تھے جو علی زبان سے اچھی طرح واقف تھے۔ یہی وجہ ہے جو اسموں اور کیس کیس افعال کے آخر میں نون کا استعمال بلا تکلف نظر آتا ہے۔ مثلاً ابن رشدین۔ ابونصرین۔ ابوبکرین ذوقعدتین۔ شفاء الدولتی۔ ابی ٹیبی۔ ملتقمیتین۔ اس کے علاوہ طرز عبارت بالکل ناقابل فہم (۶۶) ہے مثلاً

Inuarikin terra al kanarnihy' stdiei et haraki et

castrum munitum destendedyn descenderunt adeukirati

ubi desendit super eos aqua Eupratis voniens do Euetin”

اسے دیکھ کر ہم سمجھ سکتے ہیں کہ راجر بیکن نے ہرمان کے ترجموں کو ناقابل فہم اور ناموزوں کیوں قرار دیا ہے۔

پس تیرہویں صدی کے وسط تک ابن رشد کی قریب قریب تمام تصنیفات عربی سے لاطینی میں ترجمہ ہو گئیں۔ صرف القانون کی شروع اور تہافت التہافہ باقی رہ گئیں جو معلوم ہوتا ہے کہ ازمنہ وسطیٰ کے مسیحی فلاسفہ کے علم میں آئی نہیں تھیں۔ یہ صحیح ہے کہ آخر الذکر کتاب کا ایک قدیم لاطینی ترجمہ جو ۱۳۲۸ء میں کلونیم (۶۷) ابن کلونیم ابن میریہودی نے کیا تھا موجود تھا لیکن اس ترجمہ کو لوگ کم پڑھتے تھے۔ میں نہیں خیال کرتا کہ سولہویں صدی سے قبل تہافت التہافہ کا کہیں ایک جگہ بھی منقول ہونا بیان کیا جاسکتا ہے۔

ابن رشد کی طبی تصانیف کا شہرہ اس کی فلسفیانہ کتب کے بعد ہوا۔ تیرہویں صدی کے

اہلہاء میں سے جن کا ذکر موسیو لٹری (۶۸) نے تاریخ ادبیات فرانس کی جلد سبست وکیم میں کیا ہے صرف گلبرٹ انگلیس (۶۹) ہے (جو تقریباً ۱۳۵۰ء میں گذرا ہے) ایک ایسا شخص ہے جو ابن رشد کے اقوال نقل کرتا ہے اور یہ بہت ممکن ہے کہ آخر الذکر کی کتب فلسفہ کا بھی اسے علم ہو۔ اسپرنگر (۷۰) کی یہ رائے ہے کہ گلبرٹ نے ابن رشد ہی سے یہ مسئلہ اخذ کیا ہے کہ سرچشمہ حیات قلب ہے۔ لیکن یہ مسئلہ ابن رشد کے نام کے ساتھ اس قدر خصوصیت نہیں رکھتا کہ ہم لامحالہ یہ خیال کریں کہ گلبرٹ نے کلیات ابن رشد کو پڑھا ہوگا۔ جیرار ڈی بیڑی (۷۱)۔ عیقتہً ایلبرٹ براند ڈی فرانس (۷۲) جو دیگر اہل عرب کے اقوال نقل کرتے ہیں ابن رشد کا کچھ ذکر ہی نہیں کرتے۔ ہمیں یہ علم نہیں ہے کہ کلیات کا بھی ترجمہ ہو گیا تھا یا نہیں۔ کتب خانہ آرنشیاں (طبقہ علوم و فنون ۶۱) میں جو نسخہ موجود ہے اس پر یہ عبارت درج ہے۔ ”ترجمہ شدہ از عربی بہ لاطینی۔“ اس میں عربی الفاظ صاف موجود نظر آتے ہیں۔ اس کے علاوہ اور بھی بہت سی دوسری خصوصیتیں ہیں جن سے بلا تامل یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ ترجمہ عربی ہی سے کیا گیا تھا نہ کہ عبرانی سے۔ اور غالباً اس کی تاریخ تیرہویں صدی عیسوی کے وسط میں قرار پائے گی۔ گایلس رومی (۷۳) (پیرس ۱۵۱۵ء) کے رسالہ ترکیب جسم انسانی (۷۴) میں بہت حد تک کلیات ابن رشد سے انتخابات کئے گئے ہیں لیکن یہ حیرت کی بات ہے کہ پیری ڈی بانو (۷۵) نے اہل لاطینی (۷۶) میں جو ۱۳۰۳ء میں لکھی گئی ہے اور جس کے ہر صفحہ میں ابن رشد کے شروع سے منقولات موجود ہیں کلیات سے کچھ بھی نہیں لیا ہے۔

۱۲۸۳ء میں ارمیگاند ابن بیسز (۷۷) نے جو مان ہیلیر کا طبیب تھا عربی سے ارجوزہ ابن سینا کا ترجمہ کرایا (۷۸) تھا۔ ایماند مارتینی (۷۹) نے اپنی کتاب حامی المذہب (۸۰) میں عربی سے اس کتاب کے بعض مقامات نقل کئے ہیں۔ لیکن ایماند کو عربی و عبرانی تصنیفات کا براہ راست علم تھا۔ رسالہ تریاق کا ایک پرانا ترجمہ کتب خانہ آرنشیاں (علوم و فنون ۶۱) کے نسخوں میں موجود ہے۔ قوانین ادویہ جیبیہ کا ترجمہ ۱۳۰۳ء عبرانی زبان سے ہوا تھا جیسا کہ نمبر ۶۹۴۹ (عمارت کتب قدیمہ) کے اس نوٹ سے ظاہر ہوتا ہے :- ”ان میں وہ عام اصول درج ہیں جو ابولیس (۸۱) اعظم یعنی ابن رشد نے ادویہ جیبیہ کے متعلق مدون کئے تھے ان کا ترجمہ عبرانی سے لاطینی میں ماسٹر جان دی بیلنس دی رائی (۸۲) نے جو علاقہ امور مذہبی الین واقع پلانز (۸۳) سے تعلق رکھتا تھا ۱۳۰۳ء میں کیا اور ان کی شرح ماسٹر مینو (۸۴) نے کی جو پہلے یہودی تھا اور فرانس سے یہودیوں کے خارج البلد ہونے پر عیسائی ہو گیا اور جان نام رکھا۔“

اب یہ معلوم ہوا کہ ابن رشد کی کتب جیبیہ کا ترجمہ زیادہ تر مدرسہ مان ہیلیر (۸۵) نے کیا

ہے۔ یہ کام بھی حسب معمول یہودیوں کی مدد سے کیا گیا ہے۔ بہت سے واقعات ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ مان - بیلہ کے تعلقات اندلسی عربوں سے تھے۔ نیز یہودیوں کو وہاں کیا اہمیت حاصل ہو گئی تھی اور کیا حصہ اس مدرسہ عظیم کی رونق میں انھوں نے لیا ہے۔

مختصر الجیبی سے لاطینی لاعلم تھے۔ موسیو لیثری (۸۶) نے برنارڈ ورڈن (۸۷) کے رسالہ بیت میں (جو تقریباً ۱۳۰۰ء میں لکھا گیا ہے) ابن رشد کے بہت سے انتخابات دکھائے ہیں۔ خاص کر ان مقامات کے جو مسئلہ دائرہ در دائرہ (۸۸) سے متعلق ہیں۔ لیکن ان مضامین پر شروع کتب فلسفہ میں بھی اکثر بحث کی گئی ہے خاص کر مابعد الطبیعیات کے مقالہ ہائے نہم و دو از دہم میں۔

(۴) فلسفہ مدر سین پر ابن رشد کا پہلا اثر

ہم نے بالکل نہیں تو تقریباً صحیح طور پر وہ زمانہ معلوم کر لیا جبکہ ابن رشد کے رسائل کے ترجمے لاطینی زبان میں کئے گئے۔ لیکن اس ساعت کا جب سے کہ ان نئی کتابوں کا اثر از منہ وسطی کے مسائل و تعلیمات پر ظاہر ہونا شروع ہوا اندازہ کرنا اس سے بہت زیادہ مشکل ہے۔ پیری ڈی بلائی (۸۹) جو انجمنی (۹۰) کی سرگزشتوں کا سلسلہ قائم رکھنے والا ہے اس نصاب کا جو ۱۱۰۹ء کے لگ بھگ کیمبرج کے کتب انبیات نے مقرر کیا تھا اس طرح ذکر کرتا ہے۔ ان میں سے پہلے کے ساتھ ایف ٹیریکوس (۹۱) جو ایک بہت وقت پسند منطقی تھا منطق ارسطو پر فروریوس اور ابن رشد کے مطابق نوجوانوں کو درس دے رہا تھا اور ان کے سامنے مطالب و شروع مضامین بیان کرتا جاتا تھا۔ لونای ڈوبولے (۹۲) نے تاریخ ادبیات فرانس میں اس عبارت کو نقل کیا ہے لیکن اس میں جو صاف تحریف نظر آتی ہے اس کا ذکر نہیں کیا۔ ابن رشد ۱۱۰۹ء میں نہیں پیدا ہوا تھا! ایسی لی بیت (۹۳) نے غلطیوں پر غلطیاں کی ہیں اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ اور لینس (۹۴) میں اور نیز کیمبرج میں مکالمات ارسطو فروریوس اور ابن رشد کی تخصیبات کے ساتھ گیارہویں صدی عیسوی میں پڑھائے جاتے تھے اور جین ڈی سالسبری (۹۵) نے نارمنڈی میں یہ سرپرستی رچرڈ لیوک (۹۶) جو کانشس کا نائب لاٹ پادری تھا انھیں نقل کرایا تھا۔ بیوف (۹۷) نے پیری ڈی بلائی (۹۸) کی عبارت کے ساتھ جین دی سالسبری کے ایک خط کی عبارت کو غلط لفظ کر دیا ہے جس میں وہ در حقیقت رچرڈ سے ارسطو کی تصنیفات طلب کرتا ہے لیکن اس میں ابن رشد کے متعلق کوئی سوال نظر نہیں آتا۔

عربوں کا فلسفہ مجلس پیرس (۹۹) میں از منہ وسطی کے فلاسفہ انبیات کے درمیان سب سے

پہلے ۱۲۰۹ء میں نظر آتا ہے۔ یہ مجلس پہلے امور کی ڈویژن میں۔ (۱۰۰) اور داؤد و زینا (۱۰۱) اور ابن کے تلامذہ کے خلاف فتویٰ دیتی اور قصور وار ٹھہراتی ہے اور پھر یہ کہتی ہے کہ ”نہ تو ارسطو کی تصنیفات فلسفہ میں (۱۰۲) اور نہ ان کی شرحیں عام طور پر یا خانگی طور پر پیرس میں پڑھنے دی جائیں۔ اس میں شک نہیں کہ ان شرحوں سے مراد شروع ابن رشد ہیں اس لئے کہ وسطی زمانہ میں انھیں کا اس نام سے ذکر کیا کرتے تھے مانسی (۱۰۳)۔ موسیو جو ردین (۱۰۴) اور موسیو ہوریو (۱۰۵) بھی اسی رائے سے موافق ہیں۔

یہ بھی تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ ابن رشد کی شرح کا مصنف کی وفات کے دس برس کے اندر ترجمہ ہو جانا اور پڑھایا جانا خارج از امکان نہیں ہے۔ تاہم چونکہ میکائیل اسکات ۱۳۱۷ء کے متصل شروع ابن رشد کے نئے متون کا سب سے پہلا پیش کرنے والا معلوم ہوتا ہے اس لئے یہ یاد کرنا مشکل ہے کہ ۱۲۰۹ء کی مجلس نے ابن رشد کے خلاف کوئی فتویٰ دیا ہو۔ علاوہ بریں یہ بھی خیال کرنے کی بات ہے کہ ابن رشد کے ترجمے عربی فلسفہ کے پہلے نسخوں سے نصف صدی سے زیادہ بعد کے ہیں اس لئے وہ ترجمے جو ڈامی نیک گندی سالوی (۱۰۶) نے کئے تھے ان نسخوں کے پہلے پڑھائے جاتے ہوں گے جو ابھی تک نہ رائج ہوئے تھے اور نہ مشہور ہونے پائے تھے۔ اس میں شک نہیں کہ ۱۲۰۹ء کی مجلس نے جس کے خلاف فتویٰ دیا تھا وہ عربی فلسفہ ارسطو ہے۔ جس کا ترجمہ عربی سے کیا گیا تھا۔ اور جس کی شرح اہل عرب نے کی تھی۔

رابرٹ ڈی کور کان (۱۰۷) نے ۱۲۰۵ء میں جو قانون جاری کیا وہ اس سے واضح تر ہے اس کے الفاظ یہ ہیں: ”نہ تو ارسطو کی کتابیں جو مابعد الطبیعیات و فلسفہ بمعنی پر ہیں پڑھی جائیں اور نہ ان کے مجموعے پڑھے جائیں اور نہ ماسٹر یعنی مسٹر داؤد و زینا (۱۰۸) کے مسائل اور نہ مسائل المریقوس (۱۰۹) مرتد اور نہ مسائل ماریٹوس اندلسی (۱۱۰) پڑھے جائیں۔“ الفاظ ”نہ ان کے مجموعے“ سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ خلاصہ ہائے ابن سینا مراد ہیں لیکن یہ مارس اندلسی کون ہے جس کا نظریہ داؤد اور اموری (۱۱۱) کے فلسفہ ہمہ اوست سے بہت مشابہ ہے؟۔ جب ہم نے یہ دیکھ لیا کہ مختلف قلمی نسخوں میں ابن رشد کے نام کی اس قدر خرابی لگی ہے یعنی ایک طرف تو وہ بگڑ کر مینیٹوس (۱۱۲) (عمارت کتب قدیمہ ۷۵۲ مینیٹوس (۱۱۳) (منہ ۶۹۳۹) اور مانی سیوس (۱۱۴) (کتب خانہ ارنیال شعبہ علوم و فنون ۶۱) ہو گیا ہے اور دوسری طرف اوزر۔ (۱۱۵) ہرز۔ یورنر وغیرہ ہو گیا ہے تو ہمیں سمجھنے میں کوئی دشواری نہ ہونی چاہئے کہ یہ ماری شیوس (۱۱۶) بھی بن گیا ہو گا لیکن یہ سب قیاس ہے جسے زیادہ وقعت نہیں دی جا سکتی۔ گریگوری کا ایک فرمان مورخہ ۱۲۳۱ء موجود ہے جو فتاویٰ ۱۲۰۹ء و ۱۲۱۵ء کی تجدید کرتا ہے گو کسی

قدر کم صحت و تحقیق کے ساتھ ان تمام فتاویٰ میں جو سب سے زیادہ غور طلب بات ہے وہ یہ ہے کہ ان میں عربی فلسفہ کو اور فلسفہ اموری ڈی ٹین (۱۱۷)۔ اور داؤد دینانی (۱۱۸) کو ایک ہی سمجھا گیا ہے۔ ولیم لی برٹین (۱۱۹) مورخ ریگارد (۱۲۰) کی عبارت جو اکثر نقل کی جاتی ہے اور بیک (۱۲۱) مورخ رابرٹ ڈی اکزیری (۱۲۲) کی عبارت جسے لوناتے نقل کرتا ہے دونوں میں اسی قسم کی مشابہت و مماثلت کا پتہ چلتا ہے۔ کیا درحقیقت یہ واقعہ ہے کہ مذہب عیسوی کے بے دین و منکر فرقوں کے پردے میں یہی عربی اثر تھا جس نے بارہویں صدی کے اخیر چند سال اور تیرہویں صدی کے شروع کے چند سال مدرسہ پیرس کو اس قدر بیجان میں رکھا۔ ہم نہیں کہہ سکتے کہ اموری کے فلسفہ ماہیت اشیاء اور ابن جبرول کے فلسفہ میں کوئی مماثلت نہیں ہے داؤد دینانی کا مادہ اولیہ کے متعلق یہ مذہب کہ وہ صورت سے مبرا اور تمام اشیاء میں قدر مشترک ہے درحقیقت عربوں ہی کا فلسفہ ارسطو ہے۔ یہ بھی خیال ہو سکتا ہے کہ اس دونوں بدعتیوں کے پاس رسالہ الاسباب موجود ہوگا جس سے آئین ڈی لی (۱۲۳) پہلے سے واقف تھا۔ ان تمام وجوہ سے میری رائے میں اموری اور داؤد ان فرقہ ہائے منکرین کا کسی قدر تغیر کے ساتھ عکس و نقل معلوم ہوتے ہیں کو کیتھریز (۱۲۴) یا الی جنس (۱۲۵) کے نام سے موسوم تھے ان کے بعض اصول ۱۰۲۲ء کے لمحدین اور لینس Orleans کے اصولوں سے بہت ملتے ہیں۔ جن کا سلاہ ایم۔ سی۔ اسٹ (۱۲۶) بلاپس و پیش کلیسائے کا تھیر (۱۲۷) سے ملاتے ہیں۔ دوسرے فرقہ کے لوگ خالص جوئی ازم (۱۲۸) کے پیرو ہیں اور دوسرے اور ہیں جن کا موجد اسکاٹ اری جینا (۱۲۹) ہے۔ جس طرح بیٹے (یعنی حضرت مسیح) نے بطن مریم سے جسم کے ساتھ پیدا ہو کر بتایا کہ خدا تمام اشیاء کا سبب مادی ہے۔ اسی طرح تمام بنی نوع انسان خدا کی ذات کی مظہر ہے۔ اس سے زیادہ محقق اسکاٹ لینڈ کے نظریات کے مماثل اور کیا ہو سکتا ہے۔ یہاں ضرورت سے زیادہ مواد مل جاتا ہے اور اس کی ضرورت باقی نہیں رہتی کہ عربوں کے اثرات مقدم کا پتہ اموری اور داؤد میں تلاش کیا جائے۔ خاص کر اگر ہم اموری کی جدت کو تسلیم کر لیں جس کا وہ واقعی مستحق ہے۔ علاوہ اس کے فلسفہ حقیقت اشیاء (یعنی خارجیت) میں یہ ماننے سے کہ ایک ہی نوع کے افراد جو ہر واحد میں شریک و نسیم ہوا کرتے ہیں اور عقل عامہ واقعی موجود ہے ہم عقل کلی اور اتحاد نفوس کے نظریہ ابن رشد کو گویا پہلے ہی سے تسلیم کر لیتے ہیں۔ ابی لارڈ (۱۳۰) اسی نتیجہ کو محسوس کر کے فروریوس کی تلیسیات میں اسی دلیل کے ساتھ جو اکثر ابن رشد کے مقابلہ میں پیش کی جاتی ہے مخالفت کی ہے۔ گلبرٹ ڈی لاپوری (۱۳۱) نے صاف الفاظ میں انسانی شخصیت کا انکار کیا ہے۔ جو لوگ کہ حقیقت اشیاء سے بحث کرتے ہیں وہ روح کی مثال

دے کر یہ بیان کیا کرتے ہیں کہ کس طرح ایک جو ہر متعدد افراد میں مشترک ہو سکتا ہے۔ عربی اثر کی پہلے بالکل صاف صاف نشانیاں ہمیں اسکندر ہیل (۱۳۲) میں تلاش کرنی چاہئیں۔ اس لئے اپنی کتاب المجموعہ (۱۳۳) میں اکثر ابن سینا اور غزالی کو فلسفہ میں سند مانا ہے اور ان کی عبارت کی عبارت نقل کی ہے۔ اس میں ابن رشد کا صرف موبہوم طریقہ پر ذکر ہے۔ حالانکہ اس کی توقع کم تھی۔ علاوہ اس کے یہ سب جانتے ہیں کہ یہ کتاب اسکندر نے اپنی اخیر عمر میں لکھی ہے (من ابتدائے ۱۲۳۳ء لغائیۃ ۱۲۳۵ء) اور اس کی تکمیل ۱۲۵۲ء میں اس کی وفات کے بعد ہوئی۔ پس اسکندر ابن رشد کی کتابوں کو صرف اپنے بڑھاپے میں پڑھ سکا ہوگا لیکن اس زمانہ کا یہ پڑھنا ایسا نہ تھا کہ اس سے اسکندر کے اپنے اصولوں پر کوئی مستقل اثر مترتب ہو سکتا۔ جو مسئلہ عقل کے متعلق ہے وہ بھی اس کی تحریر میں ارسطو کے الفاظ سے زیادہ نہیں بیان کیا گیا ہے۔ رابرٹ ڈی لنکن (۱۳۳) میں عربی اثر بہت صاف نظر آتا ہے اور راجر بیکن اسے ان اساتذہ میں سے ایک استاد سمجھ کر جنہیں خود اس نے مسئلہ عقل متفارق انسانی کو تسلیم کرتے سنا ہے، اس کا قول نقل کرتا ہے۔ لیکن رابرٹ بھی اسی قدر ابن رشد سے اپنی پہلی فلسفیانہ سرگرمیوں کے زمانہ میں واقف نظر آتا ہے جتنا کہ خود اسکندر ڈی ہیل ہے۔ اس سے زیادہ نہیں۔

(۵) ولیم ڈاورنی کی مخالفت

حکمائے مدرسین میں ولیم ڈی ایورن (۱۳۵) پہلا وہ شخص ہے جس کے یہاں ایسے مسائل نظر آتے ہیں جنہیں ابن رشد کی طرف منسوب کیا جا سکتا ہے۔ میری نظر سے گو صرف ایک ہی مرتبہ اس کی تصنیفات میں ابن رشد کا نام گذرا لیکن اس کے فلسفہ کی تردید ہر صفحہ پر موجود ہے۔ بعض دفعہ ارسطو کے نام سے اور بعض دفعہ بہت سے مبہم ناموں سے مثلاً شارحین۔ تبیین ارسطو۔ ارسطو اور اس کے یونانی اور عربی پیرو وہ لوگ جو عرب میں ارسطو کے مشور تلامذہ تھے۔ بو علی سینا اور اس ملک کے دوسرے لوگ جو ارسطو کے ہم خیال تھے۔ ولیم ہمیشہ عرب اور یونانی شارحین کو ایک ہی ذیل میں شمار کرتا ہے۔ عام طور پر تیرھویں صدی میں عربوں کو حکمائے قدیم کہا جاتا تھا اور اس کے مقابلہ میں اس زمانہ کے فلاسفہ کو فلاسفہ لاطینی یا فلاسفہ مدرسین کہا جاتا تھا۔ واقعہ نگاری کا مفہوم اس قدر غلط سمجھا گیا تھا کہ لوگ یہ تک نہیں جانتے تھے کہ اسکندر افروڈیسی اور ابن رشد میں سے کون مقدم ہے اور کون موخر۔ گولی لام ڈی ایورن (۱۳۶) کے زمانہ میں گو ابھی تک ابن رشد کو عرب مشائخ کے خطرناک مسائل کا حامل

— نہیں کہا جاتا تھا۔ مگر خود لاطینی ان مسائل سے بخوبی واقف تھے اور ان کے طرف داروں کی تعداد بھی خاصی تھی۔ ارسطو کی نہایت جوش و خروش سے مخالفت کی جاتی ہے اور ابن سینا کو منکر و ملحد کہا جاتا ہے۔ مگر ابن رشد کو گوئی لام ڈی ایورن (۱۳۷) ان الفاظ کے ساتھ یاد کرتا ہے کہ یہ ایک بہت شریف حکیم ہے۔ مگر لوگ اس کے نام کا ناجائز استعمال کرتے رہتے تھے اور اس کے ناماقتب اندیش تلامذہ اپنے استاد کے خیالات کو اصلی رنگ کے علاوہ دوسرے ہی رنگ میں پیش کرتے تھے۔ وہ کہتا ہے ”تم کو ان لوگوں سے بحث کرنے میں جو فلاسفہ کا انداز اختیار کرنا چاہتے ہیں لیکن فلسفہ کی اجد تک سے واقف نہیں بہت ہوشیاری سے کام لینا چاہئے۔ اس میں شک نہیں کہ ہیولا اور صورت کا صحیح مفہوم ذہن نشین کرنا فلسفہ کے مبادیات سے تعلق رکھتا ہے پس اب رشد نے جو ایک نہایت شریف حکیم تھا چونکہ ہیولا (مادہ) کے مفہوم اصلی کو واضح کیا ہے اس لئے نہایت مناسب ہوگا کہ جو لوگ اس بے احتیاطی کے ساتھ امور فلسفہ پر گفتگو کرنے کا ادا کرتے ہیں اس شخص کی اور نیز ان لوگوں کی طبیعتوں سے واقفیت حاصل کریں جن کا اتباع کرنا اور بطور امام فلسفہ جنکی تقلید کرنا مقصود ہے تاکہ پہلے یہ معلوم کر سکیں کہ کون کون سے امور واضح اور پایہ تحقیق کو پہنچے ہوئے ہیں۔“ اس کی کتاب العالم (۱۳۸) میں ابن رشد کا انتخاب ایک جگہ اور نظر آتا ہے لیکن جس عدم یقین اور مخالفت کی بو وہاں پائی جاتی ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ابن رشد کی فلسفیانہ شخصیت کو حکمائے لاطینی کس قدر کم سمجھ سکے تھے۔ العالم (ڈی یونیورسو) کے صفحہ (۷۱۳) پر گوئی لام ارسطو کے رسالہ طبیعیات کی شرح میں ابوبکر (۱۳۹) کی ایک عبارت کو نقل کرتا ہے۔ اس سے کسی قدر آگے (صفحہ ۸۰۱ پر) یہی عبارت شرح ابونصر سے ماخوذ ظاہر کی گئی ہے لیکن نہ تو ابوبکر (ابن طفیل) اور نہ ابونصر نے طبیعیات پر کبھی کوئی شرح لکھی۔ علاوہ بریں ابوبکر (ابن طفیل) سے حکمائے لاطینی صرف اس وجہ سے واقف ہیں کہ ابن رشد نے ان کے اقوال کو اپنی تصنیفات میں نقل کیا ہے۔ پس یہ بہت ممکن ہے کہ گوئی لام جو عبارت نقل کرتا ہے وہ ابن رشد کی شرح کی عبارت ہو۔

علاوہ بریں گوئی لام کی تحریروں میں صرف ابن رشد کا نام نہیں ہے اور سب کچھ ہے جس سے پایا جاتا ہے کہ گوئی لام فلسفہ ابن رشد کا پہلا اور نہایت درجہ سخت مخالف ہے۔ یہ نظریہ کہ عقل اول کو خدا نے بلا واسطہ پیدا کیا اور پھر اس نے تمام عالم کو پیدا کیا غزالی کے نام سے نہایت سختی کے ساتھ رد کیا گیا ہے۔ گوئی لام کہتا ہے کہ عقل خدا سے پیدا ہوئی ہے۔ ”وہ کلمتہ اللہ ہے“ یعنی یہ ہے وہ پہلے عقل مدر کہ جس سے نہ تو عرب واقف تھے اور نہ یہودی۔ جب

سے کہ عربوں کی انھوں نے شاگردی اختیار کی واقف ہوئے لیکن افلاطون۔ (۱۳۰) مرکری۔ (۱۳۱) طری مجسٹی۔ (۱۳۲) اور عالم دین ابن جبرول (۱۳۳) جسے گوئی لام نے اسی وجہ سے عیسائی تصور کیا ہے انھوں نے اس عقل کو بے شک بہت سراہا ہے۔ عالم کو قدیم سمجھنا ارسطو اور ابن سینا کی سخت غلطی ہے۔ تھوڑی دیر کے لئے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابوبکر (ابوبکر سارستیس (۱۳۴) یعنی ابن طفیل) کی طرف ہی اسے منسوب کیا جاتا ہے لیکن گوئی لام بظاہر انہیں معلوم ہوتا کہ اس نام سے درحقیقت کس پر حملہ کر رہا ہے۔

گوئی لام کے طول طویل براہین میں جو اس نے بدرجہ اولیٰ مسئلہ اتصال عقل کے مقابلہ میں پیش کئے ہیں۔ ابن رشد کا نام زیادہ نظر آتا ہے۔ تمام بحیثیں ارسطو یا اس کے گنہگار تلامذہ کے مقابلہ میں پیش کی گئی ہیں۔ اس کی عبارت یہ ہے۔ ”تعمین معلوم ہونا چاہئے کہ ان کی آنکھوں پر اس قدر پردے پڑ گئے ہیں اور اتنی ان کی مت ماری گئی ہے کہ وہ یہ سمجھتے ہیں کہ جو کچھ زندہ نظر آتا ہے صرف ایک ہی روح اس کی حیات بخش ہے اور ارسطو طالیس و افلاطون کی ارواح میں یہ لحاظ جو ہر اور حقیقت کے کوئی فرق نہیں باوجودیکہ اتنی مختلف زندگیاں اور ذی حیات اس سے مشعب ہیں۔ تعداد عقول کے بارے میں یہ صاف نظر آئیگا کہ ارسطو نے محض ایک غلطی ہی کا ارتکاب نہیں کیا ہے بلکہ نہایت درجہ مجنونانہ ہمارے ہے۔“

جس صفحہ پر یہ عبارت درج ہے اس کے بعد ہی دوسرے صفحہ پر یہی مسئلہ ارسطو و الفارابی وغیرہ کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔ اس سے کچھ آگے چل کر الفارابی اور ابن سینا اور ان حکماء کی طرف منسوب ہے جو ارسطو کے اس معاملہ میں پیرو ہیں۔ ایک دوسرے مقام پر کہا گیا ہے کہ ارسطو نے یہ مسئلہ اس لئے ایجاد کیا کہ افلاطون کی ایسی خیالی دنیا سے گریز کی جائے جسے وہ کہتا ہے کہ خلق عالم کے پہلے خدا کے ذہن میں موجود تھی۔ ولیم کے نزدیک واقعی ارسطو ہی ہے جو مسئلہ اتصال عقل کی بابت جوابدہ ہے۔ بایں ہمہ وہ اس مسئلہ کو لغو ثابت کرنے کے لئے ان تمام تفصیلات سے بھی بحث کرتا ہے جو ابن رشد نے اضافہ کی ہیں اور جن کا وجود ارسطو کی کتاب النفس میں کہیں نہیں ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ”تمام عقول ارضیہ میں یہ عقل فعال شرف کے لحاظ سے آخری درجہ رکھتی ہے۔ روح کی خوشی اسی میں ہے کہ اس سے وصل حاصل کرے۔ اجسام مختلف کی الگ الگ روحیں سب ایک ہی ہیں اور صرف ایک ہی روح پر مشتمل ہیں۔ ارواح صرف اجسام کے لحاظ سے مختلف ہوتی ہیں اور یہی عوارض کا فرق ہے جس نے عددی فرق پیدا کر دیا ہے“ جو دلائل اس نظریہ کی تردید میں گوی لام پیش کرتا ہے یہ وہی ہیں جو البرٹ۔ سینٹ طامس اور دیگر مخالفین ابن رشد نے زمانہ مابعد میں جی بھر کے پیش کئے ہیں۔

— اس میں شک نہیں کہ نوامیس عامہ حقائق اشیا ایسے ہی ہیں جن کی تقلید سے کسی کو مفر نہیں۔ لیکن یہ اصول ایسے نہیں ہیں کہ خارج از ذہن ان کی کوئی مادی اصلیت ہو لیکن اس کے برخلاف گوئی لام اپنے رسالہ الروح میں لکھتا ہے کہ خدا حق الحقائق ہے اور تمام لوگوں پر اپنے انوار کا پرتو ڈالتا رہتا ہے۔ راجر بیکن نے اس قول کو ان لوگوں کے مقابلہ میں بطور شہادت کے پیش کیا ہے جن کا دعویٰ ہے کہ عقل فعال عقل انفرادی کا ایک جزو ہے۔ لیکن گوئی لام ایک بزدل اور سطحی شخص ہے۔ ان تمام مسائل سے جو اموری (۱۳۵) کے ہمہ اوست سے مشابہ ہیں اسے خوف معلوم ہوتا ہے اور ربوبیت۔ اختیار۔ ابداع خلق۔ نفس کی روحانیت اور ابدیت کا مفہوم نہایت ہی تنگ لیا کرتا ہے۔

گوئی لام کے زمانہ میں صرف یہی نہیں ہوا کہ ابن رشد کے مسائل علمائے مدرسین کے نصب میں داخل ہو گئے بلکہ معلوم ہوتا ہے کہ جو کلمات کفر اس کے نام کے ساتھ آئندہ زمانہ میں منسوب ہوئے ہیں ان کا بھی کسی قدر اظہار ہونا شروع ہو گیا تھا۔ گوئی لام اپنے رسالہ ابدیت روح میں لکھتا ہے کہ اس کے عقیدہ سے ایک سے زیادہ متشککین کو تسلی ہوئی ہے۔ اس زمانہ کے بے چین اور غیر مرتب دماغ کے لوگوں نے یہ بھی دعویٰ کیا تھا کہ یہ مسئلہ بادشاہوں کی ایک ایجاد ہے تاکہ اس سے رعایا ان کے قابو میں رہے غرضیکہ جہاں تک دیکھا جاتا ہے سولہویں صدی عیسوی میں کوئی ایسا فاسد خیال نہ تھا جو تیرھویں صدی ہی میں ظاہر نہ ہونے لگا ہو۔

(۶) البرٹ اعظم کی مخالفت

گو کہ ابن رشد کا تعلق البرٹ اعظم (۱۳۶۱) کی تحریرات میں بمقابلہ گوئی لام کے زیادہ خصوصیت کے ساتھ نظر آتا ہے تاہم ابھی اسے وہ بلند مقام حاصل نہیں ہوا تھا جو مدرشین کے قرن ثانی میں حاصل ہونے والا تھا۔ البرٹ کا استاد اعظم علی ابن سینا ہے۔ اس کی شرح کرنے کا ڈھنگ بھی ابن سینا سے ماخوذ ہے۔ اپنی تصنیفات کے تقریباً ہر صفحہ پر وہ اسی کا کلام نقل کرتا ہے۔ اور بعض اوقات اس لئے نقل کرتا ہے کہ اسے اپنے استاد کی تردید کرنے پر ملامت کی جائے۔ معلوم ہوتا ہے کہ ابن رشد کے شروح رسالہ شاعری اور غالباً ”رسالہ الاخلاق کے سوا جن کا ترجمہ ہرمان (۱۳۷۱) نے کچھ دنوں بعد کیا باقی تمام شرحیں البرٹ کے پاس موجود تھیں۔ یہ ہم باور کر سکتے ہیں کہ رسالہ مابعد الطبیعیات کی شرحیں شاید اس کے پاس نہ ہوں گی اس لئے کہ اس کے مابعد الطبیعیات میں ابن رشد کے کلام کا بہت ہی کم حوالہ نظر آتا ہے لیکن

البرٹ کی یہ بھی ایک عادت تھی کہ جس قدر مواد اس کے سامنے موجود ہوتا تھا وہ سب ملا جلا کر اپنی کتاب میں درج کر دیا کرتا تھا۔ بظاہر یہ قیاس ہوتا ہے کہ مسئلہ اتصال عقل کو اس زمانہ میں خاصی اہمیت حاصل ہو گئی تھی اور اس کے تسلیم کرنے والوں کی ایک معتد بہ جماعت پیدا ہو گئی تھی۔ البرٹ کو جب مختلف اوقات میں اس مسئلہ کی مخالفت کرنے سے تشفی نہ ہوئی تو اس نے اپنے اوپر ایک خاص رسالہ کا تحریر کرنا لازم کر لیا جسے من بعد کتاب المجموعہ کے متن میں اسی نے ضم کر دیا۔ وہ خود ہی ہمیں آگاہ کرتا ہے کہ رومنٹ الیکٹریٹی میں پوپ اسکندر چہارم کے حکم سے (تقریباً ۱۲۵۵ء میں) اس نے یہ کتاب تصنیف کی۔ اس میں مذہب اور فلسفہ کے باہمی فرق و امتیاز کو بالکل دو متضاد مابہ الاستثناء و غصروں کے مانند تسلیم کیا گیا ہے۔ یہ ایک ایسا امتیاز ہے جو ہر زمانہ میں فلسفہ ابن رشد کی خصوصیات میں سے رہا ہے اور اب بھی تسلیم کیا جاتا ہے۔ البرٹ نے اسی خیال سے ہر پیش کردہ سند کو الگ کر کے محض قیاسات منطقی سے مسئلہ زیر بحث کو حل کرنے کا ارادہ کیا ہے۔ جن لوگوں کا یہ خیال ہے کہ تمام ارواح انسانی بعد وفات صرف ایک ہی روح کی شکل میں باقی رہ جاتی ہیں اس نے ان کی تائید میں تیس دلیلیں پیش کی ہیں۔ البرٹ نے نہایت احتیاط اور ایمانداری کے ساتھ جو بہت قابل ستائش ہے ان تمام تیسویں دلیلوں کو یکے بعد دیگرے بیان کیا ہے اور کمال نیک نیتی سے یہاں تک التزام رکھا ہے کہ جس مسئلہ کی اسے مخالفت کرنا مقصود ہو اس کی تائید میں پہلے ثبوت پیش کرے اور اپنے مخالفین کے ہتھیار کو ایسی قوت دے جو خود ان کی اپنی تحریرات سے نہیں حاصل ہوتی ہے۔ اس طرح مخالفین کی تائید کرنے کے بعد تردید میں چھتیس ایسی دلیلیں پیش کرتا ہے جو قوت میں کچھ کم ہیں اور بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ مشکلات کا حل بالکل واضح ہے اور انفرادی ابدیت کی تائید چھ دلیلیں زیادہ ہیں مگر آخر کار معلوم ہوتا ہے کہ اس گفتی کرنے سے فلسفہ ابن رشد اپنے تہذیبیت خوردہ تسلیم نہیں کرتا۔ خیر۔ ہم اس پرانے مسلح پہلوان سے اب پھر ملیں گے جبکہ ہمیں ارا العلوم پیرس میں فلسفہ ابن رشد کی وہ لڑائیاں دکھانے کا ایک موقع ہو گا جو تقریباً ۱۲۰۹ء میں ختم ہوئی ہیں۔

رٹ کی ایک مختصر تصنیف ہے جس کا نام ماہیت و حقیقت روح (۱۲۸) ہے۔ اس میں از اپنی شرح مقالہ سوم کتاب النفس و باب ۲ فصل (۷) میں وہ پھر (عقل کے) اس جھگڑے طرف رخ کرتا ہے اور مخالفین پر بہت زیادہ سختی کے ساتھ حملہ کرتا ہے۔ عقل منفصلہ۔ انسان کا بذریعہ تنویر اس سے نور حاصل کرنا۔ اس کا وجود انسانی سے پہلے موجود رہنا اور اس کے فنا کے بعد بھی باقی رہنا، اب البرٹ کو ایک مہمل اور قابل نفرت غلطی

معلوم ہوتا ہے۔ عقل چونکہ انسان کی صورت ہے پس اگر چند افراد ایک ہی عقل میں شریک ہو جائیں گے تو نتیجہ یہ نکلے گا کہ ایک ہی جنس کے چند افراد اسی ایک ہی صورت یعنی انفرادیت کی اسی ایک ہی اصل میں باہم شریک و سہم ہوں گے جو ایک لغو بات ہے۔ اس لئے عقل فعال روح سے کوئی جدا شے نہیں ہے اور سوائے تجرید کے ہم کسی اور طور پر اسے جدا نہیں کر سکتے۔ مگر عقل عامہ کلی ہوا کرتی ہے۔ البرٹ بھی اپنے دلائل کو فلاسفہ لاطینی یعنی اپنے ہمعصر جکمائے مدرسین کے مقابلہ میں بلند آہنگی سے بیان کرتا ہے جنہوں نے مسئلہ انفرادیت کی لے کو اس قدر بڑھا دیا تھا کہ جس قدر ذی عقول اشخاص ہیں اسی قدر تعداد میں عقول کا وجود بھی تسلیم کرنے لگے۔

ہمیں یہ ماننا پڑتا ہے کہ البرٹ کے نظریہ میں ہمیشہ ایسی قوت اور پختگی نظر نہیں آتی جیسی کہ بعد میں مدرسہ ڈامینیکی کی خصوصیت سمجھی جانے لگی تھی۔ بعض اوقات مسائل عرب کی قوت اس کے پایہ استاد کو متزلزل کر دیتی ہے۔ اس کے مسئلہ تخلیق میں ثابت نہیں ہے۔ بعض دفعہ عقل ایسا سرچشمہ معلوم ہوتی ہے جہاں سے عقول انفرادی کا صدور ہوتا ہے۔ اعلیٰ ہستیوں (مثلاً کواکب وغیرہ) کے اثر کو عقل انسانی پر صاف الفاظ میں تسلیم کر لیا گیا ہے۔ ان چھوٹے چھوٹے رسالوں کو پڑھنے سے جو اس کی مجموعہ تصنیفات کی جلد بست و کیم میں جمع ہیں اور جو بظاہر اس کے مدرسہ سے غیر متعلق ہیں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ فلسفہ عرب ہر طرف حملہ آور ہو رہا ہے۔ ”عقل فعال کی آغوش میں عاقل و معقول دونوں واحد نظر آتے ہیں۔ بخلاف اس کے عقل انفعالی میں یہ وحدت اس وقت رونما ہوتی ہے جبکہ عاقل خود اپنی ذات پر فکر و تصور کرنے لگتا ہے۔ فاعل انواع کو مادہ سے اخذ کرتا ہے پھر ان میں سادگی اور عمومیت پیدا کرتا ہے۔ ا۔ طرح مستعد ہو کر انواع حرکت میں آتی ہیں اور عقل ممکن کو صورت بخشتی ہیں۔ فاعل انواع طرح سے اس طرح وصل ہو جاتا ہے جس طرح کہ صفائی و شفافیت سے روشنی۔ اور پھر ممکن سے عروج دے کر عقل مدرکہ کے مرتبہ تک پہنچاتا ہے۔ یہ عقل مدرکہ بمنزلہ زینہ کے برنی ہے تاکہ نفس اس کی مدد سے عروج حاصل کر کے عقل مستفاد کی اقلیم تک پہنچ جائے۔ خیر درجہ اس وقت حاصل ہوتا ہے جبکہ عقل ممکن نے تمام معقولات کو قبول کر لیا ہو اور عقل فعال سے مستحکم طور پر ضم ہو گئی ہو۔ اس وقت انسان درجہ کمال حاصل کرتا ہے ایک طریق پر خدا جیسا ہو جاتا ہے۔ اس حالت میں عقل کے افعال ربانی ہوتے ہیں اور ہر کا علم حاصل کرنے کی استعداد اس میں پیدا ہو جاتی ہے جو فکر و دھیان کا درجہ کمال اور نعمت ہے۔“ یہ عجیب رسالہ جس میں سے یہ عبارت میں نے نقل کی ہے گو البرٹ کے کلمات کی

ترجمانی کرنے سے بون بعید رکھتا ہے مگر یہ ضرور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عربوں کی زبان اور ان کے خطرناک سے خطرناک عقیدے کہاں تک مدرسہ البرٹ میں نفوذ کر گئے تھے۔

(۷) سینٹ طامس کی مخالفت

فلسفہ ابن رشد کو جن مخالفین سے سابقہ پڑا ہے ان میں سینٹ طامس سب سے زیادہ سخت ہے اور ساتھ ہی بلاخوف تردید ہم کہہ سکتے ہیں کہ شارح اعظم (یعنی ابن رشد) کا سب سے پہلا تلمیذ بھی یہی ہے۔

البرٹ ہر شے میں ابن سینا کا مرہون منت نظر آتا ہے اور سینٹ طامس فلسفی کی حیثیت سے تقریباً ہر شے میں ابن رشد کا خوشہ چھین ہے۔ سب سے اہم شے جو اس نے ابن رشد سے حاصل کی وہ تحریرات فلسفیہ کا انداز بیان ہے۔ یہ ہمیں یاد رہنا چاہئے کہ ابن رشد بلاشک و شبہ اس طرز و انداز بیان کا موجد ہے جو شروع السیٹہ (۱۳۹) سے ظاہر ہوتا ہے۔ ابن سینا اور اس کے قبیح البرٹ نے ارسطو کے رسائل کے نام پر نام رکھ کر انھیں مضامین پر اپنے رسالہ ترتیب دیئے ہیں لیکن اپنی شروع کو اس حکیم کے متون کے حوالوں سے ممتاز نہیں کیا۔ بخلاف اس کے ابن رشد اور سینٹ طامس ارسطو کے متن کو فقرہ وار درج کرتے جاتے ہیں۔ اور ہر ایک جملہ کی نہایت تخیل کے ساتھ شرح کرتے جاتے ہیں۔ البرٹ کی صرف ایک کتاب ہے یعنی شرح سیاست ارسطو جو اس نے ابن رشد اور سینٹ طامس کے انداز پر لکھی ہے لیکن ہمارے پاس ایسے وجوہات ہیں۔ جن سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ یہ کتاب اس کی نہیں ہے اور کم سے کم ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اگر یہ شرح البرٹ کی تصنیف سے ہے تو اس نے دیگر شروع کے بعد اسے لکھا ہو گا جبکہ اس کی نظر سے شاید سینٹ طامس کی شرحیں گذر چکی ہوں گی۔

البرٹ بلا تعرض متن صرف تلمیذ کرنا جاتا ہے بخلاف اس کے سینٹ طامس اصل کتاب کی فقرہ وار شرح کرتا ہے۔ ٹالومی دی لیکوس (۱۵۰) نے جب ہم سے یہ بیان کیا کہ پوپ اردن (۱۵۱) چہارم کی حکومت مذہبی کے زمانہ میں سینٹ ٹامس نے روم میں الیکریٹی میں بیٹھ کر فلسفہ ارسطو کی شرحیں لکھیں تو اس کا یہی مطلب تھا۔ ٹالومی کے الفاظ یہ ہیں کہ ”اس نے (یعنی سینٹ طامس نے) ان کے لکھنے میں ایک بالکل جدید اور انوکھا (۱۵۲) طریقہ اختیار کیا ہے۔“ اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ شرح کرنے کا یہ نیا طریقہ جس سے پہلے وہ ناواقف تھا کس سے بھلا اس نے سیکھا ہو گا؟ اس کے جواب میں۔ بلا تردد میں کہہ سکتا ہوں کہ ابن رشد شارح ارسطو سے۔ اس طرح پر حکماء مدرسین کی جو دوہری خدمت ابن رشد نے کی ہے۔ وہ سینٹ

”اس کی خصوصیات میں صاف نظر آتی ہے۔ یعنی ایک طرف تو وہ (یعنی ابن رشد) ارسطو کا بہت بڑا شرح کرنیوالا ہے۔ لوگ اس کی عزت کرتے اور اس سے سند لیتے ہیں اور دوسری طرف منحوس عقائد کا بانی مہابی۔ مادیت اور کفر و الحاد کا علمبردار یعنی سخت کافر و مبتدع نظر آتا ہے۔ ولیم آف ٹوک (۱۵۳) جو افسانہ ہائے سینٹ ٹامس کا مصنف ہے ان ارتداد و الحاد کے کلمات کو بیان کر کے جن کے رد کرنے میں اس کے استاد نے آخر کار کامیابی حاصل کر لی تھی۔ سب سے پہلی جگہ ’ابن رشد کے الحاد کو دیتا ہے جس نے یہ تعلیم دی تھی کہ صرف ایک ہی عقل کا وجود ہے۔ یہ ایسی غلطی ہے جو بزرگوں کی خوبیوں کو بالکل برباد کر دینے والی ہے۔ اس لئے کہ اس کے ماننے سے آدمیوں آدمیوں میں پھر کوئی فرق باقی نہیں رہے گا۔ ہم آگے چل کر بتلائیں گے کہ اس عالم دین مسیحی یعنی سینٹ ٹامس کو اس کافر پر جو کامیابی حاصل ہوئی وہ دائمی نیکی پادریوں کی توجہ سے کس طرح پھینا (۱۵۴) اور فلورینس (۱۵۵) کے مدرسہ ہائے نقاشی و مصوری کے لئے ایک دلچسپ مضمون بن گئی۔“

گوی لام ڈی ایورن (۱۵۶) اور البرٹ کے مانند بلکہ اول الذکر سے نسبتاً زیادہ بلند آہنگی اور آخر الذکر کے مقابلہ میں زیادہ تحقیق کے ساتھ سینٹ ٹامس نے اپنے تمام مباحث کو عربی فلسفہ مشائی کے لحاظ انہ اصولوں کے مقابلہ میں صرف کیا ہے۔ یعنی مادہ اولیہ غیر مشخہ اور سلسلہ اصولہائے اولین۔ عقل کے میانجی گری اس کا مخلوق اور خالق دونوں ہونا ساتھ ہی افکار ربوبیت اور سب سے بالاتر عدم امکان تخلیق ان تمام مسائل کی تردید کی۔ طبیعیات ارسطو کے مقالہ ہشتم کی شرح تقریباً کل کی کل شرح ابن رشد کی تردید میں لکھی گئی ہے۔ وہ حسب ذیل ایک شکل پیش کرتا ہے۔ ”بنایا جانا ایک شے کا تغیر پذیر ہونا ہے کوئی شے سوائے موضوع کے تغیر پذیر نہیں ہو سکتی اس لئے سوائے موضوع کے کوئی شے نہیں بنائی جاسکتی“ اس برہان کو وہ عربی حکیم کی طرف منسوب کرتا ہے مگر درحقیقت اس سے خود اسی کے خیالات کا اظہار ہوتا ہے۔ سینٹ ٹامس اس نتیجہ کے جواب میں مقدمہ کبریٰ کے تسلیم کرنے سے انکار کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ خدا کا موجودات کو عام طور پر وجود میں لانا نہ کوئی حرکت میں داخل ہے اور نہ تبدیلی ہے بلکہ ایک طرح کا ظهور و خروج ہے۔ ارسطو کے اس قول سے ہمارے مذہب کو صدمہ نہیں پہنچتا کہ ہر حرکت کو ایک محرک یا فاعل کی ضرورت ہوتی ہے۔ عالم کی حقیقت حال کے لحاظ سے یہ درست ہے۔ حکمائے قدیم جو جزوی تبدیلیوں اور متعدد مظاہر قدرت و حادثات طبعی کے قائل تھے بالواسطہ (۱۵۷) (بذریعہ ارتقا) وجود میں آنے کے تصور کو (جو بذات خود (۱۵۸) وجود میں آنے کے تصور کے مخالف ہے) ایک مقدم الوجود شے میں ایک قسم کے تغیر پیدا ہونے

کے ماسوا اور کچھ نہیں خیال کر سکتے تھے لیکن افلاطون اور ارسطو طالعین جنہیں اصول مائے اولیہ کا علم تھا اس کے قائل تھے کہ عالم میں حرکت کے ماسوا شے دیگر کا بھی تصور ممکن ہے۔ کیونکہ وہ لوگ علت اولیہ کی وحدانیت کو دیگر ادنیٰ اسباب کے فعل اور رجعی فعل دونوں کے ماوراء خیال کرتے تھے۔ اس میں شک نہیں کہ ارسطو نے زمانہ اور حرکت کے ازلی وابدی تصور کرنے میں بہت سخت غلطی کی ہے لیکن ان اصولوں سے ابن رشد کو یہ نتیجہ نکالنے کا حق نہ تھا کہ لا شے سے کوئی شے نہیں پیدا ہو سکتی۔ سینٹ طامس اپنے دلائل خاص کر مسئلہ اتصال عقل کی تردید میں زیادہ صرف کرتا ہے اپنی تصنیفات مجموعہ عقائد مذہبی (۱۵۹)۔ کتاب الجمعۃ علی رد اہل الشریک والزندقہ (۱۶۰) اور نیز اپنی شرح کتاب النفس (۱۶۱) و مسائل نزاعی بر نفس (۱۶۲) میں بار بار اس مسئلہ کی تردید کرتا ہے مگر پھر بھی اس کی تسلی نہیں ہوتی اور آخر کار اس خاص مضمون پر ایک رسالہ تصنیف کرتا ہے۔ جو اس کی چھوٹی تصنیفات میں سب سے زیادہ اہم ہے۔ اس کا نام ہے مقالہ فی اتصال العقل علی خلاف ابن رشد (۱۶۳)۔ ہم آگے چل کر یہ معلوم کرنے کی کوشش کریں گے کہ مخالفین میں سے کون کون لوگ ہیں جو اس رسالہ کی تصنیف کے وقت سینٹ طامس کی نظر میں تھے لیکن جو اسلوب بحث وہ اختیار کرتا ہے اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ اس کا مطمح نظر ایک مدرسہ خاص تھا۔ جس کا دعویٰ یہ تھا کہ بمقابلہ لاطینی حکما کے جو زمرہ متکلمین میں تھے۔ یہ مدرسہ فلسفہ ارسطو کی صحیح ترجمانی کرتا ہے اور خود ابن رشد کو اپنے لئے سب سے اعلیٰ ترین سند تصور کرتا ہے۔ یعنی علمائے مذہبی کی سند سے بھی بلند تر اس کی سند کو مرتبہ دیتا ہے۔ سینٹ طامس یہ دیکھ کر سخت غصہ میں آتا ہے کہ پیروان حضرت مسیح ایک کافر کے شاگرد بنے جاتے ہیں۔ اور تمام دیگر حکماء سے زیادہ اس شخص کے قول کو مستند سمجھتے ہیں جو بجائے ارسطو کے پیرو ہونے کے دراصل اس کے فلسفہ کو بگاڑنے والا تھا۔ پس وہ اس کی تردید کے لئے آمادہ ہو جاتا ہے لیکن لاطینی حکما کے اقوال کی سند نہیں لیتا اور کہتا ہے کہ ہر شخص کے لئے وہ سند قابل قبول نہیں ہو سکتی۔ اور بجائے اس کے ان دلائل و براہین سے کام لیتا ہے جو یونانیوں اور عربوں سے عاریتہ "لینے یعنی پڑتے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ نہ تو ارسطو کا خیال یہ تھا اور نہ اسکندر افروڈیسی کا اور نہ ابن سینا کا۔ سیوفرسل (۱۶۳) اور سامیلیوس (۱۶۵) نے جن کے خیالات کو ابن رشد نے بدل دیا ہے اس عجیب نظریہ اتصال عقل کا کبھی وہم و گمان بھی کیا ہو گا۔ ان سب کا خیال یہی تھا کہ عقل فردا "فردا" موجود ہے اور ہر انسان کے ساتھ مخصوص ہے۔ اور اگر یہ نہ تصور کیا جائے تو شخصیت انسانی میں کیا باقی رہ جائے گا؟ کیا قوت ذہنی بالکل برباد نہ ہو جائے گی کیونکہ آدمی عاقل و ذی شعور اس وقت تک نہیں سمجھا

جائے گا جب تک کہ اس کی انفرادی عقل عمل کے میدان میں نہ آئے۔

ابن رشد کے خیال میں اصول تفرید (یعنی روح کو ہر فرد انسانی کے لئے نوع ہونے کی حیثیت سے صرف ایک ہی مانا) ایک صورت (نوعی) ہے اور سینٹ ٹامس کے نزدیک یہ بیوقوفی ہے۔ اگر تفرید صورت سے پیدا ہوتی ہے (یہ ملحوظ رہے کہ صورت ایک ہی نوع کی تمام ہستیوں کے لئے ایک ہی ہوا کرتی ہے) تو فلسفہ خارجیت (۱۶۶) اور فلسفہ ابن رشد میدان حیات لیتے ہیں۔ البرٹ نے یہ تجویز پیش کی تھی کہ اصول تفرید کو مادہ کی طرف منتقل کر دیا جائے۔ لیکن سینٹ ٹامس پہلا شخص ہے جو مسئلہ ذمی نیکی (۱۶۷) کو اس جگہ منطبق کرتا ہے یعنی ایک ہی صورت چند افراد کے لئے موزوں و مناسب ہو سکتی ہے لیکن مادہ صرف ایک فرد ہی سے تعلق رکھتا ہے۔ پس یہ مادہ ہی ہے جس سے موجودات میں تعدد واقع ہوتا ہے۔ پس مادہ کو ایک غیر معین مادہ نہ سمجھنا چاہئے جو چند اشیاء میں ایک ہی ہوتا ہے بلکہ وہ ایک محدود و معین مادہ ہے جو ایک فرد کے لئے معین ہے۔ (۱۶۸) غرنڈ اسی قسم کی توضیح ہے جو گالیلس دی روم (۱۶۹) سینٹ ٹامس کے خیالات کی کرتا ہے جو مدرسہ سینٹ ٹامس میں روایت در روایت چلے آئے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ سینٹ ٹامس کی توجیہ جہاں وہ شخصیت انسانی کے پیروں کی ابن رشد کے مقابلہ میں حمایت کرتا ہے جواب نہیں رکھتا۔ وہ کہتا ہے کہ عقل بھی دوسری قوتوں کے مانند ”انا“ کہتی ہے۔ جو طریقہ کہ تفرید کی وضاحت نہ کر سکے اور اس وجہ سے تعداد عقول کو جیسا کہ اس مضمون میں سمجھنا چاہئے بیان نہ کر سکے وہ خود اس فعل سے اپنے نقص و عاجزی کو ظاہر کرتا ہے لیکن مدرسہ سینٹ ٹامس مادہ کی جانب تشخص و تعین افراد کی قوت کو منسوب کر کے خود ایک ایسے مبالغہ کے مرض میں مبتلا ہو گیا ہے جو کچھ کم خطرناک نہیں۔ ایک کامل تر فلسفہ کی نگاہ میں ادھنیز خود ارسطو کی نگاہ میں انفرادیت نتیجہ ہے بیولا اور صورت کے اتحاد کا۔ ایک ہستی موجود اسی ساعت میں خلق ہوتی ہے جس وقت کہ مادہ غیر معین ہزار ہا ممکن صورتوں میں سے کسی ایک صورت میں داخل ہوتا ہے اور یہ تعین اختیار کرتا ہے جس کا ایک نام معین رکھا جا سکتا ہے۔ مگر مذہب کے طرف دار ابن رشد کے اس اعتراض کا جواب قابل اطمینان طریقہ پر نہ دے سکے کہ ہر فرد بشر کے لئے ایک ایک عقل اگر مخصوص سمجھی جائے تو بجائے ایک کے متعدد عقول کا ہونا لازم آتا ہے لیکن عقول کی ایک معین تعداد ہے جس میں کمی و بیشی نہیں ہو سکتی۔ اصلیت روح کے متعلق مدرسین کا یہ نظریہ ہے کہ روح ”تخلیق (۱۷۰) کے ذریعہ سے نفوذ کی جاتی ہے اور نفوذ کے ذریعہ سے خلق کی جاتی ہے“ اس نظریہ نے پیچیدگی اور وقت پسندی کی راہ ڈال دی یعنی جیسا کہ وہ کہتے ہیں اگر ایک وقت مقررہ پر بے استقرار حمل سے

تقریباً چالیس دن بعد خدا جسم میں داخل کرنے کے لئے ایک روح کو پیدا کرتا ہے تو یہ ماننا پڑے گا کہ ارواح بلا انقطاع ہر وقت پیدا ہوتی رہتی ہیں۔ پس ارواح (یا نفوس) کی تعداد میں بھی غیر معین طور پر اضافہ ہوتا رہتا ہے۔ یہ دقتیں اس مذہب فلسفہ کے نتائج ہیں جو انسان کو دو مادوں سے مرکب سمجھتا ہے مگر اس کی ضرورت تھی کہ وحدت انسانی کا مفہوم وسطی زمانہ سے بین تر اور واضح تر حاصل کیا جائے تاکہ یہ دیکھا جاسکے کہ دوسری اشیاء کی طرح ہمارا ضمیر بھی کسی خاص فعل تخلیق کے محض خدا کے مقرر کردہ نوا میں عالم کے باقاعدہ ارتقا کے باعث عالم وجود میں آتا ہے۔ کیا سینٹ طامس کے خلاف ہماری طبیعت میں مقابلہ کرنے کا ایک جذبہ عظیم نہیں پیدا ہوتا اور ہم اسے ملامت کرنے پر مائل نہیں ہو جاتے کہ عقل کی ایسی خصوصیت پر جو کلی اور مجرد عن الغیر ہے۔ اس نے کیوں حملہ کیا؟ یہ تسلیم کرنے کے بعد کہ انسان عقل فعال میں۔ اس طرح اپنا حصہ رکھتا ہے جیسے کسی خارجی نورانی شے کے جلوہ میں وہ یہ سوال کرتا ہے کہ کیا یہی عقل سب میں واحد ہے؟ اچھا اب اس خیال سے کہ اس سوال کی اہمیت کے متعلق کوئی ابہام باقی نہ رہے آؤ ہم اسی کی زبان سے اس دلیل کو سنیں جو وہ اپنے مخالفین کی طرف سے خود پیش کر کے اس کا جواب پھر اس شکل میں دیتا ہے۔ عقل کے ابتدائی تصورات کے بارے میں سب لوگ متفق ہیں۔ وہ ان تصورات پر عقل فعال کے واسطے سے متفق ہیں لہذا ایک ہی عقل فعال پر سب متفق ہیں۔ اس سوال کا جو اس قدر صاف ہے وہ نفی میں جواب دیتا ہے اور ایک ایسی دلیل پیش کرتا ہے جس سے ہمیں حیرت ہوتی ہے ”یعنی عقل فعال ایک نور کے مانند ہے۔ لیکن ان مختلف افراد میں جو اس سے کسب نور کرتے ہیں اکیلی وہی ایک روشنی نہیں ہے۔ اس لئے اکیلی وہی ایک عقل فعال ہر ایک فرد میں جلوہ گر نہیں ہے۔ مگر یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ سینٹ طامس نے اس قسم کے حل کے اہم نتائج کو بھی محسوس کر لیا تھا یا نہیں اس لئے کہ خود اپنے سامنے وہ یہ سوال پیش کرتا ہے کہ ”کیا ایک آدمی دوسرے آدمی کو سبق دے سکتا ہے اور پھر ابن رشد کے آراء پر نہایت انصاف کے ساتھ حسب ذیل تنقید کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے اس میں شک نہیں کہ اگر ہم خارجی شے کے صرف ایک ہونے کا خیال کریں تو استاد شاگرد دونوں کا علم یکساں ہو گا لیکن واقعہ علم جو ایک ذہنی شے ہے بہ لحاظ موضوعات مختلف ہوا کرتا ہے۔

سینٹ طامس مسئلہ اتصال عقل فعال اور ادراک جو اہر منفصلہ کے مسئلہ میں ابن رشد کا اپنے آپ کو کچھ کم مخالف نہیں ظاہر کرتا۔ وہ کہتا ہے ”ابن رشد یہ خیال کرتا ہے کہ اس زندگی کے اختتام پر آدمی عقل فعال سے اپنے اتصال کی وجہ سے متفرق اشیاء کے ادراک کرنے کے

قابل ہو جاتا ہے کیونکہ عقل فعال منفصل ہونے کی وجہ سے قدرتی طور پر متفرق اشیاء کا ادراک کرتی رہتی ہے۔ یہ قابلیت اس طرح کی ہوتی ہے کہ عقل فعال ہم سے متصل ہو کر متفرق اشیاء کو ہمارے ادراک میں اسی طرح لاتی ہے جس طرح کہ عقل بالقوۃ ہم سے اتصال پذیر ہو کر مادی اشیاء کا ادراک ہم میں پیدا کرتی رہتی ہے۔“

”عقل فعال سے یہ اتصال ادراک معقولات کے ذریعہ سے پیدا ہوتا ہے۔ جس قدر زیادہ ہم معقولات کا ادراک کریں گے اسی قدر یہ اتصال قریب ہوتا جائے گا۔ جب ہم تمام معقولات کے ادراک تک پہنچ جائیں گے تو یہ اتصال کامل ہو جائے گا۔ اس وقت عقل فعال کی مدد سے ہم تمام مادی اور غیر مادی اشیاء کا علم حاصل کر سکیں گے جو اعلیٰ درجہ کی نعمت ہے۔“

ابن رشد کے اس نظریہ کے مقابل سینٹ ٹامس حکمائے مشائخ کا یہ اصول پیش کرتا ہے کہ ہم کسی شے کا ادراک بغیر ان کے شی و مثال کے نہیں کر سکتے لیکن (جو اہر منفصل یعنی) کسی جسمانی شی و مثال سے ادراک نہیں کی جا سکتی۔ اپنے احساسات کے متعلق جو ہماری معلومات ہیں ان کی اور زیادہ چھان بین کرنے اور مزید دقت نظری سے کام لینے کے بعد بھی کیا ہم جیسا کہ ابن باجہ کا خیال ہے علم کی اعلیٰ ترین منزل تک کم سے کم پہنچ سکتے ہیں؟ نہیں پھر بھی نہیں پہنچ سکتے۔ کیونکہ تمثال کثی ہی لطیف کیوں نہ ہو ایک متفرق جو ہر کی قائم مقامی نہیں کر سکتی۔ سینٹ ٹامس کے مدرسہ کے مذہبی میلان کو ایسے من مانے نظریہ سے خوف کھانا چاہئے۔ درحقیقت کتاب المجموعہ (۱۷۱) (سام) کے تیسرے حصہ میں جسے اس نیک سیرت عالم ربانی نے نہیں بلکہ اس کے شاگرد پیری ڈی ایورن (۱۷۲) نے کتاب الفتاویٰ (۱۷۳) کے مقالہ چارم کی شرح سے جمع کیا ہے ہم بہ اعانت سینٹ ڈینس (۱۷۴) جو عدالت ایریو پیٹکس (۱۷۵) کا ایک رکن تھا۔ یہ ثابت کر سکتے ہیں کہ عقل انسانی یہ قابلیت رکھتی ہے کہ خدا کا جلوہ خود اسی کی اپنی ذات میں دیکھ سکے۔ لیکن یہ جلوہ کیونکر نظر آسکتا ہے؟ کسی امتیازی خصوصیت یا نکتہ آفرینی سے یہ ممکن نہیں ہے کہ عقل جو ہر سے جدا ہو سکے جیسا کہ فارابی اور ابن باجہ کا خیال ہے اور نہ ایسے نقش وار تمام کے ذریعہ سے جو کہ جو ہر متفرقہ عقل پر مترتب کرے۔ یہ ممکن ہے کہ جیسا کہ ابن سینا کا خیال ہے۔ یہ صرف خود جو ہر کے ساتھ بلا واسطہ اتصال حاصل ہونے سے ممکن ہے جیسا کہ ابن رشد اور اسکندر افروسی بیان کرتے ہیں اس اتصال میں متفرق جو ہر مادہ اور صورت دونوں کا وقت واحد میں کام دیتا ہے۔ یہ مدرک و مدرک دونوں ہے۔ فلسفہ سینٹ ٹامس کا مولف سلسلہ کلام میں کہہ جاتا ہے کہ دوسرے متفرق جو ہروں کا حال جو کچھ بھی ہو مگر ہمیں تسلیم کرنا پڑے گا کہ ذات ربانی کا جلوہ اسی طرح نظر آسکتا ہے جیسا کہ ابھی بیان کیا

گیا۔ جس وقت عقل ذات ربانی کے جلوہ کو ادراک کرتی ہے تو یہ ذات اس کے ساتھ وہی نسبت رکھتی ہے جو صورت کو مادہ کے ساتھ ہے اور جو نور کو الوان کے ساتھ ہوتی ہے پس مادی اشیاء کبھی بھی عقل کی صورت نہیں بن سکتیں اس لئے کہ مادہ کسی دوسرے جوہر کی صورت نہیں بن سکتا۔ لیکن یہ صرف اسی وقت ممکن ہے کہ جب ایک ایسی ہستی کا سوال درپیش ہو۔ جس میں ہر شے قابل ادراک ہو۔ یہی وجہ ہے کتاب الفتاویٰ (۱۷۶) کے مصنف (یعنی سینٹ طامس) نے بیان کیا ہے کہ جسم و روح کا اتصال روح و خدا کے اتصال کی ایک شبیہ ہے۔ اس سے یہ شبہ وارد ہو سکتا ہے کہ سینٹ طامس نے بھی شاید اپنے شاگردوں کے مانند اس حد تک رواداری و اغماض نظر سے کام لیا ہے کہ ایک مذہبی عقیدہ کی توضیح میں بھی ابن رشد کے قول کو تسلیم کر لیتا ہے۔

ابن رشد پر جو کچھ حملے کئے گئے ہیں وہ سینٹ طامس اور مدرسہ ڈامی نیکی دونوں نے متفقہ طور پر کئے ہیں اور مقصود یہ ہے کہ شارحین ابن رشد اور خاص کر عربوں کو بھیئت چڑھا کر فلسفہ مشائخ کو کسی قدر موافق مذہب ظاہر کیا جائے۔ اس وقت سے یہ برابر کوشش ہوتی رہی ہے کہ ارسطو روح کو غیر قابل فنا تسلیم کرتا تھا اور فطری مذہب کے دیگر عقائد پر بھی ایمان رکھتا تھا۔ ان چند سخت الفاظ کے علاوہ جو سینٹ طامس نے اپنے رسالہ اتحاد عقل (۱۷۷) میں استعمال کئے ہیں وہ کسی جگہ ابن رشد کو ملحد نہیں کہتا اور کہیں ایسا غضب و غصہ ظاہر نہیں کرتا جو ریمانڈ لی (۱۷۸) اور پیزار کا (۱۷۹) نے ظاہر کیا ہے۔ سینٹ طامس اور دینی (۱۸۰) کے نزدیک ابن رشد ایک کافر حکیم ہے۔ جس پر ترس کھانا چاہئے۔ نہ کہ ملحد دین جس پر لعنت بھیجتا چاہئے وہ اس قدر زیادہ ابن رشد کا رہین فیضان ہے کہ اسے برا نہیں کہتا چاہتا۔ علاوہ بریں اس کے زمانہ تک ابھی ابن رشد ارتداد و بیدینی کا علمبردار نہیں قرار پایا تھا اور جہنم (۱۸۱) کے در کہ مستدیرہ میں اس وقت تک نہیں پہنچایا گیا تھا۔

(۸) مدرسہ ڈامی نیکی کی مخالفت

حکمائے مدرسین کی تاریخ کا اگر ہم مطالعہ کریں تو معلوم ہوگا کہ مدرسہ ڈامی نیکی (۱۸۲) نے کبریات و مرات (۱۸۳) مسائل حکمائے عرب کے ساتھ نہایت جوش کے ساتھ اظہار نفرت کیا ہے۔ جن مسائل کو ریمانڈ مارینی (۱۸۳) نے اپنی کتاب پونٹارڈ (۱۸۵) کے حصہ اول میں اہل مراکش کی طرف منسوب کیا ہے وہ محض فلسفہ عرب اور خاص کر ابن رشد کے مسائل ہیں جنہیں ریمانڈ نے خالص عقائد و مذہب اسلامیہ تصور کیا ہے ریمانڈ کے تمام دلائل غزالی سے

— ماخوذ ہیں۔ اس خوشہ چینی کی وجہ یہ بیان کرتا ہے کہ ایک حکیم کو ایک حکیم ہی کے قول کو نقل کر کے جواب دینا درست ہے۔ کل اٹھارہ دلیلیں قدم عالم کے متعلق اس نے پیش کی ہیں ان میں سے سات ذات الہی کے متعلق سات مخلوق سے متعلق اور چار مخالفین کے اقوال کی تائید میں لیکن ان اٹھارہ دلیلوں کی تردید بھی اسی طرح کی قوی اٹھارہ دلیلوں سے کی ہے۔

یہاں تک تو وزن بالکل برابر ہے لیکن اس کی طرف سے مسئلہ حدوث عالم کی تائید میں پانچ دلیلیں اور پیش کی جاتی ہیں تاکہ ادھر کی جیت رہے لیکن یہ پانچوں دلیلیں بالکل ایک قضیہ لازمیہ کے مانند نہیں ہیں اور سچ تو یہ ہے کہ اس معاملہ میں صرف عقائد مذہبیہ ایسی چیز ہیں جو شک سے نجات دلا سکتے ہیں۔ وحدانیت نفوس کے مسئلہ پر ریمانڈ نے کسی قدر کم احتیاط کے ساتھ بحث کی ہے۔ اس کا قول ہے کہ ابن رشد نے اس بے اعتدالی کو ارسطاطالیس سے نہیں بلکہ افلاطون سے اخذ کیا ہے۔ ریمانڈ زور کے ساتھ معقولیات کی مدد سے اس عقیدہ کی تردید کرتا ہے جو ذات باری تعالیٰ کی تحدید کرتا ہے اور اس ذات اقدس سے اندرونی اشیاء کے علم کو سلب کر لیتا ہے۔ سینٹ طامس کی طرح ریمانڈ مارٹنی (۱۸۶۲) بھی مسئلہ تعدد تفریق انفرادی کو جسم سے متعلق نہیں کرتا بلکہ کہتا ہے کہ جو نسبت جسم و روح میں ہوتی ہے اور جو تعلق ان دونوں میں باہم ہوتا ہے اسی کے لحاظ سے یہ اصول ان سے متعلق ہوتا ہے۔ گائٹز ڈی لیسنس (۱۸۷۷) برنارڈ ڈی ٹریلیا (۱۸۸۸) اور ہیورنڈیلاک (۱۸۸۹) نے بھی کچھ کم سرگرمی کے ساتھ طامس کے نظریہ تفریق کی تائید میں اور اتصال عقل کے خلاف لڑائی نہیں لڑی۔ برنارڈ ڈی ٹریلا کے مسائل نفس (۱۹۰۰) میں مسائل اہل عرب کی طویل تفصیلات ہی کو اختیار کیا گیا ہے اور ہمیشہ ان کا حل غیر مذہب حکماء کے خلاف کیا ہے۔ ڈیورنڈ ڈی سینٹ پورین (۱۹۱۱) گو فلسفہ طامس کا مشہور مخالف ہے تاہم ابن رشد کے مسئلہ کی طامس ہی کے مانند مخالفت کرتا ہے اور اپنے خیال میں گویا اس طرح فلسفہ خارجیت (ریالزم) کی تائید کرتا ہے ہنری دی گرانڈ (۱۹۲۲) جو خود مدرسہ ڈامینیکی سے منحرف ہے اس مسئلہ کی سخت مخالفت کرتا ہے جس میں فاعل کو جدا تصور کر کے یہ بیان کیا جاتا ہے کہ قلب انسانی پر اس کی فیوض حکمت اسی طرح جاری اور متمکن ہوتے ہیں جیسے کہ مراپنا نقش موم پر منقش کرتی ہے۔ عقل خود ہمارا ایک جزو ہے۔ حکمت کام و تجربہ کا نتیجہ ہے۔ اپنی کتاب مجموعہ عقائد مذہبی اور اپنے رسالہ الشذرات (۱۹۳۳) میں وہ معمولی عقل کے مسئلہ کی متعدد مقامات پر تردید کرتا ہے اور خود کہتا ہے کہ علمائے مذہبی کی ایک مجلس ۱۳۷۷ء میں اسقف اعظم ٹیہر کے مکان میں منعقد ہوئی تھی جس میں یہ بھی شریک تھا۔ اس مجلس میں فلسفہ ابن رشد کو برا کہا گیا اور اسے مردود ٹھہرایا گیا تھا۔ وینٹی (۱۹۳۳) نے بھی جو بہ اکثر

وجہ مدرسہ ڈامی نیکی سے تعلق رکھتا تھا دیگر علمائے مذہب کی طرح اپنا یہ فرض خیال کیا کہ ابن رشد کو اپنی طعن و ملامت کا نشانہ بنائے۔ اسٹیس (۱۹۵) نے زاد تولد اشیا کو ابھی اس سے بیان ہی کیا تھا کہ وہ حیرت سے کہنے لگتا ہے کہ ”کیسے جنین حیوانی انسان بن جاتا ہے! تم اسے ابھی نہ مادہ بھی نہیں کہہ سکتے یہ وہ مقام ہے جس نے تم سے زیادہ لائق لوگوں کو جادہ مستقیم سے بھٹکا دیا ہے“ چونکہ اس نے عقل بالقوہ کو کسی عضو سے وابستہ نہیں پایا اس لئے اپنے نظریہ میں اس کو روح سے بالکل جدا کر دیا۔ وہ کہتا ہے کہ اپنے قلب کا دروازہ حق کے لئے وا کرو۔ جس وقت حالت جنین میں تمہارے دماغ کے جوڑ مکمل ہو جاتے ہیں تو محرک اول نہایت خوشی سے فطرت کی اس صنعت بالغہ کی طرف متوجہ ہوتا ہے۔ اور ایک دم نو کو جو تاثرات سے معمور ہوتا ہے اس میں پھونکتا ہے۔ یہ دم نو اپنے جوہر کی طرف ان تمام اشیاء کو جو فعل کرنے والی ہوتی ہیں جذب کرتا ہے اور ایک انوکھی روح کو خلق کرتا ہے جس کی صفت یہ ہے کہ زندہ رہتی ہے محسوس کرتی ہے اور اپنا عکس ڈالتی ہے۔ یہ الفاظ تمھیں اچھنبھے میں نہ ڈالیں اس لئے مثال کے طور پر آفتاب کی حرارت کو دیکھو جو انگوروں کی رطوبت سے مل کر شراب بناتی ہے۔ جب لیکسیس (۱۹۶) کے پاس رشتہ حیات ختم ہو جاتا ہے تو روح جسم سے علیحدہ ہو جاتی ہے۔ اور یہ انسانی اور ربانی خصوصیات اپنے ساتھ لے جاتی ہے۔ دوسرے قویٰ اس وقت گونگے ہو جاتے ہیں مگر قوائے حافظہ۔ ادراک و ارادہ برخلاف اس کے زیادہ تیز ہو جاتے ہیں۔

یہ کون حکیم ہے جس ڈبئی اپنے سے زیادہ عالم تسلیم کرتا ہے۔ بن ویو نوڈی مولا (۱۹۷) کہتا ہے کہ اس کی مراد ابن رشد سے ہے۔ اس کے بعد وہ ابن رشد کے نظریہ عقل کو نہایت تفصیل اور وضاحت کے ساتھ بیان کرتا ہے اور ساتھ ہی یہ کہہ دیتا ہے کہ جس طرح اس حکیم کے اور نظریات غلط ہیں۔ اسی طرح یہ بھی غلط ہے۔

علاوہ بریں بن ویو نو کا گمان ہے کہ ابن رشد پر لعنت بھیجنے اور اسے برا کہنے کی ابتدا کہاں سے ہوئی اس کا اس نے پتا لگا لیا ہے۔ ڈبئی دیگر علمائے مدرسہ ڈامی نیکی کے مانند ابن رشد کو شارح اعظم اور حکیم ارسطاطالیس کا مسلمہ ترجمان سمجھتا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ ایک خطر ناک نظام کا کافرو ملحد بانی بھی خیال کرتا ہے۔ کان ویو (۱۹۸) میں بھی ڈبئی کتاب النفس کی شرح کا عزت سے ذکر کرتا ہے۔ غالباً اس نے ابن رشد کے فلسفہ کو کوچہ فوار (۱۹۹) میں سائیگر (۲۰۰) سے پڑھا ہوگا اور یہ خیال کر کے کہ اس کا استاد اسے کیا خیال کرتا تھا جنم (انفرنو) (۲۰۱) کے اس عزت کے قابل ملک میں جگہ دی ہے۔ جہاں بہت افسوس کے ساتھ اور بھی بڑے بڑے لوگوں کو جنھیں اس کا مذہب حصول نجات سے محروم کرتا ہے۔ اس نے جگہ دی ہے مثلاً

حکیم اقلیدس بظلموس۔ بقراط۔ ابن سینا جالینوس۔ ابن رشد۔

(۹) گائیلز ڈی روم کی مخالفت

گائیلز ڈی روم (۲۰۲) اس کا مستحق ہے کہ اسے گوی لام ڈی ایورن (۲۰۳) البرٹ اور سینٹ طامس کے ساتھ فلسفہ ابن رشد کا سب سے زیادہ کھلا مخالف کہا جائے۔ اس کا رسالہ افلاک الفلاسفہ (۲۰۴) سرتاسر مسائل کفر و الحاد کی ایک فہرست ہے جو فلاسفہ عرب مثلاً کنفی۔ ابن سینا۔ ابن رشد اور میمون کی تحریرات سے اخذ کئے گئے ہیں۔ فلسفہ ابن رشد کو یہاں ایک بالکل ہی نئی روشنی میں پیش کیا جاتا ہے۔ گائیلز ڈی روم کے مطابق ابن رشد کو ہر مذہب عظمیٰ (یعنی مذہب یہود و نصاریٰ و اسلام) کی اہانت کرنے والا اور اس مسئلہ کا ایجاد کرنے والا خیال کیا جاتا ہے کہ تمام مذاہب گو وہ فائدہ سے خالی نہ ہوں مگر جھوٹے ہیں۔ علاوہ اس کے ابن رشد کے خیالات کی اس نے جو ترجمانی کی ہے وہ بالکل اپنے ذاتی نقطہ نظر سے کی ہے۔ گائیلز قلم ہاتھ میں لے کر شرح مقالہ دوازہم مابعد الطبیعیات کو پڑھتا جاتا تھا اور جو مسئلے اس کی سمجھ میں نہیں آتے یا جو اس کے کانوں کو بھلے نہیں معلوم ہوتے تھے ایک جگہ جمع کرتا جاتا تھا۔

گائیلز ڈی روم کے تصنیفات میں ہم دیکھتے ہیں کہ رسالوں کی ایک بڑی تعداد ہے جو فلسفہ ابن رشد کی ہر ایک غلطی کی تردید میں بطور خاص لکھے گئے ہیں مثلاً رسالہ الافلاک (۲۰۵) علی رد ابن رشد رسالہ بر عقل امکانی۔ مسائل افلاک علی خلاف ابن رشد وغیرہ گائیلز نے ان مختلف رسالوں کو اپنی کتاب اشذرات (۲۰۶) (گوڈلی پینا) میں جمع کیا ہے۔ وہ مضامین جو اس مجموعہ میں مسئلہ وحدت عقل پر لکھے گئے ہیں انھیں تاریخ فلسفہ ابن رشد میں کسی قدر اہمیت حاصل ہے کیونکہ ایک عرصہ دراز تک ان لوگوں کو جو ابن رشد کی سوانح زندگی اور اس کے مسائل کا ذکر کرتے رہے ہیں ان سے لطف حاصل ہوتا رہا ہے حتیٰ کہ یب نثر (۲۰۷) بھی معلوم ہوتا ہے کہ ابن رشد سے صرف ذیل کی عبارت کی وجہ سے روشناس ہوا ہے۔ گائیلز اس دلیل کی تقریباً اصل عبارت نقل کر دیتا ہے جو علمائے مذہب میں سے اگسٹائین (۲۰۸) نے ابن رشد کی طرف منسوب کی تھی یعنی چونکہ عالم قدیم ہے پس اگر آدمی کے ساتھ ایک عقل الگ الگ منسوب کریں گے تو ابتدائے آفرینش سے عقل انفرادی کی ایک غیر محدود تعداد ہو جائے گی۔ اور اگر ہم یہ بھی تسلیم کریں کہ یہ عقل انفرادی غیر فانی ہیں تو ہمیں ایک غیر محدود زمانہ تعطل و بیکاری تصور کرنا پڑے گا۔ جس سے تناقض لازم آتا ہے۔

گائیس یہ پورے طور پر تسلیم کرتا ہے کہ ارسطو نے عقول کی انفرادیت کو تسلیم کیا ہے لیکن یہ بھی کہتا ہے کہ اس نے اس وقت کا کافی اندازہ نہیں کیا تھا آخر وہ بھی تو انسان ہی تھا اس نے شاید ان تمام نتائج کا احساس نہیں کیا جو اس اصول سے پیدا ہو سکتے ہیں۔ لیکن اس کا شارح ابن رشد جو ایسے زمانہ میں گزرا ہے جبکہ مذہب عیسوی رائج تھا (حتیٰ کہ لوگوں نے اس کے لڑکوں کو شہنشاہ فریڈرک کے دربار میں دیکھا ہے) اس مسئلہ کے مشکلات کو ضرور محسوس کرتا ہو گا۔ ہم آگے چل کر یہ بتائیں گے کہ گائیس ڈی روم نے یا اس کے تفسیفات میں تصرف کرنے والوں نے یہ ایک گپ مشہور کر دی تھی کہ ابن رشد کے لڑکے ہونٹس ٹافنس (۲۰۹) کے دربار میں گئے تھے۔ گائیس بھی مسئلہ اتصال کو جس طور پر کہ ابن رشد نے بیان کیا ہے رد کرنے میں کچھ کم سرگرمی نہیں ظاہر کرتا۔ انسان اس عالم میں جو اہر منفصلہ کا ادراک نہیں کر سکتا۔ بلکہ واقعہ یہ ہے کہ عقل انواع ذی حیہ کے پرے نہیں جاسکتی مگر جو اہر منفصلہ کے کوئی انواع نہیں ہیں۔ ہمارا ان سے ایسا ہی تعلق ہے جیسا کہ نایبا کا الوان سے ہوتا ہے۔ صرف فرق اتنا ہے کہ گو ہم ان کی خصوصیت امتیازی سے ناواقف ہیں۔ لیکن یہ جانتے ہیں کہ ان کا وجود ہے اور ان کا وجود اور ان کے متعلق استدلال و قیاس سے کام لے سکتے ہیں۔ لیکن نایبا بوجہ عدم بصارت نہ رنگوں کو جانتا ہے اور نہ ان کی خصوصیت امتیازی کو سمجھ سکتا ہے اور نہ ان کے متعلق قیاس کر سکتا ہے۔

جیرارڈ ڈی سین (۲۱۰) جو گائیس کا شاگرد تھا اپنے استاد پر برابر اعتراض کرتا ہے اور چودھویں صدی کے نصف اول میں مدرسہ آگسٹائن کے مخالف عرب روایات کی حمایت کرتا رہتا ہے کولس ایمریک (۲۱۱) نے اپنی کتاب دستور العمل محققین میں جہاں تک فلسفہ عرب سے اور خصوصاً ابن رشد سے تعلق ہے گائیس ڈی روم کے رسالہ اغلاط فلاسفہ کو تقریباً لفظ بہ لفظ نقل کیا ہے۔ ایمریک مابعد الطبیعیات کے پیچھے اپنے تئیں پریشان نہیں کرتا۔ وحدت نفوس کے مسئلہ کو وہ کفر و الحاد سمجھتا ہے کیونکہ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہو گا کہ یہود کی مردود روح اور مقدس پطرس کی روح دونوں ایک ہی ہو جائیں گی۔ اصلی ابن رشد ایک بدعتی اور لمحہ ابن رشد کے پردہ میں کہیں کا کہیں غائب ہو گیا ہے۔ یہ کافر تخلیق عالم۔ رب العباد۔ فوق الانسانی وحی۔ تثلیث۔ ائردعا۔ صدقہ عبادت کا عام طریقہ (ثنیٰ) عدم فنا اور حشر و نشر سب سے انکار کرتا ہے اور سب سے زیادہ نعت عیش و عیاشی اور نفس پرستی میں سمجھتا ہے۔

(۱۰) ریمانڈ لی کی مخالفت

لیکن فلسفہ ابن رشد کے مقابلہ میں یہ جو جنگ مقدس جاری تھی اس میں ریمانڈ لی بلاشبک و شبہ ہیرو نظر آتا ہے۔ اس کی رائے میں فلسفہ ابن رشد مذہب اسلام کا فلسفیانہ رخ ہے۔ ریمانڈ لی (۲۱۲) کا مقصد زندگی سب کو معلوم ہے کہ مذہب اسلام کو برباد کرنا تھا۔ لی کا جوش ۱۳۱۰ء ۱۳۱۱ء و ۱۳۱۲ء میں حد بحران تک پہنچ گیا تھا کبھی ہم اسے پیرس میں دیکھتے ہیں۔ کبھی ویانا میں۔ کبھی۔ مانتی سیلیس (۲۱۳) میں کبھی جینوا میں اور کبھی لیپلس میں اور کبھی پیرا میں اور اسی خیال میں منہمک کہ کس طرح اپنے فن عظیم کے ساحرانہ دائروں کو باہم ملا کر ابن رشد اور پیغمبر اسلام کی تردید کر سکے۔ ۱۳۱۱ء وہ پوپ کلیمینٹ پنجم کے سامنے تین درخواستیں پیش کرتا ہے کہ مذہب اسلام کے استیصال کے لئے ایک فوجی طبقہ قائم کیا جائے۔ عربی زبان کی تحصیل کے لئے دارالعلوم قائم کئے جائیں اور ابن رشد اور اس کے طرفداروں کے خلاف فتوے دیئے جائیں۔ ریمانڈ چاہتا تھا کہ مدرسوں سے ابن رشد کی تصنیفات کا پڑھانا یکفخت اٹھا دیا جائے اور تمام عیسائیوں کو ان کے مطالعہ کی سخت ممانعت کر دی جائے لیکن یہ نہیں ظاہر ہوتا کہ مجلس نے ان مطالبات میں سے کسی ایک پر بھی غور کیا ہو۔

فلسفہ ابن رشد کے خلاف لی کی جدوجہد کا پیرس بطور خاص جولا نگاہ بن گیا تھا۔ ۱۳۱۰ء سے ۱۳۱۲ء تک جو کچھ اس نے زبانی بحث و مباحث کئے ان سب کو متعدد چھوٹے چھوٹے رسالوں میں جمع کیا گیا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ ان رسالوں میں سب سے زیادہ حدت ذہن کا نمونہ وہ رسالہ ہے جس کا نام نالہ و فریاد دوازده اصولہائے فلسفہ بر پیروان ابن رشد (۲۱۴) ہے اس پر ۱۳۱۰ء مقام پیرس تاریخ درج ہے اور فلپ لی بل (۲۱۵) کے نام معنون کیا گیا ہے۔ ریمانڈ اس زمانہ کے مذاق استعارہ پسندی کے مطابق شاہزادی فلاسفی کو سامنے لا کھڑا کرتا ہے جو ان بے اعتدالیوں پر فریاد کرتی ہے جو پیروان ابن رشد اس کے نام سے کر رہے ہیں خاص کر وہ منخوس مسئلہ کہ بعض چیزیں نور فطرت کی روشنی میں تو غلط نظر آتی ہیں مگر فلسفہ کی روشنی میں دیکھا جائے تو صحیح دکھائی دیتی ہیں۔ شاہزادی فلاسفی اصول دوازده کے سامنے اقرار کرتی ہے کہ میں نے کبھی ایسے حماقت آمیز خیالات کو جگہ نہیں دی۔ وہ کہتی ہے کہ میں مذہب کی صرف ایک ناچیز لوندی ہوں۔ مجھ بد نصیب سے یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ اس کے مقابلہ کے لئے کھڑی ہوں؟ کہاں ہیں وہ مقدس علماء اب آئیں اور میری مدد کریں۔ ”لوگ ریمانڈ کے اور رسالوں سے بھی مضامین نقل کرتے ہیں جو پیروان ابن رشد کی مخالفت میں لکھے گئے ہیں اور جو اکثر میجاریکا (۲۱۶)

کی خانقاہ سینٹ فرانس میں غیر مطبوعہ پائے گئے ہیں۔ ان میں ایک رسالہ کا نام ہے ”کتاب الولادت“ یا ”علی ولادت طفل عیسیٰ“ (۲۱۷) اسے بھی فلپ ڈی بل (۲۱۸) کے نام معنون کیا گیا ہے۔ ریمانڈ کے سوانح نگار کہتے ہیں کہ ابن رشد کی ترویج میں یہ سب سے زیادہ سخت تحریر ہے۔ دیگر رسالوں کے نام یہ ہیں: ”کتاب فتاوائے لعنت بر اغلاط ابن رشد“۔ ”مناظرہ ریمانڈ و پیروان ابن رشد بر پنج سوالات“۔ ”یہ رسالہ اس عبارت سے شروع ہوتا ہے: ”پیرس میں یہ ایک بڑی بحث پیش تھی...“ ”رسالہ بر اختلافات ریمانڈ و پیروان ابن رشد بر یک صد قیاسات متعلق بر اسرار تثلیث“۔ ”(پیرس فروری ۱۳۱۰ء) اس رسالہ کی ابتدا یوں کی ہے: ”یہ اتفاق ہوتا ہے کہ پیروان ریمانڈ....“ ”رسالہ بر وجود باری تعالیٰ و افعال او علی رواہ ابن رشد“ (پیرس ۱۳۱۱ء) رسالہ بر اغلاط ابن رشد۔ جو مجلس ویانا کے زمانہ میں ترتیب دیا گیا تھا۔ ”فن اسرار مذہب و فلسفہ برخلاف ابن رشد“۔ ”رسالہ بر ابطال آئنا کے عالم را قدیم می گویند“۔ ”رسالہ ”یرعلت و معلول“۔ ”یہ رسالہ اس عبارت سے شروع ہوتا ہے: ”ریمانڈ اور ابن رشد پیرس میں یہ بحث کر رہے تھے....“ ”رسالہ بر ایں مضمون کہ آیا پیرو مذہب عیسوی (کیتھولک) حل و پامال می توان کرد آل ہمہ اعتراضا کہ کفار بر مذہب مقدس کیتھولک می آرند“ (پیرس اگست ۱۳۱۱ء)۔ ”اقرار نامہ بر شکل مکالمہ کہ مشتمل است بر روایت و بیحدہ آراء باطلہ بعضی از فلاسفہ کہ اسقف پیرس آئنا را ملعون گفتہ است“۔ ”اس کے سوانح نگار ریمانڈ کے وعظوں کا بھی ذکر کرتے ہیں جو ابن رشد کے خلاف اس نے دیئے تھے۔ یہ معلوم ہوتا ہے کہ جس چیز سے ریمانڈ الی کو اس قدر برہمی ہوئی وہ رشیدیان پیرس کے مسائل کا وہ جزو ہے جو حقائق مذہبی و حقائق فلسفی میں تمیز قائم کرتا ہے۔ یہ وہ تمیز ہے جسے زمانہ احیاء علوم کے اطالوی پیروان ابن رشد نے بڑی شد و مد کے ساتھ قائم کیا تھا اور جو تیرہویں صدی عیسوی سے لے کر سترہویں صدی تک کفر و الحاد کا چار آئینہ بنا رہا۔ الی حتمی طور پر بلکہ کسی قدر سختی کے ساتھ اس استدلال پر جمارہا ہے کہ اگر مذہب عیسوی کے عقائد عقل کی نگاہ میں مہمل تھے اور ان کا سمجھنا غیر ممکن تھا تو یہ ممکن نہیں کہ انھیں کسی اور نقطہ نظر سے حق کہا جاسکے۔ غرنکہ اس پریشان دماغ کے منطقی مغالطوں میں ٹھٹھ سے ٹھٹھ معقولیت اور متجاوز عن الاعتدال صوفیت دونوں سراب کی طرح یکے بعد دیگرے جلوہ ریز نظر آتی ہیں۔

(II) مدرسہ سینٹ فرانس میں فلسفہ ابن رشد

اس طریق پر تیرہویں صدی عیسوی کے معزز سے معزز علماء بھی فلسفہ ابن رشد کی مخالفت

میں متفق ہو گئے مگر ان کی بحث و مباحث کے انداز کو دیکھ کر یہ نہیں پایا جاتا کہ ان کی نزاعات بے ضرورت تھیں اور کسی جماعت مخالفین کی طرف ان کا روئے سخن نہ تھا۔ حکمائے مدرسین میں جو لوگ حامی مذہب تھے ان کے پیش نظر واقعی ایک مدرسہ تھا جو اپنے مفسدہ انگیز مسائل کو ابن رشد کے نام کے پردہ میں شائع کیا کرتا تھا۔ لیکن اس مدرسہ کی تلاش کہاں ہمیں کرنا چاہئے۔ جس کی تصنیفات میں سے ایک بھی ہم تک نہیں پہنچی تاہم بلا اس کے کہ اپنے قیاس کو غلط طریق پر کام میں لائیں یہ واضح کرنے کی ہم امید رکھتے ہیں کہ تیرھویں صدی عیسوی میں فلسفہ ابن رشد کے دو مرکوز کا پتہ ملتا ہے۔ یعنی مدرسہ سینٹ فرانس اور بالخصوص دارالعلوم پیرس۔

عام طور پر اگر دیکھا جائے تو مدرسہ سینٹ فرانس بمقابلہ مدرسہ ڈامینیکی کے بہت ہی کم حامی مذہب نظر آتا ہے۔ چونکہ اس کا آغاز عوام الناس کی تحریک پر ہوا تھا اس میں نہ کوئی ضابطہ تھا اور نہ قاعدہ اور اگر پادریوں سے کوئی تعلق رکھا گیا تھا تو وہ بہت ہی کم اور جو خیالات تھے وہ قاعدے اور سلسلہ عمدہ داران مذہبی کے ضابطوں کے بہت کم پابند تھے۔ یہ اس مدرسہ سینٹ فرانس کی ابتدائی خصوصیت تھی اور ہمیشہ باقی رہی۔ بخلاف اس کے پیروان مدرسہ ڈامینیکی جو ہدایت رومۃ الکبریٰ سے حاصل کرتے تھے اس کی حرف و بحرف وفا شعاری کے ساتھ تعمیل کرتے تھے۔ یہ لوگ تمام دنیا میں کلیسا کے وفادار شکاری کتوں کی طرح منکرین مذہب کا پچھا کرتے پھرتے تھے اور الحاد کے مقابلہ میں قیاس سے کام لے کر انبار آتش کے ذریعہ سے جنگ کیا کرتے تھے۔ سلسلہ سینٹ فرانس میں برابر کوئی نہ کوئی ایسا پر جوش شخص پیدا ہوتا گیا ہے جس نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ جو اصلاحیں کہ سینٹ مذکور نے کی تھیں اس کا ابھی تک خاطر خواہ نتیجہ نہیں نکلا اور ان اصلاحوں کا مرتبہ پاپائے روم اور فرامیں رومۃ الکبریٰ سے بھی بالاتر ہے۔ فرشتہ خصال سینٹ فرانس کا آنا بالکل صحیح معنی میں ایک دوسری مسیحیت کا آنا ہے جو ابتدائی زمانہ کی مسیحیت کی ہر شے میں مشابہ ہے۔ الا آنکہ غریت و افلاس میں بڑھی ہوئی ہے یہی وجہ ہے کہ تمام جمہوری اشتراکی تحریکات کا ابتدائی بیج اسی مدرسہ سینٹ فرانس کے جوش طبیعت میں اور نیز کٹارین۔ (۲۱۹) جو شین۔ (۲۲۰) اور بشارت دائمی کے معتقدین کے عقائد میں نظر آتا ہے۔ سینٹ فرانس کے تیسرے گروہ مثلاً بیگارڈ (۲۲۱) کو لارڈز۔ (۲۲۲) بزدقس۔ (۲۲۳) فریٹی سلی۔ (۲۲۴) اخوان روحانی۔ مہتدیین (۲۲۵) پاورلادینی (۲۲۶) کو ڈامینیکیوں نے قید کر کے اور آگ میں جلا کر فنا کر دیا۔ یہی وجہ ہے جو ہمارے محققین مذہب کی اتنی عظیم تعداد ہوئی ہے جو سب کے سب دربار روم کے مخالف تھے اور سینٹ فرانس کے

بیروں میں برابر ایسے لوگ پیدا ہوتے رہے ہیں مثلاً برادر ایل (۲۲۷) جین ڈی اولیف (۲۲۸) ڈانس اسکاتھ (۲۲۹) اوکم مارسل ڈی پیڈوا (۲۳۰) وغیرہ وغیرہ۔ یہ ایک سخت جنگ تھی جو فلسفہ سینٹ ٹامس کے مقابلہ میں کرنا لازمی قرار پائی تھی۔ کیا یہ پاپائے روما کے قیود سے حصول آزادی کا پیش خیمہ نہیں تھا۔ کیا بالکل یقین تھا کہ ایک اتنے بڑے مرتبہ کے مستند عالم مذہب پر علامیہ حملہ کیا جائے گا جس کا نظام رفتہ رفتہ کلیسا کا نظام ہوتا جا رہا ہے۔ اور جس کے متعلق ایک پوپ نے جو خود مشرب ڈمی نیل رکھتا تھا بلاشبہ یہ کہا تھا کہ ”جتنی اس کی کتابیں ہیں اسی قدر اس نے کراہتیں دکھائی ہیں۔“

اسکندر ہیلی (۲۳۱) جو مدرسہ سینٹ فرانسس کا بانی ہے اس نے حکمائے مدرسین میں سے سب سے پہلے فلسفہ عربی کے سامنے سر تسلیم خم کیا اور اس کے اثر کو پھیلایا۔ جین ڈی لاروش (۲۳۲) جو اس کا جانشین تھا اس نے بھی انھیں روایات کو قائم رکھا اور ابن سینا کے تمام نفسیات کو بجائے خود اختیار کر لیا موسیو ہوریو (۲۳۳) نے نہایت انصاف سے یہ کہا ہے کہ ۱۷۷۷ء میں پیرس میں ایٹنی ٹمپلر (۲۳۴) نے جن مسائل کو برا ٹھہرایا ہے ان میں سے اکثر مدرسہ سینٹ فرانسس کے ہیں اور اسکندر ہیلی کے اکثر گستاخ تلافیہ نے ان شروح سے انھیں عاریتاً لیا ہے جو عرصہ تک ابن سینا اور ابن رشد کی طرف منسوب ہونے کی شہرت بد رکھتی تھیں۔ اسی سال رابرٹ ڈی کلور ڈی نے جو ڈامی نیکی تھا اور کنٹری کا اسقف اعظم تھا ایک مجلس میں جو آکسفورڈ میں منعقد ہوئی (جو اس زمانہ میں مدرسہ سینٹ فرانسس کا مرکز تھا) ان مسائل کے خلاف فتویٰ دیا ہے جو تقریباً وہی تھے جن کا اوپر ذکر کیا گیا ہے۔ اس سب کے بعد یہ انکار نہیں کیا جاسکتا کہ آکسفورڈ ابن رشد کے اثر سے متاثر نہیں ہوا اور ہم باور کر سکتے ہیں کہ بعض وہ حکما جن کے مقابلہ میں گویلام ڈاوردن (۳۳۵) البرٹ اور سینٹ ٹامس نے اس قدر سختی کے ساتھ علم مخالفت بلند کیا تھا فرقہ سینٹ فرانسس سے تعلق رکھنے والے تھے۔

موسیو کوزن (۲۳۶) کی شائع کی ہوئی کتاب ثالث (۲۳۷) کے ایک اہم فقرہ نے اس قیاس کو پختہ کر دیا ہے۔ مسئلہ عقل فعال مفارق بالانسان آکسفورڈ میں ایک ایسے مسئلہ کی طرح پیش کیا جاتا ہے جو روایت در روایت چلا آتا ہو ”عقل فعال اولاً“ خود ذات باری تعالیٰ ہے اور ثانیاً وہ ملایک ہیں۔ جو ہمیں نور سے منور کرتے ہیں۔ روح کے ساتھ ذات باری تعالیٰ کو وہی نسبت ہے جو سورج کو آنکھوں کے ساتھ ہے اور فرشتے بمنزلہ کواکب کے ہیں۔“ لیکن کہتا ہے کہ۔ ”میں یہ محض اپنی ذاتی رائے کے اظہار کے لئے نہیں کہہ رہا ہوں بلکہ علم مذہب و فلسفہ میں جو ایک سب سے بڑی غلطی ہے اس کی ترویج کے لئے پیش کرتا ہوں۔ زمانہ حال کے لوگ

(یعنی ڈامی نیکی مدرسہ کے علماء) کہتے ہیں کہ جو عقل کہ ہمارے نفوس پر عمل کرتی اور انھیں منور کرتی ہے وہ نفس ناطقہ کا ایک جزو ہے۔ یہ غلط اور مہمل ہے جیسا کہ میں نے اسناد پیش کر کے دلائل مسند سے ثابت کیا ہے۔ گزشتہ نسل کے تمام فلاسفہ جن میں سے بعض ابھی تک بقید حیات ہیں عقل فعال کو ذات باری تعالیٰ کا مرادف مانتے آئے ہیں۔ میں نے خود کلیسائے پیرس کے مقدس پادری موسیو گو ویلام ڈی ایورن (۲۳۸) کو دارالعلوم کے ایک مجمع کے سامنے ان بدعتیوں کو ملامت کرتے دو مرتبہ سنا ہے۔ وہ ان سے جھٹ کرتا ہے اور وہی دلائل پیش کر کے جو میں نے بیان کئے ان کی غلطی ثابت کرتا ہے۔ موسیو رابرٹ اسقف لنکن۔ (۲۳۹) اور ایڈم ڈی مارش (۲۴۰) کے بھائی جو دنیا کے بہت بڑے مصنفوں میں تھے اور علوم حکمت انسانیہ و الہیہ میں کمال رکھتے تھے اور نیز اس خانقاہ کے بزرگوں میں سے تھے یہ سب اسی خیال کے تھے۔ بعض خود پسند چھوٹے درجہ کے پادریوں نے ایڈم سے تعریضاً و استہراً "یہ سوال کیا کہ۔ "یہ عقل فعال کیا شئی ہے؟" اس نے جواب دیا کہ "یہ عذاب الہی ہے (۲۴۱)" اس سے اس کی مراد یا تو خود ذات تحت تھی یا کوئی فرشتہ۔ "کتاب بزرگ (۲۴۲)" میں اسی مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے وہ علانیہ عرب اساتذہ کی رایوں سے اتفاق ظاہر کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ روح انسانی بطور خود علم نہیں رکھ سکتی فلسفہ ایک پاک اور ربانی نور کا نتیجہ ہے۔ عقل فعال جو اسی نور کا منبع ہے یقیناً کوئی جزو روح نہیں ہے بلکہ نفس سے جدا ایک ایسا ہی مستقل بالذات جو ہر ہے جیسے کہ ایک کارگیر اپنے مال مسالہ سے، روشنی اپنے الوان سے اور ناخدا اپنے جہاز سے ایک جدا گانہ ہستی رکھتا ہے۔

جس عزت سے راجر بیکن ابن رشد کا نام لیتا ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اس کے فرقہ میں ابن رشد کے متعلق مدرسہ ڈامی نیکی سے بالکل ہی مختلف روایات موجود تھیں۔ وہ کہتا ہے کہ "ابن سینا نے سب سے پہلے فلسفہ ارسطو کو ظاہر کیا لیکن اپنے متبعین کی بدولت اسے سخت حملے برداشت کرنے پڑے۔ اس کے بعد ابن رشد سب سے بزرگ شخص گزرا ہے جس نے ابن سینا کی بے حد تردید کی۔ فلسفہ ابن رشد کی طرف سے ایک عرصہ دراز تک لوگوں نے غفلت برتی اور بڑے بڑے مشہور علماء بھی اس سے انکار کرتے اور اسے برا کہتے رہے مگر اب تمام علماء متفق علیہ اسی کو مانتے ہیں۔ اس کے مسائل جو عام طور قابل قدر تھے گو ان کے بعض مقامات پر ہم اعتراض کرتے ہیں تاہم رفتہ رفتہ لوگ ان کی خوبی کو تسلیم کرتے گئے۔" ایک دوسرے مقام پر وہ کہتا ہے کہ ابن سینا کے بعد ابن رشد آیا جو نہایت پختہ مسائل والا شخص تھا جس نے اپنے تمام پیشروؤں کے مقولوں کی اصلاح کی اور ان میں بہت اضافہ بھی کیا۔ گو بعض

مقامات اس میں بھی ایسے ہیں جو اصلاح طلب ہیں اور اکثر ایسے بھی ہیں جو تکمیل طلب بھی ہیں۔ ”لیکن علانیہ طور پر شروع رسالہ ”طبیعیات“ ”کتاب النفس و رسالہ فلک العالم“ سے نقل کرتا رہتا ہے۔ ہرمان لالی مان (۲۳۳) کے ترجموں کا بھی اثر اس پر بہت غالب معلوم ہوتا ہے۔ وہ مذہبی مناظروں میں نہیں پڑتا ہے اور ہر شخص کے ساتھ جس سے کوئی چیز حاصل ہو سکے ہمیشہ رواداری کا تعلق رکھنا چاہتا ہے۔ اسے ان تصانیف کا زہر نہیں محسوس ہوتا۔ بلکہ وہ اپنے معصروں کو ملامت کرتا ہے کہ وہ ایسے قدیم مصنفین سے جن میں کوئی جوہر نہیں اس قدر دل بستگی رکھتے ہیں اور ان نئی نئی شرحوں سے فائدہ نہیں اٹھاتے جو فلسفہ کی ہو رہی ہیں۔

موشگافی مضامین ترتیب معقولی و ترتیب از ردئے فلسفہ ماہیت اشیا کا باہمی اختلاط اور اشیاء مجرہ کو خارجی طور پر تسلیم کرنے کے متعلق سخت تعصب جو مدرسہ سینٹ فرانسس کی خصوصیت امتیازی ہے۔ یہ ایسے صفات ہیں جنہوں نے اس مدرسہ میں اور فلسفہ عربی میں ایک سے زیادہ رشتہ ہائے اتحاد پیدا کر دیئے۔ ۱۲۹۵ء میں بمقام اسیسی (۲۳۳) پادریوں کی ایک مجلس منعقد ہوئی جس نے دیکھا کہ اس فرقہ کے نوجوانوں کو موشگافیوں میں پڑنے اور غیر مذہب کے خیالات سے متاثر ہونے سے مجبوراً سختی کے ساتھ روکنا ضروری ہے۔ گو اس فرقہ کے بہت سے علماء مثلاً گویلام دی لامری (۲۳۵) اور ڈنس اسکات نے فلسفہ ابن رشد کی سخت مخالفت کی اور سینٹ طامس کو ملامت کی ہے کہ کیوں اس نے اپنے مسئلہ تفرید (۲۳۶) میں فلسفہ ابن رشد کا اتباع کیا ہے لیکن بایں ہمہ خارجیت نے بہ جبر انہیں نظریات ابن رشد کے طرف مائل کر دیا۔ سینٹ طامس کہتا ہے کہ خدا مادہ کو بغیر صورت کے نہیں پیدا کر سکتا تھا۔ برخلاف اس کے ڈنس اسکات کہتا ہے کہ مادہ کا وجود بغیر صورت کے ممکن ہے۔ اور ہر فعل تولیدی کا پہلا ثمرہ وہ مادہ جو صورت قبول کر سکتا ہے یعنی ہیولا۔ اس میں تمام صورتیں قبول کرنے کی استعداد موجود ہے لیکن خود کسی صورت میں متشکل نہیں ہے۔ جیسا کہ ابن جبرول کہتا ہے یہ انوکھا اور عالم گیر مادہ تمام موجودات میں ایک ہی ہے۔ اگر ڈنس اسکات چند جزئیات میں ابن رشد سے بون بعید رکھتا ہو مثلاً اس خصوصیت امتیازی میں جو صورت سے پیدا ہوتی ہے اور ان ابعاد ثلاثہ میں جو ہیولا کے لئے صورت قبول کرنے کے پہلے بہت ضروری ہیں تو بھی ادنیٰ درجہ کی جزئیات ہمیں اس بات کے انکار پر آمادہ نہیں کر سکتیں کہ اصلی نظریہ دونوں کا ایک ہی ہے یعنی سینٹ طامس کے مسئلہ تخلیق محض کے بالکل خلاف وہ کہتا ہے کہ مادہ تولیدی جو تمام موجودات میں موجود ہے سابق الزمان ہے۔

پیری اور ڈی (۲۳۷) نے بھی اسی کے مانند ایک مسئلہ کی بدولت اپنے تئیں مدرسہ ڈامی

نیکی کا ہدف ملامت بنایا۔ مسئلہ عقل الفارق کے بارے میں ڈنس اسکاٹ کا خیال ہے کہ یہ مسئلہ ایسا لغو ہے کہ اس کا موجد اس قابل نہیں کہ اسے بنی نوع انسان میں جگہ دی جائے۔ دراصل واقعہ ایسا ہی ہونا چاہئے تھا۔ مگر ڈنس اسکاٹ مسائل تعدد ارواح اور موجودات نفسیہ کی کثرت کو انتہائی حد تک پہنچا دیتا ہے اور تھوڑی ہی کسر رہ جاتی ہے ورنہ اور بکن (۲۳۸) کی طرح یہ بھی کہنے لگتا کہ ارواح خلائے بسیط میں اپنے جسموں کی تلاش میں ماری ماری پھرا کرتی ہیں۔ ڈنس اسکاٹ اور اوکم (۲۳۹) نے یہ تسلیم کر کے کہ ارسطو روح کی ابدیت کا قائل نہیں تھا اور یہ بات سوائے وحی کے اور کسی طور پر ثابت نہیں ہو سکتی بڑی خطرناک باتیں منہ سے نکالنے کی جرات کے لئے راستہ تیار کر دیا ہے۔ غرنکد ہم چودھویں صدی عیسوی میں دیکھیں گے کہ ناطق ترین فلسفہ ابن رشد انھیں دو سمتوں سے میدان میں آ رہا ہے جو ڈنس اسکاٹ اور اوکم نے اس کے لئے قرار دی تھیں۔ صوفیان یورپ کا مدرسہ بھی جس کا سینٹ فرانسس کے مدرسہ سے اس قدر تعلق ہے معلوم ہو گا کہ نفسیات اہل عرب کو خوب کام میں لاتا ہے۔ اور چودھویں صدی کے جرمن صوفی۔ جن میں ماسٹر ایکٹ (۲۵۰) کا نام خصوصیت سے لیا جاتا چاہئے۔ مسئلہ عقل فعال و عقل منفعل کو اپنے مسائل اتصال مع اللہ کی توضیح میں استعمال کرنا پسند کرتے ہیں۔ (۲۵۱)

اس مدرسہ نے ایک رسالہ بزبان جرمنی چودھویں صدی عیسوی میں مسئلہ عقل فعال و عقل ممکن پر ترتیب دیا ہے جس میں ابن رشد اور ارسطو کے اقوال بڑے اسناد کے طور پر نقل کئے ہیں۔

(۱۲) دارالعلوم پیرس میں فلسفہ ابن رشد

جہاں تک مجھے معلوم ہوتا ہے ہمیں فلسفہ ابن رشد کے اغلاط کی تلاش کے لئے جنہیں اس صدی میں اس قدر کثرت کے ساتھ برا کما گیا ہے۔ پیرس کے کوچہ فواری (۲۵۲) اور خاص کر گر لاندی (۲۵۳) کی طرف متوجہ ہونا چاہئے۔ ۱۲۴۰ء میں گو ویلام نے جو اس وقت پیرس کا اسقف تھا متعدد مسائل کو جو عربیت کا رنگ رکھتے تھے ملعون و مطعون ٹھہرایا تھا اور جو معلوم ہوتا ہے کہ کتاب الاسباب کے انتخابات تھے۔ ہم آگے چل کر دیکھیں گے کہ ۱۲۶۹ء میں ابن رشد کے جس فلسفہ کو ہدف ملامت بنایا جا رہا تھا وہ وہی تھا جو ابن رشد کے نام سے حسب دستور علانیہ شائع کیا جا رہا تھا۔

ایٹی انی نمبر (۲۵۴) اسقف پیرس نے منگل کے روز سینٹ نکولس کے تہوار کے پہلے (۶)

دسمبر کو) ایمہ مذہب کی ایک مجلس منعقد کی اور ان کے مشورہ سے تیرہ مسئلوں کو مورد تشنیع قرار دیا۔ یہ مسائل فلسفہ ابن رشد کے ایسے مسئلے تھے جنہیں بھی جانتے تھے۔ یعنی ”عقل انسانی واحد اور ایک ہی ہے۔ عالم قدیم ہے۔ انسان اول کوئی نہیں تھا۔ روح انسانی جو ”صورت“ انسانی ہے (نظر برآں کہ وہ انسان ہے) اسی وقت فساد پذیر ہو جاتی ہے جبکہ جسم فاسد ہو جاتا ہے۔ خدا کو جزئیات کا علم نہیں ہے۔ افعال انسانی ارادہ الہی کے تابع نہیں ہیں۔ ایک شے کو جو قابل فساد اور فانی ہے خدا غیر قابل فساد وابدی نہیں کر سکتا۔“

یہی وہ شوخ مسائل تھی جو تیرہویں صدی کے وسط میں پیرس میں نشانہ بحث و مباحث بنے ہوئے تھے۔ ہمارے پاس چند ایسے قلمی رسالے موجود ہیں جن میں ایٹنی ائی ٹیپہ کے اعتراضات موجود ہیں اور ابن رشد کے رسالوں کے ساتھ اس غرض سے ضم کر دیئے گئے ہیں کہ مرض کا علاج بھی ساتھ ہی ساتھ موجود رہے۔ یہ رسالے دیکھنے کے بعد کسی شبہ کی گنجائش نہیں رہتی کہ مذکورہ بالا گستاخ عقیدے کہاں سے پیدا ہوئے۔ جس طرح اصلاح کی ہر تدبیر کے ساتھ کسی نقصان اور بگاڑ کا خیال پہلے سے ہمارے ذہن میں جم جاتا ہے اسی طرح تاریخ مذہب میں جہاں کہیں کسی شے کو برا کہا ہے وہاں پہلے ہی سے تسلیم کر لیا گیا ہے کہ اس میں ضرور کوئی نہ کوئی خرابی ہوگی جس کی اصلاح مطلوب ہے۔ چنانچہ یہی حال ان عقائد کا ہوتا تھا جو مورد الزام قرار دیئے جاتے تھے۔ اس سے ہمیں یہ نتیجہ نکالنا پڑتا ہے کہ تیرہویں صدی کے وسط میں خود دار العلوم پیرس میں بعض آدمیوں کے عقائد میں تزلزل واقع ہو گیا تھا حتیٰ کہ یہاں کے بعض استادوں تک کے خیالات فلسفہ ابن رشد کے عقائد مردودہ کے ہم آہنگ نظر آتے ہیں۔ یہی نہیں بلکہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ البرٹ اور سینٹ ٹامس کے رسالے جو ابن رشد کی تردید میں انھوں نے لکھے تھے ان کا روئے سخن کوچہ فواری کے انھیں پروفیسروں کی طرف تھا اور جب ہم یہ دیکھتے ہیں تو پھر کوئی شک باقی نہیں رہتا کہ پیرس کا ایک واعظ پادری جس کا نام گالیس ہے (غالبا“ گالیس ڈی لیس نیس (۲۵۵)) اس زمانہ میں بڑھے البرٹ سے جو اس جنگ سے اب دست کش ہو گیا تھا خطاب کر کے ان گیارہ مسائل رشدیہ کی طرف توجہ دلاتا ہے جنہیں علمائے دارالعلوم پیرس نے درست تسلیم کر لیا تھا۔ یہ تمام مسائل دراصل وہی تھے جو پہلے مردود قرار دیئے جا چکے تھے۔ البرٹ نے ان مسائل کے جواب میں ایک خاص رسالہ لکھا ہے جس کا نام ہے کتاب الفیصل (۲۵۶) لائل پارلیس یہ رسالہ اب معدوم ہے لیکن البرٹ کے سوانح نگار پیری ڈی پروسی (۲۵۷) کے پاس ضرور تھا جس کے ابتدائی الفاظ وہ نقل کرتا ہے۔ پس ہمیں اس میں بھی شک باقی نہیں رہتا کہ سینٹ ٹامس کے رسالہ رد ابن رشد (۲۵۸)

کاروئے خن بھی انھیں مخالفین کی طرف ہو گا گو یلام ڈی ٹوکو (۲۵۹) جو اس کا سوانح نگار ہے اس خیال کو صاف طور پر اس طرح ظاہر کرتا ہے۔ مسئلہ وحدت ارواح کے متعلق وہ کہتا ہے کہ ”یہی وہ غلطی ہے جس کی علمائے گار ڈی (۲۶۰) نے پیروی کی۔“ اسی طرح وہ لوگ بھی غلطی میں مبتلا رہے جنہوں نے ایک جماعت ہو کر ابن رشد کی تقلید کی ہے۔ علاوہ بریس یکی غلطی ان لوگوں میں عام طور پر پھیلتی شروع ہوئی جنہیں وہ لوگ اپنے نمائشی دلائل سے اپنا ہم خیال بنا سکتے تھے۔

تو ہیٹ (۲۶۱) اور ایکارڈ (۲۶۲) نے بہ دلائل یہ ظاہر کیا ہے کہ اس کتاب میں ہمیں بجائے گولاڈی کے گرلانڈی (۲۶۳) پڑھنا چاہئے۔ یہی دونوں مورخ کہتے ہیں کہ سینٹ طامس کے رسالہ کا نام کبھی کبھی ”رورشدیان پیرس“ (۲۶۳) لکھا دیکھا گیا ہے۔ خانقاہ سینٹ کیترائن واقع پیزیزا (۲۶۵) کی فرست کتب میں جو سینٹ طامس کے زمانہ کی ہے ایک کتاب ہے جس کا نام کتاب علی رد علمائے پارلیس (۲۶۶) ہے۔ اس کتاب کو اسی عالم ربانی (یعنی سینٹ طامس) کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ بہت ممکن ہے کہ یہ کتاب صرف ان نسخوں میں کا ایک نسخہ ہو جو سینٹ طامس نے دارالعلوم (یونیورسٹی) اور گداگر (۲۶۷) فقرہ کی جنگ کے زمانہ میں شائع کی تھی مثلاً رسالہ بررد مسائل مفسدہ (۲۶۸) انگیز کہ مردماں را از قبول مذہب بازی دارند“ یہ کتاب گو یلام ڈی سینٹ کے خلاف لکھی گئی تھی اور سینٹ طامس کے رسائل میں رد ابن رشد (۲۶۹) کے بعد ہی نظر پڑتی ہے۔ لیکن یہ ابن رشد و سینٹ ایمری کی بجائی کیا ہمیں کچھ اہم نہیں معلوم ہوتی؟ کیا یہ عجیب نہیں ہے کہ ان لمحوں کی فرست میں جنہیں سینٹ طامس کے ہاتھ سے شکست نصیب ہوئی گو یلام ڈی ٹوکو (۲۷۰) ابن رشد کے بعد ہی گو یلام ڈی سینٹ امور (۲۷۱) کا نام درج کرتا ہے؟ یہ بھی خیال کرنے کی بات ہے کہ سینٹ طامس نے اپنے رسالہ رد ابن رشد کو اخیر عمر میں لکھا تھا۔ پس اس کا زمانہ وہی پڑتا ہے جبکہ ٹمپہ (۲۷۲) نے فلسفہ ابن رشد کو مردود قرار دیا تھا اور نیز تقریباً یہ وہی زمانہ ہے جبکہ البرٹ نے پادری گایلس (۲۷۳) کے نام وہ جوابی خطوط لکھے تھے جن میں پروفیسران پیرس کی ترویج کی تھی۔ اس رسالہ کے آخری یہ الفاظ تو واقعی علمائے کوچہ فواری (۲۷۴) (پیرس) کی طرف مخاطب ہو کر مبارز طلبی کر رہے ہیں۔ ”لیکن اگر کہیں کوئی اپنے علوم حکمت سے شنی میں آکر ان امور کے بارے میں کچھ کہنا چاہے جو ہم نے تحریر کئے ہیں تو اسے لازم ہے کہ گلی کوچوں میں جا کر لاف زنی نہ کرے اور نہ بچوں کے سامنے کچھ بیان کرے۔ جو اہم معاملات کہ تصفیہ کی قابلیت نہیں رکھتے بلکہ اسے اگر جرات ہے تو صرف مجھی کو نہ تلاش کرے جو سب آدمیوں سے کمتر ہوں

بلکہ ان دوسرے لوگوں کی جستجو کرے جو امور حقہ کو ملاحظہ کرنے اور ان کی قدر کرنے کے لئے بنائے گئے ہیں اور اس نیت سے ان کے ساتھ مشورہ کرے کہ اس غلطی کا انداد ہو۔“ رسالہ بررد مسائل مسندہ انگیز کا مقصد سب تسلیم کرتے ہیں کہ پروفیسران پیرس کی تردید تھا۔ اس کا اتمام بھی تقریباً انھیں الفاظ کے ساتھ ہوتا ہے۔ دارالعلوم پیرس نے اپنی ان مشہور تصانیف کی جو تیرہویں صدی عیسوی میں لکھی گئی ہیں ہمارے واسطے اس قدر کم تعداد چھوٹی ہے کہ ہم اس کا پتہ نہیں لگا سکتے کہ یہ پروفیسر آخر کون تھے جنھیں یہ سخت دھمکی دی گئی تھی۔ وہ سائیک (۲۷۵) جس نے حقائق ممد کو قیاس و برہان سے ثابت کیا ہے اور جسے ڈائی (۲۷۶) محض بہ تقاضائے احسان مندی کہ چند سبق اس سے لئے تھے اپنی خط میں البرٹ و سینٹ طامس کے برابر جگہ دیتا ہے۔ یہ سائیک جو بالکل زاویہ گمنامی میں نظر آتا ہے۔ شاید اس وجہ سے کہ شہرت حاصل کرنے کے لئے کسی مذہبی جماعت کی تائید اسے حاصل نہیں ہوئی اور جسے اس زاویہ گمنامی سے ایک اس کا ذی علم جانشین باہر نکالتا ہے کیا یہ شخص ان پروفیسروں میں سے نہ تھا جن کی توہین و خوارت کرنی فرقہ فخری گداگراں (۲۷۷) کی مرفہ الحالی نے اپنے مورچوں ہی میں بیٹھے بیٹھے کافی سمجھے تھے۔ واقعہ یہ ہے کہ یہ شخص اکثر ابن رشد و موسی میونی کے اقوال نقل کرتا ہے اور اپنے رسالہ نفس معقولی (ڈی اینی ما ان ٹلکٹیوا) (۲۷۸) میں مسئلہ حدوث روح کو اور نیز اصول مدرکہ کے جسم کی معیت کے لحاظ سے منکر و تعداد قبول کرنے کے مسئلہ کو جو ابن رشد کے مسائل میں سے ہیں نہایت وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے۔ جو کتابیں کہ ۱۳۱۷ء میں سائیک اور جبرائیل وائل (۲۷۹) نے دارالعلوم پیرس کو تحفہ نذر دی تھیں انھیں دیکھنے سے دوسری طرف یہ ثبوت ملتا ہے کہ انھیں فلسفہ اہل عرب سے بہت نفرت تھی۔ کتب خانہ ساربان (۲۸۰) کے فرش کی منزل جس میں دارالعلوم پیرس کے تیرہویں اور چودھویں صدی کی کتب متداولہ رکھی ہوئی ہیں ان میں ابن رشد کی تصنیفات کے نو قلمی نسخے ہیں اور سینٹ وکر (۲۸۱) اور سینٹ جرمین (۲۸۲) کے فرش کی منزل میں صرف ایک یا دو ہی ایسے نسخے ہیں۔ ان میں سے بعض نسخوں کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ درس کے وقت یہ روز استعمال ہوتے ہوں گے۔ نمبر ۹۳۲ میں وہ سبق لفظاً لفظاً موجود ہیں جو شروع بسط سے حاصل کئے جاتے تھے۔ نمبر ۹۳۳ کے اخیر میں مالک کتاب کی یہ تحریر ہماری نظر سے گذرتی ہے۔ ”ان شرحوں کے تئیں ابواب ہیں جو قیمت کے لحاظ سے انمول ہیں۔ ان میں فلسفہ طبع و فلسفہ اولیہ کے کل حقائق بہ تمام و کمال موجود ہیں۔“ لیکن جس بات سے سب سے زیادہ اس کا پتہ ملتا ہے کہ مسائل ابن رشد کی طرف پروفیسران پیرس کو کس قدر شغف تھا وہ یہ ہے کہ باوجود اس کے کہ

— بارہا انھیں مردود قرار دیا گیا اور باوجود اس کے کہ ۱۲۱۷ء میں دارالعلوم کے ناظم (Rector) اور شعبہ علوم و فنون کے متولی (Procurator) کو تنبیہ کی گئی تھی کہ ان مسائل پر جنھوں نے اس قدر طوفان پھا کر دیا ہے بحث و مباحثہ کی اجازت نہ دی جائے۔ پھر بھی ہم دیکھتے ہیں کہ ۱۲۷۷ء میں یہی مسائل بار دیگر دارالعلوم (یونیورسٹی) میں ہنگامہ برپا کر رہے ہیں۔ اور پہلے فتوؤں سے زیادہ واضح اور صاف ایک دوسرے فتوے کے لئے پادریوں کو براہیگنختہ کر رہے ہیں۔ آخر کار اسقف کے مکان میں بہت کچھ گرم بحث مباحثہ کے بعد ایسٹینی ٹیسر (۲۸۳) یہ فتویٰ صادر کرتا ہے۔ جن مسائل کو اس فتویٰ میں قابل نفرت ٹھہرایا گیا ہے ان میں سے بعض یہ ہیں ”خدا ایک سی متعدد رو میں نہیں بنا سکتا۔ خدا نے انسان کو نہیں پیدا کیا بلکہ صرف عقل کو پیدا کیا۔ اگر قوت حسیہ کا باعث نہ ہوتا تو محض عقل سقراط و افلاطون میں تمیز نہیں قائم کر سکتی۔ وہ انسان اور ایک گدھے میں یہ تمیز قائم کر سکتی ہے۔ عقل۔ نفس یا روح جدا جدا موجود نہیں ہیں۔ چونکہ یہ عقول بیولانی نہیں ہیں اس لئے خدا ایک ہی نوع کی عقول نہیں بنا سکتا۔ عقل ہمیشہ سے وہی ایک ہے نہ یہ کہ جس وقت وہ اس جسم سے علیحدہ ہو جائے بلکہ اس وقت بھی جبکہ وہ ہر فرد واحد و شخص کے جسم میں موجود رہے۔ افلاک کی حرکت ایک ذی عقل روح کی وجہ سے ہے۔ فلسفہ کے نزدیک روح منفصلہ تغیر پذیر نہیں ہے بلکہ مذہب کے نزدیک اسے تغیر پذیر کہا جاتا ہے۔ استاد شاگرد کا علم سب ایک ہی ہے۔ عقل فعال جسم انسانی کی صورت نہیں ہے۔ دوسرے عقول کو اس سے شریف تر قرار دینا درست نہیں ہے کیونکہ یہ فرق اجسام میں نہیں ہو سکتا بلکہ عقول میں ہوگا۔ لیکن یہ غلطی ہے ورنہ حضرت مسیح کی روح یسوع کی روح سے شریف تر نہیں ہو سکتی۔ نہ کوئی شخص پہلا آدمی ہوا ہے اور نہ آخری آدمی ہوگا۔ عالم قدیم ہے۔ فلسفیانہ استدلالات سے قدم عالم کے عقدہ کو حل کرنا ممکن نہیں۔ جو حکیم طبعی ہی ہے وہ عالم کے نئے ہونے کا انکار کرے گا اور اسباب و علل طبعی پر اپنی رائے کا دارومدار رکھے گا۔ مذہب پر چلنے والا بھی قدم عالم کا انکار نہیں کر سکتا اس لئے وہ اسباب مافوق الفطرت پر اپنے عقائد کا انحصار رکھتا ہے۔ تخلیق ممکن نہیں ہے خواہ یہ عقیدہ مذہب کے خلاف کیوں نہ ہو۔ اجرام سماوی ایک خارجی محرک (پرنسپل) کی مدد سے جسے روح کہتے ہیں حرکت میں ہیں۔ ایک فساد پذیر جسم کے لئے یہ ممکن نہیں کہ پھر وہ عود کرے یا پھر اٹھ کھڑا ہو۔ ایک فلسفی آئندہ کے حشر اجسام کو باور نہیں کر سکتا کیونکہ عقل سے اس کی دلیل لانا ممکن نہیں ہے۔ لیکن یہ بڑی غلطی ہے۔ ایک فلسفی کو چاہئے کہ عقل کو مذہب کے مطابق بنائے“ لیکن چند مسائل اور بھی ہیں جو ان سے زیادہ عجیب تر ہیں۔ علمائے مذہب کے بحث و مباحثے قصہ

کمانیوں پر مبنی ہیں۔ مذہب کو جاننے سے یہ ہوا کہ اور زیادہ علم حاصل نہ ہو سکا۔ دوسری کتابوں کی طرح مذہب عیسوی کی کتابوں میں یہ قصہ لکھا ہے اور دروغ بائیاں ہیں۔ شرع مسیحی مزید علم حاصل کرنے میں مانع ہوتی ہے۔ دنیا میں جتنے عقل مند لوگ گزرے ہیں سب فلسفی و حکیم بھی تھے۔ آزادی سے زیادہ اچھی کوئی حالت نہیں ہے جو فلسفہ سے حاصل ہوتی ہے۔ اگر کوئی بات ایسی کہی جائے جو کفر و بدعت ہو تو مذہب کی طرف سے کوئی مضائقہ نہیں۔

ہم دیکھتے ہیں کہ ۱۲۵۹ء کے بعد سے اور سینٹ طامس کے زمانہ کے مقابلہ میں اب بہت زیادہ آگے قدم بڑھ گیا ہے۔ اس حکیم (یعنی ابن رشد) کے خیالات کی ترجمانی اور تاویلات جو کم و بیش خطرناک ہوا کرتی تھیں اب ان کا وقت نہیں رہا بلکہ اب خود مذہب کو علانیہ قصہ کمانی کہا جانے لگا۔ عیسوی مذہب ایک ایسا مذہب ہے جس میں دیگر مذاہب کی طرح قصہ اور کمانیاں ملی ہوئی ہیں۔ مدرسہ پیڈوا (Padua) کے رشدیوں کی بڑی چالیں اور طریق مذہب و فلسفہ کی باہمی مخالفت اب ایک جھوٹی اور نمائشی وقت کے ساتھ صاف نظر آنے لگی۔ مشائخ مسیحی (۲۸۴) کی مجلس کہتی ہے کہ وہ (غالبا) عقائد سے مراد ہے) دعویٰ کرتے ہیں کہ ہم فلسفہ کے لحاظ سے حق ہیں پر لیکن مذہب کی رو سے حق پر نہیں ہیں گویا کہ حقائق بھی دو طرح کے باہم متضاد ہوا کرتے ہیں اور گویا کہ کتب مقدس (۲۸۵) کے امر حق کے مقابلہ میں ان ملعون کافروں کی کتابوں میں حق کا پتہ مل سکتا ہے۔ جن کے لئے یہ وارد ہے کہ ”میں ان عقلمندوں کی دانائی کو نیست و نابود کر دوں گا۔“ پوپ جین (۲۸۶) بست و یکم نمبر کو ایک مذہبی فرمان کے ذریعہ حکم دیتا ہے کہ ایسے خطرناک خیالات کے حامیوں کو ڈھونڈ ڈھونڈ کر سزا دو۔ بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ اغلاط فلسفہ جن کے رفع کرنے کی بار بار کوششیں کی گئی تھیں کسی طرح محو نہ ہو سکیں کیونکہ ۱۳۱۰ء سے ۱۳۱۲ء تک ہم دیکھتے ہیں کہ ریمانڈ لی پیرس میں حامیان فلسفہ ابن رشد کے مقابلہ میں جدوجہد کر رہا ہے اور خاص کر اس مسئلہ کے خلاف بہت کچھ لکھ رہا ہے جو دوسری گستاخیوں کے ارتکاب کے لئے بطور پردے کے کام آیا کرتا تھا۔ پڑارکا (۲۸۷) ان مقامات کی صراحت کرنے کے خیال سے جہاں فلسفہ ارسطو ابن رشد کی تعبیرات کے موافق بہت زیادہ رائج تھا پہلی سطر میں یہ لکھتا ہے۔ ”پیرس جہاں ہمہ قسم کے جھگڑے اور مباحثے ہوا کرتے ہیں اور استرالی نیس (۲۸۸) کا پروس جہاں بازار کی طرح شور و غوغا رہا کرتا ہے اس میں شک نہیں کہ یہ ہم تصور نہیں کر سکتے کہ ایسے خطرناک مسائل پورے دارالعلوم پیرس کے ساتھ متعلق ہو سکتے ہیں مثلاً یہ عقائد کہ ”مذہب کو جاننے سے یہ ہوا کہ اور زیادہ علم حاصل نہ ہو سکا۔ شرع مسیحی مزید علم حاصل کرنے میں مانع ہوتی ہے۔ دنیا میں جس قدر عقلمند لوگ

گزرے ہیں سب فلسفی اور حکیم بھی تھے۔ ”یہ عقائد علانیہ طور پر شہادت دیتے ہیں کہ عوام الناس کے دلوں میں پادریوں کے خلاف کس قدر طوفان موج زن ہو گا۔ اس وجہ سے میرا یہ خیال ہے کہ پیرس میں جو لوگ فلسفہ ابن رشد کی حمایت کرتے تھے وہ فارغ التحصیل طلبائے دارالعلوم (ماسٹر آف آرٹس) ہوں گے نہ کہ علمائے مذہب۔ ساربان (Surboune) کے کالج کی تعلیم عام طور پر سینٹ طامس کے مشرب پر تھی۔ گاڈ فراری (۲۸۹) ڈی فانی نیرجو پیرس کے عظیم الشان علمائے مذہب میں سے ہے صاف الفاظ میں ابن رشد کے نظریہ انفرادیت (۲۹۰) کو رد کرتا ہے اور سینٹ طامس سے بھی زیادہ مدرسہ سینٹ فرانسیس کے فلسفہ خارجیت (۲۹۱) کی مخالفت کرتا ہے۔ اس وقت عالم فلسفہ میں جو تنازعات پھیلے ہوئے تھے ان پر نظر کر کے مختلف جماعتوں کے باریک فرقوں کا صحیح امتیاز کرنا بہت مشکل معلوم ہوتا ہے۔ یہ فرق بھی جو اوپر بیان ہوا ایسا تھا کہ اس پر یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ ایسے باریک فرق پر جو اصرار کیا جاتا تھا وہ آیا ٹھیک طور پر کیا جاتا تھا یا نہیں؟ کیا بہتری و پریشانی کے دن ایسے نہیں ہوا کرتے کہ ان ایام میں ہمارے الفاظ اپنے اصلی معانی کو ترک کرنے لگے ہوں اور احباب ایک دوسرے کو پہنچانے تک سے گریز کرتے ہوں اور دشمن باہم مصافحہ اور میل کرتے معلوم ہوتے ہیں؟ جس وقت چند صدیوں کے بعد لوگ اس زمانہ کی تاریخ لکھیں گے اور انیسویں صدی کے جھگڑوں اور قضیوں کے حالات ضبط تحریر کریں گے تو کیا یہ آسان نظر آئے گا کہ جس شخص نے جو کام کیا ہے خاص اسی کی طرف اس کام کو منسوب کیا جاسکے اور جو شخص جس فعل کا ذمہ دار ہے اس کی ذمہ داری اسی کے سر رکھی جائے اور مختلف دنگلوں کے مختلف اجزاء کی صحیح تعریف کی جاسکے۔ میرے خیال میں بہت مشکل ہے۔ یہی حالت تیرھویں صدی کے نصف آخر میں دارالعلوم پیرس کی سمجھنی چاہئے۔ فرقہ فقہائے گداگر ان مسیحی (۲۹۲) جس کے ساتھ رومنہ الکیبری کی بڑی مدد شامل تھی (یعنی چھ سات سال کے اندر پوپ اسکندر چہارم سے کم و بیش ۴۰ فرمان انھوں نے نکلوائے) اور نیز ایک بادشاہ کی نوازش ان کے حال پر تھی جسے اظہار شکر گزاری میں انھوں نے بہت بلند مرتبہ عطا کیا تھا۔ ان گداگر مسیحی فقیروں کی صدا یہی ہے کہ صرف انھیں کو آزادی کے ساتھ حکومت کرنے کی اجازت دی جائے۔ اس غرض کے لئے جو ہمیشہ کوششیں وہ کرتے رہتے تھے ان سب کا مقصد یہ تھا کہ دارالعلوم کا مرتد و بے دین ثابت کریں۔ تمام حکمائے مدرسین کے خلاف جو فتوے دیئے جا رہے تھے ان کا ذکر تو کیا یہ وہ زمانہ تھا کہ اس میں صرف ہتھیاروں کی جھکار سنائی دیتی تھی۔ غرض کہ اس جھگڑے اور مباحثے میں فلسفہ ابن رشد ایک قوی ہتھیار کا کام دے رہا تھا۔ مخالفین کی زبان پر اس قسم کے الفاظ تھے کہ ”سینٹ ڈامی

نیک (۲۹۳) کے لوگوں میں سے ان کی خبر لو جو تحصیل علم منطق کے دلدادہ ہیں " جیسے اور بہت سے نرم اور پکدار الفاظ ہوا کرتے ہیں اس طرح کے یہ بھی تھے تاکہ مخالفین کے ہاتھ میں ان لوگوں کو برباد کرنے کے لئے جو مشتبہ سمجھے جائیں بہت قوی ہتھیار کا کام دیں۔ ہم نے دیکھا ہے کہ ان بے دینوں میں جن کی سرکوبی سینٹ طامس نے کی تھی گو یلام ڈی نوکو اور پیری ڈی پروسی (۲۹۳) نے بہادر دل گو یلام دی سینٹ ایمر (۲۹۵) المشور۔ فقیر بد (ی لیس مینڈی کشیم) کو بھی ابن رشد کے برابر جگہ دی ہے۔ سائنس دی تور ٹائی (۲۹۶) نے دارالعلوم (یونیورسٹی) کی حمایت کرنے کے جرم کا خمیازہ کچھ کم نہیں برداشت کیا۔ گداگر ان مسیحی (۲۹۷) نے اپنی نفرت کا بخار اس بد بخت پر دل بھر کے نکالا۔ میتھوپرس (۲۹۸) کہتا ہے کہ یہ شخص گونگا اور فائر عقل ہو گیا اور کہیں چھ سال کے بعد غضب ربانی کی آگ ٹھنڈی پڑی اور اس نے اپنے لڑکے سے جو ابھی بچہ ہی تھا ابا ماں کرنا سیکھا۔ طامس ڈی کشمیری (۲۹۹) کی کہانی اس سے بھی زیادہ ہولناک ہے۔ پورے جوش و خروش کی حالت میں عین اس وقت جبکہ سائنس (۳۰۰) کتاب مدعیان ثلاثہ پر کفر کا فتویٰ لگا رہا تھا اس کی آنکھیں یکایک پھر گئیں اور ایک تیل کی طرح شور کرنے اور مرگی کے دورہ کی طرح زمین پر لوٹنے لگا۔ اس کے بعد سے تمام علم اس کے ذہن سے مفقود ہو گیا اور ایک جانور کی طرح زندگی بسر کرنے لگا جسے سوائے اپنی داشتہ کے اور کسی کا نام تک یاد نہیں رہا تھا۔ دیکھو گداگر ان مسیحی (۳۰۱) نے کیسا اپنا بدلہ لیا۔ غالباً کسی فطری سبب و اتفاق ناگمانی نے ان ہولناک کہانیوں کے گھڑنے کا موقع دیا ہو گا۔ جن سے پادریوں نے عوام کے تخیل پر خوف و ہیبت طاری کرنے کا کام لیا جیراڈ ڈا بی وایل (۳۰۲) کوڑھی اور مفلوج ہو کر مرا۔ سائیکر (۳۰۳) جسے ڈانٹی نے نور دانگی میں بڑے بڑے مقدس علمائے مذہب کے ساتھ دیکھا تھا اس کے متعلق اس زمانہ کے روایات کیا بیان کرتے ہیں؟ کہتے ہیں کہ ایک کافر مردود اور ناپاک شخص تھا لیکن دوزخ کو خواب میں دیکھ کر تائب ہو گیا اور پادری بن کر عبائے مرشدانہ زیب برکی اور اسی حالت میں انتقال کیا۔ انتقام کا ایک اور طریقہ تھا جس کے یہ پادری بہت زیادہ شائق تھے یعنی یا تو ان کے تمام دشمن تائب ہو کر انھیں کے فرقہ میں داخل ہو جایا کرتے تھے یا نہیں تو ایسی موت سے مرتے تھے کہ اس کے پہلے ہی ابدالا بد تک دوزخ میں رہنے کی علامتیں ان سے ظاہر ہونے لگتی تھیں۔

(۱۳) یورپ میں وسطی زمانوں کا الحاد

۱۲۷۷ء کے فتوؤں نے ہمیں بتا دیا کہ فلسفہ ابن رشد میں کن مسائل کا تعلق الحاد سے

ہے۔ اس الحاد کی وجہ اپنی رینی ٹیپز (۳۰۴) مطالعہ فلسفہ عرب کو قرار دیتا ہے۔ اب ہم اس زمانہ سے قریب ہوتے جا رہے ہیں جبکہ ابن رشد اکثر لوگوں کی نگاہ میں نہایت ہولناک کلمات کفر کا مصنف سمجھا گیا ہے اور جبکہ اس کی تمام تصنیفات کا خلاصہ ان الفاظ یعنی مدعیان ثلاثہ میں کیا جاسکتا تھا۔ پہلی نگاہ میں معلوم ہوتا ہے کہ وسطی زمانہ میں عقائد مذہبی کی حکومت ایسی قطعی اور خود مختار تھی کہ یقیناً اس ہزار برس میں یعنی جیسے کہ قدیم معقولیت کا دور ختم ہوا ہے زمانہ حال کی معقولیت کے ظہور تک رائج زمانہ اور مستقل مذہب کے خلاف کوئی احتجاج کا لفظ بھی زبان سے نہ نکلا ہو گا لیکن جب ہم اس عجیب زمانہ کی طبیعت انسانی کا زیادہ گہرا مطالعہ کرتے ہیں تو اس مذہبی مطلق العنانی کی مدت بہت کچھ مختصر نظر آتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس بات کی تیز حاصل کرنا بہت ضروری ہے کہ تصور و تخیل انسانی کی جرات کب عقائد ملامہ کو تسلیم کر کے ان عقائد کو معنی پہنانے میں اپنی قوت صرف کرتی ہے اور کب وہ خود وہی والہام پر حملہ کرتی نظر آتی ہے مثلاً اسکاٹ ایر وینسٹن (۳۰۵) ہے جو بظاہر ایک بہت غور و خوض کرنے والا شخص معلوم ہوتا ہے اور بہت مخفی اور سخت پابند مذہب بھی ہے بھلا ہم ایسے شخص کو کافر کہہ سکتے ہیں؟ نہیں ہرگز نہیں۔ سینٹ جان (جو مذہب عیسوی کا منادی کرنے والا تھا وہ) اور سینٹ پال اس کے نزدیک ایسے معتبر اور قابل استناد لوگ ہیں جو ملہم من اللہ سمجھے جاتے ہیں یہ عقیدہ کہ تمام مذاہب گو کذب و افترا ہیں مگر اپنی جگہ پر اچھے ہیں، ایک ایسا خیال ہے جو یہ مذہبی مسئلہ یا وہ مسئلہ کسی کو خاص طور پر رد نہیں کرتا بلکہ سب کے ساتھ بے عقیدگی ظاہر کرتا ہے اور تیرہویں صدی عیسوی میں اپنے مرتبہ کمال پر نظر آتا ہے۔ یہ سمجھ میں آنے کی بات ہے کہ مذاہب کا باہم ایک دوسرے سے مقابلہ کرنے کا خیال صرف اسی صدی میں پیدا ہو سکتا ہے جس میں لوگ دنیا کے مختلف مذہبوں کے متعلق کچھ نہ کچھ علم رکھتے ہوں لیکن ازمہ وسطی کا نصف اول ایسا تھا کہ اس میں مذہب عیسوی اور موسوی کے سوا کسی دوسرے مذہب کا صحیح تصور ہی کسی کو نہ تھا اور ہر نئی شے بت پرستی کے موہوم نام کے اندر داخل ہو جاتی تھی جب تک کہ موہم (۳۰۶) کو لوگ ایک بت خیال کرتے رہے جس کی لاپال (۳۰۷) اور ٹروینگن (۳۰۸) کی شرکت میں پرستش کی جاتی تھی مذہب عیسوی کو ایسے مضحکہ خیز باطل خیالات سے مقابلہ کرنے کا خیال ہی نہیں ہو سکتا تھا لیکن جب پیری ڈی وینزیبل (۳۰۹) اور رابرٹ دی ریٹی نیس (۳۱۰) کی تصنیفات قرآن و محاربات صلیبی پر شائع ہوئیں اور فرقہ ڈامی نیکی نے کتب ہائے مناظرہ مذہبی کے ذریعہ سے مذہب اسلام کی حقیقت سے واقف کیا تب یہ حالت نہ رہی۔ پیغمبر اسلام محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) ایک پیغمبر اور ایک مذہب توحیدی کے بانی کے جانے لگے

اور لوگ اس نتیجہ پر آگئے کہ دنیا میں تین مذہب ہیں جو ایک ہی طرح کے اصولوں پر مبنی ہیں اور ان سب میں افسانے اور کہانیاں مخلوط ہو گئی ہیں۔ یہ وہ خیال تھا جسے صحیح الفاظ میں مدعیانِ نبی کے کلمہ کفر کے ساتھ ادا کیا گیا تھا۔ درحقیقت یہ تیرہویں صدی کا متشکیانہ نہیں بلکہ ایک طرح کا انوکھا خیال تھا۔ جب ہمیں دنیا اور نوعِ بنی آدم کا علم زیادہ ہوا تو اسی مطابقت سے تمام دیگر خیالات کی طرح یہ خیال بھی پیدا ہوا۔ ایک ایسے زمانہ کے لئے جس میں منافقت اور کھوٹ نہ ہو صرف ایک ہی مذہب ہوا کرتا ہے جس پر شروع میں لوگ عقیدے رکھتے ہیں پھر یا تو لوگ یہ جانتے ہی نہیں کہ کوئی اور دوسرا مذہب بھی موجود ہے یا اگر اس کے وجود کا علم رکھتے ہیں تو اس کے عقائد کو اس قدر کج سمجھتے ہیں کہ اس کے پیروؤں کو بمشکل نوعِ انسانی میں شمار کرتے ہیں۔ ایسی حالت میں لوگوں کو جب یہ معلوم ہوا ہو گا کہ ان کے مذہب کے علاوہ ایک اور مذہب بھی موجود ہے جو ان کے مذہب کے مشابہ ہے اور جو فی الجملہ عقل سے خالی نہیں ہے تو کسی قدر اس روزانہ کے دلوں میں تلاطم پیدا ہوا ہو گا اور اس مذہب کے حالات معلوم کرنے کی کسی قدر خواہش پیدا ہوئی ہوگی۔ بہر حال جس صفائی اور دلیری کے ساتھ کلیسا نے مذہبِ یہود و اسلام کی تردید شروع کی اس سے مناظرہ کے جوش و آرزو میں خاصی ترقی ہو گئی۔ ایک مذہب کی تردید کرنے کے لئے اس سے واقف ہونا لازم آتا ہے مگر کتنے لوگ ایسے ہوں گے جو اس میدان میں قدم رکھتے ہی رسائلِ مذہبی کے حل مشکلات کی وجہ سے کفر و الحاد کے بھنور میں پڑ گئے! کیا ہم فلارنس کے سیاح ریکالڈو ڈی مانی کروی (۳۱۱)۔ مصنف سری پریٹیو القزانی (۳۱۲) کو نہیں دیکھتے جس نے ایک کتاب موسوم بہ مذاہب مختلفہ (۳۱۳) لکھی ہے؟ کسے نہیں معلوم کہ پیری ڈی ویزنیل (۳۱۴) نے قرآن کی رو میں ایک کتاب حامیِ مذہب (۳۱۵) نہیں لکھی اور ریمانڈ مارنی (۳۱۶) نے کتاب مذہبِ یہود (۳۱۷) نہیں تصنیف کی مگر جو روا داری۔ تخیل۔ دانشمندی اور اندازِ تنقید کا اظہار بروکارڈو ڈی نیکی فرقہ سے تعلق رکھتا تھا اپنے روزنامہ ارض مقدس میں کرتا ہے وہ ہمیشہ حیرت انگیز سمجھا جائے گا۔ جنگِ ہائے صلیبی اور سمندر کے سفروں نے لوگوں کو اس رواداری پر مائل کر دیا تھا اور کیا انھوں نے صلاح الدین جیسے ایک کافر کو نہیں دیکھا تھا جو حسنِ عقیدت و فاشعاری۔ اور انسانیت میں ان بے اصول جان پر کھینچنے والے عیسائی صلیبیوں کی جماعت سے بدرجہا فائق تھا جو مشرق میں مذہبِ عیسوی کے نمونے بن کر گئے تھے۔

اس طرح تیرہویں صدی میں ہر طرح سامان پیدا ہو گئے کہ مذہب کا باہم مقابلہ کیا جاسکے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ لوگ مذہب (۳۱۸) کی طرف سے بے پروا اور مادیت کی طرف مائل ہونے

لگے۔ یہ وہ تبدیلی تھی جس کا پتہ ماقبل کی صدیوں میں کیس نہیں ملتا۔ ہم نے ابھی دیکھا ہے اہل بدعت مباحث عقائد مذہبی میں کبھی اپنی آزادی کو ہاتھ سے نہیں دیتے تھے اور یہ وہ آزادی طبع ہے جسے طبیعت انسانی کبھی کلی طور پر ترک نہیں کرتی۔ اور لینس (۳۱۹) کے منکرین مذہب تو ۱۰۲۲ء میں یہاں تک کہنے کی جرات کر بیٹھے تھے کہ جس قدر معجزات کہ انجیل اور توریت میں بیان ہوئے ہیں سب کے سب بالکل افسانے ہیں۔ مذہب عیسوی کے تمام پوشیدہ اسرار سے انھیں انکار تھا۔ بیرنجر (۳۲۰) نے اپنے کو مرتد سے بھی کچھ زیادہ ظاہر کیا ہے۔ اس کے بحث مباحثے ایک طرح کے حملے ہوا کرتے تھے گا یلان (۳۲۱) نے اپنی کتاب موسوم بہ رسالہ بہ پاس خاطر احقان و ناقصان عقل (۳۲۲) میں ان یوقوفوں کی طرف سے ایک طرح کی معذرت کرنے کی جرات کی ہے جو اپنے دل میں کہا کرتے تھے کہ ”کوئی خدا نہیں ہے“ ایبارڈ (۳۲۳) ایک طرح کی خاطر داری اور مروت کے لہجہ میں اپنی کتاب لاد نعم میں سخت سخت خطرناک سوفسطائی عقائد کو اصرار کے ساتھ بیان کرتا ہے۔ جو لوگ پختہ مذہب تھے انھوں نے بھی اس زمانہ سے جس میں ہر طرف شک و شبہ کا بازار گرم تھا متاثر ہو کر اپنے عقائد میں باریک باریک فرقوں اور موبوم امتیازات کو جگہ دینی شروع کی چنانچہ گویلام دی سامپو (۳۲۴) گلبرٹ دی لاپوری (۳۲۵) لامبارڈ (۳۲۶) بھی انھیں خیالات کی اشاعت میں معاون سمجھے جاتے ہیں۔ عوام الناس نے انھیں بھی پہلے مردود سمجھا اس کے بعد قبول کیا مگر ان میں کوئی بات ایسی نہ تھی جسے صحیح معنی میں الحاد کہا جاسکے۔ دراصل یہ جو ہم دیکھتے ہیں اہل مذہب اور سیدھے سادے استدلالات منطقی کے باہمی جھگڑے تھے۔ مگر اس میں شک نہیں کہ یہ کھیل بہت خطرناک تھا کیونکہ ہم اعتقاد مذہبی کے نازک تار کو بلا صدمہ پہنچانے حرکت میں نہیں لاسکتے ہیں۔ اور جب ہم نے ایک عقیدہ کو اس طرح ایک قسم کی بے تکلفی کے ساتھ چھیڑا تو پھر ہمارے دل سے اس کی عظمت جاتی رہتی ہے۔ لیکن ان کھیلوں سے جو سادہ لوح مناظرین کی منطقی بحثوں کی بنا پر کچھ قابل وقعت نظر آتے تھے فی نفسہ اس قدر تو ثابت ہو گیا کہ لوگوں میں اس وقت تک قوت ایمانی کس قدر کامل اور پختہ موجود ہے۔ گوتیرھویں صدی عیسوی میں مذہب کی جڑ بنیاد ہل گئی مگر ایسی کتابیں جو ہمارے زمانہ میں فحش کو از سر نو برا سمجھ کر سکتی ہیں اور اشیائے مقدسہ کی ایسی توہین کرتی ہیں جیسے کہ روٹی بوف (۳۲۷) کرتا ہے اور رینارڈ (۳۲۸) کے افسانہ سے ظاہر ہوتا ہے۔ ایسی کتب اس زمانہ میں بھی کوئی نہیں پسند کرتا تھا۔ مگر ذیل کے اشعار پڑھ کر ہم حیرت سے یہ سوال کرتے ہیں کہ یہ شاعر جس کے یہ اشعار ہیں کیا واقعی سینٹ لوی کا معاصر تھا؟۔ ”مجھے کوئی شبہ نہیں کہ جھوٹے خدا بھی گواہ پیش کر سکتے ہیں (پس) اگر

کوئی شخص یہ خیال کرے کہ خداؤں کا بھی وجود (۳۲۹) ہے۔ تو کیا یہ کوئی بری بات سمجھی جائے گی۔" کون ایسا عالم ہے جو آج ساریاں (۳۳۰) میں بیٹھ کر سائیکر (۳۳۱) مجموعہ عقائد نامکنہ (۳۳۲) پر غور و خوض کرنے کی جرات کر سکتا ہے؟ پھر اس صدی کا کیا حال ہو گا جس میں جون ویلا (۳۳۳) جیسے ایک نیک نفس صاف دل آدمی کو ہم یہ اقرار کرتے دیکھتے ہیں کہ میں عقائد طحہ کے جال میں پھنسنے کے لئے پوری طرح مائل ہو گیا تھا مگر بچ گیا۔ دل میں تحقیقات اور تجسس حق کی طرف میلان جو فرانس میں پایا جاتا تھا وہی حالت اطالیہ کی تھی۔ قدیم بت پرستی کے زمانہ کو ابھی وہاں بہت زیادہ مدت نہیں گزری تھی اور یہ معلوم ہوتا تھا کہ عیسائیت کے مقابلہ میں ایک خوفناک بغاوت کرنے کے لئے طبعیوں میں ابھی مواد موجود ہے۔ گیارہویں صدی کے شروع میں لوگوں نے دیکھا تھا کہ ایک شخص مسی و لگارڈ (۳۳۴) جو اویٹا (۳۳۵) میں مدرس تھا صاف صاف بیان کر رہا ہے کہ جو کچھ قدیم شعرا نے کہا ہے وہی حق ہے اور لوگوں کو چاہئے کہ مسیحی اسرار پر ایمان لانے کے مقابلہ میں انھیں پر ایمان رکھیں۔ (۳۳۶) ۱۱۱۵ء کے بعد سے فلارنس میں ایٹوریوں کا ایک گروہ نظر آنے لگا جو اس قدر اشتعال دیا کرتا تھا کہ کشت و خون ہو جانے کا اندیشہ پیدا ہو جاتا تھا۔ گئی بیلی نیز (۳۳۷) کو عام طور پر لوگ مادیت کا قائل اور لامذہب سمجھتے تھے۔ آر نڈ ساکن برسکیا (۳۳۸) نے اپنے زمانہ کی فلسفی اور مذہبی بغاوتوں کو ملکی تحریک کی صورت میں بدل دیا تھا اور آر نڈ ساکن ولی نیوی (۳۳۹) فرقہ نشا غورثی یک عالم متحجر سمجھا جاتا تھا۔ یہ فرقہ تمام اٹلی میں پھیل گیا تھا۔ وہ نظم جس کا نام ہے نزول پالوس مقدوس بہ جنم (۳۴۰) نہایت خوفناک طریقہ پر اس جماعت کا پتہ دیتی ہے جس نے مذہب عیسوی کے برباد کرنے کی قسم کھائی تھی۔ ڈانٹی (۳۴۱) نے اپنی کتاب جنم میں ایٹوریوں کو تابوتوں میں زندہ دفن کر کے جنم کے ایک خاص طبقہ میں جگہ دی ہے اور کیول کاٹی دی کیول کانٹی (۳۴۲) اور فاری نانا ڈی اوبیٹی (۳۴۳) بھی اسی درجہ جنم میں فریڈرک دوم۔ کارڈل یوبالڈی (۳۴۴) اور ہزاروں دوسرے اشخاص کے ساتھ نظر آتا ہے گائیڈو کاول کانٹے (۳۴۵) خود ایک منطقی۔ ایک طبیب۔ ایک ایٹوری اور منکر خدا مشہور تھا۔ بوکیو (۳۴۶) کہتا ہے کہ چند نیک دل لوگوں نے اسے فلارنس کے گلی کوچوں میں اوگٹھا ہوا خالی الذہن قدم اٹھاتے ہوئے دیکھا تو گمان کیا کہ انکار وجود باری تعالیٰ میں وہ کوئی دلائل تلاش کر رہا ہو گا۔ یورپ کا وسطی زمانہ جو خود اپنے ہی مصائب اور تکالیف میں مبتلا تھا۔ یہ بات تسلیم کرنے کے لئے بہت زیادہ مائل تھا کہ تمام لوگ جو روپیہ پیسہ والے ہیں۔ دنیا داری کرتے ہیں اور بڑے مزے سے عیش و عشرت کی زندگی بسر کرتے ہیں وہ سب کے سب طحہ و بے دین ہیں اور جو لوگ مبتلائے

— مصائب و آلام ہیں صرف انھیں کو مذہب کی زیادہ ضرورت ہے اور بہت خوشی سے یہ باور کر لیا گیا تھا کہ جو لوگ اس دنیا میں عیش و کامرانی کی زندگی بسر کرتے ہیں انھیں دوسرے عالم کی زیادہ پروا نہیں ہوا کرتی۔ تیرھویں صدی میں لبارڈی میں جو بار بار ارتداد و الحاد کے واقعات پیش آتے رہتے تھے اور فرقہ الہی جنسنیز (۳۴۷) کے لوگ جو زندہ جلائے جانے سے کبھی گھبراتے نظر نہیں آتے تھے اس میں کوئی شک نہیں کہ اپنی جگہ پر کلیسا کی سخت مطلق العنانی کے خلاف ایک طرح کے احتجاج کا اظہار کرتے تھے اور اس خواہش کا ثبوت دیتے تھے کہ ضمیر کی آزادی ان کا مقصد اعلیٰ ہے۔

(۱۴) شاہان ہونٹا فنی کا اثر

لیکن ارتداد کی طرف یہ تمام میلانات جنھوں نے تیرھویں صدی عیسوی میں ایک طلاطم برپا کر دیا آخر کیا وجہ ہے کہ فلسفہ عرب سے اتحاد پیدا کر کے ابن رشد کے نام کے پردہ میں رہنے لگے؟ اس سوال کا جواب ہمیں دربار فریڈرک ثانی (۳۴۸) میں تلاش کرنا چاہئے۔

فریڈرک ثانی کا جو میلان عربوں کی طرف تھا اور جسے اس کے مخالفین اس قدر ناخوشی کے ساتھ الزام کے طور پر پیش کرتے ہیں اس کا باعث صرف اس کے خیالات اور طبیعت کی روش تھی۔ اس عظیم القدر شخص کے دل میں سب سے زیادہ غالب خیال ”تہذیب“ کا تھا اور اس معنی میں جو آج کل اس لفظ کا مفہوم سمجھا جاتا ہے یعنی طبیعت انسانی کا آزادانہ اور شریفانہ ترقی حاصل کرنا اور اس خواری و بدنمائی کی لذت سے بچتا جس نے ازمہ و سطحی کو راہ راست سے ہٹا کر کجی پر ڈال دیا تھا یا ایک لفظ میں بیان کیا جائے تو ان تمام اشیاء کو جسے مذہب عیسوی نے زبردستی دنیا اور دنیا کے متاع غرور سے تعبیر کیا ہے از سر نو معمور کرنا۔ شارلمین سے بھی اس کا مرتبہ افضل ہے اس لئے کہ اس نے اپنے مقصد خیال اور منصوبہ کو زیادہ بلند خیالی کے ساتھ اختیار کیا تھا۔ اسے اپنے زمانہ کی مذہبی جماعتوں سے جو جو مزاحمتیں پیش آئیں وہ نظر میں نہیں آسکتیں۔ اپنے محل سے جو کیپوا میں واقع تھا اور جہاں اس کی بٹائی ہوئی عجیب و غریب چیزیں سب موجود تھیں جب اس نے دیکھا ہوگا کہ ایک اسقف اور چند گداگر راہبوں نے صرف چند ہی میل کے فاصلہ پر بیٹھ کر اس کے تمام کاموں کو روک دیا تو جو غصہ اور جھنجھلاہٹ اس شخص کے دل میں پیدا ہوئی ہوگی اس کا صحیح اندازہ ہم کبھی نہ کر سکیں گے۔ بخلاف اس کے اہل عرب نے جو بہ تعداد کثیر اس کی رعایا تھے اس کے خیالات کی تائید اور اغراض کی تکمیل میں بہت بہتر طریقہ پر آمادگی ظاہر کی۔ غالباً ”فلپ انگلس (۳۴۹) نے جس طرح کہا تھا۔ اس کی

زبان سے بھی نکلا ہوگا کہ ”خوش نصیب ہے صلاح الدین جس کے پاس کوئی پوپ نہیں ہے“ اس شخص نے اس بڑے عیب پر نظر نہیں ڈالی جو تہذیب اسلامی کے اندر تھا۔ اس کے غصہ اور بعض خاص میلانات طبع نے اس کی آنکھوں کو اس ملک رکاوٹ کی طرف سے بند کر دیا تھا جس نے سلطنت ہائے اسلامی کو اس وقت سے اب تک تباہ و برباد کر رکھا ہے اس لئے کہ مادی استبداد کے سخت وزن کے مقابلہ میں اسلامی تمدن و تہذیب کے پلہ میں کوئی پاستک موجود نہ تھا۔ اس کے سیر نہ ہونے والے شوق تحقیق اور اس کی تشریح پسند طبیعت اور اس کا لاکلام اعلیٰ علم ان سب نے مل کر عرب جیسی تیز طبیعت اور چتر قوم سے جو اس زمانہ میں اس کی نگاہوں میں آزادی خیال اور حکمت معقولہ کے نام لیا سمجھے جاتے تھے اس کو بہت قریب کر دیا تھا۔ اسے عربی شہر لوقیرا (۳۵۰) اور فاغیا (۳۵۱) جہاں مسجدیں مدرسے اور بازارات اور عربوں کے محلات تھے اسے پسند تھے۔ واقعی یہ صلیبی جنگ بھی ایک عجیب تماشہ تھی۔ لوگ دیکھتے تھے کہ شہنشاہ میں اور کافروں کے امیر میں بہت میل جول ہے جن کی متعصب اور سخت طبیعت فوجیں منظر دیکھ کر جلتی تھیں۔ جب فریڈرک ریڈ سلیم میں داخل ہوا تو فضیحت حد درجہ کو پہنچ گئی۔ یہ بادشاہ اس مقام پر جو تمام عالم مسیحی میں سب سے زیادہ مقدس سمجھا جاتا ہے کھڑے ہو کر مذہب مسیحی کا علانیہ ٹھٹھا کرتا تھا۔ مسجد عمر کا امام جو اس کے ساتھ ساتھ تھا ایسی بہت سی دل لگی کی باتوں کا ذکر کرتا ہے جو اس عجیب و غریب زائر نے اپنی زیارت مقامات مقدسہ کی یاد تازہ رہنے کے لئے بطور خاص بیان کی تھیں۔ وہ علمائے اسلام سے ریاضی اور فلسفہ پر گفتگو کرتا تھا اور اس نے مختلف علوم و حکمت میں بعض مشکل سے مشکل مسئلے انھیں حل کرنے کے لئے دیئے تھے۔ سلطان نے بھی اپنی جگہ پر یہ کیا کہ شہنشاہ کی خدمت میں ایک مصنوعی کرہ تختہ بھیجا جس سے حرکات افلاک و سیارگان کا نشان ملتا تھا۔ اب زمانہ کیسا بدل گیا ہے! ہم دیکھتے ہیں کہ یہاں عالم مسیحی کا دنیاوی سردار اور کافروں کا سلطان انسانی طبیعت کی جمعیت عظیمہ میں شیرو شکر کی طرح باہم ملے ہوئے نظر آتے ہیں۔ اور اپنے اوقات ایک دوسرے کے پاس مسائل ہندسہ و اقلیدس کے بھیجنے میں صرف کرتے ہیں۔ ادھر تو یہ واقعات ہیں ادھر بیس سال بعد لوئی نہم کا زمانہ آتا ہے۔ جو اسی صدی میں ایک جنگ صلیبی کا خواب دیکھتا ہے جس میں پہلے ہی کفر نے فتح حاصل کر لی تھی۔ غریبہ فریڈرک ثانی اور اس کے بعد منفرڈ (۳۵۲) کا دربار تہذیب عربی اور مذہبی لاپرواہی کا پر زور مرکز بن گیا تھا۔ شہنشاہ کو عربی زبان آتی تھی اور متلیہ کے ایک مسلمان سے اس نے علوم منطق بھی پڑھ لئے تھے۔ کارڈنل یوبالڈنی (۳۵۳) جو فریڈرک کا دوست تھا علانیہ مادیت کے خیالات کا اظہار کرتا تھا۔ میکائل اسکات (۳۵۴) اور پیرڈی و گنیز

(۳۵۵) کی پختہ مذہبی بھی بہت کچھ معرض کلام میں آگئی تھی۔ بد نفس لوگ اس کے دربار میں کثرت سے جمع ہو گئے تھے۔ لوگوں نے وہاں دیکھا کہ خواجہ سراہیں حرم شاہی ہے بغداد کے منجم بڑی بڑی عباکیں بنے پھر رہے ہیں اور یودی ہیں کہ جنہیں شہنشاہ نے بڑے بڑے وظیفے دے کر عربی علوم و حکمت کے ترجموں کے لئے نوکر رکھا ہے۔ عام لوگ ان سب تماشوں کو بلذی بب (۳۵۶) اور استرا اس (۳۵۷) کے تعلقات مجرمانہ کی طرح سمجھتے تھے جیسا کہ اس نظم میں گلف (۳۵۸) شاعر جس نے پارما کی فتح کی داستان ۱۲۳۸ء میں لکھی تھی اس طرح بیان کرتا ہے:- اس نے جو شیوں، ساحروں اور فال گوؤں اور نیز بلذی بب اور استراوس اپنے گھر کے دیوتاؤں کو جن کے توسط سے ظلمات کی قوتوں سے مشورہ کر کے وہ کلیسا کو اور دنیا کے بڑے بڑے لوگوں کی تحقیر کیا کرتا تھا روانہ کیا۔ ”موسیو اماری (۳۵۹) نے فریڈرک کے جو تعلقات حکمائے عرب سے تھے ان کے عجیب و غریب واقعات لکھے ہیں۔ ایک عجیب یادگار زمانہ واقعہ نقل کیا ہے۔ ۱۲۴۰ء کے اختتام کے قریب شہنشاہ نے مختلف ممالک اسلامی کے علماء و فضلا کے پاس سوالات فلسفہ کا ایک سلسلہ بھیجا کہ اس کا حل کریں مگر معلوم ہوتا ہے کہ ان کے جوابات سے اس کی تسکین نہیں ہوئی۔ آخر کار مایوسی کے عالم میں اس نے خلفائے موحدین اندلس کے خلیفہ راشد کو لکھا کہ ابن سبعین ساکن مرقیا (۳۶۰) کا پتہ لگائیں جو اندلس میں اس زمانہ میں سب سے بڑا حکیم ہے اور جو سوالات کہ فریڈرک نے ترتیب دیئے ہیں اس کے پاس روانہ کر دیئے جائیں۔ فریڈرک کے سوالات کا عربی نسخہ اور ابن سبعین کے جوابات سب ہمارے پاس آکسفورڈ کے ایک قلمی نسخہ میں موجود ہیں۔ جس کا نام مسائل منقلیہ (۳۶۱) ہے۔ قدم عالم منہاج المذہب و مابعد الطبیعیات۔ معقولات (۳۶۲) کی تعداد و قدر و قیمت۔ حقیقت روح۔ غرضکہ یہ امور تھے جن پر شہنشاہ نے کفار (یعنی اہل اسلام) سے روشنی ڈالنے کے لئے کہا تھا۔ ابن سبعین (۳۶۳) نے جو جواب دیا ہے اسے پڑھنے سے اس کی سراسیمگی اور اضطراب کی حالت کا پتہ چلتا ہے۔ اس نے شہنشاہ کو جوابات تو اپنی حکومت کے توسط سے روانہ کر دیئے مگر ہم اس کی ہر سطر اور جملہ میں دیکھتے ہیں کہ وہ بچ بچ کے جواب دے رہا ہے کہ کہیں کفر و الحاد کا الزام اس پر لگایا نہ جائے اور بظاہر اپنی ٹھیک رائے کو مجبوراً ”ہیر پھیر کے ساتھ بیان کرتا ہے۔ جو مسائل کہ بہت نازک ہیں ان کے متعلق شہنشاہ سے درخواست کرتا ہے کہ یا تو اسے ملاقات کا موقع دے اور زبانی جوابات سنے یا کسی شخص کو وہاں بھیج دے جسے پوشیدہ طریقہ پر وہ جوابات لکھ کر دیدے۔ بعض دفعہ وہ شہنشاہ سے درخواست کرتا ہے کہ سوال ذرا پیچیدہ و مبہم الفاظ میں جو آسمانی سے سمجھ میں نہ آسکیں ترتیب دیئے جائیں۔ وہ اس کی وجہ یہ بتاتا ہے کہ ”اس ملک

میں جب ان امور سے بحث کی جاتی ہے تو انسانی طبیعتیں تلوار اور قتیچی سے زیادہ تیزی دکھلاتی ہیں۔ اگر ہمارے علماء کو یقینی طور پر معلوم ہو جائے کہ میں نے ان سوالات کے بعض اجزاء کے جوابات روانہ کئے ہیں تو جس نظر سے وہ ان سوالوں کو دیکھیں گے اسی سے مجھے بھی دیکھیں گے اور میں نہیں جانتا کہ خدا اس وقت اپنے فضل و کرم سے مدد فرمائے گا یا نہیں۔ ابن سبعین کی ملاقات فریڈرک سے کبھی نہیں ہوئی اور سچ بات تو یہ ہے کہ جو مدافیانہ اور گستاخانہ لہجہ اس نے اپنے اہل ملک کے تعصبات کو ٹھنڈا کرنے کے لئے مجبوراً اختیار کیا تھا۔ اس کا تقاضا یہ نہیں تھا کہ ایسے جلتے تن شمشاہ کے دربار میں اس کا قیام ہو سکے۔ اسی قسم کے دوسرے سوال بھی یسود ابن سلیمان کو بہن (۳۶۳) مصنف دائرۃ المعارف فلسفہ نے نقل کئے ہیں۔ یسودا نے ان کا جواب عربی زبان میں دیا ہے۔ اس کے بعد وہ اٹلی چلا گیا جہاں اپنے دائرۃ المعارف کا اس نے عربی سے عبرانی میں ترجمہ کیا۔ فریڈرک ہمیشہ اس کی سرپرستی کرتا رہا ہے۔ ایک اور طبیب تقی الدین کا نام ہمیں معلوم ہے جس کی شمشاہ نے عقلیہ میں بہت عزت کی تھی۔ یہی تعلقات ہیں جو مسلمان علماء و حکماء کے ساتھ فریڈرک کے تھے اور جو بلاشبہ اس قصہ کے گھڑے جانے کا باعث ہوئے کہ ابن رشد کے لڑکے فریڈرک کے دربار میں آکر ٹھہرے تھے۔ اس قصہ کو گائیل ڈی روم (۳۶۵) نے بھی نقل کیا ہے۔ اس مصنف نے اپنی کتاب میں ایک فقرہ لکھا ہے جسے ہم اوپر بیان کر چکے ہیں۔ اسی سے اس سخت غلطی کی بنیاد پڑی اور لوگ یہاں تک کہ گزرے کہ کائینس ڈی روم نے پچشم خود ابن رشد کے دو لڑکوں کو فریڈرک کے دربار میں دیکھا ہے۔ ناؤ (۳۶۶)۔ دوسیس۔ (۳۶۷)۔ بیل۔ (۳۶۸) نے اور نیز جن لوگوں نے ان غلط روایتوں کو نقل کیا یہاں تک خیال کرتے تھے کہ فریڈرک سے مراد فریڈرک باربروسا (۳۶۹) ہے لیکن گائیل ڈی روم نے ایک اڑتی ہوئی سی خبر نقل کی ہے جس کی وہ خود بھی تصدیق نہیں کرتا اور جو اب ہمارے زمانہ میں کہیں نہیں نظر آتی اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اس کا تعلق فریڈرک ثانی ہی سے تھا۔ جس طرز و انداز میں یہ فقرہ نقل کیا گیا ہے وہ کچھ ایسا اصلیت سے دور نظر آتا ہے کہ ہم باور کر سکتے ہیں کہ شاید یہ حاشیہ پر کی ایک شرح ہوگی جو اصل متن میں داخل کر دی گئی ہے۔ غرض کہ جو کچھ ہو یہ افواہ جسے لوگوں نے باسانی صحیح تسلیم کر لیا بظاہر اس بیان کے بالکل مخالف ہے جو ابن ابی اسبیع نے ابن رشد کے لڑکوں کے متعلق درج کیا ہے۔ فریڈرک ثانی کی عربی مذاق کی طرف رغبت۔ اس کا شغف علوم و حکمت جسے مسیحی فرقہ گدا گراں (۳۷۰) نے کچھ سے کچھ بگاڑ کر ظاہر کیا ہے اور نیز وہ فطری شک و شبہ جسے عوام الناس تمام علوم معقول کے معاملہ میں دل میں جگہ دیدیا کرتے تھے۔ یہ سب باتیں مل کر اس قسم کی

تمام افواہوں اور بدگوئیوں کا باعث ہوئیں جن سے زیادہ حد اعتدال سے متجاوز دنیا میں کوئی اور برائی نظر نہ آئے گی۔

(۱۵) ابن رشد الحاد کا نمونہ بن جاتا ہے۔ ابن رشد ملحد کے متعلق افسانے

زمانہ وسطی کی تحریک الحادی اپنی ترقی کے دو بالکل مختلف راستے اختیار کرتی ہے۔ ان میں سے ایک راستہ وہ ہے جو بشارت دوائی (۳۷۱) کے نام سے مخصوص ہے اس میں متصوفانہ و اشتراکی (۳۷۲) میلانات بھی داخل ہیں جو شم فلوری (۳۷۳) نے اسے آغاز کیا اور بارہویں اور تیرہویں صدی عیسوی میں جین دی پارما۔ جیرار ڈی سانڈورنیو۔ یوبرنڈی کساب۔ پیرڈی بروس والد و ڈاسینو اس کے حامی تھے۔ جو سب اخوان الحریت کہلاتے تھے۔ چودھویں صدی عیسوی میں اس کا علم المانوی اہل اسرار کے ہاتھ میں رہا۔ دوسرا راستہ وہ تھا جس کا پتہ کتاب مدعیان ثلاثہ کے کفر آمیز مضامین سے ملتا ہے۔ یہ الحاد کی وہ تصویر ہے جو مادت کے رنگ میں رنگی ہوئی ہے اور اہل عرب کے تصنیفات کے پڑھنے سے پیدا ہوئی۔ لیکن اپنے تئیں ابن رشد کے نام کے پردہ میں ہمیشہ اس نے چھپائے رکھا۔ یہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ اس الحاد کو فلسفہ اسلام سے جو مربوط کیا جاتا ہے وہ نہ تو ایک بے سجدگی کے فعل کا نتیجہ تھا اور نہ عوام الناس کا خطبہ کہا جاسکتا ہے۔ مذہب اسلام نے مذاہب قدیم کے درمیان پہلے پہل جو حیثیت اختیار کی وہ ایک طرح پر باہمی مقابلہ کی دعوت (۳۷۴) تھی۔ اس دعوت نے قدرتی طور پر اس خیال کو تحریک دی کہ ہر مذہب میں جو امر حق ہوتا ہے وہ محض اضافی ہوتا ہے اور اسی کے ساتھ موقوف ہوتا ہے۔ جو اخلاقی اثر اس سے مترتب ہوتا ہے اسی کے لحاظ سے اس کے متعلق رائے قائم کرنی چاہئے۔ مذاہب ثلاثہ کا باہم مقابلہ علمائے متکلمین (۳۷۵) بغداد نے علانیہ کیا تھا۔ ایک ایسی کتاب جیسی کہ شہرستانی (۳۷۶) نے لکھی ہے جس میں بغیر طرفداری کے ان فرقہ ہائے مذہب فلسفہ کے حالات بیان کئے ہیں جنہوں نے دنیا کو آپس میں تقسیم کر رکھا تھا۔ ایسی کتاب ازمناہ وسطی میں صرف مسلمانوں میں رہ کر لکھی جاسکتی تھی۔ یہ ایک حیرت انگیز بات ہے کہ مسلمانوں کی طبیعت کس آسانی کے ساتھ مختلف مذاہب کے مقابلہ کو پسند کر لیا کرتی ہے۔ ابو العلا (۳۷۷) کہتا ہے کہ ”عیسائی راستوں پر ادھر ادھر بھٹکتے پھر رہے ہیں اور مسلمان بالکل راستہ چھوڑے ہوئے ہیں اور یہودی تو بالکل لاشہ بے جان ہیں اور فارس کے مجوسی بالکل وہمی اور خیالی لوگ ہیں۔“ دوسری جگہ وہی کہتا ہے کہ ”حضرت مسیح شریعت موسوی کو منسوخ

کرنے آئے تھے اور حضرت محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) ان کے بعد آئے اور روزانہ پانچ وقت کی نمازیں فرض فرمائیں۔ اب مجھے بتاؤ کہ جب سے تم نے ان شریعتوں کے موافق عمل کرنا شروع کیا ہے تمہیں سورج یا چاند کی روشنی کچھ زیادہ ملنے لگی یا کم۔“ (۳۷۸) اس قسم کی بے اعتنائی اور بے پروائی صوفی بھی ظاہر کیا کرتے ہیں۔ مثلاً ”جبکہ سوائے من و تو اور کچھ نہیں ہے تو مسلمانوں کا کعبہ ہوا تو کیا یہودیوں کا معبد ہوا تو کیا“ یا عیسائیوں کے خافہ ہوئے تو کیا“ (۳۷۹) غرئکہ عرب مورخ ان کا ذکر کچھ زیادہ حیرت کے ساتھ نہیں کرتے جو کوئی مذہب نہیں رکھتے یا باتو (۳۸۰) یا تیمور لنگ (۳۸۱) کی طرح تمام مذاہب موجودہ سے اپنے تئیں الگ رکھا کرتے ہیں۔ اندلس میں بھی جو تمام مذاہب مخلوط ہوئے اس سے بھی ایسے ہی خیالات کا نشو و نما ہوا۔ ان میں سے موسیٰ میمون کی وحدانیت نکلی اور وہ عجیب کتاب خضریٰ اس نے لکھی جس میں مصنف ہر مذہب یہود و نصاریٰ و اسلام کے علماء اور نیز ایک فلسفی میں باہم مناظرہ کراتا ہے۔ غالباً اسی واقعہ سے حلقہ ہائے ثلاثہ کا دلچسپ فسانہ گھڑا گیا۔ جس نے بوکی جیو (۳۸۲) کو ایک نہایت چٹ پٹی کہانی کا مواد بہم پہنچایا اور یسنگ (۳۸۳) کے دل میں بیجھڑا، دانشمند کا خیال پیدا کیا۔ ہم اس مشہور فقرہ یعنی ”مجازان (۳۸۳) (یا بانیان) شریعت ہائے ثلاثہ“ کو ابن رشد کے قلم سے بار بار نکلتا ہوا پاتے ہیں۔ اور بلا شک یہی فقرہ ہے جس نے تمام ازمہ و سطی میں اسے طعنہ ہائے کفر و الحاد کا مورد بنائے رکھا۔ گائیل ڈی روم اپنی کتاب اغلاط الفلاسفہ میں لکھتا ہے کہ ”ابن رشد نے تمام اغلاط فلاسفہ کو تازہ کر دیا۔ لیکن اسے معاف نہیں کیا جاسکتا اس لئے کہ اس نے ہمارے عقائد مذہبی پر بہت زیادہ راست حملے کئے ہیں۔ ان اغلاط فلسفہ سے قطع نظر بھی کی جائے تب بھی ہم دیکھتے ہیں کہ لوگ اسے برا کہتے ہیں اس لئے کہ مابعد الطبیعیات کے مقالہ ہائے دوم و یازدہم میں اس نے تمام مذاہب کو برا کہا ہے اور اسی کتاب میں مسیحی اور اہل اسلام دونوں کے کتب مقدس کو اس لئے مورد الزام قرار دیتا ہے کہ ان دونوں میں تحقیق عالم کا عدم سے وجود میں آنا تسلیم کیا گیا ہے۔ رسالہ طبیعیات کے مقالہ سوم کے آغاز میں بھی وہ مذہب کو الزام دیتا ہے اور سب سے بدتر یہ ہے کہ ہم سب کو یعنی ہم کو اور سب کو جو مذہب کے پابند ہیں پھر پڑ کر نیوالا۔ کی اور عقل سے بے بہرہ قرار دیتا ہے۔ الطبیعیات کے مقالہ ہشتم میں بھی وہ مذہب کو برا کہتا ہے اور علمائے مذہب کی رایوں کو محض توہمات سے تعبیر کرتا ہے گویا انہوں نے عقل کی مدد سے نہیں بلکہ محض وہم کی مدد سے ان رایوں کو قائم کیا ہے۔“ (۳۸۵) اس تحریر سے دو صفحے آگے گائیل ڈی روم ابن رشد کے ٹھکانہ خیالات کا اعادہ کرتے ہوئے اسکی زبانی یہ الفاظ ادا کرتا ہے:- ”کوئی شریعت (۳۸۶) حق نہیں ہے گو ممکن

ہے کہ مفید ہو“ نکولس ایمیریک (۳۸۷) بھی انہیں الزامات اور انہیں باطل دعاوی کی تکرار کرتا ہے۔

پس یہاں نظر آتا ہے کہ عوام الناس نے جو ابن رشد کی طرف فقرہ ”مدعیان ثلاثہ“ کو منسوب کیا ہے وہ بلا کسی سبب کے نہیں ہے۔ یہ زمانہ ایسا تھا کہ اس میں ہر مذہب کے باہم مقابلہ کرنے کا کسی کو خیال ہی نہیں ہو سکتا تھا یعنی انسانہ حلقہ ہائے ثلاثہ کو جو بہت زیادہ مذہبی اہمیت دی گئی اور اسقدر نازک سمجھا گیا اس کا موقع ہی نہیں تھا۔ ان تینوں مذہب کو باہم ایک دوسرے سے قریب کرنے کا سبب ان ہر مذہب کا آسمانی مذہب ہونا نہیں تھا بلکہ جو جل اور فریب کا الزام ان پر یکساں لگایا جاتا تھا اس کی وجہ سے تینوں ایک دوسرے کے قریب ہو گئے۔ غرض کہ یہ خیال جو ایک خواب ہولناک کے مانند تھا تمام تیرھویں صدی کے بعد سے پھیلتا چلا گیا اور اس میں شک نہیں کہ یہ سب علوم اہل عرب کے مطالعہ اور دربار ہونٹس ٹافن (۳۸۸) کے رجحانات کا نتیجہ تھا یہ الفاظ (یعنی مدعیان ثلاثہ) ایسے تھے جو گنہگار حیثیت سے عالم کے سامنے نمودار ہوئے اور کوئی شخص ایسا نہیں ہوا جو اسے اپنی طرف منسوب کرنے کی جرات کرتا۔ یہ دل کی ایک ایچ اور ایک طرح کی خواہش تھی جو خناس کی طرح اس صدی کے لوگوں کے دلوں میں اندر گھسی ہوئی تھی۔ کوئی اسے کلمہ کفر کہتا تھا۔ کوئی اسے بڑی فضیحت کی بات سمجھتا تھا لیکن فرقہ گداگران (مینڈکانٹ) (۳۸۹) کے ہاتھ میں ان الفاظ ”مدعیان ثلاثہ“ نے پہنچ کر ایک ایسے خوفناک ہتھیار کی صورت اختیار کر لی جو اپنے دشمنوں کو برباد کرنے کے لئے گداگر کام میں لایا کرتے تھے یعنی جب وہ کسی کو بدنام کرنا اور عوام الناس کے سامنے دوسرا یہود بنا کر پیش کرنا چاہتے تو اسے اس فقرہ کو زبان سے ادا کرنے کا الزام دیتے کہ دنیا میں مذہب کے تین مدعی گزرے ہیں اور یہ الزام اس پر کلنگے کے ٹیکے کی طرح جم جاتا۔ کتنے ہی لوگ ہیں جو دائرہ (۳۹۰) کو ذیل کے بدنام فقرہ کی وجہ سے جانتے ہیں ”جھوٹ بولے جاؤ۔ ہمیں ہمیشہ جھوٹ بولنا چاہئے۔“ (۳۹۱) جسے اس بڑے شخص نے اس معنی سے جو اس کی طرف منسوب ہے بالکل ہی دوسرے ہی معنی میں استعمال کیا تھا۔ غرضیکہ فرقہ گداگران کے جتنے دشمن تھے سب کے متعلق بہت آسانی سے یہ کہا جاتا تھا کہ انہوں نے اس منحوس فقرہ کو زبان سے ادا کیا ہے۔ فریڈرک کے دشمنوں کو اس شے سے زیادہ بہتر کوئی اور شے نہیں مل سکتی تھی جس کی بناء پر اس بادشاہ کو دجال کا مقدمہ پیش بنایا گیا۔ گریگوری نہم کہتا ہے ”کہ یہ بلائے روزگار بادشاہ ہمیں جلتا ہے کہ دنیا کو تین مدعیوں نے دھوکہ میں ڈال رکھا ہے۔ ان تینوں میں سے دو تو یہاں سے نام آوری کی حالت میں گئے اور تیسرے یعنی حضرت مسیح کو صلیب پر لٹکا دیا گیا۔ وہ

اسی پر اکتفا نہیں کرتا بلکہ بھاگ دہل کتا ہے یا یہ کہنا چاہئے کہ اس کذب و افترا کی یہاں تک جرات کرتا ہے کہ جو لوگ ایسے خدائے قادر مطلق پر ایمان لائیں جو ایک کنواری کے بطن سے پیدا ہوا تھا۔ وہ سخت احمق ہیں۔“ وہ اپنے اس منکرانہ اعتقاد پر قائم ہے کہ کوئی آدمی بلا مرد و عورت کی باہمی مجامعت کے کسی دوسرے منہ سے نہیں پیدا ہو سکتا۔ وہ یہ بھی کہتا ہے کہ ہمیں کسی ایسی شے پر ایمان ہرگز نہ لانا چاہئے جو قوانین اشیاء اور عقل و فطرت سے ثابت نہ ہو سکے۔“ یہی نہیں بلکہ عوام کے خیالات پر زیادہ کامیابی کے ساتھ اثر ڈالنے کے لئے اس فقرہ کے نام سے ایک کتاب لکھ ڈالی گئی۔ ابن رشد۔ فریڈرک۔ پری ڈی وگنیز۔ (۳۹۲) ارنولڈ ڈی دلی نیوڈی۔ بوسکیو۔ پوگی۔ پیری ارتیس۔ پیمبولی۔ سمفونین چیمپیسر۔ مپوناٹ۔ کارڈن برنارڈین۔ اوچین۔ لروٹ گولام پوٹل۔ کمپانیلا۔ موری۔ جورڈا نوہرونو۔ اسپانوزا۔ ہاہز اور وینیٹی۔ ان میں سے ہر ایک کے بعد دیگرے اس پر اسرار کتاب کا مصنف بیان کیا گیا ہے۔ لیکن یہ کتاب کسی کی نظر سے نہیں گذری (میں نے غلطی کی۔ مرسون نے اسے دیکھا تھا لیکن عربی زبان میں) اور جو شائد کبھی وجود ہی میں نہیں آئی اور ایک صدی میں بھی کسی کی جرات نہ ہوئی کہ ان ناپاک خیالات کو اپنی طرف منسوب کر سکے اور انھیں تسلیم کرے۔ یہ خیالات ادھر ادھر کے جھوٹے ناموں کے پردوں میں ظاہر ہوتے رہے اور جن شخصوں کے نام سے ظاہر ہوتے رہے ان پر اپنا دل ٹھنڈا کرنے کے لئے تمام قسم کی لعنتوں کی بوچھاڑ کی گئی بادشاہ قلب ملی بل (۳۹۳) نے بانی فیس (۳۹۴) ہشتم کو جب بدنام کرنا چاہا تو کلمات کفر کا ایک سلسلہ اس کی طرف منسوب کیا جو اسی قسم کے مشکک مادہ پرستوں کے عقیدہ سے اخذ کیا گیا تھا۔ جس میں فریڈرک مانی کو بدنام کرنے کی کوشش کی گئی تھی۔

یہ وہی طریقہ ہے جس نے ان کمانیوں کے گھرے جانے پر لوگوں کو آمادہ کیا جو ابن رشد ملحد کے متعلق تصنیف کئے گئے ہیں۔ یعنی یہ بے دین شخص کہتا ہے کہ تین مذہب ہیں جن میں سے ایک تو بالکل خارج از امکان یعنی مذہب عیسوی۔ دوسرا مذہب یعنی مذہب یہودی یہ بچوں کے لئے ہے۔ اور تیسرا یعنی اسلام یہ غریبوں کا مذہب ہے۔ اس کے بعد اس بیان پر ہر ایک شخص اپنی اپنی شرمیں چڑھانے لگا اور ابن رشد کے منہ سے وہ سب کچھ کہلا دیا جسے اپنے نام سے کہنے کی کوئی جرات نہیں کر سکتا تھا۔ مذہب عیسوی آخر ایک خارج از امکان مذہب کیوں ہے؟ اس بدنامی اور فضیحتی کا سنگ بنیاد جس کے سامنے عقل مغلوبہ نے بھی ہمیشہ پکار پکار کر کہا ہے کہ ”اس پیالے کو میرے سامنے سے اٹھا لیجاؤ۔“ دراصل عقیدہ یوکیریسٹ (۳۹۵) یا عشاء ربانی ہے جس نے ہمیشہ ضمیر کو بے چین رکھا ہے۔ ابن رشد نے جو مذہب عیسوی کو خارج

ازامکان کہا ہے تو اسی یوکیپرست کی وجہ سے کہا ہے۔

بیان کیا جاتا ہے کہ ایک دن یہ بے دین (یعنی ابن رشد) ایک عیسائی کلیسا میں داخل ہوا۔ وہاں اس نے دیکھا کہ پیروان مذہب عشاے ربانی کھا رہے ہیں۔ یہ دیکھ کر اس سے ضبط نہ ہو سکا اور بے ساختہ کہہ اٹھا۔ ”غضب ہے اب دنیا میں بھلا ایسا کوئی مذہب ہو گا جو ان عیسائیوں کے مذہب سے زیادہ لغو اور بیہودہ ہو جو اس خدا کو بیٹھے کھا رہے ہیں جس کی پرستش کرتے ہیں؟“ اس وقت سے یہ ہوا کہ یہ بد نصیب شخص مذہب کی طرف سے منکر ہو گیا۔ اور بلعم کے الفاظ میں یہ کہنے لگا کہ ”کاش میری موت ایک حکیم کی موت کے مانند ہو“ بعض دوسرے لوگوں نے ابن رشد کو الحاد کے تمام مدارج طے کرا دیے یعنی یہ بیان کیا کہ وہ پہلے عیسائی تھا۔ اس کے بعد یہودی ہوا۔ پھر مسلمان ہوا۔ اور اس کے بعد کسی مذہب کو نہیں مانتا تھا۔ یہی زمانہ ہے جبکہ کتاب موسوم بہ مدعیان ثلاثہ تصنیف ہوئی۔ ایک کتاب تھا کہ وہ عشاے ربانی پر ایمان نہیں رکھتا دوسرا کتاب تھا کہ وہ شیطان کو بھی تو نہیں مانتا۔ تیسرا کتاب تھا اسے دوزخ پر بھی اعتقاد نہیں۔ غرض کہ اس طرح ابن رشد گویا بھیٹ چڑھانے کا بکرا بن گیا (جو ہر اک کی طرف سے بھیٹ چڑھتا ہے اور) جس کی طرف ہر شخص اپنے طہانہ خیالات کو منسوب کرنے لگتا ہے اس کی مثال اس دیوانے کہنے کی سی ہو گئی تھی جسے حد درجہ کاجنون ہو گیا ہو اور مسیح اور مذہب کلیسائی کی تھو لک کی طرف بھوکنے سے باز نہ رہتا ہو۔

اب سوال یہ ہے کہ اس کمائی کی ابتداء کس زمانہ میں ہوئی؟ البرٹ یا سینٹ طامس کے زمانہ میں اس کا کوئی پتہ نہیں ملتا۔ بخلاف اس کے گائیل دی روم۔ (۳۹۶) ریماڈیوک وٹس اسکاٹ۔ کولس ایمبرک اور تصاویر ارکاگنا۔ (۳۹۷) ٹرنی اور گدی ابن رشد کو طہود کا امام ظاہر کرتے ہیں۔ وٹس اسکاٹ ہمیشہ اسے ابن رشد ملعون کے نام سے یاد کرتا ہے۔ ”الفاظ خارخ ازامکان“ جو ابن رشد نے افسانوں کی روایت کے بموجب مذہب عیسوی کے ساتھ استعمال کئے تھے۔ ریماڈی (۳۹۸) کے یہاں بھی کلمات کفر ابن رشد کے سلسلہ میں موجود ہیں۔ پس یہ قرین قیاس معلوم ہوتا ہے کہ ان کمائیوں کا زیادہ حصہ ۱۳۰۰ء میں گڑھا گیا ہے۔ اس نظم میں جس کا نام لی تو میل ڈی شار تروز (۳۹۹) ہے اور جو ۱۳۲۰ء اور ۱۳۳۰ء کے مابین لکھی گئی ہے ہم حسب ذیل اشعار پاتے ہیں:- ”افسوس (۳۰۰) تم دیکھتے ہو کہ ہمارے زمانہ میں جب کہ ملعون ابن رشد کے الفاظ کس قدر مقبولیت حاصل کرتے جاتے ہیں وہ پیشین گوئی کیسی صحیح ہوئی۔ یہ شخص اپنی تمام قوت کے ساتھ ہمارے عقائد سے دشمنی ظاہر کرتا رہا۔ اسی میں جیا اور ایک جانور کی موت مر گیا کیونکہ اس کے کان کبھی انجیل کے مقدس الفاظ سننے کے لئے

ماکل نہ ہوئے۔“

پزار کا (۳۰۱) جبکہ اپنے اس ارادہ کا ذکر کرتا ہے کہ ابن رشد کے تمام کلمات کفر ہر مقام سے جمع کر کے ان کی تردید کی جائے تو یقیناً اس کے ذہن میں وہ کفر آمیز مقولے ہوں گے جو لوگوں نے اس عرب حکیم کی طرف منسوب کئے تھے۔ جرشون (۳۰۲) صرف ان الفاظ میں اس کا تذکرہ کرتا ہے ”لمعون“ ”بادلا بھوکے والا کتا“ ”عیسائیوں کا بہت سخت دشمن“ اور علانیہ طور پر اس کی جانب مذہب ثلاثہ اور یوکارسٹ یعنی عشاء ربانی کے بارے میں جو کلمات کفر مشہور تھے وہ منسوب کرتا ہے بنو دنیوذا مولا، (۳۰۳) انفرو (جہنم) کے چوتھے بند کی شرح کرتے ہوئے حیرت زدہ ہو جاتا ہے کہ ڈینی (۳۰۴) نے اسے ایک معزز مقام کیوں عطا کیا ہے اور ابن رشد جیسے کافر کو کوئی سخت تر سزا کیوں نہیں دی اور جو تمام حکما اور فلاسفہ میں سب سے زیادہ گستاخ ہے اور جس نے تمام مذاہب پر حملہ کیا۔ اور سب کو ایک ہی حقارت کی نظر سے دیکھا ہے اور حضرت مسیح کو تمام مدعیوں سے کم عقل کہا ہے کیونکہ انھیں صلیب پر چڑھ جانے سے زیادہ کامیابی نہیں ہوئی۔

(۱۶) ازمندہ وسطی کی اطالوی تصویروں میں ابن رشد کس طرح دکھایا گیا ہے۔

وسطی زمانہ کی تصاویر میں بالخصوص جو اطالیہ میں کھینچی گئیں ابن رشد کو الحاد کا مہمتا اور لمحدوں کا سرگروہ دکھایا ہے اور اس میں بالکل جدت سے کام لیا ہے۔ فرقہ ڈائی نیکی کی تعلیمات الہیات اس زمانہ کی ذہنی تہذیب کے اندر اس قدر سما گئی تھیں کہ فنون لطیفہ نے اپنے مضامین اور موضوعات کا انتخاب انھیں سے کیا ہے۔ سانٹا ماریا ویلا (۳۰۵) میں پادریوں کی مجلس کی ایک بے مثال نظیر باقی رہ گئی ہے جس میں سینٹ طامس کے پورے ”مجموعہ“ (۳۰۶) کو تصویروں اور نقش و نگار میں دکھایا ہے۔ امبروگیولورز میٹی (۳۰۷) مدرسہ سینی کا فخر اور فلسفہ الہیات کا ایک بڑا عالم تھا۔ ہر جگہ مدرسین کی تعلیمات کا چرچا نظر آتا تھا۔ جیرا (۳۰۸) کے کامپوسانیو مین (۳۰۹) بولفاک (۳۱۰) اور بعض کہتے ہیں کہ پٹرو ڈارونو (۳۱۱) نظام علمیوں کے مطابق عقول ارفیہ اور آرکو بیگائیٹ (۳۱۲) کے پر اسرار دائرے کھینچتا ہے۔ پیڈوا میں پیری ڈی ابانو (۳۱۳) کے پر اسرار علم کیسیا و نجوم نے ڈالار بیبیان (۳۱۴) کے وسیع کمرے کی استر کاری کی تصویروں میں جو بہ حیثیت آثار قدیمہ اور اپنی کیمیائی خوبیوں کے ممتاز ہیں اور نیز گاری انوار میٹس کی تصویروں میں جو اس سے زیادہ خیالی ہیں اور بالکل نئے ہوئے ہیں ایسا

معلوم ہوتا ہے کہ گویا جان والدی ہے۔ سیانٹا (۴۱۵) میں کل ڈالا سانوریا (۴۱۶) میں اسی طرح ٹاڈیو برتولو (۴۱۷) جو ایک مشہور زمانہ مصور و نقاش تھا فلاسفہ قدیم مثلاً ارسطو طالیس (۴۱۸)۔ کینٹو ساکن یوڈیگا اور کیورلیس ڈیٹی لس کی تصویریں کھینچی ہیں وہاں کے مشہور گرجے کی دھوپ (۴۱۹) چھاؤں کے کام میں جو مشہور پچی کاری کی گئی ہے اس میں بھی فلسفہ نے اپنی جگہ نکال لی ہے۔ ہرمیس ٹری میجی (۴۲۰) وہاں اپنی کتاب پیمانڈری (۴۲۱) کو ایک عیسائی اور ایک بت پرست دونوں کے سامنے پیش کرتا ہے اور دونوں اسے قبول کر لیتے ہیں۔ نکوئی (درچو) کو ایک بت پرست دھولاں چٹان پر بٹھایا ہے اور سقراط اور کرٹیز (۴۲۲) وہاں چڑھنے کی کوشش کر رہے ہیں۔ انھیں روایتوں کو مدرسہ پیروجیا (۴۲۳) نے بھی باقی رکھا ہے اور انھیں کا اتباع کیا ہے۔ کیمپو (۴۲۴) واقع پروشیا کے نفیس کمرے میں بھی فلاسفہ قدیم کی تصویریں دیوار پر بنی ہوئی ہیں اور عین اس وقت جبکہ فن نقاشی ازمندہ وسطی کی خصوصیت کو ترک کرتا نظر آتا ہے۔ مدرسہ اتھنس میں ایک شخص ریفیل (۴۲۵) پیدا ہوتا ہے جو اپنے زمانہ کے تمام یونانی فلسفیانہ خیالات کو پھر ہاتھ میں لے کر تازہ کر دیتا ہے۔ سب سے پہلی تصویر جس میں ابن رشد نظر آتا ہے وہ ہے جو ہنبر (۴۲۶) کے گرجا کیمپو سانٹو کے دوزخ کی تصویر ہے جو اندری ار کاگنا (۴۲۷) نے تقریباً ۱۳۳۵ء میں کھینچی تھی۔ دوسری زندگی یعنی آخرت کے واقعات۔ یوم حساب اور روح کی تین حالتیں جو قبر میں جانے کے بعد ہوتی ہیں یہ ایسے مضامین ہیں جو وسطی زمانہ کے اطالیہ کے تمام تصورات و مذاہب و خیالات فلسفیانہ و شاعرانہ و کلام طغر آمیز سب پر محیط نظر آتے ہیں۔ پنیبرا (۴۲۸) فلارنس۔ ایسی۔ آروٹیو۔ بلونا فرارا اور پیڈوا ہر ایک شہر میں اپنی اپنی دوزخ اور اپنی اپنی آخری حساب کتاب کی تصویریں ہیں جو مقامی تلمیحات سے پر اور مصور کی ذاتی عداوت کا اظہار کرتی ہیں۔ کامپو سانٹو کی دوزخ میں ڈانٹی کے بیان کردہ واقعات کے بارے میں کوئی کلام نہیں کہ ان کا پتہ صاف معلوم ہوتا ہے۔ لیکن یہ ہم تسلیم نہیں کر سکتے کہ ار کاگنا نے جیسا کہ اس نے بعد میں سانٹا میرانا ویلا (۴۲۹) اور سانٹا کروس میں کیا ہے۔ اس جگہ بھی واقعی قصد کیا ہو کہ جن مقامات کو ڈانٹی نے اپنی مشہور نظم میں درج کیا ہے۔ انھیں اس طرح بتایا جائے کہ گویا اسے ماورائے لحد کا جغرافیہ بذریعہ الہام معلوم ہوا ہے۔ اگر کہا جائے کہ یہ درکات جہنم کی تقسیم ہمیں ڈوائن کامیڈی (۴۳۰) کی یاد دلاتی ہے تو ان درکات کی جو تفصیل دکھائی گئی وہ انگریزی (۴۳۱) (ڈانٹی) کی تفصیل کے بالکل مطابق نہیں ہے۔ ان درکات میں سے دو جو بالاتر مقامات ہیں مغروروں کے لئے مخصوص کئے گئے ہیں جیسے کے ملحدین ہیں انہیں (۴۳۲) اپنے تلاندہ کے ساتھ ساتھ پہلے نظر پڑتا ہے اس کے بعد مجوسی

اور فال گو جوتشی دکھائی دیتے ہیں۔ ان سب لمحدین کا سردار بنا ہوا ار جینا (۴۳۳) آتا ہے پھر شمعونی (۴۳۴) آتے ہیں لیکن جو در کہ داہنی طرف ہے وہ اس سے زیادہ سخت عذاب کے لئے محفوظ رکھا گیا ہے اور جن لوگوں کو اس میں عذاب ہو رہا ہے وہ بظاہر اسی طبقہ سے معلوم ہوتے ہیں۔ جسے ملعون و مردود کہا جاتا تھا۔ (۴۳۵) اس کے بعد دجال کو زندہ جلایا جا رہا ہے اور ایک تیسرا شخص زمین پر پڑا ہوا ہے جس کے گردا گرد سانپ حلقہ کئے ہوئے ہیں۔ یہ اپنی پگڑی اور لمبی داڑھی سے پہچانا جاسکتا ہے۔ یعنی یہ ابن رشد ہے۔

اس طریق پر جناب پیغمبر اسلام (۴۳۶) دجال اور ابن رشد تین شخصوں پر ارکاگنا نے جو اپنے زمانہ کے خیالات کا ترجمان تھا ان تمام باتوں کا جو عقائد مذہبی کے خلاف ہیں غم و غصہ اتارا ہے۔ یہ ہمیں یاد رکھنا چاہئے کہ دینی (۴۳۷) پیغمبر اسلام (صلی اللہ علیہ وسلم) کو صرف ایک فرقہ کا بانی تصور کرتا تھا اور مذہب اسلام کو صرف الحاد عرب سے تعبیر کیا کرتا تھا۔ ابن رشد کو پیغمبروں کے ساتھ ساتھ اس لئے دکھایا ہے کہ یہ شخص متشکک اور کلمات کفر بکنے والا تھا جس نے ہر مذہب موسوی عیسوی اور اسلام کی شان میں کلمات کفر استعمال کئے ہیں۔ مگر جہاں تک ہم جانتے ہیں دینی نے اپنی روایات میں اس طرح نہیں درج کیا ہے۔ اس نے بہت تحمل سے کام لے کر اس عرب فیلسوف کو جس کی اس نے نہایت توجہ کے ساتھ مخالفت کی ہے ایک مقام امن اور الناک آرام میں دوسرے بڑے لوگوں کے ساتھ جگہ دی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ”یہ بزرگ رومی (۴۳۸) ہیں جنہیں میں اپنے آپ میں دیکھنے کی استعداد نہیں رکھتا۔“ مگر ارکاگنا کی تصویر میں بخلاف اس کے ابن رشد کو عذاب میں دجال کا شریک دکھایا گیا ہے۔ اسی زمانہ میں دوزخوں کی اور جگہ جو تصویریں کھینچی گئی ہیں ان میں بھی یہی واقعات نظر آئیں گے۔ بلوگنا (۴۳۹) کلیسائی سینٹ پروں کے ایک حصہ میں بھی کلیسائی کا مپوسانو کی تصویروں کے مانند تصویریں ہیں جنہیں بوفلماکو (۴۴۰) کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔

جب اس تصویر کو میں نے دیکھا تو مجھے سخت تعجب ہوا کہ ایک طرف پیغمبر اسلام (۴۴۱) کو دیکھا اور دوسری طرف ایک شخص کو دیکھا جس کے نام کے صرف شروع کے حروف درج تھے اور یہ حروف وہی تھے جو ابن رشد کے نام کے ہیں۔ لیکن جب میں نے میڑھی لا کر بہت غور کے ساتھ اڑے ہوئے حروف کو دیکھا تو مجھے لفظ اہلسالا (۴۴۲) نظر آیا۔ ایک اور دوسرے فرقہ کی تصویریں ہیں جن پر ڈای نیکی تعلیمات کا اثر ہے ان میں بھی ابن رشد قریب قریب انہیں خصوصیات کے ساتھ دکھایا گیا ہے۔ یہ تصویریں مناظرات سینٹ طامس کے نام سے موسوم ہیں۔ ان میں ابن رشد کو ہمیشہ لمحدین کی جماعت میں دکھایا گیا ہے کہ گویا وہ استاد

مدرسین (یعنی طامس) کے قدموں پر سر رکھے پڑا ہے۔ سینٹ کیٹھرائن (۴۴۳) کے کلیسا واقع پیمیزا میں جہاں سینٹ طامس کی یادگاریں بکثرت موجود ہیں اس کرسی کے قریب جہاں یہ عالم ربانی درس دیا کرتا تھا اس مضمون کی جو مدرسہ ہائے پیمیزا اور فلارنس کو اس قدر عزیز تھا سب سے زیادہ دلچسپ آثار موجود ہیں۔ جس تصویر کا ہم یہاں ذکر کر رہے ہیں اور جو ضرور ۱۳۴۰ء کے قریب قریب تیار کی گئی ہو گی اس کا کھینچنے والا فرانکو ٹرینی (۴۴۴) ہے جو چودھویں صدی کے بہترین مصوروں میں شمار کیا جاتا ہے۔ تصویر کے وسط میں اس طریق سے کہ روشنی اس پر اچھی طرح پڑ رہی ہو ضخیم متناسب ہاتھ پیروں کے ساتھ سینٹ طامس کا سر نظر آ رہا ہے جو اس شکل کے بالکل مطابق ہے جسے سب صحیح تسلیم کرتے ہیں اور جس کے مطابق بعد ازیں انجیلکلم ڈی فسولی (۴۴۵) نے ایک اور تصویر کھینچی ہے۔ و ساری (۴۴۶) یہاں تک بیان کرتا ہے کہ پیتر کے واعظ پادریوں نے ٹرینی (۴۴۷) کے لئے فوزی نو (۴۴۸) کی خانقاہ سے جہاں سینٹ طامس کا ۱۳۷۷ء میں انتقال ہوا تھا اس کی یہ تصویر منگا بھیجی تھی۔ تصویر کو دیکھنے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ واقعی یہی نیک دل واعظ سینٹ طامس۔ تلبہ کا بے زبان تیل ہے جو اپنے مجموعہ کے مضامین کی جگالی کر رہا ہے۔ تصویر کے سب سے اوپر خدا ہے جو تمام انوار کا منبع ہے اس کے گرد اگرد فرشتے کھڑے ہیں۔ خدا دینی نور کی کرنیں حضرت موسیٰ اور حضرت مسیح کی تاریخ لکھنے والوں اور انجیل کی منادی کرنے والوں اور پولوس مقدس پر ڈال رہا ہے یہ تمام بزرگ بادلوں میں معلق ہیں۔ اور تمام شعاعیں اکٹھی ہو کر سینٹ طامس کی پیشانی پر جلوہ ریز ہیں۔ ان کے علاوہ دو کرنیں بلا واسطہ خدا کی طرف سے سینٹ مذکور پر پڑ رہی ہیں۔ تصویر کے دونوں طرف اس عالم ربانی کے فرق منور سے کسی قدر نیچے افلاطون و ارسطو نظر آ رہے ہیں۔ افلاطون کے ہاتھ میں اس کا مکالمہ ثانی می یولیس (۴۴۹) ہے اور ارسطو طالیس کے ہاتھ میں کتاب الاخلاق ہے ان دونوں کتابوں میں سے ایک باریک طلائی ڈورا اوپر کی طرف صعود کرتا ہے اور سینٹ طامس کے چہرے تک پہنچتا ہے جہاں اس نور الہی سے مل جاتا ہے جو فوق سے نزول کرتا ہے۔ اور خود سینٹ طامس ایک کرسی پر بیٹھا ہوا ہے اور اس کے ہاتھ میں کتب مقدس کا نسخہ ہے جو ان الفاظ پر سے کھلا ہوا ہے: ”وہاں من ارادہ امر حق خواہد کرد و بسائے من از بیدہاں متفر خواہند شد“ (۴۵۰) اس کے زانوؤں پر اس کے اپنے مختلف تصنیفات رکھے ہوئے ہیں اور جس طرح سے کہ سینٹ طامس کے سر پر آکر وہ تمام نوری شعاعیں ایک ہو جاتی ہیں۔ جو خدا، موسیٰ و انجیل ربانی، پولوس مقدس، افلاطون اور ارسطو طالیس سے نکلتی ہیں اسی طرح اس کی تصنیفات سے کرنوں کا ایک دوسرا سلسلہ منتشر ہوتا ہے اور ان تمام علمائے کلیسا

تک پھیلتا ہوا پہنچتا ہے جو اس کے قدموں پر ہر دو جانب پرا جمائے کھڑے ہیں۔ صرف ایک کرن ایسی ہے جو ایک تنہا شخص پر جا کر پڑتی ہے جو تصویر کے سامنے کے حصہ میں سینٹ طامس کے پیروں پر پڑا ہے یہ شخص اور یہ کافر جس سے عالم ربانی سینٹ طامس کے لب نفرت ظاہر کرتے ہیں ابن رشد ہے۔ اس کی حالت ایک مغرور شخص کی سی ہے جو ایک عالم فکر میں مستغرق ہو اور نہایت تکلیف سے اپنے آپ کو کنبیوں کے بل اٹھائے ہوئے غیظ و غضب کی حالت میں جٹکا ہو اور ایک ایسے باغی کی طرح مقابلہ کی قسم کھا رہا ہو جو خدا اور نیز تمام بنی نوع انسان سے آمادہ پیکار ہے۔ یہ وہ تصویر ہے جو پانچ صدیاں طے کر کے ہم تک پہنچی ہے اور جسے ہم وسطی زمانہ کی فلسفیانہ تصویروں کی ایک انوکھی اور سب سے زیادہ جدت آمیز یادگار کہہ سکتے۔ بشرطیکہ سائنا میرا ناویلا (۱۴۵۱ء) کی عمارت ہماری نظر کے سامنے نہ ہوتی جو فلارنس کی زندگی کا خلاصہ ہے جہاں شاعری۔ فنون لطیفہ۔ علم و حکمت و شجاعت کے آثار موجود ہیں اور جسے فنون لطیفہ، مذہب، علم و حکمت، عیش و راحت سب نے مل کر منضہ شہود پر جلوہ گر کیا ہے۔ یہاں پھر ہم پچی نیا (۱۴۵۲ء) اور مراسیل فیسن (۱۴۵۳ء) جزوا ڈی ہنسی (۱۴۵۳ء) اور سیونارولا (۱۴۵۵ء) کے درمیان ابن رشد کو پاتے ہیں کہ گویا سینٹ طامس کی کامیابی ظاہر کرنے کے لئے اس کی بھینٹ چڑھائی گئی ہے۔ سائنا میرا ناویلا۔ (۱۴۵۶ء) فرقہ ڈامی نیکی کا ایک گر جا ہے اور اس اثر کی ایک سب سے زیادہ حقیر یادگار ہے جو کہ واعظ پادری (یعنی فراز) اس روز تک فلارنس میں استعمال کرتے رہے جس دن کہ انہوں نے فراگیر ولانو (۱۴۵۷ء) اور ڈامی نیکیوڈا پیسیا (۱۴۵۸ء) کے واسطے سے براہ راست اس مقام کی حکومت اپنے ہاتھ میں لی۔ سینٹ ڈامی نیکی کی یہی وہ فتح تھی جس نے ٹاڈی گڈی (۱۴۵۹ء) اور سائن میسی (۱۴۶۰ء) نے اس مذہبی مجالس شہرئی کے کمرہ میں تصویریں بنا کر دکھانے کا ارادہ کیا تھا جو گر جا سے بالکل ملا ہوا تھا اور جو آج کل اہل اندلس کی کلابان عظیم (کسی لون ڈیجلی ہسپانولی) (۱۴۶۱ء) کے نام سے مشہور ہے عالمی کلیسا (۱۴۶۲ء) کے گردا گرد سانو ماریا ڈل فیاری (۱۴۶۳ء) ساری، گیوٹو۔ ارنافو۔ پیزارکا۔ لارا۔ لافیا مینا کی تصویریں ہیں جو بیٹرس (۱۴۶۳ء) کی تصویر کی مانند بطور علامات کے بنائی گئی ہیں اور یہ دکھانا مقصود ہے کہ اس کلیسا کی خصوصیات اور صفات کیا کیا ہیں۔ پیائے روما کے قدموں پر مومنین کا ایک گھ کا گھ ہے۔ دو کتے جو فرقہ سینٹ ڈامی نیکی کی علامت ہیں گھ کی نمکبانی کر رہے ہیں بھیریے (یعنی طہرین) اس گھ پر حملہ کرتے ہیں لیکن نجات دہندہ (یعنی حضرت مسیح علیہ السلام) کے کتے جن پر سیاہ و سفید (جو فرقہ ڈامی نیکی کے رنگ ہیں) داغ ہیں اپنے جبروں سے ان بھیریوں کو پھاڑ ڈالتے ہیں۔ جس مقام پر طہرین کا تعاقب کیا جا رہا ہے اس کے پاس ہی

ایسی تصویریں ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ وعظ و نصیحت کا زیادہ پرامن کام انجام پا رہا ہے۔ یہاں لمحدین جو زیر کر لئے گئے ہیں اور سر اطاعت جھکائے ہوئے ہیں گھٹنے ٹیکے کھڑے ہیں اور توبہ کر رہے اور اظہارِ پشیمانی میں اپنی کتابیں پھاڑ رہے ہیں۔ جنگجو کلیسا سے بالاتر اس کلیسا کا امن و سکون دکھایا گیا ہے جسے مذہبی جنگ میں فتح حاصل ہوئی ہے۔ روح کی تصویر ایک بچے کی صورت کی بنائی ہے جسے ایک عورت اپنے ہاتھ سے کھینچتی جا رہی ہے اور روح رفتہ رفتہ دنیا سے بے تعلقی حاصل کر کے اس مرتبہ اعلیٰ تک صعود کر جاتی ہے۔ جس کے پرے خدا کی عظمت اور خوشنودی ہی خوشنودی نظر آ رہی ہے۔

مسی (۴۶۵) نے ان قابل تعریف تصویروں میں سینٹ ڈامی نیکی کی مذہبی کامیابی کو دکھایا ہے۔ گڈی (۴۶۶) نے اس کے بالمقابل اپنے فرقہ کی فلسفیانہ کامیابی کو سینٹ طامس کی اعلیٰ برتری اور فوقیت کے ساتھ دکھایا ہے۔ خود سینٹ طامس تصویر کے پتھوں بیچ میں ہے اس کی کرسی سب سے بلند مقام پر ہے۔ اس کے پاس نیک اور معزز لوگوں کی ایک جماعت بیٹھی ہوئی ہے۔ اس جماعت میں دس آدمی توریث اور انجیل کے بزرگوں میں سے ہیں یعنی حضرت موسیٰ، حضرت اشیا، حضرت سلیمان، حضرت داؤد، حضرت ایوب، انجیل کے کاتب اور پولوس مقدس۔ اس کے (یعنی سینٹ طامس کے) پیروں کے قریب تھیم کے بالکل سامنے والے حصہ کے مانند ایک مقام ہے جہاں وہ ملاحظہ بیٹھے ہوئے ہیں جو اس شریف جلسہ میں شریک ہونے کے قابل نہیں اور جنہیں سینٹ طامس نے کچل ڈالا تھا یعنی اریوس (۴۶۷)، سنی لیوس (۴۶۸) اور ابن رشد ہیں۔ یہ ایک طرح کے سخت غم و الم کے عذاب میں مبتلا ہیں۔ اور ان لوگوں کے مانند نظر آتے ہیں جو امر حق سے مطمئن نہ ہوئے ہوں اور جنہیں قومی سے قومی دلیل بھی انکے خیالات کی تردید کر کے غرور سے نجات نہیں دلا سکتی ہو۔ ابن رشد کی وہی شکل ہے جو کہ ٹریٹی (۴۶۹) کی تصویر میں ہے اس کی پگڑی خصوصیت سے نمایاں ہے۔ اور اپنی شروح سید پر سارا دیے بیٹھا ہوا ہے۔ اس کے نیچے گڈی (۴۷۰) نے دو جدا جدا اسطوروں میں سات ٹپاک اور سات پاک علوم اور ان کے اماموں کی تصویریں کھینچی ہیں۔ وہ علوم اور ان کے امام یہ ہیں:- صرف و نحو اور پر سین (۴۷۱)، علم بلاغت و معانی اور سسرو (۴۷۲)، علم منطق اور زنیان (۴۷۳)، علم موسیقی اور جو یا لکین (۴۷۴)، علم ہیئت اور اٹالس (۴۷۵)، تحریر اقلیدس اور اقلیدس (۴۷۶)، علم حساب اور ابراہیم (۴۷۷)، جس کے ہاتھ میں شمار کی ایک تختی بھی موجود ہے۔ اس کے بعد قوانین ملکی اور جینیٹین (۴۷۸)، قانون مذہبی اور کلہنت (۴۷۹)، ششم علم مذہب علمی اور پیری لبارڈ (۴۸۰)، علوم مذہب نظری (قیاسی) اور سینٹ ڈنس۔ (۴۸۱)

ہینس (۳۸۲) اور علوم مذہب اکتشافی (برہانی)۔ اس کے ہاتھ میں ایک مثلث ہے (جو قیاس کی تین شعبوں کا اظہار کرتا ہے)۔ سینٹ جین ڈاماسن (۳۸۳) اور علم مذہب جو دھیان و تصور سے تعلق رکھتا ہے۔ سینٹ آگناکین (۳۸۳) اور علم مذہب جو فلسفہ مدرسین سے متعلق ہے اس کے ہاتھ میں ایک مناظرہ کی کمان بھی ہے۔

یہ وہ عظیم الشان تصویر ہے جس میں ایک حیرت انگیز کمال فن کے ساتھ گڈی نے اس صدی کے تمام فلسفیانہ خیالات کو یکجا کر کے دکھایا ہے۔ ابن رشد اپنے قدیم مقام پر ہے اور وہ شے ظاہر کر رہا ہے جو اس سے منسوب ہے۔ یہاں بھی (جیسا کہ ہر جگہ) وہ ایک منکر مذہب اور بد اندیش آدمی کی مثال ہے جو مدرسہ ڈامی نیکی پختہ مذہبی اور ان کی فلسفہ الہیات کے سامنے بیچارگی کی حالت میں قدموں پر سر رکھے پڑا ہے۔ مزید براں سینٹ طامس کے مناظرے کے جو واقعات ہیں وہ مدرسہ جیروا میں ایک عرصہ دراز تک علی التسلل زندہ رہے ہیں۔ ٹرینی (۳۸۵) اور گڈی سے ایک سو سال سے زیادہ مدت کے بعد اس وقت جبکہ جیروا اپنے آلام و آفات سے سکون حاصل کر کے سر اٹھا رہا تھا ہم دیکھتے ہیں کہ یہی مضمون کلیسائے کیپو سانٹو (۳۸۶) کے دلقریب ارائش دینے والے ہنزگوزولی (۳۸۷) کے موقلم سے ادا ہو رہا ہے۔ یہ تصویر جو پہلے کلیسائے پیمبرا میں اسقف کے تخت کے پیچھے رکھی ہوئی تھی ابراہم لوور (۳۸۸) کے عجائب خانہ (میوزیم) میں ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ گوزولی ہر ہر خصوصیت کو نظر میں رکھ کر ٹرینی کی تصویر کا چرچا اتارنا چاہتا تھا۔ چنانچہ اس میں بھی وہی ترتیب ہے۔ وہی لوگ ہیں۔ سینٹ طامس وسط میں ہے۔ اس کی تصنیفات اس کے زانوؤں پر دھری ہوئی ہیں۔ ہاتھ میں ایک کھلی ہوئی کتاب ہے جس میں یہی خوف ناک دھمکی کے الفاظ لکھے ہوئے ہیں کہ ”بسائے (۳۸۹) من از ہدیہتان متنفر خواہند شد“ حضرت مسیح کا تاج انجیل۔ حضرت موسیٰ اور مقدس پولوس سب اوپر ہیں۔ ہر دو جانب افلاطون و ارسطاطالیس ہیں۔ نیچے پاپائے روما ہے اور وہ علما ہیں۔ جنھیں سینٹ طامس سے روشنی پہنچتی ہے۔ اس کے قدموں پر ایک شخص لب لباب پڑا ہوا ہے اور ایک کتاب کی ورق گردانی کر رہا ہے جس میں ہمیں یہ الفاظ نظر آتے ہیں۔ ”اور ارسطو کی پہلی کتاب (۳۹۰) میں ان غیر محدود اسباب و علل کو بیان کر کے۔“ لیکن یہ شخص کون ہے جو لب لباب پڑا ہوا ہے اور جسے سینٹ طامس معلوم ہوتا ہے کہ تصویر کے نقشہ سے باہر کر رہا ہے؟ یہ روایت متواتر چلی آ رہی ہے کہ اس سے مراد گویلام (۳۹۱) ڈی سینٹ ایمر ہے۔ حقیقت بھی یہی ہے کہ سینٹ طامس کے قصوں میں ہم نے دیکھا ہے کہ گویلام وہی کام کرنے والا نظر آتا ہے جو ابن رشد کی طرف منسوب ہے اور آخر انداز کی طرح وہ بھی اسی ڈامی نیکی عالم کی فتح کی بھینٹ چڑھتا ہے۔

علاوہ بریس مصور کا یقیناً یہ ارادہ تھا کہ تصویر کے حصہ زیریں میں ۱۲۵۶ء کی مجلس انانگی (۱۶۹۲) کی تصویر کھینچنے کا جس کی صدارت اسکندر پنجم (پوپ) نے کی تھی اور جس میں دارالعلوم پیرس کے اس عقیدہ کو ملعون و مطرود قرار دیا گیا تھا کہ اہل خانقاہ کو افلاس میں زندگی بسر کرنا چاہئے۔ سینٹ طامس کے علاوہ اور جو لوگ ہیں وہ یہ ہیں۔ سینٹ بونا و نٹورا۔ (۱۶۹۳) جین ڈی اریس۔ ہیوگوز ڈی سینٹ چیر۔ البرٹ اعظم۔ ہو مبرٹ دی رومنس مزید براں پیرا اور فلارنس کی تصویروں میں جو توار دو واقع ہے اس کا ذکر میں اوپر کر چکا ہوں۔ میرا خیال ہے کہ اس میں کوئی شک و شبہ کی گنجائش باقی نہیں رہتی کہ یہاں بھی ملزم اگر کوئی ہے تو صرف ابن رشد ہے۔ اول تو گوزولی نے جس شخص کی تصویر کھینچی ہے اس کے چہرے پر ٹرینی کی تصویر ابن رشد کے مانند گھنی داڑھی ہے اور سر پر گچڑی اور پیروں میں قرطبی جوتے ہیں اور جو ضخیم جلد اس کے ہاتھ میں ہے وہ بجائے گویلام ڈی سینٹ ایمر کے ابن رشد کی شرح بیسط معلوم ہوتی ہے۔ نیز یہ بھی ظاہر ہے کہ گوزولی نے اپنی تصویروں میں کسی نئے خیال سے کام نہیں لیا ہے بلکہ اس نے ٹرینی کی تصاویر کو چند تعمیرات کے ساتھ نقل کر دینے کا ارادہ کیا ہے۔ جب یہ صورت ہے تو پھر ہم کیسے یہ خیال کر سکتے ہیں کہ اس نے ایک مسلمہ روایت میں جس کے اصلی معنی سے وہ بے خبر تھا اپنی طرف سے کچھ تعمیر کر دیا ہو گا۔ فرض کیا اگر اس نے ایسا کیا ہے تو گویا ایک ایسے شخص کو داخل مضمون کر رہا ہے جس سے مدرسہ پیرا بالکل ناواقف ہے اور جسے شاید وہ بھی نہیں جانتا۔ قطع نظر اس کے جس شے سے تمام شکوک رفع ہو جاتے ہیں وہ یہ ہے کہ گویلام ڈی سینٹ ایمر (۱۶۹۳) تصویر کے حصہ زیریں میں موجود ہے اور گو اس کے بدن پر یہود مشرق کا سلباس نہیں ہے لیکن ظاہری شباهت ایسی معلوم ہوتی ہے جیسے دارالعلوم پیرس کے عالموں کی تھی۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس خیالی مضمون کا جس کی اتنے طویل عرصہ تک مدرسہ ہائے پیرا اور فلارنس نے حفاظت کی آخر سرچشمہ کہاں ہے؟ لوگوں کا خیال ہے کہ گڈی نے صرف انہیں خیالات کو سناٹا ماریا نا ویلا (۱۶۹۵) کی تصویروں میں موقع سے دکھایا ہے جو فرڈامی نیکو کاویٹیو (۱۶۹۶) نے اس کے دل میں ڈالے تھے۔ بہر حال ہم اس میں کسی شک و شبہ کی گنجائش نہیں پاتے کہ جب ان تین تصویروں میں جو ایک ہی مضمون پر مبنی ہیں اور تقریباً ایک ہی زمانہ (یعنی ۱۶۳۵ء تا ۱۶۳۷ء) میں کھینچی گئی ہیں ابن رشد ایک ہی حیثیت سے دیکھا گیا ہے تو ارکاگنا۔ ٹرینی اور گڈی نے لازماً اپنے اپنے تخیل کو ایک ہی منبع سے اخذ کیا ہو گا۔ اس منبع کو بھی ہم تحقیق کے ساتھ متعین کر سکتے ہیں۔ اور بالیقین کہہ سکتے ہیں کہ یہ سب گویلام ڈی ٹوک (۱۶۹۷) کی کمائی کی شگوفہ کاری ہے۔ ہمیں یاد ہے کہ گویلام جب ان ملاحظہ

کے نام لیتا ہے جنہیں سینٹ طامس نے ہزیمت دی تھی تو ابن رشد کو پہلی صف میں رکھتا ہے۔ ان مصوروں کو راہبوں کی طرف سے ایک کتابچہ (لبریٹو) (۳۹۸) ملا کرتا تھا جس میں مضمون تصویر کا خاکہ دیا جاتا تھا اور ان لوگوں کے نام بھی ہوتے تھے جنہیں تصویروں میں دکھانا مقصود ہوتا تھا۔ اس لکھے ہوئے کرچ کے درقوں پر وہی کمائی درج ہوتی تھی جو زبان زد خاص و عام ہوتی۔ سینٹ طامس کا ویلوں میں نام چڑھانے کی رسم ۱۳۲۳ء میں ادا ہوئی تھی جس میں گو یلام ڈی ٹوک (۳۹۹) نے ایک اہم حصہ لیا تھا۔ اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہی رسم اس جانب محرک ہوئی تھی۔ پس بلا پس و پیش میں کہہ سکتا ہوں کہ سینٹ طامس کے قصہ میں ان تمام واقعات کا سررشتہ ملتا ہے جو مناظرات سینٹ طامس میں ابن رشد کی طرف منسوب کئے جاتے ہیں۔ ارکاگنا (۵۰۰) کے دوزخ میں جو ابن رشد کو جگہ دی گئی ہے اس کی صورت یہ معلوم ہوتی ہے کہ ریمانڈ ٹلی (۵۰۱) جسے دو مرتبہ بہینزا (۵۰۲) جانے کا موقع ملا تھا اور جس نے ۱۳۰۷ء میں اپنی کتاب ”فنون بحیث الاجمال“ (ارس بریولس) (۵۰۳) ختم کی اس مضمون کے تصور و خیال سے بیگانہ نہ تھا۔

مگر سولھویں صدی کے نقاش و مصور ابن رشد کی شخصیت سے آشنا نہیں معلوم ہوتے اور یہ غلطی ہے جو لوگ اسے رافیل (۵۰۴) کے مدرسہ ایتھنس athens میں تلاش کرنا چاہتے ہیں۔ اس کی تصویر میں وہ شخص جو سر پر عمامہ باندھے ہوئے فینا غورث کے جدول پر جھکا ہوا سوچ رہا ہے وہ عرب پیشک ہے لیکن غالباً اس سے رافیل کا مطلب یہ ظاہر کرنا تھا کہ عربوں نے اپنے علم حساب و فلسفہ کو یونانیوں سے لیا ہے۔ علاوہ بریں رافیل اچھی طرح جانتا تھا کہ ابن رشد کا تعلق بجائے فینا غورث کے ارسطاطالیس سے ظاہر کرنا زیادہ درست ہو گا۔ بہر حال وہ سلسلہ خیالات جسے رافیل نے ایک قابل تعریف تصویر میں ظاہر کیا ہے نہ فلسفہ مدرسین سے تعلق رکھتا ہے اور نہ فلسفہ ابن رشد سے۔ اس کی نظر میں صرف یونان کی فتح اور یونان کی آہٹا کے نشوونما کا دکھانا مقصود تھا۔ اس کے سامنے افلاطون ٹیمایوس (۵۰۵) کا مصنف ہے اور ارسطاطالیس الاخلاق کا۔ لیکن اگر یہ ضرور ہے کہ اس مدرسہ کا بھی نام بتا دیا جائے جس سے اس بے نظیر نقاش نے اپنے مضمون اور تصویر کے خاکہ کو اخذ کیا تھا تو ہمارا خیال بدرجہ غالب مدرسہ مسائیل فی سین کی طرف مائل ہوتا ہے۔

(۱۷) شروح سیطہ کی عالمگیر مقبولیت

اس تمام فلسفہ مدرسین میں ابن رشد کی دو گونہ شخصیت نظر آتی ہے۔ ایک طرف تو ابن

— رشد وہ شخص ہے جس نے شرح سیّد لکھی ہے اور بدرجہ اعلیٰ حکیم ارسطاطالیس کا ترجمان سمجھا جاتا ہے۔ اس کے مخالف بھی اس کی عزت کرتے ہیں اور دوسری طرف یہی وہ شخص ہے جو کلیسائے کاپوسانٹو (۵۰۶) میں تمام مذاہب کو برا کہنے والا اور متشککین کا بانی کار قرار دیا گیا ہے۔ پہلے پہل یہ بات حیرت انگیز معلوم ہوگی کہ پابندی مذہب کے زمانہ میں بھی یہ دونوں نیشیتیں ایک دوسرے سے جدا نظر نہیں آتیں اور ایک ہی شخص کیتھولک مذہب کے مدرسوں میں علوم قدیمہ کا استاد سمجھا جاتا ہے اور ساتھ ہی ساتھ دجال کا مقدمہ الیش بھی کہا جاتا ہے۔ لیکن جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے وسطی زمانہ میں یہ بات کوئی خلاف فطرت نہیں سمجھی جاتی تھی کہ جن لوگوں کے مذہبی عقیدے قابل ملامت ہوں ان سے فلسفہ کے درس حاصل کرنے میں مضائقہ نہ کیا جائے۔ وہ عظیم تفرقہ جو فلسفہ اور علوم الہامیہ میں سمجھا جاتا تھا اس عقیدہ کا مانع نہیں تھا کہ کفار و بت پرست علوم عقلیہ و مبعیہ میں مسیحیوں سے بازی لے جاسکتے ہیں۔ کسی مورخ کو اس لئے اساقفہ بلکہ پوپ تک کو مدرسہ طلیطلہ سے باہر آتے دیکھ کر اس سے زیادہ حیرت نہ کرنا چاہئے جتنی کہ ایک آثار قدیمہ کے ماہر کو وسطی زمانہ کے خزانوں میں مذہبی ذہنیت کے سازو سامان عربی اشیاء کے بنے ہوئے ایوان آیات قرآنی سے مزین دیکھ کر ہوتی ہوگی۔

چودھویں صدی عیسوی میں شرح ہیٹھ ہر جگہ مسئلہ سمجھی جانے لگی اور ہر کوئی بلا رد و قرح اسے بطور سند کے پیش کرنے لگا۔ تیرھویں صدی عیسوی میں عوام کی نگاہوں میں ابن رشد کا مرتبہ بوعلی سینا کے نیچے تھا۔ ۱۱۹۱ء میں ہمبرٹ دی پرولی (۵۰۷) جب ان شروع کا ذکر کرتا ہے جو اس نے ارسطو کے بایعہ الطبیعیات کی شرح لکھنے میں استعمال کی تھیں تو اس وقت ابن رشد کو چوتھے درجہ پر جگہ دیتا ہے لیکن اس کے مقابلہ میں جب چودھویں اور پندرھویں صدیاں آئیں تو ان میں ابن رشد ارسطو کا سب سے بہتر شارح سمجھا جانے لگا۔ صرف اسی کا اتباع کیا جاتا تھا اور اسی کے اقوال بیان کئے جاتے تھے۔ پڑارکا (۵۰۸) اسے سب سے پہلا شرح کرنے والا خیال کرتا ہے اور کہتا ہے کہ شاید تنہا یہی شخص ہے جس نے قدیم مصنفین کی تمام کتابوں پر شرح کی ہے۔ پرنیزی (۵۰۹) اسے تمام فلسفہ مدرسین کا امام سمجھتا ہے اور خیال کرتا ہے کہ صرف یہی ایک شارح ہے جس سے وسطی زمانہ سے لوگ متعارف تھے۔

جب ۱۱۷۳ء میں لوی یاز دہم (۵۱۰) نے تمام فلسفی تعلیمات کو باقاعدہ ترتیب دینا شروع کیا تو جس عقیدہ حکمت کو اس نے پسند کیا اور دوسروں کو اس کی طرف شوق دلایا وہ ارسطو اور اس کے شارح ابن رشد کا فلسفہ تھا جسے ایک عرصہ دراز تک صحیح اور قابل استناد و امتیاز سمجھا جاتا رہا۔ ایک خط میں جوینی (۵۱۱) سے (اکتوبر ۱۳۹۸ء میں) کرسٹوفر کولمبس (۵۱۲) نے لکھا ہے

(اس خط کو پیرا ڈبلی (۵۱۳) نے نقل کیا ہے) یہ مضمون ہے کہ ابن رشد ان مصنفین میں سے ہے جس کی تصنیفات پڑھ کر اسی نئی دنیا (یعنی امریکہ) کے وجود کا خیال پیدا ہوا۔

ناظرین نے دیکھا ہو گا کہ کن دقتوں کے ساتھ ہم نے تیرھویں صدی کے متبعین ابن رشد کا پتہ لگایا ہے۔ مدرسہ ڈامی نیکی نے جو تردیدات کی ہیں اور ریمانڈ لی (۵۱۳) نے جو مجنونانہ غضب و غصہ کا اظہار کیا ہے انہیں سے ہمیں رشدیوں کے وجود کا علم حاصل ہوا۔ لیکن ان عالموں میں سے جن کے اس قسم کے خیالات تھے کسی ایک کا نام لینے کی ہم سے فرمائش کی جائے تو شاید اس کا پورا کرنا ممکن نہ ہو گا۔ چودھویں صدی میں یہ حالت باقی نہ رہی اس صدی میں ہمیں ایک ایسا مدرسہ نظر آتا ہے۔ جو اعلانیہ طور پر ابن رشد کا نام اپنے جھنڈے پر درج کرتا ہے۔ یہ جماعت حکما جسے مدرسہ پیڈوا (۵۱۵) کا مقدمہ الجیش خیال کرنا چاہئے ایسی خصوصیات کے ساتھ ممتاز ہے جو کافی طور پر نمایاں ہیں۔ یعنی ارسطو کے رسالوں کی جگہ شرح ابن رشد کا رواج۔ روح و عقل پر بے شمار سوالات، انداز بیان دقیق، نمائش اور بعید الفہم اور روح اور عقل پر بے شمار سوالات۔

کارملائٹ جین ڈی بیلن تھراب (۵۱۶) (۱۱ مئی ۱۳۳۶ء) اس مدرسہ کا سب سے زیادہ ممتاز شخص ہے اس کا نام ہمیشہ امام الرشید صیسی کے لقب کے ساتھ لیا جاتا ہے۔ بیکن تھراب انگلستان میں فرقہ قرطبی (۵۱۷) کا سردار تھا۔ اور اپنے فرقہ مذہبی کا اسی طرح بڑا عالم تھا جیسا کہ سینٹ طامس فرقہ ڈامی نیک کا اور۔ ڈنس اسکات فرقہ سینٹ فرانس (۵۱۸) اور گائیل ڈی روم فرقہ اگسٹینین (۵۱۹) کا تھا۔ اس کے ذریعہ سے مدرسہ قرطبی میں فلسفہ ابن رشد کی تعلیم سینہ بہ سینہ چلی آتی تھی۔ ہم دیکھتے ہیں کہ اٹھارھویں صدی کے پہلے سال اس فرقہ کے ایک راہب جوزف زگا گلیا ڈی فریرے (۵۲۰) کا یہ ارادہ تھا کہ بیکن تھراب کے طرز کو دوبارہ زندہ کرے اور علوم مذہبی کی تعبیر اس کے موافق کرے۔ لیکن بیکن تھراب کو شش کرتا ہے کہ فلسفہ ابن رشد کے ٹھکانہ مسائل کی اتنی تائید نہ کی جائے جتنی کہ فی نفسہ اس کے الحاد کو ضعیف ثابت کرنے کی سعی کی جائے۔ وہ مسئلہ وحدت عقل کو تسلیم نہیں کرتا لیکن پہلے یہ ظاہر کر دیتا ہے کہ سینٹ طامس اور ہاروی نیڈ یلاک (۵۲۱) کے دلائل ابن رشد کے مقابلہ میں بہت کم شانی و قطعی کہے جاسکتے ہیں۔ ابن رشد ایک ایسے نظریہ کو کبھی صحیح اور اپنے صحیح مفہوم کی توضیح کرنے والا نہیں سمجھ سکتا جو خود اس کے اصول کے بالکل خلاف ہو۔ یہ اس نے صرف ایک مجہول شے کو فرض کر کے بحث کی ہے۔ یہ گویا ایک مضمون ہے جس پر بحث و مباحث کی ترغیب دی جاتی ہے تاکہ دوسرے حقائق پر روشنی پڑ سکے۔ ابن رشد کے نظریات یعنی جواہر

منفصلہ کا اور اک عقول فکلیہ، اشیائے تحت القمر پر افلاک کا اثر اور عالم کا قدیم ہونا۔ ان سب کی عموماً بہت زیادہ قیود اور تحدید کے ساتھ شرح کی گئی ہے۔ چونکہ اس نے ابن رشد کی تعقیفات کو بہت استعمال کیا ہے اور بجائے اس کے نظریات کے خود اسے قابل استناد سمجھتا ہے اس وجہ سے کین تھراپ اس کا مستحق ہے کہ چودھویں صدی کے حامیان فلسفہ ابن رشد میں شمار کیا جائے اور مدرسہ پیڈوا میں علوم قدیمہ کا ترجمان تسلیم کر لیا جائے۔ ہم آگے چل کر بیان کریں گے کہ اس شہرت سے وینینی (۱۵۲۲) کو کس قدر دھوکا ہوا اور کس عجیب کذب و افترا کا تصور اس کے ذہن میں پیدا ہوا ہے۔

والٹر بارلے (۱۵۲۳) کا نام بھی فلسفہ کی اسی جماعت میں شریک کرنا چاہئے۔ زمارہ (۱۵۲۳) اکثر اس کے کلام کو پیرو ابن رشد سمجھ کر نقل کرتا ہے اور اس میں شک نہیں کہ وینس اور پیڈوا میں پندرہویں صدی میں اس کے اقوال بہت نقل کئے گئے ہیں۔ پیری اوریال (۱۵۲۵) اور دیگر تمام باریک بین و نازک مزاج فلاسفہ مدرسین چودھویں اور پندرہویں صدی میں گزرے ہیں مثلاً پیری ڈی ٹارن نیز (۱۵۲۶) کونٹس بانٹ (۱۵۲۷) گبریل ہیل (۱۵۲۸) اور بالخصوص مدرسہ اؤکم (۱۵۲۹) کے پیرو بورڈیان (۱۵۳۰)۔ مراسل ڈی اگسٹن (۱۵۳۱) یہ سب اسی زمرہ میں داخل ہیں۔ ان کے فلسفیانہ خیالات میں کوئی ایسی جدت نہیں تھی کہ استادوں میں کوئی ترتیب مدارج کی جاسکتی۔ سب ایک ہی صورت شکل کے زرد اور طبیعت کے ٹھس معلوم ہوتے تھے۔

فلسفہ ابن رشد ایک طرح پر صرف اس فلسفہ الہیات کا نام رہ جاتا ہے جو اسٹولہ (۱۵۳۲) اور شذرات (۱۵۳۳) سے لے کر پڑھایا جاتا تھا (۱۵۳۳) اور جو فلسفہ زمانہ حال کے میدان میں آنے تک بڑھاپے کی تکالیف اور پھیکے پن کے باوجود لاشتم پشتم اپنے تئیں گھسیٹے لئے چلا جا رہا تھا۔ اطالیہ کے باہر صرف ایک شخص نے فلسفہ رشد میں کئی نمائشی طور و طریقہ کے مقابلہ کی کوشش کی۔ یہ شخص گینسفرڈ (۱۵۳۵) کا رہنے والا جان و سل (۱۵۳۶) تھا۔ جو منذب، شائستہ طبیعت اور علوم افسانہ کا ماہر تھا اور جسے وحشی یورپ کے درمیان پڑا رکا (۱۵۳۷)۔ مراسل نی سین (۱۵۳۸) پولی ٹین (۱۵۳۹) اور سمبو (۱۵۴۰) کا صرف تنہا ہم خیال کہنا چاہئے۔ جان و سل بھی وسطی زمانہ کے یونانی و رومی علم ادب کے ماہرین (۱۵۴۱) کے مثل ابن رشد سے نفرت کرتا تھا۔ اس نے فلسفہ افلاطون کا مشائیین عرب کے فلسفہ سے اور نظریہ وحدت عقل کا سینٹ اگسٹائن (۱۵۴۲) کے اس مسئلہ سے مقابلہ کرنے کی کوشش کی ہے کہ:-

(۱۵۴۳) ”خدا ایک ہے اور وہی مالک ہے..... تیرے ہی نور کی روشنی میں ہمیں روشنی نظر آئے گی“

حوالہ جات

(۱) فلسفہ درستی سے فلسفہ الہیات وسطی زمانہ یورپ مراد ہے۔

Martien Capelia (۲)

Bede (۳)

Isidore (۴)

Celius Aurelianus (۵)

Gariopontus (۶)

Hygin (۷)

Bede (۸)

Priscian (۹)

(۱۰) Alfergan الفرنانی نویں صدی کا حکیم ہے جس کی کتاب مبادیات ہیئت مشہور ہے یہ شخص جبر و مقابلہ ریاضی جویش میں یگانہ روزگار تھا۔

(۱۱) Albumasar ابو معشر عرب منجم کا نام ہے ۸۰۵ء میں بمقام بلخ پیدا ہوا بغداد میں قدردانی ہوئی اور وسط ایشیا میں بمقام وصید ۸۸۵ء میں رحلت کی۔

(۱۲) abacus ابا قوس ایک آلہ کا نام ہے جسے قدما حساب لگانے میں استعمال کیا کرتے تھے۔

Constantine African I African (۱۳)

Garbort (۱۴)

Adelard of bath (۱۵)

Plato of tivol (۱۶)

Reymond (۱۷)

Archdiacre Dominique Gondisalvi (son of Gonsalve) (۱۸)

Jean Avendeah (۱۹)

Gerard of Cremona (۲۰)

Alfred morley (۲۱)

Abelard (۲۲)

Traiveres (۲۳)

Barcelona (۲۴)

Nice (۲۵)

Benjamin of Tudela (۲۶)

(۲۷) انگریزی ترجمہ میں لفظ Controveray کا ہے جس کے معنی بحث مباحثہ کے ہیں۔ میرے خیال میں یہ مطبع اور پروف دیکھنے والوں کی غلطی ہے اور صحیح لفظ (Commentray) ہے جس کے معنی شرح کے ہیں اور دراصل اسی سے یہاں مراد ہے۔ ابن رشد نے ارسطو کے رسالہ الشک والعالَم کی تلخیص کی ہے نہ کہ اس مضمون پر مختلف علماء کی بحثیں جمع کیں اور ان کی تنقید کی۔ اسی خیال سے میں نے ترجمہ میں آخر الذکر مفہوم کو صحیح سمجھ کر شرح کا لفظ درج کیا ہے مترجم۔

Etienne de Provins (۲۸)

(۲۹) Alpetrangi ایلپٹرنجی۔ یہ نام میری نظر سے کہیں نہیں گذرا۔ میرے خیال میں یہ کتابت کی غلطی ہے اور اصل نام البیٹنی ہے محمد بن جابر البیٹنی (ولادت ۸۵۰ء وفات ۹۲۹ء) جو موضع بطن عراق عرب کا رہنے والا تھا اور عربوں میں ایک بڑا ہیئت دان گذرا ہے اس کی الشک النجوم De Motu Stellarum بہت مشہور ہے۔ میلانش تھان نے ۱۵۳۳ء میں بمقام نیورمبرگ اس کا لاطینی ترجمہ طبع کرایا ہے۔

Generation and Corruption (۳۰)

Parva Naturalia (۳۱)

Substantia Orbes (۳۲)

Sarhoune (۳۳)

Navarre (۳۴)

M. Hearean (۳۵)

M. Jourdain (۳۶)

Bale, script M, Maj Brit, page 351 Pits, de rebus angl p. 374 Nicéron. (۳۷)

Memores, T Xv, p. 95, Fabricius, Bible medet inflalin T.V, p.233

Etienne de provins (۳۸)

(۳۹) Roger Bacon راجر بیکن ایک انگریز حکیم کا نام ہے جو ۱۲۱۴ء میں بمقام لیسٹر (سومریت) پیدا ہوا تھا اور ۱۲۵۰ء میں فرانسیسی راہبوں کی جماعت میں داخل ہوا اور ۱۲۹۳ء میں وفات پائی۔ حکمائے عرب کے کتب کا اس نے بڑا مطالعہ کیا تھا۔

William d, Auvergne (۴۰)

Alexander de Hales (۴۱)

Alpetrangi ایلپٹرنجی۔ (دیکھو نوٹ ماسبق)۔

Pierre de Vignes (۴۳)

Z Hohenstauffen (۴۴) می کا شای خاندان جس کا ایک رکن فریڈرک دوم تھا۔

Andre (۴۵)

Albert (۴۶)

Questiones Nicolai Pierpetitici (۴۷)

Vanini (۴۸)

Hohenstauffens (۴۹)

Hermann I Allemand (۵۰)

Hohenstauffens (۵۱)

Opus Tertium (۵۲)

Hormannus' Alemannus et translator Manfredi nuper a D. rege Carlo (۵۳)
deviciti H. A. and translator of Manfredi who was formerly
at the Court of King Charles.

M. Jourdain (۵۴)

Manfred (۵۵)

Robert Grosse - Tete (۵۶)

Sarbonne (۵۷)

Saint - Germain (۵۸)

Summa (۵۹)

Nicomachia (۶۰)

Ethica (۶۱)

Bandini (۶۲)

Bandini (۶۳)

Opus Majus (۶۴)

Opus Tertus (۶۵)

(۶۶) متن کتاب میں جو لاطینی عبارت درج ہے وہ اغلاط سے پر ہے اور سمجھ میں نہیں آتی اور مہارت
کے ناقابل فہم ہونے کی مثال کے طور پر درج کی گئی ہے۔

Calonyme son of Calonyme son of Meir (۶۷)

M. Littre (۶۸)

Gilbert Anglais (۶۹)

(۷۰) اسپرنگر (Sprenger) کی تاریخ فن طب باب دوم صفحہ ۴۵۳

Gerard de Berry (۷۱)

Ganthier Alebrand de France. (۷۲)

Gilles de Rome (۷۳)

De formatione Corporis humani (۷۴)

Pierred Abano (۷۵)

(۷۶) Concilator المسلسلیری بانو کی ایک طبی تصنیف کا نام ہے۔

Armangand son of Blaise physician of Montpellier (۷۷)

(۷۸) دیکھو تاریخ ایات فرانس باب (۲۲) صفحات ۳۱۸ و ۳۱۹ مولفا موسیو لٹری۔

Reymond Martini (۷۹)

Rugio Fidei (prigis fidei) (۸۰)

(۸۱) ابن رشد کے عیسائی مترجمین و مصنفین نے عجیب عجیب نام بگاڑ کر رکھے تھے ابولیس Aholys بھی ان میں سے ایک ہے۔ چند گزے ہوئے نام مثال کے طور پر درج ذیل کئے جاتے ہیں :-

Ihn Rosdin Filius Rosadis Ibn Rasil Ben

Ruxid aben Rassad aben Rois aben Rust Avenryz

adveroyz Benroist Avenroyth Averroysta Abulquail

Ahoolet Akilidus Ablutt etc.

Master (ie Mister) Jhon de planis de Monte Regali (۸۲)

Albein in Tolouse (۸۳)

Master (ie Mister) Mayno (۸۴)

Mont-Pellier (۸۵)

M Littre (۸۶)

Bernard de Verdun (۸۷)

Epicycles (۸۸)

Pierre de Blois (۸۹)

Ingulphe (۹۰)

F. Terricus (۹۱)

Launoy du Boulay (۹۲)

Abbe Lebent (۹۳)

Orleans (۹۴)

Jean de Salisbury (۹۵)

Richard Leveque archdeacon of Contaucos (۹۶)

Leboeuf (۹۷)

Pierre de Blois (۹۸)

Council of Paris (۹۹)

Amaury de Bene (۱۰۰)

David de Dinaut (۱۰۱)

Natural Philosophy (۱۰۲)

Mansi (۱۰۳)

M. Jourdain (۱۰۴)

M. Haureau (۱۰۵)

Dominique Gondisalvi (۱۰۶)

Robert de Coureon (۱۰۷)

Master David de Dinant (۱۰۸)

Almericus (۱۰۹)

Mauritus or Maurice of Spain (۱۱۰)

Amaury (۱۱۱)

Mahuntius (۱۱۲)

Menbutius (۱۱۳)

Mauniclus (۱۱۴)

Avenryz Benriz Beuritz (۱۱۵)

Mauritus (۱۱۶)

Amaury de Bene (۱۱۷)

David de Dinant (۱۱۸)

William le Briton (۱۱۹)

Rigord (۱۲۰)

Hagues (۱۲۱)

Robert d Auxerre (۱۲۲)

Alain de Lille (۱۲۳)

(۱۲۴) کتھارز - Catheres اس نام کا ازمہ وسطی میں ایک گروہ تھا جو مانوی اصول سے ملتے جلتے

مندانہ عقائد رکھتے تھے۔ یہ گروہ تمام جنوبی اور مغربی یورپ میں پھیل گیا تھا۔ پالیشین کی جماعت بھی ان کے ساتھ شامل ہو گئی اور جنوبی فرانس میں یہ بہت بڑی تعداد میں پھیلتے گئے یہاں تک کہ عدالت ہائے مذہبی نے نہایت بے دردی کے ساتھ ان کا قلع قمع کر دیا اور بالکل ان کی جڑ کھود کر پھینک دی۔

Albigensis (۱۲۵) البی: نیزہ بھی مہدین مذہب عیسوی کا ایک گروہ تھا۔ یہ لوگ پاپائے روم سے بالکل مخالف ہو گئے تھے۔ بارہویں اور تیرہویں صدی عیسوی میں جنوبی فرانس میں ان کا بڑا زور تھا اور مانوی فرقہ کے منکرانہ عقائد ان میں بھی بس گئے تھے۔ ان کا قلع قمع بھی مذہبی عدالتوں نے نہایت ہیبت ناک بے رحمی سے کیا۔

M.C. Schmidt (۱۲۶)

Cathare Church (۱۲۷)

Joachism (۱۲۸)

Scot Erigena (۱۲۹)

Abelard (۱۳۰)

Gilbert de la Porree (۱۳۱)

Alexander Hale (۱۳۲)

Somme (۱۳۳)

Robert de Lincoln (۱۳۴)

William d Auvergne (۱۳۵)

Guillaumed Auvergne (۱۳۶)

Guillaumed Auvergne (۱۳۷)

De Universo (۱۳۸)

(۱۳۹) غالباً "اس سے ابن طفیل مراد ہے۔

Plato (۱۴۰)

Mercury (۱۴۱)

Triamegiste (۱۴۲)

Aviceborn (۱۴۳)

Abubacer sarracensus (۱۴۴)

Amaury (۱۴۵)

Albert le grand (۱۴۶)

Hermann (۱۴۷)

De nature et origine Animae -- The nature and origin of soul, (۱۴۸)

(۱۳۹) ان شروح میں متن کے ہر فقرے کو الگ نقل کر کے ان کی شرح کرتا ہے۔ اور پھر تمام مالہ و مانیدہ کو بیان کرتا ہے۔

Tolome de Lucques (۱۵۰)

Urban IV (۱۵۱)

Quodam singulari et novo modo tradendi - By some (۱۵۲)

Unique and new way of treating

William of Toco (۱۵۳)

Pisa (۱۵۳)

Florence (۱۵۵)

Guillaumed Auvergne (۱۵۶)

Becoming (۱۵۷)

Being (۱۵۸)

Somme Theologique (۱۵۹)

Somme centre les gentils (۱۶۰)

Treatise on the soul (۱۶۱)

Questiones disputatae de animae (۱۶۲)

Unitate intellectus adversus Averroistas (۱۶۳)

Theophraste (۱۶۴)

Themistius (۱۶۵)

Realism (۱۶۶)

(۱۶۷) مسیحی فقہائے ربانی کی ایک جماعت کا نام ہے جسے ۱۲۱۵ء میں دانیسک ڈی گرٹان نے قائم کیا تھا۔

Vide opuseule XXI de principio individuations: Summa (۱۶۸)

contra gentiles ملاحظہ ہو کتاب المجموعہ علی رد اہل الشک و الزندقہ اصول انفرادیت۔ باب بست و نہم۔

Gilles de Rome (۱۶۹)

Creando infunditur infundendo Creatur == By creating it is (۱۷۰)

infused and by infusion it is created

Somme (۱۷۱) المجموعہ

Pierre d Auvergne (۱۷۲)

Book of Sentences (۱۷۳)

Saint Denys (۱۷۴)

(۱۷۵) ایرپو پیٹکس (Areopagus) اریستوٹلس کی سب سے بڑی عدالت کا نام ہے چونکہ اس کے اجلاس کوہ مرخ پر ہوا کرتے تھے اس لئے یہ نام پڑا۔ ایرپو پیٹکس کی لفظی معنی پونانی زبان میں کوہ مرخ کے ہیں۔

Book of Sentences (۱۷۶)

De unitate intellectus (۱۷۷)

Raymond Lulle (۱۷۸)

Petrarca (۱۷۹)

Dante (۱۸۰)

Inferno (۱۸۱)

Dominican School (۱۸۲)

(۱۸۳) دانٹے نے ایک کتاب ذوائن کامیڈی لکھی ہے جس کے ایک جزو کا نام انفرنو یعنی جہنم ہے۔ اس میں اس نے مخالفین مذہب عیسوی کو جگہیں دی ہیں۔ اس کی طرف یہاں اشارہ ہے۔

Raymond Martini (۱۸۴)

Poignard (۱۸۵)

Raymond Martini (۱۸۶)

Gilles de Lessiness (۱۸۷)

Bernard de Trilia (۱۸۸)

Havre Nedellec (۱۸۹)

Questions on the Soul (۱۹۰)

Durand de Saint Pourcain (۱۹۱)

Henri de Grand (۱۹۲)

Summa Theologiae (۱۹۳)

Dante (۱۹۴)

Stace (۱۹۵)

Lachesis (۱۹۶) لیکسیس قضا و قدر کی ان تین دیویوں میں سے ایک دیوی ہے جو ہر انسان پر اس کی قسمت کو مقرر کرتی ہے یہ دینی رشتہ حیات کو اس لکڑی میں سے لیکر جو کلا تھو کے ہاتھ میں ہے کاتی رہتی ہے۔

d Imola Benvenuto (۱۹۷)

Convito (۱۹۸)

Fovarre (۱۹۹)

Siger (۲۰۰)

Inferno (۲۰۱)

Gilles de Rome (۲۰۲)

d Auvergne Guillaume (۲۰۳)

De Erroribus Philosophorum (۲۰۴)

De Materia Coeli contra Averroem De intellectu possibili (۲۰۵)
quaestis aurea contra Averoyrn

Quodlibeta (۲۰۶)

Leibnitz (۲۰۷)

Augustine (۲۰۸)

Hohenstanfens (۲۰۹)

Gerard de Sienné (۲۱۰)

Nicolas Evmeric (۲۱۱)

Raymond Lulle (۲۱۲)

Montpellier (۲۱۳)

De lamentatione duodecim principiorum Philosophiae contra (۲۱۴)
Averroistas

Philippe De Rel (۲۱۵)

Majorica (۲۱۶) Majorica مجاریکا بحر متوسط کے جزیرہ کا نام ہے جنھیں جزائر بلاریک (Balearic) بھی کہتے ہیں۔

A liber Natalis or De Natali pueri Jesu (۲۱۷)

Philippe de bel (۲۱۸)

(۲۱۹) نثار کین (Catharists) یہ ایک مصلحین کا فرقہ تھا جو کلیسائے روم کا سخت مخالف تھا اور بارہویں اور تیرہویں صدی میں ہوا ہے۔ عدالت ہائے مذہبی نے اس کا کامل استیصال کر دیا۔
(۲۲۰) جو نیمیس (Joachimites) یہ لوگ جو ششم فلوری (الموتنی ۱۳۰۲ء) کے پیرو ہیں۔ یہ ایک نامعلوم شخص ہے جس نے زمانہ کی تقسیم تین حصوں میں کی ہے۔ پہلا حصہ بعثت حضرت مسیح علیہ السلام تک کا زمانہ ہے۔ دوسرا حصہ اس کے بعد سے ۱۲۶۰ء تک کا زمانہ ہے اور تیسرا حصہ انتہائے عالم تک ہے۔

- Begaurd (۲۲۱)
 Collards (۲۲۲)
 Bizoques (۲۲۳)
 Fraticelli (۲۲۴)
 Humilies (۲۲۵)
 Pauvres de Lyon (۲۲۶)
 Brother Elie (۲۲۷)
 Jeand Olive (۲۲۸)
 Duns Scott (۲۲۹)
 Okkam Marsile de Padua Alexander (۲۳۰)
 Alexander (۲۳۱)
 Jean de la Rochelle (۲۳۲)
 M. Hanrean (۲۳۳)
 Etienne Templier (۲۳۴)
 Guillaume d Auvergne (۲۳۵)
 Monsieur Cousin (۲۳۶)
 Iopus tertium. The third book (۲۳۷)
 Monsieur Guillaume d Auvergne (۲۳۸)
 M. Robert Bishop of Lincolu (۲۳۹)
 Adam de Marsh (۲۴۰)
 Raven of Elie (۲۴۱)
 Opus Majus (۲۴۲)
 Hermann I Allemand (۲۴۳)
 Assisi (۲۴۴)
 Guillaume de Lamarre (۲۴۵)
 Theory of Individuation (۲۴۶)
 Pierre Auridi (۲۴۷)

(۲۴۸) اور یکن Origen کلیسائے قدیم کا سینٹ آگسٹائن کے بعد سب سے زیادہ ممتاز شخص ہے اور علوم و حکمت کا موجد کہا جاتا ہے۔ ۱۸۵ء یا ۱۸۶ء میں بمقام اسکندریہ پیدا ہوا اور ۲۵۳ء میں فوت

ہوا۔

(۲۴۹) ولیم آف اوکم Okkam تیرھویں صدی عیسوی کا انگریز فلسفی تھا موضع اوکم واقع بری (انگلستان) میں پیدا ہوا پہلے ڈنس اسکاٹ کا شاگرد ہوا پھر مد مقابل بن بیٹھا۔ فلسفہ اسمیت (نامی تلزم) جو راسی لینوس اور ایبارڈ کے زمانہ سے بے اعتنائی کے عالم میں پڑا تھا اس نے زندہ کیا اسکا مذہب یہ تھا کہ اسماء علامات جبر و مقابلہ کی طرح صرف ایک مفہوم کے اظہار کے لئے محض اصطلاح ہی اصطلاح ہیں جن کے معنی آسانی کے لئے مقرر کر لئے گئے ہیں۔ ان سے کسی مذہبی عقیدہ کو نقصان نہیں پہنچ سکتا۔

Master Ekhart (۲۵۰)

(۲۵۱) دیکھو تیل صاحب (Rayle) کی کتاب آرٹ اریولوس۔

Fouarre Street (۲۵۲)

Garlande (۲۵۳)

Etienne Tempier (۲۵۴)

Gilles de Lessines (۲۵۵)

Liber determinativus ad Parisienses (۲۵۶)

Pierre de Prusse (۲۵۷)

Contra Averroistas (۲۵۸)

Guillaume de Toco (۲۵۹)

Golardiac (۲۶۰)

Quetif (۲۶۱)

Echard (۲۶۲)

Garlandiac (۲۶۳)

Contra Averroistas Parisienses (۲۶۴)

Saint Catharine of Pisa (۲۶۵)

Liber contra Magistros Parisienses (۲۶۶)

Mendicants عیسائی مذہبی فقیروں کا ایک گروہ ہے۔

I opus contra pestifarman doctrinam retrahentium (۲۶۸)

homines a religiois ingressu.

Contra Averroistas (۲۶۹)

Toco (۲۷۰)

Saint Amour (۲۷۱)

Tempier (۲۷۲)

Gilles (۲۷۳)

Street of Fouarre (۲۷۴)

Siger de Barabant (۲۷۵) سائیکر دی بیرے بانٹ تیرھویں صدی عیسوی کا مشہور فرانسیسی حکیم گزرا ہے جسے ۱۲۶۶ء میں پوپ نے منکرین کا سرگروہ ٹھہرا کر موت کی دھمکی دی تھی۔ فلسفہ ابن رشد کا یہ بہ تمام و کمال معتقد تھا۔ دسمبر ۱۳۷۰ء میں جب فلسفہ ابن رشد کو علما نے مذہب نے مردود قرار دیا تھا تو اس کے بھی جان کے لالے پڑ گئے اور طرح طرح کے مظالم اس پر توڑے گئے۔

Dante (۲۷۶) اٹلی کا مشہور شاعر گزرا ہے۔

(۲۷۷) یہ سببیوں کا ایک فرقہ تھا جو گداگری کرتا تھا۔ اسے مینڈی کیشنس Mendicants کہتے تھے۔

De Anima in tellectiva (۲۷۸)

Gerand d Abbeville (۲۷۹)

Sarbonne (۲۸۰)

Saint Victor (۲۸۱)

Saint Germain (۲۸۲)

Etienne Tempier (۲۸۳)

Synod (۲۸۴)

Synod (۲۸۵)

Pope Jean XXI Tempier (۲۸۶)

Petrarca (۲۸۷)

Straminius (۲۸۸)

Godfroi Fontaines (۲۸۹)

Individualiy (۲۹۰)

Realism (۲۹۱)

Mendicants (۲۹۲)

Saint Dominic (۲۹۳)

Pierre de Prusse (۲۹۴)

Guillaume de Saint - Amour (۲۹۵)

Simon de Tournai (۲۹۶)

Mendicants (۲۹۷)

Mathew Paris (۲۹۸)

Thomas de Cantimpre (۲۹۹)

Simon (۳۰۰)

Mendicants (۳۰۱)

Gerand d Abbeville (۳۰۲)

Siger (۳۰۳)

Etienne Tempier (۳۰۴)

Secot Erigena (۳۰۵)

(۳۰۶) پیغمبر اسلام علیہ السلام کو جنگ ہائے صلیبی کے پہلے تک یورپ والے نہیں جانتے تھے اور مسلمانوں کو سمجھتے تھے کہ بت پرست ہیں اور ایک بت موہم کی پرستش کرتے ہیں موہم آنحضرت کے نام پاک کے جزو کو بگاڑ کر بنالیا تھا اور اسے ایک بت سمجھتے تھے اور اب بھی محمدؐ لکھتے ہیں جس میں یہ اشارہ ہے کہ جس طرح کریمؐ حضرت مسیحؑ کو خدا سمجھتے ہیں محمدؐ بھی آنحضرتؐ کو سمجھتے ہیں۔ معاذ اللہ افسوس ہے کہ یورپ کے مسیحی جب بھی مذہب اسلام سے ناواقف تھے اور اب بھی ناواقف ہیں۔

Apollin (۳۰۷)

Trevagan (۳۰۸)

Pierre de Venerable (۳۰۹)

Robert de Retines (۳۱۰)

Ricoldo de Monte Croce (۳۱۱)

Cribratis Alcorani (۳۱۲)

De varus religionibus (۳۱۳)

Pierre de Venerable (۳۱۴)

Prigis fidie (۳۱۵)

Reymond Martini (۳۱۶)

Brocard Capistrum Judaeorum (۳۱۷)

(۳۱۸) عیسوی مذہب کی یہی حالت ہے۔ اسلام و دیگر مذاہب سے جب اس کا مقابلہ کیا جاتا ہے تو وہ ٹھہری نہیں سکتا اسی ناکامی کو دیکھ کر وسطی زمانہ کے علماء مذہب کو الگ رکھ کر مادیت کی طرف زیادہ مائل ہونے لگے تھے۔

Orleans (۳۱۹)

Berenger (۳۲۰)

Gaunilon (۳۲۱)

Liber pro insipiente The book for the unwise (۳۲۲)

Abelard (۳۲۳) بیڑا بیلا رو (ولادت ۱۰۷۹ء وفات ۱۱۴۲ء) ایک کتاب لاونعم Sic et non لکھی جس میں عقائد مذہبی کے موافق و مخالف دونوں رائیں درج کر دی ہیں اور باہم مطابقت کرنے کی کوئی کوشش نہیں کی ہے۔

Guillaume de Champeaux (۳۲۴)

Gilbert de la Porae (۳۲۵)

Pierre Lombard (۳۲۶)

Rutebeuf (۳۲۷)

Renard (۳۲۸)

Non dubito superos falsos adducere testis Nil audel magnum (۳۲۹)

qui Putat esse Does I do not doubt false Gods (could) produce witnesses Is it anything great if one supposes that there exist Gods

Sarbonne (۳۳۰)

Siger (۳۳۱)

Impossibilia (۳۳۲)

Joinville (۳۳۳)

Vilgard (۳۳۴)

Ravenna (۳۳۵)

(۳۳۶) عربی اثر اور معقولیت کی تعلیم نے جب ذرا زمانہ وسطی کے جاہل مسیحیان یورپ کی آنکھیں کھولیں تو وہ اپنے مذہب کو بہت پرستی سے بھی بدتر سمجھنے لگے۔ اس بیڑاری کی باعث بہت کچھ پادریوں کا ظلم و ستم اور سختیاں تھیں۔ مگر اس سے ان کے مذہب کی حالت بھی معلوم ہوتی تھی کہ خود جس کے پیرو تھے اسے کیا سمجھتے تھے اس زمانہ میں فرق صرف یہ ہے کہ مادہ پرستی اور روپیہ کمانے کی حرص نے انہیں صرف دوسری طرف متوجہ کر دیا ہے اور پادریوں کے بچے سے بھی اب انہیں نجات حاصل ہو گئی ہے اور مذہب کو ایک جامد کی حیثیت سے بدن پر ڈالے رکھنے میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھتے۔

Ghibelines (۳۳۷)

Arnold of Brescia (۳۳۸)

Arnold of Villeneuve (۳۳۹)

Descent of St. Paul into Hell (۳۴۰)

Dante (۳۴۱)

Caval Cante de Caval cante (۳۴۲)

Farinata des Uberti (۳۴۳)

Cardinal Ubaldini (۳۴۴)

Guido Cavalcante (۳۴۵)

Boccacio (۳۴۶)

Albigenses ۳۴۷) البی بنسیر: بارہویں اور تیرہویں صدی عیسوی میں جنوبی فرانس میں یہ ایک فرقہ تھا جو مذہب عیسوی سے منحرف ہو گیا تھا اور طہرین و مرتدین کہلایا جاتا تھا۔ البی ایک مقام کا نام ہے جس کی وجہ سے یہ فرقہ البی بنسیر کہلاتا ہے مگر اس کا اطلاق صحیح نہیں ہے اس لئے کہ اس فرقہ کا مرکز طولوس اور اس کے قرب و جوار کے اضلاع تھے نہ کہ البی۔ کلیسائے روما کے مقابلہ میں یہ جماعت بہت سرگرم تھی اور اپنے زمانہ کے پادریوں کی بد اعمالیوں پر ہمیشہ احتجاج کیا کرتی تھی مذہبی عدالتوں نے ان کا بہت پیچھا لیا، اور جن امیر امرائے ضلع سے ان کا تعلق تھا انھوں نے ساتھ چھوڑ دیا اس لئے وہ پہاڑوں اور جنگلوں میں جا چھپے اور رفتہ رفتہ فنا ہو گئے۔

(۳۴۸) فریڈرک ثانی شہنشاہ روم و جرمنی شاہ سقلیہ و یروشلم (ولادت ۱۱۹۳ء وفات ۱۲۵۰ء) خاندان ہونشٹافن کا عظیم الشان بادشاہ گزرا ہے۔ عربی علوم و فنون کا بڑا دلدادہ تھا۔ پوپ کے خلاف تمام شاہان یورپ کو اس نے جمع کیا اور اس کی قوت توڑنے کی کوشش کی۔

Philip Augustus (۳۴۹)

Lucera (۳۵۰) لوقیرا۔ اٹلی کے ایک شہر کا نام ہے۔ یہاں اسی نام کا پہلے ایک شہر تھا جو برباد ہو گیا تھا۔ فریڈرک ثانی نے اسی پر ۱۲۲۳ء میں بنایا اور بیس ہزار اہل عرب کو سقلیہ سے یہاں لاکر بسایا۔ یہ پہلے اپنے مذہب پر رہے لیکن ۱۳۰۰ء میں بالیبر عیسائی بنائے گئے۔

Foggia (۳۵۱) فوجیا بھی لوقیرا کے پاس ہی ایک شہر ہے اس میں بھی فریڈرک ثانی نے بہت سے عربوں کو لاکر بسایا تھا جن کا وہی حشر ہوا جو لوقیرا کے عربوں کا ہوا۔

Manfred (۳۵۲)

Cardinal Ubaldini (۳۵۳)

Michel Scot (۳۵۴)

Pierre de Vignes (۳۵۵)

Reelzeebuh (۳۵۶) بیلیزی بپ شہر اکرون (فلسطین) کے دیوتا کا نام ہے اسے شیطانوں کا سردار بھی کہا جاتا ہے۔

Astharoth (۳۵۷) اسٹراس: یہ بھی ایک دیوی یا شیطان کا نام ہے۔

He sent away Astrologers' magnicians and Sooth sayers' Beelzeebub (۳۵۸)

and Astharoth, their family gods (dieties)' Through whom consulting powers of darkness' He spurned the church and the

great ones of the world."

Monsieur Amari (۳۵۹)

Murcia (۳۶۰)

The Sicilian Questions (۳۶۱)

Catagories (۳۶۲)

(۳۶۳) یہ اندلسی حکیم ۶۱۳ھ میں بمقام مرقیہ پیدا ہوا پچیس سال کی عمر میں شہرت عظیم حاصل کی۔ فریڈرک ثانی ہو ہنسٹافن کے لئے اس نے مسائل سقلیہ کے نام سے فلسفہ پر ایک کتاب لکھی جس میں ابدیت عالم اور ماہیت روح کے متعلق بہت تفصیل سے بحث کی تھی۔

Jude ben Solomen - Cohen (۳۶۴)

Gilles de Rome (۳۶۵)

Naude (۳۶۶)

Vossius (۳۶۷)

Bayle (۳۶۸)

Frederic' Barbarossa' Basebarossa (۳۶۹)

(۳۷۰) Mendicants گداگر فقرا یا گداگر پادریوں کا فرقہ۔ اس فرقہ کے بانی ڈامی نیک (المستنی ۱۲۲۱ء) اور فرانسس (المستنی ۱۲۲۶ء) تھے۔ ان گداگروں کے فرقوں کو بہت مقبولیت ہوئی اور بہت ٹھوڑے زمانہ میں تمام یورپ میں اور نیز ایشیا میں پھیل گئے۔ ان گداگروں میں کارملی۔ آسٹن فرائز اور سرودی گداگر اور داخل ہوئے۔ مغرب کی روحانی تہذیبوں کو پورا کرنے کے لئے یہ گروہ پیدا ہوا تھا مگر سخت ناکامی ہوئی۔

Eternal Gospel (۳۷۱)

Communistic (۳۷۲)

(۳۷۳) جو شم فلوری Jouchim de Flore (ولادت ۱۱۳۵ء وفات ۱۲۰۲ء) خانقاہ سان گیوانی واقع فلور کا اسقف تھا فریڈرک دوم نے اس کی بہت مدد کی ہے۔

(۳۷۴) تعالوا الی کلمتہ سواء بیننا و بینکم ان لا نعبد الا اللہ

Mystics (۳۷۵)

(۳۷۶) ابو الفتح محمد ابن عبدالکریم اشہرستانی (ولادت ۱۰۷۶ء وفات ۱۱۵۳ء) فقہاء و متکلمین عرب میں بڑے پایہ کا شخص گذرا ہے۔ شہرستان (خراسان) میں اس کی ولادت ہوئی۔ جرجانیہ اور نیشاپور میں اس کی تعلیم ہوئی۔ اشعری المذہب تھا۔ اس کی تصنیف کتاب الملل والنحل بہت مشہور ہے۔

(۳۷۷) موسیو ہر بلاٹ نے ابو العلاء پر جو مضمون لکھا ہے ملاحظہ کیا جائے۔ غالباً "ابو العلاء الاشعری مراد ہے جس کے اشعار لڑو میات کے نام سے طبع ہوئے ہیں۔ اس کے دو خط بھی مشہور ہیں جن میں

پروفیسر مارگولیو نے نوٹ لکھ کر شائع کیا ہے ان کا نام رسالہ انفران ہے جن کا خلاصہ مسٹر آر۔ اے ٹنگن نے رائل ایشیاٹک سوسائٹی کے جرنل میں شائع کیا تھا۔ ابوالعلا ۹۷۳ء میں بمقام معرۃ النعمان (شام) میں پیدا ہوا اور ۱۰۵۷ء میں اپنے وطن ہی میں انتقال کیا۔

(۳۷۸) دیکھو داہر بلال D Herbelol کے ابو العلاء

(۳۷۹) افسوس ہے کہ اہل یورپ اہل تصوف کے مشرب کو کسی طرح نہیں سمجھ سکتے۔ موسیورینان کی یہ تاویل شعار اہل تصوف کے خلاف ہے کیونکہ وہ سب سے زیادہ پختہ مذہب لوگ ہوا کرتے ہیں۔

Baton (۳۸۰)

(۳۸۱) اگر تیمورلنگ (ٹمبرلین) سے امیر تیمورلنگ مراد ہے اسے لافظ کتا غلط ہے وہ مذہب اسلام رکھتا تھا تو اس کی خونخواری ہدایت اسلامی کے خلاف تھی۔

(۳۸۲) Boccacio وانی بوکیو اطالوی مصنف تھا جس کی کتاب ڈی کیمیران بہت مشہور ہے (ولادت ۱۳۱۳ء وفات ۱۳۷۵ء)

(۳۸۳) Lessing گوٹھارڈ۔ اشریم۔ لیسنگ ایک جرمن اہل قلم و ڈراما نویس تھا۔ اس نے بہت سی کہانیاں لکھی ہیں۔ اسپانوزا کے فلسفہ کا یہ بہت مطالعہ کرتا تھا اس نے ایک مذہبی ڈراما لکھا ہے جس میں مذہب اسلام کی طرف سے صلاح الدین اور یہود کی طرف سے یتیم دانشمند اور عیسائیوں کی طرف سے ناٹ ٹمبر کو داخل کیا ہے (ولادت ۱۷۲۹ء وفات ۱۷۸۱ء)

(۳۸۴) Legum = propunders or the three laws, Nathan the wise

(۳۸۵) یہ سب گالیس دی روم کا مقولہ ہے۔

That no law is true although it may be useful (۳۸۶)

Nicolas Eymeric (۳۸۷)

Hohenstauffen (۳۸۸)

Mendicants (۳۸۹)

(۳۹۰) Voltaire والیر مشہور فرانسیسی حکیم۔ مورخ۔ ڈراما نویس اور اہل قلم گزرا ہے۔ ۲۱ نومبر ۱۶۹۴ء کو بمقام بیرس پیدا ہوا۔ یہ لافظ آدمی تھا۔ ۸۳ سال کی عمر میں شہرت کے نصف النہار پر پہنچ کر ۳۰ مئی ۱۷۷۸ء کو بیمار ہوا اور شب کو وفات پائی۔

(۳۹۱) والیر نے ایک موقع پر یہ فقرہ کہا تھا:۔ I et us lie always

Pierre des Vignes, Arnould de Villeneuve, Boccacio, Pogge, (۳۹۲)

Pierre Aretin, Machiavelli, Symphorin Champier, Pompionat ochins servet Guillaume Postal, Pomponella muret, Jordano

Bruno, Spinoza, Hobbes, Vanini

Philip le Bel (۳۹۳)

Boniface VIII (۳۹۴)

Eucharist (۳۹۵) یوکیکرسٹ یونانی زبان سے ماخوذ ہے جس کے لفظی معنی اظہار شکر گزاری کے ہیں۔ مسیحی اس تقریب میں شراب پیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ حضرت مسیح کا (معاذ اللہ) یہ خون ہے اور روٹی کھاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ (معاذ اللہ) یہ حضرت کا گوشت ہے۔ اس عقیدہ کے ایجاد کا طرہ پولوس کے سر ہے۔

Gilles de Rome Raymond Luke Duns Scot Nicolas Eyrnerio (۳۹۶)

Pantings of Orcagna, of Traini, of Gaddi (۳۹۷)

Raymond Lulle (۳۹۸)

Le Tombel de chartrose (۳۹۹)

English Translation :- Alas! you see how in our own time has been (۴۰۰) accomplished the prophecy when there are rather the word of the cursed Averrois, who was with all his might, an Enemy to our helief & lived & died a beast; for never were his ears prepared to receive the holy words of the Bible.

Patrarca (۴۰۱)

Gerson (۴۰۲)

Benvenuto d Imola. (۴۰۳)

Dante (۴۰۴)

Santa maria Novella (۴۰۵)

Summa (۴۰۶)

Ambragis Lorenzatti (۴۰۷)

Pisa (۴۰۸)

Campsanto (۴۰۹)

Ruffalmar (۴۱۰)

Piatro d Orvieto (۴۱۱)

Arcopagite (۴۱۲)

Pierro de Abano (۴۱۳)

Dalla Ragione (۴۱۴)

Sienna (۴۱۵)

Dalla Signoria (۴۱۶)

Toddeo Bartolo (۴۱۷)

Aristotle cato of utiea curius Dentalus (۴۱۸)

(۴۱۹) Clair-obscure کا ترجمہ یہاں دھوپ چھاؤں کا کام کیا گیا ہے۔ اس سے مراد ہے روشنی اور سائے کو باہم ملانا یعنی روشنی میں سایہ اور سایہ میں روشنی کو ظاہر کرنا۔

Hermes Trismegiste (۴۲۰)

Pimandre (۴۲۱)

Crates (۴۲۲)

Perugia پیروجیا (۴۲۳)

Cambio of Perugia (۴۲۴)

Raphael (۴۲۵)

Campo Santo of Pisa (۴۲۶)

Andre Orcagna (۴۲۷)

Pisa' Florence' Assisi Orvieto' Bologna' Ferrara and Padua (۴۲۸)

Santa maria Novella (۴۲۹)

Divine Comedy ذوائن کامیڈی۔ یہ دانٹے شاعر کی نظم کا نام ہے۔

(۴۳۱) Alligheri ہلیگری ذائی۔ اٹلی کا سب سے بڑا شاعر جو ۱۲۶۵ء میں پیدا ہوا اور ۱۳ ستمبر

۱۳۲۲ء کو بخار سے بمقام روینا وفات پائی۔ اس کی نظم ذوائن کامیڈی بڑے پایہ کی نظم کہی جاتی ہے۔

(۴۳۲) Arnis ایرنیں۔ لیبیا میں پیدا ہوا تھا اور کلیسائے اسکندریہ کا رکن تھا۔ ۲۵ نومبر ۳۱۱ء کو

بلدہ کے ایک بڑے کلیسا کا ناظم مقرر ہوا۔ یہ شخص مذہب عیسوی میں بہت بڑا بدعتی تصور کیا جاتا

ہے۔ اس نے بالکل نئے نئے عقائد جاری کرنا چاہے جن سے بہت شور مچ گیا۔ اور ایک جہات اس کی

پیر ہو گئی جسے ایرین (Arian) کہنے لگے چنانچہ اسے جلا وطن کر دیا گیا لیکن ۳۳۰ء میں پھر طلب کر

لیا گیا۔ ۳۳۶ء میں شاہ قسطنطین نے اسے دار السلطنت میں طلب کیا لیکن ابھی کلیسا میں داخل ہونے

نہیں پایا تھا کہ یکایک راہ چلتے بیمار پڑا اور چند لمحوں میں انتقال ہو گیا۔

(۴۳۳) ارہیگنا (erigena) اس کا اصلی نام جو ہانیز اسکائوس (Johannies Scotus) ہے۔

۸۰۰ء میں پیدا ہوا اور ۸۷۷ء میں مر گیا۔ اس نے حکمائے اسلام سے بہت سے خیالات اخذ کر کے

مذہب میں داخل کرنا چاہے جس کی وجہ سے مردود قرار دیا گیا۔ علمائے مذہب عیسوی میں اس کا بہت

بڑا مرتبہ ہے اور بڑا صاحب تصنیف ہے۔

(۴۳۴) غالباً "شعرون ساحر کے ماننے والے مراد ہیں کتب مقدسہ مسیحی میں اس شخص کا ذکر ہے۔

(۴۳۵) اس مقام پر معاذ اللہ جناب پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم (روحی فداہ) کا نام پاک ہے اور

ایسے کلمات ہیں کہ ترجمہ کرنے کے لئے میری غیرت تقاضا نہیں کرتی۔

(۴۳۶) عیسائیوں کا برتاؤ جو جناب پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھا اسے دیکھ کر سورۃ فرقان کے پہلے رکوع کی یہ آیت ذہن میں آتی ہے ("انظر کیف ضربواک الامثال فضلوا افلا یستطیعون سبیلاً")۔

Dante (۴۳۷)

"Spiriti magni, Chedi vederti in me stesso n' essalzo." = Sublime (۴۳۸)
spirits whom to see in myself I am unable"

Saint Petrone of Bologna (۴۳۹)

Buffalmaco (۴۴۰)

(۴۴۱) معاذ اللہ قد صدق اللہ تعالیٰ فی کتابہ العظیم "انظر کیف ضربواک الامثال فضلوا افلا یستطیعون سبیلاً"

Apostala (۴۴۲)

Saint Catharine (۴۴۳)

Francesco Traini (۴۴۴)

Angelica de Fiesoli (۴۴۵) (یہ ایک مصور کا نام ہے)

Vasari (۴۴۶)

Traini (۴۴۷)

Fosseneuve (۴۴۸)

Timaeus (۴۴۹)

Veritatem meditabitur guttur meum et tabia mea (۴۵۰)

derestabuntur impium my mouth shall meditate on truth and my
lips shall detest the impious (Prov. XVIII 7)

Santa maria Novella (۴۵۱)

Pampinea (۴۵۲)

Marsile Ficini (۴۵۳)

Generva de Benci (۴۵۴)

Savonarola (۴۵۵)

Santa maria Novella (۴۵۶)

Fra Girolamo (۴۵۷)

Dominico da Pescia (۴۵۸)

(یہ بھی ایک مضمون کا نام ہے) Toddio Gaddi (۴۵۹)

Simon memmi (۴۶۰)

Large hats of the Spaniards. (۴۶۱)

Universal Church (۴۶۲)

Santa meria del fiere, Cimalrie, Giotto, Arnol' fo, petrarca, (۴۶۳)

aura, lo fiametta

Beatiace (۴۶۴)

Memmi (۴۶۵)

Gaddi (۴۶۶)

Arius (۴۶۷)

Safellius (۴۶۸)

Traini (۴۶۹)

Gaddi (۴۷۰)

Prescien (۴۷۱)

Cicero (۴۷۲)

Zenon (۴۷۳)

Jubalcam (۴۷۴)

Atlas (۴۷۵)

Euclid (۴۷۶)

Abraham (۴۷۷)

Justinian (۴۷۸)

Clement VI (۴۷۹)

Pierre Lombard (۴۸۰)

St. Deny's the areopagite (۴۸۱)

Boethius (۴۸۲)

Saint Jean Damasane (۴۸۳)

Saint Augustine (۴۸۴)

Traini, Giddi (۴۸۵)

Camp Santo (۴۸۶)

Renzo Gozzoli (۴۸۷)

Lovre (۴۸۸) —

Labia mea detestabuntur impium (۴۸۹)

Etfacius causes infinitas in primiem librum (۴۹۰)

Aristotelis - and giving infinite causes in the first book of Aristotles

Guillaume de Saint-Amour (۴۹۱)

Assembly of Anagni (۴۹۲)

Saint Bonaventura Jean des Ursius Hugus de Saint-chair (۴۹۳)

Albert le grand Humbert de Romans,

Guillaume de Saint amour (۴۹۴)

Santa maria novella (۴۹۵)

Fra Dominico Cavateo (۴۹۶)

Guillaume de Toco (۴۹۷)

Libretta (۴۹۸)

Guillaume do Toco (۴۹۹)

Orcagna (۵۰۰)

Raymond Lulle (۵۰۱)

Pisa (۵۰۲)

Arisbrevis (۵۰۳)

Raphael (۵۰۴)

Timaues (۵۰۵)

Campo Santo (۵۰۶)

Humbert de prulli (۵۰۷)

Petrarca (۵۰۸)

Pattrizzi (۵۰۹)

Louis XI (۵۱۰)

Haiti (۵۱۱)

Christopher Columbus (۵۱۲)

Pierra d Ailly (۵۱۳)

Raymond Lulle (۵۱۴)

Padua (۵۱۵)

Carmelite Jean de Bacon thorp (۵۱۶)

Carmalite (۵۱۷)

Saint Franciseans (۵۱۸)

Augustinions (۵۱۹)

Joseph Zagaglia de Ferrare (۵۲۰)

Herve Nedellec (۵۲۱)

Vanini (۵۲۲)

Walter Barleigh (۵۲۳)

Zamara (۵۲۴)

Pierre Auriol (۵۲۵)

Pierre de Tarentaise (۵۲۶)

Nicolas Bonnet (۵۲۷)

Gabriel Real (۵۲۸)

Occamistic school (۵۲۹) یعنی پیروان اوکم۔ اس حکیم کا حال اوپر کسی نوٹ میں درج ہے
ملاحظہ کیا جائے۔

Buridan (۵۳۰)

Marsile d Inghen (۵۳۱)

Quaestiones (۵۳۲)

Quodlibeta (۵۳۳)

(۵۳۴) اس زمانہ میں بجائے اصل متون یا شروح سے پڑھانے کے استاد خلاصے اور سوال جواب لکھ لایا کرتے تھے ان سے پڑھاتے تھے۔ یہ خلاصے اور سوال جواب زیادہ تر استادوں کے اپنے خیالات کے مطابق ہوتے تھے افسوس ہے کہ ہندوستان کے دارالعلوموں میں بھی اکثر اسی طریقہ پر خلاصوں اور نوٹوں سے پڑھانے کی عادت ہے۔

Gainsford (۵۳۵)

Jhon Wessel (۵۳۶)

Petrarca (۵۳۷)

Marsile Ficini (۵۳۸)

Humanist Politien (۵۳۹)

Rembo (۵۴۰)

Humanis (۵۴۱) ہیومنٹ احیاء نشر علوم کے زمانہ میں جو لوگ کہ یونانی اور رومی ادب کے ماہر

ہوتے تھے انھیں اس نام سے موسوم کرتے تھے۔

Saint Augustine (۵۴۲)

Unas est Magister Dens In lumine tuo videhimus luman (۵۴۳)

God is one a master In thy light We shall see light (Brucker t.

III, p. 859 Sq. t. VI p. 611)

باب سوم

فلسفہ ابن رشد مدرسہ پیڈوا میں

(۱) مدرسہ پیڈوا کی عام خصوصیت

دارالعلوم پیڈوا کسی جدید اصول یا مسئلہ فلسفہ کی تعلیم دینے کے مقابلہ میں زیادہ تر اس وجہ سے تاریخ فلسفہ میں جگہ پانے کا مستحق ہے کہ اس میں دوسرے مدرسوں کی نسبت زیادہ طویل مدت تک وسطی زمانہ کی عادات و اطوار جاری و باقی رہے۔ فلسفہ پیڈوا درحقیقت مدرسین (۱) کا وہ فلسفہ ہے جو وسطی زمانہ کے بعد بھی زندہ رہا اور تمام جگہ سے سمٹ کر تنها ایک مقام پر آہستہ آہستہ زندگی کے دن تیر کرتا رہا۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے کہ سلطنت روم کی جو ہر طرف سے کم ہوتے ہوتے صرف قسطنطنیہ کی حدود تک باقی رہ گئی تھی یا اندلس کی اسلامی حکومت کی جو چار جانب سے سمٹ کر صرف غرناطہ کی چار دیواری تک محدود رہ گئی تھی۔ فلسفہ مشائخ عرب جو غرناطہ سے ایک خاص شکل اختیار کر کے نکلا تھا اب اٹلی کے شمال مشرق میں پناہ لیتا ہے اور وہاں اپنی زندگی کے دن سترھویں صدی عیسوی تک کاٹتا رہتا ہے۔ اس فلسفہ اہلیات کا صحیح معنی میں سب سے اخیر حکیم کہیمونی (۲) (المتوفی ۱۶۳۱ء) گزرا ہے مگر سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ بے مزا فلسفہ۔ پذیرار کا کی جھولج اور فرقہ (ہیونی نسٹ) مجددین ادب قدیم کے حملوں کے باوجود کیا سبب تھا جو اس قدر اپنا کام کرتا رہا اور وہ بھی اس ملک میں جو تہذیب جدید کے قبول کرنے میں سب پر سبقت رکھتا تھا؟ میرے خیال میں اس سوال کا جواب صرف یہ ہے کہ تحریک نشرواحیاء علوم ایک ادبی تحریک تھی نہ کہ فلسفی۔ وحشی یورپ کو اس تحریک سے صرف علوم و فنون کی تحصیل کا شوق پیدا ہوا تھا لیکن احساس صور جمیلہ کا جذبہ کہیں نہ ملا۔ اس نے اس تحریک کے بعد سے قدماء کے مدرسہ میں صرف علوم معانی و بلاغت کی تحصیل شروع کی۔ اور نشرواحیاء علوم کے علمبرداروں کو جیسا کہ چاہئے فلسفہ پر کبھی قدرت حاصل نہیں ہوئی۔ چنانچہ فلسفہ کی تعلیم اسی پرانی ڈگر اور دستور پر جاری رہی اور وسطی زمانہ کی بھدی اور نمائشی وضع واریاں اپنی جگہ موجود رہیں۔ جن لوگوں کی طبیعتوں میں نفاست و تہذیب تھی وہ ان مناظروں اور بدذاتیوں کی جگہ سے دور دور رہتے تھے جہاں لوگ ایک ناقابل فہم زبان بولا کرتے تھے اور ناقص لوگ

کالموں جیسے طور و انداز دکھایا کرتے تھے۔ ہر چیز میں حق بات بہت لطیف و نازک ہوا کرتی ہے اور آسانی سے گرفت میں نہیں آتی اس لئے محض منطقیوں کا یہ حصہ نہیں ہے کہ اس تک رسائی حاصل کر سکیں۔ تحریر اقلیدس جبر مقابلہ میں جہاں اصول بے حد سادے اور بجائے خود صحیح و درست ہوا کرتے ہیں ہم ایک قاعدہ (فارمولا) بنا کر اس سے کام لے سکتے ہیں اور جن حقائق کی طرف وہ قاعدہ اشارہ کرتا ہے ان کے متعلق اپنے تئیں تردد میں ڈالے بغیر ایک قاعدہ کو دوسرے قاعدہ سے برابر مطابق کرتے چلے جاتے ہیں۔ بخلاف اس کے علوم اخلاق و سیاست مدن میں جہاں کہ اصول ہمیشہ جزوی اور ناقص ہونے کی وجہ سے نصف حق پر اور نصف باطل پر مبنی ہوتی ہیں استدلالات منطقی کے نتائج صرف اسی صورت میں صحیح نکلتے ہیں کہ ہر قدم پر عقل سلیم اور تجربہ مدد دیتا رہے اور راہ راست سے ہٹکنے نہ دے۔ قیاس منطقی ذرا ذرا سے فرقوں کو نظر انداز کر جایا کرتا ہے اور امر حق کی حالت یہ ہے کہ انہیں باریک فرقوں میں مضمر ہوتا ہے۔ پس علوم اخلاقیہ میں تحقیق امر حق کے لئے قیاس منطقی اک بالکل بیکار آلہ ہے۔ صحیح منطق دراصل فراست طبع۔ طبیعت کے لوچ اور ذہن کی مختلف قسم کی تربیت میں پائی جاتی ہے۔ فلسفہ میں اہمیت کے لحاظ سے صورت مقصود اصلی سے کم نہیں ہوتی اور جس طرز پر اظہار خیال کیا جاتا ہے صرف وہی اس کا ایک ممکن طرز ادا کیا جاتا ہے۔ چنانچہ ایک لحاظ سے یہ کہنا درست ہو جائے گا کہ دور بیداری کے مجددین (۳) ادب (ہیومنٹ) جو بظاہر صورت اشیاء کو اچھی طرح بیان کرنے کی طرف تقریباً بالکل منہمک نظر آتے تھے درحقیقت رشدیان پیڑوا کے مقابلہ میں زیادہ بہتر فلسفی تھے۔

یہ صحیح ہے کہ مدرسہ پیڑوا تھا اس عجیب تاریخی غلطی کا مرتکب نہیں ہوا اور یہ کہنا بھی صحیح نہ ہو گا کہ فلسفہ مدرسین کا کام پندرہویں اور سولہویں صدی میں یا نیز سترہویں صدی میں تمام ہو گیا تھا کہ اس زمانہ میں ہماری نظر ایک مشہور مذہبی فرقہ پر نہیں پڑی تھی جو ڈیکارٹ (۴) کی مخالفت میں ارسطو یعنی مدارس مختلفہ کے ارسطو کا نام لے لے کر بہت سرگرمی دکھا رہا تھا یا بالفاظ دیگر ان تعلیقات کے مقابلہ میں جو پروفیسروں کے پاس سلسلہ بہ سلسلہ اور دست بدست منتقل ہوتے چلے آئے تھے سخت مخالفانہ کوشش کر رہا تھا۔ یہ ثابت کرنا بہت آسان ہے کہ وسطی زمانہ کا یہ فلسفہ مدرسین خود ہمارے زمانہ تک متعدد نصاب ہائے تعلیم میں باقی رہا ہے۔ جب ہم سولہویں اور سترہویں صدی کے نصاب العمل کو دیکھتے ہیں جو دارالعلوم پیڑوا میں اب تک محفوظ ہے تو اس میں ایسی نسبت تضاد نظر آتی ہے جس کی نظیر نہیں مل سکتی یعنی جہاں علوم ماہیت اشیاء خارجہ پڑھائے جاتے ہیں اور فیلاپ (۵) اور فیرس ڈاکا پنڈتی (۶) جیسے لوگ

سرکردہ معلمین ہیں۔ وہاں علوم مذہب ایک ڈائی نیکی پادری۔ (۷) سینٹ طاس کے طریقہ پر اور فرانسیسی پادری اسکاٹوس (۸) کے طریقہ پر پڑھا رہا ہے۔ کیریانی (۹) اپنے سامعین کے سامنے اعلان کرتا ہے کہ وہ رسالہ کون و فساد اور رسالہ انفک و العالم دو ہزار قلموں (۱۰) لے کر پڑھائے گا اور حالانکہ اس سے بہت کم تنخواہ پر گیلی (۱۱) مبادیات اقلیدس (۱۲) کا درس دینے پر آمادہ ہو جاتا ہے۔ مدرسہ پیڈوا دراصل پروفیسروں کا مدرسہ تھا اور ہمارے ہاتھ میں ان کے درسی سبقوں کے سواء اور کچھ نہیں ہے اور اب اس زمانہ میں ان سبقوں کو کتاب کی صورت میں مرتب کرنا ممکن نہیں۔ پس یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس مدرسہ نے کوئی شے ایسی نہیں چھوڑی جو مطالعہ کی جاسکے یا جو ذہن انسانی کے لئے کچھ سودمند ہو سکے۔ پروفیسروں کا ایک گروہ ممکن ہے علم و حکمت کی بڑی خدمت کر سکے مگر مجموعہ طبع انسانی کی تمام پیچیدگیوں کے حل سے پھر بھی قاصر رہ جائے گا اور ان سب کا مرکز نہیں ہو سکتا۔ فلسفہ پیڈوا میں خود بلدہ پیڈوا کی خصوصیتیں نظر آتی ہیں۔ سکنی کے شہروں سے اگر پیڈوا کا مقابلہ کیا جائے تو یہ شہر بالکل معمولی درجہ کا نظر آئے گا جس میں کوئی غیر معمولی ذہن و ذکی آدمی نہیں گذرا۔ یہاں جتنی خوب صورت چیزیں ہیں مثلاً اکھاڑا۔ مکان استباغ۔ کارخانہ اور کلیسائی سائنز (۱۳) سب باہر کے لوگوں کے بنائے ہوئے ہیں۔ کلیسائے سینٹ انتھونی (۱۴) جو پیڈوا میں سب سے زیادہ حسین و خوبصورت کہا جاتا ہے اور خود پیڈوا والوں کا بنایا ہوا ہے فرانسیسی ڈائسیسی (۱۵) یا کیٹھرائن ڈی سین (۱۶) کے مقابلہ میں کچھ نہیں ہے۔ اس کے معجزے (۱۷) بہت ہی معمولی ایجاد ہیں اور اس کی قصہ کہانیاں نہایت برے طرز پر دکھائی گئی ہیں۔ بلونا۔ فرارا۔ اور ونیس کی تحریکات علمی بھی بالکل پیڈوا کی تحریک سے ماخوذ ہیں۔ پیڈوا اور بلونا کے دارالعلوم طبی و فلسفی تعلیم میں بالکل ایک ہی سے نظر آتے ہیں، وہی پروفیسر ہیں جو ایک جگہ سے دوسری جگہ جہاں زیادہ تنخواہ ملی ہر سال آتے جاتے رہتے ہیں۔ اس جانب پیڈوا گویا ونیس کے علما اور طلباء کا محلہ ہے۔ جو چیز پیڈوا میں پڑھائی جاتی ہے ونیس میں وہ چھاپی جاتی ہے۔ پس یہ اچھی طرح سمجھ لو کہ جہاں کہیں ہم نے مدرسہ پیڈوا کا نام لیا ہے وہاں ہماری مراد علوم فلسفہ کی اس تمام ترقی سے ہے جو شمال و مشرقی اٹلی میں نمودار ہوئی تھی۔

(۲) طب ابن رشد۔ پیری ڈالبانو

فن طب کی تحصیل نے سب سے زیادہ عربوں کا تسلط پیڈوا پر قائم کیا۔ اس لحاظ سے پیری ڈالبانو (۱۸) اس کا مستحق ہے کہ اسے پیڈوا میں رشدیت کا بانی مہابی کہا جائے۔ اس کی کتاب رفع

اختلافات فلسفہ (۱۹) و طب زمارہ (۲۰) اور ٹوی ٹینس (۲۱) کے مضامین کا گویا مقدمہ ہے جنہوں نے ارسطو اور ابن رشد میں ربط پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔ مگر حیرت کی یہ بات ہے کہ پیری ڈابانو خود نہ الکلیات سے واقف تھا اور نہ ابن رشد کی کتب طب اس نے دیکھیں تھیں۔ جس قدر عبارتیں وہ نقل کرتا ہے وہ سب ابن رشد کی کتب فلسفہ سے لی گئی ہیں۔ مگر ایک اور بھی صفت ہے یعنی مشتبہ شہرت اور مذہبی خیالات کی ڈانو ڈولی جس کی وجہ سے پیری ڈابانو پیرو ابن رشد ہی نہیں بلکہ اس سے بہت کچھ زیادہ کہلائے جانے کا استحقاق حاصل کرتا ہے۔ یہ اور زانچہ مذہب کا ایک طہانہ خیال جسے بعد میں ہمپٹنٹ (۲۲) پگ ڈیلا میراٹال (۲۳) کارڈن (۲۴) اور وینی (۲۵) نے اپنی طرف سے بیان کیا۔ میرے خیال میں سب سے پہلے اسی مصنف کی تصنیفات میں حیرت انگیز گستاخانہ لہجہ میں نظر آتا ہے۔ مثلاً وہ کہتا ہے کہ ”رجل اور مشتری کے قرآن سے جب وہ برج حمل کے آغاز میں واقع ہوا ہو جو نو سو ساٹھ سال کے اختتام کے قریب واقع ہوتا ہے تمام عالم سفلی بدل جاتا ہے حتیٰ کہ سلطنتیں ہی نہیں بلکہ نئی شریعتیں اور نئے پیغمبر پیدا ہوتے ہیں جیسا کہ بخت نصر۔ حضرت موسیٰ و سکندر اعظم۔ حضرت مسیح اور حضرت محمد (صلعم) کی آمد کے وقت ہوا تھا“ یہ کتاب ۱۳۰۳ء میں لکھی گئی تھی۔ مذہبی عدالت نے اس پر مقدمہ قائم کیا مگر دوران مقدمہ میں یہ مرگیا۔ مذہبی عدالت (ان کوئی زیشن) نے اس کی ہڈیوں کو آگ میں جلا کر اپنا بدلا لیا اور عوام الناس میں اس کے نام کے ساتھ یہ شہرت باقی رہی کہ وہ طرح طرح کے نام اور شیطانی عقاید کا بانی تھا اور بہت سی ڈروانی باتیں اس کے ساتھ منسوب تھیں۔ پیڈوا کا تمام شعبہ طب اس کے بعد سے طریقہ ابن رشد کا پابند نظر آتا ہے۔ اس زمانہ میں شمالی اطالیہ میں ٹیبیوں کا طبقہ ایک دولت مند اور آزاد طبقہ کہا جاتا تھا۔ جن کی طرف سے پادریوں کے خیالات اچھے نہ تھے اور مذہب کے متعلق اس طبقہ کے خیالات بہت آزاد نظر آتے تھے۔ فن طب، فلسفہ اہل عرب، فلسفہ ابن رشد، علم جوتش و الحادیہ الفاظ سب قریب قریب ہم معنی و مترادف سمجھے جاتے تھے چنانچہ سیکوڈا اسکولی (۲۶) پر عدالت مذہبی (ان کوئی زیشن) نے ۱۳۲۴ء میں فتویٰ کفر دیا اور حکم دیا کہ علم نجوم پر جس قدر کتابیں اس کے پاس ہیں سب کو اپنے پاس سے الگ کر دے اور ہر اتوار کو گرجے میں وعظ سننے آیا کرے۔ کیونکہ اس کی زبان سے مذہب کے خلاف الفاظ نکلے تھے مگر انجام یہ ہوا کہ اسے زندہ جلا دیا گیا اور مصور ارکاگنانے اپنے جہنموں میں سے ایک ہاویہ میں اسے جگہ دی۔

فلسفہ مادیت جو شمالی اطالیہ میں ہر جگہ چھایا ہوا تھا اس کی طرف لوگوں کی ایجاب پسند طبیعت کا میلان علانیہ ظاہر ہونے لگا۔ سخت طبیعت و سخت مزاج لوگوں کی تعداد بڑھنے لگی۔

یہاں اور نیز ہر جگہ ایسے لوگوں کے یہی کوشش ہوتی کہ ابن رشد کے نام کی آڑ میں اپنے تئیں چھپائے رکھیں اور اس کے نام سے اپنا کام کرتے رہیں۔ لیکن فلسفہ مشائخ کی کسی قدر ٹھہری شکلوں اور مدرسہ عرب کی دقت پسندیوں نے ان پیروان ابن رشد میں ایک ایسی شانِ تجرید پیدا کر دی جسے فکری کے زیادہ منہب لوگ پسند نہیں کر سکتے تھے۔ پڑار کا کی نازک طبیعت نے اس باریک امتیاز سے ایک خوش اسلوبی کے ساتھ فائدہ اٹھایا۔ چنانچہ طب ابن رشد سے جو اسے مخالفت پیدا ہوئی وہ اس کی زندگی کی خصوصیات خاص اور اس کی موہنی طبیعت کی ایک پسندیدہ لٹک شمار کی جاتی ہے۔

(۳) پڑار کا کی جنگِ فلسفہ کو علوم ابن رشد سے

پڑار کا اس کا مستحق ہے کہ اسے عمدہ جدید کا سب سے پہلا آدمی کہا جائے یعنی یہی وہ شخص ہے جس نے سب سے پہلے لاطینی اقوام میں تہذیبِ قدیم کا نازک جذبہ پیدا کیا جو ہمارے موجودہ تمدن کا سرچشمہ ہے۔ وسطی زمانوں نے متعدد موقعوں پر یہ کوشش کی تھی کہ ٹوٹے ہوئے رشتہ کو پھر جوڑ لیں اور روایاتِ قدیم سے پھر تعلق پیدا کر لیں لیکن انہوں نے باوجودیکہ علومِ قدیم کی ہمیشہ مدح سرائی کرتے رہے حقیقتاً کبھی اس شے کو نہیں محسوس کیا جو ان میں زندہ اور بار آور تھی۔ بخلاف ان کے پڑار کا (۲۷) درحقیقت زمانہ قدیم کا ایک قدیم شخص نظر آتا ہے۔ وہ پہلا شخص تھا جس نے مسئلہ حیات پر اس شریف فیاضانہ اور محققانہ طریقہ پر نظر ڈالنے کا راز جو ازمنہ وسطی کی دقت پسندی کے رواج کے بعد سے پردہ خفا میں مستور تھا دوبارہ دریافت کیا۔ یہی وجہ ہے کہ پڑار کا کے دل میں وسطی زمانہ اور اس کی سبب چیزوں سے نفرت بیٹھ گئی تھی۔ اہل عرب کے علوم اسے انہیں زمانوں کے تجرعوں نمائش کے باقیاتِ سیات نظر آتے تھے۔ جب تک کہ علوم و حکمتِ قدیمہ کے اصلی ذرائع اہل مغرب سے پوشیدہ رہے۔ عربوں نے جو خدمات انجام دیں ان سے کوئی انکار نہیں کر سکتا۔ لیکن ان علوم کی اصلی و قدیم کتب کی موجودگی کے بعد یہ کافر ترجمان و شارح محض دخل در معقولات دینے والے نظر آنے لگے۔ پڑار کا کی منہب و ذکی الحس طبیعت میں ان کے تلامذہ کے معضکہ خیز شغف نے ایک اور عظیم الشان ہیجان پیدا کر دیا تھا۔

اس کی تحریروں کے ہر صفحہ سے اس نفرت کا اظہار ہوتا ہے حتیٰ کہ پڑار کا یہ نہیں گوارا کر سکتا تھا کہ طبِ عربی کے نسخوں یا جن دواؤں کا عربی نام ہے ان سے اس کا علاج کیا جائے۔ اپنے ایک دوست سے جس کا نام ڈونڈی ہے وہ کہتا ہے ”میں تم سے ایک رعایت کا خواستگار

ہوں یعنی جہاں تک میری ذات سے تعلق ہے تم عربوں کا نام مت لو۔ یہ سمجھو کہ گویا وہ صفی ہستی پر پیدا ہی نہیں ہوئے۔ مجھے اس قوم کی قوم سے نفرت ہے۔ میں جانتا ہوں کہ یونان میں صاحب علم اور فصیح بلیغ لوگ پیدا ہوئے۔ حکما، شاعر، خطیب، ماہرین علم ریاضی سب ہی وہاں سے آئے ہیں اور وہیں طب کے ائمہ فن گذرے ہیں لیکن اطباء عرب تم خود جانتے ہو کہ وہ کیا ہیں۔ مجھ سے اگر پوچھو تو میں ان کے شاعروں کو جانتا ہوں۔ ان کے کلام سے زیادہ کوئی شے عاوی۔ پست ہمت بنانے والی اور فحش خیال میں نہیں گذر سکتی۔ کوئی شخص ہو مجھے مشکل سے یہ باور کرا سکتا ہے کہ عربوں سے کوئی بھی اچھی بات ظاہر ہو سکتی تھی۔ بایں ہمہ آپ لوگ جو علماء ہیں نہ معلوم کس کمزوری سے مغلوب ہو کر ان کی تعریفوں کے جس کے وہ مستحق نہیں پل کے پل باندھتے چلے جاتے ہیں اور اس ثنائی کی نوبت یہاں تک پہنچ گئی ہے کہ میں نے ایک دفعہ ایک طبیب کو یہ کہتے ہوئے سنا تھا اور اس کے ساتھی اس کی ہاں میں ہاں ملاتے جاتے تھے کہ مجھے اس زمانہ میں اگر کوئی بقراط جیسا طبیب بھی مل جائے تو اسے جب ہی میں تصنیف و تالیف کی اجازت دوں گا جبکہ عربوں نے اس مضمون پر کوئی کتاب پہلے سے نہ لکھی ہو۔ یہ الفاظ تھے جنہوں نے میرے دل کو یہ نہیں کستا کہ بچھو کے درخت کے طرح بھون ڈالا بلکہ خنجر سے اسے پارہ پارہ کر دیا اور کافی تھا کہ میں اپنی تمام کتابیں آگ میں جھونک دوں۔ حد ہو گئی تھی کہ ڈیماس تھینیسٹر (۲۸) کے بعد سرود (۲۹) مقرر تسلیم کیا جا سکتا ہے۔ ہومر (۳۰) کے بعد درجل (۳۱) کا نام شاعر کی حیثیت سے لیا جا سکتا ہے اور ہیروڈوٹس (۳۲) اور تھیوسی ڈائڈز (۳۳) کے بعد ٹائٹس لوی (۳۴) اور سالت (۳۵) مورخ مانے جاسکتے ہیں مگر عربوں کے بعد یہ اجازت ہی نہیں ہے کہ کسی کا نام لکھا (۳۶) جائے۔ ہماری نسبت مشہور ہے کہ یونانیوں کے اکثر ہم دوش بدوش رہے ہیں اور بعض اوقات ان سے سبقت بھی لے گئے ہیں اور جب یونانیوں کے مقابلہ میں ہمارا یہ درجہ ہے تو دوسری قوم کا کیا ذکر۔ مگر تم کہتے ہو کہ صرف ایک اہل عرب کے سوا؟ کس قدر حماقت کس قدر دیوانگی چھا گئی ہے! اے اٹلی کی ذہانت خدا داد! کیا تو سو گئی یا دنیا ہی سے اٹھ گئی! پڑاڑ کا کوئی نجومیوں اور عیسویوں سے اس لئے نفرت تھی کہ اس کی نگاہ میں وہ اہل عرب کے نام لیا، تقدیر کے قائل اور مادہ پرست طہ نظر آتے تھے۔ شاید علم طب کی یہ خصوصیت ہر زمانہ میں رہی ہے کہ اس نے مجددین ادب (ہیومنسٹ) (۳۷) اور دیانت دار آدمیوں کے ایک فرقہ کو اپنے خلاف ابھارے رکھا ہے۔ پڑاڑ کا کوئی جو نفرت عیسویوں سے تھی وہ اس کی آخری عمر میں طبیعت ثانی کے درجہ تک پہنچ گئی تھی پیائے روم کے عیسویوں سے بمقام اوگینان (۳۸) اس سے بہت کچھ مباحثے رہے ہیں۔ یہ طبیب بھی اپنی جگہ پر

شاعروں سے نفرت کا اظہار کرتے تھے اور کہتے تھے کہ یہ بیکار لوگ ہیں۔ ان کا کوئی پیشہ نہیں ہوتا۔ اسی سلسلہ میں پزار کا نے وہ چار کتابیں تصنیف کیں جن میں ایک طیب پر خوب خوب چوٹیں کی ہیں۔ فن طب کی بھوک ان ضخیم کتابوں میں فن اندمال الجراحہ کے خلاف تمام الزامات جو ذہن میں آسکتے تھے جمع کئے گئے ہیں اور یہ نتیجہ نکالا گیا ہے کہ دنیا بھر میں ایک طیب بھی ایسا نہ ملے گا جس پر اعتماد کیا جاسکے۔ بوکیو (۳۹) کو اس نے ایک خط لکھا ہے جس میں اپنے زمانہ کے اطباء کے جھوٹ اور مکرو فریب کی خوب خبر لی ہے یعنی جب یہ حضرات باہر نکلتے ہیں تو بڑے ٹھاٹھ سے خوب اعلیٰ سے اعلیٰ لباس پہن کر برآمد ہوتے ہیں۔ بڑے نفیس نفیس گھوڑوں پر سوار ہوتے ہیں۔ طلائی ممیزیں لگاتے ہیں ایک تھکانہ انداز لئے رہتے ہیں اور انگلیوں میں انگوٹھیاں جو اہرات سے جگمگاتی نظر آتی ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ ”خود ہی اپنے سر کامیابی کا سہرا باندھ کر ان کے اتراتے پھرنے میں بس تھوڑی سی کسر رہ جاتی ہے۔ مگر درحقیقت ایک طرح پر وہ اس سرہ کے مستحق بھی ہوتے ہیں اس لئے کہ ان میں ایک بھی ایسا نہ ملے گا جس نے کم سے کم پانچ ہزار آدمیوں کو ملک عدم کا راستہ نہ دکھایا ہو۔ یہ تعداد بے شک ایسی ہے کہ اس سے کامیابی کے سرے کا استحقاق ضرور پیدا ہو جاتا ہے۔“ ایک دوسرے خط میں جو اس نے پنڈالو مالانسٹا (۴۰) کے نام لکھا ہے وہ ایک پر لطف یا غالباً ”من گھڑت اپنے مضمون کی تائید میں بیان کرتا ہے۔ بایں ہمہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ پیڈوا کے مہذب لوگ اس کی اس جنگ کی وجہ سے جو اطباء کے نمود و نمائش کے مقابلہ میں اس نے شروع کی تھی ضرور ممنون تھے کیونکہ ایک عرصہ کے بعد ہم دیکھتے ہیں کہ اسی شہر پیڈوا کا ایک باشندہ اپنے صرفہ سے پرائیویڈیلا (۴۱) میں اس شرط سے پزار کا کا بت بنانا چاہتا ہے کہ اس پر یہ الفاظ کندہ کرنے کی اسے اجازت دی جائے:-

فرائیس پزار کا (۴۲) کے نام جو میوں کا سخت ترین دشمن تھا۔

پزار کا کو ہر چیز سے جس میں عطالی پن اور مکرو فریب کا شائبہ نظر آتا تھا سخت نفرت تھی حتیٰ کہ اس نے ان تمام خدمات کو بھی جو مدارس میں اس کے استہزا کے باوجود ایک عقلی و دنیوی علم و حکمت کی بنیاد ڈال کر انجام دی تھیں فراموش کر دیا۔ ہر مرتبہ جب اٹلی نے عوام الناس کے خیالات باطلہ کے خلاف سر اٹھانا چاہا ہے۔ اسے اوندھے منہ ایک ایسی مادہ پرستی کے غار میں گرنا پڑا ہے جو سخت اور درشت ہونے کے علاوہ اپنے سوا دوسری طرف کسی کو مانگی ہی نہیں ہونے دیتی تھی چنانچہ اس زمانہ میں شمالی اطالیہ کے آزاد خیال اہل تحقیق کے نزدیک ابن رشد اور عربوں کا نام گویا ایک طرح کا پروانہ راہ داری سمجھا جاتا تھا۔ کوئی شخص ایک فطین و

— ذی فہم فلسفی کھلائے جانے کا مستحق نہیں ہوتا جب تک کہ ابن رشد کو استاد تسلیم نہ کر لیتا۔ پڑار کا خود اس قسم کے کئی عجیب و غریب واقعات بیان کرتا ہے کہ ایک دن ونس (۴۳) میں وہ اپنے کتب خانہ میں بیٹھا ہوا تھا کہ ایک شخص ان رشدیوں میں سے اس کی ملاقات کو آیا جو حکمائے دور جدید کے طریقہ کے مطابق اس وقت تک بیکار سمجھے جاتے تھے جب تک کہ حضرت مسیح اور ان کے فوق العادت مسائل کے متعلق کوئی کلمہ بد زبان سے نہ نکالیں۔ پڑار کا نے دوران گفتگو میں سینٹ پال کے بعض الفاظ منہ سے نکالنے کی جرات کی۔ یہ سنتے ہی اس شخص نے نہایت نفرت سے سراٹھا کر جواب دیا۔ اس قسم کے عالموں کا ذکر بس اپنے ہی تک رہنے دیجئے۔ میرا تو اپنا دوسرا ہی استاد ہے اور میں جانتا ہوں کہ کس بات کو تسلیم کرنا چاہئے۔ پڑار کا نے سینٹ مذکور کی تائید میں کچھ کہنے کی کوشش کی۔ رشدی قفقہ مار کر ہنس پڑا اور کہنے لگا ”اچھا ہے تم ایک بدھو عیسائی بنے رہو۔ مجھے تو ان کتابوں میں سے ایک پر بھی ایمان نہیں تمہارا پال۔ تمہارا آگسٹائن اور وہ سب جنہیں تم اتنا بڑھا چڑھا خیال کرتے ہو بالکل گپی اور بکواسی تھے۔ کاش تم ابن رشد کو پڑھتے تو معلوم ہوتا کہ ان بد معاش لوگوں سے وہ کس قدر اعلیٰ و افضل ہے۔“ پڑار کا یہ سن کر غصہ کو ضبط نہ کر سکا۔ اس نے رشدی کا گریباں تھام کر باہر کر دیا اور کہا کہ خبردار اب نہ آتا۔ ایک دوسری مرتبہ پڑار کا نے ان سخت لوگوں میں سے ایک کے سامنے سینٹ آگسٹائن کا قول بیان کیا۔ اس نے جواب دیا ”افسوس ہے ایسا ذہن اور سمجھدار آدمی ایسی بچوں کی کہانیوں میں پڑا ہوا ہے۔ لیکن مجھے امید ہے ایک روز تم بھی ضرور ہمارے ہم خیال ہو جاؤ گے۔“

معلوم ہوتا ہے کہ ایک زمانہ میں پڑار کا پر ان رشدیوں کا بہت نرغا رہا ہے۔ اس کے رسالہ موسومہ ”در جمالت خود و دیگران اپجو خود“ (۴۴) میں صرف وہ بات چیت درج ہے جو اس سے اور اس کے چار رشدی احباب سے ہوئی تھی۔ انہوں نے پڑار کا کو اپنی طرف کر لینے میں کوئی دقیقہ اٹھا نہیں رکھا۔ پڑار کا پہلے تو اس جدوجہد کا ذکر کرتا ہے جو انہوں نے اکیلے اکیلے اور پھر سب نے مل کر اس کے لئے کی اور جب انہوں نے دیکھا کہ یہ اپنے مذہب پر جما ہوا ہے اور بات بات میں حضرت موسیٰ اور سینٹ پال کا حوالہ دیتا ہے تو انہیں سخت نفرت ہوئی۔ اس کے بعد انہوں نے ایک مجلس شوریٰ منعقد کی تاکہ اس پر غور کریں کہ اس شخص کو اپنی طرف بلانے کی کوشش کرنا سودمند ہو گیا ہے سو۔ ان کے باہمی مشورہ کا خلاصہ یہ تھا کہ پڑار کا ایک اچھا شخص ہے لیکن علم ادب سے اسے کوئی بہرہ نہیں۔ اس کے خود اپنے الفاظ یہ ہیں:-

”انہوں نے یہ مختصر قطعی جملہ ادا کیا یعنی میں ایک اچھا آدمی ہوں لیکن بے علم ہوں۔“ (۴۵)

ایس۔ ایس جین اینڈ پال (۴۶) کے کتب خانہ کے ایک قلمی نسخے میں میری نظر سے ان چار رشدیوں کے نام گزرے ہیں یعنی لیونارڈ ڈونڈولو (۴۷) طامس ٹائلس (۴۸)۔ ذکاری کویارینی (۴۹)۔ یہ تین تو وینس کے تھے اور چوتھا گائیڈو ڈا بگنولو (۵۰)۔ ریڈو (۵۱) کا باشندہ تھا۔ وینس کے اعلیٰ طبقہ میں عقایدِ رشدیہ کو داخل وضع ہو گئے تھے لیکن اس نام کی آڑ میں صریحی کفر و الحاد کا اظہار ہوتا تھا۔ پزار کا کہنا ہے کہ اگر کہیں خدا سے زیادہ آدمی کے عذابوں کا خوف نہ ہوتا تو یہ لوگ صرف تیموس (۵۲) افلاطون کے عقیدہ خلقِ عالم ہی پر حملہ کرنے کی جرات نہ کرتے بلکہ بابِ خلقِ عالم فی التوریت کیتھولک مذہب اور حضرت مسیح کے مقدس عقاید کی بھی مذمت کرنے سے باز نہ رہتے۔ چنانچہ جہاں کہیں یہ خطرہ مانعِ نظر نہیں ہے اور وہ بلا روک ٹوک کلام کر سکتے ہیں تو ضرور اس حق کی علانیہ تکذیب کرتے ہیں۔ اپنے خفیہ جلسوں میں حضرت مسیح سے بالکل لاعلمی ظاہر کرتے اور ارسطو کی ثناء و صفت کرتے ہیں جسے وہ سمجھتے بھی نہیں۔ جب وہ مجمعِ عام میں بحث و مباحثہ کرتے ہیں تو اصرار کرتے ہیں کہ ہم مذہب کو صرف ایک ذہنی شے سمجھتے ہیں یعنی حق کو رد کر کے حق کی تلاش کرتے ہیں اور سورج کی طرف پشت کر کے اجالے کو دھونڈتے ہیں۔ لیکن یہ لوگ جب تنہائی میں ہوتے ہیں تو کلماتِ کفر کا کرتے ہیں اور جھوٹی جھوٹی دلیلیں بیان کر کے مسخرہ پن کرتے اور بھجویہ اور طنزیہ کلمات کہا کرتے ہیں جنہیں سننے والے سن کر واہ واکرتے ہیں۔ اور جب وہ ہمارے آقا حضرت مسیح کی شان میں بیوقوف اور مضبوط الحواس کے الفاظ استعمال کرتے ہیں تو کوئی وجہ نہیں کہ ہمیں جاہل عامیوں کی طرح نہ سمجھتے ہوں۔ ان کی شان یہ ہے کہ اپنے دلائلِ باطلہ میں مست اپنے ہی من میں گن ادھر ادھر چکر لگاتے اور بلا تحصیلِ علم مناظرے اور بحث و مباحثہ کرتے پھرتے ہیں۔ اس کے بعد پزار کا ان پیچیدہ سوالات کی قلمی کھولتا ہے جن پر یہ مسائلِ ارسطو کے نام سے بحثیں کرتے ہیں اور ان دقتوں کو بیان کرتا ہے جو یہ لوگ مسائلِ خلقِ عالم۔ دنیا کے ازلی و ابدی ہونے اور خدائے عزوجل کے قادرِ مطلق ہونے میں اور نیز انسان کے حصولِ نعمتِ عظمیٰ (یعنی نجات) کے بارے میں پیش کیا کرتے تھے وہ تعجب سے کہتا ہے کہ ”زندہ جاوید دیوتاؤ! ان لوگوں کی نگاہ میں کوئی شخصِ مذہب کھلانے کا مستحق ہی نہیں ہوتا جب تک کہ وہ مذہب پر جل جل کر حملے کرنے والا اور حماقت سے لبریز نہ ہو اور جب تک کہ وہ گلی کوچوں اور عام مقامات پر جا جا کر جانوروں پر نزاعیں نہ کرتا پھرے اور خود ہی اپنے تئیں جانور نہ ثابت کرے۔ جس قدر زیادہ شدت کے ساتھ ایک شخصِ مذہب عیسوی پر حملہ کرتا نظر آئے گا اسی قدر ان کی نگاہوں میں زیادہ عالم و فاضل سمجھا جائے گا۔ اگر کوئی مذہب کی حمایت کرنے کی جرات کرے گا تو وہ

ایک کمزور طبیعت اور بیوقوف شخص کہا جائے گا جو مذہب کے پردہ میں اپنی جہالت کو چھپائے پھرتا ہے۔ پڑار کا کتا ہے کہ میری حالت تو یہ ہے کہ جس قدر زیادہ میں ان لوگوں کی زبانی مذہب عیسوی کی مذمت سنتا ہوں اسی قدر اور میرے دل میں اس کے عقاید راسخ ہوتے جاتے ہیں۔ میری حالت اس لڑکے کی سی ہے جس کی محبت اپنے باپ کے ساتھ گو ٹھنڈی پڑ گئی ہو لیکن جب اپنے باپ کی شان میں خلاف ادب الفاظ سنتا ہے تو دل میں اس کی محبت کا اک شعلہ جسے پہلے مردہ سمجھے ہوئے تھا بھڑک اٹھتا ہے۔ میں حضرت مسیح کا نام لے کر اقرار کرتا ہوں کہ منکرین و ملحدین عیسوی کے کلمات کفر نے اکثر مجھے زیادہ پختہ مذہب عیسائی بنایا ہے۔“

پڑار کا نے صرف اسی شاندار احتجاج پر قناعت نہیں کی بلکہ اغلاط ابن رشد کی باقاعدہ تدوین بھی شروع کر دی تھی۔ مگر اس کام کو وہ تنہا انجام نہیں دے سکتا تھا اس لئے اپنے دوست۔ لویگی مارسل (۵۳) سے جو فرقہ سینٹ آگسٹائن کا ایک راہب تھا اس نے نہایت اصرار کرنا شروع کیا کہ اس کام کو اپنے ہاتھ میں لے۔ اس نے راہب مذکور کو لکھا کہ میں تم سے ایک اخیر درخواست کرتا ہوں کہ جس وقت تمہیں فرصت ملے تو مہربانی کر کے اس دیوانے کتے ابن رشد کی طرف ذرا توجہ کرو جو اپنے جنون میں اندھا ہو کر حضرت مسیحؑ اور مذہب کیتھولک پر بھوکنا بند نہیں کرتا۔ میں نے بھی ادھر ادھر سے اس کے تمام کلمات کفر کو جمع کرنا شروع کر دیا ہے۔ لیکن آج کل اس قدر دیگر مشاغل کا جھوم ہے اور وقت بھی کم ہے اور اتنا علم بھی نہیں ہے اس لئے اس طرف سے مجھے اپنا خیال ہٹالینا پڑا ہے مگر جس قدر تم میں قوت و زور ہو سب اس کام میں صرف کر دو جس پر شرم کی بات ہے کہ ابھی تک لوگوں نے توجہ نہیں کی اور اپنی کتاب کو خواہ میں اس وقت زندہ رہوں یا مرجاؤں میرے نام معنون کرو۔“

اگر ہم پڑار کا کے متعلق یہ رائے قائم کریں کہ ابن رشد کی جو وہ اس قدر مخالفت کر رہا ہے وہ محض تعصب و تنگ خیالی کی وجہ سے ہے تو ہم اس کے شامیل و خصائل کا صحیح اندازہ کرنے میں غلطی کریں گے۔ یہ وہ شخص تھا کہ جو موجودہ زمانہ کی جیتی جاگتی تمنائوں اور آرزوؤں کا گویا پیش خیمہ تھا یہ شخص لو تھر سے دو سو برس پہلے اس طرح کہتا ہے۔

”نپاک بائبل سے جہاں نہ کوئی شرم باقی رہی ہے اور نہ نیکی۔ جو آلام کا گھر اور خطاؤں کی ماں ہے میں اپنی زندگی کے باقی دن بسر کرنے کے لئے بھاگ آیا ہوں کہ کچھ دن اور زندہ رہ سکوں (۵۴)۔“

یہ وہ شخص تھا جس نے رومیوں کو آزادی کی تائید و حمایت میں ایک خط لکھا تھا۔ جس میں کولاڈی ری انزی (۵۵) کا ذکر کرتے کرتے جوش میں آکر کہنے لگتا ہے کہ ”اے میری مقدس

روم تو اب بھی خوبصورت ہے۔“ (۵۶) یہ ایسا شخص نہ تھا جو ذہن انسانی کی آزادی کے خیال سے خوف زدہ ہونے لگتا۔ لیکن پزار کا کو رشدیوں کے تکبر و غرور سے ایک قسم کی سخت دشمنی تھی۔ مگر یہ ناکس کا یہ نازک مزاج باشندہ جسے سلیقہ اور مذاق کا وافر حصہ ملا تھا وینس کے مادہ پرست اشخاص کے درشت برتاؤ اور شنی کے لہجہ کو برداشت نہیں کر سکتا تھا۔ بہت سے مہذب اور شائستہ طبیعت لوگ ایسے ملیں گے جو بجائے ایک بد مذاق منکر مذہب بننے کو ماننے والا بننا زیادہ پسند کریں گے۔

(۴) جین دی جندون۔ فرار بانو۔ پال ڈی وینس

ابن رشد کی تقدیر میں تھا کہ صفحہ تاریخ پر دو حیثیتوں سے وہ رہنما سمجھا جائے۔ ایک علوم قدیمہ کی تعلیم میں اور دوسرے دنیا کے اہل تحقیق اور آزاد خیال وغیرہ اشخاص کے زمرہ میں۔ مگر یہ دونوں مختلف حیثیتیں باہمہ گر غیر متعلق نہ تھیں۔ اس کے نام کا بہت ناجائز استعمال لوگوں نے کیا ہے مگر ابن رشد کو بہت کچھ اس درجہ استناد سے تقویت پہنچی ہے جو دارالعلوموں میں اسے دیا گیا تھا۔ فلسفہ مدرسین نے جو آخر میں آکر بالکل ذلیل ہو گیا تھا شروح سید کو اس قدر رواج دیا کہ شمالی اطالیہ گویا ان کا وطن قرار پا گیا۔ چودھویں صدی کے نصف اول میں گریگوری ڈی ریمنی (۵۷)۔ جروم پیری (۵۸)۔ جین دی جندون (۵۹)۔ فرار بانو (۶۰)۔ ہمارے سامنے ان تعلیمات کو پیش کرتے ہیں جو اس مدرسہ کی خصوصیت میں داخل تھیں اور جو سترھویں صدی عیسوی کے وسط تک پیڑوا میں جاری رہنے والی تھیں۔ مگر کم ایسے مصنف ہوں گے جن کے کلام کے اس قدر حوالے دیئے گئے ہوں اور جو بعد میں اس قدر زیادہ ذہن سے محو ہو گئے جتنا کہ جین دی جندون ہے۔ زمانہ کا یہ برتاؤ اس شخص کے ساتھ ہے جسے دارالعلوموں کی وقت و اعزاز نے شاہ فلسفہ و رئیس فلاسفہ کا خطاب دیا تھا۔ گویہ فرانس میں پیدا ہوا تھا اور دارالعلوم پیرس کا پروفیسر تھا لیکن دراصل اس کا حقیقی تعلق مدرسہ پیڑوا سے تھا۔ وہیں اس کے نام نے شہرت پائی۔ اور وہیں رسائل (۶۱) سے اور شاید پری ڈالبانو (۶۲) سے اس کی ملاقات ہوئی۔ آخر الذکر کے ساتھ اس نے پیرس سے بھی سلسلہ رسل و رسائل جاری رکھا اور جس قدر کتابیں فلسفہ ابن رشد پر تصنیف ہوتی رہیں پیری سے لے کر برابر معلومات میں اضافہ کرتا رہا۔ رسائل کی طرح اس نے بھی اس نازع میں لوی شاہ بوریہ کا ساتھ دیا تھا۔ جو اس سے اور پوپ جین بہت و دوم سے ہوا تھا۔ مشہور و معروف کتاب محافظ امن (۶۳) کی ترتیب میں اس کا شریک و سیم رہا اور ۱۳۳۸ء میں اپنے خلاف پوپ کو فتویٰ دیتے ہوئے بھی

دیکھ لیا۔ ارسطو اور ابن رشد کی تصنیفات خاص کر جوہر الکون پر جو اس نے شرحیں لکھیں اور سوالات ترتیب دیئے ہیں وہ سب وینس میں ۱۳۸۸-۱۳۹۶ء اور ۱۵۰۱ء میں کئی بار طبع ہو چکی ہیں۔ مرسائل ہی کی وساطت سے جین دی جنڈوں کو پیرس میں پہلے پہل پیری ڈالہانو کی تصنیف کا علم ہوا۔ زمارہ (۶۳) اور حکماری کبرا (۶۵)۔ رشدیوں کی فہرست میں جین دی جنڈوں کا نام داخل کرتے ہیں۔ اس کی نظر میں ابن رشد ایک صاحب کمال اور عالی مرتبت طبیب اور حق کا نہایت قوی اور پر زور حامی تھا۔ بلحاظ مسائل فلسفہ کے جین جنڈوں میں کوئی بین خصوصیت نظر نہیں آتی۔ جوہر الکون پر جو اس نے شرح لکھی ہے اس میں مادہ فلکی کی ضرورت اور اس کے غیر قابل فساد ہونے کے عقیدہ کی حمایت کی ہے اور زمانہ جدید کے حکماء کی تردید کی ہے جو کہتے ہیں کہ افلاک چونکہ اسی مادہ سے بنے ہیں جس سے یہ عالم سفلی یعنی دنیا مرکب ہے اس لئے اس کی ضرورت صرف ایک خارجی سبب سے ہے۔ کتاب النفس پر اس نے جو سوالات ترتیب دیئے ہیں ان میں ابن رشد کے مسائل عقل پر نہایت ذکاوت کے ساتھ موافق و مخالف دونوں طرح کے دلائل پیش کئے ہیں۔ کیا عقل فعال کا وجود ضرورتاً ہے؟ کیا عقل فعال روح انسانی کا ایک جزو ہے؟ کیا عقل بالقوہ اسی تعقل کے ساتھ عقل فعال کا ادراک کر سکتی ہے؟ اس اہم سوال پر کہ کیا عقل فعال تمام لوگوں میں ایک ہی ہے اسے کسی قدر دقت پیش آتی ہے کہ دلائل متقابلہ میں سے کس کو ترجیح دی جائے۔ اس مسئلہ کی تائید میں وہ کہتا ہے کہ اگر عقول متعدد ہوں تو ایک آدمی کی عقل دوسرے شخص کی عقل سے مختلف ہوگی۔ اس نظریہ کو تسلیم کرنے سے یہ لازم آتا ہے کہ جسم سے عقل میں بھی تفرید پیدا ہو جاتی ہے۔ لیکن یہ ایک مہمل سی بات ہے کہ ایک جوہر جو جسم سے متصل ہونے کے قبل موجود ہو اس میں اس جسم کی وجہ سے تفرید پیدا ہو جائے۔ پھر اس کی تردید میں لکھتا ہے کہ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ عقل چونکہ سب میں ایک ہی سی ہے اس لئے اس کا یکساں ہونا یہ ثابت کرے کہ وہ سب میں واحد ہے۔ نیز یہ کیونکر ممکن ہے کہ عقل چونکہ انسان کا پہلا کمال ہے اس لئے میری آنکھیں اسی ایک شے کی وجہ سے فرد واحد سمجھی جائیں جو دوسرے فرد واحد کے بھی عین ہو۔ نیز اگر ایک ہی عقل سمجھی جائے تو یہ نتیجہ نکلے گا کہ ایک ہی موضوع متضاد تغیرات قبول کرنے کی استعداد رکھتا ہے۔ نیز چونکہ عقل قدیم ہے اور نوع انسانی بھی قدیم ہے اس لئے عقل مذکور کو ابھی سے کامل اور تمام انواع معقولیہ سے معمور کہنا ہوگا۔ وہ کہتا ہے کہ ”مجھ سے اگر پوچھو تو گو ارسطو اور اس کے شارح ابن رشد کی رائے سے لوگ اچھی طرح واقف ہیں لیکن میری یہ رائے ہے کہ عقل سب میں ایک نہیں ہے اور جس قدر اجسام انسانی ہیں اسی قدر عقول کی

تعداد ہے۔ جین دی جنون زیادہ حتمی طور پر اس رائے کو تسلیم کرنے سے انکار کرتا ہے جسے وہ خود ابن رشد کی رائے سے ممتاز اور الگ کر کے بیان کرتا ہے یعنی ایک روح جو اذلی و ابدی ہے ہر شخص میں ایک قسم کے تنازع و آواگون کے طور پر متفرق ہوتی رہتی ہے۔ یہ شخص بلا تردد و پس و پیش عقاید مذہبیہ سے مطابقت دے کر کہتا ہے کہ عقل استقرار حمل کے وقت خدا کے ایک بلا واسطہ فعل سے وجود میں آتی ہے۔ دیگر اور بہت سے مسائل پر بھی جو عقل اور معقولات سے متعلق ہیں جین دی جنون ابن رشد کی رائے سے اسی طرح الگ بچا ہوا نظر آتا ہے۔

فقیر اربانو (۶۶) باشندہ بلونا جس کا تعلق فرقہ خدام مریم (سروائیٹ) (۶۷) سے ہے منجملہ ان رہبان کے ایک دوسرا شخص ہے جنہوں نے بیکن تھراب (۶۸) کی طرح بلا خوف اپنے رشدی ہونے کا علانیہ اعلان کیا۔ میزو چیلی (۶۹) اور مانسی (۷۰) کا خیال ہے کہ اس نے علم مذہب کا درس پیرس۔ بلونا اور پیڈوا میں بھی دیا ہے لیکن تراپوشی (۷۱) کہتا ہے کہ وہ قدیم کاغذات جن سے فادر گیانی (۷۲) نے اپنی تاریخ فرقہ خدام مریم (سروائیٹ) میں مدولی ہے صرف اس مدرسہ فلسفہ کا پتہ دیتی ہیں جہاں فقیر اربانو۔ بلونا میں درس دیا کرتا تھا۔ اس کی تصنیفات میں جو سب سے متم بالشان کتاب تھی وہ ۱۳۳۳ء کی لکھی ہوئی ہے۔ وہ خود کہتا ہے کہ اس وقت میری عمر بہت ہو گئی ہے مگر وہ کتاب جس نے اسے بابائے فلسفہ کے خطاب کا استحقاق بخشا ابن رشد کی شرح طبیعات ارسطو کی ایک بہت ضخیم شرح ہے۔ انتونی الا بانٹی (۷۳) نے جو فرقہ خدام مریم (سروائیٹ) سے تعلق رکھتا تھا ۱۳۹۲ء میں اس کتاب کو طبع کرایا اور سرورق پر یہ عبارت (۷۴) درج کی:-

”اربانوس جو سب سے بڑا رشدی حکیم ہے اور جو مقدس کنواری مریم کے خدام کے عظیم الشان فرقہ سے تعلق رکھتا ہے ابن رشد کو طبیعات ارسطو کے تمام مشہور شارحین میں سب سے زیادہ واضح تر شرح کرنے والا قرار دیتا ہے۔“

اس کتاب کے ساتھ نیکالیٹی ویری ٹاس (۷۵) نے ایک مقدمہ لکھ کر شامل کر دیا تھا۔ مصنف اپنی کتاب کے دیباچہ میں لکھتا ہے کہ میرا ارادہ اس طرح کی ایک اور شرح رسالہ فلک و العالم کی شرح ابن رشد پر لکھنے کا ہے۔ یعنی ہم دیکھتے ہیں کہ اب ارسطو کی جگہ ابن رشد ہی نے لے لی ہے اور بجائے ارسطو کے رسائل کے اسی کی شرح پر لوگ شرحیں لکھتے ہیں۔ تیرابوشی (۷۶) جس نے فقیر اربانو کی شرح کا ایک نسخہ موڈینا کے کتب خانہ اشلی (۷۷) میں دیکھا تھا۔ کہتا ہے کہ اس کے عقاید ایسے قابل اعتراض نہیں تھے جیسے کہ ابن رشد کے تھے۔ مگر یہ

نہیں معلوم ہوتا کہ اس شخص کا کچھ زیادہ اثر لوگوں پر ہوا ہو اور اس کی شرح کو زیادہ لوگ پڑھتے ہوں۔ کتب خانہ ہائے ونیس و لبارڈی میں اس کی تصنیفات کا کوئی نسخہ ہماری نظر سے نہیں گذرا۔

اسی زمانہ میں زکاریا (۷۸) نے (جو لاطینی فن تقریر پر بہت بڑی سند سمجھا جاتا تھا) اور جو پارماں بلاغت و معانی کا پروفیسر تھا ایک رسالہ لکھا ہے۔

”بروقت و حرکت ملی خلاف ابن رشد“

جو کتب خانہ ہائے ساربان کے نمبر ۱۷۴۹ میں موجود ہے یہ کتاب کچھ ایسی قیمتی شے نہیں ہے لیکن اس بات کا ثبوت دیتی ہے کہ چودھویں صدی کے شروع میں شمالی اطالیہ کے مدارس میں اس وقت مسائل رشدیہ کا کس قدر چرچا تھا۔

پال ڈی ونیس (۷۹) (۱۱ مئی ۱۴۳۹ء) جو اپنے زمانہ کا ایک مستند عالم تسلیم کیا جاتا تھا اس کی تصنیفات کے بہت سے قلمی نسخے موجود ہیں اور اس کے تبحر کا اظہار کرتے ہیں۔ اس شخص کا خطاب تھا ”بزرگ ترین رکس فلاسفہ“ یہ نہایت صفائی کے ساتھ (جس کی ہمیں فرقہ آگسٹائن کے ایک راہب سے حیرت ہوتی ہے) ابن رشد کے نظریات کے آخری نتائج کو تسلیم کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ”زمانہ جدید کے لوگ کہتے ہیں کہ روح عقلی (یعنی نفس ناطقہ) تعداد میں اسی قدر ہوتی ہے جس قدر کہ افراد ہوتے ہیں یعنی اس کا ٹکڑا و تعداد افراد کے ٹکڑا و تعداد کے مطابق ہوتا ہے۔ یہ پیدا ہوتی ہے لیکن فساد پذیر نہیں ہے۔ ان کا خیال ہے کہ یہی رائے ارسطو کی بھی ہے۔ لیکن ارسطو کی اصلی رائے وہی ہے جو ابن رشد کی ہے یعنی تمام آدمیوں کے لئے ایک ہی عقل ہے اور یہی قاعدہ ہے کہ جس طرح فطرت میں اشیاء مایحتاج کی کمی نہیں ہے اسی طرح فضول و بے کار کی بھی زیادتی نہیں ہے۔ لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہی ایک روح ہے جو بوقت واحد خوش بھی ہے اور رنجیدہ بھی۔ عالم بھی ہے اور جاہل بھی۔ کیونکہ روح کے تمام اوصاف صرف از قسم عوارض ہوا کرتے ہیں۔ عقل انسانی غیر مخلوق، رنج و راحت کی قید سے آزاد اور غیر قابل فساد ہوتی ہے۔ اس کی نہ ابتدا ہے نہ انتہا۔ اور اس کا شمار آدمیوں کی تعداد کے شمار سے نہیں ہے۔ دراصل جو اشیاء کہ متعبد بہ عدد ہو سکتے ہیں وہ سب مادی ہیں لیکن روح عقلی تمام مادی تعلق سے پاک ہوتی ہے۔ یہ روح عقلی۔ عقول عالم میں سب سے آخری عقل اور نوع انسانی کے ساتھ مخصوص ہے بخلاف اس کے روح حیوانی، جس کی وجہ سے انسان بھی دیگر حیوانات کے مانند ہے اسی نوع کی ہوتی ہے جیسے اور دیگر ارواح حیوانات ہیں یہ روح حیوانی مخلوق اور قابل فساد یعنی فانی ہے۔“

اس لئے پال ڈی ونس (پولوس وینسی) کا شمار بہت پختہ کارِ رشیدیوں میں کیا جاتا ہے۔ بلونا میں جس وقت پیروان سینٹ آگسٹائن کی ایک عام مجلس منعقد ہوئی تھی جس میں آٹھ سو سے زیادہ راہب شریک تھے اس وقت اور ایسے جلسہ میں پال (۸۰) کلوں فاوا (۸۱) کے مقابلہ میں نہایت متانت کے ساتھ نظریات و مسائل ابنِ رشد کی حمایت کے لئے کھڑا ہوا تھا۔ باوجود اس کے کہ معقولات میں اسے بہت دستگاہ حاصل تھی تاہم حریف کے مقابلہ میں شکست اٹھانی پڑی۔ یوگو بینزی (۸۲) جو سین کارپنے والا اور فاوا کا ذاتی مخالف تھا اور جو اس مناظرہ کے وقت موجود تھا۔ یہ کہے بغیر نہ رہ سکا کہ ”فاوا سچ کہتا ہے اور پال تجھے شکست ہو گئی“ پال ڈی ونس نے جواب دیا ”سبحان اللہ ہیرودا اور پانیلیٹ (۸۳) بھی دیکھو ایک دوسرے کے دوست ہو گئے۔“ ان الفاظ پر سب لوگ قہقہہ مار کر ہنس پڑے اور جلسہ برخاست ہو گیا۔ پال ڈی ونس کا تذکرہ ہم سے اس کے ہم عصر یوں کرتے ہیں کہ وہ ایک گستاخ اور مدبغ مدرسِ حکیم تھا۔ بخلاف اس کے فاوا جو فیلٹ (۸۴) کے دوستوں میں سے تھا اس یونانی مدرسہ سے تعلق رکھتا تھا جس کے مقدر میں ایک صدی بعد ابنِ رشد کو تخت سے اتارنا لکھا تھا۔

پال ڈی پرگولا (۸۵)، اونو فریوڈی سلمونا (۸۶)، ہیری کولس اب الی مایا (۸۷)، بین ڈی لنڈی نارا (۸۸)، کلوں ڈی فالگنٹو (۸۹)، میجر اسٹروڈس (۹۰)، ہیوجس ڈی سینن (۹۱)، مرسل ڈی سینٹ سوک (۹۲)، نیکیس ڈی نورلی (۹۳)، ٹامس ڈی کٹے لون (۹۴) اور ایڈم بوشر میفورٹ (۹۵)۔ یہ سب لوگ اپنے زمانہ کے اساتذہ اور فلسفہ ابنِ رشد کے بہت بڑے حامی تھے۔ اس میں شک نہیں اس کشش و جذب کا حال ہماری سمجھ میں نہیں آتا جو اس فلسفہ کے ساتھ ان مستعد اور مخنثی نوجوانوں کو تھا جو بلونا اور پیڈوا میں تحصیل علم کے لئے تعداد کثیر میں آیا کرتے تھے۔ ایک شخص جو ذہنی اور علمی مشاغل سے شوق رکھتا ہو جب کتب خانوں کی الماریوں میں ان طویل صدیوں کے علمی مطالعہ کے ذخیروں کو دیکھتے دیکھتے یہ محسوس کرتا ہے کہ دیرینہ سانحہ تصنیفات کے ڈھیر کے ڈھیر جن کا چند ناموں کے سوا اس کم پرسی کی حالت میں اور کوئی نام و نشان اب باقی نہیں رہا ہے۔ کس گوشہ گمنامی اور فراموشی میں فنا ہو گئی تو اس کے دل پر عظیم حزن و ملال کا اثر پیدا ہونے لگتا ہے۔ لیکن وہ اپنے دل کو اس خیال سے تسلی دے لیتا ہے کہ تہذیبِ نفسی و تعلیمِ عقلی بجائے خود ایک اجر ہے اور جو غیر کی قدر دانی کی محتاج نہیں اور ان قلمی نسخہ جات مضفہ جہین جندون و پولوس وینسی میں سے ہر ایک کتاب جس پر اس کے مالک کا نام بہت احتیاط سے درج ہے اور جو ان علوم سے موسوم ہے جو ایک زمانہ میں اس کتاب میں پڑھے جاتے تھے ایک حد تک علوم و حکمت کی روایات و داستانوں میں داخل ہو

گئی ہے اور امکان ہے کہ ذہن انسانی کی تربیت عظیم میں جو کچھ ضائع نہیں ہوئی اس نے بھی حصہ لیا ہو۔ وہ کتاب ابجد بھی جس سے گوئے (۹۶) نے پہلے پہل لکھنا پڑھنا سیکھا یقیناً ایک بیکار کتاب نہیں تھی۔

(۵) گے ٹانوڈی ٹین اور ورنیاس

گے ٹانوڈی ٹین (۹۷) (۱۳۸۷ء - ۱۳۶۵ء) عام طور پر فلسفہ ابن رشد دارالعلوم پیڈوا کا بانی سمجھا جاتا ہے۔ مگر یہ کسی طرح صحیح نہیں اس لئے کہ پروفیسر موصوف نے صرف ۱۳۳۶ء سے اپنا درس شروع کیا تھا جس کے قبل زاید ازیک صدی سے پیڈوا میں ابن رشد کا مکہ بیٹھا ہوا نظر آتا ہے۔ بہر حال گے ٹانو نے اپنی دولت اپنی وقعت عامہ۔ اپنی تعلیم و تعلم اور اپنی تصنیفات کی مدد سے شروع سید کے درجہ اعتبار و استناد کو بہت بڑھا دیا۔ یہ شخص وینس کے ایک بڑے اعلیٰ خاندان میں پیدا ہوا اور دارالعلوم پیڈوا میں سب سے زیادہ مستہم بالشان لوگوں میں شمار کیا جانے لگا۔ جب اس کی وفات ہوئی تو وہ اس شہر کے بڑے پادری (کینن) کے منصب پر تھا۔ اس کا کتب خانہ مع اس کے اپنی تصنیفات کے خانقاہ سان گیا دانی (۹۸) واقع وردار میں پہلے منتقل ہوا جو فلسفہ ابن رشد کی تعلیم کا ایک بڑا مرکز تھا۔ پھر یہاں سے سینٹ مارک میں منتقل ہوا جہاں اب تک اس زمانہ کی تعلیم و مطالعات علمی کی تصویر ہمارے سامنے پیش کر رہا ہے۔ گے ٹانو کے سبقوں (لکچروں) کی غیر معمولی تعداد جو شمالی اٹلی کے کتب خانوں میں پائی جاتی ہے۔ ان کی خوش خطی جو اکثر نظر کو بھاتی ہے اور مطبوعہ نسخوں کی کثرت جو فن طبع کے رواج کے ابتدائی ایام میں ہو گئی تھی یہ سب اس بات کی شہادت دے رہے ہیں کہ اس شخص کو پندرھویں صدی کے وسط آخر میں مدارس اطالیہ ہی میں نہیں بلکہ کل یورپ میں کس قدر مقبولیت حاصل ہو گئی تھی اور وہاں اس کی کتابیں کس قدر پڑھی جاتی تھیں۔

کسی جدید مسئلہ کی ایجاد کی توقع ہمیں گے ٹانو سے نہیں رکھنی چاہئے۔ پال ڈی وینس (پولوس وینسی) سے نسبتاً اس میں جرات کم تھی کیونکہ فلسفہ مشائین کے جتنے نتائج فکر الخاد کی طرف لے جاتے ہیں ان سب کو اس نے مردود قرار دیا۔ ۱۳۳۸ء میں کتاب النفس کی اس نے جو شرح لکھی ہے اس میں مسائل ابن رشد کے نہایت باریک امتیازی فرقوں کو خوب بیان کیا ہے۔ گے ٹانو ابدیت کے مسئلہ کو ارسطو کے نظریہ اوراک سے مطابقت کرنا چاہتا ہے اور بہت زیادہ حد سے متجاوز اصول قائم کر کے کامیابی کی شکل پیدا کرتا ہے۔ پیڈوا میں اس نے ایک ایسے اصول سے بحث کی تھی جو اس کے زمانہ کے مدارس میں سب سے باعث انہماک رہا

ہے یعنی جس طرح عقل کے مفہوم کو واضح کرنے کے لئے ایک فاعل عقلی کو ہم مانا کرتے ہیں اسی طرح کیا حسیّت کی توضیح کے لئے بھی ایک فاعل حسی کی ضرورت ہوگی۔ گئے ثانو کہتا ہے کہ بعض لوگ دعویٰ کرتے ہیں کہ عقل فعال ایسے انواع قابل حس پیدا کرتی ہے جو خود موضوعات احساس ہو جایا کرتی ہیں۔ لیکن یہ رائے ابن رشد کی نہیں ہے اور اس کی طرف منسوب کرنے میں غلطی کی جاتی ہے۔ دوسرے لوگ جو جین ڈی جنڈون کے ہم خیال ہیں خیال کرتے ہیں کہ روح حسی اور روح عقلی میں دو قسم کی قوتیں ہوتی ہیں ایک منفعل دوسری فاعل۔ مگر دوسرے اور لوگ جو حق سے زیادہ قریب ہیں کسی احساسی یا جسمی واسطہ کے وجود کے بالکل قائل نہیں۔ ان کے خیال میں ایک طرف تو اشیاء قابل حس انواع کے پیدا کرنے کے قابل ہوتی ہیں۔ اور دوسری طرف یہ انواع کسی مدبر کے مداخلت کی بغیر احساس کی وضاحت کرنے کے لئے خود کافی ہو جاتی ہیں۔ ایک اور رسالہ میں وہ مسئلہ ابدیت عقل پر اس طرح اپنے خیالات کا اظہار کرتا ہے یعنی روح عقلی بلا واسطہ خلق ہوئی۔ اس کے بعد مادہ میں نفوذ کی گئی۔ پس عقل اس حیثیت سے کہ تمام قوتی سے قطع نظر کر کے مجرد اس پر غور کیا جائے ایک مخلوق اور قابل فنا معلوم ہو گی لیکن اگر عقل انسانی پر تمام قوتی اور استعداد کے لحاظ سے بہ حیثیت مجموعی غور کیا جائے تو فنا پذیر نہیں سمجھی جائے گی۔ ہم دیکھتے ہیں کہ یہ قول کوئی قطعی بات نہیں ہے اور نہ اس میں کوئی امتیازی خصوصیت ہے۔

غرض کہ اس زمانہ سے ابن رشد کو اہل اطلاع و آگاہی کا سردار مانا گیا ہے۔ میکائیل ساوڈرولا (۹۹) اپنی کتاب ”برنٹا ہائے پیڈوا“ (۱۰۰) مرتبہ ۱۳۴۰ء میں اس کی شان میں کہتا ہے ”آن صاحب (۱۰۱) طبع ربانی حکیم ابن رشد شارح جمع کتب ارسطاطالیس۔“ جین ڈی مارکانو (۱۰۲) نے ۱۳۶۷ء میں اپنا جو کتب خانہ خانقاہ سینٹ جین کے نام وصیت کر کے وقف کر دیا تھا اور جو اب سینٹ مارک واقع وینس میں موجود ہے اس میں جس قدر کتب ہیں وہ تقریباً سب تصنیفات ابن رشد پر ہیں۔ اگر ان تمام پیڈوا اور بلونا کے علما کے نام گنائے جائیں جنہوں نے پندرہویں صدی عیسوی میں ابن رشد کی کتابوں پر شروح لکھی ہیں تو گویا ان دونوں مقامات کے تمام پروفیسروں کی ایک فہرست تیار کرنی ہوگی۔ کلاڈ بیٹی (۱۰۳) اور ٹیسیری بیڈیری (۱۰۴) ساکنان بلونا۔ لارنٹ مولی نوساکن راویگو (۱۰۵)۔ اپولی ناری افریدی (۱۰۶)۔ برتھالومو اسپاناکا (۱۰۷) اور جروم سایوینٹا (۱۰۸) نے اپنی آنکھ سے دیکھ لیا کہ ان کے لکچروں کو شائقین علوم نے شارح اعظم (یعنی ابن رشد) کی آسان تشریحات کے طور پر استعمال کیا ہے۔ مشہور و معروف طامس ڈی ویوکی ٹان (۱۰۹) خود ابن رشد کے طریقہ پر درس دیا کرتا تھا۔ اگر

ہم گوی پی ٹین (۱۱۰) کے قول کو باور کریں جس کا پیڈوا کی افواہوں میں خوب نام آیا کرتا ہے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہمپونٹ (۱۱۱) نے اپنا تمام زہر اسی شخص کی تعلیمات سے اخذ کیا تھا۔ ۱۳۸۰ء میں وینس کے ایک عالم کسانڈرا ڈیلی (۱۱۲) نے پیڈوا میں مقدمات و نظریات ابن رشد کو اپنے ایک مضمون میں بیان کیا اور فلسفہ میں امتیاز خاص حاصل کیا۔ اس صورت حال کو مشکل سے مخالفت کہا جا سکتا ہے۔ انٹونی ٹرام بیٹا (۱۱۳) (فقیر خورد) کے رسالہ نے جو رشدیوں کے مقابلہ میں لکھا گیا تھا ان کی گستاخی اور دیدہ دلیری میں کوئی کمی پیدا نہ کی۔ غرض کہ پندرھویں صدی عیسوی کے آخری سال ایسے تھے کہ اس زمانہ میں پیڈوا میں ابن رشد کی کامل حکومت نظر آتی ہے۔ اس زمانہ کے بہت پختہ خیال رشدیوں میں ہمیں تیسٹائیں نیکولی ٹی ورنیاس (۱۱۴) کا نام بھی شمار کرنا چاہئے جس نے پیڈوا میں ۱۳۷۱ء سے ۱۳۹۹ء تک درس دیئے ہیں۔ گئے ٹانو کے مقابلہ میں یہ بہت زیادہ جری تھا۔ اس نے بغیر کسی تغیر و تاویل کے مسئلہ اتصال عقل کو تسلیم کر لیا تھا بلکہ یہاں تک اسے فروغ دیا کہ اس ضرر رساں غلطی کے اثر سے تمام اٹلی کو متاثر کرنے کا ملزم ٹھہرایا گیا۔ اسی کے مدرسہ میں ٹالیفس (۱۱۵) نے فلسفہ ابن رشد کی تعلیم پائی تھی لیکن بعد میں ورنیاس نے ان خطرناک عقاید سے رجوع کیا اور ارواح کے تعدد اور عدم فنا پر ایک رسالہ بھی لکھا جو ۱۳۹۹ء میں شائع ہوا۔ اس رسالہ کو اس نے ڈامی نیک گرمانی (۱۱۶) کے نام پر جو ایکولیپا (۱۱۷) کا بطریق تھا معنون کیا اور اس کے سامنے اقبال کیا کہ وہ آپ فلاسفہ کے لقب کو کینن یعنی بڑے پادری کے لقب سے تبدیل کرنے کو تیار ہے یعنی یہ امید (۱۱۸) تھی کہ بعض اوقات وہ فلسفہ اعلیٰ کے لقب کو نہیں بلکہ کینن (یعنی بڑے پادری) کے لقب کو استعمال کرے گا۔ یہ تبدیلی دوغی آگناسٹین بار بریگہ (۱۱۹) اور پیری بروزی اسقف پیڈوا (۱۲۰) کے دوستانہ سمجھانے بجھانے سے واقع ہوئی تھی۔ اسی اسقف نے زمانہ مابعد میں ٹالیفس کو بھی مذہبی عدالت (انکوی زیشن) سے بچایا اور یہ ترغیب دی کہ اپنی غلطیوں کی اصلاح کر لے۔ یہ بحث اب بہت زیادہ طوالت اختیار کرتی جاتی ہے اس لئے مسائل منطقیہ کے تنگ دائرہ کو چھوڑ کر اب فلسفہ مذہب و اخلاق کی قلمرو میں داخل ہونا چاہئے۔ ہم اپنے تئیں اب مدرسہ پیڈوا کے اس شاندار زمانہ کے کنارے پر پاتے ہیں۔ جس میں ٹالیفس۔ اچی لینی اور ہمپونٹ کے اسماء نظر آئیں گے۔

(۶) ہمپونٹ اور اچی لینی کی جنگ

۱۳۹۵ء میں وانیاس (۱۲۱) جو عمر رسیدہ ہو گیا تھا صرف تینا معلم رہ گیا چونکہ اس کا اب کوئی

مدمقابل نہ رہا اس لئے کچھ غفلت سی برتنے لگا چنانچہ شاگردوں نے شکایت شروع کی اور لوگوں نے اسے بیدار کرنے کے خیال سے پیری ہپوٹائٹ (۱۲۲) کو سامنے لا کھڑا کیا۔ یہ ہپوٹائٹ وہ شخص ہے جس کے میدان میں آتے ہی مدرسہ پیڈوا کا ایک نیا دور شروع ہوتا ہے۔ اس وقت تک فلسفہ پیڈوا ایک بالکل بے ضرر مابعد الطبیعات کی شکل میں تھا پال ڈی وینسی فقیر اربانو گے ٹانوڈی بن اور خود وانیاس نے شارمین کے دائرہ سے آگے قدم نہیں بڑھایا تھا۔ اس دائرہ کا قشر اتنا سخت تھا کہ کوئی ذی حیات اور نہ کوئی خیال اس میں سے گذر کے گردش کر سکتا۔ جرات صرف الفاظ ہی الفاظ میں رہ گئی اور فلسفہ کی زبان میں حصہ زیادہ دقیق ہو کر اس حد تک پہنچ گئی کہ کسی چیز کا پردہ باقی نہ رہا۔ خود نفسیات صرف خوش آواز لفظوں کی تیز جھنکار اور مجردات حاضرہ تک محدود تھی اس کے برخلاف ہپوٹائٹ اپنی صدی کے جیتے جاگتے خیال کو سامنے پیش کرتا ہے یعنی روح انسانی کے شخصیت۔ مسئلہ ابدیت و ربوبیت باری تعالیٰ اور تمام حقائق مذہب فطری جن کی تحقیقات کی جاتی ہے اور یہ مسائل شمالی اٹلی میں پر جوش بحث و مباحثہ کے تحتہ مشق بنائے جاتے ہیں۔ حسب دستور مسائل ارسطو و ابن رشد کی پوری توضیح کرتے وقت ہپوٹائٹ اپنے نوجوان سامعین میں دلچسپی پیدا کرنے اور انہیں صحیح معنی میں استدلال فلسفیانہ کی تعلیم دینے کا ڈھنگ خوب جانتا تھا۔ پال جوو (۱۲۳) ان طرح طرح کے طرز و انداز اور لب و لہجوں کا تعریف سے ذکر کرتا ہے جن سے ہپوٹائٹ اپنے درسوں (لکچروں) میں کام لیتا تھا۔ ہمارے سامنے یہ پرانے درسوں کی لکیر کا فقیر نہیں معلوم ہوتا بلکہ موجودہ زمانہ کا ایک شخص نظر آتا ہے۔

اس نئے میلان زمانہ کو لوگوں کے سامنے پیش کرنے کے لئے ایک نئے نام کی ضرورت واقع ہوتی ہے یہ ضرورت اسکندر افروڈیسی کے نام سے پوری کی جاتی ہے۔ یعنی ابن رشد اب تنہا حکمرانی نہیں کرے گا۔ مدرسہ کی تقسیم کرنی ہوگی اور اس کے حامیوں میں گنتی کے چند ناموں سے زیادہ نظر نہیں آئیں گے اور یہ نام بھی ہمیشہ ان لوگوں کے نہ ہوں گے جو سب سے زیادہ متمم بالشان و ذی عظمت سمجھے جاتے ہیں۔ یہ ہے وہ ابتدا جس سے فلسفہ کی دو جماعتیں ہو جاتی ہیں ایک اسکندری کہلاتی ہے اور دوسری رشدی۔ لیکن اس امتیاز کو ہمیں کوئی زیادہ اہمیت نہ دینی چاہئے۔ موسیورٹر (۱۲۴) کا تو یہاں تک خیال ہے کہ یہ کوئی دو جماعتیں نہیں ہیں۔ انکا وجود ہی سرے سے مشتبہ (۱۲۵) ہے لیکن اس میں شک نہیں کہ ان دونوں میں اگر کوئی خط امتیاز کھینچا جائے تو وہ اتنا واضح نہیں ہو سکتا جتنی کہ ہمیں توقع تھی چنانچہ سولھویں صدی عیسوی میں بہت کم ایسے اساتذہ ملیں گے جنہیں ہم حتمی طور پر کہہ سکتے ہوں کہ یہ اسکندری ہیں اور یہ —

— رشدی۔ دور بیداری (یعنی زمانہ احیاء و نشر علوم) کے حکمائے مشائخ کی اصلی تقسیم مشائخ عرب و مشائخ یونان میں کی جاتی ہے لیکن یہ تقسیم ایسی نہیں کہ اسکندری و رشدی تقسیم سے مطابقت رکھتے والی کسی جائے۔ یونانی مشائخ مثلاً لیاکیوس (۱۲۶) تھیومیوس نے اپنے تئیں تمام تنازعات مدرسین سے پرے رکھا ہے۔ لہذا بعض مورخین فلسفہ نے جن میں مینی مان (۱۲۷) کا نام مثال کے طور پر لیا جاسکتا ہے اس تقسیم (اسکندری و رشدی) کو جو بمشکل مراسیل فیسن (۱۲۸) کے کسی فقرہ پر مبنی کہی جائیں گی بہت زیادہ اہمیت دے کر بڑی غلطی کا ارتکاب کیا ہے۔ اس نتیجہ پر ہم کسی طرح اصلی ذرائع علوم کے مطالعہ کے بعد نہیں پہنچ سکتے۔

عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ ابدیت روح ایک ایسا مسئلہ ہے جس پر اسکندری اور رشدی باہم اختلاف رکھتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ تقریباً ۱۵۰۰ء میں جو مسئلہ کہ اہل اٹالیہ کی فلسفیانہ طبیعتوں کو حرکت دے رہا تھا وہ یہی بقائے روح کا مسئلہ تھا اور جب کبھی دارالعلوم کے طلبہ کسی پروفیسر کے مذہب کو اس کے پہلے ہی لکچر سے معلوم کرنا چاہتے تو یہ سوال کر دیا کرتے تھے کہ ”روح کا حال ہم سے بیان فرمائیے“ سو لھویں صدی عیسوی میں انسان کے اخلاقی ضمیر کو پولیٹیکل اصولوں سے جو سخت صدمہ پہنچا اس سے بعض فطین و ذہین لوگوں کی طبیعتوں کا رجحان اس طرف ہو گیا۔ پیروان ابن رشد نے یہ کہہ کر اپنی ظاہری وجہات قائم رکھی کہ موت کے بعد عقل خدائے جل و علی کی طرف لوٹ جاتی ہے اور وہاں پہنچ کر اس کی انفرادیت باقی نہیں رہتی۔ ہمنٹا نے اسکندر افروسی کا مذہب اختیار کیا جس میں صاف طور پر ابدیت روح سے انکار کیا گیا ہے۔ اس نے ابدیت روح (۱۲۹) کے نام سے ایک رسالہ لکھا ہے جس میں مذہبی لہجہ میں عقیدہ ابن رشد پر حملہ کیا ہے اور اس کے فلسفہ کو ایک عظیم الشان غلطی قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ سینٹ ٹامس نے جو اس عقیدہ کی تردید کی ہے تو وہ برسر صواب تھا اور نیز ارسطو کے اصلی خیالات سے بھی یہ عقاید بون بعید رکھتے ہیں۔ ارواح کی وحدت اسے ایک لغو افسانہ معلوم ہوتی ہے اور ایک مہمل شے ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ”یہ بات جو ابن رشد نے ایجاد کی ہے اتنا بڑا افسانہ ہے کہ اس سے بڑا کوئی ہو نہیں سکتا اور اتنی عظیم میب شے ہے کہ اس سے زیادہ سمجھ میں نہیں آسکتی۔“

ہمنٹا کا ایک شاگرد سائمن پورٹا (۱۳۰) جو نیپلز کا رہنے والا تھا اور جس نے ابدیت روح کے خلاف اپنے استاد کے اتباع میں کتابیں لکھی ہیں پیروان ابن رشد پر اپنے استاد کی طرح سخت حملہ کرتا ہے اور الزام دیتا ہے کہ انہوں نے علم کو قصہ کہانی بنا دیا ہے اور یہ خیال کرتے ہیں کہ ایک بچہ کی عقل بھی اسی طرف تکل ہے جس طرح کہ ایک بڑے آدمی کی ہے۔ یہ بالکل

وہی اعتراض ہے جو مدرسہ لاک (۱۳۱) نے ڈیکارٹ (۱۳۲) کے اصلی خیالات پر عاید کیا ہے۔ ہم آگے چل کر دیکھیں گے کہ پوپ لیو دہم (۱۳۳) ہپوٹائٹ کی تردید کا کام ٹائیفس رشدی کے سپرد کرتا ہے۔ یہ ایک عجیب انقلاب ہے کہ پیروان ابن رشد جو اس وقت تک شخصیت انسانی کی نفی کیا کرتے تھے تھوڑی دیر کے لئے ہپوٹائٹ کے مقابلہ میں کھڑے ہو جاتے ہیں اور مسئلہ ابدیت روح اور مذہبی عقاید کی حمایت کرتے ہیں۔ اسکندریوں کی مادیت محض کے مقابلہ میں اس میں شک نہیں کہ ابن رشد کے فلسفہ میں ایک حد تک روحانیت کا جلوہ نظر آتا ہے۔ نظریہ عقل فعال نے یہ تسلیم کر کے کہ علم کا مبداء و فضاء بالاتر ہے اور اس میں ایک خارجی واقعیت نفس الامری موجود ہے تمام احساسی (۱۳۴) نظریوں کو تہہ کر کے الگ رکھ دیا۔ یہی وجہ ہے کہ سولہویں صدی کے وسط میں ہم دیکھتے ہیں کہ نظریہ لوح سادہ کا طرفدار (۱۳۵) دائو پائیزا (۱۳۶) اپنی کتاب عقل انسانی و عقل ربانی (پیڈوا ۱۵۵۵ء) میں تجربہ اور تجربہ کاری کا نام لے لیکر فلسفہ ابن رشد کی بڑی شد و مد سے تردید کر رہا ہے۔

پس یہ غلطی ہے جو لوگوں نے پیری ہپوٹائٹ اور سائنس پورٹا کو پیروان ابن رشد میں شمار کیا ہے اور ان کے مسئلہ ابدیت روح کو ابن رشد سے منسوب کیا ہے بخلاف اس کے ہپوٹائٹ اسکندر افروڈیسی کے اقوال سند میں لایا کرتا ہے اور وہ بھی صرف اس واسطے کہ پیروان ابن رشد کے دلائل کو پارہ پارہ کرے۔ بایں ہمہ یہ التباس جسے نیل (۱۳۷) اور ہرودک (۱۳۸) نے بھی محسوس کیا ہے محض بے بنیاد نہیں کہا جاسکتا۔ فلسفہ اطالیہ و سطلی زمانوں کی مجرد اور انتزاعی بحثوں سے خلاصی حاصل کر کے اب اس نقطہ تک پہنچ گیا تھا کہ سیدھی سادی مادیت کے بعض مسائل سے تعلق رکھے۔ یعنی اب یہ خیال پیدا ہونے لگا تھا کہ ابدیت روح کا مسئلہ صاحبان شریعت نے اس لئے ایجاد کیا تھا کہ عام لوگ قابو میں رہیں۔ اور عالم میں شخص اول کا وجود اسباب طبعی سے ظہور میں آیا ہے۔ معجزوں کے اثر و مظاہر جو بیان کئے جاتے ہیں وہ محض بے بنیاد باتیں ہیں۔ نمازیں، بزرگوں کی مناجات اور تہکات مذہبیہ پر اعتقاد بھی ایک بے اثر اور مکمل شے ہے اور مذہب صرف ان لوگوں کے لئے بنایا گیا ہے جو سادہ لوح واقع ہوئے ہیں۔ ان عقاید کو لوگ ابن رشد کا فلسفہ کہتے تھے اور یہی وہ خیالات تھے جو ہوشمند اور تعلیم یافتہ لوگ درباروں اور علمی جلسوں میں ظاہر کیا کرتے تھے اور دعویٰ کیا کرتے تھے کہ ان عقاید کا ماننے والا کاتبان انجیل و حواریوں سے بھی زیادہ بلند مرتبہ رکھتا ہے اور ایسے شخص کی تصنیفات کا مطالعہ شوق سے کیا کرتے تھے۔ دنیا داروں (یعنی اہل مادیت) کی یہی رشدیت بے شک ہپوٹائٹ کا فلسفہ تھی۔ ”مدعیان مٹلاش“ کے کلمات کفر کو دوبارہ رواج دینے میں بہت کم کسریاتی

رہ گئی تھی۔ کہا جاتا تھا کہ مذہبوں کا دنیا میں آنا اور ان کا زوال پذیر ہونا یہ سب ستاروں کا اثر ہے۔ عیسائیت میں اب کوئی جان باقی نہیں رہ گئی۔ اس میں کوئی قدرت اب ایسی موجود نہیں کہ کرامتیں اور معجزے صادر کر سکے۔ ربوبیت باری تعالیٰ کے خلاف اس قضیہ محتمل الضدین کے متعلق ہم کیا کہہ سکتے ہیں جس میں صاف بد نفسی سے مزے لے لے کر وہ کہتا ہے کہ ”اگر تینوں مذہب جھوٹے ہیں تو ساری دنیا دھوکہ میں رہی ہے۔ اگر ان تینوں میں صرف ایک ہی سچا ہے تو باقی دو کو جھوٹا ہونا چاہئے تب بھی ایک کثیر تعداد لوگوں کی دھوکہ میں رہی۔ کیا بظاہر یہ وہ زمانہ نہیں معلوم ہوتا جب کہ لوگ اس سوال پر بحث کر رہے تھے کہ تین صاحبان شریعت میں سے کون سب سے زیادہ کامیاب رہا اور سب سے زیادہ تعداد میں کس کے پیرو ہیں؟ الفاظ ”لیکس“ (۱۳۹) اور ”لیکس لیٹاریز“ (۱۴۰) جو اطالوی حکما ”مذہب“ اور انکے بانیوں کے لئے استعمال کیا کرتے تھے دراصل کتب ابن رشد کے ترجموں سے عاریتاً لئے گئے تھے جن میں ”لیکس“ (۱۴۱) کا لفظ ہمیشہ عربی لفظ ”شرع“ کے لئے استعمال کیا گیا ہے توافقت التہافہ کی وہ عبارت جس میں ابن رشد نہایت جرات کے ساتھ مذاہب کے باہم مقابلہ پر اصرار کرتا ہے لاطینی تراجم میں ”سرمو ڈی لیجی بوس“ (۱۴۲) (القال فی الشرائع کے نام سے مشہور ہے۔ اور شارح نے صاف اسی غرض سے نمایاں طور پر درج کی ہے۔

اہل مذہب و اہل فلسفہ کی باہمی مخالفت جو تمام قرون وسطیٰ میں پیروان ابن رشد کی خصوصیت خاص نظر آتی ہے، بیہودہ کے نظام فلسفہ کی بھی بنیاد رکھی جاتی ہے۔ بیہودہ ایک فلسفی کی حیثیت سے ابدیت روح کا قائل نہیں ہے مگر ایک مسیحی کی حیثیت سے اس پر ایمان رکھتا ہے۔ بعض چیزیں مذہبی حیثیت سے حق ہیں مگر فلسفیانہ نظر سے درست نہیں معلوم ہوتیں۔ مذہب کی رو سے بزرگوں کی دعاؤں اور تبرکات میں بڑا اثر ہے، جھاڑ پھونک سے بیماریاں دفع ہو سکتی ہیں مگر فلسفیانہ نقطہ نظر سے ہمیں تسلیم کرنا پڑے گا کہ ایک مردہ کتے کی ہڈیوں سے یہی اثر ظاہر ہو سکتا ہے بشرطیکہ کامل اعتقاد کے ساتھ لوگ اس سے استمداد کریں۔ چار سو برس تک آزاد خیال اور مذہب سے بے پروا لوگوں کو مذہبی اشخاص کی نگاہوں میں اپنی گستاخوں کی معذرت کے طور پر اس سے بہتر کوئی حیلہ نہیں ملا۔ سختی اور دباؤ سے ہمیشہ حیلہ و مکر کی راہ نکل آتی ہے۔ ضمیر انسانی جھجکتی نکالتا ہے اور جو جو رکاوٹیں اس کی راہ میں پیدا کی جاتی ہیں ان کا پاس و لحاظ محض استخفاف و استہزا کے طور پر کرتا ہے اور یوں اپنا انتقام لیتا ہے۔ اب اگر ہم پیروان ابن رشد یا رشدیہ کے ان محققین کی حمایت مراد لیں جو احیاء علوم کے زمانہ میں اس قدر بے چین اور سختیوں اور بے جا دباؤ سے پریشان نظر آتی ہے اور جن کا

وجود اٹلی میں احیاء علوم کے زمانہ میں بکثرت تھا اور جو اپنے تئیں ابن رشد کے نام کی آڑ میں چھپائے رہتے تھے تو ہپیوٹا کا نام رشدیوں کی صف اول میں رکھنا چاہئے اور وائینی (۱۳۳) کا یہ قول بالکل صحیح ہو گا کہ ”پطرس ہپیوٹا برتر ترین حکمائے نازک خیال جس کے جسم میں (اگر) نیشا غورث (بھی زندہ ہوتا تو) سمجھتا کہ ابن رشد کی روح حلول کر گئی ہے۔“ (۱۳۴)

لیکن اگر رشدیوں سے وہ لوگ مراد ہیں جو مسئلہ وحدت عقل کے ماننے والے ہیں تو ہپیوٹا کے لئے یہ نام بالکل موزوں نظر نہیں آتا اس لئے کہ اس کی تمام عمر اچیلینی (۱۳۵) سے جو فلسفہ ابن رشد کا بڑا حامی تھا لڑائی لڑنے میں صرف ہوئی ہے۔ علاوہ بریں ہپیوٹا نے اپنی تحریروں میں ابن رشد کے ساتھ نہایت درجہ سختی برتی ہے۔ وہ اس کے خیالات کو اس قدر متجاوز عن الحد اور معنی سے معرا سمجھتا ہے کہ شبہ کرتا ہے کہ شاید ہی ایسی باتوں کو کسی نے قابل التفات سمجھا ہو اور نہ معلوم خود ابن رشد نے بھی انہیں کچھ سمجھا تھا یا نہیں۔ چونکہ ہپیوٹا کو اسکندرا فردوسی کے فلسفہ کا بانی مانا گیا تھا۔ گو ہم کہیں نہیں دیکھتے کہ واقعی اسکندر مذکور کا اس نے باقاعدہ اتباع کسی جگہ کیا ہو۔ اس لئے مقابلہ کے لئے ضرورت تھی کہ اچیلینی کو رشدیوں کا سردار مانا جائے لیکن اگر یہ تصور کیا جائے کہ اچیلینی واقعی وحدت عقل اور ابدیت جملہ کا قائل تھا تو یہ ساری تقسیم بالکل بناوٹی معلوم ہو گی۔ گو اچیلینی یہ پورے طور پر تسلیم کرتا ہے کہ ان دونوں مسئلوں میں ابن رشد کا اصول بالکل ارسطو کے اصول کے مطابق ہے مگر تب بھی انہیں مخالف مذہب ہونے کی وجہ سے بالکل تسلیم نہیں کرتا۔ لیکن اگر دوسرے نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو اچیلینی رشدی کلمانے کا ضرور مستحق ہے۔ یعنی شرح بیضا کو وہ بہت اہمیت دیتا ہے اور اس کا انداز و طریقہ بالکل مدر سین کا سا ہے جس میں خاصی غرور علیت کی شان پائی جاتی ہے۔ مدرسہ پیڈوا میں ہپیوٹا اور اچیلینی کی ان لڑائیوں سے زیادہ کوئی شے مشہور نہیں ہے۔ اچیلینی نے ایک مستقل رسالہ کی صورت میں اپنے آراء کا بہترین طریقہ پر اظہار کیا تھا مگر عوام الناس ہپیوٹا ہی سے متفق تھے اور اسی کے لکچروں میں جوق در جوق جایا کرتے تھے۔ جمیحت کیمبرے (۱۳۶) نے ۱۵۲۰ء میں ان دونوں کو مجبور کیا کہ اپنا اکھاڑہ بلونا میں اٹھا لے جائیں۔ چنانچہ وہاں بھی یہ جنگ ۱۵۲۰ء تک جاری رہی اور اس وقت ختم ہوئی جب کہ دونوں نے داعی اجل کو لبیک کہا۔

اگر دیکھا جائے تو اچیلینی صرف ایک مناظرہ کرنے والا شخص نظر آتا ہے جس نے قدیم مدرسہ پیڈوا کی روایات کو برقرار رکھا جہاں سب سے زیادہ ضروری لیاقت یہ تھی کہ عام مناظروں کی مشق پیدا کی جائے۔ مد مقابل کو دبانے کی جرات ہو اور اپنے جوابات پر کامل اعتبار

اور یقین رہے۔ تمام رشدیوں کی طرح اچیلینی بھی ہمیشہ اپنے تئیں ایک مذہبی آدمی ظاہر کیا کرتا تھا اور کہا کرتا تھا کہ مذہبی اور فلسفی طریقوں میں ہمیشہ امتیاز کرتے رہنا چاہئے۔ مگر کلیسائے سان مارٹینو میگیار (۱۳۷) واقع بلونا میں اس کی قبر پر یہ شوخ کتبہ موجود ہے جس میں اس نے اپنے خیالات بہت زیادہ آزادانہ ظاہر کئے ہیں۔

”اے دوست! تم اس قبر میں اچیلینی کو ڈھونڈنے میں غلطی کرتے ہو۔ وہ ارسطو کے ہمراہ مبارک لوگوں کی بستی میں جا بسا ہے۔ اور اشیا کے ان علل و اسباب کو صاف طور سے دیکھتا ہے جن کا حال مشکل سے یہاں بیان کر سکتا تھا اور جب (اسکا) شریف سایہ میدانوں میں بلند پروازی کرتا ہو (اس وقت) ایک طویل اور دائمی خیر یاد سے اسے یاد کیا کرو۔“ (۱۳۸)

(۷) پیروان اسکندر افرودیسی و ابن رشد مجلس لہران

اس طرح وہ عقائد و مسائل فلسفہ جنہیں ہم پڑاڑ کا کے زمانہ میں زیر زمین چلے جانے اور چپکے ہی چپکے سازش کرنے پر مجبور دیکھتے تھے۔ سوھویں صدی کے شروع میں تمام اٹلی کا تقریباً سرکاری طور پر تسلیم کردہ فلسفہ سمجھا جانے لگا۔ پوپ لیو دہم (۱۳۹) کے دربار میں ابدیت روح پر بحث و مباحثہ کرنا داخل وضع خیال کیا جاتا تھا۔ ہمپونٹ (۱۵۰) کی طرف اپنے میلان خاطر کو ببو (۱۵۱) نے اب پوشیدہ نہیں رکھا۔ یہی وہ شخص ہے جس نے اس حکیم (یعنی ہمپونٹ) کو حوالہ آتش ہونے سے بچایا تھا اور عدالت مذہبی (ان کو ی ریشن) کی برہمی کو دفع کرنے کے لئے اس کے رسالہ ابدیت روح (۱۵۲) کی اصلاح اپنے ذمہ لی تھی۔ اسی شخص کے زیر سرپرستی ہمپونٹ نے تالیفوس (۱۵۳) کے مقابلہ میں ایک جواب شائع کیا تھا۔ کفر آمیز فلسفہ ابن رشد کے تمام پرانے محاورے کہ دوزخ بادشاہوں کی ایک ایجاد ہے اور تمام مذہبوں میں قصے کہانیاں ہوا کرتی ہیں اور نمازیں اور قربانیاں محض پادریوں کی ایجاد ہیں۔ اب ان لوگوں کے زباں زد تھے جنہیں دربار پوپ میں بڑی رسائی تھی۔ مینی ڈی بالسن (۱۵۴) کا مشکوک یہی پیرو ابن رشد تھا۔ درال جالیکہ قرون وسطیٰ میں یہ حالت تھی کہ جو کافر و بیدین خون مسیح پر خشک کرتے نظر آتے انہیں میچہ کہا جاتا تھا۔ ان دونوں حالتوں کا فرق قابل ملاحظہ ہے ارائیل (۱۵۵) نے ایک تصویر میں ایک رشدی کو بڑی شان سے دکھایا ہے کہ وہ ایک معجزے کو خوش طبعی کی نگاہ سے ایسے ہوشیار آدمی کی طرح ترجمہی نظر کر کے دیکھ رہا ہے جو گویا اشیاء کی علت و سبب سے واقف ہے اور جس نے اپنے فلسفہ ابن رشد کو خاصا پڑھ لیا ہے۔

مگر یہ بات نہ تھی کہ لوگ بعض دفعہ ظاہری حالات پر پردہ ڈالنے کے لئے کسی قدر درستی اختیار نہ کر لیتے ہوں۔ لوگ علانیہ تو ہپوناٹ کو برا کہتے تھے اور خفیہ طور پر اس کی تائید کرتے تھے۔ وہ ٹائفوس کو زرقند دیتے تھے کہ ہپوناٹ کی تردید کی جائے اور ساتھ ہی ہپوناٹ کو بڑھا دے دیتے تھے کہ ٹائفوس کا جواب ادا کرے۔ بھلا یہ لوگ کیونکر پوپ کے ایک ایسے فرمان پر اعتنا کر سکتے تھے جس پر ہبو (۱۵۶۱) کے بھی دستخط ہوں؟ اور ان کو یہ حکم دیا گیا ہو کہ ابدیت کے عقیدہ پر ایمان لائیں۔ وہ فرق جو اسکندریوں اور رشیدیوں کے درمیان اس مسئلہ پر تھا ایسا باریک تھا کہ اس کا تمیز کرنا مشکل نظر آتا تھا۔ اول الذکر اپنے عقائد کے مقبوض کو علانیہ تسلیم کرتے تھے جن سے گریز کرنے کے لئے آخر الذکر طرح طرح کی دروغ بانیوں سے کام لیتے تھے۔ دونوں میں اسلوب بیان، معنی اور لہجہ اندہ میلان ایک ہی نظر آتا تھا۔ مراسیل فی سین (۱۵۷۰)۔ جے۔ اے مارٹا (۱۵۸۰) کیسپارڈ کوئٹارینی (۱۵۹۰) اور بعد میں چل کر انٹونی سربانڈ (۱۶۰۰) نے انھیں دلائل سے ان کی مخالفت کی اور مجلس لٹران نے انھیں الزامات کی ان پر بوجھاڑی۔

لٹران کی مجلس صرف ایک قسم کی سعی لا حاصل تھی کہ اٹلی کو جس ڈگر پر وہ جاری تھی گامزن ہونے سے مانع آئی، لیکن اس راہ سے اس کا منہ صرف اس وقت پھرا جب کہ اصلاح مذہب (رفارمیشن) کے صدمہ نے عمل رجعی کی ایک عظیم تحریک پیدا کی۔ اس میں شک نہیں کہ اگر پاپائے روم کے فرمان پر نظر ڈالی جائے تو ہم یہ پادر کرنے پر مائل ہو جائیں گے کہ اس کی اجرانی محض ایک پاک و صاف جذبہ پختہ مذہبی سے رونما ہوئی تھی۔ مدرسہ پیڈوا کی تمام چال بازیوں کا اس میں لحاظ رکھا گیا تھا۔ مجلس نے ان لوگوں کو جو روح کو ابدی نہیں کہتے اور یہ خیال کرتے ہیں کہ یہ عقائد گو مذہب کے منافی ہیں مگر فلسفہ حقہ کے موافق ہیں سخت نشانہ ملامت کیا ہے۔ اس میں تمام علمائے فلسفہ کو ہدایت کی گئی ہے کہ جہاں کہیں لہجہ اندہ خیالات کی بو پائیں ان کی خوب قلعی کھول کر تردید کریں اور جس طرح کافر و مرتد مذہب کا تعاقب کرتے ہیں اسی طرح اس قسم کے مردود و مطرود عقائد کے شوٹے اٹھانے والوں کا پچھا کریں۔ آخر میں تمام پادریوں کو حکم دیا گیا ہے کہ اگر علم مذہب اور اصول و عقائد کلیسا کے مطالعہ کو ساتھ ہی ساتھ جاری رکھنا نہیں چاہتے تو فلسفہ اور شاعری میں پانچ سال سے زیادہ وقت نہ صرف کریں۔ اس فرمان پر ۱۹ دسمبر ۱۵۱۲ء کی تاریخ ثبت ہے لیکن اس کے بعد ہی وہ زمانہ آیا جس میں ہپوناٹ کے مباحثے اور مناظرے انتہائی سرگرمی اور گستاخی کے درجہ تک پہنچ گئے۔ اس کا رسالہ ابدیت روح ۱۵۱۶ء میں بمقام بلونا شائع ہوا۔ جس سے معلوم ہو گا کہ مجلس لٹران (۱۶۱۱) کے فیصلہ نے

کچھ زیادہ اثر نہیں کیا۔ خود مجلس میں چند لوگوں نے دہلی زبان سے عقائد مردودہ کی حمایت میں آواز بلند کی تھی۔ یہ صحیح ہے کہ کورٹی لاری (۱۲۲) ایک ایسے فرمان مورخہ ۱۳ جون ۱۸۱۸ء کا حوالہ دیتا ہے جس میں حکم دیا گیا تھا کہ بغاوت مجلس اطران کی علت میں ہپیونٹ کا چالان کیا جائے لیکن یہ نہیں پتہ چلتا کہ اس حکم کا کچھ اثر بھی ہوا۔ مگر اندلس میں اس فیصلہ مجلس کو نسبتاً "بست زیادہ اہمیت دی گئی۔ ریمانڈ لی (۱۲۳) کا ایک سوانح نگار جو اسی زمانہ میں تھا اس بات کا شاہد ہے کہ اس فیصلہ کو دارالعلوم پالپا (۱۲۳) میں ہر سال بہت اہتمام کے ساتھ پڑھا جایا کرتا تھا۔ یہ دیکھ کر خود اسے اس قدر خوشی ہوتی ہے کہ جوش مسرت میں آکر وہ ایک نظم لکھ ڈالتا ہے جس میں بلحاظ اس جوش کے جو فتنہ ارتداد کے فرو کرنے میں پوپ لوون دہم نے دکھایا تھا اس کا مقابلہ اندلس کے کیتھولک بادشاہ کے ساتھ کیا گیا ہے اس نظم کا ایک جزویہ ہے :-

"جن (۱۲۵) لوگوں نے مذہب کے خلاف جرم کئے ہیں انھیں وہ انتقام گیر شعلوں سے ڈراتا ہے اور تم اجنبیوں اور بھٹکنے والوں کو مذہبی اصول سے باندھے رکھتے ہو۔ تم دو بہادر آدمی (لاؤن اور کیتھولک بادشاہ اندلس) کافی ہو کہ قول و فعل سے تمام سلطنتوں کو مسخر کر کے حضرت مسیح کی فرمانبرداری میں داخل کر دو۔" لیکن یہ لائق و فائق پوپ صاحب اس تعریف کے کسی طرح مستحق نہیں تھے۔ مجلس میں جو بحث و مباحثہ ہوتا تھا اس میں زیادہ حصہ یہ اس لئے لیتا تھا کہ لڑائی لڑنے والوں کو آتش سوزاں کی نذر کرنے کی فکر کرے۔ اور اس نے ہپیونٹ کی تردید کا حکم جو اپنے راز دار مشکلم و عالم علوم مذہب آگسٹائن ٹالیفوس کو دیا اس کا مقصد یہ نہیں تھا کہ یہ جھگڑا کسی طرح ختم ہو جائے بلکہ یہ تھا کہ یہ سلسلہ نزاع جاری رہے اور یہ اسے دیکھ دیکھ کر خود خوش ہو۔

(۸) آگسٹائن ٹالیفوس

ٹالیفوس شروع شروع میں بہت پختہ خیال رشدی تھا۔ ورنیاس کا مدرسہ چھوڑتے وقت اس نے ایک رسالہ لکھا جس کا نام العقول والاشیاطین (۱۲۶) تھا جس نے بہت ہنگامہ پیا کیا اور بہت نفیبتی ہوئی۔ اس رسالہ میں وحدۂ عقل پر اس نے وہی رائے ظاہر کی تھی جو اس کے استاد کی تھی اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی تھی کہ سوائے ان عقول کے جو اجرام سماوی کے حرکات کے باعث ہیں اور کوئی دوسری جداگانہ عقول نہیں ہیں۔ سینٹ طامس اور البرٹ نے جو دلائل ابن رشد کی تردید میں پیش کئے تھے ان کی اس رسالہ میں اس قدر کم و تعقی کی گئی تھی کہ پیروان سینٹ طامس کی برہمی سے ٹالیفوس (۱۲۷) کو اپنی جان بچانے کے لئے

مقدس اور متحمل مزاج اسقف پیڈوا بروزی (۱۲۸) کی حفاظت کی ضرورت پڑی تھی۔ بروزی نے رائے دی کہ اس کتاب کے بعض فقرات حذف کر دو تاکہ لوگوں کا غصہ ختم جائے چنانچہ ۱۲۹۲ء میں جو نسخہ طبع ہوا اس میں سے ایسی تمام عبارتیں نکال دی گئیں۔ اس ناگمانی آفت نے ٹالیفوس کو زیادہ سمجھدار بنا دیا اور اس نے اپنا چولا بالکل بدل ڈالا یعنی پہلے وہ رشدی تھا مگر اس ہنگامہ کے بعد اب نہایت سخت پابند مذہب اور پر جوش کیتھولک ہو گیا۔ پیڈوا۔ سالرمو۔ رومہ الکبریٰ نیپس اور پیزا میں اس نے یکے بعد دیگرے سو سانس۔ (۱۲۹) یونیوس (۱۷۰) اور فلوٹیوس (۱۷۱) کے نام سے فلسفہ ابن رشد میں ترمیم کر کے درس دیئے ہیں۔ اس نے جوہر الکون و نشاط روحانی اور خاص کر تہافت التہافت کی جو شرحیں کی ہیں وہ ابن رشد کے متون کے ساتھ ہی ساتھ شائع ہوئی ہیں۔ ان کے علاوہ اور بھی متعدد چھوٹے چھوٹے رسالے ہیں جو سال بہ سال شائع ہوتے گئے ہیں۔ یہ شخص ابن رشد کی تصنیفات کو ترتیب دیکر خود شائع کرتا ہے۔ ۱۲۹۵ء اور ۱۲۹۷ء کے مابین اس نے ابن رشد کی تمام تصنیفات اپنی نگرانی اور حاشیہ کے ساتھ طبع کرائی ہیں۔ اس کے بعد بھی اکثر اسی کے حواشی کے ساتھ یہ طبع ہوئے ہیں۔ اس زمانہ کے بعد سے کتب خانوں میں کتب ہائے قدیم کے ساتھ ساتھ معاصر علماء کی بھی عمدہ تصنیفات داخل ہوتی ہیں۔ ٹالیفوس کا نام ابن رشد کے نام کا گویا جزو لاینفک ہو گیا اور یہ کہا جانے لگا کہ ارسطو کو صرف ابن رشد نے سمجھا ہے اور ابن رشد کو صرف ٹالیفوس نے سمجھا (۱۷۲)۔

صرف ارسطو ہی ان دقیق مجلدات (کے مضامین) کا علم (کامل) رکھتا ہے۔ قرطبہ (یعنی ابن رشد) ان کی توضیح میں دقت و ابہام سے کام لیتا ہے فخر نیپزا، نیفوس ان دونوں (حکیموں کے مسائل) سے خوب واقف ہے اور اب زمانہ مابعد میں انھیں بہت زیادہ صاف اور واضح کر دیتا ہے۔ نیفوس نے یہ بھی خیال رکھا ہے کہ علمائے مذہب سے دشمنی مول نہ لی جائے۔ اپنی کتاب شرح تہافت التہافت میں وہ اکثر ان الفاظ کا استعمال کرتا ہے۔

”لیکن ہم عیسائی لوگ لیکن ہم کیتھولک مذہب والے ...“ حاشیہ پر اس نے عبارتیں لکھی ہیں ان میں بھی خوب چبھتے ہوئے طعن آمیز الفاظ ہیں مثلاً۔

”ابن رشد یہ نہیں سمجھ سکتا کہ خدا ہر شے میں ہے۔ اف کس قدر جاہل ہے۔

اے بھلے آدمی تم عیسائیوں کے مافی الضمیر کو برے طور پر (یعنی غلط) سمجھتے ہو۔“

رومہ الکبریٰ میں اسے خوب کامیابی حاصل ہوئی۔ پوپ لیو دہم (۱۷۳) نے ان خدمات کے صلہ میں اسے کلونٹ پیلٹائین (۱۷۴) بنا دیا اور میڈ۔ سیر (۱۷۵) کا فخر استعمال کرنے کی اجازت دی۔ اس کا رسالہ ابدیت روح جس میں پپونٹ کی تردید کی گئی ہے وینس میں ۱۵۱۸ء

میں شائع ہوا۔ معلوم ہوتا ہے کہ نائیفس ان ادبی چالاکوں میں سے تھا جو اٹلی میں سولہویں صدی عیسوی میں اس قدر عام ہو گئے تھے۔ اطالوی رکابہ مذہبوں کی طرح اسے یہ سب ڈھنگ آتے تھے کہ کس طرح مسخرہ کا سواگت بھر کر اپنے آقا کو عیاشی و نفس پرستی کی شنی بھری باتیں اور دلچسپ لطیفے اور چٹکے بیان کر کر کے خوش کرنا اور اپنا کام نکالنا چاہئے۔ اس کے اخلاقی اور سیاسی رسالوں کا پڑھنا وضع میں داخل ہو گیا تھا۔ چارلس پنجم نے بھی اس پر بہت کچھ مکارم شاہانہ مبذول فرمائے۔ اس کے علاوہ اس زمانہ کی کئی ایک شاہزادیوں کی خدمت میں بھی اس کے رسوخ حاصل کرنے کی عزت نصیب ہوئی تھی۔

نائیفس کی طبیعت کا سمجھو را پن ہمیں اس کی اجازت نہیں دیتا کہ اس کے نظریات فلسفیانہ پر کسی توجہ کے ساتھ بحث کریں۔ اس کی نفسیات در حقیقت سینٹ طامس کی نفسیات ہے جس کی کہ اس نے پہلے مخالفت کی تھی۔ عقل جو جسم کی صورت ہے کثرت اعداد کو قبول کر سکتی ہے اس کی تخلیق استقرار حل کے ساتھ ہی ہوتی ہے اور جب تک جسم زندہ رہتا ہے یہ بھی زندہ رہتی ہے۔ ارسطو اور ابن رشد دونوں میں سے کوئی بھی اس تخلیق کے راز سے واقف نہ تھا۔ باوجود اس سب کے پھر بھی نائیفس مشائخ کے اس اصول سے انکار نہیں کرتا کہ خدا کوئی نہ کوئی جدید شے خلق فرماتا رہتا ہے گو یہ فعل خلق اپنی ذات کے تصرف سے نہ سہی بلکہ ایک کارہی سبب ہی کے تصرف سے کیوں نہ ہو۔ ارسطو جس مسئلہ کو تسلیم نہیں کرتا وہ تخلیق فی الساعۃ کا فعل ہے لیکن ہمیں یہ تسلیم کرنے سے کوئی امر مانع نہیں ہے کہ تخلیق کا فعل دائمی ہے اور برابر جاری و باقی رہے گا اور بوجہ استقرار نطفہ کے کسی کو اولیت نہیں دی جاسکتی۔ اپنے رسالہ ابدیت روح میں اور نیز اپنے شروح کی آخری اشاعتوں میں اس نے یہاں تک دعویٰ کیا ہے کہ ارسطو کے اصول تخلیق فی الساعۃ کے منافی نہیں ہیں اور اس حکیم کے نزدیک عقل ایک مخلوق شے سمجھی جاتی تھی۔

نائیفس کو عام طور پر مدرسہ ابن رشد کے بڑے مہتمم بالشان شخصوں میں سمجھا جاتا ہے۔ موسیو رٹر (۱۷۶۱ء) کی یہ رائے ہے کہ متعدد مقامات پر اس نے ابن رشد کی رائے کے خلاف اپنی رائے ظاہر کی ہے۔ مابعد الطبیعیات کے مقالہ دواز دہم کی اس نے جو شرح لکھی ہے اس میں تو وہ ابن رشد کو ان الفاظ میں کسی قدر تحقیر کے ساتھ یاد کرتا ہے۔

”موجودہ (۱۷۷۷ء) شرح میں ابن رشد نے تقریباً اسی قدر غلطیاں کی ہیں جتنے کہ الفاظ ہیں۔ یہ حیرت کی بات ہے کہ کس طرح اس شخص (یعنی ابن رشد) نے توضیح ارسطو میں لائینیوں کا اس قدر اعتبار حاصل کر لیا تھا در انحالیکہ اس نے مشکل سے ایک لفظ بھی صحیح بیان کیا ہے۔“

اور اس کے شروع کو کہتا ہے کہ یہ کوئی تشریحات نہیں ہیں بلکہ مضامین کو باہم خلط ملط کر دیا ہے اور کہتا ہے کہ اس مصنف کی کتاب کو اس نے صرف اس لئے ہاتھ میں لیا ہے کہ اس کی شہرت اس قدر زیادہ ہے اور طلبائے علم کسی دوسرے استاد کے کلام کو سنتا ہی پسند نہیں کتے۔ یہ سچ ہے کہ وہ دوسری جگہ ابن رشد کی حد درجہ تعریف بھی کرتا ہے مگر اس کے برا کہنے والوں کے سامنے اپنے تئیں بہت سنگدل و بے رحم ظاہر کرتا ہے۔ ان تمام اختلافات کو دور کرنے کی کوشش کرنا میرے خیال میں بے فائدہ ہے اگر خود ٹالیفوس اس وقت موجود ہوتا تو وہ بھی اس قسم کی سخی کی طرف مسکرائے بغیر نہ رہتا۔

(۹) زمارہ فلسفہ ابن رشد کی مقبولیت علمائے مذہب کیتھولک میں

ٹالیفوس کا بے ضرر فلسفہ ابن رشد تمام سولہویں صدی میں مدرسہ پیڈا کے سرکاری نصاب میں داخل رہا۔ فلسفہ ابن رشد کے لفظی معنی اب کسی اصول و نظریہ کے نہیں رہے بلکہ اس سے مراد وہ اعتبار تھا جو اس شارح اعظم پر ارسطو کی توضیح و تشریح مطالب کے بارے میں لوگوں کو تھا۔ علمائے مذہب بھی اس قسم کی تعلیمات کی مخالفت نہیں کرتے تھے بلکہ ان کی مذہبی کتابوں کی تائید میں ایک ایسی بڑی سند کامل جانا ان کے لئے ایک گونہ مسرت ہی کا باعث تھا۔ صرف وہی لوگ جو فلسفہ و ادب میں بدعت کو روا رکھتے تھے اسے پرانا ڈھرا اور بے معنی الفاظ سے پرکھا کرتے تھے۔ جو لوگ کہ مذہب کیتھولک کے بہت بڑے پابند اپنے آپکو سمجھا کرتے تھے وہ بھی مذکورہ بالا معنی میں رشدی کہلاتا پسند کرتے تھے۔ خانقاہ چیزنی نووا (۱۷۸۸) (کلیسائے نو) واقع رومنے الکبریٰ میں میں نے خود ایک کتب خانہ میں ان کتابوں کے درمیان جو ایک زمانہ میں سینٹ فلپ نیروی (۱۷۹۹) کی ملکیت تھیں تصنیفات ابن رشد کا ایک نہایت عمدہ نسخہ دیکھا ہے جو بطور یادگار کے اب تک محفوظ ہے۔ کلیسا کی طرف سے مطالعہ فلسفہ ارسطو کو نہایت درجہ نظر استحسان سے دیکھا جاتا تھا۔ کارڈنل پلاوینی (۱۸۰۰) نے تو یہاں تک بیان کیا ہے کہ اگر ارسطو نہ ہوتا تو کلیسا اپنے بعض عقائد کے سمجھنے سے محروم رہتا۔ اور ابن رشد کو عام طور پر یہ سمجھا جاتا تھا کہ اس سے زیادہ کوئی اور ارسطو کی شرح کرنے والا نہیں ہے۔ ایک ہمعصر کہتا ہے کہ نیشا نورث کے تلامذہ کے پاس کوئی شے اب ایسی نہیں ہے جو ہمیں حیرت و استعجاب میں ڈالے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ جو لوگ فلسفہ سے تو غل رکھتے تھے ان کی نگاہ میں ابن رشد کے اقوال علوم متعارفہ کی مانند سمجھے جاتے تھے اور بہت عالیشان خطابات سے اسے مقرب کیا جاتا تھا۔ مثلاً

”فلسفہ مشائخ کا سب سے زیادہ زیرک مترجم۔ ارسطو کے شارحین میں سب سے زیادہ عظیم الشان۔ ابن رشد اعظم اکمل الحکماء۔ ارسطو کا مقدم ترین شارح۔“ رشدی سے مراد ایسے شخص سے لی جاتی تھی جو باریک باریک فرق و امتیازات پر وقت صرف نہ کرتا ہو بلکہ جس نے ابن رشد کے شروع سید کو بہت غور و تامل کے ساتھ پڑھا ہو اور یہ لفظ اسی طرح فلسفی کا مرادف ہو گیا۔ جس طرح چالینوس طیب کا مرادف تھا۔ سان پڑو (۱۸۱) واقع ملک نیپلس کے باشندے مارک انٹونی زمارہ (۱۸۲) کے مدرسوں میں اس وجہ سے بہت شہرت ہوئی کہ اس نے ابن رشد کی تصنیفات پر بہت توجہ صرف کی تھی۔ اس کے حل اختلافات ارسطو و ابن رشد (۱۸۳)۔ فہرست مضامین۔ فرہنگین۔ حاشیہ کے تشریحات۔ اس کے ترکیبات نحوی یہ سب رسائل ابن رشد کے اجزائے ضروریہ بن گئے۔ غرض کہ مدرسہ پیڈوا میں ابن رشد کے ساتھ وہی ہوا جو تمام قدیم اساتذہ کے ساتھ ہوا کرتا ہے۔ اس کے اصلی متون پر لوگ زمانہ حال کے خلاصوں کو ترجیح دینے لگے جو آسانی سے ہاتھ میں رہ سکتے تھے اور نسبتاً زیادہ رواج پا گئے تھے۔ تمام رشدیوں میں یہ عام خرابی تھی کہ ان کے بحث اور مباحثوں میں خشکی اور موشگافیاں بہت ہوا کرتی تھیں مگر زمارہ نے اس لے کو اس قدر بڑھا دیا کہ نظیر نہیں مل سکتی۔ اس وقت پسندی و اغلاق سے اب پیڈوا میں بھی لوگ گھبرانے لگے۔ ہم ابھی یہ دیکھ چکے ہیں کہ اچیلینی جو علمی نمائش و نمود کا عادی تھا اس پر لوگ بمپونٹ کو ترجیح دیتے تھے یہی ذلت زمارہ کو نصیب ہوئی۔ لوگ اس کی ہنسی اڑانے لگے اور تلامذہ کے ہاتھ سے دامن تحمل چھوٹنے لگا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ صرف تین ہی سال درس دے سکا بمبو (۱۸۳) ۶ اکتوبر ۱۵۲۵ء کے ایک خط میں نہایت لیاقت کے ساتھ اس خوشی طبعی کا ذکر کرتا ہے جو زمارہ کا قدیم طرز دیکھ کر اسے سوجھی تھی۔

”یہ اثر انٹو (۱۸۵) ایک نقطہ سے دوسرے نقطہ تک تمام عالموں کی نظروں میں نفرت کے قابل ہو گیا ہے۔ وہ استنرا“ اس کی طرف ہنستے ہیں کیونکہ ان کا قول ہے کہ اس کا فلسفہ سرتاسر دقت الفاظ و پریشانی (معانی) سے لبرز ہے۔ وہ صرف ایک مخالف شخص ہے جس میں کسی طرح کا جذبہ نہیں اور فال بد کی طرح خوفناک سمجھا جاتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس سال جہاں تک فنون لطیفہ کا تعلق ہے (تحصیل) علم کے لئے بمشکل معدود نے چند طلبہ میسر آئیں گے اور تمام علوم کی تحصیل میں اخیر درجہ پر یہ رہے گا۔ میرا یہ کوئی کام نہیں ہے لیکن چونکہ اس ملک کا ہوں اس لئے بولنے پر مجبور ہوں۔ یہ دیکھ کر مجھے صدمہ ہوتا ہے کہ عوام الناس کی نگاہ میں جہاں تک آبرو کا تعلق ہے اگر یہی رفتار اشیاء رہی جو اس (مقصد) سے بہت بعید ہے جو ہم

چاہتے ہیں۔ اور جس کے لئے کوشش کرتے ہیں تو حالت کچھ اچھی اور سرسبز نہیں سمجھی جائے گی۔“ (۱۸۶)

رسالہ حل اختلافات ارسطو و ابن رشد (۱۸۷) جس کی تالیف بہت حد تک زمارہ کے بعد ہوئی اور مجلس علماء (۱۸۸) (جسٹس) نے جسے مرتب کیا دلچسپی سے خالی نہیں ہے۔ اس لئے کہ ان حل اختلافات میں بکثرت ان اساتذہ کی عبارتیں منقول ہیں جو پیڑوا میں قبولیت عامہ رکھتے تھے۔ ایسے لوگوں کو جیسے کہ گایڈ ڈی روم۔ (۱۸۹) والٹر برلے۔ (۱۹۰) بیکن تھارپ۔ (۱۹۱) جین ڈی جندون۔ (۱۹۲) گریگوری ڈی ریمینی۔ (۱۹۳) پال ڈی ونیس۔ (۱۹۴) بیکس ڈی فارلی۔ (۱۹۵) گاٹا نوڈی ٹین۔ (۱۹۶) ہپوناٹ۔ (۱۹۷) اچلیٹی۔ (۱۹۸) اور ہٹا لیفوس۔ (۱۹۹) ہیں ایک ایک متنازعہ فیہ امر اپنی اپنی طرف کھڑے دیکھ کر حیرت ہوتی ہے۔ اس سے بھی زیادہ دلچسپ وہ حکایتیں ہیں جو مباحثات دارالعلوم پیڑوا کے متعلق مولف نے درج کی ہیں۔ یہ حکایتیں گویا اس مشہور مدرسہ کے بحث مباحثوں میں ہمیں مدد دینے کے لائق کر دیتی ہیں۔ گو وحدت عقل کے مسئلہ کو اس معنی میں تسلیم کیا گیا ہے کہ طبائع انسانی کے عام اصول سب ایک ہیں مگر صاف الفاظ میں اس خیال سے انکار کیا گیا ہے کہ عقل انسانی من حیث الجوہر صرف ایک ہی ہے۔ زمارہ تو ان مختلف نازک فرقوں اور باریک امتیازات پر بحث کرتا ہے جو مدرسہ پیڑوا میں اس نظریہ کے متعلق پیدا ہوئے تھے اور ان مساعی کا ذکر کرتا ہے جو ان فرقوں اور امتیازات میں ربط قائم کرنے کے لئے کی گئی تھیں۔ ابن رشد کے ساتھ ہمیشہ ادب ملحوظ رکھتا ہے اور بجائے اس کے قول کو رد کرنے کے زیادہ تر اسے ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے اور کہتا ہے کہ جو اغلاط اس کی طرف منسوب کئے گئے ہیں ان کی نسبت اس کی طرف کرنا دراصل غلط ہے۔ عقل اول سے محرک اول کا ظہور ہوتا ہے اور اس سے عالم کا۔ محرک اول موجودات کی صورت اسی طرح پر ہے جس طرح مالک اپنے غلام کی صورت ہے۔ عقل فعال نہ تو ذات باری تعالیٰ ہے جیسا کہ اسکندر کا خیال ہے اور نہ روح کی صوف ایک قوت ہے بلکہ ایک جوہر ہے جو روح سے اعلیٰ و بالاتر ہے۔ یہ قابل انفصال ہے مگر قابل فساد نہیں۔ صورت ہی اصول تفرید ہے۔ اس میں شک نہیں کہ صورت کے ساتھ ہیولا کا خیال پہلے سے ہوتا ہے مگر اس کا برعکس صحیح نہیں۔ روح عقلی (نفس ناطقہ) قابل انفصال اور ابدی ہے۔ یہ حقیقت دو طریقوں سے ہم تک پہنچتی ہے۔ انبیاء کے واسطے سے اور نیز حکما کے راستہ سے۔ اگر کوئی شک کی صورت ہو تو انبیاء کے قول پر ایمان لانا بہتر ہے۔ نالیفوس اور زمارہ کے ساتھ جفاکش پروفیسروں کا ایک حجم غیر توضیح رساں ابن رشد میں باہم مقابلہ کرنے کو کھڑا ہو جاتا ہے۔ انٹونی پاسی ڈی مونسلیس (۲۰۰) نے

زمارہ سے بھی زیادہ عجیب و غریب ایک فرہنگ شائع کی تھی (۱۵۶۰ء تا ۱۵۷۲ء)۔ جولیس پالا میڈیز (۲۰۱) نے اسی قسم کی تیسری فرسٹ پیش کی (دنیس ۱۵۷۰ء)۔ برنارڈن ٹامی ٹالس ڈی فلز (۲۰۲) نے ایک رسالہ حل اختلافات اقوال ارسطاطالیس و ابن رشد۔ زمارہ کے رسالہ کے مانند ترتیب دیا اور مسائل ابن رشد پر دلائل بھی پیش کئے ہیں۔

فلپ ہانی (۲۰۳) نے بھی اس قسم کی ایک فرہنگ تالیف کی۔ ان کے علاوہ اور متعدد کتب ہیں جن کے نام یہ ہیں۔ طریقہ مطالعہ ابن رشد مطابق ابن رشد (۲۰۴) وغیرہ۔ یہ کتابیں دراصل علمائے وقت نے بظاہر تحقیقات مسائل کے طور پر لکھیں ہیں چنانچہ مارک انیونی (۲۰۵)۔ ولسنٹ میڈو (۲۰۶)۔ کری سائٹم جاولو (۲۰۷)۔ جین فرانکادس براٹا (۲۰۸)۔ جیس ہیپ ٹسٹ گونس (۲۰۹) جروی اسٹیفانیلی (۲۱۰) شاگردان زمارہ۔ ٹراپولینی (۲۱۱)۔ اور وکٹر ٹرنکا ویلی (۲۱۲) نے اپنے درس تدریس اور تصنیفات سے ایک قسم کی تعلیمی روایتوں کو سولہویں صدی کے نصف اول تک برقرار رکھا۔

(۱۰) ابن رشد کے ترجموں کی عام طور پر ترتیب مکرر مجلس علماء (جیشس) بگالی نی

ابن رشد کی تصنیفات کے غیر معمولی رواج نے اس کی ضرورت پیدا کر دی کہ ان کے ترجموں پر نظر ثانی کی جائے۔ پہلی مرتبہ جو نسخہ طبع ہوا تھا (پیڈوا ۱۴۷۲ء) اس کے بعد سے لوگ اس پر قانع ہو گئے تھے کہ قدیم ترجموں کو جو تیرہویں صدی عیسوی میں عربی سے کئے گئے تھے موجودہ قلمی نسخہ جات ہی سے بار بار طبع کرایا جائے۔ ٹالینوس اور زمارہ نے ان کی تصحیح و تشریح کرنے میں پوری کوشش صرف کی تھی۔ لیکن صرف ایک حد تک انھیں کامیابی ہوئی تھی۔ سولہویں صدی کے آغاز سے لوگوں نے عبری تراجم سے لاطینی میں نئے ترجمے کرنے شروع کئے۔ یہ یاد رکھنے کے قابل ہے کہ عربی نسخے اس زمانہ میں بھی اتنے ہی کمیاب تھے جتنے کہ آج کل ہیں اور عربی جاننے والے بھی کم لوگ ملتے تھے لیکن عبرانی زبان سے ترجمہ کرنے والے بکثرت تھے۔ چنانچہ ابن سینا کی تصانیف کا بھی یہی حشر ہوا۔ پہلے ان کا ترجمہ عربی سے جیرارڈ ڈی (۲۱۳) نے کیا اس کے بعد عبرانی سے مانیٹی لوانڈری (۲۱۴) الپاگوڈی بیلون (۲۱۵) اور جیم بریز (۲۱۶) وغیرہ نے کیا مگر یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ ان کا جو مقصد تھا وہ حاصل نہ ہوا اور عبرانی زبان سے جتنے ترجمے ہوئے وہ تیرہویں صدی کے تراجم سے بھی زیادہ دقیق اور مبہم

ہوئے۔

یہ نئے ترجمے عرصہ دراز تک نقل در نقل قلمی نسخوں کی شکل میں شائع ہوتے رہے بالآخر جئیر (۲۱۷) (مجلس علا) نے ابن رشد کے کامل ترجموں کی طبع کی ایک تجویز نکالی جس کے بموجب جین پینٹسٹ بیگولانی ساکن درونا (۲۱۸) کے سپرد یہ کام کیا گیا جو پیڈوا میں ایک حکیم کے نام سے اور ونیس میں طبیب کے نام سے شہرت رکھتا تھا۔ اس نئے ترجمہ کا بہت بڑا حصہ جدید تراجم سے ماخوذ تھا اور بعض رسالوں کی حد تک صرف پرانے ہی تراجم برقرار رکھے گئے تھے۔ خاص کر شروح رسالہ ہائے طبیعیات۔ افلاک۔ مابعد الطبیعیات و اخلاق لقوما جس کے ترجمے قدیم ہی رہے۔ بعض دفعہ کتاب النفس کے بعض حصوں کے لئے یہ التزام کیا گیا کہ قدیم و جدید دونوں ترجمے دو متوازی جدولوں میں درج کر دیئے جائیں۔ اکثر یہ ہوا کہ قدیم و جدید دونوں ترجموں کی ایک دوسرے کی مدد سے اصلاح کی گئی۔ بعض تلخیصات جو اس وقت تک شائع نہیں ہوئی تھیں ان پر زمارہ کا حاشیہ بھی درج کر دیا گیا۔ ترتیب و تقسیم ابواب میں اصلاح کی گئی۔ تلخیصات و شروح متوسطہ حصہ حصہ کر دی گئیں اور اصل متون کے بعد انھیں درج کیا گیا۔ اس کام میں بگولی نے بہت سرگرمی اور دلچسپی دکھائی اور اپنے ہمعصروں کی حسب ذیل تعریف کا واقعی مستحق قرار پایا۔

”بگولی نے اور قرطبہ اسی قدر ارسطاطالیس کے رہن منت ہیں جس قدر کہ جھاڑیوں سے بھری ہوئی زمین کاشت کار کی۔“ (۲۱۹) اس نے اتنی محنت کی کہ اس کام کی تکمیل سے قبل ہی تکان سے مرگیا۔ اور اس کے بعد جو رسالہ جات ۱۵۵۲ء و ۱۵۵۳ء میں شائع ہوئے وہ تحت صدارت مارک اوڈو (۲۲۰) شائع ہوئے۔

جیکب مافٹی نویودی۔ طرطوسہ واقع اندلس میں پیدا ہوا تھا اور پال سوم کا طبیب تھا۔ جن لوگوں نے سولہویں صدی عیسوی میں متون ابن رشد کی تصحیح عبرانی تراجم کے مقابلہ میں کرنی شروع کی تھی ان میں یہ شخص بہت جفاکش مترجم سمجھا جاتا تھا۔ اس نے تنہا تمام شرحوں کی نظر ثانی کی۔ بگولی نے اس کے ترجموں میں سے جو جو حصے مناسب معلوم ہوا لے لئے اور باقی چھوڑ دیئے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ ان نئے مترجموں کی مساعی نے کام کی مقدار کو اکثر دوچند کر دیا اور ایک ہی کتاب کا ترجمہ مختلف ذرائع سے وقت واحد میں ہونا پایا جاتا ہے۔

ابراہیم ڈی بامیر (۲۲۱) جو سلطنت نپلس میں بمقام لیس (۲۲۲) پیدا ہوتا تھا اور پیڈوا میں طبیب تھا اور یہودیوں میں بڑا غوی مشہور تھا اس نے ابن رشد کی کتب ہائے منطق کی اور رسالہ بلاغت و معانی اور رسالہ شاعری کی طرف بطور خاص توجہ کی۔ بگولی نے اس کے تراجم

سے مانٹی نو کے ترجموں کو صحیح کرنے کا کام لیا ہے اور سالہ ہائے براہین و دلائل باطلہ و رسالہ بلاغت و معانی و رسالہ جوہر الکون کے ترجموں میں اسی کے ترجموں کو ترجیح دی ہے۔

ہین فرینکائی بور آٹاڈی ویرون (۲۲۳)۔ پروفیسر پیڈوا صرف یہی ایک عیسائی ہے جو مترجموں کی فہرست میں نظر آتا ہے۔ یہ بے حد ممکن ہے کہ بورانا نے کسی یہودی کے ترجمہ کو اپنے نام سے مشہور کر دیا ہو اس لئے کہ ہم بمشکل خیال کر سکتے ہیں کہ اس زمانہ کے عیسائیوں میں کوئی بھی عبرانی زبان اتنی جانتا ہو گا جو معمولی طریقہ پر بھی اتنی مشکل کتابوں کا جیسے کہ یہ تھیں ترجمہ کر سکے۔ علاوہ اس کے جبکہ گروڈ پیش اس کثرت سے یہودی موجود تھے کہ اس کام کو چند دینار کے معاوضہ میں انجام دینے کو تیار تھے تو ضرورت ہی کیا تھی کہ کوئی شخص خود اپنے تئیں اس قدر زحمت میں ڈالتا۔ معلوم ہوتا ہے کہ لوگوں نے یہی مشہور کر دیا تھا کہ برونا کو عربی آتی ہے۔ بعض ایسی غیر شائع شدہ تحریرات سے جو مافی (۲۲۴) کے پاس تھیں یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ برونا نے متعدد یونانی مصنفین کی کتابوں کا ترجمہ کیا تھا۔ غرض کہ جو کچھ بھی ہو جو نسخے کہ مجلس علما (بشیر) نے شائع کئے تھے ان میں معقولات (اولیہ و ثانیہ) کی شروع سید کے ساتھ اسی کا نام نظر آتا ہے۔ اس سے پہلے اس کتاب کی صرف شروع متوسطہ پائی جاتی تھیں۔ برونا کے تراجم ۱۵۵۱ء میں طبع ہو چکے تھے مگر مارک اوڈر اس ترجمہ کی خرابیاں کھلم کھلا بیان کرتا ہے۔ اور اس کی غلطیوں کی صحت بھی مانٹی نو کے ترجموں سے مجبوراً کرتا جاتا ہے۔ پولوس اسرائیلی نے تلخیص رسالہ الفک اور مقدمہ مقالہ دوازہم مابعد الطبیعیات کا ترجمہ کیا۔ واسئل سیوس (۲۲۵) نے تلخیص رسالہ تولید کا ترجمہ کیا۔ کالو کلونیم (۲۲۶) طبیب نیپلز توافہ التہافہ اور مکتوب براتصال عقول منفصلہ کا مترجم ہے۔ اس کا ترجمہ اس ترجمہ سے زیادہ مکمل ہے جو ۱۳۲۸ء میں کلونیم ابن کلونیم ابن میر نے عربی سے کیا تھا جو ۱۳۹۷ء میں یفوس کی شرح کے ساتھ طبع ہوا تھا۔ نایس ہمہ اس ترجمہ سے اس کی کوئی زیادہ تعریف نہیں نکلتی۔ یہ ایسا مبہم اور دقیق القلم ہے کہ ایسا کوئی نسخہ میرے علم میں نہیں آیا۔ پوکاک نے خوب ہی سمجھ کر یہ فقرہ کہا ہے کہ یہ ترجمہ دو طرح پر توافہ کے نام کا مستحق ہے (۲۲۷) (یہ ترجمہ نہیں ہے بلکہ نقل عام ہے ولف (۲۲۸) نے کالو کی طرف اسولہ طبیعیات ابن رشد کا ایک ترجمہ بھی منسوب کیا ہے جس کے ساتھ موسیٰ ناربان کی شرح بھی ہے۔

شامی کتب خانہ پیرس (عمارت کتب قدیم ۶۵۰۷) میں الطبیعیات کی شرح متوسط کا ایک لاطینی نسخہ موجود ہے۔ یہ شرح عبرانی ترجمہ اصل کتاب مترجمہ زکریا ابن اسحاق پر کی گئی تھی اور کبھی طبع نہیں ہوئی۔ اس ترجمہ کو بتاریخ ۷ جون ۱۵۰۰ء و ٹیلز ڈیکٹی لوی ٹاس (۲۲۹) عالم

ادب و فاضل طبیب) نے اکیلیا (۲۳۰) کے بطریق کارڈنل ڈامینیک گریمانی (۲۳۱) کے حکم سے انجام دیا تھا۔ اس مترجم کا نام بھی کسی کو معلوم نہیں اور بالکل غیر معروف ہے۔ ایک ڈل میڈیگو (۲۳۲) کا بھی شمار ان یہودیوں میں کیا جاتا ہے جنہوں نے تصنیفات ابن رشد کا ایک سلیس اور قابل فہم ترجمہ مدرسہ پیڈوا کو پیش کرنے کی کوشش کی تھی۔ کہا جاتا ہے کہ اس نے جوہر الکون۔ شرح رسالہ شباب ثاقب، اسولہ معقولات الاولیہ کا ترجمہ کیا تھا جن کو (۱۳۷۷ء میں) بمقام ونیس الڈی (۲۳۳) نے طبع کرایا تھا۔ اسی شخص نے مابعد الطبیعیات کے ابتدائی سات مقالوں کی شرح متوسطہ کا بھی ترجمہ کیا تھا جو ۱۵۶۰ء میں پہلی مرتبہ زیور طبع سے آراستہ ہوئی تھی۔ موت نے جلدی کی اور جس کام کا اس نے بیڑا اٹھایا تھا وہ تمام نہیں ہونے پایا۔ یہ بھی غالب خیال ہے کہ لوگوں نے اس کی بعض شرحوں کو جو اس نے رسائل ابن رشد پر خود لکھی تھیں ترجمہ ہی سمجھا ہے۔

زمانہ نے جو برتاؤ ابن رشد کی کتب فلسفہ کے ساتھ کیا وہی کتب طب کے ساتھ کیا۔ سولہویں صدی کے وسط میں لوگوں کو یہ ضرورت محسوس ہوئی کہ ان کا دوبارہ ترجمہ کیا جائے اور ان کی تکمیل اور تصحیح بھی کی جائے۔ جین بیپشٹ براورین شامپیر (۲۳۴) نے جو سمفورین شامپیر (۲۳۵) کا بھتیجا اور شاہ ہنری ثانی کا طبیب دوم تھا کلیات کے مقالہ ہائے دوم و ششم و ہفتم کا ترجمہ عبرانی سے خود کیا یا کرایا اور المجموعہ کے نام سے شائع کیا۔ مانٹی تونے بھی مقالہ پنجم (کلیات) کے بعض ابواب کا اسی طرح ترجمہ کیا۔ اندری الپا گوڈی بیلون (۲۳۶) نے ارجوزہ ابن سینا کی شرح پر نظر ثانی کی اور مقالہ التریاق بھی اندری ڈیلا کروسی (۲۳۷) جراح ونیس کے قلمی نسخہ سے مطابقت کر کے طبع کیا گیا۔ مجلس علماء (بشیر) نے مطبوعات مابعد کا کام اس سے زیادہ نہیں کیا کہ مطبوعات ۱۵۵۳ء کو دوبارہ طبع کرا دیا۔ ان کے دہپاچوں کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کتابوں کی بڑی مانگ تھی۔ جس طرح دیگر مقبول عام کتب علوم قدیم جلد ختم ہو جایا کرتی تھیں اسی طرح دو تین سال میں یہ ایک دفعہ کی طبع کی ہوئی تمام کتابیں ختم ہو جایا کرتی تھیں۔

(II) فلسفہ ابن رشد کی مخالفت۔ مخالفت جمعیتہ یونانیسین

ایک حکومت جو اس قدر خود مختار اور مطلق العنان ہو لوگوں کی طبیعتوں میں آزادی کا جوش بھڑکائے بغیر نہیں رہ سکتی۔ جو لوگ اس زمانہ میں قرون وسطیٰ کے کھنڈروں پر تمدن جدید کی عمارت کھڑی کرنے کا کام مستعدی کے ساتھ انجام دے رہے تھے ان کی راہ میں عربوں کا

فلسفہ ارسطو جو ابن رشد کی ذات میں ان کے سامنے نمایاں تھا سخت خارج تھا۔ اٹلی میں انقلاب پسند طبیعتوں میں کبھی اعتدال نہیں رہا ہے۔ ارسطو اب فوراً ایک قیدی بنا لیا گیا۔ اسے مانع اصلاح کہا گیا۔ نوع انسانی کا قاتل ٹھہرایا گیا کہ جس نے اپنے قلم سے دنیا کو اسی طرح تباہ و برباد کر دیا جیسے کہ اسکندر نے اپنی تلوار سے برباد کیا تھا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ابن رشد پر بھی نزلہ گرا اور اس کے اقتدار کو صدمہ پہنچنے لگا۔ غرض کہ تمام مہذب و تربیت یافتہ اشخاص کی طعن و استہزا کا ہدف ملامت یہ عرب اور یہ وحشی بن گیا۔ اصلی اور مستند یونانی نسخوں کے مل جانے سے غرور میں سرشار ہو کر علمائے علم الاسماء اور دیگر جماعتیں جو اپنے آپ کو یونانی، افلاطونی اور بقراطی کہلاتی تھیں اس مردود و متہتر یونان کو نفرت سے دیکھنے لگیں جس کا عربوں کے واسطے سے انہیں تعارف حاصل ہوا تھا۔ یہ رزق برق فلسفہ مدرسین یہ ست و حقیر مقولے اور یہ وحشیانہ زبان و طرز ادا ان لوگوں کو جن کی طبیعتیں علوم قدیم سے مہذب و شائستہ ہو کر عمدہ صورتوں اور صحیح طریقہ تخیل و تصور کی طرف مایل ہو گئی تھیں ناقابل برداشت معلوم ہونے لگا۔ حتیٰ کہ پڑار کا تک کو بھی ارسطو کے مطالعہ میں دلچسپی کم ہونے لگی۔ پندرہویں صدی کی جمعیت مجددین ادب قدیم (۲۳۸) (ہیومنسٹ) نے یک زبان ہو کر کہہ دیا کہ ابن رشد کا مفہوم ہماری سمجھ میں نہیں آتا۔ اس میں نہ کوئی معنی ہیں اور نہ اس قائل ہے کہ کوئی مہذب و شائستہ مزاج آدمی اس طرف توجہ کرے۔ اس کا ابہام ضرب المثل ہو گیا اور اس کے پیروؤں کو "لعنا" کہا جاتا کہ یہ حضرات اس شے کی تلاش کر رہے ہیں جو کیس وجود ہی نہیں رکھتی۔ فلسفہ مدرسین نے بتدریج اصل متن ارسطو سے دور ہو کر اور ارسطو کی جگہ ابن رشد کو دے کر اور شرح کی جگہ مدرسوں اور معلموں کے نوٹ پڑھا کر ایک ایسا مصنوعی ارسطو پیدا کر دیا تھا جسے اپنی اصل سے اسی قدر مشابہت تھی جس قدر کہ پیری کا مہتر (۲۳۹) کے تاریخ مدرسین کو انجیل کے عبرانی نسخے سے ہے۔ ترجموں کی خامی اور قلمی مسودات اور پندرہویں صدی عیسوی کے مطبوعات کی غلطیوں نے متون ارسطو کے مطالعہ کو تقریباً ناممکن کر دیا تھا۔ جو عبارتیں کچھ با معنی نظر آتی تھیں ان کی قریب المفہوم تاویلات کر کے لوگ قانع ہو جاتے تھے اور بعض ایسے اصولوں پر اکتفا کرتے تھے جو انہوں نے ارسطو کے طرف منسوب کرنے کا ارادہ کر لیا تھا تاکہ اس کی آڑ میں خود اپنا ایک نظام قائم کر سکیں۔ پھر جب ارسطو طالیس کے اصلی یونانی متن طبع ہوئے تو گویا ایک نئی کتاب نظر آئی اور تمام شائستہ اور مہذب اشخاص یہ کہنے لگے کہ اب صرف ایک بات باقی رہ گئی ہے وہ یہ کہ ازمہ و سطحی کے تمام تراجم و شروح کو خود اپنی گرد میں اٹا پڑا رہنے دیں تاکہ صرف عام متون کتب سے حکمائے مشائخ کا فلسفہ تحصیل کر سکیں۔ لیکن

جو بات رسم و رواج میں داخل ہو جایا کرتی ہے وہ جلدی مغلوب نہیں ہوتی۔ تھوڈور گاڑا۔
جرمیں ترا بنڈی۔ آرگٹرو پپول اور ارمولا پاربرونے جس وقت یونان کے پرانے علوم کو دوبارہ
زندہ کیا اس وقت بھی وسطی زمانوں کے پرانے ترجموں اور قدیم شرحوں کے ماننے والے بہت
باقی تھے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ عربی فلسفہ ارسطو میں جو اصل متون سے ارسطو کے خیالات بیان
کرنا چاہتا تھا اور اس فلسفہ میں جو یونانی شارحین مثلاً اسکندر افرودیسی اور ساسطیوس وغیرہ کی
مدد سے اس حکیم کے مضامین کی توضیح کرتا تھا سخت نزاع شروع ہوئی۔

چوتھی اپریل ۱۳۹۷ء کو نکولس لیانی تھومیوس (۲۳۰) پیڈوا میں سریر آرائے علوم قدیمہ
ہوا تاکہ یونانی زبان میں فلسفہ ارسطو کی تعلیم دے۔ بمبو (۲۳۱) نے اس واقعہ کی جس نے گویا
تعلیم فلسفہ میں ایک نئے دور کا آغاز کیا تھا تنہیت میں ایک نظم لکھی ہے۔ لیانی سوس نے فلسفہ
ازمنہ وسطی کے مد مقابل جو بحث و مباحثہ کئے، جو طبی تعلیم بالکل بقراط کے اصول پر دی، جس
انداز جمیل سے اس نے کتابیں لکھیں اور جس فصیح اللسانی سے سرو کے مانند اس نے
تقریریں کیں ان سب پر نظر کر کے یہ کہا جاسکتا ہے کہ ناقدانہ اور ٹھٹھ یونانی الاصل فلسفہ کی
تعلیم کا وہ بانی مہانی ہے۔ اس کی نیک مزاجی نے اسے سب و شتم میں پڑنے سے باز رکھا۔ اس
نے یہاں تک تواضع سے کام لیا کہ ابن رشد کو ایک ممتاز مترجم شمار کیا اور کہا کہ ”ابن رشد
(باستثناء اہل یونان) ارسطاطالیس کا ایک نہایت متم بالشان ترجمان ہے۔“ (۲۳۲) یہی نہیں
بلکہ وہ ابن رشد کے نفسیات کا سہارا لیتا ہے تاکہ ارسطو اور افلاطون میں مطابقت قائم کرے
اور روح کے ازلی وابدی ہونے کو ثابت کرے۔

تمام سولھویں صدی میں یہی حالت رہی کہ زمانہ کے مشہور لوگ وحشیان فلسفہ و طب (یعنی
حکمائے مدرستین) کے خلاف جنگ کا وعظ کرتے رہے۔ نوجوان طالب علم مدرستین کی مضمون
آفرینیوں کو چھوڑ کر صرف زبان یونانی پڑھنے کا خواب دیکھنے لگے تاکہ ارسطو کا کلام اصل متون
سے پڑھ سکیں۔ یہی وجہ ہوئی کہ مستبصر و قنع پسند زمارہ کو اس کے فلسفہ ابن رشد کے سننے کے
لئے بھی سامعین نہیں ملتے تھے۔ بمبو نے ایک خط رانو سیو (۲۳۳) کو لکھا تھا جس کا اقتباس اوپر
درج کیا گیا ہے۔ اسی خط میں وہ لکھتا ہے کہ ”یہ ایک ایسا مصنف ہے جسے دوسرے عمدہ اہل
تصنیف نے آج کل ترک کر دیا ہے اور (عام) میلان یہ ہے کہ (اصل) یونانی شرحوں کو دیکھا
جائے اور خود اصلی یونانی متون (کے مطالعہ) کو ترقی دی جائے۔“ یہی انقلاب علم طب میں بھی
رو نما ہوا۔ بقراط اور جالینوس کے اقوال کو اب سوائے یونانی کے کسی اور زبان میں غلطی سے
پاک نہیں سمجھتے تھے۔ طامس گوٹٹا (۲۳۴) اپنے مطبوعات ابن رشد کے مقدمہ میں کہتا ہے کہ

— ”ہمارے اجداد کسی شے کو خواہ فلسفہ میں ہو یا طب میں۔ جو عربوں کے ذریعہ سے ان تک نہ پہنچی ہو قابل تعریف سمجھتے ہی نہ تھے اب یہ ہمارا زمانہ آیا ہے جس میں برخلاف اس کے تمام علوم کو جو عربوں سے منسوب ہوں پامال کیا جا رہا ہے اور صرف اسی شے کی تعریف کی جا رہی ہے اور اسی کو تسلیم کیا جاتا ہے جو خزانہ یونان سے برآمد کیا گیا ہو۔ یہ زمانہ صرف یونانیوں کی تعظیم و تکریم کرتا ہے اور سوائے ان کے طب و فلسفہ و معقولات میں کسی کی استادی تسلیم ہی نہیں کی جاتی۔ جسے یونانی زبان نہیں آتی اسے گویا کچھ نہیں آتا۔ فلاسفہ اور اطباء کی باہمی نزاع کی یہی وجہ ہے۔ ان جھگڑوں میں ایسی سرگرمی ظاہر ہو رہی ہے کہ مریض نہیں جانتے کہ کس فرقہ سے رجوع ہوں اور بجائے مرض کے اکثر اسی وبا سے ہلاک ہو جاتے ہیں۔ جین بروا رین شامپیر (۲۳۵) مقدمہ مجموعہ طب ابن رشد (۵۳۶) میں جو ۱۵۳۷ء کی تصنیف ہے یہ کہتا ہے کہ اس کے زمانہ کے نوجوان طلباء عرب اطباء سے نفرت کرتے اور ان کے اقوال پر کان دھرنے کی پروا نہیں کرتے تھے۔

(۱۲) افلاطونیوں کی جمعیت کی مخالفت سائل فیسین

فلسفہ و علوم یونانی کا احیا جس کا اعلان پیڈوا وینس اور شمالی اٹلی میں ارسطو کے اصلی یونانی متون کے واپس آنے سے ہوا تھا فلازنس میں اسی طرح ظاہر ہوتا ہے کہ لوگ افلاطون کی طرف پھر رجوع کرنے لگتے ہیں۔ فلازنس اور پیڈوا عام فلسفہ اور فنون کے اٹلی میں دو رکن ہیں۔ فلازنس اور ٹسکنی (۲۳۷) فن میں اعلیٰ معیار خیال اور فلسفہ میں روحانیت کے مرکز کے جاتے ہیں اور وینس، پیڈوا، بلونا لبارڈی، تجزیہ و تحلیل خیال، معقولیت اور ایک طرح کے ایجابی میلان طبع کے گھروانے جاتے ہیں۔ پس کرگی (۲۳۸) اور روسیائی گارڈنس (۲۳۹) کے مکالمات کے لئے افلاطون الٹی اور مدارس وینس (جن کی بنیاد حزم و انجام بینی پر ہے ان کے) لئے ارسطوی زیادہ موزوں و مناسب معلوم ہوتا ہے۔ پہلی نظر میں ہمیں یہ دیکھ کر حیرت ہوتی ہے کہ ایک مدرسہ جو اپنے متبذو انداز وقت پسندی کی وجہ سے خاص شہرت رکھتا تھا اور جس کی تاریخ ہم نے یہاں بیان کرنے کی کوشش کی ہے ایک ایسے شرکار سرکاری مدرسہ تھا جو ہمارے مستقبل میں شعر و شاعری کی بوباس سے بھا ہوا ہے لیکن پھر زیادہ غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مدرسہ اہل وینس کے خصوصیات طبع کے بالکل مطابق تھا۔ جیتار (۲۵۰) و بنوریتو (۲۵۱) جیسے نقاشی میں ہیں بالکل ویسا ہی یہ شعر فلسفہ میں ہے۔ اصل میں فلسفہ اور شاعری کا سرچشمہ ایک ہی ہے اور فلسفہ بھی دیگر انواع کے ساتھ شاعری کی ایک نوع ہے۔ شعر و شاعری کے جو

ملک ہیں وہی فلسفہ کے بھی ملک ہیں۔ لیکن اہل وینس کی خصوصیت خاص میں نہ فن داخل ہیں اور نہ شاعری مثلاً کلیسائے پائیزا (۲۵۲) کے مقابلہ میں (کلیسائی) سینٹ مارک کیا شے ہے؟ سائنا اور پروزا (۲۵۳) کے مڈوٹاؤں (۲۵۴) کو دیکھنے کے بعد کون شخص وینس کے مڈوٹا کا تصور کر سکتا ہے؟ جٹا کل بلینی (۲۵۵) اور پیرس بارڈون (۲۵۶) نے جو رسومات اہل وینس کی تصویریں کھینچی ہیں۔ ان کے آدمیوں کے مضبوط سروں کو غور سے دیکھو۔ کیا تمہیں کسی خیال کا پتہ چلتا ہے یا کوئی اعلیٰ معیار نظر آتا ہے؟ نہیں۔ بلکہ استقلال طبع اور عمل کا یہاں اک نشان ملتا ہے اور اس گل شباب کے بجائے جو ہمیشہ سواحل آرنو (۲۵۷) پر خنداں نظر آتا ہے یہاں ایک پختہ عمر آدمی کا پکا پن اور اس عالم کے اشیاء کا صحیح اور مستحکم ادراک نظر آتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ آزادی خیال کے بارے میں فلارنس کو وینس پر رشک کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ کوئی جگہ ایسی نہ ہوگی جہاں اس جگہ سے زیادہ آزادی رائے اور اشیاء مقدسہ کے ساتھ بے حرمتی برتی جاتی ہو۔ حتیٰ کہ سائنا کے کیتھرائن مقدس (۲۵۸) کی کرامتیں بھی جن کی خود اہل سائنا تصدیق کرتے تھے ناقابل اعتبار سمجھی جاتی تھیں۔ تمام مذاہب متقابلہ کے کفر آمیز خیالات بھلا کیس بھی ایسی گستاخی کے ساتھ ظاہر کئے گئے ہیں۔ جیسے کہ ڈیکامران (۲۵۹) کے تیسرے قصہ میں لکھے گئے ہیں۔ وہ جواب جو ملکی سڈیک (۲۶۰) یودی نے صلاح الدین کو دیا تھا ایک ایسا جواب تھا جسے پوچھنے والا کہتا ہے کہ نہایت دانشمندانہ تھا۔ مگر یہ جواب اس قسم کا تھا کہ یورپ کے دیگر حصوں میں شعلہ ہائے آتش بلند کر دیتا لیکن فلارنس میں صرف ایک شوخ و شنگ تبسم سے زیادہ نتیجہ نہ نکلا۔ اس متبخرانہ عبا کے بجائے جسے وینس کے اہل کفر و الحاد زیب تن کیا کرتے تھے فلارنس کے اہل الحاد و حامیان آزادی خیال نے زیر لب تبسم اور چھپھورے پن کے ساتھ اپنے تئیں دنیا داری اور جوانی کی شادمانی و کامرانی میں ڈال دیا۔ وینس ان سختی پسندی اور صحت و احتیاط کی عادتوں سے فلسفہ تک پہنچا جو ہمیں عمل و اکتساب اور امور دنیاوی کے برتنے سے حاصل ہوا کرتی ہیں۔ اور فلارنس اس سلامتی طبع و ضمیر کی مدد سے جہاں ایک اعلیٰ معیار کے تمام اجزا ایک مناسبت کے ساتھ اندر موجود رہتے ہیں نیز اس تازگی اور سیرت کی باد بھاری کی اعانت سے جو ہم فائیسولی (۲۶۱) کی پہاڑیوں کے دامن میں پاتے ہیں اس مرتبہ حکمت تک پہنچا۔ مراسیل فیسین (۲۶۲) خود بیان کرتا ہے کہ وینس کے رشدی فلسفہ مشائخ کے خلاف لوگوں کے خیالات بدل جانے کی وجہ ہے جو اس نے افلاطونی روایات کو دوبارہ زندہ کرنا چاہا تھا۔ کفر و الحاد کی جڑیں اسے اس قدر گہری جہی ہوئی معلوم ہوتی ہیں کہ سوائے معجزات یا فلسفہ مذہب کے اور کوئی سامان مقابلہ کے لئے نظر نہیں آتا۔ وہ افلاطون یا

فلاطینوس (۲۶۳) کا ترجمہ صرف اس لئے کرتا ہے کہ یہ لوگ فلسفی تھے اور فلسفی ہونے کی حیثیت سے خیال تھا کہ بمقابلہ اولیاء یا انبیاء کے ان کے اقوال لوگوں کے سامنے زیادہ قابل قبول ٹھہریں گے۔ ابن رشد کے ساتھ جو الحاد فی فلسفہ مشائخ کا علمبردار تھا بہت تحارت کا برتاؤ کیا جاتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اسے یونانی زبان نہیں آتی تھی اور اس نے ہرگز ارسطو کے کسی قول کو نہیں سمجھا۔ افلاطونی علم المذہب کے مقالہ پانز دہم میں تمام تر ابن رشد کے مسئلہ اتصال عقل کی تردید ہے۔ فیسین کے استدلال میں نہ تو صفائی کی کمی ہے اور نہ نزاکت و موٹکافیوں کی۔ وہ کہتا ہے کہ نظریہ ابن رشد کی رو سے اور اک کا تعلق کسی خاص فرد سے نہیں رہے گا۔ اس کی آزادی افعال و آزادی ارادہ کی صورت سمجھ میں نہیں آئے گی۔ اپنی تائید میں وہ علم نجوم سے بھی دلیلیں لایا ہے کہ ارواح سب ایک نہیں ہیں۔ ارواح یا تو زحلی ہیں یا مرغی اور متعلق بہ مشتری ہیں یا عطاردی۔ ابن رشد کے مسئلہ ربوبیت کی بھی اس نے نہایت وضاحت کے ساتھ تردید کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ خدائے عزوجل ہر شے کا جلوہ خود اپنی ذات میں مشاہدہ فرماتا ہے۔ چونکہ وہ ہمیشہ اس شے کو جو عام طور پر خیر ترین ہے غلبہ دینی کے لئے مستعد و آمادہ رہتا ہے اس لئے اسے کوئی ضرورت نہیں ہے کہ ان بڑی اشیاء کی طرف سے توجہ ہٹا کر چھوٹی اشیاء کی طرف نظر ڈالے۔ سمٹ ہلینان (۲۶۳) اور باریوں (۲۶۵) نے بھی جو مسائل فیسین کے پہلے گزرے ہیں مخالفت کا اظہار کیا ہے۔ مگر آخر الذکر نے فلسفہ افلاطونی کی طرف سے نظریات ابن رشد کی تردید کی ہے۔ پتریزی (۲۶۶) اس سے زیادہ سخت ہے۔ ایک ایسی غلطی کی بناء پر جس کی بار بار تکرار ہوتی رہی ہے اس نے بھی یہ خیال کر کے کہ حکمائے مدر سین صرف ابن رشد ہی کے ذریعہ سے ارسطو سے روشناس تھے اپنی نظر میں ابن رشد ہی کو فلسفہ مدر سین کی تمام خرابیوں کا ذمہ دار قرار دیا ہے اور اسی کو پیچیدہ اور دقیق سوالوں کی اس تمام اہتری کا جواب دہ سمجھتا ہے جس نے فلسفہ کے میدان کو اپنی آماجگاہ بنا رکھا تھا۔

(۱۳) فرقہ ہیو منسٹ کی مخالفت لوی وائیوی۔ پک ڈیلا میرانڈول

اس بیزاری کا اندازہ کرنے کے لئے جو زمانہ احیاء و نشر علوم میں تعلیم یافتہ اشخاص کو فلسفہ ابن رشد کے ساتھ پیدا ہو گئی تھی۔ یہ ضرور ہے کہ بذریعہ تجربہ اس طرز تحریر سے واقفیت حاصل کی جائے جو اس قدر وحیانہ الفاظ سے پر ہے۔ اسی طرح اس پیچیدہ بحث مباحثوں اور ناقابل برداشت موٹکافیوں سے بھی روشناس ہونا چاہئے جو مدرسہ رشیدیہ کی خصوصیات میں سے تھیں۔ لوی ورائیوی (۲۶۷) کہتا ہے کہ ”پہلے اس سے زیادہ دلچسپ کوئی شے نہیں معلوم ہوتی

تھی کہ اس عالم کے باغ کو فکر و تصور کی آماجگاہ بنایا جائے مگر ان لوگوں (یعنی رشدیوں) نے طبائع انسانی کو دکھ اور اذیت پہنچانے کے لئے وہاں سولیاں نصب کر دیں۔ اب خود ہی سوچو کہ ان الفاظ سے جیسے کہ ذیل میں درج کئے جاتے ہیں ان لوگوں پر جیسے والا (۲۶۸) باربرو (۲۶۹) اور بمبو (۲۷۰) تھے کیا اثر پیدا ہوا ہو گا۔ ہر روح سب سے پہلے اپنے تئیں یعنی اپنے وجود کا اور اک کرتی ہے جس کا نام ذات (۲۷۱) ہے اس کے بعد وہ زیر (۲۷۲) کا ادراک کرتی ہے جس نے اسے اس کا وجود بخشا ہے۔ ”یہ ایک ایسی صورت ہے کہ ہم بھی پک ڈیلا میرانڈول (۲۷۳) کے ہزمان ہو کر کہتے ہیں کہ ”ہم تسلیم کرتے ہیں کہ تمہارا کام یہ نہیں ہے کہ شستہ و مہذب طریقہ پر کلام کرو لیکن یہ ضرور تم سے توقع کی جاتی ہے کہ اشیاء کو عبارت آرائی کے طور پر نہ سہی مگر موزوں و مناسب الفاظ میں تو ضرور واضح کر دو۔ مگر کم سے کم لاطینی زبان میں بھی تم یہ نہیں کر سکتے۔ میں تم سے ایک آراستہ و پیراستہ تقریر زبردستی نہیں کرانا چاہتا لیکن میں یہ بھی نہیں چاہتا کہ ایک بھدی تقریر کی جائے۔ میں ایک پیاری ممکنہ والی چیز کی تمنا نہیں کرتا۔ مگر ایک بدبودار شے بھی نہیں طلب کرتا۔ میں یہ نہیں توقع رکھتا کہ یہ ایک شائستہ و شستہ چیز ہو لیکن یہ بھی نہیں چاہتا کہ بالکل غفلت میں لکھی جائے۔ ہم عیش و راحت کی امید نہیں رکھتے بلکہ ایذا و آزار کی شکایت پیش کرتے ہیں۔“

زندیوس نے اپنی کتاب ”مخالفت گجنگ زبانی“ (انٹی باربروس) میں ایک مضمون لکھا تھا جس میں بیان کیا تھا کہ تعلیم یافتہ اشخاص بہت زور دے رہے ہیں کہ فلسفہ میں معمولی زبان استعمال کی جائے اور اصطلاحی ڈھرائی طرز تحریر پیرس کہتے ہیں ترک کر دیا جائے۔ یہ حال بلاشبک صحیح تھا اور اس تجویز کو کسی طرح بچوں کی تجویز نہیں کہہ سکتے تھے اور نہ ایک حامی فصاحت کا خط اسے کہا جاسکتا تھا۔ زبان کی اصلاح سے زیادہ کسی دوسری شے کی اصلاح کی ضرورت نہ تھی۔ ترقی کی پہلی شرط یہ تھی کہ طرز انشاء مدرسین کو ناقابل برداشت قیود سے جنہوں نے تمام نزاکتوں کا خون کر دیا تھا آزاد کیا جائے۔

اس صدی کا آدمی جس کے کارناموں میں جذبات مختلفہ کی یہ جنگ بہترین صورت میں نظر آتی ہے۔ پک ڈیلا میرانڈول (۲۷۳) ہے۔ پک شروع میں عربیت کے اثر سے آزاد نہیں تھا۔ ایلی ڈل میڈیگو رشدی (۲۷۵) اس کا استاد تھا۔ اس تعلیم کے برے اثر سے کلی نجات اسے کبھی حاصل نہ ہوئی۔ اپنے مشہور فلسفہ کے دنگل کے لئے اس نے جو نو سو سوال ترتیب دیئے تھے ان میں مدرسین کی وقت پسندی صاف موجود تھی اور خاص کر ابن رشد کو ایک بڑی اہم جگہ دی گئی تھی۔ وہ اپنے معذرت نامہ (اپالوجیا) (۲۷۶) میں کہتا ہے کہ ”یہ بات عربوں میں ملے

گی۔ ابن رشد میں (ملیکی) جو مستقل مزاج اور ناقابل شکست ہے الفارابی میں جو متین اور پختہ فکر ہے۔ نیز ابن سینا میں (ملیکی) جو ربانی و افلاطونی المشرّب ہے۔ ایک دوسری جگہ وہ ابن رشد کے متعلق کہتا ہے ”حکمائے ارسطاطالیسی کے گروہ میں مشہور اور اشیائے فطرت کا عاشق زار ہے“ پک یہ ارادہ کرتا ہے کہ ابن سینا اور ابن رشد نیز افلاطون و ارسطو کے باہمی اختلافات کو رفع کرے۔ دارالعلوم کائنم برا (۲۷۷) والے اسے رشدیوں میں شمار کرتے ہیں مگر پک پر آخر کار اچھے اثرات کا رنگ جما۔ ایک خط جو اس نے ارمولا باربرو (۲۷۸) کے نام لکھا ہے اس میں اپنی طبیعت کے نئے میلان کو ظاہر کرتا ہے۔ اس خط میں لکھتا ہے وہ تمہارا آخری خط مجھے ملا جس میں ان وحشی فلاسفہ کی تم نے خوب خبر لی ہے۔ یہ فلاسفہ تم کہتے ہو کہ عام طور پر بے وقعت جاہل اور بے علم کئے جاتے ہیں۔ جو گو کہ زندہ ہیں مگر نہیں کہا جاسکتا کہ انہوں نے زندگی بسر کی ہے۔ نہ تو یہ معدوم (یعنی مردہ) ہیں اور نہ زندہ اور اب گو وہ اپنی زندگی کے دن گزار رہے ہیں مگر ذلت اور نفرت کی زندگی بسر کر رہے ہیں۔ اے ہرقلوس میں اس قدر بے چین ہوں کہ مجھے اپنی مطالعہ کتب سے شرم اور بیزاری معلوم ہوتی ہے (اب چھ سال ہونے آتے ہیں کہ میں ان کے ہمراہ ہوں) کاش میں نے کم سے کم ایسی ناچیز اور بے حقیقت اشیاء پر اتنی زیادہ کوشش نہ کی ہوتی۔ مجھے اقرار ہے کہ میں نے اپنی عمر کا اچھا زمانہ برباد کر دیا۔ طامس، جان اسکاٹس البرٹ اور ابن رشد کے مطالعہ میں شب بیداری کرنا سب ضائع ہوا۔ اگر میں اس زمانہ کو اچھے علم ادب کے مطالعہ میں صرف کرتا تو ممکن تھا مجھے کچھ حاصل ہو جاتا۔ میں اپنی تسکین کے لئے دل ہی دل میں یہ سوچ رہا تھا کہ ان معقولیوں میں سے اگر کوئی پھر زندہ ہو جائے تو اپنے دعوے کو واجبی طور پر ثابت کرنے کے لئے اس کے پاس کوئی سامان نہ ملے گا“ پک ڈیلا میراندول (۲۷۹) اپنے تئیں ایک معقولیت کے دائرہ کے اندر ثابت قدم رکھنا جانتا تھا مگر فرقہ مجددین ادب قدیم (ہیومنسٹ) کی مبالغہ آمیزیوں نے اسے تقریباً یہ باور کرنے پر مائل کر دیا کہ نہیں فلسفہ ایسات اہل عرب میں کچھ خوبیاں ضرور ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ ”گو بعض نحوی ایسے ہیں جن سے میرا خون کھولنے لگتا ہے۔ یہ لوگ جب کبھی الفاظ کو ذمہ و تین بیان کرنے لگتے ہیں تو ایسی نمائش (اور مستبتر) دکھاتے ہیں۔ اس قدر آپے سے باہر ہو جایا کرتے ہیں اور اس قدر شیخی سے بھری اکڑ دکھاتے ہیں کہ گمان ہوتا ہے کہ ان کے علاوہ (تمام دیگر) حکماء فلسفہ کے کوئی قدر و قیمت ہی نہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ ”ہم تمہارے فلسفوں کی پروا نہیں کرتے۔“ کوئی تعجب نہیں (اس لئے کہ) کتے بھی (شراب) فلرنی (۲۸۰) کی (پروا) نہیں کرتے۔“ مگر اس معذرت سے رشدی کچھ مطمئن نہیں ہوئے بلکہ بخلاف اس کے سمیت یونانین (۲۸۱) کو خوش ہونے کا

اک موقع مل گیا۔ معذرت اہل استہیاء (۲۸۲) و یونان (۲۸۳) کے نام سے اسے موسوم کرتے تھے۔ ارطاطو (۲۸۴) نے اسے (یعنی پک کو) لکھا کہ ”پیڈوا کے بعض احباب سے مجھے اطلاع پہنچی ہے کہ تمہاری معذرت جسے (لوگوں نے) اہل استہیاء اور یونان کی معذرت کہنا شروع کر دیا ہے۔ ٹالیفان (۲۸۵) اور یونانیڈوس (۲۸۶) کی تعریف کے مانند جن لوگوں کی تم حمایت کرتے ہو ان میں سے اکثر کے لئے بہت مسخر ہوئی ہے۔ مگر لوی (دایوی (۲۸۷) نے جو ایک پر جوش رندانہ نظم لکھی ہے اس کے سامنے جمیع یونانین (ہیلی نٹس) کے سخت نے سخت حملے بھی گرو ہو گئے۔ بلاخوف تردید اس خطاب (الی الغائب) کو ایسا سخت ”غیر مذہب کہا جاسکتا ہے جس سے زیادہ ابن رشد کو کبھی نہیں کہا گیا ہو گا اور لوی کے رسالہ موسوم بہ مقالہ اسباب الفتن الفاسد (۲۸۸) کے پورے چار صفحاتوں میں درج ہے۔

وہ لکھتا ہے کہ ”یہ شخص ایک شارح کہلاتا ہے جو ارسطو (کے خیالات و مضامین) کو بیان کرنے کا ذمہ لیکر جو کچھ بیان کرتا ہے وہ گویا اپنے ہی خیالات بیان کرتا ہے گویا کہ اسی کا (دراصل) اس نے ارادہ کیا تھا۔ لیکن اگر اسے عارفانہ عقل بھی ہوتی تب بھی (ایسے مضامین) نہیں بیان کر سکتا تھا اس لئے کہ وہ ایک معمولی انسان اور اوسط درجہ سے بھی گرا ہوا آدمی تھا۔ آخر بھلا اس کے پاس کوئی لیاقت و قابلیت تھی جس سے وہ ارسطو کی شرح کرنے کا پورا اہل ہوتا۔ نہ تو پرانے لوگوں کا علم تھا۔ نہ قدیم تعلیم کے مقولے اور ان کے (مختلف فرقوں اور) گروہوں سے واقفیت تھی جن سے ارسطو (خوب) واقف تھا۔ یہی وجہ ہے جو تم دیکھتے ہو کہ وہ قدیم حکماء کے اقوال اس بری طرح درج کرتا ہے کہ گویا وہ ایک جاہل مطلق اور یونانی اور لاطینی دونوں زبانوں سے ناواقف محض ہے۔ پولو (۲۸۹) کی جگہ وہ ٹالو میوس (۲۹۰) کا نام لکھتا ہے۔ پروٹاگور (۲۹۱) کی جگہ پاتھاگوراس۔ (۲۹۲) کریناٹوس (۲۹۳) کی جگہ دیماکریٹوس (۲۹۴) لکھتا ہے۔ وہ تصنیفات افلاطون کو مضحکہ خیز اسماء دیتا ہے اور ان کے بارے میں ایسی باتیں کرتا ہے کہ ایک اندھا آدمی بھی یہ صاف جان لے کہ اس شخص نے ان کتابوں کو بالکل نہیں پڑھا۔ اور کس اعتبار (و ثقاہت) سے وہ یہ کہنے کی جرات کرتا ہے کہ ان (حکما) کا یہ قول ہے یا وہ قول ہے اور کس قدر گستاخانہ وہ کہتا ہے کہ یہ (قول) ان کا نہیں ہے درانحالی لیکر اس نے صرف اسکندر۔ سانیپوس نقولائی دمشقی کو دیکھا ہے اور وہ بھی (جیسا کہ معلوم ہوتا ہے) کج رج اور غلط عربی (ترجموں) میں۔ یہ ان حکماء کے اقوال نقل کرتا ہے، ان کی تردید کرتا ہے، ان سے جھجکتا کرتا ہے حتیٰ کہ جن لوگوں نے یہ کتابیں لکھی ہیں (وہ اگر زندہ ہوتے تو) ان میں سے ایک بھی انھیں سمجھ نہیں سکتا۔ اس نے ارسطو کو کس طرح پڑھا ہے؟۔ اصلی کتابیں نہیں جو صاف

اور مکمل ہیں۔ نہ لاطینی روز مرہ میں (کیونکہ اسے زبانیں نہیں آتی تھیں) بلکہ عربی زبان کے نسخوں میں جو لاطینی سے ترجمہ ہوئی تھی۔ یہ ترجمے (خود) یونانی زبان سے اچھے ہو سکتے ہیں نہ کہ لاطینی سے۔ لاطینی (ترجموں سے پڑھنا) برا ہے مگر عربی (ترجموں) سے سب سے زیادہ برا ہے۔

دانیوی اس کے بعد ایک عبارت نقل کرتا ہے جو اس کی طعن آمیز تنقید کو حق بجانب ٹھہراتی ہے لیکن اس کی ذمہ داری زیادہ تر عربی مترجمین پر عائد ہونی چاہئے نہ کہ ابن رشد پر۔ وہ لکھتا ہے کہ ”ارسطو اگر آج زندہ ہو جائے تو کیا وہ ان چیزوں کو سمجھ سکے گا یا ہم لوگوں کو قیاسات سے کام لینے پر عتاب کرے گا؟ کہاں ہیں وہ لوگ جن کا معدہ صحیح ہے اور جو ان اشیاء کو کھا کر ہضم کر سکتے ہیں! یہ چیزیں ایسی ہیں جو ارسطو طالیس کی عقل و طبع دونوں کے لئے کراہیت کا باعث ہوئیں (یہ وہ چیزیں ہیں) جو ابن رشد شارح نے ایجاد کی ہیں اور ذہن و دل و دماغ کو اتنی اچھی معلوم ہوتی ہیں کہ ایسے بڑی نام والے آدمی اور ارسطوئے ثانی کی تعریف کرنی چاہئے۔“

ہر قلبوں کے بد نصیب گروہ نے لوی دانیوی کو ایک بے حد دل لگی و مذاق کا موقع دیا۔ وہ کہتا ہے ”کیا یہ نوجوان لوگ یعنی جنھیں تم ہر قلی (۲۹۵) کہتے ہو تمہارے اس لئے کہلاتے ہیں کہ تم خدا کے سامنے بدکار ہو۔ اس لئے کہ تم ہمیشہ اپنے نام سے یا کسی دوسرے کے نام سے لطفانہ باتیں کرتے رہتے ہو لیکن یہ ابن رشد ہے جسے انھیں لوگوں کے پاگل پن نے اس مرتبہ پر پہنچا دیا ہے جو ارسطو کا ہے اور سینٹ طامس سے بھی بڑھا دیا ہے۔ اسے ابن رشد۔ میں تم سے پوچھتا ہوں کہ تمہارے پاس کیا شے ہے۔ جو لوگوں کے دلوں کو گرویدہ اور انھیں پاگل بنا دیتی ہے؟ بعض نے اپنی زبان اور لطافت بیان کی خاطر ایسی باتیں منہ سے نکالنے سے پرہیز کیا ہے کہ تم سے زیادہ خوفناک۔ ناشائستہ تر۔ فحش و نادان تر کوئی نہیں۔ بعض دوسرے لوگوں کی جنھیں قدما کا علم ہے یہ رائے ہے کہ تم کو یہ بھی علم نہیں ہو سکتا کہ کس زمانہ میں تمہارا جنم ہوا ہے۔ قدیم زمانہ کی چیزوں کا بھی تمھیں علم نہیں۔ گویا کہ تم جنگل کے ویرانہ میں پیدا ہوئے اور وہیں پلے اور بڑے ہوئے۔ جن لوگوں نے اصول معیشت ایجاد کئے ہیں ہمیشہ سب لوگوں کی نگاہ میں قابل تعریف و ستائش سمجھے جاتے ہیں لیکن (تم ایسے ہو کہ) تم سے زیادہ بد مذہب و لطف شائد ہی کوئی ہوگا۔ اور جو شخص تمہاری یادگاریں قائم کرنا چاہتا ہے وہ بھی لطف ضرور ہوگا۔ اچھا تم یہ بتلاؤ کہ ایسے لوگوں کو کیسے خوش کرتے ہو؟ میں تمہیں یہ کہتے ہوئے (اپنے تصور میں) سنتا ہوں کہ یہ تمہاری غلطی نہیں ہے بلکہ ہماری ہے۔ تم اشیاء کو ادھر نہیں لیجا رہے تھے جہاں تم لے جانا چاہتے تھے اور ہم وہاں لیجا رہے تھے جہاں (لے جانے سے) تم ناخوش نہیں تھے

تمہاری دلکش چیزیں تو حد درجہ مبہم اور حد درجہ کھوکھلی تھیں مگر بعض لوگوں کو باوجود نہ سمجھنے کے دیکھنے میں موہتی نظر آتی تھیں۔ بہت سے لوگ جنہوں نے تمہاری کتابیں نہیں پڑھیں غیر لوگوں کی راہوں کا اتباع کرنے لگے۔ بعض لوگوں کو بد مذہبی کی وجہ سے تم اچھے معلوم ہوتے تھے اس لئے کہ فلسفہ ابن رشد و مابعد الطبیعیات ابن سینا اور بالاخر وہ تمام عربی کتابیں مجھے قرآن کے رنگ میں رنگی ہوئی اور محمدؐ..... (کے اثر سے متاثر) معلوم ہوتی ہیں۔ اور ان سے زیادہ کوئی شے خارج از عقل زیادہ بے مزہ اور افسردہ نہیں ہو سکتی۔“

میں نے اس طول طویل جھو کو اس واسطے نقل کرنا ضروری سمجھا کہ لوگوں کو معلوم ہو جائے کہ ابن رشد کے دشمنوں کا غصہ بعض وقت کس حد تک پہنچ جاتا تھا۔ کاکلیوس راڈی جینوس (۲۹۶) بھی اس سے کچھ کم سخت نہیں ہے برنارڈ نواگیر (۲۹۷) جو بڑا ادیب تھا اور ابن رشد کا کسی قدر مداح بھی تھا اس صدی کے غیر معمولی صاحب کمالات میں شمار کیا جاتا ہے۔ آخر الامر اعتدال پسند لوگ جو اٹلی کے فلسفہ مشائین کی ہرات دیکھ کر خوف زدہ سے ہو گئے تھے اور جنہوں نے اپنے تئیں اصلاح یافتہ عیسائیت (یعنی مذہب پروٹسٹنٹ) سے وابستہ کر لیا تھا مثلاً میلنگتھان (۲۹۸)۔ کولاس ٹارل (۲۹۹) یہ لوگ بھی تعلیمات ابن رشد کے خلاف زہر اگلنے لگے۔ ارسوس (۳۰۰) کو ابن رشد کے الحاد شدید کا یقین کامل تھا۔ امبروگیولیان (۳۰۱) دارالعلوم نیپس کا پروفیسر اسے (یعنی ارسوس کو) لکھتا ہے کہ میں نے ابھی اپنی تصنیف ختم کی ہے جو چھیالیس جلدوں میں ہے اور ابن رشد کی تردید میں لکھی گئی ہے۔ ارسوس مبارکباد دیتا ہے اور یہ کہتا ہے ”کاش یہ عظیم الشان تصنیف جو ابن رشد طح کے رد میں لکھی گئی ہے طبع ہو جاتی“

دور احیاء علوم کی جمعیت مجددین ادب قدیم (ہیومنٹ) (۳۰۲) وسطی زمانہ کے حکمائے مشائین (یعنی مشائین مدرسہ) کے برابر عام طور پر بے باک نہیں تھے۔ قطع نظر چند رسوں کے جو زمانہ بت پرستی کی تھیں اور جن سے کوئی ضرر نہیں پہنچتا تھا یہ لوگ پختہ مذہب کیتھولک یا پروٹسٹنٹ تھے۔ خود پڑار کا اس میلان طبع کی ایک عجیب مثال موجود ہے۔ فرقہ جیسوائٹ (۳۰۳) کی حیز طبع انجمن نے ابن رشد کے بالکل مد مقابل اپنی جگہ قائم کی۔ ریشیواسٹوڈیورم (۳۰۴) (احکام بر طریقہ تعلیم) میں علمائے فلسفہ کو حکم دیا گیا کہ ”مجلس لڑان کے فیصلہ کو ہمیشہ یاد رکھیں اور ارسطو کے تمام شارحین جنہوں نے مذہب عیسوی کو بگاڑنے کی کوشش کی ہے ان کا کلام بہت احتیاط سے بیان کریں۔ یہ خیال رکھیں کہ طلباء ان شرح کرنے والوں سے زیادہ علاقہ نہ رکھیں۔ رہا ابن رشد۔ اس نے جہاں کہیں تعصبات کئے ہیں اور خود

اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے وہاں بالکل توضیح نہ کریں اور خاموش رہیں اور اگر کسی کو اس کی شرحوں کی نقل کرنے کی ضرورت پڑے تو بغیر کسی بڑی تعریف کے نقل کرے اور اگر ممکن ہو سکے تو یہ ظاہر کرے کہ جو کچھ اچھی باتیں وہ کہتا ہے وہ اس کی نہیں ہیں بلکہ دوسرے سے مستعار لی گئی ہیں۔ ارسطو کے اقوال کو آمیزش سے پاک رکھیں اور سیدھے سادے معنی لیا کریں اور جس طرح پیروان ابن رشد پر حملہ کیا جاتا ہے اسی طرح پیروان اسکندر افروڈیسی پر بھی حملہ کیا کریں اور اسکندر و ابن رشد کی سند تسلیم کرنے سے انکار کریں "کون حق پر ہے اور کون باطل پر اس کی تمیز کرنے کا خیال ریشیو (۳۰۵) کے مصنفین کے ذہن میں پہلے سے موجود نہ تھا۔ حکمت و فلسفہ، صرف داؤں گھات کی باتیں ہیں۔ خلاصہ کار یہ ہے کہ جو کوئی انجمن کے مقاصد کی تائید نہ کرے گا اس کی کبھی تعریف نہیں کی جائیگی اور اگر کبھی وہ حق پر بھی نظر آئے گا تو اس کی روش کو سرتہ سمجھا جائیگا۔

(۱۴) پیڈوا میں تعلیماتِ رشدیہ کا باقی رہنا۔ زباریلا۔

عادت و روش بھی ایک عجیب دامن گیر اور دیرپا شے ہے! جو ذرا ایک دفعہ پڑ جاتا ہے وہ پھر مشکل سے چھوٹتا ہے۔ یہ تمام تعلیم جو اس قدر مبہم اور ناقابلِ فہم تھی اور اب مضحکہ انگیز بھی ہو گئی تھی اٹلی جیسے مذہب ملک میں اور ایک ایسے زمانہ میں جب کہ زمانہ حال کی ہوا ہر طرف کامیابی سے چل رہی تھی ایک صدی اور قائم رہی۔ یہ صحیح ہے کہ ابن رشد کا راج اب تنہا باقی نہیں رہا اور دوسری راج گدیاں بھی قائم ہو گئیں۔ تاویل و تعبیر کے ذرائع وسیع ہونے لگے اور عربوں کے مقابلہ میں اب زیادہ خود یونانیوں کی طرف استناد "رجوع کیا جانے لگا مگر مسائل ابن رشد ہمیشہ مدرسوں میں نش و انتشار پیدا کرتے اور نصابِ تعلیم میں برابر داخل رہے۔ ۱۵۶۴ء سے لیکر ۱۵۸۹ء تک جبکہ زباریلا (۳۰۶) نے پیڈوا کے درس علوم قدیم کی روایات کو تازہ رکھا۔ مشکل مقامات کی تعبیر و تفسیر میں وہ ابن رشد سے راہ ہدایت حاصل کرتا ہے۔ گو بعض مقامات پر وہ اسکندریوں کے سے خیالات ظاہر کرنے لگتا ہے لیکن وہ اکثر ابن رشد ہی کی شرح سے نہایت تعظیم و توقیر کے ساتھ نقل کرتا ہے۔ وہ بمقابلہ علی ابن سینا کے ابن رشد اور اچیلینی (۳۰۷) کا ہم خیال ہے کہ ایک واجب الوجود کی ضرورت خدا کے وجود کو ثابت نہیں کرتی۔ افلاک بھی اصولِ اولیہ قرار دیئے جاسکتے اور وجود باری تعالیٰ کا صرف ایک یہی قطعی ثبوت ہے یعنی حرکتِ افلاک۔ زباریلا۔ ابن رشد اور اس کے طرفداروں کی آراء میں تمیز قائم کرتا ہے۔ مگر جہاں نفسیات کی بحث آتی ہے وہاں ابن رشد کے نظریوں کی سخت

مخالفت کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ نظام وحدت ارواح کے بموجب جو عقل کہ انسان میں ہے اس کی حیثیت وہی رہ جاتی ہے جو جہاز کے ساتھ ناخدا کی ہے۔ لیکن عقل ہی انسان کے اندر اصل مدرکہ ہے جس کی وجہ سے آدمی آدمی ہے۔ عقل میں تعداد اجسام کے لحاظ سے تکثیر و تعدد واقع ہوتا رہتا ہے۔ باوجود اس کے زیارٹلا نظریہ سینٹ طامس کوئی ٹاس (۳۰۸) کے مطابق روح کی خارجی فعلیت اور عقل فعال میں۔ (جو کہ ایک ذات مدرکہ ہے یا محرک کلی ہونے کی حیثیت سے خدا کی جاتی ہے) فرق قائم کرتا ہے۔ اگر زیارٹلا پر یہ اعتراض کیا جائے کہ اس طرح اس نے عقل کی شخصیت کو جسے وہ رشدیوں کے مقابلہ میں ثابت کرنا چاہتا تھا زوال پہنچایا ہے تو اس کے جواب میں وہ اور اکالت اولیہ اور مابعد میں تمیز قائم کرتا ہے۔ اول الذکر میں کوئی شے شخصی نہیں ہے۔ تویر (یا تجلی) باہر سے آتی ہے اس کے بعد وہ کہتا ہے کہ بخلاف اس کے عقل مستفاد (یا اکتسابی) ہوتی ہے اور اس معنی میں وہ ہماری ہو جاتی ہے کہ جب کبھی ہم خیال کرنا شروع کریں خدا اپنے نور کو پھیلا کر ہر وقت ہماری طرف متوجہ رہتا ہے۔ عقل انفرادی اپنی فطرت کے لحاظ سے قابل فنا ہے لیکن تجلی ربانی سے کامل بن جاتی ہے اور ابدی و غیر قابل فنا ہو جاتی ہے۔ (۳۰۹) مگر اس مسئلہ پر زیارٹلا کا خیال بہت کم کسی تصفیہ تک پہنچا ہوا نظر آتا ہے۔ تمام مدرسہ پیڈوا کی طرح اس کا بھی خیال ہے کہ فیسالوجیہ مشائین (یعنی ارسطو کے علم فطرت و اعمال زندگی) کے اصولوں میں بقائے روح کا مسئلہ نہیں پایا جاتا۔ اس حد تک وہ بے شک اسکندری مدرسہ کا ہم خیال ہے اور یہی رائے اس کے معصروں نے بھی اس کے متعلق ظاہر کی ہے یعنی وہ کہتے ہیں کہ ”اس نے اسکندریوں کی برترین تعلیمات کا کھلم کھلا اقبال کیا ہے۔“ (۳۱۰)

زیارٹلا اور پکالامینی (۳۱۱) کے مناظرے پیڈوا میں سولھویں صدی کے نصف آخر کی جنگائے اچی یعنی ویمپونات کی یاد تازہ کرتے ہیں۔ پکالامینی۔ زارہ کا شاگرد تھا اور غالباً رشدیوں کے اثر سے متاثر معلوم ہوتا ہے جن کی وجہ سے اس کی تعلیم کا طریقہ مدرسین کے طریقوں کی مانند پابندیوں سے جکڑا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ میٹوا (۳۱۲) کا باشندہ فرڈرک پنڈاسیو (۳۱۳) جو اپنے زمانہ کا ایک ہوشیار پروفیسر گذرا ہے زیارٹلا کے مذہب کے بہت قریب نظر آتا ہے۔ دارالعلوم پیڈوا کے کتب خانہ میں اس کے لکچروں کا قلمی مجموعہ موجود ہے جو اس نے کتاب النفس پر دیئے تھے۔ یہ ابھی تک طبع نہیں ہوا ہے مگر کم کتابیں ایسی ہوں گی جو اس مجموعہ سے زیادہ پیڈوا کے طرز و طریقہ پر روشنی ڈال سکیں گی۔ ابن رشد کا اپنا متن سطر وار نہایت درجہ احتیاط کے ساتھ الگ الگ کر دیا گیا ہے۔ گو پنڈوا سیو ابن رشد کے خیالات کو اپنے

لیکچروں کی بنیاد قرار دیتا ہے تاہم مسئلہ عقل میں وہ اسکندر افرویدی کے مسئلہ کی تقلید کرتا ہے یعنی جتنے افراد ہیں اسی قدر تعداد عقل بھی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اصول ہائے استدلالی بعض میں مشترک ہیں مگر صورتیں جو تمام افعال ذہنی کے لئے ضروری ہیں مختلف و متعدد ہوا کرتی ہیں۔ عقل کو اگر نوع انسانی میں خیال کرو جہاں ہمیشہ یہ پائی جاتی ہے تو قدیم ہے اور اگر فرد واحد میں دیکھو تو حادث ہے۔ رشیدیوں کا کہنا یہ ہے کہ کثرت عددی کا تعلق مادہ سے ہے اور اگر عقل میں بھی یہ کثرت پائی جائے گی تو وہ بھی مادہ سمجھی جائے گی۔ اس کا جواب پنڈا سیویہ دیتا ہے کہ ایسا ہرگز نہیں ہے اس لئے کہ گو عقل جسم سے متحد کی گئی ہے مگر اس کا انحصار جسم پر نہیں ہے۔ اس کی مثال یوں سمجھو کہ جیسے ”ایک جوتا ہے جو پیر کے موافق بنایا جاتا ہے لیکن پیر پر اس کا انحصار نہیں ہوتا“ اس رائے کے لحاظ سے پنڈا سیویہ صاف اسکندری نظر آتا ہے۔ کریمانی فی اور لوی البرٹائی (۳۱۳) اور اس کے تلامذہ بھی فلسفہ اسکندری کے بہت زیادہ حامی شمار کئے جاتے ہیں۔ عام طور پر پیڈا کے تمام پروفیسر جو سولھویں صدی عیسوی میں گذرے ہیں اور جن کے نام تاریخ فلسفہ میں محفوظ ہیں اس مذہب سے (جس میں مذکورہ بالا امتیاز مرئی رکھا گیا ہے) مخصوص سمجھے جاتے ہیں اور گو اپنے لکچروں میں ابن رشد ہی کے متون سے کام لیتے ہیں لیکن وحدت عقل کے مسئلہ میں اس پر سخت اعتراض کرتے ہیں۔ ایک شخص کا بھی نام مشکل سے لیا جاسکتا ہے جس نے مجلس الطران کے بعد اس مسئلہ میں ابن رشد کی صاف صاف تائید کی ہو۔ باوجود اس کے جب ہم دیکھتے ہیں کہ پنڈا سیویہ بار بار رشیدیوں کی تردید پر اصرار کرتا ہے تو لامحالہ یہ خیال کرنا پڑتا ہے کہ پیڈا میں پھر بھی ایسے لوگوں کی ایک تعداد موجود ہوگی جو اس قسم کی آرا کی تسلیم کرنے والی ہوگی۔ ابن رشد کے اصلی متون چونکہ بالکل نادر الوجود ہیں اس لئے مابعد الطبیعیات کے مقالہ دو ازہم کی ایک غیر مطبوعہ شرح کو جو کتب خانہ سینٹ انٹونی (۳۱۵) واقع پیڈا میں موجود ہے نمبر (۴۴۴) ایک حد تک اہمیت دی گئی ہے۔ یہ شرح ایک شخص مجسٹر کلابر (۳۲۱) کی طرف منسوب کی جاتی ہے جو بالکل غیر معروف شخص ہے۔ نادر منقیاط (۳۱۷) مولف فہرست کتب قلمی کتب خانہ سینٹ انٹونی کا خیال ہے کہ یہ شخص انا فریو کلابر (۳۱۸) ہو گا جس کے نام گیٹا نو ڈی ٹین (۳۱۹) نے اپنی کتاب مقالہ فی الروح معنون کی تھی۔ مگر یہ قیاس غیر قابل تسلیم ہے کیونکہ مجسٹر کلابر نے اچیلی فی۔ نائیفسوس۔ زارہ اور سائن پورٹوس (۳۲۰) کے اقوال نقل کئے ہیں جو گیٹا نو سے ایک صدی بعد گذرے ہیں۔ بہر حال اس کتاب میں جس مسئلہ کی توضیح کی گئی ہے وہ صاف صاف فلسفہ ابن رشد ہے۔ مادہ اولیہ واحد و مشترک فی الکل ہے۔ سبب اول لازمی طور پر عمل کرتا ہے بلکہ جس قدر زیادہ اس سے ممکن

ہوتا ہے عمل کرتا ہے اس لئے کہ یہ اس کے امکان سے خارج ہے کہ ایصال خیر سے جو اس کا فعل ہے باز رہے۔ عدم محض سے کوئی شے صادر نہیں ہوتی۔ سینٹ ٹامس اور حکمائے لاطینی نے فلسفہ ارسطو کے اصولوں کو یہ کہہ کر بالکل الٹ دیا ہے کہ عقل اپنی صفت کثرت کے لحاظ سے متعدد اور غیر قابل فنا ہے۔ عقل ازلی وابدی ہے اس لئے کہ وہ واحد ہے اور فرد کی (ساتھ کی وجہ سے اس کی طرح) وحدت کی قید میں گرفتار نہیں۔ ابن رشد نے افلاک پر جو نظریہ قائم کیا ہے وہ کل کا کل علم الکائنات میں اس طرح تسلیم کر لیا گیا ہے کہ اس کے سوا گویا دوسرا اور کوئی نظریہ ممکن ہی نہیں۔

بلونا۔ نیپس۔ فرارا۔ اور نیز پیڈوا میں لوگوں نے ابن رشد پر شرحیں لکھی ہیں۔ کولس ریس (۳۲۱) پھلس ڈی وٹوگوزی (۳۲۲)۔ فرانسسک لاگوس (۳۲۳)۔ سپان فلوری لوس (۳۲۴) نے جو ہر الکون اور شرح سیدہ کے دیگر حصوں پر جو لکچر دیئے تھے وہ چھپوائے ہیں۔ شمالی اٹلی کے کتب خانوں میں اس دور تعلیمی کی بکثرت قلمی کتب موجود ہیں کیونکہ مدرسوں کی تعلیمات کبھی طبع نہیں ہوئے پائیں۔ اور صرف نقل در نقل کے ذریعہ سے ایک جگہ سے دوسری جگہ پہنچتی رہیں۔ دربار اش (۳۲۵) بھی فلسفہ ابن رشد سے بیگانہ نہ تھا انٹونی مائی کاٹی نو (۳۲۶) جسے ڈیوک الفانزو دوم نے بیس لیہ (اشرفی) ماہانہ تنخواہ پر اپنا حکیم (و فلسفی) خاص مقرر کیا تھا اس نے بھی ارسطو اور ابن رشد پر شرحیں لکھی ہیں۔ کتب خانہ فریرے (نمبر ۳۰۴) میں ایک نسخہ مصنف کے اپنے ہاتھ کا لکھا ہوا موجود ہے جو کبھی طبع نہیں ہوا۔ یہ نسخہ طبیب انٹونی براساو ولا (۳۲۷) کی شروح کا ہے جو اس نے ابن رشد پر لکھی تھیں اور جنہیں ہر قلس ڈی آستی (۳۲۸) اور رسی ڈی فرانس (۳۲۹) کے نام معنون کیا تھا۔

اطلی کے دستور عام کے مطابق کتاب کے سرورق پر مصنف کی شان میں بعض اشعار لکھے ہوئے ہیں جن میں ابن رشد کی بہت ثناء و صفت کی گئی ہے اس کی ایک بیت یہ ہے۔
”قرطبہ (یعنی حکمائے مدرسہ قرطبہ) اپنے عقائد و تعلیمات کے شارح ہونے کی عزت کو سہ گونہ گرامی قدر (ابن رشد) کے نام سے مخصوص کر کے خوش ہوتا ہے۔“

براساو والا اپنی شرح جو ہر الکون جو فرانس ڈی گان زیگوڈیوک آف مینٹوا (۳۳۰) کے نام معنون کی گئی ہے بیان کرتا ہے کہ مدرسہ رشدیہ کی تصنیفات پر اسے کس قدر عبور حاصل ہے۔ وہ اسی مدرسہ کو قدیم و جدید دو حصوں میں تقسیم کرتا ہے اور باری باری سے ابن رشد کے ہر جملے کی شرح میں بیکن تراپ۔ جین دی چندون، گرگوری آف ریچی نی ٹرائینیٹیا۔ (۳۳۱) گمانو ڈی تین (۳۳۳)۔ ٹالیفس۔ زارہ وغیرہ کے اقوال بیان کرتا جاتا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ

— براسادولا کا اپنا میلان اسکندر افروسی کی طرف ہے۔ بعض وقت وہ ابن رشد کی رایوں پر سخت اعتراض کرتا ہے لیکن لوگوں کو یہ معلوم کر کے اور بھی زیادہ حیرت ہوگی کہ طاسو (۳۳۳) شاعر بھی اسکندری تھا اور ان کتابوں میں جو اس نے آڈی ڈی جین (۳۳۴) سے اپنے قید خانہ میں منگائی تھیں ایک کتاب اسکندر افروسی کی شرح مابعد الطبیعیات بھی تھی۔

(۱۵) سیرز کریمانی فی۔ فلسفہ مشائخ کا زوال اٹلی میں۔

فلسفہ رشدیہ مدر سین کا آخر علمبردار سیرز کریمانی فی (۳۳۵) تھا جو پیڈوا میں زیاریلا کا جانشین ہوا۔ کریمانی فی کی قدر اس وقت تک مورخین فلسفہ نے کافی نہیں کی۔ لوگوں نے اس کے بارے میں صرف اس کی مطبوعہ تصنیفات کو دیکھ کر رائے قائم کی ہے جو صرف تھوڑی اہمیت کے مقالے ہیں اور جو عظیم الشان شہرت اسے حاصل ہوئی ہے اس کا اندازہ کرنے میں کسی طرح ہمارے مدد نہیں کر سکتے۔ کریمانی فی صرف ایک پروفیسر تھا اس لئے اس کے لکچروں ہی میں اس کا اصلی فلسفہ موجود ہے۔ یہی وجہ ہے کہ گو اس کی مطبوعہ تصنیفات کی مانگ بہت کم ہوئی اور اچھی طرح فروخت نہیں ہوئیں مگر اس کے لکچروں کے مجموعے اور نوٹ جو طلباء نے مرتب کئے وہ تمام اٹلی میں کوہ الپس کے پرے تک پھیل گئے۔ یہ مشہور بات ہے کہ طلباء ان تعلیقات (نوٹوں) کو بمقابلہ مطبوعہ کتابوں کے زیادہ ترجیح دیا کرتے تھے جو پروفیسر کی زبان سے لکچرس کر رہے لکھا کرتے تھے۔

تمام ممتاز اہل اطالیہ سڑھویں اور اٹھارھویں صدی عیسوی میں وائیکو (۳۳۶) کے مانند اس پر مجبور ہوئے کہ اپنی فصیح زبان اور ادبی فصاحت و بلاغت کو ذریعہ بسربرد زندگی بنائیں چنانچہ کریمانی فی کی تصنیفات میں سے صرف اس کی مسلسل نظمیں اور بعض مختلف نظموں کے ٹکڑے مثلاً مراجعت ذمائی از کلا زندا ویرو (۳۳۷) کے طبع کرنے والے ملے۔ مگر اس کی جو تصنیفات زیادہ اہم اور دماغ سوزی کا نتیجہ تھیں وہ کسی نے ترتیب نہ دیں اور نہ طبع کرائیں۔ مدرسہ پیڈوا کا فلسفہ مطالعہ کے لئے بجائے مطبوعہ ذرائع کے زیادہ تر ہمیں تعلیقات (یعنی نوٹوں کی کتابوں) میں ملے گا مگر کریمانی فی کے فلسفہ کے لئے کوئی وقت نہیں۔ یہ کام بہت آسان ہے اس لئے کہ اس کے لکچروں کے نسخے شمالی اٹلی میں بے شمار موجود ہیں۔ کتب خانہ سینٹ مارکو (۳۳۸) واقع بلدہ ونیس میں جو نسخہ موجود ہے وہ بلا خوف تردید سب سے زیادہ مکمل ہے۔ اس کی بائیس بڑی بڑی جلدیں ہیں اور فلسفہ مشائخ کی تمام شاخوں پر ہر سال کریمانی فی جو لکچر

دیا کرتا تھا وہ سب اس میں موجود ہیں۔ کریمانی نے جیسا کہ ایک خط سے جو منیکس میں ہے (اور جس کا ہم ابھی ذکر کریں گے) معلوم ہوگا ان تصنیفات کو مجلس عشرہ کے نام معنون کیا تھا اور اسی مجلس کے قبضہ سے یہ قلمی نسخے حاصل ہوئے ہیں۔ اگر دیکھا جائے تو کریمانی نے نہ تو اسکندری ہے اور نہ رشدی۔ گو اس کا میلان بہت زیادہ فلسفہ اسکندر افروڈیسی کی طرف پایا جاتا ہے۔ ابن رشد اور جین ذی جندون وہ مصنف ہیں جن سے وہ بہت کام لیتا ہے اور انھیں کی تصنیفات کو اپنے لکچروں کا ماخذ قرار دیتا ہے۔ مدرسہ ابن رشد کے اور دیگر اساتذہ بھی اپنی اپنی باری سے ان تمام پیچیدہ اور نازک بحثوں میں آتے رہتے ہیں۔ کریمانی نے معلوم ہوتا ہے کہ ان تمام استادوں کی آراء پر ایک ظاہری شان معقولیت کے ساتھ محاکمہ کرتا ہے۔ سیالین اور زبارط (۳۳۹) کی طرح اس نے بھی وہ مذہب اختیار کیا تھا جو اس زمانہ میں عام طور پر ابن رشد کی طرف منسوب کیا جاتا تھا۔ یعنی وجود باری تعالیٰ محض افلاک کی حرکت کے نظریہ طبعی سے ثابت کیا جاسکتا ہے۔ وہ بلا کسی اہم قیود و شرائط کے ابن رشد کے نظریات عقول افلاک و ربوبیت کو تسلیم کر لیتا ہے۔ تحت الافلاک جس قدر کواکب ہیں وہ سب افلاک ہی کے زیر تصرف ہیں۔ ایک فاعل کلی ہے۔ جس پر اس عالم کی علت فاعلی منتہی ہوتی ہے۔ خدا اپنی ذات پاک کے ماوراء ادراک نہیں فرماتا۔ کریمانی نے ابن رشد کی تصنیفات پر زیادہ سختی کے ساتھ معترض ہوتا ہے۔ ابن رشد کا اصول کہ ”قابل (۳۴۰) کو چاہئے کہ جو اشیاء قبول کئے گئے ہیں خود ان کی نوعیت سے بالکل مبرا و معرا رہے“ (یعنی حافظ و محفوظ و ظرف و منروف دونوں ایک نوع کے نہیں ہونے چاہئیں) اسے ہر پہلو سے غلط معلوم ہوتا ہے۔ مسئلہ وحدت عقل کو بھی وہ کسی طرح تسلیم نہیں کرتا لیکن یہ تسلیم کرتا ہے کہ بقایا عدم فنا کی صفت نوع میں پائی جانی چاہئے نہ کہ فرد میں اور جیسا کہ اسکندر افروڈیسی کہتا ہے عقل فعال خود ذات باری تعالیٰ ہے اس لئے قوائے روحانی سے وہ لازمی طور پر ممتاز ہو گیا۔ وہ ساری تکلیف سے آزاد اور قائم بالذات ہے۔ عقل فعال در حقیقت تمام قابل تعقل و ادراک اشیاء پر مشتمل ہے اور صرف وہی شے قابل تعقل و ادراک ہوتی ہے جو سادی اور تکلیف سے آزاد ہو۔ منفصل اور قائم بالذات ہو ایک طرح پر روح سے ہر شے پر ہے۔ خدا عالم کی روح رواں ہے اور اپنی صفت عقل فعلی کی رو سے ہر شے میں موجود و متصرف ہے۔ عالم ایک دوامی سلسلہ علت و معلول ہے۔ وہ کبھی ایک حالت پر باقی نہیں رہتا۔ وہ ہمیشہ پیدا ہوتا اور پھر فنا ہوتا رہتا ہے۔ یہ وہ مسائل میں جن کی کریمانی نے سترہ برس تک فراموش اور چالیس برس تک پیڑوا میں تعلیم دی۔ ان میں کچھ کم گستاخی اور شوخی نہیں ہے اور محض اس وجہ سے کہ بار بار وہ اپنی پختہ مذہبی کا اظہار کرتا۔

— رہتا تھا۔ عدالت مذہبی کے چنگل سے بچا رہا۔

کتاب النفس کی شرح پر جو اس نے مقدمہ لکھا ہے وہ اس لحاظ سے اس کی ذکاوت کی ایک بہت بڑی نظیر ہے۔ اپنے سامعین سے وہ یوں مخاطب ہو کر کہتا ہے ”جان رکھو کہ روح کے متعلق جو کچھ اعتقاد تمہیں رکھنا چاہئے میں اس کی تعلیم دینے کا دعویٰ نہیں کرتا میں تم کو صرف یہ بتانا چاہتا ہوں کہ ارسطاطالیس نے اس کے متعلق کیا کہا ہے لیکن ارسطاطالیس کے اقوال میں جو کچھ مذہب کے خلاف ہے ان کا جواب علمائے مذہب خاص کر سینٹ طامس نے کافی طور پر دیے دیا ہے۔ یہ مجھ سے ایک ہی مرتبہ کان دھر کر ہمیشہ کے لئے سن لو کہ اگر میرے لکچروں میں تمہیں کوئی بد نما مسئلہ نظر آئے تو تمہیں معلوم رہنا چاہئے کہ اس کا جواب کہاں ملے گا۔ کیونکہ اگر میں کبھی ارسطو کے خیالات کو رنگ آمیزی کر کے بیان کروں گا تو گویا اپنے فرائض منصبی میں جن کا ادا کرنا مجھ پر لازم ہے ناقص رہ جاؤں گا“ جہاں کوئی خطرناک مسئلہ سامنے آتا تو وہ فوراً یہ کہتا ”براہ کرم یہ یاد رکھو کہ میں یہاں اپنی رائے کا اظہار نہیں کر رہا ہوں (میرے اپنے خیالات وہی ہیں جو ہماری ماں کلیسائے مقدس میں ملیں گے) بلکہ ارسطاطالیس کی رائے کو بیان کر رہا ہوں۔“

وہ ترکیبیں جو اس زمانہ کے فلاسفہ اپنی آزادی واپس لینے کے لئے چلا کرتے تھے۔ یہ تھیں کہ جو مسائل قابل اعتراض ہوں انھیں دوسرے ہی شخص کے نام تھوپ دیں اور خود ان سے انکار کر جائیں بلکہ ایک حد تک تردید بھی کر دیں مگر یہ خوب خیال رہے کہ تردید اگر ہو تو اس قدر ضعیف ہو کہ قائل کے اصلی خیالات کی جھلک صاف اس میں نظر آتی ہو۔ کتب خانہ مونٹ کیسن (۳۴۱) میں ایک دلچسپ تحریر میری نظر سے گذری جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ چالیس کریمانی نی کے ہمیشہ کام نہیں آیا کرتی تھیں۔ تیسری جولائی ۱۶۱۹ء کو پیڈوا کے حاکم عدالت مذہبی نے کریمانی نی کو ایک مراسلہ لکھا جس میں تصفیہ مجلس اطران کی طرف توجہ دلائی۔ اس تصفیہ کی رو سے پروفیسروں پر لازم تھا کہ جن غلطیوں کو وہ بیان کر رہے ہوں ان کی اچھی طرح سے تردید بھی کرتے جائیں۔ حاکم مذکور نے پیڈاسیو (۳۴۲) کی اطاعت گزاری کو مثال کے طور پر بیان کر کے کریمانی نی کو حکم دیا کہ تم اپنے اقوال واپس لو۔ کریمانی نی نے اس مراسلہ کا جواب ایک ایسے خط کے ذریعہ سے دیا جو اس کے استقلال و عزم کی حیرت انگیز مثال ہے۔ اس نے لکھا کہ جو تحریرات کہ خود مجلس علمائے مذہب (سینٹ) پسند کر چکی ہے اب ان میں رد و بدل کرنے کی ضرورت نہیں۔ اسے تنخواہ اس لئے دی جاتی ہے کہ ارسطو کے مسائل کی تشریح و توضیح کرے۔ اب اگر وہ کسی دیگر مسائل کی جنہیں وہ یقین کرتا ہے کہ ارسطو کے اصلی

خیالات نہیں ہیں تعلیم دے گا تو اس پر لازم ہو جائے گا کہ معاوضہ تعلیم واپس کر دے۔ جس طرح نفوس کو بچہ ناث کی تردید کرنے کے لئے مقرر کیا گیا تھا اسی طرح مناسب ہو گا کہ کسی دوسرے شخص کو اس کی بھی تحریرات کی تردید کے لئے مقرر کیا جائے۔ یہ خود وعدہ کرتا ہے کہ اس تردید کا جواب نہ لکھے گا۔ صرف اسی قدر وہ وعدہ کر سکتا ہے اور صرف اسی قدر اس کی مروت سے لوگ فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔

غرض کہ اس طرح قرون وسطیٰ کی تعلیمات و مناظرات ہمارے اس زمانہ تک ایک ایسے شہر میں باقی رہے جو یورپ کے علوم و حکمت کا ایک نہایت تاباں مرکز تھا۔ ۶۱۲۸ء میں جبریل ہندی (۳۳۳) نے پیڈوا میں فلسفہ ابن رشد کو حاوی و غالب دیکھا ہے۔ کریمانی فی کی موت (۶۱۲۱ء) نے اس فلسفہ کی حکومت کا گویا خاتمہ کر دیا۔ فلسفہ مشائخین مدرسہ کی حمایت اس کے بعد کسی ایسے شخص کی طرف سے نہیں ہوئی جو کوئی قدر و منزلت کا آدمی سمجھا جاتا ہو۔ فارچو نیکولسی نو (۳۲۳) (المتوفی ۱۱۵۶ء) اس فلسفہ کے آثار منہدمہ کو فلسفہ جدید کی روش اس میں پیدا کر کے تباہی سے بچانے کی کوشش کرتا ہے۔ بیرگارد (۳۳۵) اس سے زیادہ بے باک تھا اس نے طبیعیات یونانی کو مشائخین کی جگہ دینی چاہی تھی۔ ۱۷۰۰ء میں فارڈیل (۳۲۶) پیڈوا میں فلسفہ ڈیکارٹ کی تعلیم بلا کسی مخالفت کے دیتا رہا۔

فلسفہ ابن رشد تین سو برس تک حملہ ہائے فلسفہ افلاطون۔ جمعیت مجددین ادب قدیم (ہیومنسٹ) اور علمائے مذہب و مجلس لٹران و مجلس ٹرینٹ اور مذہبی عدالت کے حملوں کی مدافعت کرتا رہا۔ اس کا خاتمہ اس روز ہوا جب کہ اس عظیم اور اہم اور علمی مدرسہ کی بنا پڑی جس کا افتتاح لیونارڈو ڈوچی وینائے (۳۳۷) کے ہاتھوں ہوا ہے اور جس کے جاری رکھنے والے۔ ایکونزیو اور فریزیو (۳۳۸)۔ جیارڈو نو برونو (۳۳۹)۔ پال سرپائی۔ تلیو (۳۵۰)۔ کمینیا۔ (۳۵۱) جیسے لوگ تھے۔ اور جس کی تکمیل گیلی لیو (۳۵۲) جیسے طباع شخص کے ہاتھوں ہوئی۔ یہ وہ عظیم الشان مدرسہ تھا جو علم و فضل کا مخزن اور اطالیہ کا اصلی تاج اور واقعی اس تعریف کا ایک حد تک مستحق تھا جو بیکن نے کسی قدر مبالغہ آمیزیوں کے ساتھ کی ہے۔ یہی صحیح معنوں میں زمانہ حال کا مدرسہ اور قرون وسطیٰ کی وقت پسندیوں سے بالکل پاک تھا اور یہی ایسا تھا جو ارسطو کے اس نکتے فلسفہ کا خاتمہ کر سکتا تھا۔ ہمارے زمانہ کا صحیح فلسفہ ایشیا کے علوم تجربیہ و ایجابیہ (۳۵۳) پر مبنی ہے۔ صرف علوم ایجابیہ میں یہ قدرت ہے کہ باطل اور بیچ در بیچ دلائل اور بچوں کے سے بے معنی سوالات کے انہار کو جنہیں فلسفہ مدرستین نے جمع کیا تھا دفع کر سکیں۔ یہی حکمت ایجابیہ طبع انسانی کو اس عجیب مرض سے نجات دلا سکتی اور راہ راست پر لا

سکتی ہے تاکہ وہ اشیاء کا تفکر کما ہی کر سکے اور حقیقت کے زندہ جذبات پر راہ پا سکے۔ فلسفہ ابن رشد کے فنا ہو جانے پر ایک اور پہلو سے نظر ڈالی جاسکتی ہے۔ ایک طرف تو یہ معقولی و علمی طریقہ تعلیم کی کامیابی تھی دوسری طرف خالص مذہبیت کی فتح کئی جاسکتی ہے۔ فلسفہ ابن رشد جو پیڑوا میں رائج تھا گو بہ حیثیت فلسفہ کے بالکل بے حقیقت تھا مگر تاریخ میں اس لحاظ سے کہ آزادی خیال کے لئے اس نے ایک بہانہ کا کام دیا تھا دلچسپی سے خالی نہیں ہے۔ یہ ظاہری اختلاف ہمیں بالکل حیرت میں نہیں ڈالتا۔ ہم نے کیا نہیں دیکھا کہ عقائد جاسنسی (۳۵۴) نے بھی جو اہل بدعت کی تعلیم میں سب سے زیادہ شدید تھے اپنے طور پر آزادی خیال کا اظہار کیا ہے؟ ونیس ایک لحاظ سے اٹلی کے لئے بمنزلہ ہالینڈ کے تھا۔ آزادی خیال کو وہاں ایک فائدہ بخش تجارت کی شاخ کے طور پر کام میں لایا جاتا تھا۔ پروٹسٹنٹ مذہب والوں کی تمام کتابیں وہیں سے آئیں۔ انجمن مروسی (۳۵۵) جس میں طرفداران کریمانی فی بست تھے آزاد و شوش منصوبوں کا گھر بن گئے تھے حتیٰ کہ سینٹ انٹونی کی کرامتوں کو بھی اس طرح تراشا گیا تھا کہ ایسے انکار و الحاد کے ایک مرکز کے موزوں ہو سکیں۔ یعنی الریدین (۳۵۶) (الہ دین؟) کافر (یہ عربی (۳۵۷) نام قابل غور ہے) پانی کے ایک گلاس کی عظمت کو دیکھ کر تبدیل مذہب کر ڈالتا ہے۔ یہ عشاء ربانی کا ایک منکر ہے جسے ایک گدھا بھی قائل کر دیتا ہے۔ کلمت اللہ کے منکروں سے زیادہ سعادت و اطاعت پچھلیوں میں نظر آتی ہے۔ عام لوگوں کو اور راہبوں کو اس میں لطف معلوم ہوتا تھا کہ ان عظیم الشان علماء کو جو ان کے (یعنی عوام کے) عقائد کو علانیہ نفرت سے دیکھتے تھے اس طریقہ پر سبق دیا جائے۔ لیکن آرا کی یہ حد سے زیادہ آزادی اور بے پائی جو سوھویں صدی عیسوی میں اٹلی کے شمال و مشرق کے حصہ کے صحیح خط و خال بالکل اصلی ظاہر کرتی ہے۔ سترھویں صدی کے حصہ اول میں عرب مشائین کے فلسفہ کے ساتھ ہی فنا ہو جاتی ہے اسی کے ساتھ تمام معقولی ہنگامہ آرائی بھی خیر باد کہتی ہے۔ ونیس جس کی کتابوں سے ایک زمانہ میں دنیا لبریز تھی اس ونیس میں ایک بھی کتب کا شائع کرنے والا نظر نہیں آتا۔ اور مطبع (۳۵۸) کی یہ حالت ہو جاتی ہے کہ دیوالیہ ہو جانے کے اندیشہ سے کلیسائے روم کے روزانہ و وظیفوں کی کتابیں شائع کرنے لگتا ہے! عام طور پر ایک ذہنی و دماغی رجعی فعل کے اثرات صرف ایک ہی نسل کے خاتمہ پر محسوس ہونے لگتے ہیں۔ چنانچہ کیتھولک مذہب کا تازہ جوش جو اٹلی میں اصلاحات مذہب کی ناکامی کے بعد نظر آیا تحریک اطالوی کے لئے گویا پیام مرگ تھا۔ پاپس ہمہ یہ تحریک (اصلاح) نصف صدی سے زیادہ باقی رہی۔ اٹلی میں ۱۶۰۰ء میں بھی لیو دہم (۳۵۹) کے زمانہ کے کچھ آثار زندگی ابھی باقی تھے جو اس قدر آزادانہ اس قدر واقعات

سے معمور اور سرسبز و کامیاب کھی جاتی تھی۔ اس کے بعد سرد مری شروع ہوئی جو رفتہ رفتہ دلوں کے قریب ہوتی گئی حتیٰ کہ سویدائے قلب تک پہنچ گئی۔ اس زمانہ میں فن و ہنر برنی (۳۶۰) کی نمود و تصنیفات اور بروینی (۳۶۱) کی بے اعتدالیوں کے سوا اور کچھ نہیں پیدا کرتا ہے اور فکر انسانی علمی مرکزوں کے لئے غزلوں اور اشعار کے علاوہ اور کوئی کام انجام نہیں دیتی۔ ہر چیز سو رہی تھی گویا کہ کسی نے جادو کر دیا ہے۔ اور ۱۶۵۰ء میں اٹلی میں اس کے سوا کوئی اور خیال غالب نہیں ہے کہ نماز کی جگہیں مقرر کی جائیں۔ مذہبی سلام کو رواج دیا جائے۔ خانگی مکانات عبادت کے لئے تیار کئے جائیں۔ اور مذہبی برادریاں قائم ہوں۔

(۱۶) فلسفہ ابن رشد کو کفر و الحاد کا مرادف سمجھا جاتا ہے۔

سی سالہین۔ کرڈان اور وائینی۔

ابن رشد کے نام کے دو گونہ مفہوم کو ذہن میں نہ رکھنے کی وجہ سے لوگوں نے اس کے متبعین میں ایسے لوگوں کو شمار کیا ہے جو گروہ حکمائے مشائین پیڈوا سے کوئی تعلق نہیں رکھتے مثلاً سی سالہین (۳۶۲)۔ کرڈان (۳۶۳) وائینی (۳۶۳) اور ہیری گارڈ (۳۶۵)۔ سی سالہین (۳۶۲) خود ایسی جدت پسند طبیعت لے کر آیا تھا کہ کسی ایسے مدرسہ کے ساتھ اس کا تعلق ظاہر کرنا صحیح نہیں ہو سکتا جس میں کسی قسم کی جدت نہ پائی جائے۔ یہ صحیح ہے کہ بعض مسائل کے لحاظ سے وہ ابن رشد تک پہنچ جاتا ہے لیکن اپنی طبیعت اور طریقہ استدلال کے لحاظ سے اس میں اور پیڈوا کے فلسفہ ابن رشد میں کوئی قدر مشترک نہیں ہے۔ (نقولا جابرل (۳۶۷) جو سی سالہین کا حریف ہے اس کے مسئلہ کو ابن رشد کے مسائل سے بھی زیادہ لغو اور الحاد کا ہمرنگ پاتا ہے۔ سی سالہین کو درحقیقت اسپانوزا (۳۶۸) کا مقدمہ الہیش کما جائے تو صحیح ہوگا۔ وہ کہتا ہے کہ عالم میں صرف ایک ہی زندگانی ہے جو خدا یا روح کلی کی حیات ہے۔ خدا خود علت فاعلی نہیں ہے بلکہ تمام اشیاء کی علت ترکیبی ہے۔ عقلی ربانی واحد ہے لیکن عقل انسانی افراد کی تعداد کے لحاظ سے کثرت پذیر ہے اس لئے کہ عقل انسانی عالم وجود میں نہیں بلکہ عالم امکان میں (بالقوہ) پائی جاتی ہے۔ اس طرح سی سالہین گو اس اصول سے تجاوز نہیں کرتا جو فلسفہ ابن رشد کی بنیاد ہے لیکن اس پریشان خیالی سے بچ جاتا ہے جس نے اس مدرسہ میں غلطیوں کا ایک طویل سلسلہ کھڑا کر دیا ہے۔ معروض (یعنی اک خارجی شے) میں وحدت ہے لیکن موضوع (یعنی ایک ذہنی شے) میں کثرت ہے اور ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ افراد کے علم کی وجہ سے کہ موضوعات (یعنی اشیاء ذہنی) کی تعداد کے مطابق معروض (یعنی خارجی شے) میں بھی

تعدد پیدا ہوتا رہتا ہے۔ سی سالین مذہبی عدالت کے شدید ترین زمانہ میں بلا تردد زندگی بسر کرتا رہا۔ حتیٰ کہ وہ پاپائے روم کا طبیب بھی تھا۔ نیز سائینس (۳۶۹) میں پروفیسر رہا اور گیارڈانو برونو (۳۷۰) کو شان دی فلوری (۳۷۱) میں چتا پر جلتے ہوئے بھی اس نے دیکھا۔ عدالت مذکور کے الزامات سے محفوظ رہنے کے لئے اس نے ایک بالکل نئی چال چلی تھی۔ اس نے کہا۔ ”میں خوب جانتا ہوں کہ یہ تمام مسائل ہمارے مذہب کے خلاف غلطیوں سے سرتا سر رہے ہیں اور گو میں ان غلطیوں کو غلطیاں سمجھتا ہوں مگر ان کی تردید کرنا میرا کام نہیں ہے۔ میں اس کام کو علمائے مذہب پر چھوڑتا ہوں جو مجھ سے زیادہ لائق فائق ہیں۔ کرڈان (۳۷۲) کا نظریہ ایسا نہیں ہے کہ اس میں اور سی سالین کے مسئلہ میں مشابہت نہ ہو۔ وہ کہتا ہے کہ تمام ارواح منفردہ در حقیقت روح کلی کے اندر اسی طرح مضمر ہیں جیسے کہ کیرا اس درخت میں چھپا رہتا ہے جس پر اس کی حیات کا دار و مدار ہے۔ اپنے رسالہ الوحدت (ڈی یونو) (۳۷۳) میں جو اس کی ابتدائی تصنیف ہے کرڈان اتصال عقل کے متعلق ابن رشد کے نظریہ کو بلا قید تسلیم کر لیتا ہے اس کے بعد اپنے رسالہ الشکین (ڈی کنسولیشن) (۳۷۴) میں اس پہلی رائے سے رجوع کرتا ہے اور علانیہ تسلیم کرتا ہے کہ تمام موجودات ذی روح یا تمام انسانوں کے لئے صرف ایک عقل نہیں ہو سکتی۔ اس کی دلیل یہ دیتا ہے کہ عقل اس طرح ہمارے شخص سے وابستہ ہے جیسے کہ حسیت ہے اور جتنی ارواح ہیں وہ سب اس عالم میں بھی اسی طرح الگ الگ ہیں جس طرح وہ دوسری زندگی میں الگ الگ ہوں گی۔ آخر میں اپنے تیسرے رسالہ بقائے روح (تھیٹاٹن) (۳۷۵) میں کرڈان ان دونوں متضاد رایوں میں ربط پیدا کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ عقل واحد ہے لیکن اس پر مختلف پہلوؤں سے نظر ڈالی جاسکتی ہے یعنی یا تو وجود قدیم و مطلق کے تعلق کے لحاظ سے یا مختلف صورتوں میں وقتاً فوقتاً نظر آنے کے لحاظ سے۔ وہ اپنے مخزن کے اعتبار سے واحد ہے لیکن مظاہر کے لحاظ سے کثیر (۳۷۶) ہے۔ یہ ایک ایسا اچھا حل ہے جسے ہم مسئلہ عقول کی توضیح کے وقت ہمیشہ بیان کر سکتے ہیں۔ باوجود اس کے کہ کرڈان نے خود اپنے مسئلہ میں یہ تغیر کر دیا ہے تاہم اس کے حریف جو لیس سیزر اسکا لیگر (۳۷۷) نے جو حملے کئے ہیں ان میں سے کسی روشنی سے کم اس کے ساتھ برتاؤ نہیں کیا ہے۔ جس طرح وہ فلسفیانہ بحثیں کرتا ہے اور جو اس کا طرز تحریر ہے اسے دیکھ کر کوئی نہیں کہہ سکتا کہ علمائے پیڈوا کے گروہ سے اس شخص کا تعلق ہوگا۔ لیکن مذہب کے ساتھ جو اس کی روش رہی اس کے لحاظ سے بے شک وہ اس شے کا سب سے زیادہ حامی اور مشہور نام لیا ہے جو دوسرے معنی میں فلسفہ ابن رشد کے نام سے تعبیر کی جاتی تھی۔ اپنی کتاب التحقیق والتدقیق (۳۷۸) کے ابواب

کیم تا یاز دہم) میں جہاں وہ عیسائیوں یہودیوں مسلمانوں اور بت پرستوں تک کے مذہب کے طرفداروں کو ایک دوسرے کے مقابلہ میں مناظرہ کے لئے کھڑا کرتا ہے وہاں اس تمام تفسیر کو بالکل اکھرین کے ساتھ اس جملہ پر ختم کر دیتا ہے ”اس لئے ان چیزوں کو فتح و ظفر کے فیصلہ پر چھوڑ کر الخ“ یہ ایک ایسا جملہ ہے جس کی وجہ سے اسے بھی کتاب مدعیان تلاش کے مصنفوں میں شمار کیا گیا ہے۔ کہتے ہیں کہ ایک جن جو اس کے باپ کے پاس آیا جایا کرتا تھا ایک بار فخریہ کہہ رہا تھا کہ میں بھی قبیح ابن رشد ہوں۔ ”وہ صاف صاف اقرار کر رہا تھا کہ میں اک رشدی ہوں۔“ اس خیال کو جبرئیل ناؤ (۳۷۹) بہت شوخ اور یہودہ خیال کرتا ہے اس لئے کہ ابن رشد کسی دیو جن پر بالکل اعتقاد ہی نہیں رکھتا تھا۔

اسی طرح لوگوں نے غلطی سے کلاڈی بیری گارڈ (۳۸۰) کو بھی رشدی سمجھ لیا ہے مگر بروکر (۳۸۱) نے اس الزام سے اسے پوری آزادی دلا دی۔ بخلاف اس کے بیری گارڈ کا شمار فلسفہ مشائین کے مخالفین میں عموماً اور فلسفہ ابن رشد کے مخالفین میں خصوصاً کیا جاتا ہے۔ وہ تسلیم کرتا ہے کہ ولادت کے ساتھ ہی ہر شخص کے جسم میں روح داخل ہو جاتی ہے۔ اس لئے روحوں میں کثرت ہے۔ مگر ہم گمان کر سکتے ہیں کہ اس کے مستقل فلسفہ فطرت نے نیز اس کی دلیرانہ نفیوں اور انکاروں نے اسے رشدیوں کے گروہ میں اسی معنی کے لحاظ سے جگہ دی ہو جو عام طور پر اس لفظ کے لئے جاتے تھے۔ لیکن اگر رشذیت کے یہ معنی لئے جائیں تو اس کا سب سے زیادہ انوکھا اور اصلی نمونہ بلاخوف تردید بد نصیب وائینی (۳۸۲) ہے۔ یہ شخص خود ہمیں باور کراتا ہے کہ اس کا استاد ایک قرطبی راہب جین بیکن (۳۸۳) تھا جو شاہ رشدیان کہلاتا تھا اور جس کا کام اس سے زیادہ نہ تھا کہ اپنے تلامذہ کو ابن رشد کا پکا معتقد بنائے۔ وائینی (۳۸۳) کی ہم اس عین مسخرہ پن کی حرکت میں یہاں گرفت کر سکتے ہیں یعنی جس شخص کا وہ ذکر کرتا ہے بلاشک و شبہ جین بیکن تھا رہا ہے جو ۱۳۴۶ء میں فوت ہو چکا تھا یعنی اس کی ولادت سے دو سو چالیس برس قبل! معلوم ہوتا ہے کہ وائینی کے دماغ میں یہ بات گھس گئی تھی کہ عوام الناس کو اپنے استادوں کے عجیب و غریب نام بتا کر مہسوت رکھنا چاہئے۔ وہ کہتا ہے کہ میں پموناٹ کا شاگرد ہوں حالانکہ پموناٹ ۱۵۲۵ء میں مر گیا تھا اور وائینی ۱۵۸۵ء میں پیدا ہوا ہے۔ وائینی نے اپنے اس نام نہاد ربانی استاد کی کتابیں بھی کچھ توجہ کے ساتھ نہیں پڑھیں اس لئے کہ وہ یہ کتابیں پڑھتا تو ابن رشد کو پموناٹ کے جسم میں بطریق آواگون پیدا ہونے کا خیال تو کجا پموناٹ کی کتابوں کے ہر صفحہ پر اسے ابن رشد کی تردید نظر آتی مگر وائینی نے اس معاملہ میں بہت غور سے کام نہیں لیا ہے۔ اس جھکی طبیعت آدمی نے وہ تمام چیزیں جو دعویٰ الحاد میں

شخی مارنے کے لئے کام آ سکتی تھیں اختیار کرنی شروع کیں۔ اپنے تیسویں مکالمے میں وہ بیان کرتا ہے کہ ایک روز میں یہ تقریر کر رہا تھا کہ خدا نے انسان کو کیوں پیدا کیا؟ میں نے اس مسئلہ کو ابن رشد کے اس مشہور پیمانے سے حل کیا جس میں ارواح کے درجے مقرر ہیں یعنی ادنیٰ سے ادنیٰ روح سے لیکر اعلیٰ سے اعلیٰ روح تک جو خدایا مادہ اولیہ کہلاتی ہے۔ جینوا میں وائینی انھیں عقائد کی تعلیم دینا چاہتا تھا لیکن اس کا سوانح نگار کہتا ہے کہ وہاں لوگ ابن رشد کے اس قدر موافق نہیں تھے اس لئے وہ مجبوراً ”چھوڑ کر چلا گیا۔ وہ کہتا ہے کہ اس کے مطالعہ میں زیادہ تر ارسطو، ابن رشد، کارڈن اور ہپوناٹ کی تصانیف رہتی تھیں اور اپنے مشہور استاد جین بیکن کی طرح وہ بھی اپنے تلامذہ کے ہاتھ میں سوائے ابن رشد کی تصنیفات کے اور کوئی کتاب نہیں دیا کرتا تھا۔ ظاہر ہے کہ جس ابن رشد کا یہاں ذکر کیا جا رہا ہے وہ اندلس کا مشہور شارح اعظم نہیں ہے بلکہ بالکل ایک خیالی مصنف ہے جس کی طرف لوگوں نے الحاد و کفر کی کتابیں منسوب کر دی تھیں اور جو اس کے زمانہ میں بلا کسی بار خاطر کے آسانی سے لوگ پڑھ لیا کرتے تھے۔ مگر وائینی نے شرح بسیط کو پڑھا تھا۔ وہ ابن رشد کے نظریات متعلق بہ قدم عالم۔ ربوبیت۔ وحدت ارواح کی تردید بالکل بناوٹ کی سختی سے کرتا ہے لیکن یہ خیال نہ کرنا چاہئے کہ وائینی اپنی ان رایوں کا اظہار بلا تصنع کر رہا ہے۔ جس رائے کی وہ تردید کرتا ہے وہ ہمیشہ وہی ہوتی ہے جسے لوگوں کے دلوں کے اندر اتارنا چاہتا ہے۔ اس کی غیر مستقل اور لوچدار طبیعت میں اور خاص کر ان ترش فلسفیانہ مضامین میں جن کا نام اس نے مکالمات (۳۸۵) رکھا ہے اس کی جو کچھ کمزوری نظر آتی ہے اس کے باوجود بھی ہم انکار نہیں کر سکتے کہ یہ جوش۔ یہ نزاکت اور یہ ذکاوت طبع بھی پھلڑ سے پھلڑ خیالات شک و الحاد اور بے شرم سے بے شرم اہمت پر پردہ ڈالنے سے قاصر رہی اور اس کی طبیعت کے اصلی خیالات کسی طرح چھپائے چھپتے نہیں نظر آتے۔ اس زندہ دلی اور روحانی بے تکلفی کے بجائے جو اٹھارہویں صدی عیسوی میں فرانسیسی لٹروں کی خصوصیت خاص معلوم ہوتی ہے۔ ابن رشد کا سولہویں صدی کا الحاد بالکل تاریک قابل حقارت۔ اور بے توقیر نظر آتا ہے۔ جن عقائد پر لوگ حملہ کرنا چاہتے تھے انھیں کی تائید میں کتابیں لکھا کرتے تھے۔ پہلے تمام اعتراضات پورے زور و شور سے بیان کئے جاتے اور جو لوگ ان کے بانی سمجھے جاتے انھیں احق و بد بخت کہا جاتا پھر گو یہ تسلیم کر لیا جاتا کہ استدلال کے طور پر کوئی معقول جواب نہیں دیا جاسکتا ہے تاہم کہنے کو کچھ یوں ہی سا جواب ادا کر دیا جاتا تھا۔ مذہبی عدالتیں ایسے آدمی کی کیا گرفت کر سکتی ہیں جو مجلس ٹرنٹ کی طرف سے عذر و معذرت کرتا ہے۔ سارہون کی ستائش کا مستحق بھی قرار پاتا ہے اور ایک کتاب کی صفت

میں یہ الفاظ لکھتا ہے۔

”ربوبیت ابدی کی تماشہ گاہ۔ مقدس اور ساتھ ہی جاودانہ۔ مذہب عیسوی کے موافق فلسفہ طبعی سے پر۔ علم نجوم کے موافق اور ساتھ ہی مذہب کیتھولک کے مطابق، مرکز حکمائے قدیم و لمحدانہ و استوریانہ و حکمائے مشائخ و مبتہمین دیو جانس کلبی وغیرہ۔ (۳۸۶) اور پھر یہی شخص اپنے اور شدید ترین لمحدانہ حملوں کو ان الفاظ میں ختم کرتا ہے ”باقی جو رہ گئے ہیں ان کے لئے میں مقدس ترین کلیسائے روم کے حکم کا تابع ہوں۔“ (۳۸۷) غالباً ”تیرھویں صدی عیسوی کی طرح سولھویں صدی میں بھی رشدیوں کی بدینیتی کو قصداً بہت مبالغہ آمیز طریقہ پر ظاہر کیا جاتا تھا اور اس میں لطف آتا تھا کہ انکار و الحاد کے فلاں فلاں علمبرداروں پر ایسے تمام شرارت آمیز خیالات کا بار ڈال دیا جائے جو اس زمانہ میں پھیلے ہوئے ہوں اور جس کا کم و بیش ہر شخص مرکب نظر آتا ہو سب سے پہلی دفعہ جب ایک ایماندار آدمی کے دل میں لمحدانہ خیال پیدا ہوتا ہے تو وہ خوف زدہ سا ہو جاتا ہے اور چاہتا ہے کہ اپنے میلان طبع کو دوسرے لوگوں کے سر تھوپ دے۔ چنانچہ کتاب مدعیان خلاش کی طبع جدید لوگوں کے ضمیروں کو دہلا دینے کے لئے ایک خواب پریشان کی طرح نظر آئی۔ لامونائی (۳۸۸) کہتا ہے کہ ”یہ مذاق کہ دنیا کو (معاذ اللہ) تین دغا بازوں نے راہ راست سے ہٹا دیا ہے آزاد خیالی کے جامی ہمیشہ کیا کرتے تھے۔ اس سے ممکن ہے کہ ان میں سے کسی کے دل میں خیال پیدا ہوا ہو کہ مشق طبع کے واسطے اس میں کافی مسالہ موجود ہے اور اس پر ایک اچھی سی کتاب لکھی جاسکتی ہے۔“ تمام مختلف طریقہ کے لوگوں نے خواہ وہ کیتھولک مذہب ہوں یا پروٹسٹنٹ وغیرہ اس کتاب کو توہین عظیم سمجھ کر پھینک دیا۔ باؤن (۳۸۹) جب مختلف مذاہب کے طرف داروں کے دلائل ایک دوسرے کے مقابلہ میں پیش کرتا ہے تو کسی ایک کو بھی ترجیح نہیں دیتا۔ جن لوگوں کی طبیعتیں بدی کی طرف مائل تھیں بظاہر یہ باور کرتے تھے کہ باؤن کی کتاب میں عیسائیوں کی سب سے زیادہ مخالفت لی گئی ہے اور جس قدر قوی اعتراضات ہیں اسی قدر قوی جوابات نہیں ہیں۔ پوٹل (۳۹۰) کا یہ دعویٰ تھا کہ ایک ایسے مذہب میں جو کامل و پختہ کما جائے عیسویت و یہودیت اور اسلام تینوں مذہبوں کا حصہ برابر برابر ہونا چاہئے۔ رہا دانیئہ وہ بقول گو راس۔ (۳۹۱) بد معاش۔ لچا۔ فحش۔ گندگی کا متلاشی۔ دیوانہ اور ایسا لنگا تھا کہ اس سے بدتر کوئی پیدا نہ ہوا ہوگا۔ یہ وہی شخص تھا جس نے بقول عوام الناس اس ملعون کتاب کی طبع جدید شائع کی تھی۔ جب وہ آخری عذاب بھگتے جا رہا تھا تو جو الفاظ کہ چشم دید گواہوں نے اس کی طرف منسوب کئے ہیں یہ ہیں کہ وہ ایک حکیم کی طرح مرنے جا رہا ہے اور ابن رشد کے ان الفاظ کو یاد دلاتے ہیں ”کاش میری

روح کو ایک فلسفی و حکیم کی موت نصیب ہو“

(۱۷) ابن رشد اٹلی کے باہر۔ آراء مختلف

صحیح معنوں میں ابن رشد کا جو فلسفہ ہے۔ یعنی شرح بسیط کا مطالعہ۔ اس کا چرچا اٹلی کے باہر عام طور پر بہت کم ہوا۔ پتھریری (۳۹۲) مدرسہ ہائے فرانس و اسپین کی یہ خصوصیت ظاہر کرتا ہے کہ وہاں ارسطو کے صرف متون بلا شرح پڑھائے جاتے ہیں۔ خانہ بدوش اہل اطالیہ مثلاً فرنکائی وائیر کائی پہاڑوں کے اس طرف اس کا صرف کچھ چرچا لائے۔ جین برورین شمپر (۳۹۳) (۱۵۳۷ء میں) اس بات کی شہادت دیتا ہے کہ بیرونی اساتذہ کی یہ کتابیں کس قدر پھیل گئی تھیں۔ ”اٹلی سے بعض فلاسفہ نے فرانس آکر ارسطو کے شروح ابن رشد کے معنی بہت تعریف کے ساتھ ایک خاصے بڑے مجمع کے سامنے بیان کئے۔“ مگر ابن رشد کو فرانس میں بہت زیادہ کامیابی نہیں ہوئی۔ ہمارے کتب خانوں میں جو نسخے ہیں وہ مطالعہ کا پتا نہیں دیتے۔ ان کے کنارے ابھی تک ویسے ہی ہیں اور میں نے اکثر ایسے بن کئے ورق پائے ہیں جو جلد بند کے تراشنے سے رہ گئے تھے۔ لیکن لیان (۳۹۵) میں کسی قدر تعلیمات ابن رشد کے آثار پائے جاتے ہیں۔ جہاں اس کے فلسفہ اور طب کی کتابیں کئی بار چھپی ہیں۔ مسیحی بادشاہ ہنری دوم کی خاص شہادت موجود ہے وہ کہتا ہے کہ ”یہ کتابیں اور رسالے کامل موجود ہیں اور فلسفہ (۳۹۶) کی خوبصورت اور بے نظیر سند سے مزین ہیں تاکہ ہمارے ملک کے عام لوگوں کے فائدہ کے لئے کام آسکیں اور جو لوگ انھیں دیکھنا اور پڑھنا چاہیں انھیں نفع اور علم حاصل ہو سکے۔“ لیکن اس شاہی سفارش کی لوگوں نے زیادہ پروا نہیں کی اور سولھویں صدی عیسوی میں ابن رشد کی تصنیفات مدارس فرانس سے بالکل خارج ہو گئیں۔ رکرمان (۳۹۷) کے اس اصرار کو کہ جس طرح ابن سینا کی عربی کتابیں طبی سلسلہ میں سیسے کے حروف میں چھاپی جا رہی ہیں اسی طرح ابن رشد کی تصنیفات بھی طبع کرائی جائیں بالکل اس کی ذاتی خواہش تک محدود رکھنا چاہئے۔ اسپین اور پرتگال جہاں فلسفہ مدرسہ کی تعلیم ہمارے زمانہ تک باقی رہی ہے وہاں بھی ابن رشد کی سند عرصہ تک تسلیم کی جاتی رہی۔ انونیو (۳۹۸) نے ان تمام تعریفوں کو سب ایک جگہ جمع کیا ہے جو ایک کثیر تعداد اطباء اسپین و پرتگال نے ابن رشد کی کی ہیں مگر کواٹمبرا (۳۹۹) کے حیوانیث پادری ابن رشد پر بہت سختی کے ساتھ معترض نظر آتے ہیں۔ ”کتب ہائے فلسفہ مدرسہ“ کی بدولت ”جو اب کسی آلہ موسیقی کی پتی یا کسی کارٹون بنانے کے کام میں بھی نہیں آسکتی تھیں۔“ خارج البلد (۴۰۰) ہو کر ابن رشد عوام الناس کی نظروں میں بہت بد صورت

ظاہر کیا جاتا تھا۔ یہ بڑی بڑی شرحیں جن سے لوگ بہت آسانی کے ساتھ فہم مطالب میں کام لے سکتے تھے اب توہین آمیز اور طحانہ خیالات سے پر سمجھی جانے لگیں۔ یہ کس قدر عجیب بات تھی ایبلی اور بروکر جنہوں نے ابن رشد پر بڑے لمبے چوڑے مضامین لکھے ہیں اور نہایت درجہ خطرناک حکایتیں جو ابن رشد کے متعلق مشہور تھیں سب جمع کر دی ہیں۔ دونوں میں سے ایک نے بھی اس کی کتابیں کھول کر دیکھنے کا خیال تک نہیں کیا۔ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ حالت کم سے کم نادر اور غیر مطبوعہ کتابوں کی ضرورت تھی جن کی بابت ہم یقین کے ساتھ کہنے پر مجبور ہیں۔ ناڈ (۴۰۱) جس کے لئے ابن رشد سے اپنے سفر بیڈوا کے زمانہ میں بہت اچھی طرح واقف ہو جانا لازم تھا کہتا ہے کہ وہ ایک بے پاک طحانوہرہ تھا اور طرطولیون (۴۰۲) کا یہ جملہ اس کے لئے استعمال کرتا ہے ”طحنوں کا بطریق حکما کے لباس میں۔“ (۴۰۳) ڈیپلس ماری (۴۰۴) کی رائے میں اراطھالیس مذہب سے بہت کم تعلق رکھتا ہے۔ لیکن اس کا شارح ابن رشد تو ایک بہت بڑا ہی منکر مذہب و طحہ ہے۔ ڈیپلس نے بھی اس کے نظریہ عقل کلی کی باضابطہ تردید کرنے کی تکلیف گوارا فرمائی ہے۔ کپانیلا (۴۰۵) اور اس کے بعد بیرلیگرڈ (۴۰۶) ابن رشد کو اس ملعون کتاب ”مدعیان ثلاثہ“ کا پہلا مصنف بیان کرتے ہیں۔ مجھے یاد نہیں رہا کہ کس نیک نیت انگریز مذہبی عالم نے اسے آدمی کی صورت میں ایک بلا اور جہنم کا معتقد کہا ہے۔ یہ مشہور فقرہ کہ ”کاش میری روح کو ایک فلسفی و حکیم کی موت نصیب ہو۔“ دو سس (۴۰۷) کے لئے بالکل کافی تھا کہ اسے ایک پھلڑ عیاش بیان کرے اور لامونائی (۴۰۸) کے لئے بھی کہ وہ ابن رشد کو تمام مذاہب سے ایک طرح کا شدید نفرت کرنے والا قرار دے۔ گائی پٹین (۴۰۹) اس بہتان سے بہت کم متاثر ہوتا ہے اور صرف موجدوں میں اسے شمار کرتا ہے۔ ایک اور صاحب ہیں وہ گراس (۴۱۰) کی ایک عبارت کی بناء پر ابن رشد کی طرف حسب ذیل عجیب پویشیکل آراء منسوب کرتے ہیں۔

”بنی نوع انسان کے لئے بھی (یہ دانی کی گئی ہے) یہ ضرور ہے کہ وہ عمل اختیار کیا جائے جو بڑے بڑے جنگلوں میں ہیزم تراش ہر سال کیا کرتے ہیں۔ وہ جنگلوں میں جاتے ہیں کہ وہاں درختوں کو دیکھیں کہ کون ان میں سے مر گیا ہے اور کون زندہ و سرسبز ہے اور جتنے بیکار و فضول یا نقصان رساں درخت وہاں پائیں سب چھانٹ کر الگ کر دیں تاکہ صرف اچھے اچھے درخت اور نئے ہونہار پودے باقی رہ جائیں۔ اسی طرح یہ شریر النفس طحہ بھی کہتا ہے کہ تمام بڑے بڑے آباد شہروں میں جا کر اسی طرح سختی کا برتاؤ کرنا چاہئے اور جو بیکار لوگ ہوں انھیں اسی طرح ہلاک کر دینا چاہئے اور جو لوگ باقی رہ جائیں انھیں ایسے لوگوں

— کی زندگی نہ بسر کرنے دی جائے جن کا کوئی مفید عام پیشہ نہیں ہے۔ جو بڑھے فروت ہیں اور جو بد معاش اور کابل الوجود ہیں۔ یہ ضروری ہوگا کہ قانون فطرت سے قطع نظر کی جائے اور قصبات کا بوجھ ہلکا کیا جائے اور ہر سال ایسے دس لاکھ آدمی جو خار و خاشاک کے مانند ہیں اور دوسروں کے نشو و نما میں خارج ہوتے ہیں کانٹ چھانٹ کر موت کے گھاٹ اتار دیئے جائیں۔“ وائینی (۳۱۱) کا ایک سوانح نگار اس عبارت کو نقل کر کے فریاد کرتا ہے کہ یہ ”مدرسہ ابن رشد کے ثمرات ہیں (۳۱۲)“!

آخر کو سترھویں صدی میں فرقہ جیسویٹ کے بعض لوگوں کو بھی ابن رشد کی تردید کرنے کا خیال پیدا ہوا۔ انٹونی سرامنڈ (۳۱۳) نے اپنی کتاب میں جو ہپوناٹ کی تردید میں لکھی ہے (اور پیرس میں ۱۸۲۵ء میں ہپوناٹ کی وفات سے سو برس بعد چھپی ہے) اتحاد عقل پر سخت حملے کئے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ اس نظریہ کی رو سے انسان کی غلطیوں کی ذمہ داری خدا پر جا پڑتی ہے۔ اس کی رو سے ایک ہی موضوع متخالف و متضاد تغیرات قبول کرنے کی استعداد رکھتا ہے اگر ابن رشد کے نزدیک خدا کا وہ فعل جو عقل پر مرتب ہوتا ہے سبب اول ہے تو سرامنڈ (۳۱۴) کو اس میں کوئی اعتراض نہیں ہوگا مگر وہ اس تحقیق کی طرف متوجہ ہی کم ہوتا ہے کہ ابن رشد کے در حقیقت کون سے خیالات تھے اور کون سے نہ تھے۔ اس کا ساتھی دوسرا شخص پاسبیوں (۳۱۵) اس سے بھی سخت تر ہے۔ اس کی نگاہ میں ابن رشد کفر و الحاد کا علمبردار ہے اور جس (۳۱۶) اور بگالونی (۳۱۷) نے جو اس کی تصانیف کی تیاری و اشاعت کا کام کیا ہے وہ ایک شیطانی کام تھا۔ وائیوی (۳۱۸) نے جو طول طویل اعتراضات کئے ہیں ان کی یہ پوری پوری نقل کرتا ہے اور کہتا ہے کہ میں نہیں خیال کر سکتا کہ ایک عیسائی ایک ایسے ملچے سے تعلیم حاصل کرنے کا خواب بھی دیکھ سکتا ہے جو ایسا شخص ہے کہ نور عیسائیت کے سیلاب میں رہ کر حضرت مسیح سے گیارہ سو برس بعد اپنی کبروی و انحراف پر اس طرح قائم رہا کہ تمام عمر اسی کفر و الحاد میں بسر کر دی۔ موری (۳۱۹) ہر پلاٹ بیلے۔ (۳۲۰) اور راپن (۳۲۱) نے ابن رشد کے کفر و الحاد کے متعلق صرف عوام الناس کی روایتوں کو تسلیم کر لیا ہے۔ سترھویں اور اٹھارھویں صدی میں بھی دوسروں کے کہنے سے لوگوں کا یہی خیال قائم رہا۔ لمبیرٹ (۳۲۲) اسے ایک بہت نقصان رساں مصنف سمجھتا ہے جس نے عالم مسیحی کو اتنا زیادہ نقصان پہنچایا ہے کہ اس سے زیادہ ممکن نہیں تھا۔ وائیگو (۳۲۳) کہتا ہے کہ تمام قسم کا کفر و الحاد جو فلسفہ مشائین میں مضمر پایا جاتا ہے ابن رشد اس کی جڑ ہے۔ وہ فقرہ جو عشاء ربانی کے متعلق ابن رشد کی جانب منسوب ہے۔ ایک عجیب و اتفاقی سے پروٹسٹنٹوں کے مناظرہ میں بطور ہتھیار کے استعمال کیا گیا ہے۔ ڈ۔ پلیس۔ (۳۲۴)

مورنے۔ (۴۲۵) ڈیلی۔ (۴۲۶) ڈر۔ المنکدرٹ (۴۲۷) اس فقرہ کے یہ معنی لیتے ہیں کہ کیتھولک مذہب کے عقیدوں نے کفار کی نظروں میں مذہب عیسوی کو کس قدر نقصان پہنچایا ہے۔ غرض کہ ابن رشد کی تقدیر میں یہ تھا کہ اس کا نام طبائع انسانی کی جدوجہد میں طرح طرح کی نفرتوں کے اظہار کے لئے بطور آلہ کے استعمال کیا جائے اور اس کے نام کے ساتھ ایسے متعدد اصول و مسئلے منسوب کر دیئے جائیں جن کا شائد اسے وہم و گمان بھی نہ ہوگا۔

خاتمہ

فلسفہ ابن رشد کی تاریخ لکھنا درحقیقت ایک بڑے معنی یا حیثیتان کی تاریخ لکھنا ہے۔ ابن رشد فلسفہ ارسطو کا جیسا ایک نہایت درجہ آزادانہ تاویل کرنے والا تھا۔ اسی طرح خود اس کے شارحین نے جب ان کی باری آئی تو اس سے بھی زیادہ آزادی کے ساتھ اس کے اقوال کی تاویلیں کیں۔ ایک تبدیلی کے بعد دوسری تبدیلی رونما ہوئی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ فلسفہ یونان کے معنی حسب ذیل رہ گئے:-

”ما فوق الفطرت کوئی شے ممکن نہیں۔ کرامتیں یا معجزے۔ فرشتے۔ دیو بھوت۔ خدا کی قدرت۔ کچھ نہیں ہے اور مذاہب و عقائد اخلاق سب دھوکہ اور فریب ہیں“ ارسطو یا ابن رشد۔ دونوں میں سے کسی ایک کے حاشیہ خیال میں بھی یہ بات نہ گذری ہوگی کہ ان کے مسائل کو ایک روز اس درجہ تک پہنچایا جائے گا۔ لیکن ان لوگوں کے معاملہ میں جو عقائد کے بانی و حامی کہلاتے ہیں۔ ہمیں چاہئے کہ ان کی حیات شخصی اور حیات مابعد الموت میں ہمیشہ تمیز کرتے ہیں یعنی جیسے کہ وہ دراصل اس دنیا میں تھے اور جیسا کہ بعد وفات لوگوں کے گمان نے انھیں بنا دیا۔ ان دونوں صورتوں کو ملا نہ دینا چاہئے۔ ماہرین علوم السنہ کے نزدیک ایک عبارت کے صرف ایک ہی معنی ہوا کرتے ہیں لیکن طبیعت انسانی جس نے اس عبارت میں خود اپنی جان اور اپنے تمام جذبات اندر اتار دیئے ہیں اور ایسی طبیعت انسانی جو ہر ساعت نئے نئے اشیاء کی محتاج رہیں اس کے لئے علوم السنہ کی یہ ٹھیٹ تاویل کافی نہیں ہوا کرتی۔ یہ لازمی امر ہے کہ جس عبارت کو طبیعت انسانی نے صحیح تسلیم کیا ہے وہ علم السنہ کے تمام شکوک پر حادی اور اس کی تمام خواہشوں کی پوری کرنے والی ہونی چاہئے۔ یہی وجہ ہے جو نوع انسان کی مذہبی اور فلسفیانہ ترقی میں ایک چیتاں یا معمہ کی ضرورت پڑا کرتی ہے۔ اس زمانے میں جبکہ ہر قسم کے انسانی خیالات کا دارودار مقولات پر ہوتا ہے انسانی طبیعت ایسے مسئلہ اور مقبولہ متون کتب کے خلاف جو خطا و سمو سے پاک سمجھے جاتے ہیں ہمیشہ اس طرح کے چیتانوں یا معموں کے پردے میں انتقام لیتی رہتی ہے۔ آدمی اپنی آزادی کو ایک موقع پر صرف اس لئے ہاتھ سے جانے دیتا ہے کہ دوسرے مقام پر اسے پھر حاصل ہو جائے گی۔ انسان کی یہ طبعی آزادی

ہزاروں چالیں اور حیلے ان قیدوں سے بچنے کے لئے کرتی رہتی ہے جو اس نے اپنے اوپر عائد کر لئے ہیں۔ چنانچہ ہم ایک شے کو دوسری شے سے ممیز کرتے رہتے ہیں۔ شرح کرتے ہیں۔ اضافے کرتے رہتے ہیں اور توضیح کرتے ہیں۔ دنیا کے سب سے بڑے دو فرماں روا جن سے زیادہ کسی نے خیالات انسانی پر حکومت نہیں کی یعنی انجیل اور ارسطو۔ ان دونوں کے بوجھ کے تلے بھی انھیں ترکیبوں سے طبیعت انسانی آج تک آزاد و خود مختار رہی ہے۔ یہی ترکیب ہے جس سے کوئی بے باک سے بے باک مسئلہ ایسا نہیں جو علمائے مذہب اس دعویٰ کے ساتھ اختیار کر سکتے ہوں کہ اس میں مذہب کے حدود سے کوئی تجاوز نہیں کیا جا رہا ہے اور پراسرار سے پراسرار عقیدہ بھی کوئی ایسا نہیں ہے جو اس ترکیب سے تاویل و تعبیر ارسطو کے پردہ میں پیش نہ کیا جاسکے۔ خیال کرو کہ نوع انسانی کا حال کیا ہوا ہوتا اگر ان گزشتہ اٹھارہ صدیوں میں انجیل کی تفسیر۔ جیسی نیوس۔ (۴۲۸) اور بریٹ شینڈر (۴۲۹) کے لغات میں کی جاتی؟ ایک عبارت نئے ہم بخوبی صحیح طور پر سمجھ سکتے ہیں اس میں کوئی نئی بات نہیں پیدا کر سکتے لیکن ایسی تاویل جو واقعی کچھ معنی خیز اور نتیجہ آور کسی جا سکے وہ ہوتی ہے جو ایک مرتبہ ہمیشہ کے لئے صحیح اور سندی تسلیم کر لی جائے اور پھر اس کے دائرے کے اندر فطرت انسانی کی بار بار آنے والی ضرورتوں کی تشفی ہوتی رہے۔ مگر یہ کام بدرجہ غایت ضمیر انسانی کا ہے نہ کہ علم اللسان کا۔

حوالہ جات

(۱) مدرسین سے وہ حکمائے فلسفہ الہیات یورپ مراد ہیں جو قرون وسطیٰ میں ہوئے ہیں۔ ۱۵۲۹ء کے بعد وفات حکیم بوٹیوس فلسفہ کی تعلیم بالکل ترک ہوئی اور شارلین کے زمانہ میں پھر شروع ہوئی۔ محل شاہی کا ایک مدرسہ تھا۔ پھر لائنس۔ پاٹزا اور لائنس اور سینٹ ڈیوینس میں فلسفہ کے مدرسے تھے۔ توریس فولڈا۔ کاربی۔ فاشیل۔ سینٹ گال۔ ریشی ناؤ کی خانقاہوں میں یہ مدرسے۔ ان مقامات کے علاوہ اور بھی بکثرت مدرسے اور دارالعلوم تھے جہاں فلسفہ پڑھایا جایا کرتا تھا اور زمانہ کے بڑے بڑے مشہور لوگ درس دیا کرتے تھے۔ ان مدرسین کا اپنا ایک فلسفہ الگ بن گیا ان حکما کو مدرسین اسکولاسٹکس کہتے ہیں اور ان کے فلسفہ کو فلسفہ مدرسین۔

(۲) Cremonini یزر۔ کرمینائی فی حکمائے مدرسین میں ایک مشہور شخص ہے جس نے فلسفہ ابن رشد کی روایات کو اپنے زمانہ میں بڑی شد و مد سے قائم رکھا اس شخص نے فراہ میں بارہ برس اور پیڈوا میں چالیس سال درس دیا یہ ۱۵۵۰ء میں پیدا ہوا اور ۱۶۳۱ء میں وفات پائی۔

Humanist (۳)

(۴) Descartes رینی ڈسکارٹ ایک فرانسیسی فلسفی تھا جو بمقام لا ہے (تورین) ۳۱ مارچ ۱۵۹۶ء کو پیدا ہوا ۱۱ فروری ۱۶۵۰ء کو وفات پائی۔ یہ ایک فلسفے کا بانی تھا جسے اسی کے نام پر فلسفہ کارتیسی کہتے ہیں۔ اس کا قول ہے کہ ہر مطالعہ کا مقصد یہ ہونا چاہئے کہ جو شے سامنے آئے اس پر صحیح رائے قائم کی جاسکے۔ جملہ علوم و حکمت انسان کی صرف عقل پر مشتمل ہیں اور ان کی تفصیل صرف سمجھ کو بڑھاتی ہے اور بس۔ ذہن انسانی علم کے واسطے نہیں پیدا ہوا بلکہ علوم ذہن انسانی کے لئے پیدا ہوئے ہیں۔

(۵) Fallep گیر میو فلیپوس اطالوی طبیب و ماہر علم تشریح تھا ۱۵۲۳ء میں بمقام موڈینا پیدا ہوا اور ۹ اکتوبر ۱۵۶۲ء کو بمقام پائیزا وفات پائی۔

(۶) Fabrice d Acquapendente ہیرا نیوس فابرا نیس ۱۵۳۷ء میں بمقام اکیو اپندا وشی پیدا ہوا اور ونیس میں ۲۱ مئی ۱۶۱۹ء کو وفات پائی۔ پیڈوا میں یہ علم تشریح و سرجری پڑھایا کرتا تھا۔

S. Thomae (۷)

Scoti (۸)

Cremonini (۹)

(۱۰) Florin فلورن۔ فرانس کا ایک سکہ ہے جو گیارھویں صدی عیسوی میں مسکوک کیا گیا تھا جس

کی قیمت ۸ آنے کے برابر تھی۔

Gallilel (۱۱)

(۱۲) دارالعلوم پیڈوا میں یہ قصہ اب تک بیان کیا جاتا ہے کہ مشنری کے توابع میارات جب دریافت ہوئے تو کیریونی نے محض اس خیال سے کہ یہ ایک شے ارسطو کے خلاف ہے بہ شدت تمام اس کے بعد دور بین کے ذریعہ سے دیکھنے سے انکار کیا ۱۲۔

Santo (۱۳)

Saint Anthony (۱۴)

Francis d Assisi (۱۵)

Catherine de Sienne (۱۶)

(۱۷) معجزے اور مذہبی قصے کہانیوں کی تصاویر جو گرجوں میں بنائی گئی ہیں۔

Pierre d Abano (۱۸)

The Consiliator differentiarume philosophorum et medicorum (۱۹)

medicorum

Zimara (۲۰)

Tomitanus (۲۱)

Pomponat (۲۲)

Pic della mirandole (۲۳)

Cardan (۲۴)

Vanini (۲۵)

(۲۶) Cecco d Ascoli مشہور اطالوی عالم متحجر اور شاعر فرانسسک، ڈنگلی اسٹابیلی Francesco Degli Stabili کا عرف عام سیکو اسقالوی تھا جو ۱۳۲۲ء میں دارالعلوم بلونا میں ریاضی و نجوم کا پروفیسر تھا۔ ۱۳۵۷ء میں پیدا ہوا اور ۱۳۳۷ء میں وفات پائی۔

(۲۷) Petrarca فرانکو پزار کا مشہور اطالوی شاعر اور یورپ میں قرون وسطیٰ میں سب سے پہلا حامی علوم و فنون گزرا ہے بمقام اریزو (Arezzo) ۲۰ جولائی ۱۳۰۴ء کو پیدا ہوا۔ ۱۳۶۵ء میں ایک مرتبہ اس کی موت کی خبر مشہور ہوئی مگر دس برس یہ اور زندہ رہا اور ۱۸ جولائی ۱۳۷۴ء کو لوگوں نے کتب خانہ کی کتابوں کے درمیان اسے مردہ پڑا ہوا پایا۔ یہ اخیر کے دس سال رشیدیوں کے جھگڑے اور طرح طرح کی نزاعوں میں گزرے۔

(۲۸) Demosthenese دیماستھینز مشہور یونانی مقرر و مدبر ملک۔ ۳۸۴ ق م میں پیدا ہوا۔ اس کی عادت تھی کہ جب کوئی چیز غور سے لکھتا تو قلم کو منہ میں دبایا اور چپایا کرتا تھا۔ اس کے دشمنوں نے اسی ترکیب سے اسے زہر دیا یعنی قلم میں زہر ملا کر رکھ دیا جب اس نے قلم منہ میں لیا تو زہر نے اثر

کیا اور پوسیدن کے مندر میں اکتوبر ۳۲۲ ق م کو انتقال کیا۔

(۲۹) Cicero مارکس ٹولیس سرور۔ مشہور رومی مقرر و سیاسی مدیر تھا۔ ۳ جنوری ۱۰۶ ق م بمقام ار پلینیوم اس کی ولادت ہوئی اور ۷ دسمبر ۴۳ ق م ایک جنگ میں مارا گیا۔

(۳۰) Homer ہومر۔ مشہور یونانی شاعر۔ جس کی دو نظمیں ایلیڈ اور آڈیسی بہت مشہور ہیں۔ اس کے زمانہ کی صحیح تاریخ نہیں معلوم مگر غالباً "نویں صدی قبل مسیح میں گذرا ہے۔

(۳۱) Virgil ویرگیلیوس۔ در پلےوس۔ مارو۔ مشہور رومی شاعر گذرا ہے ۱۵ اکتوبر ۷۰ ق م منوا کے قریب موضع اندیز میں پیدا ہوا اور اکیاون سال کی عمر میں ۲۱ ستمبر ۱۹ ق م بمقام برنڈیز وفات پائی اور نیپلس میں دفن کیا گیا اس کی نظم ایڈیڈ بہت مشہور ہے۔

(۳۲) Herodotus ہیروڈوٹوس۔ مشہور یونانی مورخ ۴۸۴ ق م پیدا ہوا اور ۴۴۵ ق م میں وفات پائی۔ پیدائش کے وقت یہ ایرانی رعیت میں تھا اور تیس پچیس برس کی عمر تک ایرانی رعایا رہا یہ فن تاریخ میں بزرگ ترین شخص اور ابو التاریخ کہا جاتا ہے۔

(۳۳) Thucydides تھوسیڈائیڈز۔ مشہور یونانی مورخ ہے اس کی تاریخ جنگ پیلو پینیا بہت مشہور ہے۔ اس کی پیدائش کا سنہ صحیح نہیں معلوم مگر بعض قرائن سے ۴۶۰ و ۴۷۰ ق م بیان کیا جاتا ہے اسی طرح اس کی موت کا سنہ بھی قرائن سے ۳۹۹ ق م بیان کیا گیا ہے۔

(۳۴) Titus Livy ٹائٹس لوی۔ مشہور رومی مورخ۔ بمقام پٹاویوم (پڈوا) میں ۵۹ ق م پیدا ہوا اور ۷ء میں وفات پائی۔ اس کی تاریخ رومنہ الکبریٰ بہت مشہور ہے۔ اس شہر کی بنیاد جس وقت پڑی اس وقت سے لیکر ڈروس کی وفات (۹ ق م) تک کے حالات ہیں۔

(۳۵) Sallust سالتوس۔ گرسپوس۔ مشہور رومی مورخ گذرا ہے۔ غریبوں کے خاندان میں پیدا ہوا۔ سیاست کے ملک میں بمقام امی ٹرنم ۸۶ ق م میں اس کی ولادت ہوئی۔ یہ واقعات کے تعلقات اور معانی اور لوگوں کے اطوار و روش خوب بیان کرتا ہے۔ ۳۴ ق م میں اس کی وفات ہوئی۔

(۳۶) یعنی اس شخص کے نزدیک بت پرست لوگ موحدین عرب سے افضل تھے۔ اس تعصب اور احسان فراموشی کی کوئی حد ہو سکتی ہے۔ یہ شخص تہذیب جدید کا آگوا بیان کیا جاتا ہے۔

Humanist (۳۷)

(۳۸) Avignon اوگیمنان فرانس کے جنوب مشرق میں ایک شہر ہے۔ لائیں اور مار سیلز کے درمیان جو ریل جاتی ہے اس پر واقع ہے۔

(۳۹) Boccaccio بیاوانی۔ بوکیو ایک مشہور اطالوی مصنف ہے جس کی کتاب ڈیکامیرن Decameron بہت مشہور ہے۔ ۱۳۱۳ء میں پیدا ہوا اور ۱۳۷۵ء میں وفات پائی۔

(۴۰) Pandolfo Malatesta مالٹی کے صوبہ فورلی (Forli) میں ایک شہر ری مینی (Rimini) واقع ہے۔ وہ اسقف اطالیہ کی جاگیر ہے۔ تیرہویں صدی عیسوی میں یہ جاگیر خاندان مالاٹسٹا کے قبضہ میں آئی۔ گیادانی مالاٹسٹا اس خاندان کا پہلا شخص تھا۔ اس کے بعد اس کا بیٹا مالاٹسٹا ڈی وروچیو

وارث ہوا۔ آخر الذکر کے چار لڑکے تھے جن میں سے ایک پنڈوالوفا لائٹس تھا جو ۱۳۱۷ء میں رمی لی کا جاگیردار ہوا اور ۱۳۲۶ء میں وفات پائی۔

(۴۱) Prato della Vella پرانو ویلا ویلا ایک محلہ کا نام ہے جو پیڈوا (Padua) میں تھا اس فقرہ کے لفظی معنی ہیں ”وادی کی دیوار ہائے قدیم“ (یعنی آثار منہدم)

(۴۲) وہ اصل لاطینی الفاظ یہ ہیں Francisco Petrarcae Medicorum hosti infensissimo” To Francis Petrarca the most bitter enemy of medical alen.

Venice (۴۳)

De sui ipsius et mullorum ignorantia (۴۴) اس رسالہ کا اصلی نام یہ ہے۔

= about his own ignorance and that of many others.

Breven diffinitivam hano tutere sententiam seilicet, me (۴۵)

sine litteris virum bonum = They expressed this short
difinitive sentence viz : I am a good man
without learning

SS, Jean and Paul (۴۶)

Leonard Dendolo (۴۷)

Thomas Talento (۴۸)

Zachari Contarini (۴۹)

Guido da Bagnolo (۵۰)

Reggio (۵۱)

Timoeus of Plato (۵۲) تیمیوس افلاطون کی مشہور کتاب ہے جس میں اسرار خلق عالم پائے جاتے ہیں۔ یہ اسرار حسب ذیل ہیں (۱) عالم جسمانی شے ہے اور خلق ہوا ہے۔ حادث ہے اور اس کی ابتدا ہے (۲)۔ اس عالم کے پیدا کرنے والے نے اسے ایک دائمی اور ابدی نمونے پر بنایا ہے۔ (۳) خلق عالم میں طبع انسانی کا کیا حصہ ہے (۴)۔ اثرات احتیاج جس میں اجسام کی عام صفیں اور خاص صفیں دونوں داخل ہیں (۵) اصول فیالوجیہ (۶) طب نظری و ادویہ وغیرہ۔

Luigi Marsigli (۵۳)

= From the impious Babylon where all shame and good have
flown away Hostel of sorrows mother of errors I have
escaped to lengthen my days.

Cola de Reinzi (۵۵)

Romamia Sara ancor bella! (۵۶)

Gregory de Rimini (۵۷)

Jerome Ferrari (۵۸)

Jean de Jaundun (۵۹)

fra Urbano de Bologna (۶۰)

(۶۱) Marsile of Padua مرینگو مینارڈیو الخاطب بمرسائل اطالیہ میں قرون وسطی کا ایک فلسفی اور طبیب گذرا ہے۔ جو پیدوا میں ۱۲۷۰ء میں پیدا ہوا ۱۳۱۱ء میں پیرس گیا ۱۳۲۳ء میں اپنی مشہور کتاب محافظ امن لکھی اور ۱۳۳۲ء میں مر گیا۔

Pierre d Albano (۶۲)

(۶۳) Defensor Pacis "ڈیفنسر پیس" (محافظ امن) مراسیل کی مشہور تصنیف ہے جس نے چودھویں صدی عیسوی میں تہلکہ ڈال دیا۔ اس میں لکھا ہے کہ دنیا میں امن کیونکر قائم رہ سکتا ہے۔ امن کی نوع انسانی کو سخت ضرورت ہے۔ صرف عامۃ الناس اس کے لئے قانون بنانے کا حق رکھتے ہیں۔ عامۃ الناس ہی کو لازم ہے کہ اپنا حکمران انتخاب کریں جس کے پاس صرف تھوڑی سی فوج رہنی چاہئے۔ یہ حکمران عامۃ الرعاۃ سے سامنے ذمہ دار رہے گا۔ لوگوں میں پریشانی اور تکلیف کا اصلی سبب پاپائے روم کی حکومت ہے۔ جس کی بنیاد غصب حقوق رعایا پر ہے۔ پوپ۔ اسقف۔ پادری کسی کو حکومت یا خارج از مذہب کرنے کا حق نہیں۔ اس کتاب کو دربار اوگٹان نے ۱۳۳۶ء میں مردود قرار دیا۔ پوپ بنی ڈکٹ دوازدم اور کلیمنٹ ششم نے بھی ملعون و مپروہ کیا۔ لوی شاہ بوریانے اس کی ذمہ داری اپنے سر لینے سے انکار کیا۔ اس کا ترجمہ فرانسیسی و اطالوی زبانوں میں چودھویں صدی عیسوی میں ہوا اور انگریزی زبان میں سولھویں صدی عیسوی میں ہوا ہے۔ اس کتاب کا اثر تحریک اصلاح پر بہت بڑا ہے۔

(۶۴) M. A. Zimara مارک۔ انٹونی۔ زماہ۔ سولھویں صدی عیسوی کے مشہور رشدیوں میں سے ہے جس نے ابن رشد و ارسطو کے عقائد میں ربط پیدا کرنے کی بڑی کوشش کی ہے ۱۵۵۲ء میں اس کی وفات ہوئی۔

(۶۵) کیرا پرتگال میں ایک مشہور شہر ہے جہاں علم و فضل کا بڑا چرچا رہا ہے۔ یہاں دینیات کا ایک مشہور مدرسہ تھا۔ ایک بڑا کتب خانہ ہے جس میں تمام خانقاہوں سے کتابیں لا کر جمع کر دی گئی ہیں۔ یہاں ایک بڑا دارالعلوم تھا جس کے پانچ شعبے تھے۔ دینیات۔ فقہ اصول فقہ۔ طب۔ ریاضی و فلسفہ۔

fra Urbano (۶۶)

Servite (۶۷)

Raconthrop (۶۸)

Mazzuchelli (۶۹)

Mansi (۷۰)

Tiraboschi (۷۱)

Father Giani (۷۲)

Antoine Alabanti (۷۳)

Urbanus averroista philosophus Summus ex almifico ser vorum (۷۴)

R.M. V. Ordine commentorum ominum, Averoy's super librum

Aristotelis de Physics auditu expositio clarissimus.

Nicoletti Verinas (۷۵)

Tiraboschi (۷۶) کیولا مو۔ تیرا بوشی۔ اطالوی علم و ادب کا پہلا مورخ ہے۔ ۱۸ دسمبر ۱۷۳۱ء کو

بمقام برگامو پیدا ہوا۔ میلان کی یونیورسٹی میں پروفیسر رہا اور مؤرخیت میں ۳ جون ۱۷۹۳ء کو وفات پائی۔

(۷۷) Este اسٹی۔ صوبہ پیڈوا واقعہ اٹلی میں ایک قصبہ کا نام ہے جس کا قدیم نام استیت تھا۔

Zaccaria (۷۸)

Paul de Venice (۷۹)

Paul (۸۰)

Nicolas Fava (۸۱)

Ugo Benzi (۸۲)

Herod Pilate (۸۳) اننی پائل ہیروڈ۔ ارض جلیل وفاریا کا حاکم تھا ۴۴ ق م سے ۳۹ء تک حکمرانی

کی۔ اسی کے پاس حضرت مسیح علیہ السلام کو پائیلٹ نے تفتیش مقدمہ کے لئے بھیجا تھا۔

پائیلٹ۔ ارض یہود یا کارمدی گورنر جس کے زمانہ میں حضرت عیسیٰ کو بقول۔ نصاری صلیب

دی گئی۔ یہ سخت بے رحم۔ ضدی اور ہٹی تھا۔ یہودیوں سے ہمیشہ اس کا جھگڑا رہا ہے۔

Phileph (۸۴)

Paul de Pergola (۸۵)

Onofrio de Sulmona (۸۶)

Heuricus ab Alimania (۸۷)

Jean de Lendinara (۸۸)

Nicolas de Faligno (۸۹)

Magister Stradus (۹۰)

Hugues de Sienne (۹۱)

Mersile de Saintsophic (۹۲)

Jacques de Forli (۹۳)

Thomas de Catalogne (۹۳)

Adam Rouchermeft (۹۵)

(۹۶) Goethe جوہان۔ ولف گینگ وان گوئیٹ۔ جرمنی کا مشہور شاعر۔ ڈراما نویس اور حکیم گذرا ہے۔ فریکنورٹ میں ۱۸ اگست ۱۷۴۹ء کو پیدا ہوا۔ اس کی کتاب فاوسٹ (Faust) بہت مشہور ہے جس نے عوام الناس کے خیالات پر بڑا اثر ڈالا۔ اسپانوزا کا فلسفہ (جو ابن طفیل کے رنگ میں رنگا ہوا ہے) اور لٹیر کا مسئلہ تقدیر اس کے مذہب و عقیدہ کی بنیاد ہے۔ ۲۲ مارچ ۱۸۳۲ء کو بمقام ویمر اسکی وفات ہوئی اور وہیں دفن ہوا۔

Gaetano di Tienne (۹۷)

San Giovauni in Verdara (۹۸)

(۹۹) Michael Savonarola میکائیل سادانا رولا۔ پیڈوا کا ایک مشہور طبیب اور فاضل شخص تھا۔

De laudibus Pativa (۱۰۰)

Me ingenio divinus homo Averroes philosophus Aristotelis (۱۰۱)

Operum omnium comme tator

Jean de Marcanuova (۱۰۲)

Clande Betti (۱۰۳)

Tebere Bazilieri (۱۰۴)

Laurent molino of Rovigo (۱۰۵)

Apollinari Offredi (۱۰۶)

Bartholome Spina (۱۰۷)

Jerome Sabionetta (۱۰۸)

(۱۰۹) Thomas de vio Cajetan کارڈنل۔ کٹیانوس کا بے ثان۔ اس کا اصل نام طوما سوڈی دیو ہے۔ لیکن کا بے ثان جو اس کی ولادت گاہ تھی اس کا نام اختیار کیا۔ یہ فرقہ ڈامی نیکی کا سردار تھا۔ اور فلسفہ مدرسہ میں سینٹ طامس کا مطبع تھا۔ ۱۳۷۰ء میں پیدا ہوا اور ۹ اگست ۱۵۳۳ء کو بمقام رومت الکبریٰ وفات پائی۔

Gui Patin (۱۱۰)

Pomponat (۱۱۱)

Cassandra Fedele (۱۱۲)

Antoine Trombetha (۱۱۳)

Theatine Nicoletti Vernias (۱۱۴)

(۱۱۵) Niphus آگسٹینوس۔ نینس۔ ایک اطالوی فلسفی و شارح ابن رشد تھا۔ حیولی واقع کا لائبریا میں ۱۳۷۲ء میں پیدا ہوا۔ پیڈوا نیپس روم اور پیرا میں اس نے فلسفہ پر لکچر دیئے۔ پوپ لیو دہم نے بیدناٹ اور اسکندریوں کے مقابلہ میں بقائے روح کے مذہبی عقیدے کی حمایت کرنے کے لئے اسے متعین کیا۔ اس کے صلہ میں اسے پہلے ٹائین کا کاؤنٹ بنا دیا گیا۔ اس نے کتب ابن رشد کی شرح مذہب کیتھولک کے موافق لکھی۔ یہ کہتا تھا کہ روح انفرادی عقل مجرد (یعنی نفس ناطقہ) کا جزو ہونے کی وجہ سے فنا پذیر نہیں ہے اور موت کے بعد روح احدیت ابدی میں ضم ہو جاتی ہے۔ اس کی وفات کی تاریخ صحیح نہیں معلوم بعض ۱۵۳۸ء کہتے ہیں اور بعض ۱۵۴۹ء۔

Dominic Girmani (۱۱۶)

(۱۱۷) Aquilia ایکوی لیا اٹلی کا ایک بہت پرانا شہر ہے جو بحیرہ اڈریاکہ پر واقع ہے اور سمندر سے چھ میل کے فاصلہ پر ہے۔

Speranse non Superphilosophi sed canonici titulo aliquando (۱۱۸)

canonici titulo aliquando usurum.

Doge Augustine Barberigo (۱۱۹)

Pierre barozzi (۱۲۰)

Vanias (۱۲۱)

(۱۲۲) Pierre Pomponat بطروس پمپوناٹوس اسے پطرو پمپوناٹزی بھی کہتے ہیں۔ یہ ایک اطالوی فلسفی تھا جو ۱۶ ستمبر ۱۳۶۲ء کو بمقام منٹوا پیدا ہوا اور ۱۸ مئی ۱۵۲۵ء کو بمقام بلونا انتقال کیا۔ اس کی تعلیم منٹوا میں شروع ہوئی اور پیڈوا میں ختم ہوئی۔ ۱۳۸۷ء میں اس نے فن طب میں تکمیل کر کے ڈگری حاصل کی ۱۳۸۸ء میں پیڈوا میں فلسفہ کا زاید مدرس مقرر ہوا۔ ۱۳۹۵ء سے ۱۵۰۹ء تک فلسفہ طبعی کا پروفیسر رہا۔ اس کے بعد فرارا چلا گیا۔ جہاں روح پر اس نے متعدد لکچر دیئے ۱۵۱۲ء میں اسے بلونا بلا لیا گیا جہاں مرتے دم تک رہا اس کا عقیدہ تھا کہ روح عقلی فرد انسان کے مادی جزو سے ناقابل تفریق طور پر متصل ہے اور جسم کی موت سے روح بھی فوت ہو جاتی ہے۔

Paul Jove (۱۲۳)

(۱۲۴) M. Ritter ہرنیک ریز۔ ایک جرمن حکیم تھا۔ جو بمقام (Zerbst) ۲۱ نومبر ۱۷۹۱ء کو پیدا ہوا۔ گوٹینگن اور برلن میں ۱۸۱۵ء تک اس نے فلسفہ کی تعلیم پائی۔ تاریخ فلسفہ اس نے ایک کتاب بارہ جلدوں میں لکھی ہے جو ہمبرگ میں طبع ہوئی۔ اس کے علاوہ اور بھی متعدد تصنیفات اس کی یادگار ہیں۔ گوٹینگن میں ۱۸۶۹ء میں اس کا انتقال ہوا۔

Geschichte de neueren Philosophie I, Part, p. ۸۶۷ etc. (۱۲۵)

Leonieus Thomaeus (۱۲۶)

Tennemann (۱۲۷)

Marsilio Ficino (۱۴۸) مرسیلیو فیسانیو مشہور اطالوی حکیم گذرا ہے جو ۱۴۳۳ء میں بمقام فلائین (Figline) پیدا ہوا تھا۔ اس نے افلاطون کی کتابوں کا مطالعہ خوب کیا تھا۔ اس کی شرحیں بھی لکھی تھیں۔ اور اصل یونانی کتب افلاطون کا ترجمہ کیا۔ افلاطون کے مسئلہ ابدیت روح پر اس کی کتاب بہت مشہور ہے۔ اس کی پوری کوشش یہ رہی کہ فلسفہ اور مذہب میں ربط پیدا کیا جائے۔ یہ کہتا تھا کہ فلسفہ حق و دانشمندی کا نام ہے جو ذات باری تعالیٰ کے صفات ہیں اس لئے فلسفہ عین مذہب ہے اور صحیح مذہب ٹھیک فلسفہ ہے۔ اس کے اطوار بہت سادے تھے اور جو قول تھا وہی عمل تھا۔ فیساٹو کا انتقال فلارنس میں ۱۴۹۹ء میں ہوا اور وہیں دفن ہوا۔

De immortalitate animae (۱۴۹)

Simon Porta (۱۳۰)

Locke (۱۳۱) جان لاک ایک انگریز حکیم تھا بمقام رنگن (سرست شائر) ۲۹ اگست ۱۶۳۲ء کو پیدا ہوا اور ۱۷۰۴ء میں وفات پائی۔ عقل انسانی پر اس کے مضامین بہت مشہور ہیں۔
Descartes (۱۳۲) رینی ڈیکارٹ۔ ایک فرانسیسی حکیم تھا۔ بمقام لا ہے ۲۲ مارچ ۱۵۹۶ء کو پیدا ہوا اور بمقام اشاکالم ۱۱ فروری ۱۶۵۰ء کو وفات پائی۔ یہ اپنے زمانہ کے ائمہ فلسفہ میں سے گزرا ہے اور فلسفہ میں ایک خاص مذہب کا بانی ہے۔

Leo X (۱۳۳) پوپ لیو دہم بہت مشہور پوپ تھا اس کا پورا نام گیا وانی ڈی۔ میڈیائی لیو تھا ۱۴۷۵ء میں پیدا ہوا اور ۱۵۲۱ء میں مر گیا اور ۱۱ مارچ ۱۵۱۳ء سے یکم دسمبر ۱۵۲۱ء تک پوپ رہا یہ علوم و فنون و ادب کا بڑا سرپرست تھا۔

(۱۳۴) فلسفہ احساس کا نظریہ یہ ہے کہ ہمارا تمام علم ابتداً احساس سے پیدا ہوا ہے۔

Tabula Rasa theory (۱۳۵) یعنی نظریہ لوح سادہ لاک اور نیز ارسطو نے یہ الفاظ استعمال کئے ہیں۔ ان سے مراد ہے کہ انسان کے دماغ میں کوئی تصور اپنے اندر نہیں ہوتا بلکہ وہ ایک لوح سادہ کی طرح ہوتا ہے اور جیوں جیوں اشیاء اس کے سامنے آتی جاتی ہیں۔ ان کا تصور پیدا ہوتا جاتا ہے۔

Vito Piza (۱۳۶)

Bayle (۱۳۷) جیری بیل ایک فرانسیسی حکیم و ادیب کا نام ہے۔ ۱۸ نومبر ۱۶۶۳ء کو پیدا ہوا اور ۱۷۰۶ء میں وفات پائی اس کی لغت بہت مشہور ہے۔

Brucker (۱۳۸) جوہان جیکب بروکر ایک جرمن مورخ و فلسفی گذرا ہے۔ آگسبرگ میں ۱۶۶۶ء میں اس کی ولادت ہوئی۔ اور ۱۷۴۰ء میں وفات ہوئی۔ اس کی تاریخ فلسفہ پر ایک کتاب موسوم بہ Historia critica philosophic بہت مشہور ہے۔

Legis (۱۳۹)

Legid stones (۱۴۰)

Lex (۱۴۱)

(۱۳) Vanini گالیلو۔ میزمر۔ والی نی۔ ایک اطالوی محقق تھا جو ۱۵۸۵ء میں نیپلس کے نزدیک بمقام تارسیا نو پیدا ہوا۔ روم میں فلسفہ و مذہب کی تحصیل کی نیپلس میں اگر علوم طبیعیہ کی تحقیق میں مصروف ہوا۔ یہاں سے پیڈوا گیا جہاں جیویناٹ کا اس پر اثر پڑا۔ سخت مخالف مذہب تھا اس لئے پادریوں سے کہیں اسے امان نہ ملی۔ بالآخر نومبر ۱۶۱۸ء کو گرفتار ہوا اور طول طویل مقدمہ کے بعد حکم ہوا کہ یہ دہریہ ہے اس کی زبان کاٹ ڈالی جائے اور گلا گھونٹ کر مارا جائے اور اس کی لاش کو جلا دیا جائے۔ ۹ فروری ۱۶۱۹ء کو اس حکم کی تعمیل ہوئی۔

(۱۳۵) Achillini ایل سانڈرا چیلینی ایک اطالوی فلسفی تھا جو بمقام بلونا ۲۹ اکتوبر ۱۴۶۳ء کو پیدا ہوا۔ بلونا میں اس کے درس طب و فلسفہ بہت مشہور تھے اور ارسطوئے ثانی کہلاتا تھا۔ علم تشریح میں بھی اس کا نام مشہور ہے۔ ۱۵۰۸ء میں اس کی تصنیفات فلسفہ و نیس میں طبع ہوئیں اور ۱۵۶۸ء تک کئی بار چھاپی گئیں۔ بلونا میں ۲ اگست ۱۵۱۳ء کو اس کا انتقال ہوا۔

San Martino Maggiore (174)

Pope Leo X (1513)

Pamponet (10•)

(۱۵۱) Rembo بطور بمبو ایک اطالوی کارڈئل اور عالم گذرا ہے۔ ۲۰ مئی ۱۴۷۰ء کو بمقام ونس پیدا ہوا۔ پوپ لیو دہم کا سیکرٹری مقرر ہوا۔ پوپ کی وفات کے بعد یہ بھی مستعفی ہو کر پیڈوا چلا گیا۔ وہاں علمی مشاغل میں زندگی بسر کرنے لگا۔ ۱۵۳۹ء میں پوپ پلوس سوم نے اسے کارڈئل مقرر کیا جس کی وجہ سے اسے پھر روم الیکبری آنا پڑا جہاں اس نے علم مذہب اور تاریخ قدامت کا مطالعہ شروع کیا۔ یونانی زبان کا یہ برا ماہر تھا ۱۸ جنوری ۱۵۴۷ء کو اس نے بمقام روم وفات پائی۔

De Immortalitate animae (102)

Niphus (152)

(۱۵۳) Messe de Bolsene ہالینڈ میں ایک گرجا ہے جس کا نام کلیسائے سینٹ کرشنا تھا۔
 پوپ لیو دہم نے ۱۵۰۰ء میں اس میں روکار بنایا تھا۔ یہاں ایک مقام پر ۱۲۶۳ء میں ایک کرامت سننے
 میں آئی ہے کہ بوبہیا کا ایک پادری تھا جو عقیدہ خون مسیح کا بالکل قابل نہیں تھا۔ ایک مرتبہ اس کے
 پاس وہ روٹی رکھی تھی جسے حضرت مسیح کا گوشت سمجھ کر نیاز دیا کرتے ہیں اس پر یکایک خون کے چند
 قطرے اپنے آپ نمودار ہوئے جس سے یہ مشکوک بے عقیدہ شخص بھی عشاء ربانی کے خون مسیح پر
 ایمان لے آیا۔ پوپ اربن چہارم نے اس تقریب میں کارپس کرشی (جسم مسیح) کے ایک تہوار بنایا
 اور کلیسائے آروینڈ کی تعمیر کا حکم دیا۔ اس کرامت کو رافیل نے پوپ کے یہاں وینکین میں دیوار پر
 تصاویر کھینچ کر دکھایا ہے۔ اسی واقعہ کے طرف یہاں متن میں اشارہ ہے کہ وہ لوگ جو روٹی کو گوشت
 مسیح اور شراب کو خون مسیح عشاء ربانی کے وقت نہیں سمجھتے تھے یعنی مذہب میں شک کرتے تھے وہ
 سب ابن رشد کے قائل تھے۔

(۱۵۵) Raphael Sanzio رافیل سان زیو۔ اٹلی کا بہت مشہور نقاش گذرا ہے۔ ۶ اپریل ۱۴۸۳ء
 کو بمقام اربینو (اٹلی) یہ پیدا ہوا اور ۱۵۳۰ء میں انتقال کیا۔ اس کی پیدائش کے بہت پہلے سے اور
 اس کے بعد بھی بہت زمانہ تک اس کا وطن (قصبہ اربینو) اٹلی کے فنون لطیفہ کا مرکز رہا۔

Rembo (۱۵۶)

Marsile Ficin (۱۵۷)

J. A. Marta (۱۵۸)

Caspard coutarini (۱۵۹)

Antoine Sirmond (۱۶۰)

The Council of Latran (۱۶۱)

Cortelori (۱۶۲)

Raymond Lulle ریمانڈ لولی۔ قتلونیہ صوبہ اسپین کا ایک مشہور مصنف اور پادری تھا۔

بمقام پالما (مبارک) ۱۳۳۵ء میں پیدا ہوا اور مذہب اسلام کے خلاف لوگوں کو بھڑکانے پر ۲۹ جون
 ۱۳۱۵ء کو بمقام افریقہ سنگسار کر دیا گیا۔

Palma پالما جزیرہ مبارک کاتھولک ایک مشہور شہر ہے۔

reos fidei flammis ultricibus ardet Tuque peregrinum dogma (۱۶۵)

Ille

vagumaque premis Vos duo sufficitis gestis et voce Lcones Omnia
 sub Christi mittere regna jugo.

De Intellectu et daemonibus (۱۶۶)

Niphus (۱۶۷)

Barozzi (۱۸۸)

Suessanus (۱۸۹)

Eutyehius (۱۹۰)

Philotheus (۱۹۱)

Solus Aristotelis nodosa Volumina volvit. :- اہل لاطینی نظم یہ ہے :-

Corduba et obscuris Exprimit illa nodis, Gloria Parthenopis Niphus

beni novit utrumque, Et nitidum media plus facit esse die.

Pope Leo-x (۱۹۲)

Count Palatine (۱۹۴)

Medicis (۱۹۵)

M. Ritter (۱۹۶)

Ritter, Geschich de' neuem Philosophic part v 311 Etc. دیکھو (۱۹۷)

Cniese Nuova (۱۹۸)

Saint Philip of Nori (۱۹۹)

Cardinal Palla Uicini (۱۸۰)

San Pietro (۱۸۱)

Marc Antoine Zimara (۱۸۲)

Soluton des Contradictions d Aristotle Averroes, (۱۸۳)

Bembo (۱۸۴)

Otranto (۱۸۵)

Operet III p. 118 Venezia 1729 (۱۸۶)

Solution des Contradietions d' Aristole et d' Averoes (۱۸۷)

Juntas (۱۸۸) علمائے مذہب کی تحقیقاتی اعلیٰ جماعت کو جنت۔ یا جہنم کہتے تھے۔

Gilles de Rome (۱۸۹)

Walter Burleigh (۱۹۰)

Baconthorpe (۱۹۱)

Jian de Jandun (۱۹۲)

Gregoire de Rimmi (۱۹۳)

Paul de Venice (۱۹۴)

Jacques de Forli (۱۹۵)

Gaetano de Tiene (۱۹۱)

Pamponat (۱۹۷)

Achillini (۱۹۸)

Niphus (۱۹۹)

Antonie Pasi de Monselice (۲۰۰)

Julius Palamodes (۲۰۱)

Bernardin Tamitanus de Filtre (۲۰۲)

Phillip Roni (۲۰۳)

Methodus Legendi Averroem Concordantia in Averroem (۲۰۴)

Marc Antoine Passeri (۲۰۵)

Vincent Madio (۲۰۶)

Chrysostom Javello (۲۰۷)

Jean Francois Burana (۲۰۸)

Jean Baptiste Bagolini (۲۰۹)

Jeromi Stefaneli (۲۱۰)

Trapolini (۲۱۱)

Victor Trincavalli (۲۱۲)

Gerard de Cremona (۲۱۳)

Maniti (۲۱۴)

Alpago de Bellune (۲۱۵)

Jean Cing Arbres (۲۱۶)

Juntas (۲۱۷)

Jean Baptiste Bagolini of Verona (۲۱۸)

Tantum est Aristoleli Bagolini et - یہ ایک لاطینی نظم ہے جو حسب ذیل ہے۔

Corduba debent Quantum humus agrieolae debet operta rubis

Marc Oddo (۲۲۰)

Abraham de Bolmes (۲۲۱)

Lecee (۲۲۲)

Jean Francois Burana de Verone (۲۲۳)

Maffei (۲۲۴)

- Vital Missus (۲۲۵)
 Calo Calonyme (۲۲۶)
 Nono Versic sed Destructio (۲۲۷)
 Wolf (۲۲۸)
 Vitalis Dactilometos (۲۲۹)
 Aquilia (۲۳۰)
 Cardinal Dominique Grimani (۲۳۱)
 Elic del Medigo (۲۳۲)
 Alde (۲۳۳)
 Jean Baptiste Bruyerin Champier (۲۳۴)
 Symphorien Champier (۲۳۵)
 Andre Alpago de Bellune (۲۳۶)
 Andre Della Croce (۲۳۷)
 Humanest (۲۳۸)
 Pierre Comestor (۲۳۹)
 Nicolas Leonicus Thomaeus (۲۴۰)
 Bembo (۲۴۱)
 Averroes Exquisitissimus aristotilis interpres (Graccos semp (۲۴۲)
 Excipio)
 Rannusio (۲۴۳)
 Thomas Giunta (۲۴۴)
 Jean Bruverin Champier (۲۴۵)
 Collectanea (Medica) (۲۴۶)
 Tuscany (۲۴۷)
 Carggi (۲۴۸)
 Ruccellai Gardens (۲۴۹)
 Jitiar (۲۵۰)
 Jintoretto (۲۵۱)
 Cathedral of Pisa (۲۵۲)
 Sienna Perousa (۲۵۳)

Madonna (۲۵۴)

Gentile Bellini (۲۵۵)

Paris Bordone (۲۵۶)

Arno (۲۵۷)

Saint Catherine of Sienna (۲۵۸)

Decameron (۲۵۹) ہوکی چو ایک اطالوی مصنف کی کتاب ہے جسکے افسانے مشہور ہیں
جسکے افسانے مشہور ہیں

Melchisedech (۲۶۰)

Fiesole (۲۶۱)

Marsile Ficini (۲۶۲)

Plotin (۲۶۳)

Gemiste Plethon (۲۶۴)

Bessarion (۲۶۵)

Patrizzi (۲۶۶)

Louis Vives (۲۶۷)

Valls (۲۶۸)

Barbaroe (۲۶۹)

Rembo (۲۷۰)

(۲۷۱) لاطینی زبان میں یہ الفاظ ہیں۔ Quad Dehaath Appelatur Dehaath۔
جن کا ترجمہ کیا گیا ہے۔ ”جس کا نام ذات ہے۔“ Dehaath کا ترجمہ ذات کرنے کا ذمہ دار
مترجم ہے اور یہاں اس نے اپنے قیاس سے کام لیا ہے۔ یہ لفظ ہسپانوی عربی کا بگڑا ہوا کوئی لفظ ہے
جسے لوگ سمجھنے سے قاصر رہے اور پک ڈیلا میرانڈول اس اخلاق کی وجہ سے ناخوشی کا اظہار کرتا
ہے۔

Zobar (۲۷۲) یہ بھی ہسپانوی عربی کا بگڑا ہوا ایک لفظ ہے جسے بخیر لکھ دیا گیا ہے۔ معلوم ہوتا ہے
کہ من عرب نفس فقد عرف رہے کے مضمون کو ادا کیا گیا ہے۔

Pic della Mirandole (۲۷۳)

Pic della Merandole (۲۷۴)

Elie del Medigo (۲۷۵)

Apologia (۲۷۶)

Coimbrians (۲۷۷) کا تبرا۔ صوبہ ہیرا واقع پرتگال میں ایک شہر ہے یہ اپنے دارالعلوم کی وجہ

سے بہت مشہور تھا جہاں فلسفہ کی تعلیم بطور خاص ہوا کرتی تھی۔

(۲۷۸) Ermolos Berbaro ہرملوس باربروس ایک اطالوی عالم ہے جو ۲۱ مئی ۱۳۵۴ء کو پیدا ہوا۔ دارالعلوم پیڈوا میں تعلیم پائی اور وہیں پروفیسر مقرر ہوا۔ پوپ انٹوسٹ ہشتم نے اسے بطریق اکوٹیلیا مقرر کیا مگر سینٹ کی مخالفت کی وجہ سے استعفا دینا پڑا۔ باربروس کو پوپ نے تھوڑی جینشن مقرر کر دی اور وہ اپنی وفات کے وقت تک رومہ الکبریٰ میں رہا۔ اسکی وفات کے متعلق اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ ۱۳ جون ۱۳۹۳ء کو واقع ہوئی اور بعض کہتے ہیں کہ دو سال بعد واقع ہوئی۔ بہت سی قدیم علوم کی کتابوں کا مترجم ہے۔

(۲۷۹) Pic della Mirandole پیک ڈیلا میراندول مشہور اطالوی امیر و حکیم تھا سنہ ولادت ۱۳۱۳ء سنہ وفات ۱۳۹۴ء یہودیوں کے قبالہ کا یہ شخص بہت بڑا مفسر تھا اور غیر یہودی مفسرین قبالہ کی جماعت میں امتیاز خاص رکھتا ہے۔

(۲۸۰) Falernian Wine صوبہ کمپینیا (Compania) میں فیلرینا ایک شہر ہے جہاں کی شراب بہت مشہور ہے۔

Hellenists (۲۸۱)

(۲۸۲) Seythia سیتیا۔ شمالی ایشیا کا ایک مشہور خط ملک جہاں سے قدیم زمانہ میں خانہ بدوش اقوام نے نکل کر دنیا کے مختلف حصوں کو آباد کیا۔

(۲۸۳) Teutons 'ٹیوٹان' جرمنی کے قدیم باشندے جو دریائے البی کے شمال میں رہا کرتے تھے۔

Ermolao (۲۸۴) ارمولیو۔

(۲۸۵) Typhon ایک یونانی دیوتا کا نام ہے جو کوہ آتش فشاں کے قوای زیر ارض کا دیوتا ہے۔ خطرناک آندھیوں کا دیوتا بھی یہی ہے۔

(۲۸۶) Eumenides یومی نائیڈیز۔ یونانی افسانوں میں پریوں کا نام ہے۔ اشکی لوس نے اس نام کا ایک ڈراما لکھا ہے۔ جس میں یونان کے پرانے مذہب و حکومت کی تعریف کی ہے اور پرہیکلوس کے زمانہ کی حکومت کی مذمت کی ہے۔

(۲۸۷) Louis Vives لوئس وائیوی ایک ہسپانوی عالم تھا جو بلیئیرس ۶ مارچ ۱۴۹۳ء کو پیدا ہوا۔ پیرس میں تعلیم پائی ۱۵۱۹ء میں لووین میں پروفیسر مقرر ہوا۔ فلسفہ اہلیات ارسطو یہ بہت بڑی سند سمجھا جاتا ہے۔ ۶ مئی ۱۵۴۰ء کو بمقام بروئیز (Bruges) اس کا انتقال ہوا۔

De Causis Corruptarum Artium (۲۸۸)

Polo (۲۸۹)

Pholomeus (۲۹۰)

Protogoras (۲۹۱)

Pythagoras (۲۹۲)

(۲۹۳) کریٹا نیلوس

Democritus (۲۹۳)

Herculean (۲۹۵)

Coclius Rhodiginus (۲۹۶)

Bernard Navagers (۲۹۷)

(۲۹۸) Philipp Melonethon فلپ ملینکٹھان۔ جرمنی کا ایک متکلم و مجدد مذہب۔ برلن (بیڈن) میں ۱۶ فروری ۱۴۹۷ء میں پیدا ہوا۔ اس کی تمام عمر مذہبی مباحثوں میں گزری اور تریسٹھ سال کی عمر میں ۹ اپریل ۱۵۶۰ء کو وفات ہوئی۔

(۲۹۹) Nicoles Taurel نکولاس تارل۔ جرمنی کا ایک حکیم و متکلم بمقام ہوپل گارڈ ۱۵۴۷ء میں پیدا ہوا اور بمقام الٹ ڈارف ۱۶۰۶ء میں وفات پائی۔ ابتداءً یہ طبیعات کا پروفیسر تھا آخر میں طب کا پروفیسر ہوا۔

(۳۰۰) Erasmus دسکی ڈیریوس اراسمس ہالینڈ کا رہنے والا۔ ایک عالم و متکلم و مجدد مذہب تھا۔ ۲۸ اکتوبر کے مابین شب میں پیدا ہوا سنہ ولادت غالباً ۱۴۶۶ء ہے صحیح سنہ نہیں معلوم۔ بڑا صاحب تصنیف و فاضل شخص تھا۔ انجیل پر اس کے نوٹ مشہور ہیں۔ ۱۵۳۶ء میں اس کا انتقال ہوا۔

Ambrogio Leone (۳۰۱)

Humanist (۳۰۲)

(۳۰۳) Jesuits جیہ وائٹ۔ انجمن عیسائی مسیح کے اراکین کا نام ہے۔ یہ انجمن کلیسائے روم کی ایک مذہبی جمعیت ہے جو ۱۵۳۹ء میں قائم ہوئی۔ اس میں مختلف درجہ کے لوگ ہوتے تھے جو افلاس پاکیزگی و عفت اور اطاعت کا حلف لیتے تھے اور پوپ کی خدمت گزاری کا بھی خاص حلف لیتے تھے تاکہ اپنی اور اپنے پڑوسیوں کے روحانی مفاد کی کوشش کرتے رہیں۔

Ratio Studiorum (۳۰۴)

Ratio (۳۰۵)

(۳۰۶) Jacque Zabarella جیک۔ گیاکومو۔ زرابیلا۔ دارالعلوم پیڈوا کا ایک مشہور مدرس متکلم تھا۔ ۱۵۳۳ء میں پیدا ہوا اور ۱۵۸۹ء میں وفات پائی اس کے لکچر سننے لوگ دور دور سے آیا کرتے تھے۔

Achillini (۳۰۷)

(۳۰۸) Saint Thomes Aquinas سینٹ ٹامس اکوئی ناس۔ فلسفہ مدرسہ کی روح رواں کہا جاتا ہے ۱۲۲۵ یا ۱۲۲۷ء میں اپنے باپ لند ولف نواب اکوئی نوکی جاگیر روکاسیکا میں معنات صوبہ نیپلس میں پیدا ہوا۔ اس کی رشتہ داری یورپ کے اکثر شاہی خاندانوں سے تھی۔ اس کی ابتدائی تعلیم مائنی کیسی نو میں ہوئی اس کے بعد دارالعلوم نیپلس میں تعلیم پائی۔ سترہ ہی برس کی عمر سے اس نے

ڈای نیکی پادریوں کی وضع اختیار کی اور مذہب و فلسفہ کو اپنا مقصود یہ بنایا۔ یہ علم کے دو سرچشمے قائم کرتا ہے۔ مذہب عیسوی کے اسرار اور حقائق، عقل انسانی اور دونوں کو ایک دوسرے سے بالکل الگ رکھنے کی کوشش کرتا ہے مگر الہامی ذریعہ علم کو ترجیح دیتا ہے۔ اس نے فلسفہ اور مذہب میں رابطہ پیدا کرنے کی کوشش کی ہے اور اصولہائے کلی کے خارجی وجود کا قائل ہے۔ اس کی کتاب المہود (سوما) بہت مشہور ہے۔ فاسانووا کی خانقاہ سسٹرین میں سات ہفتے کی علالت کے بعد ۱۷ مارچ ۱۳۷۴ء کو اس نے وفات پائی۔

Rieter Geschichte der neurn - Philos I p.718 (۳۰۹)

Deterimam alexandriorum sententiam palam professus (۳۱۰)

Piccolomini (۳۱۱)

Mantua (۳۱۲) صوبہ مینٹوا واقع لمبارڈی۔ اٹلی کا یہ دارالحکومت ہے۔

Fraderic Pendasio (۳۱۳)

Loius Alberti (۳۱۴)

Saint Antony (۳۱۵)

Magister Calaber (۳۱۶)

Father Minciothe (۳۱۷)

Onofrio Calaber (۳۱۸)

Gaetano de Tiene (۳۱۹)

Simon Portuis (۳۲۰)

Nicolus Rissus (۳۲۱)

Nicolas Vitigozzi (۳۲۲)

Franciscus Longus (۳۲۳)

Scipion Florillus (۳۲۴)

Este (۳۲۵)

Antoine Montecatino (۳۲۶)

Antoeine Brasavola (۳۲۷)

Hercules d Este (۳۲۸)

Rence de France (۳۲۹)

Francois de Gonzague Duke of Mantua (۳۳۰)

Trombetta (۳۳۱)

Gaetano de Tiene (۳۳۲)

Tasso (۳۳۲)

Alde de Jeune (۳۳۳)

Caeser Cremonini (۳۳۵) یزر کریمانی۔ پیڈوا کا ایک مشہور حکیم تھا۔ ۱۵۵۰ء میں پیدا ہوا اور ۱۶۳۱ء میں وفات پائی۔ زبار بلا اور گولامی نی کا ہم عصر تھا اور جب کہ نئی پود یونانی زبان کی تحصیل کی طرف مائل تھی یہی لوگ تھے کہ پیڈوا کے روایات مدرسہ کو ہاتھ میں لئے ہوئے تھے۔ کریمانی نی نے بارہ برس فرارا میں لکچر دیئے اور چالیس برس پیڈوا میں۔

Vico (۳۳۶) جیادانی۔ بانٹا۔ وائیٹو اٹلی کا مشہور مقض و حکیم تھا۔ کہا جاتا ہے یکن اور کروئوس کے اثر سے یہ بہت متاثر تھا گو ان کے خیالات کا اتباع نہیں کرتا تھا۔ نیپلس میں ۲۳ جون ۱۶۶۸ء کو پیدا ہوا۔ وہیں یونیورسٹی میں تعلیم پائی اور بلاغت و معانی کا پروفیسر مقرر ہو گیا اور ۱۷۰۸ء سے ۱۷۲۱ء تک قانون پر متعدد کتابیں لکھیں ۱۷۲۵ء میں اصول ہائے حکمت جدیدہ Ceienza nuova Principi d uns لکھی جو بہت مشہور ہے۔ ۱۷۳۵ء میں شاہی مورخ مقرر ہوا اس کے بعد کچھ اسے دماغی غلل واقع ہونے لگا اور ۲۰ جنوری ۱۷۴۴ء کو وفات پائی۔

Clorine dae Valliero It Retorno di Dimone – The return of (۳۳۷)
dimone by clorinda Valliero

Saint-Marco (۳۳۸)

Cesalpin and Zabarella (۳۳۹)

Receipieus debet denu at lum and natura recepti. The recipient (۳۴۰)
must be altogether free from the nature of the things received

Mont Cassin (۳۴۱)

Pendasio (۳۴۲)

Gabriel Nande (۳۴۳)

Fortunico Licito (۳۴۴)

Berigard (۳۴۵)

Fardella (۳۴۶)

Leonardo de Vinai (۳۴۷)

Aconzio Erizzoe (۳۴۸)

Giordano Bruno (۳۴۹)

Telsio (۳۵۰)

Companella (۳۵۱)

Gallileo (۳۵۲)

(۳۵۳) علوم ایجابیہ سے وہ علوم مراد ہیں جن کی بنا معائنہ اور تجربہ پر ہو۔ یہ صرف معائنہ یا تجربہ میں آئے ہوئے واقعات سے بحث کرتے ہیں اور مابعدا طبعی تصورات کو تسلیم کرنے سے انکار کرتے ہیں۔

(۳۵۴) Jansenism (Ypres) یعنی عقائد جانسنی۔ کار نیلس جانسن (۱۵۸۵ء تا ۱۶۳۸ء) اپری (Yprea) کا ایک رومن کیتھولک اسقف تھا۔ اس نے آگسٹائن کے کلام سے اپنے نئے عقیدے ایجاد کئے جو معمولی عقائد رومن کیتھولک سے مختلف تھے۔ یہ آزادی پسند طبیعت کی نکالی ہوئی ایک روئیداد تھی جو کلیسائے روم کے عقیدوں سے بیزار ہو گئی تھی۔

Morosini Society (۳۵۵)

Alerdin (۳۵۶)

(۳۵۷) الہ دین معلوم نہیں کیا ہے۔ اگر الہ دین جو شاید الف یلہ سے ماخوذ ہو گا تو یہ کوئی عربی نام نہیں ہے۔

(۳۵۸) وینس میں ایک شخص مسی آلدوس مانوئیوس Aldus Manutius تھا جو کتابیں چھاپا کرتا تھا اس کی طرف یہ مطبع منسوب ہے۔

(۳۵۹) Leo X جیووانی ڈی میڈیسائی لیو دہم بمقام فلارس ۱۱ دسمبر ۱۴۷۵ء کو پیدا ہوا ۱۱ مارچ ۱۵۱۳ء کو پوپ ہوا اور یکم دسمبر ۱۵۲۱ء کو مر گیا۔ یہ شخص ادب و ہنر کا بڑا حامی تھا بڑا مصرف مزاج اور عیش پسند تھا اس کے زمانہ میں پوپ کا تمام خزانہ خالی ہو گیا۔

(۳۶۰) Bernini برنی نی ایک اطالوی ماہر فن و ہنر (آرٹسٹ) تھا۔ ۱۵۹۸ء میں بمقام نیپلس پیدا ہوا اسے بمقابلہ نقاشی کے فن تعمیر عمارت و بت تراشی میں زیادہ ملکہ تھا۔ روم و فرانس کے شاہی درباروں میں اسی وجہ سے بہت رسوخ حاصل ہوا۔ ۱۶۸۰ء میں اس کا انتقال ہوا اور ایک لاکھ پونڈ ترکہ چھوڑا۔

Barromini (۳۶۱)

Cesalpin (۳۶۲)

Cardan (۳۶۳)

Vanini (۳۶۴)

Berigard (۳۶۵)

Cesalpin (۳۶۶)

Nicolas - Jaurel (۳۶۷)

(۳۶۸) Spinoza اسپانوزا ہالینڈ کا مشہور و معروف حکیم گذرا ہے۔ مسٹر ڈام میں ۲۴ نومبر ۱۶۴۲ء کو پیدا ہوا۔ اس کے آباء اجداد ان مہاجرین بنی اسرائیل میں سے تھے جو کیتھولک مذہب کے مظالم کی وجہ سے اسپین اور پرتگال سے بھاگ کر یہاں آکر پناہ گزیں ہوئے تھے۔ اس کے باپ اور دادا یہودیوں کی جماعت میں بڑے معزز کہے جاتے تھے۔ اس کی ابتدائی تعلیم سال لوی مارٹیرا اور مناج بن

اسرائیل کے یہاں ہوئی اور تالمود سے واقفیت حاصل ہوئی۔ ابن عذرا۔ میمون۔ لوی ابن جرشون حسدائی اور دیگر یہودی حکمائے قرون وسطیٰ کی کتابیں پڑھیں مگر علوم مسیحیہ سے اسے شغف تھا۔ وانڈن اینڈ Vanden Ende سے اس نے لاطینی زبان میں مہارت حاصل کی جس نے تمام فلسفہ جدید و علوم حکمت کا دروازہ کھول دیا۔ اس کا فلسفہ ابن طفیل اور مولانا روم کے فلسفہ سے لبریز ہے۔ فیکلس والی ایک آسٹروی محقق اسی فلسفہ اسلامی کا روحانی لڑکا اور ابن طفیل کے خیالات سے معمور بیان کرتا ہے۔ یہ شخص حکمائے دور جدید کا سردار اور امام کما جاتا ہے۔ تپ دق نے اس حکیم کا خاتمہ کر دیا۔ ۲۰ فروری ۱۶۷۷ء کو بروز شنبہ بہت زیادہ بیمار ہوا۔ ڈاکٹر کو بلایا گیا مگر وہ دیر میں پہنچا۔ اسپتال کا اسی روز انتقال ہو گیا تھا۔

Sapience (۳۶۹)

Giardano Bruno (۳۷۰)

Champ da Flore (۳۷۱)

Cardan (۳۷۲)

De Uno (۳۷۳)

De Consolatione (۳۷۴)

The Theonoston (۳۷۵)

(۳۷۶) اس میں مسئلہ وحدت الوجود کا رنگ نظر آتا ہے جس پر ابن رشد کا فلسفہ عقل مبنی ہے۔ یہ خیال کارڈن نے یقیناً ابن رشد سے لیا ہے اور خود ابن رشد نے غالباً "شیخ محی الدین ابن العربی سے لیا ہوگا جو وجودیوں میں ایک بڑے سربر آور وہ شیخ گذرے ہیں اور ابن رشد کے ہم عصر تھے۔ ابن رشد نے ایک مرتبہ شیخ سے تحصیل تصوف کا شوق بھی ظاہر کیا تھا مگر شیخ نے تعلیم دینے سے انکار کیا۔ Jules - Caesar Scaliger (۳۷۷) جولیس سیزر اسکالیر۔ اپنے زمانہ کا مشہور عالم و فاضل شخص تھا۔ قلعہ لاروکا (La Rocea) اٹلی میں ۱۴۸۳ء میں پیدا ہوا اور رونا کے شاہی خاندان سے تھا۔ ۱۵۱۳ء میں فوجی نوکری ترک کر کے دارالعلوم بلونا میں طالب علم کی حیثیت سے داخل ہوا جہاں پانچ برس رہا۔ اس کی شہرت ایک فلسفی اور سائنس دان کی حیثیت سے بہت ہوئی۔ اس کی تصنیفات بہت ہیں۔ ۲۱ اکتوبر ۱۵۵۸ء کو بمقام ایجن (Agen) انتقال کیا۔

De Suhtilitate (۳۷۸)

Gabriel Naude (۳۷۹)

Apologia does grands hommes p. 232 - Eayle, art averroes note E.

Claudy Berigard (۳۸۰)

Brucker (۳۸۱)

Vanini (۳۸۲)

Carmelite Jean Bacon. (۳۸۳) جین (جان) بیکن ایک قرطبی راہب تھا جو بمقام بیکن تھارپ (نار فاک) پیدا ہوا۔ راجر بیکن کا یہ پڑپوتا تھا۔ یہ شخص بڑا صاحب تصنیف تھا۔ لوسی لیو۔ دانی فی اس کا ذکر بہت ادب سے کرتا ہے اس کی مشہور کتاب یہ ہے۔

Doetoris resouti Joannis Bacconis Anglica Carmelitae
radiantissimi apus super quottuor sententiarum
libris. (published 1510 A.D.)

اس راہب کا انتقال ۱۳۴۶ء میں ہوا۔

Vanini (۳۸۴)

Dialogues (۳۸۵)

Amphitheatre de Peternelle providence divino magique (۳۸۶)
christiano-physique Astrologico Catholique centre
le anoiens philosophes les Atheesles-Epicuriens le
le Peripa-teticiens les Stoidians etc.

Ceterum sacrosanctoe Romanoc ecclesiae me Sublicio For (۳۸۷)
the rest I submit myself to the most Holy Roman Church.

La Monnoic (۳۸۸)

Bodin (۳۸۹) جین (جان) باڈن۔ فرانسیسی حکیم تھا جو بمقام انجرس (Angers) ۱۵۳۰ء میں پیدا ہوا۔ اس کے علم و فضل و طلاقت لسانی نے شاہ ہنری سوم کی نظروں میں اس کا رسوخ بڑھا دیا۔ اس کی کتاب فلسفہ طبعی پر بہت مشہور ہے جو سات آدمیوں کے درمیان ایک طرح کا مکالمہ ہے۔ ایک یہودی ایک مسلمان۔ ایک پیرو لوتھر۔ ایک زونگی۔ ایک رومن کیتھولک۔ ایک ایتھوری۔ اور ایک موحد میں گفتگو ہوتی ہے اور اس نتیجہ پر سب آئے ہیں کہ باوجود اختلاف مذہب سب کو رواداری کے ساتھ رہنا چاہئے اور مذہبی جھگڑوں سے بچنا چاہئے۔

Postel (۳۹۰)

Gorasse (۳۹۱)

Patrizz (۳۹۲) فرانسکو پتریزی اطالوی حکیم و ماہر سائنس بمقام کلیسا (Clissa) واقع ڈیشیا میں ۱۵۲۹ء میں پیدا ہوا۔ پیروان ارسطو سے اس کا ہمیشہ مناظرہ رہا کرتا تھا۔ اور یہ ہمیشہ افلاطون کی طرفدار رہا کرتا تھا۔ ۱۵۹۷ء میں بمقام روم وفات پائی۔

Francois Vimercati (۳۹۳)

Jean Bruyerin Champier (۳۹۴)

Lyon (۳۹۵)

(۳۹۶) غالباً "فلاسفہ مراد ہے۔

Ruckermann (۳۹۷)

Antonio (۳۹۸)

Jesuits of Coimbra (۳۹۹)

(۴۰۰) فلسفہ مدرسہ کی ابتدا اور عروج اسپین کے باہر ہوا ہے۔ ابن رشد گوندیسی تھا مگر جب اس کے فلسفہ کی خود اندلیسوں نے پروانہ کی اور اسے دیس سے پردیس ہونا پڑا تو بیرونی ممالک کی آغوش میں اس نے پرورش پائی اور وہیں بڑا ہوا۔ ابن رشد کی بھی شہرت اپنے فلسفہ کے ساتھ ہی ساتھ دوسرے ملکوں میں ہوئی گویا اپنے ملک سے اسے بھی جلا وطن ہونا پڑا۔

Naude (۴۰۱)

Tertullian (۴۰۲)

Subpallio Philosophorum partiarcha and haereticorum (۴۰۳)

Duplessis - morney (۴۰۴)

بطریق لھدان در لباس دانشندان۔

Campanella (۴۰۵)

Berigard (۴۰۶)

Vossius (۴۰۷)

La Monnoie (۴۰۸)

Cui Patin (۴۰۹)

Grassc, Doctrine Curieanse p. 315. (۴۱۰)

Vanini (۴۱۱)

David Durand, La vie and les sentiments de Lucilis Vanini (۴۱۲)

pp. 52-54

Antonic Sirmond (۴۱۳)

Sirmond (۴۱۴)

Posseven (۴۱۵)

Juntes (۴۱۶)

Bagolini (۴۱۷)

Vives (۴۱۸)

Moeri (۴۱۹)

d Herbelot Bayle (۴۲۰)

Rapin (۴۲۱)

Leibnitz (۴۲۲)

Vico (۴۲۳)

Duplessis (۴۲۴)

Mornay (۴۲۵)

Daille (۴۲۶)

Drelin - Court (۴۲۷)

Gesenius (۴۲۸)

Bretschneider (۴۲۹)

فہرست اصطلاحات و فہرست اسماء

A

Alphonso	الفنشل	Abridgement	مختصر
Analysis	تحلیل - تجزیہ	Absolute	مطلق
Analytical seconds	معقولات ثانیہ	Absolutely possible	ممکن علی الاطلاق
Andalusia	اندلس	Absorption	جذب - فنا
Anima intellective	نفس معقولی	Abstractions	بجذرات
Animal	حیوان	Abubecr	ابوبکر
Annihilation	فنا	Accident,	عرض - جمع عوارض
Anthology	گلدستہ	pl. accidents	
Anthropomorphism	عقیدہ او تار	Accident, negative	عوارض سلبی
Argumentation	استدلال	Accidents, positive	عوارض ایجابی
Aristotle	ارسطو - ارسطو	Acquired, intellect	عقل اکتسابی
Asceticism	مجاہدہ - ریاضت	Active	فعال
Asharism	اشعری	Active force	قوت فاعلہ
Astronomy	علم ہیئت	Active intellect	عقل فعال
Atom	سالمہ - اجسام دقیقہ بسیط	Agent	فاعل
Atomic system	اجسام دقیقہ بسیط کا نظام	Alareos	الارک
Attributes	صفات	Alexander'd	اسکندر افروسی
Avenpace	ابن باجہ	Aphrodisies	
Averroes	ابن رشد	Almohades	الموحیدین
Averroism	فلسفہ ابن رشد	Almoravide	المرابطہ انہیں الملتین
Avicbron	ابن حیرل		بھی کہتے ہیں

Consciousness	شعور
Corruptible	قابل فساد
Corruption	فساد
Cosmology	علم الکائنات
Cosri	خضریٰ
Costa-ben-Luca	قسط بن لوقا
Critique	تنقید - نقد
Culture	تمدن

D

Daniel	دانیال
De Anima	الروح
De Causes	الاسباب
De Coloet Mundi	الفلك والارض
De Consolatione	الاشکین
De Febribus	الحمی
De Immortalitate animae	بقائے روح ابدیت روح
De musica	موسیقی
Demutrimento	الغذا
De Sensibus	رسالہ برویت و ستارہ بینی
Desimplicibus	المفرد
Despermate	النفس
	القالہ فی جرم السماوی جوہر الکون -
Desubstantia Orbes	اجرام سماوی
Desubtilate	التدقیق
De Uno	الوحدة
Definitions	تعریفات
Demiurge	مظہر صنعت خلّاتی - خالق

Avicienna

B

Barcelona	برسلونہ
Beautiful, the	جمال
Becoming	شدن
Being	وجود بودن
Beings	موجودات
Benjamin	ابن یامین
Biography	سیرت

C

Canon	قانون
Canon law	شرع شریف
Cantiquades	غزل الغزلات
cantiques	
Canto	بند
Cardova	قرطبہ
Castile	قسطہ - قسطید
Causality	تسبیب
Chance	اتفاق
Ciel	فلک
Comet	ددار ستارہ
Commentary	شرح
Commentary, great	شرح بیہد
Commentary, medium	شرح متوسط
Commentator	شارح
Conclusion	نتیجہ
Conclusion, legitimate	نتیجہ صحیح

Ens	انفس	Demonstration	کشف
Ensemble	مجموعہ کلیات	Derived noun	اسم مشتق
Esoteric	باطنی	Dessertations	مقالہ جات
Essence	جوہر - عین - ذات	Destruction of	تہافتہ التہافتہ
Eternity	قدم مادہ - مادہ کا قدیم ہونا	destruction	
of Matter		Distruction of	تہافتہ الفلاسفہ
Ethique	اخلاق	Philosophers	
Eucharist	عشاء ربانی	Details	جزئیات
Evolution	ارتقاء	Determined	معین
Exegesis	شرح	Dialectics	مقولیات
Existence	وجود	Diarrhaea	زحیر
Existence, eternal	قدم	Dictionnaire	قاموس علوم
Existence, temporary	حدوث	dessciences	
F		Diluvium	طوفان
Faculties of the soul	قوی انفسیہ	Dimensions' three	ابعاد ثلاثہ
Faculty	قوة	Disposition	صلاحیت - میدان
Faith	مذہب	Dissident	معتزلہ
Fatalism	جبریت	Divine essence	ذات الہی
Felicity	نعمت	Divinity	الوہیت
Felicity, supreme	نعمت عظمیٰ	Doctrine of the	مسئلہ نظام سمعہ
Fieri	علت سبب	Enneades, the	
Force	قوة	Doctrines	مسائل - اعتقادات
Force, active	قوت فاعلہ	Du Ciel (of Heavens)	فلکیات
Force, passive	قوت منفعلہ	E	
Form	صورت	Earth	ارض
Formulas	عقائد	Efficient cause	علت فاعلی
Free-thinkers	اہل تحقیق	Encyclopaedia	دائرۃ المعارف
			علمائون (علم + دائرہ = علامہ، جمع علمائون)

Illumination	نور
Image	شبیه
Immediate	بلا واسطہ
Immersion	تخلل
Immortality	ابدیت
	ابدیت من حیث الکل
Immortality, collective	ابدیت مجملہ
Immutable	قدیم۔ ازلی ابدی۔ لازوال
Impersonal	لا شخصی
Impression	ارتسام
Inaction	تعطیل
Incarnation	اوتار
Incorruptible	نا قابل فساد
Incredulity	الحاد
Individual	فرد انسانی۔ فرد
Individuality	انفرادیت
Individuation	تشخیص۔ تفرید
Infallibility	معصومیت
Innovation	احداث
Insoluble	لا نحل
Intellect	عقل
Intellect, acquired	عقل اکتسابی
Intellect, material	عقل بیولانی
Intellect, objective	عقل خارجی
Intellect, passive	عقل منفعل
Intellect, potential	عقل کامنہ
Intellect, separate	عقل متفارقتہ
Intellect, subjective	عقل ذہنی

G

Galen	جالینوس
General laws	نومیس عامہ
Generation	تولید۔ کون
Genie	جن
Germ	جرثومہ
Gerson	جرشون
Gibraltar	جبل الطارق
Good, the	خیر
Gratuitous	دہبی

H

Harmony	اتصال۔ ربط
Harraneans	حراثین
Hasdai ben	صدای ابن شفروت
Schaphrout	
Hearing	سامعہ
Heavens	افلاک
Heresy	کفر
Hippocrates	بقراط
Hypostases	اقانیم ثلاثہ
Hypothesis	نظریہ

I

Ibn-el-Haiten	ابن الہیشم
Ibn-Baja	ابن باجہ
Ibn-el-Abbor	ابن الابار
Ibn-Sabin	ابن سہین
Ibn-Zohr	ابن زہر
Illedelmedigo	الیاس مدیجو

M

Maimon	میمون
Maimonides	میمنوئی
Malaga	مالاگہ
Manichaens	فرقہ مانویہ
Manuscript	قلمی نسخہ
Matter	مادہ - ہیو لے
	قدیم مادہ - مادہ کا
Matter, externity of	قدیم ہونا -
Medicament	ادویہ
Medicine	علم طب
Melanges	مجموعہ
Metaphysics	مابعد الطبیعیات
Metemoychosis	تباخ - آواگون
Meteorology	علم کائنات الجو
Meteors	شباب ثاقب
Methods of demonstration	منہاج
of religious dogmas	کشف الاولہ
Mono-psychism	وحدت نفسی
Morocco	مراکش
Motino	مشینو
Motor	محرك
Motor-agent	فاعل متحرک
Movement	حرکت
Multiple	تعدد
Mysticism	تصوف
Nabateans	نبطین

N

Intellect, theory of	مسئلہ عقل
Intellect, universal	عقل کلی
Intellection	تعقل
Intellectual	عقلی - ذہنی
Intellectual agent	فاعل عقلی
Intellectual soul	روح عقلی - نفس معقولی
Intelligence	عقل مدركہ
Intelligible	قابل ادراک معقول
Intermittent fever	نواب الحمی
Internal	باطنی
Interpretation	تعبیر - تاویل
Introduction	مقدمہ

J

Jacobben-Abba-Mari	یعقوب ابن
	ابی مریم
Juda	یہودا
Junior	اصغر
Jurisprudence	فقهہ

K

Karaites	قراہین
----------	--------

L

Latent	مضمور - کامنہ
Laxatives	ادویہ مجیبہ
Leon l'Africain	لاون افریقی
Leve ben Gerson	لاوی بن جرشون
Liberty	قدر - اختیار
Libretts	رسالہ - کتابچہ
Logic	منطق

Patronymic	کنیت	Natural Philosophy	فلسفہ طبعی
Perception	ادراک	Necessary	واجب - لازم
Peripateties	مشائین متبعین ارسطو	Necessary by essence	واجب بذاتہ
Peripatetism	فلسفہ ارسطو - فلسفہ مشائین	Nagation	نفی
Perpetuity	بقا -	Newness	حدث
Personal	ذات مشخص	Nicolas de Damas	نقولای دمشق
Personality	شخصیت	Nicomache	نقوماچس
Perspicacity	فراست	Non, the	نتائج سلبی
Physics	طبیعیات	Non-being	عدم نتائج سلبی
Physiognomy	علم قیافہ	Nothingness	عدم
Plato	افلاطون	O	
Pleiades	عقد ثریا	Objective	خارجی - معروضی
Plotinus	افلاطینوس	Objective cause	خارجی سبب - مادی سبب
Poetique	عروض	Occidental	اہل مغرب - مغربین
Polemies	بحث و مباحث	Ontology	علم مابینت اشیاء
Politique	سیاست	Opinion	مقال
Porphury	فروریوس	Opus majus	کتاب بزرگ
Positive	ایجابی	Opustertium	کتاب ثالث
Possibility	امکان	Organon	قانون
Possible	ممکن	Oriental	اہل مشرق - مشرقین
Possible by essence	ممکن بذاتہ	P	
Petential intellect	عقل کاملہ	Pantheism	فلسفہ ہمہ اوست
Potentiality	استعداد مضمحلہ - استعداد کاملہ	Paraphrase	ملخص
Predestination	جبر	Particular	فرد
Predicate	محمول	Particulars	جزئیات
Primary	اولیہ		اجسام صغیرہ طبیعیہ
Primilte proedicatorum	محمولات اولیہ	Parva Naturalia	اشیائے طبیہ صغیرہ
Primordial	اولیہ	Patriarch	بطریق

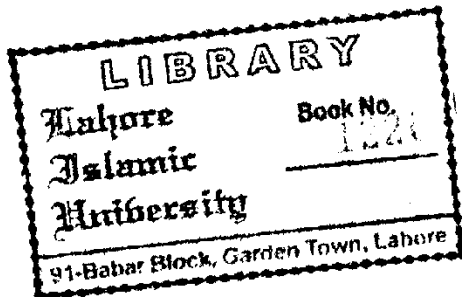
Re-absorption	جذب مکرر	Primordial reason	عقل اول
Realism	فلسفہ حقیقت اشیاء		مسئلہ تیسب۔
Reason	عقل۔ عقل استدلال	Principle, the causal	مسئلہ علت و معلول
Relative	اضافی	Problems	مسائل
Renaissance	زمانہ احیائے نشر علوم	Prolegomena	مقدمات
repose	سکون	Prophetism	نبوت
Republic	جمہوریت	Proposition	قضیہ
Rest	سکون	Proposition, contingent	قضیہ احتمالیہ
Resultant sound	آواز حاصل	Proposition, false	قضیہ کاذبہ
Revelation	وحی۔ الہام	Proposition, necessary	قضیہ ضروریہ
Rhetorique	معانی و بیان	Proposition, true	قضیہ صادقہ
S		Providence	رب۔ ربوبیت
		Psychology	نفیات
		Purification	تزکیہ
		Putrid fever	تیمات العفنیہ
		Pythagoras	فیثاغورث
		Q	
		Qualibeta	شذرات
		Qualities	صفات
		Quiddity	خصوصیت امتیازی
		Quietism	استغراق
R		R	
		Rabi Yuda	ربی یودا
		Rational	زوادراک
		Rational theology	علم کلام
		Rationalism	عقلیت
		Rationalistic	عقل۔ معقولی
		Rationalistic mysticism	تصوف عقلی
Salvation	نجات		
Samuel Aben Tibbon	سموئل ابن ٹیبون		
Saturn	زحل		
Scepticism	ریب		
Schism	فرقہ		
Scholastic	مدرسی		
	فلسفہ مدرسی		
Scholastic philosophy	فلسفہ الہیات		
	مدرسین۔ حکماء الہیات		
Scholastics	از مشد وسطی		
School	مدرسہ		
Sciences	حکمت۔ علوم		
Sciences of Geneology	علم الانساب		
Secondary	ثانیہ		
Sectaries	اہل بدعت		
Senior	اکبر		

System	نظام - مذہب	Sensation	احساس
T		Sense	حس
		Sensibility	حسیت
		Seperate	متفارقہ
		Seville	اشبیلہ
		Sic, the	سیراچ ایجابی
		Sicily	سقلیہ
		Simplicius	سپلی سیوس
		Simulacrum	شائبہ
		Somme	مجموعہ
		Sophism, the	براین باطلہ
Sophist	اشراق فیسین		
Soul	نفس - روح		
Sources	منابع		
Space	جز - فضا - مکان -		
Species	جنس		
Speculation	فکر		
Speculative	مدرکہ		
Spiritistic soul	روح حیوانی		
U		تعلیمات مدرسہ -	
		تعلیمات فلسفہ الہیات	
		نظر	
		موضوع	
		ذہنی - موضوعی	
		ذات	
		قیاس	
		قیاس شرطی	
		تطبیق مالا ممکن	
		Union	اتصال
Unity	احدیت		
Universal	کل - کلی		
Universe	عالم		
V		فعل	
		حقائق	
		نیکی	
		عقل استدلالی	
		دانش	
		کلمہ	
		شیبہ	
		شیبہ	
		شیبہ	
		Verb	فعل
Verities	حقائق		
Virtue	نیکی		
Vous	عقل استدلالی		
W		فعل	
		حقائق	
		نیکی	
		عقل استدلالی	
		دانش	
		کلمہ	
		شیبہ	
		شیبہ	
		شیبہ	
		Wisdom	دانش
Word	کلمہ		
X		شیبہ	
		شیبہ	
		شیبہ	
		شیبہ	
		شیبہ	
		شیبہ	
		شیبہ	
		شیبہ	
		شیبہ	
		Xativa	شیبہ

Z

Zoroaster

زورشت



”ابن رشد اور فلسفہ ابن رشد“ ریتاں ساں کی مشہور زمانہ کتاب ہے۔ ریتاں ساں مشہور فرانسیسی فلسفی تھے۔ اس کتاب میں انہوں نے تاریخی حوالوں سے یہ دکھایا ہے کہ فلسفہ اور طب میں ابن رشد کی کیا زبردست خدمات ہیں۔ اس مسلمان فلسفی کے ساتھ مسلمان بادشاہوں اور مسلمان عوام نے کیا سلوک کیا۔ اس مسلمان فلسفی کی فکر کس طرح یورپ میں نشاۃ ثانیہ کی بنیاد بنی اور یورپ نے اس سے کیا سیکھا۔ کھلا پن اور رواداری یورپ نے بلاشبہ اسی فلسفی سے سیکھی۔ بلاشبہ اگر مسلمان بھی اس فلسفی کو اس قابل سمجھتے کہ اس سے کچھ سیکھا جائے تو آج ذلت اور پستی کی گہرائیوں میں نہ گرے ہوتے۔

