

188856

UNIVERSAL
LIBRARY

OU 188850

UNIVERSAL
LIBRARY

OSMANIA UNIVERSITY LIBRARY

Call No. 92129 Accession No. 15565
Author J - ... 15573
Title

This book should be returned on or before the date
last marked below. |

سلسلہ دارالمصنفین
(۱۹)

ابن رشد

یعنی

ابن رشد کی سوانح عمری، اس کا عظیم کلام اور اس کا فلسفہ، اس کے

فلسفہ پر ناقداً تبصرہ اور یوں۔۔۔ پمیں اس کے فلسفہ کی

اشاعت کی تاریخ

از

مولوی محمد یونس صاحب انصاری اور جوم فرنگی محلی

—*—

باہتمام مولوی مسعود علی ندوی

مطبع ہمدان، عظیم گاہ میں چھپوے

عرفت پبلشرز

۱۳۶۴ھ

مرحوم مصنف

پہلے بہری دہسہ بین کہ دریک ہفتہ

گل سرزد و درخیز کرد و بشت گذشت و برحیت

دنیا کی ناکامیوں کی فہرست بڑی طویل ہے، لیکن شاید اس میں سر عنوان اس نام کی کو جگہ ملے گی

نسان بڑی توقعات، اور خوش آئند امیدوں کے ساتھ اپنے کسی کام نامہ کا آغاز کرتا ہے لیکن اس سے

پہلے کہ کارنامہ کا درق آخر ہو، زندگی کا درق ختم ہو جاتا ہے۔ مرحوم مصنف نے اس سے پہلے دلچسپی سے

کے سلسلہ میں اپنی کتاب روح الامتقاع شائع کی تھی اور یہ دوسری کتاب ختم کر کے پہلے کو بھیجی تھی کہ

نومبر ۱۹۲۲ء میں وفات پائی، ملک کی بزم دانش کے اس نوجوان ممبر کا سانحہ موت ہمیشہ کے لیے ایک

یادگار غم رہے گا، بھاری در خواست پر ہمارے دوست، اور مصنف مرحوم کے عزیز رفیق مولوی معین الدین

سبب انصاری نے ان کے وراثت کے چند صفحات لکھ کر بھیجے ہیں، جو اس ورق کے بعد آ رہے ہیں

میں گے۔

یہ نظر کتاب نہ صرف اردو میں بلکہ تمام قدیم و جدید مشرقی تصنیفات میں سب سے پہلی ہے جس میں

ابن رشد کے متعلق اس قدر معلومات کیا گئے ہیں، بلکہ اس سے آگے بڑھا کر کہا جاسکتا ہے کہ ابن رشد

کے متعلق اس قدر ذخیرہ نہ صرف مشرق بلکہ مغرب میں بھی کسی ایک تصنیف میں فراہم نہیں ہو سکتا ہے۔

یہ کتاب پہلے مسز ایچ بی کے اس مسلمان خاندان کی سوانح نگاری کا فخر ہمارے مرحوم اور بھاری ہمیں

کے ہمدرد شہرین فاضل اعجاز و الملک مسز لوی سید حسین نگار (رام پور) نے ہمدردہ اسلامی کونسل سب سے منویش

قابل شکر ہے، ابن رشد کے متعلق ایک مختصر مضمون مغربی واقع سے اردو کا ترجمہ میں لکھا گیا

اس کے بعد علامہ شبلی کو یہ فخر ہے کہ اُنھوں نے مسئلہ میں نواب صاحب ممدوح کے جواب میں ابن رشد
 ایک مختصر مضمون مشرقی فلاح سے انبارا لکھنے میں لکھا ہے کہ اس کے بعد مسئلہ میں ایک سلسلہ مضامین اشرفیہ میں
 شایع کیا، اور جس کا آخری نام تمام حصہ معارف پورے میں شایع ہوا،

ابن رشد پر یورپ میں سب سے کمال بحث فریسی عالم پروفیسر رینان نے کی ہے، اور ایک مستقل تصنیف فلسفہ
 ارسطو کے اس سب سے بڑے شاعر کے تذکرے ہے، مسئلہ میں مصر کے ایک عیسائی عالم فرح الطول نے اپنے رسالے
 اجماع میں ابن رشد و فلسفہ کے نام سے رینان کی کتاب کی عربی میں تلخیص کی، لیکن ہندوستان نے رینان
 کی کتاب کی اس سے زیادہ قدر کی حیدرآباد دکن میں غالباً مولوی سید علی بگڑی کے مشورہ سے رینان کی
 اس کتاب کا فرانسیسی سے انگریزی میں ترجمہ کر دیا گیا، یہ انگریزی ترجمہ مسودہ ہی کی صورت میں تھا کہ واقعات
 کی رو بدلی گئی، مولوی یونس مرحوم نے جب ابن رشد پر لکھنا چاہا تو میں نے ہی اذکو حیدرآباد کے اس
 انگریزی ترجمہ رینان کا پتہ دیا، اور آخر مرحوم نے اذکو حاصل کیا، اور جا بجا اپنی کتاب میں اُسکے حوالے دئے،
 یہ پیش نظر کتاب نہ صرف ابن رشد کے احوال و سوانح، اور اس کے علوم و مسائل تصنیفات کے تذکرہ
 ہی پر مشتمل ہے بلکہ اس میں مسلمانوں کے علم کلام، اور فلسفہ کی تاریخ و تنقید بھی ہے، اور نیز یورپ میں اسلامی علوم
 و فنون کی ترقی و اشاعت کے واقعات کی پوری تشریح بھی ہے، اس کتاب سے یہ بھی معلوم ہو گا کہ ابن رشد تنہا
 فلسفی ہی نہ تھا بلکہ ایک نقاد و محکم اور ایک نکتہ سنج فقیہ بھی تھا،

اُمید ہے کہ ہمارے ناظرین اسلامی اسپین کے اس بوڑھے فلسفی کے حالات کی کتاب جب ختم
 کریں گے تو اسلامی ہندوستان کے اس سبزہ آغا و نوجوان فلسفی کی تحقیق، اذکوش و محنت کی داد دینگے
 اور اُس کی طلب مغفرت کے لیے دست دعا ٹھائیں گے کہ مرحوم مصنف کے لیے اب یہی سب سے بڑا

مرحوم کا دوست

صلوہ اور انعام ہے،

سید سلیمان ندوی، ناظم دارالمصنفین، ۱۲ رجب ۱۳۲۲ھ ہجری،

مصنف کے حالات زندگی

از

مولوی معین الدین صاحب انصاری فرنگی محل، بی لے بیڑ

ولادت یکم رجب ۱۳۱۴ھ مطابق ۱۹۰۱ء
وفات ۲۸ ربیع الاول ۱۳۳۵ھ مطابق ۱۹۲۲ء

نام و نسب ابو الفضل محمد یونس انصاری (مرحوم) خاندان علمائے فرنگی محل سے تھے۔ مقام ولادت و وفات فرنگی محل ہی ہے، مرحوم مفتی محمد یوسف صاحب مالک مطبع یوسفی کے منجھلے بیٹے، اور علامہ مولانا عبدالحی رحمتہ اللہ علیہ (فرنگی محل) کے نواسہ تھے، ان کے مورث اعلیٰ بن ملا حسن جنکی منطقی تصنیف "ملاحن" مشہور ہے، اور ملا قطب الدین شہید سہاوی کا نام لیا جاسکتا ہے، ملا بجر العلوم، ملا نظام الدین (بانی درس نظامی) جو ہندوستان بلکہ سیر و نجات میں بھی علمی دنیا کے رچال کبار میں شمار ہوتے ہیں گھنٹو کے اسی خاندان قدیم کے ارکان ملتے تھے،

تعلیم و تربیت | مرحوم کی تعلیم تمام فرنگی محل میں ہوئی، اور ان کے اساتذہ میں اکثر انھیں کے اعزہ ہیں، عمر کے پانچویں سال سے نوین سال تک حفظ قرآن میں مصروف رہے، انتہائی دروس میں شہرہ آفاق مولانا عبدالحی صاحب مرحوم، مولانا محمد عظمت اللہ صاحب، اور مولانا قیام الدین محمد عبدباری صاحب کے سے شفیق عزیزوں سے فخر تلمذ حاصل کیا، اور مدرسہ نظامیہ فرنگی محل سے تکمیل کی سند

لے فرنگی محل کی تاریخ کے لیے ملاحظہ ہو، احوال علمائے فرنگی محل (مطبع یوسفی گھنٹو) و سفرنامہ ڈاکٹر برنیر (انگریزی) صفحہ ۱۲۹۲ یڈیٹوریل فٹ نوٹ از اسمتہ،

پائی، مولوی حافظ محمد بشیر صاحب مرحوم منڈیا نومی (ندوی) جنھوں نے اپنی قیمتی زندگی کو گناہی میں
 رکھ کر خدمتِ علم کے لیے وقف کر دیا تھا، ان کے ایک شفیق استاد ہی نہ تھے، بلکہ ایک ہنشین دوست بھی تھے
 درسِ نظامی کے ساتھ ساتھ بیچ کے طور پر انگریزی زبان کی بھی تحصیل کرتے رہے، اور موروثی ذکاوت و فراست
 کی بدولت جلد ہی اس قابل ہو گئے کہ انگریزی کی دقیق فلسفیانہ تصانیف کو پڑھ کر تقریر و تحریر میں ان پر
 برابر رائے زنی کیا کرتے تھے، تکمیلِ علومِ عربیہ کے بعد مدون اس آرزو میں رہے کہ جوئے علم میں ہندو
 سے باہر کم از کم مہتر تک پہنچ سکتے، یا کسی ہندوستان ہی کی یونیورسٹی میں شریک ہو جائے، یہ صورتیں
 بظاہر آسان تھیں کیونکہ مرحوم کے والدین فرنگی محل کے متمول افراد سے ہیں، فارغ التحصیل ہونے سے
 وقت مرحوم کا سن سترہ سال سے زیادہ نہ تھا، لیکن اطراف و جوانب کے اثرات نے یہ آرزو میں پورہ
 نہ ہونے دین، جبکہ ایک سبب یہ بھی ہوا کہ اسی نوعمری میں مدرسہ نظامیہ نے انکی خدمات طلبہ کے
 ان کے بہت سے ارادے فسخ کر دیئے، اس دارالعلوم کی خدمت کے لیے وہ ہر قربانی پر ہمیشہ تیار رہا
 ۲۲ سال کی عمر تک ادبِ معقولات اور فقہ وغیرہ کے درس دیتے رہے، اور بعض انتظامی عہدوں کے
 فرائض بھی قابلیت سے انجام دئے، اس کے بعد فکرِ معاش میں حیدرآباد آ گئے اسی ضمن میں وہ ان
 ان کے احباب اُعرۃ نے امتحانِ وکالت کے لیے مجبور کیا اور مرحوم کو برائے چند سے درجہ قانون میں
 میں شریک رہنا پڑا، لیکن قانونی مشاغلِ فطرۃ انکی طبیعت کے موافق نہ تھے کچھ ناموافقیت اب دہوا
 بھی ایک بہانہ بنی، ناچار لکھنؤ واپس آئے اور اپنے قدیم مشاغل میں بدستور منہمک رہنے لگے،

معیشت | لیکن ۱۹۲۰ء میں جامعہ عثمانیہ میں تقرر ہوا، اور مسلم دینیات کی حیثیت سے ریاست حیدرآباد میں

میں دوبارہ سکونت اختیار کی، یہ پہلا موقع تھا کہ مستقل طور پر گھر چھوڑا، جامعہ عثمانیہ بلکہ حیدرآباد کو

لے حافظ صاحب مرحوم منڈیا نومان مضافتِ لکھنؤ کے باشندہ تھے، توسط تک دارالعلوم ندوہ میں تعلیم پائی تھی، مولانا

محمد فاروق صاحب چاکوٹی سے خاص فیض حاصل کیا تھا، اور مولانا بھی ان پر بہت توجہ فرماتے تھے،

ان کو دلی انس تھا، اور وہ ان کی اردو ویوٹورسٹی کی کامیابی کا پورا یقین رکھتے، اور اس کی ابتدائی حالت کو سمجھانے کی کوششیں کرتے رہتے تھے، اس زمانہ کے ترکِ وطن سے جو حریتِ عمل اور آزادیِ خیال اونکو میسر ہوئی تھی، اسکا اپنی سابقہ زندگی سے موازنہ کر کے کہا کرتے تھے کہ مجھے دنیائے علم کی شہرت کے گویا کل حقوق حاصل ہوئے جاتے ہیں مگر افسوس کہ یہی زمانہ ملازمت ان کے مرض الموت کی ترقی کا زمانہ تھا، تب دق شروع ہو چکی تھی بالآخر بغرض علاج مگر زندگی سے مایوس ہو کر وطن چلے آئے، اور تقریباً چھبیس برس کے سن میں وفات پائی،

سیرت | مرحوم کا ہر شہنا سا ہمیشہ انکی غیر معمولی متانت، حلم و حیا، استقلال اور علم دوستی کا مداح رہا، ان کے بے تکلف ہمیشیوں میں بھی کبھی کسی کو انکی بابت کوئی خلاف وضع بات باذہن نہیں ہو سکتی تھی، انگریزی محل کے نو عمروں میں انکی ذات نہ صرف ان کے اخلاق و عادات کے لحاظ سے ضرب المثل تھی، بلکہ حقیقت ان کے بعض ہم عمروں کے لیے شیعہ ہدایت ثابت ہوئی، اور پھر یاد و جو ان محاسن کے ان سے رشک و حسد کرنے والا شاید دنیا میں کوئی نہ تھا، ایسا ہر دماغ پر شخص جو بذریعہ کسی ایک معین سبب شہرت کے ایک گروہ کے گروہ کی آنکھوں کا تار اہنار ہا ہوا، اسکی نیکوین میں مبالغہ کرنا ایک سیرت نگار کے امکان سے باہر ہے، ادنیٰ عمر سے مرحوم کے علمی رجحان کی یہ کیفیت تھی کہ کھیل کے وقت تقریبی کتابوں کی طرف متوجہ ہو جاتے تھے، بلکہ ساتھیوں کو بھی ایسے مشاغل کے لیے لگاتے تھے، اطراف کے علمی چرچوں نے ذوقِ تصنیف و تالیف کو تداہمی سے اونکا مقصد زندگی قرار دے دیا تھا، جس میں تصنیف و تالیف نہیں کر سکتے تھے تو مصنفین کے اشغال کی طرح طرح سے نقل ہی کیا کرتے تھے، مگر میں مولانا عبدالحی مرحوم کا کتب خانہ موجود تھا جس کی نقل و پیمین میں اپنی الماری کو قرار دیتے تھے، جب اصلی توجہ کا وقت آیا تو مولانا کے قابلِ قدر کتب خانہ کی ترتیب و ترقی میں اپنے جدید مذاق کے لحاظ سے طبع کوششیں بھی کیں، حتیٰ کہ فی زمانہ ہندوستان کا غالباً ایک ہی نسخہ کا کتب خانہ ہے جس کی فہرست انکسٹانک

دو بڑے تعلیمی مرکزوں میں قدر کے ساتھ رکھی ہوئی ہے، اور مرحوم کے قابل تقلید حوصلوں کی داد دے رہی ہے، اسی قسم کی دلچسپیوں میں انکی مختصر عمر ختم ہو گئی اور مرنے سے قبل اگر کچھ عزیزوں کو وصیت کی، تو یہی کہ حتی الامکان مسکن مولانا عبدالحی کی علم پر درنضا کو کہی نہ چھوڑنا، درحقیقت مرحوم کی زندگی نے واضح کر دیا کہ ماحول زندگی اور عام تربیت کا اثر انسان کے افکار اور عقلِ عاملہ پر کس حد تک ہو سکتا ہے، تصنیفات وغیرہ، مرحوم ہمیشہ کچھ نہ کچھ لکھا کیے لیکن ذہنی ارتقا کے ساتھ جون جون خیالات بلند ہوتے گئے ادائل عمر کی تحریروں کو اپنے زمانہ جاہلیت کی طرف منسوب کر کے تلف کرتے گئے مثلاً تقریباً تیرہ سال کی عمر میں مولانا نے روم کے رنگ کی ایک فارسی شہنوی لکھنا شروع کی تھی، مگر اتفاق سے جلد ہی اس کے کچھ اشعار کسی بزرگ کے گوش گزار ہو گئے انھوں نے پسند تو کیے اور داد بھی دی، مگر ساتھ ہی شاعری کی اس قدر مذمت کر دی کہ نوعِ مصنف کی طبیعت اس مشغلہ سے بہت دور ہو گئی، اور پھر کبھی شعر موزون کرنے کا خیال تک نہیں کیا، مگر اس سے طبیعت کی شعور پسندی اور سخنِ نہمی کی ترقی کا خون نہیں ہوا، بے تکلف احباب کی مختصر مجلسوں میں یہ چرچے بھی رہتے تھے اور مرحوم کو ان صحبتوں سے بہت دلچسپی تھی،

سیاسی لٹریچر کا بہت شوق تھا، بلکہ یہ کہنا بھی غائباً بجا نہ ہو گا کہ سیاسیات میں وہ لکھنؤ کے سب سے زیادہ باخبر اشخاص میں تھے، جنگِ گذشتہ سے کچھ قبل حافظِ وہبہ نامی ایک مصری عالم اور جہانگیرہ سیاحِ فرنگی محل میں ایک عرصہ تک ایک مسلم کی حیثیت سے مقیم رہے، موصوف علم و شہرت سے دو مغربیہ اور فاضل تاریخ و سیاسیات میں چھی دستِ گاہ رکھتے تھے، مولوی محمد یونس مرحوم ان کے شاگرد ہوئے اور اپنی ذکاوت اور مستندی کی بدولت انھیں اپنا گرویدہ کر لیا، مرحوم کو بھی ان سے ایسی عقیدت ہوئی کہ بعض علی اور اسلامی مقاصد پورے کرنے کے خیال سے ان کے ساتھ ترکِ وطن تک آمادہ ہو گئے متحدہ وجود سے یہ مقصد تو پورا نہ ہو سکا، لیکن اس ضمن میں عربی لکھنے اور

بولنے کی خوب مشق ہو گئی،

پچھلے سات یا آٹھ سال میں مرحوم نے جو کچھ قلمبند کیا، اسکا اکثر حصہ کسی نہ کسی صورت میں شایع ہو چکا ہے، اُن کے مطبوعہ وغیر مطبوعہ مضامین کے مطالعہ سے یہ رائے قائم ہوتی ہے کہ اسکا مقصد زیادہ تر مشرقی طرزِ تخیل کا مغربی تصورات سے مقابلہ کرنا ہوا کرتا تھا، اور وہ ایک گروہ کو دوسرے گروہ سے روشناس کرانا چاہتے تھے، ان کے متعدد مضامین "معارف" "اعظم گڑھ" میں چھپے ہیں جن میں "حقیقتِ علم" قاصد قابل ذکر ہے، علیات کے موضوع پر ہماری زبان میں یہ سلسلہ مضامین اپنی نظیر بس آپ ہی سمجھا گیا ہے، رسالہ "النظامیہ" (فرنگی محل) میں جو مضامین درج ہوئے ہیں اُن میں "افلاطون کے اصولِ سیاسی" کے زیر عنوان ایک سلسلہ بہت ہی وسیع النظری کی معلومات کے ساتھ شایع ہوا تھا، اور ایک قابل قدر تبصرہ مل کی منطق پڑھتیس اقرانی کے عنوان سے ہی رسالہ میں چھپا تھا، جس میں مشرقی مصنفین کے اقوال سے مدد لی گئی ہے رسالہ "معلومات" (لکھنؤ) میں ایک مضمون "نوع انسان کی اصل" کے عنوان سے گنام چھپا تھا، وہ مرحوم ہی کی یادگار رہے اور حیاتیات کی مہری اور انگریزی کتابیں اُسکا ماخذ ہیں،

مستقل کتابوں میں مرحوم کا ایک لیجان کی کتاب کا ترجمہ "روح الاجتماع" بہت مقبول ہوا، جو اب پنجاب کے "رد و آرس" (بی اے) کورس میں داخل ہے، اصل میں اس ترجمہ کے لیے قلم اٹھانے کی تحریک "رسالہ معلومات" (لکھنؤ) کے ایک نوٹ سے ہوئی تھی جس میں توجہ دلائی گئی تھی کہ لیجان کے خیالات ابن خلدون سے بہت ملتے ہوئے ہیں، اگر کوئی صاحبِ عربی اور انگریزی واقف ہوں، اور ان دونوں کا موازنہ کریں تو یہ ایک عمدہ علمی خدمت ہوگی، چنانچہ مرحوم نے اپنے ترجمہ کے مقدمہ میں اس مقصد کو کافی طور پر ملحوظ رکھا ہے، اس کے بعد ایک عربی تصنیف کے لیے قلم اٹھایا جسکا نام "الخلافتہ" واسیتہ ہے اس میں خلافت عثمانیہ اور سخات سیاست اسلامیہ پر

مذہبی اور عقلی نقطہ نظر سے ایک قابلانہ اور مطول بحث کی گئی ہے، غرض یہ تھی کہ اسکی اشاعت ساری
 اسلامی دنیا میں ہو اور اسی ارادہ سے شیخ مشیر حسین صاحب قدوائی نے ۱۹۲۰ء میں اس کا مسودہ
 انگلستان منگوا لیا تھا کیونکہ اس زمانہ میں کسی سیاسی مصنف کی صفات کوئی کوہندوستان میں فروغ
 نامکن تھا مگر افسوس کہ اسکی اشاعت کا کوئی بندوبست نہ ہو سکا، اس کتاب کی تکمیل کے بعد مرحوم
 بہمن سوانح ابن رشد کے لیے مواد فراہم کرنے میں مصروف ہو گئے اور ۱۹۲۶ء میں یہ کتاب اشاعت
 کے لیے "دارالمصنفین" بھیج دی گئی۔ سنہ مذکور سے پہلے ہی مرحوم نے منطق پر ایک عربی رسالہ بھی لکھ لیا تھا
 جس میں بعض قدیم فلسفیانہ مسائل پر نہایت بھر کے ساتھ نئی روشنی ڈالی گئی ہے، یہ رسالہ غیر مطبوعہ
 ہے، اس کے بعد عثمانیہ یونیورسٹی میں پہنچا کر اپنے درس کے ضمن میں انھوں نے قرآن مجید کی ایک
 تفسیر لکھنا شروع کی تھی، لیکن افسوس کہ زندگی نے وفانہ کی اور وہ ناتمام رہ گئی، مرحوم کے بعض
 مضامین جکا ذکر اور پر نہیں کیا گیا، بجائے خود مستقل تصانیف کی حیثیت رکھتے ہیں، اگر ان کے مطبوعہ
 اور غیر مطبوعہ مواد کا ایک مجموعہ شایع کر دیا جائے تو ایک ضخیم جلد میں ہوگا، اور ظاہر ہو جائیگا کہ اس
 جوان مرگ نے اپنی مختصر زندگی خدمتِ علم کے لیے کس جوش و خروش کے ساتھ وقت گزارا تھی،



فہرست مضامین کتاب

صفحہ	نام مضمون	نمبر شمار	صفحہ	نام مضمون	نمبر شمار
۹۳-۸۹	ابن رشد کے اخلاق و عادات	۱		حصہ اول	
۹۸-۹۴	ابن رشد کی نسبت افسانوی شہرت	۲		ابن رشد کا تذکرہ	
۱۰۶-۹۸	ابن رشد اور مورخین عرب	۳		باب اول	
۱۱۱-۱۰۶	ابن رشد کا فضل و کمال طرہ قدس اور تلامذہ	۴	۳۲-۹	اندلس کی علمی ترقی کی تاریخ	
۱۱۶-۱۱۱	ابن رشد کا طرز تصنیف	۵	۱۴-۱۰	اسپین میں مسلمانوں کی علمی حالت	۱
۱۳۰-۱۱۶	ابن رشد کی تصنیفات	۶	۳۷-۱۸	اسپین میں علوم عقلیہ کی ترقی کی تاریخ	۲
۱۳۶-۱۳۰	ابن رشد کی تصنیفات کے قلمی اور مطبوعہ نسخے	۷		باب دوم	
	حصہ دوم		۲۶-۳۳	ابن رشد کے سوانح زندگی	
	ابن رشد کے آراء و نظریات		۳۹-۳۵	ولادت اور ابتدائی حالات	۱
	باب اول		۴۵-۴۰	ابن رشد کی تعلیم اور سن رشد	۲
۱۵۴-۱۳۶	ابن رشد اور علم فقہ		۵۵-۴۵	عقدہ تضا اور دربار کے تعلقات	۳
۱۳۶-۱۳۸	فقہ سے ابن رشد کا تعلق	۱	۶۶-۵۷	ابن رشد کی تباہی کے اسباب	۴
۱۵۴-۱۴۰	ابن رشد کی تصنیفات نقد پر نقد و تبصرہ	۲	۸۱-۶۶	تباہی کے واقعات	۵
	باب دوم		۸۶-۸۲	ابن رشد کی رہائی اور وفات	۶
۲۰۰-۱۵۵	ابن رشد اور علم کلام			باب سوم	
۱۶۱-۱۵۶	علم رشد کے علم کلام پر اجمالی نظر	۱	۱۳۶-۸۵	ابن رشد کی سیرت پر تبصرہ	

		۱۸۴-۱۸۱	ابن رشد کے علم کلام پر تفصیلی نقد و تبصرہ	۲
		۲۰۵-۱۸۳	ابن رشد اور امام غزالی	۳
	باب سوم			
			ابن رشد کا فلسفہ	
		۲۱۹-۲۱۰	ماہیت مادہ و تخلیق عالم	۱
		۲۲۸-۲۲۸	نفوس فکلیہ اور جواہر مجردہ کی تھیوری	۲
		۲۲۸-۲۲۸	نفس ناطقہ کی ماہیت مشائی فلسفہ میں	۳
		۲۵۱-۲۲۸	ابن رشد کا علم النفس (دو حدت عقل کلید)	۴
			در عقل مفق و عقل متفعل کے اتصال کا مسئلہ	"
			در (یکجہت عقل متفعل فعال کا دورہ کر کے تہذیب)	"
		۲۵۶-۲۵۱	حیات بعد المات کا مسئلہ	۵
		۲۶۷-۲۵۶	ابن رشد کا علم الاخلاق اور علم السیاستہ	۶
	باب چہارم			
			ابن رشد کے فلسفہ پر نقد و تبصرہ	
		۲۸۸-۲۶۲	ابن رشد کے فلسفہ کی ماہیت و اصل	۱
		۲۹۲-۲۸۸	ابن رشد کے فلسفہ کی غلطیاں	۲
		۲۹۲-۲۹۲	ابن رشد اور ابن سینا	۳
			حصہ سوم	
			فلسفہ ابن رشد کی تاریخ	
	باب اول			
			فلسفہ ابن رشد پر یورپ کے یونیورسٹیز	
۳۱۱-۳۰۲				
۳۱۱-۳۰۵	۱		اسپین کے یہودی	
۳۱۹-۳۱۱	۲		موسیٰ بن میمون اور اسکے تلامذہ	
۳۲۶-۳۱۹	۳		عبرانی تراجم کا دور	
	باب دوم			
			یورپ میں فلسفہ ابن رشد کی تاریخ	
۳۲۵-۳۲۱	۱		عربوں اور لاطینیوں کے ابتدائی علمی تعلقات	
۳۲۹-۳۲۵	۲		اسکولاسٹک فلسفہ میں ابن رشد کا فلسفہ	
۳۶۰-۳۵۰	۳		پیڈاگوگیک اور یونیورسٹی (دشترتی یورپ)	
	باب سوم			
			یورپ میں فلسفہ ابن رشد کی تاریخ	
۳۶۹-۳۶۱			(سلسلہ تامل)	
۳۶۱-۳۶۲	۱		یورپ پر فلسفہ ابن رشد کا اثر	
۳۶۹-۳۶۱	۲		مذہبی طبقہ کی مخالفت کا دور	
۳۸۹-۳۶۹	۳		دور اصلاح	

تفسیر قرآنی کا سہ ماہی

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

دیباچہ

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ وَسَلَامٌ عَلٰی عِبَادِهِ الَّذِیْنَ اصْطَفٰی

کتاب خلات توقع ختم ہو گئی ہے، اس لئے نفس مرکزی مطالب اور اون کی ترتیب کے تعلق
بالاتحصار کچھ عرض کروں گا،

اسلام کسی قومیت کا نام نہیں، وہ ایک عالمگیر مذہبی برادری ہے، جس میں زمانہ گذشتہ اور
زمانہ موجودہ کی مختلف زبان بولنے والی، اور مختلف مرز و بوم کی متعدد قومیں شامل ہیں، جغرافیائی
حالات اور اخلاقیات زبان و مرز و بوم کی بنا پر گویہ صحیح ہے کہ مختلف قومیں اپنے خاص خاص نفسانی حالات
پر مبنی ہیں، اور علم نفس کے نقطہ نظر سے انکا مزاج عقلی و اخلاقی بھی ایک دوسرے سے مختلف ہے،
تاہم یہ پوری عالمگیر برادری اس بات میں دنیا کی تمام قوموں سے ممتاز رہی ہے کہ اس کے تمدن
اور اس کے علوم و فنون میں مرکزی حیثیت سے ایک قسم کی ہر گئی پائی جاتی ہے اور یہی وجہ ہے کہ ہلام عربیہ
اسلام مصریہ، اسلام ایران میں اور اسلام اندلس میں، ایک ہی قسم کے علوم و فنون، ایک ہی قسم کا
فن تعمیر، ایک ہی قسم کا نظام تمدن، اور ایک ہی قسم کا لٹریچر ہے اسے سب میں تباہی و توحید کا لفظ بن پیدا ہوتی ہے
وہ بغیر کسی دفعہ کے اندلس میں جا کر گھر کر لیتی ہے، جو نظام تمدن ایران میں ایجاد ہوا ہے ہندوستان میں

اس کی فوراً اشاعت ہو جاتی ہے، اور جو علوم و فنون قردان میں ترتیب دیے جاتے ہیں، بعد اذ کے مدارس میں ادا کر دس ہونے لگتا ہے،

اس بنا پر عربی علوم و فنون یا عربی فلسفہ کی تاریخ کسی ایک ملک یا کسی ایک قوم کے علوم و فنون یا فلسفہ کی تاریخ کا نام نہیں، بلکہ عربی فلسفہ عبارت ہے، اس مجموعہ خیالات سے جس کی پیدائش پر درخش عربی و افارسی زبانوں کے ذریعہ افغانستان، اور ہندوستان، اندس، اور جنوبی اٹلی، غرض اسلام کے تمام زیر زمین ممالک میں چار پانچ صدیوں تک برابر ہوتی رہی، فلسفہ کی یہ تحریک کسی قوم و مذہب کے ساتھ خاص تھی صابی، بھوسی، یہودی، عیسائی، ترک، تاتار، عرب ایرانی، اور بربر، غرض قردان متوسط کی تمام ایشیائی قومیں اس کی اشاعت و تبلیغ میں حصہ لے رہی تھیں، اور اس بنا پر گویا مشرق کی ایک مشترکہ دولت تھی، لیکن اسلام کا اثر سب پر غالب تھا، چنانچہ اسلام کی زبان عربی ادائے مطالب کے لئے خصوصیت کے ساتھ قردان اور مناسب خیال کی گئی،

علمی حیثیت سے قردان متوسط کا یہ مشرقی فلسفہ اب ہمارے لئے گو قابل اعتنا نہیں رہا، مگر اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ زمانہ تابعہ کی پیدائش میں جو حصہ اس نے لیا ہے، اس کی بنا پر وہ فلسفہ کی تاریخ کا ایک اہم جز بن گیا ہے، اور یہ حصہ نہ صرف ہم مشرقیوں ہی کے لئے اہم ہے، بلکہ اہل مغرب کے لئے اس کی اہمیت زیادہ بڑھ گئی ہے، مشرق کی حالت تو یہ ہے کہ وہ تمدن کے جس مرکز پر آج سے چار پانچ صدیوں پیشتر تھا، اسی جگہ پر اب بھی قائم ہے، اس کے عقائد، اس کے علوم و فنون، اس کی معاشرت، اس کی صنعت و حرفت جہاں پر اوج میں تھی وہیں پر اور اسی حال میں اب تک برقرار ہے، نہ اس میں کسی قسم کی از خود اصلاح ہوئی اور نہ اس کی ضرورت کا تاثر دم احساس ہوا، لیکن مغرب کی حالت ہم سے جدا ہے، آج کا مغرب قردان متوسط کے مغرب سے ہر حیثیت سے برتر اور فائق ہے، اور یہ برتری اور فوقیت جو اس کو حاصل ہوئی اس کا باعث مشرق کی وہی علمی تحریک تھی جو زمانہ حال کے لئے اب ناکارہ اور

فرسودہ ہو گئی ہے، پس اہل مغرب تو زیادہ اس کے حقدار ہیں کہ وہ اپنے تمدن اور علوم و فنون کے اجمال و تجدید کے منبع کا پتہ لگائیں، اور غور کریں کہ قدیم و جدید دور کے درمیانی منازل میں غم بعد کیا کیا تغیرات واقع ہوئے، اور ان تغیرات کا مواد و مصالح کہاں سے ہاتھ آیا، اہل مشرق بھی اس تاریخی حصہ سے اس حیثیت سے استفادہ کر سکتے ہیں کہ ان کو اس بات پر غور کرنے کا معقول موقع ملتا ہے، کہ زمانہ قدیم میں ادن کی کیا حیثیت تھی، اور جو وہ سکون میں پڑے رہنے کی وجہ سے اب ادن کی کیا حالت ہو گئی ہے، لیکن ترقیوں متوسطہ کے فلسفہ کی تاریخ کے صرف دو طریقے ممکن تھے، ایک یہ کہ انخاص و افراد کے ادا و ریاضات اور ادن کے کارناموں کو نظر انداز کر کے محض نفس خیالات کی سلسلہ و تاریخ قلمبند کیا جائے، اور دوسرے یہ کہ کسی خاص فلسفی کو منتخب کر کے اس کی سیرت پر تبصرہ کیا جائے اور اس سلسلہ میں دیکھے اور اس کے قابل و مابعد افراد کے کارناموں پر مقابلہ نظر کی جائے، میںے دوسری صورت پسند کی اور اس کے کئی وجوہ ہیں،

(۱) سیرت لکھنے کی صورت میں بعض ایسی جزئی باتیں بھی آجاتی ہیں جن کے بیان کرنے کا کوئی ٹھہ موقع نہیں ہوتا،

(۲) ہماری زبان میں سیرت نگاری کا اب تک قدیم طرز رائج ہے یعنی عموماً سیرتوں میں صاحب سیرتہ کے ذاتی حالات و اخلاق و عادات ذکر کر دیئے جاتے ہیں اور اس قدر کافی خیال کیا جاتا ہے، لیکن پورے میں دیگر علوم و فنون کے مانند تاریخ و سیرت نگاری میں بھی نئی نئی ترقیاں عمل میں آئی ہیں، مثلاً اب فلسفہ کی تاریخ کا طریقہ یہ ہے کہ محض فلاسفہ کے حالات ہی درج نہیں کر دیئے جاتے، بلکہ قدیم و جدید، مقدم و متاخر، اور سابق و سابق، خیالات و آراء و نظریات کا باہم مقابلہ کر کے یہ پتہ لگایا جاتا ہے کہ ان کی پیدائش کس طرح ہوئی، ان کی اصلیت کیا تھی، اور غم بعد کیا کیا تغیرات واقع ہوئے، لیکن تاریخ یا فلسفہ نگاری کے اس چھپ مرتع میں اگر شخصی سیرت کی موزون طریقہ پر رنگ آمیزی کر دی جائے تو یقیناً اس

مرتب کی سادہ سطح نہایت روشن علی نظر آنے لگے گی، مگر شرط یہی ہے کہ سیرت نگاری کے مختلف منازل میں قدم رکھتے ہوئے موازنہ تاریخی کا رشتہ ہر قدم سے نہ چھوٹنے پائے،

تزون متوسطہ کے عرب فلاسفہ میں صرف ابن رشد کی شخصیت ایسی جو جس کی سیرت نگاری سے ہماری زبان کی ایک بڑی کمی اور ضرورت رفع ہونے کے علاوہ تاریخ فلسفہ کے اس مرکزی دور کی خصوصیتوں کا بھی انکشاف ہوتا ہے، جو نشاۃ جدیدہ کی پیدائش کا باعث ہوا ہے، ابن رشد ہی ایسا فلسفی ہے جس کا نام مشرق و مغرب دونوں کے لیے مایہ صد فخر و ناز ہے، صرف اسی کی شخصیت تھی جو مشرق و مغرب میں پیوستگی پیدا کرنے کا باعث ہوئی، اور اسی کا فلسفہ ہے جس نے زمانہ حال کی قوم ریزی کی، اوس کی اس خصوصیت کبریٰ کے علاوہ مسلمانوں کے لیے اس کا نام اس لیے اور بھی زیادہ اہمیت رکھتا ہے کہ وہ ایک جدید علم کلام کا بانی اور اپنے عہد کا ماہر فقیہ اعظم تھا، اور ایک ایسے ملک میں اسلامی عقائد و عبادات کی تبلیغ کر رہا تھا جو اوس کی زندگی کے تھوڑے ہی عرصہ بعد قبرستان اسلام بجانے والی تھی، مسلمانوں کے لیے ارض اندلس فراموش کرنے کی چیز نہیں، یہ سرزمین ایسے باکمال ائمہ و علماء کا دفن ہے جن کے ہم پلہ علماء شاید ہی کسی دوسری اسلامی سرزمین نے پیدا کیے ہوں،

مسلمانوں کے لیے ابن رشد کی سیرت کو زیادہ دلچسپ اور اہم تر بنانے ہی کا خیال تھا جس کی بنا پر ابن رشد کی سیرت اور اوس کے علمی کارناموں کے وہ پہلو زیادہ اجاگر کر کے دکھلائے گئے ہیں جن کا تعلق خاص مسلمانوں کی سوسائٹی سے ہے، اور یہی باعث تھا کہ کتاب میں موقع بموقع ایسے تاریخی حالات اضافہ کئے گئے جن کا تعلق اندلس کی اسلامی سرزمین کی علمی و فہمائہ ترقیات سے ہے، گو یہ مضامین ابن رشد کی سیرت سے کتنے ہی الگ خیال کئے جائیں، تاہم اس میں شک نہیں کہ ہماری زبان ارض اندلس کی ادنیٰ عجیب و غریب ترقیات کے مضامین سے جو اب تک ناآشعار ہی ہے اس کے ذریعہ کبھی اس کے کوئی طریقہ ممکن نہ تھا کہ ابن رشد کی سیرت کے سلسلہ میں موقع بموقع انکا اضافہ کر دیا جاتا،

یورپ میں فلسفہ ابن رشد کی اشاعت کے متعلق جو ایک طویل طویل مضمون کتاب میں درج کیا گیا ہے، اس کا ایک بڑا فائدہ یہ ہے کہ اسکو لاشک فلاسفی کی تاریخ کا ایک حصہ ہمارے زبان میں منتقل ہو گیا جس پر اردو میں شاذ و نادر ہی کچھ لکھا گیا ہو، یہی حصہ جو جس کی بنا پر ابن رشد کی حیثیت اہل مغرب کی نگاہ میں دوبالا ہو گئی ہے، مسلمانوں کے لیے یہ حصہ اسی حد تک صرف دلچسپ ہے کہ اس سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ مسلمان علماء کی قابل قدر تصنیفات کو اہل مغرب نے کس طرح تعظیم و تقدیس کے ساتھ ہاتھوں ہاتھ لیا اور اصلاح اور تجدید و تالیس کی جس تحریک کا مسلمانوں میں یہ مشر ہوا تھا کہ وہ زندہ رہ کر کفر کا بیج خیال کی جاتی تھی اسی تحریک نے مغرب میں کیسے کیسے نئی نئی اصلاحات یا دگر چھوڑے اور اپنے نقش قدم پر نشاۃ جدیدہ کی ایسی غلیم نشان عمارت تعمیر کی جو عقل و مشاہدہ کے مضبوط اور استوار ستونوں پر قائم ہے اور جس کو باوند کے ہمو کون کا بھی کچھ خون نہیں،

مواد تالیف

ابن رشد کا ذکر عربی کتابوں میں بہت کم آتا ہے، عام تاریخی کتابوں میں صرف اس کے سالِ وفات کا ذکر آیا ہے، رجال کی کتابیں بھی عموماً اس کے ذکر سے خالی ہیں، صرف ذیل کی چند کتابیں دلیل رام بن سکتی ہیں،

(۱) طبقات الاطباء ابن ابی صدیقہ، یہ کتاب اطباء کے حالات میں ہے اور اس سلسلہ میں بعض مفید تحقیقات اور مسلمانوں کی علمی ترقیات کے متعلق نادر معلومات اس میں درج ہیں، ابن ابی صدیقہ نے ابن رشد کے حالات قاضی ابو مروان الباجی کی روایت سے تحریر کیے ہیں جو خود اندلس کی سیاحت کے دوران میں ابن رشد کے مجلس اور ہم صحبت رہ چکے تھے،

(۲) تحکمہ ابن الابار، محدث ابن نیکوال نے کتاب الصلہ کے نام سے رجال کے حالات میں

ایک کتاب لکھی ہے، اوس کا مکملہ ابن الابار تغافل نے کیا ہے، ابن الابار ابن رشد سے ایک نسل بعد کا مؤرخ ہے، اور ادن لوگون کی زبانی ابن رشد کے حالات لکھے ہیں جو مدون ابن رشد کی صحبت سے فیضیاب ہو چکے تھے۔
 (۳) ذیل التکلمہ للانصارى المرکشی، قاضی ابو عبد اللہ محمد بن عبد الملک الانصارى المرکشی نے ابن الابار کے مکملہ پر ایک ذیل لکھا ہے، اور اوس میں ابن رشد کے مزید حالات اوس کے ہم صحبت لوگون کی زبانی روایت کیے ہیں،

(۴) تاریخ اندلس بعد الواحد المرکشی، عبد الواحد المرکشی نے اندلس کی تاریخ میں ابن رشد کے حالات لکھے ہیں، یہ مؤرخ ابن طفیل اور ابن زہر کی اولاد سے ذاتی واقفیت رکھتا تھا اور اندلس میں ایک عرصہ تک قیام پذیر رہا تھا، اس لحاظ سے اس کی روایتیں بھی نہایت مستند ہیں،
 (۵) کتاب العبرین غیر اللذہبی، ذہبی نے کتاب العبرین ۱۰ شہدہ کے واقعات کے سلسلہ میں ابن رشد کی ایک طویل طویل سوانح عمری لکھی ہے، جو گو دوسروں سے نقل کی گئی ہے، تاہم بعض خاص باتیں بھی اوس میں درج ہیں،

(۶) الديرياج المذهب لابن فرحون المالکی، ابن فرحون مالکی نے الديرياج المذهب کے نام سے مالکیوں کا جو تذکرہ لکھا ہے اوس میں ابن الابار سے ابن رشد کا تذکرہ نقل کر دیا ہے،
 (۷) ابن حمویہ، اندلس کے مشہور سیاح ابن حمویہ نے سیاحت کے حالات ترتیب دیئے ہیں جس میں ابن رشد کے متعلق بھی کافی معلومات ہیں، اوس کے اقتباسات مقری نے نفع الطیب میں درج کیے ہیں،
 (۸) مشاہیر عرب، یسوی بن جرسن نے جو فرانس کا ایک یہودی اور ابن رشد کا عقیدت مند مقلد تھا اس نام سے مسلمان علماء کا ایک تذکرہ لکھا ہے، جس میں ابن رشد کے حالات نہایت تفصیل سے نقل کیے ہیں، لیکن افسوس یہ ہے کہ کتاب مزخرفات و لغویات پر مشتمل ہے، اور اسلیئے غیر مستند ہے،
 میں نے اس کے اقتباسات رینان کے حوالے سے نقل کیے ہیں،

(۹) تذکرہ ابن رشد، اس نام سے رینان نے فرانسیسی زبان میں ایک ضخیم کتاب لکھی ہے انگریزی میں اس کا ترجمہ ہو گیا ہے۔

(۱۰) آثار الادوار، اس نام سے حال میں برودت کے دو عیسائی عالموں نے عرب کے شاہیر جمال کا تذکرہ لکھا ہے، اس کتاب سے ابن رشد کے متعلق بعض ناوہ معلومات حاصل ہوئے۔

(۱۱) ابن رشد و فلسفہ، فرح الظون ایڈیٹر اجماعہ نے اسکندریہ سے رینان کی کتاب کا مکمل خلاصہ شائع کیا ہے،

(۱۲) انسائیکلو پیڈیا طبع جدید، ابن رشد کے مضمون کے آخر پر مضمون نگار نے ان کتابوں کی فہرست دیدی ہے، جو یورپ میں ابن رشد پر لکھی گئی ہیں، خیال تھا کہ ضمیمہ میں نقل کر دی جائیگی، مگر افسوس کہ کمال کتابین تقریباً جرمن اور فرنجی زبانوں کی ہیں جن کے اسما تک اردو دان ناظرین کے لیے آہنی ہو گئے، ان کتابوں کے علاوہ منک کی کتاب ”طبلیق فلسفہ عرب دیہودہ اور مشرکوں کی“ ابن رشد کے

فلسفہ کے مبادی و بنیہ میں تالیف کے متعلق خاطر خواہ معارج ملا، اس موقع پر ڈی بولور کی نایاب کتاب ”تاریخ فلسفہ اسلام“ کا نام لینا بھی ضروری ہے، جس میں مسلمانوں کے فلسفہ سے متعلق نایاب تحقیقات ہیں ان کتابوں میں سے اکثر تقریباً میرے مطالعہ میں رہیں، لیکن مجھے اعتراض کرنا چاہیے کہ رینان

سے جتنا استفادہ میں نے کیا اتنا کسی اور کتاب سے ممکن نہ ہو سکا، اور حق یہ ہے کہ اگر میں رینان کی قابل قدر کتاب سے غافل رہتا ہوں اس سے استفادہ کرنے میں کوتاہی کرتا تو یقیناً یہ تالیف ناقص رہ جاتی، جا جا علاوہ شہلی مرحوم کے مضمون سے بھی اقتباسات بجنسہ درج کئے گئے ہیں، اور یہ محض اس بنا پر کہ میں اس سے زیادہ بہتر اور خوشنا الفاظ میں اس موقع کے مضمون کو ادا کرنے سے قاصر تھا،

اب اس موقع پر ایک اور بات کا ذکر کر دینا بھی مناسب ہے، رینان کی کتاب کا انگریزی ترجمہ ایک خاص انجمن نے جو سید علی بلگرامی مرحوم، مولوی عزیز مرزا مرحوم، اور مشرک حیدری سابق ناظم امور

عامہ ریاست نظام، ایسے باکمال افراد پر مشتمل تھی، ڈاکٹر نشی کا منٹ پی، ایچ، ڈی سے اس غرض سے
 کرایا تھا کہ کسی موقع پر یہ کتاب اردو میں منتقل کر لی جائیگی، اس انجمن کی بنا پر اس غرض سے ڈالی گئی
 تھی کہ فریج اور جرمن کا علمی مواد انگریزی میں منتقل کر لیا جائے تاکہ اس کے بعد اردو میں اس کے
 منتقل کرنے میں آسانی ہو، بہر حال یہ کتاب سکندر آباد کے سرکاری دارالطباعہ سے ۱۹۱۲ء میں چھپکر
 شائع ہوئی، جہاں تک مجھے معلوم ہے اس کتاب کے علاوہ کسی اور ترجمہ کی نوبت نہیں آئی، اور جب یہ
 کتاب چھپکر تیار ہوئی تو اس وقت بجز مسٹر حیدری کے کتاب کے مترجم اور ارکان انجمن میں سے کوئی
 بھی دنیا کے پروردہ پر زندہ موجود نہ تھا، لیکن اس کتاب کی تالیف سے نہ صرف اس مردہ انجمن کے بانیوں کا
 ایک خاص ارادہ پورا ہو گیا، بلکہ اردو زبان میں ابن رشد سے متعلق ممکن سے ممکن تحقیقات فراہم ہوئیں
 اسی بنا پر اس کتاب میں اس بات کا خاص طور پر التزام کیا گیا ہے کہ ریٹان کی تحقیقات جہاں تک
 ممکن ہو سکے سمیٹ لی جائیں اور ان نئے مضامین کا اضافہ کیا جائے جسے ریٹان کی تصنیف خالی ہے،
 گویا اس طرح نہ صرف یہ کہ اردو زبان ریٹان کی کتاب سے بے نیاز ہو گئی، ایسے مضامین خود اس میں
 منتقل ہو کر آگے جو ریٹان کی کتاب کا ترجمہ ہونے کے بعد بھی اردو میں منتقل نہیں ہو سکتے تھے،
 آخر میں مجھے ناظم صاحب ندوۃ العلماء، محبی مولوی عبدالماجد صاحب بی، اے، اور غلصی
 مسٹر عین الدین انصاری (کیمبرج) کا خاص طور پر شکر گزار ہونا چاہیے، کہ یہ اصحاب کتابوں اور قہاسات
 کی فراہمی میں مسلسل میدریغ امداد دیتے رہے،

محمد یونس

زنگی محل، کلمنٹو

حصہ اول

تذکرہ ابن رشد

باب اول

مسلمانانِ اندلس کی علمی ترقی کی تاریخ

(۱) اسپین میں مسلمانوں کی علمی حالت، اسپین میں مسلمانوں کا ورود، مسلمانوں کا علمی شوق، مسلمان خلفاء اور علمی ترقی، علوم شرعیہ کی حالت، علوم شرعیہ کے مصنفین، اور ادبی کتابیں، علم مہنہ و نحو کی حالت، اسپین کے صرنی و نحو ہی مجتہدین، علوم لغت و ادب کی حالت، مجتہدین لغت و ادب،

(۲) اسپین میں علوم فلسفہ کی تدریجی ترقی کی تاریخ، علوم فلسفہ سے مسلمانانِ اندلس کی ابتدائی نفرت کا حال، اس کے اسباب، اندلس میں علوم فلسفہ کا ابتدائی چرچا، اٹحق بن عمران، وائش بن سلیمان، ابن السینہ، احمد و عمر، محمد بن عبدون، مسلمہ بن علی ابو عبد اللہ الکسانی، جلیفہ مستنصر کا دور حکومت، مستنصر کا کتب خانہ اور اس کا علمی شوق، خلفہ ہارنصور کے دور حکومت میں فلسفہ کا زوال اور اس کے اسباب، یہودیوں میں فلسفہ کی ترویج

بعض یودیوں نے مسعود المباح کے حالات، طلقہ کا شباب،

اسپین میں مسلمانوں کی علمی حالت^(۱)

عرب محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا مذہب اختیار کرنے کے بعد ایک صدی کے اندر اندر اپنے ملک سے اوشکر گرو وغبار کی طرح دنیا میں اس طرح پھیلے کہ ایک طرف دیوار چین سے اون کی وسیع حکومت کا ڈانڈا اٹل گیا، اور دوسری جانب صحرائے افریقہ کے مغرب میں جابدین نے اپنے گھوڑے بحر اٹلانٹک میں ڈال دیئے، اور اسی طرح فتح کرتے کرتے وہ یورپ کے اس وسیع جزیرہ غامیں پہنچے جس کو جزیرہ نمائے ابریا کہتے ہیں،

ولید بن عبدالملک کا دور حکومت تھا، مسلمان نشہ فتوحات میں مست تھے، بلا واسطی میں اس سرے سے لیکر اس سرے تک جہاد کی دھوم تھی، کہ موسیٰ بن نصیر والی افریقہ کے حکم سے سلسلہ میں طارق بن زیاد لیشی بارہ ہزار بربری فوج لیکر اسپین پر حملہ آور ہوا، اسپین اس وقت ایک گوتھک خاندان کے زیر نگین تھا، جو دو ہزار برس سے اس ملک پر حکمران رہتا چلا آ رہا تھا، اس کے دور حکومت میں اسپین نہایت زبون حالت پر پہنچ چکا تھا، کاشتکاروں کی حالت پہلے سے زیادہ خراب ہو چکی تھی، زمینداروں کے ظلم کی کوئی حد نہ رہی تھی، غلامی کے عام رواج کا یہ عالم تھا کہ اون کی اولاد مختلف زمینداروں اور ملک کے فوجی افسروں میں ولادت ہی کے وقت سے تقسیم کر دی جاتی تھی، ٹیکس اور خراج کے بارے سے سارا ملک دبا ہوا تھا، غرض چاروں طرف بے اطمینانی اور جینینی کے آثار نمایاں تھے، ملک کی زراعت برباد ہو رہی تھی، اور باشندے اس بکسی کے عالم میں اپنے حکمرانوں کو دل ہی دل میں کوستے اور دعائیں مانگتے کہ خدا یا اب ظلم کی حد ہو چکی اب ہم پر رحم کر۔

گوتمون کا آخری بادشاہ روڈریک اپنے پایہ تخت ٹالیڈو میں آرام کے ساتھ بسر کر رہا تھا۔
 کہ یکایک اوس کو خبر ملی کہ مسلمانوں کے لشکر نے سمندر کو عبور کر کے اندرون ملک میں پیش قدمی شروع
 کر دی ہے، اور غضب یہ ہے کہ سبتیلہ کا والی کونٹ جو لین بھی اودن کے ساتھ ہے جو بادشاہ سے اپنی بیٹی کے
 معاملہ کی وجہ سے سخت ناراض تھا، اور اسی بنا پر ملک و قوم کا دشمن بنا ہوا تھا، یہ خبر سن کر روڈریک یکایک
 چونک پڑا، اور فوجوں کے اجتماع کا سامان کرنے لگا، وایان ملک کے نام لشکر کشی اور فوجوں کی تیاری
 کے احکام پہنچ گئے، اور جب اپنے نزدیک وہ فتح کے تمام سامان مکمل کر چکا تو مسلمانوں سے بچ گئی زیادہ
 فوج ہمراہ لیکر طارق کے مقابلہ کو بڑھا، طارق کے پاس صرف بارہ ہزار بربری سپاہ تھی، اور روڈریک
 کو اپنی بے انتہا فوج کے ساتھ ملک کے زمینداروں کی عام فوجی اعانت پر بھی بھروسہ تھا، دونوں
 لشکر دریائے گواڈیٹ کے کنارہ پر صف آرا ہوئے، لیکن طارق کے پہلے ہی حملہ نے روڈریک کی سپاہ کو
 زبرد زبرد کر دیا، روڈریک کی فوج منتشر ہو کے بھاگی، مسلمان تعاقب کے لیے بڑھے، اسی انتشار کی
 حالت میں کہا جاتا ہے کہ روڈریک نے دریا میں گر کر اپنی زندگی کا خاتمہ کر دیا،

اب میدان صاف ہوتے ہی مسلمان فوجیں ہر چار طرف پھیل گئیں، موسیٰ بن نصیر کو اس فتح
 کی خبر پہنچی تو وہ سترہ سو چوبیس ہجری میں فوجوں کا ٹڈی دل اپنے ساتھ لیکر شوق جہاد میں کلبی کی طرح کوئٹہ
 ہو اسپین کی طرف چل کھڑا ہوا، اور دور دراز منزلیں طے کرتا ہوا دشمنوں پر ایک دم آپڑا، عیسائی
 فوجیں حملہ کی تاب نہ لا سکیں، اور شرق سے لیکر مغرب تک سارا ملک موسیٰ کے زیر نگین ہو گیا، عیسائیوں
 کی باقی فوج شمال کے کوہستان کی طرف بھاگ کھڑی ہوئی، غرض تین چار برس کے اندر ہی اندر
 سارا ملک مسلمانوں کے زیر حکومت آ گیا، عیسائیوں اور یہودیوں کی جائیدادیں اودن کے مالکوں کو
 واپس کی گئیں، مذہبی آزادی کا عام اعلان کر دیا گیا، غیر قوموں کو اپنی شریعت کے مطابق اپنے

تو ہی مقتدات کے فیصلہ کی اجازت عطا ہوئی، باشندے چین سے بسر کرنے لگے اور ظلم و ستم کی وہ کہانیاں جو
گوٹھک پادشاہوں کے دور حکومت میں روزانہ سننے میں آتی تھیں اب وہ ٹھہر پارہیہ بگلیں،

اب ملک میں امن و امان قائم ہوتے ہی عربوں نے اندرون ملک کی اصلاح کی جانب توجہ
شروع کی، موسیٰ بن نصیر کا بیٹا عبد العزیز اسپین کا گورنر تھا، یہ نہایت قابل آدمی تھا، مسلمان اور
عیسائی دونوں توین اس سے یگانہ جنت کرتی تھیں، اس کے دور حکومت میں ملک کی خوشحالی ترقی
کر چلی تھی، کریا ایک سارے سامان دگرگون ہو گئے، عبد العزیز کو دشمنوں نے قتل کر ڈالا، اس کے قتل ہوتے
ہی ملک میں ایک عام فساد پیدا ہو گیا، اور گو عبد العزیز کے بعد بعض قابل شخص اندلس کی ولایت پر
مأمور ہوئے لیکن عربوں کے باہمی خانگی فسادات کے باعث ملک کی اصلاح کی جانب کوئی خاطر خواہ
توجہ نہ کر سکا،

لیکن تھوڑے ہی عرصہ کے بعد مشرق میں بنو امیہ کی طاقت کا زوال شروع ہوا، کوفہ میں جی
عباس کی خلافت کا اعلان کیا گیا، اموی شہزادے یا قتل کئے گئے یا بھاگ گئے، اون میں سے ایک شاہزادہ
عبد الرحمن الداخل نامی بھاگ کر اندلس آیا، شاہی دماغ اپنے ساتھ لایا تھا، تھوڑی ہی مدت میں تمام
سرکش سرداران عرب کو زیر کر کے ایک زبردست حکومت قائم کر لی، اس حکومت کے قائم ہوتے ہی
تمام فسادات رنج ہو گئے، اور ملک میں امن و امان پھر قائم ہو گیا، اب عربوں کو ملک کی اصلاح اور
علی شوق کو پورا کرنے کا موقع ملا،

دین اسلام کے زبردست اثر کی وجہ سے جان عربوں کی علی حالت میں حیرت انگیز طاقت پیدا
ہو گئی تھی، وہ ان قرآن کے مجرمانہ اثر نے اون میں علی شوق بھی خاصا پیدا کر دیا تھا، جنگی مشاغل کے ساتھ
ساتھ قرآن مجید کے سانی پر غور و خوض کرنا، اپنے نبی کے کلام کی جستجو و تلاش، احکام فقہہ کا اخبار نبوی سے
استنباط، اخبار نبوی داتا صحابہ کا حفظ و روایت، یہ اون کے دن رات کے مشاغل تھے، یہ دیکھ کر حیرت

ہوتی ہے کہ ساری قوم کی قوم انصاف میں شامل ہو، ایک دم معروف تھی،

لیکن اب جو عباس کے ابتدائی دور حکومت میں مسلمانوں میں تصنیف و تالیف کا حق بھی پیدا

ہو چکا تھا، امام ابوحنیفہ کو ذمہ اپنے اصحاب کے ساتھ تدوین فقہ میں شمول تھی، اور امام مالک مدینہ میں،

محمد بن اسحاق مغازی و سیر کی ترتیب میں شمول تھے، حدیث میں جو اس زمانہ کا نہایت متبرک اور ضروری

نہ تھا امام مالک نے موطا تصنیف کی، جس کی دور دور شہرت ہو گئی، ابن زیاد قرطبہ (اندلس) سے

چکر اس کی ساعت کے لئے مدینہ حاضر ہوئے، اور یہاں سے بامراد اندلس واپس جا کر وہاں درس حدیث

شروع کیا، اسی طرح یحییٰ بن یحییٰ مصمودی ایک بربری نو مسلم کو بھی خدمت دین کا حق پیدا ہوا، امام

مالک کی خدمت میں حاضر ہو کر موطا کی ساعت کی، کچھ ابواب چھوٹ گئے تھے، وطن واپس جا کر ابن زیاد

قرطبہ سے نکلیں گی، اب آتش شوق اور شغل ہوئی، اور تحصیل فقہ کا خیال پیدا ہوا، دوبارہ مدینہ واپس

آئے، یہاں امام مالک کا انتقال ہو چکا تھا، مجبوراً امام کے شاگرد ابن القاسم سے مدینہ میں رہ کر، اور

اشہب اور سمون سے مصر و افریقہ جا کر، فقہ کی تکمیل کی اور وطن واپس آئے، تمام ملک میں اون کی

دعوت پھیل گئی کہ امام مالک کے شاگردوں سے استفادہ کر لیں، وطن آئے بن عبد الرحمن الداخل کا انتقال

ہو چکا تھا، ادسکا بیٹا ہشام سریر آئے حکومت تھا، اوس نے خدمت فقہاریہ کی کے سامنے پیش کی، اب

یہی سارے اندلس کے قاضی القضاة تھے، اور بادشاہ کی ناک کے بال بنے ہوئے تھے، ہشام کی

ارادت کی یہ حالت تھی کہ وہ کوئی کام بلا اون کے مشورہ کے نہیں کرتا تھا، اونھوں نے ملک کی

اصلاح میں خاطر خواہ کوشش شروع کی، اور دیکھتے ہی دیکھتے سارا ملک باخ و بہار بن گیا،

غرض مشرق میں علوم دینیہ کی تدوین و ترتیب کا جو عام مذاق پیدا ہو گیا تھا اوس کا اثر اس

دور و راز اسلامی نوآبادی تک بہت تھوڑے عرصہ میں پہنچ گیا، ان تمام اسلامی ممالک میں علمی تعلقاً

تایم تھے، لوگ مغرب سے مشرق کا سفر تحصیل علم کی غرض سے کیا کرتے تھے، مشرقی فقہاء کے تلامذہ

دور دوپہل پکے تھے، بحکیم علم سے فراغت حاصل کر کے وطن کی جانب لوگوں کی دایسی کا تانتا بندھا ہوا تھا، چنانچہ پہلے پہل جو مشاہیر مشرق سے تکمیل علم کر کے وطن واپس آئے اون میں یہ چند تھلا رخصاص شہرت رکھتے ہیں، زیادو ابو عبدالقادر طبری (المتوفی ۱۹۹ھ) یحییٰ بن یحییٰ مصمودی بربرسی (المتوفی ۲۳۳ھ) عبدالملک بن حبیب السمرقانی (المتوفی ۲۳۳ھ) قاضی ابو عبد اللہ محمد بن عیسیٰ ان لوگوں نے وطن اگر ملک کی علمی زندگی میں بڑھ چکے اور ان کے تلامذہ مارے ملک میں پھیل گئے، اُمرے اندس نے قدر دانی کے خیال سے اون لوگوں کے سامنے بڑے بڑے عمدے پیش کیے، چنانچہ یحییٰ مصمودی اور قاضی ابو عبدالقادر عرصہ تک قرطبہ میں قاضی القضاة رہے ہیں، یحییٰ مصمودی کے متعلق تم اوپر پڑھ چکے ہو کہ کوئی کام بلا اون کے مشورہ کے عمل نہیں پاتا تھا، اُمرے اندس کی ان فیاضیوں اور قدر دانیوں کی بدولت علوم اسلامی کا خوب نشوونما ہوا، اور ایک ہی نسل کے اندر اندر فقہ و حدیث اور دیگر علوم شرعیہ میں مشرق کی دست نگرسی سے مغرب بے نیاز ہو گیا، اور خود اندس ہی میں سنون، اشہب، ابن القاسم اور دیگر تلامذہ امام مالک جیسے تبحر علماء دفعہ بار پیدا ہو گئے، اور علم کا شوق ایسا بڑھا کہ اندس کے ایک عامی سے عامی شخص کو بھی یہ فکرو انگیز رہنے لگی کہ آکتاب علم کر کے دوسروں سے سبقت حاصل کرنا چاہیے، کیونکہ ان دنوں اندس میں عام دستور تھا کہ ناخواندہ اشخاص ذیل سمجھے جاتے تھے، اور مشکل سے کوئی شخص ناخواندہ رہ جاتا تھا، مورخ ابن سعید کا بیان ہے کہ اندس کے لوگ علم کے نہایت شوقین ہوتے ہیں اور جو شخص پڑھا لکھا نہیں ہوتا اس کو لوگ ذلیل ٹکابوں سے دیکھتے ہیں،

لیکن باوجود اس کے اندون جن علوم کی قدر اندس میں زیادہ تھی وہ علوم شرعیہ تھے، تلاوت قرآن میں ساتون قرأتون کی رعایت زیادہ ملحوظ رہتی تھی، لوگوں کو حدیث کی روایت کا زیادہ شوق تھا، محدثین کی عزت کی جاتی تھی، فقہ دانی بھی ایک معزز مشغلہ تھا، لوگ فقہ میں عبور حاصل کرنے کی

کوشش کرتے تھے، اور اندلس کے فقہاء عموماً اختلافات مذاہب نیز صحابہ و تابعین کے اختلافات سے گہری واقفیت رکھتے تھے، اور جماع و مجالس میں ان مسائل پر خوب بحثیں ہوتی تھیں، فقہ دانی کے اعزاز کی حالت یہاں تک پہنچ گئی تھی کہ لوگ جس بادشاہ یا عالم یا شاعر کے زیادہ گرویدہ ہو جاتے اس کو فقہیہ کہنے لگتے، البتہ اصول فقہ کی جانب لوگوں کو زیادہ رغبت نہ تھی، اور نہ علماء اس فن میں زیادہ تصنیف و تالیف کے عادی تھے، ابن الریب البیہمی القیردانی نے عبد الوہاب بن احمد بن عبد الرحمن ابن حزم کے نام ایک خط بھیجا تھا جس میں علی حدیث سے اہل مشرق و اہل مغرب کا مقابلہ کر کے لکھا یا تھا کہ جس پایہ کے علماء مشرق میں پیدا ہوئے ہیں اوس پایہ کے علماء اندلس میں نہیں پیدا ہوئے، حافظ ابو سعید بن حزم کو جو اس خط کی اطلاع ہوئی تو اونھوں نے ابن تمیمی قیردانی کے نام ایک رسالہ کا رسالہ لکھ کر بھیجا جس میں علماء مشرق و علماء مغرب کا مقابلہ کیا ہے، ابن سعید نے جو اندلس کا ایہ ناز و سلامی مورخ گذرا ہے اس مکالمہ کو اپنی تاریخ میں درج کیا ہے، اور اس کے بعد اپنی طنز سے بھی اس پر ایک ذیل لکھا ہے، یہ مکالمہ اور اوس کا ذیل دونوں پچھپ ہیں، کیونکہ ابن سعید اور ابن حزم دونوں کا پانچویں علی اور دیانت و عدالت میں بڑا ہوا ہے، اور ابن حزم تو بڑے پایہ کے محدث ہیں جن کا تذکرہ ذہبی نے تذکرۃ الحفاظ میں لکھا ہے،

ابن حزم کے بیان کے مطابق اندلس کے مصنفین علوم دینیہ کا پایہ اتنا بڑا ہوا تھا کہ ان کے مقابلہ کے علم اشرق میں کیا ہے، ابی عبد الرحمن یحییٰ بن خالد نے جو تفسیر لکھی ہے وہ ابن جریر طبری کی تفسیر سے بہت زیادہ متفقاً ہے، اسی طرح یحییٰ بن خالد نے حدیث میں مصنف کبیر لکھی ہے، جس میں ایک ہزار تین سو صحابہ سے ابواب فقہ کی ترتیب کے مطابق حدیثیں روایت کی ہیں، گویا وہ مصنف اور سند و نون کے کام آتی ہے، اس مصنف کی دوسری کتاب مصنف صغیر ہے، جو مصنف ابی بکر بن شیبہ اور مصنف عبدالرزاق

کے طرز پر لکھی جو، اور ان دونوں کتابوں کا پایہ تحقیق و استناد میں اتنا بڑا ہوا، جو کہ اہل اندلس جو صحیح مسلم کو صحیح الکتاب بعد کتاب اللہ کہتے ہیں اون کے نزدیک ان دونوں کا رتبہ صحیح مسلم کے بعد ہے۔ اس طرح ابن جباری اور قاضی منذر بن سید کی کتاب احکام القرآن فقہی تفسیریں بڑے پایہ کی کتابیں ہیں ابن عبد البر کی کتاب التمهید فقہ حدیث میں اور کتاب الاستاذ کا رخلاقیات فقہ میں اور ابن الفرغنی کی کتابین اسما الرجال میں بے نظیر کتابیں ہیں۔

علوم مشرقیہ کے علاوہ علوم ادبیہ میں بھی اہل اندلس کافی مہارت رکھتے تھے، اور ان علوم کا بھی اہل اندلس کو کافی ذوق تھا، البتہ روزمرہ کی عام بول چال میں صرغی و نحوی قواعد کی مراعات نہ کرتے تھے، بلکہ بول چال میں لفظی رعایت اون کی زبانوں کو نہیں معلوم ہوتی تھی، ہونٹ ابن سید کا بیان ہے کہ اہل اندلس کی روزمرہ کی بول چال تو امد صرف نحو کے لحاظ سے اتنی غلط ہوتی تھی کہ مشرقی زبان دان جو اندلس آتے تھے اہل اندلس کی بول چال پر ہنستے تھے، ان اون کی تحریری زبان نہایت اچھی تھی اور اس میں وہ ترسل اور انشا پر دازی پوری صرف کر دیتے تھے، لیکن باوجود اس کے علم صرف و نحو کا مذاق اندلس میں اتنا بڑا ہوا تھا کہ کسی علم و فن کے مصنف کے کلام سے خواہ وہ اپنے فن میں کسی رتبہ اور کسی پایہ کا ہو، صرغی و نحوی کم ہانگی کا اظہار ہوتا تو، وہ لوگوں کی نگاہوں سے گر جاتا، یہی وجہ تھی کہ اندلس کے علماء مشرق کے سیویہ اور خلیل سے بالکل بے نیاز تھے بلکہ اون کے ہاں ابن شلوبینی کا پایہ سیویہ اور خلیل سے کچھ کم نہ تھا، یہ لوگ خود اپنے فن کے عمدہ تھے اور اندلس کو تو امد صرف و نحو میں اہل مشرق سے بے حد اختلاف تھا،

چنانچہ اندلس کے صرغی و نحوی عمدین میں ابو علی الشلوبینی، ابن مالک، ابن احباب ابن سید، ابن خروف زندی، حسن بن عصفور الاشبللی، ابن طراوہ، سیسی، وغیرہ نہایت پایہ کے

لوگ گذرے ہیں، اہل عربی و فارسی کی کتاب التوطیۃ، کتاب سیویہ کے مثل مستند اور مستبر بھی جانی تھی،

صرف و نحو کی طرح لغت اور ادبیات نظم و نثر میں بھی اہل اندلس نے کمال پیدا کیا تھا، شعر میں طرح طرح کے نئے نئے طرز پیدا کئے تھے، اور اس کے ساتھ غنّاء و موسیقی میں بھی اہل بغداد سے بے نیام

تھے، ہارون رشید کے استحقاق موسیٰ اور فارابی کے مقابلہ کے موسیقی دان اندلس میں زریاب منسی اور حکیم ابن باجر جیسے باکمال تھے، فلسفے نے مشرق میں کتاب العین لکھی، جس کو حروف مجم کے ترتیب کے مطابق ثلاثی اور رباعی اور نحاسی الفاظ کی ترتیب و زنی کے لحاظ سے مرتب کیا، اس کے مقابل ابن سیدہ نے اندلس میں کتاب الحکم اسی طرز پر لکھی اور اس میں جدت یہ کی کہ شتقات اور

تصاریف الفاظ جن کو خلیل نے اپنی کتاب سے خارج کر دیا تھا، ابن سیدہ نے ان کو بھی داخل کر لیا، مشرق میں جوہری نے صحاح لکھی، اور ابو عمرو غزالی نے محمد بن حسین نے ابن سیدہ کی کتاب الحکم کو جوہری کی کتاب الصحاح کے طرز پر نئے سرے سے ترتیب دیا، ابو الفرج اصفہانی کی کتاب الاغانی

آغانی کے موضوع پر نہایت بہترین کتاب ہو، جس میں راگنیوں کی تشریح و تفصیل کے ساتھ مقامات کا جزافیہ، رجال کی تاریخ، بادشاہوں کے حالات، غرض سبھی کچھ ہے، لیکن اس کے مقابل

یہی مدح مرسی کی کتاب الاغانی الاندلسیہ اسی طرز پر لکھی گئی ہے، اور خاص اندلس کے راگون کے ساتھ مخصوص ہے، اسی طرح ادب و نثر میں ابی عبد اللہ شقوری کی کتاب سراج الادب کتاب النواہد

کے طرز پر ابی عبید بکری کی کتاب اللالی کتاب الامالی کے طرز پر بہترین کتابیں ہیں، اور مقابلہ لکھی گئی ہیں، شعراء میں احمد بن محمد بن دراج سطلی کا پایہ منہی سے کچھ کم نہ تھا، ابن دراج سطلی کے علاوہ جندب بن

حاجب، احمد بن عبد الملک بن مروان، اغلب بن شعیب، محمد بن شعیب، احمد بن فرج، عبد الملک بن سعید مرادی، اندلس کے مشہور بے نظیر شعرا گذرے ہیں،

لغۃ نفع الطیب مقری جلد دوم صفحہ ۱۱۳، ۱۱۴، مقدمہ ابن خلدون صفحہ ۴۸، ۴۹، نفع الطیب جلد دوم صفحہ ۱۱۳، ۱۱۴، جلد دوم صفحہ ۱۲۵

اسپین میں علوم عقلیہ کی تدریجی ترقی کی تاریخ

اوپر کے مہاتمین پڑھا ہو گا کہ اسپین میں مسلمانوں نے کس قدر جلد علمی ترقی شروع کی اور کس قدر جلد انھوں نے ادب، تاریخ، حدیث، قرآن، لغت وغیرہ میں مشرقی مسلمانوں کے سادی درجہ حاصل کر لیا، لیکن اگر علوم و فنون کی اس فہرست میں کسی علم کا نام تم نہ پاؤ گے تو وہ فلسفہ کا نام ہے، فلسفہ سے مسلمانان اندلس نفرت کرتے تھے،

حقیقت یہ ہے کہ اسپین میں مسلمانوں کی علمی زندگی مالک مشرقیہ کی نسبت سے بالکل جداگانہ حالت رکھتی تھی، مالک مشرقیہ میں علم و فن کی ابتدا اردولت عباسیہ سے ہوئی جس کا صدر مقام عرب سے باہر اور عجم کے قریب بغداد تھا، عباسی حکومت کا مایہ خمیر پارس اور عیسائی قومیں تھیں جن کا ہر قسم کا لٹریچر اوس وقت تک زندہ موجود تھا، اون کے میل جول سے عباسی ارکان حکومت کو خود بخود علوم عقلیہ کا شوق پیدا ہوا، کتابوں کے ترجمہ کے لیے جو لوگ مقرر کیے گئے وہ صابی، عیسائی یا پارتسی تھے، انھوں نے عربی میں ہر طرح کی کتابوں کا ترجمہ کیا، ان میں بعض عربی کے انشاء پر داز بھی تھے، انھوں نے اپنے مذہبی اور تمدنہ خیالات کو عربی زبان کے ذریعہ سے شائع کیا، غرض ان محکوم قوموں کی آسیرش سے اسلامی علوم و فنون میں ابتدا اور ہی سے فلسفہ کا رنگ آ گیا تھا، جو ایک مدت تک تقہار اور محمدین اپنا دامن پکاتے رہے، لیکن آخر کار اون کو بھی عام شاہراہ اختیار ہی کرنا پڑی، فلسفیانہ خیالات کے عام رواج سے حدتاناہ طریق استدلال کا اثر لوگوں پر کم ہوتا تھا، اور طبیعتیں منطقیانہ دلائل کی خوگر ہو گئی تھیں،

لیکن اسپین کی حالت اس سے بالکل مختلف تھی، اسپین میں اسلامی حکومت کی ترکیب بالکل بے میل تھی، یعنی عرب کے سوا کسی دوسری قوم کا شائبہ نہ تھا، اور بربری قبیلے تو علمی و داعی حالت کے اعتبار سے کسی گنتی شمار میں نہ تھے، عرب کے قبائل اس کثرت سے وہاں جا کر آباد ہو گئے تھے، کہ اسپین، حجاز و نجد کا ایک ٹکڑا بن گیا تھا، مفتوح قوموں کا بھی کوئی علمی لٹریچر زندہ موجود نہ تھا، اور تھا تو اس قدر کمزور تھا کہ فاتح لٹریچر پر کچھ اثر نہیں ڈال سکتا تھا، مذاہب نفی میں سے جس مذہب کا بیان رواج ہوا وہ مالکی مذہب تھا جو عرب کے دل و دماغ کا آئینہ تھا، ان اسباب سے ملک کی آب و ہوا میں عربیت، عربیت میں مذہب، اور مذہب میں تصلب و تعسف کا اثر آ گیا تھا،

اس کے علاوہ مشرق میں خلیفہ امون کے عہد میں جو بنو عباس کے علمی شوق کے شباب کا زمانہ تھا اعترال ملک میں برسرِ اقتدار تھا، بعض خلفاء خود معترلی ہوئے ہیں، اعترال نے اس زمانہ میں فلسفیانہ بوجہ اختیار کر لیا تھا، ابتدا میں اعترال ہی فلسفہ کی عام اشاعت کا باعث ہوا، لیکن اسپین میں حالت اس کے برعکس تھی، وہاں فرقہ وارانہ نزاعات ہی کا وجود نہ تھا، اور اعترال کا تو نام بھی کسی نے نہ سنا تھا، لوگ زیادہ تر نفی مباحثات اور علمی زندگی کے مسائل کی چھان بین میں مصروف رہتے تھے، ان تمام اسباب کا نتیجہ یہ ہوا کہ اسپین میں عوام کسی کو فلسفہ و منطق میں مشغول دیکھتے تو زندگی کا خطاب دیتے، اور اگر اوس کی زبان سے کوئی آزادانہ فقرہ نکلتا تو بغیر اس کے کہ حکومت سے چارہ کار کے مستدعی ہوں خود اوس کی زندگی کا فیصلہ کر دیتے تھے، مورخ مقری کا بیان ہے کہ اندلس میں لوگ ہر طرح کا علم و فن حاصل کرتے ہیں، لیکن فلسفہ اور نجوم کو بڑا جانتے ہیں، خواص اور احرار کو بیشک ان علوم کا شوق ہے، مگر

وہ بھی عوام کے خوف سے اپنے شوق کو چھپاتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ فلسفہ اور علوم عقلیہ میں جو لوگ کتابیں تصنیف کرتے تھے وہ اپنی کتابوں کو سید چھپاتے تھے، چنانچہ خلیفہ مامون ابن منصور کے حکم سے ابن حبیب اشبیلی فلسفہ میں منہمک رہنے کی بادشاہ میں قتل کیا گیا، اسپین میں فلسفہ سے جو عام نفرت پھیلی ہوئی تھی اوس کا یہ عالم تھا کہ ابن باجہ کا ایک مہمصر فاضل عبد الملک بن داہب اشبیلیہ میں انہیں مشاغل میں مصروف رہتا تھا، لوگوں نے اسے اس بات پر مجبور کیا کہ وہ اپنے فلسفہ کے درس کو فلسفہ کے صرف ادون چند سوٹے مسائل پر محدود کر دے جو مذہبی عقائد کے خلاف نہیں ہیں، چنانچہ جب اس نے اپنی جان کو خطرہ میں پایا تو اپنے تلامذہ کو عام مجالس میں مسائل فلسفہ پر بحث و مباحثہ کرنے سے روک دیا، نیز اپنی تصنیفات میں بھی اس نے اس طور پر ترمیم کر دی کہ لوگوں کو گرفت کی گنجائش باقی نہ رہی، اسی طرح اشبیلیہ میں ایک اور فلسفی مطرف نامی رہتا تھا، فلسفہ میں انہماک رکھنے کے باعث اس کے اہل شہر اس کو مہذب سمجھتے، اور اس کے ساتھ مجالست و مواصلت سے پرہیز کرتے تھے، اور جو کتابیں وہ تصنیف کرتا تھا وہ کیرٹوں کی خوراک کے کام آتی تھیں کیونکہ لوگ ان کے مطالعہ کو ناپسند کرتے تھے لیکن باہنمہ مشرقی مالک سے علمی تعلقات قائم تھے، یسے تحصیل علوم کے لیے اسپین سے لوگ مشرق کو آتے جاتے رہتے تھے، اور یہاں کے اہل کمال قدر دانی کی امید پر مغرب کا سفر کرتے تھے اور اگرچہ مغرب سے مشرق کا سفر کرنے والوں میں زیادہ حصہ ادون لوگوں کا ہوتا تھا جو مشرق کے ائمہ سے فقہ و حدیث کی ساعت کے لئے سفر کرتے تھے، لیکن ادون میں کبھی وہ لوگ بھی نظر آجاتے تھے جنہیں منطق و فلسفہ کی تحصیل کا شوق مشرق کیلئے لاتا تھا، منطق و فلسفہ کی کتابوں کا ترجمہ پہلے پہل عربی زبان میں مشرق میں کیا گیا، اور پہلے پہل ان علوم کا ترجمہ بھی مشرق ہی میں ہوا، لہذا اہل

مغرب کے لیے ان علوم کی تحصیل کی غرض سے مشرق کا سفر ناکیزیر تھا، غرض ان دور دراز ممالک کے! بھی علمی تعلقات کی بنا پر اسپین اور مراکش میں بھی کبھی کبھی فلسفہ کا جلوہ نظر آ جاتا تھا، سب سے پہلے ان اطراف میں اس فتنہ کا پتہ تیسری صدی ہجری سے چلتا جو، اسحق بن عمران بغداد کا ایک مشہور طبیب تھا، وہ زیادہ اشد بن ثعلب کے زمانہ میں افریقہ گیا، زیادہ اشد بن ثعلب نے اس کو اپنا طبیب خاص مقرر کیا، چنانچہ مغرب میں اسی کے ذریعہ سے طب و فلسفہ کا ظہور ہوا، اس سے پہلے مغرب میں لوگ فلسفہ سے واقف نہ تھے،

اسحق کے شاگرد اسحق بن سلیمان نے اپنے استاد سے زیادہ ان فنون میں کمال حاصل کیا، یہ یہودی تھا، مصر میں کمالی کا پیشہ کرتا تھا، وہاں سے قیروان آیا اور وہیں سکونت اختیار کر لی اسحاق بن عمران یہیں طب و فلسفہ کی تعلیم حاصل کی، اس کے بعد اسماعیلیوں کے پہلے داعی عبید اللہ المبدی کا طبیب خاص مقرر ہوا، منطق و فلسفہ کا بڑا ماہر تھا، ۳۳۲ھ میں وفات پائی، اہلیات میں اس کی ایک کتابستان الحکمتہ نامی ہے، اور منطق میں بھی اس کی ایک تصنیف ماض کے نام سے موجود ہے،

لیکن ابھی تک یہ فتنہ باہر ہی باہر تھا، یعنی خاص اسپین کے حدود اس آشوب سے پاک تھے، اس زمانہ کے قریب قریب ایک شخص ابن اسمیہ نامی خاص اندلس سے تحصیل علوم کے لیے مشرق روانہ ہوا، یہ خود فتنہ، حدیث کا ماہر تھا، اس کے سفر کی اصلی غرض محض فلسفہ کی تحصیل تھی، مشرق سے جب یہ واپس آیا تو مشرق کے دو تھنے اپنے ساتھ لایا جن سے اس کے اہل ملک پہلے ناواقف تھے، یعنی اعتزال اور فلسفہ، اب اس کی نقدانی میں اعتزال و فلسفہ کی بھی آمیزش ہو گئی، اس نے ۳۳۲ھ میں وفات پائی،

اب منطق و فلسفہ کی تحصیل کا شوق اسپین کے باشندوں میں اتنا بڑھا کہ احمد عمر دو حقیقی بھائی ۳۳۲ھ میں خاص اندلس میں تحصیل کی غرض سے بغداد گئے، اور ۳۵۱ھ میں واپس آئے،

یہاں خلیفہ حکم نے اون کو اپنے خاص درباریوں میں جگہ دی، اور جب مدینۃ الزہرا اوس نے آیا کیا
 تو ان دونوں کو بھی وہیں رہنے کا حکم دیا گیا، ایک اور مشہور فاضل محمد بن عبدون اہلبی نے بھی اسی
 غرض سے ۳۴۳ھ میں مالک مشرقیہ کا سفر کیا اور ابوسلیمان محمد بن طاہر سیستانی بغدادی سے جو اس
 زمانہ میں سب سے بڑا منطق دان تھا منطق و فلسفہ کی تحصیل کی اور ۳۶۶ھ میں اپنے وطن واپس آیا،
 حکم کے دور حکومت میں قرطبہ میں ایک اور فاضل سلمہ بن احمد مرسیلی کی بڑی شہرت تھی،
 وہ علوم ریاضیہ کا ماہر تھا، جب اوس نے ۳۷۴ھ میں وفات پائی تو اوس کے تلامذہ ابن اسحاق ابن
 الصغار، زہراوی، کرمانی، ابن خلدون حضرمی، وغیرہ علوم عقلیہ کے درس و اشاعت میں مشغول تھے،
 اور ان لوگوں نے فلسفہ و انون کی ایک مقبول تعداد ملک میں پیدا کر دی تھی، سلمہ بن احمد کو حکم
 یکبیا اور سحر و طلسمات میں بھی کافی دخل تھا، اس کی دو کتابیں رتبہ الحکیم علم کیمیا میں اور نایہ حکیم
 سحر و طلسمات میں بہت مشہور ہیں غرض ایک ہی صدی کے اندر اندر اندلس کی علمی حالت میں اس قدر
 انقلاب ہو گیا کہ یا تو لوگ منطق و فلسفہ کے نام سے پہلے چراغ پا ہوتے تھے، اور یا اب لوگوں کو ان علوم کا
 اتنا شوق بڑھا کہ ابو عبد اللہ الکسانی کا خود بیان ہے (جس نے ۳۷۴ھ میں انتقال کیا) کہ جب اس نے
 منطق کی تکمیل کرنی چاہی تو محمد بن عبدون حبلی کے علاوہ فلسفہ و انون کی ایک جماعت کثیر مثلاً
 عمر بن یونس، احمد بن حکم، محمد بن ابراہیم، محمد بن مسعود بجائی، محمد بن میمون، قید بن نجم، سعید
 ابن نھون، ابو عمارث اسعت، ابو مرین بجائی، سلمہ بن احمد مرسیلی، موجود تھے، اور ابن الکسانی
 نے ان سب کی شاگردی کا فخر حاصل کیا، ان مشہور فلسفہ و انون کے علاوہ عبد الرحمن بن
 اسمعیل، ابن داؤد مخی (متوفی ۳۷۳ھ)، عمر بن احمد شیبلی (متوفی ۳۷۳ھ)، ابن حبل، اور عمر بن
 عبد الرحمن کرمانی بھی اندلس کے مشہور فلاسفہ ہیں، عبد الرحمن بن اسمعیل نے اپنے وطن میں
 ۳۷۳ھ، ۳۷۴ھ، ۳۷۵ھ، ۳۷۶ھ، ۳۷۷ھ، ۳۷۸ھ، ۳۷۹ھ، ۳۸۰ھ، ۳۸۱ھ، ۳۸۲ھ، ۳۸۳ھ، ۳۸۴ھ، ۳۸۵ھ، ۳۸۶ھ، ۳۸۷ھ، ۳۸۸ھ، ۳۸۹ھ، ۳۹۰ھ، ۳۹۱ھ، ۳۹۲ھ، ۳۹۳ھ، ۳۹۴ھ، ۳۹۵ھ، ۳۹۶ھ، ۳۹۷ھ، ۳۹۸ھ، ۳۹۹ھ، ۴۰۰ھ، ۴۰۱ھ، ۴۰۲ھ، ۴۰۳ھ، ۴۰۴ھ، ۴۰۵ھ، ۴۰۶ھ، ۴۰۷ھ، ۴۰۸ھ، ۴۰۹ھ، ۴۱۰ھ، ۴۱۱ھ، ۴۱۲ھ، ۴۱۳ھ، ۴۱۴ھ، ۴۱۵ھ، ۴۱۶ھ، ۴۱۷ھ، ۴۱۸ھ، ۴۱۹ھ، ۴۲۰ھ، ۴۲۱ھ، ۴۲۲ھ، ۴۲۳ھ، ۴۲۴ھ، ۴۲۵ھ، ۴۲۶ھ، ۴۲۷ھ، ۴۲۸ھ، ۴۲۹ھ، ۴۳۰ھ، ۴۳۱ھ، ۴۳۲ھ، ۴۳۳ھ، ۴۳۴ھ، ۴۳۵ھ، ۴۳۶ھ، ۴۳۷ھ، ۴۳۸ھ، ۴۳۹ھ، ۴۴۰ھ، ۴۴۱ھ، ۴۴۲ھ، ۴۴۳ھ، ۴۴۴ھ، ۴۴۵ھ، ۴۴۶ھ، ۴۴۷ھ، ۴۴۸ھ، ۴۴۹ھ، ۴۵۰ھ، ۴۵۱ھ، ۴۵۲ھ، ۴۵۳ھ، ۴۵۴ھ، ۴۵۵ھ، ۴۵۶ھ، ۴۵۷ھ، ۴۵۸ھ، ۴۵۹ھ، ۴۶۰ھ، ۴۶۱ھ، ۴۶۲ھ، ۴۶۳ھ، ۴۶۴ھ، ۴۶۵ھ، ۴۶۶ھ، ۴۶۷ھ، ۴۶۸ھ، ۴۶۹ھ، ۴۷۰ھ، ۴۷۱ھ، ۴۷۲ھ، ۴۷۳ھ، ۴۷۴ھ، ۴۷۵ھ، ۴۷۶ھ، ۴۷۷ھ، ۴۷۸ھ، ۴۷۹ھ، ۴۸۰ھ، ۴۸۱ھ، ۴۸۲ھ، ۴۸۳ھ، ۴۸۴ھ، ۴۸۵ھ، ۴۸۶ھ، ۴۸۷ھ، ۴۸۸ھ، ۴۸۹ھ، ۴۹۰ھ، ۴۹۱ھ، ۴۹۲ھ، ۴۹۳ھ، ۴۹۴ھ، ۴۹۵ھ، ۴۹۶ھ، ۴۹۷ھ، ۴۹۸ھ، ۴۹۹ھ، ۵۰۰ھ، ۵۰۱ھ، ۵۰۲ھ، ۵۰۳ھ، ۵۰۴ھ، ۵۰۵ھ، ۵۰۶ھ، ۵۰۷ھ، ۵۰۸ھ، ۵۰۹ھ، ۵۱۰ھ، ۵۱۱ھ، ۵۱۲ھ، ۵۱۳ھ، ۵۱۴ھ، ۵۱۵ھ، ۵۱۶ھ، ۵۱۷ھ، ۵۱۸ھ، ۵۱۹ھ، ۵۲۰ھ، ۵۲۱ھ، ۵۲۲ھ، ۵۲۳ھ، ۵۲۴ھ، ۵۲۵ھ، ۵۲۶ھ، ۵۲۷ھ، ۵۲۸ھ، ۵۲۹ھ، ۵۳۰ھ، ۵۳۱ھ، ۵۳۲ھ، ۵۳۳ھ، ۵۳۴ھ، ۵۳۵ھ، ۵۳۶ھ، ۵۳۷ھ، ۵۳۸ھ، ۵۳۹ھ، ۵۴۰ھ، ۵۴۱ھ، ۵۴۲ھ، ۵۴۳ھ، ۵۴۴ھ، ۵۴۵ھ، ۵۴۶ھ، ۵۴۷ھ، ۵۴۸ھ، ۵۴۹ھ، ۵۵۰ھ، ۵۵۱ھ، ۵۵۲ھ، ۵۵۳ھ، ۵۵۴ھ، ۵۵۵ھ، ۵۵۶ھ، ۵۵۷ھ، ۵۵۸ھ، ۵۵۹ھ، ۵۶۰ھ، ۵۶۱ھ، ۵۶۲ھ، ۵۶۳ھ، ۵۶۴ھ، ۵۶۵ھ، ۵۶۶ھ، ۵۶۷ھ، ۵۶۸ھ، ۵۶۹ھ، ۵۷۰ھ، ۵۷۱ھ، ۵۷۲ھ، ۵۷۳ھ، ۵۷۴ھ، ۵۷۵ھ، ۵۷۶ھ، ۵۷۷ھ، ۵۷۸ھ، ۵۷۹ھ، ۵۸۰ھ، ۵۸۱ھ، ۵۸۲ھ، ۵۸۳ھ، ۵۸۴ھ، ۵۸۵ھ، ۵۸۶ھ، ۵۸۷ھ، ۵۸۸ھ، ۵۸۹ھ، ۵۹۰ھ، ۵۹۱ھ، ۵۹۲ھ، ۵۹۳ھ، ۵۹۴ھ، ۵۹۵ھ، ۵۹۶ھ، ۵۹۷ھ، ۵۹۸ھ، ۵۹۹ھ، ۶۰۰ھ، ۶۰۱ھ، ۶۰۲ھ، ۶۰۳ھ، ۶۰۴ھ، ۶۰۵ھ، ۶۰۶ھ، ۶۰۷ھ، ۶۰۸ھ، ۶۰۹ھ، ۶۱۰ھ، ۶۱۱ھ، ۶۱۲ھ، ۶۱۳ھ، ۶۱۴ھ، ۶۱۵ھ، ۶۱۶ھ، ۶۱۷ھ، ۶۱۸ھ، ۶۱۹ھ، ۶۲۰ھ، ۶۲۱ھ، ۶۲۲ھ، ۶۲۳ھ، ۶۲۴ھ، ۶۲۵ھ، ۶۲۶ھ، ۶۲۷ھ، ۶۲۸ھ، ۶۲۹ھ، ۶۳۰ھ، ۶۳۱ھ، ۶۳۲ھ، ۶۳۳ھ، ۶۳۴ھ، ۶۳۵ھ، ۶۳۶ھ، ۶۳۷ھ، ۶۳۸ھ، ۶۳۹ھ، ۶۴۰ھ، ۶۴۱ھ، ۶۴۲ھ، ۶۴۳ھ، ۶۴۴ھ، ۶۴۵ھ، ۶۴۶ھ، ۶۴۷ھ، ۶۴۸ھ، ۶۴۹ھ، ۶۵۰ھ، ۶۵۱ھ، ۶۵۲ھ، ۶۵۳ھ، ۶۵۴ھ، ۶۵۵ھ، ۶۵۶ھ، ۶۵۷ھ، ۶۵۸ھ، ۶۵۹ھ، ۶۶۰ھ، ۶۶۱ھ، ۶۶۲ھ، ۶۶۳ھ، ۶۶۴ھ، ۶۶۵ھ، ۶۶۶ھ، ۶۶۷ھ، ۶۶۸ھ، ۶۶۹ھ، ۶۷۰ھ، ۶۷۱ھ، ۶۷۲ھ، ۶۷۳ھ، ۶۷۴ھ، ۶۷۵ھ، ۶۷۶ھ، ۶۷۷ھ، ۶۷۸ھ، ۶۷۹ھ، ۶۸۰ھ، ۶۸۱ھ، ۶۸۲ھ، ۶۸۳ھ، ۶۸۴ھ، ۶۸۵ھ، ۶۸۶ھ، ۶۸۷ھ، ۶۸۸ھ، ۶۸۹ھ، ۶۹۰ھ، ۶۹۱ھ، ۶۹۲ھ، ۶۹۳ھ، ۶۹۴ھ، ۶۹۵ھ، ۶۹۶ھ، ۶۹۷ھ، ۶۹۸ھ، ۶۹۹ھ، ۷۰۰ھ، ۷۰۱ھ، ۷۰۲ھ، ۷۰۳ھ، ۷۰۴ھ، ۷۰۵ھ، ۷۰۶ھ، ۷۰۷ھ، ۷۰۸ھ، ۷۰۹ھ، ۷۱۰ھ، ۷۱۱ھ، ۷۱۲ھ، ۷۱۳ھ، ۷۱۴ھ، ۷۱۵ھ، ۷۱۶ھ، ۷۱۷ھ، ۷۱۸ھ، ۷۱۹ھ، ۷۲۰ھ، ۷۲۱ھ، ۷۲۲ھ، ۷۲۳ھ، ۷۲۴ھ، ۷۲۵ھ، ۷۲۶ھ، ۷۲۷ھ، ۷۲۸ھ، ۷۲۹ھ، ۷۳۰ھ، ۷۳۱ھ، ۷۳۲ھ، ۷۳۳ھ، ۷۳۴ھ، ۷۳۵ھ، ۷۳۶ھ، ۷۳۷ھ، ۷۳۸ھ، ۷۳۹ھ، ۷۴۰ھ، ۷۴۱ھ، ۷۴۲ھ، ۷۴۳ھ، ۷۴۴ھ، ۷۴۵ھ، ۷۴۶ھ، ۷۴۷ھ، ۷۴۸ھ، ۷۴۹ھ، ۷۵۰ھ، ۷۵۱ھ، ۷۵۲ھ، ۷۵۳ھ، ۷۵۴ھ، ۷۵۵ھ، ۷۵۶ھ، ۷۵۷ھ، ۷۵۸ھ، ۷۵۹ھ، ۷۶۰ھ، ۷۶۱ھ، ۷۶۲ھ، ۷۶۳ھ، ۷۶۴ھ، ۷۶۵ھ، ۷۶۶ھ، ۷۶۷ھ، ۷۶۸ھ، ۷۶۹ھ، ۷۷۰ھ، ۷۷۱ھ، ۷۷۲ھ، ۷۷۳ھ، ۷۷۴ھ، ۷۷۵ھ، ۷۷۶ھ، ۷۷۷ھ، ۷۷۸ھ، ۷۷۹ھ، ۷۸۰ھ، ۷۸۱ھ، ۷۸۲ھ، ۷۸۳ھ، ۷۸۴ھ، ۷۸۵ھ، ۷۸۶ھ، ۷۸۷ھ، ۷۸۸ھ، ۷۸۹ھ، ۷۹۰ھ، ۷۹۱ھ، ۷۹۲ھ، ۷۹۳ھ، ۷۹۴ھ، ۷۹۵ھ، ۷۹۶ھ، ۷۹۷ھ، ۷۹۸ھ، ۷۹۹ھ، ۸۰۰ھ، ۸۰۱ھ، ۸۰۲ھ، ۸۰۳ھ، ۸۰۴ھ، ۸۰۵ھ، ۸۰۶ھ، ۸۰۷ھ، ۸۰۸ھ، ۸۰۹ھ، ۸۱۰ھ، ۸۱۱ھ، ۸۱۲ھ، ۸۱۳ھ، ۸۱۴ھ، ۸۱۵ھ، ۸۱۶ھ، ۸۱۷ھ، ۸۱۸ھ، ۸۱۹ھ، ۸۲۰ھ، ۸۲۱ھ، ۸۲۲ھ، ۸۲۳ھ، ۸۲۴ھ، ۸۲۵ھ، ۸۲۶ھ، ۸۲۷ھ، ۸۲۸ھ، ۸۲۹ھ، ۸۳۰ھ، ۸۳۱ھ، ۸۳۲ھ، ۸۳۳ھ، ۸۳۴ھ، ۸۳۵ھ، ۸۳۶ھ، ۸۳۷ھ، ۸۳۸ھ، ۸۳۹ھ، ۸۴۰ھ، ۸۴۱ھ، ۸۴۲ھ، ۸۴۳ھ، ۸۴۴ھ، ۸۴۵ھ، ۸۴۶ھ، ۸۴۷ھ، ۸۴۸ھ، ۸۴۹ھ، ۸۵۰ھ، ۸۵۱ھ، ۸۵۲ھ، ۸۵۳ھ، ۸۵۴ھ، ۸۵۵ھ، ۸۵۶ھ، ۸۵۷ھ، ۸۵۸ھ، ۸۵۹ھ، ۸۶۰ھ، ۸۶۱ھ، ۸۶۲ھ، ۸۶۳ھ، ۸۶۴ھ، ۸۶۵ھ، ۸۶۶ھ، ۸۶۷ھ، ۸۶۸ھ، ۸۶۹ھ، ۸۷۰ھ، ۸۷۱ھ، ۸۷۲ھ، ۸۷۳ھ، ۸۷۴ھ، ۸۷۵ھ، ۸۷۶ھ، ۸۷۷ھ، ۸۷۸ھ، ۸۷۹ھ، ۸۸۰ھ، ۸۸۱ھ، ۸۸۲ھ، ۸۸۳ھ، ۸۸۴ھ، ۸۸۵ھ، ۸۸۶ھ، ۸۸۷ھ، ۸۸۸ھ، ۸۸۹ھ، ۸۹۰ھ، ۸۹۱ھ، ۸۹۲ھ، ۸۹۳ھ، ۸۹۴ھ، ۸۹۵ھ، ۸۹۶ھ، ۸۹۷ھ، ۸۹۸ھ، ۸۹۹ھ، ۹۰۰ھ، ۹۰۱ھ، ۹۰۲ھ، ۹۰۳ھ، ۹۰۴ھ، ۹۰۵ھ، ۹۰۶ھ، ۹۰۷ھ، ۹۰۸ھ، ۹۰۹ھ، ۹۱۰ھ، ۹۱۱ھ، ۹۱۲ھ، ۹۱۳ھ، ۹۱۴ھ، ۹۱۵ھ، ۹۱۶ھ، ۹۱۷ھ، ۹۱۸ھ، ۹۱۹ھ، ۹۲۰ھ، ۹۲۱ھ، ۹۲۲ھ، ۹۲۳ھ، ۹۲۴ھ، ۹۲۵ھ، ۹۲۶ھ، ۹۲۷ھ، ۹۲۸ھ، ۹۲۹ھ، ۹۳۰ھ، ۹۳۱ھ، ۹۳۲ھ، ۹۳۳ھ، ۹۳۴ھ، ۹۳۵ھ، ۹۳۶ھ، ۹۳۷ھ، ۹۳۸ھ، ۹۳۹ھ، ۹۴۰ھ، ۹۴۱ھ، ۹۴۲ھ، ۹۴۳ھ، ۹۴۴ھ، ۹۴۵ھ، ۹۴۶ھ، ۹۴۷ھ، ۹۴۸ھ، ۹۴۹ھ، ۹۵۰ھ، ۹۵۱ھ، ۹۵۲ھ، ۹۵۳ھ، ۹۵۴ھ، ۹۵۵ھ، ۹۵۶ھ، ۹۵۷ھ، ۹۵۸ھ، ۹۵۹ھ، ۹۶۰ھ، ۹۶۱ھ، ۹۶۲ھ، ۹۶۳ھ، ۹۶۴ھ، ۹۶۵ھ، ۹۶۶ھ، ۹۶۷ھ، ۹۶۸ھ، ۹۶۹ھ، ۹۷۰ھ، ۹۷۱ھ، ۹۷۲ھ، ۹۷۳ھ، ۹۷۴ھ، ۹۷۵ھ، ۹۷۶ھ، ۹۷۷ھ، ۹۷۸ھ، ۹۷۹ھ، ۹۸۰ھ، ۹۸۱ھ، ۹۸۲ھ، ۹۸۳ھ، ۹۸۴ھ، ۹۸۵ھ، ۹۸۶ھ، ۹۸۷ھ، ۹۸۸ھ، ۹۸۹ھ، ۹۹۰ھ، ۹۹۱ھ، ۹۹۲ھ، ۹۹۳ھ، ۹۹۴ھ، ۹۹۵ھ، ۹۹۶ھ، ۹۹۷ھ، ۹۹۸ھ، ۹۹۹ھ، ۱۰۰۰ھ، ۱۰۰۱ھ، ۱۰۰۲ھ، ۱۰۰۳ھ، ۱۰۰۴ھ، ۱۰۰۵ھ، ۱۰۰۶ھ، ۱۰۰۷ھ، ۱۰۰۸ھ، ۱۰۰۹ھ، ۱۰۱۰ھ، ۱۰۱۱ھ، ۱۰۱۲ھ، ۱۰۱۳ھ، ۱۰۱۴ھ، ۱۰۱۵ھ، ۱۰۱۶ھ، ۱۰۱۷ھ، ۱۰۱۸ھ، ۱۰۱۹ھ، ۱۰۲۰ھ، ۱۰۲۱ھ، ۱۰۲۲ھ، ۱۰۲۳ھ، ۱۰۲۴ھ، ۱۰۲۵ھ، ۱۰۲۶ھ، ۱۰۲۷ھ، ۱۰۲۸ھ، ۱۰۲۹ھ، ۱۰۳۰ھ، ۱۰۳۱ھ، ۱۰۳۲ھ، ۱۰۳۳ھ، ۱۰۳۴ھ، ۱۰۳۵ھ، ۱۰۳۶ھ، ۱۰۳۷ھ، ۱۰۳۸ھ، ۱۰۳۹ھ، ۱۰۴۰ھ، ۱۰۴۱ھ، ۱۰۴۲ھ، ۱۰۴۳ھ، ۱۰۴۴ھ، ۱۰۴۵ھ، ۱۰۴۶ھ، ۱۰۴۷ھ، ۱۰۴۸ھ، ۱۰۴۹ھ، ۱۰۵۰ھ، ۱۰۵۱ھ، ۱۰۵۲ھ، ۱۰۵۳ھ، ۱۰۵۴ھ، ۱۰۵۵ھ، ۱۰۵۶ھ، ۱۰۵۷ھ، ۱۰۵۸ھ، ۱۰۵۹ھ، ۱۰۶۰ھ، ۱۰۶۱ھ، ۱۰۶۲ھ، ۱۰۶۳ھ، ۱۰۶۴ھ، ۱۰۶۵ھ، ۱۰۶۶ھ، ۱۰۶۷ھ، ۱۰۶۸ھ، ۱۰۶۹ھ، ۱۰۷۰ھ، ۱۰۷۱ھ، ۱۰۷۲ھ، ۱۰۷۳ھ، ۱۰۷۴ھ، ۱۰۷۵ھ، ۱۰۷۶ھ، ۱۰۷۷ھ، ۱۰۷۸ھ، ۱۰۷۹ھ، ۱۰۸۰ھ، ۱۰۸۱ھ، ۱۰۸۲ھ، ۱۰۸۳ھ، ۱۰۸۴ھ، ۱۰۸۵ھ، ۱۰۸۶ھ، ۱۰۸۷ھ، ۱۰۸۸ھ، ۱۰۸۹ھ، ۱۰۹۰ھ، ۱۰۹۱ھ، ۱۰۹۲ھ، ۱۰۹۳ھ، ۱۰۹۴ھ، ۱۰۹۵ھ، ۱۰۹۶ھ، ۱۰۹۷ھ، ۱۰۹۸ھ، ۱۰۹۹ھ، ۱۱۰۰ھ، ۱۱۰۱ھ، ۱۱۰۲ھ، ۱۱۰۳ھ، ۱۱۰۴ھ، ۱۱۰۵ھ، ۱۱۰۶ھ، ۱۱۰۷ھ، ۱۱۰۸ھ، ۱۱۰۹ھ، ۱۱۱۰ھ، ۱۱۱۱ھ، ۱۱۱۲ھ، ۱۱۱۳ھ، ۱۱۱۴ھ، ۱۱۱۵ھ، ۱۱۱۶ھ، ۱۱۱۷ھ، ۱۱۱۸ھ، ۱۱۱۹ھ، ۱۱۲۰ھ، ۱۱۲۱ھ، ۱۱۲۲ھ، ۱۱۲۳ھ، ۱۱۲۴ھ، ۱۱۲۵ھ، ۱۱۲۶ھ، ۱۱۲۷ھ، ۱۱۲۸ھ، ۱۱۲۹ھ، ۱۱۳۰ھ، ۱۱۳۱ھ، ۱۱۳۲ھ، ۱۱۳۳ھ، ۱۱۳۴ھ، ۱۱۳۵ھ، ۱۱۳۶ھ، ۱۱۳۷ھ، ۱۱۳۸ھ، ۱۱۳۹ھ، ۱۱۴۰ھ، ۱۱۴۱ھ، ۱۱۴۲ھ، ۱۱۴۳ھ، ۱۱۴۴ھ، ۱۱۴۵ھ، ۱۱۴۶ھ، ۱۱۴۷ھ، ۱۱۴۸ھ، ۱۱۴۹ھ، ۱۱۵۰ھ، ۱۱۵۱ھ، ۱۱۵۲ھ، ۱۱۵۳ھ، ۱۱۵۴ھ، ۱۱۵۵ھ، ۱۱۵۶ھ، ۱۱۵۷ھ، ۱۱۵۸ھ، ۱۱۵۹ھ، ۱۱۶۰ھ، ۱۱۶۱ھ، ۱۱۶۲ھ، ۱۱۶۳ھ، ۱۱۶۴ھ، ۱۱۶۵ھ، ۱۱۶۶ھ، ۱۱۶۷ھ، ۱۱۶۸ھ، ۱۱۶۹ھ، ۱۱۷۰ھ، ۱۱۷۱ھ، ۱۱۷۲ھ، ۱۱۷۳ھ، ۱۱۷۴ھ، ۱۱۷۵ھ، ۱۱۷۶ھ، ۱۱۷۷ھ، ۱۱۷۸ھ، ۱۱۷۹ھ، ۱۱۸۰ھ، ۱۱۸۱ھ، ۱۱۸۲ھ، ۱۱۸۳ھ، ۱۱۸۴ھ، ۱۱۸۵ھ، ۱۱۸۶ھ، ۱۱۸۷ھ، ۱۱۸۸ھ، ۱۱۸۹ھ، ۱۱۹۰ھ، ۱۱۹۱ھ، ۱۱۹۲ھ، ۱۱۹۳ھ، ۱۱۹۴ھ، ۱۱۹۵ھ، ۱۱۹۶ھ، ۱۱۹۷ھ، ۱۱۹۸ھ، ۱۱۹۹ھ، ۱۲۰۰ھ، ۱۲۰۱ھ، ۱۲۰۲ھ، ۱۲۰۳ھ، ۱۲۰۴ھ، ۱۲۰۵ھ، ۱۲۰۶ھ، ۱۲۰۷ھ، ۱۲۰۸ھ، ۱۲۰۹ھ، ۱۲۱۰ھ، ۱۲۱۱ھ، ۱۲۱۲ھ، ۱۲۱۳ھ، ۱۲۱۴ھ، ۱۲۱۵ھ، ۱۲۱۶ھ، ۱۲۱۷ھ، ۱۲۱۸ھ، ۱۲۱۹ھ، ۱۲۲۰ھ، ۱۲۲۱ھ، ۱۲۲۲ھ، ۱۲۲۳ھ، ۱۲۲۴ھ، ۱۲۲۵ھ، ۱۲۲۶ھ، ۱۲۲۷ھ، ۱۲۲۸ھ، ۱۲۲۹ھ، ۱۲۳۰ھ، ۱۲۳۱ھ، ۱۲۳۲ھ، ۱۲۳۳ھ، ۱۲۳۴ھ، ۱۲۳۵ھ، ۱۲۳۶ھ، ۱۲۳۷ھ، ۱۲۳۸ھ، ۱۲۳۹ھ، ۱۲۴۰ھ، ۱۲۴۱ھ، ۱۲۴۲ھ، ۱۲۴۳ھ، ۱۲۴۴ھ، ۱۲۴۵ھ، ۱۲۴۶ھ، ۱۲۴۷ھ، ۱۲۴۸ھ، ۱۲۴۹ھ، ۱۲۵۰ھ، ۱۲۵۱ھ، ۱۲۵۲ھ، ۱۲۵۳ھ، ۱۲۵۴ھ، ۱۲۵۵ھ، ۱۲۵۶ھ، ۱۲۵۷ھ، ۱۲۵۸ھ، ۱۲۵۹ھ، ۱۲۶۰ھ، ۱۲۶۱ھ، ۱۲۶۲ھ، ۱۲۶۳ھ، ۱۲۶۴ھ، ۱۲۶۵ھ، ۱۲۶۶ھ، ۱۲۶۷ھ، ۱۲۶۸ھ، ۱۲۶۹ھ، ۱۲۷۰ھ، ۱۲۷۱ھ، ۱۲۷۲ھ، ۱۲۷۳ھ، ۱۲۷۴ھ، ۱۲۷۵ھ، ۱۲۷۶ھ، ۱۲۷۷ھ، ۱۲۷۸ھ، ۱۲۷۹ھ، ۱۲۸۰ھ، ۱۲۸۱ھ، ۱۲۸۲ھ، ۱۲۸۳ھ، ۱۲۸۴ھ، ۱۲۸۵ھ، ۱۲۸۶ھ، ۱۲۸۷ھ، ۱۲۸۸ھ، ۱۲۸۹ھ، ۱۲۹۰ھ، ۱۲۹۱ھ، ۱۲۹۲ھ، ۱۲۹۳ھ، ۱۲۹۴ھ، ۱۲۹۵ھ، ۱۲۹۶ھ، ۱۲۹۷ھ، ۱۲۹۸ھ، ۱۲۹۹ھ، ۱۳۰۰ھ، ۱۳۰۱ھ، ۱۳۰۲ھ، ۱۳۰۳ھ، ۱۳۰۴ھ، ۱۳۰۵ھ، ۱۳۰۶ھ، ۱۳۰۷ھ، ۱۳۰۸ھ، ۱۳۰۹ھ، ۱۳۱۰ھ، ۱۳۱۱ھ، ۱۳۱۲ھ، ۱۳۱۳ھ، ۱۳۱۴ھ، ۱۳۱۵ھ، ۱۳۱۶ھ، ۱۳۱۷ھ، ۱۳۱۸ھ، ۱۳۱۹ھ، ۱۳۲۰ھ، ۱۳۲۱ھ، ۱۳۲۲ھ، ۱۳۲۳ھ، ۱۳۲۴ھ، ۱۳۲۵ھ، ۱۳۲۶ھ، ۱۳۲۷ھ، ۱۳۲۸ھ، ۱۳۲۹ھ، ۱۳۳۰ھ، ۱۳۳۱ھ، ۱۳۳۲ھ، ۱۳۳۳ھ، ۱۳۳۴ھ، ۱۳۳۵ھ، ۱۳۳۶ھ، ۱۳۳۷ھ، ۱۳۳۸ھ، ۱۳۳۹ھ، ۱۳۴۰ھ، ۱۳۴۱ھ، ۱۳۴۲ھ، ۱۳۴۳ھ، ۱۳۴۴ھ، ۱۳۴۵ھ، ۱۳۴۶ھ، ۱۳۴۷ھ، ۱۳۴۸ھ، ۱۳۴۹ھ، ۱۳۵۰ھ، ۱۳۵۱ھ، ۱۳۵۲ھ، ۱۳۵۳ھ، ۱۳۵۴ھ، ۱۳۵۵ھ، ۱۳۵۶ھ، ۱۳۵۷ھ، ۱۳۵۸ھ، ۱۳۵۹ھ، ۱۳۶۰ھ، ۱۳۶۱ھ، ۱۳۶۲ھ، ۱۳۶۳ھ، ۱۳۶۴ھ، ۱۳۶۵ھ، ۱۳۶۶ھ، ۱۳۶۷ھ، ۱۳۶۸ھ، ۱۳۶۹ھ، ۱۳۷۰ھ، ۱۳۷۱ھ، ۱۳۷۲ھ، ۱۳۷۳ھ، ۱۳۷۴ھ، ۱۳۷۵ھ، ۱۳۷۶ھ، ۱۳۷۷ھ، ۱۳۷۸ھ، ۱۳۷۹ھ، ۱۳۸۰ھ، ۱۳۸۱ھ، ۱۳۸۲ھ، ۱۳۸۳ھ، ۱۳۸۴ھ، ۱۳۸۵ھ، ۱۳۸۶ھ، ۱۳۸۷ھ، ۱۳۸۸ھ، ۱۳۸۹ھ، ۱۳۹۰ھ، ۱۳۹۱ھ، ۱۳۹۲ھ، ۱۳۹۳ھ، ۱۳۹۴ھ، ۱۳۹۵ھ، ۱۳۹۶ھ، ۱۳۹۷ھ، ۱۳۹۸ھ، ۱۳۹۹ھ، ۱۴۰۰ھ، ۱۴۰۱ھ، ۱۴۰۲ھ، ۱۴۰۳ھ، ۱۴۰۴ھ، ۱۴۰۵ھ، ۱۴۰۶ھ، ۱۴۰۷ھ، ۱۴۰۸ھ، ۱۴۰۹ھ، ۱۴۱۰ھ، ۱۴۱۱ھ، ۱۴۱۲ھ، ۱۴۱۳ھ، ۱۴۱۴ھ، ۱۴۱۵ھ، ۱۴۱۶ھ، ۱۴۱۷ھ، ۱۴۱۸ھ، ۱۴۱۹ھ، ۱۴۲۰ھ، ۱۴۲۱ھ، ۱۴۲۲ھ، ۱۴۲۳ھ، ۱۴۲۴ھ، ۱۴۲۵ھ، ۱۴۲۶ھ، ۱۴۲۷ھ، ۱۴۲۸ھ، ۱۴۲۹ھ، ۱۴۳۰ھ، ۱۴۳۱ھ، ۱۴۳۲ھ، ۱۴۳۳ھ، ۱۴۳۴ھ، ۱۴۳۵ھ، ۱۴۳۶ھ، ۱۴۳۷ھ، ۱۴۳۸ھ، ۱۴۳۹ھ، ۱۴۴۰ھ، ۱۴۴۱ھ، ۱۴۴۲ھ، ۱۴۴۳ھ، ۱۴۴۴ھ، ۱۴۴۵ھ، ۱۴۴۶ھ، ۱۴۴۷ھ، ۱۴۴۸ھ، ۱۴۴۹ھ، ۱۴۵۰ھ، ۱۴۵۱ھ، ۱۴۵۲ھ، ۱۴۵۳ھ، ۱۴۵۴ھ، ۱۴۵۵ھ، ۱۴۵۶ھ، ۱۴۵۷ھ، ۱۴۵۸ھ، ۱۴۵۹ھ، ۱۴۶۰ھ، ۱۴۶۱ھ، ۱۴۶۲ھ، ۱۴۶۳ھ، ۱۴۶۴ھ، ۱۴۶۵ھ، ۱۴۶۶ھ، ۱۴۶۷ھ، ۱۴۶۸ھ، ۱۴۶۹ھ، ۱۴۷۰ھ، ۱۴۷۱ھ، ۱۴۷۲ھ، ۱۴۷۳ھ، ۱۴۷۴ھ، ۱۴۷۵ھ، ۱۴۷۶ھ، ۱۴۷۷ھ، ۱۴۷۸ھ، ۱۴۷۹ھ، ۱۴۸۰ھ، ۱۴۸۱ھ، ۱۴۸۲ھ، ۱۴۸۳ھ، ۱۴۸۴ھ، ۱۴۸۵ھ، ۱۴۸۶ھ، ۱۴۸۷ھ، ۱۴۸۸ھ، ۱۴۸۹ھ، ۱۴۹۰ھ، ۱۴۹۱ھ، ۱۴۹۲ھ، ۱۴۹۳ھ، ۱۴۹۴ھ، ۱۴۹۵ھ، ۱۴۹۶ھ، ۱۴۹۷ھ، ۱۴۹۸ھ، ۱۴۹۹ھ، ۱۵۰۰ھ، ۱۵۰۱ھ، ۱۵۰۲ھ، ۱۵۰۳ھ، ۱۵۰۴ھ، ۱۵۰۵ھ، ۱۵۰۶ھ، ۱۵۰۷ھ، ۱۵۰۸ھ، ۱۵۰۹ھ، ۱۵۱۰ھ، ۱۵۱۱ھ، ۱۵۱۲ھ، ۱۵۱۳ھ، ۱۵۱۴ھ، ۱۵۱۵ھ، ۱۵۱۶ھ، ۱۵۱۷ھ، ۱۵۱۸ھ، ۱۵۱۹ھ، ۱۵۲۰ھ، ۱۵۲۱ھ، ۱۵۲۲ھ، ۱۵۲۳ھ، ۱۵۲۴ھ، ۱۵۲۵ھ، ۱۵۲۶ھ، ۱۵۲۷ھ، ۱۵۲۸ھ، ۱۵۲۹ھ، ۱۵۳۰ھ، ۱۵۳۱ھ، ۱۵۳۲ھ، ۱۵۳۳ھ، ۱۵۳۴ھ، ۱۵۳۵ھ، ۱۵۳۶ھ، ۱۵۳۷ھ، ۱۵۳۸ھ، ۱۵۳۹ھ، ۱۵

شہرت حاصل کر کے خلیفہ عام منصور کے زمانہ میں جب فلسفہ شاہی حساب میں تھا، مشرق کا سفر کیا، اور وہیں سکونت اختیار کر لی، اور عمر بن عبدالرحمن کرمانی نے منطق و فلسفہ کی تحصیل کی غرض سے صحرانورد ہی اختیار کی، اور حران کے صابی نقلا سے علوم کی تحصیل کر کے وطن واپس آیا، پہلے پہل رسائل اخوان الصفا کی اشاعت اندلس میں اسی نے کی ہے، ۳۵۰ھ میں انتقال فرمایا۔

لیکن باوجود اس کے فلسفہ و انون کا ایک بہت بڑا گروہ ملک کے اندر پیدا ہو گیا تھا جو آہستہ آہستہ ملک کی علمی حالت میں انقلاب پیدا کر رہا تھا، اب بھی ایسے لوگوں کی ملک میں کمی نہ تھی جو فلسفہ کی عداوت میں ہر قسم کے جوہر و فساد کو رد رکھتے تھے، کتا بون کے نذر آتش کرنے میں اون کو باک نہ تھا، فلسفیوں کے قتل کرنے میں اون کو خوشی ہوتی تھی، اون کے مال و جائداد کے لوٹنے سے اونھیں پرہیز نہ تھا، غرض فلسفہ کی عداوت میں وہ سب کچھ کرنے کے لیے ہر وقت تیار رہتے تھے، یہ گروہ عوام الناس کا تھا، جو زیادہ تر بربری قبائل پر مشتمل تھا، اسپین کی اس میں کچھ تخصیص نہیں، ہر ملک میں عوام الناس کے گروہ کو کچھ شخصی امتیازات سے نفرت سی ہوتی ہے، اور یہ نفرت اوس وقت زیادہ بڑھ جاتی ہے جب دین کے نام سے شخصی امتیاز پر حملہ کیا جاتا ہے، اس کے علاوہ اسپین میں مسلمانوں کی جو حالت تھی وہ بھی زیادہ تر اسی کی مقتضی تھی کہ فلاسفہ کے گروہ کو نظر انداز کر کے عوام الناس کی قوت سے فائدہ حاصل کیا جاوے، مسلمان گوا اسپین میں جا کر بس گئے تھے، لیکن وہ ان کی عیسائی تو میں اپنے منصب مذہبی کی وجہ سے ہمیشہ مسلمانوں کو اجنبی سمجھا لیں، اور جب خلیفہ منذر کے بعد نبی امیہ کی حکومت میں ضعف پیدا ہوا تو متحد و چھوٹی چھوٹی مسلمان ریاستوں کے ساتھ کاسٹل اور لیون کے شمالی صوبوں میں عیسائیوں نے بھی زور باندھ کر اپنی ایک نئی ریاست علیحدہ قائم کر لی جو برابر قوت حاصل کرتی رہی، جب یہ عیسائی ریاستیں

مسلمانوں پر حملہ کرتے تو اندرون ملک کے عیسائی بھی اون کا ساتھ دیتے اور اس طرح مسلمانوں کو ہمیشہ جہاد میں مشغول رہنا پڑتا، اس بنا پر اندس کے خلفاء بھی زیادہ تر عوام اناس کی قوت کو ترقی دینے کی کوشش کرتے اور اون کی مدد کو اپنا شریک حال بناتے، یہی وجہ تھی کہ اندس میں دربار ہمیشہ علماء و فقہاء کے ہاتھ میں رہا، اور فلسفہ و افون کو مستقل طور پر کبھی عروج نصیب نہیں ہوا۔

جس زمانہ میں اسپین میں فلسفہ کا ابتدائی چرچا شروع ہوا ہے، عبدالرحمن اوسط سریر آرائے حکومت تھا، یہ بہت دلیر بادشاہ تھا، یہ جس وقت تخت پر بیٹھا ہے، ملک میں عام بد نظمی پھیلی ہوئی تھی، ہر چار طرف نئی نئی ریاستیں پیدا ہو گئی تھیں، عیسائیوں کی طاقت بھی زور پر تھی، اور ایسا معلوم ہوتا تھا کہ اب اسپین میں اسلام کا خاتمہ ہے، لیکن عبدالرحمن نے تخت پر بیٹھے ہی جدید انتظامات شروع کر دیے، باغیوں کا سرکچلا، نئی نئی ریاستوں کو پھر سے فتح کر کے اپنی حدود و ملکیت میں شامل کیا، اور جب اندرون ملک کے انتظامات سے فرصت پائی تو جہاد کا عام اعلان کر کے و الفیرون اور باقاعدہ لشکر جہاد کی جماعت کثیر کو ساتھ لیکر شمال کی عیسائی ریاستوں پر چڑھو ڈرا، لیکن افسوس ہے کہ باوجود متواتر حملوں کے یہاں ادس کو کامیابی نصیب نہیں ہوئی، ان پہاڑی ملکوں کے اندر عیسائیوں نے کچھ اس طرح مورچے قائم کیے تھے کہ خارجی غنیمت تک کر واپس چلا جاتا، اور یہ پھر اسی طرح امن و آمان سے بسر کرنے لگتے، عبدالرحمن نے اپنے بچا ہ سالہ عہد حکومت میں جس کو مسلمان مورخین "عہد زرین" کہتے ہیں، عیسائیوں پر متواتر حملہ کر کے عوام میں استدر شہرت اور مقبولیت حاصل کی کہ لوگوں کو عہد صحابہ یاد آگیا، اور جب وہ مراہو تو لوگ ادس کو یاد کر کے آٹھ آٹھ آنسو دتے تھے، اور شہر انے اس موقع پر بیظیر مہیشے تصنیف کر کے ادس کی یاد کو دلوں سے مٹھونے دیا،

عبدالرحمن کے بعد جب ششمہ میں اوس کا بیٹا حکم المستنصر تخت پر بیٹھا تو لوگوں کو اوس سے
 بے انتہا توقعات تھیں، اور یہ خیال کیا جاتا تھا کہ یہی اپنے باپ کی طرح عوام میں مقبولیت حاصل کرے گا،
 عیسائیوں کی خارجی اور دغلی طاقتوں کو شکست دے گا، اور اسلام کی حمایت میں اپنان من قربان
 کر دے گا، لیکن خوبی قسمت سے حکم کی طبیعت کو ان مشاغل سے کوئی لگاؤ نہ تھا، وہ مرویدان نہ تھا جو
 بہادری میں اپنی طاقت صرف کرتا، علم کا شوقین تھا، عوام اناس کا دشمن تھا، اور اہل علم خاکسار فلسفہ دانوں
 کے گروہ سے اوس کو قدرتی لگاؤ تھا، وہ خود بہت بڑا عالم اور رجال، انساب، اور تاریخ کا ماہر تھا، اسکے
 ساتھ محدث بھی تھا، قاسم بن ابیصغ، احمد بن رحیم، محمد بن عبدالسلام غسانی، اور زکریا بن خطاب، جیسے اہل
 حدیث سے حدیث حاصل کی تھی، ثابت بن قاسم اور دیگر اہل حدیثین سے اس کو روایت کی اجازت بھی حاصل
 تھی، ان ذاتی اوصاف کے علاوہ اہل علم کا قدردان اور مطالعہ کا بھی عید شوقین تھا، چنانچہ ابو عبد اللہ
 اقلانی، صاحب کتاب الامالی جب بغداد سے اندس آیا تو حکم نے اس کی شاہانہ خاطر مدارات کی، اس کو
 کتابوں کے جمع کرنے کا امانت شوق تھا کہ اس کے قاصد دمشق، بغداد، قاہرہ، مرو، بخارا غرض ہر علمی مرکز
 میں اس غرض سے چھوٹے بڑے کتابیں کوئی بھی کتاب تصنیف ہو تو وہ سب سے پہلے حکم کے کتب خانہ
 کے لیے اس کا ایک نسخہ فراہم کرین، قاصدوں کے علاوہ کتب فروشوں اور تاجروں سے بھی اس کی رعایت
 رہتی تھی جو دور دور سے اس کے لیے نادر کتابیں فراہم کر کے لاتے تھے، چنانچہ اس سلسلہ میں یہ واقعہ قابل ذکر ہے
 کہ ابو الفرج اصفہانی جب اپنی کتاب الاغانی کی تصنیف سے فارغ ہوا تو حکم نے اطلاع پاتے ہی اپنے قاصد
 کے ذریعہ ایک ہزار درہم مصنف کے پاس اس غرض سے بھیجے کہ اس کتاب کے پہلے نسخہ کو حکم کے کتب خانہ کے
 لیے محفوظ کر لیا جائے، اسی طرح قاضی ابوبکر ابہری جب مخقر بن عبدالحکم کی شرح سے فارغ ہوئے تو اوان
 سے بھی کتاب کا پہلا نسخہ حکم نے اسی طرح حاصل کیا، غرض ان مختلف طریقوں سے جو کتابیں فراہم کی گئیں

اون سے ایک بے نظیر کتب خانہ کی بنیاد رکھی گئی جو کم و بیش چار لاکھ کتابوں پر مشتمل تھا، کیتھ آکسفورڈ جو اس کتب خانہ کا
انصرافی تھا، بیان کرتا ہے کہ کتب خانہ کی فہرست ۴۴ جلدوں میں تیار کی گئی تھی، ہر جلد میں بیس درجے تھے جو کتابوں کے
ناموں سے پڑتے۔ اس کے علاوہ اتنے بڑے علمی ذخیرہ کے لیے جو اتنی محنت سے فراہم کیا گیا تھا بہترین جلد ساز
اور خوشنویس بھی لازم رکھے گئے، جلد ساز بہترین منقش جلدوں کی تیار ہی میں مصروف رہتے، اور خوشنویس
کتابوں کی نقل میں جن کا سلسلہ گاتا رہا جاری رہتا تھا۔

اس کتب خانہ کی دست کا اندازہ صرف اس بات سے ہو سکتا ہے کہ عربی دیوانوں کی تعداد اس قدر تھی
کہ فہرست کے ۸۰ صفحے صرف اون کے ناموں کے تذکرے ہوئے، پھر ہر سال مجموعہ جو اتنے سلیقہ سے جمع کیا گیا ہر قسم کے
رطب دیا بس کا محض ابار نہ تھا، بلکہ زیادہ تر منتخب اور نادر و کیاب کتابیں فراہم کی گئی تھیں کیونکہ حکم خود علیؑ مبصر اور ناقد
فن تھا، اس کے شوق کتب بینی اور وسعت مطالعہ کا یہ عالم تھا کہ کتب خانہ میں شاید ہی کوئی ایسی کتاب رہ گئی ہو جو حکم کی نظر سے نہ
گزری ہو، جس کے حاشیہ پر حکم نے مصنف کتاب کا نسب اور سال وفات لکھا ہو، بلکہ اکثر کتابوں میں تو وہ تعین جن کے کتب خانہ حاشیہ
پر بیض نادر علیؑ فائدہ اوس کے ہاتھ کے لکھے ہوئے تھے، اس کتب خانہ میں فلسفہ کا بھی بیش بسا ذخیرہ موجود تھا، جو مشرق سے فراہم کیا گیا تھا،
اور یہ کتابیں فلسفہ کی تاریخ کا بڑا سبب ہوئیں۔

حکم مستعصر کے بعد جس کی وفات ۳۳۰ھ میں واقع ہوئی اس کا بیٹا ہشام ثانی تخت نشین ہوا،
اس وقت یہ بارہ برس کا تھا، حکم کے مرتے وقت منصور ابن ابی عامر کو جو ایک نامور نقیبہ و قاضی تھا،
اپنے بیٹے ہشام کا نگران اور امین مقرر کر گیا تھا، ابن ابی عامر کسی مشہور خاندان سے نہ تھا، اس نے خود
اپنی محنت و مشقت سے حکومت میں اعلیٰ مراتب حاصل کیے تھے، اور حکم کو اس پر بڑا اعتماد تھا، لیکن حکم کی
آنکھ بند ہوتے ہی ابن ابی عامر کی چالاک فطرت نے زور دکھایا، اور وہ نیکو کامی پر آمادہ ہو گیا، اتفاقاً
ابنی عامر نے اپنی چالاکیوں کے ذریعہ سے بے بس ہشام کی ماں عروہ کو بھی اپنے دام میں پھنسا لیا، عروہ

سلفیع الطیب جلد اول صفحہ ۱۱۸، ابن خلدون جلد چہارم صفحہ ۱۴۶، و دیگرہ ابن رشد ریان صفحہ ۱۲

جو اپنے بیٹھ کی نادان دوست تھی ابن ابی عامر کے مشورہ پر بلا تکلف عمل کرتی، اور ابن ابی عامر ہر روز ایک نئی سازش میں مشغول رہتا، چنانچہ دو برس کے عرصہ میں تمام قدیم درباریوں نیز سر و اہل عرب کو برطوت کر کے اس نے اپنا اقتدار مقدر قائم کر لیا کہ اب بلا تکلف اس کے دستخطوں سے احکام جاری ہونے لگے، مکہ میں بجائے ہشام کے نام کے اس کا نام کندہ کیا گیا، خطبے ہشام کے بجائے اسی کے نام کے پڑھے جانے لگے، اور تمام ملک میں وہی خلیفہ مشہور ہو گیا، یورپ کے بادشاہوں کے مراسلات بھی اسی کے نام آتے اور عیسائی ریاستیں بھی اسی کو خلیفہ سمجھتی تھیں، لیکن اتنا اقتدار حاصل کرنے کے باوجود ایک موقع پر جب اس کو یہ معلوم ہوا کہ ابھی علماء کے گروہ میں میرے بعض مخالفین موجود ہیں، تو

”اس نے فوراً علماء و فقہاء کا ایک جلسہ طلب کیا اور ایک مختصر تقریر میں ان سے یہ سوال کیا کہ ان کے خیال میں فلسفہ و منطق کی کون کون کتابیں مکہ میں عام اشاعت پذیر ہو کر جو بے بھائی مسلمانوں کے عقیدہ کو خراب کر رہی ہیں، ایسین کے سلمان اپنے تعصب دینی کے لیے شہرہی تھے اور فلاسفہ کو ان سے ہمیشہ گزند پہنچا ہی کرتا تھا، ان لوگوں نے فروع الامتداع کتابوں کی ایک طویل فہرست تیار کر کے ابن ابی عامر کے سامنے پیش کی، ابن ابی عامر نے ان لوگوں کو نصیحت کر کے فلسفہ کتابوں کے جلانے کا حکم دیا۔“

حکم کا بیخبر تہمتاً نہ جل کر خاک سیاہ ہو گیا، اور جو کتابیں جلنے سے بچ رہیں وہ بروہن کی مشہور خانہ جنگی کے زمانہ میں نذر آتش ہوئیں غرض ابن ابی عامر کے ایک ذرا سے اشارے پر حکم کی سلسلی دولت نکلی اور بے بس ہشام منہ بکھتا رہ گیا، ابی عامر کی غرض اس فعل سے صرف تھی کہ عوام کی رضامندی حاصل کی جائے اور فقہاء اس کے دست و بازو بنائیں، چنانچہ اس کی یہ غرض فوراً حاصل ہو گئی، اور تمام ملک میں وہ حامی ملت مشہور رہ گیا، حالانکہ چھپ چھپ کر وہ خود فلسفہ کے مطالعہ میں مشغول رہتا تھا، ان ذرائع سے جب اس نے

ابن خلدون جلد چہارم صفحہ ۱۲۰ اور ۱۲۱، طہ و ذی الحجہ میں آیت شہوم میں بولے، ۱۲۲، ابن خلدون جلد چہارم صفحہ ۱۲۱، ۱۲۲، کتب فتح العیوب جلد اول صفحہ ۱۰۱۔

فتہار کی رضا مندی حاصل کر لی تو اب اس کو عیسائیوں سے جدا کرنے کی فکر دائگیسیر ہوئی، قسمت اس کے ساتھ تھی، اتفاق سے ہرمیدان وہ جیت لایا، اور اس کے صلہ میں تو م نے اس کو منصور کا خطاب عطا کیا، اب دربار فتہار کے اکتھون میں تھا اور فلسفہ پر شاہی عتاب نازل ہو رہا تھا، حکم نے اپنے دربار میں فلسفہ دانوں کو بڑے بڑے منصب عطا کیے تھے، چنانچہ جو شخص مشرق سے تحصیل طلب و فلسفہ سے فراغت کر کے اندس واپس آتا، حکم اس کو اپنے دربار سے وابستہ کر لیتا، حکم کے دربار میں جو مشہور فلسفہ دان بارسوخ تھے اور نین احمد بن حکم بن ضنون، اور ابوبکر احمد بن جابر، خاص شہرت رکھتے تھے، لیکن حکم کے بعد عوام کی رضا مندی حاصل کرنے کے لیے منصور نے ان سب فلاسفہ کو دربار سے نکال دیا، چنانچہ اسی زمانہ میں مشہور فلسفی عبدالرحمن بن اسماعیل نے بھاگ کر مشرق میں پناہ حاصل کی،

حکم کے بعد گو ایک مدت تک فلسفہ شاہانہ عنایتوں سے محروم رہا، اور منصور نے تو اس کو شانہ کی بھی کوشش کی، لیکن حکم کے زمانہ حکومت میں شاہانہ فیاضیوں کے زیر سایہ رہ کر فلسفہ نے ملک میں جو ترقی حاصل کی تھی اس کا ایک زرین پہلو یہ تھا کہ مسلمانوں کے ساتھ ساتھ حکم نے یہودیوں اور عیسائیوں کی بھی سرپرستی کی تھی، اس نے اکثر علماء یہود و نصاریٰ کو دربار میں جگہ دی اور ان کو اس دربار پر پہنچایا کہ وہ پیش قرآئین صحن کر کے علوم و فنون کی بہترین کتابیں مہیا کریں، چنانچہ حکم کے زمانہ میں اسپین کے یہود اپنے مذہبی رسوم اور مسائل فقہیہ میں ہندو کے یہود کے متعلق تھے اور ضرورت کے وقت وہیں سے فتوے منگواتے تھے، لیکن جب حکم نے صدق بن اسحق کو جو ایک نامور یہودی عالم طیب تھا دربار میں داخل کیا اور دولت سے مالا مال کر دیا تو اس نے زریز صحن کر کے ہندو اور دیگر مشرقی ممالک سے مذہبی کتابیں منگوائیں اور اندس میں ادون کی اشاعت کی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اسپین کے یہود ہندو اور مشرقی ممالک کے یہودیوں سے بے نیاز ہو گئے،

حکم کی ان فیاضیوں اور شانہ عنایتوں سے تعلیم کے دائرہ کو نہایت وسعت حاصل ہوئی جیسے
 مسلمان یہود و نصاریٰ سب میں فلسفہ و عقولات کی تعلیم کیسے پھیل گئی، اس کا ایک بڑا
 فائدہ یہ ہوا کہ ان فرقوں میں باہم علمی تعلقات پیدا ہو جانے کے باعث ان میں بے تعصبی اور
 مذہبی رواداری کا بھی عام رواج ہو گیا اور ارض اندلس میں باہمی خویریزی کے واقعات جو
 اکثر پیش آجاتے تھے کثیر موقوف ہو گئے، ہرزقہ نے دوسرے فرقہ کے مذہبی اعتقادات کو احترام
 کی نظر سے دیکھنے کا سبق سکھا اور ایک عام سولیزیشن اندلس میں پیدا ہو گیا، جس میں مسلمان یہود
 و نصاریٰ برابر کے شریک اور حصہ دار تھے، اور یہ بہترین نتائج محض فلسفہ کی برکت سے پیدا ہوئے
 کیونکہ اکثر یہ دیکھا گیا ہے کہ جس میں مختلف العریان تو میں آباد ہوتی ہیں، وہ ان مذہب ایک عام پردہ
 پیدا کرنے سے قاصر رہتا ہے، بلکہ ان مالک میں اکثر مذہب ہی خویریزی کا باعث ہوتا ہے، پس ایسے
 مواقع پر خویریزی اور فساد کے روکنے کا بہترین طریقہ یہی ہے کہ باشندوں کو اون کی اپنی دماغی
 ترقی کے جانب مائل کر کے معاشرت و سیاست میں فلسفیانہ اصول کا پابند بنا دیا جائے، اس وقت
 یقیناً تمام مختلف الا دیان قوموں میں ایک خاص طرح کی تہذیب پیدا ہو جاتی ہے جو اکثر ملکی ترقی کا باعث ہوتی ہے
 بہت ہی مختصر حکم کے اس طرز عمل سے اندلس میں پیدا ہوئے اور ارض اندلس کو باغ و بہار بنا دیا،
 اس کے علاوہ حکم کے اس طرز عمل سے دائرہ تعلیم کے وسیع ہو جانے کے باعث ایک بڑا
 فائدہ بھی ہوا کہ یہودیوں اور عیسائیوں میں فلسفہ کی اشاعت پذیر ہونے سے فلسفہ کو ایک جائے پناہ
 مل گئی، کیونکہ فلسفہ کی تعلیم و تعلم پر جو برہمی ظاہر ہوتی تھی وہ صرف مسلمانوں تک محدود تھی، عیسائیوں
 اور یہودیوں سے کوئی تعرض نہ کر سکتا تھا، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ حکم کے بد جب منصور نے فلسفہ کی
 تعلیم کو بند کر دیا اور کتب فلسفہ کی اشاعت قانوناً ممنوع قرار دی گئی تو اس کا اثر یہود و نصاریٰ
 نہ پرڑ سکا، اور وہ بدستور فلسفہ کی تعلیم و تعلم میں مصروف رہے، کیونکہ غیر مذہب والوں کو اسلامی

حکومتوں میں ہمیشہ ہر قسم کی آزادی حاصل رہی ہے، اسلئے کہ وہ جو کچھ چاہتے تھے پڑھتے پڑھاتے تھے، ان سے کوئی تعرض نہیں کر سکتا تھا، چنانچہ حکم اور حکم کے بعد تک یہودی اور عیسائی فلاسفہ کا سلسلہ ملک میں لگا تار جاری رہا اور ایک مرتبہ اون میں فلسفہ کی اشاعت ہو جانے کے بعد پھر کسی وقت فلسفہ کی تعلیم اون میں بند نہیں ہوئی اور اون کے ذریعہ سے چلکے چلکے مسلمانوں میں بھی فلسفہ کی مشعل و صندلی و صندلی روشن رہی، یہود اور عیسائیوں میں جو فلاسفہ اور اطباء پیدا ہوئے اون میں سے بعض تو خاص حکم کے درباری تھے، مثلاً حسدائے بن اسحاق، اور بعض نے امرا ائدلس کے دربار سے تعلقات پیدا کیئے،

اس سلسلہ میں نجم بن قوال یہودی جو سر قسطہ (ساراگوسا) کا باشندہ تھا نہایت نامور طبیب و فلسفی تھا، علم منطق اور انبیات میں اس کو زیادہ فضل تھا، اسی طرح مروان بن جناح ایک یہودی فلسفی ہوا، جو منطق اور فلسفہ میں دستگاہ رکھنے کے باوجود عربی اور عبرانی زبانوں کا بھی ماہر و ادیب تھا، اسٹی بن قسطار ایک دوسرا نامور فلسفی تھا جو موفق مجاہد عامری اور اس کے بیٹے اقبال الدولہ کے دربار میں طبیب خاص تھا، منطق و فلسفہ اس کے خاص فن تھے اور اس کے علاوہ عبرانی زبان اور فقہ یہود کا بھی ماہر تھا، ۳۷۵ء میں انتقال کیا، ان کے علاوہ حسدائے بن یوسف بن حسدائے ساراگوسا کا ایک مشہور فاضل تھا، یہ خاص حضرت موسیٰ علیہ السلام کی اولاد میں تھا، عربی زبان کا ماہر اور قادر الکلام شاعر تھا، منطق و طبیعات اس کے مخصوص فن تھے، موسیقی میں بھی دخل تھا، ۳۵۰ء میں عین عنفوان شباب میں انتقال کیا،

ان اطباء و فلاسفہ کے علاوہ میونیوں کا خاندان بھی فلسفہ و فنون میں شہرت رکھتا ہے، اور ابن جبرول بھی اسپینی یہودیوں میں نامور فلسفی ہوا ہے، یہ دونوں سلسلے خاص خاص فلسفیانہ ذہن کے

موجود ہونے کے باعث چونکہ یورپ میں بہت مشہور ہیں یہاں تک کہ مشہور یہودی مسشرق موسیو منک
 نے میسونین اور ابن جبرول کے فلسفہ پر ایک خاص کتاب بھی لکھی ہے، اسلئے ہم ادن کا تذکرہ کتاب میں
 کسی دوسرے موقع پر نہایت شرح و بسط سے کریں گے، اور ادن کے فلسفی مذاہب کو بھی شرح و بسط سے بیان کریں گے
 فرض علم کی علمی قدر و اینون اور نیا میون، اہل ملک کے علمی شوق، آیین کی قدرتی خوبیوں
 آب و ہوا کی موزونیت، باشندوں کے اعتدال مزاج، اور یہودی، مسلمان، اور عیسائی فرقوں کے
 باہمی علمی تعلقات، اور اسی قسم کے دیگر اسباب کے باعث اس خوبصورت ملک میں معقولات کی تعلیم
 کچھ اس طرح استحکام کے ساتھ رائج ہو گئی تھی کہ اس کے برابر کرنے اور مٹانے کی جتنی کوششیں کی جاتی
 تھیں وہ ناکامی کی حد تک جا کر فنا ہو جاتی تھیں اور باشندوں کا شوق و انہماک ان علوم میں اتنا
 بڑھا ہوا تھا کہ تصور عام کو کوششیں بھی اس تعلیم کا کچھ نہ بگاڑ سکیں، اصل یہ ہے کہ جب کسی ملک میں دماغی
 ترقی کے آثار ظاہر ہوتے ہیں تو ادن کے ساتھ باشندوں میں آزاد خیالی بھی ضرور پیدا ہو جاتی ہے،
 کیونکہ دماغی ترقی کا مدعا بھی یہ ہے کہ انسان اپنے خیالات، اپنے افکار، اور اپنے عواطف و جذبات
 میں موجود ہست حالت سے ترقی کر کے اعلیٰ خیالات اور انکار تک رسائی حاصل کرے، اور یہ بدون
 اس کے ناممکن ہے کہ ہست دماغی جس قدر جلد ممکن ہو جائے، لیکن جب ایک بار باشندوں کی دماغی ترقی
 ادن کو اعلیٰ اور اکات و انکار تک پہنچا دیتی ہو تو پھر اس کے بعد آزاد خیالی کی اوس لہر کو دنیا کی کوئی
 طاقت روک نہیں سکتی، بلکہ اس کے مٹانے کی جتنی بھی کوششیں کی جاتی ہیں وہ اس اندرونی
 دماغی طاقت سے ٹکرا کر فنا ہو جاتی ہیں، چنانچہ آندس میں بھی یہی ہوا کہ تا عاقبت اندیش بادشاہوں
 اور متعصب ملاؤں نے ہر چند فلسفہ کو مٹانا چاہا، لیکن ان کوششوں کے علی الرغم فلسفہ باشندوں کی دماغی
 ترقی کے لیے برابر خدا فرما کر تاربا اور اوس کی اندرونی طاقت میں کبھی ضعف نہیں پیدا ہوا،
 چنانچہ مورخ ابن سعید نے جو مسئلہ میں زندہ موجود تھا اپنے زمانہ کی علمی حالت پر تبصرہ کرتے ہوئے

بیان کیا ہے کہ اس زمانہ میں باوجودیکہ بعض متعصب امرائے فلسفہ کے شانے کے درپے ہیں، فلسفہ کی تفسیر
 باشندوں میں عام طور پر جاری ہو، اور بعض نڈر امراء اس کی سرپرستی اور حمایت کرتے ہیں،
 غرض جاہل منصورِ عام کی کوششیں گو حکم کے بنظیر کچھانہ کے برابر کرنے میں کامیاب ہو گئیں
 لیکن فلسفیانہ تعلیم و آزاد خیالی کو ادن سے کوئی مستقل گزند نہ پہنچ سکا، اور زمانہ مابعد میں بھی لگاؤ
 روزگار فلاسفہ اندس میں پیدا ہوتے رہے، جن میں موسیٰ بن میمون، ابن جبرول، ابن باجہ، ابن طفیل
 ابن رشد، اور خاندان نبی زہر کے افراد بہت ممتاز ہیں، اور گوران ممتاز افراد کے داعی فیوضِ ذہنیات
 نظر اپنے ملک کے باشندوں کی بدقسمتی سے باوجود مخالفت کی مقاومت کی تاب نہ لاسکے، لیکن ادن کے
 نتائج انکار نے یورپ کے دوسرے اعلیٰ مالک میں اشاعت پذیر ہو کر وہاں کے باشندوں کی
 داعی حالت میں حیرت انگیز انقلاب پیدا کر دیا اور عقلیت (ریشنلزم) کے فوائد و برکات کو وقت
 عام کر کے انسانیت کی ترقی کی نئی نئی راہیں کھول دیں،

باب دوم ابن رشد کے سوانح زندگی

- (۱) ولادت و ابتدائی حالات، ابن رشد کا خاندان، ابن رشد کا دادا محمد ابن رشد، اوس کا عہدہ قضا، اوس کے بعض سیاسی اعمال، اوس کی وفات، ابن رشد کا باپ احمد بن رشد، ابن رشد، ابن رشد کا نام و کنیت، اس کے سن ولادت میں یوسفین کا اختلافاً
- (۲) ابن رشد کی تعلیم و تربیت اور سن رشد، اندلس کا نصاب تعلیم، ابن رشد کی ابتدائی تعلیم، ادب کی تعلیم، فقہ و حدیث کے اساتذہ، فقہ و فلسفہ کا ذوق اور ابن رشد کی شاگردی ابو ہارون الرزجالی، ابن رشد کا سن رشد اور اوس کی سوسائٹی، خاندان ابن زہر سے ابن رشد کی دوستی کا حال، محی الدین ابن عربی سے ابن رشد کی ملاقات،
- (۳) عہدہ قضا اور دربار کے تعلقات، ابن رشد کا نفل و کمال اور شہرت، موحدین کا دور حکومت، عبدالمؤمن اور فلسفہ کی سرپرستی، عبدالمؤمن کے دربار سے ابن رشد کا تعلق، یوسف بن عبدالمؤمن کا عہد حکومت، اس کے عہد حکومت میں فلسفہ کی سرپرستی، ابن رشد کی نسبت ابن الفضل کا اوجانہ انظار خیال، یوسف بن عبدالمؤمن کے دربار تک ابن الفضل کی رسالت سے ابن رشد کی رسائی، ابن رشد کی دنیوی ترقی اور اشہلیہ کی تضارت

ابن رشد کا سلسلہ ایجاب و ذہاب اور کثرت اشغال، بعد کے واقعات، قرطبہ کی تضاروت اور منصب طبابت، یعقوب منصور کا عہد حکومت، اور اوس کا علم و فضل، ابن رشد کے ساتھ یعقوب منصور کے بحث و مباحثہ اور یہ تکلفی کا حال، واقعات ارک اور ابن رشد کا انتہائی اعزاز،

(۴) ابن رشد کی تباہی کے اسباب، ابن رشد کی تباہی کے اسباب میں

یوزیفین کا اختلاص، انفاسری کی پہلی روایت، انفاسری کی دوسری روایت، انفاسری

کی تیسری روایت، تافضی ابو مروان الباجی کا خیال، ذہبی کی رائے اسباب تباہی کے متعلق

اسباب تباہی کی اولیٰ تحقیق، عام مسلاؤن میں فلسفہ کے اشاعت پذیر ہونے کی وجہ، ہشٹی صدی ہجری

کے مسلاؤن میں فلسفہ سے نفرت کا حال، بندادین غلیفہ مستنجد کے زمانہ میں فلسفہ کی کتابیں

کیونکہ جلائی نگین، عبدالسلام بندادی کی کتابوں کے جلائے جانے کا واقعہ، یوسف سبئی

کی عینی شہادت، اندلس میں فلسفہ سے عام نفرت کا حال، فلسفہ میں ابن رشد کے انہماک

کی کیفیت، ابن رشد کے طرز عمل کے باعث یعقوب منصور کی پوزیشن کی نزاکت،

(۵) تباہی کے واقعات، میدان ارک سے منصور کی واپسی اور دوسرے جہاد

کی تیاری، طلیطلہ کے میدان جنگ سے منصور کی واپسی اشبیلیہ کی جانب، اشبیلیہ کا قیام اور

ابن رشد کے متعلق حاسدون کی کارروائیاں، منصور کی برہمی اور دربار کا انعقاد، ہبارکے

واقعات کی تفصیل، ابن رشد کی جلا وطنی، منصور کا زمانہ، منصور کے حکم سے ملک میں طغیانہ

کتابوں کی بربادی کے واقعات اور ادن کی تفصیل، اس خدمت پر ابو بکر بن زہری کی ماموری

ابن زہری کی دیانتداری کا حال، اندلس پر منصور کے اعتقاد کا سبب، ابن زہری کے خلاف

شورش کرنے والوں کے ساتھ منصور کا برتاؤ، حباب شاہی میں ابن رشد کے دوسرے مہاتموں کا

ذکر، ابن رشد کی بربادی پر شراہ کی مسرت آمیز نظموں، تباہی کے زمانہ میں ابن رشد کی دن

اوس کی جگہ وطنی اور قیدی کی صفیوں کا حال

(۶) ابن رشد کی رہائی اور وفات، مہابون سے معاہدہ کر کے مراکو کے جانب منصور کی واپسی، بعض اثرائے حبار کی سفارش سے ابن رشد کی عفو و تغیر، اوس کے عہد و دن کی بجالی، اوس کے دوسرے ساتھیوں کے ساتھ شاہی نوازش کا حال، ابن رشد کی وفات، سن وفات کے متعلق مؤرخین کے بیانات کی تفصیل، وفات کے بعد کے تفصیلی واقعات، محی الدین بن عربی کی یحییٰ شہادت، منصور کی وفات، ابن رشد کے دوستوں کی وفات، ابن رشد کی وفات کے بعد اندلس کی علمی حالت، اور عبدالواحد کی یحییٰ شہادت، ابن رشد کی اولاد میں احمد بن رشد، جہاد بن رشد،

(۱) ابن رشد کی ولادت و ابتدائی حالات

ابن رشد اندلس کے محب عرب خاندان میں پیدا ہوا وہ نہایت مہذب و نایاب خاندان شمار کیا جاتا تھا، اور اپنے علم و فضل کے لیے مشہور تھا، پشتہا پشت سے اس خاندان میں تعاضات و علم و فضل و ذوق ساتھ ساتھ پہلے آتے تھے اور اس طرح حکومت میں بھی اس خاندان کے افراد مہذب و نایاب پر ممتاز ہوتے تھے،

مؤرخین نے ابن رشد کی سیرت میں تفصیل کے ساتھ یہ ذکر نہیں کیا ہے کہ وہ عرب کے کس قبیلہ سے تھا، عرب اپنے انساب کے ماہر ہوتے تھے، اس بنا پر یہ تعجب انگیز ہے کہ تاریخوں سے ابن رشد کے قبیلہ کا پتہ نہیں چلتا، ابن رشد پر فلسفہ کی جانب شدت رغبت کی پاداش میں جب شاہی عتاب تازا ہوا ہے تو دشمنوں نے یہ مشہور کیا تھا کہ ابن رشد کے خاندان کا پتہ نہیں، اور جتنے عرب قبیلے

اندلس میں آباد ہیں، اور ان میں سے کسی سے ابن رشد کا سلسلہ نسب نہیں ملتا، اس لئے وہ یقینی طور پر
 یہودی نو مسلموں کے خاندان سے ہے، اور اسی مناسبت کی بنا پر اوسینیا میں جو یہودیوں
 کی بستی تھی جلا وطن کیا گیا تھا، لیکن درحقیقت یہ دشمنوں کی کارستانیان یقین جو اس ذریعہ سے
 اوس کی خاندانی شہرت کو مٹانا چاہتے تھے،

اندلس میں عرب خاندان بکثرت آکر آباد ہو گئے تھے، یہاں عرب کے ہر ایک قبیلہ کے افراد باستانی
 دستیاب ہو سکتے تھے، میری، مغربی، حضرت موتی، ہدانی، قریش، فسانی، نابتی، اوس و خزرج
 بنی ثعلب، بنی تخم، بنو جذام، غرض تمام قدیم عرب قبیلے یہاں آکر بس گئے تھے، اور ان لوگوں نے
 ایک ایک صوبہ اور ایک ایک شہر اپنے لئے الگ مخصوص کر لیا تھا، چنانچہ اوس و خزرج اور
 انصار کے قبیلہ کے لوگ زیادہ تر صوبہ غرناطہ میں آباد تھے، اور بنو ایاد اشبیلیہ میں، اسی طرح
 ہر ہر قبیلہ کے لئے پورا پورا صوبہ یا ایک ایک شہر خاص ہو گیا تھا، لیکن ان تمام قبیلوں میں ہمیشہ

سے زمانہ حال کے مؤرخین میں مشہور فریخ سنسرتق ایم ڈوزی کا بھی یہ خیال ہے کہ ابن رشد کسی یہودی نو مسلم
 خاندان سے تھا، وہ کہتا ہے کہ (۱) اسپین میں تمام فلاسفہ اور اطباء یہودی یا عیسائی خاندان سے تھے اسکے علاوہ (۲)

کوئی مورخ ابن رشد کے خاندان کا حال نہیں بتاتا، حالانکہ ایک خاص عرب کا خاندان چھپانین رہ گیا ہے، ان دو جہوں کی بنا پر
 ڈوزی ابن رشد کے خاص عربی نسل ہونے پر حتمی کرنا ہے، لیکن حقیقت میں یہ دونوں باتیں بے اس ہیں، اسپین میں فلسفہ اور طب خاص یہودیوں

عیسائیوں کے ساتھ خاص نہ تھے، بلکہ بنو ہرشل و طیبیہ بنی ایاد سے تھا، ابن طفیل بن حنظلہ کا مشہور تالیف و تصنیف میں پورا ہوا تھا، مشہور ابن
 باج و تیبلی بنی یحییٰ تھا، اسکے علاوہ ابن طفیل سے خاندان بنو سبت پیلہ ابن رشد ہی نے تعلق پیدا کیا تھا، اس سبب غلط خیال ان میں کوئی غلط فہمی

الطیبیہ نہ تھا، یہاں کہتا ہے کہ خاندان سنسرتق ابن رشد کے خاندان کا قدیمی تعلق ماہر ہے، دونوں تعلق باس و تعلق باہر کرتے ہیں کہ ابن رشد کسی پرانے
 عرب خاندان سے تھا، لیکن یہ بھی بے اس بات ہے، امام ابو یوسف جو فقہ کے ایک رکن ہیں اوسلم خاندان سے تھے، باوجود اسکے تصنیف و تصدیق کمال

پیدا کیا تھا کہ فقہ میں ایک مذہب کے بانی ہوئے، اور ابو یوسف اور ان کو وحدہ تفضالی دیتا تھا، لیکن دشمنوں نے خود اس کو منکر کیا،

فسادات برپا رہتے تھے، معمری و عمیری قبائل کی باہمی عداوتیں اکثر ظہور پذیر ہوا کرتی تھیں، اس کے
 علاوہ بربرون اور عرب قبیلوں میں باہم صفائی نہ تھی، اس بنا پر منصور بن ابی عامر، جو ہشام ثانی کا صاحب
 دوزیر تھا، جب ہشام کو مدینہ منورہ کے سربراہ کے طور پر آراء خلافت ہوا تو اس نے ان خونریزیوں کے روکنے
 کی تدبیر یہ کی کہ اہل اندلس کے اس قدیم طرز عمل کی کہ وہ اپنے ناموں میں اپنے قبیلہ کی نسبت ضرور
 ظاہر کرتے تھے اور قبائل داغخاڈ و بلطون کی صورت میں دیگر اہل عرب کی طرح ادون میں بھی فرقہ بندی
 گویا رائج تھی، بالکل بند کر دیا، اور قبیلوں کی جانب انتساب کی قطعی ممانعت کر دی، یہاں تک کہ
 فوجوں کی ترتیب میں بھی اس نے اپنے اصول کی استقامت پابندی کی کہ قبیلہ دار کپنیوں کے بجائے
 مشترک قبیلوں کی کپنیان قائم کیں، چنانچہ اس کے اس جدید طرز عمل کی بنا پر قبیلوں کے باہمی فسادات
 کے واقعات اندلس میں کسر بند ہو گئے، اور اس کے بعد سے قبیلوں کے انتساب کا دستور بھی ترک کر گیا۔
 اس بنا پر زیادہ تر بن قیاس معلوم ہوتا ہے کہ ابن رشد کے خاندان کا حال منصور بن ابی عامر
 کے اس جدید طرز عمل کے بعد پر ہی خفا میں چھپ گیا، کیونکہ جس زمانہ سے خاندان ابن رشد کی شہرت کی
 ابتدا ہوئی ہے، اس سے بہت پیشتر ملک سے قبیلہ دار انتساب کا دستور بالکل اٹھ چکا تھا، بلکہ منصور
 ابن ابی عامر کے عہد حکومت کے بعد سے اندلس میں یہ دستور عام طور پر راج پذیر ہو گیا تھا کہ خاندان میں
 جس شخص کی پہلے شہرت ہوتی اسی کے جانب اس خاندان کے تمام افراد کے ناموں کا انتساب کر دیا
 جاتا چنانچہ اسی بنا پر ابن رشد کا انتساب اپنے دادا محمد بن رشد کے جانب کیا جاتا ہے، اور اسی نام سے اسے شہرت
 بہر حال ابن رشد کے خاندان میں سب سے پہلے اس کے دادا محمد بن رشد کا نام شہرت کے منظر
 عام پر جلوہ گر نظر آتا ہے، اس کا دادا محمد بن احمد بن احمد بن رشد قرطبی، جس کی کنیت ابو یوسف تھی،
 مالکیہ مذہب کا امام تھا، ایضاً عد مطابقت سے عین قرطبہ میں پیدا ہوا، علم فقہ ابی جعفر بن زرق سے

حاصل کیا اور حدیث کی سماعت جیانی، ابو عبد اللہ بن فرج، ابو مردان بن سراج، اور ابن ابی
 العافیتہ وغیرہ سے کی، قاضی عیاض مالکی محمد بن رشد کے تلامذہ سے ہیں، فقہ میں اس نے اس وجہ کمال
 حاصل کیا تھا کہ سلسلہ مدین قرطبہ کا تاقاضی القضاۃ اور قرطبہ کی جامع مسجد کا امام مقرر ہوا، لیکن سلسلہ
 میں عوام الناس کی سرکشی کے دوران میں مستغنی ہو کر خائشین ہو گیا۔ مجلس میں مالکیوں کی امامت کا
 درجہ اسے فقہ میں حاصل تھا، دور سے لوگ اس کے پاس فقہی مسائل کے حل کرنے کی غرض سے آتے
 تھے، ابن دران نے جو قرطبہ کی جامع مسجد کا امام تھا اس کے فتاویٰ کا ایک مجموعہ مرتب کیا تھا،
 جس کا ایک نسخہ اسپین کی ایک خانقاہ سینٹ و کڑمین تھا، اور اب پیرس کے شاہی کتب خانہ میں ہے
 اس کو تمام علوم شرعیہ میں گویا خاص دخل تھا، لیکن اصول و فروع فقہ اور علم فرائض میں اپنے
 وقت کا امام تھا، فنون روایت سے زیادہ روایت اس پر غالب تھی، چنانچہ ریان اس کے مجموعہ
 فتاویٰ کے متعلق لکھتا ہے کہ اس کے پوتے ابن رشد کے خیالات کی تخم ریزی کے آثار اس کے مجموعہ
 فتاویٰ میں صحت طور پر نمایاں ہیں،

شاہی دربار میں بھی اس کو بڑا تقرب حاصل تھا، اور اکثر وہ ملکی معاملات میں دخل ہوتا تھا،
 چنانچہ ایک خانہ جنگی کے دوران میں سرکش رومانیے پیام مصاحبت لیکر اس کو اپنے مستعد علیہ کی حیثیت سے
 سلطان مراکش کے پاس بھیجا اور وہ اپنے مشن میں کامیاب ہو کر وطن واپس آیا، اس زمانہ میں
 سلطان کا حریت مقابل کسٹیل کا بادشاہ الغانسو تھا، جو اکثر اندلس کی اسلامی ریاستوں پر حملہ آور
 ہوا کرتا تھا، ان اسلامی ریاستوں میں جو عیسائی آباد تھے وہ بھی اس کی اعانت کرتے تھے، اس لیے
 وہ اکثر اپنے حلوں میں کامیاب ہوتا تھا، محمد بن رشد نے حالت کی نزاکت کا خیال کر کے خاص اس
 غرض سے ۳۱ مارچ ۱۲۳۰ء میں مراکش کا سفر کیا، اور سلطان مراکش سے درخواست کی کہ عیسائیوں کو

اندس سے جلا وطن کر کے افریقہ میں آباد کرایا جائے، سلطان نے اس صلاح کو نہایت پسند کیا اور
 اس کے حکم سے ہزاروں عیسائی اندس سے نکل کر اطلس العزب اور بربری شہروں میں جا کر آباد ہوئے
 محمد بن رشد نے اذیقندہ شب یکشنبہ کو ۱۱۹۵ھ مطابق ۱۱۹۵ھ میں قرطبہ میں انتقال کیا،
 اور اپنے خاندانی قبرستان مقبرہ عباس میں دفن کیا گیا، اس کے بیٹے تاسم نے جنازہ کی نماز پڑھائی
 جنازہ پر لوگوں کا بٹامع تھا،

محمد بن رشد کے فرزند احمد نے جو ۱۱۹۵ھ میں پیدا ہوا تھا اپنی ذاتی قابلیت سے اپنے باپ کی
 جگہ حاصل کی، بیٹے قرطبہ کا قاضی اور جامع مسجد کا امام مقرر ہوا ۱۲۰۰ھ میں وفات پائی، اور اپنی
 یادگار ایک ایسا نامور فرزند چھوڑا جس کی تصنیفات کی بدولت لاطینی قوموں میں اسطو کا نام دوبارہ
 زندہ ہو گیا،

ابن رشد کا نام محمد کنیت ابو یوسف، اور لقب حنفیہ ہے، سلسلہ نسب یہ ہے، محمد بن احمد بن محمد
 بن احمد بن احمد بن رشد، اس سے آگے پتہ نہیں چلتا ۱۱۹۵ھ مطابق ۱۱۹۵ھ میں اپنے دادا کی وفات
 سے ایک عینہ پہلے بمقام قرطبہ پیدا ہوا، اس کے سن ولادت میں اختلاف ہے، بعض مؤرخین ۱۱۹۵ھ
 میں ولادت کے قائل ہیں، یہ ابن الابار اور انصاری کا متفقہ بیان ہے، لیکن عبد الواحد مرکش
 کی روایت یہ ہے جو کہ جب ۱۱۹۵ھ مطابق ۱۱۹۵ھ میں اس کی وفات ہوئی ہے تو اس وقت ہجرت
 سنہ قمری وہ پورے ۷۰ برس کا تھا، اس حساب سے اس کا سال ولادت ۱۱۲۵ھ مطابق ۱۱۲۵ھ
 ہوتا ہے،

سید انارکلی
 خانین کو نور سنی
 حیدر آباد
 ۱۱۹۵ھ سنہ ۱۱۹۵ھ
 ۱۱۹۵ھ سنہ ۱۱۹۵ھ

طبرستان کا نام سوز
 محمد بن رشد کا
 حیدر آباد
 حیدر آباد
 حیدر آباد

سید ذوی، تاریخ آداب و علوم اندلس، جلد اول، صفحہ ۳۵۵، کلانڈی تاریخ اسپین جلد ۳،

سید الدیاج المذہب صفحہ ۱۷، ۱۸،

(۲) ابن رشد کی تعلیم و تربیت اور سن رشد

ابن رشد، چونکہ اندلس کے ایک ایسے خاندان میں پیدا ہوا تھا جو پشیمانیت سے علوم و فنون کا مالک چلا آتا تھا، اسلئے خود اوس کی تعلیم و تربیت میں بے انتہا اہتمام کیا گیا، اس کے باپ اور دادا دونوں صاحبِ درس تھے، اور دور دور سے لوگ اس خاندان کے افراد کے پاس تفسیرِ علم کی غرض سے آتے تھے، اندون اندلس کا طرزِ تعلیم یہ تھا کہ بچے کو پہلے قرآن حفظ کراتے تھے، اور اس کے بعد اوس کو صرف نحو، معانی، بیان، ادب و انشاء کی طرف لگادیتے تھے، اور اسی عرصہ میں مؤطابھی زبانی یاد کرائی جاتی تھی، اندلس میں ہلکی مذہب رائج تھا، اس بنا پر مؤطا کو قبولِ عام حاصل تھا، اور بچوں کو ابتداء میں مؤطا پڑھادینا حصولِ تبرکات کے لئے ضروری خیال کیا جاتا تھا، فنونِ ادب پر ابتدائی تعلیم ختم ہو جاتی تھی، اور اس کے بعد طالبِ علم حسنِ فن کو چاہتا حاصل کرتا، مشہور نقیبہ ابو بکر بن عربی نے اس طرزِ تعلیم میں یہ اصلاح کی کہ پہلے وہ طالبِ علم کو علومِ ادبیہ کا درس دیتے تھے، اور اوس سے فراغت پانے کے بعد ریاضی و حساب کا درس اون کے ہاں ہوتا تھا، اس کے بعد آخرین قرآن حفظ کراتے تھے، اور یہاں پر ابتدائی تعلیم ختم ہو جاتی تھی، لیکن اس طرز کو اندلس میں قبولیت حاصل نہیں ہوئی، اور اخیرِ وقت تک اندلس کے نصاب میں کوئی اصلاح نہ ہو سکی، چنانچہ ابن خلدون نے بھی اپنے زمانے کے نصابِ تعلیم کی عجز و شکایت کی ہے،

بہر حال ابن رشد کی تعلیم اندلس کے قدیم نصاب کے مطابق شروع کی گئی، چنانچہ اوس نے ملک کے عام رواج کے موافق اپنے باپ سے قرآن اور مؤطا کو حفظ کرنا شروع کیا، اس سے فراغت

پانے کے بعد عیبت اور نمنون ادب کی جانب توجہ کی جو اس زمانہ میں اندس کے نصاب تعلیم کے لازمی جزو تھے، چنانچہ اس نے اس میں اتنا کمال پیدا کیا کہ بچپن میں شعر گوئی کرنے لگا، یونان افرنمی کا بیان ہے کہ اس نے بچپن کے ان اشعار کو جو غزلیات اور اخلاقی ہند و نصائح پر مشتمل تھے بعد کو جلا دیا تھا، یونان نے اپنی کتاب میں نمونہ کے طور پر ابن رشد کا کچھ کلام بھی نقل کیا ہے جس سے پتہ چلتا ہے کہ اوس کے خیالات و افکار میں بمقامائے سن ترقی ہوئی، ورنہ اس کے بچپن کے خیالات نہایت مضحکہ انگیز ہیں ابن البار کا بیان ہے کہ شیبی اور حیب کے دیوان اس کو بر زبان یاد تھے، اور اکثر صحبتوں میں ان کے اشعار وہ ضرب المثل کے طور پر برہستہ پڑھتا تھا، اسلامی شعراء کے علاوہ جاہلی شعراء کے کلام پر بھی اوس کو خاصا عبور تھا، چنانچہ اوس کی کتاب الشرحین مشرقہ، امرؤ القیس، اعشی، ابو تمام، تائبہ، شیبی، اور کتاب الاغانی سے اقتباسات جا بجا بکثرت ملے ہیں،

ابتدائی تعلیم سے فراغت پانے کے بعد اعلیٰ تعلیم حاصل کرنے کا اس کو شوق پیدا ہوا، اس زمانہ میں علم فقہ و حدیث بھی تعلیم کے لازمی جزو خیال کیے جاتے تھے، اور اطباء و فلاسفہ تک یہ علوم ضرور حاصل کرتے تھے، چنانچہ اکثر اطباء و فلاسفہ کے حالات میں ملتا ہے کہ وہ طب و فلسفہ کے ساتھ حدیث و فقہ بھی تھے، ابو بکر بن زہر کو جو اندس کا مشہور طبیب و فلسفی اور ابن رشد کا دوست تھا، طب و فلسفہ کے ساتھ حدیث و فقہ میں بھی کمال حاصل تھا، اس کے علاوہ فقہ و حدیث ابن رشد کے خاندانی علم اس کے باپ دواد قرطبہ کے قاضی و جامع مسجد کے امام تھے، اس تقریب سے پہلے اس نے فقہ و حدیث کی جانب رخ کیا، اور اپنے وقت کے اجلہ محدثین، مثلاً حافظ ابو القاسم بن بنگوال، ابو مروان بن سیر، ابو بکر بن سکون، ابو حفص بن عبد العزیز، ابو عبد اللہ مازری سے حدیث کی اور حافظ ابو بکر بن زرق سے فقہ کی تحصیل کی،

ابن رشد، ریتان صفحہ ۲۹، الہ دیباچ المذہب صفحہ ۲۸۵، ابن رشد، ریتان صفحہ ۲۹، الہ دیباچ المذہب صفحہ ۲۸۴

اپنے ان خاندانی علوم کی تحصیل کے بعد اب اس کو طب و فلسفہ کی تحصیل کا شوق پیدا ہوا، ملک میں فلسفہ کی تعلیم کا عام طور پر رواج ہو چکا تھا اور عوام الناس کی برہمی کے باوجود لوگ یہ علوم شوق سے حاصل کرتے تھے، چنانچہ ابن رشد کو بھی بچپن ہی میں طب و فلسفہ کا ذوق پیدا ہوا، مشہور فلسفی ابن باجہ زندہ تھا، اس کی خدمت میں اگر تحصیل علم کرتا رہا، لیکن ابن باجہ کا ۳۲۰ھ مطابق ۹۳۰ء میں عین عالم شباب میں انتقال ہو گیا، ابن رشد ۳۲۰ھ مطابق ۹۳۰ء میں پیدا ہوا تھا، اس بنا پر ابن باجہ کی وفات کے وقت ابن رشد کی عمر صرف تیرہ برس کی تھی اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ کس قدر کسبی میں اپنے ابتدائی تعلیم سے فراغت حاصل کر کے فلسفہ کی جانب توجہ کی تھی،

ابن باجہ کی وفات کے بعد ابو بکر بن جزول اور ابو جعفر بن ہارون الزجالی کی خدمت میں آکر طب و فلسفہ کی تکمیل کی، ابو جعفر بن ہارون اس زمانہ میں ان علوم کا امام تھا، ترجمان پارٹیزنگز بلو کارہنے والا تھا، لیکن اشبیلیہ میں ایک عرصہ سے سکونت پذیر تھا، اور وہ ان کے اعیان میں گنا جاتا تھا، مشہور نقیبہ و محدث ابو بکر بن عربی سے حدیث کی تحصیل کی تھی، طب میں نہایت کمال حاصل کیا تھا، اور سطور اور دیگر حکماء متعدد میں کی تصنیفات پر عبور رکھتا تھا، علوم نظریہ کے ساتھ ساتھ ساجہ میں بھی اس کو کمال حاصل تھا، اپنے بے نظیر اور نادر علاجوں کے باعث تمام ملک میں اس کی شہرت تھی، چنانچہ انہی شہرت اور کمال کی بنا پر یوسف بن عبد المؤمن کے دربار میں ملازم تھا، آخر میں خانہ نشین ہو گیا تھا، اشبیلیہ میں وفات پائی،

غرض اپنے زمانہ کے تمام متداول علوم و فنون کی تکمیل سے ابن رشد نے جب فراغت حاصل کی تو اس وقت وہ پیشاور علوم میں کمال پیدا کر چکا تھا، فقہ و حدیث میں اس کی ہمارت کا یہ عالم تھا کہ اس کا سوانح نگار ابن الابار کہتا ہے کہ فقہ و خلافیات و حدیث میں اس وقت ملک میں اس کا

کوئی عمل نہ تھا اور طب و فلسفہ میں تو اس کی ہمسری کا کوئی دعویٰ نہیں کر سکتا تھا، کیونکہ ابن باجرہ اور ابو جعفر الرزجالی جیسے ائمہ فن اس کے استاد اور ابن الطفیل جیسا یگانہ روزگار فلسفی اوس کا عربی اور دوست تھا، یہی وجہ تھی کہ تعلیم کے دائرہ سے نکل کر ابن رشد نے اپنے ملک کی اعلیٰ سوسائٹی میں اپنی جگہ فوراً پیدا کر لی، اور اپنے زمانہ کے فلاسفہ کی نگرانی ستمری مجلس ادب میں وہ داخل ہو گیا، ابن الطفیل اور ابن باجرہ کے علاوہ نبی زہر جو ابن دون علم و فضل اور جاہ و دولت کے مالک تھے، ان سے ابن رشد کے گہرے تعلقات تھے، اس وقت خاندان ابن زہر میں دو شخص ابو مروان بن زہر اور ابو کریم بن زہر نہایت ممتاز حیثیت رکھتے تھے، اس خاندان کا مورث اعلیٰ محمد بن مروان بن زہر ابا دی اشبیلیہ کا رہنے والا تھا، اور نہایت مشہور محدث و فقیہ تھا، اوس کے بیٹے ابو مروان بن عبد الملک نے مشرق جا کر طب کی تحصیل کی، اور وہ ان سے واپس آ کر ایک مدت تک قیروان اور مصر میں طبابت کرتا رہا، اس کے بعد وانیہ میں مجاہد حامری کے دربار کا رخ کیا، لیکن وانیہ کی تباہی کے بعد اپنے وطن اشبیلیہ میں چلا آیا، اور آخر عمر تک یہیں رہا، ابو مروان کے بعد سے طب اس خاندان کا موروثی فن ہو گیا، اور اس خاندان نے اتنی مرحیت حاصل کی کہ اوس کے افراد شاہان اندلس کے طبیب خاص بن گئے، چنانچہ اسی سلسلہ میں ابو مروان بن العلاء بن زہر بھی پہلے نمٹین کے دربار میں داخل ہوا، اور جب عبد المؤمن سلسلہ موحدین کے پہلے ماجدار نے اندلس کو فتح کر کے موحدین کی حکومت سے اس کا احاطہ کر لیا، تو یہ عبد المؤمن کے دربار میں چلا گیا، اور اوس کی شہرت کے باعث عبد المؤمن نے اس کو اپنا طبیب خاص مقرر کیا، اب اس کے بعد سے خاندان ابن زہر کو موحدین کی حکومت میں کچھ ایسا رسوخ حاصل ہوا کہ یکے بعد دیگرے اس کے تمام افراد موحدین کے آخری

مد حکومت تک برابر اس خاندان سے وابستہ رہے،

غرض ابن رشد نے کمال تعلیم کے بعد جب علی زندگی میں قدم رکھا تو خاندان ابن زہر میں بسے

پسے مروان بن زہر سے اس کی شناسائی ہوئی، اور رفتہ رفتہ یہ ارتباط اتنا بڑھا کہ جب ابن رشد نے
 قلب میں اپنی کتاب کلیات تصنیف کی تو ابو مروان سے اس بات کی درخواست کی کہ وہ بھی جوئیات
 فن کو ایک کتاب میں جمع کرے، تاکہ یہ دو کتابیں فکر فن کی تکمیل کریں اور دونوں دوستوں کا نام
 ایک ساتھ ہمیشہ زندہ رہے، ابن رشد کتاب الکلیات کے خاتمہ میں کہتا ہے،

”میں نے اس کتاب میں فن قلب کے امور کلیہ کو جمع کر دیا ہے، اور ایک ایک عضو
 کے اراض کو الگ الگ نمین بیان کیا ہے، اس کی اگرچہ کچھ ضرورت بھی نہیں ہو، کیونکہ نین
 امور کلیہ ہی سے مستنبط ہوتی ہیں، لیکن اگر مجھے ضروری مشاغل سے زمت ہوئی تو میں
 اس کے متعلق سب کچھ لکھنے کی کوشش کروں گا، بالفعل ابو مروان زہر کی کتاب التفسیر میں
 بے بہت کافی ہے، جو میری زمائش سے ابو مروان نے تصنیف کی ہو۔“

چنانچہ خود ابن رشد کے بیان کے مطابق ابو مروان نے کتاب التفسیر تصنیف کی جس میں معالجات و علامات
 کو مخلوط کر دیا، ابو مروان کا بیٹا ابو بکر بن زہر بھی باپ ہی کی طرح طبیب تھا، اس کے علاوہ فقہہ و
 محدث تھا، ایک عرصہ تک یہ اپنے باپ کے ساتھ عبد المؤمن کے دربار میں ملازم رہا، لیکن باپ کی
 وفات کے بعد عبد المؤمن کے دربار میں مستقل طور پر طبیب خاص مقرر ہوا، اور اس وقت سے یہ
 برابر اس عہدہ پر ٹکن رہا، یہاں تک کہ ۱۱۳۵ھ میں محمد الناصر کے عہد حکومت میں وفات پائی، ہم
 ہمیشہ اور ہم منصب ہونے کے باعث اس سے بھی ابن رشد کے گہرے تعلقات تھے،

اس کے علاوہ محی الدین بن عربی جو اندلس کے مشہور فقہہ صوفی گذرے ہیں، اون سے بھی
 ابن رشد کے ذاتی تعلقات تھے، جس سال وہ اندلس سے مشرق کی سیاحت کو نکلے ہیں اور اسی
 سال ابن رشد کا انتقال ہوا تھا، چنانچہ یہ خود اداس کے جنازہ میں شریک تھے، اور اداس کے

دفن ہونے کے بعد اونھوں نے مراکش سے مہر کا رخ کیا جو محی الدین بن عربی نے دمشق میں آکر
 انتقال کیا ہے اور یہیں مدفون ہیں، ابن رشد جب قرطبہ کا قاضی تھا تو اس نے ایک بار اون سے
 یہ درخواست کی کہ میں آپ سے تصوف حاصل کرنا چاہتا ہوں، لیکن اونھوں نے کسی نامعلوم درجہ
 کی بنا پر اس کو تصوف کے مسائل بتانے سے انکار کیا،

غرض جن بزرگوں اور جن ائمہ فن سے ابن رشد نے تعلیم حاصل کی تھی اون کے فیوض صحبت
 سے متبع ہو کر علوم و فنون میں اس نے اس درجہ کمال حاصل کیا کہ وہ فقہ، طب، اور فلسفہ میں امام
 شمار کیا جانے لگا، اور اندلس کی بہترین سوسائٹی میں اس نے مزید درجہ حاصل کر لیا،

(۳)

عمدہ قضا، اور دربار کے تعلقات

لیکن اس کے علمی کمالات یہیں پر رکنے والے نہ تھے بلکہ دنیا میں اس کو کچھ اور بھی کرنا تھا، وہ
 علمی دماغ لیکر آیا تھا اور علمی خدمت کرنا چاہتا تھا، لیکن اس کے لیے فراغت کی ضرورت تھی، اس کے
 باپ دادا ٹھین کے دربار سے وابستہ تھے، چنانچہ ابن رشد کے لیے بھی ٹھین کے دربار کے علاوہ کوئی
 اور سہارا نہ تھا، مگر ٹھین کا ستارہ اس وقت اوج سے اتر چکا تھا اور سارے ملک میں بد امنی پھیلی
 ہوئی تھی، اس کے علاوہ ابن رشد فلسفی تھا، اور ٹھین کے دربار میں فلاسفہ کی قدر نہ تھی، یہ جاہل
 و مسلم بربر ہی تھے جو اسلام لانے کے بعد اپنے صحرا سے اٹھ کر دنیا کو فتح کرنے نکلے تھے، خود اندلس کے
 لوگ بھی اون سے محوش نہ تھے، محض عیسائیوں کے خوف نے اہل ہلس کو اون کے دامن عافیت میں پناہ

لینے پر مجبور کیا تھا، ان اسباب کی بنا پر اندلس میں اس وقت طوائف الملوک کی پھیلی ہوئی تھی، ملک جس انقلاب کے لیے آمادہ تھا اتفاق سے ابن رشد کو بھی اسی طرح کے انقلاب کا انتظار تھا، ملک کے فلاسفہ جو مشین سے زیادہ تالان تھے رفتہ رفتہ انقلاب کی تخم ریزی کر رہے تھے، مراکش میں موحدین کی ایک نئی قوت پرورش پا رہی تھی، یہ اصل میں ایک تحریک تھی جس کا بانی محمد بن تومرت مصمودی تھا، یہ مشہور بربر سی قبیلہ مصمودہ میں پیدا ہوا تھا، خود اپنے تین حضرت علی کی نسل سے بتاتا تھا، مشرق آ کر اجلہ فقہا مثلاً امام غزالی اور طرطوشی وغیرہ سے علوم کی تحصیل کی تھی، نہایت عالم و فاضل اور دیندار تھا، امام غزالی کی صحبت میں کئی برس تک رہا، اکثر امام صاحب سے مسلمانوں کا صکر اہل اندلس کی بربادی پر گفتگو رہتی تھی، امام غزالی نے محمد بن تومرت کو مستعد پاکر یہ مشورہ دیا کہ اندلس جا کر وہ مسلمانوں کی طاقت کو ایک مرکز پر مجتمع کرے اور احیاء شریعت کا فرض انجام دے، چنانچہ امام کا اشارہ پا کر اس نے مغرب کا رخ کیا، اور مصر و تونس ہوتا ہوا مراکش پہنچا، طبیعت میں تعسف بہت زیادہ تھا، ذرا سے خلاف شرع فعل کو دیکھ کر قابوسے باہر ہو جاتا تھا اور مجنونانہ حرکتیں کرنے لگتا تھا، چنانچہ مراکش میں اٹل تون کی بنا پر جب اس کی شہرت ہوئی، تو علی بن تاشقین نے جو تیسٹین کا آخری تاجدار تھا، مجلس مناظرہ منعقد کی اور فقہاء و علماء کو محمد بن تومرت سے مناظرہ کرنے کے لیے مدعو کیا، مناظرہ میں علماء کو شکست ہوئی، اور بادشاہ بھی محمد بن تومرت کا معتقد ہو گیا، یہ دیکھ کر اہل دربار اس کے دشمن ہو گئے، اور محمد بن تومرت نے بھاگ کر اندرون ملک میں بربری قبائل کے دامن عافیت میں پناہ حاصل کی، یہاں اب اوس نے اطمینان سے بیٹھ کر اپنی تحریک کو پھیلا نا شروع کیا، چنانچہ اسی سلسلہ میں عبد المؤمن سے جو موحدین کا پہلا بادشاہ ہوا ہے اس کی ملاقات ہوئی، وہ اس کا نہایت معتقد اور دست و بازو ہو گیا،

امام غزالی کی فیضِ محبت سے محمد بن قورمٹ فاضلِ اجل بن گیا تھا، عقائد وغیرہ میں زیادہ تر امام غزالی کی تقلید کرتا تھا، چنانچہ اسی بنا پر اس نے اشوری مذہب اختیار کر لیا اور اشاعرہ کی تائید میں اس نے کتا بن کعبین جن میں اس نے عقلی دلائل سے عقائد کو ثابت کیا ہے، مناقبات میں تامل بخون سمجھا تھا، لیکن امامت کے بارہ میں اس کا میلان شیعوں کے خیالات کے جانب تھا اور امام کے لیے عصمت کی تہ کو کھیل تھا، اس کی کتا بن مرشدہ، امامیہ اور عقیدہ ابن قورمٹ، بہت مشہور ہیں۔

محمد بن قورمٹ کے بعد عبدالمومن اسکا جانشین ہوا، یہ گو ایک کہار کے گھر میں پیدا ہوا تھا، لیکن ابن قورمٹ کی محبت میں رہ کر فاضلِ اجل بن گیا تھا، ابن قورمٹ کو اس پر بڑا اعتماد تھا، اس نے بادشاہ ہوتے ہی شاہسہہ میں مراکش پر قبضہ کر کے شہنشاہ کی حکومت کا خاتمہ کر دیا، شہنشاہ کے برباد ہوتے ہی اندلس میں ادن کے خلاف بغاوت کا جو زہر پڑا وہ دنوں سے پک رہا تھا وہ اہل پڑا عیال ملک نے جمع ہو کر یہ مشورہ کیا کہ ملک کو طوائف الملوکی سے محفوظ رکھنے کی صورت یہ تہ سیر ہے کہ عبدالمومن کو جو خود فاضلِ اجل اور پابندِ شریعت ہو، اندلس میں مدعو کیا جائے، چنانچہ ایک وفد ترتیب دیا گیا، جس کے صدر قاضی ابو بکر بن عربی منتخب ہوئے، اس وفد نے عبدالمومن کے دربار میں حاضر ہو کر ایمان اندلس کا پیام ادا سکوستایا، اور اکثر ارکان وفد نے اس کے ہاتھ پر بیعت کر لی، عبدالمومن اس وفد سے نہایت تعظیم و تکریم سے پیش آیا، اور واپسی کے وقت ارکان وفد کو خلعت و انعامات تقسیم کیے، چنانچہ عبدالمومن نے اس کے بعد اندلس پر حاکم کر کے تھوڑی مدت کے اندر اپنی مملکت اسکا احاطہ کر لیا۔

عبدالمومن خود ایک فاضل شخص تھا، محمد بن قورمٹ کے فیضِ محبت سے جو امام غزالی کا شاگرد تھا، اس کا فضل و کمال اور زیادہ ترقی کر گیا تھا، اس وقت تک اندلس کا شاہی مذہب فقہی

ہاکی اور عقائد میں جنسی تھا، عبدالمؤمن نے جب اندلس فتح کیا تو چونکہ بانی حکومت اشوری تھا سلطنت کا تذکرہ
 بھی اشوری قرار دیا گیا، محمد بن تورث نے جن اشوری اساتذہ سے فیضِ محبت پایا تھا وہ مقولات
 کے امام تھے اور خود ابن تورث پر بھی مقولات کا رنگ غالب تھا، اس نے اپنی کتابوں میں عقلی
 دلائل سے عقائد کی تشریح کی تھی، اس بنا پر موعودین کو مشین کی طرح فلسفہ سے عداوت نہ تھی، چنانچہ
 عبدالمؤمن نے سریر آرائے حکومت ہو کر علوم و فنونِ خاصہ کو فلسفہ پر شاہانہ حوصلے سے توجہ کی حکم مستفسر
 کے بعد یہ پہلا موقع تھا کہ فلسفہ نے حکومت کا سہارا پا کر ملک میں اطمینان سے ترقی شروع کی، ملک میں
 جو نامور فلاسفہ موجود تھے، ان میں ابو مردان بن ابیہر اور ابن ایفلس کی خاص طور پر شہرت تھی، عبدالمؤمن
 نے ان دونوں کو اپنے دربار میں معزز عمدے عنایت کیے،

اس سلسلہ میں عبدالمؤمن کو مدارس کے قائم کرنے کا بجد شوق تھا، اس سے پہلے اندلس میں
 مدارس کی عمارت خاص طور پر تعمیر نہیں کی جاتی تھی، عموماً مساجد ہی میں درس ہوتا تھا، لیکن عبدالمؤمن
 اپنی روشن خیالی کے باعث اس طرز کو ناپسند کرتا تھا، نیز اس کی یہ غرض بھی تھی کہ حکومت کو اخلاص
 تسلیم کی جانب سے اب تک جو بے پروائی رہی ہے، مدارس قائم کرنے سے وہ رنج ہو جائیگی، اور حکومت کو
 خود بخود نشرِ تعلیم کا خیال پیدا ہو جائیگا، لیکن اس تجویز کو عملی جامہ پہنانے کے لیے چند شیردن کی ضرورت
 تھی جو خود بھی فاضل اہل اور فنِ تسلیم کے ماہر ہوں، ابن رشد کی شہرت ہو چکی تھی، عبدالمؤمن کی نظر
 سب سے پہلے اسی پر پڑی جو اس تجویز کو عملی جامہ پہنانے کی سب سے زیادہ اہلیت رکھتا تھا،
 چنانچہ ^{۳۵۵} ^{۳۵۵} مطابق ^{۳۵۵} میں عبدالمؤمن نے اسے مراکش طلب کیا، اس وقت ابن رشد علم
 ہیئت کے بعض مسائل کی تحقیقات میں مشغول تھا، اس طلبی پر ابن رشد نے مراکش کا رخ کیا، اور
 وہاں بھی یہ سلسلہ تحقیقات جاری تھا، چنانچہ ابن رشد نے خود اس واقعہ کو ارسطو کی ایک کتاب کی
 شرح میں ذکر کیا ہے،

عبد المؤمن نے ۲۵۵ھ میں قضا کی، اور اُس کا بیٹا محمد تختِ سلطنت پر بیٹھا، یہ نہایت کمزور اور
 تالائق بادشاہ تھا، چنانچہ ۴۸ دن حکومت کر کے معزول ہو گیا، اور اوس کے چھوٹے بھائی یوسف
 بن عبد المؤمن کو لوگوں نے بادشاہ بنایا، یوسف بہت بڑا فاضل اور بلند حوصلہ بادشاہ تھ،
 عبد المؤمن نے اِس کی تربیت میں تیغ و قلم دونوں کا ہتھام کیا تھا، جو لوگ تیغ و قلم کے فن میں
 یگانے زمانے تھے اور اِس کی تربیت پر مامور کیا تھا، اسی کا اثر تھا کہ یوسف دونوں میدانوں میں
 اپنے حریفوں سے آگے نظر آتا تھا، اِس زمانہ میں عیسائیوں نے مسلمانوں کی کمزوری سے فائدہ اٹھا کر
 اندس کے اکثر اضلاع مسلمانوں کے ہاتھ سے چھین لیے تھے، یوسف نے متعدد حملے کر کے اپنے زور بازو
 سے اکثر اضلاع واپس لے لیے اور عیسائیوں کو چین سے نہ بیٹھنے دیا، اِس کے علاوہ وہ بہت بڑا عالم تھا، علم
 عربیہ میں اوس کا کوئی ہمسز نہ تھا، صحیح بخاری زبانی یا دہنی اور قرآن بھی حفظ تھا، فقہ میں بھی اچھی مہارت
 رکھتا تھا، اِن علوم سے فارغ ہو کر اِس نے فلسفہ پر توجہ کی تھی، طب میں بھی کمال حاصل تھا، اور فلسفہ کا
 اِس کو خاص ذوق تھا، علمی شوق میں وہ اندس کا دوسرا حکم مستنصر تھا، فلسفہ کی کتابیں بھی جمع کی
 تھیں، اکثر اپنے وقت کے اجلہ فلاسفہ مثلاً ابن طفیل وغیرہ سے مجالست رہتی تھی، ابن طفیل اِس کے
 حکمِ علمی کا افسر تھا، اور اِس کو حکم دے رکھا تھا کہ تمام اطراف و دیار سے علماء و فلاسفہ طلب کیے جاویں
 اور اِس کو علمی خدمتیں دی جائیں، چنانچہ ابن طفیل نے جو ائمہ فن جمع کئے، ان میں ابن رشد بھی تھا،
 ابن رشد اور ابن طفیل میں گہرے تعلقات تھے، ابن طفیل ہی کے مشورہ سے ابن رشد کا وہ
 علمی کارنامہ ظہور میں آیا تھا، جس کے باعث تین صدیوں تک ابن رشد لاطینی علمی حلقوں میں ایک
 خاص قدر و منزلت کی نظر سے دیکھا جاتا رہا، اِس کے علاوہ ابن طفیل اور ابن رشد دونوں ابن
 باہر کے شاگرد اور اِس کے مقلد تھے، اور ابن رشد تو خود ابن طفیل کا بھی شاگرد تھا، ابن طفیل کو

پونچھا، پہر یک بیک بھ سے سوال کر دیا کہ حکماء اہلک کے متعلق کیا رائے رکھتے ہیں؟ بیٹے اور نکل
 نزدیک عالم قدیم جو ماہی حادث؟ یہ سوال ابن سکر و گیا اور جا کہ لطافت اہل اس سوال کو مثال
 جانوں، چنانچہ میں نے کہا کہ میں فلسفہ سے واقف نہیں، یوسف میری بدحواسی کو سمجھ گیا، اور میری
 طرف سے پھر کر ابن الطغیل کی جانب متوجہ ہوا، اور اس مسئلہ پر بحث شروع کی، ارسطو اظالمون اور
 دیگر حکماء متقدمین نے جو کچھ اس مسئلہ کے متعلق لکھا ہے اس کو تفصیل بیان کیا، پھر تکلمین اسلام نے
 حکماء پر جو اعتراضات کیے ہیں ایک ایک کر کے بیان کیے یہ حالت دیکھ کر میرا خون جاتا رہا، لیکن
 جھک سکتا تھا، تعجب ہوا کہ علوم عقلیہ میں ایک بادشاہ یہ دستک دے رکھتا ہے، جو طبقہ حکماء میں بھی شاہ و نادار
 کسی کو حاصل ہوتی ہے، حالانکہ حکماء اس قسم کے مشاغل میں ہر دم مصروف رہتے ہیں، تقریر سے
 فارغ ہو کر پھر میری جانب توجہ کی، اب میں نے آزادی کے ساتھ اپنے خیالات و مصلحت اس
 مسئلہ پر ظاہر کیے، جب میں دربار سے رخصت ہوا تو مجھے زر نقد خلعت، سواری کا گھوڑا، اور
 بیش قیمت گھڑی، عنایت کی،

یوسف کے دربار میں رسائی حاصل ہونے کے بعد اب اس کی دیوبند ترقی کا دور شروع ہوا، یوسف
 اس کی عید قدر و منزلت کرتا تھا، ۱۱۶۹ھ میں وہ اشبیلیہ کا قاضی مقرر ہوا، وہ اپنے اکثر حالات
 اپنی تصانیف میں بقید سن ذکر کرتا ہے، چنانچہ ارسطو کی کتاب الفلکیات کی شرح میں اس نے ۱۱۳۳ھ کے
 ایک واقعہ کا ذکر کیا ہے جو تیرہ سال کی عمر میں اس کے سامنے گذرا تھا، ۱۱۳۵ھ میں جب اشبیلیہ کی
 قضاوت پر وہ نامور ہوا تو زہر طبع چھوڑ کر اشبیلیہ میں سکونت اختیار کر لی، لیکن اپنی خدمت کے سلسلہ میں
 اس کو اضلاع اشبیلیہ کے دورہ پر جانا پڑا تھا، اسی سال میں اس نے ارسطو کی کتاب اکیوان کی شرح ختم
 کی، چنانچہ اس نے خود لکھا ہے کہ یہ کتاب ماہ صفر ۱۱۳۵ھ میں بمقام اشبیلیہ تمام ہوئی، پھر صدر خواہی کی ہی
 لے آبن رشذربان صفر ۱۱۳۵ھ اس واقعہ کو کیوں افریقی اور پروفیسر رنگ نے بھی ذکر کیا ہے،

کہ اگر اس کتاب میں سہو و غلط ہو گئی ہو تو معافی کی امید ہی، کیونکہ اولاً تو کار منصبی اور عمدہ قضاوت کی ضرورت
 سے فراغت نہیں تھی، دوسرے کتب خانہ دکن میں ہو، اور ضروری کتابیں تک ساتھ نہیں، اسی قسم کی قدر
 خواہی کتاب طبیعت کی شرح میں بھی کی ہو اور لکھا ہو کہ یہ کتاب ماہِ رجب ۱۰۶۵ھ میں بمقام اشبیلیہ تمام ہوئی
 اشبیلیہ سے دو سال بعد ۱۰۶۷ھ (۱۶۵۶ء) میں اپنے وطن قرطبہ واپس آیا، اور غالباً اسی زمانہ میں ہمیں
 اس نے اسطوکی کتابوں کی شرحیں لکھنا شروع کیں، اس سے پہلے جو شرحیں اس نے لکھیں تھیں وہ مختصر
 تھیں، اب مطول شروع کا سلسلہ شروع کیا جو تنوع مضامین اور وسعت معلومات کے لحاظ سے بنظریرین^۱
 ابن رشد کو بقنا علی شوق تھا اسی قدر وہ کثیر الاشغال بھی تھا، اور ان گونا گون مشاغل میں تصنیف کا
 سلسلہ بھی جاری رہتا تھا، ایک طرف اس کے علمی کاموں کے لیے سکون و ماضی اور فراغت خاطر کی ضرورت
 تھی، دوسرے جانب دوبارہ کے تعلقات اور صفیہ عدالت کی افسردگی کے باعث پریشان خیالی کے قیود میں
 مبتلا رہتا تھا، وہ خود چاہتا تھا کہ دنیا کے بگیردوں سے الگ ہو کر علمی زندگی بسر کرے، لیکن اس کی
 قربت نہیں آتی تھی، وہ خود اپنی تصنیفات میں متعدد جگہ یہ شکایت کرتا ہے کہ اپنے کارِ منصبی سے بہت
 مجبور ہوں، جھکوتا وقت نہیں ملتا کہ تصنیف کے سلسلہ کو سکون خاطر کے ساتھ انجام دے سکوں، مجسبی کا
 جو اس نے اختصار کیا ہے اس میں لکھا ہے کہ میں نے صرف اہم مطالبے لیے ہیں، میری حالت بالکل
 اس شخص کی سی ہے جس کے مکان میں چاروں طرف سے آگ لگ گئی ہو اور وہ پریشانی اور اضطراب
 کی حالت میں صرف مکان کی ضروری اور قیمتی اشیاء کو باہر نکال نکال کر بھینک رہا ہو، اپنے کارِ منصبی کی
 انجام دینے کی غرض سے مجھے سلطنت کے قریب و بعید مقامات کا دورہ کرنا پڑتا ہے، آج دار السلطنت
 مراکش میں ہوں تو کل قرطبہ میں اور پرمون پھرافریقہ میں، اسی طرح بار بار اضلاع سلطنت کے دورہ
 میں وقت گزر جاتا ہے، اور اسی دوران میں سلسلہ تصنیف بھی جاری رہتا ہے، جو اکثر اس پریشان

امام باجمہد کی تقلید نکر میں بلکہ خود اپنے اجتہاد سے فیصلہ کریں، عدالتوں میں نزوح فقہ کی پابندی اور مٹھا دی تھی، جو فیصلہ کیا جاتا تھا قرآن و حدیث اجماع و قیاس سے کیا جاتا تھا، چنانچہ ابن حنبلان نے اس کے تذکرہ میں جہان اس واقعہ کا ذکر کیا ہے لکھا ہے کہ ہمارے زمانہ میں مغرب سے جو علماء آئے، مثلاً ابو الخطاب بن دحیہ، ابو عمرو بن دحیہ، اور محی الدین بن عربی، وغیرہ سب کا یہی طریقہ تھا، یعنی کسی کی تقلید نہیں کرتے تھے۔

منصور نے جیسا کہ اس کی علم پر درسی سے توقع تھی، ابن رشد کی نہایت تدریسی تالیف کی، اور اس کے عہد حکومت میں ابن رشد کی اتنی قدر و منزلت کی گئی جو اس سے پہلے کبھی اس کو حاصل نہیں ہوئی تھی، دنیوی ترقی کے آخری مناصب پر وہ یوسف ہی کے عہد میں پہنچ چکا تھا، لیکن اب ان مناصب کے علاوہ اس کو یعقوب منصور کی ندیمی کا بھی فخر حاصل ہوا، یعقوب منصور اکثر اس سے فرصت کے اوقات میں علمی مسائل پر بحث کیا کرتا تھا، اور اس کی بے تکلفی منصور کے ساتھ اتنی بڑھ گئی تھی کہ اکثر وہ سلسلہ گفتگو میں بے تکلفانہ ان الفاظ میں منصور کو مخاطب کرتا تھا کہ "اسمع یا اخی" یعنی آئے بھائی سنو۔

آخر عمر میں ابن رشد اپنے وطن قرطبہ میں مقیم رہنے لگا تھا جہاں وہ اپنا سارا وقت علمی مشاغل میں گزارتا تھا، بلکہ وہ ابن یعقوب منصور کو جبکہ وہ ابن غانیہ کی بغاوت فرو کرنے میں مشغول تھا، و فتویٰ اطلاع ملی کہ الفاسوقی فوجیں اندلس میں سرگرم فساد میں اور مسلمانوں کی بے پناہ بستیوں کو لوٹ رہی ہیں، یہ سکرودہ اندلس کی طرف لوٹ پڑا، قرطبہ پہنچا اور اس نے تین دن یہاں قیام کیا اور اس قلیل مدت قیام میں بے انتہا فوجیں جمع کر لیں، اس زمانہ میں ابن رشد میں مقیم تھا، جب چلنے لگا تو ابن رشد کو دو اعلیٰ ملاقات کے لئے

۱۔ ابن حنبلان جلد دوم صفحہ ۲۴۱، ابن حموی جو اسی عہد میں اندلس آیا ہے بیان کرتا ہے کہ بادشاہ خود مجتہد ہے اور یہاں کے علماء اس کو ظاہریہ فرقہ سے سمجھتے ہیں، اس نے ایک مجتہد قتادی مرتب کیا ہے جس میں اپنے اجتہادات تلبد کیے ہیں، ملکہ ابن رشد

طلب کیا، ابن ابی حمیصہ اس ملاقات کا حال رضی ابو الولید الباجی کی روایت سے حسب ذیل بیان کرتا ہے،
 منصور جب ۹۵ھ (۶۱۵ء) میں الفاسو، ہم پور حملہ کرنے کی غرض سے قرطبہ میں تیار ہوا کرتا تھا
 تو اس نے دو املائی ملاقات کے لیے ابن رشد کو طلب کیا، دو بار ابن ابو محمد عبد الواحد کو بھیجی مگر وہ نہ آیا،
 وہ منصور کا داماد اور ندم خاص تھا، اس کے بیٹے علی کو منصور نے آفریقہ کی گورنری دی تھی، دو بار ابن ابو
 محمد عبد الواحد کی کرسی تیسرے نمبر پر تھی، لیکن اس روز منصور نے ابن رشد کو بلا کر عبد الواحد سے بھی اس کو
 آگے بڑھایا، یعنی خاص اپنے پہلو میں اس کو بگڑ دی، اور دینک بے مٹکانہ باتیں کرتا رہا، باہر اس کے
 دشمنوں نے یہ خبر اڑا دی کہ منصور نے اس کے قتل کا حکم دیا ہے، طلبہ کی جماعت کثیر باہر منتظر تھی، یہ خبر سُنکر
 سب پریشان ہو گئے، جب تھوڑی دیر کے بعد ابن رشد باہر آیا تو اس کے دوستوں نے اس کو دروازے پر
 اس کو مبارکباد دی، لیکن انجام میں حکم نے بجائے اسکے کہ مسرت کا اظہار کرتا افسوس ظاہر کیا اور کہا کہ
 یہ خوشی کا نہیں بلکہ رنج کا موقع ہے، کیونکہ دشتہ اس درجہ کا تقرب بڑے نتائج پیدا کریگا،

چنانچہ یہ انتہائی تقرب اوس کے حاسدون اور دشمنوں سے دیکھا نہ گیا اور بقول رینان کے یہی تقرب اسکی
 ہلاکت و بربادی کا باعث بن گیا، حاسدوں نے بادشاہ سے اس کی بیعتی کی شکایتیں جن سے اودن کی
 اصل غرض محض یہ تھی کہ ابن رشد بادشاہ کی نظروں سے گر جائے یا ہلاک کر ڈالا جائے، چنانچہ وہ اپنے مقصد میں
 کامیاب ہو گئے، اور ابن رشد کی زندگی کے آخری چار سال نہایت فحاشی و ذلت کی حالت میں بسر ہوئے،
 بادشاہ نے اس کو قرطبہ کے قریب بمقام لوسینا جلا وطن کر کے بھیج دیا، جہاں وہ غربت کی حالت میں
 بسر کرتا رہا،

ابن رشد کی تباہی کے اسباب

شخصی حکومتوں کا نظام کچھ اس طرح کا ہوتا ہے کہ بادشاہ سے خون زدہ رہنے کے باعث باشندوں کو ہر دم یہ خیال رہتا ہے کہ اگر بادشاہ کی نظر عنایت پھر گئی تو اسی وقت ہماری زندگی کا خاتمہ ہے، خاص کر جو لوگ شاہی دربار میں بارسوخ اور بادشاہ کے مقرب ہوتے ہیں اور ان کی جان تو ہر وقت سولی پر رہتی ہے اور کسی وقت اور ان کو آرام نصیب نہیں ہوتا، خود بادشاہ ہوں کی حالت یہ ہوتی ہے، کہ وہ کسی اصول زندگی کے پابند نہیں ہوتے، ہر وقت سازشیوں کا مجمع رہتا ہے، جو بادشاہ کی تلون مزاجی سے فائدہ اٹھا کر اپنے مطلب حاصل کیا کرتے ہیں، ان سازشیوں کو دین و دنیا کی بات کی پروا نہیں ہوتی اور نہ ان کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ مذہب یا سلطنت کی حفاظت کی جائے بلکہ مذہب کی آڑ میں وہ محض اپنے دشمنوں کو زک وینا چاہتے ہیں، اور ایسی سازشیں پیدا کرتے ہیں کہ کوئی اجنبی شخص جو اندرونی معاملات سے واقف نہ ہو گزرے یہ نہیں سمجھ سکتا کہ اس سازش کی اصل غرض کیا ہے، ابن رشد چونکہ اس حقیقت سے باخبر تھا، اس لیے اس نے اپنے دوستوں کو اس زوری تقرب پر اظہار سرت کرتے ہوئے دیکھ کر یہ جواب دیا کہ یہ خوشی کا نہیں بلکہ رنج کا موقع ہے، کیونکہ دفعتاً اس درجہ کا تقرب بڑے نتائج پیدا کرے گا۔

یعقوب منصور کی کیا خصوصیت ہے، عموماً سلاطین اسلام نے اپنے عہد کے یگانہ روزگار فضل و کمال کے قتل سے اپنے ہاتھ رنگیں کیے ہیں، منصور عباسی نے ابو مسلم خراسانی اور سلتہ ابن اخطال کو قتل کیا، اور قتل نے برا مکہ کے قتل سے اپنے ہاتھ رنگے، امون نے اپنے باپ کے نقش قدم پر چکر حسن بن سهل بن زینب کے خاندان کو مٹایا، ابن رشد جو اہل علم کی مجلس کارکن، اعظم تھا، زمانہ کی سفاکیوں سے کیوں کر بچ سکتا تھا، چنانچہ اس کا بھی وقت آ گیا، اور اندلس کے مایہ ناز فلسفی کو، جو اپنے ملک میں دماغی ترقی کا علمبردار تھا،

یعقوب منصور نے جو عدل و انصاف کا پیکر محسوس مشہور تھا، برباد کر کے اپنے اسلان کے پہلو میں جکڑا کر رکھا۔
ابن رشد کی تباہی ادب بربادی چونکہ ایک حیرت انگیز واقعہ ہے، اس کے مؤرخین نے اس کے
اسباب کی تحقیق میں بہت جدوجہد کی ہے، اور مختلف مؤرخوں نے مختلف اسباب بتائے ہیں،

(۱) ایک روایت یہ ہے کہ یعقوب کا بھائی ابو یحییٰ جو قرطبہ کا گورنر تھا اس کے ساتھ ابن رشد
بہت میل جول رکھتا تھا، شاید یہ وجہ ہو کہ ابن رشد ابو یحییٰ کے ساتھ یعقوب سے بھی زیادہ بے تکلفی کا
انہما کرنے لگا ہو، اور یہ بات یعقوب کو ناگوار ہوئی ہو، یا یہ وجہ ہو کہ یعقوب ابو یحییٰ سے بدراض تھا اور
اس بنا پر یہ نہیں چاہتا تھا کہ اس کا کوئی مقرب خاص ابو یحییٰ سے میل جول پیدا کرے، بہر حال یہ ہم
روایت انصاری کی ہے،

(۲) دوسری روایت یہ ہے کہ ابن رشد نے ارسطو کی کتاب الحیوانات کی جو شرح لکھی دسین
زرافہ کے ذکر میں لکھا کہ میں نے اس جانور کو بادشاہ بربرینے منصور کے ہاں دیکھا ہے، یہ معمولی طریقہ
خطاب منصور کی صریحی تو ہیں تھی،

یہ قاضی ابومردان الباجی اور انصاری کی متفقہ روایت ہے، انصاری کے الفاظ
حسب ذیل ہیں،

یقال ان من اسباب بکبة ان قال فی	ابن رشد کی بربادی کا ایک یہ سبب بیان کیا جاتا ہے کہ
کتاب البیعا ان لہ ذرأیت الزرافہ	اس نے اپنی کتاب حیوانات میں زرافہ کے ذکر میں لکھا ہے
عند مملک البربر وان ذالک	کہ میں نے اس جانور کو بادشاہ بربر کے ہاں دیکھا ہے، یہ عادت
وجد بخطہ فاوقف علیہ	خود اس کے ہاتھ کی لکھی ہوئی تھی، منصور کو جب اسکی اطلاع
المصنوع فہم بسفلت دملہ	دی گئی تو وہ ابن رشد کے قتل پر آمادہ ہو گیا،

ابن رشد ریحان منور، ص ۱۳۰، طبقات الاطبا منور، ص ۱۳۰، انصاری کی کتاب میں دیکھی، ابن رینان نے اپنی کتاب کے (توضیح فی شرح ابن رینان)

منصور کو یہ جملہ آتنا ناگو ارہو اگر ہر چند ابن رشد کے جانب سے معذرت بھی کے گئی، تاہم منصور کا غصہ
دیرمانہ ہوا انصاری کتاب ہے :-

”میں محبت میں منصور کو یہ اطلاع دی گئی تھی اور میں
ابن رشد کا دوست ابو عبد اللہ اموی (جو اسکے ساتھ ہمد کو
بلاد میں لایا گیا) بھی موجود تھا اور اس سے پہلے اس محبت
میں یہ بحث ہو چکی تھی کہ حق کے خلاف جو شہادت پیش کی جائے
اور اس پر عمل کرنے سے مانعت کر دیا جائے تو اس پر ابو عبد اللہ
اموی بول اٹھا کہ وہ یہ کہنے کے خلاف شہادت
دینے سے ڈر دے گا جاتا ہے، مگر ایک مسلمان کے قتل کے معاملہ میں
ہر شہادت قبول کر لی جاتی ہے، اس کے بعد اس نے کہا کہ
ابن رشد پر بغلط اتہام لگا یا گیا ہے، اس نے اصل میں یہ
لکھا ہے کہ میں اس جانور کو دونوں برون دینے اذوقہ اللہ کے
کے بادشاہ کے بیان دیکھا ہے، ابو عبد اللہ اموی کی یہ
بحث اس وقت پسند کی گئی اور منصور اپنی کدورت
چھپا گیا“

منصور کو ابو عبد اللہ کی یہ بیجا بد اعلت بھی ناگوار ہوئی، اس وقت تو خاموش ہو گیا، لیکن اسکے بعد جب
بقیہ حاشیہ گذشتہ) ابن انصاری کی غیر مطبوعہ عبارتیں درج کر دی ہیں، فرح اللہ ابن ڈیبر ایچا متہ نے عربی میں جو ابن رشد کا تذکرہ
لکھا ہے اس میں بھی انصاری کی عبارتیں لکھی ہیں، بد قسمتی سے ریمان کے انگریزی مترجم نے کتاب کے ابتدائی حصوں کو حذف کر دیا، میں نے انہماک
کی علیہ عبارتیں فرح اللہ ابن انصاری سے نقل کی ہیں کہ وہی ذمیرہ سے ابن رشد کا یہ غیر مطبوعہ عربی تذکرہ جو طبع میں آ جاوے،

ابن رشد کو گرفتار کیا، تو اس کے ساتھ ابو عبد اللہ اصمونی کو بھی گرفتار کر کے جلا وطن کر دیا،

یہ روایت ایسے زین قیاس معلوم ہوتی ہے کہ منصور بالطبع نہایت فخر پسند بادشاہ تھا، اہل یورپ نے میت المقدس کو جب مسلمانوں کے ہاتھوں سے پھینک لیا، تو صلاح الدین نے منصور کے پاس تمام کے ایک ایسے ابن شوق کو یہ پیام دیکر بھیجا کہ یہ اسلام کی حمایت کا وقت ہے، منصور بہر طرح مدد دینے کے قابل تھا اور اعانت کرنا بھی چاہتا تھا، لیکن اتنی بات پر رجم ہو گیا کہ صلاح الدین نے خط میں اس کو امیر المؤمنین کے لقب سے مخاطب نہیں کیا تھا،

صلاح الدین کا تصرف یہ تصور تھا کہ اس نے منصور کو تمام دنیا کا امیر المؤمنین نہیں مانا، ابن رشد نے یہ غضب کیا کہ منصور کو صرف بربر نے بادشاہ کے لقب سے یاد کیا، اس سے بڑھ کر منصور کی کیا اہانت ہو سکتی تھی، اس پر فخر یہ ہوا کہ ابو عبد اللہ نے ابن رشد کی جانب سے ایک عذر نگاہ تراشا، چنانچہ خود بھی ابن رشد کے ساتھ لپیٹ میں آ گیا،

(۳) تیسری روایت انصاری کی یہ ہے کہ فلسفہ میں انہماک رکھنے کے باعث بعض اوقات ابن رشد کی زبان سے آزادانہ کلمات نکلتے تھے اور یہ بات عوام الناس کو ناگوار گذرتی تھی، اس وقت لوگ عہدہ کی وجہ سے خاموش ہو جاتے تھے، لیکن جب ناگواری زیادہ بڑھی تو یہ شکایتیں بادشاہ کے کانوں تک پہنچنے لگیں، انصاری کہتا ہے:-

حدثني الشيخ ابو الحسن الرعيني قال
وكان قد اتصل شيخنا ابو محمد عبد الكبير
بابن رشد المتفلسف ايام قضاة
بقرطبة وخطى عنده فاستكتبه
ابو اسمن يعني من بعد من بان ان كان شيخ ابو عبد الكبير
من ابن رشد من بعد من بان ان كان شيخ ابو عبد الكبير
من بعد من بان ان كان شيخ ابو عبد الكبير
من بعد من بان ان كان شيخ ابو عبد الكبير

طبع ابن فلدون مجد مجرم صوفی ۱۲۳۶ء، ص ۱۰۵ ابن فلدون صوفی ۱۲۳۶ء، ص ۱۰۵

ذکر آیا تو اونوں نے بیان کیا کہ ابن رشد کے متعلق جو کچھ
 مشہور ہو رہے ہیں اس پر اپنے ذہنی کیفیت سے کبھی اوس کے
 اقوال و اعمال میں کوئی بات گرفت کی نہیں پائی البتہ
 اوس کی زبان سے ایک بار ایک سخت کلمہ نکل گیا تھا، وہ یہ
 یہ ہوا کہ ایک مرتبہ آندرس بن نمون نے یہ مشہور کیا کہ فلان
 فلان مذہب ہوا کہ ایک طوفان آیا گیا جس سے تمام انسان
 مرجائی گئے، لوگ اس خبر کو سن کر پریشان ہو گئے، اور غارت
 اور تفرافون میں پناہ و مدد ماننے کا انتظام کرنے لگے،
 جب اس خبر کو زیادہ شہرت ہوئی اور لوگوں کی پریشانی
 زیادہ بڑھی تو والی قرطبہ نے اس کے متعلق مشورہ
 کی عرض سے قرطبہ کے اعیان کو جمع کیا، جس میں ابن رشد
 اور ابن بند دو بھی تھے، ابو محمد عبد الکبیر بیان کرتے
 ہیں کہ میں بھی اس موقع پر موجود تھا، میں نے ابن رشد
 سے مخاطب ہو کر کہا کہ اگر یہ پیشینگی کوئی صحیح کلی نوبہ دوسرا
 طوفان ہو گا، کیونکہ قوم عاد کے بعد اس قسم کا طوفان
 کبھی نہیں سنا گیا، اس پر ابن رشد نے اختیار جھلا کر
 بولا کہ خدا کی قسم قوم عاد کا وجود ہی ثابت نہیں، طوفان
 کا کیا ذکر ہے، اس پر تمام لوگ سخت حیرت زدہ ہو گئے
 اور ان کلمات نے جو صریح کفرانہ کلمہ ہیں قرآن پر

واستقضاہ وحدثنی وقد جری
 ذکر ہذا المتفلسف ومالہ من
 الطوام فی محادۃ الشریعۃ فقال
 ان ہذا الذی ینسب الیہ ما کان
 یظہر علیہ وما کدت آخذ علیہ فلنلتہ
 الا وحده وہی عظمی الفلتات وذاک
 حین شاع فی الشرق والاندلس
 علی السنۃ المنجیۃ ان ریحاً عاصیۃ تهب
 فی یوم کذا او کذا و فی تلک المدۃ
 تھلک الناس واستفاض ذلک حتی اشتد ریح الناس
 واتخذوا الغیلان والانفاق تحت الارض تاقیا
 لھذہ الریح ولما انتشر الیہا و طبق البلاد استند
 والی قرطبۃ طلبتھا و فاضم فی ذالک دینہم ابن
 رشد و ہذا القاضی بقرطبۃ یومئذ و ابن بند
 فی شان ہذہ الریح من جہۃ طبیعۃ و تاثیرا
 الکما کہ قال شیخنا ابو محمد عبد الکبیر و کنت
 فقلت فی اثناء المغاضۃ ان صح امر ہذا الریح فی
 ثانیۃ الریح التی اھلک اللہ تعالیٰ بھا قوم
 عاد اذ لم تعلم یرجع بعدھا لیم ہلاکھا قال...

صیحح الکفر التکذیب لاجاءت بہ آیات القرآن“ دلالت کرتے تھے تو کون کو اس سے بدین کر دیا۔

(۴) تافسی ابو مروان الباجی کی روایت یہ ہے کہ ابن رشد کی عادت تھی کہ جب وہ بارہا میں منصور سے

کسی علمی مسئلہ پر بحث کرتا تھا، تو منصور کو براہرین“ لکنر خطاب کرتا تھا،

(۵) شمس الدین ذہبی کی روایت یہ ہے کہ ابن رشد کی بعض کتابوں میں کفر کی باتیں لکھی ہوئی

تھیں، وہ لوگوں نے منصور کے سامنے پیش کیں، چنانچہ ذہبی کہتے ہیں:۔

ثم ان ق مامن يثاؤنه بقربة وبيعي

مع الكفاءة في البيت والحشمة سعلابه

عند ابى يعقوب المنصور بان اخذوا

بعض تلك التلاخيص في جردا فيسخطه

حاليا عن بعض الفلاسفة ”قد ظهر ان الزهرة

احد الالهة“ فاوقفوا ابى يعقوب على هذا

فاستدعاه بمحض من الكبار بقربة وقال لاخطك

هذا فانكذ فقال ابى يعقوب لعن الله كاتبه

امرالحاضر ين بلعنتم امرباخرجه مهانا

بھیجی، اس کے بعد ابن رشد کو ذلت کے ساتھ نکال دیا۔

حقیقت یہ ہے کہ مؤرخین کی یہ جتنی روایتیں ہیں ادون میں سے کوئی ابن رشد کی تباہی کا اصلی سبب نہیں ہے۔

یہ اصل میں وہ واقعات ہیں جو ابن رشد کی تباہی کے وقت پیش آئے، ان روایتوں سے صحت اتنا

لے ابن رشد وطلبہ ”فرح النون، من طبقات الاطبا وصفہ،، اسے ذہبی نے کتاب التبریر میں یعقوب منصور کے تذکرہ میں یہ

واقعات تحریر کیے ہیں، ریتان نے ذہبی کے اس ٹکڑے کو بھی اپنی کتاب میں بکثرت درج کر دیا تھا، لیکن انگریزی مترجم کے علاوہ

اصلاح کی بدولت میں یہ ٹکڑے پھوٹے جملے فرح النون سے نقل کیے ہیں،

پتہ چلتا جو کہ منصور نے ابن رشد کے ساتھ کیا برتاؤ کیا، لیکن یہ پتہ نہیں چلتا کہ منصور کے اس طرز عمل کے حقیقی اسباب کیا تھے،

اصل میں ابن رشد کی تباہی کا باعث صرف یہ تھا کہ وہ دن رات فلسفہ میں مشغول رہتا تھا، اور اس باسے میں عوام الناس کی برہمی کی بالکل پروا نہیں کرتا تھا، یہاں تک کہ اکثر اس کی زبان سے آزادانہ کلمات بھی نکل جاتے تھے، مسلمان مؤرخین عام طور پر اس بات میں متفق ہیں کہ ابن رشد کی بربادی کا سبب اس کا فلسفہ میں انہماک اور منصور کا مذہبی تعصب تھا، اور ظاہر حالات بھی اسی کے متفق ہیں، کیونکہ ابن رشد پر جو ذرا دروادم لگائی گئی تھی وہ اتحاد اور بیعتی تھی، اور چونکہ یہ حیرت خیز واقعہ تھا جس پر ابن رشد کے معاصرین میں سنسنی پھیل گئی تھی، اسلئے لوگ اصلی حقیقت دریافت کرنے سے یقیناً گریز کرتے ہوئے گئے، بہر حال جو پراگندہ واقعات تاریخوں میں ملتے ہیں ان سے اس دہشت آمیز احساس کا پتہ چلتا ہے جو اس وقت کے لوگوں میں ان واقعات سے پیدا ہو گیا تھا،

ابن رشد کی تباہی کے واقعات پر گہری نظر ڈالنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یقیناً وہ کسی ایسے سبب کا نتیجہ نہیں ہیں جیسے ہم کو بتائے گئے ہیں، اتنی بڑی شورش کا محض اتنی بات پر پیدا ہو جانا کہ ابن رشد نے بادشاہ کو ملک البربر جیسے عقارت آمیز خطاب سے مخاطب کیا تھا، یا وہ بات چیت میں اپنے منصب سے تجاوز کر جاتا تھا، یا اس کی زبان سے کسی خاص موقع پر کوئی فقرہ نکل گیا تھا، یا اس نے اپنی کسی کتاب میں زہرہ کے مسموم ہونے کے متعلق تدمار کا کوئی فقرہ نقل کر دیا تھا، بالکل خلاف

قیاس جو حقیقت میں ان واقعات کا سرا اور عام اور بڑی شورش سے جا کر ملتا ہے، جو چھٹی صدی ہجری میں فلسفہ کے برصغیر تمام دنیائے اسلام میں پھیلی ہوئی تھی، دنیائے اسلام اس وقت مضبوط کی حالت میں مبتلا تھی، ایک طرف مسلمانوں کی دنیوی شان و شوکت پر پیہم حملے ہو رہے تھے، اور دوسری

جانب علمی دنیا میں ایک سخت انقلاب برپا تھا اور فلسفہ کی طاقت کو منکر علماء برسر اقتدار آگئے تھے، اسلام دیگر ادیان کے مانند اپنے پیروں سے صحت اس بات کا خواستگار ہے کہ وہ اس کے بتائے ہوئے عقائد پر سچے دل سے ایمان لائیں اور اس کے بتائے ہوئے اعمال پر خلوص نیت کے ساتھ عمل کریں، اس کے علاوہ اپنے پیروں سے وہ اور کچھ نہیں چاہتا، سائنس جن باتوں کی تعلیم دیتا ہوا دن پر یقین کرنے یا نہ کرنے سے اسلام کو کوئی سروکار نہیں، ہاں البتہ سائنس کی تعلیمات پر یقین کرنے سے اگر اسلام کے کسی عقیدہ یا عمل میں کوئی رخنہ پیدا ہوگا تو اس وقت یقیناً سائنس اور اسلام میں پرفاش پیدا ہوگی، لیکن اگر سائنس ان باتوں سے فرض نہ رکھے جو مذہبی تعلیمات میں جبار خنے پیدا کرتی ہیں، تو اسلام کو اس سے کوئی سروکار نہیں کہ اس کی تعلیمات کے ساتھ ساتھ سائنس کی تعلیمات پر بھی لوگ یقین رکھتے ہیں یا نہیں، لیکن بد قسمتی سے اسلام میں جس راہ سے فلسفہ اور سائنس کا فتنہ پیدا ہوا وہ اکھا اور میدینی کے خطروں سے پر تھی، فلسفہ یونان وغیرہ کے مترجمین کے علاوہ ایک گروہ ایسا پیدا ہو گیا تھا، جو فلسفہ کے غلط اصول کو صحیح مانکر اسلامی تعلیمات میں بھوک شہات پیدا کرتا تھا، عجم میں ایسے فرتے بھی موجود تھے جو فلسفہ کی راہ سے مزدک اور زردشت کے مٹے ہوئے مذاہب زندہ کرنا چاہتے تھے، عباسی خلفاء اگرچہ عرب اور قرشی الاصل تھے، لیکن ادن کی ساری جاہ و شمت عجمیوں کے دم سے تھی، جنہوں نے اپنا خون پانی ایک کر کے عباسیوں کو حکومت دلائی تھی، عباسی خلفاء اپنی حکومت کا یہ رنگ دیکھ کر پہلے ہی سے یہ سمجھ گئے تھے کہ ادن کی حکومت کی بنیاد ریت کے ذروں پر ہے، مختلف فرقوں کی لگاتار پیدائش کے باعث یہ ناممکن ہے کہ ان فرقوں میں مذہبی اتحاد قائم کر کے حکومت کو مستحکم کیا جائے، اس بنا پر ادن کو یہ خیال پیدا کہ حکومت کو مستحکم کرنے کی صورت ہجر اس کے کچھ نہیں ہے کہ ان مختلف فرقوں کو مذہب کے علاوہ کسی اور شتہ میں اس طرح باہم مربوط کر دیا جائے کہ ادن سب کی غرضیں ایک مرکز پر آجائیں اور حکومت کو بھی اسی مرکز پر لاکر قائم کر دیا جائے، چنانچہ اس کی تدبیر اوصول نے

یہ اختیار کی کہ عرب کی قدیم سادگی ترک کر کے وہ علوم و فنون کے عربی ننگے، ملک میں ایسی درگاہیں
 موجود تھیں جو اس انقلاب کی پیدائش میں ہوسکتی تھیں، یہودیون اور نستوری نرتے کے عیسائیوں
 کے متعدد مدارس ملک میں پھیلے ہوئے تھے، جان ارسطو اور افلاطون نیز دیگر شارحین ارسطو کی
 تصنیفات شامی یا عبرانی زبانوں کے ترجموں کے ذریعہ سے پڑھی پڑھائی جاتی تھیں، عباسیوں
 کی یہ تدبیر وقتی طور پر کارگر ثابت ہوئی اور ملک میں ایک علمی انقلاب پیدا ہو گیا، لیکن چونکہ فلسفہ
 اور سائنس کی کتابیں امرار اور خلفاء کی طاقت کے زور پر ملک میں اشاعت پذیر ہوئی تھیں، اور
 ان فنون کی گرم بازاری صرف خلفاء کے دم سے تھی، اس بنا پر عوام الناس کا طبقہ جو محدثین کے زیر
 اثر اور مذہب کا سختی کے ساتھ پابند تھا اس پر فلسفہ کا کچھ زور نہ چلا، مامون الرشید نے ہر چند یہ
 کوشش کی کہ طبقہ عوام بھی مذہب کے سیدھے اصول چھوڑ کر عقلی تک بندیوں پر ایمان لے آئے،
 لیکن یہ مامون کے بس کی بات نہ تھی، چنانچہ اس میں اس کو ناکامی ہوئی، اور عباسیوں کی کوششیں
 دیر پا نہ رہ سکیں،

عوام الناس کی طاقت تھوڑے عرصہ کے اندر پھر ایک مرکز پر مجتمع ہو گئی، اعتزال جو
 فلسفہ کی جائے پناہ تھا اس کی تک بندیوں اور عقلی گورکھ و عندون کی بدولت علماء میں سراگی
 پیدا ہو گئی تھی، امام ابو الحسن اشعری نے یہ سراگی رنغ کر کے اعتزال اور فلسفہ پر ہر چار طرت سے
 حملوں کی بوجھار کردی، فلسفہ اس وقت محض عقلی تک بندیوں کا نام تھا، نتیجہ یہ ہوا کہ پہلے ہی حملہ میں
 فلسفہ کے پرچے پرچے اڑ گئے، صلاح الدین جب مصر میں سریر آرائے حکومت ہوا ہے تو اس نے
 بدعات کا قلع و قمع کر کے اشعریت کو رواج دیا جو اس وقت عام طور پر علمائے اسلام میں
 مقبول ہو چکی تھی،

غرض قبل کی صدیوں میں فلسفہ کا جو اثر دنیا کے اسلام پر چھایا ہوا تھا پھٹی صدی ہجری میں

اس کا عشر عشیر بھی باقی نہ رہا تھا، ابن رشد کے پیترام غزالی بغداد کے مدرسہ نظامیہ میں میٹیکل فلسفہ کی جان توڑ تردید کر چکے تھے اور ان کی تہافت الفلاسفہ چارہ انگ عالم میں مقبولیت حاصل کر رہی تھی بلکہ میں چارون طرفت یہ خبریں براہ پھیل رہی تھیں کہ آج فلان مقام پر فلسفہ کی کتابیں نذر آتش کی گئیں، آج فلان فلسفی کا اثاثہ کتب برباد کیا گیا، آج فلان فلسفی کو حکومت کے عہدے سے معزول کر دیا گیا، غرض فلسفہ چارون طرفت سے مصائب کا شکار بنا ہوا تھا،

چنانچہ ۱۱۵۷ھ میں خلیفہ مستنجد کے حکم سے بغداد میں ایک مشہور قاضی کا کتب خانہ اس بنا پر برباد کیا گیا کہ ہمیں فلسفی کی کتابیں خاکسار بن سیتا کی تصنیفات اور رسائل انخوان الصفا کی جلدیں موجود تھیں، شیخ عبدالقادر جیلانی مشہور صاحب سلسلہ کے بیٹے الرکن عبدالسلام ایک صوفی نش اور فلسفیانہ مذاق کے بزرگ تھے، اور اپنے مذاق کی کتابیں بھی سیدھی کی تھیں، دشمنوں نے یہ مشہور کر دیا کہ یہ بیدین ہیں اور صفات باری کے منکر ہیں، یہ الزام اس زمانہ میں بہت سخت تھا، کیونکہ مذہب تعطیل معتزلہ اور باطنیہ کی وجہ سے بدنام تھا جس شخص پر تعطیل کا الزام قائم ہوتا وہ معتزلی سمجھا جاتا تھا یا باطنی اور یہ دونوں فرستے اس زمانہ میں کفر کا سرچشمہ خیال کیے جاتے تھے، چنانچہ یہ سچا رسے بھی اسی الزام میں دھر لیے گئے، اور ان کی کتابوں کی جانچ شروع ہوئی، ان کے ہاں فلسفہ کی گمراہ کن کتابوں کا انبار لگا تھا، فز و قرار داد جرم ثابت ہو گئی، خلیفہ ناصر نے حکم دیا کہ بمقام رجبہ ان کتابوں کا ڈھیر لگا کر اس میں آگ لگا دیا جائے، ابن المارستانیہ جو شاہی اسپتال کے طبیب اور مشہور محدث تھے اس خدمت پر مامور ہوئے کہ اپنے سامنے ان کتابوں کو نذر آتش کرین، یہ بہت بڑے خطیب تھے اور مشہور خطیب بکری سے اصلاح لیتے تھے، ایک بڑا ممبران کے لیے مہیا کیا گیا، اور اس پر میٹیکل اونھون و غط کہنا شروع کیا، و غط میں عبدالسلام کو بہت بڑا بھلا کہا اور فلسفہ کی کتابوں کی عید مذمت کی،

یہودی حکیم یوسف سبتی کا بیان ہے کہ میں اُس وقت تجارت کے سلسلہ میں بغداد آیا ہوا تھا، چنانچہ اس رسم کتب سوزی کا تماشہ دیکھنے کی غرض سے میں بھی باہر نکلا، مینے خود اپنی آنکھ سے دیکھا کہ ابن السنیہ کی علم ہدیت کی ایک تصنیف ابن المارستانیہ کے ہاتھ میں ہے جسے وہ چاروں طرف گھما کر جمع کو دکھا رہے ہیں اور یہ کہتے جاتے ہیں کہ اُسے لوگو! یہی کتاب کفر کا سرختمہ ہے، یہی کتاب فتنہ کا باعث ہے یہ لیکر انھوں نے کتاب کے ٹکڑے ٹکڑے کر کے اُسے آگ میں جھونک دیا، یوسف کہتا ہے کہ ابن المارستانیہ کے ان جہلوں پر مجھے بید غصہ آیا اور میں نے دل میں کہا کہ یہ شخص پر لے درجہ کا جاہل ہے، علم ہدیت کو کفر سے کیا واسطہ، یہ علم تو ایمان کو اور ترقی دیتا ہے، اس رسم کے ختم ہونے کے بعد عبد السلام قید خانہ میں لڑیے گئے اندلس کی حالت مشرق سے بھی زیادہ اس بارے میں بدتر تھی، یہاں مدت سے عوام الناس کے گروہ میں فلسفہ کے خلاف برہمی چلی آرہی تھی، یہاں تک کہ کھلے بندوں فلسفہ کا درس دینا مشکل تھا، سمونی معمولی باتوں پر یہاں عوام بھڑک اٹھتے تھے اور فساد پر آمادہ ہو جاتے تھے، بربرسی قبیلوں کی مشہور خانہ جنگی کے زمانہ میں ان لوگوں نے کتب خانوں کو خوب لوٹا تھا، خود ابن باجر جو گویا ہمیشہ بادشاہوں کی سرپرستی میں رہتا تھا، اس کو لوگوں نے ایک مدت تک قید رکھا، اور لیون ازبلی کی روایت کے بموجب ابن رشد کے باپ نے جو اندون قرطبہ کا قاضی تھا، اس کی سفارش کی تب لوگوں نے ہزار خرابی اس کو چھوڑا اور نہ شاید وہ قید خانہ ہی میں رہی دارالبقا ہوتا، ابن واسب اشبیلی کا یہ قصہ ہم پہلے باب میں بیان کر چکے ہیں کہ لوگوں نے اوس کو اس بات پر مجبور کیا کہ وہ محض فلسفہ کے چند موٹے مسائل پر درس دیا کرے، ورنہ اوس کی جان کی خیریت نہیں، چنانچہ بیچارے نے جان کے خون سے اپنے دوستوں کو عام مجالس میں فلسفیانہ مسائل پر بحث و مباحثہ کرنے سے روک دیا، اور خود بھی لامکان اس سے عترت رہنے لگا،

اس کے علاوہ ابن رشد نے موحدین کے دور حکومت میں نشوونما حاصل کیا تھا، اس سلسلہ کے اکثر تاجداروں کو فلسفہ کے سرپرست ہوئے ہیں، تاہم خود سلطنت کی بنیاد مذہب کی سطح پر قائم کی گئی تھی، اس سلسلہ کا بانی محمد بن قورمات امامت و حدیث کا مدعی تھا، اور اسی حدیث سے اس نے سلطنت کی بنیاد مستحکم کی تھی، حکومت کا صدر مقام مراکش تھا، جو جاہل بدوؤں کا گویا منبع تھا، اور جہاں ہر طرف بدویت اور سادہ عربیت کے آثار نظر آتے تھے، فوجی اور ملکی ارکان ٹھیک مذہبی خیال کے لوگ تھے، سلطنت کی ملکی قوت محض اس بات پر موقوف تھی کہ مذہبی جوش کو ترقی دیا جائے، عیسائیوں نے اسپین کے اکثر حصے دبا دیئے تھے، ادن کے مقابلہ میں صرف مذہبی جوش کی قوت سے عمدہ برآئی ہو سکتی تھی، اور منصور نے جو اس سلسلہ کا تیسرا تاجدار تھا اسی قوت سے کام لیکر عیسائیوں پر عظیم الشان فتوحات حاصل کی تھیں، ان حالات کا لازمی نتیجہ تھا کہ دربار نقباء اور محدثین کے ہاتھ میں تھا، اور تمام ملک میں انہیں کے خیالات چھا گئے تھے، اور گو منصور خود بھی فلسفہ پرست تھا، تاہم وہ اپنی حکومت کی حقیقی بنیاد سے بھی بے خبر نہ تھا۔

ان واقعات کے ہوتے ہوئے ابن رشد نے فلسفہ پر توجہ کی، اور اس طرح کہ اسطو کو اپنا امام اور پیشوا بنایا، اس کی تمام تصنیفات کی تہذیب و ترمیم کی ادن پر شہین لکھیں، اور بہت سے مسائل کی جو جہود اسلام کے خلاف تھے حمایت کی، ادن میں ایک سلسلہ یہ بھی تھا کہ افلاک ازلی ہیں خدا نے ان کو نہیں پیدا کیا، بلکہ خدا صرف ادن کی حرکت کا خالق ہے، نیز حشر و جزا و سزا کا انکار کیا اور یہ ثابت کیا کہ انفرادی رو میں فانی ہیں اور دوبارہ میدان حشر میں ان کا آنا محال ہے، ابن رشد نے صرف یہ نہیں کیا کہ فلسفہ میں تصنیف و تالیف کی بلکہ اس کے ساتھ یہ بھی دعویٰ کیا کہ اسلامی عقاید کی صحیح تشریح وہی ہے، جو اسطو کے مسائل کے موافق ہے، اس سے بڑھ کر کہ اشاعرہ کے خیالات کو نہایت زور و شور کے ساتھ باطل کیا اور ثابت کیا کہ یہ عقاید عقل اور نقل دونوں کے خلاف ہیں۔

اس موقع پر یہ محال رکھنا چاہیے کہ موحدین خود اشعری تھے اور انھوں نے اس مذہب کو

شاہی مذہب قرار دیا تھا، ابن رشد نے اس سے زیادہ غضب یہ کیا کہ امام غزالی کی تہافت الفلاسفہ کا رد لکھا اور اس کتاب میں اکثر جگہ امام صاحب کی شان میں گستاخانہ کلمات استعمال کیے، حالانکہ غزالی موحدین کے پیشوا اور استاد تھے، محمد بن قورمہ نے ان سے مدون فیض حاصل کیا تھا، اور ان کا عقلمند اور محمد بن قورمہ موحدین کا امام اور ادن کی سلطنت کا بانی تھا،

”فلسفہ کا رنگ ابن رشد پر اس قدر غالب آگیا تھا کہ بے اختیار اوس کی زبان سے بعض وقت ایسے الفاظ نکل جاتے تھے جو عام عقائد کے خلاف تھے، حالانکہ وہی خود اس اصول کا بانی تھا کہ عوام کو اچھے اور سچے عقائد کی تلقین نہ کرنا چاہیے، گو اوس کی سیرت اور عام چال چلن میں کوئی بات قابل گرفت نہ تھی، وہ سچوتہ ناز با وضو جماعت کے ساتھ ادا کرتا تھا، ابو محمد عبد الکبر کا بیان ہے کہ وہ ہر نماز کے وقت سائزہ وضو کرتا تھا، لیکن بعض اوقات بے اختیار سی کی حالت میں جھلا کر کچھ کہہ ادا ٹھٹھا تھا، چنانچہ طوفانِ دالا واقعہ جس کو انصاری نے ابو محمد عبد الکبر سے روایت کیا ہے ہم بیان کر چکے ہیں، ابن رشد کی زبان سے یہ کلمات جمع عام میں نکلے تھے، خیال تو کر جس ملک میں نصب مذہبی کی یہ حالت ہو کہ محض فلسفہ میں انہماک رکھنا کفر کا موجب خیال کیا جاتا ہو، اور عوام الناس جس کسی کو فلسفہ میں مشغول دیکھتے ہوں اوس کو بلا حکومت کے چارہ کار کے مستعدی ہونے کے، خود ہی قتل کر ڈالتے ہوں، وہ ابن رشد کے ان کلمات نے کیا غضب نہ ڈھایا ہوگا، یہ ابن رشد کی خوش قسمتی تھی کہ اوسی وقت وہ قتل نہیں کر ڈالا گیا،

ابن رشد کی یہ تمام باتیں اگر وہ کسی ذات تک محدود رہتیں تو چند ان شورشِ نہوتی، لیکن وہ قاضی القضاۃ تھا، فقیہ تھا، طبیب تھا، اور یہ سب تعلقات اس قسم کے تھے کہ اس کے مقدمات و خیالات تمام ملک میں پھیل جاتے تھے، ان واقعات کا نتیجہ یہ ہوا کہ تمام ملک میں ایک آگ سی لگ گئی، ابن رشد جن لوگوں کو حسد تھا ادن کو اس موقع سے بڑھکر اور کونسا موقع دستیاب ہو 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

لوگ خود منصور سے بدظن ہو جاتے، چنانچہ منصور نے آخر کار دہلی کیا جو ایسے موقع پر اس کو کرنا چاہیے تھا۔

(۵)

تباہی کے واقعات

۱۱۰۳ھ میں منصور رطلہ بن ابن رشد سے دو اسی ملاقات کر کے بے انتہا فوجوں کے ساتھ انفاکس کے مقابلے کے لیے بڑھا اور شہر طلیس کے اطراف میں میدان ارگ کا وہ مشہور واقعہ پیش آیا جس میں عیسائیوں کو فاش شکست ہوئی اور ادن کی حیثیت تتر تتر ہو کر بھاگی، منصور یہ میدان حیت کر اشبیلیہ واپس آیا، یہاں تقریباً ایک برس قیام کرنے کے بعد ۱۱۰۳ھ میں اس نے پھر عیسائیوں کے مالک کاغ نکیا اہلی مرتبہ اس کے ساتھ ہتھیار جمیعت تھی، نتیجہ یہ ہوا کہ ایک ہی حملہ میں اس نے ہستیوں کی ہستیوں کو ویران کر دیا، اور تراجارہ اور طلیس جیسے منظم سرحدی شہر باطل تباہ ہو گئے، یہاں تک کہ اس کی ہر اول فوج طلیس کو بھی جو ان دنوں عیسائیوں کا دار الحکومت تھا، دہکی دینے لگی، لیکن بعض مصالح کی بنا پر منصور طلیس پر حملہ کرنا مناسب نہ سمجھا، اور اشبیلیہ کو دوبارہ ۱۱۰۳ھ میں واپس آیا۔

چونکہ مسلسل ۱۱۰۳ھ سے منصور کی فوجیں جنگ میں مشغول رہتی چلی آتی تھیں، اس لیے آرام لینے کے خیال سے منصور اس مرتبہ اشبیلیہ میں ایک مدت تک قیام پذیر رہا، ۱۱۰۳ھ میں منصور نے دو اسی ملاقات کے وقت ابن رشد کے ساتھ جو بڑا و گیا تھا وہ اسی وقت سے اس کے دشمنوں کی نگاہوں میں کھٹکتے لگا تھا، اس کے بعد ادھر ایک عرصہ تک منصور جہاد میں مشغول رہا اور ان مصروفیتوں کے باعث کسی کو کچھ کہنے سننے کا موقع نہ مل سکا، لیکن جب منصور آرام لینے کی غرض سے اشبیلیہ میں ایک مدت کے لیے قیام پذیر ہوا

۱۱۰۳ھ میں منصور ابن رشد مرتبہ ملائکہ شہر میں، ۱۱۰۳ھ میں ابن قلدون جلد پنجم صفحہ ۱۲۷۵

تو اب لوگوں کو ہر طرح کی عرض مردوش کرنے کا موقع ملا، کچھ لوگ ایسے تھے جو ابن رشد کے پیچھے پڑے ہوئے تھے، اور اس کو سخت زک وینا چاہتے تھے، قرطبہ کے بعض نفیسوں نے جو ابن رشد کے جانی دشمن ہو رہے تھے، ابن رشد کے تلامذہ کو یہ لگا دیا کہ وہ اپنے استاد سے اس کے اصلی فلسفہ کے گرد یافت کرین، مطلب یہ تھا کہ اس مذہب سے ابن رشد جی کھو کر سب کچھ کھو ڈالے گا اور پھر خود اسی کے کلام سے بیدینی کے ثبوت کا فراہم کرنا کچھ مشکل نہ ہوگا، چنانچہ یہی ہوا، ابن رشد معاملہ کی یہ تک نہ پہنچا اور اپنے شاگردوں سے وہ باتیں کہہ ڈالیں جو ان سے کہنے کے قابل نہ تھیں، اس کے سوا اور کس بات کی ضرورت تھی، حاسدوں کا مطلب پورا ہو گیا، ابن رشد کی پوری تقریر ایک کی دو باتیں جرہ کر بادشاہ کے حضور میں پہنچا دی گئی اور ثبوت کے لیے جھوٹے سچے سنوا، شاہد بھی طلب ہو گئے، معاملہ سٹلین تھا، شاہدوں کی تعداد کافی زبردست تھی، منصور کو یقین آ گیا، اس کے علاوہ منصور کے حضور میں اور بھی شد و شہادتیں اس مضمون کی گذرین کہ ابن رشد فاسد العقیدہ اور بے دین ہے، یہاں تک کہ بعض شاہدوں نے خود اس کے ہاتھ کی تحریریں لاکے پیش کیں، منجملہ ان تحریروں کے وہ تحریریں بھی تھیں جن میں بادشاہ کو ملک البربر کا خطاب دیا گیا تھا، اور وہ تحریر بھی تھی جس میں زہرہ دبی کا تذکرہ تھا، پہلی تحریر کے خلاف ابو عبد اللہ اصولی نے بادشاہ کی مجلس میں ابن رشد کے جانب سے بہت کچھ بحث کی اور ان الفاظ سے اس کی برأت ثابت کی، لیکن بادشاہ کی برافروختگی میں کسی طرح کا تغیر نہ ہوا بلکہ اور اوٹے ابو عبد اللہ اصولی بھی گرفتار کیے گئے،

غرض جب مسلسل شہادتوں کی بنا پر منصور کو اس بات کا یقین آ گیا کہ ابن رشد میدان د ملحد ہو گیا ہے، تو منصور نے حکم دیا کہ ابن رشد مع شاگردوں اور پیروں کے مجمع عام میں حاضر کیا جائے، چنانچہ دربار کی ترتیب کے لیے جامع مسجد قرطبہ منتخب کی گئی، خاص اسی غرض سے بادشاہ اور اس کے خدم و شہم نے اشبیلیہ سے جہان وہ تعین تھا قرطبہ کا سفر اختیار کیا اور قرطبہ کی جامع مسجد میں ایک عظیم الشان مجمع ہوا

جس میں تمام فقہاء اور علماء شریک تھے، اس دربار کے مفصل واقعات انصاری نے اپنی کتاب میں لکھے ہیں، چنانچہ لکھتا ہے،

لما قومت فلسفة ابن رشد بالجلس تداولت
اغراضها ومعانيها وقواعدها ومبانيها
خروجت بما دلت عليه اسوء من خروج (ورد بما
ذيلها كالمطالبيين) فلو لم يكن عند اجتماع
الملاء الا المدافعة عن شريعة الاسلام
فامر الخليفة طلبة مجلسه وفقهاء دولته
بالحضور بمجامع المسلمين وتعرف الملائبانة
اي ابن رشد امرت من الدين وانته
استوجب لعنة الضالين واطيف اليه
القاضي ابو عبد الله بن ابراهيم الاصولي
في هذا الاذحام ولف مع في حريق
هذه الملام لا شيئاً ايضاً نعمت عليه في مجالس
المذكورة وفي اثناء كلامه مع توالى الايام
فاحضر بالمجد الجامع الا اعظم بقربطه وتكلم
القاضي ابو عبد الله بن مروان فاحسن
وذكر ما معناه ان الاشياء لا بد في كثير
منها ان تكون له جهة فافعة وجهته ضاراً

منصور کی مجلس میں ابن رشد کا فلسفہ تشریح و تفسیر
کے ساتھ پیش کیا گیا اور بعض حاسدوں نے کچھ
حاشیے بھی چڑھادیے تھے، تو چونکہ سارا فلسفہ میدینی پر
مشتمل تھا، اس لیے ضرور ہی تھا کہ اسلام کی حفاظت
کی جائے، خلیفہ نے تمام لوگوں کو ایک دربار میں جمع
کیا جس کا انعقاد جامع مسجد میں قرار پایا تھا،
تاکہ لوگوں کو یہ بتایا جائے کہ ابن رشد گمراہ اور
لعنت کا مستوجب ہو گیا ہے، ابن رشد
کے ساتھ قاضی ابو عبد اللہ اصولی بھی اس
الزام میں دھرے گئے کہ ان کے کلام سے بھی
بعض موتوں پر میدینی کا اظہار ہوا ہے، چنانچہ
قرطبہ کی جامع مسجد میں یہ دونوں ملزم بھی
حاضر کئے گئے، سب سے پہلے قاضی ابو عبد اللہ
ابن مروان نے کھڑے ہو کر تقریر کی اور کہا کہ
ہر چیز میں نفع و ضرر دونوں باتیں پائی جاتی
ہیں، اس بنا پر نافع اور مضر ہونے کا فیصلہ نفع
یا ضرر کے اعتبار سے کیا جاتا ہے، اگر نفع کا

کالناو غیر ہافتی غلب النافع علی الضار
 علی مجبہ ومتی کان الامر بالصدف بالصد
 فابتد الکلام الخلیب بعلی بن الحجاج وعرف
 الناس رجاءهم به من انهم مرقا امن الدین
 وخالفوا اعتقاد المومنین فالهم ماشاعر
 الله من الجفاء وتفرقا علی حکم من یعلم

فدہ ہے تو اس شے کو تائید کہتے ہیں، اور اگر
 مزر کا غلبہ ہے تو وہ شے مضر خیال کی جاتی
 ہے، تافضی ابو عبد اللہ کے بعد ابو علی بن
 حجاج نے جو خطیب تھے کھڑے ہو کر جو حکم
 ادا کر دیا گیا تھا، اس کی تعمیل کی اور اعلان
 کیا کہ ابن رشد محمد اور بیدین ہو گیا ہے،

انصاری نے صاف لکھ دیا ہے کہ ابو علی بن حجاج کو بادشاہ نے یہ اعلان کرنے کا حکم دیا تھا کہ ابن رشد
 بیدین ہو گیا ہے، اصلی واقعہ سے اون کو غرض نہ تھی، تافضی ابو عبد اللہ بن مردان اور ابو علی بن
 حجاج کی تقریر کے بعد بادشاہ نے خود ابن رشد کو اس غرض سے طلب کیا کہ وہ اپنی جوابدہی کرے،
 سامنے بلا کر پوچھا کہ یہ کفر کی تحریرین تمہاری لکھی ہوئی ہیں، ابن رشد نے ان تحریروں سے صاف انکار
 کیا، ابن رشد کا یہ صاف جواب پا کر منصور نے ان تحریروں کے لکھنے والے پر نشت بھیجی اور مجمع نے
 آئین کسی، ابن رشد کا جرم سارے مجمع کے نزدیک ثابت تھا، اور شک و شبہ کی گنجائش نہ تھی،
 اگر بادشاہ کا بیچ نہ ہوتا تو شاید مجمع غصہ میں آکر ابن رشد کی بوئیاں نوح ڈالتا، لیکن بادشاہ کی
 رائے سے صرف اس سزا پر قناعت کی گئی وہ کسی علحدہ مقام میں بھجوا جائے، انصاری کی روایت ہے
 کہ بعض حاسدوں نے یہ بھی شہادت دی تھی کہ ابن رشد کے خاندان کا کچھ تہہ نہیں چلتا، کیونکہ اسپین میں جو قبائل آباد
 ہیں ابن رشد کو کسی سے خاندانی تعلق نہیں ہے، اس کا تعلق جو قبیلہ اسرائیل کے خاندان سے ہے، اور

ابن رشد خلفہ نوح النون، انصاری کی عبارت مجزہ نوح النون نے اپنے تذکرہ میں نقل کی ہے، اس عبارت میں جو کچھ برکتیں لکھی ہیں
 وہ خاص طور پر غور سے پڑھنے کے قابل ہیں، یہ خود تمہاری بے غیبی ہیں جو ابن رشد سے بہت بعین ہیں ہوا ہے، بلکہ انصاری کی اس عبارت میں یہ
 ثم امر ابن العابد بسکن الیسا نة لیقول من قال انه ینسب فی بنی اسرائیل وانه لایعرف
 له ینسب فی قبائل الاندلس وتفرق تلامیذ الایدی سببا،

بعضوں نے تو اتنا مانا لہذا کہا کہ خود ابن رشد اصل میں یہودی مذہب رکھتا ہے، ظاہر میں مسلمان بنا ہوا ہے اور اس بات کی کوشش میں ہے کہ مراکش میں یہودی مذہب کی اشاعت و تبلیغ کرے بہر حال ان جھوٹی سچی شہادتوں کی بنا پر یہ قرار پایا کہ وہ موضع لوسینیا یا ایسانتہ میں پیدا جائے، کیونکہ یہ خالص بنی اسرائیل کی بستی تھی اور ان کے سوا اور کوئی قوم یہاں سکونت نہیں رکھتی تھی۔

عوام میں جو برائی پھیل گئی تھی اس کے روکنے کے لیے یہ تدبیر بھی کافی نہ تھی، قاضی ابومردان باجی کہتے ہیں کہ عوام اتنا اس کے شدت جوش کو دیکھ کر منصور نے ایک خاص حکم اس غرض سے قائم کیا کہ فلسفہ اور منطق کی تعینقات ہر جگہ سے ہٹا کی جائیں اور جلا دی جائیں، ان فنون کی جو کتاب کہیں بھی بجاتی نذر آتش کی جاتی، وہ لوگ جو ان فنون کی تحصیل میں مشغول تھے ان کو سخت سخت سزا میں دہی گئیں، اس حکم سے فقط علم ریاضی اور علم ہیئت کی کتابیں مستثنیٰ تھیں، کیونکہ دن اور رات کے گھنٹوں کی تحدید اور سمیت قبلہ کی تسبیح میں ان فنون کی ضرورت پڑتی ہے، اور ان باتوں کا رد یافت کرنا شرعی اعمال کی انجام دہی کی غرض سے ضروری تھا۔

اس موقع پر عوام کو مطمئن کرنے کی غرض سے منصور نے اپنے سکرٹری ابو عبد اللہ ابن عیاش سے جو ایک مشہور انشا پرداز تھا ایک فرمان لکھا کہ تمام ملک میں شاہ کرایا جس میں ابن رشد کے واقف کا اجالا اور ملاحظہ اور فلاسفہ کی دار و گیر اور فلسفہ کا تفسیلہ ذکر تھا، پورا فرمان انصاری نے درج کیا ہے، اور چونکہ یہ ایک تاریخی یادگار ہے، اسلئے ہم بھی اس کو نقل کرتے ہیں،

« قد کان فی سالف الدهر قوام خاصنا فی مجراکواہام واقراہم عما ہم بشعوف
علیم فی الافہام حیث کاداعی یدعی علی الحی القیوم ولا حکم لیفصل بین المشکوک فیہ و

لہ آثار الادب ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۸، ۱۴۰۹، ۱۴۱۰، ۱۴۱۱، ۱۴۱۲، ۱۴۱۳، ۱۴۱۴، ۱۴۱۵، ۱۴۱۶، ۱۴۱۷، ۱۴۱۸، ۱۴۱۹، ۱۴۲۰، ۱۴۲۱، ۱۴۲۲، ۱۴۲۳، ۱۴۲۴، ۱۴۲۵، ۱۴۲۶، ۱۴۲۷، ۱۴۲۸، ۱۴۲۹، ۱۴۳۰، ۱۴۳۱، ۱۴۳۲، ۱۴۳۳، ۱۴۳۴، ۱۴۳۵، ۱۴۳۶، ۱۴۳۷، ۱۴۳۸، ۱۴۳۹، ۱۴۴۰، ۱۴۴۱، ۱۴۴۲، ۱۴۴۳، ۱۴۴۴، ۱۴۴۵، ۱۴۴۶، ۱۴۴۷، ۱۴۴۸، ۱۴۴۹، ۱۴۵۰، ۱۴۵۱، ۱۴۵۲، ۱۴۵۳، ۱۴۵۴، ۱۴۵۵، ۱۴۵۶، ۱۴۵

المعلوم فخذوا في العالم صحفا ما لها من خلاق مسودة المعاني والأدواق بعدها من الشريعة
بعد المشركين وتباينها تباين الثقلين يروى ان العقل ميزاتها والحق بزواياها وهم
يتشبهون في القضية الواحدة فرقا ويسيرن فيها شواكل وطرقا ذلكم بان الله خلقهم
لنار وبعث اهل النار ليعلمون ليجلو اوزارهم كاملة ليوم القيامة ومن اوزار الذين
يضلونهم بغير علم الاساء ما يزرون ونشأ منهم في هذه السمحة البيضاء شياطين
اشيخا دعوا الله والذين امنوا وما يخدعون الا انفسهم وما يشعرون ليجي بعضهم
الى بعض خرف القول عزورا ولو شاء ربك ما فعلوا فذرهم وما يفترون فكانوا
عليها اضر من اهل الكتاب وابعدهم عن الرجعة الى الله والمآب، لان الكتابي يجتهد
في ضل وبيد في كل وهو لا يجهد في التعطيل وقصاراهم التعمية والتخييل دين
عقار بهم في الافاق رهت من الزمان الى ان اطلعنا الله سبحانه منهم على رجال
كان الدهر قد ما لهم على شدة حر وبهم وعفى عنهم سنين على كثرة ذنوبهم وما الهى لهم الا
ليزدادوا ثما، وما مهله الا لياخذهم الله الذي لا اله الا هو وسمع كل شئ علما ولمزلنا
وصل الله كرامتهم نذكرهم على مقدار ظننا فيهم وندعوهم على بصيرة الى ما يقرب
بهم الى الله سبحانه وبيد منهم، فلما اراد الله فضيحة عمائهم وكشف غوايتهم، وقف
لبعضهم على كتب مسطورة في الضلال موجبة اخذ كتاب صاحبها بالشمال ظاهر
مشحون بكتاب الله وباطنها مصرح بالاعراض عن الله ليس منها الايمان بالظلم
وجيئ منها بالحرب الزبون في صورة السلم منزلة للاقدام وهم يدب في باطن
الاسلام اسيان اهل الصليب ودها مغلوته وايدى بهم عما نياله هو لا مغلوته
فانهم يبافقون الامة في ظاهرهم وزيهم ولسانهم ويخالفونها باطنهم وغيرهم

وبهت انهم فلما وقفنا منهم على ما هو قديمي في جفن الدين ونكته سواد
في صفحة النور المبين بنذناهم بنذ النواة واقصيناهم حيث يقصى السفهاء
من العنواة وا بغضناهم في الله كما اننا نحب المؤمن في الله وقلنا
اللهم ان دينك هو الحق اليقين وعبادك هم الموصوفون بالمتقين
وهؤلاء قد صدقوا عن اياتك وعيمت البصارهم وبصائرهم
عن بيناتك فباعوا سفارهم وانحق بهم اشياءهم حيث كانوا
والنصارهم ولم يكن بينهم الا قليل وبين الالجام بالسيف في مجال
السنتهم والايقاظ بحدة من غفلتهم وسنتهم ولكنهم وقفوا
بموقف الخزي والهوان ثم طردوا عن رحمة الله ولوردوا العادوا
لما نهوا عنه وانهم لكانوا فاحذروا وفقم الله هذه
الشرذمة على الايمان حذركم من السموم السارية في
الابدان ومن عزله على كتاب من كتبهم فجزاؤه النار التي
بها يعذب اربابها واليهما يكون مال مؤلفها وقارئها
ومآبه ومتى عشر منهم على مجد في غلوا لله عيم عن سبيل
استقامتها واهتدائه فليعاجل فيه بالثقيف والتعريف
ولا تتركنا الى الذين ظلموا فتمسكم النار وما لكم من دون
الله
اولياء ثم لا تنصرون اولئك الذين حطت اعمالهم
اولئك الذين ليس لهم في الاخرة الا النار وحبط ما
صنعوا فيها وباطل ما كانوا يعملون والله تعالى يظهر من دنس المحذرين

اصقاعکم ویکتبت فی صحائف الابواب قضا حکم علی الخفا واجتماعکم انہ منعمکم علیہ

منصور کی یہ ساری تدبیریں عوام کے جوش کو سرد کرنے کے لیے تھیں، وہ خود فلسفہ دان اور فلسفہ پرست تھا، اسلئے فلسفہ کی بربادی کو گوارا نہیں کر سکتا تھا، دوسری جانب عیسائیوں سے ابھی مصالحت نہیں ہوئی تھی، محض عارضی صلحت جنگ میں آرام لینے کی غرض سے ایشیلیہ میں قیام پذیر تھا، اسلئے مذہبی جوش کے زنگ کو قائم رکھنا بھی ضروری تھا، اس بنا پر اس نے تدبیراً اختیار کی کہ حفید ابو بکر بن زہر کو اس خدمت پر مامور کیا کہ وہ ملک سے فلسفیانہ کتابیں جمع کر کے ادن کے برباد کرنے کا انتظام کرے، منصور کی غرض یہ تھی کہ ابو بکر بن زہر خود فلسفہ دان اور فلسفہ پرست ہے، اس کے پاس جو کتابیں آئیگی وہ برباد ہونے سے بچ جائیں گی، نیز اس کا اپنا منظر کتب خانہ جس میں فلسفہ کی نادر کتابیں موجود تھیں عوام کی وارد گیر سے محفوظ رکھیا، اور ابن زہر پر ان مشاغل کی وجہ سے کوئی اعتراض نہ کر سکیگا، چنانچہ ابن زہر نے یہ خدمت نہایت خوش اسلوبی سے انجام دی، اور تمام کتب فرودشون کے پاس یہ حکم مسجد یا کہ

سے اس زمان کا خلاصہ اور دو میں حسب ذیل پڑا: "تھیم بن کچھ لوگ ایسے تھے جو ہم کے پیر دستے، اور ہر بات میں اُنھے سید سے پیدا کرتے تھے، ہم عوام ان کے کمال عقلی کے گرویدہ ہو گئے تھے، ان لوگوں نے اپنے خیال کے موافق کتابیں تصنیف کیں جو شریعت سے سیدر دور تھیں جس قدر مشرق سے مغرب دور ہے، ہمارے زمانہ میں بھی بعض لوگوں نے انھیں ملاحدہ کی پردہ کی اور انھیں کے مذاق پر کتابیں لکھیں، یہ کتابیں بظاہر قرآن مجید کی آیتوں سے آراستہ ہیں، لیکن باطن میں کفر و زندقہ ہیں، جب ہم کو ادن کے گرد زہر کا حال معلوم ہوا تو ہم نے ادن کو دوبارے نکال دیا اور اُنکی کتابیں لوٹا دیں کیونکہ ہم شریعت اور مسلمانوں کو ان ملاحدہ کے زہر سے دور رکھنا چاہتے ہیں، ہاس کے بعد کچھ مدعا میں آئی ہیں کہ خدا یا ان ملاحدہ اور ان کے دوستوں کو تباہ و برباد کر دو، پھر آخرین لوگوں کو خطاب کر کے یہ حکم دیا گیا جو کہ ان ملاحدہ کی جلاست اسی طرح پڑھ کر جس طرح میمان سے پڑھ کر نے ہوا، ادن کی کوئی تصنیف اگر کہیں پاؤ تو اس کو آگ میں جھونک دو، کیونکہ کفر کی سزا آگ ہی پھر آخرین میں یہ مدعا لگی ہے کہ خدا یا ہمارے ملک کو اس فتنہ سے محفوظ رکھو اور ہمارے دونوں کونوں کی آلودگی سے پاک کر

فلسفہ کی جس قدر کتابیں دستیاب ہوں فوراً ایمان مسجد ہی جائیں، اور جو لوگ فلسفہ کی تحصیل میں مصروف ہوں اور ان کو سزا دی جائے، ابن زہر کا حکم منصور کا حکم تھا، بیشمار کتابیں اس حکم کی بنا پر تلف کر دی گئیں، منصور کو ابن زہر پر اس کی دیانتداری اور تدین کی وجہ سے بڑا اعتماد تھا، ابن زہر حافظ قرآن اور محدث و فقیہ تھا، ابو العباس محمد بن احمد شیبلی کی روایت سے ابن ابی عمیر نے ایک واقعہ ذکر کیا ہے جس سے ابن زہر کی دیانتداری اور تدین پر خوب روشنی پڑتی ہے، وہ واقعہ یہ ہے کہ وہ طالب علم ابو بکر بن زہر سے طلب حاصل کر رہے تھے، ایک روز وہ اتفاق سے منطق کی ایک کتاب پڑھنے کے لیے لیکر آئے، اور ابن زہر نے ان سے وہ کتاب لیکر جو کبھی تو وہ منطق کی تھی اس پر اس کو بہت غصہ آیا، دونوں طالب علم خوف سے بھاگے، ابن زہر اس وقت اس قدر غصہ میں تھا کہ برہنہ پاؤں کے پیچھے مارنے کے لیے دوڑا، طالب علموں نے خوف کی وجہ سے ابن زہر کے پاس آنا ترک کر دیا، لیکن کچھ دنوں کے بعد ان کو خود معذرت کا خیال پیدا ہوا اور ابن زہر کی خدمت میں حاضر ہو کر اپنے قصور کی معافی مانگی اور مذکر کیا کہ یہ کتاب اصل میں ان کی نہ تھی ایک دوست سے انھوں نے جبراً حاصل کی تھی اور اس کے بعد ان کے پاس رہ گئی، ابن زہر نے یہ سنکر ادب کا قصور معاف کر دیا اور دوبارہ پڑھانا شروع کیا اور یہ نصیحت کی کہ وہ قرآن حفظ کریں اور فقہ و حدیث کی تکمیل کریں، چنانچہ اس بدلت پر انھوں نے عمل کیا اور فقہ و حدیث کی تکمیل کی، جب ابن زہر کو یہ حال معلوم ہوا تو وہ خود ہی اپنے کتب خانہ سے فروریوس کی کتاب ایسا غوجی نکال لایا اور کہنے لگا کہ فقہ و حدیث کی تکمیل کے بعد اس کا وقت آیا ہے کہ منطق و فلسفہ کی بھی تکمیل کرو ورنہ اس سے پہلے فلسفہ کی تعلیم ہرگز تمہارے لیے مناسب نہ تھی،

غرض ابن زہر پر منصور کو جو اعتماد تھا، اس کی بنا پر ابن زہر عوام کی وار دیگر سے خود محفوظ رہا اور اس پر کسی کو اعتراض کرنے کی جرأت نہ ہوئی، حالانکہ وہ خود دن رات فلسفہ کی تحصیل میں

مصرود رہتا تھا، لیکن شیبلیہ میں ایک شخص رہتا تھا جو ابن زہرہ کا پڑانا دشمن اور حاسد تھا، اس کو ابن زہرہ کے ان ممنوع شاعروں کے متعلق فکر پیدا ہوئی، اور اس مضمون کا ایک محضر اس نے تیار کیا کہ ابن زہرہ خود فلسفہ کا بڑا حامی ہے، اس کے گھر میں اس فن کی ہزاروں کتابیں موجود ہیں جو رات دن اس کے مطالعہ میں رہتی ہیں، محضر پر بہت سے لوگوں کے دستخط ثبت کرائے اور منصور کے پاس بھیجا، منصور اس وقت تبدیل آب و ہوا کی غرض سے بمقام حصن الفرج جو اشبیلیہ کے قریب ایک فرحت افزا بستی تھی عیش و عشرت میں مشغول تھا، محضر کو پڑھ کر اس نے حکم دیا کہ عرضی دہندہ تید خانہ میں بھیجا جائے چنانچہ وہ گرفتار ہو کر قید ہوا اور تصدیق کرنے والے ڈکے مارے روپوش ہو گئے، منصور نے لوگوں سے کہا کہ اگر سارا ہندس جمع ہو کر شہادت دے تب بھی میں ابن زہرہ کی نسبت کسی قسم کی بدگمانی کا خیال اپنے دل میں نہیں لاسکتا، مجھے اس کی دینداری پر بڑا اعتماد ہے،

ابن رشد جب اسپین میں جلاوطن کیا گیا تو اس کے ساتھ اور بڑے بڑے فضلا بھی دوسرے مقامات پر الگ الگ جلاوطن کیے گئے، ان کے نام یہ ہیں، ابو جعفر اللہ ہی، قاضی ابو عبد اللہ اشدا صولی، محمد بن ابراہیم قاضی بجایہ، ابوالربیع الکلیف، ابوالعباس الحافظ الشاعر القرابی، وغیرو، ابن رشد کی گرفتاری اور جلاوطنی پر عوام میں نہایت مسرت کا اظہار کیا گیا، شعرا نے اس موقع پر مسرت آمیز نظموں کے ذریعہ سے خوب طبع آزمائی کی، چنانچہ بعض نمونے حسب ذیل ہیں،

الآن قد ايقن ابن رشد ان قد اليقنه لق العف
يا ظالما نفسه تامل هل تجد اليعام من قالف

دیگر

۱۔ طبقات الاطبا صفحہ ۶۹، ۲۔ طبقات الاطبا ص ۷۰، ۳۔ ربان نے مرثیہ ایک نظم کا ترجمہ دیا ہے، لیکن زرع الطون نے کسی تنظیم نقل کی ہیں غالباً انصاری سے لی ہیں،

لم تلزم الرشديا بن رشد
وكننت في الدين ذاريا

لما علا في الزمان جدك
ما هكذا كان فيمجدك

ويكر

الحمد لله على نصره
كان ابن رشد في مدى عنه
لفرقة الحق واشياعه
قد وضع الدين باوضاعه
فالحمد لله على اخذه
واخذ من كان من اتباعه

ويكر

نفذ القضاء باخذ كل مولا
بالمطق اشتغلوا فقبل حقيقة
متفلسف في دينه مترندق
ان البلاء موكل بالمنطق

ويكر

خليفة الله انت حقا
جمتيم الدين من عداه
فارق من السعير مرق
وكل من رام فيه فتقا
شقا العصاب بالنفاق شقا
صاحبها في المعاد ليشقى
سفاهة منهم وجمقا
واحققر والشرع وازدرقه
واوسعتهم لعنة وخزيا
فابق لدين الاله كهنا

ويكر

خليفة الله دم للدين تحرسه
من العدى وتقيه شر شر فنة

فَاللّٰهُ يَجْعَلُ عَدْلًا مِّنْ خَلْقِكَ مَطْهُورٍ دِينَ فِي دَاسٍ كُلِّ مَائَةٍ

دیگر

بَلِّغْتَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ مَدَى الْمَنَى لَا نَبَاكَ قَدْ بَلَغْتَنَا مَا نَأْمَلُ

قَصَدْتَ إِلَى الْإِسْلَامِ تَعْلَى مَنَارِهِ وَمَقْصِدُكَ لَا سُنِّيَ لَدَى اللَّهِ يُقِيلُ

تَدَارَكَ دِينَ اللَّهِ فِي اخْتِزْفَةِ بَمَنْطِقِهِمْ كَانَ الْبِلَاءُ الْمُؤَكَّلُ

أَثَارُهُ عَلَى الدِّينِ الْخَنِيفِيِّ فِتْنَةٌ لَهَا نَادِي فِي الْعَقَائِدِ تَشْعَلُ

أَقْتَمْتَهُمْ لِلنَّاسِ يَبْرَأُ مِنْهُمْ وَوَجِبَ الْهَدْيُ مِنْ خَزِيرِهِمْ يَتَهَمَلُ

وَأَوْعَزْتَ فِي الْأَقْطَابِ بِالْبَحْثِ عَنْهُمْ وَعَنْ كُتُبِهِمْ وَالسَّيِّئِ فِي ذَاكَ أَجْمَلُ

وَقَدْ كَانَ لِلسَّيْفِ اشْتِيَاقٌ لَهُمْ وَلَكِنْ مَقَامُ الْخَزِيرِيِّ لِلنَّفْسِ اقْتُلْ

زمانہ جلا وطنی میں ایک طرف روسینیا کے یہودیوں میں اس کی بڑھی قدر و منزلت کی گئی،

اور دوسری جانب مسلمانوں میں اس کی اتنی ذلت ہوئی کہ غریب جہان جاتا رہا اور کیا جاتا،

لیون انزلی نے اس کی رسوائیوں کے بہت سے واقعات تحریر کیے ہیں جو بظاہر بے بنیاد

معلوم ہوتے ہیں، بظاہر ان کے ایک یہ روایت اس نے نقل کی ہے کہ وہ روسینیا سے قاس بھاگ گیا اور

وہاں لوگوں نے اس کو کپڑے کر ایک مسجد کے دروازے پر کھڑا کیا اور سزا یہ دی کہ جو شخص مسجد کے اندر

داخل ہوتا یا باہر نکلتا اس پر ٹھوکتا جاتا، اس طرح کے واقعات مسلمانوں کی تہذیب میں بیدستہ ہیں،

البتہ انصاری نے ابوحنبل بن قطر ال کی روایت سے یہ واقعہ تحریر کیا ہے کہ ابن رشد کا خود

اچھا بیان ہے کہ سب سے زیادہ جھکو جو صدمہ پہنچایا تھا کہ ایک دفعہ میں اور میرا بنیا عبد اشد قرطبہ کی

جات مسجد میں عصر کی نماز پڑھنے کے لیے گئے، لیکن نہ پڑھ سکے، چند بازار یوں نے ہنگامہ مچایا اور

ہم دونوں کو مسجد سے نکال دیا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یون کی پہلی روایت باطل غلط ہے کیونکہ خود ابن رشد کے بیان کے مطابق زمانہ تکلیف میں سب سے زیادہ جو اس کی ذلت ہوئی وہ اسی قدر تھی کہ لوگوں نے اسکو مسجد سے نکال دیا،

اس کی جلاوطنی کے تیوہ اس قدر سخت تھے کہ کوئی اجنبی شخص اس سے مل نہیں سکتا تھا۔ تاج الدین ابن جوہر نے اسی زمانہ میں مغرب کی سیاحت کی تھی بیان کرتا ہے کہ میں جب آندلس گیا اور ابن رشد سے ملنا چاہا تو معلوم ہوا کہ معتوب شاہی جو اور کوئی شخص اس سے مل نہیں سکتا،

بعض سوانح نگاروں کا بیان ہے کہ زمانہ جلاوطنی میں بعض یہودی تلامذہ اس سے فلسفہ کی تحصیل کرتے تھے، چنانچہ موسیٰ بن میمون یہودی بھی اسی عہد کے تلامذہ میں سے تھا، حالانکہ موسیٰ بن میمون اور اس کا خاندان ابن رشد کی شہرت سے مدون پیشتر آندلس سے ترک وطن کر کے مصر چلا آیا تھا، اور ابن رشد کی تکلیف کے زمانہ میں یہ خاندان مصر میں تھا، اور خود موسیٰ صلاح الدین کے دربار میں طبیب خاص کے عہدے پر ممتاز تھا، موسیٰ کے علاوہ دوسرے یہودی، ممکن ہے اس سے فلسفہ کی تحصیل کرتے ہوں اور جلاوطنی کے تیوہ کے باوجود ان لوگوں کو اس سے ملنے جلنے کی اجازت دیدی گئی ہو، لیکن اجنبی اشخاص قطعاً اس سے ملنے جلنے نہیں پاتے تھے،



علم ابن رشد زینان صفورہ، الفارسی کی عبارت بجزیری، حدیثنا ابوالحسن بن قطر ال عن ابن رشد زینان
قال اعظم ما طر علی فی النکبة انی دخلت انا وولدی عبد اللہ مسجد القرطبة ما قبل حاجتہ
صلواتنا العصر فقار لنا بعض سفلة العامة فاخرجنا منه، علم ابن رشد زینان صفورہ

(۶)

ابن رشد کی رہائی اور وفات

ابن رشد کی جلاوطنی اور فلسفہ کی کتابوں کی بربادی کے احکام دیکر منصور پھر طلحہ کے جانب
جہاد پر چلا گیا، وہ ان معلوم ہوا کہ عیسائیوں کی بکثرت فوجیں میڈریڈ میں مجتمع ہیں یہ سنکر طلحہ سے میڈریڈ
کا رخ کیا، عیسائیوں کو جب منصور کی تیاریوں کی خبر ہوئی، تو وہ منصور کے پہنچنے سے پہلے ہی میڈریڈ کو
خالی چھوڑ کر بھاگ گئے، منصور عیسائیوں کے تعاقب کو بے سود خیال کر کے اشبیلیہ پھر واپس آیا،

یہاں جب آیا تو ابن رشد کا قصہ پھر پیش ہوا، منصور نے ابن رشد کے ساتھ جو کچھ کیا تھا صرف ایک
ملکت عملی تھی جس سے معلق ایک زوری ہنگامہ زد کرنا مقصود تھا، جہاد کی مشغولیت کے باعث شورش
آپ سے آپ کم ہو گئی تھی، اظہار حق کے لیے از خود یا منصور کے ہتھکڑے سے اشبیلیہ کے چند موز لوگوں نے
شہادت دی کہ ابن رشد پر جو تہمت لگائی گئی غلط اور لغو تھی، چنانچہ منصور نے تحقیقات کر کے ابن رشد
کی رہائی کا حکم نافذ کر دیا۔

بعض مؤرخین کا بیان ہے کہ اشبیلیہ آ کر منصور کو جب ابن رشد کی ذلت و غلٹی کا حال معلوم ہوا تو
اس خطر پر اس کے رہا کرنے کا اس نے وعدہ کیا کہ وہ علانیہ مسجد کے دروازے پر کھڑا ہو کر توبہ کرے،
چنانچہ ابن رشد جامع مسجد کے دروازے پر لایا گیا، اور جب تک لوگ نماز پڑھتے رہے وہ برہنہ سر کھڑا رہا
اس موقع پر اس کی سخت تذلیل کی گئی، منصور نے اس کے بعد اس کا قصور معاف کر دیا اور وہ آزادی
کے ساتھ قرطبہ میں رہنے لگا، لیکن چونکہ اس کا کوئی حمد و بحال نہیں ہوا تھا، اس لیے نہایت غفلتاً زندگی
 بسر کرتا تھا اور زیادہ تر تصنیف و تالیف میں وقت گزارتا تھا۔

اس عرصہ میں عیسائیوں نے منصور سے مصالحت کی درخواست کی، پانچ برس کی مسلسل جنگوں کے باعث زمینیں خشک پکے تھے، منصور نے یہ درخواست آسانی سے قبول کر لی، اور ۹۹۵ء میں اپنے دارالحکومت مراکش کو واپس گیا، یہاں اگر منصور نے پھر دوبارہ ابن رشد کو مدبار میں بلانا چاہا، اتفاق سے اس کے اسباب بھی پیدا ہو گئے، مراکش کا جو اس وقت قاضی تھا اس کے ظالمانہ طرز عمل کی شکایتیں منصور تک پہنچیں، یہ موقع غنیمت تھا اور منصور خود ہی کوئی جیلہ ڈھونڈ رہا تھا، قاضی کو برطرف کر کے فوراً اس جگہ پر ابن رشد کا تقرر کر دیا، چنانچہ ۹۹۵ء میں ابن رشد کا چاند گمن سے نکلا اور منصور نے اس کو مراکش میں طلب کیا۔

فلسفہ کی بربادی کے جو احکام پہلے نافذ کیے گئے تھے وہ اب منسوخ کر دیے گئے، اور خود منصور ہی فلسفہ کے مطالعہ میں اسی طرح شہمک ہو گیا جس طرح اس شورش کے قبل شہمک رہتا تھا، نیز ابن رشد کے ساتھ جو اوصاف و جلال وطن کئے گئے تھے ان کی رہائی کا بھی فرمان صادر ہو گیا چنانچہ ابو جعفر ذہبی کو منصور نے مراکش میں طلب کر کے قلب و فلسفہ کے دارالاشاعت کا انسپکٹر جنرل مقرر کیا، منصور جعفر ذہبی کا بیعت مروت تھا، اور کہا کرتا تھا:-

ان ابا جعفر الذہبی کا الذہب اکا جویسز
ابو جعفر ذہبی اوس سونے کے مانند ہیں جو گلانے سے
الذی علم یزدونی السبک الا جی دتہ
ہمیشہ خالص نکلتا ہے

ابن خلدون نے صفحہ ۱۲۴ء آٹا راولا د صفحہ ۱۲۴ء سے ابن ابی ایسیہ کے بیان کے بموجب یہ واقعہ ۹۹۵ء کا ہے، لیکن یہ صحیح نہیں ہے، ابن ابی ایسیہ نے ۹۹۵ء میں ابن رشد کا سال وفات تحریر کیا ہے، اور مؤرخین کے بیان کے بموجب منصور نے بی ادا فریبج الاول ۹۹۵ء میں وفات پائی، اس بنا پر ابن رشد کی رہائی اور عہدہ تنفہا کی بحالی کا واقعہ یقیناً ۹۹۵ء سے قبل ہے انصاری اور عبدالوہد دونوں کا اس بات پر اتفاق ہے کہ رہائی کے بعد ایک سال تک ابن رشد نے مراکش کی تنفہا کی خدمت انجام دی، اسکے علاوہ ابن ابی ایسیہ کے کلام میں کثرت تناقض ہے جو آگے جگہ معلوم ہوگا، نئے طبقات الاطباء صفحہ ۱۱۱،

منصور کے اس فقرہ سے خود معلوم ہوتا ہے کہ ان فضلاء کے خلاف جو شورش پیدا ہوئی تھی اور اس کی حقیقت منصور پر صاف عیان ہو گئی تھی، اور اس کو تحقیق ہو گیا تھا کہ اس شورش کے پردے میں حاسدوں کی کوئی اور غرض غنی ہے۔

اب وقت آیا تھا کہ ابن رشد اپنے فضل و کمال کی داد پاتا، اور اتنے دن ان فلاس کے مصائب جو اس نے برداشت کیے تھے اس کی تلافی ہو جاتی، اور اس کے تاجِ فضیلت پر دولت کا طرہ بھی نظر آتا، لیکن بیریج موت نے اس کا موقع نہیا، ایک سال بعد وہ اوّل ۵۹۵ھ میں مراکش میں بیمار ہوا، اور جمہرات کے دن ۹ صفر ۵۹۵ھ مطابق ۱۰ دسمبر ۱۱۹۵ء میں مر گیا،

یہ انصاری اور ابن الابار کی متفقہ روایت ہے، اور ادن کے بیان کے مطابق اس وقت اسکا سن پچیس برس کا تھا، ان کے علاوہ محی الدین بن عربی، یافعی، سیوطی، اور دیگر مؤرخین بھی اسی روایت متفق ہیں، ابن ابی عیینہ نے بھی ابن رشد کا سال وفات ۵۹۵ھ تحریر کیا ہے، ذہبی اور عبد الواحد کی روایت بھی اسی کے قریب قریب ہے، ہنسی ابن رشد نے اوّل ۵۹۵ھ میں ماہ اگست یا ماہ ستمبر وفات پائی، صرف یونان زینقی نے ابن رشد کا سال وفات ۵۹۵ھ تحریر کیا ہے، لیکن یونان کی اور روایتیں بھی بے سرو پا ہیں، عبد الواحد مراکش کی روایت کے بموجب وفات کے وقت ابن رشد کی عمر انسی برس کی تھی، کیونکہ اس نے ابن رشد کا سال ولادت ۵۷۱ھ تحریر کیا ہے،

انصاری کا بیان ہے کہ مراکش میں باب تاغزوت کے پاس جہانہ ایک مقام ہے یہاں دفن ہوا،

۱۔ ابن رشد ۱۱۹۵ء میں ابن ابی عیینہ نے اس مقام پر سخت دھوکے کھائے ہیں، ایک جگہ وہ لکھتے ہیں کہ منصور کے بدلاؤں کا بیٹا انارہ بھی ابن رشد کی تنظیم و توفیر کرتا تھا، اور ماہ ربیع الاول ۵۹۵ھ مطابق ۲ جنوری ۱۱۹۵ء کو تخت حکومت پر بیٹھا، پھر لکھتے ہیں کہ ابن رشد ۵۹۵ھ میں وفات پائی، پھر لکھتے ہیں کہ ۵۹۵ھ میں منصور نے ابن رشد کا مقبرہ صاف کیا، یہ تینوں بیان متناقض ہیں، ۲۔ ابن رشد ۱۱۹۵ء میں

لیکن تین ماہ کے بعد لوگوں نے قبر کھود کر لاش نکال لی اور قرطبہ لے جا کر اوس کے خاندانی قبرستان مقبرہ عباس میں دفن کی، محی الدین بن عربی جو اسی سال مشرق کے سفر کو نکلے ہیں اور مراکش میں اوس کے جنازہ پر موجود تھے بیان کرتے ہیں کہ میں نے خود دیکھا کہ اوس کی لاش قرطبہ لے جانے کے لیے سواری پر لاد دی جا رہی تھی،

ابن رشد کی وفات کے تقریباً دو ماہ بعد اواخر ربیع الاول میں ۲ جنوری ۱۱۹۹ء کو منصور نے بھی انتقال کیا، وہ ۶۷۷ھ میں جب عیسائیوں سے صلح کر کے مراکش آیا ہے اسی وقت سے بیمار ہو گیا تھا اوس نے وفات کے وقت ایک وصیت کی تھی، اوس وقت دیگر اراکین حکومت کے علاوہ عیسیٰ بن حفص بھی موجود تھے،

ابن بطار جو علم نباتات کا بہت بڑا ماہر تھا اسکا بھی اسی سال انتقال ہوا، اور حفید ابو بکر بن زہر جو ابن رشد کا حبیب صادق اور منصور کے دربار میں اس کا ہم منصب تھا، اوس وقت زندہ تھا، مگر ایک سال بعد ۶۷۷ھ میں بہمدناصر اس کا بھی انتقال ہو گیا، ان دونوں کے علاوہ ابو مردان بن زہر جس نے ابن رشد کی فرمائش سے کتاب التیسیر لکھی تھی، بعد عبد المؤمن، اور ابن الطفیل، جو ابن رشد کا استاد تھا ۶۷۷ھ میں آگے پیچھے وفات پا چکے تھے گویا اندلس کی علمی زندگی جن لوگوں کے دم سے قائم تھی ۶۷۷ھ میں ارض اندلس ان سب سے خالی ہو گئی، اور اون کے ساتھ ہی منصور کی علمی عقل بھی اُچر گئی، منصور کے بیٹے ناصر کو علوم و فنون سے کوئی لگاؤ نہ تھا، البتہ میدان رزم میں

لہ انصاری کی اصل عبارت یہ: *ثم عفی عنه واستدعی الی مراکش فتفی بمجالدة الحنیس التاسعة من صفر خمس وتسعين وتسعمائة ودفن بجبانة باب تاغزوت خاسر جہان ثلاثة اشهر ثم حمل الی قرطبة فدفن بمافی، ووضه سلفه بمقبرة ابن عباس*

۱۱۷۰ ابن رشد، رینان صفحہ ۱۱، ۱۱۷۱ ابن خلدون صفحہ ۲۲۵

وہ بالکل اپنے باپ کے قدم بقدم تھا،

ابن رشد کی وفات کے بعد اندلس کی علمی حالت میں جو انقلاب پیدا ہوا، اے عبد الوہد مراکش
اس کو اس طرح بیان کرتا ہے کہ میں جب ۵۹۰ھ میں اندلس گیا تو اس وقت تک ابن رشد کے ساتھیوں
میں صرف ابو بکر بن زہر زندہ تھا، مگر جلد بوڑھا ہو گیا تھا، اور اٹھنے بیٹھنے سے معذور تھا، اس حالت میں بھی
اس کے جوش طبیعت کا یہ عالم تھا کہ اس نے مجھے اپنا نو تصنیف کلام سنایا، لیکن جب میں سنسنہ ۶۰۰ھ مطابق
سنسنہ ۶۰۰ھ میں مراکش میں ابن طفیل کے فرزند سے ملا تو اس نے مجھے اپنے باپ ابن طفیل کے اشعار
سنائے، گو باپ فضلاء مغرب میں آمد کا جوش بالکل سرد پڑ گیا تھا، اور لوگ اپنے خاندانی علم و فضل کی
مدح پر قناعت کر لینے کے عادی ہو گئے تھے،

ابن رشد نے کئی اولاد میں چھوڑیں جن میں دو بہت مشہور ہوئیں ایک نے فقہ کے جانت توجہ کی
اور دوسرے نے طب میں نام پیدا کیا، اس کے بڑے بیٹے کا نام احمد اور کنیت ابو القاسم تھی، اپنے باپ اور
ابو القاسم بن بقلوال سے فقہ و حدیث کی تحصیل کی، نہایت ذکی اور حافظہ حدیث تھا، آخر میں فضا کی خدمت
اس کے سپرد ہوئی اور نہایت دیانتداری کے ساتھ اس خدمت کو انجام دیا، سنسنہ ۶۲۲ھ میں وفات پائی،
ابن رشد کے دوسرے بیٹے کا نام محمد اور ابو عبد اللہ کنیت تھی، اس نے طب کی جانب توجہ کی
اور بہت مشہور ہوا، تاہم کے دو بار میں طبیب خاص کے عہدہ پر ممتاز تھا، اس کی ایک کتاب جیلۃ البر
کے نام سے موجود ہے،

باب سوم

ابن رشد کی سیرت پر تبصرہ

(سلسلہ ما قبل)

(۱) ابن رشد کے اخلاق و عادات، ابن رشد کے عام اخلاق، تواضع اور منکر مزاجی، نفع رسانی و حاجت برآری خلاق، فیاضی و سخاوت، دوست پرستی، رحم و عنف، حب الوطنی، شوق علمی و مداومتہ مطالعہ، مقدار تعذیقات، اوس کی ذہنی حالت اور دینداری، اوس کی دینداری کے متعلق مختلف مؤرخین کے بیانات، اوس کے عادات و اخلاق کے متعلق قاضی ابومردان الباجی کا بیان،

(۲) ابن رشد کی نسبت افسانوں کی شہرت، موت کے بعد شخصیت کا انقلاب اور اوس کے اسباب، ابن رشد کی نسبت جن افسانوں کی شہرت، جو ادن کی تسمین ابن رشد کی میدنی کے افسانے، ملی حلقے کے بعض شہرت پذیر افسانے، اس کے پیشہ طلبابت کے متعلق افسانے، اس کی موت کے افسانے

(۳) ابن رشد اور مؤرخین عرب، ابن رشد اور اہل اسلام، ایک

خاص حلقہ میں ابن رشد کی شہرت، ابن البار اور مورخ ابن سعید کی رائے ابن رشد کے متعلق، ذہبی اور یافعی کی کتابوں میں اس کا تذکرہ، ابن رشد کا رتبہ حلائے اندلس کے نزدیک ابیہر رشد کی کتابوں پر ابن تیمیہ کا رد و نقد، اوسکی وفات سے ایک صدی بعد تک ابن سیرین کی شہرت کا حال، حلائے اسلام میں اوس کا حقیقی درجہ، مسلمانوں میں اوس کی تصنیفات کی گنتی، مسلمانوں میں مذہب ابن رشد کی گنتی، ابن سینا کے مقابل میں ابن رشد کی گنتی کے وجوہ، ابن رشد یورپ میں، لیون ازیلی کی روایت کے بموجب فرالدین رازی کے مؤثر اور ابن رشد سے ملنے کا واقعہ اور اوس پر نقد۔

(۴) ابن رشد کا فضل و کمال، طریقہ درس، اور تلامذہ، ابن رشد

کے معلومات اور مختلف علوم و فنون میں اوس کا تجربہ، اوسکی محنت و جفاکشی، اوس کے علم فضل کے متعلق مختلف مؤرخین کی رائیں، یونانی زبان و ادب سے اوس کی ناواقفیت، اس ناواقفیت کی بدولت اوس کی غلطیاں، ابن رشد کے بعض علمی اکتشافات اور حکیمانہ مقولے، اہل اندلس کا طریقہ درس، ابن رشد کا طریقہ درس، ابن رشد کے تلامذہ، حدیث و فقہ کے تلامذہ، طب کے تلامذہ، ابو عبد اللہ اندروسی، ابو جعفر احمد بن سابق،

(۵) ابن رشد کا طرز تصنیف، ابن رشد کی تصنیفات کا تنوع اور اوکی سطح،

ارسطو کی کتابوں کی شرحیں کہنے کا سبب، ان شروح کے اقسام اور ادوں کے خصوصیات، اوسکی بعض تصنیفات کی سستہ وارتائخین، ابن رشد نے ارسطو کی کن کتابوں شرح نہیں کہی، اسکے وجوہ، اوس کے جانب بعض شروح کی غلط نسبت،

(۶) ابن رشد کی تصنیفات، ابن رشد کے شروح ارسطو کی تعداد، ابن رشد کا

تنوع حیثیات اور تنوع تصنیف، اوس کی تصنیفات کی تعداد میں سوانح نگاروں کا اختلاف،

فلسفہ کی تصنیفات، سب کی تصنیفات، نقد و اصول فقہ کی تصنیفات، علم کلام کی تصنیفات، علم نحو کی تصنیفات، تصنیفات کی کل تعداد،

(۶) ابن رشد کی تصنیفات کے قلمی اور مطبوعہ نسخے، مشرق میں ابن رشد کی تصنیفات کی کیاابی، یورپ میں اوس کی تصنیفات کی حفاظت، اسکیریل لائبریری، اسکورڈ لائبریری، اوس کی تصنیفات کے عبرانی اور لاطینی تراجم کی کثرت و فراوانی، یورپ و مشرق میں ادنیٰ بعض اصل عربی تصنیفات کی طبع و اشاعت، عبرنی و اجم کی طبع و اشاعت، و لاطینی تراجم کی طبع و اشاعت سپید و ایوٹورشی میں، وینس میں، یورپ کے دوسرے شہروں میں، ابن رشد کی تصنیفات کی شہرت کی انتہا،

(۱)

ابن رشد کے اخلاق و عادات

ابن رشد کے اخلاق و عادات نہایت حکیمانہ تھے، وہ پیکر متانت اور وجہ و بارعب تھا، کم سخن تھا، اور ضرورت کے وقت بات چیت کرتا تھا، مزاج میں تواضع اور انکسار جمید تھا، کبھی کسی کو برا بھلا نہیں کہتا تھا، ایک مدت تک عمدہ تھا، پرامورا اور دربار شاہی میں مقرب رہا، اوس کی دولت و جاہ اوس کے کام و زبان کے لئے زیر ہستی ہو چکا، اوس کو ظاہر و باطن پر معرفت کرتا، بذات خود اپنی جاہ و دولت سے مطلق فائدہ نہیں ادا تھا، اور شاہی دربار کے تقرب سے جو کام اوس نے لیا یہ تھا کہ اپنی ذات کو چھوڑ کر دوسروں کو فائدہ پہنچانا، ماہمندوں کو منصب اور عمدہ دولتا، لوگوں کی انکی ضرورتیں پوری کرتا، اوس کی ذات بیکس و متعلق

اہل وطن کے لیے گویا جلاوطنی تھی، لیکن باوجود اس کے شاہی تقرب کی اس کو مطلق پروردانہ تھی، مہربان
 میں اپنے وقار و جاہت کو برقرار رکھتا تھا، دوسرے درباریوں کی طرح تلقین و چالووسی سے قطعی نفرت تھی،
 اس کے خلاف اتنی بڑی شورش برپا ہوئی، اوس کی ذلت کی گئی، جلاوطن کیا گیا، اور عوام الناس میں
 رسوائی ہوئی، افلاس و تنگدستی کے مصائب برداشت کیے، لیکن کوئی حرکت اس سے ایسی سرزد نہیں
 ہوئی جو چالووسی پر معمول کجا سکے سخت سے سخت دقت میں بھی از خود کبھی دربار کا رخ نہیں کرتا تھا،
 اتنا درجہ فیاض و سخی تھا، اوس کی فیاضی دست و پشم پر یکساں تھی، کہا کرتا تھا کہ اگر میں مینوں کو
 دونوں تو میں نے وہ کام کیا جو خود میری طبیعت کے منشا کے مطابق ہے، احسان اور سخاوت یہ جو کہ مخالفوں اور
 دشمنوں کے ساتھ سلوک کیا جائے، جس کو طبیعت منکر سے گوارا کرتی ہے،

علم و عفو کی یہ حالت تھی کہ ایک بار ایک شخص نے جمع عام میں اس کو برا بھلا کہا اور سخت
 توہین کی، وہ بجائے انتقام لینے کے اُلٹا مشکور ہوا کہ اوس کی بدولت مجھے اپنے علم و صبر کے آزمانے کا
 موقع ملا، اور اس صلہ میں کچھ روپہ بند کر کے، لیکن ساتھ ہی اوس کو فیصحت بھی کی کہ اور دن سے یہ
 سلوک مکرنا، ورنہ ہر شخص اس قسم کے احسان کا قدر دان نہیں ہوتا، دوسرے سے یہ سلوک کر دو گے تو
 نقصان اٹھاؤ گے،

مزاج میں اتنا درجہ کرم تھا، مدتوں قاضی رہا، کبھی کسی کو سزائے موت نہیں دئی، اور
 اگر کوئی ایسا ہی موقع آ پڑتا تو خود کسی نقصان سے الگ ہو جاتا اور کسی اور کو قائم مقام کر دیتا،
 رشوت ستانی اور ناشائستہ حرکات کی مطلق عادت نہ تھی، مدتوں قضا کی خدمت انجام دیتا رہا،
 لیکن کبھی کسی کو اوس کے ظالمانہ طرز عمل یا رشوت ستانی یا اسی قسم کے حرکات خفیہ کی شکایت نہیں
 پیدا ہوئی، قضا کا زمانہ نہایت اچھی عادتوں کے ساتھ گزرا اور کبھی اس قسم کی شکایت بھی اوس کے

مشق سنے میں نہیں آئی کہ کسی فریق کی وہ بجا طرہ اری کرتا ہے،

وطن کا نہایت خفیہ تھا اوس کی تحریرات میں اس قسم کی مثالیں بہت سی ملتی ہیں، افلاطون نے اپنی کتاب جمہوریت میں یونان کی بہت تعریف کی ہے، اور لکھا ہے کہ یہاں کے لوگ دماغی نشوونما میں دوسرے ممالک کے لوگوں سے افضل ہیں، ابن رشد نے اس کتاب کی شرح میں اپنے وطن اسپین کو دماغی فیضیت میں یونان کے ہم پلہ قرار دیا، جالینوس نے ثابت کیا تھا کہ سب ملکوں سے زیادہ معتدل آب و ہوا یونان کی ہے، ابن رشد نے کتاب الکلیات میں اس کے خلاف یہ دعویٰ کیا کہ سب سے زیادہ معتدل آب و ہوا پانچویں اقلیم کی ہے، اور قرطبہ بھی اسی اقلیم میں ہے، ابن سید کی روایت ہے کہ ایک دفعہ منصور کے دربار میں ابن رشد اور ابن زہرین یہ بحث ہوئی کہ قرطبہ اور اشبیلیہ میں کس کو ترجیح ہے، ابن زہر اپنے وطن اشبیلیہ کو ترجیح دیتا تھا، ابن رشد نے کہا، اشبیلیہ میں جب کوئی عالم مر جاتا ہے اور اوس کے کتھانے کو زحمت کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے تو کتھانہ کو قرطبہ لانا پڑتا ہے، کیونکہ اشبیلیہ میں ان چیزوں کو کوئی پوچھتا نہیں، لیکن جب قرطبہ میں کوئی منہی مرتا ہے تو اوس کے آلات موسیقی اشبیلیہ میں جا کر زحمت ہوتے ہیں، کیونکہ قرطبہ میں ان چیزوں کی ہنگامیں ان واقعات سے دونوں شہروں کی فیضیت کا اندازہ ہو سکتا ہے۔

تخصیص علم کے شوق کی یہ حالت تھی کہ ہر وقت کتب بینی اور مطالعہ میں مشغول رہتا تھا، ابن الابرار کا بیان ہے کہ شب کے وقت بھی اوس کے ہاتھ سے کتاب نہیں چھوڑتی تھی، ساری ساری رات کتب بینی کیا کرتا تھا، اپنی عمر میں صرف دو راتیں وہ کتب بینی سے باز رہا، ایک نکاح کی رات، اور دوسری وہ رات جس میں اس کے باپ نے وفات پائی،

کتب بینی کے ساتھ تصنیف کا سلسلہ بھی جاری رہتا تھا، مختلف علوم و فنون میں کم و بیش ساٹھ کتابیں

اس کی یادگار میں، ابن الابرار کی روایت کے موافق اس کی کل تصنیفات کے صفحے و نثر ہزار میں، یہ تمام کام وہ نہایت پریشان حالی اور عدیم الغرمتی میں انجام دیتا تھا،

نہایت دیندار اور پابند شرع تھا، چوتھے نماز با وضو جماعت کے ساتھ ادا کرتا تھا، فقیر و محدث اور فقہ میں مصنف بھی تھا، اس کی فقہ کی کتابوں کا ذکر تصنیفات کے ذیل میں آئیگا، انصاری ابو محمد عبد البکر سے روایت کرتا ہے کہ ابن رشد کی میدنی کے متعلق جن باتوں کی شہرت ہے وہ بالکل غلط ہیں، میدنی کے جراثیم سے وہ بالکل پاک تھا، میں نے اس کو برا برسجد میں جماعت کے ساتھ نماز ادا کرتے ہوئے دیکھا ہے، ہر نماز کے وقت تازہ وضو کرتا تھا، ان البتہ ایک بار اس کی زبان سے ایک سخت کلمہ نکل گیا تھا، اس کے علاوہ میں نے اور کوئی بات گرفت نہیں کی (اس کے بعد اس نے طوفان والا واقعہ ذکر کیا ہے جو اوپر گزر چکا ہے)

ایک دوسرا سوانح نگار اس کی مذہبی حالت پر حسب ذیل تبصرہ کرتا ہے:-

یہ خدا جانتا ہے کہ اصل میں اس کی حالت کیا تھی، اور اس کا باطن کیا تھا، باقی اتنا معلوم کرنا بلا فنی میں جتنے مصائب اس کو برداشت کرنا پڑے اور کجا عذاب و ثواب حاسدوں کی گردن پر جو جنون نے بغض و حسد کی بنا پر اس کو تباہ و برباد کیا نہ اس کو اس کے سوا اور کسی بات سے مطلب نہ تھا کہ اسطو کی کتابوں کی شرح کیا کرتا تھا یا مذہب و فلسفہ میں تطبیق دیا کرتا تھا،

بات یہ ہے کہ اس کے مخالف شورش برپا کرنے والوں نے جھوٹی سچی باتیں اس کے متعلق مشہور

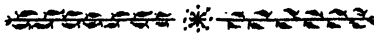
سے الیاباح المذہب صفحہ ۲۰۵، انصاری کی اصلی عبارت یہ ہے: محمد بنی الشیخ ابو الحسن الرعینی قال حدثنی ابو محمد عبد البکر وقد جری ذکر هذا المتفلسف وماله من الطوام في محاواة الشريعة فقال ان هذا الذي ينسب اليه ما كان يظهر عليه ولقد كنت اذ اخرج الى الصلوات واثر مااء الواضعا على قدميه وما كنت اخذ عليه فلتة الا واحدا وهي عظمى الفلتات س "ابن رشد" رينان صفحہ ۹،

کردی تھیں، کوئی کہتا تھا کہ وہ بنی اسرائیل کے خاندان سے جو کوئی کہتا تھا کہ یہ اصل میں یہودی مذہب رکھتا ہے، ظاہر میں مسلمان بنا ہوا ہے، اور مرگش میں یہودیت کی اشاعت بھی کرنا چاہتا ہے، اس کمرنے کے بعد یورپ میں بھی اس کے متعلق لوگوں میں طرح طرح کے چوچے ہوئے، ایک زرتی اسی کی سند سے اپنے مذہب کا رد کرتا تھا، دوسرا زرتی اس کو زندقہ کا زہمتا تھا، غرض طرح طرح کی باتیں اس کے متعلق مشہور ہو گئیں، خود اوس کی زندگی ہی میں لوگوں کو اوس کی دینداری میں شک پیدا ہو گیا تھا، چنانچہ انصاری نے عدلیہ کا جرم نقل کیا ہے اوس میں لوگوں کے اس اختلاف کا ذکر موجود ہے، عبدالواحد مرگش نے بھی اوس کی دینداری کے مسئلہ میں لوگوں کے اختلاف خیال کا ذکر کیا ہے، اور یوں ازرقی نے تو صافات صاف لکھ دیا کہ ابن رشد کے باپ نے جب ابن باجر کو قید سے رہا کر لیا ہے تو اوس وقت اوس کو یہ معلوم تھا کہ اوس کا فرزند ارجمند بھی ایک روز اسی طرح بیدینی اور احماد میں گرفتار ہو جائیگا، بہر حال ابن رشد کی دینداری کے متعلق لوگوں کو شبہہ جو پیدا ہوا اوس کی وجہ نہایت صاف ہے، حاسدون کی کارروائیوں نے حقیقت میں اوس کی زندگی کے آخری ایام کو نہایت تلخ کر دیا تھا، ورنہ ایسی تصنیفات سے ہرگز یہ تہ نہیں چلتا کہ ان کا مصنف بیدین ہے،

تاضی الومران باجی اس کے اخلاق و عادات پر حسب ذیل تبصرہ کرتے ہیں،

ابن رشد کی رائے نہایت صائب ہوتی تھی وہ بے انتہا ذکی اور قوی القلب تھا اسکے لڑکے

نہایت پختہ ہوتے تھے اور مصائب سے کبھی خون نہیں کرتا تھا۔



(۲)

ابن رشد کی نسبت افسانوں کی شہرت

کوئی بڑا آدمی جب دنیا سے اٹھ جاتا ہے تو اوس کے مرنے کے بعد اوس کی شخصیت میں بڑے بڑے انقلاب ہوتے ہیں، دور جمالت کی بت پرست قومیں اعظم رجال کو مرنے کے بعد اپنے معبودانِ باطل کی صف میں جگہ دیتی تھیں اور ان کے معبود زیادہ تو وہ زمین تھیں جو سمجھنے میں مشکل ہو کر عاقل و عانی میں حیاتِ جاودانی حاصل کر چکی تھیں، اس طرح کے افسانے ہر قوم میں بڑے آدمیوں کے متعلق شہرت پا جاتے ہیں، کبھی عوام الناس کا طبقہ کسی شخص کے حالات میں کوئی غیر معمولی بات دیکھ کر اوس کا ایسا معتقد ہو جاتا ہے کہ بعد مرنے کے اوس کو مافوق العادات انسان تسلیم کر لیتا ہے، کبھی کسی شخص کی زندگی کے بعض سوانح اپنے اندر ایسی دلکشی رکھتے ہیں کہ اوس کے متعلق طرح طرح کی باتیں شہور ہو جاتی ہیں، اور کبھی کوئی معمولی سا واقعہ لوگوں کی توجہ کو کچھ اس طرح اپنے جانب جذب کر لیتا ہے کہ اوس کی بنا پر لوگ نئی نئی باتیں پیدا کر کے اوس شخص کی جانب منسوب کر دیتے ہیں، بہر حال افسانوں کی پیدائش کسی سبب سے ہوئی ہو، اور ان کے دو لازمی نتیجے یقینی طور پر پیدا ہوتے ہیں، یعنی یا آدمی مرنے کے بعد بدنام ہو جاتا ہے اور یا ان افسانوں کے باعث اوس کی نیکنامی اور شہرت ہوتی ہے،

ابن رشد بدقسمتی سے اور ان اخصاص میں نہ تھا جو مرنے کے بعد نیکنام مشہور ہوتے ہیں، اپنی ذاتی قابلیت اور علم و فضل کے لحاظ سے یہ استعداد اوس میں ضرور تھی کہ لوگ اوس کو اچھی طرح یاد کرتے اور دنیا کے بہترین لوگوں میں اوس کا شمار ہوتا، لیکن اوس کی زندگی کے آخری ایام میں جو واقعات پیش آئے اور ان کی بدولت بیدینی کے الزام کا ایک ایسا عصباً اوس کے کیر کیر میں لگ گیا جس سے اوس کی شہرت خاک میں مل گئی، ابن رشد کی نسبت جو افسانے مشہور ہیں، وہ تین طرح کے ہیں

بعض انسانے وہ ہیں جو عرب مؤرخین کے ذریعہ سے ہم تک پہنچے ہیں بعض وہ ہیں جو سبھی حلقوں میں ادس کی
 بیدینی کے متعلق شہرت پذیر ہوئے ہیں، اور بعض انسانوں کا تعلق ادس کی عام شہرت کے ساتھ ہے جو ادس کو
 اٹلی کے شمالی صوبوں میں ایک مدت تک حاصل رہی،

عرب مؤرخین نے جو روایتیں نقل کی ہیں وہ زیادہ تر ادس کے اخلاق و عادات سے تعلق رکھتی ہیں
 اور ادس میں صحیح تصویر ابن رشد کی کھینچی گئی ہے ادس سے ابن رشد کے کیر کیر کے اصلی خط و حال نمایاں ہوئے
 ہیں، عرب مؤرخین کی روایت کے بموجب ابن رشد حکیمانہ اخلاق و عادات کا پیکر اور علم و تعلم کا توفیق و لوازم
 مذہب کا پابند اور ادس کے اصول و ذروع کا بہت بڑا واقف کار تھا، لیکن سبھی حلقوں میں ادس کے
 اخلاق جن باتوں سے ادس کی شہرت ہوئی وہ اکھاڑ اور میدانی سے تعلق رکھتی ہیں، سبھی حلقوں میں بڑا
 گروہ ادس لوگوں کا تھا جو ادس کے بعض نظریات کی بنا پر ادس کو دشمن ایمان سمجھتے تھے، اسکے علاوہ ابن
 رشد کے طرفداروں کے گروہ میں فلسفیانہ مذاق کے ساتھ ساتھ چونکر سبھی مذہب سے نفرت نہایت
 مزیزی کے ساتھ پھیل رہی تھی، ایسے مخالفین کا یہ خیال تھا کہ یہ میدانی فلسفہ ابن رشد کی تردید و اشاعت
 کا نتیجہ ہے، چنانچہ ابن رشد کی بیدینی کے متعلق جو انسانے مشہور ہوئے ان میں اس انسانے کی بڑی
 شہرت تھی کہ ابن رشد مسلمان قطعی نہ تھا، بعض لوگ یہ کہتے تھے کہ وہ یہودی تھا، بعض یہ کہتے تھے کہ نہیں
 وہ عیسائی تھا، اور نہایت غور و خوض کے بعد یہ مذہب ادس نے اختیار کیا تھا، اسی سلسلہ میں
 یہ واقعہ بھی بہت مشہور تھا، کہ وہ ایک دفعہ ایک گرجے میں گیا وہاں ادس دقت عشائے ربانی
 کی رسم ادا ہو رہی تھی، ابن رشد نے نہایت نفرت انگیز طریقہ سے مخاطب ہو کر کہا کہ تم لوگ کس قدر
 احمق ہو کہ اپنے خدا کی بوٹیاں (معاذ اللہ) نوج رہے ہو، اس کے بعد کہنے لگا کہ خدا یا مجھے فلسفیوں
 کی موت عطا کر یہ جہل بھی ہمیشہ کی جانب منسوب کیا گیا ہے کہ اسلام (معاذ اللہ) بے وقوفوں کا
 مذہب ہے، عیسائیت ناممکن اصل مذہب ہے، اور یہودیت بچوں کا مذہب ہے، اس طرح کی

بے سر دیبا تا میں بہت سی مشہور ہیں جو اس کی تحریرات اور عرب لوگوں کی روایات کے سراسر خلاف ہیں، اس کے علم کلام کی بحث کے ذیل میں جب ہم اس کے مذہبی عقائد پر تبصرہ کرینگے تو معلوم ہوگا کہ یہ باتیں اس کے اصلی عقائد سے کس قدر مختلف ہیں۔

بیدینی کے افسانوں کے علاوہ ان افسانوں کا ایک انبار ہے جو علی مطلقین میں اس کی نسبت شہرت پذیر ہوئے، ان افسانوں کی باطل دوسری نوعیت ہے، اور ان کا تعلق محض ابن رشد کی ادنیٰ تحریرات سے ہے جس میں ابن سینا کے نظریات سے ابن رشد نے مخالفت کی ہے، لیکن یہ عجیب طرز ماجرا ہے کہ یہ افسانے بھی اس کی بیدینی کی شہرت سے پاک نہیں ہیں اور کچھ نہ کچھ ادنیٰ میں بھی ابن رشد کی بیدینی کی شہرت کا میل ضرور ہو گیا ہے، چنانچہ نجی بیخودوں میں ابن رشد کے مخالف زین کا ایک ممبر ہے بیان کرتا ہے کہ چونکہ ابن سینا کا یہ خیال تھا کہ انسان کے لئے اپنے مذہب کی تعظیم و تقدس نہایت ضروری ہے، اسلئے ابن رشد نے اس کی مخالفت میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ دنیا کے تمام مذاہب غیر معقول اور ناقابل عمل ہیں، یہی سلسلہ میں یہ بھی مشہور ہو گیا تھا کہ ابن سینا سے مخالفت کی بنا پر ابن رشد اس سے اشدّ و جہین کرتا، حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ ابن رشد اپنی تصنیفات میں اکثر موعظوں پر ابن سینا کے کلام کو نقل کر کے اس کی توجیہ کرتا ہے، چنانچہ نہانہ التماس میں اس کے کثرت شواہد موجود ہیں، اس کے علاوہ ابن سینا کے ارجوزہ الطب کی اینٹا نے شرح لکھی ہے، اور ابن طب میں تو ابن رشد کو ابن سینا سے کوئی غاصبت بھی نہیں ہے، بلکہ وہ اس فن میں ایک حد تک ابن سینا کی فضیلت بھی تسلیم کرتا ہے،

ژدن متوسطہ میں یورپ کے جلا علماء کی بھی عقلی حالت اس قدر گری ہوئی تھی کہ محض اپنے خیال کی بند پروازی کی بنا پر وہ غلط سلا اور متناقض باتوں کو تسلیم کر لیتے تھے، اس زمانہ میں یہ خیال عام طور پر یورپ کے علمی مطلقین میں پھیلا ہوا تھا کہ جن فلاسفہ کی شہرت ہو گئی ہے وہ یقیناً ایک دوسرے کے دشمن تھے اور ایک دوسرے کے خلاف رائے رکھتے تھے، چنانچہ افلاطون اور ارسطو کی باہمی عداوت اسی بنا پر بڑا بڑا دشمنی اور

ابن رشد اور ابن سینا کے مشاجرات بھی ہدایت پر عمل کیے جاتے تھے، یہاں تک کہ اسی سلسلہ میں یہ ایک بے سرو پاتہ بھی یورپ میں شہرت پذیر ہو گیا تھا کہ ابن سینا نے ایک دفعہ مغرب کا سفر کیا اور قریبہ میں ابن رشد کا ہمان رہا، ابن رشد نے اپنی طبیعت کے خوش کرنے کے لیے اس کو بے اتنا تکلیف دین، ابن سینا اور ابن رشد میں تقریباً ایک صدی سے زیادہ مدت کا فرق ہے، اس کے علاوہ ابن سینا نے کبھی مغرب کا سفر نہیں کیا، بلکہ بعد اسے آگے نکلنے کا بھی اس کو شاذ و نادر موقع ملا ہوگا، یہ اہل یورپ کی پریشان خیالی اور قیاس آفرینی ہے، جو اس قسم کے بے نکتے قصے علمی حلقوں میں رواج پائے، ورنہ یہ اس قابل بھی نہیں کہ کسی مستند کتاب میں ان کو جگہ دیکھائے، حالانکہ راجر بیکن اور جیل دی روم وغیرہ نہ صرف ان کو تسلیم کرتے ہیں، بلکہ ان بے سرو پاتہ حلقوں سے ابن رشد کی مخالفت کے موقوفوں پر استدلال بھی کرتے ہیں، اسی سلسلہ میں یورپ کے دور اصلاح کے اطباء میں یہ مشہور ہو گیا تھا کہ ابن رشد طبابت کے پیشہ سے متنفر تھا، یہ بھی بے سرو پاتہ ہے، تمام جان جانتا ہے کہ ابن رشد یعقوب منصور کے دربار میں طبیب بن گیا تھا، اسی دور کے ایک بزرگ کو ابن رشد کی کتاب الکلیات کے ایک فقرہ سے متعلقہ ہوا اور یہ مشہور کر دیا کہ ابن رشد مراضا کے لیے نسخے نہیں تجویز کرتا تھا، ایک اور بزرگ کو اسی طرح ایک اور دھوکہ ہوا اور وہ حلقوں نے نقد اور آپریشن کے بعض سہل اور غیر مکلف طریقوں کی تحقیقات کو ابن رشد کے جانب منسوب کر دیا، حالانکہ کتاب الکلیات میں خود ابن رشد نے ان تحقیقات کی نسبت ابن زہر کے جانب کی ہے،

ان افسانوں سے زیادہ حیرت انگیز وہ افسانے ہیں جو اس کی موت کے متعلق یورپ میں مشہور ہوئے، ایک صاحب فرماتے ہیں کہ ابن رشد ایک روز مرٹک پر چلا جا رہا تھا، اتفاق سے ایک گاڑی کے نیچے پگن گیا اور مر گیا، دوسرے بزرگ فرماتے ہیں کہ اس کے پیٹ میں کوئی خارجی صدمہ ہو چکا تھا، اس سے اس کی موت واقع ہوئی، غرض اس کی موت کے متعلق بھی عجیب عجیب باتیں یورپ میں مشہور تھیں اور اصل یہ ہے کہ اس کے مرنے کے بعد ہفتے افسانے اس کے متعلق شہرت پذیر ہوئے اور ان کی اختراع و ایجاد

غزابل یورپ ہی کو حاصل ہے جو ابتدائے عہد سے چالا کیوں اور قیاس آفرینیوں میں اپنا جواب نہیں رکھتے،

(۳)

ابن رشد اور مؤرخین عرب

لیکن ان سبھی انسانوں کے غلات عرب مؤرخین کی کتابوں میں اس قسم کے بے سرو پا تھکے کہیں نہیں ملتے اور نہ اس طرح کی قیاس آفرینیاں کہیں پائی جاتی ہیں، باوجود اس کے یہ عجیب حیرت انگیز بات ہے کہ ابن رشد اپنے فضل و کمال کے باعث جس شہرت اور قدر و منزلت کا مستحق تھا اور جس کے باعث وہ دو تین صدیوں تک یورپ کی علمی ترقی کا علم بردار بنا رہا، مسلمانوں میں نہ اس کی اتنی قدر و منزلت کی گئی اور نہ اس کو واجبی شہرت حاصل ہوئی،

وجہ یہ ہے کہ مسلمانوں کا لٹریچر اس قدر وسیع ہے کہ اہل اسلام کے ہر ایک صاحب فضل و کمال کا شہرت پاتا قریب قریب نامکملات سے تھا، علوم عقلیہ کی ہر ایک صنف میں علوم نقلیہ کی ہر ایک شاخ میں، علوم عمرانیہ و اجتماعیہ کے ہر ایک شعبہ میں، تاریخ، ریاضی، علم ہلیت، طب، کیمیا، سحر و طلسمات، تشبہ بازی اور صنعت و حرفت کی ہر ایک شاخ میں، غرض جہر نگاہ ادٹھاؤ تصنیفات و تالیفات کا ایک انبار نظر آتا ہے، اس کے علاوہ ہر ایک علم و فن میں مجتہدین اور خدائق فن کی بھی کمی نہیں ہے، اس سارے انبار میں اگر جو اہر ریزے تلاش کرو تو سیکڑوں ادھر ادھر پڑے ہوئے ٹیلنگے جو گوندرت دیکھائی میں اپنا جواب نہیں رکھتے، لیکن عام نظریں ادن کی اصلی قدر و قیمت کو پہچان نہیں سکتیں، اور اس بنا پر وہ انھیں جو اہر ریزہ پنیر دسترس حاصل کرتی ہیں، جو اپنی چمک و یک کی وجہ سے خود بخود اپنی جانب نظردن کو مائل کر لیتے ہیں، شہرت اور مقبولیت زیادہ تر عام پسند مذاق کے متبع کی رہن منت رہتی ہیں، ابن باجر، ابن رشد، ابن الفیل، کوئی

عام پسند مصنف نہ تھے جو اذان کے نام کو شہرت ہوتی، ان اس گروہ میں ابن سینا کی ذات خوش قسمت تھی، ابن سینا کا تذکرہ جس کتاب میں چاہو دیکھ لو، بخلات ابن رشد کے کہ جن مصنفین سے یہ توقع ہو سکتی تھی کہ وہ ابن رشد کے متعلق ناواقفیت کا ثبوت نہ دیں گے، وہی سب سے پہلے اس موقع پر خاموش نظر آتے ہیں، ابن مفلح اور صفدی جو شاہیر اسلام کی انسائیکلو پیڈیا کے مصنف ہیں ایک حوت ابن رشد کے متعلق نہیں لکھے بھلا لادین قنطلی جس نے ابن رشد کی وفات کے ایک مدت بعد اپنی تاریخ حکما مرتب کی ہو، ابن رشد کا نام تک نہیں لیا، حالانکہ اندلس کے بہت سے گمناہ فلسفیوں کا تذکرہ اس نے کیا ہو،

لیکن اس فرق کے علاوہ ایک دوسرا گروہ اور ہے، جس نے ابن رشد کا تذکرہ نہایت آب و تاب کے ساتھ کیا ہو، ابن ابی اصیبع نے طبقات الاطباء میں ابن رشد کی سیدہ مرح و ثنا کی ہی، چنانچہ لکھتا ہو ابن رشد فضل کمال میں مشہور تحصیل علم کا شوقین، اور فقہ و خلافیات میں یگانہ روزگار تھا، ابن ابی اصیبع نے جو کچھ لکھا ہے قاضی ابو مردان باجی کی ربانی یا تحریری یادداشتوں کی بنا پر لکھا ہو اور قاضی ابو مروان ابن رشد کی مرح و ثنا میں سیدہ شکر ریز نظر آتے ہیں،

ابن رشد کے خاص سوانح نگار و شخص ہیں، ابن الابرار اور انصاری، ابن الابرار نے حافظ ابوالقاسم ابن بنگو ال کی کتاب الصلحہ کا جو ذیل کتاب اٹکلہ کے نام سے لکھا ہے اس میں ابن رشد کا تذکرہ نہایت صح و ثنا کے ساتھ کیا ہے، اور ابن زحون الکی نے بھی الایماج المذہب میں ابن الابرار سے پورا تذکرہ نقل کر دیا ہو، یہ دونوں سوانح نگار ابن رشد کی مرح و ثنا میں بالکل ڈوبے ہوئے ہیں، اور انصاری نے تو اس شمارہ میں جمع کر دی ہیں جن سے پتہ چلتا ہو کہ اس کا نام تمام دنیا کے اسلام میں پھیل گیا تھا، ابن سعید ابن رشد کو اپنے زمانہ میں فلسفہ کا امام مانتا ہے، اور فقہ میں اس کی کتاب بدایتہ الجہت کی سید توفیق کی ہو،

وہی نے کتاب العبرین اور یافعی نے بھی مادحانہ الفاظ میں ابن رشد کا تذکرہ کیا ہے، وہی نے

اس کی تصنیفات کی طویل فہرست بھی دی ہو، یا نہی نے اس کی تاریخ و ذات کے تذکرہ کے موقع پر تو صرف اسقدر لکھ دیا ہو کہ اس نے ارسطو کی کتابوں کی شرحیں لکھی تھیں، لیکن ایک دوسرے موقع پر اس کی کتب بینی کا حال بیان کرتے ہوئے وہ اس بات پر سخت حیرت کرتا ہو کہ ابن رشد مختلف اصناف علوم میں تبحر و کمال کا درجہ رکھتا اور فقہ و خلائیات، فلسفہ، منطق، طب، ریاضی، اور صرف و نحو جیسے متعدد دیگر علوم کی کتابیں روزمرہ اس کے مطالعہ میں رہتی تھیں، اور وہ ان سب علوم میں مصنف بھی تھا،

علمائے اندلس میں ابن رشد کے حقیقی درجہ کا حال ان مختلف مکالمات سے اجمعی طرح کھلتا ہے، جو مشرق و مغرب کی باہمی نفیلت پر علمائے مشرق اور علمائے مغرب میں ایک مدت تک جاری رہے، ان مکالمات میں ہر ذوق اپنے اپنے ملک کے علماء و فضلا کے نام اور تصنیفات گنو اگر اپنے ملک کی نفیلت ثابت کرتا تھا، سب سے پہلے ابن ریب قرطانی نے عبد الرحمن بن حزم کے نام ایک خط بھیجا جس میں افریقہ کی نفیلت اندلس پر ثابت کی تھی، حافظ احمد بن سعید بن حزم کو جو اس خط کا حال معلوم ہوا تو اونہوں نے جلالہ اندلس کے مناقب و فضائل پر ایک رسالہ کارسالد لکھ کر ابن الریب کے پاس بھیجا، اس میں ہر قسم کے علوم و فنون کے مصنفین کے نام اور ان کے تصنیفات کا ذکر موجود ہے، لیکن چونکہ ابن حزم ابن رشد سے پہلے گذرے ہیں، اسلئے ان واقعات سے زیادہ تر ابن رشد سے قبل کی علمی حالت کا اندازہ ہوتا ہے، ابن سعید نے اس پر ایک ذیل لکھا ہے، اور ابن حزم کے رسالہ کی تکمیل کر دی ہے، چنانچہ ابن سعید نے فقہ و خلائیات اور فلسفہ دونوں کے ضمن میں ابن رشد کو ایک خاص جگہ دی ہے، اور علمائے اندلس میں اس کو خاص قدر و منزلت کا ستمی شہرہ دیا ہے پھر ابن سعید نے ایک اور مکالمہ نقل کیا ہے جو ابوالولید شتندہی اور ابی یحییٰ لمبلی کے درمیان والی سہیلچی بن ابی ذکریا کی مجلس میں ہوا تھا، یہ خاص ابن رشد کی زندگی کا عہد ہی یحییٰ بن ذکریا یوسف بن عبد المؤمن کا شمس رالی ترقبندار تھا، اور ابن رشد یوسف کے دربار میں ملازم تھا، شتندہی نے پہلے بادشاہوں کے مفاہم بیان کیے ہیں، پھر علماء کے مناقب کا سلسلہ شروع کیا ہے، اور اس سلسلہ میں ابن رشد اور اس کے

داد کو اسلام کے روشن ستارے اور شریعت اسلام کے چراغ وغیرہ الفاظ سے یاد کیا ہے،

مشرق میں بھی ابن رشد کی شہرت کچھ کم نہ تھی، ہم ادپر بیان کر چکے ہیں کہ ابن مویہ جب اندلس آیا تو اس کو سب سے پہلے جس بات کا شوق پیدا ہوا وہ یہ تھا کہ ابن رشد کے حالات سے واقفیت پیدا کر کے اس سے تفصیلی ملاقات کا کوئی ذریعہ پیدا کرے، ہموینوں کا خاندان جو ابن رشد کی زندگی میں مصر میں مقیم تھا، ابن رشد کی کتابوں کی تلاش میں رہتا تھا، چنانچہ موسیٰ بن سیمون نے جو صلاح الدین کے دربار میں طبیب تھا، ۱۱۹۰ء میں اس کی بعض تصنیفات کا ترجمہ لکھایا،

ابن تیمیہ جو آٹھویں صدی ہجری کی ابتدا اور ساتویں صدی کے آخر میں حنابلہ کے امام اور مشہور دعووت بزرگ اور اپنے وقت کے شیخ الاسلام تھے ابن رشد کی تصنیفات سے کافی واقفیت رکھتے تھے، چنانچہ رسالہ المراج الوصول میں ابن رشد کے جانب اس عقیدہ کی نسبت کرتے ہیں کہ انبیاء ترغیب و ترہیب کی غرض سے جھوٹ بول سکتے ہیں، اس کے علاوہ ابن رشد کی کتاب کشف الاذکار کا ادھون نے رد بھی لکھا ہے جس کو اپنی کتاب العسل والنقل میں ادھون نے مثال کر دیا ہے، ابن خلدون مصری مقدمہ تاریخ میں ابن رشد کو ابو نصر فارابی اور ابن سینا کے ہم پل قرار دیتے ہیں،

غرض ابن رشد نے مشرق اور مغرب دونوں میں کافی شہرت حاصل کر لی تھی، اور اس کی تصنیفات کے قدر دان اور اذن پر نقد و تبصرہ بھی کرنے والے موجود تھے، گو اس قدر نہ تھے جتنے ابن سینا وغیرہ کے مستعدین تھے، لیکن اس کی تکجبت کے واقعہ نے کچھ ایسی سنسنی پیدا کر دی کہ اس کے شاگرد بھی منتشر اور پر اگندہ ہو گئے اور اس کی تہمت میں بھی شبہ لگ گیا، باوجود اس کے اب بھی بعض مسودات ایسے موجود ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ اس کی دفات کے ایک صدی بعد بھی اسپین میں اس کی تصنیفات کے خاص قدر شناس موجود تھے،

ملہ قری بلد دوم صفحہ ۱۴۰، ملہ انساٹلو پینڈیا کو ابن رشد بنملا ان کے ایک ابن خلدون بھی تھا جس نے آٹھویں صدی ہجری میں اس کی بہت سی کتابوں کی بغیر کی تھی،

لیکن رفتہ رفتہ اس حالت میں زوال پیدا ہوا اور آخر میں سلمان ابن رشد کو بالکل بھول گئے، اصل یہ ہے کہ شہرت کے عہد میں بھی ابن رشد کو وہ درجہ کبھی حاصل نہیں ہوا جو ابن سینا وغیرہ کو مشرق میں حاصل تھا، مشرق میں ابن سینا فلسفہ کا معلم تھی اور شیخ الرئیس مشہور ہے، اس کی کتابیں کثرت سے پڑھی پڑھائی جاتی ہیں، اس کے حالات زندگی عام طور پر زبان زد ہیں، علماء نے اس کی کتابوں کی بکثرت شرحیں لکھیں، اس کا خود اپنا ایک اسکول تھا جو اس کے کلام کو دہی سے کسی طرح فرود تڑتہ سمجھتا تھا، طوسی نے ابن سینا کی کتابوں کی خاص خدمت انجام دی، امام رازی کے مقابلہ میں ابن سینا کے جانب سے دفاع کیا، اور اون کے اعتراضات کے ترکیب کی جواب دیئے، اور ابن سینا کے فلسفہ کو تمام دنیا میں مشہور کر دیا، اور پھر یہ عجیب بات ہے کہ یہ سب کوششیں ابن سینا کے ایک مدت کے بعد عمل میں آئیں، بجلات اس کے ابن رشد کی تصنیفات کا یہ عالم ہے کہ کتب خانوں کا تو کیا ذکر ان کتابوں میں بھی ادنیٰ کا پتہ نہیں چلتا جو خاص اسلامی کتب کو جمع کرنے کی غرض سے تصنیف کی گئی ہیں، حاجی خلیفہ نے کشف الظنون میں ابن رشد کی صرف تین کتابوں کا الگ الگ موعنون پر ذکر کیا ہے، ابن سینا کے ارجوزہ الطب کے تذکرہ میں لکھا ہے کہ ابوالولید محمد بن احمد بن رشد نے اس کی ایک بہترین شرح لکھی ہے، اس کے بعد امام غزالی کی کتاب تہافت الفلاسفہ کے تذکرہ کے ضمن میں یہ لکھا ہے کہ ابن رشد نے حکماء کی جانب سے اس کتاب کا جواب لکھا جس کے آخر میں یہ لکے استعمال کیے ہیں کہ ابوالعلاء شریعت اور فلسفہ دونوں سے ناواقف ہیں اور لوگوں کو دونوں سے گمراہ کرتے ہیں، پھر اس کے بعد دوسرے موقع پر ابن رشد کی ایک کتاب کفایت المجدد کا ذکر کیا ہے جو حقیقت ہدایۃ المجدد ہے اور اس کے نام میں حاجی خلیفہ نے تحریر کر دی ہے، اسی طرح ایک دوسرے بزرگ محمد بن علی ابن رشد کی صرف ایک کتاب کا تذکرہ کرتے ہیں جو نقیہ ہے،

تصنیفات کی گنماہی کے علاوہ ابن رشد کے خیالات اور اس کے فلسفیانہ مذہب سے بھی ابن سینا کی طرح مسلمان کافی روشناس نہیں ہیں، ابن سینا کی طرح نہ اس کی کتابوں کی شرحیں لکھی گئیں، نہ اس کے

جانب سے دفاع کیا گیا، اور نہ اس کے خیالات پر کسی نے کافی رد و قدح کی، یہاں تک کہ خواجہ زادہ نے سلطان محمد غازی فاتح کے حکم سے امام غزالی اور ابن رشد کے درمیان محاکمہ کیا بھی تو اس میں ابن رشد کے اعتراضات سے بالکل آنکھیں بند کر کے امام غزالی کی بیجا طرہ ازہی کی ہے، اور مسلمانوں میں اس کی تصنیفات اور اس کے مذہب کی گنتائی کے کئی سبب ہیں:-

(۱) یہ کہ مسلمانوں کے ذہنوں میں ابن رشد کا فلسفہ آمد کارنگ اور انوکھا پن نہیں رکھتا، بخلاف ابن سینا کے کہ اس کا درجہ ان کی نظروں میں ارسطو کے بعد ہے، چنانچہ اسی بنا پر وہ شیخ الرئیس اور مسلم ثانی کہلاتا ہے، حالانکہ ابن سینا نے ارسطو کے فلسفہ کو جتنا چوڑا کیا ہے، اسی قدر ابن رشد نے اس کی تہذیب و ترتیب میں اس کو بنایا ہے، لیکن یہ ابن رشد کی بد قسمتی ہے کہ باوجود اس کے ابن رشد کو مسلمانوں میں کوئی جانتا

(۲) دوسری وجہ یہ ہے کہ ابن رشد اپنی زندگی ہی میں کافروں و بدعتیوں کا خطاب پا چکا تھا، اس کے علاوہ اس نے اپنی علم کلام کی کتابوں میں اشعریت جیسے عام پسند مذہب اور امام غزالی جیسے مشہور بزرگ کا رد و نہایت گستاخانہ الفاظ و کلمات میں کیا، ظاہر ہے کہ علماء اسی کتابوں کا مطالعہ کیسے کر سکتے تھے،

(۳) تیسری وجہ یہ تھی کہ ابن رشد کے یہودی تلامذہ اور قدر دانوں نے اس کی تصنیفات کا بیشتر حصہ اپنے ہاں محفوظ کر لیا تھا، اور جب ان خاندانوں نے اندلس سے ہجرت کی تو وہ یہ سارا ذخیرہ اپنے ساتھ یورپ کے دوسرے ممالک میں لیتے گئے، اور جو کچھ بچا کچا سراہہ باقی رہا اس کو عیسائیوں نے جلا ڈالا، چنانچہ اندلس کی فتح کے بعد پادری مارکوئی میڈیا کے حکم سے شہر سلیمینگامین علوم مشرقیہ کی چہ ہزار کتابیں اور پادری زمینیز کے حکم سے غرناطہ میں انسی ہزار کتابیں جلا ڈالی گئیں، اسی بنا پر میں ابن رشد کی تصنیفات بھی تعین،

(۴) چوتھی وجہ یہ ہے کہ مشرق اپنی علی نشوونما میں مغرب سے بے نیاز تھا، مغرب کے لوگوں نے مشرق میں تحصیل علم کر کے اپنے وطن میں علوم عقلیہ کا رواج دیا تھا، یہی سبب تھا کہ مغرب میں جس وقت فلسفہ کا دور شروع ہوا جو اس وقت یعنی کتابیں مشرق میں شہرت رکھتی تھیں ان کی شہرت فوراً مغرب میں بھی ہو گئی، اور

جن مصنفین کا لقب شہرت خود مشرق میں ڈال چکا تھا اور کونتریب میں تہولیت نہ حال ہو سکی ابن سینا اور امام غزالی جیسے مشہور مصنفین کی کتابیں اندلس میں گورگھر پہلی ہوئی تھیں، فارابی کو اندلس میں ہر شخص جانتا تھا لیکن معتزلہ کی کتابیں اندلس میں بالکل ناپید تھیں مشرق میں خود ابن سینا جیسے پانچ سو روز کا رشا میں از علوم موجود تھے، اس لئے ابن رشد کی کتابوں کا تعداد ان بیان کوئی نہ تھا،

اس بنا پر خود ابن اندلس کا یہ فرض تھا کہ ابن رشد کے نام کو چمکاتے اور اوس کے فلسفہ کے ذریعہ سے از علوم کو مل کرتے، لیکن ابن رشد کے بعد ہی اندلس کی علمی ترقی میں ایسا گمن گھا کہ فلسفہ کی تعلیم بالکل بند ہو گئی، ابن خلدون اپنے زمانہ کی حالت لکھتے ہیں کہ اندلس کی اجتماعی حالت نہایت ابر جو گھی ہو، اور اسی بنا پر یہاں علوم و فنون کی بھی کساد بازاری ہے، خصوصاً علوم عقلیہ کو یہاں اب کوئی نہیں پوچھتا، البتہ سنتے ہیں کہ مشرق میں آجکل ان علوم کا بہت چرچا ہے، جب میں مصر میں تھا، ان سعد الدین تفتازانی کی چند کتابیں نظر سے گذری تھیں، جسے پتہ چلتا تھا کہ مشرق کی حالت علم و فن کی ترقی و اشاعت کے لحاظ سے جنوب سے ہر طرح بہتر ہے، اس کے علاوہ شاہجہانگیر نے گجستان میں بھی علوم عقلیہ کا چرچا زور پر ہے، وہاں متعدد علمی سوسائٹیاں قائم ہیں اور لوگ علوم عقلیہ کی تفصیل میں بہت جدوجہد کرتے ہیں، یہ وہ وقت تھا جب یورپ میں ابن رشد کی ہر طرف دعوم تھی، اور فلسفہ مدرسہ کی تعلیم خاتما ہوئی اور مدارس میں جاری ہو گئی تھی،

غرض ان متعدد اسباب کی بنا پر ابن رشد کو مسلمانوں میں ابن سینا کی سی شہرت کبھی حاصل نہیں ہوئی، مسلمانوں میں ابن سینا کی شہرت کی حالت یہ تھی کہ جب غزالی نے فلسفہ کے جانب توجہ کی ہے تو مجبوراً ان کو ابن سینا کی کتابیں پڑھنا پڑیں، غزالی کے بعد رازی نے ابن سینا ہی کی تردید کی، فارابی کو ابن سینا سے زیادہ فلسفہ کا واقف کار تھا، لیکن ابن سینا کے مقابل میں اس کو بھی کوئی نہیں پوچھتا تھا، فارابی کی کتابیں قریب قریب معدوم ہو گئی تھیں، اور اپنے خاص انداز کی وجہ سے ابن سینا کو مقبولیت حاصل ہو گئی تھی، طوسی نے بھی جو ابن سینا کا مقلد تھا اس کی شہرت میں کافی حصہ لیا، امام رازی نے ابن سینا کی جو تردید کی طوسی

اس کا جواب لکھا، طوسی ہلاکو کے دربار میں وزارت کے عہدے پر ممتاز تھا، اور اپنے عہد کا مشہور فلسفی اور ہندسہ دان تھا، طلبہ کا حلقہ بھی ہمیشہ اس کے گرد رہتا تھا، اس کے تلامذہ میں قطب الدین رازی جید مشہور ہوئے، بعد ازاں علوم و فنون کا مرکز تھا، ہلاکو نے اس کو برباد کر دیا تھا، اب علم و فن نے بھی حکومت کی طرح تار یوں کے دامن میں پناہ لی، اور طوسی کا حلقہ اور س بڑھنے لگا، چنانچہ ترکستان و ایران میں قطب الدین رازی، سعد الدین تغازانی اور سید شریف جرجانی وغیرہ کے ذریعہ سے علم کا چراغ پھیل گیا، ان علماء کے بعد میر باقر، ادا اور جلال الدین دوانی نے شہرت حاصل کی، یہاں تک کہ رفتہ رفتہ ایرانی تمدن کے ساتھ ساتھ ہندوستان تک اسی سلسلہ کے زیر اثر آ گیا، ہندوستان میں فتح اللہ شیرازی وغیرہ نے سب سے پہلے دوانی کے قدیمہ و جدیدہ اور طوسی کے شروحات و اشارات وغیرہ سے بیان کے علماء کو روشناس کیا،

غرض ابن سینا کو مشرق میں جو زیادہ شہرت حاصل ہوئی، اس کے زیادہ تر باعث طوسی اور ادن کے تلامذہ ہیں، جن کا حلقہ درس رفتہ رفتہ ترکستان، بخارا، ایران، ہندوستان، اور حدو و شام تک وسیع ہو گیا تھا، لیکن تریب قریب ہی محدود تھا جب ابن رشد مغرب میں علم و عقل کی نئی روشنی پھیلا رہا تھا، یونان ازبقی نے امام رازی کے تذکرہ میں یہ عیب واقعہ تحریر کیا ہے کہ امام رازی جب مصر میں تھے تو ابن رشد کی شہرت سکر ادن کو سنو مغرب اور ابن رشد سے ملاقات کا خیال پیدا ہوا، چنانچہ بحری سفر اختیار کرنے کی غرض سے ادنخون نے حجاز کا انتظام بھی کر لیا، لیکن اسی اثنا میں ادن کو خبر ملی کہ ابن رشد مغرب میں غائب ہے، اور کوئی شخص اس سے مل نہیں سکتا، معلوم نہیں یونان کے بیان کی کیا اصلیت ہے، یونان اسی طرح کے غلط سلط و اتفاقات اکثر شاہیر اسلام کے جانب خوب کرنے کا عادی ہے، اس کے علاوہ اس کی کتاب میں مصری مناقضات کے شواہد بھی بکثرت موجود ہیں، چنانچہ امام رازی ہی کے تذکرہ میں دوسرے موقع پر لکھا ہے کہ امام رازی نے ابن رشد سے جو ہتھیار پس بعد انتقال کیا، حالانکہ یہ بالکل غلط ہے، امام رازی کا انتقال

ستہ میں ہوا ہے، اور ان کے کسی سوانح نگار کے کلام سے یہ پتہ نہیں چلتا کہ انھوں نے مصر کا بھی سفر کیا تھا، اور اندلس جانے کا بھی خیال، اور ان کو پیدا ہوا تھا،

(۴)

ابن شدکاف فضل و کمال، طریقہ درس، اور تلامذہ

ابن رشد کی تعلیم و تربیت جس طرز پر ہوئی تھی اس کی بدولت مختلف علوم و فنون میں اس کو تبحر حاصل ہو گیا تھا، علمائے اسلام کی یہ ایک عجیب خصوصیت تھی کہ داغی قوت اور جامعیت (انسائیکلو پیڈیاک ناغ) ساتھ لیکر پیدا ہوتے تھے، ہر علم و فن سے محض وہ آشنا نہیں ہوتے تھے، بلکہ تبحر کا درجہ اور ان کو حاصل ہوتا تھا، ایک وقت منطق کا درس پورا ہے، تو دوسرے وقت فلسفہ کا، تیسرے وقت طب کا، چوتھے وقت فقہ کا، ابن سینا کو دیکھو مختلف علوم و فنون میں اس کی کتنی کتابیں ہیں اور ان تمام فنون میں اس کا انداز بیان مجتہدانہ اور محققانہ ہے، تفسیر میں، لغت میں، فلسفہ میں، منطق میں، ریاضی میں، طب میں، کثرت اس کی کتابیں جو وہ ہیں ابن رشد بھی دیگر علمائے اسلام کی طرح مختلف علوم و فنون کا امام اور ان سب میں اجتہاد کا درجہ رکھتا تھا، فقہ میں صحابہ اور ائمہ کے وجوہ اختلاف اور وجوہ ترجیح سے بخوبی واقف تھا، اس کی کتاب بدایۃ المجتہد فقہ میں اسم باسنی ہے، اس کتاب سے اس کے فقہی اجتہادات و معلومات پر کافی روشنی پڑتی ہے، علم کلام اور صرفت نجوم میں بھی اس کی تصنیفات موجود ہیں، فلسفہ و منطق اور علم ہیئت میں تو ضرب المثل تھا، اور طب میں بھی اس کو کافی شہرت حاصل تھی، شاعر بھی تھا، اور شعرائے جاہلیت کے شاہ ابن سینا کی تفسیر کا ایک علمی نمونہ ہے، کتبہ میں موجود ہے، جس میں مرثیہ سوز تینا در سورہ غلاموں کی تفسیر ہے، اسکے علاوہ اپنے فلسفہ کی کتابوں میں دربار آیات قرآنی کی تفسیر کرتا جاتا ہے، چنانچہ مقالات میں اس کے شعراہ کثرت موجود ہیں،

کلام پر خصوصیت کے ساتھ عبور بھی رکھتا تھا، غرض اس عہد میں علمائے اسلام میں علوم و فنون میں عمومی تبحر رکھتے تھے، اور ان میں اس کو بھی تبحر حاصل تھا، دیگر علمائے اسلام کی طرح منطق و فلسفہ میں ارسطو سے قلب میں جالینوس سے، اور علم ہیئت میں بطلمیوس سے اس کو کافی واقفیت تھی، ان کی کتابوں کی اس نے تہذیب و ترقی کی، اور ان پر شرحیں لکھیں، اور ان کے خلاصے کیے، اپنے شروح اور خلاصوں میں وہ ساتھ ساتھ دوسروں کے خیالات پر نقد بھی کرتا ہے، جس سے اس کی منطقی قوت استدلال اور قوت نقد کا پتہ چلتا ہے، اور کتابوں کی موزوں ترتیب اس کے دماغ کی منطقی ترتیب کا پتہ دیتی ہے،

اس کے علاوہ اس کی تصنیفات کے تنوع اور کثرت سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ اس کی محنت و جفاکشی کا کیا عالم تھا، ابن البار کا بیان ہے کہ جیسے وہ سن شعور کو پہنچا اسی زمانہ سے اس نے کتب بینی اور تصنیف و تالیف کی اتنی عادت ڈالی کہ بجز دو راتوں کے وہ کبھی نہیں سویا، ایک اپنی شادی کی رات دوسری وہ رات جس میں اس کے باپ کا انتقال ہوا، اسکے ساتھ یہ بھی خاطر رکھنا چاہیے کہ قضائی خدمت اور دہار کے تعلقات کی وجہ سے اس کو کبھی اطمینان اور کیسوئی کے ساتھ ایک جگہ بیٹھنا نصیب نہ ہوا تو یہ قریب اس کی ساری عمر ایاب و ذہاب کی پریشانیوں میں گزری، بعض وقت ضروری کتابیں تک ساتھ نہ ہوتی تھیں، ان موقعوں پر وہ جو کچھ لکھتا اپنی یاد سے لکھتا، غرض اس کے سوانح نگاروں کے بیانات سے قطع نظر کر کے بھی صرف اس کے تصنیفات ہی اس بات کا کافی ثبوت ہیں کہ اس کی دماغی قوتیں اگر غیر معمولی تھیں تو کم از کم اپنے عہد میں ممتاز ضرورتیں، نیز اپنے عہد کے تمام متداول علوم و فنون میں اس کو اجماد و تبحر کا درجہ حاصل تھا،

یہی وجہ ہے کہ اس کے سوانح نگار بھی اس کی مدح و ثناء میں غیر معمولی طور پر رطب اللسان نظر آتے ہیں، یا نسفی کو اس بات پر حیرت ہے کہ اس کو مختلف علوم و فنون میں تبحر حاصل تھا، اور ان سب علوم میں وہ مصنف تھا، ابن سعید اس کو فلسفہ کا امام مانتا ہے، نقہ میں اس کی عمارت کو غیر معمولی طور پر سراہتا ہے،

شعنی اس کو نجم الاسلام کے لقب سے یاد کرتا ہے، ابن ابی ایوبہ اس کو فقہ و خلافیات میں بکاثر و ذکاوت قرار دیتا ہے، ابن البار کہتا ہے کہ کمالات علمی و ملی میں اندلس میں اس کا کوئی ہمسر نہیں ہوا، روایت سے زیادہ روایت اس پر غالب تھی اور علوم قدیمہ میں تو اس کو امامت کا رتبہ حاصل تھا، لوگ طب و فقہ دونوں میں اپنے مشکلات اس سے حل کرتے اور فتویٰ طلب کرتے تھے،

البتہ اس موقع پر یہ یاد رکھنا چاہیے کہ فلسفہ میں تبحر رکھنے کے باوجود یونانی زبان و ادب سے قطعاً ناواقف تھا، ارسطو کی کتاب الشعر کی شرح میں وہ موقع موقع پر عثرہ اور نابغہ وغیرہ شنائے جاہلیت کے کلام کو تمثیلاً پیش کرتا ہے، لیکن باوجود اس کے اسی کتاب سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ یونانی ادب کی واقفیت سے وہ کوسون دور ہو، یونانی شاعری میں ٹریچڈی، کپڈی، ڈراہ اور ایپک، وغیرہ شاعری کی متعدد قسمیں ہیں، جنک کسی شخص کو سونکلیر، ایلوس، اور ہومر وغیرہ کے کلام پر عبور نہ ہو وہ ان اقسام کی اصلی حقیقت سمجھ نہیں سکتا، اسی طرح عربی شاعری میں تشبیب، مدح و ذم، قصیدہ، خانہ ویرانی کی تصویر، ادنیٰ یا گھوڑے کی تعریف، غریب الوطنی اور بے بسی کا اظہار، وغیرہ شاعری کی بیسیوں قسمیں ہیں، اور یونانی شاعری کے اقسام سے عربی شاعری کو کوئی نسبت نہیں، ممکن ہے کہ کسی سادہ مضمون کو عثرہ اسی طرح ادا کر گیا ہو جس طرح ہومر نے اس کو ادا کیا ہے، لیکن مضامین کے اس توار سے یونانی اور عربی شاعری کی اصلی حقیقت کے اتحاد پر استدلال نہیں ہو سکتا،

ابن رشد ٹریچڈی اور کپڈی کی حقیقت یہ سمجھتا ہے کہ ٹریچڈی مدحیہ شاعری اور کپڈی جو آمیز شاعری کا نام ہے، اس بنا پر وہ اہل عرب کے مدح و ذم کے کلام سے بلکہ خود قرآن مجید سے اونکی مثالیں تلاش کرنے کی یہود پر ہوشش میں دماغ پاشی کرتا ہے، کہیں کہیں وہ اپنی تصنیفات میں دیگر

سطح والے ادب پر گزر چکے ہیں، سلاہ الدیاج المذہب صفحہ ۲۸۴، ۲۸۵ یہ کچھ ابن رشد کی خصوصیت نہیں، بلکہ تقریباً یہی حال تمام مسلمان شارحین ارسطو کا ہے، ابن سینا کی کتاب الشفا سے میں چند اقتباسات پیش کرتا ہوں (بقیہ صفحہ ۱۰۹ پر)

فلسفہ کی طرح یونانی اصطلاحات کے ضمنی و اشتقاقی منہ بیان کرنے لگتا ہے جس سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ وہ یونانی زبان سے واقف ہے، لیکن بد قسمتی سے ان مواقع پر وہ یاد دسرون سے نقل کرتا ہے، یا اگر اپنی طرف سے لکھتا ہے تو فاش غلطیوں میں مبتلا ہوتا ہے، اسی طرح یونانی فلسفہ اور فلسفہ کے مختلف فرقوں کے اسما کو بھی اس نے غلط لکھا کر دیا ہے، چنانچہ اکثر حکم پر دنا گورس اور فیثا غورس میں وہ فرق نہیں کرتا، کہیں کہیں دیا کرٹیس اور کیرٹیس آپس میں غلط لکھ گئے ہیں، ہر تلبہ اس کے نزدیک فلسفہ کا ایک فرقہ ہے جو ہر قبیلوں کے جانب منسوب ہے، اس فرقہ کا پہلا فلسفی سقراط تھا، اتانا گورس کو وہ ایک اہلین فرقہ سمجھتا ہے، بغرض ناموں میں غلط لکھی مثالیں اسکی کتابوں میں بکثرت ملتی ہیں، اور یہ سب غلطیاں محض اس وجہ سے ہوئی ہیں کہ وہ یونانی زبان سے واقف نہ تھا۔

دوسرے ان غلطیوں کی اصلاح یونانی زبان و تاریخ کے واقف کار کے لیے مشکل نہیں۔

علم ہیئت کے بعض علمی اکتشافات بھی اس کے جانب منسوب ہیں، چنانچہ قمر آفتاب میں دھبوں اور داغوں کا اکتشاف سب سے پہلے اسی نے کیا، اس کے علاوہ عام طور پر یہ مشہور ہے کہ امریکہ کا اکتشاف سب سے پہلے یورپ والوں نے کیا ہے، لیکن کولمبس (کشف امریکہ) کا خود اپنا بیان ہے کہ اس خیال کی جانب جس چیز نے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) جسے معلوم ہوگا کہ ابن سینا بھی ان غلطیوں سے پاک نہیں ہے، ابن سینا کہتا ہے: "ملا غودیا (ٹریچیدی) کا جزار حسب ذیل ہوتے ہیں، جز اول عربی اشعار کی تشبیب کے مثل ہوتا ہے، اس کو نقل کرتے ہیں، دوسرے جز کو فوج رکاب اور تیرے جز کو کھانے کہتے ہیں، ٹریچیدی کوئی آدمی ملوگا لاکے لڑتے ہیں، دوسری جگہ لکھا ہے: "ڈراواہ اشعار میں جن شخص واحد یا اشعار معلوم کے متعلق کچھ بیان کیا جائے، ایک وہ نظم جس میں بادشاہ کی محبتیں بیان کی جاتی ہیں، ٹریچیدی وہ نظم جس میں شخص واحد کے افعال حسنی تصور کیے جاتی ہیں، ایک ہی وہ نظم جس میں شخص واحد کے افعال تسمیہ کو لکھ بیان کیے جاتے ہیں، ابن سینا کی کتاب اشعار کا بڑا حصہ ٹریچیدی کی تفصیل کے نذر ہوا ہے، لیکن ہر قدم پر ٹھوکر کھائی ہے، البتہ یہ غنیمت ہے کہ ابن رشد کی طرح اشعار عرب سے شواہد میں پیش کیے ہیں،

ابن رشد بیان صفحہ ۳۱، ۳۲ یورپ کی داغی ترقی کی تاریخ ڈیپر صفحہ ۳۹

یہ ایک بربری خاندان میں قرظیہ میں مشہور میں پیدا ہوا، نہایت ذہین دوزکی اور نامور فاضل تھا، ابن رشد سے طب کی تحصیل کرتا تھا، لیکن اس کے انتقال کے بعد یوسف بن موراطیر سے کیمیا کی حدیث اور عربیت میں بھی کمال حاصل تھا، ناصر اور مستنصر کے دربار میں دونوں طبابت کی خدمت انجام دی،

ابن رشد کے شاگردوں میں ایک دوسرا طبیب ابو جعفر احمد بن سابق بھی بہت نامور ہوا ہے، صحابجات میں یکتائے عصر تھا اور ناصر کے دربار میں طبیب قاصم تھا، مستنصر کے عہد حکومت میں وفات پائی،

(۵)

ابن رشد کا طرز تصنیف

ابن رشد مختلف علوم و فنون میں کمال رکھتا تھا اور ان سب میں یکساں مصنف تھا، اس کی کتابیں ہر فن میں پائی جاتی ہیں، صرف و نحو، اصول فقہ، فقہ، علم کلام، منطق، فلسفہ، علم النفس، علم الاخلاق، طبیعیات، پالیٹکس، علم الحيوان، علم التشریح، ہیئت، اور طب، غرض اس عہد کے تمام متداول علوم عقلیہ و نقلیہ میں اس کی متعدد تصنیفیں موجود ہیں،

علوم نقلیہ اور طب و ہیئت کو چھوڑ کر خالص فلسفیانہ مسائل پر جو کتابیں اس نے لکھی ہیں وہ ہیں

طرح کی ہیں :-

ایک قسم کی کتابیں وہ ہیں جو یونانی تصنیفات کے شروع و خلاصے ہیں، دوسری وہ ہیں جو اس نے

بلور خود لکھی ہیں، مگر ان میں بھی خاصکر فلسفہ کی کتابیں اس بحث میں زیادہ ہیں کہ ارسطو کے مقابلہ میں

تکلیفیں اسلام نے، ابن سینا نے، فارابی نے جو کچھ لکھا ہے سب غلط ہے، یا یہ کہ ابن سینا اور فارابی نے فلسفہ کے

جو بعض مسائل اپنی طرف سے اختراع کیے ہیں ان کو ارسطو کی جانب منسوب کرنا غلطی ہے، اور وہ خود بھی فی
نفسہ غلط ہیں، تیسری قسم کی وہ کتابیں ہیں جن میں اشاعرہ متکلمین کی مخالفت علم کلام کے مسائل میں کی
گئی ہے، تو گویا ابن رشد کی تصنیفات کی یہ تین فرضیں ہیں:-

(۱) یونانی تصنیفات خاصاً کتب ارسطو کی تشریح و تفسیح۔

(۲) ارسطو کے مقابلہ میں ابن سینا اور فارابی کی تغلیط،

(۳) اشاعرہ متکلمین کی رد۔

یہ تین مقاصد ابن رشد کی تصنیفات کی بنا رہیں اور ان میں کو پیش نظر رکھ کر اس نے فلسفہ میں خاصہ زسائی
کی ہے، اس کا اسے یہ کہنا بیجا نہ ہوگا کہ ابن رشد فلسفہ یونان خاصاً ارسطو کا ترا مقلد اور پیرو تھا، اس سے
زیادہ اس کے فلسفہ کی کوئی قیمت نہیں، لیکن یورپ میں یہودیوں کے ذریعہ سے جو خیالات اسکے پہنچے تھے
تو چونکہ نئی شکل میں پہنچے تھے، اسلئے مدتوں ابن رشد اپنے خیالات کا مورجہ سمجھا جاتا رہا،

یورپ میں ابن رشد کی قدر کا ایک بڑا سبب یہ بھی تھا کہ باشندگان یورپ فلسفہ سے نئے نئے آشنا
ہوئے تھے اور اس وقت فلسفہ کی تحصیل کا بجز اس کے کوئی طریقہ نہ تھا کہ ارسطو کا مطالعہ کیا جاتا اور
ارسطو کا اصلی شاہج ابن رشد تھا، اس بنا پر یورپ میں ابن رشد کی شہرت محض ادس کی طبی اور
فلسفیانہ کتابوں کی بدولت ہوئی، قلب میں اس کی کتاب الکلیات کی بہت شہرت تھی تاہم، اس فن میں
اس کا درجہ لوگوں کی نگاہ میں ابن سینا سے ہمیشہ کم رہا، اور جو شہرت شیخ کے قانون کو یورپ میں حاصل ہوئی
وہ ابن رشد کی کتاب الکلیات کو کسی نصیب نہ ہو سکی، قلب میں ابن رشد کو جالینوس کا پیرو تھا، اور
ادس کی طبی تصنیفات کی شرحیں بھی اس نے کی ہیں، لیکن جہاں جہاں جالینوس نے ارسطو
کی مخالفت کی ہے، وہاں ابن رشد جالینوس کو چھوڑ کر ارسطو کا موافق ہو گیا ہے، چنانچہ ارسطو اور جالینوس میں

ملہ انساٹلو پریڈیاڈ کراہن رشد

یہ اختلاف ہو کہ دماغ و قلب میں سے کس عضو کو ام الاعضا کی حیثیت حاصل ہو، ارسطو قلب کو ترجیح دیتا ہے، اور جالینوس دماغ کو، ابن رشد نے ارسطو کا قول اختیار کیا ہے،

فلسفہ میں ابن رشد کا بڑا کارنامہ یہ تھا کہ اس نے ارسطو کی شرحیں اور خلاصے لکھے، ابن رشد کے پہلے اندلس میں جو فلاسفہ پیدا ہوئے اون میں ابن باجہ بہت مشہور ہوا، اوس کی زندگی نے دماغ کی اور مہیوت مرگیا، اسلئے اس کام کو وہ انجام نہ دے سکا، ابن فضل جو ابن رشد کا نایت مداح استاد تھا اس نے شاگرد کو اس بات کی جانب توجہ دلائی کہ ارسطو کی جتنی شرحیں اس وقت تک کی گئی ہیں، اصوات، منطق، اور اکثر غلط ہیں، اسلئے تم کو یہ خدمت انجام دینی چاہیے،

ابن رشد کا خود اپنا بیان ہے کہ ایک دن ابن فضل نے مجھے بلایا، جب میں گیا تو اس نے کہا کہ آج امیر المؤمنین (یوسف بن عبد المؤمن) افسوس کرتے تھے کہ ارسطو کا فلسفہ بہت دقیق ہے اور مترجمین نے ترجمے اچھے نہیں کیے ہیں، کوئی شخص آداهہ ہو جاتا تو اس کا خلاصہ کر کے اس کو سیرا نعم بنا دیتا، اب میں تم پر یہ کام انجام نہیں دے سکتا، میری عمر بہت آگئی اور امیر المؤمنین کی خدمت سے فرصت بھی نہیں ہوتی، تم آداهہ ہو جاؤ تو کچھ شکل نہیں اور تم اس کو بوجہ کر بھی سکتے ہو، ابن رشد کہتا ہے کہ میں نے ابن فضل سے وعدہ کر لیا، اور اسی دن سے ارسطو کی کتابوں کی شرحیں لکھنا شروع کیں،

ابن رشد نے ارسطو کی جو شرحیں لکھی تھیں وہ تین طرح کی ہیں:— (۱) شروع بسطہ، ان میں متن کے ہر فقرہ کو الگ الگ نقل کر کے اس کی شرح کی ہے، (۲) شروع متوسطہ ان میں تمام متن نقل نہیں کیا ہے، بلکہ اس کے ابتدائی الفاظ لکھ کر اس کی شرح کی ہے، (۳) مختصات، جن میں وہ متن سے عرض نہیں کرتا، بطور خود مطالب بیان کرتا جاتا ہے، شروع بسطہ ابن رشد کے اولیات میں داخل ہیں، اسلئے کہ ابن سینا وغیرہ نے شروع ارسطو میں صرف تفسیر و تالیف سے کام لیا تھا ان شروع میں وہ متن کو لفظ قائل سے اور شرح کو قول سے

سے ابن رشد، ربنا نم، اسلئے ربنا کا یہ عجیب خیال ہے کہ ابن رشد نے یہ طرز قرآن کی تفسیروں سے اخذ کیا تھا (تیسری صفحہ صفحہ آئندہ ہے)

ممتاز کر کے لکھا ہے، یہ کتابیں عموماً مقالات پر مشتمل ہیں جن کی تقسیم ابواب و فصول میں کمی گئی ہو، شروع ہیبت
صرت یہ تین تالیفات کتاب مابعد الطبیعیات، تلخیص کتاب الطبیعیات، تلخیص کتاب الحیوان
شرح کی تیسری قسم مختصات ہیں وہ اپنی پسند کے مطابق مطالب کو بیان کرتا ہے، کہیں
دیگر خلاصہ کے خیالات کو رد کرتا ہے، بیچ بیچ میں ابن سینا کی تردید بھی کرتا جاتا ہے اور کہیں کہیں اپنی طرف سے
دلائل قائم کرتا ہے، لیکن باوجود اس تمام حدت و اصلاح کے اس نے مختصات کے ناموں میں کوئی ترمیم نہیں
کی ہے اور ارسطو نے جو نام رکھے تھے وہ بعینہ رہنے دیئے ہیں۔

ابن رشد کی بعض تقریروں سے پتہ چلتا ہے کہ شروع متوسطہ اور مختصات کو ختم کرنے کے بعد شروع ہیبت
میں اس نے ہاتھ لگایا ہے، چنانچہ ۱۱۳۰ء میں کتاب الطبیعیات کی جو شرح ہیبت اس نے ختم کی ہے اور سچ آخر
میں یہ جملہ تحریر کیا ہے :-

”میں اس کے قبل اسی کتاب کی ایک متوسطہ شرح لکھ چکا ہوں۔“

اس کے علاوہ اپنی بعض شروع متوسطہ میں یہ وعدہ کرتا ہے کہ آئندہ اس سے بڑھی شرحیں لکھوں گا، اس کے
بعض جملوں سے ان شرحوں کی تصنیف کی تاریخیں بھی معلوم ہوتی ہیں، چنانچہ انھیں اشارات کے ذریعہ ہم
بعض کتابوں کی حسب ذیل سنہ و تاریخیں مقرر کر سکتے ہیں،

۱۱۳۰ء شرح کتاب السماء و العالم اشبیلیہ میں

۱۱۳۱ء شرح کتاب الخطابۃ و کتاب الشعر
اور ا بعد الطبیعیات کی شرح متوسطہ قرطبہ میں

(بقیہ ماضیہ صفحہ گذشتہ) خدا بیک شرح کے اس طرز سے واقف نہ تھے، چنانچہ اللہ تعالیٰ کی کتابوں کی شرح بھی مرضی وغیرہ دیا، انھانے اسی طرح
کی جو کہ متن و شرح میں امتیاز نہیں رہتا، لیکن ابن شد کے نام میں یہ طرز عموماً متروک ہو گیا تھا، چنانچہ امام رازی نے ابن سینا کی اشعار
کی شرح اسی طرز پر لکھی جس طرز پر ابن رشد نے ارسطو کی شرح لکھی تھی، مثلاً انسانی کلچر پیڈیا،

۱۱۶ء.....	کتاب الاخلاق بنام بقوماغوس کی شرح متوسط.....	قطب مین
۱۱۷ء.....	رسالہ جواہر الکون کے بعض اجزاء.....	مراکو مین
۱۱۸ء.....	رسالہ کشف مناجیح الاولیاء.....	شیشلی مین
۱۱۹ء.....	کتاب الطبیعات کی شرح بسیط.....
۱۲۰ء.....	شرح کتاب الاسطقات بجالینوس.....
۱۲۱ء.....	بعض الاسئلة و دلائل جریبہ فی المنطق.....	بزمانہ جلاوطنی

ارسطو کی حسب ذیل کتابوں پر ابن رشد کی تینوں طرح کی شرحیں اب تک موجود ہیں جن میں سے بعض اصل عربی ہیں، بعض عبرانی میں ہیں، اور بعض لاطینی زبان میں، انہاں طبعاً الثانیہ، کتاب الطبیعات، کتاب السماء، کتاب النفس، اور کتاب مسالجد الطبیعات، ابن رشد نے قریب قریب ارسطو کی کل کتابوں پر تینوں طرح کی شرحیں لکھی تھیں لیکن ان کے علاوہ دوسری شرحیں پوری پوری موجود نہیں ہیں۔ بعض کتابوں کی صرف شرح متوسط محفوظ ہیں، بعضوں کی شرح بسیط محفوظ ہیں۔ اور بعضوں کی تینوں محفوظ ہیں۔ ان اہل بیتہ یہ خیال کیا جاتا ہے کہ ابن رشد نے ارسطو کی کتاب الجوان کی پوری شرح غالباً نہیں لکھی، کیونکہ اس کے تمام سوانح نگار اس بات پر متفق ہیں کہ کتاب الجوان کے دس بابوں کی شرح کا کہیں پتہ نہیں چلتا اور جو شرح موجود ہے وہ گیارہویں باب سے ہے، ابن ابی اصیبعہ اور عبد الواحد نے شرح کتاب الجوان کا تذکرہ کیا ہے، لیکن وہی نے صاف تصریح کر دی ہے کہ اس میں اول کے دس بابوں کی شرح شامل نہیں ہے، اسیکو ریل لائبریری کی قدیم فہرستوں میں بھی اس کا نمبر موجود ہے، لیکن اب کتاب کا کوئی اصل نسخہ محفوظ نہیں رہا۔

اس کے علاوہ ابن رشد نے ارسطو کی کتاب السیاستہ کی بھی شرح نہیں لکھی، اس کے متعلق کتاب الاخلاق

کی شرح میں وہ خود یہ غدر خواہی کرتا ہے کہ ارسطو کی کتاب السیاستہ کا عربی ترجمہ اسپین میں دستیاب نہیں ہوتا، افلاطون کی کتاب المجموعہ تیرہ کی جو شرح لکھی ہے اس کے دیباچہ میں بھی اس نے اسی طرح کی غدر خواہی کی ہے کہ ارسطو کی کتاب السیاستہ اس کو دستیاب نہیں ہوئی، اس لیے بدرجہہ مجموعہ کی شرح شروع کی ہے،

ابن رشد کی تصنیفات کے لاطینی ترجمے جو شائع ہوئے ہیں ان کے دیکھنے سے پتہ چلتا ہے کہ ارسطو کی کتاب ابعد الطبیعات کے گیارہویں، تیرہویں اور چودھویں بابوں کے عربی نسخے بھی اس کو دستیاب نہیں ہوئے، کیونکہ ان ابواب کی کوئی بھی شرح کہیں موجود نہیں ہے، لیکن موسیو نیک نے ان ابواب کی ایک شرح متوسطہ عبرانی زبان میں کہیں فراہم کی تھی، موسیو اسٹیفانی نے بھی ابعد الطبیعات کی پوری شرح کے ایک نسخہ کا پتہ چلایا ہے جس کے بعض اجزاء تو بالکل نئے ہیں اور بعض اجزاء موجودہ نسخوں سے مختلف ہیں، لیکن یہ معلوم ہو سکا کہ ان نسخوں میں صحیح نسخوں سے ہے،

بعض مستشرقین مثلاً ڈی دلف، اور ڈی روسی کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن رشد نے ارسطو کی کتاب الموسیقی کی بھی شرحیں لکھی تھیں، لیکن ابن رشد کا کوئی قدیم نسخہ بچا اس کتاب کا تذکرہ نہیں کرتا، اس بنا پر یہ زیادہ ترین قیاس ہے کہ ان مستشرقین کو کتاب کے نام سے دھوکا ہو گیا، یہ اصل میں کتاب الشعر کی شرح ہے، اور چونکہ عبرانی زبان میں شعر و موسیقی کے لیے ایک ہی لفظ مستعمل ہے اس لیے کوئی تعجب نہیں کہ کتاب الشعر کو یہ کتاب الموسیقی سمجھے ہوں، برنارڈ ڈینگو کہتا ہے، کہ تسطیفین میں کتاب النبات کا ایک قدیم لاطینی نسخہ بھی اس کی نظر سے گزرا ہے، لیکن یہ عجیب بات ہے کہ ابن ابی اصیبعہ، ذہبی اور عبد الواحد کسی نے ابن رشد کی تصنیفات میں اس کا تذکرہ نہیں کیا، اور غالباً برنارڈ کو بھی ڈی روسی وغیرہ کی طرح کسی کتاب پر غلط شبہہ ہو گیا ہوگا، ورنہ کوئی وجہ نہیں کہ اسکیوریل لا سیریری کی نہرستین اور الماریان بھی سوانح بشاردون کی طرح بالکل خاموش ہیں، اسی طرح ایک اور مستشرق

فریکیش کا بیان ہے کہ علم الغیاضہ پر بھی ابن رشد کے بعض تعانیف موجود ہیں، لیکن یہ سب غلط سلسلہ باتیں ہیں جو ابن رشد کی جانب منسوب کر دی گئی ہیں، اگلے زمانہ میں کسی مشہور مصنف کی صحیح اور مشکوک تصنیفات کا امتیاز بہت مشکل سے ہوتا تھا، خود ارسطو کی جانب بہت سی بے اصل نقضہ کہانیوں کی کتابوں کی نسبت کر دی گئی ہے، اور قجب یہ ہے کہ بڑے بڑے مصنفین مثلاً سیر و وغیرہ کو بھی ارسطو کی یہی بے اصل کتاب میں بتیائی ہیں

(۶)

ابن رشد کی تصنیفات

اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ ابن رشد نے ارسطو کی صرف حسب ذیل کتابوں پر تینوں طرح کی شرحیں لکھی تھیں، کتاب البرہان، کتاب السار و العالم، کتاب الطبیعیات، کتاب النفس، کتابا بعد الطبیعیات ان کے علاوہ حسب ذیل کتابوں کی تلخیص کی مجموعہ کتب منطوق، (باستثنائے کتاب البرہان) کتاب الخطا بہ، کتاب المشور، کتاب التولید و الاغمال، کتاب الاثار العلویہ، کتاب الاخلاق لبقواخص، کتاب بحسب المحسوس کتاب ایحوان، کتاب تولد ایحوان، تو اس کاظ سے ارسطو کی فلسفیانہ کتابوں کی تینوں طرح کی شرحوں کو ملا کہ ابن رشد کے شرح و تفصیلات کی تعداد ۲۴ ہوتی ہے، ان کے علاوہ اطلاق کی مجموعیت کی شرح اور وہ چھوٹے چھوٹے رسالے جو اس نے از خود تصنیف کیے ہیں الگ ہیں،

فلسفہ کی کتابوں کے علاوہ اور مختلف علوم پر اس کی بیشمار کتابیں ہیں، اس کو مختلف علوم و فنون میں کمال حاصل تھا اور خود اس کے ذاتی حالات بھی اس طرح کے تھے کہ اس کو مختلف علوم و فنون کے جانب متوجہ ہونا پڑتا تھا، وہ فقہ تھا، طبیب تھا، اور مدون تصانیف کی خدمت انجام دیتی تھی، اپنے ذاتی شوق کی بنا پر

وہ ایک رصد کا مہتمم تھا اور اسی رصد سے اس نے آفتاب کے دھبوں اور داغوں کا انکشاف کیا تھا، ان مختلف حیثیات کی بنا پر ان سب علوم میں الگ الگ اس کی تصنیفات موجود ہیں،

لیکن اس کی تمام تصنیفات کی اصلی تعداد اور ادن کے ناموں کی اہلی تحقیق بہت مشکل ہے، اس کے عرب سوانح نگار تصنیفات کی تعداد اور ادن کے ناموں کے بارے میں ایک دوسرے سے سخت اختلاف رکھتے ہیں، کہیں کہیں ایک ہی نام کی کتاب کا تذکرہ بار بار آ گیا ہے، کہیں ایک ہی کتاب کو ادنوں نے کئی ناموں سے متعدد جگہ لکھ دیا ہے، اور کہیں ادنوں نے کئی ناموں کو ملا کر ایک نام کر دیا ہے، غرض عرب سوانح نگاروں کی غمخیزوں میں بڑا غلط ملط ہے، اور تصنیفات کی ٹھیک تعداد کا پتہ نہیں چلتا،

اسکیوریل لائبریری میں فارابی، ابن سینا، اور ابن رشد، کی جو کتابیں اب تک موجود ہیں ادن میں ابن رشد کی تصنیفات کی تعداد ۸ ہے، جو فلسفہ، طب، علم کلام، فقہ، و اصول فقہ، علم نحو، اور علم ہیئت کی کتابوں پر مشتمل ہیں، ابن الابار نے صرف چار تصنیفات کا تذکرہ کیا ہے، جن میں سے ایک فقہ میں، ایک طب میں، ایک اصول فقہ میں، اور ایک علم نجوم میں ہے، ابن ابی ایصبعہ کے بیان کے مطابق ابن رشد کی کل تصنیفات کی تعداد ۱۰۵ ہے اور ذہبی نے ابن رشد کی تصنیفات ۵، گنوائی ہیں، لیکن ذہبی کا بیان بھی اس عیب سے پاک نہیں ہے کہ ایک نام بیسیوں جگہ آیا ہے، باوجود اس کے ذہبی کی روایت ابن ابی ایصبعہ سے زیادہ قابل وثوق ہے، کیونکہ ابن ابی ایصبعہ نے کئی کتابوں کی غلط نسبت ابن رشد کے جانب کر دی ہے اور کئی کتابوں کو چھوڑ گیا ہے،

بہر حال ان تمام روایتوں کو یکجا کر کے اپنی طرف جذب و اصلاح کے ساتھ ہم ایک ایک

نہ کی کتابوں کو الگ الگ ذکر کرتے ہیں اور جا بجا اختلاف روایت اور صحت و غلطی کے جانب بھی اشارہ کرتے جائیگی،

(۱)

فلسفہ کی تصنیفات

نمبر شمار	نام کتاب	موجود یا غیر موجود	عرب نویسین کی روایت	فائدہ کیفیت
۱	جو ابراہیم لکون یا ہرام العلویہ	x x	ابن ابی ایسیہ ذہبی	اسکیوریل لائبریری کی خدمت میں اس نام کی کئی کتابوں کا تذکرہ ہے، غالباً اس مضمون پر ابن رشد نے معلقہ ادوات میں کئی رسالے لکھے ہیں،
۲	مقالہ فی اتصال عقل المتاریق بالانسان مقالہ فی اتصال عقل بالانسان	دو نون لاطینی اور عبرانی زبانوں میں موجود ہیں،	ابن ابی ایسیہ ذہبی	
۳	مقالہ اس مضمون پر عقل ہیولانی مورثاً کا عقل کر سکتی ہو یا نہیں؟	عبرانی اور لاطینی میں موجود ہے	ابن ابی ایسیہ	اس مضمون پر نام کے نوٹس سے اختلاف کے ساتھ دو رسالے لاطینی زبان میں ہیں، ایک ورنس میں سینٹ مارک لائبریری میں دوسرا ہیریول لائبریری پیرس میں
۵	شرح رسالہ اتصال عقل بالانسان لابن بابہ	اسکیوریل لائبریری میں موجود ہے	ذہبی	

نمبر شمار	نام کتاب	موجود یا غیر موجود	عرب مؤرخین کی روایت	فاہد کیفیت
۶	المسائل المنطقية	عبرانی زبان میں ایک نسخہ موجود ہے۔	x x	x x
۷	المقائس الشرطية	ایکویریل لائبریری میں موجود ہے،	ذہبی	x x
۸	مقالہ فی المقدّمہ المطلقة	لاطینی نسخہ موجود ہیں	ذہبی	x x
۹	تخصیص منطقیات ارسطو	عبرانی اور اصل عربی میں موجود ہے،	غالباً یہ وہی کتاب ہے جسکو	x x
			ابن ابی اصیبعہ نے ہنفری	
			فی المنطق کے نام سے لکھا ہے،	
۱۰	سبادی الفسلفہ	اصل عربی نسخہ ایکویریل لائبریری میں موجود ہے،	x x	یہ کتاب حسب ذیل بارہ رساؤں پر مشتمل ہے (۱) تفریح و معمول کی بحث (۲) تعریف کی حقیقت (۳) انا و لطیفاً (۴) انا و لطیفاً (۵) تفضایا (۶) تفضیہ صاوتہ و کافہ (۷) تفضیہ دائرہ و ضروریہ (۸) نظریہ تریب بنظر (۹) لزوم تمجید (۱۰) قیاس انترانی کے متعلق فارابی کے خیالات (۱۱) نقد بر صرہ (۱۲) قواعد نفسیہ (۱۳) قواعد سماعت (۱۴) عوامل ربط

نمبر شمار	نام کتاب	موجود یا غیر موجود	عرب مؤرخین کی روایت	فائدہ کیفیت
۱۱	شرح کتاب الجہوریۃ لا فلاطون	اسکیوریل لائبریری کی فہرست میں اسکا تذکرہ ہے اور عربی و لاطینی زبانوں میں اس کے نسخے موجود ہیں۔	x x	x x
۱۲	مقالہ اس موضوع پر کہ قارابی نے منطق پر جو کچھ کہا ہے وہ ارسطو کے خیالات کے مطابق ہے یا اس سے کچھ زیادہ ناقص ہے،	اسکیوریل لائبریری میں موجود ہے،	ابن ابی اسبہ	x x
۱۳	مختص مقالات ابو نصر الفارابی فی المنطق	اسکیوریل لائبریری میں موجود ہے	x x	x x
۱۴	کتاب فیما خالفہ ابو نصر ارسطو طالیس فی کتاب البرہان من تہبہ و توہین البرہان والحدود،	x x	ابن ابی اسبہ	
۱۵	ایک مقالہ میں اس بات سے بحث کی کہ ابن سینا نے موجودات کی تقسیم ہے،	عربی زبان میں اسیریل لائبریری پیرس میں موجود ہے،	ابن ابی اسبہ	

نمبر شمار	نام کتاب	موجود یا غیر موجود	عرب مؤرخین کی روایت	خاصہ کیفیت
	مکن علی الاطلاق، مکن بالذات واجب بالغیر اور واجب بالذات کی جانب جو کی ہے وہ غلط ہے،			
۱۴	تخصیص الآتیمات لنقیو لادس	اسکیوریل لائبریری میں موجود ہے،	ابن ابی ایصیہ	
۱۶	مقالہ اس بحث میں کہ کیا خدا جزئیات کا عالم ہے؟	اسکیوریل لائبریری	x	
۱۸	مقالہ فی القدم و الحدوث	x	ذہبی	
۱۹	کتاب فی الغصص عن مسائل وقعت فی السلم الالہی فی کتاب الشفاء لابن سینا۔	x x	ابن ابی ایصیہ	
۲۰	ایک کتاب میں یہ ثابت کیا ہے کہ مادہ اولیٰ پر جو اعتراضات کیے جاتے ہیں وہ باطل ہیں بلکہ اسطونے	x x	ابن ابی ایصیہ	

نمبر شمار	نام کتاب	موجود یا غیر موجود	عرب مؤرخین کی روایت	خاندان کیفیت
	اس کے وجود پر جو دلیل قائم کی ہے وہ صحیح ہے،			
۲۱	مقالہ فی الزمان	x x	ابن ابی اصمیرہ ذہبی	
۲۲	المسائل الفلسفیه	x x	x x	
۲۳	رسالہ فی النقل والمعقول	اصل عربی نسخہ اسکویال لابسیری میں ہے	ابن ابی اصمیرہ کے قریب قریب رسالہ نقل کا ذکر کیا ہے	
۲۴	شرح کتاب عقل لاسنندہ افروسی	عبرانی زبان میں اسکویال لابسیری میں ہے،	x x	
۲۵	بعض الاسئلہ علی کتاب النفس	x x	ذہبی	
۲۶	مقالہ فی علم النفس	x x	ذہبی	
۲۶	مقالہ آخری فی علم النفس	x x	ذہبی	
۲۸	المسائل علی الافلاک والارض	x x	x x	

اس کے علاوہ اور جو کتابیں ابن رشد کی جانب منسوب ہیں یا اون کی غلط نسبت کر دی گئی ہیں اور یا ابن رشد کی تصنیفات کے ذیل میں اون کا نام کر رہ کر آ گیا ہے، شرح رسالہ حمی بن یقطان بن طفیل اور شرح رسالہ حیوۃ المعتزل لابن باجہ بھی ابن رشد کی جانب منسوب ہیں، حالانکہ یہ بعض یہودی فلسفہ کی تصنیف ہیں، ڈی ہرلاٹ نے سراج الملوک کا نام بھی لیا ہے، لیکن یہ بالکل غلط نسبت ہے

یہ کتاب ابو بکر محمد طروش کی تصنیف ہے،



(۲)

(طب کی تصنیفات)

نمبر شمار	نام کتاب	موجود یا غیر موجود	عرب مؤرخین کی روایت	خانہ کیفیت
۱	کتاب الکلیات	بعض اجزاء اصل عربی میں اور لاطینی زبان میں اسکیوریال لائبریری میں موجود ہیں،	ابن ابی اصیبعہ، ذہبی ابن الابار،	
۲	شرح اجزہ ابن سینا	اصل عربی اسکوریال میں آکسفورڈ میں، لندن میں اور پیرس میں موجود ہے،	ابن ابی اصیبعہ، ذہبی حاجی خلیفہ	
۳	مقالہ فی التریاق	اصل عربی اسکوریال میں اور عبرانی اور لاطینی زبانوں میں دوسرے کتب خانوں میں موجود ہے،	ابن ابی اصیبعہ، ذہبی	
۴	کلام علی سلسلہ	عبرانی زبان میں	ذہبی	

نمبر شمار	نام کتاب	موجود یا غیر موجود	عرب مؤرخین کی روایت	خاندان کیفیت
	من اللعل والاعراض	لیڈن میں موجود ہے،		
۵	تخصیص کتاب التوتون بجالینوس		ابن ابی اصیبه	یہ متنوں کا مبین اصل عربی متن ہے۔ بجز عربی میں موجود ہیں۔
۶	تخصیص کتاب التوتون الطبیعیۃ بجالینوس		ابن ابی اصیبه	
۷	تخصیص کتاب اللعل والاعراض بجالینوس		ابن ابی اصیبه	
۸	تخصیص کتاب الاسطقات بجالینوس		ان پانچوں کتابوں کا تذکرہ ابن ابی اصیبه نے کیا ہے،	اسکو ریاض الاسکرزی نے عربی میں موجود ہیں
۹	تخصیص کتاب المزاج بجالینوس			
۱۰	تخصیص کتاب حیلۃ البرد بجالینوس			
۱۱	تخصیص کتاب الحیات بجالینوس			
۱۲	تخصیص کتاب الادویہ المفردہ بجالینوس			
۱۳	مقالہ فی المزاج	عربی زبان میں اسکویڈیال	ابن ابی اصیبه	یہ تخصیص کتاب المزاج

نمبر شمار	نام کتاب	وجود یا غیر موجود	عرب مؤرخین کی روایت	خاندان کیفیت
		میں موجود ہے		بجالیئوس کے علاوہ ہے
۱۳	مقالہ فی حیلۃ البرا	عبرانی زبان میں موجود ہے		یہ حیلۃ البرا بجالیئوس کی تکفیس کے علاوہ ہے،
۱۵	مقالہ فی المزاج المتعدل	اسکیوریال میں ہے	ذہبی	
۱۶	De operatione	لاطینی زبان میں اسکیوریال میں ہے،	x x	
۱۶	Contra De medicina laxativa	لاطینی زبان میں اسکیوریال میں ہے۔	x x	
۱۸	مقالہ فی نواب الحی	x x	ابن ابی ایسیبہ	
۱۹	مقالہ فی حیات النفس	x x	ابن ابی ایسیبہ	
۲۰	مروجات و مباحث میں ابی بکر ابن اللطیف و میں ابن شدنی رسمہ اللہ و ازنی کتابہ الموسوم بالکلیات		ابن ابی ایسیبہ	ان کے علاوہ اور کتابت میں بھی ابن شدنی کا تذکرہ ہے
(۳)				
فقہ و اصول فقہ کی تصنیفات				
۱	برایۃ التجدد و علاج المقصود	اسکیوریال لائبریری میں	ابن الابرار ابن ابی ایسیبہ	

نمبر شمار	نام کتاب	موجود یا غیر موجود	عرب مؤرخین کی روایت	فائدہ کیفیت
		موجود ہے،	حاجی خلیفہ، ابن زنون	
۲	خلاصۃ المستصفی للفرزالی فی اصول الفقہ	اسکیوریال لائبریری میں موجود ہے،	ابن الابار، ابن زنون ابن ابی الصیبعہ	
۳	x x	لاطینی میں موجود ہے	یونان اترقی	اس کا نام لاطینی زبان میں پڑھانہیں گیا جو حسب ذیل ہے، <i>Vigilia super croves reper to textibus legis civilis</i>
۴	اسباب الاختلاف	تین جلدوں میں عربی زبان میں اسکیوریال لائبریری میں موجود ہے،		ابن شدکی جانب اس کتاب کی نسبت میں بھے شہدہ جو غالباً یہ کتاب ابن کے دادا کی تصنیف ہے،
۵	الدروس الکاملہ فی الفقہ	اسکیوریال لائبریری میں عربی زبان میں موجود ہے	x x	یہ اصلی نام نہیں جو ریتان نے جو نام ذکر کیا ہے اس کا ترجمہ ہے،
۶	مقالہ فی الضحایا	اسکیوریال لائبریری میں موجود ہے،		غالباً یہ اگلی کتاب کے ایک حصہ کا دوسرا نسخہ ہوگا،
۷	تراغیض السلاطین و مختلفہ	اسکیوریال لائبریری میں موجود ہے،	x x	
۸	منہاج الادولہ	x x	ابن ابی الصیبعہ	

ابن ابی اصیبه نے فقہ کی دو تصنیفات کا اور ذکر کیا ہے، کتاب التحصیل اور کتاب المقدمات، کتاب التحصیل کے متعلق یہ تفصیل بھی دی ہے کہ اس میں ابن رشد نے صحابہ اور تابعین اور ائمہ کے اختلافات بیان کئے ہیں، ہر ایک کے دلائل کی تشریح کی ہے، اور پھر خود محاکمہ کیا ہے، لیکن اصل میں ابن ابی اصیبه کو دعو کا ہو گیا ہے، یہ دونوں کتابیں ابن رشد کے دادا کی ہیں جو ابن رشد اکبر کہلائے، کتاب المقدمات مدونہ امام مالک کی شرح ہے، یہ اب مصر میں چھپ گئی ہے،

(۴)

علم کلام کی تصنیفات

نمبر شمار	نام کتاب	موجود یا غیر موجود	عرب مؤرخین کی روایت	خاصہ کیفیت
۱	فصل المقال فیما بین الملکۃ والشریئۃ من الاتصال اور پیرس میں عبرانی زبان میں موجود ہے،	اسکیوریال میں عربی زبان ابن ابی اصیبه، ذہبی	اس کتاب کو پہلے پل اصل عربی میں جی ایچ مولرنے بیچ جو منی سے شائع کیا اسکے بعد اسکی نقلیں کین جی شائے ہوئے	
۲	فصل المقال	اسکیوریال میں موجود ہے	x x	اس کو بھی پہلے پل جی ایچ مولرنے چھاپا تھا،

سے عجیب ہے کہ علامہ شبلی مرحوم کو بھی یہی دعو کا ہوا چنانچہ انھوں نے نہایت شوق سے کتبائے قدویہ سے مقدمات کی نقل منگوائی خیال تھا کہ ایک فلسفی فقہ کے فن کو کھیلکا تو کبہ کچھ لکھے گا، لیکن اس میں ادون کو ناکامی ہوئی اور کتاب کچھ زیادہ پسند نہ آئی قیمتت میں ادون کی تاپسندیدگی یہ تھی کہ فلسفی کی تصنیف نہ تھی، بلکہ ایک فقہ کی تصنیف تھی اور اسی وجہ سے دیگر کتب فقہ اس کو کوئی امتیاز نہ تھا،

نمبر شمار	نام کتاب	موجود یا غیر موجود	عرب مؤلفین کی روایت	خانہ کیفیت
۳	ایک رسالہ اس مضمون پر کہ عالم کے حدوث کے متعلق خلافتہ درنگین کے درمیان حقیقتاً کوئی اختلاف نہیں	اسکیوریال میں موجود ہے	ابن ابی اصیبعہ، ذہبی	
۴	کشف الادلۃ	اسکیوریال میں عربی میں ادب پیرس اور لیڈن میں عبرانی زبان میں موجود ہے	ابن ابی اصیبعہ، ذہبی	اس کو بھی پہلے پہل جی۔ ایچ مولر نے چھاپ کر شائع کیا تھا،
۵	شرح عقیدہ ابن قورم الامام المہدی	اسکیوریال میں موجود ہے۔	ذہبی	اس میں عقائد ابن قورم کو عام طور پر تسلیم کیا ہے،
۶	تہافت تہافت لفظی	اس عربی میں موجود ہے۔	ابن ابی اصیبعہ، ذہبی	
(۵)				
(علم ہائیت کی تصنیفات)				
۱	تخصیص الجملی	عبرانی زبان میں کئی کتبناؤں میں موجود ہے	ذہبی	اس کتاب کا لاطینی زبان میں ترجمہ نہیں ہوا،
۲	ایضاح الیوم کتاب اقلیدس فی الجملی	اسکیوریال میں موجود ہے	ذہبی	

نمبر شمار	نام کتاب	موجود یا غیر موجود	عرب مؤرخین کی روایت	خاصہ کیفیت
۳	مقالہ فی حرکتہ الفلاک	x x	ابن ابی ایسیہ	
۴	مقالہ فی تدویر ہیتہ الافلاک و الثوابت	اسکیوریال میں موجود ہے		

(۶)

علم نجوم کی تصنیفات

۱	کتاب الضروری فی النجوم	اسکیوریال میں موجود ہے	ابن ابی ایسیہ	
۲	مقالہ فی کلمۃ والاسم مشتق	اسکیوریال میں موجود ہے	ذہبی	

مذکورہ بالا تصنیفات جو حذف و اصلاح کے ساتھ ذکر کی گئی ہیں ان کی تعداد ۶۸۰ ہے جو ذہبی اور ابن ابی ایسیہ دونوں کے کلام سے مختلف ہے اور ایک حد تک یہ تعداد صحیح بھی ہے، کیونکہ اس کی بنیاد زیادہ تر اسکیوریال لائبریری اور یورپ کے دیگر کتب خانوں کی فہرستیں ہیں جہاں یہ کتابیں ایک دوسرے سے محفوظ رکھی ہیں۔

(۷)

ابن رشد کی تصنیفات کے قلمی اور مطبوعہ نسخے

ادھر ہم بیان کر چکے ہیں کہ ابن رشد کی تصنیفات مشرق میں کیاب بلکہ ناپید ہیں اور اس کے وجہ بھی ہم بتا چکے ہیں، یورپ و امریکہ کے کتب خانوں کو چھوڑ کر علوم اسلامیہ کا بڑا ذخیرہ قسطنطنیہ اور مصر کے

کتبناون میں مضموناً ہے قاہرہ کے کتبخانہ خدیویہ میں ابن رشد کی صرف حسب ذیل تصنیفات موجود ہیں۔
 شرح ارجوزہ الطب لابن سینا، فصل المقال و ذیلہ، کشف منارج الادولہ، تخیص کتاب ارسطاطالیس فی المنطق
 ان چار کتابوں کے علاوہ مہرین ابن رشد کی کوئی تصنیف نہیں، ہندوستان کے ایک غیر مشہور کتبخانہ مسجد
 آرمین ابن رشد کی تخیص منطوق کے دو نمبر سے موجود ہیں، تخیص بائیناس، اور تخیص انا و طلیقا الادولہ۔ اس کے
 علاوہ ابن رشد کی کسی تصنیف کا کوئی نسخہ ہندوستان میں موجود نہیں اور تقریباً تسلطیہ کے کتبخانے بھی خالی
 ہیں، حاجی خلیفہ نے ابن رشد کی تین کتابوں کا تذکرہ کیا ہے، شرح ارجوزہ الطب، کتابیۃ الجملہ، ہفت الفہما
 اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کتابوں کے قطعی نسخے مشرق میں ضرور موجود ہونگے۔ ریتان نے لکھا ہے کہ مستشرق
 کسبون کا بیان ہے کہ گلیوم پوسل کو مشرق سے ابن رشد کی تخیص منطوق کا ایک نسخہ دستیاب ہوا تھا، جس میں
 تخیص علم الخطایہ اور تخیص کتاب الشعر بھی داخل ہے، لارٹمان لائبریری فلارنس (اطلی) میں بھی ابن رشد کی
 تخیص منطوق کا ایک قطعی نسخہ موجود ہے جس میں کل اجزائے منطوق کی شرح بیضا کے علاوہ بعض اجزائے شرح
 متوسطہ اور تخیصات بھی ہیں۔

سلاوینسکی روم نے مولوی عبدالقادر غازی پوری روم کے ذریعہ سے یہ نسخہ حاصل کیا تھا، اداں سے مولوی محمد الدین صاحب پوسل
 دارالعلوم حیدرآباد کو منے حاصل کر کے ایک دوسری نقل سے لی، چنانچہ اب ہندوستان میں اس کتاب کی دو قطعی نسخیں موجود ہیں،
 شاہ ریتان کو اس بات پر حیرت ہے کہ کسبون نے مشرق سے ابن رشد کی تصنیف کا نسخہ کیوں نہ فراموش کیا، اس کا خیال ہے کہ ان تصنیفات کے علاوہ
 جن کا ذکر حاجی خلیفہ نے کیا ہے، ابن رشد کی اور کوئی تصنیف مشرق میں کہیں محفوظ نہیں، ریتان کہتا ہے کہ فرانس کے ایک دوسرے
 مستشرق ایم بیوٹ کو بھی کسبون کے نسخہ کی صحت میں شک ہے، چنانچہ ایم بیوٹ نے اپنا نسخہ لکھا ہے کہ ایم اسکیلگر جو ابن رشد کی تصنیفات کی جستجو
 تلاش میں رہتا تھا، باوجودیکہ ایم کسبون کا ولی دوست تھا، لیکن اس کو ایم کسبون کے اس نسخہ کی خبر نہ تھی، یہ وحقیقت ریتان
 اور بیوٹ کی قیاس آفرینیان ہیں، اور نابین رشد کی تصنیفات کی گنہامی کے باوجود بھی مسلمانوں میں اس کی شہرت کچھ کم نہیں ہے،
 اس کے خیالات باجا کتابوں میں ذکر کیے جاتے ہیں، اور اس کی تخیص منطوق کا ایک نسخہ ہندوستان سے (بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ)

ابن رشد کی تصنیفات و حقیقت یورپ میں زیادہ محفوظ ہیں اور ان کا اصلی خزانہ یورپ کے حسب
ذیل کہتے تھے: بین اسکویریل لائبریری (اسپین)، ایپریل لائبریری (فرانس)، بولین لائبریری (آکسفورڈ
انگلستان)، لائٹنٹن لائبریری (فلارنس) (اطالی) اور لیڈن لائبریری، لیکن سب سے زیادہ ان کا پتہ
اسکویریل لائبریری میں چلتا ہے، جو میڈریڈ (موجودہ دارالسلطنت اسپین) سے چالیس میل کے فاصلہ پر واقع ہے
اسکویریل لائبریری اور فلارنس لائبریری میں چند اصل عربی نسخے بھی ہیں، چنانچہ اس کی مبادی الفسلفہ اور
عقل و ذہن کی تعلق پر اس کے بعض مقالے، نیز ارسطو کی کتاب النفس کی شرح، اور کتاب العقل بالمقول
اسکویریل لائبریری میں اصل عربی زبان میں موجود ہیں، اور کتاب تہافت التہافت کے بھی متعدد
نسخے اسی عربی زبان میں محفوظ ہیں، ان نسخوں کے علاوہ بعض عربی نسخے عبرانی رسم الخط میں لکھے ہوئے ہیں
جو زیادہ تر یہودیوں کے کام آتے تھے، چنانچہ ایپریل لائبریری پیرس میں حسب ذیل کتابوں کے نسخے اسی
رسم الخط میں ہیں: تفہیم منطقی، شرح متوسط کتاب الکون والنساء، اور شرح متوسط کتاب النفس، بولین
لائبریری آکسفورڈ میں بھی عبرانی خط میں حسب ذیل نسخے ہیں، شرح کتاب لاجرم العلویہ، کتاب الکون
والنساء، اور کتاب الحوکتہ،

ابن رشد کی طبی تصنیفات کے اصل عربی نسخے اسی کی تصنیفات تصنیفات کے نسخوں کی نسبت سے
زیادہ تعداد میں محفوظ ہیں، چنانچہ اسکویریل لائبریری میں اس کی حسب ذیل طبی تصنیفات موجود ہیں
شرح ارجوزة ابن سینا، شرح جالینوس، مقالہ فی التریاق اور کتاب الکلیات، بولین لائبریری
ایپریل لائبریری پیرس، اور لیڈن لائبریری میں بھی اس کی شرح ارجوزة کے متعدد نسخے ہیں،
لیکن بحیثیت مجموعی اس کی کل تصنیفات کے عربی نسخوں کے بہ نسبت لاطینی اور عبرانی تراجم یورپ کی
(بقیہ ماشیہ صفحہ گذشتہ) دور دراز ملک میں بھی موجود ہے، اگر رینان اور ایم سوٹ کو ہندوستان کے اس نسخہ کی خبر پوچھی
تو وہ شاید ایم کیوں کے نسخہ پر اتنی بدگمانی نہ کرتے،

لاٹیریون میں کثیر تعداد میں موجود اور عام طور پر شائع ہیں، چنانچہ ایسڈریل لاٹیری میں عبرانی تراجم کے ۵۰ نسخے، دامن لاٹیری میں (آسٹریا) میں ۲۰ نسخے، ڈی روسے ایسے کے کتبخانے واقع زرائس میں ۲۸ نسخے، محفوظ ہیں، اور یہودیون میں ان عبرانی تراجم کی عام اشاعت کی حالت یہ ہے کہ بائبل کے بعد ابن رشد کی تصنیفات کا دوسرا نمبر ہے، اسی طرح ابن رشد کی تصنیفات کے لاطینی نسخے بھی کتبخانوں میں بکثرت موجود ہیں، خاص کر ان کتبخانوں میں ان کی تعداد زیادہ ہے جو قرون متوسطہ کے فلسفہ مدرسہ (اسکولاسٹک فلاسفی) کے مرکزی مقامات میں قائم کیے گئے تھے، چنانچہ سارا بون (واقع زرائس) کے کتبخانہ میں اس قسم کا بہت بڑا ذخیرہ فراہم کیا گیا ہے،

اس کی تصنیفات اصل عربی زبان میں سب سے پہلے یورپ میں طبع ہوئیں اول اول ۱۵۱۷ء میں جے مورلے اکاڈمی آف سائنسز کے جانب سے یونین (جرمنی) میں کشف الادوارہ اور فصل المقال کو ایک مجموعہ کی صورت میں طبع کرایا، پبلشر نے یہ بھی وعدہ کیا تھا کہ مطالب کتاب کی توضیح کی غرض سے دو دہسپ مقدمہ کا بھی اضافہ کریگا، لیکن جب کتاب شائع ہوئی تو اس دہسپ اضافہ کے دیکھنے کو آنکھیں ترس گئیں، بہر حال یہ ابن رشد کی تصنیفات کا پہلا عربی نسخہ تھا جو جرمنی سے شائع ہوا، اس کے بعد ۱۵۱۷ء میں ابن رشد کی دوسری تصنیف بویرین اکاڈمی نے شائع کی اور ساتھ ساتھ اس کے اڈیٹر جے

مورلے اس کا جرمن ترجمہ بھی شائع کیا، اس مجموعہ کا نام الطبیعات والالہیات ہے اور بزرگ رسالہ الاصل العقل بالانسان کے جس کا جرمن ترجمہ پہلے شائع ہو چکا تھا یہ پہلی کتاب ہے جو یورپ کی نئی زبانوں میں ترجمہ ہو کر شائع ہوئی، ورنہ اس سے پہلے عموماً لاطینی اور عبرانی تراجم شائع ہوا کرتے تھے،

مجموعہ کشف الادوارہ اور فصل المقال جس کو جے مورلے نے یورپ سے شائع کیا تھا، اس کے نمونے کو پیش نظر رکھ کر مصر سے بھی اس کی نقل شائع ہوئی، اور اس کے دوسرے ایڈیشن میں ابن تیمیہ کے روداد کا اضافہ کیا گیا، تہافت التہافت بھی اصل عربی زبان میں سب سے پہلے مصر میں طبع ہوئی، ان

دو کتابوں کے علاوہ ۱۳۲۶ء میں سلطان عبدالغفور سابق سلطان مراکش نے اپنے شاہی کتب خانہ سے ہدایۃ المحدث
کا ایک قدیم و صحیح قلمی نسخہ لکھ کر شائع کرایا، فقہ میں ابن رشد کی یہ پہلی تصنیف ہے جو دنیا میں پہلے پہل شائع
ہوئی، اسکے بعد اسی نسخہ کو پیش نظر رکھ کر ۱۳۳۵ء میں مصر میں اوس کا دوسرا ایڈیشن نکلا،

یہ ابن رشد کی کل تصنیفات ہیں جو اصل عربی زبان میں شائع ہوئیں، اس کی تصنیفات کی اشاعت
زیادہ تر عبرانی اور لاطینی زبانوں میں ہوئی ہے، ۱۳۵۶ء میں ریوی ڈی ٹرنٹس سے پہلے پہل اس کی
تفصیص منطوق اور تھیس طبیعیات کے عبرانی تراجم شائع ہوئے، اس کے بعد ۱۳۸۶ء میں گولڈنھیل نے پیرگ
(جرمنی سے) اس کی تھیس علم الخطابۃ کا عبرانی ترجمہ چھاپ کر شائع کیا،

اس کی تصنیفات کے لاطینی تراجم جو ۱۳۸۶ء سے لیکر ۱۳۹۶ء تک ایک صدی کے اندر اندر
شائع ہوئے ان کی تعداد تو سے متجاوز تھی، کوئی سال ناغہ نہیں ہوتا تھا کہ ابن رشد کی کوئی نہ کوئی
تصنیف شائع نہ ہوتی ہو، اکیلے دنیس (اٹلی) کے دارالاشاعت سے جو کتابیں شائع ہوئیں وہ پچاس
اور پچیس، بنگلہ ادن کے صرت چودہ یا پندرہ نسخے ناقص و غیر مکمل تھے اور بقیہ سب کتابیں پوری پوری
شائع ہوئیں، اٹلی میں پیڈوا یونیورسٹی کا دارالطباعہ اس بات کے لیے مشہور تھا کہ گویا اس نے ابن رشد
کی تصنیفات کا حق طبع اپنے نام محفوظ کرایا ہے، چنانچہ ۱۳۹۶ء و ۱۳۹۷ء و ۱۳۹۸ء میں تین سال کے
عرصہ میں یہاں سے ارسطو کے متعدد تصانیف ابن رشد کے شروع و تخلصات سے مزین ہو کر شائع ہوئے،
اٹلی میں ابن رشد کا دوسرا مشہور پبلشر دنیس کا دارالاشاعت تھا، سب سے پہلے ۱۳۹۸ء میں ابن رشد
کی تھیس کتاب الشرا و فارابی کی تھیس علم الخطابۃ ایک ساتھ یہاں سے شائع ہوئیں، اس کے بعد تو
ابن رشد کے متعدد ایڈیشن لکھنا شروع ہو گئے، چنانچہ ایک سال بعد ۱۳۹۸ء میں کتاب الکلیات اور
رسالہ جواہر الکون کی باری آئی، ۱۳۹۹ء و ۱۳۹۸ء میں انڈوسولونے تین جلدوں میں ارسطو کے مکمل
رسالے ابن رشد کے شرح و تخلصات کے ساتھ شائع کیے، ۱۳۹۸ء میں بنزار ڈیونیوڈمی ٹریڈیونے دو

ابن سینا، بلکہ خود ارسطو، اور افلاطون کی کتابیں ہمیشہ کے لیے سپرد خاک کر دی گئیں، اب کلاسیکل
حیثیت سے گو یہ کتابیں قابل مطالعہ خیال کی جاتی ہیں، لیکن اس زمانہ میں انکا مطالعہ محض تداویث پرستی،
اور قدما کے خیالات سے حصول واقفیت، یا نقد و تبصرہ کی غرض سے کیا جاتا ہے،



سے پرستون انسا کلا پیڈیا برٹینیکا کے متعدد ادویشنوں اور ریتان کے تذکرہ ابن رشد سے زیادہ تر ماخوذ ہے، مگر ار
کے خیال سے جا بجا حوالے چھوڑ دیئے گئے ہیں،

حصہ دُوم

ابن رشد کے آراء و نظریات

باب اول

ابن رشد اور علم فقہ

(۱) فقہ سے ابن رشد کا تعلق فقہ مالکیہ اور اوس کی اشاعت اندلس میں -
 اوس کے اسباب تلامذہ امام مالک اور اوس کی کتابیں قرطبہ اور اوس کے مالکی فقہاء، ابن شلیکر
 اور زہیب مالکیہ بن اوس کا وجہ۔ ابن رشد ابکر کے اساتذہ فقہ ابن رشد ابکر کی کتابیں اور اجتماعات،
 ابن رشد کی تعلیم فقہ اور اوس کے اساتذہ۔ حافظہ البر القاسم بن بکوال، ابو عبد اللہ الماقرمی
 دیگر اساتذہ،

(۲) ابن رشد کی تصنیفات فقہ پر نقد و تبصرہ۔ ابن رشد کی کتب فقہ
 بیاتہ الجہد۔ ترتیب میں بیاتہ الجہد کا دوسری کتب فقہ سے مقابلہ، کتاب کی غرض، جمع اصول
 و اقوال اللہ، فقہ میں ابن رشد کی وسعت نظر اور تانت استدلال، اسکے بعض نمونے، ابن رشد کی

بے نصیبی اور اوس کی شائین، دیگر کتب فقہ پر ہدایۃ الہمد کی ترجیح کے وجوہ، ابن رشد کا

رتبہ اجتہاد،

(۱)

فقہ سے ابن رشد کا خاندانی تعلق

عہد صحابہ میں جب مسلمان جزیرہ عرب کے چار دن طرف پھیل گئے تو شمسواران عرب اور کشتیوئیان اسلام کے ساتھ ساتھ مجتہدین امت اور فقہار و حامین شریعت کا گروہ بھی اِدھر اُدھر منتشر ہو گیا، بزم نبوی کے پیشچشم و چراغ بدھر جاتے ظلمتِ جبل کا نور ہوتی جاتی، حقائق شریعت کی گرہیں کھلتی جاتیں، اور نبیؐ کی علمی انجمنیں مختلف دیار و اطراف میں پیدا ہوتی جاتیں، چنانچہ ان اہل ہائے کرم کی بدولت عراق میں بصرہ، کوفہ، اور ان کے بعد بغداد، شام میں دمشق، اور مصر میں فسطاط مدینہ منورہ کی طرح مرکزِ علوم اور مہبطِ علم بن گئے تھے، اور کوفہ میں امام ابو حنیفہ، مدینہ میں امام مالک، اور شام میں اوزاعی اور مصر میں امام شافعی مسند درس کے شیوخ اور بزمِ فقہ کے صدر ابصدور گئے جاتے تھے،

اندلس پر ولید بن عبد الملک کے عہد خلافت میں فوج کشی ہوئی ہے، لیکن جب یہ اسلامی فوجیں اندلس میں جا کر بس گئیں تو اوس وقت دوسرے نوآباد کاروں کے انتقالِ مکانی کا بھی سلسلہ جاری ہو گیا، ان میں زیادہ تر شام کے لوگ تھے جو شامی فقہاء کی تقلید کرتے تھے، اس سلسلہ کے آخری بزرگ امام اوزاعی ہوئے ہیں، چنانچہ آخر میں ان شامیوں کے ذریعہ سے امام اوزاعی کا مذہب اندلس میں رائج ہو گیا،

لیکن اسی خلافت کے ابتدائی دور میں جب حج بیت اشد زیارت مدینہ اور تحصیل علم کی غرض سے اندلس کے باشندے حجاز کی جانب رخ کرنے لگے اور یہاں کے بیوت علم سے ادن کو واقفیت ہوئی تو امام اذراعی کا زور گھٹنے لگا، امام مالک اس وقت مدینہ میں اورنگ نشین بزم فقہ تھے، لوگ حجاز آکر ادن کی صحبت سے فیضیاب ہوتے اور ادن سے علم حاصل کرتے، اندلس سے حجاز کی راہ میں ادن وقت تک کسی دوسرے مرکز علم کا وجود نہ تھا، مصر و قیروان وغیرہ کی بعد میں شہرت ہوئی ہی اور عراق اس پناہ بہت دور تھا، لہذا امام مالک کے فیوض صحبت دلوں میں زیادہ جاگزیں ہوتے تھے، اس کے علاوہ عراق و شام میں تہذیب و تمدن کی نفاست بھی کچھ پیدا ہو چکی تھی اور اندلس اب تک عرب کا سادہ پیشل بیان تھا، اس بنا پر باشندگان اندلس کی کھری اور درشت طبیعتوں کو فقہ مالکی سے قدرتا لگاؤ تھا، چنانچہ زیاد بن عبدالرحمن، قرعوس، غازی بن قیس، اور یحییٰ مسمودی جب حجاز سے تحصیل علم کر کے وطن آئے تو ادن کی بڑی قدر و منزلت ہوئی، یہ خاص امام مالک کے شاگرد تھے، غازی بن قیس نے موطا امام مالک سے پہلے پہل اندلس کو روشناس کیا، اور غازی سے زیاد نے اس کتاب کی سماعت کی، غازی نے مشرق میں ابن جریر، اذراعی، اور امام مالک سے فقہ و حدیث حاصل کی تھی، یہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے اذراعی کے مذہب کو چھوڑ کر امام مالک کا مذہب اختیار کیا،

اتفاق یہ کہ اس عرصہ میں جو لوگ اندلس سے علم حاصل کرنے کے لیے حجاز آئے تھے ادن میں سے کسی سے امام مالک نے اندلس کے خلفاء کے کچھ حالات دریافت کیے، مشرق میں اس وقت عباسیوں کی حکومت تھی جو رعایا پر زبردستیاں کرتے تھے، خاسک ابو جعفر منصور نے علوی خاندانوں پر حال ہی میں جو جو رسوم لیا تھا وہ مدینہ کے بچسہ بچہ کی زبان پر تھا، اس کے مقابلہ میں اندلس کے خلفاء کی مدح و ثنا جو امام مالک کے گوش گزار ہوئی تو آپ نے امیر اندلس کے حق میں دعائے خیر کے لیے دونوں ہاتھ اٹھا دیئے،

عبد الملک بن حبیب نے اون سے جا کر تحصیل کی اور اندس آگوا کی مذہب میں ایک کتاب واضعہ نام تصنیف کی جسکی بنا ابن القاسم کے روایات پر تھی، اس کے بعد عبد الملک کے ایک شاگرد عبثی نے عبثیہ نام ایک دوسری کتاب لکھی انھیں دو کتابوں پر اندس میں روایات امام مالک کا سنگ بنیاد رکھا گیا، اور ایک عرصہ تک یہ کتابیں مہول بہ رہیں، پھر دفریقہ میں سخنوں نے بھی جو ابن القاسم اور اشہب کے تلامذہ میں سے تھے مدونہ میں امام مالک کی تمام روایتیں جمع کر دی تھیں، پس اس طرح خود امام مالک کی کتاب موطا کو ملا کر فقہ مالکی میں تین اور مستر کتابیں تصنیف ہو گئیں، جن پر بعد کو فقہ مالکیہ کا سنگ بنیاد رکھا گیا، واضعہ اور عبثیہ اندس میں اور مدونہ سخنوں فریقہ دوسرے میں زیادہ مستر خیال کی جاتی تھیں، چنانچہ اس جہز انبیائی تقسیم کی بنا پر پھر دفریقہ اور اندس کے علماء نے اپنے اپنے مک کی مستند کتابوں کو لیکر اون پر شروع اور حاشیہ لکھنا شروع کیے، اور چونکہ ان کتابوں کی بنا ان فقہی روایتوں پر تھی جو ابن القاسم کو ابن مالک سے پہنچی تھیں جن میں گوجا ابن القاسم نے امام مالک سے اخلاص بھی کیا تھا، ہمہ نام مالک کے مہول حرف بہن مان لکھی تھیں، اندس میں عام طور پر عقیموں اور مغنیوں کو یہ حکم دیدیا گیا کہ وہ اپنے فیصلوں میں ابن القاسم کی روایات سے ذرہ برابر تجاوز نہ کریں اور اگر کوئی فیصلہ اس کے خلاف صادر ہو تو وہ قابل نفاذ نہیں خیال کیا جائے،

سلہ ابن القاسم اور اشہب وغیرہ اصحاب امام مالک سے ہیں، اسی طرح امام ابو یوسف اور امام محمد اصحاب امام ابو یوسف سے ہیں، ان کے جہتدین کے اصحاب جہتدنی المذہب شمار کیے جاتے ہیں، یعنی یہ کہ اون کو اجہاد کا رتبہ تو حاصل لیکن اپنے جہتد کے اصول کو تسلیم کر کے ذرع میں یہ لوگ اجہاد کرتے ہیں، تاہم اکثر اپنے امام کی رائے کو اپنی رائے پر مقدم سمجھتے ہیں، اور زیادہ تر اپنے امام کے اجہادات کے فشر و اشاعت میں سرگرم رہتے ہیں، کبھی کبھی یہ لوگ اپنے امام سے مخالفت بھی کرتے ہیں، علیہ کہ امام یوسف اور امام محمد کو امام ابو یوسف سے اخلاص ہے، لیکن خیال یہ ہو کہ یہ اخلاص بھی تقلیدی ہوتا ہے، یعنی امام سے جو روایتیں کسی مسلم میں مروی ہیں اون میں سے بعض کو بعض پر ترجیح دیکر فشر و اشاعت روایت اختیار کرتے ہیں، (بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

غرض ابن القاسم کی روایتیں مدونۃ واخصہ اور معتبرہ کے ذریعہ مہرہ و ازلیقہ اور اندس تک شائع ہو گئی تھیں۔ ازلیقہ میں مہرہ کے بعد فقہ مالکی کا دوسرا مرکز قردان تھا، لیکن قردان سے زیادہ قرطبہ کو مرجعیت حاصل تھی جو دولت اموی کی بدولت مطرح حبال اور مرکز عسلم بن گیا تھا، قرطبہ کی مرجعیت کو مختصر طور پر یوں سمجھنا چاہئے کہ وہ اندس میں دوسرا مدینہ تھا، یعنی امام مالک کے اصول کے مطابق اہل مدینہ کا اجماع یا فتویٰ بجائے خود ایک حجت شرعی ہے، اس اصول کو یہاں تک وسعت دی گئی کہ بعد کو علماء قرطبہ کے فتوے کو بھی فقہ مالکی میں اہل مدینہ کے فتوے کی طرح حجت شرعی کا رتبہ حاصل ہو گیا، اور اہل قرطبہ کا تعامل بھی تزج و تقویت اقوال میں فیصلہ کن خیال کیا جانے لگا۔

قرطبہ کے علماء کا سلسلہ روایت عبدالملک بن حبیب تک نہیں ہوتا تھا، جو ابن القاسم کے شاگرد اور واخصہ کے مصنف تھے، اس بنا پر مدونۃ کو اندس میں زیادہ قبول عام حاصل نہ تھا، لیکن چونکہ دونوں کا سرعہ ایک ہی تھا اسلئے اکثر فقہاء قرطبہ واخصہ اور مدونۃ دونوں کی تدریس و اشاعت میں اہتمام فرماتے تھے، ابن رشد کا داد احمد ابن رشد چونکہ بیک واسطہ حافظ بن العطار مشہور محدث قرطبہ کے سلسلہ تلمذ میں داخل تھا جو مدونۃ کو تمام کتابوں پر ترجیح دیتے اور اندس میں اس کے سب سے بڑے حافظ و ناشر خیال کیے جاتے تھے، اسلئے اکثر فقہائے قرطبہ کی طرح محمد بن شد

(بقیہ صفحہ نمبر گذشتہ) بھی وہ ہو گا جو ابن القاسم نے امام مالک سے سید اختلاف کیا، لیکن باوجود اسکے اذکارا کلمہ میں ہے،

علم عام طور پر بساحت اجماع میں امام مالک کی جانب سے سلسلہ منسوب کیا، ہر کہ اہل مدینہ کا اجماع حجت ہو، مالا کہ پتلا ہے کہ اہل مدینہ کے اجماع کے ساتھ حجت کی تخصیص مسودہ ہے، بات یہ کہ یہاں نیز امام مالک کے نقل مذہب میں علماء سے مسامحت ہوئی ہے، امام مالک کے مذہب کے مطابق اس سلسلہ کو اجماع سے کوئی تعلق نہیں، بلکہ یہ چار متفق علیہ مدارک احکام کے علاوہ پانچوں اندر رک ہے، یعنی چونکہ اہل مدینہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت سے ایک خاص تعامل اور رسم و رواج کے پابند ہو گئے تھے، اس لئے دوسروں کی یہ نسبت ان کا رواج اور فقہی بشریہ ہو گا، یہ گوہر ایک عمدہ اصل ہے جس کی بنا پر اہل مدینہ کے رواج اور شاہدہ سے احکام کا فیصلہ کیا جاگا ہے، اس اصل کے قائل صرف امام مالک ہیں، اسلئے اس کو بھی استصحاب، مذہب صحابی، اور دیگر فقہانہ اصول کی طرح سمجھنا چاہئے،

نے بھی مدونہ کی تہذیب و تدبیر اور علمی میں کمال کا بلبلت صرف کی تھی،

محمد بن رشد اپنے عمدہ کایگانہ روزگار فقہ تھا اور سارے اندس کا منفی اعظم شمار کیا جاتا تھا، اپنے وقت کے اجل علماء سے حدیث و فقہ حاصل کی تھی، فقہ میں حافظ ابو جعفر محمد بن رزق کا شاگرد تھا، ابن رزق اپنے عمدہ کے مشہور حافظ تھے اور حدیث و انبی کے ساتھ فقہ میں بھی عبور حاصل تھا، چنانچہ دور دور کے لوگ ادن کے پاس تحصیل حدیث کی غرض سے سفر کر کے آتے تھے، پچاس برس کے سن میں ۳۳۰ھ میں انتقال کیا،

محمد بن رشد نے جو تصنیفات چھوڑی ہیں ادن سے پتہ چلتا ہے کہ انہ مذہب کے اقوال و روایات کی تہذیب و تدوین کا جو مشغلہ باقی رہ گیا تھا اس میں وہ دیگر علماء قرطبہ سے ممتاز و جدا رکھتا تھا، وہ نہ صرف مذہب مالکیہ کی روایات بلکہ صحابہ تابعین، اور تبع تابعین سب کے روایات کا حافظ اور ادا و کفایت تھا، اس کی دو کتابیں البیان و التحصیل اور کتاب المقدمات لادائل المدونۃ و الفتنیہ بہت مشہور ہیں، ان کے علاوہ یحییٰ بن اسحق بن یحییٰ مصمودی نے فقہ مالکی میں جو طول و طویل فتاویٰ مرتب کیے ہیں ادن کے کچھ مختصرات ہیں اور معاوی نے فقہ حنفی کی محدثانہ تہذیب و تدوین جو شکل آلائار اور معانی الآثار وغیرہ میں کی ہے اس کی شرح و تہذیب بھی ابن رشد نے کی ہے، لیکن ان تمام تصنیفات میں زیادہ قیمتی اس کی کتاب البیان و التحصیل ہے جس میں صحابہ تابعین، اور تبع تابعین، کے فقہی اختلافات ذکر کیے ہیں، اور نحو و محاکمہ کیا ہے، اس کتاب میں فقہ مالکی کے اصحاب تخریج کی دست دہ کلکار کبار مجتہدین کی صفت میں داخل ہو جاتا ہے، اور تحقیق میں اجتہاد کی شان بھی یہ ہے جو کہ آیات احکام اور احادیث احکام کی اصولی اور محدثانہ واقفیت کیساتھ صحابہ تابعین، اور تبع تابعین کے اقوال و ادلہ پر عبور کامل ہو اور ان پر بھداندہ نقد و تبصرہ کر سکتا ہو،

یہ عجیب بات ہے کہ فقہاء اور ناقدین حدیث کی جو جماعت اندس کی سرزمین سے پیدا ہوئی اس کی نظیریں دوسرے اسلامی ممالک میں کیاب نظر آتی ہیں، حافظ ابن عبد البر، سہلی، خطابی، عمیدی، ابن حزم، ابن لغزی

ابن القطان، حافظ ابوالعاصم بن سنان، ایسے کبار محدثین ہیں کہ ان کے فیصلے متاخرین کے لیے سرمایہ تحقیقات ہیں پھر اس کے علاوہ ابن حزم نے کتاب المللین اور حافظ ابن عبد البر نے کتاب الاستدکار میں اجتہاد و تفرقة کی جو مثالیں پیش کی ہیں ان کی نظیر عقل سے دستیاب ہوتی ہے، حافظ ابن عبد البر بھی محدثین کے اساتذہ میں ہیں، اور اس بنا پر یہ خیال کچھ بجا نہیں کہ محمد بن رشد کے شیوخ حدیث و فقہ کے کمالات کا پر تو خود ابن رشد پر بھی بڑھا تھا، اور غالباً اسی وجہ سے وہ اپنے محدثین مسلم الثبوت فقہ و محدث شارحین کا جانا تھا، ابن سعید ابن رشد کی کتاب البیان و التخصیص کے متعلق لکھتا ہے کہ کتاب معظمہ معتقد عند المالکین اور اگر اس کی تصدیق تلاش کرنا ہو تو خود یہ کتاب تو ناپید ہے ابن الکاجی کی کتاب المدخل میں اس کے اقتباسات کا مطالعہ کرنا چاہیے، ابن العجاج کی کتاب المدخل غیر موجود کتاب نہیں ہے حافظ ابن عمر کی سند اعتبار اس کے لیے کافی ہے، محمد بن رشد کے اجتہادات کی صورت ایک مثال پیش کرتا ہوں جو اس کے پڑنے ابن رشد کی کتاب سے ماخوذ ہے، قصاص کے بارے میں ائمہ میں یہ اختلاف ہے کہ قاتل اگر دیت دینے پر رضامند نہ ہو تو اس صورت میں دلی دم کو قصاص اور اخذ دیت دونوں کا اختیار ہوگا، یا صورت قصاص واجب ہوگا، امام مالک سے ایک روایت ہے جو کہ ولی غیر قصاص لے سکتا ہے، اس کو اخذ دیت کا اختیار نہیں، اور یہی مذہب امام ابوحنیفہ، ثوری، اور اوزاعی کا بھی ہے، لیکن دوسری روایت امام مالک سے یہ ہے کہ ہر صورت میں یعنی خواہ قاتل دیت دینے پر رضامند ہو یا نہ ہو ولی دم کو قصاص اور اخذ دیت دونوں کا اختیار ہوگا، یہ مذہب امام شافعی، ابو ثور اور داؤد ظاہری کا ہے، مگر پہلی روایت فقہ مالکی میں مقیم ہوا مشہور ہے، محمد بن رشد کے زمانہ میں قرطبہ میں یہ واقعہ پیش آیا کہ مقتول کے بعض ورثا بائع اور شرعاً دعویٰ قصاص کی اہلیت رکھتے تھے اور بعض نابائع وغیر مختار تھے، یہ سلسلہ عدالت میں پیش ہوا تو تقریباً تمام علمائے روایت مشہور پر اس بنا پر فتویٰ دیا کہ بعض اولیاء دم چونکہ بائع ہیں اور ان کو اخذ دیت کا بلا رضامندی قاتل اختیار نہیں کیے گئے قصاص میں تاخیر ہے سو ہو، لیکن محمد بن رشد تمنا اس اتفاق عام کا مخالفت تھا، اور اس کی رائے یہ تھی کہ امام مالک کی دوسری روایت چونکہ رفق بالمصلحہ اور وفق بالشریعتہ جو اس لیے اس کا اختیار کرنا چاہیے کہ نابائع

اور یازوم تعاصم بیٹے کے قابل جو یائین، لیکن جو کہ اون کی رائے تعاصم لینے کی نہو اور چونکہ اس دوسری روایت کی بنا پر اولیادوم کو اخذ دیتا بھی حق حاصل ہوا، اسلئے کوئی وجہ نہیں کہ تابانہ اولیادوم کے حق کو سخت کر کے خون ناحق سے مانتہ رنگین کیے جائیں امید ہے جو سراسر شخصی اجتہاد پر مبنی تھی، جو مصلحت و شریعت دونوں کا حامی قابل قبول تھی، لیکن تمام علماء مجہولے، بیان تک کہ محمد بن رشد کو اس مسئلہ پر خاص رسالہ تصنیف کر کے اپنی رائے ثابت کرنا چاہے۔
 فرض ابن رشد جس خاندان میں پیدا ہوا، گو فضیلت علمی کے لحاظ سے وہ قدیم احمد تھا، لیکن محض اس کے دادا محمد بن رشد کی بدولت اس کو مرتبیت حاصل ہو گئی تھی جو محمد بن رشد کی وفات کے بعد بھی مدتوں باقی رہی، شارحین مدتہ ترین محمد بن رشد کے علاوہ غلی، ابن بشر، اور ابن ریس بہت مشہور ہیں، لیکن تحقیق و استناد کے لحاظ سے محمد بن رشد کا رتبہ مانگوں میں سب سے بڑھا ہوا ہے، بیان تک کہ امام ابن عربی کا قول ہے کہ کسی مسئلہ میں ابن رشد، غلی، اور دیگر شارحین مدتہ کی تصریحات اگر مقابلہ موجود ہوں تو ابن رشد کے فیصلہ کو ترجیح دیا جائیگی، اگرچہ متاخرین مالکیہ میں سے غلی نے مختصر میں اس کا التزام نہیں کیا، تاہم امام ابن عربی کی تصریح بجائے خود ایک تفسیر امتیاز ہے۔

لیکن اگر ابن رشد کے خاندان کی اس اہمیت و مرتبیت عامہ سے اس بنا پر قطع نظر کی جائے کہ اس کی ولادت اپنے دادا کی وفات کے بعد ہوئی تب بھی اس کے فیضان کالات کے جانچنے کے لیے خود اس کی کتابیں نیز اس کے اساتذہ و شیوخ حدیث کی ایک مکمل فہرست موجود ہیں جن میں سے ہر ایک شخص اپنے عصر میں تفسیر و حدیث دانی کا اعلیٰ مہیار خیال کیا جاتا تھا، ابن رشد کی تعلیم و تربیت کے بیان میں معلوم ہو چکا ہے، کہ فقہ کی ابتدائی تعلیم اس نے اپنے باپ سے پائی جو جو بھی ہنر عہدہ تھا، اس کے بعد حافظ ابو القاسم بن بنگوال، ابو بکر بن سکون، ابن مسرور، اور ابو عبد اللہ زری وغیرہ، اجلہ محدثین سے فقہ و حدیث کی تکمیل کی۔

حافظ ابن بنگوال مشہور محدث، تائد احادیث، اور مؤرخ ہیں، ابن الفرضی کی تالیف نہیں کا جو تلال و مؤرخ

کتاب الصلح کے نام سے لکھا ہے وہ بہت مشہور ہے اور یورپ میں چھپ گیا ہے۔ نقد اخبار اور واقفیت رجال میں دو ٹکڑے کوئی ہمسرتہ تھا، محمد بن عتاب، قاضی نیش، اور زبیدہ ابو بکر بن عربی سے نقد و حدیث حاصل کی تھی، احادیث و رجال کے نقد میں ان کا فیصلہ بطور محبت تسلیم کیا جاتا تھا، کچھ دنوں اپنے استاد ابو بکر بن عربی کی نیابت میں ایشیلیہ کی قضا کی خدمت بھی انجام دی ہے، ۲۳۳ھ میں وفات پائی اور امام محمد بن یحییٰ کے مقبرہ میں دفن ہوئے۔

ابن رشد کے دوسرے شیخ حدیث ابو مردان عبد الملک بن مسرہ تھے یہ اور ابن بنگلو ال دو دنوں ابن رشد کے دادا کے شاگرد رسید تھے، ابو مردان بھی حدیث و فقہ کے ساتھ فن رجال میں ماہر تسلیم کیے جاتے تھے ۲۳۳ھ میں وفات پائی۔

ابن رشد کے شیوخ میں سب سے زیادہ مشہور امام ابو عبد اللہ مذہبی ہیں، یہ اصل میں سسلی کے باشندے تھے، لقب و حساب میں بھی مہارت رکھتے تھے، نقد حدیث اور تحقیق فقہ میں اجتہاد کا رتبہ حاصل تھا، ادن کی شرح صحیح مسلم بہت مشہور کتاب ہے جس پر متاخرین محدثین مثلاً ابن حجر وغیرہ نے اپنی تحقیقات کا سنگ بنیاد رکھا ہے، اور قاضی عیاض نے کتاب الاکمال اسمی کی سند پر تصنیف کی ہے، ۲۳۳ھ میں انہی برس کے سن میں وفات پائی۔

غرض ابن رشد نے حدیث و فقہ کی تعلیم میں اساتذہ فن سے حاصل کی تھی محض ادب و نگار تبتہ اجتہاد میں اس کی کافی شہادت ہے کہ ابن رشد کا کمال فقہی اپنے معصرون سے بہت زیادہ ممتاز عیثیت رکھتا تھا، دنیا بھرتی ہے کہ ابن رشد محض ارسطو کا مقلد تھا، لیکن اس کا سوانح نگار ابن الابار یہ کہتا ہے کہ فلسفہ وغیرہ کو نظر انداز کر کے کم از کم فقہ میں تو کوئی اس کا نظیر نہ تھا، ابن رشد کی فقہ دانی کے متعلق ابن الابار کا یہ سنن کیا واقعہ میں صحیح ہے، اس کا فیصلہ کرنے کے لیے صفحات ذیل ملاحظہ ہوں۔

ابن رشد کی تصنیفات فقہ پر نقد و تبصرہ

فقہ و اصول میں ابن رشد کی آٹھ کتابیں ہیں جن کے نام اوپر گزر چکے ہیں ان میں صرف بدایۃ المجتہد بہت

شہور ہے اور چھب بھی گئی ہو باقی اور کتابیں چھوٹی چھوٹی اور نامکمل ہیں، بدایۃ المجتہد میں ایک جگہ پر ابن رشد نے وعدہ کیا ہے کہ مدونۃ ابن القاسم کے طرز پر فروع مالکیہ میں ایک کتاب لکھو گا، معلوم نہیں یہ کتاب لکھی یا نہیں، اور اس کا نام کیا ہے، تصنیفات ابن رشد کی فہرست میں اس نام کی کوئی کتاب نظر نہیں آتی،

بہر حال بدایۃ المجتہد ہمارے سامنے ہے اگر فقہ میں ابن رشد کی اور کتابیں نہ تو تین تب بھی محض یہ ایک

کتاب ابن رشد کے کمال تعلق اور رتبہ اجتہاد کے ظاہر کرنے کے لیے کافی تھی، بدایۃ المجتہد دیگر کتب فقہ سے بعض حیثیتوں میں نہایت ممتاز ہے جو تفصیل وار حسب ذیل ہیں،

(۱) اس کی ترتیب دیگر کتب فقہ سے مختلف اور نئے انداز کی ہے، کتاب اجتہاد کو ابواب معاملات و ایمان پر

مقدم کیا ہے کیونکہ اصول اسلامی کی رو سے نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ کے بعد جہاد کا رتبہ ہے، کتاب الاشریہ اور

کتاب النفا یا کو بھی معاملات کی جلد سے الگ کر لیا ہے، کیونکہ اسلام میں ان چیزوں کی حیثیت محض تعبدی ہے،

بحیثیت مجموعی کتاب کی ترتیب اور طرز تحریر کے متعلق یہ دعویٰ کیا جا سکتا ہے کہ دیگر کتب فقہ سے اس کو کوئی

نسبت نہیں،

(۲) اس کتاب کی بڑی صفت یہ ہے کہ دیگر کتب فقہ کے خلاف اس کی غرض اجتہاد کی استعداد و پیدا

کرنا ہے لہذا رتبہ اور ادون کے اصحاب کے بعد تقلید کے عام ردواج کی بدولت فقہائے صرف تین چار جموں

و ظائف عمل باقی رہ گئے تھے، یعنی امام سے جو اصولی مسائل مردی ہیں ادون کو پیش نظر رکھ کر ابواب فقہ کے فرہص

ترتیب دینا امام کی مختلف روایتوں کو مختلف ذرائع سے فراہم کر کے ادن میں آپس میں ترجیح دینا امام کی مختلف روایتوں کی صحت و غلطی دریافت کرنا یا واقعہ و نظائر ممکنہ وغیر ممکنہ کو ابواب فقہ کے مطابق ترتیب دینا یا فرود مذہب کی طول و پویل کتابوں کی مختصر شرحیں اور حاشیے لکھنا، ان وظائف عمل کے علاوہ حنفیہ و شافعیہ کی تہذیب و آداب مذاہب کی بدولت ایک خاص فنِ جدل و خلاف کے نام سے ایجاد ہو گیا تھا، جس میں ہرزہ زنی اپنے امام کے آرا و مذہب کی تعصب کے ساتھ تائید و حمایت کرتا تھا اور اس سلسلہ میں رطب و یابس تومی وضعیافت ہر طرح کے دلائل فراہم کیے جاتے تھے اس سے بحث نہیں ہوتی تھی کہ واقعہ میں کون مذہب حق ہے ان کتابوں سے استدعا و فتویٰ تو ضرور پیدا ہوتی تھی، لیکن اس کا دائرہ محدود ہوتا تھا، یعنی صرف تخریج و ترجیح اقوال اور استنباط فرود کا کلکہ پیدا ہوتا تھا اور ہرزہ زنی یہ سمجھتا تھا کہ حق اسی کے ساتھ ہے، ملکہ اجتہاد کا یہ فقدان مسلمانوں کے لیے حقیقت سے مغفرت ثابت ہوا لیکن اس کا احساس بھی مسلمانوں میں کم لوگوں کو ہوا بخلاف ادن کے ابن شد بھی تھا جس نے بدایۃ الجہد اسی غرض کے حاصل کرنے کے لیے لکھی چنانچہ لکھتا ہے :-

و نحن نروم انشاء الله بعد فرارنا من هذا الكتاب ان نضع في مذهب مالك كتابا جامعاً لاصول مذهبه ومسائل المشهوره التي تجرى في مذهب مجرى الاصول للتفریم علیها وهذا هو الذي عمل ابن القاسم في المدونة بتبید ان في قومه هذا الكتاب ان يبلغ به الانسان دتبة الاجتهاد اذ تقدم فعلهم من اللقب والغریبه وعلم من اصول الفقہ ما یلکفه فی ذلک رأینان اخص الامعاء...

ہم انشاء اللہ اس کتاب سے فراغت پانے کے بعد مذہب امام مالک کے اصول و فرود میں ایک جامع کتاب لکھیں گے جس میں ابن القاسم نے مدونہ لکھی جو باقی اس کتاب کی تخریج تو یہ ہو کہ اگر انسان فقہ اور اصول فقہ سے بعد ضرورت واقف ہو تو اس کتاب کے ذریعہ سے اجتہاد کی قوت اس میں پیدا ہو جائے اور اسی سبب سے ہم نے اس کتاب کا نام بدایۃ الجہد رکھا کہ اجتہاد کی استدعا اس سے پیدا ہوتی ہے،

(۳) لیکن اس غرض کے حاصل کرنے کے لیے ابن رشد نے جن باتوں کا التزام کیا ہے اس سے خود کتاب میں امتیازی شان پیدا ہو گئی ہے، عام طور پر کتب فقہ میں فروع مسائل جمع کیے جاتے تھے جسے اصول کے سمجھنے میں بہت کم مدد ملتی تھی، باب اجتہاد مسدود تھا اور فروع غلبہ میں جزئیات کی پابندی لازمی خیال کی جاتی تھی ابن رشد نے اس کتاب میں یہ تعلیقات طرز ترک کر دیے تاکہ اصول سے امتنباط فروع کا حکم پیدا ہو، اور اصول میں صرف ان کو لیلیا یا جن کی صراحت شرع میں خود ہو اور اللہ نے ان میں اختلاف کیا ہے چنانچہ لکھا ہے:-

قصدا فی هذا الكتاب انما هو ان تثبت المسائل
المتعلق بها فی الشرع المتفق عليها والمختلف
فيها فان معرفة هذين الصنفين من المسائل
هي التي تجرى البصيرة من مجرى الاحوال في المسائل
عنها وفي النوازل ويشبه ان يكون من قد
دب في هذبة المسائل وفهم اصول الاشياء التي اذ
اس کتاب میں ہمارا قصد یہ ہے کہ شرع کے متفق علیہ اور
مختلف علیہ مسائل بیان کریں کہ جو کبھی توہم کے سائل سکوت ختم
حوادث و نوازل میں بطور اصول بوضوح کام آئے ہیں اور
اگر ان مسائل کی واقفیت کے ساتھ فقہاء کے اختلافات کے
علل و اسباب بھی ذہن میں ہوں تو انسان ہر جدید حادثہ
کے بابت شرعی فتویٰ دینے کے قابل ہو سکتا ہے،

(۴) غلط تقلید میں لوگ یہ بھول گئے تھے کہ ہمارے امام کے آراء و نظریات کا مستند شرعی کیا ہے مسلمانوں کو خدا نے یہ حکم دیا ہے کہ خدا اور رسول کے سوا وہ کسی کی بات بلا دلیل نہ مانیں خود اللہ نے بھی اپنے پیروں کو یہ تعلیم دی تھی کہ کتاب و سنت کے مقابلہ میں ہماری رائیں ناقابل تسلیم خیال کی جائیں لیکن غلط تقلید میں مسلمان ان تعلیمات کو بھول گئے اور بلا دلیل و حجت اپنے اپنے اللہ کے اقوال کتابوں میں نقل کرنے لگے ابن رشد نے اس کتاب میں اجتہاد کی استعداد پیدا کرنے کے لیے یہ اہتمام کیا کہ ہر اصولی مسئلہ کے متعلق پہلے اللہ کے اختلافات ذکر کیے، پھر ہر ایک کی الگ الگ دلیلین نقل کیں آخر میں خود محاکمہ کیا، ابن رشد کی دست نظر کا یہ حال ہے

کہ عروت وغیر عروت ہر طرح کے ائمہ کے مذاہب اس کتاب میں موجود ہیں، اصحاب امام مالک میں ابن القاسم
 اشہب، سمعون، ابن الماجنون، قاضی عبدالوہاب، اصحاب ابی حنیفہ، اصحاب شافعی، ابن جریر بن
 شعبی، عطاب بن دینار، ابو ثور، امام ثوری، سفیان بن عیینہ، اوزاعی، امام احمد بن حنبل، امام داؤد ظاہری
 نقیبہ ابوالیث، ابن ابی لیلیٰ، ابن جریر طبری، غرض تابعی اور غیر تابعی ہر قسم کے ائمہ و فقہاء کے اقوال قدم
 قدم پر ملتے ہیں صرف احوال ہی نہیں بلکہ ہر ایک کی دلیلین بھی صحت صحت مذکور ہیں اور اگر کسی مسئلہ میں
 صحابہ نے اختلاف کیا جو اختلاف مع وجہ اختلاف مذکور ہے، اس سلسلہ میں نادر و شاذ اقوال و روایات
 کی بھی کمی نہیں ہے، چنانچہ عورت کی امامت کے متعلق اختلافات تحریر کرنے کے بعد لکھتے ہیں

وَشَذَّاجَةُ وَدَوَّاطِرُ فَاجَاذَا
 ابُو ثُوْرٍ اَوْرَطِيْ جُوْرَسَ اَلْكَ بِيْنَ اَوْرَاسِ بَاتِ كَ فَائِلِ
 امامتھا علی الاطلاق نہ
 بیّن کہ عورت علی الاطلاق امامت کر سکتی جو بیسی عورتوں
 اور مردوں دونوں کی،

استحقاقِ قضاوت کے بیان میں عورت کی قضاوت کے متعلق اختلافات تحریر کرنے کے بعد لکھتے ہیں،
 قَالَ الطَّبْرِيُّ يَجِزُّ اَنْ تَكُوْنَ الْمَرْءُ حَاكِمًا
 عورت علی الاطلاق ہر شی میں حاکم ہو سکتی جو بیسی یا بی
 علی الاطلاق فی کل شیء لہ
 اور جو عداری کی کوئی تعین نہیں بلکہ وہ بادشاہ بھی
 ہو سکتی ہے

(۵) حاکم میں نہایت متانت و سنجیدگی سے دلائل قائم کیے ہیں، چنانچہ چند مثالیں نمونہ کے طور پر حسب
 ذیل ہیں :-

(۱) رجوع عن الہبۃ کے مسئلہ میں اختلافات واداء ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں،

الرجوع عن الہبۃ لیس من محاسن الاصلاح
 رجوع عن الہبۃ محاسن اخلاق میں نہیں ہے اور

والشایع انما بعدہ لیتیم محاسن الاخلاق

شارح ایضاً بیروٹ کے مجلے ہے کہ محاسن اخلاق کی تعلیم دین

(۲) فقہاء میں ایک مشہور اختلاف یہ ہے کہ بلا دلی کے نکاح جائز ہے یا نہیں، امام مالک اور امام شافعی دلی کی موجودگی کو شرط قرار دیتے ہیں، امام ابوحنیفہ اور امام زہری یہ کہتے ہیں کہ اگر عورت نے کفو میں نکاح کیا ہے تو بلا دلی جائز ہے، امام داؤد ظاہری باکرہ کے نکاح میں دلی کو شرط قرار دیتے ہیں اور شبہہ کے لیے اس شرط کا انکار کرتے ہیں شارحین معنی آیات قرآنیہ کے طرز خطاب اور حدیث حضرت عائشہ سے استدلال کرتے ہیں بلکہ ابن ہشیر بن عباس کی حدیث کو اپنے قول کی سند میں پیش کرتے ہیں اور ظاہری یہ بھی اسی حدیث کے ظاہر الفاظ سے استدلال کرتے ہیں ابن رشد کہتا ہے کہ آیات قرآنیہ کا طرز خطاب کسی فریق کی حجت نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ مکمل نہیں ہے عمل جو اور اس اجمال کی تفسیر کا بھی کوئی ثبوت نہیں اور نہ شایع نے اپنے طرز عمل سے اس کی تشریح کی لیکن حدیث ابن عباس کو مکررین نے جو اپنے استدلال میں پیش کیا ہے وہ بھی جائز نہیں بلکہ اس سے صاف ظاہر ہے کہ تائید ہوتی ہے، پھر لکھتا ہے کہ حنفیہ نے حضرت عائشہ والی حدیث کی جس سے دلی کا اشتراک ظاہر ہوتا ہے، تضعیف کی ہے، وہ کہتے ہیں کہ یہ حدیث بواسطہ ابن جریج زہری سے مروی ہے لیکن جب خود ابن جریج نے زہری سے سوال کیا تو انہوں نے اس حدیث سے لاطمی کا اظہار کیا، شارحین نے ابن عباس کی ایک دوسری حدیث سے بھی جس کے الفاظ یہ ہیں لا نکاح الا بالانی و شہدی عدل استدلال کیا ہے، لیکن اسکی مزوعیت میں کلام جو اب احادیث و آیات سے قطع نظر کر کے اگر اس مسئلہ پر خود غور کیا جائے تو پتہ چلتا ہے کہ سن رشد پر پہنچنے سے عورت کو تصرف مال کا حق شرعاً حاصل ہو جاتا ہے اور یہ نظیر شرعی یہ ثابت کرنے کے لیے بھی کافی ہے کہ عورت کو عقد نکاح کا حق بھی فنا چاہیے، زیادہ سے زیادہ اولیاء کو نگرانی اور نسیخ کا حق دیا جاسکتا ہے کہ اگر خیر کنوں میں عورت شادی کرے تو اولیاء نکاح کو نسیخ کر دین پھر اگر شرعاً دلی کی موجودگی نکاح کے لیے شرط ہوتی تو شایع اس مسئلہ کو خود صاف کر دیتا یعنی وہ ساتھ ساتھ

امانت اولیاء اور ادا ان کے مراتب اور ادا ان کے حدود و اختیارات کی تشریح بھی کر دیتا حالانکہ ایسے اہم مسئلہ میں اس قسم کی کوئی روایت شائع سے قطعاً ثابت نہیں ہے۔

(۶) ابن رشد کو ہمالی المذہب ہے لیکن حاکمہ میں بے تعصبی کے ساتھ اسے ظاہر کرتا ہے، اپنے مذہب کی حمایت اور دعوت کا مقصد نہ جوش کہیں نظر نہیں آتا، چنانچہ اکثر جگہ حنفیہ کی عقائد استدلال و قوت فقہانیت کو تسلیم کیا ہے، اس قسم کی چند مثالیں ذیل میں درج کی جاتی ہیں،

(۱) شرع میں لعان کا مسئلہ یہ ہے کہ اگر مرد کو عورت پر یا عورت کو مرد پر بد چلنی کا شبہ ہو تو وہ قضی کے رد پر مخصوص الفاظ سے جن کی تصریح آیات قرآنیہ میں ہے اپنی یعنی شہادت پیش کریں بصورت ثبوت دونوں میں تفریق کرادی جائے گی، اور بصورت عدم ثبوت حد قذف جاری ہوگی، بیان تک تو ائمہ میں متفق علیہ ہے لیکن اگر عورت اپنی یعنی شہادت پیش کرنے سے انکار کرے تو آیا عورت کو مجبور کیا جائے گا، یا اوس پر حد جاری ہوگی، ائمہ تشہ یہ کہتے ہیں کہ اس پر حد نہ جاری ہوگی اور امام ابو حنیفہ کا مسلک یہ ہے کہ محض نکول کی بنا پر حد جاری نہیں ہو سکتی وہ جیل خانہ بھی جائے گی، ابن رشد کا فیصلہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کا مسلک صحیح ہے کیونکہ محض نکول کی بنا پر فقہا بوجہ مانہ کو جب ناپسند کرتے ہیں تو حد نہ کیسے اوس پر جاری کی جا سکتی ہے اس کے علاوہ شرع میں اس قسم کی حد کی کوئی نظیر بھی نہیں ہے، ابن رشد کہتا ہے کہ ابو المعالی جوینی نے بھی جو شافعی ہیں کتاب البرہان میں حنفیہ کی قوت فقہانیت کو تسلیم کیا ہے،

(۲) مشہور حدیث ربو جس میں چھ چیزیں گنائی گئی ہیں، اس کے متعلق ائمہ میں یہ اختلاف ہے کہ یہ حکم مسلل ہے یا غیر مسلل پھر اصحاب مطلق میں بھی یہ اختلاف پیدا ہوا کہ حومت ربو کی علت کیسے ہے حنفیہ نے کیسے وزن کو علت قرار دیا ہے، ابن رشد کہتا ہے کہ اصول شرع سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، وہ کہتا ہے کہ لین دین میں عموماً تساوی قیمت وزن کا لحاظ کیا جاتا ہے اور چونکہ مختلف الاوزان چیزوں میں

تساوی اور اوس کے فردق کا مات اور اک نہیں ہوتا، اسلئے زر خام یا مسکوک اسکا معیار قرار دیا گیا پس لین دین میں رنج و منفعت کے ساتھ عدل اوسی وقت برقرار رہ سکتا ہے جب تساوی وزن و کیل کا لحاظ کیا جاوے اسلئے خود اصول عقلی بھی حنفیہ کی علت کی تائید میں ہیں۔

غرض کیا بلحاظ اسلوب تحریر، کیا بلحاظ ترتیب مضامین، کیا بلحاظ مجمع احوال ائمہ، اور کیا بلحاظ متانت استدلال و قوت نقاہت یہ عجیب بے مثل کتاب ہے اور ہر حیثیت سے دیگر کتب فقہ پر فوقیت رکھتی ہے، بے شبہہ مبسوط امام سرخسی، فتح القدر، امام شرنائنی کی فقہ جامع کی کتاب میں بھی اسی طرز پر لکھی گئی ہیں لیکن اختصار کے ساتھ جامعیت جیسی بدایۃ المجتہد میں ہے ویسی کسی کتاب میں نہیں، اس کتاب کے متعلق ابن الابرار نے حسب ذیل الفاظ میں حسن ظن ظاہر کیا ہے ذکر فیہ اسباب الخلاف و علی وجہہ افادہ و امتنع بہ ولا یعلم فی دقتہ النفع منہ ولا احسن سیاقا اس میں تھا کہ اسباب اختلاف اور اس کے سوا کوئی اور کتاب نہیں ہے بلکہ اس کا یہ نظریہ ہے کہ اس میں ہے اور اس کا یہ نتیجہ ہے، لیکن میرے خیال میں نہ صرف بلکہ تمام علمائے اسلام کے لئے یہ کتاب از حد مفید ہے، اور اس کا مطالعہ اجتہاد کی استعداد پیدا کرتا ہے،

ابن رشد نے اس کتاب میں فقہ کے متعلق جس واقفیت کا ثبوت دیا ہے اور محدثانہ اور اصولی طرز پر جس طرح خاکہ کیا ہے کیا اس کے بعد بھی ذرہ برابر اس میں شبہہ باقی رہ جاتا ہے کہ ابن رشد فقہ میں اپنے وقت کا مجتہد اعظم تھا، یورپ کے لئے تو صرف یہ ذریعہ معلومات کافی ہے کہ وہ اس سطور کا شاعر تھا لیکن ہمارے نزدیک اس کا ثمنہ امتیاز حلقہ فقہا کی صدر نشینی اور اس کا رتبہ اجتہاد ہے،

اس موقع پر یہ غلط رکھنا چاہیے کہ ابن سعید نے جس موقع پر اس کتاب کا نام لیا ہے، وہ اہل اندلس کے متاخر و مناقب کا موقع ہے اور ایسے مواقع پر جن مصنفین یا کتابوں کے نام لئے جاتے ہیں،

تلا ہے کہ وہ کس پائے کے ہوتے ہوئے، شہنشاہی موقع پر خزیہ کہتا ہے

وہل لکفی الفقه عبد الملك بن حبيب الذي يعلى بافعالہ الى الاكن ومثل ابى الوليد الباجي
ومثل ابى بكر بن عربي ومثل ابى الوليد بن رشد الاكبر ومثل ابى الوليد بن رشد الاصغر
وهو ابن الاكبر بنجوم الاسلام ومصاير شريعتہ محمد عليه السلام،

عبد الملك بن حبيب جو بیک واسطہ امام مالک کے شاگرد ہیں، ابو الولید باجی، ابو بکر بن عربی، وغیرہ اندلس
کے مشہور محدث و فقیہ ہیں، یورپ کے لوگ جو ابن رشد کو بیدین سمجھتے ہیں کیا یہ سننے کی رحمت گوارا
کرینگے کہ ابن رشد کا ایک ہوطن اس کو جہندین فقہا کی صف میں جگہ دے رہا ہے؟

باب دوم

ابن رشد اور علم کلام

(۱) ابن رشد کے علم کلام پر اجمالی نظر، مشرق میں زوقِ اسلامیہ کی پیدائش اور علم کلام، اسپین میں علم کلام، ابن حزم اور اسپین کے دیگر متکلمین، محمد بن تومرت اور اشعریت، علم کلام کی جانب ابن رشد کی توجہ کرنے کے وجہ، ابن رشد کی کلامی تصنیفات اور انداز کا اندازہ ابن رشد کا نیا علم کلام اور اس کے خصوصیات، ابن رشد کے علم کلام کی روح، فلسفہ اور مذہب کی نئے انداز سے تطبیق، تاویل کی بحث، پڑانے متکلمین کی غلطیاں، اور قدیم علم کلام کی مبالغہ، عقائد کا قرآن مجید سے ثبوت،

(۲) ابن رشد کے علم کلام پر تفصیلی نقد و تبصرہ، حدیث و قدم عالم، اس مسئلہ میں متکلمین اور فلاسفہ کا اختلاف، ابن رشد کا فیصلہ قرآن مجید سے، وجوہ باری پر متکلمین کے دلائل اور اولیٰ کی کمزوری، قرآن مجید کے دلائل اور ابن رشد کا فیصلہ، صفات باری، تنزیہ و تشبیہ کے اصول قرآن مجید سے، صفات باری کے متعلق متکلمین کی بدعتیں اور ابن رشد کا نقد، مسئلہ جبر و قدر پر ابن رشد کی رائے،

(۳) ابن رشد اور غزالی، سلازن میں فلسفہ کی اشاعت اور علم کلام عقلی، محدثین اور اشعریت، علم کلام میں اشاعرہ کے اضافے، اشعریت اور فلسفہ کا تصادم، امام غزالی اور فلسفہ اور ان کی کتاب تہافت الفلاسفہ اور اس کی نہرست، امام غزالی کے بابت ابن رشد کی رائے میں، تہافت الفلاسفہ کے بابت ابن رشد کی رائے، مسلول خرق عادت پر امام غزالی اور ابن رشد کی مقابلہ و تقویٰ میں، مذہب و فلسفہ کی تطبیق پر ابن رشد کا فیصلہ، ابن رشد اور امام غزالی کے طرق تطبیق پر نقد و تبصرہ، مذہب و فلسفہ میں باہمی تطبیق کی اصلی صورت،

(۱)

ابن رشد کے علم کلام پر اجمالی نظر

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک صدی پیش گذرنے پائی تھی کہ عہد صحابہ ہی میں اختلاف عقائد کی وبا مسلمانوں میں پھیل گئی، اختلاف پیدا کرنے والے لوگ زیادہ تر یہودی، عیسائی اور عجمی نو مسلم تھے، خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں عرب کے باہر بلکہ خود ان عرب میں صدیوں سے خدا کی ذات و صفات کے عقیدے زیر بحث چلے آ رہے تھے اور یہودی عیسائی، مگر وہ آتش پرست غرض عمد قدیم کے سارے پیروان ادیان و مل عجیب و غریب خیالی عقیدوں کے متعلق بحث و مناظرہ میں مشغول تھے، اسلام میں سب سے پہلے ابن سبک کا فتنہ ظاہر ہوا، یہ نو مسلم یہودی تھا اور حضرت علیؑ کے ساتھ عقیدت و ارادت کا اظہار کرتا تھا، اسلام میں سب سے پہلے حلول کا عقیدہ اسی نے پیدا کیا ہے، ابن سبک کے بعد فارسیوں اور یونانیوں کے اور فتنے پیدا ہوئے، لیکن اب تک اختلاف عقائد کی بنا زیادہ تر ایمان و کفر کے حدود اور جب آل رسولؐ پر تھی نہ عہد صحابہ میں ایک شخص ابو موسیٰ نے پیدا ہوا، یہ عجمی نو مسلم تھا، اس نے قدر کا عقیدہ پیدا کیا، یعنی یہ کہ

انسان اپنے تمام افعال کا غماز ہی یہ عقیدہ مسدود بن گیا۔ یعنی نے پولیس مصلحتوں سے اختیار کر کے نبی امیہ کے خلاف
عوام کو بھڑکانا شروع کیا، مسدود کے خلاف ایک دوسرا فرقہ اور تھا جو انسان کو مجبور محض ماننا تھا۔ نبی امیہ اس
فرقہ کی تائید کرتے تھے، اور عقیدہ جبر کو اپنے جو دستور کا پھانسا بنا رکھا تھا،

تیسرا فرقہ جہم بن صفوان نے پیدا کیا، ایک کسی مسلمان کو خدا کی ذات و صفات میں کوئی اختلاف
نہ تھا، جہم بن صفوان نے انکا صفات کی نئی بدعت ایجاد کی، یعنی یہ کہ خدا تمام ایجابی و سلبی صفات سے منزہ ہے،
نہ وہ مسیح ہے نہ عظیم، نہ قدیر ہے نہ خالق، غرض وہ کچھ بھی نہیں ہے محض ایک فرضی تخیل ہے، اس فرقہ نے بہتوں کو
گمراہ کر دیا، رفتہ رفتہ اسی گمراہی سے منتر لے پیدا ہوئے، جنہوں نے عقیدہ تعطیل کے ساتھ اور بدعتیں اضافہ
کیں، یعنی یہ کہ خدا شرکاء خالق نہیں ہے، صرف خیر کا خالق ہے، شرکاء خالق شیطان ہے، اس عقیدہ کی رو سے
جمیوں کی طرح مسلمانوں میں بھی شریعت پیدا ہوئی، معتزلہ نے عذاب قبر، شفاعت، اور قیامت کے روز خدا کی
رہنمائی کا بھی انکار کیا، اور جبر کے خلاف عقیدہ قدر کی تائید کی، لیکن ان تمام مسائل میں سے معتزلہ کو عقیدہ
قدر انکار صفات، تثنیت خالق، اور خلق قرآن کے عقیدوں پر بڑا اصرار تھا تیسری صدی میں محمد بن کرام ہستانی نے
ظہور کیا جو معتزلہ کا دشمن تھا، معتزلہ نے خدا کو تمام صفات سے منزہ کر کے ایک فرضی تخیل تک پہنچا دیا تھا، ابن کرام
نے اس کے خلاف خدا کو انسان صورت بادشاہ بنا دیا، یعنی خدا کی حیثیت کا قائل ہو گیا، آخر میں عجم کے زندیقوں
نے ظہور کیا، یہ اسلام کے سب سے گمراہ فرقوں میں تھے، یہ کہیں تعلیمیہ، کہیں لاعادہ، کہیں زنا و تہ، کہیں باطنیہ
کہیں اسماعیلیہ کے ناموں سے موسوم تھے، ان کے نزدیک شریعت کے ہر ظاہری حکم کا ایک باطنی رنج ہے، اس طرح
ساری شریعت میں ان لوگوں نے تحریف کر دی، یہ اسلامی فرقوں کی تشکیک و مادیت کی آخری حد تھی اور تمام
فرقے اس شریعت سے دور جا پڑے تھے،

غرض شریعت میں مختلف فرقوں کی موجودگی کے باعث عقیدوں میں عجیب اور بجا و پیدا ہو گیا تھا، اسلامی

زقون کے علاوہ بیان مختلف ادیان و مل کے پیر و کثیر تعداد میں موجود تھے، اور ان سب کا لٹریچر زندہ تھا۔ ہابی
 عراقی، مزدکی، دھوس، دہریے، طبعیین، عیسائی، یودھی، غرض سب ہی طرح کے لوگ دوش بدوش بستے
 تھے، سیاسی آزادی کی بدولت حکومت کے دروازے ان سبھوں کے لیے کھلے ہوئے تھے، عربی زبان تقریباً
 سب زقون کے لوگ بولتے تھے، خیالات کی اشاعت میں بھی کوئی روک ٹوک نہ تھی، نتیجہ یہ تھا کہ مشرق کی
 زمین علم کلام کی پیداوار کے لیے زیادہ صلاحیت رکھتی تھی، لیکن اسپین میں حالت اس کے برعکس تھی، اسلام
 کے پہلے بھی اسپین میں مذہبی مناظروں کی آواز کبھی نہیں سنی گئی تھی، مسلمان جب آئے تو یہاں مذہبی دنیا میں سنسنا
 چھایا ہوا تھا، اذکا کوئی حریت میدان میں نہ تھا اور نہ کوئی مقابل لٹریچر زندہ موجود تھا، جو کچھ عقائد مشرق کا بچا کچھا
 جا رہا تھا، ان کے قابل نہ تھا، خود مسلمانوں میں بھی مذہبی اختلافات نہ تھے، انکی مذہب کے اثر سے محدثین کے عقیدہ
 کے سب پیر تھے، ان کا اصل اصول یہ تھا کہ مشابہات میں بحث کی گنجائش نہیں، اس بنا پر یہاں علم کلام کی
 پیدائش کسی طرح نہ ہو سکتی تھی، لیکن ایسا نہ ہو کہ مشرق سے علمی تعلقات قائم تھے اسلئے ایک آدمہ معتزلی بھی نکل
 آتا تھا، ابن اسمینہ پہلا شخص ہے جو مشرق سے اعتزال اور فلسفہ کے تحفے ساتھ لیکر آندس آیا، ابن اسمینہ کے
 علاوہ اندس میں اور بھی معتزلی ہوئے ہیں، جن کے نام یہ ہیں، غلیل بن احنی، موسے بن جدیر، اور احمد بن جدیر
 آخر الذکر نے اندس میں اعتزال کی اشاعت کی بھی کوشش کی،

لیکن اندس میں علم کلام کی سب سے بڑی کامیابی یہ تھی کہ محدثین کے گردہ سے محمد بن حوزم ایسا متکلم
 پیدا ہوا، یہ فارسی الاصل تھے ان کے آبا و اجداد دولت امویہ کے بانی عبدالرحمن الداخل کے ساتھ اندس آئے
 تھے، چنانچہ اوس وقت سے اذکا فرمان جاہ و دولت میں ممتاز تھا، اور ان کے باپ دولت عامر یہ میں وزیر تھے،
 یہ ۳۸۰ھ میں قرطبہ میں پیدا ہوئے، عالم شباب میں اوصون نے بھی وزارت کا رتبہ حاصل کیا، لیکن طبیعت کو
 علم سے لگاؤ تھا، دنیا داری چھوڑ کر علم کی جانب توجہ کی، حدیث فقہ، انساب و ادب میں منجبر اور فقہ میں جہد تھے

اور کسی تقلید نہیں کرتے تھے، ان کی دو کتابیں ایصال اور علی نقہ میں بہت مشہور ہیں، شیخ الاسلام عبدالرہمن ابن سلام کا قول ہے کہ بیٹے علی کے ہم پلہ کوئی کتاب نہیں دیکھی،

فلسفہ و منطق میں بھی کمال پیدا کیا تھا، چنانچہ منطق میں ادن کی کتاب تقریب بہت مشہور ہے جس میں منطق کی غلطیاں دکھا کر اصول نقہ کے طرز پر منطق کو ترتیب دیا ہے اور ہر مسئلہ کی فقہی مثالیں پیش کی ہیں، منطق و فلسفہ کے تعلق سے علم کلام میں بھی مہارت حاصل کی تھی، ابن حزم نے علم کلام میں دو کتابیں لکھی ہیں ایک میں توراہ و انجیل کی تشریح کا بیان ہے، دوسری کتاب کا نام افضل فی الملل و النحل ہے اس میں دہریہ، فلاسفہ، جوس، ہیو، نصاریٰ کے اصول عقائد بیان کیے ہیں، پھر ادرکارو کیا ہے، اسلامی فرقوں کے عقائد بھی تفصیل سے لکھے ہیں اور ادن پر نقد و تبصرہ کیا ہے زیادہ تر محدثین کے عقائد کی تائید اور معتزلہ و اشاعرہ کی تردید کی ہے معلوم ہوتا ہے کہ ادن کے زمانہ میں اشاعرہ کا مذہب اشاعت پذیر ہو گیا تھا، کیونکہ اس کتاب میں معتزلہ سے زیادہ اشاعرہ کی تردید جا بجا ملتی ہے، عبارت و طرز ادا میں آزادی زیادہ ہے، امام ابو الحسن اشعری پر جا بجا ملے بھی ہیں ایسی اندہ اشعریہ اس کتاب کو زیادہ پسند نہیں کرتے، چنانچہ اس میں ابائی کی بدولت فقہارا دن سے ناراض ہو گئے اور شہر بد سکرا دیا، قانہ بدوشی کی حالت میں صحرائے یلہ میں شعبان ۳۳۵ھ میں وفات پائی، ابن حزم کے بعد سے اندلس میں علم کلام کی تاریخ کے صفحے موحدین کے دور حکومت تک سادہ نظر آتے ہیں، عراق میں امام ابو الحسن اشعری کا مذہب ۳۳۵ھ سے اشاعت پذیر ہونے لگا تھا، رفتہ رفتہ عراق سے شام میں اس کی اشاعت ہوئی، چنانچہ حلب کے زرنگی فرزند اعروا، اسی عقیدہ کے پیرو تھے، سلطان صلاح الدین جو اسی خاندان کا نمک خوار تھا جب مصر میں سربراہ آرائے حکومت ہوا تو اس نے مصر میں بھی اس کی اشاعت کی، وہ اور اس کے قاضی صدر الدین اراقی اسی مذہب کے پیرو تھے، اور صلاح الدین نے تو اس کے اثر میں تربیت پائی تھی، چنانچہ اس نے اپنے پوتوں کو بھی اشعری مذہب کا ایک چھوٹا سا سارا حفظ کرایا تھا،

اسی اثنائین محمد بن قورم جو امام غزالی کا شاگرد تھا یہ تھمشرق سے لیکر مغرب گیا، ابن قورم کو
 اشاعرہ کی طرح محدثین سے صفات باری اور تادیل کے بارے میں سخت اختلاف تھا، وہ خدا کی جنتیت کا ہرمت
 سے انکار کرتا تھا، اور وہ دیدار استواء علی العرش وغیرہ کی تادیل کرتا تھا، محدثین ان متشابہات کی تادیل کو ناجائز
 کہتے تھے اور صراحت سے انکا جہیت کے بھی قائل نہ تھے، مغرب اور اسپین میں اس سے پہلے محدثین ہی کا مسلک
 شائع تھا، چنانچہ جب محمد بن قورم امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرتا ہوا مغرب پہنچا تو یہاں کے علماء کو سب سے
 پہلے اس کے اثنین عقیدہ دن سے اختلاف پیدا ہوا اور بادشاہ کے حکم سے مجلس مناظرہ منعقد ہوئی، جس میں محمد بن
 قورم نجات ہوا، طبیعت میں تقشف زیادہ تھا اسلئے وہ علانیہ مخالفوں کی تکفیر کرتا تھا، محمد بن قورم کے بعد جلال
 بادشاہ ہوا یہ محمد بن قورم کا شاگرد رشید اور اس کے عقائد و اخلاق کا جسم فروز تھا، اس نے بادشاہ ہوتے ہی
 امیر المؤمنین کا لقب اختیار کر لیا، چونکہ یہ لوگ خدا کی صمیمت وغیرہ کے منکر تھے اسلئے اپنا لقب موعدین رکھا تھا
 اور چونکہ انکا دعویٰ یہ تھا کہ عہد صحابہ کے سچے عقائد و اخلاق کو دنیا میں نئے سرے سے رواج دین، اسلئے ملک میں
 انھوں نے یہ عام اعلان کر دیا کہ ابن قورم کے خلاف اگر کوئی عقیدہ اختیار کرے گا تو اس کی جان کی خیریت
 نہیں، چنانچہ اپنے اس زعم کی بنا پر انھوں نے ہزاروں آدمیوں کو تیج کر ڈالا اور بزرگ شمشیر مارے اندس
 و مغرب میں اشعریت کو رواج دینے لگے، موعدین کی ان کوششوں کا نتیجہ یہ ہوا کہ محدثین کے مسلک کے بجائے
 اب سارا اندس اشعری کا پیر و تھا، آزاد خیالی ممنوع تھی اور اندس کے درو دیوار سے عقیدہ ابن قورم ہی کی
 آواز باز گشت آرہی تھی اور سر سے فرقوں کے لوگ ظلم و ستم سمہ رہے تھے، اور اعتراض و سوال تو سارے ملک میں بڑا عام تھا
 ابن حزم کی کتاب میں معتزلہ کی اچھی خاصی تردید کی ہے لیکن دو صدی بعد ابن رشد یہ کہتا ہے کہ اس جزیرہ میں
 معتزلہ کی کتابیں ناپید ہیں

یہ وقت تھا اور یہ حالات تھے جب اندس کی سرزمین میں ابن رشد نے اشاعرہ کے خلاف ایک سننے

تھے علم کلام کا علم بلند کیا۔ ابن رشد دیکھتا تھا کہ اشعریت کی مخالفت اندس میں کچھ کمیل نہیں ہو، لیکن اس نے ان حالات کی کوئی پروا نہ کی، وہ اس ذلت آمیز برتاؤ کے لیے پہلے ہی سے تیار تھا، جس نے اس کی زندگی کے آخر ہی ایام کو بے مزہ کر دیا تھا، علم کلام کی جانب ابن رشد کی توجہ کے یوں تو متعدد اسباب موجود تھے وہ فلسفی تھا اور فلسفہ کے تعلق کی رود سے علم کلام سے بیکانہ نہیں رہ سکتا تھا، دربار کے تعلق سے اس کے لئے علم کلام کی جانب متوجہ ہونا ناگزیر تھا، لیکن ان تمام اسباب کے علاوہ ایک اور سبب تھا جو روہ کے اس کو انہما حقیقت پر مجبور کرتا تھا، اس کا خاندان اب سے پہلے محدثین کے مسلک کا پیرو تھا، اس کے خیالات خود اسی مسلک کے جانب اہل تھے، نہ کسی کی تقلید کے خیال سے بلکہ وہ جانتا تھا کہ مسلمانوں میں اختلاف عقائد کی بنا پر جو تفریق و اختلاف پیدا ہو گیا، وہ دفع ہو جائے اور مسلمان تمام دوسرے عقائد کو چھوڑ کر صحابہ کی تقلید کرنے لگیں جو عقائد میں بہت کم چھان بین کرتے تھے، اسی بنا پر اس کو محدثین کا مسلک زیادہ پسند تھا، اپنے اس درد دل کو وہ اپنی کتابوں میں جا بجا بہت جوش سے ظاہر کرتا اور چنانچہ ایک موقع پر لکھتا ہے۔

ومن قبل التاویلات نشأت فرق الاسلام

حتی کفر بعضهم بعضا وبع بعضهم بعضا

فاوقعوا الناس من قبل ذلك في شتات وتباغض

وحروب وفرقوا الشرع وفرقوا الناس كل التفرقة

گئیں اور جمعیت اسلام پر گندہ اور منتشر ہو گئی،

پھر لکھتا ہے :-

فان النفس مما تحلل هذه الشريعة من الاھن

الفاصلة والاعتقادات المحرقة في غاية الحزن

والتمائم والله يسد اھل وینفق الجميع

دعا جو کہ وہ سب مسلمانوں کو نیک تو نہیں مٹا کرے اور ان کو

لحیثہ و یحجر قلبہ علی التورۃ و یرفع عنہم سیدھا راستہ دکھائے اور ادن میں باہم مودت پیدا

البعض والشان بقضله و رحمۃ کر دے اور ادن کے دلوں سے باہمی بغض و عناد دور کرنے،

یہی وجہ تھی کہ وہ اظہار حقیقت کے لیے آمادہ ہو گیا، لیکن یہ کوئی آسان کام نہ تھا، حکومت کے خطرہ کے

علاوہ اس زمانہ میں اظہار حقیقت کے لیے یہ نہایت ضروری تھا کہ شریعت کی سادہ سطح پر عقائد فاسدہ کی جو

تین تے اوپر جم گئی تھیں، ادن کو ایک ایک کر کے صاف کیا جائے، چنانچہ اس نے یہ کام نہایت خوبی سے انجام

دیا اور حکومت کے خطروں کو نظر انداز کر کے نہایت دلیری سے اشاعرہ کے مقابلہ کو تیار ہو گیا۔

تماثبات الفلاسفہ کے علاوہ جس میں ابن رشد نے غزالی اور اشاعرہ کا کھلے میدان میں مقابلہ کیا ہے،

اس کی دو کتابیں اور میں فصل المقال اور کشف الادوار، پہلی کتاب میں یہ سوال زیر بحث قرار دیا ہے کہ منقذ و فلسفہ

کا سیکھنا جائز ہے یا نہیں، نیز تاویل کے شرعی اصول و موانع کیا ہیں، دوسری کتاب میں پہلے اشاعرہ،

صوفیہ، باطنیہ کے معتقدات اور طریقہ استدلال کی غلطی ثابت کی ہے، پھر آجبات باری، توحید، صفات باری

حدوث عالم، نبوت انبیاء، انشاء قدر، جو روح عدل، اور معاد وغیرہ کے الگ الگ عنوان متحرک کر کے انکی حقیقت

بیان کی ہے، اور ادن پر عقلی و نقلی دلیلین پیش کی ہیں، یہ دونوں کتابیں اس کے اپنے ایجاد کردہ علم کلام کی ہیں

اور گو دونوں مختصر ہیں، لیکن بعض خاص باتوں میں ادن کو تمام قدیم تصانیف پر امتیاز حاصل ہے اور اس کی

بنا پر ابن رشد کو علم کلام کے ایک خاص طریقہ کا موجد کہا جا سکتا ہے،

(۱) سب سے پہلے ہماری نگاہ مذہب و عقل کے اس نئے انداز تطبیق پر پڑتی ہے جو ابن رشد کے

نئے علم کلام کی جان ہے، وہ محقق فلسفی اور مجتہد فقہیہ تھا اس لیے مذہب و عقل دونوں کو ساتھ ساتھ چلانا

چاہتا تھا، اور ادن میں سے کسی ایک کے ضعف کو گوارا نہیں کر سکتا تھا،

چنانچہ ایک جگہ صاف صاف کہتا ہے :-

فصل المقال صفحہ ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶،

ولو دنا ان تفرغنا لهذا المقصد وقد مرنا
 عليه وان انسا الله في العرف فثبت فيه
 قد مرنا ليس لنا منه فعلى ان يحسن لك
 مبدوا لمن ياتي بعد فان النفس ما تخلل
 هذا الشريعة من الاحياء الفاسدة
 والاعتقادات المحرفة في غاية الخزن ان الله
 وبخاصة ما عرض لاسن ذلك من قبل
 من ينسب نفسه الى الحكمة فان الاذية
 من الصديق هي اشداذية من العدا
 في ان الحكمة هي صاحبة الشريعة والاخت
 الرضية فالاذية ممن ينسب اليها اشد
 الاذية مع ما يقع بينهما من العداوة والبغضاء

اگر ہم کو مرتے ملا قوم اپنے ایجاد کردہ اصول کے مطابق عقاید کو
 ثابت کر گئے لیکن چونکہ آئندہ اس دنیا پر کوئی نیا عقائد عمارت
 تعمیر کرے جو یہ رہے کہ شریعت میں بدعتیں جو پیدا ہو گئی ہیں
 ان کے سبب سے طبیعت نکلے رہتی جو خاص کر اس
 بات پر رنج زیادہ ہوتا ہے کہ جو لوگ نفسی کلمات ہیں
 ان سے شریعت کو زیادہ نقصان پہنچتا ہے، فلسفہ و شریعت
 باہم دوست اہلک دوسرے کے دشمنی جاتی ہیں،
 دوست کی دن سے جو تخلیق پہنچے جو وہ دشمن کی وہی ہو گی تخلیق
 سے زیادہ گراں ہوتی ہے اس لیے ایک ہی فلسفہ کا شریعت کا
 نقصان پہنچانا سب زیادہ تخلیق ہے جو اہل فلسفہ اور دوست
 دونوں اپنی اصل حقیقت کے دوسرے متحد اور باہم دوست ہیں،

والتی تخرجها وهو الصراط المستقیم انما یان العلم بالحق والشریعة علی

لیکن اس بحث کے حل کرنے کی غرض سے اس نے چند سادہ اصول وضع کیے ہیں جن سے بجائے خود اس کی
 تصنیفات میں شان جدت پیدا ہو گئی ہے،

(۲) فلسفہ و منطق کے متعلق اس زمانہ میں مسلمانوں میں دو فروع پیدا ہو گئے تھے، فقہاء و محدثین کا
 گروہ یہ کہتا تھا کہ فلسفہ و منطق کی تعلیم مطلق جائز نہیں، کیونکہ اس سے نہ سبھی عقائد میں ضعف پیدا ہوتا ہے، دوسرا
 فریق یہ کہتا تھا کہ فلسفہ عین دین ہے، اور شریعت کی وہی تعبیر صحیح ہے جو فلسفہ کرتا ہے، اس لیے کہ نظر ہر ایک ایک باطن
 ہوتا ہے، شریعت ظاہر ہے اور فلسفہ باطن، شریعت فشر ہے اور فلسفہ مغز،

ابن رشد کے نزدیک یہ دونوں رائیں صحیح نہیں، اس بنا پر اس نے فصل المقال میں اس سوال کو زیر بحث قرار دیا کہ اس کا یہ جواب دیا ہے کہ فلسفہ و منطق کا سیکھنا نہ صرف جائز ہے بلکہ واجب و مستحب ہے، کیونکہ قرآن مجید میں خدا نے جا بجا عالم کائنات سے اپنے وجود پر استدلال کیا ہے، نیز کمین کمین یہ الفاظ آئے ہیں کہ ما عبروا یا اولی الابصار، یا ما عبروا اولی الالباب جن سے اس طرز استدلال کا وجوب ثابت ہوتا ہے، کیونکہ عربی میں اعتبار و قیاس ہم معنی لفظ ہیں، یہی وجہ ہے کہ فقہاء اسی قسم کی آیتوں سے قیاس فقہی کا جو از ثابت کرتے ہیں، جب ان آیتوں سے قیاس فقہی کا جو از نکلتا ہے، تو کوئی وجہ نہیں کہ قیاس برہان کیوں جائز نہ ہو، لیکن قیاس برہانی کی شکل و ترکیب کا علم منطق و فلسفہ سے حاصل ہوتا ہے، فلسفہ اس کے مواد فراہم کرتا ہے اور منطق اس کی تشکیل و ترکیب کے متعلق ہدایتیں دیتی ہے، ایسے اس اصول کی رو سے کہ مقدمہ فرض کا فرض اور واجب کا واجب ہونا ہے منطق و فلسفہ کی تعلیم نہ صرف جائز ہے بلکہ واجب و فرض ٹھہرتی ہے، کسی علم کی ایجاد اور اس کے اصول و فروع کی ترتیب ایک فرد کے بس کی بات نہیں، علم و فن دونوں میں نشوونما پاتے ہیں، ایسے جو شخص اس وقت منطق و فلسفہ حاصل کرنا چاہتا ہے اس کے لئے ارسطو کی منطق کا سیکھنا ناگزیر ہے، اسی طرح جو شخص اس وقت علم ہیئت سے واقفیت پنا کرنا چاہتا ہے اسی کے لئے بطلمیوس کی نجومی کا مطالعہ ضروری ہے، پس منطق و فلسفہ کی تعلیم اگر واجب ہے، تو اس کے معنی یہ ہیں کہ ارسطو کی منطق اور بطلمیوس کی ہیئت کا سیکھنا واجب ہے، یہ دوسری بات ہے کہ ہر صنف سے غلطیاں ہوتی ہیں، ارسطو اور بطلمیوس بھی غلطیوں سے پاک نہیں، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ چند غلطیوں کی وجہ سے ہم ان کو نظر انداز کر دیں، ان یہ ضروری ہے کہ ان کے جو اصول ہماری شریعت کے خلاف ہیں ان کو ہم نہ مانیں، لیکن چند فروگذاشتوں کی بنا پر ان کو ضعف و اعتقاد سمجھ لینا بھی سنت غلطی ہے،

عام خیال یہ ہے کہ فلسفہ سے لوگ گمراہ ہوتے ہیں ایسے اس کا سیکھنا حرام ہے، لیکن ابن رشد پوچھتا ہے کہ نفع و ضرر کی تقیاد استعدا سے دنیا کی کون چیز مستثنیٰ ہے؟ غذا کا داخل اور اس کی کثرت عمدہ میں بار

پیدا کرتی ہو، پس کیا اس بنا پر تم یہ طبعی قاعدہ مقرر کر سکتے ہو کہ تقدیر طبعاً مضرب ہے؛ اصل یہ ہے کہ میدیہ فلسفہ کی تعلیم کا لازمی نتیجہ نہیں، کیا صرف فلاسفہ میدیہ ہونے ہیں، فقہاء کبھی گمراہ نہیں ہوتے، حالانکہ یہ تجربہ بتاتا ہے کہ فلسفہ سے زیادہ نفع سے میدیہ کی اشاعت ہوتی ہو، لیکن فرق یہ ہے کہ فقہیہ کی میدیہ پر اسکا جہد و عاصمہ پر وہ دوسرے رہتے ہیں، اس کی بد اخلاقیان ہمیشہ مذہبی رنگ میں ظاہر ہوتی ہیں، اسلئے عام لوگوں کی اذن پر نظر نہیں پڑتی (۳) اس کے بعد اس مسئلہ پر بحث کی ہے کہ نصوص قرآنی میں تاویل جائز ہو یا نہیں؟ تاویل کے تعلق سے مسلمانوں میں دو فرق تھے ایک تاویل کو محض ناجائز بتانا تھا، دوسرا جو از کا قائل تھا، جب تک محدثین کا معتزلہ سے مقابلہ رہا اوس وقت تک یہ بحث معمولی خیال کھیتی تھی، لیکن سب سے پہلے محدثین کے گروہ میں اشاعرہ نے علمائے سلف سے اختلاف کی بناؤالی، سلف آیات متشابہات میں تاویل کو ناجائز سمجھتے تھے، اشاعرہ نے ان میں تاویل کی اور نہایت شد و حد سے کی، نتیجہ یہ ہوا کہ اشاعرہ کے اختلاف سے یہ مسئلہ محرکہ آلا رینگیا، بڑھی بات یہ تھی کہ فلاسفہ اور ملاحدہ نے تاویل کے آلہ سے شریعت کی جھلکنی شروع کر دی تھی، اس بنا پر ابن رشد کے زمانہ میں فلسفہ مذہب کے باہمی تعلق کے مسئلہ کی طرح یہ مسئلہ بھی ارکان دین میں شمار کیا جاتا تھا، اور خاصکر اندلس میں تو ابن قومت کے اثر کی وجہ سے اس کو خاص اہمیت حاصل تھی،

لیکن باوجود اس کے اب تک اس مسئلہ پر صرف کیرنی نظر ڈالی گئی تھی، یعنی دونوں فرقوں کے نزدیک جو از و ہدم جو از کا ہر دو نصوص پر تھا، اشخاص و مخاطب کو اس میں کچھ دخل نہ تھا تاویل کرتے وقت صرف یہ دیکھ لینا کافی خیال کیا جاتا تھا کہ جلاظ عاودہ اہل عرب یا جلاظ اصول عقلی نفس تاویل قبول کر سکتی ہے یا نہیں اگر اس کا پتہ چل جاتا تو تاویل ہی نفس کی تفسیر قرار پاتی اور ہر مسلمان کو تاویل ہی کی تلقین کی جاتی، اس سے کچھ بحث نہ ہوتی کہ مخاطب بھی یہ تاویل قبول کر سکتا ہو یا نہیں، اور اگر قبول کر گیا تو اوس کے اعتقاد پر کیا اثر پڑے گا،

ابن رشد پہلا شخص تھا جس نے ان پہلوؤں پر نظر ڈالی اور ایک تیسرا پہلو اختیار کیا، وہ یہ کہ تاویل

جن نصوص میں جائز ہے وہ بھی صرف ان لوگوں کے لیے مخصوص ہے جو صاحب نظر اور راسخ فی العلم ہیں، عام لوگوں کو باہل ظاہری معنی کی تلقین کرنا چاہیے اور اگر ادن کو آیت کے معنی میں شبہ لاحق ہو تو ادن کو سمجھا دینا چاہیے کہ یہ آیت متشابہات میں داخل ہے، جس میں کھوج کرنا شروع نہ منع کیا ہے، ابن رشد نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ عوام ان آیتوں کے حقیقی اور اصلی معنی نہیں سمجھ سکتے، اس لیے ادن کو اصلی معنوں کی تلقین کرنا گویا نصوص قرآنی سے انکار پر جرأت دلانا ہے، مثلاً اگر عوام سے یہ کہا جائے کہ خدا ہے مگر نہ کوئی اوس کا مقام چونکہ جگہ پر نہایت ہے وہ قیامت کے دن دکھائی دینگا مگر وہ جسم نہیں ہے تو اس قسم کا وجود ادن کے ذہن میں نہیں آسکتا، اس لیے یہ کہنا گویا یہ کہنا ہے کہ خدا سر سے ہے ہی نہیں،

(۴) اس بنا پر ابن رشد نے قدیم علم کلام خاص کر اشاعرہ پر سختی سے کتبہ صغی کی ہے اور ثابت کیا ہے کہ کلام طریقت

کئی وجوہ سے غلط ہے،

(۱) سب سے بڑی بات یہ ہے کہ اشاعرہ کا طریقتہ عقلی نہ نقلی، نقلی اس لیے نہیں کہ وہ نصوص میں تاویل کرتے ہیں اور محدثین کی طرح نصوص کے ظاہری معنی نہیں لینے، عقلی اس لیے نہیں کہ جس قدر عقلی دلائل ادن کی کتابت میں مذکور ہیں منطق و فلسفہ کے سیار پر ٹھیک نہیں اترتے،

(۲) بہت سے عقلی مسائل کو ادنوں نے جمع حلہ بلکہ میاں اسلام قرار دیا حالانکہ حقیقت میں وہ ایسے

مسئلے یہ ٹوکنا ہے کہ ابن رشد فلسفہ ارسطو کا پرستار ہے اور اسی کو وہ عقلی دلائل کا میاں خیال کرتا ہے، ورنہ حکمیں کا یہ بڑا احسان ہے کہ ادنوں نے فلسفہ کارہ کیا اور منطق کی وجہ سے ان اڈاؤں کو افلاک و ہیولی کا ابطال، انکار سببات، تحقیق زمان و مکان و حرکت وغیرہ ایسے مسائل میں جن میں حکمیں کے خیالات فلسفہ سے زیادہ اقرب الی الصواب ہیں، ان جہان جہان ادنوں نے محض عناد کی بنا پر فلسفہ کارہ کیا ہے وہ ان البتہ منطق و فلسفہ کے میاں بلکہ کامن سنس (عمومی) کے فیصلوں سے وہ تجاوز کر گئے ہیں اور دراصل علم کلام میں ہی بات گرفت کی ہے شاید ابن رشد کا ارشاد بھی اسی کا منہ ہے،

ذہنی مثلاً مسئلہ حدود و قدم عالم،

(۳۴) بہت سے عقلی مسائل کو اونھوں نے ارکان دین میں شمار کر لیا، مثلاً مسئلہ ثبوت اعراف

مسئلہ انکار مسببات وغیرہ،

(۴۲) جہان شریعت ساکت تھی وہاں اونھوں نے غلط تائید کے ذریعہ سے شریعت میں اضافہ کیا، اور

جہان تائید کی گنجائش نہ تھی وہاں اونھوں نے تائید کا دروازہ کھول دیا اور پھر آخر میں اپنے مختصر اصول کی بنا پر

وہ عقلی فیصلوں سے بھی انکار کرنے لگے، مثلاً شریعت میں صراحت کے ساتھ خدا کی جمیعت سے انکار نہیں کیا گیا ہے

لیکن مشکلیں نے انکار کیا اور اس کے بعد روایت باری کے مسئلہ میں جیب اپنے مزعومہ فیصلہ کی بنا پر ادن کو وقت

ہوئی تو وہ عقل کے معمولی فیصلوں کا انکار کرنے لگے،

(۵) لیکن ان غلطیوں سے بچنے کا اس کے نزدیک صرف ایک طریقہ ہے، وہ یہ کہ اپنے مزعومہ اصول

و دلائل کے بجائے ہر مسئلہ میں قرآن مجید کو حکم قرار دیا جائے، یعنی یہ دیکھا جائے کہ قرآن مجید کس طرح اور کس

حد تک کسی خاص عقیدہ کی تشریح کرتا ہے اور اس پر کس طرح دلیلین قائم کرتا ہے، جس حد تک قرآن مجید نے تشریح

کی ہے اس اسی حد تک ماننا چاہیے، اور جن باتوں کا فیصلہ قرآن مجید نے نہیں کیا ہے یا جن کو ہم رکھا ہے اور نہیں

ہم کو بھی اسی حالت میں رکھنا چاہیے، بڑی بات یہ ہے کہ تقدیرین و دلیلین جو قائم کرنے تھے وہ یا اپنی طرف سے قائم کرتے

تھے یا اپنے مزعومہ اصول کی بنا پر قرآن مجید سے انکار استنباط کرتے تھے اور پھر اس صورت میں بھی صرف دلیلین

آیتوں کو لیتے تھے جو مفید و عاہدہ ہوتیں اور جو نہ عاہدہ کے خلاف ہوتیں ادن کو ترک کر دیتے تھے، یا ادن میں تائید

ملے مشکلیں کی جن غلطیوں کی جانب ابن رشد نے اشارہ کیا ہے اور ابن قیم نے در شاہ ولی اللہ صاحب کی تصنیفات میں تفصیل سے بحث

کی ہے تاہم وہ لوگوں کو بجا زہم کرنے کے بعد صحت نظر آتا ہے کہ ہمد کے لوگوں نے ان مسائل پر جو کچھ لکھا وہ زیادہ تر ابن رشد سے ماخوذ ہے، ابن رشد

کی یہ دونوں کتابیں جو مختصر ہیں لیکن نہایت جامع ہیں، یعنی جن باتوں پر ابن قیم نے مخیم جلد دن بحث کی ہے وہ سب ابن رشد

کی ان دو مختصر کتابوں میں آگئی ہیں،

کرتے تھے۔ بخلاف اس کے ابن رشد نے مسائل عقائد پر جو دلیلین قائم کیں سب قرآن مجید سے اخذ کیں، اور ساتھ ساتھ یہ بھی ثابت کیا کہ قرآن مجید کا یہ طرز استدلال محض نقلی نہیں ہے، بلکہ سراسر عقلی ہے ابن رشد کی اس موقع کی تقریر نقل کرنے کے قابل ہے، وہ کہتا ہے۔

”اگر کوئی پوچھے کہ معتزلہ اور اشاعہ کا طریقہ جب جمہور کی تعلیم کے لیے کافی نہیں تو پھر وہ کونسا طریقہ ہے جس کو صحیح سمجھنا چاہیے، تو ہم اس کا جواب یہ دینگے کہ تم تکلمین کے طریقوں کو چھوڑ کر صرف قرآن مجید کو پیش نظر رکھو تو تمام تکلمین حل ہو جائیں گی، گو کون کی تین قسمیں ہیں بعض لوگوں کے لیے ہر بات پر منطقی دلیل قائم کرنے کی ضرورت ہوتی ہے، بعض صرف خطیبانہ انداز سے متاثر ہوتے ہیں اور بعضوں کے لیے صرف وعدہ و وعید کافی ہوتے ہیں قرآن مجید چونکہ ایک معجزہ الٰہی ہے، اور تمام جان کی ہدایت کے لیے نازل ہوئی ہے اس لیے وہ ان تینوں طریقوں کی جامع ہے، ایک عامی بھی اس سے اسی طرح مطلب سمجھ لیتا ہے جس طرح ایک فلسفی، پس اس بنا پر جو شخص قرآن مجید میں بے موقوت تامل کرتا ہے وہ قرآن مجید کی حکمت نہیں سمجھتا، صحابہ کو دیکھو ان سے بڑھ کر تقویٰ و عبادت میں کون ہو سکتا ہے، باوجود اس کے جانا و یون سے انھوں نے قرآن مجید کو پارہ پارہ نہیں کیا، لیکن صحابہ کے بعد ایمانوں میں حنیف ضعیف پیدا ہوتا گیا انہی نسبت سے تاملوں کی اشاعت بھی ہونے لگی یہاں تک کہ اب شریعت باطل نسخ ہو کے رہ گئی، پس جو شخص شریعت پر عقون سے پاک کرنا چاہتا ہے اس کو لازم ہے کہ قرآن مجید کو اپنے آگے رکھے اور ایک ایک عقیدہ کے دلائل کو الگ الگ جمع کرے اور جس حد تک قرآن مجید نے کوئی تعلیم دی ہے اس کو اسی حد تک رکھے اور کسی آیت میں حتی الامکان تامل نہ کرے بجز اس صورت کے جب تامل خود نص سے مفہوم ہوتی ہو، کیونکہ قرآن مجید میں یہ تین خاصیتیں ایسی پائی جاتی ہیں جو اور کسی کلام میں نہیں ہیں، اول یہ کہ اس کے دلائل جس طرح اقناعی اور خطابی ہیں، یعنی عام آدمیوں کو ان سے تسلی ہو جاتی ہے، اسی طرح وہ قیاسی اور برہانی بھی ہیں، یعنی منطقی کے معیار پر پورے اتر سکتے ہیں،

دوسرے یہ کہ وہ استدلال میں تادیل کی ضرورت نہیں واقع ہوتی، تیسرے یہ کہ اگر تادیل
 و تفسیر کی ضرورت ہوتی بھی تو خود قرآن مجید ہی کی مدد سے اس کے مسائل حل ہو جاتے اور
 ہمیں کسی آیت کو اس کے ظاہری معنی سے پھرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔

پس اس کا خلاصہ کہ ابن رشد کا طریقہ استدلال محض قرآن مجید سے ماخوذ ہے، اس کو تمام طریقوں پر
 فضیلت ہے، محدثین کا بھی عموماً یہی طرز تھا، لیکن مشکل یہ تھی کہ وہ قرآن مجید کے طرز استدلال کو فلسفیانہ معیار پر
 جانچنے کے ناقابل تھے، حالانکہ قرآن مجید کا طرز استدلال عموماً سادہ اور فطری مقدمات پر مبنی ہوتا ہے،
 مشکلیں کے جتنے ذرت تھے ان سب کی غلطی پر تھی کہ وہ پہلے اپنے ذہن میں چند اصول مقرر کر لیتے
 تھے اور اس کے بعد اپنے مقصد کے موافق قرآن مجید میں تادیلین کرتے تھے، اس کا نتیجہ ہوتا تھا کہ اسلام
 کے اصلی عقائد ان منوعہ اصول کے پردہ میں چھپ کر رہ جاتے تھے اور جن باتوں کی شریعت نے تسلیم نہیں کی
 یا جان پر شریعت خود ساکت ہو گئی، جو ان اصول کے تسلیم کرنے کے بعد خود بخود ایک نیا عقیدہ نکل
 آتا تھا، ان تمام قصصات کی جرئت یہ بات تھی کہ ان تمام فرقوں نے قرآن مجید کی کھلی پشت ڈال دیا تھا، اور
 اپنے منوعہ اصول کے پیچھے قرآن میں تحریف کر دی تھی۔

ابن رشد نے جو طریقہ بتایا ہے اس پر عمل کرنے سے یہ تمام قصصات خود بخود رونق ہو جاتے ہیں،
 چنانچہ اس پر عمل کرنے کا سب سے بڑا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ شریعت نے جن موقعوں پر سکوت کیا ہے وہ ان ہم
 نص کی پابندی کرنے سے اختراع و بدعت کے گناہ سے بچے رہتے ہیں، یہ عجیب بات ہے کہ مشکلیں نے جس
 بنیاد پر اتنی بڑی عمارت کھڑی کی تھی آخر میں وہ خود ہی اس عمارت کے ڈھانے اور اس بنیاد کے گزرد
 کرنے کے مجرم ہوتے ہیں، ہر مذہب و دین کا یہ پہلا عقائد ہوتا ہے کہ انسان کی عقل حقائق اشیا کی گروہوں کو
 نہیں کھول سکتی، ورنہ اگر خود اس کی عقل ہی کافی ہو تو نبوت کی کیا ضرورت رہ جاتی ہے، اس سے آگے بڑھنے کی

ہم ہمت نہ کریں، بلکہ اس پر اگر ہمسام اس ذات کا دامن پکڑ لیں جسے ہم نے نبی تسلیم کیا ہے، اب اس کے بعد ہم کو یہ حق نہیں رہتا کہ اس کے کلام میں کھوج کریں اور کرید کرید کر کے وہ نئی نئی باتیں پیدا کریں جن کی حقیقت تک ہماری عقل کی رسائی نہیں ہو سکتی، یہی وجہ ہے کہ عقلیں گو ابتدا میں قرآن مجید کو آگے رکھنے کا دعویٰ کرتے ہیں، لیکن آخر میں وہ خود اس کو چھوڑ کر آگے نکل جاتے ہیں،

ایک بڑی خرابی یہ تھی کہ مسلمان جب تک عقلی علوم سے بے بہرہ رہے اور اس وقت تک وہ عقلی دلائل سے بے نیاز تھے، لیکن جب ادون میں معقولات کا مذاق پیدا ہوا تو اس وقت اجنبی اثرات کی وجہ سے ادون کو یہ غور کرنے کا موقع نہیں ملا کہ خود قرآن مجید میں جو دلیلین مذکور ہیں وہ بھی منطقی کے معیار پر پوری اترتی ہیں یا نہیں، ابن رشد پہلا شخص ہے جس نے قرآن مجید پر منطقی حقیقت سے نظر ڈالی، ابن رشد کا یہ قول بالکل صحیح ہے کہ قرآن مجید کے دلائل منطقی کے معیار پر پورے اترتے ہیں، لیکن اس سے یہ سمجھنا سخت غلطی ہے کہ منطقی یونان کے معیار پر پورے اترتے ہیں، یونانیوں کی منطقی چند غلطاسات اور لفظی مباحث کے مجموعہ سے عبارت ہے، قرآن مجید میں موجہات کی قسم کا کوئی تفسیر نہیں ہے، قرآن مجید میں قیاس اترانی کی کوئی مثال نہیں مل سکتی، قسمدان مجید میں کسی چیز کی تعریف جنس و فصل سے نہیں کی گئی ہے، البتہ جہان کہیں استدلال کیا گیا ہے تو قیاس تفسیر سے استدلال کیا گیا ہے، منطقیین اگر تفسیر کو تاکافی سمجھتے ہوں تو سمجھیں کہ چونکہ منطقی کا اصلی معیار یونانیوں کی منطقی نہیں بلکہ وہ منطقی ہے جس پر عقل سلیم عمل کرتی ہے، قرآن مجید کے امثال، قرآن مجید کے تشبیہات، قرآن مجید کے دلائل وبراہین، قرآن مجید کی تسبیح، غرض قرآن مجید کی ہر وہ آیت جس کے اندر دلیل کا شائبہ پایا جاتا ہے اس کی بنا عقلی استدلال پر ہے نہ کہ منطقی یونان کے معیار پر،

پس جو شخص ابن رشد کی اس بیش قیمت ہدایت پر عمل کرے علم کلام کا نیا خاکہ تیار کرنا چاہتا ہے اس کو لازم ہے کہ قرآن مجید کو اپنے آگے رکھے اور قرآن مجید کے عقائد کو مع ان کے دلائل وبراہین کے

انگ انگ لیتا جائے اور اس کے بعد یہ غور کرے کہ قرآن مجید نے استدلال کا کیا طرز رکھا ہے اور عقیدہ کی وہ کمان تک تعلیم دینا چاہتا ہے، قرآن مجید کے استدلال پر غور کرتے وقت یہ پیش نظر رکھنا بھی ضروری ہے کہ منطق یونان کے معیار پر اور ان کو نہ جانچے بلکہ اپنے دل میں کیسوی پیدا کرے کہ محض ایک سادہ مزاج انسان کی طرح یہ غور کرے کہ وہ خود اگر واقعات کو جمع کر کے استدلال کرتا تو کس طرح کرتا اور اگر وہ خود اس مسئلہ پر غور کرتا تو کس حد تک پہنچ سکتا تھا، غور و فکر کے اس طریقہ میں بڑا مشکل مسئلہ اصطلاحات کا ہے، قرآن مجید میں فلسفیانہ اصطلاحات مذکور نہیں، لیکن مذہب پر عقلی حیثیت سے غور کرنے میں کسی خاص اصطلاح کی باہمی کیا ضرورت ہے؟ اصل مطلب سے سروکار رکھنا چاہیے، قدیم فلاسفہ کی طرح باریک بینی اور نکتہ ریزی کی ضرورت نہیں، خود نفس خیالات کی ترتیب اور ان کے تسلسل پر نظر رکھنا ضروری ہے، نیز یہ خیال بھی رکھنا لازمی ہے کہ قدیم فلاسفہ کی طرح خیالات کی بنا پر محض قیاسی اور فرضی نہ ہو، بلکہ سادہ فطرت انسان کی طرح واقعی اور استقرائی ہونا چاہیے، غرض وہ تمام مناظرات جو متکلمین و فلاسفہ کے طرز استدلال کی جان تھے ان کو اپنے دل سے نکال کر محض قرآن مجید کے دلائل فلسفیانہ صورت میں اگر مرتب کیے جائیں تو اس مجموعہ سے ایک ایسا علم کلام تیار ہو سیکے گا جو نقل و عقل دونوں کے مطابق ہونے کے علاوہ فرقہ و اسلامیات سے بھی پاک ہوگا، اور اگر زمانہ حال کے فلسفہ و سائنس سے بھی مدولی جائے تو کیا عجب ہے کہ یہ اس مذہب فطرت کی ضرورت کو پورا کر دے جس کا خاکہ کائنات اور دیگر فلاسفہ یورپ نے تیار کیا ہے،

(۲)

ابن رشد کے علم کلام پر تفصیلی نقد و تبصرہ

ابن رشد کا یہ دعویٰ ہے کہ اس کے علم کلام کی بنا قرآن مجید پر ہے اسلئے بین ایک ایک مسئلہ کو

انگ انگ لیکر دیکھنا چاہیے کہ ابن رشد کا یہ دعویٰ کہا تک صحیح ہے، ابن رشد کو ارسطو کی تقلید کی وجہ سے قدم عالم کے مثل میں بہنلو تھا، لہذا سب سے پہلے ہم اسی مسئلہ میں ادس کے خیالات جانچتے ہیں،

(۱) مسئلہ قدم عالم

عموماً تمام مذاہب کا اس بات پر اتفاق ہے کہ عالم حادث ہے، یعنی پردہ عدم سے ایک مدت کے بعد عالم وجود میں آیا ہے، لیکن فلاسفہ کہتے ہیں کہ عالم اگرچہ مخلوق ہے، یعنی خدا نے ادس کو پیدا کیا ہے، تاہم وہ علت اصل یعنی خدا کے ساتھ ہمیشہ سے ہے، اور ہمیشہ رہیگا، وجہ اختلاف یہ ہے کہ اہل مذاہب کے نزدیک مخلوقیت کے لیے ابتدا لازمی ہے، فلاسفہ اس کا انکار کرتے ہیں، چنانچہ اس اختلاف کا نتیجہ یہ ہوا کہ حکمیین اسلام نے اس کو مذہب کی بنا قرار دیکر یہ فیصلہ کیا کہ قدم عالم کا خیال وجود باری کے عقیدہ کے خلاف ہے اور کم از کم مخالفت باری کے عقیدہ کو تو ضرور منافی ہے، اشاعرہ کو اس رائے پر بڑا اصرار تھا، ابن رشد نے چونکہ اشاعرہ سے مقابلہ کیا ہے اسلئے وہ اپنی کتابوں میں جا بجا اس مسئلہ پر رائے زنی کرتا ہے،

عام طور پر حکمیین اسلام نے اس پر غور نہیں کیا تھا کہ اشاعرہ اور فلاسفہ کے اس اختلاف کا کوئی نتیجہ بھی ہے، ابن رشد نے سب سے پہلے اس سچیدگی کو صاف کیا اور ادس کے بعد سب کو نظر آنے لگا کہ اس مسئلہ کو اسلام کی بنا قرار دینا غلط ہے، ابن رشد کہتا ہے کہ اصل میں فلاسفہ اور حکمیین کے اختلاف کا کوئی حاصل نہیں حقیقت یہ ہے کہ عالم کائنات میں چیزوں کے مجموعہ کا نام ہے، واجب یا خدا سے تعالیٰ، کمالات بحیثیت انفرادی، اور کمالات بحیثیت مجموعی، ان تینوں میں سے باری تعالیٰ کے متعلق کسی کا یہ خیال نہیں کہ اس کو کسی نے پیدا کیا ہے، یا اس کے وجود کی کوئی ابتدا ہے، اسی طرح کمالات بحیثیت انفرادی یعنی موالید ثلثہ کے متعلق بھی سب کا اتفاق ہے کہ ان میں سے ہر ایک چیز تدریجاً پردہ عدم سے عالم وجود میں آئی ہے، اب راہ عالم بحیثیت مجموعی، یعنی موجودات کا لگا تار سلسلہ تو اس میں بظاہر تین صفت

نظر آتے ہیں، یعنی یہ کہ اس سارے مجموعہ کو خدا نے پیدا کیا ہے، زمانہ کا وجود اس سے الگ اور اس پر مقدم نہیں ہے بلکہ زمانہ بھی مخلوق موجودات کے ایک جزو، نیز یہ کہ اس کی تخلیق کسی مادہ سے نہیں ہوئی ہے کیونکہ مادہ خود اس سلسلہ کی پہلی کڑی ہے، شکلین یہ تسلیم کرتے ہیں کہ زمانہ سلسلہ کائنات پر مقدم نہیں ہے، پھر وہ یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ مستقبل میں یہ سلسلہ کائنات غیر متناہی ہے، یعنی بہشت و دوزخ اور اون کے ساکنین ہمیشہ باقی رہیں گے، البتہ صرف ماضی میں اون کو اختلاف ہے، یعنی اگر فلاسفہ کے بر خلاف وہ سلسلہ کائنات کی ابتدا کے قائل ہیں، فلاسفہ اور شکلین دونوں کے خیالات بجائے خود واقعت پر مبنی ہیں، کیونکہ سلسلہ کائنات مستقبل کے اعتبار سے وجود باری سے شائبہ رکھتا ہے، یعنی جس طرح وہ غیر متناہی ہے اسی طرح یہ بھی غیر متناہی ہے، اور ابتدا کے اعتبار سے اسکو مولدینہ سے شائبہ ہے، پس اس بنا پر شخص اس کی قدامت کی حیثیت پر نظر کرتا ہے وہ اس کو قدیم کہتا ہے اور جس کی نظر حدوث کی حیثیت پر پڑتی ہے وہ اس کے حدوث کا قائل ہے، اور واقعہ یہ ہے کہ سلسلہ کائنات یہ محض حادث ہے اور نہ محض قدیم بلکہ اس میں دونوں حقیقتیں پائی جاتی ہیں اس لیے شکلین اور فلاسفہ دونوں کے فیصلے اس بارہ میں یکطرفہ اور ناقابل قبول ہیں،

اب اگر انھوں سے قرآنی پر غور کیا جائے تو ان سے بھی دونوں طریقوں کے فیصلوں کی تائید نہیں ہوتی، قرآن مجید میں خدا نے جا بجا مخلوقات کے طریقہ پیدائش اور اون کے نشوونما پر توجہ دلائی ہے، لیکن کہیں یہ صراحت نہیں کی کہ نفس سلسلہ کائنات غیر مستمر ہے، بلکہ اس کے برعکس قرآن مجید میں ایسے اشارات موجود ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ کائنات کا سلسلہ کہیں ختم نہیں ہوتا مثلاً خدا کہتا ہے: **وہو الذی خلق السموات والارض انشأ فیستغیاہم کان عرشہ علی الماء یا مثلاً ثم استوی الی السماء وحی دخان فقال لها وللارض انشأا طعنا وہ کما تالیا انشأ طاعین یا مثلاً ان السموات والارض کانتا سماءاً واحدة ففصمناھا و جعلنا من الماء کل شیء حی، ان آیتوں سے صاف یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس وجود کے پہلے کوئی اور وجود تھا اور کائنات کا سلسلہ کسی وقت بند نہ تھا، اس کے علاوہ ان آیتوں سے**

یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ عالم کی تشکیل مادہ کے ذرات سے ہوئی ہے جو فضائیں اور مادہ منتشر تھے،

غرض حاصل یہ کہ قرآن مجید میں کہیں صراحت نہیں ہے کہ عالم کسی وقت معدوم محض بھی تھا، پس اس بنا پر تشکیک کے خیالات تص قرآنی کے مطابق نہیں اور اپنی عادت کے موافق اس مسئلہ میں بھی اوتھوں نے سائیل کی جو اور لطف یہ ہے کہ تشکیک اپنے فیصلہ کے اجماعی ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں اگر واقع میں ان کے فیصلہ کے اجماع ہو گیا ہے تو نص کے خلاف کوئی اجماعی فیصلہ قابل ساعت نہیں اور اگر نہیں ہوا ہے تو ان کا فیصلہ بلا دلیل ہے

(۲) مسئلہ وجود باری

عام طور پر فلاسفہ یونان نے تسلیم کیا ہے کہ سلسلہ عالم منتہی ہے، اور اس کی ایک علت ہے جس نے لہ ابن رشد کا یہ فیصلہ گوارا کیا ہے، تاہم بحیثیت مجموعی ناقابل قبول ہے۔ بے شبہ قرآن سے یہ ضرور ثابت ہوتا ہے کہ سلسلہ کائنات غیر منقطع ہے، زمانہ حال کے سائنس نے بھی یہ فیصلہ کیا ہے کہ عالم کی موجودہ ترتیب و نظام کے پیشتر ذرات مادی بصورت و خان جس کو وہ بنو لایا ضربا رکھتے ہیں فضائیں اور مادہ منتشر تھے، اس کے بعد ان میں خود بخود ترکیب پیدا ہوئی اور اس ترکیب سے سب سے پہلے نظام فلکی کا ظہور ہوا جس میں کرہ ارض بھی شامل ہے۔ مندرجہ بالا آیت میرا ٹھیک سائنس کے اس نظریہ کی تائید کرتی ہے۔ اور اس لحاظ سے بظاہر ابن رشد کا فیصلہ زمانہ حال کے سائنس اور قرآن دونوں کے مطابق نظر آتا ہے۔ لیکن ایک فلسفی جب اس بات پر غور کرے گا کہ یہ ذرات مادی خود کیسے پیدا ہو گئے تو فلسفہ وحدیث کی شاخ روحانیت کی جانب سے اس کو مرتبہ ایک ہی جواب دے گا وہ یہ ہے کہ خدا نے ان کو پیدا کیا ہے، یعنی یہ کہ ذرات مادی ایک مدت تک معدوم رہنے کے بعد عالم وجود میں آئے ہیں اور یہ ٹھیک تشکیک کا آخری جواب ہے۔ پس اس بنا پر اگر آیات سے یہ ثابت ہوتا ہے، کہ اس وجود کے پہلے بھی کوئی وجود تھا۔ تو اس کا یہ مطلب نہیں ہو سکتا کہ سلسلہ کائنات پر عدم کبھی طاری نہ تھا، نہ زیادہ سے زیادہ اس سے صرف یہ ثابت ہو سکتا ہے کہ عالم کا موجودہ نظام عدم سے وجود میں نہیں آیا ہے۔ اور صرف اتنا ثابت ہونے سے تشکیک کے دعویٰ پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔

اس کو پیدا کیا ہے، ارسطو کی دلیل یہ تھی کہ عالم متحرک ہے اور ہر متحرک کے لئے ایک محرک
عالم کا بھی ایک محرک ہوگا جو عالم کے سلسلہ میں داخل نہ ہوگا، یہی محرک خدا یا علت اسعلیٰ ہے، اس دلیل کی
بنیاد اس بات پر تھی کہ کس چیز میں خود بخود حرکت نہیں پیدا ہو سکتی، اسلئے خارج از عالم کوئی محرک ہونا چاہیے،
لیکن یہ بعض ارسطو کا ادعا ہے، ایک دہریہ ثابت کر سکتا ہے کہ حرکت ذرات مادی کا خاصہ ہے، اور اس بنا پر خود
بخود مادہ حرکت کرنے لگا، غرض اس دلیل سے یہ کسی طرح ثابت نہیں ہوتا کہ محرک عالم خارج از عالم کیوں ہونا
مشکلین اسلام نے اس قسم کی وجہ سے ایک دوسری دلیل قائم کی لیکن یہ دلیل سمجھنے کے لئے متعدد
ذیل ذہن نشین رکھنا چاہئیں،

(۱) عالم اعیان و اعراض کے مجموعہ کا نام ہے اور یہ دونوں حادث ہیں یعنی یہ کہ پروردہ عدم سے
وجود میں آئے ہیں،

(۲) اعراض کا حدوث ظاہر ہے سکون کے بعد حرکت اور حرکت کے بعد سکون کی پیداوار روزمرہ کا
مشاہدہ ہے، لیکن اعیان کے حدوث کی وجہ یہ ہے کہ اون کے ساتھ اعراض کا پایا جانا ضروری ہے مثلاً ہر جسم متحرک
ہوگا یا ساکن اور یہ دونوں عرض حادث ہیں،

(۳) جو چیز حادث کا محل ہو وہ خود حادث ہوتی ہے لہذا اعیان بھی حادث ہیں،

یہ مقدمات تسلیم کرنے کے بعد وہ دلیل یوں قائم کرتے ہیں کہ عالم حادث ہے لہذا اس کا کوئی پیدا کر نیوالا ہوگا
اور وہی خدا ہے، لیکن جیسا کہ ابن رشد نے لکھا ہے یہ دلیل بھی خداشون سے خالی نہیں، ابن رشد نے جو حدیثے وارد
کئے ہیں وہ سب گوہار سے نزدیک قابل قبول نہیں کیونکہ اون کی بنا فلاسفہ کے اصول پر ہے اور مشکلین یہ
اصول تسلیم نہیں کرتے، لیکن ایک حدیث ضرور قابل ذکر ہے، وہ یہ کہ اس کا ثبوت کیا ہے جو چیز ہمیشہ اعراض کا
محل ہے وہ حادث ہوگی، ایک مترض یہ کہہ سکتا ہے کہ کسی چیز پر پے درپے اعراض کا ورود ہوتا ہے تو اس میں
کیا حرج ہے، یہ اعراض بیشک حادث ہونگے، لیکن نفس محل حادث نہ ہوگا وہ قدیم ہوگا اور اتنی غیر الہیاتیہ

پے دیے اعتراض کا رد و محال نہیں،

یہ اعتراض تو ہی تھا ایسے حکمیں نے دوسری صورت اختیار کی، یعنی ایک طرف تو انہوں نے تقاب اعراض کا انکار کر دیا اور دوسری جانب انہوں نے متعدد دلیلیں اس بات پر قائم کیں کہ سلسلہ کائنات غیر متنہا ہی نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے تو معترض کا شبہہ آپ سے آپ رنج ہو جاتا ہے، لیکن حکمیں کی یہ کوششیں کہ وہ کندہ کاہ برآوردن کی مصداق ہیں، پہلا دعویٰ تو احوای محض ہے اور دوسرا دعویٰ بھی ثابت نہیں ہو سکتا کیونکہ اس دعویٰ پر جو دلیلیں قائم ہیں وہ دعویٰ سے زیادہ محتاج ثبوت ہیں،

غرض حکمیں کے یہ سب دلائل جب موقت ہو گئے تو اتنا عہدہ نے ایک نئی دلیل ادا قائم کی جس کی بنا اس بات پر تھی کہ عالم ممکن یعنی جائز العدم و جائز الوجود ہے ایسے ایک مخصوص درجہ کا محتاج ہے اور مخصوص درجہ خدا ہے، لیکن یہ دلیل پہلی دلیل سے بھی زیادہ ناقابل تسلیم ہے اور جو شبہہ اس پر وارد ہوتے ہیں ان کا جواب حکمیں کے بس سے باہر ہے، بجز اس کے کہ کامن سنس کے فیصلوں سے انکار کر دین یا مقدمات دلیل کے ثابت کرنے کے لیے طول طویل دلائل ایجاد کر کے بحث و مناقشہ کا دروازہ کھول دین،

غرض حکمیں نے عقلی دلیلیں وجود باری پر قائم کی ہیں وہ علاوہ اس کے کہ منطق بلکہ کامن سنس کے مسیاب پر پوری نہیں اترتیں عام لوگوں کی سمجھ سے بھی باہر ہیں اور ایسے اذن کو کہ فرود اسلام کی کسوٹی قرار دینا سخت غلطی ہے، علاوہ برین ان دلیلوں سے صرف ایک علت اسلٹل یا مخصوص درجہ کے ایک اچھٹے سے خیالی وجود کا

سے چنانچہ تناہین میں ایک نئی بحث یہ پیدا ہو گئی کہ انصار ملت کی بنا عالم کا مدوش ہے اسکان اور اس بحث نے یہاں تک طول کینہا کہ اس پر مشیم نما میں کم ذلی اٹھیں، لیکن ان تمام مباحث کی خیالی بحثوں سے زیادہ وقت نہیں کیونکہ انکی بنا فلاسفہ کے اس خلا خیالی کے تسلیم کر لینے پر ہے کہ اسکان ایک ذاتی حقیقت ہے جیسا کہ اس اصول کی بنا پر فلاسفہ نے یہ ثابت کیا ہے کہ جو ذاتی حقیقتیں ہیں انہیں باہم اور حاکمیت باہم اصولی جو کہ آوی بھی ہو سکتا ہے کہ اسکان واجب و غیر ماضی خیالی عقلم میں جو شے کے جوہر کے بعد انسان کے ذہن میں آتے ہیں جو شے سے پہلے اسکا وجود ہے ہو سکتا ہے پس بنا پر عالم کے اسکان کا فیصلہ کرنے کا خدا باوجود ممکنات ظاہر کہ ممکنات کا وجود اس وقت تک نہیں ارضہ کا وجود تو بھی خود قابل بحث ہے،

ثبوت ہوتا ہے جو فلاسفہ کے خیالی و واجب الوجود سے زیادہ حقیقت نہیں رکھتا، بخلاف اس کے قرآن نے جو دلیلیں قائم کی ہیں وہ سادہ و وسیطہ مقدمات پر مبنی ہیں جسے وحشی سے وحشی انسان بھی اسی طرح تسکین حاصل کر لیتا ہے جس طرح ایک فلسفی، ان میں کوئی کمال طویل مباحث نہیں، کچھ لفظی و اصطلاحی بحثیں نہیں، اور نہ ویسے خامض مقدمات ہیں، جیسے فلاسفہ اور حکمین کی دلیلوں میں ہوتے ہیں، اس کے علاوہ دوسرا وصفت جو ان میں پایا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ مقدمات سب سے سب یقینی ہیں جن پر مزید استدلال قائم کرنے کی ضرورت نہیں، ان تمام باتوں کے علاوہ بڑی بات یہ ہے، قرآن کی دلیلوں سے جو خود ایسے خدا کا ثبوت کمال آتا ہے جو قادر و رحیم و دانا اور بیکہ و تنہا ہے، بخلاف فلاسفہ کی دلیلوں کے کہ ان سے محض ایک خیالی خدا لاجرم ثابت ہوتا ہے جو مزید تفصیل کے بعد کچھ نہیں رہتا اور نہ اس کے ان اوصاف کا حال معلوم ہوتا ہے جو ایک واقعی خدا کے شایان شان ہیں بلکہ ان سے محض ایک ایسے وجود مطلق کا ثبوت ہوتا ہے جو حالت اطلاق میں نہ یہ ہر نہ وہ نہ ایسا ہے نہ ویسا اور پھر سب کچھ ہے اور کچھ بھی نہیں اور ظاہر ہے کہ ایسا خدا مذہب کے کس کام کا،

قرآن میں جو دلیلیں قائم کی گئی ہیں وہ ابن رشد کے خیال میں دو طرح کی ہیں ایک کا نام اس نے دلیل عنایت رکھا ہے اور دوسری کا دلیل اختراع، پہلی دلیل کی تقریر یوں کی ہے کہ انسان کے علاوہ تمام کائنات انسان کے فائدہ کے لیے بنائی گئی ہے یا دوسری بات بغیر اس کے حاصل نہیں ہو سکتی تھی کہ کسی مرید و عالم ہستی نے اون کو پیدا کیا ہو، غرض اس دلیل کی جانمانے کا ثنات سے جاننے پر ہی اس لیے خدا نے اکثر حکمہ آسمان و زمین کی چیزوں میں غور و تدبر کا حکم دیا ہے تاکہ اس ذریعہ سے اون کے صلئے کا علم حاصل ہو، اسی طرح دلیل اختراع کی تقریر یہ ہے کہ دنیا کی تمام چیزیں عدم سے وجود میں آئی ہیں اور ظاہر ہے کہ عدم سے وجود میں لانے کے لئے کسی موجد کی ضرورت ہے، اور وہ خدا ہے، حاصل یہ کہ قرآن مجید کے استدلال کی بنا اس اذعان پر ہے جو کائنات میں غور و تدبر کرنے سے انسان کے دل میں پیدا ہوتا ہے، اس لیے ان دلیلوں سے عوام اور علماء، دونوں کو تسکین حاصل ہوتی ہے، گو کائنات کے غور و تدبر میں دونوں کی حالت یکساں نہیں ہوتی، مگر یہ علم جس قدر زیادہ ہو گا

اسی نسبت سے اس اذعان میں بھی مزید قوت ہوگی، مگر اذعان کا اذعان اور کمال و اخصیت کی بنا پر زیادہ قوی ہوتا ہے اور عوام اپنی کم علمی کی وجہ سے محض تسکین قلبی حاصل کرتے ہیں،

(۳) مسئلہ صفات باری

اس مسئلہ میں دو بحثیں ہیں ایک یہ کہ شرع نے تشریح و تشبیہ کے کیا اصول بتائے ہیں، دوسرے یہ کہ اس بارے میں متکلمین کی بدعتوں کا کیا درجہ ہے،

بات یہ ہے کہ انسان میں، جو اثرات المخلوقات ہو، بہت سے وصف پائے جاتے ہیں جن میں سے بعض محض کمال ہیں، بعض محض نقص ہیں، اور بعض میں دونوں حیثیتیں بائی جاتی ہیں، اسی بنا پر انسان کی عقل علی کا فیصلہ یہ ہے کہ خالق کو مخلوق سے برتر ہونا چاہیے، ایسے مخلوق کے صفات نقص سے خالق یقیناً مبرا ہوگا، لیکن مخلوق کے جتنے کمال کے وصف ہیں وہ بھی خالق میں برتر و اثرات حیثیت سے پائے جائیگی، تاکہ خالق میں نقص کا شائبہ تک نہ آنے پائے، قرآن مجید نے اس اصول کی جانب بار بار اشارہ کیا ہے، چنانچہ ایک مقام پر ہر ذوق منخلق لمن لا یخلق یا لیس کمثلہ شیء پس اس اصول کی بنا پر حسب ذیل اوصاف خالق میں ضرور پائے جانے چاہئیں، اگر اس شرط کے ساتھ مخلوق سے خالق کو مشابہت نہ ہونے پائے، مثلاً صفت علم، صفت حیات، صفت تدرہ، صفت ارادہ، صفت سمع و بصر، صفت کلام، لیکن اس کے خلاف

سہ وجود باری پر قرآن میں جو استدلال کیا گیا ہے اس کی تفصیل کا یہ موقع نہیں در نہ بتلانے کی بات یہ تھی کہ اس باب میں قرآن کی دلیل منقہ کے معیار پر بھی پوری اترتی ہیں، ابن رشد کا یہ خیال صحیح نہیں کہ قرآن کی دلیل انھیں دو طرح کی تسموین منحصر ہیں، قرآن مجید میں اکثر جگہ عالم کی ترتیب و تناسب سے بھی وجود باری پر استدلال کیا گیا ہے اور حقیقت میں بھی ایک استدلال ہے جو اس وقت سے لیکر اس وقت تک ناقابل تردید تسلیم کیا گیا ہے، یہاں تک کہ حکماء کو روپ نے بھی آخری فیصلہ ہی کیا ہے کہ جو وہ باری ہے اس استدلال سے بہتر کوئی استدلال نہیں ہو سکتا چنانچہ متاخرین غلام مغرب نے اس دلیل کی تفسیر کرنے کے بعد اسی منطقی حقیقت سے بھی بحث کی ہے، اور ثابت کیا ہے کہ اس کی فصل و صورت طرق متغیر ہیں سے طریق طرد و بطنق ہوتی ہے،

حسب ذیل صفات نقص سے باری تعالیٰ میرا جو گا، صفت موت، صفت نوم، صفت نسیان، و خطا پذیرئی وغیرہ ملے
 مشکلیں خدا کے صفات کے سلسلہ میں حذف کا ضابطہ، تاویل و تعبیر و تغیر و تفصیل اور خصوصیات کے مرکب
 ہوتے ہیں، ابن رشد نے اس پر دلیرانہ نقد کیا ہے جو تفصیل وار حسب ذیل ہے:—

(۱) مشکلیں کی پہلی غلطی یہ ہے کہ وہ صفات قدیمہ و صفات حادثہ کی تفصیل کرتے ہیں حالانکہ اس کا کوئی
 ثبوت نہیں۔

(۲) دوسری غلطی مشکلیں کا یہ ایجاد کردہ سوال ہے کہ خدا کے صفات عین ذات ہیں یا زاید از ذات
 فلاسفہ اور معتزلہ عین ذات ہونے کے قائل ہیں اور اشاعرہ کہتے ہیں کہ نہ عین ذات ہیں نہ زاید از ذات
 اشاعرہ کا یہ قول اپنی لاعلمی کا اظہار نہیں ہے، بلکہ معتزلہ کی طرح ایک تصنیف ہے، بہر حال اشاعرہ کی مراد یہ ضرور
 ہے کہ خدا کے صفات کسی زاید از ذات حقیقت کا نام ہیں جو ذات سے الگ ہے، مگر اس سے منکف نہیں ہوتی،
 ابن رشد کہتا ہے کہ کیا جسمیت کے منہ اس سے زیادہ کچھ اور بھی ہیں کہ ایک عامل اور ایک محمول الگ لگ ہوں
 اس کے علاوہ نصاریٰ بھی تو اسی طرح گمراہ ہوئے، لیکن ان تمام باتوں کے علاوہ اگر اس پر غور کیا جائے کہ
 شریعت اس بارے میں ساکت ہے، تو اس بنا پر اشاعرہ اور معتزلہ دو دونوں اس بات کے لازم ٹھہرتے ہیں کہ

۱۔ ابن رشد نے صفات کمالیہ کی تصنیف جو کی ہے غالباً اس سے حصر مراد نہیں، کیونکہ قرآن مجید میں ان صفات کمالیہ کے
 علاوہ اور بھی صفات کمالیہ کا ذکر آیا ہے، مثلاً غضب، همظ، رضا، بقوت، منفرة، علم، حکمت، وغیرہ، اس کے علاوہ ان
 صفات میں باہم کوئی تفریق نہیں کی گئی ہے، نہ قدم و حدوث کی اور نہ کسی اور طرح کی حدودہ برین جس طرح یہ سات صفات کمالیہ
 متشابہ ہیں انسان کی سمجھ سے باہر ہیں اسی طرح دوسرے صفات بھی، اس بنا پر ان سات صفات کمالیہ کو جو ابن رشد نے ذکر
 کیے ہیں دیگر صفات کمالیہ سے کوئی امتیاز نہیں ہے، ابن رشد کا یہ قول صحیح نہیں کیونکہ اشاعرہ ان صفات کو خدا کی ذات
 سے غیر منکف مانتے ہیں، اور نصاریٰ کے اناشیرم ثمر خدا کی ذات منکف ہونگے، یہاں تک کہ ان میں سے ایک کا مستقل وجود صحیح میں
 دوسرے کا روح القدس میں اور تیسرے کا خدا میں ظاہر ہوا،

شریعت میں اونھوں نے اضافہ کیا، یعنی بالفا کا و مگر اشاعرہ اور معتزلہ دونوں میں سے کوئی بھی اس مسئلہ میں شریعت کے جاوہر مستقیم پر قائم نہیں رہا،

(۳۱) تیسری غلطی یہ ہے کہ تشبیہ و تنزیہ کا جو اصول قرآن نے بتایا ہے اسے حکم لینے نے مرعی نہیں رکھا، اور بعض

ایسے سببی صفات خدا کے لیے ثابت کیے جو اس اصول کے خلاف تھے یا اس پر منطبق نہیں ہوتے تھے،

(۳۲) حکم لینے نے خدا کی جسمیت کا انکار کیا حالانکہ شریعت اس بارے میں ساکت تھی، بلکہ قرآن سے اثبات کا

پہلو بھی کھلے ہوئے زیادہ قوی نظر آتا ہے، مثلاً خدا نے وجہ وید کا اثبات کیا ہے، لیکن سچی بات یہ ہے کہ ہمیں جسمیت کا

نہ سرے سے انکار کرنا چاہیے اور نہ اثبات اور اگر کوئی پوچھے تو یہ کہہ دینا چاہیے ”لیس کلمۃ شیء“ اور اس کے چند وجوہ ہیں

(۱) خدا کی جسمیت کا انکار نہ کسی عقلی دلیل سے ثابت ہوتا ہے، اور نہ نقلی سے اور جو دلیل حکم لینے نے قائم

کی ہیں وہ منطقی کے معیار سے بھی گری ہوئی ہیں، اور شریعت سے بھی ادن کی تائید نہیں ہوتی،

(۲) جوہر کے ذہن میں کسی ایسے موجود کا تخیل پیدا نہیں ہو سکتا جو جسم نہ ہو،

(۳) بڑی بات یہ ہے کہ اگر جسمیت کا انکار کر دیا جائے تو پھر بہت سی باتوں کا انکار کرنا پڑے گا، مثلاً

قیامت کے روز رؤیت باری کا،

(۴) اس کے علاوہ اگر جسمیت کا انکار کر دیا جائے تو حدیث میں قیامت کے جو حالات مذکور ہیں کہ

خدا عرش پر اس طرح ٹھکن ہو گا وغیرہ انکا بھی انکار کرنا پڑے گا اور اس طرح ساری شریعت مآول یا محوت

ہو کے رجا بیگی اور قیامت کی اس تفصیل سے تہویل وغیرہ کا جو فائدہ حاصل ہوتا ہے وہ بھی جاتا رہے گا،

یہی وجہ تھی کہ جب رسول افند صلعم نے دجال کے حالات کے بیان میں اس کی شناخت بتائی تو یہ

کہا کہ ان سب کچھ لیس باعوث اور یہ نہیں کہا کہ ”تھو جسم و اللہ لیس مجسمہ“ غرض شریعت کی تمام تصریحات

یہ کہیں تپہ نہیں چلتا کہ اس نے خدا کی جسمیت سے انکار کیا ہے،

(۵) سلف خدا کی جہت کے قائل تھے معتزلہ نے سب سے پہلے اس کا انکار کیا اور پھر اشاعرہ نے

مزلہ کی تائید کی، حالانکہ ظاہر شریعت کل کی کل خدا کی جہت کے تسلیم کرنے پر مبنی تھی، زشتہ آسمان سے
 وحی لیکر آپ کے پاس آتا ہے، آپ آسمان پر تشریف لجاتے ہیں اور آخر میں خدا سے آمین ہوتی ہیں، خدا
 عرش پر جو سب سے اوپر ہے، مگر ہوتا ہے، غرض اس طرح کی تصریحات سے شریعت کا کوئی حصہ خالی نہیں،
 مشکلین کہتے ہیں کہ جہت کے تسلیم کرنے سے خدا کی حمیت بھی ماننا پڑے گی، لیکن خدا اس میں کوئی حرج ہے
 اور نہ اس میں کوئی نقصان ہے، اس کے علاوہ جہت کے لیے حمیت کچھ لازم بھی نہیں ہے، حاصل یہ ہے کہ جہت کے
 جہت کا انکار کہیں بھی مفہوم نہیں ہوتا،

لیکن اب ابن رشد کے اس تمام نقد و تبصرہ کے پڑھ جانے کے بعد خود فیصلہ کرو کہ کیا محدثین سلف
 کے اس سے زیادہ کچھ اور بھی خیالات تھے؟

(۴) مسئلہ جبر و قدر

جبر و قدر کا مسئلہ فلاسفہ کے درمیان ہمیشہ سے معرکہ آرا رہا ہے، میوین صدی کے پیشتر جب
 اس قسم کے مسائل عموماً سادی منطق سے حل کیے جاتے تھے اس مسئلہ میں دو فریق تھے، لیکن اب طبیعات کی ترقی
 اور قانونِ توارث کے اہم مادی نفسی انکشافات نے مسئلہ کو بالکل صاف کر دیا ہے اور اب علمی حیثیت سے
 جبر کا مذہب تسلیم کر لیا گیا ہے، گو کچھ لٹریل سائنس کے مصنفین اب بھی انسان کو با اختیار مانتے ہیں، لیکن یہ محض
 اد کا ایک مفروضہ خیال ہے جو عملی علوم کے لیے ناگزیر طور پر تسلیم کرنا پڑتا ہے، ورنہ کوئی علمی دلیل اس پر
 قائم نہیں ہوئی ہے،

مذہبی پہلو سے اگر اس پر نظر ڈالی جائے تو انسان کی عقل میں چکا چوند سی پیدا ہو جاتی ہے، عموماً مذہب
 کی بنا خدا و ثواب و عذاب پر ہے، لیکن دوسرے الفاظ میں اس کے معنی یہ ہیں کہ انسان اپنے افعال کا
 آپ ہی ذمہ دار ہے، اس کے برعکس مذہب اس پر بھی زور دیتے ہیں کہ انسان کچھ نہیں کر سکتا، جو کچھ
 کرتا ہے وہ اگر تبار ہے اور انسان محض ایک بولنے والی مشین سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا، قرآن میں بھی

دو ذون طرح کی آیتیں موجود ہیں جس کے سبب سے قدرتا مسلمانوں میں وہ فریق پیدا ہو گئے ہیں، معتزله کا خیال یہ ہے کہ انسان کے افعال اور اس کے اختیار سے صادر ہوتے ہیں بلکہ وہ اپنے افعال کا خود خالق ہے اس کے مقابلہ میں جبروہ انسان کو مجبور محض مانتے ہیں، اشاعرہ نے دو ذون فریقوں میں مصاحمت کے خیال سے کسب کا پردہ ایجاد کیا، لیکن اذن کی یہ کوشش درحقیقت مصاحمت نہیں بلکہ کسب کی آڑ میں جبر کا نفسی اعتراف ہے، جب انسان کے کسب کو بھی اذنیوں نے خدا کا مخلوق تسلیم کر لیا تو پھر اب جبر کے ماننے میں کونسی کسر باقی رہی؟

غرض جان تک اولاد سمیہ کا تعلق ہے اس گروہ کا بطننا مشکل ہے، بڑی وقت یہ ہے کہ اولاد سمیہ کس طرح عقلی دلیلیں بھی اس بارے میں متعارض ہیں، علوم طبعیہ اس بات پر زور دیتے ہیں کہ انسان کا ارادہ اور اس کے خیال کے تابع ہے اور اس کا خیال دیگر اسباب خارجی سے پیدا ہوتا ہے، مثلاً تربیت و تسلیم درانت عادت وغیرہ، تو اس لحاظ سے انسان کے کل افعال طبعی حیثیت سے محض چند علل خارجی کے متحمل ہیں، جن پر اس کا کوئی اختیار نہیں، دوسری طرف علمی علوم مثلاً اخلاق، قانون، اور پالیٹکس کا تقاضا یہ ہے کہ افعال انسانی کے اغراض الگ الگ متعین کئے جائیں اور انسان پر اس کے افعال کی ذمہ داری عاید کی جائے اور ظاہر ہے کہ یہ انسان کو سراسر مختار تسلیم کرنا ہے، غرض اس شکل کے حل کرنے کی معنی تیسرے ذون میں سبب ایس کن ہیں اور کسی تدبیر سے انسان کی رسائی اس مسئلہ میں صحیح نتیجہ تک نہیں ہوتی،

ابن رشد کے علاوہ دیگر حکمکین نے جبر و قدر میں سے ایک ایک قول اختیار کیا تھا، اور اپنے مخالف فریق کو کفر و شرک کا الزام دیتے تھے، لیکن ابن رشد نے ان سبوں سے اختلاف کیا، اس کی تقریر کا حاصل حسب ذیل ہے:-

ارادہ انسان کی ایک کیفیت نفسی ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ انسان سے کچھ افعال صادر ہوں، لیکن انسان کے ارادہ کی پیدائش اس کے اندر سے نہیں ہوتی، بلکہ اس کی پیدائش چند خارجی اسباب پر

موقوف ہوتی ہے اور صرف یہی نہیں کہ ان بیرونی اسباب سے ہمارے ارادہ میں استحکام پیدا ہوتا ہو بلکہ ہمارے ارادہ کی تعیین و تحدید بھی انہیں اسباب پر موقوف ہے، ارادہ صرف اس انجذاب قلبی یا ہرب طبعی کا نام ہے جو کسی تابع یا حاضر نے کے تحمل یا وقوع خارجی کی وجہ سے ہمارے اندر پیدا ہوتا ہے، تو اس بنا پر خود ارادہ کا وجود بھی ایک حد تک بیرونی اسباب ہی پر موقوف ہے، اس کی مثال یہ ہے کہ جب کوئی خوش ناچیز نواز گٹھارے کے سامنے آتی ہے تو ہمیں خواہ مخواہ اوس کے جانب میلان ہوتا ہے، یا جب کسی بدفاسیا پر ہیبت خمی پر گٹھارے پڑتی ہے تو طبیعت خواہ مخواہ اوس کے جانب کھینچتی ہے، یہی ہرب و انجذاب کی کیفیت ارادہ ہے، لیکن جب تک کوئی ایسی بات پیش نہیں آئی تھی جو ہمارے ارادہ کو اکساتی اس وقت تک خود ارادہ کا بھی وجود نہ تھا۔

لیکن بیرونی اسباب بھی خود بے ترتیب وقوع پذیر نہیں ہوتے بلکہ اپنی بیرونی مظنون کے تابع ہوتے ہیں، تو اس بنا پر ہمارے اندر ارادہ کی کیفیت بھی بے ترتیب اور بے وقت نہیں پیدا ہو سکتی بلکہ سلسلہ اسباب کی طرح ارادہ و کما بھی ایک مرتب سلسلہ ہوگا، جس کی ہر کڑی سلسلہ اسباب کی طرح بیرونی کڑی سے ملی ہوگی، اس کے علاوہ خود ہمارا نظام جسمانی بھی، جس پر ایک بڑھی حد تک جانے ارادوں کا مادہ ہے، ایک خاص نظام کے ماتحت ہے، اور یہ تینوں سلسلہ اسباب و مسببات ایک دوسرے سے جکڑے ہوئے ہیں، اسی کا نام قضا و قدر ہے، ان تینوں سلسلون کے تمام جزئیات و ذروع عقل کی دسترس سے باہر ہیں، ہمارے نظام جسمانی میں جو تفسیرات واقع ہوتے ہیں وہ تا مگر ہمارے شعور سے ماورا ہوتے ہیں، اسی طرح بیرونی دنیا میں جو عوامل و مؤثرات ہماری نفسانی جات پر عمل کرتے ہیں وہ بے انتہا ہونے کے علاوہ غیر شاعرانہ حالت میں ہم پر عمل کرتے ہیں، تو اس بنا پر اکثر ان بیرونی و اندرونی عوامل و مؤثرات کا فراہم کرنا بلکہ انکا علم حاصل کرنا بھی طاقت بشری سے باہر جوتا ہے، یہی سبب ہے کہ انسان قضا و قدر کے سامنے بیچارہ دیکس ہے، وہ چاہتا کچھ ہے اور ہوتا کچھ ہے، اس کی وجہ یہی ہے کہ حالت شعوری میں جو عوامل اس پر اثر کرتے ہیں اودن کی بنا پر وہ اکثر کسی خاص بات کا ارادہ کر لیتا ہے،

لیکن یہ نہیں جانتا کہ غیر شاعرانہ طور پر اس پر کون کون عموال اس وقت اثر کر رہے ہیں، اور ازلہ کا اثر آئندہ کیا ہوگا، پس جب ان منفی عموال کی طاقت زبردست ہو کر اس کے اگلے ارادوں میں عظیم نشان تفسیر کر دیتی ہو تو اس وقت اس کو نظر آجاتا ہے کہ نیز ارادہ عموال کے مقابلہ میں بالکل بیست و ہاتھ

(۳)

ابن رشد اور غزالی

مسلمانوں میں جب فلسفہ کا رواج ہوا تو نئی ضرورتوں کی بنا پر ایک نیا علم کلام ایجاد ہو گیا جس میں ملاحدہ اور دیگر غیر مسلم فرقوں کا رد کیا جاتا تھا، یہ نیا علم عقلی کلام تھا، علامہ شہرستانی لکھتے ہیں کہ حقیقت میں اس علم کلام کا نام علم کلام ہی اسی وقت سے پڑا اور نہ پہلے یہ علم کسی خاص نام سے مشہور نہ تھا، اس علم کلام کے بانی معتزلی تھے، وہ اسلام میں نئے عقیدوں کے امتزاج کے ساتھ ساتھ فلسفہ و منطق کا رد بھی کرتے جاتے تھے، اس کے لئے ان کو ضرورت پڑتی تھی کہ طغیانِ لیب و لہجہ اختیار کریں، چنانچہ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ عقیدہ کے فرق کے ساتھ عقاید کے اصطلاحات و اصول میں بھی فرق ہو گیا، بہت سے نئے نئے مسائل نکل آئے اور نئی نئی اصطلاحیں پیدا ہو گئیں، علمائے سلف یہ تعلیم دیتے تھے کہ خدا کو ایک مانو، لیکن یہ نہ پوچھو کہ

ابن رشد کا یہ فلسفہ فقہر گونا گونا گوں کے ساتھ ٹکرائے گا، لیکن اس ساری تقریر کا خلاصہ میرے کے اعتراض کے ساتھ اور کیا ہو سکتا ہے۔ صرف ایک معمولی سا پروردگارہ کا وہ گیب ہے جس کا چاک کر دینا کچھ مشکل نہیں خصوصاً زمانہ حال میں جب کہ نفسی تحقیقات سے یہ بات پابہ ثبوت کو پہنچ گئی ہے۔ کہ انسان کی حیات انفرادی کا بیشتر حصہ کیفیات غیر شعوری پر مشتمل ہے اور تقریباً نصف کیفیات شعوری کا جو پچاس فی صد ہے وہ بھی قانونِ حادث اور تقوید و تکرار کے ماتحت رہتا ہے۔ تو اب اس کے بعد ارادہ کیلئے کوئی گنجائش ہی باقی نہ رہی،

وہ کیونکر ایک جزو، وہ سمیع و عظیم و قدیر ہے، لیکن اس کا کھوج مت کر دکھ اس کا علم اس کی سماعت اور قدرت
 کیسی ہے، خدا کے ہونے یا نہ ہونے پر یقین نہیں معلوم کرنا ہوتا ہے، بلکہ بالآخر یہی معلوم ہے کہ خدا کے صفات ہیں، لیکن یہ پتہ نہیں لگتا کہ
 وہ اس کے عین ذات ہیں یا اس سے خارج، غرض علمائے سلف کو اس بات پر بڑا اصرار تھا کہ حقائق شریعت
 کی گڑہیں نہیں کھل سکتیں اور نہ ہمیں کھولنا چاہئیں، لیکن معتزلہ ان مسائل میں نہ صرف بحث کرتے تھے، بلکہ
 اس بارے میں جو بات جس کی زبان سے نکل جاتی تھی وہ ایک مذہب نجابی تھی اور اس طرح فلسفہ کے اثر
 ان فریقوں نے شریعت کو باز یکہ بنا رکھا تھا غرض ابتدا میں گواہی اس علم کی ایجاد اسلئے ہوئی تھی کہ فلاسفہ
 اور ملاحدہ و کار و کیا جائے، لیکن بالآخر فلسفہ کی آمیزش کے سبب سے خود اس علم کی صورت سنج ہو گئی اور
 نیز فلسفہ ہو کر رہ گیا، آخر میں جب نوبت یہاں تک پہنچی کہ اعتزال سے گذر کر زندہ و کاہد پھینے لگا تو
 اس وقت محدثین کے گرد وہین حرکت پیدا ہوئی، علم کلام نقلی کے جو طریقے پہلے سے مروج تھے وہ اس
 وبائے عام کے مٹانے سے تھمتے، امام ابو الحسن اشعری نے بھی اعتزال کے برخلاف بصرہ میں علم بناد
 بتدیکھا، علمائے سلف اور معتزلہ میں بعد المشتہقین تھا، امام ابو الحسن اشعری نے اس بعد خلا کو پکڑا چاہا،
 نفی تشبیہ کے باوجود خدا کے لیے صفات بھی ثابت کیے، تشبیہ میں ایک متوسط طریقہ اختیار کیا، اور معتزلہ
 کی بہت سی بدعتوں کو روک دیا، غرض علم کلام کے جو طریقے مروج تھے ان کے علاوہ ایک ایسے طریقے کی
 بنا ڈالی جو نہ باطل علمائے سلف کے طریقہ کے موافق تھا اور نہ معتزلہ کی بدعتوں کا اس میں نام و نشان تھا،
 اتفاق سے امام اشعری کی خوش قسمتی یہ تھی کہ ابو بکر باقلانی ان کے طریقہ میں داخل ہو گئے،
 اب تک اشعریت میں فلسفہ کا میں نہ تھا، لیکن باقلانی نے فلسفہ کی باقاعدہ تعلیم پائی تھی، انھوں نے
 ایک نئے طریقے سے اشعریت کی تہذیب و تدوین شروع کی، یعنی عقلی مقدمات کا اضافہ کر کے فلسفہ کا
 زور توڑنے لگے اور اس چکر سے فلسفہ پر حملہ کیا کہ اس کے متون ایک بارگی منہدم ہو گئے، بیوی
 جو فلسفہ کا کارفرمائے غیر مسؤل تھا اسی سے باطل کیے باطل نہیں ہوتا تھا باقلانی نے اس کو باطل کر کے

جزوہ لایجزئی کی تفسیر کی کو زندہ کیا جس سے انکا مقصود یہ تھا کہ استمرار مادہ کا نظریہ باطل ہو جائیگا نیز
 مشرک جسد کے ثبوت میں بھی اس سے آسانی ہوگی، اسی طرح یہ مسائل بھی کھلا محال نہیں ہی، عرض کا
 قیام عرض کے ساتھ نہیں ہو سکتا، ایک عرض کا بقا دوز مانوں میں محال ہی وغیرہ باقلانی کے ایجاد کردہ
 ہیں، جن پر متاخرین اشاعرہ کے دلائل کی بنیاد ہو، باقلانی کے بعد امام الحرمین ابو المعانی نے اس پر اور
 اضافہ کیا اور غزالی نے اس طرز کو استقدرتی دی کہ امام اشعری کے وضع کردہ اصول سے اس کو
 کوئی مناسبت نہ رہی۔

اشعریہ و فلسفہ کا یہ تضاد عجیب و غریب تھا، کوئی میدان ایسا نہ تھا جہاں یہ دونوں حریت
 روتے نظر نہ آتے ہوں، ان سازجات میں جن لوگوں نے حصہ لیا وہ حسب ذیل اشخاص تھے، علامہ
 اسفہانی، ابو کبر باقلانی، ابن فورک، امام الحرمین، امام غزالی، امام رازی، امام الحرمین نے جدت
 یہ کی فلاسفہ کی منطق پر بھی حملہ آور ہوئے اور قیاس کے مقابلہ میں استقراری حمایت کی لیکن اس کے جو اصول
 مرتب کیے وہ بیکار یا ناقص تھے، اس کے علاوہ امام رازی بھی مذہب کے اچھے وکیل ہیں، لیکن سب سے
 زیادہ جن صاحب کی شہرت ہوئی وہ امام غزالی تھے، چنانچہ آج تک وہ فلسفہ کے خطرناک دشمن شمار کئے جاتے ہیں
 خاص کر ابن رشد نے جب ان کا کلمے میدان میں مقابلہ کیا تو اس وقت صاف نظر آنے لگا کہ امام غزالی
 فلسفہ کے مقابلہ میں حجۃ الاسلام ہیں،

امام غزالی ابتدا میں بہت بڑے فلسفی تھے اور از خود مطالعہ سے فلسفہ حاصل کیا تھا، اس دور میں
 امام صاحب نے منطق و فلسفہ میں بہترین کتابیں تصنیف کیں، حکم النظر اور معیار العلم منطق میں دو مقامات پر
 فلسفہ میں نادر کتابیں ہیں، لیکن ایک عرصہ کے بعد ان کے خیالات میں تغیر ہوا اور فلسفہ سے نفرت ہو گئی تو تمام
 کی جانب توجہ کی، مگر اس سے بھی ادون کی تفسیر نہ ہوئی، آخر الامر تصوف کے دامن میں پناہ لی، لیکن صوفیوں کی

ہرم میں آکر اذن کے خیالات اسقدر ترقی پذیر تھے کہ عام پسند نہ رہے تھے، چنانچہ اس دور میں جو کتاب میں تصنیف کیں اذکار کا نام ہی مضمون بہ علی غیر اہل رکھا، ان واقعات کو خود امام صاحب نے ایک رسالہ میں منضبط کیا ہے، لیکن امام صاحب کے اس تفسیر خیال کے بابت ابن رشد کی رائے سننے کے قابل ہے شریعت میں تاویل کی وجہ سے جو مفاسد پیدا ہوئے ہیں اذن کو ایک لطیف تشبیہ میں بیان کرنے کے بعد کہتا ہے،

اسلام میں سب سے پہلے خوارج نے فساد پیدا کیا، پھر معتزلہ نے، پھر اشاعرو نے، پھر موفیہ نے اور سب سے آخر میں غزالی نے، پہلے اذنوں نے مقاصد الفلاسفہ ایک کتاب لکھی جس میں حکماء کی راپون کو کھوکھو کرے کم و کاست نقل کر دیا، اس کے بعد تہافت الفلاسفہ تصنیف کی جس میں تین مسائل میں فلاسفہ کی اس بنا پر کفر کی کہ اذنوں نے فرق اجماع کیا، یہ کتاب مجموعہ اباطل و دشمنیات ہے، اسکے بعد جو اہل القرآن میں غزالی نے خود تصریح کی کہ تہافت الفلاسفہ محض عقل کی کتاب ہے، اور میرے اصلی خیالات مضمون بہ علی غیر اہل میں مندرج ہیں، اس کے بعد غزالی نے مشکوٰۃ الاثر ایک کتاب لکھی جس میں مراتب عارفین کی وضاحت کر کے یہ ثابت کیا کہ تمام عارفانہ اصلی حقیقت سے ناواقف ہیں بجز اذن لوگوں کے جو باری تعالیٰ کے متعلق فلاسفہ کے عقیدہ ہ کہ صحیح مانتے ہیں، اس تصریح کے باوجود متعدد مقامات پر غزالی نے یہ تصریح بھی کی، جو کہ علم الہی محض ظن و تخمین کا نام ہے، اور اسی بنا پر معتد من الفضلال میں حکماء پر لعن کیا ہے اور پھر خود ہی یہ ثابت کیا ہے کہ علم حقیقت و فکر سے حاصل ہوتا ہے، غرض غزالی کے خیالات اس قدر منتشر و پراگندہ ہیں کہ اذن کے اصلی خیالات کا معلوم کرنا نہایت مشکل ہے،

مذکورہ بالا آقباس میں ابن رشد نے امام غزالی کے ادوار خیالات کی جو تشریح کی ہے اس کی تصدیق ہر شخص کو

ان کی تصنیفات سے ہو سکتی ہے اور وہ خود بھی اس کے معترف ہیں، لیکن یہاں ہم کو اون کی تمام تصنیفات میں سے صرف تہافت الفلاسفہ سے بحث ہے، جس میں اونہوں نے فلسفہ کی تردید کی ہے، جس بنا پر اونکو یہ کتاب لکھنے کا خیال پیدا ہوا اوس کو اونہوں نے خود دیباچہ میں لکھا ہے، چنانچہ لکھتے ہیں،

ہمارے زمانہ میں بعض لوگ ایسے پیدا ہو گئے ہیں جن کو اپنے متعلق حسن ظن ہے کہ انکا دل و
 دماغ عام آدمیوں سے ممتاز ہے، چنانچہ اس زعم باطل کی بنا پر وہ مذہب کے تیرے سے آزاد ہو گئے
 ہیں، حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ اون کو محض تقلید نے گراہ کیا ہے، یعنی سقراط، بقراط، افلاطون، ارسطو
 وغیرہ کے نام سکر اون پر عرب طاری ہو گیا، اور فلسفہ پڑھ کر اون کو حکماء کے بابت یہ خیال پیدا
 ہو گیا کہ عقل و فہم میں اون کی کوئی ہمسری نہیں کر سکتا، پس جب اونہوں نے یہ دیکھا کہ یہ فلاسفہ
 باوجود اتنی عقل و ذکاوت مذہب کی تیرے سے آزاد تھے تو وہ یہ سمجھنے لگے کہ مذہب انہوں کو باطل ہے
 ورنہ فلاسفہ کیوں مذہب سے آزاد رہتے،

تسمید میں اور باتیں بھی بیان کی ہیں جن کو ہم اپنے موقع پر نقل کرینگے اس کے بعد فلسفہ کے کس
 مسئلہ کو لیکر اونکار دیکھا ہے، گو اس طویل فہرست میں فلسفہ کے تمام مسائل کھینچ جان کر آگئے ہیں مگر

۱۔ ان میں مسلمان کی تفضیل ہے،

(۱) حکماء کے اس دعویٰ کا ابطال کہ عالم ازلی ہے،

(۲) اس دعویٰ کا ابطال کہ عالم ابدی ہے،

(۳) فلاسفہ کا یہ خیال کہ خدا صنایع عالم ہے، دھوکا ہے اور نہ اون کے اصول کے مطابق خدا صنایع عالم نہیں ہو سکتا،

(۴) یہ بحث کہ فلاسفہ خدا کا وجود ثابت کرنے سے عاجز ہیں،

(۵) فلاسفہ خدا کی توحید نہیں ثابت کرتے،

۶۔ فلاسفہ کے اس دعویٰ کا ابطال کہ خدا کے صفات نہیں ہیں، (بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ ہے)

آخر میں امام صاحب کی یہ ساری کوششیں رائیگان ہو گئی، کیونکہ اول تو انہوں نے صرت میں مسائل میں فلاسفہ کی تغیر کی اور باقی مسائل کے متعلق یہ فیصلہ کیا کہ ان کو مذہب سے کوئی تعلق نہیں، دوسرے اس وجہ سے کہ اکثر جگہ تو محض فلاسفہ کی دلیلین رو کی ہیں در نہ فلاسفہ خود ان مسائل کے خلاف نہ تھے، مثلاً تشکیلیں کی طرح فلاسفہ بھی خدا کو ایک مانتے ہیں اور اس پر عقلی دلیل قائم کرتے ہیں، مگر امام غزالی نے فلاسفہ کے اس خیالی کو بھی رو کیا حالانکہ اس کا رد کرنا بیکار تھا، ابن رشد نے امام صاحب کی اس

(۸) لقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ (۴) حکم کا یہ قول غلط ہے کہ خدا جنس و فصل نہیں،

(۹) فلاسفہ کا یہ دعویٰ ثابت نہیں ہو سکتا کہ خدا کی ذات بسیط محض بلا ہمتہ ہے،

(۱۰) یہ بحث کہ فلاسفہ خدا کی جسمیت کا انکار نہیں کر سکتے،

(۱۱) فلاسفہ کو دہریہ ہونا لازم ہے،

(۱۲) فلاسفہ یہ ثابت نہیں کر سکتے کہ خدا اپنے سوا کسی اور کو جانتا ہے،

(۱۳) فلاسفہ یہ ثابت نہیں کر سکتے کہ خدا اپنی ذات کو جانتا ہے،

(۱۴) فلاسفہ کا یہ دعویٰ غلط ہے کہ خدا جزئیات کو نہیں جانتا،

(۱۵) فلاسفہ کا یہ دعویٰ غلط ہے کہ آسمان حیوان متحرک بالارادہ ہے،

(۱۶) فلاسفہ نے آسمان کی حرکت کی غرض جو بیان کی ہے وہ باطل ہے،

(۱۷) فلاسفہ کا یہ دعویٰ غلط ہے کہ آسمان تمام جزئیات کے عالم ہیں،

(۱۸) خرق عادت کا انکار باطل ہے،

(۱۹) فلاسفہ یہ ثابت نہیں کر سکتے کہ روح ایک جوہر ہے جو نہ جسم ہے نہ عرض،

(۲۰) فلاسفہ یہ ثابت نہیں کر سکتے کہ روح ابدی ہے،

(۲۱) حشر اجساد کا انکار باطل ہے،

کتاب کا رد لکھا ہے، ہم یہ فیصلہ تو آگے چل کر کرینگے کہ امام صاحب اور ابن رشد میں سے کوئی کامیاب ہوا یا نہیں، لیکن یہاں پر وہ راہ میں سن لینا چاہئیں جو ابن رشد نے اس کتاب کے متعلق جا بجا ظاہر کی ہیں، ابن رشد کے ذہن میں اس کتاب کی وقعت یہ تھی کیونکہ وہ اس کے دلائل کو برہان سے کم تر سمجھتا تھا چنانچہ ہم اون میں سے بعض راہوں کو ایک خاص موقع سے اقتباس کر کے لکھتے ہیں، ایک مقام پر امام صاحب پر یوں حملہ کرتا ہے،

ان مسائل کی تحقیق صرف دہشخص کر سکتا ہے جس نے فلاسفہ کی کتابوں کا بغور مطالعہ کیا ہو، مطلب یہ ہے کہ امام صاحب فلسفہ میں کچے ہیں، کیونکہ ابن سینا کے علاوہ کچھ نہیں جانتا، غزالی جو یہ اعتراض کرتے ہیں اس کی دو وجہیں ہو سکتی ہیں یا تو وہ تمام امور سے واقف ہیں اور پھر اعتراض کرتے ہیں اور یہ اشتراک کفیل ہے اور یا نادان واقف ہیں اور باوجود اس کے اعتراض کرتے ہیں اور یہ جاہلون کی شان ہے، لیکن غزالی دونوں باتوں سے برہمی میں معلوم ہوتا ہے کہ یہ غرور و ذہانت ہی جس نے اون کو یہ کتاب لکھنے پر مجبور کیا اور کیا عجب ہے کہ اس ذریعہ سے وہ لوگوں میں مقبولیت حاصل کرنا چاہتے ہوں۔

ایک جگہ لکھتا ہے کہ امام غزالی اعتراض در اعتراض کر کے ناظرین کو حیرت میں ڈال کر اپنا نفوذ قائم کرنا چاہتے ہیں ورنہ اون کے دلائل محض لغو اور سفلیانہ ہیں، ایک جگہ لکھتا ہے کہ سفلیانہ دلائل و اعتراضات کی ترتیب و تالیف پر امام صاحب شاید اس وجہ سے مجبور ہو گئے ہیں کہ اون کو اپنی ذات کی برائت مقصود تھی یعنی چونکہ زمانہ پر آشوب اور فلسفہ بدنام تھا اسلئے یہ کتاب لکھ کر غزالی نے یہ ثابت کرنا چاہا ہے کہ وہ فلاسفہ کے عقائد کو نہیں مانتے،

غرض جا بجا ابن رشد نے امام غزالی پر سخت سخت حملے کئے ہیں اور یہ ثابت کیا ہے کہ غزالی فلسفہ کے

دشمن میں ابن رشد جو فلسفہ کا وکیل ہو یہ دیکھ کر کس قدر جزبہ ہوتا ہو گا کہ امام غزالی نے فلسفہ کی وجہ سے ان کو دو نون میں داخل کیا۔ امام صاحب کی نسبت ان درشت کلمات کے استعمال میں وہ ایک حد تک مجبور تھا لیکن دو نون میں واقعی حاکمہ کی عرض سے ہم سلسلہ خرق عادت کو منتخب کرتے ہیں، جس پر دو نون کی تقریریں مقابلہ شن لینے کے بعد یہ فیصلہ آسانی ہو سیکے گا کہ دو نون میں سے کون حق بجانب تھا۔

ایک حکیم جب اختیارات علیہ کے ذریعہ سے اشیاء کی باہمی نسبتوں اور ملائقہ کو دریافت کر کے تو ان میں نظرت کا علم حاصل کرنا چاہتا ہے تو اس کو عالم کی تمام چیزوں میں ایک حیرت انگیز ربط و تناسب نظر آتا ہے وہ دیکھتا ہے کہ ہر نئے حادثہ کے پہلے بعض حادثے اور بھی ہوتے ہیں جن سے اس نئے حادثہ کی پیدائش ہوتی ہے اس بنا پر وہ یقین کرتا ہے کہ عالم کی تمام چیزوں کے درمیان ایک لازمی علاقہ پایا جاتا ہے جس کا نام علاقہ علیت ہے، لیکن اس کے خلاف جب ایک متکلم اس بات پر غور کرتا ہے کہ دنیا کی کسی چیز میں تو لید و خلق کی قوت نہیں بلکہ تمام چیزوں کا خالق صرف خدا ہے جو باوجود خالق عالم ہونے کے عالم و مرید بالذات بھی ہے، یعنی جو بات کرتا ہے اپنے اختیار سے کرتا ہے، وہ کسی لازمی علاقہ کا پابند نہیں بلکہ یہ لازمی علاقہ محض اس کی عادت جاریہ کا نام ہے جو کبھی کبھی منسوخ ہو جاتی ہے اور جس کو انسان کی کوتاہی میں عقل غلطی سے لازم و واجب سمجھنے لگتی ہے تو ان تمام باتوں کے غور کرنے کے بعد وہ اس قطعاً متعجب پہنچتا ہے کہ عالم کی کسی چیز میں کوئی لازمی نہیں پایا جاتا عالم صرف قادر مطلق خدا کے اشارہ چشم پر قائم ہے جو تغیر چاہے کر سکتا ہے، یعنی دوسرے لفظوں میں تو ان میں نظرت محض دھوکا ہے، اور عالم کسی قانون لازم کا پابند نہیں،

الغرض یہ دو متضاد محجوطہ خیال ہیں، فلسفہ نے ہمیشہ پہلے خیال کی جنبہ داری کی ہے اور ادیان و مذاہب نے دوسرے کی اندازہ بیک بنیادی اس بات پر ہے کہ نبی سے عجائب و غرائب بائین ظہور پذیر ہوتی ہیں، وہ فرشتہ سے بات چیت کرتا ہے، وہ لکڑی کو سانپ بنا دیتا ہے، پتھر پر اپنی لامٹی دسے اترتا ہے، اور اس سے پانی اُبلنے لگتا ہے، تاہم ایزدی سے اس کو اپنے مخالفین پر فوج حاصل ہوتی ہے، عرض

دنیا میں خود اوس کی ذات ہی عجیب و غریب باتوں کا مجموعہ ہوتی ہے، مشکلیں اگر اس سلسلہ میں فلاسفہ کی مخالفت نہ کریں تو مذہب کے ستون منہدم ہو جائیں، چنانچہ غزالی نے بھی تہافت الفلاسفہ میں اس مسئلہ پر بحث کی ہے، غزالی کہتے ہیں،

فلاسفہ کا خیال ہے کہ علت و معلول کا اقتراں جزفا ہرین نظر آتا ہے، وہ ایک لزدی علاقہ ہے،
 بنی ہر جس کی بنا پر یہ نامکن ہے کہ علت کے بغیر معلول اور معلول کے بغیر علت پائی جائے، کل
 طبیعات کی بنا اس سلسلہ پر ہے لیکن ہم جو اس کے خلاف ہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے
 ماننے سے معجزات انبیاء میں قدح ہوتی ہے، کیونکہ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ عالم کی ہر چیز
 میں لزدی علاقہ پایا جاتا ہے تو اس صورت میں خرق عادت محال و نامکن کے رتبہ تک
 پہنچ جائیگا حالانکہ مذہب کی بنا خرق عادت ہی پر ہے۔^۱

ذکورہ بالا اقتباس میں امام صاحب نے مشکلیں کے اختلاف کی وجہ بیان کر دی، لیکن اس بحث میں
 سب سے پہلے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا واقعہ میں فلاسفہ نے معجزات میں قدح کی ہے یا ابن رشد
 کہتا ہے،

معجزات کے بارے میں قدامت سے کوئی قول منقول نہیں، اداں کے نزدیک جس طرح
 اس بات میں بحث نہ کرنا چاہیے کہ نیکی و بدی کیا چیز ہے، اسی طرح مذہب کے مبادی و اصول
 میں بھی بحث نہ کرنا چاہیے کیونکہ جب مادی علم بحث و تحقیق سے بالا رہتے ہیں تو مبادی عمل تو
 زیادہ اس کے مقدر ہیں، ہاں البتہ فلاسفہ اسلام میں ابن سینا نے معجزات سے بحث کی ہے۔^۲

لیکن اگر فلاسفہ نے معجزات میں بحث نہ کی ہو تو اس سے یہ کب لازم آتا ہے کہ وہ معجزہ کے مقررین یا علت
 و معلول میں علاقہ لزدوم و وجوب کے قائل نہیں، دیکھنا تو یہ ہے کہ فلسفہ نے لزدوم و وجوب کو جزا بت کیا ہے

اس سے انسان کے اعتقاد پر کیا اثر پڑتا ہے، ظاہر ہے کہ اس کا اثر اس کے سوا اور کیا پڑ سکتا کہ،
قرآن مجید میں جن معجزات کا ذکر ہے اور دکھایا انکار کیا جائے یا کھینچ جانے کے اور ان میں
تبادل کی جائے۔

یہی وجہ ہے کہ

قرآن مجید میں ایسے موتی کا جو ذکر آیا ہے اس کی تائید ان لوگوں نے یہ کی کہ بارانِ طہ
نفوس کی آبیاری مراد ہے وغیرہ۔

غرض لزوم و وجوب کے عقیدہ کا یہ خراب اثر جو نفوس انسانی پر ہوتا ہے، اوس کے ازالہ کی بجز
اس کے اور کوئی صورت نہیں ہے کہ اس عقیدہ ہی کو سر سے باطل کر دیا جائے اسی وجہ سے ہم
اس بات کے قائل ہیں کہ،

ظہار نار اور احتراق اور روشنی اور طلوع شمس میں کوئی لزومی علاقہ نہیں پایا جاتا
بلکہ یہ تمام اسباب و سببات صحت خدا کی مشیت سے پیدا ہوتے ہیں،

فلاسفہ کو اس مسئلہ پر صحت اس وجہ سے اصرار ہے کہ

جلانے والی چیز یعنی آگ بالقد نہیں جلاتی، بلکہ اس کی نظرت کا اقتضا ہی یہ ہے
کہ وہ کپڑے کو جلائے تو اس بنا پر یہ کیسے ممکن ہے کہ آگ کپڑے کو جلائے لیکن مسجد کو
نہ جلائے۔

لیکن سوال یہ ہے کہ تعین آگ کی طبیعت اور اوس کے اقتضا کا علم کیسے ہوا؟

ظاہر ہے کہ اس کا کوئی جواب بجز اس کے نہیں کہ آگ جب کپڑے میں لگائی جاتی ہے تو
ہمارا دوامی مشاہدہ یہ ہے کہ وہ جلا دیتی ہے لیکن اس بار بار کے مشاہدہ سے اگر کچھ معلوم ہوتا ہے

تو وہ یہ بڑا آگ نے کپڑے کو جلایا اس کا علم کیسے ہوا کہ آگ ہی جلنے کی علت ہے، مثالیں دیکھو
سب جانتے ہیں کہ عمل زوجیت سے نسل انسانی میں ترقی ہوتی ہے لیکن یہ تو کوئی نہیں کہتا کہ
فعل بچہ کی پیدائش کی علت ہے۔

حاصل یہ کہ وجوب کا حکم محض ہمارے تجربہ و مشاہدہ پر مبنی ہے اور تجربہ سے وجوب و علت کا علم نہیں ہوتا،
صرف تقدم و تاخر اور میت یا شرطیت کا علم ہوتا ہے، تو اس بنا پر علت محض ہمارے تخیل کی پیدا کردہ
اصطلاح ہے جس کا خارج میں کوئی وجود نہیں، یہ غزالی کی تشکیک و لا اور میت کی آخری حد ہے، لیکن
اس کے مقابلہ میں فلاسفہ کہتے ہیں کہ،

”جو شخص علت کا انکار کرتا ہے اس کو یہ ماننے کی بھی ضرورت نہیں کہ ہر فعل کا صدور
کسی نہ کسی فاعل سے ہوتا ہے، باقی یہ بات دوسری ہے کہ ان سرسری اسباب کو جو ہمارے مشاہدہ
میں آئے ہیں کافی نہ خیال کیا جائے، لیکن اس سے اہمیت پر اثر نہیں پڑتا، اصل شبہ یہ ہے کہ
چونکہ بعض ایسی چیزیں ہی ہیں جن کے علل و اسباب کا پتہ نہیں لگتا، اسلئے ہر سے سے علت
ہی کا انکار کریں نہ کیا جائے، لیکن یہ ایک تین مغالطہ ہے، ہمارا کام یہ ہے کہ محسوس سے غیر
محسوس کو تلاش کریں نہ یہ کہ غیر محسوس کی وجہ سے خود محسوس کا بھی انکار کر دینے،“

اس سے علاوہ

”علم کی غرض کیا ہے؟ صرف یہی کہ موجودات کے اسباب دریافت کرنا لیکن جب اسباب ہی کا
سرے سے انکار کر دیا گیا تو اب کیا باقی رہا!! علم منطق میں یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچتی ہے کہ ہر
سبب کا ایک سبب ہوتا ہے تو اب اگر علل و اسباب کا انکار کر دیا جائے تو اس کا نتیجہ یا تو یہ ہوگا
کہ کوئی شے معلوم درسیگی یا یہ کہ کوئی معلوم قطعی نہ رہے گا بلکہ تمام معلومات غلطی ہو جائیں گی تو

گویا علم قطعی دینا سے معدوم ہو جائیگا۔

لیکن سوال یہ ہے کہ خود علم کی بنا کس بات پر ہے، فلاسفہ کہتے ہیں کہ ذاتی و عرضی کی تمیز پر مگر سچی بات یہ ہے کہ علم کی بنا محض تجربہ و استقراء پر ہے، اور تجربہ و استقراء عقیدہ علیت کی تائید نہیں کرتا، پس ابن رشد کا یہ خیال بالکل غلط ہے کہ عقیدہ علیت کے انکار سے علم کا ابطال ہو جائیگا، کیا علم اس بات کا مدعی ہے کہ وہ اشیا کے علل و اسباب کو کھو لکر بتا دے گی جو اکثر نظروں سے مخفی رہتے ہیں؟ اور کیا علل و اسباب کے انکار کا یہ قطعی نتیجہ ہے کہ اصلی معادرات اشیا کا بھی انکار ہو جائے؟ مشکلیں یہ کب کہتے ہیں کہ کسی فعل کا فاعل نہیں ہوتا، بلکہ وہ نکلا تو صریح الفاظ میں یہ دعویٰ ہے کہ ہر چیز کا فاعل خالق عالم ہے، مشکلیں کو اس سے انکار نہیں کہ اشیا میں کوئی تعلق نہیں ہوتا، ہوتا ہے مگر لزوم و وجوب کا نہیں ہوتا، بلکہ محض عادت کا ہوتا ہے، فلاسفہ پوچھتے ہیں کہ

یہ عادت کس کی؟ کیا خدا کی؟ لیکن خدا کے لیے تو عادت ہونیں سکتی، کیونکہ عادت ایک لگاتار

اقتساب کا نام ہے جو مشق و تمرین سے حاصل ہوتا ہے، پھر کیا خود موجودات کی؟ لیکن موجودات

اکثر بیجان ہیں اور عادت صرف جاندار کی خصوصیت ہے، پھر کیا باہمی؟ یعنی یہ لزوم و وجوب کا

حکم ہمارے نفس کی عادت ہے، لیکن اس صورت میں موجودات کا یہ سارا سلسلہ انسانی عقل کا

محض وضع کردہ ہو جائیگا، اور کوئی فعل ایسا نہ رہے گا جس کی بنا پر خالق عالم کو

حکیم کہا جاسکے،

لیکن اس میں کیا استحالہ ہے کہ علیت و وجوب کا حکم عقل انسانی کا وضع کردہ مان لیا جائے، یعنی یہ

تعلیم کر لیا جائے کہ جب واقعات متعدد مرتبہ ایک ساتھ وقوع پذیر ہوتے ہیں تو ہم اپنے اس تجربہ کی بنا پر

دونوں میں ایک تعلق عادی پیدا کر لیتے ہیں، یہ تعلق محض ہمارے نفس کا پیدا کردہ ہوتا ہے، ورنہ خارج میں

اس کا کہیں نام و نشان نہیں ہوتا، زیادہ سے زیادہ اس صورت میں یہ لازم آئیگا کہ موجودات کا سلسلہ
 وضعی ہو جائیگا (جیسا کہ ابن رشد نے کہا ہے) لیکن کیا علوم انسانی کی حقیقت اس سے بھی زیادہ کچھ ہے کہ
 انسان کے سامنے جو باتیں گذرتی ہیں ان کے باہمی تعلقات کے بابت انسان کے ذہن میں خیالات کا
 ایک مرتب سلسلہ پیدا ہو جاتا ہے، یعنی کیا علم انسانی کی قدر و منزلت محض چند وضعی کلیات سے
 زیادہ کچھ اور بھی ہو سکتی ہے جو اکثر غلط اور بہت کم صحیح نکلتے ہیں، اب رہی یہ بات کہ حکیم کی حکمت کا
 علم کیسے ہوگا تو اس کا جواب یہ ہے کہ محض ان سرسری اور غیر لزومی تعلقات کے دریافت کر لینے سے بھی
 حکمت کا علم ہو سکتا ہے، یعنی اختیار کی باہمی نسبتیں معلوم ہو سکتی ہیں جو علم انسانی کی اصلی حد ہے، انسان
 یہ حقیقت کا ادراک کر سکتا ہے اور نہ اس کی بے علمی و نادانیت سے اس کی علیت کو شبہ لگتا ہے، پس
 اس بنا پر علم انسانی کی یہ حقیقت فرض کی جاتی ہے غلط ہے کہ وہ اشیا کے اصلی علل و اسباب کے جاننے کا
 نام ہے، اگر لفظ علیت کو لفظ "تعلق" سے بدل دیا جائے تو اس وقت علم کی یہ تعریف ان لینے میں ہم کو
 کوئی حذر نہ ہوگا، لیکن اس صورت میں فلاسفہ کا اصلی نصب العین ٹوٹ جائیگا،

پس حاصل یہ کہ علاوہ علیت کے انکار سے نہ علم کا ابطال ہوتا ہے اور نہ حکیم کی حکمت میں اس سے
 کوئی خلل پڑتا ہے، ہاں البتہ مشکلیں کی غلطی یہ ہے کہ وہ علیت کا انکار کرنے کے بعد سلسلہ اسباب و سببیا کی
 بجائے انسان کی عادت قرار دینے کے خدا کی عادت مان لیتے ہیں، یعنی بجائے یہ تسلیم کرنے کے کہ جب
 دو چیزیں متعدد ایک ساتھ وقوع پذیر ہوں تو انسان ان میں تعلق عادی پیدا کر لیتا ہے وہ یہ تسلیم
 کرتے ہیں کہ اشیا کا ہمیشہ ایک ساتھ وقوع پذیر ہونا خدا کی عادت جاریہ ہے جس سے ان کا یہ مطلب ہوتا ہے
 کہ خدا اپنی اس عادت کو اگر چاہے تو ٹوٹ سکتا ہے، لیکن مشکلیں کا یہ خیال و سبب ہی غلط ہے جیسا کہ فلاسفہ کا عقیدہ
 علیت، دو دنوں اس بات کی کوشش کرتے ہیں کہ خدا کی حکمت کو ثابت کریں، لیکن یہ غور نہیں کرتے
 کہ خدا کی حکمت کا اثبات اسباب و سبب یا عادت ایزوی کے عقیدوں پر موقوف نہیں ہے اس

سلسلہ میں فلاسفہ متقدمین کی گمراہی کا اصلی سبب یہ ہے کہ انہوں نے اپنی باہمی نسبتوں کے متعلق جو خیالات اون کے ذہن میں پیدا ہوتے ہیں اون کو وہ بجائے اپنا خیال تصور کرنے کے ایک موجود واقعی فرض کر لیتے ہیں، اس میں شک نہیں کہ معمولی حالت میں اسباب و مسببات کا سلسلہ ہم کو مربوط نظر آتا ہے، لیکن اس کے یہ معنی نہیں ہر کسی کے علم میں ہوں مولیٰ بلکہ کو "مزموم" یا "جواب" بالقدرة "فرض کرنے لگیں۔ ابن رشد اس خیال سے بے بہین ہونے لگتا ہے کہ:

اگر سے اسباب و مسببات کا انکار کر دیا جائے یعنی یہ فرض کر لیا جائے کہ
ہائضات کا موجودہ حالت سے کسی دوسری حالت کی جانب منتقل ہو جانا ممکن ہے اور کائنات
میں کوئی لزومی ربط نہیں تو اس وقت حکیم کی حکمت کے لیے کیا باقی رہ جائیگا حکمت تو نام ہی
اس کا ہے کہ ساری کائنات ترتیب و نظام کے ماتحت ہو، لیکن جب انسان کے تمام افعال
(مثلاً) کیفیاً اتفق ہر ایک عضو سے انجام پا سکتے ہیں، یعنی مثلاً حاسہ بصرت کو ابصار سے،
حاسہ سماعت کو سماعت سے حاسہ ذوق کو ذائقہ سے کوئی لزومی ربط و علاقہ نہیں ہے
تو انسان کے ڈھانچہ میں خدا کی صنعت و حکمت کا کون سا نمونہ باقی رہے گا۔

فلاسفہ یہ سمجھتے ہیں کہ کائنات کے جو عوامل و مؤثرات یا علل و اسباب اون کے حیضہ شعور میں آگے ہیں
بس یہی صنعت و حکمت کے مکمل علامت و آثار ہیں لیکن ان کو یہ نہیں سمجھتا کہ ان ظاہری علل قریب کے
اندر ابھی کچھ اور مخفی عوامل بھی ہیں جو اون کی تنگ نظری اور جمل مرکب کی وجہ سے اون کی بصارت سے
اوجھل رہتے ہیں، احتیاطاً ارض کے اندر آنکھیں پھاڑ پھاڑ کے دیکھنے کی ضرورت نہیں، بلکہ صرف
اپنی آنکھوں پر سے اوجھل و تکلم کے رنگین پردوں کو چاک کرنے کی ضرورت ہے، ابن رشد کے استعجاب
کی حد نہیں رہتی جب وہ یہ خیال کرتا ہے کہ:

"اگر موجودہ نظام پلٹ جائے، یعنی جو چیز مغرب کی جانب حرکت کر رہی ہے وہ مشرق

کی جانب اور جو مشرق کو حرکت کر رہی ہو وہ مغرب کی جانب حرکت کرنے لگے، آگ بجائے
 اوپر چڑھنے کے نیچے اترنے اور خاک بجائے نیچے اترنے کے اوپر کوچڑھنے لگے تو پھر کیا ہو گا، کیا
 صنعت و حکمت باطل نہ ہو جائیگی،

لیکن اگر وہ آج زندہ ہوتا تو اپنی آنکھوں سے دیکھ اور کانوں سے سن لیتا کہ جس زمین کو وہ ساکن مان
 رہا تھا وہ ایک بارگی حرکت مطلق کرنے لگی اور جن ٹھوس مادوں کو چمکی کے پاٹ کی طرح وہ متحرک دیکھتا رہا
 وہ ایک بارگی نظر کے سامنے سے غائب ہو گئے، پس کیا ترتیب و نظام اور حکمت و صنعت کے لیے یہ بھی
 ضروری ہے کہ اسباب و مسببات میں لزوم و وجوب بھی ہو، فلاسفہ یہ سمجھتے ہیں کہ اشیاء کی ان باہمی
 نسب و جہات کا کوئی واقعی وجود بھی ہو یعنی لزوم و وجوب وغیرہ جتنی نسبتیں ہیں یہ کسی ایسی واقعی
 حالتوں کا نام ہیں جو ہمیشہ اشیاء موجودہ فی انخارج میں یکساں پائی جاتی ہیں، لیکن اس مغالطہ کی
 بنا بھی فلاسفہ کی وہی قدیمی عادت ہے کہ وہ اپنے مفروضہ خیالات کو ہمیشہ موجود واقعی کا رتبہ دینے
 لگتے ہیں، حالانکہ اکثر ان کے مفروضات کا خارج میں نام و نشان تک نہیں ہوتا،

ہم بذات خود حکمت و سائنس منکر نہیں اور نہ مذہب و سائنس میں تضاد و مخالفت ماننے کے لیے
 تیار ہیں، لیکن اوس کے ساتھ ہم فلاسفہ کے اس خیال کی بھی تائید نہیں کر سکتے کہ خرق عادت کو
 تسلیم کر لینے سے سائنس کا ابطال ہو جاتا ہے، وجہ یہ ہے کہ قدیم فلاسفہ کی حکمت و سائنس بھی اوس کے
 مابعد الطبیعیات کی طرح محض چند مفروضہ اور قیاسی کلیات کے ایک مجموعہ کا نام تھا جسکی بنا عمرمان
 مفروضہ نسب و جہات اور قیاسی مماثلت و تضاد کے تصورات پر تھی جو اشیاء موجودہ فی انخارج کے سطحی
 مطالعہ سے دماغ میں پیدا ہوتے ہیں، چنانچہ اسی بنا پر انھوں نے چند کلیات قائم کر لیے تھے جنہیں وہ
 عمومات دنیا کی ہر چیز پر منطبق کیا کرتے تھے، منجملہ ان مفروضہ کلیات کے "علت معلول" کا لایہ بھی تھا جس کی بنا

اشیاء موجودہ فی الخارج کے استقرائی اختیار و تجربہ پر نہ تھی، بلکہ لزوم و وجوب کے قیاسی تصورات پر تھی اور حقیقت میں ہم کو علت و معلول کی اس تعریف ہی سے اتفاق نہیں ہے جو فلسفہ کی کتابوں میں عموماً دہرائی جاتی ہے، بلکہ ہمارے نزدیک تو علت محض چند شرط کے مجموعہ کا نام ہے، جس میں سوائے علامتہ قبلیت و بعدیت یا صیغہ کے، وجوب و لزوم کی قسم کا کوئی علامتہ نہیں پایا جاتا، اس پر بھی اگر یہ خیال دل سے کس طرح نہ نکلتا ہو کہ علت و معلول کے ابطال سے سائنس کا ابطال ہو جائیگا تو آج کل کے سائنس دانوں کی استقرائی منطق کا مطالعہ کر کے دیکھ لو کہ وہ علت و معلول کی تعریف کیا کرتے ہیں، حقیقت میں سائنس کی بنا لزوم و وجوب پر نہیں ہے، بلکہ محض اشیاء کے نسب و تعلقات پر ہے جو متعدد و متنوع اختیارات و تجربات کے بعد استقرائی اذعان کا رتبہ حاصل کر لیتے ہیں اور یہی استقرائی کلیات کا مجموعہ ہے لا آت نجر، کہلاتا ہے، جو انسان کے حدود علم اور قوانین استقراء کے لحاظ سے تو یقینی قطعیت کا رتبہ رکھتا ہے، لیکن اصلیت و واقعیت کے اعتبار سے اس کی قطعیت ہمیشہ معرض بحث و شک میں رہتی ہے، یہی وجہ ہے کہ آج کل کا کوئی بڑے سے بڑا سائنس دان بھی کسی مقبول و قطعی قانونِ فطرت کو بھی قطعیت و اذعان اور احوال و حکم کے ان الفاظ سے کبھی ادا نہیں کرتا جیسے عموماً فلاسفہ متقدمین اپنے سطحی سے سطحی کلیات و قوانین کو ادا کیا کرتے تھے، پس ابن رشد کو اپنے اس اصول پر کہ عقیدہ علت و معلول کے ابطال سے سارا علم محض ضمنی و اصطلاحی ہو جائیگا، بیجا اصرار ہے اور ایک قسم کا ادا اور حکم ہے، حجۃ الاسلام کے اس احسان سے فلسفہ کبھی بسکد و ش نہیں ہو سکتا کہ زمانہ حال کے اجلہ فلاسفہ مثلاً ہیوم، مل، اسپنسر اور کاشے، سے سینکڑوں برس پہلے اذغون نے علت و معلول کے اس غلط عقیدہ کا عقلی دلیل سے مقابلہ کیا جو صدیوں سے فلسفہ یونان کے ذریعہ قبلائے جہل باشندگانِ ارض کے نفوس پر تسلط کیے ہوئے تھا اور جس نے علم و تجسس کے افتادہ کی راہ میں بھی چند مشکلات و موانع حاصل کر دیئے تھے، جن سے بحالات موجودہ دنیا کا نجات پانا محال ہو گیا تھا، پس ابن رشد کے ادا اور حکم کے مقابلہ میں

جہ الاسلام کا یہ منصفانہ و عوامی سائنس و انون اور اہل مذاہب و دون کے لیے پیش نظر رکھنے کے قابل کہ

”ان المقترنات فی الوجہ اقرانہا لیس بطریق التلائم بل العادات یجوز
خزہا فیحصل بقدرہ اللہ ہذا الا حسن (ای البعث و حشر الاجساد) دون و جی
اسبابہا قد یکون ذلک باسباب و لکن لیس من شرطہ ان یکون ان السبب
من المهم و بل فی خزانة المقدورات عجائب و غرائب“

غرض حاصل یہ کہ سبب و اسباب و مسببات جس کو فلاسفہ ہمہ گیر قانون کہتے ہیں اور جس پر
اون کے علوم طبعیہ کی بنیاد ہے، کے متعلق فلاسفہ و متکلمین کے نقطہ نظر میں مشرق و مغرب کا فرق ہے،
فلاسفہ اسباب و مسببات کو لزوم و وجوب کے رشتہ سے وابستہ کرتے ہیں، لیکن متکلمین اون کے درمیان
محض تعلق عادی قرار دیتے ہیں، فلاسفہ کے نزدیک علت و معلول میں کوئی استثناء نہیں ہو سکتا،
لیکن متکلمین استثناء کے امکان و وقوع و دون کے قابل ہیں،

اس اختلاف کا بڑا نتیجہ یہ ہے کہ گواہن رشد اور غزالی و دون علم و مذہب میں تطبیق دینے
کی کوشش کرتے ہیں، لیکن تطبیق میں دو نو نکا اصولی اختلاف ہو گیا، ابن رشد مذہب کو علم کے
تابع سمجھتا ہے، اور غزالی علم کو مذہب کے تابع، ابن رشد نے تطبیق کے لیے حسب ذیل قاعدہ متفقہ
”مذہب میں کوئی بات علت و معلول کے قاعدہ کے خلاف نظر آئے تو مذہب میں تاویل کرنا واجب ہے
فصل المقال میں کہتا ہے،

و نحن نقطع قطعا ان کل ما دی الیہ البرہان
و مخالفہ ظاہر لشرع ان ذلک ان ظاہر یقبل اثبات
جب کوئی بات برہان سے ثابت ہو گئی ہو اور مذہب
میں اس کے خلاف ہو تو مذہب میں یعنی تاویل کیا جائیگی

۱۲ دوسرا قاعدہ اس نے یہ بیان کیا ہے کہ

لے تہافت الفلاسفہ صفحہ ۸۸، ۸۹، ۹۰ کشف الاول صفحہ ۸۰،

(۱) نہ تو شرع کے کل الفاظ کو ظاہر سے پر رکھنا چاہیے اور نہ کل میں تاویل کرنا چاہیئے،

(۲) شرع میں ظاہر و باطن الگ الگ اس وجہ سے ہیں کہ لوگوں کی نظریں مختلف، اور طبائع جدا ہیں،

(۳) ظاہر میں تعارض کا مشاہدہ ہے کہ راہنمین فی العلم تاویل کی کوشش کریں اور متعارضین میں جمع کریں، (۴) اس میں معلوم ہوا کہ بعض ظاہر شرع کی تاویل جائز نہیں مبادی شرع کی تاویل کفر ہے اور ابجد المبادی کی بدعت، اور بعض ظاہر کی تاویل اہل علم پر واجب ہے اور اودان کے لیے اس کو ظاہر سے پر رکھنا کفر ہے، اور غیر اہل علم کے لیے ان کی تاویل اذ ظاہر سے سے پھیرنا کفر یا بدعت ہے،

(۵) اسی بنا پر ہماری رائے یہ ہے کہ بعض لوگوں کے لیے ظاہر پر ایمان فرض ہے اور اس میں تاویل کفر، اسی کے تاویلات کا تذکرہ صرف کتب علوم میں کرنا چاہیئے تاکہ ان پر اہل علم ہی کی نظر پڑے،

(۱) ایسے محبان تحمل الفاظ الشرع کما علی ظاہر ولا ان تخرج کما من ظاہر ما باننا و علیہ

(۲) و السبب فی ہذا و د الشرع فیہ الظاہر الیاطن من اختلاف نظر الناس و تباین کلمات فی التصدیق،

(۳) و السبب فی ہذا و د الظاہر المتعطل ہتہ فیہ

عن تنبیہ المرسلین فی العلم علی التاویل لجماع بینہما

(۴) و اذا تقر ذلك فقد ظہر ان ہنہا ظاہر

فی الشرع ولا یجوز تاویلہ من ان تاویلہ فی المبدأ

ہو کفر و ان کان فی ما بعد المبادی فهو بدعة

و حسنہ ایضا ظاہر یجب تاویلہ علی اہل البرہان

و حملہما یا علی ظاہر کفر و تاویل غیر اہل البرہان

لہ اختراجه عن ظاہر کفر فی حقہم ابدیة

(۵) و لذلك ما نرى ان من الناس من قرضہ

الایمان بالظاہر التاویل فی حقہ کفر لانہ فی

الی الکفر و بعد ایجاب لا یثبت التاویل الا فی

کتب البرہان لم یصل الیہما الا من

اہل البرہان لہ

حاصل یہ کہ ابن رشد کے نزدیک فلسفہ و مذہب میں تطبیق دینے کے مقدم اصول یہ ہیں کہ
 (۱) ہر مذہب کے دو پہلو ہوتے ہیں ظاہری اور باطنی، خاص لوگ اور علماء دونوں سے
 واقف ہوتے ہیں اور عامی لوگوں کو صرف ظاہر کی واقفیت کی ضرورت ہوتی ہے۔

(۲) مذہب کا جو عقیدہ اپنے ظاہری پہلو کے لحاظ سے عقل کے موافق نہ ہوگا اوس میں تاویل
 کیجا دینی بشرطیکہ یہ عقیدہ اصول مذہب میں سے نہ ہو،

تو گویا ان دونوں اصولوں کا نتیجہ یہ ہے کہ مذہب بجائے خود اہمیت نہیں رکھتا، اس کو انسان کے
 حاصل کردہ علوم پر قطعاً منطبق ہونا چاہیے، اور اگر منطبق نہ ہوگا تو زبردستی تاویل کی جائیگی، اگرچہ بظاہر
 یہ نظر آتا ہے کہ اس طرز سے تطبیق کا فائدہ حاصل ہو جائیگا، لیکن غور سے دیکھو تو صاف یہ چلے گا کہ مذہب کو تاویل
 ایسے باطنی پہلو کے تابع کر دیا گیا ہے جو ہمیشہ فلسفہ کے مطابق ہوگا اور یا تاویل جائز کر دی گئی ہے جس سے
 مذہب کی اصلی روح کمزور ہو جائیگی، یہی وجہ ہے کہ تشکیلیں بار بار کہتے ہیں کہ اہل فلسفہ جن باتوں کو
 عقل کے خلاف سمجھ کر ادن کی تاویل کرتے ہیں وہ دراصل عقل کے خلاف نہیں ہیں، تشکیلیں کا اصلی سوال
 یہ ہے کہ خلاف عقل ہونے کا معیار کیا ہے، ابن رشد اس کے جواب میں مساکت ہے، لیکن امام غزالی دوسرا
 اصول مقرر کر کے اس منفذ کو بند کرنا چاہتے ہیں، ان کا اصول یہ ہے کہ یہ ایک اول نظیر سے کسی عقیدہ کا خلاف عقل
 ہونا ثابت نہ ہو جائیگا اوس وقت تک تاویل نہ کی جائیگی، اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ امام غزالی کے
 نزدیک یہ بات کسی قطعی دلیل سے ثابت نہیں ہو سکتی کہ روایت کے لیے بعض خاص شرائط کی ضرورت ہے،
 لیکن ابن رشد کے نزدیک روایت کے شرائط کا انکار نمایاں مضحکہ انگیز ہے، غزالی کے اصول کی بنا پر
 محال سے محال بات خدا کے اختیار میں ہے، لیکن ابن رشد کے نزدیک محال عقلی کا وجود ہی نہیں ہو سکتا،
 امام غزالی کے نزدیک خرق عادت کا وجود ممکن ہے کیونکہ علت و معلول میں علاقہ و وجوب نہیں ہوتا،
 لیکن ابن رشد کے نزدیک علت و معلول میں علاقہ و وجوب ہوتا ہے، اسلئے خرق عادت کا وجود

حال ہو، ذیل کی عبارتوں سے امام غزالی کے مطلب کی وضاحت ہوگی،

- (۱) يقول الفلاسفة ان بعث الاجساد والروح
الى الابواب فبقي دالما للجمانية فبقي الجنة
والحي والحيين مساووا عدبه الناس امثال
ضربت لعالم الخلق لتفهم ثواب عقاب
الحسين حاصلي ما تارة من الجحيم وهذا مخالف
لاعتقاد المسلمين،
- (۲) والفاظ الواردة في التشبيه محتملة للقائه
على عادة العرب في الاستعارة لا يمكن ما ورد في
وصف الجنة والناور تفصيل تلك الاحوال
بلغ مبلغا تجعل التاويل فلا يبق الا حلال
الكلام على التلبس بتجمل فيقضي الحق لصحة
الخلق وذلك ما تقدس عنه منصب النبوة
واما من ادعى الاخر فليس مخالفا في
قدرة الله فيجب البصر على ظاهر الكلام
بل على فحوا الذي هو صريح فيه.
- (۱) فلا سفة کا خیال ہو کہ بعث و اجساد و نار و جنت -
جسمانی اور اس طرح کے اور مواعید امثال میں من کا
نشا ثواب و عقاب و حانی کو لوگوں کے ذہن نشین
کرنا ہو جو جسمانی ثواب و عقاب سے بالاتر ہیں اور یہ
مسلمانوں کے عقائد کے خلاف ہے
- (۲) عرب میں استعارات کا اس طرح رواج ہو کہ ان
مواع پر جو کلمات تشبہی استعمال کیے گئے ہیں وہ یقیناً
عقل تاویل میں مگر کثرت اوصاف و تفصیلات کی وجہ سے
تاویلوں کی گنجائش نہیں رہتی پس اس قسم کے خیالات کا
نشا یہ ہوگا کہ انبیاء نے صلوٰتاً ان مواع پر صریح امور
نہیں بیان کیے بلکہ تمبیسات سے کام لیا، حالانکہ منصب
نبوت اس سے بالاتر ہو، علاوہ برین خدا نے جن
چیزوں کا وعدہ کیا ہے وہ اس کی قدرت سے باہر
نہیں لہذا ان مواعید کو ظاہر و صریح سننے پر عمل کرنا
چاہیے،

امام غزالی یہ بہت صریح کہتے ہیں کہ اگر مذہب کے ان عقائد میں جو خلاف عقل نظر آتے ہیں
مسنوی تاویل کی جائیگی تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ مذہب گویا دھوکہ دے دے کہ لوگوں کو نیکی کی جانب

راغب کرتا ہے، ظاہر ہے کہ اہل مذہب اتنا بڑا الزام کیسے سن سکتے ہیں، اس کے علاوہ بقول امام صاحب
 کے ان خلاف عقل باتوں کے محال ہونے پر کوئی عقلی دلیل بھی نہیں قائم ہوئی ہے، بلکہ مذہب نے خدا کے
 اوصاف جو بتائے ہیں اولن کے لحاظ سے تو یہ باتیں قطعاً محال نہیں رہتیں، ابن رشد کا یہ جواب قطعاً
 بیگانہ ہو گا کہ خشر اجماد کا مسئلہ اصول مذہب سے ہے اور اس لیے ہم بھی اس میں تاویل کو جائز نہیں سمجھتے
 یہاں پر خشر اجماد کا مسئلہ حقیقت میں محض فہم نہیں ہے، یہ مسئلہ تو مثال کے طور میں ضمناً آگیا اور نہ سوال تو
 یہ ہے کہ خلاف عقل اور محال ہونے کا جب کوئی معیار نہیں مقرر کیا گیا تو اس صورت میں باوجود اس کے کہ تاویل
 مخصوص لوگوں کے لیے جائز قرار دی گئی ہے پھر بھی بے موقع تاویل کے انسداد کی کیا صورت ہوگی، ظاہر ہے کہ
 ابن رشد کے اصول کی بنا پر علما و بجا تاویل کے متکلب ہوں گے پس اس کا علاج اگر کچھ ہو سکتا ہے تو وہ یہ ہے
 کہ امام غزالی کے اصول کی بنا پر سرسے سے تاویل ہی سے احتراز کیا جائے، تاؤنیکہ اولہ قطعاً تاویل کرنے پر
 مجبور نہ کر دیں، لیکن کیا امام غزالی کی یہ شرط ابن رشد کے خلاف عقل اور محال عقائد کی شرطوں سے کچھ کم سمجھ ہے؟
 پس اگر ابن رشد کے اصول سے قطع نظر کر کے امام غزالی کے اصول پر عمل کیا جائے تب بھی تو مشکل
 حل نہیں ہوتی، کیونکہ عیساً اور گڈ ریگیا ان اولہ قطعاً کی قطعاً کون ثابت کر لیا؟ اس کے علاوہ فرض کر دو
 کہ اولہ قطعاً سے یہ ثابت ہو گیا کہ تاویل کرنے کی ضرورت نہیں ہے، مگر امام غزالی کے اصول کی بنا پر اب بھی
 یہ ممکن نہیں کہ اہل مذہب مطمئن ہو جائیں بری بات تو یہ ہے کہ خود غزالی مطمئن نہیں ہوتے وہ خود انفرقا میں
 الاسلام والزندقہ میں ہر چیز کے پانچ وجود قرار دیکر علی الترتیب اولن میں سے کسی ایک کے ماننے پر
 زور دیتے ہیں جس کا دوسرے نظروں میں یہ مطلب ہے کہ اگرچہ کسی خلاف عقل بات کے انکار پر کوئی قطعی دلیل
 قائم نہ ہو تاہم اگر تم اس کے وجود حقیقی کے علاوہ اس کا وجود شبہی یا وجود خیالی یا وجود عقلی مان لو گے
 تو مذہب کی حدالت سے بری ہو جاؤ گے، تو اب اس بنا پر اگر بغرض خال ابن رشد یہ کہتا ہے کہ خشر اجماد
 وغیرہ کی تفصیلات محض استعارات ہیں یعنی حقیقتہً یہ چیزیں واقف نہیں ہیں بلکہ محض انکا وجود شبہی ہے،

تو غریب ابن رشد حجۃ الاسلام کی عدالت سے کیوں مورد الزام بنا ہوا؟

اصل یہ ہے کہ خود امام غزالی کو اپنے قائم کردہ اصول پر اطمینان نہیں ہو ورنہ وہ اس قدر ڈانٹوان ڈول نہوتے، لیکن بقول ابن رشد کے امام غزالی کا یہ ٹکون طبع فلاسفہ کی میدینی سے زیادہ مذہب کے لئے خطرہ ہے، کیونکہ اس ٹکون پر نہ تو فلسفہ کے مسائل ثابت ہوتے ہیں اور نہ مذہب کی پوری تائید ہوتی ہے، نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ دونوں میں تشکیک پیدا ہو جاتی ہے،

پس اب آخرین ہمارے لیے یہ سوال نہایت دشوار ہو جاتا ہے کہ آیا ابن رشد کا اصول صحیح مانکر ہر خلاف عقل بات میں تاویل کرنے لگیں یا امام غزالی کی اتباع میں ان خلاف عقل ظاہری عقیدوں کو اپنے حال پر چھوڑ دیں اس لئے کہ تفصیل تلک الاحوال بلغ مبلغہ لا یحتمل لہذا رمانہ حال میں یہ بہت مشکل ہے کہ عقل کو ان خلاف عقل باتوں میں بحث کرنے سے باز رکھا جائے، گذشتہ زمانہ میں عقل کی طرف سے عام بے پردائی مذہب کی سطوت کو برقرار رکھتی تھی، کیونکہ مذہب کو انسان کی معاشرہ کا خلبہ حاصل تھا، لیکن ہمارے زمانہ میں مذہب کا غلبہ بتدریج ختم ہو گیا، جس کا نتیجہ یہ ہے کہ اب عقل کی طرف سے بے پردائی کا قیام رکھنا مشکل ہو گیا ہے، اب عقل کا دعویٰ انسان کے مقابلہ میں یہ ہے کہ تم میرا ساتھ دو اور سائنس کے بے پناہ اور زبردست انکشافات کے زیر سایہ سر بلند می اور تفوق حاصل کرو، اور یا میری قوت کے سامنے عجز کا اعتراف کرو اور تہذیب و تمدن کو خیر باد کہو ہمیشہ کے لیے انخطاط و گمنامی کے غمزدت میں اپنے تئیں جمونے لکو، ظاہر ہے کہ عقل کے اس ادعا و حکم کے سامنے ابن رشد کی یہ پست آواز کہاں تک اتر سکتی ہے کہ مذہب کے ظلم میں عقل کی مداخلت غیر سود مند اور مضرب ہے،

حقیقت یہ ہے کہ حکمیں کا یہ دعویٰ ہی غلط ہے کہ وہ علم و مذہب میں تطبیق کر دینگے بلکہ اس سے نہ زیادہ پیخالی بھی قطعاً تو ہے کہ مذہب و علم میں تضاد ہے، علم اگرچہ عالم کے سرسبتہ سے سرسبتہ رازوں کے

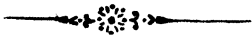
کونے کی کوشش کرتا ہے، لیکن آخر میں ایک حد ایسی بھی ہے جس سے آگے بڑھنے کی عقل ہمت نہیں کرتی، مثلاً فلسفہ کی سب سے آخری حد یہ ہوتی ہے کہ وہ مادہ کے تشکلات کے لیے خود مادہ کا اور کو اُلٹا نفسانیہ کے لیے خود نفس کا وجود تسلیم کرتا ہے، لیکن اگر یہ پوچھو کہ مادہ نفس کی حقیقتیں کیا ہیں تو شاید عقل کو اپنے عجز کے اعتراف میں پس و پیش نہوگا، یہی حال فلسفہ کے تمام نظریات کا ہے کہ جہاں تک اشیاء کے عقل ترقیہ کی تعلق ہے وہ تمام گریں کھوٹتا ہوا چلا جاتا ہے اور جہاں عالم کے مبادی اولیہ کا سوال آیا ہے نوراً عقل بے بس ہو کر رہ جاتی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ عقل چاہے جہاں تک بڑھتی چلی جائے وہ مبادی عالم کے حل کرنے میں قاصر ہے، لیکن اب عقل کی حد ختم ہو جانے کے بعد ایک نیا عالم اور پیدا ہوتا ہے جس کا وظیفہ نظر و فکر نہیں ہے بلکہ تاثیر و تاثر ہے یعنی وجدان جس طرح عقل چیزوں کی نسبتوں کی دریافت کرتی تھی، اسی طرح وجدان اشیاء کے حسن و قبح اور نفرت و رغبت کے اصول دریافت کرتا ہے اور ایک فلسفی عجیب سے عجیب خارق عاقل کی توجیہ تک جا کرک جائیگا، لیکن انسان کا وجدان خرق عادت کے سبب سے بحث نہیں کریگا، بلکہ وہ خرق عادت کا مشاہدہ کر کے عجز حیرت بن جائیگا، اور اس طلسمی کارنامہ پر حیرت و استعجاب کا اظہار کرنے لگے گا،

اصول بلا پیش نظر رکھ کر مذہب و فلسفہ کے عمیق مطالعہ سے یہ عقدہ صاف کھل جاتا ہے کہ عقل کا دائرہ اشیاء کی باہمی نسبتوں اور ادون کے عقل و اسباب کا دریافت کرنا ہے، بلا لحاظ اس کے کہ ان اشیاء انسان کے قلب پر کیا اثر پڑتا ہے، اور مذہب کا دائرہ یہ ہے کہ انسان کو ہر چیز کے حسن و قبح سے آگاہ کرے اور ہر چیز کے خواص و نتائج کی تشریح کرے، بشرطیکہ انسان کے فعل و عمل کو ان نتائج سے کوئی تعلق ہو ہی نہ ظاہر ہے کہ نتائج کے علم سے انسان کے ذخیرہ معلومات میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا، لیکن اذکار و ادبیت کو حاصل کرنے سے پیشتر انسان کو ہلاکت سے بچالیتا ہے،

پس اس بنا پر مذہب و فلسفہ میں سے کسی کو یہ حق حاصل نہیں کہ دوسری سرمد میں قدم رکھے

عقل مذہب کے نظری حصہ سے بحث کر سکتی ہو، لیکن نہ اس غرض سے کہ آخری فیصلہ کا اختیار اپنے ہاتھ میں رکھے، بلکہ صرف اسلئے کہ مذہب کو بھی عقل کی سرحد میں طبع آزمائی کی اجازت دی گئی ہو، یعنی دوسرے لفظوں میں عقل کو مذہبی اعتقادات کے متعلق فیصلہ کرنے کا کوئی اختیار نہیں دیا جاسکتا کیونکہ وہ ان وجدانی دلیلوں کو سمجھنے سے قاصر ہے۔ جہذا مذہب اپنے دائرہ میں قائم کرتا ہے، اسی طرح مذہب بھی یہ حق حاصل نہیں کہ عقل کے دائرہ میں قدم رکھ کر عقلی دلیلوں پر نظر ثانی کرنے لگے، بلکہ اگر اجازت ہو تو مذہب کی خدمت میں یہ معروضہ پیش کرنا اشد ضروری ہے کہ وہ عقلی فیصلوں پر نا سمجھی سے نکتہ چینی کے علاوہ عقل کی طرف سے بغض کے بیج جو دل میں بوتا ہے یہ اس کی شان سے از حد بعید ہے، مذہب کا دائرہ چونکہ سراسر وجدانی ہے اسلئے اس کی نظر علم و عقل پر بھی اسی حیثیت سے پڑتی ہے کہ یہ اس کے منافع میں کمان تک سدا رہا ہوتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ قبضہ شدہ بغض و تعصب کا اظہار عقل کے خلاف مذہب کی جانب سے ہوتا ہے، چہاں عقل اسکا عشر عشر بھی جواب نہیں دے سکتی،

غرض ہماری رائے میں ابن رشد اور غذائی دونوں کی بڑھی غلطی یہ ہے کہ پہلے وہ مذہب و عقل میں تصادم فرض کرتے ہیں، اس کے بعد اس تصادم کو چند مفروضہ اصول کے ذریعہ سے دفع کرنا چاہتے ہیں، جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ پہلے پہلے سے زیادہ کشادہ ہو جاتی ہے، خاصکر ابن رشد نے تو غضب یہ کیا کہ مذہب کے مقابلہ میں عقل کی سراسر طرفداری کی، اگر بجائے اس کے وہ اپنے مقصد کو اور زیادہ واضح کر دیتا تو شاید اس کے خلاف ان سازشوں کا طوفان نہ بلند ہوتا جس کی بدولت وہ اپنی دنیاوی زندگی میں بھی ناکام رہا،



باب سوم

ابن رشد کا فلسفہ

(۱) ماہیت مادہ تخلیق عالم ابن رشد کا فلسفہ، ماہیت مادہ اور تخلیق عالم کے مسئلہ میں مذہب و فلسفہ کا تضادم، ارسطو کی ایجاد کردہ قوت و فعلیت کی تفریق، وجود کی دو قسمیں باقوہ اور بالفعل، کمون کی دو حالتیں، صنع باری اور صنع مخلوق کے باہمی فرق، قدامت و

تخلیق عالم کے مسئلہ میں ابن رشد کی تفصیلی رائیں، اس مسئلہ کی تقریبات

(۲) نفوس فلکیہ و رجواہر مجرودہ کی تصور سی، ابتدائے دور تمدن کے انسانی عقیدے، طالس ملی کے عقیدے میں یونانیوں کے علم الامتھام کا اثر، ارسطو کی معتبری نفوس فلکیہ کے متعلق، اور اس کا متعلق یونان کی میتالوجی سے، نفوس فلکیہ کا نظریہ ابن رشد کے فلسفہ میں نظام عالم کی ترتیب و مدارج، افلاک کا نظریہ، عرب فلسفہ اور ارسطو کے نظریہ کا فرق، ما فوق الفطرت کے وجود اور دور عقلیت کے فروق اور ادیان کے اثرات،

(۳) نفس ناطقہ کا نظریہ مشائی فلسفہ میں۔ ماہیت روح یونان کے قدیم فلسفہ میں۔ ارسطو کے فلسفہ میں، روح و نفس کا باہمی فرق، روح صغیر اور نفس ناطقہ کا

فوق جسم اور نفس ناطقہ کا فرق، نفس ناطقہ کی دو قسمیں فعلی و انفعالی، عقل فعلی و انفعالی کے
بابت ارسطو کی مختلف رائیں اور ان کی تطبیق اور اس پر نقد، نفس ناطقہ کی ماہیت کے بابت
ارسطو کے شاگردوں کی رائے، اسکندر افروڈیسی کا نظریہ، وحدت عقل اور عقل فعال کے مسئلے
مشائی فلسفہ میں،

(۴) ابن رشد کا علم النفس، عربوں کا نفسیاتی فلسفہ، ابن رشد کے فلسفہ
کے تین اہم مسئلے،

(۱) وحدت عقل کا مسئلہ، عقل کی بائج قسمیں، ادن کی ماہیتوں کے بابت ابن رشد اور
یونانی مفسرین کا اختلاف رائے، عقل فعلی و انفعالی کی بحث اور اس مسئلہ میں ابن رشد کا
نقد، وحدت عقل کا مسئلہ، اس نظریہ کے نقائص،

(۲) عقل مفارق سے عقل منفعل کے اتصال کا مسئلہ، ارسطو کے فلسفہ میں اس کی تشریح،
ابن رشد کے خیالات، اس کے حصول کے ذرائع کے متعلق فلاسفہ کا اختلاف، اسکندریہ
کے فلاسفہ اور اہل تصوف کی رائے، ابن رشد کے خیالات۔

(۳) یہ بحث کہ عقل منفعل عقل مفارق کا ادراک کر سکتی ہے یا نہیں، اس مسئلہ میں ارسطو کی
خاموشی۔ ابن رشد کا نظریہ، ابن رشد کے علم النفس کا خلاصہ،

(۵) حیات بعد المات۔ نفس انفعالی کی فنا پذیر ہی اور نفس فعلی کی ازلیت،
اس کے اوصاف کی ازلیت، حیات بعد المات کے انسانوں کی نسبت ابن رشد کا اظہار
خیال، حشر اجساد کا انکار عربی فلسفہ میں، حشر اجساد کے دو عقیدے اور ابن رشد کے
خیالات، اعادہ معدوم کے مسئلہ کا انکار۔ حشر اجساد کے باب میں ابن رشد کی صریحی
عبارتیں اور اس باب میں تاویل کا انکار،

(۶) ابن رشد کا علم الاخلاق اور علم السیاستہ، علم اخلاق اور علم سیاست کے جانب سے مسلمان فلاسفہ کی بے توجہی اور اس کا سبب، علم اخلاق اور علم سیاست عربی فلسفین، ابن باجہ کا سیاسی نظریہ، ابن رشد کی شرح جمہوریت، ابن رشد کے سیاسی خیالات، قرون متوسطہ میں ابن رشد کے جانب ایک ظالمانہ سیاسی نظریہ کا اقتساب،

(۱)

ماہیت مادہ و حقیق عالم

ابن رشد کا فلسفہ کوئی نیا فلسفہ نہیں، بلکہ ارسطو کے فلسفہ کی شرح ہے، ارسطو کے فلسفہ کے مبادی سب کے سب وہ تسلیم کرتا ہے، البتہ ارسطو کے فلسفہ میں جہاں کہیں ابہام رہ گیا ہے اس کی وہ تشریح کر دیتا ہے، یا جن مسائل کو ارسطو نظر انداز کر گیا ہے ابن رشد وہاں نئی تحقیقات کا اضافہ کرتا ہے، لیکن نئی تحقیقات کے سلسلہ میں وہ اکثر مشائی فلسفہ کو مذہب افلاطونیہ جدیدہ کے مسائل سے مخلوط کر دیتا ہے، بہر حال جہاں تک مبادی اور اصول کا تعلق ہے ابن رشد تراشائی اور ارسطو کا مقلد ہے اس باب میں ہم اس کے فلسفہ پر تفصیلی نظر ڈالنا چاہتے ہیں،

ابن رشد کے فلسفہ کی صحیح تشریح مشکل ہے، کسی مصنف کے خیالات پر اسی وقت نظر ڈالنا جا سکتی ہے جب اس کی سب کتا میں پیش نظر ہوں، لیکن ابن رشد کی اہم تصنیفات کا تو کیا ذکر اس کی عمومی کتاب میں تک دستیاب نہیں ہو سکتی، سب کتا میں تقریباً لاطینی اور عبرانی میں ترجمہ ہو کر یورپ کے عظیم الشان کتب خانوں کی زینت و زینت بنی، ہونی ہیں، انگلستان میں آکسفورڈ کی بوڈلین لائبریری میں اس قسم کا بہت بڑا ذخیرہ فراہم کیا گیا ہے، میں نے ایک دوست کے ذریعہ سے کوشش کی کہ وہ ان سے کچھ اقتباسات حاصل کروں، (بقیہ ماشیہ صفحہ آئندہ پر)

ابن رشد کا فلسفہ دو مسلمان پر نبی ہو قدامت و ازلیت عالم، اور وحدت عقل، اول الذکر
مسئلہ پر اسلام کے متکلمین سے اس کو مقابلہ کرنا پڑا اور ثانی الذکر مسئلہ پر سچی متکلمین نے اس سے
نیرو آزمائی کی،

تخلیق عالم کے مسئلہ میں عقلا نے ہمیشہ سے تین راہیں اختیار کی ہیں، ایک فریق کہتا ہے کہ
عالم ایک مجتمع الصفات ہستی کا پیدا کردہ ہے، اس ذات نے نہ صرف عالم کا ابتدائی ڈھانچہ تیار کیا،
بلکہ دنیا میں جتنی چیزیں پیدا ہوتی ہیں اسی ذات کی بدولت پیدا ہوتی ہیں، اسباب و مسببات محض
خیالی و محکومے ہیں، ورنہ آسمان و زمین بیکر مسموی ہوتی چیزوں تک کی تخلیق و تشکیل محض اسی ذات کے
ارادہ و مشیت سے ہوتی ہے، وہ عالم اکمل اور غیب دان ہے، اوس کا ارادہ سب پر حاوی اور مشیت
اٹل ہے، یہ اہل ادیان اور متکلمین کی رائے ہے،

راقبہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) لیکن آخر الامر یہ معلوم کر کے سخت افسوس ہوا کہ ہر سارا ذخیرہ عبرانی میں منتقل شدہ ہے اور اسلئے
اون کی علمی دسترس سے باہر ہے، صرف ایک چھوٹی سی کتاب ابعد الطبیعہ کے نام سے مصر میں چھپی ہے اور اس کے علاوہ تہافت الہتہ میں
فلسفہ کے مسائل پر کچھ تقریریں ہیں پس مواد کے فقدان کی حالت میں اسکے مواد کو اپنی چارہ نہ تھا کہ یورپ کے مستشرقین کی تصنیف کی جا۔
رجوع کیا جاتا، اس موضوع پر یونان اور فرنگ میں بہت بڑا ذخیرہ موجود ہے، لیکن تین کتابیں نہایت مشہور ہیں ایک
پر دیسرتنگ کی کتاب تطبیق فلسفہ عرب و یہود، دوسری ریحان کی ابن رشد اور اسکا فلسفہ اور تیسری مولر کی ابن رشد
اور اوس کے فلسفہ کے مبادی و نییہ، پر دیسرتنگ خود یہودی ہے اور ابن رشد اور اوس کے یہودی شارحین کی کتابوں کا
حافظہ ریحان اور یونان متعدد کتب خانوں کے علمی نسخوں کی مدد سے اس موضوع پر ظم اٹھایا ہے، اسکے علاوہ اس موضوع پر ظم اٹھانے وقت یہ بھی نہایت اہم تھا
تہ خود اسلوی کی کتابوں کا مطالعہ کیا جاتا، چنانچہ اس سے مواد سے جو نتائج اخذ کیے گئے ہیں وہ متن کے صفحات میں کر کے لکھے جاتے ہیں جہن مقابلات پر
خود ابن رشد کی کتابوں سے قبالتاً آرا ہم کیے جاسکتے ہاں خود اسی کا حوالہ دیا گیا ہے، اور جہاں فسادات اور فقدان مواد کی ایک
چھائی ہوئی ہو وہاں ریحان یا مشرمولیا پر دیسرتنگ کی روایت پر اعتماد کیا گیا ہے،

دوسرا گروہ قائل ہے کہ عالم کی نہ ابتدا ہو نہ انتہا، مادہ قدیم ہے، خالق عالم اس کی تکوین کا باعث نہیں ہے، بلکہ اس نے مادہ کو متشکل اور ذمی صورت کر دیا ہے اور اسی کا نام تخلیق ہے، عالم کی تمام چیزیں قانون علیت کی تابع ہیں اور عالم کے تمام تغیرات اسی قانون کی ماتحتی میں انجام پاتے ہیں، کسی نئی چیز کی پیدائش کے وقت خدا کو دخل دینا نہیں پڑتا، بلکہ قانون علیت کی ماتحتی میں پیدائش کا سلسلہ برابر جاری ہے، اس مذہب کی بنا پر خالق عالم کا درجہ بہت پست ہو جاتا ہے، اور حقیقت یہ ہے کہ اس فریق نے دو سادہ وجود تسلیم کر لیے ہیں ایک مادہ جو اپنی تخلیق میں کسی سبب کا محتاج نہیں اور دوسرا محرک یا خالق عالم جو مادوں کو حرکت میں لاتی ہے اور ان خود علت سے بے نیاز ہے،

تیسرے گروہ نے محرک کی شے کو بالکل اڑا دیا، یعنی یہ کہ مادہ جس طرح اپنے وجود میں علت کا محتاج نہیں، اسی طرح تشکیلی حرکت میں بھی علت سے بے نیاز ہے، حرکت دائمی اسکا خاصہ ہے اور اسی سے شکلیں اور صورتیں پیدا ہوتی ہیں، یہ مادہ پرست طبیعین کا خیال ہے،

ہر حال مذہب کے مقابلہ میں فلسفہ کے تمام فریق اس بات میں متفق ہیں کہ خالق عالم کے علاوہ مادہ بھی ایک ناقص ہستی ہے جو کم از کم اپنے وجود میں خالق سے بالکل بے نیاز ہے، اسی مقام پر اگر فلسفہ کا مذہب سے تصادم ہوتا ہے، کیونکہ مادہ کو وجود میں علت العللی سے بے نیاز ماننے کا مطلب اسکے سوا اور کیا ہو سکتا ہے کہ خالق عالم کا وجود بیکار محض اور معطل تسلیم کر لیا جائے، باقی رہی مادہ کی تشکیلی و حرکت تو یہ جیسا کہ طبیعین کا خیال ہے خود مادہ سے منتج مانی جاسکتی ہے، محرک کی ذات سے محرک کا خارج اور غیر ہونا کیا ضروری ہے، اگر یہ کہا جائے کہ مادہ بے شعور ہے اور تشکیلی و تحریک کسی ذمی شعور عقل کا کام ہے تو خود مادہ ہی کو ہم عقل کیونکہ نہ تسلیم کر لیں، یہی وجہ ہے کہ فلاسفہ کے مقابلہ میں شکلین کو مادہ اور ازلیت عالم کے انکار پر بڑا اصرار ہے اور یہی سبب ہے کہ ابن رشد بھی جا بجا اسی مسئلہ پر خامہ فرسائی کرتا ہے، ارسطو کے بیشتر فلاسفہ صرف خارجی موجودات (مثلاً آگ پانی وغیرہ) پر نگاہ رکھتے تھے اور

چیزیں بنتی ہیں، یعنی اشخاص جزئیہ (مثلاً زید عمردکڑ وغیرہ) وہ مخلوق ہیں، شئی کا لاشیٰ سے پیدا ہونا محال ہے، یہی وجہ ہے کہ شئی کے وجود کے بیشتر مادہ موجود ہوتا ہے اور اسی پر صورتوں کا قیود ہوتا رہتا ہے۔

اقتباسات بالا سے یہ بات بخوبی واضح ہے کہ ارسطو کے نزدیک مادہ محض استعداد و قابلیت کا نام ہے، اور یہ کم پیش ہر چیز میں وجود کے بیشتر بھی پائی جاتی ہے، اس بنا پر عالم کا مادہ یقینی ابدی اور غیر مخلوق ہوگا لیکن چونکہ یہ ناممکن ہے کہ مادہ پر عدم محض کی یہ حالت ہمیشہ طاری رہے، یعنی چونکہ مادہ کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ کسی نہ کسی صورت میں متشکل ہو، اسلئے یہ استعداد ایک مدت تک عدم کی حالت میں نہیں رہ سکتی، بلکہ فعلیت میں وہ ضرور آئیگی، اسی انتقال حالت کا نام حرکت ہے، گویا عالم ازل سے حرکت کی حالت میں ہے اور حیات کا منشا ہی حرکت ہے، حرکت یا تکوین کی چار علتیں ہوتی ہیں، علت ادوی، علت صوری، علت غائی، اور علت فاعلی، لیکن ان میں علت تامہ صرف علت فاعلی ہے کہ بغیر اس کے حرکت پیدا نہیں ہو سکتی، عالم کا اندرونی سلسلہ لگاتار علت و معلول کے مجموعہ کا نام ہے جس کی انتہا خالق کل پر ہوتی ہے، درمیان کی علتیں ایک حد تک ناقص ہیں، کیونکہ ان میں قوت و استعداد اپنے مادہ کا بھی شائبہ پایا جاتا ہے، بخلاف خالق عالم کے وہ نعل ہی نعل ہے، قوت کا شائبہ تک اس میں نہیں پایا جاتا، وہ نعل محض غیر تغیر پذیر، قدیم، غیر متحرک، ذوی حیات، کامل، غیر متجزی، اور خارج از عالم ہے،

صانع عالم اور غیر صانع طبیعی کی حالت تکوین و تخلیق میں بعض حیثیتوں سے مختلف ہے، مادہ کی دونوں کو احتیاج ہوتی ہے، لیکن صانع غیر طبیعی ایک عرصہ تک غیر صانع رہتا ہے، یعنی جب تک مشق و تمرین کے ذریعہ سے وہ تکوین کی استعداد اپنے میں نہیں پیدا کر لیتا ہے، اس وقت تک اس سے تکوین کا ظہور نہیں ہو سکتا، بخلاف صانع طبیعی کے کہ وہ چونکہ نعل محض ہے یہ ناممکن ہے کہ اس سے تکوین کا صدور نہ ہو، یہی وجہ ہے کہ صانع غیر طبیعی مصنوعات پر بالزمان اور بالسببیتہ دونوں حیثیتوں سے مقدم ہوتا ہے، لیکن

صانع طبعی صرف بالسیبیتہ مقدم ہوتا ہے اور زمانا مادہ اپنے مصنوع کا ہمعصر ہوتا ہے ہی مطلب ہے اس مسئلہ کا کہ عالم قدیم ہے، یعنی اپنے خالق کے ساتھ اس کو معیت زمانی حاصل ہے، اور اگر فرض کر دو کہ صانع عالم اپنے مصنوعات پر بالزمان مقدم ہو بھی تو سوال یہ پیدا ہو گا کہ تقدم و تاخر زمانی تو خود زمانا میں سے ہیں، پس یہ تقدم یا تو زمانہ میں ہو گا یا زمانہ میں نہ ہو گا، اگر زمانہ میں یہ تقدم نہیں ہے تو اس سے صحیحاً لازم آگیا کہ صانع عالم کو اپنے مصنوعات پر تقدم زمانی حاصل نہیں، اور اگر دوسری مشق اختیار کروں گے تو یہ کہ زمانہ میں اس کو تقدم زمانی حاصل ہے تو یا تو زمانہ کو غیر مخلوق ماننا پڑے گا اور باہم اس دوسرے زمانہ میں اگلے سوالات عائد کرینگے، غرض اگر ہم یہ مان لیں کہ صانع عالم کو بھی صانع غیر طبعی کی طرح اپنے معلومات پر تقدم زمانی حاصل ہے تو بعض ایسے شکوک پیدا ہوں گے جن کا جواب ناممکن ہے، اس معلوم ہو کہ مادہ اور صورت دونوں غیر مخلوق و ازلی ہیں، یعنی خالق عالم بالسیبیتہ ان سے مقدم ہے، لیکن زمانا مادہ دونوں خالق عالم کے ہمعصر ہیں۔

یہ مسئلہ ارسطو اور ابن رشد کے فلسفہ میں بہت زیادہ اہمیت رکھتا ہے، اس لیے کہ اہل ادیان کی جانب سے اس کے مقابلہ میں ہمیشہ سے یہ کہا جاتا ہے کہ ارسطو کا مادہ محض ایک ذہنی مفہوم ہے، خارج میں اس کا کوئی وجود نہیں ہو سکتا اور جب ہو گا تو وہ مادہ نہ رہے گا بلکہ مادہ اور صورت سے فکر ایک تیسری چیز پیدا ہو جائیگی، نیز یہ بھی عقل کے خلاف معلوم ہوتا ہے کہ فاعل کو بحیثیت فاعل ہونے کے مفعول پر تقدم زمانی حاصل نہ ہو، باقی رہا تقدم بالسیبیتہ یا باصطلاح فلاسفہ تقدم بالذات تو یہ بھی محض ایک ذہنی مفہوم ہے، ورنہ فاعل کی فاعلیت اور مفعول کی مفعولیت کے جہان اور خارجی آثار ہوتے ہیں ایک خارجی اثر یہ بھی ہونا چاہیے کہ فاعل بحیثیت فاعل، مفعول بحیثیت مفعول، پر بالزمان مقدم ہو۔

ابن رشد نے ارسطو کی کتاب مابعد الطبیعہ کے بارہویں باب کی شرح میں اس مسئلہ پر نہایت

لفظ مابعد الطبیعہ ابن رشد نقل کرتا ہے اور ابعد

وضاحت سے اپنے خیالات کا اظہار کیا ہو، چنانچہ کہتا ہے،

”تخلیق عالم کے مسئلہ میں فلاسفہ نے اصولاً دو متضاد راہیں قائم کیں، ایک فریق تخلیق کا انکار کرتا اور قانون ارتقا کی ہمہ گیری کا مدعی ہے، اور دوسرے فریق کو ارتقا سے انکار اور ابداع تخلیق پر اصرار ہے، تاہم ارتقا کا خیال یہ ہے کہ تخلیق کی حقیقت بجز اس کے کچھ نہیں ہے منتشر ذرات جمع ہو کر ترکیب و تالیف اختیار کر لیتے ہیں اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں علت فاعلی ناقص صرف اسبق قدر ہو گا کہ ذرات مادی کو تشکل کر کے ادن میں باہم امتیاز پیدا کرے، یعنی گویا اب اس حالت میں فاعل خالق نہ رہا، بلکہ اس کی حیثیت گر گئی، اور محض محرک درجہ پر وہ رہ گیا، اس کے مقابل تخلیق و ابداع کے مؤیدین کا خیال یہ ہے کہ خالق عالم نے بدون مادے کی احتیاج کے عالم کو پیدا کیا ہے، یہ ہمارے تشکیلیں اور سبھی فلاسفہ کی رائے ہے، چنانچہ سبھی متکلم جان فیلوپون کہتا ہے کہ مشابہ استعداد و قوت کے جو قائل ہیں تو یہ استعداد خود موجودات میں نہیں ہوتی، بلکہ علت فاعلی یا خالق عالم میں ہوتی ہے جس بنا پر وہ طرح طرح کی چیزیں پیدا کیا کرتا ہے،

ان دونوں کے علاوہ اور بھی چند مذہب ہیں جن میں کم و بیش ان دونوں میں سے کسی ایک خیال کی جھلک پائی جاتی ہے، مثلاً ابن سینا کو تاہم ارتقا سے اس بات میں متفق ہے کہ تخلیق محض مادہ کی تشکیل و تصویر کا نام ہے، لیکن صورت کی تخلیق کے مسئلہ میں ابن اسطو سے اختلاف ہے، اسطو قائل ہے کہ مادہ اور صورت دونوں غیر مخلوق ہیں، لیکن ابن سینا مادہ کو غیر مخلوق اور صورت کو مخلوق مانتا ہے، اسی وجہ سے خالق عالم کا نام اس نے موصوف رکھا ہے، گویا اس مذہب کے مطابق مادہ محض انفعال و تاثیر کا نام ہے، یعنی تخلیق فعل کی سبب سے اس میں صلاحیت نہیں، اس کے تقابل ثامسطیوس اور فارابی کا مذہب یہ ہے کہ بعض

خالقوں میں خود مادہ یعنی تخلیق کا کام انجام دیتا ہے، تیسرا مذہب ارسطو کا ہے اس کے مذہب کا
 خلاصہ یہ ہے کہ خالق بعض مادہ کا خالق ہے اور نہ محض صورت کا، بلکہ ان دونوں سے ملکر جو چیز
 بنتی ہیں اود کا خالق ہے، یعنی مادہ میں حرکت پیدا کر کے اوس کی شکل اور صورت وہ اس حد تک
 بدل دیتا ہے کہ جو استعداد قوت کے درجہ میں ہوتی ہے، وہ غلیظت میں آجاتی ہے، پس محض یہی خالق کا
 فعل ہے، تو اس بنا پر تخلیق کے فعل کے معنی یہ ہوتے کہ مادہ کو حرکت دیکر قوت سے فعل میں لے آنا،
 یعنی محض تحریک تخلیق کی حقیقت ہے، لیکن حرکت بدون حرارت کے نہیں پیدا ہو سکتی یہی سبب
 کہ کرہ آبی و ارضی میں جو حرارت پیمانہ ہے اس سے رنگ بڑگ نباتات و حیوانات کی پیداوار
 ہوتی رہتی ہے، قدرت کے یہ تمام افعال نظم و ترتیب کے ساتھ انجام پاتے ہیں جس کی بنا پر
 یہ خیال ہوتا ہے کہ کوئی عقل کامل اس کی رہنمائی کر رہی ہے، حالانکہ طبیعت مس و خور سے مطلق
 بے بہرہ ہے، حاصل یہ کہ ارسطو کے نزدیک خالق عالم مورد اشکال کا خالق نہیں ہے اور اگر ہم
 اوس کو اٹکا خالق نامیں تو یہ بنا پر ٹھیک کہ شئی کا وجود لائے سے ہو گیا، ابن سینا کی غلطی یہ ہے
 کہ وہ صورتوں کو مخلوق مانتا ہے، اور ہمارے شکلین کی غلطی یہ ہے کہ وہ شے کو لائے سے موجود دیکھتے ہیں
 یہی غلط اصل یعنی لائے سے شے کا وجود ہونا تسلیم کر کے ہمارے شکلین نے خالق عالم کو
 ایک ایسا مطلق الاختیار نال فرض کر لیا جو بیک وقت متضاد و متماثل اشیاء پیدا کیا کرتا ہے،
 اس مذہب کی بنا پر نہ آگ جلاتی ہے اور نہ پانی میں سیلان و رطوبت کی قابلیت ہے یعنی چیزیں
 ہیں تو وہ اپنے فعل میں خالق عالم کی دست اندازی کی محتاج ہیں، مزید برآں ان لوگوں کا
 خیال ہے کہ انسان ایک ڈھیلا جس وقت اوپر کھینکتا ہے تو فیصل اوس کے اعضاء و اجزا خود
 انجام نہیں دیتے، بلکہ خالق عالم اس کا موجد و محرک ہوتا ہے، گو یا اس طرح ان لوگوں نے
 انسان کی قوت عمل کی بنیاد منہدم کر دی۔

دوسرے مقام پر لکھتا ہے،

تخلیق محض تحریک کا نام ہے، لیکن حرکت کے لیے ایک متحرک کا وجود ضروری ہے، یہی متحرک جو بعض استعداد و قوت کے درجہ میں بڑا سیکہ کا نام مادہ اولیٰ ہے جس پر ہر طرح کی صورتیں پہنائی جاسکتی ہیں، گو یہ خود اپنے مرتبہ ذات میں ہر قسم کے صورت و اشکال سے مطلق عریان رہتا ہے، اس کی کوئی منطقی تعریف نہیں کی جاسکتی، وہ محض استعداد و قوت کا نام ہے، یہی سبب ہے کہ عالم قدیم و ازلی ہے، کیونکہ عالم کی تمام چیزیں اپنے وجود کے پیشتر استعداد و قوت کے درجہ میں تھیں، لاشعے سے شے کا وجود نہیں ہو سکتا۔

ایک مقام پر لکھتا ہے،

مادہ مطلق غیر مخلوق اور ناقابلِ تخریب، عالم میں پیدائش کا غیر متناہی سلسلہ جاری ہے، جو چیز استعداد و قوت کے درجہ میں ہوتی ہے وہ فعلیت میں ضرور آتی ہے، ورنہ عالم میں بعض چیزوں کے غیر فاعل بھی ہونا پڑے گا، حرکت کے پہلے سکون یا سکون کے پہلے حرکت نہیں ہوتی، بلکہ حرکت خود ازلی و دائمی ہے، اس کا فاعل سکون نہیں ہے بلکہ اجزاء حرکت خود ایک دوسرے کی علت ہوتے ہیں، زمانہ کا وجود بھی حرکت ہی سے قائم ہے، ہمارے جسم کے اندر جو طرح طرح کے تغیرات واقع ہوتے ہیں انھیں سے زمانہ کا ہم اندازہ لگاتے ہیں اور یہی تغیرات حرکت کی مختلف قسمیں ہیں، اگر عالم ایک بیجان مشین کی طرح ساکن ہو جائے تو ہمارے دماغ سے زمانہ کا خیال بھی کمالیہ حالت خواب میں ہم زمانہ کا اندازہ اپنے دماغ و تخیل کی حرکتوں سے کرتے ہیں اور جب خواب شیریں میں ہم فاعل ہو جاتے ہیں تو اس وقت زمانہ کا خیال بھی ہمارے دل سے نکل جاتا ہے، غرض یہ حرکت ہی کا گوشہ ہے جو تقدم و تاخر کے خیالات ہمارے دماغ میں پیدا ہوتے ہیں

سطح طبیعات ابن رشد، منقول از ریاضیات،

اگر حرکت کا وجود نہ ہوتا تو عالم میں پیدائش کا یہ لگاتار سلسلہ جو جاری ہے اور اس کا وجود بھی تو
یعنی دنیا میں کوئی چیز موجود نہ ہو سکتی۔

خدا یا علت اسلعل اس سنیے میں تمہارا بارادہ نہیں ہے جس سے میں شکلیں سے با اختیار تھے ہیں
عالم کی پیدائش اس سے فیضان وجود کے طور پر ہوئی ہے، چونکہ وہ خود خیر وجود محض تھا ایسے وہ
جو بر تھا کہ عالم کو وجود میں لائے، وہ علم رکھتا ہے، لیکن محض کلیات کا، جزئیات کے علم سے وہ مطلقاً
بے بہرہ ہے، جزئیات کے تغیرات سے وہ عمل حوادث ہو جائیگا، ناممکنات پر اس کو قدرت حاصل نہیں،
اس سے صرف وجود اور خیر کا عدد و رقم لگتا ہے، شر و فساد اس کا نسل نہیں ہیں، لیکن دنیا میں خیر کے پہلو
پر پہلو شر کا جو وجود ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ موجودات میں خود انحلال و فساد کی قابلیت موجود ہے، الفاظ
دیگر شر خیر کا ویسا ہی مقابل ہے جیسے دن رات ایک دوسرے کی جانب مقابل ہیں، موجودات چونکہ
دو چیزوں سے مل کر پیدا ہوتے ہیں اسلئے اون میں قدرتا اس بات کی صلاحیت موجود
رہتی ہے کہ کسی وقت معین پر اون کے اجزا پر اگندہ و منتشر ہو جائیں، یہی چیز فساد و شر کا باعث
ہوتی ہے، ورنہ خدا کا منتہا یہ ہرگز نہیں ہے کہ اس کی پیدا کردہ مخلوق شر و فساد کا نشانہ نہ بنی رہے،



نفوس فلکیہ اور جواہر مجردہ کی تھیومی

انسان کے دو رجالات کے عقیدے دو تمدن کے عقیدوں سے بالکل مختلف ہوتے ہیں، دو رجالات میں جب وہ کائنات کے عجیب و غریب مظاہر، نیلگون آسمانوں، سر بفلک پہاڑوں، پھیلی اور کشادہ زمینوں، ہمیت ناک سمندروں، ننھے ننھے ستاروں، اور روشن آفتاب و ماہتاب پر نگاہ ڈالتا ہے تو اس وقت سب سے پہلے جو خیالات اس کے دل میں پیدا ہوتے ہیں وہ یہ ہوتے ہیں کہ ان تمام مظاہر کائنات کے اندر غیر مرنی روحیں کار فرما ہیں، گذشتہ زمانہ کی تمام قوموں کا باجموم یہ خیال تھا کہ ان غیر مرنی روحوں کا مسکن زمین سے کسی بلند تر مقام اور شاید کہ آسمانوں پر ہے، مظاہر پرستی کے یہ عقیدے دنیا کی تمام اگلی قوموں میں مسلم رہ چکے ہیں، اہل یونان کا عام طور پر یہ خیال تھا کہ آسمان مختلف قسم کے دیوتاؤں کا مسکن ہے، بہشت بھی آسمانوں پر واقع ہے، البتہ جنم زمین کے اندرونی زیرین حصہ میں ہے، دنیا میں حضرت ایک خطہ یونان پر آدمیوں کی آبادی ہے، ورنہ سارے جہان میں طرح طرح کی معصرت رسان مخلوق بستی ہے، جو انسان سے عداوت اور دشمنی رکھتی ہے، یونان کی سر زمین کو ایک بڑا وسیع سمندر گھیرے ہوئے ہے، اور دنیا کے تمام دریا اسی سمندر میں آکر گرتے ہیں۔

یونان میں سب سے پہلے آئوٹک فلاسفی کا ظہور ہوا، جس کا بانی طالیس ملٹی تھا، اس کا خیال تھا کہ پانی سے تمام چیزوں کی پیدائش ہوئی ہے، سورج اور ستاروں کے تعلق اس کا خیال تھا کہ ان میں ایک غیر مرنی روح حلول کیے ہوئے ہے، اور یہ زندہ اجسام ہیں، عنصر اور مقناطیس کو بھی وہ اس بنا پر کہ ان میں حرکت کی قابلیت پائی جاتی ہے زندہ جسم خیال کرتا تھا، زمین اس کے نزدیک چاروں طرف معصرت رسان مخلوق سے بھری ہوئی ہے، فرض طالیس کا فلسفہ سرتاپا یونانیوں کے جاہلانہ توہمات سے پر تھا،

طائیس علی سے لیکر ارسطو تک یونان میں جتنے فلسفی پیدا ہوئے وہ سب تقریباً یونانیوں کے قومی عقائد سے اثر پذیر تھے، ارسطو پہلا فلسفی ہے جس نے مشاہدات و تجربات کو علم کی بنا قرار دیکر فلسفہ کو علم الاصنام سے جدا کیا، افلاک اور اجرام حلویہ کے متعلق جیسا کہ اوپر معلوم ہو چکا ہے، آریونک فلاسفی میں یہ ثابت کیا گیا تھا کہ یہ جاندار اجسام ہیں اور ان میں غیر مرئی روحین حلول کئے ہوئے ہیں، لیکن ارسطو کے دماغ کے لئے غیر مرئی روح کا تخیل ناقابل فہم تھا، اور حقیقت میں ارسطو کو روح کی اس ماہیت ہی سے اختلاف تھا جو اگلے یونانیوں کے ذہنوں میں تھی، نفوس فلکیہ اور اجرام حلویہ کے بابت ارسطو کی تجویزی کا خلاصہ حسب ذیل ہے۔

”جوہر کی تین نہیں ہیں۔ محسوسات، حادثہ، محسوسات قدیمہ اور جوہر جو حرکت ان میں سے اول الذکر دو جوہر طبیعات سے تعلق رکھتے ہیں اور تیسرا محض بعد الطبیعیاتی حقیقت رکھتا ہے، حرکت اور زمانہ دونوں قدیم ہیں، اب قسم کی حرکتیں نہیں بلکہ صرف حرکت اپنی اور اس میں بھی صرف حرکت دوری۔ لیکن حرکت خود ایم بالذات نہیں بلکہ محسوسات قدیمہ اس کے حامل ہوتے ہیں، محسوسات قدیمہ اس لئے کہ حرکت قدیمہ ہے اور اس کا خلق محسوسات حادثہ کے ساتھ نہیں ہو سکتا، یہ محسوسات قدیمہ کئی ایک ہیں، یعنی سیارگان جبرئیل اور ام دومی حرکت کر رہے ہیں اور ان کے علاوہ ایک پورے عالم کی حرکت ہے، پس چونکہ ہر متحرک کے لئے ایک محرک اور متحرک قدیم کے لئے حرکت قدیم ہونا ضروری ہے، نیز ایک محرک سے ایک ہی حرکت صادر ہو سکتی ہے لہذا ان تمام حرکتوں کے لئے الگ الگ بالذات غیر متحرک قدیم کا ہونا لازمی ہے، ان میں سے پہلا محرک سارے عالم کا محرک ہے اور وہی علت السلسل ہے، لیکن اگر ان حرکات قدیمہ کیلئے حرکات قدیمہ کا وجود تسلیم کیا جائے تو یونانیوں کے قومی عقائد کے بموجب یہ ماننا پڑے گا کہ عالم غلت و تاریکی سے وجود میں آیا ہے، اور بالمشغول سے لے کر وجود ماننا پڑے گا، یہ حرکات قدیمہ ظاہر ہے کہ آسمانوں اور سیاروں کی ہیں جو دوری حرکت کر رہے ہیں اور یہ صرف محض تخیل نہیں بلکہ مشاہدہ ہے،

اس بنا پر افلاک اور اجرام علویہ اپنی حرکتوں میں تدریج و ازلی بن اور ان کے محرکات ہیں

ان کے نفوس بھی قدیم ہیں۔

نفوس فلیکیہ کے بابت ارسطو کا یہ طویل بیان ہے جس میں اس نے گو فلسفہ کو یونانیوں کے توہمات سے پاک کر لیا ہے تاہم اب بھی اس بیان میں توہمات کی جھلک صاف نظر آرہی ہے، سیاروں کی حرکتیں اور ادن کے نفوس یہ وہی اگلے یونانیوں کے متعدد دیوتہ بن جن میں سے ہر ایک کا خاص چیزوں سے تعلق تھا، مثلاً مریخ جنگ کا دیوتا اور زہرہ حسن و جمال کی دیوی،

ابن رشد نے اس مسئلہ کو متعدد مقدمات کا اضافہ کر کے وضاحت سے تحریر کیا ہے، چنانچہ لکھتا ہے،

تکائنات کا باہمی ربط و نظام دنیاوی حکومتوں کے انتظامات سے مشابہ ہے جہاں تمام اعمال

بادشاہ کے فرمان کے بموجب صادر ہوتے ہیں، لیکن سب کا تعلق خود بادشاہ کی ذات سے

براہ راست نہیں ہوتا، بلکہ بادشاہ کے مقرر کردہ عمال حکومت ادن کو انجام دیتے ہیں، خدا نے

اس ربط و نظام کو قرآن میں ان الفاظ سے ادا کیا ہے کہ انا ہی فی کل سما و امما صائینے

خدا نے آسمانوں کو احکام کی وحی کی ہے

علت العسل سے ان فحاک کا تعلق یہ ہے کہ

”وہ علت العسل کے حکم کے تابع ہیں اور ادن کی ہستی کا بجز اس کے کوئی مطلب نہیں کہ

علت العسل کی اطاعت و فرمانبرداری کریں، لہذا خود ادن کی ہستی بھی علت العسل سے وابستہ ہے

قرآن میں یہ تعلق ان الفاظ سے ادا کیا گیا ہے **وَمَا مَنَعَنَا اَنْ نَّكَلِّمَ تِلْكَ الْجِنَّةَ الْمُجْرِمِیْنَ اَنْ یَّنصِتُوْا**

ایک تعین مقام در تہہ میں ہم سے وابستہ ہے،

کوئی معدوم محض بدو کسی موجود بالفعل کے توسط کے حالت وجود میں منتقل نہیں ہو سکتا اور نہ یہ

ممکن ہے کہ حلال و اسباب کا سلسلہ الی غیر النہایتہ جاری رہے، بلاشبہ عالم کے اندرونی حصہ میں یہ سلسلہ
 کسی وقت نہیں رکتا، پانی باولون سے گرتا ہے، بادل بخارات لطیفہ سے بنتے ہیں اور خود پانی بخردن کو پیدا
 کرتا ہے، ملی ہذا درخت و درخت اور آدمی آدمی سے پیدا ہوتا ہے، اور یہ سلسلہ ہمارے وہم و خیال کے لحاظ سے
 غیر منتہی ہے، لیکن اس سلسلہ کی کوئی علت ہونی چاہیے، اس پر سب کا اتفاق ہے کہ علت اولیٰ ہر حقیقت سے
 واحد بسیط ہے، کثرت صرت عالم میں ہے، البتہ اس میں اختلاف ہے کہ اس کثرت کا کیا باعث ہے، اکساغوس
 کہتا ہے کہ اس کا باعث مادہ ہے، بعضوں کا خیال ہے کہ کثرت آلات اس کا باعث ہے، اور بعضے کہتے ہیں کہ
 علت متوسطہ اس کا باعث ہیں، افلاطون کا یہی خیال ہے، اسفل سے اعلیٰ کے جانب یعنی ترقی ہوتی جاتی ہے
 کثرت و ترکیب کا اثر زائل ہوتا جاتا ہے، اور وحدت و بساطت زیادہ نمایاں ہوتی جاتی ہے، عالم اسفل میں
 جو کثرت ہے وہ بہونی اور صورت اور اجرام سادہ اور دیگر علت تریسہ و بعیدہ کی وجہ سے ہے، مگر اجرام علویہ میں صرت
 اون کے حرکات کی وجہ سے کثرت پیدا ہوتی ہے، اسلئے کیفیت و کیفیت میں وہ اسفل کی کثرت سے مختلف ہے
 لیکن آخر میں یہ کثرت باطل زائل ہو گئی ہے اور فلک اول کا فاعل ایک ابدی ذات ہے جو غیر متجزی و بسیط ہے
 اور اسکی اصطلاح میں وہی عقل اول ہے، اس سے صرت ایک چیز کا صدور ہوا ہے اور وہ فلک اول کی
 حرکت ہے، ابن رشد کہتا ہے کہ عرب فلاسفہ نے ابن سینا اور فارابی کی یہ غلطی ہے کہ وہ علت اولیٰ کو فلک
 اول کا محرک نہیں سمجھتے بلکہ فلک اول کا محرک اون کے نزدیک اور ہے جو علت اولیٰ کا مفعول ہے،
 عرب فلاسفہ میں ابن رشد کے سوا تمام فلسفی اس بارے میں ارسطو سے مختلف الراء ہیں،
 اجرام علویہ ہیونی اور صورت سے مرکب نہیں کیونکہ یہ جسم سفلی کی خاصیت ہے اور اجرام علویہ
 اجسام سفلیہ سے اشرف ہیں، اجرام علویہ کا بعد غیر متناہی ہے، حرکت انکا صمد لازمہ ہے، یہاں تک کہ
 اگر کوئی گو کہ ان سے ٹکرا جائے تب بھی ان کی حرکت میں فرق نہ آئیگا، اور اگر کبھی ان کی حرکت بند
 ہو جائے تو وہ بارہ اون میں حرکت نہیں پیدا ہو سکتی، کارخانہ حیات ان کی حرکات مستدیرہ کی بدولت

ستم اور قائم ہے، ان کی حرکت اگر روک دی جائے تو تمام کارخانہ درہم و برہم ہو جائے،
 آسمان نہ صرف یہ کہ تمام اجسام مظلمہ غیر مجیدہ سے اشرف ہیں وہ ایک جاندار سہی بھی ہیں،
 ان کے ویسے ہی تو اُسے و اعضا، ہین جیسے انسان کے ہین، ابن رشدیہ مسئلہ اس طرح ثابت
 کرتا ہے کہ دیکھو آسمانوں اور سیاروں سے کیسے کیسے فائدہ مند افعال انجام پاتے ہیں، ایک آفتاب
 ہی کو لو، اس کے کیسے کیسے عجیب و غریب منافع ہیں، آفتاب ہی کی حرکت سے چاروں فصلیں پیدا
 ہوتی ہیں، اس کی حرارت سے تمام جاندار نشوونما پاتے ہیں، وہ جب کچھ ہم کی سمت ہوتا ہے تو اتر سمت
 ٹھنڈی ٹھنڈی ہوا میں چلتی ہیں اور بارش ہوتی ہے، اور اس کے برعکس کچھ سمت بارش کم ہوتی ہے،
 علیٰ ہذا القیاس، اس کی حرکات قریباً دو بعیدہ کی وجہ سے طرح طرح کے تغیرات عالم میں ہوتے ہیں،
 یہی حال تمام دیگر سیاروں کا ہے، اور اس سے بڑھ کر فلک اول کی حرکت ہے جس سے دن اور رات
 پیدا ہوتے ہیں، غرض اجرام علویہ میں سے ہر ہر جرم کے منافع عجیب و غریب، اونکی حرکتیں متعین
 اور حرکتوں کی سمتیں معلوم، اور خاص خاص اغراض میں ہیں، تو جبکہ ہم ذرا ذرا سے ریگنے والے کیڑوں کو
 دیکھتے ہیں جن میں زندگی ہوتی ہے مگر منفعت و غرض کے لحاظ سے اون کی زندگی عبث ہوتی ہے تو ظاہر ہے کہ
 اجرام علویہ کے سے بڑی بڑی منفعت رکھنے والے اور خاص خاص اغراض پورا کرنے والے جسم
 کس طرح مردہ اور بیجان ہو سکتے ہیں اور اگر آسمان ہی بیجان ہوں تو دنیا میں کون چیز جاندار ہوگی،
 لیکن جاندار ہی کا مطلب نہیں ہے کہ ہمارے ایسے اون کے اعضا اور جو احوال ہیں بلکہ یہ کہ
 ہماری طرح اون میں بھی ایک غیر مرئی روح ہوتی ہے، یہ روحین علی الترتیب انلاک کی حرکتوں اور
 اون کے افعال کی خالق و فاعل ہیں اور محبت و عشق روحانی کا جذبہ اون کے اعمال کا محرک ہوتا ہے،
 بہتر سے بہتر اور نفع مند سے نفع مند چیز کی پیدائش اون کے عمل کی غرض ہوتی ہے، ان کا نفس ناطقہ
 کبھی نہیں ٹھکتا اور نہ انسان کی طرح ان میں بعسارت و سہامت و احساس کی قابلیت ہے اب میں

خیال ہو کہ افلاک قوت تخمیلہ کے بھی حال ہیں، مگر ابن رشد کو اس سے انکار ہے، افلاک اپنی ذات کے بھی مددک ہیں اور عالم میں جو کچھ گزرتا ہے اس کا بھی اون کو علم ہوتا ہے،
 عرب فلاسفہ کی اصطلاح میں نفوس فلکیہ ہی ملائکہ ہیں اور وحی و انعام اور روایتے صادر تہ
 وغیرہ انہیں نفوس فلکیہ کے جانب سے ہوتے ہیں، مگر ابن رشد ان تمام اختراعات کا انکار کرتا ہے، اور سکا
 خیال ہے جو کہ فلسفہ کو ان مسائل سے کوئی سروکار نہیں،

اگر غور سے دیکھو تو یہ سارا نظریہ یونانیوں کے علم الاضنام سے کچھ زیادہ با وقعت نہیں، یونان کے
 علم الاضنام کی طرح اس میں بھی غیر مرئی روحیں تسلیم کی گئی ہیں، البتہ اس کی ترتیب میں خوش سلیقگی کا زیادہ
 لحاظ کیا گیا ہے، اور یہ خوش سلیقگی بھی محض اس وجہ سے پیدا ہو گئی ہے کہ اس کی ترتیب میں سامی اقوام کے
 مذہبی خیالات کا پس ہو گیا ہے، یہی سبب ہے کہ عرب فلسفہ میں اگر ارسطو کے نظریہ کا نقشہ بالکل بدل گیا ہے،
 تصور کی بلند پروازی اور مدارج کی ترتیب کے لحاظ سے عربی فلسفہ کا یہ نظریہ ارسطو کے نظریہ سے بدرجہا
 فائق ہے، ارسطو کے نظریہ میں تصور نہایت سادہ اور خیالات کی ترتیب نہایت سہمت اور پست ہے،
 بخلاف عربی فلسفہ کے کہ اس میں یہ تمام خامیاں رفع کر دی گئی ہیں اور اعلیٰ سے اسفل تک کے تمام مراتب
 علی التسلل چڑے ہوئے نظر آتے ہیں، فلسفہ نے عالم کے سربستہ رازوں کو غیر مرئی روحوں اور غیر محسوس
 مبادی کے ذریعہ سے حل کرنے کا جو طریقہ اختیار کیا ہے، اس کا سبب ابن رشد یہ بتلاتا ہے کہ محسوسات کی
 دنیا میں تعدد و استقد ساری ہے کہ اون کو ایک کلیہ یا ایک علت کے ماتحت نہیں لایا جاسکتا جب تک محسوسات
 کی دنیا سے آنکھ بند کر کے غیر محسوسات کی دنیا میں مبادی کی تلاش نہ کی جائے، ورنہ نتیجہ یہ ہوگا کہ تعدد و
 کی طرح انسان ظلمت و نور اور خیر و شر کے حال میں پھنس کر رہ جائیگا اور معلومات کثیرہ کی علتوں کا راز
 نہ کھل سیکے گا، ابن رشد کہتا ہے کہ محسوسات سے محسوسات کی تلاش تو بہر عامی سے عامی بھی کر لیتا ہے، اگر
 ہم نے حقائق اعلیٰہ کا ادراک نہ کیا تو علم و تعلیم کا ثمرہ کیا بھلا،

اس میں شک نہیں کہ عالم کے مبادی کے سرسبزہ راز کھولنے کے لیے بجائے محسوسات کے غیر محسوسات کو ایک حد تک عالم کی بنا قرار دینا پڑتا ہو، لیکن ایک تمدن انسان کی نظر میں جو حقیقت ان غیر محسوسات کی ہوتی ہو وہ اس سے بالکل مختلف ہوتی ہو جو ایک وحشی کی نگاہ میں ہوتی ہے، ایک وحشی جب کائنات کے مختلف مظاہر پر نگاہ دوڑاتا ہے تو اس کو اون میں جذبہ انتقام رکھنے والی ردحون کا جلوہ نظر آتا ہے، لیکن جب ایک تمدن انھیں مظاہر کی ماہیت و نوعیت پر غور کرتا ہے تو یہ وہیں دفعۃً نگاہ کے سامنے سے غائب ہو جاتی ہیں اور وہ بجائے ان غیر محسوس ردحون کے اپنے ذہن میں چند اصول قائم کرتا ہے جن کو وہ تمام حوادث عالم کی توجیہ کے لیے کافی خیال کرتا ہے، مثلاً جب وہ اس بات پر غور کرتا ہے کہ آسمان وزمین کو کوئی چیز اپنی جگہ پر معلق قائم کیے ہوئے ہے تو وہ بجائے اس کے کہ ایک وحشی انسان کی طرح یہ خیال کرتا کہ زمین سطح آب پر ایک گائے کے سینک پر قائم ہے اور آسمان کے اندر ایک غیر مرئی روح حلول کیے ہوئے ہے، اس حادثہ کی توجیہ اس کے ذہن میں یہ آتی ہے کہ آسمان وزمین دونوں ایک قانون قدرت کے ماتحت ہیں جس کا نام قانون جذب و کشش ہے، ابتدائے دور تمدن میں انسان نے ہمیشہ پہلے خیال کی جنبہ داری کی ہے، اور حسی عقلی انسان کی عقل روشن ہوتی گئی اسقدر مافوق الفطرت اور مظاہر پرستی کے عقیدوں پر قانون قدرت کی ہمہ گیری اور مابعد الطبیعیاتی اصول و نظریات سے حوادث عالم کی توجیہ کرنے کا خیال زیادہ غالب آتا گیا، یہی وجہ ہے کہ افلاک و اجرام علویہ اور کائنات ارضی کے بابت جو خیالات ہمارے ذہنوں میں پیدا ہوئے ہیں وہ ذہنی خیالات تھے بالکل مختلف ہوتے ہیں جو قدما ان کے بہت قائم کرتے تھے، زمانہ حال کے سائنس اور قدما کے فلسفہ میں جو بات حد فاصل ہے وہ یہی ہے کہ قدما کے افکار و خیالات پر مافوق الفطرت اور مظاہر پرستی کے عقیدے غالب تھے، بخلاف اس کے آج کل کی سائنس حقیقی مشاہدات اور قانون قدرت کی ہمہ گیری کے خیال پر مبنی ہے، اگلے زمانہ میں حوادث عالم کی توجیہ کے لیے ماہیت آمیز

روحون کا تخیل محض کافی خیال کیا جاتا تھا، بخلاف اس کے موجودہ دور میں حوادث عالم کی توجیہ چند
 مابعد الطبیعیاتی اصول کی بنا پر کیجاتی ہے، اگلے زمانہ میں انسان پر تخیل پرستی کا رنگ آنا غالب تھا کہ
 ہستی اور ذات و شخص لازم و ملزوم خیال کیے جاتے تھے، لیکن اس کے برعکس زمانہ حال کے فلسفہ کو
 ہستی کا اقرار ہے اور ذات و شخص کا انکار، اگلے زمانہ میں تخیل پرستی انسان کے عقائد کا جزو اعظم تھی،
 لیکن اب قانون قدرت کے مجموعی نظام کے خیال نے تخیل پرستی کی جگہ حاصل کر لی ہے، غرض اگلے زمانہ
 میں حوادث عالم کی توجیہ مافوق الفطرت اور مظاہر پرستی کے عقیدوں سے کی جاتی تھی، لیکن موجودہ
 دور میں مافوق الفطرت کا خیال دلوں سے بالکل نکل گیا ہے اور بجائے اس کے حوادث عالم قانون قدرت
 کے تحت خیال کیے جاتے ہیں، بے شبہہ اگلے زمانہ کی تخیل پرستی اور موجودہ دور کی قانون پرستی دونوں کی
 حقیقت گو ایک مابعد الطبیعیاتی غیر محسوس رمز سے زیادہ نہیں اور اس لحاظ سے دونوں عقیدوں کی
 حالت یکساں ہے کہ دونوں انسان کو محسوسات کی دلفریبیوں سے نکال کر غیر محسوسات کے ظلمت کدہ میں
 پھینکتے ہیں، تاہم ان میں بہت بڑا فرق یہ ہے کہ اول الذکر عقیدے سے انسان کے دل پر جو اثر
 پڑتا ہے وہ یہ ہوتا ہے کہ انسان حوادث عالم کے علل تریبہ تک کا پتہ نہیں لگا سکتا، کیونکہ تخیل پرستی انسان کی
 نگاہ کے سامنے سے گذرتی ہیں وہ غیر محسوس روحوں کا کرشمہ عمل ہوتی ہیں، گویا اس طرح علم کا دروازہ
 انسان کی عقل پر بند کر دیا جاتا ہے اور انسانی عقل کو اس بات پر مجبور کیا جاتا ہے کہ وہ مضمرات سے محفوظ
 رہنے اور منافع کی تحصیل کے خیالات دل سے نکال کر ان غیر مرئی روحوں کے قبضہ اقتدار میں اپنے
 تئیں دیدے، غیر مرئی روح کا تخیل خود ایک سرسبستہ راز ہے، پس اگر معمولی حوادث عالم کی توجیہ
 میں یہ کہا جائے کہ یہ حادثے غیر مرئی روحوں کے کرشمہ عمل ہیں تو ظاہر ہے کہ اب انسان کی عقل کیلئے
 دریافت طلب کونسی بات رہ جائیگی، بخلاف اس کے جب حوادث عالم کی توجیہ قانون قدرت کے
 تخیل کی بنا پر کی جاتی ہے، تو انسان کی عقل میں وسعت پیدا ہوتی ہے، اس کے دل میں طرح طرح کے

سوالات پیدا ہوتے ہیں اور وہ برابر تمام حوادثِ عالم کو ایک سلک میں منسلک کرنا چلا جاتا ہے جس کی ہر ذمی ایک دوسرے میں پر دئی ہوئی ہے اور اس مجموعہ سے اس کو کائنات کی باہمی نسبتیں اور تعلقات معلوم ہو جاتے ہیں جو علاوہ اس کے مافوق الفطرت کے تخیل میں ناقابل حصول تھے، ان کی بنا پر جلب منافع اور دفع مضرات میں بھی انسان کو سہولت ہوتی ہے،

(۳)

نفسِ ناطقہ کی ماہیت مشائی فلسفہ میں

ابن رشد کا علمِ نفس سمجھنے کے لئے ارسطو کے علمِ انفس سے واقفیت ضروری ہے اور ارسطو کا علمِ انفس بیان کرنے سے قبل قدیم فلاسفہ یونان کا علمِ انفس بالاجمال پیش نظر رکھنا لازمی ہے، قدیم یونانی فلاسفہ میں سے اپیکوریس، لیوکرٹس، انک غورس، امباڈقلس، زناکرٹس، اور افلاطون، نے ماہیتِ روح وغیرہ کے مسائل سے بحث کی ہے، ان میں سے بعض مادہ پرست ہیں مثلاً اپیکوریس اور امباڈقلس، اور بعض روح اور مادہ کو دو جدا جدا نوعین قرار دیتے ہیں مثلاً انکساغورس اور اسلاطون،

یونان کے قدیم فلاسفہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ روح کی دو خاصیتیں ہیں جو اس سے کبھی جدا نہیں ہو سکتیں، یعنی تصور و نقل اور از خود بلا مدد وغیرہ حرکت کرتے رہنا، انیمون کہتا ہے کہ روح دائمی حرکت میں رہتی ہے اور اجرامِ علویہ کے مانند وہ بھی قدیم وابدی ہے، ہیرکلیٹس کا خیال ہے کہ روح جملہ عناصر سے اشرف و لطیف ہے اور اسی بنا پر اس میں ہر قسم کی تفسیر پذیرا خیال کے جاننے کی قدرت پائی جاتی ہے، ڈیوجینس کی رائے ہے کہ روح کا اصلی عنصر ایک قسم کا ہوائی مادہ ہے جس میں

لطافت اور تمام چیزوں کے علم کی قوت ہو، دیگر طیس روح اور ناریت کو شامل قرار دیتا ہے، صرف
 ذق یہ ہے کہ روح ہمیشہ حرکت میں رہتی ہے سکون کبھی اسپرطاری نہیں ہو سکتا اور دنیا کی اور چیزیں
 اسی کے ذریعہ حرکت میں آتی ہیں، امباذ فلس کے نزدیک دنیا کے دیگر مرکبات کے مانند روح بھی
 عناصر ربیعہ سے مرکب ہے،

نظریات بالا میں روح اور مادہ میں مماثلت ثابت کی گئی ہے، زینا کرٹس (جو روح کو اعداد
 کے بھنس ایک شے قرار دیتا ہے) اور فیثا غورٹی (جو روح کو اعداد سمجھتے ہیں) کے سوا یونان کے
 تمام قدیم فلاسفہ روح اور مادہ کو الگ الگ نوع نہیں سمجھتے تھے، افلاطون نے زیادہ زور اسی
 بات پر دیا کہ روح و مادہ الگ الگ نوع ہیں، اس کا فلسفہ ایک قسم کا تحلیل فلسفہ ہے جس میں ترکیب سے
 بساطت کے جانب تنزل کیا جاتا ہے، چنانچہ افلاطون انسان کو عالم اصغر قرار دیکر اس کی تحلیل یون
 کرتا ہے کہ مادی جسم کے علاوہ انسان میں تین قسم کی روہیں پائی جاتی ہیں، ایک روح عقلی ہے جو انسان
 کے دماغ کے اندر پوشیدہ ہے، یہ ہر دم غیر منظم حرکت میں رہتی ہے، خدا کی یہ نعمت انسان کو بعض خاص
 مصالح کی بنا پر عطا کی گئی ہے، دماغ سے اتر کر قلب کے جوت میں ایک اور فانی روح ہے اس سے انسان
 میں جو انردوی اور غصہ کی پرورش ہوتی ہے، اس کو روح حیوانی کہتے ہیں، اس سے اتر کر جسم کے
 اندرونی حصہ میں ایک اور روح ہے جو روح طبعی کہلاتی ہے بھوک پیاس اور انسانی خواہشوں کا
 تعلق اسی روح سے ہے، یہ دونوں روہیں معمولی حالات میں روح عقلی کے تابع رہتی ہیں لیکن بشری
 زندگی کے اکثر لحظوں میں یہ قدرتی نظام درہم و برہم ہو جاتا ہے، اور جذبات انسانی سے عقل شکست
 کھا جاتی ہے،

ارسطو کو قدیم نظریات کی طرح افلاطون کے اس نظریے سے بھی اختلاف ہے، وہ انکسا غورس سے

اس بارے میں متفق ہو کہ روح دنیا کی ساری مادی چیزوں سے الگ ایک جوہر ہے، مادہ کی خصوصیت امتداد ہو مگر روح کا خاصہ فکر و نظر ہو، حرکت دونوں میں پائی جاتی ہو مگر ایک امتداد کی صورت میں نظر ہوتی ہو اور دوسری فکر و نظر کی صورت میں، اس کے علاوہ روح کو مادہ سے کوئی مماثلت نہیں،

ارسطو کا بڑا اعتراض قدیم فلاسفہ پر یہ ہو کہ روح کی ایسی ماہیت بتلانا چاہیے جو روح انسانی روح نباتی، روح حیوانی، اور روح کلی سب پر صادق آئے لیکن قدیم فلاسفہ جنہیں فلاطون بھی شامل ہے روح کی ایسی ماہیت بتلانے سے قاصر ہیں،

مادہ اور صورت کی جو اصولی تفریق ارسطو نے کی ہے اسی سے ارسطو نے ماہیت روح کا عقدہ بھی حل کیا ہے، یعنی مادہ اور صورت کا یہ ابعداً الطبعیاتی فرق حیاتیات میں آکر روح و مادہ کی صورت میں نمایاں ہوتا ہے، مادہ انفعال محض کا نام ہو مگر روح فعل محض یعنی صورت ہے، مادہ اور صورت یعنی مادہ اور روح باہم متلازم اور ایک دوسرے کے تکمیلی اجزاء ہیں اور ان دونوں کا مجموعہ جسم طبعی کہلاتا ہے، مادہ کی نیستی آئینہ تار کی کو روح اُجاگر کر دیتی ہے، لیکن دوسری حیثیت سے روح بھی مادہ کی محتاج ہوتی ہے، یعنی اس سے انھیں قوتوں کا ظہور ہو سکتا ہے جن کی امتداد مادہ میں پہلے سے موجود ہے،

روح کی متعدد قسمیں ہیں، ایک روح نباتی جو پھولوں پھولوں اور درختوں میں پائی جاتی ہے، اس سے صرت بالیدگی نشوونما اور تناسل کا ظہور ہوتا ہے، دوسری روح حیوانی جو تمام جانداروں میں پائی جاتی ہے، یہ روح نباتات کی قوتوں کے علاوہ ایک اور قوت کی بھی مالک ہوتی ہے، یعنی حس و ادراک کی قوت اس سے ظہور میں آتی ہے، اس سے اوپر انسانی روح کا درجہ ہے جو مابقی قوتوں کے علاوہ تعقل اور فکر و نظر پر مشتمل ہے، روح کا یہ سب سے اعلیٰ درجہ ہے، روح کی یہ ترتیب کچھ اس طرح پرواتے ہوئی ہو کہ بالائی منازل کا اس وقت تک ظہور نہیں ہو سکتا تا وقتیکہ زیرین منازل سطرے کے کتاب الحیاء ارسطو فصل سوم،

تہ کر لیے جائیں، یہی سبب ہے کہ انسان اپنی خاص قوتوں کے علاوہ ان تمام قوتوں کا بھی مالک ہے جو حیوان
 میں پائی جاتی ہیں، علیٰ ہذا القیاس حیوانات اپنی خاص قوتوں کے علاوہ نباتات کی قوتوں کی بھی ملکیت
 رکھتے ہیں، لیکن یہ واضح رہنا چاہیے کہ ان تمام روحوں کا ظہور صرف افراد میں ہوتا ہے، اور افراد ہی کے ساتھ
 ان کا فائزہ بھی ہو جاتا ہے، کیونکہ روح کا وجود مادہ سے الگ نہیں ہو سکتا، یہاں تک کہ ارسطو طبیعتی زندگی میں
 روح و مادہ کی ماہیت بتلا کر نفسیات کے دائرہ میں آگے قدم بڑھاتا ہے، ارسطو کے فلسفہ کا یہ حصہ اب تک
 ناقابل فہم اور لائیکل ہے، کچھ اس وجہ سے کہ خود موضوع ہی مغلط اور عسیر الفہم تھا اور کچھ اس وجہ سے کہ
 اس حصہ میں ارسطو کے بیانات اس قدر باہم مناقض ہیں کہ مفسرین بھی ان کو نہ حل کر سکے اور اسی بنا پر
 اتباع ارسطو میں متعدد فرقوں کی بنیاد پڑ گئی جو نفسیات میں حدود و مہمات مختلف الٰہا ہیں،

اگلے یونانی فلاسفہ مثلاً دیمقراطیس اور انکساغورس وغیرہ نفس ناطقہ اور روح کو ایک ہی
 سمجھتے تھے، افلاطون نے پہلے پہل نفس ناطقہ اور روح میں تفریق ثابت کی اور ہر ایک کے حدود اور
 مستقر متعین کیے، مثلاً نفس یا روح عقلی کا مستقر دماغ، روح حیوانی کا مستقر قلب اور روح نباتی کا مستقر
 انسان کے جسم کا زیرین حصہ، ارسطو اس تفریق میں تو اپنے استاد سے متفق ہے، مگر نفس ناطقہ یا روح عقلی
 کے مستقر کو بے معنی سمجھتا ہے، دماغ اس کے نزدیک محض ایک بار و رطب غیر حساس عضو ہے جس سے نفس
 ناطقہ کا کوئی تعلق نہیں، اس کے نزدیک نفس ناطقہ اور دیگر روحوں میں فرق یہی ہے کہ نفس ناطقہ اپنے
 وجود و فعل میں جسم یا جسم کے کسی حصہ کا نہ محتاج ہے اور نہ جسم اور جسمانی قوتوں پر اس کے فعل و عمل کا
 انحصار ہے،

نفس ناطقہ کا اصلی مستقر اجرام علویہ میں ہے جو تمام زیرین اشیاء سے اشرف و برتر اور تمام
 چیزوں کے مدبر ہیں، گویا عالم زیرین میں نفس ناطقہ چند اغراض پوری کرنے کے لیے بھیجا جاتا ہے،
 ورنہ اس عالم کے شخصیات سے اس کو علاقہ نہیں، نفس ناطقہ کا ذلیفہ عمل محض کلیات و صورتوں کا اور

کرتا ہے انسان کو نفس ناطقہ محض ہی غرض پوری کرنے کے لیے عطا کیا گیا ہے، یعنی اس لیے کہ انسان
 حیات کی دنیا سے نکل کر معقولات کے ادراک کی قابلیت اپنے میں پیدا کرے، لیکن معقولات کا صحیح
 تصور صرف اجرام علویہ کے عقول کو ہوتا ہے جو مدبر عالم ہیں، اس بنا پر انسان کے نفس ناطقہ کی حیثیت
 محض آگیند کی سی رہتی ہے کہ اس کے ذریعہ وہ اجرام علویہ کے اندر کی صورتیں اور نقوش دیکھ سکتا ہے
 اجرام علویہ میں جزئیات کی صورتیں نہیں آتیں وہ صرف کلیات کا ادراک کرتے ہیں، اسی
 بنا پر نفس ناطقہ کو بھی صرف کلیات کا تصور ہوتا ہے، جزئیات کے تصور کے لیے ہم میں ایک اور قوت
 موجود ہے جس کو نفس حسی کہتے ہیں نفس حسی بھی ایک ادنیٰ قسم کا نفس ناطقہ ہے، یہ سن شعور کے قوت
 انسان میں اپنا فعل کرتا رہتا ہے، یعنی جو چیزیں انسان کے حیطہ شعور میں آتی ہیں ان کے نقوش
 ذہن میں کندہ ہوتے رہتے ہیں، لیکن نفس ناطقہ کے فعل کا ظور عمر گزرنے پر ہوتا ہے، نفس ناطقہ اور
 نفس حسی میں ایک موازنہ تو یہ ہے کہ نفس حسی سے جزئیات کا تصور ہوتا ہے، اور نفس ناطقہ سے
 کلیات کا، یعنی آگ کو چھو کر اس کی گرمی محسوس کرنا نفس حسی کا فعل ہے اور نفس حرارت کا ادراک
 تشخصات و جزئیات کو حذف کر کے یہ نفس ناطقہ کا فعل ہے، ایک بڑا فرق یہ ہے کہ حس کی قوت
 خاص خاص اعضاء میں ودیعت رکھی گئی ہے، ہر ایک کی استعداد معین ہے اور بغیر بیرونی ہیجرات
 کی موجودگی کے ان قوتوں کا ظور نہیں ہو سکتا، مزید برآں ان کے فعل کے لیے حاسہ اور
 محسوس کے درمیان خاص قسم کی زمانی مکانی اور کمی و کیفی شرائط کا پایا جانا بھی ضروری ہے، مثلاً بہت
 تیز آواز اور بہت شوخ رنگ کا حس نہیں ہوتا، بخلاف اس کے نفس ناطقہ نہ تو کسی عضو یا جسم کے
 کسی حصہ میں حلول کے ہوئے ہے، نہ کہیں جسم کے اندر اس کا مستقر ہے، نہ اس کو بیرونی ہیجرات کی پابندی
 اور نہ اس کے فعل کے لیے زمانی یا مکانی یا کمی و کیفی شرائط کی بندشیں ہیں، وہ ادھی اشیاء سے ہر طرح
 بے نیاز ہے اور یہی سبب ہے کہ اس کا فعل محدود و غیر متعین ہے،

اس فرق سے یہ بات باسانی سمجھ میں آسکتی ہے کہ نفسِ ناطقہ اور جسم میں بھی بہت بڑا فرق ہے، روح جسم کی قوتوں کو نہان کر نیوالی ایک قوت ہے، اس بنا پر گو روح و جسم الگ الگ چیزیں ہیں، تاہم جسم کے ساتھ روح کا فنا ہو جانا لازمی ہے، کیونکہ جب جسم نہ رہا تو اس کی استعدادیں نہان کیسے ہوں گی، لیکن نفسِ ناطقہ کی حالت روح سے جداگانہ ہے، وہ جس طرح اپنے فعل کی ابتدا میں جسم کا محتاج نہیں ہے، اسی طرح جسم کے فنا ہو جانے سے بھی اس میں کوئی تغیر نہیں ہوتا، یہ بات ارسطو کے نزدیک مسلم و ثابت شدہ ہے کہ روحِ حسی کی طرح نفسِ ناطقہ کا فعل محدود و متعین نہیں ہے، نیز جسمانی نظام سے بے نیاز ہونے کے سبب اس میں از ازل تا ابد باقی رہنے کی صلاحیت ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ حقیقت میں نفسِ ناطقہ اس عالم کا زائیدہ ہی نہیں ہے، وہ عالمِ علوی کا مخلوق ہے، لیکن مادہ اور نفس میں تلازم ہے، یعنی دونوں الگ ہو کر نہیں پائے جاسکتے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ روح کی طرح جسم کے ساتھ نفسِ ناطقہ بھی فنا ہو جاتا ہے، حالانکہ ارسطو نفس کو غیر فانی سمجھتا ہے، اس عقیدہ کو ارسطو اس طرح حل کرتا ہے کہ ابدیت و جزئیت میں منافات ہے، یہ صحیح ہے کہ سقراط و بقراط کے جزئی نفسِ ناطقہ فانی ہیں، مگر اس سے یہ کب لازم آتا ہے کہ نوع انسان کا نفسِ ناطقہ بھی فانی ہے، اجرامِ علویہ تناسل نوعی کے ذریعہ ہر دم نفسِ ناطقہ کی تولید میں مشغول رہتے ہیں،

یہاں سے ارسطو کے علمِ نفس کی ایک معرکہ آلا بحث کی بنیاد پڑتی ہے، یعنی یہ کہ وہ نفسِ ناطقہ کلی میں فعلی و انفعالی کی تفریق کرنا چاہتا ہے، فعلی سے مراد وہ نفس ہے جو چیزوں کو معلوم و مدرک ہونے کے قابل بناتا ہے، یہ اجرامِ علویہ کا نفسِ ناطقہ ہے جس کی حصہ دار نوع انسان بھی ہے، انفعالی سے مراد وہ نفس ہے جو مدرکات سے اثر پذیر ہو کر اون کے نقوش ذہن میں حاصل کرتا ہے، یہ افرادِ انسانی کا

سلہ یہ واضح رہے کہ عربی نفسِ یونانی لفظ (Nous) ناؤز کا مراد ہے اور عربی لفظ ناطقہ نطق سے مشتق ہے، لیکن یونانی لفظ (Noeton) نوٹیک کا مراد ہے جس کے معنی نقل و ادراک کرنے والی قوت کے ہیں،

نفس ہے، پہلے نفس کی خاصیت نعل و تاثیر اور دوسرے کی اثر پذیری و تاثیر ہے، افراد انسانی میں یہ دونوں عنصر موجود رہتے ہیں اور نفس انفعالی کا ظہور نفس فعلی کے بعد ہوتا ہے لیکن اپنی نفس حقیقت کے اعتبار سے نوع انسانی میں دونوں معاصر ہیں، نفس فعلی نفس انفعالی سے برتر و اشرف ہے، کیونکہ نفس فعلی خالص عقلی قوت ہے اور نفس انفعالی میں اثر پذیری کی وجہ سے جسم کا بھی میل ہے، فعلی بیرونی اثرات سے متاثر نہیں ہوتا اور انفعالی متاثر ہوتا ہے، فعلی قدیم ہے اور جسم کے فنا ہونے کے بعد اس سے جدا ہو جاتا ہے اور انفعالی حادث ہے اور جسم کے ساتھ فنا ہو جاتا ہے، اور گویا افراد انسانی میں دونوں نفس کے حصہ دار ہیں تاہم فعلی کا ظہور عمر گزرنے پر ہوتا ہے جب انفعالی کا عمل مکمل ہو چکتا ہے اور حافظہ و دہم کے ذریعہ جن کا تعلق نفس انفعالی سے ہے انسان کے دماغ میں مفاسم و معلومات کا ذخیرہ فراہم ہو لیتا ہے،

ارسطو کی فعلی و انفعالی کی یہ تفریق جن میں سے فعلی افراد انسانی سے جدا بھی ہے اور ان کے اندر بھی ہے، یہ ایک ایسا سمہ ہے جو زمانہ حال کے دماغوں کے لئے ناقابل فہم ہے، انسان ہر وقت مدرک نہیں ہوتا، بلکہ ایک زمانہ ایسا بھی گذرتا ہے جب اس میں محض ادراک کی استعداد ہی استعداد ہوتی ہے، ان پیراگراف ارسطو کی مراد نفس انفعالی سے استعداد کی یہ حالت ہے توجیب ادراک کا ظہور ہوگا تو اس حالت کو نفس فعلی کہنا چاہیئے، حالانکہ ارسطو نے نفس فعلی کو قدیم اور جسم سے الگ مان کر اس کی ماہیت کو ایک معمم بنا دیا ہے،

علامہ برین ارسطو کے بیانات خود مغلط اور باہم متناقض ہیں، ارسطو بار بار اس بات کی سکرار کرتا ہے کہ عقل و معقول متحد الماہیتہ ہیں، عقل کے نعل کا ظہور اس وقت ہوتا ہے جب وہ معقول سے متحد ہو جاتی ہے، نیز عقل انسان سے جدا رہتی ہے، باہمہ انالوطیقا اثانیہ میں اس کی یہ تقریر بھی موجود ہے لہٰذا پوری تفصیل ارسطو کی کتاب "الجوتہ" (The Anima) کے مقدمہ و فصول اور مقالہ فی الروح کے تیسرے باب میں پائی

کہ عقل کے فعل کا حاصل مجر اس کے کچھ نہیں ہے کہ جو اس کے ذریعہ جو معلومات فراہم ہوئے ہیں ان سے کلیات اخذ کرنا اور کلیات کا استقصا کر کے ان پر ایک حکم کلی عائد کرنا ایسا لفظ دیگر تجنیس و تزیین اور استقرا، لیکن ان دونوں بیانات کو دیکھو کس قدر متعلق اور متناقض ہیں، استقرا کرنے والی عقل جسم کے فنا کے ساتھ فنا ہو جاتی ہے، اس کو معقول سے اتحاد کب ہوتا ہے، وہ انسان سے جدا کس وقت ہوتی ہے اور اگر ان صفات سے متصف کوئی اور عقل ہے تو وہ عقائد مغرب کے مانند لاپتہ ہے،

عقل فعلی و انفعالی کی تفریق کا جو حاصل ہمارے دماغ میں آسکتا ہے وہ یہ ہے کہ علم و ادراک کے وقت دو حرکتیں دماغ کے اندر پیدا ہوتی ہیں،

(۱) نفس اعصاب حسی کے ذریعہ کسی بیرونی شے سے اثر پذیر ہوتا ہے،

(۲) اس کے بعد نفس کی خود ایک جمعی حرکت ہوتی ہے یعنی وہ اس اثر کو ادراک کی صورت

میں منتقل کر لیتا ہے، یہ دونوں فعل ساتھ ساتھ وقوع پذیر ہوتے ہیں اور گویا اس صورت میں نفس انفعالی

یعنی عمل حس مادہ سے مشابہ ہوتا ہے اور نفس فعلی یعنی عمل ادراک صورت سے، اگر ارسطو کے نظریہ کی تشریح

کی جائے تو گونگ فلسفیانہ حیثیت سے یہ تشریح بجا تو نہ ہوگی مگر ارسطو کے کلام کی صریحی تحریف ہو جائے گی،

کیونکہ ارسطو کی تفسیرات علی الاعلان اس قسم کی تفسیرات کی تحمل نہیں ہیں، بہر حال ارسطو کے کلام سے

عقل یا نفس ناطقہ کی ماہیت کے بابت حسب ذیل نتائج اخذ ہوتے ہیں،

(۱) نفس فعلی و انفعالی کی تفریق،

(۲) نفس فعلی کی قدمت اور نفس انفعالی کا حدوث و فنا پذیری،

(۳) نفس ناطقہ فعلی کا افراد انسانی سے جدا ہونا، یہ تین نتائج ارسطو کے کلام میں بصریح موجود

ہیں لیکن ارسطو کو ان میں باتوں پر چبنا اصرار ہے اسی قدر یہ تینوں باتیں ہمارے لیے ناقابل فہم ہیں،

ارسطو کے کلام کے متناقض ہونے کے باعث مفسرین میں سخت اختلاف ہو گیا ہے، بعضوں نے

محض عقل انفعالی کی اصلیت، مگر عقل فعلی کا مطلق انکار کر دیا اور بعض دونوں کو مانتے ہیں، ثیمو فرانسس
 ارشاد گزینس اور اسٹراٹن عقل فعلی کا انکار کرتے ہیں، ان کے نزدیک عقل انفعالی نظام جسمانی کے
 ساتھ نشوونما پاتی ہے اور اوسے کے ساتھ فنا ہو جاتی ہے، اس کے علاوہ کسی ایسی عقل کا وجود نہیں
 جو غیر محدود و ناقابل فنا، غیر تجربی اور انسان سے الگ ہو، مشائی فرقہ کے مفسرین میں صرف چار
 شخص ہیں جو اسطو کے نظریہ پر ایمان رکھتے ہیں، یعنی اسکندر فرزدوسی، تاسمیوس، سیمپلسس
 اور نیلوپون،

اسکندر فرزدوسی نے عقل انفعالی کی اصطلاح بدل دی ہے، اس کو وہ عقل مادی یا عقل
 بالمادہ سے تعبیر کرتا ہے، یہ عقل محض استدعا و تعقل کا نام ہے، یہ حالت انسان پر جب طاری ہوتی ہے تو
 اس وقت انسان کے ذہن میں کسی ادراکی نقش و صورت کا وجود نہیں ہوتا، عقل فعلی انسان کے
 اندر نہیں پائی جاتی، بلکہ وہ خدا یا علت العلل کا دوسرا نام ہے، ادراک کرتے وقت علت العلل ہمارے
 تو اسے ادراکی کو علم و ادراک کا وسیلہ بنا دیتا ہے، اور اس طرح ادراک کا فعل محض ایزدی مدد
 کی بدولت ہمیشہ انجام پاتا ہے، اگر خدا مداخلت نہ کرے تو ہم کسی چیز کے عالم و مددک نہیں ہو سکتے،
 تاسمیوس اسکندر فرزدوسی سے اس بات میں متفق ہے کہ عقل مفارق انسان سے بالکل ایک
 الگ ہستی ہے، لیکن تاسمیوس پہلا شخص ہے جس نے پہلے پہل مشائی فلسفہ میں یہ سوال پیدا کیا کہ افراد
 انسانی میں ایک عقل پائی جاتی ہے یا متعدد عقلیں ہیں، اسطونے بے شبہہ یہ ثابت کر دیا تھا کہ عقل فعلی
 دینے وہ عقل جو افراد کی نہیں بلکہ نوع کی ملکیت ہی قدیم اور ناقابل فنا ہے، وہ افراد سے خارج بھی ہے
 اور ان میں داخل بھی ہے ایک قدم بڑا کر یہ ثابت ہو سکتا تھا کہ افراد انسانی میں متعدد عقلیں نہیں
 بلکہ ایک ہی عقل ہے یعنی وہی عقل نوعی یا عقل فعلی، کیونکہ افراد اپنی نوع کی تمام خصوصیتوں کے برابر
 کے حصہ دار ہوتے ہیں، اس بنا پر تمام افراد کی عقل بھی ایک ہی ہوگی، لیکن اسطونے اس موقع پر

خاموشی اختیار کی، تا سٹیوس کے اس جدید اضافے کے لئے راہ صاف تھی، اس بنا پر قدیم تا سٹیوس نے
 یہ نتیجہ اخذ کیا کہ عقل اپنے منبع و مبداء کے اعتبار سے ایک ہی یعنی ذات خداوندی میں جو ازاد کی عقلوں کا
 خالق اور جو عقل واحد بیحد و حد ہے، لیکن ازاد انسانی میں عقلیں متعدد ہیں گویا اس وحدت و کثرت کی مثال
 آنتاب کی سی ہے جو ذات واحد ہونے کے باوجود ہزاروں لاکھوں کڑوں سے دنیا کو منور کرتا ہے، عقل انفعالی
 ناقص و غیر مکمل ہے اس لئے وہ کمال کا درجہ حاصل کرنا چاہتی ہے، یعنی عقل فعلی سے اتصال حاصل کرنا، اسکا
 اصل کمال ہے، گویا اس لحاظ سے اسکندر فردوسی اور تا سٹیوس دونوں کو ارسطو سے اس بارے میں اختلاف ہے
 کہ عقل فعلی کا وجود انسان کے اندر ہے بلکہ اس کے برعکس دونوں اس بات کے قائل ہیں کہ عقل فعلی انسان سے
 ایک جدا گانہ ہستی ہے جس کو تا سٹیوس عقل مفارق کہتا ہے اور وہی اسکندر کی اصطلاح میں علت العسل ہے،
 پیمپلس ارسطو کے نظریہ میں کوئی ترمیم یا اضافہ نہیں کرتا، اس کا سارا زور محض اس سلسلہ پر صرف
 ہوا ہے کہ عقل انفعالی فاسد پذیر ہے اور جب وہ حالت فعل میں آتی ہے تو معقول سے متحد ہو جاتی ہے، یہ دونوں
 باتیں ارسطو کے کلام میں خود موجود ہیں، فیلوپون کے کلام میں کوئی خاص بات نہیں ہے، وہ ارسطو سے
 لفظ بلفظ متفق ہے، اس کے نزدیک عقل ناقص، بے حد، قدیم، غیر فنا پذیر، اور غیر مادی جو ہر ہے،
 ارسطو کی بعض خستہ کتابوں میں ایسے خیالات بھی مندرج ہیں جن کو مشائی فلسفہ سے ادنیٰ علاقہ
 بھی نہیں، مثلاً یہ کہ عقل فعلی کا عمل محض یہ ہے کہ محسوسات کو ادیت کی امتیاز سے پاک کرنا اور ادون معقول
 و مدرک بننے کی صلاحیت پیدا کرنا، یا مثلاً یہ کہ خدا نے لفظ "کن" سے عالم کو پیدا کیا، خدا کی پہلی مخلوق عقل اول
 عقل اول نے نفس انسانی کو بنایا، یعنی جسم میں روح پناہ دی اور اسی طرح درجہ بدرجہ خدا کے نور سے
 تمام عالم کی پیدائش ہوئی، مشائی فلسفہ کے جانب ان خیالات کی نسبت قطعاً غلط ہے، اس قسم کے
 خیالات یقیناً اسکندریہ کے بعد کے فلاسفہ کے زائیدہ ہیں جن کے فلسفہ میں یہودیت اور عیسائیت اور
 اطلاقونی فلسفہ کے اقاہم نقشہ کا میل ہو گیا تھا، یہ ممکن ہے کہ فور فور یوس نے جو عیسائی خاندان میں پیدا

ہوا تھا، ارسطو کی تصنیفات کی شرح میں ان خیالات کا اضافہ کر دیا ہو جو ان دنوں اسکندریہ میں عام طور پر
 شہرت تھے، فور فور یوس کا اشرافی فلسفہ سے تعلق تھا، یعنی اس فلسفہ سے جو افلاطونی اقاہم لٹہ کی بنیاد پر
 یہودیت اور عیسائیت سے مخلوط کر کے ایجاد کیا گیا تھا، اور اس نے اسی طرز پر ارسطو کے کلام کی شرح کی ہے،
 فور فور یوس کی یہ شرحیں جب مسلمانوں میں رائج ہوئیں تو وہ فور فور یوس کے انداز کو ارسطو کا کلام سمجھنے
 لگے، باہمہ سند مغیرین مثلاً ابن رشد وغیرہ فور فور یوس کو ناقابل اعتبار سمجھتے تھے اور اسی بنا پر ابن شدک
 تفسیر ارسطو کے حقیقی خیالات سے قریب تر ہوتی ہے،

(۴)

ابن رشد کا علم النفس

عرب فلاسفہ نے ارسطو کے فلسفہ کے ساتھ وہی سلوک کیا جو ان سے پیشتر یونانی مفسرین کر چکے
 تھے، یعنی چونکہ ارسطو کا فلسفہ اصوات اور غفلت تھا اور ایک مسئلہ پر متعدد پہلوؤں سے اس طور سے بحث
 کرتا تھا کہ ہر پہلو سے تناقص و تباین نتائج اخذ ہوتے تھے اس بنا پر مفسرین یونانی بالعموم ان مختلف
 بیانات میں تطبیق دینے کی کوشش کرتے تھے اور جب تطبیق ناممکن ہو جاتی تھی تو ایک نتیجہ مان کر
 دوسرے کا انکار کر دیتے تھے، عرب فلاسفہ بھی بالعموم ہی کرتے ہیں، یعنی بعض مسائل کا انکار کرتے اور
 بعض مسائل کی تسلیم کر لیتے ہیں اور اس طرح ارسطو کے فلسفہ میں تحریف ہوتی چلی جاتی ہے،

اس کے علاوہ عربوں نے مزید اضافہ کیا کہ ارسطو کے فلسفہ میں خال خال بے ربطی اور پرانگندگی
 یا ترتیب کی ہستی جو رکھی ہے اس کو اونھوں نے نئے مقدمات کا اضافہ کر کے دور کر دیا، مثلاً نظریہ افلاک
 کی بحث میں گذر چکا ہے کہ اس کے نئے مقدمات یکسر عربوں کی ایجاد ہیں، ارسطو کے فلسفہ میں انکا مطلق

ذکر نہیں، یا اگر ارسطو کسی مسئلہ میں خاموش رہ گیا ہو تو عربوں نے ان مسائل کی تکمیل کر دی ہے،
 غرض عربی فلسفہ کے علم النفس میں اس قسم کی ایجادات و اختراعات نہایت روشن و جلی نظر آتی
 ہیں، ارسطو نے صرف تین باتوں سے بحث کی تھی (۱) نفس فعلی و انفعالی کی تفریق (۲) نفس فعلی کی قدامت
 اور نفس انفعالی کی فنا پذیری (۳) نفس فعلی کا افراد انسانی سے جدا ہونا، لیکن عربوں نے ان کے
 علاوہ اور مسائل بھی ایجاد کیے، مثلاً وحدت عقل کا مسئلہ، یا عقل کے پانچ اقسام جن کا ذکر ارسطو کے
 کلام میں کمین نہیں ہے،

عربوں کے علم النفس کے مہات زیادہ تر ابن رشد کی اختراع و ایجاد کے رہیں منت ہیں، ابن رشد
 جن مسائل پر خصوصیت سے بحث کی ہے وہ تین ہیں (۱) وحدت عقل کا مسئلہ یعنی یہ تمام انسانوں میں
 ایک ہی عقل پائی جاتی ہے، (۲) عقل مفعل عقل مفارق (یعنی عقول افلاک و عقل فخال) سے اتصال حاصل
 کر سکتی ہے یا نہیں اور کیوں کر؟ (۳) انسان معقولات مفارقتہ کا علم حاصل کر سکتا ہے یا نہیں؟

(۱)

وحدت عقل کا مسئلہ

قبل اس کے کہ ہم وحدت عقل کے مسئلہ پر ابن رشد کے خیالات نقل کریں یہ بتا دینا ضروری ہے
 کہ ابن رشد نے عقل انسانی کے کیا مباح رکھے ہیں، اس سے یہ بات بلا تامل معلوم ہو سکیگی کہ ابن رشد
 کس عقل کی وحدت کا قائل ہے،

ارسطو نے عقل کی صرف دو تفریقیں کی تھیں، یعنی عقل فعلی و انفعالی، لیکن ابن رشد نے عقل کے
 مسئلہ پر جن جن پہلوؤں سے بحث کی ہے اور ان سے عقل کی پانچ قسمیں اخذ ہوتی ہیں، (۱) عقل میولانی یا عقل
 بالماوہ (۲) عقل استفاد (۳) عقل مدرک (۴) عقل انفعالی (۵) عقل بالفعل، ان کی ماہیتوں کی بابت
 نفسرین یونان سے اس کو سخت اختلاف ہے، مثلاً عقل میولانی اسکندر کے نزدیک بعینہ عقل انفعالی ہے

اور دوسرے عرب فلاسفہ بھی دونوں میں فرق نہیں کرتے، یعنی استعداد ادراک کا نام وہ عقل ہیولانی یا عقل انفعالی رکھتے ہیں، مگر ابن رشد کی تصریح نہایت منطقی ہے، کہ میں وہ اسکندر اور عرب فلاسفہ کے خلاف عقل ہیولانی کو عقل فعلی کے معنوں میں لیتا ہوں اور اسی کے مانند عقل ہیولانی کو بھی ازلی اور غیر مخلوق مانتا ہوں اور کہیں وہ نہایت صراحت سے ساتھ کہتا ہے کہ ادراک کی فعلیت کے پیشتر کسی استعداد کا وجود ہوتا ہے جو اپنی حقیقت کے اعتبار سے تمام انسانوں میں یکساں مشترک اور شخصیات و عوارض کی بنا پر متعدد ہے، لیکن اسی استعداد ہی کا نام تو اسکندر نے عقل ہیولانی رکھا ہے، اسی طرح عقل مستفاد اور عقل مدرک کی ماہیتوں میں اس کو ناماسطیوس سے اختلاف ہے، ناماسطیوس دونوں کو ایک سمجھتا ہے، اور اس کی وجہ وہ یہ بیان کرتا ہے کہ کوئی ذمی ادراک جو ہر غیر ذمی ادراک سے کا مخلوق نہیں ہو سکتا، یعنی عقل کو عقل ہی پیدا کر سکتی ہے، مادہ اس کا خالق نہیں ہو سکتا، اس بنا پر ذمی ادراک اشیاء صرف عقل فعال کی مخلوق ہو سکتی ہیں، لیکن ادراک کی قوت ازادین اون کی استعداد کے موافق پیدا ہوتی ہے، یعنی جس نسبت سے کسب ادراک کی وہ مشق کریں گے اسی نسبت سے اون کے ادراک میں ترقی ہوگی، تو اب اس کے بعد عقل مدرک اور عقل مستفاد میں کوئی فرق باقی نہیں رہتا، یعنی عقل مدرک وہی ہے جو کسب و استفادہ سے حاصل ہوتی ہے،

ابن رشد نے اس موقع پر عجیب غریب غلط بحث کر دیا ہے، یعنی ایک طرف تو اس نے دونوں میں فرق کیا ہے اور دوسری جانب عقل مستفاد میں بھی دو حیثیتیں بنیادی ہیں، ایک حیثیت سے وہ خدا کا فعل ہے اور اس بنا پر ازلی اور غیر فنا پذیر ہے اور دوسری حیثیت سے وہ انسان کے کسب کا نتیجہ ہے اور اس بنا پر وہ مخلوق و فانی ہے، ظاہر ہے کہ ناماسطیوس کا بیان اس غلط بحث سے بالکل پاک ہے،

ابن رشد کو اسکندر سے ایک اور مسئلہ میں سخت اختلاف ہے، اسکندر نے انسان کے اندر عقل فعلی کے وجود کا انکار کر دیا ہے، یعنی وہ صرف اس بات کا قائل ہے جیسا اوپر گذر چکا ہے کہ انسان میں

محض نفعی کی صلاحیت ہے، باقی اس کی نفعیت خدا کے جانب سے حاصل ہوتی ہے اور اس بنا پر خدا ہی عقل نفعی ہے، ابن رشد کہتا ہے کہ یہ صحیح ہے کہ عقل چونکہ متعدد و مختلف صورت و اشکال قبول کرنے والی قوت ہے، اسلئے اس کو نفس ذات کے مرتبہ میں ہر ایک شکل و صورت سے مبرا ہونا چاہیے، یعنی عقل اپنے نفس ذات کے مرتبہ میں محض استعداد ادراک کا نام ہے، لیکن اس کے کوئی معنی نہیں کہ محض استعداد ادراک وجود تسلیم کر کے انسان سے عقل نفعی کا انکار کر دیا جائے، انسان میں عقل نفعی کا وجود ماننے سے یہ لازم نہیں آتا کہ عقل اپنے نفس ذات کے مرتبہ میں کسی خاص شکل و صورت سے متشکل ہوگئی، نفعیت محض اظہار استعداد کا نام ہے کسی خاص شکل و صورت سے متشکل ہو جائے گا نام نہیں ہے، اس بنا پر اس کی کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی کہ ذہنی امکان و استعداد کا وجود تسلیم کیا جائے اور خارجی نفعیت و ظہور کا انکار کر دیا جائے، تو اب اس صورت میں علم و ادراک کی حقیقت یہ ٹھہری کہ محض استعداد ادراک کا نام علم نہیں، بلکہ ادراک کی کیفیت نام ذہنی یا انفعالی اور خارجی یا نفعی عقلموں کی باہمی تاثیر و تاثر کا، یعنی جب تک قوت و نفعیت دونوں یکجا نہ ہوں گی اس وقت تک ادراک کا وجود نہیں ہو سکتا، ہاں بے شبہہ عقل انفعالی میں کثرت و تعدد ہے اور وہ جسم انسانی کے مانند فنا پذیر ہے اور عقل نفعی اپنے منبع و مبداء کے لحاظ سے انسان سے الگ و غیر فنا پذیر ہے، اب رہا یہ سوال کہ جب عقل نفعی اپنے منبع و مبداء کے لحاظ سے انسان سے بالکل الگ ہے تو پھر انسان میں دونوں عقلموں کی یکجائی کس طرح ہوگی؟ اس کا جواب ابن رشد یہ دیتا ہے کہ دونوں کی یکجائی کا نہ تو یہ مطلب ہے کہ عقل نفعی جو تعدد کی تحمل نہیں اس میں افراد کے تعدد سے تعدد پیدا ہو جائے، اور نہ اسکا یہ مطلب ہے کہ افراد جو سر تا پا تعدد میں انکا تعدد فنا ہو جائے اور وہ عقل نفعی کی وحدت میں ضم ہو جائیں بلکہ اس کی صورت یہ ہے کہ عقل نفعی کے حصوں میں جو خود بھی قدیم و ازلی ہیں انسانیت کی تقسیم ہوگئی ہے، یعنی دوسری عقلموں میں عقل نفعی و انفعالی کی یکجائی کے صرت یہ معنی ہوئے کہ انسان کے دماغ کی ساخت جس طرح کیساں قابلیتوں کی مظہر بنائی گئی ہے اس کی بنا پر نوع انسان میں عقل نفعی کے حصوں کی آمیزش ہوتی رہتی ہے،

یہ حصے بجائے خود غیر نیا پذیر اور مستقل الوجود ہیں، ان کی ہستی افراد انسانی کے ساتھ قائم نہیں، بلکہ اُس حالت میں بھی جبکہ بغرض محال کسی فرد انسان کا وجود نہ ہو، ان کا عمل اسی طرح جاری رہتا ہے جس طرح افراد انسانی میں، اور یہ محال فرض کرنے بھی ضرورت نہیں، ساری کائنات عقل مطلق کے درخشان ذرات سے جلوہ گر ہے، حیوانات، نباتات، معادن، اور زمین کے زیرین و بالائی حصص سبھی جگہ اسی عقل مطلق کی فرمان روائی ہے، بجز اس عقل مطلق کے مظاہر کے انسانیت بھی اس کا ایک مظہر ہے، غرض جتنے بھی کلیات مجردہ ہیں ان کی حقیقت اس سے زیادہ نہیں کہ اس عقل مطلق کے وہ کامل یا ناقص حصے ہیں، پس جس طرح انسانیت تمام انسانوں میں ایک ہی ہے، اسی طرح تمام انسانوں میں ایک عقل بھی پائی جاتی ہے، گویا عقل مطلق جو تعدد و تشخص سے بے نیاز اور ساری کائنات کی فرمانروا ہے، وہ جب فعلیت کا جامہ پہنتی ہے تو طرح طرح کی انواع میں جلوہ گر ہوتی ہے، کہیں اس کا ظہور حیوان میں ہوتا ہے، کہیں افلاک میں، اور کہیں انسان میں، اسی سبب تشخصات حادث اور فنا پذیر ہیں، مگر نفس انسانیت قدیم اور غیر فنا پذیر ہے، کیونکہ وہ عقل کا ایک حصہ اور جز ہے۔ تو اب اس بنا پر عقل فعلی اور نفس مرتبہ انسانیت دونوں کی ازلیت کا مطلب یہ ہوا کہ انسانیت کبھی فنا نہ ہوگی، یعنی انسان سے تعقل و ادراک کے مظاہر (فلسفہ و سائنس و ایجادات و اختراعات) کا ہمیشہ ظہور ہوتا رہے گا اور اگر اس کو مادیت کے رنگ میں ادا کر دو تو یہ کہہ سکتے ہو کہ تمدن کبھی فنا نہ ہوگا، اور فلاسفہ و سائنس دان ہمیشہ پیدا ہوتے رہیں گے، یہی مطلب ہے اس مسئلہ کا بھی کہ تمام انسانوں میں ایک عقل پائی جاتی ہے، یعنی تمام انسان یکساں انسان ہیں، انسانیت کسی میں کم اور کسی میں زیادہ نہیں، اس طور پر ساری کائنات کسی ایک ہی عقل کل کی نہ صرف مظہر تھرتی ہے بلکہ ایک عقل کل کا جز بن جاتی ہے، ابن رشد کہتا ہے کہ اس کو افلاطون کے نظریہ امثال سے کلیتہً اختلاف نہیں ہے، اختلاف اس بات ہے کہ عوارض و ادھان اور جزئیات و تشخصات پر بھی یہ مسئلہ حاوی مانا جاتا ہے، یہ ظاہر ہے کہ کائنات کے علل بعیدہ کی توجیہ کلیات مجردہ کے بغیر تسلیم کیے ناممکن ہے، اس بنا پر ہم کو اس سے اتفاق ہے کہ مادی کائنات

عقول مجردہ میں جو محض انفعالی یا ذہنی یا ظلی وجود نہیں رکھتے، بلکہ اون کی واقعی خارجی اور اصل حقیقت سے یعنی وہ فعل محض اور حقیقت محبت ہیں، پس اگر اس معنی میں نظریہ امتثال کی تشریح کی جائے تو اس سے ہم کو کامل اتفاق پر عقل کا ظہور افراد انسانی میں بیک وقت وحدت و تعدد دونوں کے ساتھ ہوتا ہے، بالکل یہ وہ واحد سیلے نہیں ہے کہ افراد انسانی جنہیں اس کا ظہور ہوا ہے، ہر ایک چیز کا بیک وقت ادراک نہیں کرتے، بلکہ اون کے ادراک و مدركات میں تعدد ہوا اور عقل بذات خود متعدد ہوا مسئلہ کہ اس صورت میں علم و ادراک کا اتحاد و فنا ہو جائیگا، اور علوم انسانی کی بنیاد متزلزل ہو جائیگی،

ابن رشد کے علم النفس میں چند نقص ہیں (۱)، یہ کہ ادراک کے نفسی عمل کے دو جز تاثر و تاثر کو الگ الگ کر کے اون میں ایک خارجی اور مابعد الطبیعیاتی عنصر کو خیل کر دیا گیا ہے، اور جس مسئلہ کو محض نفسیاتی پہلو سے حل کرنا چاہیے تھا، اس کا حل مابعد الطبیعیات کے اصول سے کیا گیا ہے (۲) یہ کہ حقیقت میں ادراک کا نفسی عمل محض شخصیت سے تعلق رکھتا ہے نفسی حیثیت سے اس میں نوعی وحدت کا پایا جانا محض ایک مابعد الطبیعیاتی مفروضہ ہے، لیکن ابن رشد کو قبضہ عقل کی وحدت پر اصرار ہے، اسی قدر اس کو عقل کے نفسی شخص سے بے قسائی (۳) یہ کہ تمام مسائل کا فیصلہ ہو جانے کے بعد بھی یہ طے نہ ہو سکا کہ ادراک کے نفسی عمل کا اصلی ظہور خود انسان کے اندر ہوتا ہے یا اس کے باہر کے علل بعیدہ سے،

(۲)

عقل مفارق سے عقل منفعیل کے اتصال کا مسئلہ

اوپر گزر چکا ہے کہ ساری کائنات میں ایک عقل مطلق جلوہ گر ہے، نفس حیوانی، نفس نباتی، اور نفس انسانی اس کے منظر ہر میں، تمام انواع میں مادہ کے ساتھ ساتھ خدا یا علت العلل کے اجزا کو بھی تقسیم ہو گئے ہیں اور

یہ ساری تفصیل منگ مول اور درمیان سے ماخوذ ہے، عقل کل کی فرمانروائی، افلاطون کے نظریہ کی تشریح اور وحدت عقل کے مسئلہ پر حسبہ حسبہ، تہافت التہافت اور مابعد الطبیعیہ میں بھی بعض تقریریں ہیں،

انہیں اجزائے سبب سے ادن میں ایزدی اوصاف کی استعداد پیدا ہوتی ہے، علت العلل کا اصلی وصف تعقل و ادراک ہے، پس جس نوع میں یہ وصف زیادہ پایا جائیگا وہ دوسروں سے برتر ہوگی، اس بنا پر تمام انواع میں کیفیت ادراک کے وجود یا عدم وجود کے سبب سے کوئی فرق نہیں ہے بلکہ کیفیت تعقل کا فرق ہے، نوع انسان میں ایزدی نفس کا یہ مرکز زیادہ مقدار میں پایا جاتا ہے، یعنی انسانیت نام ہی ہے تعقل و ادراک کا، یہی انسانیت افراد کی عقل فعلی ہے، اب چونکہ افراد میں شخصیات کے سبب سے تماز پیدا ہو گیا ہے، لہذا ہر ایک کی صلاحیت کے موافق ادراک کی استعداد میں بھی فرق ہے، یہی تماز، تشخص پذیر، اور استعدادی ادراک عقل انفعالی ہے، اتنی وضاحت کے ساتھ ارسطو کے کلام میں یہ مسئلہ نہیں تھا اسی بنا پر بعد کو مفسرین میں اختلاف ہو گیا تھا، ابن رشد نے اس مسئلہ کی تکمیل کی اور یہ اس کے ادلیات میں سے ہے،

لیکن اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جس طرح قوت کا خاصہ یہ ہے کہ وہ فعلیت کے مرتبہ میں آنے کی کوشش کرتی ہے، اور جس طرح مادہ کا خاصہ یہ ہے کہ وہ صورت کا جامہ پہن لیتا ہے، اور جس طرح شعلہ کی خاصیت یہ ہے کہ وہ اپنے سے متصل جسم میں احتراق پیدا کر دیتا ہے، اسی طرح تو عقل منفعل کا بھی خاصہ یہ ہونا چاہیے کہ وہ عقل کل سے اتصال حاصل کرنے کی کوشش کرے، تو پھر کیا وہ اس کوشش میں کامیاب ہو سکتی ہے؟ ارسطو اور ابن رشد اس کا جواب اثبات میں دیتے ہیں، یہ واضح رہے کہ ابن رشد کے نزدیک عقل فعال (یعنی وہ عقل جو فلک قرنی عقل نہیں ہے) جس کو بالعموم فلاسفہ عرب عقل فعال کہتے ہیں، بلکہ فلک الافلاک کی عقل، خدا اور عقل کل ہے، پس عقل فعال سے اتصال کے معنی یہ ہیں کہ خدا سے اتصال ہو گیا، اس مسئلہ کو اصطلاح میں مسئلہ انفصال و انجذاب کہتے ہیں،

جب انسان پیدا ہوتا ہے اور اس وقت اس محض عقل مہولانی کا وجود ہوتا ہے، یعنی محض امکان ادراک، لیکن سن کی ترقی پر یہ استعداد فعلیت کا جامہ پہنتی ہے، جس کی اتما عقل مستفاد کے حصول پر ہوتی ہے، تو گویا انسانی زندگی میں عقل مستفاد سے آگے ترقی نہیں ہو سکتی، لیکن عقل مستفاد عقل کا انتہائی

درجہ نہیں ہے، اس کی حالت بالکل ویسی ہی ہے جیسے جس کی خیال کے ساتھ اور خیال کی واہمہ کے ساتھ ہے، یعنی خیال کی حد پر آکر جس کا اور واہمہ پر پہنچ کر خیال کا خاتمہ ہو جاتا ہے، اسی طرح نفس جس نسبت سے آگے ترقی کرتا ہے، اسی نسبت سے اسفل کے مراتب فنا ہوتے جاتے ہیں، اور جتنا جتنا علم ترقی کرتا جاتا ہے، اشرف و برتر معقولات سے قرب و محسوسات و مادیات سے بعد ہوتا جاتا ہے اور اسی کے ساتھ عقل فعلی یعنی انسانیت کے اعلیٰ مدارج کو بھی انسان سمیٹتا جاتا ہے، تو گویا اس طرح پر انسانیت یعنی عقلی فعلی کے دو مختلف اثر نفی کے پڑتے ہیں، ایک یہ کہ عقل جو پہلے مادیات میں بھنسی ہوئی تھی اس میں معقولات کے ادراک کی صلاحیت بڑھتی جاتی ہے، اور دوسرے یہ کہ معقولات سے جتنا جتنا قرب بڑھتا جاتا ہے عقل کا معقولات سے اتحاد بڑھتا جاتا ہے، اب اس حالت پر پہنچ کر نفس ہر قسم کی اشیاء کا ادراک خود بخود حاصل کر لیتا ہے، یہی مرتبہ جہان مادہ و دنیا اور من و تو کے فرق اٹھ جاتے ہیں، اور انسان معقولات سے متحد ہوتے ہوتے عقل فعال کا رتبہ حاصل کر لیتا ہے، اور عقل فعال کے اندر سب طرح کی چیزیں موجود ہیں، لہذا انسان بھی محسوسات و ہمت بن جاتا ہے،

ارسطو کہتا ہے کہ نفس کی حقیقت ہی محض ادراک ہے اور ادراک بھی مہموی محسوس چیزوں کا نہیں بلکہ ایزدی اوصاف رکھنے والی چیزوں یعنی معقولات کا، پھر نفس نفس یعنی عقل فعال ظاہر ہے کہ اس کی ماہیت جز ادراک کے اور کچھ ہو ہی نہیں سکتی، خدا میں حیات ہے اور اس کی حیات محض فعلیت ادراک کا نام ہے، عقل فعال سعادت ابدی اور خیر محض ہے، لیکن ادراک سے بڑھ کر کوئی سعادت نہیں ہے، پس خدا اس سعادت کا اصلی سرچشمہ ہے، لیکن اس کے ادراک میں عاقل و معقول تمایز نہیں، کیونکہ اس کی ذات کے سوا اور کوئی چیز موجود بھی نہیں ہے، اور ہے بھی تو اسی کے اندر، پس اگر وہ اپنے سے الگ چیز کا تصور بھی کرے تو اپنی ذات کے تصور کے سوا نہیں ہو سکتا، اس بنا پر خود ہی مددگار اور مددگار دونوں ہے، بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ اس کا تصور و تصور کے تصور کا نام ہے، کیونکہ اس مرتبہ میں تصور تصور اور

مدرک کوئی بھی تو باہم متمایز نہیں جو ادراک جو ذہنی مدرک ہے اور جو مدرک ہے ذہنی مدرک ہے اور اس کے علاوہ سب چیزیں نیست ہیں۔

ادراک و تصور کے علاوہ ادراقتی سعادت میں ہیں اور ان میں سے کوئی بھی مقصود بالذات نہیں ہوتی اور نہ کسی سے حیات میں اضافہ ہوتا ہے، سب کی سب فانی ہیں، مگر یہ سعادت دائم ہے، سب کی سب دوسروں کی اغراض پوری کرتی ہیں، مگر یہ خود اپنی آپ غرض ہے، اور اس کے ماوراء کسی غرض کا وجود نہیں، لیکن مشکل یہ ہے کہ ادراک کے اعلیٰ درجے انسان کی دسترس سے باہر ہیں، وہ سر تا پا مادیت سے گھرا ہوا ہے، وہ انسانیت کی حد کے اندر رہ کر ان درجے تک کسی طرح نہیں پہنچ سکتا، ہاں البتہ اس کے اندر خدا کا نور جو جلوہ گر ہے، اس کے جانب اگر وہ صوفی کی کوشش کرے اور جامعہ انسانیت اُتار کر اپنی خود می کو فنا کر دے تو بیشک خیر محض کا وصول اسکو ہو سکتا ہے، اس طرح نہ صرف اس کی زندگی میں اضافہ ہوگا، رکھیو کہ ادراک سے نفس کی ترقی ہوتی ہے اور نفس دائم و غیر فنا پذیر ہے، بلکہ اور انسانوں کی تمولی زندگی کے مقابلہ میں اس کی زندگی خدا کی زندگی سے ملتی ہو جائیگی اور وہ ایسی بلند می پر پہنچ جائے گا جہاں شخصیات و تعینات اور زمان و مکان سے بیقیدی ہے، لوگ کہتے ہیں کہ انسان کو انسان کی طرح بسر کرنا چاہیے، اور وہ خود مادی ہے اسلئے مادیات ہی سے اس کو علاقہ رکھنا چاہیے، لیکن یہ صحیح نہیں، ہر نوع کی سعادت صرف اسی چیز میں ہوتی ہے جس سے اسکی مسرت میں اضافہ ہوتا ہو، اور جو اس کے مناسب حال ہو، اس بنا پر انسان کی سعادت یہ نہیں کہ وہ کیرٹوں کو رٹوں کی طرح بہ جائے، اس کے اندر تو خدا کا نور جگمگا رہا ہے، وہ اس کے جانب صوفیوں کیوں نہیں کرتا، اور خدا سے اتحاد حقیقی کیوں حاصل نہیں کرتا، کہ یہی اصلی سعادت اور اسکی حیات جاودانی ہے۔

اس موقع پر یہ چونچکر ابن رشد فرط مسرت میں کہتا ہے،

اُس رتبہ کی کیا طرح و فضا کی جائے، یہ ایک عجیب خیر رتبہ ہے جہاں پر ہونچکر عقل مہبوت ہو جاتی ہے اور قلم فرط مسرت میں بڑک جاتا ہے اور زبان کلفت کرنے لگتی ہے، اور الفاظ معانی کے نقاب کے اندر چھپ جاتے ہیں، زبان اوس کے حقایق کس طرح ادا کرے اور قلم گردش کرنا چاہے تو کیڑ کرے۔

لیکن جب یہ طے ہو گیا کہ موت کے بعد روح انسانی عقل فعال میں جذب ہو جاتی ہے اور یہ غیر کسی ذریعہ کے تو ہونہیں سکتا، تو اب سوال یہ ہے کہ وہ کون سے ذرائع ہیں جن کے حاصل کرنے پر موت کے بعد ہمارا اتصال عقل کل سے ہو جائے، اور ہمیں سرور جاودانی حاصل ہو، یہی سوال ہے جس کے جواب میں فلاسفہ کا اختلاف ہو گیا ہے،

یونانی فلسفہ میں تصوف کی آمیزش پہلے پہل فرقہ افلاطونیاہ جدیدہ کی بنیاد پڑنے سے ہوئی، اس فرقہ کا بانی ایک مرد عیسائی اونیس سیکاکس نامی تھا، یہ اسکندریہ میں تیسری صدی عیسوی میں پیدا ہوا تھا، اس نے اپنے فلسفہ کی بنیاد اس مسئلہ پر رکھی کہ علم مطلق انسان کو اسی وقت حاصل ہو سکتا ہے جب تزکیہ باطن کے ذریعہ انسان بیرونی اثرات سے یہاں تک مستغنی ہو جائے کہ عالم معلوم متحد ہو جائے، اس کا خیال تھا کہ عالم میں تین قوتیں جو ہر مطلق عقل فعال، اور قوت مطلق کارفرما ہیں، انسان کی سعادت یہ ہے کہ مکاشفہ کے ذریعہ اپنے باطن کا اتنا تزکیہ کرے کہ عقل فعال سے اس کا اتصال ہو جائے، اونیس سیکاکس کے بعد اوس کا شاگرد پلانٹینس جو سنہ ۲۰۰ء میں پیدا ہوا تھا اپنے استاد کی مسند پر بیٹھا، یہ اکثر روزہ دار رہتا اور عزت میں بسر کرتا تھا، اس کا خیال تھا کہ اس کو اپنی زندگی میں متعدد مرتبہ نزدیک باری کا شرف حاصل ہوا ہے اور چھ مرتبہ اس کا جسم جسم خداوندی سے ماس ہوا، اس کے نزدیک دنیا محض خواب و خیال ہے، خدا سے اتصال کامل انسان کی حقیقی سعادت ہے، اتصال بھی اتنا کامل کہ انسان بیرونی اثرات سے پاک ہو کر خدا کے تقور میں اپنے تمکین فنا کر دے، لیکن یہ حالت محض کشف و مراقبہ سے حاصل نہیں ہو سکتی، بلکہ اوس وقت حاصل ہوتی ہے جب انسان خودی کو فنا کر کے بچر ہو جاتا ہے۔

اور شخصیت کو کلیت میں فنا کر کے فنا فی الکل کے رتبہ تک پہنچ جاتا ہے، اس بخیر و ہی اور فنا فی اللہی کی حالت میں اصلی حقیقت کے راز اوس پر کھل جاتے ہیں اور انسان اس چیز سے متحد ہو جاتا ہے، جس میں وہ اپنے سین میں فنا کر رہا ہے، یعنی فنا کے رتبہ سے بقا تک اور شخصیت سے کلیت تک اس کو مصود ہو جاتا ہے، یہی اسکی حیات جاودانی اور حقیقی سعادت ہے،

ابن رشد کو ان خیالات سے مطلق اتفاق نہیں، وہ مسلمان فلاسفہ میں سب سے زیادہ تصوف سے بیزار اور نا آشنا تھا، وہ نہایت بلند آہنگی سے کہتا ہے کہ یہ اتصال کا لخص علم کی مدد سے حاصل ہوتا ہے، حال و مکاشفہ و مراقبہ و فنا فی اللہی کے خیالات محض لغوی ہیں، انسان کی سعادت اسی استعداد کے ترقی دینے میں مضمر ہے جو اپنے ساتھ لیکر وہ پیدا ہوا ہے، یعنی تعقل کی استعداد و صلاحیت، انسان کو فی الفور اسی وقت سعادت حاصل ہوتی ہے جب وہ اس استعداد کو ترقی دیکر حقائق اشیاء کی تک پہنچ جاتا ہے، صوفیوں کا حال قال محض لغو و بیکار ہے، انسان کی پیدائش کی غرض یہ ہے کہ محسوسات پر معقولات کا رنگ غالب کرے، بس اسی ایک غرض کے حاصل ہو جانے پر انسان کو بہشت ملتی ہے، خواہ اوس کا کوئی سا نمرب ہو، بالبعد الطبیعیہ میں ایک مقام پر کہتا ہے کہ فلاسفہ کا اصلی دین صرف دین وجود کا تھا، کیونکہ خدا کی بہترین عبادت صرف یہی ہو سکتی ہے کہ مخلوقات معنوعات کی حقیقی معرفت حاصل کی جائے، کہ بجز خدا کی معرفت ہی یہی ایک عمل ہے کہ خدا راہی ہونا اور سب قبیح عمل ان لوگوں کا جو خدا کی بہترین عبادت کرنے والوں یعنی فلاسفہ کی تکفیر و تفسیل کرتے ہیں۔

(۳۱)

یہ بحث کہ عقل منفعل عقل فعال مفارق کا ادراک کر سکتی ہے یا نہیں؟

ابن رشد کے علم انفس میں ایک بڑی بحث یہ ہے کہ انسان اپنی جسمانی زندگی، اپنے قوائے طبیعیہ اور تجربی و استقرائی ذرائع کے استعمال سے معقولات و مفارقات کا علم حاصل کر سکتا ہے یا نہیں، معقولات

لے "تاریخ فلسفہ" لیویس جلد اول،

و مفارقات سے مراد نفوس ظلیہ، عقول، عقل، عقل، فعال اور جزا ہر مجرودہ ہیں،

اسطو اس مسئلہ میں خاموش ہے، ایک موقع پر اس بحث میں کہ انسان کلیات و مجردات کا ادراک کر سکتا ہے یا نہیں، اس کی عبارت یہ ہے کہ ہم کسی دوسرے مقام پر اس بات سے بحث کریں گے کہ عقل انسانی مفارقات و معقولات کا بھی ادراک کر سکتی ہے یا نہیں، غالباً اسطو کا یہ ارادہ پورا نہیں ہوا، کیونکہ اس کی تصنیفات میں یہ بحث کہیں نہیں ملتی، ابن رشد نے اس مسئلہ کی تکمیل کی اور اس بحث پر ایک خاص کتاب لکھی جس کا نام امکان الاتصال ہے، موسیٰ ناربونی اور یوسف بن شمعون کی اس رسالہ کی شرحیں بھی ہیں اور یہ تینوں رسالے عبرانی زبان میں محفوظ ہیں،

ابن رشد اس مسئلہ کا جواب اثبات میں دیتا ہے، یعنی نہ صرف یہ کہ انسان میں اس کی استعداد موجود ہے کہ جسمانی علاقوں کی حالت میں وہ مفارقات کا ادراک کرے، بلکہ اگر یہ استعداد موجود نہ ہوتی تو مفارقات کا وجود بحث ہوتا، وہ کہتا ہے کہ اگر مفارقات کا ادراک انسان کی قدرت سے باہر ہو تو اس کے معنی یہ ہیں کہ مفارقات کا وجود بحث ہے، معقولات کے وجود کا مطلب ہی یہ ہے کہ انکا ادراک کیا جائے اور انسان کے سوا کوئی اور مدرک مستی نہیں، پس اگر وہ بھی انکا ادراک نہیں کر سکتا تو ان کا وجود بحث ہوا اور یہ حال ہے ابن رشد کا یہ استدلال اس کے اصول کی بنا پر بالکل درست ہے، کیونکہ اس کے نزدیک انسان ہی ایک مدرک مستی ہے اور ساری کائنات میں صرف اسی کو یہ قدرت حاصل ہو سکتی ہے کہ مفارقات کا ادراک کرے، اس کے علاوہ کسی اور نوع میں ادراک کی بھی صلاحیت نہیں ہے، علاوہ برین ابن رشد کے نزدیک تو افراد کی عقل انسانی کے علاوہ عقل فعلی ایک الگ عقل ہے جو شخص سے بے نیاز ہے، پس اگر انسانیت جو اس عقل فعلی کی حامل ہے مفارقات کا بھی ادراک نہ کر سکے جو حقیقت میں صرف اسی کا فعل ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ خود نفس فعلی کا وجود نہیں ہے،

ابن رشد کہتا ہے کہ عقل کی حالت جس کے بالکل متوازی ہے، یعنی جس طرح روشنی ہو، اور آنچسپو

دیگر وہ جو اس کے متعدد وہمات کا وجود جس وجہ سے الگ ہوتا ہے، اسی طرح عقل کے صحیح کا وجود بھی خود عقل کے ذہنی وجود سے الگ ہونا چاہیے، پس اگر کوئی شخص یہ کہے کہ روشنی اور ہوا وغیرہ خارج میں موجود ہیں، مگر جو اس اذن کے حس کی قدرت نہیں رکھتے، تو گو یا یہ نفس حس کا انکار ہوگا، اسی طرح اگر یہ کہا جائے کہ مفارقات خارج میں موجود ہیں مگر ہماری عقل اذن کا ادراک نہیں کر سکتی تو اس کے معنی بھی یہ ہونگے کہ خود نفس عقل کے وجود کا انکار کیا جا رہا ہے،

غرض ابن رشد کے علم نفس کا خلاصہ حسب ذیل درجات میں ترتیب دیا جا سکتا ہے،

(۱) مادہ کے علاوہ کائنات میں ایک عقل کا رفرما ہے، یہ عقل ادراک محض کا نام ہے، اور تمام عالم اسکے اندر موجود ہے،
 (۲) اس عقل سے براہ راست سارے عالم کی حرکت کا صدور ہوتا ہے، نیز علی الترتیب متعدد عقلیں بنتی ہیں،
 (۳) فلک قر کے نیچے موالید ثلثہ کی روحیں بھی اپنی ماہیت میں عقل کل کی ماہیت سے متحد ہیں اور سب سے برتر روح انسان کی ہے،

(۴) افراد انسانی میں دو عقلیں پائی جاتی ہیں، ایک انسانیت یعنی نوع کی عقل، یہ قدیم و لایزال ہے، اور خود افراد کی ذاتی عقل، یہ حادث و فنا پذیر ہے،

(۵) افراد کی ذاتی عقل منفعیل حیات دنیاوی میں عقول مفارقتہ کا ادراک کرتی ہے اور اسی کی بدولت اس کو شرف درجات حاصل ہوتا ہے،

(۶) انسانیت کی عقل فعلی انسان کے مرنے کے بعد عقل کل میں جذب ہو جاتی ہے، اور یہی انسان کی حقیقی سعادت ہے،

اس نظریہ پر نگاہ ڈالنے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ ابن رشد نے عقل کے وجود خارجی پر مزید مادہ زور دیا ہے، لیکن وجود خارجی تسلیم کرنے کے بعد قدرتیہ سوالات پیدا ہوتے ہیں کہ اس موجود فی الخابج عقل کا وجود کہاں ہے؟ اور کس قسم کا ہے؟ جسم سے اس کی تلافی کس طرح اور کیوں ہوتی ہے؟ اور حسب

جسم کے اندر وہ داخل ہوتی ہے تو اس میں انقسام ہوتا ہے یا نہیں؟ کس قانون قدرت یا کار فرما قوت کے حکم کی بنا پر جسم میں روح کا داخلہ ہوتا ہے؟ اور اس کا کیا سبب پیش آتا ہے؟ عقل کا وجود خارجی تسلیم کرنے کے بعد ان سوالات کا پیدا ہونا ناگزیر ہے اور فلسفہ کا فرض ہے کہ اون کو حل کرے، مگر افسوس یہ ہے کہ ارسطو سے لیکر عرب فلاسفہ تک کوئی بھی نہ ان سوالات کو پیش کرتا ہے اور نہ ان کا جواب دیتا ہے، گو یا ان کے حل کرنے کی ضرورت ہی نہیں،

(۵)

حیات بعد المات

ابن رشد کے حکم نفس میں گزر چکا ہے کہ انسان کے نفس دو طرح کے ہیں نفس انفعالی اور نفس فعلی، نفس انفعالی فنا پذیر ہے اور نفس فعلی ازلی ہے نفس انفعالی جسم کے ساتھ فنا ہو جاتا ہے، مگر نفسی بعد مرنے کے بھی باقی رہتا ہے، لیکن جیسا گزر چکا ہے نفس انفعالی افراد کا نفس ہے اور نفسی نوع انسان کا پس نتیجہ ظاہر ہے کہ زید عمر و بکر وغیرہ کے جسم نفس و دون فانی ہیں، یعنی زید کے مرنے سے زید کا نفس بھی فنا ہو جاتا ہے، مگر نوع انسان باقی و دائم ہے، نفس فعلی انقسام پذیر نہیں ہے، یعنی زید کا نفس فعلی عمر کے نفس فعلی سے الگ نہیں ہے، بلکہ تمام انسانوں میں ایک نفس پایا جاتا ہے، عقل اور تشخص میں منافات ہے، تشخص عقل میں صرف افراد کی بدولت پیدا ہوتا ہے، لہذا افراد کے ساتھ عقل فعلی کا فنا ہونا لازمی نہیں، تشخص مادہ کی خاصیت ہے، صورت اس کے برعکس ایک مشترک چیز ہے، لیکن باوجود اس کے مادہ کی بدولت صورت بھی انقسام قبول کر لیتی ہے، غلبہ بہر حال صورت ہی کو حاصل رہتا ہے، اس بنا پر تشخص کا مادہ کے ساتھ فنا ہو جانا قطعی ہے، مگر نفس فعلی جو تشخص کو قبول کرتا ہے اور نہ انقسام و تجزی کو وہ یقیناً جسم سے الگ ہو کر زندہ رہے گا، و جب یہ ہے کہ انحلال

اور نسا کو وہی چیز قبول کرتی ہے جس میں ترکیب ہوتی ہے، پس جب نفس سر سے اسے انقسام پذیر ہی نہیں ہر تو اس کے اجزاء میں پراگندگی کمان سے آئے گی اور جب پراگندگی نہ پیدا ہوگی تو وہ تا ابد باقی رہے گا، ابن رشد کا خیال ہے کہ ادنیٰ درجہ کے جذبات یا نفسانی کوائف جو انسان کے اندر پیدا ہوتے ہیں مثلاً جذبہ محبت، جذبہ نفرت، قوت حس، حافظہ وغیرہ یہ فنا پذیر ہیں، یعنی عالم آخرت میں ان کا نام و نشان نہ ہوگا، مگر اعلیٰ درجہ کے نفسانی کوائف، مثلاً عقل و ادراک وغیرہ ان کی ترقی عالم آخرت میں بھی یکساں ہوتی رہے گی،

حیاتِ اُخرویٰ کی نسبت جن افسانوں کی شہرت ہے، مثلاً بت پرست قوموں کے افسانے، ان سے ابن رشد نفرت و بیزاری کا اظہار کرتا ہے، اس کا خیال ہے کہ یہ افسانے انسان کی اخلاقی ترقی کے لیے صدورہ ہملک ہیں، کیونکہ ادن کی بدولت انسان کے دل میں نیکی کا تصور محض چند معمولی فوائد کی توقع کی بنا پر پیدا ہوتا ہے، اور یہ خیال دل سے بالکل نکل جاتا ہے، کہ نیکی خود بالذات اس قابل ہے کہ انسان اس کو اپنی زندگی کا رہنما بنائے اور اس کو حاصل کرے، یہ خیال جب دل سے نکل جاتا ہے تو کسی نیکی کی وقت نیکی کی حیثیت سے نہیں ہوتی جو بلا اس حدیث ہوتی ہے کہ انسان اسکی بدولت کچھ منفعت حاصل کرے گا اب اس صورت میں مثلاً ایک بجا ہر اس بنا پر جہاد نہ کرے گا کہ خود اس کا یہ فرض ہے، یا یہ ایک نیک عمل ہے، بلکہ اسے لے کر وہ غازی ہوا تو اس کو لوندیان مالِ غنیمت میں ہاتھ آئیگی اور اگر شہید ہو گیا تو دوزخ سے نجات پائیگا، یہی سبب ہے کہ افلاطون نے جمہوریت کے خاتمہ پر حیاتِ اُخرویٰ کی تشریح کے سلسلہ میں ہر بن اریمنیس کا جو ایک افسانہ نقل کیا ہے، کہ وہ ایک جنگ میں مارا گیا تھا اور چھ روز کے بعد وہ دوبارہ زندہ ہو گیا، اور اس نے موت کے بعد کی کیفیتیں لوگوں سے بیان کیں، اس افسانہ کو ابن رشد نہایت حقارت سے دیکھتا ہے، اس موقع پر وہ جمہوریت کی شرح میں لکھتا ہے ان افسانوں سے کوئی فائدہ مرتب نہیں ہوتا بلکہ نقصان ہی نقصان ہوتا ہے، خاص کر عوام اور بچے جن کی عقلیں ان

دقیق باتوں کے سمجھنے سے عاجز ہیں، ان کے خیالات تو ان افسانوں کی بدولت بید خراب ہوتے ہیں، ان کے تصور میں بے اصل اور جھوٹے خیالات بندھ جاتے ہیں اور حیاتِ ادویہ کا نہایت غلط تصور ان کے دل میں راسخ ہو جاتا ہے، اس کا اگر یہ نتیجہ ہوتا کہ لوگ بڑے اعمال ترک کر کے اچھے اعمال اختیار کرنے لگتے تو کوئی ہرج نہ تھا، لیکن واقعہ یہ ہے کہ جو لوگ ان جھوٹے تصور پر ایمان نہیں رکھتے وہ مومنوں کی اس جماعت سے زیادہ غلط و پرہیزگار ہوتے ہیں ان افسانوں کا بس سوا اس کے کوئی فائدہ نہیں ہوتا کہ لوگوں میں ضعیف الاعتقاد ہی بڑھ جاتی ہے اور اس کا اثر ان کے افعال پر ذرہ برابر نہیں ہوتا،

باقی رہا حشرِ اجساد کا مسئلہ یعنی قیامت کے روز مردے زندہ ہونگے یا نہیں تو اس کی نسبت ابن رشد کتنا ہے کہ قدما سے کوئی بات منقول نہیں، عرب فلاسفہ نے البتہ بلا استثنا اس کا انکار کیا ہے، چونکہ یہ مسئلہ فلسفہ کا نہیں ہے، بلکہ اس کا تعلق دینیات سے ہے، اسلئے ابن رشد کی فلسفیانہ کتابوں میں اس کے متعلق ایک حرف نہیں ملتا، البتہ عظیم کلام کی کتابوں میں اس نے بحث کی ہے، اور وہ ان چونکہ اس کی پوزیشن بدل جاتی ہے، یعنی ایک فلسفی کے بجائے شکل کے جامعہ میں وہ نمودار ہوتا ہے، اس بنا پر یہ فیصلہ نہیں کیا جاسکتا کہ اس کے متعلق خود اس کے اصلی خیالات کیا ہیں، غالب خیال یہ ہے کہ فلسفیانہ حیثیت سے بھی وہ اس کا منکر نہ ہوگا، کیونکہ اس کا یہ مخصوص انداز کہ فلسفہ اور مذہب میں حقیقی تطبیق پیدا ہو جائے، یہ اس کی ہر ایک کتاب میں ظاہر و نمایان ہے،

حشرِ اجساد کے باب میں دو مختلف عقیدے رائج ہیں ایک یہ کہ روح فنا شدہ جسم میں نیا جسم لگی اور دوسرے یہ کہ وہ جسم موجودہ جسموں کے مماثل ہوں گے لیکن متحد نہ ہوں گے، ابن رشد کتنا ہے کہ مجھے بالذات دوسری رائے زیادہ پسند معلوم ہوتی ہے، اور یہی حضرت ابن عباس کی رائے ہے، اس صورت میں وہ تمام اعتراضات خود بخود درخ ہو جاتے ہیں جو عادیہ معدوم کے انکار کی بنا پر حشرِ اجساد کے مسئلہ پر کئے جاتے ہیں،

تہافت التہافت کے خاتمہ پر ایک طویل طویل تقریر ہے جس کے اقتباسات نقل کرنے کے قابل ہیں ابن رشد لکھتا ہے،

”حشر جساد کے باب میں قدامت سے کوئی قول منقول نہیں، اس عقیدے کی پیدائش کم از کم ایک ہزار برس پیشتر ہوئی ہے، پہلے پہل حشر جساد کا خیال انبیائے نبی اسرائیل کا زائیدہ ہے جو رب اور نبی اسرائیل کے دیگر صحیفوں میں بصراحت اس کا ذکر ہوا اور انجیل میں بھی اقرار کیا گیا ہے اور صیہون میں بھی اس کے قائل ہیں، یہ وہ مذہب ہے جس کی نسبت ابن حزم کا خیال ہے کہ اقدم فی الخلق امتہ صابئین ہے بڑے بڑے فلاسفہ گذرے ہیں، غالباً ان کا خیال ہو گا کہ انسان کی علیٰ دلی ترقی کے لیے خدا کے وجود کا عقیدہ یا حشر جساد کا عقیدہ سنگ بنیاد کے طور پر ہے، اس بنا پر ان لوگوں نے اس عقیدہ کو رواج دیا، اور اسی بنا پر فلاسفہ عام طور پر مبادی شریعت میں بحث کرنے سے استہزاز کرتے ہیں، بلکہ فلاسفہ کا خیال ہے کہ مبادی شریعت یعنی خدا کے وجود اور آخرت اور حشر جساد کے عقیدہ دونوں میں جو لوگ تاویل کرتے ہیں یا انکار کرتے ہیں وہ زیادہ احمق ہیں کہ ان کا فخر کما جائے گا، اس ذریعہ سے یہ لوگ سوسائٹی کو فضیلت کلی اور اوس کے حصول کے ذرائع کے انکار پر مائل کرنا چاہتے ہیں، فلسفہ اور مذہب دونوں کا اس پر اتفاق ہے کہ اخلاقی حیثیت سے سوسائٹی کو برتر و ارفع ہونا چاہیے، خواہ کسی راستہ سے یہ بات حاصل ہو، یعنی یا مذہب کے راستہ سے اور یا فلسفہ کی راہ سے، یہی سبب ہے کہ ابتدائے مسیحیت کے عہد میں جو فلاسفہ روم میں درس دیتے تھے وہ مسیحیت کا حال منکر مینا ہی ہو گئے، اسی طرح عہد اسلام میں جو فلاسفہ مصر میں زندہ رہ گئے تھے انہوں نے بلا پس و پیش اسلام قبول کر لیا،

پس ان لوگوں کے رویے کے برعکس جن لوگوں کا رویہ یہ ہے کہ وہ شریعت کا استہزاز کرتے ہیں اور

اسے یہ خیال صحیح نہیں، ان رشد کو بل اور مصر والوں کے ادیان مذاہب و اقیقت تھی، اسکی پیدائش سب سے پہلے قبل طوفان مصر میں ہوئی ہے،

اوس کے ستون کو ہندم کرنے کی فکر میں گئے رہتے ہیں وہ لوگ زندیق ہیں جن کی غرض محض یہ ہوتی ہے کہ اخلاقی فضائل سے بے اعتنائی برت کر محض خواہش نفسانی کی محکومیت میں زندگی بسر ہو جائے، میرے نزدیک فلسفہ اور مذہب دونوں کے اصول کی بنا پر یہ لوگ سب سے زیادہ واجب اقل ہیں اس بنا پر امام غزالی ہرگز اس بارے میں تصور دار نہیں ہیں کہ مشرک جہاد کے منکرین کی وہ تکفیر کرنے ہیں اس طویل عبارت سے میں نتیجے مستنبط ہوتے ہیں،

(۱) مشرک جہاد کے مسئلہ میں محض دمی پر اعتبار کرنا چاہئے، فلسفہ اوس کی عقدہ کشائی نہیں کر سکتا، نیز جس طور پر اور جس حیثیت سے شریعت نے اس مسئلہ کی وضاحت کی ہو اس کو اسی طرح رکھنا چاہئے، تاویل یا انکار نہ کرنا چاہئے،

(۲) ابن رشد تمام ادیان کو کیسان نگاہ سے دیکھتا تھا اور سب کو حق سمجھتا تھا،

(۳) اوس کے نزدیک زنادقہ جو شریعت کا ابطال کرتے ہیں وہ واجب اقل ہیں،

سابقہ دونوں میں سے، اس میں شک نہیں، کہ اوس کی وسعت قلبی و دماغی عیان ہوتی ہے،

یعنی یہ کہ ایک فلسفی کی حیثیت سے وہ اتنا تنگ خیال نہ تھا کہ مذہب کا انکار کر دیتا یا اوس سے بے اعتمادی کا اظہار کرتا اور ایک مشکم و نقیہ کی حیثیت میں وہ دیگر فقہاء کی طرح متعصب نہ تھا کہ دیگر مذاہب کو باطل محض خیال کرنے لگتا، البتہ تیسری بات ایسی ضرور ہو کہ کم از کم ابن رشد سے اس کی توقع نہ تھی، خاصاً جبکہ وہ عدالت کی کرسی پر بھی بیٹھ کر قتل کے مقدمات بذات خود فیصلہ کرنے سے گریز کرتا تھا،

لیکن بات یہ ہو کہ ابن رشد ایک حد تک یہ فیصلہ کرنے پر مجبور تھا، اس کے عہد کی حالت یہ تھی کہ فلسفہ

کے رواج سے لوگوں میں بیدینی بھلتی جاتی تھی، زندگی کے قیود اٹھ گئے تھے، اور عام طور پر فلاسفہ تک علوم طبیسیہ کی واقفیت کی بدولت ادویت پرستی میں باطل غرق ہو گئے تھے، زنادقہ، باطنیہ، اور ابا جہ، وغیرہ فرقوں کا نہایت زور تھا، اور ان فرقوں کے لوگ عموماً فلسفی ہوا کرتے تھے، ہلا کہ خان نے جب باطنیہ کے قلعہ الموت کو

برباد کیا ہو، تو وہ ان اوس نے عجب منظر پایا ہر صد گاہین، عالیشان کتب خانے، بڑے بڑے مدارس طبعیات کے
معمل، غرض ہر حیثیت سے وہ قلمہ ایک اکاڈمی یا یونیورسٹی نظر آتا تھا،

ابن سینا جس کے خاندان کے لوگ باطنی تھے اور جس پر خود بھی باطنیت کا اثر غالب تھا اوس کا حال
یہ تھا کہ راتوں کو گانے بجانے اور شراب پینے میں مشغول رہتا تھا، جب لوگوں نے اوس سے کہا کہ شراب تو
حرام ہے، تو اس کا جواب اوس نے دیا کہ شراب کی حرمت کا سبب یہ ہے کہ اس سے لوگوں کے درمیان عداوت
پیدا ہوتی ہے اور میں نہایت سنبھل سنبھل کر اس کا استعمال کرتا ہوں، میرے لیے اس کی حرمت کی کوئی وجہ
نہیں، یہی سبب تھا کہ مسلمانوں میں فلاسفہ نہایت بدنام تھے، جتنے فلاسفہ گذرے ہیں اول میں سے بہت کم
ایسے ہیں جن پر فسق اعتقادی یا فسق علمی کا الزام نہ لگایا گیا ہو، ابن العیشم اور خلفا فارغیہ کے عہد میں نصر کے
تمام مسلمان فلاسفہ سبھلی باطنی تھے، ابن سینا کے متعلق یہ تحقیق ہے کہ وہ اور اوس کے خاندان کے لوگ باطنی
شام کے فلاسفہ عموماً حران کے صاحبیوں کے مذہب کے قائل تھے، ایک بڑی تعداد خود حران کے صاحبیوں
کی تھی، اصحاب انخوان الصفا سب کو معلوم ہے کہ خاص باطنی تھے، غرض بہت کم فلسفی ایسے ہیں جن فسق اعتقادی
یا فسق علمی میں گرفتار نہ پائے گئے ہوں، بلکہ علامہ ابن تیمیہ نے تو یہاں تک فیصلہ سنا دیا ہے کہ مشرق کے فلاسفہ
کی اصل حران کے صاحبی اور یونان کے بُت پرست تھے، اسلئے عموماً مسلمان باطنی فلسفی بھی اپنی کتابوں میں
عقل اول نفس کل، نور وغیرہ ایسے مسائل کا تذکرہ دلچسپی سے کرتے ہیں جو صاحبین کے مذہب کے زائد ہوں
حاصل یہ کہ ابن رشد کے عہد کی جو حالت تھی اوس کی بنا پر اوس کا یہ فیصلہ کہ زمانہ قدوم واجب القتل
ہیں نامناسب اور سبباً نہیں معلوم ہوتا، کیونکہ زمانہ قدوم اور ابا حنیفہ سنو سائیٹی کے لیے حد درجہ ہلک ثابت ہوتے
ہیں اور ان کی بدولت نظام تمدن درہم برہم ہو جاتا ہے، پس یہ توقع بجا طور پر کی جاسکتی ہے کہ ابن رشد کے
ان منصفانہ فیصلوں سے جو اس طول طویل عبارت بالا میں درج ہیں مسلمان علماء و فقہاء کو کبھی اختلاف
نہ ہوگا،

ابن رشد کا علم الاطلاق و علم سبب

عربی فلسفہ میں محض فلسفیانہ حیثیت سے علم اطلاق اور علم سیاست کا تذکرہ بہت کم ہوتا ہے، عموماً مترجمین اور عرب فلاسفہ نے یونان کی طبعیات، انبیاء، علم حدیث، علم طب، علم نجوم وغیرہ کے جانب زیادہ توجہ کی، لیکن جن علوم کا تعلق انسانی معاشیات سے ہے اور ان کو نظر انداز کر دیا، اس کے کئی وجوہ ہیں (۱) جن علوم کا تعلق معاشیات سے ہے اور ان کی نسبت مغرب مشرق کے نقطہ نظر میں بڑا فرق ہے، انسانی معاشیات کا تعلق مشرق میں مذہب سے وابستہ مانا گیا ہے، یہاں فلاسفہ کے دو الگ الگ طبقہ ہیں ایک طبقہ مقننین اور مشرعیین کا ہے، یہ زیادہ تر مذہبی گروہ پر مشتمل ہوتا ہے، وراثت، نکاح، انسانوں کے باہمی تعلقات اور حکومت کے فرائض اسی کے متعلق رہتے ہیں، یہ گروہ ملک کے رسم و رواج یا انبیاء کے کلام میں بالکل تغیر نہیں کرتا، بلکہ معاشیات کے متعلق جتنے احکام ہیں ان کا دار و مدار محض وحی یا رسم و رواج پر رکھتا ہے، دوسرا طبقہ وہ ہے جو فلسفیانہ نقطہ نظر سے حقائق اشیاء کی معرفت حاصل کرتا ہے، تزکیہ اخلاق اور ارشاد و ہدایت اور اخلاقی تعلیمات کا تعلق اسی گروہ سے ہوتا ہے، یہ لوگ دنیا سے سروکار نہیں رکھتے اور اپنے فرائض ادا کرنے میں لگے رہتے ہیں،

بخلاف اس کے مغرب کا نقطہ نظر اس سے بالکل جدا گانہ ہے، وہاں فلاسفہ ہی تمام کام انجام دیتے ہیں، ملکی حکومت میں دخل دینا، قوانین وضع کرنا اور ان کو نافذ کرنا، علوم مادیہ کی عقدہ کشائی کرنا، لوگوں کی اخلاقی حالت درست کرنا، غرض معاشیات وغیر معاشیات کے تمام فرائض ایک ہی گروہ، انجام دیتا ہے، وہاں حکما و مقننین یا ہادیان طریقت و رہنمایان شریعت کے دو گروہ الگ الگ نہیں ہوتے، اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ مشرق میں معاشیات انسانی کا دار و مدار مذہب پر لگا گیا ہے، اور مغرب میں

فلسفہ پر اور یہی سبب ہے کہ مشرق کے علما خالص فلسفیانہ حیثیت سے معاشیات انسانی پر بالکل قلم نہیں
 لیا کرتے اور ان معاملات میں محض مذہب کی ہدایت کو کافی خیال کرتے ہیں،

یہ سبب ہے کہ مسلمان علماء نے یونان کے علم الاخلاق کو فلسفیانہ حیثیت سے اپنے ہاں نہیں لیا،

سنسکرت کی کچھ معمولی اخلاقی داستانیں ترجمہ کر لیں، ارسطو کے کچھ غیر خشک رسالے نقل کر لیں، جملہ کے کچھ
 جھوٹے سچے مقولے یاد کر لیں، اسکے علاوہ سقراط، ارسطو، اپیکوریس، زینو، سینیکا، سیرس، اور مارکس ایلپوس
 وغیرہ کے اخلاقی مضامین سے عرب فلاسفہ بالکل واقفیت نہیں رکھتے تھے اور زندقہ رواقیہ (اسٹوائکس) اور

فلسفہ لذتہ کے باہمی مشاجرات کے ذکر سے اون کی تصنیفین بالکل خالی ہیں، سعادت، مودت خالصہ وغیر

خالصہ، بدبینی، مصائب، عمن، تقدیر و جبر، حصول ثروت و جاہ، تحصیل زر، وغیرہ پر اخلاقی بحثیں جو حکیم سنیکا

اور سیرس کی تصنیفات کی جان ہیں، اون کا عربی تصنیفات میں نام و نشان نہیں، مذہب افادہ اور مذہب

ضمیریت جو دو محرکہ الآرا مذہب گذرے ہیں اون سے اگر ہم کو واقفیت حاصل کرنا ہو تو عربی تصنیفات کا

مطالعہ بے سود ہے، ارسطو کی کتاب الاخلاق نیلقواخس کے علاوہ کسی بڑی تصنیف سے شاید ہی عرب فلاسفہ

واقفیت ہو، اسی کو پیش نظر رکھ کر حکیم ابن مسکویہ نے کتاب الطہارۃ میں اور نصیر الدین طوسی نے اخلاق

ناصری میں علم الاخلاق پر قلم اٹھایا ہے، غرض علم الاخلاق کے جانب سے اس عام بے توجہی کا بڑا سبب

یہ ہے کہ عرب فلاسفہ فلسفیانہ حیثیت سے اس موضوع پر قلم اٹھانا بے سود خیال کرتے تھے،

ابن رشد بھی اس معاملہ میں اپنے دیگر ساتھیوں کا ہمنوا ہے، یعنی رسمی طور پر اس نے بھی کتاب الاخلاق

نیقواخس کی ایک شرح لکھی ہے، اور کسی حدت کا اظہار نہیں کیا ہے، البتہ جبر و قدر کے مسئلہ پر حکیمانہ حیثیت سے

بعض مذہبی کتابوں میں بحث کی ہے جو شاید کسی دوسرے مقام پر ہم نقل بھی کر چکے ہیں اور فلسفہ کے فن میں

اس کا دوبارہ نقل کرنا بیسود ہے،

علم اخلاق کی طرح علم سیاست کا بھی ذکر عربی فلسفہ میں کیا ہے، اس کی ایک وجہ تو وہی ہے

جو اوپر گزری، یعنی مشرق میں علم سیاست کا تعلق مذہب سے قائم کیا گیا تھا اور فاضل فلسفیانہ حیثیت سے اس پر بحث کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی گئی، اور دوسری خاص وجہ یہ تھی،

(۲) مسلمانوں کی جتنی سلطنتیں یقیناً سب شخصی یقیناً جس کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ سیاسی مباحث میں آزاد

خیالی ممنوع تھی اور یونانی علم سیاست جمہوریت کے خیالات سے ملوث تھا،

ابن سینانے کتاب الشفاء کے آخر میں نبوت کی بحث کے ضمن میں امامت اور خلافت سے بھی بحث

کی ہے جو فاضل فلسفیانہ نقطہ نظر سے حدود درجہ ناقص ہے اور خلافت پر تو اس نے بالکل اپنے عہد کے اسلامی

نقطہ نظر سے بحث کی ہے، یہاں تک کہ وہ شیعوں کی بولی بول گیا ہے کہ خلیفہ اور امام کا تقرر انتخاب سے نہیں بلکہ

نفس سے ہونا مناسب ہے، کیونکہ اس صورت میں مخالفت و نزاع کا اندیشہ بالکل نہیں ہوتا،

ابن ماجہ نے البتہ مدیر المتوحدا و حیوۃ المعتزل میں ایک سیاسی نظریہ پیش کیا ہے، جو افلاطون

کے نظریہ سے ملتا جلتا ہے، ابن رشد نے اس نظریہ کا تذکرہ کتاب لاقصا میں ان الفاظ سے کیا ہے کہ ابن الصانع

نے حیوۃ المعتزل میں ایک سیاسی نظریہ پیش کیا ہے، جس کا تعلق ان انسانی جماعتوں سے ہے جو نہایت

امن و امان کے ساتھ زندگی بسر کرنا چاہتی ہیں، لیکن افسوس یہ ہے کہ کتاب ناقص ہے، یہ سیاسی نظریہ جس پر

مقدمین نے بھی بہت کم لکھا ہے اس کی ایک اور کتاب میں شرح و بسط کے ساتھ مذکور ہے،

ابن ماجہ کی یہ دو کتابیں نہایت دلچسپ ہیں، مگر یہ ان کے مقدمات پیش کرنے کا موقع نہیں مختصر سیاسی

نظریہ نقل کر دینا کافی ہے، یہ خیال رکھنا چاہیے کہ وہ ما کے ذہن میں علم اخلاق اور علم سیاست کے الگ الگ مفہوم تھے،

یہی وجہ ہے کہ افلاطون نے علم اخلاق اور علم سیاست کو خلط ملط کر دیا ہے، ارسطو نے اس نقص کو رفع کرنے کے دونوں علوم کے

حدود کو الگ الگ کیا، لیکن ابن ماجہ نے اپنی تصنیفات میں افلاطون کے علم اخلاق اور علم سیاست پر ایک ساتھ

بحث کی ہے، ابن ماجہ کا خیال ہے کہ حکومت کی بنیاد اخلاق پر ہونی چاہیے، ایک آزاد جمہوریت میں اہل علم اور فاضلوں کی

جماعت کا وجود بیکار ہے، اہل علم کا وجود اسی لئے کہ جب انسان اخلاقی زندگی کے عادی ہو جائے اور علم و شرب اور

میدشت میں تبدیل و کفایت شعاری کی عادت و آل لیگے تو لامحالہ اظہار کی کوئی ضرورت نہ رہ سکی، اس لیے سطح تاقضین کی جماعت ایسے بیکار ہو کر اسی سوسائٹی میں بدکاری اور اخلاقی زوال کا نام و نشان ہی نہ ہوگا تو قاضی تقدیر کیا فیصل کر چکا ہے اخلاقی سطح بلند ہونے کے بعد تاقضین کی جماعت آپ سے آپ مفقود ہو جائیگی، آخر میں سیاسی نظریہ کی تشریح سے فراغت پانے کے بعد افلاطون کی طرح ابن باجر کو بھی بھولا ہوا سبق یاد آتا ہے، یعنی ایک بار سیاست کو چھوڑ کر وہ صورت و عقولات بخر وہ کی بحث پھیر دیتا ہے،

ابن رشد نے افلاطون کی کتاب جمہوریت کی شرح لکھی اور اسی سلسلہ میں سیاست پر اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے، اس کتاب میں کوئی خاص جدت نہیں، بجز اس کے کہ ہر موقع پر افلاطون کی تائید کی ہے، اوس کے خیالات کی تفصیل یہ ہے،

حکومت کی باگ بوڑھے تسلیم یافتہ اور تجربہ کار آدمیوں کے ہاتھ میں ہونا چاہیے، اخلاقی تعلیمات وہ ایات کے علاوہ شہریوں کو خطابت، شاعری اور مناظرہ و منطق کی تعلیم دینا ضروری ہے، ایک آزاد جمہوریت میں اظہار و شعور اور تاقضیوں کی جماعت کا وجود کیسے ہو سکتا ہے، فوج کی غایت بجز اس کے کچھ نہیں ہے کہ وہ ملک کی حفاظت پر اپنی جانیں نثار کرتی رہے، اس بنا پر فوجیوں کی زندگی شہریوں کی زندگی سے جدا گانہ ہونی چاہیے، اور شادی بیاہ کی اون کو مطلق اجازت نہ ہونا چاہیے،

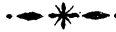
عورت و مرد کے قواعد جسمانی و دماغی میں کوئی نوعی فرق نہیں ہے، صرف کیفیت کا فرق ہے، یعنی فنون جنگ اور علوم و فنون میں جس طرح مرد ہمارت پیدا کرتے ہیں اسی طرح عورتیں بھی ہمارت پیدا کر سکتی ہیں اور مردوں کے دوش بدوش انسان کی ہر ایک خدمت انجام دے سکتی ہیں، بلکہ بعض فنون تو عورتوں کے لیے مخصوص ہیں، مثلاً موسیقی کہ اسکی قدرتی تنظیم و ترتیب اسی وقت حاصل ہو سکتی ہے جب صفت نازک اوس کی تشکیل کرتی ہے، افزائش کی بعض بدوی حکومتوں میں اس قسم کی کثرت مثالیں موجود ہیں

کہ عورتوں نے میدان جنگ میں سپاہ و قائد کے فرائض کامیابی کے ساتھ انجام دیئے، اسی طرح ایسے شواہد بھی ہیں کہ عذرا حکومت عورتوں کے ہاتھ میں رہی اور انتظام میں کوئی دخل نہیں ہوا، ابن رشد کہتا ہے کہ یہ موجودہ بدترین نظام اجتماعی ہے جس کی بدولت عورتوں کو اس کا نونہ نہیں ملتا کہ وہ اپنی قابلیتوں کی نمائش کر سکیں، گو ایسے نظام نے یہ طے کر دیا ہے کہ عورتوں کی زندگی کی غایت محض یہ ہے کہ ان سے نسل کی افزائش ہوتی رہے، اور بچوں کی تربیت میں وہ مشغول رہیں، لیکن اس کا نتیجہ یہ ہے کہ قدرتی طور پر ایک حد تک ان کی ضمنی قابلیتیں فنا ہوتی چلی جا رہی ہیں، یہی سبب ہے کہ ہمارے ملک میں ایسی عورتیں بہت کم نظر آتی ہیں جو کسی حیثیت سے بھی سوسائٹی میں امتیاز رکھتی ہوں، اور ان کی زندگی نباتات کی طرح گزر جاتی ہے اور وہ مزبورہ کاشت کے مانند کاشتکار یعنی اپنے خاندانوں کے قبضہ و اقتدار میں رہتی ہیں، اور یہی سبب ہے کہ ہمارے ملک میں عسرت و افلاس روز بروز بڑھتا جا رہا ہے، چونکہ ہمارے ملک میں عورتوں کی تعداد مردوں سے زیادہ ہے، اور عورتیں بیکاری میں زندگی گزارتی ہیں، اسلئے وہ اپنی محنت و کوشش سے خاندانوں کی خوشحالی کو ترقی دینے کے بجائے مردوں پر بار ہو کر زندگی بسر کرتی ہیں،

نظام حکومت میں استبداد کی بنیاد یہ ہے کہ کسی خاص فرد یا گروہ کے فوائد کو ملحوظ رکھ کر حکومت کی جائے، اور جمہور کے فوائد پر بالکل کیے جائیں، سب سے زیادہ سخت استبداد علماء و فقہاء کے گردہ کا ہوتا ہے کہ یہ خیال اور رائے کی آزادی تک کو سلب کر لیتا ہے، افلاطون نے جس قسم کی جمہوریت کا خواب دیکھا تھا اس کی تعبیر ایک حد تک خلافت راشدہ کے دور میں پوری ہوئی، یعنی ایک ایسی جمہوریت کا اس دور میں سنگ بنیاد رکھا گیا جو ہر طرح مکمل اور افلاطون کی جمہوریت سے بھی برتر تھی، لیکن حضرت امیر معاویہ پہلے شخص ہیں جو اس معصیت کے مرتکب ہوئے کہ انھوں نے خلافت کا نظام بد لکھ موروٹی حکومت کے قالب میں اس کو ڈھال دیا، اور ایک بار یہ مثال قائم ہو چکے کے بعد ہر چار طرقتوں نے استبداد کے بادل ایسے چھائے کہ مسلمانوں کی دماغی اور اقطامی قابلیتیں بالکل فنا ہو گئیں، چنانچہ ہمارا ملک اندس بھی آج تک اسی کے تابع ٹھکت رہا ہے،

یہ خیالات ہیں جو ابن رشد نے جمہوریت کی شرح میں ظاہر کیے ہیں، لیکن قرون متوسطہ میں اس کے جانب ایک اور سیاسی نظریہ کی نسبت کی جاتی تھی، یعنی پہلا شخص جس نے اس نظریہ کی بدولت ابن رشد کی لعن طعن میں کوئی وقتہ اٹھا نہیں رکھا وہ نظریہ یہ ہے،

نوع انسان کی حالت نباتات کی سی ہے، یعنی جس طرح کاشتکار ہر سال بیکار اور بے ثمر درختوں کو چڑھے اٹھا کر پھینکتے، اور صرف انہیں درختوں کو باقی رکھتے ہیں جن کے بار آور ہونے کی امید ہوتی ہے، اسی طرح یہ نہایت ضروری ہے کہ بڑے بڑے آباد شہروں کی مردم شماری کرائی جائے اور ان لوگوں کو قتل کر دیا جائے جو بیکاری کی زندگی بسر کرتے ہیں اور کوئی ایسا پیشہ یا مشغلہ اختیار نہیں کرتے جو ان کی معیشت کی کفالت کر سکے شہروں کی صفائی اور حفظان صحت کے اصول پر ان کی تعمیر حکومت کا پہلا فرض ہے، اور یہ اوس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتا جب تک کہ کارہائے لنگڑے، اور بے مشغلہ آدمیوں سے شہروں کو پاک نہ کیا جائے،



باب چہارم

فلسفہ ابن رشد پر نقد و تبصرہ

(۱) ابن رشد کے فلسفہ کی ماہیت و اصل - ابن رشد اور عرب کا فلسفہ، فلسفہ کی کتابوں کے تراجم اور اون کی نوعیت، فلسفہ سے عربوں کا تعلق اور اوس کی نوعیت، مسلمانوں میں فلسفہ کی ماہیت اور اوس کی نوعیت، ارسطو کے ترجمے اور اون کی حقیقت، عربی فلسفہ کے تاخذ، ارسطو کے یونانی مفسرین اور اسکندریہ کے اشراقی فلسفہ کا اثر، ابن سینا کا فلسفہ، ابن باجہ اور ابن طفیل، ابن رشد کا وجہ عربی فلسفہ میں، ابن رشد کی زبانی اوس کے فلسفہ کی ماہیت، گذشتہ مباحث کا خلاصہ،

(۲) ابن رشد کے فلسفہ کی غلطیاں - فلاسفہ اسلام نے ارسطو کا فلسفہ سمجھنے میں

غلطیاں کیں، اس کا سبب، ابن رشد کی مخصوص غلطیاں، وہ غلطیاں جن میں اسکے ساتھ دیگر فلاسفہ بھی شریک ہیں، نفوس فکریہ کا نظریہ ارسطو کی کتابوں میں اور عرب فلسفہ کے ساتھ اس کا مقابلہ،

(۳) ابن رشد اور ابن سینا - ارسطو کے فلسفہ کی تشریح و تفسیر میں مسلمان فلاسفہ کی بعض

عادین، قاریوں اور ابن سینا پر ابن رشد کے تعقیبات، وہ مسائل جن میں ابن سینا نے ارسطو سے مخالفت

کی ہے، اون کی بعض مثالیں اور ابن رشد کے تعقیبات، وہ مسائل جنکی ابن سینا نے غلط تفسیر کی ہے، اونکی

بعض مثالیں اور ابن رشد کے تعقیبات، وہ مسائل جو ارسطو کے نام سے اوس کے فلسفہ میں ابن سینا نے

اضافہ کیے، اور ان کی بعض مثالیں، گزشتہ مباحث کا خلاصہ،

(۱)

ابن رشد کے فلسفہ کی ماہیت و اصل

ابن رشد کے آثار و نظریات سے بالتفصیل بحث کر چکنے کے بعد اب ہم ایک اُجالی نظر اور اس کے فلسفہ پر ڈالنا چاہتے ہیں، اس سلسلہ میں سب سے پہلا اور دلچسپ سوال یہ ہے کہ ابن رشد کے فلسفہ کی ماہیت کیا ہے؟ یعنی اس کا فلسفہ خود اس کا ایجاد کردہ ہے، یا کسی خاص فرقہ سے اس کا تعلق ہے؟ اس کے فلسفہ کے آغاز کیا ہیں، یعنی کس بنیاد پر اس نے اپنے فلسفہ کی تعمیر کی ہے؟ مشائی فلسفہ سے اس کا کیا تعلق ہے، یعنی کن کن باتوں میں اس نے دیگر مشائی فلاسفہ سے اختلاف کیا ہے؟ مختصر یہ کہ بحیثیت مجموعی اس کے فلسفہ کی کیا قدر و قیمت ہے؟

تاریخ فلسفہ میں ابن رشد کا بار بار تذکرہ کیلئے خیال ہوتا ہے کہ یہ عظیم الشان و جلیل القدر فلسفی شاید ان اعظم رجال میں ہوگا جو بڑے بڑے مذاہب اور فرقوں کے بانی گذرے ہیں اور جن کے ناموں کا دنیا کلمہ پڑھتی ہے، یہ خیال اور بھی زیادہ تقویت پا جاتا ہے، جب یہ پیش نظر رکھا جائے کہ اس عظیم الشان فلسفی کے خیالات پر نئے نئے پیرایوں اور طرح طرح کے استدلال سے مدتوں یورپ میں نفیاً یا اثباتاً بحث ہوتی رہی اور انسان کی ذہانت و ذکاوت کا ایک بہت بڑا ذخیرہ محض اس کی کتابوں کی شرح و تفسیر اور اس کے خیالات کی اشاعت کے نذر ہوتا رہا، لیکن جب زیادہ وقت نظر اور غور و خوض سے اس کے فلسفہ کا مطالعہ کیا جاتا ہے، تو نعمتِ اس عظمت و جلالت کا طلسم نگاہ کے سامنے سے غائب ہو جاتا ہے، اور صاف نظر آتا ہے کہ جس کو ہم حقیقت سمجھے بیٹھے تھے وہ محض ایک نفل اور پرتو ہے اور جس کو ہم صداقت کا معیار خیال کر رہے ہیں وہ ایک اپنے سے نیچے عمیق فضالت

وگرمی کا محض عکس ہے، یعنی اس جلیل القدر فلسفی کا کارنامہ جو کچھ ہے وہ اس قدر ہے کہ ارسطو کے جھوٹے سچے خیالات کی نشرواشاعت کی کوشش میں وہ اپنے دیگر ہم قوم فلاسفہ میں سے کسی سے پیچھے نہ رہا اور جو خیالات اس کے پیشتر ضخیم مجلدات میں دہرائے جا چکے تھے انھیں کو دوسرے اسلوب سے اس نے بھی دہرایا،

غرض ابن رشد کے فلسفہ کی حقیقت (جیسا کہ اس کی کتابیں دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے) اس سے زیادہ کچھ نہیں ہے، کہ وہ عربی فلسفہ کی مشائی فرقہ کی ایک آخری کڑی ہے جو اس سلسلہ کی دوسری کڑیوں سے کسی حیثیت سے بھی ممتاز نہیں، پس اس بنا پر اگر ہم اس کے فلسفہ کی اصل اور اس کے ماخذ دریافت کرنا چاہتے ہیں تو ہمیں چند منزل چھپے ٹھکر عربی فلسفہ کی ماہیت اور اس کے ماخذ سے پہلے بحث کرنا ضروری ہوگا، یعنی یہ دریافت کرنا ہوگا کہ خود عربی فلسفہ کی اصل و ماہیت کیا ہے، اور کن کن ماخذ سے اس کا مواد فراہم کیا گیا ہے، فلسفہ اسلام کی تاریخ کا یہ ایک نہایت دلچسپ سوال ہے کہ مسلمان فلاسفہ ارسطو کے صرف نرسے مقلد تھے یا تحقیقات اسرار کائنات کے لئے انھوں نے کوئی دوسری راہ اختیار کی تھی، مستشرقین میں دو گروہ ہیں ایک کا خیال ہے کہ مسلمانوں نے نہ صرف علوم یونانی کی حفاظت کی، بلکہ تحقیقات یونان میں اضافہ بھی کیا، دوسرا گروہ کہتا ہے کہ مسلمان نرسے یونانیوں کے مقلد تھے، یہی بحث ہے جس پر فیصلہ کا مدار ہے، ہماری اصلی بحث ابن رشد کے فلسفہ سے ہے، اسلئے ہم بالاختصار اس بحث کا فیصلہ کریں گے، اس کے تحقیقی فیصلہ کا موقع فلسفہ اسلام کی تاریخ ہے،

ہماری بحث کا تعلق علم کی صرف اس شاخ سے ہے جس کو فلسفہ کہتے ہیں، حکمیات (سائنس) طب و کیمیا، ریاضیات و ہئیت وغیرہ خارج ہیں، عربی قوم جب جزیرہ نمائے عرب سے اٹھی تو شام و عراق، مصر و افریقہ، اور اندلس تک پھیل گئی قبیلے کے قبیلے ملک سے باہر نکل کر ان دور دراز ممالک میں آباد ہو گئے اور بعض خطوں میں تو وہ اس کثرت سے جا کے آباد ہوئے کہ وہ ان کی زبان میں انھوں نے بدل ڈالیں، وہ ان کے باشندوں کی خوبیوں انھوں نے تغیر کیا، اور ہر حیثیت سے ان خطوں کو تادمتر عربی قالب میں ڈھال لیا،

لیکن باوجود اس کے یہ نامکن تھا کہ ماحول کے تغیرات، غیر ممالک کے باشندوں کے اطوار و عادات، اور غیر قوموں کے تمدن و معاشرت کا رد عمل ان فاختون پر نہ ہوتا، مصر میں شام میں ایران میں تمدن تو مین پھیلے سے آبا و ابقین، ایرانیوں کا لٹریچر زندہ تھا، شام میں یہودی اور عیسائی طبیبوں نے بڑے بڑے دارالعلوم کھول رکھے تھے، اور سب سے زیادہ مصر میں پڑانے یونانی فلسفہ کا بچا کچھا اثر کچھ نہ کچھ باقی رہ گیا تھا، ان قوموں کے میل جول کے اثر اور دیگر ضروریات کی بنا پر (جن کا استقصا یہاں نہیں کیا جاسکتا) عربوں کے لئے علوم عقلیہ کے جانب توجہ کرنا ناگزیر تھا، شام کے عیسائی اطبا اور فلاسفہ سُریانی اور شامی زبانوں میں یونان کے علوم و فنون کو منتقل کر چکے تھے، اہل یورپ کہتے ہیں کہ مسلمانوں نے علوم عقلیہ کے جانب محض علم نجوم اور علم طب کے ذوق و شوق میں توجہ کی، ہماری قوم کو چاہے یہ بات کتنی بُری لگے، مگر واقعہ یہ ہے کہ ابتدا میں نجوم و طب و کیمیا کا شوق ضرور عربوں کے لئے محرک ہوا، اور اس میں کوئی بُرائگنی کی بات نہیں، جب کبھی فلسفہ کا رواج ہوا ہے تو اسی طور پر کہ پہلے آہستہ آہستہ نجوم و طب سے متعلق تحقیقات کی ابتدا ہوئی اور رفتہ رفتہ اور علوم حکمیہ کی بنیادیں پڑتی گئیں، تا آنکہ بالآخر خالص مابعد طبیعیاتی مباحث کا ظہور ہوا، بہر حال عربوں میں پہلے جس گروہ نے علوم عقلیہ کے حقوق کا اظہار کیا وہ اُمراء دولت کا گروہ تھا، ابن اثال عیسائی طبیب دولت امویہ سے وابستہ تھا، امیر معاویہ کے پوتے خالد نے ایک یونانی حکیم مریانس سے علم کیمیا سیکھا،

مصر میں گوشہ نشاہِ جیشین کے عہد سے فلسفہ کی تعلیم بند ہو گئی تھی، تاہم طب کے تعلق سے کچھ فلاسفہ اسکندریہ میں باقی رہ گئے تھے، عربی اثر کے بدولت ان میں سے بعض بعض عربی زبان میں بھی ہمارت رکھتے تھے، ابن الجبراس عہد کا مشہور طبیب و فلسفی تھا، عمر بن عبدالعزیز کے ہاتھ پر یہ اسلام لایا، اور انھوں نے اس کو شام میں لا کر آباد کیا، چنانچہ اس عہد سے بجائے اسکندریہ کے حران اطباء اور فلاسفہ کا مرکز بن گیا، اس عہد کے دیگر مشہور مترجم فلسفی اصطفیٰ، ماسرئیس، اور اہرن وغیرہ تھے، اور یہ سب کے سب تو قیام شام کے باشندہ تھے، یہ اوپر لکھ چکا ہے کہ شام کے اطباء اور فلاسفہ نے چکے چپکے اسکندریہ کے ذخیرہ کو

سُریانی اور کلدانی زبانوں میں منتقل کر لیا تھا، اس بنا پر جب پہلے پہل مسلمانوں میں علوم عقلیہ کے ترجمہ کی تحریک شروع ہوئی، جس کا اصلی آغاز منصور عباسی کے عہد سے سمجھنا چاہیے، تو اس وقت سب سے پہلے انھیں سُریانی اور کلدانی تراجم کے ترجمہ سے ابتدا کی گئی،

ترجمہ کا دور شبابِ ہارون و مامون کا دور حکومت خیال کیا جاتا ہے، مامون کو ہر قسم کے علوم و فنون کا شوق تھا، اور علمی خاندانوں کی تربیت وہ نہایت اہتمام سے کرتا تھا، چنانچہ اس نے اپنے دربار میں سی یونانی، سُریانی، کلدانی وغیرہ زبانوں کے بڑے بڑے ماہر فضلا جمع کیے تھے جو دنیا کے تمدنِ ممالک کے ذخیرہ کو عربی میں منتقل کرنے میں لگے رہتے تھے، کچھ سنسکرت دان پنڈت تھے جو ہندوستان کے قدیم ذخیرہ کا عربی میں ترجمہ کرتے تھے، لیکن باہمہ ترجمین کی یہ پوری جماعت غیر قوموں اور غیر مذاہب کے افراد پر مشتمل تھی،

جارج بن جبرئیل، مسطابن لوقا، ماسرہیں، عیسیٰ بن ماسرہیں، حجاج بن مطر، زوریا تھسی، فیثون حرسی، بیل مطران، حیران، مدرس، ایوب رہاوی، یوسف طلیب، ابویوسف یوحنا، بطریق، یحییٰ بن بطریق، قیضا

رہاوی، عبدیشوع بن بہرزی، شیریشوع بن قطرب، ثاوری اسقف، عیسیٰ بن یونس، ثابت بن قرہ، مسان بن ثابت، ابراہیم حرانی، اور دیگر کثیر العدد مترجمین یہودی، عیسائی، اور صابی مذہب رکھتے تھے، اور نسب کے اعتبار سے

عرب سے اون کو کوئی تعلق نہ تھا، اس جماعت میں صرف دو شخص مستثنیٰ ہیں، یعقوب بن اسحاق کندی اور حنین ابن اسحاق کا خاندان، اول الذکر مسلمان اور کندہ کے قبیلہ سے تعلق رکھتا تھا، اور ثانی الذکر نبی عباد کے قبیلہ سے تھا،

دیگر علوم و فنون کے ترجمہ سے بحث نہیں، محض فلسفہ کا ترجمہ کرنے والی جماعت مخصوص تھی، جس میں

حنین بن اسحاق، عدی بن اسحاق، اسحاق بن حنین، یحییٰ بن بطریق، ثابت بن قرہ، مسان بن ثابت، یعقوب

کندی، متی وغیر ہم زیادہ شہرت رکھتے تھے، ان میں اکثر ایسے تھے جو یونانی یا عربی دونوں زبانوں میں شاد و

تا و بہت کم مہارت رکھتے تھے، اور بعض ایسے تھے جو بالکل عربی نہیں جانتے تھے، مثلاً فیثون، اور مدرس،

البتہ جنین بن اسحق اور یعقوب کندی یونانی اور عربی دونوں میں ماہر تھے جنین نے عربی بصرہ میں طویل اور مسبوہ سے حاصل کی تھی اور یونانی ایشیا کوچک میں، یہی سبب تھا کہ اکثر ترجمے نہایت غلط سلطہ ہوتے تھے اور ادن کی تصحیح کی خدمت جنین بن اسحق اور ثابت بن قرہ کے سپرد ہوئی تھی،

غرض ان مختلف ذرائع سے ایک صدی کے اندر اندر دیگر ممالک کے علاوہ یونانی علوم و فنون کا بڑا ذخیرہ عربی میں منتقل ہو گیا، تاہم عام مسلمانوں میں علوم عقلیہ و فلسفہ کے خلاف جو برہمی بائی جاتی تھی اس کا اثر یہ تھا کہ فلسفہ کا رواج عام طور پر صرف یہودیوں عیسائیوں اور صابیوں ہی میں تھا، مسلمان بہت کم فلسفہ حاصل کرتے تھے، اور اگر حاصل کرنا چاہتے تھے تو ان غیر مذہب کے لوگوں کے سامنے زانو شاگردی تہ کرنا پڑتا تھا، اس واقعہ کے نشوونما پیش کرنے کی ضرورت نہیں اکثر حکما کے حالات میں ملتا ہے کہ انھوں نے فلاں صابی یا عیسائی عالم سے فلسفہ کی کتابیں پڑھیں،

یہ کوئی حیرت کی بات نہیں، اول اول جب فلسفہ کا رواج ہوا ہے تو اس وقت غیر قوموں یا غیر مذہب والوں کی شاگردی اختیار کرنا ناگزیر تھا، لیکن اس سلسلہ میں ہم کو ایک اور اہم واقعہ کے جانب توجہ دلانا ہے، اور وہ یہ ہے کہ جس جماعت نے غیر مذہب والوں سے فلسفہ حاصل کر کے اوس میں کمال پیدا کیا، وہ بجائے عربوں کے زیادہ عجمی باشندوں یا نیم عرب مولدین پر مشتمل تھی، بالفاظ دیگر مسلمانوں میں جس جماعت کو عموماً فلاسفہ و حکماء کا لقب دیا جاتا ہے وہ عربوں کی جماعت نہ تھی بلکہ عجمیوں کی تھی، صرف فلسفی کی تخصیص نہیں بلکہ تمدن کے تمام اعلیٰ مظاہر کی زندگی اس دور میں جس جماعت کے دم سے قائم تھی، وہ اسلام کے زیر نگین ممالک کے سارے طول و عرض میں باسٹھائے اندس عجمیوں اور صرف عجمیوں سے مرکب تھی، غور سے دیکھو ائمہ لغت میں سیبویہ، بوعلی فارسی، زرخشری، جرجانی، سسکانی، نبی عباس اور دولت بویہ کے اکثر افتخار پر واز عرب نہ تھے عجمی تھے، یعقوب کندی کے علاوہ فلاسفہ میں ابن مسکویہ،

لے ان مباحث کے لئے دیکھو طبقات الاطباء و اخبار الکملہ تفسی و کتاب الفہرست ابن الندیم،

ابن سینا، فارابی، شیخ الافراق وغیرمجمعی تھے، غرض ہر ایک علم و فن کی تاریخیں اٹھا لو اور ائمہ فن کی فرست پڑنگاہ ڈالو تو پہلی ہی نظر میں معلوم ہو جائیگا کہ عربوں کے تمدن کی ساری شان و شوکت اور طرح طرح کی علمی ترقیاں صرف اہل عجم کے دم سے وابستہ تھیں، اور یہی وجہ ہے کہ علوم و فنون کے مرکز بھی وہی مقامات تھے جو عبی آبادی کے قلب یا اوس سے قریب تر واقع تھے، مثلاً بخارا، سمرقند، بلخ، نیشاپور،

رے، بغداد وغیرہ،

پس ان دو اہم تاریخی واقعات (یعنی یہ عربی مترجم غیر مذہب اور غیر قوموں کے باشندے تھے، اور حکما و فلاسفہ کی جماعت عربوں پر نہیں بلکہ اہل عجم پر مشتمل تھی) سے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ حقیقت میں عربی فلسفہ کو عربی فلسفہ کہنا صحیح نہیں، بلکہ اس کو ترقیوں کا تشریحی فلسفہ کہنا چاہیے، جس میں متعدد قسم کے عناصر مخلوط ہو گئے تھے، عربی فلسفہ کے اخذ و عناصر کی بحث تو آگے آئیگی، یہاں صرف اسی نتیجہ سے بحث ہے اس فلسفہ کے لیے عربی زبان جو اختیار کی گئی تو محض اس سبب سے کہ عربی سرکاری زبان تھی، اور عربی میں ترجمہ کرنے سے پیش قرار مشاہیر اور وظائف کا سہارا تھا، کیونکہ مشرق کی دولت کے مالک اس عہد میں صرف عرب کے امرا و سلاطین تھے، اور یہی وجہ تھی کہ جب دولت کے پلہ نے پلٹا کھایا، یعنی اہل عرب پر اہل عجم غالب آگئے تو عجمیوں نے اپنی تاریخ، اپنے ملک کے علوم و فنون، اور یونانی تمدن کی ہر ایک شاخ کو نہایت آسانی سے عربی سے واپس لیکر اپنی زبان میں منتقل کر لیا اور عبی زبان عربی زبان سے مستغنی ہو گئی، جس دور میں ایران کے شعراء اپنی شاعری اور زبان کی تدوین میں مشغول تھے بعینہ اسی عہد میں ایک عبی جماعت فلسفہ و کلیات کے ترجمہ میں مشغول تھی، دولت سامانیہ جس نے دولت عباسیہ کی طرح علوم و فنون کی مہربانی گیری میں نمایاں شہرت حاصل کی تھی، اس نئی تحریک کا مرکز تھی، چنانچہ ابن سینا کا خود اپنا بیان ہے کہ بخارا میں نوح سامانی کے شاہی کتب خانے میں فلسفہ کا ایک بے نظیر ذخیرہ میرے ہاتھ آیا، جو دنیا کے کسی اور مقام پر اکٹھا نہیں مل سکتا تھا،

بہر حال اہل عجم یا اہل عرب کی کوششوں کی بدولت اسلام کے اس عہد زریں میں عربی اور فارسی
 دونوں زبانوں میں یونان کا قدیم سرمایہ کثرت سے فراہم ہو گیا اور وہ بیش قیمت علمی ذخیرہ جو یورپ کے
 ملکوں میں عیسائیوں کے مذہبی تعصب کی بدولت بند تھقل پڑا کیڑوں کوڑوں کے کام آ رہا تھا، مسلمان قوموں کی
 کوششوں کی بدولت ایک مدت کے بعد منظر عام پر لایا گیا، اس ذخیرہ نے نہ صرف مسلمان قوموں کی دماغی
 حالت پر زبردست اثر کیا اور ان میں عقلیت اور روشن خیالی کی روح پھونک دی، بلکہ علوم و فنون کو زمانہ
 کی دستبرد سے بھی ایک حد تک بچالیا۔ یہ ذخیرہ زیادہ تر علوم عقلیہ اور فلسفہ کی کتابیں مشتمل تھا، جس جماعت نے
 اس ذخیرہ کی قدر کی اور اس کو ہاتھوں ہاتھ لیا وہ فلاسفہ کی جماعت کہلاتی تھی، ان فلاسفہ کا مشغلہ
 صرف یہ ہوتا تھا کہ حکمائے یونان کی کتابوں کے پیچھے سرگردان رہتے تھے، اور نادار کتابین بہت تلاش سے
 فراہم کرتے تھے، ان کا کئی کئی بار مطالعہ کرتے تھے، اون پر حواشی اور تعلیقات لکھتے تھے، اون کی شرح و
 تفسیر کرتے تھے، مفسرین و حکماء کے خیالات میں باہم تطبیق دیتے تھے، غرض جہاں تک فلسفہ کا تعلق ہوا وہوں نے
 کبھی اس بات کی کوشش نہیں کی کہ دنیا کے دیگر جو بیان حق فلسفیوں کے مانند اپنے ذہن و دماغ سے کام
 لیکر حقائق عالم کی جستجو کریں، بلکہ اون کی علمی جدوجہد کا تاثر وار صرف اس بات پر رہا کہ یونانی حکماء
 خاص کر ارسطو کے خیالات اپنی کتابوں میں بلا کم و کاست نقل کر دیں، یہی وجہ تھی کہ عرب فلاسفہ حقیقی جو
 حق نہ تھے، بلکہ اون کا درجہ اس قدر تھا کہ وہ فلاسفہ کی کتابوں کے مطالعہ میں مشغول رہتے ہیں، گویا وہ ایک
 جماعت تھی جس کا مقصد محض دوسروں کے خیالات کی ترجمانی تھا،

اہل عرب فلسفہ دانی کا مطلب محض اس قدر سمجھتے تھے کہ فلاسفہ کے خیالات کی پیروی ان کے نزدیک
 طب دانی اور فلسفہ دانی محض ایک فرقہ یا طبقہ کے خاص وظائف عمل شمار کیے جاتے تھے، چنانچہ اسی بنا پر
 طب دانی کو وہ آل استغلیبوس اور آل بقراط سے منسوب کرتے تھے، گویا استغلیبوس کوئی ایسا خاندان
 تھا، جس میں سینہ بسینہ طب دانی منتقل ہوتی چلی آتی تھی، حالانکہ استغلیبوس یونانیوں میں کسی فرد کا

نام نہ تھا، بلکہ وہ یونانیوں کا ایک دیوتا تھا، اسی طرح وہ فلسفہ کو بھی کوئی موروثی خاندانی فن سمجھتے تھے پختہ
 علامہ ابن تیمیہ نے جا بجا تحریر کیا ہے کہ فلسفہ کے بانی قدیم حران کے صابی بن، ان سے یونانیوں نے یہ
 فن سیکھا، اور اس کے بعد انھوں نے فلاسفہ کے تمام خاندانوں کا شجرہ نسب یا شجرہ ملذ صابیوں سے
 ملا دیا ہے، گویا اس لحاظ سے فلسفہ انسانی دماغ سے قدرتی طور پر زائیدہ خیالات و معلومات کے مجموعہ کا
 نام نہیں ہے، بلکہ وہ دیگر حرفت و صنائع کے مانند ایک موروثی صنعت ہے، جو متعدد خاندانوں سے
 سینہ بسینہ منتقل ہوتی چلی آتی ہے،

اب ان مباحث سے قطع نظر اس علمی ذخیرہ کے عناصر ترکیبی پر ایک نظر ڈالو اور نہایت وقت
 نظر سے یہ پتہ لگاؤ کہ یہ ذخیرہ جس مواد یا تصنیفات پر مشتمل تھا اور ان کی صحت کا کیا رتبہ ہے، یعنی یہ کتابیں
 جن مصنفوں کی جانب منسوب کی جاتی تھیں اور ان کے جانب ان کتابوں کی نسبت بھی صحیح تھی یا نہیں،
 یا واقع میں مسلمان مترجمین کو دھوکا ہوا اور انھوں نے ارسطو کی تصنیفات کے شوق میں غلط سلط اور
 مشتبہ کتابیں ارسطو کی کتابوں کے نام سے ترجمہ کر ڈالیں، اس سے معلوم ہو سکیگا کہ مسلمان فلاسفہ
 جو خیالات ارسطو کی کتابوں سے نقل کرتے ہیں اور انکا انتساب ارسطو کے جانب کہاں تک صحیح ہے حقیقت یہ
 کہ عربوں کو جہاں تک کتابیں دستیاب ہو سکتی تھیں اور انھوں نے فراہم کیں وہ یونان کے خزانہ کتب سے
 قطعاً ناواقف تھے جس طرح اور جس حیثیت سے ان کو کتابیں دستیاب ہوئیں اور انھوں نے سمیٹ لین،
 یہ ذخیرہ زیادہ تر ایشیا کوچک سے براہ راست یا قسطنطنیہ کے عیسائی بادشاہوں کے ذریعہ روم اور
 یونان کے مقفل کتب خانوں سے فراہم کیا گیا تھا، خود مشرق کے بزرگین عیسائی بھی ان کتابوں کے مضامین
 اور ان کے مصنفوں کے واقعی اسماء اور انکی قدر قیمت سے بالکل نا آشنا تھے، فلسفہ کا مذاق مٹ چکا تھا
 اور کتابیں ذاتی کتب خانوں میں مقفل پڑی تھیں، جن کی نگہداشت کی کوئی کوشش نہ ہوتی تھی، ایسی
 صورت میں مسلمان بھی مجبور تھے کہ جس قدر کتابیں ان کو دستیاب ہو سکیں فراہم کر لیں اور ان کی

ماہیت یا اودن کے مصنفوں کے واقعی اسما دریافت کرنے کی کوشش نہ کریں،

ارسطو جس نے گویا فلسفہ کی تدوین کی ہے اور جس کے پیشتر فلسفہ کی تدوین شاڈو نادری کجاتی تھی خود اس کی کتابوں کا مقدار کچھ ایسا بگڑا کہ تقریباً دو صدی تک نااہل خاندانوں کے قبضہ میں رہیں، اس اجال کی تفصیل یہ ہے کہ ارسطو نے مرنے کے بعد اوس کا ذاتی کتبخانہ، جو خود اوس کی تصنیفات اور یونان کے دیگر مصنفوں کی کتابوں پر مشتمل تھا، اس کے عزیز قریب اور شاگرد رشید تیوفراسطس کے قبضہ میں آیا، تیوفراسطس خود فلسفی اور ارسطو کا جانشین تھا، اس نے اس کتبخانہ کی بڑی قدر کی، لیکن تیوفراسطس کی موت کے بعد جوشہ قبل مسیح میں واقع ہوئی یہ کتبخانہ اس کے ایک شاگرد نپلس کے ہاتھ لگ گیا اور تقریباً ۳۳۰ قبل مسیح تک اسی خاندان کے قبضہ میں رہا، اس دوران میں یہ خاندان ایتھنز سے نکل وطن کر کے ایشیا کوچک میں آباد ہو گیا تھا، چنانچہ یہ کتابیں بھی ایشیا کوچک میں منتقل ہو گئیں، اور پریس کے بادشاہوں کے خون سے جو نہایت علم دوست اور کتبخانے جمع کرنے کے شوقین تھے یہ کتابیں ترخانوں میں بغیر نگہداشت کے بڑھی رہیں، یہاں تک کہ جب ۳۳۰ قبل مسیح یونانیوں کے ممالک رومیوں کے قبضہ میں آئے تو اوس وقت اس خاندان کے نااہل افراد نے ان کتابوں کو کوٹھڑیوں سے نکال کر بازاروں میں چینا شروع کیا، اتفاق سے یہ پورا کتبخانہ ایتھنز کے ایک شوقین امیر ایلپلیکن نے خرید لیا اور ایک عرصہ تک اس کے قبضہ میں رہا، لیکن ۱۷۰ قبل مسیح میں رومیوں کے نامور سپہ سالار سیلانے جب ایتھنز فتح کیا تو وہ لوٹ کے سامان کے ساتھ یہ پورا کتبخانہ بھی روم آٹھا تالایا، اور یہاں قرینہ سے وہ ایک چمک ارا مطالعہ میں رکھ دیا گیا، یہی دور ہے جب سے ارسطو کی تصنیفات منظر عام پر آئیں، اینڈریاس جو ایک متبحر شناسی فرقہ کا فلسفہ دان تھا اس نے نہایت جانفشانی سے ارسطو کی کتابوں کی تہذیب و تدوین کی، مضمون کے متعدد اور بے ترتیب مقالات ایک جلد میں ترتیب دیئے، بے ترتیب مسودات کی شیرازہ بندی کی اور ہر چیز فن کی کتابیں الگ الگ کیں،

اس وقت ہمارے پاس ارسطو کی کتابوں کی تین فہرستیں موجود ہیں، ایک دیوجانس لائرتیس کی ترتیب دادہ جس میں کتابوں کی کل تعداد اکیس سو چھیالیس درج کی گئی ہے، دوسری ایک اور شخص اینائٹس کی ترتیب دی ہوئی جو فہرست اول کی قریب قریب تعداد کی کتابوں پر مشتمل ہے، اور تیسری اینڈرائیکس کی فہرست ہے، لیکن یہ عجیب بات ہے کہ اول الذکر دو فہرستوں میں بعض ایسی کتابوں کے اسماء درج ہیں جو خود ارسطو کے ذاتی کتب خانہ سے اخذ کی ہوئی یعنی اینڈرائٹس اور اینیکس کی فہرست میں غیر مندرج ہیں مثلاً ارسطو کے مکالمات و مکاتبات، قصہ کہانیوں کی کتابیں، حیوانات، و نباتات سے متعلق عام فہم مضامین کی کتابیں، کچھ تاریخی افسانے وغیرہ، کچھ مذہب کی عمومی کتابیں، لیکن باقی سب یہ ضرور ہے کہ اینڈرائٹس کی ترتیب دادہ فہرست دیگر فہرستوں سے قطعی زیادہ صحت رکھتی ہے، کیونکہ وہ خود ارسطو کے کتب خانہ سے اخذ کی گئی ہے، اور اس کے پیشتر کی فہرستوں میں جن کتابوں کا ذکر کیا گیا ہے وہ یقیناً ارسطو کی تصنیف نہیں ہیں بلکہ ارسطو کی شہرت سے ناچار نفاذ شدہ اٹھا کر اسی کے ذوق کے بعض لوگوں نے او کو ترتیب دیکر ارسطو کے نام سے مشہور کروا دیا ہے، پس ارسطو کی تصنیفات میں مشتبہ اور غیر مشتبہ تصنیفات کا حلقہ ملط جو ہو گیا ہے ظاہر ہے کہ مسلمان مترجمین اس کی حقیقت کس طرح سمجھ سکتے تھے، ان کو ارسطو کے نام سے جان جہان کتابیں دستیاب ہوئیں اور انہوں نے بلا پس و پیش حاصل کر لیں، پس اس بنا پر محض یہ گمان ہی نہیں بلکہ ایک حد تک واقعہ ہے کہ انہوں نے ارسطو کی بکثرت مشتبہ کتابیں نقل کر لیں اور بازاروں میں ارسطو کے نام ادا کی اشاعت شروع کر دی، چنانچہ اس سلسلہ میں فلسفہ کی دو کتابوں "اثولوجیا"، اور کتاب "اعل" کے متعلق تو تحقیق معلوم ہے کہ یہ حقیقت میں ارسطو کی نہیں ہیں، لیکن مسلمان فلاسفہ ان کو ارسطو کی تصنیف سمجھتے تھے، اور ان سے استشہاد ملے یہ قصہ گروٹ نے تذکرہ ارسطو میں نقل کیا ہے، اور مشہور یونانی مؤرخ اسٹرابو اس کا نقل اول ہے، ارسطو کی مشتبہ کتابوں کی بحث پر دیکھو گروٹ کا تذکرہ ارسطو نیز اخبار اٹھکرا قفطی میں اپیلکین، بطلمیوس اور کتب مترجمہ ضمیمہ بن سنجی وغیرہ کی فہرستوں کا باہمی مقابلہ کرو،

کرتے تھے، فارابی نے افلاطون اور ارسطو کے فلسفہ کی تطبیق پر جمع میں الرامین کے نام سے جو رسالہ لکھا ہے،
اوس میں مابعد الطبیعیہ کے بجائے ”انولوجیا“ سے بکثرت شواہد نقل کئے ہیں،

غرض مختلف ذرائع سے ارسطو اور دیگر فلاسفہ یونان کی جس قدر کتابیں مسلمانوں کو دستیاب ہوئیں،
وہ انھوں نے بلا تفریق اور بے پس و پیش حاصل کر لیں، اور اون کی تہذیب و تمدن کی اور اون کو
زمانہ کے دستبروسے محفوظ کر لیا، ان کو اس سے غرض نہ تھی کہ کون کتاب ارسطو کی واقعی تصنیف ہے اور
کون اس کے جانب غلطی سے منسوب کر دی گئی ہے، مسلمانوں کو تو ارسطو کے خیالات سے عشق تھا، اور وہ
ارسطو کی کتابوں کے ولدا وہ تھے، نہ اس بنا پر کہ تمام فلاسفہ کی کتابیں مطالعہ کر کے انھوں نے ارسطو کا انتخاب
کر لیا تھا، بلکہ محض اس بنا پر کہ بلا کسی خیال کے ان کو ارسطو کی ذات سے شیعنی تھی، یہاں تک کہ اس شیعنی کا

سلہ چنانچہ ایک موقع پر ارسطو کی حسب ذیل عبارت استشہاد میں پیش کی ہے، (صفحہ ۱۰۰، ۱۰۱)

”افی ربما خلوت بنفسی کثیراً و خلعت بدنی فصرۃ کاتی جہر مجرب بلا جسم فالکن داخلان فی
خارجا من سائر الاشیاء سوا ای فکان العلم والعالم والمعلم جمیعاً فادی فی ذاق من الحسن البہاء ما بقیت
متعباً فاعلم عند ذلک فی من العالم اللطین جزء صغیر فان فلما یقذت بذلک ترقیت بذہنی من ذلک
العالم العالم الانی فصرۃ کاتی ہناک متعلق بہا فخذ الذلک لیمعی من اللطین والبہاء ما یکل الاستغنی و الاذان
عن سمع فاذہ شیشی فی ذلک اللطین و بلغت طلقی ولما رقی علی احتمالہ بطلت کاعالم الفکرۃ فاذا صر الی عالم الفکر بحیث
عنی الفکرۃ ذلک اللطین و تکلمتہ فی ذلک الخلیوہ قلیطین من حیث امر بالطلب والبحت عن جہر النفس الشریفۃ بالصغیر عالم العقل
ارسطو کی کتابوں کے مطالعہ کرینو اسے سمجھ سکتے ہیں کہ یہ صوفیانہ انداز کی تحریر ارسطو کے خالق کے کس قدر رضائی ہو، اور قیاس یہ گواہی دیتا ہے
کہ ”انولوجیا“ جس میں یہ عبارت درج ہو فلسفہ افلاطون پر جدیدہ کے کسی مصنف کی تصنیف ہو اور شاید پلانٹینس کی ہو تو تعجب نہیں، کیونکہ اسی قسم کے آثار پر
خلوت فنا کی کیفیتیں طاری ہوا کرتی تھیں، اور یہی لوگ جسم سے اپنے تئیں جدا کر لینے کے مدعی تھے، ورنہ یونان کا ارسطو تو شاید اس
قسم کے صوفیانہ مذاق اور جذب فنا کے احوال سے قطعاً نا آشنا تھا،

یہ عالم تھا کہ مومن نے، جو نہایت علم و دست خلیفہ تھا، ارسطو کو خواب میں دیکھا، اور فلسفہ کی چند باتیں اس کی زبان سے سنکر خواب ہی میں اوس کی کتابوں کا گرویدہ ہو گیا اور دوسرے روز ایک وفد ایسیا کو جاکر اس غرض سے روانہ کیا کہ ارسطو کی کتابیں تلاش کر کے بغداد میں اون کے منتقل کرنے کا انتظام کرے، یہی وجہ تھی کہ مسلمانوں میں ارسطو کے فلسفہ کو قینی کامیابی اور مقبولیت حاصل ہوئی، اتنی کسی دوسرے یونانی یا غیر یونانی فلسفہ کو نہ حاصل ہو سکی، بلکہ ایک عام انداز کی بنا پر اگر یہ کہا جائے تو صحیح ہوگا کہ بحیثیت مجموعی تمام عرب فلاسفہ ارسطو کے زسے مقلد اور پیرو تھے، ہاں البتہ متکلمین اور معتزلہ کا گروہ الگ تھا جو یونانی فلسفہ اور ارسطو کا سخت خلاف تھا اور جس کے بعض بڑے بڑے ارکان نے ارسطو کی تردید بھی کی،

حقیقت یہ ہے کہ عربی فلسفہ اپنے ذاتی اور اجتماعی رنگ میں علم کلام کے پردہ میں نمودار ہوا جس کی بنیاد پر بڑے بڑے سیاسی اور علمی فرقوں کی بنیادیں رکھی گئیں، ورنہ جو فرقہ عام طور پر حکم اسلام کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اس میں ذاتی اجتماع کا نام و نشان شاذ و نادر ہی نظر آتا ہے، اور یوں تو انسان کی جبلت ہی یہ ہے کہ اوس کی ذاتی ذہانت و ذکاوت خود بخود ذاتی اثر ڈالتی ہے اور نقل کو اصل سے من وجہ امتیاز و لادیتی ہے، اگر اس قسم کا ذاتی اجتماع تلاش کیا جائے تو ان فلاسفہ کی کتابوں میں بھی اکثریت نظر آئے گا جو اپنے تئیں ارسطو کا مقلد کہتے تھے، فارابی نے ارسطو اور افلاطون کے باہمی اصولی اختلافات میں تطبیق دیکر دونوں کو متحدہ الراسے

سے مسلمان فلاسفہ کی فہرست میں ارسطو کے علاوہ دیگر یونانی فلاسفہ کے بعض مقلدوں کے بھی اسماء نظر آتے ہیں، چنانچہ محمد بن عبدالقادر باطنی قرطبی بند قلیس کا پیر و تھا اور مشہور متکلم ابو الذہلی علان نے صفات باری کے مسئلہ میں بند قلیس کا قول اختیار کیا ہے، نظام نے رنگ و بود و غیرہ کے بارے میں اپیکوریس کا نظریہ اخذ کیا ہے، متکلمین کی اجزاء و لا تجزی کی تھیوری دیمقراطیس اور اپیکوریس سے اخذ ہے، مصر کے باطنی فلاسفہ اور اصحاب انخوان الصفا، فیثاغورس کے پیرو تھے، اسی طرح اگر ایسی مثالیں تلاش کی جائیں تو اکثریت سے فراہم ہو سکتی، لیکن ان استثنائی مثالوں سے بیان مذکورہ متن پر کوئی اثر نہیں پڑتا، کیونکہ اس کی بناءً ایک مجموعی نتیجہ نہ پڑے،

ثابت کر دیا تو یہ اس کی ذاتی ذہانت و ذکاوت نہ تھی تو اور کیا تھا ورنہ ارسطو اور افلاطون کی کتابوں کے مطالعہ کرنے والے خوب جانتے ہیں کہ کم از کم نظریہ امتثال اور منطقی حدود تحلیل کے مسائل میں دونوں کا متحد المراسے ثابت کر دینا ہنٹ و دھری اور تفسیر القول بالایرضی بہ قائمہ کے مراد ہے،

عربی فلسفہ کی ماہیت پر اس حد تک بحث کر چکنے کے بعد اب ہم اس سوال پر آتے ہیں کہ عربی فلسفہ کا ماخذ کیا تھا اور کن کن عناصر سے اس کی ترکیب و تشکیل ہوئی تھی، جیسا کہ بیانات بالاسے معلوم ہو چکا ہے، کم از کم عرب کا مشائی فلسفہ تو قطعاً ارسطو کا بلا کم و کاست ترجمہ یا نقل تھا، لیکن اصلی سوال یہ ہے کہ جب ہم ابن رشد یا ابن سینا یا فارابی کی کتابوں کا ارسطو کی کتابوں سے مقابلہ کر کے مطالعہ کرتے ہیں تو ہم کو سب فلاسفہ اور ارسطو کے کلام میں زمین و آسمان کا فرق نظر آتا ہے اس سے ہمارے ذہن میں معانی خیال پیدا ہوتا ہے کہ ارسطو کے فلسفہ کے علاوہ دیگر فلسفیوں کا کلام بھی عربی فلسفہ میں مخلوط ہو گیا ہے، اور ارسطو کے فلسفہ کے علاوہ متعدد و مختلف عناصر اور بھی ہیں جن سے عرب کا مشائی فلسفہ اثر پذیر ہوا ہے، یہ ایک نہایت دلچسپ سوال ہے کہ وہ کونسا مرکز ہی نقطہ ہے جہاں سے ارسطو اور عرب کے مشائی فلسفہ میں حد فاصل پیدا ہوئی ہے اور جہاں سے یہ دونوں فلسفے و مختلف مضمون میں تقسیم ہو گئے، اندلس کے تینوں فلسفیوں ابن رشد ابن باجہ اور ابن طفیل کے مابین با بعد الطبیعیاتی مسائل میں کوئی اصولی اختلاف نہیں اور ان تینوں فلسفیوں نے اندلس میں اسی ایک تحریک کی اشاعت کی جس علمبردار مشرق میں گندمی فارابی اور ابن سینا تھے، گندمی جو عرب کا واحد خالص فلسفی شمار کیا جاتا ہے وہ بھی کسی خاص جدا جدا فلسفہ کا بانی نہ تھا، بلکہ اس کی بھی حیثیت محض ارسطو کے شارح سے زیادہ نہ تھی، اس نے اپنی کتابوں میں انہیں خیالات کا اعادہ کیا ہے جو اس سے پیشتر شام

سلسلہ یہ فرق عربی فلاسفہ کی کتابوں اور ارسطو کے کلام میں ہیں طور پر عیان ہے کہ کتاب الشفاء اور ارسطو کی بالجد الطبیعیہ کا مقابلہ مطالعہ کرو، اور پھر کتاب الشفاء اور ابجد الطبیعیہ ابن رشد کا مقابلہ کرو، اسی طرح کتاب الاخلاق نیقو ماخس و حکیم ابن مسکویہ کی کتاب تہذیب الاخلاق کا مقابلہ مطالعہ کرو،

اور اسکندریہ کے مفسرین اپنی کتابوں میں تحریر کر چکے تھے، اس بنا پر ابن رشد سے لیکر شام اور اسکندریہ کے مفسرین تک ہم کو کہیں بھی وہ مرکزی نقطہ نظر نہیں آتا جہاں سے ارسطو اور ابن رشد کے عربی فلسفہ میں اختلاف کے آثار و علامات نمودار ہوتے ہیں،

لیکن اگر ہم اسکندریہ اور عرب کے فلسفہ کے باہمی تعلقات سے قطع نظر کر کے صرف ان تغیرات کا مطالعہ کریں جو ارسطو کی موت کے بعد ہی اس کے فلسفہ کے اندر واقع ہوئے تو یقیناً ہم اپنے مقصد میں جلد کامیاب ہو جائیں گے حقیقت یہ ہے کہ افلاطون اور ارسطو کے فلسفہ میں اون کے مرنے کے بعد اتنے عظیم نشان تغیرات ہوئے ہیں کہ ان دونوں کے مفسرین کے کلام کو خود اون کے کلام سے منطبق کرنا نہایت مشکل ہو گیا۔ مشائی فلسفہ کے مختلف منازل حیات کے جو متعدد طویل المدة ادوار گزرے ہیں اون کو دو حصوں میں تقسیم کرنا چاہیے، ایک ارسطو کے بعد سے مسیحیت کی اشاعت تک، اور دوسرا مسیحیت کی اشاعت کے عہد سے لیکر شہنشاہ جینین کے عہد تک جس نے ۳۹۲ء میں ایک فرمان کے ذریعہ فلسفہ کی تعلیم ممنوع قرار دی اور روم اسکندریہ اور آیتھز کے مدارس بند کر دیئے، اول الذکر دور کی ابتدا یونان میں ہوئی ہے، جس نے ۳۳۷ء قبل مسیح میں انتقال کیا اور اتہا اسکندریہ اور یونان میں پروجالیونوس کا معاہدہ اور عہد حیات مسیح میں موجود تھا، یہ دور خالص مشائی فلسفہ کا تھا، جو فلاسفہ اس دور میں نامور ہوئے اون کے نام یہ ہیں،

ثيوفراسطس، ارساگزینس، ڈیکاریس، اسراٹون، اور اسکندر افروسیس، ثيوفراسطس خود ارسطو کا شاگرد تھا اور اس کے بعد اس کا جانشین ہوا، اس کو صرف نفس کی ماہیت کے بارے میں ارسطو سے اختلاف تھا، یعنی وہ اپنے استاد کے خلاف نفس کو محض اعصاب جسمانی کے تموجات سے تعبیر کرتا تھا، گویا ایک حیثیت سے اس کا میلان مادیت کے جانب تھا، ثيوفراسطس کے بعد کوئی مشہور قابل ذکر فلسفی اس سلسلہ میں نمودار نہیں ہوا۔

ثيوفراسطس کے بعد خود ارسطو کی کتابوں پر جو واردات گذری اس کا حال اوپر گزر چکا ہے ۳۳۷ء قبل مسیح میں دنیا کو دوبارہ اس کی تصنیفات اصلی رنگ میں نصیب ہوئیں، اس طویل مدت کے اندر مشائی فرقہ کے جو

فلاسفہ آئینہ میں درس دیتے تھے وہ صرف ارسطو کی چند غیر مشتبہ کتابوں پر قانع تھے، اور ایک بڑا ذخیرہ اون کے پاس اس کی مشتبہ کتابوں کا تھا جو وقتاً فوقتاً ترتیب دی گئی تھیں، اور جن کے مصنف اور سنہ تصنیف کا حال نامعلوم تھا، اسکندر ازوسی غالباً اینڈرانیکس کے ترتیب دادہ کتب خانہ سے متمتع ہوا، ہوگا، بہر حال اس نے صرف انہیں کتابوں کی تفسیریں لکھیں جن کا ارسطو کی تصنیف ہونا قطعیت کے ساتھ معلوم تھا، وہ ارسطوسے جا بجا اختلاف کرتا ہے، مگر نفس اصولی مسائل میں بالکل اس کا پیرو ہے، یعنی تجربہ و استقرار اور محض علم و ادراک کے ذریعہ حصول اذعان و سعادت خیال کرتا ہے،

لیکن مسیحیت کی اشاعت کے بعد سے فلسفہ کی دنیا میں نئے تغیرات واقع ہوئے، بطلمیوسی خاندان کے فرمانروا مرکز علم آئینہ سے اسکندریہ کو منتقل کر چکے تھے، روم بھی مرکز تھا مگر اس کو زیادہ شہرت نہ تھی، اسکندریہ میں مختلف عقائد کے لوگ آباد کئے گئے تھے، اس بنا پر اسکندریہ مذہب کا سنگم قرار پایا، یعنی سامی اور مشرقی مذاہب و خیالات سے پہلے پہل مغربی فلسفہ کی شناسائی ہوئی، قیصر کالیگولا کے عہد میں فیلو نام ایک یہودی اسکندریہ میں دس دیتا تھا، اس نے پہلے پہل فلسفہ میں مشرقی مذاہب کے عناصر شامل کیے، اس کے فلسفہ کا حاصل یہ تھا کہ عالم خدا کی ہستی کا ایک جز ہے اور مقدس لفظ کن سے اس کی پیدائش ہوئی، یہ لفظ خدا اور عالم کے مابین واسطہ ہے، نیلو کے بعد اپالونیس، پلوٹارک، کیوشس، نیولینس وغیر ہم ہوئے، جو سب کے سب گو افلاطون کے مذہب کے پیرو تھے، مگر مشرقی خیالات کا اثر اون پر غالب تھا، سب کے بعد تیسری صدی عیسوی میں امونیس سیدکس ایک عیسائی خاندان میں پیدا ہوا، اس کے خیالات تا مائتر عیسائیت سے اثر پذیر تھے اس نے کشف و مراقبہ کے عنصر کو فلسفہ میں شامل کیا، یعنی اپنے فلسفہ کی بنیاد اس بات پر رکھی کہ علم و ادراک بیکار چیزیں ہیں حقائق عالم کا ادراک محض کشف و مراقبہ سے ہوتا ہے، اس کے مرنے کے بعد اس کی سند پر پلٹائیس بیٹھا جو فلسفہ میں پیدا ہوا تھا، اس نے فنا و جذب کے مسائل فلسفہ میں شامل کیے، یہ سلسلہ افلاطونی فرقہ کے پیروں کا تھا، اور افلاطونیہ جدیدہ کے نام سے موسوم تھا، مشائی فلسفہ میں اب تک اس قسم کے جراثیم کا

میل نہیں ہوا تھا، فور فور یوس پہلا شخص ہے، جس نے کشف و مراقبہ اور جذب و فنا کے مسائل مشائی فلسفہ میں شامل کیے، یہ مقام ٹائرٹلک شام ۳۳۷ء میں پیدا ہوا، اسکندریہ میں تعلیم پائی تھی، اور پلاٹینس کے ارشد تلامذہ میں سے تھا، اس کے خیالات کو فلسفہ افلاطونیہ جدیدہ اور مشرقی مذاہب سے اثر پذیر تھے، تاہم اس نے ارسطو کی کتابوں کی بھی شرحیں اور تفسیریں لکھیں، ان کتابوں میں وہ اپنے فرقہ کے خیالات کو ارسطو کے خیالات سے مخلوط کر دیتا ہے، اسکندرا فردوسی کے بعد فور فور یوس ارسطو کے شارح کی حیثیت سے مشائی فلسفہ کا بڑا رکن شمار کیا جاتا ہے،

سیحمت کے بعد اس دور میں فلسفہ امقدرا نخطاط پذیر ہو گیا تھا کہ جدید فرقے اور مذاہب قائم کرنے کے بجائے فلاسفہ کی توجہ محض اس بات پر مرکوز رہ گئی تھی کہ قدما میں سے کسی ایک کی پیروی کریں اور قدما کی کتابوں کے مطالعہ اور شرح و تفسیر پر اکتفا کریں، چنانچہ اس عہد میں اسکندریہ میں جو فلاسفہ پیدا ہوئے وہ یا افلاطون کی تقلید کرتے تھے یا ارسطو کی، اور ان میں سے اکثروں نے بلا تفریق مذاہب افلاطون اور ارسطو کی کتابوں کی شرحیں بھی لکھیں، مفسرین کے اس سلسلہ میں میگزیمس، پراکلس، ڈیما سیس، ٹاسپیٹوس، داؤدارمنی، سیمپلس، جین نیلوون، نہایت مشہور ہیں، ان میں سے بعض مثلاً پروکلس، اور میگزیمس پر شرقی خیالات کا بہت غلبہ تھا، سیمپلس اور ڈیما سیس متاخر ترین فلاسفہ میں سے ہیں، یہ تین منشا جینیٹین کے معاصر تھے، ۲۹۵ء میں جب اس کے فرمان کے بموجب فلسفہ کی تعلیم ممنوع قرار پائی تو ان دونوں نے بزینطین حکومت کے حدود سے نکل کر ایران میں پناہ حاصل کی، ایران کا بادشاہ خسرو ان کے ساتھ بڑی قدر و منزلت سے پیش آیا، اور زندگی بھر یہ کوشش کرتا رہا کہ یہ دونوں کسی طرح اپنے وطن پہنچا دیئے جائیں مگر کامیاب نہ ہوا،

یہ دن تیسراتی کی مختصر داستان جو ارسطو کے مرنے کے بعد اس طویل مدت کے دوران میں اس کے فلسفہ کے اندر واقع ہوئے، اس داستان سے بخوبی اس کا پتہ چل سکتا ہے کہ مشائی فلسفہ میں بیرونی اثرات کا میل کب سے اور کب جو انب سے شروع ہوا، سامی مذاہب اور مشرقی خیالات ان اثرات کے اسباب و علل ہیں

سامی مذاہب نے اس دور میں جو عظیم الشان انقلاب فلسفہ کے اندر پیدا کیا اس کی تفصیل اور اسباب کا حال اس وقت تک نہیں معلوم ہو سکتا تا وقتیکہ اس دور کے عیسائی متکلمین اور اسکندریہ کے فلاسفہ کے خیالات پر بالتفصیل بحث نہ کی جائے، تاہم عربی فلسفہ میں اسکندریہ کے اس مخلوط فلسفہ کے علامات نہایت آسانی سے دریافت کیے جاسکتے ہیں، سامی مذاہب اور مشرقی خیالات نے فلسفہ پر دور استون سے اثر ڈالا تھا، ایک تصوف کے راستہ سے، یعنی بنائے سعادت و حصول اذعان بجائے علم و ادراک کے جذب فناء کے کیفیات و احوال قرار پائے، دوسرے فلسفہ کے اس حصہ میں جس کا تعلق خدا کی ذات و صفات اور عالم اور باری تعالیٰ کے بنی تعلقات سے تھا سامی مذاہب کے راستہ سے، یعنی بجائے اس کے کہ پیشتر باری تعالیٰ کی حیثیت محض محرک عالم کی تھی، اب عالم اوسکا ایک جزو قرار پایا، تصوف اور سامی مذاہب کے یہ دونوں اثرات عربی فلسفہ میں نمایاں طور پر نظر آتے ہیں، سعادت ابدی کے مسئلہ میں اتصال حقیقی کے مرتبہ کی تشریح جس وارفتگی کے ساتھ عرب فلاسفہ نے کی ہے، معجزات و کرامات پر جس تفصیل سے وہ بحث کرتے ہیں، جذب و فنا اور حال و وجدان کی کیفیات کا تذکرہ جس طرح مزے لیکر اونھوں نے کیا جو اس کا حال ابن باجہ اور ابن طفیل، ابن سینا، اور ابن رشد کی کتابوں کے مطالعہ کرنے والوں سے پوشیدہ نہیں رہ سکتا، ارسطو نے علم باری کے مسئلہ کے متعلق مابعد الطبیعہ کی گیارہویں کتاب میں جو مختصر بحث کی ہے وہ عربی فلسفہ میں اگر مسئلہ وحدت الوجود کا سنگ بنیاد قرار پاتی ہے، اتصال عقل کے مسئلہ میں ارسطو کی جو تحریریں ہیں اونپر صوفیانہ انداز سے عرب فلاسفہ نہایت ذوق و شوق سے قلم اٹھاتے ہیں اور معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلہ میں گویا تصوف اور فلسفہ کے ڈانڈے لگے، یہ سب وہی اثرات ہیں جو عرب فلسفہ کو اسکندریہ کے مفسرین سے ورثہ میں ملے تھے،

غرض ارسطو سے عرب فلاسفہ تک یونانی فلسفہ نے جتنے درمیانی منازل طے ہیں اون کے اثرات و علامات ابتدائے دور تکون سے عرب فلسفہ کے اندر نمایاں ہیں، فارابی اور کندی جو عرب فلسفہ کے گویا

آدم ہیں، اول کی اور اول کے بعد اولوں کی تحریروں میں کوئی فرعی یا اصولی فرق نہیں پایا جاتا، اور شروع سے آخر تک ترتیب معنایں بھی باقی رہی ہے جو اگلوں نے اختیار کی تھی، ابن سینا ان سب میں اس بات میں ممتاز ہے کہ اس نے نہایت سنجیدگی کے ساتھ ان مسائل پر ضخیم مجلدات میں بحث کی، باہینہ کندی اور فارابی سے اس کو بھی اختلاف کرنے کی کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی، اس کے فلسفہ کا جو کچھ حاصل ہے وہ یہ ہے کہ باری تعالیٰ چونکہ ذات بسیطہ واحد ہے، اسلئے وہ براہ راست عالم کی تخلیق سے قاصر ہے، تعینات و اشخاص جو عالم کی روح رواں ہیں ان سے باری تعالیٰ کو کسی قسم کا براہ راست کوئی تعلق نہیں، نہ اسکو ان کا علم ہے اور نہ اس نے براہ راست انکو پیدا کیا، حیوان ناطق کا کمال اور سعادت صرف اس بات میں مضمر ہے کہ وہ ساری کائنات کے آئینہ کی حیثیت اپنے اندر پیدا کرے، یعنی ساری کائنات اپنے اصلی رنگ میں اس کو مشہود ہو کر نظر آنے لگے، اخلاقی ترقی اور اندرونی تزکیہ سے انسان کو یہ رتبہ حاصل ہو جاتا ہے، کہ عقل کل کا فیضان اس پر ہونے لگے، اور یہیں سے اس کی ابتدا ہوتی ہے، جتنا اس میں کمال پیدا ہوگا اسیقدر سعادت کی تکمیل ہوتی جائیگی، تزکیہ نفس کے بغیر کوئی انسان سعادت حاصل نہیں کر سکتا، باشتناہ اولوں افراد کے جو تزکیہ نفس کے مراتب طے کر کے اس عالم فانی میں وارد ہوتے ہیں، ان چیدہ افراد کو تزکیہ کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی، یہی افراد ہیں جو انبیاء اکملاتے ہیں،

اندلس کے فلسفی ابن باجہ اور ابن طفیل بھی اسی قسم کے خیالات سے اثر پذیر تھے، ان سے قبل اندلس میں ایک یہودی فلسفی ابن جبرول ہوا ہے، اس نے اپنی کتاب "نبوع الحیاہ" میں مشائی فلسفہ کے ڈانڈے وحدت الوجود سے ملائیے، ابن رشد اتصال عقل کے مسئلہ میں بار بار اس فلسفی کے خیالات نقل کرتا ہے، ابن باجہ کا فلسفہ بھی متضاد خیالات کا آئینہ ہے، فکر و نظر کے مقابلہ میں کشف و ذوق کو وہ محض خیال آفرینی کا ملہ ابن باجہ بمقام سارا گوسا قبیلہ بنی نجیب میں پیدا ہوا، ابو کربکینت، محمد بن یحییٰ بن باجہ تام، اور ابن الصائغ عون ہے،

سنہ ولادت نامعلوم ہے، اتنا پتہ چلتا ہے کہ سنہ ۳۳۳ھ میں عنفوان شباب میں انتقال کیا، اور پیدائش (بقیۃ فی صفحہ ۲۸۰)

ذریعہ خیال کرتا تھا، اسکی رائے تھی کہ کشف و ذوق محض خیالی یا تین ہیں جنمیت علیٰ کچھ حاصل ہوتا ہے مگر نقطہ سے عمل ہوتا ہے، آدمی فکر و نظر سے وہ کچھ دیکھتا ہے، جو واقع میں ہے، اور کشف و ذوق سے وہ چیز دکھائی دیتی ہے، جو اس کے خیال میں ہے، اسلئے کشف و ذوق کا علم محض خیال کی ترقی پر منحصر ہے، اتصال عقل کے مسئلہ میں اوس کا خیال ہے کہ انسان کی حقیقی سعادت صرف اس بات پر منحصر ہے کہ عقل کل سے اس کا اتصال ہو جائے، یہ اتصال اسی زندگی میں حاصل ہو سکتا ہے، لیکن اس کے حاصل کرنے کا ذریعہ کیا ہے؟ بس یہی سوال ہے جہاں سے ابن باجہ شائی فلسفہ چھوڑ کر تصوف کے حدود کے اندر داخل ہو جاتا ہے، یعنی وہ اس کا یہ جواب دیتا ہے کہ یہ اتصال محض خلوت اور مراقبہ سے حاصل ہوتا ہے، خالی فکر و نظریہ سعادت حاصل کرنے کے لیے بال بیکار رہیں، حیوۃ المعتزل اور تدبیر المتوحد جن کے ناموں سے ان کی غرض تصنیف ظاہر ہے، اسی خیال کے ثابت کرنے کے لیے لکھی گئی ہیں،

ابن الطیف بھی فلسفہ میں گو ابن باجہ کے اس اصول کا پابند تھا کہ انسان کا عقلی کمال محض

(یعنی ششہ گذشتہ) پانچویں صدی کے آخر کی ہے، طب ریاضیات، علم ہدیت، فلسفہ، موسیقی، اور نقل میں کماثر روزگار تھا، حافظ قرآن اور ادیب و شاعر بھی تھا جمہلت حکومتوں میں وزارت کے عہدہ پر فائز رہا،

۱۱۷۰ سالہ رسالہ رحیمی بن یقطان لابن الطیف صفحہ ۱۷۰ ابن الطیف داؤد بکر محمد بن عبد الملک بن فیصل انیسوی، مضامین غرناطہ کے ایک مقام وادی آتش میں پیدا ہوا، تاریخ و سن و ولادت نامعلوم ہے، مؤرخین بارہویں صدی عیسوی کی ابتداء میں ولادت لکھتے ہیں، اس نے اپنے وطن میں فلسفہ اور طب کی عمدہ تعلیم پائی، وہ اپنے وقت کا مشہور طبیب، ریاضی دان اور فلسفی تھا، کہا جاتا ہے کہ وہ ابن باجہ کا شاگرد تھا، لیکن خود اس کا بیان یہ ہے کہ مجھ سے ابن باجہ کی ذاتی ملاقات نہ تھی، ان اوس کی کتابوں کا مطالعہ کیا تھا، امیر غرناطہ کا وہ کاتب ہو گیا تھا، بعد ازیں سلسلہ موحدین کے پہلے دو تاجداروں کے دربار میں اس کو رسوخ حاصل ہوا، اور ابو یعقوب یوسف کے عہد حکومت میں ۱۱۶۳ء میں وہ وزارت اور طبابت کے عہدہ تک پہنچا، ۱۱۸۵ء میں مراکش میں وفات پائی،

قوت نظری کے نشوونما پر موقوف ہے، اور اس کا نظریہ اس کو بھی اسی فرقہ میں شمار کرنا چاہیے جس میں ابن
 باجہ کا شمار ہے، لیکن بائینہ معلوم یہ ہوتا ہے کہ غزالی کی طرح عقلی فیصلوں میں اس کو بھی کچھ نقص نظر آنے لگا
 کیونکہ جا بجا وہ اس بات پر زور دیتا ہے کہ عقلی فیصلے بھی گو صحیح ہوتے ہیں اور مشاہدہ ذوقی کے فیصلوں سے
 مختلف نہیں ہوتے تاہم مشاہدہ ذوقی سے انسان وہ کچھ دیکھ سکتا ہے جو عقلی گو رکھ دے عندون میں نہیں نظر
 آسکتا، لیکن مشکل یہ ہے کہ

”مشاہدہ ذوقی سے جو کچھ دکھائی دیتا اور اس کو الفاظ کے قالب میں نہیں ڈھال سکتے، کیونکہ
 یہ پر شوکت بلند معانی الفاظ کے جامد میں آکر اس دنیا کے چلتے پھرتے اطلاق و اشباح سے مشابہ
 ہو جاتے ہیں، حالانکہ نفس حقیقت کے اعتبار سے ادن کو ادن سے کوئی تعلق نہیں ہوتا، یہی وجہ ہے
 کہ اکثر لوگ ادائے مطالب میں قاصر رہے اور اکثروں نے اس راہ میں ٹھوکرین کھائیں،

وہ مشاہدہ ذوقی کو انسان کا آخری کمال سمجھتا ہے، لیکن باوجود اس کے عقل نظری کے احکام

کو بھی غلط نہیں سمجھتا، بلکہ عقلی نشوونما کو انسان کی تدریجی ترقی کی ایک ضروری کڑی خیال کرتا ہے، اس بنا پر
 اس کا فلسفہ خالص مشائی فلسفہ نہیں، بلکہ اثرائت اور شائیت سے مل جل کر ایک نئی شکل ہے، یعنی اس کے
 فلسفہ کی بنا و نہ مشائیہ کی طرح محض عقل نظری پر ہے اور نہ اثرائتین اور صوفیہ کی طرح محض مشاہدہ ذوقی پر

سے رسالہ راجی بن یفغان صفحہ ۶، ۷ صوفیہ کے مذہب کی حقیقت اور وجہ تسمیہ کے متعلق اس موقع پر بیرونی کی تحقیق کا
 تذکرہ خالی از دوسرے نہیں، وہ یونان کے ایک فرقہ صوفیہ کے اس مذہب کا تذکرہ کرنے کے بعد کہ اصلی وجود صورت بائینی
 کا ہے اور موجودات کا وجود محض ظل و شبح ہے، کہتا ہے: *هذی امری السوفیة و هم الحکماء فان سوت بالیقین*
الحکمة لاذہب فی الاسلام قریب من الیہ سہمی باسہم و لہ لیرمان للقلب بعضہم بفسہم
التوکل الی الصفة و انہم اصحابنا فی عصر البنی صلی اللہ علیہ و سلم و کتابہ لہد صوفیہ

اس بنا پر اس کا لاسین سے ہونا چاہیے، مگر ہم نے عام طریق کتابت و انشاء کا لحاظ کر کے لاشعور کی پردہ کی ہر ذبیحہ شامہ غلامی کی

بلکہ یہ ایک نیا فلسفہ ہے جس میں ابتدا تو عقل نظری سے ہوتی ہے، مگر آخری کمال کشف و مشاہدہ سے حاصل ہوتا ہے
یہی وجہ ہے کہ اتصال عقل کے مسئلہ میں وہ ابن باجہ کا ہمنا ہو کر یہ خیال ظاہر کرتا ہے کہ عقل کل سے انسان کا
اتصال محض مراقبہ اور خلوت سے حاصل ہو سکتا ہے،

ابن رشد جو ابن طفیل کا تربیت یافتہ تھا، اندلس کے دونوں نامور فلسفیوں سے اصولاً مختلف اثرات
وہ کشف و ذوق کو حقارت کی نگاہ سے دیکھتا ہے، اور قصوں کو ہمیشہ خیال کرتا ہے، خلوت و مراقبہ کا محافظ ہے
اور محض علم و ادراک کو وسیلہ سعادت و نجات سمجھتا ہے، وہ صحیح معنوں میں ارسطو کا وفادار مقلد ہے، اس کو نہ
ہٹا سٹیوس کی تحریروں پر گشتہ کرتی ہیں، نہ پراکلس، اور جیمیلیس کی معجزانہ خلوت پسندی سے اس کو لگاؤ ہے،
اور نہ فرز فریوس، اموئیس، اور سٹیلیس کی گراہیوں سے وہ دھوکہ میں آتا ہے، وہ خوب جانتا ہے کہ
اسکندریہ کے ان مفسروں نے ارسطو کی غلط تفسیر کی ہے، وہ ارسطو کی محض وہ کتابیں اُٹھاتا ہے جن پر
استناد و قطعیت کی مرگلی ہے، اور ان کتابوں کو مطلق ہاتھ نہیں لگاتا جو مشائیت کے نام سے انتراتی
طرز کے فلاسفہ کے قلم سے نکلی ہیں، نہ اوس کے فلسفہ میں خلوت و جلوت ہے اور نہ مجرد اور جذب و فنا کا
لگاؤ ہے، مفسرین میں سے اگر کسی سے وہ استشہاد بھی کرتا ہے تو صرف تیموفراسطس اور اسکندر افروسی
سے جن کے متعلق اوس کو یقین ہے کہ مشائے فلسفہ کی بے میل اور خالص عقلیت کی ترجمانی کرتے ہیں، یہی
وجہ ہے کہ وہ فلسفہ کی تیز شعل اپنے ہاتھ میں لیکر ضعیف الاعتقادی، تصوف، اور علم کلام کے مقابلہ
میں یکساں وار کرتا ہے، وہ حکمین کو اس بات پر چھڑک دیتا ہے کہ نظریہ ارتقاء کے مقابلہ میں وہ نظریہ تخلیق کی
حمایت کرتے ہیں، امام غزالی سے وہ اس بنا پر مقابلہ کرتا ہے کہ اسباب و مسببات کا قطعی انکار کر کے وہ
فلسفہ و حکمت کی بنیاد منہدم کرنا چاہتے ہیں، ابن سینا اور فارابی کی وہ اس بنا پر تردید کرتا ہے کہ یہ لوگ
(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) جذب و فنا، مسائل وجود و ہدایت کا ثبات، و طریقی سلوک کی جس طرز پر ہمارے صوفیہ ادیبوں کے ذہن پر
یا صوفیہ نے تشریح کی ہے، ان دونوں کی باہمی مماثلت کی بنا، بیرونی کا فیصلہ قرین قیاس معلوم ہوتا ہے،

مذہب، تصوف اور فلسفہ کے درمیانی حدود کو نظر انداز کرتے اور میٹون کو باہم دگر مخلوط کر دیتے ہیں وہ اس کے سخت خلاف ہے کہ مذہب میں فلسفہ کی یا فلسفہ میں تصوف و مذہب کی آمیزش کی جائے، وہ مذہب اور فلسفہ دونوں کو حق سمجھتا ہے، مگر اس کو یہ گوارا نہیں کہ دونوں اپنے اپنے حدود سے قدم نکال کر ایک دوسرے پر بے سمجھے پوجھے حملہ آور ہوں، وہ مذہب میں تاویل کی ضرورت تسلیم کرتا ہے، کیونکہ نہ بدون اس کے چارہ ہو اور نہ مذہب و فلسفہ میں بغیر اس کے اتحاد قائم رہ سکتا ہے، مگر بائینہم مبادی مذہب کے انکار یا تاویل کو ایک لمحہ کے لئے بھی وہ جائز نہیں رکھتا، عالم کی قدامت کا قائل ہے، اور اسی کو وہ عین مذہب سمجھتا ہے جس پر اجساد سے اوس کو انکار نہیں، لیکن بائینہم وہ اعادہ معدوم کے مسئلہ میں ارسطو کا ہنوا ہے، معتزلہ کی طرح رویت باری کا انکار نہیں کرتا، تاہم اس مسئلہ میں اشاعرہ کی بے منہ تحقیقات پر اوس کو ہنسی آتی ہے، غرض اگر ایک جانب وہ وفاداری کے ساتھ ارسطو کی تقلید کرتا ہے تو دوسری جانب تصوف اور علم کلام سے بیگانہ واردین و ایمان میں بھی فتور نہیں آنے دیتا،

ارسطو کی ذات کی نسبت جس عقیدت و شہنگی کا اس نے اظہار کیا ہے وہ جا بجا اس کی ان خطیبانہ انداز کی تحریروں سے معلوم ہوتا ہے جو اس نے اپنی تصنیفات کے دیباچوں میں شامل کی ہیں، چنانچہ ٹھیک کتاب الطبیعیات کے دیباچہ میں کہتا ہے: "اس کتاب کا مصنف ارسطو بن نیکوماخس ہے جو یونانیوں میں سب سے زیادہ عقلمند فلسفی گذرا ہے، اس نے منطق، طبیعیات اور فلسفہ پر پہلے پہل قلم اٹھایا، اور اس طرح اٹھایا کہ دوسروں کے لئے کوئی گنجائش نہ رکھی، گویا علم کا وہی موجد اور وہی اوس کا فاتح موجد اسلئے کہ بیشتر جن لوگوں نے ان مسائل پر قلم اٹھایا انھوں نے ایسے خیالات ظاہر کیے جو ناقابل التفات اور بیعینے ہیں، اور اس کو فاتح میں اس بنا پر کہتا ہوں کہ ان چند صدیوں کے اندر بیٹے اوس کے زمانے سے لیکر میرے زمانہ تک نہ کوئی شخص اوس کے خیالات کی تردید کر سکا اور نہ کسی نے ایک جہہ اوس کی تحقیقات پر اضافہ کیا، ان اوصاف حسنہ کی ایک شخص میں جامعیت نہایت

حیرت انگیز ہے، ایسی ذات جو کمال و اجتہاد کے تمام مراتب کی جامع ہو ایک مافوق الفطرت ذات تسلیم کی جانی چاہیے، ایک اور موقع پر کہتا ہے ہر قسم کی حمد و ثنا اس ذات کے لیے جس نے ارسطو کو کمال و اجتہاد کی اعلیٰ نعمتیں عطا کیں اور جس نے ارسطو کو معمولی انسانوں میں وقعت و برتری بخشی ذالک فضل اللہ یؤتیه من یشاء، ایک اور موقع پر کہتا ہے ارسطو کا فلسفہ اس حیثیت سے نہایت کمال ہے کہ انسان کے اعلیٰ پرواز و تخیل کے حدود کا اس نے احاطہ کر لیا ہے، گو باخدا نے اس کو پیدا ہی اسی غرض سے کیا کہ وہ انسان کو فکر و نظر کے طریقوں کی تعلیم دے، ایک اور موقع پر کہتا ہے ارسطو فلسفہ کا واحد معیار ہے، کیونکہ اس کے الفاظ اور تعبیر اور اسلوب بیان میں اول بدل کرنا ممکن ہے، مگر یہ ناممکن ہے کہ اس سے اختلاف کر کے کوئی شخص کسی نتیجہ پر پہنچ سکے، ایک موقع پر کہتا ہے ارسطو کی ذات انسانی کمال کا ایک سانچہ ہے جس کے مطابق قدرت انسان کے دوسرے ڈھانچے تیار کرتی ہے، ابن رشد گو کہ میں کہیں ارسطو سے اختلاف بھی کرتا ہے، تاہم ارسطو کی کتابوں کی شرحوں میں وہ ارسطو کے خیالات بے کم و کاست نقل کر دیتا ہے اور اون پر کوئی اضافہ نہیں کرتا، ارسطو کی کتابوں کی کتاب الطبیعیات کی شرح کے خاتمہ میں وہ کہتا ہے کہ اس نے اس کتاب میں ارسطو کے خیالات کی محض ترجمانی کی ہے، اس کا مقصد محض یہ ہے کہ وہ فلاسفہ کے خیالات نقل کر دیا کرے باقی ہر ایک مسئلہ کی تنقید اس کے دائرہ سے خارج ہے،

غرض ابن رشد کی تصنیفات کے عام انداز اور ارسطو کی ذات کے ساتھ اس نے جس عقیدت کا اظہار کیا ہے، اس کی بنا پر بجا طور پر نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ وہ دیگر عرب فلاسفہ کے خلاف ارسطو کا نہایت سچا و فادار مقلد تھا، یعنی گو دوسرے فلاسفہ بھی یہ دعویٰ کرتے تھے کہ وہ اپنی کتابوں میں محض ارسطو کی ترجمانی کرتے ہیں، مگر اون کی کتاب میں خود اون کے اس دعویٰ کی تکذیب کرتی ہیں، بخلاف ابن رشد کے کہ وہ اگر یہ دعویٰ کرتا بھی ہے تو ہر ایک موقع پر سچائی کے ساتھ حد درجہ اس کا خیال رکھتا ہے اور شائع ہونے والے ابن رشد کی کتابوں کے حوالے دینان سے اخذ کئے گئے ہیں،

و مفسر کے حدود سے آگے قدم نہیں بڑھاتا، ابن سینا اور فارابی وغیرہ کو دیکھو کہ وہ بھی برابر یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ انھوں نے ارسطو کی صرف ترجمانی کر دی ہے، لیکن غور سے دیکھو تو پتہ چلیگا کہ ارسطو کے فلسفہ میں انھوں نے علم کلام اور تصوف کو ہر موقع پر مخلوط کر دیا ہے، چنانچہ ابن رشد اور ابن سینا کا جہاں کہیں ہم مقابلہ کریں گے وہاں خود ابن رشد کی زبانی یہ بتلائیے، کہ ابن سینا نے کتاب الشفاء میں جس کے متعلق خود اس کا بیان یہ ہے کہ اس میں محض ارسطو کے خیالات کی ترجمانی کی گئی ہے، اس نے کون کون سے علم کلام اور تصوف کے مسائل ارسطو کے خیالات کے ساتھ مخلوط کر دیئے ہیں،

اب آخر میں گذشتہ طویل مباحث کا خلاصہ ایک بار پھر پیش نظر کرو،

(۱) شامی اور سربانی زبانوں سے یونانی کتابوں کے جو ترجمے کیے گئے ان سے عربی فلسفہ کی کئی مٹی،

یہ ترجمے اصلی کتابوں کے ترجمے نہ تھے بلکہ ترجموں کے ترجمے تھے،

(۲) ان تراجم کو لیکر جن لوگوں نے عربی فلسفہ کی عمارت تعمیر کی وہ عرب کے لوگ نہ تھے بلکہ اہل عجم یا عجمی

ترزاؤ مولدین کی جماعت تھی، اس بنا پر عربی فلسفہ کو حقیقت میں عربی فلسفہ ہی کہنا صحیح نہیں،

(۳) مسلمانوں میں فلسفہ کی اشاعت و تکوین قطعاً راستہ سے ہوئی، یعنی عربی فلسفہ کی بنیاد محض یونانی

کتابوں اور خیالات پر رکھی گئی، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ فلسفہ محض چند اجنبی مجموعہ خیالات کا نام ہو کر رہ گیا اور جدید

تحقیقات کا باب سدود ہو گیا،

(۴) مسلمانوں کو ارسطو کی اصلی کتابیں بہت کم دستیاب ہوئیں اور عام طور پر ان میں انھیں کتابوں کی

اشاعت ہوئی جو غلطی سے ارسطو کے جانب منسوب کر دی گئی تھیں، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بہت سے غلط خیالات

ارسطو کے نام سے مسلمانوں میں اشاعت پذیر ہو گئے،

(۵) عربی فلسفہ محض ارسطو ہی کے فلسفہ پر مبنی نہیں بلکہ اس کے اندر کچھ اور اجنبی عناصر بھی زبردستی شامل

کر دیئے گئے تھے، لیکن ان اجنبی عناصر کا شمول عربوں سے بہت پہلے عمل میں آچکا تھا، یعنی اسکندر یہ میں جہاں

پہلے پہل فلسفہ کی مذہب سے شناسائی ہوئی تھی،

(۷) عربی فلسفہ دور اول سے آخر ترین دور تک یسکان منزل طے کرتا رہا اور اس میں جبہ برابر اضافہ ہوا یہاں تک کہ جن عناصر سے شروع میں اس کی تکوین ہوئی تھی وہ آخر تک علیٰ حالہ باقی رہے،

(۸) ابن سینا ابن باجہ اور ابن طفیل گو مشائرت کی تقلید کے مدعی ہیں، مگر واقعہ یہ ہے کہ ان سے کوئی بھی جاوہ استعانت پر قائم نہ ہوا اور مشائرت کے نام سے ہر ایک نے اشراقیت کی تبلیغ کی، البتہ ابن رشد اس گروہ سے مستثنیٰ تھا، وہ ارسطو کی تقلید کے ادعا کے باوجود اس کا نہایت سچا و فادار مقلد تھا، اس بنا پر اگر ارسطو کا فلسفہ سمجھنا ہے تو عرب فلاسفہ میں سے صرف ابن رشد کا مطالعہ کرنا چاہیے،

(۲)

ابن رشد کے فلسفہ کی غلطیاں

اوپر گزر چکا ہے کہ مسلمان فلاسفہ کو ارسطو کی اصلی کتابیں بہت کم دستیاب ہو سکیں، زیادہ تر ان کتابوں کی اشاعت ہوئی جو غلطی سے ارسطو کے جانب منسوب کر دی گئی تھیں، نیز جو اصلی کتابیں دستیاب بھی ہوئیں ان کے مطالب کی تشریح و تفسیر میں انھوں نے اسکندریہ کے مفسرین پر اعتماد کیا جن کی تفسیر میں مشائرت کی روح کے خلاف اشراقیت کے رنگ میں گہمی گہمی تھیں، ان دو باتوں پر اس بات کا اضافہ کرو کہ گندمی کے بعد

سلاہ نتائج ذاتی معلومات و خیالات کی بنیاد پر اخذ کیے گئے ہیں، اسلئے ان کی ذمہ داری کسی اور مضعف پر عائد نہیں ہوتی، صرف کوفہ بنو ان کا ذمہ دار ہے، ان نتائج کی اہمیت اور واقعیت کا اندازہ کرنے کے لئے خود فلاسفہ عرب کی کتابوں کا مطالعہ کرنا چاہیے، کتاب ہذا کے موضوع سے کا تعلق اس وقت بخوبی عیان ہو گا جب کتاب کے اس حصہ کا ابن رشد کے آراء، نظریات و جن کا تذکرہ پہلے ابواب میں بالتفصیل گذر چکا ہے، کے ساتھ ملا کر مطالعہ کیا جائے،

بعض فلاسفہ گذرے ہیں، مترجمین کی جماعت کو چھوڑ کر ان میں سے بہت کم ایسے تھے جو یونانی زبان سے واقفیت رکھتے ہوں، اور کم از کم ابن سینا کے متعلق تو یہ دعویٰ قطعاً ناقابل تردید ہے، حالانکہ ارسطو کے واحد مفسر ہونے کی حیثیت اوس کو مشرق میں ہمیشہ سے حاصل رہی ہے،

یہی اسباب ہیں جن کی بنا پر مسلمانوں کو ارسطو کا فلسفہ سمجھنے میں غلط فہمیاں ہوئیں، فارابی نے ابھی میں الرأین کے نام سے ایک رسالہ لکھا ہے جس میں ارسطو اور افلاطون کے مابین مطابقت ثابت کی ہے، کتاب کے نفس موضوع کی صحت سے یہاں ہمیں بحث نہیں، اگرچہ حقیقت میں نفس موضوع ہی بجائے خود غلط فہمی کی بنیاد ایک مثال ہے، بہر حال جن شواہد و دلائل کی بنا پر موضوع کتاب کے ثابت کرنے میں کامیابی حاصل کی گئی ہے، اوس کی دو ایک مثالیں ہم پیش کرتے ہیں،

۱) قدامت عالم کے مسئلہ میں دونوں فلسفیوں کے خیالات کے درمیان مطابقت اس طرح ثابت کی گئی ہے کہ ارسطو نے اٹولوجیا میں اور افلاطون نے تیمائوس میں قدامت کے بجائے عالم کے حدوث کی تصریح کی ہے، حقیقت یہ ہے کہ یہ بہت بڑی غلط فہمی ہے، افلاطون کا فلسفہ ایک قسم کی تثلیث پر مبنی ہے جس میں مثل افلاطونیہ کا وجود نفس ازلی کے معاصر تسلیم کیا گیا ہے، اس کے علاوہ افلاطون انحالال نفس کا انکار کرتا ہے اور ایک حد تک تسامح کا قائل ہے اور اس طرح اس نے نفس انسانی کی ازلیت و ابدیت و دونوں ثابت کر دی ہیں، اسی طرح یہ ہم اوپر بتا چکے ہیں کہ اٹولوجیا حقیقت میں ارسطو کی تصنیف نہیں ہے، ان مباحث پر اوس نے صرف بالبعثۃ میں بحث کی ہے اور اوس میں بھی خالص الہیاناہ طرز کے مباحث، یعنی وہ بحثیں جن کا تعلق ذات خداوندی اور عالم باہمی تعلقات سے ہے، اوس پر صرف تین فصلوں میں بحث کی ہے، ایک میں خدا کے صفات سے، دوسری میں نفوس ملکیت اور ان کے مدارج و تعداد سے، اور تیسری میں علم باری کے مسئلہ سے، ان تین فصلوں کے علاوہ کتاب میں کہیں اس قسم کی کوئی بحث نہیں ہے، اور واقعہ یہ ہے کہ مابعد الطبیعیہ کی تصنیف کی غرض ہی یہ نہیں ہے کہ الہیاناہ طرز کے مباحث پر بحث کی جائے، باقی قدم و حدوث وغیرہ مسائل کا حل تو یہ اس کی طبیعات کی طرز کی کتابوں سے

ہوتا ہے، مثلاً کتاب الکون والفساد اور کتاب انفس وغیرہ اور ان کتابوں میں وہ بصراحت کے ساتھ قدامت کا طرفدار ہے،

(۲) فارابی نے افلاطون کے نظریہ امثال سے انکار کر کے افلاطون کے کلام میں صریحی تخریفات کی ہے، اور اس مسئلہ میں ارسطو اور افلاطون کا اتحاد ثابت کیا ہے، حالانکہ یہ دونوں کے فلسفے سے ناواقفیت کا صریحی اظہار یا محض ہت و صہری ہے،

غرض اس طرح کے اور مباحث اس کتاب میں درج ہیں جن کی غلطی مزید تشریح و توضیح کی محتاج نہیں اس قسم کی غلط فہمیاں فلاسفہ اسلام میں عام ہیں اور ان غلط فہمیوں کا سبب یہی ہے کہ یہ لوگ عموماً یونانی زبان سے ناواقف ہوتے تھے، ارسطو کی اکثر غیر مستند کتابوں کے تراجم پیش نظر رکھتے تھے، اور دیگر مفسرین کے کلام پر اعتماد کر لیتے تھے،

ابن رشد بھی اس بارے میں اپنی ہم قوم جماعت سے مستثنیٰ نہیں، اگرچہ اس نے نہایت تلاش سے ارسطو کی بعض مستند کتابیں فراہم کیں اور ان کی تشریح و تفسیر میں محض انہیں مفسرین کے کلام پر اعتماد کیا جن کا تعلق خالص مشائی فرقہ سے تھا، تاہم وہ بھی مجبور تھا کہ یونانی زبان سے ناواقف محض تھا،

اس کی بعض غلطیاں تو وہ ہیں جو خود اسی کے ساتھ مخصوص ہیں، اگرچہ اس نوعیت کی غلطیاں دونوں سے بھی سرزد ہوئی ہیں اور بعض وہ ہیں جو تمام فلاسفہ عرب میں مشترک ہیں،

نوع اول کی غلطیاں نمونہ کے طور پر ذیل میں درج کی جاتی ہیں،
مثلاً کتاب الشعر کی تفسیر میں وہ یونانی شاعری کے اقسام کیڈی، ٹریچیدی، ڈراما اور ایپک کی حقیقت سمجھنے میں غلطی کرتا ہے، چنانچہ وہ ٹریچیدی کا منہوم یہ سمجھتا ہے کہ وہ مدیہ شاعری کا نام ہے، اور کیڈی کی ماہیت اس کے ذہن میں یہ آئی ہے کہ وہ جو گوئی کی قسم ہے، اس بنا پر وہ ان دونوں قسم کی شاعری کی مثالیں عربی تصانیف و کلام سے تلاش کرنے کی بیسود کوشش میں دماغ پاشی کرتا ہے، اور تو اور اس کو یہ ٹکڑی ہوتی ہے

کہ قرآن مجید سے اس قسم کی مثالیں دستیاب ہو جائیں، ظاہر ہے کہ اوس کی نظر یونانی شاعروں کے کلام پر توجہ تھی نہیں، دوسرے اہل عرب تو اس بات کے عادی تھے کہ اپنی زبان و ادب کو سب سے بالا سمجھیں اور دوسری زبانوں کی شاعری و ادویات کو اپنی شاعری و ادب کی عینک سے دیکھیں، اس بنا پر عرب فلاسفہ کے لیے یہ نہ کہ تھا کہ وہ یونانی شاعری پر عبور حاصل کر لیں،

اسی طرح ابن رشد اپنے ہم قوم فلاسفہ کے مانند چونکہ یونانی فلسفہ کی تاریخ سے نا آشنا تھا، اس بنا پر اکثر اوس کو اس امر میں اشتباہ ہو جاتا ہے، اور کہیں وہ مختلف فرقوں کی غلط تعبیر کرتا ہے، چنانچہ فیثاغورس اور پروٹاگورس میں وہ اکثر غلط مطلق کرتا ہے، کریٹائل اور دیمقراطیس کو ایک سمجھتا ہے، ہرقلیہ اوس کے نزدیک کوئی یونانی فلسفہ کا فرقہ ہے، اس فرقہ کا پہلا فلسفی سقراط ہوا ہے، اناگورس اٹالین فرقہ کا بانی ہے، دس علی ہذا، فیطلیان اسی وجہ سے ہوئی ہیں کہ وہ یونانی زبان و ادب و تاریخ سے نا آشنا تھے محض ہمت، ورنہ ایک یونانی زبان جاننے والے کے لیے ان کی تصحیح کوئی مشکل نہیں ہے،

بڑی بات یہ تھی کہ مغربی اور سامی قوموں کے تخیل اور شعور میں بڑا فرق تھا، مثلاً سامی قوموں نے ہمیشہ عباد و صالحین کی روحوں کو اپنے اور خدا کے درمیان واسطہ قرار دیا ہے، بخلاف مغربی قوموں کے کہ وہ روح کے اس مشرقی تخیل سے نا آشنا رہے ہیں، اور غیر مادی روحوں کے بجائے انھوں نے ہمیشہ سے مادی قسم کی قوتوں یا اپنے ہی جیسے انسانوں کی پرستش کی ہے، مشرق میں روین صرت خدا اور انسان کے درمیان واسطہ کی حیثیت رکھتی تھیں، مگر مغرب کے دیوتا بجائے خود معبود خیال کیے جاتے تھے، یہودی قدیم زمانہ میں حشر و فشر کے قابل تھے، یونانیوں کے ہاں تخیل ہی ناپید تھا، اور تھا بھی تو بہت ادنیٰ اور معمولی قسم کا، فرشتوں کے اسرار جبریل و میکائیل وغیرہ سامی زبانوں کے زائیدہ ہیں، مغرب میں فرشتوں کی کوئی مستقل ہستی تسلیم نہیں کی جاتی، مشرق میں جنات حضرت سلیمان کے تابع خیال کیے جاتے تھے، مغرب میں اس قسم کی کسی مخلوق کا تخیل نہ تھا، ہاں البتہ حیوانی اور انسانی شکل و صورت سے مخردج یا رجولیت و انوثیت سے مخلوط خونخاک قسم کی مخلوقات کا

وجود تسلیم کیا جاتا تھا، غرض دونوں قوموں کے مذہبی وغیر مذہبی خیال میں بڑا فرق تھا،
 ارسطو کا نفوس فلیکیہ کا نظریہ یونان کے علم الاضنام پر مبنی ہے، اور کمین بھول چوک سے اپنے اعتقاد
 کے خلاف اس موقع پر اس کے قلم سے یہ عبارت بھی نکل گئی ہے کہ

”ہمارے آباؤ اجداد میں قدیم زمانہ سے بطور عقیدہ مسلّمہ کے یہ روایت مشہور رہی ہے جی آئی ہے کہ
 افلاک اور اونکے نفوس دیوتا اور انسان کے مبدوء ہیں، اور سارا کائنات عالم ان دیوتاؤں کے قبضہ
 میں ہے، ان دیوتاؤں کی شکل و صورت انسان یا دیگر حیوانات کی شکل و صورت سے مشابہ ہے، اس روایت کا
 مفہوم دیگر اضافوں سے قطع نظر کر کے اگر استقدر سمجھا جائے کہ اس میں مبادی عالم اور افلاک کے مبدوء
 یا دیوتاؤں کا اعتراف کیا گیا ہے تو اس میں شک نہیں کہ یہ خیال میرے نزدیک وحی و الوہام سے کم
 رتبہ نہیں اور جو طرز ادائے مطلب کا اختیار کیا گیا ہے وہ بھی عدیم المثال ہے،

یہ فقرہ اس بات کے لیے کافی سند تھا کہ اس کی بنیاد پر عرب فلاسفہ نفوس فلیکیہ کے نظریہ کی عمارت تعمیر
 کر لیتے، چنانچہ اس فقرہ کی بنا پر ابن رشد کے فلسفہ میں پہلے افلاک اور ستارے اور اونکی حرکتیں عالم کی بنا پر تقویم
 کا ذریعہ قرار پاتی ہیں، پھر یہ حرکتیں ارادی حرکات کا درجہ حاصل کرتی ہیں، پھر ذمی روح مخلوقات سے اتنی سی
 مشابہت کی بنا پر ان میں خود روح کا وجود تسلیم کیا جاتا ہے، اس کے بعد اونکے حامل اجسام یعنی افلاک
 ذمی روح تسلیم کیے جاتے ہیں، یہاں تک کہ اون میں انسان کے ایسے قوائے اور اکثبات کہئے جاتے ہیں،
 اور ابن سینا سے اس مسئلہ پر معرکہ آرائی ہوتی ہے کہ افلاک قوت تحیل کے حامل ہیں یا نہیں، ابن رشد کہتا ہے کہ
 تحیل محض جزئی اشیاء کی اور اکثرتی قوت کا نام ہے، اس بنا پر افلاک اس قوت کے حامل نہیں ہو سکتے،
 اس کے علاوہ یہ قوتیں انسان کو محض اسلئے بخشنے لگی ہیں کہ اس کی حیوانات حیات میں کام آتی ہیں، افلاک کو
 حیوانات حیات کی ضرورت نہیں، نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ افلاک انسان سے بھی زیادہ اشرف قرار پاتے ہیں،

اور اون کی رو میں مخزن علم و ادراک شمار کی جانے لگتی ہیں، اب ایک قدم بڑھا کر افلاک کے یہ نفوس
بارہمی تعالیٰ کے وزراء کی حیثیت اختیار کر لیتے ہیں اور اس طرح درجہ بدرجہ ترقی کرتے کرتے عرش
و کرسی اور ملائکہ مقربین کی حقیقت کی تطبیق، افلاک اور نفوس افلاک سے ہونے لگتی ہے، یونانیوں
نے تو افلاک ثابت کیے تھے، عرش و کرسی کو ملا کر ہمارے مہیت دان بھی یہ تعداد پوری کر لیتے ہیں، حالانکہ
ارسطو خود اڑتالیس بلکہ اس سے بھی زیادہ بے شمار افلاک کی تصریح کرتا ہے، وہ تعداد پورا اور اجڑے فلک
کو بھی اس تعداد میں شمار کر لیتا ہے، اور اس بنا پر نفوس فلکیہ کی تعداد بھی اس کے نزدیک عرب فلاسفہ
کی بتائی ہوئی مشہور تعداد سے چوگنی چوگنی زیادہ ہو جاتی ہے،

خیال کرو کہ افلاک اور نفوس افلاک کی حقیقت کی اس درجہ تک تشریح ارسطو کی کتابوں میں
کمین درج نہیں، وہ صرف ایک حرکت اور ایک محرک کا وجود تسلیم کرتا ہے، باقی اس کے علاوہ صفی
حركات یا حرکتیں ہیں وہ سب اسی کی تابع ہیں وزارت یا ملکوتیت کے تغیر کا پتہ بھی نہیں لگتا، صرف
فقہہ بالا کی بنیاد پر درجہ بدرجہ عجب فلاسفہ نے کتنی بڑی اور عظیم الشان عمارت تعمیر کر لی، اور لطف یہ ہے
کہ سامی مذاہب خصوصاً اسلام سے اس کو تطبیق بھی دیدی گئی، پھر کچھ اس نظریہ پر موقوف نہیں ارسطو
اور عرب فلاسفہ کی کتابوں کا مقابلہ مطالعہ کرنے سے صاف پتہ چل جاتا ہے کہ مغربی خیالات میں کس حد تک
سامی خیالات کا میل کروایا گیا ہے، ہر جراثیم کچھ تو اسکندریہ میں پیدا ہو چکے تھے اور کچھ عربوں نے اضافہ
کیے، صرف ایک مثال درج کر دی ہے، اس موضوع کی بحث و تفتیش کے لیے عرب فلاسفہ کی تصنیفات کا
مطالعہ کرنا چاہیے،

ابن رشد اور ابن سینا

ابن رشد کی تصنیفات میں بڑا ہو گا کہ بعض کتابیں اس نے اس موضوع پر لکھی ہیں کہ فارابی اور ابن سینا نے ارسطو کے فلسفہ کی غلط تشریح کی اور جو بعض مسائل فلسفہ میں ان دونوں نے اضافہ کیے، ان کو ارسطو کے فلسفہ سے کوئی تعلق نہیں اور نہ وہ خود فی نفسہ صحیح ہیں، فصول بالا میں گزر چکا ہے، کہ ابن رشد کو ابن سینا پر یہ اعتراض ہو کہ

(۱) اس نے ارسطو کے بعض مسائل کی غلط تشریح کی،

(۲) بعض مسائل میں ارسطو سے اختلاف کرنے کے باوجود اپنی ذاتی رائے ارسطو کے جانب وہ منسوب کرتا ہے،

(۳) بعض مسائل متکلمین سے اخذ کر کے ارسطو کے نام سے فلسفہ میں اضافہ کر دیئے،

اب اس فصل میں ہم ابن سینا پر ابن رشد کے تعقیبات سے بالتفصیل بحث کرنا چاہتے ہیں، ابن سینا کی فلسفہ کی مشہور کتابیں ہیں، شفاء، اشارات، اور نبیات، ان میں سے شفاء کے مقدمہ میں اوس نے خود تصریح کی ہے کہ اس کتاب میں ابن سینا نے ارسطو کے خیالات بے کم و کاست نقل کر دیئے ہیں، میرے ذاتی خیالات کی واقفیت کے لئے فلسفہ مشرقیہ کا مطالعہ کرنا چاہیے، یہ کتاب ناپید ہو، لیکن ابن رشد نے تہافت التہافت میں ایک موقع پر ضمیمہ لکھا ہے کہ خالق عالم کے سلسلے میں ابن سینا نے اہل مشرق سے اتفاق کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ اجرام سماویہ بجائے خود مبدوء ہیں، اس نظریہ پر ابن سینا نے فلسفہ مشرقیہ میں بحث کی ہے اور اسی سبب سے اس کتاب کا نام اس نے فلسفہ مشرقیہ رکھا ہے، کہ اس میں اہل مشرق کی رائے کی عموماً ابن سینا نے پیروی کی ہے،

فارابی نے خصوصاً حکم ایک کتاب لکھی ہے جس میں ملائکہ، لوح و قلم خلق و امر و وحی و نبوت، اور نفس و مراتب نفس پر فلسفیانہ رنگ میں بحث کی ہے، اور اس کے علاوہ وجود اور علم کے خالص فلسفیانہ مباحث بھی ہیں، فارابی کے بعد ابن سینا نے بھی یہی طرز اختیار کیا، چنانچہ کتاب الشفاء میں، جس کے متعلق خود اوس نے مقدمہ میں لکھ دیا ہے کہ یہ کتاب ارسطو کے فلسفہ کی محض ترجمان ہے، اس نے نبوت و امامت کی بحثیں اضافہ کیں، اشارات میں نبوت، معاد، خلق شر، دعا کی تاثیر، عبادات کی ذمہ داری، خرق عادات اور اولیاء کی کرامات پر جسٹہ جسٹہ مضامین لکھے جن میں جا بجا قرآنی آیات کی تفسیر بھی کرتا جاتا ہے، اور علم کی بحث میں صوفیانہ مذاق کی بعض تحریریں بھی شامل کر دی ہیں اور یہ سب کچھ اوس نے ارسطو کے نام سے کیا، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ امام غزالی نے جب فلسفہ کے رد پر قلم اٹھایا تو فارابی اور ابن سینا کی تحریرات پیش نظر رکھ کر قلم اٹھایا، اور جو کچھ فارابی اور ابن سینا نے فیصلہ کر دیا ہے اسی کو وہ ارسطو کا فیصلہ سمجھے، چنانچہ مقدمہ میں وہ خود تصریح کرتے ہیں کہ صرف فارابی اور ابن سینا کی کتابیں میرے پیش نظر تھیں اور فلسفہ کی جو کچھ تردید میں نے کی ہے وہ صرف انہیں دونوں کے خیالات پیش نظر رکھ کر کی ہے، یہی وجہ ہے کہ انہوں نے اس کتاب میں بعض اہم مسائل کی بھی تردید کی جن کا ارسطو قائل نہ تھا، مثلاً یہ بحث کہ وحی اور منامات صاوت کا فیضان نفسوس فلیکھ کے جانب سے ہوتا ہے وغیرہ وغیرہ،

غرض حقیقت یہ ہے کہ ابن سینا اور فارابی کی تصنیفات نے اکثر مسلمان فلاسفہ اور متکلمین کو دھوکہ دیا اور انہیں کی تصنیفات کی بدولت بعض ایسے مسائل بھی ارسطو کی جانب بعد کو منسوب کر دیئے گئے جن کا نام و نشان بھی ارسطو کی کتابوں میں نہیں ملتا، ابن سینا نے ارسطو کے فلسفہ میں اس قسم کی تحریفیں جو کی ہیں ان کو تین قسموں میں تقسیم کرنا چاہیے، (۱) وہ مسائل جن میں ارسطو سے ابن سینا نے مخالفت کی ہے، (۲) وہ مسائل جن کی ابن سینا نے غلط تفسیر کی ہے، (۳) وہ مسائل جو ارسطو کے نام سے ابن سینا نے منسوب کیے ہیں

یہ خیال رکھنا چاہیے کہ ابن سینانے ارسطو کی تفسیر میں تا سٹیوس کی شرحوں پر اعتماد کیا ہے، اور اسکندریہ کے یہ مفسرین اپنے ذاتی خیال کی بنا پر ارسطو کی تفسیر کرتے ہیں، اس بنا پر یہ کوئی تعجب کی بات نہیں کہ ابن سینا کو ارسطو کے بعض مسائل سمجھنے میں دھوکہ ہو گیا ہو،

ابن سینانے جن مسائل میں ارسطو سے اختلاف کیا ہے اس کی بعض مثالیں نمونہ کے طور پر ذیل میں درج کی جاتی ہیں،

(۱) تخلیق عالم کے مسئلہ میں ابن سینا کا خیال ہے کہ مادہ غیر مخلوق اور صورت مخلوق ہے، نئے تخلیق کا مفہوم یہ ہے کہ فاعل غیر مخلوق، ذہ کو ذی صورت اور شکل کر دیتا ہے، ابن رشد کہتا ہے کہ یہ مذہب ارسطو کی رائے کے خلاف ہے، حالانکہ ابن سینانے اس ذاتی رائے کو ارسطو کے جانب منسوب کیا ہے، ارسطو کی مابعد الطبیقہ سے بھی ابن رشد کی تصدیق ہوتی ہے، یعنی اوس کی کتاب میں جس بات کی تصریح ملتی ہے وہ یہ ہے کہ مادہ اور صورت دونوں غیر مخلوق ہیں، اور تخلیق میں فاعل کا فعل جو کچھ ہوتا ہے وہ یہ ہوتا ہے کہ مادہ غیر متحرک کو وہ حرکت دیتا ہے جس کی وجہ سے وہ چیز جو قوت میں ہوتی ہے، فعلیت میں آجاتی ہے، یعنی فاعل نہ مادہ کو خلق کرتا ہے اور نہ صورت کو بلکہ صرف اوں چیزوں کو خلق کرتا ہے جو اوں سے ملکر بنتی ہیں،

(۲) ابن سینا قائل ہے کہ جسم فلکی اجسام سفلیہ کے مانند جہیوں اور صورت سے مرکب ہے، ابن رشد کہتا ہے کہ ارسطو اس کا قائل نہیں، کیونکہ ارسطو کے نزدیک افلاک قدیم ہیں اور جو چیز جہیوں اور صورت سے مرکب ہوتی ہے وہ حادث ہوتی ہے، ارسطو کے مابعد الطبیقہ کی متعدد فصلوں سے ابن رشد کی تائید ہوتی ہے،

(۳) ابن سینانے ثابت کیا ہے کہ نفوس حادثہ بالفعل غیر متناہی ہیں، ابن رشد کہتا ہے کہ فلاسفہ میں سے کوئی اس کا قائل نہیں اور یہی سبب ہے کہ جو لوگ اس بات کے قائل ہیں نفوس ابدی ہیں اور نفوس کی تعداد سے زیادہ اوں کی تعداد نہیں اں کو مجبوراً تنازع کا مذہب اختیار کرنا پڑا،

لعل کل شہرستانی، مابعد الطبیقہ، صفحہ ۱۱، تہافت التہافت، صفحہ ۱۱، مابعد الطبیقہ، صفحہ ۱۱، تہافت التہافت، صفحہ ۱۱،

(۴) ابن سینا نے باری تعالیٰ کا وجود اس طور پر ثابت کیا ہے کہ عالم کی تمام چیزیں ممکن ہیں، یعنی وجود و عدم سے اون کی نسبت برابر ہے، اون کو عدم سے وجود میں لانے کے لئے کوئی مرجع ہونا چاہیے، وہی مرجع خدا ہے، ابن رشد کہتا ہے کہ ارسطو کی یہ دلیل نہیں ہے، بلکہ اوس کی دلیل یہ ہے کہ عالم میں ایک قدیم حرکت پائی جاتی ہے، اور ہر حرکت کے لئے ایک محرک ہونا ضروری ہے، وہی محرک خدا ہے، ارسطو کی ابعداً الطبیعیۃ کی عبارت ابن رشد کی تائید میں ہے،

(۵) ابن سینا نے موجودات کی تین قسمیں کی ہیں، واجب بالذات یعنی خدا، ممکن بالذات واجب بالغیر مثلاً افلاک اور عقول اور ممکن بالذات یعنی عالم سفلی، امام غزالی کو دھوکہ ہوا کہ ارسطو کا مذہب ہے، چنانچہ اس کے جانب اوصوف نے تہافت کی متعدد فصلوں میں اشارہ کیا ہے، لیکن ابن رشد نے اس مسئلہ پر تہافت التہافت میں مفصل بحث کی ہے، اور ثابت کیا ہے کہ ارسطو ممکن بالذات واجب بالغیر کی قسم تسلیم نہیں کرتا، موجودات عالم کی تقسیم کے بارے میں تین مذہب ہیں، ایک ذوق عالم کو حادث اور فساد پذیر مانتا اور تہافت باری تعالیٰ کا معلول قرار دیتا ہے، یہ مشکلین کا گروہ ہے، دوسرا ذوق عالم کو ازلی مانتا ہے، لیکن اس میں بھی دو گروہ ہو گئے ہیں، ایک کہتا ہے کہ ازلیت اس میں واجب بالذات کی جانب سے آئی ہے، یہ فلاسفہ کا گروہ ہے، اور دوسرا کہتا ہے کہ عالم بالذات ازلی ہے، کسی دوسری نئے کے سبب سے اس میں ازلیت نہیں پیدا ہوئی یہ خیال دھوین کا ہے، تو گویا اصل بحث اسی قدر ہے کہ عالم حادث ہے یا ازلی اور باری تعالیٰ کا مخلوق ہے یا غیر مخلوق پس اس بنا پر تقسیم ہی بیکار ہے کہ موجودات واجب بالذات ہیں یا ممکن بالذات واجب بالغیر یا ممکن بالذات، کیونکہ تقسیم کی بنا صرف یہ ہے جیسا معلوم ہو چکا ہے، کہ عالم ممکن ہے یا واجب، ابن تیمیہ نے بھی الرد علی المنطق میں متعدد مقامات پر یہ بحث کی ہے کہ ابن سینا کی تقسیم یونانیوں کے بالکل خلاف ہے، ارسطو نے ابعداً الطبیعیۃ میں جوہر کی تین قسمیں کی ہیں، حادث و محسوس یعنی کائنات، قدیم و محسوس یعنی افلاک اور غیر متحرک وغیر

لے تہافت التہافت صفحہ ۱۰۰، تہافت التہافت صفحہ ۱۰۰،

مسموس یعنی خدا، تو گویا جو ہر متحرک جو ساری مخلوقات پر مشتمل ہے اس کی صرف دو ہی قسمیں ہیں قدیم یا حادث
بالفاظ دیگر واجب اور ممکن،

نمبر دوم کے مسائل وہ ہیں جن کی ابن سینا نے غلط تفسیر کی ہے، جملہ اون کے چند ذیل میں لکھتے ہیں
(۱) مشہور ہے کہ ارسطو اس بات کا قائل تھا کہ الواحد کا حصہ صغیر الالواحد یعنی واحد
مطلق صرف ایک چیز صادر ہو سکتی ہے، اس بنا پر عالم بحیثیت مجموعی خدا کا بلا واسطہ مخلوق نہیں، بلکہ خدا کی
بلا واسطہ مخلوق صرف عقل اول ہے، لیکن یہ بات سہل ہے، کیونکہ یہ تفسیہ عام ہے، خدا میں تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ
اس کا معلول واحد ہے، اور عقل میں یہ تفسیہ اسلئے باطل ہو جائیگا کہ کائنات میں بہت سی مرکب چیزیں
معی پائی جاتی ہیں اور ظاہر ہے کہ وہ ایک علت کی معلول ہوتی ہیں، کوئی یہ نہیں کہتا کہ انسان کا ایک جزء
ایک علت کا معلول ہے اور دوسرا دوسری علت کا، پس اس بنا پر یا تو فیصلہ غلط ہو جائے گا یا یہ لازم
آئے کہ مرکبات کا وجود نہ ہو سکے،

ابن رشد کہتا ہے کہ اس تفسیہ کا یہ مفہوم سر تا پا ابن سینا اور فارابی کی ایجاد ہیں، وہ شاہد کا
غائب پر قیاس کرتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ واحد سے صرف مفعول واحد کا صدور ہو سکتا ہے، اور یہ تو ظاہر ہے
کہ خدا بسیط محض ہے پس اون کے اس خیال کی بنا پر یہ نتیجہ صاف نکل آتا ہے کہ خدا سے صرف مفعول واحد کا
صدور ہوا، لیکن اگر مرکبات کے متعلق اون سے سوال کیا جائے وہ تاویلین کرنے لگیں گے، ارسطو کا
خیال اس کے خلاف ہے، وہ غائب کا شاہد پر قیاس نہیں کرتا، اور اس بنا پر شاہد و غائب میں اس
تفسیہ کا مفہوم اس کے نزدیک الگ الگ ہے، باری تعالیٰ کے متعلق جب یہ تفسیہ بولا جاتا ہے تو
اس کا یہ مطلب ہوتا ہے کہ فاعل مطلق سے صرف فعل مطلق کا صدور ہوگا اور فعل مطلق میں کسی ایک مفعول
کی کوئی تخصیص نہیں، فعل مطلق کے تحت میں کسی ایک مفعول آسکتے ہیں، اب رہا یہ سوال کہ اس تفسیہ کی

بنا پر خالق عالم تمام کائنات کا بلا واسطہ خالق نہ ہے گا، تو اس کا جواب ارسطو یہ دیتا ہے کہ جن چیزوں کا وجود دو ایک چیزوں کے باہمی ارتباط و ترکیب پر مبنی ہوتا ہے، وہ مفعولیت کی حیثیت میں بھی اس ارتباط کے تابع ہوتی ہیں، یعنی جو چیز اس ارتباط کی خالق یا فاعل ہوتی ہے وہ اصل مرکب کی بھی فاعل ہوتی ہے، پس چونکہ کائنات کا وجود ارتباط اور باہمی علاقہ پر مبنی ہے، لہذا جو اس علاقہ کا فاعل و محافظ ہے وہی عالم کا بھی خالق ہے، اس بنا پر تفسیر بجائے خود صحیح ہے، یعنی اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ بسیط محض فاعل کائنات کا فاعل نہ ہو، صرف عقل اول کا فاعل ہو، آخر میں ابن رشد کہتا ہے،

فانظر هذا العلم ما اكثره على الحكماء
ذكيو طمحا، کی طرف کس قدر لوگ غلط باتیں منسوب کرتے
بن، تمہارا فرض ہے کہ اس قول پر لحاظ کرو کہ وہ برہانی
ہو یا نہیں، لیکن قدر کی کتابوں کو دیکھنا، ابن سینا کی کتابوں
کو نہیں جنہوں نے آسمان کے متعلق حکما کی رائے میں آٹ
القوام في العلم الالهي.
پٹ کر بیان کی ہیں،

(۱) تفسیر مشہورہ الی الحد لا یصدر عنه الی الحد کی بنا پر سلسلہ کائنات اس طرح قائم کیا گیا
کہ خدا نے صرف عقل اول کو پیدا کیا، پھر عقل اول نے عقل ثانی، فلک اول، اور جرم فلک کو پیدا کیا، اس طرح
درجہ بدرجہ تمام دنیا اور فلک پیدا ہوئے، ابن رشد کہتا ہے کہ یہ ارسطو پر اتہام ہے، و هذا كله متخمس على
الفلاسفة من ابن سینا و ابی نصر و عشرہ یعنی یہ ابن سینا اور فارابی کی جانب سے فلاسفہ پر اتہام
وہستان ہے و اما ما حکاہ ابن سینا من صدور و رهنه المبادئ بعضها من بعض فهو لا یصح
القوام یعنی ابن سینا نے یہ جو بیان کیا ہے کہ عقول عشرہ ایک دوسرے سے صادر ہوئے ہیں، تو حکما کو اس کی خبر
بھی نہیں ہے،

(۳) اس سلسلہ میں ابن سینا نے یہ بات بھی ایجاد کی ہے کہ مبدأ اول سے عقل اول کا وجود ہوا تو عقل میں دو
 کیفیتیں پیدا ہو گئیں، اور ان دو ذہنیقوں کی بنا پر اس سے دو چیزیں صادر ہوئیں، عقل ثانی اور فلک اول۔ اس طرح
 درجہ بدرجہ وہ چھتین نکالتا اور الواحد لایصدق عنہ الا الواحد کو منطبق کرتا چلا جاتا ہے، امام
 غزالی نے اس پر اعتراضات کاپل باندھ دی ہے، لیکن ابن رشد کہتا ہے،

اما الکلام فیما صدقنا فان ابن سینا بالقول عقل اول عشرہ کے ایک دوسرے سے صادر ہونے کے متعلق جو
 الذی حکا کلامہا عن الفلاسفۃ و تجردہا حکما کا قول امام غزالی نے نقل کیا ہے وہ قدما میں سے کسی سے
 للرد علیہم فتی ہمنا نہ علی جمیعہم ولیس ثابت نہیں، بلکہ دوسرے اسرا بن سینا کی ایجاد ہے، امام
 هذا القول لاحد من القدماء غزالی یہ سمجھتے ہیں کہ انھوں نے فلاسفہ کا رد کر دیا،
 مالا نکرہ انکا اعتراض صرت ابن سینا پر ہو سکتا ہے،

(۴) اس سلسلہ میں ابن سینا نے تیساروں اور افلاک کی تعداد کے موافق عقول کی تعداد بھی گیارہ بتائی ہے،
 ابن رشد کہتا ہے کہ یہ تعداد غلط ہے، ارسطو کے قول کی بنا پر عقول کی تعداد بیسٹالیس ہے، کیونکہ وہ افلاک اور اجزای
 افلاک سب کے لئے ایک ایک عقل کا قائل ہے،

(۵) فلسفہ کی کتابوں میں لکھا ہے کہ فلاسفہ اس بات کے قائل ہیں کہ خدا موجب بالذات ہے، یعنی عالم کو
 جو اس نے پیدا کیا تو ارادہ و اختیار سے نہیں پیدا کیا، بلکہ بالاضطرار پیدا کیا، ابن رشد نے تہافت التہافت (صفحہ ۴۴)
 میں اس پر بحث کی ہے اور ثابت کیا ہے کہ سرے سے یہ حکما کا قول ہی نہیں اور ابن سینا نے اس مسئلہ کی غلط تفسیر کی ہے،
 (۶) ابن سینا نے معاد کی بحث میں حشر اجساد کا ذکر اس طور پر کیا ہے کہ گویا فلاسفہ اس کا انکار کرتے
 ہیں، ابن رشد کہتا ہے کہ وہ ہذا شی ما وجدنا لاحد من تقدہم فیہ قول، یعنی اس مسئلہ کے
 متعلق حکما کا کوئی قول موجود نہیں۔

لے تہافت التہافت صفحہ ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹

تیسری قسم کے وہ مسائل ہیں جو شکلیں سے اخذ کر کے ابن سینا نے فلسفہ میں اضافہ کیے، ابن تیمیہ نے اردو
 علیٰ لفظین میں جا بجا تحریر کیا ہے اور ابن سینا انکلم فی استیاضہ الامتیان والنبتات والمعاد والشرک
 لہر تیکلم فیہا سلفہ وکلام صلت الیہا عقولہم فانہ استفادہ من المسلمین
 ابن سینا نے النبیات، نبوات، معاد، شریعت کے متعلق وہ باتیں بیان کیں جو اس کے اسلاف نے نہیں بیان کی تھیں،
 نہ وہ تا تک ادن کا ذہن پہنچا تھا، بلکہ ان باتوں کو ابن سینا نے مسلمانوں سے اخذ کیا ہے،
 (۱۱) کتاب النشاء کے آخرین نبوت و امامت اور عقیدت وغیرہ کی بحثیں سر تا پا ابن سینا کی ایجاد ہیں،
 ارسطو کی کتابوں میں انکا کہیں نہ نہیں،

(۱۲) آیات فاعل پر جو یہ دلیل اس نے قائم کی ہے کہ عالم ممکن ہے اور ممکن کے موجود ہونے کے لیے کوئی مرجع
 ہونا چاہیے وہ خدا ہے، اس دلیل کے متعلق ابن رشد کا بیان یہ ہے کہ ابن سینا نے یہ معتزلہ سے اخذ کیا ہے، وہی طریق
 اخذ من المتکلمین اس کے بعد آگے چل کر دکھایا ہے کہ معتزلہ کے نزدیک اس دلیل کی بنا کیا ہے اور اشاعرہ
 اور ابن سینا نے اس میں کیا ترمیم کی ہے،

(۱۳) ابن سینا پہلا شخص ہے جس نے فلسفہ کی کتابوں میں معجزات و کرامات کی حقیقت سے بحث کی ہے،
 چنانچہ کتاب الاشارات میں خاص اس بحث پر ایک عنوان قائم کیا اور ثابت کیا کہ اصول عقلی سے یہ ممکن ہے کہ کوئی
 بالکمال ایک دم تک ترک غذا کرے، یا غیب کی چیزیں بتائے، یا دعائے پانی برسائے وغیرہ وغیرہ، ابن رشد
 کہتا ہے کہ یہ سب باتیں ابن سینا نے مسلمانوں سے اخذ کی ہیں،

اما الکلام فی الجہت المذنبۃ للقدس علیہ السلام
 معجزات کے بارے میں قدس فلاسفہ سے کوئی قول منقول نہیں،
 آگے چل کر لکھتا ہے،

واما حکما فی اثبات ذلك عن الفلاسفة
 معجزات کے اسباب جو عزالی نے بیان کیے ہیں ادن کا دار ہیں

فہما فقال لا اعلم احد اقال به الا
کوئی تامل نہیں ہے، صرف ابن سینا نے ان مسائل پر
ابن سینا۔ بحث کی ہے،

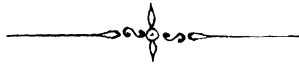
ابن سینا نے کتاب الشفاء کے آخرین خاص ایک عنوان مقرر کیا ہے اور اس میں بحث کی ہے کہ
بالکل لوگوں کو غیب کی باتیں کس طرح معلوم ہو جاتی ہیں اور بعض لوگ مستجاب الدعوات کس وجہ سے ہوتے
ہیں وغیرہ وغیرہ، اس بحث میں اس نے عقول مجردہ کو ملائکہ علیہ یا ملائکہ مقربین قرار دیا ہے، اور نفوس سماویہ کو
ملائکہ سماویہ، اور اسی طرح لوح و قلم کی حقیقت بتلائی ہے آخرین روایاتی حقیقت یہ بتلائی ہے کہ انسان کو نفوس سماویات سے، جو تمام کلیات
وجزیات کے عالم ہیں، میں وجہ اتصال ہمہ وقت حاصل رہتا ہے، مگر کاروبار کی مشغولیت میں ہماری توجہ اس
جانب سے ہٹتی رہتی ہے، لیکن جب ہم پر خواب شیرین کی حالت طاری ہوتی ہے تو اس استعداد کا ظہور ہونے
لگتا ہے، اور غیب کی سچی سچی باتیں ہم کو معلوم ہو جاتی ہیں، وحی کی حقیقت وہ یہ بتاتا ہے کہ نبی کی قوت نفسیہ عام
انسانوں سے ترقی پذیر ہوتی ہے، اس بنا پر حالت یقظہ میں بھی نفوس سلوانت سے ہر دم اس کے نفس کا اتصال
قائم رہتا ہے، ابن رشد ان مسائل کے متعلق کہتا ہے،

واما ما یلقی فی ہذا الفصل فی سبب السوید
والوحی فہما شیء تفرح بہ ابن سینا واداء
القدمات فی ذالک غیر ہذا الروایۃ
غزالی نے اس فصل میں روایا اور وحی کی حقیقت جو
بیان کی ہے وہ صرف ابن سینا کی رائے ہے، باقی
قدماہر اسکے خلاف ہیں،

ایک اور موقع پر کہتا ہے،
واما ما حکاھا فی الروایا عن الفلاسفۃ فلا
اعلم احد اقال بہ من القدمات
الا ابن سینا،
غزالی نے وحی و روایا کی حقیقت بیان کی ہے وہ
صرف ابن سینا کی رائے ہے، قدماہر اس رائے میں
ایک حرف متقول نہیں،

کتاب الشفاء میں ابن سینا نے ان مسائل پر جس طرح بحث کی ہے اس کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن سینا نے زیادہ تر یہ خیالات باطنی فلاسفہ سے اخذ کیے ہیں، اس کا باپ باطنی تھا اور ابن سینا کا خود اپنا بیان یہ ہے کہ بچپن میں جب میرے باپ اور چچا انص و عقل کے مسائل میں باطنیہ کے اصول سے بحث کیا کرتے تھے تو میں توجہ سے سنا کرتا تھا،

غرض ابن سینا نے حکیمانہ اور دیگر فرق اسلام سے بعض مسائل اخذ کر کے فلسفہ میں اس طرح گھلا ملا دیئے کہ فلسفہ کی شکل و صورت کچھ اور ہی ہو گئی، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ امام رازی اور امام غزالی نے فلسفہ کی رو میں جو کچھ لکھا اس کا نسخہ زیادہ تر ان مسائل کے جانب تھا، جو تامل میں ابن سینا کے ایجاد تھے، اس کے علاوہ امام غزالی نے فلسفہ کے طرز پر علم کلام کی جو کتابیں لکھی ہیں، مثلاً مضمون صغیر و کبیر و جوابہ لہ قرآن وغیرہ، ان میں نبوت، وحی، الہام، رؤیا، عذاب، ثواب، معجزات، کی حقیقت کی جو تشریح کی ہے وہ تامل میں ابن سینا اور فارابی سے ماخوذ تھی، اور گویا اس طور پر ان مسائل نے ایک طرح کی مذہبی اہمیت بھی حاصل کر لی،



حصہ سوم

فلسفہ ابن رشد کی تاریخ

باب اول

فلسفہ ابن رشد یورپ کے یہودیوں میں

(۱) اسپین کے یہودی، اسپین کے یہودیوں کی اقامت گزینی، اسلامی فتوحات کے بعد عربوں اور یہودیوں کا میل جول، یہودیوں میں عربی زبان کی عام اشاعت، یہودیوں کا فلسفہ، عربوں کی وساطت سے یہودیوں میں فلسفہ ارسطو کی اشاعت، ابن جبرول اور اوس کا فلسفہ،

(۲) موسیٰ بن میمون اور اوس کے تلامذہ، موسیٰ بن میمون کی سوانح عمری ابن میمون اور ابن رشد کے تعلق تلمذ کی روایت اور اوس پر نقد، ابن رشد سے اوس کا اتحاد خیال اور اوس کے اسباب، خشکیں اور ابن میمون، ابن میمون کا مذہب تعطیل، ابن میمون کا فلسفہ اور فلسفہ ابن رشد سے اس کی مطابقت، ابن میمون کا شاگرد رشید یوسف بن یحییٰ،

ابن رشد کے ساتھ اوس کی عقیدت کا حال، ہیونی فلسفہ کے خلاف مذہبی طبقہ کی عام شور و
 (۳) عبرانی تراجم کا دور۔ اسپین سے یہودیوں کا ترک وطن، عبرانی زبان کے زندہ
 کرنے کی تحریک اور اوس کے اسباب، دورانل کے مترجمین اور اوس دور کے ترجموں کی خصوصیات
 خاندان ابن طیبون، شمول ابن طیبون اور موسیٰ ابن طیبون اس دور کے دیگر مترجمین، ترجمہ کا
 دور ثانی، کالونیم بن کالونیم اور اوس دور کے دیگر مترجمین، چودھویں صدی عیسوی، لادوی بن
 جرس اور موسیٰ انار بونی، آخری فلسفہ الیاس مدجو، سولہویں صدی عیسوی اور یہودیوں میں
 فلسفہ کی مخالفت کی تحریک، یوسف البو اور موسیٰ مشینو، اسپینوزا اور فلسفہ جدید،

(۱)

اسپین کے یہودی

مسلمانوں میں یون تو بشمار فلاسفہ گذرے ہیں، مگر ان میں دو فلسفی بہت مشہور و نیک نام ہوئے، ایک
 ابن سینا اور دوسرا ابن رشد، ابن سینا نے مشرق پر غلبہ حاصل کیا اور ابن رشد نے مغرب پر، جس زمانہ میں
 مشرق کے علماء ابن سینا کی شرح و تفسیر میں مشغول تھے عین اسی زمانہ میں ابن رشد افسر و علمی انجمنوں
 کے صدر نشین و رہنما کی حیثیت سے مغرب میں شہرت حاصل کر لیا تھا، یہ دو استان جنہی زیادہ طول طویل ہو آئی قدر
 و بچسپ ہو، اسلئے کہ یورپ میں فلسفہ ابن رشد کی تاریخ و حقیقت اس زمانہ کی یادگار ہے جب یورپ مسلمانان
 اندلس کے فیوض سے مستفیض ہو کر اپنے نظام حیات کے ہر ہر شعبہ میں اصلاح کے لیے بیکل تھا، یہ تاریخ اسلئے
 اور بھی زیادہ بچسپ ہے کہ اس سے مسلمانوں کے اس قدیم و علمی کا پتہ لگتا ہے جس نے یورپ میں عظیم نشان
 انقلاب پیدا کروایا، ابن رشد کا فلسفہ جیسا کہ ابواب سابقہ سے ظاہر ہوتا ہے مبادی حیات پر عقلیت کے

زنگ میں بحث کرتا ہوا اور تعلیم کی ترقی کا یہ خاصہ ہے کہ اوس کی روشنی کے سامنے ادعا و تکلم اور تعصبات و توہمات کی تاریکی غائب ہو جاتی ہے، اس بنا پر فلسفہ ابن رشد کی عام اشاعت کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ یورپ کے نظام تمدن میں عظیم الشان انقلاب پیدا ہو گیا،

لیکن قبل اس کے کہ یہ فلسفہ یورپ میں اشاعت پذیر ہوتا آپس کے یہودی اس کا شکار ہوئے، اسپین میں اسلامی فتوحات کے پہلے سے یہودی کثیر تعداد میں آباد تھے، سب سے پہلے مسلمانوں کے برعکس فرما کر امارتوں نے اپنے عہد حکومت میں ۵۰۰۰۰ لاکھ یہودیوں کو اپنے رقبہ حکومت سے جلا وطن کر کے اندلس میں آباد کر لیا تھا، عیسائیوں کو یہودیوں سے جو نفی و عداوت تھی اس کی بنا پر ان مکس غریب لوگوں کو اپنے حاکموں سے اس کے سوا اور کس بات کی امید ہو سکتی تھی کہ وہ ان کے معاملہ میں کبھی عدل و انصاف روا نہ رکھیں گے، چنانچہ جلاوطنی کے وقت سے لیکر اسلامی فتوحات کے وقت تک ۹۰ ہزار یہودیوں کو زبردستی بپتسمہ دیا جا چکا تھا، اور پھر محض اسی پر اکتفا نہیں کی گئی بلکہ اس بات پر بھی وہ مجبور کئے گئے کہ معاشرت و رسم و رواج میں بھی جو کچھ کے احکام کی پیروی کریں، اس جو رولم کا نتیجہ یہ تھا کہ یہ سرزمین اس بد قسمت قوم کے لیے دوزخ کا نمونہ بنی ہوئی تھی، لیکن عربوں کے پہنچنے ہی ملک کی حالت میں عظیم الشان انقلاب پیدا ہو گیا، مسلمان جنرل کے فرمان کے بموجب عیسائیوں اور یہودیوں کو شہری حقوق عطا کئے گئے، اور اسی سلسلہ میں نہ صرف یہودیوں کو آزادی حاصل ہوئی، بلکہ عربوں کے اس روادارانہ طرز عمل کا نتیجہ یہ ہوا کہ اندلس کی تمام قوموں میں ایک مساوات پیدا ہو گئی، یہاں تک کہ یہ میل جول اتنا بڑھا کہ آپس میں شادی بیاہ تک ہونے لگا، عربوں نے اپنے ابتدائے عہد حکومت میں بہت جلد ان زمینوں کو بیہ فضل کر دیا جو روڈیک کے عہد حکومت میں رعایا سے زبردستی چھین چھین کر خالصہ بنائی گئیں تھیں، جو خاندان ملک سے بھاگ کر چلے گئے تھے وہ فوراً بلائے گئے، لیکن باوجود اس کے ملک کی عام آبادی افسوسناک حد تک جو گر گئی تھی اس کی

کے سب کسی طرح پوری نہ ہوئی تو مجبوری ازلیقہ اور ایشیا سے نوآبادیوں کو اندلس میں بسائے گئے، چنانچہ عرب اور بربری قبائل کے ساتھ پچاس ہزار یہودی بھی دیگر ممالک سے آکر یہاں آباد ہوئے، اور فرغت کے ساتھ بسر کرنے لگے، ان تمام باتوں کا نتیجہ یہ ہوا کہ شہروں کی چیں پہل اور رونق پہلے سے دو بالا ہو گئی، چنانچہ صرف قرطبہ کی آبادی اس زمانہ میں ۱۰ لاکھ سے اوپر ہو گئی تھی،

اندلس کی تمام قوموں میں میل جول پیدا ہو جانے سے ایک بڑا فائدہ یہ ہوا کہ ادب و لٹریچر اور علوم و فنون کی عام اشاعت و ترقی کے ساتھ ساتھ عربی زبان کا دائرہ بھی وسیع ہوتا جاتا تھا۔ دسویں صدی عیسوی میں اندلس کی تمام جنوبی قوموں میں جو میل جول اور باہمی ارتباط پیدا ہو گیا تھا، اس کی نظیر اس زمانہ میں بھی مشکل سے کسی ملک میں دستیاب ہو سکی، عیسائی یہودی اور مسلمان تمام قومیں ایک ہی زبان میں بات چیت کرتی تھیں، ایک ہی زبان کی نظموں اور راگوں سے اپنے کلام میں حسن پیدا کرتی تھیں اور ایک ہی قسم کے علوم و فنون سے اپنی داعی ترقی میں اضافہ کرتی تھیں، وہ تمام اختلافات جو باہمی ارتباط میں رخنہ پیدا کرتے ہیں یکسر مٹ گئے تھے، اور تمام قوموں میں ایک مشترک تمدن پیدا ہو گیا تھا، جس کے زیر سایہ تمام قومیں ایک ہی غرض و مقصد کو گویا انجام دے رہی تھیں، قرطبہ کی مسجد میں ہر لہروں لاکھوں طالب علموں سے بھری ہوئی تھیں جہاں فلسفہ اور سائنس کی تعلیم ہر قوم کے طلبہ حاصل کرتے تھے،

”قرطبہ کو اپنے زہمت افزا باغوں اور عالیشان قصور و محلات کے لیے مشہور تھا، لیکن تمدن کی اعلیٰ شاخوں میں بھی اس کا رتبہ و استحقاق کچھ کم نہ تھا، مادی تہذیب کے ساتھ داعی تہذیب بھی ترقی پر تھی، قرطبہ اپنے پروفیسروں اور کاجون کی بدولت یورپ میں علوم و فنون کا مرکز بن گیا تھا، جہاں تحصیل علم کے لیے یورپ کے ہر ایک خطہ سے طالب علم اُمنڈ اُمنڈ آتے اور یہاں کی اعلیٰ سوسائٹی کے فیوض و برکات سے متمتع ہو کر اپنے اپنے ملکوں کو واپس چلے جاتے، اس کے علاوہ ادب و لٹریچر کی بھی اتنی گوم بازاری تھی“

کہ معمولی بات حیت میں نظموں کا استعمال ہر شخص کرنے لگا تھا، یورپ جہاں اس عہد میں شعر گوئی میسوب خیال کی جاتی تھی اندلسی عربوں ہی کی بدولت اس فن سے آشنا ہوا، عربی تعاندا اور غزلین اس کثرت سے زبان پر چڑھ گئی تھیں کہ شمالی اسپین کے وحشی عیسائی باشندے بھی عربوں کے دیکھا دیکھی اور نہیں کے طرز پر اپنی وحشی زبان میں شعر گوئی کرنے لگے تھے، خلفا سے لیکر معمولی درجہ کے ملاحوں تک میں شعر گوئی کا مذاق اتنا چڑھا ہوا تھا کہ بات بات میں گویا پھول چھڑتے تھے، دسویں صدی سے عربی زبان نے اندلس میں اور سی زبان کی حیثیت پیدا کر لی تھی، یہاں تک کہ عیسائی بشارت تک عربی زبان میں تصنیف و گوئی کرنے لگے تھے، اور یہودی جنہوں نے سب سے زیادہ عربی کا اثر قبول کیا تھا، وہ عربی کو اپنی ایہ ناز زبان سمجھتے تھے، چنانچہ اندلس کے یہودیوں میں ابراہیم بن سہل نہایت نامور شاعر گذرا ہے، اشبیلیہ کا رہنے والا تھا اور ابوعلی اشلوبی اور ابن الدباج سے جو اندلس کے مشہور شعراء اور لغوی ہونے ہیں ادب و لٹریچر کی تعلیم حاصل کی تھی، بعد کو شاید مسلمان ہو گیا تھا، اس کے کلام میں بھی اسلام کا رنگ زیادہ نمایاں ہے، اس کے علاوہ نسیم یہودی اندلس کا دوسرا یہودی شاعر گذرا ہے، یہ دونوں اندلس میں عربی زبان کے بلند پایہ شاعر شمار کیے جاتے تھے، عربی ادب کا ذوق ملک میں اتنا ترقی کر گیا تھا کہ یہودی عورتیں بھی عربی زبان میں شاعری کرتی تھیں، چنانچہ تسونہ بنت اسمعیل مشہور یہودیہ شاعرہ گذری ہے،

یہودیوں سے عربوں کے میل جول کا بڑا سبب یہ تھا کہ مذہب کی طرح دونوں کا لٹریچر بھی تقریباً یکساں مذہبی روایات اور اوں کی تحریری یا زبانی تفاسیر و شروح پر مشتمل تھا، اسلامی فتوحات کے بیشتر یہودیوں میں ایک طرح کا فلسفہ رائج تھا جس کو فلسفہ قبالہ کہتے ہیں، اس کی ماہیت یونانی فلسفہ سے بالکل مختلف تھی، یونانی فلسفہ کی بنا عقل انسانی اور اس کے حاصل کردہ معلومات پر تھی، لیکن یہودی فلسفہ کے ذریعہ معلومات وحی والہام اور مذہبی روایات تھے، یعنی اوں کے معلومات کی انتہا یا تو خود

توراة پر ہوتی تھی، یا علمائے سلف کے اقوال و روایات پر، اور گو بعض فلاسفہ اس بات کی کوشش ضرور کرتے تھے کہ عقل سے حاصل کردہ معلومات کی آمیزش مذہبی روایات سے نہ ہونے پائے، لیکن اول تو اس احتیاط کا استعمال کم ہوتا تھا، دوسرے قوم یہود کو کسی ایسی بات پر اطمینان بھی نہیں ہوتا تھا جس کی بنا مذہبی روایات پر نہ ہو، اس کا نتیجہ یہ تھا کہ جو امور محض عقل سے دریافت ہو سکتے ہیں، ان پر وہ بجائے عقلی دلیلوں کے مذہب سے استدلال کرتے تھے، اور عجیب و غریب تشبیہ و استعارہ کے پیرایہ میں ان کو ادا کرتے تھے،

یہودیوں کے اس مذہبی طرز کے لٹریچر سے عربوں کے لٹریچر کو بہت زیادہ مشابہت تھی، یہی سبب تھا کہ یہودیوں نے عربوں کے اثر کو ہر ملک میں تقریباً بہت جلد قبول کر لیا، نیز عربوں نے بھی اس بد قسمت قوم کو تقریباً ہر ملک میں اپنے ساریہ عاطفت میں لیا، چنانچہ عربوں کے ساریہ عاطفت میں اگر یہودی قوم میں ایک نئی علمی روح پیدا ہوئی جو سیاسی حوادث کی بدولت ایک عرصہ سے مردہ ہو گئی تھی، دسویں صدی میں بغداد کے قریب بمقام سورافلسفہ کے ایک نئے کالج کا سنگ بنیاد رکھا گیا جس کا بانی شہورابی سعاد تھا، فلسفہ کے اس نئے اسکول نے عربی اثر کو جلد قبول کر کے یہودی قدیم فلسفہ کے بجائے ارسطو کے فلسفہ متشایمہ کا درس دینا شروع کیا، اسپین میں حکم کے مشہور طبیب حسدے ابن اسحق نے پہلے پہل اس نئے فلسفہ کی اشاعت کی اور گو مذہبی گروہ میں سے سلیمان بن ابراہیم نے اس نئے فلسفہ کے خلاف فتویٰ بھی شائع کیا، لیکن یہ مخالفانہ کوششیں اس نئے فلسفہ کا کچھ نہ بگاڑ سکیں، بلکہ بخلاف اس کے یہودیوں میں ارسطو کی عظمت بالاتفاق تسلیم کر لی گئی، یہاں تک کہ گیارہویں صدی عیسوی میں ارسطو کا فلسفہ اسپین کے یہودیوں میں اس قدر اشاعت پذیر ہو گیا تھا کہ مذہبی طبقہ کو بھی اس کے سامنے تسلیم خم کرنا پڑا، چنانچہ ربی ابن اسحق اس گروہ میں ایک نہایت

مشہور فلسفی ہوا جس نے ”آراء اعلیٰ“ کے نام سے ایک نہایت مستند تصنیف اپنی یادگار چھوڑی ہے،
 ابن جبرول جو ابن باجہ سے ایک صدی پیشتر گذرا ہے اسپین کا بہت مشہور یہودی فلسفی تھا، یہ
 مائتین^{۱۱۰۰} میں پیدا ہوا اور مشہور ”یورپ میں بہت مشہور ہے جس کا عبرانی کے علاوہ متعدد زبانوں
 میں ترجمہ ہو چکا ہے، اہل عرب اس کے فلسفہ سے بہت کم واقف ہیں، ابن باجہ تو ابن جبرول کا نام تک
 نہیں لیتا، البتہ ابن رشد و عقل کی بحث میں ابن جبرول کے حوالے دیتا ہے، لیکن معلوم ہوتا ہے کہ اس کو
 ابن جبرول کی اصل کتاب ”میںورع الحیاء“ دستیاب نہیں ہوئی،

ابن جبرول کے متعلق مؤرخین یورپ میں اختلاف ہے کہ اس کو فلسفہ کے کس گروہ میں شمار کیا جائے،
 موحدین میں یا توہمیں میں لیکن ”میںورع الحیاء“ کے مطالعہ کے بعد اس اختلاف کی گنجائش نہیں رہتی،
 اس کے فلسفہ کی ابتدا تو نوہیت سے ہوئی ہے، مگر آخر میں وہ وحدت الوجود کا قائل ہو جاتا ہے، اس کے
 فلسفہ کا حاصل یہ ہے کہ عالم میں متضاد تو ہیں، مادہ اور روح جن کو دوسرے نقطوں میں بیٹھے اور
 صورت بھی کہتے ہیں، لیکن یہ دو متضاد نوعین حقیقت ایک جنس علی کے اندر داخل ہیں جس کو وہ مادہ
 عامہ کہتا ہے، تو گویا اس طرح ہر ساری کائنات ایک متحد مربوط نظام سے عبارت ہے جس کی تخلیق مادہ
 عامہ سے ہوئی ہے، اس مربوط نظام میں اشیاء عالیہ اشیاء سافلہ کی علت ہیں، مثلاً عقل، نفس، ناطقہ کی علت
 اور وہ نفس حسی کی، اور اسی طرح علی الترتیب، یہی مادہ عامہ ہے جس کو ابن رشد ”عقل عام“ سے تعبیر
 کرتا ہے اور جس کو وہ ساری کائنات میں ساری دوائر مانتا ہے، ابن رشد نے حقیقت یہ مسئلہ ابن جبرول
 سے اخذ کیا ہے اور اسی بنا پر وہ اس بحث میں ابن جبرول ہی کے حوالے بھی پیش کرتا ہے، گو ابن جبرول
 کے بعد اس کی تصنیفات کی وقعت کو نہ ہی گروہ نے ہی گھٹانا چاہا، لیکن وہ اس ذریعہ سے ہوئیوں میں

فلسفہ ارسطوی اشاعت کو نہ روک سکے، ابن جریرول پر یہودیوں کے جدید فلسفہ مشابہ کا دور ختم ہو گیا، اور اس کے بعد گیارہویں صدی عیسوی میں موسیٰ بن میمون پیدا ہوا جو ارسطو کے ساتھ ساتھ فلسفہ ابن رشد کا بھی علمبردار تھا اور اس طرح اس نے اسپین کے یہودیوں میں ایک نئے مخلوط فلسفہ کا سنگ بنیاد رکھا تھا جس کو یہودیوں کے اصلی فلسفہ قبائل سے کوئی مناسبت نہ تھی،

(۲)

موسیٰ بن میمون اور اس کے تلامذہ

موسیٰ بن میمون قرطبہ کے ایک یہودی خاندان میں ۱۱۳۵ء میں پیدا ہوا، یہودی اس کی بڑی عظمت کرتے تھے، عنفوان شباب میں اس نے تالمود بابل اور تالمود یروشلم کی تشریح لکھیں جن کے باعث یہودی اس کو اپنا سرسراج سمجھنے لگے، ایک عرصہ تک اندلس میں رہا، لیکن جب عبد المؤمن نے اندلس سے یہودیوں کو جلا وطن کیا تو یہ کچھ دنوں مسلمان بنا رہا اور اس کے بعد ترک وطن کر کے مصر چلا آیا جہاں صلاح الدین ایوبی نے اس کو اپنا طبیب خاص بنا لیا، ۱۱۹۸ء میں وفات پائی، مؤرخین یورپ مثلاً بروکر وغیرہ اس کو ابن رشد کا شاگرد بتلاتے ہیں، لیکن اس کی مشہور کتاب اللالہ کے دوسرے اور نوین باب میں

۱۱۷۲ء اخبار الکمال، تفسلی صفحہ ۱۲۱، ۱۲۲ء روایت اصل میں یونان فریقی کی جو وہ کہتا ہے کہ ابن رشد کے ایام نکبت میں موسیٰ بن میمون اس سے فلسفہ کی تعلیم حاصل کرتا تھا، جب اس نے دیکھا کہ ابن رشد کی وجہ سے اس پر بھی عتاب شاہی نازل ہوا چاہتا ہے تو وہ مصر بھاگ گیا، لیون کی روایت یورپ میں مشہور ہو گئی اور چونکہ ابن میمون ابن رشد کا مستقد اور اس کے بعض خیالات سے متفق تھا، بروکر نے لیون کو مستند خیال کر کے اس کو ابن رشد کے تلامذہ کی فہرست میں داخل کر دیا، اس کے بعد یورپ کے ایک دوسرے مستشرق سیسینج نے اس پر یہ بات اور اضافہ کی کہ ابن رشد کی دلیقہ حاشیہ صوفیہ آئندہ

خود اس کی تصریح صرف اسی قدر ہے کہ اس نے ابن باجہ کے ایک شاگرد سے فلسفہ حاصل کیا ہے، اپنی اس کتاب میں وہ ابن رشد کا نام تک نہیں لیتا، اصل میں ابن میمون کو مصر آکر ابن رشد سے فلسفہ کی پیدا ہوئی اور اسی وقت سے اس نے ابن رشد کی تصنیفات کا مطالعہ شروع کیا، چنانچہ وہ ۱۱۹۱ء میں یعنی ابن رشد کی وفات سے تقریباً پانچ سات برس پیشتر قاہرہ سے اپنے ایک عزیز شاگرد یوسف بن یحییٰ کو لکھتا ہے کہ "میں ابن رشد کی تقریباً تمام شروع ارسطو کو فراہم کر چکا ہوں، صرف رسالہ "حسن و محسوس" اب تک دستیاب نہیں ہوا، حقیقت یہ ہے کہ ابن رشد نہایت مصلحتاً رائے قائم کرتا ہے اس لیے مجھے اس کے خیالات پسند ہیں۔ لیکن افسوس کہ عدیم الفرستی کی وجہ سے اب تک اس کی تصنیفات کا مطالعہ نہیں کر سکا ہوں۔"

بہر حال خود اس کی تصریح کی بنا پر یہ ضرور ثابت ہوتا ہے کہ وہ ابن رشد سے متحد خیال تھا اور اس کا طاسے ابن میمون پہلا شخص ہے جس نے یہودیوں میں فلسفہ ابن رشد کی اشاعت و ترویج کا سنگ بنیاد رکھا، حقیقت میں دونوں کے متحد خیال ہونے کا بڑا راز یہ ہے کہ فلسفہ میں دونوں کا اخذ ایک تھا اور دونوں کو ایک ہی دشمن یعنی متکلمین سے مقابلہ درپیش تھا، اس لیے دونوں قدرتا ہر ایک مسئلہ میں ایک ہی

دقیقہ عاشیہ منور گذشتہ بحث کے اثر سے ابن میمون بیدار ہو گیا تھا، ان تمام روایات کی بنا یون کی روایت پر ہے مگر یون کے کلام میں خود تناقض ہے، ایک جگہ وہ لکھتا ہے کہ ابن میمون ابن رشد کا شاگرد تھا، دوسری جگہ لکھتا ہے کہ ابن باجہ کا شاگرد تھا، اور یہ دونوں باتیں بے اصل ہیں، ابن باجہ کا شاگرد کسی طرح ہو ہی نہیں سکتا، ابن باجہ کی وفات کے وقت یعنی ۱۱۳۵ء میں ابن میمون صرف تین برس کا تھا، باقی رہی ابن رشد کی شاگردی کی روایت تو وہ اس لیے بے اصل ہے کہ ابن رشد کے ایام کتبت بلکہ اس کے عہد شہرت کے بھی تقریباً تین برس پیشتر بہمد حکومت عبد المؤمن ابن میمون اندلس سے ہجرت کر چکا تھا اور جس زمانہ میں ابن رشد متوفی ہوا وہی اس وقت ابن میمون مصر میں صلاح الدین کا طلبیہ تھا،

طرح کے نتیجہ پر پہنچتے تھے اس کے علاوہ فلسفہ قدیم کی بنیاد جن اصول پر قائم کی گئی تھی اون میں خود
تغیر و اختلاف کی اتنی گنجائش نہ تھی اور یہی سبب تھا کہ زمانہ قدیم کا فلسفی جب کبھی ان اصول کو تسلیم
کر کے حقائق عالم پر غور کرتا تھا تو وہ ان ہی نتائج پر پہنچتا تھا جن پر اس کے پیشرو پہنچتے تھے، چنانچہ اسی
بنیاد پر ازمنہ متواسطہ میں فلسفہ ایک خاص مجموعہ خیالات کا نام تھا جن کی وضع و ترتیب میں بھی کبھی تغیر
نہیں ہوتا تھا۔

ابن رشد کی طرح ابن میمون نے بھی شکلیں یہود پر فلسفہ کے اسطر سے حلقہ کیا ہی، چنانچہ اس نے
الدلائل نام سے ایک کتاب لکھی جس میں مذہب یہود اور فلسفہ میں تطبیق دی ہے، اور ابطال جزو التجزی
اور تعلیل و خواص اشیاء وغیرہ مسائل میں شکلیں کی رد کی ہے، صفات باری کے مسئلہ میں ابن میمون فلاسفہ
سے بھی دو قدم آگے ہو یعنی وہ موجود اور شئی وغیرہ اعم العام صفات کا بھی اطلاق خدا پر نہیں رکھتا، وہ
کہتا ہے کہ ہم خدا کے متعلق یہ بتلا سکتے ہیں کہ اس سے کون کون اوصاف مسلوب ہیں، یعنی ہم یہ کہہ سکتے ہیں
کہ وہ ایسا نہیں ہے اور ویسا نہیں ہے، لیکن ہم یہ نہیں بتا سکتے کہ اس میں کون کون اوصاف پائے جاتے ہیں،
کیونکہ اگر ہم خدا کے صفات کا ایجابی صورت میں تعین کر دیں تو اس کو مخلوقات سے مشابہت ہو جائیگی،
چنانچہ اتہام میں وہ یہاں تک کہتا ہے کہ ہم خدا کو وحدہ لا شریک بھی نہیں کہہ سکتے، کیونکہ وحدت بھی ایک صفت ہے
اور عیسائیوں کے اقا نیم ثلاثہ یعنی صفت علم صفت حیاء اور صفت ارادہ کی طرح اس کا بھی خدا سے جدا کر لینا
ممکن ہے، موسیٰ بن میمون کا یہ مذہب تعلیل یہود یوں ہے اس قدر شاعت پذیر ہوا کہ اس کے بعد سے مغرب کے
تمام یہودی معطلہ ہو گئے، یعنی خدا کے صفات کا انکار کرنے لگے۔

موسیٰ بن میمون اگرچہ دیگر فلاسفہ یہود کی طرح قدم عالم کا قائل نہ تھا، لیکن باوجود اس کے وہ اس
خیال کو کفر نہیں سمجھتا تھا، کیونکہ اس کے نزدیک توراہ سے اس کا ثابت کر دینا کچھ مشکل نہیں، عقول کے

مسئلہ میں ابن رشد سے اس کو کچھ زیادہ اختلاف نہ تھا، اس کا خیال تھا کہ عقل مادی عقل مستفاد سے علمی حاصل کرتی ہو اور وہ عقل فعال سے۔ انسان کا کمال اس کی علمی ترقی پر منحصر ہو اور یہی خدا کی اصلی عبادت ہے، علم ہی کے ذریعہ سے انسان اپنی روح کو ترقی دے سکتا ہے، لیکن اس ذریعہ کا استعمال ہر شخص کے بس میں نہیں ہو سکتا، اور بے علموں کی ہدایت کے لیے خدا اپنے پیغمبروں کو مبعوث کرتا ہے، نبوت بھی ایک انسانی کمال کا درجہ ہے، اور کوئی ان فوق العادہ قوت نہیں ہو اور چونکہ علم صادق اور حقیقی والہام کا مصدر ایک ہی عقل فعال اسلئے دونوں کے فیصلے متضاد نہیں ہو سکتے، موجودات میں عقل کی تجزی کی متعلق اس کا فیصلہ ابن رشد سے کچھ مختلف ہے، ابن میمون ابن رشد سے زیادہ عقل کی تجزی کا قائل ہے حشر و نشر کے مسئلہ میں جو تاویل میں اس نے کی ہیں اس سے اس کا اضطراب ظاہر ہوتا ہے اور بحیثیت مجموعی وہ بقائے روح کے عقیدہ کا مخالف معلوم ہوتا ہے،

موسیٰ بن میمون کے بعد اس کا ایک شاگرد یوسف بن یحییٰ بہت مشہور ہوا یہ امر احوال کو کاربہنہ دلا تھا یہودیوں کی جلا وطنی کے زمانہ میں یہ بھی مصر چلا آیا اور موسیٰ کی صحبت سے ایک مدت تک مستفید ہوتا رہا یوسف کو بھی اپنے استاد کی طرح ابن رشد سے بہت عقیدت تھی، چنانچہ ابن رشد کے زمانہ حیات میں اس نے اپنے استاد کو خط لکھا تھا جس کے بعض جملوں سے ابن رشد کے ساتھ اس کی دلی عقیدت کا اظہار ہوتا ہے،

”میں آپ کی عزیز و ختر شریکوں کا کل پیام نکاح دیا، اس نے تین شرطوں کے ساتھ میری ماں چہرہ درخواست قبول کی، ایک یہ کہ بجائے مہر کے میں اپنا دل اس کے ہاتھ فروخت کر دوں، دوسرے یہ کہ عہد عودت پر ہم دونوں قسم کھالیں، تیسرے یہ کہ وہ دوشیزہ لڑکیوں کی طرح مجھ سے ہم آغوش ہونا پسند کرے، چنانچہ نکاح کے بعد میں یہ تینوں شرطیں پوری کرنے کی اس سے درخواست کی، وہ بلا

مخلطِ راضی ہو گئی اب ہم دونوں باہمی الفت کے مزے لوٹ رہے ہیں، نکاح و وشاہدوں کی موجودگی

میں ہوا تھا ایک تو خود آپ یعنی موسیٰ بن میمون اور دوسرا ابن رشد،

یہ خط اوس نے ظرافت آمیز لہجہ میں لکھا ہی ابن میمون کی دختر سے مراد فلسفہ ہے جس کو اوس نے ابن میمون اور ابن رشد سے حاصل کیا تھا،

یوسف نے اپنے خیالات کا اظہار تشبیہ و استعارہ کے لہجہ میں کیا ہی، جمال الدین قفطی اور یوسف سے سکونتِ حلب کے زمانہ میں بے انتہا دوستی تھی، اس زمانہ کا ایک قصہ جمال الدین نے یوسف کے حال میں لکھا ہے جس سے یوسف کے بعض فلسفیانہ خیالات پر روشنی پڑتی ہے، نیز یہ معلوم ہوتا ہے کہ اپنے خیالات میں وہ ابن رشد سے کما تک متفق تھا،

جمال الدین کہتا ہے کہ ایک دن میں نے یوسف سے کہا اگر یہ سچ ہے کہ بعد مرگ روح کو اس وارفانی کا حال معلوم ہوتا رہتا ہے، تو ہم دونوں یہ معاہدہ کریں کہ ہم میں سے جو کوئی پہلے مرے وہ خواب کے ذریعہ دوسرے کو ماجرائے مرگ سے مطلع کر دے، چنانچہ یہ معاہدہ اوس وقت ہم دونوں میں پختہ ہو گیا، اتفاق سے اس واقعہ کے تھوڑے عرصے کے بعد یوسف مر گیا، اب مجھے یہ نگرہ امتیگر ہوئی کہ یوسف خواب میں آتا اور آخرت کے حالات سے مجھے اطلاع دیتا، دو برس تک میں انتظار میں رہا، آخر ایک شب اوس کی زیارت نصیب ہوئی، میں نے دیکھا کہ وہ ایک مسجد کے صحن میں بیٹھا ہے اور اُبلے کپڑے پہنے ہے، اوس کو دیکھتے ہی میں نے پرانا معاہدہ یاد دلایا، پہلے وہ مسکرایا اور میری جانب سے منہ پھیر لیا، لیکن میں نے اوس سے اصرار کیا کہ وہ معاہدہ پورا کرنا پڑے گا، تب مجبور ہو کر کہنے لگا کہ کل کلی میں جذب ہو گیا اور جز جزئی میں رہ گیا، مطلب یہ تھا کہ نفس کلی عالم کلی میں جا کر لگیا اور جسد کا حصہ جزئی مادہ ارضی میں ٹکڑا ہو گیا، یہ گویا مسئلہ انفصال و انجذابِ نفس کی جانب اشارہ تھا جس کی ابن رشد نے اپنی کتابوں میں بے انتہا حمایت کی تھی،

موسیٰ بن میمون اور اوس کے تلمیذ رشید یوسف کے بعد عام طور پر یہودیوں میں فلسفہ ابن رشد
اشاعت پذیر ہو گیا، جس کا نتیجہ یہ تھا کہ مذہب کے جانب سے بے پروائی عام ہوتی جاتی تھی، یہ حالت دیکھا
مذہبی گروہ میمون کے فلسفہ کا دشمن بن گیا، چنانچہ مسئلہ عین بارسلونا کے جبرائیم سلیمان بن ادیس نے
یہ فرمان جاری کیا کہ جو شخص ۲۵ برس کے سن کے پیشتر فلسفہ کی تحصیل میں مشغول پایا جائیگا وہ برادری سے
خارج کر دیا جائیگا، چنانچہ اوس وقت سے موئی بن میمون اس قدر بدنام ہو گیا کہ اوس کے خلاف کتابیں
لکھنے لگیں، اس شورش میں کیتلانگ، پراونس اور ارگوان کے صوبے بہت پیش پیش تھے جہاں عیسائیوں کی
حکومت تھی اور باشندے عام طور پر جاہل تھے، میمونی فلسفہ کے خلاف یہ شورش تقریباً دو صدیوں تک جاری
رہی، لیکن جب یہودیوں میں داؤد کنجی، ابن فاخرا، یوسف بن کاسی وغیرہ جیسے فلاسفہ پیدا ہونے لگے تو
اوس وقت ابن رشد کے ساتھ یہودیوں کی عقیدت کی کوئی حد نہ رہی اور فلسفہ کے مقابلہ میں مذہبی طبقوں
کا شکست ہو گئی،

(۳)

عبرانی تراجم کا دور

موجودین کے دور حکومت میں عربوں اور یسعی عیسائی ریاستوں کے باہمی فیصلہ کن جنگوں سے
پریشان ہو کر یہودیوں کے بہت سے تعلیم یافتہ خاندان ترک وطن کے فرانس چلے گئے تھے اور کچھ عیسائی
ریاستوں میں جا کر آباد ہو گئے تھے، فرانس اور اسپین کے ان نسلکدوں میں ان یہودیوں نے آباد ہو کر
علم و فن کی نئی روشنی پھیلا تا شروع کی، چنانچہ پراونس، بارسلونا، ساراگوسا، اور ناربون، مسیحی

۱۰۹ء ابن رشد رینان صفحہ ۱۰۹

اسپین میں اور رمانٹ پیریلوئس، بیزیرا اور مارسیلی، فرانس میں ان خاندانوں کی وجہ سے علم و فن کے خاص مرکز بن گئے،

اسلامی اسپین کی علمی زبان عربی تھی اسلئے وہاں عربی سے کسی دوسری زبان میں ترجمہ کرنے کی ضرورت محسوس نہ ہوتی تھی، بلکہ وہاں یہودی بھی عربی زبان میں تصنیف و تالیف کرتے تھے، لیکن جب یہودیوں کا علمی مرکز فرانس اور سبھی اسپین میں منتقل ہو گیا تو اس وقت یہ ضرورت محسوس ہونے لگی کہ عربی کتابوں کا ترجمہ کسی اور زبان میں کیا جائے، چنانچہ اب اس وقت سے یورپ کے یہودیوں کی علمی تاریخ میں دو متضاد انقلاب پیدا ہوئے

(۱) ایک طرف تو یہودیوں کا فلسفہ فلسفہ ابن رشد میں بالکل ضم ہو گیا، ابن جبرول اور ابن ایمنون تک پھر بھی یہودیوں کا فلسفہ عربی فلسفہ سے کسی قدر الگ تھا، لیکن فرانس اور سبھی اسپین میں جو فلاسفہ پیدا ہوئے وہ ابن رشد کے زے متعلق تھے، (۲) دوسری طرف یہودیوں کو اپنی قدیم مردہ زبان کے زندہ کرنے کا خیال پیدا ہوا، اب تک یہودیوں کی علمی زبان عربی تھی لیکن فرانس اور سبھی اسپین میں آباد ہونے کے بجائے اس کے کہ وہ ان ممالک کی مستعمل زبان کو اختیار کرتی اپنی قومی زبان عبرانی میں تصنیف و تالیف کرنے لگے، اس واقعہ سے جو بڑا انقلاب ہوا وہ یہ تھا کہ یہودیوں نے انڈس کا سارا علمی ذخیرہ عربی سے چھین کر عبرانی میں منتقل کر لیا، خاص کر ابن رشد کی صورت تو ایسی بدل گئی کہ اب ابن رشد کے ہم قوموں کو بھی اس کا پہچانا مشکل ہو گیا، یہی یہودی ہیں جنہوں نے ابن رشد کو یورپ میں اتنا مشہور کیا کہ ارسطو کا نام بھی اس کے آگے ماند پڑ گیا، چنانچہ یورپ کے عبرانیوں میں اب تک ابن رشد خاص وقعت کی نگاہوں سے دیکھا جاتا ہے، یہ عبرانی تراجم اب بھی یورپ کے کتب خانوں میں اس کثرت سے موجود ہیں کہ اصل زبان عربی سے بالکل بے نیاز ہو کر صرف انھیں کے ذریعہ عربی فلسفہ کی ایک طول طویل سفر یورپ کی دماغی ترقی کی تاریخ کو ڈیر پھرنے والا جلد دوم،

تاریخ مرتب ہو سکتی ہو، خاص کر اب اس وقت اگر کوئی شخص ابن رشد کا مطالعہ کرنا چاہے تو عربی سے زیادہ اس کو عبرانی سے کام لینے کی ضرورت ہوگی اور اگر وہ عبرانی نہیں جانتا تو اصل عربی کی واقفیت اس کے لیے قطعاً بیکار ہوگی، آسفرڈ اور فرانس کے کتب خانے ابن رشد کی تصنیفات سے مملو ہیں لیکن یہ سارا ذخیرہ ایک ایسی زبان میں منتقل ہو گیا ہے جس کے متعلق ہم یہ بھی نہیں بتلا سکتے کہ ان تصنیفات کا اصل مصنف ابن شد ہی اس سے واقف تھا یا نہیں، اپنی زندگی میں ابن رشد کو یہ گمان بھی نہ ہوگا کہ اس کی تصنیفات عربی سے عبرانی میں منتقل ہو کر ایک عرصہ تک مستشرقین یورپ کی دلچسپی کے لیے تاریخی مواد فراہم کرتی رہیں گی۔ بیچارہ ارسطو جو فلسفہ ابن رشد کا نو سس اول ہے اس کی کتابیں تو عبرانی میں دو ہی چار موجود ہیں، لیکن ابن شد کی تلافی ارسطو سے کتب خانے مملو ہیں اور کہیں کہیں تخصیصات کے صدقہ میں ارسطو کی بھی کوئی اصل کتاب محفوظ رہی ہے،

دور اول کے مترجمین میں ابن طیبون کا خاندان بہت مشہور ہے، یہ لوگ اندلس کے باشندے تھے اور لیون میں آ کر اقامت پذیر ہو گئے تھے، اس خاندان کا مورث اعلیٰ ابن طیبون بہت مشہور فلسفی اور علم نباتات اور علم کیمیا میں ماہر تھا، اس کی ایک تصنیف اس وقت تک موجود ہے جس میں اس نے اس بات سے بحث کی ہے کہ سمندر کا پانی سطح ارضی کو جو کاٹتا پھاڑتا نہیں اس کے کیا اسباب ہیں۔ اس لیے عبرانی ترجمے نہایت سلی طور پر کیے گئے ہیں، بعض ترجمے تو اس قسم کے ہیں کہ ان کو ترجمہ کننا مشکل ہے، عبرانی کے بجائے اس عربی لفظ اس کثرت سے استعمال کیے گئے ہیں کہ ترجمہ کی شان باطل جاتی رہی ہے کہیں کہیں عربی لفظ کے مقابل عبرانی الفاظ بے سوچے سمجھے لاکر کر دیئے ہیں، اس سے جو بحث نہیں کہ عربی لفظ کا مفہوم بھی اس عبرانی لفظ سے ادا ہوتا ہے یا نہیں، بلکہ اکثر جگہ اس طرز عمل کی وجہ سے عبرانی ترجمے غلط ہو گیا ہے، اکثر جگہ تعریفات صرفی و نحوئی میں عربی کا متبع اس کثرت سے کیا ہے کہ پڑھنے والا یہ سمجھتا ہے کہ وہ عربی کتاب پڑھ رہا ہے، بعض ترجمے مثلاً ٹھیکس کتاب لفظاً بہ لفظاً، شرح جمہوریت، اور تہافت التہافت مترجمین نے اپنے نام سے مشہور کر دیئے ہیں، اور اسکی وجہ یہ ہے کہ انہیں پستے نے اتنا اپنے جانب سے بھی کیے ہیں کہ اسلوب ترجمہ و سرے ترجموں کے تلفی، (ماخوذ از اندلس) کے دو پر جلد دوم صفحہ ۱۲۳ تک دو پر جلد دوم صفحہ ۱۲۴

خاندان میں سب سے پہلے شمول ابن طبیب نے آراؤں کا نام ایک کتاب تصنیف کی جو لفظ بلفظ ابن رشد سے اخذ تھی، یہی کتاب ہے جس نے عبرانی میں ابن رشد کے ترجمہ کا سنگ بنیاد رکھا، چونکہ اس وقت تک عبرانی میں پوری پوری کتابوں کے ترجمے موجود نہ تھے اسلئے یہودیوں میں اس کو قبول عام حاصل ہوا، لیکن جب پوری پوری کتابیں عبرانی میں ترجمہ ہوئیں تو اس وقت یہ کتاب نگاہوں سے گر گئی، اسی دور میں ایک اور کتاب کا بھی شہرہ تھا جس کا نام "طلب الحکمة" ہے، یہ طلیطلہ کے ایک کامنیکٹیو بن سلامہ کی تصنیف تھی، یہی بن سلامہ فریڈریک ثانی کے دربار میں عربی کتابوں کے ترجمہ پر مامور تھا، ۱۲۵۴ء۔ اس کا سن تصنیف ہے۔

شمویل کے بعد موسیٰ بن طبیب بہت مشہور ہوا، یہ مستقل تصنیف کے بجائے پورے پورے ترجمے کرتا تھا، اس نے عبرانی میں طبیعیات کی اکثر کتابیں ترجمہ کر ڈالیں، موسیٰ کے ہم عصر دو مترجم اور تھے جن کے نام علی الترمیب ابن یوسف بن فاخورا، اور جوسن بن سلیمان ہیں، ادون میں سے اول الذکر اسپین کا باشندہ ۱۲۷۷ء میں اس کی ولادت ہوئی، یہ پورے پورے ترجموں کے بجائے شمول کی طرح اپنی تصنیفات میں ابن رشد کے حوالے کثرت سے دیتا تھا، لیکن ثانی الذکر نے جو شمول طبیبی کا خویش بھی تھا عبرانی ترجمے کثرت سے کیے، اس کی ایک کتاب "باب الجنتہ" بہت مشہور ہے۔

خاندان طبیبوں کے علاوہ فریڈریک کے دربار میں جو یہودی علماء ترجمہ پر مامور تھے ادون میں پراؤس کا

نسل امبریل لا بیری پیرس کی فہرست کتب قدیمہ سے یہ چہ چلتا ہے، طبیبوں کے خاندان میں پہلا مترجم یہی بن یسین تھا جس نے ابن رشد کی شرح کتب طبیعیہ اور مقالہ فی الروح اور مقالہ فی الملائکات کا ترجمہ کیا تھا، چنانچہ فہرست میں ادون کے ناموں کے مقابل غایہ مصنف میں یہی ہی کا نام مذکور ہے، لیکن زبان کے خیال میں یہ ترجمہ یہی کے بہت بعد کے ہیں، یہی کے زمانہ میں یعنی ۱۲۵۰ء میں عربی میں ابن رشد کی کتابوں کے ترجمہ کرنے کی مطلق ضرورت نہ تھی، ایک اور مشہور مترجم وہی ابن کی تحقیق میں کتاب الطبیعیات کا مترجم بن گیا، شمول تھا، لیکن زبان کے نزدیک ہی ابن کی تحقیق صحیح نہیں، چنانچہ دربار ثانی کا زیادہ تر وقت کیا ہو کر یہی بہت بعد کا مصنف اسلئے ابن کی زبان ہی کی تہذیب کا

ایک یہودی یعقوب بن ابی مریم بن ابی شمشون بہت نامور مترجم تھا، اس نے فریڈریک کے حکم کے بموجب ۱۲۳۱ء میں ابن رشد کی بہت سی کتابوں کے ترجمے کیے، چنانچہ ایک ترجمہ کے خاتمہ میں وہ بادشاہ کی بڑی تعریف کرتا ہے اور اپنا یہ خیال ظاہر کرتا ہے کہ شاید مسیح کا نزول اسی کے عہد حکومت میں ہوگا، یعقوب کے جانب ابن رشد کی حسب ذیل کتابوں کے ترجمے منسوب ہیں، شرح منطقیات (جو ۱۲۳۱ء نیپلز میں تمام ہوئی) تخلص منطقی، اور تفسیر محیطی (جو ۱۲۳۱ء میں نیپلز میں تمام ہوئی)

ان مترجمین کے علاوہ ۱۲۵۰ء میں سلیمان بن یوسف (جو غرناطہ کا باشندہ اور میسریس میں مقیم تھا) نے مقالۃ فی السماء والارض کا ترجمہ شائع کیا، ۱۲۵۶ء میں زکریا بن اسحاق نے شرح کتاب الطبیعیات، شرح کتاب بعد الطبیعیات، اور شرح کتاب السماء والارض کے اور یعقوب بن مشیر نے ۱۲۹۵ء میں تخلص منطقی اور ۱۲۳۱ء کتاب حیوانات کے ترجمے شائع کیے،

چودھویں صدی سے عبرانی تراجم کے دور ثانی کا آغاز ہوتا ہے، قرون متوسطہ میں پرانے ترجمہ کو استعمال کرنے کے بجائے کسی کتاب کا نئے سرے سے دوبارہ ترجمہ کر ڈالنا زیادہ آسان خیال کیا جاتا تھا، اس بنا پر نئے نئے ترجموں کا سلسلہ برابری رہتا تھا، اس دور کے ترجمے دور اول کے تراجم سے سلامت و روانی اور وضاحت میں زیادہ ممتاز تھے، کالونیم بن کالونیم بن میراس عہد کا پہلا مشہور مترجم ہے، یہ آرس میں ۱۲۵۰ء میں پیدا ہوا، ۱۲۳۱ء میں اس نے پہلے پہل کتاب الطبیعیات، کتاب السوسطیقا، اور اتالوطیقا اثنیۃ کے ترجمے شائع کیے، اس سے پیشتر یہ کتابیں عبرانی میں ترجمہ نہیں ہوئی تھیں، تین برس بعد ۱۲۳۱ء میں اس نے کتاب اربع الطبیعیات، کتاب الطبیعیات، مقالۃ فی السماء والارض، مقالۃ فی الکون والفساد اور مقالۃ فی الملائکات، کا ترجمہ کیا، یہ تخلص لاطینی زبان سے بھی خوب واقف تھا، چنانچہ ۱۲۳۲ء میں اس نے لاطینی میں کتاب تہافت التہافت کا بھی ترجمہ کیا، اسی کا ہم نام کالونیم بن داؤد ایک اور مترجم تھا جس نے

تہافت التہافت کا عبرانی میں ترجمہ کیا، ابن تمویل بن کیمی اور تھیوڈور نامی دو مترجم اور اسی عہد میں مشہور ہوئے جن میں سے اول الذکر نے ۱۳۲۰ء میں کتاب الاخلاق اور شرح جمہوریت کے اور ثانی الذکر نے ۱۳۳۰ء میں کتاب الطوبیقا، کتاب الخطابہ، اور کتاب الاخلاق کے ترجمے دوبارہ شائع کیے،

ان مترجمین کے علاوہ ابن اسحق، کیمی بن میمون، موسیٰ بن طاہور، موسیٰ بن سلیمان، کیمی بن یعقوب سلیمان بن موسیٰ القوری، اس عہد کے مشہور مترجمین میں جنہوں نے ابن رشد کی تقریباً فلسفہ کی تمام کتابیں عبرانی میں ترجمہ کر ڈالیں،

غرض چودھویں صدی کے اواخر تک ابن رشد کا فلسفہ تمام یہودیوں میں پھیل گیا، اسی زمانہ میں ایک مشہور فلسفی لادوی بن جرس نامی پیدا ہوا جو یورپ میں لیون ازبکی کے نام سے مشہور ہو، اس نے ابن رشد کے فلسفہ کی وہی خدمت کی جو اس سے قبل خود ابن رشد ارسطو کے فلسفہ کی کرچکا تھا، یعنی ابن رشد کی تصنیفات کی شرح کی اور ان کے خلاصے لکھے، چنانچہ ایک زمانہ میں اس کے خلاصے اس قدر مقبول ہوئے کہ ان خلاصوں سے الگ ابن رشد کی اصل تصنیفات کل سے دستیاب ہوتی تھیں، فیلسوف موسیٰ بن میمون سے بھی زیادہ آزاد خیال تھا، مادہ کے قدیم ہونے کا قائل تھا، تخلیق کا انکار کرتا تھا، اور نبوت کے نسبت اس کا یہ عقائد تھا کہ وہ انسانی قوتوں میں سے ایک قوت کا نام ہے،

لیون بن جرس کے عہد میں ابن رشد اس قدر مشہور ہو گیا تھا کہ کم از کم یہودیوں میں ارسطو کو بھی لوگ بھول گئے تھے اور ارسطو کے بجائے ابن رشد کی تصنیفات کی شریعتیں اور خلاصے کثرت سے لکھے جاتے چنانچہ موسیٰ نابونی نے اسی عہد میں ابن رشد کی تمام تصنیفات کی شرح اور خلاصے کیے جو یہودیوں میں ایک عرصہ تک مقبول رہے،

فلسفہ و عقلیت کی اس اتحاد آمیز تحریک سے مذہبی طبقہ اب تک بالکل الگ تھا، لیکن چودھویں صدی کے آخر میں ایک فیلسوف اہرن بن ایلاس پیدا ہوا جو یہودی فلاسفہ کی طرح نہایت آزاد خیال تھا، اس نے

باب دوم

یورپ میں فلسفہ ابن رشد کی تاریخ

(۱) عربوں اور اہل یورپ کے ابتدائی علمی تعلقات - ائمہ متوسلہ میں اہل یورپ کا عقلی و علمی انحطاط، اندس کے عربوں کی علمی تفصیلت، صلیبی لڑائیاں اور ان کے نتائج، یورپ میں عربی لٹریچر کی اشاعت کے اسباب، پوپ جبربرٹ اور اندس میں اس کی تحصیل علم کا حال، فرانس کے تعلیم یافتہ یہودی یورپ کے باشندوں پر ان کا اثر اور اس کے اسباب، یہودیوں کے کالج اور یونیورسٹیاں، دورانول کے مترجمین، بلیطلہ کا دارالترجمہ، فریڈریک دوم شہنشاہ جرمنی، اس کی آزادی ملی اور پریقیدگی، عربی علوم و فنون اور ان کی اشاعت کی جانب اس کا نظری میلان، عرب علماء سے اس کے تعلقات، ابن سینا اور رسائل صلیبیہ کی تصنیف، ابن رشد کے اگلے مترجمین، اسکال اسکات اور ہرمن ایلامنڈ، طبی تصنیفات کے ترجمے،

(۲) اسکولاسٹک فلاسفی اور ابن رشد کا فلسفہ، اسکولاسٹک فلاسفی کی وجہ تسمیہ، اس کی اہمیت، جان ارنیٹیا اور اس کا فلسفہ، اموری اور ڈیوڈ، ابن رشد کے ابتدائی عہد شہرت کے متعلق مستشرقین کے خیالات اور ان پر نقد، اصلی حقیقی، مذہب خارجیت و اہمیت میں ابن رشد کا اثر، فرانسیسیں، فرقا، انگریز، سلیس اور جان ویلی روشل، راجر بیکن اور اس کی سوانحی

اس کے بعض فلسفیانہ خیالات، ابن رشد کی نسبت اس کا ماہانہ اظہار خیال، ڈنس اسکوش، پیرس
یونیورسٹی، ساربون اور پیرس یونیورسٹی کے باہمی مشاجرات،

(۳) پیڈو ایونیورسٹی - پیڈو ایونیورسٹی کے خصوصیات، بطرس و ابانورین ڈی جاندان
نزار بانو، پیڈو اسکے دیگر پیروان ابن رشد، ابن رشد کے نئے ترجموں کا دور، پیڈو وامن ابن رشد
کی شہرت کا دور آخر زرا میلاد اور کرمیونی، کاسلین اور وینی کرمیونی کے بعد کے فلسفیانہ تعلق بعض
مؤرخین کی رائے اور اداس پرنفد،

(۱)

عربوں اور اہل یورپ کے ابتدائی علمی تعلقات

کتاب کے ابتدائی حصہ میں یہ معلوم ہو چکا ہے کہ ابن رشد کے ساتھ اس کے ہم مذہبوں نے کیا سلوک
کیا تھا، حاسدون نے اس کے خلاف کتنی گہری سازش پیدا کی تھی اور اس سازش کی بدولت اس کو کیا کیا
مصیبتیں جھیلنا پڑی تھیں، لیکن اب اس داستان کا سلسلہ یہاں تک پہنچتا ہے کہ اس کی موت کے بعد
یورپ میں اس کی کتنی قدر ہوئی اور اس کی تصنیفات نے یورپ کی دماغی حالت میں کتنا بڑا انقلاب
پیدا کیا، یہ ایک بہت بڑی داستان ہے جو دلچسپ تاریخی و اصلاحی مواد کے علاوہ اپنے اندر اعتباراً روحیت کے
بیش بہا ذخائر بھی رکھتی ہے، اس داستان سے ایک طرف تو اس سوسائٹی کی دماغی حالت کا اندازہ ہوتا ہے
جو ایک عرصہ تک منازل ترقی طے کرنے کے بعد انحطاط اور عقلی جمود کے تنگ و تاریک غاروں میں
گرتی جاتی ہے، اس کے تمام قوائے دماغی شل ہو گئے ہیں، اس کے افراد کی دماغی حالت پست ہو گئی ہے،
مگر چونکہ شباب کا اثر ابھی پوری طرح زائل نہیں ہوا ہے اس لیے بعض افراد کی قوت عزیمت اور قوت اجتہاد

ذریعہ اس کی دماغی قوتیں ابھرنے اور جبت کرنے کی کوششیں کرتی ہیں، لیکن سوسائٹی اپنی پست دماغی اور کورانہ تعصب کی وجہ سے اس حالت پر پہنچتی ہے کہ ان زیر خاک چنگاریوں کو ہوا دیکر نہ تو شعلوں میں الہام پیدا کر سکتی ہے اور نہ ان شعلوں کی ذہنی ذہبی روشنی سے جلب ضیا کر سکتی ہے، نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ یہ نحسی طاقتیں بھی جو اب دسے بیستی ہیں چھٹی صدی ہجری میں بعینہ ہی حالت مسلمانوں پر طاری تھی اور ان کے لباس کنن کے تار ایک ایک کر کے الگ ہو رہے تھے، اور ان کی پست دماغی اس حد تک پہنچتی تھی کہ امام غزالی یا ابن رشد کی اصلاحی تصنیفات وہ علانیہ نفرت و اعراض کرنے لگے تھے، لیکن دوسری طرف ایک اور سوسائٹی کا موقع پیش نظر ہوتا ہے جس کی پست دماغی اور سطح اخلاقی اگر انتہائے زوال کو پہنچتی ہے، تاہم اس کے سینے کسب و کمال اور طلب منافع کی تمنائوں سے معمور ہیں، اور کسب و عمل کی خواہش اس کے تاجِ فیضیت کا طرہ نبی ہوئی ہے، یہ قوم اٹھتی ہے، تعصب و تقلید کے لباس کنن کو اتار دیتی ہے، اور دوسری قوموں کے خزانہ فیضیت کو ٹور کر اس میں سے جو اہر ریزے تلاش کرنے لگتی ہے، ازمنہ متوسطہ میں جبکہ مسلمانوں کا آفتاب ترقی نصف النہار پر پہنچ چکا تھا تاہم یورپ میں گھٹا ہوا اندھیرا اچھا یا ہوا تھا، روم کی جمالت آمیزت پرستی نے مذہب عیسوی کی قلب ماہیت کر دی تھی اور مسیحیت کی جمالت نے فلسفہ کو بھی تباہ کر ڈالا تھا، منکلمین مذہب عیسوی نے جو کسی قد فلسفہ سے بھی واقف تھے سب سے بڑی ستم ظریفی یہ کی کہ اپنے غلط دعویٰ کے اثبات میں فلسفہ سے دلائل پیش کرنے لگے، شہنشاہ قیوڈو دسویں کے زمانہ میں مصر کا عظیم الشان بطلیموس کتب خانہ "سروپین" ایک مذہبی بٹوہ میں تباہ ہو گیا تھا، ہائی پیشہ جو مصر میں یونانی فلسفہ کی آخری معلم تھی اسکندریہ کے شہسپ سائزل کے فرمان کے بموجب محض اس بنا پر اقل کی گئی کہ عیسائیت کے مقابلہ میں وہ ارسطو کے فلسفہ کی اشاعت کرتی تھی، اس ہولناک واقعہ کے بعد سے کچھ آپ سے آپ اور کچھ جاہل پادریوں کی متعصبانہ کارروائیوں کی بدولت فلسفہ کی تعلیم بالکل بند ہو گئی، مصر میں ۱۸۱۷ء میں یہ اعلان کر دیا گیا کہ جو شخص فلسفہ کی تعلیم میں مشغول پایا جائیگا اس کو سخت سزا دیا جائیگی،

ایشیون بھی شہنشاہ مسیحین کے فرمان کے بموجب فلسفہ کے تمام مدارس بند کر دیے گئے،

غرض تمام یورپ جہالت کی وبائے عام میں مبتلا تھا، انسانوں کی ایک کثیر تعداد جہالت کے ہاتھوں دم توڑ رہی تھی اور انسان کا ضمیر مردہ ہو گیا تھا، وہ سامان یکساں و ناک ہوتا ہی جب جہالت اور بے عقلی انسان کے عقیدہ اور کائنات پر غور و خوارانہ حملہ کرتے ہیں جس سے صداقت و حق کا خون پانی کی طرح بہ جاتا ہی، یورپ کا یہ آسمان تھا اور یہ زمین، اس حالت میں اگر کوئی قوم صداقت کی ہلہلہ دار تھی تو وہ عربوں کی قوم تھی، یورپ کے مغربی حصہ میں سلسلہ کوہ پریمیٹیز جہالت اور علم کے درمیان ایک تقدتی حد کا کام دے رہا تھا، اس کے ایک جانب علم و فن کی شعلیں روشن تھیں اور دوسری جانب جہالت کی تاریکی محیط تھی، قرطبہ، غرناطہ، اشبیلیہ کی یونیورسٹیاں جو اندلس کے اسلامی دارالعلوموں میں واقع تھیں بر عظیم یورپ کے طلبہ کے لیے کھلی ہوئی تھیں، جہاں سے طلبہ جوق جوق فیضیاب ہو کر اپنے اپنے گھروں کو واپس جاتے اور اندلسی عربوں کی ومانی اور تمدنی تفصیلات کا چرچا اپنے ہم مذہبوں میں کرتے تھے، یہ ولادت ابن رشد کے بہت پیشتر کا واقعہ ہے کہ عربی فلسفہ یورپ کے باشندوں میں چپکے چپکے گھر گرنے لگا تھا،

یورپ جس زمانہ میں مسلمانوں سے صلیبی لڑایاں لڑ رہا تھا اوس وقت مسلمانوں کی نسبت یورپ کے عجیب عجیب خیالات تھے، پہلے مسلمانوں کی نسبت یورپ کا خیال تھا کہ مسلمان نہایت خوشخوار اور سیرحم ہوتے ہیں لیکن ان لڑائیوں کے دوران میں مسلمانوں سے یورپ کے جتنے جتنے تعلقات بڑھتے جاتے تھے اسی قدر یورپ کی نادانیت اور جہالت کا پردہ چاک ہوتا جاتا تھا، چنانچہ جب اسلامی ممالک میں یورپ کا گزرا اور یہاں کے باشندوں سے ان کے تمدنی تعلقات قائم ہوئے تو مسلمانوں کی علمی اور تمدنی ترقیان دیکھ کر اہل یورپ کی آنکھیں کھل گئیں اور ان کو نظر آیا کہ جس قوم کے خلاف میں یہ مذہبی قوت صرف کیجا رہی اوس کے مقابلہ سے عمدہ برآہونا قطعاً دشوار ہے، اسلئے اپنے لکس میں واپس ہو کر انہوں نے مسلمانوں کے خزانہ کرم سے زر لہرائی شروع کر دی،

اسلامی علوم و فنون نے عیسائی دنیا پر دو طرف سے حملے کیے، یعنی ایک طرف تو اسپین سے براہِ جنوبی
 فرانس، اٹلی کے شمال میں پہنچ کر راستہ میں بہت سے عقائد کو بدل ڈالا اور دوسری طرف
 سسلی سے روانہ ہو کر شہنشاہ فریڈریک ثانی کی حمایت میں وہ نیپلز ہوتے ہوئے جزیرہ اٹلی میں جا پہنچے،
 اس زمانہ کا ایک مشہور شخص بریٹر الملقب بہ مقدس جو خود بھی ایک عرصہ تک قرطبہ میں رہ کر تعلیم
 حاصل کر چکا تھا اور عربی زبان میں سلاست اور روانی کے ساتھ بات چیت کرتا تھا بیان کرتا ہے کہ میں نے
 اندلس میں بعض علماء کو دیکھا جو فنِ ہیئت کی تحصیل کے لیے جزائرِ برطانیہ سے آئے تھے،

اس عہد کے اون مشاہیر میں جو عربوں کے فضل و کمال کے خوش چین تھے پاپائے جرمن بہت مشہور
 شخص گذرا ہے، بارسلونا (واقع اندلس) کے ایک امیر کی ترغیب سے اس کو اندلس جانے کا خیال پیدا ہوا
 اور وہاں رہ کر اس نے ریاضی، طبیعیات اور فنِ ہیئت کی تحصیل کی، وہ زبانِ دانوں کی طرح عربی میں بہت
 کرتا تھا، قرطبہ سے واپس آ کر اس نے رہیس میں ایک اسکول کا سنگ بنیاد رکھا جس میں وہ اپنے جاہل
 بنائے ملک کو منطق، موسیقی اور ہیئت کی تعلیم دیا کرتا تھا، ایک زمانہ میں وہ ہمیں کا آرج نشپ ہو گیا تھا،
 اور جب پوپ گریگوری پنجم کا انتقال ہوا تو اس کی وصیت کے بموجب وہ پوپ نقب ہو گیا یہ تھا پوپ
 کی علمی اور تمدنی اصلاح کے لیے کچھ زیادہ مفید ثابت نہیں ہوا تاہم اسپین میں عربوں کی موجودگی کے بدو
 اہل یورپ کے خیالات میں برابر انقلاب ہو رہا تھا اور اسپین کی یونیورسٹیوں کے تعلیم یافتوں کی تعداد
 اس تیزی سے بڑھتی چلی جاتی تھی کہ یورپ کے جاہل پادری اس کی روک تھام سے عاجز تھے،

ان آزاد خیال تعلیم یافتوں کے علاوہ فرانس اور اس کے آس پاس کے ملکوں میں یہودی علماء بھی
 کثرت سے آباد تھے جو عربی لٹریچر کی اشاعت میں خاطر خواہ حصہ لے رہے تھے، یہودی اس عہد کی سوسائٹی
 کے جزو لاینفک تھے، یہ لوگ اسپین جا کر فنِ طب کی تکمیل کرتے تھے اور وہاں سے واپس آ کر سب سے بڑا نشان

یورپ کی ڈیوٹیوں پر مشیہ طبابت کے سلسلہ میں ملازمت کرتے تھے، یورپ میں جبکہ خواندہ اشخاص کی قلت تھی ان یہودیوں کی اس بنا پر اور زیادہ مانگ ہوتی تھی کہ ان سے بڑھکر اس عہد میں کوئی حسابان نہ تھا، یہ لوگ نہایت ہوشیار معائنہ ہوتے تھے اس واسطے عموماً شاہان یورپ کا خزانہ انھیں کے سپرد رہتا تھا اور چونکہ دنیا میں یہودی اچھا بیوپار کرتے تھے اسلئے اکثر یہی لوگ خزانہ کے صدر اکونٹ مقرر کیے جاتے تھے، یہودی ساری دنیا سے نامہ و پیام رکھتے تھے، اور روسے زمین کے چمچہ سے واقف تھے، تاجر اور متمول ہونے کی وجہ سے ہر شخص کو ان کی احتیاج تھی، لین دین اور طلب مال کے معاملات سے اچھی طرح آگاہ تھے، سب سے بڑھکر یہ یورپ کی ساری تجارت انھیں کے ہاتھوں میں تھی، ان تمام باتوں کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ سارے یورپ میں ان کی قدر کی جاتی تھی اور یہ چمکے چمکے یورپ کے جاہل باشندوں اپنا علمی اور تمدنی اقتدار قائم کرتے جاتے تھے،

ان لوگوں نے سسلی اور خود پوپ کے دارالصدر ملک اٹلی میں بمقام سلو نو، نارٹم، اور باری اسکول اور کالج بھی قائم کر رکھے تھے جہاں فلسفہ اور سائنس کی تعلیم دی جاتی تھی، چنانچہ سلو نو کے بڑے کالج میں عربی، یونانی اور عبرانی کے استاد پہلو پہلو ان میں مختلف زبانوں کے درس دیتے تھے، اس کے علاوہ مانٹ پلیرین بھی یہودیوں کی ایک یونیورسٹی قائم تھی جو فرانس کے راستہ سے علوم و فنون کی اشاعت کر رہی تھی اور تو اور خود روم میں متعدد یہودی اطباء نے مطلب کھول رکھے تھے اور ایک مشہور یہودی طبیب ابی اسحق پوپ بونیفیس ششم کے دربار میں لازم تھا،

یہ یہودی علماء عربی فلسفہ کو عبرانی زبان میں پہلے ہی منتقل کر چکے تھے اب ان کے دیکھا دکھی عیسائیوں کو بھی شوق پیدا ہوا، چنانچہ پہلا شخص جس نے عربی سے لاطینی میں کتابوں کا ترجمہ کیا کاسینو کا پادری تمسطنیل لغیر تھا، اس نے تمام مشرق کی سیاحت کی تھی، اور ایک عرصہ تک اسپین میں بھی مقیم رہا تھا،

مشہور ہے کہ وہ عبرانی شاہی، گالڈی، سنسکرت، یونانی اور لاطینی زبانوں کا ماہر تھا، مشرق کی سیاحت سے واپس آ کر اس نے اپنی بقیہ زندگی مشرقی علوم و فنون کے ترجمہ و اشاعت کے نذر کر دی، اسی عہد میں اونیال مارے جزائر برطانیہ سے بغرض تکمیل تعلیم انڈس آیا اور طلیطلہ میں ایک عرصہ تک رہ کر ریاضی کی تکمیل کی چنانچہ واپسی کے بعد اس نے لاطینی میں ریاضی پر دو کتابیں تصنیف کیں، انگلستان کے بادشاہ ہنری اول کے عہد میں انگلستان کے ایک پادری ایڈرلاؤ نے طبیعیات و ریاضی کی تکمیل کے لیے انڈس کا سفر کیا اور وہاں سے واپس آ کر عربی سے بہت سی یونانی تصنیفات کا ترجمہ کیا،

ان شخصی کوششوں کے علاوہ بعض مقامات پر ترجمہ کے باقاعدہ محکمے بھی قائم تھے جن کے ارکان یہودی اور مسلمان علماء ہوتے تھے اور سب کا انفر کوئی مشہور پادری مقرر کیا جاتا تھا، جو زبان کی کیفیت ترجموں کی جانچ کرتا تھا، ترجمے اکثر ان محکوم کے انفر عالی کے ناموں سے اور کبھی کبھی کسی یہودی رکن کے نام سے شائع ہوتے تھے، چنانچہ اس قسم کا سب سے پہلا حکمہ طلیطلہ کے لارڈ بشپ ڈرمیورڈ نے ۱۱۳۰ء میں قائم کیا، اس محکمہ کے ارکان وہ یہودی علماء تھے جو عربی زبان و فلسفہ سے واقف تھے، ان میں سے زیادہ ممتاز و جوان تھا جو ایشیلیہ کا رہنے والا تھا، اس محکمہ کا انفر گوندلسا لفظی مقرر ہوا، اس محکمہ نے ابن سینا کی بہت سی کتابیں ترجمہ کیں، کچھ زمانہ کے بعد وہی کریون، اور الفوڈی مولائی نے فارابی اور کندی کی بعض تصانیف کے ترجمے شائع کیے،

بارہویں اور تیرہویں صدی عیسوی میں عموماً اصل عربی سے لاطینی میں ترجمہ کیا جاتا تھا، لیکن کچھ عرصہ کے بعد جب یہودیوں نے عربی خزائن سے عبرانی زبان کو بالامال کر لیا تو اس وقت سے عبرانی زبان سے ترجمے کیے جانے لگے، چودھویں صدی میں ابن سینا اور زیادہ تر ابن رشد کا ترجمہ کیا گیا اور پندرہویں صدی عیسوی کو گویا ابن رشد کے عروج کا نصف النہارت تھی، اس عہد کے مصنفین کا یہ بھی دستور تھا کہ عرب فلاسفہ کے

اقتباسات جو پیش کرتے تھے وہ دوسروں سے نقل کر لیتے تھے، اس کی پروا نہیں کی جاتی تھی کہ اقتباسات خود اصل مصنفین کے کلام سے پیش کیے جائیں۔

فریڈریک دوم شہنشاہ جرمنی کے عہد سے عربی کتابوں کا ترجمہ نہایت تیزی سے شروع ہوا، یہ بادشاہ علم پرورد اور فلسفہ عرب کا مداح تھا، اس کی ابتدائی زندگی سسلی میں بسر ہوئی تھی، جہاں عرب علماء سے ہر وقت اس کی صحبت رہتی تھی، یہیں اس کو عربی رسم و رواج سے بھی استفادہ کی پیدائش ہوئی کہ مشرقی بادشاہوں کی طرح اس نے حرم اور خواجہ سرا مقرر کیے، عربی زبان نہایت شستہ بولتا تھا، چچ سے نہایت بد عقیدہ تھا، چنانچہ کہا کرتا تھا کہ چرچ کا سنگ بنیاد افلاس کی حالت میں رکھا گیا تھا اور اس لئے ابتدا میں مقدس بزرگوں سے مسیحی دنیا کبھی خالی نہ رہتی تھی، لیکن اب کسب مال کی خواہش نے چرچ اور اسکے ارکان کو قلبی نجاست میں مبتلا کر رکھا ہے، اس کی مذہبی حالت یہ تھی کہ علانیہ مذہب عیسوی کا متحرک کرتا تھا، چنانچہ اس کے طرز عمل کی بنا پر عموماً عیسائی اسکو بُرا سمجھتے تھے اور پادریوں نے اس کو دجال کا خطاب دے رکھا تھا، لیونس کی کونسل نے جو پوپ انوسٹ چہارم کی تحریک پر منعقد ہوئی تھی اس کو عیسائی براہی سے بھی خارج کر دیا تھا،

یوہن نے صلیبی لڑائیوں کے سلسلہ میں جب بیت المقدس پر چھٹا حملہ کیا ہے تو یہ بادشاہ بھی ایک فوج کثیر کے ساتھ اس حملے میں گیا، لیکن اس شرکت سے اس کی غرض یہ نہ تھی (جیسا کہ خود اس نے ایک موقع پر ظاہر کیا ہے) کہ اور یہ صلیبی مجاہدین کی طرح ارض مقدس کو مسلمانوں کے قدم سے پاک کرے، بلکہ اس کی غرض محض یہ تھی کہ مقدس جہاد میں ظاہری حصہ لیکر جاہل سپاہیوں اور اپنے ہم قوموں کو اپنا گرویدہ بنا لے،

لے ابن رشد، ریاض صفحہ ۱۲۱۔ چنانچہ ریاض کی رائے ہے کہ ابن ماجہ، ابن فضال، کنذہی، فارابی، ابن جریر، تطابن، لوقا اور مولیٰ بن یمن کے اقتباسات جو اس دور کی تصنیفات میں جا بجا ملتے ہیں وہ زیادہ تر ابن رشد کی تصنیفات سے نقل کیے گئے ہیں، درکنہ کنذہی اور فارابی سے تیرھویں صدی کے پیشتر بہت کم لوگ واقف تھے،

چنانچہ وہ اس موقع پر بھی بیکل مقدس میں جا کر حضرت عیسیٰ کی مقدس زیارت گاہ کی ہنسی اڑانے سے نہ چرکتا تھا،

اس حملے کے دوران میں بھی وہ علمی مشاغل سے خالی نہ رہا، مسلمان علماء کی مسیحی کمیپ میں ہمہ دم مجتمع رہتے تھے جن کے ساتھ فلسفیانہ بحث و مباحثہ میں مشغول رہتا تھا اور ریاضی کے مشکل مسائل اور نئے سے حل کرتا تھا، سلطان صلاح الدین سے اس کے ذاتی و مستانہ تعلقات تھے، چنانچہ دوران جنگ میں باہم تحفہ و تحائف کا تبادلہ رہتا تھا،

میدان جنگ سے واپس آ کر اس نے علانیہ فلسفہ عرب اور علوم و فنون کی حمایت شروع کی۔ سہیلی میں کتب خانے قائم کیے، ارسطو، بطلموس، اور خود ابن رشد کی کتابوں کے ترجموں پر یہودی علماء کو مقرر کیا، بمقام پینڈز ایک یونیورسٹی کا سنگ بنیاد رکھا، سلوٹو کے قدیم کالج کی سرپرستی اختیار کی اور دو دور سے عربی دان فضلا جمع کئے،

طبیبوں کا یہودی خاندان جس نے ابن رشد کی کتابوں کے ترجمے کیے، میں اسی کے دربار سے وابستہ تھا۔ یہود بن سلیمان جو عربی میں "طلب الحکمة" نام ایک کتاب کا مشہور مصنف ہے، اس کے پاس فریڈریک نے چند فلسفیانہ سوالات حل کرنے کے لیے بھیجے تھے، یہود بن سلیمان نے نہایت تفصیل سے اپنے جوابات عربی میں تیار کیے، چنانچہ یہ کتاب اب بھی یورپ کے کتب خانوں میں محفوظ ہے، ایک عرب طبیب نقی الدین بھی فریڈریک کے دربار سے بصدر عزت و احترام وابستہ تھا،

اس عہد کی ایک اور کتاب بھی محفوظ رہ گئی ہے جس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ عرب فلاسفہ سے فریڈریک کے تعلقات نہایت گہرے اور فطوح مند تھے، اس کتاب کا نام "مسائل صقلیہ" ہے، اس کا اصل عربی نسخہ ۱۷ صفحہ ۱۹۶ تا ۱۹۷ء مشہور ہے کہ ابن رشد کے وقت جہڑ بھی فریڈریک کے دربار سے وابستہ تھے، جہڑ ہی دم اس دایت کا رادی اولیٰ ہو لیکن ابن بنی صبیح نے ابن رشد کے بیٹوں کے جھگڑے میں دیتے اس دایت کی باطل تائید نہیں کی اور اس بنا پر یہ روایت میرے نزدیک بال قول نہیں

اکسفر ڈو کے مشرقیات کے لکھنے میں محفوظ ہے، مشہور ہے کہ اس کا مصنف خود فریڈریک تھا، لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس کے مصنف اندس کے ایک مشہور صوفی فلسفی ابن سبعین بن سبسطہ بن فریڈریک نے چند طبعیاتی سوالات دنیائے اسلام کے مشہور ترین فلاسفہ کے پاس حل کرنے کی غرض سے بھیجے تھے، یہ مجموعہ حسب ذیل مسائل پر مشتمل تھا، قدامت عالم، برہان کی وہ کون سی شکل ہے جو باعد الطبیعیات اور دنییات دونوں میں یکساں حل کے، مقولات کی تعداد اور ادان کے رتبہ علی کے متعلق استفسار، روح کی ماہیت، اور اسی قسم کے چند اور سوالات تھے، جب کہیں سے کوئی خاطر خواہ جواب نہ ملا تو فریڈریک نے اندس کے بادشاہ رشید کے پاس بھی ان کو بھیجا، اس زمانہ میں اندس میں ابن سبعین کی بہت شہرت تھی ۶۱۳ھ میں بقام مرسیہ یہ پیدا ہوئے تھے پچیس برس کے سن میں ان کو اسقدر شہرت حاصل ہوئی کہ خود فریڈریک بھی ان کا ناویدہ گردیدہ تھا، چنانچہ رشید کے پاس جب اس نے یہ سوالات بھیجے تو ساتھ ہی یہ بھی خواہش کی کہ ابن سبعین سے ان کے جواب لکھوائے جائیں،

ابن سبعین نے اس خواہش کے مطابق مسائل عقلیہ کے نام سے یہ کتاب مرتب کر کے بادشاہ کے پاس بھیج دی، فریڈریک یہ کتاب دیکھ کر بہت محظوظ ہوا اور ابن سبعین کی خدمت میں ایک گرانقدر عطیہ دیدہ پیش کیا، لیکن ابن سبعین نے اس کے لینے سے انکار کیا، اس کتاب کے متعلق فریڈریک کا یہ بیان ہے کہ ابدیت عالم اور ماہیت روح کے متعلق اس کے جتنے شکوک تھے وہ اس کتاب سے رفع ہو گئے،

ابن سبعین نے اس کتاب میں نہایت آزاد خیالی کے ساتھ تمام شکوک رفع کیے ہیں، نازک جھٹون کے موقع پر وہ بادشاہ سے المثنانہ گفتگو کرنے کی خواہش ظاہر کرتا ہے اور سادہ یہ استدعا کرتا ہے کہ بعض سوالات کو منقطع جوڑ دینا چاہیے، چنانچہ اسی قسم کے ایک موقع پر اس نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ ہمارے وطن میں ان مباحث پر قلم اٹھانا نہایت خطرہ کا کام ہے، اگر علماء کو یہ خبر ہو جائے کہ میں نے ان مباحث پر قلم اٹھایا ہے تو وہ میرے دشمن ہو جائیں گے اور اس وقت اون کی عداوت کے حلوں سے میں محفوظ نہ رہ سکتوں گا، نہایت

تعب کا مقام ہے کہ گویا شاہ کو ابن سبعین سے ملاقات کا ثمر حاصل نہ تھا، تاہم ابن سبعین کو حفظ مراتب کا آنا خیال ہے کہ کہیں اس کا ظم کو لغزش نہیں ہوئی اور اظہار مطلب میں صداقت اتنی ملحوظ رکھتا ہے کہ ایک عیسائی بادشاہ کے روبرو اپنے اہل وطن کے تعصب کی شکایت کرنے میں اس کو کچھ باک نہیں ہوتا،

فریڈریک اس عام مخالفت کی تاب مقادمت نہ لاسکا جو چارون طرف اس کے اس رویہ کی بدولت پھیل گئی تھی، چالیس برس تک وہ متواتر چرچ سے برسہا برسہا رہا، لیکن آخر کار اس کو شکست ہوئی اور جب وہ مراہی تو پوپ انوسنت نے رسیلی کے پادریوں کے روبرو تقریر کرتے ہوئے اپنی خوشی کا اظہار ان الفاظ میں کیا کہ آسمان وزمین کے لیے یہ مسرت کی گھڑی ہے، کیونکہ جس طوفان بلا میں اہل جہان کھنس گئے تھے اوس سے مسیحی دنیائے آخری مرتبہ نجات حاصل کی ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ انسانوں کے فنا ہو جانے سے کسی عقیدہ کا فیصلہ نہیں ہو جاتا ہے، پوپ کی یہ مسرت بجا تھی کیونکہ فریڈریک کی موت کے بعد اس کے اعمال صحابہ پہلے سے زیادہ قبول عام حاصل ہوئے اور عربی فلسفہ یورپ میں نہایت تیزی سے ترقی کرنے لگا،

سب سے پہلا شخص جس نے ابن رشد کی تصنیفات سے سبھی یورپ کو روشناس کیا وہ میکال اسکالٹا جو طلیطلہ کا رہنے والا تھا اور شہنشاہ فریڈریک ثانی کے درباریوں میں تھا، اس نے سب سے پہلے ۱۲۳۳ء میں شرح کتاب السما والاعمال اور شرح مقالہ فی الروح کا ترجمہ کیا، اون کے علاوہ بعض اور کتابوں کے ترجمے بھی اوس کے جانب منسوب ہیں، مثلاً مقالہ فی الکون والفساد، اور جوہر الکون وغیرہ۔ طلیطلہ کے مختصر زمانہ قیام میں ایک فاضل یہودی کی مدد سے وہ زیادہ تر ابن رشد کے ترجمہ میں مشغول رہا، اور جب بیان ہے کہ اسکالٹ اصل عربی زبان سے بہت کم واقف تھا، اس بنا پر اس کا خیال ہے کہ میکال اسکالٹ ترجمے حقیقت میں عمدہ اوس کی دماغی کوشش کا ثمرہ نہیں ہیں، بلکہ کسی یہودی نے اس کے نام سے شایع کر دیے ہیں، بہر حال میکال اسکالٹ پہلا شخص ہے جو سبھی یورپ میں ابن رشد کے مترجم کی حیثیت سے مشہور ہوا،

اسکاٹ کے بعد ہرمین نے ابن رشد کے فلسفہ کی اشاعت کی، یہ بھی فریڈریک ثانی کے دربار میں با وقعت وجہ رکھتا تھا، ہرمین نے ارسطو کی ان کتابوں کے جانب زیادہ توجہ کی جو اب تک غیر مشہور رہ گئی تھیں یعنی کتاب الخطابۃ، کتاب الشعر، کتاب الاخلاق، اور کتاب السياسة، لیکن ان کتابوں کے اصل یونانی نسخے چونکہ مفقود تھے اسلئے مجبوراً اس نے کتاب الخطابۃ کے بدلے فارابی کی شرح اور کتاب الشعر کے بدلے ابن رشد کی تلخیص کا ترجمہ کیا، کتاب الخطابۃ کے ترجمہ کے آخرین وہ کتاب ہے کہ ابن رشد نے ارسطو کی کتاب الاخلاق کی تلخیص جو کی جو اس کا ترجمہ بھی بننے لیا ہے،

ہرمین طلیطلہ میں زیادہ تیار پذیر رہتا تھا، چنانچہ کتاب الاخلاق کا ترجمہ طلیطلہ کے سینٹ ٹریٹی میں ۱۲۵۰ء میں اور اول الذکر دو ترجمے بمقام طلیطلہ ۱۲۵۱ء میں تمام ہوئے، بعض قرائن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ طلیطلہ کے بعض مسلمان علماء سے اس کو مدد ملتی تھی، چنانچہ کتاب الخطابۃ کے ترجمے میں وہ خود بھی یہ اقرار کرتا ہے کہ اس کے ترجموں میں خود اس کی کوشش کو بہت کم دخل ہوتا ہے،

ہرمین کے بعد اس طرف عام توجہ شروع ہوئی، یہاں تک کہ تیرھویں صدی کے ختم ہوتے ہوتے ابن رشد کی اہم کتابیں لاطینی زبان میں ترجمہ کر ڈالی گئیں، لیکن اسی طب کی تصنیفات کا ترجمہ شاید ایک مدت کے بعد ہوا ہے، کیونکہ اس عہد کے مشہور طبیوں میں پیر گلبرٹ کے کوئی نصف ابن رشد کا نام نہیں لیتا اور گلبرٹ بھی ابن رشد کی طب کی تصنیفات سے ناواقفیت کا اظہار کرتا ہے، گلبرٹ نے قلب کے اہم الاعضاء اور حیات ہونے کی بحث میں ابن رشد کی رائے اختیار کی ہے، لیکن یہ نظریہ اس قدر مشہور ہے کہ اس موقع پر ابن رشد کا نام لینا بیکار ہے،

پہلے پہل ۱۲۵۰ء میں مائٹ پلیر کے ایک طبیب نے شرح ارجوزہ ابن سینا کا ترجمہ کیا، اس کے بعد چھویں صدی عیسوی میں متعدد کتابوں کے ترجمے کئے گئے، لیکن یورپ میں طبی حیثیت سے ابن رشد کی

شہرت کا سنگ بنیاد جس سے رکھا وہ میڈوایونیسٹری کا پروفیسر بیلوس و ابانو تھا۔

(۲)

اسکولاسٹک فلاسفی اور ابن شدکافلسفہ

یورپ میں فلسفہ ابن رشد کی اشاعت کی تاریخ حقیقت اسکولاسٹک فلاسفی کی تاریخ ہے۔ فلسفہ مدرسہ تقریباً چھ صدیوں تک برسر اقتدار رہا ہے، جسی شارلمین کے عہد حکومت کے بعد سے نشاۃ جدیدہ تک یورپ میں جس قدر علمی لٹریچر پیدا ہوا اوس کا نام فلسفہ مدرسہ رکھا گیا ہے، اس بنا پر چند صدیوں یعنی ابن رشد کے دور کو مستثنیٰ کر کے فلسفہ ابن شدک کی اشاعت کی جتنی بھی تاریخ ہے وہ فلسفہ مدرسہ کی تاریخ کے اندر شامل ہے، گویا یہ وہ دور ہے جب یورپ بزرعم خود مجردات و کلیات، و نیات و مابعد لطیفیات کے لایخل عقدوں کے سلجھانے میں مشغول اور اس بات پر نازان تھا کہ خالص ذہنی قضایائے عامہ کے ذریعہ وہ مذہب فلسفہ کے دقیق مسائل حل کر لیتا ہے،

شارلمین کے عہد حکومت میں جب اہل یورپ کو علم و فن کی اشاعت و تحصیل کا شوق پیدا ہوا تو اوس وقت پرانی درسگاہیں مٹ چکی تھیں، علم و فن کے بجائے مجاہدات و ریاضات کا زور تھا اور درسگاہوں کی جگہ پر بڑی بڑی خانقاہیں تعمیر کرائی جاتی تھیں جس میں دین سچی کے جاہل ہادیان طریقت بود و باش اختیار کرتے تھے، یہاں علم و فن کے بجائے ٹوکوں اور علمیات کا منگامہ برپا ہوتا تھا اور لوگ جاہل بیرون کی بتائے ہوئے لفظوں کے رٹنے میں اپنی زندگی کاٹ دیا کرتے تھے، شارلمین نے ان خانقاہوں میں جاہل باوریوں کے بجائے پڑھے لکھے باوریوں کو بسا کر اوں کو اس خدمت پر مامور کیا کہ وہ وظائف و اداروں میں مشغول رہنے کے بجائے بچوں کی تعلیم و تربیت میں اپنا وقت صرف کیا کریں، اس غرض سے اس نے نئی

خانقاہیں تعمیر کرائیں اور ان کے مصارف کے لیے جائیدادیں وقف کیں اور خانقاہوں کے مدرسوں کے لیے پیش قدمیوں سے بے نصیب مقرر کیے، اس طرح رفتہ رفتہ یورپ میں علم و فن کی اشاعت ہونے لگی، ابتدا میں انھوں نے تعلیم صرف مذہب و مناظرہ کی کتابوں پر مشتمل تھا، لیکن عربوں سے علمی تعلقات پیدا ہونے کے بعد خانقاہوں کے پادریوں میں ارسطو کی منطق و فلسفہ کے جانب میلان بڑھنے لگا تاہم کچھ عرصہ میں مذہب اور منطق و فلسفہ سے مخلوط ہو کر ایک نیا نظام فلسفہ پیدا ہو گیا جس کا نام خانقاہ نامہ مدرسوں کی مناسبت سے اسکولاسٹک فلاسفی (یعنی وہ فلسفہ جو خانقاہوں میں پڑھایا جاتا تھا) پڑ گیا، شارٹین کے مرنے کے ساتھ ہی گو اس کی تعلیمی اصلاحیں بھی فنا ہو گئیں، تاہم اس ذریعہ سے جو علمی ذوق پیدا ہو چکا تھا وہ رفتہ رفتہ خانقاہ نامہ مدرسوں سے بے نیاز ہوتا گیا اور اس عام علمی مذاق کی بدولت پادریوں کا ایک ایسا گروہ پیدا ہو گیا جس نے خانقاہوں میں راہبوں کی طرح زندگی بسر کرنے اور درس دینے کے بجائے عقل قلیل مشاہیر پر ایمرون شاہزادوں اور متوسط طبقہ کے بچوں کی تعلیم و تربیت کا پیشہ اختیار کر لیا،

مسیحیت کے اگلے دور میں جبکہ اسکندریہ میں فلسفہ افلاطونیہ جدیدہ کی متعدد ورگاہیں فلسفہ اشراقی کے درس و اشاعت میں مشغول تھیں دین عیسوی نے ایک خالص اشراقیہ قالب اختیار کر لیا تھا، چنانچہ سینٹ آگسٹائن نے یونانی فرقہ اسٹوئک کے طرز استدلال، فرقہ افلاطونیہ جدیدہ کی اشراقیت، اور عمدتاً جدیدہ کے الہامی عقائد کو ملا جلا کر ایک نئے علم کلام کا سنگ بنیاد رکھا جو عیسائیوں میں اس بنا پر زیادہ مقبول ہوا کہ یہ نیا آلہ عیسائیوں کے متعدد فرقوں کی باہمی موکدہ آرائیوں اور علمی مناظروں میں بہت کام آتا تھا، یورپ کی جہالت کی بدولت ایک مدت تک فلسفہ کی طرح گو اس کی تعلیم بھی بند رہی تاہم علمی حلقوں میں سینٹ آگسٹائن اور اوس کی تصنیفات کی قدر اب بھی باقی تھی، چنانچہ ازمنہ متوسطہ میں جب ارسطو کی کتابوں کے بعض لاطینی نسخوں اور ترفور یوس کے ترویج اور خلاصوں کی یورپ میں اشاعت ہوئی تو اوس وقت سینٹ آگسٹائن کی

علی عظمت کا رنگ آلود نقش جو دلون پر کندہ تھا مجلا ہو کر نئے سرے سے بھر آیا، ایسے سینٹ آگسٹائن کا یہی علم کلام تھا جو جدید مباحث اور پرزور استدلال کے ساتھ فلسفہ مدرسہ کی صورت میں دوبارہ زندہ کیا گیا۔ یہ فلسفہ جیسا کہ اس عہد کے ایک مصنف کا بیان ہے بے بنیاد لفظی مباحث اور دور از کار مضامین شتمل تھا، استدلال کی تہمتیں و مسلمات اور اصول موضوعہ پر ہوتی تھی، لیکن خود مسلمات عقل کی گرفت سے محفوظ رہتے تھے، معمولی لفظی تفریقوں پر ایشیا کے باہمی امتیاز کا مدار تھا، اور ایشیا موجودہ فی الخارج کے باہمی خارجی علاقے کی سر غیر ملحوظ رہتے تھے، بے معنی الفاظ، اصطلاحات اور ضمنی حدود و تعریفات، مجرد عامہ اور مفہم کلیہ، نازک خیالی بحثیں، اور تعویہ و تخیل کے دور از کار خیالی مراتب، یہ گویا اس فلسفہ کی خیالی عمارت کے سر فلک ستون تھے جن میں پر جوش مناظرانہ دلائل سے نقش نگاری کی جاتی تھی، گویا اس عہد کے ایک مشہور مصنف ویوز کے بقول ان لوگوں نے اس خارجی عالم کی جگہ پر ایک ذہنی عالم تیار کر لیا تھا، جو خود اون کے ذہنوں کا پیدا کردہ تھا، یہ اس فلسفہ کی واقعی حقیقت تھی جو ہمارے ہاں کے دور آخر کے متکلمین و حکما کے فلسفہ سے ملتی جلتی ہے، یہاں تک کہ بالکل ہمارے ہاں کے زبان کا علم کلام کی طرح ذہب و فلسفہ باہمی اس قدر مخلوط ہو گئے تھے کہ اون کا جدا کرنا ناخن اور گوشت کا جدا کرنا تھا،

اسکولاشک فلاسفی کے دوران میں جو فلاسفہ پیدا ہوئے اون میں راسلین، ایسٹلر، پیئر ایلاڈ ولیم ڈی چیمپکس، بہت مشہور ہوئے، اس عہد میں جبر و قدر اور مفہم کلیہ کے وجود خارجی پر زیادہ بحث ہوتی تھی، چنانچہ اس اگلے ہی دور میں وجود کلیات کے مسئلہ میں ریزم یا خارجیت اور ناسیلوم یا اسمیت کے ناموں سے دو فلسفیانہ مذاہب پیدا ہو گئے، فلسفہ کی اس سرگرمی کی بدولت جو ایسی نازک بحثوں میں نہایت تیزی سے ترقی کر رہی تھی پیرچ سے اس کا تصادم ناگزیر تھا، فلسفہ اس بات پر زور دیتا تھا کہ عقیدہ کو عقل کی بات ماننا چاہیے، لیکن چرچ کا فتویٰ یہ تھا کہ اس کے فرمان کے مقابلہ میں عقل سر موسرتابی

نہیں کر سکتی، انیسلم نے اس مسئلہ میں یہ فیصلہ کیا کہ جو مسائل خالص عقل سے دریافت ہو سکتے ہیں مثلاً کلیات
 کے وجود کا مسئلہ تو ان میں چرچ کو یقیناً فلسفہ کی پابندی کرنا چاہیے اور جن مسائل میں مذہب کا بھی تعلق ہے،
 مثلاً جبر و قدر کا مسئلہ تو ان میں بیشک بحث کرنے کا طریقہ صرف یہی ہے کہ عقل کو مذہب کا پابند بنا دیا جائے،
 اسکو لاشک فلاسفی میں سب سے پہلے مشرقی فلسفہ کا اثر جہاں نظر آتا ہے وہ جان ارچینا کا فلسفہ ہے،
 جان ارچینا کا زمانہ منسبہء کاہری، انگلستان کا رہنے والا تھا، اور ارسطو کا ارادہ مند متفقد تھا، راسلین عام طور پر
 اسکو لاشک فلاسفی کا موجود خیال کیا جاتا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس کا رکن اول اور مختصر عظیم جان ارچینا تھا
 جو ان سب سے پیشتر ہوا ہے، یہ یہ نہیں چلتا کہ جان ارچینا عربی زبان اور لٹریچر سے واقف تھا یا نہیں، بہر حال
 یہ ضرور ہے کہ اس کے فلسفہ کی بنیاد چند ایسے اصول پر تھی جو کم از کم اوس وقت تک مغربی دنیا کے لیے بالکل
 اجنبی تھے اور جن کی اشاعت مغرب میں مشرقی ذرائع سے ہوئی ہے، مثلاً وحدت عقل، ابدیت عالم، مسئلہ
 انفصال و انجذاب روح، وغیرہ اس میں شک نہیں کہ اندس کا یہودی فلسفی ابن جبرول بھی اسی
 عہد کے قریب قریب ان مسائل پر بحث کر چکا تھا، تاہم عربی لٹریچر کے اثر کی وجہ سے ابن جبرول کا شمار بھی مشرقی
 فلاسفی میں کیا جاتا ہے، جان ارچینا ایک طرف تو مذہب و عقل میں تطبیق دینے کے اصول کا حامی تھا، دوسری
 طرف ارسطو سے بے انتہا ارادت رکھتا تھا، اور تیسری طرف مغرب میں وحدت الوجود کے مسلک کا موجود مختصر تھا
 وحدت الوجود کا مسلک خالص مشرق کا زائید ہے، جان ارچینا کے پیشتر یہ مسلک مغرب کے لیے بالکل اجنبی
 اور پھر تعجب یہ ہے کہ بالکل بود مذہب کی طرح جان ارچینا کے مسلک وحدت الوجود کی بنیاد بھی وحدت
 عقل، ابدیت عالم اور مسئلہ انفصال و انجذاب پر تھی، اور تقریباً یہی مسائل ہیں جن کی اشاعت بعد کو
 ابن رشد نے بھی کی، بلکہ عربی فلسفہ میں وحدت عقل اور مسئلہ انفصال و انجذاب کا بانی ابن رشد تھا، اپنی
 کتاب حقیقۃ العالم میں ارچینا اس مسئلہ پر بحث کرتا ہے جو اللہ ہے کہ عالم کے وجود کے پیشتر تمام چیزیں عقل کل
 میں موجود تھیں جہاں سے کل کل کر اور نمون نے الگ الگ تعینات حاصل کیے، لیکن جب یہ تعینات

نہا ہو جائیگی تو اس وقت وہ پھر اسی عقل کل میں جا کر بجائیگی، جہاں سے وہ پہلے نکلی تھیں،

غرض یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ فلسفہ مدرسیہ اپنے ابتدائی نشوونما ہی کے دور سے مشرقی اثر سے اثر پذیر ہو رہا تھا، واقعہ یہ ہے کہ اس فلسفہ کا سنگ بنیاد ہی اوس وقت رکھا گیا جب اندلسی عربوں کے فلسفیانہ خیالات کے نویافتہ تخم مغرب کی بجز سرزمین میں طبعی وسائل کی مدد سے رفتہ رفتہ قوت پاتے جاتے تھے اور اوس کی مضبوط بار آور شاخیں اور ڈالین ادھر ادھر پھیلتی جا رہی تھیں، جان ارچینا کے بعد دسویں صدی عیسوی میں مغربی یورپ کے دو اور فلسفی امورسی اور ڈیوڈ ڈی ڈینیٹو مشہور ہوئے، امورسی کے نظریات ابن جبرول سے ملتے جلتے ہیں، ڈیوڈ ڈینیٹو نے جبرول کے شاگرد تھا اپنے فلسفہ کی بنیاد اس مسئلہ پر رکھی کہ بیوی اور بیوی ہر قسم کی شکل و صورت سے مبرا ہے اس سے کائنات کا ابتدائی مکون عمل میں آیا ہے، لیکن یہی حقیقت میں مغربی فلسفہ مشائیہ کا سنگ بنیاد ہے جو اس وقت مغربی فلاسفہ کے لئے قطعاً اجنبی تھا، غرض جان ارچینا کے فلسفہ وحدت الوجود امورسی ڈیوڈ کے مخلوط فلسفہ مشائیہ کے جو اثرات ہم کو اس قدیم عہد میں مغربی یورپ میں نظر آ رہے ہیں اوس کی توجیہ بغیر اس کے قطعاً ناممکن ہے کہ ہم اوس کو عربی لٹریچر کے اس اثر کی نسبت منسوب کریں جو ان دنوں براہ فرانس سارے مغربی یورپ میں پھیلتا چلا جا رہا تھا،

مغرب کے یہ فلاسفہ تقریباً سب ابن رشد سے پہلے گزرے ہیں، اس بنا پر یقینی ہے کہ اوس کے فلسفہ کو ابن رشد کے فلسفہ سے کوئی لگاؤ نہ تھا، لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ خاص ابن رشد کے فلسفہ کا اثر یورپ میں کب سے نمودار ہوا، یعنی اوس کی تصنیفات کے ترجموں سے قطع نظر کہ اوس کے خاص خاص نظریات کی مقبولیت یورپ میں کب سے شروع ہوئی، مستشرقین یورپ نے اس کے چار جواب دیئے ہیں (۱) سب سے قدیم رائے تو یہ ہے کہ ۱۱۷۰ء میں کیمبرج کے ایک اسکول کے نصاب تسلیم میں فروریوس اور ابن رشد کی شروع ارسطو داخل تھیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ۱۱۷۰ء سے ابن رشد کی

شہرت کی ابتدا ہوئی ہے، اس خیال کی بنیاد یہ ہے کہ پیرے ٹومی بولیس نے جو اس عہد کا مشہور واقعہ نگار ہے
 کیمبرج کے نصاب تعلیم کا ذکر کرتے ہوئے یہ تصریح کی ہے کہ یہاں ۱۱۳۶ء میں ابن رشد کی شروع از سطو
 نصاب میں داخل کی گئیں، ایک اور قدیم روایت میں یہ بیان کیا ہے کہ کیمبرج اور اولیان (واقع اٹلی) دونوں
 مقامات پر گیارہویں صدی عیسوی میں ابن رشد کے شروع از سطو کا درس ہوتا تھا، اس روایت کی نسبت
 جان آت سائبرس کے جانب بھی کی گئی ہے، جہاں دونوں روایتوں کے متعلق کوئی فیصلہ نہیں کر سکتے،
 لیکن تعجب یہ ہے کہ ایسی غلا سلا رائے قائم کرنے والے مستشرقین کو یہ خیال نہ رہا کہ ۱۱۳۶ء میں غریب بن شکر
 وجود تک تھا،

(۲) دوسری رائے جو مشہور مشرق ایم جو روڈین نے اختیار کی ہے یہ ہے کہ ابن رشد کی وفات کے ساتھ ہی
 ۱۱۳۶ء میں واقع ہوئی، یورپ میں اس کی تصنیفات کی شہرت ہونے لگی تھی، اس خیال کی بنیاد
 کپریس کی کونسل میں ۱۱۳۶ء میں منعقد ہوئی تھی جب اموری اور اس کے تلمیذ رشید داؤڈو ڈینینٹو کی
 تصنیفات نذر آتش کی گئی ہیں تو اس وقت پوپ کے جانب سے فلسفہ کی اشاعت کے متعلق اتنا ہی حکم جو
 صادر ہوا تھا اس کے الفاظ یہ تھے کہ "ارطو کی طبیعات اور مابعد الطبیعیات کی کتابیں مع ان کے شروع
 و حواشی کے ممنوع الا اشاعت قرار دیجاتی ہیں، اظاہر ہے کہ ان شروع و حواشی سے مراد ابن رشد کی
 شروع و حواشی ہیں، کیونکہ یورپ میں اس نام سے صرف انہیں کی شہرت تھی، لیکن یہ بھی محض قیاس فریضے
 گوندسلفی بہت پہلے گندمی اور ابن سینا کی تصنیفات کے ترجمے کو چکا تھا، اس کے علاوہ تاسطیوس اور
 زفریوس کے شروع و حواشی کی بھی یورپ میں بہت پہلے شہرت ہو چکی تھی، اور ابن رشد کی وفات کو
 ۱۱۳۶ء صرف دس بر گزرے تھے، اتنی قلیل مدت میں ابن رشد کے شروع و حواشی کا شہرت پانا
 کہ کسی عام زمان میں صراحت سے ان کے نام لینے کی حاجت نہ ہو یہ خاص کر اس دور میں تو قطعی محال ہے
 جب آجکل کے ایسے آسان وسائل اشاعت کا دنیا میں نام تک نہ تھا، اس بنا پر زیادہ تر قرون قیاس

یہ ہر فلسفہء کے اس فرمان میں نامسطیوس، زفریوس، گندی اور ابن سینا کی تصنیفات ممنوع الاشارات قرار دی گئی ہوئی جن کے لاطینی ترجمے یورپ میں ایک مدت سے اشاعت پذیر ہو چکے تھے،

(۳۱) ایک اور خیال یہ ہے کہ فلسفہء میں یورپ کے جانب سے جو ایک فرمان صادر ہوا تھا، اس میں

اموری اور ڈیوڈ کی تصنیفات کے علاوہ ابن رشد کی بھی تصنیفات کا کناٹہ ذکر کیا گیا ہے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ قیاس آفرینی میں یہ خیال بھی ایم جو ڈین کی رائے سے کچھ کم نہیں ہے اور اس بنا پر یہ خیال بھی قطعاً ناقابل قبول ہے، ابن رشد کی شہرت کے متعلق جو اس قدر مبالغہ آمیز خیالات قائم کیے گئے ہیں ان کی بنا غالباً یہ معلوم ہوتی ہے کہ اموری اور ڈیوڈ جن کا ذکر عموماً قدیم زمانوں میں آیا ہے، ان کے فلسفیانہ نظریے باہمی نظر

میں چونکہ ابن رشد سے ملنے جلتے نظر آتے ہیں، اسلئے زمانوں میں ان دونوں کا نام دیکھ کر یہ خیال کیا گیا کہ اون کی کتابوں کے جلانے اور ممنوع الاشارات قرار دینے سے محض یہ مقصود تھا کہ ابن رشد کو جو ایک عام شہرت حاصل ہو چکی تھی، پروردہ اس کا استیصال کیا جائے، لیکن جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں، اموری اور ڈیوڈ کے فلسفے ابن جبرول سے زیادہ اثر پذیر ہوئے ہیں، باقی ابن رشد کا تو ان کے عہد میں وجوہ تک نہ تھا، اس موقع پر یہ یاد رکھنا چاہیے کہ عرب فلاسفہ اندلس میں ابن رشد ہی ایک ایسا فلسفی ہے جو عقل کے مسئلہ میں جبرول کے جابجا حوالے پیش کرتا ہے، پس اگر اموری اور ڈیوڈ کے فلسفہ سے بالواسطہ ابن رشد کی آواز باز آئی

آئی جو تو اس کی وجہ حقیقت میں یہ ہے کہ اتصال عقل کے مسئلہ میں خود ابن رشد ہی ابن جبرول کا خوشترین تمام

(۳۲) حقیقت یہ ہے کہ گویا وہ یونان میں ابن رشد کی وفات ہی کے بعد سے اس کی تصنیفات کی

اشاعت ہونے لگی تھی، لیکن سچی یورپ میں اس کی شہرت کی ابتدا ۱۲۲۰ء سے ہوئی، جب نیکال اسکات اور اس ہم عصر ہرمین نے ابن رشد کی بعض کتابوں کے لاطینی ترجمے شائع کیے ہیں، باقی اس کے پہلے

یقیناً بھی تمدنی فرمان فلسفہ کی اشاعت کے متعلق یورپ کی جانب سے صادر ہوئے، فلسفہء ۱۲۱۵ء

۱۲۳۱ء میں) ان کا تعلق ابن رشد کے فلسفہ سے تھا بلکہ انکا تعلق جان اریچینا، اموری، ڈیوڈ، کے صوفیانہ فلسفہ اور فروریوس، تاسلیوس، کندسی، فارابی، ابن سینا کے مشائی فلسفہ سے تھا جن کی تصنیفات یورپ میں ایک مدت سے شائع تھیں اور فروریوس اور تاسلیوس کے تراجم کے خود اصل یونانی نسخے مشرقی یورپ میں عام طور پر متداول تھے، بات یہ ہے کہ چرچ کو فلسفہ سے قدیم عداوت تھی، کیونکہ فلسفہ چرچ کے اقتدار اور تسلط کے ٹانے کی کوشش کرتا تھا، اس بنا پر ابن رشد کی کوئی تخصیص نہیں، چرچ اصل فلسفہ ہی کا دشمن تھا۔ یورپ میں اس وقت فلسفہ کے قبضے سے ہوتے ہوئے اور ان میں سب سے پہلے اوس جدید فلسفہ

کے نظریات میں ہم کو ابن رشد کا اثر خاص طور پر نمایاں نظر آتا ہے، جس کا نام مذہب خارجیت یا ریلزم تھا، اس مذہب کے بانیوں کا یہ خیال تھا کہ ہر نوع کے اشخاص جزئیہ کا تو ام ایسے ذاتیات سے ہوتا ہے جو تمام افراد میں بالائے تر اک پائے جاتے ہیں اور ان مشترک ذاتیات کا اصلی وجود افراد سے الگ اور مستقل بالذات ہوتا ہے مثلاً انسان کے تمام افراد ایک عام صفت انسانیت میں مشترک ہیں اور خود یہ صفت انسانیت ان افراد سے الگ پائی جاتی ہے، گویا یہ وہی وحدت عقل کا مسئلہ ہے جو ابن رشد کی خاص ایجاد ہے اور جو آگے چلکر ایک عرصہ تک یورپ کے فلسفہ میں زیر بحث رہا ہے،

اس مذہب کے خلاف راسلین (۱۲۷۱ء) نے نامیلزم یا اکیسمت کے نام سے ایک مذہب ایجاد کیا، جس کا مطلب یہ ہے کہ اس قسم کے مشترک کلیات عامہ جو ایک نوع کے تمام افراد میں یکساں پائے جاتے ہیں ان کا وجود خارج میں ان افراد سے الگ نہیں ہوتا، بلکہ حقیقت میں یہ زبان کی تعبیر میں ہیں جو مشترک اوصاف ہنسانی کے لیے ذہن نے وضع کی ہیں، راسلین کے بعد ایلارڈ نے جو اس مذہب کا زبردست وکیل ہوا، مذہب خارجیت کا انہیں دلائل سے ابطال کیا جو بعد کہ ابن رشد کے مسلک وحدت عقل کے خلاف استعمال کی گئیں اور اس طرح گویا ایلارڈ پہلا شخص ہے جس نے ناس اریکویناس، جیل وی روم اور دیگر مخالفین ابن رشد کے لیے راستہ صاف کیا،

ابن رشد کا اثر سب سے زیادہ فرانسیسیں فرقہ میں نظر آتا ہے، یہ ایک مذہبی جماعت ہے جسکے بانی سینٹ

فرانسیس نے تیرھویں صدی عیسوی میں پوپ اور چرچ کے خلاف علم بغاوت بلند کیا تھا، سینٹ فرانسیس
 مسلمانہ میں پیدا ہوا، اس کی ولادت کے متعلق عجیب و غریب معجزات و کرامات بیان کیے جاتے ہیں،
 افسوس کی زندگی بھی استعد پر اسرار تھی کہ لوگوں کا میلان اس کے جانب روز بروز بڑھتا چلا جاتا تھا،
 چنانچہ ۱۲۱۹ء میں جبکہ سینٹ فرانسیس نہایت کمسن تھا اس کے پیروں کی تعداد پانچ ہزار سے اوپر
 ہو گئی تھی، یہ لوگ نہایت سادہ زندگی بسر کرتے تھے اور وہ یہ بیخ کن کرنا حرام خیال کرتے تھے، غربا کی تعداد
 ان میں زیادہ تھی جو چرچ کے پیروں کے برعکس مذہب کے اصول رواداری پر سختی سے عامل تھے،
 اور اسی وجہ سے ان میں صوفی مشرب لوگوں کا سا انکسار پیدا ہو گیا تھا، باوجود اس کے چونکہ ان
 لوگوں کا یہ عقیدہ تھا کہ سینٹ فرانسیس مسیحیت کی اصلاح کے لیے خدا کی جانب سے مبعوث ہوا ہے،
 اسلئے یہ اپنے پیروں کو مسیح کا ہم رتبہ سمجھتے تھے اور پوپ کی روحانی حکومت کے سخت خلاف تھے، چنانچہ چرچ
 کی مخالفت کی بدولت ہزاروں کی تعداد میں یہ لوگ قتل کیے گئے، اس زمانہ میں عربوں کا اثر ترقی پذیر تھا،
 اسلئے یورپ کے آزاد خیال لوگ جو چرچ کے روحانی اقتدار کی مخالفت پر علانیہ کمر بستہ رہتے تھے قدرتاً
 عربی اثر کے دامن عافیت میں پناہ لینے پر مجبور ہوتے تھے، اس فرقہ کا سنگ بنیاد اربعہ مذہبی اصول پر
 رکھا گیا تھا اور اسلئے اس کو فلسفہ سے کوئی لگاؤ نہ تھا تاہم آزاد خیالی کی بدولت ان لوگوں کو کبھی عربی
 فلسفہ کی جانب متوجہ ہونا پڑا،

الگرینڈ میس اس فرقہ کا پہلا فلسفی ہے، اس کی ولادت بارہویں صدی کے آخر کی ہے، پیرس میں
 تعلیم پائی تھی، ارسطو کی مابعد الطبیعیات کی اس نے ایک شرح بھی لکھی ہے، یہ اپنے عہد کا بیخیز فلسفہ
 اور محکم تھا، اس کی مابعد الطبیعیات کی شرح میں عربی فلسفہ کا اثر صنفہ صنفہ پر نمایاں ہے، چنانچہ وہ جا بجا

غزالی اور ابن سینا کے اقتباسات خلوص و عقیدت کے رنگ میں نقل کرتا ہے، ابن رشد کے اقتباس بہت کم ہیں اور بہن بھی تو دو سمرون سے نقل کئے ہیں عقل کے مسئلہ میں ابن رشد کی مشہور حقیقتات کا اوس کی کتاب میں کثیر پتہ نہیں چلتا، صرف اوسطوں کے ابتدائی خیالات نقل کر دیئے ہیں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ابن رشد کی تصنیفات سے قطعاً بیگناہ تھا،

الگز نڈر کے بعد اوس کے تلمیذ رشید جاندی لاروشل نے فلسفہ میں وہی روش اختیار کی جو اس کے بیگانہ روزگار استاد نے اختیار کی تھی یعنی اس نے علانیہ ابن سینا کی پیروی کا اظہار کیا اور علم انفس پر جو کچھ اس نے لکھا تا مگر ابن سینا سے ماخوذ تھا،

فرائسکن فرقہ کا اصلی علی مرکز اسفورڈ میں تھا جہاں فلسفہ ابن رشد کے جراثیم بکثرت پھیلے ہوئے تھے، چنانچہ یہ عقیدہ کہ عقل فعال انسان سے الگ ایک مستقل بالذات جو بہرے اسفورڈ میں عام طور پر تسلیم کر لیا گیا تھا، اس یونیورسٹی سے ابن رشد کے خیال لوگ کثیر تعداد میں پیدا ہوئے، گویا یہاں فلسفہ مد رسیہ میں ابن رشد کا فلسفہ تقریباً بالکل ضم ہو گیا تھا،

اسی سلسلہ میں راجہ بیکین انگلستان کے فرائسکن فرقہ کا پہلا فلسفی ہے جو علانیہ ابن رشد کے خیالات کو نقل کرتا اور دیگر عرب فلاسفہ پر ابن رشد کو فوقیت دیتا ہے، راجہ بیکین ۱۲۱۷ء میں انگلستان میں پیدا ہوا، ابتدائی تعلیم اسفورڈ یونیورسٹی میں حاصل کی، اس کے بعد پیرس جا کر ڈاکٹر کی ڈگری لی، یہ متعدد علوم و فنون میں ماہر تھا، عربی زبان اس نے از خود حاصل کی تھی اور یونانی سے بھی واقف تھا، اکثر عربی اور یونانی کی کتابیں مطالعہ میں رہتی تھیں، پیرس سے واپس آ کر اس نے راہبانہ زندگی اختیار کی اپنے عہد کے دوران کا فلسفیانہ بحثوں سے بیزار تھا اور نظری اور عملی ریاضیات سے واقفیت کی بدولت طبیعیات کے جذب اس کو زیادہ میلان تھا، اس کی تصنیفات سے پتہ چلتا ہے کہ میکانکس وغیرہ علوم سے بھی

واقفیت رکھتا تھا اور علم کیمیا میں خاص خاص اصول ایجاد کیے تھے لیکن اس کی تمام علمی جدوجہد کا حاصل یہ نکلا کہ اس کے جاہل اہل اسے وطن عجیب و غریب طبعی اصول کی واقفیت کی بدولت اس کو جاوہر سمجھنے لگے بلکہ بعض حاسدون نے یہاں تک مشہور کر دیا کہ اپنے وہ علمی آلات کے ذریعہ جنون اور بھوتوں سے بات چیت کیا کرتا ہے، یہ الزام اس زمانہ میں بہت سخت تھا، چنانچہ اس الزام میں ہزاروں لاکھوں آدمی پوپ کے زمانہ کے بموجب جلاؤ لے جا چکے تھے، یہ خبریں جب پوپ تک پہنچیں تو وہ ان سے یہ حکم آیا کہ اسکی فلسفیانہ کتابیں اور علمی آلات روم بھیجے جائیں تاکہ وہ ان سے امتحان کیا جائے کہ راجر بیکن کے یہ کارنامے کس طرح ظہور میں آتے ہیں، یہ واقعہ ۱۲۲۲ء کا ہے اس وقت یہ شورش کسی وجہ سے دب گئی، مگر ۱۲۲۳ء میں اسکے شعلے نہایت تیزی سے بھڑک اٹھے، فرانسیسکن فرقہ کا ایک مشہور لیڈر جیروم ڈی ایل اس کا دشمن ہو گیا اور پوپ کو اس چہارم سے اس نے اس مضمون کا ایک فرمان حاصل کر لیا کہ راجر بیکن اپنے ملحدانہ خیالات اور سچوں سازمی کی بنا پر قید خانے بھیجا جائے، چنانچہ ایک عرصہ تک قید رہا، مگر آخر میں دو ہستون کی سفارش کی بدولت اس کو رہائی نصیب ہوئی ۱۲۳۵ء میں آکسفورڈ میں انتقال کیا،

راجر بیکن کا فلسفہ عربی فلسفہ سے بہت ملتا جلتا ہے، اس زمانہ میں فرانسیسکن اور ڈومینیکن فرقوں کے مابین جن علمی مسائل پر مناظرہ ہوتا تھا ان میں ایک یہ سلسلہ بھی تھا کہ عقل فعال نفس ناطقہ کا کوئی علیٰ مرتبہ کمال ہے یا انسان سے الگ مستقل بالذات جو ہر جہ، عربوں کے مشائی فلسفہ سے یہ پتہ چلتا ہے کہ عقل فعال نہ صرف انسان سے علیحدہ مستقل بالذات جو ہر روحانی ہے بلکہ وہی اصل میں خدا ہے، عرب فلاسفہ عقل فعال کو خدا تو نہیں کہتے، تاہم یونانیوں کی طرح وہ اس کو مستقل بالذات جو ہر مانتے ہیں، ڈومینیکن فرقہ عربی فلسفہ کے اثر کو مٹانا چاہتا تھا لیکن فرانسیسکن فرقہ عربی فلسفہ کا حامی تھا، اس بنا پر یہ سلسلہ بھی ان دونوں فرقوں میں زیر بحث تھا، راجر بیکن آکسفورڈ کے دوسرے فلاسفہ کی طرح عربی فلسفہ کی اکثر حمایت کرتا تھا، چنانچہ اس سلسلہ پر

بحث کرتا ہو لگتا ہے، "عقل فعال ایک حیثیت سے خدا ہے اور ایک حیثیت سے فرشتوں میں داخل ہے، وہ اسکی
لوگ کہتے ہیں کہ عقل فعال خود ہمارے نفس ناطقہ کی ایک حالت کا نام ہے، لیکن یہ خیال میرے نزدیک نہایت
مہمل ہے، دوسرے موقع پر لگتا ہے انسان کا نفس ناطقہ از خود علم حاصل کرنے کے ناقابل ہے جب تک ایڑی
وسائل سے اس پر فیضان نہ ہو لیکن یہ فیضان کس طرح ہوتا ہے عقل فعال کے ذریعہ سے جو انسان اور خدا کے
درمیان ایک واسطہ اور انسان سے الگ ایک مستقل بالذات روحانی جوہر ہے،

راجہ بیگن کی تصنیفات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ ابن رشد سے بھی اچھی طرح واقف تھا، چنانچہ ابن رشد
نام جہان لیتا ہے خلوص و عقیدت سے لیتا ہے اور اکثر اس کے خیالات نقل کرتا ہے، ایک موقع پر کہتا ہے،
ابن سینا پہلا شخص ہے جس نے ارسطو کے فلسفہ کو دنیا میں شہرت دی لیکن سب سے بڑا فلسفی ابن رشد ہے جو
ابن سینا سے اکثر اختلاف کرتا ہے، ابن رشد کا فلسفہ ایک عرصہ تک ناقبول رہا، مگر اب دنیا کے تقریباً تمام
فلسفیوں نے اس کو تسلیم کر لیا ہے، وجہ یہ ہے کہ ارسطو کے فلسفہ کی صحیح تشریح اسی نے کی ہے، گو اس کے خیالات پر
کبھی کبھی میں تنقید کرتا ہوں، مگر اصولاً اس کی اصابت رائے کا متصرف ہونے کا ایک موقع پر کہتا ہے ابن سینا
کے بعد ابن رشد نے اگلے فلاسفہ کے خیالات کی بہت تصحیح کی اگرچہ کہیں کہیں خود اس کے خیالات کی تصحیح و
توسیل کی بھی ضرورت ہے، تاہم بحیثیت مجموعی اس کی نظر بہت گہری جاتی ہے اور رائے سب سے زیادہ صائب
ہوتی ہے، راجہ بیگن ابن رشد کی شرح طبیعیات، شرح مقالہ فی الروح، شرح مقالہ فی السما والارض سے
بہت زیادہ اقتباس نقل کرتا ہے، چونکہ اس کو اپنے عہد کی دور از کار بحثوں سے نفرت تھی اور اپنے ہم عصروں کے
برعکس ایسی کتابیں زیادہ مطالعہ میں رکھتا تھا جن میں لفظی بحثیں کم اور معلومات زیادہ ہوں، اسلئے وہ جا بجا
اپنے ہم عصروں پر حیرت کا اظہار کرتا ہے، کہ یہ لوگ قدیم طرز کی کتابوں کے چھپے پڑے رہتے ہیں اور نئے آزاد
خیال مصنفوں کی کتابیں کم دیکھتے ہیں جن سے علوم میں اضافہ ہونے کی زیادہ توقع ہے،

راجرہیکن کے بعد ڈنس اسکوش بہت مشہور ہوا، یہ پہلے ابن رشد کے مخالف فلسفی ٹامس ایکوٹنا کا
 پیرو تھا، مگر بعد کو اس مسئلہ میں کہ خدا کو انسان کے افعال پر کوئی اختیار نہیں، اس کا مخالف ہو گیا اور
 اپنا ایک الگ فرقہ بنا لیا، چنانچہ اسی وقت سے پیروان ٹامس اور پیروان اسکوش کے وہ علمی مناظر
 شروع ہو گئے جو اسکولا شک فلاسفی کی تاریخ میں بہت شہرت رکھتے ہیں،

ڈنس اسکوش اور سینٹ ٹامس کے درمیان خلق افعال عباد کے مسئلہ کے علاوہ یہ مسئلہ بھی
 بابہ النزاع تھا کہ خدا مادہ و صورت دونوں کا خالق ہے یا مادہ آپ سے آپ پیدا ہوا اور خدا نے صرف
 صورت کی تشکیل کر دی، ابن رشد نے مسئلہ تخلیق کے مقابلہ میں مسئلہ ابدیت عالم کی حمایت کی تھی، سینٹ
 ٹامس ابن رشد کے مقابلہ میں یہ کہتا تھا کہ مادہ کا وجود بلا صورت کے نہیں ہو سکتا، اس لیے ازلیت مادہ کا
 خیال باطل ہے ورنہ مادہ کے ساتھ صورتیں بھی قدیم ہوں گی، ڈنس اسکوش نے یہ ثابت کیا کہ مادہ بغیر صورت کے
 پایا جا سکتا ہے، بلکہ عمل تخلیق کا ابتدائی ثمرہ صورت اس قدر ہے کہ مادہ صورت کا جامہ پہن لے، یعنی نفس ذات
 کے مرتبہ میں وہ خود غیر مصور ہو، یہی غیر مصور مادہ کائنات کی اصل ہے، ڈنس اسکوش نے ابن رشد سے
 صرف اس بات میں اختلاف کیا ہے کہ ابعاد و نشئہ صورت کے اتصال کے بعد مادہ کو لاحق ہوتے ہیں یا
 قبل اتصال کے بعد مادہ کو لاحق ہوتے ہیں یا قبل اتصال کے بھی وہ مادہ میں پائے جاتے ہیں، بالفاظ
 دیگر ابعاد و نشئہ کا وجود مادہ میں صورت کی وجہ سے ہوتا ہے یا نفس مادہ انکا حال ہے، باقی اس جزئی اختلاف
 کے علاوہ نفس مسئلہ ابدیت عالم میں وہ بالکل ابن رشد کا بخیال ہے،

مسئلہ وحدت عقل میں ڈنس اسکوش ابن رشد کا نہ صرف مخالف ہے بلکہ وہ اس مسئلہ کے موجد کو
 دائرہ انسانیت سے خارج سمجھتا ہے، اس کے علاوہ ڈنس اسکوش اور ادم یورپ میں یہ غلط فہمی پھیلانے
 کے باعث ہوئے ہیں کہ ارسطو حیات بعد الموت کا قائل نہ تھا، ابن رشد چونکہ ارسطو کا شاہجہاں تھا

اس بنا پر اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ چودھویں صدی عیسوی میں فلسفہ ابن رشد کے نام سے ایک مجددانہ مذہب یورپ میں پھیل گیا، حالانکہ ابن رشد غریب اس الزام سے بالکل بری تھا،

فرانسسکن ذرقتہ کی تعلیمی کوششیں صرف انگلستان تک محدود تھیں، مغربی یورپ میں عربی فلسفہ کی اشاعت سب سے پہلے فرانس کے راستہ سے ہوئی تھی، اسی لیے وہ ہیودی فلاسفہ بھی سکونت پذیر تھے۔ جنھوں نے یورپ میں سب سے پہلے ابن رشد کا اثر پھیلایا تھا، فرانس میں بھی اور مقامات کی طرح دو فریق تھے۔

سوربون یونیورسٹی میں مخالفین ابن رشد کے فلسفہ کا درس ہوتا تھا اور پیرس میں ابن رشد کا فلسفہ پڑھا جاتا تھا، سیگر جو اس یونیورسٹی کا ایک مشہور پروفیسر تھا ابن رشد کے عقیدہ تہذیب پر دین میں تھا، چنانچہ سینٹ

تھامس نے اپنی کتاب ”رتو ابن رشد“ میں اکثر اس پر حملے کیے ہیں، سیگر اپنی کتابوں میں ابن رشد اور مونی بن یون کے اقتباسات جا بجا نقل کرتا ہے اور کتاب نفس میں تو اس نے وحدت عقل کا مسئلہ بالکل تسلیم کر لیا، سیگر اور گرانڈوئی ایویل نے ۱۲۷۷ء میں پیرس یونیورسٹی کو جو کتابیں تحفہ میں عنایت کی ہیں، ان میں عربی فلسفہ کی کتابیں بکثرت تھیں،

سارلون یونیورسٹی چونکہ مسیحیت کے عقیدہ عام کی حمایت کرتی تھی، اس لیے ان دونوں یونیورسٹیوں

کے درمیان مناظروں کا سلسلہ جاری ہو گیا، اور مناظروں سے نوبت یہاں تک پہنچی کہ کبھی کبھی فساد بھی ہو جاتے تھے، فساد کی اصل بنیاد تھی کہ سارلون والے سارے مغربی چرچ کو اپنے اقتدار میں رکھنا چاہتے تھے، پیرس یونیورسٹی میں فلسفہ ابن رشد کے درس و اشاعت کا کارگر حیلہ ان کے ہاتھ لگ گیا، یونیورسٹی کے

خلاف مذہبی شورش برپا کر کے ان سیاسی مقاصد کا حاصل کر لینا آسان تھا، چنانچہ پہلے ۱۲۷۷ء میں سارلون والوں کی کوشش پر پوپ کے جانب سے یونیورسٹی کے چانسلر کے نام ایک فرمان اس مضمون کا بھیجا گیا کہ یونیورسٹی کو ایسے مضمون پر مناظرہ کرنے سے باز رہنا چاہیے جن سے فساد کا اندیشہ ہو، جب اس کا کچھ اثر نہ ہوا

تو سارہون والون نے پوپ الگز بندر چہارم سے چہہ سات برس کے عرصہ میں چالیس فرمان اس مضمون کے شایع کرائے کہ عربی فلسفہ کا پڑھنا پڑھانا حرام ہے، اس کے بعد ۱۹۲۶ء میں ان لوگوں نے پیرس میں علماء کی ایک مجلس منعقد کی جس نے اس مضمون کا ایک فرمان صادر کیا کہ یہ مقدس مذہبی مجلس اون لوگوں کے فاسد العقیدہ ہونیکا فتویٰ دیتی ہے جو امور ذیل کے قائل ہوں،

(۱) تمام انسانوں میں ایک ہی عقل پائی جاتی ہے،

(۲) عالم ازلی ہے،

(۳) انسان کا سلسلہ کسی آدم میں تک انتہی نہیں ہوتا،

(۴) نفس جسم کے ساتھ فنا ہو جاتا ہے،

(۵) خدا جزئیات کا عالم نہیں،

(۶) بندوں کے افعال میں خدا کو کوئی اختیار حاصل نہیں،

(۷) خدا قابل فنا اشیا کو ابدی نہیں کر سکتا،

سارہون والون کی ان کوششوں کے باوجود پیرس یونیورسٹی کے پروفیسر عربی فلسفہ خاصہ فلسفہ

ابن شد کے حامی اب بھی تھے، چنانچہ ۱۹۲۶ء میں مخالفت فریق کے لیڈر ایٹنی پیرس نے پاریس کی ایک کثیر جماعت سے مشورہ لیکر دوسرا فرمان شایع کیا جس میں امور مذکورہ بالا کے علاوہ ان جدید عقاید کی بھی تصحیح تھی جن کے ماننے سے آدمی کا فر ہو جاتا ہے،

اس عام مذہبی شورش کے دوران میں یونیورسٹی کے بعض پروفیسروں کی نہایت بری گت بنائی

جاتی تھی، یہاں ڈی ٹورانی یونیورسٹی کا نہایت قابل جرم پروفیسر تھا اور ٹامس ڈی کنتپیر کی مصیبت اس سے زیادہ دردناک تھی، ڈائمنیکن فرم کا مشہور شاعر ڈانٹی انلوگوں کا مسخر کیا کرتا تھا، چنانچہ ڈیٹھی کی جو کوئی ہتھکڑی مشہور ہوئی کہ ان چاروں کو زندگی دو بھر ہوگی،

(۳)

پیڈ و ایونیورسٹی (مشرقی یورپ)

عربی فلسفہ کا اثر دور استون سے یورپ میں داخل ہوا تھا، ایک براہِ فرانس اور دوسرے براہِ اٹلی، جزیرہ سیسیلی اور جنوبی اٹلی پر عربوں کا سیاسی اقتدار تھا، اور یہاں بڑے بڑے کالج بھی انہوں نے قائم کئے تھے، عربی اثر کے پیشتر اٹلی میں روم سب سے بڑا علمی اور مذہبی مرکز شمار کیا جاتا تھا، لیکن عربی اثر کے بعد سے یہ مرکز پیڈ و این منتقل ہو گیا، کیونکہ روم کی سرزمین پوپ کے زیر اقتدار ہونے کے باعث ظلمتگاہِ جہل بنی ہوئی تھی اور عربی فلسفہ سے تو خاص کر اس کو عداوت تھی، پیڈ و ایونیورسٹی کے خصوصیات حسب ذیل تھے،

(۱) گو فلسفہ مدیسیہ کا درس یہاں ہی ہوتا تھا، مگر یورپ میں ابن رشد کی شہرت سب سے زیادہ اسی یونیورسٹی کی بدولت ہوئی، چنانچہ ابن رشد کے مذہب میں داخل ہونا اور ابن رشد کی پیردی پر فخر و ناز کرنا یہاں فیشن میں داخل ہو گیا تھا،

(۲) یہاں ابن رشد کی کتابوں کے نسخے سے ترجمے کیے گئے اور پروفیسروں نے مخصوص اس کی کتابوں کی شرحیں اور حواصی لکھے،

(۳) ابن رشد کے مقابلہ میں یہاں نئے نئے مذہب ایجاد ہوئے مثلاً اسکندریہ میں بیضا اسکندرفردوسی کے پیرو اور افلاطین میں بیضا افلاطون کے پیرو اور ان فرقوں کی پیدائش اور ان کی باہمی معرکہ آرائیاں آگے تفریس سے ذکر ہوں گی)

(۴) فرانس اور مغربی یورپ کے دیگر ممالک میں اصحابِ حکمت (سائنس) جدید اور اصحابِ فلسفہ جدید مثلاً نیوٹن، گلیلیو، لارڈ لیکن ڈی کارٹ وغیرہم کی تحقیق و اجتہاد کے علمی الزعم سترہویں صدی

عیسوی تک یہاں کے مشہور پروفیسر اپنی وضع بنا رہتے رہتے، چنانچہ یہاں کا آخری فلسفی ڈی کریمونی تھا جس کے عہد تک ابن رشد کا فلسفہ یہاں پڑھا جاتا تھا۔ ۱۳۱۷ء اس کا سال وفات ہے، ڈی کریمونی کے متعلق یہ مشہور ہے کہ زل کے توابع سیارات کا جب انکشاف کیا گیا تو اس نے دور میں کے استعمال کی اس بنا پر مخالفت شروع کی کہ ان سے ایسی چیزوں کا انکشاف ہوتا ہے جن کا ارسطو قائل نہ تھا،

(۵) پیڈو ایونیورسٹی کی بنا تعلیمی تحریک پر تھی؛ اسلئے یہاں کے پروفیسر کثیر تعداد میں موجود رہتے تھے جن کے علمی کارنامے صرف اسی قدر تھے کہ طالب علموں کے سامنے اون کے جو لکچر ہوا کرتے تھے یا وہ طالب علموں کو جو نوٹ لکھواتے تھے وہ یونیورسٹی کی طرف سے مدون کر لیے جاتے تھے، لیکن ان حواشی و شرح کی قدر و قیمت اس سے زیادہ کچھ نہ تھی کہ طالب علموں کو اون کے ذریعہ کتابوں کے دقیق مطالب حل کرنے میں آسانی ہوتی تھی؛ اس کے علاوہ ان پروفیسروں کی تصنیفات علماء اور محققین فن کے کچھ کام نہ آتی تھیں،

(۶) پیڈو اسکے علماء درس و تدریس میں مشغول رہتے تھے اور جہاں ان کو معقول مشاہرہ کی امید ہوتی تھی وہاں نکل جاتے تھے، اس بنا پر پیڈو اسکے نصاب تعلیم اور یہاں کی تصنیفات کا اثر اعلیٰ باہر و دور پھیلتا جاتا تھا،

اس یونیورسٹی میں جس نے سب سے پہلے ابن رشد کا فلسفہ داخل نصاب کیا ہے وہ پطرس دابانو نام ایک شخص تھا، مشہور ہے کہ یورپ میں طبعی حیثیت سے ابن رشد کی شہرت کا سنگ بنیاد رکھنے والا بھی یہی شخص ہے، مگر باوجود اس کے عجیب بات ہے کہ ابن رشد کی خاص طبعی تصنیفات مثلاً کتاب الکلیات وغیرہ سے وہ واقف نہ تھا، یہاں تک کہ طبعی مسائل کے متعلق ابن رشد کے جتنے اقتباس اس نے حاصل کیے ہیں وہ اس کی فلسفیانہ کتابوں سے نقل کیے ہیں، بہر حال یونیورسٹی میں طب کا شعبہ ایسی کے دم سے قائم ہوا اور سب سے پہلے ابن رشد کی کتابیں نصاب میں داخل کی گئیں، اس عہد میں حساب

عقائد کا حکمہ قائم ہو چکا تھا جس عربی اثر فاضل ابن رشد کے فلسفہ اور نجوم و انون سے عداوت تھی، چنانچہ پوٹو لنگا ایک باشندہ سیکوڈمی ایسکوئی ۱۳۲۳ء میں اس بنا پر زندہ جلایا جا چکا تھا کہ وہ نجوم دان تھا، اور مذہب کے خلاف لوگوں کو بھڑکاتا تھا، بطرس و ابانوبھی گومین حیات تک اس حکمہ کی زد سے محفوظ رہا، لیکن اس کی آنکھ بند ہوتے ہی اس حکمہ نے اس کی لاش پر قبضہ کر کے اس کو جلا دیا اور اس کی تصنیفات پڑھ پڑھ کر کے ہوا میں اڑا دی گئیں،

بطرس و ابانوکے بعد پونیورسٹی کے دو پروفیسر مین ڈی ہلنڈن اور فرابو بہت مشہور ہوئے، مین ڈی جانڈان پیرس کا رہنے والا تھا اور ابتدائی تعلیم بھی وہیں پائی تھی، مگر اس کی شہرت پید و امین آ کر ہوئی، جہاں وہ رئیس الفلاسفہ مشہور ہو گیا، بطرس و ابانوکے یہ خاص دوستوں میں تھا اور اسی کی تحریک پر اس کو ابن رشد کے مطالعہ کا شوق پیدا ہوا تھا، چنانچہ آخر میں وہ ابن رشد کا اس قدر متفق ہو گیا کہ اپنی کتابوں میں وہ اس کو متبحر و ماہر حکیم اور حق و صداقت کے حامی و غیرہ بڑے بڑے الفاظ سے یاد کرتا، ابن رشد کی اکثر کتابوں پر اس کے تعلیقات و حواشی ہیں، خاص کر رسالہ "جو اہر لکون" پر جو اس کا حاشیہ ہے، وہ دس مین ۱۳۵۵ء و ۱۳۹۶ء و ۱۳۹۷ء میں متعدد مرتبہ چھاپا گیا، اس حاشیہ میں اس نے قد امٹ ہلاک کے نظریہ کی بہت زور شور سے حمایت کی ہے اور مخالفین کے جواب دیئے ہیں، اس کی کتابوں میں سب سے زیادہ مشہور تعلیقات علی مقالہ فی الروح، جو یہ رسالہ سوال و جواب کے طور پر لکھا ہے اور ابن رشد کے فلسفہ کی حمایت کی ہے، اس رسالہ میں جن مسائل سے بحث کی گئی ہے، ان میں سے بعض نمونہ کے طور پر حسب ذیل ہیں،

(۱) عقل فعال واجب قدیم ہے، (۲) عقل فعال نفس نا طلقہ انسانی سے الگ قائم بالذات جو ہر ہے، (۳) عقل فعال اس عہد میں سینٹ ٹامس وغیرہ مخالفین ابن رشد نے ایجاد کیا تھا، (۴) کیا عقل بالماوہ یا عقل بالقوہ عقل فعال کا اور اک کر سکتی ہے،

ابن رشد کے فلسفہ کے ممتاز نظریہ وحدت عقل پر فائدہ فرمائی کرتے وقت اس کے خیالات میں

اضطراب پیدا ہو جاتا ہے کبھی وہ ابن رشد کی رائے کے مطابق فیصلہ کرتا ہے اور کبھی اس کے خلاف ہو جاتا ہے، مثلاً ایک جگہ وہ کہتا ہے کہ اگر تمام انسانوں میں ایک ہی عقل پائی جائیگی تو وہ متضاد اوصاف سے متصف ہوگی اور یہ محال ہے، آخر میں وہ گھبرا کر یہ فیصلہ کرتا ہے کہ گو ابن رشد کا مسلک پوری طرح میری سمجھ میں آ گیا ہے، مگر مجھے اس پر تسکین نہیں ہوتی، میرا خیال ہے کہ تمام انسانوں میں ایک عقل نہیں پائی جاتی بلکہ ہر انسان میں جدا جدا عقلمن پائی جاتی ہیں، اس مسئلہ کے علاوہ عقل کے متعلق اور مسائل میں بھی اس نے ابن رشد کے خلاف رائے اختیار کی ہے،

یونیورسٹی کا دو سرابروفیسر فرابانو بولونگ کارہنے والا تھا اور پیٹھ و امین درس دیتا تھا، اس نے ابن رشد کی تلخیص کتاب الطبیعیہ کی شرح لکھی ہے جس کی بدولت وہ رئیس الحکماء مشہور ہو گیا، مصنف نے اس کتاب میں وعدہ کیا ہے کہ کتاب السماء و العالم پر بھی ایک شرح لکھو گا، فرابانو پیروان ابن رشد میں مدرسہ کے علاوہ اور کوئی شہرت نہیں رکھتا اور نہ اس کی کتابوں میں کوئی خاص جگہ پائی جاتی ہے، ان پر ویسرون کے علاوہ بالڈمی وینس (المتوفی ۱۲۲۹ء) گائینٹو (از ۱۳۱۶ء تا ۱۳۵۵ء) اور وینس وغیرہ پیدہ اسکے مشہور پروفیسر ہیں، جنھوں نے ابن رشد کی کتابوں کی خدمت میں عمریں گزار دیں، چنانچہ ان لوگوں کی کوششوں کا نتیجہ یہ ہوا کہ پندرہویں صدی عیسوی میں اٹلی کی درگاہوں میں ارسطو کا فلسفہ علانیہ پڑایا جاتا تھا، اور رومن کیتھولک فرقہ کے عیسائی ضرورت کے موقعوں پر ارسطو اور ابن رشد کے اقتباسات سن دینے میں پیش کرتے تھے،

سولہویں صدی عیسوی میں ابن رشد کے نئے ترجموں کی تحریک نے سیرے سے شروع ہوئی، تیرہویں صدی کے لاطینی ترجمے از کار رفتہ ہو گئے تھے، ابتدا میں جو ترجمے کئے گئے تھے وہ اہل عربی سے لاطینی یا عبرانی میں کیے گئے تھے، لیکن اب متعدد وجوہ سے عربی کے اصل نسخے پیدا ہو چکے تھے، اسلئے ان نئے ترجموں میں عبرانی مدد لینا ناگزیر تھا، یہی وجہ تھی کہ ان نئے مترجموں میں بھی زیادہ تر وہ یہودی علماء شامل تھے جو پیٹروا میں

فلسفہ کا درس دیتے تھے ان میں پہلا مشہور مترجم یعقوب مائینو تھا، یہ اسپن کا رہنے والا تھا اور پال سوم کے دربار میں طبیب خاص کے عہدہ پر ممتاز تھا، اس نے تقریباً ابن رشد کے تمام اگلے ترجموں کی دوبارہ تصحیح کی اور نئے سرے سے ان کو شائع کیا،

پیزا کا ایک یہودی ابراہیم نامی جو پیڈو امین طبابت کا پیشہ کرتا تھا اس عہد کا دوسرا مترجم تھا اس نے زیادہ تر فن خطابت اور فن شوقی کتابیں ترجمہ کیں، اس سلسلہ میں پال اسرائیلی نے ٹخیصات کتاب السماء والاعمال اور ٹخیص مابعد الطبیعیات، ویٹل نیس نے مقالہ فی الکون والفساد، نیلز کے طبیب کالو کا لونیم نے تہافت التہافت اور مقالہ اتصال عقل کے ترجمے دوبارہ شائع کیے، ایلاس مدیکو جو پیڈو کا آخری یہودی فیلسوف تھا، اس عہد کا نہایت مستند مترجم ہوا ہے، اس نے رسالہ جہل کون کا ترجمہ ۱۳۷۷ء میں شائع کیا،

ان نئے مترجموں کی فہرست میں ایک سبھی مترجم کا بھی نام ملتا ہے، یعنی پیڈو اکا پر و فیسرو پونا مشہور ہے کہ اس نے بعض یونانی کتابوں کے ترجمے بھی کیے تھے، انالوطیقا الادنی والاشانیہ کی تینوں قسم کی ٹخیصات اسی نے شائع کیں، سولہویں صدی کے آخرین طبیبی کتابوں کے ترجمے کی بھی تحریک شروع ہوئی اور یہ صدی ختم ہوتے ہوتے انکا بھی ترجمہ ہو گیا، ان نئے تراجم کی بڑی خصوصیت یہ تھی کہ مطبع کی ایجاد کی وجہ سے ان کے متعدد صحیح نسخے بیک وقت دستیاب ہو سکتے تھے، چنانچہ جینیٹ، بگیولینی، اور اوڈو جو اس عہد میں ابن رشد کے مشہور پبلشر تھے اس بات کا زیادہ خیال رکھتے تھے کہ غلط نسخے نہ شائع ہونے پائیں،

سولہویں صدی کے آخرین پیڈو اکا پر و فیسرو زرا میلا بہت مشہور ہوا، اس نے تقریباً ۱۵۸۷ء سے ۱۵۸۹ء تک درس دیا ہے، مشکل مسائل میں وہ ابن رشد کے اقتباس جا بجا نقل کرتا ہے، اگر بعض موقعون پر اس کی رائے ابن رشد کے خلاف ہوتی ہے، اسطو نے افلاک کی حرکت سے

خدا کا ثبوت دیا ہے، ابن سینا نے بجائے اس کے امکان وحدوت کو خدا کے ثبوت میں پیش کیا ہے، ابن رشد
 ارسطو کے ساتھ تھا، لیکن یورپ میں دو فریق ہو گئے تھے ایک ابن سینا کا مؤید تھا اور دوسرا ابن رشد کا
 زیرا میلانے ابن رشد کی حمایت کی اور یہ ثابت کیا کہ افلاک کی حرکت کے علاوہ کسی اور طریقہ سے
 خدا کا وجود ثابت نہیں کیا جاسکتا، علم نفس میں اس کی بعض رائیں ابن رشد کے خلاف ہیں، مثلاً
 وہ اس بات کا قائل ہے کہ دنیا میں جتنے انسان ہیں اتنی ہی عقلیں ہیں، ایک عقل تمام انسانوں میں
 مشترک نہیں ہے، نفس انفرادی اپنی ماہیت کے اعتبار سے فانی ہے، مگر اس حیثیت سے کہ وہ جب بالذات
 یعنی باری تعالیٰ کے جانب اس کے جعل کا استناد ہے، یعنی واجب بالذات نے اس کو پیدا کیا ہے وہ
 غیر فانی ہے، گویا اس میں وجوب کی شان اس کے خالق کی وجہ سے پیدا ہو گئی ہے،

اسی عہد میں پنڈیسیدو ایک اور پروفیسر تھا جس کے لکچرون کے قدیم نسخے اب تک پینڈوالابری
 میں محفوظ ہیں، سولہویں اور سترہویں صدی میں پینڈو اسکے پروفیسرون کا یہ عام دستور ہو گیا تھا
 کہ ابن رشد کی کوئی ایک کتاب وہ لے لیتے تھے اور اس پر لکچر شروع کر دیتے تھے، لیکن اس کی پروا
 نہیں کرتے تھے کہ ہر ایک مسئلہ میں اس کی تقلید بھی کریں، یہی وجہ تھی کہ اس زمانہ میں عام طور پر
 ابن رشد کے فلسفہ کے اصولی مسائل تک میں پینڈو اسکے پروفیسر ابن رشد کی مخالفت کرتے تھے، مگر
 باوجود اس کے وہ خود اپنے کو ابن رشد کا پیرو کہتے تھے، ابن رشد نے جس مسئلہ پر زیادہ زور دیا تھا وہ یہ تھا
 کہ تمام انسانوں میں ایک ہی عقل پائی جاتی ہے، نیز نفس انفرادی فانی اور نفس کلی غیر فانی ہے، ایک تک
 یورپ کے فلاسفہ ان مسائل کی حمایت کرتے رہے، لیکن سولہویں اور سترہویں صدی میں
 جو فلاسفہ پیدا ہوئے انھوں نے ان مسائل میں ابن رشد کی مخالفت شروع کی، چنانچہ پنڈیسیدو بھی
 وحدت عقل کے مسئلہ میں ابن رشد کے خلاف ہے، یعنی وہ کہتا ہے کہ تمام انسانوں میں ایک عقل نہیں پائی
 جاتی، بلکہ دنیا میں جتنے انسان ہیں اتنی ہی عقلیں ہیں، نیز عقل انفرادی تغیر پذیر ہے، مگر عقل کلی

غیر تغیر پذیر اور ابدی ہے، ابن رشد کے موافقین یہ کہتے ہیں کہ اگر انسانوں کی تعداد کے موافق عقل کی تعداد بھی
 متفاوت ہوگی تو عقلموں میں تعدد لازم آئے گا حالانکہ تعدد مادہ کا خاصہ ہے اور عقل مادہ اور اس کے اوصاف کا
 بالکل برسی ہے، پندیسیدو اس کا جواب یہ دیتا ہے کہ عقل میں تعدد بالذات نہیں پیدا ہوتا بلکہ جسم کی وجہ سے
 بالعرض پیدا ہوتا ہے، اور اس طرح کے تعدد سے کوئی نقصان نہیں، ہاں البتہ اگر عقل میں بالذات تعدد
 پیدا ہو جاتا یا عقل کا وجود جسم کے وجود پر موقوف ہوتا تو بیشک تعدد سے نقصان تھا، لیکن لبس صورت میں تعدد تو دراصل جسم میں پیدا
 ہوا ہے اور عقل کا وجود جسم سے بالکل الگ اور مستقل بالذات ہے صرف دونوں کا اتحاد ہو گیا ہے، اور اس بنا پر عقل میں بھی تعدد پیدا ہو گیا ہے،
 سو لمیون صدی کے آخر میں زرا بیلہ کے ایک شاگرد سینرر کریمونی کی شہرت ہوئی، مؤرخین کے
 نزدیک یہ ابن رشد کے سلسلہ کا آخری فیلسوف تھا، اس کے کچھ اہلک شہانی اہلی کے بعض
 کتب خانوں میں محفوظ ہیں زرا بیلہ کی طرح اس کا بھی یہ خیال تھا کہ خدا کے وجود پر افلاک کی حرکت علاوہ اور
 کوئی ثبوت نہیں پیش کیا جاسکتا، افلاک کے ذمی خیال ذمی نفس ہونے کے مسئلہ میں کریمونی ابن رشد کا
 زامقلد تھا، اس کا خیال تھا کہ فلک ترکے نیچے جھننے تغیرات ہوتے ہیں اسکا سبب سادی حرکتیں ہیں، نیز
 خدا صرف اپنی ذات کا عالم ہے، بانی اور چیزوں کا علم اس کو اپنی ذات کے واسطے سے ہوتا ہے، غرض
 جہاں تک مابعد الطبیعیات کا تعلق ہے کریمونی ابن رشد سے ایک ایسے اختلاف نہیں کرتا، لیکن علم النفس
 میں اس نے ابن رشد سے جا بجا اختلاف کیا ہے، چنانچہ وحدت عقل کے مسئلہ میں اس کی رائے ابن رشد کے
 بالکل خلاف ہے، اسی طرح عقل فعال کے خدا ہونے کا وہ قائل ہے، عقل فعال انسان سے الگ ایک
 مستقل بالذات جو ہے، لیکن باوجود اس کے انسان میں سوچنے سمجھنے کی قابلیت عقل فعال ہی سے
 پیدا ہوتی ہے، عقل فعال کے علاوہ کوئی اور چیز فہم و ادراک کی قابلیت نہیں رکھتی، کیونکہ اور چیزیں
 مرکب اور ایک حیثیت سے غیر مستقل الوجود ہیں، حالانکہ فہم و ادراک کی صلاحیت صرف اسی چیز میں ہو سکتی ہے جو
 جو سبب اور مستقل الوجود ہو، پس اس بنا پر دنیا کی تمام ذمی عقل کا ثبات عقل فعال ہی کے ظل و شمع کا

نام ہے اور چونکہ عقل فعال ہی خود خدا ہے اسلئے خدا کو یا روح کائنات یعنی حیات و ادراک کا منبع ہے، یہ خیالات اس عہد کے لحاظ سے نہایت عمدہ تھے، مگر باوجود اس کے کرمیونی حکمہ احتساب عقائد کی زد سے محفوظ رہا، وجہ یہ تھی کہ اس نے اپنی دو حیثیتیں الگ الگ بنا رکھی تھیں، یعنی مذہبی حیثیت سے وہ پکا عیسائی مشہور تھا، مگر فلسفہ کو وہ محض دماغی تفریح کے طور پر استعمال کرتا تھا، مشکل مسائل پر کچھ دیتے وقت وہ اپنے شاگردوں سے اکثر کہا کرتا تھا کہ فلسفہ نہ نقطہ نظر سے میں ان مسائل میں ارسطو کی رائے بیان کرو، بگا، باقی یہ بات کہ ارسطو کا فلسفہ مذہبی حیثیت سے ماننے کے قابل ہے یا نہیں تو یہ بتانا میرا کام نہیں، اگر یہ دریافت کرنا ہو تو سینٹ تھامس اور تھلکین کی کتابوں کا مطالعہ کرو، ابن رشد کی کتاب انفس کی شرح جو اس نے لکھی ہے اس کے ویجاہ میں کہتا ہے: اس کتاب میں میں یہ بیان کرنا نہیں چاہتا کہ روح کے متعلق ہمیں کیا عقیدے رکھنا چاہئیں بلکہ صرف یہ بیان کرنا چاہتا ہوں کہ روح کے متعلق ارسطو کا کیا خیال تھا، یہ واضح رہے کہ فلسفہ پر نقد و تبصرہ میرا فرض نہیں ہے، یہ فرض سینٹ تھامس اور تھلکین نے خوب دیکھا ہے، پس میری کتاب میں کسی مسئلہ کی مذہبی حیثیت تلاش کرنا بالکل بے سود ہوگا، لیکن اس پر بھی کرمیونی حکمہ احتساب عقائد کی تہنیت سے محفوظ نہ رہا، چنانچہ ۳۰ جولائی ۱۹۱۹ء کو پٹیہ واکے حکمہ کے افسر کا ایک تہنیتی خط اس کے نام آیا کہ لیٹرن کونسل نے تمام پروفیسروں کو یہ ہمایش کر دی ہے کہ فلسفہ کے جو مسائل مذہب کے خلاف ہیں ان کی تردید بھی وہ کرتے جائیں اور جب کسی فلسفی کا مقولہ وہ نقل کرنے لگیں تو اس بات کا خیال رکھیں کہ طالب علموں پر اس کا بڑا اثر نہ پڑے، چونکہ آپ اس ہمایش کا لحاظ نہیں رکھتے ہیں اسلئے میرا فرض ہے کہ میں بار بار آپ کی وجہ اس جانب منقطع کرانا ہوں، کرمیونی نے اس کے جواب میں ایک طویل خط لکھا جس میں وہ لکھتا ہے کہ مجھے یونیورسٹی کی جانب سے صرف اسی خدمت کا مشاہرہ ملتا ہے کہ میں ارسطو کے فلسفہ کی تعلیم دوں، اگر یونیورسٹی اس خدمت کے بجائے کوئی اور خدمت مجھ سے لینا چاہتی ہے تو میں استعفاء پیش کرنے پر آمادہ ہوں، اس کو اختیار ہے وہ کسی اور کو اس خدمت پر

ماورکرس، بائی مین جینک مدری کے عہدہ پر رہ سونگا اپنے فرائض منصبی کے خلاف، کوئی خدمت نہیں انجام دیکتا۔

کرمیونی کا سلسلہ ۶ میں انتقال ہو گیا، اور اوس کی آنکھ بند ہوتے ہی پیڈ و امین ابن رشد کے سلسلہ کی علمی مجلس بھی درہم برہم ہو گئی اسکے بعد بھی اگرچہ پیڈ و اسکے بعض مدرس یہ قدیم وضع نباشنے کی کوشش کرتے رہتے تاہم جس قدر زمانہ ترقی کرتا جاتا تھا اسی قدر نشاۃ جدیدہ کے اثرات قدیم فلسفہ کی جگہ لیتے جاتے تھے، کرمیونی کے بعد لیسٹو (متوفی ۱۱۷۱ء) بھی فلسفہ مشائیہ کا درس دیتا تھا، مگر اس کی تعلیم میں جدید خیالات کا بہت میل تھا، لیسٹو کے بعد یہ قدیم وضع نہ بنہ سکی، چنانچہ بریگارڈ نے فلسفہ مشائیہ کے بجائے قدیم آئوین فلسفہ کا درس دینا شروع کیا، اور سلسلہ ۶ میں فارڈیل نے تو پیڈ و امین قدیم فلسفہ کا بالکل خاتمہ ہی کر دیا، یعنی اس نے قدیم فلسفہ کے بجائے ڈیکارٹ کے جدید فلسفہ کی کتاب میں نصاب میں نقل کیں، کرمیونی اگرچہ عام طور پر ابن رشد کے سلسلہ کا آخری فلسفی شمار کیا جاتا ہے تاہم بعض مؤرخین مثلاً بروکر وغیرہ اس سلسلہ کو اور وسیع کرتے ہیں اور بریگارڈ، وینینی، کاپسلین، اور کارڈن کو بھی اسی سلسلہ میں شمار کرتے ہیں، بریگارڈ کو اس سلسلہ میں شمار کرنا تو قطعاً غلط ہے، اس کے فلسفہ کو ابن رشد کے فلسفہ سے کوئی نسبت نہیں، اسی طرح وینینی کا بھی ابن رشد کے پیروں میں شمار نہیں ہو سکتا، اس نے اپنی کتابوں میں اس فلسفہ کے اُصولی مسائل تک کو باطل کیا ہے، مثلاً قدم عالم، مسئلہ تجربہ و قدر، اور وحدت عقل وغیرہ مسائل میں اس نے ابن رشد کی نہایت شدت سے تردید کی ہے، البتہ کارڈن کی نسبت کوئی فیصلہ نہیں ہو سکتا، کیونکہ اس کی کتاب میں متضاد خیالات پر مشتمل ہیں، مثلاً ایک کتاب میں وہ لکھتا ہے کہ انفرادی نفس کلی کے ساتھ وہی نسبت رکھتا ہے جو تخم کو درخت کے ساتھ ہوتی ہے، دوسری کتاب میں اس نے ابن رشد کے نظریہ وحدت عقل کی پر زور حمایت کی ہے، پھر آخری کتاب میں اس نے اپنی اگلی رائے سے عدول کر کے یہ ثابت کیا ہے کہ تمام انسانوں میں ایک عقل نہیں پائی جاتی، بلکہ جس طرح طے

ہر انسان میں الگ الگ ہیں اسی طرح ہر انسان میں عقل بھی الگ الگ پائی جاتی ہے، اس کے بعد حیات بعد الممات پر جو کتاب اس نے لکھی ہے اس میں اس نے اپنی دونوں گلی ریوں کو سمو کر ایک نیا خیال پیدا کیا ہے، یعنی وہ کہتا ہے کہ نفس عقلی خود تو تمام انسانوں میں ایک ہی ہے، البتہ افراد کے اختلاف کے بنا پر وہ مختلف حیثیتیں اس میں پیدا ہو گئی ہیں ایک اسکے نفس قدرت کے مرتبہ کی ازلیت کی حیثیت اور دوسری افراد انسانی کے اعتبار سے فنا اور تفسیر بڑی ہی کی حیثیت یعنی گویا اپنے نفس ذات کے مرتبہ کے لحاظ سے وہ منفرد ہے لیکن نظر کر کے لحاظ سے اس میں تعدد پیدا ہو گیا ہے، تقریباً ہی خیال ہے جو ابن رشد نے بھی حیات بعد الممات کے مسئلہ پر ظاہر کیا ہے، بہر حال کارڈن فلسفیانہ حیثیت سے نہایت مضطرب رہا ہے، اور اس بنا پر اسکے متعلق فیصلہ نہیں کیا جاسکتا کہ وہ ابن رشد کے سلسلہ کا فلسفی تھا یا خود کوئی اپنا جداگانہ نظریہ رکھتا تھا؟

لیکن کاسپلین کے بارے میں تو مطلق شک نہیں کہ وہ ابن رشد کے سلسلہ کا فلسفی نہ تھا، وہ خود اپنا جداگانہ فلسفہ رکھتا تھا اور زیادہ تر اسپینوزا سے استناد کرتا تھا، اس کے یہ خیالات کہ عالم میں صرف وجود مطلق کی ایک حقیقی ہستی ہے باقی اور سب چیزیں محض اضافی ہیں بہ نسبت ابن رشد کے اسپینوزا سے بہت ملتے جلتے ہیں، عقل کے مسئلہ میں اس کی یہ رائے ہے کہ خدا کی عقل صرف منفرد ہے باقی انسان کے نفوس ناطقہ اتنے ہی ہیں جتنے خود انسان کے افراد ہیں یعنی ان میں وحدت مطلق نہیں ہے، کیونکہ وحدت صرف وجود مطلق یا خدا کی شان ہے جو اور دوسری چیزوں میں نہیں پائی جاسکتی، علاوہ بریں نفس ناطقہ محض قوت کا نام ہے، فعلیت صرف خدا کے نفس ناطقہ میں ہے جو ہمہ وقت عالم غیب اور عالم کل ہے،

کاسپلین کا عمدہ فلاسفہ کے امتحان کا عمدہ تھا، بیٹے محکمہ احتساب عقائد کی مستبدانہ حکومت آزاد خیالوں کو ڈھونڈ ڈھونڈ کر موت کے گھاٹ اتار رہی تھی، بروٹو کے زندہ جلائے جانے کا واقعہ خود کاسپلین کی نگاہوں کے سامنے گذرا تھا، لیکن کاسپلین خود اس محکمہ کی زد سے محفوظ رہا، اس کی بڑی

وجہ یہ تھی کہ وہ پوپ کا طبیب خاص تھا اور اس بنا پر اس کی پوزیشن تمام مذہبی محکوموں کے مقابلہ میں نہایت
 مزبور و مستحکم ہو گئی تھی، اس کے علاوہ کرمیونی کی روش اس نے بھی اختیار کر رکھی تھی یعنی فلسفہ اور مذہب کے
 حد و نہایت باریک بینی سے اس نے الگ الگ کر لئے تھے، چنانچہ کرمیونی کی طرح وہ بھی اپنی کتابوں
 میں صاف صاف لکھ دیتا ہے کہ فلسفہ پر مذہب کے اسلوب سے حملہ کرنا میرا فرض نہیں یہ فرض متکلمین نے
 خوب ادا کیا ہے من عقل کے وسائل سے صرف کائنات کی تشریح کرنا چاہتا ہوں،

غرض کاسپلین وغیرہ خواہ ابن رشد کے سلسلہ میں شمار کئے جائیں یا اون کو دور اصلاح
 کے جدید رنگ کے فلاسفہ میں داخل کیا جائے اس بات پر تمام مؤرخین کا اتفاق ہے کہ ستر موین
 صدی ابن رشد کے فلسفہ کے لیے گویا خاتمہ باب تھی یعنی اس صدی میں یا اس کے بعد کی صدیوں
 میں جو فلسفی پیدا ہوئے وہ بتدریج نشاۃ جدیدہ کی اصلاح سے قریب تر ہوتے جاتے تھے، لیکن یہ
 حالت بتدریج کس طرح پیدا ہوئی گئی یعنی ابن رشد کے فلسفہ کا زوال یورپ میں کن اسباب کی
 بنا پر ہوا یہ باب سوم میں تفصیل سے بیان کیا جائے گا،



باسم

یورپ میں فلسفہ ابن رشد کی تاریخ

(سلسلہ ماقبل)

(۱) یورپ پر فلسفہ ابن رشد کا اثر، عقائد کے انقلاب کے اسباب، قرون وسطیٰ میں یورپ کی عقلی حالت، ابن رشد کا پہلا ملامتوں کے عقیدہ پر، یورپ کے دورجات میں روح کی حقیقت کے متعلق عجیب و غریب عقیدے، ان عقیدوں میں فلسفہ ابن رشد کے شائع ہونے کے بعد اصلاحیہ، ماہیتِ روح کا فلسفیانہ تخیل، جرمن فلاسفہ، فلسفہ ابن رشد کی اشاعت کے دور دیدہ و بین آزاد خیال ہونے،

(۲) مذہبی طبع کی مخالفت کا دور۔ فلسفہ عرب کے خلاف یورپ کے ابتدائی فزون، ولیم آبریگے، ڈامینیک زقہ، البرٹس مینس، سینٹ ٹامس اکیویناس اور اس کی سوانح عمری، ابن رشد کا فلسفہ اور سینٹ ٹامس، مرنے کے بعد سبھی دنیا میں ٹامس کی شہرت و عظمت، دیگر تخیلیں ابن رشد، جیل، وی روم اور ریونڈلی، اٹلی کے مضمون اور ابن رشد،

(۳) دورِ اصلاح، فلسفہ کی اصلاح کی تحریک، ادس کے اسباب، پڑارک، عربی فلسفہ کے متعلق اس کے خیالات، یونانی تشریح اور قدیم یونانی فرقوں کا احیاء، یونانی مشائی فرقہ کا مؤسس

یونیس، بقاعہ روح کے مسلک میں پاپوناز اور عامیان ابن رشد کی موکر آرائیان، پوپ یسودیم اور
 یژن کونسل، پاپوناز دینفس کا مقابلہ، جدید فلسفہ وسائیس کا عملہ ابن رشد کے فلسفہ پر نشاۃ جدید
 اور ابن رشد کے فلسفہ کا خاتمہ،

(۱)

یورپ پر فلسفہ ابن رشد کا اثر

دنیا کے تمام انقلابات میں حیرت انگیز انقلاب وہ ہے جو لوگوں کے خیال کے اندر واقع ہوتا ہے، قرون
 متوسطہ میں یورپ جہاں عالم جہالت کا دور دورہ تھا، عقیدہ اور خیال کے اسی قسم کے انقلاب سے اثر پذیر
 ہو رہا تھا،

قوموں کے عقیدہ اور خیال میں دو سبب سے انقلاب ہوتا ہے، ایک یہ کہ زمانہ کی رفتار قوموں کے
 موروثی عقائد میں عظیم الشان تغیر پیدا کر دیتی ہے، دوسرے یہ کہ قوموں کے اندر سے خود بخود ایسے افراد اُٹھنے لگتے
 ہیں جو قوموں کے عقائد کی کاپی لٹ کر دیتے ہیں،

تیرھویں صدی میں یورپ میں بھی دو اسباب جمع ہو گئے تھے، اسپین اور اٹلی میں عربوں کی موجودگی
 اور صلیبی جنگوں کی بدولت یورپ کو علم و فن کی تحصیل کے جانب خود بخود متوجہ ہونا پڑا، اور جب ایک بار یہ شوق
 پیدا ہو گیا تو پھر خود یورپ کے قلب سے ایسے افراد اُٹھنے لگے جنہوں نے یورپ میں علم و فن کی روح پھونک دی
 تیرھویں صدی کے پیشتر ہی سے یورپ میں عربی فلسفہ رواج پانے لگا تھا، تیرھویں صدی میں ابن سینا
 کی شہرت ہوئی اور چودھویں اور پندرھویں صدی میں ابن رشد کو عروج حاصل ہوا، اس دو بین مکثرت
 ایسے افراد پیدا ہو گئے جو چرچ کے اقتدار و تسلط سے بیزار اور فکر و خیال کی آزادی کے متمنی تھے، چنانچہ
 اسکولاسٹک فلسفی کے دور اول ہی میں بیخبرت پیدا ہو گئی تھی کہ عقل و نقل میں سے کس کا رتبہ فروتر ہے، یعنی

یہ تصادم کے موقعون پر عقل و نقل میں سے کس کی بات حجت ہوگی،

عقلیت یوں تو انسان کے بیسیوں عقیدوں سے تصادم ہوتی ہے مگر معمولاً اسکو اپنے حریت کے مقابل میں دو باتوں پر زیادہ اصرار ہے، ایک قانون قدرت کے ماوراء باتوں کا انکار اور دوسرے نقل کے مقابل میں عقل کو حجت تسلیم کرنا،

جہالت کے عام استیلاء کے باعث اس وقت کا یورپ عقلی اور دماغی حیثیت سے اس قدر انحطاط پذیر تھا کہ دنیا کی تمام چیزیں اس کو اعمو جزا اور حیرت افزا نظر آتی تھیں، دنیا کی تمام دوسری قوموں سے نا بلدا اور محض اپنے عقیدہ اور خیال کو حق سمجھنے والا یورپ اگر کسی بات پر عقلی دلیل قائم کرتا تھا تو اس کی بساط محض اتنی ہوتی تھی کہ کسی ناوار وقوع خرق عادت کو اپنے دعوے کے ثبوت میں پیش کر دیتا تھا، دنیا کی ہر چیز میں اس کو خرق عادت کے جلوے نظر آتے تھے، عام طور پر یہ مسلم تھا کہ شیطان تمام دنیا خصوصاً انسانوں پر مسلط کر دیا گیا ہے، بڑے بڑے اولیاء اللہ شیطان کا مشابہہ کر چکے تھے، کبھی شیطان جانوروں کے بھیس میں نمودار ہوتا تھا کبھی ایک کریمہ المنظر سیاہ فام آدمی کی شکل میں اور کبھی کسی خوبصورت عورت کے جامہ میں سحر اور شہدہ بازی کے نئے نئے واقعات روزانہ وقوع میں آتے تھے، دنیا کی ہر ایک چیز حیرت انگیز خیال کی جاتی تھی، ایسے جو شخص کسی فن میں مہارت پیدا کر لیتا تھا فوراً وہ سحر و فنون سازی کے الزام میں دھر لیا جاتا تھا،

تقریباً چھٹی صدی عیسوی سے بارہویں صدی عیسوی تک یہی حالت قائم رہی، تیرہویں صدی عیسوی انقلاب کے آثار نمودار ہونا شروع ہوئے، اب تک یورپ کی دماغی حالت جو تھی اسکا نتیجہ یہ تھا کہ خرق عادت اور سحر و فنون سازی کے عقیدوں میں کسی کو شک نہ پیدا ہوتا تھا مگر تیرہویں صدی سے عربی فلسفہ حجت و وجہ پانے لگا تو کلیسائی مذہب اور اس کے عقائد کی نسبت لوگوں کے دلوں میں شک پیدا ہونے لگے عقیدہ اور خیال کی دنیا میں تزلزل پڑ گیا اور ہر چار سو بے اطمینانی اور بکلی کے آثار نظر آنے لگے، اس نئی تحریک کے

عبردار وہ لوگ تھے جو ابن رشد کی پیروی کا دم بھرتے تھے، راجر میکن، ایملارڈ اور فرانسسکن فرقہ کے بڑے بڑے پادری اس فرقہ کے سرگروہ تھے،

سحر کے عقیدہ کی بنا پر اس بات پر تھی کہ انسانی روح ایک مافوق الفطرت اور غیر محسوس شے شمار کی جاتی تھی، اس عقیدہ کا تعلق زیادہ تر روح کے مسئلہ سے تھا، دو درجات میں روح اور وجودِ یزدی کے عقیدے ہمیشہ دو عقلیت کے عقیدوں سے مختلف ہوتے ہیں، ترون متوسطہ میں یورپ جہالت کے جنس و زمین سے ہو کر گذر رہا تھا اس کا ممتاز خاصہ یہ تھا کہ دنیا کی تمام چیزوں میں انسان کی ایسی روح کا وجود تسلیم کیا جاتا تھا، ہر ایک غیر معمولی حادثہ کے متعلق یہ خیال ذہنون میں راسخ تھا کہ یہ کسی غیر محسوس روح کا اثر ہے عمل جو، بادل کی گرج، اساک باران، اور زلزلے غرض دنیا کے تمام غیر معمولی حوادث و واقعات غیر معمولی ہستیوں کے غیظ و غضب اور ان کے مقابل خوشحالی اور فحاشی اور نفاقِ ابائی نزولِ برکت کی علامت شمار کیے جاتے تھے اور خود نفسِ روح کی حقیقت کے متعلق عجیب عجیب عقیدے مروج تھے، یونانی فلاسفہ میں افلاطون

کے نزدیک روح مادہ سے بالکل الگ بسیط اور ناقابلِ تجزیہ ایک شے تھی، اس کا حسِ قطعی ناممکن اور اس کا شاہد وہ بالکل محال تھا، مسیحیت جب رائج ہوئی تو چونکہ اس کی بنیاد ہی اس بات پر تھی کہ جسمانی علاقے قطع کئے جائیں اور ان کے مقابل روحانی قوتوں کو ترقی دی جائے اسلئے قدرتا مسیحیت کی اشاعت لازمی نتیجہ یہ تھا کہ روح کے متعلق افلاطون کا نظریہ اصل الاصول کے طور پر تسلیم کر لیا گیا، یہی وجہ تھی کہ مسیحیت کے اگلے دور میں مذہبِ عیسوی کے جتنے حکمکین پیدا ہوئے وہ روح کی حقیقت کے باب میں افلاطون کے ذمے منقلد تھے،

لیکن باوجود اس کے کہ روح کے متعلق غیر مرئی اور ناقابلِ تجزیہ ہونے کا خیال قائم تھا، بت پرستی کی اب بھی یہ نشان باقی تھی کہ بدون تئثال کے اس کی حقیقت کا ادراک ناممکن خیال کیا جاتا تھا

حقیقت یہ ہے کہ دورِ وحشت و جمالت میں انسان کا دماغ اس قابل ہی نہیں ہوتا کہ محسوسات کے ماوراء کبھی اور چیز کا ادراک کر سکے، اس بنا پر قرونِ متوسطہ میں روح کو غیر مرنی ماننے کے باوجود اس کے لیے ایسے اوصاف ثابت کیے جاتے تھے جو مادہ کے علاوہ کسی اور چیز میں نہیں پائے جاسکتے، چنانچہ اس مسئلہ کے متعلق کہ جسم سے جدا ہو جانے کے بعد قیامت تک روح کس حالت میں اور کہاں رہتی ہے، لوگوں کے عجیب عجیب خیالات تھے، ایک یقین کہتا تھا کہ روح قبر کے گرد و پیش منڈلایا کرتی ہے، دوسرے گرد وہ عقیدہ تھا کہ مرنے کے بعد روح بحالت سرسنگی نفاذ میں ادھر ادھر بھٹکتی رہتی ہے، عام خیال یہ تھا کہ سینٹ پیر وحشت کا دربان ہے، وہ جس کو چاہتا ہے اندر داخل کرتا ہے اور جس کو چاہتا ہے نکالتا ہے، یہ عقیدہ بھلا کے علاوہ عقلا میں بھی عام طور پر تسلیم شدہ تھا کہ مردوں کی رو میں وقتاً فوقتاً زندوں سے آکر ملتی ہیں، یہ رو میں بعض منتروں کے ذریعہ سے زندوں کے اختیار میں آجاتی ہیں وہ ان سے اپنے مختلف کام نکالتے ہیں، اکثر زندوں کو اوائسے غیب کی باتیں معلوم ہو جاتی ہیں اور کبھی کبھی یہ رو میں کسی مردہ کے جسم میں حلول کر جاتی ہیں اور وہ زندہ ہو جاتا ہے، اس زمانہ میں بہت سے ایسے لوگ موجود تھے جن کا یہ خیال تھا کہ ساری دنیا میں یہ مردہ رو میں ادھر ادھر منتشر ہیں ان میں سے بعضوں نے ان کو دیکھا بھی تھا، جن لوگوں نے ان روحوں کا مشاہدہ کیا تھا ان کا یہ بیان تھا کہ ان کا ڈیل ڈول اور ان کی شکل و جسامت انسان سے بالکل مختلف ہوتی ہے، یہ رو میں ایک چمکدار مادہ کی طرح ہر ایک شکل میں متشکل ہو سکتی ہیں،

روح کی حقیقت کے متعلق ان متفنا و خیالات کے اشاعت پذیر ہو جانے کی وجہ سے مذہبِ مسیحی کے متکلمین میں دو فریق پیدا ہو گئے تھے، ایک گردہ کا یہ خیال تھا کہ انسان کے جسم میں ایک غیر مادی اور غیر مرنی روح حلول کئے ہوئے ہے جو مرنے کے بعد جسم سے الگ ہو جاتی ہے، دوسرا فریق یہ کہتا تھا کہ انسان کے جسم میں کسی غیر مرنی شے کا وجود نہیں بلکہ جس چیز کو لوگ روح کہتے ہیں وہ بھی ایک مادی چیز ہے، ایک مدت تک یہ دونوں فریق باہم آویزش میں مشغول رہے، لیکن واقعہ ریفراریشن کے

پیشتر بارہویں صدی عیسوی سے روح کی حقیقت کے متعلق جدید تحقیقات شروع ہوئیں، داؤد قشیرہ اور ارسطو کے فلسفہ نے اس حقیقت کی تشریح کی پہلے پہل ابتداء کی کہ روح نہ صرف یہ کہ مادی اوصاف سے بالکل بری ہے، بلکہ تمام کائنات ایک ایسی ہی عقل یا روح کل کے نظر کا نام ہے جو ہمہ گیر اوصاف متصف ہونے کے علاوہ ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ قائم رہیگی، یورپ میں اس عقیدہ کا بانی اصل میں ارسطو تھا، مگر قرونِ متوسطہ کے دورِ جہالت میں یورپ کے داغ سے یہ عقیدہ بالکل محو ہو چکا تھا ابن رشد کا فلسفہ جب یورپ میں اشاعت پذیر ہوا تو وہ اپنے ساتھ بکثرت ایسے جراثیم بھی لایا جو یورپ کی جہالت و نادانی کے لیے حدِ درجہ مہلک تھے، یورپ میں اب تک یہ عقیدے مسلم چلے آتے تھے کہ روح کم از کم مادی اوصاف سے بری نہیں ہے روح مرنے کے بعد قبر کے گرد و پیش منڈ لایا کرتی ہے، یا جہنم میں وہ محض جسمانی عذاب میں مبتلا ہوگی، ابن رشد کے فلسفہ کی بدولت نہ صرف یہ عقیدہ حل ہو گیا کہ روح مادہ سے بالکل ایک الگ جوہر ہے اور اس پر جسمانی عتاب نہیں بلکہ روحانی عذاب ہو گا یہ بھی ثابت ہو گیا کہ ساری کائنات صرف ایک عقل کل کے منظر کا نام ہے اور مرنے کے بعد انسان کی روح بھی اسی عقل کل میں جا کر فنا ہو جاتی ہے،

ابن رشد نے روح کی حقیقت کے مسئلہ میں اس بات پر زیادہ زور دیا تھا کہ روح محض ایک جوہر جوہستی کا نام ہے، اور مداح کے اعتبار سے روح یا عقل کی مختلف قسمیں ہیں، ان سب میں اشرف و اعلیٰ عقل فعال ہے جس سے تمام کائنات کی ہستی قائم ہے، اس کو ابن رشد کبھی عقل کل سے تعبیر کرتا ہے، اور کبھی عقل موجودہ و انجایح سے، اس کے نزدیک نہ وہ فساد پذیر ہے اور نہ اس کی ابتداء و انتہا ہے، وہ مادہ سے بالکل منزہ ہے اور گویا نظام کائنات کا جوہر یا طاقت ہے، انسان روح کے متعلق اس کا یہ خیال تھا کہ وہ عقل کل سے صادر ہوئی ہے، ایک اعتبار سے تو وہ فانی ہے اس لئے کہ جسم کے ساتھ فنا ہو جاتی ہے اور دوسرے اعتبار سے وہ باقی دائم اور ابدی ہے کیونکہ عقل کل میں جا کر جذب ہو جاتی ہے، انسان کی

زندگی کا اصلی مقصد یہ ہے کہ مرنے کے بعد عقل فعال سے کمال درجہ اس کا اتحاد ہو جائے، اس اتحاد میں جس قدر اکیلیت ہوگی اسی قدر انسان لذت دائمی سے بہرہ مند و زہر ہو سکیگا اور جس قدر اس میں نقص ہوگا اسی قدر عذاب دائمی میں وہ مبتلا رہے گا۔

ابن رشد کے یہ خیالات یورپ کی اس انحطاط پذیر عقلی حالت کے لحاظ سے کس قدر محذورانہ تھے، ایک طرف یہ فلسفہ مادیت روح کا منکر تھا، دوسری طرف اس سے بھائے روح انفرادی کے انکار کی جھلک آتی تھی، غرض ابن رشد کے فلسفہ کے اشاعت پذیر ہونے کے بعد یہ پہلا موقع تھا کہ یورپ میں بہت روح کے متعلق مذکورہ بالا عامیانہ عقیدوں کے بجائے روح کی حقیقت کا اعلیٰ تخیل پیدا ہوا، یہ خیالات کہ روح پتھروں میں سوتی ہے، پھولوں میں خواب دیکھتی ہے، اور انسانوں میں جاگتی ہے یا یہ کہ وہ مستور ہستی جو ہمارے نظام جسمانی کے مختلف تغیرات کے باعث ہوتی ہے، روح آلی کی ظہیر جو تمام کائنات میں ساری دوائر ہے، مغربی دنیا کے لئے گویا اس وقت بالکل اجنبی تھے، مگر یہ یقینی ہے کہ یورپ میں ان کی اشاعت کی ابتدا اسی وقت سے ہوئی جب سے ابن رشد کا فلسفہ اشاعت پذیر ہوا جو دھوین صدی عیسوی میں چینی میں اٹھارٹ اور ٹیلور کی سرکردگی میں فلسفہ روحانیت کی ایک تحریک پیدا ہوئی جس کی بنیاد ابن رشد کے انہیں خیالات پر تھی، چنانچہ اٹھارٹ نے اتصال عقل فعال کے مسئلہ میں عقل انفعالی اور عقل فعلی کی اس تفریق تک کو تسلیم کر لیا جو ابن رشد کی خاص ایجاد تھی، اسی زمانہ میں جرمنی میں عقل فعلی اور عقل انفعالی کے عنوان سے ایک اور کتاب لکھی گئی جس میں ابن رشد کے اقتباسات جا بجا نقل کیے گئے تھے،

اسی زمانہ کے قریب قریب انگلستان میں ایک شخص سکینتھارپ پیدا ہوا، یہ پیروان ابن رشد کا بادشاہ شہور تھا، انگلستان میں کارلائٹ فرقہ کا سنگ بنیاد اسی نے رکھا ہے، فرانسیسکن فرقہ کی طرح

یہ فرقہ بھی ابن رشد کے فلسفہ کا ہم بہر تھا، بلکہ تیار پ وحدت عقل کے مسئلہ میں ابن رشد کے خلاف تھا۔
 مگر باوجود اس کے اس نے اس مسئلہ کے متعلق سینٹ ٹامس کی تردید کا جواب دیا ہے،
 اس ایک مسئلہ کے علاوہ قدامت عالم، نفوس فلیک، اور تاثیر افلاک وغیرہ مسائل میں وہ ابن رشد کا
 نژاد مقلد تھا، بلکہ تیار پ اور جرمن فلاسفہ کے علاوہ چودھویں اور پندرھویں صدی میں ابن رشد کے
 جو مقلد پیدا ہوئے ان کے اسماء حسب ذیل ہیں، والثر بارے، اوگسٹ فرقہ (یعنی اولم کے پیرو)
 بورڈین، مارسال وغیرہم،

یورپ میں ابن رشد کے فلسفہ کی جس تیزی سے اشاعت ہو رہی تھی، سحر و طلسمات پر سے عقیدہ
 مٹ گیا تھا، روح کی باہیت کے متعلق عامیانا عقاید کے بجائے یہ فلسفیانہ تحمل اشاعت پذیر ہو گیا تھا کہ
 سارے عالم میں صرف ایک عقل منفرد و فعال کا وجود ہے اور نوع انسانی کی روحانی و عقلی سعادت کی
 ذمہ دار بھی یہی روح ہے، عذاب و ثواب آخرت کے متعلق بت پرستانہ ڈھکوسلے جو اب تک مسلم چلے آتے
 تھے ان کے بجائے اب یہ خیال عام ہوتا جاتا تھا کہ ثواب آخرت کا حاصل یہ ہے کہ عقل فعال سے انسان کا
 کامل افعال ہو جائے،

یورپ میں ابن رشد کے فلسفہ پر تین دور گزرے ہیں، پہلے دور میں اس کی کتابوں کے محض ترجمے
 کیے جاتے تھے، ترجموں کی اشاعت کے بعد دوسرا دور اس وقت شروع ہوا جب ابن رشد کے
 مقلد پیدا ہونے لگے، ابن رشد کے مقلدوں میں کئی طرح کے لوگ تھے، بعض اس کی کتابوں کی تفسیر
 و تفسیر کرتے تھے اور اس بنا پر اس کے پیرو مشہور ہو جاتے تھے، پیدوا کے اکثر پیرو فیرون کا یہی حال تھا
 اور بعض واقعی اس کے مقلد جاہد ہوتے تھے، ان دو طبقوں میں اہل علم لوگوں کی تعداد زیادہ تھی،
 فرانسیسکن، انگلستان کے کارلائٹ، جرمنی کے مسٹکس، اسکوٹسٹ ڈونس اسکوٹس کے پیرو اور

اوکٹ (اوگم کے پیر) فرقون کا شمار اسی طبقہ میں ہے، فلسفہِ مدرسیہ کے یہ فرقے کیتھولک لوگوں کی نگاہ میں
 طبعی خیال کیے جاتے تھے، کیونکہ اوان کی فلسفیانہ روشنگاریاں اس زمانہ کی مسیحیت کی حد سے تجاوز ہوتی تھیں،
 پھر حج اس بات کا دعویٰ کرتا تھا کہ ہر ایک امر میں، خواہ اس کا تعلق مذہب سے ہو یا نہ ہو، آخری فیصلہ کا حق
 اُسی کو حاصل ہے، دوسری جانب یہ فلسفیانہ فرقے حج کے اس مسلم اقتدار کے مٹانے کی فکر میں تھے، حج کو
 اس بات پر ناز تھا کہ خدا کی جانب سے اس کو خرقِ عادت کی قوت عطا کی گئی ہے، لیکن دوسری جانب یہ آزاد
 خیال لوگ حج کے مجزون کا انکار کرتے تھے، ان فرقوں میں بہت سے ایسے لوگ تھے جو اپنے کو فخریہ لحد
 و میدان کہتے تھے، غرض فرقوں متوسطہ میں مسیحیت کا مدار جس بات پر تھا، یعنی حج کا اقتدار و تسلط، تیسویں
 صدی میں اس کی بنیادیں متزلزل ہو چکی تھیں، اس زمانہ میں آزاد خیالوں میں ایک نیا شوق یہ پیدا
 ہوا تھا کہ دنیا کے تینوں بڑے مذہبوں یعنی موسویت، مسیحیت اور اسلام کو جھوٹا ثابت کر دین، لیکن چونکہ
 اہل یورپ کو ان مذاہب سے پوری واقفیت نہ تھی، اس لیے عجیب عجیب الزامات ان مذاہب پر قائم کیے
 جاتے تھے، چنانچہ اس سلسلہ میں یہ فقرہ اکثر اُن لوگوں کے زباز اور ہوتا تھا کہ تینوں مذاہب فریبہ
 تعلیمات پر مشتمل ہیں، چہرہ ہویں صدی عیسوی میں انہائے حریت کے نام سے آزاد خیالوں کا ایک نیا
 گروہ پیدا ہوا، یہ لوگ صاف صاف ابن رشد کی پیروی کا اقرار کرتے تھے، یہ عقیدہ اس فرقے کے قانونِ اساسی
 میں داخل تھا کہ کائنات کا خروج عقلِ فعال سے ہوا ہے اور بالآخر اسی میں اس کا انضمام ہو جائیگا، نفوسِ انسانی
 عقلِ فعال کے اجزاء ہیں، اور کائنات ہی بحیثیت مجموعی خدا ہے، یہ لوگ اس قدر اسخ الاعتقاد ہوتے
 تھے کہ اوان کی نسبت یہ مشہور ہو کہ انکو زلیشن کی آگ میں خوشی خوشی گر کر حسان ویدیتے تھے اور زبان سے
 اُن نکرتے تھے عجیب بات یہ تھی کہ اس تحریک میں عمرتین بھی شریک تھیں،

مذہب کے خلاف یہ شورش جو برپا تھی پادریوں کے خیال میں اس کے ذمہ دار صرف دو شخص تھے،
 فریڈریک شہنشاہِ جرمنی اور ابن رشد، میل و می روم جو ابن رشد کے مخالفین میں نہایت مشہور تھے،

آہتا ہو ابن رشد نے فلسفہ کی غلطیاں ہی تازہ نہیں کی ہیں بلکہ اس کے علاوہ ایک بڑے جرم کا اور ذریعہ
 برہم ہوا، یعنی مذہب پر اس نے براہ راست حملہ کیا ہے، وہ تمام مذاہب کا یکساں دشمن ہے، مابعد الطبیعیات
 کے دوسرے اور دسویں باب میں اس نے انجیل اور قرآن کی (معاذ اللہ) اس بنا پر تردید کی ہے کہ وہ لاشعاً
 محض سے خلق اشیا کے عقیدہ کی تعلیم دیتی ہیں، اسی طرح طبیعیات کے تیسرے باب میں اس نے مذہب پر
 طعن کیا ہے اور جو لوگ مذہب کی پیروی کرتے ہیں ان کو تعالیٰ وغیرہ کے الزام دیتے ہیں۔ فریڈریک چوکر
 عربی فلسفہ کی حمایت کرتا تھا، اسلئے وہ بھی بدنام تھا، بہت سی باتیں ابن رشد کے جانب افواہ کے طور پر
 منسوب تھیں، اصل میں ہوتا یہ تھا کہ ہر شخص اپنا ذاتی خیال ابن رشد کے جانب منسوب کر دیتا تھا چنانچہ
 تہری اسپوچرس نے "مذہب باطلہ سہ گانہ" کے تخیل کا بانی بھی ابن رشد خیال کیا جاتا تھا، ایک طرف
 باجراہی تھا کہ مختصر فقرہ چونکہ آزاد خیالوں کے زبان زد رہتا تھا، اسلئے عوام میں یہ مشہور ہو گیا تھا کہ یہ کسی
 کتاب کا نام ہے چنانچہ اس کے مصنف کے نام کی تلاش میں بے اتہا قیاس فریضت کی گئی، اس پندرہ
 مشہور آزاد خیال مصنف اس عہدہ کے امیدوار تھے، جن میں پہلے دو نام فریڈریک اور ابن رشد
 کے بھی ہیں،

ایک طبقہ ان آزاد خیالوں میں ایسے لوگوں کا بھی تھا جو ابن رشد کی پیروی نہیں سمجھ کر اختیار
 کرتا تھا، ان لوگوں کو ابن رشد کے واقعی خیالات سے کوئی مطلب نہ تھا اور نہ وہ اس کی کتابوں کا
 مطالعہ کرنے کے اہل تھے، ان میں مذہب کے خلاف دریدہ و مہنی زیادہ تھی اور اکثر یہ لوگ عوام سے بحث
 کرنے پر تامل جاتے تھے، اٹلی میں ونس، نیپلز، اور پیڈوا کے امیرون اور اونچے طبقوں کے افراد میں یہ
 مضر جراثیم بکثرت پھیلے ہوئے تھے،

غرض ان متعدد آزاد خیال فرقوں کی بدولت آخری صدیوں میں ابن رشد کا فلسفہ بالکل سٹخ
 ہو کے رہ گیا تھا، ارسطو کے شاہجیت سے شہرت حاصل کرتے کرتے آخر میں نوبت یہاں تک پہنچی

کہ شرح و معنی اور اصل و تفسیر کا فرق بالکل مجھ ہو گیا، مختلف تغیرات کے بعد ابن رشد کے فلسفہ کی جو حقیقت رہی تھی اس کا حاصل یہ تھا،

(۱) مانوق الفطرت کا انکار (۲) معجزات کا انکار (۳) فرشتوں کا انکار (۴) جنوں کے وجود کا انکار (۵) کائنات کے جزئی تغیرات میں یہ قدرت کی مداخلت کا انکار (۶) تمام مذاہب و ادیان کو باطل محض سمجھنا، یہ خیالات تھے جو ابن رشد کے جانب منسوب تھے اور لوگ انہیں عقائدِ فاسدہ پر ایمان رکھنے کی وجہ سے ابن رشد کے پیرو کہلاتے تھے، حالانکہ غریب ابن رشد کو یہ خبر تک نہ تھی کہ میرے عقائد کی دو جہان اس طرح اڑانی جائیگی،

(۲)

مذہبی طبقہ کی مخالفت کا دور

فلسفہ کی اشاعت کی نئی تحریک جو تیرہویں صدی میں شروع ہوئی تھی، چرچ اسکا ابتداء سے مخالفت تھا۔ ۱۲۰۹ء میں جبکہ ابن رشد کی کتابوں کا یورپ میں کوئی نام ہی نہ جانتا تھا، پارلیون کی ایک مجلس پیرس میں منعقد ہوئی جس نے یہ اعلان کیا کہ ارسطو کی کتابوں کا پڑھنا پڑھانا حرام ہے، چنانچہ اموری اور دودو ڈینیڈو کی کتابیں اس مجلس کے حکم سے جلادی گئیں، لیکن جب اس ممانعت کا کوئی اثر نہ ہوا تو ۱۲۱۵ء میں ایک اور مجلس منعقد کی گئی، جس نے ارسطو اور ابن سینا کی کتابوں کے متعلق دوبارہ حرمت کا فتویٰ شائع کیا۔ ۱۲۳۰ء میں پوپ گریگوری نہم نے حکم دیا کہ عربی فلسفہ کا پڑھنا پڑھانا قطعاً بند کر دیا جائے، اس وقت تک ابن رشد کے فلسفہ کا کوئی سوال نہ تھا، نفس عربی فلسفہ کی تحریک ہی مخالفت کا

سلسلہ ابن رشد، رینان اور ڈریپر سے ماخوذ ہے ۱۱۰

باعث تھی، ولیم آورگنے پہلا شخص ہے جو ابن رشد کی تردید پر آمادہ ہوا، گو اس زمانہ میں ابن رشد اور ابن سینا وغیرہ کی تصنیفات رائج ہو چکی تھیں تاہم اس وقت تک یورپ کے لوگوں میں عرب کے فلسفہ کے متعلق چند غلط فہمیاں پھیلی ہوئی تھیں، تاریخ کی ناواقفیت کی وجہ سے لوگوں کو یہ بھی معلوم نہ تھا کہ اسکندریہ فردوسی اور ابن رشد میں سے کون پہلے گذرا ہے، ابن رشد کی وفات کو زیادہ زمانہ گونہیں گذرا تھا، تاہم لوگ یونانیوں کی طرح ابن رشد کو بھی فلاسفہ متقدمین میں شمار کرتے تھے، ولیم آورگنے ابن سینا پر طحیادانہ الزام قائم کرتا ہے، لیکن ابن رشد کو وہ شریف مزاج فلسفی سمجھتا ہے، اس زمانہ میں صحیح تاریخ کی ناواقفیت کی وجہ سے عموماً اقتباسات غلط ہو جاتے تھے، چنانچہ ولیم آورگنے اپنی کتابوں میں ابو مشرک کی ارسطو کی کسی کتاب کی شرح اور ابن طفیل کی کتاب الطبیعیات سے اقتباسات نقل کرتا ہے، حالانکہ اس کو یہ نہیں معلوم تھا کہ ابو مشرک نے ارسطو کی کتابوں کی کوئی شرح نہیں لکھی اور ابن طفیل طبیعیات کے کسی رسالہ کا مصنف نہیں ہے، ولیم آورگنے نے ابن رشد کے بہت سے خیالات کی تردید کی ہے، مگر ان موقوفوں پر وہ ابن رشد کا نام تک نہیں لیتا، بلکہ ابن سینا اور ارسطو وغیرہ کے ناموں سے اون کی تردید کرتا ہے، چنانچہ یہ مسئلہ کہ علت اعلیٰ سے پہلے عقل اول کا ہندو رہو اؤس نے امام غزالی کی جانب منسوب کر کے اس کی تردید کی ہے، اسی طرح قدیم عالم کے مسئلہ کو اس نے محض ابن سینا اور ارسطو سے منسوب کیا ہے، تعجب یہ ہے کہ وحدت عقل کا مسئلہ جو خاص ابن رشد کی ایجاد ہے اس کو بھی کہیں وہ ارسطو کے جانب منسوب کرتا ہے، کہیں فارابی اور کندی کے جانب اور کہیں ابن سینا کا نام اس نے لے دیا ہے، ایک جگہ لکھتا ہے کہ ارسطو نے یہ مسلک اس لئے ایجاد کیا تھا کہ افلاطون کا عالم مثال والا نظریہ باطل ہو جائے،

مذہبی طبقہ میں ڈائمنیکن فرقہ ابن رشد کے فلسفہ کا سب سے زیادہ مخالف تھا، اس فرقہ کی بنیاد سنیت ڈائمنیک نے ڈالی تھی، ۱۱۳۰ء اس کا سنہ پیدائش اور ۱۲۱۰ء سال وفات ہے، اس کے

جانب عجیب و غریب کرامات منسوب ہیں، مشہور ہے کہ وہ مردوں کو جلا دیتا تھا، اس کے پیروں کے عیسائی اور نہایت متعصب ہوتے تھے، فرانسیکن فرقہ عربی فلسفہ کی حمایت کرتا تھا، اسکے مقابلہ میں ڈائمنیکن فرقہ کی جانب سے اس کی مخالفت ہوتی تھی، یہ دونوں فرقے اس زمانہ میں حرلیت اور مقابلہ تھے چنانچہ راجر میکن اور ڈنس اسکٹس کے مقابلہ میں ڈائمنیکن فرقہ میں سے جس نے سب سے پہلے ابن رشد کے فلسفہ کی مخالفت کا علم بلند کیا وہ البرٹس میکنین تھا، یہ ۱۱۹۳ء میں پیدا ہوا اور ۱۲۲۲ء میں سینٹ ڈائمنیک بانی فرقہ کے عین سال وفات میں اس کے حلقہ اراکیت میں شامل ہوا، اسی زمانہ سے اس نے مطلی کا پیشہ بھی اختیار کیا، مگر آخر کار درس و تدریس کا شغف ترک کر کے ایک خانقاہ میں گوشہ نشین ہو گیا، فلسفہ عرب کی رد میں اس نے بہت سی کتابیں لکھی ہیں، ابن سینا کا بہت مداح تھا اور ابن رشد کی اس بنا پر تردید کرتا تھا کہ اس نے ابن سینا کی مخالفت کی ہے، حدت عقل کے مسئلہ کی تردید میں اس نے ایک خاص رسالہ لکھا جس کے متعلق اس کا خود بیان یہ ہے کہ ۱۲۵۵ء میں پوپ الگزنڈر چہارم نے یہ مجھ سے لکھوایا، اس مسئلہ کی تائید میں اس نے پہلے تیس ویلیں ذکر کی ہیں پھر اس کے بعد چھتیس ویلیوں سے اس کی تردید کی ہے، اس صورت سے نتیجہ واضح ہے یعنی تقسیم اصوات کے اصول کی رو سے اس مسئلہ کے مؤیدین کو مقابلہ چہ دونوں کے شکست ہوئی،

البرٹس کے بعد مشہور سینٹ ٹامس اکویناس اپنے استاد کی مسند دس پر بیٹھا، اٹلی کے ایک قدیم مشہور خاندان میں ۱۲۲۴ء میں پیدا ہوا تھا، اس کی ابتدائی تعلیم کینیو اور نیپلز میں ہوئی، مگر آخر میں وہ بولونگین البرٹس کے حلقہ درس میں شریک ہو گیا، ۱۲۵۶ء میں وہ پیرس یونیورسٹی میں دینیات فلسفہ اور منطق کا پروفیسر مقرر ہوا، ۱۲۶۴ء میں جب پوپ گریگوری دہم نے ایک مذہبی مجلس اس غرض سے منعقد کی کہ لاطینی اور یونانی چرچ میں اتحاد پیدا کیا جائے تو اس مجلس کے سامنے سینٹ ٹامس نے ایک

رسالہ پیش کیا جس میں یونانی چرچ کی غلطیان دکھلائی گئیں، یورپ میں اس رسالہ کی بہت دھوم مچ گئی اور سینٹ ٹامس چرچ کا حامی تسلیم کر لیا گیا، اس کے ذہن بعد ۱۲۷۷ء میں اس نے انتقال کیا، اس کا استاد البرٹس ابن سینا کی نقل آتا رہا اور یہ ابن رشد کی، چنانچہ ابن رشد کی نقل میں ارسطو کی کتابوں کی چھوٹی بڑی اور متوسط شرحیں اس نے ہی لکھی تھیں، اس نے عربی فلسفہ کے حسب ذیل معرکۃ الآراء مسائل کی شد و مد سے تردید کی ہے (۱) مادہ کی حقیقت سے ناواقفیت کے باوجود اس کی ازلیت کے دعوے کا رد (۲) عقول عشرہ کے باہمی تاثر اور ان سے عالم کی پیدائش کے مسئلہ کا رد (۳) اس مسئلہ کا رد کہ عقل اول باری تعالیٰ اور عالم کے مابین واسطہ ہے نیز یہ کہ وہ واحد مفرد ہے (۴) تدبیر الہی کا انکار جو عوام کے ذہن میں ہے، انکار و (۵) اس مسئلہ کا رد کہ لائے شے سے شے کا وجود نہیں ہو سکتا آخر اللہ کے مسئلہ کے رد میں وہ کہتا ہے کہ ابن رشد اور ارسطو کی غلطی یہ ہے کہ وہ عالم کی پیدائش کو حرکت سے تعبیر کرتے ہیں، یعنی یہ سمجھتے ہیں کہ عالم ایک حالت سے دوسری حالت میں منتقل ہو گیا، وجہ یہ ہے کہ حالت موجودہ میں چونکہ یہی نظر آتا ہے کہ کوئی چیز نئی نہیں پیدا ہوتی ہے بلکہ ایک حالت سے دوسری حالت میں منتقل ہو جاتی ہے، اسلئے اس حالت پر ان لوگوں نے عالم کی پیدائش کا بھی قیاس کر لیا حالانکہ اس وقت کی حالت اس وقت کی حالت سے بالکل مختلف ہے، حقیقت یہ ہے کہ عالم کی پیدائش حرکت یا انتقال صورت کا نام نہیں ہے بلکہ اس کی پیدائش باری تعالیٰ کے فیضانِ رحمت سے ہوئی ہے جو مادہ اور زمانہ دونوں سے مستغنی ہے، غرض ارسطو کی غلطی تو صرف اس قدر تھی کہ اس نے حرکت اور زمانہ کو ازلی ثابت کیا ابن رشد نے غلطی پر غلطی یہ کی کہ اس مسئلہ کی بنا پر اس نے سرے سے خلق عالم ہی کا انکار کر دیا،

سب سے زیادہ جن مسئلہ میں اس نے ابن رشد کا حریفانہ مقابلہ کیا ہے وہ وحدتِ عقل کا مسئلہ ہے جو خاص ابن رشد کی ایجاد تھا، یہاں تک کہ ایک خاص کتاب اس نے اس مسئلہ کی تردید میں لکھی

اس کتاب میں اس نے ابن رشد کے علاوہ یورپ کے بعض مدرسہ فلسفیوں کی بھی تردید کی ہے اور ان کو یہ الزام دیا ہے کہ یہ لوگ خواہ مخواہ ہر ایک مسئلہ میں محمد بن عینی ابن رشد کی پیروی کرنے لگتے ہیں، ان کو یہ نہیں سمجھتا کہ ابن رشد نے تو ارسطو کے متشائی فلسفہ کو بھی غارت کر کے رکھ دیا ہے، اس سلسلہ میں وہ

نہایت جوش کے ساتھ تمام یونانی فلسفیوں کے نام لگا کر کہتا ہے کہ ارسطو، اسکندر افروسی، ابن سینا، ثیمو فراسطیس، ثیماسطیسوس، نور فریوس، میں سے کوئی بھی تو اتنا احمق نہیں ہے کہ ابن رشد کی طرح تمام انسانوں میں ایک عقل کا وجود تسلیم کرتا ہو، پھر وہ کہتا ہے کہ اگر تمام انسانوں میں ایک ہی عقل بائی جائیگی تو برابر اور فخر کا فرق کیسے نمایاں ہوگا اور خدا کے بھلے اور بڑے بندوں میں امتیاز کس طرح کیا جائیگا،

عقل فاعل کے ساتھ عقل مفعول کے اتصال کے مسئلہ کی تردید میں بھی اس نے اسی قسم کے جوش کا اظہار کیا ہے، ابن رشد کی جانب سے اس مسئلہ کی تشریح وہ یوں کرتا ہے کہ موت کے بعد جب عقل فعال سے انسان کا اتصال ہو جاتا ہے تو اس وقت اتصال کی بدولت اس میں عقول مفاقرہ

کے ادراک کی قابلیت پیدا ہو جاتی ہے، یعنی جس طرح زندگی میں ہم عقل بالقوہ کی مدد سے مادی چیزوں کا ادراک کرتے ہیں، اسی طرح مرنے کے بعد ہم عقل فعال کی مدد سے نفوس مفاقرہ کا ادراک کر سکتے ہیں، لیکن عقل فعال سے اتصال حاصل کرنے کی کیا صورت ہے؟ اس کی صورت یہ ہے کہ ہم معقولات کے صحیح کشف

و ادراک کی قوت اپنے میں پیدا کریں، بات یہ ہے کہ ہمارا نفس ایک جوہر مجرد ہے جو کسی چیز کا ادراک اس وقت تک نہیں کرتا تا وقتیکہ اس کی ماہیت بدل کر اپنی ایسی نہیں بنالیتا ہے، گویا ادراک کے معنی یہ ہیں کہ عاقل و معقول ایک ہو گئے، اس بنا پر معقولات کے ادراک کی عادت کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ

خود ہمارا نفس ان معقولات سے متحد ہوتا چلا جاتا ہے، پس اس عادت کو جتنی زیادہ ترقی ہوگی اسی قدر ہمارے نفس کو بھی عقل فعال سے قرب ہوتا جائیگا، یہاں تک کہ آخرین دونوں ایک ہو جائیں گے، اور چونکہ عقل فعال میں مادی اور غیر مادی ہر طرح کی اشیاء منکشف ہوتی ہیں لہذا اس اتصال کی

اخذ کیا ہے، ریونڈ مارینی کے بعد جیل دی لیسین، برنارڈ ڈریلیا، ہارڈنڈلیک، بہت مشہور ہوئے، ان میں سے
 ہر ایک نے نہایت جوش و خروش کے ساتھ ابن رشد کی ترویج میں حصہ لیا، انہی کا مشہور شاعر ڈیٹی بھی
 فلسفیانہ حیثیت سے فلسفہ عرب نما مکر ابن رشد کے مخالفوں میں تھا، اس نے سیکر کے حلقہ درس میں ابن رشد
 کے فلسفہ کی تعلیم پائی تھی اسی وجہ سے باوجود مخالفت کے وہ ابن رشد کا احترام کرتا تھا، چنانچہ اپنی مشہور
 کتاب "جنہم" میں اس نے ابن رشد کو خداوند اور بے ایمانوں کے زمرہ میں شامل کرنے سے پرہیز کیا ہے،
 ابن رشد کے مخالفوں میں سینٹ ٹامس کے بعد جیل دی روم کو زیادہ شہرت حاصل ہوئی، اس کو
 عرب کے تمام فلسفیوں میں ابن رشد سے زیادہ عداوت تھی، چنانچہ اپنے مجسموں کے خلاف وہ اس کو خدا اور
 بیدین سمجھتا تھا،

لیکن ان تمام مخالفین ابن رشد میں جو شخص سب کا پیشرو تھا وہ ریونڈ ڈی نامی ایک شخص تھا،
 یہ ۱۲۲۲ء میں پیدا ہوا، ایک عرصہ تک عیاشی میں مشغول رہا، لیکن ایک اتفاقی حادثہ کے باعث اس کو
 تعلیم کا شوق پیدا ہوا، اس کو اسلام کے اثر و قوت کے مٹانے کی زیادہ فکر رہتی تھی، اور اس سلسلہ میں وہ
 ابن رشد کے فلسفہ کے پیچھے پڑا رہتا تھا، اس کی غرض محض اسلام یا ابن رشد کے فلسفہ کی علمی ترویج تھی،
 بلکہ وہ یورپ کے سارے عیسائیوں کو مسلمانوں کے خلاف صلیبی جنگ لڑنے پر آمادہ کرنا چاہتا تھا، چنانچہ
 اس غرض سے وہ ۱۲۸۵ء میں پوپ ہونوریس چہارم کے دربار میں حاضر ہوا اور یہ عرضداشت پیش کی کہ مسلمانوں کے
 برباد کرنے کے لیے ایک بڑا لشکر تیار کیا جائے، اور عربی زبان کی تعلیم کے لیے یونیورسٹیاں قائم کی جائیں جب
 اس دربار میں کچھ سنوئی تنوئی تو ۱۳۱۶ء سے ۱۳۱۷ء تک وہ پیرس، جینوا، مانٹ پلیر، پلیریا اور نیپلز کا
 دورہ اس غرض سے کرتا رہا کہ یہاں کے لوگوں کو اپنی تجویز میں مدد دینے پر آمادہ کرے مگر سوا اتفاق سے اس کو
 ہر جگہ ناکامی ہوئی، بالآخر ایوس ہو کر وہ ۱۳۱۶ء میں دیانا کی بڑھی مجلس میں شریک ہوا، اور پوپ کلینٹ پنجم کی

خدمت میں یہ تحریک پیش کی کہ ایک لشکر جرار مسلمانوں کے برباد کرنے کیلئے تیار کیا جائے، عربی زبان کی تعلیم کے لیے یونیورسٹیاں قائم کی جائیں اور تصانیف ابن رشد کے ناجائز ہونے کا فتویٰ دیدیا جائے، سو و اتقان سے اس مجلس سے بھی وہ ناکام واپس آیا اور تھک کر گھر میں بیٹھ رہا، اس واقعہ کے تین یا چار سال بعد ۱۳۱۵ء میں انتقال کیا،

یورپ اس وقت تک ظاہر پرست تھا، کوئی اعلیٰ سے اعلیٰ خیال لوگوں کے ذہنوں میں اس وقت تک راسخ نہ ہوتا تھا تا وقتیکہ تصویر کے پردے پر وہ حیات جاوید نہ حاصل کر لیتا، اس کا نتیجہ یہ تھا کہ مذہبی عقاید تصویرون کے البم میں چلتے پھرتے نظر آتے تھے، فلسفہ دیواروں کی زیب و زینت کے کام آتا تھا اور جذبات لطیفہ تو خیر ہمیشہ سے تصویرون اور مرثون میں بند ہونے کے قابل سمجھے جاتے رہے ہیں،

قاعدہ جو کہ جب انسان پر مذہب کا غلبہ ہوتا ہے تو ہر وقت مذہبی خیالات اس کے دماغ میں سما رہتے ہیں، ثواب کی امید، سزا کا خوف، عذاب قبر کا ہولناک تخمیل، قیامت کا ہوشربا سانحہ، غرض سطح کی صدا میں ہر وقت اس کے کانوں میں پڑتی رہتی ہیں، تڑون متوسطہ میں یہ چرچا اس قدر بڑھ گیا تھا کہ اٹلی کے مصور بہشت و دوزخ اور قیامت کے ہوشربا واقعات کی رنگ بزمگ کی تصویریں بنانے کے عادی ہو گئے تھے، یہ تصویریں مختلف طرح کی ہوتی تھیں، بعضوں میں یہ دکھایا جاتا تھا کہ گنہگار آگ میں ڈالے جا رہے ہیں اور کہیں یہ دکھایا جا رہا تھا کہ نیک بندے بہشت کی مسرتوں سے لطف اٹھا رہے ہیں، اس سلسلہ میں یہ ایک نیا طریقہ نکلا تھا کہ مدون اور بیہیون کی بھی تصویریں لیجاتی تھیں، چنانچہ اس دور میں مختلف طریقوں سے ابن رشد کی اتنی تصویریں لی گئیں کہ بیچارہ تمام یورپ میں میدان مشہور ہو گیا جو دسویں صدی کے ایک مشہور مصور نے ۱۳۲۵ء میں ایک عمدہ مرقع تیار کیا جو سینٹ کیتھرائن کے گرجا میں بمقام پسا نصب کیا گیا، اس مرقع کی صورت یہ تھی کہ سب سے اوپر ذات الہی جلوہ گر ہے جس کے گرد اگر د ملائکہ صفت بستہ ہیں، ذات الہی کے

نور کی شعاعیں منتشر ہوتی ہیں، نیچے بادل کی سطح پر حضرت موسیٰ، پولوس، اور اناجیل اربعہ ہیں اور نور کی شعاعیں اون پر آ کے پڑتی ہیں، بادل کے نیچے تھامس کھڑا ہے جس پر نور کی شعاعیں حضرت موسیٰ وغیرہ سے گذر کر پڑتی ہیں، ذرا نیچے دونوں جانب ارسطو اور افلاطون کھڑے ہیں، ان دونوں کے ہاتھ میں دو کتابیں ہیں جن سے نور کا ایک سلسلہ بننا ہو کر تھامس کے سر تک پہنچتا ہے اور ذات آسمی کے نور میں مخلوط ہو جاتا ہے، تھامس کو کسی پر مٹھا ہوا ہے، اس کے ہاتھ میں کتاب مقدس کھلی ہوئی ہے جس کے سرورق پر لکھا ہوا ہے کہ میرا منہ بیچ بولتا ہے، اور میرے ہونٹھ صلاحت کے نگر ہیں، تھامس کی کرسی کے چاروں طرف ہر درجہ ورتبہ کے مقدس باوریوں کی قطار ہے جن پر تھامس کی تصانیف کی شعاعیں پڑ رہی ہیں، انہیں شعاعوں میں سے ایک شعاع ابن رشد پر بھی پڑتی ہے جو تھامس کے سامنے زمین پر بٹھا ہوا پڑا ہے،

(۳)

دور اصلاح

چودھویں صدی عیسوی کے آخر سے فلسفہ میں ایک نیا انقلاب پیدا ہوا، اب تک علمی دنیا دو طبقوں میں منقسم تھی اور دونوں اپنے اپنے دعووں کے ثبوت میں بکسان عقلی دلیلین استعمال کرتے تھے، ایک وطبقہ جو عربی فلسفہ خالص کو اپنے دعووں کے پردہ میں ارسطو کے مشائی فلسفہ کی حمایت کرتا تھا اور مذہب کے مقابلہ میں آزاد خیال شمار کیا جاتا تھا، اس طبقہ میں فرانسیسکن فرقہ اور ابن رشد کے دیگر قبیضین شامل تھے، دوسرا طبقہ مذہب عیسوی کے ان شکیلیں کا جو فلسفہ ہی کے اسطہ سے مذہب کی حمایت میں ارسطو اور ابن رشد کی تردید کرتے تھے، یہ گروہ ڈامینیکن اور تھامس کے پیروں کا تھا لیکن ایک نیا گروہ اور پیدا جس کی غرض یہ تھی کہ بے معنی

لفظی بحثوں کے بجائے آرمسٹال فلسفہ میں حل کئے جائیں اور اس طرح فلسفہ کی تجدید کی جائے، یہ زمانہ بحیثیت
کی اصلاح اور فزقہ پر دستکش کی پیدائش کا تھا، جرمنی میں مذہب کی اصلاح کا سنگ بنیاد رکھا گیا اور
آئی میں فلسفہ کی اصلاح کا،

آئی سے صدائے اصلاح بلند ہونے کی وجہ یہ تھی کہ یہیں پیڈاویو نیورسٹی واقع تھی جو اس وقت
علم و فن کا بڑا مرکز تھی، پیڈاوا کے پروفیسر نہایت ذہنی اثر ہوتے تھے، دوسرے ممالک میں یہاں کے نصاب
و طرز تعلیم کی تقلید کی جاتی تھی، کتابوں کا ذخیرہ بھی یہاں کافی تھا، عربی اثر بھی یہاں براہ راست نمایاں تھا
غرض اس وقت صرف ہی ایک درسگاہ ایسی تھی جو ایک عرصہ تک عربی اثر کے ماتحت رہنے کے علاوہ علم و فن
کی زندہ یادگار تھی، ظاہر ہے کہ فلسفہ کی اصلاح کے لئے اس سے زیادہ اور کون مقام موزوں ہو سکتا تھا،
بڑا سبب یہ تھا کہ چودھویں صدی میں جب مشرق کی بظنیں حکومت پر ترکوں کے کامیاب حملے
شروع ہوئے تو مشرق کے فضلا نے عموماً اتر کی وجہ سے آئی ہی کا رخ کیا، یونان اور قسطنطنیہ کے کتب خانوں
میں اصل یونانی زبان کی کتابیں مقفل پڑھی تھیں، ترکوں کے حملوں سے بھاگ کر جب یونانی فضلا نے آئی
میں پناہ لی تو یہ نادر ذخیرے بھی وہ اپنے ساتھ لیتے آئے، یہ کتابیں دیکھ کر حایان فلسفہ کی آنکھیں کھل گئیں
مذہبوں سے یہ لوگ ارسطو کے فلسفہ کی شرح و تفسیر میں مشغول تھے اور خود ارسطو کی کتابوں سے ان کو واقفیت
نہ تھی، اس کی کتابوں کے سمجھنے میں عرب مفسرین کی شرحوں سے مدد لی جاتی تھی حالانکہ یہ مفسر خود بھی یونانی
زبان سے واقف نہ ہوتے تھے اور محض عربی ترجموں پر اعتماد کر کے تفسیر کرتے تھے، جب خود ارسطو کی کتابیں
اس یونانی زبان میں دستیاب ہو گئیں تو ان شرحوں کی ضرورت باقی نہ رہی، اس کا لازمی نتیجہ یہ تھا
کہ عربی زبان و فلسفہ کا اثر بالکل زائل ہو گیا اور بجائے اس کے یونانی زبان کی درس گاہیں
قائم ہونے لگیں،

ریونڈلی نے عربی اثر کے خلاف اس نئی تحریک کی بنا ڈالی، وہ خود اگرچہ اپنی زندگی میں

کامیاب نہ ہوا، لیکن متعدد اسباب جمع ہوجانے کی وجہ سے اس کی موت کے بعد اس تحریک میں بڑھی کامیابی ہوئی، تا سیکینی کے ضلع میں ۱۸۳۰ء میں پڑارک پیدا ہوا جو اس تحریک کا بہت بڑا سرگرم تھا۔ اس کے باپ نے اس کو قانون کے پیشہ میں لگانا چاہا تھا، مگر قدرت کو اس سے کچھ اور کام لینا منظور تھا۔ اس پیشہ میں اس کا دل نہ لگا اور آخر کار پیڈوائین آکر پڑ رہا، یہ لیٹن اور یونانی زبان کا بڑا ماہر تھا، فلسفہ پر بھی اس کی بعض تصانیف موجود ہیں، لیکن اس کی ذاتی دلچسپی کا میدان علم الاخلاق تھا جس پر اس نے متعدد بلند پایہ تصانیف یا دیگر چھوڑی ہیں،

پڑارک کا خیال تھا کہ عربوں نے علم و فن کی کوئی خاص خدمت انجام نہیں دی، انھوں نے صرف یونانی تہذیب و تمدن کے بعض آثار کی حفاظت بیشک کی ہے، مگر جبکہ خود یونانی تمدن کے حقیقی بقایات العالیات پر ہم کو دسترس حاصل ہو گیا تو اب اس کی کیا ضرورت باقی رہی کہ ایک اجنبی قوم سے یونانی تمدن و تہذیب کی تعلیم حاصل کی جائے، پڑارک نہ صرف عربی اثر ہی کا دشمن تھا بلکہ اس کو خود عربی قوم سے عداوت تھی، چنانچہ وہ اپنے ایک دوست کو لکھتا ہے: میں تم سے اس مہربانی کا متوقع ہوں کہ تم عربوں کو اس طرح فراموش کر دو کہ گویا دنیا میں کبھی اذکار وجود نہ تھا، مجھے اس قوم کی قوم سے نفرت ہے، یہ خوب یقین رکھو کہ یونان میں فلسفی، طبیب، متروا اور پلٹرز سب طرح کے لوگ پیدا ہوئے ہیں، دنیا کا وہ کون سا ملک جس میں یونانی ماہرین کی کتابیں موجود نہ ہوں، لیکن عربوں کے پاس کیا چھت دو سروں کا بچا کچا سرمایہ میں ان کے یہاں کے طبیبوں، فلسفیوں اور شاعروں سے خوب واقف ہوں اور یہ میرا اعتقاد ہے کہ عرب قوم سے کبھی نیکی کا ظہور نہیں ہو سکتا، اور تہذیب و تمدن سے یہ قوم کو سون دور ہے، مجھے حیرت ہے کہ ہمارے ملک کے پڑے لکھے لوگ کیوں اس قدر عربوں کے گردیدہ ہیں، مجھے اپنے ملک کے ایک طبیب کی زبان سے یہ سنکر سخت صدمہ ہوا کہ اگر فن طب میں عربوں کی تحقیقات کا وجود نہ ہوتا تو آج دنیا کے پردہ پر کوئی طبیب

پڑارک کے بعد عربی لٹریچر کے بجائے یونانی لٹریچر کی تحصیل کی طرف عام توجہ شروع ہوئی، یونانی فلاسفہ جو مشرق سے بھاگ بھاگ کر آئے انھوں نے اٹلی میں نئی درسگاہیں جا بجا قائم کر دیں جن میں یونانی لٹریچر اور فلسفہ کی تعلیم ہوتی تھی، اس نئی تحریک کی بڑی خصوصیت یہ تھی کہ اس کی وجہ سے قدیم علوم و فنون نئے سرے سے زندہ ہو گئے اور تجدید و تاسیس کا یہ مذاق اس قدر وسعت پذیر ہوا کہ قدیم علوم و فنون کے احیاء علاوہ فلسفہ کے قدیم فرقوں کی نئے سرے سے بنیاد ڈالی گئی، یعنی مشائیہ (ارسطو کے مقلد) اشراقیہ (افلاطون کے پیرو) لذیثہ (اپیکوریس کے متبعین) اسٹوائک (زینو کے مقلد) سوسطائیہ، لاراوریہ، اور مشگلین غرض تمام قدیم یونانی فرقے نئے سرے سے زندہ ہو گئے، وجہ یہ تھی کہ تمام قدیم یونانی مصنفوں کی کتابیں اصل یونانی زبان میں دستیاب ہو گئی تھیں جن کو پڑھ کر ہر شخص کسی نہ کسی قدیم فرقہ کی جانب اپنے تئیں منسوب کرنے لگتا تھا، ان نئے فرقوں کی پیدائش کا نتیجہ یہ تھا کہ عربی اثر کمزور ہو رہا تھا، اور ابن رشد کے نام کی وقعت مٹنے لگی تھی،

ابتدائی دور میں جن لوگوں نے یونانی مشائی فلسفہ کی تجدید و تاسیس میں حصہ لیا ان کے نام یہ ہیں گارزا (متوفی ۱۱۷۱ء) جارج آرتھر پرونڈ (متوفی ۱۱۷۱ء) جارج اسکولاریس وغیرہم، لیکن ۱۲۹۶ء کی تاریخ باشندگان اٹلی کے لیے سب سے زیادہ مبارک تھی جبکہ لیونیسیس نے پید و یونیورسٹی کے ہال میں ایک مجمع کے رد و پروا اصل یونانی زبان میں ارسطو کے فلسفہ کی تعلیم دینا شروع کی اس موقع پر یونیورسٹی کی طرف سے بہت بڑی تقریب منائی گئی اور شعراء نے مسرت آمیز نظمیں کہیں لیونیسیس باوجود اس کے ابن رشد سے زیادہ بد عقیدہ نہ تھا، بلکہ اس کو ارسطو کا مستند مفسر سمجھتا تھا،

لیونیسیس کے بعد اس سلسلہ میں پامپوناٹ بہت مشہور ہوا، اسی کے عہد میں ابن رشد کے

پیرودن کے مقابلہ پر یونانی مشائی فلسفہ کے طرفداروں نے الگ اپنا فرقہ بنالیا اور دونوں میں ایک عرصہ تک خانہ جنگی برپا رہی ان دو فرقوں میں ماہہ النزاع مسئلہ یہ تھا کہ مرنے کے بعد روح باقی رہتی ہے یا نہیں؟ ابن رشد کے پیرو بدستور اس بات پر اڑے تھے کہ مرنے کے بعد انسان کی روح خدا میں جا کر جلتی ہے، جہاں گواہ کی شخصیت فنا ہو جاتی ہے مگر کلی حیثیت سے خدا کے وجود کے ساتھ اس کا وجود بھی ہمیشہ باقی رہتا ہے، پامپوناٹ اس کے مقابلہ میں اسکندر افروسی کے اس نظریہ کی حمایت کرتا تھا کہ مرنے کے بعد روح بھی فنا ہو جاتی ہے، اس مسئلہ میں ان دونوں فرقوں کی باہمی آویزش کا نتیجہ یہ ہوا کہ عملی طور پر بھی یونانی فلسفہ مشائیہ اور عربی مشائی فلسفہ کے درمیان ایک حد فاصل قائم ہو گئی، یعنی یونانی لٹریچر کے طرفدار اسکندر افروسی کو سندن پیش کرتے تھے اور عربی لٹریچر کے ولدا وہ ابن رشد کو،

مذہبی طبقہ میں اس سے پہلے گو ابن رشد میدینی کے الزام کی وجہ سے بہت بدنام تھا، مگر اس بحث کا نتیجہ یہ ہوا کہ تھوڑے عرصہ کے لئے مذہبی طبقہ میں ابن رشد کی وقت دوبارہ قائم ہو گئی، اسکندر افروسی کے پیرو جو کلبکاروں کے مسئلہ کا کارکن تھے اسلئے اوکا انا اثر ہوا کہ مذہبی طبقہ ابن رشد کے پیروؤں کی حمایت کرنے لگا، چنانچہ یورپ یونین کی تحریک پر پادریوں کی ایک کونسل مجتمع ہوئی جس نے بالاتفاق حسب ذیل امور پاس کئے،

(۱) وہ لوگ گمراہ ہیں جو عقیدہ فاعروج کے قائل ہیں یعنی اسکندر افروسی کے پیرو،

(۲) اور وہ بھی گمراہ ہیں جن کا خیال یہ ہے کہ بعض عقیدے کو مذہبی حیثیت سے غلط ہون مگر فلسفہ کی

نظر میں وہ غلط نہیں ہوتے،

(۳) یہ مجلس فلسفہ کے معلموں کو حکم دیتی ہے کہ وہ ناجائز عقیدوں اور خیالات کی تعلیم دینے وقت

اون کی تردید بھی کرتے جایا کریں،

(۴) یہ مجلس تمام پادریوں کو حکم سے آگاہ کرتی ہے کہ پانچ برس سے زیادہ ان کو فلسفہ کی تحصیل میں

مشغول رہنے کی اجازت نہیں ہے، بشرطیکہ وہ اس دوران میں دنیاویات کی تعلیم کے ساتھ ساتھ حاصل

کرتے رہے ہوں،

پامونٹ کے مقابلہ میں ابن رشد کے گروہ کے دو شخص بقائے روح کے عقیدہ کی حمایت کرتے تھے، ایک اچینیسی اور دوسرے آگسٹس نفیس، ان میں سے اول الذکر نے کوئی خاص شہرت حاصل نہیں کی، البتہ ثانی الذکر نہایت مشہور منکر اور ابن رشد کا زامقلد تھا، اس نے پوپ لیو دہم کے حکم سے پامونٹ کی تردید اور بقائے روح کے مسئلہ کی تائید میں ایک کتاب لکھی جو مذہبی طبقہ میں نہایت قدر کی نگاہوں سے دیکھی گئی، آگسٹس نفیس نے ابن رشد کی بعض کتابوں کی شرحیں بھی کی ہیں، چنانچہ اس نے ۱۱۹۹ء سے ۱۲۰۶ء تک دو برس کے عرصہ میں اپنے زیر اہتمام ابن رشد کا ایک مکمل ایڈیشن شرح سمیت شائع کیا، وحدت عقل کے مسئلہ میں وہ ابن رشد کا موافق تھا، نیز جو اہر مجردہ اور نفوس فلیکھ کے نظریہ میں بھی اس نے ابن رشد کی حمایت کی ہے،

اسکندر افروسی کے حامیوں کے علاوہ ایک اور گروہ پیدا ہو گیا تھا جو ارسطو اور ابن رشد کے مقابلہ میں افلاطون کے فلسفہ کی حمایت کرتا تھا، لوگون کا خیال تھا کہ افلاطون کا فلسفہ مذہب سے زیادہ مطابقت رکھتا ہے، اس بنا پر عام طور سے ارسطو کے مقابلہ میں افلاطون کی نسبت لوگون کی عقیدت کا رجحان زیادہ ہوتا جاتا تھا، اٹلی میں جس شخص نے سب سے پہلے افلاطونی فرقہ کا سنگ بنیاد رکھا وہ تسطنظینہ کا ایک باشندہ جارج گیسٹ نامی تھا، جارج گیسٹ کے بعد بساریو نے اس جدید فرقہ کے نشوونما میں نمایاں حصہ لیا، سب سے آخر میں مارسل فیسین پیدا ہوا جو اس فرقہ کا بہت بڑا سرگروہ تھا، ۱۲۳۲ء میں بمقام فلانس اس کی پیدائش ہوئی تھی یہ بانی فرقہ جارج گیسٹ کے ارشد تلامذہ میں تھا، ۱۲۹۹ء اس کا سال وفات ہے، اس کا خود بیان یہ ہے کہ حامیان ابن رشد کے فرقہ سے ان کی میدینی کی بنا پر مجھے نفرت ہوئی لیکن اس کے بعد میرے لیے صرف ایک راستہ باقی رہ گیا تھا

وہ یہ کہ مین فلسفہ کا کوئی ایسا فرقہ تلاش کروں جو مذہب سے عداوت نہ رکھتا ہو، چنانچہ ایک مدت کی تلاش کے بعد جارج گیمسٹ کی تمدنی سعادت مجھے نصیب ہوئی جو اس زمانہ میں فلسفیوں کا سرتاج اور مذہبی طبقہ میں معزوز و باوقار شمار کیا جاتا تھا، مارشل فیسن نے ایک خاص کتاب میں ابن رشد کے نظریہ وحدت عقل کی تردید کی ہے،

ان فرقوں کے علاوہ مصطلحین کا ایک فرقہ اور تھا جس کو نہ صرف ابن رشد اور ارسطو سے بلکہ قدیم طرز کے فلسفیانہ دلائل و براہین اور نفس مسائل ہی سے نفرت تھی جو ان دنوں فلسفہ کے تمام فرقوں میں معرکہ آرا خیال کیے جاتے تھے، پک میز ندول اور دیوڑاس گروہ کے مشہور لوگ ہوئے ہیں، دیوڑاس قدیم فلسفہ مدرسیہ کا نہایت سخت دشمن تھا، چنانچہ اپنی کتابوں میں اس نے فلسفہ کی دھیمان اڑائی ہیں، مذہبی طبقوں میں سے جیسویٹ فرقہ سترھویں صدی عیسوی میں ابن رشد کے فلسفہ کی تردید پر کمر بستہ ہوا، چنانچہ اس فرقہ کے سرگروہ انیٹونی نے وحدت عقل کے مسئلہ کے خلاف بہت کچھ لکھا ہے، اسکے ہم عصر باسیلون کا لہجہ اس مسئلہ کی تردید میں اس سے بھی زیادہ سخت تھا، وہ ابن رشد کو ملحد و بیدین وغیرہ الفاظ کا سوکسی اور لفظ سے کبھی یاد نہیں کرتا،

ابن رشد کے فلسفہ پر اس زمانہ میں ہر چار طرف سے حملے جو ہو رہے تھے ان میں سب سے زیادہ سخت جدید سائنس و فلسفہ کے علمبرداروں کا حملہ تھا، ابن رشد کے فلسفہ نے تقریباً تین چار صدیوں تک یورپ پر حکومت کی تھی، اس دوران میں عجیب عجیب انقلابات کا وہ شکار ہوا، کبھی اوس پر بیدینی و اٹھائی کی سخت لگائی جاتی تھی اور کبھی اوس کے برعکس مذہب کے ثبوت میں اس سے استدلال کیا جاتا تھا، کبھی اس کی کتابیں مقبولیت کا رتبہ پا کر معلموں کے درس و تدریس کے کام آتی تھیں اور کبھی اس کی کتابوں اور فلسفہ سے استقدرنا و اقیقت کا اظہار کیا جانے لگتا تھا کہ اوس کی نسبت افراتر و بستان کا

طرفانِ بلند ہو جاتا تھا، کبھی اوس کے خیالات کی تائید و حمایت کی جاتی تھی اور کبھی اوس کے اصلی خیالات سے کوئی خبر بھی نہ ہوتا تھا اور اس سلسلہ میں اگر کوئی شخص اوس کی نسبت کوئی جھوٹی بات جوڑ دیتا تو لوگ اس کو آسانی سے قبول کرنے پر تیار ہو جاتے تھے، غرض ابن رشد کی شخصیت اس کے فلسفہ اور اوس کے نظریات میں اوس کے مرنے کے بعد جتنے آلت پھیر ہوئے ہیں شاید دنیا کے کسی بڑے سے بڑے فلسفی کے حالات و خیالات میں اتنے عظیم الشان انقلاب نہ ہوئے ہونگے، لیکن باوجود ان ہمہ تغیرات اور سلسلہ وار مخالفتوں کے فلسفہ کے تمام قدیم و جدید فرقوں میں سے صرف اسی ایک فلسفہ کی یہ خصوصیت تھی کہ ایک عرصہ تک یہ ہر قسم کی مخالفتوں کا کھلے میدان میں مقابلہ کرتا رہا اور کسی حملہ سے اس کو اتنا بھی صدمہ نہ پہنچ سکا کہ کچھ ٹھون کے لئے اس کی صدائے اصلاح و صیسی بڑجاتی، ڈامینیکن فرقہ کی مناظرانہ تردیدیں، سینٹ ٹامس کی دندان شکن منکھلانہ نصاحت و بلاغت، جیسویٹ فرقہ کی انترپروازیان، ڈانہی کی شاعرانہ ہزل گوئی، اٹلی کے مصورون کی اہانت آمیز صناعتی و مصوری، پادریوں کی کونسلوں کے متفقہ تقاضی، متعدد پوپوں کے مذہبی فرامین، محکمہ اعتبار عقائد کی جاسوسیوں اور اس کی عالم سوز آتش انتقام، غرض سارے جہان کی مخالفتیں ایک طرف اور ابن رشد کا فلسفہ اور اس کے دماغی و اعتقادی ثمرات و اثرات ایک طرف، ان دونوں قوتوں کا تصادم دونوں یورپ میں قائم رہا، لیکن ان مخالفت قوتوں میں کوئی قوت بھی ابن رشد کے فلسفہ کو پوری شکست نہ دے سکی،

ہاں صرف ایک قوت تھی جو ابن رشد کے فلسفہ کو شکست دے سکتی تھی اور اس کا جواب ابن رشد کے فلسفہ کے پاس نہ تھا یعنی جدید فلسفہ و سائنس کی قوت، حقیقت میں ابن رشد کے فلسفہ کی پشت پر دو قوتیں اور تھیں جو سارے یورپ کو اپنے اثر میں جکڑے ہوئے تھیں، یعنی ارسطو کے نام کی قدامت پرستانہ تعظیم و تقدیس اور عیسائیوں کا فلسفیانہ علم کلام، ابن رشد کا فلسفہ انھیں دو قوتوں کے بل پرچی رہا تھا، لیکن جدید سائنس و فلسفہ نے انھیں دو قوتوں پر براہ راست حملہ کیا جس سے قرونِ متوسطہ تمام خیالی

عمارت زمین پر آرہی اور فلسفہ مدرسیہ کی ذہانت و ذکاوت کے تمام ہوائی فلسفے منہدم ہو گئے، یہ طوفان
 ایسا سخت تھا کہ ابن رشد کی تمام کتابوں کو بھی بہا لیکر لیا، باوجود اس کے اس میں شک نہیں کہ جدید
 فلسفہ کی عمارت جس بنیاد پر تعمیر کی گئی اس کا مصالحہ اسی فلسفہ کے خس و خاشاک کے اندر سے فراہم
 کیا گیا تھا، یعنی مبادی عقلیت کے وہ نایاب جواہر ریزے جو ابن رشد کی خیالی ٹوٹی پھوٹی عمارت کے انبار
 میں منتشر و پراگندہ تھے ان کو جوڑ کر ایک جدید فلسفہ کی بنیاد رکھی گئی تھی، لارڈ ویلنگ، ڈیکارٹ، برنو،
 گلیلیو، نیوٹن، وغیرہم اس جدید فلسفہ کے مؤسس اول تھے جن کے نظام فلسفہ نے قدیم فلسفہ کی
 شکل و صورت کچھ سے کچھ کر دی، ڈیکارٹ نے جو کائنات کو جسم و روح دو متضاد مظہروں میں تقسیم کرنے
 اور روح کو جسم سے الگ ایک جوہر مجرد روحانی ہستی ماننے کے عقیدہ و ن کا یورپ میں مؤسس اول
 خیال کیا جاتا ہے، اپنے فلسفہ کے یہ مبادی و حقیقت ابن رشد ہی کے فلسفہ سے حاصل کیے تھے، اسی طرح
 جدید سائنس جو اپنے آپ کو اس مسئلہ کا موجد سمجھتی ہے کہ کارخانہ عالم مادہ اور قوت کا زر نگاہ ہے اور یہ
 دونوں ازلی ہیں قوت کبھی فنا نہیں ہوتی بلکہ طرح طرح کی صورتیں بدل لاکرتی ہے، چنانچہ برق، اور حرارت
 وغیرہ اس کے متعدد صورت و اشکال ہیں، یہ مسئلہ بھی حقیقت میں ابن رشد کے فلسفہ کی آواز باز گشت ہے،
 جو عالم کے ازلی و ابدی ہونے پر نہ صرف اصرار کرتا ہے بلکہ اس کو ایک "عقل عام" اور "ذی حیات قوت
 عامہ" کا مظہر بتلاتا ہے، اسی قوت سے عالم کی ابتدا ہوئی ہے اور اسی میں اس کا انجذاب عالم کی فنا ہے،
 عالم کی ابتدا ہے مگر بلا تخلیق کے اس کی انتہا ہو گئی مگر بدون طریق عدم و فساد عام کے حیوان و انسان
 دونوں اسی قوت کے مظہر ہیں اور ان دونوں میں جو کچھ فرق ہے وہ محض کیفیت تعقل و ادراک ہے،
 نہ کہ نوعیت و شرف و درجات کا، اس فلسفہ کی غلطی یہ تھی کہ اس نے اس عقیدہ عام کے خلاف کہ انسان
 عقل و ادراک کی وجہ سے حیوان سے افضل ہے یہ تعلیم دی کہ تمام کائنات میں ایک ہی عقل پائی
 جاتی ہے جو معدوم و منتہائے کائنات ہے، تو دونوں متوسط کی دو عقلیں قوت عامہ یا عقل کل کے فلسفہ کے

اسرارِ سبحانی سے قاصر تھیں، مگر جب سائنس نے "مدارِ حیات" اور کائنات کے نفسانی و دماغی ارتقار و انحطاط کے منازل، دریافت کر کے یہ ثابت کر دیا کہ تمام عالم صرف کسی ایک ہی قوت کا مظہر و جلوہ گاہ ہے تو اس وقت سب کو نظر آنے لگا کہ ابن رشد یہ جو تعلیم دیتا تھا کہ تمام انسانوں میں صرف ایک عقل پائی جاتی ہے جو تمام کائنات کی مبدؤں و منتہا ہے اس میں غریب ابن رشد کا کیا قصور تھا جو مذہبی طبقہ کی جانب سے اس کو میدانِ و طرد کا خطاب ملا،

