معیار: علمی و تحقیقی مجلّہ, شعبۂ اُردو، بین الاقوامی اسلامی یونی ورسٹی، اسلام آباد، جلد:۱،شمارہ:۲ جولائی-دسمبر۲۰۰۹ء

جدید مغربی فلسفہ

انگریزی تحریر: کیتھرن ولسن *

اُردو ترجمہ: محمد عمر میمن **

اسلامی ثقافت (کلچر) اور لاطینی مغرب کے درمیان تعلقات کے بارے میں ایک عام تصور کے مطابق عربی فلسفیوں نے یونانی فکر اور قابلِ ذکر طور پر افلاطون اور ارسطو کے ورثے کو جذب، محفوظ، اور ازمنۂ وسطیٰ کے یورپ کو دوبارہ منتقل کیا، اور یوں فلسفے کی مغربی روایت کے تسلسل کو یقینی کر لیا۔ نقطۂ آغاز کے طور پر ممد و معاون ہونے کے باوجود یہ عجیب و غریب غائی (teleological) بیان تین اعتبارات سے گم راہ کن ہے۔ اولاً، عربوں کے یہاں ارسطو اور افلاطون کی پذیرائی محض تحویل و نگرانی کا معاملہ نہیں تھی، بل کہ مخالفت اور کایا پلٹ کا۔ ثانیاً، اس حقیقت کی روشنی میں، سترھویں صدی اور مابعد کے یورپی فلاسفہ کا روز افزوں سروکار اس بات سے رہا تھا کہ خالص ارسطاطالیسی عقائد — (the pentimento) — کو ان پر لگی ہوئی عربی چھاپ سے علاحدہ کیا جائے۔ یہ ایک ایسا سروکار تھا جس کی سیاسی اور مذہبی اور ساتھ ہی ساتھ علمی بنیاد بھی تھی۔ ثالثاً، عربوں نے یورپی فلسفے کو جو رسد پہنچائی ہے اس کا ایک پہلو فلسفیانہ بحث و مباحثے کا بلند معیار تھا۔ اس میں کلام نہیں کہ ''سقراطی عقلیت پسندی'' اور (logocentrism) کو جو یورپی فکر کا طرۂ امتیاز سمجھا جاتا ہے، خواہ اس کا سوتا سرزمینِ یونان سے پھوٹا ہو یا نہ ہو، اپنی امتیازی شدت اور دقت بینی نویں اور تیرھویں صدی کے درمیان اسلامی ملکوں میں ہی حاصل ہوئی۔

اس مختصر سے جائزے میں ہمارے لیے ضروری ہوگا کہ ایک طرف ازمنۂ وسطیٰ کے ان فلسفیوں تک عربی نگارشات کی رسائی جن کی دسترس میں صرف قلمی مخطوطات ہی تھے، اور دوسری طرف طباعت کے دور میں عربی فلسفے کی نشر و اشاعت کے درمیان فرق کریں۔ بارھویں صدی کے اوائل میں صلیبی جنگوں کے آغاز کے ساتھ ساتھ جو نگارشات سب سے پہلے یورپی اہلِ مدرسہ قارئین تک پہنچیں ان میں الفارابی کے منطقی کام، اور یوہانس ہسپانی سس (Johannes Hispaneansis) (دورِ فروغ ۱۱۳۳-۱۱۵۳) کی مرتبہ ارسطو کی De anima پر ابن سینا کی شرحیں؛ الفارابی کے تراجم، گیبر (Geber)، اور دیگر فلکیاتی، طبی، اور ریاضی کام کے تراجم تھے جو کریمونا کے ژرار (Gerard of Cremona) (۱۱۱۴-۱۱۸۷) نے انجام دیے؛ اسکاٹ کے مائیکل (Michael of Scot) کے ارسطو کی Metaphysics, De anima, De generatione et corruptione, Ethics, اور Poetics پر ابن رشد کی نوشتہ شرحوں کے تراجم، اور حسیّات، شہاب ہائے ثاقب، علمِ کائنات پر دیگر تصانیف؛ اور ابن سینا کی Sufficientia جو انتونیوس فرخن تیانس وی سین تیوس

* پروفیسر شعبۂ فلسفہ، یونی ورسٹی آف برٹش کولمبیا۔

** پروفیسر، شعبۂ ثقافت و زبان ہائے ایشیا، وسکانسن یونی ورسٹی۔

(Antonius Frachantianus Vicentius) نے تیار کی۔ ابن جبیرول (Avicebron (Ibn Gabirol)) کی Fons vitae، جسے قطعی طور عربی کام تو نہیں کہا جاسکتا، اس کا ترجمہ گندی سالینس (Gundissalinus) نے کیا، اور موسیٰ ابن میمون (Mimonides) کی "دلالۃ الحائرین" (Guide of the Perplexed) سے بھی علما باخبر تھے۔[۱] اس کے علاوہ عربوں کے ذریعے خاصے اثر و نفوذ کی حامل دو نقلی ارسطاطالیسی تخلیقات بھی منتقل ہوئی تھیں، الموسوم بہ" دینیاتِ ارسطو" (Theology of Aristotle)، جسے درحقیقت پلوٹائی نس (Plotinus) سے اخذ کیا گیا تھا، اور Librer de causis، جو پروکلس (Proclus) سے ماخوذ تھی، جس کی صدوری مابعدالطبیعیات نے سترھویں صدی تک "ابداء" (creation ex nihilo) کا جو تصور رائج رہا اس کا مد مقابل مہیا کردیا تھا۔ حال ہی میں متعارف کی گئی ان نگارشات کی بہ دولت وجود، طریقِ عمل، نظامِ قدرت، علیّت، تخلیق، روح اور اختیار اور خدا کی نوعیت اور مذہبی سچائی جیسے مسائل پر تجزیاتی بحث و مباحثہ ممکن ہوگیا۔ یہ وہ مسائل تھے جو ازمنۂ وسطیٰ اور عام طور پر کرسچین وولف (Christian Wolff) تک کے مدرسی فلسفے، حتیٰ کہ مابعدالطبیعیات کے موضوعات کا بھی تعین کرتے تھے۔ سچ تو یہ ہے کہ کانٹ نے عقلِ خالص کے تناقضات پر اقتباسات کے ذریعے جو بحث کی ہے،[۲] وہ تناقضات جن کی قابلِ حل مسائل ہونے کی حیثیت کا وہ انکاری تھا، اس کو عربی اثر کے آخری نقش کی طرح دیکھا جاسکتا ہے، اگر بیسویں صدی میں تجزیاتی فلسفے پر دوبارہ بہار نہ آ گئی ہوتی۔

وصولی و قبولی کا دوسرا دور، جو کم چھان بین کا موضوع رہا ہے، اس وقت رونما ہوا جب لاطینی تراجم کو پندرھویں صدی کے آخر اور سولھویں صدی میں ایڈٹ اور طبع کیا گیا۔ لیکن یہ عمل شافی طور جامع نہیں تھا اور اس کا رجحان فکری سے زیادہ علمی (scientific) اور طبی نگارشات کے حق میں تھا۔ جہاں الکندی کی نمائندگی شہابِ ثاقب، طب اور دوا سازی سے متعلق اس کی صرف چند تصنیفات کے ذریعے ہی کی گئی ہے، وہاں الفارابی تقریباً ناپید ہے۔ اس کی De intellectu اور De intelligentiis کو ابن سینا کی خاص نگارشات کے ساتھ چھاپ دیا گیا ہے، اور De scientiis (پیرس، ۱۶۳۸) کے ایک ایڈیشن کا وجود بھی سننے میں آتا ہے۔ زیادہ تر ابن سینا کی نمائندگی اس کے طبی کاموں، خاص طور پر "القانون فی الطّب" (Canon)، اور کیمیا اور طبعی سحر کاری سے متعلق اس کی نگارشات کے ذریعے کی گئی ہے۔ فلسفے کی اہم کتابوں میں اس کی جو چیزیں شامل ہیں ان میں Opera، مطبوعہ ۱۵۰۰ ہے، اور اس کی اہم نگارشات کا وہ مجموعہ جس کا ترجمہ اسپانیا (Spagna) اور گندی سالینس نے کیا تھا، بہ شمول Logica, Sufficientia, De caelo et mundo, De animalibus (وَینس، ۱۵۰۸) اور الپاگو (Alpago) کا کیا ہوا ایک ترجمہ Compendium de anima (وینس، ۱۵۴۶)۔ "عالمی فہرست" میں ۱۴۹۰ سے ۱۶۰۰ تک الغزالی انفرادی طور پر شامل نہیں اور ۱۶۰۰ سے ۱۷۰۰ کے درمیان اس کی بس ایک ہی غیر فلسفیانہ تحریر کا ذکر ہے۔ ارسطو کی Physics, Posterior Analytics, De caelo, De generatione et corruptione, De anima اور Metaphysics پر ابن رشد نے جو شرحیں لکھی تھیں ان کی ۱۶۰۰ سے پہلے تک خوب نمائندگی ملتی ہے گویہاں یہ خود ارسطو کی نگارشات کے ساتھ نتھی کردی گئی ہیں۔ الغزالی کی "تہافت الفلاسفۃ" کا Destructio philosophiae کے عنوان سے لاطینی میں ترجمہ ہوا تھا اور یہ پادوا میں ۱۴۹۷ میں طبع ہوئی تھی؛ پھر یہ بعد میں وینس میں ۱۵۲۷ اور ۱۵۶۲ میں دوبارہ چھپی۔ ابن رشد نے "تہافت التہافت" کے نام سے اس کا جو رد لکھا تھا اس کا ترجمہ Destructio destructionum، جس میں اصلی متن کو بھی شامل کیا گیا ہے، ۱۵۲۹ کی وسیع پیمانے پر پڑھی جانے والی کتاب بنا تھا اور اسے اگوستینو نیفو (Agostino Nifo) نے ایڈٹ کیا تھا۔ موسیٰ

ابن میمون کی اشاعتی تاریخ نسبتاً زیادہ مستحکم ہے۔[۳] De idolatria liber نے ژرارڈوسیوس (Gerard Vossius) کی توجہ اپنی طرف منعطف کرائی اور ۱۶۴۱، ۱۶۶۸، اور ۱۷۰۰ میں طبع ہوئی۔ پوپکن (Popkin) کا استدلال ہے کہ یہ اکثر ایڈٹ ہوتی رہی اور اس کا حوالہ بھی کثرت سے دیا جاتا رہا، یہاں تک کہ یہ ہارورڈ اور بیل کے کٹر علماے دین تک بھی پہنچ گئی۔[۴] "دلالۃ الحائرین" ۱۵۲۰، ۱۶۲۹، ۱۶۴۱، اور ۱۶۴۲ میں اپنے لاطینی تراجم کی صورت میں منظر عام پر آئی، گو یہ نہیں معلوم ہوتا کہ یہ ۱۷۰۰ اور ۱۸۰۰ کے درمیان مقبول رہی ہو۔

یہ متون ٹھیک اس وقت طباعت سے آراستہ ہوتے ہیں جب ان کے براہِ راست اثر ونفوذ کے انحطاط کا آغاز ہو چکا تھا، کیوں کہ، جیسا کہ آئزن اشٹائن (Eisestein) نے خیال ظاہر کیا ہے، طباعت نے متون سے کسبِ علم کی وضعوں سے انحراف پیدا کر دیا تھا، جو کلامی دینیات اور تفسیری روایت کے خلاف ردعمل تھا۔[۵] اوائل دورِ جدید کے فلاسفہ کے حوالہ جاتی اشاریے، جنھیں عام طور پر اپنے مآخذ کی نشان دہی کرنے کی عادت نہیں، عربوں کے حوالوں سے زیادہ تر خاموش ہیں، اور طباعتی حساب کتاب ۱۶۰۰ کے بعد بڑی تیزی سے گر جاتا ہے۔ ۱۶۰۰ سے ۱۸۰۰ کے درمیانی عرصے میں ابن رشد کے کوئی تازہ ایڈیشن نہیں نکلے، سوائے انگریزی میں تحریر کیے گئے ۱۶۹۵ اور ۱۷۰۷ کے Averroeana کے، ایک ''عربی فلسفی کی طرف سے خطوط''، جس میں ''فلسفیانہ، عضویاتی، فیثاغوری، اور طبی'' امور سے بحث کی گئی ہے۔[۶] بہ ظاہر بیل (Bayle) نے، جس نے اپنی Historical and Critical Dictionary میں ابن رشد پر ایک طویل مضمون لکھا تھا، اس کا مطالعہ نہیں کیا تھا۔[۷]

ان تمام باتوں کے باوجود، عصر جدید کے شروع میں عربی فلسفے کی مثبت اور منفی پذیرائی کا مطالعہ اس کی تشکیل پر بڑی قدر آمیز روشنی ڈالتا ہے۔ اور ایسا کئی وجوہ کی بنا پر ہے۔ پہلے تو یہی کہ عربوں نے افلاطونیت اور ارسطالیسیت پر وحدانیت اور خالقِ کائنات سے متصف مذہب کے حوالے سے بڑی سیر حاصل بحث کے ذریعے یونانی فلسفے کے مفروضات ہی بدل ڈالے تھے، اور یوں عیسائی فلسفے کے لیے اس کی موزونیت کو راسخ کر دیا تھا۔ دوسرے یہ کہ اس نے ''ابن رشدیات'' ("Averroism") کے قالب میں — جس کا تعلق تاریخی ابن رشد کی تعلیمات سے یقیناً متنازعہ فیہ ہے — ذاتی حیاتِ جاوداں کے عیسائی عقیدے کے پہلو بہ پہلو ایک جان دار اور پرتجسس بدعت (heresy) کو لا کھڑا کیا۔ تیسرے یہ کہ صریح اقتباسات اور واضح حوالوں کی کمی کے باوجود، دورِ جدید کے ابتدائی مصنفین نے ان امثال اور استدلال کے پیرایوں سے استفادہ کیا جو انھیں عربی شرحوں کے توسط سے ملے تھے اور جو، تدوینِ موضوعات کے ساتھ ساتھ جواز منۂ وسطیٰ سے ہوتی ہوئی جدید فلسفے تک پہنچی، ایک حیرت انگیز وحدت کا انکشاف کرتے ہیں جسے تقریباً عربی-یورپی روایت کہا جا سکتا ہے۔ اہلِ ازمنۂ وسطیٰ تک براہِ راست ترسیل کی بعض ممتاز لہروں کا جائزہ لینے کے بعد اس باب میں بلاواسطہ اور بالواسطہ دونوں طرح کے مطالعوں سے بحث کی جائے گی اور اس سے بھی کہ یہ کس طرح دیکارت (Descartes)، اسپنوزا (Spinoza)، لائبنز (Leibniz)، مال برانش (Malebranche) اور ہیوم (Hume) کے فلسفوں میں یک جان ہوئے۔

ازمنۂ وسطیٰ کا فلسفہ

اسلامی فلسفے کا دینیات سے جو تعلق ہے اس میں اور ازمنۂ وسطیٰ میں فلسفے کا عیسائی عقیدے سے جو تعلق ہے اس میں تماثل اور اختلاف دونوں ہی ملتے ہیں۔ اسلام ایک مذہب وحدانیت ہے جس کا معبود خالقِ کائنات ہے، لیکن عیسائیت کے برخلاف، جس کے عقائد

قرون اولیٰ کے عیسائی علمائے دین کی تحریروں میں مدون ہوئے تھے، اس کے کوئی باضابطہ رسمی مسالک (creeds) اور عقائد (dogmas) نہیں ہیں جو بدعت (heresy) کی تعریف متعین کرنے میں مدد و معاون ثابت ہوں۔ اس کے باوجود، عربی فلسفے میں یونانیوں سے ماخوذ فلسفے اور دینیات کے درمیان متعدد موقعوں پر تناوضرور ظاہر ہوا۔

ابن رشد نے اپنی تصنیف کتاب فصل المقال (Decisive Treatise) اور کسی حد تک ارسطو کی بوطیقا (Poetics) پر اپنی شرح میں بھی مذہب اور فلسفے کی مطابقت پر استدلال کیا ہے۔ لیکن یہ اس کے لیے صرف یہ جتا کر ہی ممکن ہو سکا کہ جن مقامات پر قرآن کا عقل سے تصادم ہو رہا ہو وہاں اس کی تعبیر مجازی اعتبار سے کی جانی چاہیے، استدلال کے ذریعے اور فلاسفہ سے مختص امتیازی علم اور عامۃ الناس کے شایان شان قرآن کی عقائدی اور لفظی پابندی کے درمیان امتیاز کے ذریعے۔[8] روجر بیکن (Roger Bacon) اکثر ابن رشد، ابن سینا اور الغزالی کا حوالہ دیتا ہے،[9] اور جرمایہ ہیکٹ (Jeremiah Hackett) نے یہ استدلال کیا ہے کہ فصل المقال نے روجر بیکن کی Opus maius کے لیے نمونے کے کام دیا۔ Opus maius ۱۲۶۶ کے لگ بھگ تحریر ہوئی، پوپ کلیمنٹ ششم (Pope Clement VI) کو بھیجی گئی اور خفیہ طور پر گشت کرتی رہی لیکن اس کے شائع ہونے کی نوبت کافی طویل تاخیر کے بعد ہی آئی۔[10] سینٹ تھامس نے ''دہری صداقت'' کے عقیدے کو بڑی قطعیت کے ساتھ رد کر دیا تھا جس کی رو سے فلسفیانہ صداقت بہ ظاہر وحی (revelation) سے متناقض نظر آ تو سکتی ہے، لیکن لامحالا اس کی تردید نہیں کرتی، چناں چہ اس کی محدود انداز میں تشریح کی چنداں ضرورت نہیں۔ لیکن یہ ان فلاسفہ کو کافی ترغیب انگیز معلوم ہوا تھا جو کارٹیزین [یعنی دیکارت کی] عقلیت پسندی کے اثر میں آئے تھے، اور بیل کی Letters to a Provincial، لائے بنز کی Theodicy اور ذرا کم اہمیت کی بہت سی ایسی تصانیف کا تو یہ مرکزی قضیہ ہی تھا جن کا سارا سروکار عیسائیت میں قدرتی طور پر موجود معقولیت یا متناقضیت سے رہا تھا۔ اسی سے متعلق لسانی تشابہ کا مسئلہ ہے: انسانی کاروبار کی مکتفی زبان میں خدا اور اس کی صفات کو بیان کیا جا سکتا ہے، یا خدا نہ صرف دنیا کے ماورا ہے بل کہ زبان کے ماورا بھی؟ اس مسئلے پر موسیٰ ابن میمون نے بحث کی ہے اور، اس کے تتبع میں سینٹ تھامس (St. Thomas)،[11] اور بعد ازاں اسپنوزا نے۔[12] اسپنوزا کی کھلبلی مچا دینے والی تصنیف Tractatus Theologico-Politicus، اس کی بعد کی Ethics ہی کی طرح — جس میں یہ ثابت کیا گیا ہے کہ مسرت [شادمانی] کا انحصار فلسفی کی دانش اور خود مختاری پر ہے نا کہ کارہائے مذہبی کی بہ جا آوری پر — استثنائی فلسفیانہ علم کی مدافعت کرتی ہے اور بائبل کو اخلاقی اعتبار سے اثر انگیز کارنامہ قرار دیتی ہے نا کہ مخزنِ صداقت، اور فصل المقال ہی کی خلف ہے، جس طرح بوتھیس (Boethius) کی ابن رشدانہ Consolation کی۔[13] دریں اثنا، قرون وسطیٰ کے عیسائی فلسفے نے اپنے استدلال کے پیرایے — پیرایے جنھیں آگے چل کر وہ عیسائی عقیدے کی مدافعت کے لیے استعمال کرنے والا تھا — عربی ادب سے مستعار لیے۔ الفارابی کا وجود اور جوہر کے درمیان قائم کردہ امتیاز اور اس کا نظریۂ ممنیت (theory of contingency) ٹھیک سارتر (Sartre) کے زمانے تک فلسفیانہ غور و فکر کو منظم کرنے میں کام آتے رہے۔ ایسے سوالات کہ کیا خدا کو صرف کل (universals) کا علم ہے یا جز (particulars) کا بھی؟ کیا فضلِ الٰہی افراد کو بھی محیط ہے؟ کیا دنیا وقت میں تخلیق ہوئی ہے؟ کیا عالمِ فطرت میں علت کی ناگزیریت پائی جاتی ہے؟ اگلی تین صدیوں تک یکساں انداز میں معرضِ بحث میں آتے رہے۔ ابن حزم خدا کی قادر المطلقی کا قائل تھا، یعنی اس کی ان کاموں کو کرنے کی قدرت جو منطقی اعتبار سے ناممکن ہیں۔ دیکارت نے اس کی مدافعت کی اور لائے بنز نے اسے رد۔ شناخت سے تہی چیزوں کا تشخص، جو لائے بنز کی مابعد الطبیعیات کا ایک

کلیدی تصور ہے، پہلے ہی تخلیق کے قضیے کے ضمن میں تھافۃ میں زیر بحث آ چکا ہے، جس طرح سیموئیل کلارک (Samuel Clark) کے ساتھ لائبنٹز کی مراسلت میں۔ بہ قول الغزالی، فلاسفہ نے ''یہ کہ کر'' عالم کی ابدیت کو ثابت کرنے کی جستجو کی تھی کہ ''جہاں تک اس امکان کا تعلق ہے جو ارادۂ الٰہی ان سے منسلک کر سکتا ہے، تمام وقت مساوی ہیں، تو پھر وہ کیا ہے جو کسی مخصوص وقت کو اس سے پچھلے یا اس کے بعد آنے والے وقت سے ممیز کرتا ہے . . . جو دو امکانوں میں سے ایک کو ارادۂ ابدی سے منسلک کرنے کے واسطے دوسرے سے ممیز کرتا ہے؟'' الغزالی ثبوت کو رد کرتا ہے لیکن مقدمے کو قبول: وہ کہتا ہے کہ ایک آدمی پانی کے دو پیالوں میں سے کسی ایک کا انتخاب اس وقت تک نہیں کر سکتا جب تک اسے ان میں کوئی فرق نظر نہ آئے: ''وہ صرف اسی کو منتخب کر سکتا ہے جو اسے زیادہ خوب صورت یا ہلکا پھلکا یا اپنے دائیں ہاتھ سے، اگر وہ راست دست ہے، قریب تر خیال کرتا ہے، یا ایسی ہی کسی اور مخفی یا ظاہری، وجہ کی بنا پر عمل کرتا ہے۔ اس کے بغیر ایک کا دوسرے پر امتیاز تصور نہیں کیا جا سکتا۔''[14] یہ قضیہ قرون وسطٰی کے ادب میں ''خرِ بریدوں'' ("Buridan's ass") کے قالب میں نمودار ہوتا ہے۔ ذاتی (intrinsic) اور عرضی (extrinsic) تعریف کا مسئلہ بھی زیر بحث آیا ہے یہی کہ فرق کے معاملے میں افراد کو مختلف ہونا چاہیے یا ان کا خارجی نسبتوں سے فرق کیا جا سکتا ہے۔[15]

عربی فلسفے کا مطالعہ کرنے والے ممتاز لوگوں میں البیرٹس ماگنس (Albertus Magnus)، روبرٹ گروستیستے (Robert Grosseteste)، جون دون کا جون (John of Jaundun)، اور پولِ وینِس (Paul of Venice) شامل ہیں۔ اگرچہ گلسن (Gilson) کے قول کے مطابق ''لاطینی ابن رشدیت'' (Latin Averroism) کا جوڑ ''لاطینی ابن سینائیت'' ("Latin Avicennism") تو موجود نہیں تھا، ابن سینا کی ''مابعد الطبیعیات'' (Metaphysics) نے ایسا دینیاتی علمِ کائنات (cosmology) ضرور مہیا کر دیا تھا جو (Timaeus) سے کہیں زیادہ دیدہ ریز — اور شاید اس سے بھی زیادہ ''افلاطونی'' — تھا۔ ولیم اوویرن (William of Auvergne) سے سینٹ تھامس تک عیسائی فلاسفہ کی یہ خواہش رہی تھی کہ برتر سے کہتر کی تخلیق کے تصور کی محافظت کریں اور بعض صورتوں میں درمیانی عقول کے تصور کی بھی، لیکن ابن سینا کے تصورِ صدور (emanationism) سے دامن بھی بچائیں جس میں خالق و مخلوق کے درمیان امتیاز دھندلا جاتا ہے، اور اس کی واجب الوجودیت سے بھی۔[16] سینٹ تھامس نے ان میں سے ہر ایک مسئلے سے بحث کی جواب مکملاً منضبط ہو چکے تھے جس نے آگستینی عقیدے کو اس پر مجبور کر دیا کہ باہم متعارض فلسفیانہ انکشافات اور جتنوں کا مقابلہ کرے، اور یہ سینٹ تھامس نے بہ راہ راست عربوں پر نظر رکھتے ہوئے انجام دیا، جیسا کہ اس کی تصانیف کے کسی بھی مشرح ایڈیشن سے ظاہر ہے۔ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس نے موسیٰ ابن میمون کی ''دلالۃ الحائرین'' بھی استعمال کی ہو، جس میں مذہبی فرقۂ متکلمہ کے عقائد کا بیان ہوا ہے، جنھیں وہ اپنی کتاب (Summa contra gentiles) میں (loquentes) کا نام دیتا ہے، یعنی عقیدے پر کلام کرنے والے۔ وہ ان کی انتہائی اختیار پسندی (voluntarism) کا مقابلہ ایک خاص طور پر قابلِ دریافت عیسائی الوہی ذات [ہستی] سے کرتا ہے اور ایک دست نگر، تاہم ہنوز باعمل، ارسطالیسی فطرت سے بھی۔[17] ساتھ ہی ساتھ وہ ابن رشدیات کی اہم غلطیوں پر بھی حملہ آور ہوتا ہے۔

ابن رشدیت اور ابن رشدی بدعت

ارسطو کی (Metaphysics) اور (De anima) پر ابن رشد کے ملاحظات عیسائی قارئین کے لیے خاص طور پر پریشان کن تھے۔ ابن رشدیت کو ابدیتِ عالم، عقلِ فعال کی وحدت (جو ارسطو کی De anima کے مشکل حصوں پر مبنی تھی، یعنی 3.5.430a18)،

انکارِ شیاطین اور اسی زندگی میں درجۂ کمال کو پہنچنے کا امکان جیسے عقائد کا نمائندہ سمجھا جاتا تھا، اور اسی لیے متکلمانہ طریقۂ کار (Scholasticism) میں ایسی روایت کا نمائندہ بھی جو عیسائیت کے مخالف تھی۔ ''عربی'' شرح ۱۲۱۰اور۱۲۱۵میں پیرس میں ممنوعہ قرار دے دی گئی تھی، ۱۲۳۱میں احتساب کی نگرانی میں ممانعت ہٹالی گئی تھی، اور ۱۲۵۵میں سرکاری طور پر نصاب میں داخل کر دی گئی تھی۔[۱۸] نتیجے میں دانش گاہِ پیرس میں ۱۲۶۰سے ۱۲۷۷تک سیگرڈ براباں (Siger de Brabant) اور بوتھیس کے دم سے اس پر بہار آئی اور اس کے خلاف ردِعمل بھی ہوا۔ بوناوینچر (Bonaventure) نے ۱۲۶۸میں ابن رشدیانہ عقائد پر نکتہ چینی کی؛ اس کے جلو میں ۱۲۷۰اور ۱۲۷۷میں بشپ ٹیمپئیر (Bishop Tempier) نے ابن رشدانہ اور ایسے ہی دوسرے بدعتی دعووں کو ہدفِ ملامت بنایا۔ اس نے ''دہری صداقت'' کے عقیدے کے خلاف فتویٰ صادر کیا۔ تھامس ایکوائنس (Thomas Aquinas) نے ۱۲۶۹اور ۱۲۷۲کے درمیانی عرصے میں کسی وقت اپنی (Tractatus de unitate intellectus contra Averroistas) لکھی، جسے اس کی اُس جستجو میں مرکزی حیثیت حاصل ہے جس کا منشا ارسطو اور عیسائیت کا زواج تھا تاکہ عیسائیت میں عقلیت کا رنگ آ جائے اور عقیدہ بھی خلط ملط نہ ہو۔

اس کے بعد سے ارسطو کو اپنے شارحین سے الگ کرنے اور اس کی خالص تعلیمات کی بازیافت کی جستجو نے غایت درجے کی اہمیت حاصل کر لی۔ فسانے اور لعن طعن ابن رشد کے نام سے متلازم ہو گئے۔ ڈنس اسکوٹس (Duns Scotus) ''وہ ملعون ابن رشد'' کا حوالہ دیتا ہے اور ''اس کے نہ خود اپنے نہ دوسروں کے لیے قابلِ فہم خرافاتی تصور کا جس کی رو سے وہ انسان کے تعقلی جز کو کوئی اس قسم کا الگ مادہ سمجھتا ہے جو انسان سے حیاتی پیکروں کے ذریعے مربوط ہے۔'' اس کے خیال میں ابن رشد کا آدمی ''ایک غیر عقلی جانور سے زیادہ'' نہیں ''جو دوسرے جانوروں سے محض ایک غیر عقلی اور دوسری ارواح سے زیادہ نفیس حساس روح کے باعث ممتاز ہے۔''[۱۹] فتنہ پرداز لیکن سراسر گھڑنت کتاب (Die tribus impostoribus (Moses, Christ, Mahomet اسی کے نام سے منسوب تھی، اور اچھے ارسطو کی برے شارحین سے جس علاحدگی کا آغاز سینٹ تھامس سے ہوا تھا، اس کے حق میں ضرر رساں ثابت ہوئی۔ ۱۵۸۱میں دوپلیسی ڈُمورنے (Du Plessis de Mornay) ابھی تک یہی کہہ رہا تھا، ''ارسطو بہت زیادہ مذہبی نہیں ہے لیکن اس کا شارح ابن رشد تو پرلے درجے کا بددین واقع ہوا ہے۔''[۲۰] دریں اثنا، ایک دیناتی ادب کو جس میں محمد پر بہتان طرازی اور اسلام کی مذمت کی گئی تھی ۱۵۴۲سے ۱۶۷۶تک مارٹن لوتھر اور ایوگوگروتیوس (Hugo Grotius) جیسے بلند مرتبت معاونین حاصل تھے۔ اس صورتِ حال کی شدت میں تھوڑی سی کمی ہوئی تو ان متون کے ذریعے جن میں ذرا کم تردّد کا تھی اور جن کا تعلق طور و طریق، اصولِ اخلاق، یادگاری آثار اور ترکی کی عسکری تاریخ سے تھا۔ ہم دیکھتے ہیں کہ فلسفے کے اکھاڑے میں لائبنز اپنی ۱۷۱۰کی Theodicy میں ہنوز ابن رشدیت کے بارے میں فکر مند تھا اور عندالمرگ ایک فرد کی روح کے بحرِ ارواح میں جذب ہو جانے کے بارے میں جو خدا کے مماثل تھا۔ لائبنز نے استدلال کیا کہ "monopsychites" نے کبالہ [قبلانیہ] کے ذریعے اسپنوزا پر اپنا اثر ڈالا، اور اسپنوزیت، چوں کہ یہ کارٹی زین عقل پسندی سے مربوط تھی، لائبنز کو بدعت کا غیر معمولی طور پر خطرناک قالب نظر آئی۔[۲۱] اس کے قول کے مطابق، خود اسی کے زمانے میں اس کی مدافعت آزاد خیال ایم۔ ڈُپری زاک (M. de Preissac) نے کی تھی، اور جیسا کہ گابریئل نود (Gabriel Naude) کے مکاتیب میں آیا ہے، یہ پومپوناتزی (Pomponazzi) کے اثر و رسوخ کی بنا پر ۱۶۲۰کی دہائی کے آخر میں اتالیا میں ابھی تک مقبول تھی، حال آں کہ پومپوناتزی شاید دکھانے کے لیے ہی اپنی On the Immortality of the Soul میں اس سے متعارض ہوتا ہے۔ اور یہ مدافعت کریمونینی

(Cremonini) کے اثر کی باعث بھی تھی جو گالی لیو کا استاد تھا۔ سیزال پینوس(Cesalpinus)اور کاردان (Cardan) دونوں اس کے قائل تھے کہ دنیا ایک واحد روح کی حامل ہے اور مفعولی عقل انفرادی انسانوں کے درمیان بٹی ہوئی ہے۔ اور ونینی(Vanini)، وہ بدقسمت منکرِ خدا جسے سولی پر کس کر ۱۶۰۰ میں زندہ جلا دیا گیا تھا، خود کو ابن رشد کا شاگرد کہہ کر پیش کرتا تھا۔ لائے بنتز نے ایک عمیق زیریں لہر کو تاریخ سے گزرتا ہوا دریافت کیا: ہسپانوی نو مدرسی مولینا(Molina)، جرمن تارک الدنیا ایرہارڈ وائی گل(Erhard Weigel)، اور سوئیڈن کی ملکہ کرسچینا سب اس کی Reflections on the Doctrine of a Single Universal Spirit میں شک وشبہے کا ہدف بنے۔[۲۲] ریناں(Renan) کے بیان کے مطابق ابن رشدیت کو اس دینیاتی راسخ العقیدگی سے نئی زندگی ملی جو اس کی مخالف تھی، لیکن سائینس کی ترقی کے ساتھ یہ فنا ہوگئی اور یوں راسخ العقیدگی کی ظفرمندی کا سامان بہم پہنچا دیا۔ ۱۶۳۰ کے آتے آتے، اتالیا ردِعمل کی گرفت میں آ چکا تھا۔[۲۳] لائے بنتز کا تجزیہ بھی یہی تھا: ''جسمیاتی فلسفے نے'' وہ پادوا کے ارسطو پرستوں کی بابت ایک واقف کار کی حیثیت سے کہتا ہے، ''معلوم ہوتا ہے اس ضرورت سے زیادہ مشائی فرقے کو ماند کر دیا ہے۔''[۲۴]

ابن سینا کا تخلیق بہ صدور کا نوافلاطونی نظریہ تخلیق عالم کو وفور یا اظہارِ الوہیت کے طور پر پیش کرتا ہے، اس طور پر نہیں کہ یہ عدم سے تخلیق (creation ex nihilo) ہوا ہے۔ واحد کائناتی روح کے عقیدے ہی کی طرح یہ بھی دینیات کے اعتبار سے خلافِ شرع تھا، اور الغزالی نے اسی اعتبار سے اس پر سخت گرفت کی تھی، تاہم یہ قرونِ وسطیٰ کے عیسائیوں کے لیے دل چسپی کا ایک اہم نقطۂ ارتکاز بھی تھا۔ اگرچہ اس بات پر اختلافِ رائے ہوسکتا ہے لیکن یہ سینٹ تھامس کے نظریۂ تخلیق کا ایک وصف بھی ہے، جہاں یہ ابن سینا کی Metaphysics اور Liber de causis سے ہوتا ہوا پہنچتا ہے اور جس کے آثار، یہ کلام بھی کیا جاتا ہے، لائے بنتز کے اس عکسِ خدا میں بڑی ثابت قدمی سے قائم رہتے ہیں جس کی رو سے خدا اپنے میں سارے امکانات کا حامل ہے، اور اس کی Monadology کی اکائیوں (monads) میں بھی جنھیں الوہیت کے ''خارجی انشعاعات'' ("outflashings") کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔[۲۵]

ذرّیت اور علّیت

مال برانش، لائے بنتز، ہیوم

مادے، مکان اور زمان کی ذرّیتیں (atomisms) ہندوستان کی جانب سے عربی فلسفے میں داخل ہوئیں، نا کہ یونانیوں کی جانب سے، جیسا کہ توقع کی جاسکتی تھی۔ انھیں وجودیات کے فلاسفۂ متکلمین نے ہیئت اور مادے، جوہر اور طبائع کے ارسطاطالیسی نظریات کے خلاف اپنایا تھا۔ ان سے مشیئتِ الٰہی (occasionalism) کے نظریے کے لیے بنیاد فراہم ہوئی اور مسلسل ایجادِ [تخلیقِ] نو کے تصور کے لیے بھی جس نے خدا کی قدرتِ مطلق کو یونانیوں کی فطری ناگزیریت، جوہر اور سببی تاثیر کی جگہ دے دی۔ اس سوال کی چھان بین نہیں کی گئی ہے کہ سترھویں صدی کے وسط میں یورپ میں ذرّیت کا احیا، اپی کیوریوس(Epicurus) اور لوکریٹیوس (Lucretius) کی مقبولیت کے علاوہ، کس حد تک ان واضح ضابطوں سے متاثر ہوا ہوگا جو، مثلاً، موسیٰ ابن میمون نے اپنی "دلالۃ الحائرین" میں نقل کیے ہیں۔ موسیٰ ابن میمون کہتا ہے کہ علماے دینیات حواس کو گم راہ کن تصور کرتے تھے، اس لیے کہ یہ غلطی، توہم، اور تحریف کا شکار ہوسکتے ہیں اور اس لیے بھی کہ یہ طبعیت کی لطافت کو سمجھنے سے چوک جاتے ہیں۔[۲۶]

ان کے

> خیال میں عالم بہ طورِ کلی۔ ۔ ۔ بے حد چھوٹے ذروں پر مشتمل ہے جو اپنی لطافت کے باعث نا قابلِ تقسیم ہیں۔ انفرادی ذرہ کسی بھی اعتبار سے مقدار کا حامل نہیں ہوتا۔ بااین ہمہ، جب ان میں سے متعدد کو جمع کر دیا جائے، تو ان کا مجموعہ مقدار کا حامل ہو جاتا ہے اور یوں ایک جسم بن جاتا ہے ۔ ۔ ۔ یہ تمام ذرے بالکل ایک دوسرے جیسے ہوتے ہیں، ان کے درمیان کسی اعتبار سے بھی کوئی فرق نہیں ہوتا ۔ ۔ ۔ کون کا دارومدار اجتماع پر ہوتا ہے، اور فساد کا علاحدگی پر۔ ۲۷

ایک خلا ہے جس سے حرکت ممکن ہو جاتی ہے، عوارض (accidents) ذروں پر اوپر سے اضافہ کیے جاتے ہیں اور وقت کی دو اکائیوں تک قائم نہیں رہتے۔ فطرت کی روش اور وہ تمام باتیں جنھیں ہم قانونِ فطرت سے تعبیر کرتے ہیں، خدا کی ایک عادت ہے۔ ۲۸ واقعات کا کوئی بھی سلسلہ جس کے وقوع کا ہم تصور کر سکیں، حقیقت میں واقع ہو سکتا ہے۔

سترھویں صدی میں مشیئت الٰہی کے جو نظریات رائج تھے ان کے عربی مآخذ کی تفہیم زیادہ بہتر طور پر ہوئی ہے۔ تہافت الفلاسفۃ میں الغزالی خدا کی مطلق قادر المطلقی کے حق میں طبعی ناگزیریت پر گرفت کرتا ہے۔ اس کا قول ہے کہ دو اشیا میں سے ہر ایک اپنی ذاتی انفرادیت رکھتی ہے اور وہ دوسری شے [کی مماثل] نہیں،

> نہ ایک کا وجود نہ اس کا عدم وجود دوسری کے اثبات، انکار، وجود اور عدم وجود میں مقدر ہوتا ہے— مثال کے طور پر، پیاس بجھانے میں پینا مقدر نہیں ہوتا، نہ سیری میں کھانا، نہ جلنے میں آگ کی زد میں آنا، نہ روشنی میں طلوعِ آفتاب، نہ سر کے قلم کرنے میں مرگ، نہ شفایابی میں دوا دارو، نہ اخراجِ فضلہ میں مُسہل کا استعمال، اور یہی بات طب، علمِ فلکیات، اور علوم اور حرفتوں میں موجود تجربی روابط پر بھی صادق آتی ہے۔ کیوں کہ ان چیزوں کے ربط کا انحصار خدا کی انھیں سلسلے وار پیدا کرنے کی مقدم قدرت پر ہے۔ ۲۹

ابن رشد اس کے خلاف استدلال کرتا ہے کہ:

> کسی شے کی بابت سچا علم اس کا علم ہے جو وہ چیز حقیقت میں ہے۔ اور اگر حقیقت میں مادے (substratum) اور عامل (agent) دونوں کے اعتبار سے صرف دو اضداد کا امکان موجود ہوتا، تو پلک جھپکنے کی مدت کے لیے بھی کسی چیز کا دائمی علم باقی نہ رہتا، کیوں کہ ہم عامل کی بابت یہ فرض کرتے ہیں کہ وہ کسی جابر شہزادے کی طرح جسے اختیارِ کلی حاصل ہے موجودات پر فرماں روائی کرتا ہے، کہ اس کی اقلیم میں کوئی بھی اس کا نائب نہیں بن سکتا، جس کی بابت نہ کسی معیار نہ کسی طور طریق کا علم ہے جس کا حوالہ دیا جا سکے۔ ۳۰

ان لوگوں کے مطابق جنھوں نے مسئلے کی ترسیل کا مطالعہ کیا ہے، یہ عقیدہ کہ طبعی ناگزیریت بے ربط ہے اور اس سے ایجادِ مسلسل کے نظریے کا ابدال، تو یہ سینٹ تھامس سے ہوتا ہوا دیکارت اور مال برانش تک پہنچتا ہے۔ سینٹ تھامس نے اپنی حد تک متکلمون اور سولھویں صدی کے نو مدرسی سواریز (Suarez) کے خلاف ابن رشد کے موقف پر صاد کی تھی۔ یہ نظریہ مال برانش سے —جس نے مشئیتِ الٰہی کی Elucidation XVI سے لے کر اپنی Search After Truth(1675) میں اور متعدد دوسرے مقامات پر بھی تشریح کی ہے، جن میں Dialogues on Metaphysics (1699) بھی شامل ہیں— ہیوم تک پہنچتا ہے، جو خدا کی عادات کو اپنے تجزیے میں انسانوں کی عادات سے بدل دیتا ہے۔ ۳۱ اسے لائبنتز بھی دوبارہ دریافت کرتا ہے۔ اسے loquentes کے عقائد موسیٰ ابن میمون کی

کتاب ۲، باب ۷۳ میں ملتے ہیں جو اس نے ۱۶۷۸ اور ۱۶۹۵ کے درمیان کسی وقت وینس کی ۱۶۲۹ کی طباعت میں پڑھی ہوگی۔[۳۲] لائے بنتز، مال برانش سے رشتہ توڑ کر متعدد نگارشات میں مشیئت الٰہی کے تصور اور اختیاریت کی بڑی بلاغت کے ساتھ نفی کرتا ہے، جن میں خاص طور پر ۱۶۹۵ کی De ipsa natura ہے۔ ذریّت اور زمانی تسلسل (continuum) کے مسائل سے لائے بنتز کو خاص سروکار تھا، اور آدمی حیرت کے ساتھ یہ گمان کر سکتا ہے کہ متکلمین کے انفرادی طور پر مقدار سے عاری ذرات کی رشتے داری، جو مجتمع ہو کر جوہروں میں متشکل ہوتے ہیں، کہیں غیر متوسع اکائیوں (monads) سے تو نہیں، جن کا مجموعہ، Mandology کی بعض روایت کے مطابق، مرئی اور ٹھوس اجسام ہیں۔[۳۳]

فلسفیانہ سوانح اور موضوعیت: دیکارت

و۔ و۔ نوم کن (V.V. Naumkin) کے بہ قول، یہ بات قطعی طور پر تسلیم کی جا چکی ہے کہ دیکارت نے الغزالی کی نگارشات کا مطالعہ کیا تھا۔[۳۴] جو اس کے لیے مفید مطلب رہا ہوگا؟ الغزالی نے اپنی ایک مختصر سی روحانی سوانح رقم کی تھی جس میں بیان کیا ہے کہ جو قدم اس نے ریعانِ شباب سے فرق اور عقائد کے ''بحرِ زخّار'' میں رکھا تھا اس نے کس طرح اسے باہم متصادم عقائد اور عدم تیقنات کے باعث رنجیدہ کر دیا تھا۔ ''علم کی پیاس بچپن ہی سے میرے اندر خلقی طور پر موجود تھی؛ یہ میری فطرتِ ثانیہ تھی جو خدا نے مجھ میں رکھ دی تھی . . . لڑکپن سے نکلتے ہی میں روایت کی بیڑیاں توڑ چکا تھا اور موروثی عقیدے سے اپنا پیچھا چھڑا چکا تھا۔''[۳۵] اس کے بعد وہ یوں غور و فکر کرتا ہے: ''صداقت کی تلاش کو چوں کہ میں نے اپنا مقصد بنایا ہے، مجھے سزاوار ہے کہ سب سے پہلے یہ یقین حاصل کروں کہ یقینِ تام کی بنیادیں کیا ہیں۔''[۳۶] اس کے مطابق یقینِ تام ''اشیا کا واضح اور مکمل علم ہے، ایسا علم جو کسی شبہے کی گنجائش نہیں چھوڑتا اور نہ غلطی یا تخمین و ظن کا امکان ہی۔''[۳۷] یقینِ تام پر شک و شبہ اثر انداز نہیں ہو سکتا: اس کے کہنے کے مطابق کوئی تجربہ اسے یہ یقین نہیں کروا سکتا تھا کہ تین دس سے زیادہ ہے۔ شروع شروع میں اسے یوں لگا جیسے حواس سے حاصل کردہ ادراک اور لابدی اصول اس کے شرائط کو پورا کر دیتے ہیں؛ لیکن بعض ملاحظات نے اسے قائل کر دیا کہ حواسی تجربے پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا؛ ستارے ایک طلائی ٹکڑے کے برابر نظر آتے ہیں لیکن زمین سے کہیں زیادہ بڑے ہوتے ہیں۔ اس کے باوجود وہ اس گتھی کو سلجھاتا رہا کہ چوں کہ عقل حس کو مسترد کر دیتی ہے، کہیں ایسا تو نہیں کہ کوئی ارفع ترشے خود عقل ہی کو مسترد کر دے:

> مظہرِ نوم سے متعلق ایک خیال نے میرے شبہے کو پکا کر دیا۔ ''تم نہیں دیکھتے،'' میں نے غور کیا، ''کہ حالتِ نوم میں تم اپنے خوابوں کو بلاخوفِ تردید حقیقی سمجھتے ہو؟ لیکن جب بیدار ہوتے ہو تو پہچان جاتے ہو کہ یہ وہی ہیں جو ہیں — ایک بے بنیاد وہم۔ سو کون تمھیں ان خیالات کے استناد کا یقین دلا سکتا ہے جن تک تمھاری رسائی بیداری میں حواس اور عقل کے ذریعے ہوتی ہے؟'' تمھاری موجودہ حالت کی نسبت سے یہ سچے ہو سکتے ہیں، لیکن یہ بھی تو ممکن ہے کہ تم وجود کی کسی دوسری حالت میں داخل ہو اور ان کا تمھاری موجودہ حالت سے وہی تعلق ہو جو اس کا تمھاری حالتِ خواب سے ہے۔[۳۸]

غزالی کا بیان ہے کہ وہ دو ماہ تک شبہے کی حالت میں رہا، تا آں کہ خدا نے نجات دلائی: ''اپنی نجات کے لیے میں ثبوت اور دلائل کے ربط کا رہین نہیں تھا بل کہ اس روشنی کا جو خدا نے میرے قلب میں اتاری تھی — وہ روشنی جو تمام علم کی دہلیز کو منور کر دیتی ہے۔'' قطعی صحت پر مبنی علوم (exact sciences) نے اس مایوس کر دیا تھا، کیوں کہ فطرت پرستی اور مادہ پرستی سے اپنے تعلق کے باعث ان میں بداعمالی کا شائبہ

موجود تھا، جب کہ تصوف اسے یہ تلقین کر رہا ہے کہ دنیوی اشیا کے موہ کو ترک کرے۔ یہاں دیکارت کی Discourse on Method اور Meditations کی پہلی دو کتابوں سے مشابہت بالکل واضح ہے؛ ساتھ ہی ساتھ انحراف بھی: دیکارت کی فطری روشنی ایمان (fiedism) کی طرف نہیں لے جاتی، بل کہ قطعی صحت پر مبنی علوم کی طرف۔

آیا دیکارت کی مشہور و معروف ثنویت پرستی (dualism) — جو رائج الوقت Scolastic hylomorphism [عیسائی مدرسے کا یہ نظریہ کہ تمام اجسام، مادے اور شکل پر مبنی ہوتے ہیں] سے ایک بڑا دیدہ دلیرا ور متنازع فیہ انحراف تھا— کا محرک عربی مآخذ تھے، ظن آرائی کا معاملہ ہے۔ طبعی ناگزیریت پر الغزالی کی گرفت جزوی طور پر اس نکتے سے تعلق رکھتی ہے کہ خارجی واقعات اور فوری حواسی تجربے کے درمیان کوئی ناگزیر تعلق نہیں ہے؛ ادراک کے لیے خدا کی مدد ضروری ہوتی ہے۔ اس نکتے کو Meditations کے تشکیک آمیز حصوں اور بعد از آں مال برانش کی Search after Truth میں مشاہدۂ حق کے عقیدے کے حوالے سے آگے بڑھایا گیا ہے۔[۳۹]

ابن سینا کے مشہور و معروف ''مرد پرّاں والے استدلال'' پر کچھ توجہ مرتکز ہوئی ہے۔ اس خیالی تجربے کا منشا اتنا ثبوت مہیا کرنا نہیں ہے جتنا اس کے عامل میں روح کی غیر مادیت کی آگہی کو جتانا ہے، بالکل جس طرح دیکارت کے شک پر تجربات کا مقصد ذات کی ایک غیر مادی، غور و فکر کرنے والی شے کی حیثیت سے آگہی حاصل کرنا ہے۔ معتزلی اور اشعری مدرسے، جنھیں ابن سینا اس نکتے پر للکارتا ہے، ذاتی تشخص کے موضوع کی نسبت سے مادہ پرست تھے۔ وہ کہتا ہے، ''بیش تر لوگ اور بہت سے متکلم علمائے دینیات بھی یہ خیال کرتے ہیں کہ انسان یہی جسم ہے اور ہر کس جب 'میں' کہتا ہے تو اس کا اشارہ اسی کی طرف ہوتا ہے۔ یہ ایک غلط خیال ہے، جیسا کہ ہم ثابت کریں گے۔''[۴۰] تردیدی تجربہ (تین روایتوں میں سے ایک میں) اس طرح بیان ہوا ہے:

> ہم میں سے ایک اپنے بارے میں اس طرح تصور کرے جیسے وہ ایک دم پیدا ہو گیا ہے اور بالکل کامل پیدا ہوا ہے، لیکن یہ کہ اس کی بصارت پر خارجی اشیا کے مشاہدے کے خلاف پردہ پڑا ہوا ہے، اور کہ وہ ہوا میں یا خلا میں اس طرح گرتا ہوا پیدا ہوا ہے کہ اسے ہوائی مزاحمت کا سامنا نہیں ہوگا جس سے اسے کچھ محسوس کرنے کی ضرورت پیش آئے، اور کہ اس کے اعضا ایک دوسرے سے اس طرح منفصل ہیں کہ نہ ان کا ایک دوسرے سے ملاپ ہوتا ہے اور نہ لمس۔ اب اسے یہ غور کرنا ہے کہ آیا وہ اپنی ذات کے وجود کا اثبات کرے گا۔
>
> وہ اپنی ذات کے وجود کے اثبات پر شک نہیں کرے گا، لیکن اس کے ساتھ ساتھ وہ اپنے اعضا میں سے کسی عضو کا اثبات نہیں کرے گا، نہ کسی اندرونی عضو کا، خواہ یہ دل ہو یا دماغ، نہ کسی خارجی چیز کا۔ اس کے بجائے، وہ اپنی ذات کا اثبات کر رہا ہوگا لیکن بغیر اس ذات کے لیے طول، عرض، اور گہرائی کے اثبات کے . . .
>
> چناں چہ جو اثبات کر رہا ہے اس کے پاس اپنی روح کے وجود سے اس طرح آگاہ ہونے کا کوئی ذریعہ ہے کہ یہ اس کے جسم سے الگ کوئی شے ہے— بے شک، جسم سے الگ— اور وہ براہ راست [اس وجود سے] واقف اور اس کا شعور رکھتا ہے۔[۴۱]

اگرچہ یہاں دیکارت سے متنی مشابہتیں جھلک رہی ہیں لیکن بدقسمتی سے اس کی ابن سینا کے متون سے واقفیت کی ابھی تک تصدیق نہیں ہو سکی ہے۔[۴۲]

مآل اندیشی اور نہایت سازگاریت

اثباتِ عدلِ الٰہی (Theodicy) کے موضوع پر اسلامی فلسفے میں بڑی تفصیل سے بحث کی گئی تھی، اور ایک بار پھر ہم اس عقیدے کی

واضح ترین تشکیل کے لیے الغزالی کے رہینِ منت ہیں جو بعد میں لائے بنتز اور وولف سے منسوب ہوا: ''امکان میں کوئی ایسی چیز نہیں جو موجود سے زیادہ شان دار ہو۔''[۴۳] اس موقف نے دشواریاں — کیا یہ خدا کی قدرت میں خلل اندازی کرنا نہیں تھا؟ — اور تاویلی مسائل دونوں ہی کو راہ دی۔ فرقۂ معتزلہ اس کے قائل تھے کہ خیر و شر کا مشئیتِ الٰہی سے کوئی سروکار نہیں، جب کہ متکلمین نے ارادی موقف اختیار کیا تھا، یہی کہ خدا خیر و شر کی تخلیق میں مطلقاً آزاد ہے۔ ان مواقف نے متداول کی صحت کے دفاع کے لیے دو مختلف راہیں مہیا کر دیں۔ معتزلہ کو اب یہ دکھانا تھا کہ دنیا خیر کے انسانی اعتبار سے قابلِ قبول معیاروں کی تابع ہے، چاہے نظر اس کے خلاف آئے۔ چوں کہ اشعریوں کے حساب سے خیر کا قیام خدا کے مطلق العنان اور نا قابلِ فہم ارادے پر منحصر تھا، ضرورت اس بات کی تھی کہ آدمی اپنے میں انکساری پیدا کرے اور چیزوں کو اسی طرح قبول کرے جیسی کہ وہ ہیں۔ یہ موضوع، جیسا کہ ایرک اورمسبی (Eric Ormsby) نے توجہ دلائی ہے، قرونِ وسطیٰ والوں نے زیادہ تر بحث کیے بغیر ہی چھوڑ دیا تھا، اور یہ ایک موضوع کی حیثیت سے مال برانش، لائے بنتز، ہیوم، کانٹ، اور شوپنہاور (Schopenhauer) میں از سرِ نو نمودار ہوا۔[۴۴] لیکن اس پر موسیٰ ابن میمون نے بڑی تفصیل سے بحث کی تھی، اور اس کا وزنی ثبوت موجود ہے کہ لائے بنتز کے مطالعۂ موسیٰ ابن میمون نے — اور اس میں شک نہیں کہ پیئر بیل (Pierre Bayle) کے مطالعے نے بھی — اس موضوع کو اس کی Theodicy میں توجہ کا خصوصی مرکز بنانے میں اہم کردار انجام دیا ہے۔ موسیٰ ابن میمون نے اپنی ''دلالۃ الحائرین'' میں کافی تفصیل کے ساتھ استدلال کیا ہے کہ

دنیا میں شر کا احساس لوگوں کے اِس انسان مرکزی (anthropocentric) مفروضے کا نتیجہ ہے کہ فطرت ان کے واسطے بنائی گئی ہے؛ وہ یہ گمان کرتے ہیں کہ ان کے ذاتی رنج و محن پوری کائنات کو متاثر کرتے ہیں۔ بیل نے اپنی Letters to a Provincial میں موسیٰ ابن میمون پر گرفت کی؛ لائے بنتز نے اس کی مدافعت:

> موسیٰ ابن میمون یہ کہنے میں حق بہ جانب ہے کہ اگر کائنات کی نسبت سے آدمی کی بے بضاعتی کو مدِنظر رکھا جائے تو بالکل صاف طور پر سمجھ میں آ جائے گا کہ غلبۂ شر کے باوجود، اگر چہ یہ آدمیوں میں ہی زیادہ غلبہ آور ہوتا ہے، کوئی ضروری نہیں کہ وہ اسی باعث ملائک میں بھی واقع ہو، یا اجسامِ سماوی میں، یا عناصر اور بے جان مرکبات میں، یا بیش تر انواع کے حیوانات میں . . . چناں چہ مابعد الطبیعیاتی خیر و شر پر غور کرنے کے بعد جو تمام جوہروں (substances) میں موجود ہوتا ہے، چاہے یہ ذی عقل ہوں یا نہ ہوں . . . یہ کہنا ضروری ہے کہ کائنات، جیسی کہ یہ فی الواقع ہے، تمام نظاموں میں بہترین ہوگی۔[۴۵]

معلوم ہوتا ہے کہ لائے بنتز نے ''دلالۃ الحائرین'' کے ان اجزا سے وسیع پیمانے پر اخذ کیا ہے جن میں یہ استدلال کیا گیا ہے کہ دنیا میں شر کا ظہور محدود تناظر اور موضوعی خواہشات کا نتیجہ ہوتا ہے؛ اس کی تحریری یادداشتوں میں مشئیتِ الٰہی اور عدلِ الٰہی پر اشعری اور معتزلی موقف کا حوالہ ملتا ہے۔ اپنی تصانیف میں دوسرے مقامات پر وہ دیکارت کی اخلاقی اور عقلی ارادہ پرستی کے خلاف احتجاج کرتا ہے، بعد ازآں سیمول کلارک کی ارادہ پرستی پر، اور اختیار، کمال اور پہلے سے قائم ہم آہنگی کی اُن الفاظ میں حمایت کرتا ہے جو پرانی بحثوں کی یاد تازہ کر دیتے ہیں۔

سحر، تخیل اور غیر عقلیت پسندی

بے حد قریبی زمانے کے شارحین نے عربی عقلیت پسندی کی استدلالی وضع پر توجہ مرکوز کی ہے۔ لیکن نشاۃ الثانیہ کے سرّی فلسفے اور

سترھویں صدی کے وسط کے مذہبی انحرافات کی جوڑی— تارک الدنیا رہبانیت اور chiliasm [یہ عقیدہ کہ حضرت عیسیٰ زمین پر آ کر ہزار برس حکومت کریں گے]— پر عربی اور یہودی فکر کے اثر کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیے۔ مثال کے طور پر، لائے بنتز نے اپنے زمانے کے تارکین دنیا کو ابن رشدیت سے تحریک حاصل کرنے والوں سے متصف قرار دیا تھا۔ کیمبرج کے افلاطونی مسلک کے پیرو بینجامن وچکوٹ (Benjamin Whichcote) نے فرقہ وارانہ جوش وخروش پر جو گرفت کی ہے اس میں رقم طراز ہے: ''عیسائیوں میں سے جو خود کو پہنچا ہوا ظاہر کرتے ہی، پاگل معلوم ہوتے ہیں: ترکوں میں جو پاگل ہیں ان کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ پہنچے ہوئے ہیں۔''[۴۶] موسیٰ ابن میمون نے ''دلالۃ الحائرین'' میں نبوت اور تخیل کے بابت جو بحث کی ہے، اور جس پر اسپنوزا اپنی Tractatus theologico-politicus میں لبیک کہتا ہے، وہ اثر و نفوذ کا ایک دھارا مشکّل کرتا ہے، اور ایک دوسرا دھارا اس ادب میں پایا جاسکتا ہے جس کا موضوع قبلانیہ (kabbalism) ہے۔[۴۷]

ساحری اور وجدانی طور پر جوابی عمل (sympathetic action) کے علاوہ اور بھی ایسے اہم روابط موجود ہیں جن کے ذریعے لاطینی مغرب میں سری فلسفے، اور اس کے ہم راہ کیمیا، علمِ فلکیات اور طب کی اشاعت کا سراغ لگایا جاسکتا ہے۔ ابن سینا نے Liber de anima کی کتاب ۴، ۴ میں جو دعویٰ کیا ہے کہ تخیل اپنے علاوہ کسی دوسرے جسم پر فاصلے سے اثر انداز ہوسکتا ہے، مثلاً نظرِ بد کے ذریعے، تو اس پر ساحری کے موضوع پر متعدد لکھنے والوں نے بعد میں نہ صرف صاد کی تھی بل کہ اسے آگے بھی بڑھایا تھا، جن میں البیرٹس ماگنس، پراسیلسس (Paracelsus) اور ایچ۔سی۔ اَگرپّا (H.C. Agrippa)[۴۸] شامل تھے، اور اس کا یہ قول کہ عقول جو سماوی اجسام کو حرکت دیتی ہیں نبوت اور معجزے دکھانے کی قدرت بھی عطا کرتی ہیں، تو اسے مارسیلیو فینو (Marsilio Ficino) نے اپنایا تھا۔[۴۹] سچ تو یہ ہے کہ اسلامی فلسفے میں نظریۂ تخیل خاص طور پر قوی تھا۔ پاسکل (Pascal) کا تنگ تختے سے چپکا ہوا خوف زدہ آدمی جو اس بنیادی بے عقلی کی تمثیل پیش کرتا ہے جو اسے بنی نوع آدم میں نظر آتی تھی اور جس سے اس کی دانست میں اس کی خود کفالتی اور اہمیت کا دعویٰ زائل ہو جاتا تھا، مونتین (Montaigne) اور سینٹ تھامس میں بھی ملتی ہے، لیکن اس سے پہلے الغزالی کے یہاں، اور ابتدً ا ابن سینا کی Psychology اور ''کتاب اشارات وتنبیہات'' (Book of Directions and Remarks) میں۔[۵۰]

لوک (Locke) اور برکلی (Berkeley) کا ''آدمی جو اندھا پیدا ہوا ہے اور جسے دیکھنے کا جبر ہے'' الغزالی کی 'تہافت' میں نمودار ہوتا ہے،[۵۱] اور اس میں شک نہیں کہ ہم تجربیت (empiricism) کی بابت— جو علمِ کلام سے مختص استدلال کے پیرایوں اور دینیاتی عقل پرستی کے خلاف ردِ عمل تھی— جو کچھ بھی سوچتے ہیں اس کا بیش تر قرونِ وسطیٰ کے اسلامی فلسفے میں اصلاً موخر الذکر کے ساتھ گندھا ہوا نظر آسکتا ہے۔ اس تعلق سے ابن طفیل (وفات ۱۱۸۵) کی کتاب ''حی ابن یقظان'' کا خاص طور پر ذکر کیا جانا چاہیے۔ یہ ایک یکہ وتنہا نومولود کا قصہ ہے جو کسی جزیرے پر پیدا یا اچانک نمودار ہوتا ہے اور جو مشاہدے اور خلقی عقل کو بہ روئے کار لا کر جملہ معاشرتی علائق کی عدم موجودگی میں مذہبی اور مابعد الطبیعیاتی صداقت کو پہنچتا ہے۔ ایڈورڈ پوکوکِ خورد (Edward Pococke the Younger) نے اس کا Philosophicus autodidacticus, sive epistola . . . qua ostenditur quomodo ex inferiorum contempplatione ad superiorum notiam ratio humana asendere possit

کے عنوان سے ۱۶۷۱ میں لاطینی میں ترجمہ کیا اور اس کے بعد اس کے یورپ کی مختلف زبانوں میں ترجمے اور ایڈیشن تیار ہوئے۔ مجرد فکر کے ظہور میں تجربہ اور اس کے مقابل خلقی تصورات جو کردار انجام دیتے ہیں ان کی بابت فلسفیانہ قیاس آرائی سے اس کا تعلق [یعنی ابن طفیل کی اس تمثیل کا تعلق]، اور مذہبی تصورات کی خلقیت سے بھی، تو یہ وہ باتیں ہیں جنھوں نے کسی قدر توجہ اپنی طرف مبذول کرائی ہے۔[۵۲]

[Catherine Wilson, Chapter 59, "Modern Western Philosophy," in Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, eds., History of Islamic Philosophy (London and New York: Routledge, 1996), pp. 1013-1029]

حواشی

۱۔ ابتدائی مخطوطات اور مطبوعہ کتب اور ان کے مترجمین کی بابت معلومات کے لیے، مورتس اشٹائن اشنائڈر (Moritz Steinschneider) (۱۹۵٦) سے استفادہ کیجیے۔

۲۔ ایمانویل کانٹ، Critique of Pure Reason, A406/B433ff۔

۳۔ ۱٤۹۰ سے ۱٦۰۰ تک World Catalog میں اس کے ٤۷ اندراجات ملتے ہیں، اور ۱٦۰۰ سے ۱۷۰۰ کے درمیان ۵۲۔

۴۔ دیکھیے، Richard H. Popkin (۱۹۸۸): ۲۱٦-۲۱۹۔

۵۔ ایلزبتھ ائزن اشٹائن (Elizabeth Eisenstein)، The Printing Press as an Agent of Change, 2 vols (Cambridge, 1979)۔ بایں ہمہ، ایک عمدہ جائزاتی مضمون میں (۱۹٦٦) نکولس رشر (Nicholas Rescher) بڑی شدومد کے ساتھ پندرھویں اور سولھویں صدی میں ان کی فوری اہمیت کا ذکر کرتا ہے۔

٦۔ ۱٤۹۰ اور ۱٦۰۰ کے درمیان World Catalog میں ابن سینا کے مندرجات ۱۵۰ سے گر کر ۲۲ رہ جاتے ہیں۔ اسی عرصے میں ابن رشد کے مندرجات بھی ۷٤ سے گھٹ کر صرف ۲ رہ جاتے ہیں۔

۷۔ اس شدید گھٹوتی کے بعد انیسویں صدی میں جدید متنی تحقیق کے ارتقا کے باعث اسلامی فلسفے کی اشاعتی قوس پھر بلندی کی طرف آتی ہے: لیکن اب اس میں دل چسپی خاص طور پر تاریخی اور علمِ لسان کے اعتبار سے ہے، نا کہ فلسفے کے اعتبار سے۔

۸۔ Jeremiah Hackett (۱۹۸۸): ۱۰۱۔

۹۔ اگرچہ گلسن کے مطابق قرونِ وسطیٰ کے فلسفی الغزالی کی ''تھافت'' سے نا آشنا تھے، اور انھیں الفارابی اور ابن سینا کی تعلیمات کے جو خلاصے اس نے پہلے تیار کیے گئے تھے صرف انھیں کا علم تھا، وہی تعلیمات جنھیں ''تھافت'' رد کرتی ہے۔ ایتین گلسن (Etienne Gilson) (۱۹۵۵): ۲۱٦۔

۱۰۔ ہیکٹ (۱۹۸۸)۔

۱۱۔ ڈیوڈبی۔ بریل (David B. Burrell)(۱۹۸۸):۳۷-۴۸۔

۱۲۔ ہیری اوسٹرن وولف سن (Harry Austryn Wolfson)،(۱۹۵۸):۱،۳۱۷۔

۱۳۔ باطنی اور خارجی نگارش کے مسئلے اور مذہب کے معاملے میں فلاسفہ کے موقف کی بابت، دیکھیے George F. Hourani (۱۹۶۱)۔ بائبلی تاویل پر اسپنوزا کا جو موقف ہے نیز تضادات سے کیسے معاملہ کرنا چاہیے، اور اسلامی اور یہودی روایات کے درمیان جو مماثلت پائی جاتی ہے ان پر دیکھیے، روجرارنالدیز (Roger Arnaldez)(۱۹۷۸):۱۵۱-۱۷۳۔

۱۴۔ Al-Ghazzali, The Incoherence of the Philosophers (Tahafut al-falasifa) in Averroes's Tahafut al-tahafut (The Inoherence of the Incoherence)، ترجمہ ایس۔ فان ڈین برگ S. Van Den Bergh (لندن، ۱۹۵٤): ۱۹۔ مقابلہ کیجیے لائے بنتز، 5th Letter to Clark، ''یہ نہیں کہنا چاہیے، جیسا کہ مصنف نے یہاں کہا ہے، کہ خدا نے کون سے مخصوص مکان میں اور کس مخصوص زمان میں اشیا کو اپنی خوش نودی سے پیدا کیا۔ کیوں کہ تمام زمان و مکان اپنے میں کاملاً یک ساں اور ایک دوسرے سے ناقابلِ تمیز ہیں، ان میں سے کوئی ایک کسی دوسرے کے مقابلے میں زیادہ فرحت نہیں پہنچا سکتا۔'' ترجمہ، لائے بنتز میں (۱۹۶۹): ۷۰۷۔

۱۵۔ Inoherence of the Incoherence، ۱٤۔

۱۶۔ دیکھیے گلسن (۱۹۵۵):۳۷۳؛ ٤۱۰۔

۱۷۔ سینٹ تھامس ایکوائنس، Summa contra gentiles، ۶۹.۳۔

۱۸۔ اسٹورٹ میکلن ٹوک (Stuart MacClintock)(۱۹۶۷)۔

۱۹۔ ڈنس اسکوٹس کی "The Spirituality and Immortality of the Human Soul" میں (۱۹۶۲): ۱۳۸۔

۲۰۔ فیلیپ مورنے (Phillipe Mornay)(۱۵۸۱)؛ دیکھیے ارنسٹ ریناں (Ernest Renan) (۱۹۲۵) کا اعلیٰ درجے کا مطالعہ۔

۲۱۔ ارنالدیز کے مطابق (۱۹۷۲: ۱۵۱)، ''اسپنوزا کی تصانیف میں عربی فکر کے براہِ راست علم کا کوئی حتمی سراغ نہیں ملتا ہے، اور . . . دریں صورت کسی قطعی اثر کی بات نہیں کی جا سکتی۔'' تاہم وہ اس کے امکان کو بالکلیہ خارج بھی نہیں کر دیتا؛ مثال کے طور پر وہ مقابلہ دیکھیے جو اس نے اسپنوزا کے قائم کردہ علم کے تیسرے درجے اور عربی تصوف اور جبریت کے درمیان کیا ہے (۱۹۷۲: ۱۶۹ ff)۔

۲۲۔ ۱۷۰۲، لائے بنتز میں مکرر اشاعت (۱۹۶۷): ۵۵٤-۵۶۰۔ لائے بنتز نے mondology کو اکثر monopsychism کے خلاف ایک دفاع کے طور پیش کیا ہے۔ وہ تسلیم کرتا ہے کہ عقلِ کل کا تصور پرکشش ہے، لیکن وہ اس کا بھی قائل تھا کہ اس کی تاویل آگستینی انداز میں کی جانی چاہیے — خدا ہر روح کی روشنی ہے۔ مقابلہ کیجیے، اس کی تصنیف Discourse on Metaphysics (۱۶۸۶)(لائے بنتز (۱۹۶۹):۳۲۱) اور De realitate

accidentium(تقریباً،۱۶۸۸)، Akademie Vorausedition کے ٹکڑے میں اس کا استدلال، اور Samtliche Schriften und Briefe (Munster، ۱۹۸۸)(۷:۱۶۰۸)، جس میں بھی اسپنوزا کو ابن رشد کا پیرو ظاہر کیا گیا ہے جو اس بات کا قائل تھا کہ ہر شے خدا کی ایک عارضی شان ہے۔

۲۳۔ رینان(۱۹۲۵):۱۱۶۔

۲۴۔ لائے بنتز(۱۹۸۵): نمبر،۱۱، صفحہ ۸۱۔

۲۵۔ دیکھیے دانیل فوک(Daniel Fouke)(۱۹۹٤)۔

۲۶۔ Moses Mimonides، The Guide of the Perplexed، ترجمہ شلومو پائنس (Shlomo Pines) (شکاگو، ۱۹٦۳)،۱.۷۳:۲۱۳۔

۲۷۔ ایضاً،۱۹۷۔

۲۸۔ ''جب ہم اپنی دانست میں کسی کپڑے کو سرخ رنگتے ہیں، تو ہم کسی طرح بھی رنگ ریز نہیں ہوتے؛ بل کہ یہ خدا ہے جو متذکرہ رنگ کو جب کہ یہ کپڑے میں ہوتا ہے، تخلیق کرتا ہے، جب کہ کپڑا سرخ رنگ کے برابر آتا ہے، جسے ہم خیال کرتے ہیں کہ وہ کپڑے میں جاگزیں ہو گیا ہے۔'' ایضاً: ۲۰۱۔

۲۹۔ Incoherence، ۳۱٦۔ اس سے ملتا جلتا استدلال سیکس ٹس ایمپریکس (Sextus Empiricus) نے پیش کیا تھا اور Galen نے ''تجربی'' روش کو برحق ثابت کرنے کے لیے اسے استعمال کیا تھا۔ سیکس ٹس اور الغزالی کا مقابلہ ہیوم کے ماخذ کے اعتبار سے، اس کی بابت دیکھیے لیو گوارکے (Leo Groarkeo) اور گراہم سولومن (Graham Solomon) (۱۹۹۱)۔

۳۰۔ Incoherence، ۳۲۵۔ تنازعے کی بابت، دیکھیے بیری ایس۔ کوگن(Barry S. Kogan)(۱۹۸۵)۔

۳۱۔ جیمز فریڈرک نائے فی(James Frederick Naify)(۱۹۷۵)۔

۳۲۔ اس کی یادداشتیں Akademie Virausedition Fasz 10 (Munster، ۱۹۹۱):۲٦۷۸-۲٦۹۱) میں مطبوع ہیں۔ دیکھیے لین ای۔ گڈمن(Lenn E. Goodman)(۱۹۸۰)۔

۳۳۔ تسلسل کے مسئلے کا ایک ابتدائی حل جس پر لائے بنتز نے توجہ دی ہے وہ النظام سے منسوب تصور ''زقند'' ہے (دیکھیے (۱۹۸۳): ۲۱۵) جو ایک جسم A، B سے بچتے ہوئے C تک پہنچنے میں بھرتا ہے، Samtliche Schriften und Briefe (Berlin، ۱۹۸۰)، ٦(۳): ۵۵۹-۵٦٤۔

۳۴۔ وہ کہتا ہے کہ یہ Bibliotheque Nationale کے کارتیزین کلیکشن (نوم کن(۱۹۸۷): ۱۲٤، نوٹ ۱) کے ایک یادداشتی اندراج سے ثابت ہے۔

۳۵۔ The Confessions of al-Ghazzali، ترجمہ کلود فیلد (Claude Field) (لاہور، بلا تاریخ): ۱۳-۱٤۔ مقابلے کے لیے دیکھیے، دیکارت، Discourse on Method ''میری نشوونما بچپن ہی سے مطالعے کے ذریعے ہوئی تھی، اور چوں کہ مجھے یہ یقین دلایا گیا تھا کہ انھیں کے ذریعے ان تمام چیزوں کا واضح اور مستند علم حاصل ہو سکتا ہے جو زندگی کے لیے فائدہ

بخش ہیں، مجھ میں تحصیلِ علم کی شدید خواہش تھی . . . لیکن جب میں نے پورا نصابِ تعلیم حاصل کر لیا جس کی انتہا پر آدمی کو پڑھے لکھوں کے زمرے میں شامل کر لیا جاتا ہے، میں نے اپنی رائے یک سر بدل دی . . . جب عمر نے مجھے اپنے اتالیقوں کی گرفت سے آزاد ہونے کی اجازت دے دی، میں نے پڑھنا پڑھانا بالکل چھوڑ چھاڑ دیا'' (۱۹۳۲، ۱: ۸۳-۸۶)۔

۳۶۔ الغزالی، Confessions: ۱٤۔

۳۷۔ ایضاً: ۱٥۔

۳۸۔ ایضاً: ۱۸-۱۹۔ مقابلہ کیجیے، دیکارت: ''اس قسم کے وہموں نے مجھے اکثر حالتِ نوم میں فریب دیا ہے، اور اس نکتے پر تا دیر احتیاط کے ساتھ غور کرنے پر میں بالکل صاف طور پر دیکھتا ہوں کہ ایسی کوئی علامتیں نہیں جن کے ذریعے بیداری کو حالتِ نوم سے ممیّز کیا جا سکے، جس پر میں حیرت میں ڈوب جاتا ہوں'' (Meditations I، (۱۹۳۲): ۱٤٦)۔

۳۹۔ ''یہ ہم میں سے کسی کے ساتھ بھی پیش آ سکتا ہے کہ اس کے سامنے شکاری پرندے اور بھڑکتی ہوئی آگ اور ناقابلِ حرکت پہاڑ اور ہتھیاروں سے مسلح دشمن ہوں، اور وہ اسے نظر نہ آ رہے ہوں، کیوں کہ خدا نے اس میں انھیں دیکھنے کی صلاحیت پیدا ہی نہیں کی تھی۔'' (Incoherences، ۳۲۳)۔

۴۰۔ دیکھیے مائیکل مارمورا (Michael Marmura) (۱۹۸٦)۔

۴۱۔ ایضاً: ۳۸۷۔ حوالہ جاتی اشارہ ابن سینا کی Psychology (الشفا کا جز): ۱۳، ۹-۲۰ کی طرف ہے۔ مقابلہ کیجیے، دیکارت، Meditations II: ''سواب میں یہ گمان کرتا ہوں کہ وہ تمام چیزیں جنھیں میں دیکھتا ہوں جھوٹی ہیں؛ میں اپنے کو قائل کرتا ہوں کہ ان میں سے کسی چیز کا کبھی وجود نہیں رہا جنھیں میرا مغالطہ آمیز حافظہ میرے سامنے لاتا ہے۔ میں تصور کرتا ہوں کہ میرے کوئی حواس نہیں؛ میں خیال کرتا ہوں کہ جسم، شکل، وسعت، حرکت اور مقام محض میرے ذہن کے توہمات ہیں . . . [لیکن] اپنے تئیں، کیا میں کم از کم کوئی چیز نہیں؟ . . . میں اس کا قائل ہو گیا تھا کہ ساری دنیا میں کچھ نہیں تھا، کہ کوئی آسمان نہیں تھا، کوئی زمین نہیں تھی، کہ کوئی دماغ نہیں تھا، نہ کوئی جسم: اس صورت میں کیا میں اس کا قائل نہیں ہو گیا تھا کہ میرا وجود نہیں تھا؟ ہرگز نہیں'' (۱۹۳۲: ۱٥۰)۔ ہوا میں تیرتا ہوا آدمی کثیر المطالعہ ہیوم کے یہاں بھی ملتا ہے: ''فرض کرو . . . کہ ایک آدمی کو ہوا اٹھائے ہوئے ہے، اور کوئی غیر مرئی طاقت اسے بڑی آہستگی سے آگے لے جا رہی ہے؛ یہ عیاں ہے کہ اسے کسی چیز کا احساس نہیں، اور وسعت کے تصور کی اس تک رسائی کبھی نہیں ہوتی، بل کہ اسے تو اس غیر متغیر حرکت کے ذریعے سرے سے کسی چیز کا تصور ہی نہیں ہوتا: اگر یہ فرض کر بھی لیں کہ وہ اپنے اعضا آگے پیچھے حرکت دیتا ہے، تب بھی یہ اسے وہ تصور نہیں بخش سکتا۔ اس صورت میں اسے ایک مخصوص احساس یا تاثر کا تجربہ ہوتا ہے، جس کے اجزا ایک دوسرے کے متواتر ہوتے ہیں، اور ہو سکتا ہے کہ یہ اسے وقت کا احساس دیں۔ لیکن یقیناً اس طریقے پر مائل نہیں جو مکان اور وسعت کا خیال بخشنے کے لیے ضروری ہے'' (۱۹۷۸: ۱. ۲. ٥)۔

۴۲۔ اس مسئلے سے متعلق، دیکھیے ارنالدیز (۱۹۷۲)؛ جی۔ فرلانی (G. Furlani) (۱۹۲۷)۔

۴۳۔ ایرک اور مسی (۱۹۸٤): ۳۲۔

۴۴۔ ایضاً: ۱ ff۔

۴۵۔ Theodicy نمبر ۲٦۳؛ مقابلہ کیجیے، Maimonides، Guide of the Perplexed، ۳.۱۲، صفحات ٤٤١ ff

اورلائے بنتز کی Aus Maimonides Dux Perplexorum، Vorasusedition، Fasz. ۱۰: ۱۶۸۵-۱۶۸۶۔

۴۶۔ بینجامن وچکوٹ (۱۹۶۹)، نمبر ۱۱۸۲، صفحہ ۶۳۳۔ تھامس لینن (Thomas Lennon) کے مطابق The Battle of the Gods and Giants (پرنسٹن، ۱۹۹۲): ۲۷۶، لوک نے بھی پول ریکو (Paul Ricaut) کی L'Etat present de l'empire ottoman کا مطالعہ کیا تھا اور ترکوں کے جوش وخروش پر رائے ظاہر کی تھی۔

۴۷۔ کالمن پی۔ بلاند (Kalman P. Bland) (۱۹۹۱)۔ millenarianism [مسیح کی ہزار سالہ حکومت کا عقیدہ] نے جو مہمیز یہودی مطالعات کو بہم پہنچائی اس کی بابت دیکھیے رچرڈ پوپ کن (۱۹۹۰)۔

۴۸۔ وان ڈین برگ، Incoherence، ۱۷۰۔

۴۹۔ ڈی۔ پی۔ واکر (D.P. Walker) (۱۹۷۵): ۱۶۲۔

۵۰۔ ''جب ایک آدمی دو دیواروں کے درمیان خالی جگہ کے اوپر ایک تختے پر چلتا ہے تو گرنے کے امکان سے اس کا تخیل گرما جاتا ہے اور اس کا جسم اس خیال سے متاثر ہوتا ہے، اور حقیقت میں وہ گر جاتا ہے، لیکن جب یہی تختہ زمین پر ہوتا ہے تو وہ اس پر سے بغیر گرے ہوئے گزر جاتا ہے'' (Incoherence، ۳۱٤)۔ مقابلے کے لیے دیکھیے، مونتین، Essays، ۲۔۱؛ سینٹ تھامس، Summa theologica، ۳۔۱۰۳؛ اس کی ترسیل سے متعلق، دیکھیے وان ڈین برگ، Incoherence، ۱۷٤۔ آنری گوئیر (Henri Gouhier) کے مطابق، اسلامی فلسفے کی بابت پاسکل کا علم کم از کم جزوی طور پر ریمنڈ مارٹن (Raymond Martin) کی باثر Pugio fidei . . . adversus Mauros et Judaeos کا رہینِ منت تھا، جو ۱۶۵۱ میں ایڈٹ ہوئی اور مابعد متعدد بار طبع ہوئی۔

۵۱۔ Incoherence، ۳۱۷۔ ایسا آدمی روشنی کی کارکردگی کا قیاس نہیں کرے گا بلکہ سوچے گا ''کہ مرئی اشیا کی اشکال کے واقعی احساس کا سبب اس کا اپنے پپوٹوں کا کھولنا ہے۔''

۵۲۔ رشر (۱۹۶۶): ۱۰۵ میں اس زبردست دلچسپی کا ذکر کرتا ہے جو اس نے اپنے ظہور کے بعد Quakers [عیسائی فرقہ] میں جگائی۔ (بایں ہمہ، جورج فوکس (George Fox) اس سے پہلے ترکوں کے خلاف ثقافتی-مذہبی لعن طعن میں شریک ہو چکا تھا۔) مقابلے کے لیے دیکھیے فرلانی، (۱۹۲۷): ۶۵ میں Condillac پر وائہنگر Vaihinger کے حوالے۔ رشر (۱۹۶۶): ۱۰۶ نے بھی ڈفو (Defoe) کے Robinson Crusoe (۱۷۰۰) پر اس کے اثر کے احتمال کا ذکر کیا ہے۔

فہرستِ اسنادِ محولہ

Arnaldez, R. (1972) "Un precedent avicennien du 'Cogito' cartesien?", Annales Islamologiques, 2:341-9.

— (1978) "Spinoza et la pensée arabe," in Actes du Colloque Spinoza Paris (1977), Revue de Synthese 89-91 (Paris): 151-73.

Bland, K.P. (1991) "Elijah del Medigo's Averroist Response K. P. (1991) Bland, to tha Kabbalahs of Fifteenth-century and Pico della Mirandola," Journal of Jewish Thought and Philosophy, 23-51.

Burrell,D.B. (1988) "Aquinas's Debt to Maimonides," An Straight Path: Studies in Medieval Philosophy and Culture (Washington, DC), 37-48.

Descartes, R. (1932) Discourse on Method in Philosophical Works 2 vols. Trans. E. S. Haldane and G.R.T. Ross (Cambridge).

Duns Scotus (1962) Selected Writings trans. and ed. A. Wolter (Edinburgh).

Fakhry, M. (1983) A History of Islamic Philosophy (New York).

Fouke, D. (1994) "Emanation and the Perfections of Being: Divine Causation and the Autonomy of Nature Leibniz," Archiv für Geschichte der Philosophie, 76(2): 168-94.

Furlani, G. (1927) "Avicenna et il Cogito, ergo sum di Cartesio," Islamica, 3: 53-72.

Gilson, E. (1955) History of Christian Philosophy in the Middle Ages (New York).

Goodman, L. E. (1980) "Maimonides and Leibniz," Journal of Jewish Studies, 31: 214-36.

Gouhier, H. (1984) Blaise Pascal Commentaires (Paris).

Groarke, L. and Solomon G. (1991) "Hume's Account of Cause," Journal of the History of Ideas, 52: 645-63.

Hackett, J. (1988) "Averroes and Bacon on the Harmony of Religion and Philosophy," in A Straight Path: Studies in Medieval Philosophy and Culture (Washington, DC), 98-112.

Hourani, G. F. (1961) Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy (London).

Hume, D. (1978) Treatise, 2nd ed., ed. P. H. Nidditch and L. A. Selby-Bigge

(Oxford).

Kogan, B. S. (1985) Averroes and the Metaphysics of Causation (Albany).

Leibniz, G. W. (1969) Philosophical Papers and Letters, trans. and ed. L. E. Loemker (Dordrecht).

— (1970) Sämtliche Schriften unde Briefe, ed. Deutsche Akademie der Wissenchaften, (repr. Berlin).

— (1985) Theodicy, ed. A. Farrer, trans. E. M. Huggard (LaSalle).

MacClintock, S. (1967) "Averroism," in Encyclopedia of Philosophy, ed. P. Edwards (New York), 1: 224.

Marmura, M. (1986) "Avicenna's Flying Man in Context," Monist, 69: 383-93.

Mornay, P. (1581) De la vérité de la religion chrestienne contre les athées, épicuriens, payens, juifs, Mahumédistes & d'autres infidèls (Antwerp).

Naify, J. F. (1975) Arabic and European Occasionalism (Ph. D. dissertation, (San Diego).

Naumkin, V. V. (1987) "Some Problems Related to the Study of Works by al-Ghazzali," in Ghazzali, la raison et le miracle (Paris).

Ormsby E. (1984) Theodicy in Islamic Philosophy (Princeton).

Popkin, R. H. (1988) "Newton and Maimonides," in A Straight Path: Studies in Medieval Philosophy and Culture (Washington, DC), 216-29.

— (1990) Sceptics, Millenarians and Jews (Leiden).

Renan, E. (1925) Averroes et l'Averroisme (Paris).

Rescher, N. (1966) "The Impact of Arabic Philosophy on the West," in Studies in Arabic Philosophy (Pittsburgh): 147-58, orig. publ. in Islamic Quarterly 10: 3-11.

Steinschneider M. (1956) Die Europäische Übersetzung- en aus dem Arabischen bis mitte des 17. Jhrhunderts (Graz).

Thomas Aquinas (1975) Summa contra gentiles, trans. A. C. Pegis et al (Notre Dame).

Walker, D. P. (1975) Spiritual and Demonic Magic (Notre Dame).

C. A. Patrides, The Whichcote, B. (1969) Moral and Religious Aphorisms, ed. Cambridge Platonists (Cambridge).

Wolfson, H. A. (1958) The Philosophy of Spinoza (New York).

Abstract

The author has translated the article written by Catherine Wilson, included in "Western Philosophy" edited by Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (York Routledge, 1996). The author analyses the important issues of Modern Western Philosophy in its historical context and identifies its close links to the Arabic Scholarship of Middle Ages. Thus he discusses various Arab philosophers and important philosophical theories which influenced the development of Modern Western Philosophy.