

معیار: علمی و تحقیقی مجلہ، شعبہ اُردو، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد، جلد: ۱، شمارہ: ۲، جولائی-دسمبر ۲۰۰۹ء

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 قابل ذکر طور پر افلاطون اور ارسطو کے ورثے کو جذب، محفوظ، اور ازمنہ وسطی کے یورپ کو دوبارہ منتقل کیا، اور یوں فلسفے کی مغربی روایت کے تسلسل کو یقینی کر لیا۔ نقطہ آغاز کے طور پر مدد 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 گمرانی کا معاملہ نہیں تھی، بل کہ مخالفت اور کاپیا لپٹ 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 ارسطو طالیسی عقائد — (the pentimento) — کوان پرگی 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 ”سترطالی عقلیت پسندی“ اور (logocentrism) کو جو یورپی فکر کا طرہ امتیاز سمجھا جاتا ہے، خواہ اس کا سوتلا سرزمین یونان سے پھوٹا ہو یا نہ ہو، اپنی امتیازی شدت اور دقت بینی نوں اور تیرھویں صدی کے درمیان اسلامی ملکوں میں ہی حاصل ہوئی۔

اس مختصر سے جائزے میں ہمارے لیے ضروری ہوگا کہ ایک طرف ازمنہ وسطی کے ان فلسفیوں تک عربی نگارشات کی رسائی جن کی دسترس میں صرف قلمی منظومات 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 اہل مدرسہ قارئین تک پہنچیں ان میں الفارابی کے منطقی کام، اور یوہانس ہسپانی سس (Johannes Hispanensis) (دور فرورغ ۱۱۳۳-۱۱۵۳) کی مرتبہ ارسطو کی De anima پر ابن سینا کی شرحیں؛ الفارابی کے تراجم، گیبیر (Geber)، اور دیگر فلکیاتی، طبی، اور ریاضی کام کے تراجم تھے جو کہ یونان 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، پر ابن رشد کی نوشتہ شرحوں کے تراجم، اور حسیات، شہاب ہائے ثاقب، علم کائنات پر دیگر تصانیف؛ اور ابن سینا کی Sufficientia جو انٹونیوس فرخن تیانس وی سین تیوس

* پروفیسر شعبہ فلسفہ، یونیورسٹی آف برٹش کولمبیا۔

** پروفیسر، شعبہ ثقافت و زبان ہائے ایشیا، ویکٹوریائی یونیورسٹی۔

Fons (Avicbron (Ibn Gabirol)) نے تیار کیا۔ ابن جبرول (Antoniush Frachantianus Vicentius) نے تیار کیا۔ اس کا ترجمہ گندی سالیس (Gundissalinus) نے کیا، اور موسیٰ ابن میمون vitae، جسے قطعی طور عربی کام تو نہیں کہا جاسکتا، اس کا ترجمہ گندی سالیس (Gundissalinus) نے کیا، اور موسیٰ ابن میمون (Mimonides) کی ”دلالة الحائرين“ (Guide of the Perplexed) سے بھی علما باخبر تھے۔ اس کے علاوہ عربوں کے ذریعے خاصے اثر و نفوذ کی حامل دو نقلی ارسطاطلمسی تخلیقات بھی منتقل ہوئی تھیں، الموسوم بہ ”دینیات 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 مابعد الطبیعیات نے سترھویں صدی تک ”ابداء“ (creation ex nihilo) کا جو تصور رائج رہا اس کا مد مقابل مہیا کر دیا تھا۔ حال ہی میں متعارف کی گئی ان نگارشات کی بہ دولت وجود، طریق عمل، نظام قدرت، علیت، تخلیق، روح اور اختیار اور خدا کی نوعیت اور مذہبی سچائی جیسے مسائل پر تجزیاتی بحث و مباحثہ ممکن ہو گیا۔ یہ وہ مسائل تھے جو ازمنا وسطیٰ اور عام طور پر کرسچین وولف (Christian Wolff) تک کے مدرس فلسفے، حتیٰ کہ مابعد الطبیعیات کے موضوعات کا بھی تعین کرتے تھے۔ سچ تو یہ ہے کہ کانٹ نے عقل خالص کے تناقضات پر اقتباسات کے ذریعے جو بحث کی ہے،^۲ وہ تناقضات جن کی قابل 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 آگئی 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 سوھویں 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 شہاب 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 کا 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 الطب“ (Canon)، اور کیو یا اور طبی 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 ۱۵۰۰ء ہے، اور اس کی اہم نگارشات کا وہ مجموعہ جس کا ترجمہ اسپانیا (Spagna) اور گندی سالیس نے کیا تھا، بہ شمول De caelo et mundo، Logica، Sufficientia، animalibus (وینس، ۱۵۰۸) اور الپاگو (Alpago) کا کیا ہوا ایک ترجمہ Compendium de anima (وینس، ۱۵۴۶)۔ ”عالمی فہرست“ میں ۱۴۹۰ء سے ۱۶۰۰ء تک الغزالی انفرادی طور پر شامل نہیں اور ۱۶۰۰ء سے ۱۷۰۰ء 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، Metaphysics اور De anima پر ابن رشد نے جو شرحیں لکھی تھیں ان کی ۱۶۰۰ء سے پہلے تک خوب نمائندگی ملتی ہے گو یہاں یہ خود ارسطو کی نگارشات کے ساتھ تھی کردی گئی ہیں۔ الغزالی کی ”تہافت الفلاسفہ“ کا Destructio philosophiae کے عنوان سے لاطینی میں ترجمہ ہوا تھا اور یہ پادو میں ۱۴۹۷ء میں طبع ہوئی تھی؛ پھر یہ بعد میں وینس میں ۱۵۲۷ء اور ۱۵۶۲ء 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، ۱۵۲۹ء کی وسیع پیمانے پر پڑھی جانے والی کتاب بنا تھا اور اسے آگوستینو نیفو (Agostino Nifo) نے ایڈٹ کیا تھا۔ موسیٰ

ابن میمون کی اشاعتی تاریخ نسبتاً زیادہ مستحکم ہے۔^۳ De idolatria liber نے ژرارڈ ویسیوس (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 بارورڈ اور ہیل کے کٹر عملے دین تک بھی پہنچ گئی۔^۴ ”دلالة الحامسین“ 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 براہ راست اثر و نفوذ کے انحطاط کا آغاز ہو چکا تھا، کیوں کہ، جیسا کہ آئزن اشٹائن (Eisestein) نے خیال ظاہر کیا ہے، طباعت نے متون سے کسب علم کی وضعوں سے انحراف پیدا کر دیا تھا، جو کلامی دینیات اور تفسیری روایت کے خلاف رد عمل تھا۔^۵ اوائل دور جدید کے فلاسفہ کے حوالہ جاتی اشاریے، جنہیں 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 گرجاتا 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 Averroeaana کے، ایک ”عربی فلسفی کی طرف سے خطوط“، جس میں ”فلسفیانہ، عضو یاتی، فنی غوری، اور طبی“ امور سے بحث کی گئی ہے۔^۶ بہ ظاہر ہیل (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 ارسطاطالیسمیت پر وحدانیت اور خالق 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 حیات جاودا کے عیسائی عقیدے کے پہلو بہ پہلو ایک جان دار اور پر تجسس بدعت (heresy) کو لاکھڑا کیا۔ تیسرے یہ کہ صریح اقتباسات اور واضح حوالوں کی کمی کے باوجود، دور 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، مد و من موضوعات کے ساتھ ساتھ جو ازمئہ وسطیٰ سے ہوتی ہوئی جدید فلسفے تک پہنچی، ایک حیرت انگیز وحدت کا انکشاف کرتے ہیں جسے تقریباً عربی۔ یورپی روایت کہا جاسکتا ہے۔ اہل ازمنہ وسطیٰ تک براہ راست تریبل کی بعض ممتاز لہروں کا جائزہ لینے کے بعد اس باب میں بلا واسطہ اور بالواسطہ دونوں طرح کے مطالعوں سے بحث کی جائے گی اور اس سے بھی کہ یہ کس طرح دیکارت (Descartes)، اسپنوزا (Spinoza)، لائے بیتر (Leibniz)، مال برانش (Malebranche) اور ہوم (Hume) کے فلسفوں میں یک جان ہوئے۔

ازمنہ وسطیٰ کا فلسفہ

اسلامی فلسفے کا دینیات سے جو تعلق ہے اس میں اور ازمنہ وسطیٰ میں فلسفے کا عیسائی عقیدے سے جو تعلق ہے اس میں مماثل اور اختلاف دونوں ہی ملتے ہیں۔ اسلام ایک مذہب وحدانیت ہے جس کا معبود خالق 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 تناؤ و ضرور ظاہر ہوا۔

ابن رشد نے اپنی تصنیف کساب فصل المقال (Decisive Treatise) اور کسی حد تک ارسطو کی بوہتقا (Poetics) پر اپنی شرح میں بھی مذہب اور فلسفے کی مطابقت پر استدلال کیا ہے۔ لیکن یہ اس کے لیے صرف یہ بتا 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 عامیہ الناس کے شایان شان قرآن کی عقائد کی اور لفظی پابندی کے درمیان امتیاز کے ذریعے۔^۸ روجر بیکن (Roger Bacon) اکثر ابن رشد، ابن سینا اور الغزالی کا حوالہ دیتا ہے،^۹ اور جرماہیکٹ (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۔^{۱۰} 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 لامحالہ اس کی تردید نہیں کرتی، چنانچہ 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 نیل 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 سراسر و کار عیسائیت میں قدرتی طور پر موجود عقولیت یا متناقضیت سے رہا تھا۔ اسی سے متعلق لسانی تشابہ کا مسئلہ ہے: انسانی کاروبار کی مکلفی زبان میں خدا اور اس کی صفات کو بیان کیا جاسکتا ہے، یا خدا نہ صرف دنیا کے ماوراء ہل کے زبان کے ماوراء بھی؟ اس مسئلے پر موسیٰ ابن میمون نے بحث کی ہے اور، اس کے نتیجے میں سینٹ تھامس (St. Thomas)،^{۱۱} اور بعد ازاں اسپنوزا نے۔^{۱۲} اسپنوزا کی کھلی چھاپنے والی تصنیف- Politicus Tractatus Theologico، 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 نہ کہ کارہائے مذہبی کی بجا آوری پر۔ استثنائی فلسفیانہ علم کی مدافعت کرتی ہے اور بائبل کو اخلاقی اعتبار سے اثر انگیز کارنامہ قرار دیتی ہے نہ کہ مخزن صداقت، اور فصل المقال ہی کی خلف ہے، جس طرح بوہتیس (Boethius) کی ابن رشدانہ Consolation کی۔^{۱۳} دریں اثنا، قرون وسطیٰ کے عیسائی فلسفے نے اپنے استدلال کے پیرایے۔ پیرایے جنہیں 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 نظریہ مہمیت (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 فاعل الہی افراد کو بھی محیط ہے؟ کیا دنیا وقت میں تخلیق ہوئی ہے؟ کیا عالم فطرت میں علت کی ناگزیریت پائی جاتی ہے؟ اگلی تین صدیوں تک ایک سا انداز میں معرض بحث میں آتے رہے۔ ابن حزم خدا کی قادر المطلق 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 ہنتر نے اسے رد۔ شناخت سے تہی چیزوں کا تشخیص، جولائے ہنتر کی مابعد الطبیعیات کا ایک

کلیدی تصور ہے، پہلے ہی تخلیق کے قضیے کے ضمن میں تہا سافہ میں زیر بحث آچکا ہے، جس طرح سیمپول کلارک (Samuel Clark) کے ساتھ لائے بہتر کی مراسلت میں۔ بقول 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 ارادہ الہی 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 ممتاز کرتا ہے۔۔۔ جو دو امکانوں میں سے ایک کو ارادہ ابدی سے منسلک کرنے کے واسطے دوسرے سے ممتاز کرتا ہے؟“ الغزالی ثبوت کو رد کرتا ہے لیکن مقدمے کو قبول: وہ کہتا ہے کہ ایک آدمی پانی کے دو بیالوں 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 جاسکتا۔“^{۱۴} یہ قضیہ قرون وسطیٰ کے ادب میں ”عز 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 جاسکتا ہے۔^{۱۵}

عربی فلسفے کا مطالعہ کرنے والے ممتاز لوگوں میں البیرتس ماگنس (Albertus Magnus)، روبرٹ گروستیسے (Robert Grosseteste)، جون دون کا جون (John of Jaundun)، اور پول وینچی (Paul of Venice) شامل ہیں۔ اگرچہ گلن (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 علم کائنات (cosmology) ضرور مہیا کر دیا تھا جو (Timaeus) سے کہیں زیادہ دیدہ ریز۔ اور شاید اس سے بھی زیادہ ”افلاطونی“۔ ولیم اویرن (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 تصور صدور (emanationism) سے دامن بھی بچائیں جس میں خالق و مخلوق کے درمیان امتیاز دھندلا جاتا ہے، اور اس کی واجب الوجودیت سے بھی۔^{۱۶} سینٹ تھامس نے ان میں سے ہر ایک مسئلہ سے بحث کی جواب مکرماً منضبط ہو چکے تھے جس نے آگستینی عقیدے کو اس پر مجبور کر دیا کہ باہم متعارض فلسفیانہ امکشافات اور بحثوں کا مقابلہ کرے، اور یہ سینٹ تھامس نے بہراہ 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 ”دلالة الحائرين“ بھی استعمال کی ہو، جس میں مذہبی فرقہ منکلمہ 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 قابل دریافت عیسائی الوہی ذات [ہستی] سے کرتا ہے اور ایک دست نگر، تاہم ہنوز باعمل، ارسطاطالیسی فطرت سے بھی۔ اساتھ 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 ابدیت عالم، عقل فعال کی وحدت (جو ارسطو کی De anima کے مشکل حصوں پر مبنی تھی، یعنی 3.5.430a18)،

انکار شیطانی اور اسی زندگی میں درجہ کمال کو پہنچنے کا امکان جیسے عقائد کا نمائندہ سمجھا جاتا تھا، اور اسی لیے منطمانہ طریقہ کار (Scholasticism) میں ایسی روایت کا نمائندہ بھی جو عیسائیت کے مخالف تھی۔ ”عربی“ شرح ۱۱۲۱ء اور ۱۲۱۵ء میں پیرس میں ممنوعہ قرار دے دی گئی تھی، ۱۲۳۱ء میں احتساب کی نگرانی میں ممانعت ہٹائی گئی تھی، اور ۱۲۵۵ء میں سرکاری طور پر نصاب میں داخل کر دی گئی تھی۔ ۱۸ نتیجے میں دانش گاہ پیرس میں ۱۲۶۰ء سے ۱۲۷۷ء تک سِیگر ڈُبراہاں (Siger de Brabant) اور بوٹھیس کے دم سے اس پر بہار آئی اور اس کے خلاف رد عمل بھی ہوا۔ بوناونتھر (Bonaventure) نے ۱۲۶۸ء میں ابن رشد یا نہ عقائد پر کتبہ چینی کی؛ اس کے جلو میں ۱۲۷۰ء اور ۱۲۷۷ء میں بشپ تیمپیر (Bishop Tempier) نے ابن رشدانہ اور ایسے ہی دوسرے بدعتی دعووں کو ہدف ملامت بنایا۔ اس نے ”دہری صداقت“ کے عقیدے کے خلاف فتویٰ صادر کیا۔ تھامس اکیواٹنس (Thomas Aquinas) نے ۱۲۶۹ء اور ۱۲۷۲ء کے 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 تا کہ عیسائیت میں عقلیت کا رنگ آ جائے اور عقیدہ بھی غلط 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 قابل فہم خرافاتی تصور کا جس کی رو سے وہ انسان کے عقلی 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۔ ۱۵۸۱ء میں دو پلےس ڈی مور نے (Du Plessis de Mornay) ابھی تک یہی کہہ رہا تھا، ”ارسطو بہت زیادہ مذہبی نہیں ہے لیکن اس کا شارح ابن رشد تو پر لے دے کہ بد دین واقع ہوا ہے۔“ ۲۰ دریں اثنا، ایک دینیاتی ادب کو جس میں محمد پر بہتان طرازی اور اسلام کی مذمت کی گئی تھی ۱۵۲۲ء سے ۱۶۷۶ء تک مارٹن لوتھر اور ایوگو گروتیوس (Hugo Grotius) جیسے بلند مرتبہ معاونین حاصل تھے۔ اس صورت حال کی شدت میں تھوڑی سی کمی ہوئی تو ان متون کے ذریعے جن میں ذرا کم تر ڈوکد تھی اور جن کا تعلق طور و طریق، اصول اخلاق، یادگاری آثار اور ترکی کی عسکری تاریخ سے تھا۔ ہم دیکھتے ہیں کہ فلسفے کے اکھاڑے میں لائے بہتر اپنی ۱۰۷۱ کی Theodicy میں ہنوز ابن رشدیت کے بارے میں فکر مند تھا اور عند المرگ ایک فرد کی روح کے بحر ارواح میں جذب ہو جانے کے بارے میں جو خدا کے مماثل تھا۔ لائے بہتر نے استدلال کیا کہ "monopsychites" نے کبالہ [قبلا نیہ] کے ذریعے اسپنوزا پر اپنا اثر ڈالا، اور اسپنوزیت، چون کہ یہ کارٹی زین عقل پسندی سے مربوط تھی، لائے بہتر 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۔ ڈپری زاک (M. de Preissac) نے کی تھی، اور جیسا کہ گابریل نود (Gabriel Naude) کے مکاتیب میں آیا ہے، یہ پوپوناززی (Pomponazzi) کے اثر و رسوخ کی بنا پر ۱۶۲۰ء کی دہائی کے آخر میں اٹالیا میں ابھی تک مقبول تھی، حال آں کہ پوپوناززی شاید دکھانے کے لیے ہی اپنی On the Immortality of the Soul میں اس سے متعارض ہوتا ہے۔ اور یہ مدافعت کریبونینی

(Cremonini) کے اثر کی باعث بھی تھی جو گالی لیو کا استاد تھا۔ بیڑال پیوس (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 وینی (Vanini)، وہ بدقسمت منکر 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 ہنتر نے ایک عمیق زیریں لہر کو تاریخ سے گزرتا ہوا دریافت کیا: ہسپانوی نو مدرس مولینا (Molina)، جرمن تارک الدنیا ایر ہارڈ وائی گل (Erhard Weigel)، اور سوئیڈن کی ملکہ کرسچینا سب اس کی Reflections on the Doctrine of a Single Universal Spirit میں شگ و شبیعہ 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 ہو گئی اور یوں راسخ العقیدگی کی نظرمندی کا سامان بہم پہنچا دیا۔ ۱۶۳۰ کے آتے آتے، اتالیارو عمل کی گرفت میں آچکا تھا۔ ۲۳ لائے ہنتر 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 فرقی کو ماند کر دیا ہے۔“ ۲۴

ابن سینا کا تخلیق بہ صدور کا نوافلاطونی نظریہ تخلیق عالم کو دفور یا اظہار 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 دینیت کے اعتبار سے خلاف شرع تھا، اور الغزالی نے اسی اعتبار سے اس پر سخت گرفت کی تھی، تاہم یہ قرون وسطیٰ کے عیسائیوں کے لیے دل چسپی کا ایک اہم نقطہ ارتکاز بھی تھا۔ اگرچہ اس بات پر اختلاف رائے ہو سکتا ہے لیکن یہ سینٹ تھامس کے نظریہ 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 ہنتر کے اس عکس 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 جنہیں الوہیت کے ”خارجی انشعاعات“ (”outflashings“) کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔ ۲۵

ذریعت اور علیت

مال برانش، لائے ہنتر، ہیوم

مادے، مکان اور زمان کی ذریعتیں (atomisms) ہندوستان کی جانب سے عربی فلسفے میں داخل ہوئیں، ناکہ یونانیوں کی جانب سے، جیسا کہ توقع کی جاسکتی تھی۔ انھیں وجودیات کے فلاسفہ متکلمین نے ہیئت اور مادے، جوہر اور طہائع کے ارسطاطالیسی نظریات کے خلاف اپنایا تھا۔ ان سے مشیت الہی (occasionalism) کے نظریے کے لیے بنیاد فراہم ہوئی اور مسلسل ایجاد [تخلیق] نو کے تصور کے لیے بھی جس نے خدا کی قدرت مطلق کو یونانیوں کی فطری ناگزیریت، جوہر اور سبھی تاثیر کی جگہ دے دی۔ اس سوال کی چھان بین نہیں کی گئی ہے کہ سترھویں صدی کے وسط میں یورپ میں ذریعت کا احیا، اپنی کیور یوس (Epicurus) اور لوکریٹوس (Lucretius) کی مقبولیت کے علاوہ، کس حد تک ان واضح ضابطوں سے متاثر ہوا ہوگا جو، مثلاً، موسیٰ ابن میمون نے اپنی ”دلالة الحائرين“ 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، تو ہم، اور تریف کا شکار ہو سکتے ہیں اور اس لیے بھی کہ یہ طبعیت کی لطافت کو سمجھنے سے چوک جاتے ہیں۔ ۲۶

ان کے

خیال میں عالم بطور کلی . . . بے حد چھوٹے ذروں پر مشتمل ہے جو اپنی لطافت کے باعث ناقابل تقسیم ہیں۔ انفرادی ذرہ کسی بھی اعتبار سے مقدار کا حامل نہیں ہوتا۔ بائیں 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 دارو مدار اجتماع پر ہوتا ہے، اور فساد کا علاج حدگی 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 دوا کا یوں تک قائم نہیں رہتے۔ فطرت کی روش اور وہ تمام باتیں جنہیں ہم قانون 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 مشہیت الہی کے جو نظریات رائج تھے ان کے عربی مآخذ کی تفہیم زیادہ بہتر طور پر ہوئی ہے۔ تہافت الفلاسفہ میں الغزالی خدا کی مطلق قادر المطلق کے حق میں طبعی ناگزیریت پر گرفت کرتا ہے۔ اس کا قول ہے کہ دواشیا 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 بھانے میں پینا مقدر نہیں ہوتا، نہ سیری میں کھانا، نہ جلنے میں آگ کی زد میں آنا، نہ روشنی میں طلوع آفتاب، نہ سر کے قلم کرنے میں مرگ، نہ شفا یابی میں دوا دارو، نہ اخراج فضلہ میں مسہل کا استعمال، اور یہی بات طب، علم فلکیات، اور علوم اور حرفتوں میں موجود تجربی روابط پر بھی صادق آتی ہے۔ کیوں کہ ان چیزوں کے ربط کا انحصار خدا کی انہیں 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 دواضداد 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 جا بر شدہ زادے کی طرح جسے اختیار کچی 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 جاسکے۔ ۳۰

ان لوگوں کے مطابق جنہوں نے مسئلے کی تریسیل کا مطالعہ کیا ہے، یہ عقیدہ کہ طبعی ناگزیریت بے ربط ہے اور اس سے ایجاد 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 متکمون اور سوہویں صدی کے نو مدرس سواریز (Suarez) کے خلاف ابن رشد کے موقف پر صادق کی تھی۔ یہ نظریہ مال برانش سے۔ جس نے مشہیت الہی کی Elucidation XVI سے لے کر اپنی (1675) Search After Truth 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 تجربے میں انسانوں کی عادات سے بدل دیتا ہے۔ ۳۱ اسے لائے بہتو بھی دوبارہ دریافت کرتا ہے۔ اسے loquentes کے عقائد مومئی ابن میون 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 بنبر، مال برانس سے رشتہ توڑ کر متعدد نگارشات میں مشنیت الہی کے تصور اور اختیاریت کی بڑی بلاغت کے ساتھ نفی کرتا ہے، جن میں خاص طور پر ۱۶۹۵ کی De ipsa natura ہے۔ ذریعہ اور زمانی تسلسل (continuum) کے مسائل سے لائے بنبر کو خاص سروکار تھا، اور آدمی حیرت کے ساتھ یہ گمان کر سکتا ہے کہ منکممین کے انفرادی طور پر مقدار سے عاری ذرات کی رشتہ داری، جو مجموعہ ہو کر جوہروں میں منسجک ہوتے ہیں، کہیں غیر متوسج 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 بقول، 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 ربیعان شباب سے فرق اور عقائد کے ”سحر زخار“ میں رکھا تھا اس نے کس طرح اسے باہم متصادم عقائد اور عدم یقینات کے باعث رنجیدہ کر دیا تھا۔ ”علم کی پیاس بچپن ہی سے میرے اندر خلقتی 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: ”صدراقت کی تلاش کو چوں کہ میں نے اپنا مقصد بنایا ہے، مجھے سزاوار ہے کہ سب سے پہلے یہ یقین حاصل کروں کہ یقین تام کی بنیادیں کیا ہیں۔“ ۳۶ اس کے مطابق یقین تام ”اشیا کا واضح اور مکمل علم ہے، ایسا علم جو کسی شبہ کی گنجائش نہیں چھوڑتا اور نہ غلطی یا تخمین و ظن کا امکان ہی۔“ ۳۷ یقین 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 دن سے زیادہ ہے۔ شروع شروع میں اسے یوں لگا جیسے جو اس 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 نکلے 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 تر شے خود مختل ہی کو مسترد کر دے:

مظہر نوم سے متعلق ایک خیال نے میرے شبہ کو پکا کر دیا۔ ”تم نہیں دیکھتے،“ میں نے غور کیا، ”کہ حالت نوم میں تم اپنے خوابوں کو بلا خوف تردید حقیقی سمجھتے ہو؟ لیکن جب بیدار ہوتے ہو تو پچھان جاتے ہو کہ یہ وہی ہیں جو ہیں۔ ایک بے بنیاد وہم۔ سو کون تمہیں ان خیالات کے استناد کا یقین دلا سکتا ہے جن تک تمہاری رسائی بیداری میں حواس اور عقل کے ذریعے ہوتی ہے؟“ تمہاری 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 تمہاری موجودہ حالت سے وہی تعلق ہو جو اس کا تمہاری حالت خواب سے ہے۔ ۳۸

غزالی کا بیان ہے کہ وہ دو ماہ تک شبہ کی حالت میں رہا، تا آں کہ خدا نے نجات دلائی: ”اپنی نجات کے لیے میں ثبوت اور دلائل کے ربط کار بن 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 بد اعمالی کا شائبہ

موجود تھا، جب کہ تصوف اسے یہ تلقین کر رہا ہے کہ دنیوی ایشیا 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۔

آیادیکارت کی مشہور و معروف شیوہ پرستی (dualism) — جو رائج الوقت Scolastic hyloformism [عیسائی مدرسے کا یہ نظریہ کہ تمام اجسام، مادے اور شکل پر مبنی ہوتے ہیں] سے ایک بڑا دیدہ دلیر اور متنازع فیہ انحراف تھا — کا محرک عربی مآخذ تھے، ظن آرائی کا معاملہ ہے۔ طبی 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 اس مال برانش کی Search after Truth میں مشاہدہ حق کے عقیدے کے حوالے سے آگے بڑھا یا گیا ہے۔^{۳۹}

ابن سینا کے مشہور و معروف ”مردہڑاں والے استدلال“ پر کچھ توجہ مرکوز 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 جتاننا 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، جنہیں ابن سینا اس نکتے پر لاکارتا 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 ایشیا 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 لیس۔ 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 . . .

چنانچہ 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 بہ راہ راست [اس وجود سے] واقف اور اس کا شعور رکھتا ہے۔^{۴۱}

اگرچہ یہاں دیکارت سے متنی مشابہتیں بھلک رہی ہیں لیکن بد قسمتی سے اس کی ابن سینا کے متون سے واقفیت کی ابھی تک تصدیق نہیں ہو سکی ہے۔^{۴۲}

مآل اندیشی اور نہایت سازگاریت

اثبات عدل الہی (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 رہن منت ہیں جو بعد میں لائے بہتر 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 تاویل مسائل دونوں ہی کو راہ دی۔ فرقہ معترضہ اس کے قائل تھے کہ خیر و شر کا مشیبت الہی سے کوئی سروکار نہیں، جب کہ منتکلمین 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۔ معترضہ کو اب یہ دکھانا تھا کہ دنیا خیر کے انسانی اعتبار سے قابل قبول معیاروں کی تابع ہے، چاہے نظر اس کے خلاف آئے۔ چون کہ اشعریوں کے حساب سے خیر کا قیام خدا کے مطلق العنان اور ناقابل 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 اورمسی (Eric Ormsby) نے توجہ دلائی ہے، قرون وسطیٰ والوں نے زیادہ تر بحث کیے بغیر ہی چھوڑ دیا تھا، اور یہ ایک موضوع کی حیثیت سے مال برانش، لائے بہتر، ہیوم، کانٹ، اور شوپنہاؤر (Schopenhauer) میں از سر 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 بہتر کے مطالعہ 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 ”دلالة الحائرين“ میں کافی تفصیل کے ساتھ استدلال کیا ہے کہ

دنیا میں شر کا احساس لوگوں کے اس 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 بہتر نے اس کی مدافعت:

موسیٰ ابن میمون یہ کہنے میں حق بہ جانب ہے کہ اگر کائنات کی نسبت سے آدمی کی بے انصافی کو مد نظر رکھا جائے تو بالکل صاف طور پر سمجھ میں آ جائے گا کہ غلبہ شر کے باوجود، اگرچہ یہ آدمیوں میں ہی زیادہ غلبہ آور ہوتا ہے، کوئی ضروری نہیں کہ وہ اسی باعث ملائک میں بھی واقع ہو، یا اجسام سماوی میں، یا عناصر اور بے جان مرکبات میں، یا ہمیشہ تراوانواع کے حیوانات میں . . . چنانچہ 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 فی الواقع ہے، تمام نظاموں میں بہترین ہوگی۔^{۴۵}

معلوم ہوتا ہے کہ لائے بہتر نے ”دلالة الحائرين“ کے ان اجزائے 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 مشیبت الہی اور عدل الہی پر اشعری اور معترضی 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 از آں سیپول کلاک کی ارادہ پرستی پر، اور اختیار، کمال اور پہلے سے قائم ہم آہنگی کی ان 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 سب سے فلسفے اور

سزھویں صدی کے وسط کے مذہبی انحرافات کی جوڑی — تارک الدینارہ بنائیت 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 ہنتر نے اپنے زمانے کے تاریکین دنیا کو ابن رشدیت سے تحریک حاصل کرنے والوں سے متصف قرار دیا تھا۔ کیمبرج کے افلاطونی مسلک کے پیرو پنچا من و چکوٹ (Benjamin Whichcote) نے فرقہ وارانہ جوش و خروش 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 ”دلالة الحاقین“ میں نبوت اور تخیل کے بابت جو بحث کی ہے، اور جس پر اسپنوزا اپنی Tractatus theologico-politicus میں لیبک کہتا ہے، وہ اثر و نفوذ کا ایک دھارا مشکل کرتا ہے، اور ایک دوسرا دھارا اس ادب میں پایا جاسکتا ہے جس کا موضوع قبلانیہ (kabbalism) ہے۔^{۴۷}

ساحری اور وجدانی طور پر جوانی 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، علم 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 ہو سکتا ہے، مثلاً نظر بد کے ذریعے، تو اس پر ساحری کے موضوع پر متعدد لکھنے والوں نے بعد میں نہ صرف صادم کی تھی بل کہ اسے آگے بھی بڑھایا تھا، جن میں البیرتس ماگنس، پراسیلسس (Paracelsus) اور ایچ۔ سی۔ اگریپا (H.C. Agrippa) 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 ماریلیو فینو (Marsilio Ficino) نے اپنایا تھا۔^{۴۹} سچ تو یہ ہے کہ اسلامی فلسفے میں نظریہ 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، مونٹین (Montaigne) اور سینٹ تھامس میں بھی ملتی ہے، لیکن اس سے پہلے الغزالی کے یہاں، اور ابن سینا کی Psychology اور ”کتاب اشارات و تنبیہات“ (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 علم کلام سے مختص استدلال کے پیروں اور دینیاتی عقل پرستی کے خلاف رد عمل تھی — جو کچھ بھی سوچتے ہیں اس کا بیش تر قرون وسطیٰ کے اسلامی فلسفے میں اصلاً مؤخر الذکر کے ساتھ گندھا ہوا نظر آ سکتا ہے۔ اس تعلق سے ابن طفیل (وفات ۱۱۸۵) کی کتاب ”حسی ابن یقظان“ کا خاص طور پر ذکر کیا جانا چاہیے، — یہ ایک یکہ و تنہا نوموود کا قصہ ہے جو کسی جزیرے پر پیدا یا اچانک نمودار ہوتا ہے اور جو مشاہدے اور خلقی عقل کو بروئے کار لاکر جملہ معاشرتی علاقے کی عدم موجودگی میں مذہبی اور مابعد الطبیعیاتی صداقت کو پہنچتا ہے۔ ایڈورڈ پوکوک خورد (Edward Pococke the Younger) نے اس کا Philosophicus autodidacticus, sive epistola . . . qua ostenditur quomodo ex inferiorum contemplatione ad superiorum notiam ratio humana ascendere 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 جنہوں 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، مورٹس اشٹائن اشٹائنڈر (Moritz Steinschneider) (۱۹۰۶) سے استفادہ کیجیے۔
- ۲۔ ایمانویل کانٹ، A406/B433ff، Critique of Pure Reason۔
- ۳۔ ۱۴۹۰ سے ۱۶۰۰ تک World Catalog میں اس کے ۴۷ اندراجات ملتے ہیں، اور ۱۶۰۰ سے ۱۷۰۰ کے درمیان ۵۲۔
- ۴۔ دیکھیے، Richard H. Popkin (۱۹۸۸): ۲۱۶-۲۱۹۔
- ۵۔ ایلیزبتھ ایزن اسٹائن (Elizabeth Eisenstein)، The Printing Press as an Agent of Change, 2 vols (Cambridge, 1979)۔ بائیں ہمہ، ایک عمدہ جائزاتی مضمون میں (۱۹۶۶) نکولس رشہر (Nicholas Rescher) بڑی شد و مد کے ساتھ پندرھویں اور سولہویں صدی میں ان کی فوری اہمیت کا ذکر کرتا ہے۔
- ۶۔ ۱۴۹۰ اور ۱۶۰۰ 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 ۷۴ سے گھٹ کر صرف ۲ رہ جاتے ہیں۔
- ۷۔ اس شدید گھٹوتی کے بعد انیسویں صدی میں جدید تنقیدی 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 علم لسان کے اعتبار سے ہے، ناکہ فلسفے کے اعتبار سے۔
- ۸۔ Jeremiah Hackett (۱۹۸۸): ۱۰۱۔
- ۹۔ اگرچہ گلسن کے مطابق قرون وسطیٰ کے فلسفی الغزالی کی ”تہافت“ 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 جنہیں ”تہافت“ رد کرتی ہے۔ ایتھن گلسن (Etienne Gilson) (۱۹۵۵): ۲۱۶۔

- ۰۱۔ ہیکٹ (۱۹۸۸)۔
- ۱۱۔ ڈیوڈ بی۔ بریل (David B. Burrell) (۱۹۸۸): ۳۷-۴۸۔
- ۱۲۔ ہیری اوسٹرن وولفسن (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)۔ باطنی 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، روجر ارنالڈیز (Roger Arnaldez) (۱۹۷۸): ۱۵۱-۱۷۳۔
- ۱۴۔ Al-Ghazzali, The Incoherence of the Philosophers (Tahafut al-falasifa) in Averroes's Tahafut al-tahafut (The Incoherence of the Incoherence) ترجمہ ایس۔ فان ڈین برگ S. Van Den Bergh (لندن، ۱۹۵۴): ۱۹۔ مقابلہ کیجیے لائے بہتر، 5th Letter to Clark، ”یہ نہیں کہنا چاہیے، جیسا کہ مصنف نے یہاں کہا ہے، کہ خدائے 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 ایک ساں اور ایک دوسرے سے ناقابل تمیز ہیں، ان میں سے کوئی ایک کسی دوسرے کے مقابلے میں زیادہ فرحت نہیں پہنچا سکتا؛“ ترجمہ، لائے بہتر میں (۱۹۶۹): ۷۰۷۔
- ۱۵۔ Incoherence of the Incoherence، ۱۴۔
- ۱۶۔ دیکھیے، گلسن (۱۹۵۵): ۳۷۳؛ ۴۱۰۔
- ۱۷۔ سینٹ تھامس اکیوینس، Summa contra gentiles، ۶۹.۳۔
- ۱۸۔ اسٹورٹ میککلن ٹوک (Stuart MacClintock) (۱۹۶۷)۔
- ۱۹۔ ڈنس اسکولٹس کی "The Spirituality and Immortality of the Human Soul" میں (۱۹۶۲):
- ۱۳۸۔
- ۲۰۔ فیلیپ مور نے (Phillipe Mornay) (۱۵۸۱): دیکھیے ارنست ریناں (Ernest Renan) (۱۹۲۵) کا اعلیٰ درجے کا مطالعہ۔
- ۲۱۔ ارنالڈیز کے مطابق (۱۹۷۲: ۱۵۱)؛ ”اسپنوزا کی تصانیف میں عربی فکر کے بدراست علم کا کوئی حتمی سراغ نہیں ملتا ہے، اور . . . درایں صورت کسی قطعی اثر کی بات نہیں کی جاسکتی۔“ تاہم وہ اس کے امکان کو بالکل 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 بہتر میں مکرر اشاعت (۱۹۶۷): ۵۵۴-۵۶۰۔ لائے بہتر نے mondology کو اکثر monopsychism کے خلاف ایک دفاع کے طور پر پیش کیا ہے۔ وہ تسلیم کرتا ہے کہ عقل 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 بہتر (۱۹۶۹): ۳۲۱) اور De realitate

- accidentium (تقریباً، ۱۶۸۸)، Akademie Vorausedition کے نکلے میں اس کا استدلال، اور
 Samtliche Schriften und Briefe (Munster، ۱۹۸۸) (۱۶۰۸:۷)، جس میں بھی اسپینوزا کو ابن رشد کا
 پیروں کا ہر کیا گیا ہے جو اس بات کا قائل تھا کہ ہر شے خدا کی ایک عارضی شان ہے۔
- ۲۳۔ ریٹاں (۱۹۲۵): ۱۱۶۔
- ۲۴۔ لائے ہنر (۱۹۸۵): نمبر، ۱۱، صفحہ ۸۱۔
- ۲۵۔ دیکھیے دانیل فوک (Daniel Fouke) (۱۹۹۴)۔
- ۲۶۔ The Guide of the Perplexed، Moses Mimonides، ترجمہ شلومو پائنس (Shlomo Pines)
 (شکاگو، ۱۹۶۳)، ۱، ۷۳: ۲۱۳۔
- ۲۷۔ ایضاً، ۱۹۷۷۔
- ۲۸۔ ”جب ہم اپنی دانست میں کسی کپڑے کو سرخ رنگتے ہیں، تو ہم کسی طرح بھی رنگ ری 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، ۳۱۶۔ اس سے ملتا جلتا استدلال سیکس ٹس ایمپیریکس (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 ہوم کے ماخذ کے
 اعتبار سے، اس کی بابت دیکھیے لیو گوار کے (Leo Groarke) اور گراہم سولومن (Graham Solomon)
 (۱۹۹۱)۔
- ۳۰۔ Incoherence، ۳۲۰۔ تنازعے کی بابت، دیکھیے بیری ایس۔ کورن (Barry S. Kogan) (۱۹۸۵)۔
- ۳۱۔ جیمز فریڈرک نائی (James Frederick Naify) (۱۹۷۵)۔
- ۳۲۔ اس کی یادداشتیں 10 Fasz Akademie Virausedition (Munster، ۱۹۹۱): ۲۶۷۸-۲۶۹۱ میں
 مطبوع ہیں۔ دیکھیے لین ای۔ گڈمن (Lenn E. Goodman) (۱۹۸۰)۔
- ۳۳۔ تسلسل کے مسئلے کا ایک ابتدائی حل جس پر لائے ہنر 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)، ۶، (۳): ۵۵۹-۵۶۴۔
- ۳۴۔ وہ کہتا ہے کہ یہ Bibliotheque Nationale کے کارٹیزین کلیکشن (نوم کن (۱۹۸۷): ۱۲۴، نوٹ ۱) کے ایک
 یادداشتی اندراج سے ثابت ہے۔
- ۳۵۔ The Confessions of al-Ghazzali، ترجمہ کلود فیلڈ (Claude Field) (لاہور، بلا تاریخ): ۱۳-۱۴۔
 مقابلے کے لیے دیکھیے، دیکارٹ، 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 تحصیل علم کی شدید خواہش تھی . . . لیکن جب میں نے پورا نصاب تعلیم حاصل کر لیا جس کی انتہا پراڈمی کو پڑھے لکھوں کے زمرے میں شامل کر لیا جاتا ہے، میں نے اپنی رائے ایک سر بدل دی . . . جب عمر نے مجھے اپنے اتالیقوں کو گرفت سے آزاد ہونے کی اجازت دے دی، میں نے پڑھنا پڑھانے بالکل چھوڑ چھاڑ دیا“ (۱۹۳۲: ۱۰۱-۸۳)۔

۶۳۔ الغزالی، Confessions: ۱۴۔

۳۷۔ ایضاً: ۱۰۔

۳۸۔ ایضاً: ۱۸-۱۹۔ مقابلہ کیجیے، دیکارت، ”اس قسم کے وہموں نے مجھے اکثر حالت نوم میں فریب دیا ہے، اور اس نکتے پر تادیر احتیاط کے ساتھ غور کرنے پر میں بالکل صاف طور پر دیکھتا ہوں کہ ایسی کوئی علامتیں نہیں جن کے ذریعے بیداری کو حالت نوم سے میز کیا جاسکے، جس پر میں حیرت میں ڈوب جاتا ہوں“ (Meditations، ۱۹۳۲: ۱۴۶)۔

۳۹۔ ”یہ ہم میں سے کسی کے ساتھ بھی پیش آ سکتا ہے کہ اس کے سامنے شکاری پرندے اور بھڑکتی ہوئی آگ اور ناقابل 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) (۱۹۸۶)۔

۴۱۔ ایضاً: ۳۸۷۔ حوالہ جاتی اشارہ ابن سینا کی Psychology (الشفاء کا جز): ۱۳، ۹-۲۰ کی طرف ہے۔ مقابلہ کیجیے، دیکارت، Meditations II: ”سواب میں یہ گمان کرتا ہوں کہ وہ تمام چیزیں جنہیں میں دیکھتا ہوں جھوٹی ہیں؛ میں اپنے کو قائل کرتا ہوں کہ ان میں سے کسی چیز کا کبھی وجود نہیں رہا جنہیں میرا مغالطہ آ میرا 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: ۱۵۰)۔ ہوا میں تیرتا ہوا آدمی کثیر الملاحظہ ہوم 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: ۱۰۲.۱)۔

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

۴۳۔ ایرک اور موسیٰ (۱۹۸۴): ۳۲۔

۴۴۔ ایضاً: ۱ ff۔

۴۵۔ Theodicy نمبر ۲۶۳؛ مقابلہ کیجیے، Maimonides، Guide of the Perplexed، ۱۲.۳، صفحات ۴۱-۴۴ ff۔

- اور لائے بنتر کی Faszi. 'Vorasusedition 'Aus Maimonides Dux Perplexorum :۱۰ -
-۱۶۸۵-۱۶۸۶
- ۳۶- بیٹیا من وچکوٹ (۱۹۶۹)، نمبر ۱۱۸۲، صفحہ ۳۳۶-۳۳۷ 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 و خروش پر رائے ظاہر کی تھی۔
- ۳۷- کالمن پی۔ بلانڈ (Kalman P. Bland) (۱۹۹۱)۔ millenarianism [مسیح کی ہزار سالہ حکومت کا عقیدہ] نے جو
مہینہ یہودی مطالعات کو ہم پہنچائی اس کی بابت دیکھیے رچرڈ پوپ کن (۱۹۹۰)۔
- ۳۸- وان ڈین برگ، Incoherence، ۱۷۰، -
- ۳۹- ڈی۔ پی۔ واکر (D.P. Walker) (۱۹۷۵): ۱۶۲- -
- ۵۰- ”جب ایک آدمی دود یواروں 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، ۳۱۴)۔ مقابلے کے لیے دیکھیے، مونٹین، Essays، ۱۰۲؛ سینٹ تھامس،
Summa theologica، ۳۰۱۔۳؛ اس کی ترسیل سے متعلق، دیکھیے وان ڈین برگ، Incoherence، ۱۷۴۔ آرنی
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 رہن منت تھا، جو ۱۶۰۱ میں
ایڈٹ ہوئی اور مابعد متعدد بار طبع ہوئی۔
- ۵۱- Incoherence، ۳۱۷۔ ایسا آدمی روشنی کی کارکردگی کا قیاس نہیں کرے گا بل کہ سوچے گا ”کہ مرئی اشیا کی اشکال کے واقعی
احساس کا سبب اس کا اپنے پوٹوں کا کھولنا ہے۔“
- ۵۲- رشر (۱۹۶۶): ۱۵۵ میں اس زبردست دل چسپی کا ذکر کرتا ہے جو اس نے اپنے ظہور کے بعد Quakers [عیسائی فرقہ] میں
چکائی۔ (بائیں ہم، 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 پروائیگر Vaihinger کے حوالے۔
رشر (۱۹۶۶): ۱۵۶ نے بھی دفو (Defoe) کے Robinson Crusoe (۱۷۰۰) پر اس کے اثر کے احتمال کا ذکر کیا
ہے۔

فہرست اسناد و محولہ

Arnaldes, 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 Synthèse 89-91 (Paris): 151-73.
- Bland, K.P.** (1991) "Elijah del Medigo's Averroist Response K. P. (1991) Bland, to the Kabbalists 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 Wissenschaften, (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 infidèles* (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.