شہاب الدین مقتول اور فلسفہ مشائیت

(۴)

جناب شبیر احمد خاں صاحب غوری ایم اے۔ ایل ایل بی، بی ٹی ایچ رجسٹرار امتحانات
عربی و فارسی اُترپردیش۔ الہ آباد۔

(۳) صدرا میں اشراقیوں کی سپہ سالاری کا مفروضہ

سہروردی کے مشائی ہونے کے ثبوت میں حکیم صاحب کی تیسری دلیل یہ ہے کہ صدرا میں اُس نے مشائیوں پر سخت حملے کئے ہیں اور "اثبات ہیولیٰ" کی بحث میں اُن کی بڑی عمدگی سے تردید کی ہے۔ فرماتے ہیں:-

"شیخ شہاب الدین مقتول مشائی نہیں بلکہ اشراقی ہے..... (صدرا کے اندر) بحث اثباتِ ہیولیٰ میں مشائیوں اور اشراقیوں کی جو لڑائی ہے، اُس میں اشراقیوں کی طرف سے مشائیوں کے مقابلے میں شیخ شہاب الدین مقتول (شیخ الاشراق) اشراقیوں کے سپہ سالار معلوم ہوتے ہیں اور مشائیوں پر سخت حملے کر رہے ہیں اور اُنکے دلائل کی بڑی عمدگی سے تردید کرتے جاتے ہیں"

لیکن یہ استدلال محلِ نظر ہے:-

درس نظامی میں "شرح ہدایۃ الحکمۃ" از صدرالدین شیرازی کا جو "صدرا" کے نام سے مشہور ہے صرف ایک جزو ہی داخل نصاب ہے۔ ہدایۃ الحکمۃ کی قسم ثانی طبیعیات اور قسم ثالث الٰہیات پر ہے۔ طبیعیات میں تین فن ہیں: پہلا "مایعم الاجسام" میں، دوسرا "عنصریات" میں اور تیسرا "فلکیات" میں۔ صدرا مشمولہ درس نظامی صرف پہلے فن (مایعم الاجسام) پر مشتمل ہے۔ اس میں دس فصلیں ہیں جن میں سب سے زیادہ طویل فصل "اثباتِ ہیولیٰ" کی ہے (مجتبائی ایڈیشن میں یہ فصل تقریباً ۵۰ صفحات پر پھیلی ہوئی ہے جبکہ پوری کتاب میں

۲۱۶ صفحے ہیں)۔

مگر اول تو "اثبات ہیولیٰ" کے مسئلہ میں مشائیہ واشراقیہ کی لڑائی کوئی لڑائی نہیں ہے، محض جنگ زرگری ہے۔ اصل لڑائی فلاسفہ (مشائین ہوں یا اشراقیین) اور متکلمین کی ہے اور واقعہ یہ ہے (جیسا کہ آگے بیان ہوگا) بڑے معرکہ کی لڑائی ہے۔

اور ثانیاً "اثبات ہیولیٰ" کی حججِ خمسہ میں سے صرف پہلی حجت میں سہروردی کا ذکر آتا ہے۔ اس لئے علی الاطلاق یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ وہ

"بحث اثبات ہیولیٰ میں مشائیوں ..... کے دلائل کی بڑی عمدگی سے تردید کرتے جاتے ہیں"

ذیل میں انہیں امور کی وضاحت کی جا رہی ہے۔

مسئلہ کی اہمیت | یونانی فلسفہ اور اسلام کی تعلیم میں بنیادی اختلاف ہے۔ اسلام کا اصل الاصول "دعوتِ توحید" ہے جس کے لئے تمام انبیاء سابقین کی بعثت ظہور میں آئی۔ قرآن کہتا ہے:۔

وَمَآ اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا نُوْحِيْٓ اِلَيْهِ اَنَّهٗ لَآ اِلٰهَ اِلَّآ اَنَا فَاعْبُدُوْنِ" (انبیاء، ۲۵)

اور اس لئے اسلامی اقدارِ حیات میں شرک سے بڑھ کر کوئی گناہ نہیں۔ جیسا کہ قرآن کہتا ہے:

اِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ اَنْ يُّشْرَكَ بِهٖ وَيَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَآءُ

اس بنیادی تعلیم کا نتیجہ یہ ہے کہ اسلام میں فکر و عمل ہر چیز کا محور "توحیدِ ربوبیت" ہے۔ یہی مجاہدین کی سرفروشی کا مقصد تھا اور یہی متکلمین کی مساعی کا۔

ادھر (اصطلاحی) یونانی فلسفہ جس کا آغاز ساتویں صدی قبل مسیح کے آخر میں ہوا تھا، مروجہ قومی مذہب سے اس درجہ بیزار تھا کہ اس نے اصولاً لادینی اندازِ فکر اختیار کیا اور اپنی تمام فکری کاوشیں اصل کائنات و مبدء موجودات کی تلاش و جستجو میں منحصر کر دیں، لہٰذا ان کے نزدیک باری تعالےٰ کے وجود کا سوال ہی نہیں تھا۔ توحید کا کیا ذکر۔ پھر شروع ہی سے یونانی فکر کا میلان قِدَمِ عالم کی جانب تھا، یونانی فلسفہ کا بانی تالیس الملطی (۶۲۴-۵۴۸ ق م) تھا وہ حسب تصریح ابن القفطی پہلا شخص ہے جس نے وجود کے موجد کا انکار کیا۔

"وھو اوّل من قال ان الوجود لا موجد له تعالی اللہ العظیم"[۹]

---

[۹] اخبار العلماء باخبار الحکماء لابن القفطی صفحہ ۷۵

اُس کا شاگرد انا کسمنڈر

"اس بات کا قائل تھا کہ دنیا پیدا ہوتی ہے اور فنا ہوکر پھر پیدا ہوتی رہتی ہے اور اس تواتر توالی کا نہ کوئی آغاز ہے نہ انجام" ۵۱

اور اس کے بعد یہ خیال یونانی مفکرین میں عام ہوگیا یہاں تک کہ قِدمِ عالم کا عقیدہ ارسطو کے بعد یونانی فکر پر اس درجہ غالب ہوا کہ نہ یہودیوں کے اختلاط سے اس میں تزلزل آیا اور نہ مسیحیوں کے امتزاج سے۔ اپنے آخری عہد میں اہلِ کتاب (یہود و نصاریٰ) کے اختلاط و امتزاج سے یونانی فکر کا میلان "توجہ الی المعبود" کی جانب ضرور ہوگیا تھا مگر قومی مذہب کی محبت اور مروجہ بادشاہ پرستی کی خاطر انھوں نے باری تعالیٰ کے تصور کو اتنا بلند کیا کہ وہ ایک "مقدس مفروضہ" بن کر رہ گیا جو گویا متعدد خداؤں کے دیولوک میں بڑا خدا ہے اور بس۔ چنانچہ ولیم منسل متاخر یونانی فلاسفہ کے بارے میں لکھتا ہے:۔

"یہ فلسفی متعدد دیوتاؤں کی پرستش کے آخری حامی تھے لیکن تکثیر نے اُن کے ہاں فلسفیانہ توجیہ اختیار کرلی تھی" ۵۲

یہی فلسفہ مسلمانوں میں منتقل ہوا اور اس طرح وہ نزاع شروع ہوئی جو بدقسمتی سے "عقل و شرع" کی ثنویت کے نام سے مشہور ہے حالانکہ حقیقتاً شریعت اسلامیہ مقتضائے عقل کے عین مطابق تھی۔ بہرحال یونانی عقلیت کے پرستاروں نے یونانی شرک و تکثیر کو "عقل" کا نام دیا اور اسلام کی توحید ربوبیت کو "شرع" کا (جو ان کے مخصوص حلقوں میں اُس لال بھکڑپن کے مترادف تھا جو عوام کالانعام کی محدود سمجھ کے مناسب تھا) اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ زائرینِ کعبہ کے مساکن میں از سرِ نو پرانے اصنامِ خیالی تراشے جانے لگے۔ ان نئے "خود آؤں" میں دو "خود آ" بڑے اہم تھے: ایک "مدت" اور دوسرا "مادہ"۔ چنانچہ فلسفی فکر کا ایک اہم اصل الاصول حسبِ ذیل تھا:

"کل محدث فھو مسبوق بمادة ومدة"

اب خلاقِ قادر و فعّالٌ لّما یُرید کی ذات (فلاسفہ کے زعمِ باطل کی رُو سے) حوادثِ روزگار میں موثر نہیں رہی بلکہ یہ جہانِ بوقلموں مادہ اور مدت کی کارفرمائیوں کا نتیجہ سمجھا جانے لگا اور پھر عرب جاہلیہ کے اُسی عقیدہ نے سر اُٹھایا جسے اسلام نے کچل دیا تھا جیسا کہ شہرستانی نے عرب جاہلیت کی دہریت کے بارے میں لکھا ہے

---

۵۱ مختصر تاریخ فلسفۂ یونان صفحہ ۳۰ - ۵۲ ایضاً صفحہ ۲۴

" نصنفٌ منهم انکروا الخالق والبعث والاعادة وقالوا بالطبع المحی والدهر المفنی وهم الذین اخبرهم القرآن المجید وقالوا ماهی الاحیاتنا الدنیا نموت ونحیی ومایهلکنا الا الدهر اشارة الی الطبائع المحسوسة وقصر الحیاة والموت علی ترکیبها وتحللها فالجامع هو الطبع والمهلك هو الدهر" ؎۵۱

فلاسفۂ اسلام میں سے بھی ایک گروہ نے مادہ ہی کو سب کچھ سمجھ لیا وہ اہل الطبائع یا اصحاب الھیولی کہلاتے ہیں۔ دوسرے نے مُدّت (زمانہ یا دہر) ہی کو سب کچھ سمجھ لیا وہ دہریہ کہلاتے ہیں۔ مگر یہ دونوں لقب گالی سے کم نہ تھے اور مسلم معاشرہ انھیں نفرت وحقارت کی نظر سے دیکھتا تھا لہذا زعمار فلاسفہ نے مصطلحات تو شریعت غرائے اسلامیہ ہی سے لئے مگر اُن کے ذریعہ مفاہیم پُرانے یونانی وایرانی ادا کئے۔ لیکن یہ ایک طویل داستان ہے جس کے استقصار سے خوفِ طوالت مانع ہے بہرحال فلاسفہ نے خدائے قادر وتوانا کو چھوڑ کر بہت سے "خودآ" (قدیم) تراش لئے تھے اور ان میں ایک مادہ یا "ہیولیٰ" بھی تھا چنانچہ امام رازی نے قِدم وحدوثِ عالم کے باب میں مختلف فرقوں کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس باب میں چار مذاہب ہیں: پہلا مذہب یہ ہے کہ عالم "محدث الذات والصفات" ہے۔ یہ الہامی مذہب کے متبعین (مسلمان، یہود ونصاریٰ) کا مسلک ہے۔ دوسرا مذہب یہ ہے کہ "عالم قدیم الذات والصفات" ہے اور یہ

شهو قول ارسطاطالیس وثاوفرسطس وثاسطیوس وبرقلس ومن المتاخرین ابی نصر الفارابی وابی علی بن سینا وعندهم ان السموات قدیمة بذاتها وصفاتها المعینة الا الحرکات والاوضاع فان کل واحد منها حادث ومسبوق بالآخر لاالی اول. واما العناصر والهیولی فهی قدیمة بشخصها والجسمیة قدیمة بنوعها وسائر الصور قدیمة بجنسها ای کانت قبل کل صورة صورة اُخریٰ لاالی بدایة" ؎۵۲

ظاہر ہے متکلمین ان اصنامِ خیالی کو کہاں بخشنے والے تھے اُن کی فکری مساعی کا مقصدِ اولین ہی انہیں پاش پاش کرنا تھا۔ لہذا ادھر فلاسفہ نے "ہیولیٰ" کا صنم بنایا اور اُدھر متکلمین نے اسے "ہبآءً منبثًا" کردیا ۔

؎۵۱ کتاب الملل والنحل للشہرستانی جلد ثانی صفحہ ۹۶ ؎۵۲ المحصل للرازی صفحہ ۸۴

متفلسفین نے پھر اُس کے اجزاء شکستہ کو جوڑ کر نیا ہیکل بنایا اور کلام کے گرز گراں نے پھر اُسے "اِنَّ اَوْهَنَ الْبُيُوْتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوْتِ" بنا دیا۔ غرض فلاسفہ و متکلمین کی بارہ سو سالہ نزاع اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ اول الذکر مادے اور مدت کے اصنامِ خیالی تراشتے رہے اور ثانی الذکر انہیں توڑتے رہے۔ چنانچہ متکلمین کی یہ سعیِ پیہم دوسری صدی ہجری سے (جوں ہی اسلامی دنیا یونانی فلسفہ سے واقف ہوئی) شروع ہوگئی تھی۔ ابن الندیم نے ہشام بن الحکم (جو برامکہ کے متوسلین میں تھا) کی تصانیف میں مادہ پرستوں کے رد میں ایک کتاب کا ذکر کیا ہے جس کا نام "کتاب الرد علی اصحاب الطبائع" ہے[1]۔ ابو سہل نوبختی نے قدمِ عالم کے رد میں ایک کتاب بعنوان "کتاب حدث العالم" لکھی تھی[2]۔ ابو علی جبائی کے بیٹے ابو ہاشم نے اسی موضوع پر "کتاب الطبائع والنقض علی القائلین بہا"[3] کے نام سے ایک کتاب لکھی۔ اُس کے شاگرد ابو عبداللہ الحسین بن علی الکاغذی نے قدمِ کائنات کی تردید میں "کتاب الکلام فی ان اللہ تعالےٰ لم یزل موجوداً ولا شئ سواہ الی ان خلق الخلق" لکھی[4]۔ نیز مشہور ملحد راوندی کے رد میں "کتاب نقض کلام الراوندی فی ان الجسم لا یجوز ان یکون مخترعاً لا من شئ"[5] لکھی۔ لیکن اس موضوع پر سب سے زیادہ کتابیں امام اشعری نے لکھیں۔ اُنھوں نے اپنی ضخیم کتاب "کتاب الفصول" کے ایک جزء میں قدمِ عالم کا رد کیا جیسا کہ خود کتاب العمد میں فرماتے ہیں:

"الفصول: صنف کتاباً سماہ الفصول فی الرد علی الملحدین والخارجین عن الملۃ کالفلاسفۃ والطبائعیین والدہریین"[6]

اس کے علاوہ عقیدۂ قدمِ عالم کی تردید میں اور کئی کتابیں لکھیں جن کے متعلق لکھتے ہیں:-

"الفنا کتاباً مجرداً ذکرنا فیہ جمیع اعتراض الدہریین فی قول الموحدین ان للحوادث اولاً وانہا لا تصح الا من محدث وفی ان المحدث واحد واجبناہم عنہ بما فیہ اقناع للمسترشدین وذکرنا ایضاً اعتلالات لہم فی قدم الاجسام"[7]

الفنا کتاباً علی الدہریین فی اعتلالاتہم فی قدم الاجسام بانہا لا تخلو ان لو

---

[1] الفہرست لابن الندیم صفحہ ۲۵۰۔ [2] ایضاً صفحہ ۲۵۱۔ [3] ایضاً صفحہ ۲۴۷۔ [4] ایضاً صفحہ ۲۴۸۔ [5] ایضاً صفحہ ۲۴۰
[6] تبیین کذب المفتری لابن عساکر صفحہ ۱۲۸۔ [7] ایضاً صفحہ ۱۳۳

کانت محدثة من ان یکون احدثھا لنفسه او لعلة ؛ [۵۱]

"الفنا کتاباً فی الرد علی الفلاسفة ... تکلمنا فیه علی القائلین بالھیولیٰ والطبائع" [۵۲]

اور خاص طور سے مادہ پرستوں کی تردید میں

"الفنا کتاباً اخبرنا فیه عن اعتلال من زعم ان الموات یفعل بطبعه و

نقضنا علیھم اعتلالاتھم واوضحنا غویھاتھم" [۵۳]

اس تفصیل سے اندازہ ہوگیا ہوگا کہ "اثباتِ ہیولیٰ" کے مسئلہ میں اصل جنگ متکلمین وفلاسفہ کی ہے۔ خود فلاسفہ کے مختلف گروہوں کے مابین اس باب میں اختلافِ رائے جنگ زرگری سے زیادہ اہمیت نہیں رکھتا۔ شیخ بوعلی سینا نے "الاشارات" میں اثباتِ ہیولیٰ پر جو دلیل قائم کی تھی قطب الدین شیرازی نے اُس پر اعتراض کیا مگر اُن کا اصل مقصد "انکارِ ہیولیٰ" نہیں تھا۔ صرف شیخ کی دلیل کے ضعف پر تنبیہہ اور (بزعم خود) ایک ناقابل تردید دلیل فراہم کرنا تھا۔ تو کیا اس سے یہ سمجھ لیا جائے کہ وہ "اثباتِ ہیولیٰ" کے مسئلہ میں شیخ کے ساتھ دست وگریبان ہیں!

یہی نوعیت شہاب الدین مقتول کے اختلاف کی ہے۔ اس کی مزید تفصیل آگے آئے گی۔ سردست "ہیولیٰ کے اثبات وتردید" کی معرکہ آرائی کا خلاصہ بیان کرنا ہے تاکہ معلوم ہوسکے کہ "اثباتِ ہیولیٰ" کے باب میں اصل لڑائی فلاسفہ اور متکلمین کی ہے۔

اثباتِ ہیولیٰ اور اس کی تردید | فلاسفہ کے مختلف مواقف کو منطقی اور سائنٹیفک بنیادوں پر جس شخص نے استوار کیا وہ شیخ بوعلی سینا ہے۔ اسی وجہ سے وہ موجودہ اسلامی فلسفہ کا بانی سمجھا جاتا ہے۔ مسئلۂ ہیولیٰ کی بازتشکیل بھی شیخ ہی کے استدلال کی رہینِ منت ہے۔ چنانچہ امام رازی نے المحصل میں لکھا ہے:۔

زعم ابن سینا ان الجسم مرکب من الھیولیٰ والصورة ومعناه ان التحیز صفة حالة

فی شئ فالتحیز ھو الصورة ومحله الھیولیٰ واحتج علیه بناء علی نفی الجواھر الفرد" [۵۴]

محقق طوسی نے اس پر تعقب کیا ہے کہ یہ تمام فلاسفہ کا قول ہے۔

---

[۵۱] ایضاً ص ۱۳۲-۱۳۴ - [۵۲] ایضاً ص ۱۳۴ [۵۳] ایضاً ص ۱۳۴ [۵۴] المحصل للرازی ص ۸۳

"اخول القول بان الجسم مرکب من الهیولیٰ والصورۃ لیس مما ابتدعہ ابن سینا ولا متما اختص بہ بل قال بہ جمیع الفلاسفۃ" [1]

اور غالباً یہ واقعہ ہے۔ چنانچہ پروفیسر تھلی ارسطو کے فلسفہ کی توضیح میں لکھتا ہے کہ اس کے نزدیک:-

"In order to explain change or growth, we must assume a substratum (matter) that persists and changes and qualitie (forms), wich though never changing are responsible for the rich and growing world around us." (Thilly: History of Philosophy page 74)

(تغیر یا نمو کے لئے ہمیں ایک قوام یا اساس کو ماننا پڑیگا جو اپنی جگہ برقرار رہتا ہے اور تغیرات اور صفات (اشکال متعاقبہ) جو اگرچہ خود تغیر پذیر نہیں ہوتیں، ہمارے گرد و پیش میں جو دنیا ہے اس کی بوقلمونی اور تغیرات کی ثروت کی ذمہ دار ہیں)

لہذا:-

"They are eternal principles of things."
(*Ibid, page 75*)

(یہ اشیاء کے ابدی و سرمدی اصول و مبادی ہیں)

اور اس طرح ارسطاطالیسی فلسفہ میں وہ مسئلہ پیدا ہوا جسے "ہیولیٰ اور صورت کے تلازم" کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے اور جس کے اثبات کے لئے (مثلاً) صدرا میں دو فصلیں قائم کی گئی ہیں:- (۱) الصورۃ الجسمیۃ لا تتجرد عن الهیولیٰ" اور (۲) "الهیولیٰ لا تتجرد عن الصورۃ"۔ بہرحال یہ دونوں ارسطاطالیسی فلسفہ ہی کی یادگار ہیں چنانچہ پروفیسر تھلی نے آگے چل کر ارسطاطالیسی فلسفہ کی توضیح میں لکھا ہے:-

"Forms and matter have always coexisted,

---

[1] نقد المحصل للطوسی در ذیل محصل رازی ص ۸۳

the universe is eternal. (Ibid, page 75)

(صورت اور مادہ ہمیشہ سے ایک دوسرے کے ساتھ موجود رہے ہیں۔ عالم ازلی و ابدی ہے)

لیکن جیسا کہ اوپر مذکور ہوا سابق متکلمینِ اسلام نے اور شاید ان سے پہلے مسیحی علماء نے اس استدلال کی دھجیاں اڑا دی تھیں۔ لیکن شیخ نے (بزعم خود) اس اصول (قدامتِ عالم کے عقیدہ) کو از سرِ نو سائنٹیفک بنیادوں پر استوار کیا۔ اسی وجہ سے نام نہاد اسلامی فلسفہ میں "ہیولیٰ و صورت" کا مسئلہ شیخ بو علی سینا کے نام سے وابستہ ہے۔

شیخ نے اثباتِ ہیولیٰ میں دو دلیلیں قائم کی تھیں۔ اُن میں سے ایک "برہان القوۃ والفعل" کہلاتی ہے اور دوسری "برہان الوصل والفصل"۔ پہلی دلیل اُس نے الٰہیات شفا کے دوسرے مقالہ کی دوسری فصل میں بیان کی تھی، اس کا ماحصل یہ ہے :-

"جسم اس حیثیت سے کہ وہ جسم ہے ایک صورتِ جسمیہ رکھتا ہے، پس یہ امر بالفعل ہے اور اس حیثیت سے کہ یہ ہر استعداد کے لیے مستعد ہے، یہ امر بالقوہ ہے۔ اور امر بالفعل اور امر بالقوہ دو مغائر امر ہیں پس جسم کی صورت جو بالفعل موجود ہے اُس امر بالقوہ کے ساتھ مقارن ہوتی ہے۔ اس طرح جسم دو چیزوں سے مرکب ہوتا ہے ایک وہ جو "بالقوہ" ہے اور دوسری وہ جو "بالفعل" ہے۔ پس جوامر بالفعل ہے وہ "صورت" ہے اور جوامر بالقوہ ہے وہ اس کا مادہ یا "ہیولیٰ" ہے"

مگر اس دلیل پر فاضل خوانساری نے اپنے حاشیۂ شفا میں شدید اعتراض کیا اور اگرچہ صدر الدین شیرازی نے اس دلیل کو زیادہ مستحکم بنیادوں پر استوار کرنے کی کوشش کی مگر خوانساری نے اُن کے بھی پرخچے اڑا دیئے۔ ان بازتشکیلات اور اعتراضات و ردود کا استقصا موجبِ تطویل بلکہ باعثِ ملالِ خاطر ہوگا اس لئے اس سے صرفِ نظر کیا جاتا ہے

دوسری دلیل "برہان الوصل والفصل" کا شیخ نے شفا، اشارات اور نجاۃ میں ذکر کیا ہے۔ اس کا ماحصل یہ ہے:-

"جسم میں متصل ہونے کی حالت میں بھی انفصال کی قوت موجود ہے۔ لہٰذا یا بضرورۃ اتصالِ جسم، قبولِ انفصال کی قوت سے مغائر ہوگا کیونکہ قبولِ انفصال کی قوت کا عین اتصال ہونا ناممکن ہے وجہ یہ ہے کہ اتصال، انفصال عارض ہونے پر زائل ہو جاتا ہے۔ پس اتصال، قوتِ قبولِ انفصال

نہیں ہو سکتا کیونکہ قابل کا مقبول کے ساتھ جمع ہونا ضروری ہے۔ لہذا واجب ہے کہ یہ قوت جو اتصال و انفصال کی قابلیت رکھتی ہو جسم کے کسی ایسے جزء میں ہو جو نفس" اتصال بالفعل" کا غیر ہے اور وہی جزء" ہیولیٰ" ہے۔

چنانچہ شیخ نے نجاۃ میں لکھا ہے:-

" واما الصورة الجسمية فلانها اما ان تكون نفس الاتصال او تكون طبيعة يلزمها الاتصال حتى لا توجد هي الا و الاتصال لازم لها - فان كان نفس الاتصال فقد يكون الجسم متصلا ثم ينفصل فيكون لا محالة شئ هو بالقوة كليهما فليس ذات الاتصال بما هو اتصال قابل للانفصال، لان قابل الاتصال لا يعدم عند الانفصال والاتصال يعدم عند الانفصال ـ فاذا شئ غير الاتصال هو قابل للانفصال وهو بعينه قابل الاتصال. فليس الاتصال هو بالقوة قابلاً للانفصال ولا ايضاً طبعه يلزمها الاتصال لذاتها. فظاهر ان ههنا جوهرا غير الصورة الجسمية هو الذى يعرض له الانفصال والاتصال معاً وهو مقارن للصورة الجسمية وهو الذى يقبل الاتحاد بصورة الجسمية فيصير جسما واحدا بما يقومه او يلزمه من الاتصال الجسماني" [۵۱]

اسی طرح اس نے اشارات میں لکھا ہے:-

" قد علمت ان للجسم مقدارا ثخيناً متصلاً وانه قد يعرض له انفصال وانفكاك وتعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال قبولاً يكون هو بعينه الموصوف بالامرين۔ فاذا قوة هذا القبول غير وجود المقبول بالفعل وغير هيئته وصورته وتلك القوة بغير ما هو ذات المتصل بذاته الذى هو عند الانفصال يعدم ويوجد غيره وعند عود الاتصال يوجد مثله متجددا" [۵۲]

اشارات کی شرح پہلے امام رازی نے لکھی۔ اس میں شیخ کے استدلال کی توضیح کے بعد انھوں نے متکلمین کے

---

[۵۱] النجاۃ لابن سینا ص ۳۲۹ [۵۲] شرحی الاشارات للطوسی و للرازی مطبوعہ مصر ص ۱۴۲-۱۴۲

دو اعتراضات کا ذکر کیا۔ پہلے اعتراض کی حیثیت "حل" کی ہے اُس کا حاصل یہ ہے کہ جسم پر انفصال عارض ہونے سے اُس کی "وحدت" زائل ہوجاتی ہے اور "اثنینیت" (دو ہونا) طاری ہوجاتا ہے۔ پس شیخ کی حجۃ کا تقضا یہ ہے کہ "وحدت" اور "تعدد" جسم کے مغائر ہیں اور اُس پر یکے بعد دیگرے طاری ہوتے رہتے ہیں۔ یہ وحدت و تعدد اعراض ہیں اور ان کا معروض جسم ہے۔ پس جسے شیخ "محل" بتاتا ہو وہ خود نفس جسم ہے اور جسے (یعنی صورۃ جسمیہ کو) حال بتاتا ہو وہ وحدت و تعدد ہی۔ چنانچہ فرماتے ہیں :۔

"وھٰھنا شك وھوان الجسم قبل الانفصال کان واحداً و بعد الانفصال صار جسمین۔ فالزائل ھو الوحدۃ والطاری ھو الاثنینیۃ وھما عرضان ومحلھما الجسم فھذہ الحجۃ یقتضی کون الوحدۃ والتعدد مغایرین للجسم متعاقبین علیہ فیکون المحل ھو الجسم والحال ھو الوحدۃ والتعدد" ۵۱

دوسرا اعتراض "نقض" ہے جس کا منشا یہ ہے کہ ہیولیٰ کے افتراض کی کوئی ممکن شکل ہی نہیں ہے کیونکہ ہیولیٰ دو صورت سے خالی نہ ہوگا۔ یا تو کسی حیز میں ہوگا یا نہ ہوگا۔ بصورت اول مستقل طور پر متحیز ہوگا یا کسی امر دیگر (صورت جسمیہ) کی تبعیت میں۔ اور یہ تینوں شکلیں مستقلاً حیز میں ہونا، تبعاً حیز میں ہونا اور بالکل ہی حیز میں نہ ہونا غیر متصور ہیں۔ کیونکہ مستقلاً حیز میں ہونے کی شکل میں تین محذور لازم آتے ہیں (۱) جسمیت بھی اسی حیز میں حال ہے لہٰذا اجتماع مثلین لازم آیا (۲) جب دونوں حال ہیں تو ایک کو (ہیولیٰ کو) محل اور دوسرے کو (صورۃ کو) حال کیوں کہا جائے، اس کا عکس کیوں نہ کہا جائے (۳) اگر ہیولیٰ کو محل کی حاجت ہی تو محل کو ایک اور محل کی حاجت ہوگی و ہلم جرا اور اس طرح تسلسل لازم آئیگا اور اگر محل کو اور محل کی ضرورت نہیں ہے تو پھر جسمیت کو بھی محل کی ضرورت نہ ہوگی اور یہی متکلمین کا مطلوب ہی۔ اور جسمیت کی تبعیت میں متحیز ہونے کی شکل میں یہ محذور لازم آتا ہے کہ ہیولیٰ جسم میں صفت حالہ ہوگا تو پھر جسمیت کا ہیولیٰ میں حال ہونا محال ہی۔ رہی تیسری شکل کہ نہ مستقلاً متحیز ہو نہ تبعاً تو پھر جسمیت کا جو مختص بالجہت ہے ایسے امر میں جو کسی طرح مختص بالجہتہ نہ ہو (نہ متحیز بالاستقلال نہ متحیز بالتبع) حال ہونا ناممکن ہے ورنہ پھر اجسام سب کے سب ذات باری

---

۵۱ ایضاً ص ۲۳ حاشیہ

میں حال ہوسکتے ہیں (نعوذ باللہ منہا)

غرض ہیولیٰ کے افتراض کی کوئی شکل نہیں ہے۔

امام رازی کے بعد محقق طوسی (المتوفی ۶۷۲ھ) نے "اشارات" کی شرح لکھی اور امام صاحب کے پہلے اعتراض کے سلسلہ میں لکھا کہ:۔

(۱) وہ امر (مادہ یا ہیولیٰ) فی حدِ ذاتہ ایسا نہیں ہے کہ اُس میں ابعادِ ثلاثہ فرض کئے جاسکیں بلکہ اُس کے جسم ہوجانے کے لئے ایک اور امر متصل بالذات (صورت) کا انضمام و انضیاف ضروری ہے۔

(۲) جسم کا متصل فی نفسہٖ ہونا اُس کی جسمیت کا مُقوّم ہے لہٰذا جوہر ہے کیونکہ جواہر کا قوام اعراض سے ناممکن ہے لہٰذا اس "اتصال" کو عرض کہنا بڑی بھول ہے۔

(۳) وحدۃ اور تعدد "ہیولیٰ" کو عارض نہیں ہوتے بلکہ جب "ہیولیٰ" "صورت" کے اضافہ کے بعد متشخص ہوجاتا ہے تو اُس وقت اُسے عارض ہوتے ہیں۔ یہ مادہ وحدت و تعدد ہر حال میں موجود رہتا ہے مگر ان سے متصف نہیں ہوتا، متصف صرف اُسی وقت ہوتا ہے جب اس پر صورتیں یکے بعد دیگرے طاری ہوتی ہیں۔

اسی طرح انھوں نے دوسرے اعتراض کے سلسلے میں کہا کہ یہ (Dilema) مکمل نہیں ہے اور تحیز کی تمام ممکن اشکال کو جامع نہیں ہے اور ایک سچائی کی شکل پیش کی ہے۔ فرماتے ہیں۔

فان مالا یتحیز علی سبیل الحلول فی الغیر لایجب ان یکون متحیزاً بالانفراد بل ربما یتحیز بشرط حلول الغیر فیہ ولا یلزم من ذلک کونہ صفۃ لذلک الغیر"

(کیونکہ وہ امر جو دوسرے امر میں بر سبیل حلول متحیز نہ ہو، اُس کے لئے یہ واجب نہیں ہے کہ انفرادی طور پر متحیز ہو، بلکہ اکثر دوسری شے کے حلول سے مشروط ہو کر متحیز ہوتا ہے اور اس قسم کے تحیّز سے اُس کا اُس دوسری شے کی صفت ہونا لازم نہیں آتا۔)

اس طرح ساتویں صدی میں فلاسفہ اور متکلمین کے مابین "اثباتِ ہیولیٰ" کے باب میں بڑی گرما گرم ابحاث رہیں۔ انہیں سے متاثر ہو کر قطب الدین شیرازی نے امام رازی اور محقق طوسی کی شروح اشارات پر "محاکمات"

کے نام سے محاکمہ لکھا مگر اُن کا رجحان فلاسفہ کی جانب تھا اس لئے انھوں نے محقق طوسی کے جوابات کی مزید توضیح کرنے کی کوشش کی۔ محقق طوسی نے امام رازی اور متکلمین کے اعتراضات کے جو جواب دیئے ہیں اُن کا حاصل یہ ہے کہ :۔

(۱) "اتصال" کا موضوع جسم نہیں ہے اور (۲) "اتصال" عرض نہیں بلکہ جوہر ہے۔ مگر ان بنیادی مبادی پر پہلے میر سیّد شریف نے اور پھر فاضل خوانساری نے سخت تعقب کیا اور اس طرح فلاسفۂ متاخرین میں قطب شیرازی کی "توضیح مزید" مورث تحیّر ہی ثابت ہوئی تا آنکہ فاضل مرزا جان شیرازی نے "محاکمات" پر حاشیہ لکھا اس میں اس "توضیح مزید" کی نئے انداز سے توجیہ فرمائی مگر اس توجیہ پر بھی اُن کے شاگرد ملا آقا حسین خوانساری نے سخت تعقب فرمایا۔ اس طرح شروع سے لیکر آخر زمانہ تک ہیولیٰ کے اثبات و تردید کے مسئلہ میں فلاسفہ و متکلمین کی معرکہ آرائی بڑی سرگرمی کے ساتھ جاری رہی۔ بعد کے فلاسفہ نے شیخ کے مہیا کئے ہوئے دلائل کو نئے نئے انداز سے پیش کرنے کوشش کی مگر

بہر رنگے کہ خواہی جامہ می پوش　　من اندازِ قدت را می شناسم

متکلمین نے ان "نکتہ آفرینیوں" کی کوئی داد نہ دی اور ہر دلیل و برہان کے اپنی بے پناہ تنقید سے پرخچے اڑا دیئے (اس کی تفصیل ہمارے موضوع سے خارج بھی ہے اور اپنے اغلاق و غموض کی بنا پر شاید موجبِ کلال و ملال بھی ہوگی)، بہرحال اتنا ثابت ہے کہ مسئلہ ہیولیٰ کے بارے میں اصل جنگ فلاسفہ و متکلمین کی تھی۔ اس کے مقابلہ میں مشائیہ و اشراقیہ کی جو جنگ بتائی جاتی ہے وہ کچھ بھی نہیں ہے۔

صدرا میں اثباتِ ہیولیٰ کی بحث | صدرا مقررہ درس نظامی کی دوسری فصل (جو سب فصلوں میں طویل ترین ہے) "اثباتِ ہیولیٰ" پر ہے۔ اس فصل کے شروع میں اُنھوں نے پہلے تو محلِ نزاع کو تحریر کیا ہے اور لکھا ہے کہ "مفہوم ہیولویت" کے مصداق کے ثبوت میں تو جمہور عقلا کے مابین کوئی نزاع نہیں نیز حکما کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ

"ان الجسم من حيث هو جسم الذى هو جنس الانواع الطبيعية بوجه بماهية مركبة من جنس هو الجوهرية وفصل هو مفهوم قولنا ممتد فى الجهات الثلثة" ۵؎

اختلاف صرف اس امر میں ہے کہ آیا معنی مذکور میں جسم

۵؎ صدرا مطبوعہ مجتبائی ص ۷۵۔

(۱) خارج میں بسیط ہے
یا مرکب ہو اور مرکب ہونے کی شکل میں
(۲) جوہر اور عرض سے مرکب ہے، یا
(۳) دو جوہروں (ہیولیٰ اور صورت) سے مرکب ہو

ان میں سے پہلی شق افلاطون الٰہی اور اس کے پیروؤں کا مذہب ہے جیسا کہ بالعموم مشہور ہے اور اسی کا سہروردی نے حکمۃ الاشراق میں اتباع کیا ہے۔ دوسری شق کو سہروردی نے تلویحات میں اختیار کیا ہے، اور تیسری شق ارسطو اور اس کے متبعین مثلاً فارابی و ابن سینا کا مذہب ہے [۱]

ماتن (اثیر الدین الابہری) نے تیسری شق کو اختیار کرکے اس پر دلیلِ مشہور قائم کی ہے، اس لئے شارح (ملا صدرا) نے بڑے شرح و بسط سے اس دلیل کی وضاحت کی ہے۔ اس سلسلے میں بعض مفاہیم مثلاً حلول، اتصال، قبول وغیرہ کے تعین میں بڑی تحقیق و تدقیق فرمائی ہو (یہ توضیح تقریباً ۱۴ صفحوں میں پھیلی ہوئی ہو) اس کے بعد شارح (ملا صدرا) نے اثباتِ ہیولیٰ کے باب میں پانچ دلیلیں بمالہ وما علیہ نقل کی ہیں۔

"اعلم ان لاصحاب المعلم الاوّل فی اثبات الهیولی التی هی احد جزئی الجسم الجوهر حججاً علیٰ رائهم" [۲]

اس قیل و قال نے کتاب کے تقریباً ۲۴ صفحے لئے ہیں۔ بعد ازاں باقی ۵ صفحات میں ماتن کی اس دلیل کی وضاحت کی ہے کہ اجسام عنصری کی طرح افلاک بھی ہیولیٰ اور صورۃ جسمیہ سے مرکب ہیں۔

اس طرح بحث کی جان "اثباتِ ہیولیٰ کی حجج خمسہ" ہیں۔ پہلی دو حجتوں کو انھوں نے متقارب المأخذ بتایا ہے [۳] مگر ان کے محشیوں کا خیال ہو کہ وہ دو مستقل دلیلیں ہیں۔ تیسری حجت کو بھی وہ پہلی دو سے قریب المأخذ بتاتے ہیں [۴]۔ چوتھی حجت "برہان خاص" کے نام سے مشہور ہے [۵]۔ مگر اس پر بھی ملا صدرا نے تنقید کی ہو۔ پانچویں دلیل امام رازی کی اختراع ہے جو انھوں نے مباحث مشرقیہ میں مثبتینِ ہیولیٰ کی جانب سے قائم کی تھی اور جس کے متعلق ان کا خیال تھا کہ اس پر جرح و قدح کا امکان نہیں ہے [۶] مگر ملا صدرا نے اسے بھی مجروح و مقدوح

---

[۱] صدرا ص۸۵ [۲] ایضاً ص۸۷ [۳] ایضاً ص۹۱ [۴] ایضاً ص۱۰۱ [۵] ایضاً ص۱۰۳ [۶] ایضاً ص۱۰۵

کئے بغیر چھوڑا۔

ان "بحثِ خمسہ" میں سے صرف پہلی بحث میں سہروردی کا ذکر آتا ہے ۔ اس لئے جیسا کہ اوپر عرض کیا گیا، یہ یہ کہنا علی الاطلاق صحیح نہیں ہے کہ سہروردی

"بحث اثباتِ ہیولیٰ میں .... مشائیوں پر سخت حملے کر رہے ہیں اور اُن کے دلائل کی بڑی عمدگی سے تردید کرتے جاتے ہیں "

رہی پہلی دلیل جس میں سہروردی کا نام آتا ہے تو اُس پر شارح نے " ابحاث " کے نام سے چھ اعتراض قائم کئے ہیں ۔ پہلے تین ابحاث (اعتراضات) کا مرجع " نفی صورۃ ممتدہ جوہریہ " ہے جو کہ سہروردی نے تلویحات میں اختیار کی ہے[۵۱] ۔ شارح نے ان ابحاث (اعتراضات) ثلثہ کے جوابات مثبتینِ ہیولیٰ کی جانب سے دیئے ہیں ۔ پہلے جواب پر پھر شارح (ملا صدرا) نے جرح کی ہے مگر اس کے بعد اس جرح پر تنقید کی ہے ۔ باقی دو اعتراضات (البحث الثانی اور البحث الثالث) کے جوابات بغیر کسی نقد و تبصرہ کے تحریر کئے ہیں ۔

لہٰذا نہ تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ سہروردی نے مثبتینِ ہیولیٰ کے جمیع دلائل کی علی الاطلاق تردید کر دی ۔ کیونکہ البحث الثانی اور " البحث الثالث " (سہروردی کے اعتراضات یا تردیدات) کے جواب میں مثبتینِ ہیولیٰ نے جو دلائل قائم کئے ہیں وہ اپنی جگہ قائم ہیں اور نہ یہی کہا جا سکتا ہے کہ پہلے اعتراض (البحث الاوّل) کا آخری جواب سہروردی نے دیا ہے کیونکہ " البحث الاوّل " (پہلے اعتراض) کے جواب میں مثبتین ہیولیٰ نے جو کچھ کہا اُس پر ملا صدرا نے جرح کی ہے اور آخر میں اس جرح پر تنقید بھی کر دی ۔ اس طرح مثبتینِ ہیولیٰ کا جواب اپنی جگہ قائم رہا، جو کچھ تھوڑی بہت قیل و قال ہوئی وہ صدرا کی جانب سے ہوئی نہ کہ سہروردی کی طرف سے ۔

چوتھا اعتراض (البحث الرابع) " حکمۃ الاشراق " سے مستفاد ہے[۵۲] ۔ مگر یہاں خود سہروردی تناقض و تضادِ فکر کے مخمصہ میں پھنس گئے ہیں جیسا کہ ملا صدرا نے لکھا ہے ۔

ثم لا یخفی ان بین کلام الشیخ الالٰھی فی حکمۃ الاشراق حیث حکم ببساطۃ الجسم وجوھریۃ المقدار وفی التلویحات حیث اختار انہ مرکب من جوھر سماہ

---

۵۱ ایضاً ص ،، ۵۲ صدرا ص ۸۲

هیولی وعرض هو المقدار بناء علی تجویزہ ترکب نوع طبعی من جوهر وعرض مخالفة بحسب الظاهر"[۵۱]

اور ہرچند کہ سہروردی کے معتقدین و شُرّاح نے ان متضاد مذاہب میں تطبیق کی کوشش کی ہے (لکن الشارحین لکلامه اجمعوا علی عدم المنافاة بین ما فی الکتابین فی المقصود) مگر حق یہ ہے کہ یہ منافاۃ اُن کے لئے تطبیق میں تبدیل نہ ہو سکی چنانچہ ملا صدرا نے لکھا ہے کہ مطارحات و تلویحات کی منافاۃ ناقابلِ تطبیق ہے۔

"اقول کلامه فی بعض المواضع من المطارحات وغیرہ صریح فی انه ینکر الاتصال والامتداد سوی ما هو من عوارض الکم وفی التلویحات ما رائینا شیئاً یدل ان ما سماہ هیولی یکون ممتداً بذاته او امتداداً جوهریا سواء کان مقداراً او غیر مقدار"[۵۲]

اور آخر میں تو صاف صاف صراحت کر دی کہ

"واما التنافی بین ترکب الجسم وبساطته بین الکتابین فهو بحاله"[۵۳]

اس کے بعد ملا صدرا نے مثبتینِ ہیولی کے دو اصطلاح دادہ مفاہیم "ممتد" میں تدقیق کر کے بتایا ہے کہ سہروردی نے "ممتد" کے پہلے معنی یعنی

الصورة الجرمیة وهو الممتد علی الاطلاق الذی بجسمه یصح فرض الخطوط الثلاثة القائمة المتقاطعة فی الجسم"[۵۴]

کا انکار کیا ہے اور اس انکار کے ثبوت میں تین وجوہ بیان کی ہیں۔[۵۵] اسے چاہے یہ کہیئے کہ سہروردی نے اپنے مخصوص موقف کی توضیح کی ہے یا یوں ہی کہہ لیجئے کہ اُس نے "مشائیوں پر سخت حملے کئے ہیں" مگر یہ نہیں کہا جا سکتا کہ "اُن دلائل کی بڑی عمدگی سے تردید کی ہے" کیونکہ انکار کی ان وجوہِ ثلٰثہ میں سے پہلی وجہ پر علامہ خضری نے سخت اعتراض کیا ہے۔ خضری کا یہ اعتراض قابلِ اصلاح ہو تو ہو مگر واہی و باطل نہیں ہے۔ چنانچہ ملا صدرا نے اس اعتراض میں محذورات قائم کر کے اس کی اصلاح کی ہے۔ فرماتے ہیں:۔

وعلی کل تقدیر یلزم مع المحذورات أخری تعدد بذاته فالاولی ان یجاب

---

[۵۱] ایضاً ص ۸۳ [۵۲] ایضاً ص ۸۲-۸۳ [۵۳] ایضاً ص ۸۴ [۵۴] ایضاً ص ۸۴ [۵۵] ایضاً ص ۸۵

عن الوجه الاول بان ......" ۵۱

اس اصلاح شدہ اعتراض کا نہ تو انھوں نے (ملا صدرا نے) اپنی جانب سے کوئی جواب دیا ہی (اور کس طرح دیتے یہ خود ان کی کاوش واختراع تھی) اور نہ سہروردی کے دیگر معتقدین کی جانب سے۔ لہذا نفس اعتراض اپنی جگہ قائم رہا۔ اس صورت میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ سہروردی نے مثبتین ہیولیٰ کے دلائل کی بڑی عمدگی سے تردید کی ہے۔ یہاں تو اس کی دلیل کے پرخچے اڑ گئے۔

اس اعتراض کے بعد علامہ خضری نے سہروردی کے اس مذہب کے ذریعہ جو اس نے "تلویحات" میں اختیار کیا ہے، معارضہ کیا ہے۔ اس معارضہ پر ملا صدرا نے اچھی خاصی قیل و قال کی ہے، لہذا صورت حال یہ نہیں ہوئی کہ صدرا کے اندر

"بحث اثبات ہیولیٰ میں مشائیوں اور اشراقیوں کی جو لڑائی ہے اس میں اشراقیوں کی طرف سے مشائیوں کے مقابلے میں شیخ شہاب الدین مقتول اشراقیوں کے سپہ سالار معلوم ہوتے ہیں"

سپہ سالاری (یا وکالت) کے فرائض خود ملا صدرا انجام دے رہے ہیں بلکہ اکثر جہاں سہروردی کے مغلوب ہونے کا موقعہ آتا ہے بیچ بچاؤ کر دیتے ہیں کہ نہیں شیخ کا مطلب یہ نہیں تھا بلکہ یہ ہے جیسا کہ علامہ خضری کے اس معارضہ کے سلسلہ میں کیا۔

سہروردی کے باقی دو وجوہ انکار کی سخافت سے ملا صدرا کو انکار نہیں ہے۔ وہ خود انہیں ناقابل اعتنا سمجھتے ہیں۔ فرماتے ہیں:۔

"واما الجواب عن الوجهين الأخرين منه على ابطال الممتد بالمعنى المذكور ففي غاية السهولة بعد تحقيق ما ذكر في بيانه من انه لا يوصف بحسب ذاته بكونه كلاً او جزأ او زائداً او ناقصاً او غير ذلك فليكن منك على ذكر" ۵۲

اسی طرح سہروردی کے پانچویں اعتراض (البحث الخامس) کا بھی مثبتین ہیولیٰ میں کسی فاضل نے جواب دیا ہے (والجواب عنہ علی ما ذکرہ بعض الاذکیاء) اس کی صحت پر بھی ملا صدرا نے شک کا اظہار کیا ہے (اقول فیہ نظر) اور اس کے بعد جو جرح

---

۵۱ صدرا ص ۸۷ ۵۲ ایضاً ص ۸۹

و قدح کی ہے وہ اسے اپنی ہی اختراع بتاتے ہیں :-

" هذا ماتيسر لنا في هذا الموضوع من المقال فعليك بالتامل الصادق والتفطن القائق ليظهر لك جلية الحال " ۵۱

سہروردی کی بے لبسی | اس تفصیل سے واضح ہو گیا ہو گا کہ مثبتینِ ہیولیٰ کے ساتھ مناظرے کے اکھاڑے میں سہروردی کو ناکامی اور بے لبسی ہی کا منہ دیکھنا پڑا۔ علامہ خضری اور دیگر اذکیا نے جو گرفت کی ہو تو جواب دیتے نہ بنا۔ کبھی ملا صدرا سے بن پڑا تو مدافعت کر دی ورنہ اُن کے (سہروردی کے) استدلال کی سخافت پر مہرِ توثیق ثبت کر کے بحث کو ختم کر دیا۔ لہٰذا حکیم صاحب کا استدلال کہ صدرا کے اندر

"بحث اثبات ہیولیٰ میں مشائیوں اور اشراقیوں کی جو لڑائی ہے اس میں اشراقیوں کی طرف سے مشائیوں کے مقابلے میں شیخ شہاب الدین مقتول اشراقیوں کے سپہ سالار معلوم ہوتے ہیں اور اُن کے دلائل کی بڑی عمدگی سے تردید کرتے جاتے ہیں "

واقعہ کے غیر مطابق ہے۔ سہروردی نے صرف اپنے بعض مواقف کی توضیح کی جس پر علامہ خضری اور دیگر فاضل اذکیا نے شدید اعتراضات کئے۔ ان اعتراضات کا ملا صدرا نے کبھی جواب دیا اور کبھی نہیں۔

حرفِ آخر | اس تفصیل سے مقصود حکیم صاحب پر حرف گیری نہیں ہے کیونکہ اگر اُن کا استدلال ثابت بھی ہو جاتا تو بھی وہ نفسِ مسئلہ کے اثبات سے قاصر تھا۔ مشائیت اور اشراقیت کا بنیادی فرق یہ نہیں ہے کہ اول الذکر جسم کو ہیولیٰ و صورت سے مرکب مانتی ہو اور ثانی الذکر اسے "بسیط فی الخارج" جانتی ہے یا صورتِ ممتدہ جوہریہ کا انکار کرتی ہے۔ اس قسم کے اختلافات فلاسفہ میں عام ہیں۔ بلکہ خود اسی جماعت میں جو "مشائیہ" کے نام سے مشہور ہے مثلاً "اشارات" میں شیخ نے اثباتِ ہیولیٰ پر جو دلیل قائم کی تھی قطب الدین شیرازی نے "محاکمات" میں اُس سے علیحدہ ہو کر دلیل دی۔ خیر یہ تو محض اندازِ استدلال کا فرق تھا۔ نفس مواقف میں بھی ان لوگوں کے درمیان اختلافاتِ کثیرہ ہیں۔ مثلاً جمہور فلاسفہ (مثبتین ہیولیٰ) کے نزدیک جسم میں دو "اتصال" ہوتے ہیں۔ ایک "اتصال متعین الذات مبہم التقدرات" اور دوسرا "متعین التقدرات" لیکن محقق طوسی اور قطب شیرازی وغیرہ کے نزدیک جسمِ طبعی کے اتصال کے معنی ہی یہ ہیں کہ وہ "جسم تعلیمی" کا معروض ہوتا ہے یا صورتِ جسمیہ اتصال

۵۱ ایضاً ص۹۲

مقداری کے ساتھ متصل ہوتی ہے۔ اس سے زیادہ یہ کہ "مکان" کی حقیقت شیخ اور اُس کے عام متبعین کے نزدیک "جسم حاوی کی سطح باطن کا نام ہے جو جسم محوی کی سطح ظاہر سے مماس ہو" لیکن محقق طوسی کے نزدیک بُعد مفطور کا نام ہے جو افلاطون الٰہی کا مسلک تھا لیکن محض اس اختلاف کی بنا پر محققین نے "محقق طوسی" کو جماعت مشائیہ سے خارج کر کے اشراقی قرار نہیں دیا۔ بعینہ اسی طرح افلاطون الٰہی کا مسلک یہ تھا کہ جسم (یعنی جوہر ممتد) لبسیطلی التحاج ہے اور یہی موقف سہروردی مقتول نے "حکمۃ الاشراق" میں اختیار کیا (اگرچہ سہروردی کا یہ مستقل مذہب نہیں ہے کیونکہ تلویحات میں اُس نے جسم کو جوہر اور عرض سے مرکب مانا ہے) اندریں حالات محض جزوی اختلاف و انحراف کو اس بات کی دلیل نہیں ٹھہرایا جا سکتا کہ فلاں اُس مسلک کا پیرو تھا اور فلاں اُس مسلک کا ـــ ابوالبرکات بغدادی متبعینِ ارسطو (مشائیہ) کی جماعت سے تعلق رکھتا ہے حالانکہ اس نے شیخ بوعلی سینا سے اکثر و بیشتر مواقف میں اختلاف کیا ہے اور شیخ پر ایسے شدید اعتراضات کئے ہیں کہ اس کے بڑے بڑے معتقدین اُن کا جواب نہ دے سکے سوائے اس کے غصہ سے پیچ و تاب کھا کر یہی کہتے رہے کہ "ابوالبرکات لم یفہم کلام ابی علی ولیست لہ رتبۃ الادراک لکلامہ فکیف یکون لہ رتبۃ الاعتراض علیہ"[۵۱] بایںہمہ ابوالبرکات کو کسی نے اشراقی نہیں کہا حتیٰ کہ "لا مشائی" بھی نہیں کہا۔

لہٰذا اگر شہاب الدین مقتول نے شیخ اور اُس کے متبعین کے مسلّمہ مواقف سے اختلاف کیا یا شیخ پر طنز و تشنیع[۵۲] کی تو اس جرم میں اُسے مشائیت سے خارج کرنا منصفی نہ ہوگا۔

کیں گناہیست کہ در شہر شما نیز کنند

---

۵۱ بیہقی نے لکھا ہے کہ ایک دن امیر علاء الدولہ فرامرز نے جو خود فلسفہ و حکمت میں دستگاہِ عالی رکھتا تھا۔ عمر خیام سے پوچھا کہ ابوالبرکات نے جو شیخ بوعلی سینا پر اعتراضات کئے اُس کے متعلق کیا خیال ہے۔ عمر خیام نے کہا ابوالبرکات نے شیخ کے کلام کو سمجھا ہی نہیں، اُسے شیخ کے کلام کے سمجھنے ہی کی صلاحیت نہیں ہے تو اُس پر اعتراض کرنے اور شکوک وارد کرنے کا کیا رتبہ ہو سکتا ہے۔" اس پر علاء الدولہ نے کہا کہ آپ جیسے دانشمند حکیم کو مدلّل بات کہنا چاہیئے محض تحقیر و ازدراء آدابِ حکماء کے خلاف ہے۔ عمر خیام کے پاس نہ ابوالبرکات کے اعتراضات کا جواب تھا نہ علاء الدولہ کے عتاب کا۔ لہٰذا خاموش ہو کر اُٹھ کھڑا ہوا۔ "فقام الامام عمر ملجماً بالسکوت" (تتمہ صوان الحکمۃ للبیہقی صفحہ ۱۱۰ - ۱۱۱)

۵۲ مثلاً شیخ نے "منطق شفا" کے آخر میں ارسطو کی بہت زیادہ تعریف کی تھی جس کے مقابلے میں افلاطون کی شخصیت ماند ہو کر رہ گئی۔ شہاب الدین مقتول نے اُس پر از راہِ عتاب "حکمۃ الاشراق" میں گرفت کی ہے۔ "لا یجوز المبالغۃ فیہ (ارسطاطالیس) علی وجہ یفضی الی الازراء باستاذہ" (صفحہ ۲۱)