بنیاد جلد چہارم ۲۰۱۳ء

تھریس این دروار

مسئلۂ نفس و جسم : ابنِ سینا اور دیکارت

انگریزی سے ترجمہ

محمد عمر میمن*

عربی فلسفے کو اکثر و بیشتر ایک مطلق اجنبی کے طور پر نا قابل اعتنا اور، اسی لیے، مغربی روایت کے لیے خارج از بحث سمجھا جاتا ہے؛ یا اگر تاریخی علم ذرا زیادہ ہو اور قرونِ وسطیٰ میں جن عربی متون کا لاطینی میں ترجمہ ہوا ان سے واقفیت ہو، تو دلچسپی بہت ہوا تو ارسطو کے متون کی شرحوں کے ذریعے تھامس ایکوائنس اور [عیسائی] مدرسّیت (Scholasticism)(۱) پر ان کے اثر ونفوذ تک محدود ہوتی ہے۔ دونوں صورتوں میں عربی فلسفے کی ذاتی قدر و قیمت کا انکار کیا جاتا ہے۔ یہ واضح کرنے کے لیے کہ عربی فلسفہ مغربی اور غیر مغربی فلسفے کے لیے لاینفک قدر و قیمت کا حامل ہے، میں ابن سینا اور دیکارت کے بعض متون کا جائزہ لوں گی۔

---

(۱) اس سے مراد مغربی مدرسوں کی وہ روش ہے جس میں عیسائی علماے دین ارسطو کی منطق کے حوالے سے دینی عقائد پر بحث کرتے تھے۔ [مترجم]

اس مضمون سے متعلق حواشی مضمون کے آخر میں ملاحظہ کیجیے۔ [مترجم]

میں نے اگر ابن سینا کا انتخاب کیا ہے تو اس لیے کہ وہ ارسطو کے شارحین میں سے نہیں ہے، بلکہ اس پر تو ارسطو سے بے وفائی کی تہمت بھی رکھی گئی تھی۔[۱] میں نے دیکارت کا انتخاب اس بنا پر کیا ہے کہ وہ خود کو خاص طور پر اپنے مدرسی پس منظر سے متمایز (حتیٰ کہ اس کا انکار تک) کرتا تھا۔ علاوہ ازیں، ابن سینا اور دیکارت کے یہاں بہت کچھ مشترک ہے۔ چنانچہ ان کے نظریات کا مقابلہ اور مقایسہ خاص طور پر دلچسپی کا باعث ہے۔ اپنے مقصد کے حصول کے لیے میں فلسفے کے ایک دوامی مسئلے پر ارتکاز کروں گی، یعنی 'مسئلہ ذہن/جسم' ('mind/body problem')، جیسا کہ اسے آج کہا جاتا ہے، یا کم جدید اصطلاح میں، لیکن جو ابن سینا اور دیکارت دونوں میں مشترک پائی جاتی ہے، نفس اور جسم کا مسئلہ۔ چونکہ یہاں میری دلچسپی خالص فلسفیانہ ہے، میں دیکارت (۱۶۵۰-۱۵۹۶) پر ابن سینا (۱۰۳۷-۹۸۰)[۲] کے براہ راست یا بالواسطہ تاریخی اثر کا ذکر نہیں کروں گی۔ وقت کے خیال سے بھی، میں صرف بعض متون تک ہی اپنے غور وفکر کو محدود رکھوں گی۔ ابن سینا کے معاملے میں میرا انحصار تقریباً پورے طور پر اس کی فلسفیانہ دائرۃ المعارف شفاء کے نفسیاتی یا *De Anima* والے حصے پر ہوگا۔[۳] یہ دائرۃ المعارف اتنی ضخیم تھی کہ ابن سینا نے خود ہی اس کے بے حد اہم ٹکڑوں کو ایک کہیں مختصر قالب بعنوان نجات میں جمع کیا۔[۴] چونکہ صرف اسی مختصر قالب کا پورا انگریزی ترجمہ، جو [فضل] الرحمٰن نے کیا ہے، [۵] موجود ہے، میں حسبِ ضرورت اسے ہی استعمال کروں گی۔ دیکارت کے معاملے میں مَیں ذرا زیادہ وسیع انتخاب سے کام لوں گی، لیکن میرے مرکزی مآخذ اس کی مقبول ترین تصانیف *Discourse on Method* اور *Meditations* ہوں گے۔[۶]

ابن سینا اور دیکارت دونوں نفسِ انسانی کے جسم سے متمایز ہونے پر استدلال کرتے ہیں۔ میرے خیال میں نفس/جسم کے مسئلے کی بابت یہ ان کی اہم ترین حجت ہے۔ وہ اس دعوے کے دفاع میں یہ دکھانے کی کوشش کرتے ہیں کہ نفس اپنی آگہی کے لیے جسم، یا بلکہ کسی جسم، کا محتاج نہیں۔ چنانچہ براہ راست خود آگہی ان کے فلسفوں کا اہم پہلو ہے۔ Furlani, Gilson, Galindo-Aguilar[۷] اور دوسرے جو دیکارت کے مشہور 'cogito' کا مقابلہ ابن سینا کے 'خلا میں معلّق آدمی' یا 'مردِ پرّاں' سے کرتے ہیں، موخر الذکر نکتے کی وضاحت پہلے ہی کر چکے ہیں۔ ابن سینا اور دیکارت دونوں کے

نزدیک براہ راست خود آگہی اور نفسِ انسانی کے جسم سے امتیاز میں نفس کی روحانیت اور بعد از مرگ اس کی بقا مقدّر ہے۔

لیکن روحانی نفس کی جسم سے بے نیازی کے دلائل کو کسی نہ کسی نوع کی ثنویت میں جاپڑنے کا خطرہ لاحق ہوتا ہے؛ کیونکہ اس کی وضاحت کرنے میں کہ جسم اور نفس آخر کس طرح ایک دوسرے پر اثر انداز ہوتے ہیں سخت دشواریاں پیش آتی ہیں۔ نفس اور جسم کا بدیہی تعلق ایک مسئلہ بن جاتا ہے اور انسانی ہستی کی وحدت زد میں آ جاتی ہے۔ چنانچہ میں نفس اور جسم کے درمیان تعلق کا تجزیہ کافی باریک بینی سے کروں گی۔ مجھے محسوس ہوتا ہے کہ دیکارت کے مقابلے میں، جس کا دعویٰ ہے کہ نفس اور جسم قریبی طور پر متصل اور متحد ہیں، ابن سینا انسانی وجود کی کہیں زیادہ مبنی بر ثنویت تصویر پیش کرتا ہے۔ وہ انسان کو ایسے نفس کے طور پر دکھاتا ہے جو کسی قسم کے آلے، یعنی جسم، سے بندھا ہوا ہے، جو شروع میں فائدہ مند اور ضروری سہی، لیکن آگے چل کر محض رکاوٹ بن جاتا ہے۔ تاہم دیکارت اور ابن سینا دونوں ہی اس کے مدعی ہیں کہ نفس کا اپنے جسم سے ایک تخصیصی رابطہ ہوتا ہے جو موخر الذکر کو کسی دوسرے جسم یا خارجی شے سے متمایز کرتا ہے۔ سو اب یہ واضح ہے کہ دونوں فلسفی نفس اور جسم کے مابین تعلق کا تشفی بخش حساب دینے میں بہت سی رکاوٹوں کا سامنا کرتے ہیں، کیونکہ یہ ساتھ ساتھ اس کے اثبات کے بھی خواہاں ہیں کہ نفس اور جسم دو مطلقاً مختلف اشیا ہیں۔

۱۔ نفس کا جسم سے تمایز

دیکارت کے مقدم ترین مقاصد میں سے ایک نفس کے جسم سے جداگانہ ہونے کو ثابت کرنا ہے۔ *Discourse* کے چھٹے جز میں وہ استدلال کرتا ہے کہ نفس 'بالکلیۂ' جسم سے الگ شے ہے۔ وہ *Meditations* کی بابت انتسابی خط میں وضاحت کرتا ہے کہ اس کے دو مقصد ہیں جن میں سے دوسرا نفس کو جسم سے متمایز دکھانا ہے۔ اپنے آخری مراقبے میں وہ اس دوسرے مقصد سے بحث کرتا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ قضیہ دیکارت کے لیے نہ صرف اولین اہمیت رکھتا تھا بلکہ اس میں اس کی دلچسپی طول عمر رہی۔ وہ اس کی تفصیلی تشریح اپنی کافی ابتدائی قرار دی جانے والی تصنیف *Regulae* کے بارھویں قاعدے میں کرتا ہے، اور یہ اس کی آخری تحریر، *The Passions of the Soul*، کے آغاز

میں بھی اشارتاً نظر آتا ہے۔

دوسری طرف، ابن سینا براہِ راست کہیں یہ نہیں کہتا کہ اس کی نیت نفس کو جسم سے علاحدہ قرار دینا ہے۔ اس کے باوجود محققین کی اچھی خاصی تعداد یہ دعویٰ کرنے سے نہیں ہچکچاتی کہ یہ تمایز ہی حقیقتاً اس کے بنیادی مقاصد میں سے ایک تھا۔[8] ابن سینا اپنی نگارشات میں سرتا سر اس آگہی کی اہمیت پر زور دیتا ہے کہ انسانی نفس اپنے جسم سے مطلقاً متمایز ہے اور اس کے علاوہ ہر شے مادی نوعیت کی ہے۔ وہ شفاء میں کہتا ہے کہ انسانی ''نفس جسم سے مختلف ہے۔''[9] اور یہی دعویٰ ابن سینا کے دوسرے نظریات کی بھی بنیاد ہے۔ رسالۃ الصلوۃ[10] میں وہ دو طرح کی صلوٰۃ میں تمیز کرنے کے لیے اپنی نفسیات کا سرسری سا قالب پیش کرتا ہے۔ پہلی صلوٰۃ عام اور ظاہری ہے؛ اس میں جسم شریک ہوتا ہے اور دراصل یہی وہ نماز ہے جو مسلمانوں پر فرض کی گئی ہے؛ دوسری قسم کی صلوٰۃ زیادہ خالص اور اہم ہے؛ یہ خالصتاً روحانی اور انسانی نفس سے تعلق رکھتی ہے۔ یہ باطنی اور سچی صلوٰۃ ہوتی ہے، ایک نوع کا فلسفیانہ مراقبہ جس میں جسم شامل نہیں ہوتا، اور اس اعتبار سے عام مسلمانی صلوٰۃ پر، جس میں جسم شامل ہوتا ہے، سبقت رکھتی ہے۔

نتیجتاً ابن سینا اور دیکارت دونوں نفس کے جسم سے متمایز ہونے کے مدعی ہیں اور بظاہر دونوں ہی اس دعوے کو بے حد اہم گردانتے ہیں۔ لیکن ہر دو اس دعوے کی پشت پناہی کے واسطے کیا دلائل پیش کرتے ہیں؟ دیکارت اپنا 'cogito' استعمال کرتا ہے، جو تنہا اس کی تشکیکی مہم کی مزاحمت کرتا ہے۔ ابن سینا 'مردِ پرّاں' یا 'خلا میں معلق آدمی' کا مفروضہ تجویز کرتا ہے۔ اس طرح دونوں آگہیِ ذات کی جسم سے غیر محتاجی کو قائم کرتے ہیں۔ اس کے بعد، خود آگہی سے آغاز کرتے ہوئے اور ایک ایسے اصول کے استعمال سے جو دونوں میں مشترک ہے، دیکارت اور ابن سینا یہ دکھانے کی جدوجہد کرتے ہیں کہ نفس جسم سے متمایز ہے۔ میں پہلے ان کے اس دعوے سے بحث کروں گی کہ آگہیِ ذات جسم سے آزاد ہے۔

بادی النظر میں شک کے نتیجے میں 'cogito' کی دریافت اور 'مردِ پرّاں' کے مفروضے میں بہت زیادہ اشتراکِ باہمی نہیں پایا جاتا۔ لیکن چلیے اسے ذرا دقتِ نظر سے دیکھیں۔ دیکارت دوسرے

مراقبے میں 'cogito' سے متعارف کراتا ہے؛ تنہا یہی باضابطہ عام شک کی مزاحمت کرتا ہے۔ وہ اپنے حواس، اپنے جسم، غرض ہر چیز پر شک کر سکتا ہے، حتیٰ کہ کسی شرّی طاقت سے مسلسل دھوکا بھی کھا سکتا ہے۔ لیکن فریب کھانے کے لیے اس کا کسی شے کی حیثیت سے وجود ناگزیر ہے- وہ شے جو شک کرتی ہے اور سوچتی ہے۔ جیسا کہ وہ *Discourse* کے معروفِ زمانہ مقولے کی شکل میں بیان کرتا ہے، ''میں سوچتا ہوں، نتیجتاً میں وجود رکھتا ہوں'' ("I think, therefore I am")۔ دیکارت پہلے ہی اپنے حواس اور جسم کے وجود پر شک کر چکا ہے؛ اس کے باوجود، اسے یقین ہے کہ وہ وجود رکھتا ہے۔ چنانچہ، شعورِ ذات تک رسائی کے لیے، اپنی بابت اس آگہی سے کہ وہ ایک سوچنے والی ہستی ہے، اسے نہ اپنے جسم کی حاجت ہے نہ کسی خارجی شے کے تجربے یا آگہی کی۔ دوسرے لفظوں میں، اپنے ذہن یا نفس تک رسائی کے لیے نہ ہم جسم کے محتاج ہیں نہ اس کی کسی قدر آگہی کے، اور نہ ہی یہ جاننے کے لیے کہ ہم موجود ہیں اور سوچ رہے ہیں خارجی اشیا یا خود اپنے جسم کے بعضے اعضا کے ادراک کے۔ دیکارت ان تمام باتوں تک ایک باضابطہ اور بنیادی شک کے ذریعے پہنچتا ہے جو، فی الواقع، ایک نوع کا مراقبہ ہے، ذہن کا خود اپنی اور اپنی کارکردگی کی طرف التفات۔ ذات ذہن ہے۔ اور یہ اتنی بنیادی ہے کہ ہمیں خلقی طور پر اس کا شعور ہوتا ہے، جو ہماری آفرینش کے وقت خدا نے ہمیں بخشا ہوتا ہے۔ اگرچہ بعض اوقات یہ مستور رہتا ہے، ذات کا یہ شعور ہمارے ذہن میں دائماً موجود ہوتا ہے۔ بنیادی اور باضابطہ شک کے ذریعے ہم اپنی آگہی کو ذات کے اس خلقی شعور کے لیے بیدار کرتے ہیں۔ اس ذات کی توصیف 'ایک سوچنے والی شے' کے طور پر کی جاتی ہے، کیونکہ یہ سوچنے کا عمل ہی ہے جو اس کے ادراک کو اُبھارتا ہے۔ سوچنا اپنے کو خود اپنے لیے سوچنے کے طور پر منکشف کرتا ہے۔

ابن سینا بھی اپنا 'مردِ پرّاں' یا 'خلا میں معلق آدمی' کا مفروضہ تجویز کرتے وقت ان سے ملتے جلتے خطوط پر چلتا ہے۔ یہ مفروضہ یا استدلال اس کی *De Anima* کے طویل قالب میں دو بار آیا ہے۔ پہلی بار یہ I, 1 میں واقع ہوتا ہے۔ یہاں، نفس کی جسم کے تعلق سے توصیف کرنے کے بعد، وہ نفس کے مطالعے کی طرف متوجہ ہوتا ہے کہ یہ اپنی ماہیت (in and of itself) میں کیا ہے۔ دوسری بار یہ V,7 میں متن کے آخری حصے میں پیش کیا جاتا ہے۔ (ان صفحات کی بابت اپنے تجزیے کے لیے

میں "Furlani [11] کے رائدانہ کام اور ارنالدیز (Arnaldez) [12] کے مضمون کی رہینِ منت ہوں۔) پہلے قطعے میں (I,1)، ابن سینا یہ تعین کرنے کا متمنی ہے کہ نفس اپنی ماہیت میں کیا ہے۔ اس کے لیے وہ ہمارے اندر نفس، یعنی نفسِ انسانی، کی تفتیش کا فیصلہ کرتا ہے۔اس کا ضابطہ یا نہج کیا ہوگی؟ Goodman [13] نے اس پارے کا جو ترجمہ کیا ہے وہ ہمیں کوئی سراغ نہیں دیتا اور اس طرح کم از کم میری دانست میں ایک کافی اہم بات کو اجاگر کرنے سے چوک جاتا ہے۔قرونِ وسطائی لاطینی ترجمے میں [14]"ad similitudinem evigilandi et reminiscendi" آیا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ جاننے کے لیے کہ نفس خود کیا ہے آدمی کو کسی نہ کسی اعتبار سے اپنی آگہی کو بیدار کرنا اور کسی نہ کسی قسم کی یادآوری کا عمل انجام دینا چاہیے۔ براہ راست عربی اصل سے اور، بظاہر، لاطینی ترجمے سے آزاد، ارنالدیز [15] ایک قدم اور آگے بڑھا کر یہ ترجمہ تجویز کرتا ہے: ''اب ہم یہ دکھائیں گے کہ کوئی کس طرح نفس کے وجود کا مستحکم اثبات کرتا ہے، اور ایک نوع کی آگہی اور مشاہدۂ نفس (introspection) کے ذریعے اثبات کرتا ہے۔'' فی الواقع، ارنالدیز یادآوری ('تذکیر') اور مشاہدۂ نفس کو مساوی گردانتا ہے، شاید اس لیے کہ یادآوری کا موقع ہی مشاہدۂ درونی کا عمل ہوتا ہے۔خود ابن سینا کی نظر میں اس نوع کی فکر ایک قسم کے ثبوت کی طرف آدمی، کم از کم ذہین آدمی، کی رہنمائی کرتی ہے۔ [16]

چنانچہ یہاں یہ واضح ہو جاتا ہے کہ دیکارت اور ابن سینا دونوں کے یہاں نفسِ انسانی یا ذہن تک رسائی کا ذریعہ کسی نوع کا تفکرِ ذات ہے جو کسی پہلے سے موجود لیکن محجوب شے کو مکشوف کرتا ہے۔ یہ دریافتِ ذات ہے، ایک انکشافِ ذات جو ثبوت مہیا کرتا ہے۔

تاہم یوں معلوم ہوتا ہے کہ ابن سینا ذات پر غور وفکر کے عمل سے ایک خالصتاً فرضی اور تخیلی صورتِ حال کی طرف منتقل ہو جاتا ہے، ایک فکری تجربے کی طرف:

> ہم میں سے ہر فرد یہ تصور کرے کہ وہ دفعتاً اور پوری طرح بالغ پیدا ہوا ہے لیکن خارجی اشیا کو دیکھنے سے عاجز ہے، ہوا یا خلا میں تیر رہا ہے لیکن اس طرح کہ اسے ہوا کی مزاحمت محسوس نہیں ہو رہی۔ [اس صورت میں] اس کے اعضا ایک دوسرے سے منفصل ہوں گے، اس طرح کہ ایک دوسرے سے نہ مل سکیں گے نہ مس ہو سکیں گے۔ اب اسے یہ سوچنا چاہیے کہ آیا وہ اپنی ذات کا اثبات کرے گا۔ اس اثبات میں کہ اس

> کی ذات وجود رکھتی ہے اسے کوئی شک نہیں ہوگا۔لیکن وہ اس کے ساتھ اپنے اعضا یا اندرونی اعضا، یا قلب، یا دماغ، یا کسی خارجی شے کا اثبات 'نہیں' کرے گا۔ اس کے باوجود وہ اپنی ذات کا اثبات کرے گا لیکن اس کے واسطے طول، عرض یا عمق کا اثبات نہیں کرے گا۔ [17]

اس متن سے صاف ظاہر ہے کہ ابن سینا کی دانست میں ہم اپنے وجود اور اپنی ذات سے آگہی اور اس کے اثبات کے لیے اپنے جسم کے محتاج ہیں نہ خارجی اشیا کے۔ مزید براں، وہ یہ اشارہ بھی کرتا ہے کہ ذات یا نفس نہ خلا میں ہے، نہ یہ متوسع ہے، اور نہ مادی ہے۔ جیسا کہ ہم دیکھیں گے، دیکارت بھی نفس کے کوئی متوسع شے ہونے کا انکار کرتا ہے۔

'مردِ پرّاں' کا موضوع V,7 میں دہرایا جاتا ہے۔یہاں ابن سینا یہ دکھاتا ہے کہ نفس کی مختلف استعدادات کی کارکردگی کے درمیان کسی نہ کسی نوع کا ربط ناگزیر ہے، اگرچہ ان میں سے بعض تمام دوسری استعدادات سے مکملاً آزاد ہیں۔ وحدتِ آگہی کی کوئی نہ کوئی وجہ ہونا ضروری ہے جو ہمیں یہ کہنے کی اجازت دیتی ہے: ''جب ہم نے محسوس کیا، ہم نے خواہش کی'' [18] یا ''جب ہم نے فلاں فلاں کو دیکھا، ہمیں غصہ آیا۔'' [19] آخر چھونے اور خواہش کرنے جیسی از حد مختلف سرگرمیاں ایک ہی ذات سے کیسے منسوب کی جا سکتی ہیں اور چھونا کس طرح آدمی کو غصے ہونے کی حد تک پہنچا سکتا ہے؟ ابن سینا دکھاتا ہے کہ جسمانی افعال ذات کے لیے لازمی نہیں جو وحدتِ آگہی کا یقین دلاتی ہے۔جسم نفس نہیں، جو اس امر واقع سے ظاہر ہے کہ اگر کسی کا ہاتھ یا کوئی اور عضو جاتا رہے تو بھی وہ وہی فرد رہتا ہے [جو پہلے تھا]۔ چنانچہ آگہی ذات کا دوام اور وحدت کا انحصار اعضا یا جسم پر نہیں ہے۔ اعضا نفس کے محض آلات ہیں۔ ابن سینا کے الفاظ میں ''مَیں مَیں ہوں، چاہے ان کا وجود نہ ہو'' [20] ''میں جانتا ہوں کہ میں خود ہوں، خواہ یہ نہ جانتا ہوں میرا ہاتھ ہے یا پیر۔'' [21] اس نکتے کی وضاحت کے لیے وہ بارِ دگر اپنے 'مردِ پرّاں' کے تخیلی تجربے کا اعادہ کرتا ہے۔

> ہم کہتے ہیں: اگر آدمی دفعتاً پیدا ہو اور منفصل ہاتھ پاؤں کے ساتھ پیدا ہو، اور انھیں نہ دیکھ سکے اور یہ اتفاق ہو کہ وہ انہیں چھو نہ سکے اور نہ یہ خود ایک دوسرے کو چھو سکیں اور نہ وہ کوئی آواز سن سکے، تو یہ آدمی تمام اعضا کے وجود سے لاعلم ہوگا۔ اس کے

باوجود وہ اپنی ذات [۲۲] سے کسی واحد شے کی حیثیت سے آگاہ ہوگا، ان تمام سے اپنی لاعلمی کے باوجود۔[۲۳]

یہاں بھی ادراکِ ذات کا دارومدار آدمی کے جسم پر نہیں ہے اور ذات کی وحدت مختلف استعدادات کی وحدت سے ہر زمانی نقطے سے بالا ہوتی ہے، کیونکہ تجربے سے یہ استعدادات منہا ہو جاتی ہیں۔ چنانچہ اس نوع کی وحدت کو وقت کے آر پار ذہنی آگہی کے تسلسل کے طور پر ہی سمجھا جا سکتا ہے۔

ابن سینا ایک اور نکتہ پیدا کرتا ہے: آگہیِ ذات کی وحدت اور دوام ہمارے استعمالِ زبان کی بنیاد کا کام دیتی ہے۔ وحدتِ آگہی کا یقین دیکارت بھی دلاتا ہے، لیکن محسوسات، تخیل اور ارادے کو فکری عمل کے مختلف پہلو قرار دے کر، فکر بحیثیت فکر (thinking being qua thinking)۔ ''اچھا تو پھر میں کیا ہوں؟ ایک شے جو سوچتی ہے۔ یہ کیا ہے؟ ایک شے جو شک کرتی ہے، سمجھتی ہے، اثبات کرتی ہے، نفی کرتی ہے، ارادہ کرتی ہے، انکار کرتی ہے، اور جو تصور اور ادراک بھی کرتی ہے۔'' [۲۴] لیکن وحدتِ آگہی تنہا وہ نکتہ ہے جس کی بابت کارٹیزین 'cogito' مجھے کسی قدر غیر تسلی بخش نظر آتا ہے۔ 'cogito' صرف ہر زمانی نکتے پر ہی صادق آتا ہے۔ کسی نوع کے دوامِ آگہی کے واسطے دیکارت پہلے خدا کے وجود کو ثابت کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے تا کہ حافظے [۲۵] کے جواز کو مستحکم بنیاد فراہم کر سکے۔ ابن سینا، جو بنیادی شک سے نہیں گزرا اور فی الواقع یہ دعویٰ نہیں کرتا کہ ذہنی حافظہ [۲۶] نام کی کوئی شے ہے، بڑی آسانی کے ساتھ مسئلے سے بچ نکلتا ہے۔ اس کے نزدیک باطنی آگہی خود وحدت اور دوام کی بنیاد ہے۔

چنانچہ ابن سینا اور دیکارت دونوں مدعی ہیں کہ نفس ذات ہے اور نفس کو اپنے تک براہ راست رسائی حاصل ہے۔ دونوں وحدتِ آگہی پر بھی اصرار کرتے ہیں اور اس پر اتفاق کہ یہ وحدت 'خودی' (ego) کی حیثیت سے ادراکِ ذات تک رہنمائی کرتی ہے۔ دیکارت اس ذات کو 'میں' کا نام دیتا ہے، لیکن دوامِ آگہی کو استحکام بخشنے میں کسی قدر دشواری کا سامنا کرنا پڑتا ہے، کیونکہ خود آگہی بظاہر لمحے تک محدود معلوم ہوتی ہے۔ دوسری طرف ابن سینا آگہی کی وحدت اور دوام کو فرض کرتا ہے اور انھیں ادراکِ ذات سے وابستہ قرار دیتا ہے۔ وہ قدرے مبہم اصطلاحیں بروے کار لاتا ہے اور یہ یقین سے نہیں کہا جا سکتا کہ اس سے اس کی مراد ذات کا بحیثیت ذات ادراک ہے یا کسی کی ذات یا دونوں،

کیونکہ عربی کی مستعملہ اصطلاح ('ذات') کے دونوں معنی نکلتے ہیں۔ فعل کے فاعل اور آگہی کے تشخص سے متعلق اس کے لسانی غور وفکر اور اس کے فاعل کی وحدت پر اصرار، جس طرح اس کا 'مردِ پرّاں' کے دوسرے قالب میں اظہار ہوا ہے، تو ان دونوں کی بنیاد پر میں ''ذات'' کے 'self' کے طور پر ترجمے پر مائل ہوئی ہوں۔

چلیے ہم نے یہ تو قرار دے لیا کہ ابن سینا اور دیکارت دونوں براہ راست آگہی کے وجود کو اجاگر کرنے کی کوشش کرتے ہیں---- یہی کہ نفس کو براہ راست اپنے تک رسائی حاصل ہے اور جسم کا محتاج نہیں۔ اب ہمیں معرض بحث میں یہ لانا ہے کہ دونوں اس استدلال سے آگے جا کر یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ نفس جسم سے متمایز ہے۔ دونوں ایک ہی بنیادی اصول سے کام لیتے ہیں: اگر ہم دو چیزوں کو ایک دوسرے سے کلیتاً متمایز تصور کرتے ہیں تو واقعیت میں وہ متمایز ہی ہوں گی۔ 'مردِ پرّاں' کے پہلے قالب میں خود آگہی کی توصیف کے فوراً بعد ابن سینا یہ اصرار کرتا ہے:

> تم جانتے ہو کہ وہ جس کا اثبات کیا گیا ہے اس سے مختلف ہے جس کا اثبات نہیں کیا گیا اور جس کا اقرار کیا گیا ہے وہ اس سے مختلف ہے جس کا اقرار نہیں کیا گیا۔[۲۷]
>
> پس ذات کا، جس کے وجود کا اثبات 'مردِ پرّاں' اپنے وجود کی حیثیت سے کرتا ہے، لامحالہ اپنا وجود ہونا چاہیے جو اس کے جسم اور اعضا سے مختلف ہو، جن کا اثبات نہیں کیا گیا۔ پس وہ جو نفس کے جسم سے مختلف ہونے کی حیثیت سے آگہی تک رسائی کے لیے اپنے پر غور وفکر کرتا ہے اسے جان لینا چاہیے کہ وہ ایک نفس کا مالک ہے اور اس کا ادراک کر لے گا۔[۲۸]

خود دیکارت کو بھی ایسے ہی اصول کی حاجت ہے تا کہ نفس کے جسم سے متمایز ہونے کے ادراک سے آگے جا کر اس امتیاز کا اثبات کر سکے - یعنی عقلی تمایز سے واقعی تمایز تک جا سکے۔ اب یہ ہے کہ دیکارت نے، ابن سینا کے برخلاف، ہر چیز پر شک کیا ہے، چنانچہ اس کے لیے یہ ضروری ہو جاتا ہے کہ پہلے خدا کے وجود کا اثبات کرے تا کہ بعداً اس اصول کو قبول کر سکے جو اسے عقلی تمایز سے واقعی تمایز تک رسائی کی اجازت دیتا ہے۔ اگرچہ 'cogito' کا قیام دوسرے مراقبے میں ہی ہو چکا ہے ----اور اس کے خلاصے سے عیاں ہے کہ اس تمایز تک کیسے پہنچا جا سکتا ہے تا کہ جسم سے نفس کے

تمایز کی بنیاد پر اس کی غیر فانیت ثابت کی جا سکے۔ اس واقعی تمایز کے اثبات کی دریافت کے لیے آدمی کو چھٹے اور آخری مراقبے تک انتظار کرنا پڑتا ہے۔'' ... کیونکہ ایک طرف مجھے اپنی ذات کا صریح اور قطعی ادراک ہے۔ جہاں تک کہ میں ایک شے ہوں جو سوچتی ہے اور محض کوئی متوسع شے نہیں۔ اور کیونکہ دوسری طرف میں جسم کا بھی ایک ممیّز ادراک رکھتا ہوں جہاں تک کہ یہ متوسع شے ہے، ایسی شے نہیں جو سوچتی ہے تو یہ بالکل یقینی ہے کہ میں جسم سے ممیّز ہوں۔ ...''[۲۹]

ان تمام باتوں سے بلا خوف و خطر یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ ابن سینا اور دیکارت دونوں نفس یا ذات تک براہ راست اور فوری رسائی کے مدعی ہیں، اور یہ رسائی نہ صرف خارجی اشیا کے ادراک سے آزاد ہے بلکہ خود فرد کے اپنے جسم کے ادراک سے بھی۔ تاہم دونوں میں اختلاف بھی پایا جاتا ہے۔ دیکارت ذات کی توصیف ایک سوچنے والی شے کے طور پر کرتا ہے، جو آگہی کے مختلف پیرایوں کا اظہار کرتی ہے، جیسے تفہیم، تصور، ادراک۔ ابن سینا اس قسم کی توصیف نہیں پیش کرتا۔ وہ دوامِ آگہی پر ارتکاز کرتا ہے جو اس کی دانست میں خود آگہی کی وحدت میں مضمر ہے۔ دیکارت کے لیے ضروری ہے کہ وہ خدا کی اعانت سے لمحاتی 'cogito' کی ننھی سی بنیاد پر اس دوام کو باردگر تعمیر کرے۔

ابن سینا کو اس کا احساس ہے کہ ''نفس اپنا ادراک کرتا ہے اور اپنے ادراک کا ادراک بھی۔ اس سے یہ قیاس ہوتا ہے کہ ذات عقل ہے، جو تعقل بھی کر رہی ہے اور جس کا تعقل بھی کیا جا رہا ہے۔''[۳۰] ابن سینا کی عقل دیکارت کی تفہیم سے کم و بیش ہم آہنگ ہے---لیکن دیکارت کی قوتِ فکر کے ایک پہلو یا پیرائے سے ہی۔ بالفاظ دیگر، ابن سینا واقعتاً نفس کی ایک سوچنے والی شے کے طور پر توصیف نہیں کرتا۔ پھر یہ بھی ہے کہ وہ Book V کے تقریباً خاتمے کے پاس کہیں جا کر نفس کا بحثیت عقل اثبات کرتا ہے۔ چونکہ دونوں کے آگہی سے متعلق تصورات میں ادنیٰ سا فرق ہے، ابن سینا اور دیکارت آگہی کو ٹھیک ایک ہی انداز میں گرفت میں نہیں لاتے ہیں۔

جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، دیکارت اور ابن سینا دونوں نفس کے کوئی متوسع شے ہونے کا انکار کرتے ہیں۔[۳۱] اس سے اور خود براہ راست اور فوری خود آگہی سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ نفس غیر فانی ہے۔[۳۲] بقول ابن سینا: ''ہم اس کے قائل ہیں کہ اگر عقلی [تعقلی] استعداد کسی جسمانی عضو کے ذریعے

ہی علم حاصل کر سکتی، اس طرح کہ اس کا مخصوص عمل اس مخصوص عضو کو کام میں لائے بغیر نامکمل رہتا، تو اس سے لامحالہ یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ وہ خود اپنے کو نہیں جان سکتی،... اور نہ اپنے جاننے کے عمل کو۔''[۳۳] بے شک، دیکارت *res cogitans* کو غیر مادی تصور کرتا ہے۔[(۱)] لیکن یہاں بھی دونوں کے درمیان فرق ہیں۔ ابن سینا کے لیے ذات کا ذات کے سامنے موجود ہونا تمام دوسری صداقتوں کا نقطۂ آغاز نہیں ہے کیونکہ یہ شک و شبہے سے بچ نکلنے والی تنہا صداقت نہیں ہے۔ اور نہ ہی یہ صداقت کے معیار کی بنیاد ہے۔ اس کے برعکس، اگر Pines کی تعبیر کو قبول کیا جائے، ابن سینا کے نزدیک ذات کا ذات کے سامنے موجود ہونا برہان کا وہ معیار ہے جو خود آگہی کو استحکام بخشتا ہے، چاہے یہ صرف بعض دوسرے دعووں کا جواز پیدا کرنے اور ان کی صراحت کے لیے ہی ہو۔ اگرچہ یہ استدلال اتنا مستحکم نہیں ہے جتنا دیکارت کے یہاں ہے، اسے صرف ایک لعبِ عقلی، ایک خیالی تجربے کے طور پر پیش کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ ''مردِ پرّاں'' بہت زیادہ نفیس استدلال نہیں ہے۔ یوں معلوم ہوتا ہے کہ خود ابن سینا کو بھی اس کا احساس تھا۔ اگرچہ یہ مثال اس نے دوسرے متون[۳۴] میں بھی استعمال کی ہے، وہ اسے *De Anima* کے خلاصتی قالب میں شامل نہیں کرتا۔ اور اس طرح یہ تاثر دیتا ہے کہ یہ اس کے لیے اساسی نہیں تھی۔ اس سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ ابن سینا کے یہاں بھی ایک 'cogito' کسی نہ کسی مفہوم میں پہلے سے موجود ہے جو اسے یہ دعویٰ کرنے میں مدد کرتا ہے کہ نفس جسم سے متمایز ہے۔ تاہم یہ 'cogito' اس کی پوری فلسفیانہ مہم کی بنیاد کے طور پر عمل نہیں کرتا، اور نہ اس سے یکساں مظروف (content) برآمد ہوتا ہے۔

دیکارت کے یہاں 'cogito' بالکل بنیادی ہے۔ وہ باضابطہ شک کے ذریعے اسے بڑی مستحکم بنیاد فراہم کرتا ہے۔ لیکن اس کی اسے قیمت ادا کرنی پڑتی ہے۔ دوسرے مراقبے میں 'cogito' کی دریافت کے بعد اسے حافظے پر از سر نو کسی قدر اعتماد پیدا کرنے اور 'cogito' کو کو کسی قدر تسلسل [دوام] اور زمانی پائیداری (duration) بہم پہنچانے کے لیے مزید تین مراقبوں کی ضرورت پیش آتی ہے۔ مزید براں، 'cogito' سے نفس کے جسم سے واقعی تمایز کے اثبات تک رسائی کے لیے اسے چار

(۱) res cogitans سے مراد ''سوچنے والی شے'' ہے۔ [مترجم]

عدد اور مراقبے درکار ہوتے ہیں۔ ابن سینا، باضابطہ شک سے بے نیاز، ایک ہی ریلے میں وحدتِ آگہی اور اس کے دوام دونوں کو گرفت میں لے آتا ہے اور آگہیِ ذات سے براہ راست نفس کے جسم سے تمایز کا استنباط کرتا ہے۔

نفس کا جسم سے تمایز اور، اس لیے، آزاد ہونا ابن سینا اور دیکارت دونوں کو مرگِ جسم کے بعد نفس کی بقا کے امکان کا قائل کرتا ہے۔ لیکن دونوں یہ اثبات بھی کرتے ہیں کہ نفس کی لا فانیت، اس کی بقائے ابدی، اس سے کہیں زیادہ پیچیدہ ملاحظات کی بنیاد پر ہی قائم کی جا سکتی ہے۔

V,4 یا ملخّص کے تیرھویں باب میں ابن سینا دعویٰ کرتا ہے کہ نفس جسم کے ساتھ فنا نہیں ہوتا کیونکہ یہ ذاتاً اس سے آزاد ہے۔[۳۵] چھٹے مراقبے میں یہ دعویٰ کرتے ہی کہ وہ جسم سے متمایز ہے، دیکارت بھی یہ دعویٰ کرتا ہے کہ وہ جسم کے بغیر وجود رکھ سکتا ہے۔[۳۶]

نفس کی بقا کے امکان پر دیکارت کو یقین نہیں کہ وہ اس کے بعد فوراً ہی نفس کی لا فانیت کے حق میں استدلال کر سکے۔ دوسرے مراقبے کی تلخیص میں،[۳۷] وہ یہ نشان دہی کرتا ہے کہ نفس کی لافانیت کا اثبات وہ صرف ساری طبیعیات (Physics) کو مسلّم کرنے کے بعد ہی کر سکتا ہے۔ وہ یہ بھاری بھرکم کام *Meditations* میں اپنے ذمے نہیں لیتا؛ ان میں وہ نفس کی لا فانیت کا کوئی دعویٰ نہیں کرتا۔ *Discourse* کے پانچویں حصے کے آخر میں وہ کہتا ہے: ''ہمارے نفس کی ماہیت کچھ ایسی ہے کہ یہ جسم سے بالکل آزاد ہے اور، اس کے نتیجے میں، اس کے ساتھ ہی موت کا سزاوار نہیں۔ اب، چونکہ کوئی اور ایسے اسباب نظر نہیں آتے جو اسے فنا کر سکیں، آدمی طبعی طور پر اس سے یہی نتیجہ نکال سکتا ہے کہ نفس لا فانی ہے۔''[۳۸] اسے مشکل ہی سے کوئی ثبوت کہا جا سکتا ہے۔ آدمی دنگ ہو کر سوچتا ہے کہ کیا واقعی دیکارت کے خیال میں نفس کی لا فانیت کو ثابت نہیں کیا جا سکتا یا کہ ایسا کرنا ممکن ہے، بس اس نے ابھی تک یہ کیا نہیں ہے۔

دیکارت کے مقابلے میں ابن سینا زیادہ قطعی اور واضح ہے۔ اس کے یہاں *Physics* نفس پر اس کے کام سے پہلے آتی ہے۔ اس کا استدلال ہے کہ نفس مطلقاً سادہ [مفرد، غیر مرکب] اور مادے اور صورت میں نا قابل تقسیم ہے؛ کہ یہ فساد (corruption) کا قطعاً سزاوار نہیں؛ اور اس لیے یہ لافانی

ہے، کیونکہ اس کی سادگی فساد کے کسی امکان کو دخیل نہیں ہونے دیتی۔[۳۹] پس دیکارت اور ابن سینا دونوں اس کے قائل ہیں کہ نفس اور جسم کے تمایز کے باعث نفس جسم کی موت کے بعد بھی باقی رہتا ہے۔ بہرحال، اس دعوے کو نفس کی لا فانیت کی برہان کے مساوی قرار نہیں دیا جا سکتا۔ ان اصولوں کی بنیاد پر جو *Physics* میں مقرر کیے گئے ہیں، ابن سینا نفس کی لا فانیت کا ثبوت دیتا ہے۔ دوسری طرف، دیکارت ایسا کوئی ثبوت پیش نہیں کرتا۔

نفس اور جسم کے تمایز اور نفس کی لا فانیت ہی تنہا وہ مسائل نہیں ہیں جو دیکارت اور ابن سینا کو درپیش ہیں۔ اگر نفس فی الواقع جسم سے متمایز ہے اور اس کے بغیر وجود رکھ سکتا ہے، تو اس صورت میں نفس اور جسم کے درمیان رشتے یا تعلق کی وضاحت کیسے کی جائے؟ تجربہ تو یہ بتاتا ہے کہ ایسا تعلق موجود ہے۔ تو پھر اس کی توجیہ کیسے ہو؟

۲۔ نفس اور جسم کے درمیان رشتہ یا تعلق

نفس کے جسم سے آزاد ہونے پر اصرار انسان کی بابت ثنویاتی روش اختیار کرنے پر منتج ہوتا ہے۔ ابن سینا اور دیکارت دونوں کٹر ثنویت کا انکار کرتے ہیں۔ ہم جس طرح اپنے جسم کا ادراک کرتے ہیں اور جس طرح دوسرے اجسام یا خارجی اشیا کا ادراک کرتے ہیں دونوں پہلے اس میں فرق کرتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ نفس اور اس جسم میں جسے ہر انسان خود اپنا جسم کہتا ہے ایک خاص تعلق ہوتا ہے۔ لیکن اس کے بعد ان کا سامنا اس مشکل سے ہوتا ہے کہ وہ کلی طور پر متمایز اشیا کے درمیان اس تعلق کی وضاحت اور اس کے درجے کا تعین کیسے کریں۔ مجھے یوں محسوس ہوتا ہے کہ ابن سینا اس تعلق کی تخفیف کر دیتا ہے اور دیکارت اس پر زور دیتا ہے۔ بہرحال، دونوں اس کی وضاحت میں کافی دشواری محسوس کرتے ہیں۔

باقی رہا نفس کا خود اپنے جسم سے مخصوص تعلق، تو اس کی بابت ابن سینا مدعی ہے کہ نفس میں ''[خود اپنے] جسم میں جاگزیں ہونے، اسے تصرف میں لانے، اس پر قابو پانے، اور اس کی کشش میں آنے کی طبعی تڑپ ہوتی ہے۔ یہی تڑپ نفس کو خاص طور پر اس جسم سے وابستہ کرتی ہے، اور اپنے سے طبعاً مختلف اجسام سے رخ پھیر لینے پر۔''[۴۰] ابن سینا اس طبعی تڑپ کی تشریح انسانی نفس کے تفرّد

(individuation) کے بیان سے کرتا ہے۔ یہ تفرد بذریعۂ جسم ہوتا ہے۔ نفس اپنے تفرد کے لیے ایک مخصوص جسم چاہتا ہے۔ اسی لیے نفس جسم سے پہلے وجود میں نہیں آتا،[۴۱] بلکہ ''اسی وقت وجود میں آتا جب جسم، جو اس کے تصرف کے شایاں ہو، وجود میں آتا ہے۔''[۴۲] جسم نفس کے وجود کا سبب نہیں بلکہ اس کے لیے ناگزیر موقع ہوتا ہے۔[۴۳] نفس کے تفرد میں جسم کا ضروری حصہ ہی وہ سرچشمہ ہے جو نفس میں اپنے جسم کے لیے طبعی خواہش پیدا کرتا ہے۔ اس خواہش کی بنیاد پر جو نفس کو اپنے جسم سے منتھی کرتی ہے ابن سینا تناسخ یا تجسمِ نو [آواگون] کو ناممکن ہونے کی حیثیت سے رد کرتا ہے۔[۴۴] کتاب النجات میں وہ دلیل کو اس تاکید کے ذریعے زیادہ نزاکت سے پیش کرتا ہے کہ نفس کا دوسرے اجسام سے کوئی براہ راست اتصال نہیں ہوتا؛ اتصال ہوتا ہے لیکن صرف اپنے جسم کے توسط سے۔[۴۵]

دیکارت بھی نفس یا ذات اور خود اپنے جسم کے درمیان ایک خاص تعلق کا قائل ہے، ایسا تعلق جو کسی کے خود اپنے جسم کو بقیہ تمام اجسام سے متمایز کرتا ہے۔ وہ چھٹے مراقبے میں ہمیں بتاتا ہے:

''یہ بلا وجہ نہیں تھا جو میں نے فیصلہ کیا کہ یہ جسم، جسے ایک مخصوص استحقاق کی بنا پر میں نے 'اپنا' کہا تھا، کسی اور شے سے کہیں زیادہ میری ملکیت ہے، کیونکہ میں اس سے کبھی اس طرح جدا نہیں ہو سکتا جس طرح بقیہ تمام [اشیا] سے جدا ہو سکتا ہوں۔ میں نے اس میں اور اس کے لیے جملہ اشتہاؤں اور احساسات کو محسوس کیا ہے۔''[۴۶] اور جب وہ بالآخر خارجی اشیا کے وجود کا اثبات کرتا ہے، تو یہ بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ دیکارت کیوں ان کا ذکر صرف اپنے ہی جسم کے لیے فائدہ بخش یا مضرت رساں ہونے کے طور پر کرتا ہے۔ پس، ابن سینا کی طرح، وہ بھی اپنے جسم کو دوسرے اجسام تک رسائی کی شرط متصور کرتا ہے۔ *The passions of the Soul* کے مضمون ۲ میں کہتا ہے: ''کوئی شے بھی نفس کے خلاف جسم کے مقابلے میں زیادہ اثر انداز نہیں ہوتی جس سے وہ جڑا ہوا ہے۔''[۴۷]

اگرچہ دیکارت اور ابن سینا کے یہاں اس مسئلے پر مشابہتیں پائی جاتی ہیں، لیکن اختلافات بھی ہیں۔ دیکارت کے یہاں نفس اور جسم کے درمیان تعلق ابن سینا کے مقابلے میں زیادہ قریبی ہے۔ دیکارت کہتا ہے کہ وہ اپنے جسم سے کبھی اس طرح جدا نہیں ہو سکتا جس طرح دوسرے اجسام سے۔ دوسری طرف، ابن سینا اسی موضوع پر کم تر اثباتی رنگ میں اظہار کرتا ہے۔ 'مردِ پرّاں' کے دوسرے

قالب کی انتہا پر وہ ہمیں بتاتا ہے:

جسم کے یہ حصے [چونکہ یہ ہماری ذات کے ادراک کے لیے ضروری نہیں] فی الواقع ہم سے علاقہ نہیں رکھتے، سوائے کپڑوں کی طرح جو لمبے عرصے تک ہم سے چپکے رہنے کے باعث ہمارے حصے جیسے ہو گئے ہیں۔ تو ہم جب بھی اپنے نفوس کا تصور کرتے ہیں تو ہم انہیں برہنہ تصور نہیں کرتے بلکہ انھیں اجسام کا مالک تصور کرتے ہیں جو انھیں پہنے ہوئے ہیں۔ اس کا سبب ان کی وابستگی کی مدت ہے۔ سوائے اس کے کہ جہاں تک کپڑوں کا تعلق ہے ہم انھیں تن سے جدا کرنے اور برطرف کرنے کے عادی ہو چکے ہیں لیکن اعضا کے معاملے میں ہم ایسا کرنے کے عادی نہیں ہوئے ہیں۔ پس ہمارا یہ اعتقاد کہ اعضائے جسم ہمارا حصہ ہیں ہمارے اس اعتقاد سے زیادہ صحیح ہے کہ کپڑے ہمارا حصہ ہیں۔[۴۸]

دوسرے لفظوں میں، ابن سینا بظاہر کنایتاً یہ کہہ رہا ہے کہ ہم اپنے اعضا، حتیٰ کہ دماغ سے بھی اسی طرح دست بردار ہو سکتے ہیں جس طرح کپڑوں سے جدا ہوتے ہیں۔ بوقتِ مرگ، نفس یقیناً جسم کو اتار پھینکتا ہے، جس کے حشر کا ابن سینا نے انکار کیا تھا، حالانکہ یہ حشر اسلام کے بنیادی عقائد کے عین مطابق ہے۔ اس سے ہمیں یہ اولین اشارہ ملتا ہے کہ ابن سینا نفس کو جسم سے اپنے اصلی تعلق سے آزاد کرانا چاہتا ہے، چاہے اس کی قیمت بعد از مرگ لافانی نفس کے تفرد کو خطرے میں ڈال کر ہی کیوں نہ ادا کرنی پڑے۔

دیکارت کے یہاں نفس کو جسم سے آزاد کرانے کی ایسی کوئی خواہش نہیں ملتی۔ اس کے نزدیک نفس اور اس کے جسم کا تعلق قریبی اور بدیہی ہے۔ وہ *Meditations* میں کہتا ہے کہ تکلیف، بھوک اور پیاس کے ذریعے وہ اپنے جسم کے سامنے موجود ہونے کی آگہی رکھتا ہے، ''محض اس طرح نہیں جس طرح بحری جہاز راں اپنے جہاز کے لیے موجود ہوتا ہے، بلکہ میں اس کے ساتھ مضبوطی سے جڑا ہوا اور، گویا کہ، آمیز ہوں، اتنا کہ میں اس کے ساتھ مل کر ایک واحد شے بنتا ہوں۔ کیونکہ بصورتِ دیگر اگر جسم کو جراحت پہنچتی ہے، تو میں، جو ایک سوچنے والی شے کے علاوہ نہیں، تکلیف محسوس نہیں کروں گا۔ بلکہ میں اس تکلیف کو خالص ذہن کے ذریعے محسوس کروں گا، جس طرح جہاز راں نظر کے

ذریعے محسوس کرتا ہے کہ جہاز پر کوئی چیز ٹوٹ تو نہیں گئی ہے۔''[۴۹] *Discourse* میں وہ بیان کرتا ہے کہ ''کس طرح یہ اس کے [نفس کے] لیے کافی نہیں کہ وہ انسانی جسم میں جا گرفتہ ہو، جس طرح جہاز راں اپنے جہاز میں ہوتا ہے، الاّ یہ کہ اپنے اعضا کو حرکت دے سکے، اسے تو جسم سے جڑا ہوا اور زیادہ متحد ہونا چاہیے تا کہ اس کے پاس، اضافتاً، خود ہمارے جیسے جذبات اور اشتہائیں ہوں، اور اس طرح ایک واقعی آدمی بن سکے۔''[۵۰] انسان میں نفس اور جسم کی اس وحدت کی بنیاد پر دیکارت جہاز اور جسم کے تمثیلی استدلال کو رد کرتا ہے۔ جسم کا مقابلہ نقل و حرکت کے ایک ذریعے سے نہیں کیا جا سکتا جس کا ادراک صرف ایک خارجی شے کے طور پر ہو سکتا ہے۔

اس کے برعکس، ابن سینا کو اس قسم کا مقابلہ کرنے میں کوئی ہچکچاہٹ محسوس نہیں ہوتی۔ وہ جسم کو سواری کے جانور سے مشابہ قرار دیتا ہے: ''کسی مخصوص مقام تک پہنچنے کے لیے آدمی کو سواری کے جانور یا کسی ذریعے کی ضرورت ہو سکتی ہے۔ لیکن ایک بار جب وہ اس مقام پر پہنچ جاتا ہے اور ایسا اتفاق ہوتا ہے کہ حالات اسے ان سے خود کو جدا کرنے میں مانع ہوتے ہیں، تو ورود کا ٹھیک یہی ذریعہ ایک رکاوٹ بن جاتا ہے۔''[۵۱] تھوڑا آگے جا کر وہ اسی خیال کا اظہار قدرے کم تمثیلی پیرائے میں بھی کرتا ہے: ''نفس اپنا اولین کمال (perfection) جسم کے ذریعے حاصل کرتا ہے؛ اس کا مابعد کا ارتقا، بہرحال، جسم پر منحصر نہیں ہوتا بلکہ خود اپنی فطرت پر۔''[۵۲] ''چنانچہ نفس کو تصور اور فیصلہ کرنے کے ان [بنیادی] اصولوں کے حصول کے لیے جسم کی ضرورت ہوتی ہے۔ ان کے حصول کے بعد وہ اپنی طرف لوٹ جاتا ہے؛ اگر، اس کے بعد، یوں ہو کہ قوائے دنی میں سے کوئی اس پر حاوی ہو جائے، تو یہ اسے اس کے اصلی کام سے بھٹکا دیتا ہے۔''[۵۳] پس، اس کے باوجود کہ جسم نفس کے تفرد اور تعقل کے ابتدائی مرحلے میں اپنا وظیفہ ادا کرتا ہے اور تخیل کے ذریعے نفس کو معقولات (intelligibles) کے صدور کے لیے تیار کرتا ہے جو اس کے اجزائے ترکیبی ہوتے ہیں، آگے چل کر یہ [یہی جسم] محض ایک رکاوٹ بن جاتا ہے۔ ابن سینا کے نزدیک آدمی کی بہتری اس کے [جسم کے] بغیر ہونے میں ہے۔ اس کے خیال میں مجسم (embodied) انسان وحدت نہیں ہوتا۔ اس کے برعکس، مجسم انسان وہ ہستی ہے جو اپنی ذات سے آویزش کے عالم میں ہوتا ہے کیونکہ نفس کے دو بظاہر متبائن فرائض منصبی ہوتے ہیں۔ ان میں سے

ایک کا تعلق جسم سے ہوتا ہے، یہی کہ اس پر فرماں روائی کرے۔ دوسرے کا تعلق خود اپنے اور اس کے اصولوں سے ہے، یعنی تعقل۔[۵۴] لیکن یہ دونوں عمل متضاد ہیں اور ظاہر ہے ایک دوسرے کے خلاف کام کرتے ہیں۔ یہاں تک کہ جب نفس ان میں سے ایک کے ساتھ محوِ کار ہوتا ہے تو دوسرے سے روگرداں ہو جاتا ہے کیونکہ وہ دونوں کو آسانی کے ساتھ مجتمع نہیں کر سکتا۔ اس تصور میں انسان ایک منقسم کرنے والے تناؤ سے متصف ہستی نظر آتا ہے، اور اس سے نجات اسی طرح پائی جا سکتی ہے کہ تناؤ کے ایک قطب کو منہا کر دیا جائے، یعنی اس عمل کو جس کا تعلق جسم سے ہے۔ پس، ابن سینا کی دانست میں نفس کی ارفع ترین سرگرمیوں کی ادائیگی کی راہ میں جسم ایک سد راہ ہوتا ہے۔

اس کے برخلاف دیکارت انسانی ہستی کی وحدت پر اصرار کرتا ہے، اور اس پر کہ نفس اور جسم بڑے قریبی طور پر ایک دوسرے سے متصل ہیں۔ ابن سینا اور دیکارت کے درمیان اس بنیادی فرق کی آخر کیا وجہ ہے؟

دیکارت کے نزدیک نفس اور جسم کی وحدت بنیادی اور فطری ہے؛ اور یہی اس کے تمام غور و فکر کا نقطۂ آغاز ہے۔ اس ضمن میں شہزادی ایلزابتھ کے نام اس کے ۲۱ مئی اور ۲۸ جون، ۱۶۴۳ء کے مکاتیب کافی روشنی بخش ہیں۔ پہلے خط میں وہ بالکل صاف طور پر اس کا اظہار کرتا ہے کہ اس کے نزدیک نفس اور جسم کی وحدت ایک بنیادی تصور ہے، اور یہ سب میں عام اور بالکل واضح ہے۔[۵۵] دوسرے مکتوب میں وہ اس نکتے کو مزید نکھارتا ہے اور بتاتا ہے کہ نفس اور جسم کے اتصال سے متعلق امور کا حواس کو براہ راست اور واضح علم ہوتا ہے اور اس پر زور دیتا ہے کہ اسی لیے ہر شخص اس سے آگاہ ہوتا ہے۔ لیکن جہاں تک نفس کے جسم سے واقعی امتیاز کا تعلق ہے تو یہ صرف عقلِ ناب کے ذریعے ہی گرفت میں آ سکتا ہے۔ اس امتیاز کو ثابت کرنے میں اپنا بیشتر وقت اور جدوجہد صرف کرنے کے باعث اس نے ان دونوں کے اتصال پر حسب ضرورت توجہ نہیں دی تھی تا آنکہ ایلزابتھ نے اسے اس کی دعوت دی۔[۵۶]

اس کے برخلاف ابن سینا کے خیال میں نفس کا جسم پر امتیاز ان پر غور و فکر کرنے والے ہر شخص کے لیے بالکل واضح ہوتا ہے۔ اور یہی ابن سینا کے انسانی ہستی کی بابت غور و فکر کا نقطۂ آغاز

ہے۔لیکن جہاں اسے دشواری پیش آتی ہے وہ نفس اور جسم کے درمیانی تعلق کی تشریح ہے۔ وہ فی الواقع یہ اعتراف کرتا ہے کہ ''طبعی میلانات نفس کی اس کے مخصوص جسم سے وابستگی کا تعین اور ہر دو کی باہمی موزونیت کے تعلق کی تشکیل کرتے ہیں، گو یہ تعلق اور اس کے کوائف ہمارے لیے مبہم ہوتے ہیں۔''[۵۷] ظاہر ہے، ابن سینا کے لیے، اور اسی لیے اس کے قارئین کے لیے بھی، یہ تعلق غیر واضح ہے۔ مثال کے طور پر، بیاٹرس زیڈلر (Beatrice Zedler) کو انسان کی بابت ان مختلف تصورات سے جو فلسفی ابن سینا اور حکیم ابن سینا نے اپنی مشہور قانون فی الطب میں پیش کیے ہیں خاصی الجھن کا سامنا کرنا پڑا ہے۔[۵۸] جہاں تک فلسفے کا تعلق ہے، تو اس میں ابن سینا نفس کو جسم سے آزاد کرانے کا کوشاں نظر آتا ہے۔لیکن طب میں وہ اسی جسم کی حتیٰ المقدور بہتر سے بہتر حفاظت کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ زیڈلر اس گتھی کو سلجھانے کی کوشش نفس کے دو مختلف فرائض کے حوالے سے کرتی ہے۔ ابتداً نفس جسم کا ضرورت مند ہوتا ہے اور اس لیے اس کے لیے ضروری ہے کہ اسے صحت مند رکھے، لیکن بعد میں، جسم کی ضرورت سے زیادہ دیکھ بھال کے کوئی معنی نہیں نکلتے۔جسم کے دوبارہ زندہ کیے جانے کی بابت ابن سینا کی فکر میں بھی یہی دو جذبی رجحان ملتا ہے۔ ژاں میشو (Jean Michot) نے اپنے حالیہ اور بے حد دلچسپ مضمون میں اس مسئلے سے بحث کی ہے۔[۵۹] وہ لوگ جو خود آگہی تک صحیح معنی میں رسائی حاصل کر سکتے ہیں انھیں نہ صرف نفس کی لافانیت حاصل ہو گی بلکہ اس کی [لافانیت کی] آگہی بھی۔ اور وہ لوگ جو خود آگہی کے اس درجے تک رسائی سے قاصر رہتے ہیں یا صرف وقفوں وقفوں میں ہی اس تک پہنچ سکتے ہیں، تو نفس کی لافانیت تو انھیں بھی حاصل ہو گی لیکن وہ اس سے بالکل آگاہ نہ ہوں گے۔ وہ تخیل میں تو جسم کے حشر کا تجربہ کر سکیں گے جو، اس طور پر، ناممکن ہے۔ وہ نفس کو جسم سے اپنے اتصال سے حسب ضرورت آزاد نہیں کرا سکے ہیں اور اس لیے حیات بعد الموت میں واقعی خود آگہی سے یا اپنی خالص لافانی ذات، اپنے نفس، کے ادراک سے متمتع نہیں ہو سکیں گے؛ اس کے بجائے، وہ ایک تخیلی اور حسی متبادل سے چمٹے رہیں گے۔ ٹھیک یہی دو جذبی رجحان ہم ابن سینا کے صلوٰۃ سے متعلق خیال میں بھی دیکھ چکے ہیں۔

دیکارت نفس اور جسم کے اتصال کو ایک طے شدہ امر سمجھتا ہے اور اس کے بعد نفس کے جسم

پر امتیاز کو ثابت کرنے کی بڑی پُر زور کوشش کرتا ہے۔ وہ اس میں اتنی اچھی طرح کام یاب ہوتا ہے کہ چاہے وہ خود اس معاملے میں کسی ابہام یا الجھن کا شکار نہ ہو، اس کے قارئین ضرور ہو سکتے ہیں۔ اس پر حیرت ہوتی ہے کہ وہ کس طرح پہلے نفس کے جسم سے واقعی اور کامل امتیاز کا اثبات کرتا ہے اور پھر ان کے درمیان قریبی تعلق حتیٰ کہ ان دو بالکل متمایز اشیا کے اتصال کا جواز پیش کرتا ہے۔ اس کے اولین قارئین میں سے ایک، یعنی شہزادی ایلزبتھ، اتنی سرگرداں اور حیران ہوئی کہ اس نے دو بار مسئلے کی بابت دیکارت سے وضاحت طلب کی۔ دیکارت کے اس کے نام خطوط کے آغاز کی وجہ یہی تھی جس کا میں اوپر حوالہ دے چکی ہوں۔

مسئلے کو سمیٹتے ہوئے، ابن سینا اور دیکارت دونوں نفس کے اپنے جسم سے مخصوص رشتے کا اقرار کرتے ہیں لیکن اس رشتے کی بابت ان کے نظریات میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ دیکارت کی رائے میں یہ وحدت فطری اور بنیادی ہے۔ سارا مسئلہ جسم پر نفس کے امتیاز کو قائم کرنے کا ہے۔ دوسری طرف، ابن سینا کی رائے میں، نفس اور جسم کا سنجوگ اتفاقی تعلق کے ذریعے عمل میں آتا ہے، جو صرف اولین مرحلے میں ہی ضروری اور آخری مرحلے میں قدرے ہلاکت خیز ثابت ہوتا ہے۔ اس کے نزدیک بھی نفس کا جسم سے امتیاز بنیادی ہے، اگرچہ اسے صرف دانش ور خواص ہی گرفت میں لانے کے اہل ہوتے ہیں۔ ابن سینا کا سارا مسئلہ یہ ہے کہ نفس کے جسم سے اتفاقی تعلق کی تشریح کس طرح کی جائے۔ وہ اس سے آگاہ ہے کہ یہ مسئلہ لاینحل ہی رہے گا۔ دیکارت اپنا مسئلہ حل تو کر لیتا ہے لیکن پھر وہ - یا کم از کم اس کے بعض قارئین - ابن سینا ہی کے مسئلے سے دوچار ہو جاتے ہیں۔ اس کی سیدھی سادی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ یہ مسئلہ ہمیشہ اسی وقت کھڑا ہوتا ہے جب نفس کے جسم سے کامل امتیاز پر اصرار کیا جائے، کیونکہ اس نوع کا اصرار عام طور پر بنیاد کے کچھ حصے کو پس پشت ڈال دیتا ہے جس کے ذریعے نفس اور جسم کے رشتے، اور اس سے کہیں زیادہ ان کے اتصال کی توجیہ کی جا سکے۔

قضیے کے بعض پہلوؤں میں ابن سینا اور دیکارت کی آراء میں قریبی مناسبت پائی جاتی ہے۔
بعض اوقات تو ان کا طرزِ استدلال بھی یکساں نظر آتا ہے۔ اس کے باوجود دونوں کی فلسفیانہ روش میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ دونوں کے بنیادی آغازی نقطے، ان کے مقاصد اور ان کے طریق کار مختلف ہیں اور یہ اختلافات بعض دوسرے اختلافات کی نشان دہی کرتے ہیں جو بنیادی اور نا قابل تخفیف ہیں۔ ان کی اُپج اور خلاقی کا مسکن ان کے دعاوی اور ان کا دفاع نہیں ہے- ایک لحاظ سے دیکارت کا 'cogito' ابن سینا کے یہاں بہرحال پہلے سے ہی موجود ہے- بلکہ ان کی خلاقی کی اساس ان کے پورے فکری قالب پر ہے۔ دیکارت ایک بنیادی شک کے سہارے آگے بڑھتا ہے اور پھر اپنے پورے فلسفے کو 'cogito' پر موقوف کرتا ہے، جو صداقت کے معیار کی بنیاد ہے۔ ابن سینا بنیادی شک کے ذریعے آگے نہیں بڑھتا، اس لیے کہ اس کے پاس صداقت یا برہان کا کوئی نہ کوئی پیمانہ پہلے ہی سے موجود ہے جس پر وہ اپنے 'مردِ پرّاں' کی بنیاد قائم کرتا ہے۔ یہ نفس اور جسم کے تعلق کی بابت ان کا تفکر ہے جہاں ان کے نقطۂ نظر کے عظیم اختلافات رونما ہوتے ہیں، حال آنکہ دونوں ایک ہی مسئلے سے اپنی دردناک نبرد آزمائی کرتے ہیں۔

مجھے امید ہے کہ نفس اور جسم کے مخصوص لیکن دائمی فلسفیانہ مسئلے سے متعلق ان ملاحظات سے یہ ظاہر ہو گیا ہو گا کہ کس طرح مشرق و مغرب کے [فلسفیانہ] سروکار ایک سے رہے ہیں، اور ان کا اظہار گیارھویں اور سترھویں صدی بلکہ آج بھی یونانی اور عربی حتیٰ کہ لاطینی، فرانسیسی یا انگریزی میں ہوا ہے۔ فلسفہ ہمیشہ قدیم رہا ہے لیکن ہمیشہ جدید بھی۔ فلسفہ تنہا مغربی انہاک ہی نہیں ہے بلکہ یہ ساری بشریت کی مشغولیت ہے۔ یہ ایک مکالمہ ہے جو وقت اور ثقافتوں کے اختلافات سے بالا ہے۔

حواشی وحوالہ جات

* پروفیسر ایمیریطس، یونی ورسٹی آف وسکانسن، میڈیسن، امریکہ۔

۱۔ See the introduction to Avicenna in A. Hyman and J.J.Walsh, eds. *Philosophy in the Middle Ages: The Christian, Islamic, and Jewish Traditions* (Indianapolis, IN: Hackett, 1973), p. 234 and Majid Fakiry, *A History of Islamic Philosophy*, 2nd ed. (New York and London: Columbia University Press, 1983), p. 273.

۲۔ In regard to an eventual historical connection through scholastic uses of the "Flying Man" argument or thought experiment, see E. Gilson, "Les sources greco-arabes de l'augustinisme avicennisant", *Archives d'Histoire Doctrinale et Litteraire du Moyen Age*, Vol. 4 (1929), particularly, pp. 38-42.

۳۔ Main Arabic edition, F. Rahman, ed., *Avicenna's de Anima, Being the Psychological Part of Kita al-Shifa'* (London: Oxford University Press, 1959). Another Arabic edition along with a French translation by J. Bakosh, *Psychologie d'Ibn Sina (Avicenne) d'apres son Oeuvre Ash-Shifa'*, Vol. I [Arabic], Vol. II[French translation] (Prague: Ed. de I'Academie Tchecoslovaque des Sciences, 1956). Medieval Latin translation edited critically by S. Van Riet, *Avicenna Latinus: Liber de Anima, Seu Sextus de Naturalibus*, 2vol. (Louvain-Leiden: Peeters-Brill, 1968-1972).

۴۔ Main Arabic edition, *Al-Najat,* 2nd ed. (Cairo, 1938), pp. 157-93.

۵۔ *Avicenna's Psychology* (London: Oxford University Press, 1952); reprint ed. (Westport, CT: Hyperion Press, 1981).

۶۔ Rene Descartes, *Discourse on Method and Meditations on First Philosophy*, trans. D.A. Cress, 2nd ed. (Indianapolis: Hackett, 1981). For the Latin of the *Meditations,* cf. Charles Adam and Paul Tannery (A.T.), *Oeuvres de Descartes*, Vol. VII. For the French text to the same, Vol. IX and for the *Discourse*, see, Vol. VI (Paris: Cerf, 1897-1913).

۷۔ G. Furlani, "Avicenna e il'Cogito, ergo sum di Cartesio", *Islamica*, 3(1927), pp. 53-72; E. Gilson, "Les sources greco-arabes"; E. Galindo-Aguilar, "L'homme volant d'Avicenne et le'Cogito de Descartes", *Institut des Belles Lettres Arabes*, 21 (1958), pp. 279-95.

۸۔ E. Galindo-Aguilar, "L'Homme volant", p. 294.

۹۔ I, 1; Rahman, ed., *Avicenna's de Anima*, p. 16.

۱۰۔ Arabic edition by Mehren, *Traites mystiques d'Avicenne*, Fasc. III (Leiden: Brill, 1889-1899), pp. 28- 43. English trans. A. Arberry in *Avicenna on Theology* (London: J. Murray, 1951), pp. 50- 63.

۱۱۔ Furlani, "Avicenna".

۱۲۔ Roger Arnaldez, "Un precedent avicennien du 'Cogito' cartesien?," *Annales islamologiques*, 11(1972), pp. 341-49.

۱۳۔ Lenn Evan Goodman, "A note on Avicenna's Theory of the Substantiality of the Soul", part II in *The Philosophical Forum*, 1(1969), p. 56; 1 Rahman, ed., *Avicenna's de Anima*, pp. 15-16.

۱۴۔ S. Van Riet, *Avicenna Latinus*, Bks. I-II-III (1972), p. 36.

۱۵۔ Arnaldez, pp. 344-46.

۱۶۔ S. Pines claims that in Avicenna the evidence of consciousness and the demonstration of the existence of the soul entail a certain conception of evidence. See S. Pines, "La conception de la conscience de soi chez Avicenne, et chez Abu'l-Barakat al-Baghdadi", *Archives d'Histoire Doctrinale et Litteraire du Moyen Age*, 29 (1954), pp. 21-56.

۱۷۔ I, 1; Rahman, ed., *Avicenna's de Anima*, p. 16.

۱۸۔ V, 7; Rahman, ed., *Avicenna's de Anima*, p. 253.

۱۹۔ V, 7; Rahman, ed., *Avicenna's de Anima*, p. 253. Also *Avicenna's Psychology*, Chapter XV, pp. 64-66.

۲۰۔ V, 7; Rahman, ed., *Avicenna's de Anima*, p. 255.

۲۱۔ V, 7; Rahman, ed., *Avicenna's de Anima*, p. 255.

۲۲۔ Much ink has been used to deal with the word "Anniyyat". I do not want to take any position about it here, since it is a very controversial and complex issue and irrelevant to my purposes. See Richard M. Frank, "The origin of the Arabic philosophical term 'anniyyat'," *Cahiers de Byrsa*, 6 (1956), pp.181-201; Alonso Manuel, S.J. "La 'al-anniya' de Avicena y el problema de la esencia y existencia", *Pensamiento*, 14 (1958) pp. 311-45; A. Manuel, S.J., "La 'Al-anniyya' y el 'Al-wujud'

بنیاد جلد چہارم ۲۰۱۳ء

de Avicena en el problema de esencia y existencia", *Pensamiento*, 5 (1959), pp. 375-400; M.-Th. d'Alverny, "Anniyyaanitas", in *Melanges Etienne Gilson* (Toronto, 1959), pp. 59-91; S. Van den Bergh, "Anniyya", in the *Encyclopedia of Islam*, 2nd ed. See also, Avicenne, *Kitab al-'isharat wa I-tanbihat*, *Livre des Directives et Remarques*, trans. A.-M. Goichon (Beyrouth-Paris: Vrin, 1951), Commentary on X, 3,n.3, and pp. p.3-7.

۲۳۔ V, 7; Rahman, ed., *Avicenna's de Anima*, p. 255.

۲۴۔ Cress, trans. second meditation, p. 63. A.T., p. 28.

۲۵۔ In the fifth meditation, one finds the grounding of memory for validating geometry, pp. 88-89; pp. 69-71.

۲۶۔ Therese-Anne Druart, "Ibn Sina's Conception of Intellection in the *De Anima* part of the *Shifa'* in its Relation to Aristotle's Positions in his *De Anima*", forthcoming in a collection of essays to be edited by P. Morewedge. Cf. III, 6; Rahman, ed., *Avicenna's de Anima*, pp. 244-48 and H.A. Davidson, "Alfarabi and Avicenna on the Active Intellect", *Viator*, 3(1972), pp. 162-63.

۲۷۔ As Professor Richard Frank kindly suggested, I read "al-muqarru bihi" and "uqarra bihi" with Bakosh, *Psychologie d'Ibn Sina*, Vol. I, p. 18 and the Medieval Latin translation, S. Van Riet, ed. *Avicenna Latinus*, I-II-III, p. 37 and n. 62 at the bottom *apparatus criticus*.

۲۸۔ I, 1; Rahman, ed., *Avicenna's de Anima*, p. 16.

۲۹۔ *Meditations*, VI, p. 93; A.T., p. 78.

۳۰۔ V, 6; Rahman, ed., *Avicenna's de Anima*, p. 239.

۳۱۔ Descartes, *Meditations*, VI, p. 93; A.T., p. 78; and Avicenna, 1,1;R. , p. 16.

۳۲۔ See G. Verbeke, "Le'De Anima' d'Avicenne: une conception spiritualiste de l'homme", in S. Van Riet ed., *Avicenna Latinus*, IV-V, pp. 1-73.

۳۳۔ V, 2; Rahman, ed., *Avicenna's de Anima*, pp. 216-17; *Avicenna's Psychology*, Chapter X, pp. 50-51.

۳۴۔ For instance, *Kitab al-Isharat*, X, 3; A.-M. Goichon trans., *Livre des Directives*, pp. 303-7

۳۵۔ Rahman, ed., *Avicenna's de Anima*, pp. 277-31; *Avicenna's Psychology*, Chapter

XIII, pp. 58-61.

۳۶ـ Cress, p. 93; A.T., pp. 78.

۳۷ـ Cress, pp. 52-53; A.T., pp. 12-14.

۳۸ـ Cress, p. 32; A.T., Vol. VI, pp. 59-60.

۳۹ـ V, 4; Rahman, ed., *Avicenna's de Anima*, pp. 231-33; *Avicenna's Psychology*, Chapter XIII, pp. 61-63.

۴۰ـ *Avicenna's Psychology*, Chapter XII, p. 57; V, 3; Rahman, *Avicenna's de Anima*, p. 225.

۴۱ـ *Avicenna's Psychology*, Chapter XII, pp. 56-57; V, 3; Rahman, ed., *Avicenna's de Anima*, pp. 223-25.

۴۲ـ *Avicenna's Psychology*, Chapter XII, p. 57; V, 3; Rahman, *Avicenna's de Anima*, 225.

۴۳ـ *Avicenna's Psychology*, Chapter XIII, pp. 58-59; V, 4; Rahman, ed., *Avicenna's de Anima*, pp. 227-31.

۴۴ـ *Avicenna's Psychology*, Chapter XIV, pp. 63-64; V, 4; Rahman, ed., *Avicenna's de Anima*, pp. 233-34. This also leads to interesting reflections on the "imaginary" resurrection of the bodies. See the remarkable article of Jean Michot, "Avicenne et la destinee humaine: A propos de la resurrection des corps", *Revue Philosophique de Louvain*, 79 (1981), pp. 453-83.

۴۵ـ *Avicenna's Psychology*, Chapter XII, pp. 57-58: "This yearning binds the soul specially to this body, and turns it away from other bodies different from it in nature so that the soul does not contact them except through it".

۴۶ـ Cress, p. 91; A.T., pp. 75-6.

۴۷ـ Article 2; A.T., vol. XI, p. 328.

۴۸ـ V, 7; Rahman, ed., p. 255.

۴۹ـ Cress, p. 94; A.T., p. 81.

۵۰ـ Cress, p. 31; A.T., vol. VI, p. 59.

۵۱ـ V, 3; Rahman, ed., *Avicenna's de Anima*, p. 223; *Avicenna's Psychology*, Chapter XI, p. 56.

۵۲ـ Only in *Avicenna's Psycholog*, Chapter XII, p. 58.

۵۳ـ Ibid., Chapter XI, pp. 55-56; V, 3; Rahman, ed., *Avicenna's de Anima*, pp.222-23.

۵۴ـ V, 2; Ibid., p. 220 and *Avicenna's Psychology*, Chapter X, p. 53; also Ibid., Chapter IV, pp. 32-33.

۵۵ـ Descartes, *Correspondance*, Ch. Adam and C. Milhaud, eds., Vol. V (Paris; Presses Universitaires de France, 1951), n. 377, pp. 289-92. English translation in Descartes, *Philosophical Letters*, trans. A. Kenny. Reprint with corrections (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1981), pp. 137-40.

۵۶ـ Descartes, *Correspondance*, n. 387, pp. 322-25; A. Kenny, *Philosophical Letters*, pp. 140-44.

۵۷ـ *Avicenna's Psychology*, Chapter XII, p. 58.

۵۸ـ "The Prince of the Physicians on the Nature of Man", *The Modern Schoolman*, 55 (Nov. 1977 to May 1978), pp. 165-77. On the question of the relation between body and soul in Avicenna, see also: M.-D. Roland-Gosselin, O.P., "Sur les relations de l'ame et du corps d'apres Avicenne", in *Melanges Mandonnet*, vol. II (Paris: Vrin, 1930), pp. 47-54; also Noriko Ushida, *Etude Comparative de la Psychologie d'Aristote, d'Avicenne et de St. Thomas d'Aquin* (Tokyo: The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1968), pp. 94-104.

۵۹ـ Jean Michot, "Avicenne et la destinee humaine".