

پیشہ کو از تسو

آفرینش اور اشیا کا بے زمانی نظام

(اسلام کے عرفانی فلسفے سے متعلق مضامین)

مترجم

محمد عمر حسین

تُشہکو از تسو

آفرینش اور اشیا کا بے زمانی نظام

(اسلام کے عرفانی فلسفے سے متعلق مضامین)

مترجم

محمد عمر مبین

جملہ حقوق محفوظ ہیں

Creation and the Timeless Order of Things

(تشہکو از تسو)

آفرینش اور اشیا کا بے زمانی نظام

مترجم: محمد عمر میمن

3.77.4

35789

اکتوبر ۲۰۱۶ء / محرم ۱۴۳۸ھ

۱۵۸۹۳۰

تعداد ۶۰۰

ڈاکٹر تحسین فراقی	:	ناشر
ناظم مجلس ترقی ادب، لاہور	:	کمپوزر
ندیم اشرف، لاہور	:	مطبع
شرکت پرنٹنگ پریس، نسبت	:	
روڈ، لاہور	:	
۲۵۰ روپے	:	قیمت

یہ کتاب محکمہ اطلاعات و ثقافت حکومت پنجاب کے تعاون سے شائع ہوئی

ترتیب

7	(تحسینِ فراقی)	حرفے چند
9	(محمد عمر میمن)	عرض مترجم
13	(ولیم سی۔ چٹک)	پیش لفظ
17	اسلام میں مابعد الطبیعیاتی تفکر کی بنیادی وضع	فصل اول
51	شبستری کی گکشنِ راز میں تناقضِ نور و ظلمت وحدتِ وجود کا تجزیہ:	فصل دوم فصل سوم
77	بہ سوئے فرا فلسفہ فلسفہ ہائے شرقی عین القصات ہمدانی کی فکر میں	فصل چہارم
107	تصوف اور تشابہ کالسانیاتی مسئلہ آفرینش اور اشیا کا بے زمانی نظام:	فصل پنجم
127	عین القصات ہمدانی کے فلسفہ عرفانی کا مطالعہ عرفانِ اسلامی اور زین بدھ مت میں	فصل ششم
149	تصورِ خلقِ مدام	
179	وجودیت: مشرق و مغرب	فصل ہفتم
193	نثر: سبب الفاظ را اصطلاحات	

حرفے چند

مسلم فکریات میں عرفان و تصوف ایک نہایت قابلِ قدر عنصر کی حیثیت رکھتا ہے۔ یہ عنصر وجودِ اسلامی میں کہیں اوپر سے ڈالی ہوئی شے نہیں بلکہ اسی کا قیمتی جوہر ہے اور اس کا خاص تعلق قلبِ انسانی سے ہے۔ اقبال نے کس قدر درست کہا تھا کہ طریقت و تصوف شریعت ہی کو دل کی گہرائیوں سے ماننے جاننے کا نام ہے۔ اہلِ علم آگاہ ہیں کہ اس سدا بہار موضوع پر مختلف زبانوں خصوصاً السنۃ اسلامیہ میں آداب و آثار کا ایک بحرِ زخار وجود میں آچکا ہے جس سے تشنگانِ حقیقت صدیوں سے سیراب ہو رہے ہیں۔ عرفان و تصوف کے موضوع سے مستشرقین کی غیر معمولی دلچسپی بھی کسی سے ڈھکی چھپی نہیں۔ انھی مستشرقین میں خصوصیت سے ایک لائقِ ذکر نام شہکو از تسو (م ۱۹۹۳) کا بھی ہے جو مسلم فلسفے، مشرقِ بعید اور تقابلی فلسفے کے میدانوں کے مرد تھے۔ وہ مسلم فلسفے کے نہایت زیرک عالم تھے، پیچیدہ مباحث کو پانی کر دینے کی غیر معمولی صلاحیت سے متصف تھے اور متعدد زبانوں کے عالم تھے۔ ان سے متعدد کتب یادگار ہیں جن میں تصوف اور تائوازم۔ کلیدی فلسفیانہ تصورات کا تقابلی مطالعہ (۱۹۸۴)، مسلم دینیات میں تصورِ ایمان (۱۹۸۰)، قرآن کا تصورِ الہ و انسان (۱۹۸۰) اور اسلام کے عرفانی فلسفے سے متعلق مضامین کا مجموعہ آفرینش اور اشیاء کا بے زمانی نظام (Creation and the

(Timeless Order of Things) خصوصاً قابل ذکر ہیں۔ مؤخر الذکر کتاب سات ابواب پر مشتمل ہے۔ پیش نظر اردو ترجمہ اسی انگریزی کتاب کا ہے جو ممتاز دانشور، عالم اور مترجم ڈاکٹر محمد عمر میمن کے قلم سے نکلا ہے۔ کتاب کے چند مشمولات کے اردو ترجمے قبل ازیں مباحث (لاہور) اور صحیفہ (مجلس ترقی ادب) میں بھی شائع ہو چکے ہیں اور اہل نظر سے خراج توصیف وصول کر چکے ہیں۔

ڈاکٹر میمن اردو دنیا میں ایک نامور مترجم کی حیثیت سے معروف ہیں۔ انہوں نے پیش نظر کتاب کے ترجمے میں اصل متن کی لفظاً لفظاً پیروی کی ہے اور اسے اردو میں کامیابی سے منتقل کیا ہے۔ علمی، عارفانہ اور فلسفیانہ اصطلاحات کے اردو متبادلات کی کمی سے اہل علم بخوبی آگاہ ہیں۔ وضع اصطلاحات بڑی جانکاہی اور وسیع لسانی پس منظر کی متقاضی ہے۔ چنانچہ بعض ادق اصطلاحات کے متبادلات کے سلسلے میں فاضل مترجم نے زیر نظر کتاب کے فارسی ترجمے (آفرینش، وجود و زمان از مہدی سررشتہ داری، تہران ۲۰۰۵) سے بھی بخوبی استفادہ کیا ہے اور نظم و نثر کے بعض اصل فارسی متون کے ضمن میں بھی مذکورہ کتاب سے خوب مدد لی ہے۔ یوں انہوں نے قارئین کو اصل مآخذ تک رسا کر دیا ہے۔ کتاب کے آخر میں انگریزی اصطلاحات کے متبادلات کی موجودگی کے باعث قارئین کرام اس کتاب سے بیش از بیش استفادہ کر سکیں گے۔

فاضل مترجم کے ارشاد کی تعمیل میں راقم السطور نے زیر نظر کتاب کے مسودے کو نہ صرف پڑھا اور اس سے فیض اندوز ہوا بلکہ کچھ مقامات کی نشاندہی بھی کی جو نظر ثانی کے محتاج تھے۔ میمن صاحب نے میرے بعض مشوروں کو پذیرائی بخشی جس کے لیے راقم ان کا ممنون ہے۔ مجلس ترقی ادب ڈاکٹر میمن کی شکر گزار ہے کہ انہوں نے اس اہم کتاب کی اشاعت کی اجازت مرحمت کی۔ اُمید واثق ہے کہ اس کتاب سے فلسفہ و عرفان سے دلچسپی رکھنے والے اصحاب بخوبی استفادہ کریں گے اور میمن صاحب کی غیر معمولی استعدادِ ترجمہ کی داد دیں گے۔

تحسین فراقی

عرض مترجم

گو ابن العربی کا نام میں نے کراچی میں اپنی طالب علمی کے زمانے میں ہی سن رکھا تھا، اور شاید کہیں یہ پڑھا بھی تھا کہ ان کے عرفانی فلسفے ”وحدت الوجود“ پر اے۔ اے۔ عسفی نے بھی ایک کتاب بعنوان *The Mystical Philosophy of Muhi-ud Din Ibnul Arabi* لکھی ہے، ابن العربی کی بابت پڑھنے کا اتفاق اس کے بہت بعد میں کہیں جا کر ہوا، اور وہ بھی بالواسطہ، یعنی جب میں ابن تیمیہ کی کتاب *اقتضاء الصراط المستقیم مخالفة اصحاب الجحیم* پر اپنا ڈاکٹریٹ کا مقالہ لکھ رہا تھا۔ ظاہر ہے ابن تیمیہ کو ابن العربی سے ہی نہیں بل کہ تمام فلاسفہ اور ماہرین منطق سے شدید اختلاف تھا۔ ابن تیمیہ کی مذکورہ کتاب میں ابن العربی پر تنقید کے سلسلے میں ظاہر تھا کہ اولاً خود ابن العربی کی فکر سے کم از کم عمومی طور پر ہی واقفیت حاصل کر لی جائے تاکہ ابن تیمیہ کی تنقید بہتر طور پر سمجھ میں آسکے۔ اس کی تحصیل کے لیے آر۔ اے۔ نکلسن، عسفی، اور دیگر محققین کی کتابیں پڑھیں لیکن ابن العربی کی فکر کے نقوش ذہن میں حسب ضرورت اجاگر نہ ہو سکے۔ خیر ”فکر ہر کس بقدر ہمت اوست“ کے مصداق جو بن پڑا کیا لیکن ایک تشنگی اور ابن العربی کی شخصیت سے ایک انس سا باقی رہ گیا۔ بہت بعد میں جب میں دانش گاہ وسکانسن (میڈیسن) میں استاد تھا تو تصوف کی بابت اپنے کورس کی تیاری کے وقت میں نے تشہیکو از تسو کی *Sufism and Taoism* کا مطالعہ کیا جس سے ابن العربی کی عارفانہ فکر

کے بہت سے گوشے روشن ہو گئے۔ اس کے کئی سال بعد جب اسلام کے عارفانہ فلسفے سے متعلق ان کے چند مضامین پر مشتمل کتاب (Creation and the Timeless Order of Things: Essays in Islamic Mystical Philosophy) شائع ہوئی تو یہ مجھے اس لیے بہت پسند آئی کہ اس میں فلسفہ وحدت الوجود کا سارا نظام نہایت منضبط شکل میں، اپنی تمام تر پیچیدگیوں کے باوجود بے حد واضح اور دل نشیں عبارت میں سامنے آ گیا تھا۔ چنانچہ میرا جی چاہا کہ کبھی اس کا اردو میں ترجمہ کیا جائے۔

میری یہ خواہش اب پوری ہو رہی ہے۔ میں نے ترجمہ کر تو لیا ہے لیکن کسی لمحے بھی یہ احساس ذہن سے جدا نہیں ہوا ہے کہ یہ میری بساط سے بڑھ کر کام تھا۔ نہ میں نے فلسفے کا منظم اور باقاعدہ طور پر بالاستیعاب مطالعہ کیا ہے اور نہ عارفانہ فکر کا، اگرچہ دونوں سے مجھے دلی لگاؤ ضرور رہا ہے۔ موضوع سے صرف قلبی یگانگت کی بنیاد پر اس پیچیدہ زمین میں قدم رکھنے کی داد اگر آپ چاہیں تو دے دیں، تاہم مجھے ہمیشہ یہی احساس رہے گا کہ اتنی کم تیاری پر اتنے بڑے اور سنجیدہ کام کو ہاتھ میں لینے میں اپنی محدودیت سے پیدا ہونے والی کوتاہیوں کا درآنا ناگزیر ہے۔ یہ کوتاہیاں تجربہ کار قاری کو ضرور نظر آجائیں گی، سو اس سلسلے میں گزارش ہے کہ اسے نیت کے فتور پر نہیں بل کہ ناتجربہ کاری پر محمول کر کے مجھے میری کوتاہیوں سے مطلع فرمانے سے نہ ہچکچائیں تاکہ کتاب کی دوسری طباعت میں (اگر کبھی اس کا موقع آسکے) ان کا مناسب تدارک کیا جاسکے۔

ذاتی کوتاہیوں کے علاوہ، ترجمے میں ایک بڑی مشکل کا باعث فلسفے اور خاص طور پر عرفانی فلسفے سے متعلق مناسب مصطلحات کا عدم وجود یا بل کہ میری لاعلمی ثابت ہوئی۔ میں نے کتاب کا آدھے سے زیادہ ترجمہ کر لیا تھا کہ کسی قدر غیبی امداد میسر آئی۔ میرے عزیز دوست مشرف علی فاروقی صاحب نے جو مصطلحات فلسفہ کے اردو متبادل کی دریافت کے سلسلے میں مدد کر رہے تھے پتا لگایا کہ ایران میں، جہاں فلسفے اور عرفانی فکر کی روایت ہنوز زندہ و تابندہ ہے، مہدی سررشتہ داری اسی کتاب کا ترجمہ، بہ عنوان آفرینش، وجود و زمان (تہران: انتشارات مہراندیش، ۲۰۰۵) کر چکے ہیں۔ بدقت کتاب کی فوٹو کاپی حاصل کی گئی۔ اسے پڑھتے وقت مجھے احساس ہوا کہ بعض اصطلاحات کا جو ترجمہ میں نے کیا تھا، اردو کے مذاق سے قریب ہونے کے باوجود شاید اتنا مناسب نہیں تھا۔ سو میں نے بارہا ان اصطلاحات سے کام چلایا ہے جو مہدی سررشتہ داری نے استعمال کی ہیں۔ تصوف اور فلسفے کی شد بدرکھنے والوں کو شاید یہ اصطلاحات اردو میں اتنی اجنبی نہ

معلوم ہوں، لیکن عام قاری ان کے استعمال پر ضرور چونکے گا۔
 سب سے پہلے تو انگریزی کے یہ دو لفظ لیں: subject/subjective اور
 object/objective۔ مشکل یہ ہے کہ کتاب ہذا میں ہر جگہ جہاں یہ وارد ہوئے ہیں، ان
 کے اردو مترادفات ”موضوع / موضوعی“ اور ”معروض / معروضی“ سے کام نہیں چل سکتا۔ سرشتہ داری
 صاحب نے اس کے لیے، علی الترتیب، ”ذہن“ اور ”عین“ کی اصطلاحیں استعمال کی ہیں۔ کافی
 غور پر مجھے احساس ہوا کہ شاید یہی زیادہ مناسب رہیں گی۔ چنانچہ میں نے بھی بیش تر موقعوں پر
 یہی استعمال کی ہیں۔

چند اور الفاظ کی وضاحت بھی کرتا چلوں: ”صوفی“ اور ”عارف“ دونوں ایک ہی معنی میں
 استعمال ہوئے ہیں، theology کے لیے ”دینیات“ کے بجائے ”الہیات“ استعمال کیا گیا
 ہے؛ اسی طرح ”ایجاد“، ”خلق“ اور ”آفرینش“ کے ایک ہی معنی ہیں، اور ”حق“، ”حقیقت“ اور
 ”مطلق“ کا مشاڈ الیہ ایک ہی ہے۔ انگریزی کے لفظ structure کے لیے مجھے ”ساخت“ کا
 لفظ کچھ چچا نہیں اور اس لیے میں نے اس کا ترجمہ ”وضع“ کیا ہے۔ اگر ناگوار خاطر ہو تو اسے
 ”ساخت“ ہی سمجھیں۔

ازتسو نے سیکڑوں بار Reality اور reality استعمال کیا ہے۔ سرشتہ داری نے اس
 کے لیے دو لفظ استعمال کیے ہیں: ”حقیقت“ یا ”حق“ اور ”واقعیت“۔ گو دونوں معنیاتی اعتبار
 سے ایک ہی ہیں، فرق یہ ہے کہ ”حقیقت“ کا اطلاق بیش تر ان موقعوں پر ہوا ہے جہاں اس سے
 مراد حقیقت فی ذاتہ ہے جو جہان پدیداری میں ہنوز کسی متعین شکل میں متجلی نہ ہوئی ہو، لیکن جب
 یہی حقیقت ”عالم مظاہر“ میں کسی تعین یافتہ صورت میں متجلی ہو تو اسے ”واقعیت“ کہا جاتا ہے۔ کسی
 مظہر میں تعین یافتگی ”حقیقت“ کے لیے شرط نہیں ہے، اب یہ اور بات ہے کہ یہ اپنے باطنی یا ذاتی
 تقاضے کے طور پر خود کو مظہری اشیا کے قالب میں متجلی اور متعین کرنے سے باز نہیں رہ سکتی۔ اس کی
 واحد وجہ وہی ہے جسے ”حب“ یا ”عشق“ کہا جاتا ہے۔

یہ بس چند ہی الفاظ ہیں جو نمونے کے طور پر دے دیے گئے ہیں، اس تشبیہ کے ساتھ کہ
 دوران مطالعہ ایسے کئی اور لفظ بھی کسی قدر نامانوس اور اجنبی محسوس ہوں گے۔

آخر، ازتسو نے محمود شبستری، محمد لائمی، عین القصات ہمدانی، ابن العربی، وغیرہ کے
 اشعار یا نثری قطعات کے تراجم کسی قدر آزادی کے ساتھ کیے ہیں، گو اس آزادی سے مافی الضمیر کو

کوئی گزند نہیں پہنچتی۔ ایسا کرنا یوں ضروری تھا کہ یہ مضامین انگریزی داں (عموماً ”مغربی“) قاری کے لیے لکھے گئے تھے۔ میں نے ایسے تمام حوالوں کو ازتسو کے ترجمے کے بعد حواشی میں اصل فارسی اور عربی میں دینے کا فیصلہ شروع میں ہی کر لیا تھا۔ خوش قسمتی سے مجھے اس محنت سے مہدی سرشتہ داری نے بچا لیا۔ انھوں نے اپنے فارسی ترجمے میں ازتسو کے انگریزی ترجمے کے بجائے اصل فارسی مآخذ ہی استعمال کیے ہیں۔ اگر حواشی میں ان کے اقتباسات کے بعد میں نے لفظ ”مترجم“ بڑھا دیا ہے تو یہ انھیں ازتسو کے اصل حواشی سے علاحدہ کرنے کے لیے ہے۔ اس حقیقت کے اعتراف میں مجھے کوئی باک نہیں کہ ترجمے میں اس نوع کے اشکال دور کرنے کے سلسلے میں، میں کسی ستائش کا سزاوار نہیں بلکہ اس کا سہرا سررشتہ داری صاحب کے سر جاتا ہے۔ و ما توفیقی الا باللہ!

میں مجلس ترقی ادب کے ارباب علمی کا ممنون ہوں جنھوں نے اس کتاب کو اپنے موقر ادارے کے تحت شائع کرنے کا اہتمام کیا۔

محمد عمر میمن

میڈیسن، ۲ اگست ۲۰۱۱

پیش لفظ

پروفیسر ازتسو سے میری پہلی ملاقات ۱۹۷۱ میں ہوئی۔ ان دنوں وہ اور پروفیسر ہرمن لینڈولٹ میکگل یونیورسٹی کے ادارہ مطالعات اسلامیہ کی تہران شاخ میں تحقیق کی غرض سے آئے ہوئے تھے جو پروفیسر مہدی محقق کے زیر نگرانی ۱۹۶۹ میں قائم ہوئی تھی۔ اُس وقت میں تہران یونیورسٹی میں ادبیات اور فارسی زبان کی تحصیل کے بعد اپنے پی ایچ۔ ڈی کے مقالے پر کام شروع کر چکا تھا، جو عبد الرحمن جامی کی تصنیف نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص کا تنقیدی ایڈیشن تیار کرنے پر مبنی تھا۔ جب پروفیسر ازتسو نے سال میں تین مہینے تہران رہ کر تحقیق کرنے کا انتظام کیا تو ہم تین افراد۔ میں، غلام رضا اعوانی اور نصر اللہ پور جوادی، جو دونوں اب ایران کے مشہور و معروف محققین میں سے ہیں۔ نے ان کے ساتھ ابن العربی کی فصوص الحکم پڑھنے کی درخواست کی۔ ۲۱ اپریل ۱۹۷۲ سے ہم نے ہفتے میں ایک بار ملنا شروع کر دیا۔ ہر نشست میں ہم متن کے مختصر پارے بڑی سخت کوشی سے پڑھتے اور پھر ان کا انگریزی میں ترجمہ کرتے۔ پروفیسر ازتسو ان کی تصحیح کرتے اور انھیں ابن العربی کی فکر کے سیاق و سباق میں ڈھالتے۔ ۱۹۷۴ کی خزاں میں پروفیسر ازتسو نے میکگل یونیورسٹی چھوڑ کر شاہی انجمن فلسفہ سے متعلق ہو گئے جو نئی نئی سید حسین نصر کی ادارت میں قائم کی گئی تھی۔ ہم نے انجمن میں رسمی جماعت کے طور پر فصوص کا مطالعہ جاری رکھا یہاں تک مارچ ۱۹۷۸ میں کتاب اپنے انتہا کو پہنچی۔ اس مدت میں کئی اور طلبہ بھی درس میں ہمارے ساتھ شریک ہوتے رہے۔

پروفیسر ازتسو کو عربی زبان کی پیچیدگیوں پر غیر معمولی گرفت حاصل تھی۔ فُصوص کا شمار اسلامی فکر کی مشکل ترین نصوص میں ہوتا ہے، تنہا اس کے خیالات کی اندرونی پیچیدگی کے سبب ہی نہیں، بل کہ اس کے بے شمار مبہم حصوں کی صرفی و نحوی مشکلات کے سبب بھی۔ ازتسو جنہوں نے فُصوص کی اہم ترین شرحوں کا بڑی دقتِ نظر کے ساتھ مطالعہ کیا ہوا تھا، عموماً مختلف تفاسیر ہمارے سامنے پیش کرتے اور اس کے بعد خود اپنی تفسیر مع دلائل پیش کرتے جو اکثر و بیشتر شارحین کی آراء سے غیر متوافق ہوتی۔ ان کے ملاحظیات ہمیشہ روشن، بے کم و کاست، اور چچے تلمے ہوتے۔ کسی اور چیز کے مقابلے میں، ازتسو کے شاگرد فلسفے اور تصوف کے متون کی صرفی و نحوی اور لسانیاتی وضع کے دقیق تجزیے کی اہمیت کے لیے ان کے زیادہ احسان مند ہیں۔

ایک مرتبہ ہم لوگوں نے پروفیسر ازتسو سے پوچھا کہ انہیں اسلامی متون کے مطالعے کا اتفاق کیسے ہوا۔ بولے کہ جب نو عمر تھے تو ایک بار ان کے والد نے انہیں زبردستی زازین (zazen) انجام دینے کے لیے کہا۔ اس تجربے نے انہیں سخت برگشتہ کیا۔ نتیجہً انہوں نے مصمم ارادہ کر ڈالا کہ ایسے موضوع کا انتخاب کریں گے جو واقعیت کی بابت زین کی روش سے حتی الامکان کوسوں دور ہوگا، چنانچہ انہوں نے لسانیات کا انتخاب کیا۔ وہ کئی اجنبی زبانوں کی تحصیل میں جُت گئے اور اٹھارہ سال کی عمر میں دانش گاہ کی سطح پر روسی زبان پڑھانے لگے۔ اولیں موقع ملتے ہی انہوں نے عربی، بل کہ فارسی، ترکی اور متعدد یورپی اور ہندستانی زبانیں بھی سیکھ لیں۔ عربی سیکھنے کی دیر تھی کہ انہوں نے قرآن کی لسانیاتی وضع کی بڑی جزرں تحلیل کر ڈالی، مثلاً *God and Man in The Koran: Semantics* *-of the Koranic Weltanschauung*

اسے ہماری خوش نصیبی ہی کہنا چاہیے کہ پروفیسر ازتسو کی زین سے بے زاری جلد ہی رخصت ہو گئی، جس کی وافر نشان دہی ان کی *Towards a Philosophy of*

۱۔ زین بدھ مت کی مرکزی ریاضت کو "زازین" کہا جاتا ہے۔ یہ ایک نشستِ مراقبہ ہوتا ہے جس کا مقصد ایسی تمام فکر کو التوا میں ڈال دینا ہوتا ہے جو چیزوں کے بارے میں آدمی سے فیصلے کرواتی ہے، اس طرح کہ آدمی مکمل یکسوئی کے عالم میں تاثرات، پیکروں اور خیالات کو ان میں کسی اعتبار سے مٹوٹ ہوئے بغیر روانی سے گزرتا ہوا دیکھے۔ جیسے ہی ذہن اپنی تمام تہوں سے آزاد ہو جاتا ہے عامل کو اپنی حقیقی بدھائی طبیعت نظر آنے لگتی ہے۔ اس مراقباتی عمل کا مقصد جسم اور ذہن کو اتنا یکسو کرنا ہے کہ حقیقت وجود کی بصیرت اور نتیجے میں "زردانا" حاصل ہو۔ [مترجم]

Celestial Journey: Far Eastern Ways اور *Zen Buddhism of Thinking* جیسی تصنیفات سے ہوتی ہے۔ ان کی لسانیاتی مہارت، ساتھ ہی ساتھ دینی اور عرفانی آثار کی تہ میں کارفرما خیالات اور محرکات نے ہمیں قرآن، تصوف، اور اسلامی فلسفے سے متعلق مطالعات کا ایک بے مثال سلسلہ پیش کیا ہے۔ اس جلد میں شامل ان کے مقالات سے ان کا نبوغ کھل کر سامنے آجاتا ہے۔ ایسے محققین کی کمی نہیں جو متون کی باریکیوں اور ان کے زیر و بم پر توجہ دینے کے بجائے اسلامی فکر کی بابت ہمیں صرف جاروبی عمومیات ہی پیش کرتے رہے ہیں۔ اگرچہ پروفیسر ازتسو و اشکاف فیصلے دینے کے معاملے میں پیچھے نہیں ہٹتے تھے، لیکن جس صفائی اور ہم دردی کے ساتھ انہوں نے اسلامی فلسفیانہ تفکر کی جہات اور وضعوں کی تفتیش کی ہے اس کے لیے وہ خاص قدر شناسی کے مستحق ہیں۔ ہر کس جسے اسلامی تفکر کے عمیق ابعاد سے دلچسپی ہے، وہ ان مقالات کو بہم پہنچانے کے لیے وائٹ کلوڈ پریس کا ممنون ہے۔

ولیم سی۔ چٹک

ماؤنٹ سائی نائی، نیویارک

یکم مارچ ۱۹۹۴

فصل اول

اسلامی مابعد الطبیعیاتی تفکر کی بنیادی وضع

اس افتتاحی مقالے میں میرا مقصد مشرقی فلسفے کی ایک غایت درجہ اہم کارگزاری کی طرف توجہ دلانا ہے جس کی مثال ایران کے بعض سربراہ اور وہ فلاسفہ کی فکر میں ملتی ہے۔ میرے خیال میں مشرق و مغرب کی مڈبھیڑ اور ان دونوں کے درمیان فلسفے کی سطح پر بہتر تفہیم پیدا کرنے اور اسے ترقی دینے کے مخصوص سیاق و سباق میں اس قسم کی پیشکش کی کچھ نہ کچھ اہمیت ضرور نکلتی ہے۔ میں اس بات کا معتقد ہوں کہ اقوامِ شرق و غرب کے درمیان مناسب بین الاقوامی دوستی اور بھائی چارے کا قیام، جس کی بنیاد ایک دوسرے کے تصورات اور خیالات کی گہری فلسفیانہ سمجھ بوجھ پر ہو، ان باتوں میں سے ہے جن کی دنیا کی موجودہ صورتِ حال میں بڑی فوری ضرورت ہے۔

لیکن مغربی فلسفے کے برخلاف، جس کا تاریخی ارتقا اپنی ماقبل سقراطی سے لے کر معاصر شکلوں تک کم و بیش بڑی نمایاں یکسانیت کا حامل رہا ہے، مشرق میں اس قسم کی کسی تاریخی یکسانیت کا وجود نہیں۔ ہم مشرقی فلسفوں کا ذکر صرف صیغہ جمع ہی میں کر سکتے ہیں۔ میں سمجھتا ہوں کہ ایسی صورت میں ایک جامع وضعی فریم ورک کے حصول کی نیت سے مختلف مشرقی فلسفوں کا باضابطہ مطالعہ بے حد ضروری ہے، یعنی مشرقی فلسفوں کے ایک طرح کے فرا فلسفے کے حصول کے لیے جس کے ذریعے مشرق کے اہم فلسفوں کو وضعی یکسانی کی ایک معین سطح پر لایا جاسکے۔

بہ الفاظِ دیگر، شرق و غرب کے درمیان کسی بار آور فلسفیانہ تفہیم کے امکان پر غور کرنے سے پہلے ہمیں اولاً خود مشرق کی فلسفیانہ روایت کو بہتر طور پر سمجھنا ہوگا، اور اسلامی مابعد الطبیعیاتی تفکر کی بنیادی وضع کے مسئلے پر بحث سے میرا مقصد بھی یہی ہے۔

اپنی طویل تاریخ کے دوران اسلام نے متعدد سربر آوردہ مفکر اور متنوع فلسفیانہ مکاتب پیدا کیے ہیں۔ یہاں میں ان میں سے صرف ایک کا انتخاب کروں گا جو «وحدت الوجود» (وحدت وجود) کے نام سے معروف اور بلاشبہ ان میں کا ایک اہم ترین مکتب ہے۔ وحدت وجود کے تصور کا مرجع گیارہویں بارہویں صدی کا اسپینی عظیم عارف۔ فلسفی ابن عربی (۱۱۶۵-۱۲۴۰) ہے۔ تیرہویں سے سولہویں اور سترہویں صدی کے درمیانی عرصے میں جب اسلامی مابعد الطبیعیاتی تفکر صدر الدین شیرازی، معروف بہ ملا صدرا (۱۵۷۱-۱۶۴۰) کے یہاں اپنے نقطہ عروج کو پہنچا، تو اس تصور نے مسلمان، خاص طور پر ایرانی مفکروں کی اکثریت پر اپنا بڑا گہرا اثر ڈالا تھا۔

چنانچہ تاریخی اور جغرافیائی دونوں لحاظ سے زیر نظر مقالے کا دائرہ عمل بہت محدود ہے۔ تاہم میں یہاں جن مسائل [قضیوں] سے بحث کروں گا ان کا تعلق عام مابعد الطبیعیاتی فکر کے انتہائی بنیادی بعد سے ہے۔ اس کے علاوہ میں یہ بھی بتادینا چاہتا ہوں کہ وحدت وجود کا مکتب اسلام میں کوئی رفت و گذشت چیز نہیں ہے یہ روایت حاضرہ ایران میں بھی پوری توانائی کے ساتھ زندہ ہے۔ امید ہے کہ مسئلے سے متعلق میری یہ پیشکش اس مقام پر کسی حد تک روشنی ڈال سکے گی جو ایران کو مشرق کی فلسفیانہ کائنات میں حاصل ہے۔

آغاز کار ہی میں یہ ذکر کر دینا چاہیے کہ اس دور میں جس کی طرف ابھی ابھی اشارہ کیا گیا ہے اضافی اور آنی جانی دنیا کے ماوراء کسی ازلی اور مطلق شے کی ان تھک جستجو ایرانی فکر کا طرہ امتیاز رہی ہے۔ ممکن ہے کہ اس طرح پیش کرنے کی صورت میں یہ ایک بدیہی بات معلوم ہو؛ اور فی الواقع یہ وصف تمام ادیان میں مشترک طور پر پایا جاتا ہے، لیکن اہم نکتہ یہ ہے کہ اسلام میں یہ مسئلہ «اصالت» وجود کے تعلق سے اٹھا تھا۔ یہاں مرکزی کلیدی اصطلاح «وجود» ہے۔

اس تصور کی حقیقی اہمیت کو اس کے تاریخی تار و پود میں اجاگر کرنے کے لیے ضروری ہے کہ میں یہاں اس چیز کو مختصراً بیان کر دوں جسے مغرب میں عام طور پر «عوارض» [یا اعتبارات] وجود» کا مفروضہ کہا جاتا ہے اور جو ابن سینا (۹۸۰-۱۰۳۷) سے منسوب ہے۔ اسپین کے مشہور عرب فلسفی ابن رشد (۱۱۲۶-۱۱۹۸) نے سب سے پہلے اس رسوائے زمانہ مفروضے کو ابن سینا سے نسبت دی تھی، اور بعد میں مغرب میں تھامس ایکوآنس (Thomas

(Aquinas) نے جو ابن سینا کے موقف کی تفہیم میں ابن رشد کا تتبع تھا۔ ہم ابن سینا کی فلسفیانہ فکر کے بارے میں آج جو کچھ جانتے ہیں اس کی روشنی میں ابن رشد اور ایکوائٹس دونوں کی تفہیم سوئے تعبیر تھی۔ تاہم ابن سینا کے موقف کی اسی غلط تعبیر نے نہ صرف مشرق بلکہ مغربی فلسفے کی تاریخ میں بھی ایک بے حد اہم کردار انجام دیا۔

درحقیقت اسلامی فلسفے کے تاریخی ارتقا کی اولیں منزل ہی سے یونانی فلسفے کی میراث کے طور پر «وجود» وہ بڑے سے بڑا مابعد الطبیعیاتی مسئلہ رہا تھا جس کا مسلمان مفکروں کو سامنا کرنا پڑا ہو۔ سب سے پہلی بار فارابی (۸۷۲-۹۵۰) نے مسئلے کو صراحتاً اٹھایا تھا، اور ابن سینا نے اس اعلان کے ساتھ کہ «وجود» ماہیت کا عرض ہے اسے بڑی غیر معمولی شکل میں پیش کیا تھا۔

ہمارے پوچھنے کا سب سے اہم سوال یہاں یہ ہے: مذکورہ بالا عبارت سے ابن سینا کی واقعی مراد کیا ہے؟ سب سے پہلے مجھے اس نکتے کی وضاحت کر دینی چاہیے۔

ہم اپنی روزمرہ کی گفتگو میں دائماً ایسے جملے بولتے ہیں جن کا مبتدا ایک اسم اور خبر ایک صفت ہوتی ہے، مثلاً: «یہ پھول سفید ہے»، «یہ میز کتھی ہے»، وغیرہ۔ ہم بڑی آسانی کے ساتھ اسی نہج کے مطابق «یہ میز ہے» یا «میز وجود رکھتی ہے» قسم کے ایک وجودی جملے کو اس قسم کے جملے میں بدل سکتے ہیں: «یہ میز موجود ہے»۔ اس طرح بدلنے پر «وجود» محض ایک صفت رہ جاتا ہے جو میز کی ایک کیفیت پر دلالت کرتا ہے۔ اور یہ جملہ کہ «یہ میز موجود ہے» اور یہ جملہ کہ «یہ میز کتھی ہے» دونوں ٹھیک ایک ہی سطح پر فائز نظر آتے ہیں، کیونکہ دونوں صورتوں میں مبتدا ایک اسم ہے جو «میز» نامی ذات کی نمائندگی کر رہا ہے، جب کہ خبر ایک صفت ہے جو قواعد کی رو سے اس ذات کی ایک کیفیت یا عرض کی اشارہ کناں ہے۔

اس اور تنہا اسی سطح پر ابن سینا وجود کو ماہیت کا «عرض» قرار دیتا ہے۔ بہ الفاظ دیگر، حقیقت کے منطقی یا قواعدی تجزیے کی سطح پر ہی وجود کی عرضیت کو تسلیم کرنے کے کوئی معنی نکلتے ہیں۔ تاہم نہ ابن رشد نے ابن سینا کے مفروضے کو اس شکل میں سمجھا اور نہ تھا اس ایکوائٹس نے۔ ان کے حساب سے ابن سینا کی فکر میں وجود ہونہ ہو ذات سے متعلق ایک کیفیت کا نام تھا، اور یہ نہ صرف حقیقت کے منطقی یا قواعدی تجزیے کی سطح پر بلکہ وضعی اعتبار سے خود اس کی عینی، خارجی سطح پر بھی۔ یعنی، ابن سینا کے مطابق، «وجود» کو مقولاتی یا قطعی عرض ہونا چاہیے جو

'ens in alio' کی صورت، یا جس طرح کوئی چیز کسی دوسری چیز کے اندر وجود رکھتی ہے، یا ایک واقعی کیفیت کے طور پر جس سے حقیقی ذوات متصف ہوں، سمجھا جاتا ہے، بالکل جس طرح دوسری معمولی کیفیات، مثلاً پھول میں سفیدی، یا برف میں برودت، یا میز میں کتھی رنگ موجود ہوتا ہے۔

اب ظاہر ہے کہ اگر ابن سینا کے موقف کی تفہیم اس طرح کی جائے تو یہ فی الفور ایک مہمل صورت حال پر منتج ہوگی، یہی کہ میز کے لیے ضروری ہوگا کہ موجود ہونے سے پہلے وجود رکھے، بالکل جس طرح کتھی یا سیاہ ہونے سے پہلے اس کے لیے وجود رکھنا ضروری ہے۔ سو یہ ہے ابن سینا پر ابن رشد اور ایکوانس کی نکتہ چینی کا لب لباب۔

ابن سینا اس خطرے سے بہ خوبی آگاہ تھا کہ اس کا مفروضہ اس قسم کے سوء تعبیر کا شکار ہو سکتا ہے۔ چنانچہ اس نے یہ بات زور دے کر کہی کہ ہمیں «وجود» بہ حیثیت عرض کو «کتھی»، «سفیدی» وغیرہ جیسے عام اعراض سے خلط ملط نہیں کرنا چاہیے۔ اس نے تاکید کے ساتھ کہا کہ وجود ایک بے حد طرفہ اور منفرد نوعیت کا عرض ہے، کیونکہ جس عینی حقیقت کی طرف «یہ میز موجود ہے» جیسا فقرہ اشارہ کرتا ہے وہ اس شکل سے بالکل مختلف ہوتی ہے جو فقرے کی مجوزہ شکل سے قدرتی طور پر ابھر کر آتی ہے۔ لیکن ابن سینا نے خود ذہن سے باہر اس عینی حقیقت کی وضع پر روشنی نہیں ڈالی جو اس چیز کے ماورائے پائی جاتی ہے جو منطقی بیان کا منشا ہے۔ مسئلہ آئندگان کے ذمے چھوڑ دیا گیا۔

اس مسئلے نے ابن سینا کے بعد آنے والے ادوار میں بے حد اہمیت اختیار کر لی تھی اور متعدد بکھری بکھری سی آرا پیش کی گئیں۔ جس مکتبہ فکر پر میں گفتگو کرنے والا ہوں اس سے متعلق فلاسفہ نے جو موقف اختیار کیا وہ ممکن ہے کہ اولیں نظر میں بے حد جرأت آمیز یا عجیب و غریب نظر آئے۔ ان کا اصرار تھا کہ خارجی واقعیت کے دائرے میں اگر جملہ «میز موجود ہے» جوہر-عرض کے تعلق کے مفہوم میں سمجھا جائے تو یہ بے معنی نکلے گا کیونکہ خارجی حقیقت کی اقلیم میں اساساً نہ تو میز نام کا کوئی قائم بالذات جوہر وجود رکھتا ہے، اور نہ ہی یہاں «وجود» کہلانے والا کوئی واقعی «عرض» ہی ہے جو اس ذات سے وابستہ ہو سکے۔ سو یہ سارا گورکھ دھندا جس میں میز کو «وجود» سے متصف کیا جا رہا ہے ایک سایہ دار تصویر سے ملتی جلتی کسی

۱۔ وہ شے جو اپنی فطرت کے باعث کسی دوسری شے میں وجود رکھنے کے عمل کی متقاضی ہو۔ [مترجم]

چیز میں تبدیل ہو جاتا ہے جو کاملاً وہی نہیں تاہم وہم کے قریب ضرور آتی ہے۔ اس نقطہ نظر سے میز اور اس کے «عَرْض» کے طور پر «وجود» دونوں ہی کسی قدر خواب میں دکھائی دینے والی چیزوں کی طرح نظر آنے لگتے ہیں۔

ان فلاسفہ کا منشا صاف سیدھے لفظوں میں قطعاً یہ کہنا نہیں تھا کہ ہم عالم واقعیت کا ادراک جس طرح اپنے بیداری کے تجربے میں کرتے ہیں وہ فی ذاتہ غیر واقعی یا رویائی ہے اور نہ وہ یہ دعویٰ کرنا چاہتے ہیں کہ جملہ «یہ میز موجود ہے» کسی خارجی واقعیت کی طرف سرے سے رجوع ہی نہیں کرتا۔ اس کے مطابق واقعیت کا کوئی نہ کوئی پارہ قطعاً موجود ہے۔ وہ صرف یہی جتنا چاہتے ہیں کہ خارجی حقیقت کی وہ وضع جو اس جملے سے تطابق رکھتی ہے وہ اس شکل سے قطعاً مختلف ہے جس کی طرف جملہ اشارہ کناں ہے، کیونکہ اس اقلیم میں «وجود» ہی تنہا واقعیت ہے، اور میز بس اس کی باطنی طور پر بدلی ہوئی ایک شکل ہی ہے۔ اس کے تعینات میں سے ایک۔ چنانچہ خارجی حقیقت کی اقلیم میں مبتدا اور خبہ کو اپنی اپنی جگہوں کا تبادلہ کر لینا چاہیے۔ میز جو منطقی یا قواعد کی رو سے «میز موجود ہے» جملے کی مبتدا ہے، اس اقلیم میں مبتدا نہیں، بلکہ خبر ہے۔ حقیقی مبتدا «وجود» ہے، جب کہ میز بس ایک «عَرْض» ہے جو مبتدا کا تعین ایک مخصوص چیز کے قالب میں کر رہا ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ تمام نام نہاد ماہیات — جیسے میز — ہونا، پھول — ہونا، وغیرہ — خارجی عالم میں «اعراض» کے ماسوا نہیں جو «وجود» نامی ایک واحد واقعیت کی بے شمار اشیا کے قالب میں تعین اور حد بندی کرتے ہیں۔

لیکن جب تک انسان کی آگہی روزمرہ کی عام تجربی سطح پر قائم رہتی ہے، واقعیت کی ایسی بینش اس کی دسترس میں نہیں آتی۔ اس مکتب کے فلاسفہ کے قول کے مطابق یہ بینش صرف ذہن کی مکمل کاپیاپٹ ہی سے ہاتھ آ سکتی ہے۔ انسانی آگہی کے لیے ضروری ہے کہ وہ عام شناخت کی سطح سے بلند ہو جہاں عالم وجود کا تجربہ ٹھوس، قائم بالذات اشیا کے مجموعے کے طور پر کیا جاتا ہے، جن میں سے ہر چیز کا ایک وجودی قلب ہوتا ہے جو ماہیت کہلاتا ہے۔ ضروری ہے کہ ذہن میں ایک بالکل مختلف قسم کی آگہی پیدا ہو جس میں دنیا ایک کاملاً مختلف روشنی میں اجاگر ہو سکے۔ ٹھیک یہی وہ مقام ہے جہاں ایرانی فلسفہ بڑے بین طور پر عرفان کی طرف مائل ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ ملا صدرا! جیسا فلسفی یہ اعلان کیے بغیر نہیں رہتا کہ جب تک کسی بھی فلسفے کی بنیاد واقعیت کی بینش عرفانی پر استوار نہ ہوئی ہو، وہ ایک بے ہودہ فکری تفسن سے زیادہ نہیں

ہوتا۔ زیادہ ٹھوس لفظوں میں، یہاں بنیادی خیال یہ ہے کہ ایک جامع مابعد الطبیعیاتی تصورِ زندگی ذہن۔ عین کے تعلق کی ایک یکتاے روزگار شکل کے ذریعے ہی ممکن ہے۔

اس ضمن میں یہ اشارہ کر دینا چاہیے کہ اس نوع کے اسلامی فلسفے میں اور اسی طرح مشرق کے تمام دوسرے فلسفوں میں بھی، مابعد الطبیعیات یا علم وجود انسان کی ذہنی حالت سے ناقابل انفصال حیثیت سے بڑا ہوا ہے، چنانچہ ایک ہی واقعیت کا ادراک آگہی کے مختلف درجات کے مطابق مختلف زاویوں سے کیا جاسکتا ہے۔

ذہن۔ عین کے تعلق کی یہ نادر روزگار شکل اسلام میں «اتحاد عالم و معلوم» کے مسئلے کے طور پر مورد بحث آئی ہے۔ موضوع علم خواہ کچھ بھی ہو، علم کا بلند ترین درجہ ہمیشہ اسی وقت حاصل ہوتا ہے جب عالم، یا انسانی ذہن، جاننے والی شے [معلوم] سے اتنے مکمل طور پر یک جان اور مشخص ہو جائے کہ دونوں کے درمیان کوئی امتیاز باقی نہ رہے۔ یہ اس لیے کہ فراق یا امتیاز کا مطلب فاصلہ ہے اور پہچان کے رشتے میں فاصلے کا مطلب جہل ہوتا ہے۔ جب تک موضوع [ذہن] اور معروض [عین] کے درمیان تمایز کا کم ترین درجہ بھی باقی رہے گا، بلکہ یوں کہیں کہ جب تک ذہن اور عین کا دو ایسی ہستیوں کے اعتبار سے وجود رہے گا جنہیں ایک دوسرے سے الگ الگ متمیز کیا جاسکے، کامل شناخت پیدا نہیں ہو سکتی۔ موضوع شناخت کے حوالے سے یہاں ایک دوسرے نکتے کا اضافہ کر دینا چاہیے، وہ یہ کہ اس مکتب کے فلاسفہ کے نزدیک عالی ترین موضوع شناخت «وجود» ہے، اور ملا صدرا کے مطابق، جن کا شمار اس دبستان کی ممتاز ترین ہستیوں میں ہوتا ہے، «وجود» کا صحیح علم عقلی استدلال کے ذریعے حاصل نہیں ہوتا بلکہ صرف ایک بڑے مخصوص نوع کے شہود کے ذریعے ہی ممکن ہے، اور ملا صدرا کی نظر میں اس نوع کی [شہودی] شناخت ٹھیک وجود کو «عالم اور معلوم کے اتحاد» کے ذریعے جاننے سے عبارت ہے، یعنی «وجود» کو باہر سے ایک «موضوع» علم کی حیثیت سے جاننے سے نہیں، بلکہ اندر سے، اس طرح کہ آدمی خود «وجود» [میں تبدیل] «ہو جائے» یا بلکہ [خود وجود] ہو، یعنی آدمی کے تحقق ذات کے ذریعے۔ ظاہر ہے کہ اتحاد عالم و معلوم انسانی روزمرہ کے تجربات کی سطح پر حاصل نہیں ہو سکتا کیونکہ یہاں ذہن دائماً عین کے مقابل کھڑا ہوتا ہے۔ اس صورت میں ذہن «وجود» کا ادراک صرف ایک شے کے طور پر کرتا ہے۔ تمام دیگر اشیا کی طرح اسے بھی عینیت بخش دیتا ہے، درحالیہ کہ «وجود» اپنی واقعیت میں ایک

یافتہ «وجود» حقیقت «وجود» کی مسخ شدہ شکل ہے۔
actus essendi کی طرح عین بننے سے ہمیشہ اور قطعی طور پر انکار کرتا ہے۔ عینیت

چودھویں صدی کے فائق ترین ایرانی ماہرین مابعد الطبیعیات میں سے حیدر آملی کا کہنا ہے کہ «جب آدمی اپنی عقل ضعیف اور افکارِ رکیکہ کے سہارے وجود تک رسائی کی کوشش کرتا ہے تو اس کی طبعی کور چشمی اور حیرت لامحالہ بڑھتی جاتی ہے»۔^۲

عام خلقت، جن کی دسترس سے حقیقتِ ماورا کا تجربہ باہر ہے، ان کا مقابلہ نابیناؤں سے کیا گیا ہے جو چوب دست کے بغیر سلامتی کے ساتھ چل پھر نہیں سکتے۔ نابینا کی راہ نمائی کرنے والی چھڑی یہاں ذہن کی عقلی صلاحیت کا علم ہے۔ عجیب بات یہ ہے کہ چوب دست جس پر نابینا تکیہ کرتا ہے، وہی اس کی نابینائی کا سبب ہے۔ جب موسیٰ نے اپنا عصا زمین پر پھینک دیا، ٹھیک تبھی مظہری صورتوں کے حجاب ان کی آنکھوں سے ہٹ گئے۔ ٹھیک تبھی وہ پردوں کے ماورا، مظہری صور کے پرے، حق کے پر شکوہ جمال کا نظارہ کر سکے۔

تیرھویں اور چودھویں صدی کے ایک ممتاز ایرانی عرفانی فلسفی محمود شبستری اپنی مشہور و معروف گلشنِ راز میں کہتا ہے: «عقل کو ایک طرف ڈالو؛ ہمہ وقت 'حق' کے ساتھ رہو، کیونکہ چمگا ڈر کی آنکھ میں یہ تاب نہیں ہوتی کہ آفتاب کو دیکھ سکے»۔^۳

گلشنِ راز کی شرح میں [محمد] لائیبی کا قول ہے کہ عقل کی مشاہدہ حق کی کوشش ایسی ہی ہے جیسے آنکھ کی سورج کو گھورنے کی کوشش۔ دور سے بھی آفتاب کی غلبہ آور تابش چشمِ عقل کی بینائی زائل کر دیتی ہے اور جوں جوں چشمِ عقل حق کے بالاتر درجات پر صعود کرتی ہے اور بہ تدریج مطلق کے مابعد الطبیعیاتی منطقے سے نزدیک ہوتی جاتی ہے، تاریکی اور زیادہ گہری ہونے لگتی ہے، یہاں تک کہ پایاں کار ہر چیز سیاہ ہو جاتی ہے۔

لائیبی اس نکتے کی طرف اشارہ کر رہا ہے کہ جب انسان حق کے قدسی منطقے کے گرد و نواح میں پہنچتا ہے تو اس سے پھوٹنے والا نورِ درخشندہ اسے سیاہ نظر آنے لگتا ہے۔ درخشندگی اپنی غایت حد پر مکمل سیاہی سے یک جان ہو جاتی ہے۔ قدرے کم استعاری انداز

۱۔ مختصر، تھامس ایوانس کے مطابق ہر زندگی رکھنے والی شے میں دو مابعد الطبیعیاتی اصول کارفرما ہوتے ہیں: ایک «ذات»، جو اس شے کو وہ بناتا ہے جو وہ ہے؛ دوسرا *actus essendi* (یا وجود رکھنے کا عمل) جو اس شے اور اس کی ذات کو واقعی وجود بخشتا ہے۔ [مترجم]

۲۔ اصل شعر: رہا کن عقل را با حق ہی باش زر کہ تاب خوردار چشم خفاش۔ [مترجم]

میں یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ «وجود» اپنی خالص ترین حالت میں ایک عام آدمی کی نظر میں کسی لاشے محض کی طرح ہی غیر مرئی ہوتا ہے۔ یوں ہے کہ لوگوں کی اکثریت «نور» کی خود اپنی حقیقی حالت سے بھی آگاہ نہیں ہے۔ مشہور و معروف افلاطونی اسطور کے کہف نشینوں کی طرح، یہ تابش آفتاب کی زائیدہ پر چھائیوں کے مشاہدے پر قانع ہیں۔ وہ روشنی کے مدہم سے انعکاسات کو نام نہاد خارجی دنیا کے پردے پر دیکھتے ہیں اور ایمان لے آتے ہیں کہ یہی عکس تنہا واقعیت ہیں۔

اس ضمن میں حیدر آملی وجود کو (۱) وجود مطلق ناب یا خالص نور، اور (۲) وجود ظلی و تاریک، یعنی «نور» اور «ظل» سے آمیز [وجود] میں تقسیم کرتا ہے۔ ایک واقعی ماہر مابعد الطبیعیات کی نگاہ میں سایہ بھی وجود ہے۔ لیکن وجود کی حقیقت ناب نہیں۔^۴

ملا صدر کا کہنا ہے کہ ان سایہ وار پیکروں، یعنی وجود کی عینیت یافتہ صورت کی وجودی حالت جو روزمرہ کی عام تجربی سطح پر انسانی آگہی میں ٹھوس اور قائم بالذات اشیا کے قالب میں ظاہر ہوتی ہیں اس «سراب کی مانند ہے جو جھوٹے طور پر پانی کی تصویر پیش کر رہا ہو، جب کہ امر واقع میں اس کا پانی سے کوئی تعلق ہی نہیں ہے»۔ اس کے باوجود مظہری اشیا مابیتاً سایہ وار ہوتے ہوئے بھی واقعیت سے کاملاً تہی نہیں ہوتیں۔ اس کے برعکس، اگر ان کا اپنے مابعد الطبیعیاتی سرچشمے کے تعلق سے تصور کیا جائے تو یہ واقعی ہیں۔ در واقع حتیٰ کہ تجربی دنیا میں بھی کوئی چیز پورے طور پر غیر حقیقی نہیں ہوتی، حتیٰ کہ ایک سراب بھی کلی طور پر باطل نہیں ہوتا، اس معنی میں کہ ایک واقعی ریگ زار کا وسیع و عریض قطعہ اس کے ادراک کا باعث ہوتا ہے۔ لیکن مابعد الطبیعیاتی تناظر میں، خود قطعہ دشت کو بھی، جو ایک تجربی سراب کی اساس ہے، اپنی ماہیت میں ایک سراب کی طرح ہی سمجھا جانا چاہیے، اگر اس کا موازنہ واقعیت کی بنیاد غائی سے کیا جائے۔

عالم مظاہر کے حق و باطل کے مسئلے کی بابت اسلامی موقف ہمیں بالکل درست طور پر فلسفہ «ویدانتہ» کے موقف کی یاد دلاتا ہے جس کا عکس شکرہ کے اس مشہور و معروف قول میں پایا جاتا ہے: «دنیا برہمن سے شناسائیوں کا ایک مسلسل سلسلہ ہے» (برہما پرتیہ یستر جگت)۔^۵ شکرہ کی نظر میں بھی عالم مظاہر برہمن یا خود حق ہے، جس طرح یہ عام انسانی آگہی میں اس کی طبعی وضع کے مطابق ظاہر ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے عالم وہم محض نہیں کیونکہ ہر مظہری شکل کے

پیچھے خود برہمن مخفی ہوتا ہے، ٹھیک جس طرح وہ رسی جسے اندھیرے میں سانپ تصور کر لیا گیا ہو کئی طور پر واقعیت سے خالی نہیں ہوتی کیونکہ یہاں سانپ کا ادراک رسی کے واقعے وجود کا براہیختہ کیا ہوا ہوتا ہے۔ عالم مظاہر صرف اسی وقت غیر واقعی یا باطل (جگن متھیا) بن جاتا ہے جب اسے ایک بنیادی اور قائم بالذات واقعیت سمجھ لیا جائے۔ برہمن کی حیثیت میں عالم مظاہر، جس طرح ہماری غیر مطلق آگہی اس کا ادراک کرتی ہے، کسی طرح بھی کاذب اور مبنی بر وہم نہیں ہوتا۔^۷

اسی طرح اسلامی فلسفے میں بھی عالم مظاہر واقعی ہے، جہاں تک انسان کا نفسی ذہن اپنی طبعی وضع کے مطابق اس کا بطور حق ادراک کرتا ہے۔ لیکن اگر اسے کسی بنیادی اور قائم بالذات شے کے طور پر باور کیا جائے تو پھر یہ کاذب اور باطل ہے۔ ایک ماہر مابعد الطبیعیات، جس پر اس نام کا صحیح معنوں میں اطلاق ہو سکے، وہ ہوتا ہے جو دنیا کی ہر واحد شے میں اس بنیادی واقعیت کے مشاہدے کی صلاحیت رکھتا ہے جس کی وہ مظہری شکل ایک تجلی اور تعین کے سوا نہیں۔ لیکن اب مسئلہ یہ ہے: ایسی بصیرت عملاً کیسے دستیاب ہو؟ اسلامی وجودی فلسفے میں اس بنیادی سوال کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس قسم کی بصیرت صرف شہود، ذوق، حضور، یا اشراق سے دستیاب ہو سکتی ہے۔

اس سے قطع نظر کہ ان اصطلاحات کے بے کم و کاست کیا معنی ہیں اور یہ ایک دوسرے سے کس درجہ مختلف ہیں، یہ بہر حال ظاہر ہے کہ تا وقتے کہ عالم بہ حیثیت عالم باقی رہے گا، یعنی جب تک آدمی میں اس کی آگہی ذات باقی رہے گی، حق کا اس نوع کا تجربہ نفس میں نہیں آ سکتا۔ تحقق ذات سے پیدا ہونے والی بصیرت کی راہ کی سب سے سنگین رکاوٹ تجربی نفس ہے۔ نفس اپنی بقا کے لیے ضرورتاً ایک علمیاتی فاصلہ انسان اور واقعیت «وجود» کے درمیان کھڑا کر دیتا ہے، خواہ یہ فاصلہ اس کا اپنا «وجود» ہی کیوں نہ ہو۔ حقیقت وجود بہ راہ راست صرف اسی وقت گرفت میں آتی ہے جب تجربی نفس محو ہو چکا ہو، جب نفسانی آگہی حق کی آگہی میں، بلکہ آگہی جو خود حق ہے اس میں کاملاً تحلیل ہو چکی ہو۔

یہی وجہ ہے کہ اس نوع کے فلسفے میں «فنا»، یعنی نفسانی آگہی کا امحاء، کے تجربے کو غایت درجہ اہمیت دی جاتی ہے۔ عالم مظاہر عالم کثرت ہے۔ اگرچہ کثرت انتہائے کار خود حق کی تجلی گری کے ایک پہلو کے علاوہ کچھ اور نہیں، وہ جو حقیقت کو صرف اس کی صورت تکثر میں

پہچانتا ہے، اسے صرف اس کی مختلف تعین یافتہ صورتوں کے قالب میں ہی پہچانتا ہے اور اس کی بنیادی وحدت کے ادراک میں ناکام رہتا ہے۔

بطریق «تحقق» حقیقت کے بہ راہ راست تجربے سے ٹھیک یہ مراد ہے کہ حقیقت کو اس کے مختلف اشیا کے قالب میں تعین پذیر ہونے سے قبل بہ راہ راست پہچانا جائے۔ حقیقت کو اس کے مطلق عدم تعین کی حالت میں مشاہدہ کرنے کے لیے خود نفس کے لیے بھی یہ ضروری ہے کہ وہ اپنے ماہیتی تعین [کی حدود] سے باہر نکلے۔

چنانچہ اس میں کلام نہیں کہ اس لحاظ سے فنا کے تجربے کا ایک انسانی پہلو بھی ہے کہ اس میں انسان نفس کی تمام فعالیت سے خود کو پاک و صاف کرنے کی شعوری کوشش کرتا ہے۔ پندرہویں صدی کے مشہور ایرانی شاعر اور فلسفی عبدالرحمن جامی کا قول ہے: «خود کو اپنے نفس سے دور رکھو اور اپنے ذہن کو اغیار سے آزاد»۔^۸ یہاں اغیار سے مراد ہر وہ چیز ہے جو حق کے ماسوا ہے۔ آدمی «فنا» کے حصول کے لیے جو جدوجہد کرتا ہے وہ اصطلاحاً «توحید» کہلاتی ہے، یعنی، لغوی اعتبار سے، «بہت سی چیزوں کو ایک گردانا»، متحد کرنا، بہ الفاظ دیگر، گہرے استغراق کے عالم میں ذہن کا ارتکاز۔ جامی کی توضیحات کے مطابق، یہ حالت ذہن کی حق کے علاوہ ہر رابطے سے تخلص سے عبارت ہے، خواہ یہ رابطے خواہش یا ارادے کا مطلوب ہوں یا علم اور شناخت کا، حتیٰ کہ آخر میں خود آدمی کی آگہی فنا بھی آگہی سے جاتی رہے۔ اس مفہوم میں فنا کا تجربہ فنا ہے، یعنی خود آدمی کے محو ہونے کی آگہی کا مکمل محو ہو جانا ہے۔^۹ کیوں کہ آگہی فنا بھی آخر کار ایک ایسی چیز کی آگہی کا نام ہے جو حق کا غیر ہے۔ یہ بات اہمیت کی حامل ہے کہ ایسی مطلق فنا کو جس میں فنا۔ آگہی کا کوئی نشان بھی باقی نہ رہے انسان میں حقیقت آفریں ہونے والی صرف ایک ذہنی حالت نہیں قرار دیا جاتا، بلکہ بعینہ اور بہ یک وقت یہ حقیقت کا اپنے اطلاق میں حقیقت آفریں یا فعل پذیر ہونا ہے (سرراہے نشان دہی کردی جائے کہ مہایانا بدھ مذہب میں «شُنیا تا» یا عدم کا مفہوم ٹھیک اسی حالت کا غماز ہے)۔

اس نکتے پر زیادہ سے زیادہ تاکید ضروری ہے، کیونکہ اگر اسے درستی سے گرفت میں

فارسی اصل: کوشش می باید کرد تا خواطر متفرقہ از ساحت سینہ خیمہ بیرون زند و نور ظہور مستی حق سبحانہ، بر باطن پر تو افکند؛ تور از توستاند و از مزاحمت اغیار برہاند۔ نہ شعور بہ خودت ماند و نہ شعور بہ عدم شعور بہ خود۔ [مترجم]

نہیں لایا گیا تو ہم اسلامی مابعد الطبیعیات کی وضع کو ٹھیک سے نہیں سمجھ سکیں گے۔ «فنا» یقیناً ایک انسانی تجربہ ہے۔ اس کا عملاً تجربہ کرنے والی ہستی انسان ہے۔ لیکن یہ محض انسانی تجربہ نہیں۔ کیونکہ جب انسان فی الواقع اس کا تجربہ کرتا ہے تو وہ اب اور خود نہیں رہتا۔ اس لحاظ سے، انسان اس تجربے کا فاعل نہیں بلکہ اس کا فاعل خود مابعد الطبیعیاتی حقیقت ہے۔ دوسرے لفظوں میں، انسانی «فنا» کا تجربہ حق کا بذاتِ خود فعلیت یاب ہونا ہے۔ اسلامی اصطلاح میں فنا حق کے پہلوئے تجلی گری کے اس کے پہلوئے خود اخفائی پر غالب آنے سے عبارت ہے، ظاہر کی باطن پر غلبہ آوری۔ اس لحاظ سے فنا کا تجربہ حق کے مابعد الطبیعیاتی نور کے فیض کے ماسوا نہیں۔

قوتِ تجلی حقیقت مظاہر عالم کی تمام اشیا اور واقعات میں محسوس طریقے پر دائم رونما ہوتی رہتی ہے۔ ایسا نہ ہو تو پھر ہمارے ارد گرد عالم مظاہر کا وجود نہ رہے۔ لیکن حقیقت خود کو جہانِ مظاہر میں صرف نسبی اور، مکانی۔ زمانی صورتوں میں آشکار کرتی ہے، جب کہ ایک مابعد الطبیعیاتی عارف کی آگہی مطلق میں یہ خود کو اپنے اصلی اطلاق میں اور جملہ نسبی تعینات کے ماورا ظاہر کرتی ہے۔ اسے اصطلاحاً کشف یا مکاشفہ کہا جاتا ہے، یعنی حجاب اٹھنے کا تجربہ۔^۱ انسانی حیثیت سے «فنا» کے تجربے کے معنی آدمی کا اپنے نفس کے کلی فنا اور ان تمام اشیا کے انہدام کا تجربہ ہے جو نفس سے اس کی آگہی اور ارادے کے موضوعات کے اعتبار سے نسبت رکھتی ہیں۔ زین بدھ مت میں بھی اس رودادِ روحانی کا وجود پایا جاتا ہے اور یہ «فرد کا ہی ذہن۔ جسم» کہلاتی ہے، یعنی «ذہن۔ جسم» کی کامل یگانگی، جو اس کے سوا نہیں کہ نفس یا ذات بظاہر اپنی ٹھوس زمین چھوڑ کر مابعد الطبیعیاتی اور علمیاتی عدم کی گہرائی میں اتر جاتی ہے۔^۲ تاہم نہ زین بدھ مت میں نہ اسلام میں یہ کیفیت مابعد الطبیعیاتی تجربے کے انتہائی اوج غائی کی نمائندگی کرتی ہے۔

فلسفی اس بے حد اہم مقام سے گزرنے کے بعد اس سے بالاتر مقام کی طرف صعود کرتا ہے جو «زین» میں «ذہن۔ جسم۔ فردا فنادہ» کہلاتا ہے اور اسلام میں تجربہ «بقا»، یعنی حقیقت میں اور حق کے ساتھ بقاے ابدی۔ مقام «فنا» میں نفس کاذب یا خود نسبی کاملاً

۱- shin jin datsu raku

۲- datsu raku shin jin

تحلیل ہو چکی ہوتی ہے۔ اگلے مقام میں انسان کو عدم کی کوکھ سے زندہ کیا جاتا ہے، اور اب یہ کلی طور پر ایک مطلق ذات میں بدل چکا ہوتا ہے۔ جسے زندہ کیا گیا ہے وہ بظاہر وہی پرانا انسان ہوتا ہے لیکن ایسا انسان جو اپنے تعینات سے بلند ہو چکا ہو۔ اسے عادی، روزمرہ کی آگہی واپس مل جاتی ہے، جس کے مطابق عالم کثرت، جو عادی، روزمرہ کی دنیا ہے، دوبارہ اس کی آنکھوں کے سامنے وا ہونے لگتا ہے۔ جہاں کثرت دوبارہ اپنی ساری بوقلمونی میں ظاہر ہونے لگتا ہے لیکن چونکہ اب وہ اپنے تعینات سے تہی ہو چکا ہے، وہ جس جہاں کثرت کا ادراک کرتا ہے وہ بھی تمام تعینات کے ماورا ہوتا ہے۔

اس [نئی آگہی] کی مثال اس قطرہ آب جیسی ہے جسے ناگاہ محسوس ہو کہ اس کا ایک منفرد قائم بالذات قطرہ آب ہونا محض تعین کاذب ہے جو اس نے خود اپنے اوپر مسلط کیا ہوا تھا اور حقیقت امر یہ ہے کہ وہ ہمیشہ سے بحر بے کراں کے سوا کچھ اور نہیں ہے۔ اسی انداز میں وہ عارف۔ فیلسوف جو مقام بقا تک پہنچ گیا ہے، خود کو اور اپنے ارد گرد کی تمام اشیا کو ایک واحد حقیقت کے متعدد تعینات کے طور پر دیکھتا ہے۔ اس کی نگاہوں میں «ہونے» کا جوش کھاتا ہوا جہاں ایک وسیع پہنائی میں تبدیل ہو جاتا ہے جس میں حقیقت مطلق بے شمار مختلف صورتوں میں مستحلی ہو رہی ہوتی ہے۔ واقعیت کی اس بصیرت نے اسلام میں ایک مخصوص شرقی مابعد الطبیعیاتی نظام پیدا کیا ہے جس کی اساس وحدت اور کثرت کے درمیان ایک متحرک اور لطیف تعامل پر استوار ہوئی ہے۔ میں آگے آنے والے حصے میں اس قضیے کے بعض پہلوؤں سے بحث کرنا چاہتا ہوں۔



یہاں جو پہلے کہہ چکا ہوں اسے دہرانا چاہتا ہوں: یہی کہ اس قسم کے فلسفے میں مابعد الطبیعیات، علمیات سے قریب ترین ہم بستگی رکھتی ہے۔

موجودہ سیاق و سباق میں اس ہم بستگی کے یہ معنی ہیں کہ وہ جسے واقعیت کی عینی وضع کے طور پر شناخت کیا جاتا ہے اور وہ جس کے بارے میں معمولاً یہ تصور کیا جاتا ہے کہ ذہنی طور پر انسانی آگہی میں واقع ہو رہا ہے، تو یہ دونوں نہایت یکساں ہیں۔ مختصراً، «ذہن» اور «عین» کے درمیان کوئی فاصلہ نہیں، اور نہ ہونا چاہیے۔ حتیٰ کہ یہ کہنا بھی کافی نہیں کہ «ذہن» کی

حالت بنیادی طور پر اس پہلو کا تعین کرتی ہے جس میں «عین» کا ادراک کیا جاتا ہے، یا یہ کہ ذہن کے مختلف نقطہ ہائے نظر کے مطابق ایک ہی عین گونا گوں نظر آسکتا ہے۔ نکتہ یہ ہے کہ حالت آگہی ہی حالت جہان خارجی ہے۔ دوسرے لفظوں میں، واقعیت کی عینی وضع ذہنی آگہی کی وضع کے دوسرے پہلو کے مساوی نہیں۔ اور یہی بے کم و کاست مابعد الطبیعیاتی حقیقت ہے۔ ہمارا جس مسئلے سے براہ راست سروکار ہے، یعنی «فنا» اور «بقا»، تو یہ محض ذہنی حالتیں ہی نہیں، بلکہ یہ عینی حالتیں بھی ہیں۔ یہاں ذہن اور عین ایک ہی حقیقت کی مابعد الطبیعیاتی وضع کے دو ابعاد یا پہلو ہیں۔

پیش ازیں میں ذہنی «فنا» اور «بقا» کی وضاحت کر چکا ہوں۔ جہاں تک عینی «فنا» کا تعلق ہے، یہ «جمع» کا وجودی مقام بھی کہلاتی ہے، جب کہ عینی «بقا» کو مقام «جمع الجمع» (وحدت وحدت)، «فرق بعد الجمع» (جدائی پس از وحدت) یا «فرق ثانی» (جدائی دوم) کا نام دیا جاتا ہے۔ سب سے پہلے میں یہ وضاحت کروں گا کہ ان اصطلاحات سے کیا معنی مراد لیے جاتے ہیں۔^{۱۲}

فرق کا اولین معنی تو وہی ہے جو واقعیت کی نسبت سے عرف عام میں رائج ہے۔ ہم طبیعتاً مقام «فنا» کے ذہنی حصول سے قبل مطلق کو عالم مظاہر سے جدا کرتے ہیں۔ عالم مظاہر نسبتوں کی اقلیم ہے، ایسا عالم جہاں کوئی شے مطلق نہیں، جہاں تمام اشیاء ناپائیدار، آنی جانی، اور دائمًا تغیر پذیر نظر آتی ہیں۔ یہ اس قسم کا مشاہدہ ہے جو بدھ مت میں «عمومی ناپائیداری» کے اصول کے طور پر نہایت اہم کردار انجام دیتا ہے۔ اس پر توجہ دینی چاہیے کہ جہاں کثرت وہ اقلیم ہے جس میں ہمارے حواس اور عقل اپنے معمولہ کام انجام دیتے ہیں۔ نسبتوں اور ناپائیداری کی اس پہنائی کے اوپر مطلق کچھ اس طرح فرض کیا جاتا ہے گویا یہ اول الذکر سے جوہری طور پر کوئی مختلف شے ہے، گویا یہ جہاں ناپائیدار سے مطلقاً ماورا ہے۔ چنانچہ اس طرح «حقیقت» دو کامل مختلف ٹکڑوں میں تقسیم کر دی جاتی ہے۔ یہ دو پارگی «فرق» کہلاتی ہے۔ واقعیت کے تجربی ملاحظے کو فرق کا نام دیا جاتا ہے، اس لیے بھی کہ اس ملاحظے میں تمام اشیاء اپنی جوہری حد بندیوں کے باعث ایک دوسرے سے جدا ہوتی ہیں۔ پہاڑ، پہاڑ ہے، یہ دریا نہیں، نہ ہو سکتا ہے۔ پہاڑ اور دریا ایک دوسرے سے مابیتاً مختلف ہیں۔ لیکن کسی ایسے شخص کے دریچہ چشم سے دیکھنے پر جو ذہنی مقام «فنا» کے تجربے سے

گزر چکا ہے، یہ جہان ہستی ایک بالکل ہی مختلف روشنی میں نظر آتا ہے۔ یہاں وہ ماہیتی حد بندیاں باقی نہیں ہوتیں جو اشیا کو ایک دوسرے سے جدا کرتی ہیں۔ کثرت کہیں نظر نہیں آتی۔ یہ اس لیے کہ نفس کی آگہی باقی نہیں رہی ہے، یا یوں کہیں، چونکہ اشیا کا مشاہدہ کرنے کے لیے کوئی ذہن شناسا موجود نہیں، ظاہر ہے اشیا بھی موجود نہیں جنہیں مشاہدہ کیا جاسکے۔ چونکہ «فنا» کے تجربے میں جملہ نفسیاتی تحریکات اور ہیجانات گھٹ کر نقطہ عدم کو پہنچ جاتے ہیں، تو وہ وجودی ہیجان جو قبل ازیں عالم ظاہر کا شناخت کنندہ رہا ہوتا ہے مطلق «سکون» میں یکسو ہو جاتا ہے۔ جیسے ہی ذہن سے نفس کی محدودیت جاتی رہتی ہے، جہان عینی میں مظہری اشیا کی محدودیت بھی منظر سے اٹھ جاتی ہے اور تنہا حقیقت کی وحدت مطلق اپنی حالت ناب میں ایسی مطلق آگہی کے روپ میں باقی رہ جاتی ہے جو ذہن اور عین میں اس کی تقسیم سے پہلے تھی۔ اسلام میں یہ مقام «جمع» کہلاتا ہے، اس لیے کہ یہ ان تمام اشیا کو جس سے عالم مظاہر بنا ہے یکجا کرتا ہے اور انہیں اپنے اصلی عدم تمایز میں واپس لے آتا ہے۔ الہیات کی اصطلاح میں یہ وہ مقام کہلاتا ہے جہاں مومن خدا اور تنہا خدا ہی کو دیکھتا ہے، بغیر مخلوق کو دیکھے۔ اسے «خدا تھا اور کچھ اور نہیں تھا» کا مقام بھی کہا جاتا ہے۔ تاؤ (Taoist) فلسفی چوانگ تزو (Chuang Tzu) جسے «ہن تن»^{۱۳۱} (اشتتاش) کا نام دیتا ہے، یہ اس سے ہم بستگی رکھتا ہے۔

اس کے بعد کا مقام «بقا» ہے جو بالاترین اور آخری مقام ہے۔ یہاں انسان ذہنی اعتبار سے اپنے نفس کی وجودی فنا کا تجربہ کرنے کے بعد اپنی مظہری آگہی کی بازیافت کرتا ہے۔ ذہن جس نے گذشتہ منزل میں اپنی کارکردگی کا ملاً بند کر دی تھی اپنی معمولہ شناختی فعالیت میں دوبارہ رواں ہو جاتا ہے۔ اس ذہنی احیاء ثانی کے مطابق عالم مظاہر بھی دوبارہ اجاگر ہونے لگتا ہے۔ دنیا بار دگر چشم انسان کے آگے کثرت کی متلاطم امواج کی شکل میں وا ہونے لگتی ہے۔ اشیا جن کی قبل ازیں «جمع» میں شیرازہ بندی ہو چکی ہے اب پھر بے شمار مختلف اشیا کے روپ میں ایک دوسرے سے جدا ہونے لگتی ہیں۔ یہی مقام «فرق بعد الجمع» یا «فرق ثانی» کہلاتا ہے۔

تاہم پہلے اور دوسرے «فرق» کے درمیان ایک اہم تفاوت پایا جاتا ہے۔ «پہلے فرق» میں، جو ذہنی اور عینی دونوں اعتبار سے قبل از «فنا» کا مقام ہے، بے شمار اشیا یقیناً ایک

اسلامی مابعد الطبیعیاتی تفکر کی بنیادی وضع

دوسرے سے جدا تھیں، اور ان میں سے ہر شے تنہا ایک موجود مستقل اور قائم بالذات مشاہدہ کی جاتی تھی۔ اس صورت میں یہ مطلق کے رو بہ رو اس طرح کھڑی نظر آتی تھیں جیسے یہ کسی بھی باطنی ربط سے معزئی دو کاملاً مختلف وجودی اقالیم ہوں۔ «فرق ثانی» کی منزل میں بھی تمام مظہری اشیا اپنی ماہیتی حد بندی۔ جو صرف اسی سے مختص ہے۔ کے سبب بلاشبہ ایک دوسرے سے الگ الگ پہچانی جاتی ہیں، اور کثرت بہ حیثیت کثرت کا یہ وجودی بُعد بھی بلاشبہ طور پر وحدت کے بُعد سے متمایز ہوتا ہے۔

لیکن «فرق ثانی» محض کثرت نہیں ہوتا کیونکہ اس مرحلے میں اشیا کی تمام ماہیتی حد بندیوں کے بارے میں، اگرچہ ان میں سے ہر ایک صاف صاف نظر آتی ہے، یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ خود وحدت مطلق کے متعدد تعینات کے سوا نہیں۔ اور چونکہ «وحدت» اپنی خالصیت میں تمام وجودی فرق کو محو کر دیتی ہے، یہاں سارا جہان ہستی انجام کار گھٹ گھٹا کر ایک واحد مابعد الطبیعیاتی اصل میں سمٹا ہوا پایا جاتا ہے۔ اس نقطہ نظر سے اگر کسی چیز کے بارے میں کہا جاسکتا ہے کہ وہ واقعا وجود رکھتی ہے تو وہ تمام اشیا کی اس یکتا مابعد الطبیعیاتی اصل کے سوا کچھ اور نہیں ہو سکتی۔ اس معنی میں جو کثرت یہاں مشاہدے میں آتی ہے وہ وحدت ہے۔ تنہا اہم نکتہ یہ ہے کہ اس مقام پر وحدت باطنی مرز بندیوں کی حامل ہوتی ہے۔ یہ مقام «جمع الجمع» کہلاتا ہے، ٹھیک اس لیے کہ جس وقت تمام مظاہر مقام فنا میں وحدت مطلق میں فناے کلی۔ یعنی اولین «جمع»۔ میں محو ہو چکے ہوتے ہیں، بار دیگر «جدا» کیے اور دوبارہ وحدت کی تازہ بصیرت میں اکٹھے (جمع) کیے جاتے ہیں۔

اس نقطہ نظر سے وحدت در مرحلہ فنا، یا «جمع»، اور وحدت در مرحلہ بقاء، یا «جمع الجمع» کے درمیان پایا جانے والا فرق یہ ہے کہ اس مقام «فنا» میں وحدت سادہ اور مطلق ہوتی ہے، حتیٰ کہ کسی باطنی مرز بندی کے بغیر، جب کہ مرحلہ «جمع الجمع» میں باطنی طور پر مرز بند۔ موخر الذکر مقام میں نظر آنے والی حقیقت فلسفیانہ لحاظ سے اتفاقی تضاد ہوتی ہے، اس مفہوم میں کہ وحدت کثرت ہے اور کثرت وحدت۔ اس امر کی بنیاد ٹھیک وحدت کے بیچ کثرت اور کثرت کا عین وحدت کے بیچ مشاہدہ ہے۔ جیسا کہ لائہجی نے اشارہ کیا ہے، یہاں وحدت یا مطلق تمام اشیاے عالم کو اجاگر کرنے والے آئینے کا وظیفہ انجام دیتا ہے، جب کہ

1۔ coincidentia oppositorum: متضاد چیزوں کا اتفاقی یا بہ یک وقت طور پر مجتمع ہونا۔ [مترجم]

کثرت یا مظاہر عالم بے شمار آئینوں کا، جن میں سے ہر ایک اپنے اپنے انداز میں ایک ہی مطلق یگانہ کو منعکس کرتا ہے۔ ایک استعارہ جو بدھ مت کے اس پیکر سے نہایت مشابہت رکھتا ہے جس میں ماہتاب پانی کی مختلف شکلوں [جھیل، دریا، سمندر، جوہڑ، وغیرہ] میں منعکس ہو رہا ہو۔ اس کے باوجود کہ اپنے انعکاس میں ماہتاب کئی ٹکڑوں میں تقسیم ہو جاتا ہے، یہ، بذاتہ، ہمیشہ اپنی اصلی وحدت میں قائم رہتا ہے۔^{۱۴}

اسلامی فلسفے کی روایت میں اس مقام پر پہنچنے والے کو صاحب دو چشم (ذوالعینین) کہا جاتا ہے۔ یہ وہ شخص ہے جس کی دائیں آنکھ وحدت اور صرف وحدت، یا حق، دیکھتی ہے، اس کے ماسوا نہیں، اور بائیں آنکھ کثرت، یا عالم مظاہر کی اشیا۔ اس نوع کے آدمی کے بارے میں اس سے بھی زیادہ اہم یہ ہے کہ یہ وحدت اور کثرت کے بہ یک وقت مشاہدے کے علاوہ یہ بھی جانتا ہے کہ دونوں ایک ہی شے ہیں اور اس رو سے اشیا میں جو فعلاً موجود ہیں دو مختلف پہلو تشخیص کرتا ہے: پہلوے «فنا» اور پہلوے «بقا»۔ یہ کہنے کی حاجت نہیں کہ یہاں «فنا» اور «بقا» کی اصطلاحوں سے ان کا وجودی مفہوم مراد ہے، اگرچہ تجربہ ذہنی میں یہ ایک دوسرے سے بے ارتباط نہیں۔

کسی شے میں «فنا» کا پہلو یہ ہے کہ اس پہلو میں وہ ایک متعین شے ہے، اپنا تشخص رکھتی ہے، اور ماہیت کے اعتبار سے حد بند ہوتی ہے۔ اس پہلو میں ہر وجود یافتہ شے، صحیح لفظوں میں کہا جائے تو، ناموجود اور «عدم» ہے، اس لیے کہ اس کا مشاہدے میں آنے والا «وجود» امر واقعہ میں وجود مستعار ہے؛ ذاتاً غیر حقیقی (باطل) اور زمین عدم میں زندہ۔

اس کے برخلاف، «بقا» وہ پہلو ہے جس میں یہی شے اس معنی میں واقعیت ہے کہ یہ مطلق کی ایک تعین یافتہ شکل ہے، وہ مظہری صورت جس میں مطلق متجلی ہوتا ہے۔ اس پہلو میں جہان ہستی کی کوئی شے باطل نہیں۔

ہر ٹھوس طور پر موجود شے ان منفی اور مثبت پہلوؤں کا مخصوص امتزاج ہوتی ہے، وہ مکان جہاں ناپائیدار کا ابدی، متناہی کا لامتناہی، نسبی کا مطلق سے سامنا ہوتا ہے۔ اور ایک «ممکن» شے کا تصور ان دونوں پہلوؤں کے امتزاج سے وجود میں آتا ہے۔ وجودی «امکان» کے عام تصور کے برخلاف، ایک «ممکن» شے خالص نسبی اور متناہی شے نہیں ہوتی۔ مظہر تجلی الہی ہونے کی حیثیت سے یہ ایک اور پہلو کی حامل بھی ہوتی ہے جو اسے بہ راہ

راست حقیقت سے مربوط کرتا ہے۔ ایک عارف۔ فیلسوف ہر واحد شے میں، حتیٰ کہ بدترین قابل تصور شے میں، مطلق کی تعین یافتہ تجلی پہچان لیتا ہے۔

محمود شبستری نے گلشنِ راز میں اس مابعد الطبیعیاتی صورتِ حال کو ایسی متناقض اصطلاحی تراکیب کے ذریعے بیان کیا ہے جیسے «شبِ روشن میانِ روزِ تاریک»۔^{۱۵} یہاں «شبِ روشن» حقیقت کی اس وضع کی طرف اشارہ کناں ہے جس میں وہ خود کو فنا کے ذہنی اور عینی مقام پر منکشف کر رہی ہوتی ہے، وہ فنا جس میں انسان حقیقت کی تمام ظاہری تجلیات کے فنا ہونے کا مشاہدہ کرتا ہے۔ اور «شب» اس مقام کی نمائندہ ہے جہاں کوئی شے قابل شناخت نہیں ہوتی؛ سب اشیاء اپنے مخصوص رنگ و شکل سے تہی ہو کر عدم تمایز کی اصلی تاریکی میں ڈوب چکی ہوتی ہیں۔ تاہم یہ مابعد الطبیعیاتی شبِ روشن ہے، یہ اس لیے کہ حقیقت فی نفسہ۔ یعنی، ان تمام حد بندیوں سے قطع نظر جنہیں ہماری نسبی آگہی نے مسلط کیا ہے۔ نورانی ہے، نہ صرف خود اپنے کو بلکہ دوسروں کو بھی منور کر رہی ہے۔

مصرعے کے نصفِ ثانی، «میانِ روزِ تاریک»، کے اولیں اور اہم معنی اس وحدتِ مطلق کا خود کو عین کثرت کے درمیان متعین اور نسبی اشیاء کی صورت میں منکشف کرنا ہے۔ اس مفہوم اور اس شکل میں حقیقت جہاں ظاہر میں بالکل صاف نظر آتی ہے، جس طرح دن کی روشنی میں تمام اشیاء نظر آتی ہیں۔ اس کے باوجود دن کی روشنی، جس میں تمام اشیاء ہمارے سامنے منکشف ہو جاتی ہیں، بس ایک مظہری روشنی سے زیادہ نہیں۔ اس میں نظر آنے والی اشیاء اپنی ماہیت میں ظلمت اور عدم کی طرح ہیں۔ اسی لیے «دن کی روشنی» کو «تاریک» کہا گیا ہے۔

حقیقت کے یہ دو متناقض پہلو، یعنی نور اور ظلمت، جن کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ ہر چیز میں قابل مشاہدہ ہیں، ہمیں بہ راہِ راست اس سوال تک لے آتے ہیں: مظاہری اشیاء اگر حقیقی ہیں تو کس مفہوم میں اور کس حد تک؟ اسلامی فلسفے میں عالمِ مظاہر کا حقیقی یا باطل ہونا واقعاً ایک از حد نازک نکتہ ہے جو مفکرین کو حتمی طور پر ایک نوع کے روحانی نظامِ مراتب پر مشتمل مختلف طبقوں میں تقسیم کرتا ہے۔ اس ضمن میں حیدر آملی ایک سہ گانہ تقسیم تجویز کرتا ہے:

۱۔ معمولی لوگ (عوام) یا اہلِ خرد (ذوالعقل)

۲۔ ممتاز لوگ (خواص) یا اہلِ مکاشفہ (ذوالعین)، اور

۳۔ ممتاز لوگوں میں کے برگزیدہ (خواص الخواص) یا اہل عقل و شہود (ذوالعقل والعین)۔ ۱۶۔

پست ترین درجے کی نمائندگی قسم اول کے وہ لوگ کرتے ہیں جنہیں صرف کثرت ہی نظر آتی ہے۔ وہ یہ اعتقاد محکم رکھتے ہیں کہ تمام چیزیں جن کا وہ اس دنیا میں ادراک کرتے ہیں تنہا وہی واقعیت ہیں جس کے پیچھے یا ماورائے کسی شے کا وجود نہیں۔ ایک حقیقی عارف۔ فلسفی کے نقطہ نظر سے، کثرت کی مظہری صورتیں ان لوگوں کی آنکھوں پر حجاب ڈال دیتی ہیں جس کے باعث وہ ان کے نیچے اپنی بنیادی وحدت کو نہیں دیکھ سکتیں۔ اپنے طرز وجود کے باعث مظہری اشیا اس چیز کو منکشف کرنے کے بجائے جو ان کے ذریعے خود کو ظاہر کرتی ہے، ایسے ناقابل نفوذ پردوں کا کام کرتی ہیں جو اس خود کو عیاں کرنے والی چیز کے مشاہدے میں حائل ہو جاتے ہیں۔ اسلامی فلسفے میں اس صورت حال کا اکثر ان لوگوں کی حالت سے مقابلہ کیا جاتا ہے جو آئینے میں تصاویر کا عکس بالکل یہ احساس کیے بغیر دیکھ رہے ہوں کہ آئینے کا بھی اپنا وجود ہے۔ اس استعارے میں آئینہ حقیقت کی علامت ہے، اور اس میں منعکس تصاویر مظہری اشیا کی۔

یعنی طور پر کہا جائے تو اس قسم کے لوگ آئینے کی سطح پر منعکس تصاویر کا ادراک کر رہے ہوتے ہیں۔ اگر آئینہ نہ ہو تو کوئی چیز بھی قابل ادراک نہیں ہوگی۔ لیکن ذہنی طور پر وہ اس کے معتقد ہوتے ہیں کہ تصویریں حقیقی اور قائم بالذات اشیا ہیں۔ آئینے کا استعارہ اسلامی فلسفے میں ایک اہم استعارے کے طور پر بار بار مختلف موقعوں پر وارد ہوتا ہے۔ اسی نوعیت کا ایک اور استعارہ امواج کا ٹھاٹھیں مارتا ہوا سمندر ہے۔ یہ اس مخصوص مابعد الطبیعیاتی سیاق و سباق میں جن سے ہمیں واقعی دل چسپی ہے، یہ اشارہ کرتا ہے کہ لوگوں کو صرف بل کھاتی ہوئی موجیں ہی نظر آتی ہیں اور وہ یہ فراموش کر دیتے ہیں کہ امواج وہ ظاہری صورتیں ہیں جو خود سمندر نے اختیار کی ہیں۔ یہ بیان کرتے ہوئے کہ مظہری کثرت کس طرح اپنی تہ نشین حقیقت کی بنیادی وحدت کو مجھوب اور روپوش کرتی ہے، جامی کہتا ہے:

وجود مسلسل متلاطم موجوں کا سمندر ہے،

عام آدمیوں کو سمندر صرف موجیں ہی دکھائی دیتا ہے۔

دیکھو، کس طرح سمندر کی گہرائیوں سے بے شمار موجیں عیاں ہو رہی ہیں

۱۷۱۔ سطح سمندر پر، جب کہ سمندر موجوں میں نہاں ہے۔

اس فرصت کو غنیمت جان کر میں اشارہ کروں گا کہ مسلمان فلاسفہ کے یہاں مابعد الطبیعیات میں استعاروں اور تشبیہوں سے کام لینے کا رجحان پایا جاتا ہے، خاص طور پر وحدت اور کثرت، یا حقیقت اور مظہری اشیا کے درمیان ظاہر متناقض بالذات تعلق کی وضاحت کے موقعوں پر۔ مابعد الطبیعیات میں استعاروں کا اکثر و بیشتر استعمال اسلامی فلسفے کا طرہ امتیاز ہے، یا ہم کہہ سکتے ہیں کہ بالعموم مشرقی فلسفے کا۔ یہ سزاوار نہیں کہ اسے محض شاعرانہ آرائش سمجھا جائے۔ یہاں بلا تردید استعارے کو معرفتی کام انجام دینے کی ذمہ داری سونپی جاتی ہے۔^{۱۸}

لڈوگ وٹگن اشتائن (Ludwig Wittgenstein) «کی طرح دیکھنا» کو جس مفہوم میں درک کرتا تھا اس کی یاد آوری یہاں بالکل حسب حال اور درست ہوگی۔ اس کے مطابق «کی طرح دیکھنا» ایسی عملیات [تیکنیک] پر مشتمل ہے جس پر روزمرہ کا «دیکھنا» مشتمل نہیں۔ آدمی «دیکھنے» کا اہل تو ضرور ہو سکتا ہے، لیکن «کی طرح دیکھنے» کا نہیں۔ وہ موخر الذکر کو «وجہ کوری» قرار دیتا ہے۔^{۱۹}

اسی طرح، مابعد الطبیعیات کی ارفع و اعلیٰ قلمرو میں ایک حسب حال استعارے کی تلاش مسلمان فلاسفہ کے یہاں تفکر کا ایک خاص انداز اور معرفت کی ایک وضع رہی ہے، کیونکہ اس کا مطلب ہے حقیقت کی مابعد الطبیعیاتی وضع میں نہایت لطیف اور باریک پہلوؤں کی دریافت، ایک پہلو، جو متعالی «آگہی» کے امر واقع کے طور پر خواہ کتنا ہی بدیہی کیوں نہ ہو، لیت و لعل کرنے والے تفکر کی سطح پر اتنا لطیف اور گریزاں ہے کہ عقل انسانی بہ صورت دیگر [یعنی بغیر استعارہ استعمال کیے] اسے اپنی گرفت میں نہیں لاسکے گی۔



۱۔ اصل شعر:

بحری است وجود جاودان موج زن
زان بحر ندیدہ غیر موج اہل جہان
از باطن بحر موج بین گشتہ عیان
بر ظاہر بحر و بحر در موج نہان
[مترجم]

ان نکات سے فارغ ہونے کے بعد ہم مابعد الطبیعیاتی معرفت کے مختلف مراحل کی بابت اپنا گذشتہ بیان جاری رکھتے ہیں۔ عوام میں سے وہ لوگ جو کثرت کے ماورا کچھ اور درک نہیں کرتے ہیں، حتیٰ کہ جن کے لیے خود لفظ «مظہر» درست معنی نہیں رکھتا، تو انھیں نظام مراتب میں زیریں ترین مقام کا نمائندہ سمجھا جاتا ہے۔ اس مقام سے نسبتاً بلند مقام اسی طبقے کے ان لوگوں کی دسترس میں ہوتا ہے جو مظہر کے «ماورا کوئی چیز» شناخت کرتے ہیں۔ یہ «ماورا کوئی چیز» مطلقاً یا، قبول عام اصطلاح میں، خدا ہے جسے متعالی کے طور پر درک کیا جاتا ہے۔ یہاں خدا کو ایک مطلق «غیر» کی طرح پیش کیا جاتا ہے جو ذاتاً جہانِ مظاہر سے مقطوع ہے۔ اس مفہوم میں خدا اور دنیا کے درمیان کوئی باطنی ارتباط نہیں ہوتا۔ بس آفرینش اور غلبے جیسا ایک ظاہری تعلق ہوتا ہے۔ اسلام میں یہ لوگ «اہل ظاہر» کہلاتے ہیں، یعنی جو حقیقت کی بیرونی سطح ہی کا مشاہدہ کرتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ ان کی آنکھوں کو مرض لاحق ہے جو انھیں حقیقت کی اصلی وضع کے مشاہدے سے باز رکھتا ہے۔ یہ وہ بیماری ہے جسے حَوْل کا نام دیا جاتا ہے۔ اس کا مریض جو چیز بھی دیکھتا ہے وہ دو نظر آتی ہے۔ آنکھ کو ایک ہی چیز دو مختلف چیزیں نظر آتی ہیں۔

طبقہ دوم کے لوگ وہ ہیں جو «فنا» - فنائے ذہنی اور فنائے عینی دونوں مفہوم میں، یا، بہ الفاظ دیگر، نفس کے کلی امحا اور، نتیجے میں، ان تمام مظہری اشیا کا امحا جس سے جہانِ ظاہری اور عینی مرکب ہے - کے تجربے کے ذریعے حقیقت کا بہ راہ راست مشاہدہ کر چکے ہیں۔ لیکن اس طبقے کے افراد بس اسی مقام پر آ کر ٹھہر جاتے ہیں اور اس سے آگے نہیں جاتے۔ اس صورتِ حال کو ٹھوس لفظوں میں بیان کریں تو، یہ لوگ صرف وحدتِ مطلق سے آگاہ ہوتے ہیں۔ انھیں ہر طرف بس وحدت ہی دکھائی دیتی ہے، اس کے ماسوا نہیں۔ ان کی نظر میں سارا جہان مطلق وحدت میں تبدیل ہو گیا ہے جس کے نہ کوئی تعینات ہیں نہ تمایزات۔

ظاہر ہے، جب یہ لوگ تجربہ «فنا» سے اپنی معمولہ آگہی میں واپس آتے ہیں تو انھیں فوراً ہی کثرت دوبارہ نظر آنے لگتی ہے۔ لیکن وہ عالمِ مظاہر کو محض وہم سمجھ کر برطرف کر دیتے ہیں۔ ان کی دانست میں جہانِ کثرت کی کوئی مابعد الطبیعیاتی اور وجودی ارزش نہیں ہوتی کیونکہ یہ ذاتاً باطل ہے۔ خارجی اشیا، لفظ کے واقعی معنی میں، «موجود» نہیں۔ یہ

اسلامی مابعد الطبیعیاتی تفکر کی بنیادی وضع

بس ہوا میں معلق مہین تار عنکبوت ہیں، محض وہم جن کی پشت پناہی کوئی واقعیت نہیں کر رہی۔ یہ خیال اپنی بنیادی وضع میں ”ویدانتہ“ کے جہانِ مظاہر کی بابت عام پسند خیال کے مشابہ ہے، جس میں ”مایا“ کے معروف کلمے سے ”وہم محض“ یا ”اصل وہم زما“ مراد لیے جاتے ہیں۔ جس طرح یہ درکِ عام پسند فلسفہ کویدانتہ کے مستند تصورِ جہان کے ساتھ شدید نا انصافی کرتا ہے، ٹھیک اسی طرح اسلامی مابعد الطبیعیات میں بھی مطلق پر بلا شرکت غیرے اتنی پر زور تاکید، جس سے عالمِ مظاہر کو ناقابلِ تلافی گزند پہنچتی ہو، اس کے نمائندگان کے مستند تصور کو مخدوش حد تک مجروح کر دیتا ہے۔ اسی اعتبار سے حیدر آملی اسماعیلیت کو کفر و الحاد سے متہم کرتا ہے۔

اعلیٰ ترین عارف۔ فلسفی کے نقطہ نظر سے، حتیٰ کہ اس قسم کے لوگ بھی جب بصیرتِ مطلق کا تجربہ کرتے ہیں، تو وہ واقعتاً صرف مطلق ہی کا۔ جس طرح وہ مظہری اشیا میں منعکس ہوتا ہے۔ ادراک کر رہے ہوتے ہیں۔ لیکن مطلق سے صادر ہونے والے غلبہ نور سے چندھیا کر، وہ ان مظہری اشیا سے آگاہ نہیں ہوتے جن میں وہ منعکس ہو رہا ہوتا ہے۔ جس طرح پہلے طبقے کے افراد کی نظر میں مطلق ایک آئینے کی طرح ہے جس کی صیقل شدہ سطح پر تمام مظہری اشیا منعکس ہوتی ہیں، اسی طرح یہاں مظہری اشیا مطلق کے انعکاس کے لیے آئینے کا کام دیتی ہیں۔ بہ ہر حال، ہر دو صورتوں میں انسان معمولاً آئینے کی تصویروں ہی پر توجہ دیتا ہے اور خود آئینہ نظر سے دور رہتا ہے۔

یہ تیسرا اور آخری یا مقام ”خواص الخواص“ ہی ہے جس میں مطلق اور عالمِ مظاہر کے درمیان تعلق صحت کے ساتھ وحدت اور کثرت کے ”بہ یک وقت تضاد“ کے طور پر گرفت میں آتا ہے۔ بنا بریں، یہیں مابعد الطبیعیاتی تفکر کی معرفتی قدر و قیمت، جس کی طرف پہلے اشارہ کیا جا چکا ہے، واضح ترین شکل میں سامنے آتی ہے۔

وہ جن کی آگہی تجربہ ”فنا“ کے بعد حد ”بقا“ تک ارتقا کر چکی ہے، مطلق اور عالمِ مظاہر کے درمیان تعلق کا تجربہ وحدت اور کثرت کے ”بہ یک وقت تضاد“ کے طور پر کرتے ہیں۔ الہیاتی اصطلاح میں یہ وہ لوگ ہیں جو خدا کو مخلوقات اور مخلوقات میں خدا کو مشاہدہ کرنے کی اہلیت رکھتے ہیں۔ انھیں آئینہ اور اس میں منعکس صورتیں دونوں ہی [بہ یک وقت] نظر آتی ہیں، اس مقام میں خدا اور مخلوقات متبادلانہ بہ صورت آئینہ اور تصویر عمل کرتے ہیں۔ ایک ہی

» وجود « بہ یک وقت خدا بھی نظر آتا ہے اور مخلوق بھی، یا حقیقت بھی اور عالم مظاہر بھی، وحدت بھی اور کثرت بھی۔

اشیائے مظاہر عالم کی کثرت کا مشاہدہ حقیقت کی وحدتِ ناب کے مشاہدے میں حائل نہیں ہوتا، اور نہ منظرِ وحدت ظہورِ کثرت کی راہ میں مانع۔^{۲۱} بلکہ دونوں حقیقت کی خالص وضع کو آشکار کرنے میں ایک دوسرے کے حلیف ہوتے ہیں۔ یہ اس لیے کہ دونوں حقیقت کے دو ذاتی پہلو ہیں: وحدت « اطلاق » یا « اجمال » کے پہلو کی نمائندگی کرتی ہے، اور کثرت « تقييد » یا « تفصيل » کے پہلو کی۔ جب تک ہم وحدت اور کثرت کو معرفت کے واحد عمل کی صورت میں گرفت میں نہیں لاتے، ہمیں حقیقت کا، جس طرح کہ وہ ہے، کامل اور سالم علم حاصل نہیں ہوگا۔ حیدر آملی حقیقت کے دونوں پہلوؤں کے ایسے بہ یک وقت مکاشفے کو « توحيد و جودی » سے تعبیر کرتا ہے اور اسے توحيدِ دینی کا تنہا مستند فلسفیانہ مماثل قرار دیتا ہے۔^{۲۲} اس معنی میں « توحيد و جودی » بلا استثنیٰ ہر شے میں واحد واقعیت « وجود » کے بنیادی مکاشفے سے عبارت ہے۔ مطلق میں، جو الہیات میں « خدا » کہلاتا ہے، وہ « وجود » کو اس کے خالص اطلاق میں مشاہدہ کرتی ہے، جب کہ جہانِ مظاہر کی اشیا میں وہ ٹھیک اسی واقعیت « وجود » کے ٹھوس تمایزات کا خود اپنی باطنی مرز بندی کے مطابق مشاہدہ کرتی ہے۔ فلسفیانہ لحاظ سے، یہ موضوع عام طور پر « وحدت و جود » کے عنوان کے تحت پہچانا جاتا ہے، اور ایک مرکزی اہمیت کا حامل تصور ہے جس کا سلسلہ پیچھے ابن عربی تک جاتا ہے۔



اس خاص مابعد الطبیعیات کا آغاز، جس کی اساس اس نوع کے وجودی مکاشفے پر استوار ہوئی ہے، اس بیان سے ہوتا ہے کہ فقط مطلق ہی واقعی ہے، کہ مطلق ہی تنہا واقعیت ہے اور کہ نتیجتاً [اس کے سوا] کوئی دوسری چیز واقعی نہیں۔ تعینات سے متصف جہانِ کثرت، چنانچہ، ذاتاً عدم [ناموجود] ہے، تاہم فوراً ہی اضافہ کیا جاتا ہے کہ یہ کسی طرح بھی اس پر دلالت نہیں کرتا کہ تعینات سے متصف یہ جہانِ خلا، وہم، یا بیچ محض ہے۔ مظہری اشیا کی وجودی حیثیتِ نسبی ہے، یعنی، یہ خود مطلق کی مختلف اور گونا گوں نسبی شکلیں ہیں۔ اس مفہوم اور صرف اسی مفہوم میں یہ سب واقعی ہیں۔

اسلامی مابعد الطبیعیاتی تفکر کی بنیادی وضع

عالم مظاہر کا اس طرح صورت پذیر ہونا جس طرح یہ ہمارے مشاہدے میں آتا ہے، تو یہ بظاہر دو متفاوت اسباب کی بنا پر ہے جو فی الواقع ایک دوسرے سے کلاماً ہم آہنگ ہیں: ایک سبب مابعد الطبیعیاتی ہے اور دوسرا علمیاتی۔ مابعد الطبیعیاتی یا وجودی طور پر، عالم مظاہر ہماری آنکھوں کے سامنے اس لیے ہویدا ہوتا ہے کہ مطلق اپنی ذات میں تمایزات باطنی کا حامل ہے جو شوون (جمع شان) کہلاتے ہیں، یعنی لغوی اعتبار سے امور یا ہستی کے شیوہ ہائے درونی۔ انھیں وجودی « کمالات » بھی کہا جاتا ہے، جو لاؤ تزو (Lao Tzu) کے « فضائل » (té) بہ نسبت روش (tao) کے تصور سے اہم اور پُر معنی مشابہت رکھتا ہے۔^{۲۳} یہ باطنی تمایزات طبیعتاً اپنے ظہور کے خواہاں ہوتے ہیں۔ نتیجے میں، « وجود » خود کو بے شمار تعینات میں ظاہر کرتا ہے۔

دوسری طرف، علمیاتی طور پر، حق کے خود کو تعینات میں ظاہر کرنے کا سبب متناہی انسانی آگہی کی باطنی محدودیت ہے۔ مطلق یا « وجود » ناب فی ذاتہ وحدت محض ہے۔ مطلق خواہ کتنی ہی مختلف صورتوں میں خود کو ظاہر کرے، اپنی اصلی وحدت میں برقرار رہتا ہے۔ اس معنی میں جہان کثرت ذاتاً از جنس مطلق سے ہے؛ خود مطلق ہے، لیکن انسان کا محدود شعور مطلق کی نہادی وحدت کو تمایز یافتہ شکل میں بے شمار اشیا کے قالب میں مشاہدہ کرتا ہے، اور اس کا سبب آگہی کی محدودیت ہے۔ عالم مظاہر وہ مطلق ہے جس نے اپنی اصلی بے صورتی کو، انسان کی علمیاتی صلاحیتوں کی ذاتی محدودیت کے باعث، ظاہری صورتوں کے نیچے پنہاں کیا ہوا ہے۔

اصلاً غیر متمایز تاہم بے شمار صورتوں کے قالب میں رونما ہونے والی اس مابعد الطبیعیاتی وحدت کے ظہور کا عمل اسلامی فلسفے میں « تجلی وجود » کہلاتا ہے۔ تجلی کا تصور وضعی طور پر ویدانتی تصور « ادھیاسہ »، یا « تراکب » کے بعینہ مماثل ہے۔ اس ویدانتی مفہوم کے مطابق، نرگنہ برہمن یا برہمن ناب، یا مطلقاً بے چون و چرا مطلق کی نہادی غیر منقسم وحدت اس لیے منقسم نظر آتی ہے کہ « اودیا » (جاہلیت) مختلف « اسماء و صور » (« ناما روپا ») اس کے اوپر منڈھ دیتی ہے۔ اسلامی فلسفے اور « ویدانتہ » کے موازنے کے نقطہ نظر سے یہ اشارہ کردینا چاہیے کہ « اودیا » - جو بہ لحاظ ذہنی خود انسان کی اشیا کی حقیقت سے جہالت ہے - عینی طور پر « مایا » - جو خود برہمن میں بنیادی طور پر موجود اس کی تعین یافتگی کی قدرت ہے - کے

ٹھیک یکساں ہوتی ہے۔ «اودیا» جس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ یہ مطلق پر «اسماء وصور» منڈھتی ہے وہ خدا کے «اسماء وصفات الہی» کی خارجی صورتوں کے سوا کچھ نہیں جنہیں اسلامی تصور میں «ماہیات» (جمع ماہیت) کہا جاتا ہے۔ اور مطلق کی قدرت تعین یابی کی حیثیت سے دیدانتی «مایا» عین اسلامی تصور «رحمت وجودیہ الہی» کی حلیف ہے۔

تاہم مقام تجلی پر بھی، حق کی وضع، جس طرح یہ حقیقی عارف۔ فلسفی کے مشاہدے میں آتی ہے، تقابلی طور پر اس حق سے بالکل مختلف ہوتی ہے جس کا عام آدمی کی نسبی آگہی میں انعکاس ہوتا ہے کیونکہ عام آدمی کی آنکھ میں، جو اشیا کو معروف عام انداز میں دیکھنے کی عادی ہوتی ہے، مظاہر مرئی اور متجلی ہوتے ہیں جب کہ مطلق پنہاں۔ لیکن ایک حقیقی عارف۔ فلسفی کے غیر مقید شعور میں مطلق ہی ہمیشہ اور ہر جگہ متجلی ہوتا ہے جب کہ مظاہر پس منظر میں جانشین ہوتے ہیں۔

پہلوے تجلی میں حق کی اس مخصوص وضع کی طرف میں کئی بار اشارہ کر چکا ہوں، یہی کہ مظاہر کا تعین یافتہ عالم قائم بالذات واقعیت نہیں ہوتا۔ کوئی مظہری شے فی ذاتہ واقعی وجودی مغز کی حامل نہیں ہوتی۔ یہ تصور مشہور بدھائی فکر سے مطابقت رکھتا ہے جس کی رو سے وجود دنیا کی ہر شے میں «خود طبیعت» یا «سبھاوہ» کی نفی کرتا ہے۔ اس معنی میں، دبستان «وحدت وجود» کا فلسفیانہ نقطہ نظر واضح ترین شکل میں اصالت ذات کی ضد ہے، کیونکہ یہاں تمام اصطلاحاً «ذوات» یا «ماہیات» کہلائے جانے والی اشیا کی حیثیت گھٹ گھٹا کر محض تصوری [یعنی غیر حقیقی] ہو جاتی ہے۔ واقعیت کا جو بالا ترین درجہ انھیں دیا جاسکتا ہے وہ «وجود مستعار» [یا «اعتباری»] ہے۔ یعنی، ماہیات مطلق۔ تنہا جسے لفظ کے کامل ترین معنی میں موجود کہا جاسکتا ہے۔ کی بے شمار تعین یافتہ اور کیفیت پذیر صورتوں میں وجود رکھتی ہیں۔

باقی رہا عالم مظاہر کی وجودی حیثیت اور مطلق سے اس کا تعلق، تو اس ضمن میں مسلمان فلاسفہ نے متعدد روشنی بخش استعارے تجویز کیے ہیں۔ اس اہمیت کے لحاظ سے جو اسلام میں استعاری تفکر کو دی جاتی ہے (اس کا بیان اوپر آچکا ہے)، میں یہاں ان میں سے چند [استعارے] پیش کرتا ہوں۔ چنانچہ، گلشن راز میں محمود شبستری کہتا ہے:

«غیر» [از مطلق] کے ظہور کی یہ صورتیں تمہارے وہم [یعنی انسانی معرفت کی وضع] کی

وجہ سے ہے،
جس طرح تیزی سے گھومتا ہوا نقطہ دائرہ نظر آتا ہے۔^{۲۴۱}

لاہیجی ان ابیات کی تفسیر اس طرح کرتا ہے:

جہانِ مظاہر کا «غیر» دکھائی دینا قوتِ واہمہ کی عملیات کے باعث ہے جس کی بنیاد حواسِ ادراک پر ہے جو طبیعتاً اشیا کی مظہری سطح کے ماورا جانے سے عاجز ہے۔ حق تو یہ ہے کہ تنہا واحد «حقیقت» ہی مختلف صورتوں میں تجلی پذیر ہوتی ہے۔ لیکن اس اقلیم میں حواسِ ادراک پر بالکل اعتماد نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ یہ سراب کو ناگزیر کسی ایسی شے کی طرح دیکھتا ہے جو فی الواقع موجود ہو، جب کہ واقعیت میں اس کا وجود نہیں۔ یہ بارش کے قطروں کو آسمان سے سیدھی لکیروں کی شکل میں گرتے ہوئے دیکھتا ہے۔ کشتی میں سوار آدمی یہ سوچنے پر مائل ہوتا ہے کہ ساحل متحرک ہے اور کشتی ساکن کھڑی ہے۔^{۲۵۲}

اندھیرے میں جلتی ہوئی لکڑی کو تیزی سے گول گول گھمایا جائے تو ظاہری بات ہے کہ ہمیں ایک جلتا ہوا دائرہ دکھائی دے گا۔ یہاں جو چیز فی الواقع موجود ہے وہ جلتی ہوئی لکڑی بہ حیثیت واحد نقطہ آتش ہے۔ لیکن سریع حرکت نقطہ آتش کو روشنی کے دائرے کی طرح دکھاتی ہے۔ لاہیجی کے استدلال کی بنیاد پر، مطلق، جس کی حالت وحدت کا مقابلہ نقطہ آتش سے کیا جاسکتا ہے، اور جہانِ کثرت، جو اپنی بنیادی وضع میں نقطے کی حرکت کے زائیدہ دائرے سے مشابہ ہے، تو ان کے درمیان تعلق کی نوعیت بھی ایسی ہی ہے۔^{۲۶} دوسرے لفظوں میں، عالمِ مظاہر مطلق کے مسلسل تخلیقی عمل کا پیچھے چھوڑا ہوا نشان ہے۔

۱۔ اصل شعر: ہم از وہم تو است این صورت غیر رر کہ نقطہ دایرہ است سرعت سیر۔ [مترجم]

۲۔ لاہیجی کی اصل عبارت حسب ذیل ہے:

مصرع اول یعنی نمود غیریت اشیا، از مقتضای قوت واہمہ تو است کہ مدرک جزویات است و بہ کلیات و حقایق امور اطلاع ندارد والا یک حقیقت بیش نیست کہ بہ صور مختلفہ عالم غیب و شہادت تجلی نمودہ و در حواس، چون غلط بسیار واقع است، اعتماد بر مدرکات حواس تو ان کرد چنانچہ احوال کی رادو بیند و سراب را کہ معدوم است موجودی داند و قطرہ نازلہ را خط مستقیم می انگارد و نقطہ جوالہ را دایرہ می پندارد و شخصی کہ در کشتی نشسته است کشتی را متحرک است ساکن می بیند و شرط را کہ ساکن است متحرک می داند و علی القیاس۔ در مصرع دوم قیاس معقول بہ محسوس کردہ می فرماید کہ نقطہ آتش را کہ سرعت حرکت دوری دہند، معوٰر بہ صورت دایرہ می نماید و فی الحقیقت بہ غیر از نقطہ آنجا چیزی دیگر نیست۔ ہمچنین نقطہ وحدت است کہ بہ جہت سرعت تجدد تجلیات غیر متناہیہ، بہ صورت دایرہ موجودات ممکنہ ظاہر گشتہ است۔ [مترجم]

یہاں فلسفیانہ مسئلہ دائرہ نورانی کی وجودی حیثیت ہے۔ واضح طور پر، دائرہ، لفظ کے کامل معنی میں، وجود نہیں رکھتا۔ یہ بذاتہ باطل اور غیر حقیقی ہے، اور یہ بھی اتنا ہی واضح ہے کہ دائرے کو عدم محض بھی نہیں کہا جاسکتا۔ بلکہ ایک معین معنی میں یہ وجود رکھتا ہے۔ اس حد تک کہ یہ ہمارے شعور میں ظاہر ہوتا ہے، اور اس حد تک کہ یہ نقطہ آتش کا زائیدہ ہے جو فی الواقع ہماری تجربے کی عملی سطح پر وجود رکھتا ہے، یہ واقعی ہے۔ تمام مظہری اشیا جو اس دنیا میں قابل مشاہدہ ہیں، ان کی وجودی ماہیت اسی طرح ہے۔



مسلمان فلاسفہ کا مجوزہ ایک اور دل چسپ استعارہ روشنائی اور اس سے لکھے گئے مختلف حروف کا ہے۔^{۲۷} روشنائی سے لکھے گئے حروف بہ حیثیت حروف «واقعا» وجود نہیں رکھتے کیونکہ حروف بس مختلف صورتیں ہوتے ہیں جن کے معنی رواج کے ذریعے مقرر کیے گئے ہوتے ہیں۔ جو شے واقعا اور ٹھوس معنی میں وجود رکھتی ہے وہ روشنائی کے سوا نہیں۔ حقیقت میں «وجود» حروف «وجود» روشنائی ہی ہے جو تنہا دیکتا واقعیت ہے اور خود کو مختلف تغیر پذیر صورتوں میں منکشف کرتی ہے۔ آدمی کے لیے سب سے پہلے ضروری ہے کہ وہ چشم بینا پیدا کرے جو روشنائی کی واقعیت کو تمام حروف میں مشاہدہ کر سکے، بعد ازاں حروف کو اس حیثیت سے دیکھ سکے کہ یہ روشنائی ہی کی باطنی تغیر پذیر شکلیں ہیں۔

ایک اور استعارہ — سمندر اور موجوں والا — احتمالاً زیادہ اہم ہے، اس لیے کہ، اولاً، متعدد غیر اسلامی مشرقی فلسفیانہ نظام بھی اس سے استفادہ کرتے ہیں اور، اس لحاظ سے، یہ مشرقی تفکر کے اساسی ترین سانچوں میں سے ایک کے انکشاف کے واسطے نہایت موزوں ہے؛ ثانیاً، یہ ایک بے حد اہم نکتے کی طرف توجہ دلاتا ہے جو گذشتہ استعاروں سے واضح نہیں ہوا ہے، یہی کہ مطلق مطلق ہونے کی رو سے، فی الواقع جہان مظاہر سے دست کش نہیں ہو سکتا، ٹھیک جس طرح جہان مظاہر کے «وجود» کا تصور مطلق کے «وجود» کی بنیاد کے بغیر، یا بہتر لفظوں میں، «وجود» جو بذاتہ مطلق ہے، کے بغیر نہیں کیا جاسکتا۔

ہاں، اس میں کلام نہیں کہ عقل ماورائے تعینات مطلق کا ادراک کر سکتی ہے اور، جیسا کہ ہم قبلاً دیکھ چکے ہیں، حتیٰ کہ مطلق کا اپنی وحدت ابدی میں اور بالکل غیر مشروط طریقے

پر مکاشفہ - ۲۸

لیکن مطلق کا اس قسم کا تصور صرف ہماری آگہی ہی میں واقع ہو سکتا ہے۔ ذہن کی خارجی اقلیم واقعیت میں مطلق اپنی تجلی کیے بغیر نہیں رہ سکتا، حتیٰ کہ ایک لمحے کے لیے بھی نہیں۔
بہ قول حیدر آملی:

سمندر، جہاں تک کہ سمندر ہے، خود کو امواج سے جدا نہیں کر سکتا؛ اور نہ امواج سمندر سے الگ مستقل وجود رکھ سکتی ہیں۔ علاوہ ازیں، جب سمندر موج کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے، تو یہ صورت ایک دوسری موج کی صورت سے مختلف ہوئے بغیر نہیں رہ سکتی، کیونکہ دو موجوں کا ایک ہی مقام پر ایک ہی صورت میں ظاہر ہونا مطلقاً ناممکن ہے۔^{۲۹۱}

حیدر آملی سمندر اور امواج کے اس مخصوص تعلق کو بے کم و کاست وجودی تعلق کے طور پر پہچانتا ہے جو غیر تعین یافتہ «وجود» کے مرحلے اور تعین یافتہ عالم کے مرحلے کے درمیان ہوتا ہے۔ آملی مزید کہتا ہے:

جان لو کہ خدا کا وجود مطلق یا حق بحر بے کراں کی مانند ہے، جب کہ متعین اشیا اور انفرادی موجودات بے شمار موجوں یا دریاؤں کی طرح ہیں۔ جس طرح امواج اور دریا سمندر کے انبساط کے سوا نہیں جو ان صورتوں کے مطابق ہوتا ہے جن کے مقتضی خود اس کے وہ کمالات ہیں جو وہ سمندر ہونے کی حیثیت سے رکھتا ہے، اسی طرح متعین موجودات بھی انبساط وجود مطلق کی ان صورتوں کے سوا نہیں جو اس کے کمالات ذاتی اور خصوصیات

۱۔ یہاں حیدر آملی کے جو قطعات اقتباس کیے گئے ہیں ان کی اصل حسب ذیل ہے:

بدان کہ وجود مطلق یا حق، در مثل مانند بحر محیط است و مقیدات و موجودات، مانند بی شماری از امواج و نہرہا۔ همان طور کہ امواج و نہرہا چیزی جز انبساط بحر محیط بہ صورت کمالاتی کہ در شکل آب و خصوصیات کہ در شکل دریا دارد نیستند موجودات و مقیدات ہم چیزی جز انبساط وجود مطلق در قالب صور کمالات ذاتی و خصوصیات اسماء آن نیستند۔ [مترجم]

علاوہ بر این، امواج و نہرہا در یک وجہ، بحر نیستند در حالی کہ در وجہ دیگر همان بحر ہستند۔ در واقع امر امواج و نہرہا از حیث وجہ تعین و تقید، غیر از بحر ہستند ولی از حیث حقیقت و ذات خود یعنی از این لحاظ کہ آب ناب ہستند، غیر از بحر نیستند۔ دقیقاً بہ ہمین نحو، مقیدات و موجودات ہم من حیث تعین و تقید شان غیر از حق نیستند۔ زیرا کہ از این حیث، چیزی جز خود وجود نیستند۔ [مترجم]

وقتی بحر بہ صورت امواج تعین می پذیرد، موج نامیدہ می شود۔ وقتی بہ صورت نہر تعین پیدا می کند، نہر نامیدہ می شود۔ وقتی بہ صورت جوی تعین می پذیرد، جوی نامیدہ می شود۔ و بہ ہمین نحو بنام ہای باران، برف، تَخ، و امثالہم خواندہ می شود۔ ولی در حقیقت جز بحر یا آب نیست زیرا باران و برف و تَخ و امثالہم، فقط نام ہایی ہستند کہ شاخص بحری باشند۔ در حقیقت بحر اسم و رسمی ندارد حتی خود نام بحر ہم چیزی جز یک اصطلاح زبانی نیست۔ [مترجم]

اسماء کا تقاضا ہوتی ہیں۔

علاوہ برائیں، ایک اعتبار سے موجیں اور دریا سمندر نہیں ہیں، جب کہ دوسرے اعتبار سے یہ سمندر ہی ہیں۔ فی الواقع، امواج اور دریا اپنے متعین اور منفرد ہونے کے لحاظ سے سمندر سے مختلف ہیں، لیکن خود اپنی ذات اور حقیقت کے لحاظ سے سمندر سے مختلف نہیں، یعنی اس نقطہ نظر سے کہ یہ خالص آب ہیں۔ ٹھیک اسی طرح، متعین موجودات اپنے متعین اور مشروط ہونے کے اعتبار سے حق سے مختلف ہیں، لیکن اپنی ذات اور واقعیت کے اعتبار سے جو وجود ناب ہیں، اس سے مختلف نہیں۔ کیونکہ موخر الذکر نقطہ نظر سے، یہ سب خود وجود کے سوا کچھ نہیں۔^{۳۰}

یہ بات قابل توجہ ہے کہ حیدر آملی دورانِ بحث اس وجودی صورتِ حال کی تحلیل معنی شناسی کے نقطہ نظر سے کرتا ہے۔ کہتا ہے:

جب سمندر بہ صورت امواج تعین پذیر ہوتا ہے تو امواج کہلاتا ہے۔ یہی پانی جب دریا کی صورت اختیار کرتا ہے تو دریا کہلاتا ہے، اور جب آب جو کی صورت تو آب جو۔ اسی طرح بارش، برف (snow)، برف (ice)، وغیرہ۔ لیکن حقیقت میں سوائے سمندر یا پانی کے کسی اور چیز کا مطلقاً وجود نہیں، کیونکہ موج، دریا، آب جو، وغیرہ صرف نام ہیں جو سمندر پر دلالت کرتے ہیں۔ واقعیت [یعنی مطلقاً غیر مشروط حقیقت] میں سمندر کسی نام کا حامل نہیں؛ اس پر دلالت کرنے والی کسی شے کا وجود نہیں، حتیٰ کہ اسے سمندر کا نام دینا بھی ایک ٹھیک لسانی اصطلاح ہی ہے۔^{۳۱}

اور اضافاً کہتا ہے کہ ٹھیک یہی حال «وجود» اور «واقعیت» کا بھی ہے۔

ان کے علاوہ دیگر معروف استعارے ہیں جیسے آئینہ اور تصویر، یا وہ جس میں ایک عدد اور اس کی تکرار سے پیدا ہونے والے اعداد کا ذکر ہے۔ یہ سارے استعارے اس لحاظ سے اہم ہیں کہ ان میں سے ہر ایک وحدت اور کثرت کے درمیان تعلق کے کسی نہ کسی مخصوص پہلو کو روشن کرتا ہے جسے دوسرا اتنی صفائی اور صراحت سے اجاگر نہیں کرتا۔

یہاں جو استعارے پیش کیے گئے ہیں ان کے دقیق ملاحظے سے جو اہم ترین نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے وہ یہ ہے کہ مابعد الطبیعیاتی حق یا مطلق بذاتہ میں دو مختلف بُعد پہچانے جاتے ہیں۔ بُعد اول میں، جو مابعد الطبیعیاتی لحاظ سے حقیقت کا مرحلہ غائی ہے، مطلق اپنے اطلاق

یعنی عدم تعین میں مطلق ہے۔ یہ ویدانتی تصور پارابراہمن^۱ یا «برترین برہمن» سے مطابقت رکھتا ہے، اور نوکنفیوشی تصور «ووجی»^۲، یعنی «بے غایتی» سے بھی۔ اسلام اور «ویدانتہ» دونوں میں مطلق اپنی برترین حالت میں بھی خدا نہیں ہوتا، کیونکہ بہر حال، «خدا» بھی مطلق ہی کا ایک تعین ہے، کم از کم جہاں تک یہ مطلق کو جہان مخلوقات سے جدا کرتا ہے۔

بعد دوم میں مطلق ہنوز مطلق ہے، لیکن دنیا سے تعلق کے مفہوم میں مطلق۔ یہ وہ مطلق ہے جسے عالم مظاہر کا سرچشمہ غائی تصور کیا جاتا ہے، «کسی ایسی چیز» کے طور پر جو خود کو کثرت کے قالب میں آشکار کرتی ہے۔ اور تنہا اسی مقام پر مطلق کو۔ اسلام میں اللہ۔ کا نام دیا جاسکتا ہے۔ یہی «ویدانتہ» میں پریشور، یا خداے تعالیٰ، کا مقام ہے، اور نوکنفیوشی تصور کائنات میں یہی «تائی چی»^۳، یعنی غایت برترین کی حیثیت ہے، جو تخلیق کے ابدی اصول کی حیثیت سے «ووجی»، یعنی غایت عدم سے مختلف نہیں۔

سو یہ ہے وہ نقطہ نظر جو عموماً «وحدتِ جوہ» کے عنوان کے تحت شناخت کیا جاتا ہے، جو ایرانی مسلمانوں کی فلسفیانہ اور ادبی ذہنیت کے تشکیلی عمل پر شدت سے اثر انداز ہوا ہے، اور میں جس کی بنیادی وضع کی اس افتتاحی مضمون میں وضاحت کرنا چاہتا تھا۔ اب یہ بات روشن ہوگئی ہوگی کہ اس حیثیت کو توحیدِ محض یا حتیٰ کہ «توحیدِ وجودی» سمجھنا، جیسا کہ اکثر سمجھا گیا ہے، بڑی سنگین غلطی ہوگی۔ کیونکہ یہ نقطہ نظر، اس لحاظ سے کہ یہ مطلق کی مابعد الطبیعیاتی وضع میں واقعیت کے دو مختلف بعد تسلیم کرتا ہے، دوگانگی یا ثنویت کے عنصر کا حامل ہے اور نہ یہ درست ہے کہ اسے «دوگانگی» سمجھا جائے، کیونکہ واقعیت کے دو مختلف بعد، انتہائے کار ایک ہی چیز ہیں، یعنی اتفاقی تضاد کے مفہوم میں۔ «وحدتِ وجود» نہ توحید ہے اور نہ ثنویت۔ حق کی مابعد الطبیعیاتی بصیرت ہونے کے اعتبار سے، جو ایک مخصوص وجودی تجربے پر مبنی ہے، یعنی کثرت میں وحدت اور وحدت میں کثرت کا مشاہدہ، یہ فلسفیانہ توحید اور ثنویت دونوں سے کہیں زیادہ لطیف اور فعال ہے۔

یہاں یہ تبصرہ خالی از دل چسپی نہ ہوگا کہ حقیقت کی اس نوع کی بصیرت کو کسی طرح بھی بلا شرکتِ غیرے ایرانی نہیں کہا جاسکتا۔ اس کے برعکس، یہ کم و بیش مشرقی فلسفے کے بہت

۱ - parabrahman

۲ - wu chi

۳ - ta'i chi

سے اہم دستانوں میں مشترک ہے۔ توجہ طلب اہم نکتہ یہ ہے کہ یہ بنیادی مشترک وضع اس طرح متنوع الوان میں رنگی ہوئی ہے کہ ہر مکتب یا نظام اپنے غیر سے اس توجہ کی بنیاد پر مختلف ہے جو وہ اس کے [وضع کے] اس یا اس مخصوص پہلو کو دیتا ہے اور توجہ کے میزان کی بنیاد پر بھی جو وہ اس یا اس اہم تصور پر صرف کرتا ہے۔ اب بنیادی وضع کے مفہومی تجزیے کی مزید وضاحت کر کے، ساتھ ہی ساتھ نظاموں کے درمیان پائے جانے والے اہم اختلافات کو ملحوظ رکھتے ہوئے، ہم مشرقی فلسفے کی کم از کم ایک مہم ترین قسم کے جامع تصور تک رسائی کی امید کرتے ہیں جس کا بعد ازاں مغربی فلسفے کی اسی سے ملتی جلتی قسم کے ساتھ فائدہ بخش مقابلہ کیا جاسکے۔ میں اس کا معتقد ہوں کہ مشرق اور مغرب کے درمیان ایک حقیقی اور گہرا فلسفیانہ درک مغربی اور مشرقی دونوں فلسفوں کے مختلف میدانوں میں اس نوع کے متعدد ڈھوس تحقیقی کاموں کی بنیاد پر ہی ممکن ہے۔



حواشی

- ۱- مقابلے کے لیے ملاحظہ کیجیے، ملا صدرا، الشواہد الزبویہ، ایڈٹ کردہ جلال الدین آشتیانی (مشہد، ۱۹۶۷)، ۱۴۔
- ۲- مقابلے کے لیے دیکھیے، حیدر آملی، رسالہ نقد النقود، مرتبہ آنری کوربیں (Henri Corbin)، (تہران-پیرس، ۱۹۶۹)، ۶۲۵۔
- ۳- محمد لائمی، شرح گلشن راز (تہران، ۱۳۳۷ھ)، ۹۴-۹۷۔
- ۴- ملاحظہ کیجیے، جامی، الاسرار و منبع الانوار، ایڈٹ کردہ آنری کوربیں اور عثمان یحییٰ (تہران-پیرس)، ۲۶۱، ۲۵۹۔
- ۵- ملاحظہ کیجیے، ملا صدرا، الشواہد الزبویہ، ۴۴۸۔
- ۶- Vivecarudamani، ۵۲۱۔
- ۷- S.N.L. Shrivastava, Samkara and Bradley (New Delhi, 1968), 45-47۔
- ۸- لوائح، ایڈٹ کردہ M.H. Tasbihi (تہران، ۱۳۴۲ھ)، ۱۹۰۔
- ۹- ایضاً، ۱۹۔
- ۱۰- Nihat Keklik, Sadreddin Konevi'nin Felsefesinde Allah, Kainat ve İnsan (استنبول، ۱۹۶۷)، ۶۰-۹۔

اسلامی مابعد الطبیعیاتی تفکر کی بنیادی وضع

- ۱۱- یہ اور اگلے پیرا گراف کا مندرجہ ذیل فقرہ: 'datsu' raku shin jin، زین کے نامی گرامی استاد دوگن (۱۲۰۰-۱۲۵۳) کی تیکنیکی اصطلاحات کا حصہ ہیں۔
- ۱۲- مندرجہ ذیل بیان وہ تصریح ہے جو لائیبھی اپنی شرح گلشن راز میں ان اصطلاحات کے حوالے سے کرتا ہے۔
- ۱۳- کنفیوشی تصور بابت "chaos" کے لیے میرا مضمون "The Archetypal Image of Chaos in Chuang Tzu: The Problem of Mythopoeic Level of Discourse,"
Celestial Journey: Far Eastern Ways of Thinking (Ashland, Oregon: White Cloud Press, 1995) دیکھیے۔
- ۱۴- ٹھیک یہی استعارہ مشرقی فلسفے میں اس سے ملتے جلتے مقصد کے لیے اکثر استعمال ہوتا ہے۔ چنانچہ مثال کے طور پر سُنک (Sung) خاندان کا مشہور کنفیوشی فیلسوف چوتزو (Chu Tzu) (۱۱۳۰-۱۲۰۰) اس مسئلے کی بابت کہ طبعی جہان میں مطلق عالی (t'ai chi) کی اپنے مظاہر سے نسبت کی کیا نوعیت ہے، کہتا ہے کہ مطلق عالی کا کثرت سے تعلق مثل ماہتاب ہے جو بے شمار دریاؤں اور جھیلوں میں منعکس ہونے کے باوجود کثرت میں منقسم نہیں ہوتا۔ (دیکھیے، Chu Tzu Yü Lei, Book 94)۔
- ۱۵- گلشن راز، بیت ۱۲۷، ص ۱۰۰۔ مقابلے کے لیے دیکھیے، لائیبھی کی شرح، ۱۰۱۔ شبستری کی گلشن راز میں نور اور ظلمت کے زیادہ مفصل بیان کے لیے اس کتاب کا دوسرا باب دیکھیے۔
- ۱۶- آملی، جامع الاسرار، ۱۱۳، ۵۹۱۔
- ۱۷- لوانح، ۶۱۔
- ۱۸- استعارے کے تزئینی اور معرفتی عمل کے فرق کی بابت دیکھیے، Marcus B. Hester, *The Meaning of Poetic Metaphor* (The Hague-Paris, 1967), Introduction
- ۱۹- Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*. Translated by G.E.M. Anscombe (New York: MacMillan, 1953), 213
- ۲۰- آملی، جامع الاسرار، ۲۱۷، ۲۲۱۔
- ۲۱- ایضاً، ۱۱۳۔
- ۲۲- ایضاً، ۱۱۳-۱۱۵۔
- ۲۳- ملاحظہ کیجیے، میری کتاب *Sufism and Taoism: Key Philosophical Concepts* (Berkeley: University of California Press, 1983), 358-367.
- ۲۴- گلشن راز، بیت ۱۵، ص ۱۹۔
- ۲۵- ایک دل چسپ تطابق زین استاد دوگن کی نگارشات میں ملتا ہے۔ اپنی *Shóbógenzó* (III, Gen Jó Kó An) میں اس سے مشابہ صورت حال پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتا ہے: «اگر کشتی میں سوار کوئی شخص اپنی نظر کا رخ ساحل کی طرف کرتا ہے تو غلطی سے خیال کرتا ہے کہ یہ ساحل ہے جو متحرک ہے۔ لیکن اگر وہ اپنی کشتی کی طرف دیکھتا ہے تو یہ کشتی ہے جو اسے آگے بڑھتی ہوئی نظر آتی ہے۔ بالکل اسی طرح، اگر کوئی تنفس خود اپنے نفس کی بابت باطل تصور قائم کرتا ہے اور اس کی بنیاد پر اشیاء جہان کو مورد نظر لاتا ہے تو لامحالہ خود اپنے

ذہن۔ طبیعت کی نسبت سے غلط تصور قائم کرے گا، گویا کہ یہ کوئی قائم بالذات شے ہے۔ لیکن اگر وہ بہ راہ راست تجربے کے ذریعے (جو اسلام میں تجربہ «فنا» سے مناسبت رکھتا ہے) معاملے کی حقیقت کو دریافت اور تمام اشیا کے سرچشمے کی طرف رجوع کرتا ہے (جو اسلام میں تصور «وجود» اپنی اصلی حالت وحدت میں سے مطابقت رکھتا ہے)، تو وہ صاف دیکھ لے گا کہ ہزار ہا اشیا (یعنی تمام مظہری اشیا) «نفس» سے تہی ہیں (یعنی بالکل قائم الذات نہیں)۔»

۲۶۔ لائینگی مشرح گلشنِ راز، ۱۹۰۔

۲۷۔ آملی، جامع الاسرار، ۱۰۶-۱۰۸۔

۲۸۔ یہ وہ مقام ہے جس میں وجود کا تصور بطور «لابہ شرط مقسمی» کیا جاتا ہے، یعنی یہ کہ وجود حتیٰ کہ غیر مشروط ہونے کی کیفیت سے بھی تعین یافتہ درک نہیں کیا جاتا۔ یہ مقام اسی سے مطابقت رکھتا ہے جسے لاؤ تزو «رمز الرموز» (hsüan chih yu hsüan) کہتا ہے، اور چوانگ تزو جسے لفظ wu یا «نا-وجود»، کی تکرار -wu بہ معنی «نا-نا-وجود» سے شناخت کرتا ہے۔

۲۹۔ آملی، جامع الاسرار، ۱۶۱-۱۶۲۔

۳۰۔ ایضاً، ۲۰۶-۲۰۷۔

۳۱۔ ایضاً، ۲۰۷-۲۰۹۔

فصل دوم

شبستری کی گلشن راز میں
تناقض نور و ظلمت

اناللہ سبعین الف حجاب من النور والظلمة
 (بے شک، خداوند نور و ظلمت کے ستر ہزار پردوں کے پیچھے پنہاں ہے)

- ۱ -

ایرانی تصوف میں استعاری تفکر کی وضع کے بارے میں یہ مطالعاتی مقالہ اس نوع کی فکر کے تعاقب میں اس کے تجرباتی آغاز تک پہنچنے، یعنی ٹھیک اس عمل کا احاطہ کرنے کی کوشش کرے گا جس کے ذریعے آرکیٹپل استعارے حق کی ماورائے تجربہ آگہی کے دوران ظاہر ہوتے ہیں۔ اس خاص مقصد کے لیے ہم تصوف کے دو کلیدی استعاروں، یعنی نور اور ظلمت کا ان کے متناقض تفاعل میں۔ جس طرح یہ محمود شبستری کی گلشنِ راز میں ظاہر ہوا ہے اور جس طرح محمد لائہجی نے اس نظم پر اپنی معروف تفسیر میں اس کی فلسفیانہ توضیح کی ہے۔ تجزیہ کریں گے۔

محمود شبستری کا شمار چودھویں صدی کے معروف ترین عارف۔ فلسفیوں یا « حکماء الہی » میں ہوتا ہے۔ اس کی گلشنِ راز ایک طویل فلسفیانہ نظم ہے جو بہ اتفاق رائے نہ صرف شبستری کا شاہ کار قرار دی جاتی ہے، بلکہ فارسی ادبیات کی تاریخ میں بھی بہت بلند مرتبے کی حامل ہے۔

گلشنِ راز کی اہمیت کے سبب متعدد ممتاز مفکروں کو اس کی شرحیں لکھنے کی تحریک ہوئی، جن میں اہم ترین شرح لائہجی کی مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشنِ راز ہے۔

ذیل میں میں لائہجی کی فکر، ساتھ ساتھ خود شبستری کی فکر تک پہنچنے کی کوشش کروں گا۔ محمد گیلانی لائہجی فرقہ نور بخشہ کے برگزیدہ ترین شیوخ میں سے اور شیخ نور بخش (وفات: ۱۴۶۵) کے معروف ترین جانشین تھے۔ ان کی شرح کا نہ صرف گلشنِ راز پر بہترین شرح ہونے کے اعتبار سے قرن ہا قرن تک مطالعہ ہوتا رہا ہے، بلکہ اس اعتبار سے بھی کہ یہ فارسی زبان میں فلسفہ تصوف کی روشن ترین اور منظم ترین تبیین ہے۔^۲

— ۲ —

مورد نظر مسئلے پر بحث کرنے کے لیے چلیے ابتدا استعارے کی کلاسیکی تعریف سے کریں جو ارسطو نے اپنی بوطیقا (Poetics) میں بیان کی ہے: «ایک چیز کو کسی دوسری چیز کا نام دینا استعارہ ہے؛ یہ انتقال، جنس سے نوع کی طرف ہوتا ہے، یا نوع سے جنس کی طرف، یا نوع سے نوع کی طرف، یا بر بنائے قیاس»۔^۳ یہاں معنیاتی انتقال کی جو مختلف ممکنہ صورتیں ارسطو نے بیان کی ہیں، دورِ جدید میں جب استعارے کا ذکر ہوتا ہے، تو ان میں سے یہی آخری شکل عام طور پر مراد لی جاتی ہے، یعنی انتقالِ معنی بر اساس قیاس۔^۴

چنانچہ اس تفہیم کے مطابق ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ استعارہ ایک لسانی علامت ہے جس میں ایک چیز [الف]، جو مناسب اور روایتاً مقررہ معنی کی حامل ہوتی ہے، کسی اور چیز [ب] کے لیے الف اور ب کے درمیان کسی وضعی مشابہت کی بنیاد پر استعمال کی جا رہی ہو۔ دوسرے لفظوں میں، جب بھی ایک لفظ دو گونہ طور پر استعمال ہوتا ہے، ایک ہی وقت میں دو مختلف [الف اور ب] چیزوں کی طرف اشارہ کرتا ہے، جن میں سے پہلی اس کا لفظی اور مقررہ معنی ہوتی ہے، اور دوسری اس کا غیر مقررہ یا مجازی، تو ہمارا سامنا استعارے سے ہو رہا ہوتا ہے۔ بقول پال ہنلی (Paul Henle): «ایک لفظ اپنے لفظی معنی کی بلا واسطہ علامت ہوتا ہے اور اپنے مجازی معنی کی بالواسطہ»۔^۵

اگر استعارے کی یہ تفہیم درست ہے، تو پھر، مثلاً، لفظ ”نور“ کا صوفیانہ استعمال واضح طور پر ایک استعارہ شمار ہوگا۔ کیونکہ صوفیانہ اصطلاحات کی بافت میں، لفظ نور ہنوز اسی لفظی مفہوم، یعنی طبیعی روشنی، کا حامل ہوتا ہے جو عام، روزمرہ کے حالات میں اس کا ہوتا ہے۔ اس

کے باوجود، یہ ایک ایسے غیر معمولی روحانی تجربے کی طرف بھی اشارہ کرتا ہے جس کا تعلق صوفیانہ زندگی کے ایک خاص مرحلے سے ہوتا ہے، اور یہاں - کم از کم تجربہ کرنے والے عارف کے ذہنی نقطہ نظر سے - ان دونوں تجربوں کے درمیان ایک ناقابلِ تردید وضعی مماثلت ہوتی ہے۔

تاہم ایک بار پھر عارف ہی کے ذہنی نقطہ نظر سے، جو فعلاً حق کے اپنے ماورائی رمتعالی تجربے کے بعض پہلوؤں کی طرف اشارہ کرنے کی غرض سے نور کا لفظ استعمال کرتا ہے، یہ تجربہ اسے کافی مسئلہ انگیز معلوم ہوگا۔ دوسرے الفاظ میں، اس کے لیے استعارے کا مسئلہ اتنا سیدھا سادا نہیں ہے جتنا رسطوی تعریف سے تصور کیا جاسکتا ہے۔ اول تو یہی کہ ایک صوفی کا اس بات پر محکم اعتقاد ہوتا ہے کہ اگر دنیا میں کوئی چیز ایسی ہے جو پورے طور پر نور کہلانے کی مستحق ہو، تو یہ طبعی روشنی نہیں بلکہ روحانی روشنی ہے جس طرح وہ اس کا تجربہ کرتا ہے۔ طبعی روشنی، حتیٰ کہ نورِ خورشید بھی، مصنوعی روشنی کا تو ذکر ہی کیا، اس کے لیے اس سے کہیں زیادہ کم زور ہے کہ اسے واقعی کہا جاسکے۔ اور وہ روشنی جسے وہ اپنی ”چشم بصیرت“ سے دیکھتا ہے، اس غایت درجہ درخشاں ہوتی ہے کہ اس کے مقابلے میں طبعی روشنی کو بس نام کے طور پر ہی روشنی کہا جاسکتا ہے۔ سہروردی کی ”اشراقی“ مابعد الطبیعیات اس نورِ روحانی کی بنیاد پر فلسفہ پردازی کی بڑی نمایاں مثال ہے، جس طرح عارفین اس روحانی روشنی کا تجربہ ارفع ترین مابعد الطبیعیاتی واقعیت کے طور پر کرتے ہیں۔

چنانچہ، لسانی اعتبار سے یہاں ہمارا سامنا ایک بڑی غیر معمولی صورت حال سے ہے جس میں ایک لفظ کے نام نہاد لفظی معنی مجازی معنی میں تبدیل ہو جاتے ہیں، اور وہ جسے عام طور پر مجازی یا استعاری معنی خیال کیا جاتا ہے، وہ ”واقعی“ نکلتا ہے۔ اس خاص سیاق و سباق میں، روشنی کا لفظ بلا واسطہ نورِ روحانی کی اور بلا واسطہ طبعیاتی روشنی کی علامت کا کام دیتا ہے۔ یہاں تک کہ لسانی نقطہ نظر سے ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ انسانی شعور میں اس نوع کا معنوی انتقال ایک اصلی عارف کی پیدائش کا نشان دہ ہوتا ہے۔

پس ظاہر ہے کہ جس جگہ الفاظ کے اس نوع کے غیر معمولی استعمال کا سوتا پھوٹتا ہو وہاں حق کا بلا واسطہ مشاہدہ موجود ہوتا ہے۔ اور بلا واسطہ مشاہدے سے بلا واسطہ تفکر پرورش پاتا ہے، جس کا واضح ترین نمونہ صوفیانہ شاعری اور فلسفے میں نظر آتا ہے۔ اس مظہر کے ضمن میں اکثر

یہ کہا جاتا ہے کہ شاعر اور صوفیا اپنے وجدان / مشاہدہ کے مظروف کو استعاروں کے ذریعے بیان کرتے ہیں۔ اور جہاں تک زبان کے عام استعمال کا تعلق ہے، یہ بات بالکل درست ہے۔ کیونکہ، مثلاً، ایک عارف کے منہ سے نکلنے والا لفظ روشنی، اس نقطہ نظر سے ایک استعارہ ہی ہے۔ لیکن جیسا کہ ہم اوپر مقرر کر چکے ہیں، اسے زیادہ سے زیادہ ایک باہر والے کا نقطہ نظر ہی کہا جاسکتا ہے۔ اندر سے دیکھنے پر، یعنی برتر آگہی کی اندرونی وضع کے اعتبار سے، وہ استعارہ جسے ایک عارف استعمال کرتا ہے، عام معنی میں استعارہ نہیں ہوتا۔

اس معاملے کی واقعی بصیرت پیدا کرنے کے لیے ضروری ہے کہ اس نکتے کو ذہن نشین کر لیا جائے: یہ نہیں ہے کہ پہلے پہل عارف کو ایک غیر معمولی وجدان ہوتا ہے اور پھر وہ استعارے یا استعاروں کے ایک پورے سلسلے کے ذریعے اسے بیان کرنے کی جستجو کرتا ہے۔ اس کے بالکل برعکس، وجدان بذاتِ خود استعارہ یا استعارے ہوتا ہے۔ یہاں اصلی وجدان کی سطح اور اس کے استعاری بیان کی سطح کے درمیان کوئی تفاوت نہیں ہوتا۔ یہاں کون سا استعارہ استعمال ہونا چاہیے، تو اس معاملے میں عارف کو انتخاب کی آزادی نہیں ہوتی۔ مثلاً، جب وہ اپنے مشاہدہ حق کو بیان کرتے ہوئے نور کا لفظ استعمال کرتا ہے، تو اس نے اسے متعدد ممکنہ استعاروں میں سے چنا نہیں ہوتا، بلکہ استعارے نے خود کو زبردستی اس پر مسلط کیا ہوتا ہے، کیونکہ محض نور مجسم کی شکل ہی میں وہ حق کا مشاہدہ کرتا ہے۔ اس صورت حال کو، اگر اسے ذہنی فعلیت کے فلسفیانہ اور فکری بُعد میں خود کو لسانی طور پر مشکل کرنا ہے، تو اس کا عارف میں تفکر کی ایک خاص روش کو پروان چڑھانا بالکل فطری امر ہے۔ موجودہ مقالے میں «تصوف میں استعاری تفکر» کے تحت عین اسی قسم کی روش کا تجزیہ ہمارا مقصد ہے۔

— ۳ —

یہ اشارہ کر دینا چاہیے کہ عارفانہ فلسفے سے مختص اس فکری روش کی ابتدا ایسے تجربے سے ہوتی ہے جسے مسلمان عارف مقاماتِ «فنا» اور «بقا» کے نام سے پہچانتے ہیں، اور یہ غیر معمولی لیکن واضح طور پر متعین ایسا وجودی اور مابعد الطبیعیاتی تجربہ ہوتا ہے جو آگہی کی بے حد ارفع سطح پر پیش آتا ہے۔^۷ اور وہ فلسفیانہ تفکر جو ہمارا مورد نظر ہے ایک بنیادی مابعد الطبیعیاتی مشاہدے سے بہ تدریج تشکیل پاتا ہے جو فنا۔ بقا تجربے کا بلا واسطہ نتیجہ ہوتا ہے۔ مقامِ «فنا» میں آگہی کا

کسی چیز کی نسبت سے مطلق وجود نہیں ہوتا۔ نہ مشاہدے کے لیے کوئی چیز ہوتی ہے، نہ مشاہدہ کرنے والی ذات ہی۔ حتیٰ کہ فقدانِ آگہی کی آگہی بھی نہیں۔ توفطری بات ہے کہ اس مقام پر کسی پیکر کے ظہور کا امکان بھی نہیں ہوتا۔

لیکن مقامِ «بقا» میں جب ذہن اشیا کے وجود۔ بشمول خود وجودِ ذہنِ مدرک۔ سے [دوبارہ] آگاہ ہونے لگتا ہے، اور اپنا معمولہ کام شروع کر دیتا ہے، تو متعدد پیکر شعور میں نمودار ہونے لگتے ہیں۔ ایک صوفی کی نظر میں یہ پیکر، کم از کم ان میں کے جو سب سے زیادہ آرکی ٹیپل ہیں، اشباح یا محض توہمات نہیں ہوتے، بلکہ وہ بے شمار عینی صور جن میں حق خود کو منکشف کرتا ہے، اور ٹھیک اسی لیے عرفانِ اسلامی میں فکر کی تشکیل میں پیکروں کے بنیادی تفاعل کو اتنی زیادہ اہمیت دی جاتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ عرفانِ اسلامی میں خیالی پیکروں کے قالب میں اور ان کے ذریعے تفکر کو تفکر کی تقریباً تنہا مستند شکل شمار کیا جاتا ہے۔ اور یہ اس لیے کہ یہاں ایک پیکر ایک علامت نہیں ہوتا جو اپنے سے ماوراء کسی چیز کا اشارہ کناں ہو؛ بلکہ یہ صرف اپنی ذات ہی کا نشان دہ ہوتا ہے۔ یہ ایک واقعیت ہے۔ باہر سے دیکھنے پر اس قسم کا تفکر لامحالہ علامتی اور استعاری ہی نظر آئے گا۔

صوفیوں کے آثار میں روشنی اور تاریکی کے پیکروں سے، خواہ یہ شعری ہوں یا نثری، اکثر سابقہ پڑتا ہے۔ ان کا شمار تصوف کے بے حد نمائندہ آرکی ٹیپل پیکروں میں ہوتا ہے، اس مفہوم میں کہ یہ حق کے بنیادی تجربے کی طبعی اور بلا واسطہ تجلی کا اظہار ہوتے ہیں۔ یہ بنیادی تجربہ۔ جس کی وضع کی وضاحت ہماری آنے والی بحث کے دوران ہوگی۔ بے حد طبعی طور پر نور۔ ظلمت کے پیکروں کی شکل میں خود کو منکشف کرتا ہے۔ بلکہ یہ پیکر بذاتِ خود اس بنیادی تجربے کا غیر منفصل جز ہوتے ہیں۔ انھیں علامتیں نہیں کہا جاسکتا جن کے ذریعے اہل تصوف کسی بالکل ہی مختلف چیز کو بیان کرنے کے کوشاں ہوں۔ اور نہ یہ اپنے معمولی معنی میں استعارے ہی ہوتے ہیں، اگرچہ درحقیقت یہ عرف عام اور روزمرہ کی زبان کے اعتبار سے استعارے ہی کہلاتے ہیں۔ اگر ہم اس مؤخر الذکر پہلو پر اصرار ہی کرنا چاہیں تو ہم اس بنیادی تجربے کو خود ایک «استعاری تجربہ» کہہ سکتے ہیں، اس مفہوم میں کہ نور اور ظلمت اساساً اور اصلاً اس بنیادی تجربے کے دو ترکیبی عوامل میں شمار کیے جاسکتے ہیں۔

شبستری اور لائیبھی جس مکتب سے تعلق رکھتے ہیں اس کے مخصوص مابعد الطبیعیاتی تفکر کے بنیادی نظام میں مطلق یا حق اپنے ارفع ترین درجے میں «وجود ناب» کے طور پر تصور کیا جاتا ہے۔ وہ جسے مابعد الطبیعیاتی لحاظ سے وجود تصور کیا جاتا ہے اس بنیادی تجربے میں نور کہلاتا ہے۔ اس طرزِ تفکر میں، وجود ہی نور ہے۔ بات یوں نہیں ہے کہ وجود نامی کوئی واقعیت موجود ہے جو اس نور سے حیرت انگیز مشابہت رکھتی ہے جس کا ہم تجربی دنیا میں مشاہدہ کرتے ہیں اور جسے، چنانچہ، نور کے استعارے سے درست طور پر ظاہر کیا جاسکتا ہے۔

اشراقی حکیم سہروردی کے عرفانی موقف سے اس نکتے کی نشان دہی بڑی وضاحت کے ساتھ ہو جاتی ہے۔ وہ نور کو ایک بنیادی تجربے پر منحصر گردانتا ہے۔ اس نقطہ نظر سے نور کا ٹھیک وجود کی حیثیت سے تصور بنیادی تجربے کو اس کی بنیادی کیفیت سے محروم کر کے ایک تجریدی شے کے قالب میں بہ صورت عقلی پیش کرتا ہے۔ چنانچہ اس کی دانست میں «وجود» نور کے واسطے ایک عقلی «استعارے» سے زیادہ کچھ نہیں۔ المختصر، اس کے نزدیک «وجود» انسانی عقل کا گھڑا ہوا ایک مجرد تصور ہے۔ ایرانی فکر کی تاریخ میں سہروردی کا یہ موقف وجود کی «اعتباریت» [مفروضہ، ساختہ شے] یا مطلق غیر واقعیت جانا جاتا ہے۔

اس کے برعکس، مکتبہ وحدت وجود میں، جس کے شبستری اور لائیبھی دونوں حامی ہیں، ساری تاکید وجود پر کی جاتی ہے۔ یہ دونوں بلا تردید مانتے ہیں کہ حق، ایک بے واسطہ تجربے کے اعتبار سے، نور کے سوا کوئی اور چیز نہیں۔ لیکن وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ جب آدمی اس قسم کے تجربے میں محسوس ہونے والے وجودی غنی کو یاد کرتا ہے، تو یہ موقف اختیار کرنے کے سوا چارہ نہیں رہتا کہ نور بذاتہ وجود ہے۔ حقیقت میں، حتیٰ کہ ایک بے واسطہ تجربے کے اعتبار سے بھی، نور اور وجود کے درمیان مطلق کوئی فرق نہیں ہوتا۔ بلکہ وجود ایک «حقیقت نورانیہ» ہے؛ بذاتہ جنس نور کی واقعیت۔ سو مکتبہ وحدت وجود میں نور کا لفظ اکثر اس طرح استعمال ہوتا ہے جیسے یہ وجود کا استعارہ ہو، اگرچہ اس مکتب میں بھی، نور محض ظاہر ہی میں استعارہ ہوتا ہے۔

— ۴ —

روشنی اور تاریکی کے تناقض کا تجزیہ کرنے سے پہلے، سابقہ حصے میں جس معاملے کا ذکر ہوا ہے اس میں ایک نکتہ خصوصی توجہ کا مستحق ہے۔ عقلی توضیح پر یہ تناقض لامحالہ وحدت اور کثرت کے

درمیان ایک وجودی اتفاقی تضاد پر منبج ہوگا۔ یعنی مطلق اور مظاہر قدرت کے درمیان تمایز کی نوعیت میں ہم آہنگی کے ایک مخصوص تضادی ربط کی شکل اختیار کر لے گا۔ اور یوں معلوم ہوگا گویا نور اور ظلمت کا تضاد وجودی اتفاقی تضاد کی «استعارہ» پیشکش ہو، جب کہ حقیقت میں نور و ظلمت کا یہ تضاد ہی اساس ہے اور اتفاقی تضاد اس کی فلسفیانہ توضیح کے سوا کچھ اور نہیں۔ شبستری اور لائیبنی کی حکمت الہی میں نور و تاریکی کی جس اولین ضدیت سے ہمارا سابقہ پڑتا ہے وہ ہستی مطلق^۸ اور کائنات مظاہر کے درمیان پائی جاتی ہے۔ یہ ہم پہلے ہی واضح کر چکے ہیں کہ ہستی «مطلق عین نور مطلق»^۹ ہی ہے، چنانچہ تمام مظاہر عالم تاریکی کے منطقے میں جا پڑتے ہیں۔ عالم مظاہر ہماری عام تجربی زندگی کا جہان ہے۔ عالم کثرت ہے۔ وہ وجودی بُعد ہے جس میں بے شمار اشیاء، اپنی ماہیتی مرز بندی کے سبب، ایک دوسرے سے متمایز بظاہر ایک قائم بالذات وجود نظر آتی ہیں۔

یہ جہان کثرت دو مختلف معنی میں ظلمت و تاریکی ہے۔ اول تو اس معنی میں کہ یہ فی ذاتہ ہیج اور عدم ہے۔ اس عدمیت اصلی^{۱۰} کے باعث، عالم اور اس کی تمام انفرادی اشیاء تا ابد ظلمت میں رہتی ہیں؛ فقرہ بالا میں لفظ «اصلی» کا مطلب یہ ہے کہ عدم عالم مظاہر کی بنیادی وضع میں گندھا ہوا ہے اور ٹھیک اسی لیے ہرگز اس سے جدا نہیں ہو سکتا۔ کثرت کے اسی پہلو کی طرف شبستری «سیہ روئی» کے فقرے سے اشارہ کرتا ہے۔ «کوئی مظہری شے»، اس کا کہنا ہے، «خواہ یہ عالم ظاہر میں ہو یا عالم باطن میں، کبھی بھی اس سیہ روئی کی حالت سے خارج نہیں ہو سکتی»۔^{۱۱} مظاہر عالم کے منفی پہلو کی نشان دہی کے لیے «سیہ رو» کا فقرہ بہت مناسب استعارہ ہے۔ اس تجربی جہان میں ہر چیز «سیہ رو» ہے۔ ہر چیز عملاً «ہیج» اور اسی رو سے از حد پست حیثیت کی حامل ہے۔ توجہ دیں کہ «سیہ روئی» استعارے کے عام معنی میں استعارہ ہے؛ یہ نور و ظلمت کی قبیل کا آرکی ٹیپل استعارہ نہیں۔ چونکہ وجود اور عدم کے درمیان کسی درمیانی وجودی حالت کا تصور ناممکن ہے، اور چونکہ، بنا برائیں، وجود مطلق ہے، سو یہ بالکل قدرتی بات ہے کہ مظاہر عالم کو مطلق سے مختلف اور متمایز ہونے کے اعتبار سے — کیونکہ عالم مظاہر مطلق نہیں ہے — لازماً عدم ہونا چاہیے۔^{۱۲}

۱۔ اصل شعر: سیہ روئی زمین در دو عالم / جدا ہرگز نشد واللہ اعلم۔ [مترجم]

اس لحاظ سے ہر مظہر محض «لاشے» ہے۔ بالکل قدرتی بات ہے کہ ایک عارف عالم کا تجربہ خالص تاریکی کے طور پر کرتا ہے۔

ہم نے ابھی ابھی کہا ہے کہ ہر مظہر عالم، جہاں تک کہ مطلق کے متمایز کوئی شے ہے، جہاں تک یہ مطلق کے علاوہ («غیر») کوئی شے ہے، ایک «لاشے» ہے۔ حقیقت میں یہ («جہاں تک...») کی شرط ہے جو آگے چل کر نور و ظلمت کے تضاد میں ایک اہم کردار انجام دے گی۔ یہ اس وجودی تضاد کا ٹھیک نقطہ آغاز ہے۔

اگر ہم ماہیت کے اعتبار سے دیکھیں تو بے شک مظاہر کی اس کائنات میں تمام اشیاء ہیچ ہیں اور اسی لیے ظلمت ہیں۔ لیکن مظاہر کی وضع صرف اس امر ہی پر ختم نہیں ہو جاتی، کیونکہ اگر «غیر ماہیتی» اعتبار سے دیکھا جائے تو ہر چیز «کچھ نہ کچھ» ضرور ہے۔ ایسا نہ ہو تو کسی مظہری شے کا، حتیٰ کہ بہ صورت وہم، ادراک نہ ہو سکے۔

کثرت سے متصف عالم مظاہر ماہیت کے اعتبار سے خالص ظلمت ہے۔ بایں ہمہ، ایک خاص لحاظ سے، یہ بنیادی ظلمت ظاہری نور میں بدل جاتی ہے۔ دنیا روشنی ہے۔ دوسرے لفظوں میں، تاریکی مظاہری طور پر روشنی نظر آتی ہے۔ یہ وہ اولین تضاد ہے جس سے ہمارا عالم وجود میں واقعی سامنا ہوتا ہے۔

اس تجربی دنیا کو، جہاں تک یہ ہمارے حواس پر بہ صورت مظاہر ظاہر ہوتی ہے، منطقہ نور کہنا چاہیے۔ تمام اشیاء وجود کی مدہم روشنی میں اپنی اصلی ظلمت کے باہر نمودار ہوتی ہیں۔ ان اشیاء کا وجود ہوتا ہے اور، اس حد تک، یہ منور ہوتی ہیں۔ لیکن ان کی روشنی کم زور ہوتی ہے کیونکہ اس کا ان کی ذات سے کوئی تعلق نہیں ہوتا بلکہ یہ ایک نور مستعار ہوتی ہے، حقیقی منبع نور سے منعکس ہوتی ہوئی ایک کم زور سی ضیا۔ بقول شبستری، «سارا عالم نور مطلق کے طفیل ظاہر ہو جاتا ہے۔»^{۱۳}

ہمارے سامنے جو مقصد ہے اس کے لحاظ سے یہ بتادینا از حد اہم ہے کہ منقولہ مصرعہ تضاد کی بڑی شدید نوعیت کا حامل ہے۔ «سارا عالم» — یعنی جہاں کثرت جو، جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، اپنی ذات میں ظلمت محض ہے — «ظاہر ہو جاتا ہے» — یعنی منور ہو جاتا ہے اور اس

۱۔ اصل شعر: ہمہ عالم بہ نور دست پیدا رکجا او گرد داز عالم ہویدا۔ [مترجم]

طرحِ نورِ مطلق کے طفیل نور میں بدل جاتا ہے۔ اس کا مطلب یہ نکلا کہ عالمِ مظاہر کی ظلمت خود نور ہی کا نتیجہ ہے، اور، تناقضاً نہ نور پر، تاریکی کا معرض وجود میں آنا بذاتِ خود مظہری روشنی کی پیدائش پر مشتمل ہے۔

یہ سارا عمل «وحدتِ وجود» کی مابعد الطبیعیات کے حوالے سے بہتر طور پر سمجھا جاسکتا ہے جو نور اور ظلمت کے بنیادی تجربے کی فلسفیانہ نظام سازی کا نتیجہ ہے۔ سب سے پہلے یہ یاد رکھنا چاہیے کہ ان سیاق و سباق میں روشنی کوئی مستحکم چیز نہیں ہے، بلکہ اس کے برعکس، تخلیقی توانائی کے صدور کا ایک «عمل» مسلسل ہے جو سرچشمہ غائی سے۔ جو مطلق ہے، وہ مطلق جو وجودِ خالص ہے۔ صادر ہو رہی ہے۔ نور وجود اس سرچشمہ غائی سے مسلسل مطلق کی «تجلیات» کی شکل میں صادر ہوتا رہتا ہے۔ اس لحاظ سے، مظاہر ایک «واحد» اور «جامع» نور وجود کے تعین یافتہ اور محدود قالب کے سوا کچھ اور نہیں۔ [بقول شبستری،] «وہ وجود جو اس عالم میں قابلِ مشاہدہ ہے، نور وجود کا جو مطلق ہے صرف ایک اشتقاق اور عکس ہی ہے۔»^{۱۴} اس مفہوم میں ہر مظہر عالم، جو فی ذاتہ باطل اور ظلمت ہے، ایک واقعیت اور نور ہے۔ چنانچہ ظلمت کا ظہور، فی ذاتہ ظہورِ نور کا نشان ہے۔

— ۵ —

عالمِ مظاہر فی ذاتہ ظلمت محض ہونے کے باعث چشمِ طبعی پر ظاہر نہیں ہوتا۔ بلکہ اس کے برعکس، انسان عام اور فطری طور پر عالمِ مظاہر کو نور کی حیثیت سے دیکھنے کا میلان رکھتا ہے: اس کے علاوہ اسے کچھ اور دکھائی نہیں دیتا۔ سچ تو یہ ہے کہ طبعی آنکھ کو مظہری روشنی، روشنی ہی نظر آتی ہے تو یہ اس لیے کہ یہ ایک بے حد ضعیف روشنی ہوتی ہے، اس لیے کہ خالص ہونے کے بجائے، یہ محض ایک عکس ہوتی ہے، ایک پیکرِ منعکس۔ نور اپنی مطلق خالص حالت میں نظر آنے سے کہیں زیادہ درخشاں ہوتا ہے۔ یہ آنکھ کو خیرہ کر دیتا ہے؛ یہ ایک ظلمت ہے۔ روشنی اور تاریکی کا یہ ایک اور تضاد ہے، جس کی وضع کی وضاحت آگے چل کر کی جائے گی۔

مظہری روشنی، چونکہ یہ ایک پر تو ہوتی ہے، عرفانِ اسلامی میں اکثر ظل (سایہ) کہلاتی ہے، آفتابِ حق کا وہ سایہ جو وہ عدم کی انعکاسی سطح پر ڈالتا ہے۔ لائیبھی کے بقول: «جس طرح ایک سایہ فعالیتِ نور سے مرئی بن جاتا ہے، اور جس طرح اگر اس کا اس کے منبع سے رجوع

کیے بغیر فی ذاتہ تصور کیا جائے تو یہ ایک معدوم ہوتا ہے، اسی طرح عالم نور وجود کے طفیل ظاہر ہو جاتا ہے؛ اسے اگر اپنی ذات کے لحاظ سے تصور کیا جائے تو یہ ایک لاشے اور ظلمت ہوتا ہے۔^{۱۵} قول کالب لباب یہ ہے کہ آدمی نور ناب کا مشاہدہ فقط غیر مستقیم طور پر، سایے کی طرح ہی کر سکتا ہے۔ لیکن جس بات کا ہمارے موضوع سے بہ راہ راست تعلق ہے وہ یہ ہے کہ آدمی عملی طور پر خالص نور کے اس قسم کے بالواسطہ ادراک سے بھی کوسوں دور ہوتا ہے۔

جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں، اگر عالم مظاہر مشاہدے میں آتا ہے تو یہ اپنی فروماندگی نور کی وجہ سے ہے۔ لیکن ٹھیک اسی مرئی اور روشن ہونے کی علت کے باعث یہ ہماری بینائی اور اس کے ماورا جو کچھ ہے اس کے درمیان ایک پردے کا کام انجام دیتا ہے۔ اور یہ دوسرا مفہوم ہے جس میں جہان کثرت کو ظلمت کہا جاتا ہے۔ یہ ظلمت اس لیے ہے کہ یہ نور حق پر ایک سیاہ پردہ گرا دیتا ہے۔ ہم یہاں «تاریکی کثرت» کے منطقی میں محصور ہوتے ہیں۔ کثرت اور تنہا کثرت کا مشاہدہ کرتے ہیں؛ ہم کثرت کے ناقابل نفوذ حجاب کے پیچھے پوشیدہ وجود کی مطلق وحدت کا مشاہدہ نہیں کر سکتے۔ ہماری نگاہ اشیا کی مظہری سطح کے پاس آ کر ٹھہر جاتی ہے۔ شبستری نے اس مضمون کا شاعرانہ اظہار اس بیت میں کیا ہے: «ہر ذرے کے نقاب کے پیچھے 'محبوب' کے چہرے کا زندگی بخش حسن پنہاں ہے»۔^{۱۶} انسانی المیہ یہ ہے کہ بیشتر لوگ پردے کے پیچھے محبوب کی موجودگی پنہاں سے بھی آگاہ نہیں ہوتے۔

اگر مطلب کو وجود یاتی پیرایے میں دوبارہ بیان کیا جائے تو اس مرحلے میں پوری صورت حال کچھ اس طرح ہوگی: اس عالم میں ہر شے، جیسا کہ ہم نے بار بار نشان دہی کی ہے، مابیتاً اور فی ذاتہ «ہیج» ہے۔ لیکن جہاں تک اس چیز کا شمار تجلی وجود کی ایک متعین شکل میں ہوتا ہے، یہ واقعیت کی حامل ہے۔ اس اعتبار سے ہر چیز کے دو «رخ» ہوتے ہیں، منفی اور مثبت۔ اپنے منفی رخ میں، یہ مائل بہ فنا اور فنا پذیر ہے؛ اصلاً و اساساً آنی جانی ہے۔ اپنے مثبت رخ میں یہ فنا ناپذیر اور ابدی ہے۔ قرآنی آیت، «كُلُّ شَيْءٍ ءِ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهُ^{۱۷}» («سب چیزیں فنا پذیر ہیں سوائے اس کے چہرے کے») کی تفسیر اہل تصوف اکثر اسی مفہوم میں کرتے ہیں۔ بقول لائیبھی: «ہر مظہر دو رخ رکھتا ہے۔ اس کا رخ نیستی تا ابد فنا پذیر ہوتا ہے، جب کہ اس کا رخ ہستی تا ابد باقی رہتا ہے»۔^{۱۸}

۱۔ اصل شعر: جہان جملہ فروغ روی حق دان ررحق اندروی ز زیبای است پنہان۔ [مترجم]

لیکن یہاں بھی ہمارا سامنا ایک وجودیاتی تضاد سے ہوتا ہے، جو اس امر واقع پر مشتمل ہے کہ ان دونوں رخوں میں سے یہ آنی جانی اور فانی (فی ذاتہ «بیچ») رخ ہے جو آدمی کو زمین وجود پر مضبوطی سے برقرار نظر آتا ہے۔ منفی خود کو یوں ظاہر کرتا ہے جیسے یہی مثبت ہو۔ اور وہ جو فی الواقع مثبت ہے، کمالاً نظر سے اوجھل ہو جاتا ہے۔ ایک چیز کا مثبت پہلو، جو اس چیز میں تعین اور تجلّی وجودِ مطلق (یعنی، نورِ مطلق) کا پہلو ہے، تاریکی میں ڈوب جاتا ہے۔ جب تک آدمی ایک چیز کو ایک «شے» کی حیثیت ہی سے دیکھے گا، کبھی اس چیز کا مشاہدہ نہیں کر سکے گا جو اس کے پیچھے پنہاں ہے۔

تاہم حقیقت میں حجاب کا تصور اس سے کہیں زیادہ پیچیدہ وضع کا حامل ہے، کیونکہ خود اس میں دوسرے بنیادی تضادات شامل ہیں۔ ان میں سے ایک مندرجہ ذیل ہے: ہم نے ذرا پہلے بیان کیا ہے کہ عالمِ مظاہرِ مطلق کو اپنے عقب میں چھپانے کے واسطے ایک ناقابلِ نفوذ حجاب کا کردار انجام دیتا ہے؛ «مطلق» اس حجاب کے باعث نظر سے مخفی رہتا ہے۔ لیکن غور کرنے پر ہمیں بہ آسانی معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ اصلی وجودیاتی صورت حال کا بڑا غیر صحیح بیان ہے۔ کیونکہ جیسا کہ ہم اوپر دیکھ چکے ہیں، حجاب اور مطلق دو مختلف چیزیں نہیں ہیں: حجاب مطلق کی ظاہری تجلّی ہے۔ اس نقطہ نظر سے ہمیں یہ کہنا چاہیے کہ جب آدمی حجاب کو دیکھتا ہے، تو وہ فی الواقع خود مطلق کے علاوہ کچھ اور نہیں دیکھ رہا ہوتا۔ دوسرے لفظوں میں، حجاب بہ حیثیت «حجاب» دیدِ انسانی کے لیے ایک رکاوٹ ڈالتا ہے اور اسے مشاہدہ مطلق سے باز رکھتا ہے، لیکن حجاب اپنی تجلیاتی شکل میں بہ راہِ راست خود مطلق کا نمایاں گر ہوتا ہے۔ ہم ایک قدم آگے بڑھ کر یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ مطلق اتنے برہنہ اور بے پوشش طور پر چشمِ انسانی پر عیاں ہوتا ہے کہ سرے سے دکھائی ہی نہیں دیتا۔ ایک اور تناقض صورت حال جس میں روشنی، تاریکی کے قالب میں ظاہر ہوتی ہے۔ بقول شبستری: «سارا جہان ہستی نورِ مطلق کی شعاعیں ہے۔ مطلق پنہاں رہتا ہے، کیونکہ اس قدر واضح طور پر ظاہر ہے»۔^{۱۹}

تصورِ بالا کی شرح میں لائینجی کہتا ہے:

ڈھانکنا لازماً پوشیدہ کرنے کا باعث ہوتا ہے، لیکن اکثر یہ اتفاق بھی ہوتا ہے کہ شدتِ ظہور باعثِ اخفا بن جاتی ہے۔ تم نہیں دیکھتے کہ نصف النہار کے وقت جب سورج بہ راہ

راست قابل مشاہدہ ہوتا ہے، تو اس کی زیادتی نور کے باعث آنکھ خود اسے دیکھنے سے قاصر رہتی ہے؟ بالکل اسی طرح، «نور احدیت» وجود،^{۲۰} اپنی تابش کی زیادتی کے باعث، غیر مرئی رہتا ہے، خود اپنی درخشندگی میں چھپ جاتا ہے۔^{۲۱}

«کیسی حماقت ہے!» شبستری تاسف سے کہتا ہے، «خورشید تاباں کو بیابان کے بیچ شمع کی روشنی میں تلاش کرنا!»^{۲۲} خورشید تاباں خود کو چھپاتا نہیں ہے؛ وہ تو آسمان میں موجود ہے، کاملاً آشکار اور پورے کا پورا حلقہ نظر میں۔ کوئی حجاب مانع دید نہیں۔ فقرہ «بیابان کے بیچ» اس طرف اشارہ کرتا ہے کہ سارا عالم ہستی ایک وسیع پہنائی ہے جہاں کوئی چیز نظارہ وجود میں مطلقاً خارج نہیں۔ اس کے باوجود آدمی شمع بہ دست بے سود جستجوے آفتاب میں منہمک ہے۔ اور یہاں شمع انسانی عقل کی علامت ہے۔

لیکن یہاں پہنچ کر حجاب کا تضاد ختم نہیں ہو جاتا۔ جیسا کہ اس سے قبل ذکر آچکا ہے، یہ ایک تجربی امر واقع ہے کہ لوگوں کی اکثریت کے لیے جہان کثرت ایک ستارہ ہوتا ہے جو وحدت مطلق کے مابعد الطبیعیاتی بعد کے اخفا کا کام انجام دیتا ہے۔ بہ الفاظ دیگر، تا وقتے کہ آدمی مظاہر کو قائم بالذات اور وجود ذاتی کا حامل گردانتا رہے گا، ہرگز مطلق کے بہ راہ راست مشاہدے کی امید نہیں کر سکتا جو پھر خود کو اپنی بے شمار مظاہری اشکال کے عقب میں چھپا لیتا ہے۔ دوسری طرف، اور یہاں ہم اس تضاد کے ایک اور پہلو کی طرف متوجہ ہیں، یہ عین حجاب کے فعلاً وجود کے باعث ہی ہے کہ بشر مطلق کا مشاہدہ کر سکتا ہے، چاہے یہ کتنا ہی بالواسطہ، مبہم، اور غیر واضح کیوں نہ ہو۔ البتہ، انسان کو خصوصاً اور بیشتر موقعوں پر بلا شرکت غیرے کثرت ہی نظر آتی ہے۔ لیکن یہ بھی پیش آ سکتا ہے کہ اسے اڑتا اڑتا سا احساس ہو کہ وہ کسی ایسی چیز کے حضور میں ہے جو [کثرت کے] ماورا ہے۔ اس صورت میں وہ مظاہر کے حجاب کی وساطت سے نور مطلق کا مشاہدہ کرتا ہے، ورنہ یہ نور اتنا زیادہ درخشاں ہے کہ اس کا مشاہدہ کیا ہی نہیں جاسکتا۔ بقول شبستری: «آنکھ کے پاس وہ طاقت نہیں کہ سورج کی درخشانی کو برداشت کر سکے۔ وہ سورج

۱- فارسی اصل: ”چنانچہ استتار موجب خفاء است، غایت ظہور نیز موجب خفاء است۔ نمی بینی کہ در نصف النہار کہ غایت ظہور آفتاب است از شدت ظہور نور، دیدہ ادراک ذات آفتاب نمی تواند کرد؟ چنانچہ نور خورشید ذات احدیت از غایت ظہور در پر تو خویش مخفی می ماند۔“ [مترجم]

۲- فارسی اصل: زہی نادان کہ او خورشید تاباں رہے نور شمع جوید در بیابان۔ [مترجم]

کو پانی میں منعکس صورت میں ہی دیکھ سکتی ہے»۔^{۲۳}

وجودی اعتبار سے پانی جو آنکھ اور سورج کے درمیان حائل ہو کر آئینے کا کردار انجام دیتا ہے اور ساتھ ہی ساتھ اندازے سے باہر تشعشعِ آفتاب کی تخفیف بھی کر دیتا ہے اشیا کا ماہیتی عدم ہے۔ صرف اس «آئینہ عدم» کے میانجی کی بہ دولت ہی وجود ہمارے حیطہ نظر میں آتا ہے۔ «عدم» آئینہ ہستی مطلق ہے، کیونکہ اسی میں مطلق کی ضوفشانی کا عکس قابل مشاہدہ ہو جاتا ہے۔^{۲۴}

اس سلسلے میں یہ خاطر نشان کر دینا چاہیے کہ «وحدت وجود» کے مابعد الطبیعیاتی نظام میں عدم، جس سے عالم مظاہر کی ذات عبارت ہے، عالم مظاہر سے بلند تر مقام پر، یعنی «اعیان الثابتہ» کے مقام سے، ظاہر ہونا شروع کرتا ہے۔ فی الواقع یہ اعیان ثابتہ کا عدم ہے جو پہلے پہل مطلق کے نورِ ناب کو منعکس کرتا ہے۔ مظاہر کے مقام پر [جو پائین تر مقام ہے] جو چیز مشاہدے میں آتی ہے وہ اس ابتدائی انعکاس کا ایک بالواسطہ اور اسی لیے حد درجہ ضعیف انعکاس کے سوا کچھ نہیں ہوتی۔

اس مکتبہ فکر میں اعیان ثابتہ - جو بہت سے اعتبارات سے افلاطونی مثل^۲ سے شباهت اور جسے فلسفی ماہیات کہتے ہیں اس سے علاقہ رکھتے ہیں - اشیا کی وہ آرکی ٹیپل صورتیں تصور کیے جاتے ہیں جن کا علم الہی کے بعد میں وجود ہوتا ہے۔ یہ ٹھیک ہے کہ اس مخصوص بعد میں ان کا ضرور وجود ہوتا ہے، لیکن وجودِ ظاہری و تجربی کے نقطہ نظر سے نہیں، اور یہ تا ابد ناموجود ہی رہتے ہیں۔ اور چوں کہ عدم کی سرشت میں یہ داخل ہے کہ ایک خاص مفہوم میں وجود کے مقابل اور اس کی ضد کے طور پر کھڑا ہو، اعیان ثابتہ وجودِ ناب کے رو بہ رو جگہ لیتے ہیں۔ وجودِ ناب اس آئینہ عدم میں، یا آئینہ ہائے عدم میں، منعکس ہوتا ہے، اور نور وجود، آئینوں کی بوقلمونی کے مطابق،^{۲۵} فوراً متنوع طور پر ظہور پذیر ہوتا ہے۔ اعیان ثابتہ کو اکثر سایے کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے؛ یعنی، یہ ذاتا تاریکی ہوتے ہیں، بائیں ہمہ وجودِ ناب سے، جو ان میں منعکس ہوتا ہے، اپنے تعلق کے باعث، یہ نور ہیں۔ مظاہر کے بعد تاریکی میں ٹھوس چیزوں کا ظہور نورِ خالص کے اس انعکاس کے علاوہ کچھ نہیں ہوتا جو اعیان ثابتہ کے تاریک آئینے میں پہلے ہی منعکس ہو چکا ہوتا ہے۔

۱۔ فارسی اصل: چو چشم سر ندارد طاقت و تاب رتوان خورشید تابان دید در آب - [مترجم]

۲۔ فارسی اصل: عدم آئینہ ہستی است مطلق رکز و پیداست عکس تابش حق - [مترجم]

۳۔ Platonic Ideas -

- 6 -

اب ہم اس مسئلے کے ایک زیادہ ذہنی پہلو کی طرف رخ کریں گے اور نور و ظلمت کے تضاد کا خاص طور پر ایک صاحب تصوف میں ارتقاعی آگہی کی تدریجی نشوونما کے تعلق سے تعاقب کریں گے جو اسی تضاد کے پے در پے مراحل کا عملاً تجربہ کرتا ہے۔

اس پورے کے پورے عمل کو مختصراً اور وقتی طور پر اس طرح بیان کیا جاسکتا ہے۔ جب مطلق (جو نور ناب کے ماسوا نہیں) عارف کی آگہی میں اپنی جملہ آلائشوں سے پاک وحدت میں ظاہر ہوتا ہے، تمام مظاہری تمایزات تاریکی میں روپوش ہو جاتے ہیں: اب نہ ذہن مد رک کی آگہی کا وجود باقی رہتا ہے نہ عین مد رک کا ہی۔ یہ عرفانی مقام «فنا» ہوتا ہے۔ اس مقام پر، بارزترین نکتہ تضاد یہ ہوتا ہے کہ آگہی میں روشنی کے ظہور کامل کے باعث تمام اشیا ظاہر ہونے کے بجائے ناپدید ہو جاتی ہیں۔ یہاں نور، ظلمت کا سبب ہوتا ہے۔ دوسری طرف، ٹھیک اسی لیے کہ تمام اشیا اپنے انفرادی تمایزات سے محروم اور آگہی سے محو ہو جاتی ہیں۔ بشمول خود یہ آگہی جس سے وہ محو ہوئی ہیں۔ سارا عالم ایک بے کراں دریائے نور میں بدل جاتا ہے۔ اور اس دریائے نور کی گہرائیوں میں سے یہ تمام اشیا جو کبھی مکمل تاریکی میں غائب ہو چکی ہوتی ہیں، زندہ ہو کر ظاہر ہونا شروع ہوتی ہیں اور اپنے شخصی تعینات کی بازیافت کرتی ہیں، اور بذات خود ظلمت ہونے کے باوجود اس بار وجود کے نور ناب سے پوری طرح شرا بور ہوتی ہیں۔ یہ عارف کا وہ مقام ہے جسے اصطلاحاً «بقا» یا خدا میں یا خدا کے ساتھ بقا کہا جاتا ہے۔

وجودی لحاظ سے مقام بقا کو «جمع» کا نام دیا جاتا ہے۔ جمع «فرق» کی ضد ہے۔ اور فرق کا لفظ معمولی تجربی حالت میں اس طرف اشارہ کرتا ہے کہ اس میں مظاہر اولاً خود ایک دوسرے سے اور بعداً مطلق سے جدا اور متمایز ہیں۔ اس بعد میں آدمی کو عام طور پر فقط عالم مظاہر ہی نظر آتا ہے اور اگر وہ عالم مظاہر کے ماوراء کسی اور چیز کے وجود سے ذرا سا بھی آگاہ ہوتا ہے تو مطلق کو کاملانہ صورت «غیر» تصور کرتا ہے۔

اس کے مقابل، جمع، یعنی وحدت، وہ مقام ہے جہاں تمام متفرق اشیا اپنی اصلی وجودی وحدت میں نظر آتی ہیں۔ تمام چیزیں، اور ہر چیز سے پہلے خود عارف کی اپنی آگہی، آگہی سے محو ہو جاتی ہیں۔ عالم مظاہر کی روشنی بجھ جاتی ہے۔ صرف وحدت مطلق ہی باقی رہتی ہے۔ حتیٰ

کہ اس وحدت کی آگہی تک باقی نہیں رہتی۔ ساری کائنات وحدت ہے۔ اور وحدت نور ہے، لیکن ساتھ ہی ساتھ عالم مظاہر کی ظلمت بھی۔

نور۔ ظلمت کے اس پاتال سے عارف پکار اٹھتا ہے: «انا الحق!»^{۲۶} ہمارا اشارہ مشہور و معروف علاج کی طرف ہے جسے اس اور اس جیسے «کفریہ» شطحیات زبان پر لانے کی پاداش میں ۹۲۲ میں قتل کر دیا گیا تھا۔ علاج کے اس مخصوص قول کی بابت لائیبھی کا یہ کہنا ہے:

وہ ارباب سکر میں سے ہے جو حالت مستی میں اسرار الہی کو جو ان کے پاک و صاف ذہن پر متجلی ہوتے ہیں آشکار کر دیتے ہیں۔ اور چونکہ وہ بے خودی کے عالم میں ہوتے ہیں، اس پر قادر نہیں ہوتے کہ جو ان پر منکشف ہو رہا ہے اسے مخفی رکھ سکیں۔ علاج کے «انا الحق» کی یہی وجہ ہے۔ اور یہ اس بات کی نشان دہی کرتا ہے کہ جب عارف ترقیہ نفس کے ذریعے خدا کی طرف لوٹتا ہے اور کثرت کے منطقتے کے ماورا چلا جاتا ہے، اور دریاے وحدت میں فنا اور جذب ہو جاتا ہے، تو وہ خود کو اس طرح پاتا ہے کہ دریاے حق سے، جس کے [اپنی عادی آگہی میں] وہ ایک قطرے سے بیش نہیں، کا ملا یکساں ہے۔ اب وہ صاحب سکر ہوتا ہے۔ سو اگر اس حالتِ مستی میں بے خودی کے باعث وہ اچانک چلا اٹھتا ہے کہ میں یہی دریا ہوں! تو ہمیں اس پر متعجب نہیں ہونا چاہیے۔^{۲۷}

— ۷ —

یہ نکتہ جالب توجہ ہے کہ عارفانہ آگہی کی نشوونما کے عمل میں نور و ظلمت ایک دوسرے کے پے در پے آتے ہیں، نور خود ظلمت میں بدل جاتا ہے اور ظلمت نور میں۔ نور و ظلمت میں تبدیلی کا یہ عمل ایک غیر معمولی حالت کے ظہور کے ساتھ، جو «نورِ سیاہ» کہلاتی ہے، انتہائی قطعی نقطے پر پہنچ جاتا ہے۔ نورِ سیاہ ایک بے حد نازک روحانی حالت ہے جس میں عارف «فنا» کے «بقا» میں تبدیل ہونے سے ذرا پہلے ہی داخل ہوتا ہے۔ اسے وہ نقطہ سمجھنا چاہیے جو «فنا» کی انتہا

۱۔ فارسی اصل: اولیاً بہ انواع اند۔ بعضی ارباب سکرند و درستی، انشاء اسرار الہی کہ بردل پاک ایشان ظہور نمودہ می فرمایند و از جہت بی خودی، آنچه بر ایشان ظاہر گشتہ مخفی نمی دارند و از آن حال خبر می دهند کہ «یکی از بحر وحدت گفت انا الحق» یعنی چون ساکنان راہ اللہ، بہ طریق تصفیہ از مراتب کثرت بہ سیر رجوعی در گذشتند و بہ تجلی احدیت در بحر وحدت، فانی و مستغرق شدند و خود را کہ قطرہ ای بودند از دریای حقیقت، عین دریافتند۔ آن یکی کہ صاحب سکر است در مستی آن حال اگر گوید کہ من عین دریا یم، از بی خودی او عجب نباشد۔ [مترجم]

اور «بقا» کی ابتدا کو متعین کرتا ہے: یہ وہ حالت ہے جو دونوں مقامات میں مشترک ہوتی ہے۔
حق بہ حیثیت حق کی طرف اپنے صعود کے دوران، عارف انتہائے کار اس نقطے پر پہنچتا ہے جہاں اسے اپنے نورِ درونی، یا اپنے باطنی اشراقِ روحانی کے ناگہانی سیاہ پڑ جانے کا تجربہ ہوتا ہے۔ جس طرح عارف اس کا فعلاً تجربہ کرتا ہے اس میں یہ ایک علمیاتی تاریکی ہوتی ہے جو ماہیتاً اس وجودی تاریکی سے مختلف ہوتی ہے جس کا تجربہ ماسبق میں آچکا ہے، اگرچہ، جیسا کہ ہم دیکھیں گے، یہ ایک وجودی پہلو کی حامل بھی ہوتی ہے۔

یہ علمیاتی ظلمت عارف کی حق سے انتہائی قربت کا نتیجہ ہوتی ہے۔ شبستری کہتا ہے:
”جب معروضِ بصارتِ نظر کے بہت قریب پہنچ جاتا ہے تو بصارت کو تاریک کر دیتا ہے، اور اسے کسی چیز کے مشاہدے کے قابل نہیں رکھتا“^{۲۸} وہ [لاہجی] تشریح کے طور پر کہتا ہے کہ یہ بات نہ صرف طبعی آنکھ پر صادق آتی ہے بلکہ دیدہ باطن پر بھی۔

خدا کی طرف اپنے صعود میں جب عارف مراتب انوارِ تجلیاتِ اسماء و صفات [یعنی صورِ اعیانِ ثابتہ] عبور کر کے آخراً تجلی ذاتِ حق [یعنی خدا کا درمیانی صور کو بیچ میں لائے بغیر خود کو منکشف کرنا] کی پذیرائی کے لیے پوری طرح تیار ہو جاتا ہے، تو ناگاہ تجلی حق کا یہ نور اسے انتہائی سیاہی کی شکل میں نظر آتا ہے۔ حق سے اپنی غایت درجے کی نزدیکی کے باعث، عارف کی چشمِ باطن تاریک ہو جاتی ہے اور کسی چیز کو دیکھنے سے قاصر رہتی ہے۔^{۲۹}

جیسا کہ پہلے اشارہ کیا جا چکا ہے، عارف اب ایسے مقام کی دہلیز پر پہنچ چکا ہے جہاں پوری کائنات خود کو نور کے بے کراں سمندر میں تبدیل کر لیتی ہے۔ بلکہ وہ جس تاریکی کا تجربہ کر رہا ہے بذاتِ خود «نور» بریں ہے۔ «یہ سیاہی حقیقتاً ٹھیک مطلق کا بہ اطلاق خود نور ہے۔ اس ظلمت کے درمیان آبِ حیات پنہاں ہے»^{۳۰} «آبِ حیات» سے مراد حالت «بقا»

۱۔ فارسی اصل: چو مبصر در نظر نزدیک گردد بر بصر ز ادراک او تاریک گردد۔ [مترجم]

۲۔ فارسی اصل: یعنی چنانچہ غایت قرب مرئی نسبت با دیدہ ظاہر، سبب تاریکی بصر و عدم ادراک مبصری گردد، نسبت با دیدہ باطن نیز ہمیں حکم را دارد و چون سالک اللہ بہ سیرالی اللہ از مراتب انوار تجلیات اسماء صفات عبور نموده و مستعد قبول تجلی ذاتی گشت، آن نور تجلی بہ رنگ سیاہ متمثل می گردد و از غایت نزدیکی کہ سالک بہ حسب معنی حاصل شدہ، دیدہ بصیرت او تاریک می شود و از ادراک قاصر می گردد۔ [مترجم]

۳۔ اصل فارسی شعر: سیاہی گر بدانی، نور ذات است // بہ تاریکی درون، آبِ حیات است۔ [مترجم]

ہے، وجود کی ابدی زندگی۔

لاہیجی نور سیاہ کی بابت خود اپنے تجربے کو ان لفظوں میں بیان کرتا ہے:

ایک بار میں نے خود کو ایک لطیف، نورانی عالم میں پایا۔ پہاڑ اور صحرا سب کے سب مختلف رنگوں کی روشنی کے تھے، سرخ، زرد، سفید، اور کبود۔ اور یہ فقیر، ان روشنیوں پر متحیر، اور غایت ذوق و حضور سے شیدا و بے خود۔ ناگاہ دیکھا کہ سارے عالم کو نور سیاہ نے گرفت میں لے لیا ہے اور آسمان و زمین و فضا اور جو کچھ بھی وہاں تھا، سب کا سب اس نور سے تاریک پڑ گیا ہے، اور یہ فقیر اس نور سیاہ میں، مطلق میں فنا اور بے شعور ہو گیا تھا۔ اس کے بعد میں ہوش میں آیا۔^{۳۱}

یہاں جس چیز کا نور سیاہ کے طور پر ذہنی تجربہ ہو رہا ہے، وہ عینی طور پر — یعنی وجودی لحاظ سے — اس سے مطابقت رکھتا ہے جسے مقامِ «احدیت» کہا جاتا ہے، جیسا کہ پہلے ذکر کیا جا چکا ہے۔^{۳۲} اسے «سوادِ اعظم» بھی کہا جاتا ہے۔ احدیت اس وجودی مقام سے عبارت ہے جو مطلق بہ اطلاق خود کا مقام ہے، اس سے پہلے کہ وہ اپنے باطنی تعینات کے مطابق متجلی ہو۔ اگر عالم مظاہر کی جانب سے مقام احدیت کو دیکھا جائے، تو یہ وہ برترین وجودی بُعد ہے جس میں اشیا کے درمیان تمام تجربی تمایزات فنا ہو جاتے ہیں اور جہاں یہ اشیا اپنی ابتدائی وحدت میں جذب ہو جاتی ہیں، یا بلکہ وحدت سے بھی آگے مابعد الطبیعیاتی عدم میں جو، تناقضاً طور پر، وفور وجود کے ماسوا نہیں۔ عارف اپنی راہ سلوک میں اس مقام کے پہلوئے عدم کا تجربہ «فنا» کی صورت میں کرتا ہے، جب کے اس کے وفور وجود کے پہلو میں «بقا» کے طور پر۔

لاہیجی کی نظر میں

عارف جب تک «نیستی مطلق» سے پوری طرح نہیں گزر لیتا، «ہستی مطلق» تک رسائی نہیں حاصل کر سکتا۔ نیستی، فی ذاتہ، ٹھیک وجودِ مطلق ہے۔ نیستی مطلق صرف وجود مطلق ہی میں آشکار ہو سکتی ہے... اور ہستی مطلق صرف «نیستی» مطلق کے درمیان

۱۔ فارسی اصل: دیدم کہ در عالم لطیف نورانی ام و کوہ و صحرا تمام از الوان انوار است از سرخ و زرد و سفید و کبود، و این فقیر والہ این انوار و از غایت ذوق و حضور، شیدا و بی خودم۔ بہ یک بار دیدم کہ ہمہ عالم را نور سیاہ فرو گرفت و آسمان و زمین و ہوا ہر چہ بود، تمام ہمین نور سیاہ شد و این فقیر در آن نور سیاہ، فانی مطلق و بی شعور شدم۔ بعد از آن بہ خود آدم۔ [مترجم]

ہی آشکار ہو سکتی ہے۔ ۳۳۱

المختصر، عدم (یا ظلمت) حقیقت میں وجود (نور) ہے، اور نور حقیقت میں ظلمت۔

— ۸ —

پچھلے حصے میں جو بیان ہوا ہے، آئیے اس کی وجودی اعتبار سے یہاں مجدداً تشکیل کریں، تاکہ تضادِ نور و ظلمت کی ماہیت کو اس کی انتہائی شکل میں سمجھنے کے لیے بہتر طور پر تیار ہو سکیں۔
جس نکتے پر سب سے پہلے توجہ کرنی چاہیے یہ ہے کہ ہر وہ چیز جس کا ہم عالمِ مظاہر میں تجربہ کرتے ہیں بلا استثناء وجودی پہلوؤں کی حامل ہوتی ہے: پہلوئے حقیقت اور پہلوئے تشخص یا تعین۔

پہلوئے اول کے لحاظ سے ہر شے تجلی حق ہے، لیکن مطلق کی حالتِ اطلاق میں نہیں، بلکہ ایسی شکل میں جو اس [تجلی] کے مظہر سے مختص ہے۔ یہ ایک تجلی ہے۔ اس معنی میں ہر چیز خدا ہے۔

اس کے برعکس، دوسرے پہلو میں، [از روئے تشخص یا تعین] یہی چیز اس طرح تصور کی جاتی ہے کہ یہ ایک مستقل اور قائم بالذات، کوئی «غیر» از مطلق، نا۔ خدا چیز ہے۔ اس نقطہ نظر سے یہ «خلق» اور، فلسفے میں، «ممکن» کہلاتی ہے۔^{۳۴} اہم نکتہ یہ ہے کہ تشخص اور تعین، یعنی وجودِ شے کا مستقل اور قائم بالذات ہونا، درحقیقت اعتباری اوصاف ہیں جن کی اپنی کوئی بنیادی واقعیت نہیں اور جنہیں انسانی ذہن نے اس چیز پر اوپر سے مسلط کیا ہوتا ہے۔

اس صورت میں، شبستری اور لائہجی کے مطابق، اشیا کا حقیقی علم صرف اسی وقت حاصل ہو سکتا ہے جب آدمی (۱) اقلیم کثرت کو ترک کرتا ہے (جو ذاتاً باطل اور لائشے ہے)، (۲) خود کو اقلیم وحدت (جو فی ذاتہ حقیقت ہے) میں لے جاتا ہے، اور پھر (۳) واپس اقلیم کثرت میں مراجعت کرتا ہے اور اس اقلیم کی ہر انفرادی شے میں وحدت کو (جو کل ہے) اس چیز کے تعینات میں خود کو متجلی کرتے ہوئے مشاہدہ کرتا ہے۔ یہاں صاف عیاں ہے کہ اس عمل کا مرحلہ دوم تجربہ

۱۔ فارسی اصل: سالک تا بہ نیستی تمام کہ فنای مطلق است، متحقق نمی گردد، بہ ہستی مطلق کہ بقاء اللہ است متحقق نمی تواند شد۔ پس سواد الوجہ کہ فنا بالکلیہ است سواد اعظم باشد کہ بقاء اللہ است و نیستی از خود، عین ہستی بہ حق است و نیستی مطلق در ہستی مطلق نمودہ می شود۔ [مترجم]

«فنا» کا نشان دہ ہے، اور مرحلہ سوم، «بقا» کا۔ بقول شبستری: «[حقیقی] تفکر باطل سے حق کی جانب پیش رفت سے عبارت ہے۔ یہ، پورے مطلق کا ہر انفرادی شے میں مشاہدہ کرنا ہے»۔^{۳۵}

اس بات پر توجہ کیجیے کہ یہاں شبستری «تفکر» کی وہ تعریف بیان کر رہا ہے جو حکمائے الہی کا شیوہ ہے، جو بہ لحاظِ نوعیت اپنی عام تعریف سے بالکل مختلف ہے۔ یہاں تفکر سے کشف مراد ہے، یعنی حقیقت کا براہ راست شہودی ادراک، جو استدلال کے مخالف ہے، یعنی وہ عمل جس کے ذریعے آدمی کسی معلوم شے کی بنیاد پر کسی نامعلوم شے تک رسائی کی کوشش کرتا ہے۔ شبستری کی تعریف کا نصف اول «فنا» کی طرف اشارہ کرتا ہے، جو، بقول لائہیجی، «کائنات کے تمام ذرات کا وحدتِ الہی کے نور کی شعاعوں میں اس طرح محو اور فنا ہو جانا ہے جس طرح پانی کے قطرے دریا میں محو اور فنا ہو جاتے ہیں»۔^{۳۶} نصف ثانی «بقا» کی طرف اشارہ کرتا ہے، جس میں یہی سب ذرات، دریاے وحدت میں جذب ہونے کے بعد۔ یعنی، اپنے عدمِ اصلی میں واپس لانے کے بعد۔ ایک واحد حقیقت کی بے شمار تجلیات کی صورت میں دوبارہ احیا پذیر ہوتے ہیں۔^{۳۷}

سو اس طرح «شب روشن میان روزتاریک»^{۳۸} کے مصرعے میں مذکور نور و ظلمت کا تضاد اپنی انتہا کو پہنچتا ہے۔ اس تضاد آئین فقرے کی وضع سے شبستری کی جو مراد ہے اس کی وضاحت لائہیجی ان الفاظ میں کرتا ہے:

«شب روشن» سے مراد «احدیت» کا مقام وجود ہے، جسے بے رنگی اور عدم تعین کے لحاظ سے «شب» سے تشبیہ دی گئی ہے۔ کیونکہ جس طرح رات میں کسی چیز کا ادراک نہیں کیا جاسکتا، اسی طرح اقلیم ذاتِ الہی میں جو تمام صورِ مظاہر کی فنا کی اقلیم ہے کوئی ادراک و شعور باقی نہیں رہتا۔ یہ اس لیے کہ مطلق اپنے اطلاق میں، یعنی حالتِ ناب میں اور بغیر اپنی ممکنہ نسبتوں کے، قابلِ ادراک نہیں ہوتا۔ یاد رکھیے کہ اس مقام پر ہر ممکن نسبت، ہر ممکنہ تعین کا ملامح ہو چکا ہوتا ہے۔

لیکن اس «شب» کو «روشن» اس بنیاد پر کہا جاتا ہے کہ فی نفس الامر [یعنی، تمام ملاحظات سے قطع نظر جن کا تعلق انسانی ادراک سے ہوتا ہے] یہاں مطلق کا ملامح اپنے طور پر ظاہر ہوتا ہے اور تمام اشیا اس کے نور سے ظاہر ہوتی ہیں۔

«درمیان روزتاریک» اس امر واقع کی طرف اشارہ کناں ہے کہ وحدتِ مطلق

۱۔ اصل شعر: تفکر رفتن از باطل سوی حق // بہ جزو اندر بدیدن کل مطلق۔ [مترجم]

عین کثرت کے درمیان متجلی ہوتی ہے، یعنی، ان تمام مظہری تعینات میں جو، ایک طرف، دن کی روشنی کی طرح ظاہر ہوتے ہیں اور، دوسری طرف، ذاتی طور پر باطل اور تاریک ہونے کے باعث رات ہی کی طرح تاریک ہوتے ہیں۔ کثرت عیاں ہوتی ہے، اس کے باوجود ساتھ ہی ساتھ تا ابد پنہاں رہتی ہے۔^{۳۹۱}

لاہیجی بار بار کہتا ہے کہ مقام بقا وہ آخری مقام ہے جہاں تک عارف جاسکتا ہے، اور یہ اس کے روحانی سفر کا اختتام ہوتا ہے، جس کے مابعد کوئی اور مقام نہیں۔ لیکن بعض اوقات لاہیجی اس سے بھی بلند تر مقام کا قیاس کرتا ہوا معلوم ہوتا ہے جسے «فنا بعد البقا» سے موسوم کرتا ہے۔^{۴۰} اسے فناے دوم باور کیا جاسکتا ہے۔ بہر حال، لاہیجی نے اس مقام کی جو وضع بیان کی ہے وہ ہو بہ ہو وہی ہے جو چینی ہوا این بدھ ازم^۲ میں غایت الغایات مراحل وجودی یا ji-ji-muge-hokkai قرار دیا جاتا ہے، یعنی «تمام اشیا کا بلا مانع نفوذ باہم بُعد وجودی۔ اور یہ اس انتہائی حد کی نمائندگی بھی کرتا ہے جہاں تک نور و ظلمت کا تضاد پہنچ سکتا ہے۔»

اس سے قبل ہم دیکھ چکے ہیں کہ مکتب «وحدت وجود» کے تصور آفاق میں تجربی دنیا کی جملہ اشیا، بلکہ ان کا ہر ذرہ، انفرادی طور پر تجلی مطلق کی ایک مخصوص شکل ہے۔ ہر شے تجلی حق ہے۔ اسلامی الہیات کی اصطلاح میں اس صورت حال کو اکثر اس طرح بیان کیا جاتا ہے کہ ہر چیز خدا ہے، اس صورت میں کہ یہ ایک اسم الہی کے ذاتی ملزومات کے مطابق متجلی ہوتی ہے۔ وجودی لحاظ سے تمام اسماء الہی حق کے باطنی آرکی ٹیپل تعینات ہیں۔

بنا برائیں، اس عالم میں ہر شے، اپنے میں اور اپنے خاص انداز میں، مطلق کو منعکس کرتی ہے۔ ہر چیز ایک آئینہ ہے جس میں مطلق انعکاس کرتا ہے۔ لیکن دوسری طرف، اگر چیزوں کا (جو بذات خود ظلمت ہیں) پیچھے مقام وحدت مطلق تک (جو نور ہے) سراغ لگایا

۱- فارسی اصل: وی تواند بود کہ مراد بہ شب روشن، ذات احدیت باشد کہ از جہت بی رنگی و بی تعینی بہ شب تشبیہ کردہ باشد زیرا چنانچہ در شب ادراک چیزی نمی توان کرد و در این مرتبہ ذات نیز کہ مرتبہ فنا مظاہر است، ادراک و شعور نمی ماند زیرا کہ ذات بی ملاحظہ نسبت مدرک نمی شود و در این مرتبہ، نسبت و قیود ہمہ محو است و روشن از آن جہت فرمودہ کہ فی نفس الامر او بہ خود پیدا است و ہمہ اشیا بہ روشنی او نمودہ شدہ اند۔ میان روز تاریک یعنی آن وحدت مطلق میان این تعینات و کثرات امکانی کہ ہجور روز، نمودی دارند و پیدا ہند و لیکن تاریک انداز آن رو کہ فی حد ذاتہا، ظلمت و عدم اند و باوجود ظہور، مخفی می نمایند۔ [مترجم]

۲- Hua Yen Buddhism

جائے، تو یہ واحد پائی جائیں گی۔ اس نقطہ نظر سے، ان میں سے ہر چیز ویسی ہی ہے جیسی کہ دوسری چیزیں؛ وہ سب ہے۔ اس رو سے، جب ایک چیز مطلق کو ایک خاص نام کی شکل میں منعکس کرتی ہے، تو وہ اسے تمام ناموں میں منعکس کرتی ہے۔ پس ایک واحد چیز میں مطلق ہزاروں صورتوں میں منعکس ہوتا ہے۔

شبستری کہتا ہے: «مشاہدہ کرو، سارا عالم ایک آئینہ ہے، اشیا میں کی ہر شے ایک آئینہ ہے۔ تنہا ایک ذرے میں سینکڑوں آفتاب چمک رہے ہیں»۔^{۴۱} مزید: «تنہا ایک قطرے سے، اگر اسے چیرا جائے، سینکڑوں سمندر ابل پڑیں گے»۔^{۴۲}

لاہیجی اس نکتے کی تشریح اس طرح کرتا ہے:

یہ مقرر ہے کہ ہر اسم حقیقت میں تمام اسماء کے خواص سے متصف ہے کیونکہ جملہ اسماء مقام وحدت مطلق میں ایک ہیں۔ یہ صفات اور نسبتوں کے ثانوی خواص ہیں جن کے باعث اسماء ایک دوسرے سے ممتاز ہوتے ہیں۔ اس رو سے واحد شے اپنے میں تمام اشیا کی حامل ہوتی ہے۔ رائی کے ایک دانے میں، حقیقت کے اعتبار سے [یعنی اگر اسے اپنے انفرادی تعین سے جدا تصور کیا جائے] وہ ساری چیزیں شامل ہوتی ہیں جن کا دنیا میں وجود ہے۔ یہ صرف اس کے تعین کا نتیجہ ہے کہ یہ دوسری تمام اشیا جو اس میں شامل ہیں سامنے نہیں آتیں۔ چنانچہ ایک عارف ہر چیز میں تمام چیزوں کا مشاہدہ کرتا ہے۔ اسے «سر تجلیات» کہا جاتا ہے۔^{۴۳}

یہاں ہم نور و ظلمت کے تضاد کے نقطہ اوج کے حضور میں ہیں۔ یہ تضاد ایک ایسے دیبا کی بافت کرتا ہے جس میں بے شمار انوار و ظلمات اس طرح متقاطع ہوتے اور باہم نفوذ کرتے ہیں کہ سارا عالم ایک کثیر بعدی اور پیچیدہ سایوں سے معمور ہیکلِ نور نظر آتا ہے۔

۱۔ اصل شعر: جہان را سر بہ سر آئینی دان // بہ ہر ذرہ در او صد مہر پہان۔ [مترجم]
 ۲۔ اصل شعر: اگر یک قطرہ را دل برشگانی // برون آید از آن صد بحر صافی۔ [مترجم]
 ۳۔ فارسی اصل: مقرر است کہ ہر اسمی از اسماء جزویہ یا کلیہ، متصف است بہ جمیع اسماء زیرا کہ تمامت اسماء بہ ذات احدیت متحد و از یکدیگر ممتاز بہ خصوصیات صفات و نسبت اند، مطلقاً صفات و نسبت بالقوہ لازم ذاتند و از ذات منفک نمی شوند۔ پس در ہر چیز، ہمہ چیز باشد چنانچہ در خوردلی تمامی موجودات بہ حقیقت ہست، فاما تعین او مانع ظہور است و این را سر تجلیات می گویند کہ عارف مشاہدہ ہمہ اشیا در ہر شئی نماید۔ [مترجم]

اب ہم مضمون کے اس حصے میں نور و ظلمت کے تضاد کے نقطہ نظر سے کائنات میں انسان کے مقام پر اپنی بحث کرتے ہیں۔ اور یہ ایک مناسب اختتام ہوگا کیونکہ انسان خود اسی کائناتی تضاد کی تجسیم ہے۔ حقیقت میں شبستری اور لائہی کے مابعد الطبیعیاتی نظام میں انسان کو «نور و ظلمت کے درمیان برزخ»^{۴۴} کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔ علاوہ بریں، خود نور و ظلمت کا تضاد صرف انسان کی آگہی میں محقق ہوتا ہے۔ اس مفہوم میں انسان اس کائناتی تضاد کا مرکز ہے۔

جیسا کہ ہم نے اکثر مشاہدہ کیا ہے، عالم مظاہر عالم کثرت ہے، اور اس اعتبار سے یہ اقلیم ظلمت ہے۔ انسان، جو اس معنی میں ایک عالم صغیر ہے کہ سارے ماقبل انسان وجودی مراحل اس میں حقیقت آشنا ہوتے ہیں، کثرت کی انتہا یا دوسرے لفظوں میں ظلمت کی حد آخر ہے۔

اس کے باوجود، وہ لفظ کے حقیقی معنی میں ایک فرد («شخص») بھی ہے۔ اسی طرح «یکتا» ہے جس طرح مطلق یکتا ہے۔ چنانچہ اس مخصوص اعتبار سے مطلق اور انسان کے درمیان ایک خاص قسم کی وضعی مشابہت کا مشاہدہ کیا جاسکتا ہے۔ یہ اس لیے کہ مطلق اپنی ذات کے لحاظ سے یکتا، اور اپنی صفات کے لحاظ سے متعدد ہے۔ انسان بھی اپنی شخصی انفرادیت میں یکتا اور اپنی صفات، اعمال، اور تفاعل میں متعدد ہے۔ یہ امر واقع کہ انسان اپنے میں «وحدت» و «کثرت» کا حامل ہے، اسے یہ قدرت عطا کرتا ہے کہ کثرت وحدت اور وحدت کثرت کے کائناتی تضاد کا خود اپنی وضع کے وسیلے سے انکشاف کرے۔

لائہی کہتا ہے کہ

وہ اولین چیز جس سے انسان آگاہ ہوا وہ اس کا تعین شخصی تھا جو دائرہ ہستی کی «قوس نزولی» کا آخری وجودی مرحلہ اور اسی دائرے کی «قوس صعودی» کا اولین مرحلہ دونوں ہی تھا۔ اس رو سے انسان کے وجودی مقام کو «مطلع الفجر» کہا جاتا ہے، کیونکہ انسان «ظلمت شب کی نہایت» (انتہا) اور «نور روز وحدت» کی «بدایت» (ابتدا) کی نمائندگی کرتا ہے۔^{۴۵}

۱۔ فارسی اصل: واول چیز کی کہ مدرک انسان می شود تعین شخصی خود او است کہ نہایت تزلزلات نصف نزولی دایرہ وجود است و بدایت نصف عروجی، و مرتبہ انسان را مطلع الفجر می گویند از این سبب کہ انسان نہایت ظلمت شب کثرت و بدایت نور روز وحدت واقع است۔ [مترجم]

مختصر یہ کہ انسان نور و ظلمت کا «برزخ» ہے۔ اور نور و ظلمت کا یہ پورا کائناتی نائٹک اس کے ذہن میں رچتا ہے۔



حواشی

- ۱۔ محمد گیلانی لائیبھی، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشنِ راز، ایڈٹ کردہ کیوان سمعی (تہران، ۱۹۵۰)۔
- ۲۔ مثلاً آنری کوربیس اسے ان لفظوں میں بیان کرتا ہے: "une véritable somme de soufisme en persan"۔ اس کے لیے دیکھیے، "Symboles choisis de la roseraie du mystere," *Trilogie Ismaélienne*، (تہران-پیرس)، جلد ۲، ص ۲۸۔
- ۳۔ ارسطو (Aristotle)، *Poetics*، (ترجمہ Bywater)، ۱۹۵۷-۱۹۵۸۔
- ۴۔ ملاحظہ کیجیے، Paul Henle کی ایڈٹ کردہ، *Language, Thought, and Culture* (این آر بر، مشیگن، ۱۹۶۵) کا ساتواں باب، بہ عنوان "Metaphor"۔
- ۵۔ ایضاً، ۱۷۵۔
- ۶۔ شہاب الدین یحییٰ السہروردی (۱۱۵۳-۱۱۹۱) ایران کے عظیم ترین عارف فلسفیوں میں سے ایک تھے اور اپنے فلسفہ اشراق کے لیے مشہور۔ ملاحظہ کیجیے، سید حسین نصر (Seyyed Hossein Nasr) کی *Three Muslim Sages* (کیمبرج، میساچوسٹس، ۱۹۶۴) میں "Suhrawardi and the Illumi-nationists" ۵۲-۸۲۔
- ۷۔ 'فناء' اور 'بقاء' کی وضع کا مفصل بیان نور و ظلمت کے تضادی تعلق کے مسئلے کی بحث میں آگے آئے گا۔ عارف کے ان احوال پر مزید بحث کے لیے اس کتاب کا پہلا باب دیکھیے۔
- ۸۔ ہستی فارسی کا لفظ ہے اور عربی کے جود سے مطابقت رکھتا ہے۔ دونوں کا ٹھیک ایک ہی مطلب ہے: «وجود»۔
- ۹۔ لائیبھی، ۱۰۴۔
- ۱۰۔ ایضاً، ۹۸۔
- ۱۱۔ گلشنِ راز، ۲۶، ۵۔ «مظہری شے» (phenomenal thing) کے بجائے یہاں اصلاً «ممکن» کا لفظ ہے۔ اس پورے مضمون میں ابیات کے اعداد کی بنیاد گلشنِ راز کا وہ متن ہے جو تہران کی مطبوعہ لائیبھی کی شرح میں شامل ہے (ملاحظہ کیجیے حاشیاتی نوٹ ۱)۔
- ۱۲۔ لائیبھی، ۷۲۔
- ۱۳۔ گلشنِ راز، ۵، بیت ۱۵۔
- ۱۴۔ لائیبھی، ۷۲، ۸۹۔
- ۱۵۔ ایضاً، ۱۱۰۔
- ۱۶۔ گلشنِ راز، بیت ۹۸۔
- ۱۷۔ القرآن، سورت ۲۸، آیت ۸۸۔
- ۱۸۔ لائیبھی، ۹۹۔
- ۱۹۔ گلشنِ راز، بیت ۹۷۔

- ۲۰۔ «احدیت»، جو «واحدیت» (یعنی، تمام اشیا کی جامع «وحدت») سے مختلف ہے، لائہجی کے مابعد الطبیعیاتی نظام میں «مطلق» بحیثیت وجود کے بالاترین مقام پر فائز ہے۔
- ۲۱۔ لائہجی، ۷۲۔
- ۲۲۔ گلشن راز، بیت ۹۴۔
- ۲۳۔ ایضاً، بیت ۱۳۱۔
- ۲۴۔ ایضاً، بیت ۱۳۳۔
- ۲۵۔ دیکھیے، لائہجی، ۱۰۴-۱۰۶۔
- ۲۶۔ گلشن راز، بیت ۲۵: «بحر وحدت سے عارف پکارا ٹھا: انا الحق!»
- ۲۷۔ لائہجی، ۲۹۔
- ۲۸۔ گلشن راز، بیت ۱۲۲۔
- ۲۹۔ لائہجی، ۹۵۔
- ۳۰۔ گلشن راز، بیت ۱۲۳۔
- ۳۱۔ لائہجی، ۹۶۔
- ۳۲۔ دیکھیے حاشیہ ۳۰۔
- ۳۳۔ لائہجی، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۰۳۔
- ۳۴۔ ایضاً، ۹۔
- ۳۵۔ گلشن راز، بیت ۷۲۔
- ۳۶۔ لائہجی، ۵۰۔
- ۳۷۔ ایضاً، ۵۱۔
- ۳۸۔ گلشن راز، بیت ۱۲۸۔
- ۳۹۔ لائہجی، ۱۰۱۔
- ۴۰۔ ایضاً، ۱۱۵۔
- ۴۱۔ گلشن راز، بیت ۱۴۵۔
- ۴۲۔ ایضاً، ۱۴۶۔
- ۴۳۔ لائہجی، ۱۱۵۔
- ۴۴۔ ایضاً، ۱۰۔
- ۴۵۔ ایضاً۔

فصل سوم

وحدت و جود کا تجزیہ:

بہ سوے فرا فلسفہ فلسفہ ہائے شرقی

«وحدت وجود» ایک مابعد الطبیعیاتی تصور ہے اور پیچھے بارہویں تیرہویں صدی کے ممتاز اسپینی عرب صوفی۔ فلسفی ابن عربی تک جاتا ہے۔ لیکن کم سے کم اس باب میں میرا مقصد اس تصور کی وہ فلسفیانہ توضیح اور نشوونما ہے جو ایران میں حملہ مغول کے بعد سے سو لہویں اور سترہویں صدی تک ہوئی جب صدرالدین شیرازی، معروف بہ ملا صدرا، ٹھیک اس تصور کی بنیاد پر ایرانی۔ اسلامی فلسفے کے ایک عظیم امتزاج کے حصول میں کام یاب ہوا۔

اگر تمام جالب توجہ مسائل میں سے جو ایران کی اسلامی تاریخ ہمیں پیش کرتی ہے، میں بطور خاص صرف اس مسئلے کے اس مخصوص پہلو میں دل چسپی رکھتا ہوں، تو یہ بالضرورت خود میرے ذاتی فلسفیانہ رجحان کے باعث نہیں ہے، بلکہ بطور اولیٰ میرے اس اعتقاد کے باعث ہے کہ اگر تصور «وحدت وجود» کا وضعیاتی تجزیہ اور توضیح درست انداز میں کی جائے تو یہ وہ نظری قالب فراہم کر دے گا جس کی مدد سے ہم عام مشرقی فلسفے سے مختص انداز ہائے فکر کے ایک بنیادی ترین انداز کی وضاحت کر سکیں گے۔ صرف اسلامی فلسفہ ہی نہیں، بلکہ مشرقی فکر کی بیشتر اہم ترین تاریخی صورتوں کا بھی۔ اس طرح ہم مشرقی فلسفیانہ اذہان کے نقطہ نظر سے ایک بے حد مطلوب نئے عالمی فلسفے کی نمود میں جو مشرق و مغرب کے روحانی اور عقلی ورثے پر مبنی ہوگا مثبت حصہ لے سکیں گے۔

ہم جو انسانی تاریخ کے ایک نازک لمحے میں زندگی بسر کر رہے ہیں طبعی طور پر بہت سی چیزوں کی اشد ضرورت محسوس کرتے ہیں۔ ان میں سے ایک دنیا کی مختلف قوموں کے درمیان بہتر تفاهم ہے جس کا عام طور پر مشرق و مغرب کے درمیان بہتر تفاهم کے فروغ کے اعتبار سے اکثر ذکر کیا جاتا ہے۔ مشرق و مغرب کے درمیان تفاهم کا تصور کئی سطحوں پر کیا جاسکتا ہے۔

یہاں میں ان میں سے صرف ایک میں دل چسپی رکھتا ہوں، یعنی تفکر کی فلسفیانہ سطح۔

یہ ناقابل انکار ہے کہ ماضی میں تقابلی فلسفے کے عنوان سے مشرق و مغرب کے درمیان فلسفیانہ تفکر کی سطح پر بہتر تفاہم کو وجود میں لانے کی کوششیں کی گئی ہیں۔ لیکن اس سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا کہ خود تقابلی فلسفہ ابھی تک فلسفیوں کے فکری شغل کے حاشیوں سے آگے نہیں بڑھ سکا ہے۔ پہلے تو یہی کہ بیشتر امور میں تقابل اور مقابلے کے اصول و ضوابط کا تعین من مانے طریقے پر ہوا ہے اور نتیجے میں ہونے والا کام غیر منظم رہا ہے۔ قصہ مختصر، میرے نزدیک تقابلی فلسفہ بہت زیادہ کام یاب نہیں رہا ہے، اور اسے اتنی توجہ نہیں ملی ہے جس کا وہ مستحق ہے۔ میرے خیال میں اس فروماندگی کا اصلی سبب اس کے ضابطہ کار کا فقر ہے۔

تقابلی فلسفے کی درست اہمیت کو ذہن نشین کرانے کے لیے، خاص طور پر مشرق و مغرب کے درمیان حقیقی اور گہرے فلسفیانہ تفاہم کو بڑھاوا دینے کی غرض سے، ضروری ہے کہ پہلے اسے فلسفوں کے ایک فرا فلسفے میں منظم طور پر تشکیل دیا جائے۔ فرا فلسفے سے میری مراد ایک جامع تعمیراتی ڈھانچا ہے جس کے مختلف سطحوں پر اپنے جزوی ڈھانچے ہوں، جن میں سے ہر ایک فلسفیانہ تصورات کے ایک کم و بیش وسیع نظام پر مشتمل ہو جنہیں تحلیلی طور پر مشرق و مغرب کے برگزیدہ فلسفوں کی روایت میں پائے جانے والے بنیادی تصورات سے اخذ کیا گیا ہو۔ اس قسم کے فرا فلسفے تک رسائی کا پہلا عملی قدم، کم از کم میری دانست میں، ہر فلسفیانہ نظام کے کلیدی تصورات کی وضع کے محتاط معنیاتی تجزیے پر مشتمل ہوگا۔ توقع کی جاسکتی ہے کہ اس کا حاصل ایک وسیع، بے حد پیچیدہ، لیکن باضابطہ اور لچک دار تصوراتی نظام کی صورت میں نکلے گا جس میں ہر انفرادی نظام کو اس کی مناسب جگہ دی جائے گی اور جس کے اعتبار سے مشرق اور مغرب کے اہم فلسفے کے مکاتب کے درمیان پائے جانے والے اختلافات اور متفق علیہ نکات کی باقاعدہ وضاحت ہو سکے گی۔

اس مقصد غائی تک رسائی کی نیت سے میں مشرقی فلسفوں کے کلیدی تصورات کے تجزیے میں لگا ہوا ہوں۔ «وحدت وجود» کا تصور اس وسیع منظر کا بس ایک بے حد محدود اور جزوی سا حصہ ہے۔ تاہم یہ اس نوعیت کا ضرور ہے کہ اگر ہم اس کی بنیادی وضع کو روشن کر سکیں تو یہ وہ اساسی تصوراتی نمونہ فراہم کر دے گا جس کے ذریعے مشرقی فلسفوں کی اکثریت کو وضعی یکسانیت کی ایک مخصوص سطح پر لایا جاسکے گا، جہاں تک ان کا تعلق کم از کم ان کے ایک بے حد

بنیادی پہلو سے ہے۔

میرے اس رویے میں یہ بات طبعاً متضمن ہے کہ میں «وحدت وجود» کو بلا شرکت غیرے کوئی اسلامی یا ایرانی چیز نہیں سمجھتا ہوں، بلکہ میرا علاقہ اس تصور اور اس میں پوشیدہ فلسفیانہ امکانات سے اس اعتبار سے ہے کہ یہ اپنے میں ایسی بنیادی وضع کا حامل ہے جو مختلف تاریخی مخارج سے نکلنے والے بہت سے مشرقی فلسفوں میں مشترک ہے، جیسے ویدانتزم، بدھزم، تاوازم، اور کنفیوشنزم۔ اس نقطہ نظر سے فلسفہ وحدت وجود کی وضع فلسفیانہ تفکر کی ایک مخصوص نہج کی۔ جسے ہم ایک آرکی ٹیپل صورت کہہ سکتے ہیں۔ نمائندہ ہے اور اسے مشرقی ثقافتی روایات سے تعلق رکھنے والے ممتاز مفکرین نے کم و بیش مختلف قالب میں ڈھالا ہے۔

وحدت وجود کی وضعی تحلیل کے قصد سے یہ بالکل شروع ہی میں تاکیداً کہہ دینا چاہیے کہ میں ان اصحاب سے متفق نہیں جو «وضع» کے لفظ کو خالص صوری مفہوم میں لیتے ہیں، کیونکہ ایک ظاہری صوری نظام کی محض ایک صورت کے طور پر سمجھی جانے والی وضع اس قسم کے مابعد الطبیعیاتی فلسفے کی تشکیل کے لیے جو یہاں میرا مقصد ہے تقریباً بے کار ہے۔ ظاہر ہے، میرے نزدیک بھی «وضع» ایک صورت یا نظام ہے تاہم میرے مخصوص مقصد کے لیے «وضع» سے مراد ایسا نظام ہے جو باطنی رمز بندیوں کا حامل ہو، یا اگر زیادہ ٹھوس طریقے پر کہا جائے تو ایسا برتر لسانی اور مفہومی نظام جس کی تشکیل میں متعدد کم و بیش منظم اور ہم آہنگ کلیدی فلسفیانہ مفاہیم نے حصہ لیا ہو۔ بہر حال، اہم نکتہ یہ ہے کہ اس نظام کو اس طرح گرفت میں لایا جائے کہ یہ ایک روح باطنی کی ظاہری صورت ہے یا ایک فلسفیانہ بصیرت ہے جو اس [صورت] کے عقب میں کار فرما ہے اور خود کو اس مخصوص صورت میں عیاں کر رہی ہے۔ منہا جیاتی طور پر ہمارے لیے بنیادی بات یہ ہے کہ اول مکمل نظام کی مرکزی بصیرت، یا اس نظام کو اندرونی طور پر سرگرمی عطا اور اسے آگاہ کرنے والی روح کو گرفت میں لائیں اور، مابعد، نظام کو اس مرکزی بصیرت کی نامیاتی نمو کے طور پر بیان کریں۔

اگر «وحدت وجود» کو اس نقطہ نظر سے مورد توجہ قرار دیا جائے تو ہم اسے واقعیت کی ایک مخصوص بنیاد پر تعمیر کیا ہوا پُر شکوہ مابعد الطبیعیاتی نظام پائیں گے۔ جس طرح «وحدت وجود» کی اصطلاح خود صاف انداز میں اشارہ کر رہی ہے، یہ بنیادی بصیرت «وجود» پر مرتکز ہے۔ دوسرے لفظوں میں، فلسفہ «وحدت وجود» اصلی مابعد الطبیعیاتی بصیرت کی نظری یا عقلی

باز سازی کے ماسوا نہیں۔

یہ نکتہ بیان کر دینے کے بعد، یہ ضروری ہے کہ فوراً قاری کو ایک بے حد اہم امر واقع کی طرف متوجہ کر دیا جائے اور وہ یہ ہے کہ اس مخصوص سیاق و سباق میں وجود اس نوع کا وجود نہیں ہے جس کا ہم عموماً تصور کرتے ہیں۔ دوسری طرح سے بیان کیا جائے تو یہ وہ وجود نہیں ہے جو ہماری عادی تجربی آگہی میں منعکس ہوتا ہے۔ بلکہ یہ وہ «وجود» ہے جو خود کو فقط متعالی آگہی کے مقابل منکشف کرتا ہے۔ ایسا «وجود» جس کا کشف انسان کو اس وقت ہوتا ہے جب وہ معرفت کے تجربی بُعد سے بالا جا کر آگہی کے مابعد التجربی بُعد میں قدم رکھتا ہے۔



یہاں یہ یاد دہانی کر ادینی چاہیے کہ مسئلہ وجود اسلامی فلسفے کی تاریخ کے آغاز ہی سے ایک مابعد الطبیعیاتی مسئلہ رہا ہے جو اسلام کو یونانی فلسفے سے ورثے میں ملا تھا۔ تاہم یہ یاد رکھنا ضروری ہے کہ اسلامی فلسفے کے متقدم ادوار میں، جن کی نمائندگی کندی، فارابی، ابن سینا اور ابن رشد جیسے اسماء کرتے ہیں، «وجود»، موجود ہونے کے «فعل» کے مفہوم میں، صرف بالواسطہ، یا بلکہ اتفاقی طور پر ہی فلسفیانہ سروکار کا موضوع رہا تھا، اس معنی میں کہ دیرینہ ارسطاطالیسی روایت کے تتبع میں مفکروں کا ابتدائی سروکار بھی «موجود» سے تھا، «وجود» سے نہیں، یعنی «موجود» یا کوئی ٹھوس شے جو وجود رکھتی ہو، ناکہ بذاتہ وجود رکھنے کا فعل۔ وجود کا مسئلہ «موجودات» کی باطنی وضع، یعنی واقعی موجود اشیا کے باب میں جزوی طور پر اٹھایا اور مورد بحث لایا گیا تھا۔

یہ نکتہ نہایت پُر معنی ہے کہ «موجود» سے «وجود» کی طرف یہ شدید انتقال اسی وقت عمل میں آیا جب اسلامی فلسفہ ابن عربی کے قالب میں عمیق عرفانی تجربے کی بھٹی سے گزر چکا تھا۔ اس اعتبار سے ابن سینا اس فیصلہ کن تغیر کے بالکل آغاز میں استاد ہے، اگرچہ امر واقع میں وہ ہنوز ارسطاطالیسی فلسفے کے مدار ہی میں ہے، کیونکہ مسئلہ «وجود»^۱ سے اس کا سروکار خاص طور پر اس کے موجود^۲ کے ایک ترکیبی عامل ہونے کی حیثیت سے ہے۔ پھر بھی کم از کم اتنا

^۱ actus essendi: اس کے مفہوم کی تشریح اس کتاب کے پہلے باب کے فٹ نوٹ میں آچکی ہے۔ [مترجم]

^۲ -ens

تو ہم اطمینان سے کہہ سکتے ہیں کہ اس نے اپنے اس صریح بیان سے کہ وجود «ماہیت» کا عرض یا صفت ہے، آنے والے ادوار میں تصور «وحدت وجود» کی ہونے والی فلسفیانہ صراحت کو فیصلہ کن ولولہ بخشا۔ اس بیان پر اس نے ایک اور بیان کا اضافہ کیا، یہی کہ وہ عرض جسے وجود کہتے ہیں، کوئی معمولی عرض نہیں، بلکہ نہایت خاص نوع کا عرض ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ یہ ایک بے حد اہم نکتہ ہے جسے «وحدت وجود» کی تحلیل کے ضمن میں ناگزیر مقدمے کے طور پر واضح کر دینا ضروری ہے۔

ہم آزمائش کی تجربی سطح پر ہمیشہ خود کو بے شمار اشیا کے درمیان گھرا ہوا پاتے ہیں یا، بہ عبارت دیگر، ذوات کے درمیان جو مختلف صفات یا اعراض سے متصف ہیں۔ ہم ایک شے کو ایک مختلف وجودی حیثیت دے کر اس کے اعراض سے ممیز کرتے ہیں۔ ظاہر ہے روزمرہ کی تجربی سطح پر ہم طبعاً یہ سوچنے پر مائل ہوتے ہیں کہ کسی شے کا وجود ذاتاً اس کے اعراض کے وجود سے پہلے آتا ہے، جب کہ اعراض اپنے وجود کے لیے اس شے کی رہن منت ہوتی ہیں۔ مثال کے طور پر ہم کہتے ہیں: «یہ پھول سفید ہے»۔ یہ بالکل واضح ہے کہ «سفید» کی صفت اسی وقت واقع ہو سکتی ہے جب کہ شے، یعنی پھول، پہلے سے موجود ہو، درحالیہ کہ اگر پھول سے اس کی سفیدی جاتی رہے اور اس کا رنگ بدل جائے تو اس سے اس کا وجود بالکل متاثر نہیں ہوتا۔

لیکن اس ملاحظے کا خود وجود پر ایک صفت ہونے کی حیثیت سے اطلاق نہیں ہوتا۔ چونکہ جب ہم، مثال کے طور پر، کہتے ہیں: «پھول وجود ہے»، تو صفت کا وقوع پھول کے قبل وقوع کو فرض نہیں کیے ہوتا۔ اس کے بالکل برعکس، یہاں یہ صفت ہے جو پھول کو وجود میں لاتی ہے۔ مختصراً، یہ وہ نکتہ ہے جس پر ابن سینا وجود کی بہ اعتبار عرض مخصوص ماہیت پر تاکید کرتا ہے۔ اس کے بقول، یہ ایک «عرض» ہے لیکن کوئی معمولی عرض نہیں؛ یہ تمام دیگر اعراض سے کاملاً مختلف انداز میں عمل کرتا ہے۔

«وحدت وجود» کے متبعین کی نظر میں وجود بہ اعتبار عرض کی اس غیر معمولی یا استثنائی ماہیت کا سبب یہ سادہ سی حقیقت ہے کہ امر واقع میں وجود کسی طرح کسی بھی شے کا عرض نہیں۔ لیکن ساری مشکل ٹھیک اسی لیے کھڑی ہوتی ہے کہ وجود کو، جو فی الواقع عرض نہیں، قواعد اور منطق کی

رو سے بہ حیثیت عرض برتا جاتا ہے اور اس سے «خبر» کا کام لیا جاتا ہے۔ چنانچہ، ہم کہتے ہیں: «پھول موجود ہے»، بالکل جس طرح ہم کہتے ہیں: «پھول سفید ہے»، گویا یہ دونوں بیان معنیاتی اعتبار سے ایک دوسرے کے کالما مساوی ہیں۔

دوسری طرف، «وحدت وجود» کے پیرو اس کے قائل ہیں کہ فی الواقع معنیاتی لحاظ سے ان دو بیانیوں [ا] روش میں بنیادی فرق ہے، یعنی ظاہری واقعیتی وضع کے اعتبار سے جس کی جانب دونوں میں کا ہر ایک راجع ہے۔ اس نوع کے بیان کے معاملے میں کہ «پھول سفید ہے»، قواعد اور بیرونی واقعیت کے درمیان وضعی مطابقت پائی جاتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں، جملے کی قواعدی یا منطقی صورت بیرونی واقعیت کی ساخت۔ جس کی طرف رجعت بیان کا مقصد ہے۔ کی تقلید کرتی ہے اور اسے دہراتی ہے۔ لیکن «پھول موجود ہے» نوع کے وجودی بیانات میں قواعدی صورت اور بیرونی واقعیت کے درمیان بڑا فاش تناقض نظر آتا ہے۔ قواعدی یا منطقی رو سے «پھول» فاعل [مبتدا] ہے، اور اس طرح ایک قائم بالذات شے پر دلالت کرتا ہے، درحالیہ کہ خبر «موجود» ایسی کیفیت کی طرف اشارہ کرتی ہے جو ایک مخصوص انداز میں اس شے کو متعین کرتی ہے۔ لیکن اہل «وحدت وجود» کے نزدیک واقعیت میں پھول فاعل نہیں ہے؛ حقیقی اور غائی فاعل «وجود» ہے، جب کہ پھول، یا بلکہ تمام اشیا، محض وہ کیفیات یا صفات ہیں جو جاوداں اور غائی فاعل۔ یعنی «وجود»۔ کو مختلف صورتوں میں متعین کرتی ہیں۔ قواعد کے اعتبار سے «پھول» ایک اسم، لیکن مابعد الطبیعیاتی اعتبار سے اسم صفت ہے۔ تمام اشیا جن پر شے ہونے کا اطلاق ہوتا ہے اپنی ماہیت میں صفاتی ہوتی ہیں اور تنہا «وجود» نامی واقعیت کو کسی مفہوم یا صفت سے متصف کرتی ہیں۔



آسانی سے دیکھا جاسکتا ہے کہ یہ عین وہی موقف ہے جو مسئلے کی نسبت سے «ادویتا ویدانتہ» کے پیرو اختیار کرتے ہیں۔ «ویدانتہ» میں بھی، مطلق کا تصور۔ جس کی دلالت برہمن کا لفظ کرتا ہے۔ بطور وجود ناب یعنی «ست» (Sat) کیا جاتا ہے جو ہمہ جا منتشر، لازمانی، لامکانی، کسی بھی صفت سے مطلقاً غیر متصف اور لامتناہی ہے، درحالیہ کہ وہ جنہیں اصطلاحاً «اشیا» کہا

جاتا ہے اس مطلق غیر متعین کی بے شمار صراحت یافتہ اشکال اور تعینات تصور کی جاتی ہیں۔ بہ الفاظ دیگر، یہاں بھی تمام ماہیات کی حیثیت «وجود» کی صفات کی ہی ہے۔

چنانچہ، «پھول موجود ہے» واقعیت کی جس بیرونی وضع کا اشارہ کناں ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ کلی طور پر اس صورت سے مختلف ہے جو جملے کی قواعدی ساخت سے عیاں ہوتی ہے۔ جو لفظ وجود کے کامل ترین معنی میں موجود ہے وہ مطلق غیر متعین حیثیت سے «وجود» ہے نا کہ پھول۔ پھول ہونا فقط اس مطلق غیر متعین کی ایک خاص صورت ہے، ایک مظہری صورت جس میں وجود نے خود کو اس بُعد میں عیاں کیا ہے جسے اصطلاحاً خارجی جہان محسوس کہا جاتا ہے۔ بہ الفاظ دیگر، یہاں «پھول» ایک عرض ہے جو «وجود» کی کیفیت بیان اور اسے ایک مخصوص مظہری قالب میں متعین کرتا ہے۔ وجود بذاتہ، یعنی اپنی حالتِ ناب میں، بدون صفات ہے، ایک مطلقاً سادہ وحدت یا مطلق عدم تمایز۔ نتیجتاً، اشیا کی وہ تمام گونا گونی جو حسی سطح پر درک کی جاتی ہے اسے محض وہم سمجھنا چاہیے اور یہ وہی مفہوم ہے جس میں «ادویتا ویدانتہ»، درنمائندگی شکرہ، اعلان کرتی ہے کہ تمام مظہری اشیا فقط ادہام ہیں، کہ یہ سب کی سب وہی صورتیں ہیں جنہیں برہمن کی وحدتِ ناب کے اوپر «منڈھ دیا گیا ہے» (ادھیاسہ)۔

تاؤ ازم اور مہایانا بدھزم دونوں جہان محسوس کی بظاہر قائم بالذات اشیا کی نوعیت کی بابت ٹھیک یہی موقف اختیار کرتے ہیں۔ یہ دونوں نظریہ اصالتِ وجود کے شدید مخالف ہیں۔ اور قطعی طور پر اس موقف کے خلاف ہیں جسے اسلامی مابعد الطبیعیات میں نظریہ «اصالتِ ماہیہ» کا نام دیا جاتا ہے، یعنی یہ نظریہ کہ خارجی دنیا میں ہمارے مشاہدے میں آنے والی گونا گوں ماہیات بنیادی واقعیت کی حامل ہیں۔ چنانچہ، مثال کے طور پر، مہایانا بدھزم کی از حد بنیادی تصور کی جانے والی فلسفے کی درسی کتاب *Ta Chiéng Ch'i Hsin Lun* (مہایانا میں ایمان کی بیداری) کا مصنف کہتا ہے: «ایسے تمام لوگ جن کا ذہن ہنوز روشن نہیں ہوا ہے، ہر لحظہ اپنے فریب خوردہ دماغ کے باعث اشیا کے درمیان فرق کرتے ہیں (یعنی اصلی وحدتِ مطلق کو گونا گوں قائم بالذات اشیا میں تقسیم کرتے ہیں) اور نتیجتاً حق سے بے گانہ ہو جاتے ہیں»۔ یہ مظہری اشیا جو ذہن کی تمیز بخش فعالیت کا حاصل ہوتی ہیں نہایت پُر معنی طور پر *jan* یا *fa* «آلودہ اشیا» کہلاتی ہیں، یعنی یہاں مظہری اشیا وجودی اعتبار سے وہ عناصر گردانی جاتی ہیں جو حق یگانہ کی خالصیت کو «آلودہ» اور کثرت و مثر کر دیتی ہیں۔ اسی کتاب میں ہمیں اس موقف

کی بابت یہ صریح بیان ملتا ہے:

وہ جسے ”ذہن-طبیعت“ (یعنی ’حق‘) پہچانا جاتا ہے مظہری تعینات سے ماورا ہے۔ صرف اوہام کے ذریعے ہی تمام اشیا مستقل موجودات کی حیثیت سے ایک دوسرے سے متمایز ہوتی ہیں۔ اگر ہم خود کو ذہن کی وہم زاحرکات سے آزاد کر لیں تو اصطلاحاً جہان عینی [معروضی] کا بھی اور وجود نہیں رہے گا۔

لیکن یہ بیان کہ عالم مظاہر کی اشیا سب کی سب ظواہر وہمی ہیں جزوی تصحیح کا مقتضی ہے، کیونکہ مطلق پر جن منڈھی جانے والی اشیا کا ذکر گزر چکا ہے، وہ ویدانتزم، بدھزم، اور اسلام کے نقطہ نظر سے نہ صرف ذہن انسانی کی نسبی اور ذاتی محدود علمماتی وضع کا نتیجہ ہوتی ہیں بلکہ خود حق کی وضع کا بھی۔ میں عن قریب اس اہم نکتے کی طرف مراجعت کروں گا۔



توقع ہے کہ فلسفہ ”وحدت وجود“ کے موقف کی اس مختصر توضیح سے یہ احساس ہو گیا ہوگا کہ یہاں ہمارا سامنا حق کے دو نہایت ہی متضاد مابعد الطبیعیاتی طرز ہائے خیال سے ہے، ایسا تضاد جسے ہم وقتی طور پر ”اصالتِ ماہیت“ برخلاف ”اصالتِ وجود“ سے مشخص کر سکتے ہیں۔

اصالتِ ماہیت اشیا کی بابت ہماری عام سمجھ بوجھ کی فلسفیانہ توضیح یا توسیع ہے۔ ہم دنیا سے اپنی یومیہ مڈبھیڑ کے موقعے پر ہر جگہ ”اشیا“، یعنی موجود ماہیات یا ذوات کا مشاہدہ کرتے ہیں۔ اس نقطہ نظر سے یہ ماہیات ہیں جن کا وجود ہے۔ ہر چیز جو ہمارے مشاہدے میں آتی ہے وہ چیز ہے جو وجود رکھتی ہے، یعنی موجود ہے۔ ”فعل ہونا“ کی حیثیت سے خود وجود بہ راہ راست اپنی خالص حالت میں کہیں نظر نہیں آتا۔ یہ ہمیشہ بے شمار ماہیتوں کے عقب میں پنہاں ہوتا ہے۔ اس نقطہ نظر کے مطابق یہ ماہیات ہی ہیں جو وجود رکھتی ہیں اور خود وجود ماہیات کی بس ایک صفت یا کیفیت ہی ہوتا ہے۔

اس کے برعکس، ”اصالتِ وجود“ میں ہم ماہیت اور وجود کے درمیان اس رابطے کو کمالاً معکوس پاتے ہیں۔ یہاں وجود اساس، یا بلکہ ”یکتا واقعیت“ ہے، اور ماہیات اس کی

مختلف صفات ہیں؛ انھیں وہ صفات سمجھنا چاہیے جو حق یگانہ کو متعین کرتی ہیں۔

اہم نکتہ یہ ہے کہ اس مخصوص سیاق و سباق میں «اصالتِ ماہیت» اور «اصالتِ وجود» کا جس طرح ادراک کیا جاتا ہے اس میں یہ واحد انسانی تجربے کی سطح پر ایک دوسرے سے متضاد نہیں ہوتیں۔ کیونکہ جیسا کہ میں اوپر بیان کر چکا ہوں «اصالتِ ماہیت» کے برخلاف، جو انسانوں میں مشترک عام وجودی تجربات کا طبعی فلسفیانہ تحول ہے، یہاں «اصالتِ وجود» سے مراد استعلائی اصالتِ وجود ہے، اس مفہوم میں کہ یہ ایک مابعد الطبیعیاتی نظام سے عبارت ہے جو حق کے عرفانی مشاہدے کی اساس پر استوار ہوا ہے اور اسی کا زائیدہ ہے اور مرتکز اور عمیق مراقبہ کی حالت میں ایک متعالی آگہی پر خود کو منکشف کرتا ہے۔

اس ضمن میں دل چسپ نکتہ یہ ہے کہ سنسکرت میں مطلق کے لیے بدھ مت کی اصطلاح

tathatá کہلاتی ہے، جس کا چینی ترجمہ chén jo ہے (یہ جاپانی میں shin-nyo پڑھا جاتا

ہے)۔ Tathatá کا معنی «این گونہ گی» ہے اور chén jo کا «حقیقتاً این گونہ»^۱۔ یعنی،

دونوں موقعوں پر مستعمل فقرے۔ «ہستی جس طرح وہ واقعاً ہے» یا «وجود جس طرح وہ

طبیعتاً ہے»۔ حق پر دلالت کرتے ہیں۔ لیکن «وجود جس طرح وہ طبیعتاً ہے» کا فقرہ وجود

اشیا کی اس صورت کی طرف اشارہ نہیں کرتا جس میں ہم انھیں آزمائش کی تجربی سطح پر شناخت

کرتے ہیں، بلکہ یہاں «وجود» سے مراد وہ واقعیت وجود ہے جو ہماری حالتِ استغراق میں

جب ذہن کا متعالی حصہ سرگرم عمل ہوتا ہے خود کو منکشف کرتی ہے۔ بہ الفاظِ دیگر، حالتِ بیداری

میں ہماری معمولی آگہی کی تمایز بخش فعالیت کے باعث «آلودہ» اور کثرت ہونے سے پہلے کی

واقعیت وجود۔ ذہن کے اس تعالیٰ بخش منصب کی فعالیت کے لیے اسلام میں متعدد اصطلاحیں

ہیں، جن میں سب سے زیادہ اہم «کشف» ہے، یعنی انکشاف یا حجاب اٹھانا، اور اس تجربے

کی باطنی وضع کی عام طور پر «فنا» اور «بقا» کی اصطلاحوں کے ذریعے توضیح کی جاتی ہے۔^۲

میں یہاں صرف اس مسئلے کے نظری پہلو کے بیان پر اکتفا کروں گا، یعنی یہ مسئلہ کہ اس

نوع کا تجربہ ہمیں کس اعتبار سے وہ بنیاد مہیا کرتا ہے جس پر «وحدت وجود» کا مابعد الطبیعیاتی

نظام تعمیر کیا جاسکے۔

^۱ -suchness

^۲ -truly such

کلمہ فنا کے لغوی معنی « محو » یا کسی شے کا نابود ہونا ہے، بدھ ازم کے تصور « نروانا » سے کسی قدر مشابہ مفہوم میں۔ لیکن جس مخصوص سیاق و سباق میں ہماری دل چسپی ہے اس میں یہ عمیق مراقبہ کے عالم میں ذہن کے شدید ارتکاز کے نتیجے میں فرد کی کامل نفس۔ آگہی کا محو ہو جانا ہے۔ اس تجربے میں عارف کی تجربی آگہی کا بہ ظاہر سخت پرت پاش پاش ہو جاتا ہے اور اس کی نفس۔ ذات وجود کی بنیادی وحدت میں کاملاً جذب ہو جاتی ہے۔

اس نوع کی فناے ذہنی کی مابعد الطبیعیاتی اہمیت یہ ہے کہ وجود جو اب تک نفس کی شبہ ذاتی شکل میں ظاہر ہو رہا ہوتا ہے، اس تعین سے تہی ہو کر واپس اپنی اصلی غیر متعین حالت میں لوٹ آتا ہے۔ اور چونکہ انسانی ذہن ہی تنہا وہ مقام ہے جہاں کوئی چیز ذہنی اعتبار سے اس میں فعلیت پیدا کر سکتی ہے، وجود بھی اپنی خالص ذہنیت میں تنہا آدمی کی شبہ ذہنیت کے کلی انہدام کے تجربے میں ہی فعلیت پاسکتا ہے۔ یہ وہی حالت ہے جسے « ویدانتہ » میں آدمی میں آتمن کا برہمن سے کامل درک کہا جاتا ہے۔

یہاں یہ یاد آوری کر لینی چاہیے کہ مابعد الطبیعیاتی « حقیقت » ناب مطلق « غیر متعین » ہوتی ہے، اور اس اعتبار سے کسی قسم کی شہیت کو اپنانے سے سرتابی کرتی ہے، کیونکہ شہیت پذیری تعین سے مستلزم ہے۔ جس لمحے وجود کا بطور شے ادراک کیا جاتا ہے یہ اب اور خود نہیں رہتا۔ اسے اپنے اصلی عدم تعین میں کسی شے کے قالب میں کبھی گرفت میں نہیں لایا جاسکتا، تنہا بطور موضوع دانش، انسان کی خود یافتگی میں ہی درک کیا جاسکتا ہے، کیونکہ وجود خود ذہن بریں ہے۔ سر راہے ذکر کر دینا چاہیے کہ اسی وجہ سے بدھ ازم میں وجود کو اپنے مطلق عدم تعین میں « ذہن۔ طبیعت » یا « ذہن۔ واقعیت » کہا جاتا ہے۔

جب انسان کی بے حد محدود نفس۔ آگہی، آگہی مطلق کی لامنتہا پہنائی میں تحلیل اور جذب ہو جاتی ہے اور جب وجود نفس۔ آگہی کے متعین قالب میں متشکل ہو کر اپنے اصلی عدم تعین ہمہ جا کی طرف مراجعت کرتا ہے، تو جہان عینی کی تمام متعین صورتیں بھی اپنے اصلی وجودی عدم تعین کی طرف لوٹ جاتی ہیں، کیونکہ ذہن کی حالت ذہنی اور عالم مظاہر کی حالت عینی کے درمیان ایک بنیادی تقابلی ہم بستگی پائی جاتی ہے۔ جہاں مشاہدہ اشیا کے لیے ذہن یا نفس۔ ذاتی موجود نہ ہو، وہاں بطور عین دیکھنے کے لیے کوئی شے بھی نہیں ہوتی۔ مشرق کے بہت سے مفکروں میں مشترک مشہور استعارے کے مطابق: جب سطح سمندر پر موجوں کا خروش ماند

پڑ جاتا ہے، تو صرف بے کراں سمندر ہی اپنی ابدی پرسکونی میں نظر آتا ہے۔
 مابعد الطبیعیاتی اعتبار سے اس مقام کو «عدم» کہا جاتا ہے، کیونکہ یہاں نہ عین کا
 وجود ہوتا ہے نہ ذہن کا۔ لیکن چونکہ یہاں لفظ «عدم» کا مرجع وجودِ ناب و مطلق غیر متعین
 ہے، اس مقام کو ایک اور نام بھی دیا جاتا ہے جو زیادہ مثبت نوع کا ہے، یعنی یگانگی یا وحدت۔
 بدھ مت کے پیرو اکثر اس کی توصیف «قطعہ واحد بلا مرز بندی» کے طور پر کرتے ہیں۔ تاؤ
 فلسفی چوانگ تزو (Chuang Tzu) اسے «ہن تن» («اغتشاش») کہتا ہے۔ یہ وہ مقام
 ہے۔ یا تنہا اس مقام کے نقطہ نظر سے۔ جہاں تجربی دنیا میں پہچانی جانے والی تمام مختلف اشیا
 کو موہوم قرار دیا جاتا ہے اور اسی نقطہ نظر سے مسلمان فلسفی ملا صدرا تجربی اشیا کو «روابط محض»
 اور غیر قائم بالذات کا نام دیتا ہے۔ شکرہ کے نزدیک، جو «ویدانتہ» کا نمائندہ فلسفی ہے، یہ اشیا
 نام۔ اور۔ صورت ہیں، وہ کثرت جو «اودیا» (جہل) نے اوپر سے منڈھ دی ہے۔ اس کے
 بعد کے مقام میں، جو مقام تجربہ «بقا» ہے، یہ حجاب وہی بار دگر تجربی دنیا کی اشیا سے اٹھ جاتا
 ہے۔

اصطلاحی معنی میں بقا سے مراد وہ روحانی مقام ہے جہاں تمام اشیا جو پہلے «عدم» میں
 تحلیل اور «وجود» کی مطلق بے مرز وحدت میں گم ہو چکی ہوتی ہیں، انھیں عدم کی گہرائیوں سے
 دوبارہ زندہ کیا جاتا ہے۔ کثرت کی ساری مظہری دنیا، بے انتہا گونہ گوں اور بے شمار مختلف
 صورتوں میں چشم انسان کے سامنے از سر نو متشکل ہونے لگتی ہے۔

تاہم اس مقام «بقا» پر چشم انسان کے سامنے واہونے والے جہان کثرت اور اس
 جہان کثرت کے درمیان جس کا تجربہ انسان مقام «فنا» کو عبور کرنے سے پہلے کرتا ہے بنیادی
 فرق پایا جاتا ہے۔ مقام «فنا» میں انسان دیکھتا ہے کہ اس دنیا کی اشیا کا وجودی استحکام کس
 طرح ہاتھ سے جاتا رہا ہے، یہ سیال ہو گئی ہیں، اور بالآخر «وجود» کی ابتدائی مطلق عدم تمیزی
 میں گم ہو جاتی ہیں۔ دوسری طرف، مقام «بقا» میں یہی اشیا ٹھیک اسی مطلق عدم تمیزی کی
 زمین سے اٹھ کر بیداری کے بعد میں اپنی واقعیت کی بازیافت کرتی ہیں۔

اس طرح اشیا بار دگر بے شمار مختلف اشیا کے قالب میں ایک دوسرے سے واضح طور پر
 متمایز استقرار پیدا کرتی ہیں۔ تاہم اس بار یہ قائم بالذات نظر نہیں آتیں۔ قائم بالذات

موجودات کی حیثیت سے ان کا اب اور وجود نہیں ہوتا؛ بلکہ اب یہ اس «غیر متعین» مطلق کی بے شمار تجلیات اور اس کے جدا جدا اشیا میں منقسم ہونے کی حیثیت سے وجود رکھتی ہیں۔ اس اعتبار سے انھیں اوہام محض نہیں قرار دینا چاہیے۔ یہ اس حد تک واقعی ہیں کہ ان میں سے ہر ایک وہ مخصوص صورت ہے جس میں مطلق نے خود کو متعین کیا ہے اور اس میں متجلی ہوا ہے۔ لیکن اگر انھیں اس اصلی مابعد الطبیعیاتی بنیاد سے رجوع کیے بغیر تصور کیا جائے جس کی یہ مختلف تجلیات ہیں تو پھر یہ خالی اور موہوم ہیں۔ اگر انھیں قائم بالذات اور خود مکتفی «اشیا» تصور کیا جاتا ہے تو یہ موہوم ہیں۔

مکتب «وحدت وجود» کے مسلمان متفکرین مظاہری اشیا کی وجودی نسبت سے «وجود اعتباری» اور «وجود مجازی» جیسے فقرے استعمال کرتے ہیں۔ یہ اور ان سے ملتے جلتے دوسرے فقروں کے معنی تنہا یہ ہیں کہ تجربی دنیا کی اشیا کو اگر ان کی تہ میں پائی جانے والی وحدت وجود سے علاحدہ تصور کیا جائے تو یہ معدوم محض ہیں، لیکن اگر ان کا موخر الذکر کی نسبت سے تصور کیا جائے تو یہ واقعی ہیں۔ اوپر ہم دیکھ چکے ہیں کہ ملاصدر ا تجربی دنیا کی اشیا کو «روابط محض» یعنی اضافات محض کا نام دیتا ہے۔ لیکن لفظ «روابط» («اضافہ») کا یہاں وہ عام مفہوم نہیں ہے جو قائم بالذات تصور کی جانے والی دو ذوات کے درمیان ہوتا ہے۔ اس مخصوص سیاق و سباق میں «رابطہ» کا مفہوم «اضافہ اشراقی» ہوتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں، تجربی دنیا کی اشیا تنہا حق مطلق کے فعل اشراق یا تجلی سے جزوی واقعیت حاصل کرتی ہیں۔

یہ اسلامی نظریہ شکرہ کے تجربی دنیا کے واقعی یا باطلی ہونے کے مسئلے کی بابت موقف سے کاملاً موافق ہے۔ مسلمان متفکرین ہی کی طرح، شکرہ بھی اس کا معتقد ہے کہ تجربی دنیا مطلق و غائی طور پر نہیں بلکہ نسبی اور اضافی طور پر واقعی ہے۔ یہ غائی طور پر اس لیے واقعی نہیں کہ تجربی دنیا میں برہمن کا اپنی غائی اور مطلق حالت میں ادراک نہیں کیا جاتا اور نہ کیا جاسکتا ہے کیونکہ یہ حالت مطلق عدم تعین ہے۔ اس کے باوجود، دوسری طرف، تجربی دنیا واقعیت کی عینی بنیاد سے بالکل ہی محروم نہیں۔ شکرہ کا استدلال ہے: فرض کرو کہ آدمی کو زمین پر رسی پڑی ہوئی دکھائی دیتی ہے اور وہ اسے سانپ تصور کرتا ہے۔ اب یہ سانپ جو آدمی کو نظر آ رہا ہے وہم ہے، کیونکہ یہ واقعیت میں رسی کے سوا کچھ نہیں۔ لیکن جہاں تک سانپ کے عینی وجود کی بنیاد ایک واقعی رسی کے وجود پر ہے، یہ سانپ بھی محض لاشے نہیں۔ تقریباً اسی شکل میں، ہمارے مشاہدے میں

آنے والی تجربی دنیا کی ایک ایک چیز برہمن میں اپنے عینی وجود کی بنیاد کی حامل ہے۔ شکرہ کے مطابق، ان میں سے ہر چیز جو ہم اپنے تجربہ بیداری میں اپنے سامنے پاتے ہیں برہمن ہی کا تجربہ ہوتی ہے۔ وہ (512) *Viveka Cúdāmani* کے ایک معروف پارے میں کہتا ہے: «دنیا برہمن کے ادراک کا غیر منقطع سلسلہ ہے، اس طرح دنیا جملہ اعتبارات سے برہمن کے مساوی نہیں»۔ بہ الفاظ دیگر، ہم اس دنیا میں جب بھی کسی چیز کا درک کرتے ہیں، تو ہم خود برہمن ہی کا درک کر رہے ہوتے ہیں، لیکن یقیناً اس کے مطلق پہلو میں نہیں، بلکہ اس کے ایک مخصوص مظہری قالب میں۔ ان معنی میں تجربی دنیا واہمہ نہیں؛ یہ «واقعیت - ویاواہارکا»، یعنی نسبی واقعیت کی حامل ہوتی ہے، جو جہان ظاہر کے عملی تجربے کے بعد کے ساتھ مخصوص ہوتی ہے اور یہ قدرت اسے برہمن کی تجلی کا مظہر ہونے کی حیثیت سے حاصل ہوتی ہے، اگرچہ مطلق، یعنی برہمن کی اپنی مطلق حالت ناب، کے نقطہ نظر سے، تجربی دنیا ذاتا وہمی ہے۔

شکرہ کی اس دلیل کے تہ میں جو نظریہ کار فرما ہے وہ «ست کار یا وادہ»^۱ پر مبنی ہے۔ اس کے مطابق معلول علت کی نسبی اور مشروط تجلی کے سوا نہیں اور یہ دونوں واقعاً ایک دوسرے سے جدا نہیں۔ اس نظریے میں تجربی دنیا برہمن بطور عالم کے سوا نہیں۔

ٹھیک اسی وضاحت کا اطلاق مکتب «وحدت وجود» کے فلاسفہ کے حق اور «خلق»، یعنی واقعیت مطلق اور جہان مخلوق، کے درمیان، تعلق کی بابت نظریے پر بھی ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر، الانسان الكامل کے مشہور مصنف عبدالکریم جیلی (۱۳۶۵-۱۴۲۱) کے مطابق، اس دنیا کی اشیا کو «مخلوقات» یا «اشیائے مخلوق» کہنا انھیں صرف «مستعار» نام سے موسوم کرنا ہے۔ یہ نہیں ہے کہ اس دنیا میں دکھائی دینے والی مختلف اشیا اور صفات «مستعارات» ہیں۔ یہ «مستعارات» نہیں ہیں، بلکہ خود خدا ہیں، اس معنی میں کہ یہ وہ گونا گوں مظہری صورتیں ہیں جو حق نے انسانی ادراک کی تجربی سطح پر خود کو متجلی کرنے کے واسطے اختیار کی ہیں۔ صرف «خلقیات» کا لفظ ہی «مستعار» شے ہے۔ جب صفات حق جہان تجربی میں ظہور پذیر ہوتی ہیں، خدا خود ان صفات کو یہ نام «عاریتا» دیتا ہے۔ «چنانچہ»، جیلی کہتا ہے، «حق، گویا کہ، اس دنیا کا اولین مادہ ہے۔ اس مفہوم میں دنیا کو برف

۱ - vyāvahārika-reality

۲ - sat-kārya-vāda

سے تشبیہ دی جاسکتی ہے اور حق کو پانی سے جو برف کی ماڈی بنیاد ہے۔ پانی کے مجھد تو دے کو برف کہا جاتا ہے، جو صرف ایک مفروضہ نام ہے؛ اس کا واقعی نام پانی ہے۔»

یہ تمام مقدمات مکتب وحدت وجود کے فلاسفہ کو طبعاً یہ نتیجہ اخذ کرنے پر مائل کرتے ہیں کہ دنیا میں جو کچھ نظر آتا ہے اس کے دورخ ہیں: (۱) رخ «الہیہ»، یعنی وہ رخ جس میں یہ ذاتا حق ہے، اور (۲) رخ «خلقیہ» یا وہ پہلو جس میں یہ نسبی، حق سے مختلف کوئی شے ہے۔ سادہ زبان میں اسے یوں بیان کیا جاسکتا ہے: اس دنیا کی ہر چیز ایک خاص مفہوم میں حق ہے، اور دوسرے مفہوم میں «خلق»۔ خلق بہ حیثیت خلق حق سے قابل تمیز ہے، اور تمیز کیا جانا چاہیے۔ لیکن خلقیت کا استحالة پائین کار طبع الہی میں ہوتا ہے جہاں تک کہ یہ خود موخر الذکر کی «اشراقی نسبت» ہوتی ہے۔

ان دورخوں کے درمیان نازک تعلق کی توضیح کے لیے جو ہر شے میں پہچانے جاتے ہیں مسلمان متفکرین نے کئی استعارے تجویز کیے ہیں۔ ان میں سے معروف ترین پانی اور امواج کا استعارہ ہے، جو «مہایانہ» طریق کے بدھوں کے یہاں بھی مقبول عام ہے۔ یہاں میں ایک اور استعارہ نقل کروں گا جس کی وضاحت چودھویں صدی کے ممتاز فلسفی حیدر آملی نے اپنی تصنیف جامع الاسرار^۳ میں کی ہے۔ یہ استعارہ روشنائی اور اس سے لکھے گئے حروف کے درمیان ایک مخصوص تعلق پر مبنی ہے۔ وضعی اعتبار سے روشنائی وجود کی ہمہ جا موجود اور منفرد واقعیت سے مطابقت رکھتی ہے اور اس سے لکھے جانے والے حروف تجربی دنیا میں گونا گوں تعین یافتہ «ماہیات» کی طرح ہیں۔ اس استعارے کی بابت آملی کی فکر کا نچوڑ حسب ذیل ہے۔^۴

فرض کرو کہ ہم ایک کتاب پڑھ رہے ہیں۔ طبعی طور پر نوشتہ حروف ہماری توجہ اپنی طرف جذب کرتے ہیں۔ اول اول فقط حروف ہی ہمارے مشاہدے میں آتے ہیں۔ یہ جس روشنائی سے لکھے گئے ہیں وہ ہمیں نظر نہیں آتی۔ ہمیں تو روشنائی کا سرے سے احساس ہی نہیں ہوتا، جب کہ واقعیت میں ہم ان مختلف صورتوں کے سوا کچھ نہیں دیکھ رہے ہوتے جو روشنائی نے اختیار کی ہیں۔ نقطہ نظر کی ذرا سی تبدیلی ہمیں فوراً یہ احساس دلادے گی کہ حروف کی ماہیت اعتباری ہے۔ جو واقعاً ہمارے سامنے موجود ہے وہ صرف روشنائی ہی ہے، کچھ اور نہیں۔ حروف کی بظاہر واقعیت کا سارا دار و مدار معاشرتی رسم و رواج پر ہے۔ لفظ کے بنیادی ترین معنی

میں یہ حقائق نہیں ہیں، تاہم، دوسری طرف، یہ بھی اتنا ہی ناقابل تردید ہے کہ حروف، اس حیثیت سے کہ یہ روشنائی کی، جو یہاں تنہا واقعیت ہے، اختیار کردہ گونا گوں صورتیں ہیں، وجود رکھتے ہیں اور واقعیت ہیں۔

اس دنیا کی ہر شے اپنی دوگانہ ماہیت میں، جس کی ابھی ابھی توضیح کی گئی ہے، حرف سے قابل مقایسہ ہے۔ وہ جو روشنائی کی بنیادی واقعیت پر توجہ کیے بغیر تنہا حروف کا درک کرتے ہیں، ان کی آنکھوں پر حروف کا پردہ پڑا ہوتا ہے۔ مشہور حدیث اسی نکتے کی طرف اشارہ کناں ہے: «خدا نور و ظلمت کے ستر ہزار حجابوں کے پیچھے مستور ہے»۔ جو صرف پردے ہی دیکھتے ہیں، ان کے پیچھے خدا کو نہیں، بہ اعتبار شریعت یکسر کافر ہیں۔ وہ جنہیں اس کا مبہم سا احساس ہوتا ہے کہ ان مرئی پردوں کے عقب میں غیر مرئی خدا کا وجود ہے، وہ عام معنی میں مومن اور موحد ہوتے ہیں۔ لیکن یہ ناقص موحد ہیں کیونکہ جسے وہ واقعتاً درک کرتے ہیں وہ حروف ہی ہوتے ہیں، درحالیے کہ روشنائی اتنے ظاہر اور باہر طریقے پر حروف میں قابل مشاہدہ ہوتی ہے۔ حروف تو پردے تک نہیں ہیں، کیونکہ یہ روشنائی ہیں۔ اسی نکتے کے حوالے سے ابن عربی کا قول ہے: «یہ تجربی دنیا ہی ہے جو پر اسرار ہے، ایسی چیز جو ابدی طور پر پنہاں اور پوشیدہ ہے، جب کہ حق ابدی طور پر عیاں ہے، جس نے خود کو کبھی پوشیدہ نہیں رکھا ہے۔ عام آدمی اس لحاظ سے کمالاً اشتباہ میں ہیں۔ وہ یہ خیال کرتے ہیں کہ دنیا عیاں ہے اور حق پوشیدہ اسرار ہے»۔

لیکن حیدر آملی کلام جاری رکھتے ہوئے کہتا ہے کہ جو تنہا اور بلا شرکت غیرے روشنائی دیکھتے ہیں اور حروف کی طرف متوجہ نہیں ہوتے تو یہ بھی ناقص موحد ہیں، کیونکہ روشنائی نے ان کی آنکھوں پر ان صورتوں کی دید سے پردہ ڈال دیا ہے جو خود اس نے اختیار کی ہیں۔ ایک واقعی موحد کے لیے ذوالعینین (صاحب دو چشم) ہونا ضروری ہے، حتیٰ کہ کوئی چیز بھی۔ خواہ روشنائی خواہ حروف۔ اس کی دید پر حجاب نہیں ہوتے ہیں، بہ الفاظ دیگر، ایسا آدمی جو وحدت میں کثرت اور کثرت میں وحدت کا مشاہدہ کرتا ہے۔

میں سمجھتا ہوں کہ روشنائی اور حروف کے استعارے اور اس سے متعلق توضیح نے اس نکتے کو بہ خوبی روشن کر دیا ہوگا کہ مکتب «وحدت وجود» کے مفکرین کی دانست میں وجود ایک واحد حقیقت ہے اور گونا گوں مظاہر کا حامل ہے۔ یہ موقف ایک بنیادی بصیرت پر مبنی ہے جس کی نسبت فعل «وجود» سے ہے جو واحد مطلق واقعیت ہے اور کائنات کی تمام اشیا میں جاری و

ساری ہے۔ یہ وہی ہے جسے «سَرِ یانِ وجود» یا «انبساطِ وجود» کہا جاتا ہے۔ واقعیتِ وجود کی اس بنیادی بصیرت نے۔ جو ساری کائنات میں جاری و ساری ہے، یا بلکہ زیادہ مناسب لفظوں میں، جو اپنی تجلی کی مختلف صورتوں میں کل عالمِ «ہستی» کو پیدا کر رہی ہے۔ اس مکتب کے مفکرین کی ایسے مابعد الطبیعیاتی نظام کی تعمیر کی جانب قیادت کی ہے جس میں اسی واقعیتِ وجود کے مختلف درجاتِ تجلی کے اعتبار سے مختلف مراحل یا مراتب مقرر کیے جاتے ہیں۔

آنے والے کلام میں میں اس نظام کی بنیادی وضع کے مثالی ترین نمونے کی تحلیل کی کوشش کروں گا۔ اس عمل میں ہمارے لیے ضروری ہوگا کہ اپنی توجہ کو بس مسئلے کے موٹے موٹے پہلوؤں تک محدود رکھیں کیونکہ یہ فی الواقع غایت درجہ پیچیدہ مسئلہ ہے، خاص طور پر اگر ہم وحدتِ وجود کی فکر کے تاریخی ارتقا کی جزئیات کا لحاظ رکھیں۔ حقیقت یہ ہے کہ اس مکتب کے نمائندہ مفکروں نے وحدتِ وجود کے جو مختلف نظام تجویز کیے ہیں ان کے درمیان کامل یکسانیت نظر نہیں آتی، سوائے وجود کے رمز و راز کی بابت ایک بنیادی ترین مابعد الطبیعیاتی بصیرت کے اور ان بے حد عام سے وضعی اصولوں کے جن پر یہ نظام استوار ہوئے ہیں۔ حتیٰ کہ وجود کے اہم ترین مراحل اور درجات کی تعداد کی بابت بھی ان میں اتفاق نہیں ہے۔ میں جس مخصوص نظام کی تحلیل کرنے والا ہوں وہ آرکی ٹیپل نوعیت کا ہے، اس معنی میں کہ (۱) اس کی بنیادی وضع زیادہ تر نظاموں میں مشترک ہے، اور (۲) اس کی شکل کچھ ایسی ہے کہ یہ مابعد الطبیعیاتی ملاحظیات کے تناظر میں وسیع تر اطلاق کی اجازت دیتی ہے۔



بنیادی نکات میں سے ایک جس پر مکتب وحدتِ وجود کے تمام مفکرین کا کامل اتفاق ہے وہ یہ ہے کہ حق بذاتہ کے دو پہلو ہیں جن کا رخ ایک دوسرے سے مخالف سمت میں ہے: باطن اور ظاہر۔ باطن حق کا پہلو ہے خود پوشی ہے اور ظاہر پہلو ہے تجلی گری۔

حق اپنے پہلوے باطنی میں مطلق ناشاختہ اور ناشاختنی ہے۔ یہ ایک ابدی مابعد الطبیعیاتی راز ہے۔ دینی لحاظ سے، حق یہاں خداے پنہاں ہے۔ بنا بریں، انسانی [قوت] شناخت کے اعتبار سے، یہ حق کا خالص منفی پہلو ہے، اگرچہ خود حق کے نقطہ نظر سے یہ

اس کے تمام پہلوؤں میں ممکنہ حد تک اس کا مثبت ترین پہلو ہے، کیونکہ یہ وجود کا غیر مشروط و فور ہے۔

اس کے برعکس، انسانی ذہن کے لیے حق کا رخ ظاہر اس کے مثبت پہلو کی نمائندگی کرتا ہے۔ اپنے اس پہلو میں حق عالم مظاہر کا مابعد الطبیعیاتی «سرچشمہ» ہے۔ الہیات کے نقطہ نظر سے، یہاں حق خود کو آشکار کرنے والا خدا ہے۔ اس پہلو میں حق مختلف درجات میں، جن کا ہم آگے ذکر کریں گے، گونا گوں اشیا کے قالب میں خود کو متجلی کرتا ہے۔

حق کی مابعد الطبیعیاتی وضع میں مثبت اور منفی پہلوؤں کا یہ بنیادی تمایز مشرق کے تمام غیر اسلامی فلسفوں میں مشترک ہے۔ مثال کے طور پر «ویدانتہ» میں «دووجہی برہمن»^۱ کا نظریہ ملتا ہے جو «صفات سے مطلقاً عاری برہمن»^۲ اور گونا گوں صفات سے متصف برہمن»^۳ میں تمایز کا قائل ہے۔ بدھ مت میں «چنین گونگی بہ عنوان عدم مطلق»^۴ «چنین گونگی بطور نا-عدم»^۵ سے تمایز ہے۔ تاؤ مت کے پیرو «عدم ہستی» اور «ہستی» کے درمیان تمیز کرتے ہیں، اور کنفیوشی عقیدے کے پیرو «ووچی»^۱ (بے غایت) اور «تائی چی»^۲ (غایت بریں) کے درمیان۔

یہ واضح ہو گیا ہوگا کہ اگر ہم نظری لحاظ سے پورے دائرہ وجود کو متعدد مابعد الطبیعیاتی منطقوں یا مراتب میں تقسیم کریں تو اس میں بلند ترین مقام حق کے پہلوے باطنی کا ہوگا، کیونکہ حق اپنے باطنی پہلو میں حالت سادہ و ناب کے لحاظ سے خود مطلق ہے۔ وجودی اعتبار سے یہ ذات الوجود ہے، یعنی خود وجود، یا وجود مطلق اپنی حالت ناب میں۔ الہیات کے اعتبار سے یہ ذات اللہ ہے، یعنی ذات خدا جیسی کہ وہ صفات کے اطلاق سے پہلے تھی۔

یہ قابل لحاظ ہے کہ ٹھیک اسی مرحلے کی بابت مفکرین کی آراء میں اختلاف شروع ہو جاتا ہے۔ نمائندہ مفکرین کی اچھی خاصی تعداد کے مطابق، خود وجود، یعنی وجود ارفع ترین

- dvi-rupa Brahma - ۱

- nirguna Brahman - ۲

- saguna Brahman - ۳

- Suchness as absolute Nothingness - ۴

- Suchness as non-Nothingness - ۵

- wu chii - ۶

- tai chi - ۷

مقام میں، وہ وجود ہے جو مطلق ماورائیت کی حالت میں ہوتا ہے۔ یہ خالص مابعد الطبیعیاتی عدم تعین یا عدم تعین مطلق ہے جس کی بابت پہلے اشارہ کیا جا چکا ہے، اور چونکہ یہ لامنتہا طور پر تمام نسبی تمایزات کے ماورا ہوتا ہے، اس کی نہ توصیف کی جاسکتی ہے نہ بیان۔ اس رو سے یہ ذاتاً ناشاختہ اور ناقابل شناخت ہوتا ہے۔ یہ ایک عظیم اسرار (غیب) ہے۔ اس مرحلے میں ہم اس کے بارے میں زیادہ سے زیادہ یہی کہہ سکتے ہیں کہ یہ «ایک» ہے، ریاضیاتی اور عددی معنی میں نہیں، بلکہ مطلق معنی میں، یعنی یہاں کوئی چیز قابل مشاہدہ نہیں، کوئی چیز قابل شناخت نہیں۔ یہ مقام اصطلاحاً «احدیت» یا یکتائی مطلق، کہلاتا ہے۔

تاہم بعض مفکرین کی اس نظریے سے تشفی نہیں ہوتی، اور وہ وجود کے ارفع ترین مقام کو احدیت سے بھی آگے قرار دینے پر اصرار کرتے ہیں۔

ان اصحاب کے برخلاف جو «احدیت» کو غائی مابعد الطبیعیاتی مقام گردانتے ہیں، یہ دوسرے حضرات — جن میں ایک داؤد قیصری (وفات: ۱۳۵۰) ہے — اس کے معتقد ہیں کہ «احدیت» کو بہ راہ راست «خود وجود» درحالت ناب کا مساوی قرار دینا پوری طرح درست نہیں ہے۔ یقیناً وہ اس کے معترف ہیں کہ چونکہ «احدیت» مطلق عدم تعین ہے اور چونکہ «احدیت» وجود کی خالص واقعیت ہے، اس طرح کہ اس میں ایک بھی باطنی مرز بندی نہیں، ظاہری مرز بندی کا تو خیر کیا ذکر، «احدیت» کو ذات الوجود — یعنی «خود وجود» اپنی حالت ناب میں — کے مابعد الطبیعیاتی منطقے کی حدود میں آنا لازم ہے۔ یہ اپنی مطلق ماورائیت کے لحاظ سے بھی مطلق ہے۔ لیکن وجود اس مقام میں مطلق نہیں ہے کیونکہ یہاں کم از کم «ماورائیت» کی صفت اس کو تعین بخش رہی ہے۔ یہ کم از کم تمام شرائط سے ماورا ہونے کی شرط سے مشروط ہے۔ اس طرز فکر کے حامل — من جملہ عبدالکریم جیلی — یہ موقف اختیار کرتے ہیں کہ وجود کے مطلقاً غائی مقام کے لیے ضروری ہے کہ وہ ہر شرط سے بالاتر ہو، حتیٰ کہ غیر مشروط اور ماورا ہونے کی شرط سے بھی۔ چونکہ اس مقام پر وجود اس حد تک غیر مشروط ہوتا ہے کہ اسے غیر مشروطی بھی محدود نہیں کر سکتی، انسانی شناخت کے نقطہ نظر سے اس کا مطلق «عدم» ہونا ناگزیر ہے۔ اسی لحاظ سے اسے «غیب الغیوب» کہا جاتا ہے، جو لاؤ تزو (Lao Tzu) کے فلسفے میں hsüan chich yu hsüan سے مطابقت رکھتا اور جس کا بہت مناسب ترجمہ «رمز الرموز» یا رمز ماورائے رموز کے لفظوں میں کیا جاسکتا ہے۔ اس تصور کو منطقی طور پر منضبط کرنے کی

غرض ہی سے چوتھی صدی ما قبل مسیح کے تاؤ فلسفی چوانگ تزو (Chuang Tzu) نے «وو-وو-وو»، 'یا «نا-نا-نا-ہستی» کا فارمولا ایجاد کیا تھا۔ اس کا آخری جزو، یعنی «نا-ہستی»، مظاہری اشیا کے تجربی وجود کی نفی کرتا ہے۔ دوسرا جزو، نا- (نا-ہستی)، پہلے جزو کی، جو خود ایک نسبی نفی ہے، مطلق نفی کرتا ہے، اور اس اعتبار سے وجود کے کلی اور غیر مشروط طور پر بے مرز ہونے کا اشارہ کناں ہے، اور مقام «احدیت» سے مناسبت رکھتا ہے۔ فارمولے کا تیسرا جزو نا- {نا- (نا-ہستی)}، اس غیر مشروطیت کی بھی نفی کر دیتا ہے، اور اسلامی تصویر «غیب الغیوب» سے مطابقت رکھتا ہے۔

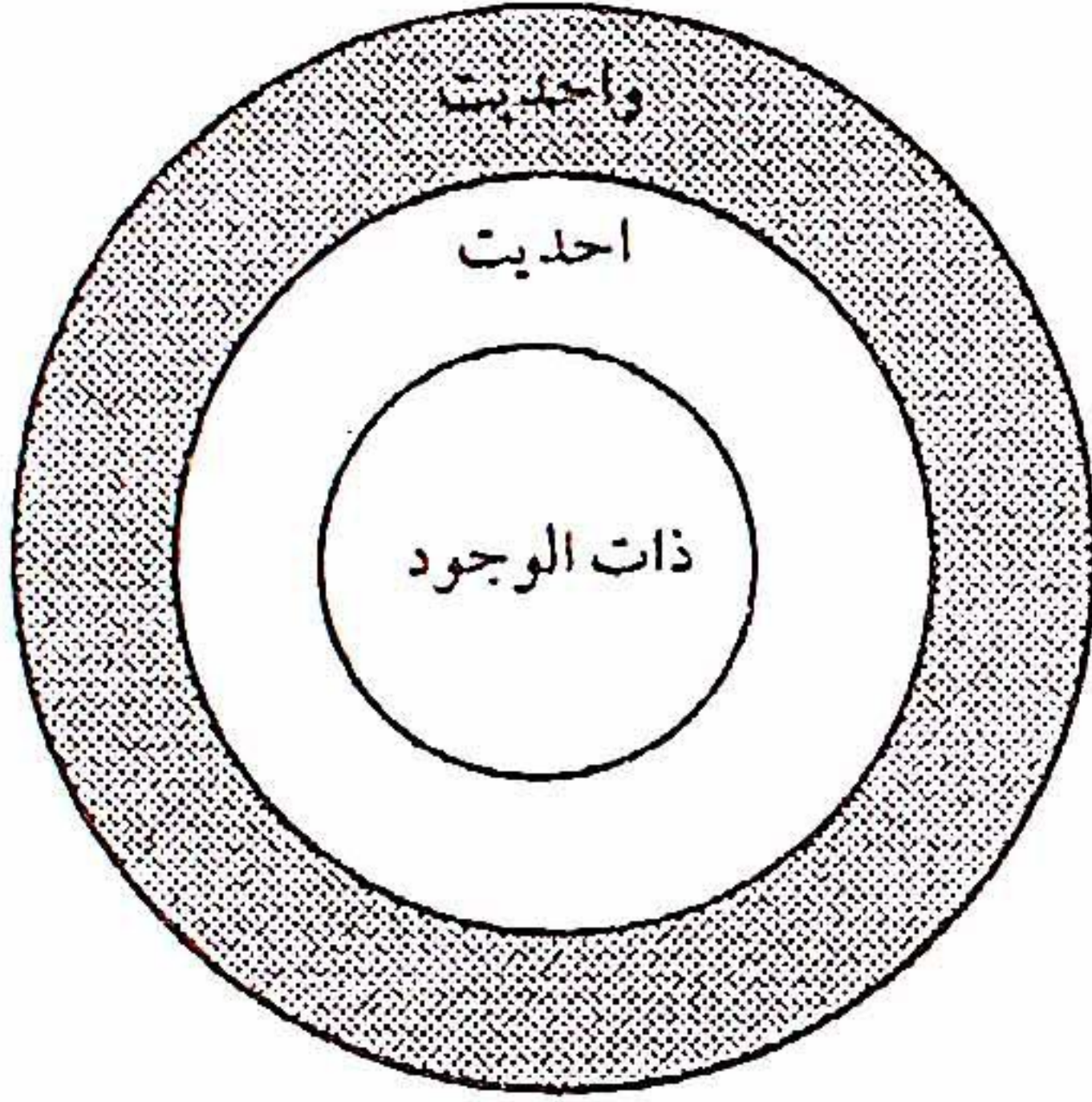
اسلامی مابعد الطبیعیات کے بعد کے ادوار کی اصطلاحات میں غیب الغیوب کو «لابہ شرط مقسمی» کہا جاتا ہے، اس معنی میں کہ وجود بہ صورت مطلق غیر مشروط ہے، اور اس کے مقابلے میں مقام «احدیت» کو «وجود بہ شرط لا» کہا جاتا ہے، اس معنی میں کہ یہاں وجود منفی طور پر مشروط شدہ ہوتا ہے۔ «بطور منفی مشروط شدہ» ہونے کا یہ مطلب ہے کہ اس مرحلے میں وجود کم از کم کسی قسم کے تعین سے مشروط نہ ہونے کی شرط کے ساتھ مشروط ہوتا ہے۔

اس دوسرے نظام میں، یعنی وہ نظام جس میں «غیب الغیوب» کو بالاترین اور غائی مقام پر فائز کیا جاتا ہے، «احدیت» ظاہر ہے دوسرے درجے میں ڈال دی جاتی ہے۔ پہلے نظام کے برخلاف، «احدیت» یا «مطلق یکتائی» کو یہاں اب اور وجود کی خالص واقعیت نہیں سمجھا جاتا جو اسے اپنی تعین یافتگی سے پہلے حاصل تھی۔ اس کے بالکل برعکس، «احدیت» یہاں حق کے تعین اول سے عبارت ہوتی ہے؛ وجود کا دوسرا مابعد الطبیعیاتی مقام شمار کی جاتی ہے، اور طبیعتاً جہان خلق سے ایک قدم قریب تر ہوتی ہے۔ اس سلسلے میں یہ دل چسپ نکتہ ہے کہ لاؤ تزو جو راہ (تاؤ) کے مطلقاً غیر مشروط پہلو کو غیب الغیوب قرار دیتا ہے، فوراً ہی اس کے مثبت پہلو کی طرف رخ کرتا ہے اور اس پہلو کو «بے شمار عجائب کا دروازہ» سے متصف کرتا ہے، یعنی وہ دروازہ جس کے میان سے عالم مظاہر کی تمام اشیا صادر ہوتی ہیں۔ خود اسلامی انداز فکر میں بھی «احدیت» تمام مظہری اشیا کا سرچشمہ قرار دی جاتی ہے۔

فی الواقع یہ احدیت ہی ہے جس کے عین درمیان سے حق کی فعالیت، یعنی وجودِ ناب کا فعل تجلی جسے اصطلاحاً «فیض اقدس» کہا جاتا ہے، برخیز ہوتی ہے۔ اس فیض کے نتیجے میں

اگلے مابعد الطبیعیاتی درجے یعنی «واحدیت» کا ظہور ہوتا ہے۔

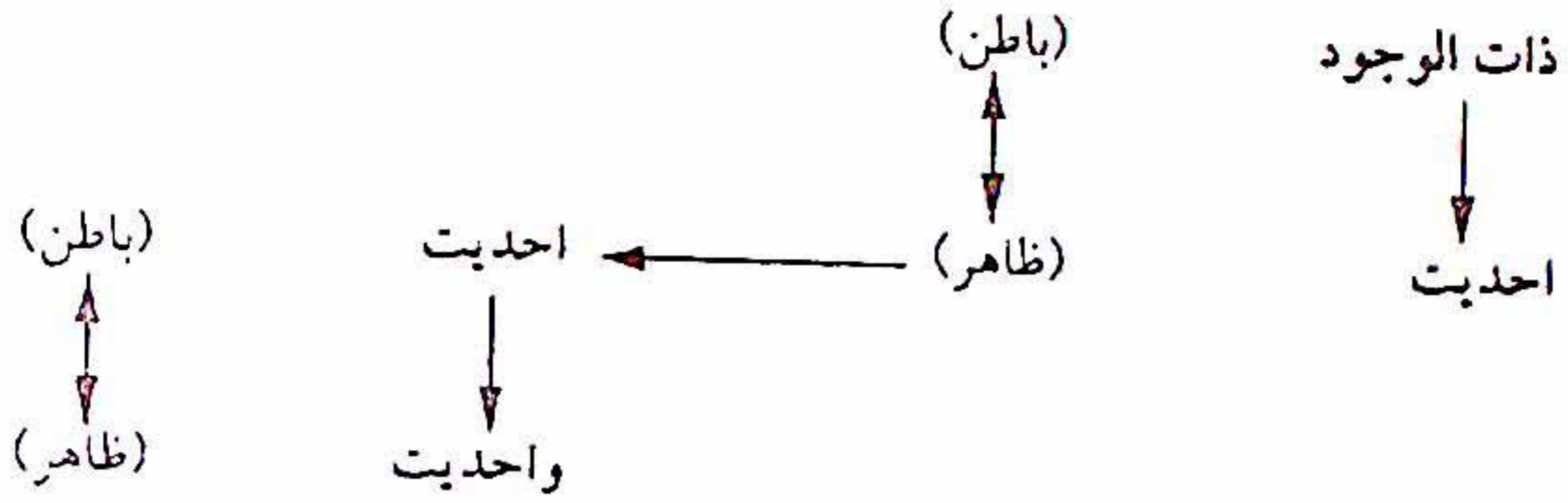
مقام «واحدیت» میں واقعیت وجود ہنوز اپنی اصلی وحدت بے کم و کاست قائم رکھتی ہے، اس لیے کہ کسی طرح کی ظاہری کثرت سے متجلی نہیں ہوتی ہے۔ البتہ یہاں یہ وحدت باطنی طور پر قطعاً تعین پذیرفتہ ہے، اگرچہ یہ مقام ہنوز عالم مظاہر کے نمودار ہونے کا مقام نہیں ہے۔
(شکل ۱)



شکل ۱

اگر ہم معکوس شکل میں معاملے تک رسائی کی کوشش کریں، یعنی انسانی آگہی کے نقطہ نظر سے۔ جو تجربی دنیا کی اشیاء کے مظہری ہیجان سے شروع ہو کر تدریجاً عمیق مراقبے میں اس مقام تک ارتقا پذیر ہو۔ تو یہ صورت حال بالکل روشن ہو جائے گی۔ اس نقطہ نظر سے واحدیت وہ مقام نظر آئے گی جہاں تمام اشیاء، کیفیات، اور حوادث، جو عالم مظاہر میں کائناتی ہیجان سے متلاطم ہیں، گداز ہو کر ایک وسیع وحدت میں گھل مل گئے ہیں۔ اس رو سے مقام «واحدیت» ایسی خالص اور بسیط وحدت وجودی نہیں ہے جیسی ہمیں مقام «احدیت» میں نظر آتی ہے بلکہ بے شمار گونا گوں اشیاء کی جامع وحدت ہے۔ اس معنی میں «واحدیت» باطنی تعینات کی حامل وحدت ہے۔ لیکن جیسا کہ ہم ابھی ابھی دیکھ چکے ہیں، «واحدیت» «احدیت» کا «ظاہر» ہے، ہمیں «واحدیت» کے باطنی تعینات کو خود «احدیت» میں پنہاں تعینات کے ظاہری

قالب سمجھنا چاہیے۔ «احدیت» خود اپنے میں خالص اور مطلق وحدت ہے، حتیٰ کہ اس میں کثرت کا سایہ تک نہیں ہوتا۔ لیکن اگر اسے مقام «واحدیت» کی نسبت یا اس کے نقطہ نظر سے تصور کیا جائے تو یہ گونا گونیت کی اصل کی حامل نظر آئے گی۔ (شکل ۲)۔



شکل ۲



وجودی گونا گونی کی اصل جو ”ویدانتہ“ میں بہ نامِ «مایا» اور مہایانا بدھ مت میں بہ نامِ «اودیا» (جہل اور نادانی)۔ (جہل اپنے کائناتی (مادی) مفہوم میں۔ غایت درجے کا اہم کردار ادا کرتی ہے، فلسفہ وحدت وجود میں عشق (حُب) کی اصطلاح میں درک اور بیان کیا جاتا ہے۔ عشق کے اس مخصوص تصور کی بنیاد یہ معروف حدیثِ قدسی ہے کہ «میں مخفی خزانہ تھا، میری آرزو تھی کہ پہچانا جاؤں۔ سو میں نے خلق پیدا کی تاکہ پہچانا جاسکوں» (کنز کُنزاً مخفياً، فاحببت ان یعرف، فخلقت الخلق لکی عرف^۶)۔

نقرہ «مخفی خزانہ» مقامِ «احدیت» کی طرف راجع ہے، خاص طور پر اس کے پہلوے «ظاہر» کے تعلق سے، وہ پہلو جس میں «احدیت» کا رخ عالمِ مظاہر کی طرف ہوتا ہے۔^۷ کیونکہ اس مخصوص پہلو میں «احدیت» ان تمام اشیا کا سرچشمہ «غائی» ہوتی ہے جو آگے چل کر وجودی ابعاد میں معین صورتوں کے قالب میں نمودار ہونے والی ہوتی ہیں، اپنے باطنی پہلو میں، جب اس کا رخ مخالف سمت میں ہوتا ہے، یعنی خود اپنے منبع، جو غیب الغیوب ہے، کی طرف ہوتا ہے، «احدیت» جز وحدتِ ناب نہیں ہوتی۔

اس رو سے یہاں «احدیت» کا پہلوے «ظاہر» «مخفی خزانہ» قرار دیا گیا ہے۔ اپنی وضع میں «مخفی خزانہ» کا تصور لاؤ ترو کے «بے شمار عجائب کا دروازہ» کے تصور سے بے

حد قریب ہے جو، پیشین اشارے کے مطابق، لاؤ ترو کے ”تاؤ“ یا واقعیتِ مطلق کا اس اعتبار سے نشان دہ ہے کہ یہ تمام مظہری اشیا کا سرچشمہ ”غائی“ ہے۔ اسی طرح سے مخفی خزانہ کا بجا طور پر بدھ مت کے تصور ”تھاگتہ گر بھا“^۱ یا ”انبار خانہ حق“ سے راست مقایسہ کیا جاسکتا ہے۔ یہ اس لیے کہ یہ بھی اس مخصوص پہلو میں جب اس کا رخ ”سمسارا“^۲ یعنی ”پیدائش اور مرگ“، یعنی مظاہری ناپائنداری کی دنیا، کی طرف منعطف ہوتا ہے، وجود کی وحدتِ مطلق ہوتا ہے۔ ”انبار خانہ حق“ ہنوز مطلقاً واحد اور بے حرکت ہے لیکن اپنے اندر کسی نہ کسی طرح حرکت کا میلان رکھتا ہے جو ایک دفعہ فعال ہو جائے تو حق کو مظہری نمود کے لیے سرگرم عمل کرتا ہے۔

یہی اسلامی نظام میں عشق کے وجودی عمل پر بھی حرف بہ حرف صادق آتا ہے۔ تخلیقی حرکت یا، فلسفہ ”وحدت وجود“ کی اصطلاح میں، تجلی مطلق، جو اصل عشق کے واسطے سے متحرک ہوئی ہے، مقام ”احدیت“ میں پہلی بار ظہور پذیر ہوتی ہے اور ”ظہورِ اقدس“^۳ کہلاتی ہے۔ اس ظہور کے نتیجے میں مقام ”واحدیت“ قرار پاتا ہے۔ ”واحدیت“ وہ وجودی مقام ہے جس میں واقعیتِ وجود کی اصلی ”وحدت“، مطلق باطنی تعینات کے ساتھ ظاہر ہوتی ہے۔ الہیات کی روایتی اصطلاح کے مطابق یہ باطنی تعینات خدا کے ”اسماء اور صفات“ کہلاتے ہیں، اس مفہوم میں ”واحدیت“ کے مقام کو مقامِ اسماء و صفات کہا جاتا ہے۔ اسی کا دوسرا نام مقامِ علم یا ”آگہی“ الہی ہے۔ اس نام کی بنیاد اس تصور پر ہے کہ ”واحدیت“ وہ مقام ہے جس میں ”خدا“ اپنے ذاتی ”کمالات“ سے ”خود“ آگاہ ہوتا ہے۔ اس طرح ”آگہی“ الہی میں قرار پانے والے خدا کے ذاتی کمالات ”اعیانِ ثابتہ“ کہلاتے ہیں۔ وضعی اعتبار سے ”اعیانِ ثابتہ“ میں سے ہر ایک، ایک مخصوص اسمِ الہی کا ظاہر تصور کیا جاتا ہے جس کا باطن خود ”عین“ ثابتہ ہے۔ ”اعیانِ ثابتہ“ کو وجودی نمونوں کے طور پر سمجھنا چاہیے جو ازل سے ہی ”آگہی“ الہی میں مقرر شدہ ہیں اور جن پر زمان و مکان کے تجربی بُعد میں مظہری اشیا ڈھالی جاتی ہیں۔

وجودی لحاظ سے مقام ”واحدیت“ کو وجود بہ شرطِ شے کہا جاتا ہے، یعنی وجود جو کوئی شے ہونے سے مشروط ہو، اس معنی میں کہ وجود اگرچہ ہنوز جہانِ ظاہر میں نہیں تاہم ابدی،

۱ - Tathágata-garbha

۲ - samsára

ماورائے زمان و مکان بعد میں مخصوص اشیا کے قالب میں تعین یافتہ ہے۔ اعیان ثابتہ کا یہ تصور مشہور مسئلہ کلی (universals) کے تعلق سے وحدت وجود کے فلاسفہ نے جو موقف اختیار کیا ہے اس کی وضاحت کر دیتا ہے۔ وہ ضرورتاً *universals ante res* کے نظریے کی تصدیق کرتے ہیں کیونکہ اعیان ثابتہ واقعی ہیں، جس کی دلیل یہ ہے کہ «واحدیت» کے تعینات باطنی، جن کی یہ اعیان ظاہری نمود ہیں، قطعاً واقعی ہیں۔ لیکن مادی تجربی دنیا کے نقطہ نظر سے یہ اعیان فی الواقع وجود نہیں رکھتے۔ ابن عربی کے اس قول کا یہی معنی ہے کہ «اعیان ثابتہ نے ہنوز خوشبوے وجود نہیں سونگھی ہے»۔ یہاں وجود سے مراد تجربی وجود ہے۔

اعیان ثابتہ انفرادی مظہری اشیا کے قالب میں اگلے مقام ہی میں کہیں جا کر مشخص ہو پاتے ہیں، یعنی عینی موجودات کی حیثیت سے، یا جہان مخلوقات کی حیثیت سے۔ مطلق کی تخلیقی یا تجلائی فعالیت جس کے ذریعے وجود کا یہ «ہبوط» [یا نزول] عمل میں آیا ہے «فیض مقدس» کہلاتی ہے جو «فیض اقدس» سے متمایز ہے اور جس کے واسطے سے «واحدیت» «واحدیت» میں تشکیل پذیر ہوتی ہے۔



سواب ہم اوج «عدم» سے جہان تجربی کی اشیا تک پہنچ گئے ہیں۔ یہ یاد رکھنا چاہیے کہ اس نظام کے اس سرے سے اس سرے تک جو بات مشاہدے میں آتی ہے وہ آخر الامرایک واحد واقعیت وجود ہے جو سارے مراحل سے گزر رہی ہے اور ہر مرحلے میں خود کو مختلف صورت میں متجلی کر رہی ہے۔ مزید براں، مفکرین مکتب وحدت وجود زمانی لحاظ سے بلند ترین مقام «غیب الغیوب» - یا وجود اپنی مطلق غیر مشروط خالصیت میں - اور پائین ترین مقام - یعنی مظہری یا تجربی اشیا - کے درمیان کسی زمانی فاصلے کے قائل نہیں۔ دوسرے لفظوں میں، واقعیت وجود کی تجلی گری کا عمل ایک زمانی عمل نہیں، جو ہو سکتا ہے کہ ہمارے متذکرہ بیان سے نظر آئے۔ «زمان» تو صرف پائین ترین مرحلے میں ہی ظاہر ہوتا ہے، تجربی اشیا کی دنیا میں۔ واقعاً جس لمحے ہم وجود ناب کو فرض کرتے ہیں تو - ٹھیک اسی لمحے - مظہری وجود کو بھی

۱۔ یعنی یہ نظریہ کہ کلیات اشیا میں رونما ہونے سے پہلے ہوتی ہیں۔ [مترجم]

لامحالہ فرض کرتے ہیں، بالکل جس طرح ظہورِ آفتاب اور ظہورِ نور کے درمیان کوئی زمانی فاصلہ نہیں ہوتا، اگرچہ «ذاتاً» روشنی کا دار و مدار سورج پر ہوتا ہے، اگرچہ سورج مقدم اور روشنی موخر ہے۔ وجودِ ناب اور مظہری وجود کے درمیان بھی عین اسی قسم کا ذاتی رابطہ، یعنی تقدم۔ تاخر کا زمانی رابطہ، شناخت کیا جاسکتا ہے۔ حیدرآلی سمندر اور امواج کے استعارے سے اس رابطے کی وضاحت کرتے ہوئے کہتا ہے: انتہائے کار امواج ان مختلف صورتوں کے سوا نہیں جو خود سمندر نے اختیار کی ہیں۔ اس مفہوم میں موجیں سمندر کے بغیر مستقل وجود نہیں رکھ سکتیں۔ اس کے برخلاف سمندر اپنی باری میں، جہاں تک کہ وہ سمندر ہے، موجوں کے بغیر نہیں ہو سکتا۔ سمندر ہر موج میں تمام دوسری موجوں سے جداگانہ صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ لیکن ان تمام موجوں میں سمندر کی واقعیت ایک ہی رہتی ہے۔

یہاں جو قابل اشارہ اہم نکتہ ہے وہ یہ کہ جس طرح موجیں سمندر کے بغیر وجود نہیں رکھ سکتیں، خود سمندر بھی ان سے جدا نہیں کیا جاسکتا۔ ایک غیر استعاری عبارت میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ واقعیت وجود مظہری اشیا سے ناقابلِ علاحدگی ہے۔ یہ گونا گوں مظہری اشیا میں اپنا ظہور کیے بغیر نہیں رہ سکتی؛ اصلی «عدم» ان مختلف اور عینی اشیا کی لامتناہیت میں اپنا تعین کیے بغیر نہیں رہ سکتا۔ اس تصور کی الہیاتی تعبیر میں ہم چاہیں تو کہہ سکتے ہیں کہ خدا اپنی بے کراں رحمت سے، اور اپنی بے کراں رحمت کے باعث خود کو تمام اشیا کو دیے بنا نہیں رہ سکتا۔ وجود جو اپنی گونا گوں متجلی صورتوں کے قالب میں خود کو پھیلاتا ہے، اس اعتبار سے «رحمت»، یا «نفسِ رحمانی» ہے۔ وجودی اعتبار سے اسی کو «وجود لائبہ شرط قسمی» یعنی وجود بہ صورت نامشروط۔ کہا جاتا ہے، جسے «لابہ شرطِ مقسمی»۔ یعنی وجود بہ صورت مطلقاً نامشروط۔ سے امتیاز کیا جانا چاہیے، کیونکہ یہ، جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، «غیب الغیوب» ہے جہاں خود وجود غیر مشروط ہونے کی شرط سے بھی بالا چلا جاتا ہے۔ اس کے برعکس، «لابہ شرط»، جس کا اطلاق نفسِ رحمانی پر ہوتا ہے، کا مطلب یہ ہے کہ وجود اپنے تجلّائی اور خود افشانی کے پہلو میں وہ وجود ہے جو کسی ایک مخصوص صورت سے متصل ہونے کے واسطے سے متعین اور مختص نہیں ہوا ہوتا ہے۔ بلکہ یہ وہ واقعیت ہے جو کسی بھی متعین صورت میں جلوہ گر ہونے پر قادر اور تیار ہے۔ یہاں وجود کو اس طرح تصور کیا جاتا ہے کہ یہ عدم تعین کی ایک خاص حالت میں ہے، اس مفہوم میں یہ بے شمار ممکنہ تعینات کا مرکز ہے۔

اس کے باوجود، جیسا کہ میں بارہا اشارہ کر چکا ہوں، وجود چاہے یہ کسی بھی متعین صورت میں ظاہر ہو، ایک ہی ہے۔ اس مخصوص مفہوم میں، سارا جہان «ہستی»، اپنے دونوں مرئی اور غیر مرئی منطوقوں سمیت، وجود کی ایک واحد واقعیت ہے۔ یہ ٹھیک وہی مفہوم ہے جس میں اہل وحدت وجود اس معروف قول کو سمجھتے ہیں: «خدا تھا اور اس کے علاوہ ہج نہیں تھا» (كان الله ولم يكن معه شيءى)۔ یہ قول جس سے عموماً امور کی وہ حالت مراد لی جاتی ہے جو خدا کے ہاتھوں تخلیق جہاں سے پہلے تھی۔ اہل «وحدت وجود» کے یہاں اس کی بالکل مختلف تعبیر کی جاتی ہے۔ ان کے مطابق، یہ سمجھنا چاہیے کہ یہ قول ابدی حقیقت وجود کی طرف رجوع کرتا ہے جو زمان کی تمام محدودیتوں کے ماوراء بھی برحق ہے۔ یہ قول ابدی حقیقت کا حامل ہے۔ «خدا تھا اور اس کے علاوہ ہج نہیں تھا» تخلیق جہاں سے قبل کی مخصوص حالت امور کی ہی توصیف نہیں کرتا، بلکہ یہ دنیا کی تخلیق کے بعد کی صورت حال پر بھی اتنا ہی صادق آتا ہے۔ بہ الفاظ دیگر، «خدا ہے، اور خدا رہے گا؛ اور اس کے علاوہ ہج نہیں ہے، اور نہ ہوگا»، کیونکہ حقیقت میں سارے عالم «وجود» میں کوئی شے ایسی نہیں جو خدا کا «غیر» ہونے کی جائز طور پر مستحق قرار دی جاسکے۔

پیشین تحلیل سے یہ وضاحت ہو گئی ہے کہ وحدت الوجود کی قسم کی مابعد الطبیعیات کی بنیادی وضع، وجود کے چار مراتب اور چار وجود یاتی طرزوں پر مشتمل ہے۔

یہ چار بنیادی مراتب مندرجہ ذیل سے عبارت ہیں:

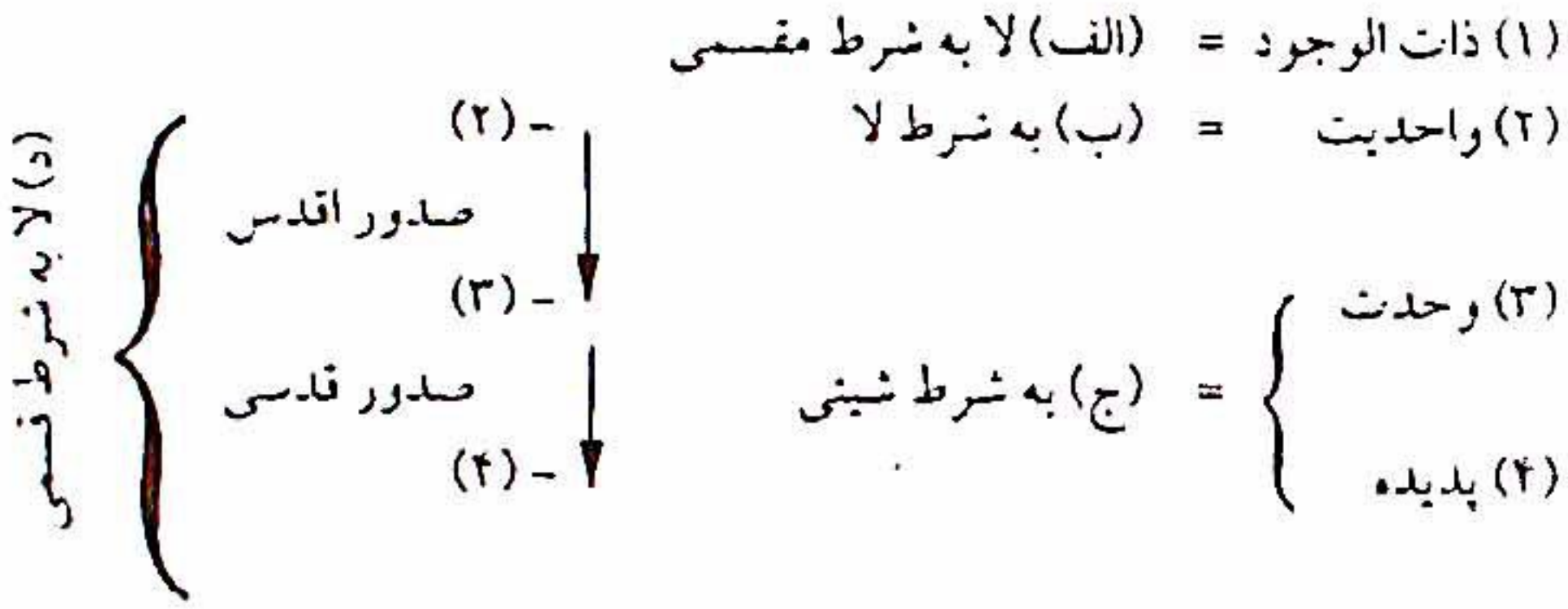
- (۱) «ذات الوجود» یا خود وجود اپنی مطلق خالص حالت میں۔
- (۲) «احدیت» یا مطلق وحدت یا وجود ہر قسم کے تعین کے بغیر۔
- (۳) «واحدیت» یا وحدت کثرت؛ وجود مع باطنی تعینات؛ مقام اعیان ثابتہ۔
- (۴) «وجود» مظاہری۔

اور وجود یاتی طرز یہ ہیں:

- (الف) «لابہ شرط مقسمی» یا مطلقاً لا مشروط وجود،
- (ب) «بہ شرط لا» یا نفی کی شرط سے مشروط وجود،

- (ج) «بہ شرطی شے» یا بہ واسطہ شے مشروط وجود،
 (د) «لابہ شرطی قسمی» یا نسبتی طور پر لامشروط وجود۔

ان دونوں نظریاتی نظاموں کے باہمی تعلق کی نشان دہی مندرجہ ذیل خاکے کے ذریعے کی جاسکتی ہے: [شکل ۳]



حواشی

- ۱- مثال کے لیے میری یہ دو کتابیں دیکھیے: *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (Berkeley: University of California Press, 1984) اور *Celestial Journey: Far Eastern Ways of Thinking* (Ashland, Oregon: White Cloud Press, 1995)۔
- ۲- «فنا» اور «بقا» کی تفصیلی بحث کے لیے کتاب ہذا کا دوسرا باب دیکھیے۔
- ۳- حیدرآلی، جامع الاسرار و منبع الانوار، ایڈٹ کردہ آنری کورس اور عثمان بیگی (Tehran and Paris: Bibliothequq iranien, 1969)، سیکشن ۳۱۰، ص ۱۶۱، اور سیکشن ۳۹۷، ص ۲۰۶-۲۰۷۔
- ۴- ایضاً، سیکشن ۲۱۲، ص ۱۰۷۔
- ۵- اس تہری نفی کی وضع کی بابت *Eranos Jahrbuch: 36* (Zurich: Rhein-Varlag, 1967) میں میرا مقالہ "The Absolute and the Perfect Man"، ص ۴۲۶-۴۲۸، اور میری کتاب *Sufism and Taoism*، ص ۴۴۴-۴۵۴، ملاحظہ کیجئے۔
- ۶- *Chung mia chih mén*، ملاحظہ کیجئے، میری *Sufism and Taoism*، ص ۳۹۸-۴۱۳۔
- ۷- «حدیث قدسی»: وہ حدیث ہے جس میں خدا واحد متکلم کی حیثیت سے کلام کرتا ہے۔
- ۸- جیسا کہ اوپر وضاحت کی جا چکی ہے، «احدیت» «ذات الوجود» کا «ظاہر» ہے، یعنی خود وجود یا وجود اپنی

وحدت وجود کا تجزیہ

مطلق غیر مشروط ہونے کی حالت میں؛ اور یہ «واحدیت» کا باطن ہے۔ اس میں یہ مفہوم مخفی ہے کہ ہمیں چاہیے کہ خود «واحدیت» میں دو پہلو تیز کریں جن کا رخ ایک دوسرے کی مخالف سمت میں ہو؛ دو چہرے جن میں سے ایک خود اس کے اپنے «باطن» («ذات الوجود») کی طرف ہے اور دوسرا اس کے «ظاہر» («واحدیت») کی طرف۔ یہی وضع «واحدیت» میں بھی پائی جاتی ہے۔

فصل چہارم

عین القضاۃ ہمدانی کی فکر میں
تصوف اور تشابہ کالسانیات مسئلہ



اسلامی فکر کی تاریخ میں عین القضاة ہمدانی ایک درد انگیز ہستی کے اعتبار سے ممتاز ہے۔ اپنے عظیم پیش رو منصور حلاج (۸۵۷-۹۲۲) کی طرح، جس کے «انا الحق» («میں حق ہوں») کی بابت اس نے اپنی غیر مشروط پسندیدگی پر پردہ ڈالنے کی کوشش کبھی نہیں کی تھی، عین القضاة کی «آزاد فکری» اس کے ہم عصر لکیر کے فقیر کٹر دینی علما اور فقہاء کی نظر میں رشک اور نفرت کا باعث بنی۔ نتیجے میں اسے ملحد قرار دے کر اپنے وطن ہمدان ہی میں ۳۳ سال کی عمر میں عراق کے ایک سلجوقی وزیر کے ہاتھوں نہایت دہشت ناک سفاکی کے ساتھ مروادیا گیا۔ وہ بے حد عمیق روحانی تجربات کا حامل عارف تھا۔ ساتھ ہی ساتھ ایک ایسا مفکر بھی جسے تجزیے کی غیر معمولی تیز عقلی قوت حاصل تھی۔ عارفانہ نفوذ اور عقلی تفکر کے اس مبارک امتزاج کی بنیاد پر اسے بالکل جائز طور پر فلسفہ «حکمت» کی طویل ایرانی روایت کا پیش رو کہا جاسکتا ہے جس کا افتتاح اس کی موت کے بعد جلد ہی سہروردی (۱۱۵۳-۱۱۹۱) اور ابن عربی کے ہاتھوں ہوا۔ یہاں میں فلسفے کے اس نابغہ کی فکر کے بے حد انوکھے معنیاتی پہلو کا تجزیہ کروں گا جسے ابھی حال تک مستشرقین نے بالکل بے جا طور پر نظر انداز کیا ہوا تھا۔^۱

ہمدانی کی فکر کی تہ میں پایا جانے والا پورے کا پورا جو بنیادی اصول ہے اسے اگر بالکل ابتدائی شکل دی جائے، تو یہ بلا واسطہ ذاتی تجربے کی بنیاد پر کسی شے کی واقعیت کی تفہیم اور اس کے بارے میں کچھ جاننے کے درمیان قاطع فرق قائم کرنے پر مشتمل نظر آئے گا۔ شہد کے بارے میں یہ جاننا کہ ایک میٹھی چیز ہے ایک بات ہے، لیکن تجربے کے ذریعے شہد کی مٹھاس کا عرفان ایک اور ہی بات ہے۔ ان دو قسم کے علموں کا یہی درمیانی فرق مذہبی زندگی کی ارفع سطحوں پر بھی کار فرما ہوتا ہے۔ چنانچہ خدا کے بارے میں کچھ جاننا اس سے بالکل مختلف ہے کہ

اشیا کے الوہی نظام کے رابطے سے اسے جانا جائے۔

اس فرق پر عین القضاات کی توجہ ایک ذاتی، بلکہ ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ ایک وجودی تجربے کے ذریعے مرکوز ہوئی۔ شروع شروع میں وہ دینی نگارشات کے بے حد وسیع مطالعے میں غرق رہا۔ لیکن الہیات کے مطالعے نے اس کے ذہن میں پراگندگی و انتشار، حواس باختگی، اور مایوسی کے علاوہ کچھ اور پیدا نہیں کیا۔ وہ ایک روحانی بحران کا شکار ہو گیا۔ صرف ابو حامد غزالی (۱۰۵۸-۱۱۱۱) کی تصانیف کے مطالعے ہی سے، جس پر اس نے چار سال لگائے، وہ اس بحران پر غالب آسکا۔ وہ ذاتی طور پر غزالی سے نہیں ملا تھا، لیکن مؤخر الذکر کی روحانی راہ نمائی کے نتیجے میں وہ عقلی قوتوں کی انتہا تک پہنچ گیا، بلکہ تقریباً اس سے بھی آگے۔ اگرچہ وہ اس بات سے شعوری طور پر آگاہ نہیں تھا، لیکن وہ آہستہ آہستہ اسرارِ الہی کے فوق العقلی منطقے میں داخل ہوتا جا رہا تھا۔ اسی اثنا میں، بالکل اتفاقیہ، اس کی ملاقات ابو حامد کے بھائی، مشہور و معروف عارف شیخ احمد غزالی (وفات، تقریباً ۱۱۲۶) سے ہوئی۔ اس میں کلام نہیں کہ یہ احمد غزالی کی ذاتی راہ نمائی ہی تھی جس کے طفیل وہ عقلی فکر کی تمام حدود کے ماوراء خود اقلیمِ الہی میں بڑی دور تک نکل گیا، وہ اقلیم جہاں انسانی عقل اور اس کی منطقی کارکردگی کی تمام تر قوت زائل ہو جاتی ہے۔^۲

ہمدانی کے نزدیک انسان کا اقلیمِ الہی میں قدم رکھنا بڑی فیصلہ کن اہمیت کا واقعہ ہے۔ یہ اس آگہی پر مشتمل ہوتا ہے کہ اس کے باطنی شعور میں ایک نئی گہرائی پیدا ہو گئی ہے۔ یہ حیاتی اور عقلی تفکر اتی سطح سے آگہی کی ایک بالکل مختلف سطح کی طرف انسان کے وجودی گریز یا نقل مکانی کا اشارہ ہے۔ ہمدانی اس وقوع پذیری کو «چشمِ قلب کا باز ہونا» (انفتاح عین البصیرہ)^۳ یا «چشمِ شناخت عرفانی» کا واہونا (عین المعرفہ)^۴ کے طور پر بیان کرتا ہے۔ وہ اس کی طرف یہ کہہ کر بھی اشارہ کرتا ہے: «تمہارے باطن میں روزن کھل گیا ہے جس کا رخ اشیا کے فوق حیاتی نظام کی اقلیم کی طرف ہے» (روزنہ الی عالم المملکوت)۔^۵ گاہے اسے یوں بھی بیان کیا گیا ہے: «باطن میں روشنی کا ظہور» (ظہور نور فی الباطن)۔^۶ وجودی اعتبار سے یہ ذہنی «روشنی» اس خطے کو منور کر دیتی ہے جسے ہمدانی «اقلیم ماوراء عقل» (الطور وراء العقل)^۷ کا نام دیتا ہے۔

یہ نہیں ہے کہ ہمدانی عقل اور عقلی تفکر کی اہمیت کو منفی گردانتا ہے یا اسے حقارت کی نظر

سے دیکھتا ہے۔^۸ لیکن اس کی دانست میں آدمی اس وقت تک کاملیت کو نہیں پہنچ سکتا جب تک عقلی قوتوں کی انتہا کو پہنچنے کے بعد «ماورائے عقل منطقے» میں داخل نہیں ہو جاتا، اشیا کے اس بُعد میں جو عقل کے پار واقع ہے۔ اس کے تصور میں خود عالم وجود کی پوری وضع کچھ اس طور پر ہے کہ عملی تجربات کے منطقے کی آخری منزل «ماورائے عقل منطقے»^۹ کے اولیں پڑاؤ سے بہ راہِ راست طور پر جڑی ہوئی ہے۔

ان تمہیدی کلمات کے بعد اب ہم بجا طور پر ان مخصوص مسائل کی ماہیت پر بحث کر سکتے ہیں جو ہمدانی نے انسانی زبان کی معنیاتی وضع کے اعتبار سے اٹھائے ہیں۔ یہ ظاہر ہے کہ ہمارے تصرف میں جو لفظ اور ان کے مرکبات ہیں وہ اولاً اس طرز پر ڈھالے گئے ہیں کہ انھیں روزمرہ کی بات چیت میں بے حد سہولت کے ساتھ اور حسبِ ضرورت استعمال کیا جاسکتا ہے۔ ہماری زبان اپنا کام اس وقت از حد خوش اسلوبی سے انجام دیتی ہے جب ہم اسے اپنی عملی دنیا کے تجربات کے اظہار و بیان کے لیے استعمال کرتے ہیں جس میں ہمارے حواس اور عقل اپنے فطری عمل بجالاتے ہیں۔ لیکن اس بُعد میں بھی اکثر ایسا ہوتا ہے کہ ہمیں اس احساس سے پریشانی ہونے لگتی ہے کہ وہ چیز جو ہم محسوس کر رہے ہیں یا جسے جانتے ہیں اس کے اور وہ جو بیان کر سکتے ہیں اس کے درمیان ایک خاصی کشادہ خلیج حائل ہے۔ جیسا کہ لڈوگ وٹکن اسٹائن نے خیال ظاہر کیا ہے: اگر کسی کو یہ تو معلوم ہو کہ کوہِ بلانک کی بلندی کتنی ہے، تاہم اسے بیان کرنے سے عاجز رہے، تو فطری بات ہے کہ ہم اس پر تعجب کرتے ہیں۔ لیکن اگر کوئی جانتا ہے کہ کلارنٹ کی آواز سننے میں کیسی ہے، لیکن اسے بیان نہیں کر پاتا، تو اس پر ہمیں تعجب نہیں ہوتا۔ یہ اس لیے کہ کلارنٹ کی آواز کیسی سنائی دیتی ہے ایسی چیز نہیں جسے ہمارے تصرف میں جو الفاظ ہیں ان کے ایک عام دروبست سے بیان کیا جاسکے۔^{۱۰} یقیناً یہ صورت اس وقت اور بھی بدتر ہو جاتی ہے جب انسانی تجربے کے آزمائشی بُعد کے علاوہ ہم روحانی یا عارفانہ آگہی کے ماورائے عمل بُعد کے استناد کے بھی قائل ہوں۔ جب ایک صوفی اپنے اظہار کی یا اپنے ذاتی مشاہدات کو بیان کرنے کی کبھی خواہش بھی کرتا ہے، تو اس کے لیے ان تمام لسانیاتی مسائل سے نبرد آزما ہونا ناگزیر ہو جاتا ہے جو اس کے علمِ ذاتی کے اور جو وہ فعلاً بیان کرنے کی قدرت رکھتا ہے اس کے درمیان عدم توافق سے اٹھ کھڑے ہوتے ہیں۔^{۱۱}

تو پھر وہ کون سا کارگر ذریعہ ہو سکتا ہے جو ایک صوفی اپنے لسانی اوزار کی خلقی کم مائیگی کے ازالے کے طور پر استعمال کر سکے؟ یا ایسے اوزار کا وجود ہے بھی یا نہیں؟ علامتیت شاید سب سے پہلے ذہن میں آئے۔ حقیقت میں تمام ادوار کے بیشتر صوفی شعرا۔ حتیٰ کہ فلاسفہ تصوف نے علامات کے نظام وضع کیے ہیں اور ان میں پناہ ڈھونڈی ہے۔ لیکن یہ علامتیت نہیں جس سے ہمدانی رجوع کرتا ہے۔ اس کے بجائے، وہ یہ تجویز پیش کرتا ہے کہ ایسے موقعوں پر آدمی کو الفاظ کا کثیر البعدی استعمال کرنا چاہیے، جسے وہ «تشابہ» یا «ابہام گوئی» کا نام دیتا ہے۔ اور فی الواقع، ہمدانی کے مطابق، اسلام کے دینی فلسفے کی کثیر کلیدی اصطلاحات کی تفہیم «تشابہ» کے ذریعے ہی ہونی چاہیے۔

بہ ہر حال، کسی لفظ کے کلی معنی کی تفہیم کے لیے جو بطور تشابہ استعمال ہوا ہے۔ ان موقعوں سے قطع نظر جب ہم خود کسی لفظ کو اس طرح استعمال کر رہے ہوں۔ یہ ضروری ہے کہ ہم ایک لفظ اور اس معنی کے درمیان جو وہ ادا کرنا چاہتا ہے معنیاتی ربط کے لحاظ سے اپنے میں ایک انتہائی لچک دار اور گویا کہ قابل تغیر یا متحرک رویے کی پرورش کریں۔

الفاظ کی تفہیم اور ان کے بالکل صاف اور صریح استعمال کے حوالے سے ہماری سب سے زیادہ سنگین رکاوٹ وہ حد درجہ بے جا اہمیت ہے جو ہم معمولاً لفظ و معنی کے تعلق میں الفاظ کے ساتھ نتھی کرتے ہیں۔ بچوں کی مستعملہ زبان میں اس رجحان کو اپنی سب سے زیادہ انگھڑ شکل میں دیکھا جاسکتا ہے۔^{۱۲} واقعہ یہ ہے کہ بچے، مثلاً، لفظ «لیٹ» کی «اسد» کے ساتھ معنیاتی شناخت آسانی کے ساتھ نہیں کر سکتے، صرف اس بنا پر کہ دونوں لفظ خارجی اعتبار سے دو مختلف شکلوں کے حامل ہیں، حالانکہ عربی میں دونوں لفظوں کا ایک ہی مطلب ہے: «شیر»۔ لیکن بالغ بھی اکثر اس بنیادی قسم کی غلطی کے مرتکب ہوتے ہیں، گو قدرے پیچیدہ صورت میں۔

لفظوں پر اس طرح کی بے جا تاکید گویا کہ یہ معنی سے الگ ہیں انتہائے کار اس امر پر محمول کی جاسکتی ہے کہ ہم لفظ اور اس کے معنی کے درمیان ایک کے مقابل ایک والی مطابقت دیکھنے کا قدرتی رجحان رکھتے ہیں۔ ہمدانی کے خیال میں کوئی اور چیز اس سے زیادہ بعید از حقیقت نہیں ہو سکتی۔ معنی کی کائنات بے حد نازک، لچک دار، اور رواں دواں نوعیت کی ہے۔ اس میں وہ ٹھوس استقامت نہیں پائی جاتی جو الفاظ کے رسمیاتی اور مادی ٹھوس پن سے مطابقت

رکھتی ہو۔ اس حقیقت کا مشاہدہ ہمارے روزمرہ کے از حد معمولی الفاظ کے استعمال میں بڑی آسانی کے ساتھ کیا جاسکتا ہے، حالانکہ یہ عام طور پر ہمارے شعور کی روشن سطح تک نہیں پہنچتا۔ مثال کے طور پر فارسی کے لفظ «نیم» کو لیں۔ اس کے بے کم و کاست معنی بڑی نزاکت کے ساتھ اس اعتبار سے بدل جاتے ہیں کہ آیا حوالہ جاتی نکتہ مقدار ہے یا نہیں۔ چلیے یہ کہیں: ابو حامد غزالی کا اصلی کام دو حصوں پر مشتمل ہے؛ نیم اول کا تعلق جسم کی خارجی خصوصیات سے ہے اور نیم آخر کا دماغ کی خصوصیات سے۔ دونوں صورتوں میں «نیم» کا مدعا کتاب کا ٹھیک مقداری آدھا نہیں ہے، کیونکہ تقسیم بندی مقدار کے اعتبار سے نہیں کی گئی ہے۔ اس طرح، یہی جملہ، «آدمی دو حصوں پر مشتمل ہے» (آدمی دو چیز است)، دو بالکل مختلف تقسیم بندیوں پر دلالت کرے گا اگر اس سے ہمارا مدعا مثلاً (۱) «سر اور جسم» اور (۲) «دماغ اور جسم» ہو۔^{۱۳} اس امر واقع کا مشاہدہ۔ جو کسی طرح بھی مشکل کام نہیں ہے۔ صرف یہی بتاتا ہے کہ لفظوں کی کائنات اور معنی کی کائنات کے درمیان ایک ناقابل تردید عدم توافقی پایا جاتا ہے۔ اگرچہ بد قسمتی سے، یہ معنیاتی عدم توافقی بحث و تمحیص کی ان سطحوں پر جو عملی تجربے کی سطح سے بلند ہوں اتنا عیاں نہیں ہوتا۔

اس مرحلے پر یہ اشارہ کر دینا چاہیے کہ ہمدانی کا اس بات پر یقین نہیں کہ لفظ اور اس کے معنی کے درمیان کوئی مضبوط باطنی نامیاتی رابطہ پایا جاتا ہے۔ اس کے کمالاً برعکس، اس کی نظر میں ان کے درمیان معنیاتی رابطہ ایک سرسری سی چیز ہوتا ہے، خالصتاً خارجی، حتیٰ کہ ایک خاص مفہوم میں غیر حقیقی۔ کیونکہ اس رابطے کی دونوں شقیں ہم وزن نہیں ہیں۔ ان کے درمیان تو بس ایک بے حد ڈانواں ڈول قسم کا توازن ہی قائم ہے۔ اس سے مختلف ہو بھی کیسے سکتا ہے؟ دونوں کا تعلق، ہمدانی کے نقطہ نظر سے، وجود کے مختلف نظاموں سے ہے۔ لفظ کا تعلق مادی اور محسوس دنیا کی اشیا (ملک) سے ہے، جب کہ معنی صحیح اعتبار سے غیر مادیت کی دنیا (ملکوت) سے متعلق ہے۔ معنی کا جو بے کراں میدان ہر لفظ کے پیچھے موجود ہوتا ہے، اگر اس سے خود لفظ کا مقابلہ کیا جائے تو یہ ایک بے اہمیت چھوٹے سے نقطے سے زیادہ کچھ نہیں ہوگا۔ لفظ تنگ سے دروازے کے سوا کیا ہے جس سے ہو کر انسانی ذہن معنی کی ناپیدا کنار اقلیم میں داخل ہوتا ہے۔ مزید براں، معنی ایسی چیز ہے جس کی، گویا کہ، اپنی زندگی ہوتی ہے، نہ کہ وہ شے جو اپنی جگہ پر منجمد یا ٹھہری ہوئی ہو۔ معنی، اس لفظ سے بالکل بے گانہ جو اس پر دلالت کرتا ہو، بڑے حیرت

انگیز لوچ کے ساتھ آدمی کے تجربے کی گہرائی اور شعور کے مطابق خود بہ خود نمود پذیر ہوتا ہے۔ ان خصائص کا حامل معنی لفظ کے بنے بنائے سانچے میں ڈال دیا جاتا ہے۔ اس طرح مستعمل کسی لفظ کو صرف باہر سے دیکھنے پر کوئی مشکل ہی سے معنی کے عرض و عمق کا اندازہ کر سکتا جن کی اس کے ذریعے ترسیل مدعا رہی ہو۔ یہ کسی لفظ کے سانچے میں ڈالے گئے اس معنی پر خاص طور پر صادق آتا ہے جس کے پیچھے ایک عمیق عارفانہ تجربہ کار فرما ہو۔ جب معنی اس قسم کی غیر تجربی نوعیت کا ہو تو اس کو اجاگر کرنے والا لفظ لامحالہ «تشابہ» کی انتہا کو پہنچ جاتا ہے۔^{۱۴}

ان صورتوں میں، اجاگر کیے جانے والے معنی کی بے کم و کاست بصیرت کے حصول کے لیے، آدمی کو دلالت کرنے والے لفظ کی بابت بڑا لطیف رویہ اختیار کرنا پڑتا ہے۔ کیونکہ یہاں آدمی کے لیے ضروری ہے کہ وہ کسی مخصوص لفظ کو اس تختے کی طرح استعمال کرے جس سے چھلانگ لگا کر معنی کی گہرائی میں اتر جاسکے۔ آدمی جب تک یہ کوشش کرتا رہے گا کہ لفظ کے ذریعے معنی کو سمجھے، تو وہ کبھی بھی کام یابی کی امید نہیں کر سکتا۔ لفظ سے اولیں اور ادنیٰ ترین تماس کے ساتھ ہی آدمی کو چاہیے کہ اسے وہیں چھوڑ چھاڑ کر سیدھے معنی کی اقلیم کا رخ کرے۔^{۱۵} لیکن اس خیال کی حقیقی اہمیت کو سمجھنے کے لیے ہمیں سب سے پہلے ہمدانی کے مطابق «تشابہ» کی وضع پر روشنی ڈالنی ہوگی۔

عام طور پر «تشابہ» کسی لفظ کے استعمال میں غیر یقینی، عدم تعین، اور ابہام کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ ان منفی خصائص کا سرچشمہ آخر الامر کثیر معنویت ہے جو ایک معنیاتی مظہر ہے۔ اس میں ایک لفظ اپنے بنیادی ڈھانچے میں متعدد مختلف معنی کا حامل ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر، اگر عربی لفظ «عین» کو سیاق و سباق کی وضاحت کیے بغیر، یا ناکافی سیاق و سباق کی حدود میں استعمال کیا جائے، تو کہا جائے گا کہ آدمی لفظ کو تشابہ کے ساتھ استعمال کر رہا ہے۔ یہ اس لیے کہ «عین» کے بہت سے مختلف معنی نکل سکتے ہیں، جیسے آنکھ، (پانی کا) چشمہ، ذات، قطعہ طلا، اخیافی بھائی، وغیرہ۔

لیکن ہمدانی کے تصور میں جو «تشابہ» ہے وہ اس قسم کی کثیر معنویت سے یکسر متفاوت ہے۔ کیونکہ «عین» سے متعلق سبھی متفاوت معنی کا قیام یکساں بعد میں ہے۔ ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ یہ افقی کثیر معنویت کا معاملہ ہے، لیکن ہمدانی کا سروکار عمودی کثیر معنویت سے ہے۔ مؤخر الذکر معنی کی کثیر الجہتی وضع ہے جس کا دار و مدار لفظ کے کثیر الجہتی استعمال پر ہے۔

چنانچہ جس طرح ہمدانی نے تشابہ کا تصور کیا ہے اس کا تعلق ان موقعوں سے ہے جن میں بالکل ایک ہی لفظ۔ بالکل ایک ہی فقرہ۔ باہمیت طور پر اور ایک ہی وقت میں بیان کی دو یا دو سے زائد سطحوں پر استعمال ہوا ہو۔ بیان کی اس قسم کی بہت سی سطحوں کا تصور کیا جاسکتا ہے، لیکن ہمدانی بطور خاص ان میں کی دو سے علاقہ رکھتا ہے: [الف] یعنی عقلی تفکر کی سطح، اور [ب] ماورائے اقلیم عقلی کی سطح جس کا حوالہ پہلے دیا جا چکا ہے۔

لسانیاتی طور پر سطح [الف] انسانی تجربے کے عملی بُعد میں عام طور پر بولی جانے والی زبان کی خطی توسیع کے سوا نہیں۔ اس خاص سیاق و سباق میں جس سے ہمیں بلا واسطہ سروکار ہے، [الف] بطور اول ان لسانیاتی فقروں کی طرف اشارہ کرتا ہے جن کا تعلق الہیاتی تصورات اور فکر سے ہے۔ مثال کے طور پر، علمائے الہیات اکثر انسان کے خدا سے «قرب» اور «بُعد» کا ذکر کرتے ہیں۔ مثلاً، وہ لوگ جو خدا پر ایمان نہیں رکھتے ان کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ اُس سے «دور» ہیں، جب کہ مومنین کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ اس سے «نزدیک» یا «قرب» ہیں۔ بذاتہ، یہ الفاظ کا بالکل پُر اہمیت استعمال ہے۔ اس سیاق و سباق میں «قرب» اور «بُعد» کے تصورات صرف و محض حیاتی اشیا کے، جن سے ہم اپنی روزمرہ کے عملی تجربات میں دوچار ہوتے ہیں، «قرب» اور «بُعد» کی دینیاتی صراحت کا نتیجہ ہیں۔ نتیجتاً اس سطح پر، ان دونوں تصورات کی تفہیم ہنوز بنیادی طور پر ایک ذہنی تصور یا مکانی فاصلے کے خیال کے اعتبار سے ہوتی ہے۔

لیکن یہی لفظ، قرب اور بُعد دوسری طرح بھی استعمال کیے جاسکتے ہیں، اور حقیقت میں اہل تصوف اپنے مخصوص وجدانات کو بیان کرنے کے لیے، خواہ یہ مذہبی ہوں یا مابعد الطبیعیاتی، اکثر انہیں استعمال کرتے بھی ہیں۔ اس صورت میں الفاظ — تجزیے کی اس بنیادی نہج کے مطابق جو ہم نے اختیار کی ہے — سطح [ب] پر استعمال ہو رہے ہوتے ہیں۔ سطح [ب] کی بابت یہ نکتہ خاص طور پر ذہن میں رکھنا چاہیے کہ اس مقام پر جو معنی مشکل ہوتا ہے اس تک اس معنی کے ذریعے رسائی ہرگز نہیں ہو سکتی جو سطح [الف] پر دستیاب ہوتا ہے، چاہے ہم اسے کتنی ہی وسعت کیوں نہ دے لیں۔ اور یہ اس لیے کہ تمام الفاظ کے سطح [ب] پر اجاگر ہونے والے معنی کی اساس عارفانہ تجربات پر ہوتی ہے اور یہ اس سے قطعاً مختلف نوعیت کے ہوتے ہیں جس کا تجربہ عقلی تفکر کے بُعد میں کیا جاتا ہے، روزمرہ کی زندگی کے بُعد کا تو خیر ذکر ہی کیا۔ یہ

اس لیے کہ جیسا کہ ہم نے اوپر دیکھا ہے، سطح [ب] پر معنی کا ادراک « اقلیم و رائے عقل » میں صرف « چشم بصیرت » ہی سے ہو سکتا ہے۔ چنانچہ، مثال کے طور پر، ہمدانی کی دانست میں اس سطح پر قرب کا مطلب ایک مخصوص فوق الحسیاتی تعلق ہے جو تمام موجودات اور سرچشمہ وجود کے درمیان حاصل ہوتا ہے، ایک بے حد خاص الخاص تعلق، جس کی وضع کا بھرپور تجزیہ بعد میں کیا جائے گا۔ یہاں اتنا ہی کافی ہے کہ اس مقام پر « قرب » کا مطلب مطلق وجودی مساوات سے متصف وہ تعلق ہے جو تمام اشیا کو خدا کے حوالے سے حاصل ہوتا ہے۔ لفظ بُعد کو لامکانی مفہوم میں استعمال کرتے ہوئے، ہمدانی اکثر یہ خیال ظاہر کرتا ہے کہ تمام اشیا خدا سے مطلق مساوی فاصلے پر مقیم ہیں۔^{۱۶} اگرچہ خود ہمدانی سطح [ب] پر بُعد کے معنی کا تجزیہ صراحتاً نہیں کرتا، پھر بھی یہ واضح ہے کہ چونکہ اس اقلیم میں کوئی مکانی حوالہ شامل نہیں ہے، بُعد کے بھی بے کم و کاست وہی معنی ہیں جو قرب کے ہیں، یعنی تمام اشیا خدا سے ایک ہی (غیر مکانی) « فاصلے » پر ہیں۔

اگرچہ، اس طرح، ایک ہی لفظ « قرب » کے دو بالکل مختلف معنی نکلتے ہیں، ہمیں اس غلطی کا مرتکب نہیں ہونا چاہیے کہ سطوح [الف] اور [ب] کے معنی کا ایک دوسرے سے کوئی سروکار ہی نہیں۔ معنی [الف] اور معنی [ب] کے درمیان تعلق اس نوعیت کا بالکل نہیں جو، مثلاً، لفظ « عین » کے ممکنہ معنی چشمہ، آنکھ، طلا، جوہر وغیرہ کے درمیان پایا جاتا ہے۔ کیونکہ سطح [ب] پر بھی، « قرب » کے معنی نزدیکی ہی ہوتے ہیں، اس فرق کے ساتھ کہ فوق الحسیاتی بُعد میں جو « نزدیکی » مشکل ہوتی ہے وہ وضعاً اس « نزدیکی » سے یکسر مختلف ہوتی ہے جو تجربے کے حسیاتی یا عقلی بُعد میں عیاں ہوتی ہے۔ اسی بات کو دوسری طرح سے کہیں تو انسانی شعور میں رونما ہونے والی کیفی تبدیلی کے مطابق « نزدیکی » کے معنیاتی مظروف مکانی سے غیر مکانی میں بدل جاتے ہیں۔ لیکن اس تبدیلی سے یہ بات غیر متاثر رہتی ہے کہ ایک ہی لفظ با اہمیت اور پُر معنی طور پر دو مختلف سطحوں [الف] اور [ب] پر کام میں لایا جا رہا ہے۔

سوال یہ نہیں ہے کہ دونوں میں سے کون سا معنی — [الف] یا [ب] — اصلی اور واقعی ہے؟ (یا کون سا مجازی اور استعاروی؟) کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک معنی، اپنے مخصوص بُعد میں، مساوی طور پر مستند اور اصلی ہے، کیونکہ ہر ایک کے عقب میں ایک مستند تجربہ کار فرما ہے۔ مثال کے طور پر، جب میں یہ کہتا ہوں، « میں ایک پھول دیکھ رہا ہوں »، تو تجربی سطح پر میرے

مشاہدے کا ایک مستند معنی ہے جو ایک مستند حسیاتی تجربے پر مبنی ہے۔ اسی طرح، جب میں کہتا ہوں، «کل اپنے اجزا میں ہر ایک سے بڑا ہے»، تو عقلی غور و فکر کی سطح پر میرے بیان کا ایک مستند معنی ہے (سطح [الف])۔ اسی طرح، جب منصور حلاج «انا الحق» کہتا ہے، تو فوق الحسیاتی اور فوق العقلی تجربی سطح (یعنی سطح [ب]) پر اس کے بیان کا مستند معنی ہے۔^{۱۷} واحد اہم نکتہ یہ ہے کہ تینوں جملوں میں سے ہر ایک کی تفہیم اسی بعد میں کی جانی چاہیے جس سے اس کا تعلق ہے۔

سطح [ب] سے متعلق الفاظ اور جملوں کی اس نوع کی تفہیم کا حصول ناممکن نہ بھی سہی انتہائی مشکل ضرور ہے۔ کیونکہ حلاج کا «انا الحق» اور [بایزید] بسطامی کا «سجانی»، اور اسی قسم کے دوسرے شطحیات، یہ سب کے سب ارفع ترین روحانی فضیلت کے حامل متصوفین کے وہ الہامی بول ہیں جو آگہی کی غیر معمولی کیفیت میں ان سے صادر ہوئے۔ اس کیفیت میں جس میں ان کی قوت تعقل زائل ہو چکی تھی اور وہ «ابدیت کے غلبہ آور نور کے اشراق میں فنا» ہو چکے تھے۔

یہاں اب اور کوئی موضوع دانش نہیں رہا ہے؛ فعل دانستن خود فنا ہو چکا ہے؛ اور ہر شے موضوع دانش میں بدل گئی ہے (جو، اگر بے کم و کاست کہا جائے تو، اب اور موضوع دانش نہیں رہی، کیونکہ اسے جاننے والا موضوع ہی نہیں رہا)۔ بس اسی کیفیت میں یہ باقی ماندہ نقطہ خود کو جبروت (خالص اور مطلق الوہیت) کے منطقی میں عیاں کرتا ہے۔ تو ایسے میں حسین (حلاج) جز «انا الحق!» کہہ بھی کیا سکتا ہے۔ بایزید (بسطامی) جز «سجانی!»^{۱۸}

یہ واضح ہو گیا ہوگا کہ اگر کوئی اس قسم کے بولوں کے معنی خاص سطح [ب] کی حدود میں، جس سے ان کا تعلق ہے، سمجھنے کے قابل ہو سکے، تو اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ خود بھی اسی نوع کے عارفانہ تجربے سے گزر چکا ہو۔

پس ایسے افراد کو جنہیں اقلیم وراے عقل کا بلا واسطہ تجربی علم نہیں، سطح [ب] پر لفظوں کا

۱۔ فارسی اصل: در ایجاد دیگر موضوع دانشی بر جای نمائندہ؛ فعل دانستن محوشده و ہمہ چیز بہ موضوع دانش تبدیل شدہ است (کہ در واقع نباید گفت موضوع دانش چرا کہ دیگر موضوعی برای شناخت وجود ندارد)۔ در چین حالتی است کہ این نقطہ باقیماندہ خود را بر پہنہ جبروت آشکاری کند۔ در آن جا حسین جز انا الحق چہ؟ می توانست گفت۔ [مترجم]

استعمال۔ اگر وہ نظریاتی طور پر لفظوں کے ایسے استعمال کے روا ہونے کا اعتراف کرتے بھی ہوں۔ لامحالہ مجازی ہی نظر آئے گا۔^{۱۹} مختصراً، سطح [ب] پر استعمال ہونے والے الفاظ انسانوں کی اکثریت کے لیے استعارے ہی ہوتے ہیں۔ مثلاً جب خدا کو «نور» کہا جاتا ہے تو نور ان کے لیے صرف ایک استعارہ ہی ہوتا ہے۔

لیکن وہ افراد جو اقلیم و رائے عقل میں ہو آئے ہیں، تو ان کے نزدیک یہ سطح [الف] والا معنی (یعنی نور طبیعیاتی روشنی کے مفہوم میں) ہی استعاری ہے۔ یہ اس لیے کہ [ب] کا بُعد ٹھیک وہی مقام ہے جہاں واقعیت کا تجربہ اس کی اصلی، مطلق حالت میں ہوتا ہے۔ اس مخصوص سیاق و سباق میں زبان کا [الف] استعمال استعاری ہے، جب کہ [ب] استعمال حقیقی۔^{۲۰}

[الف] اور [ب] سطحوں پر زبان کی معنیاتی وضع کی وضاحت کی ایک نکسالی مثال کے طور پر ہم لفظ علم کو لیتے ہیں، جیسا کہ یہ «خدا کا علم» فقرے میں استعمال ہوا ہے، اور جس کی بابت ہمدانی خود بڑی تفصیل سے کام لیتا ہے۔ سابقہ متن کی طرح، [الف] دینیاتی اور [ب] فوق العقلی یا عارفانہ فہمیدگی کی سطح کی نمائندگی کرتا ہے۔

سطح [الف] پر جو، پیشین نشان دہی کے مطابق، زبان کے عام استعمال کی دینیاتی توسیع سے زیادہ کچھ نہیں، «خدا کچھ جانتا ہے» کا درک، ظاہر ہے، «آدمی کچھ جانتا ہے» پر قیاس کیا جاتا ہے۔ اور اس ادراک کی حدود میں علمائے دین مختلف دینیاتی مسائل کو «صفات الہی» کے تحت اٹھاتے اور ان پر بحث کرتے ہیں، کیونکہ اس سیاق و سباق میں علم کو خدا کی صفات میں سے ایک صفت تصور کیا جاتا ہے۔

چونکہ جس طرح ایک لفظ کا معنی سطح [الف] پر درک کیا جاتا ہے وہ بنیادی طور پر اور آخر الامر اسی لفظ کی تجربی، قبل از الہیاتی تفہیم کی نظری توسیع اور وضاحت کے ماسوا نہیں ہوتا، اسی لیے علم کو بھی قدرتی طور پر اسی معنی پر قیاس کر کے سمجھ لیا جاتا ہے جو اس لفظ کے عام روزمرہ میں ہوتے ہیں۔ اچھا اب عام، تجربی بُعد میں علم کی اپنی مخصوص وضع ہے جس کی بنیاد ذہن (عالم) اور عین (معلوم) کے درمیان ایک دو عنصری تعلق پر استوار ہوتی ہے۔ اور اس تعلق مدرکہ میں جو عجیب بات ہے وہ یہ کہ یہاں ذہن منفعل ہے اور عین فعال۔ یعنی عالم بہ حیثیت عالم اپنا وظیفہ صرف اسی وقت انجام دے سکتا ہے جب جاننے کے لیے کوئی شے (عین) موجود ہو۔ معلوم کا وجود عالم کے بہ حیثیت عالم وجود سے مقدم ہوتا ہے: (ذ ← ع)۔^{۲۱}

تجربی علم کی یہ مخصوص وضع شعوری یا غیر شعوری طور پر الہیاتی تفکر کی سطح پر منتقل کر دی جاتی ہے۔ چنانچہ الہیات میں یہ بیان «خدا کو فلاں چیز کا علم ہے» اس مفہوم میں سمجھا جائے گا: پہلے فلاں چیز کا علم الہی میں ایک ممکنہ معلوم کی حیثیت سے وجود ہے، پھر خدا اس چیز کو، جیسی کہ وہ واقعاً ہے، جانتا ہے۔ اگرچہ خدا کی ایک صفت یقیناً علم ہے لیکن یہ اپنا فریضہ اسی وقت انجام دے سکتی ہے جب جاننے کے لیے مناسب معلوم [اشیا] موجود ہوں۔ قصہ کوتاہ، معلوم، عالم پر اثر انداز ہوتا اور اسے متعین کرتا ہے۔ چنانچہ مشہور و معروف منحصہ اٹھ کھڑا ہوتا ہے جس کا تعلق خدا کے علم جزئیات، یعنی، تجربی دنیا کی انفرادی اشیا اور واقعات سے ہے۔

یہ منحصہ اس وقت پیدا ہوتا ہے جب یہ فرض کرتے ہوئے کہ تجربے کی تمام سطحوں پر علم کی یہی (ذ ← ع) وضع برقرار رہتی ہے، ہم یہ الہیاتی سوال پوچھتے ہیں کہ آیا خدا کو جزئیات کا علم ہے۔ بہ صورت «ہاں» ہم یہ تاثر دے رہے ہوتے ہیں کہ خدا کا علم کوئی امکانی چیز ہے۔ کیونکہ تجربی دنیا ماہیتاً اقلیم امکانات ہے۔ یہاں تمام اشیا مسلسل تغیر پذیر ہوتی رہتی ہیں۔ کوئی شے بھی وقت کی دواکائیوں میں بالکل یکساں نہیں رہتی۔ اگر خدا کا علم مخصوص اشیا کا ان کی لمحہ بہ لمحہ بدلتی ہوئی حالت میں تعاقب کرتا رہے، تو خود یہ علم بھی لمحہ بہ لمحہ بدلتا رہے گا۔ مزید یہ کہ نئی اشیا مسلسل معرض وجود میں آتی رہتی ہیں، اور امور کی نئی شکلیں مستقل پیدا ہوتی رہتی ہیں۔ جیسے جیسے خدا ان سے آگاہ ہوگا، اس کے مطابق خدا کے ذہن میں نئی نئی معرفتی حالتوں کا مسلسل واقع ہونا ناگزیر ہو جائے گا۔ لیکن اس بات کا اعتراف خدا کے علم کے ممکن [حادثاتی] ہونے کے اعتراف کے سوا نہیں ہوگا۔^{۲۲}

اگر ہم اس مشکل سے دامن بچانے کی خاطر جواب «نا» میں دیتے ہیں، تو سیدھے سادے طور پر یہ کہہ رہے ہوتے ہیں کہ خدا بعض چیزوں سے لاعلم ہے۔ اس صورت میں خدا کی ہمہ دانی کا کیا بنے گا؟ عجیب بات ہے خدا کے لاعلم ہونے کی بابت یہی بیان، یعنی یہ مقدمہ کہ «[تجربی] دنیا کی جزئیات علم ازل کے احاطے میں نہیں» (علم ازل بر جزئیات عالم محیط نیست) ٹھیک انھیں بیانات میں سے تھا جس کی بنیاد پر ہمدانی پر الحاد اور بے دینی کا الزام لگایا گیا۔^{۲۳}

ہمدانی کے مطابق مذکورہ بالا منحصہ صرف اس لیے پیدا ہوتا ہے کہ علمائے الہیات «علم» کے وہی معنی لیتے ہیں جو تجربے کے عملی بُعد میں اس سے لیے جاتے ہیں۔ سطح [الف] کی

معنیاتی وضع کی بابت ہم جو کہہ آئے ہیں اس کی روشنی میں اس قسم کی تفہیم ایک بالکل قدرتی چیز معلوم ہوتی ہے؛ یعنی، اس سطح پر زبان کا استعمال زبان کے تجربی استعمال کی دینیاتی توسیع ہی ہے۔ بہر حال، علمائے الہیات وہ لوگ ہیں جنہیں عام بول چال کے طلسم کو توڑنے پر دسترس حاصل نہیں۔ خدا کے علم کی صحیح لسانیاتی وضع کو گرفت میں لانے کے لیے، آدمی کو اپنا تجربہ اور آگے بڑھانا ہوگا، عام عقلی فکر کی حدود کے ماوراء اس درمیانی منطقے میں جو [الف] اور [ب] کے بین بین پایا جاتا ہے۔^{۲۴} زیادہ ٹھوس طریقے پر بیان کریں تو آدمی کو ایک خاص قسم کی فکر سے رجوع کرنا ہوگا جو بہ یک وقت عقلی استدلال بھی ہے اور مابعد الطبیعیاتی مشاہدہ بھی۔ یہ ہم مندرجہ ذیل طریقے پر انجام دیں گے۔

سب سے پہلے ہمیں دو طرح کے علموں کے درمیان تمیز کرنا ہوگا: (۱) علم جو پہلے سے اس چیز کے وجود کو فرض کرتا ہے جسے معلوم کرنا چاہتا ہے، اور خود بھی اس کے وجود سے مشتق ہوتا ہے اور (۲) علم جسے معلوم شے کا عین وجود پہلے سے فرض کیے ہوتا ہے اور جس سے خود وہ مشتق بھی ہوتی ہے۔ ہمدانی اس تمایز کی وضاحت روزمرہ کے تجربے سے ایک مثال دے کر کرتا ہے۔

اس مکتوب کی بابت (جو میں تمہیں بھیج رہا ہوں) میرا علم اسے لکھنے سے پہلے میرے ذہن میں موجود تھا۔ اور میرا علم اس مکتوب کے وجود کا سبب بنا۔ اگر میرا علم نہ ہوتا، تو یہ مکتوب نہ لکھا جاسکتا تھا۔ لیکن اس کی بابت تمہارا علم، اس مکتوب کے وجود کے بعد آیا۔ اور یہ مکتوب تمہارے علم کے وجود کا سبب تھا۔^{۲۵}

خدا کے علم اور جزئیات کے درمیان تعلق کو اسی وضع کا سمجھنا چاہیے جو اس مثال میں «میرے علم» اور «میرے اس مکتوب» کے مابین ہے۔ اس طرح دو طرح کے علموں کے درمیان بنیادی تمایز قائم کر کے ہمدانی کی فکر اشیا کے مابعد الطبیعیاتی بعد کے قریب پہنچتی ہے۔ بالآخر وہ نتیجے کے طور پر کہتا ہے:

علم ازل عین چشمہ وجود (منبوع وجود) ہے۔ تمام موجودات، چاہے وہ تجربی دنیا کی

۱۔ فارسی اصل: علم من بدین مکتوب پیش از وجود این مکتوب بود۔ و علم من، سبب وجود این مکتوب بود۔ و اگر علم من نبود، این مکتوب نتوانستہ نوشتن۔ اما علم تو بہ این، پس از وجود این مکتوب حاصل گردد۔ و این مکتوب سبب وجود علم تو بود۔ [مترجم]

ہوں یا فوق التجربہ دنیا کی، خدا کے ازلی علم کی لامنتہا وسعت سے ان کی ٹھیک وہی نسبت ہے جو اس مکتوب کے محض (ایک واحد لفظ کے) ایک واحد حرف کی میرے علم اور استعداد کی وسعت سے ہے۔^{۲۶}

یہ نتیجہ اخذ کرنے اور بیان کی ارفع ترین سطح (سطح [ب]) کے درمیان صرف ایک ہی قدم کا فاصلہ رہ جاتا ہے۔ لیکن دوسری طرف، سطح [ب] اور گذشتہ سطحوں کے درمیان، چاہے [الف] یا درمیانہ، ایک قابل ذکر فرق بھی نظر آتا ہے۔ کیونکہ درمیانہ سطح پر بھی، جس کا ابھی ابھی ذکر ہوا ہے اور جو واضح طور پر بہت زیادہ مابعد الطبیعیاتی اور وجودی نوعیت کی ہے، لفظ «علم» ہنوز کسی قدر علمیاتی تعبیر کا حامل ہوتا ہے۔ بہ الفاظ دیگر، علم کی اصطلاح کے استعمال میں ہنوز کچھ حوالہ، چاہے یہ کتنا ہی خفیف کیوں نہ سہی، انسان کی عام ذہنی فاعلیت کی طرف بھی موجود ہوتا ہے جس کے ذریعے وہ معروضی اشیا کو جانتا اور پہچانتا ہے۔ اس کے برعکس، سطح [ب] پر استعمال ہونے کی حالت میں، علم کسی علمیاتی تعبیر کا مطلق حامل نہیں ہوتا۔ اس کا مفہوم خالص مابعد الطبیعیاتی ہوتا ہے۔ کیونکہ یہاں خدا کے علم کا مطلب خدا کی «مَعِیت» (لغوی معنی میں «ساتھ ہونا» یا خدا کا تمام اشیا سے مطلق عدم انفصال) ہے، اور نتیجے میں تمام اشیا کا اپنے انتہائی وجودی سرچشمے سے مساوی فاصلے پر قیام۔ یہ ایک دل چسپ نکتہ ہے جس کی کسی قدر تفصیلی وضاحت ضروری ہے، کیونکہ ہمدانی بذات خود یہ اعلان کرتا ہے کہ یہ اس کا اپنا طبع زاد خیال ہے اور اس مسئلے کے ضمن میں اس سے پہلے کبھی کسی نے اس کا اظہار نہیں کیا۔^{۲۷}

بحث کا آغاز کرتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ یہ بات عام مشاہدے میں آتی ہے کہ ہم تجربی دنیا میں اشیا کو مسلسل ایک دوسرے کے ساتھ تقدم۔ تاخر کے رشتے میں کھڑا دیکھتے ہیں۔ مثال کے طور پر شعاعوں کا ظہور طلوع آفتاب کے بعد ہوتا ہے، جہاں موخر الذکر اول الذکر کا سبب ہوتا ہے۔ اسی طرح، اس قلم کی حرکت جس سے میں یہ لفظ لکھ رہا ہوں میرے ہاتھ کی حرکت کی تابع ہے، جو اپنی نوبت میں لکھنے والے کی حیثیت سے خود میرے بعد آتی ہے۔ تاہم بعد الہی کے نقطہ نظر سے دیکھنے پر اس قسم کے واقعات کی وضع ایک بالکل ہی

۱۔ فارسی اصل: علم ازل یبوع وجود است۔ وکل موجودات ملکی و ملکوتی بہ نسبت باسعت علم ازل چنان است کہ یک حرف از این مکتوب، واسعت علم و قدرت من۔ و این مثال از مقصود من سخت قاصر است۔ و حالی بہ از این مثال نیانتم۔ [مترجم]

مختلف روشنی میں نظر آئے گی۔ اس تناظر سے، آفتاب اور اس کی شعاعیں دونوں ہی مطلق سے یکساں فاصلے پر کھڑے نظر آئیں گے اسی طرح (۱) قلم جو وہ آلہ ہے جس سے میں لکھ رہا ہوں، (۲) خطوط جو میں نے لکھے ہیں، اور (۳) لکھنے والا (یعنی خود میں) ایک واحد سطح پر مطلق سے یکساں فاصلے پر کھڑے ہیں۔ اور یہ سب اس لیے کہ اب ہم ایک مابعد الطبیعیاتی منطقتے میں ہیں جہاں اشیا کے درمیان کوئی زمانی تواتر (طول، لفظی طور پر، «لمبائی»، عمودی نظام) نہیں ہوتا۔ یہاں سب چیزیں وجود کی ایک بے کراں اور بے زماں پہنائی (عرض، لفظی طور پر، «چوڑائی»، افقی نظام) میں ہم زیستی تصور کی جاتی ہیں۔

ہمدانی ابن سینا کی نکتہ چینی کرتے ہوئے کہتا ہے کہ موخر الذکر نے اشیا کے درمیان جب سببی تعلق کے ذریعے خدا کے وجود کے بارے میں اپنی دلیل قائم کی تو اس وقت اس نے تجربی بُعد کو بُعد الہی سے خلط ملط کر دیا تھا۔ ایک چیز، الف، کو وجود میں آنے کے لیے کسی اور چیز، ب، کی اپنے سبب کے طور پر ضرورت ہے؛ اپنی باری میں ب کو خود اپنے سبب، ج، کی؛ اور ج کو اپنے لیے د کی، وغیرہ۔۔۔ اور اسباب کے اس پورے سلسلے الف، ب، ج، د کی انتہا پر ابن سینا کا خیال ہے کہ اس نے تمام اسباب کا مسبب دریافت کر لیا ہے، خداے مطلق۔

ہمدانی کے خیال کے مطابق یہ نظریہ سرتا سر غلط ہے۔ وہ ابن سینا کے ضعف استدلال کی طرف اس طرح توجہ دلاتا ہے:

میرے اس مکتوب میں، مثال کے طور پر، دس ہزار حرف ہیں۔ ہر حرف دوسرے حرف کے بعد وجود (یعنی، لکھنے) میں آتا ہے۔ اور دوسری سطر پہلی سطر کے بعد؛ تیسری، دوسری کے بعد۔ اب فرض کرو کہ کوئی کہتا ہے: دسویں سطر نویں سطر سے وجود میں آتی ہے، نویں، آٹھویں سے، آٹھویں ساتویں سے، وغیرہ، اور انتہائے کار تیسری، دوسری سے، دوسری، پہلی سے۔ مزید فرض کرو کہ اس مقام پر پہنچ کر وہ کہتا ہے: پہلی سطر بذاتِ خود لکھنے والے کے ارادے اور (لکھنے کی) قدرت سے وجود میں آئی ہے۔ یہ شخص بظاہر معاملے کو غلط انداز میں دیکھ رہا ہے، کیونکہ وہ لکھنے والے کا تعین مکتوب کے عمودی (یعنی زمانی) بُعد میں کر رہا ہے، بجائے افقی (غیر زمانی) بُعد میں کرنے کے۔ بے شک یہ آدمی پہلی اور دوسری سطر کے فاصلے کو آٹھویں، نویں، یا دسویں سطر کے فاصلے کے مقابلے میں

لکھنے والے کے ارادے سے بہت کم فاصلے پر تصور کرے گا۔^{۲۸}

اس قسم کی فکر کو ابن سینا کے مندرجہ بالا استدلال پر لاگو کرنے کی دیر ہے اور معلوم ہو جائے گا کہ اس کی غلطی ٹھیک اس بات میں ہے کہ وہ خدا کو (غیر شعوری طور پر) کسی زمانی چیز کی طرح پیش کر رہا ہے۔

اگر ایک پاک و صاف، غیر آلودہ تصور اس کی دسترس میں ہوتا، تو اسے خدا اور کسی عارضی شے کے درمیان کوئی فاصلہ نظر نہ آتا؛ وہ تمام اشیا کے خدا سے مساوی وجودی فاصلے پر ہونے کا قائل ہو جاتا۔ کیونکہ مطلق مطلقاً ماورائے زمان ہے۔ ملاحظہ کرو کہ اس کاغذ پر لکھے ہوئے تمام حروف کس طرح لکھنے والے سے ایک ہی فاصلے پر ہیں، اگر انہیں غیر زمانی وجودی عرض کے نقطہ نظر سے دیکھا جائے، زمانی تو اتر کے نقطہ نظر سے نہیں۔^{۲۹}

تمام اشیا کا خدا سے یہ مساوی وجودی فاصلہ لفظ علم کی معنیاتی وضع ہے، جب یہ بیان کی سطح [ب] پر خدائی صفت کے طور پر استعمال ہو رہا ہو، جو خود اس لفظ سے عیاں ہے۔ «معیت» (خدا تمام اشیا کے ساتھ ہے) کی وضع کی بابت ایک اور نکتے کا ذکر ابھی باقی ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ «معیت»، مطلق اور تجربی اشیا کے درمیان ایک طرح کی نسبت کے وجود کی مقتضی ہے۔ لیکن یہ نسبت بڑی انوکھی ہوتی ہے۔ اس انوکھے پن کا اسرار یہ ہے کہ یہ نسبت اسی وقت فعلیت اختیار کرتی ہے جب اسے مطلق کی جانب سے دیکھا جائے، لیکن اس وقت نہیں جب اشیا کی جانب سے۔ کیونکہ تجربی دنیا میں اشیا ذاتاً محض «لاشے» ہیں، ان کی اپنی کوئی واقعیت نہیں۔ وجود کی واقعیت جو بظاہر ان میں نظر آتی ہے، وہ اس نسبت سے ماخوذ ہوتی ہے

۱۔ فارسی اصل: ای دوست ہمہ سمع باش۔ در این مکتوب مثلاً، وہ ہزار حرف باشد، و ہر حرفی پس از حرفی در وجود آید، و سطر ثانی پس از سطر اول و سطر ثالث پس از سطر ثانی و رابع پس از ثالث و اگر کسی گوید: سطر ناشر از تاسع در وجود آید، و تاسع از ثامن، و ثامن از سابع، تا آنجا کہ گوید: ثالث از ثانی و ثانی از اول۔ آنگاہ گوید: سطر اول از ارادت و قدرت کاتب در وجود آمد، این کس قاصر نظر است، زیرا کہ کاتب را در طول مکتوب [یعنی در بعد زمانی آن] طلب می کنند در عرضش [یعنی در بعد غیر زمانی]؛ پس ضرورت بود کہ از راه ارادت و قدرت کاتب بہ سطر اول و ثانی کم از آن داند کہ بہ سطر ثامن و تاسع و عاشر، و ہر کہ خدای را چنین داند، خدای تعالی در حق او زمانی است۔ [مترجم]

۲۔ فارسی اصل: اگر نظر صافی داشتی میان او و بیچ حادث، راہ ندیدی، ہمہ را مساوی الوجود دانستی، کہ حق تعالی از زمان منزہ است ہچنان کہ کسی از حرفی کہ بر این کاغذ است راہ بہ کاتب برد، از عرض این حروف، نہ از طول۔ [مترجم]

جس میں وہ مطلق کی فعالیت سے داخل ہوتی ہیں۔^{۳۰}

چنانچہ ہمارے عام استعمال کی رو سے لفظ نسبت جس کا یہاں ذکر ہو رہا ہے، سرے سے کوئی نسبت نہیں۔ اور آخر ہو بھی کیسے جب نسبت کے طرفین میں سے ایک سرے سے «لاشے» ہو؟ اپنے اس قول سے ہمدانی کی مراد بھی ٹھیک یہی ہے: «اس دنیا میں ہر وہ چیز جو موجود ہے علم ازل کے عرض سے ایک نسبت رکھتی ہے، لیکن یوں کہنا چاہیے کہ یہ نسبت وہی ہے جو ایک 'لاشے' کو اس چیز سے ہو جو لامنتہا ہے»۔^{۳۱} لیکن یہ کہنا اس کے مترادف ہے کہ «کسی موجود شے کی علم ازل کے عرض سے کوئی نسبت ہی نہیں»۔^{۳۲} چنانچہ، ہم بجا طور پر کہہ سکتے ہیں: خدا اشیا کے ساتھ ہے، لیکن ہم اس ترتیب کو الٹ کر یہ نہیں کہہ سکتے: اشیا خدا کے ساتھ ہیں۔^{۳۳} یہ اس لیے کہ دنیا میں مطلقاً کوئی ایسی چیز نہیں جو خدا کے رو بہ رو کھڑی ہو سکے۔ یہ خدا ہی ہے جو اپنا رخ (وجہ) تمام اشیا کی طرف کرتا ہے، اور یہی اس قول کا حقیقی مطلب ہے کہ خدا کو سب چیزوں کا علم ہے۔^{۳۴} خود اشیا کا کوئی رخ نہیں جسے وہ خدا کی طرف پھیر سکیں۔

چونکہ عام حالات میں ہمارے لیے کسی ایسی نسبت کا تصور کرنا ممکن نہیں جس میں طرفین میں سے ایک لاشے ہو، ہم «لاشے» کو کوئی «شے» تصور کرنے لگتے ہیں اور دونوں کے درمیان ایک دو طرفہ متقابل نسبت (الف → ب ←) فرض کر لیتے ہیں۔ چنانچہ ہم اکثر کہتے ہیں کہ اشیا خدا کے سامنے کھڑی ہیں، اپنا رخ اس کی طرف کر رہی ہیں (مقابلہ)۔^{۳۵} لیکن، دوسری طرف، یہ بھی صحیح ہے کہ اشیا ایک خاص نوعیت کی واقعیت کی حامل ہوتی ہیں جو خدا کی ان کی طرف توجہ سے ماخوذ ہوتی ہے۔ اس مفہوم میں اشیا اور خدا کے درمیان ایک دو طرفہ نسبت کا وجود ہوتا ہے۔ اور اس تناظر میں دنیا کے موجودات میں سے ہر موجود ایک ہی وقت میں «موجود» بھی ہوتا ہے اور «معدوم» بھی۔ یہ عجیب و غریب وجودی صورت حال ہے جو لفظ «علم» بیان کی سطح [ب] پر عیاں کرتا ہے۔ جس طرح ہمدانی تشابہ کے مظہر کو سمجھتا ہے وہ ایک کثیر الجہتی وضع پر مشتمل ہے جو دو یا زائد معنی سے شکل پذیر ہوتا ہے (جیسے لفظ «علم» کے سطح [الف] اور [ب] پر معنی)، جو عمق بصیرت کے اعتبار سے ایک دوسرے سے متفاوت ہیں اور ایک واحد معنیاتی ہستی میں ایک دوسرے کے ہم کنار رکھ دیے گئے ہیں۔



حواشی

- ۱- اس مطالعے کی بنیاد ہمدانی کی تین اہم تصانیف ہیں جو تہران میں مرتب اور طبع ہوئیں: زبدة الحقائق (عربی)، مرتبہ عقیف عمیران، ۱۹۶۲؛ تمہیدات (فارسی)، مرتبہ عقیف عمیران، ۱۹۶۲؛ اور نامہ ہای عین القضاة ہمدانی [رسائل] (فارسی)، مرتبہ عقیف عمیران اور علی نقی منزوی، ۱۹۶۹۔ میں مسرت کے ساتھ یہ اضافہ کرنا چاہتا ہوں کہ اس مقالے کی تیاری کے دوران میں نے ادارہ مطالعات اسلامیہ، میکگل یونیورسٹی کے پروفیسر ہرمن لینڈولٹ (Hermann Landolt) کے مفید مشوروں سے استفادہ کیا ہے۔
- ۲- عین القضاة نے خود روحانی ارتقا کا یہ سارا عمل بڑے خوب صورت غنائی شاہجے کے ساتھ اپنی زبدة الحقائق میں بیان کیا ہے، ۶-۷۔
- ۳- ایضاً، ۷، اور متفرق مقامات پر۔
- ۴- ایضاً، ۳۰۔
- ۵- ایضاً، ۵۸۔
- ۶- ایضاً، ۲۶۔
- ۷- ایضاً، ۲۷، اور متفرق مقامات پر۔ یہ ایک تیکنیکی اصطلاح ہے جو ہمدانی کی نگارشات میں مسلسل سامنے آتی ہے۔ یہ «اقلیم (جو) عقل کے بعد ہے» (الطور الذی بعد العقل) بھی بیان ہوئی ہے۔
- ۸- مذکورہ کتاب میں دیکھیے، ایضاً، ۱۰۔
- ۹- مذکورہ کتاب میں دیکھیے، ایضاً، ۳۵۔
- ۱۰- Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*. Translated by G.E.M. Anscombe (New York: MacMillan, 1953), 36۔
- ۱۱- زبدة الحقائق، ۸۸۔
- ۱۲- نامہ، نمبر ۶۰، جز ۴۵۲، ۷۵۳۔
- ۱۳- نامہ، نمبر ۵۳، جز ۴۰۵، ۶۷۷۔
- ۱۴- زبدة الحقائق، ۴۔
- ۱۵- ایضاً، ۵۸۔
- ۱۶- ایضاً، ۷۷-۷۸۔
- ۱۷- حلاج کے مشہور بیان کے تجزیے کے لیے دیکھیے، شکوہ الغریب، مرتبہ عقیف عمیران (تہران، ۱۹۶۲)، ۳۶، ۳۶، اور تمہیدات جز ۶۲، ۸۴؛ آریبری کا انگریزی ترجمہ: *A Sufi Martyr* (London, 1969)، ۳۶، اور تمہیدات جز ۶۲، ۸۴؛ جز ۷۷، ۱۰۸؛ جز ۷۵، ۱۰۴۔
- ۱۸- تمہیدات، جز ۶۲ اور ۸۴۔ مقابلے کے لیے، دیکھیے، نامہ، نمبر ۴۲، جز ۳۵۵، ۵۶۰، جہاں «پہنہ جبروت» کے بجائے «پہنہ ملک» (یعنی عملی بعد) کا فقرہ استعمال ہوا ہے۔ دونوں فقرے بالکل با معنی ہیں، کیونکہ زیر بحث عارفانہ تجربہ کا تعلق «جبروت» کے بعد سے ہے، لیکن اس کالسانیا تی اظہار صرف عملی دنیا میں ہی وقوع پذیر ہوتا ہے۔
- ۱۹- زبدة الحقائق، ۲۴۔
- ۲۰- ایضاً، ۲۱-۲۲۔
- ۲۱- نامہ، نمبر ۲۱، جز ۱۷۶، ۲۷۰-۱۷۷۔
- ۲۲- زبدة الحقائق، ۲۲، ۲۵۔ عارفانہ فکر میں «نور اور ظلمت» کی بحث کے لیے اس کتاب کا دوسرا باب

» شبستری کی گلشنِ راز میں تماقض نور و ظلمت « دیکھیے۔

۲۳۔ نامہ نمبر ۸، جز ۲۱۹، ۱۵۰۰۔

۲۴۔ عین القصات ہمدانی خود [الف] اور [ب] کے درمیان ایک درمیانی منطقتے کا ذکر نہیں کرتا۔ نظریاتی طور پر وہ بیان کی دونوں سطحوں کے درمیان فرق ہی پر قانع ہو جاتا ہے، چنانچہ خود اس کے اپنے بیان کے مطابق یہاں تجزیہ ہنوز دینیاتی فکر کی حدود ہی میں معلوم ہوگا۔ لیکن وضاحت کی خاطر میرے خیال میں یہ بہتر ہوگا کہ ہم اسے کوئی ایسی شے سمجھیں جو بعد [الف] کے ماورا جاتی ہو۔

۲۵۔ نامہ نمبر ۸، جز ۱۵۰، ۲۲۰، ۱۵۰۰۔

۲۶۔ ایضاً، ۱۹ نمبر، جز ۲۵۱، ۱۶۶۔

۲۷۔ ایضاً، جز ۲۲، ۲۰۰۔

۲۸۔ ایضاً، جز ۲۳، ۲۱۰۔

۲۹۔ ایضاً۔

۳۰۔ بعد کے زمانے کے اہل عرفانیات کی اصطلاح میں اس نوع کی نسبت کو «اضافہ اشراقیہ» کہا جاتا ہے۔

۳۱۔ زبدة الحقائق، ۲۱۔

۳۲۔ ایضاً، ۲۵۔

۳۳۔ ایضاً، ۶۲-۶۳، ۷۶۔

۳۴۔ ایضاً، ۲۰، ۲۶۔

۳۵۔ ایضاً، ۲۳۔

فصل پنجم

آفرینش اور اشیا کا بے زمانی نظام:
عین القضاۃ ہمدانی کے فلسفہ عرفانی کا مطالعہ

عین القضاۃ ہمدانی کو، جس کا نام ایک زمانے میں اسلامی فلسفے کی تاریخ کے صفحات سے کم و بیش کاملاً مٹا دیا گیا تھا، قریبی زمانے میں فراموشی سے دوبارہ زندہ کیا گیا ہے، اور ان لوگوں میں جنہیں تصوف کے فلسفیانہ پہلوؤں سے دل چسپی ہے اس کی اہمیت کو بجا طور پر تسلیم کرنے کا عمل شروع ہو چکا ہے۔ اس کے باوجود، اس قابل ذکر صوفی فلسفی کی فکر کے باقاعدہ مطالعے کی ضرورت ابھی تک باقی ہے۔

عین القضاۃ کی مختصر اور المیہ زندگی کا خاتمہ اس دور میں ہوا جس میں ذرا ہی پہلے اسلامی فکری تاریخ کی دو ممتاز شخصیتیں، ابن عربی اور سہروردی، نمودار ہو چکی تھیں۔ عین القضاۃ کو بجا طور پر ان کا پیش رو کہا جاسکتا ہے۔ وہ دو ظاہری وجوہ کی بنا پر اس مخصوص حیثیت کا مستحق ہے۔ اولاً، ایک متفکر کی حیثیت سے اس نے تصوف اور کلام کو اپنی ذات میں یکجا کیا۔ احمد غزالی کا شاگرد، وہ حقیقت میں عمیق روحانی تجربات کی اس روایت کی جیتی جاگتی تجسیم تھا جو اس تک تصوف کے قالب میں پہنچی تھی اور جس کی نمائندگی حلاج اور بسطامی جیسے نام کر رہے تھے۔ ساتھ ہی ساتھ وہ ایک عقل پرست بھی تھا جسے عقلی تجزیے کی غیر معمولی تیز قدرت ودیعت ہوئی تھی، جس کے باعث اس کے لیے اپنے روحانی مشاہدات کی بنیاد پر پر فلسفہ طرازی ممکن ہو سکی۔

ثانیاً، مابعد الطبیعیات میں وہ ابن عربی سے قریب تر ہے، صرف اسی مفہوم میں نہیں کہ اس کا مابعد الطبیعیاتی تفکر بڑے قطعی طور پر اس کے روحانی تجربے کا تقاضا ہے اور اس کے مطابق بھی ہے، بلکہ اس مفہوم میں کہ اس کا موقف نظریہ «وحدت وجود» سے، جس پر ابن

عربی نے اپنے تصوف کی مابعد الطبیعیات کی پوری عمارت تعمیر کی تھی، بڑی حیرت انگیز وضعی مشابہت رکھتا ہے۔ اس اعتبار سے ہمدانی کو کسی بحث و تمحیص کے بغیر ابن عربی کا پیش رو کہا جاسکتا ہے۔

یہ ملاحظات - جنہیں بڑی آسانی سے ان دونوں افراد کے درمیان تاریخی تعلق کی بابت متعدد طویل مقالات میں اجاگر کیا جاسکتا ہے - یہ اشارہ کرتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں کہ ہمدانی کی روح کے تاریخی سفر کا تعاقب ہمارے لیے ممکن ہے، جب یہ ماہر اشراق (سہروردی) سے ہوتی ہوئی وحدت وجود کے شیخ الاکبر (ابن عربی) تک پہنچتی ہے، اور پھر ایک مخصوص قسم کے تھیوسوفک (عرفانی) فلسفے میں ارتقا پذیر ہوتی ہے جو اسلامی فکر کے بعد کے مراحل میں، خاص طور پر ایران میں، فلسفہ «حکمت» کہلائی۔^۲

موجودہ فصل میں میں فکر کی اس بنیادی نہج کی چھان بین کروں گا جو ہمدانی کا بطور صوفی فلسفی ماہر الامتیاز ہے۔ یعنی اس مخصوص روش کی چھان بین جو اس نے اسلامی تصویر آفرینش رُخلاق کے سلسلے میں اختیار کی۔^۳

- ۲ -

ہمدانی کی تفکری نہج کی بارز ترین خصوصیت یہ ہے کہ اس کی وضع بہ یک وقت ادراک کی دو مختلف سطحوں کے حوالے سے تعمیر ہوتی ہے۔ یعنی یوں کہا جاسکتا ہے کہ ہمدانی کے فلسفیانہ تفکر کا عمل^۴ اصولاً، بیان کی دو سطحوں سے تعلق رکھتا ہے، ان میں سے ایک عملی تجربے کے اس طور کی طرف راجع ہوتا ہے جس کا دار و مدار محسوسات اور عقلی ترجمانی پر ہوتا ہے، اور دوسرا ایک بالکل ہی مختلف نوع کی تفہیم کی طرف اشارہ کرتا ہے جو «منطقہ وراے عقل» (طور وراے عقل) سے مختص ہے۔ اس تمایز میں فی نفسہ کوئی نئی بات نہیں۔ کیونکہ تقریباً سبھی عارف قدرتی طور پر اس چیز کے جس تک حس اور عقل کے ذریعے رسائی ہو سکے اور اس چیز کے درمیان جو عملی ادراک کی جملہ صورتوں کی گرفت سے باہر ہوتی ہے تمیز کرتے ہیں۔ اگر ایسا نہ ہو تو وہ خاص طور پر «عارف» کہلائے جانے کے مستحق نہ ہوں۔ جو بات واقعی ہمدانی کا ماہر الامتیاز ہے وہ یہ کہ ہر چیز - یعنی، ہر وقوعہ، معاملات کی ہر کیفیت، یا ہر وہ تصور جو فلسفیانہ غور و فکر کے لائق ہو - کا

ذکر بیان کی ان دو ذاتاً متبائن سطحوں کے اعتبار سے ہوتا ہے۔ وہ تمام اہم تصور، چاہے یہ فلسفیانہ ہوں یا الہیاتی، روایت جن کے اسلامی استناد کی تائید کرتی ہے، ان کی بحث اور وضاحت اس طرح کی جانی چاہیے کہ جب انہیں دونوں میں سے کسی بھی سطح کے اعتبار سے دیکھا جائے تو ان میں سے ہر ایک کو متفاوت درونی وضع کا حامل دکھایا جاسکے۔

یہ بات قابل توجہ ہے کہ ہمدانی عقل کو آسانی اور سبک روی کے ساتھ بے دخل نہیں کر دیتا۔ وہ عقل سے وہی سبب منسوب کرتا ہے جو عین اس کے شایان شان ہے۔ انسانی زندگی میں عقل کا اپنا ایک اہم عمل ہے جو اسے انجام دینا ہے؛ اس کی اپنی مخصوص اقلیم ہے جس میں وہ اپنا حکم چلاتی ہے۔^۵ واقعاً ہمدانی «منطقہ عقل» (طور العقل)^۶ اور «منطقہ وراے عقل» (طور ورا العقل)^۷ کو دو ہم جوار منطقوں کے طور پر دیکھتا ہے، جہاں ثانی الذکر اول الذکر کا بہ راہ راست متوالی ہوتا ہے۔^۸ اس کا مطلب یہ ہے کہ «منطقہ عقل» کی آخری منزل بذاتہ «منطقہ وراے عقل» کی اولین منزل شمار کی جاتی ہے کیونکہ اس وقت تک عقلی غور و فکر کے سارے وسائل صرف ہو چکے ہوتے ہیں اور ذہن کی وراے عقل صلاحیت میں داخل ہوا جاسکتا ہے۔ یہ موخر الذکر طور انسان پر خود کو اس وقت منکشف کرتا ہے جب، اپنی عقلی قدرت کی انتہا پر، اس کے باطن میں اچانک وہ روشنی نمودار ہوتی ہے جس کی تنویر میں ہر شے کھل کر سامنے آجاتی ہے۔ اس «نورِ باطنی» (نور فی الباطن)^۹ کا ظہور دنیا کے مشاہدے کو ایسی شے میں بدل دیتا ہے جس کا آدمی نے کبھی خواب بھی نہیں دیکھا ہوتا۔ اب یہ انسان «عارف» ہے، جب کہ پہلے منطقہ عقل کی حدود میں۔ وہ عالم، عقلی متفکر تھا۔ اول الذکر اصطلاح اس آدمی کی نمائندگی کرتی ہے جو اپنے «نورِ باطنی» کی مدد سے اشیا کی پوشیدہ، یعنی ماورائے عملی، وضع کا مشاہدہ کرتا ہے۔ اس کے بعد سے اس کے فلسفے میں، اگر وہ فلسفہ طرازی کرتا ہو تو، دنیا کے دہرے مشاہدے کی خصوصیت آجائے گی۔ دنیا جو اسے ایک «عالم» یا عقلی متفکر کی حیثیت سے نظر آتی ہے، اور ٹھیک یہی دنیا جو اس پر ایک «عارف» کی حیثیت سے خود کو منکشف کرتی ہے۔ شروع میں ہمدانی کی فکر کے جس مخصوص رخ کا ذکر آچکا ہے، اس کو دنیا کے اس قسم کے دہرے مشاہدے کے اعتبار سے مورد نظر لایا جاسکتا ہے۔

ہمدانی کی دانست میں «منطقہ وراے عقل» ایک انوکھی «ماہیت» کا حامل ہے؛ اس کی وضع «منطقہ عقل» سے خاصی مختلف نہج پر قائم ہوئی ہے۔ اس کے باوجود، دونوں منطقے

ایک دوسرے سے غیر متعلق نہیں ہیں۔ بلکہ معاملہ اس کے بالکل برعکس ہے؛ ہمدانی «منطقہ عقل» کو حقیقت میں «منطقہ وراے عقل» کا بس پھیکا سا عکس ہی گردانتا ہے۔ اشیا کی حقیقی واقعیت صرف موخر الذکر منطقے ہی میں منکشف ہوتی ہے، جب کہ اول الذکر اسی واقعیت کی مسخ شدہ یا بگڑی ہوئی شکل پیش کرتا ہے، جہاں مسخ شدگی ایک عمل کا نتیجہ ہوتی ہے جو لامحالہ عقل اور حس سے مختص ادراک کی نقوش کی پیداوار ہوتا ہے۔ اب یہ شکل خواہ کتنی ہی پھیکی اور مسخ شدہ کیوں نہ ہو، پھر بھی واقعیت ہی کی تصویر ہوتی ہے۔ اور اس مفہوم میں یہ دونوں منطقے ایک دوسرے سے بڑے قریبی رشتے میں منسلک ہیں۔ گویا «منطقہ عقل» میں پائے جانے والے ہر اہم واقعے اور صورت حال کی بابت ہم یہ یقین کر سکتے ہیں کہ ہمیں اس کی اصلی شکل دوسرے منطقے میں مل جائے گی۔

چنانچہ، ہمدانی کی نظر میں، دونوں منطقوں کے مابین عمومی اور بنیادی مطابقت ہے، لیکن اس سے کہیں زیادہ قابل ذکر وہ فرق ہے جو ان کی واقعیت کی تصویر کشی کے مابین پایا جاتا ہے۔ یہ خلیج اتنی کشادہ اور عمیق ہے کہ معاملات کی اکثریت میں تطابق بہ مشکل ہی دریافت کیا جاسکتا ہے۔ چنانچہ جب ہم ایک ہی وقت میں اپنے زاویہ نظر کو ان منطقوں میں معاملات کی صورت پر جما کر واقعیت کی بنیادی وضع کی فلسفیانہ چھان بین کا فیصلہ کرتے ہیں تو ہمیں سخت دشواری پیش آتی ہے۔ علاوہ ازیں، انسانی زبان کچھ اس طرح تشکیل پذیر ہوئی ہے کہ اس کے الفاظ اور نحوی قواعد اولاً منطقہ عقل کی ساخت کی مناسبت سے منضبط ہوئے ہیں۔ الفاظ اور جملے جن کے ذریعے ہم اشیا کو بیان کرتے ہیں یا ان کی بابت سوچتے ہیں۔ قدرتی طور پر «منطقہ وراے عقل» پر منعطف نہیں ہوتے۔ اسی لیے جب ایک عارف جو، فلسفی کی حیثیت سے، کسی ایسی چیز کا ذکر کرنا چاہتا ہے جو موخر الذکر منطقے میں اس کے تجربے میں آئی ہو، تو اس لسانیاتی آلے کو علی الرغم استعمال کرنے پر خود کو مجبور پاتا ہے جو بطور خاص «منطقہ عقل» سے متعلق اشیا کے بیان کے لیے وضع ہوا ہے۔

ہمدانی کے مطابق، اس حالت میں عارف کے پاس صرف دو راہیں کھلی ہوتی ہیں۔ یا تو وہ (۱) تشابہ سے کام نکالے، ایک ہی لفظ کو جب وہ دونوں میں سے کسی منطقے کی طرف راجع ہو، دو بے حد مختلف مفاہیم میں استعمال کرے؛ یا (۲) دونوں معاملات کی متطابق صورتوں کو اس طرح بیان کرے کہ ہر ایک کے واسطے بالکل مختلف الفاظ اور جملے استعمال

ہوں۔ ہمدانی اپنی زبده الحقائق میں یہ دونوں طریقے استعمال کرتا ہے۔ شاید یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ جب وہ دوسرا طریقہ اختیار کرتا ہے تو ہمارے لیے اس کی ترجمانی ایک بے حد لطیف اور مشکل امر بن جاتی ہے، کیوں کہ اس صورت میں ہم اس گمان کا شکار ہو سکتے ہیں کہ وہ دو ایسی چیزوں کا ذکر کر رہا ہے جو ایک دوسرے سے کلی طور پر غیر متعلق ہیں۔ تصور «آفرینش» جو اس مقالے کا مرکزی موضوع ہے، ٹھیک اسی کی مثال ہے۔ «آفرینش» (ایجاد) وہ کلیدی لفظ ہے جو وہ «منطقہ عقل» کے حوالے سے استعمال کرتا ہے، لیکن جب وہ مسئلے کو «منطقہ وراے عقل» کی جانب سے دیکھتا ہے تو اسی بنیادی واقعے کا ذکر «وجہ اللہ» کے طور پر ہوتا ہے۔ بظاہر «آفرینش» اور «وجہ اللہ» ایک دوسرے سے کلی طور پر غیر متعلق نظر آئیں گے۔ لیکن ہمدانی کے حساب سے دونوں کے درمیان ایک قابل ذکر وضعی مطابقت ہے، اور ان کا بڑے سے بڑا فرق اس پر مشتمل ہے کہ ان میں سے ایک نہایت موزونیت کے ساتھ «منطقہ عقل» سے وابستہ ہے اور دوسرا «منطقہ وراے عقل» سے۔

— ۳ —

«خلق» کا تصور ایسی چیز ہے جس کی عام عقلی تفہیم آسانی سے ہو جاتی ہے۔ چلیے اب دیکھیں کہ ہمدانی «منطقہ عقل» کے حوالے سے اس کے بارے میں کیا کہتا ہے۔

یہاں یہ وضاحت کر دینی چاہیے کہ غور و فکر کی اس سطح پر، کم از کم اس کے ابتدائی مرحلے میں، ہمدانی بلا تعرض ان بنیادی خیالات کا قائل ہے جو علمائے الہیات اور فلسفیوں نے خدا کی عالم کون و مکان کی آفرینش کی بابت وضع کیے ہیں، چنانچہ وہ اپنی فکر کا آغاز تمام موجودات کی دو بڑے زمروں میں تقسیم کے ساتھ کرتا ہے: «قدیم» اور «حادث»۔ قدیم — جو در واقع اکائی ہے (is a unit class) جس میں تنہا ایک عضو شامل ہے، یعنی، «واجب الوجود» — موجودات کا ایک مجموعہ ہے جن کے وجود کا کوئی زمانی آغاز نہیں۔ اس کے مقابل، «حادث» وہ موجود ہے جس کے وجود کی زمانی ابتدا ہے۔ اس سیاق و سباق میں «خلق» کی تعریف اس شے کے طور پر کی جاسکتی ہے جو کسی معین نقطہ زمان پر وجود میں لائی گئی ہو۔^{۱۱}

الہیوں کے یہاں خلق کا یہ مفہوم ایک پیش پا افتادہ چیز ہے۔ بذاتہ یہ ہمدانی کی فکر میں کوئی اہم

کردار انجام نہیں دیتا۔

قدیم و حادث کے درمیان تمایز کے درک کی ایک نوع اور بھی ہے جسے فلسفی عزیز رکھتے ہیں اور خود ہمدانی نہ صرف اختیار کرتا ہے بلکہ اسے مزید آگے بھی بڑھاتا ہے۔ اس دوسری نوع کے ادراک کے مطابق، قدیم کا مطلب ہے »وہ جو اپنے وجود کے لیے کسی سبب سے بے نیاز ہے«، جب کہ حادث وہ ہے »جو اپنے وجود کے لیے کسی خاص سبب کا نیاز مند ہے«۔^{۱۲} خدا کے سوا کوئی اور شے علت موجودہ کے بغیر وجود میں نہیں آسکتی۔ چونکہ دنیا میں اشیا کی تعداد بے حد و شمار ہے، اسی حساب سے اتنے ہی بے حد و شمار علل (اسباب) بھی یہاں مصروف کار ہیں، لیکن یہ سب انتہائے کاراؤں میں سمٹ جاتے ہیں جو »علت العلل« ہے، یعنی خدا۔ یہاں خلق کا مفہوم یہ ہے کہ کوئی شے جو عدم کی منفی حالت میں رہی ہو اس کا اپنی علت کی فاعلیت سے وجود کی مثبت حالت میں آنا۔ خلق کا یہ مفہوم بھی اسلامی فکر میں ایک عام سی چیز ہے۔

ہمیں اس طرف متوجہ ہونا چاہیے کہ چاہے پہلی تفہیم اختیار کی جائے یا دوسری، اس مقام پر خلق بلا استثنا ایک زمانی واقعہ ہی سمجھا جاتا ہے۔ تاہم ہمدانی کی نظر میں خلق کی اس عام سوچہ بوجھ والی تفہیم کے عقب میں جو گہرا وضعی معنی پوشیدہ ہے وہ صرف یہ ہے کہ ایک چیز (معنی) جو »اسرار کے پردوں کے باہر دیکھنے پر عربوں کی عام زبان میں اللہ کہلاتی ہے«،^{۱۳} وہ تمام موجود اشیا کا ان کے رنگوں کی فراوانی اور اشکال کی ساری بوقلمونی میں قطعی سرچشمہ ہے۔ لیکن خدا کا ان تمام اشیا کا منبع ہونا کوئی ناگزیر زمانی وقوعہ نہیں۔ بلکہ ذاتا اس کا وقت سے کوئی علاقہ نہیں۔ صرف ادراک کی عملی سطح پر ہی یہ اساساً بے زمانی صورت حال ہماری عقل اور احساس کی مخصوص وضع کے ذاتی لوازمات کے مطابق ایک زمانی واقعے کے طور پر رونما ہوتی ہے۔ »منطقہ وراے عقل« میں یہ خود کو اس خلق سے بالکل مختلف طور پر منکشف کرتی ہے جسے ایک زمانی واقعہ سمجھا جاتا ہے۔ اس نقطے کی مفصل وضاحت بعد میں آجائے گی۔ فی الوقت چلیے »منطقہ عقل« ہی میں توقف کریں اور بیان کی اس سطح پر ہمدانی کی فکر کے ارتقا کا تعاقب کریں۔

ہم اوپر دیکھ چکے ہیں کہ »حادث« کی اصطلاح سے »وہ جو اپنے وجود کے لیے ایک سبب رکھتا (یا سبب کا محتاج) ہے« کے معنی مراد لیے جاتے ہیں۔ اچھا اب اسلامی فلاسفہ

اس قسم کی شے کو اتفاقِ رائے سے ممکن قرار دیتے ہیں۔ ممکن ہر وہ شے ہے جس کے پاس اپنے وجود کے لیے کوئی سبب نہیں ہوتا۔ ڈھیلے ڈھالے انداز میں ہمدانی بھی دنیا کی تمام اشیا کو « ممکن » کہتا ہے، ٹھیک اسی معنی میں جو « دوسرے فلسفی » ممکن « سے مراد لیتے ہیں۔^{۱۴} لیکن دقیق معائنے پر « ممکن » کا یہ عام تصور اسے بالکل نادرست معلوم ہوتا ہے اور بہ قدرِ ضرورت کم واضح۔ اور یہ مشاہدہ اسے وجودی امکان کی بابت خود اپنے طبع زاد تصور کی تشکیل کا موقع بہم پہنچا دیتا ہے۔

فلاسفہ عام طور پر اس بات پر متفق ہیں کہ ایک طرف تو امکانِ وجودی ضرورتِ وجودی کے خلاف ہے، اور دوسری طرف عدم امکانِ [محال] وجودی کے خلاف بھی۔ اچھا اب اگر ہم خلق کی جو دو مختلف تعریفیں اوپر دی گئی ہیں انھیں یکجا کریں تو اس کی نئی تعریف یوں کی جاسکتی ہے: خلق وہ چیز ہے جو وقت کے کسی مخصوص نقطے پر اپنے سبب کے تحریک کے طفیل وجود میں آتی ہے۔ یہ چیز، حالتِ وجود میں آنے سے قبل، ظاہر ہے، حالتِ عدم میں ہوتی ہے۔ لیکن جب تک کوئی شے عدم کی حالت میں رہتی ہے، اس کا وجود « محال » ہے۔ اور وجودی محال کے ضمن میں ہمدانی کی تفہیم یہی ہے۔ لیکن ٹھیک جس لمحے یہ حالتِ وجود میں آتی ہے اور فعلاً موجود شے میں بدل جاتی ہے، تو پھر اس شے کا وجود « لازمی » ہو جاتا ہے، یعنی یہ بالضرورت موجود ہوتی ہے۔ اس صورت میں امکانِ [وجودی] کے لیے کیا گنجائش رہ جاتی ہے؟ یہ صرف اسی نقطہٴ مُتَخِلِّف میں پائی جاتی ہے جہاں شے عدم کی حالت سے وجود کی حالت میں آتی ہے۔ شے صرف لمحے کے حقیر ترین جز میں ہی « ممکن » ہوتی جسے فی الواقع عدم قرار دیا جاسکتا ہے۔

ہمدانی امکانِ وجودی کے اس عجیب و غریب تصور کی وضاحت اس کی وضع کا [زمان] حال کی وضع سے مقابلہ کر کے کرتا ہے جو خود بھی اس کی نظر میں سوائے ماضی اور مستقبل کے درمیان ایک خیالی نقطے سے زیادہ نہیں۔ یہ حال کی بابت ٹھیٹھ غزالی کے تصور کی مثال ہے، اور جس کا مغرب میں سینٹ اوگسٹین کے مشہور نظریے سے مقابلہ کیا جاسکتا ہے۔ مسئلے کی بابت خود ہمدانی کے الفاظ ذیل میں دیے جاتے ہیں:

سو « واجب » کی حد « محال » کی حد سے بہ راہِ راست متصل ہے، اور دونوں کے درمیان مطلق کوئی شے حائل نہیں۔ جو چیز دونوں کے درمیان حدِ فاصل کا کام انجام دیتی

ہے وہ صرف واجب ہی ہے۔ لیکن مؤخر الذکر کی مطلق کوئی حقیقت نہیں؛ یہ بس ایک ریاضیاتی نقطے کی طرح ہے جسے خطِ مستقیم پر فرض کر لیا گیا ہو۔ اس کا مقابلہ اس حدِ فاصل سے بھی کیا جاسکتا ہے جو وضعِ زمان میں ماضی کو مستقبل سے جدا کرتی ہے۔ حقیقت میں ماضی کی انتہا بہ راہِ راست مستقبل کی ابتدا سے متصل ہوتی ہے۔ رہی ان کی درمیانی حدِ فاصل، تو اس کی کوئی حقیقت نہیں، سوائے وہی ہونے کے۔ کیوں کہ اگر تم زمانی خط پر ایک موہوم نقطہ فرض اور اسے ماضی اور مستقبل میں تقسیم کرو، تو اس خط کے تمام تر پھیلاؤ پر تمہیں کوئی ایسی چیز نظر نہیں آئے گی جو طبعی طور پر ماضی اور مستقبل سے ممتاز ہو، کوئی ایسی چیز نہیں جس کی طرف تم اس اعتبار سے اشارہ کر سکو کہ یہ دونوں ٹکڑوں کے درمیان حقیقت میں کسی حدِ فاصل کو قائم کرتی ہے کیوں کہ یہ ایک موہوم فرضی نقطے سے پیش نہیں۔^{۱۵۱}

اس سارے استدلال کا نتیجہ یہ ہے کہ کسی قسم کا وجودی امکان عملاً وجود نہیں رکھتا اور اس رو سے ہر چیز یا «محال» ہے یا «واجب»۔ جسے عام طور پر ممکن سمجھا جاتا ہے وہ صرف ایک فرضی حدِ فاصل ہے جو «محال» کو «واجب» سے علاحدہ کرتی ہے۔

ہمارا اگلا سوال یہ ہے: ہمدانی کے اس دعوے سے کہ جو چیز ابھی تک موجود نہیں وہ «محال الوجود ہے» اس کی ٹھیک کیا مراد ہے؟ اسلامی سیاق و سباق میں — اور یہ بے کم و کاست وہی ہیں جن میں ہمدانی اپنے مسائل پر بحث کرتا ہے — یہ سوال بڑی اساسی اہمیت کا حامل ہے کیونکہ یہ بہ راہِ راست قدرتِ الہی کے مسئلے سے مربوط ہے۔ علاوہ ازیں، ایک مقبول عام فلسفیانہ اصول کے مطابق جب اور جہاں ایک کامل علت پائی جائے وہاں معلول کو ضرورتاً وجود میں آنا چاہیے، جس طرح ہاتھ کی حرکت انگلی پر انگشتری کی حرکت کا سبب ہوتی ہے، اور زمانی اعتبار سے دونوں میں کوئی وقفہ نہیں ہوتا۔ تو پھر وجود کی کامل ترین علت کی ہمیشہ موجودگی کے باوجود یہ کیسے ہوتا ہے کہ ایک چیز آج وجود میں آتی ہے جب کہ دوسری چیز کل تک

۱۔ فارسی اصل: بدین ترتیب مرز «واجب» و «محال» بہ یکدیگر پیوستہ است و حاکمی بین آن دو نیست۔ یعنی ہرچہ موجود است واجب است و ہرچہ موجود نیست محال است و امکان کہ حد فاصل آنها است بہ ہیچ وجہ دارای ذات حقیقی نیست۔ مانند نقطہ ای کہ بر روی یک خط مستقیم فرض شود جنبہ وہمی دارد، یا مانند حدی کہ گذشتہ را از آئندہ جدا می کند، کہ آخرین حد ماضی پیوستہ است بہ اولین حد مستقبل۔ اما حدی کہ ماضی و مستقبل را از ہم جدا کند، موجود حقیقی نیست و جز در وہم تحقق ندارد و اگر نقطہ ای موہوم بر روی خط زمان ماضی و مستقبل فرض کنیم با انقسام زمان بہ ماضی و مستقبل چیزی بہ عنوان حد فاصل باقی نمی ماند کہ آن را حقیقت و ذات حد فاصل بہ حساب آوریم۔ پس حد فاصل، نقطہ فرضی موہوم است۔ [مترجم]

عدم کی حالت میں باقی رہتی ہے؟^{۱۶}

ہمدانی « محال » کی تعریف « [ضروری] شرط کی کمی (فقد شرط) » کی رو سے کرتا ہے۔ کوئی چیز اپنی علت کے ابدی وجود کے باوجود اس وقت تک عدم کی حالت میں رہتی ہے جب تک وجود کی « شرط » واقعیت پذیر نہیں ہو جاتی۔ ایک عام سی مثال کے ذریعے وضاحت کریں تو آدمی کو طبعی طور پر قدرت گویائی و دیعت ہوئی ہے۔ سکوت کے بعد اس کے کلام کرنے کا سبب یہی قدرت ہوتی ہے۔ لیکن اس قدرت کے باوجود وہ چاہے تو خاموش رہ سکتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں، علت کا وجود تو ہے لیکن معلول کا نہیں۔ علت اور معلول کے درمیان یہ تفاوت خود علت میں کسی کم زوری کے باعث نہیں بلکہ متوقع معلول کو پیدا کرنے کے فقد شرط کے سبب ہے، جو اس قضیے میں تکلم کا ارادہ (مشیت) ہے۔ اسی طرح جب ستارے بادلوں کے پیچھے ہوں تو نظر نہیں آتے، اس کے باوصف کہ بصارت کی قدرت ہم میں اپنی کامل صورت میں موجود ہوتی ہے۔ ستاروں کا نظر نہ آنا کسی طرح اس پر دلالت نہیں کرتا کہ ہماری قدرت بصارت میں نقص ہے۔ اسی قیاس پر، وہ شے جو ہنوز عدم کی حالت میں ہے اس کے بارے میں کہا جاسکتا ہے کہ وہ ضروری شرط کی عدم فعلیت کے نقاب سے ڈھکی ہوئی ہے۔ اور جب تک یہ اس نقاب سے ڈھکی رہے گی، علت (یعنی، قدرت الہی) اسے وجود میں نہیں لائے گی۔ اور یہ کسی نقص کی وجہ سے نہیں جو خود علت سے منسوب کیا جاسکے۔ کسی شے کو جو ہنوز معدوم ہے اسی مفہوم میں « محال » الوجود کہا جاتا ہے۔ بہر حال، پردہ اٹھانے کی دیر ہے، یہ امکان کی حالت میں بدل جاتی ہے اور، ٹھیک اسی عمل کے باعث، ضرورت کی حالت میں۔^{۱۷}

وجودی « شرط » کے اس تصور کے ذریعے ہمدانی اس تمایز کی وضاحت کرتا ہے جو

۱۔ فارسی اصل: تنگ نیست کہ خداوند متعال در انسان معنایی آفرید کہ در اصطلاح مردم قدرت نامیدہ می شود و انسان با آن معنی می تواند، مثلاً، پس از سکوت ہر وقت کہ بخواد سخن بگوید۔ بنا بر این سبب ظاہر در وجود کلام پس از سکوت در نظر عامہ مردم همان معنایی است کہ قدرت نام دارد۔ پیدا است کہ در این حالت، سبب کلام یعنی قدرت موجود است، و معلول آن یعنی کلام ہنوز موجود نیست۔ نہ از آن حیث کہ در سبب خللی باشد بہ سبب نبودن شرطی کہ آن مشیت است۔ بنا بر این وجود کلام از سبب خود، کہ اصطلاحاً بہ آن قدرت گوئیم، موقوف بر وجود شرطی است کہ آن مشیت است و محال است کہ مشروط بہ وجود آید و شرط معدوم باشد۔ و این امر محال مقدور نمی شود زیرا اثر قدرت فقط در مقدور ظاہری گردد... ہمین طور اگر مشینی معدوم، بہ حجاب عدم شرط، ناپیدا باشد قدرت ازلی تاہنگامی کہ این حجاب بر طرف نشود آن را ایجاد نمی کند، نہ اینکه در قدرت او نقصانی باشد بلکہ ازین رو کہ وجود معدوم، با فقدان شرط، محال است۔ و ہر گاہ حجاب از روی آن بہ کنار رود ممکن می گردد و از ناحیہ قدرت ازل وجودش واجب می شود؛ چنان کہ وقتی حجاب ابر بر طرف شد، زمین برای پذیرش نور خورشید آمادہ است۔ [مترجم]

فلاسفہ عام طور پر دو قسم کے محال کے درمیان کرتے ہیں: « محال بذاتہ » اور « محال بغیرہ »۔ محال بذاتہ ہر وہ شے ہے جس کا « قدرت الہی » سے بالکل وہی تعلق ہوتا ہے جو مہک کا آلہ بصارت سے؛ کوئی شے جو سونگھی جاسکے کبھی دیکھی نہیں جاسکتی، آلہ بصارت میں کسی نقص کے باعث نہیں، بلکہ صرف اور کاملاً اس لیے کہ یہ ذاتاً ایسی چیز نہیں جسے دیکھا جاسکے۔ چنانچہ قدرت الہی « محال بذاتہ » کو کبھی وجود نہیں بخشتی، اس لیے نہیں کہ موخر الذکر کسی بھی اعتبار سے ناقص ہے، بلکہ اس لیے کہ یہ ذاتاً اپنی وضع میں اس قدرت کا موضوع بننے کا اہل نہیں۔ « شرط » کے تصور کے حوالے سے اس کا اظہار یوں کیا جاسکتا ہے کہ « محال بذاتہ » وہ ہے جس کے واسطے وجودی شرط کسی بھی حال میں صورت پذیر نہیں ہو سکتی۔^{۱۸}

اس کے برخلاف، « محال بغیرہ » اور محال کی یہی قسم ہے جس پر ہم گذشتہ شذرات میں گفتگو کرتے رہے ہیں۔ « قدرت الہی » سے وہی تعلق رکھتی ہے جو کسی قابل مشاہدہ چیز کا آلہ بصارت سے ہوتا ہے جب تک وہ کسی چیز کے پیچھے مستور رہتی ہے۔ اگر اسے زیادہ تیکنیکی انداز میں بیان کیا جائے تو کہیں گے کہ « محال بغیرہ » وہ ہے جس کی « شرط » واقعیت کا جامہ پہنائی جاسکتی ہے لیکن بالضرورت نہیں پہنائی جاتی۔^{۱۹} « محال بغیرہ » کے مثبت پہلو کے حوالے سے۔ « مثبت پہلو » سے یہی مراد ہے کہ « شرط » وجود صورت پذیری کے قابل ہے۔ ہمدانی کا ہے اسے « ممکن بذاتہ » سے موسوم کرتا ہے۔^{۲۰} سواب ہمارے سامنے مساوات کی یہ شکل بنتی ہے: « محال بغیرہ » = « ممکن بذاتہ »۔ یہ ذکر ہو جانا چاہیے کہ یہاں « ممکن » سے مراد اس « ممکن » سے مختلف ہے جسے عدم اور وجود کے درمیان ایک خیالی نقطے کے مثل تصور کیا جاتا ہے۔

یہ وضاحت کر دینا بھی اہم ہے کہ ہمدانی کی رائے میں وجودی « شرط » کی ضرورت « علت » کے کمال کو گھٹا نہیں دیتی۔ کیونکہ کہ یہ شرط ذاتاً منفی نوعیت کی چیز ہے۔ اس کا تصور کسی مثبت شے کے طور پر نہیں کرنا چاہیے جو « علت » کی کمی کو پورا کرتی ہو۔ اس کا واحد مصرف حجاب اٹھانا ہے۔ بادلوں کا چھٹ جانا سورج کی روشنی کا زمین تک پہنچنا ممکن بنا دیتا ہے؛ یہ زمین کی فطرتِ اہلیت پر اثر انداز ہوتا ہے لیکن کسی اعتبار سے بھی سورج کے عمل پر نہیں۔ بالکل اس طرح ایک وجودی « شرط » اس چیز سے جو حالتِ عدم میں ہو اس طرح حجاب اٹھا دیتی ہے کہ وہ « نور وجودِ ازلی » کی پذیرائی کے لیے تیار ہو جاتی ہے۔^{۲۱} « شرط » کا سروکار شے کی

استعداد اور «آمادگی» سے ہے، «علت» کی ماہیت سے بالکل نہیں۔
 زیادہ ٹھوس طریقے پر یہ وجودی «شرط» ٹھیک کیا ہے اور یہ کس طرح صورت پذیر
 ہوتی ہے، تو بد قسمتی سے ہمدانی زبدۃ الحقائق میں اس کی تشریح نہیں کرتا۔

— ۴ —

جیسا کہ ہم سابقہ حصے میں دیکھ چکے ہیں، «خلق»، اولاً اور ذاتاً، ایک زمانی واقعہ ہے۔ یہ زمانی
 واقعہ اس اعتبار سے ہے کہ ایک چیز جس کا محل عدم کی حالت، یعنی وجودی محال کی حالت میں
 ہے، اسے وجود کی حالت، یعنی وجودی ضرورت کی حالت، میں لایا جا رہا ہے، اور یہ «علت»
 کی کارگزاری سے وقت کے ایک معین نقطے پر ہو رہا ہے، یعنی جیسے ہی وجودی «شرط» صورت
 پذیر ہو جاتی ہے اس وقت۔ بہر حال، ہمیں اس پر توجہ دینی چاہیے کہ ہمدانی کے نزدیک تصور
 خلق کے عقب میں ایک زیادہ بنیادی صورت حال پنہاں ہوتی ہے جو بذاتہ بے زمانی ہے، یعنی
 خدا کا تمام موجودات کا غائی سرچشمہ ہونا۔ اس نقطہ نظر سے، خلق ایک مخصوص صورت کے علاوہ
 کچھ اور نہیں جس میں ذہن انسانی «منطقہ عقل» کے قوانین کے مطابق اس ذاتاً بے زمانی
 صورت حال کا درک اور اس کی باز نمائی کرتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں، خدا کا تمام اشیا کے
 وجود کی «علت» غائی ہونا وہ امر ہے تخیل جس کا تصور اور عقل جس کا ادراک جز بہ شکل یک
 واقعہ زمانی جسے «خلق» کہا جاتا ہے نہیں کر سکتی۔

لیکن «منطقہ وراے عقل» میں خدا کا غائی مابعد الطبیعیاتی «علت» ہونا ایک بالکل
 ہی مختلف شکل اختیار کر لیتا ہے۔ یہاں سب سے اہم کلیدی اصطلاح «وجه اللہ» ہے۔ بیان کی
 اس سطح پر اس شے کا اظہار جو خلق کا معنی دیتی ہے وجہ اللہ کے ذریعے کیا جاتا ہے۔ ہمدانی نے یہ
 فقرہ، جو بہ راہ راست قرآن سے ماخوذ ہے، اس مخصوص نسبت کے علامتی اظہار کے لیے
 فلسفیانہ طور پر استعمال کیا ہے جو وجود کی «علت» غائی اور تمام موجود اشیا کے درمیان پایا جاتا
 ہے۔ اس نسبت کو تصور زمان کے جملہ انسلالات سے مطلقاً خارج تصور کیا جانا چاہیے۔ یہ ایک
 بے زماں، مابعد الطبیعیاتی نسبت ہے۔

قرآن میں وجہ اللہ کا حوالہ ایک سے زائد جگہوں پر آیا ہے۔ ایک آیت کا کلیدی قطعہ یہ ہے: «اور اللہ ہی کا ہے مشرق (بھی) اور مغرب (بھی) سو تم جدھر کو بھی منہ پھیرو اللہ ہی کی ذات ہے»۔^۱

چنانچہ وجہ اللہ ہر طرف ہے۔ وہ اپنی صورت ہر شے کی طرف پھیرتا ہے، اور ہر شے اپنی طرف خدا کے صورت پھیرنے سے وجود میں آتی ہے۔ ہر شے بہ راہِ راست وجہ اللہ سے صادر ہونے والے نورِ وجود آفریں کے معرض میں ہونے کی وجہ سے باقی رہتی ہے۔ سرسری نظر میں یوں معلوم ہوگا کہ یہاں ہمارے سامنے خدا اور دنیا کے درمیان (XRY) کا سادہ اور عام سادوگانہ تعلق ہے: یعنی «خدا کا رخ دنیا کی طرف ہے»، اور اس کی مقلوب صورت (YRX) «دنیا کا رخ خدا کی طرف ہے» ہوگی۔ مختصراً، ایک بالکل متناسب تعلق۔ اور حقیقت میں ہمدانی گا ہے اس تعلق کے حوالے سے «مقابلہ» (روبروی) کا لفظ استعمال بھی کرتا ہے۔

لیکن یہ بیان بالکل گمراہ کن ہے، کیوں کہ ہمدانی جس انداز میں اس نسبت کا تصور کرتا ہے وہ ایک غیر متناسب نسبت کی مثال ہے جس کی نمائندگی... «کا باپ»،... «سے بڑا» وغیرہ قسم کے فقرے کرتے ہیں۔ اس نکتے کی وضاحت ہمیں ہمدانی کے بیان کی ماورائے عقلی سطح کی مابعد الطبیعیات کے ٹھیک قلب میں لے جائے گی۔

بنیادی نسبت (XRY) «خدا کا رخ دنیا کی طرف ہے» کا ہمدانی کی فہم کے مطابق صرف یہی مطلب ہے کہ وجود کے عام سیاق و سباق میں X اور Y ایک دوسرے کے مقابل کھڑے ہوتے ہیں۔ اسے اس طرح سمجھنا چاہیے کہ ایک وجودی توانائی ہے (ہمدانی اسے «نورِ وجود» کہتا ہے) جس کا X سے انشعاع ہو رہا ہے اور یہ Y کی طرف بڑھ رہی ہے۔ لیکن اس بُعد میں جس میں ہم گفتگو کر رہے ہیں چونکہ وقت معدوم ہے، حقیقت میں وجودی توانائی کو بڑھنے کے لیے وقت درکار نہیں۔ بلکہ یوں ہے کہ وجودی توانائی کے صورت پذیر ہوتے ہی تمام موجودات ٹھیک اپنی اپنی جگہ پر صورت پذیر ہو جاتے ہیں، وہیں کے وہیں۔ اشیاء صرف و محض وجودی توانائی کی فی الفور مرئی اشکال ہیں۔ «وجہ اللہ» زمانی اعتبار سے دنیا سے پہلے نہیں آتا؛ اس کی پیشینگی کا تصور صرف وجودی رتبے کے اعتبار سے ہی کیا جاسکتا ہے۔^{۲۲}

یہ قابل ذکر ہے کہ الہیاتی مصطلحات میں بنیادی نسبت (XRY) سے مراد «خدا ہر

۱- «والله المشرق والمغرب نايئما تؤولوا فتم وجه الله»، القرآن، سورت ۲، آیت ۱۱۵۔ [مترجم]

چیز کا علم رکھتا ہے» ہے، کیونکہ خدا کا اپنا رخ کسی چیز کی طرف کرنے کا مطلب خدا کا اسے جاننے کے ماسوا کچھ نہیں۔ اور خدا کے اسے جاننے کا مطلب ہمدانی کی اصطلاح میں یہ ہے کہ وہ چیز موجود ہے۔^{۲۳}

اب چونکہ (xRy) کی بنیادی نسبت کی یہ ماہیت ہے، یہ فوراً توجہ میں آ جاتا ہے کہ یہ اسے بہ آسانی (yRx) میں بدلنے کی اجازت نہیں دیتی۔ خدا دنیا کی طرف رخ کرتا ہے، لیکن دنیا کا کوئی رخ نہیں جسے خدا کی طرف پھیر سکے۔ کیونکہ دنیا میں ہر چیز بذاتہ محض «لاشے» ہے۔^{۲۴} ہم ایک قدم آگے بڑھا کر یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ «جہاں خدا ہے وہاں مطلقاً کوئی اور شے نہیں»۔ یہ آخری بیان اصلاً اس چیز کی طرف راجع ہے جو اہل عرفان حالت فنا میں مشاہدہ کرتے ہیں، جس میں بلا استثنیٰ جملہ اشیا وحدت وجود میں مطلقاً جذب اور تحلیل ہو جاتی ہیں، جو اپنی خیرہ کن درخشانی میں تنہا قائم رہتی ہے۔ قرآن میں آیا ہے، «زمین پر جو بھی ہیں سب فنا ہونے والے ہیں، اور صرف آپ کے پروردگار کی ذات، عظمت و احسان والی، باقی رہ جانے والی ہے»۔ اور «ہر شے فنا ہونے والی ہے بجز اس کی ذات کے»۔^{۲۵}

لیکن یہ تصور ایک دلالت وجودی کا حامل بھی ہے۔ یہ اس بات کا نشان دہ ہے کہ ہر وہ چیز جو بظاہر حامل وجود نظر آتی ہے در واقع امر معدوم ہے، اگرچہ ہر «موجود» ذاتاً «معدوم» ہے میں تناقض دکھائی دیتا ہے۔ ہمدانی کا کہنا ہے، «ہر شے، جہاں تک اس کا بذاتہ تصور کیا جائے، یعنی، خدا کی قدرت کفالت سے علاحدہ، معدوم ہے»۔^{۲۵} لیکن — اور یہ بھی ایک اور تناقض ہے — اگر اس معدوم شے کا وجہ اللہ کی نسبت سے تصور کیا جائے، تو یہ موجود ہے۔^{۲۶} «بہ جز خدا کسی بھی موجود شے کی حقیقتاً اپنی کوئی ذات نہیں؛ چنانچہ، اس کا وجود بھی نہیں۔ اس کے موجود ہونے کی کوئی اصلی بنیاد نہیں سوائے جہاں تک یہ ذات ابدی کی ہم جوار ہے»۔^{۲۷} فکر عرفانی کے لحاظ سے یہ حالت «بقا» کا اشارہ ہے۔ وجودی لحاظ سے اس کا مطلب چیزوں کے قائم بالذات ہونے کا انکار ہے اور ان کے واقعی وجود کا «وجود» کے انعکاسات ہونے پر اصرار بھی۔ الہیات میں اس کا مطلب ہے کہ ہر شے، جہاں تک کے وہ خدا کے علم میں ہے، وجود رکھتی ہے۔

۱- کُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ، سورت ۵۵، آیات ۶-۲۷۔ [مترجم]
۲- کُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ، سورت ۲۸، آیت ۸۸۔ [مترجم]

چلیے اس نکتے کی طرف مراجعت کریں جہاں سے آغاز کیا تھا، نسبتِ اصلی (xRY) کے الٹ، یعنی (yRX)، کا یہی مطلب برآمد ہوتا ہے کہ: y کی x سے ایک «خاص نسبت (نسبتہ ما)» ہے۔^{۲۸} یعنی، تمام اشیا «وجہ اللہ» سے ایک خاص نسبت رکھتی ہیں، اور اگر یہ نسبت نہ ہو تو کوئی چیز بھی دنیا میں وجود نہیں رکھ سکتی۔ لیکن یہ «خاص نسبت» یقیناً «رخ اس کی طرف رکھنا» نہیں ہو سکتی۔

زیر نظر نسبت واقعا بڑی مخصوص نوعیت کی ہے۔ کیونکہ (yRX) ایسی نسبت نہیں جو دو مضبوطی سے قائم موجودوں کے درمیان ہوتی ہے۔ جیسا کہ ہم نے ابھی دیکھا، y ذاتاً معدوم ہے، جب کہ x، خدا ہے، ایک لامنتہا شے۔ یہ وہ نسبت ہے جو ایک معدوم شے اور ایک لامنتہا شے کے درمیان قائم ہے۔ لیکن اس قسم کی نسبت کا وجود اس کے عدم کے برابر ہے۔ «تمام موجودات کی علمِ الہی کی لامنتہا وسعت سے سراسر کوئی نسبت نہیں»۔^{۲۹} ہمدانی کہتا ہے کہ مجموعی طور پر تمام اشیا علمِ الہی کے حضور صرف ایک ذرے سے بیش نہیں۔ اور اس پر یہ اضافہ کرتا ہے: «ارے کہاں، ذرہ بھی کم از کم کوئی شے ہوتا ہے؛ جب کہ تمام موجودات کا مجموعہ علمِ الہی کی نسبت سے 'بہج' ہے»۔^{۳۰}

چونکہ اس طریقے پر لا ذاتاً معدوم، یعنی بہج، اور x لامنتہا ہے، تو وہ فاصلہ جو ایک کو دوسرے سے منفصل کرتا ہے وہ بھی لامنتہا ہے۔ بہ الفاظِ دیگر، y کے نقطہ نظر سے دیکھنے کی صورت میں، x اس سے لامنتہائی طور پر بعید اور علاحدہ نظر آئے گا جس کے نتیجے میں طرفین کے درمیان بہ جزبے رابطگی کے منفی رابطے کے فعلاً کوئی رابطہ قائم نہیں ہو سکتا، کیونکہ یہاں دونوں کسی طرح بھی مثبت طور پر ایک دوسرے سے قابلِ اتصال نہیں۔

لیکن چونکہ اصلی نسبت (xRY) ضرور پیدا ہوتی ہے۔ اور اس فارمولے کے حساب سے دیکھا جائے تو x بجائے لامنتہائی طور پر لا سے بعید ہونے کے، لامنتہا طور پر قریب ہے۔ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ نسبت (yRX) بہج محض ہے۔ اسی دلیل کی بنا پر نسبت (yRX) ایک خاص ماہیت کی حامل ہے: اس نسبت کی بڑی انوکھی نوعیت ہے: یہ بہ یک وقت ہے بھی اور نہیں بھی ہے۔

یہ وہی غیر معمولی مابعد الطبیعیاتی صورت حال ہے جس کا ہمدانی ان لفظوں میں ذکر کرتا ہے: «ہر شے اس [یعنی خدا] کے نزدیک حاضر ہے (حاضر لہ)، جب کہ وہ [خدا] ہر چیز کے

ساتھ حاضر ہے (حاضر مع)۔^{۲۱} یہ مختصر ساحر ف «مع» ہمدانی کی کلیدی تیکنیکی اصطلاحوں میں سے ہے۔ وہ اس تصور کا ذکر تجریدی انداز میں «معیت» سے بھی کرتا ہے۔ نکتہ یہ ہے کہ خدا ہر واحد چیز کے «ساتھ» ہے، لیکن کوئی واحد چیز بھی خدا کے ساتھ نہیں۔ اس کے بیان کے مطابق، «یہ ناقابل تصور ہے کہ کوئی بھی شے کبھی بھی خدا کے ساتھ وجود رکھے، کیونکہ کسی چیز کو بھی اُس کے وجود کے مقابل 'ساتھ ہونے' کا شرف حاصل نہیں۔ چنانچہ کسی چیز کو یہ سزاوار نہیں کہ خدا کے ساتھ ہو، لیکن وہ ہر چیز کے ساتھ ہے۔ اگر اُس کا ساتھ ہونا نہ ہو تو حقیقت میں کوئی چیز بھی وجود میں باقی نہ رہے۔»^{۲۲} اس بیان سے جو بات عیاں ہوتی ہے اس کا اہم ترین حصہ یہ تصور ہے کہ کوئی چیز جو ہمارے ضابطے (YRX) میں Y کی جگہ ہے، وہ اس اعتبار سے نہ خدا (X) کے ساتھ وجود رکھتی ہے نہ رکھ سکتی ہے کہ وہ کسی قائم بالذات اور خدا سے الگ چیز کی طرح اس کے سامنے رخ کیے ہوئے ہے، اور یہ اُس وقت بھی جب یہ تجربی اور مادی طور پر موجود ہو۔ اس کے خلاف ہو بھی کیسے سکتا ہے جب کہ بنیادی نسبت، یعنی (XRY)، بہ ذاتِ خود بلا شرکتِ غیرے صرف X کا کرشمہ ہے۔ نسبت قائم ہوتی ہے تو اس لیے نہیں کہ X اور Y نامی دو [مستقل] طرفیں (terms) ہیں۔ خود Y، X کی معیت کا نتیجہ ہے۔ Y اپنا بنیادی طور پر غیر یقینی وجود صرف اسی اعتبار سے قائم رکھتا ہے کہ خدا اس کے ساتھ ہے جو (XRY) کی نسبت سے عیاں ہے۔ لیکن اگر ہم Y کو ایک موجود مان کر اس کی طرف سے اس نسبت کو شروع ہوتا ہوا دیکھیں۔ جس طرح نسبت، یعنی (YRX)، کی ظاہری معکوس شکل نشان دہی کرتی ہے۔ تو ہمیں یہ دیکھ کر تعجب ہوتا ہے کہ Y جملہ وجودی استقامت سے محروم ہو گیا ہے، قدرے ایک پرچھائیں کی طرح، آئینے میں منعکس کسی پیکر کی طرح۔^{۲۳} دراصل وجودی استقامت کا یہی فقدان Y کو X کے «ساتھ» ہونے کا نااہل بنا دیتا ہے۔

ہمدانی کے مطابق (YRX) والی نسبت کی بابت ایک اور اہم نکتہ اس کی بے زمانیت ہے۔ دوسرے لفظوں میں، وجہ اللہ کی نسبت سے تمام اشیا بہ اعتبار وقت مساوی فاصلے پر ہیں۔ سو یہاں پر ماضی، حال، اور مستقبل کے درمیان کوئی امتیاز نہیں ہے۔ ایک چیز گذشتہ کل واقع ہوئی؛ ایک اور چیز آج واقع ہوتی ہے، اور ایک اور چیز روزِ فردا واقع ہوگی۔ ان تینوں چیزوں

۱۔ فارسی اصل: بدان کہ خدا موجود بود و بیچ موجودی با او نبود۔ و تا ابد نیز تصور نمی رود کہ چیزی با او موجود باشد۔ زیر ایچ چیزی دارای رتبہ معیت با او نیست۔ لیکن او با ہمہ چیز ہاست۔ و اگر معیت او باہر چیز نبود، در عالم وجود موجودی باقی نمی ماند۔ [مترجم]

میں سے ہر ایک خدا سے یکساں نسبت رکھتی ہے۔ «تمام موجودات کی خدا سے یکساں نسبت ہے۔ وہ جن کا وجود وقتِ موجود میں ہے، وہ جن کا وجود ماضی میں تھا، اور وہ جو مستقبل میں وجود رکھیں گی، یہ سب خدا سے اپنی نسبت کے باب میں ایک دوسرے کے برابر ہیں۔ یہ، ری عقل ہے جو ان کے درمیان زمانی تو اتر قائم کرتی ہے، یہ سوچتی ہے کہ 'یہ چیز' 'اس' چیز سے پہلے آتی ہے۔»^{۳۴} زیر بحث نسبت کی بے زمانیت کا دار و مدار بالآخر اس بات پر ہے جس کا مشاہدہ ہم پہلے کر چکے ہیں، یعنی، ہمدانی کے نزدیک تمام اشیا ذاتا لاشے ہیں اور «منطقہ وراے عقل» میں ان کا باضابطہ مفہوم میں سرے سے کوئی وجود نہیں۔

وقت، گویا کہ، حرکت کا ظرف ہے، اور حرکت وہیں عمل میں آتی ہے جہاں اجسام ہوں۔^{۳۵} سو جہاں صرف لاشے ہوں، یعنی، جہاں کچھ نہیں، وقت صورت پذیر نہیں ہو سکتا۔ بہ الفاظِ دیگر، وہ منطقہ (جس تک صرف اہل عرفان ہی کی رسائی ہے) جس میں خدا "کے سوا" کوئی چیز وجود نہیں رکھتی، اس میں نظامِ وقت کے صورت پذیر ہونے کا مطلقاً کوئی سوال نہیں پیدا ہوتا۔ ہمدانی کا قول ہے، «وہ منطقہ جس میں مطلق [خدا] کا وجود ہے، اس میں کوئی خود کفیل شے ہرگز وجود نہیں رکھتی، نہ حال میں، نہ ماضی میں، اور نہ مستقبل میں۔ وہ جو یہ دعویٰ کرتا ہے کہ دنیا وجودِ 'مطلق' کے ساتھ وقتِ حاضر میں موجود ہے بڑی سنگین غلطی کرتا ہے۔ کیونکہ وہ منطقہ جس میں 'مطلق' ہے، اس میں نہ مکان ہے نہ زمان»۔^{۳۶}

«ورائے عقل منطقے» کی بے زمانیت ہمدانی کو ابدیت [ہمیشگی] کے مسئلے تک لے آتی ہے۔ اس کے نزدیک ابدیت، گویا کہ، بے زمانیت کے سوا کچھ اور نہیں جسے اپنی جگہ سے سختی کے ساتھ ہٹا کر زمانی ترتیب میں منتقل کر دیا گیا ہو اور وقت کی شکل میں ظاہر کیا گیا ہو۔ اب یوں ہے کہ اسلام کی عقلی روایت میں ہمیشگی کی دو بنیادی قسموں میں فرق کیا جاتا ہے: «ازلیت» اور «ابدیت»۔ ازلیت کو ماضی کی سمت میں دیکھا جاتا ہے؛ یہ وہ ماضی ہے جس کی کوئی ابتدا نہیں۔ جب کسی چیز کے وجود کی بابت آدمی کسی نقطہ آغاز تک نہیں پہنچ پاتا، اس سے غرض نہیں کہ ماضی میں وہ کتنی دور تک اس کا سراغ پاتا ہے، تو وہ اسے "ازلی" کہتا ہے۔ یہاں اس وضاحت کی کوئی حاجت نہیں کہ اسلامی فکر کے سیاق و سباق میں صرف خدا ہی وہ موجود ہے جو

۱۔ فارسی اصل: اجسام در اصل وجود ندارند، نہ از آنگاہ کہ حق وجود داشته است، نہ اکنون و نہ قبل و نہ بعد از این و ہر کہ پندارد کہ عالم با وجود حق ہر دو ہم اکنون موجود است، و چار خطایی ناپسند است۔ کہ آنجا کہ حق ہست، نہ زمانی ہست و نہ مکانی۔ مترجم

اس اسم صفت کا مستحق ہے۔ ابدیت ازلیت کا الٹ ہے۔ یہ اس پر دلالت کرتی ہے کہ کوئی شے مستقبل کی سمت میں کسی انتہا کو نہیں پہنچتی۔ یہاں پھر خدا ہی وہ واحد موجود ہے جس بجا طور پر «ابدی» کہا جاسکتا ہے۔ یہ سب اس وقت تک بالکل درست ہے جب تک ہم شعوری طور پر «منطقہ عقل» میں رہیں اور اسی سطح پر فلسفہ طرازی کریں۔ لیکن یہ سمجھنا کہ یہی معاملے کی قطعی اور انتہائی صداقت ہے بڑی سنگین غلطی ہوگا۔ «منطقہ وراے عقل» کے نقطہ نظر سے «ازلیت» ماضی کا معاملہ نہیں ہے؛ اور نہ «ابدیت» مستقبل کا۔ کیونکہ، جیسا کہ ہم اوپر دیکھ چکے ہیں، اس منطقے میں نہ ماضی ہے نہ مستقبل۔ اور اس قسم کے منطقے میں ازلیت اور ابدیت کا ایک ہی نقطے پر ساتھ ساتھ ہونا ناگزیر ہے۔ ہم اس مقالے کو ہمدانی کے ایک دل چسپ اقتباس کو نقل کر کے ختم کرتے ہیں جس میں وہ اس مسئلے پر اسی انداز میں بحث کرتا ہے جو اسی سے مختص ہے:

وہ شخص جو گمان کرتا ہے کہ ازلیت ایسی شے ہے جسے ماضی کی سمت میں تلاش کرنا چاہیے وہ ایک ناقابل معافی غلطی کا مرتکب ہو رہا ہے۔ لیکن یہ وہ غلطی ہے جس کی مرتکب لوگوں کی اکثریت ہوتی ہے۔ میں اسے غلطی اس لیے کہتا ہوں کہ وہ طور [منطقہ] جس میں ازلیت صورت پذیر ہوتی ہے وہاں نہ ماضی کا گزر رہے نہ مستقبل کا۔ ازلیت وقت آئندہ اور وقت گذشتہ دونوں کا ان میں فرق کیے بغیر احاطہ کرتی ہے۔ وہ لوگ جو ان دونوں کے درمیان فرق تصور کیے بغیر نہیں رہ سکتے تو وہ ایسا کرنے پر اس لیے مجبور ہیں کہ ان کی عقل ہنوز خود کو صوری تخیل کی عادت کے پنجے سے نہیں چھڑا سکی ہے۔

در حقیقت آدم کا زمانہ ہم سے اتنا ہی قریب ہے جتنا یہ ہمارا وقت حاضر۔ شاید مختلف وقتوں سے ازلیت کی نسبت کا مقابلہ بہتر طور پر اس نسبت سے کیا جاسکتا ہے جو علم کو مختلف جگہوں سے ہوتی ہے۔ حقیقت میں، (مختلف اشیا) کی بابت علم میں ایک دوسرے سے فرق اس اعتبار سے نہیں کیا جاتا کہ کون سی کسی جگہ سے قریب ہے اور کون سی دور۔^{۳۷} بلکہ علم کی نسبت تمام جگہوں سے یکساں ہے۔ علم ہر جگہ کے «ساتھ» ہے، جب کہ کوئی جگہ بھی علم کے «ساتھ» نہیں۔

ٹھیک اسی طرح اس نسبت کا تصور کرنا چاہیے جو ازلیت کو وقت سے ہے۔ نہ صرف ازلیت وقت کی ہر اکائی کے «ساتھ» اور ہر اکائی «میں» ہے، بلکہ یہ اپنی ذات میں وقت کی ہر اکائی کو شامل ہے اور وجود میں ہر اکائی سے مقدم ہے، جب کہ وقت ازلیت کا

احاطہ نہیں کر سکتا، بالکل جس طرح کوئی جگہ علم کا احاطہ نہیں کر سکتی۔

یہ جو میں نے ابھی ابھی کہا ہے، جب تم اسے سمجھ لو گے تو تمہارے لیے یہ جاننا آسان ہو جائے گا کہ اپنی حقیقت کے اعتبار سے ازلیت اور ابدیت میں کوئی فرق نہیں۔ لیکن جب ٹھیک اسی حقیقت کا ماضی کی نسبت سے تصور کیا جاتا ہے، تو اسے عارضی طور پر ازلیت کہا جاتا ہے، اور جب اس کا مستقبل کی نسبت سے تصور کیا جاتا ہے، تو اسے ابدیت کہا جاتا ہے۔ ان دو مختلف لفظوں کی ضرورت دو مختلف نسبتوں کے باعث ہے۔
۳۸

ایجاد کے مسئلے کے تعلق سے ہمدانی ایک اور دل چسپ نظریہ زبده الحقائق میں پیش کرتا ہے، یعنی خلق مدام کا تصور، جو ابن عربی کے نظریہ «خلق جدید» کے مماثل ہے۔ ہم اس قضیے کی چھان بین آنے والی فصل میں کریں گے۔



حواشی

۱- عین القضاة (۱۰۹۳-۱۱۳۱)، سہروردی المقتول (۱۱۵۳-۱۱۹۱)، ابن العربی (۱۱۶۵-۱۲۴۰)۔

۱- فارسی اصل: بدان کہ ہر کس بر این گمان است ازلیت چیزی مربوط بہ گذشته است، خطائی ناپسندی کردہ است و این وہمی است کہ بر ذہن بیشتر مردم حاکم است۔ اما از آنجا کہ ازلیت است، نہ ماضی وجود دارد نہ مستقبل، ازلیت محیط است بر آئندہ۔ بہ همان نحو کہ محیط است بر گذشته، بدون ہیچ فرقی۔ و ہر کہ فرقی در این بارہ از ضمیرش بگذرد باید بداند کہ عقلمش در دست وہم اسیر گشتہ است۔

پس زمان آدم ابو البشر نسبت بہ ازلیت از زمان ما نزدیک تر نیست۔ بلکہ بہ زمان ما بہ ازلیت یکسان است۔ و شاید نسبت ازلیت بہ زمان ہا مثل نسبت علوم باشد بہ مکان ہا۔ زیر ہیچ گاہ علم بہ نزدیک بودن بہ مکانی وصف نمی شود۔ بلکہ نسبت آن بہ ہمہ مکان ہا یکسان است۔ علوم با ہمہ مکان ہا ہست در عین حال کہ ہمہ مکان ہا از آن تہی است۔ درک این معنی بر کسی کہ در عالم ملک فردماندہ و چشم معرف در عالم ملکوت بہ پرواز در نیاندہ است، سخت دشوار است۔

و بر ہمین منوال شاید است کہ ازلیت رانست بہ ہمہ زمان در نظر آوریم، کہ باہر زمان و در ہر زمان ہست و با این حال بر ہر زمان احاطہ دارد و وجودش سابق بر وجود ہمہ زمان ہا است۔ و در ہیچ زمانی نمی گنجد، چنان کہ علم در ہیچ مکانی نمی گنجد۔ اکنون اگر این معانی را فہم کردی، بدان کہ میان ازلیت و ابدیت در اصل فرقی نیست۔ بلکہ ہر گاہ وجود این معنی را با نسبتی کہ با آئندہ دارد اعتبار کنی، لفظ ابدیت برای آن بہ کاری رود و اگر آن را با نسبتی کہ بہ گذشتہ دارد در نظر گیری، بہ لفظ ازلیت تعبیری شود و استفادہ از دو لفظ در این معنی بہ جہت وجود و نسبت، امری است ضروری و گر نہ خلق در ادراک آن بہ گمراہی می افتند۔ [مترجم]

- ۲- فلسفہ حکمت کی نوعیت کی بابت دیکھیے، میری کتاب *The Concept and Reality of Existence* (Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1971) اور *Henri Corbin, En Islam iranien: Aspects spirituels et philosophique, 4 vols* (Paris: Gallimard, 1972)
- ۳- اختصار اور ہمواری کی خاطر میں اس مقالے میں ہمدانی کی اہم تصنیف *زبدۃ الحقائق* (عربی) سے استنباط کروں گا، جسے ڈاکٹر عقیف عسیران نے ایڈٹ کر کے دانش گاہ تہران کی مطبوعات (نمبر ۶۹۵) میں ۱۹۶۲ میں شائع کیا۔
- ۴- یعنی، جب تک وہ اپنے فلسفیانہ خیالات کو عقلی طور پر بیان کرتا ہے۔ گا ہے وہ ایک خالص صوفی کی طرح گفتگو کرتا ہے، جیسے تمہیدات (فارسی) میں، جسے عقیف عسیران نے ایڈٹ کیا ہے (تہران، ۱۹۶۲)۔ ان عارفانہ نگارشات میں وہ خاصی مختلف فکری روش کا اظہار کرتا ہے۔
- ۵- گنجائش کی تنگی کے باعث میں یہاں عقل کے بنیادی عمل کی بابت ہمدانی نے جو کچھ لکھا ہے اس کی تفصیلات میں نہیں جاسکتا۔ اس مخصوص مسئلے سے متعلق، دیکھیے *زبدۃ الحقائق*، ۱۵، ۲۰، ۱۷، ۲۷، ۱۸، ۲۸، ۴۰، ۴۸؛ ۹۸، ۹۷۔
- ۶- ایضاً، ۹۱، ۹۲، ۵۷، ۶۳۔
- ۷- ایضاً، ۱۱، ۲۷۔ «طور و روال عقل» ہمدانی کے کلیدی تصورات میں سے ہے۔ اس کا اظہار متعدد فقروں میں ہوا ہے (دیکھیے ۱۰، ۱۴، ۲۳، ۲۴، ۲۲، ۲۸، ۳۶)۔ بعض اوقات ہمدانی اس طور میں مدارج کے وجود کی نشان دہی کے لیے جمع کا صیغہ اطوار (اقالیم، خطط) استعمال کرتا ہے (دیکھیے ۱۶، ۲۷، ۱۱۵، ۹۶، ۱۱۶، ۹۷)۔
- ۸- ایضاً، ۲۷، ۳۵۔
- ۹- ایضاً، ۱۱، ۲۶-۲۷۔
- ۱۰- ہمدانی کے مطابق فلسفہ تصوف کے مسئلے کے اس لسانیاتی پہلو کی بحث کے لیے گذشتہ باب ملاحظہ کیجیے۔
- ۱۱- *زبدۃ الحقائق*، ۲، ۱۲۔
- ۱۲- ایضاً، ۷، ۱۷۔
- ۱۳- ایضاً، ۳، ۱۳۔ اور ۴، ۱۴؛ ۵، ۱۵ بھی۔
- ۱۴- ایضاً، ۳۱، ۳۸، ۳۲، ۳۹۔
- ۱۵- ایضاً، ۸، ۱۸۔
- ۱۶- ایضاً، ۳۷، ۴۳-۴۴۔
- ۱۷- ایضاً، ۴۷، ۵۲۔
- ۱۸- ایضاً، ۴۸، ۵۳۔
- ۱۹- ایضاً، ۱، ۱۰۔
- ۲۰- ایضاً، ۱، ۱۰، اور ۴۸، ۵۳-۵۴۔
- ۲۱- ایضاً، ۳۷، ۴۳-۴۴؛ ۴۱، ۴۷۔
- ۲۲- ایضاً، ۴۴، ۴۹۔
- ۲۳- ایضاً، ۱۰، ۲۰۔ ہمدانی کے مطابق علم الہی کے مسئلے پر اس کتاب کا باب چہارم دیکھیے۔
- ۲۴- *زبدۃ الحقائق*، ۵۲، ۵۶۔
- ۲۵- ایضاً، ۳۱، ۳۸۔
- ۲۶- ایضاً۔
- ۲۷- ایضاً، ۳۸، ۴۴۔

۲۸ - ایضاً، ۱۵، ۲۷ -

۲۹ - ایضاً، ۱۵، ۲۵ - جیسا کہ او پر نشان وہی کی گئی ہے، «علم الہی» وجود کے انتہائی سرچشمے کا صرف و محض ایک دینیاتی اظہار ہے۔

۳۰ - ایضاً، ۴۵، ۵۰ -

۳۱ - ایضاً، ۱۲، ۲۱ -

۳۲ - ایضاً، ۵۷، ۶۲ - ۶۳ -

۳۳ - ایضاً، ۴۲، ۴۷ -

۳۴ - ایضاً، ۱۵، ۲۳ - ۲۴ -

۳۵ - ایضاً، ۵۰، ۵۴ - ۵۵ -

۳۶ - ایضاً، ۵۲ - اس طرح ہمدانی مکان اور زمان دونوں ہی کو «طور و را العقل» سے خارج کر دیتا ہے۔ اور تنہا یہی مقام نہیں ہے جہاں وہ ایسا کرتا ہے۔ حقیقت میں وہ بار بار ہمیں یاد دلاتا ہے کہ یہ طور ماورائے زمان و مکان ہے، کہ یہ بے زمانی اور لامکانی ہے۔ لیکن عملی طور پر، جب اس طور کی وضع کی وضاحت کا موقع آتا ہے تو عام طور پر وہ اسے مکانی تصورات اور پیکروں کے ذریعے بیان کرتا ہے۔ اور شاید ہمیں زیادہ مثبت طور پر یوں کہنا چاہیے کہ ہمدانی کم از کم اپنی زبانی پیشکشوں کی حد تک اس طور میں ہر چیز کی تقییل مکانی نسبتوں میں کر دیتا ہے۔ کیا یہ اس کے انوکھے مشاہدات کی جو نوعیت ہے اس کے باعث ہے؟ یا یہ محض لسانیاتی بیان کا معاملہ ہے؟ یہ بڑا دل چسپ، لیکن اتنا ہی متنازعہ فیہ سوال ہو سکتا ہے۔

۳۷ - ہمدانی کا مدعا یہ ہے کہ علم کی بہ لحاظ علم بنیادی وضع میں اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ معلوم شے دور ہے یا نزدیک۔ آسمان میں ایک دور افتادہ ستارے کی بابت علم اس اعتبار سے اس کمرے میں رکھی ہوئی میز کی بابت علم سے مختلف نہیں ہوتا۔

۳۸ - زبدة الحقائق، ۵۴، ۵۹ -

فصل ششم

عرفانِ اسلامی اور زینِ بدھ مت میں
تصویرِ خلقِ مدام

اس مضمون میں جس اہم مسئلے سے بحث کی جائے گی وہ «خلق مدام» کی وضع کا تصور ہے جو صوفی مفکرین کے یہاں قرآنی فقرے «خلق جدید» کے گرد ارتقا پذیر ہوا۔ یہ فقرہ قرآن کی «سورہ قاف» کی آیت ۱۵ میں وارد ہوا ہے: «بل ہم فی لبس من خلق جدید» («اصل یہ ہے کہ یہ لوگ ازسرنو پیدائش ہی کی طرف سے شبہ میں پڑے ہیں»۔)

یہ کہنے کی حاجت نہیں کہ یہاں «خلق جدید» سے مراد یوم الحساب میں حشر اجسام سے ہے۔ کفار سخت حیرانی [لبس] میں اس لیے ہیں کہ انھیں یہ باور کرنا دشوار ہو رہا ہے کہ بعد المرگ وہ جن ہڈیوں اور راکھ [رمیم] میں تبدیل ہو چکے ہوں گے، انھیں اصلی انسانی قالب میں ازسرنو زندہ کیا جائے گا۔ چنانچہ قرآنی متن میں خلق جدید کے لفظی یا ظاہری معنی مختصراً کچھ یوں ہیں۔

لیکن فلسفہ «حکمت» [عرفان] میں اسی فقرے کی ایک بالکل مختلف، یعنی «باطنی» تعبیر کی جاتی ہے، جس کی روشنی میں «خلق جدید» بالکل نئے معنی اختیار کر لیتا ہے؛ یہ بالکل مختلف تصور بن جاتا ہے اور عرفانی تجربے یا آگہی کے ایک مخصوص اہم پہلو کو اجاگر کرتا ہے۔ میں اس مضمون میں «خلق جدید» کے اسی مخصوص عرفانی مفہوم کا تجزیہ کرنا چاہتا ہوں۔ جیسا کہ اب واضح کیا جائے گا، اس باطنی تفسیر کے سیاق و سباق میں جس میں ہمیں دل چسپی ہے، قرآنی فقرے «خلق جدید» کا زیادہ مناسب ترجمہ «خلق مدام» کیا جانا چاہیے۔

لیکن اسلام کے فلسفی عارفین خلقِ مدام کا جس صورت میں ادراک کرتے ہیں اس کا فوری تجزیہ شروع کرنے سے پہلے میں اس سے مشابہہ — بلکہ کہنا تو یہ چاہیے کہ کلاماً ہم تراز — تصور کا ذکر کرنا چاہوں گا جو جاپانی زین بدھ مت، بطور خاص اس تصور کے ممتاز ترین نمائندے استاد دوگن (Master Dôgen) کے مابعد الطبیعیاتی تفکر میں ملتا ہے۔ میں یہ پر پیچ راستہ صرف تقابلی فلسفے کی بابت مضمون لکھنے کے سلسلے میں ہی نہیں اختیار کر رہا، بلکہ بطور اولیٰ اس لیے بھی کہ ایک ٹھوس مثال کے ذریعے یہ دکھا سکوں کہ (۱) عرفانی فکر میں، اس سے قطع نظر کہ یہ کس تاریخی مذہب سے وابستہ ہے، «خلقِ مدام» کا تصور ایک ہمہ گیر تصور ہے اور (۲) اس اعتبار سے «خلقِ مدام» کسی فلسفیانہ تفکر کا نتیجہ یا کوئی ذہنی ساخت و پرداخت ہونے سے کہیں زیادہ ایک جیتی جاگتی بصیرت اور تجربی تصور ہے جو عرفانی آگہی کے ایک بے حد اہم پہلو کو بہ راہِ راست منعکس کرتا ہے۔

— ۲ —

دوگن (۱۲۰۰-۱۲۵۳)، جس کا انتخاب میں نے اس مضمون میں جاپانی زین کے برگزیدہ نمائندے کی حیثیت سے کیا ہے، زین بدھ مت کی تاریخ میں ایک ممتاز ہستی شمار ہوتا ہے۔ کا ماگرا دور (۱۱۸۵-۱۳۳۳) کا یہ زین استاد نہ صرف اپنے روحانی تجربات کی گہرائی کے لیے مشہور ہے، بلکہ فلسفیانہ فکر کی حیرت انگیز اہلیت کے لیے بھی — حقیقت یہ ہے کہ اس وصف میں وہ بے نظیر تھا — خاص طور پر اپنی فکر کا اظہار جاپانی نثر میں کرنے کے اعتبار سے۔ زین مشائخ کی اکثریت کے برعکس، خواہ یہ چینی رہے ہوں یا جاپانی — جو ہر قسم کے غور و فکر کی سخت مخالفت کرتے ہیں، فلسفہ پردازی کا تو خیر کیا ذکر — دوگن جسارت کے ساتھ وہ سب جو اس نے خالص مراقبے کی حالت میں محسوس کیا ہوتا ہے، باضابطہ طور پر ڈھلی ہوئی فکر کے قالب میں پیش کرتا ہے۔ چنانچہ اس کے تحریر کو پڑھتے ہوئے ہم اس کے زینی تجربے کی گہرائی کو رفتہ رفتہ خود کو گفتارِ درونی کی شکل میں عیاں ہوتا ہوا دیکھنے پر مجبور ہو جاتے ہیں، اگرچہ اس کی منطق یا فکری نہج یقیناً اتنی انوکھی اور طبع زاد ہوتی ہے کہ کوئی اسے عام معنی میں «فلسفہ پردازی» کہتے

ہوئے ہچکچائے گا۔ کچھ بھی سہی، اس انوکھی فکر کا نتیجہ ہم تک ایک ضخیم کارنامے کی شکل میں پہنچا ہے جو شوہو گینزو^۱ (یعنی «حقیقت کے راست تصور کا لب لباب [نچوڑ، زبدہ]») کہلاتا ہے۔

چلیے اب سیدھے اس کتاب کے ایک مشہور قطعے کی طرف متوجہ ہوں جس میں دو گن اپنے خاص انداز میں اس تصور کی وضاحت کرتا ہے جو اسلامی عرفان میں «خلقِ مدام» سے ہم بستگی کا حامل ہے۔ اس کے اسلوب کا احساس دلانے کے لیے میں پہلے قطعے کا لفظی ترجمہ پیش کروں گا اور بعد ازاں اس کے مدعا کی وضاحت۔

ہیزم [سوکھی لکڑی] راکھ میں بدل جاتی ہے۔ راکھ دوبارہ ہرگز ہیزم کی شکل اختیار نہیں کر سکتی۔ اس مشاہدے کی بنیاد پر بہ عجلت یہ نتیجہ نہیں نکالنا چاہیے کہ راکھ موخر، اور ہیزم مقدم ہے۔

جان لو کہ ہیزم اپنی «ہیزم ہونے» کی «دھرمی وضع» [وجودی وضع] میں باقی رہتی ہے؛ اس کے باوجود، اس وضع میں «قبل» اور «بعد» کی حامل ہوتی ہے۔ اگرچہ یہ «قبل» اور «بعد» رکھتی ہے، قبل اور بعد سے منقطع ہوتی ہے۔ اسی طرح راکھ بھی «راکھ ہونے» کی «دھرمی وضع» میں باقی رہتی ہے۔ اس کے باوجود، اس وضع میں «قبل» اور «بعد» کی حامل ہوتی ہے۔^۲

اس متن کی وضاحت درج ذیل طریقے پر کی جاسکتی ہے۔ تصور کریں کہ ہیزم جل کر راکھ ہو جاتی ہے۔ اکثر لوگ جو اس واقعے کا مشاہدہ کرتے ہیں طبعی طور پر سوچتے ہیں کہ جو چیز پہلے ہیزم تھی اب راکھ بن گئی ہے، یعنی راکھ میں تبدیل ہو گئی ہے۔ دوسرے لفظوں میں، ایک معین جو ہر اس سارے عمل کے دوران مسلسل وجود رکھتا ہے اور ایک معین لمحے میں اپنی صورت بدل لیتا ہے اور ایک دوسری چیز بن جاتا ہے۔ دو گن اشارہ کرتا ہے کہ یہ امر محض سوء ادراک ہے جس کی بنیاد واقعیت کے واہمہ پرداز ظہور پر ہے۔ ہیزم کبھی راکھ نہیں بن سکتی۔ صرف راکھ نظر آتی ہے۔ وجودی اعتبار سے ہیزم اپنے «ہیزم ہونے» سے کبھی جدا نہیں ہو سکتی۔ ہیزم، ہیزم ہے، اور کچھ نہیں۔ اس کے باوجود، اگرچہ ہماری مثال میں ہیزم جلنے کے دوران بھی ہنوز

ہیزم ہی تھی، حقیقت میں یہ ہیزم کا وہی ٹکڑا نہیں تھا جو اپنے خاکستر ہونے سے پہلے کے دوران تھا۔ کیونکہ ہیزم حتیٰ کہ ہیزم ہونے کی «دھرمی وضع» میں ہر لحظہ «قبل» اور «بعد» کی حامل تھی۔ دوسرے لفظوں میں، بظاہر ٹھیک ایک ہی قطعہ چوب کی صورت میں، فی الواقع صورتوں کا آنی سلسلہ لکڑی میں وجود رکھتا تھا جو لحظہ بہ لحظہ عدم سے پیوست ہوتا جا رہا تھا۔

ہم جو کہہ رہے ہیں با وضاحت یہ نشان دہی کرتا ہوا نظر آئے گا کہ دو گن کے نقطہ نظر سے ہیزم کی بابت عام نظریہ — مثلاً یہ کہ ہیزم ایک قائم بالذات مادہ ہے جو جب تک کسی اور چیز میں تبدیل نہیں ہو جاتا اپنی ثابت وجودی حالت میں باقی رہتا ہے — تو ہم کے علاوہ کچھ اور نہیں۔ ٹھیک ہے کہ وہ اس قطعے کے آغاز میں کہتا ہے، «ہیزم راکھ میں تبدیل ہو جاتی ہے۔۔۔» لیکن یہ اشیا کے ظاہر موہوم کی طرف اشارہ ہے جو عام لوگوں کو مشاہدے میں نظر آتا ہے۔ پھر وہ کہتا ہے: «ہیزم اپنی ہیزم ہونے کی وجودی وضع میں باقی رہتی ہے»۔ یہ قول بھی عام فہم و فراست کے اعتبار سے کہا گیا ہے۔ بہت سے بہت اسے اشیا کی عام نام گزاری کی طرف ایک اشارے سے زیادہ نہیں سمجھنا چاہیے۔ کیونکہ ہر لحظے میں جسے ہیزم کہا (اور دیکھا جاتا) ہے وہ ایک مطلق نئی چیز ہوتی ہے، جس کا اس چیز سے کوئی تعلق نہیں ہوتا جو وہ ایک لحظہ پہلے تھی اور ایک لحظہ بعد ہوگی۔

ہا کون یا سوتانی، جو ہمارے ہم عصر زین استادوں میں سے ہے، اس قطعے کی تفسیر میں یہ دل چسپ بات کہتا ہے۔^۳ دو گن کے منقولہ بالا بیان [«ہیزم اپنی وجودی وضع میں باقی رہتی ہے، اور اپنی وجودی حالت میں برقرار رہتے ہوئے، 'قبل' اور 'بعد' کی حامل ہے۔ اور اگرچہ 'قبل' اور 'بعد' کی حامل ہے، قبل اور بعد سے منقطع ہے»] کی بابت یا سوتانی کہتا ہے کہ ان کلمات کو ان کے ظاہری معنی پر قیاس نہیں کرنا چاہیے، کیونکہ استاد دو گن یہاں اپنے مافی الضمیر کو رعایتاً عام لوگوں کے عام انداز فکر کے مطابق پیش کر رہا ہے۔ اس کا اصل مدعا یہ ہے کہ «ہیزم، ہیزم نہیں ہے؛ ہیزم کے پاس مطلق وقت نہیں کہ اپنی وجودی وضع میں برقرار رہے؛ اس کا نہ 'قبل' ہے نہ 'بعد'۔ وہ 'قبل' اور 'بعد' دونوں سے منقطع ہے»۔

یہ اس لیے کہ ہیزم خود اپنے تئیں تقریباً وجود نہیں رکھتی اور اس کی کوئی قائم بالذات واقعیت نہیں۔ یا ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ اس کی بس ایک لمحاتی واقعیت ہے۔ بہ ہر کیف، اس کی

وجودی حیثیت اتنی غیر محفوظ ہے کہ یہ دو لمحوں تک بھی اپنے وجود کو جاری رکھ سکے۔ ہر چیز، ہر لحظے میں «قبل اور بعد» سے کٹی ہوئی ہوتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں، ایک ایک چیز، جسے ایک وجودی کلیت سمجھا جائے اور جسے ایک دائم موجود ہستی تصور کیا جائے، فی الواقع لمحاتی موجودات یا وجودی لمحات کے سلسلے سے بیش نہیں ہوتی۔ چنانچہ ہر چیز اس طرح وجود میں آرہی ہے کہ فوراً ہی فنا ہو جائے اور دوبارہ وجود میں آسکے۔ سارا عالم ہر لمحے از سر نو پیدا ہوتا ہے۔

فلسفیانہ نظریے کے اعتبار سے وجود کے لمحاتی ہونے کا تصور بظاہر بڑا معمولی نظر آئے گا، خاص طور پر بدھ مت میں، جس میں «ناپائنداری» شروع ہی سے اس کے بنیادی تصورات میں خیال کی گئی ہے۔ جو بات اوپر دیے گئے قطعے کو۔ اس کی کتاب میں اس قسم کی کئی اور عبارتیں بھی ہیں۔ ہمارے مقصد کے لیے خاص طور پر اہم بناتی ہے وہ یہ ہے کہ دو گن یہاں ایک ایسی چیز بیان کر رہا ہے جو اس نے فعلاً خود تجربہ اور مشاہدہ کی ہے۔ یہ ایک فلسفیانہ تصور نہیں بلکہ ایک شخصی شہادت ہے۔ دو گن کے کلمات کسی طرح بھی «ذرتیت» کے علم کلام والے عقلی تفکر کا حاصل نہیں، بلکہ بالکل واضح ہے کہ یہ وہ کلمات ہیں جو اس کی روحانی آگہی کی گہرائی سے ابلے پڑ رہے ہیں۔ وہ واقعیت کی بصیرت کو جس کا مشاہدہ اس نے مراقبے کے عالم میں کیا ہے ہم تک پہنچانے کی کوشش کر رہا ہے۔ اسی لیے اس کے نزدیک وجود کا لمحاتی پن خالص منفی مفہوم میں «ناپائنداری»، یعنی کوئی حزنیہ اور المیہ چیز نہیں۔ اس کے بالکل برعکس، دو گن کی بصیرت میں ناپائنداری ایک مثبت اور سکون بخش حتیٰ کہ توانائی بخش چیز ہے کیونکہ یہ واقعیت وجود کی تصویر حقیقی ہے۔ ذیل میں آنے والے بیان سے یہ نکتہ اور بھی زیادہ روشن ہو جائے گا۔

دو گن اپنی کتاب میں ایک اور مقام پر «خرامی کوہ» کا ذکر کرتا ہے۔ یہ کوہ تائی یو^۱ کے استاد کائی^۲ (۱۰۴۲-۱۱۱۷) کے مشہور مقولے کی طرف اشارہ ہے: «کوہ سبز مسلسل محو خرام ہے»۔ یہاں «کوہ» کا ذکر عدم متحرک کی علامت کے طور پر ہوا ہے، کیونکہ عام آدمی کی نظر میں پہاڑ محکم و مستقر ہوتے ہیں اور تا ابد حرکت کے قابل نہیں ہوتے۔ لیکن ہمارے اوپر کے بیان کی روشنی میں «کوہ سبز» کسی اعتبار سے بھی غیر متحرک نہیں؛ اس کے برعکس، وہ

^۱ - Tai Yô Mountain

^۲ - Master Kai

مستقل حرکت کے عالم میں ہے، اس مفہوم میں کہ لمحہ بہ لمحہ ظاہر اور غائب ہوتا ہے۔ اور ٹھیک ظاہر۔ غائب ہونے کے اس مسلسل عمل میں دو گن واقعیت کے بے زمانی بعد کی hic et nunc [یہاں اور ابھی] فعلیت پذیری کا مشاہدہ کرتا ہے۔
دو گن کہتا ہے:

کوہ، کوہ ہونے میں خود کامل ہے اور کمال رکھتا ہے۔ چنانچہ [کوہ ہونے کی حالت میں] بے زمانی طور پر پرسکون ہے، اور مسلسل محو خرام ہے۔ یہ سزاوار نہیں کہ کوہ کی خرابی کی تردید کی جائے، کیونکہ کوہ کی خرابی اساساً انسان کے چلنے سے مشابہ ہے، خواہ اس کی حرکت بظاہر انسان کے اندازِ مشی سے، جو اپنے پانو کی حرکت سے چلتا ہے، جس قدر بھی مختلف نظر آئے۔

ٹھیک اسی مسلسل چلنے کے باعث کوہ مدانا کوہ ہوتا ہے۔ بے شک کوہ کا چلنا کسی طوفانی جھکڑ سے سریع تر اور زیادہ رواں دواں ہوتا ہے۔ لیکن وہ جو پہاڑ میں ہوتے ہیں اس نکتے سے باخبر نہیں ہوتے۔ » پہاڑ میں ہونا« پر جوش درخشندگی » وجود« کا اشارہ ہے۔

اور نہ وہ بھی جو پہاڑ کے باہر ہیں اس کے چلنے سے آگاہ ہوتے ہیں۔ یہ بالکل طبعی بات ہے کہ جن کے پاس وہ آنکھ نہیں جو (واقعیت) کوہ کا مشاہدہ کر سکے وہ حقیقت سے غیر آگاہ ہوں؛ ایک جملے میں: وہ »اسے« نہیں جانتے، وہ »اسے« نہیں دیکھتے، وہ »اسے« نہیں سنتے۔

یہ فقرہ کہ »پانی بہتا ہے« کسی کو نہیں چونکا تا۔ ہر کوئی پانی کے بہنے کو ایک فطری بات خیال کرتا ہے۔ لیکن دو گن اشارہ کرتا ہے کہ عام لوگ حقیقت میں »پانی بہتا ہے« فقرے کے راست معنی کیا ہیں نہیں جانتے۔ ان کی نا فہمی کا فوری اندازہ اس بات سے ہو جاتا ہے کہ جب کوئی کہتا ہے کہ »پہاڑ بہتے ہیں« تو وہ اس پر ہمیشہ متعجب ہو جاتے ہیں۔ یہ اس لیے کہ »بہتا ہوا پہاڑ« اور »آب رواں« دونوں بے کم و کاست واقعیت کے ایک ہی پہلو کو دراجع ہیں۔ یہاں استاد دو گن اُن مون^۱ (چینی زبان میں: یون من^۲) (۸۶۴-۹۴۹) کی Record of Sayings and Doings (»گزارش گفتار و عمل«) سے اس کا یہ

^۱ - Un Mon

^۲ - Yün Mên

قول نقل کرتا ہے:

ایک بار ایک کاہن نے اُن مون سے سوال کیا: «تمام بدھاؤں کا غائی مقامِ پیدائش کیا ہے؟»
اس نے جواب دیا: «کوہِ شرقی پانی پر رواں ہے»۔

یہ سوال کہ «تمام بدھاؤں کا غائی مقامِ پیدائش کیا ہے؟» کے یہ معنی ہیں کہ «تمھاری نظر میں حقیقت غائی کیا ہے؟» اُن مون نے «پہاڑ کی روانی» کی طرف اشارہ کرتے ہوئے «بظاہر اس سوال کا غیر مربوط جواب دیا۔» وہ یہ بھی کہہ سکتا تھا: «پہاڑ نہیں چلتا»، جس طرح وہ یہ بھی کہہ سکتا تھا: «پانی نہیں بہتا»۔ کیونکہ، بقول دوگن، امر واقع میں پہاڑ کی غائی اور مطلق واقعیت ایک معین اعتبار سے ضرور بہتی ہے (یعنی یکے بعد دیگرے واقع ہونے والے وجودی لمحات کے سلسلے کے طفیل اس کے پہاڑ ہونے کے اعتبار سے)، اور ایک دوسرے اعتبار سے (یعنی ابدیت کے سلسلے وار وجودی لمحات میں فعلیت اختیار کرنے کے اعتبار سے) نہیں بہتی۔

یہاں دوگن نے مسئلے کی بابت جو استدلال کیا ہے وہ ایک غایت درجے کے طبع زاد تصور پر مبنی ہے جس کا سروکار زمان اور وجود کے درمیان رابطے سے ہے۔ دوگن کی نظر میں وجود ایک لحظے کی درخشندگی سے زیادہ نہیں۔ جیسا کہ ہم نے اوپر دیکھا، ہر شے کی لمحہ بہ لمحہ تجدید ہوتی جاتی ہے۔ وجود، ہر لمحے میں، مطلق نیا ہوتا ہے؛ «قبل اور بعد سے منقطع ہوتا ہے»۔ اس مسئلے کی بابت دوگن کے اظہار کی درست تفہیم کے لیے یہ بے حد اہم ہے کہ ہم کبھی یہ فراموش نہ کریں کہ اس کے نزدیک زمان اور وجود کاملاً یکساں ہیں۔ اس کی نظر میں زمان کوئی ظرف نہیں جس میں اشیاء وجود رکھ سکیں اور واقعات صورت پذیر ہو سکیں؛ اور نہ ہی یہ انسانی شناخت کی کوئی ذاتی شکل ہے۔ بلکہ زمان خود وجود ہے۔ اور ہمیں یاد رکھنا چاہیے کہ زمان ذاتاً ایک لحظہ ہے۔ سو یہ کہنا کہ «فلاں چیز اس لحظے میں وجود رکھتی ہے» ٹھیک «یہ لحظہ!» کہنے کے مترادف ہے۔ دوسرے لفظوں میں، اول الذکر عبارت ایک ہی بات کو ناحق دہرانا ہے۔ کیونکہ «یہ لحظہ» اکیلا خود وجودی لحظے کے معنی کا حامل ہے، یعنی اس مخصوص شے کا لحظاتی وجود؛ «اس لحظے» کا فنا ہونا «اس شے» کا فنا ہونا ہے، و برعکس۔

لیکن دوسری طرف ان میں سے ہر ایک وجودی لحظے میں دو گن کسی نہ کسی چیز کی فعلیت یابی کا مشاہدہ کرتا ہے جسے « نیکون »^۱ سے موسوم کرتا ہے۔ جس کا قریب ترین ترجمہ شاید « لحظہ حال بے زمان » ہوگا یعنی بے زمانی یا ابدیت کی وہ صورت جس میں وہ خود کو « اس لحظے » میں قطعی شکل دے رہی ہو۔ « زمان » یہاں « بے زمانیت » کی فعلیت یابی سے عبارت ہے۔ اس نقطہ نظر سے تمام انفرادی لحظہ۔ اشیا اپنی بنیادی وحدت منکشف کرتی ہیں، اس مفہوم میں کہ وہ ماورائے زمان ایک مابعد الطبیعیاتی بُعد میں ہم زیستی نظر آئیں گی۔ دو گن نے خود اس نکتے کی وضاحت یوں کی ہے:^۲

تصور کریں کہ میں نے دیروز کوئی چیز (مثلاً X) دیکھی۔ اور تصور کریں کہ میں امروز کوئی اور چیز (مثلاً Y) دیکھ رہا ہوں۔ چونکہ زمانی لحاظ سے « دیروز » اور « امروز » ایک دوسرے سے متفاوت اور جدا ہیں، X جسے میں نے کل دیکھا تھا، Y جیسا نہیں ہو سکتا، جسے میں آج دیکھ رہا ہوں۔ X اب اور یہاں موجود نہیں ہے، جب کہ Y ہنوز میرے ساتھ اور میرے حیطہ نظر میں ہے۔ لیکن « لحظہ حال بے زمان » کے نقطہ نظر سے، کل اور آج کے درمیان تمایز بالکل اٹھ جاتا ہے، اور نتیجتاً X اور Y کے درمیان تمایز بھی۔ دو گن کہتا ہے: میں ایک پہاڑی علاقے کے قلب میں جاتا ہوں، بلند ترین پہاڑ کی چوٹی پر پہنچتا ہوں اور وہاں سے اپنے قدموں کے نیچے ہزار ہا چوٹیوں پر نظر ڈالتا ہوں۔ تمام چوٹیاں ٹھیک ایک ہی وقت میں وہاں موجود ہیں اور صاف نظر آ رہی ہیں۔ ایک پہاڑی سلسلے کی ناپیدا کنار پہنائی میرے معرض دید میں ہے۔ کوہ معین (X) جسے میں نے کل دیکھا تھا بالکل کوہ (Y) کی طرح، جسے میں نے آج دیکھا ہے، وہاں موجود ہے۔ کل اور آج کے درمیان کوئی تمایز نہیں۔ کوہ (X) جسے میں نے کل دیکھا تھا، میرے « لحظہ حال بے زمان » میں ہنوز میرے ساتھ ہے۔ کیونکہ اس بُعد میں کوئی شے گزر نہیں جاتی۔

دو گن اپنا استدلال جاری رکھتے ہوئے کہتا ہے کہ چیر کا درخت اپنے چیر ہونے کے زمان (یعنی سلسلہ لحظات) کا حامل ہے۔ لیکن یہ میرا « لحظہ حال بے زمان » بھی ہے۔^۳ بانس کا بھی اپنے بانس ہونے کا زمان ہے، اور یہ چیر کے زمان سے متفاوت ہے۔ تاہم یہ میرا

- nikon -^۱- timeless Now -^۲

»لحظہ حال بے زمان بھی ہے«، اور میرا »لحظہ حال بے زمان« ہونے کی حالت میں، چیر کا زمان بانس کے زمان سے یکساں ہے۔ یعنی چیر اور بانس۔ حقیقت میں تمام اور چیزیں بھی۔ لحظہ حال ابدی میں ہم زمانی وجود رکھتی ہیں۔

دو گن یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ اگر عالم کا زمان کے نقطہ نظر سے تصور کیا جائے تو یہ زمانی اکائیوں کا، چاہے طویل چاہے کوتاہ، ایک بے پایاں متابع نظر آئے گا۔ لیکن۔ اور یہ اہم نکتہ ہے۔ ان میں سے ہر زمانی اکائی میں، خواہ یہ طویل ہو (جیسے ایک گھنٹہ، دن، ماہ، سال، وغیرہ)، خواہ کوتاہ (جیسے ایک دقیقہ، لحظہ، ثانیے کا کم ترین حصہ، وغیرہ)، زمان کی تمام باقی ماندہ اکائیاں فعلیت پذیر ہوتی ہیں۔ دوسرے لفظوں میں، زمان پورے کا پورا اپنی ہر منفرد اکائی میں فعلیت پذیر ہوتا ہے۔ اور چونکہ، جیسا کہ ہم پہلے نشان دہی کر چکے ہیں، دو گن کی نظر میں زمان کی ایک اکائی وجود کی ایک اکائی سے کاملاً یکساں ہے، مذکورہ بالا عبارت کا مطلب اس کے سوا کچھ نہیں کہ ہر واقعہ اپنے متابع لحظات وجودی میں سے ہر ایک میں تمام اشیا کی فعلیت پذیر ہے۔

اب ہم دو گن کی فکر کا، جہاں تک اس کا تعلق بہ راہ راست ہمارے مسئلے، یعنی »خلقِ مدام« سے ہے، خلاصہ پیش کرتے ہیں۔ زمان وجود ہے۔ اس اعتبار سے زمان کی ایک اکائی وجود کی ایک اکائی ہے۔ زمان کے کوتاہ ترین حصے، یعنی ایک لحظے کو ایک وجودی لحظہ تصور کرنا چاہیے۔ ہر شے ان وجودی لحظات کے سوا کچھ اور نہیں ہوتی۔ اس مفہوم میں کوئی شے، حتیٰ کہ دو لمحوں کے لیے بھی، موجود نہیں رہتی۔ یہ شے ہر لمحے میں نئی ہوتی ہے۔ اس لمحے میں، مثال کے طور پر، وہ اس سے جو وہ ایک لمحہ پہلے تھی یا جو ایک لمحہ بعد ہوگی مکملاً »منقطع« ہوتی ہے۔

دوسری طرف، زمان۔ وجود کے ایک یکسر متفاوت بعد کا وجود بھی ہے جس کا زین مراقبہ کے دوران ہمیشہ، میرے »لحظہ حال بے زمان« کے طور پر عملاً تجربہ ہوتا ہے۔ اس بعد میں تمام اشیا کا ہم زمان طور پر مشاہدہ کیا جاتا ہے اور ان کے تمام زمانی تفاوت بالکل محو ہو چکے ہوتے ہیں۔ کیونکہ یہاں تمام دوسرے وجودی انظات ہر واحد وجودی لحظے میں صورت پذیر ہوتے ہیں۔

دو گن کے تصور زمان = بے زمانی کے اس مفہوم کا اسلامی ہمسر ہمیں عین القصات ہمدانی کی فکر میں ملتا ہے، جس کی بابت بحث ہم اگلے حصے میں کرنے والے ہیں۔

- ۳ -

چلیے اب زین بدھ مت کو چھوڑیں اور عرفان اسلامی^۸ کا رخ کریں، جس کے نمائندے کے طور پر میں سب سے پہلے عین القضاة ہمدانی کا ذکر کرتا ہوں۔ حقیقت میں عین القضاة ہمدانی زبردست متفکر تھا جس نے اسلامی عرفانی فلسفے کے اولین دور میں اس کی تشکیل میں بے حد اہم کردار انجام دیا۔ بہت سے اعتبارات سے اسے شیخ اکبر، ابن عربی کا بلا فصل پیش رو سمجھنا حق بہ جانب ہوگا۔ یہ یاد رکھنا چاہیے کہ وہ عظیم عارف احمد غزالی کا بہ راہ راست، اور اس کے شہرہ آفاق بھائی محمد غزالی کا (جو قرون وسطیٰ کے مغرب میں Algazel کے نام سے مشہور ہے) بالواسطہ طور پر شاگرد تھا۔ عین القضاة نے محمد غزالی سے علوم عقلی میں، بشمول فلسفہ اور الہیات، بڑے اعلیٰ پایے کی تربیت حاصل کی، علاوہ بریں اسی کی وساطت سے فضائے عرفان میں قدم رکھا۔ احمد غزالی نے بھی عرفان اسلامی اور اس کی باطنی تعلیمات میں بہ راہ راست اس کی قیادت کی۔ یہ عقلی تفکر میں سخت مشقت طلب تربیت اور عرفانی مشق و مزاولت میں شخصی ترین قسم کے نظم کے اس پُر سعادت امتزاج کے طفیل ہی تھا کہ عین القضاة ایک بڑا طبع زاد متفکر بن گیا جسے ایرانی « حکمت » کے فلسفے کی (طویل روایت کا سب سے اہم پیش رو سمجھنا بالکل شائستہ و سزاوار ہے۔

عین القضاة کی فکر میں « خلق مدام » کے تصور کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ ہم ابتدا اس تمایز سے کریں جو وہ (۱) « اقلیم (یا بعد) عقل » (طور العقل) اور (۲) « اقلیم (یا بعد) وراے عقل » (طور وراے العقل) قائم کرتا ہے، کیونکہ یہ بالاترین اور سب سے زیادہ بنیادی تمایز ہے جو اس کی فکر کی وضع تعمیر میں ملتا ہے۔ ہم کوئی بھی مسئلہ کیوں نہ لیں، جہاں تک عین القضاة کا تعلق ہے، یہ ہمیشہ اور ناگزیر اس بالاترین اصول کی طرف رجوع کرتا ہے۔ ان دو اقلیم کے درمیان تمایز سے رجوع کیے بغیر عین القضاة کی فکر کے کلیدی مفاہیم میں سے کسی کو پوری طرح روشن کرنا ممکن نہیں۔^{۱۰}

شروع ہی میں یہ اشارہ کر دینا چاہیے کہ ان دو اقلیم میں کی ہر ایک کو (الف) ذہنی شعور کی حالت اور (ب) عینی واقعیت کی حالت کے عنوان سے سمجھنا چاہیے، اگرچہ خود ہمدانی

اپنی نگارشات میں (الف) اور (ب) کے درمیان فرق نہیں کرتا، اور «عقلی اقلیم» اور «اقلیم وراے عقل» کی اصطلاحات کو یہ واضح کیے بغیر استعمال کرتا ہے کہ ان میں سے کون سی مراد ہے۔ اس کا یہ شعار ایک اعتبار سے بالکل جائز ہے، اس لیے کہ ایک عارف کی حیثیت سے وہ «عین» اور «ذہن» کے درمیان کسی واقعی تمایز کا مشاہدہ نہیں کرتا، اور اس لیے بھی کہ ایسے جہان میں جہاں ذہنی شعور کی حالت بذات خود عینی واقعیت کی حالت ہے، علمیات اور مابعد الطبیعیات کے درمیان عدم توافق نہیں ہو سکتا۔

ذہن کی درونی حالت کے اعتبار سے «اقلیم عقل» کا مطلب عقل کی عقلی اور تحلیلی کارکردگی ہوتا ہے جو حسی تجربات کی بنیاد پر عمل پذیر ہوتی ہے۔ عینی اعتبار سے اس کے معنی جہان تجربی یا واقعیت کا مظہر بعد ہوتے ہیں، جس میں عقل اپنا طبعی عمل بجالاتی ہے۔ اسی طرح، «اقلیم وراے عقل» جس کا عین القضات کے نظام فکر میں کلیدی حیثیت کا حامل ہونے کا تصور کیا جاسکتا ہے، اس کے معنی جب اسے (الف) مفہوم میں لیا جائے۔ اور اس مفہوم میں عین القضات سے اکثر نورنی الباطن یا نور درونی سے موسوم کرتا ہے۔ شعور کی عمیق ترین سطح ہوتے ہیں، جس میں ذہن انسانی، اپنی «انسانی» خصلتِ ناب سے دست بردار ہو کر اشیا کے «الوہی» نظام سے بہ راہ راست رابطہ قائم کرتا ہے۔ اور اگر اس کو مفہوم (ب) میں لیا جائے، تو اس سے مراد اشیا کا «الوہی» نظام ہوتی ہے، یعنی واقعیت کا وہ بعد جو ماورائے عقل اور ماورائے حس ہوتا ہے اور جو تنہا دوران مراقبہ عارف کی آگہی میں خود کو منکشف کرتا ہے۔

ظاہر ہے دونوں اقلیم کے درمیان خود یہ تمایز کوئی خاص بڑی بات نہیں، بلکہ بے حد معمولی ہے، اس سے کہیں زیادہ معمولی کہ اس کا ذکر کیا جائے۔ یہ تصور ہی مہمل ہے کہ کوئی عارف عقل اور حواس کی اقلیم میں محدود ہو کر رہ جائے گا۔ جو بات ہمدانی کی فکر میں اس تمایز کو واقعی اصالت بخشتی ہے یہ ہے کہ اسلامی الہیات کے تمام اہم تصورات میں سے ہر ایک کی باقاعدہ طور پر اور پیوستگی کے ساتھ «اقلیم عقل» اور «اقلیم وراے عقل» کے حساب سے دہری تعبیر کی جاتی ہے، اس انداز میں کہ ایک واحد تصور ہمدانی کی فکر میں معمولاً ان دو مختلف حوالہ جاتی نقطوں کے مطابق دو بالکل متفاوت شکلوں میں ظاہر ہوتا ہے۔

بغیر کہے ہی ظاہر ہے کہ «خلق» اسلامی فکر کا ایک اہم تصور ہے۔ لیکن اس پر توجہ دینا

ضروری ہے کہ ہمدانی کے فکری نظام میں خلق کے مضمون کی مناسبت دراصل « اقلیم عقل » سے ہے۔ ہمدانی کی نظر میں خدا کے ہاتھوں دنیا کی زمانی تخلیق، جس طرح عام مومنین نیز علمائے الہیات اس کا درک کرتے ہیں، « اقلیم وراے عقل » میں نامعتبر ہو جاتی ہے۔ چنانچہ ہمدانی ایک زیادہ بنیادی تصور کی جستجو کرتا ہے جو « خلق » کے بہ یک وقت الہیاتی اور واقعی عرفانی مفہوم کو بنیادی طور پر ادا کر سکے۔ یہ اسے مطلق (حق) کے تصور میں ملتا ہے، اس اعتبار سے کہ یہ وجود کا سرچشمہ غائی اور تمام موجودات کا منبع غائی ہے۔ وہ اسے « ینوع الوجود » یا « سرچشمہ وجود » کا نام دیتا ہے۔^{۱۱}

« اقلیم عقلی » کی رو سے مطلق تمام موجودات کا منبع غائی ہے کا مطلب یہ نکلتا ہے کہ عالم خدا کے فعل تخلیق کا نتیجہ ہے۔ مفہوم تخلیق میں تصور زمان بھی طبعی طور پر شامل ہے۔ جہان مخلوق، یعنی مظاہری یا تجربی جہان، ذاتا زمانی بُعد میں بقا رکھتا ہے۔ یہاں ہر چیز زمان میں واقع ہوتی ہے۔ ہر چیز وجودی آغاز اور وجودی انجام رکھتی ہے۔

« اقلیم وراے عقل » میں یہی « ینوع الوجود »، یعنی اسی مطلق تمام موجودات کا سرچشمہ ہونا، « خلق » کے عام معنی سے ایک بالکل ہی مختلف شکل میں ظاہر ہوتا ہے۔ یہ اس وجہ سے کہ « اقلیم وراے عقل » مابعد الطبیعیاتی منطقہ ہے جہاں اشیا کے درمیان کوئی زمانی نظام نہیں ہوتا اور نہ ہو سکتا ہے اور جہاں ہر شے اپنی زمانی ماہیت سے تہی ہو جاتی ہے۔ یہ اشیا کے فوق الزمان یا غیر زمان نظام کی اقلیم ہے۔ وجود کی لامنتہا اور بے زمان پہنائی۔ اس قسم کے منطقے میں « خلق » کے کسی تصور کی گنجائش نہیں جو کسی اعتبار سے بھی زمان کے تصور سے سروکار رکھتا ہو۔ یہاں تو « وقت موہوم » کے لیے بھی کوئی گنجائش نہیں جس کا ذکر فلسفی اور عالم الہیات خدا کے عالم کو تخلیق کرنے سے پہلے کی ذاتا بے زمان صورت امور کے حوالے سے کرتے ہیں۔ ہم اکثر « تخلیق عالم سے پہلے » اور « تخلیق عالم کے بعد » جیسے فقرے استعمال کرتے ہیں۔ ہمدانی کی نظر میں اس قسم کے کلمات کے « اقلیم وراے عقل » میں کوئی معنی نہیں نکلتے۔ جہاں سرے سے زمان ہی نہ ہو، وہاں « قبل » اور « بعد » بے معنی ہیں۔

ہمدانی اس بے زمانی بُعد میں مطلق تمام موجودات کا انتہائی سرچشمہ ہے سے یہ مطلب لیتا ہے کہ خدا تمام اشیا کے « ساتھ » (مع) ہے۔ جیسا کہ پچھلے باب میں ذکر ہو چکا ہے، یہ تصور جسے ہمدانی « معیت اللہ » (خدا کا ساتھ ہونا) کہتا ہے، اس کے مابعد الطبیعیاتی نظام

کے سب سے زیادہ اصلی نکات میں سے ہے۔ ٹھیک اسی تصور کے لیے وہ ایک اور اہم اصطلاح استعمال کرتا ہے: «وجه اللہ»۔ خدا اپنے چہرے کو چیزوں کی طرف پھیرتا ہے یا، سادہ عبارت میں، ان کی طرف رکھتا ہے؛ اور بس ٹھیک اسی سے چیزوں کا وجود عبارت ہے۔^{۱۲}

لیکن جب ہمدانی «بُعد عقل (وحواس)» کی طرف رجوع کرتا ہے، تو یہاں بھی خدا کے ہاتھوں عالم کی خلقِ زمانی کی بابت اس کے ادراک کی روش بعض اہم پہلوؤں میں «خلق» کے عادی معنی سے بڑے بنیادی طور پر مختلف ہے۔ ہم یہاں صرف اس مسئلے کے اس خاص پہلو پر بحث کریں گے جس کا تعلق بہ راہِ راست «خلقِ مدام» کے تصور سے ہے۔

ہمدانی کی نظر میں «اقلیم وراے عقل» کی سب سے اہم خصوصیت اس کا بے زمان اور ماورائے زمان ہونا ہے۔ یہاں زمانی نشوونما اور حرکت کا وجود نہیں؛ کسی شے کا نہ آغاز ہے نہ انجام۔ اور نہ ہی اشیا کے درمیان کوئی زمانی تابع۔ یہاں چیزوں کی نسبت سے تقدّم اور تاخر کی گفتگو کرنا بے معنی ہے۔ ہمدانی کے نزدیک، اس وراے زمانی بُعد میں تمام چیزیں خدا یا منبعِ غائی سے یکساں وجودی فاصلے پر ہوتی ہیں۔ خدا تمام اشیا کے «ساتھ» ہے، یعنی اس بُعد میں چیزیں خدا سے بہ اعتبارِ وجود بالکل مساوی فاصلے پر ہیں۔ دوسرے لفظوں میں، اس بُعد میں تمام چیزیں وجود کی بے زمان پہنائی میں ایک دوسرے کے ساتھ ساتھ موجود ہوتی ہیں، بالکل ان ہزاروں لاکھوں پہاڑوں کی طرح جن کی بابت دو گن کا بیان ہے کہ وہ سب ایک ساتھ اس آدمی کو نظر آتے ہیں جو بلند ترین پہاڑ کی چوٹی سے انھیں دیکھ رہا ہو۔ اس کے باوجود، اس سے پہلے کہ آدمی اس بلند چوٹی پر پہنچے، یعنی جب وہ اس کو ہستانی علاقے میں سرگرداں تھا، اور ایک کے بعد ایک پہاڑ پر اوپر نیچے چھلانگیں لگا رہا تھا، تو اس علاقے کا بہت چھوٹا سا حصہ، بہت سے بہت شاید ایک پہاڑ ہی، اس کے حیطہ نظر میں تھا۔ علاوہ ازیں، اس کا منظر لمحہ بہ لمحہ متغیر ہو رہا تھا؛ کیونکہ ہر لمحے میں پورے منظر سے اس کا تعلق خاص اور اچھوتا تھا۔

اس تشبیہ کا سارے وجود کی مابعد الطبیعیاتی وضع پر جس صورت میں ہمدانی اس کا مشاہدہ کرتا ہے اطلاق کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ اس کی دانست میں بھی اشیا جو وجود کی بے زمان پہنائی میں، «اقلیم وراے عقل» میں سب کی سب ابدی طور پر ساکن و بے حرکت باہم موجود ہوتی ہیں، ہمارے ان کے پیکروں کو پردہ «اقلیم عقل (وحس)» پر ڈالتے ہی ناگاہ ایک جریان کی شکل میں ظاہر ہونے لگتی ہیں۔ زمانی نشوونما اور تتبع کے اس بُعد میں تمام اشیا مسلسل حرکت

کرتی اور بدلتی ہوئی نظر آتی ہیں۔ ہمدانی کے نزدیک یہ اس وجہ سے ہے کہ زمان جس وجودی بعد پر فرماں روائی کرتا ہے، اس میں اشیا میں سے ہر ایک کی نسبت اپنے وجودی سرچشمے سے مسلسل بدلتی رہتی ہے۔ ہر لحظہ یہ نسبت دوسرے لمحوں سے مختلف ہوتی ہے۔ ایک ہی وجودی نسبت حتیٰ کہ کبھی دو متتابع لحظات تک بھی قائم نہیں رہتی۔ اور ہمدانی اس سے فوراً یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ ہر شے ہر لحظے میں ایک نیا وجود حاصل کرتی ہے۔

ہمدانی اس کی وضاحت اس کا مقابلہ زمین سے کرتا ہے جب وہ سورج کی روشنی سے منور ہو جاتی ہے۔

زمین کا نور خورشید سے روشن ہونا صرف زمین اور آفتاب کے درمیان ایک مخصوص نسبت کی صورت پذیری کی بنیاد پر ممکن ہے۔ اگر یہ نسبت محو ہو جائے، تو زمین کی آفتاب کی روشنی کو قبول کرنے کی اہلیت دفعتاً جاتی رہے گی۔ جب تک دونوں کے درمیان یہ نسبت برقرار رہتی ہے، بس اسی وقت تک زمین کی آفتاب کی روشنی سے بہرہ مند ہونے کی صلاحیت فعال رہتی ہے۔^{۱۳}

لیکن ہمدانی کی نظر میں صرف و محض ایک ہی نسبت کی دائمی بقا امر موہوم ہے، کیونکہ ہر لمحے میں سورج اور زمین کے درمیان ایک تازہ نسبت قرار پاتی ہے۔ لیکن چونکہ متتابع نسبتیں، جو متتابع لحظات میں قائم ہوتی ہیں، ایک دوسرے سے اتنی زیادہ مشابہ ہوتی ہیں کہ کوتاہ فکر اور کوتاہ چشم، یعنی وہ جن کی نظر «اقلیم عقل (وحواس)» تک محدود ہوتی ہے، فطری طور پر یہ تصور کرتے ہیں کہ سورج کی جو روشنی اس لمحے زمین کو روشن کر رہی ہے، عین وہی روشنی ہے جو اسے ایک لمحہ پہلے روشن کر رہی تھی اور وہ جو اسے ایک لمحہ بعد روشن کرے گی۔

ہمدانی مزید تاکید کرتا ہے کہ یہ نسبت ہر واحد لحظے میں اچھوتی نسبت ہوتی ہے؛ اور اس لحظے کے ساتھ مخصوص۔^{۱۴} اور اس کا اطلاق بلا استثنیٰ ہر چیز پر ہوتا ہے۔ یعنی، ہر چیز اپنے وجود کو اس نسبت کے وسیلے سے جو دو چیزوں کے درمیان قائم ہوتی ہے، غائی منبع وجود سے حاصل کرتی ہے؛ لیکن اگر کسی چیز کو ایک لحظے سے زیادہ زندہ رہنا ہے تو ضروری ہے کہ یہ وجودی

۱- فارسی اصل: روشن شدن زمین بہ نور خورشید تنها بر اساس یک نسبت خاص کہ بین زمین و خورشید فعلیت پیدا کند امکان پذیر است۔ اگر این نسبت محو شود ظرفیت زمین برای دریافت نور خورشید بلا فاصلہ از بین می رود۔ فقط تا وقتی کہ نسبت مذکور بین این دو برقرار باشد دریافت نور خورشید توسط زمین فعال می ماند۔ [مترجم]

نسبت ہر ہر لحظے تازہ اور دوبارہ قائم ہوتی رہے۔

ہمدانی کہتا ہے کہ چلیے فرض کریں کہ ایک احمق آدمی چار مختلف افراد زید، عمرو، خالد، اور بکر کو دیکھنے اور یہ مشاہدہ کرنے کے بعد کہ انسان ہونے کے لحاظ سے یہ سب یکساں ہیں، نتیجہ نکالتا ہے کہ یہ سب ایک ہی فرد ہیں، تو ظاہر ہے سبھی اس کی حماقت پر ہنسیں گے۔ لیکن وہ بھی جو عقل کامل سے سرفراز ہیں، دنیا کے وجود کی بابت ایک بالکل ایسی ہی غلطی کے مرتکب ہوتے ہیں۔ اور ایسے تو اور بھی کم ہیں جنہیں مرتکبہ غلطی کی مہملیت کا احساس ہوتا ہو۔^{۱۰}

حقیقت میں ہمدانی کے مطابق، ہر موجود خود اپنے تئیں ایک معدوم شے ہے نور وجود سے کسی معدوم کا روشن ہو جانا صرف اسی بنیاد پر ممکن ہے کہ ایک مخصوص نسبت اس کے اور غائی منبع وجود کے درمیان فعلیت پذیر ہو۔ اور یہ وجودی نسبت ہر لحظے میں اس نسبت سے بالکل مختلف ہوتی ہے جو گذشتہ لحظوں میں تھی اور آئندہ لمحوں میں ہوگی۔ بہ عبارت دیگر، سارا عالم جریان وجود میں ہر لحظے خلق نو سے گزرتا ہے۔

«خلق مدام» کے تصور کی بابت ہمدانی کے نظریے کے کلی خطوط اس نوعیت کے ہیں۔ جو بات توجہ کے قابل ہے وہ یہ ہے کہ یہ ایک انوکھی مابعد الطبیعیاتی بصیرت ہے جو اس کے اپنے شخصی عرفانی تجربے کی زائیدہ ہے، اس لیے اسے اشعری متکلمین کی ذریت سے خلط ملط نہیں کرنا چاہیے۔ اگرچہ دونوں موقف ظاہر طور پر ایک دوسرے سے قابل توجہ حد تک مشابہ ہیں، ہمدانی کی فکر، چونکہ وہ ایک عرفانی آگہی کے ایک امر واقع کی بہ راہ راست نمائندگی ہے، ایک ایسے ذرّی فلسفے سے جو تمام اشیا کے طرز وجود کے خالص عقلی تجزیے پر مبنی ہو کیفی اعتبار سے مختلف ہے۔ جب ہم ابن عربی کے آثار پر توجہ دیں گے تو یہ نکتہ اور زیادہ واضح ہو جائے گا۔

اس حصے کو سمیٹتے ہوئے میں یہ نشان دہی کروں گا کہ خود «خلق مدام» کا تصور بلا تردید ہمدانی نے ابداع کیا تھا لیکن «خلق جدید» کی اصطلاح کا اس سے کوئی تعلق نہیں۔ اس تصور کو اجاگر کرنے کے لیے ہمدانی قرآنی فقرہ استعمال نہیں کرتا۔ یہ ابن عربی تھا جس نے قرآنی آیت، جس میں یہ فقرہ وارد ہوا ہے، کی بڑی نادر تفسیر کے ذریعے اس اصطلاح کو قائم کیا جو عرفانی فلسفے کے مابعد ارتقا میں اس پیرایے میں استعمال ہونے لگی۔

اب ہم ابن عربی، شیخ اکبر، کی طرف ملتفت ہوتے ہیں۔ «خلق مدام» کے مسئلے کی بابت اس کے طریق کار کی اصالت کو نمایاں کرنے کے لیے ہم ابتدا اس یاد آوری سے کریں گے کہ اسلامی فکر کی تاریخ کے سفر میں متعدد مفکروں نے ٹھیک اسی اساسی مضمون کی وضاحت مختلف پیرایوں میں کی ہے۔

اشاعرہ کے فلسفہ ذریت سے قطع نظر، جس کا ذکر مسئلے کے ایک خالصتاً عقلی یا غیر «حکمتی» برتاؤ کے طور پر کیا جاسکتا ہے، ہم متعدد ایسے دل چسپ برتاؤوں سے واقف ہیں جو ابن عربی کے مابعد عرفانی فلسفے کی حدود میں پیش کیے گئے ہیں۔ ملا صدرا کے معروف تصور «حرکت جوہری» کو اسی بنیادی تصور کی ایک انتہائی اچھوتی فلسفیانہ وضاحت سمجھا جاسکتا ہے۔

لیکن شاید مسئلے کا سب سے زیادہ مقبول عام اور معروف ترین فلسفیانہ برتاؤ — جو ہنوز عرفانی فلسفے کی حدود میں ہی آتا ہے — وہ ہے جس میں «خلق مدام» کی وضاحت عالم کی تمام اشیا کے «امکان ذاتی» (امکان ذاتی وجودی) کے اعتبار سے کی جاتی ہے، یعنی وہ «امکان» جو عالم مظاہر کی اشیا میں سے ہر ایک کی اساسی وضع کو تشکیل دیتا ہے۔ حقیقت میں فلسفہ حکمت کی بیشتر درسی اور دستی کتابیں جنہیں متاخر مفکروں نے تدوین کیا ہے غور و فکر کا یہی انداز اختیار کرتی ہیں۔ مشہور اور معروف مثالوں میں سے ایک یہ ہے: محمد لائہی گلشن راز پر اپنی اہم تفسیر میں «خلق مدام» سے یوں معاملہ کرتا ہے: ^{۱۶}

جیسا کہ اشارہ کیا گیا ہے، لائہی اس مسئلے کی طرف تجربی عالم میں موجودات کی «امکان ذاتی [وجود]» کے نقطہ نظر سے پیش قدمی کرتا ہے۔ اس عالم میں ہر موجود وجودی اعتبار سے ایک ممکن ہے، یعنی لازماً موجود نہیں ہے۔ اور یہ کہنا کہ ہر موجود ممکن ہے یا دوسرے لفظوں میں ذاتاً وجودی امکان رکھتا ہے، یہ کہنے کے مترادف ہے کہ اس عالم میں ہر شے اپنے میں عدم ہے، یعنی اگر اسے محض اپنے طور پر لیا جائے۔ یعنی خدا سے جدا جو وجود کا منبع غائی ہے — تو یہ خود اپنے میں عدم یا ناموجود ہے۔ چنانچہ دنیا کا ہر موجود اپنی اس ذاتی منفیت کی وجہ سے، اگر اسے اپنے حال پر چھوڑ دیا جائے، فی الفور خود اپنے امحا کی طرف بڑھتا ہے۔

اس لحاظ سے ہر چیز صرف ایک لحظاتی وجود ہی رکھ سکتی ہے۔ یہ اس لیے کہ ٹھیک جس لحظے اسے معرض وجود میں لایا جاتا ہے، خود اس کی اپنی ماہیت اسے ناقابلِ مقاومت طور پر واپس عدم کے منطقے میں کھینچتی ہے۔ ہر موجود کی یہی ماہیت، یعنی اس کا یہی خود اپنے کو امحا کرنے کا تمایل، ٹھیک وہی چیز ہے جسے اصطلاحاً «ناپائنداری» کہا جاتا ہے۔ اس رو سے تمام چیزیں آنی جانی ہیں۔ تمام چیزیں، بقول لائیبنی، سرچکرادینے والی سرعت سے قعر عدم کی طرف شتابانہ بڑھی جا رہی ہیں، حتیٰ کہ ایک لحظے کے لیے بھی توقف نہیں کرتیں۔

لیکن دوسری طرف، مطلق کی جانب سے ایک مستقل تخلیقی فاعلیت کا بھی وجود ہے۔ وہ تخلیقی فاعلیت جسے ابن عربی «نفسِ رحمانی» سے موسوم کرتا ہے۔ جو اشیا کو، جیسے جیسے وہ اپنا امحا کیے جاتی ہیں، وجود تازہ بخشا جاتا ہے۔ جس مقام پر ان دو عالموں کا ملاپ ہوتا ہے، یعنی (۱) اشیا کا ذاتی امکان اور (۲) مطلق مابعد الطبیعیاتی «سرچشمے» سے نفسِ رحمانی کا فیضان مداوم، وہاں «خلقِ جدید» فعلیت پذیر ہوتی ہے۔

نفسِ رحمانی کی کارکردگی، چنانچہ، ذاتاً معدوم اشیا کو حیطہ وجود میں باقی رکھنا۔ یا، زیادہ لفظی طور پر، «جس کرنا» ہے۔ لیکن جس کرنے سے یہ مراد نہیں یعنی چاہیے کہ اشیا کو مسلسل اور غیر منقطع شکل میں موجود رہنے پر پابند کیا جاتا ہے۔ ایسا ہونا اشیا کے ذاتی «امکان» کے باعث مطلق ناممکن ہے۔ بلکہ لائیبنی کے قول کے مطابق، یہاں جو «جس وجودی» موردِ نظر ہے حسب ذیل انداز میں وقوع پذیر ہوتا ہے: ہر موجود کو اپنے «امکان» وجودی کے تقاضے کے سبب لازم ہے کہ وجود میں آتے ہی اپنا وجودی لباس جدا کر دے۔ لیکن ٹھیک اسی لحظے میں، نفسِ رحمانی اسے ایک نئی وجودی پوشش عطا کرتا ہے کہ یوں معلوم ہوتا ہے وہ بدون وقفہ موجود رہا ہے۔ لیکن ثانیے کے اس کوتاہ ترین عرصے میں جب وہ لباسِ کہنہ کو تن سے جدا کرتا ہے اور لباسِ نوزیب تن، تو چشمِ عارف کو عدم کے اس پاتال کی اڑتی اڑتی سی جھلک نظر آ جاتی ہے جو اس شے کے وجود کے عقب میں منہ پھاڑے کھڑا ہوتا ہے۔ اس مفہوم میں تمام اشیا، لائیبنی نتیجہ اخذ کرتا ہے، «در ہر آن در خلقِ جدید اند»، کیونکہ وہ نسبت جو ہر «ممکن» موجود کو وجود سے ہوتی ہے، اس کی تجدید ہر لحظہ ہوتی رہتی ہے۔

مسئلہ «خلقِ جدید» کی یہ مخصوص فلسفیانہ روش جس پر ہم نے ابھی تفحص کیا ہے، اسے کُلّی، یا کم از کم جزوی، طور پر ابن عربی سے نسبت دی جاسکتی ہے۔ بہ ہر کیف، اس تصور کی جو

وضاحت لائیں نے کی ہے وہ ابن عربی کے تصورِ عالم سے کسی بھی طرح ناموافق نہیں۔ لیکن اس مسئلے کی بابت خود ابن عربی ایک اور، کہیں زیادہ طبع زاد طرزِ فکر کا حامل ہے، جس پر ہم آنے والے حصے میں بحث کریں گے۔

— ۵ —

اسا سا ابن عربی مسئلہ «خلق مدام» پر قلبِ صوفی کے حوالے سے بحث کرتا ہے۔ اس اعتبار سے یہ بے حد اہم ہے کہ فصوص الحکم کے بارہویں باب کا عنوان «حکمہ قلبیہ» رکھا گیا ہے جو ٹھیک «خلق مدام» کے مسئلے پر بحث سے مختص ہے۔^{۱۷}

ابتدا ہی میں یہ نشان دہی کر دینی چاہیے کہ یہاں «قلب» کا لفظ فنی اصطلاح کے طور پر استعمال ہوا ہے۔ اس کا اشارہ جسم کے ایک عضو کی طرف نہیں ہے۔ بلکہ اس سے مراد ایک روحانی عضو ہے، یعنی عرفانی آگاہی کا ظرفِ درونی۔ ذہن کا ایک خالص روحانی بُعد جس میں عارف پر واقعیت کے فوق الحسی اور ورانے عقل پہلو آشکار ہوتے ہیں۔ ابن عربی اپنے مطابق قلب کی اس صورت کو عام جسمانی عضو سے متمایز کرنے کے لیے «قلب العارف» کا فقرہ استعمال کرتا ہے، جسے ہم، سہولت کی خاطر، قلبِ روحانی کا نام دے سکتے ہیں۔ یہ بظاہر کاملاً معمولی سی اصطلاح، قلب العارف، درحقیقت بڑا اہم فقرہ ہے اور ابن عربی سے مختص ہے، کیونکہ یہاں عارف سے بلند ترین درجے کو پہنچا ہوا «ولی» مراد ہے، یعنی «انسان کامل»۔

اس تفہیم کے ساتھ ابن عربی روحانی قلب کی بے کراں فضا یا جامعیت کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ اپنے نظریے کی تائید میں ایک حدیثِ قدسی پیش کرتا ہے: ما وسعنی ارضی ولا سمانی۔ و وسعنی قلب عبدی المؤمن التقی النقی (نہ میری زمین اور نہ میرے آسمان میں مجھے سمانے کی گنجائش ہے، لیکن میرے عبدِ مومن و پاک و پارسا کا قلب اتنا وسیع ضرور ہے کہ مجھے سما سکے)۔ ابن عربی کی تفسیر کے مطابق، «میرے عبدِ مومن و پاک و پارسا» سے مراد یہی «عارف» ہے۔ بالفاظِ دیگر، ایک بلند ترین مرتبے کو پہنچے ہوئے عارف کا قلب بہ حیثیتِ ایک عضوِ روحانی بے نہایت جامعیت سے اس درجہ متمتع ہوتا ہے کہ وہ حق کو بھی

اپنے میں سما اور اس کا ادراک کر سکتا ہے۔
اپنے نظریے کو مزید تقویت پہنچانے کے لیے ابن عربی اپنے ممتاز ترین پیش رو عارفین
کے ملفوظات نقل کرتا ہے۔ مثلاً ابو یزید بسطامی کا یہ قول:

حتیٰ کہ اگر عرش الہی اور جو کچھ بھی اس میں ہے، بلکہ اس سے بھی بیش، قلب عارف کے
ایک گوشے میں پایا جائے، تو بھی اسے خود اس کی خبر نہ ہوگی۔

اس کا آزادانہ ترجمہ کیا جائے تو مطلب کچھ یوں نکلے گا: اگر ہم پورے عالم کو (ان
تمام چیزوں کے ساتھ جو اس میں موجود ہیں)، اور اس سے بھی ہزار بار زیادہ کو «قلب»
عارف میں جگہ دیں، تو وہ عالم اپنی ساری بے کراں وسعت کے باوجود قلب کا بس ایک چھوٹا
سا گوشہ ہی بھر سکے گا، اتنا چھوٹا کہ خود عارف کو بھی اس کا احساس نہ ہوگا۔

اس قسم کی عبارت کی صحیح تفہیم کے لیے ہمیں یاد کرنا چاہیے کہ ابن عربی کا مذکورہ
«قلب» انسانِ کامل کا قلب ہے۔ بالفاظ دیگر، کائناتی ذہن، یا انسانِ کامل کی کائناتی اور ہمہ
گیر آگہی، جس طرح ابن عربی اسے سمجھتا ہے۔

ابن عربی کی نظر میں انسانِ کامل کی کائناتی آگہی جامع ہوتی ہے، یعنی، وہ تمام صفات
وجود کا اپنے میں احاطہ کرتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں، ان تمام اشیا اور واقعات کا جو عالم ہستی
میں وقوع پذیر ہوئے تھے، ہو رہے ہیں یا ہوں گے۔ اور قلب کی یہ جامعیت سوائے مطلق کی
جامعیت کے کچھ اور نہیں، کیونکہ تمام «صفات وجود»، جن کی بابت کہا جاتا ہے کہ یہ قلب میں
سمائی ہوئی ہیں، مطلق کی بے شمار تجلیاں ہی ہیں۔ تو اس مفہوم میں «قلب عارف» کی بابت کہا
جاسکتا ہے کہ یہ حتیٰ کہ مطلق کو بھی سمائے ہوئے ہے۔

اس مقام پر توجہ دینی چاہیے کہ فلسفہ حکمت کے اعتبار سے «قلب» کا لفظ زبان شناسی کے
اعتبار سے ہمیشہ لفظ «تقلب» (یعنی ق۔ ل۔ ب کے ماڈے) سے وابستہ ہوتا ہے۔
«تقلب» کا مطلب مسلسل تغیر اور دگرگونی ہے۔ کوئی چیز مسلسل کسی دوسری چیز میں تبدیل ہوتی
رہتی ہے، ہر لحظہ ایک نئی شکل اختیار کرتی رہتی ہے۔ چنانچہ اس مفہوم کے مطابق، «قلب»
عارف کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ دائم دگرگوں ہوتا رہتا ہے۔ اور «تقلب» قلب عارف مطلق

کی دائمی اور لحظہ بہ لحظہ وجودی دگرگونی سے عین مطابقت رکھتا ہے جسے تجلی الہی یا «خود افشائی» کا نام دیا جاتا ہے۔

ابن عربی کی نظر میں مطلق اپنے مابعد الطبیعیاتی و فور کے باعث، وجود کی اندرونی ثروت کا ظاہری صورت میں اظہار کیے بغیر نہیں رہ سکتا، اور اسے «فیض» (تجلی الہی یا مابعد الطبیعیاتی و فور) کہا جاتا ہے۔^{۱۸}

یہاں مطلق کو اپنے میں اندرونی تقسیمات کی ایک لامنتہا تعداد، یا ہم وجودی تمایلات بھی کہہ سکتے ہیں، پر مشتمل تصور کیا جاتا ہے۔ الہیات کی روایتی اصطلاحات میں مطلق کی یہ اندرونی وجودی تقسیمات اسماء و صفات کہلاتی ہیں۔ صفات میں سے ہر ایک اپنے تظاہر یا بیرون آمد کی طلب گار ہوتی ہے۔ اس رو سے مطلق اپنے تمام اسماء و صفات — اگرچہ اسمائے الہی عام طور پر نینانوے خیال کیے جاتے ہیں، ابن عربی کی نظر میں یہ بے حد و شمار ہیں — کے وجودی تقاضے کے مطابق، بے شمار عینی صورتوں میں اپنی تجلی کیے جاتا ہے۔

دوسری طرف، جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں، عارف کا کائناتی قلب اس قدر پہنا ہوتا ہے کہ خود مطلق اس میں سما سکتا ہے۔ پس لازم آتا ہے کہ قلب عارف مطلق کی ان تمام تجلیاتی صورتوں کو لحظہ بہ لحظہ منعکس کرے، اور «تقلب القلب» (یا قلب عارف کی دائم دگرگونی) کا ٹھیک یہی مفہوم ہے۔

یہ بات توجہ میں رہنی چاہیے کہ مطلق کے فعل تجلی کی نہ کوئی حد ہے نہ انتہا، اور اسی طرح قلب کی بھی اپنی اندرونی دگرگونی (یا تقلب)، یعنی مطلق کی بابت اس کی روز افزوں دانش، کے اعتبار سے کوئی حد نہیں ہے۔

لیکن یہ بھی حق کی مابعد الطبیعیاتی وضع کا انتہائی تصور نہیں ہے۔ کیونکہ یہاں ہنوز «تجلی» اور «تقلب» کے درمیان امتیاز کیا جاتا ہے، یعنی مطلق کی خود افشائی اور قلب کی اندرونی دگرگونی کے درمیان۔ یہ امتیاز اس طرف اشارہ کناں ہے کہ عارف کا قلب ایک صیقل کیے ہوئے آئینے کی طرح مطلق کی بے پایاں «تجلیوں» کو منعکس کیے جاتا ہے۔ سوا بن عربی کی نظر میں یہ حق کی انتہائی تصویر نہیں تصور کیا جاسکتا۔

انتہائی تصور تک رسائی کے لیے ہمیں ایک قدم اور آگے بڑھنا ہوگا تا کہ اس مقام کے ماورا جاسکیں جہاں قلب کو مطلق کی بے نہایت طور پر گونا گوں صور کا منعکس کنندہ تصور کیا جاتا

ہے۔ کیونکہ درحقیقت قلب اس حالت میں اب اور ایک انسانی آگہی نہیں ہے جو تجلی الہی سے متمایز ہو۔ اس کے برعکس، اپنی اندرونی دگرگونی مدام میں قلب جز تجلی الہی کی متنوع صورتوں سے کچھ اور نہیں۔ مطلق کا دائمی تقلب بجائے خود قلب کا تقلب مدام ہے۔ بقول ابن عربی: «قلب عارف متنوع صورتوں میں اپنی مسلسل دگرگونی (تقلب) کو مطلق کی دگرگونی (تقلب) مدام کے طور پر پہچانتا ہے»۔^{۱۹}

ابن عربی معتقد ہے کہ اس حالت میں عارف کی ذات («نفس») دیگر خود اس کی «انسانی» ذات نہیں ہوتی بلکہ مطلق کی ہوئیہ۔ «وہ پن» یا «وہ پن کے پہلو»۔ سے کاملاً یکساں ہوتی ہے۔ مطلق کی «ہوئیہ»، جہاں تک اسے «ہو» [وہ] سے مشخص کیا جاسکے، خود مطلق ہے، اگرچہ اپنے اصلی اطلاق میں نہیں۔ اس اعتبار سے الہی «ہوئیہ» مطلق کا وہ عمیق ترین مابعد الطبیعیاتی پرت ہے جس کی طرف، جہاں تک وہ خود کو انفرادی ترین اور عینی ترین صورتوں میں متجلی کرتا ہے، ہم بے کم و کاست اشارہ کر سکتے ہیں۔

اس روحانی آگہی کی حالت میں جو ابن عربی کا مورد نظر ہے قلب عارف اور مطلق کی «ہوئیہ» کے درمیان دیگر کسی قسم کا ذاتی عدم توافق نہیں ہوتا۔ عارف کا خود کو جاننا مطلق کو جاننا ہوتا ہے۔ اور عارف کے قلب کی اندرونی دگرگونی مطلق کی وجودی دگرگونی کے مساوی نہیں ہوتی۔ اور یہ، ابن عربی کی نظر میں، معروف حدیث «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ، عَرَفَ رَبَّهُ» کی صحیح تفہیم ہے۔

واقعیت مطلق یکتا کا یوں بعدِ ظہور میں بے نہایت متعدد اور گونا گوں صورتوں میں اختیار کرنا بذات خود اس کی لحظہ بہ لحظہ دگرگونی (تقلب) ہے۔ آدمی کو یہ تصور کرنے کی غلطی نہیں کرنی چاہیے کہ قلب عارف اندرونی دگرگونی کی حالت میں مطلق کے لحظہ بہ لحظہ وجودی تقلب کو منعکس کرتا جاتا ہے۔ یہ اس لیے کہ «انعکاس» دو مختلف چیزوں کے مستقل وجود سے مستلزم ہوتا ہے جو ایک دوسرے کے رو بہ رو کھڑی ہوں: (۱) آئینہ اور (۲) وہ چیزیں جو اس میں منعکس ہو رہی ہوں۔ لیکن یہاں جو تقلب ہے وہ اس نوعیت کا نہیں ہے۔ یہاں کسی چیز کے کسی اور چیز کو منعکس کرنے کی گنجائش نہیں ہے۔ کیونکہ یہاں جو تقلب ہے وہ دونوں طرف سے ایک جیسا ہی ہے۔

اس طرح ابن عربی «خلق مدام» کی بابت اپنے خاص مفہوم تک پہنچتا ہے۔ متذکرہ بالا قرآنی آیت (بل ہم فی لبیس من خلق جدید) نقل کرنے کے بعد وہ کہتا ہے کہ وہ لوگ جو «کور باطن» ہیں اور عرفانی اہلیت سے محروم، وہ ہرگز «خلق جدید» کے عمیق معنی نہیں سمجھ سکیں گے۔ اپنی تعبیر میں، جس کی بابت اس کا یقین ہے کہ یہی صحیح ترین تعبیر ہے، یہ خاص عبارت، ایک سچے عارف کی نظر سے دیکھنے پر، اس امر واقع کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ «دنیا ہر نفس [یعنی ہر لحظے] میں دگرگوں ہوتی ہے» (تبدل العالم مع الانفاس)۔ ہر لحظے میں پورا عالم ایک نئی شکل میں ظاہر ہوتا ہے۔ اور یہ کہنا، جیسا کہ ہم نے ابھی ابھی دیکھا ہے، ٹھیک یہ کہنے کے مترادف ہے کہ ایک «انسانِ کامل» کا کائناتی قلب ہر لحظے ایک نئی صورت اختیار کیے جاتا ہے۔

ابن عربی کے مطابق یہ سب ایک سادہ سے جملے میں یوں بیان کیا جاسکتا ہے: تجلی الہی ہرگز فعالیت سے باز نہیں رہتی، علاوہ ازیں، نہ کبھی خود کو دھرتی ہے۔

جہاں تک «خلق» کا تعلق ہے، اس تصور کو اس طرح بھی بیان کیا جاسکتا ہے کہ عالم (یعنی قلب «انسانِ کامل») ہر لحظے ایک نئی صورت میں پیدا کیا جاتا ہے۔ دنیا جو ہمارے مشاہدے میں ہے اور جس میں ٹھیک اسی لحظے میں زندگی گزار رہے ہیں، اس دنیا کا تسلسل نہیں جس کا ہم نے ایک لحظہ پہلے مشاہدہ کیا تھا۔ اسی طرح، ایک لحظے کے بعد آنے والی دنیا بھی حاضرہ لمحے کی دنیا سے یکسر مختلف ہوگی۔

عالم کا بہ اعتبار تداومِ زمانی وجود فی الواقع موجودات کا ایک سلسلہ ہے جن میں سے ہر موجود لحظہ بہ لحظہ ظاہر اور روپوش ہوتا رہتا ہے۔ چنانچہ، دو متوالی موجودات کے درمیان ہمیشہ ایک فاصلہ ہوتا ہے، ایک وجود یاتی رخنہ، یا دوسرے لفظوں میں عدم، خواہ چشمِ عادی کے لیے یہ فاصلہ کتنا ہی کوتاہ اور غیر محسوس کیوں نہ ہو۔ اور جو عالم کے لیے مجموعی طور پر صادق آتا ہے، بے شک وہ تمام موجودات پر بھی صادق آتا ہے۔ یہ کہنا ایسا ہی ہے جیسے اس عالم میں کوئی محکم مادہ موجود نہیں۔ جسے معمولاً ٹھوس مادہ کہا جاتا ہے، مثلاً پتھر، جس کے وجود کی بابت ہم خیال کرتے ہیں کہ کم و بیش ایک طولانی عرصے سے وجود رکھتا ہے، فی الواقع بالکل ایسے ہی پتھروں کا ایک سلسلہ ہے جو ہر لحظہ یکے بعد دیگرے نئے نئے پیدا ہوتے ہیں۔ اس اعتبار سے ایک پتھر اور

شعلہ چراغ میں ذرہ برابر بھی فرق نہیں۔ جو لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ پتھر ایک واحد ٹھوس مادہ ہے، وہ ابن عربی کی دانست میں ذہنی اعتبار سے ہنوز ننھے بچوں کی ذہنی منزل میں ہوتے ہیں۔ ہمدانی، ابن عربی سے پہلے ہی، یہ کہہ چکا تھا:

ایک مسلسل فروزاں چراغ کو دیکھ کر بچے طبعی طور پر یہ سوچیں گے کہ جو انھیں نظر آ رہا ہے وہ ایک واحد کو ہے۔ لیکن بالغ بہ خوبی جانتے ہیں کہ یہ مختلف لوؤں کا ایک سلسلہ ہے جو لحظہ بہ لحظہ ظاہر اور غائب ہو رہا ہے۔ اور عارفوں کے نقطہ نظر سے اس کا اطلاق خدا کے سوا عالم کی تمام اشیا پر ہوتا ہے۔^۱

ابن عربی کی نظر میں عالم ہر لحظے میں حیاتِ تازہ کے ساتھ زندہ ہے۔ اس معنی میں ہم ہر لحظے میں عالم کی اصلی آفرینش کی مطلق تازگی کا مزہ لے رہے ہیں، یا کم از کم اس طرح لینا چاہیے۔

— ۶ —

«خلق مدام» کی بابت ابن عربی کی فکر، جس پر ہم نے ابھی ابھی بحث کی ہے، قلبِ عارف کی مسلسل دگرگونی کے تصور پر مرتکز ہے۔ اچھا اب اگر ہم اس تصور کو اس کے عرفانی پس منظر سے منقطع کر کے ایک خالصتاً فلسفیانہ نظریہ قرار دیں، تو یہ واضح طور پر ایک نوع کی «ذریت» بن جائے گا۔ اور قائلینِ ذریت کے اعتبار سے ابن عربی کے لیے یہ ناگزیر ہو جائے گا کہ اشاعرہ کی ذریت کے مقابل کھڑا ہو جو اپنی ظاہری وضع میں فی الواقع ابن عربی کی وضع کے بے حد مشابہ ہے۔

خود ابن عربی کو بھی اس ظاہری مشابہت کا اندازہ ہے، اور وہ اپنے نقطہ نظر سے اشاعرہ کے موقف پر نکتہ چینی کرنے پر خود کو مجبور پاتا ہے۔ یہ دل چسپ بات ہے کہ اس نکتہ چینی کے دوران میں وہ گویا کہ اپنی عرفانی سطح سے عقلی اور فلسفیانہ تفکر کی سطح پر آ جاتا ہے جو خود اشاعرہ کا مستقر ہے، اور اسی سطح پر ان کے موقف کو رد کرنے کی سعی کرتا ہے۔

۱۔ فارسی اصل: کو دکان کہ چراغی را کہ دائمی سوزدی بیند طبیعتاً فکری کنند کہ آنچه را کہ می بیند یک شعلہ واحد است۔ ولی بزرگسالان بہ خوبی می دانند کہ این سلسلہ ای از شعلہ ہای متفاوت است کہ لحظہ بہ لحظہ ظاہر و ناپید می شود۔ و از نظر عارف در جہان ہمہ چیز مگر خدا چنین است۔ [مترجم]

ابن عربی ابتدا اس اعتراف سے کرتا ہے کہ اشاعرہ نے بھی «خلق مدام» کے تصور کا انکشاف کیا تھا، لیکن، وہ بہ عجلت اضافہ کرتا ہے، یہ انکشاف «بالکل اتفاقی طور پر» ہوا تھا۔ علاوہ ازیں، ان کا کشفِ حقیقت جزوی تھا، کیونکہ یہ بس چند ہی موجودات تک محدود تھا اور ان کی کلیت کو محیط نہیں تھا؛ یعنی اشاعرہ تنہا «اعراض» کی بابت «خلق مدام» کے قائل تھے اور «ذوات» کو بہ حیثیت کلی اس سے خارج کر دیا تھا۔

حقیقت میں یہ معروف قول: ان العَرَض لا یبقی زمانین، («کوئی عرض زمان کی دو اکائیوں تک باقی نہیں») رہتا، فلسفہ اشاعرہ کے بنیادی نظریوں میں سے ہے۔ مثال کے طور پر فرض کیجیے کہ ہمارے سامنے ایک سرخ رنگ کا پھول ہے۔ اشاعرہ کے مطابق سرخ رنگ [جو اس پھول کا عرض ہے] زمانی تداوم نہیں ہے۔ یہ ایک کیفیت نہیں ہے جو کسی فصل کے بغیر دائم فعلیت پذیر رہتی ہو۔ اس کے برعکس یہ ایک شے ہے جو ظاہر اور غائب ہوتی ہے، پھر ظاہر ہوتی ہے اور پھر غائب ہوتی ہے۔ یہ عمل جاری رہتا ہے تا آنکہ رنگ دیگر قابل مشاہدہ نہیں رہتا یا کسی اور رنگ میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ لیکن وہیم بصری کے طفیل ہمیں یہ تاثر ملتا ہے کہ پھول کی سطح پر وہی ایک رنگ بطور زمانی تداوم وجود رکھتا ہے۔ لیکن یہ امر جز تو ہم نہیں۔

سوا عرض کی بابت اشعریوں کے موقف کا خلاصہ یہ ہے۔ ابن عربی کہتا ہے کہ یہاں تک تو معاملہ درست ہے۔ لیکن وہ مزید کہتا ہے کہ اشعریوں کی غلطی اس میں ہے کہ وہ «خلق مدام» کو اعراض کی اقلیم سے آگے بڑھنے کی اجازت نہیں دیتے۔ اُن کے مطابق ذوات لخطاتی قانون وجود کی تابع نہیں ہوتیں۔ مثلاً پھول اپنے رنگ سے متمایز ایک ٹھوس اور منسجم ہستی تصور کیا جاتا ہے جو زمان کی متعدد اکائیوں کے دوران بقا آسنا رہتی ہے۔ لیکن یہ نکتہ قابل توجہ ہے کہ اشعری وجودیات میں ذات ایسے کل سے زیادہ نہیں جو مختلف اعراض پر مشتمل (مجموع الاعراض) ہوتی ہے۔

ابن عربی تبصرہ کرتا ہے کہ اشاعرہ بلا تردید ٹھیک کہتے ہیں کہ کوئی عرض بھی زمان کی ایک اکائی سے زیادہ عرصہ قائم نہیں رہتا۔ لیکن دوسری طرف وہ اس کے بھی معتقد ہیں کہ ذات اعراض پر مشتمل ایک کل ہے۔ اس صورت میں ان کا دعویٰ یہ کہنے کے برابر ہوگا کہ وہ عناصر جن میں کا کوئی بھی دو لحظے کی مدت تک قائم نہیں رہتا جب باہم دگر کر دیے جائیں تو لامحالہ ایک ہستی ایجاد کرتے ہیں جو زمان کی کئی اکائیوں تک قائم رہتی ہے۔ ابن عربی نتیجہ نکالتا ہے کہ یہ عقلی تفکر

کے بعد میں بھی ایک مہمل بات ہے۔

خود ابن عربی کی اپنی نظر میں دنیا میں مطلق کوئی شے نہیں ہے، چاہے یہ ذات ہو یا عرض، جو ایک لحظے سے زیادہ باقی رہتی ہو۔ اگر ہم فلسفے کی «ذات-عرض» کے تمایز کی اصطلاح استعمال کرنے پر مصر ہوں، تو پھر ہمیں اس کا قائل ہونا پڑے گا کہ عالم کا ہر موجود ایک عرض ہے۔ کہ میز، پھول، آدمی، وغیرہ، جیسی سب اشیا اعراض ہیں، بالکل اسی طرح جیسے ان کے نام نہاد اعراض جیسے رنگ اور صُور۔

اچھا تو پھر یہ کس چیز کے اعراض ہیں؟ سوال بالکل جائز ہے کیونکہ اگر سرے سے ذات ہی کا وجود نہیں جس کو اعراض لاحق ہو سکیں تو پھر خود لفظ عرض کے فلسفیانہ لحاظ سے کوئی معنی نہیں نکلتے۔

اس رو سے ابن عربی، جو ہنوز انھی فلسفیانہ اصطلاحات کے استعمال کے دائرے میں ہے، اس سوال کا یہ جواب دیتا ہے۔ یہ «اعراض» (مثلاً میز، پھول، ان کے رنگ و صُور) سب کے سب اس غائی اور واحد قائم بالذات «ذات» کے اعراض ہیں اور جو مطلق کے سوا کچھ نہیں۔ اس عالم کے تمام موجودات — کیا بہ اصطلاح ذوات کیا بہ اصطلاح اعراض — امر واقع میں وہ اعراض ہیں جو «ذات» غائی کی سطح پر ظاہر اور روپوش ہوتے رہتے ہیں، ان بے شمار بلبلوں کی طرح جو پانی کی سطح پر نمودار اور غائب ہوتے رہتے ہیں۔ یہ سب «اعراض» ہیں کیونکہ وہ اشیا بھی جنہیں فلاسفہ ذوات کی حیثیت سے اعراض سے متمایز گردانتے ہیں، ابن عربی کی نظر میں جز «ذات» غائی کے بے شمار تعینات کچھ اور نہیں۔ نتیجتاً: اِنَّ الْعَالَمَ كُلَّهُ مَجْمُوعُ اَعْرَاضٍ («عالم اپنی کلیت میں اعراض کی شکل میں ایک کُل ہے»)۔^{۲۱}

جس استدلال کا ہم نے ابھی جائزہ لیا ہے اس سے متعلق ایک نکتہ ہے جو اس مسئلے سے متعلق ابن عربی کے موقف کی درست تفہیم کے لیے از بس ضروری ہے۔ میں اس خاص نکتے کی وضاحت کے ساتھ اس فصل کو ختم کروں گا۔

جیسا کہ ہم نے دیکھا، اس سیاق و سباق میں ابن عربی مطلق یا خدا کو غائی اور ابدی ذات گردانتا ہے۔ لیکن یہ فقرہ گمراہ کن ہے۔ ہمیں اس امر واقع سے غافل نہیں ہونا چاہیے کہ ابن عربی یہاں ارسطو کے تمایز «ذات-عرض» کو استعارے کے طور پر کام میں لا رہا ہے۔

ابن عربی کی نظر میں خدا کو ایک «ذات» سمجھنا - خواہ اس «ذات» کا پیکر کتنا ہی خاص کیوں نہ ہو - ایک فلسفیانہ استعارے سے زیادہ نہیں، کیونکہ اس کی نظر میں خدا ایک وجودِ ناب ہے۔ اور اس اعتبار سے اسے ہر قسم کی درجہ بندی سے بالا ہونا چاہیے۔ علاوہ بریں، یہ بھی ذہن نشین رہنا چاہیے کہ غیر عرفانی فلسفے میں بھی، مطلق اس کی اجازت نہیں دیتا کہ اس کی بہ اعتبار «ذات» درجہ بندی کی جائے۔ خالص وجود ذات اور عرض کے درمیان ارسطوی تمایز کے ماوراء ہے۔

لیکن اس نکتے پر توجہ دینا اہم ہے کہ یہاں ابن عربی اشاعرہ کو خود انھیں کے اکھاڑے میں پچھاڑنے کی کوشش کر رہا ہے۔ اور اس مفہوم میں خدا کو وہ «ذات» گردانے میں قطعی حق بجانب ہے جس کے اعراض عالم کی تمام اشیا ہیں۔ بہ ہر کیف یہ اس نکتے کو بہ اندازِ دگر بیان کرنا ہے کہ مطلق وجودِ ناب کے اعتبار سے خود کو لا منتہا موجوداتِ عینی کے قالب میں تنوع بخشنے سے باز نہیں رہتا۔ اور یہ ابن عربی کے بنیادی ترین نظریات میں شمار ہوتا ہے۔

اس طرح اگر ابن عربی کے موقف کو ایک خالص فلسفیانہ موقف سمجھا جائے تو یہ اشاعرہ کی «ذریت» سے حیرت انگیز طور پر مشابہ نظر آئے گا، بس اس فرق کے ساتھ کہ ابن عربی اس مخصوص سیاق و سباق میں اعراض اور ذوات میں ہرگز تمایز نہیں کرتا، کیونکہ وہ ان سب کو «ذات» الہی کے «اعراض» گردانتا ہے، جب کہ اشاعرہ وجود کے لفظاتی پن کو جو یہاں مورد بحث ہے صرف ذوات سے متمایز اعراض کے ساتھ منسوب کرتے ہیں۔

لیکن بے شک یہاں اس سے کہیں زیادہ عمیق تفاوت فریقین کے درمیان پایا جاتا ہے۔ اشاعرہ کا موقف عقلی تفکر کی پیداوار ہے، جب کہ ابن عربی کا موقف عالم کی نسبت سے خود اس کی عرفانی بصیرت کی فلسفیانہ توضیح ہے۔ اس تفاوت کا ادراک اسی بات سے ہو جاتا ہے کہ اشیا کے تغیر مدام کی عام بصیرت، یعنی «خلق مدام» کی بصیرت، ابن عربی کی نظر میں ایک فوق حسی بصیرت ہے جو «انسانِ کامل» کے کائناتی قلب کو ودیعت کی جاتی ہے، اور یہ مطلق کی «ہویہ» سے یکساں ہے۔ اس مفہوم میں، یہ ایک انسانی بصیرت نہیں ہے، بلکہ الہی بصیرت ہے۔



حواشی

- ۱- یہ مقالہ ان دو لیکچروں پر مبنی ہے جو میں نے دانش گاہ تہران، ایران، میں ۲۰ اور ۲۴ مئی، ۱۹۷۲ میں دیے تھے۔ میں اس موقع پر پروفیسر سید حسین نصر کا شکر یہ ادا کرنا چاہتا ہوں جنہوں نے مجھے یہ مواقع فراہم کیے۔
- ۲- کتاب Shobo Genzo کے باب "Genjo Koan" سے۔
- ۳- Hakuun Yasutani, Shobo Genzo Sankyu, Genjo Koan (Tokyo, 1967), ۷۴۔
- ۴- باب "San Sui Kyo"۔
- ۵- اس تشریح کی بنیاد دو گن کے باب "U-ji" میں وقت کی نوعیت کے بارے میں بحث پر ہے۔
- ۶- میں اس کے کلمات کا ذرا آزادانہ طور پر ترجمہ کر رہا ہوں کیونکہ ایک باضابطہ لفظی ترجمے میں مستقل تو سین میں محصور توضیحات سے مدد لینی پڑے گی، جس سے فکر کی روانی میں سکتہ پڑ جائے گا۔
- ۷- «زمان حال بے زمان من» کے کلمے سے مراد مابعد الطبیعیاتی بے زمانی ہے جس سے میں عمیق مراقبہ کی حالت میں اب آگاہ ہوں۔
- ۸- اس مقالے میں «عرفان» اور «عرفانی فلسفے» کی بابت میری تفہیم ایک خاص قسم کا فلسفہ ہے جس کی نشوونما اسلام میں ہوئی، فلسفہ پرداز کی ایک مخصوص نہج جس میں روحانی تحقیق ایک انضباط فکری کے ذریعے عقلی تفکر کی راہ بری کرتا ہے اور دست بہ دست اس کے ساتھ چلتا ہے۔
- ۹- اس «اقلیم» کے اولین مراحل میں اقلیم حواس بھی شامل ہوتی ہے۔
- ۱۰- ہمدانی کی فکری وضع میں اس تمایز کی بے نہایت اہمیت کی وضاحت میں اس کتاب کے گذشتہ دو ابواب، یعنی «عین القضاة ہمدانی کی فکر میں تصوف اور تشابہ کالسانیاتی مسئلہ» اور «آفرینش اور اشیا کا بے زمانی نظام: عین القضاة ہمدانی کے فلسفہ عرفانی کا مطالعہ» میں کر چکا ہوں۔
- ۱۱- ہمدانی، نامہ های عین القضاة ہمدانی، نامہ ۱۹۔ مرتبہ عقیف عسیران اور علی نقی منزوی (تہران، ۱۹۶۹)، ۱۶۶۔
- ۱۲- چونکہ میں ہمدانی کی فکر کے اس حصے پر گذشتہ باب میں پہلے ہی بحث کر چکا ہوں («آفرینش اور اشیا کا بے زمانی نظام»)، یہاں مزید تفصیل میں نہیں جاؤں گا۔ بس یہی اشارہ کروں گا کہ ہو سکتا ہے ہمدانی نے یہ دو فقرے «وجہ اللہ» اور «معیت اللہ» اپنے خاص مابعد الطبیعیاتی محتویات کے ساتھ ابو حامد محمد غزالی سے لیے ہوں۔ غزالی اپنی مشکات الانوار (ایڈٹ کردہ الف۔ عقیفی، قاہرہ، ۱۹۶۴، صفحات ۵۵-۵۶) میں قرآنی جملے «کل شینی ہالک الا وجہہ» (قصص، ۸۸) کی تفسیر میں «وجہ اللہ» کو بالکل اسی معنی میں لیتا ہے جس میں ہمدانی نے لیا ہے اور «اللہ اکبر» کے معنی کی توضیح میں وہ خدا کی «معیت» کی ٹھیک یہی مابعد الطبیعیاتی تعبیر کرتا ہے۔
- ۱۳- ہمدانی، زبدة الحقائق، ایڈٹ کردہ عقیف عسیران (تہران، ۱۹۶۲)، ۶۰۔
- ۱۴- ایضاً۔
- ۱۵- ایضاً، ۶۰-۶۱۔
- ۱۶- محمد لامعی، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، ایڈٹ کردہ کیوان سمعی (تہران، ۱۹۵۶)، ۱۲۶-۱۲۷۔
- ۱۷- ابن عربی، فصوص الحکم، الف۔ عقیفی (بیروت، ۱۹۵۴)، ۱۱۹-۱۲۶۔ انگریزی ترجمہ از R.W.J.

Austin, *The Bezels of Wisdom* (New York: The Paulist Press,
-1980)

- ۱۸- اس نکتے کی وضاحت کے لیے، دیکھیے میری کتاب *The Concept and Reality of Existence* (Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1971) ۳۵-۵۵۔
- ۱۹- ابن عربی، *فصوص الحکم*، ۱۲۲۔
- ۲۰- ہمدانی، *زبدۃ الحقائق*، ۶۲۔
- ۲۱- ابن عربی، *فصوص الحکم*، ۱۲۵۔

فصل ہفتم

وجودیت: مشرق و مغرب

اس اختتامی باب کا خاص موضوع ایک طرف مغربی وجودیت، جس کی نمائندگی مارٹن ہائیڈیگر (Martin Heidegger) اور ژاں پول سارتر (Jean-Paul Sartre) کرتے ہیں، اور دوسری طرف «وحدت وجود» کی نوع کے فلسفے کا تقابلی ملاحظہ ہے جس کے پیروکار ملا ہادی سبزواری (وفات ۱۸۷۸) اور اس کے ایرانی خلفا ہیں۔

اولین نظر میں اس سے یہ تاثر پیدا ہو سکتا ہے کہ اس موضوع کی تدوین کے سلسلے میں ہائیڈیگر اور سارتر جیسے یورپی وجودیت پسندوں اور ملا صدرا اور سبزواری جیسے ایرانی عارفین کو ایک ہی تقابلی اکھاڑے میں باہم دگر کرنا قدرے بعید از قیاس اور غیر طبعی ہے۔ آدمی بالکل معقول طور پر شک کر سکتا ہے کہ آیا صرف اس بنا پر کہ دونوں فکری مکتبوں کے نمائندے اپنے اپنے فلسفیانہ نظاموں کے لیے ایک ہی لفظ «وجودیت» کلیدی اصطلاح کے طور پر استعمال کرتے ہیں مشرق و مغرب کے ان مفکرین کو یکجا کرنا جائز بھی ہو سکتا ہے۔

ذرا آگے بڑھ کر آدمی یہ بھی کہہ سکتا ہے کہ دونوں میں کوئی قابل لحاظ تعلق سرے سے پایا ہی نہیں جاتا۔ بے شک، فلسفہ «وحدت وجود» کی کلیدی اصطلاح «وجود» ہے۔ یہ ایک عربی لفظ ہے اور انگریزی کے "existence" (جرمن Existenz، فرانسیسی existence) سے مطابقت رکھتا ہے۔ لیکن محض اس لسانی اتفاق کے بل بوتے پر اگر ہم ایرانی فلاسفہ کے موقف کو وجودیت کہیں اور پھر اسے ہائیڈیگر اور سارتر کی وجودیت کے برابر رکھیں، یوں گویا دونوں ایک ہی بنیادی فلسفیانہ رجحان کی دو مختلف شکلیں ہوں، تو یہ بڑی فاش

غلطی ہوگی۔ کیونکہ عین ممکن ہے یہ «اشتراکِ لفظی» کا معاملہ ہو، یعنی «ہم نامی» کا، جس میں ایک ہی لفظ اپنے معنی کے اعتبار سے حقیقت میں دو مختلف لفظ ہوتا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ مغربی وجودیت اور ایرانی وجودیت میں لفظ کے علاوہ بہت کم اشتراک ہو۔ عین ممکن ہے کہ ہم وجودیت کی اصطلاح اور نتیجتاً لفظ «وجود» بذاتہ دو مختلف مفہام میں استعمال کر رہے ہوں، اس معنیاتی انتشار سے غافل جو خود ہمارا کھڑا کیا ہوا ہے۔ آنے والے حصے میں میں یہ دکھانے کی کوشش کروں گا کہ فی الواقع ایسا نہیں ہے۔

لیکن میں شروع ہی میں یہ واضح کر دینا چاہتا ہوں کہ میں اس وسیع خلیج کے وجود کا منکر نہیں جو مغربی وجودیت اور ایرانی وجودیت کو ایک دوسرے سے جدا کرتی ہے۔ یہ تو اتنی ظاہر ہے کہ کسی سے پوشیدہ نہیں رہ سکتی۔ مغرب کی معاصر وجودیت بلا شک و شبہ ہمارے اس مخصوص تاریخی دور کی دین ہے جس میں طبیعیاتی علوم اور ان کے انسانی تصرفات، یعنی ٹیکنولوجی، کا غلبہ ہے۔ مغرب کے حد سے بڑھے ہوئے جدید صنعت کارانہ معاشرے میں نظامِ حیات کے تکنیکیاتی طومار نے انسان کو ایک لاعلاج قعر تنہائی میں لا پھینکا ہے۔ ٹیکنولوجی کا ساختہ نظامِ حیات درحقیقت نظام سے زیادہ انتشار ہے، اس معنی میں کہ یہ لامعنویت اور پوچی کا ایک ناپیدا کنار اور مفصل نظام ہے۔ انسان ایک بھاری بھر کم غیر انسانی میکانیکیت میں زندگی گزارنے پر مجبور کر دیا گیا ہے جس کے معنی خود اس کی فہم سے بالا ہیں اور جو، مزید براں، اس کی انفرادیت اور شخصیت کے لیے ایک مسلسل آزار ہے۔ اس صورتِ حال میں، جدید دور کا انسان لامحالہ فطرت اور خود اپنی ذات ہی سے بے گانہ ہو جاتا ہے۔

معاصر مغربی وجودیت بے گانہ آدمی کا فلسفہ ہے جس کی مثالی نمائندگی البیر کامیو (Albert Camus) کے ناول لٹرانجے (L'Etranger) کا ہیرو میرسو کرتا ہے۔ دریں صورت کیا عجب کہ جس قسم کا وجود جدید وجودیت پسندوں کی خاص دل چسپی کا باعث ہے عمومی وجود نہیں بلکہ خود آدمی کا اپنا انفرادی، شخصی وجود ہے، اس کے علاوہ کچھ اور نہیں۔ یہاں وجود ہمیشہ اولاً «میرا» وجود ہے۔ بعد ازاں یہ «آپ کا» وجود ہے، «اس کا» وجود ہے۔

ان معنی میں وجودیت ایک فلسفیانہ تصورِ حیات ہے جس کی ابتدا «اس» ٹھوس اور معین وجود سے ہوتی ہے جو بلا شرکتِ غیرے میرا ہے اور جو اسی کے گردا گرد نشوونما پاتا ہے، وہ وجود جسے بھوگنا میری تقدیر میں لکھا ہے چاہے میری مرضی ہو یا نہ ہو۔

چنانچہ اب ہوتا یہ ہے کہ مغربی وجودیت اپنے کو «بے راحتی»، «اضطراب»، «فکر»، «منصوبہ»، «موت»، «آزادی»، وغیرہ جیسی کلیدی اصطلاحوں کے ذریعے متشکل کرتی ہے۔ اور اس کی فلسفہ طرازی، جس کی مثال ہانڈیگر کے آخری دور کی نگارشات میں ملتی ہے، ظاہر ہے غیر انسانی، وحشیانہ واقعی ماحول کے بچوں بیچ انسانی رقت آفرینی کا غنائی اظہار بن کر رہ جاتی ہے۔

اس نوع کے فلسفے کے شانہ بہ شانہ، ایرانی مفکروں کی وجودیت، جو مجرد تصورات کے ایک پیچیدہ نظام کی زرہ بکتر پہنے ہوئے ہے، پہلی نظر میں خاصی بے رنگ ورس، اجاڑ اور سرد معلوم ہوتی ہے۔ ہیجانی جذبے اور غنائیت کی لہر کے بجائے، جو جرمن اور فرانسیسی وجودیت پسندوں کا ماہہ الاتیاز ہیں، ہمیں یہاں ایک مجرد اور منطقی فکر نظر آتی ہے جسے آسودگی اور تنظیم کے ساتھ تعقل اور دانش کی لطیف فضا میں پالا پوسا گیا ہے، جس کا روزمرہ کی زندگی کے مادی مسائل سے کوئی رابطہ نہیں۔ یہاں مرکزی مسئلہ «میرا» یا «آپ کا» ذاتی وجود نہیں بلکہ عام وجود ہے۔ وجود بالائے ذات، کائناتی، اور، اسی لیے، شاید ایسا محسوس ہو کہ جوہری طور پر اپنی نوعیت میں تجریدی۔ اس سے آدمی بہ آسانی نتیجہ نکال سکتا ہے کہ وہ «وجود» جس پر مغربی وجودیت پسند گفتگو کرتے ہیں وحدتِ وجود کے ایرانی فلسفے میں استعمال ہونے والے لفظ «وجود» سے یکسر مختلف ہے۔

بہ ہر حال، اس مسئلے سے متعلق جلد بازی میں کوئی نتیجہ اخذ کرنے سے پہلے ہمیں اس غایت درجہ اہم امر واقع پر غور کر لینا چاہیے کہ مغربی اور مشرقی وجودیت کے درمیان ان تمام اور ایسے ہی دیگر خارجی اختلافات کے باوجود، دونوں فکری مکتب کم از کم ایک اہم نکتے پر ضرور اتفاق کرتے ہیں جس کا تعلق بذاتہ وجودی تجربے کی عمیق ترین تہ سے ہے۔ اس نکتے کو توجہ میں لانے کے لیے بس اتنا ہی کرنا ہوگا کہ ان دونوں فکری مکتبوں کے نمائندہ مفکرین نے جو کچھ

نظریاتی شکل میں پیش کیا ہے اس پر التوائے فیصلہ یعنی 'poché' کے بالکل ابتدائی مظہریاتی ضابطہ عمل کا اطلاق کیا جائے۔

اس مقصد کے لیے، چلیے، پہلے پہل وجودیت سے تمام ثانوی عوامل کو علاحدہ کر دیں، اس طرح کہ انہیں مظہریاتی قوسین کے درمیان ڈال دیں، اور پھر وجود کے سب سے زیادہ بنیادی تصور (بصیرت) یا تجربے کی وضع یا بافت کو گرفت میں لانے کی کوشش کریں۔ اور دوسری طرف، چلیے اُس تصور سازی کے بظاہر اٹوٹ خول کو توڑنے کی کوشش کریں جو [ملا ہادی] سزواری کی مابعد الطبیعیات پر حاوی ہے، اور بذاتہ صوفیانہ یا «عرفانی» تجربے کی گہرائی میں اتریں جس پر وحدت وجود کی نوع کی فلسفہ بانی کا دار و مدار ہے۔ اُس وقت ہم حیرت انگیز طور پر دیکھیں گے یہ دونوں فلسفے اپنی انتہائی بنیادی وضع میں ایک دوسرے سے کس قدر قریب ہیں۔ کیونکہ یہ بات ہم پر عیاں ہو جائے گی کہ دونوں ہی واقعیت وجود کے ایک واحد بنیادی تجربے یا ابتدائی بصیرت کی طرف راجع ہیں۔ اسلام میں یہ ابتدائی بصیرت «اصالت الوجود» کہلاتی ہے، یعنی «وجود کی بنیادی واقعیت»۔ سزواری کے سارے مابعد الطبیعیاتی نظام کی اساس اسی پر ہے۔ مجھے پہلے اس تصور کی عام فہم زبان میں وضاحت کی اجازت دیجیے، تاکہ ہمیں اپنے مسئلے پر بحث کرنے کے لیے ایک حسبِ حال نقطہ آغاز مل جائے۔

ہم اس دنیا میں زندگی کر رہے ہیں جو لامحدود اشیا سے گھری ہوئی ہے۔ میزیں ہیں، کرسیاں ہیں۔ پہاڑ، وادیاں، پتھر، اور درخت ہیں۔ ان میں سے ہر شے جو ہمارے گرد ہے

Epoché کا عام فہم ترجمہ «تقطیل یا التوائے حکم/ فیصلہ» ہو سکتا ہے۔ لیکن اس کی فلسفیانہ پیچیدگی کو سمجھنے کے لیے بہتر ہوگا کہ مندرجہ ذیل بیان بھی دیکھ لیا جائے جو اس کی بابت Wikipedia میں دیا گیا ہے۔ [مترجم]

Epoché is a Greek term which describes the theoretical moment where all belief in the existence of the real world, and consequently all action in the real world, is suspended. One's own consciousness is subject to immanent critique so that when such belief is recovered, it will have a firmer grounding in consciousness. This concept was developed by Aristotle and plays an implicit role in skeptical thought, as in René Descartes' radical epistemic principle of methodic doubt. The prominent phenomenological philosopher Edmund Husserl picks up the notion of "phenomenological epoché" in his influential work *Cartesian Meditations* where the world is "lost in order to be regained" through placing the epoche and thereby "bracketing" the world.

فلسفے یا علم وجود کی اصطلاح میں «موجود» کہلاتی ہے، یعنی «وہ جو ہے»، «وہ جس کا وجود ہے»، یا ہائڈیگر کی اصطلاح میں "das Seiende"۔ ارسطو کی مابعد الطبیعیات، ٹھیک انہیں معنی میں ایک فلسفہ «اشیا» ہے۔ وہ اس مفروضے پر قائم ہے کہ میز، پتھر، پہاڑ، اور شجر قطعی طور پر واقعی چیزیں ہیں۔ یہ واقعاً واقعی ہیں، یہ اعلیٰ اور افضل طور پر واقعی چیزیں ہیں۔ یہی وہ چیز ہے جسے تیکنیکی طور پر ارسطو طالیسی تصور «مادہ اول» کہا جاتا ہے۔ اور بطور ابتدائی مادہ اشیا کا یہ تصور ہماری عقل سلیم سے بھی خوب مطابقت رکھتا ہے، کیونکہ ہماری عقل سلیم بھی طبعاً ان ٹھوس انفرادی چیزوں کو جو ہمارے ارد گرد پائی جاتی ہیں قطعی طور پر واقعی سمجھتی ہے۔

علم وجود کی تاریخی تشکیل پر، خواہ یہ مغربی ہو یا اسلامی، ارسطو کی مابعد الطبیعیات کا بے حد نفوذ رہا ہے، قرون وسطیٰ کے علم الہیات [یا علم کلام] سے ہوتے ہوئے ٹھیک جدید زمانے تک۔ یہ بعینہ علم وجود کی ارسطو طالیسی روایت ہے جس کے خلاف مشرقی اور مغربی دونوں طرح کے وجودیت پسند صف آرار ہے۔ چنانچہ ہمارے وقتوں میں ہائڈیگر مغرب کی پوری وجودی روایت کی بڑی شد و مد کے ساتھ علانیہ لعن طعن کرتا ہے کہ اس نے اپنا سروکار صرف و محض اس سے رکھا ہے جو ہے (that-which-is)، das Seiende، «موجود»، اس فیصلہ کن اہمیت کو بالکل فراموش کرتے ہوئے جو اس مختصر سے فعل «ہے» کو دی جانی چاہیے جو «وہ جو ہے» فقرے میں وارد ہوتا ہے۔ اس کے مطابق، جس چیز کو علم وجود میں مرکزی بحث ہونا چاہیے، وہ «وہ جو ہے» نہیں ہے بلکہ فعل «ہے»، das Sein، جو اس فقرے کا بظاہر بڑا غیر اہم حصہ معلوم ہوتا ہے۔

فعل «ہونا» (be) کی حقیقی اہمیت کی بابت جو موقف ڈاں پول سارتر نے اختیار کیا ہے وہ بھی بنیادی طور پر اسی نوع کا ہے۔ «وجود» فلسفے کی ایک تیکنیکی اصطلاح ہے۔ روزمرہ کی زبان میں ہم اس خیال کا فعل «ہونا» کے ذریعے اظہار کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر: «آسمان نیلا ہے۔» لیکن یہ فعل «ہے» اتنا ننھا مناسب ہے۔ معنیاتی طور پر یہ ایک حد درجہ نادار مظروف پر مشتمل لفظ ہے، اتنا نادار کہ اس کے بذاتہ تقریباً کوئی قابل قدر معنی نہیں۔ جب ہم کہتے ہیں، «آسمان نیلا ہے»، تو فعل «ہے» اس سے زیادہ کوئی کام انجام نہیں دیتا کہ خبر (predicate) یعنی «نیلا» کو اپنے مبتدا یا فاعل (subject) «آسمان» سے نتھی

کردے۔ عقلی طور پر شاید ہم یہ جانتے ہوں کہ فعل «ہونا» کا مطلب «موجود ہونا» ہے۔ لیکن وہ «وجود» جس کا ہمیں مبہم سا احساس ہوتا ہے، یا جسے ہم لفظ «ہونا» کے عقب میں تصور کرتے ہیں، وہ، جیسا کہ سارتر نے اس کی طرف اشارہ کیا ہے، تقریباً کچھ بھی نہیں: «میرا سر خالی ہے»، جیسا کہ وہ کہتا ہے۔

لیکن آگے چل کر سارتر یہ تاکید کرتا ہے کہ در واقع «آسمان نیلا ہے» میں وارد ہونے والے اس بظاہر معصوم اور بے بضاعت فعل «ہے» کے عقب میں عالم کی ساری فراوانی پوشیدہ ہے۔ لیکن آدمی عام طور پر اس واقعیت سے آگاہ نہیں ہوتا۔ اس آگہی کی کمی کا بین اظہار تو «آسمان نیلا ہے» کے قول ہی سے ہو جاتا ہے، جہاں «وجود» — یعنی «ہے» — اپنے میں یوں سمٹ سمٹا گیا ہے گویا کوئی اتنی ننھی سی چیز ہو جس کا آدمی تصور کر سکے اور «آسمان» اور «نیلا» کے درمیان مخفی رہتا ہے۔ سارتر کے مطابق معاملہ در واقع یہ ہے کہ اس جملے، یا اسی قسم کے کسی اور منطقی اور قواعدی وضع کے جملے میں، فعل «ہے» اور تنہا یہی فعل واقعیت مطلق کی طرف اشارہ کناں ہوتا ہے۔ بالفاظ دیگر، فقط وجود واقعیت کا حامل ہے اور کوئی دوسری چیز اس کی حامل نہیں۔ بقول سارتر، وجود ہمارے چاروں طرف ہے، ہمارے اندر ہے، یہ «ہم» ہے۔ «میرا دم گھٹ رہا ہے: وجود ہر طرف سے میرے اندر نفوذ کر رہا ہے، میری آنکھوں سے، میری ناک سے، میرے منہ سے!» تاہم، وجود مخفی ہی رہتا ہے۔ ہم اسے عام ذرائع سے گرفت میں نہیں لاسکتے۔

یہ وجود کی من حیث واقعیت غائی معنی میں آگہی ہے جو جدید وجودیت کا نقطہ آغاز ہے۔ اس ننھے سے فعل «ہونا» کے حقیقی معنی کی اہمیت کی دریافت مغربی وجودیت کی تاریخ میں فیصلہ کن واردات کی حامل ہے۔ چنانچہ اب اگر ہانڈیگر اتنے غرور کے ساتھ یہ اعلان کرتا ہے کہ وہ سارے مغربی فلسفے کی وجودی روایت سے ایک انقلابی انقطاع سرانجام دے رہا ہے جس کا اہمیت کے اعتبار سے کانٹ کے کوپرنیکی انقلاب سے مقابلہ کیا جاسکتا ہے، تو یہ اس کے اس اعتماد کے باعث ہے کہ تمام مغربی فلاسفہ میں بالآخر اسی نے وجود کی اہمیت کی دریافت کے باعث مستند علم وجود کے لیے ایک نئی کلید دریافت کر لی ہے، یعنی یہ دریافت کہ «وجود» (das Sein) «موجود» (das Seiende) سے متمایز ہے۔

بہر حال دل چسپ بات یہ ہے کہ ارسطو کی جس روایت علم وجود سے انقلابی انقطاع کو

ہائڈیگر بے نظیر و بے ہمتا گردان رہا ہے، اسلام میں بہت پہلے ہی مکتبہ وحدت وجود کے فلاسفہ کے ہاتھوں انجام پاچکا تھا، جنہیں میں یہاں عارضی طور پر ایرانی وجودیت پسندوں کے نام سے تعبیر کروں گا۔

ایرانی وجودیت پسندوں کا نقطہ آغاز یہ ہے کہ دنیا میں پائی جانے والی تمام مادی اشیا کا تجزیہ دو تصوراتی اجزا میں کیا جاسکتا ہے: ماہیت اور وجود۔ دنیا میں کوئی شے ایسی نہیں جس کا تجزیہ ان دو اجزا میں نہ کیا جاسکے۔

مثال کے طور پر، فرض کیجیے کہ ہمارے سامنے پہاڑ ہے۔ »پہاڑ« »سمندر« سے مختلف ہے۔ یہ »میز«، »آدمی« یا کسی اور چیز سے مختلف ہے۔ »پہاڑ« تمام دوسری اشیا سے اس لیے مختلف ہے کہ اس کا اپنا جوہر ہے جسے ہم »پہاڑیت« کہہ سکتے ہیں اور جو پہاڑوں کے علاوہ کسی اور چیز کی ملکیت نہیں۔ اس پہاڑیت کو تیکنیکی زبان میں پہاڑ کی »ماہیت« کہا جاتا ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی ہے کہ پہاڑ یہاں ہے، ہمارے سامنے موجود ہے، ہمارے مشاہدے میں خود کو ظاہر کر رہا ہے۔ یہاں، اسی وقت پہاڑ کا یہ عملی حضور »وجود« کہلاتا ہے۔ چنانچہ دنیا میں ہر شے کو وجودی اعتبار سے ماہیت اور وجود کا مرکب سمجھا جانا چاہیے۔ ایک فی الواقع موجود پہاڑ، مثال کے طور پر، پہاڑیت اور یہاں وقت حاضر میں اپنی واقعی موجودگی کا مرکب ہے۔ پہاڑیت کے باعث (جو اس کی ماہیت ہے)، پہاڑ دوسری تمام چیزوں سے، جیسے کرسیاں، میزیں، دریا، اور وادیاں، الگ پہچانا جاتا ہے۔ اپنے وجود کے باعث، یہ یہاں ہمارے سامنے ہے، خود کو ہماری آنکھوں میں عیاں کر رہا ہے۔

اس تجزیے کا سروکار صرف اور بلا شرکت غیرے اشیا کی تصوراتی وضع سے ہے۔ یہ صرف ہمیں اتنا ہی بتاتا ہے کہ اشیا تصوراتی تجزیے کی سطح پر دو عوامل سے مرکب ہیں، ماہیت اور وجود۔ لیکن یہ واقعیت کی ماقبل تصور وضع کے بارے میں، جس طرح یہ واقعی طور پر خارجی دنیا میں پائی جاتی ہے، قبل اس کے کہ ہم اس کا اپنے پہلے سے ساختہ تصورات کے ذریعے تجزیہ کریں، کوئی حتمی بات نہیں بتاتا۔

مختصراً، ایرانی وجودیت پسند یہ موقف اختیار کرتے ہیں کہ اشیا کے ماقبل تصور نظام میں فقط اور فقط »وجود« ہی فی الواقع واقعی ہے۔ تنہا ہمہ گیر اور مطلق واقعیت جو سارے عالم میں جاری و ساری ہے وجود ہے۔ دوسرے لفظوں میں، سارا عالم واقعیت وجود کے ماسوا کچھ

نہیں۔ ہر وہ شے جسے اصطلاحاً ماہیت کہا جاتا ہے، اسی واقعیتِ مطلق کا سایہ ہے جو وہ اپنی تجلی کے دوران ڈالتی جاتی ہے۔ یہ واقعیتِ مطلق کے باطنی تعدیلات یا مظاہری اشکال کے سوا کچھ نہیں جن میں وہ زمان-مکان کی محدودیت سے متصف انسانی تجربے کے ابعاد میں اپنا انکشاف کرتی ہے۔

اس نظریے کے مطابق، ہمیں سزاوار نہیں کہ «پہاڑ موجود ہے» کے بیان سے یہ مطلب نکالیں۔ جس طرح ارسطو یقیناً نکالتا — کہ کوئی شے، «پہاڑ» نامی ایک ابتدائی مادہ جو «پہاڑیت» کی ماہیت کا حامل ہے، واقعاً یہاں موجود ہے۔ حقیقت میں اس بیان کا مطلب اس سے زیادہ کچھ نہیں کہ وجود، جو واقعیتِ مطلق ہے اور مطلقاً غیر متعین ہے، یہاں، ابھی ابھی ایک مخصوص خود محدودہ اور خود معینہ شکل میں جو «پہاڑ» کہلاتی ہے تجلی افروز ہو رہا ہے۔ اس اعتبار سے ہر شے «واقعیتِ مطلق [حق] کی درونی تعدیلات میں سے ایک ہے۔»

ایسا تصور اشیا، بہ ہر کیف، ہماری عقلِ سلیم کے خلاف جاتا ہے۔ ارسطو طالیسی مابعد الطبیعیات کے برعکس، جو بہ ہر حال اشیا کے عام فہم تصور کی فلسفیانہ توسیع ہی ہے، ایرانی وجودیت پسندوں کا موقف ایک عام آدمی کی ہشیار عقل سے بہت آگے کی چیز ہے۔ مطلق وجودی حقیقت کا اسرار انسانی شعور پر صرف اسی وقت منکشف ہوتا ہے جب وہ روح کی غیر معمولی ارتقاعی کیفیت میں ہو، جب وہ عرفانی تجربے سے بے خود ہو۔

ایران میں فلسفے کی نشوونما کے بالکل ابتدائی دور سے مابعد الطبیعیات اور تصوف ایک دوسرے کے ساتھ غیر منقطع رشتے میں منسلک رہے ہیں۔ بارہویں صدی ہی میں، سہروردی نے اس آدرش کو ایک قطعی صورت دے دی تھی جس کی پیروی فلاسفہ اور اہل تصوف دونوں ہی کے لیے بڑے شعوری طور پر ضروری تھی، یعنی وہ آدرش جس میں روحانی تربیت اور غایت درجے کا تجریدی تفکر دونوں شامل ہوں، اور وہ سہروردی کے اس اعلان میں تھا کہ جو فلسفہ حقیقتِ مطلق کے بلا واسطہ تجربے پر منتج نہ ہو محض اتلافِ وقت ہے، جب کہ ایسا صوفیانہ تجربہ جس کی اساس غایت درجے کی سنگین اور کڑی عقلی تربیت پر قائم نہ ہو ہمیشہ ہی گم رہی میں انحطاط پذیر ہونے کا خطرہ رکھتا ہے۔

اس مسئلے سے متعلق ٹھیک یہی رویہ اس دور کے ایک اور عظیم عارف نے اختیار کیا تھا، ابن عربی جو اسپین سے سوے مشرق آیا تھا۔ اُس وقت سے یہ آدرش ایک بے حد ٹھوس اور پائیدار روایت کی شکل میں ایران میں قائم ہو گیا ہے اور اس نے بڑی کثیر تعداد میں بڑے اعلیٰ پایے کے مفکر پیدا کیے ہیں۔ سبزواری اس روحانی روایت کا انیسویں صدی کا نمائندہ ہے۔

حقیقت میں سبزواری تصوف کا ایک غیر معمولی طور پر طباع استاد تھا جو ساتھ ہی ساتھ بڑے شدید منطقی طور پر فلسفیانہ استدلال پر بھی قادر تھا۔ اپنی اہم تصنیف شرح منظومہ میں جو مابعد الطبیعیاتی نظام اس نے تشکیل دیا ہے، اولیں اور غالب طور پر اس کے اس مؤخر الذکر ذہنی پہلو کا انکشاف کرتا ہے، یعنی اس کی منطقی اور عقلی توانائی کا، اتنا کہ ایک غافل قاری شاید یہ گمان بھی نہ کرے کہ یہ ایک پہنچے ہوئے صوفی کا نوشتہ ہے۔ لیکن اس کی سطح کے بس ذرا نیچے ہی واقعیت وجود کے زندہ عرفانی تجربے کو کلبلاتے ہوئے دیکھ لینا ذرا مشکل نہیں۔ اس کا پورے کا پورا مابعد الطبیعیاتی نظام، فی الواقع، وجود کی اصلی بصیرت کی فلسفیانہ یا تصوراتی صراحت ہی ہے، اس واقعیتِ مطلق (حق) کی بصیرت جو تدریجاً شکل پذیر ہو رہی ہو، منزل منزل مظاہری شکلوں کی لامنتہا بوقلمونی میں جلوہ افروز ہو رہی ہو جو، جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں، تیکنیکی طور پر ماہیات کہلاتی ہیں۔

ایرانی وجودیت پسندوں نے «اصالت الوجود» کے بارے میں جو موقف اختیار کیا ہے، واقعیت وجود کی بنیادی بصیرت کی بابت جدید مغربی وجودیت پسندی کے موقف سے قابل ذکر طور پر مشابہ ہے۔ بے شک، مغربی وجودیت پسندی ایک بہت ہی قریبی زمانے کا مظہر ہے، جب کہ ایرانی فلسفہ وحدت وجود کے عقب میں صدیوں پرانی روایت کا رفرما ہے۔ تو اس میں عجب کیا کہ مغربی وجودیت پسندی میں ہنوز اس باقاعدہ تصوراتی کاملیت کا فقدان نظر آتا ہے جس سے ایرانی فلسفہ متصف ہے۔ بایں ہمہ، ٹھیک اپنی اسی ناچنگی اور تازگی کے باعث، یہ ہم پر وجود کے اصلی تجربے کی نوعیت کا بڑا واشگاف انکشاف کرتا ہے، جو سبزواری کے مابعد الطبیعیاتی نظام میں تصوراتی فکر کی سطح کے نیچے ہی پوشیدہ رہتی ہے۔

مثال کے طور پر، ژاں پول سارتر نے اپنے فلسفیانہ ناول لانوزے (La Nausée) میں اس وجودی تجربے کی بڑے بھیانک طور پر جان دار عکاسی کی ہے۔ ایک

دن، ناول کا ہیروروکوں تیں 'خود کو پارک کی ایک بیچ پر بیٹھا ہوا پاتا ہے۔ شاہ بلوط کا بلند و بالا درخت اس کے بالکل سامنے ہے، جس کی گرہ دار جڑ بیچ کے نیچے کی زمین میں پیوست ہے۔ وہ ایک غیر معمولی روحانی ہیجان کے عالم میں ہے، جس کا مقابلہ اس کیفیت سے کیا جاسکتا ہے جو مختلف عارفانہ روایتوں میں روحانی استغراق کے طویل دوروں کے بعد اکثر محسوس ہوتی ہے۔ اچانک ایک شہود اس کے ذہن میں وارد ہوتا ہے۔ ٹھوس، معروضی، انفرادی اشیا کا عام شعور غائب ہو جاتا ہے۔ روزمرہ کی مانوس دنیا اپنی تمام محکم اور قائم بالذات اشیا سمیت اس کی نظروں کے سامنے بکھر جاتی ہے۔ اس کے سامنے اب جو ہے وہ اور کسی درخت کی «جڑ» نہیں۔ اس کے سامنے اب اور کوئی «شاہ بلوط» مادہ نہیں۔ جملہ الفاظ غائب ہو جاتے ہیں؛ لسانی عادات کے مقرر کیے ہوئے تمام نام محو ہو جاتے ہیں، اور ان کے ساتھ ساتھ اشیا کی اہمیت بھی۔ ان کے استعمال کے طور طریق، ان کے تصوراتی تلازمات و انسلالات۔ ان کے بجائے، روکوں تیں کو صرف ملائم، بد ہیئت ہجوم، جیسے گندھے ہوئے آٹے کے لوندے، ہی نظر آتے ہیں، بے حد ابتری کے عالم میں، اپنی بے شرم عریانی میں لرزہ خیز۔ وہ یہاں وجود بذاتہ کا مشاہدہ کر رہا ہے۔

یہاں اس بات پر توجہ دینا بے حد اہم ہے کہ اپنے وجودی تجربے کے بیان میں، یعنی «تمام اشیا کے گندھے ہوئے آٹے کے لوندے» سے اپنی پہلی مڈ بھٹڑ میں، وہ کہتا ہے، «سارے لفظ محو ہو رہے ہیں»۔ سارے لفظ محو ہو رہے ہیں، بہ الفاظ دیگر، سارے اسماء جواب تک تمام اشیا کو، انفرادی ذوات کو ایک دوسرے سے متمایز کرتے تھے، ناگاہ اس کے شعور سے ڈھلک کر غائب ہو جاتے ہیں۔ ایرانی فلسفے کی مخصوص اصطلاح میں اس واقعے کو ان الفاظ میں بیان کیا جاسکتا ہے کہ ماہیات ٹھیک اس کی آنکھوں کے سامنے اپنا ظاہری استحکام یا واقعیت کھو بیٹھتی ہیں اور اپنی «اعتباری» ماہیات عیاں کرنے لگتی ہیں، یعنی اپنا اصلی فرضی پن۔ شاہ بلوطیت، درختگی، جڑ پن، وغیرہ، جیسی ماہیات نے، جو قبلاً لسانی صور کے واسطے سے محکم اور متعین شکلوں کی حامل تھیں، اس کے اور ہر طرف جاری و ساری وجود کی بلا واسطہ بصیرت کے درمیان ایک پردہ حجابی تان دیا تھا۔ فقط جب یہ حجاب درمیان سے اٹھا دیے جاتے ہیں برہنہ واقعیت وجود چشم انسانی کے سامنے عیاں ہو جاتی ہے۔ تو وجودیت، خواہ یہ مشرق کی ہو یا

مغرب کی، اس کی بنیاد اشیا کے ایسے ہی گندھے ہوئے آٹے کے مشاہدے پر استوار ہوئی ہے۔

میں نے اوپر جو کہا ہے اس میں اس بے حد بنیادی وجودیاتی بصیرت کی وضاحت کی کوشش کی ہے جو معاصر مغربی وجودیت پسندی اور وحدت وجود کی نوع کے ایرانی فلسفے کی تہ میں پائی جاتی ہے۔ یقیناً یہ بات خالی ازدل چسپی نہیں کہ وجودیت کی یہ دونوں قسمیں اپنی فلسفہ پردازی کا آغاز یکساں شہود وجودی کی بنیاد پر کرتی ہیں۔

اور یہ بھی کچھ کم دل چسپ نہیں کہ بنیادی طور پر وجود کا ایک سی بصیرت سے آغاز کرتے ہوئے دونوں مدرسوں کے فلاسفہ نے، جن میں سے ایک مشرق میں ہیں اور دوسرے مغرب میں، دو طرح کے فلسفے پیدا کیے ہیں جو ایک دوسرے سے تقریباً کلی طور پر متفاوت ہیں۔ لیکن اس پر تعجب نہیں کرنا چاہیے۔ جیسا کہ میں نے ابتدا ہی میں توجہ دلائی ہے، مغربی وجودیت پسندی ہمارے مخصوص عہد کی اولاد ہے، جس میں ٹیکنولوجی کی حد سے بڑھی ہوئی ترقی نے انسانی زندگی میں بڑی شدید ہلچل پیدا کی ہے اور مسلسل کیے جا رہی ہے؛ ایسا عہد جس میں خود انسانی زندگی کو انسانی ذہن ہی کی پیدا کردہ اختراعات کے ہاتھوں جس دم کا خطرہ لاحق ہے۔ مستزاد یہ کہ زیادہ تر سربر آوردہ وجودیت پسند خدا پر اعتقاد نہ رکھنے کا اعتراف کرتے ہیں۔

اس کے برخلاف وحدت وجود کا فلسفہ اپنی پیدائش اور تشکیل کے لیے ایک بالکل مختلف تاریخی ماحول کا رہین منت رہا ہے۔ یہ رفت و گذشت زمانوں کی پیداوار ہے، ایک طویل روحانی روایت کی، جس کی اعانت ایک قابل ذکر مذہبی پس منظر نے کی تھی۔ یقیناً اس سے یہ مطلب نہیں نکالنا چاہیے کہ ایرانی وجودیت پسند ہمیشہ ہی ایک پرسکون روحانی ماحول میں رہتے آئے ہیں۔ شہداء کی طویل فہرست بڑی بلاغت کے ساتھ اس حقیقت کی تصدیق کرتی ہے کہ انھیں بھی بڑے آزمائشی بحر انوں سے گزرنا پڑا تھا، اور انھیں بھی بڑی شدید دقتوں کا سامنا کرنا پڑا تھا جن سے ان کا دور دو چار تھا۔ لیکن ان کے وجودی۔ اس لفظ کے معاصر مغربی معنی میں۔ اضطرابات اصلاً ان کی فلسفہ بانی کے ماحصل پر اثر انداز نہیں ہوئے تھے۔ ان زمانوں میں فلسفہ ابھی اتنے فیصلہ کن طور پر روزمرہ کے مسائل میں مستغرق نہیں ہوا تھا۔ کیونکہ فلسفہ بانی کے دوران، فلاسفہ کی نگاہیں قطعی طور پر اشیا کے ابدی نظام کی طرف لگی ہوئی تھیں۔

یہ واضح ہے کہ دنیا کی موجودہ فکری صورت حال میں فلسفے کو جو کام انجام دینا ہے اس کے نقطہ نظر سے دونوں میں کی ہر ایک وجودیت پسندی کی اپنی خوبیاں اور کم زوریاں ہیں۔ مغرب کی وجودیت پسندی کو اپنے مشرقی حریف سے بہت کچھ سیکھنا ہوگا تا کہ کسی طرح اس ثقافتی پوچ انکاری پر قابو پاسکے جس کی طرف یوں معلوم ہوتا ہے کہ وہ زندگی کی میکائیکیت کے کچل دینے والے دباؤ کے زیر اثر کھینچی چلی جا رہی ہے۔

رہا مشرقی فلسفہ، تو معلوم نہیں ہوتا کہ ہمارے زمانے کی حقیقتوں سے قدرتی طور پر پیدا ہونے والے شدید مسائل کے سامنے اس میں اپنی روحانی اقدار پر قائم رہنے کی صلاحیت ہو۔ اگر یہ ایسا ہی رہتا ہے جیسا ماضی میں تھا، تو معاصر مسائل کی موجودگی میں یہ خود کو بالکل عاجز و معذور پائے گا۔ ٹیکنولوجی اب صرف ایک مغربی مظہر ہی نہیں رہی ہے بلکہ بڑی تیزی سے پورے کرے پر حاوی ہوتی جا رہی ہے۔ اور یہ واقعی صورت حال ان گنت تاریخی مسائل پیدا کر رہی ہے جس سے انسانیت پہلے کبھی دوچار نہیں ہوئی ہے۔ سبز واری کا فلسفہ، اگر اسے اپنی ازمنہ وسطی والی شکل ہی میں رہنے دیا جائے، تو یہ نئے مسائل سے نہیں نمٹ سکے گا۔

مجھے یقین ہے کہ وہ وقت آچکا ہے کہ ہمیں اس قسم کے فلسفے میں موجود تخلیقی قوتوں کے احیا کے لیے جدوجہد کرنی چاہیے، اس طرز پر کہ اس کی روح میں ایک نئے فلسفیانہ نظریہ عالم کی بنا ڈالی جائے جو اتنا توانا اور جان دار ہو کہ یہ اس تاریخی دور کے مسائل کا مقابلہ کر سکے جس میں اب ہم بس داخل ہی ہوئے ہیں۔ یہ وہ ذہنی کام ہے جو ہمیں سپرد کیا گیا ہے۔ اور اسے انجام دیتے ہوئے، ہم مشرقیوں کو طبیعتاً سزاوار، بلکہ ضروری ہے کہ معاصر مغربی وجودیت پسندی سے وہ قیمتی سبق حاصل کریں جو وہ جدید معاشرے کی انسانیت سے عاری اور انسانیت سے عاری کرنے والی وضعوں کے درمیان انسانی وجود کے مسائل کو حل کرنے کی جستجو میں استعمال کر رہی ہے۔ میرا عقیدہ ہے کہ صرف اس قسم کی ذہنی معاونت کے ذریعے ہی مشرق و مغرب کا فلسفیانہ اجتماع عمل میں آسکے گا۔



فرہنگ الفاظ واصطلاحات

فرہنگ الفاظ واصطلاحات (انگریزی - اردو)

absolute existence	ذات الوجود، ہستی مطلق
absolute indeterminate	مطلق غیر متعین
absolute nothingness	نیستی مطلق
absolute Oneness; existence without any articulation	احدیت
absoluteness	اطلاق
Absolute Reality	حق، مطلق
absolute unknown	مطلق ناشناختہ اور ناشناختنی
unknowable	
accident/s; horizontal order, breadth	عَرَض
accidentality of existence	عوارض (اعتبارات) وجود
actus essendi, existence	وجود، ہستی
alienated	بے گانہ
annihilation, extinction	فنا
anxiety	اضطراب
aporia	مخمسہ
aspect blindness	وجہ کوری
atomism	ذریت
believer in the Unity of God	موحد

breath of mercifulness
 chaos
 chaining
 cognitive relationship
 coincidentia oppositorum
 comprehensive contraction
 conceptualization
 concrete expansion
 conditioned
 consciousness
 constant change or trans-
 formation of the heart
 creature, creatureliness
 darkness
 determination
 diversity
 divine
 Divine Names and Attributes
 divine perfections
 divine power
 divine self-manifestation
 domain beyond reason
 ego
 ego consciousness
 ego substance
 ens, existent
 equivocation
 esoteric knowledge relating
 to the heart
 essence, essence of God
 essential perfections of God
 eternal archetypes

نفسِ رحمانی
 اِنتِشاش
 جس کردن
 پہچانِ کارِ شتہ
 اتفاقی تضاد، بہ یک وقت تضاد
 اجمال
 تصوّر سازی
 تفصیل
 مشروط
 آگہی، شعور
 تقلب
 خلق، خلقیت
 ظلمت، تاریکی
 تقیید
 گونا گونیت
 الوہی
 اسماء و صفات
 کمالات
 قدر، قدرت
 تجلی
 اقلیمِ درائے عقل، طور و دراءِ العقل
 نفس
 نفس - آگہی
 نفس - ذات
 موجود
 ابہام، ابہام گوئی، تشابہ
 حکمہ قلبیہ
 ذات، ذات اللہ
 کمالات ذاتیہ
 اعیانِ ثابتہ

existence	وجود، ہستی
existence as absolutely non-conditioned	لابہ شرطی مقسمی
existence as conditioned by being something	وجود بہ شرطی شے
existence as negatively conditioned	وجود بہ شرط لا
Existence as relatively non-conditioned	وجود لا بہ شرط قسمی
existence itself in its absolute purity	ذات الوجود، ہستی مطلق
extreme divinity	جبروت
eye of gnostic cognition	عین المعرفہ
eye of spiritual vision	عین البصیرہ
feeble thoughts, thinking	افکار رکیکہ
fictitious existence	وجود اعتباری
fictitiousness	اعتباریت
fountainhead, source of existence	منبوع الوجود
mercy of God	رحمت و جودیہ الہی
fundamental nothingness	عدمیت اصلی
fundamental reality of existence	اصالت وجود
gathering	جمع
gnosis	عرفان
gnostic	عارف
God, Absolute	مطلق حق، مطلق ناب
God's witness	معیت اللہ
grammar	قواعد
he-ness	ہوئیہ
homonymy	اشتراک لفظی

horizontal order
illumination
illuminationist
illuminative relation
impossible-by-itself
impossible-by-something
else
impossible to exist
individuation
inner eye
inner light
inner witnessing, vision
instantaneous
intuition
light of eternal existence,
the
light of existence
locus
locus of motion
love
luminous Reality
mercy of God
microcosm, man as
manifestations
metaphorical existence
Mind-Nature
Mind-Reality
most sacred emanation
multi-dimensional
mutual facing
mystery
mystery of mysteries

عَرَض
إشراق
إشراق
إضافة إشراق
محال به ذاته
محال به غيره
محال الوجود
تخص
ویدہ باطن
نور باطن
شہود
آنی
وجدان، مشاہدہ
نور وجود الہی
نور الوجود
ظرف
ظرف حرکت
حُب
حقیقت نورانیہ
رحمت و جود الہی
عالم صغیر
تجلیات، مظاہر
وجود مجازی
ذہن - طبیعت
ذہن - واقعیت
فیض اقدس
کثیر البعدی
مقابلہ
غیب
غیب الغیوب

mystics	ذوالعین، ذوالعینین، خواص
nearness (divine)	قرب
non-conditioned	لابہ شرط
non-existent	عدم، معدوم
non-thing	لا شے
object	عین
oneness	واحدیت
oneness, unity of existence	وحدت وجود
ontological possibility	امکان ذاتی
ontological rank	رتبہ وجودی
opening of the eye of spiritual vision	انفتاح عین البصیرہ
original	نہادی
original nothingness	عدم اصلی
originated (in time)	حادث
other	غیر
paradox	تناقض
people of intuition	ذوالعین، ذوالعینین
people of reason	ذوالعقل
perpetual creation	خلق مداوم، خلق جدید
pervasion of existence	سریان وجود
phenomenon, phenomena, phenomenal	مظہر، مظاہر، مظہری
phenomenal world	ملک، عالم ظاہر
philosophers	ذوالعقل
philosophizing	فلسفہ پردازی
Platonic ideas	افلاطونی مثل
polysemy	کثیر معانی
possible	ممکن
possible-by-itself	ممکن بہ ذاتہ
post-eternity	ابدیت
pre-eternal	ازلی، قدیم

pre-conceptual structure of
reality

pre-eternity

preparedness

privileged people

foremost among the most

distinguished/privileged

qualitative

quality

quiddity

reconstruction

reality

relation

relative

remoteness; dimension

sacred emanation

scholastic philosophy

self-nature

self-realization

separation

separation after unification

second separation

semantic

semantics

shadow

spatial distance

spatio-temporal

spiritual vision

spiritual world

subject

superimposition

supra-intellectual

واقعیت کی ماقبل تصور وضع

ازلیت

استعداد

خواص

خواص الخواص

کیفی

کیفیت

ماہیت

بازسازی

واقعیت

اضافہ، نسبت

نسبی، اضافی

بعد

فیض مقدس

کلام، علم الکلام

خود-طبیعت

تحقق ذات

فرق

فرق بعد الجمع

فرق ثانی

معنیاتی

معنی شناسی

ظل، سایہ

مکانی فاصلہ

مکانی-زمانی

چشم بصیرت

ملکوت

ذہن

تراکب

فوق العقول

supreme blackness	سوادِ اعظم
survival	بقا
tasting of spiritual experience	ذوق
temple of light	ہیکلِ نور
theology	الہیات
theosophers	حکماءِ الہی
transcendent	متعالی
turning toward God	مقابلہ
unfolding of existence	انبساطِ وجود
unification	توحید، جمع
unification of existence	توحید و جودی
unification of the knower and the known	اتحادِ عالم و معلوم
unification of unification	جمع الجمع
unveiling	کشف
Vedanta	”ویدانتہ“
veil	حجاب
vision	بصیرت
will	مشیت

فرہنگ الفاظ واصطلاحات (اردو-انگریزی)

primary substance	ابتدائی مادہ
post-eternity	ابدیت
equivocation	ابہام، ابہام گوئی، تشابہ
coincidentia oppositorum	اتفاقی تضاد، بہ یک وقت تضاد
unification of the knower and the known	اتحاد عالم و معلوم
comprehensive contraction	اجمال
absolute Oneness; existence without any articulation	احدیت
cognition, cognitive	ادراک، ادراکی
archetypal	آرکی ٹیپل
eternal	ازلی، قدیم
pre-eternity	ازلیت
Divine Names and Attributes	اسماء و صفات
homonym	اشتراک لفظی
illumination, illuminationist	اشراق، اشراقی
fundamental reality of existence	اصالت ذات، اصالت وجود
relation	اضافہ، نسبت
illuminative relation	اضافہ اشراقی

relative

اضافی، نسبی

anxiety

اضطراب

absoluteness

اطلاق

fictitiousness

اعتباریت

fictitious, assumed

اعتباری

eternal archetypes

اعیان ثابتہ

feeble thoughts, thinking

افکارِ رکیکہ

chaos

اغتشاش

creation

آفرینش، خلق، ایجاد

trans-dimension of thinking

اقلیم و رائے عقل، طور و راء العقل

consciousness

آگہی، شعور

ego-consciousness

آگہی ذات، نفس - آگہی

divine

الوی

theology

الہیات

synthesis

امتزاج

ontological possibility

امکان

unfolding of existence

انبساط، انبساط وجود

opening of the eye of

انفتاح عین البصیرہ

spiritual vision

آنی

instantaneous

بازسازی

reconstruction

بصیرت

vision

بقا

survival

بیان

discourse

بے راحتی

uneasiness

بے گانہ

alienated

پہچان کارشتہ

cognitive relationship

رت

stratum

تجلی

divine self-manifestation

تجلی، تجلیات

manifestation/s

تحقق ذات

self-realization

تداوم زمانی

temporal continuum

superimposition	تراکب
individuation	تشخص
conceptualization	تصویر سازی
modifications	تعدیلات
concrete expansion	تفصیل
constant change or transformation of the heart	تقلب
determination	تقید
paradox	تناقض
unification	توحید، جمع
pure monism	توحید محض
existential monism	توحید وجودی
cultural nihilism	ثقافتی پوچی
dualism	ثنویت
extreme divinity	جبروت
sub-structure	جزوی ڈھانچہ
unification, gathering	جمع
unification of unification	جمع الجمع
spiritual vision	چشم بصیرت
originated in time	حادث
chaining	جس کردن
theosophers	حکماء الہی
Abdolute Reality (Allah)	حق، مطلق
luminous Reality	حقیقت نورانیہ
spiritual knowledge relating to the heart	حکمہ قلبیہ
linear extension	خطی توسیع
perpetual creation	خلق مدام، خلق جدید
creature, creatureliness	خلق، خلقیت
self-nature	خود-طبیعت
categorization	درجہ بندی
dichotomy	دوپارگی

two-term

دو غصری

inner eye

دیدہ باطن

essence, God

ذات، ذات اللہ

existence-itself in its

ذات الوجود، ہستی مطلق

absolute purity

ذرات

atomism

ذہن

subject

ذہن - طبیعت

Mind-Nature

ذہن - واقعیت

Mind-Reality

ذہنی ساخت و پرداخت

intellectual construct

رتبہ و جودی

ontological rank

رحمت و جودی الہی

mercy of God

شبه ذاتی

pseudo-substantial

شہود

vision, inner witnessing

صفات الہی

divine attributes

ظل، سایہ

shadow

عدم، معدوم

non-existence, non-existent

عدمیت اصلی

fundamental nothingness

عارف

gnostic

عالم صغیر

microcosm

عروض، عوارض

accident/s; horizontal

order, breadth

عرفان

gnosis

عرفانی تجربہ

cognitive experience

علامتیت

symbolism

علم و جود

ontology

علمیات

epistemology

علمیاتی تعبیر

epistemological connotation

عوارض (اعتبارات) و جود

accidentality of existence

عین

object

عین البصیرہ

spiritual vision

عین المعرفہ

gnostic cognition

mystery	غیب
mystery of mysteries	غیب الغیوب
other	غیر
non-empirical	غیر تجربی
metaphilosophy	فرا فلسفہ
separation	فرق
separation after unification	فرق بعد الجمع
second separation	فرق ثانی
actualization	فعلیت یابی
care	فکر
annihilation, extinction	فنا
supra-intellectual	فوق العقلی
most sacred emanation	فیض اقدس
sacred emanation	فیض مقدس
divine power	قدر، قدرت
grammar	قواعد
multi-dimensional	کثیر البعدی
polysemy	کثیر معانی
unveiling	کشف
scholastic philosophy	کلام، علم الکلام
divine perfections	کمالات
essential perfections of God	کمالات ذاتیہ
qualitative	کیفی
quality	کیفیت
diversity	گوناگونیت
non-conditioned	لا بہ شرط
existence as absolute	لا بہ شرط مقسمی
non-conditioned	
non-thing	لا شے
absurdity	لامعنویت، پوچی
trance-empirical	مادرائے عملی
quiddity	ماہیت

mobile

متحرک

transcendent

متعالی

Platonic ideas

افلاطونی مثل

impossible to exist

محال الوجود

impossible-by-itself

محال بذاتہ

impossible-by-its-other

محال بغيرہ

aporia

مخمسہ

meditation

مراقبہ

articulation

مرزبندی

God, Absolute

مطلق، حق، مطلق ناب

absolute indeterminate

مطلق غیر متعین

absolute unknown

مطلق ناشاختہ اور ناشاختنی

unknowable

locus

مظہر

phenomenon, phenomena

مظہر، مظاہر

semantics

معنی شناسی

semantic

معنیاتی

God's witness

معیت اللہ

mutual facing, turning

مقابلہ

toward God

spatio-temporal

مکانی-زمانی

spatial distance

مکانی فاصلہ

spiritual world

ملکوت

possible

ممکن

possible-by-itself

ممکن بذاتی

ens, existent

موجود

believer in God's unity

موحد

syntactical

نحوی

ego

نفس

ego consciousness

نفس-آگہی

ego substance

نفس-ذات

breath of mercifulness

نفسِ رحمانی

light of existence	نور الوجود
original	نہادی
absolute nothingness	نیستی مطلق
Oneness	واحدیت
reality	واقعیت
pre-conceptual structure of reality	واقعیت کی ما قبل تصور وضع
intuition	وجدان، مشاہدہ
actus essendi, existence	وجود، ہستی
existence as conditioned by being something	وجود بہ شرط شے
existence as negatively conditioned	وجود بہ شرط لا
existence as relatively non-conditioned	وجود لا بہ شرط قسمی
aspect-blindness	وجہ کوری
oneness of existence, unity	وحدت وجود
Vedanta	”ویدانتہ“
homonymy	ہم نامی
he-ness	ہوئیہ
temple of light	ہیکل نور
fountainhead, source of existence	منبوع الوجود