تُشِہِکو اِزتسو

آفرینش اور اشیا کا بے زمانی نظام

(اسلام کے عرفانی فلسفے سے متعلق مضامین)

مترجم

محمد عمر میمن

Marfat.com

توشیہکو ازتسو

آفرینش اور اشیا کا بے زمانی نظام

(اسلام کے عرفانی فلسفے سے متعلق مضامین)

مترجم

محمد عمر میمن

Marfat.com

جملہ حقوق محفوظ ہیں

Creation and the Timeless Order of Things

(تشہکو ازتسو)

آفرینش اور اشیا کا بے زمانی نظام

مترجم: محمد عمر میمن

اکتوبر ۲۰۱۶ء / محرم ۱۴۳۸ھ

تعداد ۶۰۰

۱۵۸۹۳۰

ناشر : ڈاکٹر تحسین فراقی
ناظم مجلسِ ترقی ادب، لاہور

کمپوزر : ندیم اشرف، لاہور

مطبع : شرکت پرنٹنگ پریس، نسبت روڈ، لاہور

قیمت : ۲۵۰ روپے

یہ کتاب محکمۂ اطلاعات وثقافت حکومتِ پنجاب کے تعاون سے شائع ہوئی

Marfat.com

ترتیب

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

Marfat.com

Marfat.com

حرفِ چند

مسلم فکریات میں عرفان وتصوف 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 وتصوف شریعت ہی کو دل کی گہرائیوں سے ماننے جاننے کا نام ہے۔ اہلِ علم آگاہ ہیں کہ اس سدابہار موضوع پر مختلف زبانوں خصوصاً السنۂ اسلامیہ میں آداب وآثار کا ایک بحرِ زخّار وجود میں آچکا ہے جس سے تشنگانِ حقیقت صدیوں سے سیراب ہورہے ہیں۔ عرفان وتصوف کے موضوع سے مستشرقین کی غیر معمولی دلچسپی بھی کسی سے ڈھکی چھپی نہیں۔ انھی مستشرقین میں خصوصیت سے ایک لائقِ ذکر نام تُشِہکو اِزُتسُو (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 کردینے کی غیر معمولی صلاحیت سے متصف تھے اور متعدد زبانوں کے عالم تھے۔ ان سے متعدد کتب یادگار ہیں جن میں تصوف اور تانوازم۔ کلیدی فلسفیانہ تصورات کا تقابلی مطالعہ (۱۹۸٤)، مسلم دینیات میں تصورِ ایمان (۱۹۸۰)، قرآن کا تصورِ الٰہ وانسان (۱۹۸۰) اور اسلام کے عرفانی فلسفے سے متعلق مضامین کا مجموعہ آفرینش اور اشیاء کا بے زمانی نظام *(Creation and the*

Marfat.com

(Timeless Order of Things خصوصاً قابلِ ذکر ہیں۔ مؤخر الذکر کتاب سات ابواب پر مشتمل ہے۔ پیشِ نظر اُردو 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 اُردو ترجمے قبل ازیں مباحث (لاہور) اور صحیفہ (مجلس ترقی ادب) میں بھی شائع ہو چکے ہیں اور اہلِ نظر سے خراج توصیف وصول کر چکے ہیں۔

ڈاکٹر میمن اُردو دُنیا میں ایک نامور مترجم کی حیثیت سے معروف ہیں۔ اُنھوں نے پیشِ نظر کتاب کے ترجمے میں اصل متن کی لفظاً لفظاً پیروی کی ہے اور اسے اُردو میں کامیابی سے منتقل کیا ہے۔ علمی، عارفانہ اور فلسفیانہ اصطلاحات کے اُردو متبادلات کی کمی سے اہلِ علم بخوبی آگاہ ہیں۔ وضعِ اصطلاحات بڑی جانکاہی اور وسیع لسانی پس منظر کی متقاضی ہے۔ چنانچہ بعض ادق اصطلاحات کے متبادلات کے سلسلے میں فاضل مترجم نے زیرِ 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 اُنھوں 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 زیرِ نظر کتاب کے مسودے کو نہ صرف پڑھا اور اس سے فیض اندوز ہوا بلکہ کچھ مقامات کی نشاندہی بھی کی جو نظرِ 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 شکرگزار ہے کہ اُنھوں نے اس اہم کتاب کی اشاعت کی اجازت مرحمت کی۔ اُمیدِ 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

Marfat.com

عرضِ 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۔ عفیفی 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 ماہرینِ 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 تا کہ ابن تیمیہ کی تنقید بہتر طور پر سمجھ میں آسکے۔ اس کی تحصیل کے لیے آر۔ اے۔ نکلسن، عفیفی، اور دیگر محققین کی کتابیں پڑھیں لیکن ابن العربی کی فکر کے نقوش ذہن میں حسبِ 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 گاہِ وسکانسن (میڈیسن) میں استاد تھا تو تصوف کی بابت اپنے کورس کی تیاری کے وقت میں نے تشہیکو ازتسو کی Sufism and Taoism کا مطالعہ کیا جس سے ابن العربی کی عارفانہ فکر

Marfat.com

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 فلسفۂ 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۔ چناں چہ 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 در آنا ناگزیر ہے۔ یہ کوتاہیاں تجربہ کار قاری کو ضرور نظر آ جائیں 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 آ سکے) ان کا مناسب تدارک کیا جا سکے۔

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 بد رکھنے والوں کو شاید یہ اصطلاحات اردو میں اتنی اجنبی نہ

Marfat.com

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 کتابِ ہٰذا میں ہر جگہ جہاں یہ وارد ہوئے ہیں، ان کے اردو مترادفات ''موضوع رموضوعی'' اور ''معروض رمعروضی'' 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۔ چناں چہ 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 ''الٰہیات'' استعمال کیا گیا ہے؛ اسی طرح ''ایجاد''، ''خلق'' اور ''آفرینش'' کے ایک ہی معنی ہیں، اور ''حق''، ''حقیقت'' اور ''مطلق'' کا مشارٌ الیہ ایک ہی ہے۔ انگریزی کے لفظ structure کے لیے مجھے ''ساخت'' کا لفظ کچھ جچا نہیں اور اس لیے میں نے اس کا ترجمہ ''وضع'' کیا ہے۔ اگر ناگوارِ 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 ذاتہٖ ہے جو جہانِ پدیداری میں ہنوز کسی متعین شکل میں متجلی نہ ہوئی ہو، لیکن جب یہی حقیقت ''عالمِ 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 تنبیہ کے ساتھ کہ دورانِ مطالعہ ایسے کئی اور لفظ بھی کسی قدر نامانوس اور اجنبی محسوس ہوں گے۔

آخراً، ازتسو نے محمود شبستری، محمد لاہیجی، عین القضات 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

Marfat.com

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 کرلیا تھا۔ خوش قسمتی سے مجھے اس محنت سے مہدی سرشتہ داری نے بچالیا۔ 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 سرشتہ داری صاحب کے سر جاتا ہے۔ وما توفیقی الا باللہ!

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

محمد عمر میمن

میڈیسن، ۲ اگست ۲۰۱۱

Marfat.com

پیش لفظ

پروفیسر ازتسو سے میری پہلی ملاقات ۱۹۷۱ میں ہوئی۔ان دنوں وہ اور پروفیسر ہرمن لینڈولٹ میکگل یونیورسٹی کے ادارۂ مطالعاتِ اسلامیہ کی تہران شاخ میں تحقیق کی غرض سے آئے ہوئے تھے جو پروفیسر مہدی محقق کے زیرنگرانی 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 عبدالرحمٰن جامی کی تصنیف نقد النصوص فی شرح نقش الفُصوص 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 نصراللہ پورجوادی، جو دونوں اب ایران کے مشہور و معروف محققین میں سے ہیں — نے ان کے ساتھ ابن العربی کی فُصوص الحِکم 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۔ ۱۹۷٤ کی خزاں میں پروفیسر ازتسو نے میکگل یونیورسٹی چھوڑ کر شاہی انجمنِ 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 فُصوص 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۔

Marfat.com

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 ونحوی مشکلات کے سبب بھی۔ ازتسو جنھوں 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 ملاحظات ہمیشہ روشن، بے کم و کاست، اور بچے تُلے ہوتے۔ کسی اور چیز کے مقابلے میں، ازتسو کے شاگرد فلسفے اور تصوف کے متون کی صرفی ونحوی 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 انھیں اسلامی متون کے مطالعے کا اتفاق کیسے ہوا۔ بولے کہ جب نوعمر تھے تو ایک بار ان کے والد نے انھیں زبردستی زازین (zazen)[1] انجام دینے کے لیے کہا۔ اس تجربے نے انھیں سخت برگشتہ کیا۔ نتیجۃً انھوں نے مصمم ارادہ کر ڈالا کہ ایسے موضوع کا انتخاب کریں گے جو واقعت کی بابت زین کی روش سے حتی الامکان کوسوں دور ہوگا، چناں چہ انھوں 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 انھوں نے عربی، بل کہ فارسی، ترکی اور متعدد یورپی اور ہندستانی زبانیں بھی سیکھ لیں۔ عربی سیکھنے کی دیر تھی کہ انھوں نے قرآن کی لسانیاتی وضع کی بڑی جز رس تحلیل کر ڈالی، مثلاً *God and Man in The Koran: Semantics of the Koranic Weltanshauung*۔

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

---

[1] زین بدھ مت کی مرکزی ریاضت کو ''زازین'' کہا جاتا ہے۔ یہ ایک نشستی 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 ملوث 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 حقیقتِ وجود کی بصیرت اور نتیجے میں ''نروانا'' حاصل ہو۔ — [مترجم]

Marfat.com

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 واشگاف فیصلے دینے کے معاملے میں پیچھے نہیں ہٹتے تھے، لیکن جس صفائی اور ہمدردی کے ساتھ انھوں نے اسلامی فلسفیانہ تفکر کی جہات اور وضعوں کی تفتیش کی ہے اس کے لیے وہ خاص قدرشناسی 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 ۱۹۹٤

Marfat.com

Marfat.com

فصل اول

اسلامی مابعد الطبیعیاتی تفکر کی بنیادی وضع

Marfat.com

Marfat.com

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 سربرآوردہ فلاسفہ کی فکر میں ملتی ہے۔ میرے خیال میں مشرق و مغرب کی مڈبھیڑ اور ان دونوں کے درمیان فلسفے کی سطح پر بہتر تفاہم 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 صیغۂ 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 جا سکے۔

بہ الفاظِ دیگر، شرق و غرب کے درمیان کسی بارآور فلسفیانہ تفاہم 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۔

Marfat.com

اپنی طویل تاریخ کے دوران اسلام نے متعدد سر برآوردہ مفکر اور متنوع فلسفیانہ مکاتب پیدا کیے ہیں۔ یہاں میں ان میں سے صرف ایک کا انتخاب کروں گا جو «وحدت الوجود» (وحدتِ وجود) کے نام سے معروف اور بلا شبہ ان میں کا ایک اہم ترین مکتب ہے۔ وحدت وجود کے تصور کا مرجع گیارھویں بارھویں صدی کا اسپینی عظیم عارف۔فلسفی ابن عربی (۱۱۶۵-۱۲۴۰) ہے۔ تیرھویں سے سولھویں اور سترھویں صدی کے درمیانی عرصے میں جب اسلامی مابعد الطبیعیاتی تفکر صدر الدین شیرازی، معروف بہ ملّا صدرا (۱۵۷۱-۱۶۴۰) کے یہاں اپنے نقطۂ 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 دائرۂ عمل بہت محدود ہے۔ تاہم میں یہاں جن مسائل [قضیوں] سے بحث کروں گا ان کا تعلق عام مابعد الطبیعیاتی فکر کے انتہائی بنیادی بُعد سے ہے۔ اس کے علاوہ میں یہ بھی بتا دینا چاہتا ہوں کہ وحدتِ 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 ماورا کسی ازلی اور مطلق شے کی اَن تھک جستجو ایرانی فکر کا طرۂ 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 «اصالتِ» 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 «عوارضِ [یا اعتباراتِ] 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 ایکوائنس (Thomas

Marfat.com

Aquinas) نے جو ابن سینا کے موقف کی تفہیم میں ابن رشد کا متبع تھا۔ ہم ابن سینا کی فلسفیانہ فکر کے بارے میں آج جو کچھ جانتے ہیں اس کی روشنی میں ابن رشد اور ایکوائنس دونوں کی تفہیم سوءِ 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 عَرَض 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 کتھئی 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 کتھئی 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 عَرَض کی اشارہ کناں ہے۔

اس اور تنہا اسی سطح پر ابن سینا وجود کو ماہیت کا «عَرَض» قرار دیتا ہے۔ بہ الفاظ دیگر، حقیقت کے منطقی یا قواعدی تجزیے کی سطح پر ہی وجود کی عَرَضیت کو تسلیم کرنے کے کوئی معنی نکلتے ہیں۔ تاہم نہ ابن رشد نے ابن سینا کے مفروضے کو اس شکل میں سمجھا اور نہ تھامس ایکوائنس 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 عَرَض ہونا چاہیے جو

Marfat.com

ens in alio[1] 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 کتھئی 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 صورتِ حال پر منتج ہوگی، یہی کہ میز کے لیے ضروری ہوگا کہ موجود ہونے سے پہلے وجود رکھے، بالکل جس طرح کتھئی یا سیاہ ہونے سے پہلے اس کے لیے وجود رکھنا ضروری ہے۔ سو یہ ہے ابن سینا پر ابن رشد اور ایکوائنس کی نکتہ چینی کا لبِ لباب۔

ابن سینا اس خطرے سے بہ خوبی آگاہ تھا کہ اس کا مفروضہ اس قسم کے سوءِ تعبیر کا شکار ہوسکتا ہے۔ چنانچہ اس نے یہ بات زور دے کر کہی کہ ہمیں «وجود» بہ حیثیت عَرَض کو «کتھئی»، «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 عَرَض 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 اُبھر کر آتی ہے۔ لیکن ابن سینا نے خود ذہن سے باہر اس عینی حقیقت کی وضع پر روشنی نہیں ڈالی جو اس چیز کے ماورا 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 مکتبۂ 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۔عَرَض 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 «عَرَض» ہی ہے جو اس ذات سے وابستہ ہوسکے۔ سو یہ سارا گورکھ دھندا جس میں میز کو «وجود» سے متصف کیا جا رہا ہے ایک سایہ وار تصویر سے ملتی جلتی کسی

---

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

۱۵۸۹۳۰

Marfat.com

چیز میں تبدیل ہو جاتا ہے جو کاملاً وہمی نہیں تاہم وہم کے قریب ضرور آتی ہے۔ اس نقطۂ نظر سے میز اور اس کے «عَرَض» 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 ذاتہٖ 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 جتانا 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 خبر کو اپنی اپنی جگہوں کا تبادلہ کر لینا چاہیے۔ میز جو منطقی یا قواعد کی رو سے «میز موجود ہے» جملے کی مبتدا ہے، اِس اقلیم میں مبتدا نہیں، بلکہ خبر ہے۔ حقیقی مبتدا «وجود» ہے، جب کہ میز بس ایک «عَرَض» 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 کایا پلٹ ہی سے ہاتھ آ سکتی ہے۔ انسانی آگہی کے لیے ضروری ہے کہ وہ عام شناخت کی سطح سے بلند ہو جہاں عالمِ 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 بیّن 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 بینشِ عرفانی پر استوار نہ ہوئی ہو، وہ ایک بے ہودہ فکری تفنن سے زیادہ نہیں

Marfat.com

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

اس ضمن میں یہ اشارہ کردینا چاہیے کہ اس نوع کے اسلامی فلسفے میں اور اسی طرح مشرق کے تمام دوسرے فلسفوں میں بھی، مابعد الطبیعیات یا علمِ وجود انسان کی ذہنی حالت سے ناقابلِ انفصال حیثیت سے جڑا 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 نادرِ روزگار شکل اسلام میں «اتحاد عالم ومعلوم» کے مسئلے کے طور پر موردِ بحث آئی ہے۔ موضوعِ 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 متشخص ہوجائے 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 جنھیں ایک دوسرے سے الگ الگ متمیّز کیا جاسکے، کامل شناخت پیدا نہیں ہوسکتی۔ موضوعِ شناخت کے حوالے سے یہاں ایک دوسرے نکتے کا اضافہ کردینا چاہیے، وہ یہ کہ اس مکتب کے فلاسفہ کے نزدیک عالی ترین موضوعِ شناخت[1] «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 «موضوعِ» علم کی حیثیت سے جاننے سے نہیں، بلکہ اندر سے، اس طرح کہ آدمی خود «وجود» [میں تبدیل] «ہوجائے» یا بلکہ [خود وجود] ہو، یعنی آدمی کے تحقق ذات کے ذریعے۔ ظاہر ہے کہ اتحادِ عالم ومعلوم انسانی روزمرہ کے تجربات کی سطح پر حاصل نہیں ہوسکتا 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، یہ جانے کہ «وجود» اپنی واقعیت میں ایک

Marfat.com

actus essendi[1] کی طرح عین بننے سے ہمیشہ اور قطعی طور پر انکار کرتا ہے۔ عینیت یافتہ «وجود» حقیقتِ «وجود» کی مسخ شدہ شکل ہے۔

چودھویں صدی کے فائق ترین ایرانی ماہرین مابعد الطبیعیات میں سے حیدر آملی کا کہنا ہے کہ «جب آدمی اپنی عقلِ ضعیف اور افکارِ رکیکہ کے سہارے وجود تک رسائی کی کوشش کرتا ہے تو اس کی طبیعی کور چشمی اور حیرت لامحالہ بڑھتی جاتی ہے»۔[2]

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 ومعروف گلشنِ راز میں کہتا ہے: «عقل کو ایک طرف ڈالو؛ ہمہ وقت 'حق' کے ساتھ رہو، کیونکہ چمگادڑ کی آنکھ میں یہ تاب نہیں ہوتی کہ آفتاب کو دیکھ سکے»۔[۳۲]

گلشنِ راز کی شرح میں [محمد] لاہیجی کا قول ہے کہ عقل کی مشاہدۂ 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 پایانِ کار ہر چیز سیاہ ہو جاتی ہے۔

لاہیجی 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 غایتِ حد پر مکمل سیاہی سے یک جان ہو جاتی ہے۔ قدرے کم استعاری انداز

۱۔ مختصراً، تھامس ایکوائنس 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 ہمی باش // کہ تاب خور ندارد چشمِ خفاش۔ [مترجم]

میں یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ «وجود» اپنی خالص ترین حالت میں ایک عام آدمی کی نظر میں کسی لاشئے 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 تابشِ آفتاب کی زائیدہ پرچھائیوں کے مشاہدے پر قانع ہیں۔ وہ روشنی کے مدھم 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) وجودِ ظلّی 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 حقیقتِ ناب نہیں۔[٤]

ملا صدرا کا کہنا ہے کہ ان سایہ وار پیکروں، یعنی وجود کی عینیت یافتہ صور 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»۔[٥] اس کے باوجود مظہری اشیا ماہیتاً 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 قطعۂ 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 بنیادِ غائی سے کیا جائے۔

عالمِ مظاہر کے حق و باطل کے مسئلے کی بابت اسلامی موقف ہمیں بالکل درست طور پر فلسفۂ ''ویدانتہ'' کے موقف کی یاد دلاتا ہے جس کا عکس شنکرہ کے اس مشہور و معروف قول میں پایا جاتا ہے: «دنیا برہمن سے شناسائیوں کا ایک مسلسل سلسلہ ہے» (برہما پرتیہ یستر جگت)۔[٦] شنکرہ کی نظر میں بھی عالمِ مظاہر برہمن یا خود حق ہے، جس طرح یہ عام انسانی آگہی میں اس کی طبیعی وضع کے مطابق ظاہر ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے عالم وہم محض نہیں کیونکہ ہر مظہری شکل کے

Marfat.com

پیچھے خود برہمن مخفی ہوتا ہے، ٹھیک جس طرح وہ رسّی جسے اندھیرے میں سانپ تصور کرلیا گیا ہو کلی طور پر واقعیت سے خالی نہیں ہوتی کیونکہ یہاں سانپ کا ادراک رسی کے واقعی وجود کا برانگیختہ کیا ہوا ہوتا ہے۔ عالمِ 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۔[7]

اسی طرح اسلامی فلسفے میں بھی عالمِ مظاہر واقعی ہے، جہاں تک انسان کا نسبی ذہن اپنی طبعی وضع کے مطابق اس کا بطورِ 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 قطعِ نظر کہ ان اصطلاحات کے بے کم و کاست کیا معنی ہیں اور یہ ایک دوسرے سے کس درجہ مختلف ہیں، یہ بہرحال ظاہر ہے کہ تاوقتے کہ عالم بہ حیثیت عالم باقی رہے گا، یعنی جب تک آدمی میں اس کی آگہیِ ذات باقی رہے گی، حق کا اس نوع کا تجربہ ممکن نہیں آسکتا۔ تحققِ 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 واقعیتِ «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 امحا، کے تجربے کو غایت درجہ اہمیت دی جاتی ہے۔ عالمِ مظاہر عالمِ 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 صورتِ تکثر میں

Marfat.com

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۔

بطریقِ «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۔ پندرھویں صدی کے مشہور ایرانی شاعر اور فلسفی عبدالرحمٰن جامی کا قول ہے: «خود کو اپنے نفس سے دور رکھو اور اپنے ذہن کو اغیار سے آزاد»۔ [*][8] 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 الفاظِ دیگر، گہرے استغراق کے عالم میں ذہن کا ارتکاز۔ جامی کی توضیحات کے مطابق، یہ حالت ذہن کی حق کے علاوہ ہر رابطے سے تخلیص 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 فنائے فنا، یعنی خود آدمی کے محو ہونے کی آگہی کا مکمل محو ہو جانا ہے۔ [9] کیوں کہ آگہیِ فنا بھی آخرکار 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 بعینہٖ 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 «شُنیاتا» 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 نورِ ظہور ہستیِ حق سبحانہ، بر باطن پرتو افکند؛ تورا از تو بستاند و از مزاحمت اغیار برہاند۔ نہ شعور بہ خودت ماند و نہ شعور بہ عدم شعور بہ خود۔ [مترجم]

Marfat.com

نہیں لایا گیا تو ہم اسلامی مابعدالطبیعیات 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 مابعدالطبیعیاتی **حقیقت** ہے۔ دوسرے لفظوں میں، انسانی «فنا» کا تجربہ **حق** کا بذاتِ خود فعلیت یاب ہونا ہے۔ اسلامی اصطلاح میں فنا **حق** کے پہلوے تجلی گری کے اس کے پہلوے خود اخفائی پر غالب آنے سے عبارت ہے، ظاہر کی باطن پر غلبہ آوری۔ اس لحاظ سے فنا کا تجربہ **حق** کے مابعدالطبیعیاتی نور کے فیض کے ماسوا نہیں۔

قوتِ تجلیِ حقیقت مظاہرِ عالم کی تمام اشیا اور واقعات میں محسوس طریقے پر دائم رونما ہوتی رہتی ہے۔ ایسا نہ ہو تو پھر ہمارے اردگرد عالمِ 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 آگہیِ 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۔[10]

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 «فرو کاہیِ ذہن۔جسم»[1] کہلاتی ہے، یعنی «ذہن۔جسم» کی کامل یگانگی، جو اس کے سوا نہیں کہ نفس یا ذات بظاہر اپنی ٹھوس زمین چھوڑ کر مابعدالطبیعیاتی اور علمیاتی عدم کی گہرائی میں اتر جاتی ہے۔[11] تاہم نہ زین بدھ مت میں نہ اسلام میں یہ کیفیت مابعدالطبیعیاتی 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۔فرو افتادہ»[2] کہلاتا ہے اور اسلام میں تجربۂ «بقا»، یعنی حقیقت میں اور **حق** کے ساتھ بقاے ابدی۔ مقامِ «فنا» میں نفسِ کاذب یا خود نسبی کا ملاً

---

[1]۔ shin jin datsu raku-

[2]۔ 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 عالمِ کثرت، جو عادی، روزمرہ کی دنیا ہے، دوبارہ اس کی آنکھوں کے سامنے وا ہونے لگتا ہے۔ جہانِ کثرت دوبارہ اپنی ساری بوقلمونی میں ظاہر ہونے لگتا ہے لیکن چونکہ اب وہ اپنے تعینات سے تہی ہو چکا ہے، وہ جس جہانِ کثرت کا ادراک کرتا ہے وہ بھی تمام تعینات کے ماورا ہوتا ہے۔

اس [نئی آگہی] کی مثال اس قطرۂ آب جیسی ہے جسے ناگاہ محسوس ہو کہ اس کا ایک منفرد قائم بالذات قطرۂ آب ہونا محض تعینِ کاذب ہے جو اس نے خود اپنے اوپر مسلط کیا ہوا تھا اور حقیقتِ امر یہ ہے کہ وہ ہمیشہ سے بحرِ بے کراں کے سوا کچھ اور نہیں ہے۔ اسی انداز میں وہ عارف۔فیلسوف جو مقامِ بقا تک پہنچ گیا ہے، خود کو اور اپنے اردگرد کی تمام اشیا کو ایک واحدِ حقیقت کے متعدد تعینات کے طور پر دیکھتا ہے۔ اس کی نگاہوں میں «ہونے» کا جوش کھاتا ہوا جہان ایک وسیع پہنائی میں تبدیل ہو جاتا ہے جس میں حقیقتِ مطلق بے شمار مختلف صورتوں میں متجلی ہو رہی ہوتی ہے۔ واقعیت کی اس بصیرت نے اسلام میں ایک مخصوص شرقی مابعدالطبیعیاتی 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 مابعدالطبیعیات، 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

Marfat.com

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 آ سکتا ہے۔ نکتہ یہ ہے کہ حالتِ آگہی ہی حالتِ جہانِ خارجی ہے۔ دوسرے لفظوں میں، واقعیت کی عینی وضع ذہنی آگہی کی وضع کے دوسرے پہلو کے ماسوا 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 مقامِ «جمع الجمع» (وحدتِ 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 عرفِ عام میں رائج ہے۔ ہم طبیعتاً مقامِ «فنا» کے ذہنی حصول سے قبل **مطلق** کو عالمِ مظاہر سے جدا کرتے ہیں۔ عالمِ مظاہر نسبتوں کی اقلیم ہے، ایسا عالم جہاں کوئی شے مطلق نہیں، جہاں تمام اشیا ناپائیدار، آنی جانی، اور دائماً 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 جہانِ 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 جہانِ 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 اشیا 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 ماہیتاً مختلف ہیں۔ لیکن کسی ایسے شخص کے دریچۂ چشم سے دیکھنے پر جو ذہنی مقامِ «فنا» کے تجربے سے

Marfat.com

گزر چکا ہے، یہ جہانِ ہستی ایک بالکل ہی مختلف روشنی میں نظر آتا ہے۔ یہاں وہ ماہیتی حدبندیاں 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 ذہنِ شناسا موجود نہیں، ظاہر ہے اشیا بھی موجود نہیں جنھیں مشاہدہ کیا جاسکے۔ چونکہ «فنا» کے تجربے میں جملہ نفسیاتی تحریکات اور ہیجانات گھٹ کر نقطۂ عدم کو پہنچ جاتے ہیں، تو وہ وجودی ہیجان جو قبل ازیں عالمِ ظاہر کا شناخت کنندہ رہا ہوتا ہے مطلق «سکون» میں یکسو ہو جاتا ہے۔ جیسے ہی ذہن سے نفس کی محدودیت جاتی رہتی ہے، جہانِ عینی میں مظہری اشیا کی محدودیت بھی منظر سے اٹھ جاتی ہے اور تنہا حقیقت کی وحدتِ مطلق اپنی حالتِ 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 عالمِ مظاہر بنا ہے یکجا کرتا ہے اور انھیں اپنے اصلی عدم تمایز میں واپس لے آتا ہے۔ الٰہیات 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»[1] (انتشار) 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 کاملاً بند کر دی تھی اپنی معمولہ شناختی فعالیت میں دوبارہ رواں ہو جاتا ہے۔ اس ذہنی احیائے ثانی کے مطابق عالمِ مظاہر بھی دوبارہ اجاگر ہونے لگتا ہے۔ دنیا بارِ دگر چشمِ 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 مقامِ «فرق بعد الجمع» یا «فرقِ 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

---

[1] hun tun (chaos)۔

Marfat.com

دوسرے سے جدا تھیں، اور ان میں سے ہر شے تنہا ایک موجودِ مستقل اور قائم بالذات مشاہدہ کی جاتی تھی۔ اس صورت میں یہ **مطلق** کے روبہ رو اس طرح کھڑی نظر آتی تھیں جیسے یہ کسی بھی باطنی ربط سے معرّیٰ 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 بلا شبہ ایک دوسرے سے الگ الگ پہچانی جاتی ہیں، اور کثرت بہ حیثیتِ کثرت کا یہ وجودی بُعد بھی بلا شبہ 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 وحدتِ مطلق کے متعدد تعینات کے سوا نہیں۔ اور چونکہ «وحدت» اپنی خالصیت میں تمام وجودی فرق کو محو کر دیتی ہے، یہاں سارا جہانِ ہستی انجام کار گھٹ گھٹا کر ایک واحد مابعدالطبیعیاتی اصل میں سمٹا ہوا پایا جاتا ہے۔ اس نقطۂ نظر سے اگر کسی چیز کے بارے میں کہا جا سکتا ہے کہ وہ واقعاً وجود رکھتی ہے تو وہ تمام اشیا کی اس یکتا مابعدالطبیعیاتی 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 مقامِ فنا میں وحدتِ مطلق میں فنائے کلی -- یعنی اولین «جمع» -- میں محو ہو چکے ہوتے ہیں، بارِ دگر «جدا» کیے اور دوبارہ وحدت کی تازہ بصیرت میں اکٹھے (جمع) کیے جاتے ہیں۔

اس نقطۂ نظر سے وحدت در مرحلۂ فنا، یا «جمع»، اور وحدت در مرحلۂ بقا، یا «جمع الجمع» کے درمیان پایا جانے والا فرق یہ ہے کہ اس مقامِ «فنا» میں وحدت سادہ اور مطلق ہوتی ہے، حتیٰ کہ کسی باطنی مرز بندی کے بغیر، جب کہ مرحلۂ «جمع الجمع» میں باطنی طور پر مرز بند۔ موخر الذکر مقام میں نظر آنے والی حقیقت فلسفیانہ لحاظ سے اتفاقی تضاد[1] 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 لاہیجی نے اشارہ کیا ہے، یہاں وحدت یا **مطلق** تمام اشیائے 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]

Marfat.com

کثرت یا مظاہرِ 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، بذاتہٖ، ہمیشہ اپنی اصلی وحدت میں قائم رہتا ہے۔[۱۴]

اسلامی فلسفے کی روایت میں اس مقام پر پہنچنے والے کو صاحب دوچشم (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 عالمِ 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 تجربۂ 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 وجودِ مستعار ہے؛ ذاتاً غیر حقیقی (باطل) اور رزمینِ 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 جہانِ 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۔ مظہرِ تجلیِ الٰہی ہونے کی حیثیت سے یہ ایک اور پہلو کی حامل بھی ہوتی ہے جو اسے بہ راہ

Marfat.com

راست حقیقت سے مربوط کرتا ہے۔ ایک عارف۔ فیلسوف ہر واحد شے میں، حتیٰ کہ بدترین قابلِ 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»۔[15] 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 قابلِ شناخت نہیں ہوتی؛ سب اشیا اپنے مخصوص رنگ و شکل سے تہی ہو کر عدم تمایز کی اصلی تاریکی میں ڈوب چکی ہوتی ہیں۔ تاہم یہ مابعد الطبیعیاتی شب روشن ہے، یہ اس لیے کہ حقیقت فی نفسہ — یعنی، ان تمام حد بندیوں سے قطع نظر جنھیں 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 اشیا کی صورت میں منکشف کرنا ہے۔ اس مفہوم اور اس شکل میں حقیقت جہانِ ظاہر میں بالکل صاف نظر آتی ہے، جس طرح دن کی روشنی میں تمام اشیا نظر آتی ہیں۔ اس کے باوجود دن کی روشنی، جس میں تمام اشیا ہمارے سامنے منکشف ہو جاتی ہیں، بس ایک مظہری روشنی سے زیادہ نہیں۔ اس میں نظر آنے والی اشیا 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 قابلِ مشاہدہ ہیں، ہمیں یہ راہ راست اس سوال تک لے آتے ہیں: مظاہری اشیا اگر حقیقی ہیں تو کس مفہوم میں اور کس حد تک؟ اسلامی فلسفے میں عالمِ مظاہر کا حقیقی یا باطل ہونا واقعتاً 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

Marfat.com

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

پست ترین درجے کی نمائندگی قسم اول کے وہ لوگ کرتے ہیں جنھیں صرف کثرت ہی نظر آتی ہے۔ وہ یہ اعتقادِ محکم رکھتے ہیں کہ تمام چیزیں جن کا وہ اس دنیا میں ادراک کرتے ہیں تنہا وہی واقعیت ہیں جس کے پیچھے یا ماورا کسی شے کا وجود نہیں۔ ایک حقیقی عارف۔فلسفی کے نقطۂ 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 طرزِ وجود کے باعث مظہری اشیا اس چیز کو منکشف کرنے کے بجائے جو ان کے ذریعے خود کو ظاہر کرتی ہے، ایسے ناقابلِ نفوذ پردوں کا کام کرتی ہیں جو اس خود کو عیاں کرنے والی چیز کے مشاہدے میں حائل ہوجاتے ہیں۔ اسلامی فلسفے میں اس صورتِ 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۔

عینی 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 قابلِ 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 وسباق 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 کردیتے 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 محجوب 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 ہورہی ہیں

Marfat.com

سطح سمندر پر، جب کہ سمندر موجوں میں نہاں ہے۔[۱۷،۱]

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 ظاہرا تناقض بالذات تعلق کی وضاحت کے موقعوں پر۔ مابعد الطبیعیات میں استعاروں کا اکثر و بیشتر استعمال اسلامی فلسفے کا طرۂ امتیاز ہے، یا ہم کہہ سکتے ہیں کہ بالعموم مشرقی فلسفے کا۔ یہ سزاوار نہیں کہ اسے محض شاعرانہ آرائش سمجھا جائے۔ یہاں بلاتردید استعارے کو معرفتی کام انجام دینے کی ذمے داری سونپی جاتی ہے۔[۱۸]

لڈوگ وٹگن اشٹائن (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 ہوسکتا 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 حسبِ 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 لا سکے گی۔

❄

۱۔ اصل شعر:

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

Marfat.com

ان نکات سے فارغ ہونے کے بعد ہم مابعدالطبیعیاتی 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 لفظِ «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» **مطلق** — 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 «اہلِ 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 حَوَل کا نام دیا جاتا ہے۔[1] اس کا مریض جو چیز بھی دیکھتا ہے وہ دو نظر آتی ہے۔ آنکھ کو ایک ہی چیز دو مختلف چیزیں نظر آتی ہیں۔

طبقۂ دوم کے لوگ وہ ہیں جو «فنا» — فنائے ذہنی اور فنائے عینی دونوں مفہوم میں، یا، بہ الفاظِ 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 تجربۂ «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 مابعدالطبیعیاتی اور وجودی ارزش نہیں ہوتی کیونکہ یہ ذاتاً باطل ہے۔ خارجی اشیا، لفظ کے واقعی معنی میں، «موجود» نہیں۔ یہ

1۔ بہ چشم۔ اَحْوَل۔ سودا۔ [ناشر]

Marfat.com

بس ہوا میں معلق مہین تارِ 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 «وہمِ محض» یا «اصلِ وہم زا» مراد لیے جاتے ہیں۔

جس طرح یہ درکِ عام پسند فلسفۂ ویدانتہ کے مستند تصورِ جہان کے ساتھ شدید ناانصافی کرتا ہے، ٹھیک اسی طرح اسلامی مابعد الطبیعیات میں بھی **مطلق** پر بلاشرکت غیرے اتنی پرزور 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۔[۲۰]

اعلیٰ ترین عارف۔ فلسفی کے نقطۂ 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 غلبۂ 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 مقامِ «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۔ بنابریں، 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 تجربۂ «فنا» کے بعد حدِ «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۔ الٰہیاتی 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

Marfat.com

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

اشیاے مظاہرِ 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 «تقیید» یا «تفصیل» 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 «توحیدِ وجودی» سے تعبیر کرتا ہے اور اسے توحیدِ دینی کا تنہا مستند فلسفیانہ مماثل قرار دیتا ہے۔[۲۲] اس معنی میں «توحید وجودی» بلا استثنیٰ ہر شے میں واحد واقعیتِ «وجود» کے بنیادی مکاشفے سے عبارت ہے۔ مطلق میں، جو الٰہیات 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 واقعیتِ «وجود» کے ٹھوس تمایزات کا خود اپنی باطنی مرز بندی کے مطابق مشاہدہ کرتی ہے۔ فلسفیانہ لحاظ سے، یہ موضوع عام طور پر «وحدتِ وجود» 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 جہان خلا، وہم، یا ہیچ محض ہے۔ مظہری اشیا کی وجودی حیثیت نسبی ہے، یعنی، یہ خود **مطلق** کی مختلف اور گوناگوں نسبی شکلیں ہیں۔ اس مفہوم اور صرف اسی مفہوم میں یہ سب واقعی ہیں۔

Marfat.com

عالمِ 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 کاملاً ہم آہنگ ہیں: ایک سبب مابعد الطبیعیاتی ہے اور دوسرا علمیاتی۔ مابعد الطبیعیاتی یا وجودی طور پر، عالمِ مظاہر ہماری آنکھوں کے سامنے اس لیے ہویدا ہوتا ہے کہ **مطلق** اپنی ذات میں تمایزات باطنی کا حامل ہے جو شؤن (جمعِ شان) کہلاتے ہیں، یعنی لغوی اعتبار سے امور یا ہستی کے شیوہ ہائے درونی۔ انھیں وجودی «کمالات» بھی کہا جاتا ہے، جو لاؤتزو (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 «وجودِ» ناب فی ذاتہٖ وحدتِ محض ہے۔ **مطلق** خواہ کتنی ہی مختلف صورتوں میں خود کو ظاہر کرے، اپنی اصلی وحدت میں برقرار رہتا ہے۔ اس معنی میں جہانِ کثرت ذاتاً از جنسِ **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۔ عالمِ 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 «تجلیِ وجود» کہلاتا ہے۔ تجلی کا تصور وضعی طور پر ویدانتی تصورِ «ادھیاسہ»، یا «تراکب» کے بعینہٖ مماثل ہے۔ اس ویدانتی مفہوم کے مطابق، **نرگنہ برہمن یا برہمن ناب**، یا مطلقاً بے چون وچرا مطلق کی نہادی غیر منقسم وحدت اس لیے منقسم نظر آتی ہے کہ «اودیا»[ا] (جاہلیت) مختلف «اسماء وصُوَر» («نامارو پا») اس کے اوپر منڈھ دیتی ہے۔ اسلامی فلسفے اور ''ویدانتہ'' کے موازنے کے نقطۂ نظر سے یہ اشارہ کر دینا چاہیے کہ «اوِدْیا» — جو بہ لحاظِ 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

ا۔ avidyā-

Marfat.com

ٹھیک یکساں ہوتی ہے۔ «اودیا» جس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ یہ **مطلق** پر «اسماء وصور» منڈھتی ہے وہ خدا کے «اسماء وصفاتِ الٰہی» کی خارجی صورتوں کے سوا کچھ نہیں جنھیں اسلامی تصور میں «ماہیات» (جمعِ ماہیت) کہا جاتا ہے۔ اور **مطلق** کی قدرتِ تعین یابی کی حیثیت سے ویدانتی «مایا» عین اسلامی تصورِ «رحمتِ وجودیہ الٰہی» کی حلیف ہے۔

تاہم مقامِ 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 معروفِ 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 مقیّد 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 عالَم قائم بالذات واقعیت نہیں ہوتا۔ کوئی مظہری شے فی ذاتہٖ واقعی وجودی مغز کی حامل نہیں ہوتی۔ یہ تصور مشہور بدھائی[1] فکر سے مطابقت رکھتا ہے جس کی رو سے وجودِ دنیا کی ہر شے میں «خود طبیعت» یا «سبھاوہ» کی نفی کرتا ہے۔ اس معنی میں، دبستانِ «وحدتِ وجود» کا فلسفیانہ نقطۂ نظر واضح ترین شکل میں اصالتِ 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 جا سکتا ہے وہ «وجودِ مستعار» [یا «اعتباری»] ہے۔ یعنی، ماہیات **مطلق** — تنہا جسے لفظ کے کامل ترین معنی میں موجود کہا جا سکتا ہے — کی بے شمار تعین یافتہ اور کیفیت پذیر فتہ صورتوں میں وجود رکھتی ہیں۔

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

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

1۔ Buddhist۔

Marfat.com

وجہ سے ہے،
جس طرح تیزی سے گھومتا ہوا نقطہ دائرہ نظر آتا ہے۔[۲۴،۱]

لاہیجی ان ابیات کی تفسیر اس طرح کرتا ہے:

> جہانِ مظاہر کا «غیر» دکھائی دینا قوت واہمہ کی عملیات کے باعث ہے جس کی بنیاد حواسی 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 حواسی ادراک پر بالکل اعتماد نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ یہ سراب کو ناگزیراً 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۔[۲۵،۲]

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 نقطۂ آتش ہے۔ لیکن سریع حرکت نقطۂ آتش کو روشنی کے دائرے کی طرح دکھاتی ہے۔ لاہیجی کے استدلال کی بنیاد پر، **مطلق**، جس کی حالتِ وحدت کا مقابلہ نقطۂ آتش سے کیا جا سکتا 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 // کہ نقطہ دایرہ است سرعت سیر۔ [مترجم]

۲۔ لاہیجی کی اصل عبارت حسب ذیل ہے:
مصرع اول یعنی نمود غیریت اشیاء، از مقتضای قوت واہمۂ تو است کہ مدرکِ جزویات است و بہ کلیات وحقایق امور اطلاع ندارد والا یک حقیقت بیش نیست کہ بہ صور مختلفۂ عالمِ غیب وشہادت تجلی نمودہ ودر حواس، چون غلط بسیار واقع است، اعتماد بر مدرکات حواس نتوان کرد چنانچہ احول یکی را دو بیند وسراب را کہ معدوم است موجود می داند وقطرۂ نازلہ را خط مستقیم می انگارد ونقطۂ جوالہ را دایرہ می پندارد وشخصی کہ در کشتی نشستہ است کشتی را متحرک است ساکن می بیند وشط را کہ ساکن است متحرک می داند وعلی القیاس۔ در مصرع دوم قیاس معقول بہ محسوس کردہ می فرماید کہ نقطۂ آتش را کہ بسرعت حرکت دوری دہند، مصور بہ صورت دایرہ می نماید وفی الحقیقت بہ غیر از نقطہ آنجا چیزی دیگر نیست۔ ہمچنین نقطۂ وحدت است کہ بہ جہت سرعت تجدد تجلیات غیر متناہیہ، بہ صورت دایرۂ موجودات ممکنہ ظاہر گشتہ است۔ [مترجم]

Marfat.com

یہاں فلسفیانہ مسئلہ دائرۂ نورانی کی وجودی حیثیت ہے۔ واضح طور پر، دائرہ، لفظ کے کامل معنی میں، وجود نہیں رکھتا۔ یہ بذاتہٖ باطل اور غیر حقیقی ہے، اور یہ بھی اتنا ہی واضح ہے کہ دائرے کو عدمِ محض بھی نہیں کہا جا سکتا۔ 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 نقطۂ 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 قابلِ 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 حیثیتِ حروف «واقعاً» وجود نہیں رکھتے کیونکہ حروف بس مختلف صورتیں ہوتے ہیں جن کے معنی رواج کے ذریعے مقرر کیے گئے ہوتے ہیں۔ جو شے واقعاً اور ٹھوس معنی میں وجود رکھتی ہے وہ روشنائی کے سوا نہیں۔ حقیقت میں «وجودِ» حروف «وجودِ» روشنائی ہی ہے جو تنہا و یکتا واقعیت ہے اور خود کو مختلف تغیر پذیر صورتوں میں منکشف کرتی ہے۔ آدمی کے لیے سب سے پہلے ضروری ہے کہ وہ چشمِ 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 گزشتہ استعاروں سے واضح نہیں ہوا ہے، یہی کہ **مطلق** مطلق ہونے کی رو سے، فی الواقع جہانِ مظاہر سے دست کش نہیں ہو سکتا، ٹھیک جس طرح جہانِ مظاہر کے «وجود» کا تصور **مطلق** کے «وجود» کی بنیاد کے بغیر، یا بہتر لفظوں میں، ''وجود'' جو بذاتہٖ **مطلق** ہے، کے بغیر نہیں کیا جا سکتا۔

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 وحدتِ ابدی میں اور بالکل غیر مشروط طریقے

Marfat.com

پر مکاشفہ۔[28]

لیکن **مطلق** کا اس قسم کا تصور صرف ہماری آگہی ہی میں واقع ہو سکتا ہے۔ ذہن کی خارجی اقلیمِ 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۔[29،1]

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 وجودِ مطلق یا **حق** بحرِ 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 انبساطِ وجودِ مطلق کی ان صورتوں کے سوا نہیں جو اس کے کمالاتِ ذاتی اور خصوصیاتِ

۱۔ یہاں حیدر آملی کے جو قطعات اقتباس کیے گئے ہیں ان کی اصل حسب ذیل ہے:
بدان کہ وجود **مطلق** یا **حق**، در شکل مانند بحر محیط است و مقیّدات و موجودات، مانند بی شماری از امواج و نہرہا۔ ہمان طور کہ امواج و نہرہا چیزی جز انبساط بحر محیط بہ صورت کمالاتی کہ در شکل آب و خصوصیاتی کہ در شکل دریا دارد نیستند موجودات و مقیّدات ہم چیزی جز انبساط وجود مطلق در قالب صور کمالات ذاتی و خصوصیات اسماء آن نیستند۔ [مترجم]
علاوہ براین، امواج و نہرہا در یک وجہ، بحر نیستند در حالی کہ در وجہ دیگر ہمان بحر ہستند۔ در واقع امر امواج و نہرہا از حیث وجہ تعیّن و تقیید، غیر از بحر ہستند ولی از حیث حقیقت و ذات خود یعنی از این لحاظ کہ آب ناب ہستند، غیر از بحر نیستند۔ دقیقا بہ ہمین نحو، مقیدات و موجودات ہم من حیث تعیّن و تقیید شان غیر از حق نیستند۔ زیرا کہ از این حیث، چیزی جز خود و جود نیستند۔ [مترجم]
وقتی بحر بہ صورت امواج تعیّن می پذیرد، موج نامیدہ می شود۔ وقتی بہ صورت نہر تعیّن پیدا می کند، نہر نامیدہ می شود۔ وقتی بہ صورت جوی تعیّن می پذیرد، جوی نامیدہ می شود۔ و بہ ہمین نحو بنام ہای باران، برف، یخ، و امثالہم خواندہ می شود۔ ولی در حقیقت جز بحر یا آب نیست زیرا باران و برف و یخ و امثالہم، نقط نام ہایی ہستند کہ شاخص بحری باشند۔ در حقیقت بحر اسم و رسمی ندارد و حتی خود نام بحر ہم چیزی جز یک اصطلاح زبانی نیست۔ [مترجم]

Marfat.com

اسماء کا تقاضا ہوتی ہیں۔

علاوہ برایں، 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 نقطۂ 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 وجودِ ناب ہیں، اس سے مختلف نہیں۔ کیونکہ موخر الذکر نقطۂ نظر سے، یہ سب خود وجود کے سوا کچھ نہیں۔[30]

یہ بات قابلِ توجہ ہے کہ حیدر آملی دورانِ بحث اس وجودی صورتِ حال کی تحلیل معنی شناسی کے نقطۂ 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)، یخ (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 ٹھیٹ لسانی اصطلاح ہی ہے۔[31]

اور اضافتاً 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 جا سکتا ہے وہ یہ ہے کہ مابعد الطبیعیاتی **حق** یا **مطلق** بذاتہٖ میں دو مختلف بُعد پہچانے جاتے ہیں۔ بُعدِ اول میں، جو مابعد الطبیعیاتی لحاظ سے حقیقت کا مرحلۂ غائی ہے، **مطلق** اپنے اطلاق

Marfat.com

یعنی عدمِ تعین میں **مطلق** ہے۔ یہ ویدانتی تصورِ **پارابرہمن**[1] یا «برترین برہمن» سے مطابقت رکھتا ہے، اور نوکنفیوشی تصورِ «وُوچی»[2] یعنی «بے غایتی» سے بھی۔ اسلام اور ''ویدانتہ'' دونوں میں **مطلق** اپنی برترین حالت میں بھی خدا نہیں ہوتا، کیونکہ بہ ہر حال، «خدا» بھی **مطلق** ہی کا ایک تعین ہے، کم از کم جہاں تک یہ مطلق کو جہانِ مخلوقات سے جدا کرتا ہے۔

بُعد دوم میں **مطلق** ہنوز **مطلق** ہے، لیکن دنیا سے تعلق کے مفہوم میں مطلق۔ یہ وہ **مطلق** ہے جسے عالمِ مظاہر کا سرچشمۂ 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 پرمیشور، یا خدائے تعالیٰ، کا مقام ہے، اور نوکنفیوشی تصورِ کائنات میں یہی «تائی چی»،[3] یعنی **غایت برترین** کی حیثیت ہے، جو تخلیق کے ابدی اصول کی حیثیت سے «وُوچی»، یعنی **غایت عدم** سے مختلف نہیں۔

سو یہ ہے وہ نقطۂ نظر جو عموماً «وحدتِ جود» 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 نقطۂ نظر، اس لحاظ سے کہ یہ مطلق کی مابعد الطبیعیاتی وضع میں واقعیت کے دو مختلف بُعد 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 بُعد، 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 فعّال 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

---

[1] parabrahman۔
[2] wu chi۔
[3] ta'i chi۔

Marfat.com

سے اہم دبستانوں میں مشترک ہے۔ توجہ طلب اہم نکتہ یہ ہے کہ یہ بنیادی مشترکہ 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] اِس یا اُس مخصوص پہلو کو دیتا ہے اور توجہ کے میزان کی بنیاد پر بھی جو وہ اِس یا اُس 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 جا سکے۔ 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 ٹھوس تحقیقی کاموں کی بنیاد پر ہی ممکن ہے۔

❄❄

حواشی

۱۔ مقابلے کے لیے ملاحظہ کیجیے، ملا صدرا، الشواھد الربوبیہ، 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 لاہیجی، شرح گلشنِ راز (تہران، ۱۳۳۷ھ)، ۹۴-۹۷۔

۴۔ ملاحظہ کیجیے، جامی، الاسرار و منبع الانوار، ایڈٹ کردہ آنری کوربیں اور عثمان یحیٰی (تہران - پیرس)، ۲۵۹، ۲۶۱۔

۵۔ ملاحظہ کیجیے، ملا صدرا، الشواھد الربوبیہ، 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)، ۱۹۔

۹۔ ایضاً، ۱۹۔

۱۰۔ Nihat Keklik, *Sadreddin Konevi'nin Felsefesinde Allah, Kainat ve Insan* (استنبول، ۱۹۶۷)، ۶-۹۔

Marfat.com

۱۱۔ یہ اور اگلے پیراگراف کا مندرج 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 لاہیجی اپنی شرحِ 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 سنگ (Sung) خاندان کا مشہور کنفیوشی فیلسوف چوتزو (Chu Tzu) (۱۱۳۰-۱۲۰۰) اس مسئلے کی بابت کہ طبیعی جہان میں مطلقِ عالی (t'ai chi) کی اپنے مظاہر سے نسبت کی کیا نوعیت ہے، کہتا ہے کہ مطلقِ عالی کا کثرت سے تعلق مثلِ ماہتاب ہے جو بے شمار دریاؤں اور جھیلوں میں منعکس ہونے کے باوجود کثرت میں منقسم نہیں ہوتا۔ (دیکھیے، *Chu Tzú Yü Lei*, Book 94)۔

۱۵۔ گلشن راز، بیت ۱۲۷، ص ۱۰۰۔ مقابلے کے لیے دیکھیے، لاہیجی 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۔ لوائح، ۶۱۔

۱۸۔ استعارے کے ترئینی 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*. Translat- ed 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 صورتِ 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 متنفس خود اپنے نفس کی بابت باطل تصور قائم کرتا ہے اور اس کی بنیاد پر اشیائے جہان کو موردِ نظر لاتا ہے تو لامحالہ خود اپنے

Marfat.com

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 تجربۂ «فنا» سے مناسبت رکھتا ہے) معاملے کی حقیقت کو دریافت اور تمام اشیا کے سرچشمے کی طرف رجوع کرتا ہے (جو اسلام میں تصورِ «وجود» اپنی اصلی حالتِ 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۔ لاہیجی شرح گلشنِ راز،۱۹۔

۲۷۔ آملی، جامع الاسرار،۱۰۶-۱۰۸۔

۲۸۔ یہ وہ مقام ہے جس میں وجود کا تصور بطور «لا بہ شرط مقسمی» کیا جاتا ہے، یعنی یہ کہ وجودِ حق 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 — wu — بہ معنی «نا-نا-وجود» سے شناخت کرتا ہے۔

۲۹۔ آملی، جامع الاسرار،۱۶۱-۱۶۲۔

۳۰۔ ایضاً،۲۰۶-۲۰۷۔

۳۱۔ ایضاً،۲۰۷-۲۰۹۔

Marfat.com

فصل دوم

شبستری کی گلشن راز میں
تناقض نور و ظلمت

Marfat.com

Marfat.com

انالله سبعین الف حجاب من النور والظلمة
(بے شک، خداوند نور وظلمت 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 آرکی ٹیپل 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 لاہیجی 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 ـ فلسفیوں یا «حکمائے الٰہی» 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 لاہیجی کی مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز[1] ہے۔

Marfat.com

ذیل میں مَیں لاہیجی کی فکر، ساتھ ساتھ خود شبستری کی فکر تک پہنچنے کی کوشش کروں گا۔ محمد گیلانی لاہیجی فرقۂ نوربخشیہ کے برگزیدہ ترین شیوخ میں سے اور شیخ نوربخش (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 فلسفۂ تصوف کی روشن ترین اور منظم ترین تبیین ہے۔[۲]

— ۲ —

موردِ 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 اساسِ 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 دوگونہ 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

Marfat.com

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 نقطۂ نظر سے — ان دونوں تجربوں کے درمیان ایک ناقابلِ تردید وضعی مماثلت ہوتی ہے۔

تاہم ایک بار پھر عارف ہی کے ذہنی نقطۂ 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 ارسطوئی تعریف سے تصور کیا جا سکتا 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 طبیعی روشنی نہیں بلکہ روحانی روشنی ہے جس طرح وہ اس کا تجربہ کرتا ہے۔ طبیعی 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 جا سکے۔ اور وہ روشنی جسے وہ اپنی ''چشمِ بصیرت'' سے دیکھتا ہے، اس غایت درجہ درخشاں ہوتی ہے کہ اس کے مقابلے میں طبیعی روشنی کو بس نام کے طور پر ہی روشنی کہا جا سکتا ہے۔ سہروردی[6] 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 بلاواسطہ نورِ روحانی کی اور بالواسطہ طبیعیاتی روشنی کی علامت کا کام دیتا ہے۔ یہاں تک کہ لسانی نقطۂ نظر سے ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ انسانی شعور میں اس نوع کا معنوی انتقال ایک اصلی عارف کی پیدائش کا نشان دِہ ہوتا ہے۔

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

Marfat.com

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 نقطۂ نظر سے ایک استعارہ ہی ہے۔ لیکن جیسا کہ ہم اوپر مقرر کر چکے ہیں، اسے زیادہ سے زیادہ ایک باہر والے کا نقطۂ نظر ہی کہا جا سکتا 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 کرلیا 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 مشاہدۂ 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 نورِ 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 متشکل 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 بلاواسطہ نتیجہ ہوتا ہے۔ مقامِ « فنا » میں آگہی کا

Marfat.com

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۔ تو فطری 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 مدرِک — 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 ٹپل 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 ماورا 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 ٹپل پیکروں میں ہوتا ہے، اس مفہوم میں کہ یہ حق کے بنیادی تجربے کی طبعی اور بلا واسطہ تجلّی 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 اہلِ 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 عرفِ 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۔

Marfat.com

شبستری اور لاہیجی جس مکتب سے تعلق رکھتے ہیں اس کے مخصوص مابعد الطبیعیاتی تفکر کے بنیادی نظام میں **مطلق یا حق** اپنے ارفع ترین درجے میں «وجودِ 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 جا سکتا 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 نقطۂ 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، مکتبۂ وحدتِ وجود میں، جس کے شبستری اور لاہیجی 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 غنیٰ کو یاد کرتا ہے، تو یہ موقف اختیار کرنے کے سوا چارہ نہیں رہتا کہ نور بذاتہٖ 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 «حقیقتِ نورانیہ» ہے؛ بذاتہٖ جنسِ نور کی واقعیت۔ سو مکتبۂ وحدتِ 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۔

— ٤ —

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

Marfat.com

درمیان ایک وجودی اتفاقی تضاد پر منتج ہوگا۔ یعنی **مطلق** اور مظاہرِ قدرت کے درمیان تمایز کی نوعیت میں ہم آہنگی کے ایک مخصوص تضادی ربط کی شکل اختیار کرلے گا۔ اور یوں معلوم ہوگا گویا نور اور ظلمت کا تضاد وجودی اتفاقی تضاد کی «استعاری» پیشکش ہو، جب کہ حقیقت میں نور وظلمت کا یہ تضاد ہی اساس ہے اور اتفاقی تضاد اس کی فلسفیانہ توضیح کے سوا کچھ اور نہیں۔

شبستری اور لاہیجی کی حکمت الٰہی میں نور و تاریکی کی جس اولین ضدیّت سے ہمارا سابقہ پڑتا ہے وہ ہستیِ **مطلق**[8] اور کائناتِ مظاہر کے درمیان پائی جاتی ہے۔ یہ ہم پہلے ہی واضح کرچکے ہیں کہ ہستیِ ''**مطلق** عین نور مطلق[9] ہی ہے، چنانچہ تمام مظاہرِ عالم تاریکی کے منطقے میں جاپڑتے ہیں۔ عالمِ مظاہر ہماری عام تجربی زندگی کا جہان ہے۔ عالمِ کثرت ہے۔ وہ وجودی بُعد ہے جس میں بے شمار اشیا، اپنی ماہیتی مرزبندی کے سبب، ایک دوسرے سے متمایز بظاہر ایک قائم بالذات وجود نظر آتی ہیں۔

یہ جہانِ کثرت دو مختلف معنی میں ظلمت و تاریکی ہے۔ اول تو اس معنی میں کہ یہ فی ذاتہ ہیچ اور عدم ہے۔ اس عدمیتِ اصلی[10] کے باعث، عالم اور اس کی تمام انفرادی اشیا تا ابد ظلمت میں رہتی ہیں؛ فقرۂ بالا میں لفظ «اصلی» کا مطلب یہ ہے کہ عدم عالمِ مظاہر کی بنیادی وضع میں گُندھا ہوا ہے اور ٹھیک اسی لیے ہرگز اس سے جدا نہیں ہوسکتا۔

کثرت کے اسی پہلو کی طرف شبستری «سیہ روئی» کے فقرے سے اشارہ کرتا ہے۔ « کوئی مظہری شے »، اس کا کہنا ہے، « خواہ یہ عالمِ ظاہر میں ہو یا عالمِ باطن میں، کبھی بھی اس سیہ روئی کی حالت سے خارج نہیں ہوسکتی »۔[11] مظاہرِ 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 «ہیچ» 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 وظلمت کی قبیل کا آرکی ٹپل استعارہ نہیں۔

چونکہ وجود اور عدم کے درمیان کسی درمیانی وجودی حالت کا تصور ناممکن ہے، اور چونکہ، بنابرایں، وجود مطلق ہے، سو یہ بالکل قدرتی بات ہے کہ مظاہر عالم کو مطلق سے مختلف اور متمایز ہونے کے اعتبار سے — کیونکہ عالمِ مظاہر مطلق نہیں ہے — لازماً عدم ہونا چاہیے۔[12]

۱۱۔ اصل شعر: سیہ روئی ز ممکن در دو عالم // جدا ہرگز نشد واللہ اعلم۔ [مترجم]

Marfat.com

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

ہم نے ابھی ابھی کہا ہے کہ ہر مظہرِ 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 وظلمت کے تضاد میں ایک اہم کردار انجام دے گی۔ یہ اس وجودی تضاد کا ٹھیک نقطۂ 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 عالمِ 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 عالمِ وجود میں واقعی سامنا ہوتا ہے۔

اس تجربی دنیا کو، جہاں تک یہ ہمارے حواس پر بہ صورت مظاہر ظاہر ہوتی ہے، منطقۂ نور کہنا چاہیے۔ تمام اشیا وجود کی مدھم روشنی میں اپنی اصلی ظلمت کے باہر نمودار ہوتی ہیں۔ ان اشیا 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 نورِ مستعار ہوتی ہے، حقیقی منبعِ نور سے منعکس ہوتی ہوئی ایک کم زور سی ضیا۔ بقول شبستری، « سارا عالم نورِ **مطلق** کے طفیل ظاہر ہو جاتا ہے۔ »[۱۳،۱]

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

۱۔ اصل شعر: ہمہ عالم بہ نور اوست پیدا // کجا او گردد از عالم ہویدا۔ [مترجم]

Marfat.com

طرح 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، متناقضانہ طور پر، تاریکی کا معرضِ 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 اِن سیاق وسباق میں روشنی کوئی مستحکم چیز نہیں ہے، بلکہ اس کے برعکس، تخلیقی توانائی کے صدور کا ایک «عمل» مسلسل ہے جو سرچشمۂ غائی سے — جو **مطلق** ہے، وہ **مطلق** جو وجودِ خالص ہے — صادر ہورہی ہے۔ نورِ وجود اس سرچشمۂ غائی سے مسلسل **مطلق** کی «تجلیات» کی شکل میں صادر ہوتا رہتا ہے۔ اس لحاظ سے، مظاہر ایک «واحد» اور «جامع» نورِ وجود کے تعین یافتہ اور محدود قالب کے سوا کچھ اور نہیں۔ [بقول شبستری،] «وہ وجود جو اس عالم میں قابلِ مشاہدہ ہے، نورِ وجود کا جو **مطلق** ہے صرف ایک اشتقاق اور عکس ہی ہے۔»[١٤] اس مفہوم میں ہر مظہرِ عالم، جو فی ذاتہٖ باطل اور ظلمت ہے، ایک واقعیت اور نور ہے۔ چناں چہ ظلمت کا ظہور، فی ذاتہٖ ظہورِ نور کا نشان ہے۔

— ٥ —

عالمِ مظاہر فی ذاتہٖ ظلمتِ محض ہونے کے باعث چشمِ طبیعی 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 طبیعی 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 کردیتا 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 پرتو ہوتی ہے، عرفان اسلامی میں اکثر ظل (سایہ) کہلاتی ہے، آفتابِ **حق** کا وہ سایہ جو وہ عدم کی انعکاسی سطح پر ڈالتا ہے۔ لاہیجی کے بقول: «جس طرح ایک سایہ فعالیت نور سے مرئی بن جاتا ہے، اور جس طرح اگر اس کا اس کے منبع سے رجوع

Marfat.com

کیے بغیر فی ذاتہٖ تصور کیا جائے تو یہ ایک معدوم ہوتا ہے، اسی طرح عالم نورِ وجود کے طفیل ظاہر ہوجاتا ہے؛ اسے اگر اپنی ذات کے لحاظ سے تصور کیا جائے تو یہ ایک لاشَے اور ظلمت ہوتا ہے"۔[15] قول کا لب لباب یہ ہے کہ آدمی نورِ ناب کا مشاہدہ فقط غیر مستقیم طور پر، سایے کی طرح ہی کرسکتا ہے۔ لیکن جس بات کا ہمارے موضوع سے براہِ 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 کرچکے ہیں، اگر عالمِ مظاہر مشاہدے میں آتا ہے تو یہ اپنی فرومانڈگیِ 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 جہانِ کثرت کو ظلمت کہا جاتا ہے۔ یہ ظلمت اس لیے ہے کہ یہ نورِ حق پر ایک سیاہ پردہ گرا دیتا ہے۔ ہم یہاں "تاریکیِ کثرت" کے منطقے میں محصور ہوتے ہیں۔ کثرت اور تنہا کثرت کا مشاہدہ کرتے ہیں؛ ہم کثرت کے ناقابلِ نفوذ حجاب کے پیچھے پوشیدہ وجود کی مطلق وحدت کا مشاہدہ نہیں کرسکتے۔ 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"۔[16،1] انسانی المیہ یہ ہے کہ بیشتر لوگ پردے کے پیچھے محبوب کی موجودگیِ پنہاں سے بھی آگاہ نہیں ہوتے۔

اگر مطلب کو وجودیاتی 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، ماہیتاً اور فی ذاتہٖ "ہیچ" ہے۔ لیکن جہاں تک اس چیز کا شمار تجلیِ 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 هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ[17]" ("سب چیزیں فنا پذیر ہیں سوائے اس کے چہرے کے") کی تفسیر اہل تصوف اکثر اسی مفہوم میں کرتے ہیں۔ بقول لاہیجی: "ہر مظہر دو رخ رکھتا ہے۔ اس کا رخِ نیستی تا ابد فنا پذیر ہوتا ہے، جب کہ اس کا رخِ ہستی تا ابد باقی رہتا ہے"۔[18]

1۔ اصل شعر: جہان جملہ فروغ روی حق دان // حق اندر وی ز زیبای است پنہان۔ [مترجم]

Marfat.com

لیکن یہاں بھی ہمارا سامنا ایک وجودیاتی تضاد سے ہوتا ہے، جو اس امرِ واقع پر مشتمل ہے کہ ان دونوں رخوں میں سے یہ آنی جانی اور فانی (فی ذاتہٖ «ہیچ») رخ ہے جو آدمی کو زمینِ 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، کاملاً نظر سے اوجھل ہو جاتا ہے۔ ایک چیز کا مثبت پہلو، جو اس چیز میں تعیّن اور تجلّیِ 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 مظاہر **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 نقطۂ 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 مشاہدۂ **مطلق** سے باز رکھتا ہے، لیکن حجاب اپنی تجلیاتی شکل میں بہ راہ 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 چشم انسانی پر عیاں ہوتا ہے کہ سرے سے دکھائی ہی نہیں دیتا — ایک اور متناقض صورت حال جس میں روشنی، تاریکی کے قالب میں ظاہر ہوتی ہے۔ بقول شبستری: «سارا جہانِ ہستی نورِ مطلق کی شعاعیں ہے۔ مطلق پنہاں رہتا ہے، کیونکہ اس قدر واضح طور پر ظاہر ہے»۔[۱۹]

تصورِ بالا کی شرح میں لاہیجی 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

Marfat.com

راست قابلِ مشاہدہ ہوتا ہے، تواس کی زیادتیِ نور کے باعث آنکھ خود اسے دیکھنے سے قاصر رہتی ہے؟ بالکل اسی طرح، «نورِ احدیت» وجود،[۲۰] اپنی تابش کی زیادتی کے باعث، غیر مرئی رہتا ہے، خود اپنی درخشندگی میں چھپ جاتا ہے۔[۲۱،۱]

« کیسی حماقت ہے!» شبستری تاسف سے کہتا ہے، « خورشید تاباں کو بیابان کے بیچ شمع کی روشنی میں تلاش کرنا!»[۲۲،۲] خورشیدِ تاباں خود کو چھپاتا نہیں ہے؛ وہ تو آسمان میں موجود ہے، کاملاً آشکار اور پورے کا پورا حلقۂ نظر میں۔ کوئی حجاب مانعِ دید نہیں۔ فقرہ «بیابان کے بیچ» اس طرف اشارہ کرتا ہے کہ سارا عالمِ ہستی ایک وسیع پہنائی ہے جہاں کوئی چیز نظارۂ وجود میں مطلقاً حارج 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 آ چکا ہے، یہ ایک تجربی امرِ واقع ہے کہ لوگوں کی اکثریت کے لیے جہانِ کثرت ایک ستار ہوتا ہے جو وحدتِ **مطلق** کے مابعد الطبیعیاتی بُعد کے اخفا کا کام انجام دیتا ہے۔ بہ الفاظِ دیگر، تا وقتے کہ آدمی مظاہر کو قائم بالذات اور وجودِ ذاتی کا حامل گردانتا رہے گا، ہرگز **مطلق** کے بہ راہِ 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 شرکتِ 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 نورِ **مطلق** کا مشاہدہ کرتا ہے، ورنہ یہ نور اتنا زیادہ درخشاں ہے کہ اس کا مشاہدہ کیا ہی نہیں جا سکتا۔ 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 ظهور نیز موجب خفاء است۔ نمی بینی کہ در نصف النہار کہ غایت ظهور آفتاب است از شدت ظهور نور، دیدہ ادراک ذات آفتاب نمی تواند کرد؟ ہمچنین نور خورشیدِ ذاتِ احدیت از غایت ظهور در پرتو خویش مخفی می ماند۔''—[مترجم]

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

Marfat.com

کو پانی میں منعکس صورت میں ہی دیکھ سکتی ہے»۔[1][23]

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 «آئینۂ عدم» کے میانجی کی بہ دولت ہی وجود ہمارے حیطۂ نظر میں آتا ہے۔ ''عدم' آئینۂ ہستی **مطلق** ہے، کیونکہ اسی میں **مطلق** کی ضوفشانی کا عکس قابلِ مشاہدہ ہو جاتا ہے۔[24،2]

اس سلسلے میں یہ خاطر نشان کر دینا چاہیے کہ «وحدتِ وجود» کے مابعد الطبیعیاتی نظام میں عدم، جس سے عالمِ 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 مکتبۂ فکر میں اعیان ثابتہ — جو بہت سے اعتبارات سے افلاطونی مُثُل[3] سے شباہت اور جسے فلسفی ماہیات کہتے ہیں اس سے علاقہ رکھتے ہیں — اشیا کی وہ آرکی ٹپل صورتیں تصور کیے جاتے ہیں جن کا علمِ الٰہی کے بُعد میں وجود ہوتا ہے۔ یہ ٹھیک ہے کہ اس مخصوص بُعد میں ان کا ضرور وجود ہوتا ہے، لیکن وجودِ ظاہری و تجربی کے نقطۂ 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، اعیانِ ثابتہ وجودِ ناب کے رو بہ رو جگہ لیتے ہیں۔ وجودِ ناب اس آئینۂ عدم میں، یا آئینہ ہائے عدم میں، منعکس ہوتا ہے، اور نورِ وجود، آئینوں کی بوقلمونی کے مطابق،[25] فوراً متنوع طور پر ظہور پذیر ہوتا ہے۔ اعیان ثابتہ کو اکثر سایے کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے؛ یعنی، یہ ذاتاً تاریکی ہوتے ہیں، بایں ہمہ وجود ناب سے، جو ان میں منعکس ہوتا ہے، اپنے تعلق کے باعث، یہ نور ہیں۔ مظاہر کے بُعدِ 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 // توان خورشید تابان دید در آب۔ [مترجم]

۲۔ فارسی اصل: عدم آئینۂ ہستی است مطلق // کز و پیداست عکس تابش حق۔ [مترجم]

۳۔ Platonic Ideas۔

Marfat.com

— ٦ —

اب ہم اس مسئلے کے ایک زیادہ ذہنی پہلو کی طرف رخ کریں گے اور نور وظلمت کے تضاد کا خاص طور پر ایک صاحب تصوف میں ارتقائی آ گہی کی تدریجی نشوونما کے تعلق سے تعاقب کریں گے جو اسی تضاد کے پے درپے مراحل کا عملاً تجربہ کرتا ہے۔

اس پورے کے پورے عمل کو مختصراً اور وقتی طور پر اِس طرح بیان کیا جا سکتا ہے۔ جب **مطلق** (جو نورِ ناب کے ماسوا نہیں) عارف کی آ گہی میں اپنی جملہ آلائشوں سے پاک وحدت میں ظاہر ہوتا ہے، تمام مظاہری تمایزات تاریکی میں روپوش ہو جاتے ہیں: اب نہ ذہن مدرِک کی آ گہی کا وجود باقی رہتا ہے نہ عین مدرَک کا ہی۔ یہ عرفانی مقامِ «فنا» ہوتا ہے۔ اس مقام پر، بارزترین نکتۂ تضاد یہ ہوتا ہے کہ آ گہی 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 آ گہی سے محو ہو جاتی ہیں — بشمول خود یہ آ گہی 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 مکملاً تاریکی میں غائب ہو چکی ہوتی ہیں، زندہ ہو کر ظاہر ہونا شروع ہوتی ہیں اور اپنے شخصی تعینات کی بازیافت کرتی ہیں، اور بذاتِ خود ظلمت ہونے کے باوجود اس بار وجود کے نورِ ناب سے پوری طرح شرابور 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 مقامِ 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 بُعد میں آدمی کو عام طور پر فقط عالمِ مظاہر ہی نظر آتا ہے اور اگر وہ عالمِ مظاہر کے ماورا کسی اور چیز کے وجود سے ذرا سا بھی آگاہ ہوتا ہے تو **مطلق** کو کاملاً بہ صورتِ «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 آ گہی، آ گہی سے محو ہو جاتی ہیں۔ عالم مظاہر کی روشنی بجھ جاتی ہے۔ صرف وحدتِ **مطلق** ہی باقی رہتی ہے۔ حتیٰ

Marfat.com

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

نور۔ظلمت کے اس پاتال سے عارف پکار اٹھتا ہے: «انا الحق!»[۲۶] ہمارا اشارہ مشہور ومعروف حلاج کی طرف ہے جسے اس اور اِس جیسے «کفریہ» شطحیات زبان پر لانے کی پاداش میں ۹۲۲ میں قتل کر دیا گیا تھا۔ حلاج کے اس مخصوص قول کی بابت لاہیجی کا یہ کہنا ہے:

> وہ اربابِ سکر میں سے ہے جو حالتِ مستی میں اسرارِ الٰہی کو جو ان کے پاک وصاف 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۔ حلاج کے «انا الحق» کی یہی وجہ ہے۔ اور یہ اس بات کی نشان دہی کرتا ہے کہ جب عارف تزکیۂ نفس کے ذریعے خدا کی طرف لوٹتا ہے اور کثرت کے منطقے کے ماورا چلا جاتا ہے، اور دریائے وحدت میں فنا اور جذب ہو جاتا ہے، تو وہ خود کو اس طرح پاتا ہے کہ دریائے حق سے، جس کے [اپنی عادی آ گہی میں] وہ ایک قطرے سے بیش نہیں، کاملاً یکساں ہے۔ اب وہ صاحبِ 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،۱]

— ۷ —

یہ نکتہ جالبِ توجہ ہے کہ عارفانہ آ گہی کی نشو ونما کے عمل میں نور وظلمت ایک دوسرے کے پے در پے آتے ہیں، نور خود ظلمت میں بدل جاتا ہے اور ظلمت نور میں۔ نور وظلمت 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: اولیا بہ انواع اند۔ بعضی اربابِ سکر ندو در مستی، افشاء اسرار الٰہی کہ بر دل پاک ایشان ظہور نمودہ می فرمایند و از جہت بی خودی، آنچہ بر ایشان ظاہر گشتہ مخفی نمی دارند و از آن حال خبری دہند کہ «یکی از بحر وحدت گفت انا الحق» یعنی چون سالکان راہ اللہ، بہ طریق تصفیہ از مراتب کثرت بہ سیر رجوعی درگذشتند 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 مستیِ آن حال اگر گوید کہ من عین دریایم، از بی خودی او عجب نباشد۔ [مترجم]

Marfat.com

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 انتہاے 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 عِلمیاتی تاریکی ہوتی ہے جو ماہیتاً اس وجودی تاریکی سے مختلف ہوتی ہے جس کا تجزیہ ماسبق میں آ چکا ہے، اگرچہ، جیسا کہ ہم دیکھیں گے، یہ ایک وجودی پہلو کی حامل بھی ہوتی ہے۔

یہ عِلمیاتی ظلمت عارف کی **حق** سے انتہائی قربت کا نتیجہ ہوتی ہے۔ شبستری کہتا ہے:

''جب معروضِ بصارت نظر کے بہت قریب پہنچ جاتا ہے تو بصارت کو تاریک کر دیتا ہے، اور اسے کسی چیز کے مشاہدے کے قابل نہیں رکھتا''۔[1][28] وہ [لاہیجی] تشریح کے طور پر کہتا ہے کہ یہ بات نہ صرف طبیعی آنکھ پر صادق آتی ہے بلکہ دیدۂ باطن پر بھی۔

> خدا کی طرف اپنے صعود میں جب عارف مراتب انوار تجلیات 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 تجلیِ حق کا یہ نور اسے انتہائی سیاہی کی شکل میں نظر آتا ہے۔ حق سے اپنی غایت درجے کی نزدیکی کے باعث، عارف کی چشم باطن تاریک ہو جاتی ہے اور کسی چیز کو دیکھنے سے قاصر رہتی ہے۔[2][29]

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 بذات خود «نور» بریں ہے۔ «یہ سیاہی حقیقتاً ٹھیک **مطلق** کا بہ اطلاق خود نور ہے۔ اس ظلمت کے درمیان آبِ حیات پنہاں ہے»۔[3][30] «آبِ حیات» سے مراد حالت «بقا»

---

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

[2]۔ فارسی اصل: یعنی چنانچہ غایت قرب مرئی نسبت با دیدۂ ظاہر، سبب تاریکی بصر و عدم ادراک مصری گردد، نسبت با دیدۂ باطن نیز ہمین حکم را دارد و چون سالک اللہ بہ سیر الی اللہ از مراتب انوار تجلیات اسماء صفات عبور نمودہ 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، دیدۂ بصیرت او تاریک می شود و از ادراک قاصر می گردد۔ [مترجم]

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

Marfat.com

ہے، وجود کی ابدی زندگی۔
لاہیجی نورِ 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 غایتِ ذوق وحضور سے شیدا و بےخود۔ ناگاہ دیکھا کہ سارے عالم کو نورِ سیاہ نے گرفت میں لے لیا ہے اور آسمان وزمین وفضا اور جو کچھ بھی وہاں تھا، سب کا سب اس نور سے تاریک پڑ گیا ہے، اور یہ فقیر اس نورِ سیاہ میں، مطلق میں فنا اور بےشعور ہو گیا تھا۔ اس کے بعد میں ہوش میں آیا۔[1][31]

یہاں جس چیز کا نورِ 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۔[32] 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 عالمِ مظاہر کی جانب سے مقامِ 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، متناقضانہ طور پر، وفورِ وجود کے ماسوا نہیں۔ عارف اپنی راہِ سلوک میں اس مقام کے پہلوے عدم کا تجربہ «فنا» کی صورت میں کرتا ہے، جب کہ اس کے وفورِ وجود کے پہلو میں «بقا» کے طور پر۔
لاہیجی کی نظر میں

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

---

[1]۔ فارسی اصل: دیدم کہ در عالم لطیف نورانی ام وکوہ وصحرا تمام از الوان انوار است از سرخ وزرد وسفید وکبود، و این فقیر والۂ این انوار و از غایت ذوق وحضور، شیدا و بی خودم۔ بہ یک بار دیدم کہ ہمہ عالم را نور سیاہ فرو گرفت و آسمان و زمین وہوا 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 آمدم۔ [مترجم]

Marfat.com

ہی آشکار ہو سکتی ہے۔[۱] [۳۳]

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

— ۸ —

پچھلے حصے میں جو بیان ہوا ہے، آیئے 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 استثنا دو وجودی پہلوؤں کی حامل ہوتی ہے: پہلوے حقیقت اور پہلوے تشخص یا تعین۔

پہلوے اول کے لحاظ سے ہر شے تجلیِ 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 روے 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 نقطۂ 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 جنھیں انسانی ذہن نے اس چیز پر اوپر سے مسلط کیا ہوتا ہے۔

اس صورت میں، شبستری اور لاہیجی کے مطابق، اشیا کا حقیقی علم صرف اسی وقت حاصل ہو سکتا ہے جب آدمی (۱) اقلیمِ کثرت کو ترک کرتا ہے (جو ذاتاً باطل اور لاشے ہے)، (۲) خود کو اقلیمِ وحدت (جو فی ذاتہ حقیقت ہے) میں لے جاتا ہے، اور پھر (۳) واپس اقلیمِ 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 مرحلۂ دوم تجربۂ

۱۔ فارسی اصل: سالک تا بہ نیستیِ تمام کہ فنای مطلق است، متحقق نمی گردد، بہ ہستی مطلق کہ بقاء اللہ است متحقق نمی تواند شد۔ پس سواد الوجہ کہ فناء 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]

Marfat.com

« فنا» کا نشان دہ ہے، اور مرحلۂ 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،۱]۔ اس بات پر توجہ کیجیے کہ یہاں شبستری « تفکر » کی وہ تعریف بیان کر رہا ہے جو حکمائے الٰہی 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 نصفِ اول « فنا» کی طرف اشارہ کرتا ہے، جو، بقول لاہیجی، « کائنات کے تمام ذرات کا وحدتِ الٰہی 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، دریائے 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 روز تاریک » [۳۸] کے مصرعے میں مذکور نور و ظلمت کا تضاد اپنی انتہا کو پہنچتا ہے۔ اس تضاد آمیز فقرے کی وضع سے شبستری کی جو مراد ہے اس کی وضاحت لاہیجی ان الفاظ میں کرتا ہے:

> « شبِ روشن » سے مراد « احدیت » کا مقامِ 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 جا سکتا، اسی طرح اقلیم ذاتِ الٰہی 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، قابل ادراک نہیں ہوتا۔ یاد رکھیے کہ اس مقام پر ہر ممکن نسبت، ہر ممکنہ تعین کاملاً محو 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** کاملاً اپنے طور پر ظاہر ہوتا ہے اور تمام اشیا اس کے نور سے ظاہر ہوتی ہیں۔
>
> « درمیان روز تاریک » اس امر واقع کی طرف اشارہ کناں ہے کہ وحدتِ مطلق

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

Marfat.com

> 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۔[۳۹، ۱]

لاہیجی بار بار کہتا ہے کہ مقام بقا وہ آخری مقام ہے جہاں تک عارف جا سکتا 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 فنائے دوم باور کیا جا سکتا ہے۔ بہ ہر حال، لاہیجی نے اس مقام کی جو وضع بیان کی ہے وہ ہو بہ ہو وہی ہے جو چینی ہُوا این بدھ ازم[۲] میں غایت الغایات مراحلِ وجودی یا ji-ji-muge-hokkai قرار دیا جاتا ہے، یعنی «تمام اشیا کا بلا مانع نفوذِ باہم بُعدِ 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 مکتبِ «وحدتِ وجود» کے تصورِ آفاق میں تجربی دنیا کی جملہ اشیا، بلکہ ان کا ہر ذرہ، انفرادی طور پر تجلیِ **مطلق** کی ایک مخصوص شکل ہے۔ ہر شے تجلیِ **حق** ہے۔ اسلامی الٰہیات 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 الٰہی کے ذاتی ملزومات کے مطابق متجلی ہوتی ہے۔ وجودی لحاظ سے تمام اسماء الٰہی **حق** کے باطنی آرکی ٹیپل تعینات ہیں۔

بنا بر ایں، 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 بذاتِ خود ظلمت ہیں) پیچھے مقام وحدتِ **مطلق** تک (جو نور ہے) سراغ لگایا

۱۔ فارسی اصل: وی تواند بود که مراد به شب روشن، ذات احدیت باشد که از جهت بی رنگی و بی تعیّنی به شب تشبیه کرده باشد زیرا چنانچه در شب ادراک چیزی نمی توان کرد و در این مرتبهٔ ذات نیز که مرتبهٔ فناء مظاهر است، ادراک و شعور نمی ماند زیرا که ذات بی ملاحظهٔ نسبت مدرک نمی شود و در این مرتبه، نسبت و قیود همه محو است و روشن از آن جهت فرموده که فی نفس الامر او به خود پیدا است و همهٔ اشیاء به روشنی او نموده شده اند۔ میان روز تاریک یعنی آن وحدت مطلق میان این تعینات و کثرات امکانی که بهچو روز، نمودی دارند و پیدا یند و لیکن تاریک انداز آن رو که فی حد ذاتها، ظلمت و عدم اند و با وجود ظهور، مخفی می نمایند۔ [مترجم]

۲۔ Hua Yen Buddhism۔

جائے، تو یہ واحد پائی جائیں گی۔ اس نقطۂ 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»۔[41] مزید: «تنہا ایک قطرے سے، اگر اسے چیرا جائے، سینکڑوں سمندر ابل پڑیں گے»۔[42]

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 مقامِ وحدتِ 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 «سرِّ تجلیات» کہا جاتا ہے۔[43]

یہاں ہم نور و ظلمت کے تضاد کے نقطۂ 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 بُعدی اور پیچیدہ سایوں سے معمور ہیکلِ نور نظر آتا ہے۔

— ۹ —

۱۔ اصل شعر: جہان را سر بہ سر آئینہ می دان // بہ ہر ذرہ درا و صد مہر پنہان۔ [مترجم]

۲۔ اصل شعر: اگر یک قطرہ را دل بر شگافی // برون آید ازآن 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 ند 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 خردلی تمامی موجودات بہ حقیقت ہست، فاتا تعین او مانع ظہور است و این را سرِّ تجلیات می گویند کہ عارف مشاہدۂ ہمۂ اشیاء در ہر شیئی نماید۔ [مترجم]

Marfat.com

اب ہم مضمون کے اس حصے میں نور و ظلمت کے تضاد کے نقطۂ 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 لاہیجی کے مابعد الطبیعیاتی نظام میں انسان کو « نور و ظلمت کے درمیان برزخ »[44] 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، عالمِ مظاہر عالمِ کثرت ہے، اور اس اعتبار سے یہ اقلیمِ ظلمت ہے۔ انسان، جو اس معنی میں ایک عالمِ 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 جا سکتا 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 کثرتِ وحدت اور وحدتِ کثرت کے کائناتی تضاد کا خود اپنی وضع کے وسیلے سے انکشاف کرے۔

لاہیجی کہتا ہے کہ

> وہ اولین چیز جس سے انسان آگاہ ہوا وہ اس کا تعین شخصی تھا جو دائرۂ 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 « نورِ روزِ وحدت » کی « بدایت » (ابتدا) کی نمائندگی کرتا ہے۔[45،1]

---

[1] فارسی اصل: و اول چیزی کہ مدرک انسان می شود تعین شخصی خود او است کہ نہایتِ تنزلات 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]

Marfat.com

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

❄❄

حواشی

۱۔ محمد گیلانی لاہیجی، مفاتیح الاعجاز فی شرحِ گلشنِ راز، ایڈٹ کردہ کیوان سمیعی (تہران، ۱۹۵۰)۔

۲۔ مثلاً آنری کوربیں 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 ۳، ص ۲۸۔

۳۔ ارسطو (Aristotle)، *Poetics*، (ترجمہ Bywater)، ۱۹۵۷-۱۹۵۸۔

۴۔ ملاحظہ کیجیے، Paul Henle کی ایڈٹ کردہ، *Language, Thought, and Culture* (این آربر، مشیگن، ۱۹٦۵) کا ساتواں باب، بہ عنوان "Metaphor"۔

۵۔ ایضاً، ۱۷۵۔

٦۔ شہاب الدین یحییٰ السہروردی (۱۱۵۳-۱۱۹۱) ایران کے عظیم ترین عارف فلسفیوں میں سے ایک تھے اور اپنے فلسفۂ اشراق کے لیے مشہور۔ ملاحظہ کیجیے، سید حسین نصر (Seyyed Hossein Nasr) کی *Three Muslim Sages* (کیمبرج، میساچوسیٹس، ۱۹٦٤) میں "Suhrawardi and the Illuminationists"، 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۔ لاہیجی، ۱۰٤۔

۱۰۔ ایضاً، ۹۸۔

۱۱۔ گلشن راز، ۵، ۲٦۔ «مظہری شے» (phenomenal thing) کے بجائے یہاں اصلاً «ممکن» کا لفظ ہے۔ اس پورے مضمون میں ابیات کے اعداد کی بنیاد گلشن راز کا وہ متن ہے جو تہران کی مطبوعہ لاہیجی کی شرح میں شامل ہے (ملاحظہ کیجیے حاشیاتی نوٹ ۱)۔

۱۲۔ لاہیجی، ۷۲۔

۱۳۔ گلشن راز، ۵، بیت ۱۵۔

۱٤۔ لاہیجی، ۷۲، ۸۹۔

۱۵۔ ایضاً، ۱۱۰۔

۱٦۔ گلشن راز، بیت ۹۸۔

۱۷۔ القرآن، سورت ۲۸، آیت ۸۸۔

۱۸۔ لاہیجی، ۹۹۔

۱۹۔ گلشن راز، بیت ۹۷۔

Marfat.com

۲۰۔ «احدیت»، جو «واحدیت» (یعنی، تمام اشیا کی جامع «وحدت») سے مختلف ہے، لاہیجی کے مابعد الطبیعیاتی نظام میں ''مطلق'' بہ حیثیت وجود کے بالاترین مقام پر فائز ہے۔
۲۱۔ لاہیجی، ۷۲۔
۲۲۔ گلشن راز، بیت ۹٤۔
۲۳۔ ایضاً، بیت ۱۳۱۔
۲٤۔ ایضاً، بیت ۱۳۳۔
۲۵۔ دیکھیے، لاہیجی، ۱۰٤-۱۰٦۔
۲٦۔ گلشن راز، بیت ۲۵: «بحر وحدت سے عارف پکار اٹھا: انا الحق!»
۲۷۔ لاہیجی، ۲۹۔
۲۸۔ گلشن راز، بیت ۱۲۲۔
۲۹۔ لاہیجی، ۹۵۔
۳۰۔ گلشن راز، بیت ۱۲۳۔
۳۱۔ لاہیجی، ۹٦۔
۳۲۔ دیکھیے حاشیہ ۳۰۔
۳۳۔ لاہیجی، ۱۰۰، ۱۰۲-۱۰۳۔
۳٤۔ ایضاً، ۹۔
۳۵۔ گلشن راز، بیت ۷۲۔
۳٦۔ لاہیجی، ۵۰۔
۳۷۔ ایضاً، ۵۱۔
۳۸۔ گلشن راز، بیت ۱۲۸۔
۳۹۔ لاہیجی، ۱۰۱۔
٤۰۔ ایضاً، ۱۱۵۔
٤۱۔ گلشن راز، بیت ۱٤۵۔
٤۲۔ ایضاً، ۱٤٦۔
٤۳۔ لاہیجی، ۱۱۵۔
٤٤۔ ایضاً، ۱۰۰۔
٤۵۔ ایضاً۔

Marfat.com

فصل سوم

وحدتِ وجود کا تجزیہ:
بہ سوئے فرا فلسفہ فلسفہ ہائے شرقی

Marfat.com

Marfat.com

«وحدتِ وجود» ایک مابعد الطبیعیاتی تصور ہے اور پیچھے بارھویں تیرھویں 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 حملۂ مغول کے بعد سے سولھویں اور سترھویں صدی تک ہوئی جب صدرالدین شیرازی، معروف بہ ملّاصدرا، 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 «وحدتِ وجود» کا وضعیاتی تجزیہ اور توضیح درست انداز میں کی جائے تو یہ وہ نظری قالب فراہم کردے گا جس کی مدد سے ہم عام مشرقی فلسفے سے مختص انداز ہائے فکر کے ایک بنیادی ترین انداز کی وضاحت کرسکیں گے۔ صرف اسلامی فلسفہ ہی نہیں، بلکہ مشرقی فکر کی بیشتر اہم ترین تاریخی صورتوں کا بھی۔ اس طرح ہم مشرقی فلسفیانہ اذہان کے نقطۂ 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 کررہے ہیں طبعی طور پر بہت سی چیزوں کی اشد ضرورت محسوس کرتے ہیں۔ ان میں سے ایک دنیا کی مختلف قوموں کے درمیان بہتر تفاہم ہے جس کا عام طور پر مشرق و مغرب کے درمیان بہتر تفاہم کے فروغ کے اعتبار سے اکثر ذکر کیا جاتا ہے۔ مشرق و مغرب کے درمیان تفاہم کا تصور کئی سطحوں پر کیا جاسکتا ہے۔

Marfat.com

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

یہ نا قابلِ انکار ہے کہ ماضی میں تقابلی فلسفے کے عنوان سے مشرق ومغرب 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 مقایسے کے اصول وضوابط 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 ضابطۂ کار کا فقر ہے۔

تقابلی فلسفے کی درست اہمیت کو ذہن نشین کرانے کے لیے، خاص طور پر مشرق ومغرب 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 وبیش وسیع نظام پر مشتمل ہو جنھیں تحلیلی طور پر مشرق ومغرب 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 ازکم 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[1]۔ «وحدتِ 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 کردے 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 ازکم ان کے ایک بے حد

Marfat.com

بنیادی پہلو سے ہے۔

میرے اس رویے میں یہ بات طبعاً متضمّن ہے کہ میں «وحدتِ وجود» کو بلاشرکت 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، تاؤازم، اور کنفیوشنزم۔ اس نقطۂ نظر سے فلسفۂ وحدتِ وجود کی وضع فلسفیانہ تفکر کی ایک مخصوص نہج کی ۔ جسے ہم ایک آرکی ٹپل صورت کہہ سکتے ہیں ۔ نمائندہ ہے اور اسے مشرقی ثقافتی روایات سے تعلق رکھنے والے ممتاز مفکرین نے کم وبیش مختلف قالب میں ڈھالا ہے۔

وحدتِ 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 مابعدالطبیعیاتی 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 وبیش منظم اور ہم آہنگ کلیدی فلسفیانہ مفاہیم نے حصہ لیا ہو۔ بہ ہرحال، اہم نکتہ یہ ہے کہ اس نظام کو اس طرح گرفت میں لایا جائے کہ یہ ایک روحِ باطنی کی ظاہری صورت ہے یا ایک فلسفیانہ بصیرت ہے جو اس [صورت] کے عقب میں کارفرما ہے اور خود کو اس مخصوص صورت میں عیاں کر رہی ہے۔ منہاجیاتی 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 «وحدتِ وجود» کو اس نقطۂ نظر سے موردِ توجہ قرار دیا جائے تو ہم اسے واقعیت کی ایک مخصوص بنیاد پر تعمیر کیا ہوا پُرشکوہ مابعدالطبیعیاتی نظام پائیں گے۔ جس طرح «وحدتِ وجود» کی اصطلاح خود صاف انداز میں اشارہ کر رہی ہے، یہ بنیادی بصیرت «وجود» پر مرتکز ہے۔ دوسرے لفظوں میں، فلسفۂ «وحدتِ وجود» اصلی مابعدالطبیعیاتی بصیرت کی نظری یا عقلی

Marfat.com

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 کرا دینی چاہیے کہ مسئلۂ وجود اسلامی فلسفے کی تاریخ کے آغاز ہی سے ایک مابعدالطبیعیاتی 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، نا کہ بذاتہٖ وجود رکھنے کا فعل۔ وجود کا مسئلہ «موجودات» کی باطنی وضع، یعنی واقعی موجود اشیا کے باب میں جزوی طور پر اٹھایا اور مورِدِ 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 استادہ ہے، اگرچہ امر واقع میں وہ ہنوز ارسطاطالیسی فلسفے کے مدار ہی میں ہے، کیونکہ مسئلۂ «وجود»[1] سے اس کا سروکار خاص طور پر اس کے موجود[2] کے ایک ترکیبی عامل ہونے کی حیثیت سے ہے۔ پھر بھی کم از کم اتنا

1۔ actus essendi: اس کے مفہوم کی تشریح اس کتاب کے پہلے باب کے فٹ نوٹ میں آ چکی ہے۔ [مترجم]
2۔ ens۔

Marfat.com

تو ہم اطمینان سے کہہ سکتے ہیں کہ اس نے اپنے اس صریح بیان سے کہ وجود «ماہیت» کا عَرَض یا صفت ہے، آنے والے ادوار میں تصورِ «وحدتِ 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 عَرَض جسے وجود کہتے ہیں، کوئی معمولی عَرَض نہیں، بلکہ نہایت خاص نوع کا عَرَض ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ یہ ایک بے حد اہم نکتہ ہے جسے «وحدتِ 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 رہین 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، درحالے 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 قبلاً 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 «عَرَض» ہے لیکن کوئی معمولی عرض نہیں؛ یہ تمام دیگر اعراض سے کاملاً مختلف انداز میں عمل کرتا ہے۔

«وحدتِ 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 امرِ 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

Marfat.com

رو سے بہ حیثیت عرض برتا جاتا ہے اور اس نے « 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 کاملاً مساوی ہیں۔

دوسری طرف، « وحدتِ وجود » کے پیرو اس کے قائل ہیں کہ فی الواقع معنیاتی لحاظ سے ان دو بیانوں روش میں بنیادی فرق ہے، یعنی ظاہری واقعیتی وضع کے اعتبار سے جن 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، درحالے کہ خبر « موجود » ایسی کیفیت کی طرف اشارہ کرتی ہے جو ایک مخصوص انداز میں اس شے کو متعین کرتی ہے۔ لیکن اہلِ « وحدتِ 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 اسمِ 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 جا سکتا ہے کہ یہ عین وہی موقف ہے جو مسئلے کی نسبت سے ''ادویتا ویدانتہ''[1] کے پیرو اختیار کرتے ہیں۔ ''ویدانتہ'' میں بھی، **مطلق** کا تصور۔ جس کی دلالت **برہمن** کا لفظ کرتا ہے۔ بطورِ وجودِ ناب یعنی « ست » (Sat) کیا جاتا ہے جو ہمہ جا منتشر، لازمانی، لامکانی، کسی بھی صفت سے مطلقاً غیر متصف اور لامتناہی ہے، درحالے کہ وہ جنھیں اصطلاحاً « اشیا » کہا

1۔ Advaita Vedanta

Marfat.com

جاتا ہے اس مطلقِ 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 مطلقِ 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 جہانِ محسوس کہا جاتا ہے۔ بہ الفاظِ 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''، درنمائندگیِ شنکرہ، اعلان کرتی ہے کہ تمام مظہری اشیا فقط اوہام ہیں، کہ یہ سب کی سب وہی صورتیں ہیں جنھیں برہمن کی وحدتِ ناب کے اوپر «منڈھ دیا گیا ہے» (ادھیاسہ)۔

تاؤازم اور مہایانا بدھزم دونوں جہانِ محسوس کی بظاہر قائم بالذات اشیا کی نوعیت کی بابت ٹھیک یہی موقف اختیار کرتے ہیں۔ یہ دونوں نظریۂ اصالتِ وجود کے شدید مخالف ہیں۔ اور قطعی طور پر اس موقف کے خلاف ہیں جسے اسلامی مابعد الطبیعیات میں نظریۂ «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 Ch'éng 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 ہوجاتے ہیں»۔ یہ مظہری اشیا جو ذہن کی تمیز بخش فعالیت کا حاصل ہوتی ہیں نہایت پُرمعنی طور پر jan fa یا «آلودہ اشیا» کہلاتی ہیں، یعنی یہاں مظہری اشیا وجودی اعتبار سے وہ عناصر گردانی جاتی ہیں جو حق یگانہ کی خالصیت کو «آلودہ» اور کثر ومثر کردیتی ہیں۔ اسی کتاب میں ہمیں اس موقف

Marfat.com

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 زا حرکات سے آزاد کرلیں تو اصطلاحاً جہانِ عینی [معروضی] کا بھی اور وجود نہیں رہے گا۔

لیکن یہ بیان کہ عالمِ مظاہر کی اشیا سب کی سب ظواہرِ وہمی ہیں جزوی تصحیح کا متقضی ہے، کیونکہ **مطلق** پر جن منڈھی جانے والی اشیا کا ذکر گزر چکا ہے، وہ ویدانتزم، بدھزم، اور اسلام کے نقطۂ نظر سے نہ صرف ذہنِ انسانی کی نسبی اور ذاتاً محدود علمیاتی 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 فلسفۂ «وحدتِ وجود» کے موقف کی اس مختصر توضیح سے یہ احساس ہوگیا 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 «اصالت 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 نقطۂ 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 نقطۂ 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 کاملاً معکوس پاتے ہیں۔ یہاں وجود اساس، یا بلکہ «یکتا واقعیت» ہے، اور ماہیات اس کی

Marfat.com

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 مشترکہ عام وجودی تجربات کا طبعی فلسفیانہ تحول ہے، یہاں «اصالتِ وجود» سے مراد استعلائی اصالتِ وجود ہے، اس مفہوم میں کہ یہ ایک مابعدالطبیعیاتی نظام سے عبارت ہے جو حق کے عرفانی مشاہدے کی اساس پر استوار ہوا ہے اور اسی کا زائیدہ ہے اور مرتکز اور عمیق مراقبے 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»[1] ہے اور chén jo کا «حقیقتاً این گونہ»[2]۔ یعنی، دونوں موقعوں پر مستعملہ 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 وجودِ 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 واقعیتِ وجود ہے جو ہماری حالتِ استغراق میں جب ذہن کا متعالی حصہ سرگرم عمل ہوتا ہے خود کو منکشف کرتی ہے۔ بہ الفاظِ دیگر، حالت بیداری میں ہماری معمولی آگہی کی تمایز بخش فعالیت کے باعث «آلودہ» اور کثرۃ ہونے سے پہلے کی واقعیتِ وجود۔ ذہن کے اس تعالی 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۔[2]

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 «وحدتِ وجود» کا مابعدالطبیعیاتی نظام تعمیر کیا جا سکے۔

۱۔ suchness۔
۲۔ truly such۔

Marfat.com

کلمۂ فنا کے لغوی معنی « محو » یا کسی شے کا نابود ہونا ہے، بدھ ازم کے تصورِ « نروانا » سے کسی قدر مشابہ مفہوم میں۔ لیکن جس مخصوص سیاق و سباق میں ہماری دل چسپی ہے اس میں یہ عمیق مراقبے 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 فنائے ذہنی کی مابعد الطبیعیاتی اہمیت یہ ہے کہ وجود جو اب تک نفس کی شبہِ 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 پا سکتا 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 » نابِ مطلقِ « غیر متعین » ہوتی ہے، اور اس اعتبار سے کسی قسم کی شیئیت کو اپنانے سے سرتابی کرتی ہے، کیونکہ شیئیت 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 جا سکتا، تنہا بطورِ موضوعِ دانش، انسان کی خود یافتگی میں ہی درک کیا جا سکتا ہے، کیونکہ وجود خود ذہنِ بریں ہے۔ سرِ 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، آگہیِ 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 تعینِ ہمہ جا کی طرف مراجعت کرتا ہے، تو جہانِ عینی کی تمام متعین صورتیں بھی اپنے اصلی وجودی عدم تعین کی طرف لوٹ جاتی ہیں، کیونکہ ذہن کی حالتِ ذہنی اور عالمِ مظاہر کی حالتِ عینی کے درمیان ایک بنیادی تفاعلی ہم بستگی پائی جاتی ہے۔ جہاں مشاہدۂ 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

Marfat.com

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 لفظِ «عدم» کا مرجع وجودِ ناب و مطلقِ 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 «قطعۂ 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 نقطۂ نظر سے — جہاں تجربی دنیا میں پہچانی جانے والی تمام مختلف اشیا کو موہوم قرار دیا جاتا ہے اور اسی نقطۂ نظر سے مسلمان فلسفی ملاصدرا تجربی اشیا کو «روابطِ محض» اور غیر قائم بالذات کا نام دیتا ہے۔ شنکرہ کے نزدیک، جو ''ویدانتہ'' کا نمائندہ فلسفی ہے، یہ اشیا نام۔اور۔صورت[1] ہیں، وہ کثرت جو «اَودیا» (جہل) نے اوپر سے منڈھ دی ہے۔ اس کے بعد کے مقام میں، جو مقامِ تجربۂ «بقا» ہے، یہ حجابِ وہمی 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 چشمِ انسان کے سامنے از سرِ نو متشکل ہونے لگتی ہے۔

تاہم اس مقامِ «بقا» پر چشمِ انسان کے سامنے وا ہونے والے جہانِ کثرت اور اس جہانِ کثرت کے درمیان جس کا تجربہ انسان مقام «فنا» کو عبور کرنے سے پہلے کرتا ہے بنیادی فرق پایا جاتا ہے۔ مقامِ «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، مقامِ «بقا» میں یہی اشیا ٹھیک اسی مطلق عدم تمیزی کی زمین سے اٹھ کر بیداری کے بُعد میں اپنی واقعیت کی باز یافت کرتی ہیں۔

اس طرح اشیا بارِ 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

---

[1] nama-rupa۔

Marfat.com

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 اوہامِ 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 مابعدالطبیعیاتی 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 «وحدتِ وجود» کے مسلمان متفکرین مظاہری اشیا کی وجودی نسبت سے «وجودِ اعتباری» اور «وجودِ 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 وحدتِ وجود سے علاحدہ تصور کیا جائے تو یہ معدومِ محض ہیں، لیکن اگر ان کا موخرالذکر کی نسبت سے تصور کیا جائے تو یہ واقعی ہیں۔ اوپر ہم دیکھ چکے ہیں کہ ملا صدرا تجربی دنیا کی اشیا کو «روابطِ محض» یعنی اضافاتِ 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 «اضافۂ اشراقی» ہوتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں، تجربی دنیا کی اشیا تنہا حقِ مطلق کے فعلِ اشراق یا تجلی سے جزوی واقعیت حاصل کرتی ہیں۔

یہ اسلامی نظریہ شنکرہ کے تجربی دنیا کے واقعی یا باطلی ہونے کے مسئلے کی بابت موقف سے کاملاً موافق ہے۔ مسلمان متفکرین ہی کی طرح، شنکرہ 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 جا سکتا ہے کیونکہ یہ حالت مطلق عدم تعین ہے۔ اس کے باوجود، دوسری طرف، تجربی دنیا واقعیت کی عینی بنیاد سے بالکل ہی محروم نہیں۔ شنکرہ کا استدلال ہے: فرض کرو کہ آدمی کو زمین پر رسّی 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

Marfat.com

آنے والی تجربی دنیا کی ایک ایک چیز برہمن میں اپنے عینی وجود کی بنیاد کی حامل ہے۔ شنکرہ کے مطابق، ان میں سے ہر ہر چیز جو ہم اپنے تجربۂ بیداری میں اپنے سامنے پاتے ہیں برہمن ہی کا تجربہ ہوتی ہے۔ وہ Viveka Cúdámani (512) کے ایک معروف پارے میں کہتا ہے: «دنیا برہمن کے ادراک کا غیر منقطع سلسلہ ہے، اس طرح دنیا جملہ اعتبارات سے برہمن کے ماسوا نہیں»۔ بہ الفاظِ 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۔ ویاوہارکا»[۱]، یعنی نسبی واقعیت کی حامل ہوتی ہے، جو جہانِ ظاہر کے عملی تجربے کے بُعد 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 حالتِ ناب، کے نقطۂ نظر سے، تجربی دنیا ذاتاً وہمی ہے۔

شنکرہ کی اس دلیل کے تہ میں جو نظریہ کارفرما ہے وہ «ست کاریاوادہ»[۲] 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 مکتبِ «وحدتِ وجود» کے فلاسفہ کے حق اور «خلق»، یعنی واقعیتِ مطلق اور جہانِ مخلوق، کے درمیان تعلق کی بابت نظریے پر بھی ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر، الانسان الکامل کے مشہور مصنف عبدالکریم جیلی (۱۳۶۵-۱۴۲۱) کے مطابق، اس دنیا کی اشیا کو ''مخلوقات» یا «اشیاے 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 گوناگوں مظہری صورتیں ہیں جو حق نے انسانی ادراک کی تجربی سطح پر خود کو متجلی کرنے کے واسطے اختیار کی ہیں۔ صرف «خلقیت» کا لفظ ہی «مستعار» شے ہے۔ جب صفاتِ حق جہانِ تجربی میں ظہور پذیر ہوتی ہیں، خدا خود ان صفات کو یہ نام «عاریتاً» دیتا ہے۔ «چنانچہ»، جیلی کہتا ہے، «حق، گویا کہ، اس دنیا کا اولین مادّہ ہے۔ اس مفہوم میں دنیا کو برف

۱۔ vyávahárika-reality۔
۲۔ sat-kárya-váda۔

Marfat.com

سے تشبیہ دی جاسکتی ہے اور حق کو پانی سے جو برف کی مادّی بنیاد ہے۔ پانی کے منجمد تودے کو برف کہا جاتا ہے، جو صرف ایک مفروضہ نام ہے؛ اس کا واقعی نام پانی ہے۔»

یہ تمام مقدمات مکتب وحدتِ وجود کے فلاسفہ کو طبعاً یہ نتیجہ اخذ کرنے پر مائل کرتے ہیں کہ دنیا میں جو کچھ نظر آتا ہے اس کے دو رخ ہیں: (۱) رخِ «الٰہیہ»، یعنی وہ رخ جس میں یہ ذاتاً حق ہے، اور (۲) رخِ «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 قابلِ تمیز ہے، اور تمیز کیا جانا چاہیے۔ لیکن خلقیت کا استحالہ پائینِ کارطبعِ الٰہی میں ہوتا ہے جہاں تک کہ یہ خود موخرالذکر کی «اشراقی نسبت» ہوتی ہے۔

ان دو رخوں 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۔ نقطۂ نظر کی ذرا سی تبدیلی ہمیں فوراً یہ احساس دلا دے گی کہ حروف کی ماہیت اعتباری ہے۔ جو واقعتاً ہمارے سامنے موجود ہے وہ صرف روشنائی ہی ہے، کچھ اور نہیں۔ حروف کی بظاہر واقعیت کا سارا دارومدار معاشرتی رسم و رواج پر ہے۔ لفظ کے بنیادی ترین معنی

Marfat.com

میں یہ حقائق نہیں ہیں، تاہم، دوسری طرف، یہ بھی اتنا ہی ناقابلِ 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 قابلِ 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 اعتبارِ شریعت یکسر کافر ہیں۔ وہ جنھیں 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 موحّد ہوتے ہیں۔ لیکن یہ ناقص موحّد ہیں کیونکہ جسے وہ واقعتاً درک کرتے ہیں وہ حروف ہی ہوتے ہیں، درحالے کہ روشنائی اتنے ظاہر اور باہر طریقے پر حروف میں قابلِ 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 پراسرار 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 کاملاً 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 (صاحبِ دوچشم) ہونا ضروری ہے، حتیٰ کہ کوئی چیز بھی — خواہ روشنائی خواہ حروف — اس کی دید پر حجاب نہیں ہوتے ہیں، بہ الفاظِ 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 مکتبِ «وحدتِ 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

Marfat.com

ساری ہے۔ یہ وہی ہے جسے «سَرَیانِ 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 مابعدالطبیعیاتی نظام کی تعمیر کی جانب قیادت کی ہے جس میں اسی واقعیتِ وجود کے مختلف درجات تجلی کے اعتبار سے مختلف مراحل یا مراتب مقرر کیے جاتے ہیں۔

آنے والے کلام میں مَیں 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 مابعدالطبیعیاتی 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 ٹپل 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 مابعدالطبیعیاتی ملاحظات 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** بذاتہٖ کے دو پہلو ہیں جن کا رخ ایک دوسرے سے مخالف سمت میں ہے: باطن اور ظاہر۔ باطن **حق** کا پہلوے خود پوشی ہے اور ظاہر پہلوے تجلی گری۔

حق اپنے پہلوے باطنی میں مطلق ناشناختہ اور ناشناختنی ہے۔ یہ ایک ابدی مابعدالطبیعیاتی راز ہے۔ دینی لحاظ سے، **حق** یہاں خداے پنہاں ہے۔ بنابریں، انسانی [قوتِ] شناخت کے اعتبار سے، یہ **حق** کا خالص منفی پہلو ہے، اگرچہ خود **حق** کے نقطۂ نظر سے یہ

Marfat.com

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

اس کے برعکس، انسانی ذہن کے لیے حق کا رخِ ظاہر اس کے مثبت پہلو کی نمائندگی کرتا ہے۔ اپنے اس پہلو میں حق عالمِ مظاہر کا مابعد الطبیعیاتی «سرچشمہ» ہے۔ الٰہیات کے نقطۂ 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، گوناگوں 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»[1] کا نظریہ ملتا ہے جو «صفات سے مطلقاً عاری برہمن»[2] اور گوناگوں صفات سے متصف برہمن»[3] میں تمایز کا قائل ہے۔ بدھ مت میں «چنین گونگی بہ عنوان عدم مطلق»[4] «چنین گونگی بطور نا۔عدم»[5] سے متمایز ہے۔ تاؤ مت کے پیرو «عدم ہستی» اور «ہستی» کے درمیان تمیز کرتے ہیں، اور کنفیوشی عقیدے کے پیرو «ووچی»[6] (بے غایت) اور «تائی چی»[7] (غایتِ بریں) کے درمیان۔

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

یہ قابلِ 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

۱۔ dvi-rupa Brahma۔
۲۔ nirguna Brahman۔
۳۔ saguna Brahman۔
۴۔ Suchness as absolute Nothingness۔
۵۔ Suchness as non-Nothingness۔
۶۔ wu chii۔
۷۔ t'ai chi۔

Marfat.com

مقام میں، وہ وجود ہے جو مطلق ماورائیت کی حالت میں ہوتا ہے۔ یہ خالص مابعدالطبیعیاتی عدم تعین یا عدمِ 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 جا سکتی ہے نہ بیان۔ اس رو سے یہ ذاتاً ناشناختہ اور ناقابلِ 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 قابلِ مشاہدہ نہیں، کوئی چیز قابلِ شناخت نہیں۔ یہ مقام اصطلاحاً «احدیت» یا یکتائیِ 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 مابعدالطبیعیاتی 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» درحالتِ 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 حالتِ ناب میں — کے مابعدالطبیعیاتی 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 طرزِ 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 نقطۂ نظر سے اس کا مطلق «عدم» ہونا ناگزیر ہے۔ اسی لحاظ سے اسے «غیب الغیوب» کہا جاتا ہے، جو لاؤتزو (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 جا سکتا ہے۔ اس تصور کو منطقی طور پر منضبط کرنے کی

Marfat.com

غرض ہی سے چوتھی صدی ماقبلِ مسیح کے تاؤ فلسفی چوانگ تزو (Chuang Tzu) نے «وو-وو-وو»،[1] 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 مقامِ «احدیت» سے مناسبت رکھتا ہے۔ فارمولے کا تیسرا جزو نا-{نا-(نا-ہستی)}، اس غیر مشروطیت کی بھی نفی کر دیتا ہے، اور اسلامی تصورِ «غیب الغیوب» [5] سے مطابقت رکھتا ہے۔

اسلامی مابعد الطبیعیات کے بعد کے ادوار کی اصطلاحات میں غیب الغیوب کو «لا بہ شرط مقسمی» کہا جاتا ہے، اس معنی میں کہ وجود بہ صورت مطلق غیر مشروط ہے، اور اس کے مقابلے میں مقامِ «احدیت» کو «وجود بہ شرطِ 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 او رو جود کی خالص واقعیت نہیں سمجھا جاتا جو اسے اپنی تعین یافتگی سے پہلے حاصل تھی۔ اس کے بالکل برعکس، ''احدیت'' یہاں حق کے تعیّنِ اول سے عبارت ہوتی ہے؛ وجود کا دوسرا مابعد الطبیعیاتی مقام شمار کی جاتی ہے، اور طبیعتاً جہانِ 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 عالمِ مظاہر کی تمام اشیا صادر ہوتی ہیں۔ خود اسلامی اندازِ فکر میں بھی «احدیت» تمام مظہری اشیا کا سرچشمہ قرار دی جاتی ہے۔

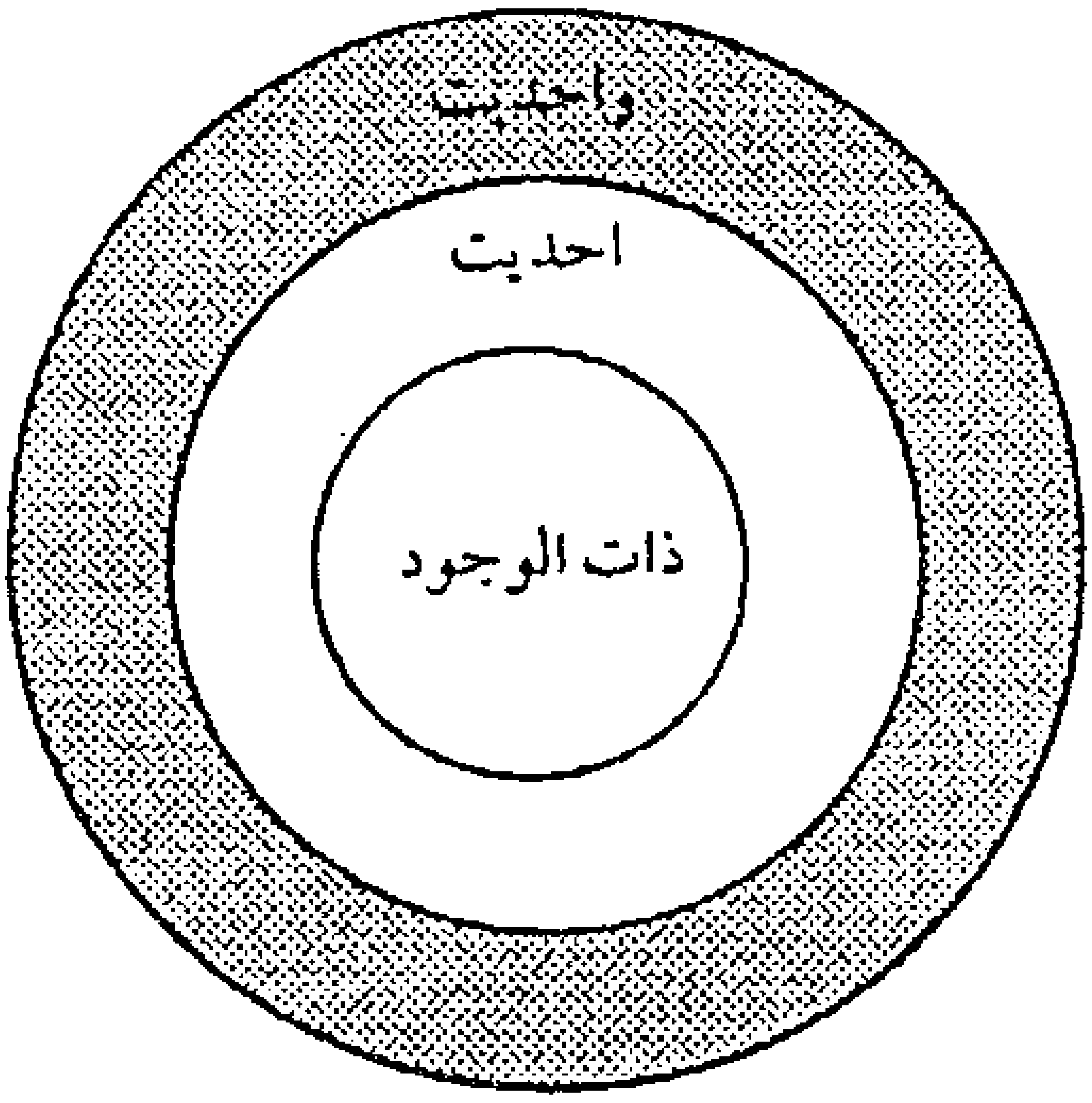
فی الواقع یہ احدیت ہی ہے جس کے عین درمیان سے حق کی فعالیت، یعنی وجودِ ناب کا فعلِ تجلی جسے اصطلاحاً «فیضِ اقدس» کہا جاتا ہے، برخیز ہوتی ہے۔ اس فیض کے نتیجے میں

1۔ wu-wu-wu-

Marfat.com

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

مقامِ «واحدیت» میں واقعیتِ 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، اگر چہ یہ مقام ہنوز عالمِ مظاہر کے نمودار ہونے کا مقام نہیں ہے۔ (شکل ۱)

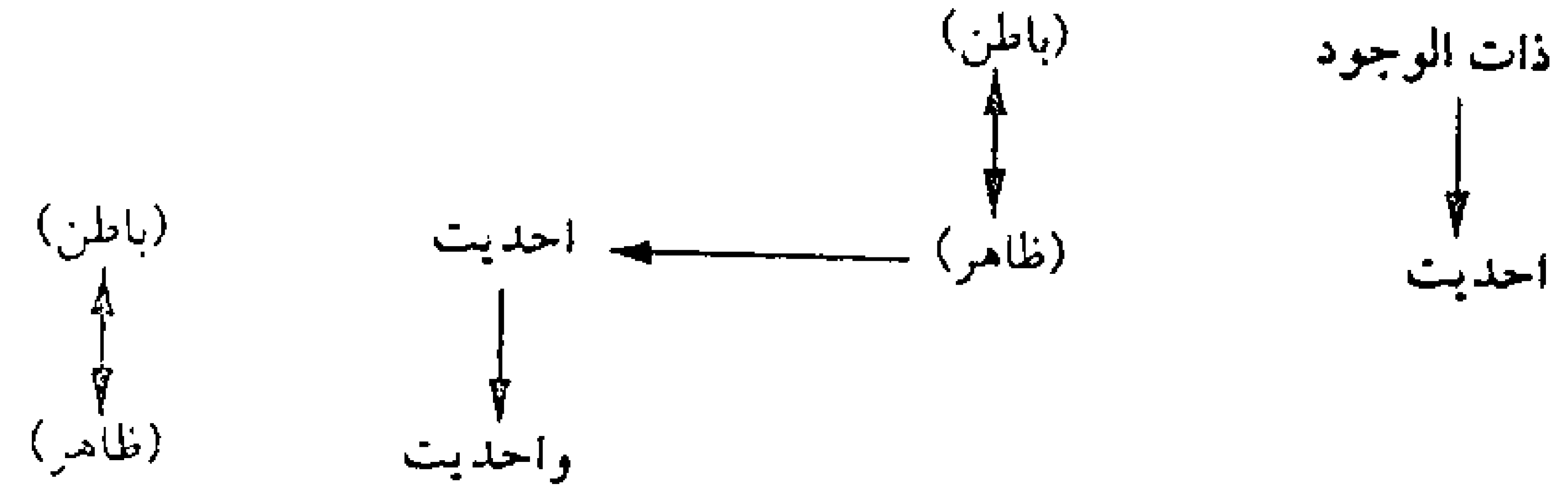


شکل ۱

اگر ہم معکوس شکل میں معاملے تک رسائی کی کوشش کریں، یعنی انسانی آگہی کے نقطۂ نظر سے — جو تجربی دنیا کی اشیا 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 نقطۂ نظر سے واحدیت وہ مقام نظر آئے گی جہاں تمام اشیا، کیفیات، اور حوادث، جو عالمِ مظاہر میں کائناتی ہیجان سے متلاطم ہیں، گداز ہو کر ایک وسیع وحدت میں گھل مل گئے ہیں۔ اس رو سے مقامِ «واحدیت» ایسی خالص اور بسیط وحدتِ وجودی نہیں ہے جیسی ہمیں مقام «احدیت» میں نظر آتی ہے بلکہ بے شمار گونا گوں اشیا 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

Marfat.com

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 نقطۂ 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 «اَودِیا» (جہل اور نادانی) — (جہل اپنے کائناتی (مادّی) مفہوم میں — غایت درجے کا اہم کردار ادا کرتی ہے، فلسفۂ وحدتِ وجود میں عشق (حُبّ) 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 تا کہ پہچانا جا سکوں» (کنت کنزاً مخفیاً، فاحببت ان یعرف، فخلقت الخلق لکی عُرف[6] »۔

فقرہ «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[7]۔ کیونکہ اس مخصوص پہلو میں «احدیت» ان تمام اشیا کا سرچشمۂ «غائی» ہوتی ہے جو آگے چل کر وجودی ابعاد میں معیّن 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 منبعے، 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 تزو کے «بے شمار عجائب کا دروازہ» کے تصور سے بے

Marfat.com

حد قریب ہے جو، پیشین اشارے کے مطابق، لاؤتزو کے ''تاؤ'' یا واقعیتِ **مطلق** کا اس اعتبار سے نشان دہ ہے کہ یہ تمام مظہری اشیا کا سرچشمۂ «غائی» ہے۔ اسی طرح سے مخفی خزانہ کا بجا طور پر بدھ مت کے تصورِ «تتھاگتہ گربھا»[۱] یا «انبار خانۂ **حق**» سے راست مقایسہ کیا جا سکتا ہے۔ یہ اس لیے کہ یہ بھی اِس مخصوص پہلو میں جب اس کا رخ «سمسارا»[۲] یعنی «پیدائش اور مرگ»، یعنی مظاہری ناپائداری کی دنیا، کی طرف منعطف ہوتا ہے، وجود کی وحدتِ مطلق ہوتا ہے۔ «انبار خانۂ **حق**» ہنوز مطلقاً واحد اور بے حرکت ہے لیکن اپنے اندر کسی نہ کسی طرح حرکت کا میلان رکھتا ہے جو ایک دفعہ فعّال ہو جائے تو **حق** کو مظہری نمود کے لیے سرگرمِ عمل کرتا ہے۔

یہی اسلامی نظام میں عشق کے وجودی عمل پر بھی حرف بہ حرف صادق آتا ہے۔ تخلیقی حرکت یا، فلسفۂ «وحدتِ وجود» کی اصطلاح میں، تجلیِ مطلق، جو اصلِ عشق کے واسطے سے متحرک ہوئی ہے، مقامِ «احدیت» میں پہلی بار ظہور پذیر ہوتی ہے اور «ظہورِ اقدس»[۸] کہلاتی ہے۔ اس ظہور کے نتیجے میں مقامِ «واحدیت» قرار پاتا ہے۔ «واحدیت» وہ وجودی مقام ہے جس میں واقعیتِ وجود کی اصلی ''وحدتِ'' مطلق باطنی تعینات کے ساتھ ظاہر ہوتی ہے۔ الٰہیات کی روایتی اصطلاح کے مطابق یہ باطنی تعینات خدا کے «اسماء اور صفات» کہلاتے ہیں، اس مفہوم میں «واحدیت» کے مقام کو مقامِ اسماء وصفات کہا جاتا ہے۔ اسی کا دوسرا نام مقامِ علم یا «آگہیِ» الٰہی 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» الٰہی میں قرار پانے والے خدا کے ذاتی کمالات «اعیانِ ثابتہ» کہلاتے ہیں۔ وضعی اعتبار سے «اعیانِ» ثابتہ میں سے ہر ایک، ایک مخصوص اسمِ الٰہی 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» الٰہی میں مقرر شدہ ہیں اور جن پر زمان ومکان کے تجربی بُعد میں مظہری اشیا ڈھالی جاتی ہیں۔

وجودی لحاظ سے مقامِ «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۔

Marfat.com

ماورائے زمان و مکان بُعد میں مخصوص اشیا کے قالب میں تعین یافتہ ہے۔ اعیان ثابتہ کا یہ تصور مشہور مسئلۂ کلی (universals) کے تعلق سے وحدتِ وجود کے فلاسفہ نے جو موقف اختیار کیا ہے اس کی وضاحت کر دیتا ہے۔ وہ ضرورتاً universals ante res[1] کے نظریے کی تصدیق کرتے ہیں کیونکہ اعیان ثابتہ واقعی ہیں، جس کی دلیل یہ ہے کہ «واحدیت» کے تعیناتِ باطنی، جن کی یہ اعیان ظاہری نمود ہیں، قطعاً واقعی ہیں۔ لیکن مادی تجربی دنیا کے نقطۂ نظر سے یہ اعیان فی الواقع وجود نہیں رکھتے۔ ابن عربی کے اس قول کا یہی معنی ہے کہ «اعیان ثابتہ نے ہنوز خوشبوئے 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 جہانِ مخلوقات کی حیثیت سے۔ مطلق کی تخلیقی یا تجلائی فعالیت جس کے ذریعے وجود کا یہ «ہبوط» [یا نزول] عمل میں آیا ہے «فیضِ مقدس» کہلاتی ہے جو «فیضِ اقدس» سے متمایز ہے اور جس کے واسطے سے «احدیت» «واحدیت» میں تشکیل پذیر ہوتی ہے۔

❄

سو اب ہم اوجِ «عدم» سے جہانِ تجربی کی اشیا تک پہنچ گئے ہیں۔ یہ یاد رکھنا چاہیے کہ اس نظام کے اِس سرے سے اُس سرے تک جو بات مشاہدے میں آتی ہے وہ آخر الامر ایک واحد واقعیتِ وجود ہے جو سارے مراحل سے گزر رہی ہے اور ہر مرحلے میں خود کو مختلف صورت میں متجلی کر رہی ہے۔ مزید براں، مفکرینِ مکتبِ وحدتِ وجود زمانی لحاظ سے بلند ترین مقام — یعنی «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، واقعیتِ 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۔ واقعتاً جس لمحے ہم وجودِ ناب کو فرض کرتے ہیں تو — ٹھیک اسی لمحے — مظہری وجود کو بھی

---

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

Marfat.com

لامحالہ فرض کرتے ہیں، بالکل جس طرح ظہورِ آفتاب اور ظہورِ نور کے درمیان کوئی زمانی فاصلہ نہیں ہوتا، اگرچہ «ذاتاً» روشنی کا دارومدار 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۔ حیدر آملی 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 ہوسکتا۔ 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 قابلِ 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 گوناگوں 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 الٰہیاتی 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 گوناگوں متجلی صورتوں کے قالب میں خود کو پھیلاتا ہے، اس اعتبار سے «رحمت»، یا «نَفَسِ رحمانی» ہے۔ وجودی اعتبار سے اسی کو «وجود لا بہ شرط قسمی» یعنی وجود بہ صورت نامشروط۔ کہا جاتا ہے، جسے «لا بہ 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، «لا بہ شرط»، جس کا اطلاق نَفَسِ 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۔

Marfat.com

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 جہانِ «ہستی»، اپنے دونوں مرئی اور غیر مرئی منطقوں سمیت، وجود کی ایک واحد واقعیت ہے۔ یہ ٹھیک وہی مفہوم ہے جس میں اہلِ وحدتِ وجود اس معروف قول کو سمجھتے ہیں: «خدا تھا اور اس کے علاوہ کچھ نہیں تھا» (کان اللہ ولم یکن معہ شیئی)۔ یہ قول جس سے عموماً امور کی وہ حالت مراد لی جاتی ہے جو خدا کے ہاتھوں تخلیقِ جہاں سے پہلے تھی۔ اہلِ «وحدتِ وجود» کے یہاں اس کی بالکل مختلف تعبیر کی جاتی ہے۔ ان کے مطابق، یہ سمجھنا چاہیے کہ یہ قول ابدی حقیقتِ وجود کی طرف رجوع کرتا ہے جو زمان کی تمام محدودیتوں کے ماورا ابھی برحق ہے۔ یہ قول ابدی حقیقت کا حامل ہے۔ «خدا تھا اور اس کے علاوہ کچھ نہیں تھا» تخلیقِ جہاں سے قبل کی مخصوص حالتِ 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 کچھ نہیں ہے، اور نہ ہوگا»، کیونکہ حقیقت میں سارے عالمِ «وجود» میں کوئی شے ایسی نہیں جو خدا کا «غیر» ہونے کی جائز طور پر مستحق قرار دی جاسکے۔

پیشین تحلیل سے یہ وضاحت ہوگئی ہے کہ وحدت الوجود کی قسم کی مابعدالطبیعیات کی بنیادی وضع، وجود کے چار مراتب اور چار وجودیاتی 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 وحدتِ کثرت؛ وجود مع باطنی تعینات؛ مقامِ اعیانِ ثابتہ۔

(٤) «وجود» مظاہری۔

اور وجودیاتی طرز یہ ہیں:

(الف) »لا بہ شرطِ مقسمی» یا مطلقاً لامشروط وجود،

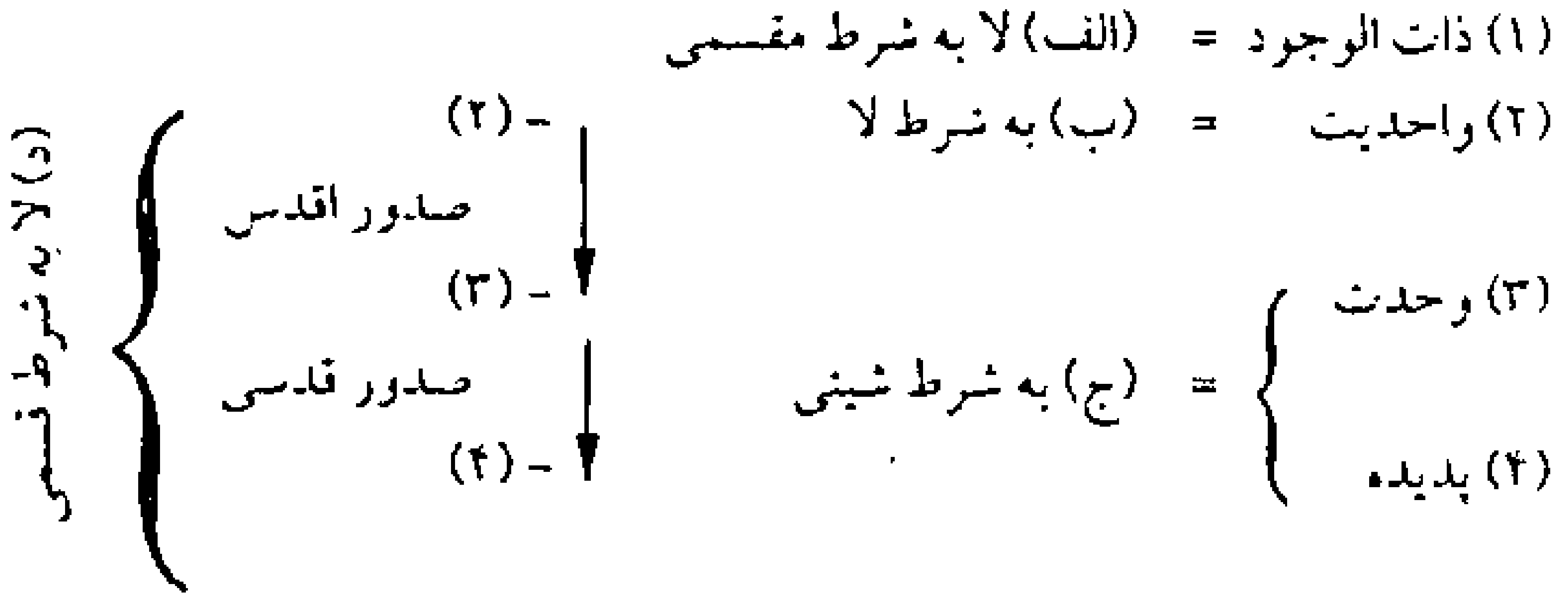
(ب) «بہ شرط لا» یا نفی کی شرط سے مشروط وجود،

Marfat.com

(ج) «بہ شرطِ شَے» یا بہ واسطۂ شَے مشروط وجود،

(د) «لا بہ شرطِ 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 ہٰذا کا دوسرا باب دیکھیے۔

۳۔ حیدر آملی، جامع الاسرار و منبع الانوار، ایڈٹ کردہ آنری کوربیں اور عثمان یحییٰ (Tehran and Paris: Bibliothequq iranien, 1969)، سیکشن ۳۱۰، ص ۱۶۱، اور سیکشن ۲۹۷، ص 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 ص ۴۲۶–۴۲۸، اور میری کتاب *Sufism and Taoism*، ص ص ۴۴۴–۴۵۴، ملاحظہ کیجیے۔

۶۔ *Chung mia chih mén*، ملاحظہ کیجیے، میری *Sufism and Taoism*، ص ص ۳۹۸–۴۱۳۔

۷۔ «حدیثِ قدسی»: وہ حدیث ہے جس میں خدا واحد متکلم کی حیثیت سے کلام کرتا ہے۔

۸۔ جیسا کہ اوپر وضاحت کی جاچکی ہے، «احدیت» «ذات الوجود» کا «ظاہر» ہے، یعنی خود وجود یا وجود اپنی

Marfat.com

مطلق غیر مشروط ہونے کی حالت میں؛ اور یہ «واحدیت» کا باطن ہے۔ اس میں یہ مفہوم مخفی ہے کہ ہمیں چاہیے کہ خود «احدیت» میں دو پہلو تمیز 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۔

Marfat.com

Marfat.com

فصل چہارم

عین القضات ہمدانی کی فکر میں
تصوف اور تشابہ کا لسانیات مسئلہ

Marfat.com

Marfat.com

اسلامی فکر کی تاریخ میں عین القضات ہمدانی ایک دردانگیز 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 القضات کی «آزادفکری» اس کے ہم عصر لکیر کے فقیر کٹر دینی علما اور فقہا 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 فلسفۂ «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۔[1]

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 بلاواسطہ 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 کارفرما ہوتا ہے۔ چنانچہ خدا کے بارے میں کچھ جاننا اس سے بالکل مختلف ہے کہ

Marfat.com

اشیا کے الوہی نظام کے رابطے سے اسے جانا جائے۔

اس فرق پر عین القضات 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 الٰہیات کے مطالعے نے اس کے ذہن میں پراگندگی وانتشار، 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 الٰہی کے فوق العقلی منطقے میں داخل ہوتا جارہا 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 ماورا خود اقلیمِ الٰہی 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 الٰہی 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 تفکراتی 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» (اِنفتاح عین البصیرہ)[۳] یا «چشم شناخت عرفانی» کا وا ہونا (عین المعرفہ)[۴] کے طور پر بیان کرتا ہے۔ وہ اس کی طرف یہ کہہ کر بھی اشارہ کرتا ہے: «تمھارے باطن میں روزن کھل گیا ہے جس کا رخ اشیا کے فوقِ حیاتی نظام کی اقلیم کی طرف ہے» (روزنہ الی عالم الملکوت)۔[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 ماورائے 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

Marfat.com

سے دیکھتا ہے۔[8] 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 عالمِ وجود کی پوری وضع کچھ اس طور پر ہے کہ عملی تجربات کے منطقے کی آخری منزل «ماورائے عقل منطقے»[9] کے اولیں پڑاؤ سے براہِ 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 جا سکتا 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 اپنے فطری عمل بجا لاتے 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 وٹگن اسٹائن نے خیال ظاہر کیا ہے: اگر کسی کو یہ تو معلوم ہو کہ کوہ 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 جا سکے۔[10] 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۔[11]

Marfat.com

تو پھر وہ کون سا کارگر ذریعہ ہوسکتا 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 فلاسفۂ 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 البُعدی 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 قابلِ تغیّر 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 اَنگھڑ شکل میں دیکھا جا سکتا ہے۔[12] واقعہ یہ ہے کہ بچے، مثلاً، لفظ «لیث» 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 جا سکتی 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 ہوسکتی۔ 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

Marfat.com

رکھتی ہو۔ اس حقیقت کا مشاہدہ ہمارے روزمرہ کے از حد معمولی الفاظ کے استعمال میں بڑی آسانی کے ساتھ کیا جا سکتا 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 ناقابلِ تردید عدم توافق پایا جاتا ہے۔ اگرچہ بد قسمتی سے، یہ معنیاتی عدم توافق 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 کاملاً 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 نقطۂ 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 بےگانہ جو اس پر دلالت کرتا ہو، بڑے حیرت

Marfat.com

انگیز لوچ کے ساتھ آدمی کے تجربے کی گہرائی اور شعور کے مطابق خود بہ خود نمو 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 کرسکتا 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 کارفرما 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۔[14]

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 اترا 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 کرسکتا۔ 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۔[15] 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، قطعۂ 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 بُعد میں ہے۔ ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ یہ افقی کثیر معنویت کا معاملہ ہے، لیکن ہمدانی کا سروکار عمودی کثیر معنویت سے ہے۔ موخر الذکر معنی کی کثیر الجہتی وضع ہے جس کا دارومدار لفظ کے کثیر الجہتی استعمال پر ہے۔

Marfat.com

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 — بااہمیت 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 اقلیمِ عقلی کی سطح جس کا حوالہ پہلے دیا جاچکا ہے۔

لسانیاتی طور پر سطح [الف] انسانی تجربے کے عملی بُعد میں عام طور پر بولی جانے والی زبان کی خطی توسیع کے سوانہیں۔ اس خاص سیاق وسباق میں جس سے ہمیں بلاواسطہ سروکار ہے، [الف] بطور اول ان لسانیاتی فقروں کی طرف اشارہ کرتا ہے جن کا تعلق الٰہیاتی تصورات اور فکر سے ہے۔ مثال کے طور پر، علمائے الٰہیات 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 «قریب» ہیں۔ بذاتہٖ، یہ الفاظ کا بالکل پُراہمیت استعمال ہے۔ اس سیاق و سباق میں «قرب» اور «بُعد» کے تصورات صرف ومحض حسیاتی 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 اہلِ تصوف اپنے مخصوص وجدانات کو بیان کرنے کے لیے، خواہ یہ مذہبی ہوں یا مابعد الطبیعیاتی، اکثر انھیں 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 ہورہے ہوتے ہیں۔ سطح [ب] کی بابت یہ نکتہ خاص طور پر ذہن میں رکھنا چاہیے کہ اس مقام پر جو معنی متشکل ہوتا ہے اس تک اس معنی کے ذریعے رسائی ہرگز نہیں ہوسکتی جو سطحِ [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

Marfat.com

اس لیے کہ جیسا کہ ہم نے اوپر دیکھا ہے، سطح [ب] پر معنی کا ادراک «اقلیم ورائے عقل» میں صرف «چشم بصیرت» ہی سے ہوسکتا 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 سرچشمۂ 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» متشکل 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 بااہمیت اور پُرمعنی 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 استعاری؟) 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 کارفرما ہے۔ مثال کے طور پر، جب میں یہ کہتا ہوں، «میں ایک پھول دیکھ رہا ہوں»، تو تجربی سطح پر میرے

Marfat.com

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۔[17] واحد اہم نکتہ یہ ہے کہ تینوں جملوں میں سے ہر ایک کی تفہیم اسی بُعد 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 « سبحانی »، 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 قوتِ تعقل زائل ہو چکی تھی اور وہ « ابدیت کے غلبہ آور نور کے اشراق میں فنا » ہو چکے تھے۔

> یہاں اب اور کوئی موضوعِ دانش نہیں رہا ہے؛ فعلِ دانستن خود فنا ہو چکا ہے؛ اور ہر شے موضوعِ دانش میں بدل گئی ہے (جو، اگر بے کم و کاست کہا جائے تو، اب اور موضوعِ 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 منطقے میں عیاں کرتا ہے۔ تو ایسے میں حسین (حلاج) جز « اناالحق! » کہہ بھی کیا سکتا ہے۔ بایزید (بسطامی) جز « سبحانی! »۔[18،1]

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 جنھیں اقلیم ورائے عقل کا بلاواسطہ تجربی علم نہیں، سطح [ب] پر لفظوں کا

ا۔ فارسی اصل: در اینجا دیگر موضوعِ دانشی بر جای نماندہ؛ فعلِ دانستن محو شدہ و ہمہ چیز بہ موضوعِ دانش تبدیل شدہ است (کہ در واقع نباید گفت موضوعِ دانش چرا کہ دیگر موضوعی برای شناخت وجود ندارد)۔ در چنین حالتی است کہ این نقطہ باقیماندہ خود را بر پہنہ جبروت آشکار می کند۔ در آن جا حسین جز انا الحق چہ؟ می توانست گفت۔ [مترجم]

Marfat.com

استعمال — اگر وہ نظریاتی طور پر لفظوں کے ایسے استعمال کے روا ہونے کا اعتراف کرتے بھی ہوں — لامحالہ مجازی ہی نظر آئے گا۔[19] 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 نوران کے لیے صرف ایک استعارہ ہی ہوتا ہے۔

لیکن وہ افراد جو اقلیم ورائے 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 وسباق میں زبان کا [الف] استعمال استعاری ہے، جب کہ [ب] استعمال حقیقی۔[20]

[الف] اور [ب] سطحوں پر زبان کی معنیاتی وضع کی وضاحت کی ایک ٹکسالی 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 فہمید گی 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 «صفاتِ الٰہی» کے تحت اٹھاتے اور ان پر بحث کرتے ہیں، کیونکہ اس سیاق وسباق 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 الٰہیاتی 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 دوعنصری تعلق پر استوار ہوتی ہے۔ اور اس تعلقِ 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)۔[21]

Marfat.com

تجربی علم کی یہ مخصوص وضع شعوری یا غیر شعوری طور پر الٰہیاتی تفکر کی سطح پر منتقل کر دی جاتی ہے۔ چنانچہ الٰہیات میں یہ بیان «خدا کو فلاں چیز کا علم ہے» اس مفہوم میں سمجھا جائے گا: پہلے فلاں چیز کا علمِ الٰہی 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 مخمصہ اٹھ کھڑا ہوتا ہے جس کا تعلق خدا کے علمِ جزئیات، یعنی، تجربی دنیا کی انفرادی اشیا اور واقعات سے ہے۔

یہ مخمصہ 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 الٰہیاتی سوال پوچھتے ہیں کہ آیا خدا کو جزئیات کا علم ہے۔ بہ صورتِ «ہاں» ہم یہ تاثر دے رہے ہوتے ہیں کہ خدا کا علم کوئی امکانی چیز ہے۔ کیونکہ تجربی دنیا ماہیتاً اقلیمِ امکانات ہے۔ یہاں تمام اشیا مسلسل تغیر پذیر ہوتی رہتی ہیں۔ کوئی شے بھی وقت کی دو اکائیوں میں بالکل یکساں نہیں رہتی۔ اگر خدا کا علم مخصوص اشیا کا ان کی لحہ بہ لحہ بدلتی ہوئی حالت میں تعاقب کرتا رہے، تو خود یہ علم بھی لحہ بہ لحہ بدلتا رہے گا۔ مزید یہ کہ نئی اشیا مسلسل معرضِ وجود میں آتی رہتی ہیں، اور امور کی نت 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 علمِ ازل کے احاطے میں نہیں» (علم ازل بر جزئیاتِ 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 مخمصہ صرف اس لیے پیدا ہوتا ہے کہ علمائے الٰہیات «علم» کے وہی معنی لیتے ہیں جو تجربے کے عملی بُعد میں اس سے لیے جاتے ہیں۔ سطح [الف] کی

Marfat.com

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۔ بہ ہر حال، علمائے الٰہیات وہ لوگ ہیں جنھیں 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 تجزیہ اور آگے بڑھانا ہوگا، عام عقلی فکر کی حدود کے ماوراء اس درمیانی منطقے میں جو سطح [الف] اور سطح [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 تمھیں 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 جا سکتا تھا۔ لیکن اس کی بابت تمھارا علم، اس مکتوب کے وجود کے بعد آیا۔ اور یہ مکتوب تمھارے علم کے وجود کا سبب تھا۔[۱][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 بُعد کے قریب پہنچتی ہے۔ بالآخر وہ نتیجے کے طور پر کہتا ہے:

> علمِ ازل عین چشمۂ وجود (ینبوعِ 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 نبودی، این مکتوب نتوانستی نوشتن۔ اما علم تو بہ این، پس از وجود این مکتوب حاصل گردد۔ و این مکتوب سبب وجود علم تو بود۔ [مترجم]

Marfat.com

ہوں یا فوق التجربی دنیا کی، خدا کے ازلی علم کی لامتناہی 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۔[1][26]

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 قابلِ 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 الفاظِ 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 «مَعِیّت» (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 بذاتِ 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۔[27]

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 طلوعِ 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 بُعدِ الٰہی کے نقطۂ نظر سے دیکھنے پر اس قسم کے واقعات کی وضع ایک بالکل ہی

۱۔ فارسی اصل: علم ازل ینبوع وجود است۔ وکل موجودات مُلکی وملکوتی بہ نسبت باسعت علم ازلی چنان است کہ یک حرف از این مکتوب، واسعت علم ودقرت من۔ واین مثال از مقصود من سخت قاصر است۔ وحالی بہ از این مثال نیافتم۔ [مترجم]

Marfat.com

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 مابعدالطبیعیاتی منطقے 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 بُعدِ الٰہی 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، خدائے **مطلق**۔

ہمدانی کے خیال کے مطابق یہ نظریہ سرتاسر غلط ہے۔ وہ ابن سینا کے ضعفِ 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 انجام 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

Marfat.com

لکھنے والے کے ارادے سے بہت کم فاصلے پر تصور کرے گا۔[۱][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 وصاف، 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 انھیں غیر زمانی وجودی عرض کے نقطۂ نظر سے دیکھا جائے، زمانی تواتر کے نقطۂ نظر سے نہیں۔[۲][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، دہ 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 عاشر 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 بُعد زمانی آن] طلب می کند نہ در عَرضش [یعنی در بُعد غیر زمانی]؛ پس ضرورت بود کہ از راہ ارادت و قدرتِ 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 ہیچ حادث، راہ ندیدی، ہمہ را متساوی الوجود دانستی، کہ حق تعالی از زمان منزہ است ہمچنان کہ کسی از حرفی کہ بر این کاغذ است راہ بہ کاتب برد، از عَرض این حروف، نہ از طول۔ [مترجم]

Marfat.com

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 علمِ 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 علمِ 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 روبہ 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 دوطرفہ 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 دوطرفہ 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 وغریب وجودی صورتِ حال ہے جو لفظ «علم» بیان کی سطح [ب] پر عیاں کرتا ہے۔ جس طرح ہمدانی تشابہ کے مظہر کو سمجھتا ہے وہ ایک کثیرالجہتی 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 عمقِ بصیرت کے اعتبار سے ایک دوسرے سے متفاوت ہیں اور ایک واحد معنیاتی ہستی میں ایک دوسرے کے ہم کنار رکھ دیے گئے ہیں۔

❄❄

Marfat.com

حواشی

۱۔ اس مطالعے کی بنیاد ہمدانی کی تین اہم تصانیف ہیں جو تہران میں مرتب اور طبع ہوئیں: زبدة الحقائق (عربی)، مرتبہ عفیف عسیران، ۱۹۶۲؛ تمہیدات (فارسی)، مرتبہ عفیف عُسیران، ۱۹۶۲؛ اور نامہ ہای عین القضات ہمدانی [رسائل] (فارسی)، مرتبہ عفیف عُسیران اور علی نقی منزوی، ۱۹۶۹۔ میں مسرت کے ساتھ یہ اضافہ کرنا چاہتا ہوں کہ اس مقالے کی تیاری کے دوران میں نے ادارۂ مطالعات اسلامیہ، میکگل یونیورسٹی کے پروفیسر ہرمن لینڈولٹ (Hermann Landolt) کے مفید مشوروں سے استفادہ کیا ہے۔

۲۔ عین القضات نے خود روحانی ارتقا کا یہ سارا عمل بڑے خوب صورت غنائی شابے 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, 19533), 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 عفیف عُسیران (تہران، ۱۹۶۲)، ۳۶-۶۲؛ آربری کا انگریزی ترجمہ: *A Sufi Martyr* (London, 1969)، ۳۶، اور تمہیدات جز ۶۲، ۸۴؛ جز ۱۰۸، ۷۷؛ جز ۱۰۴، ۷۵۔

۱۸۔ تمہیدات، جز ۶۲ اور ۸۴۔ مقابلے کے لیے، دیکھیے، نامہ نمبر ۴۲، جز ۶۰، ۳۵۵، ۵۶، جہاں «پہنۂ جبروت» کے بجائے «پہنۂ ملک» (یعنی عملی بُعد) کا فقرہ استعمال ہوا ہے۔ دونوں فقرے بالکل بامعنیٰ ہیں، کیونکہ زیر بحث عارفانہ تجربہ کا تعلق «جبروت» کے بُعد سے ہے، لیکن اس کا لسانیاتی اظہار صرف عملی دنیا میں ہی وقوع پذیر ہوتا ہے۔

۱۹۔ زبدة الحقائق، ۲۴۔

۲۰۔ ایضاً، ۲۱-۲۲۔

۲۱۔ نامہ نمبر ۲۱، جز ۲۷، ۱۷۶-۱۷۷۔

۲۲۔ زبدة الحقائق، ۲۲، ۲۵۔ عارفانہ فکر میں «نور اور ظلمت» کی بحث کے لیے اس کتاب کا دوسرا باب

Marfat.com

«شبستری کی گلشنِ راز میں تناقض نور وظلمت» دیکھیے۔

۲۳۔ نامہ نمبر ۸، جز ۲۱۹، ۱۵۰۔

۲٤۔ عین القضات ہمدانی خود [الف] اور [ب] کے درمیان ایک درمیانی منطقے کا ذکر نہیں کرتا۔ نظریاتی طور پر وہ بیان کی دونوں سطحوں کے درمیان فرق ہی پر قانع ہوجاتا 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 بُعدِ [الف] کے ماوراجاتی ہو۔

۲۵۔ نامہ نمبر ۸، جز ۱۵۰، ۲۲، ۱۵۰-۱۵۱۔

۲٦۔ ایضاً، ۱۹ نمبر، جز ۲۵۱، ۱٦٦۔

۲۷۔ الیضاً، جز ۲۲، ۲۰۔

۲۸۔ ایضاً، جز ۲۳، ۲۱۔

۲۹۔ ایضاً۔

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

۳۱۔ زبدة الحقائق، ۲۱۔

۳۲۔ ایضاً، ۲۵۔

۳۳۔ ایضاً، ٦۲-٦۳، ۷٦۔

۳٤۔ ایضاً، ۲۰، ۲٦۔

۳۵۔ ایضاً، ۲۳۔

Marfat.com

فصل پنجم

آفرینش اور اشیا کا بے زمانی نظام:
عین القضات ہمدانی کے فلسفۂ عرفانی کا مطالعہ

Marfat.com

Marfat.com

— ۱ —

عین القضات 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 جنھیں 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 قابلِ ذکر صوفی فلسفی کی فکر کے باقاعدہ مطالعے کی ضرورت ابھی تک باقی ہے۔

عین القضات 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،[1] نمودار ہو چکی تھیں۔ عین القضات کو بجا طور پر ان کا پیش رو کہا جا سکتا 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 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 نظریۂ «وحدتِ وجود» سے، جس پر ابن

Marfat.com

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 وتمحیص کے بغیر ابن عربی کا پیش رو کہا جاسکتا ہے۔

یہ ملاحظات — جنھیں 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 ماہرِ اشراق (سہروردی) سے ہوتی ہوئی وحدتِ 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، فلسفۂ «حکمت» کہلائی۔[۲]

موجودہ فصل میں مَیں فکر کی اس بنیادی نہج کی چھان بین کروں گا جو ہمدانی کا بطور صوفی فلسفی مابہ الامتیاز ہے۔ یعنی اس مخصوص روش کی چھان بین جو اس نے اسلامی تصورِ آفرینش رخلق کے سلسلے میں اختیار کی۔[۳]

— ۲ —

ہمدانی کی تفکری نہج کی بارزترین 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 دارومدار محسوسات اور عقلی ترجمانی پر ہوتا ہے، اور دوسرا ایک بالکل ہی مختلف نوع کی تفہیم کی طرف اشارہ کرتا ہے جو «منطقہ ورائے عقل» (طورورائے 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 مابہ الامتیاز ہے وہ یہ کہ ہر چیز — یعنی، ہر وقوعہ، معاملات کی ہر کیفیت، یا ہر وہ تصور جو فلسفیانہ غور وفکر کے لائق ہو — کا

Marfat.com

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

یہ بات قابل توجہ ہے کہ ہمدانی عقل کو آسانی اور سبک روی کے ساتھ بے دخل نہیں کر دیتا۔ وہ عقل سے وہی سب 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 «منطقۂ عقل» (طور العقل) [۶] اور «منطقہ ورائے عقل» (طور وراالعقل) [۷] کو دو ہم جوار منطقوں کے طور پر دیکھتا ہے، جہاں ثانی الذکر اول الذکر کا بہ راہِ راست متوالی ہوتا ہے۔ [۸] اس کا مطلب یہ ہے کہ «منطقۂ عقل» کی آخری منزل بذاتہٖ «منطقہ ورائے عقل» کی اولین منزل شمار کی جاتی ہے کیونکہ اس وقت تک عقلی غور و فکر کے سارے وسائل صَرف ہو چکے ہوتے ہیں اور ذہن کی ورائے عقل صلاحیت میں داخل ہوا جا سکتا 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 آ جاتی 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 منطقۂ 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 آ جائے 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 آ چکا ہے، اس کو دنیا کے اس قسم کے دہرے مشاہدے کے اعتبار سے مورِدِ نظر لایا جا سکتا ہے۔

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

Marfat.com

ایک دوسرے سے غیر متعلق نہیں ہیں۔ بلکہ معاملہ اس کے بالکل برعکس ہے؛ ہمدانی « منطقۂ عقل » کو حقیقت میں « منطقہ ورائے 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 ادراکی 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 « منطقۂ عقل » میں پائے جانے والے ہر اہم واقعے اور صورتِ 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 جا سکتا ہے۔ چنانچہ جب ہم ایک ہی وقت میں اپنے زاویۂ 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 منطقۂ 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 ورائے 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 بطورِ خاص « منطقۂ 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 [10] 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

Marfat.com

ہوں۔ ہمدانی اپنی زبدۃ 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۔ تصورِ « آفرینش » جو اس مقالے کا مرکزی موضوع ہے، ٹھیک اسی کی مثال ہے۔ « آفرینش » (ایجاد) وہ کلیدی لفظ ہے جو وہ « منطقۂ عقل » کے حوالے سے استعمال کرتا ہے، لیکن جب وہ مسئلے کو « منطقہ ورائے 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 کُلّی طور پر غیر متعلق نظر آئیں گے۔ لیکن ہمدانی کے حساب سے دونوں کے درمیان ایک قابلِ ذکر وضعی مطابقت ہے، اور ان کا بڑے سے بڑا فرق اس پر مشتمل ہے کہ ان میں سے ایک نہایت موزونیت کے ساتھ « منطقۂ عقل » سے وابستہ ہے اور دوسرا « منطقہ ورائے عقل » سے۔

— ۳ —

« خلق » کا تصور ایسی چیز ہے جس کی عام عقلی تفہیم آسانی سے ہو جاتی ہے۔ چلیے اب دیکھیں کہ ہمدانی « منطقۂ 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 بلاتعرض ان بنیادی خیالات کا قائل ہے جو علماے الٰہیات اور فلسفیوں نے خدا کی عالمِ کون و مکان کی آفرینش کی بابت وضع کیے ہیں، چناں چہ وہ اپنی فکر کا آغاز تمام موجودات کی دو بڑے زمروں میں تقسیم کے ساتھ کرتا ہے: « قدیم » اور « حادِث »۔ 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 جا سکتی ہے جو کسی معین نقطۂ زمان پر وجود میں لائی گئی ہو۔[11] الٰہیوں کے یہاں خلق کا یہ مفہوم ایک پیش پا افتادہ چیز ہے۔ بذاتہ یہ ہمدانی کی فکر میں کوئی اہم

Marfat.com

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 نیازمند ہے»۔[۱۲] **خدا** کے سوا کوئی اور شے عِلّت موجِدہ کے بغیر وجود میں نہیں آ سکتی۔ چونکہ دنیا میں اشیا کی تعداد بے حد و شمار ہے، اسی حساب سے اتنے ہی بے حد و شمار علل (اسباب) بھی یہاں مصروفِ کار ہیں، لیکن یہ سب انجامِ کار اُس 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 سوجھ 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 ذاتاً 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 ورائے 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 کی جائے گی۔ فی الوقت چلیے «منطقۂ 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

Marfat.com

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۔[14] 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 جا سکتی ہے: خلق وہ چیز ہے جو وقت کے کسی مخصوص نقطے پر اپنے سبب کے تحرک 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 امکان [وجودی] کے لیے کیا گنجائش رہ جاتی ہے؟ یہ صرف اسی نقطۂ مُتخیّلہ 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 کالعدم قرار دیا جا سکتا 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 جا سکتا 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

Marfat.com

> 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 کرلیا 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 وہمی 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 تمھیں 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 کرسکو کہ یہ دونوں ٹکڑوں کے درمیان حقیقت میں کسی حدِ فاصل کو قائم کرتی ہے کیوں کہ یہ ایک موہوم فرضی نقطے سے بیش نہیں۔[1][15]

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 راہ راست قدرتِ الٰہی کے مسئلے سے مربوط ہے۔ علاوہ ازیں، ایک مقبولِ عام فلسفیانہ اصول کے مطابق جب اور جہاں ایک کامل علّت 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 علّت کی ہمیشہ موجودگی کے باوجود یہ کیسے ہوتا ہے کہ ایک چیز آج وجود میں آتی ہے جب کہ دوسری چیز کل تک

1۔ فارسی اصل: بدین ترتیب مرز «واجب» و «محال» بہ یکدیگر پیوستہ است و حائلی بین آن دو نیست۔ یعنی ہرچہ موجود است واجب است و ہرچہ موجود نیست محال است و امکان کہ حد فاصل آنہا 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 آیندہ 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]

Marfat.com

عدم کی حالت میں باقی رہتی ہے؟[16]

ہمدانی «محال» کی تعریف «[ضروری] شرط کی کمی (فقدِ 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 طبیعی طور پر قدرتِ گویائی ودیعت 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 کمزوری کے باعث نہیں بلکہ متوقع معلول کو پیدا کرنے کے فقدِ 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 قدرتِ بصارت میں نقص ہے۔ اسی قیاس پر، وہ شے جو ہنوز عدم کی حالت میں ہے اس کے بارے میں کہا جا سکتا 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، قدرتِ الٰہی) اسے وجود میں نہیں لائے گی — اور یہ کسی نقص کی وجہ سے نہیں جو خود علت سے منسوب کیا جا سکے۔ کسی شے کو جو ہنوز معدوم ہے اسی مفہوم میں «محال» الوُجود کہا جاتا ہے۔ بہ ہر حال، پردہ اٹھانے کی دیر ہے، یہ امکان کی حالت میں بدل جاتی ہے اور، ٹھیک اسی عمل کے باعث، ضرورت کی حالت میں۔[1][17]

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

1۔ فارسی اصل: شک 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 بخواہد سخن بگوید۔ بنابراین سبب ظاہر در وجود کلام پس از سکوت در نظر عامہ مردم ہمان معنایی است کہ قدرت نام دارد۔ پیداست 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۔ بنابراین وجود کلام از سبب خود، کہ اصطلاحاً بہ آن قدرت گوییم، 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 ظاہر می گردد . . . ہمین طور اگر شیئی معدوم، بہ حجاب عدم شرط، ناپیدا باشد قدرت ازلی تا ہنگامی کہ این حجاب برطرف نشود آن را ایجاد نمی کند، نہ اینکہ در قدرت او نقصانی باشد بلکہ از این رو کہ وجود معدوم، با فقدان شرط، محال است۔ و ہرگاہ حجاب از روی آن بہ کنار رود ممکن می گردد و از ناحیہ قدرت ازل وجودش واجب می شود؛ چنان کہ وقتی حجاب ابر برطرف شد، زمین برای پذیرش نور خورشید آمادہ است۔ [مترجم]

Marfat.com

فلاسفہ عام طور پر دو قسم کے محال کے درمیان کرتے ہیں: « محال بذاتہٖ » اور « محال بغیرہٖ »۔ محال بذاتہٖ ہر وہ شے ہے جس کا « قدرتِ الٰہی » سے بالکل وہی تعلق ہوتا ہے جو مہک کا آلۂ بصارت سے؛ کوئی شے جو سونگھی جاسکے کبھی دیکھی نہیں جاسکتی، آلۂ بصارت میں کسی نقص کے باعث نہیں، بلکہ صرف اور کاملاً اس لیے کہ یہ ذاتاً ایسی چیز نہیں جسے دیکھا جاسکے۔ چنانچہ قدرت الٰہی « محال بذاتہٖ » 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 بذاتہٖ » وہ ہے جس کے واسطے وجودی شرط کسی بھی حال میں صورت پذیر نہیں ہوسکتی۔[18]

اس کے برخلاف، « محال بغیرہٖ » — اور محال کی یہی قسم ہے جس پر ہم گذشتہ شذرات میں گفتگو کرتے رہے ہیں — « قدرتِ الٰہی » سے وہی تعلق رکھتی ہے جو کسی قابلِ مشاہدہ چیز کا آلۂ 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 بغیرہٖ » وہ ہے جس کی « شرط » واقعیت کا جامہ پہنائی جاسکتی ہے لیکن بالضرورت نہیں پہنائی جاتی۔[19] « محال بغیرہٖ » کے مثبت پہلو کے حوالے سے — « مثبت پہلو » سے یہی مراد ہے کہ « شرطِ » وجود صورت پذیری کے قابل ہے — ہمدانی گا ہے اسے « ممکن بذاتہٖ » سے موسوم کرتا ہے۔[20] سو اب ہمارے سامنے مساوات کی یہ شکل بنتی ہے: « محال بغیرہٖ » = « ممکن بذاتہٖ »۔ 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 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 فطرت/ 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 « نورِ وجودِ ازلی » کی پذیرائی کے لیے تیار ہو جاتی ہے۔[21] « شرط » کا سروکار شے کی

Marfat.com

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 زبدة الحقائق میں اس کی تشریح نہیں کرتا۔

— ٤ —

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 تصورِ 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 نقطۂ نظر سے، خلق ایک مخصوص صورت کے علاوہ کچھ اور نہیں جس میں ذہنِ انسانی « منطقۂ 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 « علتِ » غائی ہونا وہ امر ہے تخیل جس کا تصور اور عقل جس کا ادراک جز بہ شکل یک واقعۂ زمانی جسے « خلق » کہا جاتا ہے نہیں کر سکتی۔

لیکن « منطقہ ورائے عقل » میں خدا کا غائی مابعد الطبیعیاتی « علت » ہونا ایک بالکل ہی مختلف شکل اختیار کر لیتا ہے۔ یہاں سب سے اہم کلیدی اصطلاح « وجہ 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 راہِ راست قرآن سے ماخوذ ہے، اس مخصوص نسبت کے علامتی اظہار کے لیے فلسفیانہ طور پر استعمال کیا ہے جو وجود کی « علتِ » غائی اور تمام موجود اشیا کے درمیان پایا جاتا ہے۔ اس نسبت کو تصورِ زمان کے جملہ انسلاکات سے مطلقاً خارج تصور کیا جانا چاہیے۔ یہ ایک بے زماں، مابعد الطبیعیاتی نسبت ہے۔

Marfat.com

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»۔[1]

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 گاہے اس تعلق کے حوالے سے «مقابلہ» (روبروئی) 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۔ اشیا 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 جا سکتا ہے۔[۲۲]

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

---

[1] «وللہ المشرقُ والمغربُ فاینما تُوَلّوا فثمّ وجہُ اللّٰہ»، القرآن، سورت ۲، آیت ۱۱۵۔ [مترجم]

Marfat.com

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 بذاتہٖ محض « لاشے » ہے۔[۲٤] 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 اہلِ عرفان حالتِ فنا میں مشاہدہ کرتے ہیں، جس میں بلا استثنٰی جملہ اشیا وحدتِ 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 » ۔[۱] اور « ہر شے فنا ہونے والی ہے بجز اس کی ذات کے » ۔[۲]

لیکن یہ تصور ایک دلالتِ وجودی کا حامل بھی ہے۔ یہ اس بات کا نشان دہ ہے کہ ہر وہ چیز جو بظاہر حاملِ وجود نظر آتی ہے در واقع امرِ معدوم ہے، اگرچہ ہر « موجود » ذاتاً « معدوم » ہے میں تناقض دکھائی دیتا ہے۔ ہمدانی کا کہنا ہے، « ہر شے، جہاں تک اس کا بذاتہٖ تصور کیا جائے، یعنی، خدا کی قدرتِ 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۔[۲٦] « 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 ذاتِ ابدی کی ہم جوار ہے۔ »[۲۷] فکرِ 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۔ الٰہیات میں اس کا مطلب ہے کہ ہر شے، جہاں تک کے وہ خدا کے علم میں ہے، وجود رکھتی ہے۔

۱۔ کُلُّ مَن علیها فان۔ ویَبقیٰ وجهُ ربِّک ذو الجلالِ والاکرام، سورت ۵۵، آیات۔ ٦۔ ۲۷۔ [— مترجم]

۲۔ کُلُّ شَیئٍ ھالک اِلّاوَجهَه، سورت ۲۸، آیت ۸۸۔ [مترجم]

Marfat.com

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 (نسبۃ ما) » ہے۔[۲۸] یعنی، تمام اشیا « وجہ اللہ » سے ایک خاص نسبت رکھتی ہیں، اور اگر یہ نسبت نہ ہوتو کوئی چیز بھی دنیا میں وجود نہیں رکھ سکتی۔ لیکن یہ « خاص نسبت » یقیناً « رخ اس کی طرف رکھنا » نہیں ہوسکتی۔

زیرِ نظر نسبت واقعاً 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 ابھی دیکھا، y ذاتاً معدوم ہے، جب کہ x، خدا ہے، ایک لامتنہا شے۔ یہ وہ نسبت ہے جو ایک معدوم شے اور ایک لامتنہا شے کے درمیان قائم ہے۔ لیکن اس قسم کی نسبت کا وجود اس کے عدم کے برابر ہے۔ « تمام موجودات کی علمِ الٰہی کی لامتنہا وسعت سے سراسر کوئی نسبت نہیں »۔[۲۹] ہمدانی کہتا ہے کہ مجموعی طور پر تمام اشیا علمِ الٰہی کے حضور صرف ایک ذرّے سے بیش نہیں۔ اور اس پر یہ اضافہ کرتا ہے: « ارے کہاں، ذرّہ بھی کم از کم 'کوئی شے' ہوتا ہے؛ جب کہ تمام موجودات کا مجموعہ علمِ الٰہی کی نسبت سے 'ہیچ' ہے »۔[۳۰]

چونکہ اس طریقے پر y ذاتاً معدوم، یعنی ہیچ، اور x لامتنہا ہے، تو وہ فاصلہ جو ایک کو دوسرے سے منفصل کرتا ہے وہ بھی لامتنہا ہے۔ بہ الفاظِ دیگر، y کے نقطۂ نظر سے دیکھنے کی صورت میں، x اس سے لامتنہائی طور پر بعید اور علاحدہ نظر آئے گا جس کے نتیجے میں طرفین کے درمیان بہ جز بے رابطگی کے منفی رابطے کے فعلاً کوئی رابطہ قائم نہیں ہوسکتا، 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 لامتنہائی طور پر y سے بعید ہونے کے، لامتنہا طور پر قریب ہے — ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ نسبت (yRx) ہیچ 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 صورتِ حال ہے جس کا ہمدانی ان لفظوں میں ذکر کرتا ہے: « ہر شے اس [یعنی خدا] کے نزدیک حاضر ہے (حاضرلِ)، جب کہ وہ [خدا] ہر چیز کے

Marfat.com

ساتھ حاضر ہے (حاضر مع)»۔[۳۱] یہ مختصر سا حرف «مع» ہمدانی کی کلیدی تیکنیکی اصطلاحوں میں سے ہے۔ وہ اس تصور کا ذکر تجریدی انداز میں «معیّت» 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 نا قابل 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۔ چناں چہ 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۔»[۳۲،ا] 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۔[۳۳] دراصل وجودی استقامت کا یہی فقدان y کو x کے «ساتھ» ہونے کا نا اہل 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 اعتبارِ 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

ا۔ فارسی اصل: بدان کہ خدا موجود بود و ہیچ موجودی با او نبود۔ و تا ابد نیز تصور نمی رود کہ چیزی با او موجود باشد۔ زیر اہیچ چیزی دارای رتبہ معیت با او نیست۔ لیکن او با ہمہ چیز ہا ہست۔ و اگر معیت او با ہر چیز نبود، در عالم وجود موجودی باقی نمی ماند۔ [مترجم]

Marfat.com

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 ہماری عقل ہے جو ان کے درمیان زمانی تواتر قائم کرتی ہے، یہ سوچتی ہے کہ 'یہ چیز' 'اُس چیز' سے پہلے آتی ہے»۔[٣٤] زیرِ بحث نسبت کی بے زمانیت کا دارومدار بالآخر اُس بات پر ہے جس کا مشاہدہ ہم پہلے کر چکے ہیں، یعنی، ہمدانی کے نزدیک تمام اشیا ذاتاً لاشے ہیں اور «منطقہ ورائے 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۔[٣٥] سو جہاں صرف لاشے ہوں، یعنی، جہاں کچھ نہیں، وقت صورت پذیر نہیں ہوسکتا۔ بہ الفاظِ دیگر، وہ منطقہ (جس تک صرف اہلِ 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»۔[١][٣٦]

«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 «ابدیّت»۔ ازلیّت 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 نقطۂ 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

١۔ فارسی اصل: اجسام در اصل وجود ندارند، نہ از آنگاہ کہ **حق** وجود داشتہ است، نہ اکنون و نہ قبل و نہ بعد از این دہر کہ پندارد کہ عالم با وجود **حق** ہر دو ہم اکنون موجود است، دچار خطایی ناپسند است۔ کہ آنجا کہ **حق** ہست، نہ زمانی ہست، نہ مکانی۔ [مترجم]

Marfat.com

اس اسمِ 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 جا سکتا ہے۔ یہ سب اس وقت تک بالکل درست ہے جب تک ہم شعوری طور پر «منطقۂ 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 ورائے عقل» کے نقطۂ 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 اِس 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 ناقابلِ 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 ہے نہ مستقبل کا۔ ازلیت وقتِ 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۔
>
> درحقیقت آدم کا زمانہ ہم سے اتنا ہی قریب ہے جتنا یہ ہمارا وقتِ حاضر۔ شاید مختلف وقتوں سے ازلیت کی نسبت کا مقابلہ بہتر طور پر اس نسبت سے کیا جا سکتا 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

Marfat.com

احاطہ نہیں کرسکتا، بالکل جس طرح کوئی جگہ علم کا احاطہ نہیں کرسکتی۔

یہ جو میں نے ابھی ابھی کہا ہے، جب تم اسے سمجھ لوگے تو تمھارے لیے یہ جاننا آسان ہوجائے 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۔[1]
۳۸

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

❄❄

حواشی

۱۔ عین القضات (۱۰۹۳-۱۱۳۱)، سہروردی المقتول (۱۱۵۳-۱۱۹۱)، ابن العربی (۱۱٦۵-۱۲٤۰)۔

---

[1]۔ فارسی اصل: بدان کہ ہرکس براین گمان است ازلیت چیزی مربوط بہ گذشتہ 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 و نہ مستقبل، ازلیت محیط است بر آیندہ۔ بہ ہمان نحو کہ محیط است بر گذشتہ، بدون ہیچ فرقی۔ و ہر کہ فرقی در این بارہ از ضمیرش بگذرد باید بداند کہ عقلش در دست وہم اسیر گشتہ است۔

پس زمان آدم ابوالبشر 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۔ زیرا ہیچ گاہ علم بہ نزدیک بودن بہ مکانی وصف نمی شود۔ بلکہ نسبت آن بہ ہمہ مکان ہا یکسان است۔ علوم با ہمہ مکان ہاہست در عین حال کہ ہمہ مکان ہا از آن تہی است۔ درک این معنی بر کسی کہ در عالم مُلک فرو ماندہ و چشم معرف در عالم ملکوت بہ پرواز در نیامدہ است، سخت دشوار است۔

و بر ہمین منوال شایستہ است کہ ازلیت را نسبت بہ ہمہ زمان در نظر آوریم، کہ با ہر 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 آیندہ دارد اعتبار کنی، لفظ ابدیت برای آن بہ کار می رود و اگر آن را با نسبتی کہ بہ گذشتہ دارد در نظر گیری، بہ لفظ ازلیت تعبیر می شود و استفادہ از دو لفظ در این معنی بہ جہت وجود دو نسبت، امری است ضروری و گرنہ خلق در ادراک آن بہ گمراہی می افتند۔ [مترجم]

Marfat.com

۲۔ فلسفۂ حکمت کی نوعیت کی بابت دیکھیے، میری کتاب *The Concept and Reality of Existence* (Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1971)، ۵۷-۱۴۹، اور Henri Corbin, *En Islam iranien: Aspects spiriturels et philosophique*, 4 vols (Paris: Gallimard, 1972)۔

۳۔ اختصار اور ہمواری کی خاطر میں اس مقالے میں ہمدانی کی اہم تصنیف زبدة الحقائق (عربی) سے استنباط کروں گا، جسے ڈاکٹر عفیف عسیران نے ایڈٹ کر کے دانش گاہِ 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۔ گاہے وہ ایک خالص صوفی کی طرح گفتگو کرتا ہے، جیسے تمہیدات (فارسی) میں، جسے عفیف 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 جا سکتا۔ اس مخصوص مسئلے سے متعلق، دیکھیے زبدة الحقائق، ۱۵، ۲۰؛ ۱۷، ۲۷؛ ۱۸، ۲۸؛ ۴۰، ۴۸؛ ۹۷، ۹۸۔

۶۔ ایضاً، ۹۱، ۹۲؛ ۵۷، ۶۳۔

۷۔ ایضاً، ۱۱، ۲۷۔ «طور ورا العقل» ہمدانی کے کلیدی تصورات میں سے ہے۔ اس کا اظہار متعدد فقروں میں ہوا ہے (دیکھیے ۱، ۱۰؛ ۱۴، ۲۳؛ ۲۴، ۳۲؛ 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 فلسفۂ تصوف کے مسئلے کے اس لسانیاتی پہلو کی بحث کے لیے گزشتہ باب ملاحظہ کیجیے۔

۱۱۔ زبدة 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 علمِ الٰہی کے مسئلے پر اس کتاب کا باب چہارم دیکھیے۔

۲۴۔ زبدة الحقائق، ۵۲، ۶۰۔

۲۵۔ ایضاً، ۳۱، ۳۸۔

۲۶۔ ایضاً۔

۲۷۔ ایضاً، ۳۸، ۴۴۔

Marfat.com

۲۸۔ ایضاً، ۱۵، ۲۷۔

۲۹۔ ایضاً، ۱۵، ۲۵۔ جیسا کہ اوپر نشان دہی کی گئی ہے، «علمِ الٰہی» وجود کے انتہائی سرچشمے کا صرف 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 «طورورا العقل» سے خارج کردیتا 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 ومکان 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 تقلیل مکانی نسبتوں میں کردیتا 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 ہوسکتا ہے۔

۳۷۔ ہمدانی کا مدعا یہ ہے کہ علم کی بہ لحاظِ علم بنیادی وضع میں اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ معلوم شے دور ہے یا نزدیک۔ آسمان میں ایک دورافتادہ 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۔

Marfat.com

فصل ششم

عرفانِ اسلامی اور زین بدھ مت میں تصورِ خلقِ مدام

Marfat.com

Marfat.com

— ۱ —

اس مضمون[۱] میں جس اہم مسئلے سے بحث کی جائے گی وہ « خلقِ مدام » کی وضع کا تصور ہے جو صوفی مفکرین کے یہاں قرآنی فقرے « خلقِ جدید » کے گرد ارتقا پذیر ہوا۔

یہ فقرہ قرآن کی ''سورۂ قاف'' کی آیت ۱۵ میں وارد ہوا ہے: «بل هم في لبس مِن خَلقٍ جديد» («اصل یہ ہے کہ یہ لوگ اَزِ سرِنو پیدائش ہی کی طرف سے شبہ میں پڑے ہیں»)۔

یہ کہنے کی حاجت نہیں کہ یہاں « خلقِ جدید » سے مراد یوم الحساب میں حشرِ 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 ازسرِنو زندہ کیا جائے گا۔ چنانچہ قرآنی متن میں خلقِ جدید کے لفظی یا ظاہری معنی مختصراً کچھ یوں ہیں۔

لیکن فلسفۂ « حکمت » [عرفان] میں اسی فقرے کی ایک بالکل مختلف، یعنی « باطنی » تعبیر کی جاتی ہے، جس کی روشنی میں « خلقِ 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 « خلقِ 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 دلچسپی ہے، قرآنی فقرے « خلقِ جدید » کا زیادہ مناسب ترجمہ « خلقِ مدام » کیا جانا چاہیے۔

Marfat.com

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 مشابہ — بلکہ کہنا تو یہ چاہیے کہ کاملاً 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 مابعدالطبیعیاتی 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، «خلق مدام» کا تصور ایک ہمہ گیر تصور ہے اور (۲) اس اعتبار سے «خلق 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۔ کاماکرا دور[1] (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

---

[1] Kamakura Period۔

Marfat.com

ہوئے ہچکچائے گا۔ کچھ بھی سہی، اس انوکھی فکر کا نتیجہ ہم تک ایک ضخیم کارنامے کی شکل میں پہنچا ہے جو شوبو 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 دوگن اپنے خاص انداز میں اس تصور کی وضاحت کرتا ہے جو اسلامی عرفان میں «خلق 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 بعدازاں 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 درجِ ذیل طریقے پر کی جا سکتی 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 جوہر 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۔ دوگن اشارہ کرتا ہے کہ یہ امر محض سوءِ 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

۱۔ Shôbô Genzô۔

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 قطعۂ 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 دوگن کے نقطۂ نظر سے ہیزم کی بابت عام نظریہ — مثلاً یہ کہ ہیزم ایک قائم بالذات مادّہ ہے جو جب تک کسی اور چیز میں تبدیل نہیں ہو جاتا اپنی ثابت وجودی حالت میں باقی رہتا ہے — تو وہم 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 ظاہرِ 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 ہو گی۔

ہاکون یاسوتانی،[1] جو ہمارے ہم عصر زین استادوں میں سے ہے، اس قطعے کی تفسیر میں یہ دل چسپ بات کہتا ہے۔[2] دوگن 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 یاسوتانی کہتا ہے کہ ان کلمات کو ان کے ظاہری معنی پر قیاس نہیں کرنا چاہیے، کیونکہ استاد دوگن یہاں اپنے مافی الضمیر کو رعایتاً عام لوگوں کے عام اندازِ 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

---

[1] Hakuun Yasutani۔

Marfat.com

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، ایکو 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 آ رہی ہے کہ فوراً ہی فنا ہو جائے اور دوبارہ وجود میں آ سکے۔ سارا عالم ہر لمحے از سرِ 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 «ناپائداری» 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 دوگن 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۔ دوگن کے کلمات کسی طرح بھی «ذرّیت» کے علمِ کلام والے عقلی تفکر کا ماحصل 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 «ناپائداری»، یعنی کوئی حزنیہ اور المیہ چیز نہیں۔ اس کے بالکل برعکس، دوگن کی بصیرت میں ناپائداری ایک مثبت اور سکون بخش حتیٰ کہ توانائی بخش چیز ہے کیونکہ یہ واقعیتِ وجود کی تصویرِ حقیقی ہے۔ ذیل میں آنے والے بیان سے یہ نکتہ اور بھی زیادہ روشن ہو جائے گا۔

دوگن اپنی کتاب میں ایک اور مقام پر «خرامی کوہ» کا ذکر کرتا ہے۔ یہ کوہِ تائی یو[۱] کے استاد کائی[۲] (۱۰۴۲-۱۱۱۷) کے مشہور مقولے کی طرف اشارہ ہے: «کوہِ سبز مسلسل محو خرام ہے»۔ یہاں «کوہ» کا ذکر عدم تحرک 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 «کوہِ سبز» کسی اعتبار سے بھی غیر متحرک نہیں؛ اس کے برعکس، وہ

۱۔ Tai Yô Mountain۔
۲۔ Master Kai۔

Marfat.com

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

دوگن کہتا ہے:

> کوہ، کوہ ہونے میں خود کامل ہے اور کمال رکھتا ہے۔ چنانچہ [کوہ ہونے کی حالت میں] بے زمانی طور پر پُرسکون ہے، اور مسلسل محوِ خرام ہے۔ یہ سزاوار نہیں کہ کوہ کی خرامی کی تردید کی جائے، کیونکہ کوہ کی خرامی 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 مداماً 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» پرجوش درخشندگیِ «وجود» کا اشارہ ہے۔
>
> اور نہ وہ بھی جو پہاڑ کے باہر ہیں اس کے چلنے سے آگاہ ہوتے ہیں۔ یہ بالکل طبیعی بات ہے کہ جن کے پاس وہ آنکھ نہیں جو (واقعیت) کوہ کا مشاہدہ کرسکے 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 چونکاتا۔ ہر کوئی پانی کے بہنے کو ایک فطری بات خیال کرتا ہے۔ لیکن دوگن اشارہ کرتا ہے کہ عام لوگ حقیقت میں «پانی بہتا ہے» ' فقرے کے راست معنی کیا ہیں نہیں جانتے۔ ان کی نافہمی کا فوری اندازہ اس بات سے ہوجاتا ہے کہ جب کوئی کہتا ہے کہ «پہاڑ بہتے ہیں» تو وہ اس پر ہمیشہ متعجب ہوجاتے ہیں۔ یہ اس لیے کہ «بہتا ہوا پہاڑ» اور «آبِ رواں» دونوں بے کم و کاست واقعیت کے ایک ہی پہلو کو راجع ہیں۔ یہاں استاد دوگن اُن مون[1] (چینی زبان میں: یون من[2]) (۸٦٤-۹٤۹) کی Record of Sayings and Doings (''گزارشِ گفتار و عمل'') سے اس کا یہ

1- Un Mon۔
2- Yün Mên۔

Marfat.com

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۔[5] اس کی نظر میں زمان کوئی ظرف نہیں جس میں اشیا 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۔

Marfat.com

لیکن دوسری طرف ان میں سے ہر ایک وجودی لحظے میں دوگن کسی نہ کسی چیز کی فعلیت یابی کا مشاہدہ کرتا ہے جسے «نیکون»[1] سے موسوم کرتا ہے — جس کا قریب ترین ترجمہ شاید «لحظۂ حال بے زمان»[2] ہوگا یعنی بے زمانی یا ابدیت کی وہ صورت جس میں وہ خود کو «اِس لحظے» میں قطعی شکل دے رہی ہو۔ «زمان» یہاں «بے زمانیت» کی فعلیت یابی سے عبارت ہے۔ اس نقطۂ نظر سے تمام انفرادی لحظہ۔اشیا اپنی بنیادی وحدت منکشف کرتی ہیں، اس مفہوم میں کہ وہ ماورائے زمان ایک مابعدالطبیعیاتی بُعد میں ہم زیستی نظر آئیں گی۔ دوگن نے خود اس نکتے کی وضاحت یوں کی ہے:[6]

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 ہوسکتا، جسے میں آج دیکھ رہا ہوں۔ X اب اور یہاں موجود نہیں ہے، جب کہ Y ہنوز میرے ساتھ اور میرے حیطۂ نظر میں ہے۔ لیکن «لحظۂ حال بے زمان» کے نقطۂ نظر سے، کل اور آج کے درمیان تمایز بالکل اٹھ جاتا ہے، اور نتیجتاً X اور Y کے درمیان تمایز بھی۔ دوگن 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 ہزارہا چوٹیوں پر نظر ڈالتا ہوں۔ تمام چوٹیاں ٹھیک ایک ہی وقت میں وہاں موجود ہیں اور صاف نظر آرہی ہیں۔ ایک پہاڑی سلسلے کی ناپیدا کنار پہنائی میرے معرضِ 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 «لحظۂ حال بے زمان» میں ہنوز میرے ساتھ ہے۔ کیونکہ اس بُعد میں کوئی شے گزر نہیں جاتی۔

دوگن اپنا استدلال جاری رکھتے ہوئے کہتا ہے کہ چیڑ کا درخت اپنے چیڑ ہونے کے زمان (یعنی سلسلۂ لحظات) کا حامل ہے۔ لیکن یہ میرا «لحظۂ حال بے زمان» بھی ہے۔[7] بانس کا بھی اپنے بانس ہونے کا زمان ہے، اور یہ چیڑ کے زمان سے متفاوت ہے۔ تاہم یہ میرا

۱۔ nikon۔

۲۔ timeless Now۔

Marfat.com

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

دوگن یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ اگر عالم کا زمان کے نقطۂ نظر سے تصور کیا جائے تو یہ زمانی اکائیوں کا، چاہے طویل چاہے کوتاہ، ایک بے پایاں تتابع 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، دوگن 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 واحد شے اپنے متتابع لحظاتِ وجودی میں سے ہر ایک میں تمام اشیا کی فعلیت پذیری ہے۔

اب ہم دوگن کی فکر کا، جہاں تک اس کا تعلق بہ راہ راست ہمارے مسئلے، یعنی «خَلق 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 ہو گی مکملاً «منقطع» ہوتی ہے۔

دوسری طرف، زمان-وجود کے ایک یکسر متفاوت بُعد کا وجود بھی ہے جس کا زین مراقبے کے دوران ہمیشہ، میرے «لحظۂ حال بے زمان» کے طور پر عملاً تجربہ ہوتا ہے۔ اس بُعد 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 لحظات ہر واحد وجودی لحظے میں صورت پذیر ہوتے ہیں۔

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

Marfat.com

— 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 القضات ہمدانی کا ذکر کرتا ہوں۔ حقیقت میں عین القضات 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 شہرۂ آفاق بھائی محمد غزالی کا (جو قرون وسطیٰ کے مغرب میں Algazel کے نام سے مشہور ہے) بالواسطہ طور پر شاگرد تھا۔ عین القضات نے محمد غزالی سے علومِ عقلی میں، بشمول فلسفہ اور الٰہیات، بڑے اعلیٰ پایے کی تربیت حاصل کی، علاوہ بریں اسی کی وساطت سے فضاے عرفان میں قدم رکھا۔ احمد غزالی نے بھی عرفان اسلامی اور اس کی باطنی تعلیمات میں بہ راہِ 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 پُرسعادت امتزاج کے طفیل ہی تھا کہ عین القضات 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 القضات کی فکر میں «خلق مدام» کے تصور کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ ہم ابتدا اس تمایز سے کریں جو وہ (۱) «اقلیمِ (یا بُعد) عقل» (طور العقل) [۹] اور (۲) «اقلیم (یا بُعد) وراے عقل» (طور وراء العقل) قائم کرتا ہے، کیونکہ یہ بالاترین اور سب سے زیادہ بنیادی تمایز ہے جو اس کی فکر کی وضعِ تعمیر میں ملتا ہے۔ ہم کوئی بھی مسئلہ کیوں نہ لیں، جہاں تک عین القضات کا تعلق ہے، یہ ہمیشہ اور ناگزیراً اس بالاترین اصول کی طرف رجوع کرتا ہے۔ ان دو اقالیم کے درمیان تمایز سے رجوع کیے بغیر عین القضات 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 اقالیم میں کی ہر ایک کو (الف) ذہنی شعور کی حالت اور (ب) عینی واقعیت کی حالت کے عنوان سے سمجھنا چاہیے، اگرچہ خود ہمدانی

Marfat.com

اپنی نگارشات میں (الف) اور (ب) کے درمیان فرق نہیں کرتا، اور «عقلی اقلیم» اور «اقلیم ورائے 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 بذاتِ خود عینی واقعیت کی حالت ہے، علمیات اور مابعد الطبیعیات کے درمیان عدم توافق نہیں ہوسکتا۔

ذہن کی درونی حالت کے اعتبار سے «اقلیمِ عقل» کا مطلب عقل کی عقلی اور تحلیلی کارکردگی ہوتا ہے جو حِسّی تجربات کی بنیاد پر عمل پذیر ہوتی ہے۔ عینی اعتبار سے اس کے معنی جہانِ تجربی یا واقعیت کا مظہری بُعد ہوتے ہیں، جس میں عقل اپنا طبعی عمل بجالاتی ہے۔

اسی طرح، «اقلیم ورائے عقل» جس کا عین القضات کے نظامِ 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 اسے اکثر نور فی الباطن یا نورِ درونی سے موسوم کرتا ہے — شعور کی عمیق ترین سطح ہوتے ہیں، جس میں ذہنِ انسانی، اپنی «انسانی» خصلتِ ناب سے دست بردار ہوکر اشیا کے «اُلوہی» نظام سے بہ راہ راست رابطہ قائم کرتا ہے۔ اور اگر اس کو مفہوم (ب) میں لیا جائے، تو اس سے مراد اشیا کا «اُلوہی» نظام ہوتی ہے، یعنی واقعیت کا وہ بُعد جو ماورائے عقل اور ماورائے حس ہوتا ہے اور جو تنہا دورانِ مراقبہ عارف کی آگہی میں خود کو منکشف کرتا ہے۔

ظاہر ہے دونوں اقالیم 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 ہوکر رہ جائے گا۔ جو بات ہمدانی کی فکر میں اس تمایز کو واقعی اصالت بخشتی ہے یہ ہے کہ اسلامی الٰہیات کے تمام اہم تصورات میں سے ہر ایک کی باقاعدہ طور پر اور پیوستگی کے ساتھ «اقلیمِ عقل» اور «اقلیم ورائے 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

Marfat.com

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 علماے الٰہیات اس کا درک کرتے ہیں، «اقلیم وراے عقل» میں نامعتبر ہوجاتی ہے۔ چنانچہ ہمدانی ایک زیادہ بنیادی تصور کی جستجو کرتا ہے جو «خلق» کے بہ یک وقت الٰہیاتی اور واقعی عرفانی مفہوم کو بنیادی طور پر ادا کرسکے۔ یہ اسے **مطلق** (حق) کے تصور میں ملتا ہے، اس اعتبار سے کہ یہ وجود کا سرچشمۂ غائی اور تمام موجودات کا منبعِ غائی ہے۔ وہ اسے «ینبوع الوجود» یا «سرچشمۂ وجود» کا نام دیتا ہے۔[11]

«اقلیمِ عقلی» کی رو سے **مطلق** تمام موجودات کا منبعِ غائی ہے کا مطلب یہ نکلتا ہے کہ عالم خدا کے فعلِ تخلیق کا نتیجہ ہے۔ مفہومِ تخلیق میں تصورِ زمان بھی طبیعی طور پر شامل ہے۔ جہانِ مخلوق، یعنی مظاہری یا تجربی جہان، ذاتاً 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 «ینبوع الوجود»، یعنی اسی **مطلق** کا 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 ہوسکتا ہے اور جہاں ہر شے اپنی زمانی ماہیت سے تہی ہوجاتی 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 «وقتِ موہوم» کے لیے بھی کوئی گنجائش نہیں جس کا ذکر فلسفی اور عالم الٰہیات خدا کے عالم کو تخلیق کرنے سے پہلے کی ذاتاً بے زمان صورتِ امور کے حوالے سے کرتے ہیں۔ ہم اکثر «تخلیقِ عالم سے پہلے» اور «تخلیقِ 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 ہوچکا ہے، یہ تصور جسے ہمدانی «معیت اللہ» (خدا کا ساتھ ہونا) کہتا ہے، اُس کے مابعد الطبیعیاتی نظام

Marfat.com

کے سب سے زیادہ اصلی نکات میں سے ہے۔ ٹھیک اسی تصور کے لیے وہ ایک اور اہم اصطلاح استعمال کرتا ہے: « وجہ 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 « خلق مدام » کے تصور سے ہے۔

ہمدانی کی نظر میں « اقلیم ورائے 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 تتابع۔ یہاں چیزوں کی نسبت سے تقدم اور تاخر کی گفتگو کرنا بے معنی ہے۔ ہمدانی کے نزدیک، اس ورائے 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 دوگن 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 کوہستانی 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 حیطۂ نظر میں تھا۔ علاوہ ازیں، اس کا منظر لحہ بہ لحہ 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 جا سکتا ہے۔ کیونکہ اس کی دانست میں بھی اشیا جو وجود کی بے زمان پہنائی میں، « اقلیم ورائے عقل » میں سب کی سب ابدی طور پر ساکن و بے حرکت باہم موجود ہوتی ہیں، ہمارے ان کے پیکروں کو پردۂ « 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

Marfat.com

کرتی اور بدلتی ہوئی نظر آتی ہیں۔ ہمدانی کے نزدیک یہ اس وجہ سے ہے کہ زمان جس وجودی بُعد 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 نورِ 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 فعّال رہتی ہے۔[۱۳]

لیکن ہمدانی کی نظر میں صرف و محض ایک ہی نسبت کی دائمی بقا امرِ 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 اِس 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 اُس 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 تنہا 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]

Marfat.com

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 جنھیں مرتکبہ غلطی کی مہملیت کا احساس ہوتا ہو۔[15]

حقیقت میں ہمدانی کے مطابق، ہر موجود خود اپنے تئیں ایک معدوم شے ہے نورِ 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 لحوں میں ہوگی۔ بہ عبارت دیگر، سارا عالم جریان وجود میں ہر لحظے خلقِ 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 ذرّیت سے خلط ملط نہیں کرنا چاہیے۔ اگرچہ دونوں موقف ظاہرا طور پر ایک دوسرے سے قابلِ توجہ حد تک مشابہ ہیں، ہمدانی کی فکر، چونکہ وہ ایک عرفانی آگہی کے ایک امر واقع کی بہ راہِ راست نمائندگی ہے، ایک ایسے ذرّی فلسفے سے جو تمام اشیا کے طرزِ 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۔

Marfat.com

— ٤ —

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 فلسفۂ ذرّیت سے قطع نظر، جس کا ذکر مسئلے کے ایک خالصتاً عقلی یا غیر «حکمتی» برتاؤ کے طور پر کیا جا سکتا 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 جا سکتا ہے۔

لیکن شاید مسئلے کا سب سے زیادہ مقبولِ 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 «امکانِ ذاتی» (امکان ذاتی وجودی) کے اعتبار سے کی جاتی ہے، یعنی وہ «امکان» جو عالمِ مظاہر کی اشیا میں سے ہر ایک کی اساسی وضع کو تشکیل دیتا ہے۔ حقیقت میں فلسفۂ حکمت کی بیشتر درسی اور دستی کتابیں جنھیں 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 لاہیجی گلشن راز پر اپنی اہم تفسیر میں «خلق مدام» سے یوں معاملہ کرتا ہے:[١٦]

جیسا کہ اشارہ کیا گیا ہے، لاہیجی اس مسئلے کی طرف تجربی عالم میں موجودات کی «امکانِ ذاتی [وجود]» کے نقطۂ 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 منبعِ 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۔

Marfat.com

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 «ناپائداری» کہا جاتا ہے۔ اس رو سے تمام چیزیں آنی جانی ہیں۔ تمام چیزیں، بقول لاہیجی، سر چکرا دینے 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 «نَفَس 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 عاملوں کا ملاپ ہوتا ہے، یعنی (۱) اشیا کا ذاتی امکان اور (۲) مطلق مابعد الطبیعیاتی «سرچشمے» سے نَفَسِ رحمانی کا فیضان مداوم، وہاں «خلقِ جدید» فعلیت پذیر ہوتی ہے۔

نَفَس رحمانی کی کارکردگی، چنانچہ، ذاتاً معدوم اشیا کو حیطۂ وجود میں باقی رکھنا — یا، زیادہ لفظی طور پر، «حبس کرنا» — ہے۔ لیکن حبس کرنے سے یہ مراد نہیں لینی 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 لاہیجی کے قول کے مطابق، یہاں جو «حبس وجودی» موردِ نظر ہے حسب ذیل انداز میں وقوع پذیر ہوتا ہے: ہر موجود کو اپنے «امکانِ وجودی کے تقاضے کے سبب لازم ہے کہ وجود میں آتے ہی اپنا وجودی لباس جدا کر دے۔ لیکن ٹھیک اسی لحظے میں، نَفَس 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 لباس نو زیب تن، تو چشم 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، لاہیجی 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۔

مسئلۂ «خلق 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 جا سکتی ہے۔ بہ ہر کیف، اس تصور کی جو

Marfat.com

وضاحت لاہیجی 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 —

اساساً ابن عربی مسئلۂ «خلق مدام» پر قلبِ صوفی کے حوالے سے بحث کرتا ہے۔ اس اعتبار سے یہ بے حد اہم ہے کہ فصوص الحکم کے بارھویں 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 آ گاہی کا ظرفِ درونی — ذہن کا ایک خالص روحانی بُعد جس میں عارف پر واقعیت کے فوق الحسّی اور ورائے عقل پہلو آشکار ہوتے ہیں۔ ابن عربی اپنے مطابق قلب کی اس صورت کو عام جسمانی عضو سے متمائز 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 ولاسمانی- 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۔ بالفاظ 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

Marfat.com

اپنے میں سما اور اس کا ادراک کرسکتا 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 الٰہی 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 انسان کامل کی کائناتی اور ہمہ گیر آگہی، جس طرح ابن عربی اسے سمجھتا ہے۔

ابن عربی کی نظر میں انسان 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 «صفاتِ 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 «قلبِ عارف» کی بابت کہا جاسکتا ہے کہ یہ حتیٰ کہ **مطلق** کو بھی سمائے ہوئے ہے۔

اس مقام پر توجہ دینی چاہیے کہ فلسفۂ حکمت کے اعتبار سے «قلب» کا لفظ زبان شناسی کے اعتبار سے ہمیشہ لفظ «تقلب» (یعنی ق-ل-ب کے مادّے) سے وابستہ ہوتا ہے۔ «تقلب» کا مطلب مسلسل تغیّر 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» قلبِ عارف **مطلق**

Marfat.com

کی دائمی اور لحظہ بہ لحظہ وجودی دگر گونی سے عین مطابقت رکھتا ہے جسے تجلّی الٰہی یا «خود افشائی» کا نام دیا جاتا ہے۔

ابن عربی کی نظر میں **مطلق** اپنے مابعد الطبیعیاتی وفور کے باعث، وجود کی اندرونی ثروت کا ظاہری صورت میں اظہار کیے بغیر نہیں رہ سکتا، اور اسے «فیض» (تجلّیِ الٰہی یا مابعد الطبیعیاتی وفور) 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۔ الٰہیات 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 وصفات — اگرچہ اسمائے الٰہی عام طور پر ننیانوے خیال کیے جاتے ہیں، ابن عربی کی نظر میں یہ بے حد وشمار ہیں — کے وجودی تقاضے کے مطابق، بے شمار عینی صورتوں میں اپنی تجلّی 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 قلبِ عارف **مطلق** کی ان تمام تجلیاتی صورتوں کو لحظہ بہ لحظہ منعکس کرے، اور «تقلّب القلب» (یا قلبِ عارف کی دائم دگرگونی) کا ٹھیک یہی مفہوم ہے۔

یہ بات توجہ میں رہنی چاہیے کہ **مطلق** کے فعلِ تجلّی کی نہ کوئی حد ہے نہ انتہا، اور اسی طرح قلب کی بھی اپنی اندرونی دگرگونی (یا تقلّب)، 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 «تجلّی» اور «تقلّب» 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۔ سو ابن 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 تاکہ اس مقام کے ماورا جاسکیں جہاں قلب کو **مطلق** کی بے نہایت طور پر گوناگوں صور کا منعکس کنندہ تصور کیا جاتا

Marfat.com

ہے۔ کیونکہ در حقیقت قلب اس حالت میں اب اور ایک انسانی آ گہی نہیں ہے جو تجلی الٰہی سے متمایز ہو۔ اس کے برعکس، اپنی اندرونی دگر گونیِ مدام میں قلب جز تجلّیِ الٰہی کی متنوع صور کچھ اور نہیں۔ **مطلق** کا دائمی تقلّب بجائے خود قلب کا تقلّبِ مدام ہے۔ بقول ابن عربی: «قلبِ عارف متنوع صورتوں میں اپنی مسلسل دگر گونی (تقلّب) کو **مطلق** کی دگر گونیِ (تقلّب) 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 ہوِیّہ — «وہ پن» یا «وہ پن کے پہلو» — سے کاملاً یکساں ہوتی ہے۔ **مطلق** کی «ہویّہ»، جہاں تک اسے «ہو» [وہ] سے مشخص کیا جا سکے، خود **مطلق** ہے، اگر چہ اپنے اصلی اطلاق میں نہیں۔ اس اعتبار سے الٰہی «ہویّہ» **مطلق** کا وہ عمیق ترین مابعد الطبیعیاتی پرت ہے جس کی طرف، جہاں تک وہ خود کو انفرادی ترین اور عینی ترین صور میں متجلّی کرتا ہے، ہم بے کم و کاست اشارہ کر سکتے ہیں۔

اس روحانی آ گہی کی حالت میں جو ابن عربی کا مورد نظر ہے قلب عارف اور **مطلق** کی «ہویّہ» 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 دگر گونی **مطلق** کی وجودی دگر گونی کے ماسوا نہیں ہوتی۔ اور یہ، ابن عربی کی نظر میں، معروف حدیث «مَن عَرفَ نفسَه، عَرفَ ربّه» کی صحیح تفہیم ہے۔

واقعیت **مطلق** یکتا کا یوں بُعدِ ظہور میں بے نہایت متعدد اور گونا گوں صورتیں اختیار کرنا بذات خود اس کی لحظہ بہ لحظہ دگر گونی (تقلّب) ہے۔ آدمی کو یہ تصور کرنے کی غلطی نہیں کرنی چاہیے کہ قلبِ عارف اندرونی دگر گونی 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 تقلّب ہے وہ اس نوعیت کا نہیں ہے۔ یہاں کسی چیز کے کسی اور چیز کو منعکس کرنے کی گنجائش نہیں ہے۔ کیونکہ یہاں جو تقلّب ہے وہ دونوں طرف سے ایک جیسا ہی ہے۔

Marfat.com

اس طرح ابن عربی « خلق مدام » کی بابت اپنے خاص مفہوم تک پہنچتا ہے۔ متذکرہ بالا قرآنی آیت (بل هم فی لبسٍ مِن خَلقٍ 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 نَفَس [یعنی ہر لحظے] میں دگرگوں ہوتی ہے » (تبدّل 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 الٰہی ہرگز فعالیت سے باز نہیں رہتی، علاوہ ازیں، نہ کبھی خود کو دہراتی ہے۔

جہاں تک « خلق » کا تعلق ہے، اس تصور کو اس طرح بھی بیان کیا جاسکتا ہے کہ عالم (یعنی قلبِ « 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۔ اِسی طرح، ایک لحظے کے بعد آنے والی دنیا بھی حاضرہ لمحے کی دنیا سے یکسر مختلف ہوگی۔

عالَم 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 وجودیاتی رخنہ، یا دوسرے لفظوں میں عدم، خواہ چشم 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 مادّہ موجود نہیں۔ جسے معمولاً ٹھوس مادّہ کہا جاتا ہے، مثلاً پتھر، جس کے وجود کی بابت ہم خیال کرتے ہیں کہ کم وبیش 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

Marfat.com

شعلۂ چراغ میں ذرہ برابر بھی فرق نہیں۔ جو لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ پتھر ایک واحد ٹھوس مادّہ 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 لو 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 نقطۂ نظر سے اس کا اطلاق خدا کے سوا عالم کی تمام اشیا پر ہوتا ہے۔[۱][۲۰]

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۔

— ٦ —

«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 «ذرّیت» بن جائے گا۔ اور قائلینِ ذرّیت کے اعتبار سے ابن عربی کے لیے یہ ناگزیر ہو جائے گا کہ اشاعرہ کی ذرّیت 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 نقطۂ 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: کودکان کہ چراغی را کہ دائماً می سوزد می بینند طبیعتاً فکر می کنند کہ آنچہ را کہ می بینند یک شعلۂ واحد است۔ ولی بزرگسالان بہ خوبی می دانند کہ این سلسلہ ای از شعلہ ہای متفاوت است کہ لحظہ بہ لحظہ ظاہر و ناپدید می شود۔ و از نظر عارف در جہان ہمہ چیز مگر خدا چنین است۔ [مترجم]

Marfat.com

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 « اعَراض » 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، فلسفۂ 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 قابلِ مشاہدہ نہیں رہتا یا کسی اور رنگ میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ لیکن وہمِ 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 توہم نہیں۔

سو اعراض 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 لحظاتی قانونِ وجود کی تابع نہیں ہوتیں۔ مثلاً پھول اپنے رنگ سے متمایز ایک ٹھوس اور منجمد ہستی تصور کیا جاتا ہے جو زمان کی متعدد اکائیوں کے دوران بقا آشنا رہتی ہے۔ لیکن یہ نکتہ قابلِ 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

Marfat.com

کے بُعد میں بھی ایک مہمل بات ہے۔

خود ابنِ عربی کی اپنی نظر میں دنیا میں مطلق کوئی شئے 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 وصُور) 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 «ذاتِ» 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 جنھیں فلاسفہ ذوات کی حیثیت سے اعراض سے متمایز گردانتے ہیں، ابنِ عربی کی نظر میں جز «ذاتِ» غائی کے بے شمار تعینات کچھ اور نہیں۔ نتیجتاً: انّ العالم کلّه مجموع اعراض («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 ابنِ 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 وسباق میں ابنِ عربی مطلق یا خدا کو غائی اور ابدی ذات گردانتا ہے۔ لیکن یہ فقرہ گمراہ کُن 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۔

Marfat.com

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 اعتبارِ «ذات» درجہ بندی کی جائے۔ خالص وجود ذات اور عرض کے درمیان ارسطوئی تمایز کے ماورا 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» گرداننے 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 ابنِ 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 «ذرّیت» 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 «ذاتِ» الٰہی کے «اعراض» گردانتا ہے، جب کہ اشاعرہ وجود کے لحظاتی پن کو جو یہاں موردِ 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 تغیرِ مدام کی عام بصیرت، یعنی «خلق مدام» کی بصیرت، ابن عربی کی نظر میں ایک فوق حسّی بصیرت ہے جو «انسانِ کامل» کے کائناتی قلب کو ودیعت کی جاتی ہے، اور یہ **مطلق** کی «ہویّہ» سے یکساں ہے۔ اس مفہوم میں، یہ ایک انسانی بصیرت نہیں ہے، بلکہ الٰہی بصیرت ہے۔

❄❄

Marfat.com

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 موقعے پر پروفیسر سید حسین نصر کا شکریہ ادا کرنا چاہتا ہوں جنھوں 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 دوگن کے باب "U-ji" میں وقت کی نوعیت کے بارے میں مبحث پر ہے۔

۶۔ میں اس کے کلمات کا ذرا آزادانہ طور پر ترجمہ کر رہا ہوں کیونکہ ایک باضابطہ لفظی ترجمے میں مستقل قوسین 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 مراقبے 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 نشو ونما اسلام میں ہوئی، فلسفہ پردازی کی ایک مخصوص نہج جس میں روحانی تحقق 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 القضات ہمدانی کی فکر میں تصوف اور تشابہ کا لسانیاتی مسئلہ» اور «آفرینش اور اشیا کا بے زمانی نظام: عین القضات ہمدانی کے فلسفۂ عرفانی کا مطالعہ» میں کر چکا ہوں۔

۱۱۔ ہمدانی، نامه های عین القضات همدانی، نامہ ۱۹۔ مرتبہ عفیف 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 «معیۃ اللہ» اپنے خاص مابعد الطبیعیاتی محتویات کے ساتھ ابو حامد محمد غزالی سے لیے ہوں۔ غزالی اپنی مشکات الانوار (ایڈٹ کردہ الف۔ عفیفی، قاہرہ، ۱۹۶٤، صفحات ۵۵-۵۶) میں قرآنی جملے «کل شیئی هالک الا وجهه» (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 عفیف عسیران (تہران، ۱۹۶۲)، ۶۰۔

۱٤۔ ایضاً۔

۱۵۔ ایضاً، ۶۰-۶۱۔

۱۶۔ محمد لاہیجی، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، ایڈٹ کردہ کیوان سمیعی (تہران، ۱۹۵۶)، ۱۲۶-۱۲۷۔

۱۷۔ ابنِ عربی، فصوص الحکم، الف۔ عفیفی (بیروت، ۱۹۵٤)، ۱۱۹-۱۲۶۔ انگریزی ترجمہ از R.W.J

Marfat.com

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،زبدة الحقائق،۶۲۔

۲۱۔ ابن عربی،فصوص الحکم،۱۲۵۔

Marfat.com

فصل ہفتم

وجودیت: مشرق و مغرب

Marfat.com

Marfat.com

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

اولین نظر میں اس سے یہ تاثر پیدا ہوسکتا ہے کہ اس موضوع کی تدوین کے سلسلے میں ہائڈیگر اور سارتر جیسے یورپی وجودیت پسندوں اور ملّا صدرا اور سبزواری جیسے ایرانی عارفین کو ایک ہی تقابلی اکھاڑے میں باہم دگر کرنا قدرے بعید از قیاس اور غیر طبیعی ہے۔ آدمی بالکل معقول طور پر شک کرسکتا 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 ومغرب کے ان مفکرین کو یکجا کرنا جائز بھی ہوسکتا ہے۔

ذرا آگے بڑھ کر آدمی یہ بھی کہہ سکتا ہے کہ دونوں میں کوئی قابلِ لحاظ تعلق سرے سے پایا ہی نہیں جاتا۔ بے شک، فلسفۂ «وحدتِ 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 ہائڈیگر اور سارتر کی وجودیت کے برابر رکھیں، یوں گویا دونوں ایک ہی بنیادی فلسفیانہ رجحان کی دو مختلف شکلیں ہوں، تو یہ بڑی فاش

Marfat.com

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۔ ہوسکتا 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» بذاتہٖ دو مختلف مفاہیم میں استعمال کررہے ہوں، اس معنیاتی انتشار سے غافل جو خود ہمارا کھڑا کیا ہوا ہے۔ آنے والے حصے میں مَیں یہ دکھانے کی کوشش کروں گا کہ فی الواقع ایسا نہیں ہے۔

لیکن میں شروع ہی میں یہ واضح کردینا 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 بلاشک وشبہ 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 بڑھتے ہوئے جدید صنعت کارانہ معاشرے میں نظامِ حیات کے تکنیکیاتی طومار نے انسان کو ایک لاعلاج قعرِ 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 بھرکم غیر انسانی میکانکیت میں زندگی گزارنے پر مجبور کردیا 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 ہوجاتا ہے۔

معاصر مغربی وجودیت بے گانہ آدمی کا فلسفہ ہے جس کی مثالی نمائندگی البیر کامیو (Albert Camus) کے ناول لترانجے (*L'Etranger*) کا ہیرو میرسو[1] کرتا ہے۔ درایں 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۔

1- Meursault۔

Marfat.com

ان معنی میں وجودیت ایک فلسفیانہ تصورِ حیات ہے جس کی ابتدا «اس» ٹھوس اور معین وجود سے ہوتی ہے جو بلاشرکتِ غیرے میرا ہے اور جو اسی کے گرداگرد 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 ہائڈیگر کے آخری دور کی نگارشات میں ملتی ہے، ظاہر ہے غیر انسانی، وحشیانہ واقعی ماحول کے بیچوں 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 و رس، اجاڑ اور سرد معلوم ہوتی ہے۔ ہیجانی جذبے اور غنائیت کی لہر کے بجائے، جو جرمن اور فرانسیسی وجودیت پسندوں کا مابہ الامتیاز 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 مادّی 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 امرِ 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 بذاتہٖ 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

Marfat.com

نظریاتی شکل میں پیش کیا ہے اس پر التوائے فیصلہ یعنی poché[1] کے بالکل ابتدائی مظہریاتی ضابطۂ عمل کا اطلاق کیا جائے۔

اس مقصد کے لیے، چلیے، پہلے پہل وجودیت سے تمام ثانوی عوامل کو علاحدہ کر دیں، اس طرح کہ انھیں 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] سبزواری کی مابعدالطبیعیات پر حاوی ہے، اور بذاتہ صوفیانہ یا «عرفانی» تجربے کی گہرائی میں اتریں جس پر وحدتِ وجود کی نوع کی فلسفہ بافی کا دارومدار 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 واقعیتِ 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»۔ سبزواری کے سارے مابعدالطبیعیاتی 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 نقطۂ آغاز مل جائے۔

ہم اِس 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

1۔ Epoché کا عام فہم ترجمہ «تعطل 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.

Marfat.com

فلسفے یا علمِ 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 انھیں معنی میں ایک فلسفۂ « اشیا » ہے۔ وہ اس مفروضے پر قائم ہے کہ میزیں، پتھر، پہاڑ، اور شجر قطعی طور پر واقعی چیزیں ہیں۔ یہ واقعتاً واقعی ہیں، یہ اعلیٰ اور افضل طور پر واقعی چیزیں ہیں۔ یہی وہ چیز ہے جسے تیکنیکی طور پر ارسطا طالیسی تصورِ « مادۂ اول » کہا جاتا ہے۔ اور بطورِ ابتدائی مادّہ اشیا کا یہ تصور ہماری عقلِ سلیم سے بھی خوب مطابقت رکھتا ہے، کیونکہ ہماری عقلِ سلیم بھی طبعاً ان ٹھوس انفرادی چیزوں کو جو ہمارے اردگرد 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، قرونِ وسطیٰ کے علمِ الٰہیات [یا علمِ کلام] سے ہوتے ہوئے ٹھیک جدید زمانے تک۔ یہ بعینہٖ علم وجود کی ارسطا طالیسی روایت ہے جس کے خلاف مشرقی اور مغربی دونوں طرح کے وجودیت پسند صف آرا رہے۔ چنانچہ ہمارے وقتوں میں ہائڈیگر مغرب کی پوری وجودی روایت کی بڑی شدومد کے ساتھ علانیہ لعن طعن کرتا ہے کہ اس نے اپنا سروکار صرف محض اس سے رکھا ہے جو ہے (that-which-is)، das Seiende، « موجود »، اس فیصلہ کن اہمیت کو بالکلیہ 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 علمِ وجود میں مرکزی مبحث 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 ژاں 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 منا سا ہے۔ معنیاتی طور پر یہ ایک حد درجہ نادار مظروف پر مشتمل لفظ ہے، اتنا نادار کہ اس کے بذاتہٖ تقریباً کوئی قابلِ 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

Marfat.com

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 درواقع «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 بیّن 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 درواقع یہ ہے کہ اس جملے، یا اسی قسم کے کسی اور منطقی اور قواعدی وضع کے جملے میں، فعل «ہے» اور تنہا یہی فعل واقعیتِ مطلق کی طرف اشارہ کناں ہوتا ہے۔ بالفاظِ 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 لا سکتے۔

یہ وجود کی من حیث واقعیتِ غائی معنی میں آگہی ہے جو جدید وجودیت کا نقطۂ 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 ہائڈیگر 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 کوپرنیکسی انقلاب سے مقابلہ کیا جا سکتا 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 متمائز ہے۔

بہرحال دلچسپ بات یہ ہے کہ ارسطو کی جس روایتِ علمِ وجود سے انقلابی انقطاع کو

Marfat.com

ہائڈیگر بے نظیر و بے ہمتا گردان رہا ہے، اسلام میں بہت پہلے ہی مکتبۂ وحدتِ وجود کے فلاسفہ کے ہاتھوں انجام پا چکا تھا، جنھیں میں یہاں عارضی طور پر ایرانی وجودیت پسندوں کے نام سے تعبیر کروں گا۔

ایرانی وجودیت پسندوں کا نقطۂ آغاز یہ ہے کہ دنیا میں پائی جانے والی تمام مادّی اشیا کا تجزیہ دو تصوراتی اجزا میں کیا جا سکتا ہے: ماہیت اور وجود۔ دنیا میں کوئی شے ایسی نہیں جس کا تجزیہ ان دو اجزا میں نہ کیا جا سکے۔

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 وقتِ 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 شرکتِ 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 ماقبلِ 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 ماقبلِ 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 واقعیتِ وجود کے ماسوا کچھ

Marfat.com

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 اِشکال 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 مادّہ جو «پہاڑیت» کی ماہیت کا حامل ہے، واقعتاً یہاں موجود ہے۔ حقیقت میں اس بیان کا مطلب اس سے زیادہ کچھ نہیں کہ وجود، جو واقعیتِ مطلق ہے اور مطلقاً غیر متعیّن ہے، یہاں، ابھی ابھی ایک مخصوص خود محدود وہ اور خود معینہ شکل میں جو «پہاڑ» کہلاتی ہے تجلّی افروز ہو رہا ہے۔ اس اعتبار سے ہر شے «واقعیتِ» مطلق [حق] کی دردنی تعدیلات میں سے ایک ہے۔

ایسا تصور اشیا، بہ ہرکیف، ہماری عقلِ سلیم کے خلاف جاتا ہے۔ ارسطاطالیسی مابعدالطبیعیات 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 ارتقائی کیفیت میں ہو، جب وہ عرفانی تجربے سے بے خود ہو۔

ایران میں فلسفے کی نشوونما کے بالکل ابتدائی دور سے مابعدالطبیعیات اور تصوف ایک دوسرے کے ساتھ غیر منقطع رشتے میں منسلک رہے ہیں۔ بارھویں 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۔

Marfat.com

اس مسئلے سے متعلق ٹھیک یہی رویہ اس دور کے ایک اور عظیم عارف نے اختیار کیا تھا، ابنِ عربی جو اسپین سے سوئے مشرق آیا تھا۔ اُس وقت سے یہ آدرش ایک بے حد ٹھوس اور پائیدار روایت کی شکل میں ایران میں قائم ہوگیا 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 طبّاع استاد تھا جو ساتھ ہی ساتھ بڑے شدید منطقی طور پر فلسفیانہ استدلال پر بھی قادر تھا۔ اپنی اہم تصنیف شرحِ 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 واقعیتِ 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 ہوری ہو، منزل منزل مظاہری شکلوں کی لامنتہا بوقلمونی میں جلوہ افروز ہورہی 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، واقعیتِ وجود کی بنیادی بصیرت کی بابت جدید مغربی وجودیت پسندی کے موقف سے قابلِ ذکر طور پر مشابہ ہے۔ بے شک، مغربی وجودیت پسندی ایک بہت ہی قریبی زمانے کا مظہر ہے، جب کہ ایرانی فلسفۂ وحدتِ وجود کے عقب میں صدیوں پرانی روایت کارفرما 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 ناپختگی 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 لانوزیے (La Nausée) میں اس وجودی تجربے کی بڑے بھیانک طور پر جاندار عکاسی کی ہے۔ ایک

Marfat.com

دن، ناول کا ہیرو روکوں تیں[1] خود کو پارک کی ایک بینچ پر بیٹھا ہوا پاتا ہے۔ شاہ بلوط کا بلند و بالا درخت اس کے بالکل سامنے ہے، جس کی گرہ دار جڑ بینچ کے نیچے کی زمین میں پیوست ہے۔ وہ ایک غیر معمولی روحانی ہیجان کے عالم میں ہے، جس کا مقابلہ اس کیفیت سے کیا جا سکتا 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» مادّہ 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 انسلاکات۔ ان کے بجائے، روکوں تیں کو صرف ملائم، بدہیئت 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 بذاتہٖ 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 مڈبھیڑ میں، وہ کہتا ہے، «سارے لفظ محو ہو رہے ہیں»۔ سارے لفظ محو ہو رہے ہیں، بہ الفاظِ دیگر، سارے اسماء جو اب 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 جا سکتا ہے کہ ماہیات ٹھیک اس کی آنکھوں کے سامنے اپنا ظاہری استحکام یا واقعیت کھو بیٹھتی ہیں اور اپنی «اعتباری» ماہیت 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 پردۂ حجابی تان دیا تھا۔ فقط جب یہ حجاب درمیان سے اٹھا دیے جاتے ہیں برہنہ واقعیتِ وجود چشمِ انسانی کے سامنے عیاں ہو جاتی ہے۔ تو وجودیت، خواہ یہ مشرق کی ہو یا

1۔ Roquentin۔

Marfat.com

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 وحدتِ وجود کی نوع کے ایرانی فلسفے کی تہ میں پائی جاتی ہے۔ یقیناً یہ بات خالی از دلچسپی نہیں کہ وجودیت کی یہ دونوں قسمیں اپنی فلسفہ پردازی کا آغاز یکساں شہودِ 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 حبس دم کا خطرہ لاحق ہے۔ مستزاد یہ کہ زیادہ تر سربرآوردہ وجودیت پسند خدا پر اعتقاد نہ رکھنے کا اعتراف کرتے ہیں۔

اس کے برخلاف وحدتِ وجود کا فلسفہ اپنی پیدائش اور تشکیل کے لیے ایک بالکل مختلف تاریخی ماحول کا رہینِ منت رہا ہے۔ یہ رفت و گذشت زمانوں کی پیداوار ہے، ایک طویل روحانی روایت کی، جس کی اعانت ایک قابلِ 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 بحرانوں سے گزرنا پڑا تھا، اور انھیں بھی بڑی شدید دقتوں کا سامنا کرنا پڑا تھا جن سے ان کا دور دوچار تھا۔ لیکن ان کے وجودی — اس لفظ کے معاصر مغربی معنی میں — اضطرابات اصلاً ان کی فلسفہ بافی 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 بافی کے دوران، فلاسفہ کی نگاہیں قطعی طور پر اشیا کے ابدی نظام کی طرف لگی ہوئی تھیں۔

Marfat.com

یہ واضح ہے کہ دنیا کی موجودہ فکری صورتِ حال میں فلسفے کو جو کام انجام دینا ہے اس کے نقطۂ نظر سے دونوں میں کی ہر ایک وجودیت پسندی کی اپنی خوبیاں اور کمزوریاں ہیں۔ مغرب کی وجودیت پسندی کو اپنے مشرقی حریف سے بہت کچھ سیکھنا ہوگا تاکہ کسی طرح اس ثقافتی پوچ انگاری پر قابو پاسکے جس کی طرف یوں معلوم ہوتا ہے کہ وہ زندگی کی میکانکیت کے کچل دینے والے دباؤ کے زیر اثر کھنچی چلی جارہی 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 کرّے پر حاوی ہوتی جارہی ہے۔ اور یہ واقعی صورتِ حال اَن گنت تاریخی مسائل پیدا کررہی ہے جس سے انسانیت پہلے کبھی دوچار نہیں ہوئی ہے۔ سبزواری کا فلسفہ، اگر اسے اپنی ازمنۂ وسطیٰ 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 نظریۂ عالم کی بنا ڈالی جائے جو اتنا توانا اور جان دار ہو کہ یہ اس تاریخی دور کے مسائل کا مقابلہ کرسکے 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 کررہی ہے۔ میرا عقیدہ ہے کہ صرف اس قسم کی ذہنی معاونت کے ذریعے ہی مشرق و مغرب کا فلسفیانہ اجتماع عمل میں آسکے گا۔

❋❋

Marfat.com

فرہنگ الفاظ واصطلاحات

Marfat.com

Marfat.com

فرہنگ الفاظ واصطلاحات (انگریزی-اردو)

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

Marfat.com

breath of mercifulness	نَفَسِ رحمانی
chaos	اغتشاش
chaining	حبس کردن
cognitive relatioship	پہچان کا رشتہ
coincidentia oppositorum	اتفاقی تضاد، بہ یک وقت تضاد
comprehensive contraction	اجمال
conceptualization	تصور سازی
concrete expansion	تفصیل
conditioned	مشروط
consciousness	آگہی، شعور
constant change or transformation of the heart	تقلّب
creature, creatureliness	خلق، خلقیت
darkness	ظلمت، تاریکی
determination	تقیید
diversity	گوناگونیت
divine	الوہی
Divine Names and Attributes	اسماء وصفات
divine perfections	کمالات
divine power	قدر، قدرت
divine self-manifestation	تجلّی
domain beyond reason	اقلیم ورائے عقل، طور وراء العقل
ego	نفس
ego consciousness	نفس۔آگہی
ego substance	نفس۔ذات
ens, existent	موجود
equivocation	ابہام، ابہام گوئی، تشابہ
esoteric knowledge relating to the heart	حکمہ قلبیہ
essence, essence of God	ذات، ذات اللہ
essential perfections od God	کمالاتِ ذاتیہ
eternal archetypes	اعیانِ ثابتہ

Marfat.com

existence	وجود، ہستی
existence as absolutely non-conditioned	لابہ شرطِ مقسمی
existence as conditioned by being something	وجود بہ شرطِ شے
existence as negatively conditioned	وجود بہ شرطِ لا
Existence as relatively non-conditioned	وجود لابہ شرطِ قسمی
existence itself in its absolute purity	ذات الوجود، ہستیِ مطلق
extreme divinity	جبروت
eye of gnostic cognition	عین المعرفہ
eye of spiritual viion	عین البصیرہ
feeble thoughts, thinking	افکارِ رکیکہ
fictitious existence	وجودِ اعتباری
fictitiousness	اعتباریت
fountainhead, source of existence	ینبوع الوجود
mercy of God	رحمتِ وجودیہ الٰہی
fundamental nothingness	عدمیتِ اصلی
fundamental reality of existence	اصالتِ وجود
gathering	جمع
gnosis	عرفان
gnostic	عارف
God, Absolute	مطلق، حق، مطلقِ ناب
God's withness	معیت اللہ
grammar	قواعد
he-ness	ہویّہ
homonumy	اشتراکِ لفظی

Marfat.com

horizontal order	عرض
illumination	اشراق
illuminationist	اشراقی
illuminative relation	اضافۂ اشراقی
impossible-by-itself	محال بہ ذاتہ
impossible-by-something else	محال بہ غیرہ
impossible to exist	محال الوجود
individuation	تشخص
inner eye	دیدۂ باطن
inner light	نورِ باطن
inner witnessing, vision	شہود
instantaneous	آنی
intuition	وجدان، مشاہدہ
light of eternal existence, the	نورِ وجودِ الٰہی
light of existence	نور الوجود
locus	ظرف
locus of motion	ظرفِ حرکت
love	حُب
luminous Reality	حقیقتِ نورانیہ
mercy of God	رحمت وجودیۂ الٰہی
microcosm, man as	عالمِ صغیر
manifestations	تجلّیات، مظاہر
metaphorical existence	وجودِ مجازی
Mind-Nature	ذہن۔طبیعت
Mind-Reality	ذہن۔واقعیت
most sacred emanation	فیضِ اقدس
multi-dimensonal	کثیر البعدی
mutual facing	مقابلہ
mystery	غیب
mystery of mysteries	غیب الغیوب

Marfat.com

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

Marfat.com

pre-conceptual structure of reality	واقعیت کی ماقبل تصوری وضع
pre-eternaity	ازلیت
preparedness	استعداد
privileged people	خواص
foremost among the most distinguished/privileged	خواص الخواص
qualitative	کیفی
quality	کیفیت
quiddity	ماہیت
reconstruction	بازسازی
reality	واقعیت
relation	اضافہ،نسبت
relative	نسبی،اضافی
remoteness; dimension	بُعد
sacred emanaion	فیضِ مقدس
scholastic philosophy	کلام،علم الکلام
self-nature	خود۔طبیعت
self-realization	تحققِ ذات
separation	فرق
separation after unification	فرق بعد الجمع
second separation	فرقِ ثانی
semantic	معنیاتی
semantics	معنی شناسی
shadow	ظل،سایہ
spatial distance	مکانی فاصلہ
spatio-temporal	مکانی۔زمانی
spiritual vision	چشمِ بصیرت
spiritual world	ملکوت
subject	ذہن
superimposition	تراکب
supra-intellectual	فوق العقلی

Marfat.com

supreme blackness	سوادِ اعظم
survival	بقا
tasting of spiritual experience	ذوق
temple of light	ہیکلِ نور
theology	الٰہیات
theosophers	حکمائے الٰہی
transcendent	متعالی
turning toward God	مقابلہ
unfolding of existence	انبساطِ وجود
unification	توحید، جمع
unification of existence	توحیدِ وجودی
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

Marfat.com

Marfat.com

فرہنگ الفاظ و اصطلاحات (اردو-انگریزی)

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

Marfat.com

اضافی، نسبی	relative
اضطراب	anxiety
اطلاق	absoluteness
اعتباریت	fictitiousness
اعتباری	fictitious, assumed
اعیانِ ثابتہ	eternal archetypes
افکارِ رکیکہ	feeble thoughts, thinking
اِنتشار	chaos
آفرینش، خلق، ایجاد	creation
اقلیم ورائے عقل، طور وراء العقل	trans-dimension of thinking
آگہی، شعور	consciousness
آگہیِ ذات، نفس۔ آگہی	ego-consciousness
الوہی	divine
الٰہیات	theology
امتزاج	synthesis
امکان	ontological possibility
انبساط، انبساطِ وجود	unfolding of existence
انفتاح عین البصیرہ	opening of the eye of spiritual vision
آنی	instantaneous
بازسازی	reconstruction
بصیرت	vision
بقا	survival
بیان	discourse
بے راحتی	uneasiness
بے گانہ	alienated
پہچان کا رشتہ	cognitive relationship
پرت	stratum
تجلّی	divine self-manifestation
تجلّی، تجلّیات	manifestation/s
تحقّقِ ذات	self-realization
تداومِ زمانی	temporal continuum

Marfat.com

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

Marfat.com

two-term	دوعنصری
inner eye	دیدۂ باطن
essence, God	ذات، ذات اللہ
existence-itself in its absolute purity	ذات الوجود، ہستیِ مطلق
atomism	ذرّیت
subject	ذہن
Mind-Nature	ذہن-طبیعت
Mind-Reality	ذہن-واقعیت
intellectual construct	ذہنی ساخت و پرداخت
ontological rank	رتبۂ وجودی
mercy of God	رحمتِ وجودیۂ الٰہی
pseudo-substantial	شبہ ذاتی
vision, inner witnessing	شہود
divine attributes	صفاتِ الٰہی
shadow	ظل، سایہ
non-existence, non-existent	عدم، معدوم
fundamental nothingness	عدمیتِ اصلی
gnostic	عارف
microcosm	عالمِ صغیر
accident/s; horizontal order, breadth	عَرَض، عوارض
gnosis	عرفان
cognitive experience	عرفانی تجربہ
symbolism	علامتیت
ontology	علمِ وجود
epistemology	علمیات
epistemological connotation	علمیاتی تعبیر
accidentality of existence	عوارضِ (اعتباراتِ) وجود
object	عین
spiritual vision	عین البصیرہ
gnostic cognition	عین المعرفہ

Marfat.com

mystery	غیب
mystery of mysteries	غیب الغیوب
other	غیر
non-empirical	غیر تجربی
metaphilosophy	فرافلسفہ
separation	فرق
separation after unification	فرق بعد الجمع
second separation	فرقِ ثانی
actualization	فعلیت یابی
care	فکر
annihilation, extinction	فنا
supra-intellectual	فوق العقلی
most sacred emanation	فیضِ اقدس
sacred emanation	فیضِ 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	کمالاتِ ذاتیہ
qualitative	کیفی
quality	کیفیت
diversity	گوناگونیت
non-conditioned	لا بہ شرط
existence as absolely non-conditioned	لا بہ شرط مقسمی
non-thing	لاشئے
absurdity	لامعنویت، پوچی
trance-empirical	ماورائے عملی
quiddity	ماہیت

Marfat.com

متحرک	mobile
متعالی	transcendent
افلاطونی مثل	Platonic ideas
محال الوجود	impossible to exist
محال بہ ذاتہٖ	impossible-by-itself
محال بہ غیرہٖ	impossible-by-its-other
مخمصہ	aporia
مراقبہ	meditation
مرز بندی	articulation
مطلق، حق، مطلقِ ناب	God, Absolute
مطلق غیر متعین	absolute indeterminate
مطلق ناشناختہ اور ناشناختنی	absolue unknown umknowable
مظہر	locus
مظہر، مظاہر	phenomenon, phenomena
معنی شناسی	semantics
معنیاتی	semantic
معیت اللہ	God's withness
مقابلہ	mutual facing, turning toward God
مکانی۔زمانی	spatio-temporal
مکانی فاصلہ	spatial distance
ملکوت	spiritual world
ممکن	possible
ممکن بہ ذاتی	possible-by-itself
موجود	ens, existent
موحد	believer in God's unity
نحوی	syntactical
نفس	ego
نفس۔آگہی	ego consciousness
نفس۔ذات	ego substance
نَفَسِ رحمانی	breath of mercifulness

Marfat.com

light of existence	نورالوجود
original	نہادی
absolute nothingness	نیستیِ مطلق
Oneness	واحدیت
reality	واقعیت
pre-conceptual structure of reality	واقعیت کی ماقبلِ تصور وضع
intuition	وجدان، مشاہدہ
actus essendi, existence	وجود، ہستی
existence as conditioned by being something	وجود بہ شرطِ شے
existence as negatively conditioned	وجود بہ شرطِ لا
existence as relatively non-conditioned	وجود لا بہ شرطِ قسمی
aspect-blindness	وجہ کوری
oneness of existence, unity	وحدتِ وجود
Vedanta	''ویدانتہ''
homonymy	ہم نامی
he-ness	ہویّۃ
temple of light	ہیکلِ نور
fountainhead, source of existence	ینبوع الوجود

Marfat.com