فلسفۂ عجم

تصنیف

علامہ ڈاکٹر سر شیخ محمد اقبال

مترجمہ

میر حسن الدین بی، اے، ال ال، بی (عثمانیہ)

فلسفۂ عجم

تصنیف

علامہ ڈاکٹر سر شیخ محمد اقبال

مترجمہ

میر حسن الدین بی، اے۔ ال ال، بی۔ (عثمانیہ)

ناشر

تصدق حسین تاج تاجر کتب و مالک احمدیہ پریس

چار مینار حیدر آباد دکن

ANJUMAN-E-TARAQQI-E-URDU

فہرست ابواب

عنوانات	صفحہ
تمہید	۱
حصہ اول	
قبل اسلامی فلسفۂ ایران	
باب اول ۔ ایرانی ثنویت	۶
۱ ۔ زرتشت	۶
۲ ۔ مانی و مزدک	۱۵
حصہ دوم	
یونانی ثنویت	
باب دوم ۔ ایران کے نوفلاطونی ارسطاطالیسین	۲۶
۱ ۔ ابن مسکویہ	۳۱
الف ۔ انتہائی علت کا وجود	۳۱
ب ۔ انتہائی حقیقت کا علم	۳۳
ج ۔ وحدت سے کثرت کس طرح پیدا ہوتی ہے	۳۴
د ۔ روح	۳۵

۲ - ابن سینا	۴۱
باب سوم - اسلام میں عقلیت کا عروج و زوال	۴۹
۱ - فلسفۂ عقلیت - مادیت	״
۲ - ہمعصری تحریکاتِ فکر	۵۷
۳ - عقلیت کے خلاف ردِ عمل - اشاعرہ	۶۶
باب چہارم - تصوریت اور حقیقیت کے مابین تنازع	۸۰
الف - جوہر کی ماہیت -	۸۱
ب - علم کی ماہیت -	۸۸
ج - عدم کی ماہیت	۹۰
باب پنجم - تصوف	۹۴
۱ - تصوف کا ماخذ اور قرآن سے اُس کا جواز	״
۲ - صوفیانہ مابعد الطبعیات کے پہلو	۱۰۸
الف - حقیقت بطور شاعر الذات ارادے کے	״
ب - حقیقت بطور جمال کے	۱۰۹
ج - حقیقت بطور نور یا فکر کے	۱۱۷
۱ - حقیقت بہ حیثیت نور کے - الاشراق	۱۱۸
ایرانی ثنویت کی طرف رجعت	״
وجودیات	۱۲۳
کونیات	۱۲۸
نفسیات	۱۳۵
۲ - حقیقت بہ حیثیت فکر کے - الجیلی	۱۴۶
باب ششم - مابعد کا ایرانی تفکر	۱۶۹
خاتمہ	۱۸۶

فہرست اغلاط

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
ج	۱۱	عملی	علمی	۹۶	۵	اورآں حالیکہ	درآں حالیکہ
۳	۴	ارسطاطالین	ارسطاطالیسین	۹۷	۱۱	سرتاضیین	مرتاضیین
۴	۱۱	حیراتی	ہراتی	۹۹	۵	راہوں	راہبوں
۵	۴	حیراتی	ہراتی	۱۰۰	۶	پہدا	پیدا
۱۴	۴	علیٰ	اعلیٰ	۱۱۰	۱۷	صورت	صورت میں
۲۷	۴	ارسطاطالین	ارسطاطالیسین	۱۱۳	۱۲	وزجمادی ورنباتی	وزنباتی درجمادی
۲۹	۹	کی نسبت	کے بہ نسبت	۱۱۳	۱۴	نہ حیوان	بہ حیوان
۳۲	۷	ہی	بھی	۱۱۴	۲	دہلہ	رہلہ
۳۳	۱۷	ستمر	مستمر	۱۱۷	۶	نظامت	نظامات
۳۹	۷	حاست	حالت	۱۱۸	۷	حاجی	حامی
۴۶	۸	براد	براہ	۱۱۹	۳	اردمین	ارڈمین
۵۵	۲	لہذ	لہذا	۱۱۹	۱۶	طیب	طبیب
۵۶	۱	ہلی	ہی	۱۲۴	۷	ثنو بن	ثنوبین
۶۴	۸	مرتکب	مرکب	۱۲۸	۱۳	اضاف	اضافی میں
۶۴	۱۷	کہ انتہائی	کہ	۱۳۵	۹	کے لیے	کی
۶۵	۲	حردفی	حروفی	۱۴۶	۳	ہوجاتا	جانا
۶۷	۸	عتزال	اعتزال	۱۴۸	۷	بس	پس
۷۳	۱۰	زعب	رُعب	۱۶۵	۱۱	انسان کامل	انسان کامل میں
۷۵	۱۷	اشاعرہ نہیں	اشاعرہ میں سے نہیں	۱۶۹	۴	تاتاریوں	تاتاریوں کو
۷۷	۱۵	الاشراقی	الاشراقی	۱۷۰	۱۲	میدان	میلان
۸۱	۱۷	کیوں	کیوں کہ	۱۷۳	۲	مضمون	معنون
۹۱	۱۱	(مکان	امکان	۱۸۵	۷	مدت	مرنے
۹۵	۱	عدم محض سے کو	عدم محض سے اس کو				
۹۵	۹	ڈوزی	ڈوزی نے				

دیباچۂ مترجم

پیش نظر کتاب علامہ اقبال کی "The Development of Metaphysics in Persia" کا ترجمہ ہے۔ ۱۹۲۷ء میں علامہ اقبال سے اس ناچیز نے اس کتاب کا ترجمہ شائع کرنے کی اجازت چاہی تھی۔ علامۂ موصوف نے ازراہِ کرم اجازت دیتے ہوئے تحریر فرمایا تھا کہ "یہ کتاب اس سے اٹھارہ سال پہلے لکھی گئی تھی۔ اُس وقت سے بہت سے نئے اُمور کا انکشاف ہوا ہے، اور خود میرے خیالات میں بھی بہت سا انقلاب آچکا ہے۔ جرمن زبان میں غزالی، طوسی، وغیرہ پر علیحدہ کتابیں لکھی گئی ہیں۔ جو میری تحریر کے وقت موجود نہ تھیں۔ میرے خیال میں اب اس کتاب کا صرف تھوڑا سا حصہ باقی ہے جو تنقید کی زد سے بچ سکے۔"

علمی دنیا میں تحقیقات کی رفتار اس قدر تیز ہے کہ جو نظریہ آج رائج ہوتا ہے، وہ کل متغیر ہو جاتا ہے۔ افلاطون، اور ارسطو کے نظریات آج رائج نہیں تاہم ان کے تصانیف کو جو تاریخی اہمیت حاصل ہے اُس سے کون انکار کرسکتا ہے۔ علامہ اقبال کے خیالات میں گو بہت سا انقلاب آچکا ہے۔ تاہم پیش نظر کتاب کی تاریخی اہمیت قابلِ لحاظ ہے۔ عصرِ جدید کے مستشرقین

اس کے حوالے و اقتباسات پیش کرتے ہیں، جس سے اِس کتاب کی اہمیت کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ اِس کے علاوہ اس کتاب کی چند خصوصیات ایسی ہیں جو متعلمینِ فلسفہ کے لئے دلچسپی سے خالی نہیں۔

فرد کی طرح ہر قوم کے قالب میں بھی ایک مخصوص روح موجود رہتی ہے۔ اس کی ایک خاص سیرت، اور خاص طبیعت ہوتی ہے۔ علامہ اقبالؔ نے ایرانی قوم کی مخصوص روح اور اس کی خاص سیرت کو اس کتاب میں منکشف کیا ہے۔ جیسا کہ علامہ موصوف نے تمہید میں تحریر فرمایا ہے اس کتاب میں دو امور سے بحث کی گئی ہے۔

"(الف) میں نے ایرانی تفکر کے منطقی تسلسل کا سراغ لگانے کی کوشش کی ہے۔ اور اس کو میں نے فلسفۂ جدید کی زبان میں پیش کیا ہے۔

(ب) تصوف کے موضوع پر میں نے زیادہ سائنٹفک طریقے سے بحث کی ہے، اور اُن ذہنی حالات و شرائط کو منظرِ عام پر لانے کی کوشش کی ہے جو اس قسم کے واقعہ کو معرضِ ظہور میں لے آتے ہیں لہذا اس خیال کے برخلاف جو عام طور پر تسلیم کیا جاتا ہے میں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ تصوف اُن مختلف عقلی و اخلاقی

قوتوں کے باہمی عمل و اثر کا لازمی نتیجہ ہے جو ایک خوابیدہ روح کو بیدار کر کے زندگی کے اعلیٰ ترین نصب العین کی طرف رہنمائی کرتی ہیں"۔

چونکہ اُردو زبان میں اس موضوع پر کوئی قابلِ ذکر تصنیف موجود نہیں ہے۔ اس لئے اس ناچیز نے یہ ضروری سمجھا کہ اس کتاب کو اُردو زبان میں منتقل کیا جائے۔ جو متعلمین فلسفہ علامہ اقبال کے جدید ترین خیالات و افکار سے واقف ہونا چاہتے ہیں اُن کو علامہ موصوف کی جدید تصنیف

Reconstruction of Religious Thought in Islam

(اسلامی تفکر کی تشکیلِ جدید) کا بغور مطالعہ کرنا چاہیئے جو اپنے اندر ایک اجتہادی شان رکھتی ہے۔

آخر میں قارئین سے یہ عرض کروں گا کہ یہ فلسفہ کی کتاب ہے اس کے مطالب کے سمجھنے میں کچھ دقت ضرور پیش آئے گی، لیکن غور و توجہ سے اس کا مطالعہ کیا جائے تو یہ دقت رفع ہو سکتی ہے۔ حتی الامکان اصل کے مطابق ترجمہ کرنے اور مطلب کو صحت کے ساتھ بیان کرنے کی کوشش کی گئی ہے، لیکن اس میں وہ ادبی خوبیاں نہ آسکیں جو اصل کتاب میں ہیں۔

اس کتاب کا ترجمہ ۱۹۳۸ء میں ختم ہو چکا تھا لیکن طباعت کی

گوناگوں دقتوں کی وجہ سے اشاعت کی نوبت ۱۹۳۶ء میں آرہی ہے ۔ میں مولوی تصدق حسین صاحب کا شکریہ ادا کیے بغیر نہیں رہ سکتا کہ ان کی کوششوں کے بغیر اس ترجمہ کا شائع ہونا دشوار تھا ۔

میر حسن الدین

۱۹۳۶ء
حیدرآباد دکن

تمہید

مابعد الطبعی تفکر کا شوق ایرانیوں کی سیرت کے نمایاں خط و خال میں سے ہے پھر بھی کوئی محقق جو ایرانی ادبیات کی طرف اس اُمید سے رجوع ہوتا ہے کہ کپیلا یا کانٹ کے نظامات کی طرح یہاں بھی کوئی جامع نظامِ فکر دستیاب ہوگا، اوس کو مایوسی کے ساتھ لوٹنا پڑے گا۔ اس میں شک نہیں کہ اس کے ذہن پر اُس حیرت انگیز عقلی دقیقہ سنجی و باریک بینی کا گہرا نقش بیٹھ جائے گا جو یہاں ظاہر کی گئی ہے۔ میرے خیال میں ایرانی ذہن تفصیلات کا متحمل نہیں ہوسکتا اور یہی وجہ ہے کہ اس میں اُس قوت منتظمہ کا فقدان ہے جو عام واقعات کے مشاہدہ سے اساسی اُصول کی تفسیر کرکے ایک نظامِ تصورات کو بتدریج تشکیل دیتی ہے۔ دقیق النظر برہمن کی طرح ایک ایرانی بھی اشیاء کی باطنی وحدت کا تعقل کر لیتا ہے۔ اول الذکر اس وحدت کو انسانی تجربہ کے تمام پہلوؤں میں منکشف کرنے کی کوشش کرتا اور مادہ میں اس کے پوشیدہ وجود کی مختلف پیرایوں میں توضیح کرنا چاہتا ہے۔ اور آخر الذکر خالص کلیت سے مطمئن نظر آتا ہے اور اس کلیت کے باطنی مظروف کی تحقیق و تفتیش کرنے کی کوشش نہیں کرتا۔ ایرانیوں کا تیتلی کا سا بیتاب تخیل گویا ایک نیم مستی کے عالم میں ایک پھول سے دوسرے پھول کی طرف اُڑتا پھرتا ہے،

اور وسعت چمن پر بہ حیثیت مجموعی نظر ڈالنے کے ناقابل نظر آتا ہے۔ اسی وجہ سے اس کے گہرے سے گہرے افکار اور جذبات غیر مربوط اشعار (غزل) میں ظاہر ہوتے ہیں، جو اس کی فنی لطافت کا آئینہ ہیں۔ ایک ہندی بھی ایک ایرانی کی طرح علم کے ایک اعلیٰ ماخذ کی ضرورت کو تسلیم کرتا ہے، لیکن وہ ایک تجربہ سے دوسرے تجربہ کی طرف خاموشی کے ساتھ آگے بڑھتا ہے، اور بے رحمی سے ان تجارب کا تجزیہ کرتا جاتا ہے۔ تاکہ وہ کلیت ان تجارب سے منکشف ہو جائے، جو اُن کی تہہ میں پوشیدہ ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ایرانی کو مابعد الطبعیات کا بہ حیثیت ایک نظام فکر کے شعور خفی ہوتا ہے، اس کے برخلاف ایک برہمن اس بات کو پوری طرح محسوس کرتا ہے کہ اس کے نظریہ کو ایک مدلل نظام کی صورت میں پیش کرنیکی ضرورت ہے۔ ان دونوں اقوام کے ذہنی اختلاف کا نتیجہ ظاہر ہے۔ ایک طرف تو ایسے نظامات فکر دستیاب ہوتے ہیں، جو پوری طرح مربوط و منضبط نہیں ہیں، اور دوسری طرف متجسس ویدانت ہے جس کی عظمت مرعوب کن ہے۔ اسلامی تصوف کے متعلم کو جسے اصول وحدت کی ایک جامع و محیط تشریح سے واقف ہونے کی خواہش ہو، اندلسی فلسفی ابن عربی کی ضخیم مجلدات دیکھنی چاہئیں۔

بہرحال اس زبردست آریائی خاندان کی مختلف شاخوں کی عقلی جد و جہد کے نتائج میں ایک حیرت انگیز مشابہت پائی جاتی ہے۔ تمام تصوری فلسفہ کا نتیجہ ہندوستان میں بدھ، ایران میں بہاءاللہ، اور مغرب میں شوپن ہور ہے جس کا نظام فلسفہ، ہیگل کی زبان میں آزاد مشرقی کلیت اور مغربی جبریت کا امتزاج ہے۔

لیکن ایران کی تاریخ فکر ایک ایسے واقعہ کو پیش کرتی ہے جو اسی کے لئے مخصوص ہے ایران میں غالباً سامی اثرات کی وجہ سے فلسفیانہ تفکر مذہب کے ساتھ غیر منفک طور پر متحد رہو گیا تھا' اور ایسے مفکرین جو نئے نظاماتِ فکر کے بانی تھے ہمیشہ نئی مذہبی تحریکات کے بھی بانی رہے ہیں۔ بہرحال عربوں کے حملہ کے بعد سے ہم دیکھتے ہیں کہ اسلام کے نو فلاطونی ارسطاطالیسین نے فلسفۂ خالص کو مذہب سے الگ کر دیا تھا۔ لیکن یہ انفصال وجدائی محض ایک عارضی حادثہ تھی۔ یونانی فلسفہ' جو ایران کی سرزمین کے لئے ایک بدیسی پودا تھا' بالآخر ایرانی تفکر کا ایک جزو لاینفک بن گیا۔ اور مابعد کے مفکرین جن میں ناقدین اور یونانی حکمت کے حامی بھی شامل تھے' ارسطو اور افلاطون کی زبان بولنے لگ گئے تھے' اور ساتھ ہی ساتھ وہ قدیم مذہبی خیالات سے بھی بہت متاثر تھے۔ اِس واقعہ کو ذہن نشین کر لینا بہت ضروری ہے تاکہ بعد اسلامی ایرانی تفکر کو پوری طرح سمجھنے میں مدد ملے۔

اِس تحقیق کا مقصد جیسا کہ ظاہر ہو جائے گا' ایرانی مابعد الطبیعیات کی آئندہ تاریخ کیلئے ایک بنیاد تیار کرنا ہے۔ ایسے تبصرہ میں جس کا نقطۂ نظر خالص تاریخی ہے ایسے تفکر کی امید نہ رکھنی چاہیئے جس میں جدت و اُپج ہو۔ تاہم حسبِ ذیل دو امور کی طرف آپ کی توجہ منعطف کرانیکی جسارت کرتا ہوں۔

(ا) میں نے ایرانی تفکر کے منطقی تسلسل کا سراغ لگانے کی کوشش کی ہے' اور اِس کو میں نے فلسفۂ جدید کی زبان میں پیش کیا ہے۔

(ب) تصوف کے موضوع پر میں نے زیادہ سائنٹفک طریقہ سے بحث کی ہے' اور

اُن ذہنی حالات و شرائط کو منظر عام پر لانے کی کوشش کی ہے جو اس قسم کے واقعہ کو معرض ظہور میں لے آتے ہیں۔ لہذا اُس خیال کے برخلاف جو عام طور پر تسلیم کیا جاتا ہے، میں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ تصوّف اُن مختلف عقلی و اخلاقی قوتوں کے باہمی عمل و اثر کا لازمی نتیجہ ہے جو ایک خوابیدہ روح کو بیدار کر کے زندگی کے اعلیٰ ترین نصب العین کی طرف اِس کی رہنمائی کرتی ہیں۔

چونکہ میں ژند سے ناواقف ہوں اِس لئے زرتشت کے متعلق میری معلومات بالواسطہ ہیں۔ کتاب ہٰذا کے حصّہ دوم کے لئے میں نے فارسی و عربی کے اصلی مسودوں اور ان مطبوعہ تصانیف کا مطالعہ کیا ہے جو اس تحقیق سے متعلق تھیں۔ میں ذیل میں اُن فارسی و عربی مخطوطات کے نام پیش کرتا ہوں جن سے میں نے اِس کتاب کے لئے بیشتر مواد اخذ کیا ہے۔

(۱) تاریخ الحکماء	از البیہقی	رائل لائبریری برلن
(۲) شرح الانواریہ (معہ متن)	از محمّد شریف حیرانی	”
(۳) حکمت العین	از الکاتبی	”
(۴) شرح حکمت العین	از محمّد ابن مبارک البخاری	کتب خانہ اِنڈیا آفس
(۵) شرحِ حکمت العین	از حسینی	”
(۶) عوارف المعارف	از شہاب الدین	”
(۷) مشکواۃ الانوار	از الغزالی	”
(۸) کشف المحجوب	از علی ہجویری	”

(۹) رسالہ نفس ترجمہ ارسطو	از افضل کاشی	کتب خانہ انڈیا آفس
(۱۰) رسالہ میر سید شریف		”
(۱۱) خاتمہ	از سید محمدؒ گیسو دراز	”
(۱۲) منازل السائرین	از عبداللہ اسماعیل حیراتی	”
(۱۳) جاودان نامہ	از افضل کاشی	”
(۱۴) تاریخ الحکماء	از شہرزوری	کتب خانہ برٹش میوزیم
(۱۵) مجموعہ تصانیف ابن سینا		”
(۱۶) رسالۂ فی الوجود	از میر جرجانی	”
(۱۷) جاودانِ کبیر		کتبخانہ جامعہ کیمبرج
(۱۸) جام جہاں نما		”
(۱۹) مجموعہ فارسی رسالہ نمبر(۱) و(۲) از النسفی		کتبخانہ ٹرینٹی کالج

شیخ محمدؒ اقبال

حصہ اوّل

قبل اسلامی فلسفہ ایران

باب اوّل

ایرانی ثنویت

(۱)

زرتشت

ایران قدیم کے برگزیدہ حکیم زرتشت کو ایرانی آریوں کی عقلی تاریخ میں ہمیشہ پہلی جگہ دی جانی چاہیے۔ اس زمانہ میں جب کہ وسط ایشیا میں ابھی ویدی بھجن تصنیف کئے جارہے تھے ان آریوں نے مسلسل خانہ بدوشی سے بیزار ہو کر زرعی زندگی اختیار کرلی تھی۔ دوسرے آریائی قبائل جنھوں نے ابھی تک اپنے ابتدائی خانہ بدوشی کے خصائل کو ترک نہیں کیا تھا اور جو کبھی کبھی اپنے سے زیادہ مہذب ہمسایوں کو لوٹا کرتے تھے، اس نوآباد قبیلہ کی اس جدید طرز زندگی اور ادارۂ جائداد کے استحکام کو دیکھ کر اس سے تنفر کرنے لگے اس طرح زندگی کے ان دو طریقوں میں ایک پیکار و تنازع شروع ہوگیا، جو ابتداء میں ایک دوسرے کے ارباب دیوا اور آہورا کی تحقیر میں رونما ہوا۔ یہ درحقیقت

ایک طویل عمل تفرید تھا جس نے ایرانی شاخ کو دوسرے آریائی قبائل سے الگ کر دیا، اور بالآخر پیغمبرِ ایران زرتشت[1] کے مذہبی نظام میں نمودار ہوا جس کا زمانہ تعلیم سولن اور طالیس کا عہد تھا۔ جدید مستشرقین کی تحقیقات کی دُھندلی روشنی میں قدیم ایرانی ہم کو دو گروہ میں منقسم نظر آتے ہیں۔ ایک قوت خیر کا حامی ہے دوسرا قوت شر کا۔ اس وقت یہ حکیم اعظم ان کی اِس شدید پیکار میں شریک ہوتا ہے۔ اور اپنی اخلاقی قوت سے شیاطین کی پرستش اور مجوسی پیشواؤں کے ناقابل برداشت مذہبی رسوم کو ہمیشہ کے لئے مٹا دیتا ہے۔

بہر حال زرتشت کے مذہبی نظام کے ماخذ و نُمو کا سُراغ لگانا ہمارے مقصد سے دور ہے۔ ہمارا مقصد جہاں تک کہ اِس موجودہ تحقیق کا تعلق ہے، اس کے مکاشفات کے مابعد الطبعی پہلو پر ایک نظر ڈالنا ہے۔ لہذا ہم اپنی توجہ کو فلسفہ کی اس مقدس تثلیث خدا، انسان، اور فطرت پر مرتکز کرنا چاہتے ہیں۔

گیگر نے اپنی کتاب "عہد قدیم کے مشرقی ایرانیوں کی تہذیب" میں بیان کیا ہے کہ زرتشت کو اپنے آریائی مورثوں سے دو اساسی اُصول ترکہ میں ملے تھے (۱) فطرت میں قانون ہے (۲) فطرت میں تنازع ہے۔ موجودات کے اِس وسیع منظر میں قانون و تنازع کا مشاہدہ ہی اس کے نظام کی فلسفیانہ بنیاد بن گیا۔ اِس کے پیش نظر یہ مسئلہ تھا کہ بدی کے

---

[1] بعض علمائے یورپ زرتشت کو محض ایک افسانوی شخصیت کے سوا اور کچھ نہیں سمجھتے، لیکن پروفیسر جاکسن کی قابل قدر تصنیف "حیات زرتشت" کے شائع ہونے کے بعد سے میرا یقین ہے کہ پیغمبرِ ایران جدید تنقید کی آزمائشوں سے بری ہو گیا ہے۔

وجود میں اور خدا کی ازلی نیکی میں صلح کرائی جائے۔ اِس کے اسلاف نے کثیر التعداد ارواحِ صالحہ کی پرستش کی تھی، جن کو اِس نے ایک وحدت میں تحویل کرکے اِس کا نام آہورامزوا رکھا، اور دوسری طرف شر کی قوتوں کو اِسی طرح ایک وحدت میں تحویل کرکے دُرُوج اہرمن کے نام سے موسوم کیا۔ اِس عمل توحّد کے ذریعہ سے وہ دو اساسی اُصول تک پہونچا۔ ان کو وہ، جیسا کہ ہاگ کا بیان ہے، "دو مستقل فعلیتیں نہیں۔ بلکہ ہستیٔ اولیٰ کے دو حصے یا دو پہلو خیال کرتا تھا۔ اِسی بنا پر ڈاکٹر ہاگ کہتا ہے کہ ایرانِ قدیم کا پیغمبر دینیاتی نقطۂ نظر سے موحّد اور فلسفیانہ نقطۂ نظر سے ثنویہ[2] تھا۔ لیکن یہ دعویٰ کرنا کہ دو ایسی "توام[3] ارواح" موجود ہیں جو حق و باطل کی خالق ہیں، اور ساتھ ہی یہ کہنا کہ یہ ارواح ہستیٔ برتر سے متحد ہیں گویا اِس بات کے برابر ہے کہ قوتِ شر خدا کی ماہیت ہی کا ایک جزو ہے۔ اور خیر و شر کی پیکار اِس کے سوا اور کچھ نہیں کہ خدا خود اپنے آپ سے برسرِ پیکار ہے۔ اِس لئے دینیاتی توحید اور فلسفیانہ ثنویت میں صلح کرانے کی اس نے جو کوشش کی ہے اُس میں ایک خلقی کمزوری پائی جاتی تھی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اِس کے پیرؤں میں تفریق و اختلاف پیدا ہوگیا۔ زنادقہ[4] جن کو ڈاکٹر ہاگ ملحدین کا لقب دیتا ہے

---

[2] مقالات ص ۳۰۲۔ [3] "ابتدا میں دو توام ارواح موجود تھیں۔ اور ہر ایک کی ایک مخصوص فعلیت تھی" یاسنا ص ۳۰۔ [4] بندہشن کے باب اول کی حسب ذیل آیت زنادقہ کے نقطۂ نظر کو واضح کردیتی ہے۔ اور اُن کے (قوتوں) درمیان فضائے بسیط تھی جس کو "ہوا" کہتے تھے، جہاں اب ان کا اتصال ہوتا ہے۔

لیکن جن میں میرے خیال کے مطابق اپنے مخالفین کی بہ نسبت زیادہ استواری اور توافق تھا، اِس بات کے حامی تھے کہ یہ ابتدائی ارواح ایک دوسرے سے علٰحدہ اور مستقل وجود رکھتی ہیں۔ اِس کے برخلاف مجوسی ان ارواح کی وحدت کے قائل تھے۔ وحدت کے علم برداروں نے زنادقہ سے مقابلہ کرنے کی مختلف طریقوں سے کوشش کی، لیکن یہ واقعہ کہ وہ "ابتدائی توام ارواح" کی وحدت کو ظاہر کرنے کے لئے مختلف فقروں اور تعبیرات سے کام لیتے تھے اِس بات کو ثابت کرتا ہے کہ اِن کے مخالفین کی کیا قوت تھی۔ اور یہ کہ وہ خود اپنی فلسفیانہ توجیہات سے مطمئن نہ تھے۔ شہرستانی نے مجوسیوں[۵] کی مختلف توجیہات کا اجمالی طور پر ذکر کیا ہے۔ زروانیوں نے نور و ظلمت کو زمانِ لامحدود کے بیٹے تسلیم کیا۔ کیومرثیہ کا اعتقاد ہے کہ ابتدائی قوت نور تھی لیکن وہ ایک مخالف قوت سے خائف تھی۔ اور رقیب کا یہی خیال جس میں خوف کا عنصر بھی شامل تھا ظلمت کی پیدائش کا باعث ہوا۔ زروانیوں کا ایک دوسرا فرقہ یہ کہتا ہے کہ اِس ابتدائی قوت کو کسی شئے کے متعلق شک ہوا، اور اِسی شک نے اہرمن کو پیدا کیا۔ اِبن حزم[۶] ایک اور فرقہ کا ذکر کرتا ہے جس نے ظلمت کی یہ توجیہہ کی ہے کہ ظلمت خود اسی نور کی اساسی قوت کے ایک جزو کے اخفا کا نام ہے۔

اِس سے قطع نظر کہ آیا زرتشت کی فلسفیانہ ثنویت اور اُس کی توحید میں

۵۔ شہرستانی۔ مرتبہ کیورٹین۔ لندن ۱۸۴۶ء ص ۱۸۲ تا ص ۱۸۵

۶۔ ابن حزم۔ کتاب الملل والنحل مطبوعہ قاہرہ جلد دوم ص ۳۴

مصالحت ہوسکتی ہے یا نہیں یہ بات تو کم از کم ناقابل تردید ہے کہ مابعد الطبعی نقطۂ نظر سے اس نے حقیقت کی انتہائی ماہیت کے متعلق ایک دقیق نکتہ پیش کیا ہے۔ اس تصور سے قدیم[۵۰] یونانی فلسفہ اور نیز ابتدائی مسیحی ادبیت متاثر ہوئی ہے۔ آخر الذکر کے توسط سے جدید مغربی تفکر (فلسفہ) کے بعض پہلو متاثر ہوئے بغیر نہ رہے۔ بحیثیت ایک مفکر کے وہ نہایت ہی قابل احترام ہے، نہ صرف اس لئے کہ وہ اپنی فلسفیانہ بصیرت سے خارجی کثرت و تنوع کے مسئلہ تک پہونچ گیا تھا، بلکہ اس وجہ سے کہ اس نے مابعد الطبعی ثنویت تک پہونچنے کے بعد اس ابتدائی ثنویت کو ایک اعلیٰ وحدت میں تحویل کرنے کی کوشش کی تھی۔ جس طرح جرمنی کے صوفی منش کفش دوز کو اس کے ایک زمانہ بعد ادراک ہوا تھا اسی طرح اس کو بھی یہ ادراک ہو گیا کہ فطرت کی گوناگونی و بوقلمونی کی توجیہہ بغیر یہ فرض کئے نہیں ہوسکتی کہ خود خدا کی ماہیت میں ایک سلبی یا تفریدِ ذات کی قوت پوشیدہ ہے۔ تاہم اس کے جانشین اپنے ہادی و رہبر کے ان اشارات کے گہرے مفہوم کو نہ سمجھ سکے۔ جوں جوں ہم آگے بڑھینگے ہمیں معلوم ہوتا جائے گا۔ کہ مابعد کے ایرانی تفکر (فلسفہ) میں زرتشت کا یہ تصور کس طرح ایک روحانی شان میں جلوہ گر ہوتا ہے۔

۵۰۔ اس امر کے متعلق کہ قدیم یونانی تفکر زرتشتی تصورات سے کس حد تک متاثر رہا ہے۔ ارڈمین کا حسب ذیل بیان قابل غور ہے، گو لارنس مل (امریکن جرنل آف فلاسفی جلد ۲۲) اس قسم کے اثر کو بعید از قیاس سمجھتا ہے:۔ "یہ واقعہ کہ اس قوت کے فرمانبردار جن کو وہ (ہیرقلیطوس)، تمام حوادث کا نظم اور تمام ترتیب تنظیم

(بقیہ صفحہ آیندہ)

جب ہم اُس کی کونیات پر نظر ڈالتے ہیں تو وہ اپنی ثنویت کی رہنمائی میں کل کائنات کو وجود کے دو شعبوں میں منقسم کر دیتا ہے۔ حقیقت یعنے تمام مخلوقات صالحہ کا مجموعہ جو ایک ایسی روح کی تخلیقی فعلیت سے ظہور میں آتا ہے جو رحیم و کریم ہے۔ غیر حقیقت یعنے تمام مخلوقات خبیثہ کا مجموعہ جو اس کے متخالف روح کی پیداوار ہے۔ اِن دونوں روحوں کی ابتدائی پیکار فطرت کی متخالف قوتوں میں ظاہر ہوتی ہے۔ اِسی لئے فطرت میں خیر و شر کی قوتوں کے مابین ایک مسلسل پیکار جاری ہے۔ لیکن یہ ذہن نشین رکھنا چاہیئے کہ ابتدائی ارواح اور اُن کی تخلیق میں کوئی شئی مداخلت نہیں کرتی۔ اشیا اچھی یا بری اِس لئے ہوتی ہیں کہ وہ یا تو خیر کی قوتِ تخلیق کی پیداوار ہیں، یا شر کی۔ لیکن وہ بذاتِ خود نہ خیر ہیں نہ شر۔ زرتشت کا تصوّرِ تخلیق بداہتہً فلاطوں اور شوپن ہور کے تصوّر سے مختلف ہے، جن کے نزدیک حقیقتِ تجربی زمانی یا غیر زمانی تصورات کا آئینہ ہے، اور ایک لحاظ سے حقیقت و مظاہر کے مابین ایک رابطہ ہے۔ زرتشت کے نزدیک وجود کی صرف دو قسمیں ہیں، اور کائنات کی تاریخ عبارت ہے، اُن قوتوں

(بقیہ حاشیہ گزشتہ) کا معیار رکھتا ہے۔ اور جو "زبان" کے نام سے موسوم کئے جاتے ہیں، اس قسم کا ہے کہ اس کو ایرانی مجوسیوں کے اثر سے منسوب کیا جا سکتا ہے۔ اِس کے برخلاف وہ اپنے آپ کو اپنے وطن ہی کی صنمیات کا حلقہ بگوش بتلاتا ہے، اور بلاشبہ جب وہ اپالو اور ڈایونی سس کو زیوس کے دوش بدوش رکھتا ہے۔ تو اُس کے مفہوم میں ضرور تغیر واضح ہو جاتا ہے" یعنے زیوس ایک اِنتہائی آتش ہے جس کی ماہیت کے دو پہلو اپالو اور ڈایونی سس ہیں" تاریخ فلسفہ جلد اول صفحہ ۵

(بقیہ صفحہ آئندہ)

کی باہمی ارتقائی پیکار ہے جو علی الترتیب انہی اقسام وجود کے تحت آتی ہیں۔ ہم بھی دوسری اشیاء کی طرح اس پیکار میں شریک ہیں، اور یہ ہمارا فرض ہے کہ نور کی حمایت میں صف بستہ ہو جائیں، جو بالآخر فتح مند ہو کر ظلمت کو پوری طرح مغلوب کر لے گا۔ پیغمبر ایران کی مابعد الطبعیات فلاطون کی مابعد الطبعیات کی طرح اخلاقیات کی طرف جاتی ہے اور اس کے فلسفہ کے اخلاقی پہلو کی خصوصیات سے اُسکے اجتماعی ماحول کا اثر زیادہ نمایاں ہو جاتا ہے۔

روح کی منزل مقصود کے متعلق زرتشت کا خیال بہت ہی سادہ ہے۔ اس کے خیال میں روح مخلوق ہے نہ کہ خدا کا ایک جزو جیسا کہ متھرا[۱] کے معتقدین نے بعد میں دعویٰ کیا تھا۔ اس کا آغاز تو زمان میں ہوا ہے، لیکن یہ ارضی میدانِ عمل میں شر کے مقابلہ میں قوت آزما ہو کر حیاتِ ابدی حاصل کر سکتی ہے۔ خیر و شر میں سے کسی ایک طرز عمل کو اختیار کرنے کی اس کو آزادی حاصل ہے۔ نور کی قوت نے اس میں قوت انتخابی کے ماسوا حسب ذیل ملکات ودیعت کئے ہیں۔

(۱) ضمیر[۱۱] (۳) نفس۔ ذہن

(۲) جذبات (۴) روح۔ عقل

(بقیہ صفحہ گذشتہ) غالباً ہیرقلیطوس پر زرتشت کے ایسے مشکوک اثر کی بنا پر لاسلی نے (جس کا حوالہ پال جانٹ نے اپنی تاریخ مسائل فلسفہ جلد دوم صفحہ ۱۴۷ میں دیا ہے) زرتشت کو ہیگل کا پیش رو خیال کیا ہے۔

گلاڈسٹن نے فیثاغورسی اور چینی نظریات کا موازنہ کرتے ہوئے اس واقعہ پر زور دیا ہے کہ "طاق کو جفت کے اوپر جگہ دی جاتی تھی"۔ اس کے سوا چونکہ ہم کو متخالفات میں سے نور و ظلمت، اور خیر و شر کا علم ہے۔ اس لئے

بقیہ صفحہ آیندہ

(۵) فراوشی[۱۲]۔ ایک قسم کی حفاظت کرنے والی روح ہے۔ جب انسان خدا کی طرف سفر کرتا ہے تو یہ اُس کی نگہبانی کرتی ہے۔

تین آخر الذکر[۱۳] ملکات موت کے بعد متحد ہو کر ایک ناقابلِ تحلیل کُل بن جاتے ہیں۔ نیک روح اپنے اس گوشت و پوست کے مکان سے نکل کر علوی عوالم میں چلی جاتی ہے، اور اُس کو وجود کے حسبِ ذیل منازل میں سے ہو کر گذرنا پڑتا ہے:۔

(۱) اچھے خیالات کا عالم

(۲) اچھے الفاظ کا عالم

(۳) اچھے اعمال کا عالم

(۴) ازلی طمانیت کا عالم[۱۴]۔ جہاں انفرادی روح اپنی شخصیت کو گم کئے بغیر نور کی قوت سے متحد ہو جاتی ہے۔

(بقیہ صفحہ گذشتہ)
اکثر لوگ اس قیاس کی طرف رجحان رکھتے ہیں کہ یہ زرتشت ہی سے مستعار لئے گئے ہیں۔ (جلد اول صفحہ ۲۱۳)

[۱۴] جدید انگریزی مفکرین میں بریڈلے بھی زرتشت کے نتیجہ پر پہونچتا ہے۔ بریڈلے کے فلسفہ کی اخلاقی اہمیت پر بحث کرتے ہوئے پروفیسر سورلے کہتا ہے کہ "بریڈلے بھی گرین کی طرح ایک ازلی حقیقت پر اعتماد رکھتا ہے چونکہ یہ حقیقت مادی نہیں ہے اس لئے اس کو روحانی کہا جا سکتا ہے گرین کی طرح یہ انسان کی اخلاقی فعلیت کو اس ازلی حقیقت کا مظہر خیال کرتا ہے اس کو گرین نے اعادہ سے تعبیر کیا ہے۔ اس عام مطابقت کی تہہ میں زمین آسمان کا فرق پوشیدہ ہے۔ وہ شاعر الذات کی اصطلاح کو استعمال کر کے "ہستی مطلق" کو انسانی شخصیت سے مشابہ کرنا نہیں چاہتا۔ وہ اس نتیجہ کو منظر عام پر لانا چاہتا ہے جو گرین میں کم و بیش پردہ خفا میں ہے کہ انسان اور کائنات میں ترقی خیر کیطرح

(بقیہ صفحہ آیندہ)

مانی[15] و مزدک[16]

ہم یہ معلوم کر چکے ہیں کہ زرتشت نے مسئلہ کثرت کو کس طرح حل کیا تھا۔ اور دینیاتی یا یوں کہو کہ فلسفیانہ مناقشوں سے کس طرح دین زرتشت میں پھوٹ پڑ گئی۔ مانی جو ایک نیم ایرانی تھا، اور جس کو عیسائیوں نے بعد میں "بے دین فرقہ کے موجد" کا لقب دیا تھا، اُن زرتشتیوں سے متحد الخیال تھا جو زرتشت کے نظریہ کو اُس کی اصلی صورت میں مانتے تھے۔ اس نے اس سوال (مسئلہ کثرت) سے بالکل مادی نقطۂ نظر سے بحث کی۔ اس کا باپ گو دراصل ایرانی تھا لیکن ہمدان سے

(بقیہ صفحہ گذشتہ) ہستی مطلق کا مظہر ہے۔

("اخلاقیات کے جدید میلانات" صفحہ ۱۰۰ تا صفحہ ۱۰۱)

۹۔ اس کو افلاطون کے "عدم" سے مخلوط نہ کرنا چاہیئے۔ زرتشت کے نزدیک وجود کی ایسی صورتیں جو ظلمت کی تخلیقی قوت سے وجود میں آتی ہیں وہ سب غیر حقیقی ہیں، کیونکہ نور کی آخری فتحمندی پر اگر غور کیا جائے تو اُن کا وجود محض عارضی رہ جاتا ہے۔

۱۰۔ مذہب متھرا زرتشتیت ہی کا ایک رُخ ہے جو دوسری صدی میں تمام رومائی دنیا میں پھیل گیا تھا متھرا کے معتقدین آفتاب کی پرستش کرتے تھے، اور اُس کو نور کا ایک زبردست مظہر خیال کرتے تھے۔ وہ روحِ انسانی کو خدا کا ایک جزو سمجھتے تھے، اور یہ کہتے تھے کہ ایک پُر اسرار عبادت کے ذریعہ سے خدا اور روح میں اتحاد ہو سکتا ہے۔ روح کا یہ نظریہ، نیز ریاضتِ جسمانی کے ذریعہ سے خدا کی طرف بڑھتا اور بالآخر تیم کے دائرہ سے گذر کر

(بقیہ صفحہ آئندہ)

بابل کو ہجرت کر گیا تھا، جہاں ۲۱۵ء یا ۲۱۶ء میں مانی پیدا ہوا۔ یہ وہ زمانہ تھا جب کہ بدھ مت کے مبلغین نے زرتشت کے وطن میں نروان کی تعلیم دینی شروع کی تھی۔ مانی کے مذہبی نظام کی انتخابی نوعیت، اس میں مسیحی تصور نجات کے مفہوم کی وسعت، اور اس خیال کی منطقی استواری و توافق کہ دنیا مجموعہ شر ہے

(بقیہ صفحہ گذشتہ)۔ آتش خالص بن جانا وغیرہ اُن خیالات سے کسی قدر مشابہ ہے جو بعض ایرانی تصوف کے مکاتب میں پائے جاتے ہیں۔

لہ "مشرقی ایرانیوں کی تہذیب" از گیگر صہ ۱۲۴

۱۲ ڈاکٹر ہاگ نے (مقالات صہ ۲۰۶) اُن حفاظت کرنے والی ارواح کا فلاطون کے تصورات سے موازنہ کیا ہے۔ تاہم اُن کے متعلق یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ یہ ایسے نمونے ہیں جن کے مطابق اشیاء بنائی جاتی ہیں۔ اس کے علاوہ فلاطون کے تصورات ازلی، غیر زمانی اور غیر مکانی ہیں۔ اس نظریہ میں کہ ہر ایک شئے جسکو نور کی قوت نے خلق کیا ہے اُس کی نگہبانی ایک ماتحت روح کرتی ہے، اور اس خیال میں کہ ہر ایک روح ایک مکمل فوق الحس نمونہ کے مطابق بنائی گئی ہے، ایک خارجی مشابہت پائی جاتی ہے۔

۱۳ روح سے متعلق صوفیانہ تصور بھی تین پہلو رکھتا ہے۔ اِن کے نزدیک روح مجموعہ ہے نفس، قلب اور روح کا۔ ان کے خیال میں "قلب" مادی بھی ہے اور غیر مادی بھی، یا زیادہ صحیح معنوں میں دونوں بھی نہیں ہے، بلکہ یہ روح نفس کے مابین ہے، اور علم کے اعلیٰ ترین آلہ کی حیثیت سے عمل کرتا ہے۔ غالباً ڈاکٹر شنکل نے "ضمیر" کا جو لفظ استعمال کیا ہے وہ "قلب" کے صوفیانہ تصور سے قریب تر ہو جاتا ہے۔

۱۴ گیگر جلد اول صہ ۱۰۴۔ روح کو آسمان کی طرف سفر کرتے وقت جن مختلف منازل میں سے ہو کر گزرنا پڑتا ہے

(بقیہ صفحہ آیندہ)

اور یہی رہبانی زندگی کا اصلی سبب ہے، یہ سب ایسی چیزیں تھیں جنہوں نے اس کے نظام کو ایک حقیقی قوت بنا دیا جس کا اثر نہ صرف مشرقی و مغربی تفکر[۱۷] (فلسفہ) پر پڑا بلکہ اس نے ایران کے مابعد الطبیعی تخیلات کے نشو نما پر اپنے دھندلے نشانات چھوڑے ہیں۔ اب مانی کے مذہبی نظام کے ماخذوں[۱۸] کی بحث مستشرقین کے لئے چھوڑ کر ہم عالم حادث کے مبدأ و منفذ کے متعلق اس کے نظریہ کو پیش کریں گے

(بقیہ صفحہ گذشتہ) اوس کے متعلق صوفیانہ کونیات میں بھی اسی قسم کا ایک نظریہ موجود ہے۔ وہ حسب ذیل پانچ عوالم کے قائل ہیں لیکن ہر عالم کی نوعیت کے متعلق انہوں نے جو توضیح کی ہے وہ کسی قدر مختلف ہے۔

(۱) عالم جسم (ناسوت)

(۲) عالم عقل خالص (ملکوت)

(۳) عالم قوت (جبروت)

(۴) عالم نفی (لاہوت)

(۵) عالم سکوت (ہاروت)

صوفیا نے غالباً یہ تصور ہندی یوگیوں سے مستعار لیا ہے، جن کے ہاں حسب ذیل سات عوالم تسلیم کئے جاتے ہیں۔ اینی بیسنٹ "حلول" ص ۳۰

(۱) مادی جسم کا عالم (ستھول شریر)

(۲) جسم نوری کا عالم (سنگ شریر)

(۳) قوت حیات کا عالم (پران)

(بقیہ صفحہ آئندہ)

اور بعد میں اس کی فلسفیانہ قیمت کا تعین کریں گے۔

اس صوفی ملحد نے جیسا کہ ارڈمین نے اس کو لقب دیا ہے، یہ تعلیم دی ہے کہ اشیاء کی یہ کثرت و گوناگونی نور و ظلمت کی اُن ازلی قوتوں کے اتصال سے ظہور میں آئی ہے، جو ایک دوسرے سے علیحدہ اور آزاد ہیں۔ نور کی قوت دس قسم کے تصورات کو متضمن ہے۔ شرافت، علم، فہم، اسرار، بصیرت، محبت، یقین، ایمان رحم، اور حکمت۔ اسی طرح ظلمت بھی پانچ ازلی تصورات کو متضمن ہے۔ تاریکی،

بقیہ سلسلہ صفحہ گذشتہ) (۴) جذبات کا عالم (کام روپ)

(۵) فکر کا عالم (من)

(۶) نفس روحانی کا عالم (عقل)۔ (بدہی)

(۷) روح خالص کا عالم (آتما)

ہ حسب ذیل ماخذوں سے مدد لی گئی ہے۔

(ا) محمد ابن اسحاق کی کتاب مرتبہ فلوگل صفحہ ۵۲ تا ۵۶

(ب) الیعقوبی مرتبہ ہوٹسما ۱۸۸۳ء صفحہ ۱۸۰ تا صفحہ ۱۸۱

(ج) ابن حزم کی کتاب الملل و النحل مطبوعہ قاہرہ جلد دوم صفحہ ۳۶

(د) شہرستانی مرتبہ کیوریٹن لنڈن ۱۸۴۶ء صفحہ ۱۸۸ تا صفحہ ۱۹۲

(ھ) انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا۔ مضمون مانی

(و) Salemann:— Bulletin de

(بقیہ صفحہ آئندہ)

حرارت، آتش، حد، اور ظلمت۔ مانی تسلیم کرتا ہے کہ اِن اساسی قوتوں کے ساتھ ساتھ اور ان سے ملحق ارض و مکان ازل سے موجود ہیں، اور اُن میں سے ہر ایک علی الترتیب علم، فہم، اسرار، بصیرت، سانس، ہوا، پانی، روشنی، اور آتش کے تصورات کو متضمن ہے۔ ظلمت میں، جو کہ فطرت کی نسائی قوت ہے، شر کے عناصر پوشیدہ تھے، اور یہ رفتہ رفتہ مرتکز ہو گئے۔ اِسی سے وہ قبیح صورت والا

(بقیہ سلسلہ صفحۂ گزشتہ) L'accade'mic des Sciences de st.

PETERSBERG Series IV 15 April 1907 PP. 175–184.

F.W.K. Muller:— Hands chriften–Reste in Estrangelo -Schriftan ans Turfan, Chinesisch–Turkistan, Teil I, II; Sitzungen der Koniglich Prenssischen Akademic der wissenschaften, 11, Feb 1904 PP. 348–352; und Abhandlungen Ete 1904.

لا حسب ذیل ماخذوں سے مدد لی گئی:۔

(۱) سیاست نامہ نظام الملک مرتبہ چارلس شیفر، پیرس ۱۸۹۷ء صفحہ ۱۶۶ تا صفحہ ۱۸۰

(ب) شہرستانی مرتبہ کیورٹین صفحہ ۱۹۲ تا صفحہ ۱۹۴

(ج) الیعقوبی مرتبہ ہوتسما ۱۸۸۳ء جلد اول صفحہ ۱۸۶

(بقیہ صفحۂ آئندہ)

شیطان وجود میں آیا جس کو قوت فعلیت سے موسوم کرتے ہیں۔ یہ پہلا لڑکا جو ظلمت کے رحم آتشین سے پیدا ہوا تھا، نور کے بادشاہ کی مملکت پر حملہ آور ہوا جس نے اس حملہ کی مدافعت کے لئے آدم اوّل (کیومرث) کو پیدا کیا۔ ان دونوں مخلوق میں شدید پیکار شروع ہو گئی اور بالآخر آدم اول بالکل مغلوب ہو گیا۔ اس کے بعد اس شیطان نے ظلمت کے پانچ عناصر کو نور کے پانچ عناصر سے متحد و مخلوط کر دیا۔ پھر مملکتِ نور کے حکمران نے اپنے چند فرشتوں کو حکم دیا کہ ان مخلوط

(بقیہ سلسلہ گذشتہ) (د) البیرونی "تاریخ اقوام قدیم" مترجمہ ای، سخاؤ لندن ۱۸۷۹ء صہ ۱۹۲

کلہ۔ اگر صحیح طور پر نظر ڈالی جائے تو ۳۰۰ء کے پانچ مختلف تصورات کو امتیاز کیا جا سکتا ہے پہلا تصور تو مالوی ہے۔ جو اپنا راستہ ظلمت میں تلاش کرتا تھا لیکن یہ پیشوایان مذہب میں بھی پھیل گیا تھا" (مسیحی عقائد کی تاریخ " از ہارناک جلد پنجم صہ ۵۶) مانویت کے خلاف معرکہ آرائیوں سے یہ خواہش پیدا ہوئی کہ خدا کی تمام صفات کو ایک دوسرے کے مماثل سمجھنا چاہیئے۔

کلہ مانی کے فلسفہ سے متعلق بعض مشرقی ماخذوں سے پتہ چلتا ہے کہ وہ ایک شامی ادری ... Bardesanes کا شاگرد تھا۔ دیکھئے Ephariam Syrus جس کا ذکر پروفیسر اے، اے، بیوان نے اپنی کتاب "نفخ روح" کے دیباچہ میں کیا ہے) "الفہرست" کے فاضل مصنف نے چند کتابوں کا ذکر کیا ہے جن کو مانی نے اس شامی ادری کے مقلدین کے خلاف تصنیف کیا تھا برکٹ نے "ابتدائی مشرقی مسیحیت" پر اپنے خطبات میں Bardesanes کی کتاب De Fato کا آزاد ترجمہ پیش کیا ہے جس کی نوعیت میرے خیال میں بالکل مسیحی ہے، اور سرے سے مانی کی تعلیمات کے خلاف ہے

عناصر سے کائنات کی تعمیر کریں تاکہ ذرّات نور اپنی قید سے آزاد ہو جائیں۔ لیکن پہلے ظلمت نے نور پر حملہ کیوں کیا، اس کی وجہ یہ ہے کہ آخرالذکر بالطبع خیر ہونے کی وجہ سے اِمتزاج و اتصال کے عمل کا آغاز نہیں کر سکتا تھا، جو درحقیقت اِسی کے لئے مُضِر تھا۔ مسیحی نظریہ نجات کے متعلق مانی کی کونیات نے جو نقطۂ نظر اختیار کیا تھا وہی نقطۂ نظر ہیگل کی کونیات نے بھی نظریہ تثلیث کے متعلق اختیار کیا ہے۔ اِس کے نزدیک نجات ایک طبعی عمل ہے اور تولید خواہ کسی قسم کی ہو کائنات کی غرض و غائت کے منافی ہے، کیونکہ یہ نور کی مدت اسیری کو طویل کر دیتی ہے۔ نور کے مقید ذرات مسلسل طور پر ظلمت سے آزاد کئے جا رہے ہیں، اور اُن کو اُس عمیق خندق میں پھینکا جا رہا ہے، جو کائنات کے اطراف موجود ہے۔ آزاد شدہ نور آفتاب اور مہتاب میں چلا جاتا ہے، جہاں سے اس کو فرشتے عالم نوری میں

(بقیہ سلسلہ صفحۂ گزشتہ) اِبن حزم اپنی کتاب الملل والنحل میں (جلد دوم صفحہ ۳۶) کہتا ہے کہ "اِس بات کے سوا کہ مانی ظلمت کو ایک زندہ طاقت یقین کرتا تھا اور دوسری باتوں میں دونوں متفق ہیں"۔

۱۹؎ مانی کے فلسفہ فطرت اور چینیوں کے نظریہ تخلیق کا موازنہ بہت ہی دلچسپ ہے، جن کے نزدیک جو کچھ موجود ہے وہ "اِن" اور "یان" کے اِتحاد کا نتیجہ ہے۔ لیکن چینیوں نے اِن دونوں قوتوں کو ایک اعلیٰ وحدت "تائی کیہہ" میں تحویل کر دیا۔ مانی کے لئے ایسی تحویل ممکن نہ تھی کیونکہ وہ اس بات کا تعقل نہ کر سکا کہ متضاد نوعیت کی اشیاء ایک ہی قوت سے صادر ہو سکتی ہیں۔

۲۰؎ تھامس اکوئنس نے مانی کے ابتدائی عوامل کے تباین کو حسب ذیل طریقہ سے بیان کر کے

(بقیہ صفحۂ آئندہ)

لے جاتے ہیں، جو جنّت کے بادشاہ "پدی وزرگی" کا قیام گاہ ہے۔

مانی کی خیالی کونیات[19] کا یہ ایک اجمالی خاکہ ہے۔ وجود خارجی کے مسئلہ کی توجیہہ کے لئے زرتشت نے عوامِل تخلیق کا جو مفروضہ پیش کیا تھا یہ اُس کو مسترد کر دیتا ہے۔ اس سوال کے متعلق اِس نے بالکل مادی نقطۂ نظر اختیار کر کے عالم حادث کو دو مستقل اور ازلی قوتوں سے منسوب کیا ہے، جن میں سے ایک (ظلمت) نہ صرف کائنات کا ایک جزو ہے بلکہ یہ ایک ایسا مبدا ہے جس میں فعلیت خوابیدہ رہتی ہے، اور یہ اُس وقت معرضِ ظہور میں آتی ہے جب کہ کوئی مناسب موقع پیدا ہو جاتا ہے۔ اس کی کونیات کا بنیادی تصور ہندی مفکر اعظم کپیلا کے تصور سے ایک عجیب وغریب مشابہت رکھتا ہے جس نے عالم کی توجیہہ تین "گُنوں" کے مفروضہ سے کی تھی یعنے ستوا (نیکی) تماس (ظلمت) اور راجاس (حرکت یا جذبہ)۔ جب مادۂ اولیٰ (پراکرتی) کے توازن میں اِنتشار

(بقیہ سلسلہ صفحہ گذشتہ)، اِس پر تنقید کی ہے:-

(ا) تمام اشیاء کو جس بات کی تلاش ہے قوت شر کو بھی اُسی کی تلاش ہے۔

لیکن تمام اشیاء صیانت ذات کی متلاشی ہیں۔

∴ قوت شر بھی صیانت ذات کی متلاشی ہے۔

(ب) تمام اشیاء جس بات کی تلاش کرتی ہیں وہ خیر ہے۔

صیانت ذات ہی کی تمام اشیاء کو تلاش ہے

(بقیہ صفحہ آئندہ)

پیدا ہو جاتا ہے تو اِس کے باہمی اِتحاد سے فطرت تشکیل پاتی ہے۔ مسئلہ کثرت کی مختلف توجیہات[20] کی گئی ہیں۔ ویدانتیوں نے مایا کی ایک پُر اسرار قوت کے مفروضہ سے اس کو حل کیا تھا۔ اس کے ایک زمانہ بعد لائبنز نے تماثل غیر ممیزات کے نظریہ سے اُسکی توجیہہ کی، لیکن مانی نے جو حل پیش کیا ہے، اگرچہ وہ طفلانہ ہے تاہم اُس کو فلسفیانہ تصورات کے تاریخی نشو و نما میں جگہ دی جانی چاہیئے۔ اس کی فلسفیانہ اہمیت ممکن ہے کہ معمولی سی ہو، لیکن یہ بات تو یقینی ہے کہ مانی ہی پہلا شخص ہے جس نے اس امر کی طرف نہایت بے باکی سے اِشارہ کیا کہ کائنات شیطان کی فعلیت کا نتیجہ ہے، اور اِسی لئے شر اس کے مایۂ خمیر میں ہے۔ یہ قضیہ مجھ کو اُس نظام فلسفہ کا منطقی جواز معلوم ہوتا ہے جس کی تعلیم یہ ہے کہ ترکِ دُنیا زندگی کا اُصول رہنما ہے۔ ہمارے زمانہ میں شوپن ہور بھی اِسی نتیجہ پہ پہونچا ہے، اگرچہ مانی کے برخلاف وہ یہ سمجھتا ہے کہ اُصول تفرید (یعنی ارادۂ حیات کا معاصیانہ میلان) خود ارادۂ اولیٰ کی سرشت میں موجود ہے

(بقیہ سلسلہ صفحہ گذشتہ)۔ حیانت ذات خیر ہے۔

لیکن قوت شر خود اپنی ضیانت ذات کی تلاش کرے گی۔

∴ قوتِ شر کسی خیر کی تلاش کرے گی۔ جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ تناقض بالذات ہے۔

"خدا اور اس کی مخلوق" جلد دوم ص ۱۰۵ مترجم رحیمی

[21]۔ زروانی نظریہ ایران میں پانچویں صدی ق'م میں رائج تھا۔ (خلاصہ نمبر ۲ صفحہ آئندہ)

اور اس سے علیحدہ و آزاد نہیں ہے۔

اب ہم ایرانِ قدیم کے مشہور اشتراکیہ مزدک کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ اشتراکیت کا یہ پہلا پیغمبر نوشیروانِ عادل کے عہد میں (۵۳۱ء تا ۵۷۸ء) ظاہر ہوا۔ اس نے مروجہ زروانی نظریہ کے خلاف ایک دوسرا ثنوی ردِ عمل کیا۔ مانی کی طرح مزدک نے بھی یہ تعلیم دی کہ اشیاء کا اختلاف و تنوع دو مستقل و ازلی قوتوں کے اِمتزاج و اِتحاد کا نتیجہ ہے، جن کو اس نے شِید (نور) اور تار (ظلمت) کے ناموں سے موسوم کیا۔ لیکن وہ اپنے پیشرو سے اِس امر میں اختلاف رکھتا تھا کہ اِن کے اِتحاد اور ان کے آخری اِنفصال کے واقعات بالکل اِتفاقی تھے نہ کہ کسی اختیار و اِنتخاب کا نتیجہ۔ مزدک کے خدا میں احساس بھی ودیعت ہے۔ اس کی ازلی ہستی میں چار مخصوص قوتیں قوت اِمتیازی، حافظہ، فہم اور سعادت موجود ہیں۔ اِن چار قوتوں کے چار شخصی مظاہر ہیں، جو اور چار اشخاص کی مدد سے کائنات کے نظم ونسق پر نگرانی کرتے ہیں۔ اشیاء اور اشخاص کے اختلاف و تنوع کی علت ابتدائی قوتوں کے مختلف اِمتزاجات ہیں۔

لیکن مزدک کی تعلیم کے مخصوص خط و خال میں سے اُس کی اِشتراکیت ہے جو بداہتہً مانی کے فلسفہ کی ہمہ گیر روح کا نتیجہ ہے۔ مزدک کہتا ہے کہ تمام اِنسان مساوی ہیں، اور انفرادی جائداد کا تصور مخالف دیوتاؤں کا پیش کردہ ہے جن کا مقصد یہ ہے کہ خدا کی کائنات کو ایک لامحدود تباہی کا منظر بنا دیں۔

مزدک کی تعلیم کا یہی پہلو تھا جو زرتشتی ضمیر کو سخت صدمہ پہونچاتا تھا۔ اِسی نے بالآخر زرتشت کے کثیر التعداد پیروؤں کو تباہ کر دیا حالانکہ زرتشت کی نسبت یہ خیال کیا جاتا تھا کہ اِس نے بطور معجزہ آتشِ مقدس میں نطق پیدا کر دیا تھا تاکہ وہ اس کے پیغام کی صداقت پر گواہی دے۔

(۳) باز نظری

قبل اِسلامی ایرانی فلسفہ کے بعض پہلو ہماری نظر سے گذر چکے ہیں، لیکن ساسانی تخیل کے میلانات، اور اُن حالات کی ناواقفیت کی وجہ سے جو اُس کے سیاسی، اِجتماعی اور عقلی ارتقاء کا باعث ہوئے ہیں، ہم تسلسلِ افکار کا پوری طرح سراغ نہیں لگا سکتے۔ افراد کی طرح اقوام کی عقلی تاریخ کا آغاز بھی خارج ہی سے ہوتا ہے۔ اگرچہ زرتشت کی اخلاقی سرگرمی کی وجہ سے اوس کے مبدار اشیار کے نظریہ میں ایک روحانی لہجہ پیدا ہو گیا تھا، لیکن ایرانی تفکر کے اس دور کا ماحصل بجز مادی تنویت کے اور کچھ نہیں ہے۔ ایرانیوں کو عقلی ارتقا کی اِس منزل پر اِس بات کا دُھندلا سا ادراک ہوا تھا کہ اُصول وحدت تمام موجودات کی فلسفیانہ بنیاد ہے۔ پیروان زرتشت کے باہمی مناقشات سے ظاہر ہوتا ہے کہ کائنات کے توحیدی تصور کی تحریک شروع ہو گئی تھی، لیکن بدقسمتی سے ہمارے پاس کوئی ایسی شہادت نہیں ہے جس سے قبل اِسلامی فلسفۂ ایران

کے وحدت الوجودی میلانات کے متعلق کوئی ایجابی بیان پیش کرسکیں۔ ہم جانتے ہیں کہ چھٹی صدی عیسوی میں دیوجانس، سمپلی کس، اور دیگر نوفلاطونی مفکرین کو جسٹی نی ین کے جور و تعدی نے شہر بدر کرادیا تھا اور اِن لوگوں نے نوشیروان عادل کے دربار میں پناہ لی تھی۔ اِس کے سوا اِس شہنشاہِ اعظم نے متعدد سنسکرت و یونانی تصانیف کا اپنے لئے ترجمہ کرایا تھا۔ لیکن ہمارے پاس کوئی تاریخی شہادت نہیں ہے جس سے یہ ثابت ہو سکے کہ اِن واقعات کا کِس حد تک ایرانی تفکر پر واقعاً اثر پڑا ہے۔ لہذا ہم ایران میں آمدِ اسلام کی طرف رجوع ہوتے ہیں جس نے حالات کی قدیم ترتیب و تنظیم کو زیر و زبر کردیا، اور سوچنے والے ذہن کے آگے توحید خالص کا ایک جدید تصور اور خدا و مادہ کی یونانی ثنویت کا تخیل پیش کیا جو یزدان اور اہرمن کی خالص ایرانی ثنویت سے بالکل متمائز تھا۔

حصّہ دوم

یونانی ثنویت

باب دوم

ایران کے نوفلاطونی ارسطاطالیسین

ایران پر عربوں کے تسلّط کے بعد سے ایرانی تفکر کی تاریخ میں ایک جدید عہد کا آغاز ہوتا ہے۔ لیکن صحرائے عرب کے جنگجو فرزند، جن کی شمشیر نے اِس قدیم قوم کی سیاسی آزادی کا نہاوند پر خاتمہ کر دیا تھا، ان نومسلم زرتشتیوں کی عقلی آزادی میں مزاحم نہ ہو سکے۔

عربوں کی فتوحات سے جو سیاسی انقلاب رونما ہوا وہ آریائی اور سامی اقوام کے باہمی عمل و اثر کی ابتدا کا باعث تھا۔ اور ہم دیکھتے ہیں کہ ایک ایرانی کی سطحِ زندگی پر اگرچہ زیادہ تر سامی رنگ چڑھ جاتا ہے لیکن وہ خاموشی کے ساتھ اِسلام کو اپنی آریائی عاداتِ فکر میں تبدیل کر لیتا ہے۔ مغرب میں یونانیوں کے سنجیدہ ذہن نے ایک اور سامی مذہب، مسیحیت کی شرح و تفسیر کی۔ دونوں جگہ اس شرح و تفسیر کے نتائج میں ایک عجیب و غریب مشابہت پائی جاتی ہے۔ شرح کرنے والے

ذہن کا یہ مقصد تھا کہ اُس اِطلاقی قانون کی شدت وسختی کو رفع کیا جائے جو فرد پر خارج سے عائد کیا گیا ہے۔ مختصر یہ کہ یہ خارجی نقطۂ نظر کو باطنی میں منتقل کرنے کی کوشش تھی۔ یونانی تفکر (فلسفہ) کے مطالعہ سے یہ عمل تغیر شروع ہوا، جس نے اور دوسرے اسباب سے متحد ہو کر ذاتی تفکر کے نشو و نما کو روک دیا۔ پھر بھی اِسی کا اثر تھا کہ قبل اِسلامی فلسفۂ اِیران کا خالص خارجی نقطۂ نظر مابعد کے مفکرین میں باطنی نقطۂ نظر سے بدل گیا۔ میں سمجھتا ہوں کہ یہ بدیسی فلسفہ ہی کا اثر تھا جس کی وجہ سے قدیم توحیدی میلان نے، جو آٹھویں صدی کے اِختتام پر پھر اُبھر آیا تھا، ایک زیادہ روحانی صورت اختیار کر لی۔ اِس کے بعد جب اِس میلان کا نشو نما ہوا تو اِس نے نور و ظلمت کی قدیم ایرانی ثنویت کو پھر زندہ کر کے اِس پر ایک روحانی رنگ چڑھا دیا۔ یونانی فلسفہ نے نکتہ رس ایرانی ذہن میں ایک نئی زندگی پیدا کر دی تھی، اور ایران کا عام عقلی ارتقاء اسی کی امداد و اعانت کا ممنون رہا۔ یہ ایک ایسا واقعہ ہے جو ہم کو اُن ایرانی نو فلاطونیئن کے نظامات پر ایک سرسری اور اجمالی نظر ڈالنے میں حق بجانب کر دیتا ہے جو خالص ایرانی تفکر کی تاریخ میں بہت ہی کم توجہ کے مستحق ہیں، اور اِس میں تکرار و اعادہ کا بھی اندیشہ ہے۔

تاہم یہ ذہن نشین رکھنا چاہیئے کہ یونانی حکمت حران اور شام سے ہوتے ہوئے اِسلامی مشرق کی طرف آئی ہے۔ شامیوں نے یونان کے آخری نظام فلسفہ یعنے نو فلاطونیت کو لے لیا، اور اس کو ارسطو کا اصلی فلسفہ سمجھ کر مسلمانوں کے ہاتھ

منتقل کر دیا۔ یہ کس قدر حیرت کی بات ہے کہ مسلمان فلاسفہ جن میں عرب اور ایرانی دونوں شامل ہیں، اس چیز پر جھگڑتے رہے جس کو وہ ارسطو اور افلاطون کی اصلی تعلیم خیال کرتے تھے، لیکن اُن کو یہ بات کبھی نہ سوجھی کہ اس فلسفہ کو پوری طرح سمجھنے کے لئے یونانی زبان کا جاننا قطعاً ناگزیر تھا۔ اُن کی لاعلمی اس قدر بڑھی ہوئی تھی کہ اُنہوں نے فلاطینوس کی اینڈس (Enneads) کے ایک ملخص ترجمہ کو "ارسطو کی دینیات" تسلیم کر لیا۔ یونانی فلسفہ کے ان دو زبردست اساتذہ کے متعلق ایک واضح تصور حاصل کرنے کے لئے ان کو صدیاں لگ گئیں۔ پھر بھی یہ امر مشتبہ ہے کہ اُنھوں نے ان کو پوری طرح سمجھا بھی یا نہیں۔ الفارابی اور ابن مسکویہ کی نسبت ابن سینا میں زیادہ وضاحت اور اُپج پائی جاتی ہے۔ اگرچہ اُندلسی فلسفی ابن رُشد اپنے پیشرؤں کے مقابلہ میں ارسطو سے زیادہ قریب ہے تاہم ارسطو کے فلسفہ پر اس کو بھی کامل دسترس نہیں ہے۔ پھر بھی ان پر کورانہ تقلید کا الزام لگانا ناانصافی ہوگی۔ ان کی تاریخ فکر اُس مجموعہ خرافات میں سے نکل آنے کی ایک مسلسل کوشش ہے، جو یونانی فلسفہ کے مترجمین کی لاپروائی کا نتیجہ تھا۔ ان کو ارسطو اور افلاطون کے نظاماتِ فلسفہ پر از سرِ نو فکر کرنا پڑا، گویا ان کی شرحیں انکشاف کی کوششیں تھیں، نہ کہ تشریح و توجیہہ کی۔ وہ حالات جن کے تحت اِن کو مستقل و آزاد نظامات فکر پیش کرنے کا موقع نہیں ملا اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ ایک نکتہ رس ذہن محصور ہوگیا تھا

اور مہملات کا ایک انبار اِس کے راستہ میں حائل تھا' اور اس کو رفع کرنے کے لئے صبر آزما محنت و کاوش کی ضرورت تھی تاکہ صداقت کذب سے علیحدہ ہو جائے۔ اِس ابتدائی بحث کے بعد اب ہم یونانی فلسفہ کے ایرانی متعلمین پر فرداً فرداً غور کریں گے۔

ابنِ مسکویہ[1] (المتوفی ۱۰۳۰ء)

سرخشی[2]، ترک نژاد فارابی اور طبیب رازی (المتوفی ۹۳۲ء) - جس نے اپنی ایرانی عادات ذکر کے مطابق نور کو پہلی مخلوق خیال کیا - اور مادہ، زمان، و مکان کی ازلیت کو تسلیم کر لیا تھا) کے ناموں سے گذر کر اب ہم ایک مشہور شخصیت علی محمد ابن محمد ابن یعقوب کی طرف آتے ہیں، جو عام طور پر ابن مسکویہ کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے۔ یہ بُوحید سلطان عضدالدولہ کا خزانچی تھا۔ اِس کا شمار ایران کے مورخین، معلمین اخلاق، اطبا، اور ائمہ مفکرین الٰہیت میں کیا جاتا تھا۔ میں ذیل میں اُس کی ایک مشہور ترین تصنیف الفوزالاصغر سے، جو بیروت میں طبع ہوئی ہے، اس کے نظام فلسفہ کا ایک اجمالی بیان پیش کرتا ہوں۔

۱۔ انتہائی علت کا وجود۔

یہاں ابن مسکویہ نے ارسطو کی تقلید کی ہے، اور اُس کے اُس استدلال

---

[1] ڈاکٹر بوئسر نے اپنی کتاب "فلسفہ اسلام" میں الفارابی اور ابن سینا کے فلسفہ پر تفصیلی بحث کی ہے لیکن ابن مسکویہ کے فلسفہ کے متعلق اُس کی بحث صرف اس فلسفی کی اخلاقی تعلیم تک محدود ہے۔ میں نے یہاں اُس کے مابعد الطبعی خیالات کو پیش کیا ہے جو الفارابی کے مقابلہ میں زیادہ منضبط و منظم ہیں۔ ابنِ سینا کی نوفلاطونیت کو دُہرانے کے بجائے میں نے اُس کے اصلی کارنامہ کو پیش کیا ہے، جس کے متعلق میرا خیال ہے کہ اِس سے ایرانی فلسفہ میں اضافہ ہوا ہے۔

(بقیہ صفحہ آیندہ)

کا اعادہ کیا ہے جو حرکت طبعی کے واقعہ پر مبنی ہے۔ تمام اجسام میں حرکت کا لاینفک خاصہ ہے، جو تغیرات کی تمام صورتوں پر حاوی ہے، اور یہ خود اجسام کی ذات سے ظہور پذیر نہیں ہوتی۔ لہذا حرکت مستلزم ہے ایک خارجی ماخذ یا محرک اولیٰ کو۔ تجربہ سے اِس مفروضہ کی تردید ہو جاتی ہے کہ حرکت خود اجسام کی ماہیت میں داخل ہے۔ مثلاً انسان میں آزاد حرکت کی قوت ہے، لیکن اُس مفروضہ کی بنا پر اس کے جسم کے مختلف اعضاء کو ایک دوسرے سے علیحدہ ہونیکے بعد بھی حرکت کرتے رہنا چاہیئے۔ لہذا علل محرکہ کے سلسلہ کو ایک ایسی علت پر جا کر ختم ہو جانا چاہیئے جو خود غیر متحرک ہو لیکن دوسری اشیاء کو حرکت دیتی ہو۔ علت اولیٰ کا غیر متحرک رہنا لازمی ہے کیونکہ علت اولیٰ میں حرکت کا فرض کیا جانا ایک غیر متناہی رجعت کا باعث ہوگا، جو مہمل ہے۔

یہ غیر متحرک محرک ایک ہی ہے۔ ابتدائی محرکات کے تعدد سے یہ بات لازم آتی ہے کہ اِن کی ماہیت میں کوئی شئے مشترک ہے تاکہ وہ ایک ہی صنف کے تحت لائے جا سکیں۔ اور ان میں کچھ فرق و اختلاف بھی لازمی ہو جاتا ہے تاکہ وہ ایک دوسرے سے متمائز ہو سکیں۔ لیکن یہ جزوی مماثلت و مخالفت اُن کے جواہر کی ترکیب و امتزاج کو مستلزم ہے۔ اور چونکہ ترکیب و امتزاج حرکت ہی کی ایک صورت ہے اِس لئے جیسا کہ ہم نے بتلایا ہے، وہ

(بقیہ صفحہ گذشتہ) ؎۲ سرخسی ۸۹۹ء میں فوت ہوا۔ وہ عرب فلسفی الکندی کا شاگرد تھا۔ بدقسمتی سے اُسکی تصانیف ہم تک نہیں پہونچی ہیں۔

حرکت کی علتِ اولیٰ میں موجود نہیں رہ سکتا۔ اِس کے سوا محرکِ اولیٰ ازلی اور غیر مادی ہے۔ چونکہ عدم سے وجود میں آنا بھی حرکت کی ایک صورت ہے، اور مادہ ہمیشہ کسی نہ کسی حرکت کے تابع رہتا ہے، پس اِس سے لازم آتا ہے کہ کوئی شئے جو ازلی نہ ہو یا کسی طرح مادہ سے متحد ہو تو اُس کو متحرک ہونا چاہیئے۔

۲۔ اِنتہائی حقیقت کا علم۔

انسان کا علم تمام تر احساسات سے شروع ہوتا ہے، اور بتدریج ادراکات میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ حقیقت خارجی تعقل کے ابتدائی مدارج کو متعین کرتی ہے لیکن علم کی ترقی کے یہ معنے ہیں کہ ہم مادے سے بے تعلق ہو کر فکر کر سکیں۔ فکر کا آغاز مادہ کے ساتھ ہوتا ہے لیکن اس کے پیش نظر یہ مقصد ہے کہ اپنے کو ابتدائی شرائط سے آزاد کر لے۔ لہذا تخیل میں، جو کسی شئے کی نقل یا شبیہ کو ذہن میں محفوظ رکھنے اور اُس کا اعادہ کرنے والی قوت ہے اور جس میں خارجیت سے قطع نظر کر لی جاتی ہے، ہم فکر کے ایک اعلیٰ زینہ تک پہونچ جاتے ہیں۔ اِس سے بھی اعلیٰ زینہ وہ ہے، جہاں فکر تصورات وضع کرتے وقت مادہ سے بے تعلق ہو جاتی ہے، جس حد تک کہ تصور، ادراکات ہی کی ترتیب و موازنہ کا نتیجہ ہے اُس کے متعلق یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اُس نے اِحساسات کی ظاہری علت سے اپنے آپ کو آزاد کر لیا ہے۔ لیکن اِس واقعہ کی بنا پر کہ تصور ادراک پر مبنی ہے، ہم تصور و اِدراک کی ماہیت کے باہمی اختلاف کو نظر انداز نہیں کر سکتے۔ وہ متمر تغیر جس میں سے جزئیات

(ادراک) گذر رہے ہیں اُس علم کی نوعیت پر بھی اثر ڈالتا ہے جو محض ادراک پر مبنی ہے۔ لہٰذا جزئیات کے علم میں اِستمرار و اِستقلال کا فقدان ہے۔ اِس کے برعکس کلیات (تصور) قانون تغیر سے متاثر نہیں ہوتے۔ جزئیات تغیر پذیر ہیں لیکن کلیات غیر متغیر رہتے ہیں۔ مادہ کی ماہیت ہی یہ ہے کہ وہ قانون تغیر کا فرماں بردار بن جائے۔ مادہ سے جو شئے جس قدر بری ہوگی اُسی قدر اُس میں تغیر کا امکان کم ہوگا۔ خدا چونکہ مادہ سے قطعاً بری ہے اِس لئے وہ قطعاً غیر متغیر ہے۔ مادیت سے اُس کی مکمل آزادی ہمارے لئے یہ بات مشکل بلکہ محال کر دیتی ہے کہ ہم اُس کا کوئی تصور قائم کر سکیں۔ فلسفیانہ تادیب کا مقصد "تصورات خالص" پر تفکر یا مراقبہ کرنے کی قوت کو نمو دینا ہے تاکہ مسلسل مشق سے اُس خالص غیر مادی ہستی کا تصور قائم کرنا ممکن ہو سکے

۲۔ وحدت سے کثرت کس طرح پیدا ہوتی ہے۔

اِس سلسلہ میں وضاحت کی خاطر یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ابن مسکویہ کی تحقیقات کو دو حصوں میں منقسم کیا جائے۔

(۱) یہ کہ انتہائی عامل یا علت نے کائنات کو عدم سے خلق کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ مادئین ازلیتِ مادہ کے قائل ہیں۔ اور خدا کی تخلیقی فعلیت کو صورت سے متصف کرتے ہیں۔ تاہم یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ جب مادہ ایک صورت سے دوسری صورت میں متبدل ہو جاتا ہے تو پہلی صورت کلیتہً معدوم ہو جاتی ہے۔ کیونکہ اگر وہ کلیتہً معدوم نہ ہو جائے تو اُس کو یا تو کسی دوسرے جسم میں منتقل

ہونا پڑیگا یا وہ اُسی جسم میں باقی رہے گی۔ ہمارے روزمرہ کے تجربہ سے پہلی صورت کی تردید ہو جاتی ہے۔ اگر ہم ایک موم کے کرّیے کو ایک جامد مربع میں تبدیل کردیں تو اُس کی ابتدائی گُرویت کسی دوسرے جسم میں منتقل نہیں ہوتی۔ دوسری حالت بھی ناممکن ہے کیونکہ اِس سے یہ نتیجہ لازم آئے گا کہ دو متضاد صورتیں گولائی اور لمبائی ایک ہی جسم میں موجود رہ سکتی ہیں۔ لہذا نتیجہ یہ مترتب ہوتا ہے کہ نئی صورت وجود میں آتے ہی ابتدائی صورت کُلیتہً معدوم ہو جاتی ہے۔ اس استدلال سے یہ قطعی طور پر ثابت ہوتا ہے کہ اعراض جیسے صورت، رنگ، وغیرہ عدم محض سے وجود میں آتے ہیں۔ اِس بات کو سمجھنے کے لئے کہ جوہر بھی عرض کی طرح غیر ازلی ہے ہم کو حسب ذیل قضایا کا مفہوم ذہن نشین کر لینا چاہیئے۔

۱۔ مادہ کی تحلیل سے متعدد و مختلف عناصر برآمد ہوتے ہیں جن کے اختلاف و تنوع کو ایک بسیط عنصر میں تحویل کر دیا جاتا ہے۔

۲۔ صورت و مادہ لاینفک اور متلازم ہیں۔ مادہ کا کوئی تغیر بھی صورت کو معدوم نہیں کر سکتا۔

اِن دو قضایا سے ابن مسکویہ یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ جوہر کا آغاز بھی زمان میں ہوا ہے۔ صورت کی طرح مادہ کا بھی آغاز ہوا ہو گا۔ مادہ کی ازلیت سے صورت کی ازلیت لازم آتی ہے۔ لیکن جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، ہم صورت

کو ازلی نہیں خیال کر سکتے۔

(ب) عمل تخلیق۔ یہ کثرت جو ہم کو ہر جگہ نظر آتی ہے، اس کی علت کیا ہے؟ وحدت کثرت کو کس طرح پیدا کر سکتی ہے؟ یہ فلسفی کہتا ہے کہ جب علت مختلف معلولات کو پیدا کرتی ہے تو ان کی کثرت مندرجہ ذیل وجوہ میں سے کسی ایک پر مبنی ہو سکتی ہے۔

۱۔ علت میں کئی قوتیں ہو سکتی ہیں۔ مثلاً انسان چونکہ مختلف عناصر و قوتوں کا مجموعہ ہے اس لئے وہ مختلف افعال کی علت ہو سکتا ہے۔

۲۔ مختلف معلولات کو پیدا کرنے کے لئے علت مختلف طریقے استعمال کر سکتی ہے۔

۳۔ علت مختلف النوع مواد پر عمل و اثر کر سکتی ہے۔

ان میں سے کوئی قضیہ بھی انتہائی علت یعنے خدا پر صادق نہیں آسکتا۔ یہ کہنا کہ خدا میں مختلف قوتیں ہیں اور وہ ایک دوسرے سے متمائز ہیں۔ بداہتہً بے معنے ہیں، کیونکہ اس کی ماہیت میں ترکیب و امتزاج داخل نہیں ہے۔ اگر یہ فرض کیا جائے کہ اس نے کثرت کو پیدا کرنے کے لئے مختلف ذرائع استعمال کئے ہیں تو پھر ان ذرائع کا خالق کون ہے؟ اگر یہ ذرائع انتہائی علت کے علاوہ کسی اور علت کی تخلیقی قوت کا نتیجہ ہیں تو اس سے انتہائی علل کا تعدد لازم آئے گا۔ اس کے برخلاف انتہائی علت نے اگر ان ذرائع کو پیدا کیا ہے

تو اِن کی تخلیق کے لئے دوسرے ذرائع کی ضرورت پڑی ہوگی۔ عمل تخلیق سے متعلق تیسرا قضیہ بھی ناقابل تسلیم ہے۔ ایک عامل کے عمل تعلیل سے کثرت پیدا نہیں ہو سکتی۔ اگر یہ تسلیم کیا جائے کہ اِنتہائی علت نے صرف ایک شئے کو پیدا کیا اور اسی شئے سے دوسری شئے پیدا ہوئی تو ہمارے لئے اس دشواری سے بچنے کا ایک راستہ کھل جاتا ہے۔ یہاں اِبن مسکویہ نوفلاطونی صدورات کو بیان کرتا ہے، جن میں اساسی عناصر پر پہونچنے تک بتدریج کثرت پیدا ہو جاتی ہے، یہ متحد و منفصل اور پھر متحد ہو کر حیات کی اعلیٰ سے اعلیٰ صورتوں کو نمو دیتے ہیں۔ مولانا شبلی نے ابن مسکویہ کے نظریہ[1] ارتقار کا حسب ذیل خلاصہ پیش کیا ہے:۔

"ابتدائی جواہر کے اِتحاد سے فلزاتی اقلیم وجود میں آئی، جو حیات کی ادنیٰ ترین صورت ہے۔ اقلیم نباتی ارتقار کا اعلیٰ زینہ ہے۔ پہلا ظہور خودرَو گھانس کا ہے، پھر پودے اور مختلف قسم کے درخت وجود میں آتے ہیں۔ اِن میں سے بعض کے ڈانڈے اقلیمِ حیوانی سے مل جاتے ہیں، کیونکہ ان میں بعض حیوانی خصوصیات ظہور پذیر ہوتی ہیں۔ نباتی اور حیوانی اقالیم کے درمیان حیات کی ایک اور صورت پائی جاتی ہے، جو نہ تو حیوانی ہے نہ نباتی بلکہ دونوں کی خصوصیات اِس میں مشترک ہیں، جیسے (مرجان) حیات کی اِس درمیانی منزل کے بعد قوت حرکت اور زمین پر رینگنے والے کیڑوں کے حاسۂ لمس کے نشوونما کا درجہ ہے۔ عمل تفریق کے

---

[1] مولانا شبلی۔ علم الکلام۔ ص ۱۴۱۔ (حیدرآباد دکن)

ذریعہ سے حاسۂ لمس سے حواس کی دوسری صورتیں نمو پاتی ہیں، یہاں تک کہ ہم اعلیٰ درجہ کے حیوانات کے طبقہ تک پہونچ جاتے ہیں، جہاں عقل ایک ارتقائی حالت میں ظہور پذیر ہونے لگتی ہے۔ بندر میں اِنسانیت کی کچھ جھلک سی آجاتی ہے، جو مزید نشو و نما کے بعد بتدریج راست قامت ہو جاتا ہے۔ اور اِنسان کی طرح اِس میں بھی قوت فہم پیدا ہو جاتی ہے۔ یہاں حیوانیت کا اختتام اور اِنسانیت کا آغاز ہوتا ہے۔

۴۔ رُوح

یہ سمجھنے کے لئے کہ آیا رُوح کا وجود مستقل بالذات ہے ہم کو علمِ اِنسانی کی ماہیت سے واقف ہونا پڑیگا۔ مادہ کا یہ لازمی خاصہ ہے کہ وہ دو مختلف صورتیں وقتِ واحد میں اِختیار نہیں کر سکتا۔ اگر ایک چاندی کے چمچے کو چاندی کے پیالہ میں تبدیل کرنا ہو تو یہ ضروری ہے کہ چمچے کی صورت باقی نہ رہے۔ یہ خاصہ تمام اجسام میں مشترک ہے۔ جس جسم میں اِس خاصہ کا فقدان ہو وہ جسم ہی نہیں سمجھا جا سکتا۔ جب ہم ادراک کی ماہیت پر غور کرتے ہیں تو ہم کو اِنسان میں ایک ایسی قوت دریافت ہوتی ہے جو وقتِ واحد میں ایک سے زیادہ اشیاء کو جانتی ہے، اور اِسی وجہ سے وقتِ واحد میں مختلف صورتیں اِختیار بھی کر سکتی ہے۔ اِس قوت کو مادّہ

نہیں کہہ سکتے کیونکہ اِس میں مادہ کی اساسی خاصیت کا فقدان ہے۔ روح کی ماہیت ہی یہ ہے کہ وقتِ واحد میں مختلف اشیاء کا ادراک کرنے کی اس میں قوت پوشیدہ ہے۔ لیکن یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ روح کا جوہر یا تو مادی ہے یا مادے ہی کا ایک وظیفہ ہے۔ اس بات کو ثابت کرنے کے لئے دلائل بھی موجو ہیں کہ روح مادہ کا وظیفہ نہیں ہو سکتی۔

(ا) کوئی شئے جو مختلف صورتیں اور حالتیں اختیار کر لیتی ہے وہ خود کوئی صورت یا حالت نہیں ہو سکتی۔ کوئی جسم جو مختلف رنگوں کو قبول کر لیتا ہے وہ خود اپنی ذات سے بے رنگ ہوتا ہے۔ روح بھی اشیاء خارجی کا ادراک کرتے وقت مختلف صورتیں اور حالتیں اختیار کر لیتی ہے' لہذا یہ خود کوئی صورت نہیں ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ ابن مسکویہ اپنی ہمعصر ملکاتی نفسیات کی تائید کرتا تھا' اسکے نزدیک مختلف نفسی احوال خود روح کے مختلف تغیرات تھے

(ب) اعراض ہمیشہ بدلتے رہتے ہیں۔ اس تغیر کے عقب میں کوئی نہ کوئی محل جوہری ہونا چاہیئے جو وحدت ذات کی بنیاد ہے۔

یہ ثابت کرنے کے بعد کہ روح کو مادہ کا وظیفہ نہیں خیال کیا جا سکتا ابن مسکویہ یہ بتلانا چاہتا ہے کہ روح درحقیقت غیر مادی ہے۔ اس کے بعض دلائل قابل غور ہیں۔

ا۔ حواس ایک قوی ہیج کا ادراک کرنے کے بعد تھوڑی دیر تک کمزور

مہیج کا اِدراک نہیں کر سکتے۔ لیکن ذہن کے عمل و توف کی حالت اِس سے بالکل جداگانہ ہے۔

۲۔ جب ہم کسی عسیر الفہم مضمون پر غور و فکر کرتے ہیں تو ہماری یہ کوشش ہوتی ہے کہ اپنی آنکھیں بند کر کے گرد و پیش کی چیزوں سے بے خبر ہو جائیں کیونکہ ہم اِن چیزوں کو روحانی فعلیت میں سَدِراہ سمجھتے ہیں۔ اگر روح کا جوہر مادی ہوتا تو غیر مسدود فعلیت کو صادر کرنے کے لئے یہ ضروری نہ ہوتا کہ مادہ کی دُنیا سے گریز کیا جائے۔

۳۔ قوی مہیج کا اِدراک حواس کو کمزور کر دیتا ہے اور بعض وقت اِس سے مضرت بھی پہونچتی ہے۔ اِس کے برخلاف افکار و تصورات کے علم کی ترقی کے ساتھ ساتھ عقل کی قوت بھی بڑھتی جاتی ہے۔

۴۔ بڑھاپے میں جو جسمانی کمزوری پیدا ہوتی ہے وہ ذہنی قوت کو متاثر نہیں کر سکتی۔

۵۔ روح بعض ایسے قضایا کا تعقل کر سکتی ہے جن کو موادِ حسّی سے کوئی تعلق نہیں ہوتا، مثلاً حواس اِس قضیہ کا ادراک نہیں کر سکتے کہ دو نقیضین ایک جگہ جمع نہیں ہو سکتے۔

۵۔ ہم میں ایک ایسی قوت ہے جو ہمارے اعضاءِ جسمی پر حکومت کرتی، حِسّی غلطیوں کی تصحیح کرتی، اور ہمارے معلومات میں وحدت پیدا

کرتی ہے۔ یہ متحد کرنے والی قوت، جو حواس کے پیش کردہ مواد پر غور و فکر کرتی اور ہر حاسہ کی شہادت کا موازنہ کرکے مختلف بیانات کی نوعیت کا تعین کرتی ہے، ایک ایسی قوت ہے جسکو مادہ کے دائرے سے بالاتر ہونا چاہیئے۔

ابن مسکویہ کہتا ہے کہ اِن دلائل کی متحدہ قوت سے اِس قضیہ کی صداقت قطعی طور پر ثابت ہو جاتی ہے کہ روح فی الحقیقت غیر مادی ہے۔ روح کا غیر مادی ہونا اوس کے غیر فانی ہونے کو متضمن ہے، کیونکہ فنا ہونا مادہ ہی کی خصوصیت ہے۔

(۲)

ابن سینا (المتوفی ۱۰۳۷ء)

ایران کے ابتدائی مفکرین میں صرف ابن سینا ہی ایسا شخص ہے جس نے خود اپنا ایک علحدہ نظامِ فکر تعمیر کرنے کی کوشش کی۔ اس کی تصنیف "جو فلسفۂ مشرقیہ" کے نام سے موسوم ہے، اب بھی موجود ہے۔ ہمیں اس کی تصانیف میں ایک ایسا رسالہ[۱] بھی ملتا ہے جس میں اِس فلسفی نے فطرت میں عشق کے عالم گیر اثر پر اپنے خیالات ظاہر کیے ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ رسالہ ایک نظامِ فلسفہ کا خاکہ ہے،

---

[۱] عشق پر یہ رسالہ بھی ابن سینا کی تصانیف کے ساتھ برٹش میوزیم کے کتب خانہ میں محفوظ ہے، اور این، اے، ایف، مہرین نے اس کو شائع کیا ہے۔ (لیڈن ۱۸۹۴ء)

اور یہ بالکل ممکن ہے کہ جن تصورات کا اس میں ذکر کیا گیا ہے اُن سے بعد میں مکمل طور پر بحث کی گئی ہو۔

ابن سینا نے "عشق" کی یہ تعریف کی ہے کہ یہ حسن کی تحسین ہے۔ وہ اِس تعریف کے مطابق وجود کی تین قسمیں بیان کرتا ہے۔

۱۔ اشیار جو کمال کے اعلیٰ ترین نقطہ پر ہیں۔

۲۔ اشیار جو کمال کے ادنیٰ ترین نقطہ پر ہیں۔

۳۔ اشیار جو قطبین کمال کے مابین واقع ہیں۔

لیکن آخر الذکر صنف کا کوئی حقیقی وجود نہیں ہے، کیونکہ بعض اشیار ایسی ہیں جو پیشتر ہی سے منتہائے کمال کو پہونچ چکی ہیں، اور بعض اشیار کمال کی طرف بڑھ رہی ہیں۔ حصول نصب العین کی یہ کوشش گویا حُسن کی طرف عشق کی ایک حرکت ہے۔ اور یہ ابن سینا کے نزدیک کمال کے مماثل ہے۔ صُور کے مربیٔ نشو و نما کی تہہ میں عشق کی قوت پوشیدہ ہے، جو ہر قسم کی حرکت، جدوجہد، اور ترقی کی محرک ہے۔ اشیار کی ساخت ہی کچھ ایسی ہوئی ہے کہ وہ عدم سے نفرت کرتی ہیں، اور مختلف صورتوں میں اپنی انفرادیت کو برقرار رکھنے کا اُن کو عشق ہے۔ غیر متشکل مادہ، جو بذاتِ خود بے جان ہے، مختلف صورتیں اختیار کر لیتا ہے، یا صحیح معنوں میں یہ کہو کہ عشق کی باطنی قوت اس کو مختلف صورتیں عطا کرتی ہے اور وہ حُسن کے اعلیٰ سے اعلیٰ مدارج طے کرتا ہے۔ عالم طبعی

میں اِس اِنتہائی قوت کے اثر و عمل کو حسبِ ذیل طریقے سے بیان کیا جا سکتا ہے:-

۱- بے جان اشیاء صورت، مادہ، اور صفت کا مجموعہ ہوتی ہیں۔ اِس پُراسرار قوت کے عمل سے صفت اپنے جوہر سے پیوستہ رہتی ہے، اور صورت غیر متشکل مادہ سے ملحق ہو جاتی ہے، اور یہ مادہ عشق کی زبردست قوت سے مجبور ہو کر ایک صورت سے دوسری صورت میں منتقل ہو جاتا ہے۔

۲- عشق کی قوت میں اپنے آپ کو مرتکز کرنے کا میلان ہے۔ اقلیم نباتی میں اس کو اعلیٰ درجہ کی وحدت یا مرکزیت حاصل ہو جاتی ہے۔ اگرچہ اس نوبت پر روح میں وہ وحدتِ عمل پیدا نہیں ہوتی جو اس کو بعد میں حاصل ہوتی ہے۔ روح نباتی کے وظائف حسبِ ذیل ہیں:-

۱- تغذیہ

۲- نمو

۳- باز آفرینی

بہر حال یہ تمام اعمال عشق ہی کے مختلف مظاہر کے سوا اور کچھ نہیں۔ تغذیہ کے معنے خارجی کو باطنی میں منتقل کر لینے کے ہیں۔ اجزاء میں زیادہ سے زیادہ توافق پیدا کرنے کے شوق کو نمو کہتے ہیں۔ اور باز آفرینی سے مراد توسیع نوع ہے جو عشق ہی کا ایک پہلو ہے۔

۳- اقلیم حیوانی میں قوت عشق کے مختلف مظاہر میں زیادہ وحدت

پائی جاتی ہے۔ یہ مختلف سمتوں میں عمل کرنے کی نباتی جبلّت کو محفوظ رکھتی ہے۔
لیکن یہاں طبیعت کا بھی نشوو نما ہوتا ہے، اور یہ زیادہ متحدہ فعلیت کی طرف
ایک اقدام ہے۔ انسان میں توحد کا یہ میلان شعورِ ذات میں ظہور پذیر ہوتا ہے۔
فطری محبت کی یہی قوت انسان سے بالاتر ہستیوں کی زندگی میں عمل پیرا ہے۔
تمام اشیاء محبوبِ اول یعنے حسنِ ازل کی طرف بڑھ رہی ہیں۔ کسی شئے کی قدر و
قیمت کا تعین اِس اعتبار سے کیا جاتا ہے کہ اس کو اِنتہائی قوت سے کِس قدر
قُرب یا بُعد ہے۔

بہر حال بہ حیثیت ایک طبیب کے ابنِ سینا کو روح کی ماہیت سے خاص
طور پر دلچسپی رہی ہے۔ علاوہ ازیں اِس کے زمانہ میں نظریۂ تناسخ قبولیت عام
حاصل کر رہا تھا۔ اِسی لئے وہ روح کی ماہیت سے اِس طرح بحث کرتا ہے کہ
اِس سے نظریۂ تناسخ باطل ثابت ہو جائے۔ وہ کہتا ہے کہ روح کی تعریف
تحدید دشوار ہے، کیونکہ وجود کے مختلف عوالم میں اس سے مختلف قوتیں اور
میلانات ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ روح کی مختلف قوتوں کے متعلق اس کے خیال
کو اس طرح متحضر کیا جا سکتا ہے:-

۱۔ غیر شعوری فعلیت کا مظہر

(ا) مختلف سمتوں میں عمل کرنا (روح نباتی) — ۱۔ تغذیہ، ۲۔ نمو، ۳۔ باز آفرینی

(ب) ایک ہی سمت میں عمل کر کے یکسانیت عمل حاصل کرنا طبیعت کا نشوونما

۲-شعوری فعلیت کا مظہر۔

(ا) ایک سے زیادہ اشیاء کی طرف رجوع ہونا۔

روحِ حیوانی

انسان

۱- ادراکی قوتیں

(ا) حواس خمسہ ظاہری

(ب) حواس خمسہ باطنی

۱- مرکز حسّی

۲- تحفظِ تمثال

۳- تصوّر

۴- متخیلہ

۵- حافظہ

ادنیٰ حیوانات

(ا) ادراکی قوتیں

(ب) قوت محرکہ (خواہش لذت واجتناب الم)

پس انہی حواسِ خمسہ باطنی پر روح مشتمل ہے۔ یہی روح ترقی پذیر عقل بن کر جادہ گر ہوتی ہے اور انسانی ملکوتی عقل سے بھی آگے بڑھ کر نبوت تک ترقی کرتی ہے۔

(ب) ایک ہی شے کی طرف رجوع ہونا، جیسے کرّوں کی روح جو یکسانیت کے ساتھ حرکت کرتے ہیں۔

ابن سینا نے اپنے رسالہ "نفس" میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ روح کے لئے مادی لوازمہ کی ضرورت نہیں۔ روح کو تصور وضع کرنے یا سوچنے کے لئے جسم یا کسی جسمانی قوت کے وسیلہ کی حاجت نہیں۔ اگر روح کو دوسری اشیاء کا تصور قائم کرنے کے لئے مادی آلے کی ضرورت ناگزیر ہے تو اُس کو خود اپنے جسم کے تعقل کے لئے ایک دوسرے جسم کی ضرورت پڑے گی۔ اِس کے سوا یہ واقعہ کہ روح براہِ راست شاعرالذات ہے' یعنی اس کو اپنی ذات کا شعور خود اپنے توسط سے ہوتا ہے' اس بات کو قطعی طور پر ثابت کردیتا ہے کہ روح بالطبع مادی لوازمہ سے بالکل آزاد و بے تعلق ہے۔ نظریۂ تناسخ فرد کی حیاتِ قبل الوجود کو مستلزم ہے۔ لیکن اگر یہ فرض بھی کیا جائے کہ روح جسم سے پہلے موجود تھی تو اُس کی ہستی یا تو ایک ہوگی یا وہ متعدد ہستیوں کی حیثیت سے موجود رہی ہوگی۔ اجسام کی کثرت مادی صورتوں کی کثرت کا نتیجہ ہے۔ اِس سے ارواح کی کثرت کا پتہ نہیں چلتا۔ اِس کے برخلاف اگر وہ ہستی واحد کی حیثیت سے موجود ہے۔ تو الف کا علم یا لاعلمی ب کے علم یا لاعلمی کو مستلزم ہوگی' کیونکہ دونوں میں روح کا وجود ایک ہی ہے۔ لہذا روح پر ان مقولات کا اِطلاق نہیں ہو سکتا۔ ابن سینا کہتا ہے کہ جسم و روح گو ایک دوسرے کے

مقارن ہیں، لیکن اِن کے جواہر ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہیں۔ جسم کے اِنتشار کے ساتھ روح کا معدوم ہو جانا لازمی نہیں۔ اِنتشار یا انحطاط مرکبات کا خاصہ ہے نہ کہ بسیط و ناقابل تقسیم تصوری جواہر کا۔ اِس کے بعد اِبن سینا حیات قبل الوجود کا ابطال کرتا ہے، اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ موت کے بعد بھی جسم کے بغیر شعوری زندگی کا امکان ہے۔

ہم ایران کے ابتدائی نوفلاطونیین کے کارناموں پر نظر ڈال چکے ہیں جن میں سے، جیسا کہ ہم کو معلوم ہو چکا ہے، صرف اِبن سینا ہی نے خود اپنا ایک نظام فلسفہ پیش کیا ہے۔ اِس کے شاگردوں میں سے بہمن یار، ابوالمامون اصفہانی، معصومی، ابوالعباس، ابن طاہر وغیرہ نے اپنے اُستاد کے فلسفہ کی ترویج و توسیع میں حصّہ لیا۔ یہاں ان کا تذکرہ غیر ضروری ہے۔ ابن سینا کی شخصیت میں جادو کا سا اثر تھا، اور یہی وجہ تھی کہ اِس کے ایک زمانہ بعد بھی اِس کے خیالات میں کسی قسم کا اِضافہ یا ترمیم ایک ناقابل عفو جرم سمجھی جاتی تھی۔ نور و ظلمت کی ثنویت کا قدیم ایرانی تصور ایران کے نوفلاطونی تصورات کی نشو و نما میں کوئی اہم عنصر کی حیثیت نہیں رکھتا۔ ان تصورات کی مستقل حیثیت کچھ عرصہ تک قائم رہی لیکن ایرانی تفکر کے عام سیلاب میں ان کی مستقل ہستی گم ہو گئی۔ یہ تصورات ایران کی فلسفیانہ ترقی سے اسی حد تک تعلق رکھتے ہیں جس حد تک کہ وہ توحیدی میلان کی تقویت و توسیع میں معاون ہوئے تھے۔ یہ میلان ابتدا دینِ زرتشت

میں رُونما ہوا تھا۔ اگرچہ مسلمانوں کے کلامی مناقشات کی وجہ سے یہ کچھ عرصہ تک دب گیا، لیکن بعد میں یہ دُگنی قوت کے ساتھ اِس طرح اُبھر آیا کہ اپنے وطن کی گذشتہ عقلی فتوحات پر محیط ہو گیا۔

بابِ سوم

اِسلام میں عقلیت کا عروج و زوال

(۱)

فلسفۂ عقلیت ۔ مادیت

ایرانی ذہن اپنے جدید سیاسی ماحول سے تطابق پیدا کرتے ہی اپنی خلقی آزادی کا اثبات کرتا ہے، اور اپنی نظر کو خارج سے ہٹا کر باطن کی طرف پھیر دیتا ہے تاکہ وہ اُس مواد پر غور و فکر کر سکے جو اس نے اپنے سفر کے دوران میں خود اپنے ہی اندر سے فراہم کیا تھا۔ یونانی تفکر کے مطالعہ سے وہ روح جو مادیت میں تقریباً گم ہوگئی تھی پھر اپنے آپ کو صداقت کا حکم تصور کرنے لگتی ہے۔ باطنیت اپنا علم بلند کر کے ہر قسم کے خارجی اقتدار کو ہٹانے کی کوشش کرتی ہے۔ کسی قوم کی ذہنی تاریخ میں اِس قسم کا دور گویا عقلیت، ارتیابیت، تصوف اور اِلحاد کا عہد ہوتا ہے۔ یہ ایسی صورتیں ہیں جن میں ذہن اِنسانی باطنیت کی ترقی پذیر قوت سے متاثر ہو کر ہر قسم کے خارجی

معیارِ صداقت کو مسترد کر دیتا ہے۔ ہم زیرِ بحث عہد میں بھی یہی حالت پاتے ہیں۔

خلافتِ اُمیہ کے زمانہ میں عمل اِتحاد جاری تھا، اور نئے حالاتِ زندگی سے مطابقت پیدا کی جا رہی تھی۔ لیکن خاندانِ عباسیہ کے عروج اور یونانی فلسفہ کے مطالعہ کے بعد سے ایران کی عقلی قوت نے، جو اب تک محصور تھی، پھر آزاد ہو کر فکر و عمل کے تمام شعبوں میں حیرت انگیز انقلاب پیدا کر دیا۔ اِس نئی عقلی قوت کی رہنمائی میں، جو یونانی فلسفہ کے مطالعہ سے حاصل ہوئی تھی، اسلامی توحید پر تنقیدی نظریے پڑنے لگیں۔ قبل اِس کے کہ عقل خشک مناظروں کے ہنگاموں سے دور ہو کر اشیاء کا ایک مستحکم نظریہ تعمیر کرنے کے لئے کسی گوشۂ عزلت کی تلاش کرتی، علم الکلام مذہبی جوش سے متاثر ہو کر فلسفہ کی زبان بولنے لگا۔ آٹھویں صدی کے نصف اول میں واصل ابن عطا، جو مشہور متکلم حسن بصری کا ایرانی شاگرد تھا، اعتزال اور عقلیت کا سنگِ بنیاد رکھتا ہے۔ یہ ایسی دلچسپ تحریک تھی جس میں ایران کے بعض نکتہ رس اور دقیق النظر اربابِ فکر بھی مشغول ہو گئے تھے، لیکن بالآخر بغداد اور بصرہ کے فلسفیانہ مناظرات میں اِس تحریک نے اپنی قوت کو زائل کر دیا۔ بصرہ کا مشہور شہر ایک تجارتی مرکز ہونے کی وجہ سے مختلف قوتوں جیسے یونانی فلسفہ، ارتیابیت، مسیحیت، بدھ مت اور مانویت[1] کی بازی گاہ بن گیا، جس سے ایک متجسس ذہن کو کافی روحانی غذا دستیاب

[1] خلافت عباسیہ کے عہد میں اکثر لوگ مخفی طور پر مانوی خیالات رکھتے تھے۔ دیکھو "فہرست" لیپزک ۱۸۷۱ء ص ۳۳۸ دیکھو "المعتزلہ" مرتبہ ٹی ڈبلیو آرنلڈ۔ لیپزک ۱۹۰۲ء ص ۲۷ اس میں مصنف نے ایک مناظرہ کا ذکر کیا ہے جو ابوالہذیل

(باقی صفحہ آئندہ)

ہو جاتی تھی۔ اسی سے اسلامی عقلیت کے ذہنی ماحول نے تشکیل پائی۔ مسلمانوں کی تاریخ کے جس حصہ کو اسپنگلر شامی دور کہتا ہے وہ فلسفیانہ نکتہ سنجیوں سے معرّا ہے۔ ایرانی دَور کے آغاز کے ساتھ یونانی فلسفہ کے مسلمان متکلمین نے صحیح مفہوم میں اپنے مذہب پر غور و فکر کرنا شروع کیا اور وہ مفکرین[۲] جو معتزلہ تھے بتدریج مابعد الطبعیات کی طرف رجوع ہو گئے۔ ہم کو یہاں اِسی سے بحث کرنی ہے۔ معتزلہ کے علم الکلام کی تاریخ کا سُراغ لگانا ہمارا مقصد نہیں ہے۔ ہمارے پیش نظر مقصد کے لئے اسی قدر کافی ہے کہ معتزلہ نے اِسلام کے متعلق جو نقطۂ نظر پیش کیا ہے اُس کے مابعد الطبعی پہلو کو اجمالی طور پر بیان کیا جائے۔

(بقیہ سلسلہ صفحۂ گذشتہ)۔ اور ثنویت کے پیرو صالح کے مابین ہوا تھا۔ دیکھو میکڈونلڈ کی "مسلمانوں کا علم الکلام" صفحہ ۱۳۳)

۲ے معتزلہ مختلف قومیت کے تھے، ان میں سے اکثر یا تو پیدائشی طور پر ایرانی تھے یا توطن کے ذریعہ ایرانی بن گئے تھے۔ واصل ابن عطا بھی، جو اس فرقہ کا بانی کہا جاتا ہے، ایرانی تھا۔ (براؤن۔ تاریخ ادبیات ایران جلد اول صفحہ ۲۸۱) فان کریمر اِن کے ماخذ کا سراغ عہد اُمیہ کے کلامی مناظرات تک لگاتا ہے۔ اعتزال دراصل ایرانی تحریک تھی۔ لیکن بقول پروفیسر براؤن کے (تاریخ ادبیات ایران جلد اول صفحہ ۲۸۳) یہ بالکل صحیح ہے کہ شیعی اور قدریہ عقائد اکثر دوش بدوش پائے جاتے تھے، اور شیعوں کا جو نظریہ آج کل ایران میں مروّج ہے وہ اکثر حیثیتوں سے معتزلی ہے۔ اس کے برخلاف حسن الاشعری، جو اعتزال کا زبردست مخالف ہے، شیعوں کے نزدیک بہت ہی خطرناک سمجھا جاتا تھا۔ اس میں اس قدر اضافہ کیا جا سکتا ہے کہ اعتزال کے بعض زبردست نمائندے مذہباً شیعہ تھے جیسے ابوالہذیل (المعتزلہ مرتبہ ٹی، ڈبلیو، آرنلڈ صفحہ ۲۸) اِس کے برعکس الاشعری کے اکثر پیرو، ایرانی تھے (دیکھو ابن عساکر کے اقتباسات مرتبہ مہرین) اِس لئے اشعری طریقۂ فکر کو خالص سامی تحریک سے منسوب کرنا جائز نہیں معلوم ہوتا۔

لہذا تصور خدا اور نظریہ مادہ ہی عقلیت کے وہ پہلو ہیں جن پر ہم یہاں بحث کرنا چاہتے ہیں۔

معتزلہ دقیق جدلیات کے ذریعہ سے خدا کی وحدت کے جس تصور تک پہونچے تھے، وہ ایک ایسا اساسی نقطہ ہے جہاں ایک راسخ العقیدہ مسلمان اور معتزلہ میں اختلاف پیدا ہو جاتا ہے۔ اِن کے نقطۂ نظر سے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ خدا کی صفات انہی میں موجود ہیں بلکہ وہ خدا ہی کی ذات و ماہیت میں داخل ہیں۔ اِسی لئے معتزلہ صفاتِ الٰہی کے علیحدہ وجود سے انکار کرتے ہیں، اور یہ کہتے ہیں کہ یہ صفات مجردہ ہستیٔ ربانی کی بالکل عین ہیں۔ ابو الہذیل کہتا ہے کہ "خدا ہمہ دان، قادر مطلق، اور ذی حیات ہے اور اس کے علم، قوت، اور حیات ہی پر اس کی ذات[۳] مشتمل ہے"۔ خدا کی وحدت خالص کی توضیح کے لئے یوسف البصیر[۴] نے حسب ذیل پانچ اصول قائم کئے ہیں:-

(۱) سالمہ اور عارضہ کا مفروضہ

(۲) خالق کا مفروضہ

(۳) خدا کے احوال کا مفروضہ

(۴) اُن صفات کا اظہار جو خدا کے لئے موزوں نہیں ہیں

(۵) تعددِ صفات کے باوجو خدا کی وحدت

---

[۳] شہرستانی مرتبہ کیوریٹن ص۳۴

[۴] ڈاکٹر فرانکل ۔ Ein Mu'tazilitischer Kalām wien 1872 ص۱۳

وحدت کے اس تصور کو مزید تغیرات میں سے گذارنا پڑا یہاں تک کہ معمر اور ابو ہاشم کے ہاتھوں میں آکر اس کی صورت امکان مجرد کی سی ہو گئی، جس کے متعلق کوئی بات متعین طور پر نہیں کہی جا سکتی۔ وہ کہتا ہے کہ خدا کے علم[۵۵] کے متعلق کوئی بات نہیں کہی جا سکتی کیونکہ اس کو جس چیز کا علم ہوگا وہ خود اس کی ذات میں ہو گی۔ اول الذکر سے موضوع و معروض کی عینیت لازم آتی ہے، جو مہمل ہے۔ اور دوسرا خیال خدا کی ذات میں ثنویت کو مستلزم ہے، جو ناممکن ہے۔ تاہم نظام کے شاگرد احمد اور فضل[۵۶] نے اس ثنویت کو تسلیم کر لیا، اور اس بات کے قائل ہو گئے کہ ابتدائی خالق دو ہیں، خدا جو ہستی ازلی ہے اور کلام الٰہی یعنے روح اللہ جو ہستی ممکن ہے۔ معمر نے دوسرا پہلو جو پیش کیا تھا اس میں سے صداقت کے عنصر کو الگ کر کے پوری طرح واضح کرنا ایران کے آنے والے صوفیانہ مفکرین کے لئے چھوڑ دیا گیا۔ اس پر ہم آگے چل کر بحث کریں گے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ بعض عقلیئین غیر شعوری طور پر وحدت الوجود کی سرحد تک پہونچ گئے تھے، اور ایک لحاظ سے انہوں نے خدا کی جو تعریف کی ہے اور قانون مطلق کی خارجیت کو باطنیت میں منتقل کرنے کی جو مشترکہ کوشش کی ہے، اس سے وحدت الوجود کے لئے راستہ صاف ہو رہا تھا۔

لیکن عقلیت کے علم برداروں نے خالص مابعد الطبعی تخیلات میں مادہ کی

۵۵۔ شہرستانی ص۴۸۔ دیکھو اسٹینر کی Die Mu'taziliten ص۵۹۔

۵۶۔ ابن حزم (مطبوعہ قاہرہ) جلد چہارم ص۱۹۷۔ دیکھو شہرستانی ص۴۲۔

توجیہہ سے اہم اضافہ کیا ہے اسی کو اُن کے مخالفین اشاعرہ نے کچھ ردوبدل کر کے ماہیت خدا سے متعلق اپنے خیالات کے مطابق بنالیا۔ نظام میں خاص دلچسپی کی چیز یہ ہے کہ اُس نے اِس خیال کو مسترد کر دیا کہ فطرت[۷] کی ترتیب و تنظیم میں بے ضابطگی ہے۔ فطریت کی اِس دلچسپی کی رہنمائی میں جاحظ نے ارادہ کی تعریف خالص سلبی[۸] نقطہ نظر سے کی۔ اگرچہ عقلیئین شخصی ارادہ کے تصور کو ترک کرنا نہیں چاہتے تھے تاہم وہ انفرادی مظاہر فطرت کے استقلال و آزادی کی حمایت کے لئے کسی مستحکم دلیل کے متلاشی تھے۔ اور یہ دلیل اُن کو خود مادہ میں مل گئی۔ نظام نے یہ تعلیم دی کہ مادہ لامحدود طور پر قابل تقسیم ہے۔ اُس نے جوہر[۹] و عرض کے باہمی امتیاز کو بھی مٹا دیا۔ وجود ایک ایسی صفت سمجھی جاتی تھی جسے خدا نے مادہ کے اُن ذرّات کو عطا کیا ہے جو پیشتر ہی سے موجود تھے۔ بغیر اِس صفت کے یہ ذرّات ناقابل ادراک ہوتے۔ ابن خرم[۱۰] کہتا ہے کہ محمد ابن عثمان جو معتزلہ کے شیوخ میں سے تھا، اِس بات کا قائل تھا کہ معدوم (یعنے ایسا سالمہ جو وجود سے پہلے کی حالت میں ہو) بھی ایک جسم ہے، جو حالت عدم میں ہے، لیکن صرف

۷ؔ اشٹینر۔ Die Mutaziliten ۔لیپزگ ۱۸۶۵ء ص ۵۷

۸ؔ ایضاً ص ۵۹

۹ؔ شہرستانی۔ مرتبہ کیورٹین ص ۳۸

۱۰ؔ ابن خرم (مطبوعہ قاہرہ) جلد پنجم ص ۴۲

فرق یہ ہے کہ وہ قبل الوجود حالت میں نہ تو متحرک رہتا ہے نہ غیر متحرک، اور یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ وہ خلق کیا گیا ہے۔ لہٰذا جوہر مجموعہ ہے رنگ، بو، اور ذائقہ جیسی صفات کا۔ اور یہ صفات بھی مادی صلاحیتوں کے سوا اور کچھ نہیں۔ روح بھی مادہ کی ایک لطیف قسم ہے۔ اعمال علم محض ذہنی حرکات ہیں۔ تخلیق[۱۱] محض ان صلاحیتوں کو معرض ظہور میں لانا ہے، جو پیشتر ہی سے موجود ہیں۔ کسی شئے کی انفرادیت، جس کی یہ تعریف کی گئی ہے کہ "وہ چیز جس کے متعلق کسی بات کو محمول کیا جاسکے" خود اس شئے کے تصور کا لازمی عنصر نہیں ہے۔ مجموعہ اشیا، جس کو ہم کائنات سے تعبیر کرتے ہیں، خارجی حیثیت رکھتا ہے، یا یہ ایک قابل اِدراک حقیقت ہے، جو خود اِدراک سے علحدہ موجود ہے۔ ان مابعد الطبعی دقیقہ سنجیوں کا تعلق علم الکلام سے تھا۔ عقلیئین کے نزدیک خدا ایک وحدتِ مطلق ہے، جس میں کسی طرح کی کثرت کو دخل نہیں، اور وہ قابل اِدراک تعدد یعنے کائنات کے بغیر بھی موجود رہ سکتا ہے
خدا کی فعلیت اِس بات پر مشتمل ہے کہ وہ سالمہ کو قابل ادراک بنا دے۔ سالمہ کے خواص خود اس کی ذات سے ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ جو پتھر اوپر کی طرف پھینکا جاتا ہے وہ اپنے باطنی[۱۲] خواص کی وجہ سے نیچے گر جاتا ہے۔ العطار بصری کہتا ہے کہ خدا نے رنگ و بُو، طول و عرض، اور ذائقہ کو خلق نہیں کیا۔ بلکہ یہ خود

۱۱۔ اسٹینر۔ Die Mu'Taziliten ص ۸۰

۱۲۔ شہرستانی ص ۳۸

اجسام[13] ہی کی فعلیتیں ہیں۔ خدا[14] کو اُن اشیار کی تعداد کا بھی علم نہیں ہے جو کائنات میں ہیں۔ بشیر ابن المعتمر نے تولد یا تعاقب[15] اجسام کے نظریہ سے اجسام کے خواص کی توجیہہ کی ہے۔ اِس سے ظاہر ہے کہ عقلیین فلسفیانہ حیثیت سے مادیین تھے، اور علم الکلام کے نقطہ نظر سے الٰہیین

اِن کے نزدیک جوہر اور سالمہ ایک دوسرے کے مماثل تھے۔ وہ جوہر کی یہ تعریف کرتے ہیں کہ یہ ایک سالمہ ہے جو مکان کو شاغل ہوتا ہے اور اِس میں تشاغل مکان ہونے کی صفت کے علاوہ جہت، قوت اور وجود کی صفات بھی ہیں، بس یہی اس کی ماہیت ہے۔ اس کی صورت مربع ہے، کیونکہ اگر اس کو مدور سمجھا جائے تو مختلف سالمات کی ترکیب ناممکن ہو جائے۔ تاہم سالمہ کی ماہیت کے متعلق سالمیت کے حامیوں میں بے حد اختلاف آرا ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ سب سالمات ایک دوسرے کے مشابہ ہیں، لیکن ابوالقاسم بلخی ان کو مماثل و مخالف بھی سمجھتا ہے۔ جب ہم کہتے ہیں کہ دو اشیار ایک دوسرے کے مماثل ہیں تو اِس سے لازمی طور پر ہمارا یہ مفہوم نہیں ہوتا کہ ان کی تمام صفات میں بھی مماثلت ہے۔ ابوالقاسم سالمہ کے فنا ہونے کے متعلق نظام سے مختلف الرائے ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اُس کا

---

[13] ابن حزم۔ مطبوعہ قاہرہ جلد چہارم ص ۱۹۴ تا ص ۱۹۷

[14] ابن حزم جلد چہارم ص ۱۹۴

[15] شہرستانی ص ۴۴

آغاز ایک زمانے میں ہوا ہے لیکن وہ کلیتہً فنا نہیں ہو جاتا ۔ بقا سے کسی شئے کو وجود کی صفت کے سوا کوئی نئی صفت حاصل نہیں ہوتی، اور تسلسل وجود کوئی نئی صفت نہیں ہے۔ فعلیت الٰہی نے سالمہ کو نیز اس کے تسلسلِ وجود کو خلق کیا ہے تاہم ابوالقاسم تسلیم کرتا ہے کہ بعض سالمات مستمر وجود کے لئے خلق نہیں کئے گئے ہوں گے ۔ وہ سالمات کے درمیان کسی مکان کے وجود سے بھی انکار کرتا ہے ۔ اور اسی مسلک کے دیگر نمائندوں کے خلاف یہ تسلیم کرتا ہے کہ سالمہ عدم کی حالت میں جوہر کی حیثیت سے نہیں رہ سکتا ۔ اس کے خلاف کہنا تناقص حدود ہے ۔ یہ کہنا کہ جوہر حالت عدم میں بھی جوہر کی حیثیت سے رہ سکتا ہے، گویا اس بات کے برابر ہوگا کہ وجود عدم کی حالت میں بھی وجود کی حیثیت سے قائم رہ سکتا ہے ۔ اس سے ظاہر ہے کہ ابوالقاسم اشاعرہ کے نقطہ نظر تک پہونچ جاتا ہے، جنھوں نے عقلیین کے نظریہ مادہ پر ایک مہلک ضرب لگائی تھی ۔

(۲)

ہمعصری تحریکاتِ فکر

اعتزال کے نشو و نما کے ساتھ ساتھ، جیسا کہ قدرتی طور پر عقلی جد و جہد کے زمانے میں ہوا کرتا ہے، ہم کو دوسرے میلاناتِ فکر بھی نظر آتے ہیں جو اسلام کے فلسفیانہ اور مذہبی حلقوں میں رونما ہوئے تھے ۔ ہم ان پر ایک اجمالی

نظر ڈالیں گے۔

۱۔ ارتیابیت ۔ ارتیابیت کا میلان عقلیت کے خالص جدلیاتی طریقہ کا قدرتی نتیجہ تھا ۔ ابن اشرس اور الجاحظ جیسے لوگ بہ ظاہر عقلئین کے گروہ سے تعلق رکھتے تھے، لیکن وہ دراصل ارتیابئین یا متشکلین تھے ۔ الجاحظ نے جو فطریت[۱۶] کی طرف مائل تھا، کسی پیشہ ور متکلم کا نقطۂ نظر اختیار نہیں کیا ۔ بلکہ اس کا نقطۂ نظر بھی اُس زمانہ کے عام روشن خیال لوگوں کا سا تھا ۔ اُس نے اپنے پیشرؤں کی مابعد الطبیعی باریک بینیوں کے خلاف ردِ عمل کیا ۔ اور اس میں علم الکلام کے دائرہ کو ایسے جُہلا تک وسیع کرنے کی خواہش پائی جاتی ہے جو معتقداتِ مذہب پر غور و فکر کرنے کے ناقابل ہیں ۔

۲۔ تصوّف ۔ اس کا تعلق اعلیٰ مبدأ علم سے تھا ۔ اس کو سب سے پہلے ذوالنون نے منضبط کیا ۔ اس میں اشاعرہ کی خشک عقلیت کے مقابلہ میں زیادہ گہرائی اور مدرسیت کی مخالفت پیدا ہوتی گئی ۔ آیندہ باب میں ہم اس دلچسپ تحریک پر بحث کریں گے

۳۔ سند کا احیا ۔ یعنے اسماعیلیت جو خالص کر ایرانی تحریک تھی اور جس نے آزادخیالی کو مٹانے کے بجائے اُس سے مصالحت کرنے کی کوشش کی ۔ اگرچہ یہ تحریک اس زمانہ کے کلامی مناقشات سے کوئی علاقہ نہیں رکھتی تھی ۔ لیکن

---

[۱۶] "مسلمانوں کا علم الکلام" از میکڈونلڈ ص ۱۶۱

اس کو آزاد خیالی سے اساسی تعلق تھا۔ اُن اسالیب کی مشابہت سے جن کو اِسماعیلی مبلغین اور اُس مجلس کے ارکان نے اختیار کیا تھا جو اخوان الصفا کے نام سے مشہور تھی یہ پتہ چلتا ہے کہ اُن دونوں اداروں میں کوئی مخفی تعلق تھا۔ اِس تحریک کے بانیوں کا خواہ کچھ ہی مقصد ہو تاہم عقلی مظاہر کی حیثیت سے اس کی اہمیت کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ فلسفیانہ و مذہبی آرار و افکار کی کثرت سے، جو تفکری جد وجہد کا لازمی نتیجہ ہے، ایسی قوتیں وجود میں آسکتی ہیں جو خود اس خطرناک کثرت کے خلاف عمل کرلتی ہیں۔ تاریخ فلسفۂ یورپ کی اٹھارویں صدی میں فشٹے بھی ماہیت مادہ کی تحقیق کا آغاز ایک ارتیابی نقطۂ نظر سے کرتا ہے، اور اس کا فلسفہ وحدت الوجود پر منتہی ہوتا ہے۔ شلائرماخر بجائے عقل کے ایمان کو متاثر کرتا ہے۔ جاکوبی عقل سے بالاتر مبداء علم کی طرف اشارہ کرتا ہے، لیکن کامتے تمام مابعد الطبعی تحقیقات کو ترک کرکے علم کو حسی ادراک تک محدود کر دیتا ہے۔ اِس کے برخلاف دی میسترا و شلیگل ایسے پاپا کی سند و اقتدار پر اِنحصار کرتے ہیں جو قطعاً معصوم سمجھا جاتا ہے۔ عقیدہ امامت کے علم بردار بھی دی میستر کے ہم خیال ہیں۔ لیکن یہ حیرت کی بات ہے کے اسماعیلیوں نے ایک طرف تو اس عقیدہ کو اپنے مذہب کا سنگ بنیاد قرار دیا اور دوسری طرف آزادئ فکر کو جائز رکھا۔

پس اِسماعیلی تحریک اُس مسلسل و مستمر جنگ کا ایک پہلو ہے جس کو

ایسے ایرانیوں نے، جن کو ذہنی آزادی حاصل تھی، اسلام کے مذہبی و سیاسی نصب العین کے خلاف برپا رکھا تھا۔ فرقہ اسماعیلیہ ابتدا شیعہ مذہب ہی کی ایک شاخ تھا، لیکن عبداللہ ابن میمون کے زمانہ میں، جو غالباً مصر کے فاطمی خلفاء کا مورث اعلیٰ تھا، اس نے عالمگیر نوعیت حاصل کر لی۔ عبداللہ ابن میمون نے اس زمانہ میں وفات پائی جب کہ آزاد خیالی کے زبردست دشمن الاشعری کی ولادت ہوئی۔ اس نے عجیب و غریب تدبیر سوچی اور مختلف رنگ کے خیالات کی آمیزش سے ایک مغلق نظام فلسفہ تعمیر کیا جو اپنی پُر اسرار نوعیت اور مبہم فیثاغورسی فلسفہ کی وجہ سے ایرانی ذہن کے لئے بے حد مرغوب تھا۔ اس نے مجلس اخوان الصفاء کے اراکین کی طرح عقیدۂ امامت کے مقدس بھیس میں اس زمانہ کے مروجہ تصورات کو مرتب و منضبط کرنے کی کوشش کی۔ یونانی فلسفہ، مسیحیت، عقلیت، تصوف، مانویت، ایرانی الحاد، اور سب سے بڑھ کر حلول کے تصور نے اسماعیلی نظام کی تشکیل میں حصہ لیا۔ یہ خیال کیا جاتا تھا کہ اس مذہب کے مختلف پہلوؤں کو

ؔ۱۵ ابن حزم اپنی کتاب الملل والنحل میں ایران کی ان ملحدانہ فرقہ بندیوں کو عربوں کے خلاف ایک مسلسل پیکار سمجھتا ہے۔ اس پُر امن طریقے سے ایرانیوں نے عربوں کی قوت کے استحصال کی کوشش کی۔ دیکھو فان کریمر کی

"Geschichte der herrsehenden Ideen des Islam"

صفحہ ۱ و صفحہ ۱۱ جن میں قرطبہ کے اس عرب مورخ کے خیالات کو تفصیل کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔

"امام" جو ہمیشہ حلول کرنے والی ایک عالم گیر عقل ہے، اپنے زمانہ کے عقلی نشو ونما کے لحاظ سے ایک مبتدی پر بتدریج ظاہر کرتا ہے۔ آزاد خیالی نے اس اندیشہ سے کہ کہیں وہ معدوم نہ ہو جائے اسماعیلی تحریک میں ایک مستحکم بنیاد پر کھڑے ہونے کی کوشش کی، اور بدقسمتی سے یہ بنیاد اس کو ایسے تصور میں حاصل ہوئی جو خود اس کی ذات کے منافی تھی۔ سند جو کبھی کبھی اپنا اثبات کرتی ہے اس لاوارث لڑکے کو اپنا متبنیٰ کر لیتی ہے اور ماضی، حال و مستقبل کا علم فراہم کرنا چاہتی ہے۔

بدقسمتی سے اس تحریک کو اُس زمانہ کی سیاسیات سے جو تعلق تھا اُس کی وجہ سے اکثر علماء کو غلط فہمی ہوئی ہے۔ ان کو (مثلاً میکڈونلڈ) اس میں صرف یہی نظر آتا ہے کہ ایران سے عربوں کی سیاسی قوت کو مٹانے کی یہ ایک زبردست سازش تھی۔ انہوں نے اسماعیلیہ مذہب پر، جس کے پیروں میں بعض اچھے دماغ اور مخلص دل کے لوگ بھی تھے، یہ الزام لگایا کہ یہ سنگ دل قاتلوں کی ایک جماعت تھی، جو ہمیشہ اپنے شکار کی تاک میں رہتی تھی۔ ان لوگوں کی سیرت کا اندازہ کرتے وقت ہم کو یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ اُنہوں نے نہایت ہی وحشیانہ ظلم و تعدی سے مجبور ہو کر اس خوں ریز تعصب کا انتقام لیا۔ مذہبی اغراض کے لئے قتل و خون ناقابل اعتراض سمجھا جاتا تھا حتیٰ کہ کُل سامی نسل میں یہ جائز قرار دیا گیا تھا۔ سولھویں صدی کے نصف آخر تک پاپائے روما سینٹ بارتھولومیو کے وحشت ناک قتل کو بھی روا رکھتا تھا۔ یہ ایک بالکل جدید

تصور ہے کہ ایسا قتل و خون خواہ وہ مذہبی جوش کے تحت ہی کیوں نہ سرزد ہوا ہو پھر بھی ایک جرم ہے۔ اور انصاف کا اقتضا یہ ہے کہ قدیم اقوام کو ہم اپنے معیار خطا و صواب سے نہ جانچیں۔ ایک زبردست مذہبی تحریک جس نے ایک عظیم الشان سلطنت کی عمارت کی بنیادوں کو ہلا دیا ہو، اور جو ظلم و تعدی، کذب و بہتان، ملامت و سرزنش کے سخت امتحان سے کامیابی کے ساتھ گذر چکی ہو، اور علم و حکمت کی صدیوں علم بردار رہی ہو وہ ایک سیاسی سازش کی کمزور بنیاد پہ جبکی نوعیت بالکل مقامی اور عارضی تھی کلیتہً انحصار نہیں کر سکتی۔ اسماعیلیت، باوجودیکہ اس کی ابتدائی قوت مٹ چکی ہے پھر بھی وہ ہندوستان، ایران، وسطِ ایشیا، شام اور افریقہ کے کثیر التعداد افراد کے اخلاقی نصب العین پر حکمراں ہے۔ ایرانی تفکر کے آخری مظہر یعنے بابی مذہب کی نوعیت بھی دراصل اسماعیلی ہے۔

اب ہم اس فرقہ کے فلسفہ کی طرف رجوع ہوتے ہیں۔ اس نے مابعد کے عقلیین سے اُلوہیت کا تصور مستعار لیا اور یہ تعلیم دی کہ خدا یا انتہائی ہستی اعراض سے معرّا ہے۔ اس کی فطرت میں کسی محمول کو دخل نہیں۔ جب ہم اُس پر قوت کی صفت کو محمول کرتے ہیں تو ہمارا مفہوم صرف یہ ہوتا ہے کہ وہ (خدا) قوت عطا کرنے والی ہستی ہے۔ جب ہم اُس کو ازلیت سے متصف کرتے ہیں تو ہم اُس چیز کی ازلیت کو ظاہر کرتے ہیں۔ جس کو قرآن نے "امر" (کلام الٰہی) سے تعبیر کیا ہے جو "خلق" سے بالکل متمائز ہے۔ اس کی فطرت میں

تمام متناقضات معدوم ہو جاتے ہیں اور اُسی سے تمام متخالفات صادر ہوتے ہیں۔ پس اُنہوں نے خیال کیا کہ وہ مسئلہ جس نے زرتشت اور اُس کے پیروؤں کو پریشان کر رکھا تھا ان سے حل ہو گیا۔

اِس سوال کا جواب دینے کے لئے کہ کثرت کیا ہے؟ اسماعیلیہ اس مابعدالطبیعی اُصول موضوعہ کی طرف رجوع ہوتے ہیں کہ "ایک سے صرف ایک ہی پیدا ہو سکتا ہے"۔ لیکن یہ "ایک" اُس چیز سے مختلف نہیں ہے جس سے یہ پیدا ہوا ہے۔ یہ در اصل ہستیٔ اولیٰ ہی ہے جو متبدل ہو گئی ہے۔ لہٰذا وحدتِ اولیٰ نے اپنے آپ کو عقل اول (عالم گیر عقل) میں متبدل کر دیا' اور اپنی اس تبدیلی سے عالم گیر روح کو پیدا کیا' اور اس روح نے اپنے اصلی مبدا ر سے کامل مماثلت پیدا کرنے کے لئے حرکت کی ضرورت محسوس کی اور اسی وجہ سے ایک ایسا جسم درکار ہوا جس میں حرکت کی قوت ہو۔ اس مقصد کو حاصل کرنے کے لئے روح نے افلاک کو پیدا کیا' جو اُس کی ہدایت کے مطابق حرکت دوری میں ہے۔ اِس نے عناصر کو بھی پیدا کیا' جن کے باہمی امتزاج سے عالم مرئی نے تشکیل پائی۔ یہ گویا کثرت و تعدد کا ایک منظر ہے جس میں سے گذر کر روح اپنے اصلی ماخذ کی طرف واپس جاتی ہے۔ انفرادی رُوح کل کائنات کا خلاصہ ہے' جو محض اُس کی تربیت کے لئے وجود میں آئی ہے۔ عالم گیر روح وقتاً فوقتاً امام کی شخصیت میں حلول کر جاتی ہے' اور امام روح کو اِس کے تجربہ و فہم

کی مناسبت سے روشن کر دیتا ہے، اور کثرت و تعدد کے منظر سے بتدریج اس کی رہنمائی وحدت ازلی کے عالم کی طرف کرتا ہے۔ جب عالم گیر روح اپنی منزلِ مقصود کو پہونچ جاتی ہے یا اپنی ہستی کی طرف واپس آجاتی ہے تو عمل انہدام شروع ہو جاتا ہے۔ "وہ ذرّات جن سے عالم تشکیل پاتا ہے ایک دوسرے سے علاحدہ ہو جاتے ہیں۔ نیکی کے ذرّات حق (خدا) کی طرف، جو وحدت کو متمثل کرتا ہے، اور بدی کے ذرّات باطل (شیطان) کی طرف، جو تعدد کو متمثل کرتا ہے، چلے جاتے ہیں" یہ اسماعیلی فلسفہ کا ایک اجمال ہے۔ بقول شہرستانی کے یہ فلسفیانہ اور مانوی تصورات کا ایک مرتکب ہے۔ ارتیابیت کی خوابیدہ روح کو بیدار کر کے انہوں نے مبتدیوں کو اس فلسفہ کے جرعے نوش کرائے اور بالآخر ان کو روحانی آزادی کے اس زینہ تک پہونچا دیا جہاں مذہبی رسوم مٹ جاتے ہیں، اور تحکمانہ مذہب کار آمد دروغ بافیوں کا ایک منضبط و مرتب مجموعہ نظر آتا ہے۔

اسماعیلیوں کا نظریہ اس امر کی سب سے پہلی کوشش تھی کہ مروجہ فلسفہ کو ایرانیوں کے اصلی تصور کائنات سے ملا کر اسلام کو اس کی روشنی میں پیش کیا جائے، اور قرآن کی تمثیلی تفسیر کی جائے۔ یہ وہ طریقہ تھا جس کو تصوف نے بعد میں اختیار کیا۔ ان کے نزدیک زرتشتیوں کا اہرمن (شیطان) اشیاءِ خبیثہ کا خالق نہیں بلکہ یہ ایسی قوت ہے جو وحدت ازلی میں خلل انداز ہوتی ہے اور اُس کو کثرت و تعدد میں منقسم کر دیتی ہے۔ اس خیال میں کہ اِنتہائی

انتہائی ہستی کی ماہیت میں کسی تفریقی قوت کو فرض کرنا چاہیے تاکہ تجربی کثرت و تعدد کی توجیہہ ہو سکے' مزید تغیرات ہوئے یہاں تک کہ چودھویں صدی میں حروفی فرقہ (جو اسماعیلیہ ہی کی ایک شاخ تھی) نمودار ہوا جس کے بعد اس خیال کی سرحد ایک طرف توہم عصری تصوف سے مل گئی اور دوسری طرف مسیحی تثلیث سے۔ حروفیوں کا یہ اعتقاد ہے کہ "کن" ازلی کلام الٰہی ہے۔ یہ بذاتِ خود تو غیر مخلوق ہے، لیکن مزید تخلیق کا باعث ہوا ہے' گویا یہ کلام خارجیت حاصل کر لیتا ہے۔ اس کلام کے بغیر الوہیت کی حقیقت کو سمجھنا مشکل ہو جاتا ہے کیونکہ الوہیت حواس یا ادراک[۱۸] کی دسترس سے ماوراء ہے۔ "یہ کلام" رحم مریم[۱۹] میں آکر جسمانی صورت اختیار کر لیتا ہے تاکہ باپ کو آشکار کر دے۔ کُل کائنات کلام الٰہی کا مظہر ہے' جس میں خدا پوشیدہ[۲۰] ہے۔ کائنات کی ہر ایک آواز خدا ہی کے اندر ہے۔ ہر ایک ذرّہ ازلیت[۲۱] کا گیت گا رہا ہے۔ سب کچھ حیات ہے۔ جو لوگ اشیاء کی انتہائی حقیقت کو منکشف کرنا چاہتے ہیں اُن کو "اسم" سے "مسمیٰ" کی تلاش کرنی چاہیے جس کی اُس کی ذات ظاہر بھی ہے اور مخفی بھی۔

---

۱۸ - جاودانِ کبیر - ورق ۱۴۹ الف - ۱۹ ایضاً ۲۰ ایضاً ۳۶۶ ب - ۲۱ جاودانِ کبیر ۱۵۵ (ب) - ۲۲ ایضاً ۲۸۲ ب -

(۳)

عقلیت کے خلاف رَدِّ عمل

اشاعرہ

خاندانِ عباسیہ کے ابتدائی خلفاء کی سرپرستی میں عقلیت اسلامی دنیا کے عقلی مراکز میں پھولتی پھلتی رہی۔ لیکن نویں صدی کے نصف اول میں اُس کو ایک زبردست ردِ عمل سے دوچار ہونا پڑا، جس کا پُرجوش علم بردار الاشعری تھا (تاریخ ولادت ۸۷۳ء)۔ اس نے علمائے عقلیت (معتزلہ) سے تعلیم پا کر خود اِنہی کے طریقوں سے ان کی اُس عظیم الشان عمارت کو منہدم کرنے کی کوشش کی جو بڑی محنت سے تعمیر کی گئی تھی۔ یہ بصرہ کے ایک مکتبِ اعتزال کے نمائندے الجُبائی[۲۳] کا شاگرد تھا جس کے ساتھ اس نے کئی مُناظرے کیے[۲۴] اور

---

۲۳ – اقتباسات از ابن عساکر (مہرین)

۲۴ – اِسپٹا Zur Gesehichte Abdul Hamal Al Ash'ari صفحہ ۲۶۱ – صفحہ ۴۲ – ۴۳ – ابن خلکان (گوتنجن ۱۸۳۹ء) الجبائی، جہاں ان کے مناظرہ کا واقعہ بیان کیا گیا ہے۔

بالآخر ان مناظروں کی وجہ سے ان کے دوستانہ تعلقات منقطع ہو گئے اور شاگرد نے معتزلہ کے مسلک کو خیرباد کہہ دیا۔ اسپٹا کہتا ہے کہ "یہ واقعہ کہ الاشعری بالکل اپنے زمانہ کی پیداوار تھے اور زمانہ کی رو کامیابی کے ساتھ اُن کو بہا لے گئی، ایک ایسا واقعہ ہے جو ایک اور حیثیت سے اُن کی شخصیت کو ہمارے لئے اہم بنا دیتا ہے۔ ان میں اس دور کے تمام میلانات بَیّن طور پر نمایاں تھے جو سیاسی اور مذہبی نقطۂ نظر سے بہت ہی دلچسپ ہیں۔ اس شخص کی زندگی میں جو بچپن میں راسخ العقیدہ اور جوانی میں معتزلہ[25] تھا ایک کی طفلانہ بے چارگی اور دوسرے کی خامی و نقص ساتھ ساتھ موجود تھے، ہمارے لئے عقیدۂ راسخ اور اعتزال کی قوت کا توازن کرنا ذرا دشوار ہے۔ فلسفۂ اعتزال (الجاحظ) کلیتہً آزادی کی طرف مائل تھا اور بعض صورتوں میں تو فکر کے سلبی پہلو کی طرف رہنمائی کرتا تھا۔ اِس تحریک کا جس کی بنیاد الاشعری نے رکھی تھی، یہ مقصد تھا کہ اسلام کو اُن تمام غیر اسلامی عناصر سے پاک کر دے جو خاموشی کے ساتھ اِس میں داخل ہو گئے تھے، اور وہ یہ چاہتی تھی کہ مذہبی شعور اور اِسلام کے مذہبی فلسفہ میں توافق پیدا کیا جائے۔ عقلیت ایک کوشش تھی حقیقت کو عقل کے معیار پر جا پہنچنے کی۔ یہ تحریک مذہب اور فلسفہ کی مماثلت کو متلازم تھی، اور اس نے اِعتقاد کو تصورات کی صورت یا فکر خالص کی اصطلاحات میں پیش کرنے کی کوشش کی۔ اِس نے فطرت انسانی کو نظر انداز کر دیا، اور مذہب اسلام کی اصابت میں انتشار

۲۵۔ اسپٹا۔ Vorivort P. VIII

پیدا کر دیا۔ اسی لئے اس پر ردِ عمل ہوا۔

اشاعرہ کی سرکردگی میں راسخ العقیدہ لوگوں نے جو ردِ عمل کیا اس کا مقصد اس کے سوا اور کچھ نہ تھا کہ جدلیاتی طریقہ کو الہامِ ربانی کی سند کی حمایت کے لئے استعمال کیا جائے۔ عقلیین کے مقابلہ میں یہ لوگ صفاتِ باری کے قائل تھے، اور آزادیٔ ارادہ کے مسئلہ میں انہوں نے قدیم مکتب کی انتہائی جبریت اور عقلیین کی انتہائی قدریت کے مابین ایک درمیانی راستہ اختیار کیا۔ ان کی یہ تعلیم ہے کہ قوتِ امتیازی اور دیگر افعالِ انسانی کا خالق خدا ہے۔ اور انسان میں یہ قوت ودیعت ہے کہ وہ افعال کے مختلف طریقے[۲۶] سیکھ سکے، لیکن فخر الدین رازی نے "اکتساب" کے تصور کو رد کر دیا، اور اپنی تفسیر قرآن میں علی الاعلان جبر کا نظریہ پیش کیا۔ جس وقت رازی نے فلسفہ پر زبردست حملہ کیا تھا، طوسی اور قطب الدین نے اس کی سخت مخالفت کی تھی۔

ماتریدیہ ایک دوسرا فرقہ ہے جو عقلی علم الکلام کے خلاف پیدا ہو گیا تھا، اس کا بانی ماترد کا باشندہ جو سمرقند کے نواح میں واقع ہے، ابو منصور ماتریدی تھا۔ اس فرقہ نے قدیم عقلیین کا نقطۂ نظر اختیار کر کے اشاعرہ کے خلاف یہ تعلیم دی کہ انسان کو اپنے افعال پر پورا اختیار حاصل ہے، اور یہ کہ اس کی قوت اس کے افعال کی نوعیت پر اثر ڈالتی ہے الاشعری کی دلچسپی خالص کلامی تھی لیکن یہ

۲۶۔ شہرستانی ۔ مرتبہ کیورٹین ص ۶۹

ناممکن تھا کہ حقیقت کی انتہائی ماہیت کو نظرانداز کر کے عقل، الہام میں توافق پیدا کیا جا سکے۔ اسی لئے باقلانی نے اپنی علم الکلامی تحقیقات میں چند مابعدالطبعی قضایا کو استعمال کیا (جیسے جوہر ایک وحدت انفرادی ہے۔ صفت دوسری صفت پر قائم نہیں رہ سکتی۔ خلا محال ہے) اور اس طریقے سے اپنے مکتب کو مابعدالطبعی بنیاد پر قائم کر دیا۔ ہمارا اصلی مقصد اسی پر روشنی ڈالتا ہے۔ لہٰذا ہم اس سے بحث نہیں کریں گے کہ اس نے عقائد راسخ کی کس طرح حمایت کی (جیسے قرآن غیر مخلوق ہے۔ خدا کی رویت ممکن ہے) بلکہ ہم ان کے کلامی مناقشات میں سے مابعدالطبعی تفکر کے عنصر کو علیحدہ کر لیں گے۔ اپنے زمانہ کے فلاسفہ سے خود انہی کے ہتیار اور اسلحہ سے مقابلہ کرنے کے لئے ان کے لئے فلسفہ کا سیکھنا ناگزیر تھا۔ لہٰذا ان کو بالارادہ یا بلاارادہ ایک مخصوص نظریہ علم کو نمو دینا پڑا۔

اشاعرہ کے نزدیک خدا انتہائی واجب الوجود ہستی ہے "اور اپنی صفات کو اپنی ہی ہستی میں رکھتا ہے"[٢٦]۔ اور اس کا وجود اور ماہیت ایک دوسرے کے مماثل ہیں۔ اس استدلال کے علاوہ کہ حرکت "ممکن" ہے، انہوں نے ہستی اولیٰ کے وجود کو ثابت کرنے کے لئے حسب ذیل دلائل استعمال کئے۔

(۱) ان کا یہ استدلال ہے کہ تمام اجسام جس حد تک کہ ان کے وجود کے مظاہر کا تعلق ہے ایک ہی ہیں۔ لیکن باوجود اس وحدت کے ان کی صفات ایک

٢٦۔ Martin Schreiner

دوسرے سے مختلف بلکہ متخالف ہیں۔ لہذا ہم ایک اِنتہائی علت کے وجود کو تسلیم کرنے پر مجبور ہیں تاکہ اجسام کے تجربی تخالف و تباین کی توجیہہ ہو سکے۔

(۲) ہر ہستیٔ ممکن کے لئے ایک علت کی ضرورت ہے تاکہ اُس کے وجود کی توجیہہ ہو سکے۔ کائنات ممکن ہے، اسی لئے اس کی ایک علت ہونی چاہیئے، اور یہ علت خدا ہے۔ انہوں نے مندرجہ ذیل طریقہ سے یہ ثابت کیا کہ کائنات ممکن ہے۔ کائنات میں جو کچھ موجود ہے وہ یا تو جوہر ہے یا عرض۔ عرض یا صفت کا ممکن ہونا تو ایک بدیہی امر ہے، اور جوہر کا ممکن ہونا اس واقعہ سے ثابت ہوتا ہے کہ کوئی جوہر اعراض سے علیحدہ موجود نہیں رہ سکتا۔ عرض کا ممکن ہونا جوہر کے ممکن ہونے کو مستلزم ہے ورنہ جوہر کی ازلیت عرض کی ازلیت کو مستلزم ہوگی۔ اِس استدلال کی قیمت کا پوری طرح اندازہ کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ اشاعرہ کے نظریہ علم کو پہلے سمجھ لیا جائے۔ اِس سوال کا جواب دینے کے لئے کہ شئے کیا ہے انہوں نے ارسطو کے مقولات فکر پر تنقیدی نظر ڈالی اور اس نتیجہ پر پہونچے کہ اجسام کی ذات[۲۰] میں کوئی خواص نہیں ہیں۔ اجسام کی صفات ثانویہ اور صفات اولیہ میں اُنہوں نے کوئی امتیاز نہیں کیا، بلکہ اِن سب کو ذہنی علائق میں تحویل کردیا۔ صفت بھی اِن کے نزدیک محض ایک عارضہ ہے

۲۰۔ میکڈونلڈ نے اشاعرہ کی مابعد الطبعیات کا دلچسپ بیان پیش کیا ہے۔ "مسلمانون کا علم الکلام" ص ۲۰۱ دیکھو۔ مولانا شبلی کی "علم الکلام" ص ۶۰ تا ص ۷۲۔

جس کے بغیر جوہر موجود نہیں رہ سکتا۔ اِن کے جوہر یا سالمہ کے لفظ میں خارجیت کا مبہم سا مفہوم پایا جاتا ہے۔ تخلیق ربانی کے تصور کی حمایت کرنے کی مقدس خواہش سے متاثر ہو کر انہوں نے جو تنقید کی ہے وہ کائنات کو بارکلے کی طرح منضبط ذہنیات میں تحویل کر دیتی ہے۔ اِس کی توجیہہ وہ ارادۂ الٰہی سے کرتے ہیں۔ علم اِنسانی کی تحقیق میں کانٹ "شئے بذاتِ خود" کے تصور تک پہونچ کر رُک جاتا ہے لیکن اشاعرہ نے آگے بڑھنے کی کوشش کی اور اپنے زمانہ کی لاادری حقیقیت کے خلاف یہ دعوی کیا کہ اِس نام نہاد پوشیدہ جوہر کا وجود محض اِس حد تک ہے جس حد تک کہ ذہن سے اس کو کوئی نسبت ہوتی ہے۔ لہذا ان کی سالمیت لوٹزے[۲۹] سے قریب ہو جاتی ہے، جس نے خارجی حقیقت کو برقرار رکھنے کی خواہش کے باوجود اِس کی تحویل کلیتہً تصوریت میں کر دی۔ لیکن لوٹزے کی طرح وہ سالمات کو لامحدود ہستیٔ اولی کا باطنی عمل نہ سمجھ سکے۔ ان کو توحید خالص سے بہت ہی گہری دلچسپی تھی۔ مادہ کی انہوں نے

---

۲۹ لوٹزے سالمیہ ہے لیکن وہ خود سالمات کو مادی نہیں سمجھتا کیونکہ امتداد کی توجیہہ دوسری حسی صفات کی طرح، سالمات کے مستلازم عمل واثر سے کی جاتی ہے۔ لہذا وہ خود اس صفت کے حامل نہیں ہو سکتے حیات اور دیگر تجربی صفات کی طرح امتداد کا حسی واقعہ بھی نقاط قوت کے اشتراک عمل کا نتیجہ ہے جن کو لامحدود ہستی اولی کے باطنی عمل کا نقطۂ آغاز سمجھنا چاہیئے۔ ہوفڈنگ جلد دوم ص ۵۱۶

نے جو تحلیل کی ہے اوس کا لازمی نتیجہ ایسی مکمل تصوریت ہے جیسی کہ بارکلے نے پیش کی تھی۔ لیکن شاید ان کی جبلی حقیقیت سالیاتی روایات کی قوت سے متحد ہو کر ان کو سالمہ کا لفظ استعمال کرنے پر مجبور کر دیتی ہے' اِس کے ذریعہ سے انہوں نے یہ کوشش کی تھی کہ تصوّریت کو حقیقیت کے رنگ میں پیش کریں۔ تحکمانہ علم الکلام کے اثرات کے تحت وہ فلسفہ پر تنقیدی نظر ڈالنے پر مجبور تھے۔ اس تنقید نے اِن میں فلسفیانہ مذاق پیدا کر دیا اور انہوں نے خود اپنی ایک مابعد الطبعیات علٰحدہ تیار کر لی۔

لیکن اشاعرہ کی مابعد الطبعیات کا بہت ہی اہم اور فلسفیانہ حیثیت سے بہت ہی معنے خیز پہلو وہ نقطۂ نظر ہے جو اُنہوں نے قانون[۳۰] تعلیل کے متعلق اختیار کیا تھا۔ جس طرح انہوں نے یہ ثابت کرنے کے لئے کہ خدا باوجود غیر ممتد ہونے کے پھر بھی دکھائی دے سکتا ہے عقلیین کے خلاف علم مناظر و مرایا کے اصول کی تردید کی تھی اسی طرح امکان معجزات کو ثابت کرنے کے لئے وہ تعلیل کے تصور کو مسترد کر دیتے ہیں۔ راسخ العقیدہ لوگ معجزات اور نیز عالمگیر قانون تعلیل پر اعتقاد رکھتے تھے' لیکن انہوں نے یہ دعویٰ کیا کہ معجزات کے ظہور کے وقت خدا اس قانون کے عمل کو مُعَطّل کر دیتا ہے۔ بہر صورت اشاعرہ اس مفروضہ سے شروع کرکے کہ علت و معلول کو ایک دوسرے کے مماثل ہونا چاہیئے

[۳۰] مولانا شبلی "علم الکلام" صہ ۶۴ تا صہ ۷۲۔

راسخ العقیدہ لوگوں کے ہم خیال نہ بن سکے۔ ان کی تعلیم یہ تھی کہ قوت کا تصور بے معنے ہے اور یہ کہ ہم کو صرف گریز پا ارتسامات کے سوا جن کی ترتیب کو خدا متعین کرتا ہے، اور کسی چیز کا علم نہیں۔

اگر ہم الغزالی (المتوفی ۱۱۱۱ء) کے کارناموں کو نظر انداز کر دیں تو اشاعرہ کی مابعد الطبعیات کا ذکر بالکل نامکمل رہ جائے گا۔ غزالی کے متعلق اکثر راسخ العقیدہ متکلمین کو غلط فہمی ہوئی ہے، لیکن ان کا شمار ہمیشہ اسلام کی عظیم الشان شخصیتوں میں ہوگا۔ اس مشکک نے جس کی قابلیت نہایت زبردست تھی، اپنے فلسفیانہ اسلوب میں ڈیکارٹ[۳۱] کی پیش بینی کی تھی۔ ہیوم نے علیت کی گرہ کو جدلیات[۳۲] کی دھار سے کاٹ دیا تھا" لیکن غزالی اس سے بھی پہلے شخص ہیں، جنہوں نے فلسفہ کا ایک باضابطہ رد لکھا، اور راسخ العقیدہ لوگوں پر عقلیت کا جو رعب چھا گیا تھا اس کو کامل طور پر زائل کر دیا۔ انہی کا یہ خاص اثر تھا کہ لوگ محکمی عقائد کے ساتھ ساتھ مابعد الطبعیات کا مطالعہ کرتے تھے، اور اس سے ایک ایسا نظام تعلیم

---

[۳۱] الغزالی کی تصنیف "احیاء علوم الدین" ڈیکارٹ کی "ڈسکورس آن متھڈ" سے ایسی عجیب و غریب مشابہت رکھتی ہے کہ اگر ڈیکارٹ کے زمانہ میں اس کا کوئی ترجمہ موجود ہوتا تو ہر شخص اس پر سرقہ کا الزام لگاتا۔ (لیوس - "تاریخ فلسفہ" جلد دوم صفحہ ۵۰)

[۳۲] Journal of the American Oriental Society Vol. 20 - P. 103

وجود میں آگیا جس سے شہرستانی، الرازی، اور الاشراقی جیسے مفکرین پیدا ہوئے۔ حسب ذیل عبارت سے واضح ہو جائے کہ بہ حیثیت ایک مفکر کے اِن کا نقطۂ نظر کیا ہے:۔

"میں اپنے بچپن ہی سے اشیاء پر بطور خود غور و فکر کرنے کی طرف مائل تھا۔ اس میلان کا نتیجہ یہ نکلا کہ میں نے سند کے خلاف بغاوت کی، اور اِن تمام عقائد کی ابتدائی اہمیت زائل ہو گئی جو بچپن ہی سے میرے ذہن میں راسخ ہو گئے تھے۔ میں نے خیال کیا کہ ایسے عقائد جو محض سند پر مبنی ہوں یہودیوں، عیسائیوں اور دیگر مذاہب کے پیروؤں میں بھی پائے جاتے ہیں۔ حقیقی عِلم کا فرض ہے کہ تمام شکوک کی بیخ کنی کر دے۔ مثلاً یہ بالکل بدیہی ہے کہ دس تین سے بڑی عدد ہے۔ اگر کوئی شخص اِس کے خلاف ثابت کرنا چاہیے، اور اس کی تائید میں عصا کو سانپ بنا دے تو یہ فعل محیر العقول ضرور ہو گا، لیکن اِس سے زیر بحث قضیہ کے متعلق ذرّہ بھر بھی تیقن پیدا نہ ہو گا۔"[۴۳] اِس کے بعد انہوں نے "عِلم الیقین" کے تمام دعویداروں کا اِمتحان لیا اور بالآخر تصوف میں اس (علم الیقین) کو پا لیا۔

اشاعرہ جو توحید کے زبردست حامی تھے ماہیت جوہر کے اِس تخیل کے ساتھ روح اِنسانی کی ماہیت پر محفوظ طریقے سے بحث نہیں کر سکتے تھے۔ صرف الغزالی نے سنجیدگی کے ساتھ اِس مسئلہ کو اُٹھایا، اور صحت کے ساتھ یہ بیان

۴۳۔ النقد صد ۳۔

کرنا آج تک دشوار ہے کہ ماہیت خدا کے متعلق ان کا کیا خیال ہے۔ جرمنی کے بورگر اور سول گر کی طرح ان میں بھی صوفیانہ وحدت الوجود اور اشاعرہ کا عقیدہ شخصیت گھل مل گیا ہے۔ یہ ایسا امتزاج ہے کہ اس کی وجہ سے یہ بتلانا نہایت دشوار ہے کہ یہ محض وحدت الوجود کے قائل ہیں، یا لوٹزے کی طرح شخصی وحدت الوجود کو مانتے ہیں۔ الغزالی کے خیال کے مطابق روح اشیار کا ادراک کرتی ہے۔ لیکن ادراک بہ حیثیت ایک عرض کے ایسے جوہر یا ذات میں قائم رہ سکتا ہے جو جسمانی صفات سے کلیتہً پاک ہو۔ اپنی کتاب "المضنون"[۳۴] میں وہ تصریح کرتے ہیں کہ پیغمبر علیہ السلام نے ماہیت روح کو ظاہر کرنے سے کیوں انکار کیا تھا۔ وہ کہتے ہیں کہ آدمیوں کی دو قسمیں ہیں۔ عوام اور مفکرین۔ اول الذکر جو مادیت کو وجود کی ایک شرط سمجھتے ہیں۔ وہ غیر مادی جوہر کا تعقل کرنے سے قاصر ہیں۔ اور آخر الذکر اپنی منطق کے ذریعہ سے روح کا ایسا تصور قائم کرتے ہیں، جو خدا اور انفرادی روح کے باہمی فرق کو بالکل مٹا دیتا ہے۔ الغزالی نے محسوس کر لیا تھا کہ ان کی تحقیقات کا رُخ وحدت الوجود کی طرف ہے، اور اسی وجہ سے روح کی انتہائی ماہیت کے متعلق انہوں نے سکوت اختیار کیا۔

ان کا شمار بھی عموماً اشاعرہ میں کیا جاتا ہے گو انہوں نے یہ تسلیم کیا تھا کہ اشاعرہ کا طریقۂ فکر عوام کے لئے بہتر ہے، پھر بھی صحیح معنوں میں یہ اشاعرہ نہیں

---

[۳۴] ۔ الغزالی کے نظریۂ روح پر سر سید احمد خاں کی تنقید ملاحظہ ہو۔ الغزالی ع۲ ص۳ مطبوعہ آگرہ۔

ہیں۔ مولانا شبلی (علم الکلام ص ۶۶) کہتے ہیں کہ "ان کا یہ خیال تھا کہ مذہب کا راز افشا نہیں کیا جا سکتا، اور اسی وجہ سے انہوں نے اشاعرہ کے علم الکلام کی ترویج و اشاعت میں بہت بڑا حصہ لیا۔ لیکن اپنے شاگردوں کو یہ نصیحت کی کہ وہ ان کے نتائج فکر کو شائع نہ کریں" اشاعرہ کے علم الکلام کی نسبت ایسا نقطۂ نظر اختیار کرنا اور ہمیشہ فلسفیانہ زبان کا استعمال ہم میں ایک شبہ پیدا کر دیتا ہے۔ ابن جوزی، قاضی عیاض اور راسخ العقیدہ مکتب کے متکلمین نے ان کو علی اعلان ملحد کا لقب دیا تھا، اور عیاض نے تو یہاں تک حکم دیدیا کہ ان کے فلسفہ و کلام کی تمام تصانیف جو ہسپانیہ میں موجود تھیں تلف کر دی جائیں۔

لہذا یہ ظاہر ہے کہ عقلیت کی منطق نے خدا کی شخصیت کے تصور کو منہدم کر دیا اور الوہیت کو ایک ناقابل تحدید کلیہ میں تحویل کر دیا۔ لیکن عقلیت کے خلاف جو تحریک شروع ہوئی تھی اُس نے شخصیت کے عقیدہ کو تو برقرار رکھا لیکن فطرت کی خارجی حقیقت کے تصور کو مٹا دیا۔ **نظام** "نے خارجیتِ سالمات" کا نظریہ پیش کیا تھا۔ اس کے باوجود عقلیین کے ہاں سالمہ ایک مستقل اور خارجی حقیقت[۳۵] رکھتا ہے۔ اور اشاعرہ کے نزدیک اس کو مشیتِ ایزدی کے ایک گزرتے ہوئے لمحہ کی حیثیت دی گئی ہے۔ ان میں سے ایک تو فطرت کی حمایت میں علم الکلام کے تصورِ خدا کا ابطال کرنا چاہتا ہے، اور دوسرا خدا کے مذہبی تصور کی تائید میں

---

[۳۵] ابن حزم۔ جلد پنجم ص ۶۱ و ص ۶۲ جہاں مصنف نے اس نظریہ کو بیان کر کے اس پر تنقید کی ہے۔

فطرت کو قربان کر دیتا ہے۔ لیکن ایک صوفی جو خدا کی محبت میں سرشار ہے اور اپنے زمانہ کے کلامی مناقشوں سے اپنے آپ کو الگ رکھتا ہے وہ ہستی کے دونوں پہلوؤں کی تائید کرتا، ان پر روحانی رنگ چڑھاتا اور کل کائنات کو خدا ہی کی جلوہ آرائی خیال کرتا ہے۔ یہ ایسا اعلیٰ ترین تصور ہے جو مذکور الصدر تصورات کے متخالف اطراف کو ملا دیتا ہے۔ عقلیت، جس کو صوفیا نے "پائے چوبین" سے تعبیر کیا ہے آخری مرتبہ الغزالی میں رونما ہوتی ہے، جن کی بے چین روح نے عقلیت کے سنسان ریگ زار میں ایک مدت تک بھٹکنے کے بعد جذبات انسانی کی گہرائیوں میں سکون حاصل کیا۔ ان کی ارتیابیت کا مطمح نظر یہ تھا کہ ایک اعلیٰ مبداء علم کی ضرورت کو ثابت کیا جائے نہ کہ محض اسلامی علم الکلام کے عقائد کی حمایت یہی وجہ تھی کہ اس زمانہ کے تمام تفکری میلانات پر تصوف کو فتح حاصل ہوئی۔

الغزالی نے اپنے ملک کے فلسفہ میں جو کچھ اضافہ کیا ہے اُس کا پتہ اُن کی چھوٹی سی کتاب "مشکوٰۃ الانوار" سے چل سکتا ہے، جس میں اُنہوں نے قرآن کی اس آیت اَللّٰہُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ۔ (خدا آسمان و زمین کا نور ہے) سے بحث شروع کر کے جبلی طور پر ایرانی تصور کی طرف رجوع ہو گئے جس کے زبردست شارح الاشراقی گزرے ہیں۔ اس کتاب میں ان کی یہ تعلیم ہے کہ حقیقی وجود صرف نور ہی ہے؛ اور عدم سے بڑھ کر کوئی ظلمت نہیں۔ لیکن نور کی حقیقت یا اقتضا ظہور ہے۔" نور ظہور کی صفت سے متصف ہے، جو ایک نسبت ہے"[۳۶]۔ کائنات

ظلمت سے خلق کی گئی ہے۔ جس پر خدا نے خود اپنا نور ڈالا ہے[37]۔ اِس کے مختلف حصے کم یا زیادہ مرئی اِس لئے ہیں کہ اِن پر کم یا زیادہ روشنی پڑی ہے۔ جس طرح اجسام تاریک، مبہم، یا منور ہونے کی حیثیت سے ایک دوسرے سے مختلف ہیں اسی طرح انسانوں میں بھی فرق واختلاف ہے۔ بعض ایسے لوگ ہیں جو دوسری انسانی ہستیوں پر اپنی روشنی ڈالتے ہیں۔ اور اسی لئے قرآن میں پیغمبر علیہ السلام کو شمع منور کہا گیا ہے۔

مادی آنکھ ہستی مطلق یا نور حقیقی کے صرف خارجی مظہر کو دیکھ سکتی ہے۔ اِنسان کے دل میں ایک باطنی آنکھ بھی ہے جو برخلاف مادی آنکھ کے اپنے آپ کو بھی اِسی طرح دیکھ سکتی ہے جس طرح کہ دوسری اشیاء کو۔ یہ ایسی آنکھ ہے جو محدود سے آگے بڑھ کر مظاہر کا پردہ چاک کردیتی ہے۔ یہ خیالات محض جراثیم تھے جو الاشراقی کے فلسفۂ اشراق یا "حکمتِ اشراق" میں نشوونما پاکر بارآور ہوئے۔ اشاعرہ کے فلسفہ کا یہ ماحصل تھا۔

اِس ردِ عمل کا ایک کلامی نتیجہ یہ نکلا کہ اِس نے اُس آزاد خیالی کے نشوونما کو روک دیا جو مذہب کی اصابت کو منہدم کرنے کی طرف مائل تھا۔ ہم کو زیادہ تر اشاعرہ کے طریقۂ فکر کے خالص عقلی نتائج سے سروکار ہے، اور یہ خاص طور پر دو ہیں :-

---

[36] ۔ مشکوٰۃ الانوار۔ ورق ۳ (الف)۔ [37] اس خیال کی تائید میں الغزالی ایک حدیث پیش کرتے ہیں۔ ایضاً۔

(۱) دسویں صدی کے آغاز میں جب کہ اشاعرہ نے عقلیت کی عمارت کو کلیتہً منہدم کر دیا تھا ہم کو ایک ایسے میلان کا پتہ چلتا ہے جس کو ہم ایجابیت سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ البیرونی (المتوفی ۴۴۰ھ[۳۸]) اور ابن ہیثم[۳۹] نے عمل اور ردِ عمل کے درمیان ایک وقفہ کو تسلیم کر کے جدید تجربی نفسیات کی پیش بینی کی تھی اور فوق الحس اشیاء کی ماہیت کی تحقیق سے دست بردار ہو گئے تھے۔ انہوں نے مذہبی امور میں دانشمندانہ سکوت اختیار کیا تھا۔ الاشعری کے نزدیک ایسی چیزوں (فوق الحس) کا وجود تو ممکن تھا، لیکن ان کا منطقی جواز ناممکن تھا۔

۳۸ھ البیرونی نے آریہ بھٹا کے پیروؤں کی حسب ذیل تعلیم کو پسند کر کے اُس کی تشریح کی ہے: ہمارے لئے صرف انہی چیزوں کا جاننا کافی ہے جو آفتاب کی شعاعوں سے روشن ہو جاتی ہیں۔ اِس کے آگے، جو کچھ بھی ہے، خواہ اُس کی وسعت کتنی ہی بڑی ہو ہم اُس سے فائدہ نہیں اُٹھا سکتے۔ جن چیزوں تک آفتاب کی شعاعیں نہیں پہونچتیں۔ حواس اِن کا ادراک نہیں کر سکتے۔ حواس جن چیزوں کا ادراک نہیں کر سکتے ہم اُن کو جان بھی نہیں سکتے۔ اس سے ہم معلوم کر سکتے ہیں کہ البیرونی کا فلسفہ کیا تھا۔ صرف حسّی ادراکات سے جن میں عقل ناطق ترتیب و تنظیم پیدا کرتی ہے۔ علم حاصل ہو سکتا ہے۔

۳۹ھ۔ اِس کے علاوہ ابنِ ہیثم کے نزدیک صداقت صرف وہی ہے جو بطور مواد کے ادراک کرنے والے حواس کے آگے پیش ہو اور اس کو فہم حاصل کرتی ہو۔ پس منطقی لحاظ سے صداقت ایک تنظیم یافتہ ادراک ہے (بوئر کی "فلسفہ اسلام" صفحہ ۱۵۰)

باب چہارم

تصوریت اور عقلیت کے مابین تنازع

اشاعرہ نے ارسطو کے مادۂ اولیٰ کا جو ابطال کیا تھا، اور زمان و مکان و تعلیل کی ماہیت کے متعلق جو خیالات پیش کئے تھے اُن سے مناقشہ کی ایک ایسی زبردست روح بیدار ہو گئی جس سے صدیوں تک مسلمان مفکرین کی جماعتوں میں تفریق و اختلاف قائم رہا۔ اور بالآخر اس نے اپنی قوت کو ان فرقوں کی محض لفظی نزاکتوں میں زائل کر دیا۔ نجم الدین الکاتبی (یہ ارسطو کا پیرو تھا، اس کے شاگرد فلاسفہ کہلاتے تھے، جو مدرسی متکلمین سے بالکل متمائز تھے) کی "حکمت العین" یا فلسفہ جوہر کی اشاعت نے اس ذہنی پیکار و تنازع میں اور شدت پیدا کر دی، اور اس پر اشاعرہ و دیگر تصوری مفکرین کی جانب سے تنقیدیں ہونے لگیں۔ میں اُن اہم امور سے علی الترتیب بحث کروں گا جن کی نسبت ان دو مکاتب کو ایک دوسرے سے اختلاف تھا

(۱) جوہر کی ماہیت۔

ہم نے یہ معلوم کر لیا ہے کہ اشاعرہ کے نظریۂ علم نے اُن کو یہ تسلیم کرنے پر مجبور کر دیا تھا کہ مختلف اشیار کے انفرادی جواہر ایک دوسرے سے مختلف ہیں، اور انتہائی علت یا خدا ان کو متعین کرتا ہے۔ انہوں نے ایسے ابتدائی مادہ کے وجود سے اِنکار کر دیا جو ہمیشہ بدلتا رہتا ہے، اور تمام اشیار میں مشترک ہے۔ عقلین کے خلاف اِن کا یہ دعویٰ تھا کہ وجود ہی جوہر کی ماہیت ہے۔ اِن کے نزدیک جوہر اور وجود ایک دوسرے کی عین ہیں۔ اُنہوں نے یہ استدلال کیا کہ یہ تصدیق کہ "اِنسان حیوان ہے" اُس وقت ممکن ہو سکتی ہے جب کہ موضوع اور محمول میں کوئی اساسی فرق ہو کیونکہ اِن کی مماثلت اس تصدیق کو مہمل بنا دے گی، اور اِن کا اِختلافِ کلّی محمول کو باطل کر دے گا۔ لہذا یہ ضروری ہے کہ ایک ایسی خارجی علت کو فرض کیا جائے جو وجود کی مختلف صورتوں کو متعین کرتی ہے۔ بہر حال اِن کے مخالفین وجود کی اِس تحدید وتعین کو تسلیم کرتے ہیں" لیکن وہ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ وجود کی مختلف صورتیں ایک دوسرے کی عین ہیں، اور یہ سب ایک ابتدائی جوہر ہی کے تعینات ہیں۔ محمولِ ترکیبی کے اِمکان سے جو دشواری پیدا ہو گئی تھی اُس کو رفع کرنے کے لئے ارسطو کے پیروؤں نے جواہر مرکبہ کے امکان کو پیش کیا۔ اُنہوں نے یہ دعویٰ کیا کہ یہ تصدیق کہ "انسان حیوان ہے" صحیح ہے، کیوں اِنسان ایک جوہر ہے جو اِنسانیت اور حیوانیت کے دو

جواہر سے مرکب ہے۔ اس کا اشاعرہ نے یہ جواب دیا کہ یہ خیال تنقید کی زد سے نہیں بچ سکتا۔ اگر تم یہ کہو گے کہ انسان اور حیوان کا جوہر ایک ہی ہے تو دوسرے الفاظ میں تم اس بات کو مان رہے ہو کہ کُل کا جوہر وہی ہے جو جزو کا ہے۔ یہ قضیہ بالکل مہمل ہے، کیونکہ اگر مرکب کا بھی وہی جوہر ہو جو اُس کے اجزائے ترکیبی کا ہے تو اِس مرکب کو ایک ہی ہستی سمجھنا پڑیگا جس کے دو جواہر یا وجود ہیں۔

یہ بالکل بدیہی ہے کہ یہ بحث ہر پھر کر اِس سوال پر آتی ہے کہ آیا وجود محض ایک تصور ہے یا اس کی کوئی خارجی حقیقت بھی ہے۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ کوئی شئے موجود ہے تو اِس سے ہمارا یہ مطلب نہیں ہے کہ محض ہمارے تعلق سے اس کا وجود ہے (اشاعرہ کا نقطۂ نظر)، یا یہ کہ یہ ایسا جوہر ہے جو ہم سے علٰحدہ اور مستقل وجود رکھتا ہے (حقیقیّن کا نقطۂ نظر)۔ ہم دونوں فریق کے دلائل کو اجمالی طور پر پیش کریں گے۔ حقیقیّن کا استدلال حسب ذیل ہے:-

(۱) میرے وجود کا تصور ایک بدیہی یا وجدانی چیز ہے۔ یہ خیال کہ "میں موجود ہوں" ایک "تصور" ہے، اور میرا جسم اس تصور کا ایک عنصر ہے۔ اِس سے یہ نتیجہ لازم آتا ہے کہ جسم کے متعلق وجدانی طور پر یہ علم ہوتا ہے کہ یہ کوئی حقیقی شئے ہے۔ اگر کسی موجود شئے کا علم بدیہی نہ ہو تو اِس کے اِدراک کے لئے عمل فکر کی ضرورت لاحق ہو گی، اور ہم کو معلوم ہے کہ ایسا نہیں ہوتا۔ الرازی نے جن کا تعلق اشاعرہ سے ہے یہ تسلیم کیا کہ وجود کا تصور بدیہی ہے، لیکن وہ

اس تصدیق کو کہ "وجود کا تصور بدیہی ہے" محض ایک اکتساب کی چیز سمجھتے ہیں۔ اس کے برخلاف محمد ابن مبارک بخاری کا خیال ہے کہ حقیقین کا سارا استدلال اس مفروضہ پر مبنی ہے کہ "میرے وجود کا تصور ایک بدیہی چیز ہے" لیکن یہ ابھی ایک بحث[1] طلب امر ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اگر ہم یہ تسلیم کرلیں کہ میرے وجود کا تصور بدیہی ہے تو وجود مجرد کو اِس تصور کا جزو ترکیبی نہیں سمجھا جا سکتا۔ اگر حقیقین کا یہ دعویٰ ہے کہ انفرادی شئے کا ادراک بدیہی ہوتا ہے، تو ہم اس قول کی صداقت کو تسلیم کر لیتے ہیں، لیکن اِس سے یہ نتیجہ لازم نہیں آتا، جیسا کہ وہ ثابت کرنا چاہتے ہیں، کہ اُس نام نہاد جوہر کا علم جو اس شئے کے عقب میں ہے خارجی حقیقت کے طور پر حاصل ہوتا ہے۔ حقیقین کے استدلال سے یہ لازم آتا ہے کہ ذہن کو اُن صفات کے تعقل سے قاصر رہنا چاہیے جو اشیاء پر محمول کی جاتی ہیں۔ ہم نہیں خیال کر سکتے کہ "برف سفید ہے" کیونکہ سفیدی کا علم اِس بدیہی تصدیق کا ایک جزو ہونے کے لحاظ سے محمول کیے جانے کے بغیر فوری اور بدیہی ہونا چاہیے۔ ملا محمد ہاشم حسینی[2] کہتے ہیں کہ یہ استدلال بالکل غلط ہے۔ برف پر سفیدی کو محمول کرتے وقت ہمارا ذہن ایک خالص تصوری وجود یعنے سفیدی کی صفت پر غور کرتا ہے نہ کہ کسی ایسے خارجی و حقیقی

---

[1] ۔ محمد ابن مبارک کی شرح حکمت العین ۔ ورق ۵ (الف)

[2] ۔ حسینی کی شرح حکمت العین ۔ ورق ۱۳ (الف)

جوہر پر جس کے مختلف پہلو یہ صفات ہیں۔ حسینی نے ہملٹن کی پیش بینی کی تھی۔ دوسرے حقیقین سے وہ اس امر پر مختلف الرائے تھے کہ کسی شئے کے نام نہاد و ناقابل علم جوہر کا بھی بدیہی علم ہوتا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ شئے واحد ہونے کی حیثیت[۵۳] سے بداہتہً ادراک کی جاتی ہے۔ ہم اپنے معروضات ادراک کے مختلف پہلوؤں کا علی التواتر ادراک نہیں کرتے۔

(۲) حقیقین کہتے ہیں کہ تصورین تمام صفات کو محض ذہنی علائق میں تحویل کر دیتے ہیں۔ ان کا اِستدلال اشیاء کے پوشیدہ جواہر کے ابطال اور اِس خیال کی طرف رہنمائی کرتا ہے کہ اشیاء محض صفات کے متبائن مجموعات ہیں اور ان کی حقیقت صرف اِن کے مظاہر کے اِدراک پر مشتمل ہے۔ اِس اعتقاد کے باوجود کہ اشیاء کلیتہً متبائن ہیں وہ وجود کا لفظ تمام اشیاء پر منطبق کرتے ہیں۔ یہ ایک کھلا ہوا اعتراف ہے کہ کوئی ایسا جوہر بھی ہے جو وجود کی مختلف صورتوں میں مشترک ہے۔ ابوالحسن الاشعری کہتے ہیں کہ یہ اِطلاق محض ایک لفظی سہولت ہے اور اِس کا مطلب یہ نہیں کہ اشیاء کے باطنی توافق کو ظاہر کیا جائے حقیقین کے نقطۂ نظر سے تصورین کے لفظ وجود کے عمومی اِطلاق کا یہ مطلب ہونا چاہیئے کہ کسی شئے کا وجود ہی اُس کا جوہر ہے یا یہ ایسی چیز ہے جو اشیاء کے پوشیدہ جوہر پر اضافہ کی گئی ہے۔ پہلا مفروضہ اشیاء کے متجانس ہونے کا

---

۵۳ - ایضاً۔ ورق ۱۴ (ب)

کھلا اعتراف ہے، کیوں کہ ہم یہ نہیں مان سکتے کہ ایسا وجود جو ایک شئے سے مخصوص ہے وہ اُس وجود سے کلیتہً مختلف ہے جو دوسری شئے سے مخصوص ہے۔ یہ مفروضہ کہ وجود کسی شئے کے جوہر پر ایک اضافہ ہے بالکل بے معنیٰ ہے۔ کیونکہ ایسی صورت میں جوہر کو ایسی چیز سمجھنا پڑے گا جو وجود سے مختلف و متمائز ہے۔ اور جوہر کا ابطال (اشاعرہ کے نقطۂ نظر سے) وجود و عدم کے امتیاز کو مٹا دے گا۔ اِس کے سوا وجود کے اضافہ کیئے جانے سے پیشتر خود جوہر کیا تھا؟ ہم کو یہ نہیں کہنا چاہیئے کہ جوہر واقعاً وجود میں آنے سے پہلے وجود کو قبول کرنے کے لئے تیار تھا، کیوں کہ اس بیان سے لازم آئے گا کہ "وجود" وجود میں آنے سے پہلے عدم میں تھا۔ اسی طرح یہ بیان کہ جوہر میں عدم کی صفت کو قبول کرنے کی قوت ہے، اِس مہمل خیال کو مستلزم ہے کہ وہ (عدم) پیشتر ہی سے موجود تھا۔ لہٰذا وجود کو جوہر ہی کا ایک جزو سمجھنا چاہیئے۔ اگر وہ جوہر کا ایک جزو ہے تو جوہر کو مرکب سمجھنا پڑے گا۔ اِس کے برخلاف اگر وجود جوہر سے خارج ہے تو یہ کوئی "ممکن" "شئے" ہو گی، کیوں کہ یہ اپنے سوا کسی اور شئے پر قائم ہو گی۔ ہر "ممکن" کی ایک علت ہوتی ہے۔ اگر یہ علت خود یہ جوہر ہے تو اِس سے یہ نتیجہ لازم آئے گا کہ جوہر وجود میں آنے سے پیشتر ہی موجود تھا، کیوں کہ علت کو معلول سے پہلے موجود ہونا چاہیئے۔ اگر وجود کی علت جوہر کے علاوہ کچھ اور ہے تو اِس سے یہ لازم آتا ہے کہ خدا کے وجود کی توجیہہ بھی

کسی ایسی علت سے کی جانی چاہیئے جو خدا کے جوہر سے علیحدہ ہو۔ یہ ایسا مہمل نتیجہ ہے جو "واجب" کو "ممکن" بنا دیتا ہے۔ حقیقیین کا یہ استدلال تصورین کے نقطۂ نظر کی غلط فہمی پر مبنی ہے۔ وہ نہیں سمجھتے کہ تصورین نے کبھی یہ خیال نہیں کیا کہ وجود کسی شئے کے جوہر پر ایک اضافہ ہے، بلکہ وجود اِن کے نزدیک جوہر کی عین ہے۔ ابن مبارک کہتا ہے کہ جوہر وجود کی علت ہے گو وہ بہ لحاظ زمانہ اِس سے پہلے نہیں ہے۔ جوہر کی ہستی خود اُس کے وجود پر مشتمل ہے، وہ اپنے سوا کسی اور شئے پر قائم نہیں۔

واقعہ یہ ہے کہ دونوں فریق ایک صحیح نظریۂ علم سے کوسوں دُور ہیں۔ ایسے حقیقیین جو لاادری ہیں اور یہ تسلیم کرتے ہیں کہ اشیاء کے مظاہر وصفات کے عقب میں ضرور کوئی جوہر ہے جو بطور علت کے عمل کرتا ہے، وہ ایک کھُلے تناقض کے مجرم ہیں۔ وہ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ شئے کے عقب میں ایک ناقابل علم جوہر یا محلِ جوہری ہے جس کے متعلق ہم کو یہ علم ہے کہ وہ موجود ہے۔ اُن اشاعرہ نے جو تصورین تھے علم کے عمل کو سمجھنے میں غلطی کی۔ اُنہوں نے اُس ذہنی فعلیت کو نظر انداز کر دیا جس پر عمل مشتمل ہے۔ وہ ادراکات کو محض احضارات سمجھنے لگے، جو بقول ان کے منجانب خدا متعین کئے گئے ہیں۔ لیکن اگر ترتیبِ احضارات کی توجیہہ کے لئے ایک علت

لہ ابن مبارک کی شرح ورق ۸۔(ب)۔

کا وجود ضروری ہے تو اس علت کو مادہ کی ابتدائی ساخت میں کیوں نہ تلاش کیا جائے جیسا کہ لاک نے کیا تھا۔ اس کے سوا یہ نظریہ کہ علم اُن اشیاء کا محض ایک انفعالی ادراک یا آگہی ہے جو ذہن کے آگے پیش ہوتی ہیں، ہم کو چند ایسے ناقابل تسلیم نتائج تک لے جاتا ہے، جن کا اشاعرہ کو گمان تک نہ تھا۔

(ا) اُنہوں نے یہ نہیں خیال کیا کہ علم کا خالص ذہنی تصوّر غلطی کے امکان ہی کو مٹا دیتا ہے۔ اگر کسی شئے کا وجود صرف اس واقعہ پر منحصر ہو کہ وہ ذہن کے آگے پیش ہو جائے تو یہ سمجھنے کی کوئی وجہ نہیں کہ یہ شئے اُس سے مختلف ہے جو ہمیں دکھائی دیتی ہے۔

(ب) اُنہوں نے یہ نہیں دیکھا کہ اُن کے نظریۂ علم کے مطابق عالم مادی کے دیگر عناصر کی طرح خود ہمارے ابنائے جنس کی اس سے زیادہ کوئی اصلیت نہ رہے گی کہ وہ میرے ہی شعور کے مختلف احوال ہیں۔

(ج) اگر احضارات کے قبول کرنے ہی کا نام علم ہے تو خدا بھی، جو احضارات کی علت ہے اور ہمارے علم کی تشکیل میں عملی حصہ لیتا ہے، ہمارے احضارات سے ناواقف رہے گا۔ اشاعرہ کے نقطۂ نظر سے یہ نتیجہ خود اُن کے مسلک کے لئے مہلک ہے۔ وہ یہ نہیں کہہ سکتے کہ احضارات جب میرے ذہن میں باقی نہیں رہتے تو وہ خدا کے شعور میں باقی رہتے ہیں۔

جوہر کے متعلق ایک دوسرا سوال یہ ہے کہ آیا اس کی کوئی علت بھی ہے،

یا یہ بلا علت کے موجود ہے۔ ارسطو کے پیرو یا فلاسفہ نے، جیسا کہ اُن کے مخالفین نے عام طور پر اِن کو یہ لقب دیا تھا، یہ دعویٰ کیا ہے کہ اشیاء کی تہہ میں جو جوہر ہے وہ بلا علت کے ہے۔ اشاعرہ کا خیال اِس کے خلاف ہے ارسطاطالیسیئن کا خیال ہے کہ جوہر پر کوئی خارجی عامل اثر و عمل نہیں کر سکتا۔ الکاتبی نے یہ بحث کی ہے کہ اگر انسانیت کا جوہر کسی خارجی فعلیت کے عمل و اثر کا نتیجہ ہوتا تو اس بات میں شک کرنا ممکن تھا کہ آیا یہ اِنسانیت کا حقیقی جوہر بھی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ہم اِس قسم کا شک ہی نہیں رکھتے۔ اِس سے یہ لازم آتا ہے کہ جوہر کسی ایسے عامل کی فعلیت کا نتیجہ نہیں جو اس سے باہر ہے۔ تصوریین اپنی بحث کو حقیقین کے جوہر و وجود کے امتیاز سے شروع کر کے یہ کہتے ہیں کہ حقیقین کا طرز استدلال اِس مہمل قضیہ کی طرف لے جائے گا کہ اِنسان بلا علت کے موجود ہے[1] کیوں کہ اُس کو حقیقین کے نقطۂ نظر کے مطابق دو ایسے جواہر وجود اور انسانیت کا مجموعہ سمجھنا پڑے گا جو بلا علت کے موجود ہیں۔

(ب) علم کی ماہیت

ارسطو کے پیروؤں اپنے اِس نقطۂ نظر کے مطابق کہ جوہر ایک مستقل خارجی حقیقت

---

[1] ابن مبارک کی شرح - ورق ۲۰ (الف)

ہے، علم کی یہ تعریف کرتے ہیں کہ یہ "اشیا[۶۵] خارجی کی شبیہ یا تمثال کے حصول کا نام ہے"۔ وہ یہ بحث کرتے ہیں کہ کسی ایسی شئے کو خیال میں لانا ممکن ہے، جو خارجی حیثیت سے غیر حقیقی ہو اور اُس کو دوسری صفات سے متصف کیا جا سکتا ہو۔ لیکن جب ہم اس کو وجود کی صفت سے متصف کرتے ہیں تو واقعی وجود لازم ہو جاتا ہے، کیوں کہ کسی شئے کی صفت کا اثبات خود اُس شئے کے اثبات کا ایک جزو ہے۔ لہٰذا اگر کسی شئے پر وجود کی صفت کو محمول کیا جائے اور اس سے اُس شئے کا واقعی وخارجی وجود لازم نہ آئے تو ہم خارجیت سے انکار کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں اور ہم کو یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ یہ شئے ذہن میں محض ایک تصور کی حیثیت سے موجود ہے۔ ابن مبارک کہتا ہے کہ کسی شئے کا اثبات خود اُس شئے کے وجود پر دلالت کرتا ہے۔ تصورین اثبات اور وجود کے مابین کوئی امتیاز نہیں کرتے۔ مندرجہ بالا استدلال سے اگر یہ نتیجہ مستنبط کیا جائے کہ شئے کو موجود فی الذہن سمجھنا چاہیے تو اس کا کوئی جواز نہ ہوگا۔ "تصوری" وجود صرف خارجیت کے انکار سے لازم آسکتا ہے۔ لیکن اشاعرہ خارجیت سے انکار نہیں کرتے، کیوں کہ وہ علم کے متعلق یہ خیال کرتے ہیں کہ یہ عالم اور اپنے "معلوم" کی باہمی نسبت کا نام ہے جو خارجی حیثیت رکھتا ہے۔ الکاتبی کا یہ قضیہ

---

[۶۵] ابن مبارک ۔ ورق ۱۱ (الف)

کہ اگر کوئی شئے خارجی وجود نہ رکھتی ہو تو اُس کا وجود تصوری یا ذہنی ہوگا‘ ایک بدیہی تناقص ہے‘ کیوں کہ خود اُس کے اُصول کے مطابق ہر شئے جو تصور میں موجود ہے وہ خارجی حیثیت سے بھی موجود ہے۔

(ج) عدم کی ماہیت

الکاتبی نے اِس قضیہ پر کہ ”وجود خیر ہے اور عدم شر“[۱] تنقید و تبصرہ کیا ہے‘ جو اُس کے ہم عصر فلاسفہ میں عام طور پر تسلیم کیا جاتا تھا۔ وہ کہتا ہے کہ قتل کا واقعہ اس لئے شر نہیں ہے کہ قاتل میں اِس فعل کے صدور کی قوت تھی یا آلۂ قتل میں کاٹنے کی قوت تھی یا مقتول کی گردن میں کٹ جانے کی صلاحیت تھی بلکہ یہ اس لئے شر ہے کہ اس سے نفیٔ حیات ظاہر ہوتی ہے۔ اور یہ ایسی صورت ہے جو عدم کی طرف لے جاتی ہے۔ لیکن یہ ثابت کرنے کے لئے کہ عدم شر ہے ہم کو استقرائی تحقیق اور شر کی مختلف صورتوں کی جانچ کرنی چاہیے۔ استقرار تام تو بہر صورت ناممکن ہے‘ اور اِستقرار ناقص اس کو ثابت نہیں کر سکتا۔ لہذا الکاتبی اِس قضیہ کو

---

[۱] ابن مبارک۔ ورق ۱۴ (الف)۔

مسترد کردیتا ہے، اور یہ دعویٰ کرتا ہے کہ عدم کلیتہً "لا شیئ"[۵۹] ہے۔ اس خیال کے مطابق جواہر ممکنہ صفتِ وجود کے انتظار میں "مکان" میں بے حرکت نہیں پڑے ہوئے ہیں، ورنہ یہ خیال کرنا پڑے گا کہ مکان میں ساکت رہنا گویا وجود کی صفت سے متّرا رہنا ہے۔ لیکن اِس کے ناقدین کا خیال ہے کہ یہ اِستدلال صرف اِس مفروضہ کی حد تک صحیح ہے کہ مکان میں ساکت رہنا اور وجود دونوں ایک دوسرے کے مماثل ہیں۔ ابن مبارک کہتا ہے کہ خارج میں ساکت رہنے کا تصور وجود کے تصور سے بھی وسیع تر ہے۔ کُل موجودات خارجی ہیں، لیکن جو کچھ خارجی ہے وہ لازمی طور موجود نہیں کہی جا سکتی۔

اشاعرہ کو حشرِ اجساد (یعنی معدوم کے موجود کی حیثیت سے دوبارہ ظہور پذیر ہونے کا (مکان) کے عقیدہ سے دلچسپی تھی، اِس کے تحت وہ ایک ایسے قضیہ کی حمایت کرنے لگے جو بداہتہً مہمل تھا۔ اور وہ یہ تھا کہ "عدم یا لاشیئ بھی کوئی شیئ ہے"۔ ان کا استدلال یہ تھا کہ چونکہ ہم لاشیئ پر حکم لگاتے ہیں اِس لئے وہ "معلوم" ہے، اور اِس کے معلوم ہونے کے واقعہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ "لاشیئ" کلیتہً معدوم نہیں۔ جو "قابل علم" ہے وہ اثبات ہی کی ایک صورت ہے، اور عدم بھی قابل علم ہونے کے

۵۹۔ ابن مبارک کی شرح۔ ورق ۱۴ (ب)

لحاظ سے اثبات کی ایک صورت[۱۰] ہوگی ۔ الکاتبی مقدمہ کبریٰ کی صداقت سے اِنکار کرتا ہے ۔ وہ کہتا ہے کہ ناممکن اشیاء معلوم و معروف تو ہوسکتی ہیں لیکن وہ خارج میں موجود نہیں ہوتیں ۔ الرازی اِس استدلال پر تنقید کرتے ہوئے الکاتبی پہ یہ الزام لگاتے ہیں کہ وہ اِس واقعہ سے لاعلم ہیں کہ "جوہر" کا وجود ذہن میں ہوتا ہے، پھر بھی اس کا علم اس طرح ہوتا ہے، گویا وہ خارج میں موجود ہے ۔ الکاتبی خیال کرتا ہے کہ کسی شئے کے علم سے یہ لازم آتا ہے کہ اس کا وجود مستقل اور خارجی حقیقت رکھتا ہے ۔ اس کے سوا یہ ذہن نشین کرلینا چاہیئے کہ اشاعرہ ایک طرف تو ایجابی اور موجود میں اِمتیاز کرتے ہیں، اور دوسری طرف معدوم و سلبی میں ۔ وہ کہتے ہیں کہ وجود ایجابی ہے لیکن اِس قضیہ کا عکس صحیح نہیں ۔ موجود اور معدوم کے مابین یقیناً ایک علاقہ ضرور ہے لیکن ایجابی اور سلبی میں قطعاً کوئی نسبت نہیں ۔ الکاتبی کی طرح ہم یہ نہیں کہتے کہ "ناممکن" معدوم ہے ۔ بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ ناممکن محض سلبی ہے ۔ جواہر جو موجود ہیں وہ ایجابی ہیں ۔ لیکن ایسی صفت جس کا وجود جوہر سے علٰحدہ نہیں سمجھا جاسکتا نہ تو موجود ہے نہ معدوم بلکہ اِن دونوں کے بین بین ہے ۔ اِشاعرہ کا نقطۂ نظر اجمالی طور پر حسب ذیل ہے :۔

کوئی شئے یا تو اپنے وجود کا ثبوت رکھتی ہے، یا نہیں رکھتی ۔

---

[۱۰] ۔ ابن مبارک کی شرح ۔ ورق ۱۵ (الف)

اگر نہیں رکھتی ہے، تو اُس کو سلبی کہتے ہیں۔ اگر اُس کے وجود کا ثبوت ہے، تو یہ جوہر ہوگی یا عرض۔ اگر یہ جوہر ہے اور اس میں وجود یا عدم کی صفت ہے (یعنی ادراک میں آسکتی ہے یا نہیں آسکتی)، تو اُس کے مطابق وہ موجود یا معدوم ہوگی۔ اگر وہ عرض ہے تو پھر وہ موجود ہے نہ معدوم"۔[۱۱]

۱۱۔ ابن مبارک کی شرح۔ ورق ۱۵ (ب)

باب پنجم

تصوّف

(۱)

تصوّف کا ماخذ اور قرآن سے اُس کا جواز

اثرات کے سلسلے کا سراغ لگانا جدید مستشرقین کا ایک عام شیوہ ہوگیا ہے۔ ایسی طرزِ تحقیق یقیناً ایک بڑی تاریخی قیمت رکھتی ہے بشرطیکہ ہم اُس کی رہنمائی میں اِس اساسی واقعہ کو نظر انداز نہ کردیں کہ ذہنِ انسانی اپنی ایک مستقل اِنفرادیت بھی رکھتا ہے' اور خود بخود اپنے اندر سے ایسی صداقتوں کو نمو دے سکتا ہے جن کی صدیوں پہلے دوسرے اذہان نے بھی پیش بینی کی ہو۔ کوئی تصوّر کسی قوم کی روح میں جاگزیں نہیں ہوسکتا' تاوقتیکہ وہ ایک لحاظ سے خود اس قوم کا اپنا تصوّر نہ ہو۔ خارجی موثرات اِن تصوّرات کو

ایک۔ گہری غیر شعوری نیند سے بیدار کر سکتے ہیں لیکن وہ کسی طرح عدم محض سے کو وجود میں نہیں لا سکتے۔

ایرانی تصوف کے ماخذ کے متعلق بہت کچھ لکھا جا چکا ہے ۔ اس دلچسپ میدانِ تحقیق کے مکتشفین نے اُن مختلف راستوں کے انکشاف میں اپنی قابلیت صرف کر دی جن سے گزر کر تصوف کے اساسی تصورات ایک جگہ سے دوسری جگہ پہونچتے ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے اس اصول کو بالکل نظر انداز کر دیا ہے کہ کسی قوم کے عقلی ارتقاء کے کسی مظہر کی اہمیت صرف اُس وقت ذہن نشین ہو سکتی ہے جب کہ ہم اِس قوم کے گذشتہ عقلی، سیاسی، و اجتماعی حالات کی روشنی میں اِس پر نظر ڈالتے ہیں۔ فان کریمر اور ڈوزی ایرانی تصوف کا ماخذ ہندی ویدانت کو ٹھہرایا ہے، اور نکلسن اس کو نوفلاطونیت سے ماخوذ سمجھتے ہیں۔ لیکن پروفیسر براؤن نے یہ خیال کیا تھا کہ یہ غیر جذبی سامی مذہب کے خلاف ایک آریائی ردِ عمل ہے۔ بہر حال میرے خیال میں یہ تمام نظریات ایک ایسے تصورِ تعلیل کے تحت وضع کئے گئے ہیں جو قطعاً غلط ہے۔ یہ کہ ایک معینہ مقدار ا ایک دوسری معینہ مقدار ب کی علت ہے یا اُس کو پیدا کرتی ہے ایک ایسا قضیہ ہے جو حکمیاتی (سائنٹفک) اغراض کے لئے تو موزوں ہو سکتا ہے لیکن جب اُس کی رہنمائی میں ہم اُن کثیر التعداد حالات و شرائط کو نظر انداز کر دیتے ہیں جو واقعہ یا حادثہ کے عقب میں ہوتے ہیں، تو اس سے ہماری کُل تحقیقات کو صدمہ

پہونچتا ہے۔ مثلاً یہ کہنا ایک تاریخی غلطی ہوگی کہ بربریوں کے حملے سلطنت روما کے انتشار کا سبب تھے۔ اِس بیان میں اُن قوتوں کو بالکل نظرانداز کردیا گیا ہے جن کی نوعیت بالکل مختلف تھی اور جو اس سلطنت کی سیاسی وحدت کے انتشار کے دراصل باعث ہوئے تھے۔ بربریوں کے حملوں کو سلطنت روما کے زوال کی علت قرار دینا، اور آں حالیکہ یہ سلطنت اِس نام نہاد علت کو اپنے اندر جذب کرسکتی تھی اور ایک حدتک اِس نے ایسا کیا بھی تھا، ایک ایسا طرزِ استدلال ہے جس کو کوئی منطق جائز نہ رکھے گی۔ لہذا ہم ایک صحیح نظریہ تعلیل کی روشنی میں اسلامی زندگی کے اُن خاص خاص سیاسی، اجتماعی، اور عقلی حالات کو پیش کریں گے جو آٹھویں صدی کے اختتام اور نویں صدی کے نصف اول میں پائے جاتے تھے۔ صحیح معنوں میں اسی زمانہ میں زندگی کا صوفیانہ نصب العین وجود میں آیا، اور اس کے بعد ہی اِس نصب العین کا فلسفیانہ جواز بھی پیش کیا گیا۔

(۱) جب ہم اس زمانہ کی تاریخ کا مطالعہ کرتے ہیں تو ہم کو یہ کم وبیش ایک سیاسی بے چینی کا زمانہ نظر آتا ہے۔ آٹھویں صدی کے نصف آخر میں اُس سیاسی انقلاب کے باوجود جس نے سلطنت اُمیہ (۷۴۹ء) کو اُلٹ دیا تھا اور بھی واقعات ظہور پذیر ہوئے ہیں، جیسے زنادقہ پر ظلم وتعدی، ایرانی ملحدین کی بغاوت وغیرہ (سندیہ ۷۵۵ء تا ۷۵۶ء، اُستہ دس ۷۶۶ء تا ۷۶۸ء - خراسان کا نقاب پوش پیغمبر ۷۷۷ء تا ۷۸۰ء) اِن لوگوں نے عوام کی زود اعتقادی سے فائدہ

اُٹھا کر اپنے سیاسی منصوبوں کو مذہبی تصورات کے بھیس میں پیش کیا۔ اس کے بعد نویں صدی کے آغاز میں ہم دیکھتے ہیں کہ ہارون کے بیٹے (مامون اور امین) سیاسی اقتدار کے لئے ایک زبردست جنگ میں مصروف ہیں۔ اس کے کچھ زمانہ بعد ہی اسلامی ادبیات کے عہد زرین کو بابک کی مسلسل بغاوت سے ایک سخت صدمہ پہونچتا ہے۔ (۸۱۶ تا ۸۳۸) مامون کی حکومت کے ابتدائی زمانہ میں ایک دوسرا اجتماعی واقعہ ظہور میں آتا ہے جس کی سیاسی اہمیت بہت بڑی ہے، یعنی بعض آزاد ایرانی خاندانوں کے آغاز و استحکام کے ساتھ (طاہریہ، صفاریہ، سامانیہ) شعوبیہ کا مناقشہ شروع ہو جاتا ہے۔ غرض کہ یہ اور اسی قبیل کے دیگر حالات کی متحدہ قوت نے ایسے لوگوں کو جن کی سیرت زاہدانہ واقع ہوئی تھی اس مسلسل بے چینی کے منظر سے ہٹا کر ایک پُر سکون مراقبہ کی زندگی کی طرف رجوع کر دیا۔ ان ابتدائی مسلمان مرتاضین کی حیات و فکر کی سامی نوعیت کے ساتھ ساتھ وحدت الوجود کا ایک وسیع نظریہ بتدریج وجود میں آگیا جس پر کم و بیش آریائی رنگ چڑھا ہوا تھا۔ اس نظریہ کا ارتقار ایران کی سیاسی آزادی کے نشو و نما کے متوازی تھا۔

(۲) اسلامی عقلیت کے ارتیابی میلانات ابتداً بشّار ابن برد کی نظموں میں رونما ہوئے۔ یہ ایک نابینا ایرانی مشکک تھا جس نے آتش کو الوہیت کا درجہ دیا تھا، اس کو فکر کے تمام غیر ایرانی طریقوں سے نفرت تھی

عقلیت میں ارتیابیت کے جو جراثیم پوشیدہ تھے انہوں نے بالآخر ایک ایسے مبداء علم کی طرف متوجہ ہونے پر مجبور کر دیا جو فوق العقل ہے۔ سب سے پہلے اس کا اثباتِ رسالہ قشیری میں کیا گیا (۹۸۶)۔ خود ہمارے زمانہ میں کانٹ کی "تنقیدِ عقلِ خالص" کے سلبی نتائج نے جاکوبی اور شلائرماخر کو مجبور کر دیا کہ مذہب کو حقیقتِ مثالی کے احساس پر مبنی کر دیں۔ اُنیس ویں صدی کے متشکک کے لئے ورڈس ورتھ نے ذہن کی اُس پُراسرار حالت کو منکشف کر دیا جس میں ہم بالکل روحانی ہستی بن کر اشیاء کی حیات کا راز معلوم کر لیتے ہیں۔

(۳) اسلام کے مختلف فرقوں جیسے حنفی (ابو حنیفہ المتوفی ۷۶۷ء)، شافعی (الشافعی المتوفی ۸۲۰ء)، مالکی (المالک المتوفی ۷۹۵ء) اور مذہبِ تشبیہ کے پیرو حنبلی (ابن حنبل المتوفی ۸۵۵ء) کا خشک تقدس جو آزاد خیالی کا سخت ترین دشمن تھا۔ المامون کے بعد عوام پر اِسی کی حکومت رہی۔

(۴) مختلف فرقوں کے نمائندوں کے مابین مذہبی مناظرے جو المامون کی سرپرستی میں ہوا کرتے تھے، اور خاص کر وہ تلخ دینیاتی مناقشہ جو اشاعرہ اور علم بردارانِ عقلیت کے مابین واقع ہوا تھا۔ اس کا نتیجہ نہ صرف یہ ہوا کہ مذہب کو اِنہی فرقوں کی حد تک محصور کر دیا گیا بلکہ اُن معمولی مناقشات سے بالاتر ہونے کی روح بیدار ہو گئی۔

(۵) دورِ عباسیہ کے ابتدائی زمانہ میں عقلیت کے میلان کے اثر سے

مذہبی جوش بتدریج ٹھنڈا ہونے لگا' اور دولت کی روز افزوں فراوانی سے اخلاقی احساس دبتا گیا' اور اسلام کے اعلیٰ طبقوں میں مذہبی زندگی سے بے اعتنائی برتی جانے لگی۔

(۶) مسیحیت زندگی کے ایک قابل عمل نصب العین کی حیثیت سے موجود تھی۔ خاص کر عیسائی راہبوں کی واقعی زندگی نہ کہ اُن کی مذہبی تصوریت نے ابتدائی اِسلامی اولیا کے اذہان پر بہت گہرا اثر ڈالا۔ دنیا سے ان کی بے تعلقی گو وہ بذات خود بہت ہی دل کش ہے لیکن میرے خیال میں یہ اِسلامی روح کے بالکل منافی ہے۔

تصوف کا خاص طور پر یہی ماحول تھا۔ جن حالات کا اوپر ذکر کیا گیا ہے اُن کے متحدہ عمل ہی میں ہم کو صوفیانہ تصورات کے ماخذ و نمو کا سُراغ لگانا چاہیئے۔ ان حالات کی واقفیت سے اور یہ معلوم کر لینے کے بعد کہ ایرانی' ذہن میں توحید کی طرف باطنی میلان تھا' تصوف کی پیدائش اور نشو و نما کے واقعہ کی پوری توجیہہ ہو سکتی ہے۔ اگر ہم اُن حالات کا مطالعہ کریں جو نوفلاطونیت کے وجود میں آنے سے پہلے موجود تھے تو ہم کو معلوم ہو جائیگا کہ ایک قسم کے حالات ایک ہی قسم کے نتائج پیدا کرتے ہیں۔ بربریوں کے حملوں نے' جو محلات کے شہنشاہوں کو خیموں کے شہنشاہ بنا رہے تھے' تیسری صدی کے اوائل میں ایک بالکل سنجیدہ حیثیت اختیار کر لی۔ خود

فلاطینوس اپنے زمانہ کی سیاسی بے چینی کا ذکر ایک خط میں کرتا ہے جو فلیکس کا موسومہ[1] ہے۔ جب وہ اپنے وطن اسکندریہ پر نظر ڈالتا ہے تو اُس کو رواداری اور مذہبی زندگی سے بے اعتنائی کی علامات ہر جگہ دِکھائی دیتی ہیں۔ اِس کے بعد روما کی، جو مختلف اقوام کا اکھاڑہ بن گیا تھا، زندگی میں اسی طرح سنجیدگی کا فقدان پایا جاتا ہے۔ اور سوسائٹی کے اعلیٰ طبقوں کی سیرت میں کمزوری پیدا ہو جاتی ہے۔ اعلیٰ تعلیم یافتہ طبقہ میں فلسفہ کا مطالعہ فلسفہ کی خاطر نہیں بلکہ ادبیات کے ایک شعبہ کی حیثیت سے کیا جاتا تھا۔ Antiochus کے اِس میلان سے کہ ارتیابیت اور رواقیت کو مخلوط کر دیا جائے سکس ٹس امپریکیس متاثر ہو کر پرہو کی قدیم غیر مخلوط ارتیابیت کی تعلیم دے رہا تھا۔ اسی عقلی مایوسی نے فلاطینوس کو مجبور کر دیا کہ صداقت کو الہام میں تلاش کرے، جو فکر سے بالاتر ہے۔ اِس کے سوا رواقی اخلاق جن کی نوعیت خشک اور غیر جذبی تھی اور عیسیٰ کے پیروئن کا تقدس جو طویل اور خونخوار ظلم و تعدی سے بے خوف ہو کر دُنیائے روما کو امن و محبت کا

---

[1] ہم کو یہ خبر ملی ہے کہ ولیرین کو شکست ہو گئی اور وہ سیپیر کے ہاتھ قید ہو گیا ہے۔ فرنگ المانی گاتھ اور ایرانیوں کی دھمکیاں روما کے لئے خطرناک ہیں۔ فلاطینوس کا خط فلیکس کے نام۔ اِس کا حوالہ Vaughan نے اپنی کتاب "تصف گھنٹہ صوفیا کے ساتھ" میں دیا ہے۔

پیغام دے رہے تھے، ایسی چیزیں تھیں جن کی وجہ سے یہ لازمی تھا کہ بت پرستوں کے تفکر کی اس طرح تفسیر کی جائے، کہ اِس سے زندگی کے قدیم نصب العین کا احیا ہو سکے، اور لوگوں کی جدید روحانی ضروریات کی تشفی ہو جائے۔ لیکن مسیحیت کی اخلاقی قوت بہت ہی زبردست تھی۔ نو فلاطونیت کی نوعیت زیادہ تر مابعد الطبعی[۱] تھی۔ عوام کے لئے اِس کا کوئی خاص پیغام بھی نہ تھا، اور یہی وجہ تھی کہ غیر مہذب بربریوں کی اِس تک رسائی نہ ہو سکی۔ ان بربریوں نے مظلوم عیسائیوں کی واقعی زندگی سے متاثر ہو کر مسیحیت کو قبول کر لیا، اور قدیم سلطنت کے کھنڈروں میں سے ایک جدید سلطنت تعمیر کرنی شروع کی۔ ایران میں بھی مختلف تہذیبوں اور مختلف تصورات کے نشو و نما کے اثر نے بعض اذہان میں یہ مبہم سی خواہش پیدا کر دی کہ اِسلام کی بھی اسی طرح تفسیر کی جائے۔ اِس میلان نے مسیحی نصب العین اور مسیحی اوری تفکر کو بتدریج اپنے اندر جذب کر لیا تھا، اور قرآن میں اُس کو ایک مستحکم بنیاد بھی مل گئی تھی۔ مسیحیت کی پھونکوں کے آگے یونانی تفکر کا پھول مُرجھا گیا۔ لیکن ابن تیمیہ کی ہجو آمیز آتش نفسی ایرانی پھول کی

---

[۱] ۔ وجد کا عنصر جو بعض اذہان کو متاثر کر سکتا تھا اُس کو نو فلاطونیت کے متاخر معلّمین نے پسِ پشت ڈال دیا، اسی وجہ سے وہ محض ایک نظام فکر بن کر رہ گیا، اور اِس میں کوئی اِنسانی دلچسپی نہیں رہی وٹا کر کہتا ہے کہ "صوفیانہ وجد اِس مکتب کے متاخر معلّمین کے لئے نہ صرف ناقابلِ حصول بلکہ نہایت دشوار تھا، اور یہ میلان ترقی کر گیا کہ یہ اِس دنیا میں ناقابلِ حصول ہے"۔ " نوفلاطونیت" صلا۱۔

تازگی کو چھو تک نہ سکی، اول الذکر کو بربریوں کے حملوں کا سیلاب بہا لے گیا، اور آخر الذکر نے تاتاری انقلاب سے غیر متاثر رہ کر اپنے آپ کو برقرار رکھا۔

صوفیا نے اسلام کی جو تفسیر کی ہے اوس کی غیر معمولی قوت کی توجیہہ اُسی وقت ممکن ہے، جب کہ تصوف، کی جامع اور محیط تشکیل پر غور کیا جائے۔ سامی قوم کے ہاں نجات کا جو اُصول تھا اُس کو مختصراً ان الفاظ میں بیان کر سکتے ہیں "اپنے ارادہ کو متبدل کر دو" جس کے یہ معنے ہیں کہ سامی قوم ارادہ کو روح انسانی کا جوہر خیال کرتی تھی۔ اس کے برخلاف ہندی ویدانتی یہ تعلیم دیتا ہے کہ آلام کی وجہ یہ ہے کہ ہم کائنات کے متعلق غلط نقطۂ نظر اختیار کرتے ہیں لہذا وہ ہماری عقل کو متبدل کرنے کا حکم دیتا ہے۔ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ انسان کی اصلی ماہیت فکر پر مشتمل ہے نہ کہ فعلیت یا ارادہ پر۔ لیکن صوفی کا دعویٰ ہے کہ محض ارادہ یا عقل کو متبدل کر دینے سے طمانیت حاصل نہیں ہوسکتی۔ ہم کو چاہیئے کہ احساس کی مکمل تبدیلی کے ذریعہ عقل و ارادہ دونوں کو متبدل کردیں کیوں کہ عقل و ارادہ محض دو مخصوص صورتیں ہیں احساس کی۔ فرد کے لئے اس کا یہ پیغام ہے کہ "سب سے محبت کر، دوسروں کی بہبودی میں اپنی شخصیت کو بھول جا"۔ مولانا روم فرماتے ہیں:۔

دل بدست آور کہ حج اکبر است   از ہزاراں کعبہ یک دل بہتر است

لیکن اس اُصول کے متعلق "کیوں" اور "کس طرح" جیسے سوالات اُٹھانے

پڑتے ہیں، یعنے اس نصب العین کو مابعد الطبعی جواز کی ضرورت ہوتی ہے۔ تاکہ اس سے عقل کو تشفی ہو سکے، اور ایسے قواعد فعل دریافت ہو جائیں جن سے ارادہ کی رہنمائی ہو سکے۔ تصوف میں یہ دونوں باتیں موجود ہیں۔ سامی مذہب، کردار کے قواعد کا ایک ضابطہ ہے لیکن اس کے برخلاف ہندی ویدانت ایک خشک نظام فکر ہے۔ تصوف اِن کی ناقص نفسیات سے گریز کرتا ہے، اور محبت کے اعلیٰ کلّیہ کے تحت سامی اور آریائی اُصولوں کو متحد کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ ایک طرف تو وہ بدھ مت کے تصور نروان (فنا) کو اپنے اندر جذب کر کے اس تصور کی روشنی میں ایک مابعد الطبعی نظام تعمیر کرنے کی کوشش کرتا ہے، اور دوسری طرف وہ اِسلام سے بے تعلق ہونا نہیں چاہتا، اور کائنات سے متعلق اپنے نقطۂ نظر کا جواز قرآن سے پیش کرتا ہے۔ وہ اپنے مقام پیدائش کے جغرافی موقع محل کی طرح خود بھی آریائی و سامی مذاہب کے اثرات کے وسط میں واقع ہے، اور دونوں طرف سے وہ تصورات کو اپنے اندر جذب کر لیتا ہے لیکن خود اِن پر بھی اپنی شخصیت کا رنگ چڑھا دیتا ہے۔ اِس کی نوعیت زیادہ تر آریائی ہے نہ کہ سامی۔ لہٰذا یہ واضح ہو گیا ہو گا کہ تصوف کی قوت کا راز اِس بات میں پوشیدہ ہے کہ فطرتِ انسانی کے متعلق اِس کا نقطۂ نظر بہت ہی جامع و مکمل ہے۔ اور اِسی نقطۂ نظر پر وہ مبنی بھی ہے۔ یہ راسخ العقیدہ لوگوں، کے

ظلم و تعدی اور سیاسی انقلابات میں سے صحیح و سلامت نکل آیا، کیوں کہ یہ فطرت انسانی کے تمام پہلوؤں کو متاثر کرتا ہے۔ وہ اپنی دلچسپی کو ایسی زندگی پر مرتکز کر دیتا ہے جو انکارِ خودی پر مشتمل ہے اور ساتھ ہی ساتھ آزاد خیالی کی میلان میں مزاحمت بھی نہیں کرتا۔

میں اجمالی طور پر یہ بتلاؤں گا کہ صوفی مصنفین اپنے خیالات کو قرآن کے نقطۂ نظر سے کس طرح جائز قرار دیتے ہیں۔ یہ ثابت کرنے کے لئے کوئی تاریخی شہادت موجود نہیں ہے کہ پیغمبرؐ عرب نے فی الواقعی حضرت علیؓ یا حضرت ابو بکرؓ کو کوئی باطنی علم سکھلایا تھا۔ بہر صورت صوفیا کا یہ دعویٰ ہے کہ پیغمبر علیہ السلام نے قرآن کی تعلیم کے ماسوا ایک باطنی تعلیم (حکمت) بھی دی تھی۔ اس دعوے کی تائید میں وہ قرآن کی حسب ذیل آیت پیش کرتے ہیں۔ کَمَآ اَرْسَلْنَا فِیْکُمْ رَسُوْلًا مِّنْکُمْ یَتْلُوْا عَلَیْکُمْ اٰیٰتِنَا وَیُزَکِّیْکُمْ وَیُعَلِّمُکُمُ الْکِتٰبَ وَالْحِکْمَۃَ وَیُعَلِّمُکُمْ مَّا لَمْ تَکُوْنُوْا تَعْلَمُوْنَ ؕ[۱] ان کا یہ خیال ہے کہ "حکمت" کا جو ذکر اس آیت میں کیا گیا ہے وہ ایسی چیز ہے جس کو قرآن کی تعلیم میں نہیں بیان کیا گیا۔ خود پیغمبر علیہ السلام نے بارہا فرمایا ہے کہ قرآن کی تعلیم آپ سے پہلے کے پیغمبروں نے بھی دی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر اس "حکمت" کو قرآن میں بیان کر دیا گیا ہے تو اس آیت میں "حکمت" کا جو لفظ آیا ہے وہ

۱؎۔ سورۃ البقرہ۔ آیت ۱۴۶۔

حشو و زائد ہوگا۔ میرے خیال میں یہ ثابت کیا جا سکتا ہے کہ قرآن و احادیثِ صحیحہ میں صوفیانہ نظریہ کی طرف اشارات موجود تھے لیکن وہ عربوں کی خالص عملی ذہانت کی وجہ سے نشو و نما پاکر بار آور نہ ہو سکے۔ جب ان کو ممالک غیر میں موزوں حالات میسر آگئے تو وہ ایک جداگانہ نظریہ کی صورت میں جلوہ گر ہوئے۔ قرآن نے ایک مسلم کی حسبِ ذیل تعریف کی ہے۔ اَلَّذِیْنَ یُؤْمِنُوْنَ بِالْغَیْبِ وَیُقِیْمُوْنَ الصَّلٰوۃَ وَمِمَّا رَزَقْنٰھُمْ یُنْفِقُوْنَ [۵] لیکن اِس "غیب" کے متعلق "کیا" اور "کیوں" جیسے سوالات پیدا ہوتے ہیں۔ اس کا قرآن نے یہ جواب دیا ہے کہ یہ "غیب" تمہاری ہی روح کے اندر ہے۔ وَفِی الْاَرْضِ آیٰتٌ لِّلْمُوْقِنِیْنَ وَفِیْ اَنْفُسِکُمْ اَفَلَا تُبْصِرُوْنَ [۶] اور پھر کہا ہے، وَنَحْنُ اَقْرَبُ اِلَیْہِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِیْدِ۔ اسی طرح قرآن کی تعلیم ہے کہ اس "غیب" کی اصلی ماہیت خالص نور ہے۔ اَللّٰہُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ [۷] اس سوال کے متعلق کہ آیا نورِ اولیٰ شخصی ہے، قرآن نے شخصیت کے تصور کو مختلف عبارتوں میں پیش کرنے کے باوجود مختصر الفاظ میں یہ جواب دیا ہے کہ لَیْسَ کَمِثْلِہٖ شَیْءٌ [۸]

۵۔ سورۃ البقرۃ آیت ۲۔ ۶۔ سورۃ الذاریات۔ آیت ۲۰ و ۲۱

۶۔ سورۃ ق۔ آیت ۱۵۔

۷۔ سورۃ النور۔ آیت ۳۵۔

۸۔ سورۃ الشوریٰ۔ آیت ۹۔

یہ چند خاص آیات ہیں جن کی بنا پر صوفی مفسرین نے کائنات کے ایک وحدت الوجودی نقطۂ نظر کو نمو دیا ہے۔ یہ لوگ روحانی تربیت کے حسبِ ذیل چار منازل پیش کرتے ہیں۔ اگر رُوح جس کو اَمْرِ رَبِّیْ کہا جاتا ہے (قُلِ الرُّوْحُ مِنْ اَمْرِ رَبِّیْ[۹]) ادنیٰ درجہ سے ترقی کرکے اشیاءِ عالم کے مبداء سے اتحاد و وصل کی خواہش کرے تو اس کو ان منازل میں سے ہوکر گذرنا پڑتا ہے۔

(۱) ایمان بالغیب

(۲) غیب کی جستجو۔ اگر ان عجیب و غریب مظاہر قدرت کا مشاہدہ کیا جائے تو تحقیق و جستجو کی روح اپنی نیند سے بیدار ہو جاتی ہے۔ اَفَلَا یَنْظُرُوْنَ اِلَی الْاِبِلِ کَیْفَ خُلِقَتْ ۝ وَاِلَی السَّمَآءِ کَیْفَ رُفِعَتْ ۝ وَاِلَی الْجِبَالِ کَیْفَ نُصِبَتْ[۱۰] ۝

(۳) علم الغیب۔ جیسا کہ ہم اوپر بتا چکے ہیں، یہ اُس وقت حاصل ہوتا ہے جب ہم اس کو اپنی روح کی گہرائیوں میں تلاش کرتے ہیں۔

(۴) تحقق۔ اعلیٰ درجہ کے تصوّف میں یہ عدل و احسان کی مسلسل مشق سے حاصل ہوتا ہے۔

اِنَّ اللّٰهَ یَاْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ وَاِیْتَآءِ ذِی الْقُرْبٰی وَیَنْهٰی عَنِ الْفَحْشَآءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْیِ یَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُوْنَ[۱۱] ۝

۹۔ سورۃ الاسریٰ۔ آیت ۸۷۔

۱۰۔ سورۃ الغاشیۃ۔ آیت ۱۷، ۱۸، ۱۹۔

۱۱۔ سورۃ النحل آیت ۹۲۔

تاہم یہ ذہن نشین رکھنا چاہیے کہ مابعد کے صوفیانہ فرقوں نے (جیسے نقشبندیہ) اِس تحقق کو حاصل کرنے کے دوسرے ذرائع بھی ایجاد کیے، یا یوں کہو کہ ہندی ویدانتیوں سے اِن کو مستعار لیا۔[۱۲] کُنڈالینی کے ہندی نظریہ کی تقلید میں انہوں نے یہ تعلیم دی کہ جسم انسانی میں مختلف رنگوں کی روشنی کے چھ مراکز ہیں۔ صوفی کا سطح نظریہ ہوتا ہے کہ مراقبہ کے چند طریقوں کے استعمال سے اِن کو متحرک کرے، اور اِس کے ذریعہ رنگوں کی ظاہری کثرت و تعدد میں سے بالآخر اُس اساسی نور کو متحقق کرلے جو بے رنگ ہے، اور جس کی وجہ سے ہر شئے دکھائی دیتی ہے لیکن وہ خود غیر مرئی ہے۔ جسم کے توسط سے اِن مراکزِ نور کی مستمر حرکت، اور بالآخر اِن کی مماثلت کا تحقق (مختلف اسماءِ الٰہی اور دیگر پُراسرار کلمات کے ورد سے جسم کے سالمات حرکت کے ایک متعین راستہ پر پڑجاتے ہیں اور اسی سے مراکزِ نور کی مماثلت کا تحقق ہوتا ہے) صوفی کے پورے جسم کو منور کردیتا ہے۔ اِس واقعہ سے کہ یہ تمام طریقے ایرانی صوفیا کو معلوم تھے فان کریمر کو ایک غلط فہمی ہوگئی جس کی بنا پر وہ تصوف ہی کے پورے واقعہ کو ویدانتی تصورات کے اثر سے منسوب کرتا ہے۔ مراقبوں کے اِن

---

[۱۲] ویبر نے حسبِ ذیل خیال لاسن کی سند پر پیش کیا ہے۔ "البیرونی نے پتن جلی کی تصنیف کا گیارہویں صدی کے آغاز میں عربی زبان میں ترجمہ کیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس نے سانکھیا سوترا کا بھی ترجمہ کیا تھا لیکن جو باتیں اِن تصانیف میں مذکور ہیں وہ اصل سنسکرت نسخوں سے مطابقت نہیں رکھتیں (تاریخ ادبیات ہند ص ۲۳۹)

طریقوں کی نوعیت بالکل غیر اِسلامی ہے، اور اعلیٰ درجہ کے صوفیا اُن کو کوئی اہمیت ہی نہیں دیتے۔

(۲)
صوفیانہ مابعد الطبعیات کے پہلو

اب ہم کو صوفیانہ مابعد الطبعیات کے مختلف مکاتب یا یوں کہو کہ مختلف پہلوؤں پر توجہ کرنی چاہیئے۔ صوفیانہ ادبیات کی اگر دقیق النظری سے تحقیق کی جائے تو یہ معلوم ہوگا کہ تصوف نے حقیقت اِنتہائی پر تین نقاط نظر سے غور کیا ہے، جو ایک دوسرے کا اِخراج تو نہیں بلکہ اتمام کرتے ہیں۔ بعض صوفیا نے شاعر الذات ارادہ کو حقیقت کی اصلی ماہیت قرار دیا ہے، اور بعضوں نے جمال کو۔ لیکن بعض کا یہ دعویٰ ہے کہ حقیقت در اصل فکر، نور، یا علم ہے لہٰذا صوفیانہ تفکر کے تین پہلو ہیں۔

(۱) حقیقت بطور شاعر الذّات ارادہ کے

تاریخی ترتیب کے لحاظ سے ان میں سے پہلا نقطۂ نظر وہ ہے جس کے نمائندے شقیق بلخیؒ، ابراہیم ادہمؒ اور رابعہ وغیرہ گذرے ہیں۔ یہ مکتب حقیقتِ اِنتہائی کو

"ارادہ" اور کائنات کو اِس "ارادہ" کی محدود فعلیت خیال کرتا ہے۔ یہ درحقیقت توحیدی نقطۂ نظر ہے، اور اِسی لئے اس کی نوعیت زیادہ تر سامی ہے۔ اس مکتب کے صوفیا کے نصب العین میں طلب علم غالب نہیں ہے بلکہ تقدس، دُنیا سے بے تعلقی، اور خدا سے گہری محبت، جو گناہ کے شعور سے پیدا ہوتی ہے، ان کی زندگی کے مخصوص خط و خال میں سے ہے۔ ان کا مقصد فلسفیانہ غور و فکر نہیں بلکہ زندگی کا ایک نصب العین قائم کرنا ہے۔ لہذا ہمارے نقطۂ نظر سے ان کی کچھ زیادہ اہمیت نہیں ہے۔

(ب) حقیقت بطور جمال کے

نویں صدی کے آغاز میں حضرت معروف کرخی نے تصوف کی یہ تعریف کی ہے کہ "یہ حقائق ربانی کا تعقل ہے"[۱۳] ۔ اِس تعریف سے ظاہر ہو جاتا ہے کہ ایمان سے علم کی طرف بڑھنے کی تحریک شروع ہو گئی ہے۔ لیکن اِس سے پہلے دسویں صدی کے اختتام کے قریب القشیری نے حقیقت انتہائی کے تعقل کا طریقہ بیان کیا تھا۔ اِس مکتب کے معلمین نے اس نوفلاطونی تصور کو اختیار کر لیا کہ تخلیق درمیانی عوامل کے توسط سے ہوئی ہے۔ اگرچہ یہ تصوّر

۱۳؎ نکلسن نے تصوف کی مختلف تعریفات کو جمع کیا ہے۔ دیکھو رائل ایشیاٹک سوسائٹی جرنل اپریل ۱۹۰۶ء۔

صوفی مصنفین کے ذہنوں میں ایک زمانہ تک باقی رہا لیکن اُنہوں نے وحدت الوجود کے نظریہ کی رہنمائی میں صدور کے نظریہ کو بالکل ترک کر دیا۔ ابن سینا کی طرح "انتہائی حقیقت کو "حُسنِ ازلی" سمجھتے ہیں، جس کے خمیر میں یہ بات داخل ہے کہ "چہرے" کو کائنات کے آئینہ میں منعکس کرے۔ لہذا کائنات اِن کے نزدیک "حُسنِ ازلی" کی ایک منعکسہ شبیہ یا پرتو ہے نہ کہ کوئی صدور، جیسا کہ نو فلاطونیئین نے تعلیم دی تھی۔ سید شریف حسین کہتے ہیں کہ تخلیق کی علت اظہار حُسن ہے اور محبت پہلی مخلوق ہے۔ اس حسن کا تحقق عالم گیر محبت کے ذریعہ سے ہو سکتا ہے۔ جسکی تعریف صوفیائے ایران اپنی خلقی زرتشتی جبلّت کی بنا پر یہ کرتے ہیں کہ "یہ ایک آتش مقدس ہے جو خدا کے سوا ہر ایک شئے کو جلا دیتی ہے"۔ مولانا روم فرماتے ہیں۔

شاد باش اے عشق خوش سودائے ما
اَے طبیبِ جملہ علت ہائے ما
اَے دوائے نخوت و ناموسِ ما
اَے تو افلاطون و جالینوسِ[۱۴۴] ما

کائنات کے متعلق جب یہ نقطۂ نظر قائم ہوا تو اس کا براہ راست نتیجہ غیر شخصی جذب کے تصور کی صورت بر آمد ہوا۔ سب سے

۱۴۴۔ مثنوی جلال الدین رومیؒ معہ شرح بحر العلوم لکھنو ۱۸۷۷ء ص ۹۔

پہلے یہ تصور بایزید بسطامی میں رونما ہوا اور یہ اس مکتب کے مابعد کے مخصوص خط وخال میں سے ہے۔ اس تصور کے نشو ونما پر اُن ہندو زاہدین کا اثر پڑا ہوگا جو ایران میں سے ہوتے ہوئے، اُن بدھی مندروں کو جایا کرتے تھے۔ جو اُس وقت باکو[۱۵] میں موجود تھے۔ اس مکتب کو حسین منصور نے بالکل وحدت الوجودی بنادیا اور ایک سچے ہندو ویدانتی کی طرح اناالحق (اہم برہما سمی) چلا اُٹھا۔

صوفیا کے اس مکتب کے نزدیک انتہائی حقیقت یا "حسنِ ازلی" ان معنوں میں لامحدود ہے کہ یہ "آغاز و انتہا، چپ و راست، تحت و فوق وغیرہ جیسے قیود سے کلیتہً پاک[۱۶] ہے"۔ جوہر و عرض کا امتیاز لامحدود میں قائم نہیں رہتا۔ جوہر اور حقیقت دراصل ایک دوسرے کی عین[۱۷] ہیں۔

۱۵۔ بدھ مت کی ترقی کے متعلق گیگر کہتا ہے کہ "ہم کو معلوم ہے کہ سکندر کے بعد کے زمانہ میں بدھ مت کو ایران میں بڑی قوت حاصل ہوگئی تھی، اور اس کے پیرو طبرستان تک پھیلے ہوئے تھے۔ یہ بات تو خاص طور پر یقین کرنے کے قابل ہے کہ بدھ مت کے اکثر پیشوا باختر میں بھی پائے جاتے ہیں۔ یہ صورت حال جو غالباً پہلی صدی ق م، میں ظہور پذیر ہوئی تھی ساتویں صدی عیسوی تک باقی رہی۔ ظہور اسلام نے کابل اور باختر میں بدھ مت کی ترقی کو مسدود کردیا۔ زرتشت کے افسانہ کے آغاز کو، جیسا کہ دقیقی نے پیش کیا ہے، اس دور میں جگہ دینی چاہیئے (مشرقی ایرانیوں کی تہذیب جلد دوم صفحہ ۱۷۰)

۱۶۔ مقصد اقصا از نسفی۔ ورق ۸ (ب)، ۱۷۔ مقصد اقصا از نسفی۔ ورق ۱۰ (ب)

ہم اوپر بتلا چکے ہیں کہ فطرت ہستیٔ مطلق کا آئینہ ہے، لیکن نسفی کے خیال میں آئینہ کی دو قسمیں[۱۸] ہیں۔

(۱) وہ آئینہ جو شبیہ منعکسہ کو ظاہر کرتا ہے۔ یہ فطرت خارجی ہے۔

(۲) وہ آئینہ جو اصل جوہر کو ظاہر کرتا ہے۔ یہ انسان ہے جو ہستیٔ مطلق کی ایک تحدید ہے، اور جو غلطی سے اپنے آپ کو ایک منتقل و آزاد ہستی خیال کرتا ہے۔

نسفی کہتا ہے کہ "اے درویش کیا تو اپنے کو خدا سے بے نیاز سمجھتا ہے، یہ بہت بڑی غلطی[۱۹] ہے"۔ نسفی اپنے مفہوم کو ایک خوبصورت تمثیل سے واضح کرتا ہے۔ ایک دریا کی مچھلیوں نے یہ معلوم کر لیا کہ وہ پانی میں رہتی، بستی، چلتی پھرتی ہیں اور اسی پر ان کی ہستی قائم ہے، اور انہوں نے یہ بھی محسوس کیا کہ وہ اُس شئے کی حقیقی ماہیت سے لاعلم ہیں جو ان کی زندگی کا مبداء ہے۔ پس انہوں نے اِس سے بھی بڑے دریا کی ایک عقل مند مچھلی سے رجوع کیا اور اُس فلسفی مچھلی نے اُن سے یوں خطاب کیا۔ "اے تم جو ہستی کی گرہ کو کھولنا چاہتی ہو۔ تم اتحاد سے پیدا ہوئی ہو لیکن ایک غیر حقیقی فراق کے خوف سے مرتی ہو۔ تم لب دریا بھی تشنہ بی ہو۔ ایک خزانہ

---

۱۸ ۔ مقصد اقصا از نسفی ورق ۲۳ (ب)

۱۹ ۔ مقصد اقصا از نسفی ورق ۳ (ب)

کی مالک ہو لیکن مفلس مر رہی ہو۔"

لہذا فراق و جدائی کا احساس ایک لاعلمی ہے۔ اور "غیریت" محض ایک التباس اور خواب و سایہ ہے۔ یہ تفریق اُس نسبت کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے جو ہستیٔ مطلق کو اپنی ذات کا تعقل کرنے کے لئے لازمی تھی۔ اِس مکتب کے امامِ اعظم "رومی کامل" ہیں جیسا کہ ہیگل آپ کو ملقب کرتا ہے۔ آپ نے عالم کے قدیم نو فلاطونی تصور کو لے لیا جو ہستی کے مختلف دائروں میں عمل پیرا ہے، اور اِس کو جدید رنگ میں اِس طرح پیش کیا کہ کلاڈ نے اپنی کتاب "افسانہ[1] تخلیق" میں آپ کے اشعار کو جگہ دی ہے۔ میں آپ کے اُن مشہور اشعار کو یہاں درج کرتا ہوں تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ اِس شاعر نے ارتقار کے جدید تصور کی کِس قدر کامیابی سے پیشین گوئی کی تھی۔ اس کو وہ اپنی تصوریت کا ایسا پہلو سمجھتے ہیں جو حقیقت پر مبنی ہے:-

آمدہ اوّل بہ اقلیمِ جماد وز جمادی در نباتی اوفتاد
سالہا اندر نباتے عمر کرد وز جمادی یاد نا ورد از نبرد
وز نباتی چوں بہ حیواں اوفتاد نامدش حالِ نباتی ہیچ یاد
جز ہماں میلے کہ دارد سوی آں خاصہ در وقتِ بہار و ضیمراں
باز از حیواں سوئے انسا نیش می کشد آں خالقے کہ دانیش
ہم چنیں اقلیم تا اقلیم رفت تا شد اکنوں عاقل و دانا وزفت

---

[1] STORY OF CREATION

عقلہائے اولینش یاد نیست ہم ازیں عقلش تحول کردنیست
تا رہد زیں عقل پُرحرص و طلب صد ہزاراں عقل بیند ابوالعجب

(مثنوی ۔ کتاب چہارم)

صوفیانہ تفکر کے اس پہلو کا نوفلاطونیت کے اساسی تصورات سے موازنہ کیا جائے تو یہ زیادہ اُجاگر ہو جائے گا۔ نوفلاطونیت کا خدا موجود فی العالم بھی ہے اور ماورائی بھی۔ چونکہ یہ تمام اشیاء کی علت ہے اس لئے یہ ہرجگہ موجود ہے۔ اور چونکہ یہ تمام اشیاء سے الگ ہے اِس لئے یہ کہیں بھی نہیں ہے۔ اگر وہ صرف "ہرجگہ" ہوتا اور یہ نہ کہا جاتا کہ وہ "کہیں نہیں" ہے تو وہ سب کچھ ہوتا (ہمہ اوست)۔ بہر حال صوفی سنجیدگی کے ساتھ کہتا ہے کہ خدا سب کچھ ہے۔ نوفلاطونیئن[۵۲] مادّے کے اِستمرار یا استقلال کو کسی قدر جائز رکھتے ہیں۔ لیکن زیر بحث مکتب کے صوفیا تمام تجربات کو ایک قسم کا خواب سمجھتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ ایسی زندگی جو مقید ہو ایک نیند ہے' اور موت ہی اس نیند سے بیدار کرتی ہے۔ بہرحال غیر شخصی بقا کا یہی نظریہ ہے جو اِس مکتب کو نوفلاطونیت سے متاثر کرتا ہے۔ (اس کی نوعیت در حقیقت مشرقی ہے) وٹکر کہتا ہے کہ "عربی فلسفہ کے اس نظریہ کا کہ عام عقل اِنسانی کو غیر شخصی بقا ہے اگر ارسطالیسیت اور نوفلاطونیت سے مقابلہ کیا جائے تو معلوم ہوگا

۵۲۔ نوفلاطونیت از وٹکر ص۵۸

کہ یہ نظریہ بالکل جدید اور عربی فلسفہ ہی کی ذاتی پیداوار ہے"۔

اوپر جو اجمالی تشریح گزر چکی ہے اس سے ظاہر ہوگا کہ یہ طرز تفکر تین اساسی تصورات پر مشتمل ہے۔

(ا) یہ کہ انتہائی حقیقت کا علم فوق الحسّی حالت شعور کے ذریعہ ہو سکتا ہے۔

(ب) یہ کہ انتہائی حقیقت غیر شخصی ہے۔

(ج) یہ کہ انتہائی حقیقت واحد ہے۔

ان تصورات کے مقابلہ میں حسب ذیل امور کو رکھا جا سکتا ہے۔

(۱) لاادریت کا رد عمل جس کا ظہور ایران کے ایک مشہور شاعر عمرِ خیام (بارھویں صدی) میں ہوا، جو عقلی مایوسی کی حالت میں چیخ اُٹھتا ہے:۔

آنہا کہ محیط فضل و آداب شدند　　در کشف علوم شمع اصحاب شدند

رہ زین شبِ تاریک نہ بردند برول　　گفتند فسانۂ و در خواب شدند

(۲) تیرھویں صدی میں ابن تیمیہ اور اُس کے پیروؤں کا توحیدی ردِ عمل۔

(۳) تیرھویں صدی میں واحد محمدؐ کا تکثیری[ا] ردِ عمل۔

اگر خالص فلسفیانہ نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو آخری تحریک بہت ہی

ا Pluralistic

دلچسپ ہے۔ تاریخِ فکر چند عام قوانینِ ارتقاء کے عمل کو ہم پر واضح کردیتی ہے، یہ قوانین مختلف اقوام کی عقلی تاریخ میں بھی پائے جاتے ہیں۔ جرمنی کے توحیدی نظامات فکر سے ہربارٹ کی کثرتیت پیدا ہوتی ہے۔ اسپنوزا کے وحدت الوجود سے لائبنز کی "فردیت" وجود میں آتی ہے۔ اسی قانون کے اثر کے تحت واحد محمدؐ نے بھی اپنے زمانہ کی وحدیت سے انکار کردیا، اور یہ دعویٰ کیا کہ حقیقت ایک نہیں بلکہ ایک سے زیادہ ہے۔ لائبنز سے بہت پہلے اس نے یہ تعلیم دی کہ کائنات "افراد" کا مجموعہ ہے، یہ ایسی اِکائیاں یا سالمات ہیں، جو ازلی ہیں اور جن میں حیات بھی ودیعت ہے۔ اِبتدائی مادہ کا تدریجی کمال ہی قانون عالم ہے، مادہ ہمیشہ ادنیٰ صورتوں سے گذر کر اعلیٰ کی طرف جاتا ہے، اور اِن صورتوں کا تعین، اُس غذا سے ہوتا ہے، جو اساسی اِکائیاں اپنے اندر جذب کرتی ہیں۔ اس کے عملِ تخلیقِ عالم کا ہر دور آٹھ ہزار سال پر مشتمل ہے، اور اِس قسم کے ہر آٹھ ادوار کے بعد کائنات میں انتشار پیدا ہو جاتا ہے، اور یہ اِکائیاں پھر متحد ہو کر ایک نئے عالم کو تشکیل دیتی ہیں۔ واحد محمدؐ کو ایک جدید فرقہ پیدا کرنے میں کامیابی ہوئی۔ اس فرقہ پر بہت سے مظالم ڈھائے گئے اور بالآخر شاہ عباس نے اُس کو صفحۂ ہستی ہی سے مٹا دیا۔ کہا جاتا ہے کہ شیراز کے مشہور شاعر

حافظ بھی اِسی فرقے کے عقائد کو مانتے تھے۔

(ج) حقیقت بطور نور یا فکر کے

تصوف کا تیسرا مکتب حقیقت کو نور یا فکر سمجھتا ہے۔ جس کی ماہیت ہی اِس بات کی متقاضی ہے کہ کوئی ایسی شئے ہونی چاہیئے جس کے متعلق فکر کی جائے یا جس کو منور کیا جائے۔ تصوف کے ماقبل مکتب نے نو فلاطونیت کو ترک کر دیا تھا۔ لیکن اِس مکتب نے اِس کو نئے نظامتِ فکر میں متبدل کر دیا۔ اس مکتب کی مابعد الطبعیات کے دو پہلو ہیں۔ ایک کی نوعیت تو بالکل ایرانی ہے۔ اور دوسرے پر مسیحی اندازِ تفکر کا خاص طور پر اثر پڑا ہے۔ دونوں متفقہ طور پر یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ تجربی کثرت و تعدد کے واقعہ سے یہ بات لازم آتی ہے کہ خود اِنتہائی حقیقت کی ماہیت ہی میں ایک قوت تفریق موجود ہے۔ میں اب ان پر تاریخی ترتیب کے ساتھ بحث کروں گا۔

ا۔حقیقت بہ حیثیت نور کے ۔ الاشراق

ایرانی ثنویت کی طرف رجعت

اسلامی علم الکلام میں یونانی جدلیات کے استعمال سے تنقید کی روح بیدار ہو گئی ۔ اس کا آغاز الاشراق کے ساتھ ہوا، اور یہ الغزالی کی تشکیک میں مکمل طور پر نمودار ہو گئی ۔ عقلین میں بھی نظام جیسے نقاد موجود تھے جنھوں نے یونانی فلسفہ کو من وعن تسلیم نہیں کیا بلکہ اس پرآزادی سے تنقید کی ۔ تحکم وعقائد کے حامی الغزالی، الرازی، ابوالبرکات، اور آمدی وغیرہ نے یونانی فلسفہ کی پوری تعمیر پہ حملے کئے، اور ابوسعید سیرافی، قاضی عبدالجبار ابوالمعالی، ابوالقاسم، اور سب سے بڑھ کر دقیق النظر ابن تیمیہ اس قسم کے کلامی محرکات سے متاثر ہو کر یونانی منطق کی خلقی کمزوری کو منظر عام پر لانے لگے ۔ یونانی فلسفہ کی تنقید میں ان مفکرین کو بعض قابل صوفیا جیسے شہاب الدین سہروردی سے بھی مدد ملی، انہوں نے اپنی ایک تصنیف میں جو "کشف الفضائح الیونانیہ" کے نام سے موسوم ہے، یونانی فلسفہ کا ابطال کر کے عقلِ خالص کی بیچارگی کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے

عقلیت کے خلاف اِشاعرہ کے ردِ عمل کا یہ نتیجہ ہوا کہ اِس سے ایک نظام مابعد الطبعیات نمو پایا جس کے بعض حصوں پر بالکل جدید رنگ چڑھا ہوا ہے، اِس نے جدید غلامی کی زنجیروں کو کلیتہً توڑ دیا اِردمین[۲۱] کا یہ خیال ہے کہ مسلمانوں میں فارابی اور ابنِ سینا کے بعد تفکر کی روح مضمحل ہوگئی ان کے بعد فلسفہ ارتیابیت اور سِرّیت میں جاکر دیوالیہ ہوگیا۔ اردمین نے اس بات کو بالکل نظرانداز کر دیا ہے کہ فلسفۂ یونان پر مسلمانوں کی تنقید سے ایک طرف تو اشاعرہ کی تصوریت وجود میں آئی اور دوسری طرف ایرانی تفکر کی از سرنو تعمیر ہوئی۔ ایک ایسے نظام فلسفہ کی تعمیر ممکن تھی جس کی نوعیت بالکل ایرانی ہو اور لازمی تھا کہ غیر ملکی تفکر منہدم ہو جاتا، یا ذہن پر اُس کا جو تسلط تھا کم ہو جاتا۔ اشاعرہ اور اسلامی عقائد کے دیگر حامیوں نے اِس اِنہدام کو تکمیل تک پہونچایا۔ الاشراقی جو آزادی کی پیداوار تھے فکر کی ایک جدید عمارت تعمیر کرنے کے لئے آگے بڑھے لیکن انہوں نے اِس جدید تعمیر میں پُرانے مواد و مسالہ کو بالکل ترک نہیں کیا۔ اِن کا دماغ خالص ایرانی تھا اور یہ تنگ نظر سند کی دھمکیوں کی پروا نہ کرکے اپنی آزاد خیالی کا ادعا کرتا ہے۔ اِن کے فلسفہ میں قدیم ایرانی روایات، جن کا جزوی اظہار طیب رازی، الغزالی، اور اِسماعیلیہ فرقہ کی تصانیف میں ہوا تھا، اپنے پیشرؤں کے فلسفہ سے

---

۲۱ - "تاریخ فلسفہ" جلد دوم ص ۳۶۷ -

اور اسلامی عِلم الکلام سے آخری مصالحت کرنے کی کوشش کرتی ہیں۔

شیخ شہاب الدین سہروردی جو شیخ الاشراق مقتول کے نام سے مشہور ہیں بارہویں صدی کے اوائل میں پیدا ہوئے۔ انہوں نے ماجد جیلی سے جو شارحِ الرازی کے اُستاد ہیں فلسفہ سیکھا، اور جب کہ یہ ابھی نوجوان ہی تھے اِسلامی دنیا میں ایک مفکر کی حیثیت سے اِن کا کوئی ہمسر نہ تھا۔ سلطان صلاح الدین کے بیٹے الملک الظاہر نے جو اِن کا زبردست مداح تھا ان کو حلب میں مدعو کیا۔ یہاں اِس نوجوان فلسفی نے اپنی آزاد آراء و افکار کو اس طرح پیش کیا کہ اِس زمانہ کے متکلمین میں اس سے زبردست رشک پیدا ہوگیا۔ خونخوار ادعایت کے اُن غلاموں نے جو اپنی خلقی کمزوری سے واقف ہوتے ہیں، اور جو اپنی حمایت کے لئے زبردست قوت مہیا رکھتے ہیں۔ سلطان صلاح الدین کو لکھا ہے کہ شیخ کی تعلیم اِسلام کے لئے ایک خطرہ ہے، اور مذہبی مفاد کے لئے یہ لازمی ہے کہ اِس فتنہ کو ابتدا ہی میں مِٹا دیا جائے، سلطان اِس پر راضی ہوگئے۔ ۳۶ سال کی عمر میں اِس نوجوان ایرانی مفکر نے اُس مُہلک ضرب کے آگے سر جُھکا دیا، جس نے اِس کو شہیدِ حق بناکر اِس کے نام کو بقائے دوام عطا کیا۔ قاتلین تو مرچکے لیکن وہ فلسفہ جس کی قیمت خون سے ادا کی گئی تھی ابھی تک زندہ ہے، اور مخلص محبّانِ صداقت کو اپنی طرف کھینچتا ہے۔

فلسفۂ اشراق کے بانی کی خصوصیات میں سے اُس کی عقلی آزادی اور وہ دقیق النظری زیادہ نمایاں ہے جس کی وجہ سے وہ معمولی مواد و مسالہ سے ایک مکمل نظام تشکیل دیتا ہے، اور سب سے بڑھ کر یہ کہ وہ اپنے ملک کی فلسفیانہ روایات کے ساتھ وفاشعاری برتتا ہے۔ بہت سے اساسی امور میں وہ افلاطون سے مختلف الرّائے ہے، اور ارسطو پر بھی، جس کے فلسفہ کو وہ اپنے نظام فکر کی ایک تیاری سمجھتا ہے، آزادی کے ساتھ تنقید کرتا ہے۔ کوئی چیز اُس کی زد سے نہیں بچتی، حتیٰ کے ارسطو کی منطق کو بھی وہ دقیق النظری سے جا نچتا ہے اور اُس کے بعض نظریات کے کھوکھلے پن کو ظاہر کر دیتا ہے۔ مثلاً ارسطو کے نزدیک منطقی تعریف جنس و فصل کا اِجتماع ہے، لیکن الاشراقی کا دعویٰ ہے کہ جس شئے کی تعریف کی جاتی ہے ہم اُس کی متمائز صفت سے، جس کو کسی دوسری شئے پر محمول نہیں کیا جا سکتا، اِس شئے کے عِلم تک نہیں پہونچ سکتے۔ ہم گھوڑے کی یہ تعریف کرتے ہیں کہ یہ ایک ہِنہنانے والا جانور ہے۔ ہم حیوانیت کو اِس لئے سمجھ جاتے ہیں کہ ہم کو بہت سے جانوروں کا عِلم ہے جن میں یہ صفت موجود ہے۔ لیکن ہنہنانے کی صفت کو سمجھنا ناممکن ہے کیوں کہ یہ صفت اِس شئے کے سوا جس کی تعریف کی جارہی ہے کہیں اور نہیں پائی جاتی۔ لہٰذا ایک ایسے شخص کے لئے جس نے گھوڑے

کو کبھی نہیں دیکھا ہے، گھوڑے کی یہ معمولی تعریف بے معنے ہو گی۔ ایک حکمیاتی اصول کی حیثیت سے ارسطاطالیسی تعریف بالکل بے کار ہے۔ اِس تنقید سے شیخ کی رہنمائی اُس نقطۂ نظر کی طرف ہوتی ہے جو بوزنکے کے نقطۂ نظر سے بہت مشابہ ہے، جس نے تعریف کی یہ تعریف کی ہے کہ یہ صفات کو اِکٹھا کرنے کا نام ہے۔ شیخ کا دعویٰ ہے کہ صحیح تعریف میں تمام صفاتِ لازمہ شامل ہوں گی جو مجموعی حیثیت سے اُس شئے کے سِوا جس کی تعریف کی جاتی ہے کہیں اور پائی نہ جائیں، اِنفرادی حیثیت سے ممکن ہے کہ وہ دوسری اشیاء میں بھی موجود ہوں۔

اب ہم کو اُن کے نظامِ مابعدالطبعیات کی طرف رجوع ہونا چاہیئے اور اس کا اندازہ لگانا چاہیئے کہ اُنہوں نے اپنے ملک کے فلسفہ میں جو اضافہ کیا ہے اُس کی کیا قیمت ہے۔ شیخ کا قول ہے کہ ماورائی فلسفہ کے خالص عقلی پہلو کو پوری طرح سمجھنے کے لئے ایک متعلم کو چاہیے کہ ارسطو کے فلسفہ، منطق، ریاضیات، اور تصوّف سے پوری واقفیت حاصل کرلے۔ گناہ اور تعصّب کے داغ سے اُس کے ذہن کو بالکل پاک رہنا، چاہیئے تاکہ وہ بتدریج اُس حاسۂ باطنی کو نمو دے سکے جس کا وظیفہ یہ ہے کہ جس چیز کو عقل محض نظری حیثیت سے سمجھ لیتی ہے اُس کی

تصحیح و تصدیق کرے۔ تنہا عقل ادراک کرنے کے قابل نہیں، اُس کو ہمیشہ "ذوق" سے (جو اشیاء کے جوہر کا پُر اسرار ادراک ہے) مدد لینی چاہیئے جو بے چین روح کو علم و سکون بخشتا ہے اور تشکیک کو ہمیشہ کے لئے مٹا دیتا ہے۔ ہم کو اِس روحانی تجربہ کے خالص تفکری پہلو یعنے باطنی اِدراک کے نتائج سے تعلق ہے جن کو فکر اِنسانی منضبط و منظم کرتی ہے۔ لہذا ہم اشراقی فلسفہ کے مختلف پہلوؤں مثلاً وجودیات، کونیات، اور نفسیات پر غور کریں گے۔

وجودیات

تمام موجودات کی اِنتہائی حقیقت نور قاہر ہے یعنے وہ ابتدائی نور مطلق جس کی ماہیت میں مستمر تجلی داخل ہے۔ نور سے زیادہ کوئی شئے مرئی نہیں اور مرئیت کی تعریف تحصیل حاصل[۲۲] ہے۔ لہذا نور کی ماہیت ظہور ہے۔ اگر ظہور ایک ایسی صفت ہے جو نور پر اِضافہ کی گئی ہے تو اِس سے لازم آئے گا کہ نور بذات خود مرئی نہیں بلکہ یہ ایک ایسی شئے کے توسط سے مرئی ہو جاتا ہے جو بذات خود مرئی ہے۔ اِس سے یہ مہمل نتیجہ نکلتا ہے کہ نور کے سوا ایک اور شئے بھی ہے جو نور سے زیادہ مرئی ہے۔

۲۲۔ شرح انواریہ۔ الاشراقی کی حکمت الاشراق پر الہروی کی شرح۔ ورق ۱۰ (الف)

لہذا نورِ اولیٰ کے وجود کی علت خود اِس نورِ اولیٰ سے باہر نہیں۔ اس ابتدائی قوت کے علاوہ جو کچھ ہے وہ قائم بالغیر اور ممکن الوجود ہے۔ ظلمت کوئی ایسی متمائز شئے نہیں ہے جو کسی آزاد و قائم بالذات ماخذ سے ظہور پذیر ہوتی ہو۔ مجوسی مذہب کے نمائندوں کا یہ خیال کہ نور و ظلمت دو متمائز حقائق ہیں اور ان کو دو متمائز عوامل تخلیق خلق کرتے ہیں، ایک غلطی پر مبنی ہے۔ ایران کے قدیم فلاسفہ اُن زرتشتی پیشوایانِ مذہب کی طرح ثنوئین نہ تھے جنہوں نے اِس خیال کی بنا پر کہ "ایک اپنے اندر سے ایک سے زیادہ کو وجود میں نہیں لا سکتا"، یہ قرار دیا تھا کہ نور و ظلمت کے دو مستقل ماخذ ہیں۔ اِن دونوں کی باہمی نسبت تناقص پر مبنی نہیں، بلکہ اِن میں وجود و عدم کا تعلق ہے۔ نور کے اثبات ہی میں اُس کی نفی پوشیدہ ہے، یعنی اپنے کو برقرار رکھنے کے لئے وہ ظلمت کو منور کر دیتا ہے۔ نورِ اولیٰ تمام حرکات کا مبداء و منفذ ہے، لیکن اُس کی حرکت تبدیلِ مقام نہیں بلکہ منور کرنے کی خواہش حرکت کا باعث ہوتی ہے اور اِس کا جوہر بھی یہی ہے، یہی خواہش نور کو بے چین کر دیتی ہے کہ اپنی شعاعوں کو تمام اشیاء پر منعکس کرکے اِن میں زندگی کی ایک لہر دوڑا دے۔ اِس سے جو تجلّیات ظہور پذیر ہوتی ہیں، اُن کی تعداد لامحدود ہے۔ ایسی تجلیات جن کی

روشنی میں شدت ہوتی ہے۔ وہ دوسری تجلّیات کا ماخذ بن جاتی ہیں۔ اور بتدریج اُن کی روشنی میں انحطاط شروع ہوتا ہے، اس کے بعد یہ تجلّیات دوسری تجلّیات کو پیدا کرنے کے قابل نہیں رہتیں۔ یہ تمام تجلّیات ایسے وسائل یا علم الکلام کی زبان میں ایسے ملائکہ ہیں جن کے ذریعہ سے نورِ اولی وجود کی لامحدود اقسام کو حیات وقیام عطا کرتا ہے۔ ارسطو کے پیرووٗں نے غلطی سے عقول کی تعداد کو دس تک محدود کردیا تھا۔ مقولاتِ فکر کے شمار کرنے میں بھی اِن سے اِسی طرح کی غلطی صادر ہوئی۔ نورِ اولیٰ کے امکانات لامحدود ہیں، اور کائنات مع اپنی کثرت و تعدد کے اُس لامحدویت کا ایک جزوی ظہور ہے جو اِس کے عقب میں پوشیدہ ہے۔ لہذا ارسطو کے مقولات محض اِضافی حیثیت سے صحیح ہیں۔ فکر اِنسانی کے لئے یہ ناممکن ہے کہ تصورات کی اُن لامحدود قسموں کو اپنی فہم کی گرفت میں لاسکے جن کے مطابق نورِ اولی اُن چیزوں کو منور کرتا ہے جو غیر نور ہیں۔ نورِاولیٰ کی حسبِ ذیل تجلّیات میں ہم امتیاز کرسکتے ہیں:۔

(۱) نورِ مجرّد (یعنی انفرادی و کلّی عقل)۔ اِس کی کوئی صورت نہیں، یہ اپنے سِوا کسی اور شئے کی صفت نہیں بنتی (جوہر)۔ اِس سے نور کی مختلف نیم شعوری، شعوری، اور شاعِرالذات صورتیں ظہور پذیر ہوتی ہیں، اور یہ بلحاظ تنویر ایک دوسرے سے مختلف ہوتی ہیں۔ اِن کو

اپنے ماخذ سے جس قدر قرب یا بُعد ہوتا ہے اُسی قدر اُن کی تنویر کم یا زیادہ ہوتی ہے۔ انفرادی عقل یا رُوح نورِ اولیٰ کی ایک دُھندلی سی شبیہ یا عکس بعیدہ ہے۔ نورِ مجرد خود کو خود اپنے ذریعہ سے جانتا ہے، اور کسی "غیرانا" کا یہ محتاج نہیں ہوتا جو اِس کے وجود کو منکشف کرسکے۔ شعور یا علم ذات نورِ مجرد کا جوہر ہے، یہی نورِ مجرّد کو نفئ نور سے متمائز کرتا ہے۔

(۲) نورِ عارضی (صفت) یہ ایسا نور ہے جس کی کوئی ایک صورت ہوتی ہے اور جو اپنے سوا کسی اور شئے کی صفت بننے کی قابلیت رکھتا ہے۔ (یعنی ستاروں کا نور یا دوسرے اجسام کی مرئیت)۔ نور عارضی یا صحیح معنوں میں نورِ محسوس، نورِ مجرّد ہی کا عکسِ بعیدہ ہے جو بُعد کی وجہ سے اپنی شدت کو کھو دیتا ہے۔ مسلسل انعکاس کا عمل درحقیقت مدّھم کرنے والا عمل ہے۔ متواتر تجلّیات بتدریج اپنی شدت کو کھو دیتی ہیں، اِس انعکاس کے سلسلہ میں ہم ایسی تجلّیات پر پہنچتے ہیں، جو بہت ہی مدّھم ہوکر اپنی مستقل حیثیت کو بالکل گم کردیتی ہیں، اور بغیر کسی دوسری شئے کی مدد کے قائم نہیں رہ سکتیں۔ انہی تجلّیات پر نورِ عارضی مشتمل ہے، یعنی یہ ایسی صفت ہے جس کا کوئی مستقل و آزاد وجود نہیں۔ لہذا نورِ عارضی و نورِ مجرّد کے مابین علّت و معلول کا تعلق ہے۔ تاہم معلول ایسی شئے نہیں ہے جو اپنی علّت سے بالکل متمائز و جداگانہ

ہو، یہ ایسی مفروضہ علّت کا ایک تغیّر یا ضعیف صورت ہوتی ہے۔ نورِ مجرّد سے علیٰحدہ جو شئے بھی ہو وہ نورِ عارضی کی علّت نہیں ہو سکتی کیونکہ آخر الذکر (یعنی نورِ عارضی) محض ممکن الوجود ہے۔ اور اسی لئے اس کی نفی بھی کی جاسکتی ہے۔ اور اس کو اجسام سے، اُن کی ماہیت میں کوئی تبدیلی کئے بغیر، علیٰحدہ کیا جاسکتا ہے۔ جسمِ منور کا جوہر یا ماہیت، اگر نورِ عارضی کی علت ہوتی تو اُس کو نور سے ظلمت میں لانے کا عمل ناممکن ہو جاتا۔ ایک غیر فاعل[۲۳] علت کو ہم خیال میں نہیں لا سکتے۔

اب یہ واضح ہوگیا کہ شیخ الاشراق اشاعرہ سے اِس بات میں متحد الخیال ہیں کہ ارسطو کے مادۂ اولیٰ جیسی کوئی شئے موجود نہیں ہے، گو وہ یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ نفیٔ نور یعنے ظلمت کا وجود بھی لازمی ہے، ظلمت معروضِ نور ہے۔ جوہر و عرض کے سوا باقی مقولات کی اضافیت کی تعلیم میں بھی وہ اشاعرہ سے متفق ہیں۔ لیکن وہ اشاعرہ کے نظریۂ علم میں اِس حد تک تصحیح کرتے ہیں جس حد تک کہ وہ علمِ اِنسانی میں ایک فاعلی عنصر کو مانتے ہیں۔ ہمارے معروضاتِ علم سے ہمارا تعلق بالکل اِنفعالی نہیں۔ اِنفرادی روح، خود بھی ایک تجلّی ہونے کے لحاظ سے معروضِ علم کو عملِ علم کے دوران میں منور کردیتی ہے۔ اِس کے نزدیک کائناتِ فاعلی تنویر کا ایک

۲۳۔ شرح انواریہ۔ ورق ۱۱ (ب)

زبردست عمل ہے، لیکن خالص عقلی نقطۂ نظر سے یہ تنویر و تجلّی ایک جزدی اظہار ہے نورِ اولیٰ کی لا محدودیت کا جو ایسے قوانین کے مطابق منور کرسکتی ہے جن سے ہم لا علم ہیں۔ مقولاتِ فکر لا محدود ہیں۔ ہماری فکر صرف چند مقولات کو لیکر عمل کرتی ہے۔ لہذا شیخ الاشراق مناظری نقطۂ نظر سے جدید اناسیت (Humanism) سے دور نہیں ہیں۔

کونیات

وہ تمام چیزیں جو "غیر نور" ہیں اُن کو اشراقی مفکرین "کمیتِ مطلق" یا "مادۂ مطلق" کہتے ہیں۔ یہ صرف اثبات نور کا ایک دوسرا پہلو ہے، یہ کوئی متقل وجود نہیں جیسا کہ ارسطو کے پیروئن نے غلطی سے خیال کیا تھا۔ یہ واقعہ کہ ابتدائی عناصر ایک دوسرے سے متبدل و متغیّر ہو جاتے ہیں اُس اساسی مادۂ مطلق کی طرف اشارہ کرتا ہے جو مع اپنے مختلف مدارج کثافت کے مادی وجود کے مختلف دوائر کو تشکیل دیتا ہے۔ تمام اشیاء کی بنیاد کو دو اصناف تقسیم کیا جا سکتا ہے۔

(۱) جو ماورائے مکان ہے، یعنی نامعلوم جوہر یا سالمات (اشاعرہ کے جواہر)

(۲) جو لازماً موجود فی المکان ہے، یعنے ظلمت کی صورتیں جیسے وزن، بُو، ذائقہ وغیرہ۔

ان دونوں کے اجتماع پر مادۂ مطلق مشتمل ہے۔ ایک مادی جسم ظلمت اور نامعلوم جوہر کے اجتماع کی صورت ہے، جس کو نورِ مجرّد مرئی یا منور کر دیتا ہے۔ لیکن ظلمت کی مختلف صورتوں کی علّت کیا ہے؟ یہ بھی نور کی صورتوں کی طرح اپنے وجود کے لئے نور مجرّد کے محتاج ہیں جس کی مختلف تجلّیات سے موجودات میں کثرت و تعدد پیدا ہوتا ہے، وہ صورتیں جن کی بنا پر اجسام ایک دوسرے سے متمائز و مختلف ہوتے ہیں مادہ مطلق کی ذات میں موجود نہیں ہیں۔ کمیت مطلق اور مادۂ مطلق ایک دوسرے کے مماثل ہیں۔ اگر یہ صورتیں مادۂ مطلق کی ماہیت میں موجود ہوں تو ظلمت کی صورتوں کی حد تک تمام اجسام مماثل ہوں گے۔ بہر صورت ہمارا روزمرّہ کا تجربہ اس کی تردید کر دیتا ہے۔ لہذا ظلمت کی صورتوں کی علّت مادہ مطلق نہیں ہے۔ اور چونکہ اختلافِ صور کی علت کسی اور شئے کو نہیں ٹھہرایا جا سکتا اس لئے یہ لازم آتا ہے کہ یہ نور مجردِ کی مختلف تجلّیات ہی کا نتیجہ ہیں۔ نور و ظلمت کی صورتوں کا وجود نورِ مجرّد سے ماخوذ ہے۔ مادّی جسم کا تیسرا عنصر یعنے نامعلوم جوہر یا سالمہ اثبات نور ہی کے ایک

لازمی پہلو کے سوا اور کچھ نہیں - لہٰذا جسم بہ حیثیت مجموعی بالکل نورِ اولیٰ پر قائم ہے - کُل کائنات در حقیقت دوائر وجود کا ایک مستمر سلسلہ ہے، اور یہ سب ابتدائی نور ہی پر قائم ہیں - جو مبدار نور سے قریب ہیں، وہ زیادہ تجلی حاصل کرتے ہیں - ہر دائرہ کے موجودات کو اور خود اِن دوائر کو غیر محدود درمیانی تجلیات کے ذریعہ سے روشنی، حاصل ہوتی ہے، جو "ذی شعور نور" کی مدد سے وجود کی چند صورتوں کو محفوظ کر لیتے ہیں (جیسا کہ انسان، حیوان، اور نباتات میں ہوتا ہے)، اور بعض بغیر اُس کی مدد کے (جیسا کہ فلزات اور ابتدائی عناصر میں ہوتا ہے) کثرت و تعدد کا یہ وسیع منظر جس کو ہم کائنات کے نام سے موسوم کرتے ہیں وہ ایک ظِل و سایہ ہے - لا محدود تجلّیات اور نورِ اولیٰ کی شعاعوں کا - اشیاء میں اِن تجلیات کی وجہ سے جن کی طرف یہ مسلسل حرکت کرتی ہیں، ایک عشق کا جذبہ اُبھر جاتا ہے - تاکہ وہ اصلی مبدار نور سے متفیض ہوتی رہیں - کائنات محبت کا ایک ابدی ڈرامہ ہے - ہستی کے مختلف عوالم حسبِ ذیل ہیں -

---

نورِ اولیٰ کا عالم

- ۱- عالمِ عقول - مبداء افلاک
- ۲- عالمِ روح -
- ۳- عالمِ صورت -
  - ۱- عالمِ صورتِ مثالی
    - ۱- عالمِ افلاک
    - ۲- عالمِ عناصر:-
      - (ا) عناصرِ بسیط
      - (ب) عناصر مرکب
        - (۱) اقلیم فلزاتی
        - (۲) اقلیم نباتی
        - (۳) اقلیم حیوانی
  - ۲- عالمِ صورتِ مادی
    - (ا)- افلاک
    - (ب) عناصر:-
      - (۱) عناصرِ بسیط
      - (۲) عناصر مرکب
        - (۱) اقلیم فلزاتی
        - (۲) اقلیم نباتی
        - (۳) اقلیم حیوانی

ہستی کی عام ماہیت کو اجمالی طور پر بیان کر دیا گیا ہے۔ اب ہم عمل کائنات کو زیادہ تفصیلی طور پر جانچیں گے۔ جو کچھ "غیر نور" ہے اس کی تقسیم حسبِ ذیل ہے۔

(۱) ازلی یعنی عقول، ارواحِ اجرامِ فلکی، فلک، عناصر زمان و حرکت۔

(۲) ممکن الوجود یعنی مختلف عناصر کے مرکبات۔ افلاک کی حرکت ازلی ہے، اور اسی سے کائنات کے مختلف دوائر تشکیل پاتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ روحِ فلکی میں مبدارِ نور سے تجلّی حاصل کرنے کی ایک شدید اور زبردست خواہش پائی جاتی ہے۔ وہ مادہ جس سے افلاک کی تعمیر ہوئی ہے، کیمیائی اعمال کے اثر سے بالکل آزاد ہے۔ ہر فلک اپنا ایک خاص مادہ رکھتا ہے، جو اسی کے لئے مخصوص ہوتا ہے۔ افلاک اپنی حرکت کی سمت کے اعتبار سے ایک دوسرے سے اختلاف رکھتے ہیں اور اس اختلاف کی توجیہ اس واقعہ سے ہوتی ہے کہ محبوب یا قائم رہنے والی تجلّی ہر ایک فلک میں مختلف ہوتی ہے۔ حرکت زمان کا محض ایک پہلو ہے۔ یہ گویا زمان کے عناصر کو اکٹھا کرتا ہے، اور جب ان عناصر کو خارجیت حاصل ہو جاتی ہے تو اس کو حرکت کہتے ہیں۔ ماضی، حال، اور مستقبل میں صرف سہولت کی خاطر فرق کیا جاتا ہے، لیکن یہ فرق زمان کی ماہیت میں موجود نہیں[۲۲] ہوتا۔ ہم زمان کے آغاز کا تعقّل نہیں کر سکتے، کیوں کہ یہ مفروضہ آغاز خود زمان ہی کا ایک نقطہ ہو گا۔ لہذا زمان و حرکت، دونوں ازلی ہیں۔

۲۲۔ شرح انواریہ۔ ورق ۳۴ (الف)

آب، باد، اور خاک تین ابتدائی عناصر ہیں۔ الاشراقی کے نزدیک آتش محض ایک باد سوزاں ہے۔ اِن عناصر کے مجموعے مختلف افلاک کے اثرات کے تحت مختلف صورتیں مثلاً سیال، غاز، جامد وغیرہ اختیار کرلیتے ہیں۔ اِن ابتدائی عناصر کے تغیر و تبدل سے "تعمیر و اِنہدام" کا عمل شروع ہو جاتا ہے، جو غیر نور کے کُل دائرے میں جاری و ساری ہے اور وجود کی مختلف صورتوں کو اعلیٰ سے اعلیٰ مدارج پر لے جاتا اور اُن کو تنویر کی قوتوں سے قریب تر کردیتا ہے۔ فطرت کے تمام مظاہر جیسے بارش، بادل، برق، شہاب، ثاقب وغیرہ حرکت کی اِسی باطنی قوت کے مختلف اعمال ہیں۔ اس کی توجیہہ اِس طرح کی جاتی ہے کہ اشیاء پر نورِ اولیٰ بالواسطہ یا بلا واسطہ عمل و اثر کرتا ہے، تجلّی حاصل کرنے کی صلاحیت کے لحاظ سے اشیاء ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ مختصر الفاظ میں کائنات ایک خواہشِ بلوریں ہے۔

لیکن کیا یہ ازلی ہے؟ کائنات قوتِ تنویر کا ایک مظہر ہے، اور قوتِ نورِ اولیٰ کی اصلی ماہیت میں داخل ہے۔ لہٰذا جس حد تک کہ کائنات ایک مظہر ہے یہ ایک قائم بالغیر ہستی ہے اور اِسی لئے یہ ازلی نہیں۔ لیکن ایک دوسرے مفہوم میں یہ ازلی بھی ہے۔ ہستی کے تمام مختلف دوائر نورِ ازلی کی تجلّیات و شعاعوں کی وجہ سے موجود ہیں۔

بعض تجلّیات ایسی ہیں جو براہِ راست ازلی ہیں۔ اور بعض ایسی مدّھم بھی ہیں کہ ان کا ظہور دوسری تجلّیات وشعاعوں کے اِجتماع پر مبنی ہے۔ اِن کا وجود اُن معنوں میں ازلی نہیں جن معنوں میں کہ ماقبل تجلّیات کا ہے۔ مثلاً رنگ اُس شعاع کے مقابلہ میں ممکن الوجود ہے جو کسی تاریک جسم کو' جب کہ وہ اُس کے سامنے لایا جاتا ہے' منور کرکے رنگ کو ظہور میں لاتی۔ لہذا کائنات بہ حیثیت ایک مظہر کے ممکن الوجود ہے' لیکن چوں کہ اِس کے مبداء کی نوعیت ازلی ہے اِس لئے یہ بھی ازلی ہے۔ جو لوگ کائنات کی ازلیت کو نہیں مانتے۔ وہ اِس بات کو فرض کرکے بحث کرتے ہیں کہ اِستقراء تام ممکن ہے۔ یہ اِستدلال حسب ذیل طریقہ سے کیا جاتا ہے۔

(۱) حبشیوں میں ہر ایک سیاہ ہے۔

∴ تمام حبشی سیاہ ہیں۔

(۲) ہر ایک حرکت ایک معیّنہ لمحہ میں شروع ہوئی۔

∴ تمام حرکت کو اِسی طرح شروع ہونا چاہیئے۔

لیکن یہ طرز اِستدلال بالکل ناقص ہے۔ اس میں مقدمہ کبریٰ کو پیش کرنا بالکل ناممکن ہے۔ کوئی شخص ماضی' حال' اور مستقبل کے تمام حبشیوں کو کسی خاص لمحۂ وقت میں اِکٹھا نہیں کرسکتا لہذا ایسا کلیّہ

ناممکن ہے۔ حبشیوں میں افراد کے مشاہدہ سے، یا حرکت کی اُن خاص خاص مثالوں سے جو ہمارے تجربہ کے دائرہ میں آجاتی ہیں۔ یہ نتیجہ نکالنا ایک لغویت ہے کہ تمام حبشی سیاہ ہیں یا تمام حرکت کا آغاز زمان میں ہوا ہے۔

نفسیات

ادنیٰ درجہ کے اجسام میں حرکت اور نور متلازم نہیں ہیں۔ مثلاً پتھر کا ایک ٹکڑا اگرچہ منور ہو کر مرئی ہو گیا ہے لیکن اس میں خود بخود حرکت کرنے کی قوتِ ودیعت نہیں ہے۔ سلسلہ موجودات پر اوپر کی طرف نظر ڈالیں تو ہم کو ایسے اعلیٰ درجہ کے اجسام بھی ملتے ہیں جن میں حرکت اور نور ساتھ ساتھ موجود ہیں۔ تجلّی مجرّد کے لئے سکونت کا بہترین مقام انسان ہے، لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ انفرادی تجلّی مجرّد جس کو ہم روح کہتے ہیں اپنے طبعی لوازمہ (یعنی جسم) سے پہلے موجود تھی یا نہیں۔ اس سوال کے متعلق فلسفۂ اشراق کے بانی نے ابن سینا کی تقلید کی ہے اور اُس استدلال کو پیش کر کے یہ تبلایا ہے کہ انفرادی تجلیاتِ مجرّدہ نور کی اکائیوں کی حیثیت سے ظہور میں آنے سے پہلے موجود نہیں رہ سکتیں۔ وحدت و کثرت کے مادّی مقولات کا اطلاق

تجلّیِ مجرّد پر نہیں کیا جا سکتا، جس کی اصل ماہیت میں نہ وحدت ہے نہ کثرت۔ اور اس میں جو کثرت نظر آتی ہے اُس کی وجہ یہ ہے کہ اِس کے مادّی لوازمات میں تجلّی حاصل کرنے کے مدارج مختلف ہیں۔ تجلّیِ مجرّد یا روح اور جسم میں جو علاقہ ہے وہ علت و معلول کا علاقہ نہیں بلکہ اِن دونوں کے مابین محبّت ایک رابطِ اتحاد ہے۔ جو جسم تجلّی کا خواہش مند ہوتا ہے وہ روح کے ذریعہ سے اس کو حاصل کرتا ہے کیوں کہ اِس کی فطرت ہی ایسی ہے کہ وہ جسم میں اور مبداء نور میں براہِ راست تعلق قائم کرنے میں حائل ہوتی ہے۔ لیکن روح اُس نور کو جو یہ براہِ راست حاصل کرتی ہے تاریک اور ٹھوس جسم میں منتقل نہیں کر سکتی، کیوں کہ جسم بہ لحاظ اپنی صفات کے ہستی کی ایک مخالف سمت میں واقع ہے۔ اِن دونوں میں تعلق پیدا کرنے کے لئے ایک واسطہ کی ضرورت ہے۔ یہ واسطہ ایک ایسی چیز ہے جو نور اور ظلمت کے درمیان واقع ہے۔ یہ واسطہ روحِ حیوانی ہے۔ یہ ایک گرم، لطیف، اور شفاف بخار ہے جس کا خاص مقام دِل کی بائیں جانب ہے، لیکن یہ سارے جسم میں گردش بھی کرتا ہے۔ چوں کہ روحِ حیوانی میں اور نور میں ایک جزوی مماثلت ہے اِسی لئے تاریک راتوں میں برّی جانور آتشِ سوزاں کی طرف لپکتے ہیں، اور بحری جانور

اپنے آبی مسکن کو چھوڑ کر باہر نکل آتے ہیں ۔تاکہ چاندنی کے دِل کش نظارہ سے لطف اٹھا سکیں ۔ اس لئے ہستی کے اگلی سے اعلیٰ مدارج طے کرنا اور زیادہ سے زیادہ تجلی حاصل کرنا انسان کا نصب العین ہے، اس طریقہ سے بتدریج عالم صور سے مکمل آزادی حاصل ہو جاتی ہے ۔ لیکن یہ نصب العین کس طرح متحقق ہو سکتا ہے ؟ علم اور عمل سے ۔عقل اور ارادہ دونوں کو متبدل کرنے سے، فکر و عمل کے اتحاد سے اِنسان کا اعلیٰ ترین نصب العین متحقق ہوتا ہے ۔ کائنات سے متعلق تم اپنے نقطۂ نظر کو بدل دو اور کردار کے اِس طریقہ کو اختیار کرو جو اِس تغیر سے پیدا ہوتا ہے ۔ اب ہم تحقق نصب العین کے ذرائع پر اجمالی طور پر غور کریں گے ۔

(۱) عِلم ۔ جب تجلی مجرّد اپنے آپ کو کسی اعلیٰ جسم سے وابستہ کر دیتی ہے تو وہ چند ملکات یعنے نور و ظلمت کی قوتوں کے عمل سے اپنے آپ کو نمو دیتی ہے ۔ اول الذّکر حواس خمسہ ظاہری و باطنی پر مشتمل ہے ۔ مثلاً مرکز حسّی، تصوّر، تخیل، فہم اور حافظ وغیرہ اور آخر الذّکر نشوونما اور اِنہضام کی قوتوں پر (مشتمل) ہے ۔ صرف سہولت کی خاطر ملکات کی اِس طرح تقسیم کی گئی ہے ۔ " ایک ملکہ تمام اعمال کا ماخذ ہو سکتا ہے "۔[۲۵] دِماغ کے درمیانی حصّہ میں صرف ایک ہی قوت ہے ۔ لیکن مختلف

۲۵ - شرح انواریہ - ورق ۵۷ (ب)

نقاط نظر سے اُس کو مختلف ناموں سے موسوم کیا جاتا ہے۔ ذہن ایک وحدت ہے جو سہولت کی خاطر ایک کثرت سمجھا جاتا ہے۔ اُس قوت کو جو دماغ کے درمیانی حصہ میں ہے اُس تجلّی مجرد سے متمائز کرنا چاہیئے جو انسان کا حقیقی جوہر ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ فلاسفۂ اشراق ذہنِ فاعل اور روح منفعل کے مابین ایک امتیاز پیدا کرتے ہیں، پھر بھی وہ یہ تعلیم دیتے ہیں کہ مختلف ملکات ایک پُراسرار طریقے سے روح سے علاقہ رکھتے ہیں۔

اِن کی نفسیاتِ تعقل میں ان کا نظریۂ رویت ایک ایسی چیز ہے جس میں بہت بڑی جدت اور اُپج[۲۶] پائی جاتی ہے۔ وہ شعاع نور جس کے متعلق یہ سمجھا جاتا ہے کہ یہ آنکھ سے نکلتی ہے یا تو جوہر ہے یا صفت۔ اگر وہ صفت ہے تو ایک جوہر (آنکھ) سے دوسرے جوہر (جسم مرئی) میں منتقل نہیں کی جا سکتی۔ اِس کے برخلاف اگر وہ جوہر ہے تو شعوری طور پر یا اپنی خلقی ماہیت سے مجبور ہو کر حرکت کرے گی۔ شعوری حرکت حیوان سے سرزد ہوتی ہے جو اشیاء کا اِدراک کرتا ہے، ایسی صورت میں ادراک کرنے والی ہستی اِنسان نہیں بلکہ شعاع ہے۔ اگر شعاع کی حرکت اِس کی ماہیت ہی کی ایک

۲۶۔ شرح انواریہ۔ ورق ۶۰ (ب)

صفت ہے تو اس کی کوئی وجہ نہیں کہ وہ ایک خاص سمت میں حرکت کرے اور دوسری سمتوں میں نہیں ۔ لہذا شعاعِ نور کے متعلق یہ نہیں خیال کیا جا سکتا کہ وہ آنکھ سے نکلتی ہے ۔ ارسطو کے پیرو کہتے ہیں کہ عملِ روئت میں اشیاء کی تمثال و شبیہ آنکھ پر مرتسم ہو جاتی ہے ۔ یہ خیال بھی غلط ہے، کیوں کہ ایسی اشیاء کی تمثال جو بہت بڑی ہوتی ہیں ایک چھوٹی سی جگہ پر مرتسم نہیں ہو سکتی ۔ واقعہ یہ ہے کہ جب کوئی شئے آنکھوں کے آگے آتی ہے تو ایک تجلّی وقوع پذیر ہوتی ہے اور اس تجلّی کے ذریعہ سے ذہن اس شئے کو دیکھتا ہے ۔ جب کسی شئے اور اوسط درجہ کی بصارت کے درمیان کوئی پردہ حائل نہیں ہوتا اور ذہن ادراک کرنے کے لئے تیار رہتا ہے تو عملِ روئت کو وقوع پذیر ہو جانا چاہیئے ۔ کیوں کہ اشیاء کا قانون ہی یہی ہے ۔ "تمام روئت ایک تجلّی ہے اور ہم اشیاء کو خدا میں دیکھتے ہیں"۔ بارکلے نے یہ ثابت کرنے کے لئے کہ تمام تصورات کی آخری بنیاد خدا ہے، ہمارے بصری ادراکات کی اضافیت کی تشریح کی ہے ۔ ایک اِشراقی فلسفی کے پیشِ نظر بھی یہی مقصد ہوتا ہے گو اس کا نظریۂ روئت عملِ بصارت کی کوئی ایسی توجیہہ نہیں کرتا جس کی بنا پر واقعۂ روئت پر ایک نئے طریقہ سے غور کیا جائے ۔

حواس و عقل کے علاوہ علم کا ایک اور ماخذ ہے۔ جس کو ذوق سے تعبیر کرتے ہیں۔ یعنی یہ ایک باطنی ادراک ہے جو ہستی کے غیر زمانی و غیر مکانی عوالم کو منکشف کر دیتا ہے۔ فلسفہ کا مطالعہ یا تصوراتِ خالص پر غور و فکر کی عادت جب نیکو کاری سے متحد ہو جاتی ہے تو اِس سے اس پر اسرار حاسّہ کی پرورش ہوتی ہے یہ حاسّہ عقل کے اخذ کردہ نتائج کی تصحیح و تصدیق کرتا ہے۔

(ب) اِنسان میں بہ حیثیت ایک ہستیٔ فاعِل کے حسبِ ذیل قوائے محرکہ ہیں :-

(۱) عقل یا روح ملکوتی۔ یہ فہم، امتیاز، اور حُبِ علم کا ماخذ ہے۔

(۲) روحِ حیوانی۔ جو غضب، شجاعت، اقتدار، اور بلند ہمتی کا ماخذ ہے۔

(۳) روحِ بہیمی۔ جو نفس پرستی، اِشتہا، اور شہوانی جذبہ کا ماخذ ہے۔ پہلی صورت حِکمت کی طرف رہنمائی کرتی ہے۔ اور دوسری و تیسری صورتیں اگر اِن کو عقل کے قابو میں رکھا جائے تو شجاعت و عفت کی طرف لے جاتی ہیں۔ اِن سب کو ہم آہنگی توافق کے ساتھ اِستعمال کیا جائے تو اِس کا نتیجہ عدل جیسی فضیلت کی صورت میں برآمد ہوتا ہے۔ نیکی کے ذریعہ سے روحانی ترقی کا اِمکان اِس

بات کو ظاہر کرتا ہے کہ یہ عالم ایک بہترین ممکنہ عالم ہے۔ اشیاء جس طرح کہ وہ موجود ہیں، نہ بُری ہیں نہ بھلی۔ ان کا غلط استعمال یا اُن کے متعلق غلط نقطۂ نظر ان کو بُرا یا بھلا بنا دیتا ہے۔ پھر بھی شر کے واقعہ سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ شر موجود ہے لیکن خیر کے مقابلہ میں اُس کی مقدار بہت ہی کم ہے۔ یہ عالمِ ظلمت کے صرف ایک حصہ سے مخصوص ہے، لیکن کائنات کے اور بھی حصّے ہیں جو شر کے داغ سے بالکل پاک ہیں۔ ایک ارتیابیہ جب شر کے وجود کو خدا کی تخلیقی قوت سے منسوب کرتا ہے تو گویا وہ یہ فرض کر لیتا ہے کہ اِنسانی اور ربّانی فعل میں مماثلت ہے اور یہ نہیں دیکھتا کہ جو شئے موجود ہے وہ خود اِسی کے مفہوم میں آزاد نہیں۔ ربّانی فعلیت اُن معنوں میں خالقِ شر نہیں سمجھی جا سکتی جن معنوں میں کہ اِنسانی فعلیت کی بعض صورتوں کو ہم شر کی علّت سمجھتے ہیں۔[۲۷]

پس علم اور نیکی کے اِتحاد سے روح اپنے آپ کو عالم ظلمت سے آزاد کر لیتی ہے۔ جوں جوں ہم اشیاء کی ماہیت کو جاننے لگتے ہیں ہم عالمِ نور سے قریب ہوتے جاتے ہیں، اور اِس عالم کا عشق ہم میں شدت اختیار کرتا جاتا ہے۔ روحانی ترقی کے مدارج لامحدود ہیں، کیوں کہ محبت کے مدارج بھی لامحدود ہیں۔ اِس کے

۲۷۔

خاص خاص مدارج ہیں۔

(۱) "انا" کا درجہ۔ اِس منزل میں شخصیت کا اِحساس زیادہ غالب رہتا ہے، اور اِنسانی افعال کا مبداء و مصدر خودغرضی ہوتی ہے۔

(۲) یہ درجہ "تو نہیں ہے" کا ہے۔ یہاں اِنسان خود اپنے "انا" کی گہرائیوں میں بالکل جذب ہوکر تمام خارجی اشیاء کو بھول جاتا ہے۔

(۳) یہ درجہ "میں نہیں ہوں" کا ہے۔ یہ دوسرے درجہ کا لازمی نتیجہ ہے۔

(۴) یہ درجہ "تو ہے" کا ہے۔ اِس میں "انا" کی کلیۃً نفی کی جاتی ہے اور "تو" کا اثبات، جس کے معنے اپنے آپ کو مرضی الٰہی کے بالکل تابع کر دینے کے ہیں۔

(۵) یہ درجہ "مَیں نہیں ہوں اور تو نہیں ہے" کا ہے۔ اِس میں فکر کے دونوں اطراف کی مکمل نفی کی جاتی ہے۔ یعنے یہ کونی شعور کی حالت ہے۔

ہر منزل میں تجلیات کی شدت کم یا زیادہ ہوتی ہے، اور اُن کی معیت میں بعض ناقابل تشریح آوازیں بھی ہوتی ہیں۔ موت روح کی رُوحانی ترقی کو مسدود نہیں کر دیتی۔ مرنے کے بعد انفرادی ارواح کسی ایک روح میں متحد نہیں ہوتیں، بلکہ وہ ایک دوسرے سے اُسی تناسب سے علٰحدہ رہتی ہیں، جس تناسب سے کہ اُن کو اُس زمانہ میں تجلّی حاصل

سلے

ہوئی ہے جب کہ وہ اپنے مادی جسموں سے متحد تھیں۔ اشراقی فلسفی نے لائبنز کے نظریۂ مماثلت غیر ممیزات کی پیش بینی کی ہے اور یہ دعویٰ کیا ہے کہ کوئی دو ارواح ایک دوسرے سے مماثل نہیں ہیں[۲۸]۔ جب یہ مادی مشین، جس کو روح بتدریج تجلّی حاصل کرنے کے لئے استعمال کرتی ہے، زائل ہو جاتی ہے تو غالباً روح کسی دوسرے جسم کو اختیار کر لیتی ہے، اور وجود کے مختلف دوائر میں اعلیٰ سے اعلیٰ منزل طے کرتی جاتی ہے اور ایسی صورتیں اختیار کرتی جاتی ہے جو ان دوائر کے لئے مخصوص ہوتی ہیں۔ یہاں تک کہ وہ اپنی منزل مقصود کو پہونچ جاتی ہے۔ یہ نفی مطلق کی حالت ہے۔ غالباً بعض ارواح اس دنیا میں واپس آجاتی ہیں تاکہ اپنے نقائص اور کمزوریوں کو رفع کرلیں[۲۹]۔ تناسخ کے نظریہ کو، اگرچہ یہ روح کے مستقبل کی توجیہہ کے لئے ایک امکانی نظریہ ہے، خالص منطقی نقطۂ نظر سے ثابت یا باطل نہیں کیا جا سکتا۔ تمام ارواح اپنے مشترکہ ماخذ کی طرف سفر کر رہی ہیں۔ یہ ماخذ اس سفر کے اختتام کے بعد کل کائنات کو اپنی طرف واپس بلا لیتا ہے، اور ہستی کے ایک دوسرے دائرہ کا آغاز کرتا ہے۔ تاکہ گذشتہ دوائر کی تاریخ کو یہ تمام و کمال

۲۸۔ شرح انواریہ۔ ورق ۸۲۔

۲۹۔ شرح انواریہ۔

پھر پیدا کرے۔

اِس ایرانی شہید کے فلسفہ کا یہ ماحصل ہے۔ صحیح معنوں میں یہی پہلا ایرانی ہے جس نے یہ تسلیم کیا کہ ایرانی تفکر کے تمام شعبوں میں صداقت کے عناصر موجود ہیں، اور خود اپنے نظام فلسفہ میں ان عناصر صداقت کو دقیق النظری سے مرتب و منضبط کرتا ہے۔ جب وہ خدا کی یہ تعریف کرتا ہے کہ وہ تمام محسوس تصوری وجود کا مجموعہ ہے تو اِس لحاظ سے وہ ہمہ اوست[۳۰] کا قائل ہے۔ اِس کے نزدیک برخلاف متقدمینِ صوفیا کے کائنات ایک حقیقی شئے ہے۔ اور روحِ اِنسانی ایک متمائز اِنفرادیت رکھتی ہے۔ ایک راسخ العقیدہ متکلم سے وہ اِس دعویٰ میں متحد الخیال ہے کہ ہر ایک مظہر کی اِنتہائی عِلت نورِ مطلق ہے۔ جس کی تجلی کائنات کا اصلی جوہر ہے۔ نفسیات میں وہ اِبن سینا کی تقلید کرتا ہے۔ لیکن علم کے اِس شعبہ پر وہ زیادہ منضبط اور زیادہ تجربی حیثیت سے نظر ڈالتا ہے۔ اخلاقی فلسفی کی حیثیت سے وہ ارسطو کی تقلید کرتا ہے۔ جس کے نظریۂ وسیلہ کی اُس نے نہایت ہی جامعیت کے ساتھ توضیح و تشریح کی ہے۔ سب سے بڑھ کر یہ کہ وہ روایتی فلاطونیت کو بالکل ایرانی نظامِ فکر میں متبدل کر دیتا ہے۔ جو نہ صرف فلاطون سے قریب ہو جاتی ہے بلکہ اِس طریقہ سے قدیم ایرانی ثنویت پر بھی روحانی رنگ چڑھ جاتا ہے۔ اس ایرانی شہید سے زیادہ

۳۰۔ شرح الزاویہ۔ ورق ۸۱ (ب)

کسی اور ایرانی مفکر کو اِس ضرورت کا اِحساس نہیں ہوا کہ وجود خارجی کے تمام پہلوؤں کی توجیہہ اُس کے اساسی اُصول کے حوالہ سے کی جائے۔ وہ ہمیشہ تجربہ کی طرف رجوع ہوتا ہے اور طبعی مظاہر کی توجیہہ بھی اپنے نظریۂ تخلّی کی روشنی میں کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ خارجیت جو ہمہ اوست کی اِنتہائی باطنیت میں بالکل دب گئی تھی اس کے نظام فلسفہ میں اُبھر آتی ہے، جس میں اُس کی تفصیلی تحقیق و تفتیش کے بعد ایک جامع توجیہہ کی گئی ہے۔ یہ کوئی حیرت کی بات نہیں کہ یہ دقیق النظر فلسفی ایک ایسا نظام فکر تعمیر کرنے میں کامیاب ہوا جو نفوسِ اِنسانی کو ہمیشہ متحیر کرتا رہا اور جس نے فکر و جذبہ میں ایک مکمل اِتحاد و توافق پیدا کر دیا۔ اِس کے معاصرین کی کوتہ نظری نے اُس کو مقتول کا خطاب دیا، جس کے یہ معنی بھی نکل سکتے ہیں کہ اِس کو شہید نہ سمجھنا چاہیئے۔ لیکن مابعد کے صوفیا و فلاسفہ نے ہمیشہ اس کا بہت اِحترام کیا ہے۔

میں یہاں اشراقی طریقۂ فکر کی ایک ایسی صورت کا ذکر کرنا چاہتا ہوں، جس میں روحانیت[۳۱] کم ہے۔ نسفی نے صوفیانہ تخیل کے ایک ایسے پہلو کو پیش کیا ہے جو مانی کی قدیم مادّی ثنویت کی طرف لوٹتا ہے۔ اس نقطۂ نظر کے حامیوں کا یہ دعویٰ ہے کہ نور و ظلمت ایک دوسرے کے

---

[۳۱] ۔ مقصدِ اقصا ۔ ورق ۲۱ (الف)

متلازم ہیں۔ یہ درحقیقت دو نہریں ہیں جو تیل اور دودھ[32] کی طرح ایک دوسرے سے مل جاتی ہیں۔ انہیں میں سے اشیاء کی کثرت و تعدد ظہور پذیر ہوتا ہے۔ اعمالِ انسانی کا نصب العین ظلمت کی آلودگی سے پاک ہو جاتا ہے۔ نور کے ظلمت سے آزاد ہونے کے یہ معنی ہیں کہ نور کو بہ حیثیت نور کے شعور ذات حاصل ہو جائے۔

۲۔ حقیقت بہ حیثیت فکر کے۔ الجیلی

الجیلی، جیسا کہ خود اس نے اپنے کسی شعر میں کہا ہے، ۷۶۷ھ میں پیدا ہوا، ۸۱۱ھ میں وفات پائی۔ الجیلی ایسا مصنف نہیں تھا جس نے شیخ محی الدین ابن عربی کی طرح کوئی جدید تخیل پیش کیا ہو۔ معلوم ہوتا ہے کہ الجیلی کی تعلیمات پر شیخ محی الدین ابن عربی کے طریقۂ تفکر کا بہت گہرا اثر پڑا ہے۔ اس میں شاعرانہ تخیل اور فلسفیانہ دقیق النظری گھل مل گئی تھی۔ لیکن اس کی شاعری اس کے صوفیانہ اور مابعد الطبیعی نظریات کے اظہار کا محض ایک آلہ تھی۔ اس نے منجملہ اور تصانیف کے شیخ محی الدین ابن عربی کی شرح "بسم اللہ" پر، جو "فتوحات المکیہ" کے نام سے موسوم ہے ایک شرح لکھی اور "انسان کامل" بھی اس کی مشہور تصنیف ہے (مطبوعہ قاہرہ)

۳۲۔ مقصد اقصیٰ۔ ورق ۲۱ (الف)

اِس کا خیال ہے کہ خالص اور بسیط جوہر ایک ایسی شئے ہے جس پر اسمار اور اعراض کا اطلاق کیا جاتا ہے۔ خواہ اس کا وجود واقعی ہو یا تصوری۔ وجود کی دو قسمیں ہیں:-

(۱) وجود مطلق یا وجود خالص ...... خدا

(۲) وجود جو عدم سے مرکب ہے .... فطرت

خدا کا جوہر یا فکر خالص ہماری فہم سے بالاتر ہے۔ اور کوئی لفظ اس کو ظاہر نہیں کر سکتا کیوں کہ یہ ماورائے علائق ہے۔ اور علم تو ایک علاقہ یا نسبت کا نام ہے۔ عقل لامتناہی فضائے بسیط میں سے پرواز کر کے اسماء و اعراض کے پردہ کو چاک کرتے ہوئے اور زمان کے ایک وسیع دائرہ کو طے کرتے ہوئے اقلیم عدم میں داخل ہوتی ہے۔ یہاں اس کو یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ فکر خالص ایک وجود ہے جو عدم ہے۔ یہ تناقضات کا ایک مجموعہ[۲۳] ہے۔ اس کے دو خواص ہیں۔ حیات ازلی بہ زمان ماضی، اور حیات ازلی بہ زمان مستقبل۔ اس کی دو صفات ہیں، خدا اور تخلیق اس کی دو تعریفیں ہیں ناقابل تخلیق ہونا اور قابل تخلیق ہونا۔ اس کے دو نام ہیں، خدا اور انسان۔ اس کی دو صورتیں ہیں، ظاہر (یہ دُنیا) اور پوشیدہ (عقبیٰ)۔ اس کے دو معلولات ہیں، جبر اور امکان۔ اس کے دو نقاط نظر ہیں،

۲۳۔ "انسانِ کامل" جلد اوّل صفحہ ۱۔

پہلے نقطۂ نظر سے یہ اپنے لئے معدوم اور اپنے سے ماسوا کے لئے موجود اور دوسرے نقطۂ نظر سے یہ اپنے لئے موجود اور اپنے سے ماسوا کے لئے معدوم۔

وہ کہتا ہے کہ اسم مسمیٰ کو ہماری فہم میں جما دیتا ہے، ذہن میں اِس کی تصویر کھینچ دیتا ہے، تخیل میں اُس کو مستحضر کرتا ہے، اور حافظہ میں محفوظ کر دیتا ہے۔ اسم مسمیٰ کا خارج یا پوست ہے۔ لیکن مسمیٰ باطن یا مغز ہے۔ بعض اسماء درحقیقت موجود نہیں ہوتے۔ اِن کا وجود برائے نام ہوتا ہے۔ جیسے عنقا۔ یہ ایک اسم ہے جس کا مسمیٰ درحقیقت نہیں ہے۔ بس خدا بھی مطلقاً موجود ہے گو ہم اُس کو چھو یا دیکھ نہیں سکتے۔ "عنقا" صرف تصور میں موجود ہے لیکن "اللہ" کے اسم کا مسمیٰ فی الواقعی موجود ہے۔ اور اِس کا علم بھی "عنقا" کی طرح اسمار و اعراض ہی کے ذریعہ ہو سکتا ہے۔ اِسم ایک آئینہ ہے جو ہستیٔ مطلق کے تمام اسرار کو منکشف کر دیتا ہے۔ یہ ایک روشنی ہے جس کے ذریعہ سے خدا اپنے آپ کو دیکھتا ہے۔ یہاں الجیلی فرقہ اسماعیلیہ کے اِس نقطۂ نظر کے قریب پہونچ گیا ہے کہ مسمیٰ کو اِسم کے ذریعے تلاش کرنا چاہیئے۔

اِس عبارت کو سمجھنے کے لئے ہم کو ہستیٔ خالص کے ارتقاء کے اُن تین منازل کو ذہن نشین رکھنا چاہیئے جو اِس نے یہاں گنوائے ہیں۔ اس کا خیال ہے کہ ہستیٔ مطلق باوجود خالص ہونے کے اپنی مطلقیت

کو چھوڑنے کے بعد تین منازل سے گذرتی ہے۔(۱) احدیت (۲) غیریت (۳) ذاتیت۔ پہلی منزل میں تمام اعراض و علائق کا فقدان ہوتا ہے۔ پھر بھی اس کو واحد ہی کہتے ہیں۔ اِس لئے احدیت مطلقیت سے ایک قدم ہٹ جاتی ہے۔ دوسری منزل میں ہستیٔ خالص تمام مظاہر سے آزاد رہتی ہے۔ اور تیسری منزل یعنی ذاتیت خود غیریت ہی کا ایک خارجی مظہر ہے، یا جیسا کہ ہیگل اِس کی تعبیر کرے گا یہ اِنفصال ذاتِ باری ہے۔ یہ تیسری منزل اِسم اللہ کا دائرہ ہے۔ یہاں ہستیٔ خالص کی ظلمت کو منوّر کیا جاتا ہے۔ فطرت اِس کے سامنے آجاتی ہے۔ ہستیٔ مطلق ذی شعور ہوجاتی ہے۔ اِس کے بعد وہ کہتا ہے کہ اسمِ اللہ ایک چیز ہے جس سے الوہیت کے مختلف پہلو کمال کو پہونچ جاتے ہیں۔ ہستیٔ خالص کی ترقی کی دوسری منزل میں اِنفصالِ ذاتِ رَبانی کا جو کچھ نتیجہ برآمد ہوتا ہے وہ اِسی اِسم کی گرفت میں بالقوأ موجود تھا جس نے ارتقار کی تیسری منزل میں آکر خارجیت اختیار کرلی اور ایک ایسا آئینہ بن گیا، جس میں خدا نے اپنے آپ کو منعکس کیا۔ پس اِس طرح اِسم اللہ نے اپنے آپ کو شفاف کرکے ہستیٔ مطلق کی تاریکی کو دور کردیا۔

ارتقار مطلق کی اِن تین منازل کے مقابل میں اِنسانِ کامل کی روحانی تادیب کی بھی تین منازل ہیں۔ لیکن اِنسانِ کامِل کے عمل

ارتقاء کو معکوس ہونا چاہیئے کیوں کہ اس کا عمل ارتقاء ترقی کی طرف ہے۔ اور ہستیٔ مطلق تو دراصل منزل کی طرف آتی ہے۔ اپنی روحانی ترقی کی پہلی منزل میں وہ اِس اسم پر استغراق کرتا ہے، اور اُس فطرت کا مطالعہ کرتا ہے جس پر یہ اسم مرتسم ہے۔ دوسری منزل میں وہ عرض کے دائرہ میں قدم رکھتا ہے۔ تیسری منزل میں جوہر کے دائرہ میں داخل ہوجاتا ہے۔ یہاں پہونچ کر وہ انسانِ کامل بنتا ہے۔ اُس کی آنکھ خدا کی آنکھ، اُس کا کلام خدا کا کلام، اور اُس کی زندگی خدا کی زندگی بن جاتی ہے۔ یعنی وہ فطرت کی عام زندگی میں شریک ہوجاتا ہے۔ اور "اشیاء کا راز حیات معلوم کر لیتا ہے"۔

اب عرض کی ماہیت پر غور کرنا چاہیے۔ اِس دلچسپ سوال کے متعلق اس کے خیالات بہت ہی اہم ہیں کیوں کہ یہی وہ نقطہ ہے جہاں اِس کا نظریہ ہندی تصوریت سے بالکل مختلف ہوجاتا ہے۔ اِس نے عرض کی یہ تعریف کی ہے کہ یہ ایسا وسیلہ ہے جس[۴۳] سے اشیاء کی حالت کا علم حاصل ہوتا ہے۔ کسی اور جگہ وہ کہتا ہے کہ عرض میں اور حقیقت پنہاں میں جو امتیاز ہے وہ صرف مظاہر کے دائرہ میں قائم رہ سکتا ہے، کیوں کہ یہاں ہر ایک عرض کو اُس حقیقت کے ماسوا سمجھا جاتا ہے جس میں

---

[۴۳] "انسان کامل" جلد اول صـ ۲۲۔

یہ قائم ہے۔ اِس غیریت کی وجہ یہ ہے کہ مظاہر کے دائرہ میں اِتصال و اِنفصال کا وجود ہے۔ لیکن یہ امتیاز حقیقت پنہاں کے قلمرو میں قائم نہیں رہ سکتا۔ کیوں کہ یہاں اِتصال و اِنفصال ہی نہیں ہے۔ یہ ذہن نشین رکھنا چاہیئے کہ نظریۂ "مایا" کے حامیوں سے یہ کِس قدر زبردست اختلاف رکھتا ہے۔ اِس کا یقین ہے کہ عالم مادی کا وجود حقیقی ہے، بلاشُبہ یہ ہستی حقیقی کا خارجی پوست ہے لیکن یہ خارجی پوست بھی کچھ کم حقیقی نہیں۔ اِس کے نزدیک عالمِ حادث کی علت کوئی ایسی حقیقی ہستی نہیں جو اعراض کے مجموعہ کے عقب میں پوشیدہ ہے، بلکہ یہ ایک تصور ہے، جو ذہن کا آفریدہ ہے۔ لہٰذہ مادی عالم کے سمجھنے میں کوئی دشواری نہ ہوگی۔ بارکلے اور فشٹے اِس حد تک ہمارے مصنف سے اِتفاق کریں گے لیکن اِس کا نقطۂ نظر ہیگل کے فکر و ہستی کی عینیت کے مخصوص نظریہ کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ "انسانِ کامل" جلد دوم باب ۳۷ میں اِس نے واضح طور پر کہا ہے کہ تصور ہی وہ مواد ہے جس سے کائنات نے تشکیل پائی ہے۔ فکر، تصوّر، اور ادراک ہی وہ مواد و مسالہ ہیں جس سے فطرت کی ساخت ہوئی ہے۔ اِس نظریہ پر زور دیتے ہوئے وہ کہتا ہے، کیا تم اپنے اعتقاد پر غور نہیں کرتے؟ وہ حقیقت کہاں ہے جس میں یہ نام نہاد اعراض رّبانی

۳۵۔ "اِنسانِ کامل" جلد دوم ص ۲۶۔

قائم ہیں؟ وہ تصور کے سوا کچھ اور نہیں"۔ پس فطرت ایک متشکل تصور کے سوا اور کوئی شئے نہیں۔ وہ کانٹ کی "تنقید عقلِ خالص" کے نتائج کو دل سے تسلیم کرتا ہے۔ لیکن اس کے بر خلاف وہ اسی تصور کو کائنات کا جوہر بنا دیتا ہے۔ اس کے نزدیک "شئے بذاتِ خود" عدم محض ہے' اعراض کے مجموعہ کے عقب میں کوئی شئے نہیں۔ اعراض حقیقی اشیاء ہیں' عالم مادی ہستیٔ مطلق کی خارجی صورت ہے۔ یہ ہستیٔ مطلق ہی کی ایک دوسری ذات ہے یہ دوسری ذات اُس قوتِ تفریق سے وجود میں آئی ہے جو ہستیٔ مطلق ہی کے مایۂ خمیر میں داخل ہے۔ فطرت خدا کے ذہن کا ایک تصور ہے۔ یہ ایسی شئے ہے جس کے بغیر خدا اپنی ذات کا علم حاصل نہیں کر سکتا۔ ہیگل اپنے نظریہ کو فکر و ہستی کی عینیت سے تعبیر کرتا ہے۔ لیکن الجیلی اس کو عرض و حقیقت کی نوعیت کہتا ہے۔ یہ ملحوظ رکھنا چاہیئے کہ اس مصنف کا "عالم اعراض" کا فقرہ جس کو وہ عالم مادی کے لئے استعمال کرتا ہے کسی قدر گمراہ کُن ہے در حقیقت وہ جس بات کا مدعی ہے یہ ہے کہ عرض و حقیقت کا امتیاز محض ظاہری ہے اور اشیاء کے متعلق یہ امتیاز قطعاً موجود نہیں۔ یہ اس لئے مفید ہے کہ ہم کو اپنے گرد و پیش کے عالم کو سمجھنے میں سہولت ہوتی ہے۔ لیکن یہ قطعاً حقیقی نہیں۔ یہ سمجھا جائے گا کہ الجیلی تجربی تصوریت کی صداقت کو آزمائشی طور پر تسلیم کرتا ہے۔ لیکن وہ اس امتیاز کی قطعیت کو تسلیم نہیں کرتا۔

اِن اُمور سے یہ نہ سمجھنا چاہیئے کہ ایکیلی "شئے بذاتِ خود" کی خارجی حقیقت میں یقین نہیں رکھتا ہے وہ اِس میں یقین تو رکھتا ہے لیکن وہ اِس کی وحدت کا علمبردار ہے۔ اور کہتا ہے کہ عالم مادی "شئے بذاتِ خود" ہے، عالم مادی "شئے بذاتِ خود" کا خارجی مظہر ہے۔ "شئے بذاتِ خود" اور اُس کا خارجی مظہر یا انفصال ذات کا نتیجہ درحقیقت ایک دوسرے کے مماثِل ہیں، اگرچہ ہم اِن میں امتیاز کر لیتے ہیں تاکہ کائنات کے سمجھنے میں سہولت ہو۔ وہ کہتا ہے کہ اگر یہ مماثل نہیں ہیں تو ایک دوسرے کا مظہر کس طرح ہو سکتے ہیں؟ مختصر یہ کہ "شئے بذاتِ خود" سے اِس کی مراد خالِص اور مطلق ہستی کے ہیں، اور وہ اِس ہستی کو اِس کے ظواہر یا خارجی مظاہر کے توسط سے تلاش کرتا ہے۔ اِس کا قول ہے کہ جب تک ہم عرض و حقیقت کی عینیت کو متحقق نہ کر لیں عالم مادی یا عالم اعراض ایک پردہ نظر آتا ہے۔ اور جب یہ نظریہ سمجھ میں آجاتا ہے تو یہ پردہ اُٹھ جاتا ہے۔ ہم جو ہر کو ہر جگہ دیکھتے ہیں اور یہ معلوم کرتے ہیں کہ تمام اعراض خود ہم ہی ہیں۔ فطرت اِس وقت اپنی اصلی روشنی میں آتی ہے، غیریت دور ہو جاتی ہے، اور ہم اِس سے متحد ہو جاتے ہیں۔ بے تاب کرنے والا تجسس ختم ہو جاتا ہے۔ ذہن کی تجسسی کیفیت کی جگہ فلسفیانہ سکوت کی حالت طاری ہو جاتی ہے۔ جو شخص اِس عینیت کو متحقق کر لیتا ہے اس کے لئے سائنس کے

کے اِنکشافات کوئی نئی اِطلاع نہیں پہونچاتے۔ مذہب جس کو فوق الفطرت اقتدار حاصل ہے اس کو کوئی نئی بات نہیں بتلاتا۔ یہ روحانی آزادی ہے۔

اب ہم اِس پر غور کریں گے کہ اِس نے مختلف اسماء و اعراضِ ربّانی کو کس طرح منقسم کیا ہے جو فطرت میں ظہور پا چکے ہیں۔ اِس کی تقسیم حسبِ ذیل ہے۔

(۱) خدا کے اسماء و اعراض جیسا کہ وہ بذات خود ہے (اللہ، واحد، فرد، نور، صداقت، ظاہر، حیّ)

(۲) خدا کے اسماء و اعراض عظمت و جلال کے مبداء کی حیثیت سے (اکبر و اعظم، قادرِ مطلق)

(۳) خدا کے اسماء و اعراض بہ حیثیت کمال کے (خالق، کریم، اول، آخر)

(۴) خدا کے اسماء و اعراض بہ حیثیت جمال کے (ناقابلِ خلق، مصوّر، رحیم، مبداءِ کُل)

اِن میں سے ہر ایک اِسم و عرض اپنا ایک خاص اثر رکھتا ہے جس کے ذریعہ سے وہ اِنسان کامل کی روح کو اور فطرت کو منور کردیتا ہے۔ یہ تجلیات کس طرح ظہور میں آتی ہیں اور وہ روح تک کس طرح پہونچتی ہیں اس کی توجیہ الجیلی نے نہیں کی۔ اِن امور پر اِس کا سکوت اختیار کرنا

اس کے صوفیانہ خیالات کو اور تقویت دیتا، اور روحانی رہبری کی ضرورت کی طرف اشارہ کرتا ہے۔

خاص خاص ربّانی اسماء و اعراض کے متعلق الجیلی کے خیالات پر غور کرنے سے پہلے یہ ذہن نشین کرلینا چاہیئے کہ خدا کا تصوّر جو اُس نے اوپر کی تقسیم میں پیش کیا ہے وہ شلائرماخر کے تصور خدا سے بہت ہی ملتا جلتا ہے۔ جرمن متکلم صفات ربانی کو قوت کی صفت واحد میں تحویل کردیتا ہے لیکن ہمارا مصنف یہ محسوس کرتا ہے کہ خدا کو صفات و اعراض سے معرّا کرنے میں کیا خطرہ ہے، پھر بھی وہ شلائرماخر کا ہم آہنگ ہوکر یہ تسلیم کرتا ہے کہ "خدا ایک ناقابل تغیر وحدت ہے" اور اُس کے اعراض محض وہ خیالات ہیں جو انسان مختلف نقاط نظر سے اس کے متعلق قائم کرتا ہے۔ یہ اعراض مختلف ظواہر ہیں، جن کو یہ لا تغیر علّت ہماری محدود عقل کے سامنے اُسی طرح پیش کرتی ہے جس طرح کہ ہم اِس پر روحانی منظر کے مختلف جوانب سے نظر ڈالتے ہیں۔[۳۶] وجود مطلق کی حالت میں وہ اسماء و اعراض کی قید سے بالاتر ہے لیکن جب وہ خارجیت اختیار کرلیتا ہے جب وہ اپنی مُطلقیت کو چھوڑ دیتا ہے، جب فطرت پیدا ہوتی ہے

---

۳۶ Mathesons. aids to German Theology P. - 34

تو اس پر اسماء و اعراض کی مُہر لگ جاتی ہے۔

اب ہم اِس پر غور کریں گے کہ خاص خاص اسماء و اعراضِ ربّانی کے متعلق اِس کی کیا تعلیم ہے۔ پہلا اصلی نام "اللہ" ہے۔ جس کے معنی تمام حقائق وجود کے مجموعہ کے ہیں۔ ہر حقیقت اِس مجموعہ میں ایک ترتیب کے ساتھ آتی ہے۔ یہ نام جب خدا کو دیا جاتا ہے تو اِس سے مراد یہ ہوتی ہے کہ صرف خدا ہی وجود لازمی ہے۔ اُلوہیت ہستیٔ خالص کا اعلیٰ ترین مظہر ہے۔ ان کے مابین فرق یہ ہے کہ آخر الذکر آنکھوں کے لئے مرئی ہے۔ لیکن اِس کا مقام غیر مرئی ہے۔ اور اوّل الذکر کی علامات مرئی ہیں، لیکن یہ خود غیر مرئی ہے۔ اِس واقعہ سے کہ ہستیٔ خالص ہی اُلوہیت ہے، فطرتِ حقیقی اُلوہیت نہیں ہو سکتی۔ پس الوہیت غیر مرئی ہے لیکن اِس کی علاماتِ فطرت کی صورت میں آنکھوں کے لئے مرئی ہیں۔ اُلوہیت جیسا کہ ہمارے مصنف نے تشریح کی ہے پانی ہے اور فطرت آبِ منجمد یا برف ہے، لیکن برف پانی نہیں۔ جو ہر آنکھوں کے لئے مرئی ہے۔ گو اِس کے تمام اِعراض کا ہم کو عِلم نہیں۔ (یہ ہمارے مصنف کی فطری حقیقیت یا تصوّریتِ مطلق کا مزید ثبوت ہے)۔ ہم کو اِس کے اعراض کا بھی فی نفسہٖ عِلم نہیں ہے۔ ہم اِن کے اظلال یا اثرات ہی کو جانتے ہیں، مثلاً خیرات فی نفسہ نا معلوم ہے۔ ہم صرف اِس کے اثر کو یا اِس واقعہ کو جانتے اور

دیکھتے ہیں۔ کہ غربا کو کچھ دیا جاتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اعراض خود جوہر کی ماہیت میں داخل ہیں۔ اگر اعراض کی حقیقی ماہیت کا اظہار ممکن ہوتا تو جوہر سے اس کو علیحدہ کرنا بھی ممکن ہو جاتا ہے۔ اس کے سوا خدا کے اور بھی اصلی نام ہیں۔ احدیت مطلق اور احدیت بسیط۔ احدیت مطلق میں فکر خالص ظلمت سے ظہور کی روشنی کی طرف ایک قدم بڑھاتی ہے۔(یہ ویدانت کا باطنی یا ابتدائی مایا ہے)۔ اگرچہ اس حرکت کی معیت میں خارجی مظاہر نہیں ہوتے پھر بھی یہ تمام مظاہر کو اپنی کلیّت میں سمیٹ لیتی ہے۔ ہمارا مصنف کہتا ہے کہ ایک دیوار کو بغور دیکھو تم کو پوری دیوار نظر آئے گی لیکن تم اُس مواد و مسالہ کے مختلف اجزاء کو نہ دیکھ سکو گے جن سے یہ دیوار بنی ہے۔ یہ دیوار ایک وحدت ہے، لیکن یہ ایسی وحدت ہے جس میں کثرت و تعدد بھی شامل ہے۔ اسی طرح ہستیٔ خالص بھی ایک وحدت ہے۔ لیکن یہ ایسی وحدت ہے جو کثرت و تعدد کی روح رواں ہے۔

ہستیٔ مطلق کی تیسری حرکت احدیت بسیط کی طرف ہے، یعنی جب ہستیٔ مطلق اِس طرف قدم اُٹھاتی ہے تو اُس کی معیت میں مظاہر خارجی بھی ہوتے ہیں۔ احدیتِ مطلق خاص خاص اسماء و اعراض سے بالکل آزاد ہوتی ہے۔ احدیتِ بسیط اسماء و اعراض سے مملو ہوتی ہے لیکن

ان اعراض میں کوئی امتیاز نہیں ہوتا بلکہ یہ ایک دوسرے کا جوہر ہوتے ہیں۔ اُلوہیت، احدیت بسیط کے مماثل ہے۔ لیکن اس کے اسماء و اعراض ایک دوسرے سے متمائز بلکہ متناقص ہوتے ہیں جیسے عفو متناقص ہے انتقام کا۔ تیسرے قدم کا[لہ] جس کو ہیگل سفر ہستی کہتا ہے ایک اور نام بھی ہے (رحم)۔ ہمارا مصنف کہتا ہے کہ پہلا رحم کائنات کا وہ ارتقاء ہے جو خود اُس کی ذات میں سے ہوتا ہے، اور اُن سالمات میں خود اُس کی ذات کا ظہور ہوتا ہے جو انفصال ذات کا نتیجہ ہیں۔ الجیلی اس خیال کو ایک تمثیل کے ذریعہ سے واضح کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ فطرت آبِ منجمد ہے اور خدا آب ہے۔ فطرت کا حقیقی نام اللہ ہے۔ برف یا آبِ منجمد محض ایک نام ہے جو مستعار لیا گیا ہے۔ ایک اور جگہ وہ پانی کو علم، عقل، فہم، فکر اور تصوّر کا مبداء کہتا ہے۔ اس مثال سے وہ ظاہر نہیں ہونے

[لہ] ۔ یہ خیال ویدانت کے مظہری برہما کے تصور سے بہت کچھ مشابہ ہے۔ شخصی خالق یا ویدانت کا پراج پتی ہستی مطلق یا اعیانی برہما کا تیسرا قدم ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ الجیلی دو قسم کے برہما کو تسلیم کرتا ہے، ایک جس میں صفات ہوتی ہیں، دوسرے جس میں صفات نہیں ہوتیں، جیسے سمکارا اور بادرایانا۔ اس کے نزدیک عمل تخلیق درحقیقت فکر مطلق کا انحطاط ہے اور جس حد تک یہ مطلق ہے اس کو است کہتے ہیں۔ اور جس حد تک یہ ظہور پذیر ہو کر محدود ہو گیا ہے اس کو ست کہتے ہیں۔ یہ وحدیت مطلق کے اس خیال کی طرف مائل ہوتا ہے جو راما نجا کے خیال سے مشابہ ہے معلوم ہوتا ہے کہ وہ انفرادی روح کی حقیقت کو تسلیم کرتا ہے اور سمکارا کے خلاف اس کا یہ خیال ہے کہ اشور اور

بقیہ صفحہ آئندہ

دیتا کہ وہ خدا کو فطرت کے اندر موجود خیال کرتا ہے یا یہ سمجھتا ہے کہ خدا مادی وجود کے دائرہ میں جاری و ساری ہے۔ وہ کہتا ہے کہ خدا کا فطرت کے اندر موجود ہونا ہستی کے اختلال کو متلزم ہے۔ خدا فطرت کے اندر نہیں ہے کیوں کہ وہ خود موجود ہے۔ خارجی وجود خدا کی ذات کا دوسرا رُخ ہے، یہ ایک روشنی ہے جس کے ذریعہ سے خدا اپنے آپ کو دیکھتا ہے۔ جس طرح ایک تصور کو پیدا کرنے والا خود اس تصور کے اندر موجود ہوتا ہے۔ اسی طرح خدا فطرت کے اندر موجود ہے۔ کوئی شخص یہ کہہ سکتا ہے کہ خدا اور انسان میں فرق یہ ہے کہ خدا کے تصورات مادی صورت اختیار کر لیتے ہیں اور ہمارے تصورات نہیں کرتے۔ یہاں یہ ذہن نشین رکھنا چاہیئے کہ ہیگل بھی اپنے آپ کو ہمہ اوست کے الزام سے بری رکھنے کے لئے اس قسم کا استدلال کرے گا۔

رحم اور رزاقی کی صفت میں قریبی تعلق ہے۔ وہ اِس کی تعریف اِسطرح کرتا ہے کہ یہ اُن چیزوں کا مجموعہ ہے جن کے محتاج تمام موجودات ہوتے ہیں۔ اِسی اِسم کی قوّت سے نباتات کو پانی بہم پہونچتا ہے۔ ایک طبعی فلسفی اسی خیال کو ایک دوسرے طریقہ سے ظاہر کرے گا۔ وہ اِن مظاہر کو فطرت کی کسی ایک قوت کی فعلیت کا نتیجہ کہے گا۔ الجیلی اس کو رزاق

اور اُس کی پرستش اعلیٰ ترین علم کے حصول کے بعد بھی ضروری ہے۔

کا مظہر کہے گا۔ لیکن ایک طبعی فلسفی کی طرح وہ اس بات کی حمایت نہیں کرے گا کہ یہ قوت ناقابلِ علم ہے۔ وہ یہ کہے گا کہ اِس کے عقب میں بجز ہستیٔ مطلق کے اور کوئی شے نہیں ہے۔

خدا کے اسماء و اعراض کی بحث ہم ختم کر چکے ہیں۔ اب یہ دریافت کریں گے کہ تمام اشیاء سے پہلے جو کچھ موجود تھا اُس کی ماہیت کیا ہے۔ الجیلی کہتا ہے کہ پیغمبر عرب صلی اللہ علیہ وسلم سے کسی نے ایک بار یہ دریافت کیا تھا کہ تخلیق عالم سے پہلے خدا کا مقام کہاں تھا۔ آپ نے فرمایا کہ تخلیق عالم سے قبل خدا "اعما" میں موجود تھا۔ اب ہم اِس "اعما" یا ظلمت اولیٰ کی ماہیت کی تحقیق کرنا چاہتے ہیں۔ یہ تحقیق خاص طور پر اِس لئے دلچسپ ہے کہ اگر اِس لفظ کا جدید اِصطلاحات میں ترجمہ کیا جائے تو یہ "لاشعوریت" کے مترادف ہوگا۔ صرف یہی ایک لفظ ہمارے دِل میں یہ نقش بٹھا دیتا ہے کہ الجیلی نے کس قدر دور بینی کے ساتھ جدید جرمنی کے مابعد الطبعی نظریات کی پیش بینی کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ "لاشعوریت" تمام حقائق کی حقیقت ہے۔ یہ ایسی ہستیٔ خالص ہے جس میں پستی و تنزل کی طرف کوئی حرکت نہیں ہوتی، یہ خدا اور تخلیق جیسے اعراض سے بالکل معرّا ہے، یہ کسی نام یا صفت کی محتاج نہیں کیوں کہ یہ دائرہ علائق سے ماوراء ہے۔ یہ احدیتِ مطلق سے متمائز ہے کیوں کہ اِس نام کا اِطلاق ہستیِ خالص پر اُس وقت ہوتا

ہے جب کہ یہ ظہور پذیر ہونے کی حالت میں رہتی ہے۔ بہرحال یہ ذہن نشین رکھنا چاہیئے کہ جب ہم خدا اور تخلیق کے تقدم و تاخر کا ذکر کرتے ہیں تو ہمارے الفاظ میں زمان کا مفہوم نہ ہونا چاہیئے کیوں کہ کسی مرور زمانی یا خدا اور اس کی تخلیق میں اِنفصال نہیں ہو سکتا۔ زمان یا اِستمرار زمانی یا مکانی ہی جب مخلوقات میں سے ہیں تو پھر ایک مخلوق شئے کس طرح خدا اور اُسکی تخلیق میں حائل ہو سکتی ہے۔ پس قبل اور بعد، کہاں اور کب جیسے الفاظ جب فکر کے دائرہ میں اِستعمال کیۓ جائیں تو اُن سے زمان یا مکان کا مفہوم نہ لینا چاہیئے۔ حقیقی شئے انسانی تصوّرات کی گرفت سے ماوراء ہے مادّی وجود کا کوئی مقولہ اِس پر منطبق نہیں ہو سکتا، کیوں کہ بقول کانٹ کے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ مظاہر کے قوانین ذات واعیان کے دائرہ میں پائے جاتے ہیں۔

ہم نے پہلے ہی یہ معلوم کرلیا ہے کہ اِنسان کو کمال کی طرف ترقی کرنے میں تین منازل میں سے ہو کر گذرنا پڑتا ہے۔ پہلی منزل میں اُس اسم پر اِستغراق و مُراقبہ کرنا پڑتا ہے جس کو ہمارا مصنف تمام اسماء کی تجلّی سے تعبیر کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ "جب خدا کسی خاص شخص کو اپنے اسماء کے نور سے منوّر کر دیتا ہے، تو یہ شخص اس اِسم کی چکا چوند کر دینے والی روشنی میں فنا ہو جاتا ہے، اور جب تم خدا کو پکارتے ہو تو یہی شخص

اس آواز کا جواب دیتا ہے"۔ اس تنویر کا نتیجہ شوپن ہور کی زبان میں یہ ہوگا کہ انفرادی ارادہ فنا ہو جائے گا' تاہم اس کو جسمانی موت سے خلط ملط نہ کرنا چاہیئے، کیوں کہ بقول کپیلا کے فرد پراکرتی سے متحد ہو جانے کے بعد بھی زندہ اور چرخہ کی طرح متحرک رہتا ہے۔ اس موقع پر کوئی فرد ہمہ اوست کے نشہ میں پکار اٹھتا ہے "میں اس میں تھا اور وہ مجھ میں اور ہم کو کوئی جدا کرنے والا نہ تھا"۔

روحانی تادیب کی دوسری منزل وہ ہے جس کو وہ تجلّی صفات سے تعبیر کرتا ہے۔ اس تجلّی کے ذریعہ سے انسانِ کامل خدا کی صفات کو اُن کی اصلی ماہیت میں اُسی تناسب سے حاصل کرتا ہے جس قدر کہ اس میں حاصل کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے۔ یہ ایسا واقعہ ہے جو انسانوں کو' اس روشنی کی وسعت کے لحاظ سے جو اس تجلی سے پیدا ہوتی ہے' مختلف طبقوں میں تقسیم کر دیتا ہے۔ بعض لوگ حیات کی صفت ربّانی سے تجلی حاصل کرتے ہیں۔ اس طرح وہ کائنات کی روح میں شریک ہو جاتے ہیں۔ اس روشنی کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ انسان ہوا میں پرواز کرتا ہے' پانی پر چلتا ہے' اور اشیاء کے حجم کو بدل دیتا ہے۔ (جیسا کہ مسیح نے اکثر کیا تھا) اس طرح انسانِ کامل تمام صفات ربّانی سے تجلی حاصل کر کے اسم و اعراض کے دائرہ سے گذر جاتا ہے' اور جوہر

یا وجود مطلق کے قلمرو میں قدم رکھتا ہے۔

جیسا کہ ہم نے پہلے ہی معلوم کر لیا ہے ہستیٔ مطلق جب اپنی مطلقیت کو چھوڑ دیتی ہے تو اس کو تین منازل سفر طے کرنے پڑتے ہیں، اور ہر ایک سفر جو ہر مطلق کی کلّیت کے عمل تفرید پر مشتمل ہوتا ہے۔ ان تینوں حرکات میں سے ہر ایک حرکت ایک نئے اسم کے تحت ظاہر ہوتی ہے، اور روحِ انسانی پر اس کی تجلّی کا ایک خاص اثر پڑتا ہے۔ ہمارے مصنف کی روحانی اخلاقیات یہاں ختم ہو جاتی ہے، انسان یہاں کامل ہو جاتا ہے اور اپنے آپ کو ہستیٔ مطلق سے متحد کر لیتا ہے، یا بقول ہیگل کے یہاں انسان فلسفۂ مطلق سیکھ لیتا ہے۔ "وہ کمال کا ایک اعلیٰ ترین نمونہ، پرستش کی چیز اور کائنات کا محافظ بن جاتا ہے"[۳۸]۔ یہی وہ نقطہ ہے جہاں انسانیت اور الٰہیت ایک ہو جاتی ہیں۔ اور اور اس کا نتیجہ انسان ربّانی کی پیدائش ہے۔

روحانی ارتقاء کی اس بلندی پر انسانِ کامل کس طرح پہونچتا ہے۔ اس کو ہمارے مصنف نے نہیں بیان کیا، لیکن وہ کہتا ہے کہ ہر منزل میں اس کو ایک خاص قسم کا تجربہ ہوتا ہے اور اس میں ذرّہ بھر بھی شک و شبہ نہیں ہے۔ اس تجربہ کے آلہ کو وہ "قلب" سے

۳۸۔ "انسانِ کامل" جلد اول صفحہ ۴۸۔

تعبیر کرتا ہے۔ یہ ایسا دقیق لفظ ہے جس کی تحدید ذرا دشوار ہے۔ وہ "قلب" کا ایک صوفیانہ نقشہ پیش کرتا ہے اور اس کی اس طرح توجیہہ کرتا ہے کہ یہ ایک آنکھ ہے، جو اسماءٗ اعراض اور ہستیٔ مطلق کا علی الترتیب مشاہدہ کرتی ہے۔ یہ نفس اور روح کے ایک پُر اسرار اتحاد سے پیدا ہوتا ہے، اور وجود کے انتہائی حقایق کو معلوم کرنے کا فطرۃً ایک آلہ بن جاتا ہے۔ "قلب یا وہ شئے، جس کو ویدانت میں اعلیٰ مبدأ علم کہا گیا ہے، جو کچھ منکشف کرتی ہے اُس کو کوئی فرد اس طرح نہیں دیکھتا، کہ یہ اُس کی ذات سے علٰحدہ اور متبائن ہے بلکہ اس کو جو کچھ اس ذریعہ سے دکھایا جاتا ہے۔ وہ خود اسی کی حقیقت اور اسی کی پوشیدہ ہستی ہے۔ اس ذریعہ یا واسطہ کی خصوصیت ہی ایسی ہے کہ وہ اس کو عقل سے متمائز کردیتی ہے، اس کا مقصد اُس فرد سے ہمیشہ مختلف اور جُداگانہ ہوتا ہے جو عقل کی قوت کو استعمال کرتا ہے۔ اس مذہب کے صوفیا کے خیال کے مطابق روحانی تجربہ مستقل اور مستمر نہیں ہوتا۔[۳] میتھیو آرنلڈ کہتا ہے کہ روحانی مکاشفہ کے لمحات ہمارے حکم اور قابو میں نہیں ہوتے۔ انسان ربانی خود اپنی ہستی کے راز سے واقف ہوتا ہے لیکن جب یہ خاص روحانی تحقق ختم ہو جاتا ہے۔ انسان انسان ہی رہ جاتا ہے۔

[۳] - "ہم جب چاہیں اُس آگ کو سُلگا نہیں سکتے جو ہمارے دل میں پوشیدہ ہے۔"

اور خدا خدا ہی۔ اگر یہ تجربہ مستقل و مستمر ہوتا تو ایک بڑی اخلاقی قوت زائل ہو جاتی اور معاشرہ (سوسائٹی) میں انتشار پیدا ہو جاتا۔

اب ہم الجیلی کے نظریہ تثلیث کو سمیٹ کر بیان کریں گے۔ ہم ہستیٔ مطلق کی تین حرکات یا ہستیٔ خالص کے تین ملکات کو معلوم کر چکے ہیں، اور ہم نے یہ بھی معلوم کر لیا ہے کہ تیسری حرکت کی معیت میں خارجی مظاہر بھی ہوتے ہیں، اور جس میں جوہر اپنے آپ کو خدا اور اِنسان میں منفصِل کر دیتا ہے۔ اِس اِنفصال سے جو جگہ خالی ہوتی ہے اس کو اِنسان کامِل پُر کرتا ہے۔ یہ ربانی اور اِنسانی دونوں صفات میں شریک رہتا ہے۔ الجیلی کا خیال ہے کہ اِنسانِ کامِل کائنات کا محافظ ہے، لہٰذا تسلسلِ فطرت کے لئے اِنسانِ کامِل کا ظہور ایک لازمی شرط ہے۔ یہ ذہن نشین کر لینا آسان ہے کہ ہستیٔ مطلق جو اپنی مُطلقیت کو چھوڑ چکی تھی پھر اِنسان کامِل واپس آجاتی ہے، اور بغیر اِنسانِ کامِل کے اِس کے لئے ایسا کرنا ناممکن تھا کیوں کہ اِس کے بغیر نہ تو فطرت ہی کا وجود ہوتا اور نہ روشنی ہی ہوتی جس کے ذریعہ سے خدا اپنے آپ کو دیکھ سکتا۔ وہ روشنی جس کے ذریعہ سے خدا اپنے آپ کو دیکھتا ہے اُس وقت تفریق کی وجہ سے وجود میں آتی ہے خود ہستیٔ مطلق کی ذات میں موجود ہے۔ اِس قوت کو اس نے مندرجہ ذیل شعر میں بیان کیا ہے۔

اگر تم یہ کہو گے کہ خدا ایک ہے تو تم صحیح کہتے ہو، لیکن
اگر تم یہ کہو گے کہ وہ دو ہے تو یہ صحیح ہو گا۔
اگر تم یہ کہو گے کہ نہیں وہ تین ہے تو تم صحیح کہتے ہو، کیوں کہ انسان کی صحیح ماہیت یہی ہے۔[۵]

پس انسان کامل ایک درمیانی کڑی ہے۔ ایک طرف تو وہ اسائی اسماء سے تجلی حاصل کرتا ہے اور دوسری طرف تمام ربّانی صفات اس میں ظہور کرتی ہیں۔ یہ صفات حسب ذیل ہیں۔

(۱) حیات یا وجود مستقل۔

(۲) علم جو حیات ہی کی ایک صورت ہے۔ اس کو اس نے قرآن کی ایک آیت سے ثابت کیا ہے۔

(۳) ارادہ۔ یہ قوتِ تفرید یا ہستی کا ظہور ہے۔ اس نے اس کی تعریف اس طرح کی ہے کہ یہ خدا کے علم کی ایک تجلّی ہے، لہٰذا یہ علم ہی کی ایک خاص صورت ہے۔ اس کے نو (۹) مظاہر ہیں، اور یہ سب محبت ہی کے مختلف نام ہیں، اور آخری نام ایسی محبت ہے جس میں محبّ و محبوب، عالم و معلوم ایک دوسرے میں جذب ہو کر ایک ہو جاتی ہیں۔ وہ کہتا کہ محبت کی یہ صورت جوہر مطلق ہے، یا جیسا کہ مسیحیت کی

۵۔ "انسانِ کاملؔ" جلد اول ص۸۔

تعلیم ہے خدا ہی محبّت ہے۔ یہاں وہ اِس بات سے متنبہ کر دیتا ہے کہ فرد کے فعلِ ارادی کے متعلق یہ سمجھنا کہ وہ بلا علت کے وقوع میں آتا ہے ایک غلطی ہے۔ صرف عالم گیر ارادہ کا فعل بلا علت کے ہوتا ہے۔ پس وہ ہیگل کے نظریۂ آزادی کو متضمن ہے اور اِس بات کا مدّعی ہے کہ اِنسان اپنے افعال میں آزاد بھی ہے اور مجبور بھی۔

۴۔ قوت، جو اپنے آپ کو اِنفصالِ ذات یعنی تخلیق میں ظاہر کرتی ہے۔ وہ شیخ محی الدین ابنِ عربی کے اس خیال پر جرح کرتا ہے کہ کائنات تخلیق سے پہلے خدا کے علم میں موجود تھی۔ وہ کہتا ہے کہ اِس سے یہ نتیجہ لازم آئے گا کہ خدا نے کائنات کو عدم محض سے خلق نہیں کیا، اور یہ دعوٰی کرتا ہے کہ کائنات اپنے وجود سے پہلے بہ حیثیت ایک تصور کے خدا کی ذات میں موجود تھی۔

۵۔ کلام یا ہستیِ منعکسہ۔ ہر ایک اِمکان خدا کا کلام ہے، پس فطرت خدا کے کلام کی مادی صورت ہے۔ اس کے مختلف نام ہیں، مثلاً کلام محسوس، انسانی حقائق کا مجموعہ، ربّانیت کی ترتیب، احدیت کا امتداد، نامعلوم کا مظہر، جمال کا پہلو، اسماء و اعراض کا سراغ، خدا کے علم کا معروض۔

۶۔ غیر مسموع کو سننے کی قوت۔

۷۔ غیر مرئی کو دیکھنے کی قوت۔

۸۔ جمال۔ فطرت میں جو شئے بہت ہی کم حسین و جمیل نظر آتی ہے (جمال۔ سنکہ) وہ اپنی اصلی ماہیت میں جمال ہی ہے۔ شر محض اِضافی ہے، اس کا کوئی حقیقی وجود نہیں۔ گناہ محض ایک اِضافی تنبیح ہے۔

۹۔ عظمت و جلال۔

۱۰۔ کمال۔ یہ خدا کا ناقابلِ علم جوہر ہے۔ اور اسی لئے لا تنناہی و لا محدود ہے۔

باب ششم

مابعد کا ایرانی تفکر

ایران کے وحشی تاتاری حملہ آوروں کے زمانہ میں، جن کو کسی مستقل نظامِ فکر سے کوئی دلچسپی نہ ہو سکتی تھی، تصورات میں کوئی ترقی نہ ہو سکی۔ تصوّف مذہب سے متحد ہو کر قدیم تصورات کو منضبط کرنے اور جدید تصورات کو نمو دینے لگا۔ لیکن اصلی فلسفہ کا تاتاریوں کو کوئی ذوق نہ تھا حتیٰ کہ فقہ اِسلامی کی ترقی بھی مسدود ہو گئی تھی۔ کیونکر تاتاریوں کے نزدیک فقہ حنفی عقلِ اِنسانی کا منتہائے کمال سمجھا جاتا تھا، اور قانونی تعبیر کی نزاکتیں اُن کے دماغ کے لئے ناگوار تھیں۔ قدیم مذاہب فکر اپنی اصابت کو کھو چکے تھے، اکثر مفکرین نے اپنے وطن کو چھوڑ کر موزون حالات کی تلاش میں دوسرے ممالک کا رُخ کیا۔ سولھویں صدی میں ایرانی ارسطاطالیسیئن دستور اصفہانی، ہیرید، مُنیر، اور کامران) ہندوستان کی طرف سفر کرتے نظر آتے ہیں، جہاں

شہنشاہ اکبر زرتشتیت کی مدد سے خود اپنے لئے اور درباریوں کے لئے جن
پر ایرانیت زیادہ غالب تھی، ایک جدید مذہب کی بنیاد ڈال رہا تھا۔
بہر حال سترھویں صدی تک ایران میں کوئی زبردست مفکر پیدا نہیں ہوا
تا وقتیکہ ملا صدرا نے اپنے فلسفیانہ نظام کو اپنی زبردست منطقی قوت
کے ساتھ پیش نہیں کیا۔ ملا صدرا کے نزدیک حقیقت تمام اشیاء ہے
پھر بھی وہ اِن میں سے کوئی شئے نہیں۔ صحیح علم موضوع و معروض کی عینیت
پر مشتمل ہے۔ دے گوبی نیان خیال کرتا ہے کہ ملا صدرا کا فلسفہ ابن سینا
کے فلسفہ کی تجدید ہے۔ تاہم وہ اِس واقعہ کو نظر انداز کر دیتا ہے کہ ملا صدرا
کا یہ نظریہ کہ موضوع و معروض میں عینیت ہے ایک آخری قدم ہے جو
ایرانی عقل نے مکمل وحدیت کی طرف اُٹھایا تھا۔ اِس کے سوا
ملا صدرا کا فلسفہ ہی ابتدائی بابی مذہب کی مابعد الطبعیات کا ماخذ ہے۔

لیکن فلاطونیت کا میدان ملا ہادی سبزواری میں زیادہ وضاحت
کے ساتھ رُو نما ہوا ہے، جو اٹھارویں صدی میں گذرے ہیں۔ اِن
کے ہم وطن ان کو ایرانِ جدید کے ائمہ مفکرین میں جگہ دیتے ہیں۔ ایران
کے جدید تفکر کی مثال کے طور پر میں اِس مفکر اعظم کے خیالات کو اجمالاً
پیش کرتا ہوں جو ان کی اِسرار الحکم (مطبوعہ ایران) میں مندرج ہیں۔ اِن
کی فلسفیانہ تعلیم پر ایک سرسری نظر ڈالنے سے تین اساسی تصورات کا انکشاف

ہو گا، جو غیر منفک طور پر بعد اسلامی فلسفۂ ایران سے وابستہ ہو گئے ہیں۔
(۱) وجود حقیقی کی وحدت مطلق کا تصور جس کو "نور" سے تعبیر کیا گیا ہے۔
(۲) ارتقاء کا تصوّر جو زرتشتیت کے روح انسانی کی منزلِ مقصود کے نظریہ میں ضمنی طور پر نظر آتا ہے اور جس کو ایران کے نو فلاطونین اور صوفیانہ مفکرین نے مزید وسعت دی اور اس کو مربوط و منضبط کیا۔
(۳) حقیقتِ مطلق اور غیرِ حقیقت کے مابین ایک وسیلہ کا تصوّر۔

اِس بات کو معلوم کرنا بہت ہی دلچسپ ہے کہ ایرانی ذہن نے نو فلاطونیت کے نظریہ صدور سے کس طرح بتدریج چھٹکارا حاصل کیا اور افلاطون کے فلسفہ کے خالص تصوّر تک کس طرح پہونچا۔ ہسپانیہ کے عرب مسلمانوں نے بھی اسی قسم کے الفاظ کے ذریعہ سے اور اسی وسیلہ (نو فلاطونیت) سے ارسطو کے فلسفہ کا صحیح تصوّر حاصل کیا تھا۔ یہ ایسا واقعہ ہے جس سے اِن دونوں نسلوں کی اجتہادِ فکر کی وضاحت ہو جاتی ہے۔ لیوس اپنی سوانحی تاریخ فلسفہ میں کہتا ہے کہ عربوں نے ارسطو کے فلسفہ کا نہایت شوق سے اس لئے مطالعہ کیا کہ افلاطون کا فلسفہ ان تک نہیں پہونچا تھا۔ بہر حال میں اس خیال کی طرف مائل ہوں کہ عربوں کی ذہنیت بالکل عملی تھی اور اسی لئے افلاطون کا فلسفہ، اگر وہ صحیح روشنی میں بھی ان کے آگے پیش کیا جاتا تب بھی

اِن کے مذاق کے خلاف تھا۔ میرا یقین ہے کہ یونانی فلسفہ کے نظامات میں سے صرف نو فلاطونیت ہی اِسلامی دُنیا کے آگے اپنی پوری جامعیت کے ساتھ پیش ہوئی تھی، پھر بھی ناقدانہ تحقیق و تفتیش نے عربوں کا رُخ فلاطینوس سے ارسطو کی طرف اور ایرانیوں کا رُخ افلاطون کی طرف پھیر دیا۔ مُلّا ہادی کے فلسفہ میں یہ عجیب و غریب طریقہ سے رُونما ہوا ہے۔ مُلّا ہادی کسی صدور کو تسلیم نہیں کرتے بلکہ افلاطونی تصورِ حقیقت کی طرف جاتے ہیں۔ اِس کے سوا اُن کے فلسفہ سے اِس بات کی بھی توضیح ہو جاتی ہے کہ جن ملکوں میں عِلم طبعی موجود نہیں یا پڑھا نہیں جاتا۔ وہ بالآخر مذہب میں جذب ہو جاتا ہے اِس طرح ایران میں فلسفیانہ تفکر بھی مذہب میں جذب ہو گیا۔ جوہر کو (یعنی مابعدالطبعی علت جو طبعی علت سے متمائز ہے) جس کے معنی مجموعہ شرائط مقدم کے ہیں، کسی اور تصورِ علت کی عدم موجودگی میں "شخصی ارادہ" میں تبدیل کر دینا چاہیئے۔ اور غالباً اِس کی اصلی وجہ یہی ہے کہ ایرانی نظامات فلسفہ کا تارہ بالآخر مذہب میں آکر ختم ہوتا ہے۔

اب ہم کو مُلّا ہادی کے نظام فکر کی طرف متوجہ ہونا چاہیئے۔ ان کی یہ تعلیم ہے کہ عقل کے دو پہلو ہیں۔

(۱) نظری۔ جس کا مطمح نظر فلسفہ اور ریاضیات ہے۔ اور

(ب) عملی - جس کا مطمح نظر معاشیات، سیاسیات وغیرہ ہے۔ فلسفہ صحیح مضمون میں اشیاء کے آغاز و انجام کے علم اور عرفان نفس پر مشتمل ہے۔ اس میں خدا کے قانون کا علم بھی داخل ہے جو مذہب سے مماثل ہے۔ اشیاء کے ماخذ و مبداء کو سمجھنے کے لئے مختلف مظاہر عالم کی دقیق النظری سے تحلیل کرنی چاہیئے۔ اس قسم کی تحلیل سے یہ منکشف ہوتا ہے کہ اصلی قوتیں تین ہیں[1]۔

۱ - حقیقت - نور

۲ - عکس - باطل

۳ - غیر حقیقت - ظلمت

حقیقی قوت ظل کے مقابلہ میں مطلق اور واجب الوجود ہے لیکن ظل اضافی اور ممکن الوجود ہے۔ اپنی ماہیت میں وہ خیر مطلق ہے اور یہ قضیہ کہ وہ خیر ہے بالکل بدیہی[2] ہے۔ ہستی بالقوا کی تمام صورتیں قبل اس کے کہ قوت حقیقی ان کو قوت سے فعل میں لے آئے وجود یا عدم دونوں کے تابع رہتی ہیں، اور ان کے وجود و عدم کے امکانات بالکل مساوی ہوتے ہیں۔ اس سے یہ نتیجہ لازم آتا ہے کہ قوت حقیقی جو وجود بالقواء کو قوت سے فعل میں لے آتی ہے وہ خود عدم نہیں

سلہ - اسرار الحکم - صہ ۶ - سلہ اسرار الحکم صہ ۶ -

ہو سکتی، کیوں کہ عدم عدم پر عمل کر کے وجود کو پیدا نہیں کر سکتا۔[۳۵]
ملا ہادی اِس تصور کی رہنمائی میں کہ قوتِ حقیقی ایک عامل ہے فلاطون کے سکونی تصور عالم کی ترمیم کرتے ہیں اور ارسطو کی تقلید میں اِس حقیقی قوت کو تمام حرکات کا ایک غیر متحرک ماخذ و منفذ خیال کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ "کائنات کی تمام اشیاء کو کمال سے عشق ہے اور وہ اِس آخری مقصد کی طرف حرکت کر رہی ہیں۔ مثلاً فلزات نباتات کی طرف، نباتات حیوانات کی طرف، اور حیوانات اِنسان کی طرف بڑھ رہے ہیں۔ اور دیکھو کہ اِنسان کس طرح رحم مادر میں اِن تمام منازل سے ہو کر گزرتا ہے۔" محرک بہ حیثیت ایک محرک کے حرکت کا ماخذ ہے یا مقصد یا یہ دونوں ہے۔ اور ہر صورت میں محرک کو متحرک یا غیر متحرک ہونا چاہیئے۔ یہ قضیہ کہ تمام محرکات کو متحرک ہونا چاہئے ایک غیر متناہی رجعت کی طرف لے جاتا ہے۔ حرکت کو ایک ایسے غیر متحرک محرک پر رک جانا چاہیئے جو تمام حرکات کا ماخذ و مقصد ہے۔ اِس کے سوا قوتِ حقیقی ایک وحدت خالص ہے کیوں کہ اگر تعدد حقائق ہو تو ایک حقیقت دوسری حقیقت کی تحدید کرے گی۔ قوتِ حقیقی کو بہ حیثیت ایک خالق کے بھی ایک سے زیادہ نہیں

---

[۳۵]۔ اسرار الحکم ص۔ اسرار الحکم۔ ص۱۔

تصور کر سکتے، کیوں کہ خالقین کے تعدد سے عوالم کا تعدد لازم آئے گا اور یہ دائروں کی شکل میں ایک دوسرے سے مس کریں گے۔ اِس سے خلا بھی لازم آتا ہے جو محال ہے۔ لہذا حقیقی قوت پر جوہر کی حیثیت سے نظر ڈالیں تو وہ واحد ہی ہے۔ لیکن ایک اور مختلف نقطۂ سے اِس میں کثرت و تعدد بھی پایا جاتا ہے۔ یہ حیات، قوت، اور محبت پر مشتمل ہے، گو ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ صفات اِس میں بالطبع موجود ہیں۔ بہرحال یہ صفات اور قوتِ حقیقی ایک دوسرے کی عین ہے۔ وحدت سے مُراد ایک ہونا نہیں ہے، اِس کی ماہیت "تمام علائق کے اسقاط" پر مشتمل ہے۔ صوفیا اور دیگر مفکرین کے برخلاف مُلّا ہادی کا یہ دعویٰ ہے اور وہ یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ کثرت و تعدد کا اعتقاد وحدت کے اعتقاد سے متناقِص نہیں ہے۔ کیوں کہ "کثرت مرئی" اُسی حقیقت کے اسماء و اعراض کے ظہور کے سوا اور کچھ نہیں۔ یہ اِعراض علم ہی کی مختلف صورتیں ہیں، جو حقیقت کی ماہیت کو تشکیل دیتے ہیں۔ بہرحال حقیقت کو اِعراض کہنا محض ایک لفظی سہولت ہے، کیونکہ حقیقت کی تعریف کرنا گویا اِس پر عدد کے مقولہ کو منطبق کرنا ہے" یہ عمل اِس قدر مہمل ہے کہ ایک ماورائے علائق ہستی کو دائرہ میں لے آتا ہے۔ کائنات معہ اپنی کثرت و تعدد کے نورِ حقیقی یا نورِ مطلق کے

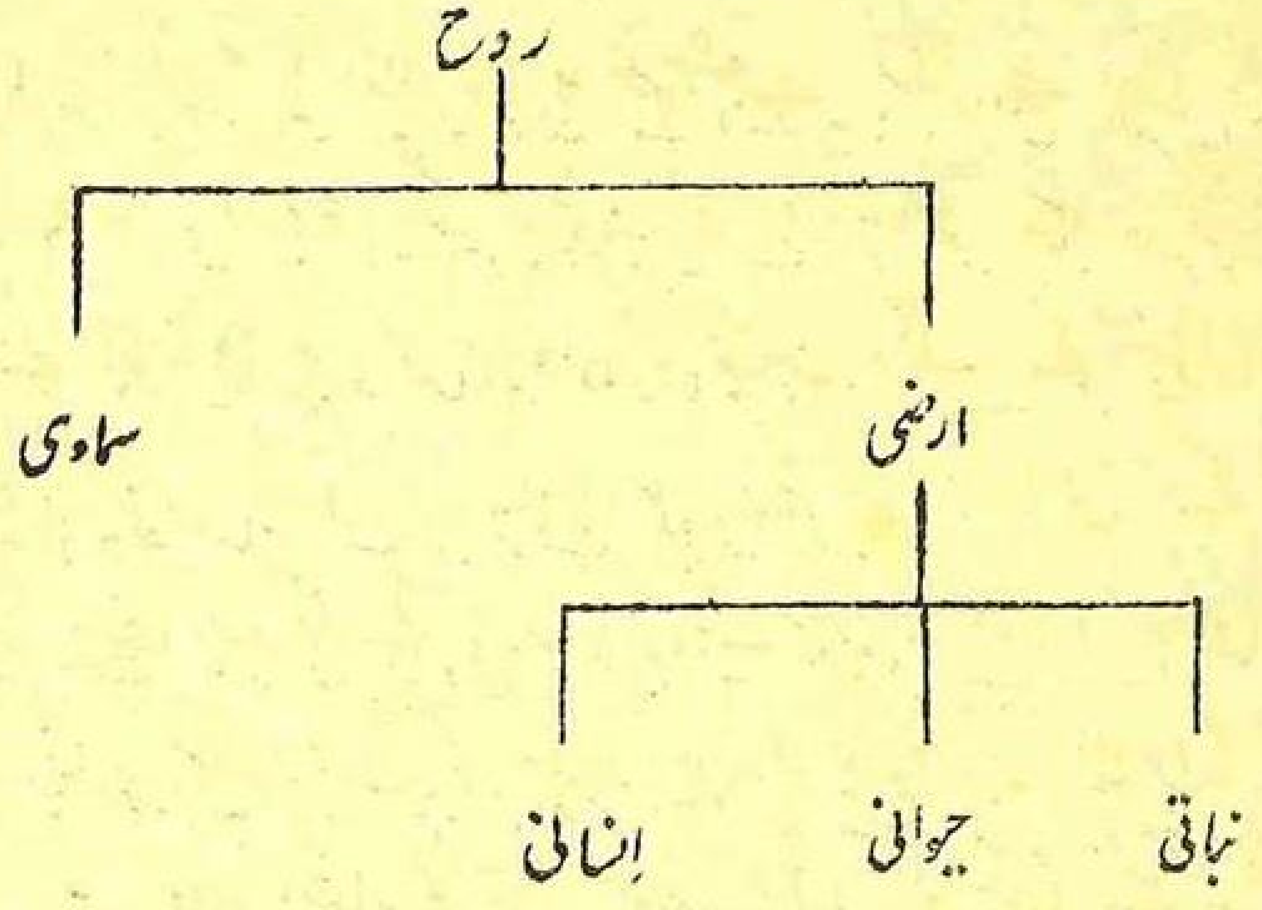
مختلف اسماء و اعراض کا عکس ہے۔ یہ حقیقت ہی ہے، جو بے نقاب ہو گئی ہے، یا یہ "کُن" یا لفظ نور کا ظہور[۵] ہے۔ کثرت مرئی ظلمت ہی کی تنویر ہے۔ بہ الفاظ دیگر لاشی شئے بن جاتی ہے۔ اشیاء ہم کو مختلف اس لئے نظر آتی ہیں کہ ہم ان کو مختلف رنگ کے آئینوں (تصورات) سے دیکھتے ہیں۔ اِس سلسلہ میں مُلّا ہادی نے مولانا جامی کے اشعار جن کو وہ بہت پسند کرتے ہیں، پیش کیے ہیں۔ مولانا جامی نے افلاطون کے نظریہ تصورات کو بہت ہی خوبصورت شاعرانہ لباس میں پیش کیا ہے۔ ان اشعار کا ترجمہ حسب ذیل ہو سکتا ہے۔

" تصورات، مختلف رنگ کے آئینہ ہیں جن میں خورشیدِ حقیقت اپنے آپ کو منعکس کرتا ہے۔ اور اِن کا رنگ سُرخ، زرد، یا نیلگوں جو کچھ بھی ہوتا ہے اُسی رنگ میں یہ اپنے آپ کو نمایاں کرتا ہے[۶]۔"

نفسیات میں وہ زیادہ تر اِبن سینا کے مقلد ہیں۔ لیکن اِس موضوع پر وہ بالکل جامع اور منضبط طریقہ سے بحث کرتے ہیں۔ اُنہوں نے روح کا اِصطفاف حسبِ ذیل طریقہ سے کیا ہے۔

۵۔ اسرار الحکم ۔ ص۱۵۱۔

۶۔ اسرار الحکم ۔ ص۶۔



قوتیں :-

۱- صیانتِ فرد

۲- تکمیل فرد

۳- توسیع نوع

روحِ حیوانی کی تین قوتیں ہیں :-

۱- حواسِ ظاہری } ادراک
۲- حواسِ باطنی

۳- قوتِ حرکت، جس میں (ا) حرکتِ ارادی اور (ب) حرکتِ غیر ارادی بھی شامل ہیں۔ ذائقہ، شامہ، لامسہ، سامعہ اور باصرہ حواسِ ظاہری ہیں۔

آواز کان کے باہر موجود ہے نہ کہ کان کے اندر جیسا کہ بعض مفکرین کا خیال ہے، کیوں کہ اگر وہ کان کے باہر موجود نہیں ہے۔ تو اُس کی سمت اور فاصلہ کا اِدراک ناممکن ہے۔ سامعہ اور باصرہ دوسرے حواس سے برتر ہیں۔ اور باصرہ سامعہ سے برتر ہے کیوں کہ:-

(۱) آنکھ بہت دُور کی چیزوں کا اِدراک کر سکتی ہے۔

(۲) اس کا اِدراک نُور ہے، جو تمام اعراض میں سے بہترین عرض ہے۔

(۳) آنکھ کی ساخت بہ نسبت کان کے زیادہ پیچیدہ اور نازک ہے۔

(۴) بصر کے اِدراکات، ایسی اشیاء ہیں جو واقعی وجود رکھتی ہیں لیکن سامعہ کے ادراکات عدم سے مشابہ ہیں۔

۱۔ حِسّ مشترک۔ یہ نفس کی ایک لوح ہے۔ یہ گویا نفس کا وزیرِاعظم ہے، جو پانچ جاسوس (حواس ظاہری) کو عالمِ خارجی سے خبریں لانے کے لئے روانہ کرتا ہے۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ "یہ سفید شئے شیریں ہے" تو ہم سفیدی اور شیرینی کو حاسۂ بصر اور حاسۂ ذائقہ سے علی الترتیب اِدراک کرتے ہیں، لیکن اس بات کا فیصلہ کہ یہ دونوں صفات ایک ہی شئے میں موجود ہیں حِسّ مشترکہ کرتی ہے۔ ایک قطرۂ آب کے گرتے وقت ایک خط سا جو بن جاتا ہے جہاں تک کہ آنکھ کا تعلق ہے وہ ایک قطرے کے سوا اور کچھ نہیں۔ لیکن وہ خط کیا ہے جس کو ہم دیکھتے ہیں؟

ملا ہادی کہتے ہیں کہ ایسے حادثہ کی توجیہہ کے لئے ایک اور حاسہ کے وجود کو تسلیم کرنا پڑتا ہے۔ جو اس امر کا ادراک کرتا ہے کہ ایک قطرۂ آب کے گرتے وقت ایک طویل خط کس طرح بن جاتا ہے۔

(۲) وہ ملکہ جو حس مشترک کے ادراکات کو محفوظ رکھتا ہے۔ یعنی تمثال و شبیہ نہ کہ تصورات۔ اِس تصدیق کو کہ سفیدی اور شیرینی ایک ہی شئے میں موجود ہیں یہی ملکہ وضع کرتا ہے، کیوں کہ اگر وہ موضوع کی شبیہ و تمثال کو محفوظ نہ کرے تو حس مشترک محمول ادراک نہیں کرسکتی۔

(۳) وہ قوت جو تصورات منفردہ کا اِدراک کرتی ہے۔ بکری کو بھیڑیے کی دشمنی کا خیال آتا ہے اور وہ اِس کے پاس سے بھاگ جاتی ہے۔ حیات کی بعض صورتوں میں اِس قوت کا فقدان ہوتا ہے، مثلاً پروانہ ہے کہ شمع کے شعلوں کی طرف لپکتا ہے۔

(۴) حافظہ - یہ محافظِ تصورات ہے۔

(۵) یہ تمثال و تصورات کو متحد کرنے والی قوت ہے، یعنی پروازِ خیال - جب یہ ملکہ اُس قوّت کی رہنمائی میں عمل کرتا ہے جو تصورات منفردہ کا ادراک کرتی ہے تو اس کو تخیلؔ اور جب یہ عقل کی رہنمائی میں عمل کرتا ہے تو اس کو تعقل کہتے ہیں۔

لیکن اِنسان کو جو چیز حیوان سے متائز کرتی ہے وہ روح ہے۔

یہ جوہرِ انسانیت، ایک "وحدت" ہے نہ کہ واحدیت۔ وہ کلیات کا ادراک بذاتِ خود اور جزئیات کا حواسِ ظاہری و باطنی کے توسط سے کرتی ہے۔ یہ نورِ مطلق کا ایک پَرتو ہے اور اسی کی طرح مختلف صورتوں میں اپنے آپ کو ظاہر کرتی ہے۔ روح اور جسم کے مابین کوئی لزومی رابطہ نہیں ہے۔ اوّل الذکر (روح) غیر زمانی و غیر مکانی ہے، اسی لئے غیر متغیر ہے، اور اپنے اندر کثرتِ مرئی کو جانچنے کی قوّت بھی رکھتی ہے۔ خواب کی حالت میں "روح" جسمِ مثالی کو استعمال کرتی ہے۔ جو جسمِ طبعی کی طرح عمل کرتا ہے۔ بیداری کی حالت میں وہ عام طبعی جسم سے کام لیتی ہے۔ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ روح ان دونوں میں سے کسی کی بھی محتاج نہیں اور ان دونوں کو اپنی مرضی کے مطابق استعمال کرتی ہے۔ ملا ہادی فلاطون کے نظریہ کی مختلف صورتوں کا تفصیل کے ساتھ ابطال کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک رُوح غیرفانی ہے اور ملکات کے تدریجی کمال سے وہ اپنے اصلی مکان (نورِ مطلق) کو پہونچ جاتی ہے۔ عقل کی ترقی کے مختلف منازل حسبِ ذیل ہیں:

(۱) عقلِ نظری یا عقلِ خالص۔

۱۔ عقل بالقواء

۲۔ بدیہی قضایا کا ادراک۔

(۳) عقل بالفعل

(۴) تصورات کلی کا اِدراک۔

(ب)۔ عقلِ عملی۔

۱۔ خارجی صفائی۔

۲۔ باطنی صفائی۔

۳۔ عاداتِ حسنہ کی تشکیل۔

(۴) اِتحاد باللہ۔

پس اِس طرح روح ہستی کے اعلیٰ سے اعلیٰ منازل طے کرتی ہے۔ اور بالآخر نورِ مطلق میں اپنے آپ کو گم کر کے شریک ازلیت ہو جاتی ہے۔" وہ بذاتِ خود تو معدوم ہے لیکن اپنے رفیقِ ازلی میں موجود ہے، یہ کس قدر حیرت کی بات ہے کہ وہ وقت واحد میں ہے بھی اور نہیں بھی ہے"۔ لیکن کیا روح اپنا راستہ منتخب کرنے میں آزاد ہے؟ ملا ہادی عقلیئین کے اس خیال پر تنقید کرتے ہیں کہ انسان ایک مستقل خالق شر ہے۔ وہ ان پر "پوشیدہ" "ثنویت" کا الزام لگاتے ہیں۔ ہادی کا خیال ہے کہ ہر شئے کے دو پہلو ہیں "روشن" اور "تاریک" اشیاء نور و ظلمت کے اِتحاد و اِمتزاج کا نتیجہ ہیں۔ خیر روشن پہلو سے پیدا ہوتا ہے اور شر تاریک سے۔ اِسی لئے اِنسان مختار

اِس نے اپنے اُستاد کے نظریہ کو سِرّیت سے پاک کرکے زیادہ مکمل و منضبط صورت میں پیش کیا۔ اِس کے نزدیک حقیقتِ مطلق کوئی شخص نہیں، یہ ایک ازلی ذی حیات جوہر ہے جس پر صداقت و محبت کی صفات کو اِس لئے منطبق کرتے ہیں کہ یہی وہ اعلیٰ ترین تصورات ہیں جن کا ہم کو علم ہے۔ یہ ذی حیات جوہر اپنے آپ کو کائنات کے ذریعہ سے رُونما کرتا ہے تاکہ وہ اپنے اندر مراکزِ شعور پیدا کر سکے۔ بقول ڈاکٹر میک ٹیگرٹ کے یہ ہیگل کی ہستئ مطلق ہی کی ایک مزید تجدید ہے۔ ان غیرمنفصل و بسیط مراکزِ شعور میں خود نورِ مطلق کی ایک شعاع پوشیدہ ہے۔ اور روح کی تکمیل اِس بات پر منحصر ہے کہ وہ قوتِ تفرید (یعنی مادہ معہ اپنے جذبی و عقلی اِمکانات کے) کے توسط سے محبت ازلی کی شعاع کو جو شعور سے متحد ہو کر رُوپوش ہوگئی ہے، بتدریج قوت سے فعل میں لے آئے۔ لہٰذا اِنسان کی ماہیت عقل یا شعور نہیں بلکہ یہی شعاعِ محبت ہے جو تمام شریفانہ اور غیرخودغرضانہ افعال کے محرکات کا منفذ ہے۔ مُلّا صدرا کے اِس نظریہ کا اثر یہاں بدیہی طور پر نمایاں ہے کہ تخیل غیرجسمی و مجرد ہے۔ عقل جس کا درجہ منازلِ ارتقاء میں تخیل سے بھی بلند ہے مُلّا صدرا کے نزدیک بقاءِ روح کی لزومی شرط نہیں ہے۔ حیات کی تمام صورتوں میں ایک روحانی جزو ایسا بھی ہے

جو غیر فانی ہے، یہ گویا محبت ازلی کی ایک شعاع ہے جو شعور ذات یا عقل سے کوئی لزومی رابطہ نہیں رکھتی، اور جسم کے فنا ہو جانے کے بعد بھی باقی رہتی ہے۔ بُدھ کے نزدیک نجات اُس وقت حاصل ہو سکتی ہے جب کہ خواہشات کو مٹا کر سالمات نفس کو بھوکا مارا جائے، لیکن بہاء اللہ کے نزدیک نجات اُس جوہر محبت کے اِنکشاف پر مبنی ہے جو خود سالمات شعور میں پوشیدہ ہے[1]۔ بہر حال دونوں اِس بات پر متفق ہیں کہ مدت کے بعد اِنسان کے افکار اور سیرتیں ایک رُوحانی دُنیا میں اِسی قبیل کی قوت کے تحت برقرار رہتی ہیں۔ اور روح وہاں اِس موقع کی منتظر رہتی ہے کہ کوئی طبعی جسم مِل جائے تاکہ عمل اِنکشاف کو جاری رکھا جائے۔ (بہاء اللہ) یا عمل فنا کو (بُدھ)۔ بہاء اللہ کے نزدیک محبت کا تصور ارادہ کے تصور سے بالاتر ہے شوپن ہور نے حقیقت کو ایک ایسا ارادہ خیال کیا ہے جو ایک معاصیانہ میلان کی وجہ سے جو اس کی ذات میں موجود تھا، خارجی صورت اختیار کرنے پر مجبور ہو گیا اِن دونوں کے خیال کے مطابق محبت یا ارادہ حیات کے ہر ایک سالمہ میں موجود ہے۔

یہاں اِس کے موجود ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ایک طرف توسیع ذات کی مسرت ہے، اور دوسری طرف میلانِ شر ہے جو ناقابلِ توجیہہ

[1] ۔ دیکھو فلپ کی "عباس آفندی" باب "فلسفہ وفنفیات"

ہے۔ لیکن شوپن ہور چند زمانی تصورات کو فرض کر لیتا ہے تا کہ ارادۂ اولیٰ کی خارجیت کی توجیہہ ہو سکے۔ اور بہاء اللہ نے جہاں تک کہ میں معلوم کر سکا ہوں، اُس اُصول کی توجیہہ نہیں کی جس کے مطابق کائنات میں محبت ازلی کے ظہور کا تحقق کیا جاتا ہے۔

خاتمہ

اب ہمیں اپنی تحقیق کے نتائج کو سمیٹ کر اجمالی طور پر بیان کرنا چاہیئے ہم دیکھ چکے ہیں کہ ایرانی ذہن کو مختلف قسم کی ثنویت کے خلاف کشمکش کرنی پڑی (قبل اسلامی مجوسی ثنویت اور بعد اسلامی یونانی ثنویت) گو اشیاء کی کثرت و تعدد کے اساسی مسئلہ میں کوئی تغیر نہیں ہوا۔ قبل اسلامی ایرانی مفکرین کا نقطۂ نظر بالکل خارجی تھا اسی لئے اُن کی عقلی جد وجہد کے نتائج کم و بیش مادی نوعیت کے تھے۔ تاہم قبل اسلامی مفکرین نے صاف طور پر اس بات کا ادراک کر لیا تھا کہ کائنات کی اصل کو متحرک خیال کرنا چاہیئے۔ زرتشت کے نزدیک دونوں ابتدائی ارواح "فاعل"

ہیں" مانی" کے خیال میں قوتِ نور منفعل ہے۔ اور قوت ظلمت جنگجو ہے۔ لیکن انہوں نے اُن مختلف عناصر کی جن سے کائنات تشکیل پاتی ہے جو تحلیل کی ہے وہ مضحکہ خیز طور پر کمزور ہے۔ اِن کے تصوّر عالم کا سکونی پہلو بہت ہی ناقص ہے۔ لہذا اِن کے نظام میں دو کمزوریاں پائی جاتی ہیں۔

(۱) عریاں ثنویت۔

(۲) فقدان تحلیل۔

پہلی کمزوری تو اسلام نے دور کر دیا اور دوسری کمزوری یونانی فلسفہ کی اِشاعت سے دفع ہو گئی۔ بہر صورت اِسلام کی آمد اور یونانی فلسفہ کے مطالعہ سے ایرانیوں کے میلانِ وحدیت میں مزاحمت پیدا ہو گئی۔ لیکن اِن دو قوتوں نے اُس خارجی نقطۂ نظر کو بدل دیا جو ابتدائی مفکرین کی اِمتیازی خصوصیت تھی۔ اور باطنیت کو گہری نیند سے بیدار کر دیا جو بالآخر بعض صوفیانہ مکاتب کی وحدت الوجود میں آکر اپنے منتہائے کمال کو پہونچ گئی۔ الفارابی نے مادہ کو روح کے ایک مخلوط اِدراک میں تحویل کر کے خدا اور اِنسان کی ثنویت سے چھٹکارا پانے کی کوشش کی اشاعرہ نے ثنویت کو بالکل مسترد کر دیا اور وہ ایک مکمل تصوریت کے علم بردار بن گئے۔ ارسطو کے مقلدین نے اپنے اُستاد کے مادۂ اولیٰ کے

نظریہ کو ہاتھ سے جانے نہ دیا۔ صوفیا عالم مادی کو محض ایک التباس سمجھتے تھے یا یہ خیال کرتے تھے کہ خدا کو اپنی ذات کا علم حاصل کرنے کے لئے ایک ماسوا کی ضرورت تھی۔ بلا خوف تردید یہ کہا جاسکتا ہے۔ کہ اشاعرہ کی تصوریت نے ایرانی ذہن کو خدا اور مادہ کی بدیہی ثنویت سے چھٹکارا دلایا اور وہ نئے فلسفیانہ خیالات سے اپنے آپ کو مستحکم کر کے نور و ظلمت کی قدیم ثنویت کی طرف لوٹ گیا۔ شیخ الاشراق نے قبل اسلامی مفکرین کے خارجی نقطۂ نظر کو اپنے قریبی پیشروؤں کے باطنی نقطۂ نظر سے متحد کر کے زرتشت کی ثنویت کو زیادہ فلسفیانہ اور روحانی صورت میں پیش کیا۔ اس کے نظام میں موضوع و معروض یا باطن و خارج دونوں کو جگہ دی گئی ہے۔ لیکن ان تمام توحیدی نظامات فکر کو واحدمحمدؒ کی کثرتیت سے دوچار ہونا پڑا، جس کی تعلیم یہ تھی کہ حقیقت ایک نہیں بلکہ ایک سے زیادہ ہے، یعنی ذی حیات ابتدائی اکائیاں مختلف طریقوں سے متحد ہوتی ہیں اور اعلیٰ سے اعلیٰ صورتوں میں سے گذر کر کمال کی طرف بتدریج بڑھتی ہیں۔ بہر حال واحدمحمدؒ کا ردِ عمل ایک بالکل عارضی اور وقتی واقعہ تھا۔ مابعد کے صوفیا اور فلاسفہ نے نو فلاطونی نظریۂ صدور کو بدل دیا یا ترک کر دیا تھا۔ مابعد کے مفکرین میں ہم دیکھتے ہیں کہ نو فلاطونیت سے حقیقی فلاطونیت کی طرف جو حرکت

شروع ہوئی تھی اُس کو ملا ہادی کے فلسفہ نے تکمیل تک پہونچا دیا تھا۔ لیکن خالص تفکر اور خواب آور تصوّف کے راستہ میں بابی مذہب بُری طرح حائل ہوگیا۔ یہ مذہب ظلم و تعدد کی پروا نہ کرکے تمام فلسفیانہ اور مذہبی میلانات کو متحد کرتا اور روح میں اشیاء کی ٹھوس حقیقت کا شعور پیدا کر دیتا ہے۔ اگرچہ اِس کی نوعیت بہت ہی جامع اور ہمہ گیر تھی اور حُبِ وطن سے معرّا بھی تھی پھر بھی اِس کا ایرانی ذہن پر گہرا اثر پڑا۔ بابی مذہب کی غیر صوفیانہ اور عملی نوعیت ایران کی جدید سیاسی اصلاح کی علّتِ بعیدہ قرار دی جا سکتی ہے۔

تمّت

تصانیف میر حسن الدین صاحب بی۔ اے۔ ال ال۔ بی (عثمانیہ)

مبادیٔ فلسفہ ۔ فلسفہ کے مسائل اور نظریات، اور فلسفۂ جدید کے مختلف مکاتب کو سلیس اور عام فہم زبان میں پیش کیا گیا ہے۔ قیمت (   )

فلسفۂ برگسان ۔ فرنچ فلسفی ہنری برگسان کے فلسفیانہ نظریات کی، جن میں تخلیقی ارتقاء کا نظریہ، فلسفۂ جدید میں خاص اہمیت رکھتا ہے۔ اِس کتاب میں تشریح و توضیح کی گئی ہے قیمت (عہ)

مذہب و عقلیات عصرِ جدید میں ۔ جس میں تبلایا گیا ہے کہ عصرِ جدید میں سائنس اور فلسفہ کے نشو و نما کا مذہب پر کیا اثر پڑا، اور یورپ کے جدید مفکرینِ مذہب کے متعلق اس وقت کیا نقطۂ نظر رکھتے ہیں۔ (زیر طبع)

مقالاتِ فلسفہ ۔ جو مندرجہ ذیل فلسفیانہ مضامین پر مشتمل ہے (۱) ہیوم اور مبداء علم (۲) نفسیات کی تجدید (۳) یونانیوں کی آزاد خیالی (۴) حیاتِ اجتماعی اور جبلّتِ انسانی (۵) ذاتِ باری تصوری نقطۂ نظر سے (۶) ارتقاء اور نظریۂ صیانیت (زیر طبع)