توشی ہیکو ازتسو

وجودیت: مشرق ومغرب

انگریزی سے ترجمہ: محمد عمر میمن

[توشی ہیکو ازتسو (Toshihiko Izutsu) اسلامی، مشرقِ بعید کے، اور تقابلی فلسفے کے میدانوں میں ایک سربرآوردہ شخصیت تھے۔ ان کی لسانی صلاحیت حیرت انگیز تھی۔ کم از کم تیس زبانوں میں رواں تھے۔ ان کے منفرد تقابلی دراسات کی بنیاد عربی، فارسی، پالی، چینی، جاپانی، سنسکرت، یونانی، اور یورپی زبانوں کے متون پر ہے۔

ان کا انتقال اناسی برس کی عمر میں ۱۹۹۳ ہوا۔ اُس وقت وہ جاپان کی Keio University میں ایمیریٹس پروفیسر تھے۔ انھوں نے دس سال تک ایران میں بھی پڑھایا اور ایک زمانے میں عارضی طور پر کینیڈا کی میکگل یونی ورسٹی سے بھی وابستہ رہے۔ ان کی اہم کتابوں میں یہ بے حد مشہور ہیں:

Ethico-Religious Concepts in the Quran (1966; replublished in 2002)
Concept of Belief in Islamic Theology (1980)
God and Man in the Koran (1980)
Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts (1984)

مؤخر الذکر کتاب کا بڑا حصہ محی الدین ابن العربی کے مفصل مطالعے پر مبنی ہے۔

❁

اس اقتباس کے شروع کے صفحوں میں "epoché" کا لفظ آیا ہے۔ اس کا عام فہم ترجمہ ”تعطل یا التوائے حکم/ فیصلہ“ ہوسکتا ہے۔ لیکن اس کی فلسفیانہ پیچیدگی کو سمجھنے کے لیے بہتر ہوگا کہ مندرجہ ذیل بیان بھی دیکھ لیا جائے جو اس کی بابت Wikipedia میں دیا گیا ہے۔

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

placing the epoche and thereby 'bracketing' the world.

☸

آخراً، اب محمد حسن عسکری صاحب تو اس دنیا میں نہیں رہے۔ اگر ہوتے تو اس اقتباس کو پڑھ کر خوش ہوتے۔ میں اس ترجمے کو ان کے نام معنون کرتا ہوں —— محمد عمر میمن]

<mumemon@charter.net>

☆

توشی ہیکو ازتسو

وجودیت: مشرق ومغرب

اس اختتامی باب کا خاص موضوع ایک طرف مغربی وجودیت جس کی نمایندگی مارٹن ہائڈ یگر اور ژاں پول سارتر کرتے ہیں، اور دوسری طرف وحدت الوجود کی نوع کے فلسفے کا تقابلی ملاحظہ ہے جس کی پیروکار ملّا ہادی سبزواری (وفات ۱۸۷۸) اور ان کے ایرانی خلفا ہیں۔

اولین نظر میں اس سے یہ تاثر پیدا ہوسکتا ہے کہ اس موضوع کی تدوین، یعنی ہائڈ یگر اور سارتر جیسے یورپی وجودیت پسندوں اور ملّا صدرا اور سبزواری جیسے ایرانی عارفین کو ایک ہی تقابلی اکھاڑے میں باہم دگر کرنا، قدرے بعید از قیاس اور غیر فطری ہے۔ آدمی بالکل معقول طور پر شک کرسکتا ہے کہ صرف اس بنا پر کہ دونوں فکری مکتبوں کے نمایندے اپنے اپنے فلسفیانہ نظاموں کے لیے ایک ہی لفظ ''وجودیت'' کلیدی اصطلاح کے طور پر استعمال کرتے ہیں، آیا مشرق ومغرب کے ان مفکرین کو یک جا کرنا جائز بھی ہوسکتا ہے۔

ذرا آگے بڑھ کر آدمی یہ بھی کہہ سکتا ہے کہ دونوں میں کوئی قابلِ لحاظ تعلق سرے سے پایا ہی نہیں جاتا۔ بیشک، فلسفۂ ''وحدت الوجود'' کی کلیدی اصطلاح ''وجود'' ہے۔ یہ ایک عربی لفظ ہے اور انگریزی کے "existence" (جرمن، Existenz، فرانسیسی، existence) سے مطابقت رکھتا ہے۔ لیکن محض اس لسانی اتفاق کے بل بوتے پر اگر ہم ایرانی فلاسفہ کے موقف کو ''وجودیت'' کہیں اور پھر اسے ہائڈ یگر اور سارتر کی وجودیت کے برابر رکھیں، یوں گویا دونوں ایک ہی بنیادی فلسفیانہ رجحان کی دو مختلف شکلیں ہوں، تو یہ بڑی فاش غلطی ہوگی۔ کیوں کہ عین ممکن ہے یہ ''اشتراکِ لفظی'' کا معاملہ ہو، یعنی ''ہم نامی'' (homonymy) کا، جس میں ایک ہی لفظ اپنے معنا کے اعتبار سے حقیقت میں دو مختلف لفظ ہوتا ہے۔ ہوسکتا ہے کہ مغربی ''وجودیت'' اور ایرانی ''وجودیت'' میں لفظ کے علاوہ بہت کم اشتراک ہو۔ عین ممکن ہے کہ ہم ''وجودیت'' کی اصطلاح — اور نتیجتاً لفظ ''وجود'' بذاتہٖ — دو مختلف مفاہیم میں استعمال کررہے ہوں، اس معنیاتی انتشار سے غافل جو خود ہمارا کھڑا کیا ہوا ہے۔ آنے والے حصے میں مَیں یہ دکھانے کی کوشش کروں گا کہ فی الواقع ایسا نہیں ہے۔

لیکن میں شروع ہی میں یہ واضح کردینا چاہتا ہوں کہ میں اس وسیع خلیج کے وجود کا منکر نہیں جو مغربی وجودیت اور ایرانی وجودیت کو ایک دوسرے سے جدا کرتی ہے۔ یہ تو اتنی ظاہر ہے کہ کسی سے پوشیدہ نہیں رہ سکتی۔ مغرب کی معاصر وجودیت بلا شک وشبہہ ہمارے اس مخصوص تاریخی دور کی دَین ہے جس میں طبیعیاتی علوم (فزیکل سائنسز) اور ان کے انسانی تصرفات،

یعنی ٹیکنولوجی، کا غلبہ ہے۔ مغرب کے حد سے بڑھے ہوے جدید صنعت کارانہ معاشرے میں نظامِ حیات کے ٹیکنولوجیکل طومار نے انسان کو ایک لاعلاج قعرِ تنہائی میں لا پھینکا ہے۔ ٹیکنولوجی کا ساختہ نظامِ حیات حقیقت میں ایک نظام سے زیادہ انتشار ہے، اس معنا میں کہ یہ لامعنویت اور پوچی (absurdity) کا ایک ناپیدا کنار اور مفصل نظام ہے۔ انسان ایک بھاری بھرکم غیرانسانی میکانکیت میں زندگی گزارنے پر مجبور کر دیا گیا ہے جس کے معنا خود اس کی فہم سے بالا ہیں اور جو، مزید برآں، اس کی انفرادیت اور شخصیت کے لیے ایک مسلسل آزار ہے۔ اس صورتِ حال میں، جدید دور کا انسان لامحالہ فطرت اور خود اپنی ذات ہی کے لیے اجنبی بن جاتا ہے۔

معاصر مغربی وجودیت بیگانہ (alienated) آدمی کا فلسفہ ہے جس کی مثالی نمایندگی البیئر کامیو کے ناول ''لیترانجے'' (L'Etrange) کا ہیرو مورسو کرتا ہے۔ دریں صورت کیا عجب کہ جس قسم کا ''وجود'' جدید وجودیت پسندوں کی خاص دل چسپی کا باعث ہے عمومی وجود نہیں بل کہ خود آدمی کا اپنا انفرادی، شخصی وجود ہے، اس کے علاوہ کچھ اور نہیں۔ یہاں وجود ہمیشہ اولاً ''میرا'' وجود ہے۔ بعد ازآں یہ ''آپ کا'' وجود ہے، ''اس کا'' وجود ہے۔ ان معنا میں وجودیت ایک فلسفیانہ تصورِ زندگی (worldview) ہے جس کی ابتدا ''اس'' ٹھوس اور معین وجود سے ہوتی ہے جو بلاشرکتِ غیرے میرا ہے اور جو اسی کے گرداگرد نشو و نما پاتا ہے، وہ وجود جسے بھوگنا میری تقدیر میں لکھا ہے چاہے میری مرضی ہو یا نہ ہو۔

چناں چہ اب ہوتا یہ ہے کہ مغربی وجودیت اپنے کو ''بے اطمینانی'' (uneasiness)، ''تشویش'' (anxiety)، ''فکر'' (care)، ''منصوبہ'' (project)، ''موت''، ''آزادی''، وغیرہ جیسی کلیدی اصطلاحوں کے ذریعے متشکل کرتی ہے۔ اور اس کی فلسفہ طرازی، جس کی مثال ہائڈیگر کے آخری دور کی نگارشات میں ملتی ہے، ظاہر ہے غیرانسانی، وحشیانہ حقیقی ماحول کے بیچوں بیچ انسانی رقت آفرینی کا غنائی اظہار بن کر رہ جاتی ہے۔

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

بہ ہر حال، اس مسئلے سے متعلق جلد بازی میں کوئی نتیجہ اخذ کرنے سے پہلے ہمیں اس غایت درجہ اہم امرِ واقعہ پر غور کر لینا

چاہیے کہ مغربی اور مشرقی وجودیت کے درمیان ان تمام اور ایسے ہی دیگر خارجی اختلافات کے باوجود، دونوں فکری مکتب کم از کم ایک اہم نکتے پر ضرور اتفاق کرتے ہیں جس کا تعلق بذاتہٖ وجودی تجربے کی عمیق ترین تہ سے ہے۔ اس نکتے کو توجہ میں لانے کے لیے بس اتنا ہی کرنا ہوگا کہ ان دونوں فکری مکتبوں کے نمایندہ مفکرین نے جو کچھ نظریاتی شکل میں پیش کیا ہے اس پر "epoché" [suspension of judgment] کے بالکل ابتدائی مظہریاتی ضابطۂ عمل کا اطلاق کیا جائے۔

اس مقصد کے لیے، چلیے، پہلے پہل وجودیت سے تمام ثانوی عوامل کو علاحدہ کر دیں، اس طرح کہ انھیں مظہراتی قوسین کے درمیان ڈال دیں، اور پھر ''وجود'' کے سب سے زیادہ بنیادی تصور (بصیرت، vision) یا تجربے کی وضع یا بُنت کو گرفت میں لانے کی کوشش کریں۔ اور دوسری طرف، چلیے اُس مفہوم سازی (conceptualization) کے بہ ظاہر اٹوٹ خول کو توڑنے کی کوشش کریں جو ایک سبزواری کی مابعدالطبیعیات پر حاوی ہے، اور بذاتہٖ صوفیانہ یا ''عرفانی'' تجربے کی گہرائی میں اتریں جس پر ''وحدت الوجود'' کی نوع کی فلسفہ بافی کا دارومدار ہے۔ اُس وقت ہم حیرت انگیز طور پر دیکھیں گے یہ دونوں فلسفے اپنی انتہائی بنیادی وضع میں ایک دوسرے سے کس قدر قریب ہیں۔ کیوں کہ یہ بات ہم پر عیاں ہو جائے گی کہ دونوں ہی حقیقتِ وجود کے ایک واحد بنیادی تجربے یا ابتدائی وجدان (وژن) کی طرف راجع ہیں۔ اسلام میں یہ ابتدائی وجدان ''اصالت الوجود'' کہلاتا ہے، یعنی ''وجود کی بنیادی حقیقت۔'' اور سبزواری کے سارے مابعدالطبیعیاتی نظام کی اساس اسی پر ہے۔ مجھے پہلے اس تصور کی عام فہم زبان میں وضاحت کی اجازت دیجیے، تاکہ ہمیں اپنے مسئلے پر بحث کرنے کے لیے ایک حسبِ حال نقطۂ آغاز مل جائے۔

ہم اِس دنیا میں زندگی کر رہے ہیں جو لامحدود اشیا سے گھری ہوئی ہے۔ میزیں ہیں، کرسیاں ہیں۔ پہاڑ، وادیاں، پتھر، اور درخت ہیں۔ ان میں سے ہر شے جو ہمارے گرد ہے فلسفے یا علمِ وجود (ontology) کی اصطلاح میں ''موجود''، یعنی "existent" کہلاتی ہے، یعنی ''وہ جو ہے''، ''وہ جس کا وجود ہے''، یا ہائڈیگر کی اصطلاح میں، "das Seiende"۔ ارسطاطالیسی مابعدالطبیعیات، ٹھیک انھیں معنا میں ایک فلسفۂ ''اشیا'' ہے۔ وہ اس مفروضے پر قائم ہے کہ میزیں، پتھر، پہاڑ، اور شجر قطعی طور پر حقیقی چیزیں ''ہیں''۔ یہ واقعی حقیقت ہیں، یہ اعلیٰ اور افضل طور پر حقیقی چیزیں ہیں۔ یہی وہ چیز ہے جسے تیکنیکی طور پر ارسطاطالیسی تصورِ ''ابتدائی مادّہ'' (primary substance) کہا جاتا ہے۔ اور بہ طورِ ابتدائی مادّہ ''اشیا'' کا یہ تصور ہماری عقلِ سلیم سے بھی خوب مطابقت رکھتا ہے، کیوں کہ ہماری عقلِ سلیم بھی طبعاً ان ٹھوس انفرادی چیزوں کو جو ہمارے اردگرد پائی جاتی ہیں، قطعی طور پر حقیقی سمجھتی ہے۔

علم وجود کی تاریخی تشکیل پر، خواہ یہ مغربی ہو یا اسلامی، ارسطو کی مابعدالطبیعیات کا بے حد اثر پڑا ہے، قرون وسطا کے علمِ الٰہیات [یا علمِ کلام] سے ہوتے ہوئے ٹھیک جدید زمانے تک۔ یہ بعینہٖ علم وجود کی ارسطاطالیسی روایت ہی ہے جس کے

خلاف مشرقی اور مغربی دونوں طرح کے وجودیت پسند صف آرا ہیں۔ چناں چہ ہمارے وقتوں میں ہائڈیگر مغرب کی پوری وجودی روایت کی بڑی شد و مد کے ساتھا علانیہ لعن طعن کرتا ہے کہ اس نے اپنا سروکار صرف و محض اس سے رکھا ہے ''جو ہے'' (that-which-is)، das Seiende، ''موجود''، اس فیصلہ کن اہمیت کو بالکلیہ فراموش کرتے ہوے جو اس مختصر سے فعل ''ہے'' کو دی جانی چاہیے جو ''وہ جو ہے'' فقرے میں وارد ہوتا ہے۔ اس کے مطابق، جس چیز کو علمِ وجود میں مرکزی مبحث ہونا چاہیے، وہ ''وہ جو ہے'' نہیں ہے، بل کہ فعل ''ہے''، das Sein، جو اس فقرے کا بہ ظاہر بڑا بے اہمیت حصہ معلوم ہوتا ہے۔

فعل ''ہونا'' (be) کی حقیقی اہمیت کی بابت جو موقف ژاں پول سارتر نے اختیار کیا ہے وہ بھی بنیادی طور پر اسی نوع کا ہے۔ ''وجود'' فلسفے کی ایک تیکنیکی اصطلاح ہے۔ روزمرہ کی زبان میں ہم اس خیال کا فعل ''ہونا'' کے ذریعے اظہار کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر: ''آسمان نیلا ہے۔'' لیکن یہ فعل ''ہے'' اتنا ننھا منا سا ہے۔ معنیاتی طور پہ ایک حد درجہ نادار مظروف پر مشتمل لفظ ہے، اتنا نادار کہ اس کے بذاتہ تقریباً کوئی قابلِ قدر معنا نہیں۔ جب ہم کہتے ہیں، ''آسمان نیلا ہے''، تو فعل ''ہے'' اس سے زیادہ کوئی کردار انجام نہیں دیتا کہ خبر (predicate) یعنی ''نیلا'' کو اپنے مبتدا یا فاعل (subject) یعنی ''آسمان'' سے نتّھی کر دے۔ عقلی طور پر شاید ہم یہ جانتے ہوں کہ فعل ''ہونا'' کا مطلب ''موجود ہونا'' ہے۔ لیکن وہ ''وجود'' جس کا ہمیں مبہم سا احساس ہوتا ہے، یا جسے ہم لفظ ''ہونا'' کے عقب میں تصور کرتے ہیں، وہ، جیسا کہ سارتر نے اس کی طرف اشارہ کیا ہے، تقریباً کچھ بھی نہیں: ''میرا سر خالی ہے،'' جیسا کہ وہ کہتا ہے۔

لیکن آگے چل کر سارتر یہ دعوا کرتا ہے کہ حقیقت میں ''آسمان نیلا ہے'' میں وارد ہونے والے اس بہ ظاہر معصوم اور بے بضاعت فعل ''ہے'' کے عقب میں وجود کی ساری فراوانی پوشیدہ ہے۔ لیکن آدمی عام طور پر اس حقیقت سے آگاہ نہیں ہوتا۔ اس آگہی کی کمی کا بیّن اظہار تو ''آسمان نیلا ہے'' کے قول ہی سے ہو جاتا ہے، جہاں وجود اپنے میں یوں سمٹ سمٹا گیا ہے گویا کوئی اتنی ننھی سی چیز ہو جس کا تصور کیا جا سکے — ''ہے'' — اور ''آسمان'' اور ''نیلا'' کے درمیان مخفی رہتا ہے۔ سارتر کے مطابق معاملے کی حقیقت یہ ہے کہ اس بیان میں، یا اسی قسم کے کسی اور منطقی اور صرفی و نحوی وضع کے بیان میں، فعل ''ہے'' اور صرف فعل ''ہے''، ہی حقیقتِ مطلق کی طرف اشارہ کناں ہے۔ بالفاظِ دیگر، وجودِ مطلق ہی حقیقت ہے، کوئی اور چیز نہیں۔ بہ قول سارتر، وجود ہمارے چاروں طرف ہے، ہمارے اندر ہے، یہ ''ہم'' ہے۔ ''میرا دم گھٹ رہا ہے: وجود میرے اندر ہر طرف سرایت کر گیا ہے، آنکھوں سے، ناک سے، منہ سے ہوتا ہوا!'' تاہم، وجود مخفی ہی رہتا ہے۔ ہم اسے عام ذرائع سے گرفت میں نہیں لا سکتے۔

یہ وجود کی من حیث حقیقتِ مطلق معنا میں آگہی ہے جو جدید وجودیت کا نقطۂ آغاز ہے۔ اس ننھے سے فعل ''ہونا'' کے

حقیقی معنا کی اہمیت کی دریافت مغربی وجودیت کی تاریخ میں فیصلہ کن واردات کی حامل ہے۔ چناں چہ اب اگر ہائڈیگر اتنے فخر کے ساتھ یہ اعلان کرتا ہے کہ وہ سارے مغربی فلسفے کی وجودی روایت سے ایک انقلابی انقطاع سرانجام دے رہا ہے جس کا اہمیت کے اعتبارِ سے کانٹ کے کوپرنیکسی انقلاب سے مقابلہ کیا جاسکتا ہے، تو یہ اس کے اس اعتماد کے باعث ہے کہ تمام مغربی فلاسفہ میں بالآخر اسی نے اپنی ''وجود'' کی اہمیت کی دریافت کے باعث مستند علم وجود کے لیے ایک نئی کلید دریافت کر لی ہے، یعنی یہ دریافت کہ ''وجود'' (das Sein) ''موجود'' (das Seiende) سے ممیز ہے۔

بہ ہرحال دل چسپ بات یہ ہے کہ ارسطو کی جس روایتِ علمِ وجود سے انقلابی انقطاع کو ہائڈیگر بے نظیر و بے ہمتا گردان رہا ہے، اسلام میں بہت پہلے ہی مکتبۂ ''وحدت الوجود'' کے فلاسفہ کے ہاتھوں انجام پا چکا تھا، جنھیں میں یہاں عارضی طور پر ایرانی وجودیت پسندوں کے نام سے تعبیر کروں گا۔

ایرانی وجودیت پسندوں کا نقطۂ آغاز یہ ہے کہ دنیا میں پائی جانے والی تمام مادّی اشیا کا تجزیہ دو تصوراتی (conceptual) اجزا میں کیا جاسکتا ہے: جوہر [ماہیت quiddity] اور وجود۔ دنیا میں کوئی شے ایسی نہیں جس کا تجزیہ ان دو اجزا میں نہ کیا جاسکے۔

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

اس تجزیے کا سروکار صرف اور بلاشرکتِ غیرے اشیا کی ''تصوراتی'' وضع ("conceptual" structure) سے ہے۔ یہ صرف ہمیں اتنا ہی بتاتا ہے کہ تصوراتی تجزیے کی سطح پر، اشیا دو عوامل سے مرکب ہیں، جوہر اور وجود۔ لیکن یہ حقیقت کی ماقبلِ تصور وضع (pre-conceptual structure of reality) کے بارے میں، جس طرح یہ واقعی طور پر خارجی دنیا میں پائی جاتی ہے، قبل اس کے کہ ہم اس کا اپنے پہلے سے ساختہ تصورات (concepts) کے ذریعے تجزیہ کریں، کوئی حتمی بات نہیں بتاتا۔

مختصراً، ایرانی وجودیت پسند یہ موقف اختیار کرتے ہیں کہ اشیا کے ماقبلِ تصور نظام میں جو چیز فی الواقع حقیقی ہے وہ وجود ہے، اور صرف وجود۔ تنہا وجودِ مطلق ہی، کلیتاً جامع حقیقت ہے جو سارے عالم میں جاری و ساری ہے۔ یا بل کہ، سارا عالم حقیقتِ وجود کے ماسوا کچھ نہیں۔ تمام نام نہاد جوہر اس حقیقتِ مطلق کی پرچھائیاں ہیں جو وہ اپنی تجلّی کے دوران ڈالتی جاتی ہے۔ یہ باطنی تبدّل (modifications) یا مظہراتی اَشکال کے علاوہ کچھ نہیں جس میں حقیقتِ مطلق انسانی تجربے کے حسی مشاہدات کی ابعاد میں جو زمان و مکان کی قیود سے متصف ہیں اپنا انکشاف کرتی ہے۔

اس نظریے کے مطابق، ہمیں سزاوار نہیں کہ ''پہاڑ موجود ہے'' کے بیان سے یہ مطلب نکالیں — جس طرح ارسطو یقیناً نکالتا — کہ کوئی شے، ''پہاڑ'' نامی ایک مادّہ، جو ''پہاڑیت'' کا جوہر رکھتا ہے، واقعتاً یہاں موجود ہے۔ حقیقت میں اس بیان کا مطلب اس سے زیادہ کچھ نہیں کہ وجود، جو حقیقتِ مطلق ہے اور جو مطلقاً غیر معیّن ہے، یہاں، ابھی ابھی ایک مخصوص خود محدود و اور خود معینہ شکل میں جو پہاڑ کہلاتا ہے تجلّی افروز ہو رہا ہے۔ اس اعتبار سے ہر شے حقیقتِ مطلق کا ایک مخصوص باطنی تبدّل ہے۔

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

☸

ایران میں فلسفے کی نشو و نما کے بالکل ابتدائی دور سے، مابعد الطبیعیات اور تصوف ایک دوسرے کے ساتھ ایک غیر منقطع رشتے میں منسلک رہے ہیں۔ بارہویں صدی ہی میں، سہروردی (۱۱۵۵ تا ۱۲٤۰) نے اس آدرش کو ایک قطعی صورت دے دی تھی جس کی پیروی فلاسفہ اور متصوفین دونوں ہی کے لیے بڑے شعوری طور پر ضروری تھی، یعنی وہ آدرش جس میں روحانی تربیت اور غایت درجے کا تجریدی تفکر دونوں شامل ہوں، اور وہ اس کے اس اعلان میں تھا کہ جو فلسفہ حقیقتِ مطلق کے فوری تجربے پر منتج نہیں ہوتا محض تضیعِ اوقات ہے، جب کہ ایسا صوفیانہ تجربہ جس کی اساس غایت درجے کی سنگین اور کڑی عقلی تربیت پر قائم نہ ہو ہمیشہ ہی غلط روی میں انحطاط پزیر ہونے کا خطرہ رکھتا ہے۔

اس مسئلے سے متعلق ٹھیک یہی رویہ اس دور کے ایک اور عظیم عارف نے اختیار کیا تھا، ابن العربی (۱۱٦۵ تا ۱۲٤۰) جو

ہسپانیہ سے مشرق کی طرف آیا تھا۔ اُس وقت سے یہ آدرش ایک بے حد ٹھوس اور پایدار روایت کی شکل میں ایران میں قائم ہوگیا ہے اور اس نے بڑی کثیر تعداد میں بڑے اعلیٰ پایے کے مفکر پیدا کیے ہیں۔ سبزواری اس روحانی روایت کا انیسویں صدی کا نمایندہ ہے۔

حقیقت میں سبزواری تصوف کا ایک غیر معمولی طور پر طباع استاد تھا جو ساتھ ہی ساتھ بڑے شدید منطقی طور پر فلسفیانہ استدلال بھی کرسکتا تھا۔ اپنی اہم تصنیف ''شرحِ منظومہ'' میں جو مابعد الطبیعیاتی نظام اس نے تشکیل دیا ہے، اولین اور غالب طور پر اس کے اس موخر الذکر ذہنی پہلو کا انکشاف کرتا ہے، یعنی، اس کی منطقی اور عقلی صلاحیت کا، اتنا کہ ایک غافل قاری شاید یہ گمان بھی نہ کرے کہ یہ ایک پہنچے ہوے متصوف کا نوشتہ ہے۔ لیکن اس کی سطح کے بس ذرا نیچے ہی حقیقتِ وجود کے زندہ ''عرفانی'' تجربے کو کلبلاتے ہوے دیکھ لینا ذرا مشکل نہیں۔ اس کا پورے کا پورا مابعد الطبیعیاتی نظام، حقیقت میں، وجود کے اصلی مشاہدے کی فلسفیانہ یا تصوراتی (conceptual) صراحت ہی ہے، اس مطلقاً مطلق حقیقت کا مشاہدہ جو تدریجاً شکل پذیر ہورہی ہو، منزل منزل مظہراتی شکلوں کی لامنتہا بوقلمونی میں جلوہ افروز ہورہی ہو جو، جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں، تیکنیکی طور پر جوہر کہلاتی ہیں۔

❁

ایرانی وجودیت پسندوں نے ''اصالت الوجود''، ''وجود کی بنیادی حقیقت'' کے بارے میں جو موقف اختیار کیا ہے، حقیقتِ وجود کے بنیادی مشاہدے (وژن) کی بابت جدید مغربی وجودیت پسندی کے موقف سے قابلِ ذکر طور پر مشابہ ہے۔ بیشک، مغربی وجودیت پسندی ایک بہت ہی قریبی زمانے کا مظہر ہے، جبکہ ایرانی فلسفۂ ''وحدت الوجود'' کے عقب میں صدیوں پرانی روایت کارفرما ہے۔ تو اس میں عجب کیا کہ مغربی وجودیت پسندی میں ہنوز اس باقاعدہ تصوراتی کاملیت کا فقدان ہے جس سے ایرانی فلسفہ متصف ہے۔ باایں ہمہ، ٹھیک اپنی اسی ناپختگی (انگھڑ پن) اور تازگی کے باعث، یہ ہم پر وجود کے اصلی تجربے کی نوعیت کا بڑا واشگاف انکشاف کرتا ہے، جو سبزواری کے مابعد الطبیعیاتی نظام میں تصوراتی (conceptual) فکر کی سطح کے نیچے ہی پوشیدہ رہتی ہے۔

مثال کے طور پر، ژاں پول سارتر نے اپنے فلسفیانہ ناول ''لانوزے'' (*La Nausée*) میں اس وجودی تجربے کی بڑے بھیانک طور پر جان دار عکاسی کی ہے۔ ایک دن، ناول کا ہیرو روکیں تیں (Roquintin) خود کو پارک میں ایک بینچ پر بیٹھا ہوا پاتا ہے۔ شاہ بلوط کا ایک کیم شیم درخت اس کے بالکل سامنے ہے، جس کی گرہ دار جڑ بینچ کے نیچے کی زمین میں پیوست

ہے۔وہ ایک غیر معمولی روحانی تناو کے عالم میں ہے، جس کا مقابلہ اس کیفیت سے کیا جاسکتا ہے جو مختلف عارفانہ روایتوں میں استغراق کے طویل دورانیوں کے بعد اکثر محسوس ہوتی ہے۔ ناگہانی، اسے ایک مکاشفہ ہوتا ہے۔ٹھوس،معروضی، انفرادی اشیا کا عام شعور غائب ہو جاتا ہے۔ روزمرہ کی مانوس دنیا اپنی مضبوطی سے قائم بالذات تمام اشیا سمیت اس کی نظروں کے سامنے بکھر جاتی ہے۔ اس کے سامنے جو ہے وہ اب اور کسی درخت کی ''جڑ'' نہیں۔ اس کے سامنے اب اور کوئی ''شاہ بلوط'' نامی مادّہ نہیں۔ جملہ الفاظ غائب ہو جاتے ہیں؛ وہ تمام نام جنھیں لسانی عادات نے ہر طرف لکھا ہوا ہے،محو ہو جاتے ہیں، اور ان کے ساتھ ساتھ اشیا کی اہمیت بھی، ان کے استعمال کے طور طریق، ان کے تصوراتی (conceptual) تلازمات و انسلاکات۔ ان کے بجائے، روکیں تیں کو صرف ملائم، بدہیئت ہجوم، جیسے گندھے ہوئے آٹے (dough) کے لوندے، ہی نظر آتے ہیں، بے حد ابتری کے عالم میں، اپنی فحش عریانی میں لرزہ خیز۔ وہ یہاں وجود بذاتہٖ کا مشاہدہ کر رہا ہے۔

یہاں اس بات پر توجہ دینا بے حد اہم ہے کہ اپنے وجودی تجربے کے بیان میں، یعنی ''تمام اشیا کے گندھے ہوئے آٹے کے لوندے'' سے اپنی مڈبھیڑ میں،'' وہ کہتا ہے،'' سارے لفظ غائب ہو جاتے ہیں۔'' سارے لفظ غائب ہو جاتے ہیں، بہ الفاظِ دیگر، سارے اسماء جواب تک تمام اشیا کو انفرادی مادّوں کے طور پر ایک دوسرے سے ممیّز کرتے تھے، اچانک اس کے شعور سے مہبوط ہو کر زائل ہو جاتے ہیں۔ ایرانی فلسفے کی مخصوص اصطلاح میں، اس واقعے کو ان الفاظ میں بیان کیا جاسکتا ہے کہ جوہر/ ماہیئتیں اس کے سامنے اپنا بہ ظاہر ٹھوس پن (صلابت) یا حقیقت کھو بیٹھتی ہیں اور اپنی ''اعتباری'' نوعیت اس پر عیاں کرتی ہیں، یعنی، اپنا اصلی فرضی پن۔ مادّوں نے (''شاہ بلوطیت''، ''درختگی''، ''جڑپن''، وغیرہ،) جن کو ان لسانی شکلوں نے ٹھوس اشیا میں متعین کیا ہے، ماضی میں، گویا کہ، ہر طرف جاری وساری وجود کے فوری عرفان اور اس کے درمیان ایک فصلِ حاجز کا کام کیا ہے۔ ٹھیک جس وقت یہ رکاوٹیں دور کر دی جاتی ہیں وجود کی حقیقت چشمِ انسان کو صاف نظر آنے لگتی ہے۔ تو وجودیت، خواہ یہ مشرق کی ہو یا مغرب کی، اس کی بنیاد اشیا کے ایسے ہی گندھے ہوئے آٹے (dough) کے مشاہدے پر استوار ہوئی ہے۔

ماقبل میں مَیں نے اس بے حد بنیادی وجودیاتی (ontological) وجدان کی وضاحت کی کوشش کی ہے جو معاصر مغربی وجودیت پسندی اور ''وحدت الوجود'' کی نوع کے ایرانی فلسفے کی تہ میں پایا جاتا ہے۔ یقیناً یہ بات خالی از دلچسپی نہیں کہ وجودیت پسندی کی ان دو شکلوں کی بابت فلسفیانہ گفتگو کی بذاتہٖ بنیاد اور اس کا نقطۂ آغاز ایک یکساں وجودیاتی وجدان ہے۔

اور یہ بھی کچھ کم دل چسپ نہیں کہ بنیادی طور پر وجود کے ایک ہی سے وجدان سے آغاز کرتے ہوئے دونوں مدرسوں کے فلاسفہ نے، جن میں سے ایک مشرق میں ہیں اور دوسرے مغرب میں، دو طرح کے فلسفے پیدا کیے ہیں جو ایک دوسرے سے تقریباً کلی طور پر مختلف ہیں۔ لیکن اس پر تعجب نہیں کرنا چاہیے۔ جیسا کہ میں نے ابتدا ہی میں توجہ دلا دی ہے، مغربی وجودیت

پسندی ہمارے مخصوص عہد کی زائیدہ ہے، جس میں ٹیکنولوجی کی حد سے بڑھی ہوئی ترقی نے انسانی زندگی میں بڑی شدید ہلچل پیدا کی ہے اور مسلسل کیے جا رہی ہے؛ ایک ایسا عہد جس میں خود انسانی زندگی کو انسانی ذہن ہی کی پیدا کردہ اختراعات کے ہاتھوں حبسِ دم کا خطرہ لاحق ہے۔ اس کے علاوہ، زیادہ تر سربرآوردہ وجودیت پسند خدا کے انکاری (atheist) ہیں۔

''وحدت الوجود'' کا فلسفہ، اس کے برخلاف، اپنی پیدایش اور تشکیل کے لیے ایک بالکل مختلف تاریخی ماحول کا رہینِ منت رہا ہے۔ یہ رفت و گذشت عہدوں کی پیداوار ہے، ایک طویل روحانی روایت کی، جس کی اعانت ایک قابلِ ذکر مذہبی پس منظر نے کی تھی۔ یقیناً اس سے یہ مطلب نہیں نکالنا چاہیے کہ ایرانی وجودیت پسند ہمیشہ ہی ایک پرسکون روحانی ماحول میں رہتے آئے ہیں۔ شہدا کی ایک طویل فہرست بڑی بلاغت کے ساتھ اس حقیقت کی تصدیق کرتی ہے کہ انھیں بھی بڑے آزمایشی بحرانوں سے گزرنا پڑا تھا، اور انھیں بھی بڑی شدید دقتوں کا سامنا کرنا پڑا تھا جن سے ان کا دور دوچار تھا۔ لیکن ان کے وجودی — اس لفظ کے معاصر مغربی معنا میں — خطرات کسی بنیادی طور پر ان کی فلسفہ بافی کے ماحصل پر اثر انداز نہیں ہوے تھے۔ ان عہدوں میں فلسفہ ابھی اتنے فیصلہ کن طور پر روزمرہ کے مسائل میں ملوث نہیں ہوا تھا۔ کیوں کہ، فلسفہ بافی کے دوران، فلاسفہ کی نگاہیں قطعی طور پر اشیا کے ابدی نظام کی طرف لگی ہوئی تھیں۔

یہ واضح ہے کہ دنیا کی موجودہ عقلی صورتِ حال میں فلسفے کو جو کام انجام دینا ہے اس کے نقطۂ نظر سے دونوں میں کی ہر ایک وجودیت پسندی کی اپنی خوبیاں اور کمزوریاں ہیں۔ مغرب کی وجودیت پسندی کو اپنے مشرقی توام سے بہت کچھ سیکھنا ہوگا تاکہ کسی طرح اس ثقافتی پوچ انگاری (cultural nihilism) پر قابو پا سکے جس کی طرف یوں معلوم ہوتا ہے کہ وہ زندگی کی میکانکیت کے کچل دینے والے دباو کے زیرِ اثر کھنچی چلی جا رہی ہے۔

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

مجھے یقین ہے کہ وہ وقت آ چکا ہے کہ ہمیں اس قسم کے فلسفے میں موجود تخلیقی قوتوں کے احیا کے لیے جدوجہد کرنی چاہیے، اس طرز پر کہ اس کی روح میں ایک نئے فلسفیانہ نظریۂ عالم کی بِنا ڈالی جائے جو اتنا توانا اور جان دار ہو کہ یہ اس تاریخی دور کے مسائل کا مقابلہ کر سکے جس میں اب ہم بس داخل ہی ہوے ہیں۔ یہ وہ ذہنی کام ہے جو ہمیں سپرد کیا گیا ہے۔ اور اسے انجام

دیتے ہوئے، ہم مشرقیوں کو سزاوار بل کہ ضروری ہے کہ معاصر مغربی وجودیت پسندی سے وہ قیمتی سبق حاصل کریں جو وہ جدید معاشرے کی انسانیت سے عاری اور انسانیت سے عاری کرنے والی وضعوں کے درمیان انسانی وجود کے مسائل کو حل کرنے کی جستجو میں استعمال کر رہی ہے۔ میرا عقیدہ ہے کہ صرف اس قسم کی ذہنی معاونت کے ذریعے ہی مشرق و مغرب کا فلسفیانہ اجتماع عمل میں آ سکے گا۔

(مطبوعہ ''دنیازاد'' (کراچی)، شمارہ ۲۱ (مارچ ۲۰۰۸)، ۵۰-۶۲)

<mumemon@charter.net>