تشی ہیکو اِزتسو

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

انگریزی سے ترجمہ: محمد عمر میمن

[اردو ادب میں جب غزل کا ذکر چھڑ جائے تو ممکن نہیں کہ ''عشقِ حقیقی'' اور ''عشقِ مجازی'' بار بار سننے میں نہ آئے۔ عشقِ الٰہی ''حقیقی'' قرار پاتا ہے اور گوشت پوست کے کسی انسانی محبوب (جیسے کوئی جمیلہ یا رسولن، یا نعیم یا اللہ دیا، یا عطار کا لونڈا ہی سہی جس سے ہمارے میر صاحب دوا لیتے تھے) سے شاعر کی محبت ''مجازی'' کہلاتی ہے۔ اب یہ عجیب بات ہے کہ جو چیز سامنے ہو، جسے آپ دیکھ رہے ہوں، اور اگر وہ اجازت دے تو، یا اگر اپنی طاقت کا زعم ہو تو زبردستی ہی، اسے چھو بھی سکتے ہوں، اس سے اپنے عشق کو مجازی (غیر حقیقی) کہا جائے، اور وہ ہستی جو سرے سے ''شے'' کی ذیل ہی میں نہ آتی ہو—اس کا آنکھوں سے دیکھ لینا اور ہاتھ سے چھو لینا تو خیر دور کی بات ہے—اس سے اپنے تعلق کو ''حقیقی'' قرار دیا جائے۔ اگر کسی متبحر سے اس کی عقدہ کشائی کے لیے کہا جائے، تو وہ کہے گا، ''میاں، تصوف سے واقفیت کا ڈول ڈالو۔'' یہ بڑی عام سی بات ہے، اور یوں محسوس ہوتا ہے کہ ہم سب اسے پہلے ہی سے جانتے ہیں، جیسے یہ پیدائش سے ہمارے خون میں شامل ہو، گو اس کی وضاحت کرنے کے لیے کہا جائے، تو ہم میں سے اکثر بغلیں جھانکنے لگیں۔

تصوف کی مدد سے یہ مسئلہ یقیناً حل ہوسکتا ہے۔ اور اس ترجمے سے میرا مقصد بھی یہی ہے۔ بارہویں صدی کے متصوف اور فلسفی عین القضات ہمدانی نے خیر عشق وشق کے حوالے سے تو

بات نہیں کی تھی (یہ تو تصوف میں پہلے ہی سے مقدر مان لیا گیا ہے، یاد کیجیے وہ حدیثِ قدسی جس میں اللہ میاں فرماتے ہیں کہ وہ ایک مخفی خزانہ تھے اور اپنے کو جاننا چاہا؛ سو یہ دنیا بنا ڈالی تا کہ اپنے کو جان سکیں)، تاہم اس کی بحث سے کم از کم ایک بات ضرور صاف ہو جاتی ہے: یہ جسے ہم اتنی سادہ سی بات سمجھتے ہیں، اپنے پیچھے کتنی عمیق فکر کی کارفرمائی کا مظہر ہے۔

تشی ہیکو ازتسو (Toshihiko Izutsu) اسلامی، مشرقِ بعید، 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 میں 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 مندرجہ ذیل کا شمار بہ طور خاص کیا جاتا ہے:

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 Philoso - phical Concepts (1984)

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

"Mysticism and the Linguistic Problem of Equivocation in the Thought of 'Ayn al-Qudát Hamdání" جس کا ترجمہ ذیل میں پیش کیا جا رہا ہے، ازتسو کی کتاب *Creation and the Timeless Order of Things: Essays in Islamic Mystical Philosophy* (''آفرینش اور اشیا کا لازمانی

نظام: اسلامی فلسفۂ تصوف کی بابت مضامین'' (Ashland, Oregon: 1994) ، سے لیا گیا ہے۔ یہ کتاب سات ابواب پر مشتمل ہے جن کے عنوان، علی الترتیب، یہ ہیں: ''اسلام میں مابعد الطبیعیاتی تفکّر کی بنیادی وضع''، ''شبستری کی گلشنِ راز میں نور اور ظلمت کا تضاد''، ''تجزیۂ وحدت الوجود''، ''عین القضات الہمدانی کی فکر میں تصوف اور تشابہ کا لسانیاتی مسئلہ''، ''ایجاد اور اشیا کا لازمانی نظام: عین القضات الہمدانی کے فلسفۂ تصوف کا مطالعہ''، ''عرفان اور زین بدھ مت میں ایجادِ مسلسل کا نظریہ'' اور ''مشرق اور مغرب میں فلسفۂ وجودیت کی نوعیت۔''

آخراً، اب محمد حسن عسکری صاحب تو اس دنیا میں نہیں رہے۔ اگر ہوتے تو اس مضمون کو پڑھ کر خوش ہوتے کہ عمر کے آخری دور میں اس قسم کے موضوعات ان کی خاص دل چسپی کی چیز رہے تھے۔ میں اس ترجمے کو ان کے نام معنون کرتا ہوں۔ مترجم]

<mumemon@charter.net>

⁂

توشی ہیکو ازتسو

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

اسلامی فکر کی تاریخ میں عین القضات ہمدانی (۱۰۹۸-۱۱۳۱) ایک درد انگیز ہستی کے اعتبار سے ممتاز ہے۔ اپنے عظیم پیش رو منصور الحلاّج (۸۵۷-۹۲۲) کی طرح، جس کے ''انا الحق'' (میں مطلق ہوں!) کی بابت اس نے اپنی غیر مشروط پسندیدگی پر پردہ ڈالنے کی کوشش کبھی نہیں کی تھی، عین القضات کی ''آزاد فکری'' اس کے ہم عصر لکیر کے فقیر کٹّر دینی علما اور فقہا کی نظر میں رشک اور نفرت کا باعث بنی۔ نتیجے میں اسے اپنے ہی وطن ہمدان میں ۳۳ سال کی عمر میں عراق کے ایک سلجوقی وزیر کے ہاتھوں نہایت دہشت ناک سفاکی کے ساتھ ملحد قرار دے کر مار دیا گیا۔ وہ بے حد عمیق روحانی تجربات کا حامل متصوف تھا۔ ساتھ ہی ساتھ ایک ایسا مفکر بھی جسے تجزیے کی غیر معمولی تیز عقلی قوت حاصل تھی۔ عارفانہ نفوذ اور عقلی تفکر کے اس مبارک امتزاج کی بنیاد پر اسے بالکل جائز طور پر فلسفۂ ''حکمت'' کی طویل ایرانی روایت کا پیش رو کہا جا سکتا ہے جس کا افتتاح اس کی موت کے بعد جلد ہی سہروردی (۱۱۵۳-۱۱۹۱) اور ابن العربی (۱۲۱۰-۱۱۶۵) کے ہاتھوں ہوا۔ یہاں میں فلسفے کے اس نابغہ کی فکر کے بے حد انوکھے معنیاتی (semantic) پہلو کا تجزیہ کروں گا جسے ابھی حال تک مستشرقین نے بالکل بے جا طور پر نظر انداز کیا ہوا تھا۔[1]

ہمدانی کی فکر کی تہ میں پایا جانے والا پورے کا پورا جو بنیادی اصول ہے اسے اگر بالکل ابتدائی شکل دی جائے، تو یہ بلاواسطہ ذاتی تجربے کی بنیاد پر کسی شے کی حقیقت کی تفہیم اور اس کے

بارے میں کچھ جاننے کے درمیان قاطع فرق قائم کرنے پر مشتمل نظر آئے گا۔ شہد کے بارے میں یہ جاننا کہ ایک میٹھی چیز ہے ایک بات ہے، لیکن تجربے کے ذریعے شہد کی مٹھاس کا عرفان ایک اور ہی بات ہے۔ ان دو قسم کے علموں کا یہی درمیانی فرق مذہبی زندگی کی ارفع سطحوں پر بھی کارفرما ہوتا ہے۔ چناں چہ خدا کے بارے میں کچھ جاننا اس سے بالکل مختلف ہے کہ اشیا کے الوہی نظام کے رابطے سے اسے جانا جائے۔

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

ہمدانی کے نزدیک انسان کا اقلیمِ الٰہی میں قدم رکھنا بڑی فیصلہ کن اہمیت کا واقعہ ہے۔ یہ اس آگہی پر مشتمل ہوتا ہے کہ اس کے باطنی شعور میں ایک نئی گہرائی پیدا ہو گئی ہے۔ یہ حسیاتی اور عقلی

تفکراتی سطح سے آگہی کی ایک بالکل مختلف سطح کی طرف انسان کے وجودی گریز یا نقل مکانی کا اشارہ ہے۔ ہمدانی اس وقوع پذیری کو ''اِنفِتاح عین البصیرہ''[۳] یا ''عین المعرفہ''[۴] کے طور پر بیان کرتا ہے۔ وہ اس کی طرف یہ کہہ کر بھی اشارہ کرتا ہے: ''تمھارے باطن میں ایک کھڑکی کھل گئی ہے جس کا رخ اشیا کے فوقِ حسیاتی نظام کی اقلیم کی طرف ہے'' (روزنہ الی عالم الملکوت)۔[۵] گاہے اسے یوں بھی بیان کیا گیا ہے: ''باطن میں روشنی کا ظہور'' (ظہور نور فی الباطن)۔[۶] وجودی اعتبار سے، یہ ذہنی (subjective) ''روشنی'' اس خطے کو منور کر دیتی ہے جسے ہمدانی ''اقلیم ماورائے عقل'' (الطور وراء العقل)[۷] کا نام دیتا ہے۔

یہ نہیں ہے کہ ہمدانی عقل اور عقلی تفکر کی اہمیت کو منفی گردانتا ہے یا اسے حقارت کی نظر سے دیکھتا ہے۔[۸] لیکن اس کی دانست میں آدمی اس وقت تک کاملیت کو نہیں پہنچ سکتا جب تک عقلی قوتوں کی انتہا کو پہنچنے کے بعد ''ماورائے عقل منطقے'' میں داخل نہیں ہو جاتا، اشیا کے اس بُعد میں جو عقل کے پار واقع ہے (trans-rational dimension of things)۔ اس کے تصور میں خود عالمِ وجود کی پوری وضع (structure) کچھ اس طور پر ہے کہ عملی تجربات کے منطقے کی آخری منزل ''ماورائے عقل منطقے''[۹] کے اولین پڑاو سے براہِ راست طور پر جڑی ہوئی ہے۔

ان تمہیدی ملاحظات کے بعد اب ہم بجا طور پر ان مخصوص مسائل کے فطری کردار پر بحث کر سکتے ہیں جو ہمدانی نے انسانی زبان کی معنیاتی وضع کے اعتبار سے اٹھائے ہیں۔ یہ ظاہر ہے کہ ہمارے تصرف میں جو لفظ اور ان کے مرکبات ہیں وہ اولاً اس طرز پر بنے ہیں کہ انھیں روزمرہ کی بات چیت میں بے حد سہولت کے ساتھ اور حسبِ ضرورت استعمال کیا جا سکتا ہے۔ ہماری زبان اپنا کام اس وقت از حد خوش اسلوبی سے انجام دیتی ہے جب ہم اسے اپنی عملی دنیا کے تجربات کے اظہار اور

بیان کے لیے استعمال کرتے ہیں جس میں ہمارے حواس اور عقل اپنے اپنے فطری عمل بہ جالاتے ہیں۔ لیکن اس بُعد میں بھی اکثر ایسا ہوتا ہے کہ ہمیں اس احساس سے پریشانی ہونے لگتی ہے کہ وہ چیز جو ہم محسوس کررہے ہیں یا جسے جانتے ہیں اس کے اور وہ جو ہم بیان کرسکتے ہیں کے درمیان ایک خاصی کشادہ خلیج حائل ہے۔ جیسا کہ لڈوگ وٹگن اسٹائن (Ludwig Wittgenstein) نے خیال ظاہر کیا ہے: اگر کسی کو یہ تو معلوم ہو کہ کوہ بلانک کی بلندی کتنی ہے، تاہم اسے بیان کرنے سے عاجز رہے، تو فطری بات ہے کہ ہم اس پر تعجب کرتے ہیں۔ لیکن اگر کوئی جانتا ہے کہ کلارنٹ کی آواز سننے میں کیسی ہے، لیکن اسے بیان نہیں کرپاتا، تو اس پر ہمیں تعجب نہیں ہوتا۔ یہ اس لیے کہ کلارنٹ کی آواز کیسی سنائی دیتی ہے ایسی چیز نہیں جسے ہمارے تصرف میں جو الفاظ ہیں ان کی ایک عام نشت و برخاست سے بیان کیا جاسکے۔[10] یقیناً یہ صورت اس وقت اور بھی بدتر ہوجاتی ہے جب انسانی تجربے کے عملی بُعد کے علاوہ ہم روحانی یا متصوفانہ آگہی کے ماورائے عمل بُعد کے استناد کے بھی قائل ہوں۔ جب ایک صوفی اپنے اظہار کی یا اپنے ذاتی مشاہدات کو بیان کرنے کی کبھی خواہش بھی کرتا ہے، تو اس کے لیے ان تمام لسانیاتی مسائل سے نبردآزما ہونا ناگزیر ہوجاتا ہے جو اس کے علمِ ذاتی کے اور جو وہ فعلاً بیان کرنے کی قدرت رکھتا ہے اس کے درمیان عدم توافق سے اٹھ کھڑے ہوتے ہیں۔[11]

تو پھر وہ کون سا کارگر ذریعہ ہوسکتا ہے جو ایک صوفی اپنے لسانی اوزار کی خلقی کم مایگی کے ازالے کے طور پر استعمال کرسکے؟ یا ایسے اوزار کا وجود ہے بھی یا نہیں؟ علامتیت (symbolism) شاید سب سے پہلے ذہن میں آئے۔ حقیقت میں تمام ادوار کے بیش تر متصوف شعرا — بل کہ متصوف فلاسفہ — نے علامات کے نظام وضع کیے ہیں اور ان میں پناہ ڈھونڈی ہے۔ لیکن یہ علامتیت نہیں جس سے ہمدانی رجوع کرتا ہے۔ اس کے بجائے، وہ یہ تجویز پیش کرتا ہے کہ ایسے موقعوں پر آدمی کو الفاظ کا کثیر البُعدی (multi-dimensional) استعمال کرنا چاہیے، جسے وہ

''تشابہ'' یا ''ابہام گوئی'' (equivocation) کا نام دیتا ہے۔اور فی الواقع، ہمدانی کے مطابق، اسلام کے دینی فلسفے کی کثیر کلیدی اصطلاحات کی تفہیم ''تشابہ'' کے ذریعے ہی ہونی چاہیے۔

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

الفاظ کی تفہیم اور ان کے بالکل صاف اور صریح استعمال کے حوالے سے ہماری سب سے زیادہ سنگین رکاوٹ وہ حد درجہ بے جا اہمیت ہے جو ہم معمولاً لفظ و معنیٰ کے تعلق میں الفاظ کے ساتھ نتھی کرتے ہیں۔زبان کے بچکانہ استعمال میں اس رجحان کو اپنی سب سے زیادہ ان گھڑ شکل میں دیکھا جا سکتا ہے۔[۱۲] حقیقت یہ ہے کہ بچے، مثلاً، لفظ ''لیث'' کی ''اسد'' کے ساتھ معنیاتی شناخت آسانی کے ساتھ نہیں کر سکتے، صرف اس بنا پر کہ دونوں لفظ خارجی اعتبار سے دو مختلف شکلوں کے حامل ہیں، حال آں کہ عربی میں دونوں لفظوں کا ایک ہی مطلب ہے: ''شیر''۔ لیکن بالغ بھی اکثر اس بنیادی قسم کی غلطی کے مرتکب ہوتے ہیں، گو قدرے پیچیدہ صورت میں۔

لفظوں پر اس طرح کی بے جا تاکید گویا کہ یہ معنیٰ سے الگ ہیں انتہائے کار اِس امر پر محمول کی جا سکتی ہے کہ ہم قدرتی طور پر یہ رجحان رکھتے ہیں کہ ایک لفظ اور اس کے معنیٰ کے درمیان ایک کے مقابل ایک والی مطابقت پائی جاتی ہے۔ ہمدانی کے خیال میں کوئی اور چیز اس سے زیادہ بعید از حقیقت نہیں ہو سکتی۔معنیٰ کی کائنات بے حد نازک، لچک دار، اور رواں دواں نوعیت کی ہے۔اس میں وہ ٹھوس استقامت نہیں پائی جاتی جو الفاظ کے رسمیاتی اور مادی ٹھوس پن سے مطابقت رکھتی ہو۔ اس حقیقت کا مشاہدہ ہمارے روزمرہ کے از حد معمولی الفاظ کے استعمال میں بڑی آسانی کے ساتھ کیا جا سکتا ہے، حال آں کہ یہ عام طور پر ہمارے شعور کی روشن سطح تک نہیں پہنچتا۔

مثال کے طور پر فارسی کے لفظ ''نیـــــم'' کو لیں۔ اس لفظ کے بے کم و کاست معنیٰ بڑی نزاکت کے ساتھ اس اعتبار سے بدل جاتے ہیں کہ آیا حوالہ جاتی نکتہ مقدار ہے یا نہیں۔ چلیے یہ کہیں: ابوحامد الغزالی کا اصلی کام دو حصوں پر مشتمل ہے؛ ایک نصف (نیــم) کا تعلق جسم کی خارجی خصوصیات سے ہے، اور دوسرے نصف (نیــم) کا دماغ کی خصوصیات سے۔ دونوں میں سے ہر ایک صورت میں ''نصف'' کا مدعا کتاب کا ٹھیک مقداری آدھا نہیں ہے، کیوں کہ تقسیم بندی مقدار کے اعتبار سے نہیں کی گئی ہے۔ اِس طرح، یہی جملہ، ''آدمی دو حصوں پر مشتمل ہے،'' (آدمی دو چیز است) دو بالکل مختلف تقسیم بندیوں پر دلالت کرے گا اگر اس سے ہمارا مدعا (۱) ''مثلاً، سر اور جسم'' ہو اور (۲) ''مثلاً، دماغ اور جسم۔''[۱۳] اس حقیقتِ امر کا مشاہدہ — جو کسی طرح بھی کوئی مشکل کام نہیں ہے — صرف یہی بتاتا ہے کہ لفظوں کی کائنات اور معنیٰ کی کائنات کے درمیان ایک ناقابلِ تردید عدم مطابقت پائی جاتی ہے۔ اگرچہ بدقسمتی سے، یہ معنیاتی عدم توافق بحث و تمحیص کی ان سطحوں پر جو عملی تجربے کی سطح سے بلند ہوں اتنا عیاں نہیں ہوتا۔

اس مرحلے پر یہ واضح ہو جانا چاہیے کہ ہمدانی کا اس بات پر یقین نہیں کہ ایک لفظ اور اس کے معنیٰ کے درمیان کوئی مضبوط باطنی نامیاتی رشتہ پایا جاتا ہے۔ اس کے بالکل برعکس، اس کی نظر میں ان کے درمیان معنیاتی رشتہ ایک سرسری سی چیز ہوتا ہے، خالصتاً خارجی، حتیٰ کہ ایک خاص معنیٰ میں غیر حقیقی۔ کیوں کہ رشتے کی دونوں شقوں میں وزن کی تقسیم مساوی نہیں۔ ان کے درمیان تو بس ایک بے حد غیر یقینی قسم کا توازن ہی قائم ہے۔ اس سے مختلف ہو بھی کیسے سکتا ہے؟ دونوں کا تعلق، ہمدانی کے نقطۂ نظر سے، وجود کے مختلف نظاموں سے ہے۔ لفظ کا تعلق مادی اور محسوس دنیا کی اشیا سے ہے (ملک)، جب کہ معنیٰ صحیح اعتبار سے غیر مادیت کی دنیا (ملکوت) سے متعلق ہے۔ معنیٰ کا جو بے کراں میدان ہر لفظ کے پیچھے موجود ہوتا ہے، اگر اس سے خود لفظ کا مقابلہ کیا جائے تو یہ ایک بے اہمیت چھوٹے سے نقطے سے زیادہ کچھ نہیں ہوگا۔ لفظ ایک تنگ سے دروازے کے علاوہ کیا ہے

جس سے ہو کر انسانی ذہن معنیٰ کی ناپیدا کنار اقلیم میں داخل ہوتا ہے۔ مزید برآں، معنیٰ ایک ایسی چیز ہے جس کی، گویا کہ، اپنی زندگی ہوتی ہے، نہ کہ وہ شے جو اپنی جگہ پر منجمد یا ٹھہری ہوئی ہو۔ معنیٰ، اس لفظ سے بالکل بے گانہ جو اس پر دلالت کرتا ہو، بڑے حیرت انگیز لوچ کے ساتھ ایک آدمی کے تجربے کی گہرائی اور شعور کے مطابق خود بہ خود نمو پذیر ہوتا ہے۔ ان خصائص کا حامل معنیٰ ایک لفظ کے بنے بنائے سانچے میں ڈال دیا جاتا ہے۔ اس طرح مستعمل کسی لفظ کو صرف باہر سے دیکھنے پر کوئی مشکل ہی سے معنیٰ کے عرض و عمق کا اندازہ کر سکتا جن کی اس کے ذریعے ترسیل مدعا رہی ہو۔ یہ کسی لفظ کے سانچے میں ڈالے گئے اس معنیٰ پر خاص طور پر صادق آتا ہے جس کے پیچھے ایک عمیق عارفانہ تجربہ کارفرما ہو۔ جب معنیٰ اس قسم کی غیر تجربی نوعیت (non-empirical nature) کا ہو تو اس کو اجاگر کرنے والا لفظ لامحالا تشابہ کی انتہا (غاية التشابه) کو پہنچ جاتا ہے۔[۱۴]

ان صورتوں میں، اجاگر کیے جانے والے معنیٰ کی بے کم و کاست بصیرت کے حصول کے لیے، آدمی کو دلالت کرنے والے لفظ کی بابت بڑا لطیف رویہ اختیار کرنا پڑتا ہے۔ کیوں کہ یہاں آدمی کے لیے ضروری ہے کہ وہ کسی مخصوص لفظ کو اس تختے کی طرح استعمال کرے جس سے چھلانگ لگا کر معنیٰ کی گہرائی میں اترا جا سکے۔ آدمی جب تک یہ کوشش کرتا رہے گا کہ لفظ کے ذریعے معنیٰ کو سمجھے، تو وہ کبھی بھی کام یابی کی امید نہیں کر سکتا۔ بل کہ لفظ سے اولین اور ادنیٰ ترین تماس کے ساتھ ہی آدمی کو چاہیے کہ اسے وہیں چھوڑ چھاڑ کر سیدھے معنیٰ کی اقلیم کا رخ کرے۔[۱۵]

لیکن اس خیال کی حقیقی اہمیت کو سمجھنے کے لیے ہمیں سب سے پہلے ہمدانی کے مطابق تشابہ کی وضع پر روشنی ڈالنی ہوگی۔

عام طور پر ''تشابہ'' کسی لفظ کے استعمال میں غیر یقینی، عدم تعیّن، اور ابہام کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ ان منفی خصائص کا سرچشمہ آخر الامر کثیر معنویت (polysemy) ہے جو ایک معنیاتی مظہر ہے جس میں ایک لفظ اپنے بنیادی ڈھانچے میں متعدد مختلف معنیٰ کا حامل ہوتا ہے۔ مثال کے

طور پر، اگر عربی لفظ عیــن کو سیاق و سباق کی وضاحت کیے بغیر، یا ناکافی سیاق و سباق کی حدود میں استعمال کیا جائے، تو کہا جائے گا کہ آدمی لفظ کو تشابہ کے ساتھ استعمال کر رہا ہے۔ یہ اس لیے کہ عیـــن کے بہت سے مختلف معنیٰ نکل سکتے ہیں، جیسے ''آنکھ''، (پانی کا) ''چشمہ''، ''ذات''، ''طلائی ٹکڑا''، ''اخیافی بھائی''، وغیرہ۔

لیکن ہمدانی کے تصور میں جو تشابہ ہے وہ اس قسم کی کثیر معنویت سے یک سر مختلف ہے۔ کیوں کہ عیــن سے متعلق سبھی مختلف معنی کا قیام ایک یک ساں بُعد میں ہے۔ ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ یہ افقی کثیر معنویت کا معاملہ ہے، لیکن ہمدانی کا سروکار عمودی کثیر معنویت سے ہے۔ موخرالذکر معنیٰ کی کثیر الجہتی وضع ہے جس کا دارومدار لفظ کے کثیر الجہتی استعمال پر ہے۔

چناں چہ جس طرح ہمدانی نے تشابہ کا تصور کیا ہے اس کا تعلق ان موقعوں سے ہے جن میں بالکل ایک ہی لفظ — بالکل ایک ہی فقرہ — بااہمیت طور پر اور ایک ہی وقت میں بیان (discourse) کی دو یا دو سے زائد سطحوں پر استعمال ہوا ہوتا ہے۔ بیان کی اس قسم کی بہت سی سطحیں ہیں جن کا تصور کیا جا سکتا ہے، لیکن ہمدانی بہ طور خاص ان میں کی دو سے علاقہ رکھتا ہے: [الف] یعنی عقلی غور و فکر کی سطح، اور [ب] یعنی اس اقلیم کی سطح جو ماورائے عقل ہے اور جس کا حوالہ پہلے دیا جا چکا ہے۔

لسانیاتی طور پر سطح [الف] انسانی تجربے کے عملی بُعد میں عام طور پر بولی جانے والی زبان کی خطی توسیع (linear extension) کے علاوہ کچھ نہیں۔ اس خاص سیاق و سباق میں جس سے ہمیں بلاواسطہ سروکار ہے، [الف] بہ طور اول ان لسانیاتی فقروں کی طرف اشارہ کرتا ہے جن کا تعلق الٰہیاتی تصورات اور فکر سے ہے۔ مثال کے طور پر، علمائے الٰہیات اکثر انسان کے خدا سے ''قرب'' اور ''بُعد'' کا ذکر کرتے ہیں۔ چناں چہ، مثلاً، وہ لوگ جو خدا پر ایمان نہیں رکھتے ان کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ اُس سے ''دور'' ہیں، جب کہ مومنین کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ

اس سے ''نزدیک'' یا ''قریب'' ہیں۔ بذاتہٖ، یہ الفاظ کا بالکل پُر اہمیت استعمال ہے۔ اس سیاق و سباق میں ''قرب'' اور ''بُعد'' کے تصورات صرف و محض حسیاتی اشیا کے، جن سے ہم اپنی روزمرہ کے عملی تجربات میں دوچار ہوتے ہیں، ''قرب'' اور ''بُعد'' کی دیناتی صراحت کا نتیجہ ہیں۔ نتیجتاً اس سطح پر، ان دونوں تصورات کی تفہیم ہنوز بنیادی طور پر ایک ذہنی تصور یا مکانی فاصلے (spatial distance) کے خیال کے اعتبار سے ہوتی ہے۔

لیکن یہی لفظ، قرب اور بُعد دوسری طرح بھی استعمال کیے جاسکتے ہیں، اور حقیقت میں اہلِ تصوف اپنے مخصوص وجدانات کو بیان کرنے کے لیے، خواہ یہ مذہبی ہوں یا مابعد الطبیعیاتی، اکثر انھیں استعمال کرتے بھی ہیں۔ اس صورت میں، الفاظ— تجزیے کی اس بنیادی نہج کے مطابق جو ہم نے اختیار کی ہے— سطح [ب] پر استعمال ہورہے ہوتے ہیں۔ سطح [ب] کی بابت یہ نکتہ خاص طور پر ذہن میں رکھنا چاہیے کہ اس مقام پر جو معنیٰ مشکّل ہوتا ہے اس تک اس معنیٰ کے ذریعے رسائی ہرگز نہیں ہوسکتی جو سطحِ [الف] پر دست یاب ہوتا ہے، چاہے ہم اسے کتنی ہی وسعت کیوں نہ دے لیں۔ اور یہ اس لیے کہ تمام الفاظ کے سطح [ب] پر اجاگر ہونے والے معنیٰ کی اساس عارفانہ تجربات (cognitive experiences) پر ہوتی ہے اور یہ اس سے قطعاً مختلف نوعیت کے ہوتے ہیں جس کا تجربہ عقلی تفکر کے بُعد میں کیا جاتا ہے، روزمرہ کی زندگی کے بُعد کا تو خیر ذکر ہی کیا۔ یہ اس لیے کہ جیسا کہ ہم نے اوپر دیکھا ہے، سطح [ب] پر معنیٰ کا احساس ''اقلیم ورائے عقل'' میں صرف ''چشم بصیرت'' سے ہی ہوسکتا ہے۔ چناں چہ، مثال کے طور پر، ہمدانی کی دانست میں اس سطح پر قرب کا مطلب ایک مخصوص فوق الحسیّاتی تعلق ہے جو تمام موجودات اور سرچشمۂ وجود کے درمیان (between all existents and the Source of existence) حاصل ہوتا ہے، ایک بے حد خاص الخاص تعلق، جس کی وضع کا بھرپور تجزیہ بعد میں کیا جائے گا۔ یہاں اتنا ہی کافی ہے کہ اس مقام پر ''قرب'' کا مطلب مطلق وجودی مساوات سے متصف وہ تعلق ہے جو تمام اشیا کو خدا

کے حوالے سے حاصل ہوتا ہے۔ لفظ ''بُعد'' کو لا مکانی مفہوم میں استعمال کرتے ہوئے، ہمدانی اکثر یہ خیال ظاہر کرتا ہے کے تمام اشیا خدا سے مطلق مساوی فاصلے پر مقیم ہیں۔[16] اگرچہ خود ہمدانی سطح [ب] پر ''بُعد'' کے معنیٰ کا تجزیہ صراحتاً نہیں کرتا، پھر بھی یہ واضح ہے کہ چوں کہ اس اقلیم میں کوئی مکانی حوالہ شامل نہیں ہے، ''بُعد'' کے بھی بے کم و کاست وہی معنیٰ ہیں جو ''قرب'' کے ہیں، یعنی تمام اشیا خدا سے ایک ہی (غیر مکانی) فاصلے پر ہیں۔

اگرچہ، اس طرح، ایک ہی لفظ ''قرب''، کے دو بالکل مختلف معنیٰ نکلتے ہیں، ہمیں اس غلطی کا مرتکب نہیں ہونا چاہیے کہ [الف] کے معنیٰ اور [ب] کے معنیٰ کا ایک دوسرے سے کوئی سروکار ہی نہیں۔ معنیٰ [الف] اور معنیٰ [ب] کے درمیان تعلق اس نوعیت کا بالکل نہیں جو، مثلاً، لفظ عیـــن کے ممکنہ معنیٰ ''چشمہ''، ''آنکھ''، ''طلا''، ''جوہر''، وغیرہ کے درمیان پایا جاتا ہے۔ کیوں کہ سطح [ب] پر بھی، قــــــرب کے معنیٰ ''نزدیکی'' ہی ہوتے ہیں، اس فرق کے ساتھ کہ فوق الحسیّاتی بُعد میں جو ''قرب'' مشکّل ہوتا ہے اس کی وضع اس ''قرب'' سے یکسر مختلف ہوتی ہے جو تجربے کے حسیّاتی یا عقلی بُعد میں عیاں ہوتی ہے۔ اسی بات کو دوسری طرح سے کہیں تو انسانی شعور میں رونما ہونے والی کیفی تبدیلی (qualitative change) کے مطابق ''قرب'' کے معنیاتی مظروف مکانی سے غیر مکانی میں بدل جاتے ہیں۔ لیکن اس تبدیلی سے یہ بات غیر متاثر رہتی ہے کہ ایک ہی لفظ بااہمیت اور پُرمعنیٰ طور پر دو مختلف سطحوں [الف] اور [ب] پر کام میں لایا جا رہا ہے۔

سوال یہ نہیں ہے کہ دونوں میں سے کون سا معنیٰ—[الف] یا [ب]—اصلی اور حقیقی ہے؟ (یا کون سا مجازی اور استعاراتی؟) دونوں ہی مساوی طور پر مستند اور حقیقی ہیں، ہر ایک اپنے مخصوص بُعد میں، کیوں کہ ہر ایک کے عقب میں ایک مستند تجربہ کارفرما ہے۔ مثال کے طور پر، جب میں یہ کہتا ہوں، ''میں ایک پھول دیکھ رہا ہوں''، تو تجربی سطح پر میرے مشــاہـدے کا ایک مستند معنیٰ ہے جو ایک مستند حسیاتی تجربے پر منتج ہے۔ اسی طرح، جب میں کہتا ہوں، ''کل اپنے اجزا میں ہر ایک

سے بڑا ہے''، تو عقلی غور وفکر کی سطح پر میرے بیان کا ایک مستند معنیٰ ہے (سطح [الف])۔ اسی طرح، جب منصور الحلاج انا الحق، ''میں مطلق ہوں'' کہتا ہے، تو فوق الحیاتی اور فوق العقلی تجربی سطح (یعنی سطح [ب]) پر اس کے بیان کا مستند معنیٰ ہے۔[17] واحد اہم نکتہ یہ ہے کہ تینوں جملوں میں سے ہر ایک کی تفہیم اسی بُعد میں کی جانی چاہیے جس سے اس کا تعلق ہے۔

سطح [ب] سے متعلق الفاظ اور جملوں کی اس نوع کی تفہیم کا حصول ناممکن نہ بھی سہی انتہائی مشکل ضرور ہے۔ کیوں کہ الحلاج کا انا الحق اور [بایزید] بسطامی کا سبحانی، اور اسی قسم کے دوسرے شطحات، یہ سب کے سب ارفع ترین روحانی فضیلت کے حامل متصوفین کے وہ الہامی بول ہیں جو آ گہی کی غیر معمولی کیفیت میں ان سے صادر ہوئے — وہ کیفیت جس میں ان کی قوتِ تعقل زائل ہو چکی تھی اور وہ ''ازل کی غلبہ آور روشنی کی تاب کاری میں فنا'' ہو چکے تھے۔

> یہاں اب اور کوئی موضوعِ دانش نہیں رہا ہے؛ فعلِ دانستن خود فنا ہو چکا ہے؛ اور ہر شے موضوعِ دانش میں بدل گئی ہے (جو، اگر بے کم و کاست کہا جائے تو، اب اور موضوع دانش نہیں رہی، کیوں کہ اسے جاننے والا موضوع ہی نہیں رہا)۔ بس اسی کیفیت میں یہ باقی ماندہ نقطہ خود کو خالص اور مطلق الوہیت (جبروت) کی فضا میں عیاں کرتا ہے۔ تو ایسے میں حسین (الحلاج) انا الحق! کے علاوہ کہہ بھی کیا سکتا ہے۔ بایزید (بسطامی) سبحانی! کے علاوہ اور کیا کہہ سکتا ہے۔[18]

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

نتیجتاً، ایسے افراد کو جنھیں اقلیم ورائے عقل کا بلا واسطہ تجربی علم نہیں، سطح [ب] پر لفظوں کا

استعمال—اگر وہ نظریاتی طور پر لفظوں کے اس استعمال کے روا ہونے کا اعتراف کرتے بھی ہوں—ناگزیراً مجازی ہی نظر آئے گا۔[19] مختصراً، سطح[ب] پر استعمال ہونے والے الفاظ انسانوں کی اکثریت کے لیے استعارے ہی ہوتے ہیں۔ مثلاً لفظ نــــور، ''روشنی''، جب خدا کو نور کہا جاتا ہے تو یہ ان کے لیے صرف ایک استعارہ ہی ہوتا ہے۔

لیکن وہ افراد جو ''اقلیم ورائے عقل'' میں ہو آئے ہیں، تو ان کے نزدیک یہ سطح[الف] والا معنیٰ (یعنی نــور طبیعیاتی روشنی کے مفہوم میں) ہی استعاراتی ہے۔ یہ اس لیے کہ [ب] کا بُعد ٹھیک وہی مقام ہے جہاں حقیقت کا تجربہ اس کی اصلی، مطلق حالت میں ہوتا ہے۔ اس مخصوص سیاق و سباق میں زبان کا [الف] استعمال استعاراتی ہے، جب کہ [ب] استعمال حقیقی۔[20]

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

سطح[الف] پر جو، جیسا کہ پہلے نشان دہی کی جا چکی ہے، زبان کے عام استعمال کی دینیاتی توسیع سے زیادہ کچھ نہیں، ''خدا کچھ جانتا ہے'' کو ظاہر ہے ''آدمی کچھ جانتا ہے'' پر قیاس کرکے سمجھا جاتا ہے۔ اور اس تفہیم کی حدود میں علمائے دین مختلف دینیاتی مسائل کو ''صفاتِ الٰہی'' کے تحت اٹھاتے اور ان پر بحث کرتے ہیں، کیوں کہ اس سیاق وسباق میں علم کو خدا کی صفات میں سے ایک صفت تصور کیا جاتا ہے۔

چوں کہ جس طرح ایک لفظ کا معنیٰ سطح[الف] پر سمجھا جاتا ہے وہ بنیادی طور پر اور آخر الامر اسی لفظ کی تجربی، قبل از دینیاتی تفہیم کی نظریاتی توسیع اور وضاحت کے ماسوا نہیں، اسی لیے عـلـم کو

بھی قدرتی طور پر اسی معنیٰ پر قیاس کر کے سمجھ لیا جاتا ہے جو اس لفظ کے عام روزمرہ میں ہوتے ہیں۔ اچھا اب عام، تجربی بُعد میں، ''علم'' کی اپنی مخصوص وضع ہے جس کی بنیاد ذہن (عالِم) اور عین (معلوم) کے درمیان ایک دوحدی/عنصری (two-term) تعلق پر استوار ہوتی ہے۔ اور اس تعلقِ مدرکہ میں جو عجیب بات ہے وہ یہ کہ یہاں ذہن منفعل ہے اور عین فعّال۔ یعنی عالم بہ حیثیتِ عالم اپنا وظیفہ صرف اسی وقت انجام دے سکتا ہے جب جاننے کے لیے کوئی شے موجود ہو۔ معلوم کا وجود عالم کے بہ حیثیتِ عالم وجود سے مقدّم ہوتا ہے: (معلوم ← عالِم)۔[۲۱]

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

یہ مخمصہ اس وقت پیدا ہوتا ہے جب، یہ فرض کرتے ہوئے کہ تجربے کی تمام سطحوں پر علم کی یہی وضع (معلوم ← عالِم) برقرار رہتی ہے، ہم یہ الٰہیاتی سوال پوچھتے ہیں کہ آیا خدا کو جزئیات کا علم ہے۔ اگر ہم ''ہاں'' کرتے ہیں، تو ہم اس سے یہ تاثر دے رہے ہوں گے کہ خدا کا علم کوئی اتفاقی [یا عارضی، حادثاتی] چیز ہے۔ کیوں کہ تجربی دنیا اپنی نوعیت میں عارضیت کی اقلیم ہے۔ یہاں تمام اشیا مسلسل تغیر پذیر ہوتی رہتی ہیں۔ کوئی شے بھی وقت کی دو اکائیوں میں بالکل یک ساں نہیں رہتی۔ اگر خدا کا علم مخصوص اشیا کا ان کی لحہ بہ لحہ بدلتی ہوئی حالت میں تعاقب کرتا رہے، تو خود یہ علم بھی لحہ بہ لحہ بدلتا رہے گا۔ مزید یہ کہ نئی اشیا مسلسل معرضِ وجود میں آتی رہتی ہیں، اور امور کی نت

نئ شکلیں مستقل پیدا ہوتی رہتی ہیں۔ جیسے جیسے خدا ان سے آگاہ ہوگا، اس کے مطابق خدا کے ذہن میں نئی نئی معرفتی حالتوں کا مسلسل واقع ہونا ناگزیر ہو جائے گا۔ لیکن اس بات کا اعتراف خدا کے علم کے حادثاتی ہونے کے اعتراف کے علاوہ کچھ نہیں ہوگا۔ [۲۲]

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

ہمدانی کے مطابق، مذکورہ بالا مخمصہ صرف اس لیے پیدا ہوتا ہے کہ علمائے الٰہیات ''علم'' کے وہی معنیٰ لیتے ہیں جو تجربے کے عملی بُعد میں اس سے لیے جاتے ہیں۔ سطح [الف] کی معنیاتی وضع کی بابت ہم جو کہہ آئے ہیں اس کی روشنی میں اس قسم کی تفہیم ایک بالکل قدرتی چیز معلوم ہوتی ہے؛ یعنی، اس سطح پر زبان کا استعمال زبان کے تجربی استعمال کی دینیاتی توسیع ہی ہے۔ بہ ہر حال، علمائے الٰہیات وہ لوگ ہیں جنھیں عام بول چال کے طلسم کو توڑنے پر دسترس حاصل نہیں۔

خدا کے علم کی صحیح لسانیاتی وضع کو گرفت میں لانے کے لیے، آدمی کو اپنا تجزیہ اور آگے بڑھانا ہوگا، عام عقلی فکر کی حدود کے ماورا اس درمیانی منطقے میں جو سطح [الف] اور سطح [ب] کے بین بین پایا جاتا ہے۔ [۲۴] زیادہ ٹھوس طریقے پر بیان کریں تو، آدمی کو ایک خاص قسم کی فکر سے رجوع کرنا ہوگا جو بہ یک وقت عقلی استدلال بھی ہے اور مابعد الطبیعیاتی مشاہدہ بھی۔ یہ ہم مندرجہ ذیل طریقے پر انجام دیں گے۔

سب سے پہلے دو طرح کے علموں کے درمیان فرق کرنا ہوگا: (۱) علم جو پہلے سے اس چیز کے وجود کو فرض کرتا ہے جسے معلوم کرنا چاہتا ہے، اور خود بھی اس کے وجود سے مشتق ہوتا ہے اور (۲) علم جسے معلوم شے کا عین وجود پہلے سے فرض کیے ہوتا ہے اور جس سے خود وہ مشتق بھی ہوتی ہے۔ ہمدانی اس فرق کی وضاحت روزمرہ کے تجربے سے ایک مثال دے کر کرتا ہے۔ ''اس مکتوب کی بابت میرا علم (جو میں اب تمھیں بھیج رہا ہوں) اسے لکھنے سے پہلے ہی میرے ذہن میں موجود تھا۔ اور میرا علم اس مکتوب کے وجود کا سبب بنا۔ اگر میرا علم نہ ہوتا، تو یہ مکتوب نہ لکھا جا سکتا تھا۔ لیکن اس کی بابت تمھارا علم، اس مکتوب کے وجود کے بعد آیا۔ اور یہ مکتوب تمھارے علم کے وجود کا سبب تھا۔''[۲۵]

خدا کے علم اور جزئیات کے درمیان تعلق کو اسی وضع کا سمجھنا چاہیے جو اس مثال میں ''میرے علم'' اور ''میرے اس مکتوب'' کے مابین ہے۔

اس طرح دو طرح کے علموں کے درمیان بنیادی فرق قائم کر کے ہمدانی کی فکر اشیا کے مابعد الطبیعیاتی بُعد کے قریب پہنچتی ہے۔

> علمِ ازل عین ''سرچشمۂ وجود'' (ینبوعِ وجود) ہے۔ تمام موجودات کو، چاہے وہ تجربی دنیا کی ہوں یا فوق التجربی دنیا کی، خدا کے ازلی علم کی لامنتہا وسعت سے ٹھیک وہی نسبت ہے جو اس مکتوب کے محض (ایک واحد لفظ کے) ایک واحد حرف کو میرے علم اور استعداد کی وسعت سے ہے۔[۲۶]

یہ نتیجہ نکالنے اور بیان کی ارفع ترین سطح (سطح [ب]) کے درمیان صرف ایک ہی قدم کا فاصلہ رہ جاتا ہے۔ لیکن دوسری طرف، سطح [ب] اور گزشتہ سطحوں کے درمیان، چاہے [الف] یا درمیانہ، ایک قابلِ ذکر فرق بھی نظر آتا ہے۔ کیوں کہ درمیانہ سطح پر بھی، جس کا ابھی ابھی ذکر ہوا ہے اور جو واضح طور پر بہت زیادہ مابعد الطبیعیاتی اور وجودی نوعیت کی ہے، لفظ ''علم'' ہنوز کسی قدر علمیاتی تعبیر (epistemological connotation) کا حامل ہوتا ہے۔ بہ الفاظِ دیگر، ''علم'' کی

اصطلاح کے استعمال میں ہنوز کچھ حوالہ، چاہے یہ کتنا ہی خفیف کیوں نہ سہی، انسان کی عام ذہنی فاعلیت کی طرف بھی موجود ہوتا ہے جس کے ذریعے وہ معروضی اشیا کو جانتا اور پہچانتا ہے۔ اس کے برعکس، سطح [ب] پر استعمال ہونے کی حالت میں، ''علم'' کسی علمیاتی تعبیر کا مطلق حامل نہیں ہوتا۔ اس کا مفہوم خالص مابعدالطبیعیاتی ہوتا ہے۔ کیوں کہ یہاں خدا کے علم کا مطلب خدا کی معیت (لفظاً، ''ساتھ ہونا'' یا خدا کا تمام اشیا سے **مطلق** عدم انفصال) ہے، اور نتیجے میں تمام اشیا کا اپنے انتہائی وجودی سرچشمے سے مساوی فاصلے پر قیام۔ یہ ایک دل چسپ نکتہ ہے جس کی کسی قدر تفصیلی وضاحت ضروری ہے، کیوں کہ ہمدانی بہ ذاتِ خود یہ اعلان کرتا ہے کہ یہ اس کا اپنا طبع زاد خیال ہے اور اس مسئلے کے ضمن میں اس سے پہلے کبھی کسی نے اس کا اظہار نہیں کیا ہے۔[۲۷]

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

تاہم بُعد الٰہی کے نقطۂ نظر سے دیکھنے پر اس قسم کے واقعات کی وضع ایک بالکل ہی مختلف روشنی میں نظر آئے گی۔ اس تناظر سے، آفتاب اور اس کی شعاعیں دونوں ہی **مطلق** سے یک ساں فاصلے پر کھڑے نظر آئیں گے۔ اسی طرح (۱) قلم جو وہ آلہ ہے جس سے میں لکھ رہا ہوں، (۲) خطوط جو میں نے لکھے ہیں، اور (۳) لکھنے والا (یعنی خود میں) ایک واحد سطح پر **مطلق** سے یک ساں فاصلے پر کھڑے ہیں۔ اور یہ سب اس لیے کہ اب ہم ایک مابعدالطبیعیاتی منطقے میں ہیں جہاں اشیا کے درمیان کوئی زمانی تواتر (طول، لفظی طور پر، ''لمبائی''، عمودی نظام) نہیں ہوتا۔ یہاں سب چیزیں وجود کی ایک بے کراں اور بے زماں پہنائی (عرض، لفظی طور پر، ''چوڑائی''، افقی

نظام) میں ساتھ ساتھ زندہ [ہم زیست] تصور کی جاتی ہیں۔

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

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

> میرے اس مکتوب میں، مثال کے طور پر، دس ہزار حروف ہیں۔ ہر حرف دوسرے حرف کے بعد وجود (یعنی، لکھنے) میں آتا ہے۔ اور دوسری سطر پہلی سطر کے بعد؛ تیسری، دوسری کے بعد۔ اب فرض کرو کہ کوئی کہتا ہے: دسویں سطر نویں سطر سے وجود میں آتی ہے، نویں، آٹھویں سے، آٹھویں ساتویں سے، وغیرہ، اور انتہائے کار تیسری، دوسری سے، دوسری، پہلی سے۔ مزید فرض کرو کہ اس مقام پر پہنچ کر وہ کہتا ہے: پہلی سطر بہ ذاتِ خود لکھنے والے کے ارادے اور (لکھنے کی) قدرت سے وجود میں آئی ہے۔ یہ شخص بہ ظاہر معاملے کو غلط انداز میں دیکھ رہا ہے، کیوں کہ وہ لکھنے والے کا تعین مکتوب کے عمودی (یعنی زمانی) بُعد میں کر رہا ہے، بجائے اس کے افقی (غیر زمانی) بُعد میں کرنے کے۔ بے شک یہ آدمی پہلی اور دوسری سطر کے فاصلے کو آٹھویں، نویں، یا دسویں سطر کے فاصلے کے مقابلے میں لکھنے والے کے ارادے سے بہت کم فاصلے پر تصور کرے گا۔[۲۸]

اس قسم کی فکر کو ابن سینا کے مندرجہ بالا استدلال پر لاگو کرنے کی دیر ہے اور معلوم ہو جائے گا

کہ اس کی غلطی ٹھیک اس بات میں ہے کہ وہ خدا کو (غیر شعوری طور پر) کسی زمانی چیز کی طرح پیش کر رہا ہے۔

> اگر ایک پاک وصاف، غیر آلودہ تصور اس کی دست رس میں ہوتا، تو اسے خدا اور کسی عارضی شے کے درمیان کوئی فاصلہ نظر نہیں آتا؛ وہ تمام اشیا کے خدا سے مساوی وجودی فاصلے پر ہونے کا قائل ہو جاتا۔ کیوں کہ **مطلق** مطلقاً ماورائے زمان ہے۔ ملاحظہ کرو کہ اس کاغذ پر لکھے ہوئے تمام حروف کس طرح لکھنے والے سے ایک ہی فاصلے پر ہیں، اگر انھیں غیر زمانی وجودی عرض کے نقطۂ نظر سے دیکھا جائے، زمانی تواتر کے نقطۂ نظر سے نہیں۔ [۲۹]

تمام اشیا کا خدا سے یہ مساوی وجودی فاصلہ لفظ علم کی معنیاتی وضع ہے، جب یہ بیان کی سطح [ب] پر خدائی صفت کے طور پر استعمال ہو رہا ہو، جو خود اس لفظ سے عیاں ہے۔ ''ساتھ ہونا'' [ماهیة] (خدا تمام اشیا کے ساتھ ہے) کی وضع کی بابت ایک اور نکتے کا ذکر ابھی باقی ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ ''ساتھ ہونا''، **مطلق** اور تجربی اشیا کے درمیان ایک طرح کی نسبت کے وجود کا متقضی ہے۔ لیکن یہ نسبت بڑی انوکھی ہوتی ہے۔ اس انوکھے پن کا اسرار یہ ہے کہ یہ نسبت اسی وقت حقیقی اور واقعی ہوتی ہے جب اسے مطلق کی جانب سے دیکھا جائے، لیکن اس وقت نہیں جب اشیا کی جانب سے۔ کیوں کہ تجربی دنیا میں اشیا خود اپنے میں ''لاشے'' محض ہیں، ان کی اپنی کوئی حقیقت نہیں۔ وجود کی حقیقت جو بہ ظاہر ان میں نظر آتی ہے، وہ اس تعلق سے ماخوذ ہوتی ہے جس میں وہ **مطلق** کی فعالیت سے داخل ہوتی ہیں۔ [۳۰]

چناں چہ ہمارے عام استعمال کی رو سے لفظ ''نسبت''، وہ نسبت جس کا ہم یہاں ذکر کر رہے ہیں، سرے سے کوئی نسبت ہی نہیں۔ اور آخر ہو بھی کیسے جب نسبت کے طرفین میں سے ایک سرے سے ''لاشے'' ہو؟ اپنے اس قول سے ہمدانی کی مراد بھی ٹھیک یہی ہے: ''اس دنیا میں ہر

وہ چیز جو موجود ہے علمِ ازل کے عرض سے ایک نسبت رکھتی ہے، لیکن یوں کہنا چاہیے کہ یہ نسبت وہی ہے جو ایک 'لا شے' کو اس چیز سے ہو جو لا منتہا ہے۔''[۳۱] لیکن یہ کہنا یہ کہنے کے مترادف ہے کہ ''علمِ ازل کے عرض سے کسی موجود شے کی سرے سے کوئی نسبت ہی نہیں۔''[۳۲] چناں چہ، ہم بجا طور پر کہہ سکتے ہیں: خدا اشیا کے ساتھ ہے، لیکن ہم اس ترتیب کو الٹ کر یہ نہیں کہہ سکتے: اشیا خدا کے ساتھ ہیں۔[۳۳] یہ اس لیے کہ دنیا میں کوئی ایسی چیز نہیں جو خدا کے روبہ رو کھڑی ہو سکے۔ یہ خدا ہی ہے جو اپنا رخ (وجہہ) تمام اشیا کی طرف کرتا ہے، اور یہی اس قول کا حقیقی مطلب ہے کہ خدا کو سب چیزوں کا علم ہے۔[۳۴] خود اشیا کا کوئی رخ نہیں جسے وہ خدا کی طرف پھیر سکیں۔

چوں کہ عام حالات میں ہمارے لیے کسی ایسی نسبت کا تصور کرنا ممکن نہیں جس میں طرفین میں سے ایک ''لا شے'' ہو، ہم ''لا شے'' کو ''کوئی شے'' تصور کرنے لگتے ہیں اور دونوں کے درمیان ایک دوطرفہ نسبت فرض کر لیتے ہیں (الف ↔ ب)۔ چناں چہ ہم اکثر کہتے ہیں کہ اشیا خدا کے سامنے کھڑی ہیں، اپنا رخ اس کی طرف کر رہی ہیں (مقابلہ)۔[۳۵]

لیکن، دوسری طرف، یہ بھی صحیح ہے کہ اشیا ایک خاص نوعیت کی حقیقت کی حامل ہوتی ہیں جو خدا کی ان کی طرف توجہ سے ماخوذ ہوتی ہے۔ اس مفہوم میں اشیا اور خدا کے درمیان ایک دوطرفہ نسبت کا وجود ہوتا ہے۔ اور اس تناظر میں دنیا کے موجودات میں سے ہر موجود ایک ہی وقت میں ''موجود'' بھی ہوتا ہے اور ''معدوم'' بھی۔ یہ عجیب وغریب وجودی صورتِ حال ہے جو لفظ ''علم'' بیان کی سطح [ب] پر عیاں کرتا ہے۔ جس طرح ہمدانی تشابہ کے مظہر کو سمجھتا ہے وہ ایک کثیر الجہتی وضع پر مشتمل ہے جو دو یا زائد معنیٰ سے تیار کی جاتی ہے (جیسے لفظ ''علم'' کے سطح [الف] اور [ب] پر معنیٰ)، جو مشاہدے کی گہرائی کے اعتبار سے ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں اور ایک واحد معنیاتی ہستی (entity) میں ایک دوسرے کے ہم کنار رکھ دیے جاتے ہیں۔

⁂

حواشی

۱۔ اس مطالعے کی بنیاد ہمدانی کی تین اہم تصانیف ہیں جو تہران میں ایڈٹ اور طبع ہوئی ہیں: زبدة الحقائق (عربی)، ایڈٹ کردہ عفیف عُصیران،۱۹۶۲؛ تمہیدات (فارسی)، ایڈٹ کردہ عفیف عُصیران،۱۹۶۲؛ نامه های عین القضات ہمدانی [رسائل] (فارسی)، ایڈٹ کردہ عفیف عُصیران اور علینقی منزاوی،۱۹۶۹۔ میں مسرت کے ساتھ یہ اضافہ کرنا چاہتا ہوں کہ اس مقالے کی تیاری کے دوران میں نے ادارۂ مطالعات اسلامیہ، میکگل یونی ورسٹی کے پروفیسر ہرمَن لینڈ ولٹ کے مفید مشوروں سے استفادہ کیا ہے۔

۲۔ عین القضات نے خود روحانی ارتقا کا یہ سارا عمل بڑے خوب صورت غنائی شابے کے ساتھ اپنی زبدة الحقائق میں بیان کیا ہے،۶-۷۔

۳۔ ایضاً،۷،اور متفرق مقامات پر۔

۴۔ ایضاً،۳۰۔

۵۔ ایضاً،۵۸۔

۶۔ ایضاً،۲۶۔

۷۔ ایضاً،۲۷،اور متفرق مقامات پر۔ یہ ایک تیکنیکی اصطلاح ہے جو ہمدانی کی نگارشات میں مسلسل سامنے آتی ہے۔ یہ ''اقلیم (جو) عقل کے بعد آتی ہے'' (الطور الذی بعد العقل) بھی بیان ہوا ہے۔

۸۔ مذکورہ کتاب میں دیکھیے، ایضاً،۱۰۔

۹۔ مذکورہ کتاب میں دیکھیے، ایضاً،۳۵۔

۱۰۔ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*. Translated by G.E.M.Anscombe (New York: MacMillan, 1953)،۳۶۔

۱۱۔ زبدة الحقائق،۸۸۔

۱۲۔ نامه،نمبر۶۰،جز۷۵۳،۴۵۲۔

۱۳۔ نامہ، ۶۰ نمبر ۵۳، جز ۶۷۷، ٤٠٥۔

۱٤۔ زبدة الحقائق، ٤۔

۱۵۔ ایضاً، ۵۸۔

۱٦۔ ایضاً، ۷۷-۷۸۔

۱۷۔ حلاج کے مشہور بیان کے تجزیے کے لیے دیکھیے، شکوہ الغریب، ایڈٹ کردہ عفیف عُصیران (تہران، ۱۹٦۲)، ۳٦، ٦۲؛ آربری کا انگریزی ترجمہ: A Sufi Martyr (London, 1969)، ۳٦، اور تمہیدات، جز ٤ ۸، ٦۲؛ جز ۱۰۸، ۷۷؛ جز ۱۰٤، ۷۵۔

۱۸۔ ایضاً، جز ٤ ۸، ٦۲۔ مذکورہ کتاب میں دیکھیے، نامہ، نمبر ٤۲، جز ۰ ۵٦، ۳۵۵، جہاں ''سطح جبروت'' کے بجائے ''سطح ملك'' (یعنی عملی بُعد) کا فقرہ استعمال ہوا ہے۔ دونوں فقرے بالکل بامعنیٰ ہیں، کیوں کہ زیرِ بحث متصوفانہ تجربہ کا تعلق جبروت کے بُعد سے ہے، لیکن لسانیاتی اظہار صرف عملی دنیا میں ہی وقوع پذیر ہوتا ہے۔

۱۹۔ زبدة الحقائق، ۲٤۔

۲۰۔ ایضاً، ۲۱-۲۲۔

۲۱۔ نامہ، نمبر ۲۱، جز ۰ ۲۷، ۱۷٦-۱۷۷۔

۲۲۔ زبدة الحقائق، ۲۲، ۲۵۔ متصوفانہ فکر میں ''نور اور ظلمت'' کی بحث کے لیے اس کتاب کا دوسرا باب "The Paradox of Light and Darkness in the Garden of Mysteries of Shabastari", 39-66 بھی دیکھیے۔

۲۳۔ نامہ، نمبر ۸، جز ۲۱۹، ۱۵۰۔

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

۲۵۔ نامہ، نمبر ۸، جز ۰ ۲۲، ۱۵۰-۱۵۱۔

۲٦۔ ایضاً، ۱۹، جز ۲۵۱، ۱٦٦۔

۲۷۔ ایضاً، جز ۲۲، ۲۰۔

۲۸۔ ایضاً، جز۲۳، ۲۱۔

۲۹۔ ایضاً۔

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

۳۱۔ زبدة الحقائق، ۲۱۔

۳۲۔ ایضاً، ۲۵۔

۳۳۔ ایضاً، ٦۲-٦۳، ۷٦۔

۳٤۔ ایضاً، ۲۰، ۲٦۔

۳۵۔ ایضاً، ۲۳۔

نوٹ: یہ مضمون توشی ہیکو اِزتسو (Toshihiko Izutsu) کی کتاب *Creation and the Timeless Order of Things: Essays in Islamic Mystical Philosophy* (Ashland, Oregon: White Cloud Press, 1994) سے لیا گیا ہے، جہاں یہ کتاب کا چوتھا باب ہے (صفحہ ۹۸-۱۱۸)۔

<mumemon@charter.net>