تُشِہِکو اِزتسو

ایجاد اور اشیا کا لازمانی نظام:
عین القضات الہمدانی کے عرفانی فلسفے کا مطالعہ

انگریزی سے ترجمہ

محمد عمر میمن *

عین القضات ہمدانی (۱۱۳۱ء-۱۰۹۸ء) کو، جس کا نام ایک زمانے میں اسلامی فلسفے کی تاریخ کے صفحات سے کم و بیش مکملاً مٹا دیا گیا تھا، قریبی زمانے میں فراموشی سے دوبارہ زندہ کیا گیا ہے، اور ان لوگوں میں جنھیں تصوف کے فلسفیانہ پہلوؤں سے دل چسپی ہے اس کی اہمیت کو بہ جا طور پر تسلیم کرنے کا عمل شروع ہو چکا ہے۔ اس کے باوجود، اس قابلِ ذکر صوفی فلسفی کی فکر کے باقاعدہ مطالعے کی ضرورت ابھی تک باقی ہے۔

عین القضات کی مختصر اور المیہ زندگی کا خاتمہ اس دور میں ہوا جس میں ذرا ہی پہلے اسلامی فکری تاریخ کی دو ممتاز شخصیتیں، ابن العربی اور سہروردی،[1] نمودار ہو چکی تھیں۔ عین القضات کو بہ جا طور پر ان کا پیش رو کہا جا سکتا ہے۔ وہ اس مخصوص حیثیت کا دو ظاہری وجوہ کی بنا پر مستحق ہے۔ اولاً، ایک مفکر کی حیثیت سے اس نے تصوف اور کلام (scholastic philosophy) کو اپنے میں یکجا کیا۔ احمد الغزالی کا شاگرد، وہ حقیقت میں عمیق روحانی (mystical) تجربات کی اس روایت کی جیتی جاگتی تجسیم تھا جو اس تک تصوف کے قالب میں پہنچی تھی اور جس کی نمائندگی حلاج اور بسطامی جیسے نام کر رہے تھے۔ ساتھ ہی ساتھ وہ ایک عقل پرست بھی تھا جسے عقلی

تجزیے کی غیر معمولی تیز قدرت ودیعت ہوئی تھی، جس کے باعث اس کے لیے اپنے روحانی مشاہدات کی بنیاد پر پر فلسفہ طرازی ممکن ہو سکی۔

ثانیاً، مابعد الطبیعیات میں وہ ابن عربی سے قریب تر ہے، صرف اسی مفہوم میں نہیں کہ اس کی مابعد الطبیعیاتی فکر بڑے شدید طور پر اس کے روحانی تجربے کا تقاضا ہے اور اس کے مطابق بھی ہے، بل کہ اس مفہوم میں کہ اس کا موقف نظریۂ ''وحدت الوجود'' سے، جس پر ابن عربی نے اپنے تصوف کی مابعد الطبیعیات کی پوری عمارت تعمیر کی تھی، بڑی حیرت انگیز وضعی (structural) مشابہت رکھتا ہے۔ اس اعتبار سے ہمدانی کو کسی بحث و تمحیص کے بغیر ابن عربی کا پیش رو کہا جا سکتا ہے۔

یہ اعتبارات — جنھیں بڑی آسانی سے ان دونوں افراد کے درمیان تاریخی تعلق کی بابت متعدد طویل مقالوں میں اجاگر کیا جا سکتا ہے — یہ اشارہ کرتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں کہ ہمدانی کی روح کے تاریخی سفر کا تعاقب ہمارے لیے ممکن ہے، جب یہ ماہرِ اشراق (سہروردی) سے ہوتی ہوئی وحدت الوجود کے بڑے سے بڑے استاد (ابن عربی) تک پہنچتی ہے، اور پھر ایک مخصوص قسم کے تھیوسوفک فلسفے میں ارتقا پذیر ہوتی ہے جو اسلامی فکر کے بعد کے مراحل میں خاص طور پر ایران میں فلسفۂ ''حکمت'' کہلائی۔[۲]

محمد عمر میمن

موجودہ باب میں مَیں فکر کی اس بنیادی نہج کی چھان پھٹک کروں گا جو ہمدانی کا بہ طور ایک صوفی فلسفی مابہ الامتیاز ہے۔ یعنی اس مخصوص روش کی چھان پھٹک جو اس نے اسلامی تصورِ آفرینش/خلق (creation) کے سلسلے میں اختیار کی۔[۳]

۲

ہمدانی کی فکری نہج کی فوراً نظر میں آ جانے والی خصوصیت یہ ہے اس کی فکری وضع ایک ہی وقت میں ادراک (cognition) کی دو مختلف سطحوں کے حوالے سے مرتب ہوتی ہے۔ یعنی یوں کہا جا سکتا ہے کہ ہمدانی کے فلسفیانہ غور و فکر کا عمل،[٤] اصولاً، بیان (discourse) کی دو سطحوں سے تعلق رکھتا ہے، ان میں سے ایک عملی تجربے کے اس طور کی طرف راجع ہوتا ہے جس کا دار و مدار حسیاتی [حسّی] اور عقلی ترجمانی پر ہوتا ہے، اور دوسرا ایک بالکل ہی مختلف نوع کی تفہیم کی طرف اشارہ کرتا ہے جو ''طورِ ورائے عقل'' سے مختص ہے۔ اس امتیاز میں

خود اپنے طور پر کوئی نئی بات نہیں۔ کیوں کہ تقریباً سبھی عارف (mystics) قدرتی طور پر حس اور عقل کے ذریعے رسائی ہو سکنے والی چیز اور اس چیز کے درمیان جو عملی ادراک کی جملہ صورتوں کی گرفت سے باہر ہوتی ہے تمیز کرتے ہیں۔ اگر ایسا نہ ہو تو وہ خاص طور پر ''عارف'' کہلائے جانے کے مستحق نہ ہوں۔ جو بات واقعی ہمدانی کا مابہ الامتیاز ہے وہ یہ ہے کہ ہر چیز — یعنی، ہر وقوعہ، معاملات کی ہر کیفیت، یا ہر وہ تصور جو فلسفیانہ غور و فکر کے لائق ہو — کا ذکر بیان کی ان دو جوہری طور پر ناموافق سطحوں کے تعلق سے ہوتا ہے۔ وہ تمام اہم تصورات روایت جن کے اسلامی استناد کی تائید کرتی ہے، چاہے یہ تصورات فلسفیانہ ہوں یا الٰہیاتی، ان کی بحث اور وضاحت اس طرح کی جانی چاہیے کہ جب انھیں دونوں میں سے کسی بھی سطح کے اعتبار سے دیکھا جائے تو ان میں سے ہر ایک کو ایک مختلف باطنی وضع کا حامل دکھایا جا سکے۔

محمد عمر میمن

یہ بات قابلِ توجہ ہے کہ ہمدانی عقل کو آسانی اور سبک روی کے ساتھ بے دخل نہیں کر دیتا۔ وہ عقل سے وہی سب منسوب کرتا ہے جو عین اس کے شایان ہے۔ انسانی زندگی میں عقل کا اپنا ایک اہم عمل ہے جو اسے انجام دینا ہے: اس کی اپنی مخصوص اقلیم ہے جس میں وہ اپنا حکم چلاتی ہے۔[۵] حقیقت میں ہمدانی ''عقلی منطقے'' (طور العقل)[٦] اور ''منطقہ ماورائے عقل'' (طور وراء العقل)[۷] کو دو متصل خطوں کے طور پر دیکھتا ہے، جہاں ثانی الذکر اول الذکر کا بہ راہِ راست متوالی ہوتا ہے۔[۸] اس کا مطلب یہ ہے کہ عقلی منطقے کی آخری منزل بذاتہٖ منطقہ ماورائے عقل کی اولین منزل ہے کیوں کہ اس وقت تک عقلی غور و فکر کے سارے وسائل صَرف ہو چکے ہوتے ہیں اور ذہن کی ورائے عقل صلاحیت میں داخل ہوا جا سکتا ہے۔ یہ موخر الذکر طور انسان پر خود کو اس وقت منکشف کرتا ہے جب، اپنی عقلی قدرت کی انتہا پر، اس کے باطن میں اچانک وہ روشنی نمودار ہوتی ہے جس کی تنویر میں ہر شے کھل کر سامنے آ جاتی ہے۔ اس ''باطنی روشنی'' (نور فی الباطن)[۹] کا ظہور دنیا کے مشاہدے کو ایک ایسی شے میں بدل دیتا ہے جس کا آدمی نے کبھی خواب بھی نہیں دیکھا ہوتا۔ اب یہ انسان ایک ''عارف'' ہے، جب کہ پہلے منطقۂ عقل کی حدود میں — وہ ایک ''عالم''، ایک عقلی مفکر تھا۔ اول الذکر اصطلاح اس آدمی کی نمائندگی کرتی ہے جو اپنی باطنی روشنی کی مدد سے اشیا کی پوشیدہ، یعنی ماورائے عملی (trans-empirical)، وضع کا مشاہدہ کرتا ہے۔ اس کے بعد سے اس کے فلسفے میں، اگر وہ فلسفہ طرازی کرتا ہو تو، دنیا کے دہرے مشاہدے کی خصوصیت آ جائے گی — دنیا جو اسے ایک عالم یا عقلی مفکر کی حیثیت سے نظر آتی ہے،

اور ٹھیک یہی دنیا جو اس پر ایک عارف کی حیثیت سے خود کو منکشف کرتی ہے۔ شروع میں ہمدانی کی فکر کے جس مخصوص رخ کا ذکر آ چکا ہے، اس کو دنیا کے اس قسم کے دہرے مشاہدے کے اعتبار سے موردِ نظر لایا جاسکتا ہے۔

ہمدانی کی دانست میں "منطقہ ورائے عقل" ایک انوکھی نوعیت کا حامل ہے؛ اس کی وضع منطقۂ عقل سے کافی مختلف نہج پر قائم ہوئی ہے۔ اس کے باوجود، دونوں طور ایک دوسرے سے غیر متعلق نہیں ہیں۔ بل کہ معاملہ اس کے بالکل برعکس ہے؛ ہمدانی منطقۂ عقل کو حقیقت میں منطقہ ورائے عقل کا بس پھیکا سا عکس ہی گردانتا ہے۔ اشیا کی اصلی حقیقت صرف موخر الذکر منطقے ہی میں منکشف ہوتی ہے، جب کہ اول الذکر اسی حقیقت کی مسخ شدہ یا بگڑی ہوئی شکل پیش کرتا ہے، جہاں مسخ شدگی ایک عمل کا نتیجہ ہوتی ہے جو لامحالہ ان ادراکی (cognitive) نقوش کی پیداوار ہوتا ہے جو عقل اور حس سے مختص ہیں۔ اب یہ شکل خواہ کتنی ہی پھیکی اور مسخ شدہ کیوں نہ ہو، پھر بھی حقیقت ہی کی تصویر ہوتی ہے۔ اور اس مفہوم میں یہ دونوں منطقے ایک دوسرے سے بڑے قریبی رشتے میں منسلک ہیں۔ گویا، منطقۂ عقل میں پائے جانے والے ہر اہم واقعے اور صورتِ حال کی بابت ہم یہ یقین کر سکتے ہیں کہ ہمیں اس کی اصلی شکل دوسرے منطقے میں مل جائے گی۔

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

ہمدانی کے مطابق، اس حالت میں عارف کے پاس صرف دو راہیں کھلی ہوتی ہیں۔ یا تو وہ (۱) تشابہ[10] سے کام نکالے، ایک ہی لفظ کو جب وہ دونوں میں سے کسی منطقے کی طرف راجع ہو، دو بے حد مختلف مفاہیم میں استعمال کرے؛ یا (۲) دونوں معاملات کی متطابق صورتوں کو اس طرح بیان کرے کہ ہر ایک کے واسطے بالکل مختلف الفاظ اور جملے استعمال ہوں۔ ہمدانی اپنی زبدۃ الحقائق میں یہ دونوں طریقے استعمال کرتا ہے۔ شاید یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ جب وہ دوسرا طریقہ اختیار کرتا ہے تو ہمارے لیے اس کی ترجمانی ایک بے حد لطیف اور مشکل بات بن جاتی ہے، کیوں کہ اس صورت میں ہم اس گمان کا شکار ہو سکتے ہیں کہ وہ دو ایسی چیزوں کا ذکر کر رہا ہے جو ایک دوسرے سے کلی طور پر غیر متعلق ہیں۔ تصورِ "آفرینش" جو اس مقالے کا مرکزی موضوع ہے، ٹھیک اسی کی مثال ہے۔ آفرینش وہ کلیدی لفظ ہے جو وہ منطقۂ عقل کے حوالے سے استعمال کرتا ہے، لیکن جب وہ مسئلے کو منطقہ ورائے عقل کی جانب سے دیکھتا ہے تو اسی بنیادی واقعے کا ذکر "وجہ اللہ" کے طور پر ہوتا ہے۔ سطحی طور پر آفرینش اور "وجہ اللہ" ایک دوسرے سے مکملاً غیر متعلق نظر آئیں گے۔ لیکن ہمدانی کے حساب سے دونوں کے درمیان ایک قابلِ ذکر وضعی مطابقت ہے، اور ان کا بڑے سے بڑا فرق اس پر مشتمل ہے کہ ان میں سے ایک نہایت موزونیت کے ساتھ منطقۂ عقل سے وابستہ ہے اور دوسرا منطقہ ورائے عقل سے۔

۳

"خلق" (creation) کا تصور ایک ایسی چیز ہے جس کی عام عقلی تفہیم آسانی سے ہو جاتی ہے۔ چلیے اب دیکھیں کہ ہمدانی منطقۂ عقل کے حوالے سے اس کے بارے میں کیا کہتا ہے۔

یہاں یہ وضاحت کر دینی چاہیے کہ غور و فکر کی اس سطح پر، کم از کم اس کے ابتدائی مرحلے میں، ہمدانی بلا تعارض ان بنیادی خیالات کا قائل ہے جو علمائے الٰہیات اور فلسفیوں نے خدا کی عالمِ کون و مکان کی آفرینش کی بابت وضع کیے ہیں، چناں چہ وہ اپنی فکر کا آغاز تمام موجودات کی دو بڑے زمروں میں تقسیم کے ساتھ کرتا ہے: "قدیم" اور "محدث"۔ قدیم — جو حقیقت میں اکائی کی نوعیت کی چیز ہے (is a unit class)، جس میں صرف ایک ہی عدد شامل ہے، یعنی، واجب الوجود (Necessary Existent) — موجودات کا ایک مجموعہ ہے جن کے وجود کے لیے کوئی زمانی آغاز نہیں۔ اس کے برعکس، محدث وہ موجود ہے جس کے وجود کی زمانی ابتدا

ہے۔ اس سیاق وسباق میں ''خلق'' کی تعریف اس شے کے طور پر کی جاسکتی ہے جو کسی معین وقت پر وجود میں لائی گئی ہو۔[11] خلق کا یہ تصور علمائے دین کے یہاں ایک پیش پا افتادہ چیز ہے۔ بذاتہٖ یہ ہمدانی کی فکر میں کوئی جاذبِ توجہ کردار انجام نہیں دیتا۔

محدث کے فرق کی ایک تفہیم اور بھی ہے جسے فلسفی عزیز رکھتے ہیں اور جسے خود ہمدانی نہ صرف اختیار کرتا ہے بل کہ اسے اور آگے بھی بڑھاتا ہے۔ اس دوسری تفہیم کے مطابق، قدیم کا مطلب ہے ''وہ جو اپنے وجود کے لیے کسی سبب کا محتاج نہیں،'' جب کہ محدث کا مطلب ہے ''وہ جو اپنے وجود کے لیے ایک خاص سبب کا محتاج ہے۔''[12] خدا کے علاوہ کوئی اور شے نہیں جو کسی ''عِلّۃ موجِدۃ'' کے بغیر وجود میں آسکے۔ چوں کہ دنیا میں اشیا کی تعداد بے حد و شمار ہے، اسی حساب سے اتنے ہی بے حد و شمار علل (اسباب) بھی یہاں مصروفِ کار ہیں، لیکن یہ سب انتہائے کار اُس میں سمٹ جاتے ہیں جو تمام اسباب کا سبب ہے، یعنی خدا۔ خلق کا یہ تصور بھی اسلامی فکر میں ایک پیش پا افتادہ سی چیز ہے۔

ہمیں اس طرف متوجہ ہونا چاہیے کہ چاہے پہلی تفہیم اختیار کی جائے یا دوسری، اس مقام پر خلق ہمیشہ ایک زمانی واقعہ ہی سمجھا جاتا ہے۔ تاہم ہمدانی کی نظر میں خلق کی اس عام سوجھ بوجھ والی تفہیم کے عقب میں جو گہرا وضعیاتی معنی پوشیدہ ہے وہ بالکلیہ یہ ہے کہ ایک چیز (معنیٰ) جو ''اسرار کے پردوں کے باہر دیکھنے پر عربوں کی عام بولی میں خدا (اللہ) کہلاتی ہے،''[13] تمام موجود اشیا کا ان کے رنگوں کی فراوانی اور اشکال کی ساری بوقلمونی کے ساتھ قطعی سرچشمہ ہے۔ لیکن خدا کا ان تمام اشیا کا منبع ہونا کوئی ناگزیر زمانی وقوعہ (temporal event) نہیں۔ بل کہ حقیقت میں اس کا فی نفسہٖ وقت سے کوئی سروکار نہیں۔ صرف ادراک کی عملی سطح پر ہی یہ اصلاً لازمانی صورتِ حال ہماری عقل اور حسیات کی مخصوص وضع کے لاگو کیے ہوئے بنیادی تقاضے کے مطابق ایک زمانی واقعے کے طور پر رونما ہوتی ہے۔ منطقہ ورائے عقل میں یہ خود کو اس خلق سے بالکل مختلف طور پر منکشف کرتی ہے جسے ایک زمانی واقعہ سمجھا جاتا ہے۔ اس نقطے کی مفصل وضاحت بعد میں کی جائے گی۔ فی الوقت چلیے منطقۂ عقل ہی میں توقف کریں اور بیان کی اس سطح پر ہمدانی کی فکر کے ارتقا کا تعاقب کریں۔

اوپر ہم دیکھ چکے ہیں کہ ''موجِدۃ'' کی اصطلاح سے ''وہ جو اپنے وجود کے لیے ایک سبب رکھتا ہے (یا اس کا محتاج ہے)'' کے معنی مراد لیے جاتے ہیں۔ اچھا اب اسلامی فلاسفہ اس قسم کی شے کو ''ممکن'' قرار دینے

میں متفق ہیں۔ ممکن ہر وہ شے ہوتی ہے جس کے پاس فی نفسہٖ اپنے وجود کے لیے کوئی سبب نہیں ہوتا۔ ڈھیلے ڈھالے انداز میں ہمدانی بھی دنیا کی تمام اشیا کو ''ممکن'' کہتا ہے، ٹھیک اسی معنی میں جس میں تمام دوسرے فلسفی ممکن استعمال کرتے ہیں۔[14] لیکن دقیق معائنے پر ممکن کا یہ عام تصور اسے بالکل نادرست معلوم ہوتا ہے اور بہ قدرِ ضرورت کم واضح۔ اور یہ مشاہدہ اسے وجودی امکان کی بابت خود اپنے طبع زاد تصور کی تشکیل کا موقع بہم پہنچا دیتا ہے۔

فلاسفہ عام طور پر اس بات پر متفق ہیں کہ ایک طرف تو امکانِ وجودی ضرورتِ وجودی کے خلاف ہے، اور دوسری طرف عدم امکانِ [محال] وجودی کے خلاف بھی۔

اچھا اب اگر ہم خلق کی جو دو مختلف تعریفیں اوپر دی گئی ہیں انھیں یکجا کریں تو اس کی نئی تعریف یوں کی جاسکتی ہے کہ یہ ایسی شے ہے جو وقت کے کسی مخصوص نقطے پر اپنے سبب کے تحرک کے طفیل وجود میں آتی ہے۔ یہ چیز، وجود کی حالت میں آنے سے قبل، ظاہر ہے، حالتِ عدم میں ہوتی ہے۔ لیکن جب تک کوئی شے عدم کی حالت میں رہتی ہے، اس کا وجود ''محال'' ہے۔ اور وجودی محال کے ضمن میں ہمدانی کی تفہیم یہی ہے۔ لیکن ٹھیک جس لمحے یہ حالتِ وجود میں آتی ہے اور ایک حقیقی موجود شے میں بدل جاتی ہے، تو پھر اس شے کا وجود ''لازمی'' ہو جاتا ہے، یعنی، یہ بالضرورت موجود ہوتی ہے۔ اس صورت میں امکان [وجودی] کے لیے کیا گنجائش رہ جاتی ہے؟ یہ صرف اسی نقطۂ متخیلہ میں پائی جاتی ہے جہاں شے عدم کی حالت سے وجود کی حالت میں آتی ہے۔ شے صرف لمحے کے حقیر ترین جز میں ہی ممکن ہوتی جسے فی الواقع کالعدم قرار دیا جاسکتا ہے۔

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

> سو ''ضروری'' کی سرحد ''محال'' کی سرحد سے براہِ راست متصل ہے، اور دونوں کے درمیان مطلق کوئی حدِ فاصل نہیں۔ جو چیز دونوں کے درمیان حدِ فاصل کا کام

انجام دیتی ہے وہ صرف ''ضروری'' ہی ہے۔ لیکن سچ پوچھو تو موخر الذکر کی مطلق کوئی حقیقت نہیں؛ یہ بس ایک ریاضیاتی نقطے کی طرح ہے جسے خیالی طور پر خطِ مستقیم پر لگا دیا گیا ہو۔ اس کا مقابلہ اس حدِ فاصل سے بھی کیا جا سکتا ہے جو وقت کی وضع میں ماضی کو مستقبل سے جدا کرتی ہے۔ حقیقت میں ماضی کی انتہا بہ راہِ راست مستقبل کی ابتدا سے جڑی ہوتی ہے۔ رہی ان کی درمیانی حدِ فاصل، تو اس کی کوئی حقیقت نہیں، سوائے تخیلی ہونے کے۔ کیوں کہ اگر تم تخیل میں زمانی خط پر ایک نقطہ لگاؤ اور اسے ماضی اور مستقبل میں تقسیم کرو، تو اس خط کے تمام تر پھیلاؤ پر تمھیں کوئی ایسی چیز نظر نہیں آئے گی جو مادی طور پر ماضی اور مستقبل سے ممتاز ہو، کوئی ایسی چیز نہیں جس کی طرف تم اس اعتبار سے اشارہ کر سکو کہ یہ یہ دونوں ٹکڑوں کے درمیان حقیقت میں کسی حدِ فاصل کو قائم کرتی ہے کیوں کہ یہ ایک نقطے سے بیش نہیں جسے تخیل نے وہاں جما دیا ہے۔[۱۵]

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

ہمارا اگلا سوال یہ ہے: ہمدانی کے اس دعوے سے کہ جو چیز ابھی تک موجود نہیں ہے وہ محال الوجود ہے

۱۔ فارسی اصل: بدین ترتیب مرز "واجب" و "محال" به یکدیگر پیوسته است و حائلی بین آن دو نیست۔ یعنی حر چه موجود است واجب است و هر چه موجود نیست محال است و امکان که حد فاصل آبها است به هیچ وجه دارای ذات ق حقیقی نیست۔، مانند نقطه ای که بر روی یک خط مستقیم فرض شود جنبه وهمی دارد، یا مانند حدی که گذشته را از آینده جدا می کند، که آخرین حد ماضی پیوسته است به اولین حد مستقبل۔ اما حدی که ماضی و مستقبل را از هم جدا کند،، موجود حقیقی نیست و جز در وهم تحقق ندارد و اگر نقطه ای موهوم بر روی خط زمان ماضی و مستقبل فرض کنیم با انقسام زمان به ماضی و مستقبل چیزی به عنوان حد فاصل باقی نمی ماند که آن را حقیقت و ذات حد فاصل به حساب آوریم۔ پس حد فاصل، نقطه فرضی موهوم است۔— [مترجم]

سے اس کی ٹھیک ٹھیک کیا مراد ہے؟ اسلامی سیاق و سباق میں— اور یہ بے کم و کاست وہی سیاق و سباق ہے جس میں ہمدانی اپنے مسائل پر بحث کرتا ہے— یہ سوال بڑی ناگزیر اہمیت کا حامل ہے کیوں کہ یہ بہ راہ راست ''قدرتِ الٰہی'' سے مربوط ہے۔ علاوہ ازیں، ایک مقبولِ عام فلسفیانہ اصول کے مطابق جب اور جہاں ایک کامل علت پائی جائے وہاں معلول کو ضرورتاً وجود میں آ جانا چاہیے، جس طرح ہاتھ کی حرکت انگلی پر انگشتری کی حرکت کا سبب ہوتی ہے، اور زمانی اعتبار سے دونوں میں کوئی وقفہ نہیں ہوتا۔ تو پھر وجود کی کامل ترین علت کی ہمیشہ موجودگی کے باوجود یہ کیسے ہوتا ہے کہ ایک چیز آج وجود میں آتی ہے جب کہ دوسری چیز کل تک عدم کی حالت میں رہتی ہے؟[۱۶]

ہمدانی محال کی وضاحت ''(ضروری) شرط کی کمی (فقدِ شرط)'' کی رو سے کرتا ہے۔ کوئی چیز اپنے سبب کے ابدی وجود کے باوجود اس وقت تک عدم کی حالت میں رہتی ہے جب تک وجود کی ''شرط'' واقعیت پذیر نہیں ہو جاتی۔ ایک عام سی مثال کے ذریعے وضاحت کریں تو آدمی کو فطری طور پر قدرتِ گویائی ودیعت ہوئی ہے۔ سکوت کے بعد اس کے کلام کرنا کا سبب یہی ''قدرت'' ہوتی ہے۔ لیکن اس قدرت کے باوجود وہ چاہے تو خاموش رہ سکتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں، سبب کا وجود تو ہے لیکن نتیجے کا نہیں۔ سبب اور نتیجے کے درمیان یہ تفاوت خود سبب میں کسی کم زوری کے باعث نہیں بل کہ متوقع نتیجے کو پیدا کرنے کے واسطے ضروری صورت حال کی کمی کے باعث ہے، جو اس قضیے میں بولنے کا ارادہ (مشیئۃ) ہے۔ اِسی طرح جب ستارے بادلوں کے پیچھے ہوں تو نظر نہیں آتے، اس کے باوصف کہ بصارت کی قدرت ہم میں اپنی کامل صورت میں موجود ہوتی ہے۔ ستاروں کا نظر نہ آنا کسی طرح اس پر دلالت نہیں کرتا کہ ہماری قدرتِ بصارت میں نقص ہے۔ اسی قیاس پر، وہ شے جو ہنوز عدم کی حالت میں ہے اس کے بارے میں کہا جا سکتا ہے کہ وہ ضروری شرط کی عدم صورت پذیری کے نقاب سے ڈھکی ہوئی ہے۔ اور جب تک یہ اس نقاب سے ڈھکی رہے گی، سبب (یعنی، قدرتِ الٰہی) اسے وجود میں نہیں لائے گا— اور یہ کسی نقص کی وجہ سے نہیں جو خود سبب سے منسوب کیا جا سکے۔ کسی شے کو جو ہنوز معدوم ہے اسی مفہوم میں محال الوجود کہا جاتا ہے۔ بہ ہر حال، پردے کو ہٹانے کی دیر ہے، یہ

امکان کی حالت اور، تنہا اسی عمل کے باعث، ضرورت کی حالت میں بدل جاتی ہے۔[۱][۱۷]

وجودی شرط کے تصور کے ذریعے ہمدانی اس فرق کی تشریح کرتا ہے جو فلاسفہ عام طور پر دو قسم کے محال کے درمیان کرتے ہیں: ''محال بذاتہٖ'' اور ''محال بغیرہٖ''۔ محال بذاتہٖ ہر وہ شے ہے جس کا تعلق قدرتِ الٰہی سے بالکل وہی ہوتا ہے جو مہک کا آلۂ بصارت سے ہوتا ہے؛ کوئی شے جو سونگھی جا سکے کبھی دیکھی نہیں جا سکتی، آلۂ بصارت میں کسی نقص کے باعث نہیں، بل کہ صرف اور مکملاً اس لیے کہ یہ ذاتاً ایسی چیز نہیں جسے دیکھا جا سکے۔ چناں چہ قدرتِ الٰہی محال بذاتہٖ کو کبھی وجود نہیں بخشتی، اس لیے نہیں کہ موخر الذکر کسی بھی اعتبار سے ناقص ہے، بل کہ اس لیے کہ ذاتاً یہ قدرت کا موضوع بننے کا اہل نہیں۔ شرط کے تصور کے حوالے سے اس کا اظہار یوں کیا جا سکتا ہے کہ محال بذاتہٖ وہ ہے جس کے واسطے ایک وجودی شرط کبھی بھی صورت پذیر نہیں ہو سکتی۔[۱۸]

اس کے برخلاف، ''محال بغیرہٖ'' — اور محال کی یہی قسم ہے جس پر ہم گزشتہ شذرات میں گفتگو کرتے رہے ہیں — قدرتِ الٰہی سے وہی تعلق رکھتی ہے جو کسی قابلِ مشاہدہ چیز کا آلۂ بصارت سے ہوتا ہے جب تک وہ کسی چیز کے پیچھے مستور رہتی ہے۔ اگر اسے زیادہ تیکنیکی انداز میں بیان کیا جائے تو کہیں گے کہ محال بغیرہٖ وہ ہے جس کی شرط واقعیت کا جامہ پہنائی جا سکتی ہے لیکن بالضرورت نہیں پہنائی جاتی۔[۱۹] محال بغیرہٖ کے مثبت پہلو کے حوالے سے — مثبت پہلو سے یہی مراد ہے کہ شرطِ وجود صورت پذیری کے قابل ہے — ہمدانی گاہے اسے ممکن بذاتہٖ سے موسوم کرتا ہے،[۲۰] سو ہمارے سامنے مساوات کی یہ شکل آتی ہے: ''محال بغیرہٖ = ممکن بذاتہٖ''۔ یہ ذکر ہو جانا چاہیے کہ یہاں ممکن سے مراد اس ممکن سے مختلف شے ہے جسے عدم اور وجود کے درمیان ایک خیالی نقطے کے مثل تصور کیا جاتا ہے۔

یہ وضاحت کر دینا بھی اہم ہے کہ ہمدانی کی رائے میں وجودی شرط کی ضرورت سبب کی کاملیت کو گھٹا نہیں دیتی۔ کیوں کہ یہ بنیادی طور پر ایک منفی نوعیت کی چیز ہے۔ اس کا تصور کسی مثبت شے کے طور پر نہیں کرنا چاہیے جو سبب کی کمی کو پورا کرتی ہو۔ اس کا واحد مصرف نقاب اٹھانا ہے۔ بادلوں کا چھٹ جانا زمین کے لیے سورج کی روشنی کو قبول کرنا ممکن کر دیتا ہے؛ یہ زمین کی فطری اہلیت پر اثر انداز ہوتا ہے، لیکن کسی اعتبار سے بھی سورج کے عمل پر نہیں۔ بالکل اس طرح ایک وجودی شرط اس چیز سے جو حالتِ عدم میں ہو اس طرح نقاب اٹھا دیتی ہے کہ شے ''نورِ وجودِ ازلی'' کی پذیرائی کے لیے تیار ہو جاتی ہے۔[۲۱] شرط کا سروکار شے کی صلاحیت اور ''استعداد'' سے ہے، سبب کی نوعیت سے بالکل نہیں۔

زیادہ ٹھوس طریقے پر یہ وجودی شرط ٹھیک کیا ہے اور یہ کس طرح صورت پذیر ہوتی ہے، تو بدقسمتی سے ہمدانی زبدۃ الحقائق میں اس کی تشریح نہیں کرتا۔

٤

جیسا کہ ہم سابقہ حصے میں دیکھ چکے ہیں، ''خلق''، اولاً اور ذاتاً، ایک زمانی واقعہ ہے۔ یہ زمانی واقعہ اس اعتبار سے ہے کہ ایک چیز جس کا محل عدم کی حالت، یعنی وجودی محال کی حالت میں ہے، اسے وجود کی حالت، یعنی وجودی ضرورت کی حالت، میں لایا جا رہا ہے، اور یہ سبب کی کارگزاری سے وقت کے ایک معین نقطے پر ہو رہا ہے، یعنی جیسے ہی وجودی شرط صورت پذیر ہو جاتی ہے اس وقت۔ بہ ہر حال، ہمیں اس پر توجہ دینی چاہیے کہ ہمدانی کے نزدیک تصورِ خلق کے عقب میں ایک زیادہ بنیادی صورتِ حال پنہاں ہوتی ہے جو بذاتہٖ لازمانی ہے، یعنی خدا کا تمام موجودات کا غائی سرچشمہ ہونا۔ اس نقطۂ نظر سے، خلق ایک مخصوص صورت کے علاوہ کچھ اور نہیں جس میں ذہنِ انسانی منطقۂ عقل کے قاعدوں کے مطابق اس ذاتاً لازمانی صورتِ حال کا تصور اور اس کی نمائندگی کرتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں، خدا کا تمام اشیا کے وجود کی علتِ غائی ہونا وہ چیز ہے جس کی نمائندگی تخیل صرف ایک زمانی واقعے کی شکل میں جسے ''خلق'' کہا جاتا، ہی کر سکتا ہے اور عقل بھی اس کا تصور اسی طرح کر سکتی ہے۔

ا۔ فارسی اصل: شک نیست که خداوند متعال در انسان معنایی آفرید که در اصطلاح مردم قدرت نامیده می شود و انسان با آن معنی می تواند، مثلاً، پس از سکوت هر وقت که بخواهد سخن بگوید۔ بنا بر این سبب ظاهر در وجود کلام پس از سکوت در نظر عامه مردم همان معنایی است که قدرت دام دارد۔ پیدا است که در این حالت، سبب کلام یعنی قدرت موجود است۔، و معلول آن یعنی کلام هنوز موجود نیست۔ نه از آن حیث که در سبب خللی باشد بلکه به سبب نبودن شرطی که آن مشیت است۔ بنا بر این وجود کلام از سبب خود، که که اصطلاحاً به آن قدرت گوییم، موقوف بر وجود شرطی است که آن مشیت است و محال است که مشروط به وجود آید و شرط معدوم باشد۔ و این امر محال مقدور نمی شود زیرا اثر قدرت فقط در مقدور ظاهر می گردد ...همین طور اگر شیئی معدوم، به حجاب عدم شرط، ناپیدا باشد قدرت ازلی تا هنگامی که این حجاب بر طرف نشود آن را ایجاد نمی کند، نی اینکه در قدرت او نقصانی باشد بلکه ازین رو که وجود معدوم، با فقدان شرط، محال است۔ و هر گاه حجاب از روی آن به کنار رود ممکن می گردد و از ناحیه قدرت ازل وجودش واجب می شود؛ چنان که وقتی حجاب ابر بر طرف شد، زمین برای پذیرش نور خورشید آماده است۔ — [مترجم]

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

قرآن میں وجہ اللہ کا حوالہ ایک سے زائد جگہوں پر آیا ہے۔ ایک کلیدی قطعہ یہ ہے: ''اور اللہ ہی کا ہے مشرق (بھی) اور مغرب (بھی) سو تم جدھر کو بھی منہ پھیرو اللہ ہی کی ذات ہے۔''[1]

چناں چہ، وجہ اللہ ہر طرف ہے۔ وہ اپنی ذات ہر شے کی طرف پھیرتا ہے۔ اور ہر چیز کا وجود اس سے ہے کہ وہ اپنی ذات اس کی طرف پھیرتا ہے۔ تمام اشیا وجود میں قائم ہیں کیوں کہ وہ بہ راہِ راست خدا کی ذات سے پھوٹنے والی وجود بخش روشنی کے زیرِ اثر ہیں۔ سرسری نظر میں یوں معلوم ہوگا کہ یہاں ہمارے سامنے خدا اور دنیا کے درمیان (x R y) کا سادہ اور عام سادوگانہ تعلق ہے: یعنی ''خدا کا رخ دنیا کی طرف ہے،'' اور اس کی مقلوب صورت (y R x) ''دنیا کا رخ خدا کی طرف ہے'' ہوگی — مختصراً، ایک بالکل متناسب تعلق۔ اور حقیقت میں ہمدانی گاہے اس تعلق کے حوالے سے ''مقابلہ'' کا لفظ استعمال بھی کرتا ہے جس کا لفظی معنی ''ایک دوسرے کے آمنے سامنے رخ کرنا'' ہے۔

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

بنیادی تعلق (x R y) ''خدا کا رخ دنیا کی طرف ہے'' کا ہمدانی کی فہم کے مطابق صرف یہی مطلب ہے کہ وجود کے عام سیاق و سباق میں x اور y ایک دوسرے کے مقابل کھڑے ہوتے ہیں۔ اسے اس طرح سمجھنا چاہیے کہ ایک وجودی توانائی ہے (ہمدانی اسے ''نورالوجود'' کہتا ہے) جس کا x سے انشعاع ہو رہا ہے

---

[1]۔ ''ولِلہ المشرقُ والمغربُ فاینما تُوَلّوا فثَمَّ وجہُ اللہ،'' القرآن، سورت ۲، آیت ۱۱۵۔ — [مترجم]

اور یہ y کی طرف بڑھ رہی ہے۔ لیکن اس بُعد میں جس میں ہم گفتگو کر رہے ہیں چوں کہ وقت معدوم ہے، حقیقت میں وجودی توانائی کو بڑھنے کے لیے وقت درکار نہیں۔ بل کہ یوں ہے کہ وجودی توانائی کے صورت پذیر ہوتے ہی تمام موجودات ٹھیک اپنی اپنی جگہ پر صورت پذیر ہو جاتی ہیں، وہیں کے وہیں۔ اشیا صرف و محض وجودی توانائی کی فی الفور مرئی اشکال ہیں۔ وجہ اللہ زمانی اعتبار سے دنیا سے مقدم نہیں؛ اس کی تقدیم کا تصور صرف وجودی ''رتبے'' کے اعتبار ہے۔[22]

یہ قابلِ ذکر ہے کہ الٰہیاتی مصطلحات میں بنیادی تعلق (x R y) سے مراد ''خدا ہر چیز کا علم رکھتا ہے'' ہے، کیوں کہ خدا کا اپنا رخ کسی چیز کی طرف کرنے کا مطلب خدا کا اسے جاننے کے ماسوا کچھ نہیں۔ اور خدا کے اسے جاننے کا مطلب ہمدانی کی اصطلاح میں یہ ہے کہ وہ چیز موجود ہے۔[23]

اب چوں کہ (x R y) کا بنیادی تعلق اس نوعیت کا ہے، کہ یہ بہ آسانی (y R x) میں بدلنے کی اجازت نہیں دیتا۔ خدا دنیا کی طرف رخ کرتا ہے، لیکن دنیا کا کوئی رخ نہیں جسے خدا کی طرف پھیر سکے۔ کیوں کہ دنیا میں ہر چیز، بذاتہٖ محض ''لاشے'' ہے۔[24] ہم ایک قدم آگے بڑھا کر یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ ''جہاں خدا ہے وہاں مطلقاً کوئی اور شے نہیں۔'' یہ آخری بیان اصلاً اس چیز کی طرف راجع ہے جو اہلِ عرفان فی الواقع حالتِ فنا میں دیکھتے ہیں، جس میں بلا استثنیٰ جملہ اشیا وحدت الوجود میں مطلقاً جذب اور تحلیل ہو جاتی ہیں، جو اپنی خیرہ کن درخشانی میں تنہا قائم رہتی ہے۔ قرآن میں آیا ہے: ''زمین پر جو بھی ہیں سب فنا ہونے والے ہیں، اور صرف آپ کے پروردگار کی ذات، عظمت و احسان والی، باقی رہ جانے والی ہے۔''[1] اور ''ہر شے فنا ہونے والی ہے بجز اس کی ذات کے۔''[2]

لیکن اس تصور کی وجودی اہمیت بھی ہے۔ یہ اس بات کا نشان دہ ہے کہ ہر وہ چیز جو بہ ظاہر موجود نظر آتی ہے واقعتاً معدوم ہے، اگرچہ ہر موجود ذاتاً معدوم ہے میں تناقض دکھائی دیتا ہے۔ ہمدانی کا کہنا ہے، ''ہر شے، جہاں تک اس کا بذاتہٖ تصور کیا جائے، یعنی، خدا کی قدرتِ کفالت سے علاحدہ، معدوم ہے۔''[25] لیکن — اور یہ ایک اور تناقض ہے — اگر اس معدوم شے کا وجہ اللہ کی نسبت سے تصور کیا جائے، تو یہ موجود ہے۔[26]

---

[1]۔ کُلُّ مَن علیہا فان۔ ویَبقیٰ وجہُ ربِّک ذو الجلالِ والاکرام، سورت ۵۵، آیات ۲۷-۲۶۔ — [مترجم]

[2]۔ کُلُّ شَیءٍ ہالکٌ اِلّا وَجہَہ، سورت ۲۸، آیت ۸۸۔ — [مترجم]

''سوائے خدا کے کسی بھی موجود شے کی حقیقت میں اپنی کوئی 'ذات' نہیں؛ چناں چہ، اس کا وجود بھی نہیں۔ اس کے 'وجود ہونے کی کوئی اصلی بنیاد نہیں سوائے جہاں تک یہ حقیقتِ ابدی کی ہم جوار ہے۔''[۲۷] فکرِ عرفانی کے لحاظ سے یہ حالت بقا کا اشارہ ہے۔ وجودی لحاظ سے اس کا مطلب چیزوں کے قائم بالذات ہونے کا انکار ہے اور ان کے حقیقی وجود کا وجود کے انعکاسات ہونے کی حیثیت سے اثبات بھی۔ الٰہیات میں اس کا مطلب ہے کہ ہر شے، جہاں تک کے وہ خدا کے علم میں ہے، وجود رکھتی ہے۔

چلیے اس نکتے کی طرف مراجعت کریں جہاں سے آغاز کیا تھا، یعنی ہمارے اصلی تعلق (x R y) کا الٹ، یعنی (y R x)، کا یہی مطلب برآمد ہوتا ہے کہ: y، x سے ایک ''مخصوص نسبت (نسبۃ ما)'' کا حامل ہے۔[۲۸] یعنی، تمام اشیا وجہ اللہ سے ایک مخصوص نسبت رکھتی ہیں، اور اگر یہ نسبت نہ ہو تو کسی چیز کا بھی دنیا میں وجود نہ ہوگا۔ لیکن یہ ''مخصوص نسبت'' یقیناً ''رخ اس کی طرف رکھنا'' نہیں ہو سکتی۔

زیرِ نظر سوال بڑی مخصوص نوعیت کا ہے۔ کیوں کہ (y R x) ایسی نسبت نہیں جو دو مضبوطی سے قائم موجودوں کے درمیان ہوتی ہے۔ جیسا کہ ہم نے ابھی ابھی دیکھا، y بنیادی طور پر ایک لا شے ہے، جب کہ x، جو خدا ٹھہرا، ایک لا منتہا شے ہے۔ یہ وہ نسبت ہے جو ایک لا شے اور ایک لا منتہا شے کے درمیان قائم ہے۔ لیکن اس قسم کی نسبت کا وجود اس کے عدم کے برابر ہے۔ ''تمام موجودات کی علمِ الٰہی کے عرض سے سراسر کوئی نسبت نہیں۔''[۲۹] ہمدانی کہتا ہے کہ اجتماعی طور پر تمام اشیا علمِ الٰہی کے حضور میں صرف ایک ''ذرّے'' سے بیش نہیں۔ اور اس پر یہ اضافہ کرتا ہے: ''ارے کہاں، ذرّہ بھی کم از کم 'کوئی شے' ہوتا ہے؛ جب کہ تمام موجودات کا مجموعہ علمِ الٰہی کی نسبت سے 'لا شے' ہے۔''[۳۰]

چوں کہ اس طریقے پر y اصلاً ایک لا شے ہے، اور x لا منتہا، تو وہ فاصلہ جو ایک کو دوسرے سے منفصل کرتا ہے، وہ بھی لا منتہا ہے۔ بہ الفاظِ دیگر، y کے نقطۂ نظر سے دیکھنے کی صورت میں، x اس سے لا منتہائی طور پر بعید اور علاحدہ ہے جس کے نتیجے میں طرفین کے درمیان فی الواقع بجز فقدانِ نسبت کی منفی نسبت کے کوئی تعلق قائم نہیں ہو سکتا، کیوں کے یہاں دونوں کسی طرح بھی مثبت طور پر ایک دوسرے سے قابلِ اتصال نہیں۔ لیکن چوں کہ اصلی نسبت (x R y) ضرور پیدا ہوتی ہے — اور اس فارمولے کے حساب سے دیکھا جائے تو، x، y سے لا منتہائی طور پر بعید ہونے کے بجائے، لا منتہا طور پر قریب ہے — ہم یہ نہیں کہہ

سکتے کہ (y R x) بھی کوئی بالکل ہی لا شے ہے۔ نتیجتاً (y R x) نسبت کی بڑی انوکھی نوعیت ہے: یہ ایک ہی وقت میں ہے بھی اور نہیں بھی ہے۔

یہ وہی غیر معمولی مابعد الطبیعیاتی صورتِ حال ہے جس کا ہمدانی ان لفظوں میں ذکر کرتا ہے: ''ہر شے اس [یعنی خدا] کے نزدیک حاضر ہے (حاضرلِ)، جب کہ وہ [خدا] ہر چیز کے ساتھ حاضر ہے (حاضر مع)۔''[۳۱] یہ مختصر سا حرف ''مع'' ہمدانی کی کلیدی تیکنیکی اصطلاحوں میں سے ایک ہے۔ وہ اس تصور کا ذکر تجریدی انداز میں ''معیّہ'' (لفظاً ''ساتھ ہونا'') سے بھی کرتا ہے۔ نکتہ یہ ہے کہ خدا ہر واحد چیز کے ''ساتھ'' ہے، لیکن کوئی واحد چیز بھی خدا کے ''ساتھ'' نہیں۔ اس کے بیان کے مطابق، ''یہ نا قابل تصور ہے کہ کوئی بھی شے کبھی بھی خدا کے 'ساتھ' وجود رکھے، کیوں کہ کسی چیز کو بھی اُس کے وجود کے مقابل 'ساتھ ہونے' کا شرف حاصل نہیں۔ چناں چہ کسی چیز کو یہ سزاوار نہیں کہ خدا کے 'ساتھ' ہو، لیکن وہ ہر چیز کے 'ساتھ' ہے۔ اگر اُس کا 'ساتھ ہونا' نہ ہو تو حقیقت میں کوئی چیز بھی وجود میں باقی نہ رہے۔''[۱][۳۲] اس بیان سے جو بات عیاں ہوتی ہے اس کا اہم ترین حصہ یہ تصور ہے کہ کوئی چیز جو ہمارے ضابطے (y R x) میں y کی جگہ ہے، وہ اس اعتبار سے نہ خدا (x) کے ساتھ وجود رکھتی ہے نہ رکھ سکتی ہے کہ وہ کسی قائم بالذات اور خدا سے الگ چیز کی طرح اس کے سامنے رخ کیے ہوئے ہے، اور یہ اُس وقت بھی جب یہ تجربی اور مادی طور پر موجود ہو۔ اس کے خلاف ہو بھی کیسے سکتا ہے جب کہ بنیادی نسبت، یعنی (x R y)، بہ ذاتِ خود بلا شرکتِ غیرے صرف x کا کرشمہ ہے۔ نسبت قائم ہوتی ہے تو اس لیے نہیں کہ x اور y نامی دو [مستقل] طرفیں (terms) ہیں۔ خود y، x کی معیت کا نتیجہ ہے۔ y اپنا بنیادی طور پر غیر یقینی وجود صرف اسی اعتبار سے قائم رکھتا ہے کہ خدا اس کے ساتھ ہے جو (x R y) کی نسبت سے عیاں ہے۔ لیکن اگر ہم y کو ایک موجود مان کر اس کی طرف سے اس نسبت کو شروع ہوتا ہوا دیکھیں — جس طرح نسبت، یعنی (y R x)، کی ظاہری معکوس شکل نشان دہی کرتی ہے — تو ہمیں یہ دیکھ کر تعجب ہوتا ہے کہ y جملہ وجودی استقامت سے محروم ہو گیا ہے، قدرے ایک پرچھائیں کی طرح، آئینے میں منعکس کسی پیکر کی طرح۔[۳۳] دراصل وجودی استقامت کا یہی فقدان y کو x کے ''ساتھ'' ہونے کا نا اہل بنا دیتا ہے۔

۱۔ فارسی اصل: بدان که خدا موجود بود و هیچ موجودی با او نبود۔ و تا ابد نیز تصور نمی رود که چیزی با او موجود باشد۔ زیرا هیچ چیزی دارای رتبه معیّت با او نیست۔ لیکن او با همه چیزها هست۔ و اگر معیّت او با هر چیز نبود، در عالم وجود موجودی باقی نماند۔ — [مترجم]

ہمدانی کے مطابق (x R y) والی نسبت کی بابت ایک اور اہم نکتہ اس کی لازمانیت ہے۔ دوسرے لفظوں میں، وجہ اللہ کی نسبت سے تمام اشیا بہ اعتبارِ وقت مساوی فاصلے پر ہیں۔ سو یہاں پر ماضی، حال، اور مستقبل کے درمیان کوئی امتیاز نہیں ہے۔ ایک چیز گزشتہ کل واقع ہوئی؛ ایک اور چیز آج واقع ہوتی ہے، اور ایک اور چیز روزِ فردا واقع ہوگی۔ ان تینوں چیزوں میں سے ہر ایک خدا سے یکساں نسبت رکھتی ہے۔ ''تمام موجودات کی خدا سے یکساں نسبت ہے۔ وہ جن کا وجود وقتِ موجود میں ہے، وہ جن کا وجود ماضی میں تھا، اور وہ جو مستقبل میں وجود رکھیں گی، یہ سب خدا سے اپنی نسبت کے باب میں ایک دوسرے کے برابر ہیں۔ یہ ہماری عقل ہے جو ان کے درمیان زمانی تواتر قائم کرتی ہے، یہ سوچتی ہے کہ 'یہ چیز' 'اُس' چیز سے پہلے آتی ہے۔''[۳۴] زیرِ بحث نسبت کی لازمانیت کا دارومدار بالآخر اُس بات پر ہے جس کا مشاہدہ ہم پہلے کر چکے ہیں، یعنی، ہمدانی کے نزدیک تمام اشیا ذاتاً لاشے ہیں۔ ورائے عقل منطقے میں ان کا باضابطہ مفہوم میں سرے سے کوئی وجود نہیں۔

وقت، گویا کہ حرکت کا محل (ظرف الحرکۃ) ہے، اور حرکت وہیں عمل میں آتی ہے جہاں اجسام ہوں۔[۳۵] سو جہاں صرف لاشے ہوں، یعنی، جہاں کچھ نہیں، وقت صورت پذیر نہیں ہوسکتا۔ بہ الفاظِ دیگر، وہ منطقہ (جس تک صرف اہلِ عرفان ہی کی رسائی ہے) جس میں خدا ''کے سوا'' کوئی چیز وجود نہیں رکھتی، اس میں نظامِ وقت کے صورت پذیر ہونے کا مطلقاً کوئی سوال نہیں پیدا ہوتا۔ ہمدانی کا قول ہے، ''وہ منطقہ جس میں مطلق [خدا] کا وجود ہے، وہاں کوئی خود کفیل شے ہرگز وجود نہیں رکھتی، نہ حال میں، نہ ماضی میں، اور نہ ہی مستقبل میں۔ وہ جو یہ دعویٰ کرتا ہے کہ دنیا وجودِ مطلق کے 'ساتھ' وقتِ حاضر میں موجود ہے بڑی سنگین غلطی کرتا ہے۔ کیوں کہ وہ منطقہ جس میں مطلق ہے، اس میں نہ مکان ہے نہ زمان''۔[۳۶][۲]

ورائے عقل منطقے کی لازمانیت ہمدانی کو ابدیت [ہمیشگی] کے مسئلے تک لے آتی ہے۔ اس کے نزدیک ابدیت، گویا کہ، لازمانیت کے سوا کچھ اور نہیں جسے اپنی جگہ سے سختی کے ساتھ ہٹا کر زمانی ترتیب میں منتقل کر دیا گیا ہو اور وقت کی شکل میں ظاہر کیا گیا ہو۔ اب یوں ہے کہ اسلام کی عقلی روایت میں ہمیشگی کی دو بنیادی قسموں میں فرق کیا جاتا ہے: ''ازلیّت'' اور ''ابدیّت''۔ ازلیّت کو ماضی کی سمت میں دیکھا جاتا ہے؛ یہ وہ ماضی

[۲]- فارسی اصل: اجسام در اصل وجود ندارند، نه از آنگاه که حق وجود داشته است، نه اکنون و نه قبل و نه بعد از این و هر که پندارد که عالم با وجود حق هر دو هم اکنون موجود است، دچار خطایی ناپسند است۔ که آنجا که حق هست، نه زمانی حست و نه مکانی۔ — [مترجم]

ہے جس کی کوئی ابتدا نہیں۔ جب کسی چیز کے وجود کی بابت آدمی کسی نقطۂ آغاز تک نہیں پہنچ پاتا، اس سے غرض نہیں کہ ماضی میں کتنی دور تک وہ اس کا سراغ پاتا ہے، تو وہ اسے ''ازلی'' کہتا ہے۔ یہاں اس وضاحت کی کوئی حاجت نہیں کہ اسلامی فکر کے سیاق و سباق میں صرف خدا ہی وہ موجود ہے جو اس اسمِ صفت کا مستحق ہے۔

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

> وہ شخص جو گمان کرتا ہے کہ ازلیّت ایسی شے ہے جسے ماضی کی سمت میں تلاش کرنا چاہیے وہ ایک ناقابلِ معافی غلطی کا مرتکب ہو رہا ہے۔ لیکن یہ وہ غلطی ہے جس کی مرتکب لوگوں کی اکثریت ہوتی ہے۔ میں اسے غلطی اس لیے کہتا ہوں کہ وہ طور [منطقہ] جس میں ازلیّت صورت پذیر ہوتی ہے وہاں نہ ماضی کا گزر ہے نہ مستقبل کا۔ ازلیّت وقتِ آئندہ اور وقتِ گزشتہ دونوں کا ان میں فرق کیے بغیر احاطہ کرتی ہے۔ وہ لوگ جو ان دونوں کے درمیان فرق تصور کیے بغیر نہیں رہ سکتے تو وہ ایسا کرنے پر اس لیے مجبور ہیں کہ ان کی عقل ہنوز خود کو صوری تخیل کی عادت کے پنجے سے نہیں چھڑا سکی ہے۔
>
> درحقیقت آدم کا زمانہ ہم سے اتنا ہی قریب ہے جتنا یہ ہمارا وقتِ حاضر۔ شاید مختلف وقتوں سے ازلیّت کی نسبت کا مقابلہ بہتر طور پر اس نسبت سے کیا جاسکتا ہے جو علم کو مختلف جگہوں سے ہوتی ہے۔ حقیقت میں، (مختلف اشیا) کی بابت علم میں ایک دوسرے سے فرق اس اعتبار سے نہیں کیا جاتا کہ کون سی کسی جگہ سے قریب ہے اور کون سی دور۔[۳۷] بل کہ علم کی نسبت تمام جگہوں سے یکساں ہے۔ علم ہر جگہ کے ''ساتھ'' ہے، جب کہ کوئی جگہ بھی علم کے ''ساتھ'' نہیں۔

ٹھیک اسی طرح اس نسبت کا تصور کرنا چاہیے جو ازلیّت کو وقت سے ہے۔ نہ صرف ازلیّت وقت کی ہر اکائی کے ''ساتھ'' اور ہر اکائی ''میں'' ہے، بل کہ یہ اپنی ذات میں وقت کی ہر اکائی کو شامل ہے اور وجود میں ہر اکائی سے مقدم ہے، جب کہ وقت ازلیّت کا احاطہ نہیں کر سکتا، بالکل جس طرح کوئی جگہ علم کا احاطہ نہیں کر سکتی۔ یہ جو میں نے ابھی ابھی کہا ہے، جب تم اسے سمجھ لو گے تو تمھارے لیے یہ جاننا آسان ہو جائے گا کہ اپنی حقیقت کے اعتبار سے ازلیّت اور ابدیّت میں کوئی فرق نہیں۔ لیکن جب ٹھیک اسی حقیقت کا ماضی کی نسبت سے تصور کیا جاتا ہے، تو اسے عارضی طور پر ازلیّت کہا جاتا ہے، اور جب اس کا مستقبل کی نسبت سے تصور کیا جاتا ہے، تو اسے ابدیّت کہا جاتا ہے۔ ان دو مختلف لفظوں کی ضرورت دو مختلف نسبتوں کے باعث ہے۔[۱، ۳۸]

ایجاد کے مسئلے کے تعلق سے ہمدانی ایک اور دل چسپ نظریہ زبدۃ الحقائق میں پیش کرتا ہے، یعنی خلقِ مسلسل کا تصور، جو ابن العربی کے نظریہ ''خلقِ جدید'' کے مماثل ہے۔ ہم اس قضیے کی چھان بین آنے والے باب میں کریں گے۔

۱۔ فارسی اصل: بدان که هر کس بر این گمان است ازلیّت چیزی مربوط به گذشته است، خطائی ناپسندی کرده است و این وهمی است که بر ذهن بیشتر مردم حاکم است۔ اما از آنجا که ازلیّت است، نه ماضی وجود دارد و نه مستقبل، ازلیّت محیط است بر آینده۔ به همان نحو که محیط است بر گذشته، بدون هیچ فرقی۔ و هر که فرقی در این باره از ضمیرش بگذرد باید بداند که عقلش در دست وهم اسیر گشته است۔

پس زمان آدم ابو البشر نسبت به ازلیّت از زمان ما نزدیکتر نیست۔ بلکه به زمان ما به ازلیّت یکسان است۔ و شاید نسبت ازلیّت به زمان ها مثل نسبت علوم باشد به مکانها۔ زیرا هیچ گاه علم به نزدیک بودن به مکانی وصف نمی شود۔ بلکه نسبت آن به همه مکان ها یکسان است۔ علوم با همه مکان ها هست در عین حال که همه مکان ها از آن تهی است۔ درک این معنی بر کسی که در عالم ملکوت به پرواز در نیامده است، سخت دشوار است۔

و بر همین منوال شایسته است که ازلیّت را نسبت به همه زمان در نظر آوریم، که با هر زمان و در هر زمان حست و با این حال بر هر زمان احاطه دارد و وجودش سابق بر وجود همه زمان ها است۔ و در هیچ زمانی نمی گنجد، چنان که علم در هیچ مکانی نمی گنجد۔ اکنون اگر این معانی را فهم کردی، بدان که میان ازلیّت و ابدیّت در اصل فرقی نیست۔ بلکه هر گاه وجود این معنی را با نسبتی که با آینده دارد اعتبار کنی، لفظ ابدیّت برای آن به کار می رود و اگر آن را با نسبتی که به گذشته دارد در نظر گیری، به نفظ ازلیّت توبیر می شود و استفاده از دو لفظ در این معنی به جهت وجود دو نسبت، امری است ضروری و گرنه خلق در ادراک آن به گمراهی می افتند۔ —[مترجم]

حواشی

* محمد عمر میمن، پروفیسر ایمیریٹس، یونیورسٹی آف وسکونسن ـــ میڈیسن، امریکہ۔

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

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

۳۔ اختصار اور ہمواری کی خاطر میں اس مقالے میں ہمدانی کی اہم تصنیف زبدۃ الحقائق (عربی) سے استنباط کروں گا، جسے ڈاکٹر عفیف عُسیران نے ایڈٹ کر کے دانش گاہِ تہران کی مطبوعات (نمبر ۶۹۵) میں ۱۹۶۲ میں شائع کیا۔

۴۔ یعنی، جب تک وہ اپنے فلسفیانہ خیالات کو عقلی طور پر بیان کرتا ہے۔ گاہے وہ ایک خالص صوفی کی طرح گفتگو کرتا ہے، جیسے تمہیدات (فارسی) میں، جسے عفیف عُسیران نے ایڈٹ کیا ہے (تہران، ۱۹۶۲)۔

۵۔ گنجائش کی تنگی کے باعث میں یہاں عقل کے بنیادی عمل کی بابت ہمدانی نے جو کچھ لکھا ہے اس کی تفصیلات میں نہیں جا سکتا۔ اس مخصوص مسئلے سے متعلق، دیکھیے زبدۃ الحقائق، ۱۵، ۲۵؛ ۱۷، ۲۷؛ ۱۸، ۲۸؛ ۴۰، ۴۸؛ ۹۷، ۹۸۔

۶۔ ایضاً، ۹۱، ۹۲؛ ۵۷، ۶۳۔

۷۔ ایضاً، ۱۱، ۲۷۔ ''طورورا العقل'' ہمدانی کے کلیدی تصورات میں سے ایک ہے۔ اس کا اظہار متعدد فقروں میں ہوا ہے (دیکھیے ۱، ۱۰؛ ۱۴، ۲۳؛ ۲۴، ۳۲؛ ۲۸، ۳۶)۔ بعض اوقات ہمدانی اس طور میں مدارج کے وجود کی نشان دہی کے لیے جمع کا صیغہ اطوار (اقالیم، خِطط) استعمال کرتا ہے (دیکھیے ۱۶، ۲۷؛ ۹۶، ۱۱۵؛ ۹۷، ۱۱۶)۔

۸۔ ایضاً، ۲۷، ۳۵۔

۹۔ ایضاً، ۱۱، ۲۷-۲۶۔

۱۰۔ ہمدانی کے مطابق فلسفہ تصوف کے مسئلے کے اس لسانیاتی پہلو کی بحث کے لیے گزشتہ باب ملاحظہ کیجیے۔

۱۱۔ زبدۃ الحقائق، ۲، ۱۲۔

۱۲۔ ایضاً، ۷، ۱۷۔

۱۳۔ ایضاً، ۳، ۱۳۔ اور ٤، ١٤: ۵، ۱۵ بھی۔

١٤۔ ایضاً، ۳۱، ۳۸: ۳۲، ۳۹۔

۱۵۔ ایضاً، ۸، ۱۸۔

١٦۔ ایضاً، ۳۷، ٤٤-٤٣۔

۱۷۔ ایضاً، ٤٧، ۵۲۔

۱۸۔ ایضاً، ٤٨، ۵۳۔

۱۹۔ ایضاً، ۱، ۱۰۔

۲۰۔ ایضاً، ۱، ۱۰ اور ٤٨، ٥٤-٥٣۔

۲۱۔ ایضاً، ۳۷، ٤٤-٤٣: ٤١، ٤٧۔

۲۲۔ ایضاً، ٤٤، ٤٩۔

۲۳۔ ایضاً، ۱۰، ۲۰۔ ہمدانی کے مطابق علمِ الٰہی کے مسئلے پر اس کتاب کا بابِ چہارم دیکھیے۔

٢٤۔ زبدة الحقائق، ۵۲، ٥٦۔

۲۵۔ ایضاً، ۳۱، ۳۸۔

٢٦۔ ایضاً۔

۲۷۔ ایضاً، ۳۸، ٤٤۔

۲۸۔ ایضاً، ۱۵، ۲۷۔

۲۹۔ ایضاً، ۱۵، ۲۵۔ جیسا کہ اوپر نشان دہی کی گئی ہے، ''علمِ الٰہی'' وجود کے انتہائی سرچشمے کا صرف و محض ایک دینیاتی اظہار ہے۔

۳۰۔ ایضاً، ٤٥، ۵۰۔

۳۱۔ ایضاً، ۱۲، ۲۱۔

۳۲۔ ایضاً، ۵۷، ٦٣-٦٢۔

۳۳۔ ایضاً، ٤٢، ٤٧۔

٣٤۔ ایضاً، ۱۵، ٢٤-٢٣۔

۳۵۔ ایضاً، ۵۰، ٥٥-٥٤۔

٣٦۔ ایضاً، ۵۲۔ اس طرح ہمدانی مکان اور زمان دونوں ہی کو ''طور وراء العقل'' سے خارج کر دیتا ہے۔ اور تنہا یہی مقام نہیں ہے جہاں وہ ایسا کرتا ہے۔ حقیقت میں وہ بار بار ہماری یاددہانی کراتا ہے کہ یہ طور ماوراے زمان و مکان ہے، کہ یہ لازمانی اور لامکانی ہے۔ لیکن عملی طور پر، جب اس طور کی وضع کی وضاحت کا موقع آتا ہے تو عام طور پر وہ اسے مکانی تصورات اور پیکروں کے ذریعے بیان کرتا ہے۔ اور شاید ہمیں زیادہ مثبت طور پر یوں کہنا چاہیے کہ ہمدانی کم از کم اپنی زبانی پیشکشوں کی حد تک اس طور میں ہر چیز کی تقلیل مکانی نسبتوں میں کر دیتا ہے۔ کیا یہ اس کے انوکھے مشاہدات کی جو نوعیت ہے اس کے باعث ہے؟ یا یہ محض لسانیاتی بیان کا معاملہ ہے؟ یہ بڑا دل چسپ، لیکن اتنا ہی متنازع سوال ہو سکتا ہے۔

بنیاد جلد سوم شمارہ: ۱، ۲۰۱۲ء

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

۳۸۔ زبدة الحقائق، ٥٤، ٥٩۔

[اس ترجمے کے حواشی اور حوالہ جات کی نوعیت کی وجہ سے ان کے ہندسوں کو قوسین میں درج نہیں کیا گیا ہے۔]