سبزواری کا فلسفۂ وجود

ڈاکٹر محمد ثناء اللہ ندوی

اسلامی فلسفہ کی تاریخ پر جب بھی گفتگو کی جاتی ہے تو عموماً یہ تاثر دیا جاتا ہے کہ ابن رشد (۱۱۲۶ - ۱۱۹۸ء) اس میدان کا آخری شہسوار تھا اور جس کے گزر جانے سے اسلامی فلسفہ نے بھی داعی اجل کو لبیک کہا۔ جب کہ حقیقت یہ ہے کہ مغربی فلسفہ کے تشکیلی سفر میں اسلامی فلسفہ کا جو اثر تھا اس کا اختتام ابن رشد کی وفات سے تو ضرور ہوا۔ البتہ یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ مشرق کی اسلامی فلسفیانہ روایتوں پر بھی زوال آگیا۔ اسلامی فلسفہ کی تاریخ پر ساری کتابیں یہی تاثر دیتی ہیں کہ اسلامی فلسفہ کا عہد زریں الفارابی (۸۷۲ - ۹۵۰ء) سے لے کر ابن رشد تک کی تین صدیوں پر مشتمل ہے۔ ابن رشد کے بعد اور تاتاریوں کے تاراج سے تمام علوم و فنون کی طرح فلسفہ پر بھی زوال آیا اور اس دور میں شروح اور حواشی کے علاوہ کوئی تخلیقی فلسفیانہ کام انجام نہیں دیا گیا۔ ہمارے خیال میں حقیقت کی یہ یک رخی تصویر ہے کیونکہ تصویر کا دوسرا رخ ہمیں ایران میں صفوی دور (۹۰۷ - ۱۱۳۵ھ/۱۵۰۱ - ۱۷۲۲ء) میں نظر آتا ہے۔ اس دور میں ایک فلسفیانہ فکر ہمیں بام عروج پر نظر آتی ہے[1]۔ یہ فلسفیانہ فکر حکمت کے نام سے مشہور رہی ہے۔ اس فلسفۂ حکمت کو مغربی علمی حلقہ میں Theo-sophia کا نام بھی دیا گیا ہے[2]

ایران کا فلسفۂ حکمت مفکرین اور فلاسفہ کی ایک بڑی تعداد کی نمائندگی کرتا ہے۔ ان دانشوروں نے فکر و فلسفہ کے جوت جگائے۔ فلسفۂ حکمت کا سرا آپ ابن سینا (۹۸۰ - ۱۰۳۷ء) سے جوڑ سکتے ہیں۔ یہ تسلسل انیسویں صدی تک قائم تھا۔ فلسفہ حکمت کے اصفہانی مکتب فکر میں ہماری ملاقات مفکرین کے ایک بڑے گروہ سے ہوتی ہے۔ اس گروہ میں ہمیں ملا محمد باقر سبزواری (متوفی ۱۰۹۰ھ/۱۶۶۹ء) رجب علی تبریزی (متوفی ۱۰۸۰ھ/۱۶۷۰ء) عبد الرزاق لاہیجی (متوفی ۱۰۷۱ھ/۱۶۶۱ء) قاضی سعید قمی

(متوفی ۱۱۰۳ھ/ ۱۶۹۲ء) بہاء الدین عاملی (۹۵۳ - ۱۰۳۱ھ) اور میر باقر داماد (متوفی ۱۰۴۱ھ) وغیرہ نظر آتے ہیں۔ اس قافلہ میں ہماری ملاقات صدر الدین شیرازی یا ملا صدرا (۷۲۔ ۱۵۷۱ - ۱۶۴۰ء) سے بھی ہوگی جس کے ہاتھوں اسلامی فلسفہ کے احیاء کا عمل انجام پایا۔

فلسفۂ حکمت نے وجودیات اور مابعد الطبعیات کے سلسلہ میں جو اصطلاحات استعمال کی ہیں وہ ابن سینا کی دین ہیں جس کی مزید تشریح و تنقیح کا کام بہمنیار بن مرزبان (متوفی ۱۰۶۶ء) ابو العباس اللوکری (متوفی ۱۰۶۶ء) نصیر الدین الطوسی (متوفی ۱۲۷۳ء) دبیران الکاتبی القزوینی (متوفی ۱۲۷۲ء) اور قطب الدین الشیرازی (متوفی ۱۳۱۱ء)۔ وغیرہ کے ہاتھوں انجام پایا۔ نصیر الدین الطوسی کو خصوصی مقام اس لیے حاصل ہے کہ ان ہی کی بدولت ابن سینائیت اپنی اصل شکل میں بعد کے فلسفۂ حکمت میں سامنے آسکی۔ نصیر الدین طوسی کے انتقال کے بعد ابن سینا کا فلسفہ ابو حامد محمد الغزالی (متوفی ۱۱۱۱ء) کی زبردست تنقید کا نشانہ بنا۔ الغزالی کے بعد ابن رشد نے بھی اس کی خبر لی، الغزالی کی تنقید اسلامی عقائد کے تناظر میں تھی جب کہ ابن رشد نے ارسطاطالیسی فلسفہ کے نام پر تنقید کی۔ الطوسی نے "الاشارات والتنبیہات" کی شرح لکھ کر ابن سینا کے فلسفہ کی بزم کو آراستہ کیا اور خود "تجرید العقائد" لکھ کر اپنے دینیاتی اور مابعد الطبیعاتی تصورات پیش کیے۔ فلسفہ حکمت متصوفانہ یا غنوصی تجربہ کو خصوصی اہمیت دیتا ہے۔ لیکن یہ تجربہ تجزیاتی عقلیت پسندی کو نظر انداز نہیں کرتا۔ حقیقت کا وجدانی ادراک اور عقلی تجزیہ اس فکر کے تانے بانے کو تشکیل دیتے ہیں اس طرح یہ فلسفیانہ روایت ابن عربی (۱۱۶۵ء - ۱۲۴۰ء) اور سہروردی (۱۱۵۵ء - ۱۱۹۱ء) کے فکر سے اپنے آپ کو قریب کر لیتی ہے۔ سہروردی نے اپنی فکر میں باطنی تجربہ اور تجزیاتی ادراک کو کلامی تصوراتی پیکر دیتے ہوئے ایک منظم اور مربوط فلسفہ کو تشکیل دیا تھا۔ انھوں نے بتایا کہ صرف فلسفہ کی کتابوں کو پڑھ کر کوئی شخص دانشور نہیں بن سکتا اس کے لیے یہ ضروری ہے کہ راہ قدس کا راہی بنے اور انوار روحانی کا مشاہدہ کرے۔ آیات ملکوت کا مشاہدہ کیے بغیر ہم آپ دانشور نہیں کہلائے جا سکتے۔[۴۳]
ابن عربی نے بھی اس سلسلہ میں اسی طرح کے خیالات کا اظہار کیا ہے[۴۴]

حاجی ملا ہادی سبزواری (۱۲۱۲ - ۱۲۸۹ھ/ ۱۷۹۷ - ۱۸۷۲ء) انیسویں صدی کے

کے ایران کی ایک عظیم فلسفیانہ شخصیت تھے جس نے اسلامی فلسفہ اور تصوف دونوں میدانوں میں نمایاں مقام حاصل کیا۔ سبزواری نے وجود اور مابعد الطبعیات کے سلسلہ میں جو خیالات پیش کیے ان سے ایک منفرد فلسفیانہ فکر تشکیل پاتی ہے۔ سبزواری کا فلسفیانہ منہج حقیقت کے متصوفانہ اور غنوصی وجدان پر مبنی ہے۔ اس منہج کی بدولت سبزواری نے بحرِ وجود میں غواصی کی اور بیش بہا موتی نکالے۔ ان کی تجزیاتی بصیرت نے متصوفانہ وجدان یا ان کے متصوفانہ وجدان نے تجزیاتی بصیرت کے ساتھ مل کر وجودیات کا گہرا مطالعہ کیا اور بنیادی وجودیاتی اور مابعد الطبعیاتی تجربہ کو تصورات میں ڈھال کر ایک فلسفیانہ اور کلامی نظام کو تشکیل دیا۔

حاجی ملا ہادی کی پیدائش ۱۲۱۲ھ مطابق ۹۸-۱۷۹۷ء میں سبزوار میں ہوئی۔ خراسان کا یہ شہر صفوی دور سے پہلے ہی سے صوفیہ اور شیعہ کے لئے مشہور تھا۔ ابتدائی تعلیم عربی زبان وقواعد کی تھی۔ دس سال کی عمر میں وہ مشہد گئے جہاں انھوں نے فقہ منطق ریاضی اور حکمت کی دس سال تک تعلیم حاصل کی۔ پھر وہ اصفہان گئے اور ملا اسماعیل اصفہانی (متوفی ۱۲۷۱ھ) اور ملا علی نوری (متوفی ۱۲۷۵ھ) جیسی شخصیتوں سے حکمت میں اکتساب فیض کیا۔ پھر وہ خراسان گئے اور پانچ سال تک تدریس سے منسلک رہے۔ خراسان سے وہ مکہ گئے اور حج کا فریضہ ادا کیا۔ تین سال بعد وہ ایران لوٹے۔ پہلے ایک سال تک کرمان میں قیام کیا وہیں انھوں نے شادی بھی کی۔ اب انھوں نے سبزوار کو مستقر بنایا اور تدریس کا سلسلہ شروع کیا۔ انھوں نے چالیس سال تک یہ سلسلہ جاری رکھا اور سیکڑوں لوگوں نے حکمت کے میدان میں ان سے فیض حاصل کیا۔

سبزواری کی زندگی سادگی اور روحانیت سے عبارت تھی۔ انھوں نے عربی اور فارسی دونوں زبانوں میں متعدد کتابیں لکھیں۔ انھوں نے فارسی شاعری میں اپنے عارفانہ جذبات کو پیش کیا جب کہ عربی میں مسائل حکمت کو شاعری کا جامہ پہنایا۔ سبزواری کی لکھی ہوئی کتابوں میں ۱۔ منظومۂ حکمت (اللآلی المنتظمہ) ۲۔ شرح منظومۂ حکمت (غرر الفرائد) ۳۔ حواشی اسفار اربعہ۔ ۴۔ رسالۃ الاجوبۃ الأسراریہ ۵۔ کتاب اصول دین۔ ۶۔ رسالہ در اشتراک وجود۔ ۷۔ اسرار الحکم ۸۔ حواشی

مفاتیح الغیب ۔ ۹۔ شرح مثنوی مولانا جلال الدین بلخی کا ذکر تذکرہ نگاروں نے کیا ہے[۵]۔
آئندہ سطور میں سبزواری کے فلسفۂ وجود سے بحث کی جائے گی۔

سبزواری کے نزدیک وجود کی بداہت یا بدیہی ہونا خصوصی اہمیت کا حامل ہے۔ وجود کے ادراک اور مفہوم میں یہ اصطلاح سبزواری کے فلسفہ میں بنیادی کردار ادا کرتی ہے۔ وجود بدیہی ہے۔ ہمارے ذہن میں سب سے پہلے یہی بات آتی ہے۔ وجود "ہے" "کتاب "ہے" میز "ہے"۔ ہم اس "ہے" کے مفہوم سے واقف ہیں۔ اس واقفیت کے لیے ہمیں کسی فلسفے کی ضرورت نہیں پڑتی۔ ہمیں صغریٰ وکبریٰ کے مسائل میں الجھنا نہیں پڑتا۔ وجود کا یہ مفہوم تو واضح ہے ہی۔ بلکہ اس مفہوم کے سلسلہ میں جو فیصلہ ہوتا ہے وہ بھی بدیہی ہوتا ہے۔ وجود کے مفہوم "ہے" کو واضح کرنے کے لیے ہمیں کہیں جانے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ اس کے برعکس دوسرے تصورات کو واضح کرنے کے لیے ہمیں اسی "ہے" کا سہارا لینا پڑتا ہے وجود اور "ہے" کے تئیں ابن سینا کا موقف بھی تقریباً سبزواری جیسا ہے۔ البتہ سبزواری "وجود" کا لفظ استعمال کرتے ہیں جب کہ ابن سینا کے یہاں "موجود" کا لفظ ملتا ہے[۶]۔ البتہ وجود اور موجود کے فرق کو ملحوظ رکھنا ضروری ہوگا۔

اب سوال یہ ہے کہ "ہے" کی دلالت خارجی کیا ہوگی؟ حقیقت کی خارجی دنیا کی وہ کون سی شے ہے جس کو "ہے" بتاتا ہے یہی سوال ہم کو یہ سمجھنے پر مجبور کر دیتا ہے کہ شاید "ہے" سے زیادہ مشکل سوال کوئی دوسرا نہیں ہوسکتا۔ یہ "ہے" ایک معمہ ہے۔ سبزواری نے اس حقیقت کی طرف ان اشعار میں اشارہ کیا ہے۔

معرف الوجود شرح الاسم ولیس بالحد ولا بالرسم
مفهومه من أعرف الأشياء وكنهه في غاية الخفاء[۷]

(وجود کی تعریف نام کی تشریح سے ہوجاتی ہے، منطقی تحدید یا تصویر سے نہیں۔ اس کا مفہوم تو سیدھا اور صاف ہے مگر حقیقت نہایت ہی پوشیدہ)

سبزواری کا فلسفہ مابعد الطبعیات اسی معمہ کو فکری سطح پر سمجھنے کی کوشش کرتا ہے۔ ابن سینا کے اتباع میں سبزواری نے وجود کو دو حصوں میں بانٹ دیا ہے۔ ایک حصہ عینی یا خارجی ہے اور دوسرا ذہنی یا ظلی۔ کوئی بھی "ماہیت" وجود

کی ان دونوں شکلوں کی حامل ہوسکتی ہے۔ زید اگر موجود ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان کی ماہیت زید میں پائی جاتی ہے اور یہ وجود کی ظاہری صورت یا حالت ہے۔ جب ہم زید کو ذہن میں پاتے ہیں تو انسان کی ماہیت وجود کی ذہنی یا ظلی صورت یا حالت میں موجود ہوتی ہے۔ وجود کی ذہنی صورت میں ماہیت تشکیل تصور کی بنیاد ہوتی ہے اس کے بغیر کسی بھی قسم کے تصورات کی تشکیل عمل میں نہیں آسکتی۔ وجود نہ تو کوئی ماہیت ہے اور نہ اس کی کوئی ماہیت ہی ہوتی ہے۔ یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ وجود ان ہی دو شکلوں میں موجود ہوتا ہے جو کہ وجود کی شکلیں ہیں۔ جسے ہم وجود کہتے ہیں وہ وجود کی ان دو شکلوں کے علاوہ کچھ نہیں ہے۔ یہ دو شکلیں خود وجود ہیں، وجود کسی خارجی وجود یا ذہنی وجود کا حامل نہیں ہوتا۔ یہ سب وجود ہی تو ہے۔ اگر کوئی چیز ذہنی وجود نہیں رکھتی تو اس کو تصور بھی نہیں کیا جاسکتا۔ اس کی نمائندگی نہیں کی جاسکتی۔ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وجود کی حقیقت قید تصور سے ہمیشہ آزاد ہوتی ہے۔ اس کو گرفت میں لانا ناممکن ہے لیکن ہم یہاں بھی ہار ماننے والے نہیں ہیں۔ تجریدات کی اعلیٰ سطح پر ہم وجود کے تصور کی تشکیل کرنا چاہتے ہیں۔ یہاں ہم کو لسانیات سے مدد ملتی ہے۔ کیونکہ لسانیات کا وجودیات سے گہرا ناطہ ہے۔ جب ہم اس قسم کے جملے استعمال کرتے ہیں کہ الف موجود ہے یا ب پایا جاتا ہے تو ان کے مفہوم کو اس طرح ادا کیا جاسکتا ہے کہ "الف کا وجود ہے" "ب کا وجود ہے" وغیرہ۔ حقیقت کی دنیا میں وجود کی حقیقت وجود کے ایک تسلسل میں تبدیل ہوجاتی ہے جسے ہم وجود پذیر ہونے کا سلسلہ کہہ سکتے ہیں۔ وجود پذیر ہونے کا عمل کسی ماہیت کا وجود ہوتا ہے جیسے کسی انسان کا وجود، کسی کتاب کا وجود وغیرہ۔ مگر فلسفۂ حکمت میں ماہیت اور وجود کی دوئی سرے سے موجود ہی نہیں ہے۔ یہ دونوں ایک ہی شے ہیں دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے عقلی تجزیہ میں دونوں کا فرق ملحوظ ہوتا ہے۔ جو چیزیں ماہیت پر دلالت کرتی ہیں ان کو ہم ذہنی طور پر مختلف حصوں میں تقسیم کردیتے ہیں۔ اس طرح وجود کے مختلف حصے قرار پاجاتے ہیں۔ وجود ناقص کو ہم اپنے ذہن میں نہیں لاسکتے لیکن "خصوصی وجود" یا وجود پذیر ہونے کی علٰحدہ علٰحدہ صورتوں کو بالواسطہ ہی سہی ذہن میں لاسکتے ہیں اور یہ خصوصی وجود کسی خاص ماہیت پر دلالت کرتا ہے۔ یہی ماہیت اس کو ہمارے ذہن میں آنے کا

ہاں بناتی ہے۔ وجود کی ہی مختلف شکلیں وجود کا ایک عمومی تجریدی تصور بناتی ہیں۔ لیکن جیسا کہ الفاظ سے واضح ہے کہ تجریدیت ہی اس کی نمایاں خصوصیت ہے۔ یہ تجریدیت اپنے اندر ہمہ گیری رکھتی ہے۔ اسطرح "وجود" کا اطلاق ہم بے شمار چیزوں پر کرتے ہیں جن میں آپس میں بڑے اختلافات پائے جاتے ہیں۔ اس طرح کتاب موجود ہے" اور "خدا موجود ہے" میں کوئی فرق نہیں رہتا۔ تجریدی سطح پر دونوں میں وجود کا مطلب ایک ہی ہے اور اس لحاظ سے تمام چیزوں میں مساوات پائی جاتی ہے۔

وجود کی ایک دوسری لسانی خصوصیت بھی ہے۔ جب آپ کسی بھی تصور کے بارہ میں کوئی "خبر" لائیں گے (مبتدا، کے لیے) تو اس سے معلومات میں اضافہ ہو گا۔ البتہ "وجود" کو اگر مبتدا رکی خبر بنایا جائے تو اس سے کوئی نئی بات معلوم نہیں ہو گی۔ فلسفہ کی اصطلاح میں "الانسان موجود" کا قضیہ محمول کا حامل نہیں ہے۔ کیونکہ یہ موجود خود انسان ہے اور انسان خود موجود ہے۔ منطقی طور پر آپ اسے محمول قرار دے سکتے ہیں کیونکہ اس کے دو حصے ہیں جو صدق یا کذب کے حامل ہو سکتے ہیں۔[۵۹]

ایک مجرد تصور ہونے کے ناطے وجود ہر طرح کے مشتملات سے خالی ہے لیکن اس کی بیرونی حقیقت یا جس بیرونی حقیقت کو وجود بتاتا ہے وہ تو حقیقت الحقائق ہے جو تمام چیزوں سے معمور ہے۔

مسلم فلسفیانہ فکر میں ماہیت اور وجود کا فرق بڑی فلسفیانہ موشگافیوں کا حامل رہا ہے۔ وجودیاتی مابعد الطبعیاتی فکر میں ماہیت اور وجود کے تصورات نے بڑی جولانیاں دکھائی ہیں۔ اسلامی کلامی مابعد الطبعیات کی تشکیل میں ان دو تصورات نے بڑا کردار ادا کیا ہے۔

ہمارے روزمرہ تجربوں کا بنیادی ڈھانچہ ہی یہ بتاتا ہے کہ ہمارا سامنا زندگی میں متعدد چیزوں سے ہوتا ہے۔ ہم اپنے آپ کو ان چیزوں سے گھرا ہوا پاتے ہیں۔ ان اشیاء کی موجودگی کے شعور سے ہم اپنے آپ کو الگ نہیں کر سکتے۔ ان ہی چیزوں کی، حقیقی موجودگی ان کا "وجود" ہے۔ وہ اسی طرح موجود ہیں جس طرح کہ خود ہم موجود ہیں یا جس طرح کہ خدا موجود ہے۔ لیکن وہ چیزیں وجود محض کی شکل میں نہیں ہیں۔ ان کا وجود مختلف اشیاء کی شکل میں ہے۔ ان کے وجود کا یہ پہلو ماہیت کہلاتا ہے

اس طرح ہر شے میں دوجہتی وجودیاتی اصول کارفرما ہے۔ دنیا میں جن چیزوں سے ہمارا سامنا ہوتا ہے ان کی تشکیل ماہیت اور وجود سے ہوئی ہے۔ اس طرح ہر موجود ماہیت اور وجود سے مرکب ہے۔ دنیا کی ساری چیزیں ایک دوسرے سے کسی نہ کسی طرح مختلف ہوتی ہیں۔ میرے ہاتھ میں قلم ہے۔ یہ قلم کتاب نہیں ہو سکتا لیکن قلم اور کتاب میں وجود کا عنصر مشترک ہے۔ موجود ہونے میں دونوں برابر ہیں اسی لیے تمام اشیاء کی خبر میں ایک ہی بات کہی جا سکتی ہے۔

ماہیت اور وجود کی یہ تفصیلات جب مابعد الطبعیات پر منطبق کی جاتی ہیں تو ہمارے سامنے پریشانیاں اٹھ کھڑی ہوتی ہیں۔ ملاصدرا اور سبزواری دونوں کے نزدیک وجودیاتی سطح پر ماہیت اور وجود ایک نہیں۔ وجود کا غیر معمولی عارفانہ وجدان اب ان کے سامنے ہوتا ہے۔ اس غیر معمولی عارفانہ تجربہ کی روشنی میں ماہیت اکتفاء ذاتی سے عاری ہو جاتی ہے اور بالآخر "وجود" کی وحدانی حقیقت کی تحدید قرار پاتی ہے۔ کسی بھی شے میں علمی وجود کے کمال اور اسی عمل کی جزوی نفی یا تحدید کے درمیان وجودیاتی ثنویت یا کشیدگی پائی جاتی ہے[9] ماہیت اور وجود کے فرق کا تصور اسلامی فلسفہ میں سب سے پہلے فارابی نے پیش کیا۔ یہ تصور خود ارسطو کے فلسفہ میں ملتا ہے۔ ارسطو نے اپنی کتاب Posterior Analytics کے ساتویں باب میں ماہیت اور وجود کے فرق کو بڑی وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے۔ ارسطو کے نزدیک ماہیت کا مطلب ہے What-is-it-ness "انسان ہے" اور "انسان موجود ہے" میں جو فرق ہے وہی فرق ماہیت اور وجود میں ہے۔ مثلث کیا ہے ایک ریاضی داں جانتا ہے مگر اس کو یہ بھی ثابت کرنا پڑے گا کہ مثلث موجود ہے۔ کسی ایسی چیز کو جانا نہیں جا سکتا جو واقعی اپنے وجود سے موجود نہ ہو۔ اگر ایسا علم ممکن بھی ہو تو اسے افسانوی ہی قرار دیا جا سکتا ہے۔ انسان کیا ہے اس کا علم انسان کے وجود ہی سے ہو سکتا ہے۔ یہ علم محض تعریف سے حاصل نہیں ہو سکتا۔ اس کے وجود کو ثابت کرنے کی ضرورت ہے۔ ایک "شے کیا ہے" "موجود ہے" سے بالکل مختلف ہے۔ ارسطو کے لیے وہی دنیا اہم ہے جو موجود ہے۔ غیر موجود دنیا یا ناقابل وجود عالم ارسطو کے لیے دلچسپی سے خالی ہے[10]

فارابی نے اس سلسلہ میں عارضی اور لازم کی اصطلاحیں استعمال کی ہیں۔ عارضی مقولۂ عرض سے مشتق ہے۔ عرض جوہر کو لاحق ہوتا ہے۔ انسان کی ماہیت اس کی ہویت نہیں ہے۔ یہ ہویت اشیاء کی ماہیت میں داخل نہیں ہے۔ وجود اور ہویت کا شمار لواحق میں سے نہیں کیا جا سکتا۔ ابن سینا نے وجود اور ماہیت کے اس فرق کو جسے فارابی نے بیان کیا تھا اپنے فلسفہ میں خصوصی اہمیت دی ہے۔

ماہیت اور وجود کی ثنویت نے اس سوال کو بنیادی طور پر جنم دیا کہ ان دونوں میں سے کون مقدم ہے یا کون اصالت کا حامل ہے؟ غیر ذہنی عالم میں ان دونوں میں سے کس کو تطابقی حقیقت حاصل ہے۔ اس سوال کو ان الفاظ میں بھی پوچھا گیا ہے ان میں اصل کون ہے اور اعتباری کون۔ ظاہر ہے کہ ایک کو اصل مانیں تو دوسرے کو اعتباری ہی سمجھنا ہوگا۔ اگر آپ دونوں کو اصل قرار دیتے ہیں تو بات الگ ہوگی۔ لیکن ایسا کرنا ذرا مشکل ہے۔ تاریخ میں صرف شیخ احمد احصائی (متوفی ۱۸۲۶ء) کا نام آتا ہے جو شیخی مکتب فکر کے بانی تھے۔ یہ حضرت سبزواری ہی کے معاصر تھے۔ شیخ احمد احصائی نے ماہیت اور وجود دونوں کو اصل قرار دیا ہے۔[۱۱]

وجود کو اصل ماننے والے مفکرین میں ملا صدرا (متوفی ۱۶۴۰ء) اور سبزواری ہیں۔ سبزواری کے معاصرین میں سے ملا علی طنونی (متوفی ۹۰-۱۸۸۹ء) بھی اسی نقطۂ نظر کے حامل تھے۔ اس مکتب فکر کے برعکس ماہیت کو اصل قرار دینے والوں میں یحییٰ سہروردی (متوفی ۱۱۹۱ء) اور خود سبزواری کے استاد میر داماد (متوفی ۱۶۳۱ء) تھے۔ حائری مازندرانی کو عصر جدید میں اس مکتب فکر کا نمائندہ تسلیم کیا جاتا ہے۔[۱۲]

کسی بھی "موجود" کا عقلی تجزیہ ماہیت اور وجود کی نقاب کشائی کرتا ہے۔ اگر ہم کہتے ہیں کہ "یہ (چیز) ایک کتاب ہے" تو پہلی چیز کتاب کی "کتابیت" یا کتاب ہونا ہے اور دوسری چیز اس کا "ہونا" ہے۔ پہلی کو ماہیت اور دوسری کو وجود کہا جائے گا۔ لیکن دونوں کا موضوع ایک ہی ہے۔ جس چیز کی نمائندگی کی جا رہی ہے وہ ایک ہی ہے۔ اس کا وجودیاتی صیغہ ایک ہی ہے۔ مگر کتاب کا ہونا ("کتابیت") اور اس کا ہونا (وجود پذیر ہونا) دو پہلو ہیں تو کیا یہ دو پہلو دو الگ الگ حقیقتوں کی نمائندگی کرتے ہیں۔ یا صرف ایک پہلو حقیقت کا غماز ہے! یہ تو نہیں ہو سکتا کہ دونوں ہی حقیقت

سے عاری ہوں، کیونکہ اگر ایسا مان لیا جائے تو پھر حقیقت ہی گم ہو جائے گی اور حقیقی نام کی کوئی چیز ہمارے پاس نہ ہوگی۔ دونوں پہلوؤں کو حقیقی ماننے میں بھی قباحت ہے اور وہ اس طرح سے کہ پھر وہ کتاب کسی ایک حقیقت یا ذات کی نہیں بلکہ دو چیزوں سے عبارت ہوگی اور یہ ایسا ہی ہوگا جیسا کہ ایک کتاب اور ایک قلم کو ساتھ رکھ دیا جائے۔ پھر ہم وجود کو ماہیت کا 'وجود دینا' نہیں کہہ سکتے کیونکہ اس صورت میں ماہیت خود وجود اور "وجود دینے" کی حامل ہوگی۔ یہ بات ذہن میں رہے کہ اعتباری کا مطلب ظنی نہیں ہوتا ہے۔ بلکہ اصل اور جوہری کے مقابلہ میں اسے ہم ثانوی کہہ سکتے ہیں۔ اسی ثانوی کو اعتباری کا نام دیا گیا ہے۔

وجود کی اصالت کے قائل مفکرین کے نزدیک وجود کا مفہوم ہی خارجی دنیا میں تطابقی شے رکھتا ہے۔ وجود اور ماہیت سے ترکیب پانے والا ذہنی مرکب ظواہر میں صرف "وجود" رکھتا ہے۔ ظواہر کو ہماری عقل آزاد ماہیات تسلیم کر لیتی ہے حالانکہ حقیقت میں یہ وجود ہی کی صورتیں ہوتی ہیں۔ وہ ماہیتیں وجود ہی کی داخلی تحدیدات ہوتی ہیں۔ وجود ہر جگہ ہے۔ یہ دنیا وجود ہی تو ہے۔ وجود کے مظاہر مختلف ہیں۔ انسان، حجر و شجر سب وجود ہی کی صورتیں ہیں۔ ان میں اگر کوئی فرق کوئی اختلاف ہمیں نظر آتا ہے تو یہ صرف درجات کا ہے۔ اسی حقیقت کی ترجمانی فلسفہ اور تصوف میں "وحدۃ الوجود" کی اصطلاح سے کی جاتی ہے۔ جب ہم کہتے ہیں کہ "یہ ایک کتاب ہے" تو ہمارا یہ حکم بیرونی واقعہ کی ذہنی نقل ہوتا ہے۔ اسی بیرونی واقعہ میں وجود کی ہمہ گیر حقیقت موجود ہوتی ہے جو اپنے آپ کو کسی خاص جگہ کی خاص صورت میں جلوہ گر کرتی ہے پھر ہمارا حسی ادراک اس کو "کتاب ہونا" Book-ness قرار دیتا ہے۔ کتاب کا کتاب ہونا ایک مظہر ہے جو آزاد اکتفاء ذاتی رکھتا ہے۔ مگر حقیقت میں یہ ایک سلبی شی ہے بذات خود یہ "نہیں" ہے۔ جب ہم یہ حکم صادر کرتے ہیں کہ "کتاب موجود ہے" تو یہاں ایک شے ــ کتاب ــ وجود پذیر ہونے کے عمل کو دکھاتی ہے۔ یہ عمل ذہنی اور خارجی دونوں سطحوں پر انجام پا رہا ہے جبکہ حقیقت یہ ہے کہ وجود ہی اپنے عمل کو انجام دے رہا ہے۔

اصالت الوجود کے نظریہ کو اسلامی فلسفہ کی تاریخ میں مابعد الطبعیاتی فکر

میں ملاصدرا ہی کی بدولت ایک امتیازی مقام حاصل ہوا[۱۳] ابن سینا اور طوسی کے فلسفہ میں بھی اگرچہ ہم اس نظریہ کی جھلک دیکھ سکتے ہیں اور باضابطہ طور پر ملاصدرا ہی نے اس کی فکری تشکیل کی اور وہ بھی اس طرح سے کہ مابعد الطبعیات کا ڈھانچہ ارسطا طالیسیت سے آزاد ہو کر تشکیل پایا۔ پروفیسر ہنری کوربن نے تو اس کو ایک انقلاب قرار دیا ہے[۱۴] ملاصدرا پہلے ماہیت کی اصالت کے قائل تھے اور وجود کو اعتباری قرار دیتے تھے پھر ان کے نقطۂ نظر میں تبدیلی آئی اور وہ ماہیات کو اعیان ثابتہ ماننے لگے اور وجود کو اصل قرار دیا۔ وہ اپنی کتاب "مشاعر" میں صاف لکھتے ہیں۔

بانه (ای الوجود) الأصل	وجود ہی ہر موجود میں اصل اور
الثابت فی کل موجود وهو	حقیقت ہوتا ہے۔ باقی سب عکس
الحقیقة وماعداه کعکس	اور سایہ۔
وظل و شبح [۱۵]	

وہ مزید لکھتے ہیں :-

ان الوجود کله مع تباین	وجود کی انواع، افراد، اجناس اور
انواعه وافراده ماهیة	فصول اگرچہ ماہیت، تعریف اور حقیقت
وتخالف اجناسه وفصوله	کے لحاظ سے مختلف ہیں مگر اس کا
حداً وحقیقة جوهر واحد	جوہر ایک ہی ہے۔ اس کی ہویّت ایک
له هویة واحدة	ہی ہے اگرچہ اس کے مقامات اور درجات
ذات مقامات ودرجات	بلند یا پست ہیں۔
عالیة ونازلة" [۱۶]	

ملاصدرا نے خود اس بات کی وضاحت کر دی ہے کہ نقطۂ نظر کی یہ تبدیلی روحانی بصیرت کی دین تھی۔ یہ کسی عقلی اور فلسفیانہ موشگافی کا نتیجہ نہ تھی۔ ملاصدرا کے نزدیک کسی فلسفی کے لیے روحانی بصیرت اسی طرح ضروری ہے جس طرح کہ کسی صوفی کے لیے فلسفیانہ تجزیہ۔ وجود کے تجربہ اور تجزیہ میں ان دونوں سے مدد لینا ضروری ہے۔ مسیحی متکلم سینٹ تامس اکوینس نے بھی لکھا ہے کہ تعقل نقص سے مبرا نہیں ہو سکتا[۱۷]

'Defectus quidam intellectus'
لیکن فلسفی کے لیے یہ ضروری ہے کہ عقلی استنباط اور تجزیہ کے اصولوں کو ہمیشہ مدنظر رکھے۔

سبزواری نے اصالت وجود کو شاعری میں اس طرح بیان کیا ہے۔

ان الوجود عندنا اصیل — دلیل من خالفنا علیل
لأنه منبع کل شرف — والفرق بین نحوی الکون یفی
کذا لزوم السبق فی العلیة — مع عدم التشکیک فی المهیة
کون المراتب فی الاشتداد — انواعا استنار للمراد
کیف وبالکون عن استعداد — قد خرجت قاطبة الاشیاء
لو لم یوصل وحدة ما حصلت — إذ غیره مثار کثرة أتت
ما وحد الحق ولا کلمته — إلا بما الوحدة دارت معه[18]

(وجود ہمارے نزدیک اصل ہے۔ ہمارے نقطۂ نظر کی مخالفت کرنے والے کا ناخذ ابیار ہے۔ وجود ہی سرچشمۂ شرف ہے۔ وجود کے دونوں پہلوؤں کا فرق ہی اس نقطۂ نظر کو ثابت کرنے کے لیے کافی ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ علت کا پہلے ہونا ضروری ہے اور ماہیت میں تشکیک یا درجہ بندی نہیں ہوسکتی ....مراتب الگ الگ ہوتے ہیں کچھ زیادہ شدید تو کچھ کم شدید۔ اس سے بھی مسئلہ واضح ہو جاتا ہے۔ تمام اشیاء کا ظہور کون یا "ہونے" ہی سے تو ہوا ہے۔ وجود کی وحدت یہی ہے ورنہ وجود کی کثرت کا تماشہ دیکھئے۔ وحدت کے ساتھ کی چیزیں ہی وحدتِ حق اور کلمۂ حق کا آئینہ ہے)

سبزواری نے خود منظومۂ حکمت کی شرح میں ان اشعار کی تشریح کرتے ہوئے اپنے نقطۂ نظر کی وضاحت کی ہے۔ ماہیت وہ کلی طبعی ہے جو ماہو کے جواب میں کہا جائے۔ تحقیق میں اصالت وجود ہی کو حاصل ہے۔ سبزواری کے مطابق یہ نقطۂ نظر بالیدہ ذوق رکھنے والے مشائی فلاسفہ کا ہے[19] "ان الوجود عندنا أصیل" اسی کی طرف اشارہ ہے۔ وجود کو اعتباری قرار دینے والوں میں سرفہرست شیخ الاشراق شہاب الدین السہروردی ہیں "دلیل من خالفنا علیل" اسی نقطۂ نظر کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ وجود کو اگر اُعیان

میں سے قرار دیا جائے تو اس کے وجود کے لئے وجود کو ماننا پڑے گا یعنی خود اس کے وجود کا الگ وجود ہوگا اور یہ سلسلہ جاری رہے گا۔ حالانکہ وجود تو موجود بذاتہ ہے۔ اس کا وجود کسی دوسرے وجود پر موقوف نہیں ہے۔ سبزواری نے ان اشعار میں اپنے نقطۂ نظر کو ثابت کرنے کے لیے چھ دلائل دیے ہیں۔

۱۔ وجود بدیہی ہے۔ اسی کو شرف حاصل ہے بلکہ وہ سرچشمہ شرف ہے کسی اعتباری مفہوم کو شرف حاصل نہیں ہوتا۔ (لانہ منبع کل شرف)

۲۔ "الفرق بین نحوی الکون یفی"

وجود خارجی کی ماہیت پر اس کے مطلوبہ اثرات موقوف ہوتے ہیں۔ وجود ذہنی میں اس کے برعکس ہوتا ہے۔ وجود اگر متحقق نہ ہوتا بلکہ ماہیت کو یہ مقام حاصل ہوتا جب کہ دونوں وجودوں کی صورتوں میں ماہیت محفوظ ہوتی ہے تو خارجی اور ذہنی کا فرق ختم ہوجاتا لیکن صورت حال ایسی نہیں ہے۔

۳۔ علت معلول سے مقدم ہوتی ہے۔ ماہیت میں تشکیک یا درجہ بندی ممکن نہیں ہے۔ (تشکیک کو انگریزی میں آپ Anological gradation کہہ سکتے ہیں) اب فرض کیجئے کہ علت اور معلول ایک ہی جنس سے تعلق رکھتے ہوں۔ مثال کے طور پر آگ سے آگ لگنا۔ آگ سے آگ لگی۔ یہاں علت اور معلول ایک ہی ہے۔ اب اگر آپ ماہیت کو اصل مان لیں اور وجود کو اعتباری تو آگ سے لگنے والی آگ کی مثال میں آپ کو یہ ماننا پڑے گا کہ پہلی آگ کی ماہیت علت ہے اور دوسری آگ کی ماہیت معلول۔ علت معلول سے مقدم ہوتی ہے۔ پہلی آگ کی ماہیت۔ دوسری آگ کی ماہیت پر مقدم ہے۔ یعنی علت والی ماہیت معلول والی ماہیت سے پہلے ہے۔ اس طرح ماہیت میں تشکیک لازم آتی ہے جو کہ درست نہیں ہے خود ارسطو کے قاطیغوریاس میں کہا ہے کہ ماہیت میں آپس میں اختلاف نہیں ہوتا۔ انسان ہونے میں ہم یا آپ ایک دوسرے سے آگے یا پیچھے نہیں ہوسکتے۔

۴۔ بہت سی چیزیں ایک ہی وجودیاتی اساس کی حامل ہوتی ہیں لیکن ان کی صورتوں درجات اور حالات میں فرق ہوتا ہے۔ اس فرق کی بنیاد خود وجود ہے۔ آپ کے پاس دو سفید چیزیں ہیں جو ایک ہی جنس سے تعلق رکھتی ہیں۔ مگر ان میں سے

ایک کی سفیدی دوسری سے زیادہ ہے۔ مگر یہ فرق ماہیت کی شدت یا قلت کی وجہ سے نہیں ہے۔ یہ تو وجود کے درجات کی وجہ سے ہے۔ کم سفید یا زیادہ سفید کی ماہیت "سفیدی" ہے "کم سفیدی" یا زیادہ سفیدی" نہیں ہے۔ کم سفیدی یا زیادہ سفیدی سے ماہیت کی تشکیک لازم آتی ہے۔

۵۔ وجود اور عدم کے حوالہ سے ماہیت یکساں نسبت رکھتی ہے۔ وجود کو اگر آپ اعتباری تسلیم کرتے ہیں تو پھر یہ یکساں نسبت کہاں جائے گی؟ معدوم کو معدوم سے ملانا موجودیت نہیں کہلائے گی۔

۶۔ وجود کو اگر اصل نہ مانا جائے تو کسی بھی وحدت کا تصور دشوار ہوگا کیونکہ ماہیت میں کثرت ہوتی ہے۔ اگر کوئی وحدت کا مرکز ہوسکتا ہے تو وہ وجود ہی ہے۔ اگر آپ کسی قسم کی وحدت کو قبول کرنا نہیں چاہتے ہیں تو کیا آپ ہو ہویت کو بھی اسی طرح نظرانداز کردیں گے؟ سبزواری نے اس ہوہویت کو واضح کرنے کے لیے" اینما تولوا فثم وجہ اللہ" اور" وما أمرنا الیہ الاواحدۃ" سے بھی استدلال کیا ہے[۲۰]

ملاصدرا کے فلسفیانہ مکتب فکر میں وجود کو بدیہی مانا گیا ہے۔ وجود کو اگر تصورات میں قید کیا جائے تو فلسفیانہ قیل وقال میں اس کا جوہر گم ہوجاتا ہے۔ وجود کے اندرون تک عقل کی رسائی ممکن نہیں ہے۔ اس کے لیے تو "حضور اشراقی" ضروری ہے جیسا کہ خود ملاصدرا نے کہا ہے[۲۱] مشاہدہ وجود کے وقت سارے الفاظ گم ہوجاتے ہیں۔ الفاظ اس کو قید تحریر میں یا زبان اسے قید کلام میں نہیں لاسکتی

ملاصدرا اور سبزواری دونوں کے نزدیک وجود اور موجود ایک ہی حقیقت کی ترجمانی کرتے ہیں۔ یہاں وحدت میں تعداد اور کثرت ہوتی ہے۔ یہ تعدد اور کثرت ایسی ہے جیسا کہ ایک شخص بہت سے آئنوں کے سامنے کھڑا ہوجائے۔ تمام آئنوں میں ابھرنے والا عکس اسی ایک شخص کا ہوگا۔ مگر ابھرنے والے عکس کی کثرت کسی وحدت کی ترجمان ہے اور وہ وحدت اس شخص کی "شخصیت" ہے۔ آئنوں کی جسامت کے لحاظ سے عکس میں اختلاف ہوسکتا ہے۔ رنگ یا سائز کا فرق وغیرہ[۲۲]۔ اب اگر ہم ان ابھرنے والے عکسوں کی کثرت اور تنوع کے فریب کا شکار

ہو جائیں تو حقیقت ہم سے دور نکل جائے گی۔ حقیقت اور عکس دونوں وجودیاتی پہلو رکھتے ہیں کیونکہ تعلق یا اتصال موجودات کا ایک ضروری عنصر ہے۔ وجودیاتی تعدد دراصل وجودیاتی وحدت ہی ہے۔ اس تعدد سے دھوکہ نہیں کھانا چاہیے۔ فلسفیانہ عرفان یا عارفانہ فلسفہ اس دھوکہ کا شکار نہیں ہوتا۔ اس کی چشم بصیرت "صرف الوجود" کو دیکھ لیتی ہے۔

اب بنیادی سوال یہ ہے کہ وجود کی "وحدت" کا مطلب کیا ہے؟ کیا اس وحدت سے ہم وہی مراد لیں تو بالعموم ہماری زبان میں لی جاتی ہے؛ خدا بھی موجود ہے اور یہ کتاب بھی موجود ہے تو کیا موجودیت کی "وحدت" اس جگہ خدا اور کتاب کے لیے یکساں ہے؟ انسان موجود ہے اور سفیدی بھی موجود ہے۔ سفیدی حادث ہوتی ہے تو کیا ان دونوں کا جوہر "ایک" ہی ہے؟ کیا "ایک" کا مطلب ہمیشہ اور ہر حال میں "ایک" ہی ہوتا ہے؟ پہلوی مفکرین نے اس سوال کا جو جواب دیا ہے اس سے ایک باضابطہ فلسفیانہ نظریہ کی تشکیل ہوتی ہے۔

سادہ الفاظ میں یہ جواب اس طرح ہے کہ اس جگہ وحدت یا ایک کا مطلب عموی اور عادی وحدت اور ایک نہیں ہے۔ یہ ایک تشکیکی وحدت Analogically graded oneness ہے۔ کسی کلی کا جزئیات پھر درجات پر مشتمل ہونا "تشکیک" ہے کسی ایک حقیقت کا تحقق جب متعدد اشیاء میں متعدد درجات پر ہوتا ہے، تو آپ اس میں "تشکیک" کا جلوہ دیکھ سکتے ہیں۔ اسطرح وجود کی وحدت تشکیکی وحدت ہے کیونکہ اس کی خبر یا اسناد میں ہم علت معلول، جوہر عرض وغیرہ سے دامن نہیں چھڑا سکتے۔ پہلوی مفکرین کے مطابق وجود مطلق کی حقیقت وجود ممکن کی حقیقت سے مختلف ہوتی ہے۔ اول الذکر میں حقیقت اولین اور زیادہ شدید ہوتی ہے جب کہ وجود ممکن میں حقیقت متاخر اور "کمزور" ہوتی ہے۔ اس طرح غیر مادی وجود کی حقیقت اولین اور زیادہ شدید ہوتی ہے۔ جب کہ مادی وجود کی حقیقت دوسرے درجہ کی ہوتی ہے۔ لیکن یہ حقیقت ہے کہ وجود کی حقیقت ان دونوں میں پائی جاتی ہے۔ پہلوی فلاسفہ کے نزدیک "وجود" نور ہے لہٰذا وجود کی کثرت اور تعدد "کثرت نورانیہ" ہے جب کہ ماہیت کی کثرت کو وہ "کثرت ظلمانیہ" کہتے ہیں۔ کیونکہ اس کثرت

کا نشو و نور سے دور ہوتا ہے۔

سبزواری نے پہلویوں کے اس نقطۂ نظر کو اس طرح بیان کیا ہے

الفہلویون الوجود عندھم حقیقة ذات تشکیك تعم

مراتبا غنی وفقرا تختلف کالنور حیثما تقوی وضعف

(پہلوی فلاسفہ کے نزدیک وجود ایک ایسی حقیقت ہے جس میں عمومی درجہ بندی ہوتی ہے۔ فقر و غنی کے لحاظ سے اس کے مراتب مختلف ہوتے ہیں۔ مثال کے طور پر روشنی جو تیز بھی ہوتی ہے اور دھیمی بھی)

ان اشعار کی تشریح کرتے ہوئے سبزواری لکھتے ہیں "نور حقیقی ہی وجود کی حقیقت ہے۔ نور ظاہر بذاتہ اور مظہر بغیرہ ہوتا ہے یہی خصوصیت وجود کی حقیقت میں پائی جاتی ہے۔ انوار کا اختلاف نوعی نہیں ہوتا بلکہ اس اختلاف کی بنیاد شدت اور ضعف ہے۔ قوی متوسط یا ضعیف نور بہرحال نور ہی ہوتا ہے۔ وجود کی حقیقت بھی ایسی ہی ہے۔ اس کے مراتب مختلف ہیں اس اختلاف کی بنیاد شدت ضعف یا تقدم و تاخر ہوتا ہے۔ لیکن یہ سب وجود ہے۔ یہ "وحدت حق" ہے جس کو آپ عمومی یا روزمرہ کی وحدت کے معنی میں استعمال نہیں کرسکتے۔"[۲۴]

سبزواری انیسویں صدی مسیحی کے فلسفی تھے۔ ان کا انتقال ۱۸۷۲ء میں ہوا۔ ملا صدرا کا انتقال ۱۶۴۰ء میں ہوا۔ یورپ میں فلسفہ کی ایک سربرآوردہ شخصیت سورن کیرکیگرد کی ہے جو ۱۸۱۳ء میں ڈنمارک میں پیدا ہوا اور ۱۸۵۵ء میں اس نے وفات پائی۔ اس مغربی شخصیت کا تذکرہ کرکے ہم دراصل وجودیت کے فلسفہ کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں۔ وجودیت کا فلسفہ دوسری جنگ عظیم (۱۹۳۹ء تا ۱۹۴۵ء) کے زمانہ میں ابھر کر سامنے آیا۔ اس کے دو مکتب فکر پیدا ہوئے۔ ایک مکتب فکر مذہب اور مذہبیت کو ساتھ لے کر چلتا ہے۔ اس مکتب فکر کے نمایاں ترین افراد میں سورن کرکیگرد کے علاوہ گبرئیل مارسیل (۱۸۸۹-۱۹۷۳ء) نکولا بردیائیف (۱۸۷۴-۱۹۴۸ء) کارل بارت (۱۸۸۶-۱۹۶۸ء) رودلف بتمان (۱۸۸۴-۱۹۷۶ء) پال ٹلچ (۱۸۸۶-۱۹۶۵ء) مارٹن بوبر (۱۸۷۸-۱۹۶۵ء) وغیرہ کے نام آتے ہیں۔ دوسرا مکتب فکر دہریت یا انسان پسند ہے جو مذہب سے دامن چھڑاتا ہے۔ اس مکتب فکر کے پیشواؤں میں مارٹن ہائیڈیگر (۱۸۸۹-۱۹۷۶ء) ژاں پال سارتر (۱۹۰۵-۱۹۸۰ء)

البیر کامو (۱۹۱۳ - ۱۹۶۰ء) اور سیمون دوبوار (۱۹۰۸ - ۱۹۸۶ء) شامل ہیں۔ ان دو مکاتبِ فکر کے علاوہ کارل یسپرز (۱۸۸۳ - ۱۹۶۹ء) اور جوس اورٹیگا جا سیت (۱۸۸۳ - ۱۹۵۵ء) جیسی شخصیتیں بھی وجودی مفکرین میں شمار ہوتی ہیں۔ کارل یسپرز کو آپ کسی حد تک وجودی صوفی کہہ سکتے ہیں جب کہ جا سیت مشرب انسانیت کا شیدائی ہے[۲۵]

وجودیت کا فلسفہ وجود کی تفہیم و تشریح میں ایک خاص انداز اپناتا ہے۔ اس کا فکری منہج عقلی تجربہ یا حسی ادراکیت کو وہ مقام نہیں دیتا جو مقام اسے یونان کا قدیم فلسفہ یا جدید عینیت پسند فلسفے دیتے آئے ہیں۔ بنیادی طور پر وجودیت وجود کو ماہیت سے مقدم مانتی ہے۔ ایک وجودی فلسفی ماہیات اور اعیانیات پر زیادہ گفتگو کرنے کے بجائے وجود کو اپنی فکری سرگرمیوں کا مرکز بناتا ہے۔ وجود بدیہی ہے۔ اس پر بحث کرنے کے لیے آپ کو اعیان کا سہارا لینے کی ضرورت نہیں ہے۔ دیکارت (۱۵۹۶-۱۶۵۰ء) نے کہا تھا۔

Cogito: ergo sum

(I think, therefore I am)

اس طرح وجود تک پہونچنے کے لیے فکر کا سہارا لیا تھا۔ کیر کیگرد نے اس جملہ کو الٹ دیا اور کہا *I am, therefore I think* ۔ آپ پہلے موجود ہیں اس کے بعد ہی فکر آتی ہے۔ الفاظ کا یہ الٹ پھیر ایک نظام فکر کا نمائندہ ہے۔ یہ نظام فکر وجود کو بدیہی اور اصل قرار دیتا ہے۔ آپ اگر فکر کو زینہ بنا کر وجود تک پہونچنا چاہیں تو یہ کام آسان نہیں ہے۔ جب آپ سوچتے ہیں تو آپ کو احساس ہوتا ہے کہ آپ سوچتے ہیں پھر آپ کو اس احساس کا احساس ہوتا ہے۔ یہ سلسلہ (احساس کے احساس کے احساس .....) جاری رہے گا اور آپ شاید اپنے وجود تک کافی دیر میں پہونچیں۔ بہتر یہی ہے کہ آپ اپنے وجود کو نقطہ آغاز مان لیں پھر فکر تک سفر کریں یا کچھ بھی کرتے رہیں۔

وجودیت ایک باضابطہ فلسفہ ہے جس نے وجود، مابعد الطبیعیات، اخلاق، سیاست، عمرانیات اور ادبیات الغرض ہر موضوع پر اپنے مخصوص

انداز سے روشنی ڈالی ہے ۔ یہ ایک طویل موضوع ہے جس پر سیکڑوں کتابیں موجود ہیں ۔ وجودیت کی تفصیلات کا نہ تو یہاں موقع ہے اور نہ ہی ضرورت یہاں پر تو صرف کچھ پہلوؤں سے وجودیت اور فلسفۂ حکمت کو سامنے رکھ کر ہم دیکھنا چاہتے ہیں۔ بالخصوص اس بنیادی نقطۂ نظر کو وجودی تناظر میں دیکھنا کہ وجود ماہیت سے مقدم ہوتا ہے ۔ وجودیت اور فلسفۂ حکمت کے اختیار کردہ طریق کار میں بڑا فرق ہے۔ فلسفۂ حکمت تصوف اور تصوراتی فکر کے ہم آہنگ اتحاد کو اپناتا ہے ۔ جب کہ وجودیت میں اس قسم کی کوئی ہم آہنگی نہیں ہے ۔

مارٹن ہائیڈیگر نے بالخصوص وجودیات کی بحثیں کی ہیں ۔ اس کے نزدیک "کون" "ہونا" (To be) جس کے لیے وہ جرمن لفظ Sein کا استعمال کرتا ہے مطلقاً بدیہی ہے ۔ وجود یا کون کا مفہوم ہماری زندگی میں اولین درجہ رکھتا ہے۔ سبزواری ہی کی طرح ہائیڈیگر کا کہنا ہے کہ وجود میں وہ بنیادی بدیہی مفہوم ہے جس کے تناظر میں تمام دوسری چیزوں کو دیکھنا اور سمجھنا چاہیے ۔ سبزواری ہی کی طرح ہائیڈیگر نے کہا ہے کہ فلسفیانہ سطح پر وجود کی گہرائیوں میں اترنا سب سے مشکل کام ہے[۲۶]

(مفهومه من أعرف الاشياء وكنهه في غاية الخفاء)[۲۷]

ملا صدرا کے فلسفیانہ مکتب فکر میں موجود اور وجود کے فرق کو ملحوظ رکھا گیا ہے ۔ یہی فرق ہمیں مارٹن ہائیڈیگر کے فلسفے میں das Seiende یا existent اور das Sein یا existence میں نظر آتا ہے ۔ ہائیڈیگر کے مطابق مغربی فکر نے "موجود" (eus) پر ساری توجہ مرکوز کر کے "وجود" (esse) کا عمیق مطالعہ کرنے سے گریز کیا ہے ۔ ملا صدرا نے یہی بات مشائی فلسفہ کے بارے میں کہی ہے ۔ پھر ملا صدرا نے وجود کے مطالعہ کے سلسلہ میں جو انداز اپنایا اس سے پیدا ہونے والے انقلاب کا تذکرہ شروع میں آ چکا ہے ۔

ملا صدرا نے وجود کے مشاہدہ کے لیے "حضور اشراق" کی بات کہی تھی[۲۸] سارتر جیسا وجودی مفکر بھی اشراق ہی کے ذریعہ وجود کا جلوہ دیکھتا ہے ۔ اگرچہ اس کا یہ اشراق "حضور ظلمانی" ہے ۔ سارتر کے ان جملوں کو دیکھئے "میں اپنے آپ کو بھول جانا چاہتا ہوں ۔ سو جانا چاہتا ہوں ۔ گم کر دینا چاہتا ہوں ۔ مگر ایسا نہیں ہو پاتا ۔ میرا

دم گھٹ رہا ہے۔ ہر طرف سے وجود میرے اندر داخل ہوتا ہے آنکھوں کے راستے سے، ناک سے، منہ سے..... پھر اچانک پردہ چاک ہو جاتا ہے اب میں نے سمجھ لیا ہے، میں نے دیکھ لیا ہے۔[۲۹]" اس تجربہ سے میں دم بخود رہ گیا۔ وجود پذیر ہونے کا مطلب اس سے پہلے مجھے معلوم ہی کہاں تھا۔ اس سے پہلے میں تمام لوگوں کی طرح کہتا تھا کہ سمندر ہرا ہے۔ لیکن اس کے وجود کا شعور مجھے نہ تھا۔ اب میں سمجھتا ہوں کہ وجود تو ہمارے اردگرد ہے۔ ہمارے اندر ہے خود ہم وجود ہیں۔ وجود کا سہارا لیے بغیر ہم ایک قدم بھی آگے نہیں بڑھ سکتے۔ ایک لفظ بھی ادا نہیں کر سکتے۔" [۳۰]

سارتر کا یہ تجربہ ایتین گلسن کے الفاظ میں "ہبوطی وجد" une extase vers le bas ہے۔[۳۱] اس کو آپ غیر رحمانی تصوف (Mystique diabolique) بھی کہہ سکتے ہیں، رحمانی تصوف (Mystique divine) کے مقابلہ میں۔ وجود کے براہ راست تجربہ کا یہ ایک خصوصی نمونہ ہے۔ یہ تجربہ وجود کے اس رنگ خام کی نمائندگی کرتا ہے جو ماہیت میں متشکل ہونے سے پہلے پایا جاتا ہے۔ وہی ماہیت جو مختلف اشیاء کا روپ اختیار کر لیتی ہے۔ ملا صدرا اور سبزواری نے وجود کا تجربہ علوی وجد سے کیا۔ لیکن وجد خواہ علوی ہو یا ہبوطی (جیسا کہ آپ نے سارتر کے یہاں دیکھا) اس سے وجود کی حقیقت کے براہ راست حضور کے طور پر مابعد الطبیعیاتی تجربہ سامنے آتا ہے۔ جس پر فلسفہ کی ایک مکمل عمارت کھڑی کی جا سکتی ہے۔

حواشی ومراجع

۱۔ دیکھئے سید حسین نصر کا مضمون The School of Ispahan in M.M. Sharif's edited work A History of Muslim Philos-ophy, Vol. II PP. 904-931.

نیز Henri Corbin, Histoire de la philosophie Islamique (Paris, gallimard, 1964) Vol. I.

۴۲ مثال کے طور پر ہنری کوربن، دیکھئے: Henri Corbin, Le Livre des Penetrations metaphysiques (Paris-Teheran, Adrien -Maisonn euve, 1965) PP. 82-83.

۴۳ شہاب الدین یحیٰ بن حبش السہروردی۔ کتاب المطارحات، مشمولہ مجموعۃ فی الحکمۃ الالہیہ، تحقیق ہنری کوربن (استانبول مطبعۃ المعارف ۱۹۴۵ء) ص ۳۶۱

۴۴ ہنری کوربن نے ابن عربی پر بھی کام کیا ہے۔ دیکھئے۔ Henri Corbin, L'imagination Creative dans la Soufisme d'Ibn Arabi (Paris, flammarion, 1958).

توشیہیکو ایزوتو نے ابن عربی کے تصورات اور بدھ مت اور تاؤازم کے تصورات کا تقابلی مطالعہ کیا ہے اور مشترک چیزوں کی نشاندہی کی ہے۔ دیکھئے۔ Toshihiko Izutsu, A comparative study of the Key Philosophical Concepts in sufism and Taoism. 2 vols. (Tokyo, Keio University, 1966-67).

کتاب کی پہلی جلد ابن عربی کے نام معنون ہے۔

۴۵ سبزواری کے حالات زندگی کے لیے دیکھئے: دکتر علی اصغر حلبی: تاریخ فلاسفہ ایران از آغاز اسلام تا امروز (تہران: کتاب فروشی زوار، ۱۳۶۱ھ چاپ دوم) ص ۵۶۵ - ۵۷۶

عبداللہ نعمہ: فلاسفہ شیعہ ترجمہ فارسی از سید جعفر غضبان (تبریز: چاپخانہ شفق ۱۳۴۷ھ) ص ۵۷۸ - ۵۸۵۔

عمر رضا کحالۃ: معجم المولفین (دمشق: مطبعۃ الترقی) ۱۳/ ۱۲۷

خیر الدین زرکلی: الاعلام ۸/ ۳۸

M. Mudarrisi Chahardihi, life and philosophy of Haji Mulla Hadi Sabziwari (Tehran : Tahuri Book shop, 1955).

E.G. Browne, A year amongst the Persians (London, Adam & Charles Black, 1950) PP. 143-158.
A.M.A. Shushtry, Outlines of Islamic Culture (Bangalore, 1938) Vol. II, PP. 452-454.
M. Iqbal, The Developement of Metaphysics in Persia (Lahore, Bazm-e-Iqbal) PP. 134-136.
M.M. Sharif (ed.) A History of Muslim Philos--ophy (Delhi, Low Price Publications 1993).
Toshihiko Izutsu, The Fundamental Structure of Sabziwari's metaphysics (Tehran, 1969).
Comte de Gobineau, Les religions et les Phil--osophies dans L'Asie Centrale (Paris, G. gres et Cie, 1923) PP. 113-116.

اس کے علاوہ مہدی محقق کی ایڈٹ کردہ نسخہ منظومہ حکمت جو "شرح غرر الفرائد" کے نام سے چاپخانہ سازمان چاپ دانشگاہ تہران سے ۱۳۴۸ھ میں شائع ہوا ہے اس کے مقدمہ میں "شرح حال سبزواری بقلم خود ایشاں" "شرح حال سبزواری بنقل از داماد ایشاں" اور "وضع زندگی سبزواری بنقل از دو فرزندان ایشاں" کے نام سے ابواب ہیں جو سبزواری کے حالات زندگی سے متعلق ہیں۔

۶ھ ابن سینا، کتاب النجاۃ (قاہرہ ۱۹۳۸ء) ص ۲۰۰، کتاب الشفا ص ۲۹۔

۷ھ ملا ہادی سبزواری۔ غرر الفرائد، تحقیق مہدی محقق (تہران، دانشگاہ تہران ۱۳۴۸ء) ص ۴

۸ھ دیکھئے فارابی، کتاب الجمع بین افلاطون و ارسطا طالیس (مطبعۃ السعادۃ، ۱۹۰۷ء) ص ۵۷

۹ھ W. Norris Clarke, in the Preface to William Carlo's 'The Ultimate Reducibility of Essence to Existence' in Existential Metaphysics (The Hague, Martinus Nijhoff, 1966) XIV.

۱۰ھ اسلامی فلسفہ میں اس کی نمائندہ مثال "عنقا" ہے۔ ارسطو کے قول کے لیے دیکھئے:

Toshihiko Izutsu, The Fundamental Structure of Sabziwari's metaphysics (Tehran, 1969) P. 52.

۱۱ھ توشیہیکو ایزوتسو، حوالہ سابق، ص۴۷

۱۲ھ ایضاً، ص۴۷

۱۳ھ سید حسین نصر، مضمون ملاصدرا، مشمولہ میاں محمد شریف، تاریخ فلسفہ اسلام، (انگریزی) جلد دوم، ص۹۳۲-۹۴۳

۱۴ھ Henri Corbin, Le Livre des Penetrations metaphysiques, Op.cit. p. 62.

"Molla Sadra Opere une revolution qui detrone La Veritable metaphysique de L'essence dont le rigne durait depuis des siecks, depuis Farabi, Avicenne et Sohrawardi."

۱۵ھ صدرالدین شیرازی (ملاصدرا) کتاب المشاعر، تحقیق ہنری کوربن، ص۳۵

۱۶ھ ایضاً، ص۹

۱۷ھ St. Thomas Acquinas, Summa Contra Gentiles Vol. I, C.57.

۱۸ھ سبزواری، شرح منظومہ حکمت ص ۴

۱۹ھ سبزواری، شرح منظومہ حکمت، ص ۴۳

۲۰ھ سبزواری کی طویل شرح دیکھئے، شرح منظومہ حکمت، ص۴۳-۴۶

۲۱ھ ملاصدرا، کتاب المشاعر، ص۲۴

۲۲ھ بحوالہ توشیہیکو ایزوتسو، حوالہ سابق، ص ۱۳۱-۱۳۲

۲۳ھ سبزواری، شرح منظومہ حکمت، ص ۵

۲۴ھ سبزواری، شرح منظومہ حکمت ص ۵۴-۵۵

۲۵ھ راقم سطور نے اپنی ڈاکٹریٹ کے مقالہ "الاتجاہات الوجودیۃ فی الشعر العربی الحدیث" میں وجودیت سے متعلق تمام پہلوؤں کا تفصیلی جائزہ لیا ہے۔ نمائندہ

وجودی مفکرین کے سوانحی خاکے حوالہ جات کے ساتھ اس میں دیئے گئے ہیں۔

۲۶ہ ہائیڈیگر کے اس انداز کو دیکھئے:

Hartin Heidegger What is a thing? tr.W.B. Barton, Jr. and Vera Deutsch (Indiana : Gateway Editions, Ltd., 1967).

۲۷ہ سبزواری، شرح منظومہ حکمت ص ۴

۲۸ہ ملاصدرا، کتاب المشاعر ص ۲۴

۲۹ہ J.P. Sartre, La Nausee P. 160.

۳۰ہ سارتر، حوالہ سابق ص ۱۶۱-۱۶۲

۳۱ہ Eti enne Gilson, L'etre L'essence, PP. 297-298.

غیر مسلموں سے تعلقات اور ان کے حقوق

مولانا سید جلال الدین عمری

مسلمانوں اور غیر مسلموں کے درمیان کیسے تعلقات ہونے چاہئیں؟ یہ آج کا ایک اہم اور زندہ موضوع ہے۔ کیا اسلام میں مذہبی رواداری، تحمل و برداشت اور توسع نہیں پایا جاتا؟ اسلام کے نزدیک غیر مسلموں سے خاندانی، معاشرتی، سماجی، کاروباری اور ازدواجی تعلقات کی نوعیت کیا ہے؟ اسلامی ریاست کی بنیادیں کیا ہیں؟ اس میں ذمیوں کو کیا حقوق حاصل ہیں؟ اسلامی ریاست کے بین الاقوامی تعلقات کی نوعیت کیا ہے؟ اور غیر مسلموں سے عدم تعلق کے حکم کا صحیح پس منظر کیا ہے؟ یہ چند ایسے اہم مسائل ہیں جن کا آج کا جدید ذہن اطمینان بخش جواب چاہتا ہے۔

ہندوستان کے پس منظر میں غیر مسلموں سے تعلقات کے موضوع پر اپنی نوعیت کی پہلی مفصل کتاب، دعوت و تبلیغ کے میدان میں کام کرنے والوں کی ایک اہم ضرورت۔

آفسٹ کی حسین طباعت، عمدہ کاغذ، خوبصورت جلد، صفحات: ۳۳۲، قیمت ۱۰۰ روپے

ملنے کے پتے:
۱۔ مکتبہ تحقیق و تصنیف اسلامی، پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ
۲۔ مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز، دعوت نگر، ابوالفضل انکلیو، نئی دہلی ۲۵