بشیر احمد ڈار

یہودی تصوّف

(۲)

حکیم فیلو نے جب یہودیت کو یونانی فلسفہ کے رنگ میں پیش کرنا چاہا تو یہ تمام مواد اس کے سامنے موجود تھا۔ اس نے ان تمام تصورات و خیالات کو یکجا پیش کیا اور مذہب و فلسفہ عقل و نقل میں تطبیق کی یہ پہلی کوشش تھی جس نے بعد میں عیسائی اور مسلمان صوفیا اور حکماء کو بہت متاثر کیا۔ مسلمان صوفی مفکرین حلاج، ابن عربی، غزالی، رومی، عبدالکریم الجیلی وغیرہ سب نے اس سے استفادہ کیا اور ان کی تصنیفات میں بہت سے مشکل مسئلے حکیم فیلو کے تصورات کی وضاحت سے حل ہو جاتے ہیں۔ ان حالات میں فیلو نے نظریہ لوگوس یا کلمہ کے متعلق جو موقف اختیار کیا اس کی تفصیلی بحث ہمارے اصلی موضوع کے لیے بہت فائدہ مند ثابت ہوگی۔

عالم مثال

فیلو نے اپنے فلسفہ کا آغاز افلاطون کے نظریۂ اعیان سے کیا۔ اس کا خیال تھا کہ اعیان کے معروضی وجود کا نظریہ محض افلاطون کی اپج نہیں بلکہ اسرائیل کی دینی روایات کا جزو ہے۔ اس کے لیے اس کے پاس بہترین دلیل صحیفۂ خروج (۲۵: ۹) کی یہ آیت ہے "اور مسکن اور اس کے سارے سامان کا جو نمونہ میں تجھے دکھاؤں ٹھیک اسی کے مطابق تم اسے بنانا۔" اس آیت سے یہ حقیقت بالکل واضح ہے کہ مسکن کا نمونہ یا عین (IDEA) ازل سے موجود تھا۔ یہ روایت دو مختلف شکلوں میں بنی اسرائیل میں موجود تھی۔ ایک بیان کے مطابق یہ نمونہ یا عین تخلیق کائنات سے پہلے عالم وجود میں آچکا تھا۔ دوسرے بیان کے مطابق اس عین کی تخلیق کا خیال کائنات کی تخلیق سے پہلے خدا کے ذہن میں آچکا تھا یا موجود تھا۔ ان دونوں بیانوں کے مطابق اس خارجی وجود سے پہلے مسکن کا عین عالم وجود میں آچکا تھا۔ اس فرق کے ساتھ کہ پہلے بیان کے مطابق خدا نے کائنات کی تخلیق سے پہلے اس عین کو ایک حقیقی اور غیر مادی وجود کی حیثیت سے پیدا کیا تھا اور دوسرے بیان کے مطابق تخلیق کائنات سے پہلے یہ عین ذہن خداوندی میں موجود تھا لیکن تخلیق کائنات کے بعد وجود میں آیا۔ اس عینی مسکن کے لیے یہودیوں کے ہاں عام طور پر بیت المقدس معلّٰی یا قدس اعلیین کی اصطلاحات مستعمل تھیں۔

لیکن افلاطون کے نظریہ اعیان میں بے اندازہ مشکلات اور تضاد موجود تھے۔ اس کے معترضین (ارسطو اور رواقیین) نے اعیان کے خارجی وجود کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا اور خود افلاطون کے پیرووں نے ان اعیان کو محض خدا کے ذہنی تصورات سے زیادہ حیثیت دینا نہ چاہی اور اس طرح گویا وہ بھی اعیان کے خارجی وجود سے منکر ہو گئے۔ اسی طرح یہ سوالات

بھی حل طلب تھے کہ آیا خدا ان اعیان سے علاحدہ موجود ہے یا ان ہی سے ایک ہے۔ اگر وہ علاحدہ وجود ہے تو کیا اعیان اور خدا دونوں قدیم ہیں۔ یا خدا ان کا خالق ہے۔ افلاطون کے اپنے بیانات غیر واضح اور مبہم ہیں۔ لیکن فیلو کے لیے اپنی دینی روایات کی روشنی میں دونوں کو قدیم ماننا ممکن نہ تھا۔ اس کے نزدیک صرف خدا ہی ذات ازلی، قدیم اور خالق ہو سکتا ہے۔ اس بنیادی عقیدے کی روشنی میں اس نے افلاطون کے عالم مثال کی ایک منفرد توجیہہ پیش کی۔ اس کے نزدیک خدا عین خیر سے بالا ہے۔ کیونکہ وہ اس کا اور تمام دوسرے اعیان کا خالق ہے۔ مکالمہ ٹیمیئس (TIMAEUS) میں افلاطون نے تخلیق کائنات کا جو تصور پیش کیا ہے اس کے مطابق عالم اعیان غیر مخلوق اور قدیم موجود تھا اور اس کے نمونہ پر خدا نے اس عالم محسوسات کو بنایا۔ لیکن فیلو کے نزدیک جب خدا نے عالم محسوسات کو پیدا کرنا چاہا تو اس نے پہلے اس کا ایک مثالی یا عینی نمونہ بنایا جس کے لیے وہ عالم معقولات (INTELLIGIBLE WORLD) کی اصطلاح استعمال کرتا ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ فیلو کے نزدیک یہ عالم معقولات خدا کے ذہن کا تصور نہیں بلکہ یہ خارج میں حقیقی وجود رکھتا ہے جس کو خود خدا نے کائنات کی تخلیق سے پہلے نمونہ کے طور پر خلق کیا۔ دوسرے الفاظ میں فیلو کے ہاں تخلیق کائنات سے پہلے اعیان کے وجود کے دو مدارج تھے۔ اول خدا کے ذہن کے تصورات کی حیثیت سے وہ ازل سے موجود تھے دوم خدا کے ذہن سے باہر حقیقی موجودات کی حیثیت سے وہ خدا کے ہاتھوں لباس خلق سے آراستہ ہوئے۔ فیلو کے ہاں اعیان (IDEAS) کی اصطلاح صرف ان کی دوسری حیثیت کے معنوں میں مستعمل ہوتی ہے۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ تخلیق کے بعد خدا کے ذہن سے ان کا تصور غائب ہو گیا۔ کیونکہ خدا ان کے وجود سے بے علم نہیں ہو سکتا۔

اعیان کا ایک تصور تو یہی نمونہ یا مثال کا ہے جس کے مطابق خدا نے اس کائنات کی تخلیق کی۔ لیکن افلاطون نے عین کا ایک دوسرا پہلو بھی پیش کیا ہے۔ اعیان نہ صرف عالم محسوسات کی مختلف اشیاء کا نمونہ ہیں بلکہ اپنی ذات میں کچھ قوتیں بھی رکھتے ہیں اور بطور علت اشیاء پر ان کا اثر بھی ہے۔ اعیان کی ان فعالی اور تعلیلی حیثیت کے لیے وہ قوت کی اصطلاح استعمال کرتا ہے جب فیلو اعیان کو بطور نمونہ پیش کرتا ہے تو ان کے لیے لفظ اعیان استعمال کرتا ہے، ان کو مخلوق قرار دیتا ہے، جو خدا کے ذہن میں بھی موجود تھے اور اس سے علاحدہ خارجی وجود کے بھی حامل تھے۔ لیکن جب ان کو علت کی حیثیت میں پیش کرتا ہے تو ان کے لیے لفظ "قوت" استعمال کرتا ہے، ان کو غیر مخلوق تصور کرتا ہے جو ازل سے خدا کے ذہن میں موجود تھے اور اس حیثیت میں وہ اس طرح لامحدود (INFINITE) تھے جس طرح خود خدا۔

اعیان اور قوائے کی ایک حیثیت تو یہ ہوئی کہ وہ عالم محسوسات کی متفرق اشیاء کے نمونے یا علتیں ہیں۔ اس کے علاوہ فیلو کے ہاں ان کی ایک علاحدہ مجموعی حیثیت بھی ہے جب وہ متفرق اشیاء کی نہیں بلکہ کلی حیثیت سے سارے عالم محسوسات کا نمونہ یا علت ہوتے ہیں۔ اعیان (اور قویٰ) کی اس مجموعی حیثیت کے لیے فیلو عالم معقولات اور لوگوس یا کلمہ کی دو نئی اصطلاحیں استعمال کرتا ہے۔

خود افلاطون کے ہاں بھی اعیان کو مجموعی طور پر ایک منفرد تصوّر کے ماتحت پیش کیا گیا ہے۔ اس عالم محسوسات کے مقابلے پر جس کو وہ حیوانِ مرئی کا نام دیتا ہے ایک حیوان معقول (INTELLIGIBLE ANIMAL) ہے جو اس عالم محسوسات کا عینی نمونہ ہے۔ لیکن اعیان کی مجموعی حیثیت کے لیے عالم معقولات کی اصطلاح فیلو سے پہلے کسی کے ہاں نہیں ملتی اور اس سے اس کی مراد "لافانی اور غیر فانی اعیان کی مملکت" یا محض عالم اعیان یا وہ عالم جو غیر مادی اور مثالی اعیان پر مشتمل ہے۔ جس طرح انفرادی اعیان اس عالم محسوسات کی انفرادی اشیاء کے نمونے ہیں اسی طرح یہ عالم معقولات عالم محسوسات کا مجموعی طور پر نمونہ ہے لیکن ہے یہ عالم معقولات بھی اسی طرح خدا کی تخلیق و پیداوار جس طرح عالم محسوسات اور اس کو خدا نے اس کائنات کو بنانے سے پہلے بطور نمونہ پیدا کیا۔

لفظ "معقولات" کے دو مفہوم لیے جا سکتے ہیں۔ ایک مفہوم کے لحاظ سے تو وہ غیر مرئی یا غیر مادی کے مقابل پر مستعمل ہوا ہے اور اس لحاظ سے وہ محسوسات کے مقابلے پر بولا جاتا ہے۔ اس مفہوم کے مطابق عالم معقولات وہ عالم ہے جس کا ادراک حواس کی بجائے عقل یا ذہن سے ہو سکے۔ اس کے علاوہ اس کا ایک اور مفہوم بھی ہے جو پہلے مفہوم سے بالواسطہ مستنبط ہوتا ہے۔ چونکہ وہ ذہن یا عقل سے ادراک کیا جا سکتا ہے اس لیے وہ کسی ذہن کے لیے معروض (OBJECT) بھی ہو گا۔ لیکن چونکہ وہ اس کائنات اور انسانوں کی تخلیق سے پہلے عالم وجود میں آ گیا تھا اس لیے وہ کسی کے ذہن کے معروض اور کسی عالم کا معلوم ضرور ہو گا۔ وہ ذہن یا عالم کون ہے؟

فیلو کا خیال ہے کہ عالم معقولات خدا کے فکر کا معروض ہے اور اس کے عمل فکر کا نتیجہ۔ لیکن جہاں مشہود اور شہود ہو گا وہاں ارسطو کے الفاظ میں نفس (NOUS) یا شاہد کا ہونا ضروری ہے اگرچہ خدا کی حالت میں یہ تینوں شاہد، مشہود، شہود ایک ہی ہو گا۔ فیلو میں شہود اور مشہود کے الفاظ تو ملتے ہیں لیکن تیسری اصطلاح شاہد یعنی نفس کی جگہ لفظ لوگوس استعمال کیا گیا ہے۔

افلاطون کے ہاں لفظ لوگوس علم اور فکر کے معنوں میں آتا ہے اور خدا کی عقل کی صفت کے طور پر استعمال ہوا ہے جس سے اس نے سورج، چاند اور دوسرے پانچ سیاروں کو پیدا کیا اور جس کے باعث حیوانی اور نباتاتی زندگی اور مادی اشیاء میں تخلیقی عمل مسلسل کارفرما رہتا ہے۔ ارسطو کے ہاں یہ قوت ناطقہ یا نفس کے مترادف مستعمل ہے۔ رواقیوں کے ہاں بھی وہ قوتِ ناطقہ کی ایک صفت یا نفس کے ہم معنی ہے۔ ان کے ہاں خدا کے لیے کبھی نفس کائنات اور کبھی کلمۂ کائنات کے الفاظ ملتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نفس کی بجائے کلمہ یا لوگوس کی اصطلاح کے استعمال کی قدیم روایت فیلو کے سامنے موجود تھی۔ یہ نفس خداوندی یعنی لوگوس ہے جس میں اعیان اور دنیائے اعیان یعنی عالم معقولات کا تصور موجود ہے اور جس کا یہ مشہود ہے۔ لیکن چونکہ خدا میں شاہد، مشہود اور شہود سبھی ایک ہیں اس لیے کلمہ یا لوگوس خدا کی ذات سے کوئی علاحدہ وجود متصور نہیں ہوتا۔

لیکن اعیان محض ذہن خداوندی (یا کلمہ) میں محدود نہیں رہتے۔ عمل تخلیق سے ان کو خارجی وجود میسر آتا ہے اور اس معروضی وجود میں وہ ایک عالم میں منضبط اور منظم شکل میں وارد ہوتے ہیں۔ یہ عالم، عالم معقولات ہے یعنی وہ عالم جو ابھی تک ایک ذہن کا مشہود ہے۔ لیکن جو ذہن اب ذات خداوندی کا عین نہیں بلکہ اس کا غیر اور اس کی مخلوق ہے۔ اور جس کو صرف اس لیے پیدا کیا گیا ہے تاکہ وہ عالم معقولات اور اس کے مشمولہ اعیان کو منضبط کر سکے اور اس کے لیے ایک محل اور جگہ کا کام دے سکے۔ اس مخلوق ذہن کے لیے بھی فیلو کلمہ یا لوگوس کی اصطلاح استعمال کرتا ہے۔ اس طرح کلمہ جو پہلی حیثیت میں محض نفس خداوندی یا خدا کی قوت فکری کے لیے مستعمل ہوا تھا اور اس حیثیت میں وہ اس کی ذات کا عین تھا رفتہ رفتہ اپنی دوسری ہیئت میں نمودار ہوتا ہے یعنی اب وہ غیر مادی ذہن ہے جو ذات خداوندی کا غیر اور اس کی مخلوق ہے۔ اور جس میں یہ عالم معقولات اور اعیان مختلفہ بطور معروض اور مشہود شامل ہیں۔

ایک جگہ فیلو کہتا ہے کہ خدا نے اس کائنات پر صورت اور حقیقت (یا عین) یعنی اپنے کلمہ یا لوگوس کی مُہر لگا ئی۔ یہاں لفظ عین یا حقیقت سے جو کلمہ کے مترادف استعمال ہوا ہے مجموعی اعیان یا مجموعی کلمات مراد ہے اور اسی حیثیت سے اس کے لیے کلمۂ خداوندی، اصول اولیٰ، حقیقت مثالیہ، حقیقت الحقائق (IDEA OF IDEAS) وغیرہ اصطلاحات مستعمل ہیں۔ ذہن خداوندی کی طرح وہ نہ صرف فکر و تعقل کی قابلیت رکھتا ہے بلکہ ہر لمحہ اس سے فکر و تعقل کا عمل بھی سرزد ہوتا رہتا ہے اور اسی لیے اس کے لیے قوت کی صفت استعمال کی گئی ہے۔ بہ حیثیت جامع الحقائق اور جامع القوائے فیلو کلمہ (یا لوگوس) کے متعلق مندرجہ ذیل الفاظ استعمال کرتا ہے کہ وہ خدا کی طرح غیر مخلوق نہیں اگرچہ وہ انسانوں کی طرح مخلوق بھی نہیں، وہ خدا کا پلوٹھی کا بیٹا، خدا کی صورت، خدا کے بعد دوسرا، دوسرا خدا وغیرہ۔

فیلو کلمہ اور عین دونوں کے لیے لفظ صورت[1] (IMAGE) استعمال کرتا ہے۔ افلاطون صورت یا عکس کی اصطلاح صرف عالم محسوسات کے لیے استعمال کرتا ہے۔ اعیان اس کے برعکس حقائق مثالیہ ہیں۔ فیلو کے ہاں بھی یہ تمیز موجود ہے اور وہ بھی اعیان یا حقائق کے لیے نمونے یا مثال کے الفاظ استعمال کرتا ہے لیکن افلاطون کے برعکس وہ اعیان یا حقائق اور کلمہ یا لوگوس کے لیے بھی صورت (IMAGE) کی اصطلاح استعمال کرتا ہے۔ صرف خدا ہی اعلیٰ حقیقت مثالیہ (ARCHETYPE) کہلائے جانے کا مستحق ہے۔ اعیان اور کلمہ عالم محسوسات کی اشیاء کے لیے تو یقیناً نمونہ اور مثال ہیں لیکن جہاں تک ان کا تعلق خدا سے ہے وہ صورت یا عکس ہیں۔ انسان کی تخلیق سے پہلے خدا نے ایک عکس یا صورت بنائی جو لوگوس یا کلمہ ہے اور پھر اس کے بعد اس کے نمونہ پر انسان کی خلقت عمل

---

[1] مشہور صوفیانہ قول ہے کہ خدا نے انسان کو اپنی صورت پر بنایا۔ صورت کا لفظ اسی فلسفیانہ اصطلاح کے لیے استعمال ہوا ہے اس کا مفہوم یہاں شکل نہیں۔

میں آئی[1]۔

خدا اور کلمہ کا تعلق خالق اور مخلوق کا ہے جس میں خدا کلمہ سے اول ہے۔ اول سے کوئی وقتی اولیت مراد نہیں اس لیے کہ وقت کو خدا کی ذات اور اس کے افعال سے منسوب نہیں کیا جا سکتا۔ جب اول اور آخر کے الفاظ خدا کے متعلق استعمال ہوں تو ان سے مراد ارسطو کے بیان کے مطابق علت و معلول کا رشتہ ہے۔ لوگوس یا کلمہ کا تعلق عالم معقولات سے ایسا ہے جیسا کہ ذہن کا اپنے معلومات یا معروض کے ساتھ۔ اور عالم معقولات کا تعلق اعیان یا حقائق کے ساتھ ایسا ہے جیسا کہ کل کے ساتھ اس کے اجزا کا۔

ارسطو کے لفظ نفس کی جگہ فیلو نے لفظ لوگوس یا کلمہ کو ترجیح دی اس لیے نہیں کہ رواقیوں کے ہاں یہ اصطلاح مروج تھی[2] بلکہ اس لیے کہ لفظ نفس، انسانی نفس کے معنی میں زیادہ استعمال ہوتا ہے۔ اس لیے نفس خداوندی کا مفہوم ادا کرنے کے لیے ایک علاحدہ اصطلاح یعنی لوگوس یا کلمہ کو استعمال کیے بغیر چارہ نہ تھا۔ اس کے علاوہ جیسا کہ اوپر ذکر کیا جا چکا ہے لوگوس کے معنی یونانی زبان میں "لفظ" کے بھی ہیں اور عہد عتیق کے صحیفوں اور "حکمت سلیمان" میں "کلمۂ خدا" کے مفہوم کو ادا کرنے کے لیے استعمال ہوئے ہیں۔ ان صحیفوں میں "کلام خدا" ان سب معنوں میں مستعمل ہے جن معنوں کو ادا کرنے کے لیے فیلو نے لوگوس کی اصطلاح اختیار کی یعنی تخلیق کائنات اور انتظام کائنات اور الہام و وحی کا ذریعہ اور مصدر و منبع۔ عہد عتیق میں کلمۂ خداوندی سے آسمانوں کی تخلیق ہوئی۔ اور اسی کے باعث فطرت اپنے فرائض ادا کرتی ہے۔ یہ کلام الٰہی ہے جو پیغمبروں پر نازل ہوتا ہے اور وہ کلام الٰہی ہے جو شریعت میں کارفرما ہے۔ اسی طرح اس کے لیے کلمہ کو حکمت کے مترادف استعمال کرنے کے لیے کافی مثالیں ان صحیفوں میں موجود تھیں جہاں لفظ حکمت وہی مفہوم ادا کرتا ہے جو کلام الٰہی سے ادا کیا گیا ہے[3] اس طرح حکمت اور لوگوس بالکل مترادف ہیں۔

لوگوس یا کلمہ کے متعلق فیلو یہ بھی کہتا ہے کہ وہ تخلیق کائنات کا ایک ذریعہ یا آلہ بھی ہے۔ اس سے یہ مفہوم نہیں کہ خدا اس کائنات کا بلا واسطہ خالق نہیں اور یہ کہ اس نے اس تخلیق کے اختیارات لوگوس کے سپرد کر دیئے ہیں۔ اس "ذریعہ" کا مفہوم محض ارسطو کی اصطلاح میں "صورت" ہے۔ ارسطو کے ہاں علت کی چار قسموں میں سے ایک قسم علت صوری بھی

---

[1] لفظ صورت کے ان مختلف معنوں میں تمیز کرنے کے لیے فیلو غیر مادی صورت (جب وہ اعیان یا حقائق کے لیے بولا جاتا ہے) اور مرئی یا محسوس صورت (جب وہ محسوسات کے لیے بولا جاتا ہے) کی اصطلاح استعمال کرتا ہے [2] رواقیوں کے ہاں لفظ لوگوس مستعمل تو ضرور ہے لیکن اس کا مفہوم ان کے نزدیک محض ایک اصول ساری (IMMINENT) کا سا ہے جو اس دنیا میں اسی طرح موجود ہے جس طرح انسانی جسم میں روح ان کے ہاں لوگوس کا مفہوم غیر مادی وجود اور جامع الحقائق کی حیثیت میں نہیں پایا جاتا۔

[3] اس کی مثالیں پہلے دی جا چکی ہیں۔

ہے۔ اس سے مراد صرف یہ ہے کہ کسی چیز کی تخلیق میں بنانے والے کے ذہن میں جو نقشہ ہوتا ہے وہ اسی کے مطابق معرض وجود میں آتی ہے۔ ایک بت تراش پتھر پر چھینی چلانے سے پہلے ذہن و دل میں فیصلہ کرتا ہے کہ اس نے کیا بنانا ہے۔ اس کے ہاتھ کی ہر حرکت اور اس کے اوزاروں کی ہر ضرب اسی ایک مقصد کے حصول کی طرف کوشاں ہیں اور یہی مقصد ارسطو کی زبان میں اس تخلیق کا ذریعہ ہے۔ فیلو کے ہاں لوگوس جب تخلیق کائنات میں خدا کے لیے ایک ذریعہ یا آلہ ہے تو اس سے مراد محض یہ ہے کہ اس تمام عمل تخلیق میں لوگوس خدائے برتر کے ذہن میں بطور نمونہ موجود تھا۔

لیکن جب خدا مختار کل اور محیط کل ہے تو اسے کسی نمونے یا لوگوس کی کیوں ضرورت ہے؟ عالم محسوسات کی تخلیق سے پہلے عالم معقولات اور لوگوس کی تخلیق کیا محض تکرار عمل نہیں؟ بالکل یہی اعتراض تھا جو ارسطو نے افلاطون کے عالم اعیان کے خلاف اُٹھایا تھا۔ فیلو کے ہاں اس کا جواب محض یہ ہے کہ خدا کا عمل ایک عاقل و دوربین انسان کے عمل کے بالکل مطابق ہے۔ لیکن پھر سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخر خدا کو انسانوں کی طرح عمل کرنے کی کیوں ضرورت محسوس ہوئی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ خدا اس طرح انسانوں کو ان کے اعمال کے لیے ایک بہترین نمونہ پیش کرنا چاہتا ہے۔ یہ توجیہ دینیاتی تو ضرور ہے لیکن فلسفیانہ ہرگز نہیں۔ یہ تصور محض خدا کے افعال و اعمال کو انسانی طرز عمل کے مطابق پیش کرنے کا نتیجہ ہے۔ انسانی عقل درحقیقت اپنی حدود اور حسی تجربات سے تجاوز نہیں کر سکتی۔ وہ جب خدا اور عالم روحانی کے متعلق سوچتی ہے تو لامحالہ وہ انہی تصورات کی چاردیواری میں رہ کر عمل کرتی ہے اور اسی بنا پر اس کے بیان میں تضاد اور پیچیدگیاں پیدا ہوتی ہیں جن کو سلجھانا اس کے بس کی بات نہیں۔

اس جگہ ایک دوسرا سوال پیدا ہوتا ہے۔ کیا لوگوس یا کلمۃ اللہ کا تصور اس وجہ سے پیدا ہوا کہ خدا اپنی فطرت کے باعث اس مادی کائنات کی تخلیق سے ملوث نہیں ہو سکتا تھا؟ خدا ایک حقیقت واحدہ، غیر مادی، خیر کل ہونے کے باعث کثرت، مادہ اور شر کا باعث نہیں ہو سکتا اور اس لیے کثرت، مادے اور شر کے وجود کی توجیہہ کرنے کے لیے خدا کے علاوہ دوسرے واسطوں کی لامحالہ ضرورت ہے اور اس ضرورت کو لوگوس کا یہ تصور پورا کرتا ہے۔

اس تصور کو سب سے پہلے شاید فلاطینوس مصری نے پیش کیا۔ اس نے اس تصور کو ایک سوال کی شکل میں پیش کیا: "ایک ذات واحد سے جیسا کہ ہم اسے سمجھتے ہیں کثرت، ثنویت یا تعدد کیسے ظہور پذیر ہو سکتی ہے؟"[1] ایک دوسری جگہ وہ کہتا ہے:

---

[1] التسعہ، کتاب پنجم، باب یکم فصل ششم۔ فلاطینوس کہتا ہے کہ یہ اصول قدیم فلاسفہ سے ماخوذ ہے۔ ولفسن (WOLFSON) کا خیال ہے کہ اس کا اشارہ ارسطو کی طرف ہے جس کا قول تھا کہ یہ قانون فطرت ہے کہ "اگر حالات یکساں ہوں تو ایک علت کا معلول ہمیشہ ایک جیسا ہوگا" یا "ایک حرکت ایک ہی علت کا نتیجہ ہوتی ہے۔" دیکھئے کتاب فیلو جلد اول صفحہ ۲۵۳

ایک ذاتِ واحد جو بسیط ہے اور جس میں کثرت یا ثنویت کا شائبہ بھی موجود نہیں اس سے اشیا رکی یہ کثرت کیسے وجود میں آسکتی ہے؟"[1] لیکن حالت یہ ہے کہ خدا بھی موجود ہے جو واحد اور بسیط بھی ہے اور جس میں کثرت کا شائبہ نہیں اور دوسری طرف یہ مادی دنیا بھی ہمارے سامنے ہے جو کثرت سے بھرپور اور مادی ہے۔ چونکہ فلاطینوس کی رو سے یہ کائنات نورِ خدا کے ظہور کا نتیجہ ہے اس لیے یہ ظہور لازماً مختلف واسطوں سے ہوا ہے اور ان واسطوں میں سے پہلا واسطہ فلاطینوس کے ہاں جمیع اعیان ہیں جن کے لیے وہ نفس (NOUS) کی اصطلاح استعمال کرتا ہے۔ جو فیلو کے لوگوس کا بدل ہے۔

لیکن فلاطینوس کا اصول کہ واحد سے صرف واحد کا صدور ممکن ہے[2] درحقیقت ایک دوسرے مفروضہ پر مبنی ہے جو ارسطو کے تصورِ خدا کا لازمی نتیجہ تھا۔ ارسطو کا خدا ایک جامد وجود ہے جو اپنے داخلی خیالات کے تفکر میں گم ہے۔ اس کے کمال کا انتہائی مظہر یہی ہے کہ اس میں نہ کسی قسم کی خواہش ہے، نہ جذبہ اور اس لیے وہ ہر قسم کی حرکت سے بالا ہے۔ وہ بے ارادہ اور بے مشیت ہستی ہے جس کا انتہائی عمل محض تفکر فکر ہے۔ فلاطینوس کا نظریۂ صدور (EMANATION) ایسے خدا کے متعلق تو تصور میں آسکتا ہے جو ہر قسم کی فعالیت سے عاری ہو اور جس سے کائنات کی تخلیق محض اسی طرح کا منفعلانہ (PASSIVE) فعل ہے جس طرح روشنی سے شعاعوں کا صدور۔ کسی لیمپ سے روشنی نکلتی تو ضرور ہے لیکن اس میں لیمپ کے ارادے اور فعل کو کوئی دخل نہیں۔ لیکن یہودیت، عیسائیت اور اسلام میں خدا کا تصور ارسطو اور فلاطینوس کے تصورِ خدا سے بالکل مختلف بلکہ متضاد ہے۔ ان توحیدی مذاہب میں خدا با ارادہ اور با مشیت ہستی ہے جو اگرچہ اس کائنات سے ماورا ہے لیکن اس کے باوجود وہ اس کائنات اور اس میں رہنے والوں کے لیے محبت اور پرورش کا جذبہ رکھتا ہے۔ اسی لیے عیسائیت میں اس کے لیے "باپ" اور اسلام نے اس کے لیے "رب العالمین" کے الفاظ استعمال کئے۔ اس کے تمام کام حکمت پر مبنی ہیں اور اس نے یہ کائنات اور انسان کی تخلیق ایک خاص مقصد کے تحت کی ہے۔ ایسی حالت میں جب کہ خدا ایک با ارادہ ہستی ہو اور اس کے سامنے ایک مقصد بھی ہو اس کے متعلق یہ کہنا کہ یہ تخلیق اس کے ہاتھوں نہیں بلکہ کسی اور کے واسطے سے ہوئی محض مضحکہ خیز ہی ہوگی۔ اسی طرح نظریۂ صدور کو تسلیم کرنا جب کہ خدا ایک منفعل نہیں فعال ہستی ہو کسی طرح بھی زیبا نہیں۔ روح القدس انسانوں اور خدا کے درمیان ذریعہ ضرور ہے لیکن وہ محض وحی و الہام کے لیے نہ کہ عمل تخلیق میں۔ فرشتے بھی مخلوق ہیں اور اس معنی میں خدا اور کائنات کے درمیان ذریعہ ہیں کہ خدا نے اپنی مرضی سے کچھ کام ان کے ذمہ ڈالے ہوئے ہیں وگرنہ وہ فطرتاً بلا واسطہ کام کرتا ہے اور بعض دفعہ وہ فرشتوں کے باوجود کرتا بھی ہے۔ توحیدی

---

[1] الثنوع کتاب پنجم، باب دوم، فصل اول [2] تمام مسلمان حکماء نے اپنے مابعد الطبیعی فکر میں اس اصول کو جو اسلامی تصورِ خدا کے مضمرات سے سراسر منافی تھا ایک حقیقتِ ثابتہ کے طور پر تسلیم کیا ہے۔

مذاہب میں خدا کے فعالی تصور کی موجودگی میں خدا اور کائنات میں کسی واسطوں کی ضرورت نہیں اور اس لیے لوگوس یا کلمۃ اللہ کو ایسا واسطہ قرار دینا بے معنی اور غلط بات ہے۔

یہودی تصوف کا بہترین مظہر قبالہ ہے جو مسلمانوں کے پیدا کردہ تصوف اور فلسفہ کے زیر اثر ظہور پذیر ہوا اور اس لیے ہمارے موضوع سے خارج ہے۔ نویں صدی عیسوی اور اس کے بعد کے کئی یہودی صوفیوں کا نام عام طور پر ملتا ہے لیکن اسلام سے پہلے کسی نمایاں یہودی صوفی کا نام معلوم نہیں۔ تاہم جدید انکشافات سے کچھ نوشتے اور کتابیں دستیاب ہوئی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اسلام سے پہلے تحریر کی گئی تھیں لیکن ان کے مصنفوں کا نام ابھی تک معلوم نہیں ہو سکا۔ مگر ناقدین کا خیال ہے کہ ان میں بعد کے زمانے کی تحریروں کی آمیزش کی گئی ہے جس کے باعث یہ صحیح اندازہ لگانا مشکل ہے کہ کون کون سے تصورات قبلِ اسلام یہودی تصوف میں موجود تھے اور کون کون سے اجزا بعد میں داخل ہوئے۔[۱]

ابتدائی یہودی تصوف کا موضوع عرش یا تختِ خداوندی ہے جس کا ذکر عہد عتیق کے نبی حزقی ایل کے صحیفے کے پہلے باب میں درج ہے۔ وہاں تفصیل سے بتایا گیا ہے کہ نبی حزقی ایل نے ایک عجیب و غریب نظارہ کیا جس میں مختلف فرشتے ایک تخت کو اٹھائے لیئے جا رہے تھے یہ "خدا کے جلال کا اظہار تھا"۔ جس طرح عرفانی گروہ (GROSTIES) کے ہاں مختلف تمثیلات مثلاً "معموری"[۲] (PLEROMA) یعنی وہ عالم روحانی جس میں آرکن (ARCHON) اور جگ (AEON) اور دیگر قوی عمل پیرا ہیں مستعمل تھیں۔ اسی طرح قدیم یہودی تصوف کا تمام تصور "تختِ خداوندی" کے اردگرد مرکوز ہے اور اسی لیے اس کو تصوفِ "مرکبہ" یعنی عرشی تصوف کا نام دیا گیا ہے۔ جہاں دوسرے صوفیا خدا کی ذات کے مشاہدے میں مشغول رہے ہیں یہودی صوفیا نے اپنی تمام کوششیں خدا کے تختِ جلال کے مشاہدہ اور استغراق میں مرکوز کر دیں۔ ان کے تمام صوفیانہ کشوف اور تجربات اس ازلی تخت کی ماہیت اور حقیقت کے سمجھنے اور بیان کرنے تک محدود ہیں جو ان کے نزدیک تخلیق کائنات و آدم کے راز کا حامل ہے۔[۳] دوسرے

---

[۱] قدیم یہودی تصوف جن دستاویزوں پر منحصر ہے ان کے متعلق زیادہ سے زیادہ جو کچھ کہا جا سکتا ہے وہ یہ ہے کہ شاید "وہ اسلام کی توسیع سے پہلے معرضِ وجود میں آئے"۔ دیکھئے شولم کی کتاب "یہودی تصوف کے عمومی رجحانات" صفحہ ۴۴۔ قوسین کی عبارت سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ یہ تحریریں اسلام سے پہلے کی نہیں بلکہ اس زمانے میں لکھی گئیں جب ابھی اسلام اردگرد کے علاقوں میں پھیلا نہیں تھا۔ یعنی دوسرے لفظوں میں پہلی صدی ہجری کے لگ بھگ [۲] دیکھئے عہد نامہ جدید میں پولس رسول کا خط کلسیوں کے نام (باب ۲: ۹) [۳] عام طور پر صوفیا نہ ادب میں جب روح انسانی خدا کے پاس پہنچتی ہے تو اس کے لیے عروج یا صعود کی اصطلاح استعمال کی جاتی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ خدا نہ زمانی ہے اور نہ مکانی لیکن انسانوں نے ہمیشہ اس تجربہ و کشف کو عروج کے ساتھ منسلک کیا ہے۔ لیکن "مرکبہ تصوف" جن کتابوں پر مبنی ہے۔ (باقی اگلے صفحہ پر)

مذاہب کے صوفیاء کی طرح انھوں نے بھی اپنے حلقے اور سلسلے بنائے ہوئے تھے۔جہاں یہ خفیہ علم وعرفان صرف چیدہ لوگوں تک محدود رہتا تھا۔ اس پوشیدگی اور علاحدگی کا راز کچھ ان کے ہاں انوکھا نہیں۔جہاں کہیں تصوف پیدا ہوتا ہے وہیں یہ علاحدگی اور خفا کا جذبہ نمودار ہوتا رہتا ہے۔ایک صوفی کا تمام سرمایہ اپنے ذاتی وجدانات اور نفسیاتی تجربات پر مبنی ہوتا ہے جو اکثر حالات میں مروجہ مذہبی اقدار اور تصورات کے مخالف نظر آتا ہے۔اس لیے ان کو عام لوگوں میں پھیلانے سے فائدہ کی بجائے نقصانات کا زیادہ اندیشہ ہوتا ہے۔چنانچہ ان صوفیوں نے بھی اپنے حلقوں اور سلسلوں میں داخل ہونے والوں کے لیے چند کڑی اور سخت بندشیں لگا رکھی تھیں۔لیکن ان کے ہاں داخلے کے لیے اخلاقی پاکیزگی کے علاوہ چند جسمانی خصوصیات کا بھی لحاظ رکھا جاتا تھا۔اور اس کے لیے انسان کی خصوصی شکل وصورت کو بھی مدنظر رکھا جاتا تھا۔علم قیافہ اور فراست الید کے لحاظ سے جو کوئی پورا نہ اترتا تھا اسے داخل ملنا محال تھا۔[۱]

اس جسمانی امتحان میں کامیابی کے بعد ریاضت اور زاہدانہ ورزشوں کے مختلف منازل کو طے کرنا ہوتا تھا۔ بعض دفعہ بارہ دن اور اکثر چالیس دن تک یہ ریاضتیں جاری رہتیں۔اس کے لیے روزے رکھنا اور خلوت میں زندگی بسر کرنا ضروری تھا۔ان تمام منازل سے گزرنے کے بعد انسان اس قابل ہوتا تھا کہ وہ مرکبہ (عرش الٰہی) کا مشاہدہ کر سکے۔اس راہ میں اسے سات فلکی کروں میں سے ہو کر گزرنا پڑتا تھا۔اس جگہ یہودی صوفیوں نے جو تفصیل دی ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ عرفانی تصورات سے نہ صرف پوری طرح واقف تھے بلکہ انہی کے نظریات سے متاثر بھی تھے۔عرفانی حکماء یونانیوں کی طرح قسمت کو قوت قاہرہ سمجھتے تھے اور اس کے بعد بابلی مذہب کے فلکیہ عقائد نے اس تصور کو اور پختہ کر دیا۔ان کا خیال تھا کہ فلک اور سیاروں کی گردش انسان کی مادی زندگی پر بہت اثر رکھتی ہے اور اس دنیا سے نجات بھی انہی سیاروں پر منحصر ہے۔ان کا خیال تھا کہ انسانی روح سیاروں کی روحوں کے قبضے میں ہے اور جب وہ اس جسمانی قید سے آزاد ہوتی ہے تو انہی سیاروں سے ہو کر گزرتی ہے جو انسانوں کے مخالف ہونے کے باعث ان کو گزرنے کی اجازت نہیں دیتے۔ان روحوں سے نظر بچا کر ان مختلف منازل سے صحیح وسلامت گزرنے کے لیے خفیہ علم اور اسم اعظم کی ضرورت ہے۔جس کا راز عرفانی حکماء کے دعوے کے مطابق ان کے پاس ہے۔انہی خطوط پر یہودی صوفیاء نے روحانی منازل کا نقشہ کھینچا جس کے مطابق انسانی روح سیاروں کے محافظ فرشتوں کی آنکھ بچا کر

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۴۶) ان میں سے ایک میں اس تجربے کے لیے بجائے عروج کے "نزول" کی اصطلاح استعمال کی گئی ہے۔اسی بنا پر اس قسم کے تمام صوفیاء کو "صوفیائے نزولیین" کہا جاتا ہے جن کا ایک علاحدہ منتظم سلسلہ تھا جو فلسطین میں چوتھی یا پانچویں صدی عیسوی میں موجود تھے۔

[۱] بعض لوگوں کا خیال ہے کہ علم فراست الید کے متعلق دنیا میں سب سے پہلی کتاب یا دستاویز انہی مرکبہ صوفیوں کے ہاتھوں معرض وجود میں آئی۔

اپنی منزل مقصود تک پہنچ سکتی ہے۔ یہ منزل نورِ خداوندی کا دیدار ہے جس سے انسان کی نجات ہو جاتی ہے۔ لیکن چونکہ عرفانیوں اور یہودیوں کے بنیادی نظریات میں کافی تفاوت اور تضاد تھا اس لیے عرفانیوں کی تمثیلات کو اختیار کرتے وقت انھوں نے کافی ردوبدل اور ترمیم سے کام لیا۔ سیاروں کی ارواح کی جگہ دربان یا محافظوں نے لے لی۔ انسانی روح جب اپنی ارتقائی منازل طے کرتی ہوئی آخری مکان تک پہنچتی ہے تو وہاں اسے دروازے کے دائیں اور بائیں طرف محافظ نظر آتے ہیں۔ خطرے سے محفوظ رہنے کے لیے روح کو چند اجازت ناموں کی ضرورت ہوتی ہے یہ اجازت نامہ جادو کی ایک مُہر پر مشتمل ہوتا ہے جس میں ایک خفیہ اسم اعظم کا نقش ہوتا ہے جس سے مخالف ارواح بھاگ جاتے ہیں۔ ہر نئی منزل کے لیے ایک نئی مہر کی ضرورت ہوتی ہے تاکہ سالک اس آگ کے گڑھوں میں نہ پھسل جائے جو اس کٹھن راستے کے ہر طرف منہ پھیلائے موجود ہیں۔ یہ تمام مہریں اور اسمائے اعظم درحقیقت مرکبہ یعنی عرشِ عظیم کے نورانی ستونوں پر کندہ ہیں اور وہیں سے صوفیاء اور عرفا نے حاصل کیا ہے۔

اس قسم کی متصوفانہ کتابیں جادو کے منتروں سے بھرپور ہیں۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یہ مذہبی تنزل کے زمانے کی یادگار ہیں۔ لیکن حقیقت یہ معلوم ہوتی ہے کہ مذہبی ارتقاء کے ایک خاص دور میں انسان کا ذہن جہاں بلند ترین صوفیانہ تجربات سے دوچار ہوتا ہے وہیں وہ اس قسم کے منتروں سے بھی اپنے دل میں رنگینی اور تنوع پیدا کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ چنانچہ قدیم یونانی اور مصری کتبات سے ان دونوں کا اجتماع ظاہر ہے۔

اس سلوک میں بیرونی اور خارجی رکاوٹوں کے علاوہ خود انسان کے داخلی اور نفسیاتی رجحانات بھی کچھ کم خطرناک نہیں ہوتے۔ جہاں ارواح خبیثہ اور فرشتے سالک کا راستہ روکے کھڑے نظر آتے ہیں وہاں اس کے اپنے جسم کے اندر سے ایک ہلاکت آفرین آگ جھکتی نظر آتی ہے جو اسے چند لمحوں میں بھسم کر سکتی ہے۔ اس آگ میں سے ہر ایک کو گزرنا پڑتا ہے اور اس کے بعد ہی اس کی صحیح قلب ماہیت ہو سکتی ہے۔ لیکن اگر انسان کی ابتدائی ریاضت میں کوئی نقص ہو تو اس کا امکان ہے کہ وہ اس داخلی آگ کے شعلوں میں بھسم ہو کر رہ جائے۔ اس سلوک کی سات منزلیں ہیں جو ہر فلک کے ساتھ وابستہ ہیں۔ آخری منزل ساتواں آسمان ہے جس کے بعد وہ عرشِ عظیم کا مشاہدہ کر سکتا ہے۔ ہر فلک میں بے شمار کمرے اور ہال ہیں۔ مرکبہ تصوف کی مستند کتابوں میں ان کی تفصیلات درج ہیں۔ ان تمام پیچیدہ اور وسیع کمروں سے گزر کر ہی عرشِ عظیم کے مکین کا مشاہدہ ممکن ہے۔ ان تمام عمارتی نقشہ آرائیوں سے جو ان کتابوں میں موجود ہیں ناقدین کا یہ خیال صحیح معلوم ہوتا ہے کہ یہودی صوفیاء نے خدا کا تصور اپنے زمانوں کے مطلق العنان اور جابر بادشاہوں کی طرح قائم کیا تھا۔ دوسرے مذاہب کے صوفیاء کے ہاں عام طور پر جو خدا کا تصور ملتا ہے وہ تنزیہی کے بجائے تشبیہی زیادہ ہوتا ہے، وہ ماورائے کائنات و انسان ہونے کے بجائے اس دنیا کے ہر ذرے میں جلوہ فگن اور موجود ہے اور سب سے زیادہ انسان میں۔ لیکن اس قدیم یہودی تصوف میں یہ خدا خالص ماورائی ہے اور اس کی جن صفات کو زیادہ

اہم سمجھ کر پیش کیا گیا ہے وہ محبت، رحم، ربوبیت نہیں بلکہ اس کی قہرمانیت، عظمت اور جبروت ہے جو اس کو دنیاوی بادشاہوں کے نقشہ کے مطابق پیش کرتی ہے۔ یہودی تصوف میں تشبیہی تصوف ضرور موجود تھا جس کے لیے ان کے ہاں "شکینہ" کی اصطلاح موجود ہے لیکن یہ تصورات بعد کی پیداوار ہیں۔ اور جہاں تک قبل اسلام کے یہودی تصوف کا تعلق ہے وہ اس تصور سے یکسر خالی ہے۔ اس کا خدا خالص اور مکمل طور پر اس کائنات اور انسان سے کلی طور پر ماوراء ہے۔

اسی طرح دنیا کے ہر صوفی کا خواہ وہ مسلمان ہو یا عیسائی یا ہندو، یہی مقصد اعلیٰ رہا ہے کہ وہ اپنی ذاتِ فانی کو ذاتِ خداوندی کے بقا میں مدغم کر دے۔ یہ نظریۂ اتحاد وحدت وجودی صوفیاء کے ہاں زیادہ نمایاں نظر آتا ہے لیکن دوسرے صوفیاء کے ہاں بھی یہ تصور پایا جاتا ہے اگرچہ اس اتحاد کی نوعیت ان کے ہاں پہلے تصور سے کچھ مختلف ہے مگر اس قبل اسلام یہودی تصوف میں اگرچہ جذب و شوق تو موجود ہے، وارفتگی و جنون کی کمی بھی نہیں لیکن خدا کی ذات سے محبت اور اس سے اتحاد کے تصورات یکسر ناپید ہیں۔ ہر منزل میں خدا اور انسان کے درمیان غیریت اور ماورائیت کا تصور موجود ہے اور جب صوفی اپنے سلوک کی انتہائی منزل میں پہنچتا ہے تو وہاں بھی یہ تفریق ختم نہیں ہوتی اور نہ اس تفریق اور غیریت کو ختم کرنے کا کوئی خیال ہی موجود ہے۔ صوفی جو اپنے جذب و شوق میں مختلف منازل اور ان کی تمام صعوبتیں طے کرنے کے بعد یہاں پہنچتا ہے اور عرش عظیم کے مشاہدے سے دوچار ہوتا ہے تو وہ صرف دیکھنے اور سننے تک ہی اکتفا کرتا ہے ـــــ اس کے بعد اتحاد کا تصور بھی اس کے ذہن میں نہیں آتا۔ خدا کی تخلیقی قوت کی بجائے اس کی شاہانہ عظمت و جبروت کا خیال بہت نمایاں نظر آتا ہے۔ اسی تصور کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ یہ تصوف بہت جلد "عملیات" اور "تصرف غیبی" سے اعمال میں تبدیل ہوگیا۔ صوفی ریاضات اور مشاہدات کے بعد ارواحِ مختلفہ کی مدد سے عملیات اور تصرفاتِ غیبی کی طرف راجع ہوگیا۔ عملیات کے لیے ایک قسم کی استغراقی کیفیت پیدا کرنے کی ضرورت ہوتی ہے اور اس مقصد کے لیے ان صوفیاء نے بعض مناجاتیں تحریر کیں جن کے معانی میں تو کوئی گہرائی نہیں لیکن جن کے الفاظ کی بناوٹ، اتار چڑھاؤ اور چند مقررہ الفاظ کا تکرار پڑھنے والے کے ذہن میں ایک قسم کا سحر پیدا کرتا ہے جس سے وہ بیرونی دنیا سے بے خبر ہو کر اپنے آپ میں جذب کی حالت پیدا کر لیتا ہے۔ "قدوس، قدوس، قدوس"، کی مسلسل تسبیح سے وہ ایک اس طرح کی نفسیاتی کیفیت پیدا کرنے میں کامیاب ہو جاتا ہے جس میں پھر وہ عملیات کی طرف کامیابی سے رجوع کرتا ہے۔

ان مرکبہ صوفیوں کے مختلف نوشتوں میں سے ایک عجیب و غریب کتاب ہے جس کا نام "پیمائش جسم" یعنی جسم خداوندی ہے۔ اس کے مندرجات کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ مرکبہ صوفیوں کا یہ گروہ خالص تجسیم کا قائل تھا جس کو عام یہود نے بالکل پسند نہ کیا۔ چنانچہ ان کی سخت مخالفت کی گئی۔ اس کتاب میں خدا کے جسم کے مختلف اعضاء

کی پیائش دی گئی ہے۔ مثلاً خالق کا قد ۰۰۰،۲۳۶ فرسنگ ہے وغیرہ لیکن یہ پیمائشیں محض انسانوں کو سمجھانے کے لیے ہیں کیونکہ خدا کا فرسنگ ۳ میل کا ہے اور خدائی میل دس ہزار گز کا ہوتا ہے۔ تجسیم کی طرف یہ رجحان دوسری اور تیسری صدی عیسوی میں عام تھا۔ یونانی، مصری اور عرفان تصوف میں "باپ کا جسم" کی اصطلاحات مروج تھیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس طرح کے تجسیمی تصورات ایک خاص قسم کے انسانوں میں ہر زمانے میں پائے جاتے ہیں۔ خود قرآن مجید میں کئی جگہ خدا کے ہاتھ، منہ اور استوا علی العرش کے تصورات ملتے ہیں۔ اسی طرح احادیث نبوی میں کئی جگہ تجسیمی تصورات ملتے ہیں مثلاً جبار اپنا قدم جہنم کی آگ میں ڈالے گا، مومن کا قلب خدا کی دو انگلیوں کے درمیان ہے وغیرہ وغیرہ۔ لیکن مسلمانوں کے ہاں یہ چیز شروع سے تسلیم کی گئی تھی کہ یہ تجسیمی تصورات محض استعارات ہیں، ان کا لغوی مفہوم لینا بالکل غلط ہے[1]

بعض مفکرین کا خیال ہے کہ جس وجود کی جسمانی پیمائش دی گئی ہے وہ خدائے عظمت نہیں جو انسانی عقل و حواس سے ماوراء ہے بلکہ اس خالق کی ہیں جس کے لیے عرفانی حکماء نے انسان اولیں کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ چنانچہ نبی حزقی ایل کے صحیفے کے پہلے باب میں جہاں عرش خداوندی کا مکمل اور تفصیلی نقشہ دیا گیا ہے اور جس پر مرکبہ تصوف کی بنیاد ہے اس عرش نشیں کے متعلق یہ الفاظ ہیں "اس تخت نما صورت پر کسی انسان کی سی شبیہ اس کے اوپر نظر آئی"۔ (آیت ۲۶)

مغربی ایشیا کے مختلف مذہبی گروہوں کے افکار کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ زرتشتی خیالات کے زیر اثر کچھ نئے تصورات سامنے آتے رہے اور اس کی بنا پر فلسفہ و حکمت میں خدا کے تصور میں بھی ایک تبدیلی پیدا ہوئی۔ جو بعد میں عرفانیوں کے ہاں ایک واضح شکل میں سامنے آئی۔ دوسری اور تیسری صدی کے عرفانی حکماء میں سے بعض کا خیال تھا کہ توراۃ کا خدا خدائے خالق ہے لیکن "حقیقی خدا اس سے ایک علاحدہ ہستی ہے جو انسانوں کی عقل سے ماوراء لماوراء ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ مرکبہ صوفیوں کے اس گروہ نے اس تصور کو جو ان کے زمانے میں عام طور پر مروج تھا اس میں سے خلافِ یہودیت عناصر کو ختم کر کے اسے اپنا لیا۔ ان کے لیے اپنی مذہبی روایات کی روشنی میں ثنویت کو قبول کرنا محالات سے تھا اس لیے انہوں نے خدا کے ان دونوں تصورات میں ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش کی۔ خدائے خالق کو انہوں نے تجسیمی لباس پہنا کر عرش عظیم پر متمکن کر دیا جسے انسانوں کی آنکھ

---

[1] شہرستانی نے ملل و النحل میں اس رائے کا اظہار کیا ہے کہ مسلمانوں میں ایک گروہ تھا جو تجسیمی تصورات کو ان کے لغوی معنوں میں سمجھتا تھا ایک شخص داؤد جواربی کہتا تھا کہ معبود جسم گوشت، خون رکھتا ہے اور اس کے جوارح و اعضاء وغیرہ بھی ہیں۔ اگرچہ اس کا جسم گوشت اور خون وغیرہ ہماری یا دیگر مادی اشیاء کی طرح نہیں۔ اس کے بعد شہرستانی کہتا ہے کہ یہ اور اس طرح کے اور تجسیمی تصورات مسلمانوں میں یہودیوں کے مقالات سے لیئے گئے ہیں۔ کیونکہ بقول مصنف "تشبیہ منظور طبائع ایشاں است" دیکھئے الملل والنحل کا فارسی ترجمہ از افضل الدین صدر، چاپ خانۂ علمی طہران۔

دیکھ سکتی ہے لیکن جو اپنی حقیقی ماورایت کے لحاظ سے انسانی عقل و حواس سے بہت پرے ہے۔ چنانچہ ایک جگہ مذکور ہے کہ "خدائے حقیقی اپنی مخلوق کی آنکھوں سے ماوراء ہے اور اس کو فرشتے بھی جو اس کی خدمت پر مامور ہیں دیکھ نہیں پاتے لیکن اسی خدا نے اپنے فضل سے ربّی عقیبہ پر مشاہدۂ مرکبہ میں اپنے نور کا جلوہ دکھایا۔"

تقریباً اسی قسم کا تصور غزالی نے (مشکوٰۃ الانوار) میں پیش کیا ہے۔ اس کا دار و مدار ان کے نزدیک ایک حدیث پر ہے جس کے مطابق خدا ستر یا دوسرے قول کے مطابق ستر ہزار پردوں کے پیچھے ہے۔ اس خالص ماورائی تصور کو پیش کرتے ہوئے غزالی نے تخلیق کائنات کا عمل ایک ہستی کے سپرد کیا ہے جس کے لیے وہ "مطاع" کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں جو افلاطونی اور عرفانی کے مماثل ہے اور جس کے متعلق عام خیال یہی ہے کہ یہ قدیم زرتشتی، یونانی، اور عیسائی تصور کلمہ (LOGOS) کی آواز بازگشت ہے۔ اسی طرح مرکبہ صوفیوں کے ایک گروہ نے جن کو میتاترون (METATRON) فرشتے[1] کے نام پر میتاترون صوفیاء کے نام سے پکارا جاتا ہے ایک اسی طرح کا تصور پیش کیا ہے۔ ربّی اسماعیل کو جب عرش عظیم کا شہود نصیب ہوا تو اس وقت میتاترون فرشتے نے جو چیزیں دکھائیں ان میں سے ایک آفاقی پردہ بھی تھا جو اس عرش کی عظمت کو فرشتوں کی آنکھوں سے بچائے ہوئے تھا۔ اس پردے میں کائنات کی تمام اشیاء کا عکس موجود ہے۔ تمام انسانی نسل اور ان کے اعمال اس پردے میں منقش ہیں۔ جو شخص اس آفاقی پردے کے راز سے واقف ہوتا ہے وہ کائنات کے انجام اور نجات دہندے کی حقیقت سے بھی خبردار ہو جاتا ہے۔ یہ حقیقت قابل غور ہے کہ عرش کا مشاہدہ ان صوفیاء کی نگاہ میں انجام کائنات سے وابستہ تھا چنانچہ ایک جگہ مذکور ہے "وہ کب روحانی عظمت کا مشاہدہ کر سکے گا! نجات کے آخری دن کے متعلق کب اسے خبر ملے گی؟ وہ وہ چیز کب دیکھ سکے گا جس کو کسی کی آنکھ نے نہیں دیکھا؟" ان صوفیا کے نزدیک جب نجات دہندہ آجائے گا تو کائنات کی ہر وہ چیز یا مسئلہ جو اس وقت انسانوں کے ذہن اور عقل سے ماوراء معلوم ہوتا ہے سب کے لیے واضح ہو جائے گا۔ عرش عظیم اور خدا کی عظمت و جبروت کی صحیح ماہیت سب پر عیاں ہو جائے گی اور اسی طرح توراۃ کے ان احکامات کی صحیح مصلحت جو آج ہماری آنکھوں سے اوجھل ہے سب کو معلوم ہو جائے گی۔ ان صوفیوں کی کائنات کے اختتامی دور اور نجات دہندے کی آمد کی توقع میں دلچسپی کا صرف یہی سبب تھا کہ ان کی تمامتر زندگی اس

---

[1] میتاترون وہ فرشتہ ہے جو ایک قول کے بموجب انسان کے اعمال اور خاص کر اس کی نمازوں اور دعاؤں کو معرض تحریر میں لاتا رہتا ہے۔ بعض کا خیال ہے کہ یہ میکائیل فرشتہ کی ہی دوسری شکل ہے۔ عہد عتیق کی کتاب خروج میں ایک جگہ ایک فرشتے کا ذکر آتا ہے جس کے متعلق لکھا ہے کہ اس فرشتے کو ناراض نہ کرنا "اس لیے کہ میرا نام اس میں رہتا ہے" (۲۳، ۲۱)۔ "انسائیکلو مذہب و اخلاق" کے مضمون نگار کا خیال ہے کہ ممکن ہے کہ اس نظریے نے عیسائی نظریۂ کلمہ (LOGOS) کی تعمیر میں اثر ڈالا ہو۔ جلد ۱۰، صفحہ ۶۰۵ ب،

مادی زندگی سے فرار کے تصور پر مبنی تھی۔ عام یہودی نظریے کے خلاف انہوں نے خدا کی عظمت اور اس کے جلال کا نظارہ اس مادی دنیا اور انسانی کوششوں کی کامیابی میں نہیں دیکھا بلکہ اسی راہبانہ طریقے کے مطابق اس کا عمل انہیں صرف اس دنیائے فانی سے باہر آخرت میں نظر آیا۔ شاید یہ اس زمانے کے ماحول کا نتیجہ ہو جب ہر ایک جگہ یہودیوں پر عیسائیوں کی طرف سے بے اندازہ سختیاں ہو رہی تھیں لیکن اس کے باوجود ان کی توجہ کا زیادہ تر عرش کے مشاہدے تک محدود رہنا اس چیز کی غمازی کرتا معلوم ہوتا ہے کہ قدیم اور جدید صوفیا کی طرح ان کا نظریۂ حیات راہبانہ ثنویت پر مبنی تھا جس کے مطابق یہ دنیا اور اس کی ہر شے شر انگیز اور روحانیت کے منافی ہے۔

مرکبہ صوفیوں کا زیادہ تر رجحان فلسفیانہ افکار اور مابعدالطبیعیاتی سوالات اٹھانے کی بجائے محض مشاہدۂ عرش کے بیانات تک محدود رہا۔ عرفانی حکماء کا دائرہ فکر کائنات کی تخلیق کی ماہیت کی گتھی سلجھانے کی طرف تھا اور انہوں نے اس مقصد کے لیے طویل اور پیچیدہ علم الاصنام پیش کیا جس کی مدد سے انہوں نے اس کائنات میں انسان کا مقام، اس کی فطری کمزوریوں، بدی اور شر کا وجود، خدا، انسان اور کائنات کے تعلق کو واضح کرنے کی کوشش کی۔ اس کے برعکس مرکبہ صوفیوں نے اپنی تمام تر توجہ عرش عظیم، عالم بالا اور اس کے عجائبات کی تفصیل بیان کرنے پر رکھی۔ ان کے ہاں فلسفیانہ مسائل کا فقدان ہے کم از کم ابتدائی دور میں اور یہی چیز ان کو عرفانیوں سے متمیز کرتی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ بعد میں ان کے ہاں بھی یہ فکری تصورات پیدا ہونے شروع ہو گئے۔ چنانچہ تیسری صدی عیسوی میں بابل کے مشہور صوفی کا قول عام طور پر نقل کیا جاتا ہے کہ سات صفات ہیں جن سے یہ کائنات تخلیق ہوئی: حکمت، دوربینی، علم، قوت، طاقت، عدل، حق، عشق اور رحم" انہی سات صفات کو ایک بیان میں متمثل شکل میں دے کر کہا گیا کہ "سات صفات عرش عظمت کے سامنے دست بستہ حاضر ہیں: حکمت، حق، عدل، عشق، رحم، سچائی اور امن"۔

لیکن اس زمانے کے رجحانات کے مطابق اس تصوف میں ایک طرف حروف اور اعداد کی پُراسرار قوتوں اور دوسری طرف جادو اور عملیات کے پہلوؤں پر بہت زیادہ توجہ دی گئی ہے۔ ان کے خیال میں پہلے دس اعداد اور عبرانی زبان کے ۲۲ حروف میں عجیب و غریب خصوصیات ہیں۔ ان کے مختلف میل جول سے ہی سے اس کائنات میں مختلف قوتیں اور مظاہر پیدا ہوئے۔ یہی وہ حکمت کے بتیس (۳۲) خفیہ ذرائع ہیں جن کی مدد سے خدا نے اس کائنات کو پیدا کیا۔ حروف کے متعلق لکھا ہے کہ خدا نے انہیں لکھا، انہیں کاٹا، ملایا، پھر انہیں تولا، ایک دوسرے میں تبدیل کیا اور ان سے تمام مخلوق کو پیدا کیا۔ وہ بھی جو موجود ہے اور وہ بھی جو ابھی معرض وجود میں آنے والی ہے[1]

---

[1] کائنات کی تخلیق سے پہلے خدا نے تین چیزیں بنائیں۔ ہوا، آگ اور پانی (ان کے ابتدائی حروف عبرانی زبان کے مادری

اس کے بعد تینوں عوالم میں ـــــ یعنی عالم انسان، عالم افلاک اور عالم زمان ـــــ ہر حرف میں جو باطنی مفہوم پنہاں ہے اس کو مختصر طور پر بیان کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ حزقی ایل نبی کے صحیفہ میں جو "جاندار" عرش کو اٹھائے ہوئے نظر آتے ہیں وہ یہی حروف واعداد ہیں جنہوں نے زندگی کا لباس اوڑھ لیا ہے۔ اسی نظریے کی بنا پر اسم اعظم کا تصور پیدا ہوا۔ یہ خدا کا ایسا خفیہ نام تھا جس کی تاثیر جادو سے کم نہ سمجھی جاتی تھی۔ صوفیاء ایک ایسا چغہ پہنتے تھے جس کے تانے بانے میں یہ نام شامل ہوتا ہے اور اس پہننے کو ایک متبرک اور اہم اسم کے طور پر ادا کیا جاتا تھا۔ اس کے پہننے والے کو یہ توقع ہوتی تھی کہ اس نام کے مسئلے سے ایک خصوصی تعلق پیدا کر سکے گا۔

عیسائی اور اسعدی تصوف کے زیر اثر مرکبہ صوفیوں کے ان نظریات میں گہرائی پیدا ہونا شروع ہوئی اور حزقی ایل نبی کے مشاہدۂ عرش اور اس کی مادی اور جسمانی تفصیلات کو ایک طرح کا مادی اظہار سمجھا جانے لگا۔ کسی ماورائی حقیقت کا اور اس کے ساتھ انسان کی اخلاقی برتری کا تصور بھی پیدا ہونا شروع ہوا۔ جب روح مرکبہ یعنی عرش کی طرف عروج کرتی ہے تو سات مختلف محل راستے میں آتے ہیں جن سے وہ گزرتی ہے۔ بعد کے اثرات سے ان محلوں کو اخلاقی ارتقاء کے مختلف منازل کی مثال کے طور پر پیش کیا جانے لگا۔ مثلاً ربی عقبہ ربی اسمٰعیل سے کہتا ہے: "جب میں پہلے محل میں پہنچا تو میں عبادت گزار تھا۔ دوسرے محل میں طاہر، تیسرے میں میں ریا، چوتھے میں میں خدا کے ساتھ تھا۔ پانچویں محل میں میں نے خدا کے حضور میں اپنی پاکیزگی کا اظہار کیا۔ چھٹے میں میں نے اسم متبرک یعنی قدوس کا لفظ اس کے حضور میں ادا کیا تاکہ محافظ فرشتے مجھے نقصان نہ پہنچا سکیں۔ ساتویں محل میں پوری قوت اور ہمت کے ساتھ میں سیدھا کھڑا ہوا جب کہ میرے تمام اعضاء کانپ رہے تھے اور میں نے یہ دعا پڑھی: تو جو بلند ہستی ہے تیرے ہی لیے تمام تعریف ہے۔ اس عرش عظیم کے مکین کے لیے تمام تعریفیں ہیں۔" مرکبہ تصوف کی یہ تمثیلی تشریح بعد کی پیداوار ہے اور جس پر قبالہ کی تمام عمارت کا دارومدار ہے۔ اسلام سے قبل کے یہودی تصوف میں اس طرح کے بلند اخلاقی مسائل بالکل مفقود ہیں۔ اس تصوف کا

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۵۲) حروف ہیں الف، میم، شین جن سے باقی حروف نکلے) لیکن یہ تینوں درحقیقت ان سے بھی ابتدائی چیزوں آسمان، ہوا اور زمین سے ظہور پذیر ہوئے۔ ان مقابل کی تین تین چیزوں میں فطری مقابلہ سے ہی اس کائنات کا توازن قائم ہے۔ سات دگنے حروف (یعنی ب، جیم، دال، کاف، پے، رے، طا) کے مقابلے پر سات کائناتی قوتیں ہیں جن کو اپنی مخالف قوتوں کی مزاحمت سے دوچار ہونا پڑتا ہے مثلاً (۱) حکمت اور اس کے مخالف بے وقوفی (۲) امارت اور غربت (۳) زرخیزی اور بنجرپن (۴) حیات اور موت (۵) حکومت اور چاکری (۶) امن اور جنگ (۷) خوبصورتی اور بدصورتی۔ کائنات فطرت اور اخلاق انہی قوتوں کے باہمی صحیح تعامل سے ارتقا پذیر ہوتی ہیں۔ ۱۲ سادے حروف خدا کی بارہ صفات کا مظہر ہیں۔ دیکھئے انسائیکلو پیڈیا مذہب و اخلاق جلد ۹ صفحہ ۱۱۱

موضوع انسان تھا ہی نہیں۔ اس کی تمامتر توجہ خدا، اس کے جلال اور عرش کے نورانی جلوے تک محدود ہے اور اسی لیے اس تصوف نے اخلاقی ارتقاء میں کوئی حصہ نہیں لیا۔ مرکبہ صوفیوں کے جو نوشتے ہم تک پہنچے ہیں ان میں عرش اور عرش تک پہنچنے کے لیے جن کمروں اور محلوں سے گزرنا پڑتا ہے ان کی مادی تفصیلات سے زیادہ کچھ نہیں ملتا۔ اس کے علاوہ اس میں سالک کے اپنے جذبات و تجربات کا بھی ذکر ہے لیکن جہاں تک تصوف سے پیدا شدہ اخلاقی تصورات کا تعلق ہے یہ سارا یہودی ادب اس سے ناآشنا ہے۔ مرکبہ صوفی ایک ایسے تخیلی انسان کا آئینہ ہے جسے عالم روحانی کے اسرار کی کنجیاں حاصل ہو گئی ہوں اور جو ان اسرار کو دیکھنے اور بیان کرنے کے علاوہ اور کچھ نہیں جانتا۔ اس قسم کا عرفان ہی اس کے نزدیک دینی اور دنیاوی حکمت کا نچوڑ اور مغز ہے۔

حکمائے قدیم کا فلسفہ اخلاق

مصنفہ بشیر احمد ڈار

عہد قدیم میں چین، ایران، مصر اور یونان کی تہذیبوں نے حیرت انگیز ترقی کر لی تھی اور یہاں کے مفکروں نے جو افکار و نظریات پیش کئے انہی کی بنیاد پر جدید افکار کی عظیم الشان عمارت تعمیر ہوئی ہے چنانچہ اس کتاب میں کون فیوشس، گوتم بدھ، زرتشت، مانی، سقراط، افلاطون اور ارسطو جیسے عظیم مفکروں کے اخلاقی نظریات پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔ قیمت چھ روپے۔

اسلام اور رواداری

مصنفہ رئیس احمد جعفری

قرآن کریم اور حدیث نبوی کی روشنی میں یہ واضح کیا گیا ہے کہ اسلام نے غیر مسلموں کے ساتھ کیا حسن سلوک روا رکھا ہے اور انسانیت کے بنیادی حقوق ان کے لیے کس طرح اعتقاداً اور عملاً محفوظ کئے ہیں۔ حصہ اول صفحات ۴۴۲ قیمت: ۸/۷ روپے۔ حصہ دوم صفحات ۴۷۴۔ قیمت ۸/۷ روپے

ملنے کا پتہ، ادارۂ ثقافت اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور