بشیر احمد ڈار

یونانی تصوّف

(۳)

فلاطینوس مصری

فلاطینوس کے ہاں خدا کے متعلق دو مختلف نظریات ہیں۔ حرکت صعودی میں تو وہ منطقی طور پر ہر صفت و تعین سے علاحدہ ہو کر ذات متعال تک پہنچتا ہے اور اس سلبی طریقے میں تمام منطقی و معقول دلائل اس کے پاس ہیں۔ اس طرح جس تصوّر تک وہ پہنچتا ہے وہ بالکل وجود مطلق ہے جس میں کسی صفت یا وصف کی گنجائش نہیں حتیٰ کہ اس میں شعورِ ذات تک بھی نہیں۔ لیکن جب حرکتِ نزولی کا معاملہ شروع ہوتا ہے تو فلاطینوس منطق اور دلیل کی زبان چھوڑ کر خالص تخیل اور تشبیہات کے استعمال پر اتر آتا ہے۔ وہ خدا جو تمام تعینات اور صفات سے کلیتہً عاری ہو جب وہ تمام محسوسات اور مشہودات سے کلی طور پر ماوراء اور غیر ہو تو وہ پھر کس طرح اس تمام کائنات کا منبع و مصدر قرار دیا جا سکتا ہے؟ لیکن اس منطقی الجھن کے باوجود فلاطینوس کا نقطۂ نگاہ یہی ہے۔ یہ الجھاؤ حرکتِ نزولی کی ہر منزل پر نظر آتا ہے۔ فلاطینوس کے خیال میں ہر وجود جہاں تک وہ کامل ہے صرف اپنی ذات میں گم ہے یا اس وجود کی طرف اس کی نظر ہے جو اس سے کمال میں بالا و برتر ہے۔ لیکن اس کے باوجود وہ یہ بھی تسلیم کرتا ہے کہ ایسی خود وارفتگی (self directed activity) کے باعث وہ وجود اپنے سے کمتر وجود کے صدور کا باعث بنتا ہے جو اس کا ظل یا نامکمل نقل ہوتی ہے اور اس طرح یکے بعد دیگرے ذاتِ متعال سے لے کر کمترین وجود تک ایک مسلسل کڑی بنتی گئی ہے۔

ذاتِ واحد جس کا صدور سب سے پہلے ہوا وہ مثالی یا عینی ([illegible]) مادہ ہے جو عقل بالقوہ کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے۔ جب یہ وجود اپنے مصدر و منبع کی طرف توجہ کرتا ہے تو عقلِ فعّال میں متبدل ہو جاتا ہے۔ فلاطینوس کہتا ہے "صرف اسی لیے کہ ذاتِ واحد میں کوئی شئے نہیں کہ وہ تمام اشیاء کا مصدر ہوا ہے۔ تاکہ وجود کا صدور اس سے ہو یہ ضروری ہے کہ مصدر خود وجود نہ ہو بلکہ وجود کا مصدر ہو۔ ذاتِ واحد کو کسی چیز کی تلاش نہیں، اس کے پاس کوئی چیز نہیں اور نہ اسے کسی چیز کی کمی ہے۔ وہ ذات مکمل اور اکمل ہے اور اسی کمال کے باعث اس سے فیضانِ نور ہوا جس کے باعث دوسری ذات کا صدور ہوا۔ اس ذاتِ ثانی نے اپنے منبع و مصدر کی طرف رخ کیا اور اس کے فیضانِ نور سے بھرپور حصہ پایا اور اس کا مشاہدہ کیا۔ یہ ذاتِ ثانی عقل (اول) یا نفس (اول) ([illegible]) ہے۔

اس مشاہدہ سے کہ ذاتِ واحد کے مقابل ذاتِ ثانی ہے وجود کا آغاز ہوا اور اس طرح ذاتِ واحد کے مشاہدے سے نہ صرف عقلِ اول ظہور میں آئی بلکہ وجود بھی ظہور پذیر ہوا۔"

اس مشاہدے سے اس ذاتِ ثانی میں ذاتِ اول کی صفات پیدا ہوئیں اور اس سے بھی فیضانِ نور ہونا شروع ہوا۔ یہ فیضان ذاتِ ثانی (یعنی عقل) کا ظل ہے اسی طرح جس طرح یہ ذات خود ذاتِ اوّل کا ظل ہے۔ یہ ذاتِ ثالث جو عقلِ اوّل سے بطور وجود صادر ہوئی روح (اول) ہے۔ یہ عالمِ مثالی یا روحانی کا آخری مرتبہ ہے اور اس پر فلاطینوس کی تثلیث اوّل ختم ہو جاتی ہے جس کے تینوں اجزار (ذاتِ اولیٰ، عقلِ اول، روح اول) میں فرق مراتب رکھا گیا ہے۔[۱]

"یہ روح اول جامد و ساکن عقل اول کے تصور و عمل سے وجود میں آئی لیکن روح کا عمل اور اس کی ماہیت میں جمود و سکون نہیں۔ اس کا ظل اس کی حرکت سے نمودار ہوتا ہے۔ وہ اپنے مصدر و منبع کی طرف رجوع کرنے سے بھرپور رہوتی ہے لیکن اس کے ظل کا صدور اس وقت ہوتا ہے جب وہ نزول کی طرف مائل ہوتی ہے۔ روحِ اول کا یہ ظل کائنات فطرت و عالم محسوسات ہے۔"[۲]

اس سلسلۂ تنزلات کو اگر تسلیم کیا جائے تو اس سے دو نتائج نکلتے ہیں۔ اوّل یہ کہ خود خدا اس کائنات سے بلا واسطہ کوئی ربط نہیں رکھتا اور نہ رکھ سکتا ہے بلکہ ایسے رابطے کے لیے اسے کسی اور وجود کی ضرورت ہے اور یہ وجود "روحِ کل" ہے۔ توحیدی مذاہب میں ایسے خدا کی گنجائش نہیں کیونکہ ان کے نزدیک خدا ایک ایسا وجود مطلق ہے جو خارجی فطرت اور انسان سے ماورا اور غیر ہونے کے باوجود ان میں ظہور پذیر ہو سکتا ہے اور دور ہونے کے باوجود ان سے قریب ہے۔ دوسرا نتیجہ یہ ہے کہ عالمِ مادی اور عالمِ روحانی میں اتنا بُعد اور تفاوت ہے کہ دونوں کا ایک ہی منبع سے صدور ہونا تصوّر میں نہیں آسکتا۔ جب ان مراتب متفرقہ سے ہوتے ہوئے ہم سب سے کمترین مرتبہ تک پہنچتے ہیں یعنی مادہ تو معلوم ہوتا ہے کہ اس میں احوال عالیہ کو قبول کرنے کی استطاعت نہیں گویا یہ دونوں عوالم ایک دوسرے سے نہ صرف مختلف بلکہ متضاد واقع ہوئے ہیں۔ اس اثر کو زائل کرنے کے لیے فلاطینوس نے مادے کے متعلق یہی کہا کہ وہ سلب محض یا عدم محض ہے اور یہ مادی کائنات محض ایک ظل و شبہ ہے، وجود کا عدم کی تاریکی پر ایک سایہ ہے۔ لیکن اس کے باوجود اسے یہ تسلیم کرنا پڑا کہ اگرچہ وہ سلب محض ہے تاہم وہ جسمانیات کے وجود کا اثباتی باعث ہے اور اسی کے باعث تمام شر و نقص پیدا ہوا۔

---

[۱] عیسائیوں کے ہاں تثلیث کے اجزار (خدا، روح القدس، بیٹا) مرتبے کے لحاظ سے مساوی درجہ رکھتے ہیں اگرچہ ابتدا میں عیسائی مفکرین (خاص کر اوری جن Origen) ان تینوں اجزا میں فرق مراتب کو تسلیم کرتے تھے۔

[۲] التسعہ، کتاب پنجم، باب دوم، فصل ا۔ دیکھیے صفحہ ۳۸۰۔

عالم روحانی کے مقولے (Categories) فلاطینوس کے نزدیک تین ہیں (۱) اتحاد و اختلاف کی وحدت۔ (۲) سکون (پائداری) و حرکت کی وحدت (۳) عقل و حقیقت کی وحدت۔ وہ عالم روحانی کی فطری ساخت کے مختلف پہلو ہیں جس کا ہر جزو پورے کل کو اپنے اندر سموئے ہوئے ہے۔ عقل اول باوجود ان تمام مختلف اجزا کے ایک وحدت کلی ہے۔ مادی اشیا ایک دوسرے سے جدا اور متغائر واقع ہوتی ہیں لیکن عالم روحانی میں اس غیریت کے باوجود اپنائیت اتنی گہری اور واضح ہے کہ اس کی وحدت میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ عقل اول کی ذات میں کچھ ایسی کشش اور جاذبیت ہے کہ دنیا کی بے شمار متفرق اشیا کے بنیادی اعیان اس میں موجود ہوتے ہوئے بھی یکجان ہیں۔ ہر شے اپنا تشخص اور علاحدہ وجود قائم رکھتی ہے اور پھر بھی مجموعی وحدت و یگانگت میں کوئی فرق نہیں آتا۔ دنیائے اعیان کا یہ تصوّر افلاطون کے ہاں پہلے سے موجود تھا لیکن فلاطینوس کے ہاں یہی عالم روحانی محض اعیان متفرقہ کا ایک مجموعہ نہیں بلکہ نفوس (Minds) کا ایک باقاعدہ نظام ہے جن کو ایک نفس اعظم اپنی ذات اقدس میں سمیٹے ہوئے ہے۔ اگرچہ ہر نفس علاحدہ اور منفرد بھی ہے تاہم وہ ایک ہی عقل اول کی حیات کے مختلف پہلو اور مظاہر ہیں اور اس لیے ہر نفس کی زندگی دوسرے انفاس کی زندگیوں کے لیے ایک مکمل آئینہ ہے۔ اور دوسروں کے احوال اس کے وجدان پر یوں منکشف ہیں جیسے کہ خود اس کی ذاتی واردات۔ جیسا کہ ایک جگہ فلاطینوس کہتا ہے کہ "نور نور کے لیے ظاہر و باہر ہے" (کتاب پنجم باب ۸، فصل ۴)[1]۔ معلوم ہوتا ہے کہ جنت کا جو تصور زرتشتی مذہب نے پیش کیا تھا اور جو مرور زمانہ سے اسرائیلی مذہبی روایات کے ذریعہ مشرق و مغرب میں عام ہو گیا، اسی تصور کی ایک دھندلی سی تصویر فلاطینوس نے پیش کر دی۔ عالم روحانی وہ دنیا ہے جس میں ہر چیز سکون و اطمینان سے اپنی زندگی بسر کرتی ہے۔ جس میں کسی قسم کا فساد و فتنہ، بے چینی اور تعناد کا پایا جانا ممکن نہیں۔ ارسطو کا خیال تھا کہ ذات مطلق مسلسل مشاہدۂ نفس (Contemplation) میں مشغول ہے مگر چہ اس میں مکمل سکون وجود ہے۔ فلاطینوس کے نزدیک یہی حالت اُس عالم روحانی میں ہر متنفس کی ہو گی۔ اس جگہ صرف ذاتِ مطلق ہی مشاہدۂ نفس میں مشغول نہ ہو گی بلکہ ہر موجود اس کے اس مشاہدہ میں شامل ہو گا۔

اس عالم روحانی کے بالمقابل عالم حسیات ہے جس کی ہر چیز ناپائدار ہے اور جو ایک ہیئت سے دوسری ہیئت میں تبدیل ہوتا رہتا ہے۔ اس عالم موجودات حسّی کی بنیاد مادہ ہے جو محض انفعالی کی صفات کا حامل ہے، جس میں مختلف صورتوں کو اختیار کرنے کی صلاحیت تو ہے لیکن کوئی صورت مستقلاً اس میں برقرار نہیں رہتی۔ یہ مادی دنیا عالم روحانی کا ظل ہے اور وہاں کی ہر صفت کا پرتو یہاں پایا جاتا ہے لیکن اس فرق کے ساتھ کہ وہاں کی اشیا اپنی کثرت کے باوجود وحدت

---

[1] النسو صفحہ ۴۳۵

میں گم ہیں، اور یہاں ہر چیز اپنی انانیت اور اپنا تشخص بر قرار رکھتی ہے اور ایک دوسرے سے متمیز اور مختلف ہے۔ ہر مادی شئے بظاہر ایک وحدت ہے لیکن یہ وحدت محض مختلف اجزا کے خارجی تسلسل کا نام ہے۔ وہ ساکن بھی ہے اور متحرک بھی۔ اس کا سکون درحقیقت خارجی اثرات سے محدود مقابلہ کا نام ہے اور اس کی حرکت محض ایک صورت سے دوسری صورت میں تبدیلی کا نام ہے۔ وہ نامکمل ہے اور اس کے تمام اعمال کا مرکز اپنی ذات کی بجائے خارجی اثرات و عوامل ہیں۔ عالم مشہودات کے ان تمام نقائص کی علت صرف یہی ہے کہ اس کی صورت اس کے ہیولے کا غیر ہے اور مادہ اپنی ذات میں بے تعین ہے اور جو صورت بھی اس پر طاری ہوتی ہے اس پر بھی اپنی غیر تعینی کا اثر ڈالتا ہے۔

لیکن جب عالم روحانی کے اعیان اس عالم مشہودات میں وارد ہوتے ہیں تو ان کی وحدت کثرت میں بدل جاتی ہے، ان کا توافق و تطابق تضاد و اختلاف میں بدل جاتا ہے۔ اس کی وجہ فلاطینوس کے نزدیک صرف مادہ کا وجود ہے جو نظری طور پر تو محض سلب و عدم ہے لیکن عملی حیثیت سے اس میں اتنی اثباتی قوت اور استطاعت ہے کہ وہ صور علمیہ (ideal forms) کی اعیانی حیثیت کو مسخ کر سکتا ہے۔ یہ تضاد فلاطینوس کے ہاں موجود ہے۔ اس کا خیال ہے کہ عالم مشہودات کی کثرت و اختلاف کا باعث صرف مادہ کی نااہلیت ہے۔ مادہ اپنی ذات میں غیر حقیقی اور شر ہے اور انسانی ذہن اس کا تصور صرف اس طرح کر سکتا ہے جس طرح مثلاً تاریکی، لیکن اس کے باوجود ہم عالم مشہودات کا وجود مادے کے بغیر تصور نہیں کر سکتے اسی طرح جس طرح شیشے کے بغیر عکس کا تصور ممکن نہیں اور اس لیے اس عالم خارجی کی تمام تبدیلیاں اور انحطاط و زوال اور انسان کے داخلی نفس کے تمام شرور و ذمائم اسی مادے کے وجود سے ہیں۔

اس طرح فلاطینوس کے ہاں افلاطون کی دوئی، عالم اعیان اور عالم حسیات کا تضاد زیادہ شدت کے ساتھ پیدا ہوا اور اسی تضاد پر بعد میں تمام تصوف کی بنیاد قائم ہوئی۔ ان دونوں عالموں کے اس تضاد کے باوجود ان میں ایک باہمی رشتہ بھی موجود ہے اور افلاطون نے روح کل کے ذریعہ اس رشتہ کو استوار کرنا چاہا۔ اسی نظریے کو فلاطینوس نے بھی پیش کیا اور اس کے مختلف مضمرات کو زیادہ واضح کرنے کی کوشش کی۔ یہ روح کل اگرچہ عالم روحانی سے متعلق ہے لیکن دونوں عالموں کے درمیان ربط بھی اسی سے قائم ہوتا ہے۔

التسعہ کی کتاب چہارم باب دوسرا روح کی ماہیت کے متعلق ہے۔ اس میں فلاطینوس نے تین مختلف مراتب کا ذکر کیا ہے۔ ایک طرف تو وہ موجودات ہیں جو قابل تقسیم ہیں جن کا ہر جزو دوسرے سے مختلف اور متمیز ہے، وہ مکان اور زمان کی پابندیوں میں جکڑے ہوتے ہیں۔ دوسری طرف ایک ایسا جوہر ہے جو پہلی قسم کے موجودات سے متضاد فطرت کا حامل ہے جو ناقابل تقسیم ہے اور جس کو ہم ذہنی طور پر بھی مختلف اجزا میں منقسم تصور نہیں کر سکتے

وہ مکان کی پابندیوں سے بھی آزاد ہے۔ دوسری موجودات سے اس کا تعلق دائرے کے مرکز کا سا ہے جس سے تمام خطوط محیط کی طرف جاتے ہیں لیکن مرکز اپنی جگہ پر قائم و دائم ہے اور اسی کی وجہ سے ان تمام خطوط کی زندگی ہے اور مختلف سمتوں میں منتشر ہونے کے باوجود اسی کی طرف مائل ہوتے ہیں۔ اگرچہ وہ خود قابلِ تقسیم و تجزیہ ہیں تاہم ان کا منبع و مصدر ایک ایسا وجود ہے جو ناقابلِ تجزیہ ہے۔

ان دو موجودات —— یعنی موجودات حسیہ اور جواہر لاتجزی جو عالم معقولات میں بلند مرتبہ رکھتے ہیں۔ —— کے درمیان ایک تیسرا وجود ہے جو مادی موجودات کی طرح بنیادی طور پر قابلِ تقسیم تو نہیں لیکن جب وہ ان موجودات سے مربوط اور وابستہ ہوتا ہے تو قابلِ تقسیم ہو جاتا ہے۔ چنانچہ جب یہ مادی اجسام اجزا میں منقسم ہوتے ہیں تو وہ صورت جو ان میں موجود ہوتی ہے وہ بھی منقسم ہو جاتی ہے اگرچہ اس تقسیم میں بھی اس کی بنیادی وحدت و یگانگت میں کوئی فرق نہیں آتا یعنی وہ ہر متفرق جزو میں بھی کلی طور پر موجود ہوتی ہے۔ یہ روح ہے جو قابلِ تقسیم ہے کیونکہ وہ اس جسم کے ہر حصے کو زندگی بخشتی ہے جس میں وہ موجود ہوتی ہے اور اس کے باوجود وہ ناقابلِ تقسیم بھی ہے کیونکہ وہ اس وجود کے ہر حصہ میں کلی طور پر موجود ہوتی ہے۔

"جو شخص بھی روح کی عظمت اور اس کے قویٰ اور استعدادات کا بغور مطالعہ کرے گا تو اسے یقیناً یہ احساس ہوگا کہ روح ملاء اعلیٰ سے تعلق رکھتی ہے اور اس کا مرتبۂ وجود بلند و ارفع ہے۔ وہ امتداد نہ رکھتے ہوئے بھی امتدادی اشیاء میں موجود ہے۔ وہ قابلِ تقسیم ہے بھی اور نہیں بھی۔ تقسیم کا عمل اجسام میں تو جاری ہے لیکن روح میں نہیں۔"[1]

اس طرح عالمِ مادی اور عالمِ روحانی کو ایک دوسرے کے نزدیک لانے کے لیے فلاطینوس نے روحِ کل کے وجود کو پیش کیا۔ روحِ کل اپنی فطرت میں عالمِ روحانی سے تعلق رکھتی ہے اور عالمِ مادی سے متعلق ہونے اور اس پر اثر انداز ہونے سے اس کی فطرت اور اس کے عمل میں کوئی نقص واقع نہیں ہوتا، اور اس عالمِ محسوسات کے اختلافات و تفرقات سے بالکل بالا رہتی ہے۔ چنانچہ انفرادی ارواح جو اس روحِ کل ہی کے مختلف اجزا ہیں (اس طرح جس طرح انفرادی عقل عقلِ کل ہی کا حصہ ہے) اس کی پُرسعادت زندگی میں شریک ہیں جب تک وہ اپنا تعلق اس مصدر سے قائم رکھیں۔ لیکن اس کے ساتھ ہی ان میں اس سعید زندگی سے ہٹ کر نفسانی زندگی بسر کرنے کا میلان بھی پایا جاتا ہے۔ اس طرح ہر انفرادی روح میں شر کا امکان موجود ہوتا ہے۔ جس حد تک وہ اپنی ذات اور اس کے مفادات کو جسم کے تقاضوں کے ساتھ وابستہ کرے گی اتنا ہی وہ اپنے بلند مقاصد و نصب العینوں سے دور ہوتی چلی جائے گی اور اسی نسبت سے وہ اپنی بلند و بالا فطرت کو فراموش کر دے گی۔ ذاتِ اعلیٰ کی محبت کا جذبہ اس کی آنکھوں سے اوجھل ہو جائے گا اور دنیاوی

---

[1] دیکھئے النسو، صفحہ ۲۵۳ - ۲۵۰

مقاصد اور وقتی خواہشات کے بھنور میں پھنس جائے گی۔ لیکن ہبوط و تنزل کا یہ حملہ کوئی دائمی نہیں۔ انسانی روح کی فطری پاکیزگی ان تمام مادی آلائشوں میں پھنس کر بھی اپنے آپ کو اس سے بچانے کی صلاحیت رکھتی ہے حتیٰ کہ اس جسم سے بھی وہ نجات حاصل کر کے روح کل، عقلِ کل اور آخر کار ذاتِ مطلق سے وصال حاصل کر سکتی ہے۔

فلاطینوس کے ہاں یہ اصول ہے کہ ہر وجود اپنے سے کمتر مرتبے کے وجود کے پیدا کرنے کا باعث ہوتا ہے جس کو وہ اپنی ہی شکل میں پیدا کرتا ہے۔ اسی اصول کی بنا پر روح کل جو عالمِ بالا کی مکین ہے اس عالمِ مادی کو پیدا کرتی ہے اور اس طرح انسانی ارواح جسموں میں مقید ہوتی ہیں۔ لیکن سوال یہ ہے کہ انسانی ارواح جو فطرتاً عالمِ بالا سے متعلق ہیں اس مادی دنیا میں کیسے محصور ہو گئیں؟ کیا وجہ ہے کہ وہ عالمِ بالا کے پُرفضا ماحول پر مطمئن نہ ہو سکیں؟ کیا ان ارواح میں خود کوئی ذاتی اور فطری نقص تھا جس کے باعث وہ تنزل و ہبوط میں مبتلا ہوئیں؟ یہ تمام اشکالات اس لیے پیدا ہوتے ہیں کہ فلاطینوس نے دونوں دنیاؤں میں ایک بُعد اور تضاد پہلے ہی فرض کر لیا ہے۔ اگر عالمِ ارواح یا عالمِ معقولات اور عالمِ مشہودات و حسیات ایک ہی حقیقت کے دو مختلف پہلو تصور کیے جائیں اور روح کی جسمانی زندگی کو ہبوط اور تنزل کے نام سے موسوم نہ کیا جائے تو اس سے یہ تمام سوالات پیدا ہی نہیں ہوتے۔ اگر یہ دنیا اور وہ دنیا انسانی حیات کی مختلف منازل متصور ہوں اور اس میں روح اور مادے کی تقسیم روا نہ رکھی جائے تو یہ تمام اشکالات ختم ہو جاتے ہیں۔ روح جب ایک عالم سے دوسرے عالم میں منتقل ہوتی ہے تو اس میں جو تبدیلی پیدا ہوتی ہے وہ صرف یہ ہے کہ پہلے اس کے اثرات و افعال ایک خاص قسم کے آلات کی مدد سے سرزد ہوتے تھے جو اس بے مکان و بے زمان ماحول کے لیے سازگار تھے اور اب اس عالم کون و مکان میں وہ انہی مقاصد کے لیے جسم کو بطور آلہ استعمال کرتی ہے۔ غلط بنیاد کو تسلیم کر لینے کے بعد اشکالات کو حل کرنے کے لیے مادہ کے وجود اور اس کی خاص ماہیت کے نظریئے پیش کرنے سے بھی مسئلہ کی الجھن رفع نہیں ہوتی۔ کہا جاتا ہے کہ اس دنیا کے تمام نقائص اور شر کا وجود دراصل مادے کے باعث ہے جو قدیم سے موجود تھا اور جس میں عالمِ معقولات کی خوبیوں اور کمالات کو مکمل طور پر اختیار کرنے اور سمو لینے کی صلاحیت نہیں۔ مادے کی یہ فطری کمی اور نقص ہی ان تمام خرابیوں اور شرور کو پیدا کرنے کا باعث ہے۔ لیکن اس حالت میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر ذاتِ واحد اکمل و مکمل ہے تو کسی دوسرے وجود کی ضرورت کیوں ہو؟ اور اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ ذاتِ واحد کا ظہور عقل اور عالمِ معقولات کی شکل میں ہونا ضروری ہے تو کیا وجہ ہے کہ عقل سے ضرور ایسے وجود ظہور میں آئیں جن کے لیے مادہ کی حاجت ہو حالانکہ مادہ اپنی ذات میں بدی اور شر ہے اور جس شئے میں وہ شامل ہو جائے تو اس میں نقص و شر پیدا ہونا لابدی ہو جائے؟

تنزلات کا اصول اس لیے وضع کیا گیا ہے کہ حقیقتِ مطلقہ کو اس کائناتِ مادی سے کسی نہ کسی طرح مربوط کیا جا سکے کیونکہ فطری طور پر ان میں کسی ربط کا پایا جانا ممکن ہی نہیں۔ حقیقتِ مطلقہ اثباتِ مطلق ہے جس میں کسی خارجی شئے کا وجود

ممکن نہیں اور دوسری طرف ممکنات ہیں جو سلبِ مطلق ہیں۔ جب ہم اس دوئی کو تسلیم کر کے اپنا قدم اٹھائیں گے تو لازمی طور پر ہمیں ان کے درمیان رابطہ قائم کرنے کے لیے مصنوعی اور غیر منطقی طریقے اختیار کرنے پڑیں گے۔ تصوف کا مزاج ہی کچھ ایسا واقع ہوا ہے اور صوفیانہ تجربات کی نوعیت ہی کچھ ایسی ہے کہ ایک طرف تو تمام حقیقت اور وجود کو خدا کے ساتھ منسوب کر دیا جاتا ہے اور دوسری طرف ممکنات کو جو خدا کے مقابل عدم ہیں ان کے علاحدہ وجود کو تسلیم بھی کیا جاتا ہے۔ جب وجودِ محض ذاتِ واحد کا ہی ہے اور باقی ممکنات عدمِ محض ہیں تو منزلِ فنا ایک بیکار سی بات ہے۔ "فنا فی اللہ" کے مفہوم میں یہ تصور شامل ہے کہ انفرادی وجود ہے جس کو فنا کرنا ضروری ہے۔ اسی جگہ تو تصوف اور وحدتِ وجود میں فرق پیدا ہو جاتا ہے کیونکہ تصوف وحدتِ وجود کی سلبی حرکت کو انتہا تک لے جانے پر رضامند نہیں ہوتا۔ مکاشفات اور تجربات کی شدت اور گہرائی کے زیر اثر صوفی بجا طور پر یہ محسوس کرتا ہے کہ ذاتِ واحد محیطِ کل اور وجودِ کل ہے اور مخلوق اس کے مقابلے میں عدم ہے۔ لیکن اس کے باوجود جہاں تک مخلوق کا اس کی ذات سے تعلق ہے وہ ان کے انفرادی وجود سے منکر نہیں ہو سکتا خواہ یہ وجود محض ظلی ہی کیوں نہ متصور ہو۔ یہ ذہنی رجحان اس نظریے کو پیش کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے کہ تمام اخلاقی اور فطری شرور کا حقیقی باعث ایک ایسی چیز (مادہ) ہے جو اپنی ذات میں غیر حقیقی اور سلبی ہے اگرچہ وہ انسانی زندگی میں خدا کے مقابل ایک اثباتی شکل اختیار کر لیتی ہے۔

تعینات اور تنزلات کے اس سلسلے میں انسان ایک بلند اور اعلیٰ حیثیت کا مالک ہے۔ اس کے اندر تمام کائنات کے مختلف مدارج حقیقت منعکس ہیں اور اس لیے اس کو عالمِ اصغر کا لقب دیا گیا ہے۔ ایک طرف اس کی فطرت ذاتِ مطلق کی بلندیوں تک پہنچتی ہے اور دوسری طرف معدنیات اور پودوں تک گر جانے کی صلاحیت بھی رکھتا ہے۔ انسان کی روح کی حقیقی زندگی کا دارومدار اور رابطہ تو عقلِ کل سے ہے اور اس کی وساطت سے ذاتِ مطلق تک پہنچتا ہے لیکن چونکہ اس زندگی میں اس کا تعلق ایک خاص مادی جسم سے وابستہ ہو چکا ہے اس لیے اس کی توجہ اس خارجی دنیا اور اس کے مسائل کی طرف بھی ہے اور اس کی بنا پر وہ بعض وقعہ نفسانی خواہشات کی لذتوں میں الجھ کر اپنی اصلی بلندی کو بھول جاتا ہے لیکن اس فراموشی اور کمزوری کے باوجود وہ حقیقتِ مطلقہ کا متلاشی اور اس کے مشاہدہ کا آرزو مند ہے۔ اس کے علم کا منبع حواس اور وجدان دونوں کے درمیان عقلِ جزوی یا استدلالی کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے اور اس کی مدد سے وہ ان دونوں ذریعوں یعنی حواس اور وجدان سے فائدہ اٹھاتا ہے۔

لیکن عقلِ استدلالی کی زندگی انسان کو اپنے نفس کی بلندی اور گہرائی سے واقف ہونے نہیں دیتی۔ اس منزل میں انسان اپنی انفرادی شخصیت سے واقف ہوتا ہے اور اپنے آپ کو دوسروں سے متغائر اور متمیز تصور کرتا ہے وہ اپنے جسم اور اس کے تقاضوں میں اس قدر محو ہو جاتا ہے کہ اس مقام سے بلند اور ارفع ہونے کا جذبہ اس کے اندر پیدا ہی نہیں ہوتا۔ اس کے نزدیک امروز کے مسائل اتنے ہمہ گیر اور اس فانی زندگی کی دلچسپیاں اتنی پرکشش ہوتی

ہیں کہ اسے یہ یاد ہی نہیں رہتا کہ وہ درحقیقت ایک علاحدہ اور ابدی دنیا سے تعلق رکھتا ہے۔ اس سے اس فانی زندگی کی تمام کشاکش اور تلخیاں پیدا ہوتی ہیں۔

فلاطینوس کا خیال ہے کہ زندگی کی یہ تمام پیچیدگیاں صرف اس وجہ سے پیدا ہوئیں کہ روح عالم بالا سے عمل ہبوط سے اس تاریک دنیا میں آوارد ہوئی اور اس طرح اس نے عالم روحانی کے پُرسکون ماحول کی بجائے عالم فانی کی کشاکش و تاریکی کو قبول کیا۔ فلاطینوس اس کی تشریح یوں کرتا ہے: "وہ کون سی وجہ ہے جس کے باعث روح اپنے باپ یعنی خدا کو فراموش کر چکی ہے؟ اگرچہ وہ عالم بالا سے تعلق رکھتی ہے اور اس کی اصل وہیں سے ہے پھر بھی وہ اس عالم اور ذاتِ مطلق سے غافل ہے! تمام بدی اور شر کا اصلی باعث اس کی بغاوت اور اس عالم کون و مکان میں اس کا ہبوط اور اس کی انانیت کا جذبہ ہے۔ جب ایک دفعہ اس نے انانیت کا مزہ چکھا تو پھر اسی نہج پر چلنے اور اس سے لذت اندوز ہونے کا خیال دن بدن ترقی پذیر ہوتا گیا اور اس طرح وہ اپنے اصل سے اتنا غافل ہو گیا کہ اسے اپنے مصدر فیض و وجود کا احساس تک بھی نہ رہا۔ ایسی روحوں کی مثال ان بچوں کی سی ہے جن کو بچپن میں ماں باپ سے علاحدہ کر کے کسی اجنبی ملک میں پرورش کے لیے لے جایا جائے جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ وہ اپنے اصلی ماں باپ اور اپنی حقیقی فطرت کو بالکل فراموش کر چکے ہوں گے۔ ایسی ارواح غیر ضروری معاملات میں تو پوری دلچسپی لیتی ہیں لیکن حقیقی اور فائدہ مند معاملات سے بالکل بے پروا اور غافل رہتی ہیں اور یہی وجہ ہے کہ وہ خدا کی ذات اور اس سے متعلقہ معاملات میں بے حس ہو کر رہ جاتی ہیں۔ وہ شخص جو اپنی صحیح فطرت اور اس کے مناسب تقاضوں سے روگردانی کرتا ہے گویا کہ وہ اپنی توہین کا مرتکب ہوتا ہے اور اپنے کو تمام کائنات میں ادنیٰ ترین مخلوق تصور کر کے خدا اور اس کی عظیم الشان قوتوں کا منکر ہوتا ہے۔" (کتاب پنجم، باب ا اور فصل ا[1])

لیکن اس عمل ہبوط کے باوجود انسانی روح اپنی اصل سے مکمل طور پر غافل نہیں ہوتی۔ اس کی عالمگیر فطرت کلی طور پر اپنے عالم و مسکن سے جدا نہیں ہوتی اور اس کی دھندلی سی یاد اس میں رہتی ضرور ہے اور اسی بنا پر انسان اس دنیا کی آلائشوں میں مبتلا ہونے کے باوجود معراج کی منزلیں طے کر سکتا ہے۔ عقل استدلالی جو اس مادی زندگی کا سرمایہ ہے نور حقیقت وجدان سے اپنی غذا حاصل کرتی ہے اور اسی وجدان کے بل بوتے پر پرواز چڑھتی ہے۔ ہر وہ شخص جو اس حقیقت سے واقف ہو جاتا ہے اپنی روحانی منزل کی طرف ایک قدم آگے بڑھاتا ہے اور اسے محسوس ہونے لگتا ہے کہ وہ دوسرے انسانوں اور مخلوق سے متمیز اور متغائر ہونے کے ساتھ ساتھ ان سے وحدت و یگانگت کی ایک لڑی میں منسلک ہے۔ عقل

---

[1] التسعہ صفحہ ۲۶۹

استدلالی معروض اور موضوع کے درمیان فرق کئے بغیر ایک قدم نہیں اٹھا سکتی اور اسی لیے انسان جب تک اس عقل کے شکنجے میں گرفتار رہتا ہے اپنے آپ کو دوسروں سے متغائر سمجھنے میں مجبور ہے لیکن جونہی اس نے عقل استدلالی سے گزر کر وجدانی عقل کے دائرہ میں قدم رکھا، اس کے قلب و ذہن سے یہ تفریق ختم ہو جاتی ہے اور وہ اپنے آپ کو ایک وحدتِ کُلّ کا جزو سمجھنے لگتا ہے اور اس منزل پر پہنچ کر اس کی دلچسپیاں اس فانی دنیا اور نفسانی تقاضوں سے ہٹ کر عالم بالا کے روحانی تقاضوں کی تکمیل پر مرکوز ہو جاتی ہیں۔ چنانچہ التسعہ کی کتاب ششم باب ۹ فصل ۷ میں فلاطینوس اس مرتبے کی حالت کا مختصر نقشہ پیش کرتا ہے "اس طرح ہم اور جو کچھ ہمارا ہے وجودِ حقیقی میں منتقل ہو جاتے ہیں۔ اسی سے ہمارا آغاز ہوا اور اسی کی طرف ہم لوٹ جاتے ہیں۔ اس حالت میں معقولات کا علم محض تصورات و تخیل پر مبنی نہیں ہوتا بلکہ بلا واسطہ ہوتا ہے اور اس علم کا نتیجہ یہی ہوتا ہے کہ ہم اپنے آپ کو ان کے ساتھ ہم آہنگ پاتے ہیں۔ یہ علم باہر سے نہیں آتا بلکہ یوں معلوم ہوتا ہے کہ ہم اور عالم معقولات سبھی ایک ہی حقیقتِ مطلقہ کے مختلف مگر مربوط اجزا ہیں اور اس طرح دوسری ارواح کے متعلق ہمیں اس وحدت کا احساس ہوتا ہے۔ ہمیں یوں معلوم ہوتا ہے کہ ہم سبھی ایک دوسرے سے منسلک ہیں اور ہم میں کسی قسم کی دوئی نہیں۔ اگر ہم اس مصدرِ مطلق سے علاحدہ ہو جائیں تو اس وقت اس اتحاد و یگانگت کا احساس ختم ہو جاتا ہے۔ اس کی مثال یوں سمجھئے کہ ایک سر کے ساتھ بے شمار چہرے ہوں جن کا رُخ مختلف سمتوں میں خارج کی طرف مُڑا ہوا ہے۔ اگر ہم میں سے کوئی ان مختلف چہروں کی طرح اپنے قلبی لگاؤ، جذبے یا رجحان سے اپنی سمت بدل لے تو وہ قادرِ مطلق، اپنے آپ اور تمام کل کو دیکھ سکے گا اور اسے محسوس ہو گا کہ وہ کسی طرح بھی دوسروں سے جدا اور غیر نہیں۔ وہ اپنے اور کائنات میں کوئی غیریت نہیں پائے گا۔" (باقی آئندہ)

مسلم ثقافت ہندوستان میں

مصنفہ مولانا عبدالمجید سالک

مسلمانوں نے ہندوستان پر مدت دراز تک حکومت کی اور ان کے دورِ حکومت ہی میں ہندوستان کی حقیقی عظمت کی تاریخ بنی۔ برکبیر پاک و ہند کو مسلمانوں نے ایک ہزار سال کی مدت میں کن برکات سے آشنا کیا اور اس قدیم ملک کی تہذیب و ثقافت اور زندگی کے مختلف شعبوں پر کتنا وسیع اور گہرا اثر ڈالا۔ یہ اس کتاب میں بڑی خوبی سے بیان کیا گیا ہے۔ قیمت بارہ روپے

ملنے کا پتہ : سکریٹری ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ۔ کلب روڈ۔ لاہور