منظور احمد

رومی کی عام فہم حقیقت پسندی

مجھے معلوم نہیں کہ common sense realism کا یہ اردو ترجمہ ان معنوں کو ادا کرتا ہے یا نہیں، جن میں یہ اصطلاح عصری مغربی فلسفے میں استعمال ہوتی ہے، لیکن اگر قارئین کے ذہن میں عصری فلسفے کا وہ پس منظر ہے جس کی طرف یہ اصطلاح اشارہ کرتی ہے تو وہ رومی کو حقیقت پسندوں کے زمرے میں شامل کرتے ہوئے استعجاب ضرور محسوس کریں گے۔ اس لیے کہ ایک صوفی ہونے کی وجہ سے اس مابعد الطبیعیاتی مدرسۂ فکر کا ایک جز سمجھے جاتے ہیں جو عام طور پر تصوریت (idealism) کے نام سے موسوم ہے۔ اس اشکال کی وجہ یہ ہے کہ اسلامی تصوریت کے مغربی شارحین تھے اور ان کے اثر سے بعد میں مسلمان مفکرین نے بھی صوفیانہ مابعد الطبیعیات کو مشرق کے ویدانتی یا مغرب کے تصوریتی فلسفوں کی اصطلاحوں میں بیان کرنے اور سمجھنے کی کوشش کی ہے، اور اسلامی تصوف کی مابعد الطبیعیات کے ایک ایسے اہم پہلو سے صرفِ نظر کیا ہے جو میری دانست میں اسلامی فلسفے کا عموماً اور اسلامی تصوف کا خصوصاً سب سے زیادہ اہم پہلو ہے۔ اور یہ پہلو حقیقت کے سلسلہ وار نظام میں امتیازات کی وجودی existential اور علمیاتی epistemological حیثیت کے یقین کا ہے۔

مسلمانوں کے ہاتھوں جس فلسفے نے ترویج پائی، وہ بنیادی طور پر اسلام کے مابعد الطبیعیاتی اور فلسفیانہ نکات کی تعبیر و تشریح تھا۔ فلسفہ اگرچہ عام طور پر پیش فلسفیانہ حقائق کے اثبات سے ابتدا نہیں کرتا اور اگر کرتا ہے تو بعد میں عقلی دلائل سے ان پر حجت قائم کرتا ہے اور حجت قائم نہ ہو سکنے کی صورت میں ان کو چھوڑنے پر تیار رہتا ہے، لیکن اسلامی فلسفے میں

ان حقائق کو سرے سے چھوڑ دینے کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ البتہ تعبیر اور توجیہ کے نئے راستوں کے ذریعے دوبارہ ان ہی حقائق کے اثبات کی کوشش سے اسلامی فلسفے کے نئے نئے مدرسۂ فکر وجود میں آتے رہتے ہیں۔ ان میں کوئی بھی مدرسۂ فکر نہ تو کلیتہً باطل ہے اور نہ حتمی حق۔ ان میں سے ہر ایک میں اپنے اپنے سیاق کی مناسبت سے صداقت کے پہلو موجود ہیں۔ یہ بات اگرچہ بعض اسلامی فلسفیانہ نظام کے داخلی نقطۂ نظر سے درست نہیں ہوگی لیکن اسلامی مفکرین میں بالخصوص ابن رشد اور متصوفانہ فلسفہ بالعموم اس حقیقت کو بھی تسلیم کرتا ہے کہ صداقت کے کئی درجہ وار نظام ممکن ہیں۔

ابن رشد فصل المقال میں خاص طور پر صداقت کے دو درجوں کو تسلیم کرتا ہے۔ ایک کی بنیاد وحی اور الہام پر ہے، دوسرے کی بنیاد عقل اور حسی تجربے پر۔ اسی طرح صوفیائے کرام اپنے نظامِ تنزلات کے ذریعے امتیازات کا اعتبار قائم کرتے ہیں، اور اسی اعتبار کی بنیاد پر اخلاقی احکام اور جزا و سزا کی توجیہات قائم ہوتی ہیں۔ امتیازات اور اعتبارات کی یہ دنیا اپنے الگ تصدیقی معیارات رکھتی ہے جو ان معیارات سے مختلف ہوتے ہیں جن کا اطلاق وجود مطلق پر کیا جاتا ہے۔ اسلامی تصوف کی مابعد الطبیعیات کو ہمہ اوست پر محمول کرنا اس مغالطے کے نتیجے میں پیدا ہوتا ہے کہ وجود کے مختلف مراتب پر صرف ایک کلی منطقی نظام منطبق ہوتا ہے۔ یہ مفروضہ مفکرین اسلام کا ارسطو کی منطق پر غیر ضروری انحصار کے نتیجے میں پیدا ہوا تھا۔ اور بعض ذہنوں میں منطق کی یہ کلیت اب تک قائم ہے۔

ریاضیات اور جدید منطق میں اب یہ بات ممکن سمجھی جاتی ہے کہ مختلف مراتبِ وجود کے بارے میں مختلف متوازی منطقی نظام مرتب کیے جاسکتے ہیں۔ اس حقیقت کی پہلی تقسیم میرے نزدیک ابن رشد کے ہاں ملتی ہے یا پھر مسلمان صوفیانہ مابعد الطبیعیات میں جس کی مولائے روم ایک جید مثال ہیں۔ مولانا کی "فیہ ما فیہ" جو متصوفانہ مابعد الطبیعیات کی روایت کی ایک اہم کتاب ہے اور اس طرح مثنوی میں عملاً امتیازات کی عام فہم منطق کا استعمال جس کثرت سے کیا گیا ہے وہ تصوف کی دوسری کتابوں میں نہیں ملتا۔ مولانا کی مثنوی اور "فیہ ما فیہ" اس قسم کی مثالوں سے پُر ہے جن کو گہری نظر سے پڑھنے پر فہم عام کی اس حقیقت کا پتا چلتا ہے

جو اس مضمون کے عنوان میں استعمال کیا گیا ہے۔ اس حقیقت کے بنیادی خدوخال یہ ہیں ۔

۱۔ فہم عام، زندگی کے حقائق کو جس طرح منکشف کرتا ہے وہ حقیقت کا ایک ایسا نظام ہے جس سے فلسفیانہ دلائل کی بنیاد پر گریز ممکن نہیں ہے ۔

۲۔ فلسفیانہ (اور سائنسی) دلائل کے ذریعے فہم عام کے انکشافات پر تنقید ممکن ہے۔ لیکن اس طرح حتمی (ultimate) عقلی اور مابعد الطبیعیاتی نظام وضع کیے جاتے ہیں، ان کا عالم گیر اطلاق نہ تو ممکن ہے اور نہ صحیح ۔

۳۔ یہی وجہ ہے کہ ارسطو کی منطق اور ہیگل کا فلسفہ جو کلیت اور مطلقیت کے دعوے دار ہیں، فہم حقیقت کے یک طرفہ نظریے ہیں اور زندگی کے روزمرہ حقائق سے چشم پوشی کرتے ہیں ۔

۴۔ مذہبی حقائق کے بارے میں بالخصوص ارسطو کی منطق، معتزلہ کے افکار اور فلسفیانہ دلیلیں صرف صوری پہلوؤں سے بحث کرتی ہیں اور اس لیے ان کے ذریعے حقائق کی معرفت ممکن نہیں ہے ۔

۵۔ اس کے باوجود یہ تمام نظام اپنے اپنے سیاق میں صداقت اور کذب کے معیار رکھتے ہیں اور زمان و مکان کے کسی حصے میں مختلف انسانی طبائع کی تشفی کا باعث بھی ہو سکتے ہیں ۔

۶۔ لیکن فہم عام کے حقائق زندگی سے قریب ہیں اور ان کے صحیح ادراک سے ایک کار آمد اور ادراکی ربط (conceptual coherence) کا نظام مرتب ہوتا ہے جو بنیادی طور پر کسی خاص مابعد الطبیعیاتی خاکے کا محتاج نہیں ہونا چاہتا۔ یہ نظام انسانی تجربے کا عکاس ہونے کے سبب انسان کے بنیادی مشاہدوں، اقدار اور تمناؤں کا مظہر یاتی بیان رہنے پر اکتفا کرتا ہے، اسی لیے اس کا مرکز اور محور انسان ہوتا ہے۔

اس فلسفیانہ تناظر میں 'فیہ ما فیہ' اور مثنوی کو جو اہم مقام حاصل ہے اس کا احصا ہم کو اسلامی فکر کے ایسے پہلوؤں سے روشناس کرا سکتا ہے جن پر اہلِ نظر کی اب تک کم توجہ رہی ہے۔ حقائق کے بارے میں ان دونوں کتابوں کا طریق تفہیم نہ کلامی ہے اور

نہ معروف معنوں میں فلسفیانہ۔ ان میں صاف طور پر حقیقت کے مدارج کو ملحوظ رکھ کر ہر درجے کے حکم متعین کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اب اگر کوئی یہ کہے کہ مختلف درجات کے احکام میں آپس میں تضاد موجود ہے تو یہ اعتراض اس فلسفیانہ ادعا کا اظہار ہے کہ تمام نظام حقیقت کو ایک مطلق منطق کا تابع ہونا چاہیے۔ اور یہ ایک ایسا مفروضہ ہے جس کو عام فہم حقیقت بدیہی تسلیم کرنے کو تیار نہیں ہے۔

فلسفیانہ مسائل کو جس انداز سے مولانا روم نے مثنوی میں برتا ہے وہ اس نکتے کی وضاحت میں پیش کیے جا سکتے ہیں۔ ان میں سے بعض میں اگر باہم تضاد نظر آتا ہے تو اس کی وجہ مثنوی کا شاعرانہ اندازِ بیان نہیں ہے اس لیے کہ مولانا نے انہی مسائل کو فیہ ما فیہ میں بھی اسی انداز سے سمجھایا ہے۔ اس تضاد میں منطق کا وہ کثیر قدری (multivalued) نظریہ کارفرما ہے جو میری دانست میں صوفیانہ نقطۂ نظر کی بنیاد ہے۔ صوفیانہ مابعد الطبیعیات میں مولانا روم کا مسلک ابن عربی کے مسلک سے مختلف نہیں ہے جو عام طور پر وحدت الوجود کہلاتا ہے۔ اسلام کا نظریہ توحید، جس کی تعبیر ایک طرف فلسفیوں اور متکلمین نے کی ہے اور دوسری طرف صوفیا نے، ایک علیم و قدیر ذات الٰہی کے تصور کو پیش کرتا ہے۔ صوفیانہ اور متکلمانہ مابعد الطبیعیات دونوں خدا کے علیم و قدیر ہونے کے قائل ہیں۔ البتہ جو فرق دونوں کی مابعد الطبیعیات میں ہے وہ وجودیت کے شئون (modes of existence) سے تعلق رکھتا ہے۔ صوفیانہ مابعد الطبیعیات، ذاتِ الٰہی کو سلسلۂ کائنات سے جدا ایک ایسی ذات نہیں سمجھتی جس کا تعلق اس کائنات سے بیرونی (external relation) ہو، وہ ذاتِ خداوندی اور اس کائنات میں تعلق درونی (relation internal) کی قائل ہے۔ اس طرح خدا اور کائنات دونوں کا تصور (mutully exclusive) نہیں ہے۔ متکلمین کے فلسفے میں بھی ذاتِ خداوندی اگرچہ علیم و قدیر ہے لیکن عدل کے تصور کے تحت انسانی ارادے کو ایک آزاد مقام حاصل ہو جاتا ہے، جب کہ صوفیانہ مابعد الطبیعیات میں یہ ممکن نہیں ہے۔ اس لیے صوفیانہ مابعد الطبیعیاتی معیارات کو اگر اخلاق اور انسانی ارادے کے معیارات پر منطبق کیا جائے تو نتیجہ جبریت کے سوا کچھ نہیں نکلتا۔ مولانا روم، اپنی مثنوی میں وحدت الوجود کو رد نہیں کرتے بلکہ اس کو صحیح مابعد الطبیعیاتی تصور تسلیم

کرتے ہیں:-

گر ہزاراں اندیک کس بیش نیست
خیر خیالات عدد اندیش نیست
بحر واحد انیست جفت و زوج نیست
گوہر و ماہیش غیر موج نیست
نیست اندر بحر شرک ہیچ ہیچ
یک با احوال چہ گویم ہیچ ہیچ
اصل بیند دیدہ چوں اکمل بود
دو ہمی بیند چوں مرد احوال بود
چونکہ جفت احولانیم اے شمن
لازم آید مشرکانہ دم زدن
ایں دوئی اوصاف دید احوال ست
ورنہ اول آخر، آخر اول ست
کل شئی ماخذ اللہ باطل
ان فضل اللہ غیم ہاطل

اس مابعدالطبعیاتی نقطۂ نظر کو اگر فہم عام کے معیارات پر پرکھیں تو آپ کو یہ نقطۂ نظر متکلمین اور فلاسفہ کے نقطۂ نظر کے مقابلے میں فہم عام سے قریب نظر آئے گا۔ اس کی دو وجوہ ہیں۔ پہلی وجہ تو صوفیانہ مابعدالطبعیات کا منطقی ربط (logical consistency) ہے اور دوسری وجہ وہ قربت ہے جو خدا کے اس تصور اور انسانی قلوب میں موجود ہے۔ خدائے علیم و قدیر کا تصور انسانی قلوب میں جو عواطف پیدا کرتا ہے، وہ صوفیانہ تصور سے بدرجہ احسن پورے ہوتے ہیں، اور مذہب کی روح کا عرفان عوام اور خواص دونوں کو ممکنہ حد تک حاصل ہو جاتا ہے۔ خدا کے کامل علم اور قدرت کا احساس انسان میں عبودیت کے ردِعمل کو خدا کے ایک ایسے تصور کے مقابلے میں جس میں خدا کا علم اجمالی ہو یا اس کی قدرت کے مقابل انسانی قدرت کا ادعا موجود ہو،

بدرجہ اتم پیدا کردیتا ہے۔ (یہ ضروری نہیں ہے کہ مولانا روم کے نزدیک، صوفیانہ مابعد الطبیعیات کے نقطۂ نظر کو قبول کرنے میں یہی دو وجہیں رہی ہوں) اس بحث سے اس وقت ہماری منشا فہم عام کی اس منطق کی طرف اشارہ کرنا ہے جو اس تصوّر کے تناظر میں کارفرما ہے۔ یہی منطق البتہ جب جبر و قدر کے مسئلے پر منطبق کی جاتی ہے تو سیاق کی تبدیلی کے ساتھ اپنے معیارات کو بھی تبدیل کردیتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مولانا روم نے جبر و قدر کے مسئلے میں اس منطق کے معیارات کو منطبق نہیں کیا جو وحدت الوجود کے مسئلے میں اُنھوں نے اختیار کیے تھے۔ چنانچہ وہ جبر و قدر کے مسئلے میں فہم عام کے بدیہیات کو معیارات قرار دیتے ہیں اور اس مسئلے کو بھی ایسی مثالوں سے سلجھاتے ہیں جن کو انسان اپنی روزمرہ زندگی میں برتتا ہے۔

مولانا کے نزدیک فہم عام کے یہ بدیہیات معتزلہ کی عقلیت اور تصوف کی مابعد الطبیعیات دونوں کے مقابلے میں انسان کے ان محسوسات سے تعلق رکھتے ہیں جن پر اس کی روزمرہ زندگی کا دارومدار ہے۔ یہ روزمرہ زندگی نہ معتزلہ کی جبریت پر قائم ہے نہ اشاعرہ کے کسب پر اور نہ وجود واحد کی فاعلیت پر۔ یہ تمام نظریات فہم عام کے نقطۂ نظر سے علیاتی نہیں ہیں بلکہ فروعی (essentialistic) ہیں۔ اس لیے ان کے صدق اور کذب کا فیصلہ بھی نہیں کیا جاسکتا۔ یہی وجہ ہے کہ فہم عام انسانی عمل کو ان فروعی قضایا سے آزاد کرانا چاہتا ہے۔ چنانچہ آزادئ ارادہ کے سلسلے میں فہم عام کا پہلا انکشاف انسان کا وہ فوری اور ذاتی (immediate) وجدان ہے جو اس کو اپنے اختیار کا یقین دلاتا ہے۔ اس یقین کو عقلی منطق کے ذریعے جھٹلانا ممکن نہیں ہے۔ مولانا روم اس بات کو اس سہل انداز سے بیان کرتے ہیں کہ انسان کو یہ وجدانی علم حاصل ہے کہ کائنات میں اختیار کن چیزوں کو حاصل ہے۔ اگر کسی شخص پر چھت ٹوٹ کر گرے تو اس کو چھت پر غصّہ نہیں آتا، لیکن اگر کوئی شخص اس کو پتھر کھینچ مارے تو اس شخص پر اس کو غصّہ آئے گا۔ اس لیے کہ انسان راست علم سے یہ جانتا ہے کہ پتھر مارنے والا فاعل مختار ہے اور چھت نہیں۔

گر ز سقف خانہ چوبے بشکند
بر تو افتد سخت مجروحت کند

ہیچ خشمے آیدت بر چوب سقف
ہیچ اندر کین او باشی تو وقف
کہ چرا بر من زدہ دستم شکست
یا چرا بر من فتاد و کرد پست
واں کہ قصد عورت تو می کند
صد ہزاراں خشم از تو سر زند
گر بیاید باد و دستارت ربود
کے ترا با باد دل خشمے نمود
خشم در تو شد بیان اختیار
تا نہ گوئی جبر یا نہ اعتذار

یہ تو انسان کی بات ہے، جبر و اختیار کا یہ وجدانی علم حیوانوں تک میں موجود ہے۔ چنانچہ مولانا استدلال کرتے ہیں کہ اگر کوئی شخص کتے کو پتھر کھینچ مارے تو کتا پتھر سے معترض نہیں ہوگا بلکہ پھینکنے والے پر حملہ کرے گا۔

ہم چنیں گر بر سگے سنگے زنی
بر تو آرد حملہ گردی منثنی
گر شتر باں اشترے را می زند
آں شتر قصدِ زنندہ می کند
خشم اشتر نیست با آں چوب او
پس زم مختاری شتر بردہ ست بو
عقل حیوانی چو دانست اختیار
ایں مگو اے عقل انساں شرم دار
روشن است ایں لیک از طبع سحور
آن خورندہ چشم بر بندد ز نور

چونکہ کلی میل آں نان خوردنی ست
رو بہ تاریکی کند کہ روزنیست

انسان کی پوری زندگی فہم عام کے اس وجدان پر قائم ہے۔ انسان کے تمام افعال اور اقوال اس کا ثبوت ہیں۔ کسی بات کا حکم دینا، کسی کام کے کرنے سے روکنا، کسی پر غصہ کرنا، کبھی ارادہ کرنا، کبھی کسی فعل پہ نادم ہونا اور ان تمام کی مناسبت سے اپنی زبان میں جبر و اختیار کے قضایا استعمال کرنا اور ان قضایا میں راست طور پر فرق کو محسوس کرنا، ہم کو اعمال اور اقوال کے ایک نئے سیاق کا پتہ دیتے ہیں۔ اس سیاق کے فہم کا امکان جبری اور قدری اعمال کے واقعی (factual, actual) امتیاز کی دلیل ہے۔ چنانچہ مولانا فرماتے ہیں:-

ایں کہ فردا آں کنم یا ایں کنم
ایں دلیل اختیار است اے صنم
واں پشیمانی کہ خوردی از بدی
ز اختیار خویش گشتی مہتدی
جملہ قرآں امر و نہی است و وعید
امر کردن سنگ مرمر را کہ دید
ہیچ دانا، ہیچ عاقل ایں کند
با کلوخ و سنگ خشم و کیں کند
غیر حق را گر نباشد اختیار
خشم چوں می آیدت بر جرم دار
چوں ہمی خائی تو دنداں بر عدو
چوں ہمی بینی گناہ و جرم او

فہم عام کی یہی منطق مولانا نے اسلامی الہیات کے دوسرے مسائل میں بھی استعمال کی ہے۔ ذات و صفات کا مسئلہ فلاسفہ، متکلمین اور صوفیا کے ہاں، ایک اہم مسئلہ رہا ہے

اور اس مسئلے کو بھی عام طور پر اسی لزومی طریق کار (essentialistic) سے حل کرنے کی کوشش کی گئی، جس کے نتیجے میں تضادات اور الجھنیں پیدا ہوتی رہی ہیں۔ ان الجھنوں کی طرف سب سے پہلے بہت واضح طور پر کانٹ نے اشارہ کیا تھا۔ صدق و کذب کے کثرتی طریق کار یا منہاج (pluristic methodology) سے یہ مسئلہ بھی حل ہو سکتا ہے اور اس میں بھی فہم عام کے راست وجدان پر بھروسہ کیا جا سکتا ہے۔ مولانا روم نے اگرچہ متکلمین اور فلاسفہ کے نقطۂ نظر کو اس حد تک اپنایا ہے جس حد تک وہ فہم عام کا ساتھ دیتا ہے، لیکن اس کے بعد انھوں نے حسی دنیا سے استدلال کر کے اس مسئلے کو ارسطو کی منطق کی گرفت سے آزاد کرا لیا ہے۔ مولانا روم کا استدلال، علت و معلوم کے اسطالیسی تصور پر نہیں ہے بلکہ حوادث اور واقعات کی بنیاد (ground) کے نظریے پر مبنی ہے۔ اوّل الذکر خالص منطقی سیاق رکھتا ہے جب کہ ثانی الذکر نظریے کے معیارات فہم عام متعین کرتا ہے۔ اور فہم عام کی تشفی کسی علۃ العلل کے منطقی ثبوت سے نہیں ہوتی بلکہ ایک ایسے خدائے واحد کے ماننے سے ہوتی ہے جو ذات واجب الوجود ہی نہ ہو بلکہ تمام صفات کمالیہ سے متصف بھی ہو۔

مولانا روم کے استدلال میں یہ تمام باتیں موجود ہیں اور یہ استدلال بھی زندگی کے روزمرہ کے حقائق سے کسی خیال کی تجدید پر منحصر ہے، مثلاً انسانی مشاہدہ ہے کہ تصور اور خیال کا اثر جسم پر پڑتا ہے یا یہ کہ علت میں کوئی ایسی خصوصیت موجود ہوتی ہے جو معلول میں نہیں ہوتی - اس لیے کہ اگر دونوں برابر ہوں تو کوئی وجہ نہیں کہ ایک علت ہو اور دوسرا معلول ۔ یہ اور اس قسم کے تمام دلائل، ارسطو کی منطق یا فلسفۂ کرداریت (behaviourism) کی رو سے غلط ہو سکتے ہیں، لیکن فہم عام کے سیاق میں صحیح ہیں۔ اس لیے کہ انسانی عمل کا دائرہ یہی سیاق ہے۔

صفاتِ الٰہی کے مسئلے میں بھی مولانا نے اسی طرح نزاعی بحثوں سے بچ کر فہم عام پر بھروسہ کیا ہے اور اس کے بدیہیات پر اپنے استدلال کی بنیاد رکھی ہے۔

خود نباشد آفتابے را دلیل
جز کہ نور آفتاب مستطیل
سایہ کہ بود، تا دلیل او بود
ایں بستش کہ دلیل او بود

مولانا روم کی وہ حکایت کسے یاد نہیں کہ حضرت موسٰی علیہ السلام نے ایک چرواہے کو دیکھا کہ وہ خدا سے مخاطب ہو کر کہہ رہا ہے کہ خدا تو کہاں ہے؟ تو مجھ کو ملتا تو میں تیرے بالوں میں کنگھی کرتا، تیرے کپڑوں سے جوئیں نکالتا، تجھ کو مزے مزے کے کھانے کھلاتا۔ حضرت موسی نے اس کو سزا دینی چاہی جس پہ خدا کی وحی نازل ہوئی:

وحی آمد سوئے موسیٰ از خدا
بندۂ مارا چرا کردی جدا
تو برائے وصل کردن آمدی
یا برائے فصل کردن آمدی
ہر کسے را سیرتے بنہادہ ایم
ہر کسے را اصطلاحے دادہ ایم
در حق او مدح و در حق تو ذم
در او حق او شہد و در حق تو سم
ما بدوں را ننگریم و قال را
ما دروں را بنگریم و حال را
موسیا، آداب داناں دیگر اند
سوختہ جان و رواناں دیگر اند
درمیان کعبہ رسم قبلہ نیست
چہ غم از غواص را پا چیلہ نیست

عاشقاں را ہر زمانے عشر نیست
بردہ ویراں خراج و عشر نیست
خون شہیداں راز آب اولی تراست
ایں گنہ، از صد ثواب اولی تراست
ملت عشق از ہمہ ملت جداست
عاشقاں را ملت و مذہب خداست

اس حکایت میں یہ جو مختلف اصطلاحوں کی بات کی گئی ہے اور ایک ہی عمل کے جانچنے کے لیے جو مختلف معیارات وضع کیے گئے ہیں، یہ کلام کے اسی کثیر کائناتی نظام کی طرف اشارہ ہے (multiuniverse of discourses) جو فہم عام کے فلسفے کا بنیادی نکتہ ہے۔

مولانا روم کے کلام میں اس قسم کی مثالیں ایک دو نہیں سینکڑوں ہیں، اور یہ سب مثالیں جس بنیادی فلسفے پر منتج ہوتی ہیں وہ یہی ہے کہ منطق کا دو پہلو (Tow-dimen sional) نظام فلسفیانہ مسائل کے لیے عموماً اور مذہب کے مسائل کے لیے خصوصاً ناکافی ہے۔ مولانا نے فیہ مافیہ میں کئی جگہ قرآن کے حوالے سے حضرت ابراہیمؑ کی اس دلیل کا ذکر کیا ہے جس میں حضرت ابراہیمؑ نے کہا کہ خدا کے ہونے کا ثبوت یہ ہے کہ وہ مارتا ہے اور جلاتا ہے۔ اور جب اس دلیل کا جواب یہ کہہ کر دیا گیا مارتا اور جلاتا تو میں خود بھی ہوں، تو حضرت ابراہیمؑ نے کلام کی ایک منطق کو سامع کے لیے ناقابلِ فہم جان کر چھوڑ دیا اور دوسری دلیل پیش کر دی کہ خدا سورج کو مشرق سے نکالتا ہے تو مغرب سے نکال کر دکھا۔

فلسفیانہ فکر نے افلاطون سے لے کر آج تک بڑے بڑے فلسفیانہ نظام وضع کیے ہیں اور ان سب نظاموں کے پس منظر میں یہ مفروضہ کارفرما ہے کہ وجود کا کوئی ایک منطقی معیار ہونا چاہیے جس کی مدد سے مظاہر کی تشریح ہو سکے۔ لیکن ان تمام کوششوں میں زندگی کے حقائق سے صرف نظر کرنا پڑتا ہے۔ کانٹ کی تنقید عقل اسی حقیقت کا

اعتراف ہے۔ لیکن کیا یہ ضرور ہے کہ ہماری زندگی ارسطو کے قانونِ تضاد کی پابند ہو، بے شک ہمارے وضع کردہ مجرد تصورات ہماری ریاضیات، علم ہندسہ چونکہ ہمارے مخترعات ہیں، اس لیے وہ اس منطق کے پابند ہیں جس کے بغیر ہم ان کو وضع نہیں کر سکتے تھے اور نہ ان کے بارے میں کوئی حکم لگا سکتے تھے۔ یہ ہماری زبان، ہمارے تصورات اور ہماری تشکیلات (constructions) کی بنیادی خصوصیات ہیں، لیکن وجود کے شئون (modes) کو ان کی تشکیلات کے مماثل قرار دے دینا ایک نفسیاتی کشش کی پیداوار معلوم ہوتا ہے۔ مولانا روم جو اس فلسفے کے غواص تھے، اس نفسیاتی کشش سے اپنے کو علیحدہ کر کے ان کثیر پہلو منطقی نظاموں تک پہنچ سکے تھے جو ایک طرف ہمیں فلسفے کے استبعادات (paradoxes) سے نجات دلاتے ہیں اور دوسری طرف اس ظلم کو ختم کرتے ہیں جو فہم عام کے ساتھ خاص طور پر افلاطون نے شروع کیا اور مسلمان عقلیت پرستوں کے ہاتھوں سے مغرب کے فلسفۂ جدید تک پہنچایا۔ خدا وٹگنشٹائن کا بھلا کرے کہ اس نے سقراط کے بعد اب بیسویں صدی میں اس طلسم کو توڑا، اور فلسفے کا یہ مقصد بیان کیا کہ وہ (فلسفہ) بوتل میں بند پروانے کو باہر نکالنے کا راستہ بتانے کا نام ہے۔

To show the fly way out of the fly bottle.