

رومی کی عام فہم حقیقت پسندی

منظور احمد

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 فلسفہ میں استعمال ہوتی ہے، لیکن اگر قارئین کے ذہن میں، عصری فلسفہ 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 لئے کہ ایک صوفی ہونے کی وجہ سے اس مابعد الطبعیاتی مدرسہ فکر کا ایک جز سمجھے جاتے ہیں جو عام طور تصویریت (idealism) کے نام سے موسوم ہے۔ اس اشکال کی وجہ یہ ہے کہ اسلامی تصویریت کے مغربی شارحین نے اور ان کے اثر سے بعد میں مسلمان مفکرین نے بھی صوفیانہ مابعد الطبعیات کو مشرق کے ویدانتی یا مغرب کے تصویریتی فلسفوں کی اصطلاحوں میں بیان کرنے اور سمجھنے کی کوشش کی ہے، اور اسلامی تصوف کی مابعد الطبعیات کے ایک ایسے اہم پہلو سے صرف نظر کیا ہے، جو میری دانست میں اسلامی فلسفہ 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 فلسفہ نے ترویج پائی، وہ بنیادی طور پر اسلام کے مابعد الطبعیاتی 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 فلسفہ میں ان حقائق کو سرے سے چھوڑ دینے کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ البتہ تعبیر اور توجیہ کے نئے راستوں کے ذریعہ دوبارہ ان ہی حقائق کے اثبات کی کوشش سے اسلامی فلسفہ کے نئے نئے مدرسہ فکر وجود میں آتے رہتے ہیں۔ ان میں کوئی بھی مدرسہ فکر نہ تو کلیۃً باطل ہے، اور نہ ہی 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 نقطہ 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 تجربہ پر۔ اسی طرح صوفیاء کرام اپنے نظام تنزیلات کے ذریعہ 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 مابعدالطبعیات کو ہمہ اوست پر محمول کرنا، اس مغالطہ کے نتیجہ 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 منطقی پر غیر ضروری انحصار کے نتیجہ میں پیدا ہوا تھا۔ اور بعض ذہنوں میں منطقی کی یہ کلیت اب تک قائم ہے۔ ریاضیات اور جدید منطقی بین اب یہ بات ممکن سمجھی جاتی ہے کہ مختلف مراتب وجود کے بارے میں مختلف متوازی منطقی نظام مرتب کئے جاسکتے ہیں۔ اس حقیقت کی پہلی تقسیم، میرے نزدیک ابن رشد کے ہاں ملتی ہے،

یا پھر مسلمان صوفیانہ مابعد الطبعیات میں جس کی سولائے روم ایک جید مثال ہیں۔ سولانا کی 'فیہ ما فیہ، جو متصوفانہ مابعد الطبعیات 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۔ سولانا کی مثنوی، اور فیہ ما فیہ، اس قسم کی مثالوں سے پر ہے جن کو گہری نظر سے پڑھنے پر فہم عام کی اس حقیقت کا پتہ 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 ذریعہ، فہم عام کے انکشافات پر تنقید ممکن ہے۔ لیکن اس طرح حتمی (ultimate) عقلی اور مابعد الطبعیاتی نظام وضع کئے جاتے ہیں، ان کا عالمگیر اطلاق نہ تو ممکن ہے اور نہ ہی صحیح۔

۳۔ یہی وجہ ہے کہ ارسطو کی منطق اور ہیگل کا فلسفہ جو کلیت اور مطلقیت کے دعویٰ 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 لئے ان کے ذریعہ 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 زماں و مکاں کے کسی حصہ 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 کارآمد اور ادراکی ربط (conceptual coherence) کا نظام مرتب ہوتا ہے۔ جو بنیادی طور پر کسی خاص مابعدالطبعیاتی خاکہ کا محتاج نہیں ہونا چاہتا۔ یہ نظام انسانی تجربہ کا عکاس ہونے کے سبب انسان کے بنیادی مشاہدوں، اقدار، اور تمناؤں کا مظہریاتی بیان رہنے پر اکتفا کرتا ہے اسی لئے 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 احصاء ہم کو اسلامی فکر کے ایسے پہاؤں سے روشناس کرا سکتا ہے۔ جن پر اہل نظر کی اب تک کم توجہ رہی ہے۔ حقائق کے بارے میں ان دونوں کتابوں کا طریق تفہیم نہ کلاسی ہے اور نہ معروف معنوں میں فلسفیانہ۔ ان میں صاف طور پر حقیقت کے مدارج کو ملحوظ رکھ کر، ہر درجہ 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 چاہئے۔ 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 نکتہ کی وضاحت میں پیش کئے جا سکتے ہیں۔ ان میں سے بعض میں اگر باہم تضاد نظر آتا ہے تو اس کی وجہ مثنوی کا شاعرانہ انداز بیان نہیں ہے اس لئے 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 کار فرما ہے جو سیری دانست میں صوفیانہ نقطہ نظر کی بنیاد ہے۔ صوفیانہ مابعدالطبیعیات 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 صوفیاء نے ایک علیم و قدیر ذات الہی کے تصور کو پیش کرتا ہے۔ صوفیانہ اور متکلمانہ مابعدالطبیعیات دونوں خدا کے علیم و قدیر ہونے کی قائل ہیں۔ البتہ جو فرق دونوں کی مابعدالطبیعیات میں ہے وہ وجودیت کے شئون سے (modes of existence) تعلق رکھتا ہے۔ صوفیانہ مابعدالطبیعیات، ذات الہی کو سلسلہ کائنات سے جدا ایک ایسی ذات نہیں سمجھتی، جس کا تعلق اس کائنات سے بیرونی ہو۔ (external relation) وہ ذات خداوندی اور اس کائنات میں تعلق درونی (internal relation) کی قائل ہے۔ اس طرح خدا اور کائنات دونوں کا تصور (mutually exclusive) نہیں ہے۔ متکلمین کے فلسفہ میں بھی ذات خداوندی، اگرچہ علیم و قدیر ہے، لیکن عدل کے تصور کے تحت انسانی ارادہ کو ایک آزاد مقام حاصل ہوجاتا ہے۔ جب کہ صوفیانہ مابعدالطبیعیات میں یہ ممکن نہیں ہے۔ اس لئے صوفیانہ مابعدالطبیعیاتی معیارات کو اگر، اخلاق، اور انسانی ارادہ کے معیارات پر منطبق کیا جائے، تو نتیجہ جبریت کے سوا کچھ نہیں نکلتا۔ مولانا روم، اپنی شئوی میں وحدت الوجود کو رد نہیں کرتے، بلکہ اس کو صحیح مابعدالطبیعیاتی تصور تسلیم کرتے ہیں :-

گر ہزاراں اند یک کس بیش نیست
 خبر خیالات عدد اندیش نیست
 بحر واحدانیت جفت و زوج نیست
 گوهر و ما ہیش غیر موج نیست
 نیست اندر بحر شرک پیچ پیچ
 یک باحوال چہ گویم ہیچ ہیچ

اصل بیند دیدہ چون اکمل بود
 دو ہمی بیند چون مرد احوال بود
 چونکہ جفت احوالیم اے شمن
 لازم آید شرکانہ دم زدن
 این دوئی اوصاف دید احوال ست
 ورنہ اول آخر، آخر اول ست
 کل شی ما خلد اللہ باطل
 ان فضل اللہ نحیم ہاطل

اس مابعد الطبعیاتی نقطہ نظر کو اگر فہم عام کے معیارات پر پرکھیں تو آپ کو یہ نقطہ نظر، متکلمین اور فلاسفہ کے نقطہ نظر کے مقابلہ میں فہم عام سے قریب نظر آئے گا۔ اس کی دو وجوہات ہیں۔ پہلی وجہ تو صوفیانہ مابعد الطبعیات 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 رد عمل کو، خدا کے ایک ایسے تصور کے مقابلہ میں جس میں خدا کا علم اجمالی ہو، یا اس کی قدرت کے مقابل انسانی قدرت کا ادعا موجود ہو، بدرجہ اتم پیدا کر دیتا ہے۔ (یہ ضروری نہیں ہے کہ سولانا روم کے نزدیک، صوفیانہ مابعد الطبعیات کے نقطہ 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 تصور کے تناظر میں کارفرما ہے۔ یہی منطق البتہ جب جبر و قدر کے مسئلہ پر منطبق کی جاتی ہے

تو سیاق کی تبدیلی کے ساتھ اپنے معیارات کو بھی تبدیل کر دیتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مولانا روم نے جبر و قدر کے مسئلہ میں اس منطق کے معیارات کو منطبق نہیں کیا جو وحدت الوجود کے مسئلہ میں انہوں نے اختیار کئے تھے۔ چنانچہ وہ جبر و قدر کے مسئلہ میں فہم عام کے بدیہیات کو معیارات قرار دیتے ہیں۔ اور اس مسئلہ کو بھی ایسی مثالوں سے سلجھاتے ہیں جن کو انسان اپنی روزمرہ زندگی میں برتنا ہے۔

مولانا کے نزدیک فہم عام کے یہ بدیہیات معتزلہ کی عقلیت اور تصوف کی مابعدالطبیعیات دونوں کے مقابلہ میں انسان کے ان محسوسات سے تعلق رکھتے ہیں جن پر اس کی روزمرہ زندگی کا دار و مدار ہے۔ یہ روزمرہ زندگی نہ معتزلہ کی جبریت پر قائم ہے نہ اشاعرہ کے کسب پر اور نہ ہی وجود واحد کی فاعلیت پر۔ یہ تمام نظریات فہم عام کے نقطہ نظر سے علمیاتی نہیں ہیں بلکہ فروعی ہیں۔ (essentialistic) ، اس لئے 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 آزادی ارادہ کے سلسلہ 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 ذریعہ 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 غصہ نہیں آتا، لیکن اگر کوئی شخص، اس کو پتھر کھینچ مارے تو اس شخص پر اس کو غصہ آئے گا۔ اس لئے کہ انسان راست علم سے یہ جانتا ہے کہ پتھر مارنے والا فاعل مختار ہے اور چھت نہیں۔

گر ز سقف خانہ چو بے بشکنہ
پر تو افتد سخت مجروح کند

ہیچ خشم آیدت بر چوب سقف
 ہیچ اندر کین اویاشی تو وقف
 کہ چرا برمن زدہ دستم شکست
 یا چرا بر من قناد و کرد پست
 واں کہ قصد عورت تویی کند
 صد ہزاراں خشم از تو سرزند
 گر بیاید باد و دستارت ابود
 کے ترا با بار دل خشم نمود
 خشم در تو شد بیان اختیار
 تانہ گوئی جبر یا نہ اعتدار

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 چینیں گر بر سگے سنگے زنی
 بر تو آرد حملہ گردی سشنی
 گر شتر باں اشترے را سی زند
 آن شتر قصد زنندہ سی کند
 خشم اشتر نیست با آن چوب او
 پس زم مختاری شتر بردہ ست بود
 عقل حیوانی چو دانست اختیار
 این سگو اے عقل انساں شرم دار

روشن است این لیک از طبع سحور
 آن خورندہ چشم بر بندد ز نور
 چونکہ کلی میل آن نان خوردنی ست
 رو بہ تاریکی کند کہ روز نیست

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 پر نادم ہونا اور ان تمام کی مناسب 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 :-

این کہ فردا آن کنم یا این کنم
 این دلیل اختیار است اے صنم
 وان پشمانی کہ خوردی از بدی
 ز اختیار خویش گشتی سہندی
 جملہ قرآن امر و نہی است و وعید
 امر کردن سنگ مرمر را کہ دید
 ہیچ دانا، ہیچ عاقل این کند
 با کلوخ و سنگ خشم و کین کند
 غیر حق را گر نبا شد اختیار
 خشم چون بی آیدت بر جرم وار

چوں ہی خائی تو رنداں بر عدو
چوں ہی 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 مسئلہ کو بھی عام طور پر اسی لزومی طریق کار (essentialistic) سے حل کرنے کی کوشش کی گئی، جس کے نتیجہ میں تضادات اور الجھنیں پیدا ہوتی رہی ہیں۔ ان الجھنوں کی طرف سب سے پہلے بہت واضح طور پر کانٹے 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 نقطہ نظر کو اس حد تک اپنایا ہے جس حد تک وہ فہم عام کا ساتھ دیتا ہے، لیکن اس کے بعد انہوں نے حسی دنیا سے استدلال کر کے اس مسئلہ کو ارسطو کی منطق کی گرفت سے آزاد کرا لیا ہے۔ مولانا روم کے استدلال، علت و معلول کے اسطاطالیسی تصور پر نہیں ہے بلکہ حوادث اور واقعات کی بنیاد (ground) کے نظریہ پر مبنی ہے۔ اول الذکر، خالص منطقی سیاق رکھتا ہے جب کہ ثانی الذکر نظریے کے معیارات فہم عام متعین کرتی ہے۔ اور فہم عام کی تشفی کسی علت العلیل 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 روز مرہ 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 لئے 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 فلسفہ کرداریت (behaviourism) کی رو سے غلط ہو سکتے ہیں لیکن فہم عام کے سیاق میں صحیح ہیں۔ اس لئے کہ انسانی عمل کا دائرہ یہی سیاق ہے۔

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

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

مولانا روم کی وہ حکایت کسے یاد نہیں کہ حضرت موسیٰ 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 موسیٰ نے اس کو سزا دینی چاہی جس پر خدا کی وحی نازل ہوئی:

وحی آمد سوئے موسیٰ از خدا
بنہ مارا چرا کردی جدا
تو برائے وصل کردن آمدی
یا برائے فصل کردن آمدی
ہر کے را سیرتے بنہادہ ایم
ہز کے را اصطلاحے دادہ ایم

در حق او مدح و در حق تو دم
 در او حق او شہد و در حق تو سم
 ما بدوں را ننگریم و قال را
 ما دروں را بنگریم و حال را
 موسیاء آداب دانان دیگر اند
 سوخته جان و روانان دیگر اند
 درمیان کعبہ رسم قبلہ نیست
 چہ غم از غواص را پا چیلہ نیست
 عاشقان را ہر زمانے عشر نیست
 بردہ ویران خراج و عشر نیست
 خون شہیدان راز آب اولی تراست
 این گنہ از صد ثواب اولی تراست
 ملت عشق از ہمہ ملت جداست
 عاشقان را ملت و مذہب خداست

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

سولانا روم کے کلام میں اس قسم کی مثالیں، ایک دو نہیں، سینکڑوں ہیں۔ اور یہ سب مثالیں جس بنیادی فلسفہ پر منتج ہوتی ہیں وہ یہی ہے کہ منطق کا دوپہلو (Two-dimensional) نظام فلسفیانہ مسائل کے لئے عموماً، اور مذہب کے مسائل کے لئے خصوصاً ناکافی ہے۔ سولانا نے فیہ مافیہ

میں کئی جگہ قرآن کے حوالہ سے، حضرت ابراہیم ؑ کے اس دلیل کا ذکر کیا ہے جس میں حضرت ابراہیم ؑ 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 ابراہیم ؑ نے کلام کی ایک منطقی کو، سامع کے لئے ناقابل فہم جان کر چھوڑ دیا اور دوسری دلیل پیش کر دی کہ خدا سورج کو مشرق سے نکالتا ہے تو مغرب سے نکال دکھا۔

فلسفیانہ فکر نے، افلاطون سے لے کر آج تک بڑے بڑے فلسفیانہ نظام وضع کئے ہیں اور ان سب نظاموں کے پس منظر میں یہ مفروضہ کار فرما ہے۔ کہ وجود کا کوئی ایک منطقی معیار ہونا چاہئے 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 قانون تضاد کی پابند ہو، بے شک، ہمارے وضع کردہ مجرد تصورات ہماری ریاضیات، علم ہندسہ چونکہ ہمارے مخترعات ہیں، اس لئے وہ اس منطقی 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 شؤن (modes) کو ان کی تشکیلات کے مماثل قرار دے دینا ایک نفسیاتی کشش کی پیداوار معلوم ہوتا ہے۔

سولانا روم جو اس فلسفہ 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 فلسفہ 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 عقنیت پرستوں کے ہاتھوں سے مغرب کے فلسفہ جدید تک پہنچا۔ خدا ونگنشتائن کا بھلا کرے، کہ اس نے سقراط کے بعد، اب بیسویں صدی میں اس طلسم کو توڑا، اور فلسفہ کا یہ مقصد بیان کیا کہ وہ (فلسفہ) بوتل میں بند پروانہ کو باہر نکالنے کا راستہ بتانے کا نام ہے۔

To show the fly way out of the fly bottle.