

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 مدرسہ فکر کا ایک جز سمجھے جاتے ہیں جو عام طور پر 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 الطبیعیات 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 الطبیعیات کے ایک ایسے اہم پہلو سے صرف 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 تفسیر 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 مدرسہ فکر وجود میں آتے رہتے ہیں۔ ان میں کوئی بھی مدرسہ 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 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 دار 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 نظام تزیلات کے ذریعے اقیانوسات 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 مفالطے 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 مراتب 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 مافیہ“ 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 مافیہ“ اس قسم کی مثالوں سے بڑے بڑے 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 ذو 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 ایک 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 دیالیکس 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 مافیہ' اور مثنوی کو جو اہم مقام حاصل ہے اس کا احصاء ہم کو اسلامی فکر کے ایسے پہلوؤں 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 کلامی ہے اور

نہ معروف معنوں میں فلسفیانہ۔ ان میں صاف طور پر حقیقت کے مدارج کو ملحوظ رکھ کر 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 جاسکتے ہیں۔ ان میں سے بعض میں اگر باہم تضاد نظر آتا ہے تو اس کی وجہ مثنوی کا شاعرانہ انداز بیان نہیں ہے اس لیے کہ مولانا نے انہی مسائل کو فہم مافیہ میں بھی اسی انداز سے سمجھایا ہے۔ اس تضاد میں منطق کا وہ کثیر قدری (multivalued) نظریہ کارفرما ہے جو میری دانست میں صوفیانہ نقطہ 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 صوفیانے، ایک علیم و قدیر ذات الہی 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 سے (modes of existence) تعلق رکھتا ہے۔ صوفیانہ مابعد الطبیعیات، ذات الہی کو سلسلہ کائنات سے جدا ایک ایسی ذات نہیں سمجھتی جس کا تعلق اس کائنات سے بیرونی (external relation) ہو، وہ ذات خداوندی اور اس کائنات میں تعلق درونی (relation internal) کی قائل ہے۔ اس طرح خدا اور کائنات دونوں کا تصور (mutually exclusive) نہیں ہے۔ متکلمین کے فلسفے میں بھی ذات 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
خبر خیالات عدد اندیش نیست
بحر واحد نیست جفت و زوج نیست
گوہر و ماییش غیر موج نیست
نیست اندر بحر شرک پیچ پیچ
یک با احوال چہ گویم یا سچ یا سچ
اصل بیند دیدہ چوں اکمل بود
دو ہمی بیند چوں مرد احوال بود
چونکہ جفت احوال نیم اے شمن
لازم آید مشرکانہ دم زدن
ایں دوئی اوصاف دید احوال ست
ورنہ اول آخر، آخر اول ست
کل شیء ماخذ اللہ باطل
ان فضل اللہ نخیم باطل

اس مابعد الطبیعیاتی نقطہ نظر کو اگر فہم عام کے معیارات پر پرکھیں تو آپ کو یہ نقطہ نظر متکلمین اور فلاسفہ کے نقطہ نظر کے مقابلے میں فہم عام سے قریب نظر آئے گا۔ اس کی دو وجوہ ہیں۔ پہلی وجہ تو صوفیانہ مابعد الطبیعیات کا منطقی ربط (logical consistency) ہے اور دوسری وجہ وہ قربت ہے جو خدا کے اس تصور اور انسانی قلوب میں موجود ہے۔ خدا نے علم و قدرت کا تصور انسانی قلوب میں جو عواطف پیدا کرتا ہے، وہ صوفیانہ تصور سے بلکہ 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 مقابلے میں جس میں خدا کا علم اجمالی ہو یا اس کی قدرت کے مقابل انسانی قدرت کا ادغام موجود ہو،

بدیہ اتم پیدا کر دیتا ہے۔ (یہ ضروری نہیں ہے کہ مولانا روم کے نزدیک، صوفیانہ مابعد الطبیعیات کے نقطہ نظر کو قبول کرنے میں یہی دو وجہیں مدہی ہوں) اس بحث سے اس وقت ہماری متشا فہم عام کی اس منطق کی طرف اشارہ کرنا ہے جو اس تصور کے تناظر میں کارفرما ہے۔ یہی منطق البتہ جب تجربہ و قدر کے مسئلے پر منطق کی جاتی ہے تو سیاق کی تبدیلی کے ساتھ اپنے معیارات کو بھی تبدیل کر دیتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مولانا روم نے تجربہ و قدر کے مسئلے میں اس منطق کے معیارات کو منطق نہیں کیا جو وحدت الوجود کے مسئلے میں انھوں نے اختیار کیے تھے۔ چنانچہ وہ تجربہ 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 برتا 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 نقطہ 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 کرنا چاہتا ہے۔ چنانچہ آزادی 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 پھت پر غصہ نہیں آتا، لیکن اگر کوئی شخص اس کو پتھر پھینچ مارے تو اس شخص پر اس کو غصہ آئے گا۔ اس لیے کہ انسان راست علم سے یہ جانتا ہے کہ پتھر مارنے والا فاعل مختار ہے اور پھت نہیں۔

گر ز سقف خانہ چوبے بشکند
بر تو افتد سخت مجروح و کند

بے سچ غشے آیدت بر چوب سقف
 بے سچ اندکین او باشی تو وقف
 کہ چرا بر من زده دستم شکست
 یا چرا بر من فتاد و کرد پست
 و اں کہ قصد عورت تو می کند
 صد ہزاراں خشم از تو سرزند
 گر بیابد باد و دستارت ابود
 کے ترا با بار دل غشے نمود
 خشم در تو شد بیان اختیار
 تانہ 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 کہے کہ پتھر کھینچ مارے تو کتنا پتھر سے مرعوب
 نہیں ہوگا بلکہ پھینکنے والے پر حملہ کرے گا۔

ہم چنیں گر برسے سنگے زنی
 بر تو آرد حملہ کردی منشئی
 گر شتر ہاں اشترے را می زند
 آن شتر قصد ز فندہ می کند
 خشم اشتر نیست با آن چوب او
 پس زم مختاری شتر بردہ ست بود
 عقلی حیوانی چو دانست اختیار
 ایں مگو اے عقل انسان شرم دار
 روشن است ایں لیک از طبع سحور

چونکہ کلی میل آں نان خوردنی ست
دوبہ 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 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 فرداں کنم یا ایں کنم
ایں دلیل اختیار است اے صنم
داں پیشمانی کہ خوردی از بدی
ز اختیار خویش گشتی مستی
جملہ قرآن امر و نہی است و وعید
امر کردن سنگ مرمر را کہ دید
بیچ دانا، بیچ عاقل ایں کند
با کلوخ و سنگ خشم و کیں کند
غیر حق را اگر بنا شد اختیار
خشم چوں می آیدت بر جرم وار
چوں ہمی خانی تو رنداں بر عدو
چوں ہمی مینی 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 و حکماء اور کلامیوں کے ہاں، ایک اہم مسئلہ رہا ہے

اور اس مسئلے کو بھی عام طور پر اسی لکڑمی طریق کار (essentialistic) سے حل کرنے کی کوشش کی گئی، جس کے نتیجے میں تضادات اور الجھتیں 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 و جہان پر بھروسہ کیا جاسکتا 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 انھوں نے حسی دُنیا سے استدلال کر کے اس مسئلے کو ارسطو کی منطق کی گرفت سے آزاد کرایا ہے۔ مولانا روم کا استدلال، علت و معلوم کے اسطاطیلیسی تصور پر نہیں ہے بلکہ حوادث اور واقعات کی بنیاد (ground) کے نظریے پر مبنی ہے۔ اول الذکر خالص منطقی سیاق رکھتا ہے جب کہ ثانی الذکر نظریے کے معیارات فہم عام متعین کرتا ہے۔ اور فہم عام کی تشفی کسی علت 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 فلسفہ کو درست (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۔

صفات الہی 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
 این بستش کہ دلیل او بود

مولانا روم کی وہ حکایت کسے یاد تھیں 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 لگکھی کرتا، تیرے کپڑوں سے جوئی نکالتا، تجھ کو مزے مزے کے کھانے کھلاتا۔ حضرت موسیٰ نے اس کو سزا دینی چاہی جس پر خدا کی وحی نازل ہوئی:

دجی آمد سوئے موسیٰ از خدا
 بندہ مارا چرا کردی جدا
 تو برائے وصل کردن آمدی
 یا برائے فصل کردن آمدی
 ہر کے را سیرتے بنہادہ ایم
 ہر کے را اصطلاحے دادہ ایم
 در حق او بدح و در حق تو ذم
 در او حق او شہد و در حق تو سم
 ما بدوں را تنگريم و قال را
 ما دوں را بنگريم و حال را
 موسیاء آداب دانان دیگر اند
 سوخته جان و روانان دیگر اند
 در میان کعبہ رسم قبلہ نیست
 چہ غم از غواص را یا چیلہ نیست

عاشقان را ہر زمانے عشر نیست
برده ویراں خراج و عشر نیست
خون شیدان راز آب اولی تراست
ایں 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 جھانپنے کے لیے جو مختلف معیارات وضع کیے گئے ہیں، یہ کلام کے اسی کثیر کائناتی (multiuniverse of discourses) نظام کی طرف اشارہ ہے جو فہم عام کے فلسفے کا بنیادی نکتہ ہے۔

مولانا دوم 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 (Two-dimensional) 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 ناقابل 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۔ کائنات 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
 مختصرات 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 خواص تھے، اس نفسیاتی کشش
 سے اپنے کو علیحدہ کر کے ان کثیر پہلو منطقی نظاموں تک پہنچ سکے تھے جو ایک طرف
 ہیں فلسفے کے استبعادات (paradoxes) سے نجات دلاتے ہیں اور دوسری طرف
 اس ظلم کو ختم کرتے ہیں جو قوم عام کے ساتھ خاص طور پر افلاطون نے شروع کیا اور مسلمان
 عقلیت پرستوں کے ہاتھوں سے مغرب کے فلسفہ جدید تک پہنچایا۔ خدا و مگنشاہین
 کا بھلا کرے کہ اس نے سقراط کے بعد اب بیسویں صدی میں اسی 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.