مرتبۂ ذات حق

فلسفۂ خودی اور اساسی اسلامی وجدان

عبدالحمید کمالی

فلسفہ خودی کی اساسی اسلامی وجدان پر تشکیل کے سلسلہ میں جن کلیدی مسائل و نتائج پر گذشتہ مقالہ کا اختتام ہوا تھا ان کو مختصراً یوں رقم کیا جاسکتا ہے کہ علم اور وجود کی عینیت کے فلسفے ہماری فکر و نظر سے قطعاً غیر متجانس ہیں۔ اسلئے کہ ایسی عینیت صرف "وجود بالتحدید" ہی کے وجدان کو سزاوار ہے جو تمام ہیلان زدہ یا یونان پذیر ثقافتوں کی اصل حنیض ہے۔ اگر فلسفہ خودی کی تعمیر اور اسکے نظام ہائے تعقلات کی تدوین اسلامی وجدان پر استوار کی جائے جسکا ابتدائیہ "وجود غیر محدود" کا احساس ہے تو یہ فلسفہ کبھی اس اصول موضوعہ کا متحمل نہیں ہوسکتا کہ شعور وجود کی حقیقت ہے۔ اسکے برعکس وجود کی علم پر تقدیم ہی سے وہ مقدمہ کبریٰ حاصل ہوتا ہے جسکے ذیل میں تمام تفصیلات کی تدوین نظریہ خودی اور ایک جامع فلسفہ کے مناصب اصلی ہیں۔ ایسے فلسفہ کے جو اسلام کا فلسفہ کہلائے جانے کے استحقاق کا دعویٰ کر سکتا ہو۔

ان وجوہات کی بناء پر ماہیت خود آگہی کی تشریح کرتے ہوئے راقم الحروف نے شعور ذات کو جوہر ذات حق کا رتبہ دینے سے انکار کیا ہے اور اس نکتہ پر زور دیا ہے کہ جوہر ذات حق خود "وجود ذات" ہے اور شعور اسکی بے شمار فعلیتوں میں سے ایک فعلیت ہے۔ وجود حق تمام اطوار کے نمود سے بالا و بلند ہے۔ وہ صورت علم کے تقید سے بھی ارفع و اعلیٰ ہے۔ صرف اسی اصول پر ایک اصلی اور حقیقی فلسفہ اسلام کی تشکیل ممکن ہے۔

مندرجہ ذیل مقالہ اس سلسلہ کی ایک کوشش ہے۔ اسکا موضوع براہ راست مرتبہ و رائے صورت یا ذات حق ہے۔ تاکہ ان اساسی مفاہیم کو واضع کیا جائے جو فلسفہ کے اس منصوبہ کی بنیاد ہیں جو یونانی مقولات کی نفی پر قائم ہے اور جو محدود وجود کے تصور سے چلنے کی بجائے وجود غیر محدود کے تصور سے آغاز کلام کی جرأت کرتا ہے۔

(۱)

راقم الحروف یہ واضح کردینا مناسب سمجھتا ہے کہ جب اول اول مسلم ذہن کو ذات حق کے بارے میں تعقلات و تصورات کا وسیلہ اختیار کرنا پڑا تو ذات و صفات کی بحث چھڑ گئی۔ جن علمی سانچوں کو اس بحث میں استعمال کیا گیا وہ اساسی اسلامی وجدان سے قطعی طور پر متوافق نہیں تھے اسلئے کہ جیسا کہ مقالہ گذشتہ میں بیان ہوا ان کی بنیاد میں ہی موجود ہونے کے معنی کسی نہ کسی شرط سے مشروط ہونا یا کوئی نہ کوئی حد کا پابند ہونا تھے۔ زیادہ تر اس سبب سے مسلم مفکرین اس بحث کے اندر ایسے گرداب میں پھنس گئے کہ اگر ایک انتہا پر جاتے ہیں تو وجود بالکل موہوم ہو جاتا ہے دوسری طرف جاتے ہیں تو توحید باری کے عقیدہ کا شیرازہ بکھر جاتا ہے۔ اسی وجہ سے اگر انہوں نے آپس میں اختلافات کئے اور ان اختلافات نے ناگوار صورت اختیار کی تو وہ واقعی بے بس تھے۔

اب میں اس بے بسی کے حرکی سبب کی طرف آتا ہوں۔ اور وہ ہے منطق۔ جس پیرایہ میں فکر حرکت پذیر ہوتی ہے اور جن آلات کی مدد سے قضیات سے عبور کرکے نتائج تک رسائی حاصل کرتی ہے وہ منطق کہلاتے ہیں۔ بدقسمتی سے مسلم فکر کو جو منطق ملی وہ بھی یونانی تھی۔ اور یونانی منطق میں ذات باری تعالیٰ یا حقیقت الحقاء کی بحث ہی 'ذات و صفات' یا 'جوہر و عرض' کے مقولات میں الجھائی جا سکتی ہے۔ اس سبب سے مسلم فکر ایک ایسے دوراہے پر آکر رک گئی جہاں ایک طرف عقل کی پابندی کی جاتی ہے تو ایمان ہاتھ سے جاتا ہے اور اگر ایمان کا دامن مضبوطی سے تھاما ہے تو عقل کو خیر باد کہنا پڑتا ہے۔ یہ سب یونانی منطق کے کرشمے تھے۔ جسکے اندر ایمان اور عقل کی جنگ ناگزیر تھی۔ فلاسفہ یونان جس منطق پر چلے اور جسکی کتابی تدوین ارسطو نے کی اسکے مطابق اہل یونان اور انکی اتباع میں اسکندریائی اور بعد ازاں مسلم مفکرین نے یہ سمجھا کہ اگر منطق ہے تو یہی ہے اور عقل اس فعلیت کا نام ہے جو اسکے مطابق وقوع پذیر ہو۔ ذہن کی ہر وہ حرکت جس میں اسکا التزام نہ ہو خلاف عقل ہے۔ اسطرح یونانی فکر کی پیداوار عقل کا محدود تصور ہے اور اتنا منامی کہ ساختہ' یونان قواعد کی پابندی کا نام ہی عقل ورنہ بے عقلی۔

یہ خام خیالی ان نیم وحشیانہ توہمات سے زیادہ وقعت نہیں رکھتی

جسکے مطابق یونانیوں نے مہذب اور ''بربری،، یا آریوں نے ''منش،، اور ''چنڈال،، یا عربوں نے ''عرب و عجم،، کی تقسیم کر رکھی تھی کہ جو کچھ اپنا ہو وہ ٹھیک اور اسکے ماسوٰی سب غلط ۔

یونانی منطق کا اثباتی ضابطہ ذہن کی ایک مخصوص فعلیت ہے ۔ جس میں ذہن حقیقت کو موضوع و محمول کی صورت میں ادراک کرنے کی کوشش کرتا ہے ۔ یونانی منطق کی ہئیت قائمہ میں یہی فعلیت ہے ۔ منطق یونان میں خواہ ذہن کی حرکت صعودی ہو یا ہبوطی استقرائی ہو یا استخراجی بہر صورت وہ موضوع کے لئے کسی محمول کے اثبات یا انکار پر مشتمل ہوتی ہے ۔ پوری واردات تجربہ یا سیلان آگہی کو یہ انداز فکر دو امتیازات میں منقسم کردیتا ہے ۔ ان میں سے ایک موضوع یعنی ''محل،، کہلاتا ہے اور دوسرا ''محمول،، یا لاحقہ کہلاتا ہے ۔ تمام حقائق تجربہ کا ایک حصہ جوہر شئے یا ذات بن جاتا ہے اور باقی اس کی کوئی خصوصیت یا صفت یا ملحقہ یا متعلقہ بن جاتا ہے ۔ اسطرح مشاہدہ یا تجربہ ذہن کی ایک ایسی فعلیت متصور ہوتی ہے جس میں فکر یا شعور کسی معطیہٗ تجربہ یا مواد آگہی کو بطور لاحقہ گرفت کرے اور اسکو ایک محل یا ذات سے منسوب کرے ۔ اس فعلیت کر حکم لگانا یا تصدیق کرنا کہتے ہیں ۔

(۲)

ہر منطقی حکم یا تصدیق کی مندرجہ بالا بیان سے یہ ماہیت قرار پاتی ہے کہ یہ ایسا وظیفہٗ شعور ہے جس میں ذہن اپنی تخلیقی قوت سے کام لیکر ایک ذات یا شئے وضع کرتا ہے ۔ یہ وضع کی ہوئی ذات یا شئے مختصراً موضوع کہلاتی ہے ۔ اسکو مرکز فکر قرار دیکر شعور اب مواد تجربہ کی طرف رجوع کرتا ہے ۔ اور انکو اپنے درک میں لا لا کر اس موضوع سے منسوب کرتا جاتا ہے ۔ یہ عمل تصدیق یا حکم کی مسلسل حرکیت یا فعالیت کہلاتا ہے جسکے نتیجہ میں قضایا بنتے چلے جاتے ہیں یعنی عرف عام میں کلام کے ایسے پارے (جملے) متشکل ہوتے چلے جاتے ہیں جنہیں ہم خبر یا اخبار کہتے ہیں ۔ ہر جملہ خبریہ یا قضیہ کے اسی سبب سے دو حصے قرار دئے جاتے ہیں ۔ ان میں سے ایک موضوع اور دوسرا محمول یا مسند اور مسند الیہ کہلاتا ہے ۔ اس قسم کے تمام جملوں کے نظام اور ترکیب کو علم کا نام دیا جاتا ہے ۔ یہ ہے علم کی ماہیت جو یونانی منطق کی رو سے بنتی ہے ۔

اگر علم سے مراد حقیقت سے جیسی کہ وہ ہے باخبری ہے تو یونانی نظریہ جو کم از کم دو ہزار سال تک علمی کاوشوں کا رہنما رہا علم کو باخبری سے زیادہ جعل یا تخلیق بنا دیتا ہے۔ اسکے مطابق علم ایک بافت ہے جس میں کسی موضوع کے بارے میں کسی محمول کا اقرار کیا جاتا ہے یا انکار اور کل نظام علم موضوع کے بارے میں نظام محمولات پر مشتمل ہو جاتا ہے۔ علم کی اس ماہیت کو مان لینے سے یہ لازم آتا ہے کہ اسکے اندر ادراک حقیقت کے مطابق نہیں ہے بلکہ ذہن یا علم حاصل کرنے والی ذات کے مطابق ہے۔ جو مراد حقیقت پر عمل پیرا ہوکر موضوع و محمولات کا نظام بنالیتی ہے۔ اسطرح سارا علم نمود حق ہونے کی بجائے منشائے ذہن کا وسیلہ ہو جاتا ہے۔ ذہن کی فعلیت کا مظہر بن جاتا ہے۔ یہ جعل یا تخلیق ہے عرفان یا تسلیم حقیقت نہیں۔

جعل کے الزام سے بچنے کا ایک ہی راستہ ہے اور وہ یہ کہ کسی طور یہ مانا جائے کہ خود حقیقت موضوع اور محمول کی صورت کی پابند ہے۔ خواہ کوئی اسکو بالارادہ مانے یا نہ مانے بہر طور پھر وہ مفکر اور نظری تحریک جو موضوع و محمول کی منطق پر عمل پیرا ہے دراصل اس بات کو لازماً فرض کر لیتی ہے کہ کل حقیقت اس صورت کی پابند ہے۔ چنانچہ وحدت الوجودی فلاسفہ خواہ وہ مادہ پرست ہوں یا روح پرست اس نظریہ کے قبل از پابند ہوتے ہیں کہ کل حقیقت ایک موضوع کلی (مادہ یا روح) ہے اور تمام عالم اسکا محمول ہے۔ انکا خیال یہ ہوتا ہے کہ تمام موجودات کائنات میں وہ ذات یعنی مادہ یا روح موضوع کل حقیقت ہے اور یہ سب موجودات اسکے لاحقے یا صفات ہیں۔ اسطرح سے ہم ایسے تصور حقیقت تک پہنچتے ہیں جو کثرت کو ظاہری اور صفاتی خیال کرتا ہے۔ وحدت کو باطنی اور ذاتی خیال کرتا ہے۔

ایسے مفکرین کا نقطۂ نظر قطعاً یہ ہوتا ہے کہ جیسے ہم جھاڑ پہاڑ عضویہ کو دیکھتے ہیں پوری حقیقت بھی کچھ اسی طرح کی ہے۔ ایک درخت میں درخت ہونا امر ذاتی اور باطنی تصور کیا جاتا ہے۔ جڑ تنہ پتے پھول اور پھل اسکے مختلف محمولات متصور ہوتے ہیں۔ یہی حال پہاڑ کا ہے۔ جو کچھ نظر آتا ہے وہ اسکی صفات خیال کئے جاتے ہیں جن میں پہاڑ بحیثیت ذات شئے یا موضوع کے جاری و ساری ہے۔ یہی حال عضویہ کا بھی ہے کہ عضویت اسکا موضوع وجود ہے اور اسکی تمام خصوصیات اسکی صفات یا محمولات ہیں۔ موضوع و محمول کی منطق پوری حقیقت کے بارے میں بھی اسی قسم کے

تصورات تک لیجاتی ہے چنانچہ تمام مشاھدت صفات یا محمولات حقیقت کے تجربات بن جاتے ھیں جس کے اندر موضوع کلی جاری و ساری ہے۔

جو لوگ اس بات کو ماننے کیلئے قطعاً تیار نہیں ھیں کہ موضوع حقیقت بے جان خیال کیا جائے تو وہ اس سلسلہ میں حیاتیاتی یا روحانی ماھیت کو موضوع کل اور باقی تمام موجودات عالم کو اسکی صفات قرار دیتے ھیں۔ انکے تصور کی قریب ترین مثال عضویہ سے دی جا سکتی ہے۔ انسان بھی ایک عضویہ ہے موضوع و محمول کی منطق میں دیکھا جائے تو اسکے دو پہلو ھیں ایک ذات انسان یا موضوع اور دوسرا اسکے محمولات۔ اسکا باطن جو اسکے پورے وجود میں ہے وہ موضوع ہے اور اسکے تمام بدنی پہلو اسکے محمولات ھیں۔ اسطرح انسان کو روح اور بدن میں تقسیم کرسکتے ھیں جس میں روح محل اور اجزائے بدن محمولات قرار پاتے ھیں۔ وحدت الوجودی جو اسی منطق پر چلتے ھیں پوری حقیقت کو اسی طور خیال کرتے ھیں کہ پوری حقیقت ایک ''عضویت،، ہے کائنات اسکا جسد ہے بمنزلہ محمول ہے، اور روح کل بمنزلہ موضوع یا محل ہے۔ اسطرح کل وجود ایک ''شخصیت،، ہے۔ ظاھر میں محمولات اور صفات باطن میں موضوع اور ذات۔

اس پورے فلسفہ کی اصل الاصول یہ ہے کہ تمام حرکت شعور و ادراک میں مرکز ایک ھی موضوع ھوتا ہے۔ تمام قضایا اور تصدیقات میں موضوع واحد ھوتا ہے اور تمام محمولات اسکے گرد منظم ھوتے اور تدوین پاتے چلے جاتے ھیں اور نتیجتاً علم کلی یا نظام تصورات حاصل ھوتا ہے۔ اسطرح سے جو معلومات حاصل ھوتی ھیں وہ سب صفات وجود یا محمولات حقیقت کی ھوتی ھیں اور ان معلومات میں جو ''علم،، جاری و ساری ھوتا ہے جو اس کل نظام حکم تصدیقات یا تصورات کی جان ہے وہ خود ذات حقیقت یا موضوع کل سے آگہی پر مشتمل ھوتا ہے۔ یہ وہ نقطہ نظر ہے جو مختلف پیرایوں میں بیان کیا گیا ہے: مثلاً یہی کہ ''ذات کا علم صفات سے ھوتا ہے،، اس جملہ میں وھی ''موضوع و محمول،، کی منطق پوشیدہ ہے۔ دیگر یہی کہ ''تصورات کا ایک اور صرف ایک کلی نظام ھوتا ہے،،: اس جملہ میں خواہ اسکا اثر کتنا ھی گہرا ھو وھی منطق پوشیدہ ہے جو وحدت الوجودی ہے اور جس میں حقیقت ایک شخص قرار پاتی ہے کہ عالم اسکا بدن ہے۔ باھر سے کائنات اندر سے روح۔ مشاھدہ میں محمول اور حقیقت میں موضوع۔

(۳)

اس منطق کی خصوصیت ھی یہ ھے کہ اس میں جب بھی کوئی نظام فکر مدون کیا جائیگا اور اسکے سہارے مشاھدات اور تجربات کو مربوط و متشکل کیا جائیگا تو وہ ھمیشہ وحدانی نظام پر ھی منتج ھوگا۔ یہی وجہ ھے کہ گذشتہ دو ھزار سال میں جہاں جہاں یہ منطق گئی ھے جملہ غالب عقلی اور علمی تحریکیں وحدت الوجودی ھی ھوا کی ھیں۔

ان سب تحریکوں میں اصالتاً کوئی فرق نہیں ھے۔ اگر ھے تو صرف اتنا کہ ایک تحریک پوری حقیقت کو سنگ و لعل و گوھر یعنی ''اشیائے جمادات،، کے نمونہ پر درک کرتی ھے۔ دوسری تحریک ''اشیائے نباتات،، کی تعمیم پر، تیسری تحریک ''افراد حیوانی،، کے انداز پر اور چوتھی تحریک ''ھستی نفس،، کی صورت پر۔ پوری منطق وھی ھے یعنی موضوع و محمول کی منطق۔ محمولات میں موضوع کی عینیت۔

ان ساری تحریکوں میں سب سے زیادہ اھم بات یہ ھے کہ موضوع یا ذات شئے ھمیشہ دائرہ مشاھدہ سے باھر رھتی ھے۔ تمام ادراک و تجربہ صرف محمولات تک محدود ھوتا ھے۔ اسلئے موضوع یا محل ایک وضعی یا عقلی خیال سے زیادہ کوئی اھمیت نہیں رکھتا۔ اسکا کام محل فراھم کرنا ھوتا ھے یہ جملہ ادراکات یعنی صفات ولا حقات کے سہارے یا مکان بطور متحق ھوتا ھے۔

موضوع و محمول کی اس منطق میں محمول کی یہ تعریف اجاگر ھوکر سامنے آتی ھے کہ محمول وہ مواد یا معطیہ تجربہ ھے جسکا قیام اپنے آپ نہ پایا جائے اور موضوع کی یہ تعریف بنتی ھے کہ یہ حقیقت یا وجود کا وہ پہلو ھے جس میں ھوکر محمولات پائے جاتے ھیں۔ ان تعریفات سے تجربہ کی دلالت کا اصول وجود میں آتا ھے اور وہ اصول یہ ھے کہ مدرکات کا مدلول ان کا محل وجود ھے جس میں ھوکر وہ پائے جاتے ھیں۔ اس اصول پر ھر فلسفہ محل کی ماھیت کے بارے میں قیاسات دوڑاتا ھے کوئی اسکو ماھیت میں مثل سنگ خیال کرتا ھے کوئی اسکو مثل نباتی شئے اور کوئی مثال عضویہ خیال کرتا ھے۔

اس اصول میں مزید عمق اس بات سے پیدا ھوتا ھے کہ محل اور محمولات کے تعلق کو لازمی اور وجوبی سمجھا جائے۔ محل کے بارے میں یہ خیال کیا جائے کہ محل کی حقیقت یہ ھے کہ اس میں لازماً محمولات پائے

جائیں چنانچه کسی محل کا وجود بلا محمولات نہیں ہوسکتا۔ اور محمول کی یه تعریف تو خیر پہلے سے ہے ہی که اسکا وجود لازماً محل میں ہوکر ہی پایا جاتا ہے۔

موضوع و محمول کی منطق میں اس نئی بات کا پیدا کرنا یا اگر پرانی بات ہے تو تاکید کرنا اشراقیت اور تصوریت کا کارنامه ہے۔ یه فلسفے ''حیویت،، والی اشیاء کے نمونه پر کل حقیقت کی تعمیم کرتے ہیں۔ اسکے محل کو نفس وجود کہتے ہیں اور اسکے محمولات کی کلیت کو جسد وجود اور اسبات کو اصول قرار دیتے ہیں که ذات کا وجود بغیر صفات نہیں یعنی یه که محل ہونے کے معنی بھی ہیں که اسمیں محمولات پائے جائیں گویا محل اور محمولات میں وجوبی تعلق ہے۔ ہر محل کے ساتھ محمولات کا وجود لازمی ہے۔ اسکو وہ انا اور غیر انا کی ثنویت سے تعبیر کرتے ہیں اور دعوی کرتے ہیں که انا کا وجود بلا غیر انا نہیں۔ اور غیر انا کا وجود تو انا کا محتاج ہوتا ہی ہے۔ اسطرح وہ اس نقطۂ نظر کو جنم دیتے ہیں که خود محل یا ذات بھی محتاج ہے۔ اسمیں یه لزوم اور وجوب ہے که بلا محمولات یا صفات اسکا وجود ہو ہی نہیں سکتا۔ یه کلیه دراصل متذکرہ بالا اصول کی مزید تدوین یا روحانی فلسفه میں اطلاق ہے که ہر محمول محل پر دال ہے اور ہر محل محمول میں مدلول ہے اس نئی تدوین سے بھر طور یه بات اور زیادہ راسخ ہو جاتی ہے که محل کا وجود وجوباً محمولات پر وجود سے وابسته ہے اور محمولات کا وجود محل کے وجود سے۔

(۳)

لیکن جیسا که میں نے اوپر واضح کیا سارا تجربه اس منطق یا نظام تدوین کی رو سے محمولات بطور مستحضر ہوتا ہے جبکه خود محل محض وضعی یا خیالی یا عقل سے مستنبط ثابت ہوتا ہے اور دائرہ ادراک سے باہر رہتا ہے۔ اس پہلو سے یه منطق ایک اور ارتقائے خیال کا موجب ہوئی ہے۔ اور وہ یه که محل یا ذات شئے دراصل محمولات کی ترتیب و تنظیم ہے اسکے سوا کچھ نہیں۔ پوری ذات کی تحلیل محمولات میں ہو جاتی ہے اور یه ذات محمولات میں ہوکر ہی پائی جاتی ہے۔ ان کی ترتیب و تنسیخ ہے۔ اسکے ماسوئی کچھ نہیں۔ یه وہ ارتقائے خیال ہے جسکو مغرب کی تاریخ فکر میں اولاً برکلے کی ابطال مادیت اور ثانیاً ہیوم کی ابطال ''جوہر روح،، سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ لیکن اگر ان ابطالات کا دقت نظر سے جائزہ لیا جائے تو انکی ته

میں وھی خیال ملتا ھے جسکا ماحصل یہ ھے کہ محل اور محمولات ایسے ھیں کہ محل بلا محمولات نہیں پایا جاسکتا ۔ اسی سبب سے تمام ادراکات سے ماوری کسی ''مادی محل'' کے وجود سے برکلے منکر ھوا ۔ مگر وہ دینیاتی تھا اسی لئے رک گیا ۔ ھیوم نے ھر محل کے ماوری وجود سے انکار کردیا جسکے اندر ھوکر محمولات پائے جائیں ۔ یہ انکار دراصل اس بات کا ھی اقرار ھے کہ محل محمولات میں ھوکر پایا جاتا ھے ۔ اور اگر شئے کی کوئی ھستی ھے تو وہ یہی کہ اسکی ھستی تمام کی تمام اسکے محمولات اعراض و صفات میں ھوکر ھی پائی جاتی ھے ۔ اس بات کو اسطرح بھی ادا کیا جاسکتا ھے کہ موضوع شئے سے مراد کوئی ایسا محل نہیں ھے جس میں ھوکر محمولات پائے جائیں اور وہ خود ان میں ھوکر نہ پایا جائے ۔ وہ پورا کا پورا محمولات میں ھوکر ھی پایا جاتا ھے اسوجہ سے حقیقت شئے اعراض یا صفات کا نظم ھے اسکے علاوہ کچھ نہیں ۔ شئے کی پوری ذات اسکا وہ پہلو جسے کسی خبر یا قضیہ کا موضوع قرار دیا جاسکتا ھے اسکے سوا کچھ نہیں ھے کہ وہ محمول ھوکر ھی موجود ھے اور محمول اسکے سوا کچھ نہیں کہ وہ محل میں ھوکر ھی موجود ھے ۔ اسطرح موضوع یا محل و محمول کی عینیت کی بناء پڑتی ھے ۔ اور موضوع و محمول کے اس رشتہ کا اقرار ھوتا ھے جو کل اور جز میں پایا جاتا ھے ۔ ھیوم، ماخ، رسل، ذراتیت وغیرہ کے ارتقاء و مکاتیب میں یہی اصول کار فرما ھے ۔

چنانچہ اس منطق کے مطابق علم الوجود کے اصلی مقولات کل اور جز ھو جاتے ھیں ۔ موضوع و محمول دراصل ایک ھی ھیں ۔ جو فرق ھے صرف یہی کہ موضوع سے مراد تمام محمولات کی کلیت ھے جبکہ محمول سے مراد اس کلیت کے انفرادی اجزاء ۔ چنانچہ جب کسی موضوع کے بارے میں کسی محمول کا اقرار کیا جاتا ھے تو اسکا مفہوم صرف یہ ھوتا ھے کہ کسی معطیہ کا اقرار کسی مجموعہ المعطیات میں کیا جائے ۔ اسکو ایک مثال سے سمجھا جا سکتا ھے ۔ مثلاً ھماری ساحت مشاھدہ میں ایک کرسی موجود ھے ۔ ازروئے منطق یونان اس کرسی کی ذات موضوع تجربہ ھے ۔ جو کچھ مشاھدہ میں آتا ھے وہ محمولات ھیں مثلاً رنگ شکل حجم وغیرہ وغیرہ ۔ موجودہ ذراتی فلسفوں کے مطابق کرسی ان ھی صفات کا مجموعہ یا بہتر الفاظ میں ایک نظم ھے ۔ یہی نظم یا مجموعتہ الصفات ھمارے تجربہ کا موضوع ھے ۔ منفرد تجربات یا جزاً جزاً رنگ شکل حجم اور دیگر خصائص کے تجربات سے اس مجموعی کلیت کے اجزائے تشکیلی حاصل ھوتے ھیں ۔

(٥)

اس ارتقائے خیال میں کلیدی انقلاب یہ ہے کہ وجود موضوع دائرہ ادراک سے باہر کی چیز نہیں رہتا۔ یہ ایک ایسا مدلول نہیں ہے جسکی محمولات اس طور پر دلالت کریں کہ وہ اسمیں ہوکر پائے جاتے ہیں مگر وہ خود ان سے باہر ہو کہ ان کو اپنے محل میں تھامے ہوئے ہو۔ اس فکری انقلاب سے کل کی کل شئے ادراک پذیر خیال کی جاتی ہے۔ شئے کی ذات وہ کلیت ہے جسپر شئے مشتمل ہے۔ جسکے عناصر ترکیبی محمولات ہیں۔ چنانچہ کرسی کی حقیقت مجموعتہ الصفات ہوتا ہے اور یہ حقیقت پوری کی پوری ادراک پذیر ہے۔

یہاں یہ امر واضح ہوتا ہے کہ پورا مغربی فلسفہ دو نہائیتوں کے درمیان ارتقاء پذیر ہوا ہے۔ اولاً یہ اس خیال سے چلا کہ موضوع کسی شئے کی وہ حقیقت ہے جسپر اس شئے کی صفات کا قیام ہوتا ہے۔ اور وہ حقیقت تجربات سے باہر رہتی ہے۔ صفات اپنے وجود سے اسپر دال ہیں۔ پھر خود اپنی باطنی تنقید سے مغربی فکر کم و بیش اکیس صدیوں میں آہستہ آہستہ اس خیال کی طرف آئی کہ ذات شئے یا موضوع دراصل مجموعتہ الصفات کا نام ہے اور ہر صفت شئے یا محمول اس مجموعہ کے جز کی حیثیت سے وجود رکھتا ہے۔ اور یہ صفاتی مجموعہ جسے ہم شئے کا نام دیتے ہیں پورا کا پورا تجربہ کے دائرہ میں ہے۔ ارتقائے فکر کی اس دوسری نہایت میں فی الحقیقت یہ خیال بطور اصول راسخ ہے کہ محل کا وجود صفات میں ہی ہے۔ اسوجہ سے کسی شئے کی وہ حقیقت جو اسکی صفات کو تھامے ہوئے ہے پوری کی پوری صفات میں ان کی مجموعیت میں موجود ہے۔ جسطرح کہ صفات اس مجموعیت میں ہوکر پائی جاتی ہیں یہ موضوع یا ذات شئے بھی صفات کے اندر ہی ہوکر پائی جاتی ہے۔ تمام صفات اور ذات شئے میں عینیت کامل ہے۔ ہر جزی صفت اور ذات شئے میں جز اور کل کا رشتہ پایا جاتا ہے۔ ہمہ ارتسامیت ہمہ بے ظرفیت منطقی ایجابیت کے موجودہ دور کے فلسفوں میں اسی ارتقائی عمل اور کلیدی اصول کی غماضی ہے۔

(٦)

یہ ارتقائے فکر حقیقتاً وحدت الوجودی فلسفوں سے ساخت و منطق کے اعتبار سے مختلف نہیں ہے۔ وحدت الوجودیت میں موضوع حقیقت کا وجود ہی بواسطہ صفات حقیقت پایا جاتا ہے۔ تمام کائنات کی اشیاء مرتبہ میں صفاتی ہیں

کسی شئے کا قیام اس کائنات سے باھر نہیں ھے اور یہ پوری کائنات ھی دراصل وہ محل ھے جس میں اشیاء مقیم ھیں۔ اور خود یہ کائنات تو اسکا وجود انھیں اشیاء میں ھوکر پایا جاتا ھے ۔ یہ ھے وحدت الوجودی فلسفہ ۔ کائنات ایک وجود واحد ھے ۔ تمام اشیائے موجود اسکے عناصر ترکیبی ھیں کائنات انھیں میں ھوکر وجود پذیر ھے اور یہ اشیاء کائنات میں ھوکر موجود ھیں ۔ اسلئے کائنات اور اشیائے کائنات میں موضوع و محمول کل اور جز کا ایسا تعلق ھے کہ ایک کے بغیر دوسرا نہیں ۔

روحانی وحدیت اس پوری کائنات کو ایک عضوی وحدت یا کلیت قرار دیتی ھے جسکے اندر ذات کائنات کا وجود اشیائے کائنات میں ھے اور اشیاء اس ذات واحد میں مقیم ھوکر موجود ھیں ۔ محل کا قیام بغیر محمول نہیں اور محمول کا قیام بغیر محل نہیں ۔ یہ وہ دوضربی اصول ھے جو وحدتیت کے جملہ فلسفوں نیز موجودہ دور کی ارتسامیت میں منطق یونان کی ایک ذیلی شق کی حیثیت سے موجود ھے ۔

اب تک مغرب کے جملہ فلسفوں کا ماوی و ملجی انکی آغاز و نہائت ابتداً اور انتہا یہی منطق رھی ھے ۔ اس منطق کے مختلف گوشے ان مختلف فلسفوں میں اجاگر ھوئے ھیں وحدت الوجودی فلسفے مغرب کے موجودہ فلسفوں کے لئے عبوری منزل کی حیثیت رکھتے ھیں ۔ مال کار فکر اس منطق کے سبب اسی بات کے بار بار اصرار و ظهور پر آکر رکتی ھے کہ ذات صفات میں اور صفات ذات میں ھیں ۔ اس اصول کو ھر فلسفہ کے نسیج میں پڑھ لیجئے ۔ روحانی وحدتیت میں مادیت میں ارتسامیت میں ۔

(۷)

مزید براں ان میں سے ھر فلسفہ ارتقائے خیال کی اس دوسری نہائت ھی کو ظاھر کرتا ھے کہ موضوع وجود تمام محمولات وجود کی کلیت ھے ۔ اب جو فلسفہ اسبات کا مدعی ھو کہ تمام عالم وجود واحد ھے تو وہ اس بات کا قائل ھے کہ ذات یا موضوع تمام محمولات عالم کی کل تنظیم ھے ۔ ان کا مجموعہ ھے اسلئے خود موضوع یا ذات عالم دائرہ ادراک وجدان میں ھے ۔ ان سب کے اندر ایسے محل کا انکار ھے جو محمولات کو تھامے ھوئے ھو اور خود محمولات سے باھر ھو ۔ اسوجہ سے یہ فلسفے سریانی یا تشبیہی ھیں ۔ تمام وجود محمولات میں تمام ھو جاتا ھے ۔ حقیقت کی ذات اور اسکے محمولات

یا صفات میں عینیت ہے۔ موجودات اجزائے حقیقت ہیں۔ چنانچہ کرسی کی تشریح کے بارے میں یہ خیال کہ کرسی کی ذات اسکے مجموعہ صفات پر مشتمل ہے اسی سریانیت تشبیہیت یا اصول کی غماض ہے جس میں ذات کرسی اور صفات کرسی میں عینیت ثابت ہوتی ہے۔ روحانی وحدتیت میں جسکے دعویٰ کی شق یہ ہے کہ عالم واحد ہے ماھیت میں عضویت ہے اس میں بھی یہی سریانیت ثابت ہے کہ ذات عالم اور محمولات عالم کی عینیت کامل ہی کل وجود کی حقیقت ہے۔

اوپر کا بیان اس بات کی وضاحت ہے کہ موضوع و محمول کی منطق کیا گل کھلاتی ہے۔ اور مغربی فلسفوں کے ارتقاء کیونکر اسی منطق کے مختلف لمحوں کی بازگشت ہیں۔ اور کسطرح وحدت الوجودی فلسفے اسی منطق کا ثمر ہیں۔

(۸)

اس پوری منطق کی تہ میں بحیثیت اسکے وجہ جواز یہ تصور مفروضہ کا فرما ہے کہ وجود یا ہونا ایک ''طرح خاص،، رکھتا ہے اور وہ ''طرح خاص،، موضوع و محمول کی صورت ہے۔ اس منطق کی جملہ انواع و اصنافات علوم و فنون مشاھدات واردات و تجربات پر تعمیم، اس بات کی دلالت کرتی ہے کہ وجود کا مصداق جہاں کہیں بھی ہے جو کچھ بھی ہے اور جس درجہ صف یا مرتبہ میں ہے بہرحال اس صورت کا ہے۔ چنانچہ ہر سواد آگہی کو اس طور نظام تصور میں مرتب کرنا چاہئے کہ وجود کا علمی قائم مقام ذھن میں اسطور حاصل ہو کہ موضوع و محمول کا نظام بن جائے۔

جیسا کہ پچھلے مقالہ میں میں نے اس امر کو واضح کیا تھا کہ یونان کا وجدان ہی ایسا ہے کہ وہ وجود کو بالتحدید ہی درک میں لاتا ہے تو ایسی منطق صرف اسی کیلئے مناسب ہے جو وجود کو اسکی ایک صورت تک محدود کردے۔ موضوع و محمول کی یہ منطق ایسی ہی ہے۔ چنانچہ اس میں کبھی بھی یہ صلاحیت پیدا نہیں ہوسکتی کہ وہ اساسی اسلامی وجدان سے ہم آہنگ ہوسکے۔

اساسی اسلامی وجدان اور عقیدۂ توحید کا رجحان ماورائیت کی طرف ہے جبکہ اس منطق کا ہر لمحہ سریانیت اور تشبیہیت کی طرف ہے۔ چنانچہ جب

وحدت الوجودی طرز تفکر سے مسلم ذھن بغاوت کرتا ہے اور اس کوشش میں ہوتا ہے کہ وہ اس ماورائیت کا اثبات کرے تو چونکہ یہی منطق اس کا آلہ وجدان و ادراک اور وسیلہ' تعقل و تصور ہوتی ہے اس بناء پر وہ اپنی سعی میں ناکام ہو جاتا ہے۔ اور ان ہی نتائج سے ہمکنار ہوتا ہے جو اس منطق کی فتنہ سامانیوں میں پوشیدہ ہیں۔ میرا اشارہ صاف صاف غزالی کی سعی کی طرف ہے۔ اس سعی کا ماحصل یہ ہے کہ منطق یونان—موضوع و محمول کی منطق—میں ایک بار پھر اساسی اسلامی وجدان کی تجدید کی جائے اور ایسا نظام تصورات مرتب کیا جائے جو شروع سے آخر تک اپنی ابتدا اور جامعیت میں خالصتاً پیکر اسلامی ہو۔ مگر یہ سعی بھی بہت خطرناک انداز میں ناکام ہوتی ہے اور غزالی کو عقل کی بجائے عشق کے اصول میں پناہ ڈھونڈھنی پڑتی ہے اور مسلک تصوف اختیار کرنا پڑتا ہے۔ اس سعی اور اسکے مافیہ کا جائزہ لینا ضروری ہے۔

غزالی اساسی اسلامی وجدان سے اسی طرح مالا مال ہیں جسطرح کوئی اور مسلمان وہ ذات باری کو تمام امور جزئیہ سے ماورای خیال کرتے ہیں، مگر انکی فکر کی حرکیت جس منطق کے ہاتھ میں ہے وہ وہی موضوع و محمول کی منطق ہے۔ ارباب وحدت الوجودیت کی طرح وہ خدا کو ذات اور کائنات کو جسد یا اسکے محمولات کا سلسلہ قرار نہیں دیتے۔ اس بارے میں انکی پوری کوشش یہی ہے کہ ذات حق کی ماورائیت کا حق ادا کیا جائے اور سرمو عقیدہ اسلام سے انحراف نہ ہونے پائے۔ مگر انکی اس آرزو اور حرکیت ذھن میں بڑا تفاوت ہے۔ جس اسلوب پر ان کا ذھن عمل پیرا ہے وہ تو کائنات کو خدا کا لاحقہ یا اسکی صفات ہی بنا دینا چاہتا ہے۔ غزالی اس موقع پر ایک ندرت سے کام لیتے ہیں۔ اور موضوع و محمول کے دائیرہ میں کچھ اور تفصیلی دائیرے بنا لیتے ہیں۔ وہ اسطرح کہ ذات حق موضوع کلی ہے جسکا وجود محمولات کلی میں ہوکر ہی پایا جاتا ہے۔ یہ محمولات ذات حق کے ازلی و ابدی صفات ہیں۔ ان صفات سے باہر ان صفات کے تابع فعلیت ہے۔ گویا ہر صفت ایسی ہے کہ وہ بجائے خود موضوع ہے اور فعلیت جو اسکے تابع ہے وہ محمول ہے۔

ہر فعلیت ایک امر حادث ہے۔ گزران ہے آن واحد میں ہے اور نہیں ہے۔ انہیں سے یہ پوری کائنات عبارت ہے۔ اس پورے تصور کو اپنی کسی عام تجربہ کی مثال پر ڈھالا جائے تو وہ یہ ہے کہ ایک عضویہ ہے۔ جاندار

وجود ہے ۔ دور کیوں جائیں ؟ اپنی ہی مثال لیں ۔ مثلاً ایک انسان ہے ۔ اب اس انسان میں ایک تو اسکی ذات ہے اور دوسری اسکی صفات جن سے اسکی شخصیت مرکب ہے ۔ مگر اسکی شخصیت کے علاوہ ایک اور دائرہ ہے اور وہ عمل کا دائرہ ہے ۔ ایک شخص کی زندگی اسکی ذات اور صفات پر ہی مشتمل نہیں ہوتی بلکہ افعال و اعمال حرکت و سکنات پر مشتمل ہوتی ہے ۔ غزالی نے اس پہلو کو اجاگر کرکے کائنات پر اسکا اطلاق کیا ہے۔ پوری کائنات خدا کی فعلیت کا سلسلہ ہے ۔ یہ نظریہ تجدد امثال کی صورت میں یوں بیان ہوتا ہے کہ کائنات آنی اور جانی ممد لمحات سے عبارت ہے ۔ اور یہ لمحات خدا کی فعلیت ہیں ۔

غزالی اور جملہ اهل اشعریت نے یہ سمجھا کہ اسطور انہوں نے کائنات کی بلکہ کل حقیقت کی تشریح کردی ۔ لیکن غور کیا جائے کہ یہ تشریح کیا ہوئی ؟ پوری کائنات ذات حق کی سوانح حیات بن جاتی ہے ۔ لاریب اس تصور میں ذات کا حرکی تصور بہت نمایاں ہے اور غزالی سے پیشتر کے تمام فلسفیوں میں اس حرکیت کو تصوریت پر واقعتاً قربان کیا گیا ہے ۔ لیکن اس وقت حرکی اصول یا جمود زیر بحث نہیں ہے ۔ اصل بات جو اہم ہے اور جسکو آشکارا کرنا یہاں مقصود ہے وہ ذات حق اور کائنات کا وجودی نقشہ ہے ۔ وحدت الوجودیوں کے دوسرے مکاتیب میں کائنات ذات کل کا محمول ہے ۔ غزالی میں اس مرتبہ کا براہ راست اقرار نہیں ہے ۔ ان کے ہاں یہ مرتبہ کائنات سے بالا صفات ذات کو ملا ہے ۔ خود کائنات سوانح ذات سے عبارت ہے ۔ لیکن کوئی سوانح حیات اس ذات سے ممیز و علیحدہ نہیں ہوتی جسکی وہ سوانح اور سرگذشت ہے ۔ ذات و صفات کا تصوری خاکہ غزالیت میں ''ذات، صفات اور فعل،، کے خاکہ میں آکر مقرون ہوگیا ہے ۔ اور سچ مچ یہی خاکہ ہے جو عام ادراک میں استعمال ہوتا ہے ۔ غزالی کا وحدت الوجودی تحریک میں یہ مقام ہے کہ انہوں نے صفات سے آگے فعل کے مقولہ کا اضافہ کیا ۔ مگر بات وہیں کی وہیں رہی ۔ اس معنی میں کہ کائنات ذات حق کا مجموعتہ الصفات یا جسد نہ سہی اسکے افعال و اعمال کا تو مجموعہ بن جاتی ہے ۔ اسکی سرگذشت کہانی اور زندگی کی تاریخ تو ہو جاتی ہے ۔ کائنات کا وجود اسطرح ہے کہ یہ بھی ''مجموعتہ المحمولات،، ہے جیسا کہ دیگر وحدیتوں کا خیال ہے مگر غزالی میں ان کا موضوع ''ذات،، نہیں ''صفات ذات،، ہیں ۔ اور یہ صفات ذات خود ذات کے محمولات ہیں ۔ ہر فعل کی یہی تعریف ہوتی ہے کہ فعل محمول اور صفت ذات اسکا موضوع ہوتی ہے ۔ جبکہ صفت اپنی

باری میں ذات کا محمول اور ذات اسکی موضوع ہوتی ہے ۔ بہرحال تصوری خاکہ چاہے صرف ''ذات اور صفات،، پر مبنی ہو یا اس میں تفصیل پیدا کیجائے اور ''ذات صفات اور افعال،، کی صورت میں اسے مرتب کیا جائے اصلی بات میں فرق نہیں آتا ۔ غزالی بھی اسطرح وحدتی ہیں اور انکے فلسفہ کے منطقی نتائج کے مطابق کائنات خدا کے وجود کے اجزا پر مشتمل ہے ۔ کیونکہ ہر فعل جز زندگی ہوتا ہے ۔ کل زندگی کی متروئیت میں کل ذات کی واقعیت میں افعال و اعمال اجزائے ترکیبی ہوتے ہیں ۔ غزالی اپنی فلسفیانہ تشکیل میں اسی تصور کا اقرار و اعتراف کرتے ہیں اور اسطرح اساسی اسلامی وجدان جو ماورائیت ذات حق کو کلیدی امر قرار دیتا ہے اسکا حق ادا نہیں کرتے ۔

یہ بات صرف اسوجہ سے ہوئی کہ انکی ساری فلسفیانہ تشکیل میں موضوع و محمول کی منطق ہی کارفرما ہے جو سریانی اور تشبیہی ہے ۔ اور اسطرح غزالی فلسفیانہ معنوں میں وحدت الوجود یوں کی صف میں آکر کھڑے ہوجاتے ہیں جن کے ہاں خدا روح اور کائنات جسم ہے ۔ اور کل حقیقت اسطرح ''ایک شخص،، ہے ۔ محل کا وجود محمولات میں ہوکر ہے اور محمولات محل میں ہوکر پائی جاتی ہیں ۔ ذات بلا صفات نہیں اور صفات بلا ذات نہیں ۔

(۹)

المختصر یہ ساری فلسفیانہ تگ و دو جو بار بار اس کشمکش سے پیدا ہوتی ہے کہ ذات حق کی ماورائیت کا اثبات کیا جائے مگر عملاً ناکام ہوتی ہے تو اسکے پس منظر میں موضوع و محمول کی منطق ہے ۔ اور یہ منطق ایسی ہے کہ اس میں اسلامی وجدان اثبات پذیر نہیں ہوسکتا ۔

اسکا اصلی سبب یہ ہے کہ یہ وجود کو اسکی ایک شکل یعنی ''ذات و صفات،، ''جوہر و عرض،، یا ''موضوع و محمول،، کا ہی عین قرار دیتی ہے اور اس منطق کے مطابق ادراک و تعقل میں ذہن کا وظیفہ صرف یہی ہے کہ وہ اسی صورت کا مسلسل اثبات کرے ۔ اسکی وجہ سے کائنات ہمیشہ ذات حقیقت کا وجودی یا تجربی لاحقہ یا محمول یا عرض ہی ثابت ہوتی ہے اور ذات حق کیلئے یہ لازم ہو جاتا ہے کہ اسکا وجود ان ہی اعراض و محمولات میں ہی مثبت مدون ہو۔

اس منطق کا اگر انتقاد کیا جائے تو صرف اس بنیاد پر کہ یہ وجود بالتحدید "کے اصل موضوعہ پر قائم ہے اسکو کل حقیقت کی منطق کا درجہ کبھی دیا نہیں جاسکتا۔ ہر وہ علم الوجود جو اس منطق پر استوار ہوتا ہے اسکو بھی اس بنیاد پر کل وجود کے فلسفہ کا درجہ نہیں مل سکتا۔ یہ ایک صوری تنقید ہے اور اسکا ماحصل یہ ہے کہ وحدت الوجودی مکاتیب فکر خواہ انکی تدوین "ذات و صفات،، پر کی جائے یا "ذات صفات و اعمال،، پر کی جائے جیسے غزالی، شوپن ھاور، برگساں وغیرہ کے فلسفے فی الحقیقت وجود بالتحدید کے فلسفے ہیں۔

موضوع و محمول کی صورت کے علاوہ وجود کی اور بھی صورتیں ہو سکتی ہیں بلکہ ہوتی ہیں۔ مشاھدات و ادراکات کے جائزہ سے تو یہ بات بلا تکلف پائے ثبوت کو پہنچ جاتی ہے کہ موضوع محمول کی منطق کا ماخذ شعور اور ادراک کا انداز حرکیت نہیں ہوسکتا۔ بہت سے عام اور روز مرہ کے تجربات یعنی معطیات شعور و آگہی ایسے ہیں کہ جو اس منطق کی حدوں کو قبول ہی نہیں کرتے مگر ہمارے واردات علم و فہم کا جز ہیں۔

موضوع محمول کی منطق میں سارے معطیات کی حقیقت یک قطبی ہوتی ہے تمام مواد علم و آگہی موضوع کے گرد مرتب ہونے لگتا ہے جبکہ ہمارا ادراک فی الحقیقت کثیر القطبی ہوتا ہے۔ تجربہ کی پوری ساخت کی ترتیب و تنظیم اکثر اخبار و تجربات میں تعداد مراکز کا ثبوت دیتی ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ علم میں حرکت شعور موضوع و محمول کی صورت پر کاربند نہیں ہوتی بلکہ اس سے آزاد ہوتی ہے۔ اب یہی تجربہ لیجئے کہ الف ب سے بڑا ہے۔ اس میں ہرگز تجربہ کی صورت "ذات و صفات،، کے سے علم کی نہیں ہے۔ ادراک موضوع و محمول کے انداز پر یہاں متحرک بہ تصدیق نہیں ہے۔ چنانچہ اگر الف کو موضوع اور "ب سے بڑا ہونا،، محمول قرار دے لیا جائے تو اس تمام ادراک اور آگہی کی صورت مسخ ہو جاتی ہے۔ الف ذات اور ماباقی تجربہ یعنی "ب سے بڑا ہونا،، محمول قرار پاتے ہیں یعنی۔ خود "ب،، کا وجود جو بذات خود فرد ہے الف کے اجزائے صفات سے ہو جاتا ہے۔ اس ساری منطق میں خرابی یہی ہے کہ یہ تجربات اور اخبار کو اپنی یک قطبیت میں اسطرح توڑ موڑ کر پیش کرتی ہے کہ بات کچھ کی کچھ ہو جاتی

ہے ۔ ارسطا طالیس سے لیکر زمانہؑ حال تک مفکرین نے کبھی اس بات کی طرف دھیان ہی نہیں دیا کہ ہمارا ادراک اور علم اس صورت ——— یعنی موضوع و محمول کی وضع حرکت و اثبات ——— کی نہ تو پابندی پر مجبور ہے اور نہ اپنے معمولات میں واقعتاً اسکے لحاظ سے عمل پیرا ہوتا ہے ۔ اس بناء پر اس منطق کو قبول کرنے کا جواز ماہیت علم سے نکلتا ہی نہیں ہے ۔

تجربہ کا کثیر القطبی ہونا ایک ایسا امر عام ہے کہ یک قطبیت محض اسکی ایک ذیلی شاخ کی حیثیت سے نمود پاسکتی ہے ۔ اس سے زیادہ اسکو مقام نہیں مل سکتا ۔ ہمارے تجربات بہت سی قسموں کے ہوتے ہیں ۔ ان میں سے صرف چند تجربات ’’جوہر و عرض،، ’’ذات و صفات،، یا ’’موضوع و محمول،، کی نوعیت کے ہوتے ہیں ۔ سارے تجربات کو ان تجربوں میں توڑ موڑ کر پیش کرنا تلبیس حق اور خود فریبی کے سوا اور کیا پیدا کرسکتا ہے جسکا انجام وحدنیت کے سریانی اور تشبیہی نظریات کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے ۔

جب خود تجربات کی تحلیل سے عصر حاضر کے ممتاز منطقین کو اس بات کا پتہ چلا کہ ایسے امور جیسے ’’بڑا ہونا،، ’’درمیان ہونا،، ’’تعامل میں ہونا،، وغیرہ وغیرہ ایسے اخبار ہیں کہ ان کے ایک حصہ کو ذات اور دوسرے کو صفت نہیں قرار دیا جاسکتا تو انہوں نے موضوع و محمول کی روائتی منطق کو چھوڑ کر ایسی منطق کا نظام وضع کرنے کی کوشش کی جسے میں کثیر القطبی کہتا ہوں ۔ اسکے مطابق قضیہ یا خبر موضوع و محمول پر مبنی نہیں ہوتی بلکہ حدوں کے درمیان اضافتوں یا نسبتوں پر مشتمل ہوتی ہے ۔ حدوں سے مراد اشیاؑ افراد یا موجودات لے لیجئے ۔ چنانچہ ماہیت علم جوسامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ علم حدوں کے درمیان نسبتیں اور اضافتیں دریافت کرنے کا عمل ہے ۔ اور ہر وثوق تصدیق مشتمل اسی بات پر ہوتی ہے کہ وہ ایک حد اور دوسری حد کے درمیان کسی رشتہ کے وجود کا اقرار یا انکار کرتی ہے ۔ اور تصدیق کا یہ عمل صرف دو حدوں تک ہی محدود نہیں ہوتا اس عمل میں ہوسکتا ہے کہ کئی حدیں شریک ہوں ۔ تب تصدیق ان حدوں کے درمیان کسی رشتہ کے ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں ہوتی ہے ۔ یہ نئی منطق موضوع و محمول کی منطق سے کہیں زیادہ عمومی، وسیع اور عمیق ہے ۔ اسکے اندر موضوع و محمول کی روائتی شکل بہت ہی ادنی درجہ کی ایک ذیلی صورت کی حیثیت رکھتی ہے ۔ علم الوجود کی تدوین کے لئے ضرورت ایسی ہی منطق کی ہے جو خود کسی ایک مخصوص صورت کی پابند نہ ہو ۔ اور اسی لئے امکانات

غیر محدود کی مالک ہو۔ ایسی منطق کا سہرا بولے، پیانو، وھائٹ ہیڈ، رسل، ھلبرٹ وغیرہ کے سر ہے۔

جدید منطق کے اکتشاف سے مابعد الطبیعات کو ابھی تک کوئی خاص فائدہ نہیں پہنچا ہے کیونکہ ابھی تک صوفیانہ مظہریاتی ارتسامی اور وجودیاتی فکر پرانے ڈگر پر چل رہی ہے۔ مگر اب ہم اہل اسلام کا کام ہے کہ وہ اس منطق کو آلۂ فکر بنا کر فکر اسلامی کی تشکیل نو کریں۔ ابتک طرز یورپ پر جتنے نظام ہائے فکر مرتب ہوئے ہیں وہ روائتی منطق کے اسکے اپنے باطنی تعینات کی وجہ سے وحدتیت اور سربانیت تک ہی لے گئے ہیں۔ اب ایسی منطق ملی ہے جس میں ماورائیت کا حق ادا ہوسکے۔ اور عقیدہ اسلامی کے گرد افکار کے نظام نو مرتب ہوسکیں۔

اگرچہ کہ ہمعصر مغرب میں اب تک وجودیات کی تشکیل نو کی کوئی ایسی قابل ذکر کوشش نہیں ہوسکی جو روائیتی منطق سے آزاد ہو۔ مگر دنیائے اسلام ایسی کوششوں سے خالی نہیں ہے۔ اور یہ کوششیں ہندوستان میں ہوئی ہیں۔ ہند میں مسلم فکر کا ارتقاء شیخ احمد سرھندی، مظہر جان جانان، شاہ ولی اللہ، شاہ اسمعیل وغیرہ کے واسطوں سے ہوکر گزرا ہے۔ اور ان میں سے ہر واسطہ عمل تطہیر ہے جو دریائے فکر کو موضوع و محمول کی گردشوں سے زیادہ سے زیادہ آزاد کرکے نئے رخ عطا کرتا ہے۔ مسلم ہند کا فلسفیانہ ارتقاء فکر کی بے انتہا امکانات لئے ہوئے نئی نشاۃ ہے جو سترھویں اٹھارویں اور انیسویں صدی کے اوائل میں جاری رہی پھر اس میں ٹھراؤ آگیا۔ فضل حق خیر آبادی، معین الدین، اشرف علی تھانوی سے گزر کر ہمارے زمانہ میں آتے آتے تک فکر کی یہ نہر محض روایت ماضی بنکر رہ گئی۔ اسکی ایک وجہ تو یہ ہے کہ شاہ اسمعیل کے بعد مفکرین کی گدیوں پر وہ لوگ بیٹھے جو خلاق نہیں تھے۔ تقلید اور سند پر اکتفا کرنا ان کا مسلک تھا۔ مگر اس سے بھی بڑا سبب مغربی افکار کی رو تھی انیسویں صدی کے آخر اور بیسویں صدی کے آتے آتے علم و فلسفہ کی باگ ڈور ایسے افراد کے ہاتھ میں آگئی جو افکار مغرب کے خوشہ چیں تھے۔ یہ خوشہ چینی کوئی بری بات نہ تھی مگر بات اس حد تک محدود نہیں رہی۔ مغربی فکر کی پوری روایات ہمارے ہاں سے ہوکر گزرنے لگیں اور اپنی روایات کے نئے زاوئے طاق نسیان کا شکار ہوگئے اور اسطرح ہند کی فکر کا منفرد ارتقاء تقلید مغرب میں گم ہوگیا۔

مغربی فلسفہ اس ھندی مسلم روایت فکر سے اسوجہ سے پس افتادہ ہے

کہ هندی مسلم فکر موضوع و محمول کی قیود مقولات سے بہت عرصہ هوا بڑی حد تک آزاد هوچکی تھی جبکہ مغربی افکار خواہ وہ نطشے سے منسوب هوں یا شوپن هاور سے یا برگسان سے یا میک تاگرت سے انکی تنظیم هی موضوع و محمول کی منطق میں هوئی ہے ۔ چنانچہ جن لوگوں نے ان سے خوشہ چینی کی انکے فلسفے سریانی اور تشبیہی هوگئے ٹھیک اسطرح سے جیسے انکے مغربی قائدین کے تھے ۔ چنانچہ جو کچھ هندوستانی فکر نے گذشتہ تین صدیوں میں حاصل کیا تھا اس میں ترقی تو کیا هوتی بالکل هاتھ سے نکل گیا ۔ مفکرین کی جماعت میں اس روائیت کو بطور یاد ماضی زندہ رکھنے والے بھی ناپید هوگئے ۔ ایک بار پھر مسلم ذهن کو انحطاط پذیر هوکر وحدتیت، همہ منم، همہ ارتسامیت، تصوریت وغیرہ کی بھول بھلیوں میں بھٹکنا پڑا ۔ مگر اب ان بھول بھلیوں سے صحیح سلامت لوٹ آنے کی راهیں نکل رهی هیں ۔ برهان احمد نے شیخ احمد سرهندی کے فلسفہ کو نئے سرے سے پیش کیا ہے گوکہ انہوں نے اسے پیش کانت کے رنگ میں کیا ہے مگر بہر حال مفکرین کو اسکی طرف متوجہ ضرور کیا ہے ۔ مظہر جان جانان کے افکار کو پیش کرنے کی سعی بھی شروع هوچکی ہے ۔ چنانچہ خلیق انجم نے ان کے خطوط کو جمع اور ترجمہ کرکے شائع کیا ہے ۔ ابو سعید غلام مصطفے السندی نے شاہ ولی اللہ کی سطعات ، پر تشریحی حاشئے لکھکر شائع کرنے کا بندوبست کیا ہے ۔ انہوں نے شاہ موصوف کی ’’لمحات،، سے بھی پہلی مرتبہ دنیائے علم کو واقف کروایا ہے ۔ اسی طرح مناظر حسن گیلانی نے شاہ اسمعیل کی ’’عبقات،، ترجمہ کرکے چھپوائی ہے ۔ علاوہ ازیں ایم ایم شریف کی ادارت میں جو ’’تاریخ مسلم فکر،، مرتب هوئی ہے اس میں بھی هندی مسلم فکر کے ارتقاء پر توجہ دی گئی ہے ۔ اب آثار و قرائن ایسے هیں کہ هماری فکر ان گمشدہ خزانوں سے پھر مستفید هوگی ۔ اور اس روایت کے تعمیری عناصر اور مہمات تازہ کو اپنے اندر ضرور سمو لیگی جنکی یادگار اب محض ایک اصطلاح رہ گئی ہے یعنی ’’وحدت شہود،، ۔

۱۱

مسلم هند کے فکر ارتقاء کا حاصل وحدت شہود کا نظریہ ہے ۔ تمام دنیا کے فلسفوں سے منفرد وہ هندی مسلم مفکرین جن کا تذکرہ اوپر گزرا شہودئے کہلاتے هیں جبکہ وحدت الوجودی مفکرین یہاں ’’وجودیوں،، کی اصطلاح سے موسوم رہے هیں ۔

وجودیوں اور شہودیوں میں بنیادی ادراک کا فرق ہے۔ دونوں کے ہاں اگر تحلیل کی جائے تو ماہیت علم کے بارے میں فرق ملتا ہے۔ اور وہ فرق یہ ہے کہ وجودیوں کے ہاں ادراک اور شعور کا کام ''لامتنات،، تلاش کرنا ہے۔ محرک جستجو شئے کے ''ملحقات،، و متعلقات،، کی یافت ہے۔ یہ وہی موضوع و محمول کے انداز کی فکر ہے۔ جبکہ شہودیوں کے ہاں، فکر شعور اور ادراک کی فعلیت، نسبتوں کی یافت میں، نمایاں ہوتی ہے۔

تمام تجربات کا ایک ہی وجود سے ''الحاق،، وجودیوں کے نزدیک اصل حقیقت ہے جبکہ شہودیوں کے نزدیک یہ محض ادراکی امر ہے نہ کہ حقیقی یعنی وحدت شہود کا فلسفہ وحدت وجود کے تجربہ کو آئینہ حقیقت قرار دینے سے انکاری ہے۔ وحدت وجود کا ہر تجربہ فی الاصل انضمامی تجربہ ہوتا ہے۔ شیخ احمد سرہندی اس تجربہ کی نفی کرتے ہیں۔

اس نفی میں صاف صاف جو کشف کار فرما ہے اسکی اصل ''نسبت،، کا وجدان و احساس ہے۔ ایمانی وجوھات سے شیخ احمد اس امر کا اقرار کرنے پر مجبور ہوئے کہ باری تعالی بدیع اور فاطر ہے۔ اور یہ امرر حقائق ہیں نہ کہ مجاز یا واھمات۔ پس ان کے سبب سے جو کچھ موجود ہے وہ بھی حقیقی اور واقعی امر ہے نہ کہ توہم اور محض تجربہ۔ اسطرح اللہ تعالی اور کائنات میں جو رشتہ ہے وہ حنیقت فاطرہ اور کائنات مفطورۂ بدیع اور بدعت کا رشتہ ہے نہ کہ ذات اور صفات یا موضوع اور محمول کا۔ یہ وہ برھان ایمانیہ ہے جو انکے کشف و نظام تعقلات کی اساسی تکوین میں جاری ہوتی ہے اور اسکا حاصل وحدت شہود کا نظریہ ہے۔

یہاں پر جس امر خاص پر توجہ دینے کی ضرورت ہے وہ نظریہ وحدت شہود نہیں ہے بلکہ علم و آگہی کی نئی ماہیت ہے۔ جسکے اس نظریہ میں پورے نہ سہی مگر خاصے آثار ملتے ہیں۔ اور وہ ہے علم کا نسبتوں پر مشتمل ہونا۔ شیخ احمد وحدت وجود کا تجربہ ہونے سے منکر نہیں ہیں مگر اسکو سالک کی حالت سے منسوب کرتے ہیں۔ جسکا مطلب یہ ہے کہ سالک کا ذہن اور شعور اس طور پر متحرک ہے کہ ہر شئے اور معطیہ علم کو وہ وجود واحد سے واصل کرتا ہے۔ جبکہ حکمت ایمانیہ سے یہ ثابت ہے کہ اس قسم کا تجربہ اصل حقیقت سے متعارض ہے۔ اسلئے اس تجربہ کی حقیقت ''وحدت شہود،، ہے نہ کہ وحدت وجود۔ مطلب یہ ہے کہ یہ توحید محض تجربی امر ہے حقیقی امر نہیں۔

امر حقیقی کا تجربہ اس تجربہ سے ماوریٰ جا کر ہوتا ہے ۔ اور وہاں پر یہ حقیقت کھلتی ہے کہ ذات خالق ذوات مخلوق سے ممتاز ہے ۔ ذات حق کو ماورائیت حاصل ہے ۔ اور یہی سچا علم ہے جسکی ماہیت نسبتوں کا اثبات یا اکتشاف کرنا ہے ۔

شیخ احمد سرہندی میں علم کی یہ ماہیت ابھی پورے طور پر اجاگر نہیں ہوئی ۔ مظہر جان جاناں میں بھی یہ نئی رو پورے طور پر جلوہ گر نہیں ہے ۔ مگر رفتہ رفتہ شاہ ولی اللہ سے ہوتی ہوئی جب یہ فکر جدید شاہ اسمعیل تک آتی ہے تو نسبت فکر کا اساسی ترین مقولہ بن چکی ہوتی ہے ۔ شاہ اسمعیل نے بہت تفصیل کے ساتھ نئی نسبتوں سے بحث کی ہے جو اشیاء کے مابین پائی جاتی ہیں ۔ انکی یہ بحثیں بلا رو رعائیت علم الوجود میں ایسا اضافہ ہیں کہ ان سے پہلے اسکی نظیر نہیں ملتی ۔ ''واسطہ فی العروض،، ''واسطہ فی الثبوت،، ''علم بالکنہ،، علم بالوجہ،، اضمحلال ''محاکاۃ،، ''عنوان،، معنون،، ''تجلی،، ''مظاھر،، اور ''مبدأ،، وغیرہ کی بحثیں ایسے دور رس نتائج کی حامل ہیں کہ اسلامی وجودیات میں مستقل مرتبہ کی حامل ہونے کے لائق ہیں ۔ ان کا جائزہ پھر کسی مناسب موقع کے لئے اٹھا رکھا جائے تو بہتر ہے ۔ یہاں پر صرف اتنی بات کہی جاسکتی ہے کہ ''ھندوستانی فکر،، کی اس روائت میں نادر پہلوؤں کے ساتھ ساتھ فلاطونیت کے نظریہ انعکاس و مرائیت کا قوام شامل رہا ہے ۔ جس کے سبب اسکے ممکنہ مضمرات پر ہمیشہ قیود عائد ہوتے رہے ہیں ۔

فلاطونی تصور کہ ''ایک عالم اعیان ہے اور کائنات اسکا عکس ہے،، ایک ایسے نقطہ نظر کا حامل ہے جس میں الحاقیت اور انضمامیت کا شائبہ نہیں ہے ۔ اور اسلئے ''عالم اعیان،، اور ''عالم محسوس،، آپس میں ایک دوسرے سے اسطرح ممیز ہیں کہ ان میں سے کوئی دوسرے کی صفت نہیں ہے ۔ چونکہ شہودیت کی پوری تحریک میں اساسی محرک ماورائیت یا کم از کم خالق باری کی کائنات سے تنزیہ ہے اور ایسے تنزیہی نقطہ نظر کا اظہار سابقین کے ہاں ''فلاطونی تصور،، میں ملتا ہے اسلئے فلاطونی تعقلاتی نظام شہودیوں کے افکار کا جز ہے ۔ اور انکے افکار کا یہی وہ پہلو ہے جو انکی جدت نظر کا حرف گیر ہے ۔

وہ شعور جو شہودی نظام فکر میں جاری ہوتا ہے اگرچہ کہ ''ذات و

صفات،، کے مقولات سے رہائی پاچکا ہوتا ہے مگر ''اضافاتی منطق،، کی وسعتوں میں سائیر ہونے کی بجائے اسکی ایک فرع میں پھنس کر رہ جاتا ہے۔ اس فکر کے ادراکی سانچہ میں اصول حرکیت ذات و صفات سے بدل کر کلیات و جزئیات ہو جاتا ہے۔ ہر معطیہ آگہی میں ذات شاعر ''عکس،، کا اثبات کرتی ہے۔ اور اس ''اثبات،، سے اس حقیقت یا کلیہ کا اثبات کرتی ہے جسکا وہ عکس ہے۔ چنانچہ عمل تصدیق یا منطق حکم کی ماہیت یہ ہو جاتی ہے کہ وہ ''معطیہ تجربہ،، کو بطور عکس کسی ''امر عامہ،، یا کلیہ سے منسوب کرتا ہے۔ اس انتساب کا نام علم قرار پاتا ہے۔ اس انتساب سے معطیہ کلیہ کا جز نہیں ہو جاتا۔ دونوں کی ذات اپنی اپنی جگہ ہوتی ہے۔ کوئی کسی کا محمول نہیں ہوتا اور اسطرح دونوں میں آپس کی ماورائیت باقی رہتی ہے۔ یہی وہ ماورائیت کا عنصر ہے جو ان فلاسفہ کو جو ذات خداوند کو روح اور کائنات کو جسد قرار دینا نہیں چاہتے اس فلسفہ کی طرف متوجہ کرتا رہتا ہے۔ چنانچہ ان شہودیوں نے مقولہ ''ضلال،، میں کائنات کے حقائق کا اثبات کیا۔ کائنات جزئیات کا عالم ہے۔ یعنی ان اشیاء کا جنکی حقیقت اسکے سوا کچھ نہیں ہے کہ وہ مثالیں، نقلیں یا آئینہ ہیں کلیات کی وہ عالم کلیات جسکا یہ کائنات آئینہ ہے، اسکا اثبات شہودی ''عالم عقلی،، کے مقولہ میں کرتے ہیں۔

انعکاسیت و مرائیت کا یہ نظام سلسلہ وار اسطرح قائم ہے کہ ''خود شعوری،، یا ''شعور ذات،، کی ہئیت کل حقیقت کی تقویم بن جاتی ہے۔ جسطرح تشبیہیں یا وجودیوں میں کل حقیقت یا تمام وجود ''خود شعوری،، سے محصور ہے۔ اسی طرح ان تنزیہیں یا شہودیوں میں بھی اسی ہوئیت میں تمام ہو جاتا ہے۔

١٣

اسلامی ایمانیات نہ صرف ذات حق کی ماورائیت کے احساس پر مشتمل ہے بلکہ اسکے ہر ''ہوئیت،، یا ''صورت،، ''ہیکل،، ''حصر،، یا ''تحدید،، سے بری ہونے پر بھی مشتمل ہے۔ اسلامی وجدان جیسا کہ گزشتہ مقالہ میں بالتفصیل واضح کیا گیا ہے ''وجود غیر محدود،، کے احساس سے عبارت ہے۔ کلیات و جزئیات کی منطق جو شہودیوں کے تعقلات کی تکوینی کلید ہے ماورائیت کا تو اثبات کرتی ہے مگر اساسی اسلامی وجدان سے یوں متناقض ہو جاتی ہے کہ اسکے خمیر میں بہر طور ''وجود محدود،، کا وجدان ہی دیا ہوا ہے۔ یہی وہ عنصر ہے جو ہندی مسلم فکر کو باوجود ماورائیت کے اس قابل

نہیں رہنے دیتا کہ وہ اسلامی ایمانیات کی قرار واقعی تصور بندی کرسکے۔

''انعکاسیت اور مراتیت،، کے فلسفہ کو دور جدید میں ایک اور بنیاد پر ہدف تنقید بنایا گیا ہے۔ اور وہ ہے اس میں ''جہان تازہ،، کا فقدان اس میں کائنات کلیات کی بازگشت کے سوا کچھ نہیں۔ ہر ''مقرون،، کسی نہ کسی ''مجرد،، کا عکس ہے۔''عالم نا محسوس،، ''عالم محسوس،، کی اصل ہے۔ یہ تنقید دراصل ہیگل نے اپنی ''سائنس منطق،، نامی شہرہ آفاق کتاب میں کی ہے بعد میں اس تنقید کو نطشے اور برگسان نے بھی اپنا لیا۔ اب یہ تنقید تمام ہمہ منم یا ''انا مرکزی،، فلسفوں کا جز ہے۔

کائنات میں ''جدت،، اور نوبنو ''واردات،، کا کوئی سلسلہ باقی نہیں رہتا۔ تصوریت جدیدہ اس کمی کو خود ذات حق کا مافیہ ''حرکت،، ''عمل،، یا ''فعل،، متصور کرکے دور کرتی ہے۔ جسکے سبب تجلیات جو ''عالم کلی،، سے انعکاس پذیر ہوتی ہیں ان میں تازگی ہوتی ہے۔ وہ تکرار یا اعادہ نہیں بلکہ خرق عادت کا مظہر اور بے نظیر ہوتی ہیں دراصل یہی یعنی ہر تجلی کا ''بے مثل ہونا،، ہندی مسلم فکری ارتقاء میں بھی مضمر ہے۔

مگر اس حل میں کائنات باوجود واردات تازہ سے عبارت ہونے کے اس سے زیادہ کوئی حقیقت نہیں رکھتی کہ یہ ''مراۃ النور،، ہے اور اسوجہ سے خود اسکی ذات میں ''واردات تازہ،، کی کوئی گنجائش نہیں یہ بازگشت کی باز گشت ہی رہتی ہے۔

تصوریت جدیدہ جسکا آغاز مغرب میں ہیگل سے ہوتا ہے کائنات کی اس درجہ' انفعال سے باز نشین ہے۔ وہ اسطرح کہ یہ کائنات اور ذات حق کی عینیت قائم کرتی ہے۔ کائنات ذات واحد کا معروضی رخ ہے جبکہ خود ذات اسکا باطن ہے۔ وجودی وحدیت کے ذریعہ تصوریت جدیدہ کائنات کو بازگشت یا ظل ہونے کے رتبہ سے بلند کرکے حقیقت اور اصل کے رتبہ پر لے آتی ہے۔

اسطرح تصوریت فی الاصل ''ذات و صفات،، کی منطق کی تجدید ہے۔ مگر یہ ایسی تجدید ہے جو کلیات و جزئیات کی منطق کو بھی اپنے اندر سمو لیتی ہے۔ ہر ''مقرون واقعہ،، اس سبب سے نہ صرف جزو حقیقت ہے بلکہ عکس حقیقت بھی ہے۔ اس میں حقیقت متجلی ہے۔ اس نظر سے دیکھا جائے تو صفات ذات اگر جزئیات کے مرتبہ میں ہیں تو خود ذات کلیہ ہے۔ اگر

کائنات کے مقرون حقائق ان صفات کے محمولات ہیں تو یہ جزئیات بھی ہیں جبکہ صفات کلیات ہیں۔ منطق کی یہ نئی شکل جس میں ''موضوع و محمول،، اور ''کلیات و جزئیات،، کی منطقوں کو ایک دوسرے میں مزج کردیا گیا ہے ''جدلیات،، کہلاتی ہے۔ جدلی منطق کے مطابق یہ کائنات نہ صرف ذات کے انعکاسات بلکہ اپنی حقیقت میں اجزائے ذات پر بھی مشتمل ہے۔

جدلی منطق میں جزئیات مقرون تو کلیات مقرون تو ہوتے ہیں اور ذات کل مقرون۔ ہر جزو کائنات اسی کل مقرون کا عکس اور مظہر ہے۔ مظہر ہونے کی وجہ سے جز اور عکس کی وجہ سے جزئیہ ہے۔ ہر شئے ذات کا آئینہ ہے اور خود ذات کا محمول یا حصہ ہونے کی وجہ سے اظہار ذات ہے۔ ذہن کے اس طور پر مرتب ہونے سے سالک یا مفکر معطیات تجربہ کو نہ صرف محمولات بطور گرفت ادراک میں لاتا ہے بلکہ ان کو کلیات کے تحقق یعنی جزئیات بطور بھی محسوس کرتا ہے۔ اور جب وہ ان معطیات کو ذات سے منسوب کرتا ہے تو ساتھ ہی ساتھ اسکے ذہن میں یہ بات بھی ہوتی ہے کہ وہ جزئیات کو کلیات سے مثالوں کو اعیان سے تفصیلات کو اجمالات سے موجودات کو تصورات سے منسوب کر رہا ہے۔ جدید تصوریت اس ادراکی سانچہ سے حقیقت کے اس نقطہ نظر تک پہنچتی ہے کہ کل حقیقت ایک ''فرد کلی،، ہے ''ذات مقرون،، ہے جسکے تمام واقعات عالم جزئیات اور تجلیات ہیں اور اسطرح وہ فرد کلی ''تصور کلی،، ''کلیہ عمومی،، بھی ہے۔ الحاصل تصوریت جدیدہ افلاطونیت کے ''کلیات مجردہ،، کو مسترد کرکے ''کلیات مقرون،، کا نیا نظام قائم کرتی ہے جس میں جز اور مراۃ محمول اور جزئیہ ہم معنی ہو جاتے ہیں۔

اسطرح سے تصوریت میں آکر گو کہ ہم کائنات کو ''واردات نو،، سے عبارت مان لیتے ہیں مگر دو اساسی اسلامی تصورات کو قربان کر دیتے ہیں ایک تو ماورائیت اور دوسرے ''وجود غیر محدود،،۔ تصوریت کے ''فرد کلی،، کی حقیقت یہ ہے کہ ''خود آگہی،، کی ہوئیت میں یہ تمام ہو جاتا ہے جو ظہور در ظہور معروض در معروض انعکسبت اور مراتیت کلیات و جزئیات پر مشتمل ہے اسطرح کہ پوری ذات ان محمولات و مظاہرات میں ہے اور یہ سب **محمولات و مظاہرات ذات میں ہیں۔**

۱۴

اساسی اسلامی وجدان کی علمی تنویر ''صمدیت،، کے جامع ترین مقولہ

میں ناشی ہوتی ہے ۔ یہ وہ مقولہ ہے جسکے ذریعہ مسلم ذہن وجود حق اورماسوی کے امتیازمیں بارآور ہوتا ہے ۔

صمد کے معنی ہیں ''سہارے،، کی ضرورت سے بے نیاز ہونا ۔ ''صمد،، اور ''لا صمد،، اساسی اسلامی وجدان کے زیر تشکیل وجودیات کے اندر اصطفاف حقیقت کے اصول ہیں ۔ وجود باری تعالیٰ کے لئے صمدیت ہے ۔ بقول شاہ عبدالحق وہ ''نرادھار،، ہے ۔ اسکا انحصار کسی پر نہیں ۔ باقی تمام موجودات ہستیاں اشیاء وغیرہ ایسے ہیں کہ ہر ایک کا انحصار کسی نہ کسی پر ہے ۔

تمام حقیقت کا صوری بیان اسطرح مرتب ہوتا ہے کہ اشیاء ایک دوسرے کے ''سہارے،، پر قائم ہیں ۔ چنانچہ ایک شئے دوسری کو سہارتی ہے ۔ اور اس ''سہارے،، پر اس دوسری شئے کا قیام ہوتا ہے ۔ یہ سلسلہ چلتا ہے یہاں تک کہ آخری ''سہارے،، پر سلسلہ وجود تمام ہو جاتا ہے ۔ وہ سہارا خداوند ہے ۔ خود وجود خداوند ایسا ہے کہ وہ ''بے سہارا،، ہے ۔ اور اسطرح ان تمام اشیاء کے سلسلوں سے باہر ہے جو سہارے بغیر قیام پذیر نہیں ہوتیں ''بے سہارا،، ہونے کا بھی سلسلہ مترتب ہوتا ہے جو اسی صوری نظام میں جاری و ساری ہے ۔ وہ اس طرح کہ ایک شئے دوسری کا سہارا ہے مگر خود اس دوسری چیز کے ''سہارے،، کی محتاج نہیں بلکہ کسی اور تیسری چیز کے سہارے پر قیام پذیر ہے ۔ اسطرح ہر شئے کی ذات میں دو اعتبار ہوتے ہیں وہ بعض چیزوں کے سہارے سے بے نیاز اور بعض چیزوں کے سہاروں کی محتاج ہوتی ہے ۔ اسطرح ہر شئے صمدیت اور لا صمدیت کے اعتبارات کی حامل ہے ۔ مگر خدا کے وجود میں ہر شئے کے حساب سے صرف صمدیت ہے ۔

ان مفہومات کو جو ''بے سہارا،، اور ''سہارا والا،، ہونے میں چھپے ہوئے ہیں اچھی طرح سمجھ کر برتنے پر اسلامی وجودیات کا خاکہ تمثیل میں آسکتا ہے ۔ ان مفہومات میں یہ بات داخل نہیں ہے کہ اگر الف ب کا سہارا ہے تو ب الف کا جز ہے ۔ یہ بات اسوقت پیدا ہوتی ہے جب ذہن ''سہارے،، کے مفہوم کو ''حصہ،، یا ''جز،، کے مفہوم سے گڑ بڑا دیتا ہے ۔ انتقاد سے یہ امر متشرح ہوتا ہے کہ وحدیت کی اٹھان میں اسی گڑ بڑ کو دخل ہے ۔ اور یہ اسوقت پیدا ہوتی ہے جب ذہن ''موضوع و محمول،، کی منطق پر ''ذات و صفات،، کی تعبیر لیکر حرکت پذیر ہوکر وجودیات پر توہمات کاری کرتا ہے ۔

سہار کی حقیقت میں یہ بات دی ہوئی ہے کہ جس شئے کو سہار ملا ہے وہ سہارا دینے والی شئے سے وجوداً ممیز ہے۔ اسکی ''ہوئیت،، اور ''مائیہ،، اپنا اسی کی ذات کا ہے۔ سہارا دینے والی شئے کا نہیں ہے۔ پس اگر الف ب کا سہارا ہے تو ب کا وجود خود ب کا وجود ہے اس سے جو مفہوم و معانی ناشی ہوتے ہیں خود اسی کی ذات ان کا مصداق ہے۔ چنانچہ اسکا ہونا الف کے ہونے سے جداگانہ مفہوم رکھتا ہے۔ اسی طرح الف کا وجود خود اسکا اپنا ذاتی وجود ہے۔ چنانچہ الف اور ب وجوداً ایک دوسرے سے ممیز و ممتاز ہیں۔ ہر ایک کا اپنا اپنا مفہوم و مصداق ہے۔ اسی بات کو ہم وجودی ماورائیت کہتے ہیں۔ ہر وجود دوسرے سے ماوریٰ ہے۔ ہر ایک کی ذات اور حقیقت اسکی اپنی ہے۔ اسی ماورائیت کو ہم یوں بھی ادا کرسکتے ہیں ہر شئے جو ہے اپنے ہونے میں وجود بنفسہ ہے۔ اسکے ہونے سے جو منشأ ذہن پر وارد یا منتزع ہوتا ہے خود اس شئے کی شئیت ہے۔ وجود فی نفسہ کی ماورائیت سے یہ بات لازم آتی ہے کہ نہ صرف وجود خداوند بلکہ ہر شئے دوسرے سے ماوریٰ ہے۔ اس ماورائیت میں اسکا وجود ہے اس سے مراد وہ خود ہے اسکا اقتضاء خود اسکی ذات حقیقت اور ''دیا ہوا،، ہونا ہے۔ اس امر عامہ کو ہم وجودی ماورائیت یا اصول حقیقیت کا نام دیتے ہیں۔

۱۵

وحدیت کی تمام صورتوں میں وجود فی نفسہ اور وجود بنفسہ کے مقولات کا خلط مبحث پایا جاتا ہے اور اسی سبب سے وحدیت کا کوئی فلسفہ خواہ وہ مادی ہو یا روحانی، هائکل کا، ہو یا ہیگل کا، مارکس اسکا شارح بنے یا برگسان وجودی ماورائیت یا اصول حقیقیت سے کبھی متمتع نہیں ہوسکتا۔ ''وجود بنفسہ،، ایسے وجود کا اثبات ہے جو خود اپنے آپ سے قائم ہو۔ اور وجود فی نفسہ ایسے امر کا اعتراف ہے جو خود ''مصداق وجود،، ہو۔ وجود بنفسہ اسلامی وجدان کے مطابق صرف خدا کو سزاوار ہے۔ اور وجود فی نفسہ کا مصداق ہر شئے ہے جو موجود ہو خواہ اسکا قیام اپنی ذات پر ہو یا کسی اور ذات پر۔

''صمدیت،، کا مقولہ وجود بنفسہ اور ''لا صمدیت،، کا مقولہ،، وجود بغیرہ،، کی اصطلاحوں میں مداومت اختیار کرسکتا ہے مگر وحدانی فلسفے ''وجود بنفسہ،، اور ''وجود فی نفسہ،، کے امتیاز معانی کو گرفت میں لانے

سے قاصر رہتے ہیں ۔ اور اسلئے جو ''وجود بنفسہہ،، نہ ہو اسکو وہ ''وجود فی نفسہہ،، سمجھنے سے معذور ہیں ۔ ان کے نزدیک ''وجود لابنفسہہ،، دراصل اس وجود کا حصہ ہے جس کے سہارے وہ قائم ہے ۔ یعنی ''وجود لا بنفسہ،، اس ''وجود فی نفسہہ،، کا جز ہو جاتا ہے جسپر اسکے ''وجود بغیرہ،، کا قیام ہو ۔ چنانچہ کسی شئے کے وجود کو اہل وحدیت اس طور پر دیکھتے ہیں کہ یہ صرف روپ کا امتیاز ہے ۔ مثلاً مٹی ہے ۔ اس مٹی سے بہت سے برتن بنے ہیں ۔ اب ان برتنوں میں سے ہر ایک کا امتیاز صرف اس روپ کیوجہ سے ہے جو اس میں ودیعت کیا گیا ہے ۔ اسوجہ سے مٹی وجود واحد ہے ۔ ان برتنوں کا عین وجود ہے اور خود یہ برتن اپنے روپوں کے اختلاف کی وجہ سے باہم ممیز ہیں ۔ بدیں وجہ جب ہم کسی برتن کا نام لیتے ہیں مثلا لوٹا تو جہاں تک صورت کا تعلق ہے ایک مخصوص روپ اس ''لفظ،، یا نام کی مراد ہے مگر جہاں تک وجود کا تعلق ہے تو عین وجود یعنی مٹی اسکی مراد ہے ۔ دوسرے برتنوں کے وجود کی بھی یہی حقیقت ہے ۔ لوٹا، ہنڈیا، بدھنا وغیرہ یہ سب اسی حقیقت واحدہ کے مختلف روپ ہیں اور اسی لئے وہی ہیں ۔

روحانی وحدت وجودیت ہو یا مادی وہ دراصل مندرجہ بالا مثال کی تعمیم پر ہی کل حقیقت کو درک کرتی ہے ۔ اور اسی ادراک کے مطابق ''صمدیت،، ''لا صمدیت،، اور ''وجود بنفسہہ،، ''وجود بغیرہ،، اور ''وجود فی نفسہہ،، کے معانی فراہم کرتی ہے ۔

اس فلسفہ کے مطابق ''وجود،، اور ''صورت،، کا امتیاز قائم و دائم حقیقت ہے ۔ اور یہ فلسفہ کل حقیقت کے بارے میں فکر کو اسطرح گردش میں لاتا ہے کہ وجود ایک ہے اور سارا اختلاف صورتوں کا ہے ۔ ''صورت،، کے بارے میں وہ فلسفی جو وحدت وجودیوں میں زیادہ دقت نظر کے مالک ہیں اس بات کا اعتراف کرتے ہیں کہ وہ ہر دوسری صورت سے ''مسلوب الوجود،، حالت میں بھی مختلف ہے ۔ یہ اس ظاہر کرتا ہے کہ ہر صورت میں خاص مراد مستتر ہوتی ہے جو کسی اور صورت کی مراد سے الگ ہوتی ہے ۔ اس بناء پر صورتوں کو ان فلاسفہ نے ''ثبوتی،، کہا ہے کہ غیر موجودہ ہوکر بھی ہر صورت ''ثابت،، ہے ۔ ان کے ہاں ''وجود،، کے بالمقابل امتیازی اصطلاح ''ثبوت،، ہے ۔ چنانچہ صورت یا روپ کی حقیقت یہ ہے کہ ''ثبوت فی نفسہہ،، ہے ۔ اسکے وجود کو لاحق ہونے سے ''وجود،، میں اضافہ ہوتا ہے نہ الحاق ختم ہونے سے وجود میں کوئی کمی آتی ہے ۔ ہاں وجود کو لاحق ہونے سے

''ثبوت،، ''وجودی،، ہو جاتا ہے جبکہ ''وجود،، سے منتزع ہونے پر محض ''ثبوت،، ہی ثبوت ہوتا ہے ۔

ثبوت کے وجودی ہونے یا وجود میں قرار پکڑنے کا مطلب اس سے زیادہ کیا ہوسکتا ہے کہ وہ وجود ہی ہے جو ''ثابت،، ہوا ہے ۔ پس مٹی کے برتن میں مٹی کا تحقق ہوا ہے اور مٹی کی ذات سے اس برتن کا کوئی الگ وجود نہیں ہے ۔ مٹی اس صورت سے متصف ہوئی ہے اور یہ اتصاف مٹی کے وجود میں کسی بیشی کا باعث نہیں ہے ۔ اس کے وجود مستمر کو ''ثبوت،، سے آراستہ کرتا ہے اور بس ۔

کل حقیقت کو اس انداز پر دیکھنے کا حاصل یہ ہے کہ کل حقیقت وجود واحد ہے جو بے شمار صورتوں میں متحقق و ''مثبت،، ہوتا ہے ۔ ان صورتوں سے اسکی ذات میں کمی و بیشی نہیں ہوتی ۔ فقط اسکے ''ثبوت،، میں تغیر کمی یا زیادتی واقع ہوتی ہے ۔

یہ سریانیت ہے ۔ خواہ اس کی تعبیر آپ روحانی کریں یا مادی ۔

اس سریانیت کے باعث تمام اشیاء اپنی ''شئیت،، کھو کر محض روپ یا صورت بن جا تی ہیں جن کی اصل حقیقت محض ثبوت ہے ۔ 'وجود' عین واحد کو حاصل ہے اور یہ اشیاء محض عین واحد کا ''ثبوت،، ہیں ۔ صمد ہونے کے معنی اس تعبیر میں ہر شئے میں ''عین وجود،، ہونا ہو جاتے ہیں ۔ چنانچہ ''صمد،، سے مراد بجائے ''وجود بنفسہٖ،، ہونے کے ''وجود فی نفسہٖ،، بن جاتے ہیں ۔ اس لئے میں نے اوپر یہ بیان کیا کہ ان فلسفوں میں مقولہ ''صمدیت،، کے اصل معنی ہی دوسرے معنوں کے ساتھ خلط ملط ہو جاتے ہیں اور اسی لئے یہ مقولہ ان کی گرفت سے قطعاً باہر ہے ۔

۱۶

جیسا کہ اوپر کہیں گزرا ان فلسفوں میں وجود اور صورت کا امتیاز ناگزیر ضرورت ہے ۔ مگر کوئی ناگزیر ضرورت وجود کے لئے آئین سازی کا حکم نہیں ہوسکتی ۔ کسی شئے میں صورت اور مافیہ صورت یا یوں کہئے کہ اسکے وجود اور اسکی صورت کا امتیاز نہ تو تحلیلی اغراض پورے کرتا ہے نہ تشکیلی ممکن ہے کہ کچھ بشری تقاضے اور احتیاجات ان سے پورے ہو جائیں ۔ وجود اور صورت کے امتیاز کی اساس حقیقت کے اندر قائم ہونے کی بجائے جذبات

انسانی میں قائم ھے ۔ علم الوجود کو اس امتیاز سے گزر جاتا ھے ۔ اس امتیاز کو قائم کرکے تمام سریانی فلسفے وجود کو واحد اور صورت کو مسلوب الوجود کثرت کہتے ھیں ۔ اور ھر شئے کے بارے میں یہ تصور کرتے ھیں کہ یہ وجود لا فی نفسہہ ھے یعنی ثبوت فی نفسہ ھے ۔ جبکہ اس صورت میں جو وجود متصرر ھوا ھے وہ وجود فی نفسہہ ھے ۔ اور وجود فی نفسہہ تمام ثبوتات فی نفوسہم میں عین واحد ھے ۔

۱۷

اصول حقیقت یا اساسی اسلامی وجدان کے مطابق ھر شئے کا وجود اسکا اپنا وجود ھے ۔ اس میں صورت اور وجود کی تقسیم بے معنی ھے ۔ چنانچہ ھر شئے وجود فی نفسہہ ھے ۔ اگر کوئی فیلسوف صورت اور وجود کے امتیاز پر اسرار ھی کرے تو اسکی زبان میں یوں کہئے کہ نہ صرف ھر شئے کی صورت بلکہ ماہیہ صورت اسکا اپنا ھے ۔ ''فی نفسہہ،، ھے کوئی دوسری شئے اسکی شریک نہیں ۔ نہ وہ کسی دوسری شئے کی شئیت میں شریک ھے ۔ یہ بات صورتاً بھی ھے اور وجوداً بھی ۔ اسطرح بیان کرنے سے بلا شبہ نقص پیدا ھوتا ھے ۔ بہتر بیان یہی ھے کہ ھر شئے جو ھے وھی صورت ھے اور وھی وجود ھے ۔ اسکی شئیت میں صورت اور وجودی امتیاز ھوتا ھی نہیں ھے ۔ اسوجہ سے مختلف اشیاء میں حیثیت صوری یا حیثیت وجودی کی رعایت کا سوال ھی پیدا نہیں ھوتا ۔ چنانچہ ھر شئے دوسری شئے سے ماوراء ھے ۔ ھر شئے وجود میں اور ھونے میں ظاھر میں باطن میں صورت میں اور ماہیہ صورت میں ''فی نفسہہ،، وھی شئے ھے کوئی اور شئے نہیں ھے ۔ صرف اسی فلسفہ میں ''صمدیت،، اور ''لا صمدیت،، ''وجود بنفسہہ،، اور ''وجود لا بنفسہہ،، یعنی ''وجود بغیرہ،، کے مقولات اپنے اصلی معنوں پر مستقل و مقرر رھتے ھیں ۔ چنانچہ حقیقت تمام کی تمام وجودات پر مشتمل ھے ۔ ھر وجود اپنی ذات اور حقیقت میں فی نفسہہ ھے اسکی وجودیت میں کسی اور شئے کی ''وجودیت،، شریک نہیں ھے ۔ اسطرح ھر شئے یا ھر وجود کو دوسرے سے تنزیہ حاصل ھے اسکی ذات کا اقرار خود اسی کی ذات کا اقرار ھے کسی اور ذات کا اقرار نہیں ۔

۱۸

اب اس موقف کے بعد اسلامی وجدان کی منطق حقیقت کو مزید اسطور پر متعین کرتی ھے کہ ان تمام حقائق میں صرف خداوند ھی وہ وجود ھے جو

وجود بنفسہ ہے باقی تمام وجودات ''وجود بغیرہ،، ہیں ۔ یہ فلسفہ بلا شبہ کثرت وجودی کا فلسفہ ہے ۔ اس میں بہت کھلے ہوئے طور پر اس بات کا اعلان ہے کہ جو کچھ ہے وہ فی نفسہ ہے محض ثبوتی نہیں ہے وجودی ہے۔ اس سبب سے کسی ذات واحد کا نہ تو وہ جز ہے ۔ اور نہ ذات واحد اسکی عین ہے ۔ ذات خداوند تمام اشیاء کی طرح یعنی تمام وجودات کی طرح اپنے سوا ہر وجود سے بری منفرد اور ماوری ہے ۔ کوئی اسکا شریک نہیں ۔ اور یہی حال ہر وجود کا ہے ۔ حقیقت کے اس اثبات میں اسلامی وجدان کی منطق ''وجود،، کے امتیاز کی پیش روئی میں فعال ہوتی ہے ۔ خداوند ''قیوم،، ہے جبکہ اور وجودات ''مقوم،، ہیں ۔ اوپر کی توضیح کے مطابق خداوند قائم بالذات اور باقی تمام اشیاء ''قائم بالغیر،، ہیں اور وہ غیر جس پر وہ قائم ہیں خود خداوند ہے ۔ یہ غیریت محض ثبوتی نہیں وجودی ہے ۔ ثبوتی غیریت وجودی عینیت کو ثابت کرتی ہے ۔ جو سریانیت ہے ۔ وجودی غیریت ہی ہے جسکی بناء پر یہ بات با معنی بنتی ہے کہ خدا تعالی ان وجودات کا قوم ہے ۔ حقیقی قیومیت کے لئے یہ بات ضروری ہے کہ جس چیز کا کوئی قیوم ہو وہ واہمی ثبوتی نہ ہو بلکہ وجودی حقیقی ہو۔ ان اشیاء کا روپ انکا اپنا روپ ہو اور ان کا وجود ان کا اپنا ذاتی وجود ہو ۔ اسی وجہ سے خدا اور ان اشیاء کے مابین وہ مثال ساقط ہو جاتی ہے جو مٹی اور مٹی کے برتنوں، دریا اور موج دریا سے حاصل ہوتی ہے ۔ مٹی اور مٹی کے برتنوں میں جو تعلق ہے وہ ذات شئے اور صفات شئے کا تعلق ہے مٹی کا ہر برتن مٹی کی ذات کا جز ہوتا ہے ۔ یہ تعلق قیوم اور مقوم کا نہیں ہے ۔ اسی طرح نفس اور خواہشات میں جو تعلق ہے وہ بھی قیوم اور مقوم کا تعلق نہیں ہے ہر خواہش میں نفس موجود ہے اسی طرح جس طرح ہر برتن میں مٹی وجود ہے ۔ ہر خواہش صورت ہے جس میں نفس ثابت ہے ۔ تمام خواہشات میں عین وجود نفس اور اس نفس کے اصوار وجود تحققات وجود یا ثابتات وجود یہ خواہشیں ہیں ۔ صمدیت اور لا صمدیت کے جامع مقولات میں حقیقت کی ان مثالوں سے مصدق نہیں ہوتی ۔ قیوم اور مقوم کی تقویم میں وجودات کا حقیقی اثبات ان کی باہم ماورائیت اور پھر قیام میں ایک کا دوسرے پر مقیم ہونا حقیقت کی اصل توضیح ہیں ۔

۱۹

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا قیومیت وجود خداوندی کی صفت ہے اور قومیت دیگر اشیاء کی۔ اگرچہ کہ گفتگو کی حد تک اس سوال کا جواب

یقیناً اثبات میں ہے ۔ مگر اس جواب میں منطقی صحت نہیں ہے ۔ قیومیت اور مقومیت کے فہم کے لئے منطقی سانچہ میں تغیر کی ضرورت ہے ۔ اور وہ تغیر ''ذات و صفات،، کے مقولات کی ''حدود میں نسبت یا ربط،، کے مقولات سے تبدیلی ہے ۔ جب ہم اس بات کا اقرار کرتے ہیں کہ خدا کا وجود ہے اور دیگر اشیاء کا بھی وجود ہے تو اس صورت میں قیومیت یا مقومیت سے اس رشتہ کا اظہار ہوتا ہے جو خدا اور ان اشیاء کے مابین پایا جاتا ہے ۔ قیومیت نہ تو خدا کی صفت ہے نہ مقومیت اشیائے دیگر کی ۔ بلکہ یہ رشتے یا ربط ہیں قیومیت کا رشتہ خدا سے چلکر دیگر اشیاء میں تمام ہوتا ہے ۔ اسکے بالعکس مقومیت کا رشتہ ان اشیاء سے شروع ہوکر خدا تک پہنچتا ہے ۔ وہ روابط کی منطق ہے جو اسلامی وجدان کو حقیقت کے مطابق تصورات اور تعقلات میں ڈھالتی ہے ۔ یہاں پر قیومیت کے ربط یا نسبت میں یہ لزوم ہے کہ یہ کم از کم دو حدوں کے درمیان جو الگ الگ تحقق پذیر ہیں ایک رشتہ ہے ۔ یہی حال مقومیت کا بھی ہے ۔ روابط کی منطق حدوں یا اشیاء یا وجودات کی ماورائیت پر مبنی ہے اور اس ماورائیت کو نقصان پہنچائے بغیر کل حقیقت کو ذہن کے سامنے پیش کرتی ہے ۔

اس منطق کے نفاذ سے وہ دعاوی علامات اشارات تخیلات اور احساسی ترجیحات متزلزل ہو جاتی ہیں جن سے ہیلان زدہ یا پروردہ مغرب نظام ادراک و مرکب ہوتا ہے اور ایک ایسے ذہن کی تشکیل ہوتی ہے جو اس ذہن سے شعور اپنے تعقلات و تصورات، وجوہات و مقولات کے بہاؤ میں قطعی مختلف ہوتا ہے جسکا سرمایہ حیات ذات و صفات موضوع و محمول جوہر و عرض کے خول ہیں ۔ ذہن کی اس اضافاتی منطق میں حرکیت وقوف کی نئے ڈھب سے تعمیر ہے ۔ بجائے ذات اور قوام ذات کی وادیوں میں بھٹکنے کے شعور ذات اور ذات، وجود اور وجود، شئے اور شئے کے درمیان مصروف بہ سعی ہوتا ہے ۔ وہ ان علاقوں اور رشتوں پر اپنا ارتکاز کرتا ہے جو حدوں کے درمیان پائے جاتے ہیں ۔ ہر دو یا دو سے زیادہ اشیاء جنکے درمیان یہ رشتے ہوتے ہیں وجودات فی نفوسہم ہیں جو ساحت شعور کی نہائیتوں پر واقع ہوتی ہیں جبکہ خود ساحت شعور کی وسعت اور پھیلاؤ میں وہ روابط پائے جاتے ہیں جو ان وجودات فی نفوسہم کے مابین ہوتے ہیں چنانچہ ان کے ادراک و احساس تعقل و تصور سے جو نظام وقوف یا مائیہ ذہن وجود پذیر ہوتا ہے اسکی دلالتوں اور مرادوں اشارات و اداؤں محرکات و مشعورات کا دائرہ اطلاق ہمیشہ یہ بین الاشیاء نظام ہائے رشتہ جات ہوتا ہے جسکے مختلف اطراف میں خود یہ وجودات

پائے جاتے ھیں جو اپنا وجود ذاتی رکھتے ھیں چنانچہ اس اصول عامہ کی رو سے خداوند قدوس ان تمام اشیاء سے ماوریٰ ھے جو اس نظام اضافات کے دیگر اطراف میں متحقق ھیں - یہی ماورائیت اس کے غیر محدود ھونے کی کم سے کم شرط ھے -

اساسی اسلامی وجدان نظام ھائے اضافات سے اشیاء کی یا وجودات کی باھم ماورائیت کے ادراک کے ذریعہ اپنے وجود غیر محدود کے احساس کو مستقل کرتا ھے - خداوند تعالی ان اشیاء سے ماوریٰ اور غیر محدود ھے - اسکی ذات کسی حد میں نہیں آتی - اسکی حقیقت ھر قید سے آزاد ھے - یہ بات اسی وقت تعقل پذیر ھوسکتی ھے جبکہ اصول ماورائیت پر ذھن قائم رھے -

(۱۸)

اصول ماورائیت خود ایک نسبتی اصول ھے - اس میں ذھن شاعر جب کسی شئے یا وجود کے بارے میں اقرار کرتا ھے کہ یہ ماوریٰ ہے تو اس اقرار میں دیگر اشیاء یا وجودات سے ماورائیت اسکے مفہوم کی حقیقت ھوا کرتی ھے - اس اصول میں ماورائیت یک جانبی اقرار نہیں ھے بلکہ دو جانبی ھے - الف ب سے ماوری ھے اس اقرار کا صاف مطلب یہ ھے کہ ب الف سے ماوریٰ ھے - چنانچہ وجود باری نہ صرف ھر وجود ماسویٰ سے ماوری ھے بلکہ ھر وجود ماسویٰ وجود باری سے ماوریٰ ھے - ماورائیت کی حقیقت کا یہ لازمی حاصل ھے - اسکی شرح یہ ھے کہ خدا تعالی کی شان ھے کہ اسکے قبضہ و قدرت میں ھر شئے کا وجود و عدم ھے - ھر شئے اسکے منشاء سے ثبات پذیر یا عدم آغوش ھے - کسی شئے کا اسکی قدرت سے وجود ھونا اس بات کی دلیل ھے کہ اس شئے کی خدا تعالی سے ماورائیت جو ثابت ھے تو وہ بھی اسی کی قدرت و منشاء سے ہے - اسلئے اسبات میں کوئی منطقی تجربی یا وجودی سقم نہیں کہ ھر شئے موجود کو ھم وجود باریٰ سے ماوریٰ قرار دیں -

دراصل وجود کا اساسی ترین اثبات ماورائیت کے اثبات سے ھی ھے - وجود ھونے کا مفہوم اس سے کم نہیں ھوسکتا کہ وہ شئے جسکی بابت ھم وجود کا اقرار کر رھے ھیں ماورائیت کی حامل ھے - بغیر ماورائیت کے مقولہ کے وجود جو حقیقت کا سب سے بڑا مقولہ عامہ ھے کسی مفہوم و معنی میں نہیں آتا -

خداوند قدوس نہ صرف خود ماوریٰ ہے بلکہ اسکی یہ فعلیت ہے کہ وہ اور ماورائیتوں کو اثبات پذیر کرتا ہے اور کرسکتا ہے ۔ اسی فعلیت کی وجہ سے تمام وجودات ماسویٰ "ہونے" کے مقولہ پر پورے اترتے ہیں ۔ اور یہ پوری فعلیت اپنی شکل اور مافیہ میں ماورائیت کے جہان کے جہان قائم کرنے کا سبب ہے ۔ اسی طرح اللہ تعالی بدیع ہے ۔ چنانچہ بدعت کی فعلیت کے ذریعہ وہ ایک عالم کو جنم دیتا ہے ۔ یہ عالم اپنی حقیقت میں خدا سے ماوریٰ ہوتا ہے ۔ اسی طرح وہ خالق ہے اپنے تخلیقی عمل کے ذریعہ موجودات خلق کرتا ہے ۔ یہ موجودات اس سے ماوریٰ ہیں ۔ ان کی ماورائیت خود اسکے ارادۂ و فعل تخلیق سے ہے ۔ اسی طرح خدا تعالی فاطر ہے عمل فطر کے ذریعہ بعض چیزوں کو باھر کرتا ہے ۔ اور فطرت کا عالم وجود میں آتا ہے ۔ یہ بھی ماورائیت ہے ۔

(۱۹)

صرف اسی اساسی نکتہ کی فہم نہ رکھنے کی وجہ سے کہ وجود کا اتل ترین اثبات ماورائیت کے اثبات سے ہے فکر وحدیت کے تھپیڑوں کی نذر ھو جاتی ہے ۔ چنانچہ ایک طرف قدرت خداوند کی منکر ہوتی ہے اور دوسری طرف خود خداوند کو تعینات میں گرفتار دکھاتی ہے ۔

ھمارا روایتی فلسفہ ھمیشہ نظریہ تعینات ھی رہا ہے ۔ اور یہ نظریہ وجود بے حصر کا نہیں بلکہ وجود محصورہ کا فلسفہ ہے ۔ جس میں وجود رکھنا اور محصور ھونا مترادفات سے زائد معنویت کے حامل کبھی نہ ھوسکے ۔ پورے فلسفہ تعینات پر اصول ماورائیت سے خط نسخ پھر جاتا ہے ۔ تعینات کا فلسفہ یہی ہے کہ ایک ھی وجود یا ذات واحد اپنے پر شرطوں پر شرطیں عائد کرتی ہے ۔ ھر شرط پر ایک تعین عائد ھوتا ہے جسکے نتیجہ میں وجود حالت ماقبل سے مختلف ھو جاتا ہے ۔ اسی اختلاف کو مختلف مقولات اور شرطوں کی آخری کثرت پر مختلف اشیاء کے نام سے پکارا جاتا ہے ۔ پورے فلسفہ تعین میں وجود واحد ھر شئے کی ذات ہے مگر ایک خاص مجموعہ شرائط کے جلو میں ۔ یہ وہ فلسفہ ہے جسکا جام ذات خداوند کی ماورائیت سے ھمیشہ خالی رہا اور اسی وجہ سے کسی اور شئے کی حقیقت اور وجود کا بھی اعتراف نہ کرسکا ۔ خود ذات حق کے قیام اور وجود کو اسنے محتاج شرائط سمجھا اور اسی بناء پر یہ وجود محدود کے تعقل و ادراک سے کبھی قدم آگے نہ رکھ سکا ۔

اصول ماورائیت اس فلسفہ کے طلسمات خیالی سے رهائی ہے ۔ اور اسی رهائی کے بعد نظریہ خودی کی درست تشکیل ممکن العمل هوتی ہے ۔ جن لوگوں نے فلسفہ خودی کو بنا اثبات ماورائیت پڑھنا چاها انہوں نے تصور خودی کے نئے پن کو ضائع کردیا ۔ خودی کے نظریہ کا اصولی بیان یوں ہے (۱) هر شئے جو موجود ہے اپنی ماهیت میں خودی ہے (۲) ایسی شئے کو فرد بھی کہتے هیں (۳) افراد لاتعداد هیں (۴) ان کا وجودی ضابطہ توسیع خودی ہے ۔ اس پورے نظریہ سے ماورائیت کی شرط اٹھا لیجئے ۔ تمام خودیاں یعنی سب افراد ایک دوسرے میں شریک هو جاتے هیں ۔ ان کی یہ شرکت 'خودی کبریٰ' میں گم هو جاتی ہے ۔ اسطرح 'خودی واحد' کا تصور قائم هوتا ہے ۔ یہ خودی واحد تمام خودیوں کی اصل حقیقت قرار پاتی ہے ۔ اور تمام خودیاں اسکے اجزائے تفصیلی ۔ چونکہ کسی خودی میں ماورائیت نہیں ہے اسلئے اسکا وجود بھی ثابت نہیں ہے ۔ اور اسطرح سے فلسفہ خودی بغیر اصول ماورائیت شکست هوکر همہ منم کا فلسفہ بن جاتا ہے ۔

اصول ماورائیت اصل الوجود ہے ۔ اسلئے انسانی خودی هو یا ذات الٰہی اسکے بارے میں نظریہ سازی اسی اصول کے مدنظر کی جاسکتی ہے ۔

(۲۰)

اساسی کلیہ کے طور پر اصول ماورائیت کا وجدان هی اسی سبب سے علم الوجود کا ضابطہ ہے جسکا ایک مخصوص اطلاق فلسفہ خودی ہے ۔ اسی ضابطہ کی بناء پر نہ صرف وجود خداوند کا اثبات ممکن ہے بلکہ هر اس شئے کا جسکا وجود ہے ۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ خدا کی ذات سے دیگر اشیاء کی ماورائیت کا عقل میں آنا مشکل مرحلہ ہے ۔ مگر دراصل اسی بات پر خداوند کی خدائی کا مدار ہے ۔ اگر خدا اور کائنات کے رشتہ کو مصور اور تصویر کی تشبیہات میں بیان کیا جائے تب بھی ماورائیت کا مفہوم سمجھ میں آجاتا ہے ۔ وہ اسطرح کہ تصویر سازی مصور کا فعل ہے اور فعل بیشک جز ذات هوتا ہے اور ایسے هی افعال سے مصور کی ظاهرا زندگی بنی هوتی ہے ۔ پس یہ فعل مظہر ذات هوا ۔ تصویر سازی وہ تجلیات هیں جو مصور کے وجود سے سرزد هوتی هیں مگر اسکے نتیجہ میں جو نقش بنتا ہے وہ مصور کی ذات سے الگ اور ماوریٰ وجود رکھتا ہے ۔ چنانچہ وہ نقش مصور کا جلوہ اسکا حصہ ذات نہیں رهتا نہ اسکا مظہر هوتا ہے ۔ خود نقش کی قیمت اسکے موضوع و پیکر

صورت و رنگ تناسب و موزونیت پر مبنی ہوتی ہے۔ بنانے والی ذات کا حوالہ نقش کی ذات کا حصہ نہیں ہوتا اسطرح نقش بھی اپنے بنانے والے سے ماوری ہوتا ہے۔ گو اپنی ولادت کے لئے وہ اس کا محتاج ہوتا ہے۔ اسی طرح تخلیق شعر کا مسئلہ ہے۔ کتنے ایسے اشعار زبان زد خاص و عام ہیں جن کے اوراد میں شاعروں کی ذات حوالہ میں آتی ہی نہیں شعر کی شعریت اس ماورائیت میں قائم ہے جسکے ذریعہ وہ شاعر سے آزاد اپنا وجود رکھتا ہے۔ شعر کی قدر اسکے ذاتی معانی و گہرائیوں سے ہوتی ہے الفاظ بیان کی ان خوبیوں سے پرکھا جاتا ہے جن میں وہ پیکر وجود سے آراستہ ہوتا ہے۔ نہ کہ اس بناء پر کہ وہ فلاں شاعر سے منسوب ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ بعض بیانات یا یوں کہئیے اشعار صرف شاعر اور شاعر کا مظہر ہوتے ہیں۔ دراصل ایسے مجموعہ الفاظ کو شعر کہنا ہی غلط ہے اسلئے کہ ان کے وجودی مفہوم میں شاعر کا وجود اسطرح شامل ہے کہ بلا شاعر کی ذات کی تفصیل بتائے ہوئے اور بلا اس وارده زندگی کا پتہ چلائے ہوئے وہ مجموعہ الفاظ مفہوم پذیر نہیں ہوتا۔ مزید یہ کہ اسکی اپنی کوئی ذاتی لفظی یا معنوی خوبی نہیں ہوتی کہ اسے یاد رکھا جائے اسلئے اسکا وجود اپنا وجود نہیں ہے۔ اس وجود کا حصہ ہے جسے متکلم کہتے ہیں جس نے اسکو جنم دیا ہے اس تخیل سے ظاہر ہے کہ ایسے مجموعہ الفاظ کا کوئی شعری وجود نہیں۔ وہ محض کہنے والے کا اظہار ہے اور اسی کی زندگی کے جلوہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ اسلئے دنیائے شاعری میں اس کا وجود حقیقی نہیں محض مظہری ہوتا ہے۔ اصل وجود تو اسکا ہے جس سے وہ سرزد ہوا۔ جب یہ صورت ہو تو وہ بنفسہ شعر نہیں ہے۔ کسی مجموعہ الفاظ کا اظہار اور جلوۂ ذات متکلم کی بجائے 'شعر' ہونا ایک ماورائیت کی دلیل ہے وہ اپنی ذاتی خوبیوں، معنویت، 'ڈھلن' اور چاپ سے پہچانا جائیگا۔ شاعر یعنی وہ ذات جس سے وہ صادر ہوا کا حوالہ اسکے وجود میں نہیں آئیگا اسلئے اسکا اپنا مستقل وجود ہوا۔ شعر کے بارے میں یہ جاننا کہ غالب کا ہے یا اقبال کا ایک امر زاید کا جاننا ہے جس سے اسکے وجود ذاتی پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔

مندرجہ بالا مثالوں سے خدا اور ماسوئ خدا کے تعلق پر پوری تو نہیں مگر ایک حد تک کافی روشنی پڑتی ہے۔ اور وہ یہ کہ ہمیں ذات حق اسکی فعلیت اور اسکی فعلیت کے نتیجہ میں وجود میں آنے والی اشیاء کے درمیان فرق و امتیاز رکھنا چاہئے۔ ذات حق وجود ہے اسکی فعلیت اسکا اظہار یا جلوہ ہے۔ مگر اس فعلیت کا نتیجہ جو تعین شعر یا کائنات ہے ماوریٰ ہے۔ وہ

اظہار یا جلوہ نہیں ہے بلکہ اپنا وجود ذاتی رکھتی ہے ۔ ہر تخلیق، ابداع، اختراع کا ماحصل یہ ہے کہ وہ اشیاء جو ان افعال کے نتیجہ میں وجود میں آئیں اور آتی ہیں ماورئی وجود ذاتی ہیں جنکا مرتبہ جلوہ آرائی یا مظہری سطح سے بالا ہے ۔ وہ اپنے خالق کی ذات سے الگ ماورئی وجود رکھتی ہیں ۔ ان کی 'ھوئیت، میں اسکی ذات کی شمولیت نہیں ہوتی اور نہ اپنی 'ھوئیت، میں وہ اسکی ذات میں شامل ہوتی ہیں ۔

اس بحث سے کسی ذات یا وجود زندہ کے افعال و اعمال کی دو واضح قسمیں کی جاسکتی ہیں ایک تو وہ اعمال جو صرف اظہار ذات ہوتے ہیں دوسرے وہ اعمال جو اپنے وجود میں اظہار ذات ہوتے ضرور ہیں اور اس پہلو سے پہلے اقسام کے اعمال سے وجودی دائرہ میں مختلف نہیں ہوتے مگر ان کا حاصل یا نتیجہ ماورئی ذات وجودات کی خلقیت ہے ۔ وہ مختلف ماورائیتوں کی تشکیل و تکوین و تقویم پر منتج ہوتے ہیں ۔ یہ وہ اعمال ہیں جن کی حقیقت محض جلوہ آرائی یا اظہار ذات نہیں بلکہ تخلیق و ابداع و جعل ہے وہ اشیاء جو ان سے وجود میں آتی ہیں اپنی ذاتیت رکھتی ہیں وجود فی نفسہ ہوتی ہیں اور اسی وجہ سے مظہری نہیں ہوا کرتیں ۔ وہ ذات خالق سے اور ذات خالق ان سے ماورئی ہوتی ہے ۔ خدا کے سوا جو کچھ موجود ہے ۔ وہ خدا کی وجہ سے موجود ہے ۔ مگر وہ خدا سے اور خدا اس سے ماورئی ہے ۔ اور اسی وجہ سے وہ 'وجود حقیقی، ہے نہ کہ وجود مظہری اور واھمی ۔

فلاسفہٴ سابقین نے ''ذات، صفات اور افعال،، کے مقولات میں وجدان اسلامی کی تشکیل کی کوشش کی ۔ اور اسی لئے کائنات یا تمام اشیاء ماسوئی کی یہ توضیح کی کہ وہ خدا کے افعال ہیں ۔ اور اس طور اپنے وجود میں مظہری اور واھمی ہیں ۔ اگر وہ مندرجہ بالا نظامِ مقولات میں ایک اور مقولہ کا اضافہ کرلیتے تو اسلامی وجدان درستگی کے ساتھ فلسفیانہ تشکیل میں آ جاتا اور وہ مقولہ ہے ''نتیجہ،، ۔ کائنات افعال کا مجموعہ نہیں ہے ۔ یا شئے فعل خدا نہیں ہے ۔ بلکہ فعل خدا کا ''نتیجہ،، ہے ۔ اور تمام اشیائے کائنات، تمام موجودات، تمام جہانوں اور گیتیوں کا وجود یوں ہے کہ خدا کے مسلسل اعمال و افعال کے یہ نتائج ہیں ۔ اور چونکہ اعمال و افعال الٰہی اپنی حقیقت میں تخلیقی ہیں ۔ اسلئے یہ نتائج اپنی حقیقت میں مخلوق ہیں ۔ اور چونکہ یہ وجود ذاتی رکھتے ہیں ماورائے ذات خداوند ہیں ۔ اسکا مظہر یا جلوہ نہیں ہیں ۔ اسلئے اسکی ذات کا جز نہیں ہیں ۔ ان کا اثبات ذاتی اس طور پر ہے کہ ان کے

خالق کا حوالہ ان کی ذاتیت کا عنصر نہیں ہے ۔ یہ وہ اثبات حقیقت ہے جو ہر اس وجود کا جسے خدا نے پیدا کیا ہے اصلی اور حقیقی ادراک ہے ۔

اسی اثبات حقیقت سے وجود خداوند ہر تعین سے بالا رہتا ہے ۔ بلا حصر رہتا ہے ہر اس اشارہ سے ماوراء رہتا ہے جسکے ذریعہ ہم اسکے تعین کی کوشش کرتے ہیں ۔ اور اسی وجہ سے وہ تخئیل اور مثال سے بلند ہے ۔