ماهیت خود آگہی اور خودی کی تشکیل

از عبدالحمید کمالی

خود آگہی کا مسئلہ یوں تو تمام ادوار فلسفہ میں اہمیت کا حامل رہا۔ مگر مغرب میں دیکارت سے فلسفہ کی نظر موضوعی ہوگئی اس تغیر کی وجہ سے مسئلہ خود آگہی مرکز فکر سے قریب تر ہونے لگا یہاں تک کہ ہیگل میں سب اعتبارات وجود ہی خود آگہی کی ہئیت قائمہ میں تمام ہو جاتے ہیں۔ ہیگل کے بعد سے فکر مغرب کی سیل قاہرہ کی ساری روانی اسی مسئلہ کی مرہون ہے اور یہ سیل اپنی شاخ در شاخ تقسیم میں بھی اصول خود آگہی کے مختلف لمحات سے عبارت ہے۔ نو تصوریت اور برگ سانیت وغیرہ قدرے مختلف صورتوں میں اسی اصول خود آگہی کے اثبات ہیں۔ مغربی فلسفیانہ فکر کا ارتقاء کچھ اس انداز سے ہوا ہے کہ اسی ایک مسئلہ اور اسکے اشکال کے متبادل تعین سے مختلف اسالیب فکر کی اساس مرتب ہوتی ہے۔ ارباب تثلیث نے ہئیت خود آگہی میں ایک کو تین اور تین کو ایک دیکھا۔ ماضی پرستوں اور اہل تاریخیت نے اپنی فکر کی تمام جولانی اسی مسئلہ پر صرف کی اور ہئیت خود آگہی کی ایک تدوین مخصوص میں پوری حقیقت تاریخ کو مدون کیا۔

تمام فلسفیانہ مسئلوں کی تحقیق سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اگر ہماری فکر کو اپنی انفرادیت اور ذاتی قدر کے بل پر نشاۃ پذیر ہونا ہے تو خود آگہی کے پورے مسئلہ کا جائزہ از بس ضروری ہے۔ یہ بات خاص طور پر اسلئے بھی لازم ہے کہ تصور خودی کے اکثر حاملوں اور مفکروں نے اس مسئلہ کے جائزہ میں کوتاہی کی۔ اسکی باریکیوں پر نظر نہیں رکھی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ خود آگہی کی ماہئیت کے ضمن میں انہوں نے ایسے تصورات و مقولات استعمال کئے جو ارباب تثلیث کے وضع کردہ تھے۔ یا ماضی پرستوں کے ساختہ پرداختہ۔ اس غلطی کا اثر یہ ہوا کہ جب اس خود آگہی کی ہئیت کا اطلاق زندگی وجود حیات معاشرہ سیاست اور ثقافت کے دائروں میں کیا گیا تو ایسے کلیات و قضایا تصورات و تعقلات کا سہارا لینا پڑ گیا جن سے تثلیث پرستی اور ماضی پرستی کی در پردہ تائید ہوتی ہے۔ اس وجہ سے ہئیت خود آگہی کا جائزہ تجزیہ اور انتقاد اولیں مسائل میں سے ہے۔ جسکے بغیر ایک خود آگاہ فلسفہ منصہ شہود پر آہی نہیں سکتا۔

خود آگہی کی ہئیت قائمہ کے مسئلہ تک محاورہ تاریخ عالم میں جس ثقافت نے سب سے پہلے رسائی حاصل کی۔ اسکا ادراک کیا اسکو فلسفیانہ شکل عطا کی اور پھر تمام کائنات پر اسکے واسطہ سے نظر کی وہ ہندی آریائی ثقافت ہے۔ جو تجارتی راہوں سے یونان تک پہنچی۔ چنانچہ آرفک تحریک کے زیر اثر پیدا ہونے والا فیثا غورثی فلسفہ یونانیوں کے لئے بالکل نئی چیز ہے۔ یونانی مفکر للی پٹ کے انسانوں کی طرح حقیر حشرات الارض سے زیادہ کچھ زیادہ بہتر نہ تھے۔ ان میں سقراط، افلاطون اور ارسطو کا اچانک ظہور ایسے دیو پیکر افراد کی پیدائش کے مترادف ہے جو یونانی تاریخ کے لئے فوق البشر سے کم نہیں۔ یہ ہندی آریائی تصورات تھے جنہوں نے وہ علمی اور فکری فضا یونان میں پیدا کی جس سے امپاڈو کلز اور انکسا غورث اور پارمنائی ڈز جیسے مفکرین پیدا ہوئے جنکا سرمایہ ذہنی تمام یونانیوں کے لئے اچھوتا تھا اور اسی بناء پر ناقابل فہم تھا۔ اسی فضا میں ان مقدمین کے بعد سقراط افلاطون اور ارسطو آئے۔ جنھوں نے خود شناسی کو مقصد علم قرار دیا۔ ارسطو نے خود شعوری کو وہ مقام متعین کیا جو ہندی فلسفہ کی روح ہے۔ اسکے بعد مغربی فلسفہ جو نوفلاطونیت اور نوفلاطونی ارسطاطالیسیت کی محض بقول وہائٹ ہیڈ تفسیر سے زیادہ کچھ نہیں ہے۔ انہیں راہوں پر گامزن ہوا۔ جسکی نشاندھی ہندی انداز فکر نے ماقبل کردی تھی۔ اسی وجہ سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ یورپی فلسفہ دراصل حکمت ہند کی بازگشت ہے۔

ہندی اسالیب فکر میں بنیادی مسئلہ ''الم،، کا وجود ہے اور تمام ہندی ما بعد الطبیعیات اسی مسئلہ کا حل ہے۔ الم کا سرچشمہ عارفان ہند خواہش بتلاتے ہیں اور خواہش کا سرچشمہ جہل کو قرار دیتے ہیں۔ یہ جہل کا نتیجہ ہے کہ شعور پر تعینات عائد ہوتے ہیں اور اپنی چتا میں آپ جلتا ہے۔ جب اس جہل سے نجات مل جاتی ہے تو ہر تعین و تحدید سے رہائی نصیب ہوتی ہے۔ تفرید و تقسیم جزئیت و جانبیت کے جنجال کائی کی طرح چھٹ جاتے ہیں اور شعور اپنا کلی اثبات کرتا ہے۔ مندرجہ بالا بیان ہند کے فکری رجحانات کا خلاصہ ہے۔ جس میں شعور یا علم کو ما بعد الطبیعیاتی اصول کا درجہ حاصل ہے۔ یہ شعور ہی ہے جسکے تبدل و تغیر۔ شکست و ریخیت سے عالم گل کی تعمیر ہوئی ہے۔ اسی کی خاکستری سے آکاش اور ویرانی سے ذہن انفرادھی یا بدھی پیدا ہوتی ہے جو اپنے تجربات کے مایا جال میں گرفتار

ہو جاتی ہے۔ اپنے محدود شعور کی ظلمت میں ارتسامات کی کشش میں مبتلا ہوکر ساماں الم پیدا کرتی ہے۔ جس سے فعل یا حرکیت کا آغاز ہوتا ہے۔ بس جس حد تک یہ اس طلسمات خیالی کی دریوزہ گری کرتی ہے اتنا ہی الم بڑھتا جاتا ہے اور اس جنجال میں پھنستی ہے۔ جینی فلسفہ بدھی فلسفہ ویدانت اسی بنیادی خیال کی حنا بندی اور تعقلاتی پچکاریاں ہیں نوفلاطونیت اشراقیت رومانیت ہیگلیت جدلیت برگ سانیت وغیرہ اسی فکری لے کی رنگ برنگ سرتیاں ہیں جو ہماری علمی میراث کی ہر ہر نسیج میں سرائیت کئے ہوئے ہے۔ چنانچہ ہر نیا نغمہ جو پھوٹتا ہے اسی کے دبے ہوئے سر جاگ اٹھتے ہیں۔ ماہیت خود آگہی پر مغرب میں جتنی موشگافیاں ہوئی ہیں انکے گوشہ گوشہ میں اسی خیال کا سرگم ہے۔ اور ایسا کیوں نہ ہو زوال روما کے بعد علمی قیادت اسکندریہ کے ہاتھ میں آگئی تھی جو مشرق و مغرب کا سنگم تھا۔ افلاطون و ارسطو کی اعلی منازل سے گزر کر فکر یونان بالغ ہوچکی تھی اسکندریہ میں پھر ایک بار اسے مشرق سے واسطہ پڑا ایسے مفکرین کا سہارا ملا جنکے پاس ایک طرف یونان کے شہپارے تھے تو دوسری طرف ہند و ایران کے جواہر گرانمایاں۔ آرفک تحریک سے لیکر عروج اسکندریہ تک ہندی فکر مختلف درجات سے گزر کر جینیت، مہایانہ بدھیت، ویدانت وغیرہ کی نازک خیالیوں سے مالا مال ہوچکی تھی۔ ادھر ایرانی فکر بھی ہندی اثرات اور مجوسی روایات کی قوت شاکلہ سے نئے سانچوں میں ڈھل رہی تھی۔ ان عظیم فکری قوتوں کا تماس یونانی فکر سے اسکندریہ میں ہوا جس سے نوفلاطونیت نے جنم لیا۔ نوفلاطونیت ہندی تعقلات اور یونانی تخیل کی تحدیدات کا زندہ شاہکار ہے۔ یہ تعقل و تصور کی حد تک ہندی ہے۔ مگر تخئیلی تحدید کے اعتبار سے محض یونانی ہے۔

پوری ہندی فکر عالم ارتسام اور دنیائے الم سے ماورائیت پر قائم ہے جسکو کسی اثبات کے ذریعہ دائرہ فہم میں نہیں لایا جا سکتا۔ صرف نفی کے ذریعہ اس کا کچھ احساس پیدا کیا جا سکتا ہے۔ یہ عالم بھول اور اگیان کے پرتو سے بہت بلند ہے۔ یہ شعور ہی شعور ہے۔ سرمدی ہے۔ لانہائیت ہے غیر محدود ہے۔ اس میں میں و تو کا وجود نہیں۔ نہ اس میں بدھی ہے نہ ذہن۔ نہ ادراک۔ نہ موضوع نہ معروض۔ یہ عالم اصلی عالم ہے۔ جس پر کوئی تشبیہ کوئی استعارہ موزوں نہیں ہوسکتا۔ نہ کوئی اشارہ کار گر ہوسکتا ہے۔ نہ کوئی وجدان اسکو احاطہ کرسکتا ہے۔ ہندی فلسفہ اسی لامحدود کو اصلی حقیقی وجود قرار دیتا ہے۔ اسکے ماسوا جو کچھ موجود ہے وہ محض اقتباس ہے۔

اسکی وجہ تفرید ہے جو جہل سے پیدا ہوتی ہے ۔ التباسات کو ہم مختلف اشیاء سمجھتے ہیں اور ہر ایک کا ایک نام رکھتے ہیں ۔ پھر اپنے ہی جہل کے سبب اسکی خواہش کرتے ہیں یہ خواہشات انکے تجربہ میں مزید استقلال و صلابت پیدا کرتی ہیں اور مزید قیود و شرائط میں ہم پھنس جاتے ہیں ۔ ہر کثرت کی بنیاد قید و شرط ہے تفرید و حد بندی ہے ۔ راہ معارفت یا گیان مارگ ان شرائط کو زیر و زبر کرنا ہے ان قیود کا پردہ چاک کرنا اور التباسات سے چھٹکارا پانا ہے ۔ جہاں ہندی فکر کی اصل اساس غیر محدود کا وجدان یا احساس ہے ۔ وہاں یونانی تخئیل کا ہیولیٰ ''محدود،، کا وجدان ہے ۔ یونانی اساطیر سے لیکر فلسفہ تک وہ جسکی حد بندی نہیں ہوسکتی محض عدم ہے ۔ وہ جو بے شرط ہے نہیں ہے ۔ وہ جسکی کوئی نہائیت نہ ہو کچھ نہیں ہے ۔ عدم تحدید گریز ہے ۔ اسلئے قیام وجود استقلال حدود پر ہی موقوف ہے ۔ جب کوئی شرط کم ہو تو یہ عدم کی طرف مراجعت ہے اور ہر شرط سے گزرنا معدوم ہو جانا ہے ۔

یہ عجیب و غریب بات ہے کہ ہندی ذہن اور یونانی ذہن ایک دوسرے کے بالکل برعکس ہیں ۔ جہاں ہند کے لئے وجود حقیقی بے شرط و بے قید ہونے پر مبنی ہے وہاں یونانی ذہن کے لئے بیحد و بے حساب ہونا عدم ہے ۔ وجود متعین اہل ہند کے مطابق التباسی اور وہمی وجود ہے تو اہل یونان کے ہاں حقیقی اور اصلی وجود ہے ۔ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہند اور یونان کا کوئی میل نہیں مگر آرفک اثرات کے ذریعہ ہندی خیال سے یونان متعارف ہو ہی گیا نہ صرف یہ بلکہ ہندی اثر یونانی یاسیت کے لئے تریاق ثابت ہوا ۔ آرفک تحریک کی بنیاد میں مسئلہ الم ہے اور الم عالمگیر تجربہ ہے اس بناء پر آرفک رجحانات اور انکے ذریعہ جو کچھ آیا یونان میں قابل قبول بن گئے ۔ اس تحریک کی جان یہ امر ہے کہ الم ناقابل علاج نہیں ۔ چنانچہ اسکے زیر اثر جو ادب پیدا ہوا اس میں حیات کی کشمکش ہے جو زندگی کے الم انگیز تجربہ پر ہیرو کی کامیابی سے جگمگا اٹھتی ہے ۔ مرکزی کردار ہر غم انگیز اندوھناک تجربہ سے گزرتا ہے مگر آخرکار نجات حاصل کر لیتا ہے ۔ یونانی ادبیات میں یہ نیا عنصر ہے، نیا انداز خیال ہے، جس نے ہندی افکار کے لئے فضا ہموار کی ۔ اس سے پیشتر یونانی ادب محض تقدیر اور جبریت کی تمثیل نگاری تھا ۔ غلطی اور اسکے نتیجہ میں سزا ان سب کا تقدیر کے چکر سے تعلق تھا ۔ یہ قسمت یا یونانی اصطلاح میں ''میزان،، ہی ہے جو ہر شئے کو اسکے اچھے برے کو متعین کرتی ہے ۔ اگر ہیرو سے غلطی ہوتی ہے تو یہ بھی تقدیر ہے

اور اس غلطی کا نتیجہ المناک ہوتا ہے تو یہ بھی اسی کی وجہ سے ہے۔ اس سے کوئی مفر نہیں۔ یونانی المیہ ادب دراصل ایسے ہی حزنیوں کی عکاسی کرتا ہے اسکے برخلاف آرفک اساطیر کے زیر اثر برے حالات اور ناگفتہ بہ مواقع سے نکلنے کا بھی امکان ہے گو حالات حوصلہ شکن ہوں تجربہ یاس انگیز ہو مگر جدوجہد صبر اور قوت عمل سے اس پورے ماحول کو شکست دی جاسکتی ہے۔ ناامیدی کے افق سے امید و فتح کا سورج طلوع ہوسکتا ہے۔ الم یاس اور حزن حیران اور گزران تجربوں سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتے۔ یہ خالص ہندی تصور ہے۔ اولاً شاعری اور ڈراموں پھر ناچ وغیرہ کے ذریعہ اس تصور نے اپنے لئے فضا تیار کرلی اور اسکے بعد ہندی اعلی تعقلات کا نظام یونان میں آیا امپاڈوکلز نے اگر ''غیر محدود،، کا تذکرہ کیا تو وہ اسی ہندی اثر کے تحت۔ مگر یونانی فکر اس 'غیر محدود، کے تصور کو نہیں لے سکتی تھی۔ یونانی ادب نے الم اور تجربہ کی ماہیت سے متعلق ہندی تصور قبول ضرور کیا مگر اس کو اپنے اساسی خیال (یعنی غیر محدود عدم اور محدود وجود ہے) کے تابع رکھا۔ اسطرح افلاطون اور ارسطو پیدا ہوئے مگر افلاطون اور ارسطو کے فلسفہ میں باریکی اور نفاست پیدا کرنا یونان یا روما کا منصب نہ تھا۔ یہ اعزاز اسکندریہ کے حصہ میں آیا۔ جہاں بدھی اور ویدانتی خیالات کے اعلی ترین ثمرات سے اس فلسفہ کو مرصع و مزین کیا گیا۔ یہ نیا امتزاج نوفلاطونیت و اشراقیت کی صورت میں کلیسا کا سرکاری فلسفہ بن گیا۔ موجودہ مغربی فلسفہ اس کی یادگار ہے۔

میں نے یہ تفصیل اسلئے لکھی کہ خود آگہی کے سارے مسئلہ میں جو اساسی ہندی اور یونانی اعتبارات ملتے ہیں انکو واضح کیا جائے۔ خود آگہی کی ماہیت کا جو تصور بھی مغرب سے ملتا ہے اور نوفلاطونیت کے زیر اثر بعض بڑے مسلم حکماء نے قائم کیا ہے اس میں بھی دو اعتبار ملتے ہیں۔ ہندی فلسفہ شعور و جہل اور یونان کا تخئیل وجود۔ یہ نہ صرف تاریخی حقیقت ہے بلکہ منطقی بھی۔

II

یہ بات قابل ذکر ہے کہ اسلامی وجدان کے لئے یونانی تصور وجود بالکل ناقابل برداشت ہے۔ اسلامی فکر اساساً ہندی وجدان وجود کی ہمنوا ہے۔ ثقافت اسلامیہ کے تار و پود میں دو ہی تصور ہیں جو اساسی ہیں بلکہ دراصل وہ ایک ہی تصور ہیں (۱) وجود حقیقی ایک ہے اور (۲) وہ غیر محدود ہے۔

منقطع الاشارہ والوجدان ہے۔ اسکی طرف کوئی نسبت درست نہیں ۔ کوئی توصیف اسکو تسخیر نہیں کرسکتی۔ ''غیر محدود وجود،، کا شعور یا احساس اگرچہ اسلامی ثقافت کا اساسی وجدان ہے مگر اہل اسلام کو جس فلسفہ سے سابقہ پڑا اور جس فلسفہ کے سانچوں میں انہوں نے اپنی مابعد الطبیعیات استوار کرنی چاہی سیاسی و سماجی شعور کو متشکل و متداول کیا وہ اسکے بالکل برخلاف ہے۔

اسکندریہ سے حاصل شدہ تصورات کے نظام میں اساسی امر ''وجود متعین،، کے وجدان کی کار فرمائی ہے۔ پس مسلم فکر اس امر پر مجبور ہوگئی کہ اپنے ''غیر محدود،، کو ''وجود متعین،، کے مقولہ یا تصور کے مطابق بنا کر دیکھے۔ یہ سب سے بنیادی غیر اسلامی حرکت تھی جو مسلم مفکرین سے سرزد ہوئی۔ اگر اسکندریہ کا فلسفہ کچھ اس طور ہوتا کہ وہ ہندی حکمت سے ''وجود غیر محدود،، کا تصور لیتا اور اسکے فلسفہ التباس و مایا کو مسترد کرکے یونانی فلسفہ' اشیاء لیتا تو شاید ایک ایسا تصوری خاکہ اہل اسلام کو ملتا جسکے دائرہ میں وہ اپنی فکر کو مطابق اسلام مستدیر کر لیتے۔ مگر ہوا اسکے برعکس۔ نوفلاطونیت یونانی تصور وجود اور ہندی تصور کثرت پر قائم ہے۔ مسلم حکماء مثلاً الکندی فارابی ابن سینا ابن العربی شہاب الدین سہروردی نے اس نظام کو قبول کرلیا جو ایک طرف اساسی ہندی وجدان سے دور تھا تو دوسری طرف اسلامی وجدان و شعور سے بعید تھا۔ چنانچہ انہوں نے خود آگہی کی ماہیت جو بیان کی وہ اسلام کے لئے قابل قبول نہیں ہوسکتی تھی اس میں ایسے فتنے پنہاں تھے جو جسد اسلامی کو خاک میں ملانے کے لئے کافی تھے۔ مگر اسلام بہر حال دو باتوں کی وجہ سے زندہ ہے اور رہیگا۔ ایک تو اسکے پاس ''قرآن،، ہے دوسرا مستند ''روایات،، کا سلسلہ ۔ 'وجود بالحدود، کے یونانی تصور میں فکر ہند کا جام اسطرح بھرا گیا کہ وجود کی کل ماہیت شعور کو قرار دیا گیا۔ اور ہندی قاعدہ کے مطابق شعور کی تفرید کو اصل کائنات و باعث کثرت قرار دیا گیا۔ چونکہ ایک دو اساسی تعقلات و مقولات کے ماسوای تمام ہی تصورات و فکری سانچوں کا تعلق کثرت کے عالم سے ہوتا ہے۔ اسلئے تمام افکار پر ہندی رنگ چھا گیا۔ شعور اور تحدید شعور سے انکی تشریح و توضیح کی جانے لگی۔ زمان، مکان، جز، کل، تعدد، کیفیت، کمیت، اضافت، غرض ہر شئے عینیت، غیریت، جو ہر وصف۔ عرض، حدث، محل وغیرہ سب ہی کا ماخذ جہل یا تقید شعور سمجھا گیا۔ یہ پورا فلسفہ بعد میں چلکر روحانیت یا تصوریت کہلایا ۔

نوفلاطونیت ہو یا روحانیت یا اسکا کوئی اور خوبصورت نام دے لیجیئے مثلاً فلسفہ کمال ذات یا تصوریت ان سب کا اساسی خاکہ وہی ہے جو اوپر بیان ہوا ۔ انکی اساس وجود بالحدود کے تصور پر ہے اور اسکے نظام ہائے تصورات کا ضابطہ تشکیلی تعین شعور ہے ۔

ان ہر دو بنیادوں پر میرے خیال میں یہ فلسفے ایسے ہیں جو اساسی وجدان اسلامی سے ہم آہنگ نہیں ہوسکتے ۔

III

جب شعور ماہیت وجود ہے تو یونانی وجدان میں محض شعور کو وجود قرار دینا ناقابل فہم بن جاتا ہے ۔ یونانی طرز فکر کے مطابق اگر شعور میں کوئی نہائیت یا انتہا نہیں ہے تو وہ محض معدوم ہے ۔ اس بناء پر ایک یونان زدہ جب شعور کو ماہیت وجود قرار دیتا ہے تو اسکو ہمیشہ اسکی تحدید کا سامان بھی کرنا پڑتا ہے ۔ وہ حدود بیان کرنے پڑتے ہیں اس شکل نہائیت کی توضیح کرنی پڑتی ہے جو شعور کی ہے ۔

اصول خود آگہی اسی شرط کی تکمیل ہے ۔ یونانی وجدان کی طلب کی پیداوار ہے ۔ چنانچہ کائنات کا قیام ایک ایسے شعور پر ہے جسکی صورت تمام صورتوں سے زیادہ کامل ہے اور وہ صورت ہے ''خود آگہی،، یا ''اپنے نظارہ میں آپ محو ہونا،، ۔

مسلم مفکرین نے خداوند کے واحد ہونے کا اقرار تو کیا اسکی جناب میں سجدہ ریز بھی ہوئے مگر جب وجدان وایمان کے دائرہ سے اٹھکر علم و حکمت کی مجلسوں میں آئے تو وہ کچھ اور بن گئے یعنی فلاطی نوس کے پیرو ۔ انہیں خداوند میں محض شعور نظر آیا اور اس شعور میں آرزو بھی دکھائی دی اور وہ آرزو خود اپنے آپ کو دیکھنا مدرک ہوئی ۔ اسطرح سے وجود کا جو تصور قائم ہوتا ہے بلا شبہ وہ وجود غیر محدود کا تصور نہیں ہے ۔ بلکہ ایک متعین وجود کا تصور ہے جو ایک آرزو سے مشروط و مقید ہے اور اسکی شکل اسی سے محصور ہے ۔

ابن العربی اسی نظارہ ذات کو حقیقت مطلقہ بتلاتے ہیں ۔ کائنات کی تشریح انہوں نے اسطرح کی کہ غیر کے آئینہ میں اس ذات مطلق نے اپنے آپ کو دیکھنا چاہا ۔ پس غیریت کا پردہ اسی تجلی ذات و جمال آرائی کے لئے نمودار ہوا ۔ منصور حلاج بھی ذرا دوسرے انداز میں اس آرزو کا ذکر

کرتے ہیں ۔ ذات کو اپنے سے ہم کلام ہونے کا شوق تھا اور اسی شوق میں اسنے اپنی ایک شبیہ پیدا کی ۔ تاکہ اس سے اپنی تنہائی دور کرے ۔ صوفیائے کرام شوق نظارہ اور اپنے ہی جمال کے شیدا ہونے کا تذکرہ بڑے خشوع و خزوع سے فرماتے ہیں ۔ یہ سب منصور حلاج اور ابن العربی کی پیروی ہے ۔ انکی راہ سلوک، کی پیروی نہیں بلکہ ان کے خیالات کی ۔ اور یہ خیالات ان امور کے بارہ میں ہیں جو ذات مطلق سے متعلق ہیں ۔ اس بناء پر تجربات نہیں محض خیالات ہیں ۔ انکا تعلق قیاس و ظن سے ہے حال و تجربہ سے نہیں ۔ منطقی طور پر جو بات قابل گرفت ہے وہ یہ کہ خداوند یا ذات مطلق کا ایسا تصور ' متعین وجود ، کا تصور ہے ۔ اور اپنی تشکیل میں یونانی ہے ۔ 'اپنے نظارہ میں آپ محو ہونا، یہ ایک مخصوص حال وجود یا شان حقیقت ہے ۔ کل حقیقت نہیں ہے ۔ اسلئے اسکو مطاقیت کے مترادف یا مساوی کسی طور نہیں قرار دیا جاسکتا ۔

ہمارے حکماء اشراق نے اسی حال یا شان وجود کو آخری حقیقت قرار دیا ۔ اسکا نتیجہ یہ ہوا کہ وجود کے باقی جتنے احوال و کوائف ہیں یہ ان سب کا ماخذ قرار پایا ۔ چنانچہ کثرت کا وجود بھی اس کے سبب سے ہے ۔ وہ آرزو جو براہ راست تجربہ یا شعور ذات پر مشتمل تھی اب اسنے بالواسطہ یا آئینہ دیگر میں اپنی تشفی چاہی اسلئے ماسوی کا وجود ہوا ۔ گویا تمام کثرت و موجودات کا مصدر اصلی شعور کی کیفیت کا تغیر ہے ۔ 'متعین وجود، کی اساس سے جب مسلم فکر کثرت کی تشریح کی طرف آئی تو اسنے وہی اصول موضوعہ اپنالیا جو ہندی فکر کا تھا ۔ اسی پیوند کو اشراق یا جدید نام تصوریت سے یاد کیا جا سکتا ہے ۔ آرزوئے نظارہ یا عرفان ذات کی خواہش اس ظلمت کے سبب سے ہے جو شعور کو متغیر کرکے کثرت و غیریت پیدا کرتی ہے ۔

IV

مقولہ غیریت یا ماسوی اپنی ماہیت میں کیا ہے ۔ اسکی اساس، اشراقیت کے لحاظ سے وہی بنیادی وجود بالتحدید ہے مگر اسپر ایک آرزو کی ظلمت کا پردہ پڑا ہے ۔ یہ ظلمت مقولہ' غیریت یا ماسوی کا نقاب ہے جس سے اس وجود بالتحدید کا چہرہ چھپ جاتا ہے اور کثرت نمودار ہوتی ہے ۔ اپنے آپ کو براہ راست دیکھنے کے مقابلہ میں بالواسطہ دیکھنا وجود اصلی یعنی شعور ذات کی حد بندی ہے ۔ اس سے شعور اور متعین ہوتا ہے ۔ یہ تحدید کثرت کا باعث ہے ۔

اسی تحدید علمی کا نام ظلمت یا اگیان ہے ۔ یہ اگیان دوئیت پیدا کرتا ہے وحدت و کثرت ۔ اس ظلمت کا اصطلاحی نام مادہ ہے ۔

فلسفہ تصوریت میں مادہ کی اساس تعین یا تحدید اطلاق ہے ۔ حقیقت مطلقہ کی تحدید اولی مادہ اولی یا ھیولی ہے ۔

ارسطو کے ھاں علت مادی کا تذکرہ موجود ہے ۔ اس سے پیشتر افلاطون کے ھاں اسکا تذکرہ ہے ۔ افلاطون مادہ کی کوئی تشریح نہیں کرسکا تھا ۔ وہ صرف یہاں تک آکر رک گیا تھا کہ مادی استداد پر عالم صور کے انعکاسات ہوتے رہتے ھیں ۔ مادہ ان انعکاسات کو قبول کرتا ہے صورت پذیر ھوتا ہے ۔ جس حد تک یہ صورتیں یہاں ملتی ھیں اسی حد تک ھمیں ادراک ھوتا ہے ۔ اسکے آگے ھم مادہ کو نہیں جانتے کیونکہ ھمارا علم ھمیشہ علم صورت ھوتا ہے ۔

ارسطو نے مادہ کا تذکرہ اصطفاف علل اور نظریہ' کائنات کے سلسلہ میں کیا تھا ۔ علت مادی علت فاعلی کے مقابل موجود ہے ۔ پس ارسطو اپنی مابعد الطبیعیات میں دوئیت پر آکر ٹھہر گیا تھا ۔ ایک طرف ارسطو کا خدا (محرک اول) تھا تو دوسری طرف مادہ (ھیولی) ۔ لیکن خود مادہ کیا ہے اسکی تشریح ارسطو کے ھاں نہیں ملتی ممکن ہے وہ موجد ھو مگر خدا اور مادہ کا تعلق وہ واضح نہیں کر سکا تھا ۔ اسلئے اسکا فلسفہ ثنویت ہے جس میں مادہ ابتدائی (ھیولی) اور فاعل حقیقی (محرک اول) کی قدامت لازم آتی ہے۔

تاریخ فکر مغرب اس مقام سے آگے نہیں بڑھ سکی مگر ھندی فکر نے اپنے لئے راہ نکال ھی لی تھی ۔ ادویتا ویدانتا کا نظام مرتب ھو چکا تھا ۔ اسکے ھاں مادہ ابتدائی اگیان ہے جو شعور کی تحدید ہے ۔ نوفلاطونی وحدانیت نے اس اصول موضوعہ کی بنیاد پر ارسطو کی چاروں اقسام علل کو علت واحد میں سمو دیا ۔ خود ارسطو نے علت صوری علت غائی اور علت فاعلی کو علت واحد قرار دیا تھا کہ صورت اور غائیت دونوں کاریگر یا علت فاعلی سے جدا نہیں ھیں مگر علت مادی اس سے جدا ہے ۔ جس کو کام میں لاکر کاریگر صنعت گری کرتا ہے اور اپنی غائیت کی تکمیل کرتا ہے ۔ نوفلاطونی فلسفہ میں سارا فلسفہ' وجود 'خود کوزہ و خود کوزہ گر و خود گل کوزہ، ھو جاتا ہے ۔ یہ جو 'گل کوزہ، ارسطو کے لئے ناقابل تحلیل ثنویت ثابت ھوتی ہے تو نوفلاطونیت میں آکر قابل تحلیل ھو جاتی ہے ۔ اسکی اساس تعین شعور ہے ۔ شعور کا تعین شعور ذات ہے ۔ شعور کا اپنے آپ کو بحیثیت ذات دیکھنا اپنے آپ کو محدود کرنا ہے ۔

اس میں مزید تحدید غیر کے آئینہ میں اپنے آپ کو دیکھنا ہے ۔ ہر تحدید ظلمت یا اگیان ہے ۔ پس مادۂ اولی اسی کا نام ہے ۔ یہی کائنات کی ہئیت اولی ہے ۔ اسکا مافیہ اگیان ہے ۔ تعین و تحدید ہے ۔ نقاب کے پیچھے سے دیکھنا ہے ۔ پس ابن العربی کے مطابق ہیولی کا جوہر غیریت ہے ۔ اور یہ غیریت تجاہل ہے جو شعور ذات نے اختیار کیا ہے ۔

V

نوفلاطونیت، مشائیت اور اشراقیت میں شعور کو وجود باقی اصول کا مرتبہ حاصل ہوگیا ۔ یعنی شعور اور اسکی کوائف شیون و تغیر تمام حقیقت کے ماخذ قرار پائے ۔ اسلئے وجود انتہائی کی شکل متعینہ ' شعور ذات ، ایک علمی تنویر نہیں بلکہ حقیقت وجود کی آخری صورت سر چشمہ و منبع مصدر و مبدأ متصور ہوئی ۔ ان فلسفوں میں جو باہم فنی امتیازات ہیں میں ان کو اس عمومی مسئلہ کے سلسلہ میں نہیں اٹھاؤنگا ۔ مگر کوشش یہ کرونگا کہ انکے فلسفیانہ مسلک کے مجرد خدو خال نمایاں ہو جائیں جو منطقی تحلیل و انتقاد سے واضح ہوتے ہیں ۔

جیسا کہ میں نے اوپر اشارہ کیا تھا کہ ارسطو کا ہیولی ان فلسفوں میں آ کر جدا علت باقی نہیں رہ سکا ۔ بلکہ وہ بھی علت واحد میں ضم ہوگیا ۔ یہ صورت انضمام اصول شعور کے وجود باقی مرتبہ کو تسلیم کرکے فراہم کی گئی ۔ چنانچہ بنظر غائیت دیکھنے سے یہ بات کھل کر سامنے آتی ہے کہ ہیولی اپنی ماہیت میں ان فلسفوں کے اندر مشروط شعور ہے ۔ وہ شرط کیا ہے جس سے شعور پابند ہوا ہے ۔ وہ شرط انداز غیریت ہے ۔ جو حاصل اس طرح ہوتا ہے کہ 'شعور ذات عین ذات، سے صرف نظر کی جائے ۔ اس سے اغماض برتا جائے ۔ اسکو بھلایا جائے اور نظر انداز کیا جائے ۔ جب بالارادہ یا غیر ارادی طور پر اسطرح اگیان تجاہل اور عدم شعور سے وجود (یعنی شعور ذات) مشروط ہوتا ہے تب غیریت پیدا ہوتی ہے اور یہ غیریت ہیولی ہے ۔ اسطرح مادہ ابتدائی کی ماہیت وہ شعور ہے جس میں ظلمت شامل ہے ۔ بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ مادہ ابتدائی کا مافیہ وہ شعور ذات ہے جو ظلمت یا عدم شعور میں چھپ گیا ہو ۔ اسی وجہ سے مادہ ابتدائی کے جوہر میں شعور ذات اس واقعہ کے طور پر موجود نہیں بلکہ امر پوشیدہ یا حقیقت بالقواء کے طور پر موجود ہے ۔ اسطرح سے اجمالاً غیریت کے پردہ عام میں جب شعور ذات خود کو پوشیدہ کر لیتا ہے تو یہ ظلمت عامہ ابتدائی مادہ ہے ۔ حکیم اشراق شہاب الدین

سہروردی نے اس موقع پر مادہ ابتدائی کے لئے محدد للجہات کی اصطلاح استعمال کی ہے جو میری رائے میں اس پورے فلسفہ کی منطقی ساخت کے زیادہ مطابق ہے ۔

اس محدد للجہات کو جب اور مشروط و متعین کیا جائے تو مکان حاصل ہوتا ہے ۔ مکان گویا اپنے مرتبہ کے اعتبار سے حقیقی شعور ذات پر عدم شعور کی دوسری گھٹا ہے ۔ محدد للجہات ابتدائی اور عمومی نقاب عدم شعور یا اگیان سے معرض وجود میں آتا ہے ۔ جب اس اگیان میں اور گہرائی پیدا ہوتی ہے ۔ بے علمی کا نقاب دوہرا ہوتا ہے اور عدم شعور کی دوسری پرت شعور ذات پر قائم ہو جاتی ہے تو مکان متشکل 'خارجی اضافتوں کا عمومی نظام' حاصل ہوتا ہے ۔ آگے بڑھنے سے قبل اس موقع پر یہ بات عرض کرنا راقم الحروف کے نزدیک بے محل نہیں ہے کہ شہاب الدین سہروردی کا نظریہ مکان کہ یہ اضافتوں کا نظام ہے جدید فلسفہ کے عین مطابق ہے جو نیوٹن کے بجائے آئین سٹائین کے تصور کی حمایت کرتا ہے ۔

اب اس مکان میں مزید تشخیص و تعین سے مادہ حاصل ہوتا ہے یہ مادۂ کائنات ہے ۔ وہ طبعیئیت ہے جس پر عالم طبعی یعنی جہان رنگ وبو کی بنیاد ہے ۔ اسطرح سے اس مادہ کی ماہیت میں مکان یا امتداد ہے اور اس امتداد کی ماہیت یعنی اصل اعلی محدد للجہات ہے ۔ یہ مادہ جس سے دنیائے طبعی اور عالم خارجی کی ساخت ہوئی ہے اسطرح مزید ایک اور پردۂ تعین یا نقاب عدم شعور سے وجود پذیر ہے ۔ یہ نقاب یا پردہ مکان عمومی پر پڑا ہوا ہے اسطرح شعور ذات سے یہ مادہ کئی منزل یا پرت دور ہے اور اسی لئے اس سے اجسام غیر نیرہ حاصل ہوتے ہیں جو محض تاریک ہیں ۔ شہاب الدین سہروردی نے شعور کے مابعد الطبیعاتی یا وجودیاتی اصول موضوعہ کا اعلان ان الفاظ میں کیا تھا کہ موجود وہی ہے جو شاعر بذات خود ہو ۔ اور شاعر بذات خود کی مزید تشریح انہوں نے ان الفاظ میں کی کہ وہ شاعر بنفسہ لنفسہ ہو ۔ اس طور پر انہوں نے نور الانوار کا تصور قائم کیا تھا ۔ کہ یہ وہ مرتبہ ذات ہے جو ایک ہے اپنے آپ سے شاعر ہے اور اپنے لئے شاعر ہے ۔ شعور ذات کو اسطرح انہوں نے وجود کی سب سے اولی اور سب سے انتہائی شکل قرار دی اس سے زیادہ بلند تصور وجود کا وہ قائم نہ کرسکے ۔ وجود غیر محدود کے تصور تک وہ پہنچ نہ سکے کیونکہ جن مبدایات سے وہ چلے تھے ان پر یونانی تصور وجود کی چھاپ تھی ۔ ذات جب اپنے ہونے کا مراقبہ کرتی ہے یا شعور ذات جب اپنا اثبات کرتا ہے تو اس سے عقل اول پیدا ہوتی ہے ۔ یہ عقل اول

مزید مشروط یا محدود یا مشخص وجود ہے۔ ممکن ہے یہ جملے کچھہ مبہم معلوم ہوں مگر ایسا نہیں ہے۔ شعور ذات تو موجود ہے مگر یہ بلا واسطہ ہے۔ جب شعور ذات بالواسطہ ہو جاتا ہے تو یہ شعور عقل اول کہلاتا ہے۔ ابن العربی کے مسلک کی طرح سہروردی حکیم اشراق بھی یہی تصور رکھتے ہیں کہ شعور ذات عین ذات جب اپنے مرتبہ سے نکل کر یا اس سے صرف نظر کرکے (یعنی معروضی طور پر) اپنے پر نظر کرتا ہے تو اس مرتبہ یا درجہ میں وہ عقل اول ہے۔ ملاحظہ ہو کہ عقل اول کی اساس شعور ذات ہے مگر ایسا شعور ذات جو ظلمت سے معمور ہے۔ یہ شعور حقیقی یا نور الانوار کی بالفعل نفی سے حاصل شدہ مرتبہ وجود ہے۔ چنانچہ عقل اول جب اپنے ہونے پر غور کرتی ہے تو بلاشبہ اپنی ماہیت میں یہ نور (یا شعور) ہے۔ مگر ایسا نور جسکا مدار اس سے باہر نور الانوار ہے۔ چنانچہ جب یہ اس حقیقت پر مطلع ہوتی ہے تو عقل ثانی پیدا ہوتی ہے۔

عقل ثانی کا وجود میں آنا تعین کا ایک اور پردہ یا ظلمت ہے۔ یہ اسی وقت ممکن ہے جب کہ عقل اول کا شعور حقیقی اپنے آپ سے صرف نظر کرے اور اپنے آپ کو صورت غیر میں ملاحظہ کرے۔ یہ صورت غیر عقل ثانی ہے۔ جسکی اساس عقل اول کا اپنے براہ راست وجدان سے توجہ ہٹالینے پر ہے۔ اور بالواسطہ وجدان یا تامل کرنے پر ہے۔ چنانچہ جب یہ اپنے ممکن بالذات ہونے پر غور کرتی ہے تو نفس پیدا ہوتا ہے۔ اور جب یہ اپنے واجب بالغیر ہونے پر غور کرتی ہے تو عقل ثانی پیدا ہوتی ہے اور جب یہ نور الانوار اور اپنا تقابل بطور غائیت کرتی ہے تو فلک اول (محدد للجہات) پیدا ہوتا ہے جس میں اس اعتبار کا جواب ہے کہ وجود کس کے لئے ؟ غیر کے لئے جو عین حقیقت ہے۔ پھر عقل ثانی اپنے براہ راست شعور سے اجتناب کرکے ایک اور تاریکی کا باعث ہوتی ہے اپنے ممکن بالذات ہونے پر تامل کرتی ہے تو اسکا نفس پیدا ہوتا ہے۔ یہ نفس کیا ہے۔ اپنے بالمائیہ شعور ہونے کا وجدان ہے مگر ایسا شعور جو تعین در تعین کے برت میں ہے اور محض امکانی ہے۔ اور پھر جب یہ قائم بالغیر ہونے پر تامل کرتی ہے تو عقل ثالث کا وجود ہوتا ہے جو دو پردوں کے درمیان شعور حقیقی یا نور الانوار ہے۔ اور جب یہ اسپر غور کرتی ہے کہ وجود کس کے لئے تو پھر دو منازل سے ہوکر نور الانوار کے لئے اپنا وجود معلوم کرتی ہے یہ روشنی فلک ثانی (یا مکان) ہے۔ وقس علی ہذا

اسطرح مسلسل پردہ پوشی کے ذریعہ سے زنجیرۂ وجود مرتب ہوتا ہے

جسکے آخری اعتبارات میں مادہ اجسام واجساد وغیرہ ھیں ۔ یہی زنجیرہ وجود اس بات کو واضح کرتا ھے کہ تمام سلسلہ کی بنیاد تغیرات شعور ھیں اور پھر تغیر کا باعث ایک ظلمت یا تاریکی ھے۔

مشائیت اس سلسلہ میں قدرے تبدیلی کرتی ھے ۔ نورالانوار یا وجود مطلق کی اپنے سے صرف نظر کرکے عقل اول کے ظہور کو اختیاری نہیں بلکہ لازمی اور منطقی سمجھتی ھے ۔ جسکا نتیجہ یہ ھے کہ تمام سلسلہ وجود کو منطقی اور وجوبی قرار دینا پڑتا ھے ۔ وجود مطلق یا شعور ذات اپنی ماھیت میں ایسی شکل ھے کہ اس میں علم غیریت کی صورت منطقاً اختیار کرنے پر مجبور ھے ۔ اسلئے شعور دراصل اپنی منطقی ماھیت میں عالم علم اور معلوم کی نسبت ھے جس میں معلوم اول عقل اول ھے ۔ علم شعور و عدم شعور کی ترکیب ھے اور عالم موضوع مطلق ھے ۔ عالم اور معلوم کا فرق جہل کی وجہ سے اور انکی عینیت علم کی وجہ سے ھے ۔ اوپر کی پوری تفصیل لفظ تعین کے مفہوم کو واضح کرنے کے لئے ھے اس میں یہ بھی بتایا گیا ھے کہ کسطرح تعین (شرط یعنی جہل) کے عائد ھونے سے وجود کے دائروں کی تشکیل ھوتی ھے ۔ ابن العربی نے ان دوائیر وجود کا خاکہ وجود یانی اصول شعور کی اساس پر اشراقین اور مشائین کے مقابلہ میں نہایت سادہ مرتب کیا ھے ۔ عقل اول انکے نزدیک حقیقت اجمالی ھے ۔ جسکے بعد حقیقت تفصیلی کا دائرہ ھے ۔ اسکے بعد حقیقت جامع ھے جو خلاصۂ تفصیلات ھے ۔ حقیقت اولی کا یہ اصلی معلوم مظہر یا مقابل ھے ۔ اور یہ رتبہ انہوں نے انسان کو عطا کیا ھے ۔ اس میں تمام تفصیلات آکر جمع ھوگئی ھیں ۔ اور یہ تفصیلات ان پردوں کی وجہ سے ھیں جو حقیقت اجمالی پر پڑا ھوا ھے ۔ اور حقیقت اجمالی اس پردہ کی وجہ سے ھے جو حقیقت الحقاء پر پڑا ھوا ھے ۔ اب یہ انسان کا کام ھے کہ ان پردوں کو چاک کرکے اس حقیقت کبری کی معارفت کرے ۔ اور وہ اسی طور ممکن ھے کہ اپنی غیریت سے گزر جائے اور عینیت کو پالے ۔

VI

فلسفہ جدید کی اشراقیت جسے تصوریت کہا جاتا ھے اپنی پیش رو سے ایک اھم امر میں مختلف ھے ۔ اور وہ امر شعور ذات کی ماھیت سے متعلق ھے ۔ شہاب الدین سہروردی ابن العربی وغیرہ میں شعور ذات کی دو قسمیں ملتی ھیں ایک بلا واسطہ اور دوسرا بالواسطہ ۔ انکے ھاں شعور ذات بالواسطہ کی اساس شعور ذات بلا واسطہ میں ھے ۔ اسطرح اس بات کا تصور ممکن ھے کہ

اگر شعور ذات بالواسطہ نہ ہوتا تو بلا واسطہ ہوتا۔ اگر تعینات کا ستر نہ ہوتا تو بھی شعور ذات یا حقیقت الحقاء کا وجود ہوتا۔ مگر مشائیت کے اس اصرار سے کہ شعور ذات بالواسطہ (یا عالم علم اور معلوم) کی شکل مخصوصہ منطقی حقیقت ہے شعور ذات بالواسطہ کا مرتبہ بلند ہو جاتا ہے۔ یہ محض ممکن نہیں رہتا بلکہ وجوبی بن جاتا ہے۔ گویا شعور ذات کا بالواسطہ یا باانداز غیر ہونا امر حق ہے۔ حقیقت کا ظلمت پوش ہونا ناگزیر ہے۔ اور یہی اسکی وجوبی شکل ہے۔

فلسفۂ جدید کی اس اشراقیت یعنی تصوریت میں اسی شکل کو ابتدائی ترین اور منتہا ترین صورت شعور کا درجہ ملا ہے۔ تصوریت میں شعور کی ماہیت سے بلا واسطہ شعور نہ صرف پس منظر میں چلا گیا ہے بلکہ ساقط ہو جاتا ہے۔ چنانچہ اس پورے فلسفہ میں شعور کی ایک ہی ماہیت ہے اور وہ یہ کہ اس میں موضوع اور معروض کی نسبت ہے۔ ہر حرکت شعور میں موضوع و معروض ایک دوسرے سے جدا ہوتے ممیز ہوتے اور پھر واسطہ علمی میں منسلک ہوتے ہیں شعور اپنی ماہئیت میں دوئیت لئے ہوئے ہے اس میں وجود دو اعتبارات میں منقسم و مجتمع ہوتا ہے یعنی عالم اور معلوم میں۔ شعور بلاواسطہ یا خود آگہی بلا غیریت بلا معروضیت کو یہ فلسفہ بالکل بے معنی قرار دیتا ہے۔ ہر شعور اسوجہ سے بیک آن موضوعی اور معروضی دونوں ہے۔ محض موضوعی شعور یا نوارالانوار کوئی شئے نہیں۔ اسوجہ سے شعور ذات اپنی حقیقت میں عالم علم اور معلوم کی نسبت یا صورت ہے یہی صورت حقیقت الحقاء ہے۔ یہ مسلک ایسا ہے جسکی تثلیث پرستوں کو ضرورت ہے انکی دینیاتی ضروریات کو پورا کرتا ہے۔ تمام کائنات کی بنیاد انکے نزدیک تثلیث علمی ہے جو شعور ذات کی ماہیت مطلق ہے۔

عبدالکریم الجیلی پہلے تصوریتی فلسفی ہیں اور اس بناء پر ان کو مشائین و اشراقین سے ممیز سمجھنا چاہئے۔ انہوں نے شعور بلا واسطہ کا تصور اپنے فلسفہ سے ختم کردیا تھا اور شعور ذات کو معروضی عمل قرار دیا تھا۔ دوسری اہم بات انہوں نے یہ کی کہ شعور ذات کو ایک ہی تجلی کے بجائے تدریجی عمل قرار دیا تھا۔ اسطرح تصوریتی فلسفہ ارتقائی ہے۔ بطون کی تہ تاریکی سے، ذات معروضیت یا خارجیت کی روشنی میں آتی ہے اور محو سفر ہے۔ اس پورے سفر میں نور و ظلمت کی دھوپ چھاؤں سے گزرتی ہے۔ یہاں تک کہ ظلمت پوری کی پوری مغلوب ہوتی ہے اور حضور مطلق پر آکر

اپنے آپ سے پورے طور پر مطلع ہوتی ہے۔ ذات کی داخلیت کو خارجیت کا سلسلہ حاصل ہو جاتی ہے یہی مرتبہ مطلق ہے۔ شعور ذات اسطرح سے داخلیت سے خارجیت کے طرف مسلسل حرکت ہے۔ تاریکی سے نور "اگیان سے گیان، اندھیرے سے اجالے کی طرف تحریک ہے۔ عبدالکریم الجیلی اسطرح ہیگلیت کے پیشرو ہیں۔ انہوں نے بھی فلسفہ جدلیت اور فلسفہ ارتقائے روحانی کا خاکہ پیش کیا۔ احدیت حقیقت ابتدائی ہے جس میں مسلسل لہریں اٹھتی ہیں اور وہ اپنے وجود کا اثبات ھوا ھوا میں کرتی ہے۔ اس غیریت میں اثبات کرکے پھر عینیت میں اثبات کرتی ہے جو انائیت ہے۔ اسلئے ہر انائیت کے جوہر میں احدیت شعور ہے جس میں ھوّیت کی ظلمت ہے۔ پیر یہ انائیت بصورت ھوّیت حقیقت وجود کا اثبات کرتی ہے اور اسکی طرف پرواز کرتی ہے۔ اپنی ابتدائی انائیت سے گزرتی ہے اسکی نفی کرتی ہے اور غیریت کو اعلی تر انائیت کی صورت میں پا لیتی ہے۔ یہاں تک کہ انائیت مطلق میں یہ سفر تمام ھوتا ہے۔

اس فلسفہ تصوریت میں جو بعد میں ہیگلیت کی صورت میں پروان چڑھا انائیت غیریت کی محتاج ہے۔ اور یہ احتیاج انائیت وغیریت کی اس تفریق کی وجہ سے ہے جو احدیت شعور میں عدم شعور نے پیدا کی ہے۔ اسی عدم شعور کی وجہ سے احدیت اولاً غیریت میں اور پھر انائیت میں تبدیل ھوتی ہے۔ یہ انائیت اس ابتدائی عدم شعور یا ظلمت کی نفی ہے جسکی وجہ سے احدیت میں غیریت پیدا ھوئی تھی۔ انائیت اس عدم شعور یا جہل کا پردہ چاک کرتی ہے اور اثبات انا میں غیریت کی نفی کرتی ہے۔ مگر انائیت مائل بہ صفر ہے۔ ھوا ھوا کی صورت میں وجود کو اپنے سے باھر دیکھتی ہے اور جب وھاں تک پہنچتی ہے تو پتہ چلتا ہے کہ وہ (ھوا ھوا) تو میں ھی تھی۔ اسطرح وجود کا ھر درجہ اگیان میں ملفوف ہے۔ وجود کے ابتدائی درجہ میں جب نور شعور پیدا ھوتا ہے تو اسی ملفوف کے سبب وجود غیر نظر آتا ہے اور جب غیریت دور ھوتی ہے یعنی ظلمت کی ایک پرت چاک ھوتی ہے تو پتہ چلتا ہے کہ وہ تو میں تھا۔ مگر ظلمت کی اور پرتیں باقی ھیں ان گنت تہ در تہ ظلمتیں ھیں۔ اسلئے ھر نقاب کشائی ھوا ھوا کا نظارہ ہے۔ یہاں تک کہ جب سب اندھیرے مسخر ھو جاتے ھیں تو انائے مطلق یا وجود مطلق حاصل ھوتا ہے۔ اس وجود مطلق میں تمام غیریتوں کی نفی اور ان کا اجماع ہے۔ شعور مطلق وہ کلیت ہے، وہ شعور ذات ہے جس میں تمام امکانی تفریقات کی تفصیل و ترکیب ہے۔ یہ تمام فصلوں کی عینیت ہے۔ یہ وہ وحدت ہے جسکا قیام کثرت پر ہے اور کسی کثرت کا وجود بلا ظلمت نہیں۔ چنانچہ

وحدت مطلقه وہ حقیقت شعور ذات ہے جو تمام اعدام شعور ذات بالفاظ دیگر تمام غیریتوں کی ترکیب و عنیت پر محیط ہےاس میں تمام ظلمتیں تاریکیاں جمع ہیں اور انکے اندر بہ اصول عینیت ہے۔

حاصل کلام یہ کہ شعور کا مابعد الطبیعیاتی وصول کی حیثیت سے اعتراف و اثبات اشراق فلسفہ سے لیکر ارتقائی وجدلی فلسفہ تک امر مسلم ہے۔ اگرچہ نظام کثرت کی ترتیب و تدوین میں دونوں فلسفے ایک دوسرے سے مختلف ہیں مگر جہاں تک ماہیت وجود کا تعلق ہے شعور کو ہی اساس وجود قرار دیتے ہیں اور ہر تبدل و تغیر امتیاز و تفریق، ترکیب وتکون، تجاوز و مزاج کا حقیقی اصول موضوعہ شعور کو تسلیم کرتے ہیں۔ جیسا کہ اوپر بالتفصیل واضح ہوا عبدالکریم الجیلی کے فلسفہ کی صورت میں اشراقیت جدلیت میں، فلسفہ صدور فلسفہ ارتقاء میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ سفر ارتقاء کی ابتدائی منزل میں شعور ذات پورا کا پورا عدم شعور میں گھرا ہوا ہے۔ اسوجہ سے اس شعور میں ہر اثبات غیریت خارجیت کا اثبات ہے۔ بوجہ فقدان شعور وجود کا اثبات غیریت کا اثبات ہوتا ہے۔ مگر جب سفر تمام ہوتا ہے تو شعور ذات تمام آگیان یا فقدان شعورکو محیط ہو جاتا ہے۔ اب ہر اثبات میں اسکا اثبات عینیت کا اثبات ہوتا ہے۔ کوئی اقرار عینیت وجود سے جدا نہیں ہوتا۔

VII

ماہیت خود آگہی یا شعور ذات کی صورت ابتدائیہ کے تصور میں اشراقیت سے گزر کر ارتقائیت میں جب یہ فلسفہ شعور یا ویدانت قدم رکھتا ہے تو ایسی تبدیلی آ جاتی ہے جس پر نظر رکھنا بہت ہی زیادہ اہم ہے۔

ابن العربی ابن سینا اور شہاب الدین سہروردی 'شعور ذات عین ذات، کو وجود کی صورت اصلی و حقیقی تسلیم کرتے ہیں۔ انکے نزدیک وجود حقیقی اسی سے عبارت ہے۔ اسکی ماہیت میں سوائے شعور کے کچھ نہیں یہ وہ بسیط حقیقت ہے جو قائم بالذات اور مستغنی فی الوجود ہے۔ اسی صورت علم پر علم کی صورت ثانیہ کا قیام ہے اور وہ صورت ثانیہ 'عالم معلوم کی نسبت، ہے جسکو ہم علم معروضی بھی کہہ سکتے ہیں جبکہ اول الذکر علم کو علم موضوعی کا نام دیا جا سکتا ہے کہ اس میں موضوع و معروض کی دوئیت پیدا نہیں ہوتی عالم و معلوم کی تفریق کا یہاں گزر نہیں۔ اس صورت اولی کی اساس پر علم عقلی کا قیام ہے جسکی ساخت موضوع و معروض کی تفریق پر قائم ہے اس وجہ سے عقل اول کی ہئیت یا صورت 'عالم و معلوم کی اضافت، قرار

باقی ہے ۔ دائرہ عقل میں وجود کے جو سلسلہ قائم ہوتے ہیں ان میں بھی صورت انکا وجودی جوہر ہوتی ہے ۔ اسلئے ان موجودات کو تعقل پذیر بھی کہا جاتا ہے ۔

مگر تصوریت صورت اول نے علم کی نقطہ انداز کر دیتی ہے ۔ وہ وجود کی ابتدائی ماہیت 'عالم و معلوم کی اضافت' کو قرار دیتی ہے ۔ اسلئے تصوریت میں شعور ذات عین ذات کا گزر نہیں ۔ اس میں خود آگہی کی ماہیت شعور ذات غیر ذات ہے ۔ چنانچہ فلسفہ اشراق میں عقل اول دوسرے درجہ کا وجود ہے تو تصوریت میں یہ پہلے درجہ کا ۔ اور اسلئے بھی حقیقی اور اصلی وجود ہے ۔ وجود ابتدائی جہاں سے کثرت کا ظہور ہوتا ہے ایسا دائرہ یا مرتبہ وجود ہے جہاں ایسا شعور ذات غیر ذات ہے کہ عینیت بالکل پوشیدہ ہے ۔ میں یہاں اس بات پر زور دینا چاہتا ہوں کہ اگرچہ کہ اشراقیت میں یونانی تصور وجود کہ یہ وجود بالتحدید ہوتا ہے کارفرما ہے مگر یہ یونانیت تصوریت میں آکر اور زیادہ راسخ ہو جاتی ہے وجود کی تحدید اور زیادہ گہری اور تنگ ہو جاتی ہے ۔ چنانچہ شعور ذات عین ذات بالکل مسترد ہو کر رہ گیا ہے ۔ تمام تصوریین اسی بناء پر اس عقیدہ کے حامل پائے جاتے ہیں کہ شعور ذات بے شبہ آخری حقیقت ہے مگر یہ شعور غیر ذات کا مبطلتا محتاج ہے ۔ چنانچہ انا کا وجود غیر انا کے بغیر نہیں ۔

اس فلسفہ میں بالکل صاف صاف طور پر منطقی انتقاد سے یہ امر متشرح ہو کر سامنے آتا ہے کہ اگر شعور وجود ہے اور عدم شعور عدم تو وجود و عدم ایک دوسرے کے مقابل ہیں وجود کا وجود بغیر عدم نہیں اور عدم کا وجود بغیر وجود نہیں ۔ شعور اور جہل نور و ظلمت اسطرح سے دو واضح اصول حقیقت کے طور پر مستحضر ہوتے ہیں ۔ عینیت اور غیریت کی ثنویت اور اس ثنویت میں اصول ترکیب شعور پوری حقیقت کا نہ صرف ابتدائی اور عام بلکہ آخری اور کلی خاکہ یا صورت ہے ۔

فلسفہ اشراق میں عدم کو وجود کا مقابل کبھی نہیں سمجھا گیا ۔ نور اور ظلمت کو یکساں اصول کا درجہ کبھی نہیں دیا گیا ۔ شعور ذات عین ذات میں یعنی اصلی خود آگہی میں کسی وجہ سے (ارادتاً مبطتاً یا وجوباً) ظلمت تاری ہو جاتی ہے تو معروضیت پیدا ہوتی ہے ۔ اسطرح عدم، معروضیت کے مقابل ہے ۔ چنانچہ عقل اول اپنی ماہیت میں ممکن بالذات ہے اس میں وجود طرف ظلمت ہے ۔ مگر جہاں تک وجود اصلی یا حقیقی صورت خود آگہی کا تعلق

ہے وہ نور و ظلمت کی ملاوٹ سے پاک ہے۔ اسوجہ سے وجود حقیقی کے بالمقابل عدم محض کا وجود بالکل نہیں۔

VIII

اسکے برخلاف تصوریت میں وجود حقیقی کا مقابل عدم محض ہے۔ عدم وجود کو اور وجود عدم کو مشروط ہے۔ حقیقت اس طرح سے اضداد پر مشتمل ہے۔ اسی وجہ سے شعور ذات کی ماہیت میں غیر ذات کا شعور لازمی ہے۔ اور شعور ذات کا یہ ناگزیر واسطہ ہے جسکے بغیر شعور ذات کا وجود نہیں۔ شعور ذات کی ماہیت اسی بناء پر شعور ذات بغیر ذات ہے۔ حقیقت کے اس طور پر تصور کرنے سے ارتقاء کا تصور لازم آتا ہے۔ عبدالکریم الجیلی کی تعریف کرنی پڑتی ہے کہ اس نے یہ راز پالیا تھا کہ اگر علم و ضد علم، گیان اور اگیان ایک دوسرے کی ضد ہیں اور ایک دوسرے کی شرط تو حقیقت کو ارتقائی تصور کرنا پڑے گا۔ اس راز کو عبدالکریم الجیلی کے بعد دوسروں نے نہیں سمجھا مگر ہیگل نے ابتدائی خود آگہی اور ابتدائی خود بے آگہی میں کیا فرق ہے؟ تصوریت کہے گی کچھ بھی نہیں۔ شعور ذات اور عدم شعور ذات یعنی ہستی ونفی ہستی دونوں ابتداً ایک دوسرے کی طرح ہیں۔ پہلا شعور ذات جو حاصل ہوتا ہے وہ بالکل ایسا ہی ہے جیسا عدم شعور ذات۔ دونوں صورتوں میں ذات اپنا اقرار کرے یا نفی کرے برابر ہے۔ ذات کا یہ شعور کہ وہ ہے مگر نہیں ہے۔ بالفاظ دیگر یہ گیان کہ اگیان ہے یا یہ گیان کہ، گیان اور اگیان دونوں میں سرمو فرق نہیں، گیان کا پہلا درجہ ہے بلکہ یہ حقیقت ابتدائی ہے۔ اس درجہ میں گیان اور اگیان ایک دوسرے سے میز نہیں بجز اسکے کہ اگیان میں گیان کا پلڑا بھاری ہے کہ اسے اگیان کی عمومیت کا گیان ہے۔ غلبہ اگیان غلبۂ ظلمت کا احساس ہے۔ یہ احساس اس میں حرکت پیدا کرتا ہے کہ اگیان سے اپنے آپ کو پالے۔ ذات کو یہ شعور کہ اسے اپنا شعور نہیں ذات میں خود شعوری کی حرکت پیدا کرتا ہے۔ پس آرزو کی بنیاد جہاں ایک طرف شعور ہے وہاں دوسری طرف عدم شعور ہے۔ ذات کو علم ذات بحیثیت غیر ذات وہ حقیقت ہے جو اسکی بے چینی وسیمابی کی تہ میں ہوتی ہے۔ ارادہ اور حرکت کا میلان اسلئے علم میں بے علمی، شعور میں فقدان شعور کی وجہ سے ہے۔

حقیقت کے اعلیٰ ترین تجربہ میں، جسکے اندر فقدان شعور کے جملہ تفرقات مستمر ہو جاتے ہیں، عینیت کاملہ حاصل ہوتی ہے۔ اور اس عینیت کاملہ کی حقیقت یہ ہے کہ بے شعوری کے جملہ مراحل و مناظر اس میں مستحقر ہیں اور

اسی لئے یہ علم حقیقت کی کلیت کا مرتبہ ہے ۔ جسکے اندر ذات کو اپنا شعور حاصل ہے ۔ اسکو اپنے شعور کے کسی حصہ یا درجہ سے غیریت نہیں محسوس ہوتی ۔ یے علمیت کے مختلف ادوار اسکے شعور مطلق یعنی مرتبہ مطلق میں سما جاتے ہیں ۔

تمام کثرت اور رنگا رنگی شعور اور عدم شعور کے مختلف تجاوز و مزج سے ہے ۔ مرتبہ مطلق اس پوری رنگا رنگی کی نفی و اثبات ہے ۔ یہ وہ مرتبہ ہے جسکے اندر نور و ظلمت کی تمام نسبتوں کا قیام ہے ۔ ذات اسی مرتبہ سے ابتداء میں بے خبر تھی ۔ اب باخبر ہے ۔ اسکو ہر درجہ کا شعور حاصل ہے ۔ کہ کسی درجہ نف شعور (اگیان) پر اسکی کیا کیفیت و خاصیت ہوتی ہے ۔ ہر کیفیت و خاصیت خود اسکی اپنی ہے ۔ ذات اس سے مطلع ہوتی ہے اور اس اطلاع کو اپنی عینیت شعور میں جگہ دیتی ہے ۔ مرتبہ مطلق ایسی تمام اطلاعات کی ناقابل تقسیم کلیت ہے ۔ ہر اطلاع ذات کا تجربہ ہے ۔ اور تمام اطلاعیں سلسلہ وار ذات کا تجربہ بنتی چلی جاتی ہیں ۔ ہر بعد میں آنے والی اطلاع میں اپنے سے ماقبل اطلاع کے مقابل میں شعور کا حصہ زیادہ اور نف شعور کا حصہ کم تر ہوتا جاتا ہے ۔ اس طرح شعور ذات صورت زماں میں تکمیل کو پہنچتا ہے ۔

اس تکمیل کے حصول پر تمام سلسلہ زماں کی نفی ہو جاتی ہے جب ذات کو اپنا کوئی تازہ شعور حاصل ہوتا ہے تو اپنے سابقہ شعور سے گزر جاتی ہے سابقہ درجہ جہل کو عبور کر جاتی ہے ۔ اسطرح ہر آن و ہر ساعت فنا ہوتی چلی جاتی ہے ۔ یہاں تک کہ مرتبہ نہائت آخری میں کوئی جہل باقی نہیں رہتا اور شعور کلی حاصل ہوتا ہے ۔ گویا سفر کے ابتدا میں جہل کلی تھا مگر ابتدائی شعور کی شعاع نے اس جہل کی ابتدائی نفی کی تھی ۔ اور شعور کلی میں جہل کی تمام نفی ہو جاتی ہے ۔ وجدان جہل یا خود وجود جہل ہی تمام حرکت کی بنیاد ہے ۔ اگر جہل نہ ہو شعور ہی شعور ہو تو کوئی آرزو اور کوئی حرکت باقی نہیں رہتی ۔

اسطرح سے اس فلسفہ کے ڈانڈے اپنی موجودہ شکل میں بھی بدھ مت اور ویدانت سے مل جاتے ہیں ۔

IX

مندرجہ بالا تشریح سے یہ بات منکشف ہوتی ہے کہ اس پوری فلسفیانہ

تحریک میں خواہ اسکا رنگ اشراقی ہو مشائی ہو یا تصوریتی ہر تعین و تشخیص کے پس منظر میں جہل کی تاریکی ہے۔ اسی بناء پر وجود میں تعین پیدا ہوتا ہے۔ تمام تعینات زمانی بھی اسی سبب سے ہیں۔

ماہیت وجود شعور ہے۔ اس بنیاد پر جب ہم اوپر بیان کردہ اس کلیدی اصول کا اطلاق کرتے ہیں تو خود ماہیت خود آگہی یا شعور ذات معرض بحث میں آجاتا ہے۔

یہ امر* بالکل واضح ہے کہ شعور ذات (صورت اول کا ہو یا صورت ثانی کا) شعور بسیط کا ایک تعین ہے خواہ یہ تعین ابتدائی سہی مگر ہے تو تعین۔ اسی لئے اس سے وجود کی صورت معینہ حاصل ہوتی ہے۔ جسپر حقیقت کے جملہ مدارج کا قیام ہے۔ یہ وہ یونانیت ہے جو تمام اشراقی، مشائی اور تصوریتی فلسفہ کا اساسی مسلک ہے۔

اب اگر ہر تعین و تشخیص بر بناء جہل و اگیان ہے تو خود یہ تعین ابتدائی، وجود کی شکل اساسی، بھی تعین و تشخیص ہونے کی وجہ سے بربناء جہل و اگیان ہے۔ اسکا مطلب یہ ہوا کہ شعور ذات وہ مرتبہ ہے جو خود اگیان سے مشروط ہے۔ شعور بسیط پر اگیان کے غلبہ سے ذات کا تعین پیدا ہوتا ہے۔ ایسا شعور ذات اصلی حقیقت نہیں بلکہ مجازی وجود ہے۔

اور اگر ذات کا تعین اصلی حقیقت ہے اور اسپر یہ اصول عائد نہیں ہوتا تو اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اگیان تعینات کی شرط نہیں ہے اور علم کا وجود بنائی اصول ہونا غلط ہے۔

ایک مرتبہ تعین کو اصول تغیر علم سے مستثنی قرار دینے کے بعد اسکا جواز نہیں رہتا کہ باقی دیگر تعینات کے لئے علم اور اسکی تحدید کو اصول کے طور پر استعمال کیا جائے۔ اسکا ثبوت اس سے بھی ملتا ہے کہ یہ باقی تمام تعینات اپنے وجود میں صورت ابتدائی یا تعین اصلی کی ماہیت کا اعادہ و تکرار ہیں۔ اس بناء پر ہر تعین اگر تعین ذات کی مثال ہے اور تعین ذات ماورائے اصول علمیہ ہے بالفاظ دیگر اگر تعین ذات اپنی ماہیت میں ایسا ہے کہ اس میں علم یا شعور جہل سے مشروط نہیں ہوتا تو کسی درجہ تعین کا اصول علمیہ ـــــ علم کا مشروط بہ جہل ہونا ـــــــ سبب تعین نہیں بن سکتا۔ اسطرح اس پوری فلسفیانہ تحریک کی بنیاد مسمار ہو جاتی ہے اور اصول علمی کی مابعد الطبیعیاتی حیثیت ختم ہوکر رہ جاتی ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ حقیقت کے شرائط

و تعینات علم وجہل کی ترکیب کے علاوہ کچھ اور ہیں ۔ اس انکشاف سے حقیقت کے فلسفہ کی بناء پڑتی ہے جو حقیقت کی تشریح اصول علم سے نہیں کرتا ۔ علم اور وجود میں فرق کو ملحوظ رکھتا ہے اور ماہیت وجود شعور کو نہیں ٹھہراتا ۔ اس فلسفہ کے مطابق شعور کو جہل محدود ضرور کرتا ہے مگر اس سے تحدید و تعین وجودی واقع نہیں ہوتی ۔ محض تحدید علمی ہوتی ہے جسکا کوئی اثر وجود پر نہیں ہوتا ۔

ذات کو بھی اگر تحدید علم کا کرشمہ قرار دیا جائے تو یہ ذات اپنے مرتبہ میں مجاز ٹھہرتی ہے ۔ اگر حقیقت محض شعور ہے ۔ تو جہاں اس میں تعین ذات پیدا ہوا یہ اس بات کا ثبوت بن جاتا ہے کہ یہ تشخص شعور کے مشروط بجہل ہونے کی وجہ سے ہے ۔ اس فلسفیانہ تعبیر میں تعین ذات کی تشریح ایسی ہو جاتی ہے جس سے منطقی ناہمواری نہیں پیدا ہوتی اور تحدید علم کی وجودیاتی حیثیت کا اطلاق وجود کے ہر دائرہ پر ہو جاتا ہے ۔ اسلئے فلسفہ کی کلی تشکیل کے اندر کوئی تناقض باقی نہیں رہتا ۔ مگر جب اسطرح ہم تناقض سے بچتے ہیں تو شعور ذات یا حقیقت ذات محض ایک طلسم خیال سے زیادہ باقی نہیں رہتا جو علم کے جہل سے بازیافت ہونے پر غائب ہو جاتا ہے ۔ اگر یہ بات درست ہے تو شعور ذات مصدر حقیقت و منبع موجودات و سرچشمہ' تعینات نہیں باقی رہتی بلکہ یہ بھی سلسلہ' مجاز کی ایک کڑی بن جاتی ہے جو وجود حقیقی کے محاذی بوجہ غلبہ جہل و تاریکی موجود ہے ۔

اسطرح تحلیل سے شعور حقیقی لا تعین غیر محدود بلا شرط اصل حقیقت متصور ہوتا ہے ۔ جب یہ بات ہو تو اسکا کیا جواز رہ جاتا ہے کہ اسکا پہلا تعین لابدی یا ناگزیر طور پر شعور ذات ہی ہو ۔ جب حقیقت اصلی بلا تعین ہے بلا صورت ہے اور ہر درجہ' حقیقت میں شرط و تعین محض بے علمی کی وجہ سے ہے تو اس استدلال سے شعور ذات کو شعور کا پہلا ناگزیر تعین قرار دینا یا ہونا ناقابل فہم ہو جاتا ہے ۔ علاوہ ازیں ہر تعین کے پیچھے نہ صرف بے علمی کی شرط ہے بلکہ اس بے علمی سے پیدا شدہ آرزو بھی ہوتی ہے ۔ وہ کون سی آرزو ہے جو اس حرکت کا باعث ہے جسکے نتیجہ میں لا تعین، غیر مشروط شعور سے شعور محدود کے طور پر ظہور پذیر ہوتا ہے ۔ یہ مسئلہ بھی حل کے بغیر رہ جاتا ہے ۔ جو کچھ اس بحث سے برآمد ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ حقیقت اصلی بے صورت و لاتعین وغیرہ مشروط ہے تمام شرائط و تعینات کا قیام اس میں ہے ۔ ان شرائط و تعینات کی نفی وجود حقیقی کا اثبات ہے ۔ پس نہ تو شعور ذات ابتداء

میں ہے نہ انتہا میں ۔ نہ تو یہ مصدر تعین ہے نہ غائیت نفی تعین ۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اگر فلسفہ خودی کو اشراق یا تصوریتی فلسفہ کے مقولات میں مدون کیا جائے تو خود تصور خودی کی تردید ہو جاتی ہے ۔

اسکا نتیجہ یہ بھی نکلتا ہے کہ کیا ضروری ہے کہ حقیقت اصلی یا شعور کا پہلا تعین شعور ذات ھی ہو ۔ شعور غیر ذات کیوں نہ ہو ۔ پھر یہ کیا ضروری ہے کہ تعین ذات و غیر ذات کی نسبتوں ھی میں تمام ہو کچھ اور بھی ہوسکتا ہے جو نہ ذات ہو نہ غیر ذات ۔

اسطرح اشراق تصوریتی فلسفہ خود تصور ذات کی بحیثیت حقیقت الحقاء نفی کر دیتا ہے ۔

اس بات کو ضروری قرار دینے کے لئے کہ شعور کا پہلا تعین، شعور ذات ہو ہورے شعور کو کسی منطق یا ضابطہ' مقررہ کے تابع کرنا پڑتا ہے ۔ اسطرح کل حقیقت ایک تابع نظام بن جاتا ہے ۔ اور اس نظام میں یہ تقدیر مبرم بن جاتی ہے کہ شعور اپنی اولین تحدید میں شعور ذات ہو یا شعور غیر ذات ۔ یہ تقدیر مبرم چونکہ خود شعور و عدم شعور، آگہی و بے آگہی دونوں پر حکمران ہے اسلئے ماورائی اصول بن جاتی ہے ۔ لیکن چونکہ اس ماورائی اصول کو کل حقیقت سے باہر نہیں قرار دیا جاسکتا اس بناء پر شعور کو مائیہ وجود اور اس ماورائی تقدیر یا ضابطہ کو صورت وجود قرار دینا پڑتا ہے ۔ گویا ہم تحلیل کے ایسے مقام تک پہنچ گئے ھیں جہاں خود اصول علم یا تحدید علم کے تشخص و تعین کی تشکیل ہوتی ہے اور وہ مقام تعین و تشکل ایسا ہے جو خود اصول علم و تحدید علم سے ماوری ہے ۔ یہاں پھر یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ تعین کا سرچشمہ علم و جہل کی تحدید و ترکیب نہیں بلکہ کچھ اور ہے ۔ مثلاً جدلیت ہے ۔ اگر ہم جدلیت کو وہ اصول قرار دیں جسکے سبب شعور وجہل ایک دوسرے کو محدود و مشروط کرتے ھیں تو جدلیت اپنی وجودیاتی ماھیت میں ضرور ہے کہ شعور و جہل، گیان و اگیان سے مستغنی ہو ۔ یہ گیان و اگیان کی نسبتوں کو معین کرنے والا اصول بن جاتا ہے ۔ تعینات میں حقیقت تعین بن جاتا ہے اور تمام تعنیات حقیقت کی غیر محدود تقدیر ہو جاتا ہے ۔ یہاں فلسفہ اشراق و تصوریت دونوں اپنے گھٹنے ٹیک دیتے ھیں اس حقیقت کے متعرف ہونے پر مجبور ھیں جو ماورائے علم وتعین علم ہے جس پر خود تمام تعینات و تشخصات علمی کا انحصار ہے ۔ یہاں ایک مرتبہ پھر علم اور وجود کے امتیاز کا اقرار کرنا پڑتا ہے ۔ شعور جدلیت کی پابندی

کرتے ہوئے شعور ذات میں مشخص ہوتا ہے۔ اور یہ تشخص مزید تعینات میں اسی اعلی اصول کی پابندی کرتے ہوئے گزرتا ہے۔

اب خود یہ جدلیت کیا ہے میں نے جدلیت کو محض ایک مثال کے طور پر لیا ہے تا کہ بسہولت یہ بتایا جاسکے کہ شعور کے تمام تعینات کو ایک مخصوص سلسلہ کا پابند بنانے کے لئے کسی نہ کسی اعلی حقیقت کی ضرورت ہے جو اس بات کو منضبط کرے کہ شعور کسطرح مشروط ہوتا اور کسطرح اسکی پہلی تحدید شعور ذات یا شعور غیر ذات ہی ہوتی ہے۔ اگر ایسی کوئی اعلی حقیقت نہ ہو جو شعور وجہل پر تقدیر مبرم کی حیثیت سے حکمراں ہو تو پھر تعین کا ایک مخصوص سلسلہ میں ہونا ممکن نہیں رہتا۔ اس دلیل سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ حقیقت کے اندر اگر علم وجود باتی اصول ہے تو یہ اسوجہ سے کہ ماوری حقیقت نے اسکو ایسا ہی اصول بنایا ہے وہ حقیقت جو بنفسہ اپنی ماھیت میں علم کی وجود یاتی حیثیت سے ماوری ہے۔

جب اس اعلی تر حقیقت کا آپ اعتراف کرتے ہیں اور اسکو اصل تعین یا کلید تعین قرار دیتے ہیں تو پھر علم کی وجودیاتی حیثیت محض ضمنی اور قابل نظر انداز ہو جاتی ہے۔ اور اسطرح سے اشراقی تصوریتی فلسفہ ختم ہو جاتا ہے۔

اب اگر ہر تعین کے پیچھے کوئی تحریک ہے اور اس تحریک کے پیچھے کوئی نہ کوئی اگیان ہے تو یہ اسلئے کہ حقیقت اعلی کے شرائط ایسے ہی ہیں جو اس نے تعین پر عائد کئے ہیں۔ شعور ذات کو معرض وجود میں لانے والی تحریک جسکے بارے میں ابتداء میں کچھ نہیں کہا جاسکتا تھا اب قابل فہم بن جاتی ہے۔ لامحدود شعور یا شعور بلا شرط کو شعور ذات میں مشخص کرنے والی قوت خود شعور کی بھی عنان گیر ہے اور اسلئے کل حقیقت شعور نہیں بلکہ اس سے زیادہ ہے۔

ہم ایک مرتبہ اور تصوریت اشراقیت کو مسترد کرکے حقیقت تک جا پہنچے ہیں ہمیں یہ کہنا پڑتا ہے کہ حقیقت اپنی ماھیت میں شعور پر مشتمل نہیں ہے بلکہ یہ شعور سے کچھ زیادہ ہے۔ اور شعور سے جو کچھ زیادہ ہے وہ شعور اور اسکے اشکال پر قاھر و متصرف ہے۔ پس شعور وجود کے اندر ہے نہ کو وجود شعور کے اندر۔ وجود سے شعور کا تعین ہوتا ہے نہ کہ شعور سے وجود کا تعین۔ شرط شعور جوھر وجود نہیں ہے بلکہ وجود، جوھر شعور ہے۔ اور وجود وہ شرط ہے جو شعور پر عائد ہوتی ہے۔ اسطرح سے ہم اشراقیت

و تصوریت کے پورے فلسفہ کو مسترد کرتے ہیں اور علم محض ایک اصول کشف کی حیثیت سے باقی رہ جاتا ہے ۔ علم وجود باقی ضابطہ نہیں بلکہ محض انکشاف و ادراک حقیقت ہے ۔ علم ساری معلومات کا سرچشمہ ہے ۔ مگر ان معلومات کا وجود باقی سرچشمہ یا مصدر نہیں اسی فلسفہ کا نام حقیقیت ہے ۔

X

اب ہم اپنی بحث کو سمیٹنے کی کوشش کرتے ہیں ۔ ہم اس اصول کو بیان کرتے ہیں کہ شعور کی حیثیت کلید وجود نہیں ہے ۔ علم جوہر وجود نہیں ہے ۔

اشراق و تصوریتی فلسفہ میں شعور ذات تعین ذات ہے ۔ ذات کا ایک ہی بسیط جوہر ہے اور وہ شعور ہے ۔ اس بناء پر ذات پوری کی پوری پائے شعور پر قائم ہے ۔ اسی شعور کے تغیر سے ذات میں وجودیاتی تغیر واقع ہوتے ہیں وہ غیر ذات بنتی ہے پھر غیریت سے عینیت میں آتی ہے ۔ شعور کے قبض وبسط سے ذات میں تنگی و وسعت پیدا ہوتی ہے ۔ یہ پورا فلسفہ اوپر کی تنقید سے قابل قبول باقی نہیں رہتا ۔ اسکی اساسی بے آہنگی ظاہر ہو جاتی ہے ۔ اس فلسفہ کو مسترد کرکے جب ہم علم کی وجودیاتی حیثیت ختم کرتے ہیں تو اس اس کو پہنچتے ہیں کہ شعور ذات کا جوہر نہیں بلکہ ذات شعور ذات کا جوہر ہے ان مقدمات کی انکے تمام مضمرات کے ساتھ مکمل بافت اشراقیت تصوریت کے طلسم خیال کو اسی طرح چھانٹ دیتی ہے جس طرح آفتاب عالمتاب کی اشعاع حرارت انگیز کہر کے دل بادل ریزہ ریزہ کر دیتی ہے ۔ ذات وجود کے اندر ہے نہ کہ وجود ذات کے اندر اسلئے شعور ذات ذات کا شعور ہے نہ کہ حقیقت ذات ۔ حقیقت ذات شعور سے اعلی تر اصول ہے ۔ فلسفہ خودی اسی اصول پر استوار ہوتا ہے ۔ ورنہ تو یہ پھر اشراق تصوری نظام ہائے تعقلات میں گم ہوکر رہ جاتا ہے ۔ خودی کی یہ بافت اسکے متعلق ایسا وجدان حقیقیت کا فلسفہ ہے ۔ وہ اعلی تر اصول جس سے ذات عبارت ہے اور شعور ذات محض اسکا کشف کیا ہے اگر اس اصول کو ارادہ سے تعبیر کیا جائے تو اسکا مفہوم یہ ہوگا کہ ارادہ وہ اصلی حقیقت ہے جو شعور کو شعور ذات کی صورت میں متعین کرتا ہے اور اگر یہ خود شعور پر حکمران ہے اسکی اصل حقیقت ہے تو خود شعور سے ماوری

ہے ۔ اور شعور سے ماوری ہونے کا مطلب یہ ہے کہ 'ارادۂ کور، ہے جسکے اندر شعور کا گزر نہیں ۔ یہاں 'ارادۂ بے نور، اپنی مسلسل تحریک سے سامان الم پیدا کرتا ہے اور پھر اس الم کی تسخیر کے لئے صورت شعور میں نمودار ہوتا ہے ۔ شعور کو ایک خاص سمت میں متصرف کرکے شعور ذات میں تبدیل کرتا ہے ۔ اور پھر اسکو مزید متعین کرکے شعور ذات بواسطہ غیر میں تبدیل کرتا ہے اور اسطرح 'عالم معلوم کی نسبت علمی، قائم ہوتی ہے جو اساس کائنات ہے ۔ بلاشبہ اس فلسفہ میں اساس علم نہیں بلکہ تحریک ہے ۔ مگر یہ تحریک خود کو پیدائشی شعور میں گم کردیتی ہے شعور اور عدم شعور کی مسلسل ترکیب کے ذریعہ پھر اسی اشراق یا تصوریتی سلسلہ کی بنیاد ڈالتی ہے ۔ اسطرح سے اگرچیکہ ابتدائے حقیقت ماورائے شعور ہے مگر اسکے بعد ہر قدم شعور کے دائرہ میں ہے ۔ اس فلسفہ اور اشراقیت تصوریت میں پھر کوئی فرق باقی نہیں رہ جاتا ۔ شوپن ہاور اور فان ہارٹ مان کا فلسفہ اسی انداز کا ہے ۔ خود ابن سینا میں ممکن الوجود کا پہلا تعین اسی طور ہوتا ہے کہ ارادۂ مطلق اپنی بے شرط حرکیت سے عقل اول کا باعث ہے اور اسوجہ سے ماورائے مقولات علمی ہے ۔ مگر ایک مرتبہ ممکن الوجود کی اساسی شکل بننے کے بعد پھر تمام سلسلہ' ممکنات اصول عقل و مقولات علمی کے تابع ہے ۔

مگر اس طرح کے نظریہ کے اندر دو قباحتیں ہیں اولاً یہ کہ 'ارادۂ بے شعور، اگر تمام اصل حقیقت ہے تو پھر وہ اپنے معلول کے ساتھ عینیت کاملہ کسطرح اختیار کرسکتا ہے ۔ شعور ذات کی صورت میں خود متعین ہوکر تمام کیونکر ہوسکتا ہے ۔ حقیقت عامہ ہونے کی وجہ سے جہاں وہ شعور ذات کا باعث ہے ۔ وہ اس سے ماورائی بھی ہے ۔ اور اسکی اختصاصی حرکیت حرف ایک تعین میں تمام ہونے کی بجائے ان گنت سلسلہ ہائے اختصاصی کی بناء ہونی چاہئے ۔ شعور ذات کے علاوہ اور بہت سے حقائق کی وہ براہ راست علت ہوسکتا ہے ۔ جب یہ صورت ہے تو شعور اور شعور ذات دونوں تعینات محض امور ممکنہ ہیں اور بہت سے امور کی طرح ۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ تعینات شعور کی جدلیات محض ایک امکانی سلسلہ ہو جاتی ہے اسکے اندر وجودی وجوبیت باقی نہیں رہتی ۔ تمام سلسلہ ہائے ارتقاء جو شعور ذات کی مسلسل سعی ہے کسی لزومیت کا حامل نہیں رہ جاتا ۔ یہ امر خود تصوریت کو منہدم کرنے کے لئے کافی ہے ۔ اور مقولات علمی کے حقیقت کے اصول خود مکتفی ہونے کا ابطال ہے ۔

اسلئے ارادۂ کور کا فلسفہ، سلسلہ ہائے شعور کی جدایت کا فلسفہ خاص طور پر، بن نہیں سکتا جو محض ممکن سلسلوں میں سے ایک ہے۔ خود یہ ارادۂ کور کیا ہے اگر اسکی بھی صورت متعین ہے تو اسکا اصول تعین کیا ہے؟ کیا یہ بھی 'موضوع ارادہ معروض ارادہ اور فعل ارادہ کی ترکیب، ہے؟ اگر ارادہ کی اس صورت کو مانا جائے تو پھر اس صورت کا اصول وجود کیا ہے؟ کیوں ارادہ یہی صورت خاص اختیار کرتا ہے؟ بالفاظ دیگر ارادہ کی اس ھئیت کا کیا جواز ہے؟ اسکا جواب، منطقی طور پر، ارادہ سے ماورائی حقیقت میں ہوگا جو ارادہ کو اس صورت میں متشکل کرتی ہے۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ ارادہ موضوع و معروض ارادہ کے امتیاز سے قبل ایک تحریک ہے جسکے اندر موضوع و معروض کی تمیز نہیں یہ بلا واسطہ ارادہ ہے جو موضوع معروض اور نسبت کی تثلیث سے پیشتر کی صورت ہے۔ ارادہ کی اس اصلی صورت پر زور برگساں نے دیا ہے کہ یہ اپنے آپ کو موضوع و معروض ارادہ کی تقسیم میں نہیں لاتی بلکہ ایک کلیت کی صورت میں یا تقسیم ناپذیر حقیقت کی صورت میں عمل پیرا ہے۔

مگر اس جواب سے تشفی نہیں ہوسکتی وجہ یہ ہے کہ ارادہ کی لاتعین شکل شعور کی لا تعین شکل کی طرح ناقابل فہم تصور ہے غیر متعین ارادہ تو وہ ہوا جسکا نہ کوئی متعین موضوع ہے نہ متعین معروض اگر اس معنویت سے در گزر کیا جائے تو اسکو فعلیت مسلسل کہا جائیگا۔ یہ فعلیت مسلسل اپنے آپ کو جزی فعلیتوں میں تقسیم کرتی ہے۔ اس سے جزی الگ الگ اعمال سرزد ہوتے ھیں۔ اور کل حقیقت ان ھی ممیز رو ممتاز اعمال سے عبارت ہے۔ پھر یہ اعمال (یا جزی ارادے) ایک دوسرے کی تحدید کا باعث ہوتے ھیں۔ یہ تحدید باھمی ان میں سے ہر ایک کے لئے باعث الم ہے اور اس ظلمت الم سے شعور اصول ناظمہ کی حیثیت سے منصہ' شہود پر نمودار ہوتا ہے۔ جب ایک جزی ارادہ دوسرے جزی ارادہ پر تحدید عائد کرتا ہے۔ تو یہ دوسرا جزی ارادہ پہلے ارادہ کا معروض بن جاتا ہے اسطرح ارادہ کی صورت متعینہ کا ظہور ہوتا ہے۔ فعلیت محضہ 'موضوع فعل فعلیت اور معروض فعلیت، کی صورت میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ ہر ارادہ کے لئے اسکے مقابل کا ارادہ یا اس سے باھر کا ارادہ خارجی حقیقت رکھتا ہے۔ قوت شعور ارادہ اصلی یا فعلیت مطلقہ کا وہ عمل ہے جسکے ذریعہ ارادوں کی ان باھمی غیریتوں کو عینیت باھمی میں ضم کیا جاتا ہے اور تمام ارادے عین یک دیگر کی حیثیت سے متشکل ہوتے ھیں۔ اسی تشکیل پذیری کو ارتقائے ذات یا شعور ذات کہا

جاسکتا ہے ۔ حقیقت کے مندرجہ بالا خاکہ کا بنیادی اصول شعور یا عدم شعور نہیں بلکہ فعلیت مطلق اور اس فعلیت مطلق کا جزی فعلیتوں میں صدور پھر ان کا باہم محدود ہونا اصول حقیقت کے مقدمات متصور ہوتے ہیں ۔

لیکن یہ سوال اپنی جگہ باقی رہتا ہے کہ فعلیت مطلق کی جزی فعلیتوں میں صدور کس جبر و منطق کے تابع ہے ۔ اگر خود ارادہ کی خود ارادیت ہے تو تمام جزی فعلیتیں محض ممکن الوجود ٹھہرتی ہیں واجب الوجود نہیں ۔

ارادہ کی خود ارادیت وہ اصول اعلی ہے جس سے ارادہ قائم بالذات متصور ہوتا ہے ۔ اسکے بعد حقیقت کے کسی درجہ کی ضرورت بطور اساس باقی نہیں رہتی ۔ خود ارادیت کے تصور میں یہ بات پوشیدہ ہے کہ ارادہ اپنی ماہیت میں خود کو متعین کرنے والا ارادہ ہے اور اس تعین میں وہ کسی طور کسی اعلی تر اساس یا بیرونی حد سے مجبور نہیں ہے ۔ چنانچہ ایسا ارادہ آزاد ارادہ ہے ۔

وہ ارادہ جو اس طور ہے کہ اپنی ہر صورت کو خود متعین کرے ارادۂ ماورائے صورت ہے ۔ خودی کا تصور اسی ارادہ پر استوار کیا جاسکتا ہے ۔

اگر اس ارادہ کی کوئی شکل خاص ہو تو یہ محدود ارادہ ہے ۔ اس محدود ارادے کے ظہور محدود تر ارادے ہونگے یا اگر جدلیت کائنات کا اصول ہے تو اسکا اختصاصی تعین اس بات کا پتہ دیتا ہے کہ یہ محدود ارادہ کی پیداوار ہے ۔ اور ارادۂ اصلی کا اس طرح حد بند ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ ضرور ہے کہ خود ارادہ سے ماوریٰ کوئی اصول ہو ۔ اسطرح سوچنے سے اس اصول کی نفی ہوتی ہے کہ ارادہ قائم بالذات حقیقت ہے یا فعلیت محضہ مستغنی عن الغیر ہے ۔ اس سے تو اس بات کا ثبوت ملتا ہے کہ یہ ارادہ یا فعلیت محضہ قائم بالغیر ہے ۔ اسوجہ سے یہ ماننا پڑیگا کہ اگر ارادہ قائم بالذات ہے فعلیت محضہ اصول خود مکتفی ہے تو یہ محض بے صورت ہے ۔ ہر شکل و تخصیص حد و تعین سے ماوریٰ ہے ۔

مگر ارادہ کو ارادۂ تعین کرنے کے لئے شعور بنفسہ ہونا نہایت ضروری ہے ۔ خود ارادیت ارادہ اس وقت قابل فہم تصور ہے جب ارادہ کی خود ارادیت میں شعور ہو اور اپنی پوری بے مثل حرکت میں ارادۂ تعین کرے اور اس ارادۂ تعین سے خود آگاہ بھی ہو ۔

XI

یہ مقدمات ایسے اصول خود آگہی تک پہنچاتے ہیں جہاں ذات شعور ذات میں تمام نہیں ہوتی ذات محض احساس خودی پر مشتمل نہیں رہتی بلکہ ذات اپنے شعور ذات سے بڑھکر بہت کچھ ہوتی ہے۔ یہ ارادہ بھی ہوتی ہے یہ بے پابند بھی ہوتی ہے بے صورت بھی ہوتی ہے بیحد بھی ہوتی ہے۔ ایسی ذات یا ایسا وجود اصلی فلسفہ خودی کا موضوع ہے۔ اور ایسے وجود سے ہی ہم اصول کائنات و حقیقت اخذ ہوسکتے ہیں۔ ایسی ذات کے وجدان یا احساس کا اثبات یونانی مقولہ وجود کی تکذیب سے ہی ہوسکتا ہے۔ جب تک ہم یونانی مقولہ وجود کے اصل ''وجود بالتحدید،، سے نجات نہیں پاتے حقیقت کے تصور کے بارے میں یا تو دور میں مبتلا ہو جاتے ہیں یا ناھمواری میں۔ ھمیں اپنے فلسفہ کی تعمیر اس اصول عالیہ پر کرنی چاھئے کہ وجود لا نہایت ہے بیحد و بے روپ ہے۔ تمام اصوار تمام روپوں سے وہ ماوریٰ ہے۔ شعور اسکی فعلیتوں میں سے ایک فعلیت ہے۔ کہ اس فعلیت میں وہ مطلع ہوتا رہتا ہے۔ ہر شئے سے ہر عدم سے اور ہر وجود سے۔ اسکی دوسری فعلیت ارادہ ہے۔ کوئی ارادہ بے شعور نہین اور نہ کوئی شعور یا آگہی بلا ارادہ ہے۔ ایسا ہی وجود کل کائنات کا اصول تشریح ہے۔

ارادہ اور شعور ایسے وجود کی صرف دو فعلیتیں ہیں جنکا ہم نے تذکرہ کیا اور بھی فعلیتیں اسکی ہیں اور یہ تمام فعلیتیں جنکو ہم بظاہر ایکدوسرے سے مجرد دیکھتے ہیں اسکے نام روپ ہیں اس سے زیادہ نہیں صرف یہی وجود ایسا ہے جو قائم بالذات ہے خود مکتفی ہے غیر محدود ہے۔ اسی کے پیدا کردہ کوائف سے زمان مکان بنتے اور بگڑتے ہیں۔

فلسفہ خودی کا مقدمہ کبری اسی وجود کے تصور سے قائم ہوتا ہے یہ وجود ہر صورت سے غنی ہونے کی وجہ سے صورت زمان سے غنی ہے اسطرح اپنے وجود کے لئے محتاج تاریخ نہیں۔ اسی طرح صورت مکان سے ماوریٰ ہے۔ اسلئے مکان پذیری اسکی صورت نہیں ہے۔

زمان مکان تاریخ اور فطرت سے ماوریٰ وجود حقیقی تمام تاریخ اور فطرت تمام زمانوں اور محلات کا سبب حقیقی ہے۔ اسی وجود سے تمام زنجیرۂ کائنات قائم ہے۔ اسلئے نہیں کہ اسے کائنات یا دنیائے رنگ کی اسے ضرورت ہے بلکہ اسلئے کہ وہ ان سے مستغنی ہے۔ اسنے اپنی بے مثال حریت سے اس دنیا اور

تمام دنیاؤں کو بنایا ہے ۔ چونکہ اس صنعت کے پیچھے اسکی کوئی آرزو نہیں ہے جسکو پورا کیا جائے اسلئے تمام خلقیت محض اسکا خلوص ہے ۔

خود آگہی کی آخری صورت اسی خلوص کا احساس ہے ۔ خود آگہی کی ماہیت اکتشاف و اثبات وجود ہے ۔ اور اس خود آگہی کی وجہ سے وجود ذات نہیں ہے بلکہ وجود ذات سے خود آگہی ہے ۔ یہ اصول تشکیل خودی ہے ۔ جسکے مطابق کائنات کی اساس محکم وہ ذات یکتا ہے جس کے بے شمار نام روپ ہیں مگر کوئی اسکا بہروپ نہیں ۔ کوئی اسکی صورت نہیں ہر صورت اسکی مخلوق ہے ۔ ہر تخلیق کے پیچھے اسکا منشاء ہے ۔ پھر وہ ذات حکیم ہے علیم ہے، مدبر ہے مصور ہے، بدیع ہے ۔ اسکے بعد وہ مخلوق سے مختلف رشتوں میں منسلک ہے ۔ رب ہے، رحیم، ہے کریم ہے ، جبار ہے، ستار ہے، غفار ہے اور بہت کچھ ہے ۔