# خودی اصل ہستی و وجود

ضامن نقوی

چہ لذت یا رب اندر ہست و بود است
دل ہر ذرہ در جوش نمود است
شکافد شاخ را چوں غنچہ گل
تبسم ریز از ذوق وجود است
(اقبال - پیام مشرق)

ہمارے حواس اپنے جملہ محسوسات، رنگ و بو، سردی و گرمی، سختی و نرمی، وزن و مقدار، جسم و حجم یعنی تمام کیفیات و کمیات کا بھی ایک مستقل وجود پاتے ہیں - کائنات کم و کیف کو جو انہیں محسوسات کا مجموعہ ہے ایک مستمر، مستقل اور قدیم شے سمجھنا اسی مغالطۂ حسی کا نتیجہ ہے - مگر تجربات و مشاہدات سے اس مغالطہ کا ازالہ ہوکر یہ معلوم ہوتا ہے کہ تمام عالم محسوسات کا کوئی اپنا مستقل وجود نہیں ہے، حواس جو بھی محسوس کرتے ہیں اسکا وجود صرف عارضی نمود تک ہے - العالم متغیر، وکل متغیر حادث، یعنی تمام عالم ایک متغیر شے ہے اور ہر متغیر شے کا وجود حادث ہوتا ہے، ہر حادث موخر بالعدم ہوتا ہے مستقل نہیں ہوتا کہ ہمیشہ سے ہمیشہ تک رہے۔

بہر حال ہماری محسوسات کی دنیا میں جو چیزیں پائی جاتی ہیں ان میں سے کچھ تو ایسی ہیں جن کو ہم معمولی تجربہ سے مظاہر عارضی اور غیر مستقل سمجھ سکتے ہیں، رنگ و بو کی طرح تمام کیفیات محسوس اسی قسم کی چیزیں ہیں کہ جنکی مثال پرچھائیوں، سایوں یا امواج دریا کی سی ہے- ظاہر ہے کہ پرچھائیوں یا سایوں کا اپنا کوئی وجود نہیں ہوتا بلکہ وہ آفتاب کی روشنی اور روشنی کو روکنے والی چیزوں کی ایک درمیانی نسبت ہوتی ہے جسکو ہم دھوپ کے مقابلہ میں سایہ کہتے ہیں - یہی صورت امواج دریا کی ہے کہ ان کا بھی اپنا کوئی جداگانہ وجود نہیں ہوتا ہے - لیکن جسم و حجم اور وزن رکھنے والی کچھ چیزیں ایسی بھی محسوس بالحواس ہوتی ہیں جن کو ہم رنگ و بو کی طرح عارضی نہیں پاتے ہیں بلکہ ان کے متعلق گمان یہ ہوتا ہے کہ وہ کوئی مستقل وجود رکھتی ہیں - ذرات مادی (ایٹم) کو زمانہ دراز سے

مبتلائے غلط فہمی فکرین ایک مستقل شے سمجھا کی ہیں مگر تجربات جدید سے یہ معلوم ہوا ہے کہ ذرات کا بھی کوئی مستقل وجود نہیں وہ بھی شعاعوں میں تبدیل ہو جاتے ہیں یہ ہی صورت ان تمام عناصر کی ہے جو ذرات سے مرکب ہیں اور تمام مرکبات عنصری بھی اسی طرح کی چیزیں ہیں۔ اس طرح تمام کیفیات و کمیات کا غیر مستقل ہونا آج ایک مسلم حقیقت ہے۔ اسطرح رنگ و بو کی طرح، جسم و حجم اور وزن وغیرہ کا بھی کوئی اپنا مستقل وجود نہیں ہے۔

ایسی تمام چیزوں کو جو قائم بالذات نہ ہوں اور اپنے قیام میں کسی قائم بالذات شے کی محتاج ہوں اصطلاح میں اعراض کہا گیا ہے۔ اعراض کو اگر نقوش کی مانند بے ثبات سمجھ لیا جائے تو بھی یہ سوال ہوتا ہے کہ یہ نقوش کس مستقل سطح کے ساتھ پائے جاتے ہیں۔ کوئی نقش بغیر کسی سطح کے پایا نہیں جاسکتا ہے چاہے وہ سطح محسوس بالحواس ہو یا نہ ہو۔ جملہ اعراض اپنے عارضی قیام میں کسی مستقل سطح کے محتاج ہوتے ہیں۔ یہ ہے جملہ اعراض کی بنیادی ماہیت جن کا مجموعہ تمام کائنات ہے۔

اگر اعراض کے عارضی قیام کو اظلال یعنی پرچھائیوں کا سا قیام سمجھ لیا جائے تو بھی ان کے عقب میں ایک نور افگن آفتاب اور اسکی اس تنویر کا وجود تسلیم کرنا لازمی ہوگا جسکی بالواسطہ نسبت نے یہ سائے پیدا و ہویدا کئے۔ سایہ نہ مظہر آفتاب ہوتا ہے نہ عکس نور، سایہ دراصل اس شے کا ہوتا ہے جو حائل موج نور ہوتی ہے، اسلئے اسے نور و تنویر سے کوئی براہ راست نسبت نہیں ہوتی ہے تا ہم اگر آفتاب اور اسکی تنویر نہ ہو تو کسی سایہ کا بھی وجود نہ ہو۔ بہر صورت ،اعراض ہوں کہ اضافی وجود رکھنے والے اظلال دونوں کے پائے جانے کی شرط یہ ہے کہ ان کے عقب میں انکا کوئی حامل ہو جسکے ساتھ وہ پائے جائیں۔ پھر چونکہ یہ اظلال نما اعراض پائے جاتے ہیں اس لئے سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ان جملہ اعراض کا حامل کون ہے جن کا مجموعہ کائنات ہے۔ یہ تو مسلم ہے کہ اعراض یا مظاہر عارضی کا خود اپنا کوئی وجود مستقل نہیں ہے پھر وجود کس شے کا ہے، تمام اجسام کی اصل کیا ہے ؟

مادئین جن کی نظر جسم و حجم کے تصور سے آگے نہ بڑھ سکی یا جو جسم و حجم کی ماہیت نہ سمجھ سکے، تمام کائنات کو مادی شئیت کے صور و اشکال (forms) کا مجموعہ سمجھتے ہیں مگر انکے نزدیک مادہ کے وجود سے جسم و حجم کا تصور کبھی جدا نہیں کیا جاسکتا، کسی نہ کسی صورت میں جسامت

و حجم کا پایا جانا لازمی ہے اور اجسام کا وزن دار ہونا بھی لازمہ جملہ اجسام ہے مگر سائینس جدید کی تحقیق سے مادہ کی یہ تعریف غلط ثابت ہوچکی ہے، تمام اجسام مادی کی اصل بعد تحلیل چند طرح کی شعاعوں پر منتہی ہوتی ہے اور بعض اہل سائنس کے نزدیک قوت محض (انرجی) پر۔ بہر صورت شعاعیں ہوں یا انرجی نہ ان میں سے کوئی شے ذی وزن و مقدار سمجھی جا سکتی ہے نہ محدود بالابعاد ثلاثہ یعنی ارض و طول و عمق میں گھری ہوئی کوئی شے۔ یہی صورت انرجی کی ہے، ایسی صورت میں جسم و حجم اور وزن کا جو مادہ کے لوازم ذاتی سمجھے جاتے تھے کوئی سوال ہی باقی نہیں رہتا۔ پھر جب جسم و حجم اور وزن بھی اعراض ثابت ہوچکے تو مادہ کو بھی ایک مجموعہ اعراض ہی سمجھا جاسکتا ہے۔ مادہ وہاں تک قابل تجزیہ ہے جہاں تک اس کا کوئی وجود مادی و جسمانی باقی رہے اس طریق تحلیل سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مادہ کی اصل کوئی غیر مادی وجود ہے۔ یعنی ایسا وجود جسکا کوئی وزن و جسم نہ ہو۔

پھر اس نتیجہ ترکیب و تحلیل پر اس نقطہ نظر سے بھی غور کیجئے کہ جب ذرات جسمانی (ایٹم) کے تجزیہ سے یہ معلوم ہوچکا ہے کہ ایٹم کی اصل چند طرح کی شعاعیں ہیں اور تمام ذرات انہیں کی ترکیب و امتزاج باہمی سے بنے ہیں تو ہمیں شعاعوں کی ماہیت معلوم کرنے کے لئے فکر و نظر کو آگے بڑھانا چاہیے، علم و تحقیق کے راستہ میں کسی مقام کو منزل فکر سمجھ لینا تقاضائے علم و ادراک نہیں، جہل پر قانع ہو جانا ہے۔۔

اصل جو ہر گونہ پانے کی مکمل ہے دلیل    منتہی ہے جو شعاعوں پہ طریق تحلیل

شعاعیں ہوں کہ انرجی (قوت محض) قائم بالذات نہیں سمجھی جاسکتی اس لئے کہ کوئی کیفیت و قوت بھی قائم بالذات نہیں ہوتی ہے اپنے کسی حامل کے ساتھ پائی جا سکتی ہے پھر جب حقیقت یہ ہے تو سوال یہ ہوتا ہے کہ شعاعوں یا انرجی کا حامل کون ہے؟ جو بھی حامل ہو اسی کا وجود، اصل ہستی و وجود ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ شعاعوں سے بھی بہت زیادہ لطیف کوئی وجود شعاعوں کا حامل ہے اور وہی اصل وجود ہے یعنی اسی کا وجود تمام کائنات نمود، مجموعہ صور و اشکال کی اصل ہے یعنی رنگ و بو، حرارت و برودت، سختی و نرمی، وزن و مقدار، جسم و حجم یعنی تمام اعراض کم و کیف کی حامل ایک بساطت محض ہے با الفاظ دیگر تمام کائنات اعراض کا وجود اضافی ہے اصلی وجود ایک بساطت محض ہی کا ہے وہی تمام مظاہر عالم کی

صورت میں آشکارا ہے۔ صورت، بے صورتی سے پیدا ہوتی ہے ع صورت از بے صورتی آمد پدید۔ جسمانیت، غیر جسمانیت سے اور ہر وزن، بے وزنی سے مگر یہ تعجب کی کوئی بات نہیں ہے جب اجسام کی تحلیل بسیط شعاعوں تک پہونچ جاتی ہے تو یہ مستبعد امر نہیں کہ بساطت محض بھی اجسام کا روپ اختیار کرسکتی ہے۔ ذرے جب شعاعوں میں تبدیل ہوسکتے ہیں تو شعاعیں بھی ذرے بن سکتی ہیں۔

دوسرے طرح کے اعراض کے بجائے صرف وزن و مقدار کی ماہیت ہی پر اگر ہم آپ غور کریں تو بھی نگاهوں سے مادیت کے تمام اضافی حجاب اٹھ جائیں۔ایک شخص جس کا وزن دو من زمین پر تھا جب وہ فضائی پرواز میں ہوتا ہے تو زمین سے جیسے جیسے فاصلہ بدلتا جاتا ہے۔وزن میں بھی تبدیلی آتی جاتی ہے، جسامت کا حجم جو نظروں میں رهتا ہے، اسکی مثال ایک شعاعی تصویر کی سی ہوتی ہے جس میں کوئی وزن نہیں ہوتا ہے۔اس تجربہ سے یہ معلوم ہوا کہ کسی شے میں اپنا کوئی وزن نہیں۔جس شے میں جو وزن ہے صرف اندازۂ کشش ہے۔ معلوم ہوا کہ وزن اشیا محض ایک اضافی شے ہے۔اس حقیقت معلوم کے پیش نظر یہ غور کیجئے کہ جب ذرات (ایٹم) میں بھی اپنا کوئی وزن نہیں ہے تو مادے میں بھی، کہ وہ ان کا مجموعہ ہے، کوئی وزن کہاں سے آیا پھر جب مادے میں بھی اپنا کوئی وزن ثابت نہ ہو تو مادہ کہاں؟ مادئین سابق مادہ کو ناقابل تجزیہ ذرات مادی کا مجموعہ سمجھتے تھے اور ذرہ کے ذی وزن و مقدار ہونے کے قائل تھے، چاہے ذرات مادی قابل توازن نہ ہوں۔ مگر آج اس غلط تخئیل کی تردید ایٹم کے تجزیہ سے ہوگئی۔کوئی جزو مادی بھی ناقابل تجزیہ نہیں یعنی مادہ وہاں تک قابل تجزیہ ہے جہاں تک اسکا کوئی وجود جسمانی و مادی باقی رہے کیا یہ قرب نظریہ' بساطت نہیں اور اس سے ایک وجود بسیط محض کے تصور پر روشنی نہیں پڑتی ہے ؟

ہر انسان اپنی جسامت کا احساس اپنے حواس کی بنا پر کرتا ہے مگر وہ اپنے آپ کو صرف ایک جسمانی شے ہی نہیں پاتا ہے بلکہ ایک ذی قصد و ارادہ جان دار بھی پاتا ہے اور صلاحیت فہم و ادراک کا حامل بھی۔ مقاصد اعمال ارادی کا لحاظ اور تمام اعمال بالقصد کی ترتیب و تنظیم اس کی زندگی ایسا جزو خاص ہے جسکو وہ کبھی نظر انداز نہیں کرسکتا،اس لئے کہ اس جزو خاص کو فراموش یا گم کر دینے کے بعد اس پر انسان ہونے کا اطلاق ہی نہیں ہوسکتا۔اس طرح بغیر کسی دلیل و حجت کے جہاں وہ اپنی ہستی یا وجود کا شعور رکھتا ہے وہاں اسے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ذہن اور جسم

دونوں ہی اس کے نظام زندگی کے اجزا ہیں ۔ اس نظام میں اس کا جسم اسکی ذہنی کیفیات (جذبات و تاثرات) سے متاثر ہوتا اور ذہن جسمانی عوارض و صدمات سے مثلاً شدت شرم و غیرت سے جسم پسینے پسینے ہو جاتا ہے اور سخت جسمانی صدمات اور بعض امراض سے ذہن مختل ہو جاتا ہے غرضیکہ ذہن و جسم دونوں میں ایک ایسا ربط فعل و انفعال ہے جس کا انکار ممکن نہیں ۔

غور کرنا یہ ہے کہ ایک محسوس بالحواس شے یعنی جسم اور دوسری ایک غیر محسوس بالحواس شے یعنی ذہن میں مناسبت باہمی کیا ہے، کیوں ایک دوسرے کا اثر قبول کرتے ہیں ؟ فرض کرو کہ جسم مقام الف پر واقع ہے اور ذہن ب پر اب اگر ان دونوں میں کوئی نسبت تضاد یا کوئی ایسا فاصلہ ہے جو ختم ہی نہیں ہوسکتا تو دونوں نہ ہی واحد سلسلہ علت و معلول کی عملاً مشترک کڑیاں ہوسکتے ہیں نہ کسی نظام کا مفہوم واحد ظاہر کرنے کے لئے آپس میں مل سکتے ہیں، اشتراک عمل کیلئے وحدت ماہیت تو لازمی ہے، معلوم ہوا کہ ذہن اور جسم میں کوئی دوئی ماہیت کے اعتبار سے نہیں ہے، صرف محسوس بالحواس ہونے یا نہ ہونے کا فرق ہے، جسم محوس بالحواس ہے اور ذہن محوس بالحواس تو نہیں مگر مدرک بالعقل ہے، دونوں واحد شجر ہستی کی دو شاخیں ہیں ۔ معلوم ہوا کہ ذہن و جسم دونوں عرض ہی ہیں اور ذہن و جسم پر کیا موقوف ہے بقول ابن عربی رح تمام عالم مجموعہ اعراض ہے فما علمو ان العالم کلہ، مجموع اعراض ۔(فص شعیبی فصوص الحکم) مگر کسی عرض کا دوسرے عرض کے ساتھ موافقت کرنا یا کسی نظام اعراض سے منسلک ہونا تقاضائے وحدت نظام ہے خلاف نظام فطرت نہیں اسلئے کہ حامل جملہ اعراض عالم کا وجود واحد ہے، اصلاً تمام نظام فعل و انفعال کا مرکزی تعلق اسی سے ہے مگر اس تفصیل کے بعد بھی یہ مسئلہ حل طلب رہتا ہے کہ ذہن و جسم دونوں عرض تو ہیں مگر اپنی کس حقیقت واحد کے مظاہر ہیں، جامی رح شارح فصوص الحکم لوایح میں فرماتے ہیں :———

شیخ ابن عربی در فص شعیبی می فرمائد، عالم عبارت است از اعراض مجتمع درعین واحد کہ حقیقت ہستی است یعنی تمام اعراض کی حقیقت وہ اصل واحد یا عین واحد ہے جسکے ساتھ تمام اعراض عالم پائے جاتے ہیں،، ۔ مگر وہ اصل واحد کیا ہے ؟ انسان کی حیات شاعرہ میں جو عبارت ہے انسان کے تمام اعمال بالقصد اور علم و ادراک کے نظام سے، اس حقیقت کا وضوح پایا جاتا ہے کہ اس نظام کا حامل ایک شعور مکمل ہے یعنی نظام اعراض جسم

و ذہن کسی ذی شعور اصل واحد سے وابستہ ہے ۔ لیکن وہ اصل واحد کون ہے ؟ مادہ تو ہو نہیں سکتا اسلئے کہ مادے کے اس تصور میں جو مادی مکتب فکر کا تخیل ہے شعور کی کوئی گنجائش نہیں۔ مادی نقطہ تخیل سے عقل و فہم و شعور بھی مادی کیفیات ہیں کوئی جداگانہ حقیقتیں نہیں مگر خود اپنی ذات کے مشاہدہ یا علم نفس سے، اس حقیقت پر انسان غور کرسکتا ہے کہ اسکی اصل واحد میں شعور محض ایک کیفیت نہیں ہے ۔

انسان نظامِ حیات میں شعور کو بدا ہتاً متصرف تام پاتا ہے ۔ تمام اعمال بالقصد، جو مقصدیت کے تابع ہوتے ہیں اس حقیقت پر شاہد ہیں ۔ شاہ ولی اللہ نے اپنی تصنیف الطاف القدس میں اس امر کو واضح کیا ہے کہ اصل واحد سے مراد نفس کلی ہے وہی اصل جملہ اعراض ذہنی و جسمی ہے ۔ اس تعبیر اصل واحد یا عین واحد فی الاشیاء سے اعراض شاعرہ (ذہنیات) اور غیر شاعرہ (جسمانیات) کا ربط باہمی معلوم ہوگیا ۔ نفس انسانی جو نفس کلی کا ایک متعین مظہر ہے بدا ہتاً ذی شعور ہے، کون انسان ہے جو اپنی ہستی کا بے دلیل و حجت قائل نہ ہو، اس ادعائے ہستی کا ثبوت شعور فطری ہی تو ہے ۔ اس صراحت سے ہم اس نتیجہ پر پہونچتے ہیں کہ اصل وجود حیات و کائنات صرف ایک بساطت غیر شعوری نہیں، بساطت ذی شعور ہے ۔

یہاں سے مسئلہ وجود میں ہمارا نقطہ نظر، تصور مادیت سے ماوری، ایک ذی شعور نفس کلی کا اعتراف ہے ۔ ذہن و جسم دونوں کی حقیقت مشترک نفس کلی ہے ۔ وحدت مادیت کے بجائے یہ وحدت نفسیت کا نظریہ ہے ۔ یوں سمجھئے کہ وحدت وجود کی دو قسمیں ہیں، وحدت مادیت اور وحدت نفسیت ۔ وحدت مادیت یہ ہے کہ ذرے سے آفتاب تک تمام عالم میں مادہ اور مادیت کے سوا کچھ نہیں پایا جاتا ہے ۔ اور وحدت نفسیت یہ ہے کہ تمام کائنات نفس کلی کے شیون و مظاہر یا اعراض و امثال کا مجموعہ ہے ۔ تمام مادئین کا خیال یہی رہا ہے کہ تمام کائنات صور مادی یعنی مادی صورتوں ( forms ) کا مجموعہ ہے جس کی اصل مادہ ہے مگر مادہ کی تعریف مادئین سابق و حال میں مختلف ہے ۔ مادئین سابق کے نزدیک جسم و جسمانیت مادہ کے لوازم ذاتی تھے یعنی ہر ذرہ مادی کا جو ناقابل تجزیہ سمجھا جاتا تھا، عرض و طول و عمق رکھنا عقلاً ضروری تھا چاہے وہ محسوس بالحواس نہ ہو ۔ نفس انسانی، انائے نفس (خودی) اور فہم و شعور کے مسائل پر غور کرنے سے وہ گریز کرتے رہے اس لئے کہ ان حقایق

کے اثبات سے ان کا تخیل مادیت گمان باطل ہو جاتا تھا مگر مادئین جدید کے نزدیک نہ مادہ کا متحیز ہونا ضروری نہ جسمانی ہونا مادہ کی جگہ جدید سائنس میں انرجی (قوت محض) نے لے لی ہے۔ انرجی میں شعور کے اضافہ کی دیر ہے، اگلے قدم پر خیال یہ ہوتا ہے کہ عقلاً ہر مفکر کا ایک ہی نقطۂ نظر ہوگا اور وہ ہمہ نفسیت ہی ہوگا۔

مگر تا حال مادئین کے یہ مسلمات میں سے ہے کہ کائنات میں مادہ کے سوا کچھ اور نہیں پایا جاتا ہے، نفس کا بھی کوئی جداگانہ وجود نہیں ہے، ایک مادی شے ہے، ترکیب عناصر سے ایک کیفیت پیدا ہو جاتی ہے اسی کو نفس کہتے ہیں فی الحقیقت نظام حیات مادی ہے اور مادہ ہی سے وابستہ ہے، مادہ ہی ایک مستقل شے ہے اور کسی شے کا کوئی مستقل وجود نہیں ہے۔ لیکن یہ خیال بوجوہ مندرجہ ذیل قابل قبول نہیں :—

۱— اگر کہا جائے کہ مادہ میں کوئی حرکت بھی پائی جاتی ہے تو یہ دریافت طلب ہوگا کہ مادہ میں کس طرح کی حرکت پائی جاتی ہے ؟ حرکت دو طرح کی ہوسکتی ہے ایک تو وہ جسکی کوئی غرض و غایت نہ ہو، دوسری وہ جو غرض و غایت پر مبنی ہو۔ فرض کیجئے کہ مادے میں ایسی ہی حرکت پائی جاتی ہے جسکی نہ کوئی غایت ہے نہ اسکو اغراض و مقاصد سے کوئی تعلق ہے، ظاہر ہے کہ ایسی حرکت، نہ حرکت تنظیم سمجھی جاسکتی ہے، نہ مادہ ایسی حرکت کی بنا پر منتظم، اسلئے کہ تنظیم ایک حرکت تو ہے مگر ایسی حرکت ہے جو یکسر اغراض و مقاصد پر مبنی ہوتی ہے۔

۲— اگر کہا جائے کہ مادہ کی حرکت غرض و غایت پر مبنی ہوتی ہے تو یہ بھی ماننا ہوگا کہ مادہ کی حرکت، حرکت اضطراری نہیں، اسلئے کہ ایسی حرکت جو غرض و غایت رکھتی ہو اضطراری نہیں ہوتی، ارادی ہوتی ہے۔

۳— اس طرح مادہ کو متحرک بالارادہ ماننا ہوگا مگر کسی شے کو متحرک بالارادہ ماننے سے پہلے یہ بھی ماننا ضروری ہے کہ وہ شے ذی شعور بھی ہے۔ اس لئے کہ حرکت ارادی لحاظ غرض و غایت پر مبنی ہوتی ہے اور لحاظ غرض و غایت بغیر شعور ممکن نہیں، شعور ہی وہ شے ہے جس سے تمام حرکات ارادی کی ابتدا ہوتی ہے۔

اس بحث کا حاصل یہ ہے کہ ہم اگر مادہ کو منتظم حیات مانتے ہیں تو بالضرور ہم کو یہ بھی ماننا ہوگا کہ مادہ نہ صرف متحرک ہے بلکہ

متحرک بالارادہ (ذی شعور) بھی ہے اور مادہ کی تعریف محض جسم یا جسم متحرک کے بجائے، جسم متحرک بالارادہ (ذی شعور) کرنا ہوگی اس کے سوا ہمیں مادہ کو یوں بھی ذی شعور ماننا ہوگا کہ ہماری حیات بداھتاً ذی شعور ہے، ہماری خود شعوری اس حقیقت پر شاہد ہے۔ اگر ہم مادہ کو ذی شعور نہیں سمجھتے ہیں تو یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب اصل شے یعنی مادہ ہی میں شعور کا وجود نہیں تھا تو ایک مادی شے یعنی ہماری حیات میں کہاں سے آگیا ؟ لامحالہ ماننا ہوگا کہ مادہ ذی شعور ہے۔

۴ — مادے کو ذی شعور ماننے سے مسئلہ نظام حیات تو یوں حل ہو جاتا ہے کہ شعور بنائے حرکت ارادی ہے اور حرکت ارادی اصل تنظیم ہے مگر دیکھنا یہ ہے کہ قوت شعور مادہ میں مانی بھی جاسکتی ہے، ذات مادہ اس کی متحمل بھی ہے، اصل سوال یہ ہے کہ آیا قوت شعور کوئی مادی قوت ہے ؟

ہر شے کی ایک ذات ہوتی ہے اور اس سے اسکے قویٰ اور افعال کا نظام وابستہ ہوتا ہے۔ مادہ کا وہ امتیاز جس سے اس کے وجود کا تعین ہوتا ہے، جسم و جسمانیت کے سوا اور کچھ نہیں، اس لئے جسمانیت ہی کو ذات مادہ قرار دیا جاسکتا ہے اور یہی سمجھا جاسکتا ہے کہ اگر مادہ میں کوئی قوت ہوگی تو وہ جسمانیت ہی سے وابستہ اور جسمانیت ہی کے تابع ہوگی۔

اس امکان کے مان لینے کے بعد جب ہم قوت شعور اور جسمانیت کے باہمی تعلق پر نظر ڈالتے ہیں تو حیات شاعرہ کے اعمال ارادی میں شعور کو محرک اور جسمانیت کو متحرک پاتے ہیں۔ اگر قوت شعور کا محرک اور جسمانیت کا متحرک ہونا مشتبہ ہو تو اس کو یوں سمجھئے کہ

ہر متحرک اپنی حرکت میں محتاج محرک ہوتا ہے اور جسم بھی ایک متحرک ہے، اسلئے اپنی ہر حرکت ارادی میں محتاج محرک ہے مگر جسم (مادہ) چونکہ متحرک بالارادہ مان لیا گیا (دیکھئے دفعہ ۳) اسلئے اپنی حرکت ارادی میں محتاج غیر نہیں خود اپنے ہی ارادوں کا معلول ہے۔ ارادے کے متعلق یہ طے شدہ ہے کہ ارادہ کی بنا شعور پر ہوتی ہے اور شعور ہی سے ارادے کی تحریک ہوتی ہے۔ اس طرح شعور کا محرک اور جسم کا متحرک ہونا ثابت ہے۔

اسلئے اگر ہم شعور کو کوئی جسمانی قوت مانتے ہیں تو ہم کو اس کے ساتھ یہ بھی ماننا ہوگا کہ ایک جسمانی قوت خود اپنی ذات میں بھی متصرف

ہوسکتی ہے، جسم اپنی ہی قوت کا معلول بھی ہوسکتا ہے۔ مگر یہ قابل قیاس نہیں کہ کوئی ذات اپنی ہی قوت کی معلول ہو، ایسا ہو نہیں سکتا، یہ نظام قوی و افعال کے قطعی خلاف ہے۔

ہر نظام اپنے افعال میں ایک محرک مرکزی کا تابع ہوتا ہے اور ہر نظام کے اعمال اپنے محرک مرکزی پر منتہی ہوتے ہیں اگر ایسا نہ ہو تو کوئی نظام قائم ہی نہیں ہوسکتا۔ مثال کے طور پر حیات شاعرہ ہی کو لیجئے کہ وہ بہی احساسات و جذبات، مشاہد و مرادات، فکر و خیال کا ایک وسیع و مکمل نظام اپنے اندر رکھتی ہے اور اس نظام کے تمام اعمال اپنے محرک مرکزی، ذہن کے تابع ہوتے ہیں۔ تمام ذہنی قوتیں مرکزیت ذہن ہی کے ماتحت کام کرتی ہیں۔ تمام اعمال ارادی پر نظر ڈالی جائے، مرکزیت ذہن ہر عمل میں نظر آئیگی، اگر یہی مرکزیت اس نظام سے جدا کرلی جائے تو انسانی حیات شاعرہ کا پورا شیرازہ بکھر جائے نہ ہم کچھ سوچ سمجھ سکیں نہ کوئی ارادہ کسی مقصد کے ماتحت کرسکیں۔ مجانین کے اضطراری اعمال میں جو بے ربطی پائی جاتی ہے اس کا یہی سبب ہے کہ ان کے اعمال میں مرکزیت باقی نہیں رہتی۔

یہ ہے احتیاج مرکزیت، اگر کہا جائے کہ متعدد مشینیں جو انسان نے ایجاد کی ہیں وہ ایک نظام تو رکھتی ہیں مثلاً ٹیلیفون، وائرلیس (لاسلکی) وغیرہ مگر ان کے منتظم اعمال کسی محرک مرکزی کے تابع نہیں ہوتے ہیں، کسی محرک مرکزی کا کوئی وجود ان کے نظام میں نہیں پایا جاتا ہے ؟ یہ شبہ بعض غلط فہمیوں پر مبنی ہے۔ پہلی غلطی تو نظام کی حد بندی یعنی نظام کے حدود متعین کرنے میں کی جاتی ہے اور دوسری، پہلی غلط فہمی سے، غلط نتیجہ نکالنے میں پھر یہ غلط فہمی کا سلسلہ آگے بڑھ کر مغالطات فکر و قیاس کی عجیب اساس بن جاتا ہے، جالینوس کا نفس یا روح انسانی کے بارے میں یہ مشہور قول اہل علم کے حافظہ میں ہے کہ نفس و روح کا کوئی جداگانہ وجود حیات انسانی میں نہیں، ترکیب و تنظیم عناصر حیات ہی سے ایک کیفیت ثالثہ پیدا ہو جاتی ہے اسی کو نفس انسانی یا روح بشری کہتے ہیں۔ طبیعت بھی جو مدبر جسم و جسمانیات ہے وہ بھی امتزاج عناصر سے پیدا ہوتی ہے۔ تحقیق جدید نے اس فکر میں اتنا اضافہ اور کردیا ہے کہ عناصر، ایٹم سے اور ایٹم بعض تابناک شعاعوں سے معرض وجود میں آئے غرض کہ

کسی محرک مرکزی کا کوئی سراغ دور تک نہیں چلتا ہے ۔

اگر کسی مصنوع انسانی کے نظام سے مراد وہ مجموعہ' آلات مرتب ہی ہو جسکو مشین کہا جاتا ہے تو ظاہر ہے کہ اس مجموعہ' مرتب میں ذات جامع، و صانع شامل نہیں ہے ۔ جس نظام کا صانع انسان ہے، انسان کی ذی فہم ذات ہی اس نظام کی محرک مرکزی ہے ۔ اگر تمام مصنوعات انسانی کے درمیان سے انسان کو ہٹا لیا جائے تو غور کیجئے کہ باقی کیا رہیگا اور کب تک رہیگا ۔ حاصل یہ کہ محرک مرکزی کا انکار کسی نظام میں بھی انتہائی غلط فہمی ہے ۔

کسی شے کے نفس ذات سے مراد یہی وہ مرکزیت جسکے تابع اس شے کا تمام نظام قوی و اعمال ہوتا ہے اور نفس ذات کے معنی کسی شے کی اصل و حقیقت کے ہیں اور کسی شے کی اصل و حقیقت وہی ہوسکتی ہے جو اسکے نظام میں ایسی مرکزی حیثیت رکھتی ہو کہ اگر اسے اس نظام سے ہٹالیا جائے تو اس شے کا پورا شیرازہ بکھر جائے مثلاً اگر نباتات سے نفس یا روح نباتی کو، حیوانات سے نفس حیوانی کو انسان سے نفس انسانی کو جدا کرلیا تو نبات و حیوان و انسان کی پوری کائنات گرد آوارہ و شیرازۂ پراگندہ ہو جائے محرک مرکزی، نفس و روح نظام ہوتا ہے بالفاظ دیگر اسی کو ذات شے کہتے ہیں ۔

اس صراحت سے غالباً آپ اس نتیجے پر پہونچ گئے ہونگے کہ ہر نظام ایک مجموعہ' علل و اسباب مرتب ہوتا ہے اور ہر مجموعہ' مرتب کو جمع و ترتیب میں ایک محرک نظام کی لازمی احتیاج ہے اور وہی محرک و جامع نظام جسکے ساتھ کسی نظام کا شیرازہ وابستہ ہوتا ہے، محرک مرکزی ہے اور محل حرکت اجزائے نظام (جسمانیات) یہی نظام فعل و انفعال ہے، اسی نظام فعل و انفعال کے مختلف پہلوؤں پر غور کرنے سے حسب ذیل نتائج برآمد ہوتے ہیں جو دراصل، اصول نظام فعل و انفعال ہیں

(الف) کوئی محرک مرکزی، متحرک نہیں ہوسکتا ۔

(ب) کوئی متحرک محرک مرکزی نہیں ہوسکتا ۔

(ج) قوت محرکہ، تابع محرک ہوتی ہے ۔

(د) کوئی ذات اپنی قوت کی معلول نہیں ہوسکتی ۔

اب ہم ان اصولوں کی رہنمائی اور روشنی میں اس مسئلہ کی طرف متوجہ ہوتے ہیں کہ آیا قوت شعور کوئی جسمانی قوت ہے ؟

چونکہ قوت شعور ایک قوت محرک اعمال ہے یہ مسلم ہے (دیکھئے دفعہ ۵) اسلئے اگر ہم اس قوت کو جسمانی قوت مانتے ہیں تو جسمانیت کو بھی محرک مرکزی ماننا ہوگا مگر حسب اصول (الف و ب) نہ متحرک مرکزی محرک ہوسکتا ہے اور نہ محرک مرکزی، متحرک اور جسم و جسمانیت یہ بھی مسلم ہے کہ ایک متحرک شے ہے۔

قوت شعور اگر کوئی جسمانی قوت ہوتی ہے تو حسب اصول (ج) تابع جسمانیت ہوگی۔ مگر چونکہ شعور تابع جسمانیت نہیں بلکہ متصرف جسمانیت ہے (دیکھئے دفعہ ٥) اس لئے جسمانی نہیں سمجھا جاسکتا۔

۷ — چونکہ حسب اصول (د) یہ مسلم ہے کہ کوئی ذات خود اپنی قوت کی معلول نہیں ہوسکتی۔ اسلئے جسمانیت کو کسی حرکت ارادی میں نہ اپنی قوت کا معلول سمجھا جا سکتا ہے نہ شعور کو کہ ایک قوت محرکہ متصرف جسمانیت ہے، جسمانی سمجھا جا سکتا ہے۔

۸ — چونکہ کوئی قوت تنہا بغیر کسی محرک مرکزی کے جس کے ساتھ وہ وابستہ و متعلق ہو نہیں پائی جاسکتی اس لئے یہ ماننا ہوگا کہ قوت شعور کا تعلق کسی محرک مرکزی سے ہے، یہ تسلیم کرلینے کے بعد ہم یہ کہتے ہیں کہ وہ محرک مرکزی نفس ہے نہ کہ مادہ، اسلئے کہ مادہ جسمانی تو خود مجموعہ اعراض ہے اور کوئی عرض کسی دوسرے عرض کے ساتھ قائم نہیں ہوسکتا، شعور ایک قوت (از قبل اعراض) نفس کی ہے جو اپنے قیام میں محتاج ایک قائم بالذات جوہر کی ہے، اور وہ قائم بالذات جوہر نفس ہے اس صراحت سے معلوم ہوا کہ محرک و متصرف جسمانیات نفس ذی شعور ہے، مادہ نہیں، نہ قوت شعور مادی ہے اور نہ مادہ کو ذی شعور سمجھا جاسکتا ہے۔ ہاں اگر حقیقت مادۂ ماورائے مادئیت و جسمانیت بھی کچھ متحقق ہو تو یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ وہ ذات جسکو ہم نے محرک مرکزی کہا ہے، وہی نفس مادہ و حقیقت مادہ ہے۔ لامناقشہ فی الاصطلاح۔ مادہ کے لغوی معنی اصل و حقیقت کے ہیں اور نفس شے کے معنی بھی یہی ہیں درمیان میں اگر جسم و جسمانیت کا خود ساختہ پردہ حائل نہ ہو تو دونوں کو ایک سمجھا جاسکتا ہے۔

۹ — بلحاظ امور مذکور بالا اس مسئلہ کا حل کہ آیا قوت شعور کوئی جسمانی قوت ہے، یہی ہے کہ قوت شعور نہ کوئی جسمانی قوت ہے نہ جسمانی

قوت ہوسکتی ہے اسلئے کہ جسم میں اس کی اہلیت ہی نہیں کہ وہ قوت شعور کا حامل ہوسکے البتہ نفس میں اسکی اہلیت ہے کہ اسکو ذی شعور سمجھا جائے۔

۱۰ — چونکہ نفس (محرک مرکزی) ذی شعور ہے اور مادہ شعور سے عاری اس لئے نفس کو مادی نہیں سمجھا جا سکتا۔

۱۱ — چونکہ نفس محرک اور مادہ متحرک اس لئے نفس کو قوت مادی بھی نہیں سمجھا جا سکتا۔ظاہر ہے کہ جب شعور ہی کو مادی قرار نہیں دیا جاسکتا ہے تو ایک حامل شعور شے (نفس) کو کسطرح مادی سمجھا جا سکتا ہے۔حقیقت یہ ہے کہ جب تک یہ ثابت نہ کیا جائے کہ شعور مادہ میں ایک مادہ کی قوت کی حیثیت سے پایا جاتا ہے، نفس کو مادی نہیں سمجھا جاسکتا۔

۱۲ — کہا جا سکتا ہے کہ جب آثار افعال سے قوت شعور جسم میں بالفعل پائی جاتی ہے یعنی آثار افعال سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ قوت شعور بالفعل جسم (مادہ) میں ہے تو اس امکان کے ثابت کرنے کی کیا ضرورت ہے کہ شعور جسم میں پایا جاسکتا ہے ؟

اس مسئلہ کو حل کرنے کے لئے مکرر ان مسلمات پر غور کیجئے :—

(اولاً) یہ کہ قوت شعور جو ایک محرک قوت ہے۔ ذات محرک ہی میں پائی جاسکتی ہے،،۔

(ثانیاً) تنظیم حیات میں، جسمانیت کی حیثیت متحرک و معلول کی ہے،،

ان مسلمات کے پیش نظر، اس امر پر غور کیجئے کہ شعور کے جسم یا مادہ میں پائے جانے کے کیا معنی ہوسکتے ہیں کہ جب جسمانیت قوت شعور کی حامل ہی نہیں ہوسکتی ؟

حقیقت یہ ہے کہ جسمانیت محل تنظیم ہے اور تنظیم فعل شعور ہے اور چونکہ اس فعل تنظیم کا اظہار محل تنظیم یعنی جسمانیت ہی سے ہوتا ہے اسلئے بظاہر یہ گمان ہوسکتا ہے کہ علت متصرف بالفعل جسم ہی کی کوئی قوت ہے، اس غلط فہمی کی ابتدا کہ قوت شعور کوئی جسمانی قوت ہے یہیں سے ہوتی ہے مگر غور کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ گمان ،گمان باطل سے زیادہ

وقیع نہیں جیسا کہ بصراحت کہا جاچکا ہے۔ اب قوت شعور کے جسم میں پائے جانے کے یہی معنی ہوسکتے ہیں کہ شعور نفس میں پایا جاتا ہے اور نفس ایک محرک و متصرف جسم کی حیثیت سے جسم میں متصرف پایا جاتا ہے اگر شعور کو براہ راست متصرف مان لیا جائے تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ شعور ایک محرک و متصرف جسم کی حیثیت سے جسم میں پایا جاتا ہے، لیکن کسی قوت کا اس حیثیت سے متصرف جسم پایا جانا جسمانی ہونے کے مترادف تو نہیں، ان دونوں باتوں میں بہت فرق ہے، متصرف جسم پایا جانا اور ہے اور جسمانی ہونا اور ہے۔ اگر آپ کسی مشین کو حرکت دے رہے ہوں اور آپ کی ذات متحرک شے سے وابستہ نظر آتی ہو تو کیا اس کے معنی یہ ہوئے کہ آپ کی ذات اس معلول و متحرک شے ہی کی پابند و تابع کوئی قوت ہے؟

۳۱ — اگر کوئی کہے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ نظام جسمانی میں جب کوئی خلل واقع ہوتا ہے تو نفس بھی اپنا کوئی کام نہیں کرسکتا ہے نہ ہم کچھ سوچ سمجھ سکتے ہیں نہ کوئی ارادہ کرسکتے ہیں، دماغی مشینری جب بے ربط و نظام ہو جاتی ہے تو یہی حالت ہو جاتی ہے پھر کیوں نہ ہم یہ سمجھیں کہ نفس بھی ایک جسمانی شے ہے؟

یہ تو نظام علت و معلول ہے، جب تک کسی شے میں خاص فعل کے اعتبار سے معلول ہونے کی قابلیت رہتی ہے، وہ معلول رہتی ہے اور جب وہ قابلیت نہیں رہتی یا کوئی خلل و نقص پیدا ہو جاتا ہے تو وہ معلول نہیں رہتی مثلاً ایک پنکھا ہے جو بجلی کے ذریعہ سے گھومتا ہے اور قوت برق کا معلول ہے، اب اگر وہ پنکھا ٹوٹ جائے یا اس میں اور کوئی خرابی واقع ہو جائے جسکی وجہ سے وہ نہ گھوم سکے تو کیا اسکے یہ معنی ہونگے کہ قوت برق کا کوئی جداگانہ وجود نہیں تھا اور وہ پنکھے ہی کی قوت تھی؟ اسی پر قیاس کیجئے نفس و جسم کے تعلق کو، جسم ایک خاص فعل یعنی حیات میں نفس کا معلول ہے، اگر اس میں بے ربطی نظام کی وجہ سے یہ قابلیت نہ رہے یا کوئی اور نقص پیدا ہو جائے جیسا کہ بعض امراض کی حالت میں ہوتا ہے کہ جسم اپنا کوئی فعل انجام نہیں دے سکتا ہے تو کیا اسکے یہ معنی ہونگے کہ علت فعل کا کوئی جداگانہ وجود نہیں تھا اور علت و معلول ایک ہی تھے یا معلول بعینہ علت تھا یہ کہاں تک قابل قیاس ہے؟

۴۱ — اگر کہا جائے کہ نفس ہمیشہ جسم کے ساتھ پایا جاتا ہے، کہیں جداگانہ طور پر نہیں پایا جاتا ہے پھر کیوں نہ سمجھا جائے کہ وہ ایک

جسمانی شے ہے ؟

یہ تو نظام حیات ہے کہ نفس اسی حیثیت سے جسم کے ساتھ پایا جاتا ہے مگر اس سے یہ نتیجہ تو نہیں نکالا جا سکتا کہ علت و معلول میں کوئی امتیاز نہ رہا ۔ اب رہا یہ امر کہ نفس جسم سے جداگانہ طور پر نہیں پایا جاتا ہے تو اس کا جداگانہ پایا نہ جانا اسکے جداگانہ پائے نہ جاسکنے کی کوئی دلیل نہیں ہے، عدم علم شے سے، علم عدم شے لازم نہیں آتا ہے، آغاز آفرینش کے یہی معنی ہیں کہ مادیت کا غیر مادیت سے آغاز ہوا ع صورت از بے صورتی آمد پدید ۔ یعنی قبل آفرینش نفس کلی، جس کا متعین مظہر نفس انسانی ہے مجرد عن المادۃ تھا یعنی ایک ذی شعور بساطت محض تھی اور مادیات کا کوئی وجود نہیں تھا ۔ صحیح نظریۂ ارتقا یہی ہے کہ جسم و جسمانیات کا تدریجاً انشراح نفس کلی سے اس طرح ہوا جیسے کسی تخم کے انشراح سے کسی درخت کا تدریجاً ظہور ہوتا ہے پہلے کونپل پھوٹتی ہے پھر شاخ و برگ پیدا ہوتے ہیں آخر میں گل و ثمر ۔ اس مسئلہ میں اصل پیچیدگی یہ ہے کہ معترضین کی سمجھ میں یہ نہیں آتا ہے کہ ایک غیر مادی علت (بساطت محض) کا مادہ معلول کس طرح ہو گیا مگر معترضین یہ غور نہیں کرتے کہ جب ذرات مادی (ایٹم) کی تحلیل ایک بسیط قوت (انرجی) پر منتہی ہوتی ہے تو انرجی خود مادیات الیکٹرون، پروٹون، ایٹم، عناصر اور مرکبات عنصری (جملہ اشیائے عالم) میں کیوں تبدیل و تحویل نہیں ہو سکتی ہے ۔ یہ کون محال امر ہے ۔

۱۵ — اگر کہا جائے کہ ترکیب عناصر سے ایک ایسی کیفیت پیدا ہو گئی ہے جسکو نفس کلی و جزوی کہتے ہیں ورنہ نفس کلی کا نہ کوئی جداگانہ وجود ہے اور نہ انسانی نفس کا ۔ اس مغالطہ کو رفع کرنے کے لئے اس امر پر غور کرنا کافی ہے کہ جب مادہ ہی میں شعور کا وجود متحقق نہیں ہے تو عناصر مادی میں کہاں سے آیا، لامحالہ ایک بساطت ذی شعور کو محرک تنظیم حیات و کائنات ماننا ہوگا —

۱۶ — اگر یہ کہا جائے کہ نفس مادی قوت نہ سہی اس میں کیا قباحت ہے کہ جسم کو جوہر اور نفس کو عرض مانا جائے ؟

اعراض وہ ہیں جو اپنے قیام میں کسی جوہر کے محتاج ہوں اور کبھی تنہا نہ پائے جائیں مثلاً رنگ، بو ذائقہ، گرمی، سردی، سختی، نرمی، جسم حجم اور تمام کیفیات نفسی (احساسات و جذبات) اور جوہر وہ ہے جسکے ساتھ

یہ اعراض پائے جائیں ۔ اب اگر ہم نفس کو عرض مانتے ہیں اور جسم کو جوہر تو اس صورت میں یہ ماننا پڑیگا کہ افعال حیات میں عرض تو علت اور جوہر معلول ہوسکتا ہے حالانکہ اس کے خلاف ہونا چاہئیے تھا، اس کے سوا یہ بھی قابل غور ہے :-

۷ ۔ ہم نفس کے ساتھ غم و خوشی، خوف و غضب وغیرہ کی متعدد کیفیات دیکھتے ہیں جو تمام تر اعراض ہیں اور اعراض کے متعلق یہ طے شدہ ہے کہ وہ اپنے قیام میں جوہر کے محتاج ہوتے ہیں یعنی اعراض جب پائے جائینگے کسی جوہر ہی کے ساتھ پائے جائینگے، اس کلیتہ سے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ اعراض غیر جوہر کے ساتھ نہیں پائے جاسکتے یعنی کوئی عرض کسی دوسرے عرض کے ساتھ قائم نہیں ہوسکتا ۔ قیام اعراض کیلئے لازمی ہے کہ وہ جوہر کے ساتھ پائے جائیں اسطرح نفس کو عرض نہیں مانا جاسکتا ۔

یہاں تک تو ہم نے بعض وہ دشواریاں دکھائی ہیں جو نفس کو قوت مادی یا عرض ماننے سے پیدا ہوتی ہیں اب آگے ہم وہ قباحتیں دکھائینگے جن کی بنار پر ہم مجبور ہیں کہ جسم (مادہ) کو جوہر نہ مانیں ۔

۸ ۔ یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ نفس عرض نہ سہی جوہر سہی لیکن یہ کیوں نہیں مانا جاسکتا ہے کہ حیات دو مستقل جوہروں یعنی نفس اور جسم (مادہ) کے متحدہ عمل کا نتیجہ ہے ؟

نظریۂ شنویت بھی ہے کہ کائنات دو مستقل جوہروں نفس اور مادہ کے متحدہ عمل کا حاصل ہے ؟ یہ نظریہ محض خیال خام ہے ۔ دو قائم بالذات مستقل جوہر ایک دوسرے کے معلول ہو نہیں سکتے پھر ان میں سے اگر ایک علت اور دوسرا معلول مانا جائے تو جو معلول مانا جائیگا وہ کوئی قائم بالذات جوہر نہ ہوگا کہ وہ اپنے اعمال میں محتاج اس جوہر کا ہوا جو اسپر موثر ہوا، اس صورت میں اسے عرض ہی سمجھا جاسکتا ہے ۔

۹ ۔ نظام حیات و کائنات میں یا تو مادہ کو جوہر سمجھنا ہوگا یا نفس کو نظریہ شنویت قابل قبول کسی طرح نہیں ۔ پہلی صورت بدلائل باطل ثابت ہوچکی ہے یعنی مادے کو جوہر نہیں سمجھا جاسکتا جوہر کو قائم بالذات ہونا چاہئے مگر مادہ قائم بالذات نہیں ۔ ذرات مادہ کا بعد تجزیہ الیکٹرون میں تبدیل ہو جانا اور الیکٹرون کا قوت محض (انرجی) میں تحویل ہو جانا بتاتا ہے کہ جتنی مادی صورتیں ہیں سب کی سب غیر مستقل اعراض ہیں ۔

۲ — مادہ اور صورت میں لزوم ذاتی پایا جاتا ہے، مادہ جب پایا جائیگا کسی صورت میں پایا جائیگا اس قضیہ کا عکس یہ ہے کہ جب صورت نہیں پائی جائیگی مادہ نہیں پایا جائیگا۔ انرجی میں کوئی صورت محسوس نہیں پائی جاتی ہے، پھر مادے کا کوئی مستقل وجود کسطرح مانا جاسکتا ہے ؟

اس تمام تفصیل سے دو نتیجہ اخذ ہوتے ہیں : (۱) نفس کوئی عرض نہیں ہے۔ مادہ کوئی جوہر نہیں۔

لیکن نفس کی یہ ہمہ گیری اور عمومیت ہے کہ اسکے ساتھ تمام اعراض مادی بلا قید و تخصیص قائم ہیں، افراد و انواع و اجناس کی قید سے آزاد ہوکر ہی، ورنہ جب نفس اعراض جمادی کا حامل ہوتا ہے تو نفس جمادی سمجھا جاتا ہے، اعراض نباتی سے متعلق ہوتا ہے تو نفس نباتی، اعراض حیات حیوانی سے وابستہ ہوتا ہے تو نفس حیوانی حیات انسانی کا حامل ہوکر نفس انسانی سمجھا جاتا ہے پھر اگر انواع حیات انسانی کا لحاظ کیا جائے تو جب حیات شاعرہ کا محرک مرکزی ہوتا ہے تو انائے انسانی (خودی) کا حامل قرار دیا جاتا ہے اور حیات غیر شاعرہ (طبیعی) کا شیرازہ بند ہوکر طبیعت کے نام سے موسوم ہوتا ہے اور اگر کسی قید کا لحاظ نہ کیا جائے تو نفس، مطلق نفس ہے۔ جسطرح روشنی جو اپنے مختلف مظاہر کے اعتبار سے مختلف ناموں سے موسوم ہوتی ہے مثلاً ستاروں کی روشنی، بجلی کی روشنی، آگ کی روشنی اور اگر کسی قید کا لحاظ نہ کیا جائے تو روشنی مطلق روشنی ہے۔ اسی طرح نفس بھی اگرچہ ایک جوہر کائنات اعراض ہے مگر اختلاف تعینات کے لحاظ سے امتیازاً مختلف ناموں سے موسوم ہوتا ہے اور مختلف صورتوں میں متحقق ہوتا ہے۔

حاصل اس تمام بحث کا بدفعات ذیل ہے :

۱ — نہ صرف نظام حیات انسانی بلکہ تمام نظام کائنات تنظیم نفس ہی کا نتیجہ ہے۔ بغیر تنظیم نفس یہ نظم قائم نہیں ہوسکتا ہے۔

۲ — نفس ایک جوہر مدبر و متصرف، ذی شعور بساطت ہے اور تمام عالم مجموعہ اعراض یہ ہے ماہیت نفس۔ تمام کائنات میں، مظاہر نفس ہی کا ظہور ہے۔ یعنی تمام مظاہر میں نفس ہی کی ہست و بود کی نمود ہے۔ عقلاً صرف اتنا سمجھا جاسکتا ہے تجربات و قیاسات اس سے آگے فہم بشری کو نہیں لے جاتے ہیں اگرچہ یہ فکری نارسائی منزل علم ادراک نہیں ہے۔

ادراک حقایق کیلئے قدرت نے عقل و فہم کے سوا ایک ذریعہ اور بھی انسان کو عطا فرمایا ہے اور وہ بصیرت نفس یا وجدان ہے جس کا آغاز حیات انسانی میں خود نگاھی و خودشعوری سے ھوتا ہے۔ تمام عقلی نظریات بالواسطہ حواس و قیاس، تجربات و مشاھدات حسی ہوتے ھیں اور وجدانیات براہ راست۔ مسئلہ وجود بھی انہیں مسائل میں سے ہے کہ جسکی حقیقت کا ایسا انکشاف جیسا کہ دل چاھتا ہے قیاس سے نہیں ھوسکتا اسلئے کہ تمام قیاسات کی اساس حواس پر ہے اور حواس بشری محدود مگر یہ مسئلہ یعنی عرفان ھستی و وجود، بصیرت نفس وجدان سے حاصل ھوتا ہے دلائل فکری قیاسی کی مثال، کرمک شب تاب (جگنو) کی جھلکوں سے شمع راہ کا کام لینا ہے، اس میں شک نہیں کہ فکر و قیاس، ھوش و حواس، تجربات و مشاھدات کا بھی ایک خاص مقام راہ علم و ادراک میں ہے، بعض قوانین فطرت کا علم تجربات و مشاھدات اور استقرائے مسلسل ھی سے ھوا ہے۔ انسان نے عقلی و تجربی علوم میں جو ترقی ازمنہ سابقہ کے مقابلہ میں کی ہے اور اس سے ایجادات و اختراعات کا جو فائدہ اٹھایا ہے اس سے انکار ممکن نہیں مگر اس سب کچھ کی مثال علم و ادراک کے بحر بے پایاں کے مقابلہ میں ایک قطرۂ ناچیز کی بھی تو نہیں ہے۔ متعدد مسائل علمی ایسے ھیں کہ جنکو ھم اپنے محدود حواس کے ذریعہ سمجھنا چاھتے ھیں۔ مگر نہیں سمجھ پاتے، مختلف مدارس فکر کے نظریات میں اختلاف اس حقیقت پر شاھد ھیں۔ مگر منزل عرفان میں یہ بحثیں نہیں، ایک ھی راستہ، ایک ھی منزل۔ یہاں دوسرے حقائق کے علم کا تذکرہ نہیں، سب سے قریب کا مسئلہ خود انسان کی اصل ھستی کا مسئلہ ہے مگر کیا کوئی مفکر دلائل و قیاسات سے اس حقیقت کے چہرے سے پردہ اٹھا سکا کہ انائے انسانی (خودی) کی حقیقت کیا ہے ؟ — کسی کے نزدیک اصل کچھ ہے کسی کا ادراک عقل کچھ ہے۔ فلسفہ کے متعدد مدارس فکر ھیں اور اس مسئلہ پر ھر فلسفی نے طبع آزمائی کی ہے کہ اصل ھستی کیا ہے، فلسفہ کی تاریخ کے ھزارھا اوراق میں وہ فکر کو گم کرکے تلاش طمانیت قلب کرتے رہئے مگر ھاتھ کچھ نہ آیا۔ لیکن اس ریب و شک کی راہ سے چند قدم آگے بڑھکر انسان نے جب بصیرت نفس کی روشنی میں فہم طالب حقیقت کو منزل علم و عرفان یا کشف و شہود میں آگے بڑھایا تو مایوس نہیں رھا۔

بہ عنوانات ذیل اس مقالہ کا یہ حصہ اس دوسری روش سے آگے بڑھتا ہے۔ سلسلہوار، بصیرت نفس سے کام لیجئے :—

۱ — اللہ نور السموات والارض — اللہ ارض و سما کا نور ہے مگر ایسا

نور نہیں جس کا احساس و ادراک نگاہیں کرسکیں لا تدرک الابصار وھو یدرک الابصار نگاھیں اسکو نہیں پاسکتیں، نہیں دیکھ سکتیں وہ نگاھوں کو پاتا ہے، دیکھتا ہے۔ لیس کمثل شی۔ کوئی شے (عالم موجودات کی) اسکی طرح۔ اسکی مماثل نہیں ہے۔ آفتاب کی روشنی، ستاروں کی ضیا، برق کی تجلی، جملہ مظاہر انوار اس نور مطلق کے شواھد روشن ھیں جو نور ارض و سما پلا تمثیل ہے نور عقل، نور علم، نور ایمان، میں نور علم کا مفہوم وہ نہیں ہے جس پر نور محسوس نظر کی کسی قسم کا قیاس کیا جاسکے، تینوں صورتوں میں نور کے معنی، عقلیات، علمیات اور ایمانیات کے حقائق کو حجابات بے بصری درمیان سے اٹھا کر انسان کو متعارف شواھد کرانے والی روشنی کے ھیں۔ اللہ وہ نور ارض و سما ہے جو تمام کائنات مظاہر اور صور موجودات کو پردۂ خفا سے معرض علم و ادراک اور عرصہ شہود میں لایا ہے۔ نہاں کو عیاں کرنا اس نور مطلق ھی کی شان عالم آرائی ہے۔

ظاھری آفتاب کی شعاعیں جب اس طرح کی چیزوں سے ٹکراتی ھیں جو اپنے اندر سے شعاعوں کو گذرنے نہیں دیتی ھیں تو پرچھائیاں یا سائے رونما ھوتے ھیں مگر کوئی سایہ نہ مظہر آفتاب ھوتا ہے نہ آفتاب سے جدا اس کا وجود صرف ایک اضافی وجود ھوتا ہے۔ تمام عالم بھی اسی طرح کا ایک اضافی وجود رکھتا ہے جسے نہ اس نور مطلق کا مظہر کہہ سکتے ھیں نہ اس سے جدا۔ سایہ کی مثال سمجھنا چاھئے مگر یہ سائے یا پرچھائیاں رنگ برنگ ھیں — بہار عالم اسکی کی انتہا معلوم مگر بایں ھمہ وجود اس عالم کم و کیف کا اضافی ھی ہے، اصلی و حقیقی نہیں۔ وجود حقیقی صرف نور مطلق (ذات باری) ھی کا ہے۔ اس عالم اظلال، سائے کی دنیا کی حقیقت کیا ہے۔ قرآن حکیم میں فرمایا گیا ہے

۲ — الم ترا الی ربك كيف مداظل الخ کیا تونے اپنے رب (نور ارض سما کی شان تنویر و تجلی) کی طرف نہیں دیکھا کہ اسنے کس طرح سائے کو پھیلایا ہے (اگر وہ چاھتا تو اسے ساکن کر دیتا یعنی نہ پھیلاتا ایسی صورت میں اس مجموعۂ اظلال، سائے کی دنیا کا کہیں نشان ھی نہ ھوتا)۔

جس طرح ظاھری آفتاب دنیا کی شعاعیں جب حائل نور اشیا سے ٹکراتی ھیں تو سایہ نمودار ھوتا ہے اسی طرح آفتاب باطنی نور ارض و سما کی تجلی جب حواس بشری سے حسب حکمت تخلیق آگے نہ بڑھی یعنی حجابات حواس

سے نہ گذری تو یہ کائنات اظلال یعنی دنیائے کم و کیف نمودار ہوئی۔ مگر اس کا کوئی وجود بجز نمود نہیں۔ بایقین تمام عالم کا وجود ایک اضافی وجود ہے، جس پر وجود کا اطلاق، اصل وجود نور ارض و سما سے آگاہی کے بعد وجود اضافی ہی کی حد تک قرین قیاس ہے۔ اگر وہ آفتاب طلوع نہ ہوتا تو یہ سایہ کی دنیا کہاں ہوتی معلوم ہوا کہ سایہ دلیل آفتاب نہیں، آفتاب دلیل سایہ ہے —

اللہ اللہ عجب ہے عالم خلق　　　سب کچھ اس سمت ادھر نہیں کچھ بھی

اس راز وجود کی مزید تفسیر :—

۳ — وفی انفسکم افلا تبصرون — تمہارے نفسوں سے پھر کیوں نہیں دیکھتے۔

نفس انسانی (شعاع آنا) جو حامل خود شعوری ہے اس حقیقت پر شاہد ہے کہ یہ کرن بے آفتاب نہیں، اس موج کا آغاز ایک چشمہ انوار کے تموج ہی سے ہوا۔

نور و تنویر کی باہمی نسبت تو ایسی نہیں ہے جو سمجھ میں نہ آسکے۔ آفتاب کی تنویر کو اگرچہ عین آفتاب نہیں سمجھا جاسکتا مگر جدا بھی نہیں سمجھا جاسکتا۔ آفتاب کی شعاعیت ہی تنویر ہوتی ہے۔ اس عرفان نور و تنویر سے نظریہ ہمہ اوست ماخوذ ویدانت کے صحت و سقم پر بھی روشنی پڑتی ہے، معلوم ہوتا ہے کہ یہ نظریہ بڑی حد تک غلط فہمی پر مبنی ہے، اس نظریہ میں حقیقت کائنات کی مثال ایک بنیادی تخم کی سی ہے جسکے تدریجی انشراح و نشو سے شجر کائنات پیدا و ہویدا ہوا۔ اس شجر کائنات کے ہر ذرہ اور ہر جزو میں وہی وہ ہے اسلئے ہر جزو و ذرے پر عین اوست کا اطلاق قائلین ہمہ اوست کے نزدیک صحیح ہے۔ اس فلسفہ ہمہ اوست میں علاوہ نظری غلط فہمی کے سب سے بڑا عملی نقص یہ ہے کہ اس خیالی فلسفہ کو صحیح سمجھ لینے سے نظام اخلاق و کردار قطعی برہم ہو جاتا ہے، جب ظالم و مظلوم، نیک و بد دونوں ایک ہی ہوں تو کیا نیکی اور کیا بدی، وہی قاتل اور وہی مقتول کیسی سزا و قصاص، جو چاہو کرو سب ٹھیک۔ رہبران نوع انسانی اور ان کی شریعت کی کیا اہمیت باقی رہتی ہے جب ظالموں اور مفسدوں کی

تخریبی سرگرمیاں بھی سعئی اصلاح کے ہم پلہ ہوں ؟ ہمہ اوست کو اس حد تک قابل قبول سمجھا جاسکتا ہے کہ نفس کلی، (حقیقت انسانی) کے اعراض کا مجموعہ تمام کائنات کو سمجھا جائے ذات باری تعالی اس سے منزہ ہے۔ ویدانتی ہمہ اوست کا یہ مطلب ہے کہ اسے فرعون بھی سمجھا جائے اور پیغمبر موسیٰ بھی۔ نمرود بھی سمجھا جائے اور خلیل اللہ بھی۔ یزید بھی مانا جائے اور حسینؑ بھی العیاذاً باللہ اس سے بڑا جہل اور کیا ہوسکتا ہے۔ بالیقین ایک حقیقت واحد حامل جملہ اعراض عالم ہے مگر یہ نقطہ آغاز آفرینش اور مقصود تخلیق ہے جو اصل ھست و بود جزو کل ہے۔ حدود و قیود سے منزہ بے مثال وحدت باری نہیں، وحدت انسانیت ہے۔

عرفان وجود اہل شہود یہ ہے کہ تنویر نور مطلق اصل موجودات ہے۔ کائنات کا وجود ظلی ہے اور اسپر وجود کا اطلاق محض اضافی ہے۔ مادیات کی تحقیق جدید بھی یہی بتاتی ہے کہ اصل جملہ اشیائے کائنات شعاعیت ہی ہے اگرچہ ابھی تک اس شعاعیت سے متجسس نگاہیں آگے نہیں بڑھی ہیں اور حامل شعاعیت، انرجی کو غیر مادی اور ذی شعور بساطت نہیں سمجھتی ہیں مگر افکار کی سعی ارتقا یہ بتاتی ہے کہ شعاعوں کی منزل پر نگاہوں کا ٹھٹک کر رہ جانا محض عارضی خیرگی چشم نظر ہے کہ تاب نظارۂ نور بے پردہ ہنوز نہیں ہے۔ مگر ارتقا کی اگلی منزل میں یہ خیرگی امید ہے کہ نظارگی سے بدل جائیگی معلوم ہوگا کہ تخئیل مادیت محض مغالطہ حواس ہے۔ ابن عربی نے فلسفہ ہمہ اوست کی اصلاح اپنے نظریہ وحدت وجود سے کی ہے۔ ابن عربی کا یہ نظریہ کسی مقید شے پر ذات مطلق کا اطلاق جائز نہیں بتاتا ہے۔ وجوب و قدم ذات باری کے وہ صفات ذاتی ہیں کہ عالم ممکنات ان صفات کا حامل نہیں ہوسکتا۔ مگر فصوص الحکم کی بھی کچھ عبارتیں ایسی ہیں کہ جن کی ذرا سی غلط تاویل سے نظریہ ابن عربی اور ویدانت سے ماخوذ ہمہ اوست کا تصور بظاہر ایک سا معلوم ہوتا ہے۔

اس لئے شیخ احمد سرہندی نے، ابن عربی کے نظریہ وحدت وجود کی تصحیح ضروری سمجھی اور اپنے مسلک وحدت شہود سے عوام میں جو غلط فہمی پھیل گئی تھی اسکی بہت روک تھام کی۔ اسطرح فلسفہ ہمہ اوست کی تصحیح دو مرتبہ کی گئی پہلی مرتبہ ابن عربی نے کی اور اس تصحیح میں جو کمی رہگئی اسکو شیخ احمد نے پورا کیا۔ ابن عربی کے نزدیک ہر دو عالم حقایق حضرت الہیہ یا صور علمیہ باری سے عبارت ہیں۔ مگر چونکہ علم باری مستحضر فی ذات

علیم ہے یعنی علم حضوری ہے، اسلئے وہ مشاہدہ عالم ومافیہ کو من وجہ شہود ذات علیم ہی سمجھتے ہیں۔ مگر اس استثنا کے ساتھ کہ باری تعالی کے وجوب و قدم کے صفات ذاتی بے مثال ہیں ان کا حامل عالم امکان نہیں ہوسکتا۔

مگر شیخ احمد کائنات کا وجود ظلی سمجھتے ہیں ان کے نزدیک شہود عالم امکان، مغالطہ' حواس نہیں اپنے نظام آفرینش میں دنیا کا بھی ایسا ہی وجود ہے جیسے کسی مجموعہ اظلال کا ہوتا ہے مگر جس طرح بعد طلوع آفتاب ستارے نظر نہیں آتے صرف آفتاب ہی چاروں طرف سامنے ہوتا ہے اسی طرح نور مطلق (ذات باری) کے مشاہدہ میں عالم اظلال پرچھائیوں کی دنیا، نظر سے اوجھل ہو جاتی مگر اپنا وجود ظلی کم نہیں کرتی ہے یہ ہے وحدت شہود جس کے اعتبار سے کسی شے پر کسی بھی اعتبار سے ذات باری کا قیاس و گمان نہیں کیا جاسکتا۔

شاہ ولی اللہ نے وحدت وجود اور وحدت شہود ہر دو نظریات پر تبصرہ کیا ہے اور دونوں کے فرق کو صرف لفظی اور تعبیری فرق بتایا ہے (ملاحظہ ہو شاہ ولی اللہ کی تالیف الطاف القدس) فرماتے ہیں کہ وحدت وجود عینیت نفس کلی تک ایک میں صحیح نظریہ ہے یعنی تمام کائنات عینیت واحدہ نفس کلی ہی کا ظہور ہے مگر یہ عینیت واحدہ نفس کلی، خالق نہیں، مخلوق ہے واجب نہیں ممکن ہے۔

ابن عربی بھی عالم کو مجموعہ' اعراض سمجھتے ہیں، (فصوص الحکم کی فص شعبی) اور شیخ احمد بھی (مکتوبات جلد دویم مکتوب ۵۰) مگر دونوں کے تصور اعراض میں فرق ہے۔ شیخ احمد اعراض کو اظلال (سائے) سمجھتے ہیں اور ابن عربی معلول صور علمی اسلئے اول الذکر کے نزدیک اظلال پر اطلاق ذات باری صحیح نہیں مگر ابن عربی صور علمی کو من وجہ مشاہدۂ ذات علیم ہی سمجھتے ہیں، کائنات کا ان کے نزدیک کسی طرح کا کوئی جداگانہ وجود نہیں ہے۔

عرفان وجود کا یہ آسان طریق ہے کہ اعراض کو حذف کرنے کے بعد جس شے کو آپ حذف نہ کرسکیں وہی اصل وجود عالم ہے۔ کاغذ کو جلاؤ راکھ ہو جائیگا۔ راکھ کو ہوا میں اڑادو ذرے بکھر جائینگے ذروں کا تجزیہ کرو۔ شعاعیں برآمد ہونگی شعاعوں کی اصل انرجی معلوم ہوگی اور انرجی کی اصل ایک نور بسیط محض سمجھو، مگر تصور وجود ذہن سے نہیں جائیگا۔ انسان کی تعریف جسم، نامی، حساس، متحرک بالا راہ، ناطق ہے۔ اعراض

نطق کو حذف کرتے ہے۔ آدمی حساس متحرک بالارادہ حیوان رہ جاتا ہے۔ پھر حس و حرکت ارادی کے حذف کرنے سے، محل نشو و نما جسم نامی اسکے بعد نمو اور جسم کے اعراض کو حذف کرنے کے بعد غور کیجئے کہ آیا تصور وجود بھی جاتا رہتا ہے یا باقی رہتا ہے جس تصور کو آپ حذف نہیں کرسکتے وہی ایسا تصور وجود ہے جو خیال عدم کو قبول نہیں کرتا ہے وہ ہے وجود ممکن کا شہود۔ تمام اعراض عالم جس شے کے ساتھ قائم ہیں وہی اصل وجود عالم یعنی ممکن کلی ہے۔ اب رہا یہ مسئلہ کہ آیا اعراض کی ماہیت اظلال ہے یا صور علمیہ تو ہم یہ کہتے ہیں کہ ماہیت اعراض، اظلال ہو کہ صور علمی بہر صورت ان کا ماخذ وجود ہی کو تو مانا جاسکتا ہے عدم کو تو نہیں یعنی وجود عارضی کا مبداء وجود مستقل ہی کو مانا جاسکتا ہے --

کچھ شک ہی نہیں اگرچہ فانی ہوں میں
لیکن یہ بنائے جاودانی ہوں میں

اگلے سو فسطائی تمام کائنات کو خیالی سمجھتے تھے، تصوریت کا نظریہ سو فسطایت ہی کی ایک ترقی یافتہ صورت ہے جس میں بدلائل نفی مادہ اور اثبات روح اعلی کیا گیا ہے اس نظریہ اور فلسفہ ابن عربی (وحدت وجود) میں ایک طرح کی مماثلت بھی کسی حد تک ہے۔ تصوریت میں کائنات کو مجموعۂ تصورات نفس اعلی بتایا گیا ہے اور وحدت وجود میں باری تعالی کے صور علمی کا مجموعہ پھر نظریہ تصوریت میں نفس انسانی کا بھی ایک ایسا وجود مانا گیا ہے جو محل تصورات روح برتر (نفس اعلی) ہے تصورات روح برتر کی ایک ایسی دنیا ہے جو نفس انسانی ہی کے عنوان سے آباد ہے۔ اگر نفس انسانی بھی ایک تصور ہی ہے یا مجموعہ تصورات تو اس تصور یا مجموعہ کو دوسرے تصورات کا حامل نہیں سمجھا جاسکتا اس لئے کوئی عرض دوسرے اعراض کا حامل نہیں ہوسکتا اور یہ تصور اپنی ماہیت کے اعتبار ایک عرض قائم بالغیر ہی ہوتا ہے۔

مگر نظریہ تصوریت کے برخلاف ابن عربی کے فلسفۂ وحدت میں ان بالفرض محال امور کی گنجائش نہیں ہے۔ ان کے نزدیک کائنات کوئی تصوری و خیالی شے نہیں، وہ کائنات کا کوئی جداگانہ وجود ہی نہیں سمجھتے ہیں ایک وجود واحد ہی اپنی بزم مشاہدات میں انجمن آرا ہے۔ ہر جزو کل، تمام دنیا علم باری میں ہے۔ کوئی شے اسکے علم سے باہر نہیں مگر اس کا علم غیر محدود ہے۔ کوئی شے اسکے علم کا احاطہ نہیں کر سکتی۔ انسان کامل

جو اپنی حقیقت کی بنا پر اپنی جگہ عالم اکبر ہے وہ بھی ایک تنویر نور ہی ہے ۔ نور مطلق (باری تعالیٰ) نہیں عبدیت کامل کی جو شرح محیط ارض و سما ہے اسکو نور ارض و سما (باری تعالیٰ) ہی پردۂ خفا سے ظہور کی روشنی میں لایا ہے ظاہر ہے کہ تنویر کا اپنا کوئی جداگانہ وجود نہیں ہے اسلئے اسکا شاھد، شاھد ربوبیت کاملہ ھی ہے اگرچہ یہ مشاھدہ محیط علم باری کسی طرح نہیں ھوسکتا ۔ محدود کو غیر محدود نہیں مانا جاسکتا ۔ غرضیکہ ابن عربی کے نزدیک مشاھدۂ عالم و عالمیان من وجہ مشاھدۂ وجود واحد ھی ہے اسلئے کہ علم باری حضوری ہے موخر معلومات نہیں یوں شہود عالم و عالمیان شہود غیر نہیں، کائنات ایک داخلیت کا مظہر ہے اسلئے اس کا کوئی وجود خارجی اپنی جگہ نہیں ہے، یہ ہے نظریہ وحدت وجود کا خلاصہ ۔ ظاہر ہے کہ تصوریت کو اس سے کوئی نسبت نہیں جو مسائل نظریہ تصوریت میں ایک معمہ بنے ہوئے وہ اس میں حقائق واضح ہیں ۔

مگر شیخ احمد نے اس غلط فہمی کو دور کرنے کے لئے جو انکے زمانے کے متصوفین میں نظریہ وحدت وجود کی غلط تعبیر سے پیدا ھوگئی تھی بہت تبلیغی کوشش کی یعنی مسئلہ وحدت شہود سے، وحدت وجود کے ان تمام دریچوں کو بند کرنے کی کوشش کی جن سے غلط فہمیاں سر نکالتی تھیں ۔ وہ کائنات کو بمصداق آیت قرآنی الم ترا الی ربک کیف مد الظل الخ کائنات کو مجموعہ عکوس و ظلال ھی سمجھتے ھیں کائنات مشہود و محسوس بالحواس ہے مگر مجموعہ ظلال کی صورت میں ظاہر ہے کہ ظلال مظہر نور آفتاب نہیں ھوتے ھیں اسلئے انہیں آفتاب نہیں سمجھا جاسکتا ۔ ان کے نزدیک کائنات کا وجود ایک اضافی شے ہے یعنی ہے اور نہیں ہے یہاں سے وہ غلط فہمی کہ ہر شے کو عین ذات واحد سمجھا جائے جیسا کہ ویدانتی ھمہ اوست بتاتا ہے یا جیسا کہ ابن عربی کے نظریہ کی غلط تعبیر و تاویل سے معلوم ھوتا ہے قطعی رفع ھو جاتی ہے ۔ وحدت وجود و شہود میں کوئی معنوی اختلاف نہیں ہے صرف تعبیر معنی میں ایک احتیاط مسئلہ وحدت شہود میں ہے تاکہ عرفان وجود واحد آماجگاہ مغالطات نہ ھو جائے ۔

ھمارے اپنے ذوق کی تسکین ان مسائل میں شرح انفرادیت مطلق سے ھوتی ہے عالم کائنات کی کوئی بھی دو چیزیں دیکھئے وجہ امتیاز ان کی انفرادیت ھی ھوتی ہے ذرہ و مہر کا فرق ،خار و گل کی تفریق، زید و عمر کی پہچان، جزو کل کی تمیز، درک انفرادیت سے وابستہ ہے ۔ شک نہیں کہ علم و ادراک کا

پورا سرمایہ امتیاز انفرادیت ہے۔ چاہے کوئی دو اشیاء ہم نوع اور ہم جنس ہی کیوں نہ ہوں۔ زید و عمر دونوں ہم نوع بھی ہیں اور ہم جنس بھی مگر مابہ الامتیاز دونوں کی انفرادیت ہے۔ زید کو آپ زید سمجھتے ہیں اور عمر کو عمر ایک پر دوسرے کا احتمال محال، اس طرح تمام افراد کائنات اپنی انفرادیت ہی سے وجہ علم و ادراک ہیں۔ تعریف و تعارف کی دنیا میں اگر یہ انفرادیت عام نہ ہوتی تو امتیاز جزو کل بھی نہ ہوتا۔ اشخاص بھی منفرد، انواع بھی منفرد۔ یہی کیا کسی درخت کی دو پتیاں بھی ہو بہو ایک سی نہیں ہوتی ہیں۔ ایک منفرد شان بے مثالی ہر شے میں پائی جاتی ہے۔ علم و ادراک بشری نفسیات انفرادی کے دائرے سے قدم آگے نہیں بڑھا سکتا۔ علم کا سرمایہ، اشیا کی امتیازی پہچان ہی ہے۔

انفرادیت کیا ہے؟ ہر فرد کائنات کا وہ امتیاز خصوص جو دوسرے افراد میں نہیں پایا جاتا وہی اسکی انفرادیت ہے —

ہر گل کہ سرقعٔ یکتائی ہے
تصویر بہار چمن آرائی ہے
توحید کا آئینہ ہے گلزار جہاں
ہر شکل میں تفرید نظر آئی ہے

یہی تکیف انفرادیت ''خودی،، ہے جو جمادات میں خوابیدہ تھا، نباتات میں اسنے کروٹ لی۔ حیوانات میں آنکھ کھولی اور انسان میں اٹھ کھڑا ہوا۔ پردۂ ساز ہستی سے آواز آئی کہ میں ہوں۔ انسان نے حیرت سے غور کیا کہ یہ کسکی آواز ہے اور میں کون ہوں، اس سوال کا جواب خود شناسی ہے، خودی جو خود کو پہچانی خدا کو مانی۔ جو شعاع خود فراموش ہوگئی وہ منکر آفتاب ہوگئی۔

خودی، شعاع انفرادیت مطلق ہے۔ اس شعاع سے وجود کا مسئلہ جس آسانی سے حل ہوتا ہے اسکی مثال کسی دوسرے نظریہ میں نہیں ملتی۔ یہ شعاع اپنے سرچشمہ انوار کا پتہ دیتی ہے، یہ آواز آنا کہ میں ہوں دل کو اپنے مبدائے آغاز کی طرف لے جاتی ہے خود شناسی کے بعد مسئلہ وجود کوئی معما نہیں رہتا ہے اللہ نور السموات و الارض اللہ نور ارض و سما ہے لاریب مگر ارض و سما یا عالم تحت و فوق کیا ہے؟ اسی سوال کا جواب ہے نور کی عالم آرائی۔ بسیط شعاعوں نے ذرات کی شکل اختیار کی ہے اور ذرات نے عناصر کی،

عناصر نے موالید کی یہ ہے نور کی عالم آرائی اور خود کی خود نمائی مگر نمود و بود میں امتیاز ضروری ہے، خودی، خدا نہیں ۔ نفی، شرک کے بعد اس سوال کا حل کہ عالم انوار کو نور مطلق (خدا) سے کیا تعلق ہے یہ ہے کہ تنویر کو عین آفتاب نہیں کہہ سکتے ۔ ذات متجلی کو تجلی سمجھنا غلط ہے ۔ مثالاً برق کی روشنی برق نہیں، کوئی ذہنی صورت، ذہن نہیں ۔

انفرادیت خاص و عام کا سلسلہ انفرادیت مطلق یعنی بے مثال و بے مانند احدیت باری تعالی پر منتہی ہوکر تاثر عقیدہ توحید قلب بشر میں پیدا کرتا ہے ۔ توحید نہ ہمہ اوست ہے نہ وحدت وجود و وحدت شہود، مگر نور بے مثال کا تحقق اسکی بے مثال تنویر کے واسطہ سے ہے جسکی جھلک، خود شناس انائے بشری (خودی) میں پائی جاتی ہے ۔ عقیدۂ توحید کے ذیل میں مسئلہ آفرینش کائنات کوئی معما نہیں ۔ خدا خالق ہے کائنات مخلوق ۔ خالق نے جو نور مطلق ہے اپنی تنویر سے ثوابت و سیار کے پورے نظام کو پیدا کیا یہ صورت تخلیق، حیرت چشم و نظر سہی مگر نہ مخالف مشاہدات استقرائی ہے نہ خلاف بصیرت نفسی ۔ تنویر عالم آرا کا وجود اضافی ہے اور عالم کا اضافی جو اگرچہ محسوس بالحواس و مدرک بالعقل ہے مگر قائم بالذات نہیں بایں ہمہ نہ کائنات کوئی خیالی شے ہے نہ تصوری، نہ فریب نظر ہے نہ مغالطہ حواس و قیاس ۔ موالید کا امتزاج عناصر سے پیدا ہونا مسلم مگر عناصر کس شے سے پیدا ہوئے، سلسلہ بسلسلہ فکر کو آگے بڑھائیے آخر میں بجز بعض شعاعوں کے کچھ اور مشہور نہ ہوگا مگر شعاعیں کسی طرح کی بھی ہوں، دوسری کیفیات و قوی کی طرح قائم بالذات تو نہیں ہوتی ہیں ان کا حامل تو کوئی ضرور ماننا پڑیگا مگر انوار کا حامل غیر نور نہیں ہوسکتا ہے ۔ یہ درک ہماری نظروں کے سامنے سے تمام حجابات ظلماتی ہٹا دیتا ہے اور خودی کو خود شناس بنا کر تاثر توحید دل میں پیدا کردیتا ہے ۔ یہاں سے معلوم ہوتا ہے کائنات کم و کیف کی بنیادی حقیقت کیا ہے ۔

پروردگار کی شان خلاق غیر متناہی حکمت سے خالق ہر عالم ہے یعنی عالم آفرینش ایک دو نہیں ہیں بے شمار عالم ہیں مگر وہی رب العالمین ہے جسنے یہ دنیائیں پیدا کی ہیں ۔ حقیقی وجود صرف اسی کا ہے، تنویر کا وجود اضافی ہے اور عکس تنویر کا اضافی ،وجود اضافی سے مراد وجود کائنات ہے مگر بہ شرح مذکور ۔ یہ حقائق توحید دل میں جبھی منکشف ہوتے ہیں، جب دل کا آئینہ داغ شرک و کفریات سے پاک ہو ورنہ خود فراموش آدمی یا تو

مادہ پرست ہو جاتا ہے یا بندۂ اوہام خرافات، اوہام ہی کی ذیلی قسم شرک و کفر و الحاد بھی ہے۔

لیکن خودی کا یہ فلسفہ اور اسکے معارف جو تمام تر مابعد الطبیاتی ہیں جبھی معتبر ہیں جب ان کا کوئی وجود بھی قابل یقین ثابت ہو، اگر خود اور خودی کا کوئی وجود بجز ایک مادی کیفیت کے تجرداً معتبر نہ ہو تو وہ پوری عمارت ہی جو خودی کی بنا پر تعمیر کی گئی ہو، ایک ہوائی قلعہ ہے یہ ہے مادین کا اعتراض نظریہ' خودی کے خلاف۔

شعور ذات جبہر خودی کی اساس ہے، اس سے تو کوئی ذی شعور انکار نہیں کرسکتا۔ اگر کوئی انکار کرے بھی تو اپنے انکار سے اس بات کا ثبوت دیگا کہ وہ مدعی' انائے فردی کا ہے، اگر اس خودی کا کوئی وجود نہیں ہے تو منکر خودی کون ہے؟ البتہ مادہ پرست یہ کہہ سکتے ہیں کہ خودی کا کوئی جداگانہ وجود نہیں ترکیب عناصر سے ایک کیفیت نظام حیات انسانی میں پیدا ہوگئی ہے اسی کو خودی کہتے ہیں۔

عناصر کی ماہیت معلوم ہو جانے سے اس مغالطہ کی بنیاد باقی نہیں رہتی۔ عناصر کا کوئی مستقل وجود نہیں عناصر اور ان کی اصل، ذرات کی تحلیل ایک بساطت پر منتہی ہوتی ہے یہ معلوم ہونے کے بعد یہ سمجھنا کہ ترکیب عناصر سے انسان میں شعور ذات یا خودی پیدا ہوگئی ہے، جہل مرکب ہے۔ ہاں یہ کہا جاسکتا ہے کہ خودی کی اساس اولیں ایک ذی شعور بساطت ہے جو ایک نظام کے ساتھ انسانی خودی میں آشکارا ہے۔ اس مقالہ میں اگرچہ کافی روشنی اس طرح کے مسائل پر ڈالی جا چکی ہے۔ مگر یہاں ہم ایک دوسرے رخ سے ان پر نظر ڈالتے ہیں۔

احساس و حرکت ارادی کی کچھ علامتیں اور آثار جراثیم اور بہت ہی چھوٹے چھوٹے حشرات، بھنگوں، چیونٹیوں وغیرہ سے نمایاں معلوم ہوتے ہیں بھی نہیں نباتات میں بھی کچھ آثار اس قسم کے ہیں کہ انکو بھی ذی حس سمجھنا ہوتا ہے۔ یہیں سے یہ پتہ چلتا ہے کہ ذہن، جسم کے ساتھ ہے اور اس سے کام لے رہا ہے۔ آگے بڑھکر دل و دماغ رکھنے والے حیوانات میں ان کی ذہانت واضح طور پر نمایاں اور ناقابل انکار ہے پھر ترقی یافتہ حیوانات کی ذہانت کی آخری حدود سے بھی بہت آگے انسانی ذہانت کی ابتدا ہوتی ہے اس منزل ارتقا میں انسانی ذہانت کے وہ وہ کارنامے ہیں کہ دنیا حیران ہے۔

سخر لکم ما فی السموات والارض کی تفسیر عملی (آسمان و زمین کی ہر شے کو تمہارا مسخر کردیا گیا) نگاہوں کے سامنے ہے۔ یہ ارتقائے ذہانت نظام جسمانیت کے ساتھ ہی تمام انواع حیوانات میں ہوا ہے۔ اگر انسان سے اسکے ذہن کو جدا کرلیا جائے تو اس میں نہ خود کا شعور باقی رہ سکتا ہے نہ خودی کا وجود، یہ حقیقت ہے۔ سوال یہاں یہ ہوتا ہے کہ ذہن و جسم میں تعلق کیا ہے ؟

ذہن ناقابل انقسام و تجزیہ اور جسم وہاں تک قابل تجزیہ ہے جہاں تک اس کا کوئی مادی وجود باقی رہے۔ یعنی ذہن ایک غیر مادی محرک اور جسمانیت ایک مرکب عناصر، مادی شے ہے اس صورت میں سوال یہ ہے کہ اجتماع نقیضین تو محال ہے پھر ذہن و جسم نظام حیات میں متحد العمل کیوں کر ہیں علت و معلول کا تعلق تو دو واحد ماہیت رکھنے والی چیزوں میں ہوسکتا ہے، غیر مادیت غیر مادئیت میں متصرف کسطرح ہوسکتی ہے، جسم بہر نوع ایک ارض و طول و عمق، وزن و حجم رکھنے والی شے ہے مگر ذہن ان جملہ تعنیات جسمی سے ماوریٰ ؟

اس سوال کا واحد حل یہ ہے کہ ذہن و جسم ماہیت کے اعتبار سے ایک دوسرے کے نقیض نہیں ہیں ایک حقیقت مشترک (ذی شعور بساطت) تنویر نور مطلق یا نفس کلی دونوں کی اصل واحد ہے یہی وجہ ہے کہ نظام حیات میں دونوں متحد العمل ہیں۔

مشاہدے اور تجربے سے اعراض کی دو قسمیں معلوم ہوتی ہیں اعراض نفسی جن کا جامع نفس حساس و مدرک ہے اور اعراض جسمانی جن کا مجموعہ جسمانیت بہر نوع موجودات ہے۔ ذہن اور ذہنی تمام کیفیات وابستہ نفس ہیں اور جملہ کمیات و کیفیات جسمانی کا حامل جسم ہے، ذہن علت تدبیر و تصرف اور جسم معلول۔ یہ ہے مزید شرح اس باب میں ذہن وجسم کے باہمی تعلق کی۔

''تفریح''

نظریہ' خودی کے ضمن میں، اس نظریہ کی افادیت عملی کے خلاف ایک بڑا اعتراض یہ ہے۔ کہ افراد انسانی کی غیر مشترک جدا جدا انفرادیت یا انائیت (خودی) مضر اجتماعیت ہے انسان فطرتاً مدنی الطبع ہے اور قیام تمدن بغیر جذبہ اجتماعیت ممکن نہیں وحدت و توحید ہر فرد کی انفرادی خودی سے پیدا نہیں ہوسکتی، اس کے لئے قربانی و ایثار باہمی کی ضرورت ہے نفسی نفسی سے یہ کام نہیں چل سکتا ہے اگر ہر شخص خودی میں ڈوب کر، قطرہ اور حباب کی طرح اپنی

تنک آبی ہی کو اپنا ساحل ہستی سمجھنے لگے تو زندگی کے طوفان و تلاطم میں سفینۂ انسانیت کا خدا حافظ ہے۔ محدود تصور خودی سے جو خود غرضی افراد میں پیدا ہو جاتی ہے وہی غارت گر ملت افراد و روح اجتماعیت ہوتی ہے؟ اس سوال کا جواب سنئے!

اس اعتراض کا تعلق اس کافرانہ خودی سے ہے جسے فرعونیت کہتے ہیں، اگر یہ فرعونیت تمام افراد میں عام ہو جائے تو بلا شبہ ہر فرد ایک دوسرے سے متصادم ہو کر نہ صرف پورے شیرازۂ حیات ملت کو بکھیر دے بلکہ نظام نوع انسانی برباد کردے مگر اس فرعونیت کے خلاف ہر مرد مومن کی خودی بمعنی خود شناسی، عبدیت کامل کا ظہور ہوتی ہے جو ہر فرد ملت کو رشتۂ توحید سے منسلک کرکے افراد کو آپس میں اتنا ملانا چاہتی ہے کہ ایک فرد کا درد پوری ملت کے دلوں کو تڑپا دے۔ عبد کامل ؐ کا لقب رحمۃ اللعالمین ہے پھر وہ لوگ جو اس رحمت وسیع ترین کا مظہر صحیح معنوں میں ہوں وہ کیوں نہ ایک دوسرے کے شفیق و رفیق ہزار قالب اور ایک جان ہوں۔ سب مل کر رشتہ توحید کو مضبوطی سے تھام لو اور متفرق نہ ہو یعنی وحدت ملت کو فرقہ داریت کی نذر نہ کرو قرآن حکیم کی یہ تعلیم بتاتی ہے کہ مرد مومن کی خود شناسی جب اسے خدا والا بنا دیتی ہے تو وہ تمام خلق خدا کو بالعموم اور افراد ملت کو بالخصوص رسول اکرم ؐ کی بخشی ہوئی نظر سے دیکھتا ہے۔

خود آگاہی کے منازل ارتقا میں پہلے قدم پر وہ اپنی شخصیت محسوس کرتا ہے، دوسرے قدم پر اسکی خود شناسی کا دائرہ تمام افراد ملت کو محیط ہوتا ہے اب وہ ایک فرد نہیں پوری ایک ملت ہوتا ہے مگر یہ تاثر بھی اسکی خود آگاہی کی آخری منزل نہیں ہوتا ہے، اس منزل کو وہ راستہ سمجھکر آگے بڑھتا ہے اور اس کا تصور انا، تصور اخوت نوع انسانی بن جاتا ہے اسکے بعد وہ منزل ہے جس میں بندہ محو توحید باری ہوتا ہے۔ یہ ہے وہ اجتماعت جو ارتقائے انفرادیت سے پیدا ہوتی ہے۔ اقبال اپنے پیغام خودی میں اسی اجتماعیت کی طرف افراد ملت کو بلاتا ہے مگر اس ارتقا کے لئے ایمان کامل شرط ہے صرف فلسفیانہ دلائل سے کام نہیں چلتا ہے اسلئے کہ وہ دماغ تک رہتے ہیں اور یہاں کام دل کا ہے۔

ع خود شناسی، خدا شناسی ہے

اگر شعور ذات اپنے سرچشمۂ نور کی طرف ترقی کرے تو ایمان کی روشنی

میں اپنا منصب و مقام اس کائنات میں پہچان سکتا ہے۔اس مقالہ کا خلاصہ بدفعات ذیل ہے :—

۱ — حقیقی وجود ذات باری (نور مطلق) ہی کا ہے۔

۲ — تنویر یعنی نفس کلی کا وجود جو حامل جملہ اعراض کائنات ہے اضافی ہے۔

۳ — تنویر سے پیدا شدہ اعراض کا وجود اضافی ہے کہ اظلال کا وجود اضافی ہی ہوتا ہے۔

۴ — مادہ کا کوئی جداگانہ وجود نہیں ہے، وہ اعراض جسمانی جو نفس کلی کے ساتھ پائے جاتے ہیں انہیں کا مجموعہ مادہ ہے

۵ — ذہن و جسم دونوں ایک حقیقت مشترک کے مظاہر ہیں۔

۶ — عرفان وجود، خود شناسی سے ہوتا ہے۔

۷ — خود شناسی تابع ایمان کامل ہے۔

۸ — محسوسات میں مغالطات فکر و قیاس کا ازالہ، دلائل استقرائی سے ممکن ہے مگر اگلی منزل میں شمع راہ معارف نفسیات ہیں

ہر کس نہ شناسندہ راز است وگرنہ
اینہا ہمہ راز است کہ معلوم عوام است

تمام عالم مجموعہ اسرار و راز ہے خود شناسی یہی بتاتی ہے مگر اس منزل شہود تک رسائی آسان نہیں

ع ایں سعادت بزور بازو نیست۔ و ما توفیقی الا باللہ۔