خضر یاسین

انسان اوراس کے وجودی اصول

وجودی اصول سے ہماری مراد وہ شرائط ہیں جن پر کسی حقیقت نفس الامری کی واقعیّت کا انحصار ہوتا ہے، جہاں تک انسان کی ہستی کا تعلق ہے تو وہ وجود کے مرتبے کا مظہر ہے۔ وہ اپنے تصور میں کم تر سطح وجوداور برتر سطح وجود کے قطبین میں واقع ہے، چنانچہ انسان کے وجودی اصول کا فہم وادراک اوراحصاراسی صورت میں ممکن ہے جب ہم پہلے ''وجود'' اور پھر کم تر اور برتر سطح وجود کے قطبین کا صحیح علمی تعین کرنے میں کامیاب ہو جائیں۔ یہ تعین ہمیں یہ سہولت بھی فراہم کرے گا کہ ہم انسان کے وجودی اصول اوران کے مضمرات کا واضح تصور قائم کرسکیں گے۔ ہماری یہ جستجو مکمل طور پر موضوع الاصل ہوگی اور معروض الاصل نہیں ہوگی۔ یعنی ''وجود'' اوراس کی شرائط کوایک معروض کے طور پرنہیں دیکھا جائے گا جو میری ذات سے الگ اور میرے غیر جانبدار مطالعہ کے موضوع ہے بلکہ کوشش یہ ہوگی کہ ''وجود'' جیسا کہ میرے شعور پر منکشف ہوتا ہے، اس کو بیان کیا جائے۔ گویا ہمارا نصب العین یہ ہوگا کہ اپنے فہم ودانش کا اس طرح تجزیہ وتحلیل کریں کہ ''وجود'' کا تصور اپنی تمام شرائط واوصاف کے بدیہی طور پر نکھر کر سامنے آجائے۔

وجود کا تصوّر ہمارے شعور میں جس طرح کے فہم کی صُورت گری کرتا ہے، وہ بسیط، مُطلق اورایجابی فہم ہے، جواپنی ماہیت میں ایجاب وسلب سے ماوراصورت و مادہ سے مستغنی اور علّت ومَعلُول سے مبّراء ہے۔ وہ ناقابل تجزیہ ہے اوراپنے دائرہ فہم میں نہ توسّع وافزونی رکھتا ہے اور نہ کمی اور نقصان کا اندیشہ لیے ہوئے ہے۔ اگر ہم ''وجود'' یعنی وجود محض، بلا اضافت وبلانسبت، قضیہ علمیہ میں بیان کرنا چاہیں تو ہمارے شعور علمی میں نہ کمی ہوگی اور نہ اضافہ کیونکہ قضیے کی ترکیب میں موضوع اورمحمول ایک ہی حقیقت کی دومختلف لفظی تعبیرات ہوں گی، یعنی موضوع اورمحمول عین دیگر ہوں گے۔ مثلاً یہ قضیہ کہ وجود ''موجود'' ہے، مصادر علی المطلوب سے زیادہ کچھ نہیں ہے، اب اگر ہماراشعور کسی تصور کے فہم میں اسقدر پابند ہو کہ اس کے حصار سے کسی طور پر نہ نکل سکے تو اس تصور کی ماہیت یہ ہوگی کہ وہ خالصتاً ذہنی ہوگا اور خارجی کبھی نہیں ہوگا۔ اس تصور کا محتویٰ انسانی ذہن سے آزاد اپنی کوئی حقیقت نہیں رکھے گا، اس کے تمام اوصاف وخصائص واقعہ کبھی نہیں بن سکتے، کیونکہ نقص وکمال کا اندیشہ خارج سے وابستہ ہے، عِلّت ومَعلُول خارجی عوامل ہیں، صورت و مادہ منظور کی خارجی وجود کی صفات ہیں۔ خارج میں واقع حقیقت ذہن سے الگ اپنا وجود رکھتی ہے، محدود ناظر اپنے مشاہدے جس حقیقت کو موضوع بناتا ہے وہ اس کی ہستی سے پہلے بھی اسی طرح موجود تھی اوراس کی ہستی کے بعد بھی یونہی رہے گی، مگر جو کچھ ناظر کی عقل سے وابستہ ہے، وہ اس کی عقل سے آزاد اپنی کوئی حقیقت نہیں رکھتا۔ بسیط تصورات ہرایک کے شعور میں نہیں آتے، شعور کی قوت کو تیز تر کیا جائے تو فہم وفراست میں جگہ پاتے ہیں، عقلی تصورات ناظر کا

منظور نہیں کہ اس کی ہستی سے آزاد اپنا وجود رکھتے ہوں ۔معقول فی الذہن اور موجود فی الخارج کا یہی امتیاز اگر ہمارے شعور پر منکشف نہ ہوتو فکر کی صحت کا دعویٰ عبث ہو جاتا ہے۔ جب تصور وجود اپنی ماہیت میں ایسا واقع ہوا ہو کہ ہم اس کا تصور جس قدر شفاف کرتے جائیں، ہمارے شعور علمی میں کسی طرح کے اضافے کا باعث نہ بن سکے، تو اس کے ذہنی ہونے میں کوئی شک وشبہ رہ نہیں سکتا۔اس لیے ہم کہتے ہیں کہ ''وجود'' ہمارے لیے قابلِ فہم مگر نا قابلِ واقعہ ہے۔ہم وجود کو سمجھتے ہیں مگر جو کچھ موجود ہے، وہ اس تصور کے مضمرات سے بہت دور ہے جو ہم ''وجودِ محض'' کا رکھتے ہیں۔ وجود اور شے ہے، موجود اور شے۔موجود جن شرائط واوصاف سے عبارت ہے ''بلا اضافت اور بلا نسبت ممکن نہیں ہوسکتا، جبکہ ''وجودِ محض'' اضافت ونسبت کا متحمل نہیں ہوسکتا۔ مذکورہ امتیازات کا ادراک ہمارے ہاں قدیم حکماءِ اسلام میں ملتا ہے اوران امتیازات سے صرفِ نظر بھی کثیر جماعت میں پایا جاتا ہے۔اس جماعت کا عقیدہ یہ ہے کہ وجودِ محض حقیقت نفس الامری ہے۔ایک جانب وہ تصور وجود کو اس قدر شفاف کرتے ہیں کہ وہ ''وجودِ محض'' ہو جاتا ہے تو دوسری جانب وہ اصرار کرتے ہیں کہ یہ ''خالص ذہنی'' تصور خارج میں واقع ہے، یعنی موجود و متحقق ہے۔ مثلاً صدر الدین شیرازی المعروف بہ ملّا صدرا نے اپنی کتاب ''اسفار'' میں وجود کی نسبت یہ موقف اختیار کیا ہے کہ ''وجود در خارج موجود و متحقق است''۔ا حیرت کی بات یہ ہے کہ انہوں نے ذہنی اور خارجی کی تقسیم کرتے ہوئے دونوں کے مابہ الامتیاز کو سے مکمل طور پر صرفِ نظر کیا اور یہ دعویٰ کیا کہ شیخ اشراق شہاب الدین سہروردیؒ مقتول کا نقطۂ نظر باطل ہے کیونکہ وہ یہ موقف رکھتے ہیں کہ ''وجود بجز تصوّر ذہنی و شبح خیالی بیش نیست''۲۔ شیخ اشراق کا موقف درست ہے اور نفس لامر کے فہم پر مبنی ہے، ملّا صدرا کا خیال حقیقت کے ادراک پر مبنی ہونے کے بجائے ادعائیت پر مبنی ہے، خارج میں وجودِ محض نہیں ہے بلکہ وہ موجود ہے جو چند صفات کا مجموعہ ہے، چند نسبتوں کا اجتماع ہے، چند شرائط کا مشروط ہے۔ موجود فی الخارج یا وجودِ خارجی کا مطلب یہ ہے کہ زمانی و مکانی ہو۔خارج زمان و مکان سے عبارت ہے، خارج میں واقع ہونے کا مطلب زمان و مکان کی شرائط سے مشروط ہونا ہے۔وہ وجودِ محض نہیں ہے اور نہ ہوسکتا ہے۔لیکن اگر کوئی سمجھتا ہے کہ زمان و مکان وجود سے متشکل ہوئے ہیں تو ٹھیک ہے، مگر زمان کی شکل میں یا پھر مکان کی شکل میں۔مگر یہ وجود بلا کیف نہیں ہے۔زمان حرکت سے عاری نہیں ہوسکتا اور مکان سکون سے خالی نہیں ہوسکتا، اس لیے وجود بے کیف و بے رنگ تو خارج میں کسی طرح سے ممکن ہی نہیں ہے۔

اس معاملے پر ہمیں مزید غور وفکر کی احتیاج ہے۔ وجود خارجی یا خارج میں موجود و متحقق وجود، چند صفات سے مُتّصِف اور چند شرائط سے مشرُوط ہے۔وجود خارجی جوہر ہو یا عرض، علّت ہو یا مَعلُول، صفت ہو یا مَوصُوف، بہرحال ایک اجتماع ہے یا مجموعہ ہے۔اب اگر ہم موجود فی الخارج کی ایک ایک صفت کو محو کرنا شروع کر دیں تو ایک وقت آئے گا کہ وہ شے یا وہ وجود، ہماری لوحِ شعور سے پوری طرح بلکہ اسی طرح محو ہو جائے گا۔ جیسے کہ وہ خارج سے محو ہو جائے گی۔ گویا خارج میں موجود ہونے کا مطلب اس سے زیادہ کچھ نہیں کہ ان صفات سے متصف ہونا یا ان شرائط سے مشروط ہونا، جن کا کشف وظہور زمان و مکان میں ہوا ہے۔ان صفات کے یکے بعد دیگرے ختم ہونے کے ساتھ ہی ہمارا شعور تصوّرِ شے کے ہر اثر سے بری ہو جاتا ہے اور اس کے بعد

ہمیں ''وجود'' شے پر کوئی اصرار نہیں رہتا۔اب اگر وجود حقیقت نفس الامری ہوتا تو تصوّرِ شے سے دیگر صفات کو محو کرتے ہوئے ہمیں وجود کو بھی محو کرنے کی ضرورت ہوتی، مگر یہاں ایسی کوئی ضرورت محسوس نہیں کی گئی اور نہ محسوس کی جاسکتی ہے۔ پس یہ ثابت ہوگیا کہ وجود کا خارج میں متحقق ہونا، واقع ہونا، ایک تصور ذہنی ہے۔ خارج میں ''موجود''، وجودِ محض نہ ہے اور نہ ہوسکتا ہے۔ باین ہمہ ملّا صدرا کا یہ موقف ملاحظہ فرمائیے آپ فرماتے ہیں:

> فالوجود من حيث هو وجود لا فاعل له يشاء منه ، لا ماده يستحيل هى اليه ولا موضوع يوجد هو فيه ولا صورة يتلبس هو بها ولا غايته يكون هو لهابل هو فاعل الفواعل و صورة الصور و غايته الغايات اذهو الغايته الاخيره والخير المحض الذى ينتهى اليه جمله الحقائق و كافته الما هيات و يتعظم الوجود عن ان يتعلق بسبب اصلاً اذ قد انكشف انه لا سبب له اصلاً و لا سبب به و لا سبب منه ولا سبب عنه ولا سبب فيه ولا سبب له [۳]۔

یہ اسفار کی عبارت ہے، اس عبارت کی شاعرانہ محسوریت سے نکل کر غور فرمائیں، ملّا صدرا کے پیش نظر وجود کا ایک ایسا مطلق تصوّر قائم کرنا ہے جو اضافت ونسبت سے پاک ہو، کیونکہ یہ تمام صفات، شرائط اور اضافتیں خارجی وجود کا لازمی حصہ ہیں، خارجی وجود حسّی ہے اور عقلی یا ذہنی نہیں ہے اور حسّی وجود اضافی ہوتا ہے، مرکب ہوتا ہے، جزوی ہوتا ہے، زمانی ومکانی ہوتا ہے۔ یہ وہ نقائص ہیں جنھیں ملّا صدرا وجود کے تصوّر سے نکالنا چاہتے ہیں۔ وہ وجود کے تصور کو منزہ ومبراء کرنے کے درپے ہیں۔ عقلیت پسند مفکر کو یہی کرنا ہوتا ہے۔ وہ ذہنی کے حقیقت ہونے پر اصرار کرنے کا پابند ہوتا ہے، چاہے اسے کتنی ہی بڑی قیمت کیوں نہ ادا کرنی پڑے۔ عقلیت پسندی کا تقاضا یہی ہے، وہ جس قسم کا فہم رکھتی ہے، حقیقت کو اسی کا پابند اور محتاج تصور کرتی ہے۔ ملّا صدرا کا مذکورہ الصدر بیان وجود کے جس فہم کی صورت گری کر رہا ہے وہ فہم اپنی ماہیت کے اعتبار سے مطلق ہے، لہٰذا وہ وجود مطلق کو متشکل کر رہا ہے۔ مگر مطلق ہمارے فہم کے جس درجے کی خاصیت ہے وہ ذہنی ہے اور حسّی نہیں ہے، مطلق کا خارج میں وقوع محال ہے۔ خارج زمان ومکان سے عبارت ہے۔ جو کچھ خارج میں واقع ہوگا زمان ومکان میں واقع ہوگا، یہ معقول فی الذہن ہے جو وراء زمان ومکان ہے۔ خارجی ہونے کا مطلب ہے جزوی ہونا، اضافی ہونا، مرکب ہونا اور زمانی ومکانی ہونا، خارج میں مُطلق کو مُطلق دخل نہیں ہے، لہٰذا ملاصدرا نے وجود کے مطلق ہونے تک رسائی تو پالی مگر انھوں نے یہ کہہ کر کہ ''وجود در خارج موجود ومتحقق است'' اپنے ہی دعویٰ کی نفی کر دی۔ یہ مشکل اپنی جگہ کہ ذہنی اور خارجی میں واقع خلیج کو کیسے پاٹا جائے گا؟ میرے ذہن سے آزاد جو کچھ خارج میں موجود ہے، میں اس کا ادراک کروں یا نہ کروں، اس کی ہستی پر کوئی فرق نہیں پڑتا مگر جہاں تک وجود ذہنی کا تعلق ہے، اس کی ہستی میرے شعور وفہم سے ہی وابستہ ہے، نہیں بلکہ اس پر مبنی ہے۔ وجہ یہ ہے کہ فہم مطلق کے لیے ہر انسانوں کے پاس عقل کے علاوہ کوئی استعداد ہی نہیں ہے اور عقل کا وظیفہ ہی یہ ہے کہ وہ تصور قائم کرے۔ اب اگر یہ تصور حواس کے مواد پر مبنی ہے تو حسّی ہے اور اگر حواس کو دخل نہ

ہو تو یہ عقل کی پیداوار ہو گا، جس میں وہ اپنی صورت کا خود ہی صورت گر ہے، یعنی صورت اور محتویٰ صورت ہر دو عقل سے فراہم ہوں گے۔ حقیقت نفس الامری یعنی خارجی و واقعی حقیقت اور عقلی تصورات میں ایک حقیقی خلیج ہوتی ہے، ہر عقلیت پسند مفکر کو اپنے نظامِ فکر کے لیے اس غیر علمی اور غیر منطقی مفروضے کو قبول کرنا پڑتا ہے، اور وہ اس کی نسبت یہ دعویٰ کرنے پر مجبور ہوتا ہے کہ فکر و حقیقت میں عینیت ہے[۴]۔ اور یہی دعویٰ دوسری صورت میں یوں پیش کیا جاتا ہے کہ وجود و موجود عین یک دیگر ہیں[۵]۔ یہ ایک ایسا دعویٰ ہے جس میں معقول فی الذہن اور موجود فی الخارج کے امتیازات کی قربانی دیے بغیر کچھ بن نہیں پڑتا۔ جب یہ کام انجام پذیر ہو جائے، یعنی محسوسات معقولات میں عینیت کی نسبت پیدا ہو جائے تو پھر مفکر کی آزادی کی انتہا رہتی ہے نہ ابتداء کی ضرورت باقی رہ جاتی ہے۔ اب مفکر کے خیالات واوہام کے لیے کسی خام مواد کی ضرورت یوں نہیں رہتی کہ فکر اپنے ہیولے کا خود ہی صورت گر اور محتویٰ فراہم کنندہ ہوتا ہے[۶]۔ اسی صورت حال کے پیش نظر کانٹ نے بڑی اہم رائے تجویز کی کہ اب تک ہمارے علم کے لیے حقیقت کے مطابق ہونا ضروری سمجھا جاتا رہا ہے، آیئے اب ایک دوسرے مفروضے پر عمل کریں کہ حقیقت کو ہمارے علم کے مطابق ہونا چاہیے، یعنی اساس ہمارا فہم بنے اور حقیقت اس کے مطابق ہو تو ہمارا علم حقیقت کا علم تصور کیا جائے گا، یہ نہیں کہ حقیقت ہمارے علم کی صورت گر ہو۔ یہ واقعتاً ایک انقلابی نقطہ نظر ہے، جس سے انسان کو اپنی ذہنی قوتوں کو محفوظ سمت پر کام میں لانے کا موقعہ ملا ہے[۷]۔

ملّا صدرا کا ایک اور اہم مسئلہ، جو یقیناً اصل الاصول ہے، وہ اصالتِ وجود کا ہے۔ یعنی وجود ہر شے پر مُقدّم ہے، ماہیت شے موخر ہے۔ اس سے قبل ہم اصالتِ وجود کے مسئلے اور ماہیت کی نسبت ملّا صدرا کے موقف کا تجزیہ عرض کر چکے ہیں، کہ اگر موجود جس ماہیت کا داعی ہے اس کی ایک ایک صفت کو الگ کر دیا جائے تو تصور شے ختم ہو جائے گا۔ اب اگر ماہیت اور وجود میں جو مُقدّم ہے وہ تصور شے میں کسی حوالے سے باقی تو رہے، مگر ماہیت کے ختم ہوتے ہی وجود بھی ختم ہو جائے گا۔ اصالتِ وجود پر اصرار کی وجہ وجودِ بلا کیف کا تصور ہے، اور ہم ثابت کر چکے ہیں کہ وجودِ بلا کیف ذہنی تصور ہے اور اس کا حقیقت سے کوتعلق نہیں ہے۔ مگر الشیخ الرئیس کی یہ عبارت دیکھیئے کہ کس انداز سے وجود کو بے کیف ثابت کرنے کی سعی فرماتے ہیں۔ ''النجاۃ'' میں لکھتے ہیں:

> ان الوجود لا یمکن ان یشرح بغیر الاسم لانہ مبدأ لکل شرحٍ فلا شرح لہ، بل صورتہ تقوم فی النفس بلا واسطہ شئیٍ[۸]۔

کیا ہم انسان واقعتاً وجود کی صورت کو اپنے نفس میں لیے پھرتے ہیں؟ اگر آپ فرماتے ہیں جی ہاں تو میری گزارش ہے کہ اپنے ذہن کی تمام تر قوت پوری شدت کے ساتھ وجود کے تصور پر مرتکز کیجئے، اب بتائے وہ کیا صورت ہے جو آپ کے نفس نے آپ کے شعور کو عطا کی ہے؟ آپ کے پاس کہنے اور سمجھنے کو کچھ نہیں ہے، میں ذہنی وجود اور حسّی وجود کہہ کر وجود کو دو حصوں میں تقسیم کرنے میں حق بجانب ہوں اور اس لیے میرے شعور پر حسّی اور ذہنی دونوں پر وجود کا لفظ ایک معنی میں استعمال نہیں ہوا ہے دو الگ وجود ہیں، ایک غیر تربیت یافتہ

شعوران دونوں میں وحدت کا دعویدار ہوگا، یا پھران امتیازات سے گریز پا ہونا اس لیے ضروری ہوسکتا ہے کہ مفکر عواقب کے خوف سے دوچار ہو، ورنہ خارج میں جو کچھ موجود ہے وہ اس کی تقریباً ضد ہے جو ذہن میں معقول ہے۔ خارج میں موجود فرس کے کچھ اور خصائص ہیں اور معقول فی الذہن فرس بالکل نئے شرائط لیے ہوئے ہے۔

وجود ذہنی اور وجود خارجی یا حسّی میں سے کسی ایک کی واقعیت پر اصرار دوسرے کی نفی کا لازمی سبب بنتا ہے، اور عقلیّت کو ذہنی اور حسیّت کو خارجی وجود کے حقیقت نفس الامری ہونے کا دعویٰ ہے۔ عقلیت کو عقل کے ذریعہ علم حقیقت ہونے پر لامحدود اعتماد ہے اور حسیّت کو عقل کے ذریعہ علم ہونے پر لامحدود نے اعتمادی ہے۔ لہٰذا ان دونوں میں جو حقیقی تضاد رُونما ہوتا ہے، وہ ذہنی وجود کے حقیقت نفس الامری ہونے یا حسّی رخارجی وجود کے حقیقت نفس الامری ہونے پر اُٹھتا ہے۔ عقلیت کا دعویٰ ہے کہ ذہنی رعقلی وجود حقیقت نفس الامری ہے، اس لیے خارجی رحسّی وجود نفس الامر سے محروم ہے، اور چونکہ ذہنی یا عقلی کی خاصیت یہ ہے کہ وہ کُلّی ہے لہٰذا کُلّی حقیقت ہے اور جزئی حقیقت نہیں ہے۔ کُلّی چونکہ ذہنی ہے، اس لیے ذہنی حقیقت ہے اور جزئی خارج میں واقع یا موجود فی الخارج ہے، اس لیے موجود فی الخارج حقیقت نہیں ہے۔ ذہنی وجود وراء زمان ومکان یعنی قدیم ہے، اس لیے قدیم حقیقت ہے اور زمانی مکانی یا حادث حقیقت نہیں ہے۔ ذہنی وجود بسیط ہے، نا قابل تجزیہ وتحلیل مرکب حقیقت نہیں ہے۔ بسیط مطلق ہوتا ہے، لہٰذا مطلق حقیقت ہے اور اضافی حقیقت نہیں ہے۔ ذہنی جو بسیط اور مطلق ہے اس کی ایک اور خوبی یہ ہے کہ وہ واجب الوجود ہوتا ہے، عقلیت پسند مفکر کو واجب الوجود حقیقت نظر آتا ہے اور ممکن الوجود غیر حقیقی اور بے وقعت معلوم ہوتا ہے، کیوں کہ ممکن الوجود لازماً اضافی اور مرکب ہوتا ہے۔ یہ وہ واضح امتیازات ہیں جو اگر کسی مفکر کے شعور پر منکشف ہوں اور اس کی افتادِ طبع، عقلی ہو یا حسّی ہو تو وہ اس فکری لغزش سے نہیں بچ سکتا کہ کسی جانب متوجہ ہوکر دوسری حقیقت کا منکر ہو جائے۔ ان امتیازات کا شعور ہی کافی نہیں ہوتا نہ کہ امتیازات کی حدود صحت کو سمجھنا بھی انتہائی ضروری ہے، ہمارے حکماء میں ان امتیازات کا شعور تو واضح تھا، مگر تاریخ فکر میں تاریخی حدود ہوتی ہیں، اس لیے وہ ان امتیازات کی حدودِ صحت کی جانب متوجہ نہیں ہو سکے، جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ وہ اپنی فکری جدوجہد میں ان نتائج کی تشکیل تک پہنچے جو شاید خود ان کے لیے قابل قبول نہ ہوں، مثلاً ملاّ صدرا ''وجود'' کے جس تصور تک پہنچے، اگر اسے ان کے دعویٰ کے مطابق حقیقت تصور کیا جائے، تو عالم خارجی کا حقیقت نہ ہونا لازم آتا ہے، اور میں یہ تصور بہر حال نہیں کرسکتا کہ ملاّ صدرا اس کو قبول کر سکتے ہیں، ورنہ نہ مذہب رہے گا اور نہ فلسفہ۔ یہاں وجود کی نسبت علاّمہ اقبالؒ کا ایک تصور بیان کرنا ضروری ہے اور حقیقت یہ ہے کہ علاّمہ کا یہ موقف عقلی اعتبار سے محفوظ اور مذہبی لحاظ سے عظیم الشان ہے۔ وہ وجود کو جوہر کی صفت تصور کرتے ہیں اور اسے من جانب اللہ بذل وعطا بتاتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں:

> The essence of the atom is independent of it's existencc. This means That existence is a quality imposed on the atom by god. Before receiving this quality the atom lies dormant, as it were in the creative lenergy of God and it's existence means nothing more than Divine energy becom visible.[10]

علاّ مہ نے وجود کی نسبت ماورائی انتزاع سے کام لیتے ہوئے ایک ایسا موقف اختیار کرلیا ہے جوان تمام مشکلات سے یک دم باہر آ جاتا ہے جن کوحل کرنا ناگزیر ہوتا ہے اور محال بھی۔

''وجود'' کی حقیقت کی نسبت آخری بات یہ عرض کرنی ہے کہ ہمارے لیے ایک علمی ضرورت ہے جسے شاید کوئی بھی مفکر نظرانداز نہ کر سکے اور وہ یہ کہ فکری نتائج کے حوالے سے ایک مشکل ضرور پیدا ہوتی ہے کہ کیا فکری نتائج کی صحت کا انحصار منطقی صحت سے وابستہ ہے؟ حقیقت کے مطابق ہونا یا حقیقت کا ہمارے فکری نتائج سے ہم آہنگ ہونا بھی ضروری ہے؟ منطقی صحت فکر کے داخلی نظام کے مربوط و منظّم ہونے کو ظاہر کرتی ہے۔ منطق کا تعلق عقلیات کے سٹرکچر سے ہے وہ اس سے باہر کوئی وظیفہ نہ رکھتی ہے نہ انجام دے سکتی ہے[11]۔ لہٰذا فکری نظام جو اندرونی مغالطّوں، مناقشوں اور اضداد سے پاک ہو، منطقی فہم اس کے درست ہونے کی سند جاری کرسکتا ہے، لیکن تربیت یافتہ شعورِ علمی اس امر پر اصرار کرتا ہے کہ ہمارے فکری قضایا کوحقیقت سے ہم آہنگ ہونا ضروری ہے، لہٰذا شعورِ علمی کا مطالبہ ہے کہ قضیہ علمیہ کے متوازی خارج میں حقیقت کا ہونا ضروری ہے، نیز حقیقت کا ویسا ہونا ضروری ہے جیسی کہ قضیہ میں بیان کی گئی ہے[12]۔ ان دونوں مطالبات سے فرار حاصل نہیں کیا جاسکتا، مگر ہمارے حکماء ان دونوں مطالبات کو بڑی لاپرواہی سے نظرانداز کرتے آئے ہیں اور کررہے ہیں، فکر وحقیقت کی عینیت کا دعویٰ ہو یا پھر اس دعوے کا دوسرا انداز کہ وجود اور موجود میں عینیت ہے، دونوں کا مبدء و منبع مذکورہ مطالبات کو لایعنی تصور کرنا ہے۔ میری تو فلسفے کے طلباء سے گزارش ہے کہ پہلے شعورِ علمی کے مطالبات پر پوری طرح توجہ فرمائیں اور پھر اپنے اسلاف کے فلسفیانہ افکار کا مطالعہ کریں، اس کے بغیر نہ اسلاف کا موقف سمجھ میں آئے گا اور نہ ہی اپنا فکر کوئی سمت اختیار کر سکے گا۔

تصوّرِ وجود کی ایک حد تک تعیین وتحدید کے بعد اب ہم کم تر سطح وجود اور برتر سطح وجود کے معنی متعین کرنے کی جدوجہد کرتے ہیں۔ ہماری اب تک بحث سے یہ امر واضح ہو چکا ہے کہ وجود سے ہماری مراد ''موجود'' ہے بلکہ موجود فی الخارج۔ موجود فی الخارج کا تصوّر ہی کم تر سطح وجود اور برتر سطح وجود کے مفہوم کا حامل ہے۔ ورنہ جہاں تک وجود کے تصورِ ذہنی کا تعلق ہے تو اسے ہم واضح کر چکے ہیں کہ اس میں کم تر اور برتر کا کوئی مطلب نہیں ہے۔ وہ الآن کما کان ہے، اس کی ماہیت ہی ایسی ہے کہ کسی کمی یا زیادتی کو قبول نہیں کرسکتا۔

وجود خارجی میں کم تر سطح یہ ہے کہ اس کے وقوع کی شرائط کم تر ہوں اور برتر سطح وجود کا مطلب ہے کہ شرائطِ وقوع برتر ہوں۔ ہمارے مشاہدے کی کائنات میں ''مادہ'' یعنی ''غیر نامی مادہ'' وجود کی کم تر سطح کا مظہر ہے، زمان ومکان میں واقع ہے اور از خود حرکت سے عاری ہے، کسی خارجی مداخلت سے متحرک ہونا ہے تو مکان کے ایک نقطے سے دوسرے نقطے تک بقدر قوّتِ مداخلت متحرک ہوتا ہے۔ مادے کی حرکت کی شدت کا پیمانہ زمان ہے اور مسافت کا پیمانہ مکان۔ مادے کی حرکت کے لیے زمان ومکان اولین شرائط ہیں۔ ان شرائط کے بعد مادے میں ابتدائی اور ثانوی صفات کا ظہور ہوتا ہے، مادہ، غیر نامی مادہ، اپنی خصوصیات کے باعث خارجی مداخلت کو پوری شدّت کے ساتھ قبول کرتا ہے اور ہر ڈھانچے میں ڈھلنے کی اہلیت رکھتا ہے، اسی وجہ سے دورِ جدید میں طبیعیات نے جو کامیابیاں حاصل کی ہیں وہ مادے کے ظہور کی شرائط کی کمی سے ممکن ہوئی

ہیں، یعنی مادے کے واقعیت کی شرائط نسبتاً دیگر مظاہر وجود کے مقابلے میں کم تر ہیں۔ جیسے ہی غیر نامی مادے سے ہم نامی وجود میں آتے تو منظر نامہ یکسر تبدیل ہو جاتا ہے۔ اب علّت موثرہ کا کوئی وجود نہیں ہے۔ حیات کے ظہور کے ساتھ ہی از خود حرکت کا انکشاف ہوتا ہے اور بیرونی مداخلت کی وہ کارستانیاں جو غیر نامی وجود میں نظر آتی ہیں، یہاں آ کر موقوف ہو جاتی ہیں۔ غیر نامی وجود کے بیرونی مداخلت کے قبول کرنے کی اہلیت سے جو کامیابیاں میسر آئی ہیں، ان سے انسان کو اپنے ماحول پر ایک طرح احساس تفاخر میسر آیا ہے[۱۳]۔ اور وہ پوری کائنات میں اپنی مداخلت کے جواز کا قائل ہوتا ہوا نظر آتا ہے۔ وہ ایک ایسے تصور عالم کی جانب رواں ہوا ہے کہ ہر شے اس کے قدموں میں آ گئی ہے اور ہر ایک فضیلت اس کی آزادی اور حریت فکر پر قدغن بن گئی ہے۔ وہ کسی حد کو قبول کرنے کو تیار نہیں اور کسی امتیاز کو خاطر میں لانے کا روادار نہیں رہا۔ اس کے لیے زندگی اور موت میں کوئی فرق نہیں رہا، لہٰذا یہ دعویٰ کرنے میں اُسے کوئی تردد نہیں ہے کہ علوم یا سائنس کی کوئی متعینہ حدود نہیں ہیں۔ جس کا مطلب اس کے سوا کچھ نہیں کہ زندگی اور موت ایک جگہ جمع ہو گئے ہیں، ان کے مابین کوئی امتیاز نہیں رہا۔ بہر حال غیر نامی مادے کے سطح پر وجودی اصول غیر از خود کی اثر پذیری کی اہلیت ہے، یہ اصول غیر نامی مادے کی امتیازی صنعت ہے، جو اسے نامی وجود سے متمیز کر دیتی ہے۔ غیر نامی وجود طبیعیات کا موضوع ہے، طبیعیات میں زندگی اور اس خصائص کا مطالعہ نہ ہوتا ہے اور نہ ہو سکتا ہے۔ طبیعیات سے مابعد الطبیعیات کی جانب متوجہ ہونے والے لوگ یہ فرق پیش نظر نہیں رکھتے[۱۴]۔ علاّمہ کے ہاں بنیادی مقولہ 'خودی' ہے۔ وہ کم تر درجے کی 'خودی' سے مادے کو تعبیر کرتے ہیں[۱۵]۔ اور پھر جوں جوں نئے مظاہر سامنے آتے ہیں، خودی کا درجہ بلند سے بلند تر ہوتا جاتا ہے۔ وہ مادے کی تعبیر و تشریح میں اشاعرہ کے تصور کی تائید کرتے ہیں تو، میرا خیال ہے کہ، اس لیے کہ جوہر ایک وحدت ہونے کے ناطے ان تصور خودی کے لیے مفید مطلب ہے۔ اس لیے یوں محسوس ہوتا ہے جیسے علامہ ''خودی'' کو ہی ''وجودی اصول'' کے طور پر لیتے ہیں اور پھر پوری کائناتِ رنگ و بُو کی تعبیر کرنے کی سعی فرماتے ہیں، اس لیے غیر نامی مادہ بھی ان کے کم تر درجے کی خودیوں کی بستی ہے، اور یہ خودی کے مدارج و مراتب کے امتیازات کے ساتھ ساتھ عظیم سے عظیم تر ہوتی جاتی ہے۔ لیکن اگر ہم علامہ کے اس مابعد الطبیعی نظام افکار سے یہ نتیجہ اخذ کریں کہ اگر خودیوں کے مابین تفاوت مدارج کا ہے، ماہیتوں کا نہیں، تو شاید یہ بات علامہ قبول نہ کریں، مگر ان کے نظام فکر کا بھرپور تقاضا یہی ہے کہ خودی اگر ذات الٰہیّہ میں اپنے درجہ کمال پر فائز ہے تو کم تر سطح پر ذات الٰہیہ کا ظہور کم تر درجے کا ہوگا۔ پھر علاّمہ نے ذات الٰہیّہ کی تخلیقی فعالیّت کو جس انداز سے بیان فرمایا ہے کہ ظہور ذات کا عمل ہے[۱۶] تو یہ نتیجہ اخذ کرنا کچھ زیادہ دشوار بھی نہیں رہتا کہ کائنات درحقیقت انکشافِ ذات ہی ہے۔ کم تر درجے پر انکشاف کم تر ہے اور برتر درجے پر برتر۔ اس نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو انسان بھی اپنی تمام خوبیوں سمیت خدا تعالیٰ کی ذات کا مظہر ہے، اس کا وجودی اصول بھی ذات الٰہیّہ سے مدارج میں مختلف ہے مگر نفس الامر میں سب یار کا جلوہ ہے، کعبہ ہو کے بت خانہ۔

غیر نامی وجود کے ایک حصے میں ترقی آتی ہے اور وہ نمو کی اہلیت کا حامل ہو جاتا ہے، غیر نامی وجود سے برتر سطح وجودِ نامی کی ہے، یہ زندگی ظہور ہے۔ یہ بالکل منفرد و متمیّز مظہرِ وجود ہے۔ زندگی کے ظہور کی چند

شرائط پوری ہو جائیں تو زندگی کا ظہور ممکن ہو جاتا ہے، زندگی زمانی ومکانی وجود میں آتی ہے اور چلی جاتی ہے۔ اس کے رونما ہوتے ہی ایک جسم میں نشو ونما شروع ہو جاتی ہے یوں محسوس ہوتا ہے جیسے قوّتِ فعل میں ڈھل رہی ہو، انجذ اب و پیدائش کی صفات رو بہ عمل ہو جاتی ہیں۔ ہم نہیں جانتے کہ زندگی کہاں سے آتی اور کہاں چلی گئی۔ ہم انسان یہ نہیں جانتے اور نہ جان سکتے ہیں کہ وہ کیا شرائط ہیں جس سے زندگی معرضِ وجود میں آ جاتی ہے اور وہ کیا عوامل ہیں یا وہ کیا اصول وقوانین ہیں جن کے متحقق ہونے سے زندگی کا وقت پورا ہو جاتا ہے۔ یہ تمام سوالات ہمارے فہم وگمان سے بالاتر ہیں۔ یوں معلوم ہوتا ہے کہ زندگی اپنے ہی متعین کردہ قوانین واصول سے ظہور پذیر ہوتی ہے اور اپنے ہی اصول وقوانین سے ختم ہو جاتی ہے، تاہم جس دوران میں وہ مادّے میں ظہور کیے رہتی ہے، اس دوران میں مادہ چند غیر معمولی صفات سے متصف رہتا ہے اور زندگی کے اختتام کے ساتھ ہی یہ صفات محو، ہو جاتی ہیں۔ ایک زندہ جسم جن اوصاف وخصائص سے متصف ہوتا ہے اس کا مطالعہ حیاتیات کہلاتا ہے۔ حیاتیات زندہ جسم کے ان عوامل، محرکات، اوصاف اور خصائص کا مطالعہ کرتے ہوئے سوال اٹھائے کہ زندگی کیا ہے؟ اور اس کا کیسے آغاز ہوا؟ تو یہ مابعد الطبیعی سوال ہوگا اور اس کا جواب بھی مابعد الطبیعی ہی ہوگا۔ یہ فلسفہ ہے اور اس کی تنقید کے لیے حیاتیات کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ نہ سوال حیاتیات سے تعلق رکھتا ہے اور نہ ہی اس کا جواب حیاتیات کے دائرے میں آتا ہے[۱۷]۔

زندگی ازخود حرکت سے مادے کو نواز دیتی ہے، غیر نامی مادہ غیر ازخود کی حرکت وقوّت سے متحرک ہوتا ہے، غیر ازخود حرکت غیر نامی مادے کی خوبی ہے اور ازخود حرکت نامی وجود کی صفت ہے۔ زندگی میں تصرف کی گنجائش کم ہو جاتی ہے۔ ایک زندہ وجود پر ویسا تصرف ممکن نہیں ہے جیسا کہ مادّے میں ممکن ہے۔ زندہ وجود ایک انتہائی پیچیدہ وحدت ہے، اس لیے چاہے ہمارے شعور وفہم اور علم ودانش کی توسیع بے حد وحساب ہو جائے مگر یہ ممکن نہیں ہے کہ ہم زندگی فی نفسہٖ کی کنہ کو پالیں، چنانچہ زندگی خود آپ اپنا وجودی اصول ہے[۱۸]۔

جہاں تک فقط زندگی کے وجودی اصول ہونے کا تعلق ہے تو ہم ذی حیات میں دو واضح انواع کو اپنے ادراک میں لاتے ہیں، ایک نباتات اور دوسرے حیوانات، نباتات کا رشتہ مادے سے جڑا ہوا ہے اور حیوانات مادّے سے آزاد ہیں اور اس لیے ان کی حرکت بالا رادہ ہوتی ہے۔ حیوانات میں سادہ شعور بھی نظر آتا ہے۔ تاہم نباتات ہوں یا حیوانات، ان کی حرکت ان کا داخلی تقاضا ہے، وہ کسی خارجی جبر سے وجود میں نہیں آتے۔ ان کا داخلی تقاضا ان کو خود کار حرکت کے اصول سے وابستہ رکھتا ہے۔ حیات پر باہر سے اصولِ حرکت نافذ نہیں کیے جا سکتے، کیونکہ حیات میں علّتِ موثرہ کوئی شے نہیں ہے، یہاں پر جس علّت کا ظہور ہوتا ہے وہ علّتِ غائی ہے۔ زندگی اور اس کی خصوصیات فطرت کا ایک حصہ ہیں مگر جب کوئی نام نہاد مفکر حیاتیاتی علوم کے زیر اثر پوری کائنات کی تشریح کرنا چاہتا ہے تو وہ حیاتیات کے مقولات کو غیر نامی وجود کے مظاہر پر بھی نافذ کرنے کی کوشش کرتا ہے اور زندگی کو اصل عالم تصور کرتے ہوئے کائنات کا وجودی اصول زندگی کو قرار دیتا ہے، اور پھر زندہ ومُردہ کی تمیز فنا کرتے ہوئے ایک نظام فکر تیار کر لیتا ہے۔ مگر کیا یہ درست ہے کہ زندہ اور مُردہ میں امتیاز فریب نظر ہے؟ یا یہ فکر خود فریبی میں بتلا ہے۔ زندہ وجود کی حرکت اور مردہ وجود کی حرکت میں مماثلت نہیں

ہے۔ زندہ وجود ہی ایک وحدت ہے، نامی وحدت ہے، جس کے اجزا میں نامی رشتہ وتعلق ہے، اس نامی وحدت کو انفرادیت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اب انفرادیت، نامی وحدت کے وجود کی تعبیر ہے۔ یقیناً انفرادیت حیات کا خاصہ ہے، انفرادیت کا ظہور حیات کے ساتھ لازم ہے، اس لیے انفرادیت حیات سے برتر سطح وجود کا مظہر نہیں ہے اور نہ ہی برتر سطح وجود کو انفرادیت کے تصور سے واضح کیا جا سکتا ہے۔ علاّمہ نے خودی کے خصائص میں انفرادیّت کو مرکزی حیثیت دی ہے[۱۹]، مگر انسان فقط حیاتیاتی اصول ومقولات سے کبھی واضح نہیں ہوسکتا ہے، اس لیے کہ اگر خودی کا مرکزی نقطہ انفرادیت ہے تو پھر یہ خودی پر ذی حیات کے پاس موجود ہے، مگر علاّمہ نے تو ہر جگہ خودی کے جلوے کو ہی شعلہ زن دیکھا ہے۔ علاّمہ نے انفرادیت کی نسبت ایک ایسے تصور کو متشکل کرنے کی سعی کی ہے جو اپنی ذات میں بالکل بے روزن موناؤ ہو اور اس سے نہ کچھ نکل سکے اور نہ ہی اس میں کچھ داخل ہو سکے۔ دخول وخروج ان کے نزدیک انفرادیت کے تقاضوں کے منافی ہے، مگر زندہ وجود وحدت ہے، انفرادیت کا حامل ہے۔ بایں ہمہ اپنے اندر ایسی انفرادیت کی وحدت کو جنم دیتا ہے، اس لیے انہیں موجودات عالم میں انفرادیّت اپنے پورے مفہوم میں کہیں نظر نہیں آتی چنانچہ وہ انفرادیّت کے ظہور کا کامل ترین مظہر ''انائے مطلق'' میں دیکھتے ہیں جہاں پر قرآن مجید سے استشہاد کرتے ہوئے سورہ اخلاص کو سامنے لاتے ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ علاّمہ کے ہاں زندگی کا مظہر ہی واحد اور حقیقی وجودی اصول ہے۔ اس سے زیادہ یا اس سے کم، ہر مظہر وجود کو وہ کسی نہ کسی سطح سے حیاتیات کے مقولات سے واضح کرنے کی سعی کرتے ہیں۔ انا یا خودی ان کا مرغوب ترین مقولہ ہے، لہٰذا یہ جوہر کے حقیر ترین وجود سے لے کر خدائے بزرگ و برتر کی ہستی تک، ہر ایک مظہر وجود پر اطلاق پذیر ہوتا ہے۔ علامہ کائنات کا مشاہدہ کرتے ہوئے دو مختلف زاویہ نگاہ اختیار کرتے ہیں، اگر وہ کائنات کو انائے مطلق کے حوالے سے دیکھتے ہیں تو پوری کائنات انہیں انکشاف ذات کا عمل نظر آتی ہے، اور اگر کائنات کو کائنات کی ہستی سے دیکھتے ہیں تو یہ پوری کائنات اپنے خالق سمیت ''خودی'' کی بستی معلوم ہوتی ہے[۲۰]۔ علاّمہ کے نزدیک شعور کوئی مستقل مظہر وجود نہیں ہے، بلکہ یہ زندگی کی کج روی سے رونما ہوا ہے، علامہ اپنے شاعرانہ تخیّل کے حُسن میں جس استغراق کے متمنی ہیں وہ امتیازات سے پیدا ہونے والی دوئی کے عذاب کو گوارا نہیں کر سکتا، اس لیے انہیں تصوّرِ انسان میں نفسِ فعال اور انائے بصیر Appreciation self / Efficient self میں زیادہ حقیقی انائے بصیر معلوم ہوتی ہے کیونکہ وہ مشاہدہ کو ایک نامی وحدت میں پرونے والے مرکز کی حیثیت رکھتی ہے۔ اسی طرح اس پہلو کے لیے زمان کی کوئی حقیقت ہے تو امتدام محض یا Pure duration اور علاّمہ کے نزدیک زمان کا حقیقی تصور حرکت سے عاری ہے۔ گویا علاّمہ نے انا کے تصور میں جن اعراض کو لاحق فرمایا ہے، اگر ان کا بغور مطالعہ کیا جائے تو ہماری زندگی جن حقائق سے دائمی طور پر وابستہ ہے، وہ حقیقی ہونے سے زیادہ ہمارا فریب نظر بن جاتے ہیں[۲۱]۔

علاّمہ کے حوالے سے جیسا کہ یہ بات عرض کر دی ہے کہ وہ ''شعور'' کو اپنی نوعیت میں کوئی مستقل مظہر وجود قبول کرنے سے صاف انکار کرتے ہیں، اور اس طرح شعور پر ان کا نقطہ نظر نفسیاتی ہے، مگر یاد رکھیے کہ

نفس ان کے نزدیک ظہورِ حیات ہے، اوراس لیے وہ نفسیاتی مطالعہ میں زندگی کے تقاضوں تک اپنے آپ کو محدود رکھنے کی کوشش کرتے ہیں۔

مگر شعور زندگی کی کج روی نہیں ہے بلکہ مستقل مظہر وجود ہے، اور شعور کے بھی دو مدارج ہیں، ایک سادہ شعور ہے جو حیوانات میں پایا جاتا ہے اور دوسرا اعلیٰ درجے کا شعور ہے، یہ شعور کا شعور ہے۔ جس طرح حیات کے دو مظاہر ہیں ایک نباتات جو زمین سے جڑے ہوئے ہیں اوراس سے آزاد ہو کر اپنی ہستی برقرار نہیں رکھ سکتے اور دوسرے حیوانات ہیں جو زمین سے آزاد ہیں اوراس لیے حرکت بالارادہ کے وصف سے متصف ہیں۔ اسی طرح شعور زندگی سے برتر سطح وجود ہے اگرچہ اس کا ظہور زندگی پر ہوتا ہے۔ گویا جیسے غیر نامی وجود کے ایک حصے میں نمو کے آنے سے نامی وجود کا ظہور ہوا تھا، بالکل اسی طرح نامی وجود کے ظہور پر شعور کا ظہور عمل میں آیا ہے اور پھر حیوانات کے ایک حصے کو شعور کے شعور سے سرفراز کیا گیا ہے تو بالکل جدید، منفرد اور متمیز وجود ظہور پذیر ہوا ہے، وہ اپنے اوصاف و خصائص کے اعتبار سے زندگی سے برتر سطح وجود ہے۔ اس سطح وجود کے سامنے آتے ہی زندگی کے تقاضوں کی تکمیل ہی سب کچھ نہیں ہوتی بلکہ بعض اوقات تو زندگی کی نفی ہی شعور کے شعور کا حقیقی تقاضا اور مطالبہ بن جاتی ہے۔ اس حقیقت کا اعتراف تو خود علامہ کو بھی ہے کہ:

ہے کبھی جاں اور کبھی تسلیمِ جاں ہے زندگی

سادہ شعور ذرائع کا شعور ہے اور شعور کا شعور ذریعہ اور غایت دونوں کا شعور ہے۔ اور یہ شعور کا شعور ہی ہے جو انسان کا وجودی اصول ہے، لہٰذا شعور کے شعور ہی کے مضمرات ہیں جو انسان کے وجودی اصول و شرائط ہیں، ان پر پوری توجہ کرنا ضروری ہے۔ شعور کا شعور اختیار ہے، آزادی ہے، حریّت نامہ ہے، لہٰذا انسان اپنے اعمال کا خود محرک ہے، خود ہی ذمہ دار ہے اور یہ ذمہ داری بھی اس کا ذاتی انتخاب ہے۔ وہ اپنے انتخاب میں داخلی جبر سے آزاد ہے اور خارجی جبر سے بھی آزاد ہے۔ انسان ایک حیاتیاتی وجود ہے، ایک حیاتی وحدت ہے، اس لیے حیاتیاتی تقاضے اس کے جسم میں جبلّی داعیات بن کر ابھرتے ہیں اوراس کی ذات کے سامنے گویا اپنی تکمیل کے لیے عرض گزار ہوتے ہیں۔ یہ اس کا ذاتی فیصلہ ہے کہ ان کو پورا کرے یا نہ کرے، یا پھر ان کو کرتے ہوئے خارج میں واضع قوانین کا لحاظ رکھے یا ان کو نظرانداز کرتے ہوئے دوسری سمت کو نکل جائے۔ یہی وہ سطح ہے جہاں صحیح اور غلط کا تصور پیدا ہوتا ہے اور سزا و جزا کوئی معنویت رکھتی ہے۔

انسان ایک جسم ہے، جسم نامی، اس لیے زماں و مکان میں واقع ہے۔ اس کا شعور زمان و مکان کا ادراک رکھتا ہے، اس لیے وہ زماں و مکاں سے بالاتر اپنی ہستی کا وجودی اصول رکھتا ہے۔ گویا زمان و مکان اس کے شعوری اختیار میں مانع نہیں ہیں۔ وہ ذریعہ اور مقصد کا شعور رکھتا ہے، وہ موجودات کو محکوم بناتا ہے اور یوں یہ سمجھنے میں کامیاب ہوتا ہے کہ میرے منظورات میں فلاں یہ ہے اور فلاں یہ، اس طرح وہ موجودات خارجیہ کا مقام و منصب متعین کرتا ہوا شعور کے شعور تک رسائی پاتا ہے۔ موجودات خارجیہ پر حکم لگانے اور ان پر تصّرف پانے کی وجہ سے وہ انتہائی اعلیٰ درجے کا وجودی اصول ہے، شعور کا شعور اس کی ہستی پر ایک اور حقیقت کو منکشف کرتا ہے کہ میں ہر دوسری چیز کا غیر ہوں۔ یہ غیر معمولی احساس ہے، غیر معمولی تعقّل ہے اور یہی اس

کی شخصیت کا بنیادی اصول ہے اور یہی منتہی اصول ہے[۲۲]۔

شعور کا شعور انسان کے فہم وفراست میں آخری درجہ ''وجود'' ہے۔ ہم انسان اپنے تصورات کے قیام میں آزاد ہیں اور اپنی قوت خیال سے حقیقت نفس الامری سے روگردانی کر سکتے ہیں اور اپنے خیالات واوہام کی الگ دنیا قائم کر سکتے ہیں، بلکہ کر لیتے ہیں۔ انسان اپنی دنیا کے نقص سے آگاہ ہے اور اپنی دنیا کے کمال پر فائز ہونے کا متمنی ہے۔ وہ کمال یافتہ دنیا جو اس کے لیے جنت گم گشتہ ہے، اس کی باریابی کا آرزومند ہے۔ یہ سب کچھ وہ ہے جو کسی نہ کسی طرح اس کے تخیل کی پرواز کا موضوع بنا رہتا ہے۔ اگر انسان کمال یافتہ دنیا کا تصور نہ رکھتا ہوتو شاید وہ اپنی دنیا کے نقص سے کبھی باخبر نہ ہوسکتا۔ انسان کا شعور جو انتہائی اعلیٰ درجے کا شعور ہے، وہ اپنی انتہائی پرواز سے جو صورت کھینچ لاتا ہے، وہ اس کی اپنی ہی شکل وصورت ہوتی ہے۔ اس کا شعور موجودات میں خود اپنے آپ پر آرکتا ہے۔ اپنی بہترین جدوجہد میں انسانی شعور کا آخری حاصل انسانی شعور ہی ہے۔ وہ جن حقائق کا ادراک کرتا ہے وہ ادنیٰ ترین درجے سے شروع ہوتے ہیں اور اعلیٰ ترین درجے تک پہنچ کر ختم ہو جاتے ہیں۔ حاصل کلام یہ ہے کہ انسان موجودات عالم میں اپنے سے برتر سطح وجود کا کوئی فہم نہ رکھتا ہے اور نہ ادراک حاصل کر سکتا ہے، انسانی شعور کی پرواز کسی ایسے وجود کے مقام ومنصب کے تعین اور ماہیت کے فہم و ادراک کی اہل ہی نہیں ہے جو موجود ہو اور اس کی ہستی سے بالاتر ہو، اعلیٰ تر ہو۔ بلندی و برتری کے تمام معیارات انسان کے وجودی اصول کے مساوی ہیں[۲۳]۔ جو انسان سے فروتر ہستیوں کا معیار فراہم کرتے ہیں اور کر سکتے ہیں، برتر وجود کے لیے بے کار ہیں، لاشے ہیں۔ برتر سطح وجود ہے ہی نہیں، اپنے سے اعلیٰ تر وجود کے تصور کا محتویٰ وہ خود ہی ہے، جیسے آئینے کے سامنے ہو۔

ترا شیدم صنم بر صورت خویش
بشکل خود خدا را نقش بستم
مرا از خود بروں رفتن محال است
بہر رنگے کہ ہستم خود پرستم

انسان اعلیٰ ترین ہستی ہے۔ وہ اپنے وجودی اصول میں لاثانی ہے، اس سے بہتر وجود ممکن نہیں ہے۔ وہ اس ہستی کی معرفت کا کوئی پیمانہ نہیں رکھتا اور نہ رکھ سکتا ہے جس کی تخلیق نے اسے ہستی عطا کی ہے۔ وہ کیا ہستی ہے جس نے کائنات کو بنایا ہے اور سب سے بڑھ کر شعور کے شعور کو پیدا کیا ہے؟ انسان کا علم ووجدان وہم وگمان، خیال وقیاس کچھ بھی ایسا نہیں ہے جو اس تک رسائی میں انسان کی معاونت کر سکے اور اس کا رہنما بن سکے[۲۴]۔ اس کی ماہیت، اس کی فطرت، اوصاف وخصائص، ہمارے لیے یہ سب انسانی وجود کے ادراک کے مقولات ہیں، ہمارا ہر سوال جس مفروضے سے شروع ہوتا ہے وہ سب اس کی تخلیق ہیں۔ اس لیے الفاظ کھوکھلے ہیں، معانی بے کار ہیں۔ جب بھی انسان اس کی ہستی کی جانب معرفت کی غرض سے متوجہ ہوا ہے تو اپنے ہی وجود، اپنی ہی ہستی کے کنویں کی دیواروں سے سر پٹختا ہوا مر گیا مگر اس کے وجود کی ماہیت کا کوئی تصور قائم نہ کر سکا۔ وہ کبھی محسوس کے پیکر میں اور کبھی معقول کے ہیولے میں اس کی ذات کی تصویر کشی کرتا رہا اور ہر مرتبہ بس

یہی جان سکا کہ اب بھی تصویرِ جاناں کا عکس گرفت سے بہت دور ہے۔

حواس کا وظیفہ محسوس تک اور عقل کی رسائی معقول تک ہے اور بس۔ معقولین نے واجب الوجود، مطلق اور قدیم کی صفات سے اس کو متصف بیان کیا اور یہ بھول گئے کہ ان اوصاف کو ذہن انسانی میں موجود تصور سے باہر نہیں دیکھا جا سکتا، اور اس لیے یہ تمام اوصاف اپنا کوئی حقیقی اور خارجی وجود نہیں رکھتے۔ یہ ان کا ایک مفروضہ ہے کہ واجب الوجود ہستی انسانی عقل سے ہٹ کر اپنا آپ برقرار رکھ سکتی ہے۔ واجب الوجود کا صحیح فہم ہی اس مفروضے کو غلط ثابت کرنے کے لیے کافی ہے۔ قرآن فرماتا ہے:

وَ ضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَّ نَسِیَ خَلْقَهٗ۔ یٰسین ۳۶/۷۸

حاصل کلام یہ ہے کہ انسان اپنے شعور سے اپنے ہی شعور تک پہنچ سکتا ہے۔ وہ اس شعور سے قاصر ہے جو اس کی ہستی سے بالاتر کی جانب حرکت کر سکے، رومیؒ نے فرمایا:

از خطِ تخلیق او دانی کہ چیست
انفس و آفاق ہا یک نقطہ نیست

مذہب میں اس ہستی کے ہونے کا دعویٰ مختلف نوعیّت کا ہے۔ کسی صاحب مذہب نے یہ دعویٰ نہیں کیا کہ وہ اس ہستی تک اپنی استعداد سے پہنچا ہے، ہمیشہ یہی بیان کیا گیا ہے کہ اس کہ ہستی جس نے انسان اور کائناتِ رنگ و بو کو تخلیق کیا ہے، وہ موجود ہے، اور اس نے اپنے فضل و کرم سے اپنی طرف سے پہل فرماتے ہوئے اپنے ہونے سے خود ہی انسان کو آگاہ فرمایا ہے[۲۵]۔ لہٰذا مذہب کا یہ دعویٰ کہ وہ ہے، انسان کی ذاتی دریافت نہیں ہے۔ نادان لوگ مذہبی دعوے کو انسان کی دریافت فرض کرتے ہوئے فلسفیانہ خیال کو مذہبی صداقت کے مماثل بنا دیتے ہیں۔ وہ یہ نہیں سمجھ سکے کہ خیال آرائی اگر اس نتیجے تک پہنچ بھی جائے کہ ''خدا'' ہے تب بھی وہ خیال ہی رہتا ہے، خدا کے واقعتاً ہونے کو ہرگز لازم نہیں کرتا۔ جن مفکرین کے شعور میں منطقی صحت کی شرائط اور واقعیّت کی شرائط واضح ہیں، وہ یہ دعویٰ نہیں کر سکتے۔ فکر اور حقیقت کی عینیت کا دعویٰ ہو یا پھر وجود اور موجود کی عینیّت کا مسئلہ[۲۶]، دونوں پیدا ہی اس لیے ہوئے ہیں کہ عقلی اور حسّی کے امتیازات کا شعور ابھی محتاج تربیّت ہے۔ مذہب اور اس کے مقولات انسان کی دریافت نہیں بلکہ وہ خالقِ ارض و سماء کی وہب محض اور بذل و عطا ہیں۔ مفکرین مذہب کے عطا کردہ عقائد کو بطور مقولات فلسفہ کے استعمال کرتے ہیں تو خدا تعالیٰ کی ہستی، کائنات اور انسان اور تخلیق کی نسبت نظامِ فکر ترتیب دیتے ہیں۔ یہ وہ کر سکتے ہیں اور شاید انسان ایسا کرنے سے کبھی نہ روکا جا سکے مگر مشکل نظامِ فکر وضع کرنا اور نہ ہی نظامِ فکر وضع کرنا کوئی بڑا مسئلہ ہے، اصل مشکل اس وقت پیدا ہوتی ہے جب کسی نظامِ فکر کے ساتھ علمی تعلق کے بجائے جاہلانہ تعصب وابستہ کر لیا جاتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ ہم انسانی افکار کے انتقادی جائزے سے رک جاتے ہیں اور دوسری جانب انسانی افکار خدائی تعلیمات کی جگہ لے لیتے ہیں اور حقیقت کی ترجمانی و نمائندگی کا شرف حاصل کرنے کے مدعی بن جاتے ہیں، جو یقیناً اپنی حدود سے تجاوز کرنے کے مترادف ہے۔ انسان کی ہستی کے ''وجودی اصول'' کی تشکیل کے دو منابع و مبادی ہیں: ایک تو وہ جو انسان نے اپنے متعلق خود غور و خوض کیا اور کوئی نتیجہ اخذ کیا، اور

دوسرا وہ ہے جو اسے اس کی ہستی کے خالق نے ہدایت فرمایا۔ انسان کی ہستی کا ایک تصور نفسیات کی صورت میں سامنے آیا ہے، نفسیات میں نفس کے اعمال کی توجیہہ کی جاتی ہے، خوشی اور غم، محبت و نفرت، جوش و جذبہ، ارادہ اور ادراک، یہ وہ بنیادی تصورات ہیں یا مبادیاتی حقائق ہیں جنہیں نفسیات کو بیان کرنا ہے کہ وہ کیا ہیں؟ مگر جیسا کہ ڈاکٹر برہان احمد فاروقی نے بالکل درست بیان کیا ہے کہ اگر نفسیات اپنے مسائل کے حل میں کامیاب بھی ہو جائے تب بھی نفس انسانی کی یہ شکل ویسی کی ویسی برقرار رہتی ہے کہ نفس انسانی اپنی اعلیٰ ترین امنگوں اور آرزوؤں پر کیسے فائز المرام ہو[۲۷]۔ وجہ یہ ہے کہ علم نفس میں طبعی خواہشات جبلّی داعیات اور نفسیاتی تقاضوں کو سب کچھ تصور کرتے ہوئے انسان کا تصور انسانیت گزیدہ حیوان کا بن کر رہ جاتا ہے اور شعور کے تینوں پہلو یعنی جذبہ، ارادہ اور ادراک، جبلّی داعیات متصور ہوتے ہیں اس کے برعکس قرآن مجید نے انسانی فطرت کی نسبت جو موقف اختیار کیا ہے وہ انسان اور اس کے وجودی اصول یعنی شعور الشعور سے پوری طرح ہم آہنگ ہے۔ علم النفس نے انسان کو واقعتاً انسانیت گزیدہ حیوان ہی بنا دیا ہے کیونکہ انسان کے نفس کے مطالعہ کی بہترین صورت وہ تصور کی جاتی ہے جس میں انسان کے شعوری فیصلوں کو کوئی دخل نہ ہو، جہاں شعوری فیصلوں کا تصور آتا ہے وہاں فرض کر لیا جاتا ہے کہ یہ سب کچھ معاشرتی جبر کا نتیجہ ہے۔ ہمارے اس دعوے کا ثبوت فرائڈ کے حاصلات فِکر ہیں۔ نفس انسانی کے مطالعے کا جو بھی منہاج ہو، اس میں نفس کو ایک سیال یا موقوف مادہ تصور کیا جاتا ہے، جس سے نفس انسانی کی حقیقی ماہیت کبھی بھی منکشف نہیں ہو سکتی۔ یہی وجہ ہے شاید کہ علاّمہ نے ''میں'' کو شے نہیں بلکہ عمل ٹھہرایا ہے [۲۸]۔ علاّمہ نے نفس انسانی کی نسبت جو موقف اختیار کیا ہے اور پھر اپنے تصوّرِ اَنا کے لیے جن مشکلات کا ادراک کیا ہے اور ان کا حل بھی پیش کیا ہے، ہمیں ان کے حوالے سے فقط یہ عرض کرنا ہے کہ انسان کی ہستی اور اَنا کا ظہور اگر ''انا الموجود'' کہنے کی اہلیت سے عبارت ہے تو یہ انسان کے وجود کا کوئی ایسا تصور نہیں ہے جس سے انسان کی شخصیت کا وافر فہم میسر آ سکتا ہو۔ جیسا کہ ہم عرض کر چکے ہیں کہ علاّمہ کے ہاں شعور کو مستقل مظہر وجود قبول کرنے کا کوئی تاثر نہیں ملتا، اس لیے وہ خودی کی بہترین تکمیل جس اَنا میں دیکھ رہے ہیں، اس کا علم اپنے معلوم کا خالق ہے لہٰذا مستقل اَنائے مطلق کے لیے غیر متعین امکان ہے مگر چونکہ علم کا وظیفہ ہی تعین ہے، اس لیے شعور کے اس مظہر کی نفی کرنی پڑی اور اس نتیجے تک پہنچنا پڑا کہ ذات الٰہیہ کے لیے آنے والے وقت کا علم ہے ہی نہیں اور جہاں تک کم تر خودی یعنی انسان کا تعلق ہے تو اس کا شعور مستقبل کے لیے اپنے ہاتھ میں منصوبہ رکھتا ہے، بایں ہمہ انسان کا منصوبہ اور اس کی بھرپوری پابندی نہ تو ہمارے علم کو میکانکی بناتی ہے اور نہ ہی ہماری کارکردگی کو مشین سے ملا دیتی ہے۔ مگر علاّمہ کو ذات الٰہیہ سے علم کی نفی پر اس لیے اصرار ہے کہ یُوں ذات الٰہیّہ کی تخلیقی اہلیت ایک مشین سے مشابہ ہو جاتی ہے۔ وہ اس تصور کو ایک مخصوص شاعرانہ انداز میں بیان فرماتے ہیں کہ گویا علم الٰہیّہ میں ہر واقعہ پڑا ہوا ہے اور اپنے ظہور کا منتظر ہے اور اپنی باری کا انتظار کر رہا ہے [۲۹]۔ یہ انداز بیان ہی ایسا ہے کہ اس کے سحر کو توڑنا اچھا نہیں لگتا۔ مگر اس بیان کے نتیجے میں علم الٰہیّہ کی نفی ہو رہی ہے۔

بہر حال ہمیں اپنے آپ کو انسان اور اس کے وجودی اصول کے حوالے تک ہی محدود رکھنا ہے اس

لیے دوسرے مسائل کی جانب متوجہ ہونا مناسب نہیں ہوگا۔ قرآن مجید نے نفسِ انسانی کو دومختلف النوع فطرتوں کا حامل قرار دیا ہے، ان میں ایک بالفعل فطرت ہے اوردوسری بالقوہ۔

بالفعل فطرت (Actual nature) طبیعی خواہشات، جبلّی داعیات اورنفسیاتی تقاضوں سے عبارت ہے، جیسے قرآن مجید میں فرمایا گیا:

زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوٰتِ مِنَ النِّسَآءِ وَالْبَنِيْنَ وَالْقَنَاطِيْرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْاَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ط ذٰلِكَ مَتَاعُ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا ج وَاللّٰهُ عِنْدَهٗ حُسْنُ الْمَاٰبِ ۔ آل عمران-۱۴

انسان کی بالفعل فطرت کے دیگر اہم مضمرات کی جانب دوسرے مقامات پر فرمایا گیا:

۱۔ خُلِقَ الْاِنْسَانُ ضَعِيْفاً   النساء۲۸

۲۔ اِنَّ الْاِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوْعاً   المعارج۱۹

۳۔ وَكَانَ الْاِنْسَانُ عَجُوْلًا   الاسرا۱۱

یہ سب کچھ اس کی فطرت میں اس قدر واضح ہے کہ ہر انسان ان تمام دعووں کی تصدیق اپنی روزمرہ کی زندگی میں عملاً کرتا ہی رہتا ہے۔

اس کے مقابل فطرت کا ایک پہلووہ بھی ہے جوکہ بالقوہ فطرت کہلاتا ہے۔ بالقوہ فطرت کے بارے میں ڈاکٹر برہان احمد فاروقی صاحب لکھتے ہیں کہ بالقوہ فطرت کی حیثیت ایک ایسی استعداد کی ہے جونشو ونمانہ پا سکے تو اس کا ہونا نہ ہونا برابر ہوجاتا ہے۔ اس کو نشو ونما دے کرایک زندہ طاقت بنا کراس کے تحت بالفعل فطرت کومنضبط اور منقاد بنایا جا سکتا ہے[۳۰]۔

قرآن مجید میں بالقوہ فطرت کو یوں بیان کیا گیا ہے:

۱۔ فجور وتقویٰ کا امتیاز:

فَاَلْهَمَهَا فُجُوْرَهَا وَ تَقْوٰهَا   الشمّس۔۸

۲۔ اقرار ربوبیت

اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوْ بَلٰى   الاعراف۔۱۷۲

۳۔ انکار شیطنیت

اَلَمْ اَعْهَدْ اِلَيْكُمْ يٰبَنِىْٓ اٰدَمَ اَنْ لَّا تَعْبُدُو الشَّيْطٰنَ   یٰسین۔۶۰

۴۔ اپنے نفس کی بصیرت

بَلِ الْاِنْسَانُ عَلٰى نَفْسِهٖ بَصِيْرَةٌ   القیامہ۔۱۷۲

۵۔ امانت کی ذمہ داری کا احساس

اِنَّا عَرَضْنَا الْاَمَانَةَ عَلَى السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ وَالْجِبَالِ فَاَبَيْنَ اَنْ يَّحْمِلْنَهَا وَ اَشْفَقْنَ مِنْهَا وَ

حَمَلَهَا الْإِنْسَانُ ؕ اِنَّهٗ كَانَ ظَلُوْماً جَهُوْلاً۔　　الاحزاب-۷۲

انسان کی ہستی کا یہ قرآنی تصور ہے اور یہ ہیں اس کے وجودی اصول جن سے اس کا انسان ہونا عبارت ہے۔قدرت نے انسان کے اندر جو کچھ رکھا ہے اُسے بیان بھی کر دیا ہے اور یہ بیان ایسا کچھ اجنبی بھی نہیں ہے کہ ہم انسان اپنی ہستی میں اس بیان کی جھلک محسوس نہ کرتے ہوں، ہم انسان اس کا تجربہ کرتے ہی رہتے ہیں اوراس حقیقت کا تجربہ تو عام ہے کہ جب یہ فطرت نشو ونما یافتہ ہوتی ہے تو انسانی سیرت وکردار کی حالت کچھ اور ہوتی ہے اوراگر یہ بالقوہ فطرت کی تربیت نہ کی جائے اور بالفعل فطرت کی نگہداری نہ ہو سکے تو انسان اپنی ہستی کے شایان شان زندگی بسر نہیں کر رہا ہوتا، قرآن مجید میں فرمایا گیا۔اولئك كا لانعام بل هم اضل ۔الاعراف:۱۷۹

حاصل کلام۔۳۱

انسان اوراس کے وجودی اصول کے باب میں ہم دوطرح سے غور کر سکتے ہیں ایک تو وہ معروض الاصل طریق (Object orientcd) ہے جس میں ہم انسان کی ہستی کو اپنے مشاہدے میں ایک معروض کی حیثیت سے دیکھ سکتے ہیں، اس طریق علم میں علمی نصب العین کا تقاضا ہے کہ ہمارا اپنا رویہ بحیثیت ناظر مکمل طور پر غیر جانبدارانہ ہو۔اندریں صورت ہم اپنے منظورات میں اس کی ہستی کا وہ مقام متعین کرنے کی جدوجہد کریں گے جو ہم اس کو ان امتیازات کے حوالے جو اسے دیگر منظورات سے متمیز کرتے ہیں یا پھر ان مشترکات کے حوالے جو اسے دیگر منظورات میں مدغم کرتے ہیں۔معروض الاصل جستجو (Object oriented inquary) کے پاس یہی دو Options ہیں، مشترکات کی جستجو میں کسی ایک مظہر کی مرکزی حیثیت فرض کر کے دیگر متمیز حقائق کے تشخص کو پامال کرنا پڑے گا۔اس سے فرق نہیں پڑتا کہ آپ زندگی سے شروع کرتے ہیں یا موت سے، اس طرز فکر میں توارد کا ہونا فطری اور لازمی ہے اور اگر آپ کی جستجو تو معروض الاصل ہو مگر مرکزی نقطہ امتیازات کی دریافت ہو تو پھر انسان کا امتیازی وصف فقط وہی ہوگا جو صرف انسان کی ہستی میں جلوہ نما ہو اور دیگر موجودات میں نہ پایا جاتا ہو۔ ہماری پوری توجہ کا مرکز فقط اسی امتیازی وصف کی جستجو ہوگا تو وہ امتیازی وصف جو انسان کی سطح وجود میں آ کر رونما ہوتا ہے، وہ ہے ''شعور کا شعور''۔شعور کی نسبت ہمارا شعوری اور علمی فیصلہ یہ ہے کہ وہ غیر معمولی اور مستقل مظہر وجود ہے۔یہ کسی دوسرے مظہر وجود کی بے راہ روی یا کج روی نہیں ہے ہمیں ''شعور'' کے مطالعہ میں اس حقیقت کو نہیں بھولنا چاہیے کہ زندگی وہ اولین شرط ہے جس کی اساس پر شعور اور شعور کی شرط کے ساتھ مشروط ہو کر شعور کے شعور کا ظہور عمل میں آنا ہے۔بہرحال انسان کی ہستی کا یہ خارجی مطالعہ ہمیں اس دریافت تک لاتا ہے کہ انسان اوراس کا وجودی اصول شعور کا شعور ہے، اور شعور کا شعور جن مضمرات کا حامل ہے وہی انسان کے وجودی مضمرات ہیں۔

دوسرا طریق مطالعہ جو اپنی ماہیت کے اعتبار سے پہلے طریق یعنی معروض الاصل یا Object) (orientcd سے بالکل مختلف اور منفرد ہے، وہ موضوع الاصل (Subject orientcd) طریق ہے۔اس طریق فہم میں ناظر اپنی ہستی کو منظور نہیں بناتا بلکہ وہ خود جو کچھ ہے اسے بیان کرنے کی سعی کرتا ہے۔یہ مطالعہ انسان کو

ان مطالبات کے قریب تر کر دیتا ہے جو مذہب اس کی ہستی سے کرتا ہے، اسی منہاجِ فکر میں آپ پر یہ حقیقت منکشف ہوتی ہے کہ انسان کے اندر یعنی میرے اندر بالفعل فطرت کچھ اور ہے اور بالقوہ فطرت کچھ اور ہے۔ اپنی فطرت کے اس ادراک نے اسے دیگر موجودات سے منفرد کر دیا اور اس کے سامنے دو راہیں کھول دی ہیں کہ چاہے تو اپنی بالفعل فطرت کے تقاضوں کی تکمیل میں زندگی ضائع کر دے، اور چاہے تو اپنے ہی وجود کے ان تقاضوں کی جانب متوجہ ہو جائے جو اسے دیگر موجوداتِ عالم سے الگ ایک مقام و منصب عطا کر دیتے ہیں۔اِنَّا ھَدَیۡنٰہُ السَّبِیۡلَ اِمَّا شَاکِرًا وَّ اِمَّا کَفُوۡرًا۔الدھر۔۳

عمل سے زندگی بنتی ہے جنّت بھی جہنّم بھی
یہ خاکی اپنی فطرت میں نہ نوری ہے نہ ناری ہے

☆☆☆

حواشی

۱۔ جواد مصلح۔''فلسفہ عالی'' تلخیص و ترجمہ ''اسفار'' جلد اوّل۔رسالہ وجود۔

۲۔ ایضاً

۳۔ ملاّ صدرا۔صدرالدین شیرازی ''الاسفار'' فصل فی ان حقیقۃ الوجود لاسبب الھا بوجہ من الوجوہ۔

۴۔ علاّمہ اقبال ''تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ'' دوسرا خطبہ۔

علامہ کے اپنے الفاظ یہ ہے۔

The true significance of the ontological and the teleological argumants will appear only if we are able to show that human situation is not final and that thought and being are ultimately one.

۵۔ ولیم سی چٹک The sufi path of knowlege chapter iii. Ontolgy= Being / Existena and existent

۶۔ علامہ اقبال ''تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ

But as potency which is formative of the very nature of it's material.

اب اگر سوال کیا جائے کہ اگر فکر اپنے ہیولے کا خود ہی صورت گر ہے تو ایسی فکر کو حقیقت کی نمائندگی کا شرف کیونکر حاصل ہوگا؟ ممکن ہے کہ علامہ فرمائیں کہ فکر اور حقیقت کی عینیت سے یہ سوال پوری طرح جواب یافتہ ہو جاتا ہے، مگر پھر یہ مشکل کبھی حل نہیں ہو سکے گی کہ ذہنی اور خارجی کا خلیج کس بنیاد پر ختم کریں اور اس شعور کو کہاں لے جائیں کہ ہماری فکر کو حقیقت کی نمائندگی کی ضرورت ہے۔

۷۔ امانوئل کانٹ

Critique of Pure reason.

Perface to the second edition.
A Similar experiment can be tried in metaphysics, as regerds the intuition of objects. If intuition must conform to the constitution of the object. I do not see how we could know anything of the latter or prior, but if the object (as object of the senses) must conform to the constitution of our faculty of intuition, I have no difficulty in conceiving such a possibility. Since I cannot rest in these intuitions if they are to become known, but must relate them as representation to something as their object and determine this latter through them, either I must assume that the concepts, by means of which I obtain this determination, conform to the object, or else I assume that the object or what is the same thing that the experience in which alone, as given object they can be known conform to the concept-in the former case, I am again in the same perplexity as to how I can anything a prior in regard to the object. In the latter case the outlook in more hepeful.(Translated by Norman Kemps Smith)

۸۔ جواد مصلح۔ ''فلسفہ عالی'' تلخیص وترجمہ ''اسفار'' جلد اوّل۔ رسالہ وجود۔

۹۔ ڈاکٹر برہان احمد فاروقی۔ ''قرآن اور مسلمانوں کے زندہ مسائل (قرآن اور تاریخ)

۱۰۔ علامہ اقبال، ''تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ'' دوسرا خطبہ
اشاعرہ کے نظریہ جواہر پر تبصرہ کرتے ہوئے انھوں نے یہ موقف اختیار کیا ہے۔

۱۱۔ کانٹ
Critique of Pare season- Preface to second edition also Second prat of Transcendental doctrine of elements subsection-I-Logic in general.

۱۲۔ ڈاکٹر برہان احمد فاروقی، ''قرآن اور مسلمانوں کے زندہ مسائل (قرآن اور تاریخ)

۱۳۔ علامہ اقبال، ''تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ''۔ پہلا خطبہ

۱۴۔ ڈاکٹر سید ظفر الحسن Philosophy a Critque
مذکورہ بالا کتاب میں ان تمام بے راہ رویوں کا بھرپور جائزہ لیا گیا ہے جو طبعیات سے مابعد الطبعیات کی جانب متوجہ ہونے سے پیدا ہوتی ہیں، یا حیات سے مابعد الطبعیات میں قدم رکھنے سے وجود میں آتی ہیں۔ اس کتاب میں علمیات کے اصول سے علمی حدود کو واضح کیا گیا ہے اور پھر اس وقت تک طبعیات: حیاتیات اور نفسیات کے حاصلات کے حوالے سے جو بھی تصوّرِ کائنات بنے ان پر انتہائی عالمانہ فاضلانہ تنقید ہے، بے شک بعد کو طبعی علوم میں نئے انکشافات ہوئے مگر اس کتاب کی اہمیت برقرار اس لیے ہے کہ کتاب کا بنیادی مسئلہ حقائق نہیں فضائل ہے جو ہمیشہ سے ہیں اور ہمیشہ رہیں گے یہ کتاب درحقیقت کانٹ کے منہاجِ تنقید کے اصول پر کانٹ کی تنقید عقل محض کے بعد دوسری کتاب ہے۔

۱۵۔ علامہ اقبال ''تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ'' چوتھا خطبہ
What then is mater? A Colony of egos of a low order out of which emerge the ego of a higher order. iv Lecture: The Human ego- his treedom and un mortality.

۱۶۔ ایضاً: علامہ کے الفاظ یہ ہیں۔

The Creative energy of the ultimate ego, in whom deed and theought are identical, functions as ego unities the world. The world in its all details, from the mechanical movement of what we call the atom of matter to the free movement of the thought in human ego, is the self revelation of the Great "I am"

۱۷۔ ڈاکٹر سید ظفر الحسن۔ Philosophy a critique: Section iv- Biological sciences & Bioism

۱۸۔ ایضاً

۱۹۔ علامہ اقبال۔ ''تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ'' تیسرا خطبہ

The Concept of God and the meaning of Prayer

۲۰۔ ایضاً

یہاں پر ایک اہم وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے اور وہ یہ کہ علامہ نے زندگی کو بنیادی اصول فرض کیا ہے اور اس لیے زندگی پر ہی زیادہ تفکر فرمایا ہے، خودی سے مراد زندگی کے تقاضے ہیں وہ اپنے آپ کو زندگی اور اس کے مظاہر کا اس حد تک پابند بنا لیتے ہیں کہ شعور Consciousness ان کے نزدیک کوئی مستقل بالذات مظہر وجود نہیں رہا ہے، اس لیے شعور کو ایک وجودی اصول کے طور پر قبول کرنے سے گریز پا رہتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ انھوں نے اپنے فلسفہ خودی کا انحصار حیاتیاتی تقاضوں پر رکھا ہے اور شعوری تقاضوں پر نہیں رکھا، یہ تصور کہ ''میں ہوں'' "I am" حیاتی مظہر ہے اب حیاتی مظہر کا تقاضہ انفرادیت ہے، اس لی انفرادیت ہی اصول قرار پاتی ہے اور یہ امر طے ہے کہ انفرادیت شعور کا نہیں بلکہ حیات کا تقاضہ ہے اور حیاتیات کا مقولہ ہے، ذات حقہ کی خودی میں انفرادیت اپنے کمال کو پہنچ گئی ہے تو وہ فرماتے ہیں:

In order to emphasize the INDIVIDUALITY of the Ultimate Ego the Quran gives Him the proper name Allah and further defines Him as follow (iii-lecture)

اس عبارت کے بعد سورہ اخلاص نقل کرتے ہیں۔ شعور کے مستقل مظہرِ وجود ہونے کے قائل ہی نہیں ہیں شعور کو زندگی کی کج روی تصوّر کرتے ہیں وہ فرماتے ہیں:

Consciousness may be imagined a deflection from life (ii lecture)

اپنے اس خطبے میں ایک اور جگہ حیات کی فوقیت اور نفس کو حیات کے ایک مظہر کے طور بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

This will throw some further light on the primacy of life and will also give us an insight in to the nature of life as psychic activity (ii-lecture)

علاّمہ نے انھی تصورات کے پیشِ نظر انسان کی ہستی اور خدا تعالیٰ کی ہستی کو متعین کرنے کی سعی کی ہے جو بالآخر ایک حیاتی وحدت بن کر رہتے ہیں، یہی حیاتیاتی تقاضے اس قدر شدت اختیار کر جاتے ہیں شعور کے بنیادی تقاضوں کی تقریباً نفی ہو جاتی ہے مثلاً ذات الٰہیہ کے لیے مستقبل کے علم کو لیجیے، قرآن مجید فرماتا ہے کہ وہ عالم الغیب والشھادۃ ہے مگر علاّمہ نے مستقبل کو غیر معین امکان قرار دیا ہے، جو امکان غیر معیّن ہو وہ علم کبھی نہیں قرار دیا جا سکتا ہے کیونکہ علم کا بنیادی وظیفہ تعین و تمیز ہے، زندگی غیر شعوری حقیقت کے طور پر کیا سے کیا ہو جانے کے امکان سے لبریز ہے مگر شعور تو

جس قدر زیادہ نشو ونما پائے گا وہ اپنے اعمال وافعال کی غایت سے پوری طرح باخبر ہوگا اس کے برعکس تعین شعور کی نفی ہے۔ ہمارے نزدیک تو باشعور ہونے کے معنی ہی یہ ہیں کہ اپنے موضوع علم کی مکمل آ گاہی ہو، مگر مکمل آ گاہی سے علاّمہ یہ خیال کرتے ہیں کہ یوں ذاتِ الٰہیہ ایک جامد شے اور مشین بن کررہ جائے گی کہ پوری کائنات اور اس کے ساتھ انسان کا مستقبل متعین ہو جائے گا اور اس لیے قدرت کے کوئی معنی نہیں رہیں گے، ایسا معلوم ہوتا کہ علامہ نے ذات حقہ کو اپنے فہم وادراک کا ناقابل انکار منظور بنا دیا ہے، وہ اپنے خیال میں ایسا ہی کچھ فرض کررہے ہیں ورنہ بھلا یہ کیسے ممکن ہوسکتا ہے کہ اس ذات بحث کو ہم پوری طرح سمجھ سکیں، اس کی ہستی میں اضداد کا اجتماع ہو تو زیادہ سے زیادہ یہی ہوگا کہ عقل کے لیے اسے اپنے تصور میں لانا محال ہو جائے گا تو اس سے کیا فرق پڑتا ہے، عقل انسانی کے لیے سب کچھ سمجھ لینا بھی ممکن ہے، علامہ نے اپنے نظام فکر میں یہ حتمی اور قطعی نصب العین بنا رکھا ہے کہ ذات الٰہیہ کا ایسا تصور قائم کرنا ہے جو عقل کے لیے قابل قبول ہو جائے چاہے وہ مذہب کے لیے قابل قبول نہ ہو اور یہ پہلو بھی دلچسپی سے خالی نہیں ہوگا کہ کسی بھی باشعور ہستی کا اپنے لیے کسی غایت کو معین کرنا اور پھر اس کے حصول کے لیے جدوجہد کرنا، کبھی میکانیاتی عمل نہیں کہلا سکتا کیونکہ شعور کی آزادی اور فیصلہ سازی غیر معمولی عمل ہے جس کو مشین سے کوئی مماثلت نہیں ہوسکتی، مگر ذات حقّہ کے لیے علاّمہ نے معلوم نہیں یہ کیسے فرض کر لیا کہ مستقبل کا معیّن علم اس کی خلاقیت کو خلاقیت نہیں رہنے دے گا، مجھے تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ علامہ نے ابن حزم کی نسبت جس مشکل کا ذکر اپنے دوسرے خطبے میں کرتے ہیں فرمایا ابن حزم نے ذات الٰہیہ کے کمالِ ذات پر صفت حیات کو قربان کر دیا، حالانکہ اس مشکل کا حل موجود تھا اور ابن حزم کے حوالے سے فرمایا کہ اس نے کمال ذہانت کے ساتھ یہ نکتہ پیدا کیا کہ ہم اگر اللہ تعالیٰ کی طرف زندگی کا اسناد کرتے ہیں تو اس لیے کہ قرآن مجید نے اسے حیّ کہا ہے، علامہ نے بھی خودی کی انفرادیت پر ذاتِ حقّہ کی آزادی کے تصور اور اس کی صفت علم کو قربان تو کر دیا مگر وہ ابن حزم کی طرح یہ نکتہ آفرینی نہیں کر سکے کہ اگر ہم ذاتِ حقّہ کے لیے مستقبل کے علم کا انتساب کرتے ہیں تو اس لیے قرآن مجید نے اسے عالم الغیب والشہادہ بتایا ہے، اس کے برعکس انہوں نے یہ موقف اختیار کیا:

> To my mind nothing is more alien to the Quranic out look than the idea that universe is temporal working out of a preconceived plane

۲۱۔ زمان کے مسئلے پر بھی علاّمہ نے جو موقف اختیار کیا ہے اس پر میں فقط ڈاکٹر سید ظفر الحسن صاحب کے تبصرے کو نقل کرنے پر قناعت کرتا ہوں جو انہوں نے علامہ اقبال کے انہی خطبات کی صدارتی تقریر میں کیا تھا، انہوں نے فرمایا:

> In the consideration of time, I would submit that its essence is s*equence continuous*. The doctrine which will make the whole course of time *Spacious Present* to God misses the first character of time viz Sequence and yet it is not necessary for God's omnisience. He can be عالم الغیب والشھادۃ without it on the analogy of finite spirits. This doctrine seems to be reflex of the Greek Conception of Eternity in modern metaphysices. It is Eternity temporalised or time eternalised and a self contradictory concept.

المعارف خصوصی شمارہ نمبر ۳، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور نیز ڈاکٹر سید ظفر الحسن صاحب کے اسی صدارتی خطبہ کا اردو ترجمہ جناب محمد سہیل عمر صاحب نے کیا ہے اور اقبالیات اشاعت خاص بابت جولائی ستمبر ۱۹۹۴ء میں شائع ہوا ہے۔

۲۲۔ ڈاکٹر برہان احمد فاروقی،''قرآن اور مسلمانوں کے زندہ مسائل''

۲۳۔ ولیم سی چٹک The Sufi path of knowledge chapter I- I Subsection Human perfection.

۲۴۔ ڈاکٹر برہان احمد فاروقی،حضرت امام ربانی مجدد الف ثانیؒ کا نظریہ توحید۔مقدمہ=اصل عالم کی وحدت

۲۵۔ ایضاً

۲۶۔ حوالہ نمبر۴ کی طرف رجوع فرمائیں۔

۲۷۔ ڈاکٹر برہان احمد فاروقی،''قرآن اور مسلمانوں کے زندہ مسائل (قرآن اور تاریخ۔تنقید)

۲۸۔ علامہ اقبال،''تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ=علامہ کے اپنے الفاظ یہ ہیں۔

Thus my real personality is not a thing. It is an act. iv lecture - The Human ego his freedom and mmortrlity.

۲۹۔ ایضاً iii Lecture The Conception of God and the meaning of prayer

If history is regarded merely as gradually revealed photo of a predetermined order of events then there is no room in it for novelty end unitiation. Consequently we can attach no meaning to the word creation which has a meaning for us only in view of our own capacity for original action.

یہاں فقط ایک گزارش کرنی ضروری معلوم ہوتی ہے کہ ہمارے لیے وہی اصلی اور حقیقی ہی ہوتا ہے جس کو میں خود سوچوں اور پھر اسے خود ہی کر ڈالوں،لہٰذا تخلیق عالم کی نسبت سوچ رفکر اور پھر عمل یعنی امر اور خلق سے ابداء اور تخلیق کی نفی کیسے ہوسکتی ہے؟

۳۰۔ ڈاکٹر برہان احمد فاروقی،''منہاج القرآن''۔مقدمہ۔ذیلی عنوان نفسیات۔

۳۱۔ میرے پیش نظر اسلامی تصوف کی بہترین روایت اور انسان کی ہستی کی نسبت تصورات کا عظیم الشان ذخیرہ موجود ہے، میں اس سے مکمل طور پر مستفید ہوں،لہٰذا میرے لیے یہ ممکن تھا کہ انسان اور اس کے وجودی اصول کے لیے اس طرف متوجہ ہوتا اور شیخ اکبرؒ کا نقطہ نظر بیان کرتا یا اسی طرح شیخ مجدد الف ثانیؒ کا نقطہ نظر عرض کرتا،مگر میرے سامنے ایک بڑی مشکل یہ ہے کہ وہ تمام ادب جو صوفیانہ روایت پر تخلیق ہوا ہے اس میں ذاتی کشف وفتوح کا دعویٰ ہوتا ہے یا یوں کہیے کہ وہ تمام کشف وفتوح،ذات الٰہیہ کی جانب سے ان حضرات پر فضل وکرم ہوتا ہے،اندریں صورت ایک ایسے انسان کا تجزیہ وتحلیل جو ان کشوف وفتوح سے فیض یاب نہ ہو،نامناسب بلکہ ناپسندیدہ معلوم ہوتا ہے۔میرے استاد محترم ڈاکٹر برہان احمد فاروقی نے شیخ مجدد الف ثانی اور شیخ اکبر محی الدین ابن العربی کے نظریات کا موازانہ کیا ہے تو اپنے عمیق اور فکر رسا سے کیا ہے،میں اپنے اندر فکر وبصیرت نہیں پاتا۔تاہم اس باب میں ایک اہم بات یہ ضرور عرض کرنا چاہتا ہوں کہ غیر نبی میں جس کسی کا کشف وفتح ان حقائق کی ترجمانی کا بیڑہ اٹھا رہا ہو جو نبی علیہﷺ کی ذات پر بذریعہ وحی منکشف ہوئے ہیں تو ہمارے لیے غیر نبی کے بیانات کو خاطر میں لانا بھی مقام نبوت میں سوئے ادب معلوم ہوتا ہے،باقی اس تحریر میں ملاصدرا یا علاّمہ اقبال کے نظریات سے جہاں کہیں اختلاف کیا گیا ہے اسے ایک طالب علم کا سوال جو اپنے عظیم استاد کی خدمت میں عرض گزار ہو تصور کرنا چاہیے،سوال جارحانہ بھی ہو تو اُسے گستاخی کی نیت کرنا مقصود ہے اور نہ ہوسکتا ہے،

خدا رحمت کند ایں عاشقان پاک طینت را