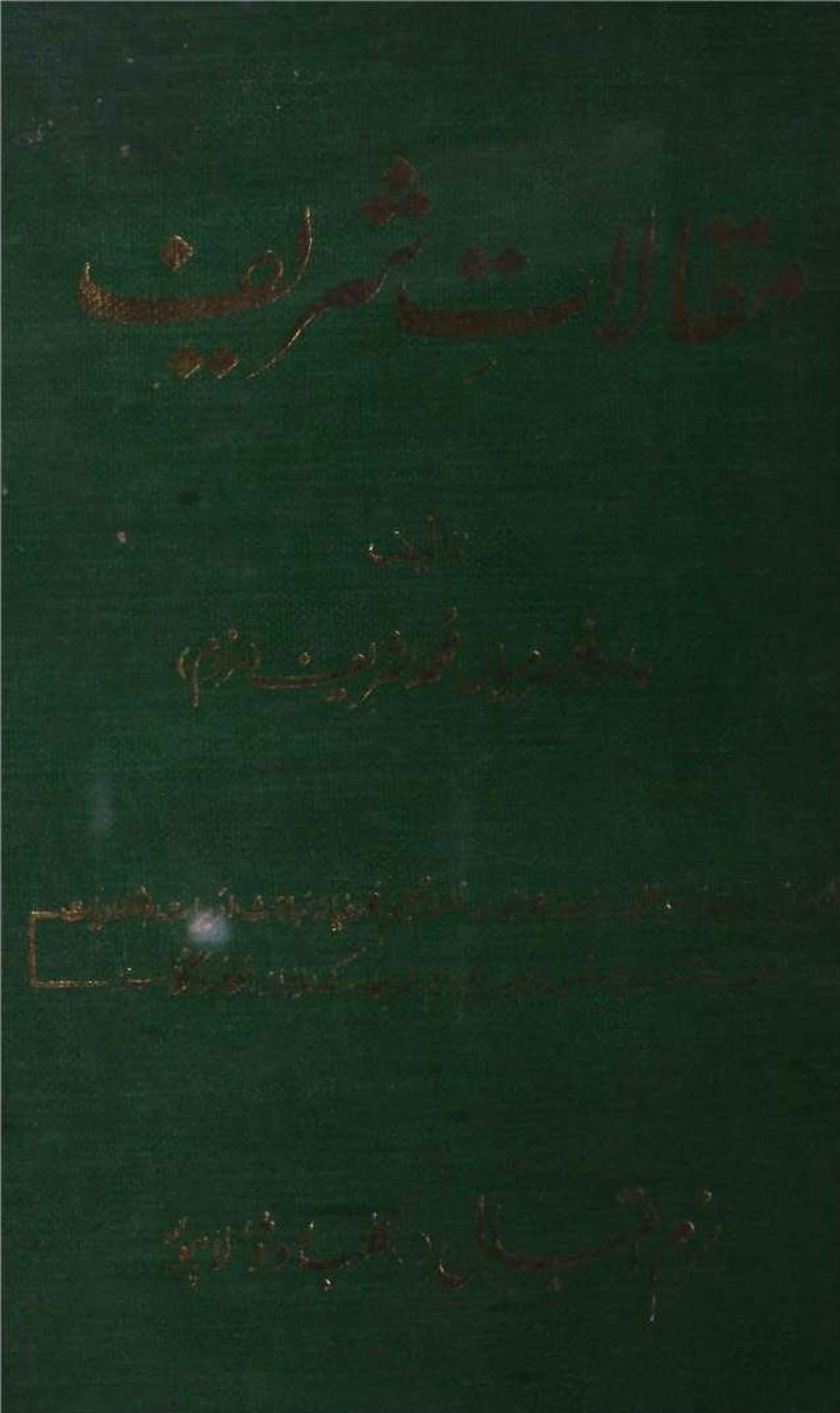

مقالاتِ شریف

تالیف

پروفیسر میاں محمد شریف (مرحوم)

افکارِ اقبال، مسلمانوں کی علمی روایت، عمرانیات، فلسفۂ تعلیم، فلسفیانہ مباحث، ادبیات، اقتصادیات
مختلف موضوعات پر مرحوم پروفیسر ایم۔ایم شریف کے عالمانہ افکار کا گلدستہ

بزمِ اقبال ○ کلب روڈ، لاہور

مقالاتِ شریف

جملہ حقوق محفوظ

ناشر : ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار
اعزازی سیکرٹری
بزم اقبال، ۲ کلب روڈ، لاہور

کمپوزنگ : پرل کمپوزنگ سنٹر پینوراما لاہور

طبع : سید محمد علی انجم رضوی

مطبع : عظیم پرنٹنگ کارپوریشن ریٹی گن روڈ لاہور

اشاعت اول : نومبر ۱۹۹۴ء

تعداد اشاعت : ایک ہزار

صفحات : ۳۶۸

قیمت : ۱۵۰/ روپے

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

عرض ناشر

"مقالات شریف" پروفیسر میاں محمد شریف (مرحوم و مغفور) کے ان علمی مضامین کا مجموعہ ہے جو انہوں نے مختلف اوقات میں انگریزی' اردو میں لکھے۔ انگریزی مضامین کا ترجمہ بھی انہی کی زیر نگرانی ہوا اور یہ مضامین زیادہ تر مجلّہ اقبال اور ثقافت میں اور کچھ دوسرے رسائل میں شائع ہوئے۔ ان مضامین کی فوٹو کاپیاں شیما مجید نے فراہم کی تھیں اور میرے پیشرو نے ان مضامین کو "فلسفیانہ مباحث" کا عنوان دیا تھا۔ یہ مسودہ پانچ سال سے زیادہ عرصے تک مختلف حوادث سے گزرا۔ جب میں نے اواخر مارچ ۱۹۹۴ء میں بزم اقبال کا نظام سنبھالا تو یہ کتاب کمپوزنگ کے مرحلے میں متن کی کئی الجھنوں کا شکار تھی۔ کمپوزنگ سینٹر سے مسودہ اور کمپوز شدہ اوراق منگوا کر ان کا جائزہ لیا تو معلوم ہوا کہ تدوین پر کوئی توجہ نہیں کی گئی۔ متن میں کئی خلا تھے جو فوٹو سٹیٹ مشین کی خرابی سے پیدا ہوئے۔ ان خلاؤں کو مجلات میں شائع شدہ مضامین کو دیکھ کر پر کیا جا سکتا تھا۔ مگر اس کی کوشش ہی نہ کی گئی تھی۔ مزید جائزے کے بعد پتہ چلا کہ بعض مضامین کی تکرار بھی ہے۔ جو مضامین دو رسالوں میں چھپے دونوں جگہ سے ان کی فوٹو کاپیاں لے کر مسودے میں شامل کر دی گئیں۔ چنانچہ مسودے کی از سر نو تنقیح و تہذیب کرنی پڑی' اور تقریباً سب مضامین کو اصل ماخذ کے ساتھ ملا کر اسقام کو دور کیا گیا اور موضوعات کے لحاظ سے انہیں ترتیب دیا گیا۔

مسودے کی تصحیح کے بعد میری توجہ اس کتاب کے عنوان کی طرف گئی جو میرے نزدیک اس مجموعہ مضامین کے لئے موزوں نہیں تھا۔ اس مقصد کی خاطر میں نے چند دوستوں سے مشورہ کیا۔ پروفیسر ڈاکٹر میاں عبدالشکور احسن نے کتاب کا عنوان "مقالات شریف" تجویز کیا اور سب دوستوں نے اس کی تائید کی۔ چنانچہ کتاب کا نام بدل دیا گیا۔ یہ بھی وضاحت کرتا چلوں کہ ڈاکٹر میاں شکور احسن پروفیسر میاں محمد شریف مرحوم کے حقیقی بھانجے ہیں اور علم و ادب میں بھی ان کے معنوی شاگرد ہیں۔ میں سمجھتا ہوں کہ اگر مرحوم زندہ ہوتے' تو وہ بھی اسی عنوان کو پسند

کرتے۔

پروفیسر میاں محمد شریف پاکستان ہی کے نہیں برعظیم جنوبی ایشیا کے ایک بڑے فلسفی اور قابل احترام شخصیت کے مالک تھے۔ ان کی شخصیت کو خراج تحسین پیش کرنے کے لئے بھی ایک بڑی محترم شخصیت کی ضرورت تھی۔ اتفاق سے ماہنامہ "ثقافت" کی ورق گردانی کرتے ہوئے مرحوم پروفیسر صاحب کے بارے میں جسٹس ڈاکٹر ایس۔ اے رحمٰن مرحوم (سابق چیف جسٹس پاکستان) کی ایک مختصر مگر جامع تحریر مل گئی جسے اس کتاب کا دیباچہ بنایا گیا ہے۔

میری آرزو تھی کہ اس کتاب کی طباعت بزم اقبال کی طرف سے مرحوم پروفیسر صاحب کی شان کے شایان ہو۔ اس لیے بھی کہ مرحوم کو فلسفہ جمالیات سے خاص لگاؤ تھا اور اس لیے بھی کہ مرحوم نے بزم اقبال اور ادارہ ثقافت اسلامی کی تعمیر و ترقی میں آخر دم تک بڑے خلوص و انہماک سے سرگرم حصہ لیا۔ بزم اقبال کے محدود مالی وسائل میں میری یہ آرزو کچھ تشنہ لب رہی ہے۔ امید ہے کہ دوسری طباعت کے موقع پر اس مجموعہ مضامین کو مکمل کرنے اور مزید خوبصورت بنانے کی صورت پیدا ہو جائے گی۔

(غلام حسین ذوالفقار)

۲۰ جولائی ۱۹۹۴

فہرست مضامین

دیباچہ: میاں صاحب —— از ڈاکٹر ایس۔ اے رحمٰن (مرحوم) ۹
(سابق چیف جسٹس پاکستان)

افکار اقبال:

۱۔ اقبال کا تصور باری تعالیٰ ۱۳
۲۔ اقبال کا نظریہ فن ۲۷
۳۔ جمالیات اقبال کی تشکیل ۴۹
۴۔ ماہیت زمان اور اقبال ۷۳
۵۔ "اقبال کا شعری پیام" ڈاکٹر سنہا کی کتاب پر تنقید ۹۳

مسلمانوں کی علمی میراث:

۶۔ مسلمانوں کی علمی روایت ۱۰۷
(طلب علم اور قرآن مجید۔علوم کے ترجمے عربی میں۔
اشاعت علوم۔ طب کا فروغ۔ مسلمان اور تصوف)
۷۔ ابن رشد' ایک عظیم مسلم دانشور ۱۲۷
۸۔ مسلم فلسفہ اور مغربی فکر ۱۳۷

عمرانیات:

۹۔ اسلامی نصب العین ۱۵۱
۱۰۔ اچھی زندگی اور شہریت ۱۵۹
۱۱۔ سماجی نشو و نما کی شرائط ۱۷۳

فلسفۂ تعلیم:

۱۲- تعلیم اور آزادی ۱۹۵

۱۳- تعلیمات اسلامیہ ۲۰۳

۱۴- تعلیم اور کردار سازی ۲۱۵

۱۵- سائنس اور ٹیکنالوجی کا تعلیم پر غلبہ ۲۲۳

۱۶- اسلامی فلسفہ تعلیم ۲۲۷

فلسفیانہ مباحث:

۱۷- جمال معروضی ہے یا موضوعی ۲۴۱

۱۸- المیہ کا مقصد ۲۵۹

۱۹- ادب اور تخیل ۲۸۱

۲۰- شعر اور ابہام ۲۸۷

۲۱- ڈاکٹر رادھا کرشنن، فلسفی یا سیاستدان؟ ۲۹۳

فلسفۂ اقتصاد:

۲۲- فلسفہ لذت کا اثر مغربی اقتصادیات پر ۳۰۱

۲۳- اقتصادیات میں انفرادیت کا تصور ۳۱۷

۲۴- لبرل اقتصادیات میں نفی قدر کا تخیل ۳۲۹

۲۵- علم معیشت پر ایک فلسفیانہ تنقید ۳۴۱

مسٹر جسٹس ایس۔ اے رحمٰن

میاں صاحب

میاں محمد شریف مرحوم سے میری پہلی ملاقات تقسیم ہند سے پہلے علی گڑھ میں ہوئی۔ مجھے ایک عزیز کی شادی کے سلسلے میں وہاں جانے کا اتفاق ہوا تو میاں صاحب کی خوش نما کوٹھی پر بھی حاضری دی۔ بڑی محبت سے ملے۔ میرے آکسفورڈ کے زمانہ کے عزیز دوست اور میاں صاحب کے داماد' خواجہ منظور حسین بھی ان دنوں وہیں مقیم تھے۔

علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے علمی اور انتظامی حلقوں میں میاں صاحب ایک بزرگ محترم کی حیثیت رکھتے تھے۔ وہ ۱۹۱۷ء سے مسلسل اس ادارہ کی خدمت کر رہے تھے۔ تقسیم کے بعد وہ آبائی وطن' لاہور میں منتقل ہو گئے۔ ۱۹۵۱ء میں سردار عبدالرب نشتر مرحوم نے پنجاب یونیورسٹی انکوائری کمیشن مقرر کیا تو وہ سیکرٹری کے منصب کے لیے نامزد ہوئے۔ میں بھی کمیشن کے اراکین میں شامل تھا۔ میاں صاحب نے حسب عادت بڑی تن دہی سے اپنے فرائض انجام دیے اور کمیشن نے میاں سر عبدالرشید کی صدارت میں اپنی رپورٹ چند ماہ میں مکمل کر لی۔

غالباً ۱۹۵۲ء کا واقعہ ہے کہ ڈاکٹر خلیفہ شجاع الدین مرحوم نے مجھ سے ذکر کیا کہ وہ اسلامیہ کالج لاہور کے پرنسپل کے عہدہ کے لیے کسی موزوں شخص کے متلاشی ہیں۔ میں نے انہیں مشورہ دیا کہ اگر وہ میاں صاحب کو اس کام کا بیڑا اٹھانے پر راضی کر سکیں تو ان کی مشکل حل ہو جائے گی۔ انہوں نے مجھ سے اتفاق کیا اور یوں میاں صاحب اسلامیہ کالج سے وابستہ ہو گئے۔ ۱۹۵۶ میں انہوں نے وہاں سے سبکدوشی حاصل کر لی۔

پھر ۱۹۵۹ء میں ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کی وفات کے بعد ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور کی مجلس انتظامیہ کی نظر انتخاب ان پر پڑی اور وہ اس ادارہ کے ڈائریکٹر بن گئے۔ تادم آخریں وہ اسی ادارہ سے منسلک رہے اور پیرانہ سالی اور گرتی ہوئی صحت کے باوجود اپنی خداداد صلاحیتوں کو ایک جوان کی سی گرم جوشی اور مستعدی سے' بروئے کار لاتے رہے۔

اس کے ساتھ ساتھ وہ بزم اقبالؒ لاہور کے سہ ماہی رسالہ "اقبال" کے مدیر اعلیٰ کے فرائض نہایت خوش اسلوبی سے انجام دیتے رہے۔ "اقبال" کی ادارت انہوں نے ۱۹۵۲ء میں سنبھالی تھی۔ یہ انہی کی انتھک کوششوں کا نتیجہ تھا کہ اس رسالہ نے جلد ہی علمی دنیا میں ایک خاص مقام حاصل کر لیا۔

میاں صاحب مرحوم اسم با مسمی شخص تھے۔ نام کے بھی شریف اور طبیعت کے بھی شریف، خوش اخلاقی اور محبت گویا ان کی سرشت میں داخل تھی۔ البتہ کام چوری کو برداشت نہ کرتے تھے۔ ان کی دلچسپیاں اور ہمدردیاں ہمہ گیر تھیں۔ وہ فلسفی بھی تھے اور ادیب بھی۔ ابتدائی زمانہ میں شعر بھی کہتے رہے۔ وہ صاحب ادراک بھی تھے اور حامل احساس بھی۔ وہ جمالیات سے بھی شغف رکھتے تھے اور اقتصادیات اور سماجیات پر بھی نظر رکھتے تھے۔ وہ اعلیٰ تنظیمی صلاحیت کے مالک تھے۔ ان کی قاعدہ پسندی ان کے ہر کام سے آشکار تھی۔ افراط و تفریط سے گریز کرتے تھے اور ہمیشہ سلامت روی اور عدل کا راستہ اختیار کرتے تھے۔ جبلی عدل پسندی کے طفیل انہوں نے فلسفہ میں بھی، انتہا پسند دبستانوں کے درمیان ایک متوازن طرز فکر اختیار کیا۔

میاں صاحب مرحوم نے ۱۹۵۴ء میں فلاسافیکل کانگریس کی بنیاد ڈالی۔ یہ علمی مجلس ان کی عقلی علوم سے محبت کی یادگار ہے۔ پاکستان کے نمائندہ کی حیثیت سے انہوں نے متعدد عالمی کانفرنسوں میں شرکت کی اور اپنے علم و فضل کا سکہ بٹھایا۔ انہیں خراج عقیدت ادا کرنے کے لئے متعدد ملکی اور غیر ملکی مفکرین نے "نذر شریف" کی تالیف میں شرکت کی۔ یہ امر اطمینان بخش ہے کہ یہ تالیف میاں صاحب کی زندگی میں مارچ ۱۹۶۵ء میں پایہ تکمیل کو پہنچ کر اشاعت پذیر ہوئی۔

میاں صاحب کا علمی شاہکار "تاریخ فلسفہ اسلامی" کی تدوین ہے جو دو حصوں پر مشتمل ایک ضخیم کتاب ہے اور جس کا ایک حصہ ان کے اپنے افکار کا مرہون منت ہے۔ میاں صاحب نے علمی ذوق و شوق سے بھرپور زندگی گزاری۔ وہ اپنی آخری علالت میں بستر پر لیٹے لیٹے بھی کام کے متعلق سوچتے رہتے تھے۔ اس قسم کی علمی لگن نادر چیز ہے۔ میاں صاحب کی موت ایک عالم کی موت ہے۔ خدا انہیں جوار رحمت میں جگہ دے، آمین۔

("ثقافت" مئی ۱۹۶۶ء)

افکار اقبال:

اقبال کا تصوّر باری تعالیٰ

اقبال فلسفی اور شاعر ہیں- یہ فیصلہ کرنا آسان نہیں ہے کہ وہ شاعر فلسفی ہیں یا فلسفی شاعر- خالص فلسفیانہ تصانیف کے مقابلہ میں ان کی شاعرانہ تصانیف بہت زیادہ ہیں- ان کے کلام میں جہاں شاعرانہ کمال' انتہا کو پہنچ چکا ہے ان کی دو فلسفیانہ تصانیف کے منجملہ "فلسفہ عجم" کی نوعیت تو خالص تاریخی ہے اور دوسری تصنیف "اسلام کے مذہبی افکار" اپنے معنی و مفہوم کے اعتبار سے نہایت ہی عالمانہ ہے جس میں اگرچہ کہ فکر و خیال کی ہم آہنگی پائی جاتی ہے لیکن اسلوب بیان کا فرق محسوس ہوتا ہے- یہی وہ اسباب ہیں جن کی بناء پر نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ اقبال اولاً شاعر اور ثانیاً فلسفی ہیں-

لیکن علامہ اقبال کی عظمت کا یہ کوئی صحیح تخمینہ نہیں ہو سکتا- ان کے اندر فلسفہ اور شاعری کا اس خوبی کے ساتھ امتزاج ہوا ہے کہ اس سے قبل کسی بڑے مفکر حتیٰ کہ دانتے تک میں اس کی نظیر نہیں ملتی۔ان کی شاعری اور فلسفہ دونوں بلند ہیں- شاعری فلسفہ کی بدولت اور فلسفہ شاعری کی بناء پر- یہ دونوں عناصر ان کے قوائے عقلیہ کی نشو و نما کا باعث بننے میں کبھی پیچھے نہ رہے' شروع سے آخر تک ان دونوں کا توازن اور امتزاج برابر باقی رہا-

تصوّر باری کے مدارج

اس مقالہ میں اقبالؒ کی شاعری سے بحث نہیں کی جائے گی بلکہ ان کے فلسفہ کے اس پہلو کی توضیح کی جائے گی جس کا تعلق تصور باری تعالیٰ سے ہے- اقبال کا فلسفہ اور اس کے ساتھ ساتھ خدا کی نسبت ان کا تصور تین ادوار سے گزرتا ہے- اس تصور کی نوعیت کے لحاظ سے ان تین ادوار میں واضح حدود فاصل قائم کرنا مشکل ہے لیکن ہر دور بحیثیت مجموعی چند خصوصیات کا حامل ہے جن کی بناء پر دوسرے ادوار سے ممیز ہو جاتا ہے-

پہلے دور میں جو ۱۹۰۱ء سے شروع ہو کر ۱۹۰۸ء پر ختم ہوتا ہے اقبال خدا کو حسن ازلی سے تعبیر کرتے ہیں جس کا وجود ہر ذرّہ سے پہلے اور ہر ذرّہ سے آزاد ہونے کے باوجود ہر ایک میں جلوہ

گر ہے۔ آسمانوں کی رفعتوں اور زمین کی بستیوں چاند' سورج' ستاروں' گرتے ہوئے قطرہ ہائے شبنم' برو بحر' شعلہ و آتش' جمادات و نباتات' طیور و حیوانات' نغمہ دریا حین سب میں وہ مشہود و موجود ہے--- جس طرح لوہے کے ذرّات کو مقناطیس جذب کر لیتا ہے اسی طرح خدائے تعالیٰ تمام اشیاء کو اپنی طرف جذب کرتا ہے۔ اس طرح خدا کی ذات جو حسن ہے۔ تمام اشیاء کے اندر حرکت و حیات کا موجب بنتا ہے۔ مادی اور طبعی اشیاء میں قوت' پودوں میں نشو و نما' جانوروں میں محرکات اور انسان میں ارادہ خدا کی طرف اسی جذب و محبت کی مختلف شکلیں ہیں' یہی وجہ ہے کہ حسن ازلی ہر چیز اور ہر شے کا مآخذ' روح اور مستمائے کمال ہے۔ ایک محیط بیکراں کی طرح خدا کی ذات ہمہ گیر باہمہ و بے ہمہ ہے اور مخلوقات میں سے ہر فرد کی مثال ایک ایک قطرہ کی سی ہے یا یوں کہئے کہ خدا آفتاب عالمتاب ہے اور فرد ایک معمولی شمع اور شمع کی روشنی آفتاب کے مقابلہ میں ماند پڑ جاتی ہے۔ حباب یا شعلہ کی چمک کی طرح صرف زندگی ہی نہیں بلکہ ساری کائنات فانی ہے۔ (بانگ درا' صفحہ ۷۳' ۸۴' ۱۰۷' ۱۱۷' ۱۱۸' ۱۲۲' ۱۲۷' ۱۲۸' اور ۱۹۱)۔

پہلے دور میں خدا کے متعلق اقبالؒ کا اجمالاً یہی تصور تھا۔ اس تخیل کے مآخذ کی تلاش کچھ زیادہ مشکل نہیں۔ یہ افلاطونی تصورات سے بہت کچھ ملتے جلتے ہیں۔ افلاطون بھی خدا کو حسن ازل اور عالمگیر فطرت خیال کرتا ہے جو وجود میں اجزاء کائنات سے پہلے ہے اور ان کے اندر ایک خاص شکل میں جلوہ گر ہے۔ وہ اس کو مستمائے مقصود بھی سمجھتا ہے۔ جس کی جانب ہم سب حرکت کرتے ہیں۔ محبت کا عالم گیر مفہوم متعین کرتے ہوئے اس نے جنسی مضمرات کے تحت محبت کا انکار کیا ہے۔ اس تصور کو جس کی افلاطونی فلاسفہ نے بہت کچھ توضیح کی ہے۔ ابتدائی عہد کے مسلم علماء نے قبول کیا اور واحدۃ الوجود کے ماننے والے صوفیاء نے اپنے عقیدہ کے مطابق اس میں تصرّف کیا۔ یہی تصور اردو اور فارسی شاعری کی روایات کی صورت میں اقبال تک پہنچا۔ جدید انگریز شعراء کے کلام کے مطالعہ نے اس کو پختگی بخشی۔ یہی وجہ ہے کہ دورِ اوّل میں خدا کے متعلق اقبال کا یہ تصور اچھوتا نہیں ہے۔ وہ صرف خوب صورت الفاظ میں اس کی تلقین کر دیتے ہیں جو ایک تاریخی ورثہ کی صورت میں ان تک پہنچا تھا۔ الوہیت کے اس تصور کو انہوں نے اپنی نظموں کا موضوع بنایا اور سینکڑوں نت نئے اسالیب میں ان کی تشریح کی۔ ۱۹۰۸ء سے قبل ہی وہ ہندوستان کی صف اوّل کے شاعر تسلیم کیے جانے لگے۔ اور ان کی تخلیقی ذہانت نے دنیا کو اپنے غیر فانی کلام سے روشناس کرا دیا تھا۔

۱۹۰۸ء سے ۱۹۲۰ء کا زمانہ اقبال کے دماغی ارتقاء کا دوسرا دور کہا جا سکتا ہے اس زمانہ کے افکار کی کلید ان کی ذہنی کیفیت کا وہ تغیّر ہے جس کی بناء پر وہ ایک طرف تو اشیاء عالم میں جلوہ گر

ہونے والے حسن مشہدی اور دوسری طرف محبت کے مابین حد فاصل قائم کرتے ہیں۔ وہ حسن کو ابدی اور محبت کے سارے جذبات' تمام آرزوؤں اور جملہ حرکتوں کا تاثیر بخش اور قطعی و آخری سبب خیال کرتے ہیں۔ لیکن دور ثانی کے رجحان میں تبدیلی رونما ہوتی ہے۔ حسن کی ابدیت اس کی تاثیر اور علیت کے بارے میں ابتدا تو اقبال کے دماغ میں شبہ اور پھر ایک قسم کی قنوطیت طاری ہو گئی تھی۔ "جلوہ" "حسن" "حقیقت حسن" "شبنم اور ستارے" جیسی نظمیں ان کے اس رجحان کا صحیح مرقع ہیں لیکن اس زمانہ میں محبت آرزو' تلاش و تجسس کی ابدیت کے متعلق ان کا یقین ترقی پذیر ہوتا گیا۔

۱۹۰۵ء سے ۱۹۰۸ء تک اقبال نے کیمبرج میں میکٹیگارٹ اور جیمس وارڈ کے تحت ان کے تلمیذ کی حیثیت سے تعلیم حاصل کی اور اسی زمانہ میں اپنے مقالہ کی تکمیل کے سلسلے میں آپ نے مولانائے رومیؒ کا بالاستیعاب مطالعہ کیا۔ انگلستان سے مراجعت تک اقبال پر میکٹیگارٹ اور جیمس وارڈ کے اثرات مرتب نہ ہوئے تھے۔ جب تک وہ انگلستان میں مقیم رہے عقیدہ وحدت الوجود کے قائل رہے۔ اس کی توثیق میکٹیگارٹ کے مکتوب کے حسب ذیل اقتباس سے ہوتی ہے جو نکلسن کے انگریزی ترجمہ "اسرار خودی" کی اشاعت پر اس نے اقبال کے نام تحریر کیا تھا:

> "کیا آپ کی حالت میں بہت بڑا تغیر رونما نہیں ہوا ہے؟ یقیناً ہوا ہے کیونکہ جن دنوں ہم فلسفہ کے مسائل پر باہم گفتگو کیا کرتے تھے۔ آپ وحدۃ الوجود کا عقیدہ رکھنے والے صوفی تھے۔"

بعض مقالات میں اقبال نے اپنی نسبت میکٹیگارٹ کی یہ رائے کسی تردید کے بغیر نقل کی ہے جو اس کو حق بجانب ثابت کرنے کے لیے کافی ہے۔ ۱۹۰۸ء میں اقبال میکٹیگارٹ کے "شخصی غیر فنائیت" کے نظریہ کو پسند کرنے لگے۔ وارڈ کے Theistic Pluralism وجدانی کثرۃ الوجود اور مولانا رومی کی مابعد الطبیعی کیفیت میں بھی ان کو تطبیق و ہم آہنگی سی محسوس ہونے لگی۔ بعد ازاں انہوں نے رومیؒ کو اپنا مرشد تسلیم کر لیا۔ اس کا سبب صرف یہی نہ تھا کہ رومیؒ سے ان کو روحانی رشتہ پیدا ہو گیا تھا یا ان ہی کی زبان یعنی فارسی میں یہ شعر کہا کرتے تھے یا دونوں کا فلسفہ تصوف اور شاعرانہ کمال ایک سا تھا۔ یا دونوں کا مذہبی وجدان قوی تھا۔ دونوں کو وجود باری تعالیٰ پر کامل یقین اور محمدؐ عربی سے گہری محبت و عقیدت تھی۔ یہ محاسن دیگر اور صوفیاء میں بھی پائے جا سکتے ہیں۔ لیکن اقبال نے رومیؒ کو اپنی زندگی بھر کا رہنما جو قرار دیا تھا اس کی خاص وجہ یہ تھی کہ رومیؒ نے اقبال کے دو جدید ہم خیالوں (Finds) نطشے اور برگسان کے نظریات کی بہت پہلے توضیح کر دی تھی۔

اگرچہ کہ اقبال کو جرمن زبان سے واقفیت حاصل تھی اور جرمن زبان کا وہ براہ راست مطالعہ کر سکتے تھے لیکن ۱۹۰۷ء اور ۱۹۱۱ء کے مابین نطشے کی جملہ تصانیف زبان انگریزی میں منتقل ہونے کی وجہ سے ان تک اقبال کی رسائی آسان تر ہو گئی تھی۔ ۱۹۱۰ء اور ۱۹۱۵ء کے درمیان برگسان کی تصانیف کا انگریزی میں ترجمہ ہوا اور اس کا مطالعہ بھی اقبال کے لیے جو فرانسیسی زبان سے واقف نہ تھے بہت آسان ہو گیا۔

اب اقبال کو معلوم ہوا کہ رومیؒ کے ساتھ وارڈ (Ward) کے قریبی تعلق کے علاوہ ایک طرف تو خود ان کے اور دوسری طرف نطشے' برگسان اور رومیؒ کے مابین گہرا ربط ہے۔ نطشے کی طرح رومیؒ ارتقاء' حرّیت' امکانات' خودی کی بقا اور میلان اقتدار (Will To Power) تعمیر جدید کے لیے تخریب کہن کے قائل ہیں اور برگسان کی طرح حرکت کو روح حقیقت اور وجدان کو علم کا ماخذ تسلیم کرتے ہیں۔ یہ حیات بخش کیفیت میکڈوگالڈ کے "سماجی نفسیات" (Social Psychology) اور "مبادی نفسیات" سے متاثر ہونے کے بعد جو علی الترتیب ۱۹۰۸ء اور ۱۹۱۰ء میں شائع ہوئی ہیں۔ اقبال کے قوائے عقلیہ کے لیے تقویت کا باعث ہوئی۔ حیات کو برگسان کے "آرزو و اُمنگ" کے نظریہ سے وابستہ کیا گیا ہے اور ذاتی مصلحت کے جذبہ کو انسانی شخصیت کا مرکز خیال کیا گیا ہے۔ دور ثانی میں یہ تمام امور فلسفہ اقبال کے بنیادی تصورات بن چکے تھے۔

دور دوم

اس طرح قدیم مشرقی فیلسوف کے رُشد و ہدایت کے فیض اور یورپ کے متعدد جدید مفکرین سے متاثر ہو کر اقبال نے اپنے ایک جُداگانہ فلسفہ کی بنیاد ڈالنی شروع کی۔ جس کو دور ثانی کے افکار کی ممتاز ترین خصوصیت کی بناء پر "فلسفہ خودی" سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔

ارادہ کی ابدیت اور تاثیر کے متعلق اقبال کے بڑھتے ہوئے اصرار و تاکید اور حسن کی ابدیت اور تاثیر کی نسبت ان کے گھٹتے ہوئے یقین کو اسی فلسفہ کی روشنی میں سمجھنے کی ضرورت ہے۔ یہ ایک ایسا ذہنی تغیّر ہے جس نے انہیں افلاطونیت اور کثرۃ الوجود کے مکاتیب تصوف سے بہت دُور لا کھڑا کیا ہے۔

اقبال اپنے جدید فلسفہ کو بانگ درا کی آخری نظموں' اسرار خودی اور رموز بے خودی کی مثنویوں میں اصول کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ ان کے فکر و خیال کو خودی کے اسی تصور سے رہنمائی حاصل ہونے لگی۔ جس کو خواہشات' تجسس' توقعات' مساعی' عزائم' قوت اور عمل کا قوی مرکز خیال کیا جاتا ہے۔ زمانی احاطہ میں خودی کا وجود نہیں پایا جاتا بلکہ زمان خودی کے لیے قوت محرکہ یا قوت عمل ہے جو شمشیر برّان کی طرح مشکلات' رکاوٹوں اور مزاحمتوں میں سے ہو کر اپنا

راستہ پیدا کرتی ہے۔ وقت عمل کی طرح حیات اور زندگی ہے اور زندگی خودی ہے اس لیے وقت زندگی اور خودی کو شمشیر کے ساتھ مماثلت دی گئی ہے۔

یہ نام نہاد خارجی دنیا اپنی مادی دولت کے ساتھ جس میں زمان و مکان کا سلسلہ بھی شامل ہے اور جذبات کا فرضی عالم تصورات و امکانات' دونوں خودی کے نتائج تخلیق ہیں لہٰذا فطرت کے یہ سارے محاسن "ارادہ" کی آفرینش ہیں۔

خدا جو آخری اور قطعی حقیقت ہے ذات مطلق اور انائے مطلق ہے۔ خدا کو ابدی حسن سے تعبیر کرنے کا تصور اب باقی نہیں رہا۔ افلاطون اور حافظ شیرازی جیسے شعراء کو جو ایسے نظریوں کے حامل ہیں اچھی نظر سے نہیں دیکھا جا رہا ہے۔ اب خدا کو ابدی عزم خیال کیا جاتا ہے اور حسن کو اس کے ابتدائی مرتبہ سے گھٹا کر خدا کی صفت قرار دیا گیا ہے۔ یعنی ایک ایسی صفت جو جمالیاتی اور اخلاقی دونوں اقدار کو حاوی ہے۔ خدا کے حسن کی بجائے اب اس کی وحدت پر زور دیا جا رہا ہے توحید پر یقین کو نفس الامری حقیقت تسلیم کیا جا رہا ہے کیونکہ اس کی بدولت افراد' قوم اور بنی نوع انسان میں مقصد اور قوت کی وحدت قائم ہوتی ہے۔ یہ عقیدہ قوت میں اضافہ اور غیر مختتم خواہشات اور توقعات کی تخلیق کا موجب بننے کے علاوہ بزدلی اور خدا کے خوف کے سواء انسانی قلوب سے ہر قسم کے خوف و ہراس کو دور کر دیتا ہے۔

خدا کا جلوہ مُقیّد خودی میں ظہور کرتا ہے یہی وجہ ہے کہ صرف خودی کے ذریعہ اس تک رسائی ممکن ہے اسی لیے خدا کی طلب' اس کا عرفان صرف خودی کی تلاش اور معرفت کے ساتھ مشروط ہے۔

(من عرف نفسہ فقد عرف ربہ)

بھیک' اور احساس پستی کے ذریعہ خدا کی تلاش نہیں کی جا سکتی کیونکہ اس سے کمزوری اور واماندگی کا اظہار ہوتا ہے۔ قرب حق کے ساتھ ساتھ خودی کی عظمت کا خیال بھی ضروری ہے۔ انسان کو چاہیے کہ وہ اپنے ارادہ کی قوت کے ساتھ خدا کی تلاش کرے۔ وہ بالکل اسی طرح "شکار یزداں" کی جانب توجہ کرے جس طرح صیاد کو اپنے صید کے شکار میں انہماک ہوا کرتا ہے۔ خدائے تعالیٰ خود شکار ہونا چاہتا ہے اس کو بھی انسان کی بالکل تلاش ہے جس طرح انسان اس کی تلاش میں سرگرداں ہے۔ خدا کی یافت کے بعد اس کی ذات میں جذب ہو کر اس طرح فنا نہیں ہوتا کہ اپنی ذات کا تعین ہی باقی نہ رہے۔ اس کے برعکس خدا یعنی اس کی صفات کو امکان بھر اپنی ذات میں جذب کر لینا چاہیے۔ اس امکان کی کوئی حد مقرر نہیں۔ خدا کو اپنے اندر جذب کر لینے سے اَنا کی نشو و نما ہوتی ہے اور جب یہ اَنا' اَنائے مافوق تک ترقی کر جاتا ہے

تو خلیفتہ اللہ کے منصب پر فائز ہوتا ہے۔

اپنی فکر کے دور ثانی میں خدا کے متعلق اقبالؒ کا مختصراً یہی تصور ہے۔

آخری دور

۱۹۲۷ء سے شروع کر کے تاریخ وفات تک کا زمانہ اقبال کے دماغی ارتقاء کا دور سوم ہے اگر دور ثانی کو ان کی نشوونما کا زمانہ تصور کیا جائے تو اس آخری دور کو پختگی کا زمانہ سمجھنا چاہیے۔ اقبالؒ نے ان تمام مؤثرات کو پہلے ہی سے قبول کر لیا تھا جن کو قبول کرنے کی ان کی ذہانت اور جدّتِ طبع نے اجازت دی تھی۔ اپنے فلسفہ یا نظریہ کے لیے انہوں نے مختلف عناصر کو اکٹھا کیا اور پھر ایک ہمہ گیر نظام کی صورت میں انہیں پایہ تکمیل کو پہنچایا۔ یہ سب کچھ انہوں نے اپنی آٹھ تصانیف کے ذریعہ انجام دیا۔ جو ۱۹۲۳ء اور ۱۹۳۸ء کے درمیان یکے بعد دیگرے بڑی سُرعت کے ساتھ شائع ہوئیں۔ اس دور میں ان کے فلسفہ کو بجا طور پر "فلسفہ تغیّر" سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ "فلسفہ خودی" کی طرح حقیقت کا تخیّل گو واضح سہی تاہم اس دور میں "فلسفہ تغیّر" و انقلاب و ارتقاء زیادہ نمایاں ہے۔

چونکہ یہ مقالہ اقبال کے تصور باری تعالیٰ کی وضاحت کے لیے مخصوص ہے اس لیے ان کے نظام فلسفہ کے دوسرے پہلوؤں کو نظرانداز کر کے صرف خدا کے متعلق ان کے مکمل نظریات کا یہاں اجمالاً ذکر کیا جائے گا۔

خدا "بحیثیت مجموعی ایک حقیقت ہے" اور حقیقت بحیثیت مجموعی اصلاً روحانی ہے۔ روحانی ان معنوں میں کہ خدا کی ہستی فرد اور اَنا ہے۔ اس کو اَنا اس لیے تصوّر کرنا چاہیے کہ انسانی خودی کی طرح وہ وحدت کا ایک تنظیمی اصول ہے۔ وہ خود ایک ایسا نظام ہے جو تعمیر اغراض کے پیش نظر متجانس اجزاء کو باہم متحد اور اپنی ہستی حی و قیوم کے جاری کردہ اوامر کو ایک مرکزی نقطہ پر مرکوز کرتا ہے۔ وہ اس لیے بھی اَنا ہے کہ ہمارے افعال اور ہماری عبادات کا اس کی طرف سے جواب ملتا ہے کیونکہ خودی کی تصدیق کا معیار یہی ہے کہ وہ دوسرے کی خودی کی پکار کا جواب دے۔ درحقیقت خدا مقید "اَنا" نہیں ہے بلکہ "اَنائے مطلق" ہے۔ اس لیے کہ وہ ہر شے پر قادر ہے اور کوئی چیز اس کے احاطہ قدرت سے باہر نہیں ہے۔

انائے مطلق، ارسطا طالیس کے نظریہ کے مطابق کائنات کی طرح ساکن نہیں ہے۔ وہ ایک تخلیقی روح، قوی محرک یا زندہ طاقت ہے۔ اور چونکہ اس کی ذات پر حد قائم کرنے کے لیے اس کے سوا کوئی اور ہستی نہیں ہے اس لیے وہ آزاد اور مطلق تخلیقی قوت ہونے کے علاوہ لا محدود اور بے پایاں ہے۔ لیکن اس غیر محدودیت کا مکانی مفہوم نہیں ہے۔ کیونکہ مکانی لامحدودیت

مطلق نہیں ہوا کرتی۔ ذات خدا کی بے پایانی محض سطحی نہیں بلکہ بہت گہری ہے اور اس لامحدودیت کے ساتھ اپنے تخلیقی فعلیت کے کثیر اندرونی امکانات پر مشتمل ہے۔ اس کی ازلی و ابدی طاقت کا لامحدود تخلیقی امکانات کے ساتھ آزاد ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ قادر مطلق ہے۔

اصلی اور اساسی اَنا قوت مطلقہ ہے جو آزاد اور ایک تخلیقی حرکت ہے۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ ایک ایسی حرکت کا تخیل ناممکن ہے جو اشیاء کی حرکت نہیں ہے۔ اس سوال کی نسبت اقبال کا جواب یہ ہے کہ اشیاء حرکت سے مستخرج ہوا کرتی ہیں لیکن حرکت غیر متحرک اشیاء سے حاصل نہیں ہو سکتی۔ حرکت اپنے وجود میں فطری یا جبلّی ہوتی ہے۔ اشیاء جامد اس کی فروعات ہیں۔ وہ جامد اس لیے ہوتی ہیں کہ محدود تخیّل نے ان کو سکونیاتی تصور کے ساتھ حرکت کے ذریعہ حاصل کیا ہے۔ جدید علم طبیعیات کی رو سے اقبالؒ کے اس استدلال کی حمایت ہوتی ہے جس میں اشیاء کو ان کے دیگر طبعی خواص سے قطع نظر کر کے مرکز توانائی سے منسوب کیا گیا ہے۔

اگر اصلی اَنا کی حرکت ہمہ گیر ہے تو کیا وہ دواماً تغیّر پذیر نہیں۔ اس کا جواب نفی اور اثبات دونوں طرح دیا جا سکتا ہے۔ نفی میں اس لیے کہ اقبال کے نظریہ کے مطابق خدا کی نسبت تغیر کی اس طرح پیش قیاسی نہیں کی جا سکتی جس طرح انسانی حیات کے بارے میں ہوا کرتی ہے۔ یعنی ایک حالت سے دوسری حالت کا مسلسل تغیر جس کا تعین ہمارے تجسّس و تلاش کی بناء پر فطرت کے ان حدود کے اندر کیا جاتا ہے جو مزاحمت کرنے والے ماحول سے گھرا ہوا ہے اور اثبات میں اس لیے کہ تغیر بالکل جداگانہ مفہوم میں خدا کی ایک صفت ہے۔ خدا کے ساتھ تغیر کا مفہوم بے تکرار تجلّیات کا ہے۔

انسانی حیات میں جو تغیر رونما ہوتا ہے۔ اس میں اس کی احتیاج تحدید اور عدم تکمیل مضمر ہے۔ انائے مطلق حقیقت کا "کُل" ہے۔ اس کا گرد و پیش کوئی اجنبی ماحول نہیں ہوا کرتا۔ اس لیے حرکت کی صورت میں نامکمل حالت سے نسبتاً زیادہ مکمّل حالت میں تغیر یا ایسی کوئی حالت جو اس کے برعکس ہو خدا کی ذات سے منسوب نہیں کی جا سکتی۔ زمانی تسلسل کا کوئی تصور بھی اس سے متعلق نہیں کیا جا سکتا۔ وہ ایک مسلسل تخلیق ہے اور اس لیے صرف اسی طرح متغیر ہو سکتا ہے جس طرح ایک مسلسل تخلیق یا توانائی کی مسلسل رَو متغیر ہو سکتی ہے۔ لیکن ایک مسلسل تخلیق کے تغیر میں عدم تکمیل کا مفہوم مضمر نہیں ہے۔ تکمیل کو خاتمہ کی آخری منزل تصور کر کے ارسطا طالیس یا ابن حزم سے سرزد شدہ غلطی کا اعادہ نہ کرنا چاہیے۔ کیونکہ ایسی منزل کو جمود یا تعطّل سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اس تعطل کے مفہوم میں اساسی انا کو مکمل خیال کرنا گویا اس کو

معطّل بے مقصد اور ساکن۔ ایک نفی مطلق خیال کرنے کے مترادف ہے۔ برگسان کی طرح اقبال کے نزدیک مکمل انفرادیت کا مفہوم ایک نامیاتی "کُل" ہے جس کا کوئی جزوی حصہ جُداگانہ حیثیت سے اپنی زندگی برقرار نہیں رکھ سکتا۔ اساسی اَنا اس مفہوم کے لحاظ سے مکمل ہے تکمیل کے اس مفہوم میں "اس کے تخیلی نقطۂ نظر کی غیر محدود وسعت" بھی مضمر ہے۔ اس لیے اس کے "ہنوز نہیں" کا مطلب وہ غیر محدود امکانات ہیں جو اس کی ذات سے وابستہ ہیں۔ ایک کامل وجود کی حیثیت سے وہ اپنی ہستی کی ہمہ گیر کُلیّت کو باقی رکھتا ہے اور اس کا زاویہ نگاہ غیر محدود تخلیقی امکانات کا حامل ہوتا ہے۔

لم یلد و لم یولد

انائے مطلق کی انفرادیت کی تکمیل سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس میں تخلیق مزید نہیں ہوتی کیونکہ تخلیق مزید ایک نئے عضویہ کی ساخت کو مستلزم ہے اور اصل سے علیحدہ شدہ جُز کے اندر سے اس کا ثانی نمودار ہوتا ہے۔ ایک مکمل انا کی حیثیت میں جو لاثانی و لاشریک ہو یہ تصور نہیں کیا جا سکتا کہ وہ اپنے مماثل کی تخلیق کر کے "خود اپنی حریم قدس میں اپنے حریف کے وجود کو گوارا کرے۔ یہی وجہ ہے کہ اس کی اولاد نہیں۔

اگر خدا انائے مطلق یا حقیقت کُل، آزاد غیر محدود کاملا" "تخلیقی" اور ہمہ قوت حرکت ہے تو کیا ہم براؤننگ کے الفاظ میں کہہ سکتے ہیں کہ وہ تمام و کمال خیر ہے؟ اقبال کہتے ہیں کہ کائنات کے متعلق اپنے علم کی موجودہ منزل پر اس امر کا قطعی فیصلہ نہیں کیا جا سکتا۔ خیر و شر کی کامل نوعیت کیا ہے؟ اخلاقی اور طبعی شر کی حقیقت فطرت کی زندگی میں نمایاں طریقہ پر واضح ہے لیکن شر، دو (۲) متضاد افراد کے تصادم کے نتیجہ کے طور پر ظاہر ہوتا ہے اور اس لیے محدود ہستیوں کے مقابلہ میں اس کی حیثیت اضافی ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ خیر و شر متضاد ہونے کے باوجود حرکت کی ایک ہی اصل سے اس کی نسبت ضرور ہے۔ کہا جاتا ہے کہ:

> "اس منزل پر ہم خالص تخیل کے حدود سے گزر جاتے ہیں اور محض عقیدہ کی رو سے خیر کی آخری فتح میں ہم کو اپنی منزل مقصود دکھائی دیتی ہے"

انائے مطلق عالمِ کُل بھی ہے لیکن اس کا علم مقید ہستی کا علم نہیں جو غیر بدیہی ہونے کے علاوہ ہمیشہ حقیقت غیر کے محور پر گھومتا ہے۔ چونکہ انائے مطلق کسی غیر کا محتاج نہیں ہے۔ اس لیے اس کے علم کو انسانی علم پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔

جلال الدین دوانی، عراقی اور رائس (Royce) کا یہ خیال صحیح نہیں ہے کہ انائے مطلق کا علم احساس و شعور کا تنہا اور ناقابل تقسیم عمل ہے جو تاریخ کے پورے دور یعنی واقعات کے

انجام کو اپنی گرفت اور قبضہ میں رکھتا ہے۔ ایسا خیال کرنا گویا ایک قسم کے علم مجہول یعنی پہلے ہی سے مکمل شدہ ہیئت ترکیبی سے محض آگاہی کو اس کی ذات سے منسوب کرنے کے برابر ہے۔ اس کا علم اس کی ہمہ گیر ذات کا عکس آئینہ نہیں۔ اگر اس کو قبل از قبل مرتب شدہ واقعات کا عکس قرار دیا جائے تو اُپج' جدّت اور آزاد تخلیق کے لیے پھر برگساں "حقیقت" کو ارادہ کی محض آزاد' تخلیقی قوت محرکہ اور اس کو اشیاء کی کثرت میں تصور و تخیل کے ذریعہ رخنہ اندازی کا موجب خیال کرتا ہے۔ اس طرح اس نے خیال اور ارادہ میں دوئی کا تصور پیدا کر کے غلطی کا ارتکاب کیا ہے۔ اس کا یہ تصور البتہ درست ہے کہ ذہنی قوت محدود خودی کا فعل مکانی ہے۔ صرف یہی نہیں بلکہ تخیل انائے مطلق کی حیات کی ایک خصوصیت ہے۔ وہ خالص ارادہ ہی ارادہ نہیں وہ ایک نامیاتی شعوری نشوونما اور ایک تخلیقی حرکت ہے جس میں تخیل اور وجود دونوں متحدہ متجانس ہیں۔ مستقبل سوائے اس کے کچھ نہیں کہ وہ تخلیق کے واضح امکانات کا دوسرا نام ہے۔

اس بحث سے' انائے مطلق کے ساتھ زمانی تعلق کا سوال بھی پیدا ہو جاتا ہے جیسا کہ ابتداء میں کہا گیا ہے وہ ازلی و ابدی ہستی ہے اس مفہوم میں نہیں جس مفہوم میں کسی شے کی نسبت فرض کیا جاتا ہے کہ وہ ہمیشہ باقی رہے گی۔ اس تصور میں وقت کا غلط مفہوم مضمر ہے کیونکہ یہ وقت کو اس کی ذات سے خارج کر دیتا ہے۔ انائے مطلق دوامی حرکت۔ دوامی تغیر ہے اور تغیر وقت کے بغیر ناقابل قیاس ہے مگر اس کے وقت میں تسلسل کا کوئی ایسا تصور نہیں پایا جاتا جس کے لیے ماضی' حال اور مستقبل ناگزیر ہو۔ اس کی ذات کے ساتھ جس نوعیت کا وقت منسوب ہے اگر اس کو ایک خط فرض کیا جائے تو وہ کوئی ایسا خط نہیں ہو گا جو اس کی حرکت متعین کرنے کے لیے قبل از قبل کھینچا گیا ہو اور جو نقشہ کا ایسا خط تصور نہ کیا جا سکے جس کے کسی حصہ کو استقبال نے قطع نہ کیا ہو۔ لیکن یہ غلطی ہے کہ وقت کو مکانی اصطلاح کے ساتھ انائے مطلق سے منسوب کیا جائے۔ یہ محض امتداد یا دوران مدت ہے لیکن محض استداد سے کیا مراد ہے۔ "ہمارے اپنے تجربہ کے شعوری تجربہ کے تجزیہ سے امتداد کی نوعیت بے نقاب ہوتی ہے" ہم معمولاً وقت کے تسلسل کے ساتھ اپنے تجربوں کا تصور کرتے ہیں۔ لیکن عمیق غور و خوض کے لمحات میں ہم اپنی خودی کی گہرائیوں میں غرق ہو کر تجربہ کے اندرونی مرکز تک رسائی حاصل کرتے ہیں۔ اس گہرے اُنا کے دور حیات میں حالت شعور کے مختلف مدارج ایک دوسرے میں ضم ہو جاتے۔ انائے مطلق میں تغیر اور حرکت پائی جاتی ہے جو ناقابل تقسیم ہے۔ ان کے عناصر ایک دوسرے میں نفوذ کرتے ہیں اور بلحاظ نوعیت ان میں تسلسل بھی نہیں پایا جاتا۔ تب تو

13633

وقت جو ہماری حقیقی خودی سے منسوب ہے جداگانہ لمحوں کا سلسلہ نہیں ہے۔ وقت کا صرف احساس کیا جا سکتا ہے اس کو تصور اور شمار میں نہیں لایا جا سکتا۔ وہ اس چیز سے باہر کچھ نہیں ہے جس میں انا حرکت کرتا ہے۔ وہ اس کی باطنی رسائی' اس کے قابل تحقیق امکانات ہیں جو اس کی فطرت کی گہرائیوں میں پائے جاتے ہیں۔ ایک آزاد اور تخلیقی حرکت کے ذریعہ ان کو قوت سے فعل میں لایا جاتا ہے۔ جیسا کہ برگسان نے غلطی سے سمجھ لیا ہے اس کو خودی پر تقدیم حاصل نہیں ہے۔ خالص زمانی یا مکانی قوتیں کثرت کو نہیں روک سکتیں۔ یہ خودی کا کام ہے جو ترکیب و ترتیب کے نامیاتی کُل میں اس پر قابو پا لیتی ہے۔

اس استدلالی تمثیل میں انائے مطلق کا وقت بھی مندرجہ بالا مفہوم میں خالص ہے۔ یہ اس کی تخلیقی حرکت ہے جس کو حقیقتاً اس کے ذاتی غیر محدود امکانات سے تعبیر کیا جا سکتا ہے جن کو نت نئی تخلیق کے ذریعہ عدم سے وجود میں لایا جاتا ہے۔ وہ محض امتداد ہے جس میں خیال' عمل اور مقصد تعمیر وحدت کے لیے ایک دوسرے میں نفوذ کرتے ہیں یعنی ایک ایسی وحدت کے لیے جس میں ماضی حال میں فنا ہو جاتا ہے اور مستقبل کے لیے امکانات کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔

اقبال کے نظریہ کے مطابق برگسان کا یہ استدلال صحیح ہے کہ تجربہ دراصل ماضی ہے جو حال میں ضم ہو جاتا ہے لیکن اس بناء پر کہ "استقبال کے دروازے "حقیقت" کے لیے کھلے رہنے چاہئیں" فلسفہ غایات(۲) سے انکار درست نہیں ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ اگر غایت(۳) سے قبل از قبل مقدر شدہ امور کی تکمیل مراد ہے تو برگسان کا اعتراض حق بجانب ہے اس قسم کا نظریہ ارضی کائنات کے نظام کو پہلے ہی سے مقدر اور مکمل شدہ ابدی سانچے کا چربہ یا نقل قرار دیتا ہے یہ خالص وقت کو "حقیقت" کے لیے ناقابل انطباق بنا دیتا ہے۔

انائے مطلق کا مقصد ہوتا ہے مگر اسی مفہوم میں جس مفہوم میں کہ ہمارے اپنے شعور کا کوئی مقصد ہوتا ہے۔ ہمارے شعور کی وحدت ماضی کو نہ صرف اپنے آغوش میں لے لیتی ہے بلکہ آگے کو بھی حرکت کرتی ہے۔ مقصد کی طرف کنایہ ہوتا ہے اور اس مقصد کا اس وقت تک تصور قائم نہیں ہوتا جب تک کہ استقبال کی جانب کوئی کنایہ موجود نہ ہو۔ مقصد درحقیقت سوائے اس کے کچھ نہیں کہ حالت شعور میں وہ آگے کی جانب ایک حرکت ہے۔

حافظہ اور پیش بینی دونوں قوتیں ہمارے شعور کی موجودہ حالت پر اثرانداز ہوتی ہیں۔ ہماری اپنی شعوریت کی اس مماثلت کے لحاظ سے انائے مطلق تمام و کمال اس معنی میں بامقصد ہے کہ ماضی کے تحفظ اور اس کی اعانت کے ساتھ اپنے آپ کو نقطہ کمال تک پہنچانے میں وہ آگے کی

جانب متحرک ہے۔ اس کا مزید مطلب یہ ہے کہ وہ محض ایک قوی مسبّح ہی نہیں بلکہ انتخابی طاقت ہے جو امکانات کی دولت سے مالا مال ہے۔ جس کی تفصیلات کا محض تصور اور انتخاب ان کی تخلیق کا باعث ہوتا ہے۔ اسی طرح وہ نہ صرف ماضی کو بلکہ اپنے تخلیق علم کے سارے امکانات کو حقیقت مشہود کی حیثیت سے اپنی حرکت کے ساتھ ساتھ قائم رکھتا ہے۔

آخری دور میں خدا کے متعلق اقبال کے تصور کا یہ ایک اجمالی بیان ہے۔ ایم۔ اے کی ڈگری کے لیے ہندوستان میں مغربی فلسفہ کے مطالعہ انگلستان اور جرمنی میں اسلامی فلسفہ پر ان کے تحقیقاتی کام نے فلسفہ اقبال کے لیے عموماً اور حقیقت "الٰہیہ" (Divine Reality) کے لیے خصوصاً زمین ہموار کر دی۔ اوائل عمر میں ان کی مذہبی تربیت نے اس کے لیے تخم فراہم کیا جس سے ایک خوبصورت پودے کی نشوونما ہوئی۔ جس کو میں نے اس مقالہ میں نہایت خشک اور غیر دلچسپ انداز میں بیان کیا ہے۔ تخم کے طبعی امکانات' زمین کی زرخیزی' آب و ہوا یا عصری رجحانات کی موزونیت کے نتیجہ کے طور پر قوت کے ساتھ اس پودے کی نشو و نما ہونے لگی۔ لیکن اپنے اس تصور کی مستقل اور آخری صورت قائم ہونے سے قبل انہوں نے مولاناے رومؒ' جیمس وارڈ' برگسان اور نطشے کے فلسفوں کا اثر قبول کیا۔ متعدد دیگر تصورات کے اعتبار سے اداروں کے اثرات خواہ کچھ ہی کیوں نہ ہوں لیکن زیر بحث مسئلہ کے حل میں اقبال کی فکر جیمس وارڈ سے ضرور متاثر ہوئی ہے۔

نطشے کے فلسفہ میں خدا کا کوئی تصور نہیں ہے۔ انسان برتر کے تصور میں انہماک کی وجہ سے معاشرہ اور حقیقت سے متعلق اس کے تصورات گمنامی کی نذر ہو جاتے ہیں۔ برگسان کا "تخلیقی مسبّح" شوپنہار کے غیر شعوری مقصد سے بہت مشابہ ہے۔ اس کے برخلاف شعوری اور شخصی نقطۂ نظر سے "حقیقت مطلقہ" اقبال کے نزدیک خدا ہے۔ میک ٹیگرٹ کو خودی کی آخری منزل وقت کے تسلسل میں نہیں بلکہ ابدیت میں حاصل ہوتی ہے لیکن وہ ملحد ہے۔ رومیؒ اور اقبالؒ میں بہت کچھ مشترک ہے اور ان کے اکثر تصورات سے وحدۃ الوجود کے مسلک کا اظہار ہوتا ہے۔ وارڈ کا حال کچھ مختلف ہے۔ اقبال پر اس کا اثر بہت زیادہ ہے جس کا اندازہ کرنے کے لیے مسئلہ زیر بحث پر دونوں کے تصورات کے مابہ الاشتراک امور کا مطالعہ ضروری ہو گا۔

دونوں کانٹ کی طرح خدا کے وجود کی نسبت تین بدنام دلائل کو مسترد کرتے ہیں۔ افلاطونیت' اصنام پرستی اور معلقیت کا انکار کرتے ہیں' نیز پہلے ہی سے مقدر شدہ حقیقت کی "کلی معرفت" اور خدا یا محدود خودی پر تسلسل وقت کے نظریہ کے انطباق پر اعتراض بھی کرتے ہیں۔ یہ سب تقریباً ایک ہی قسم کے وجوہ کے نتائج ہیں۔ دونوں کثرت کائنات کے قائل۔ خدا و

وحدت پرست ہیں۔ دونوں تخلیقی حُریّت اور فرد کی بقا پر ایمان رکھتے ہیں۔ دونوں کے نزدیک یہ مادی دنیا مختلف "اَنا" کے مابین باہمی ردعمل کا نتیجہ ہے۔ ان کا خیال ہے کہ دماغ نے اپنے مقاصد کی تکمیل کے لیے جسم کی تخلیق کی ہے اور وقت کا تسلسل بھی دماغ ہی کے فعل کا نتیجہ ہے۔ خدا کے لامحدود و باشعور اور عالم کل ہونے کے بارہ میں دونوں کے دلائل اور مفہوم کی ایک ہی نوعیت ہے جو محدود انا میں خلقی اور جبلی ہونے کے باوجود اس کی ذات ان سب سے اسی طرح ماوراء ہے جس طرح کے ہر جسم یا عضو اپنے ہر جزو کے لیے خلقی ہونے کے باوجود ہر حصہ جسم سے ماوراء ہے۔ دونوں کے نزدیک خدا کی ذات کامل آزاد اور تخلیقی قوت ہے جو آزاد مگر غیر مطلق انا کی تخلیق سے اپنی حریت کی حدود متعین کرتی ہے۔ لیکن دونوں سمجھتے ہیں کہ یہ داخلی حد بندی ذات مطلق کی مکمل آزادی کے مغائر نہیں ہے۔ دونوں کے نظریات کے لحاظ سے خدا اپنی تخلیقی رفتار ترقی میں مکمل ہے۔ کیونکہ یہ رفتار ترقی بذات خود مکمل ہے نہ کہ تکمیل کی خاطر اس کی حرکت جاری ہے۔ دونوں یہی کہتے ہیں کہ خدا کی مرضی محدود "انا" کے واسطہ سے اپنا فعل انجام دیتی ہے۔

Wundt کے خیال کے مطابق دونوں کا اس امر پر یقین ہے کہ استدلال مذہب کی ضرورت کو ثابت کرتا ہے لیکن اس کو محض علم میں تبدیل نہیں کر سکتا۔ دونوں اس امر پر متحد ہیں کہ وجود باری پر یقین گو ایک ایسا مذہبی تصور ہے جس کی بنیاد معقولیت کی اساس پر مبنی ہے۔ تاہم اس کی ذات کا تحقق اور اس پر یقین محض استدلال کے زور سے حاصل نہیں ہوتا۔ صرف محبت ہی کے ذریعہ اس کے ساتھ براہ راست تعلق قائم ہو سکتا ہے اس کے ساتھ اسی محبت کے ذریعہ محدود خودی حیات جاوید حاصل کر سکتی ہے۔

ان تمام تفصیلات سے واضح ہوتا ہے کہ اقبال:

> "جیمس وارڈ کے رہین منت ہیں۔ اگر ان کو وارڈ کا شاگرد کہا جائے تو ناانصافی نہ ہو گی۔ لیکن یہ کہنا بھی بڑی غلطی ہے کہ خدا کے متعلق وارڈ کے تصور سے آگے اقبال کے تصور نے ترقی نہیں کی ہے۔ انہوں نے یقیناً ایک بہت ہی اہم پہلو میں اپنے تصوری ارتقاء کا ثبوت دیا ہے۔ وارڈ خدا کی ہستی کو ابدی قرار دیتا ہے۔ لیکن اس نے ابد کی توضیح نہیں کی ہے۔ اس کی خاص وجہ یہ ہے کہ وقت کے غیر مسلسل ہونے کا اس کے پاس کوئی تصور نہیں ہے۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک حدیث شریف کو اساس قرار دے کر جس میں زمانہ کو خدا کی ذات سے منسوب کیا گیا ہے اقبالؒ نے برگساں کے خالص امتداد کے نظریہ کو چند ترمیمات کے ساتھ قبول کر لیا

ہے۔ جس کے ذریعہ انہوں نے خدا کی ابدیت کی نہ صرف توضیح کی ہے بلکہ حقیقت ذات کی قوت محرکہ کے پہلو پر بڑی کامیابی کے ساتھ زور دیا ہے۔ اس کے علاوہ تکمیل کی نسبت اقبالؒ کا تصور وارڈ کے نظریہ سے مختلف ہے۔ کچھ تو برگسان سے مستعار لیا گیا ہے' اور کچھ ان کا اپنا ہے۔

جب ہم وارڈ' برگسان اور اقبال کے طریقوں کا موازنہ کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ اطالیہ کے جدید تخیل پرستوں کی طرح یہ تینوں شخصی تجربہ سے اپنے اپنے نظریوں کی ابتداء کرتے ہیں اور اس طریقہ میں کوئی نقص نہیں ہے۔ چونکہ تجربہ سے قبل ہم کو ہر چیز کا یقین حاصل ہوتا ہے اس لیے مذکورۂ بالا طریقہ درست سمجھا جا سکتا ہے۔ اگرچہ کہ خود اقبالؒ نے حقیقت ابدی کی تلاش میں تجربہ کو نقطۂ آغاز قرار دینے کو واحد صحیح طریقہ قرار نہیں دیا ہے۔ اس بہترین طریقہ کے ساتھ ایک بہت بڑا خطرہ بھی لاحق ہے جو ہر چیز کو شخصی نقطۂ نظر سے دیکھنے کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔ میرے نزدیک وارڈ اور اقبال دونوں اس خطرہ کا شکار ہیں۔ تاہم یہ صحیح ہے کہ اپنے تجربہ سے ہٹ کر کسی اور اصطلاح میں ہم شعوری دنیا کے مظاہر کی ترجمانی نہیں کر سکتے۔ حتیٰ کہ انسانی مساعی کی مماثلت سے قطع نظر کر کے توانائی کی اکائی کی حیثیت سے برقیہ کا بھی تصور نہیں کیا جا سکتا۔ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ اپنے تخیلات سے الگ ہو کر ہم خدا کا بھی تصور قائم نہیں کر سکتے اس لیے تجرباتی حقائق اور تصورات کی اصطلاحوں میں پیش کی ہوئی تعبیرات کو غلط ٹھہرایا نہیں جا سکتا۔ اس لیے خدا کے متعلق شخصی تصور کی نسبت ہمارا یہ خیال حق بجانب ہے کہ بحیثیت مجموعی یا محدود زاویہ نگاہ سے وہ "حقیقت" کے بالکل مطابق ہے۔ یہ خیال بھی درست معلوم ہوتا ہے کہ جزوی نقطۂ نگاہ میں مزید ترقی کا امکان ہے تاہم میرے نزدیک یہ بالکل واضح ہے کہ حقیقت بحیثیت مجموعی جو کچھ بھی ہے محدود خودی کی نظر سے اس کو ہمیشہ پوشیدہ رہنا چاہیے کیونکہ جزو اپنی تحدیدات کے باوجود اس "کُل" کی معرفت پر کیسے قادر ہو سکتا ہے جو لازماً اس کی رسائی سے باہر ہے؟

حواشی

۱۔ فکر اقبال (مرتبہ غلام دستگیر رشید) طبع اول ۱۹۴۵ء، اردو اکیڈیمی سندھ کراچی۔

۲۔ یہ نظریہ کہ کائنات کے تمام تغیرات کسی غایت یا مقصد سے واقع ہوتے ہیں۔

۳۔ ایضاً

۴۔ ان ارتقاء کے ابتداء اسلامی ہیں اور ان میں سے اکثر رومی کے واسطے سے حاصل ہوئے ہیں۔ بعض ان کے تحقیق استنباط کا نتیجہ ہیں۔

اقبال کا نظریۂ فن

جمال کے بارے میں وہ تمام نظریات جن کا اقبال کے ذہنی ارتقاء کے سلسلے میں گزشتہ باب میں ذکر ہو چکا ہے' وہ ان کے ہاں کسی جگہ بھی فلسفیانہ اصول و عقائد کی حیثیت میں موجود نہیں بلکہ ان کے کلام میں جا بجا منتشر و مضمر ہیں اور انہیں مطالعے کی غرض سے یکجا کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے' لیکن تصوّراتِ فن کا یہ حال نہیں۔ جمالیات کے اس پہلو پر اقبال نے بڑی واضح باتیں کی ہیں۔ چند دوسرے مفروضات پر انتقاد کے سلسلے میں انہوں نے فن کے بارے میں بعض مخصوص خیالات کا اظہار کیا ہے اور مختلف فنون پر انفرادی طور سے مثبت انداز میں تبصرہ کیا ہے۔

فن کے بارے میں اقبال کے تصورات کی بنیاد کس چیز پر ہے؟ اس سوال کا تعلق ایک اسی قسم کے دوسرے سوال سے ہے اور وہ یہ ہے کہ اقبال کی شخصیت کی ترکیب کن عناصر کی مرہون منت ہے؟ کیونکہ فرد کی شخصیت اور ایک مخصوص ماحول میں اس کے تجربات ہی اس کے فن کی صورت اختیار کرتے ہیں۔

انیسویں صدی کے نصف آخر میں ٹین (Taine) کا فن سے متعلق یہ نظریہ تھا کہ وہ صرف ماحول کی پیداوار ہے' اس کے علاوہ کچھ نہیں۔ جس طرح ایک پودے کو پھلنے پھولنے کے لیے ایک خاص آب و ہوا اور مٹی درکار ہوتی ہے' اسی طرح ایک نظم کو معرضِ تخلیق میں آنے کے لیے ایک مخصوص سماجی آب و رنگ کی ضرورت پیش آتی ہے۔ مارکسی نقاد اس سماجی آب و رنگ کی حدود اور بھی متعین کر دیتے ہیں' جب وہ یہ کہتے ہیں کہ تاریخ میں فعال عوامل صرف اقتصادی قوتیں ہیں اور فن کار محض اپنے طبقے اور زمانے کی عکاسی کرتا ہے۔ عین ممکن ہے کہ بعض لوگوں کو یہ انتہا پسند اور تنگ نظر علاقیت گوارا نہ ہو جس کی وجہ یہ ہو کہ اس کو قبول کرنے کا مطلب یہ نکلتا ہے کہ ان جغرافیائی' حیاتیاتی اور نفسیاتی عوامل کو بالکل نظرانداز کر دیں جو شخصیت کی تعمیر میں اقتصادی عوامل کے ساتھ ساتھ کارفرما ہوتے ہیں' لیکن اس کے باوجود اس

بات سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ تمام ذہن بالخصوص فن کاروں کے نسبتاً زیادہ حساس ذہن مثبت طور پر یا منفی انداز میں بہرحال اپنے معاشرے سے اثر قبول کرتے ہیں۔ فن کار کی تخلیقات ان تاثرات کا اظہار ہوتی ہیں جو وہ اپنے سماجی ماحول سے قبول کرتا ہے اور یہ اظہار ایسا ہوتا ہے کہ ان تمام سماجی اثرات کو تراش خراش کے بعد اپنے اندر سمو لیتا ہے۔ اقبال کی شاعری اور فن کار کے متعلق اس کا نقطۂ نظر تمام تر ان سماجی حالات کا مرہون منت ہے جو اس کے عین حیات میں موجود تھے۔ اس کا ادب ایک ایسے معاشرے کا ادب ہے جو اپنے دور انحطاط سے اُبھر رہا ہو۔ ایک معاشرے کا دور انحطاط اس کی سماجی زندگی کے تنزل کا دور ہوتا ہے جس کے بعد ایک نئی زندگی اُبھرنا شروع ہوتی ہے' بشرطیکہ تب و تاب حیات بالکل ہی ختم نہ ہو چکی ہو۔ اس دور میں پیدا ہونے والا فن کار اپنے اندر ایک طوفانی قوت رکھتا ہے جو بیک وقت تخریب و تعمیر کی حامل ہوتی ہے۔ "لا" اس کے تخریبی پہلو کا آئینہ دار ہے اور "الّا" اس کے تعمیری پہلو کا عکاس۔

شان خلیلؑ ہوتی ہے اس کے کلام سے عیاں
کرتی ہے اس کی قوم جب اپنا شعار آذری

یہ بات اقبال کے فن اور تصور فن دونوں پر صادق آتی ہے اور یہ دونوں اس کی شخصیت کی آئینہ داری کرتے ہیں۔ اپنے معاشرے کے خلاف اقبال کا ردِّعمل ایک بغاوت کی نوعیت رکھتا ہے اور اس زوال پسندی اور غلامانہ ذہنیت کے خلاف برسرِپیکار ہے جو غیر ملکی حکومت کا ناگزیر ذریعہ تھی۔ اسی بناء پر اس ردِّعمل کے پس منظر میں ان اقدار سے ایک جذباتی لگن کارفرما نظر آتی ہے جن کا تعلق ان کے معاشرے کے ایّامِ گزشتہ سے ہے یا جن کی جھلک اقبال کی نگاہیں مستقبل کے آئینے میں دیکھتی ہیں۔ اگر کسی وقت اقبال رجعت پسند نظر آتے ہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ اپنے ماضی میں بعض ابدی اقدار کی چکا چوند دیکھتے ہیں اور ان کی خواہش ہے کہ ان کی ملّت ان اقدار کو پہچانے اور ان کے حصول کے لیے کوشاں ہو جن کی طرف سے حالت انحطاط میں اس کی آنکھیں بند ہو چکی ہیں۔ یہ بات درست ہے کہ ماضی میں بے شمار ایسی باتیں بھی ہیں جو محض فرسودہ اور بے کار ہوتی ہیں اور جنہیں ترک کرنا ہی بہتر ہوتا ہے لیکن اس کے باوصف اس خاکستر میں بعض ایسی چنگاریاں بھی ہوتی ہیں جن سے بے رخی اور بے اعتنائی برتنا اس وقت تک ممکن نہیں جب تک ملّت پیہم تنزل کا شکار ہونا گوارا نہ کرے۔ جب اقبال ایک انقلابی حیثیت اختیار کر لیتے ہیں تو اس کی توجیہ بھی اس بات میں تلاش کی جا سکتی ہے کہ اقبال کو آئینۂ فردا میں بعض نئے امکانات عکس پذیر نظر آتے ہیں۔ ماضی اور مستقبل کے متعلق یہی نقطۂ نظر

اقبال کی شاعری کا خاصہ اور اقبال کا تصور فن بھی اسی سانچے میں ڈھلا ہوا ہے۔

فن کے اکثر و بیشتر نقاد فن کو مقصدی قرار دیتے ہیں لیکن انیسویں صدی کے اوائل میں فرانس نے اس مقصدیت کے خلاف ایک شدید تحریک کو جنم دیا جس کے سربراہ فلوبیئر (Floubert) گوئی اے (Gautier) اور بودلیئر (Boudelair) تھے۔ اس تحریک کو روس میں پشکن نے سہارا دیا اور انگلستان میں والٹر پیٹر (Walter Peter) آسکر وائلڈ (Oscer Wilde) اور امریکی ادیب اڈگر ایلن پو (Edgar Ellen Poe) نے اسے پروان چڑھایا۔ دراصل ان تمام لوگوں تک یہ تحریک رومانیت کے ورثے کے طور پر پہنچی۔ اس رومانیت کے جراثیم فریڈ رخ شلیگل (Shilegal Fred Rich)' اور ہائزخ ہائنے (Heirich Heine) کے ہاں ملتے ہیں جو ادب میں آزاد روش کے قائل تھے۔ 'فن برائے فن' اس تحریک کا نعرہ تھا۔اس سے مراد یہ تھی کہ حسن فن کا خاصہ ہے۔ حسن بذاتہٖ ایک ایسی قدر ہے جو مطلق بھی ہے اور ہر قدر سے اعلیٰ اور برتر بھی۔ باقی تمام اقدار مثلاً صداقت یا خیر یا تو حسن کے ماتحت ہیں یا بالکل غیر متعلق اسی قدت کی بنا پر فن کا وجود بذاتہ مقصود بن جاتا ہے' زندگی کی وسعتوں میں اس کی اپنی حدود ہیں اور اپنے مقام پر آزاد اور مکمل ہے۔ نہ اس کی کوئی منزل مقصود ہے اور نہ یہ کسی مقصد کے حصول کا ذریعہ ہے۔ اس کا کام صرف اس قدر ہے کہ فن کار کو حسن محض کے ادراک سے ہم کنار کرے اور کیفیت اہتزاز سے دوچار۔ یہ مقصد خود فن ہی میں داخل ہے اور اس وقت حاصل ہو جاتا ہے جب فن تخلیق پذیر ہو۔ فن کی اپنی قدر کے علاوہ کسی اور مقصد مثلاً اخلاق' تعلیم' روپیہ' پیسہ یا شہرت وغیرہ سے اس کو متعلق گردانا دراصل اس کی اپنی قدر کی نفی ہے۔ یہ مقاصد فن کی قدر و قیمت کو گرا دیتے ہیں' اس میں اضافے کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ گوتیر (Gautier) کا قول ہے کہ :

"ہم فن کی آزادی کے قائل ہیں' ہمارے نزدیک فن بذات خود ایک مقصد ہے' نہ کہ کسی مقصد کے حصول کا ذریعہ۔ وہ فن کار جو فن کی بجائے کسی اور مقصد کی تلاش میں سرگرداں ہو' فن کار ہی نہیں"

ایک اور جگہ اس نے کہا ہے :

"جب کوئی شے مفید بن جاتی ہے تو حسین نہیں رہتی"

آسکر وائلڈ (Oscor Wilde) کے نزدیک :

"تخلیق کی اولین شرط یہ ہے کہ نقاد اس بات کو خوب جان لے کہ فن اور اخلاق کی حدود ایک دوسرے سے بالکل الگ تھلگ ہیں"

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر حسن ہی فن کا خاصا ہے تو فطرت کے بارے میں کیا کہا جائے گا- کیا یہ بیابان و کہسار و باغ و راغ حسین نہیں؟ فن برائے فن کے علم بردار حسن فطرت کے قائل نہیں اور ان کے خیال میں یہ تو نہایت ادنیٰ درجے کی شے ہے- فلوبیئر حقیقت کو خاطر ہی میں نہیں لاتا- ایلپس کی بلندیوں اور اس کے پُرشکوہ و پُرجمال مناظر میں اس کے لیے کوئی دل کشی نہیں- بودلیئر (Boudelair) کے خیال میں مناظر فطرت کی رنگینیاں یکسانیت اور تھکا دینے والی کیفیت کی حامل ہیں- چونکہ فن کا تعلق حسن کی اعلیٰ ترین اور مطلق قدر سے ہے اس لیے وہ اسے فلسفے اور مذہب کی جگہ دیتے ہیں- عمرانیاتی حیثیت سے 'فن برائے فن' کی تحریک دراصل ایک ایسی انتہا پسندانہ انفرادیت کی تحریک تھی جو اس دورِ انحطاط کا نتیجہ تھی جس نے آیام ماضی کی تمام جمالیاتی اقدار کو تہس نہس کر دیا-

یہاں ایک بات ان لوگوں کے حق میں ہے اور وہ یہ کہ ان کے نزدیک حسن فن کے کسی شعبے سے متعلق نہیں- اس سے ملتی جلتی ایک اور تحریک کوئی پچاس برس قبل ایک ماہر نفسیات جان فریڈرک ہربرٹ (John Friederech Herbert) اور اس کے مقلدین نے شروع کی تھی جسے بعد ازاں ہنسلک (Hanslik) اور فیلڈر نے اپنایا اور ہمارے اپنے زمانے میں کلائیو بیل (Clive Bell) اور روجر فرائی (Rogerfry) اس کے داعیوں میں شمار ہوتے ہیں- یہ لوگ فن میں اجزاء اور ان کی نسبتوں میں امتیاز کرتے ہیں' یہ امتیاز ایک طرف تو فن کے مافیہ' اس کی ہیئت' کہانی' کردار' مناظر' جذبات و احساسات' صور خیال اور معانی پر مشتمل ہے اور دوسری طرف زبان' اوزان' قوافی' آہنگ اور اسلوب کے فرق پر مبنی ہے' ان کے نزدیک مافیہ کسی جمالیاتی قدر کا حامل نہیں ہوتا' یہ تو محض اتفاق کی حیثیت رکھتا ہے اور فنی اثر کو وجود عطا کرنے کا ذریعہ ہے- ان کے خیال میں اصل مسئلہ تو یہ ہے کہ بات کہی کیسے جائے- باقی رہی یہ بات کہ کیا کہا گیا' تو یہ ان کے نزدیک کوئی اہم شے نہیں' جو بات آپ کہتے ہیں وہ اچھی ہو یا بری' سچ ہو یا جھوٹ' صحیح ہو یا نادرست' فن کی قدر و قیمت پر کسی طرح اثرانداز نہیں ہوتی- کیونکہ اس کا انحصار تو اس ہیئت سے ہے جس میں فن کو وجود ملا ہے اور تمام جمالیاتی خصائص اس سے وابستہ ہیں- اس صورت میں فن برائے فن کا کُلیّہ ہیئت برائے ہیئت کی شکل اختیار کر لیتا ہے- ان ہیئت پرستوں کے نزدیک حسن اجزا میں نہیں ہوتا بلکہ ان اجزاء کی باہمی تشکیل میں' مثلاً کوئی راگنی اپنے سُروں کی بنا پر حسین نہیں کہلاتی بلکہ اس کے حسن کا راز اس تناسب امتزاج میں مضمر ہے جس میں ان کو وہ سب دیا گیا ہو- اب بات یہاں پہنچی کہ فنی ذوق' اجزاء کی ترکیب سے وجود میں آنے والے تناسبات کے مکمل ادراک کا نام ہے- تجرباتی نفسیات کے یہ ماہرین بلاشبہ

چند ایسے تناسبات دریافت کرنے میں کامیاب ہو گئے ہیں جو جمالیاتی حظ کے حامل ہوں' اڈولف زائیزنگ (Odolf Zeising) نے ایک ہندسی شکل کی ایسی تقسیم دریافت کی جس میں اجزائے منقسمہ کا باہمی تناسب ۳ : ۵ تھا جسے اس نے قسمت طلائی (Golden Section) کا نام دیا۔ زامنر مین (Zimnerman) نے کوشش کی کہ وہ ایک نظم میں تصورات اور صورخیال میں ایسی باہمی نسبتیں اور تناسبات معلوم کرے جن میں حظ آفرینی موجود ہو۔ ولہلم انگیر (Wilhelmunger) نے رنگوں کے چند اسی قسم کے تناسبات کا پتہ چلایا۔ لیکن ان تمام کامیابیوں کے باوجود جمالیاتی تجربے کے تمام پہلوؤں کی صوری نقطہ نظر سے تشریح کرنے کی مساعی بحیثیت مجموعی ناکام رہیں۔ اس کی وجہ صرف یہ تھی کہ ان لوگوں نے اس مسئلے کا حل تلاش کرتے ہوئے مافیہ کو بالکل نظرانداز کر دیا جس میں رنگ' صوت' تصورات' صورخیال' جذبات و احساسات سبھی کچھ شامل ہے۔ انہوں نے اس طرف توجہ نہیں دی کہ ایک فن پارہ اپنے مقام پر ناقابل تقسیم اور منظم کُل کی حیثیت رکھتا ہے جس کی جمالیاتی قدر وقیمت کو ایک جزو سے منسوب نہیں کیا جا سکتا۔ اے۔ سی بریڈلے کا خیال ہے کہ جب ہم کسی نظم کو پڑھ کر اس سے لطف اندوز ہو رہے ہوتے ہیں' تو اس وقت موضوع اور ہیئت الگ الگ حیثیت سے ہمارے سامنے نہیں ہوتے' موضوع اور ہیئت میں فرق کرنا درست تو ہے لیکن جمالیاتی قدر و قیمت کے تعین کے وقت یہ فرق بالکل بے معنی ہے۔ نظم کے جمالیاتی خصائص پوری نظم سے متعلق ہوتے ہیں' نہ کہ اس کے کسی جزو سے۔

> "شعر کا مقصد' اس کا موضوع اور ہیئت اس طرح آپس میں فنی طور پر گھلے ملے ہوتے ہیں کہ ان میں کسی ایک کو جُدا کر کے دیکھنا اس وقت تک ممکن نہیں جب تک باقی اجزاء پر اس کی زد نہ پڑے اور یہی حال ہر فن پارے کا ہے"

اس لحاظ سے 'فن برائے فن' کی تحریک میں تو یہ خامی تھی کہ اس میں فن کو زندگی میں سب سے بالا و برتر مقام دیا گیا اور اس طرح اس کی حدود بے حد پھیلا دی گئیں۔ اور صورتیت کی تحریک میں یہ نقص واقع ہوا کہ اس کے داعیوں نے مافیہ فن کو بالکل نظرانداز کر کے تمام جمالیاتی قدر و قیمت ہیئت سے متعلق کر دی۔

جب اقبال کی شاعری کا آغاز ہوا تو یہ دونوں تحریکیں عالم شباب پر تھیں۔ لیکن اوّل الذکر کے اثرات ان کے ہاں نہیں ملتے۔ غالباً اس کی بڑی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ اس تحریک کا زیادہ تر تعلق یورپی ممالک سے تھا اور اقبال نے یورپی زبانوں کے ادب کا بنظر غائر مطالعہ نہیں کیا تھا۔ اس کے علاوہ انگریزی ادیبوں کی تحریریں ہندوستان تک پہنچنے نہیں پاتی تھیں۔ (آخر ایک ایسی

تحریک جس کا مقصد فن کو غیر اثرات سے آزادی دلانا ہو' ایک غلام قوم میں کیونکر پہنچ سکتی' جب کہ ہمارے کالجوں میں اس زمانے میں انگریزی ادبیات کے تمام استاد انگریز تھے؟) جب اقبال نے جمالیاتی مسائل کے بارے میں سوچ بچار شروع کی تو 'فن برائے فن' کی تحریک کا زور ختم ہو چکا تھا۔ اس لیے انہوں نے اس طرف توجہ دینا مناسب نہ سمجھا۔ ویسے اگر اقبال نے اس تحریک کی طرف رجوع کیا بھی ہوتا تو وہ یقیناً اس کی مخالفت کرتے کیونکہ اقبال ایک مقصدی ادیب ہیں اور مقصدیت منطقی طور پر اس تحریک سے متضاد ہے۔ 'ہیئت برائے ہیئت' کی تحریک کی مخالفت اقبال کے ہاں بڑی واضح ہے۔ وہ مافیہ پر بڑا زور دیتے ہیں' جبکہ صورتیت کے حامیوں کے ہاں اس کی طرف بالکل دھیان نہیں دیا جاتا۔ مثال کے طور پر اقبال کے نزدیک ایسی موسیقی جس میں خیالات' احساسات و جذبات اور قوت ارادی کی کارفرمائی موجود نہ ہو' آتش افسردہ ہے:

نغمہ می باید جنوں پروردۂ
آتشی در خون دل حل کردۂ

○

نغمہ گر معنی نہ دارد مردہ است
سوز او از آتش افسردہ است

اور یہ شعر دیکھیے:

سوز سخن ز نالہ مستانہ دل ست
ایں شمع را فروغ تر پروانہ دل ست

یا

آیا کہاں سے نغمۂ نَے میں سرور ہے
اصل اس کی نَے نواز کا دل ہے کہ چوب نَے

○

نقش ہیں سب ناتمام خون جگر کے بغیر
نغمہ ہے سودائے خام خون جگر کے بغیر

ان اشعار میں اقبال نے دراصل اسی طرح فن میں جذبات و احساسات کی اہمیت پر زور دیا ہے جس طرح غالب کا اس شعر میں مقصود ہے:

حسن فروغ شمع سخن دور ہے اسد
پہلے دل گداختہ پیدا کرے کوئی

اپنے عام نظریہ حیات کی مطابقت میں اقبال آرزو کو فنی اثر کی جان قرار دیتے ہیں۔ کیونکہ ان کے نزدیک آرزو ہی مافیہ فن کا منبع ہے اور جذبات و احساسات' افکار و غایات اسی آرزو کے مرہون منت ہیں:

جان ما را لذت اندر جستجو ست
شعر را سوز از مقام آرزو ست

فن کے نظریات میں قدیم ترین نظریہ وہ ہے جسے نظریہ محاکمات (Theory of imitation) کہتے ہیں۔ افلاطون اور ارسطو دونوں اس نظریے کے حامل تھے جب افلاطون فن کی مذمت کرتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ فن جن اشیائے خارجی کی ہمسری کرنا چاہتا ہے اور نقل اتارتا ہے' ان کا وجود بذات خود فریب نظر ہے اور اصل حقیقت سے اس طرح دور ہے جس طرح سایہ اصل شے سے۔ وہ ان شعراء کا ذکر بڑے حقارت آمیز لہجے میں کرتا ہے جن کے غلط بیانات نے نوجوانوں کے ذہنوں پر گمراہ کُن اثرات مرتب کیے ہیں۔ وہ ڈرامے کو اس لیے قابل مذّمت گردانتا ہے کہ ڈرامے میں انہی محاکات کے ذریعے انسانوں کے جذباتی رجحانات کی آگ کو ہوا دی جاتی ہے جس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ ان کو اپنا زیر نگیں کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔ ارسطو کے نزدیک فن اس لیے قابل قدر ہے کہ تخلیقات خداوندی کے نمونے پر انسانی تخلیق کا نام ہے کیونکہ فن کُلیّات علمی (Universals) سے ہم آہنگ ہوتا ہے اور خدا ان کلیات میں سب سے اعلیٰ اور برتر ہے۔ یہ نقوش فطرت کے نمونے تیار کرتا ہے اور خدا ان نقوش کے لیے علّتِ علل ہے۔ ارسطو فن کی قدردانی کا اس لیے بھی قائل ہے کہ اس میں زندگی کے المیاتی اور طربیاتی پہلوؤں کی محاکات (Imitation) کے ذریعے جذبات کی آگ کو ہَوا دی جاتی ہے اور اس طرح سے وافر جذبات کا انخلا واقع ہوتا ہے اور ان پر قابو پانا آسان ہو جاتا ہے۔

بعض خاص قسم کے شعرا کو گردن زدنی قرار دینے میں اقبال افلاطون کے ہم نوا ہیں اور اس تعزیر کی وجہ بھی تقریباً وہی ہے جو افلاطون نے بیان کی ہے۔ اپنی نظم "تیاتر" میں اقبال نے ڈرامے کی اس لیے مخالفت کی ہے کہ اس سے ہماری اپنی خودی کی نفی ہوتی ہے۔ خودی ہی دراصل مرکزِ حیات ہے اور اس کی عدم موجودگی میں فن میں کچھ بھی باقی نہیں رہتا:

حریم تیرا' خودی غیر کی' معاذ اللہ!
دوبارہ زندہ نہ کر کاروبارِ لات و منات
یہی کمالِ ہے تمثیل کا کہ تو نہ رہے
رہا نہ تو' تو نہ سوزِ خودی نہ سازِ حیات

اقبال' ارسطو کی بھی ہم نوائی کرتے ہیں اور اس بنا پر کہ ارسطو شعر کو اس لیے قابل توصیف گردانتا ہے کہ اس میں انسان کی تخلیقی قوت کارفرما ہوتی ہے جو صفات خداوندی میں سے ایک صفت ہے' لیکن افلاطون اور ارسطو دونوں کے برخلاف اقبال کے نزدیک فن محض محاکات (Imitation) نہیں۔ اگرچہ ایک رومانی شاعر کی حیثیت سے وہ فطرت کے گُن گاتے ہیں لیکن فطرت کی نقل اتارنا بھی اقبال کے نزدیک فن میں شمار نہیں ہو سکتا' کیونکہ فن کار کا اصل کام تخلیق ہے اور ظاہر ہے کہ تخلیق اور محاکات میں بہت فرق ہے: "مرقع چغتائی" کے پیش لفظ میں اقبال واضح الفاظ میں کہہ گئے ہیں:

"زندگی اور صحت اس میں ہے کہ 'جو ہونا چاہئے' اس کے حصول کے مدنظر 'جو ہے' اس کا مقابلہ کیا جائے"

وہ فن کو فطرت کی غلامی سے آزاد کرانے کے لیے بیتاب نظر آتے ہیں:

فطرت کی غلامی سے کر آزاد ہُنر کو
صیاد ہیں مردان ہنر مند کہ نخچیر؟

اقبال اس بات پر زور دیتے ہیں کہ فن کار کا کام فطرت سے ہم آہنگ ہونا نہیں' اس قسم کا فن کار فطرت کی دریوزہ گری کرتا ہے۔ اس کا کام تو یہ ہے کہ گیسوئے فطرت کو سنوارے اور اس سے ایک دنیائے نو کی تعمیر کرے اور اس طرح اپنے وجود کے راز ہائے دروں پردہ کو بے نقاب کرے۔

غزل آں گو کہ فطرت ساز خود را پردہ گرداند
چہ آید زاں غزل خوانی کہ بافطرت ہم آہنگ است

اس کی تخلیقات ابدی حسن کی آئینہ دار ہوتی ہیں۔ ان بتوں سے انکار جو فن کار کی طبع رسا تراشتی ہے' خود وجود خدا سے انکار کے مترادف ہے:

آں ہنر مندی کہ برفطرت فزود
راز خود رابر نگاہ ما کشود

○

حور او از حور جنت خوشتر است
منکر لات و مناتش کافر است

خدا اور انسان کے مابین ایک حسین مکالمے میں اقبال نے بتایا ہے کہ:

کس طرح انسان نے اپنی جمالیاتی فعالیت کو کام میں لا کر حسن فطرت سے ہم آہنگ ہونے

کی بجائے اس میں اضافہ کیا ہے۔ انسان اپنے خالق سے یوں گویا ہے:

تو شب آفریدی، چراغ آفریدم
سفال آفریدی، ایاغ آفریدم
بیابان و کہسار و راغ آفریدی
خیابان و گلزار و باغ آفریدم
من آنم کہ از سنگ آئینہ سازم
من آنم کہ از زہر نوشینہ سازم

محاکات (Imitation) کو فن کی جنس تسلیم کرنے سے انکاری ہونے کی بنا پر اقبال فن کے جدید نقادوں کے ہم نوا نظر آتے ہیں، لیکن اس نظریے کا یوں رد کر دینا ان کے اپنے تصور سے ہم آہنگ نہیں کہ ایک خاص قسم کی ہم سری و ہم آہنگی کے اقبال خود قائل ہیں اور وہ اپنی شخصیت کو صفات الٰہی کا پرتو بناتا ہے۔ وہ اس کے لیے "جذب" (Assimilation) کا لفظ استعمال کرتے ہیں جو اس ہم آہنگی اور ہم سری سے مختلف نہیں اور جس سے صفات خداوندی میں کسی کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا "فن برائے فن" یا "ہیئت برائے ہیئت" کے حامیوں کے مخالف مقصدیت پسند ہیں۔ جن کے نزدیک فن کا ایک مقصد ہوتا ہے۔ یہ لوگ دو بڑے گروہوں میں منقسم ہو جاتے ہیں۔ ایک گروہ کے نقطۂ نظر کے مطابق فن کا مقصد حظ یا لذت ہے۔ ارسطو بھی ان میں شامل ہے۔اس کے نزدیک فن محاکات تو ہے لیکن ایسی محاکات جس کی کوئی نفسیاتی یا عُمرانی منزل مقصود ہو اور یہ وہ حظ ہے جو وافر جذبات کے انخلاء سے حاصل ہوتا ہے۔ زمان وسطیٰ کے فلسفی سینٹ اگسٹائن کا خیال تھا کہ فن کا مقصد تخلیق حسن ہے اور حسن وہ ہے جو ذوق نظر کو تسکین دے اور حظ بخشے۔ نشاۃ ثانیہ کے دور کا ایک مصنف کاتل ورتو (Katelverto) اس خیال کا حامی تھا کہ شاعری کو سائنس سے اس کے مقصد کی بنا پر ممیز کیا جا سکتا ہے اور وہ مقصد حظ آفرینی ہے(۲) اسی طرح فرکاسترو (Fracastro)اور نشاۃ ثانیہ کے دوسرے مصنفین اس بات کے قائل ہیں کہ فن میں صرف ایک ہی بات قابل قدر ہے اور وہ ہے اس کی حظ آفرینی۔ اس کی صداقت، اس کے تدریسی اثر و نفوذ، اس کے اعتدال و توازن سبھی کو اسی منزل مقصود کی طرف جادہ پیما ہونا چاہیے۔

اٹھارویں صدی کے دو برطانوی علماء لارڈ کیم اور ڈیوڈ ہیوم کے نظریات بھی اس سے ملتے جلتے ہیں۔ ہمارے اپنے دور میں جارج سینتانا بھی اس خیال کا حامی ہے کہ فن کا مقصد حظ آفرینی ہے مگر اس کے نزدیک حظ آفرینی انخلائے جذبات(Catharsis) کا نتیجہ نہیں، جیسا کہ ارسطو کا

خیال ہے' بلکہ حظ آفرینی فن کارانہ تجسیم میں ہے۔ ماہرین نفسیات میں سے فرائڈ ارسطا طالیسی خیال کا حامی ہے کیونکہ اس کے نزدیک بھی فن کا مقصد نہ صرف حظ آفرینی ہے بلکہ حظ آفرینی کا ذریعہ بھی انخلائے جذبات ہے جس کے لیے وہ تکمیل آرزو مندی (Wishfulfillness) کا لفظ استعمال کرتا ہے۔

اس کے خیال میں فن ناآسودہ خواہشات کی بالواسطہ تسکین کے ذریعے فن کار کے ذہن کو سکون بخشتا ہے۔ اقبال بھی اس لحاظ سے مقصدی ہیں لیکن جہاں تک فن کے مقصد کا تعلق ہے' اقبال ان کے ہم نوا نہیں' ورنہ وہ فارسی کی کلاسیکی شاعری کے خلاف آواز بلند نہ کرتے جس کے حظ آفرین خصائص کا انہیں اعتراف ہے۔

ہے شعر عجم گرچہ دلاویز و طرب ناک
اس شعر سے ہوتی نہیں شمشیر خودی تیز

اقبال اپنی شاعری کی طرب ناکی و دلآویزی سے بھی بخوبی آگاہ ہیں کہ وہ "یک چمن گل یک نیستاں لالہ" کے علاوہ "یک خم خانۂ مے" بھی ہے۔ 'فن' ان کے نزدیک حظ آفرین و طرب ناک ضرور ہوتا ہے مگر یہ حظ آفرینی اس کا مقصد نہیں بلکہ اس کے اثرات میں شمار ہوتی ہے۔ اس طرح اقبال فرائڈ کے نظریے سے بھی بہ تمام و کمال متفق نہیں۔ نفسیاتی اعتبار سے یہ بات درست ہے کہ فن' ناآسودہ خواہشات سے فرار کا راستہ ہے:

'حرف تمنا جسے کہہ نہ سکیں روبرو'

اور حقیقتاً ذہن کو آسودگی بخشتا ہے:

کھل تو جاتا ہے مغنی کی بم و زیر سے دل

لیکن یہ آسودگی فن کا مقصد نہیں۔ بعض اوقات تو فن خواہشات کو بھی فنا کر سکتا ہے اور اس صورت میں اقبال کے نزدیک اس کی کوئی وقعت نہیں:

نہ رہا زندہ و تابندہ تو کیا دل کی کشود

اور جب دل میں آرزوؤں کا سیلاب اُمڈ رہا ہو اور نئے نصب العین کی تلاش میں سرگرداں ہو' اس وقت فن کے ذریعے چند ناآسودہ خواہشات کی تسکین اس کے لیے سدِّ راہ نہیں بن سکتی:

تپ شعلہ کم نہ گردد ز گفتن شرارہ

اب ہمیں مقصدیت پسندوں کے دوسرے گروہ کا جائزہ لینا ہے' افلاطون' رسکن' لیو ٹالسٹائی' ابسن' برنارڈ شا اور اقبال اس گروہ کے سربرآوردہ رکن ہیں۔ رسکن کے خیال میں فن کار کی حیثیت ایک پیغمبر اور استاد کی ہوتی ہے' گیئو کے نزدیک فن کا اصول زندگی ہے۔ احساس جمال کی

تخلیق کے لیے جو ذرائع استعمال کیے جاتے ہیں، فن ان تمام ذرائع کا ایک منضبط مجموعہ ہوتا ہے۔ یہ احساس جمال دراصل انفرادی زندگی میں معاشرے کا شعور ہے۔ فن کا بلند ترین مطمح نظر یہ ہے کہ وہ قلب انسان کو گرما دے اور چونکہ دل زندگی کا مرکز ہے اس لیے فن کے لیے لازم ہوجاتا ہے کہ اس کا انسانیت کے مادی اور اخلاقی دونوں پہلوؤں سے چولی دامن کا ساتھ رہے۔ ٹالسٹائی کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ فن کا مقصد اعلیٰ ترین اور خوب ترین جذبات کو دوسروں تک منتقل کرنا ہے ابسن تنقید حیات کو فن کا مقصد قرار دیتا ہے۔ برنارڈ شا نے پگمیلین (Pygmalion) کے بارے میں لکھا ہے کہ:

> اسے جان بوجھ کر اتنے ناصحانہ انداز میں لکھا گیا ہے کہ مجھے ان دانش مندوں کے سامنے پیش کرتے ہوئے بڑا مزہ آتا ہے جو طوطے کی طرح اس بات کی رٹ لگاتے ہیں کہ فن کو کبھی ناصحانہ نہیں ہونا چاہیے۔ یورپ اور امریکہ میں اسی (یعنی پگمیلین) کی کامیابی میرے اس خیال کا بیّن ثبوت ہے کہ فن کو ناصحانہ ہونے کے علاوہ اور کچھ ہونا ہی نہیں چاہیے۔(۳)

عمومی طور پر ان تمام لوگوں کے نزدیک فن کا مقصد معاشرتی اصلاح ہے۔ فن میں مقصدیت کی تحریک کا باوا آدم دراصل افلاطون ہے۔ اس کے نزدیک مافیہ اور ہیئت دونوں کے اعتبار سے فن کا مقصد اخلاقی اور تعلیمی ہونا چاہیے۔ فن کی سحرکاری کا استعمال صرف اچھے شہری پیدا کرنے کے لیے ہونا چاہیے۔ مثال کے طور پر موسیقی میں صرف ایسے نغموں کے استعمال کی اجازت ہونا چاہیے جو سننے والوں میں جنگ جوئی اور شجاعت کے جذبات کو بیدار کر سکیں اور ان کو شجاعانہ افعال کے لیے اکسا سکیں، یا ان میں سنجیدگی، اعتدال، نظم و ضبط، عدل اور دیوتاؤں کے لیے عقیدت پیدا کر سکیں۔ فن کی حظ بخشی کی خصوصیت انسانوں کو صحیح راستے پر چلانے کے لیے عقل کی ایک مفید رفیق ہے۔ افلاطون ان لوگوں کی پر زور مذمت کرتا ہے جن کا تخلیق کردہ فن اخلاقی خرابیوں کا موجب ہوتا ہے۔ وہ صرف ان لوگوں کی مذّمت ہی کو کافی نہیں گردانتا بلکہ تجویز کرتا ہے کہ ان لوگوں کو ریاست سے باہر نکال دیا جائے۔ اقبال مابعد الطبیعیاتی نقطہ نظر سے تو افلاطون کے سخت مخالف ہیں لیکن نظریہ فن کے سلسلے میں اسی کے پیروکار ہیں، دونوں کے نزدیک فن کا مقصد ایک ہی ہے۔

جہاں تک مجھے علم ہے، کسی مصنّف نے بھی اقبال سے زیادہ پُر جوش انداز میں ناصحانہ فن کی حمایت نہیں کی اور نہ دورِ انحطاط کی شاعری کی مذّمت۔ ان کے نزدیک اس فن کا کوئی مطلب نہیں جس کا تعلق زندگی، انسان اور معاشرت سے نہ ہو۔ فن کا اوّلین مطلوب خود زندگی ہے۔

فن کے لیے لازم ہے کہ وہ ذہن انسانی میں ایک ابدی زندگی کے حصول کی لگن پیدا کر دے:

مقصود ہنر سوز حیات ابدی ہے
یہ ایک نفس یا دو نفس مثل شرر کیا؟

وہ شعر جو حیات ابدی کا پیغام لیے ہوئے ہو، نغمۂ جبریل کی طرح مشیت ایزدی کی تلقین کرتا ہے اور شعر کہنے والے کی آواز حشر کا سامان ہوتی ہے۔ شاعری مزرع حیات کو سرسبز رکھتی ہے اور انسانیت کے لیے حیات ابدی کا نسخہ تجویز کرتی ہے:

وہ شعر کہ پیغام حیات ابدی ہے
یا نغمۂ جبریل ہے یا بانگ سرافیل

شاعر دل نواز بھی بات اگر کہے کھری
ہوتی ہے اس کے فیض سے مزرع زندگی ہری

اہل زمین کو نسخہ زندگی دوام ہے
خون جگر سے پرورش پاتی ہے جب سخنوری

فن زندگی کے حصول کا ایک گراں قدر ذریعہ ہے:

اے میاں کیسہ ات نقد سخن
بر عیار زندگی او را بزن

اور اگر اس میں یہ خصوصیت ہے تو وہ پیغمبری سے صرف ایک درجہ کم تر ہے:

شعر را مقصود اگر آدم گری ست
شاعری ہم وارث پیغمبری ست

فن کار کے لیے لازم ہے کہ وہ کم حوصلہ لوگوں میں مردانگی اور جرات کی روح پھونک دے:

نوا پیرا ہو اے بلبل کہ ہو تیرے ترنم سے
کبوتر کے تن نازک میں شاہیں کا جگر پیدا

یہ چیز بھی اس کے فرائض میں داخل ہے کہ وہ دل انسان میں ہر لحہ خوب سے خوب تر نصب العین کی آرزو پیدا کرے:

باد صبا کی موج سے نشو ونمائے خار و خس
میرے نفس کی موج سے نشو ونمائے آرزو

فن کا تیسرا مقصد اقبال کے نزدیک معاشرتی ترقی ہے۔ وہ فن کے متعلق اپنے نقطۂ نظر اور معاشرے سے اس کے تعلق کو اپنی شاعری کے ذریعے مثالوں سے واضح کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک شاعر دیدۂ بینائے قوم ہوتا ہے:

شاعرِ رنگیں بیاں ہے دیدۂ بینائے قوم
مبتلائے درد کوئی عضو ہو، روتی ہے آنکھ
کس قدر ہمدرد سارے جسم کی ہوتی ہے آنکھ

صرف یہی نہیں بلکہ شاعر سینہ ملت میں دل کی حیثیت رکھتا ہے:

شاعر اندر سینہ ملّت چو دل
ملّتے بے شاعرے انبار گل

اسے اپنی پیغمبرانہ قوتوں سے ملّت خوابیدہ کو بیدار کر دینا چاہیے اور انہیں بلند سے بلند تر منازل تک لے جانا چاہیے:

شاعر کی نوا ہو کہ مغنّی کا نفَس ہو
جس سے چمن افسردہ ہو، وہ باد سحر کیا؟
بے معجزہ دنیا میں اُبھرتی نہیں قومیں
جو ضربِ کلیمی نہیں رکھتا وہ ہُنر کیا؟

وہ شعر جو معاشرے میں جذبات کا ایک طوفان پیدا نہ کر دے، کس کام کا؟

جس سے دل دریا متلاطم نہیں ہوتا
اے قطرۂ نیساں وہ صدف کیا، وہ گُہر کیا؟

افلاطون نے ہومر اور ہز-یاڈ (Hesoid) پر اس لیے بڑی سخت تنقید کی ہے کہ انہوں نے اپنی شاعری کی بنیاد جھوٹی اور افسانوی روایات پر استوار کی اور اس طرح قوم کے نوجوانوں کے سامنے غلط نصب العین پیش کر کے ان کے اخلاق کو بگاڑ دیا۔ ٹالسٹائی، فرانسیسی دور انحطاط میں پیدا ہونے والے فن کی اس لیے مذمت کرتا ہے کہ اس نے زوال پذیر حکمران طبقے کی ترجمانی کی، امیروں کی بے راہ روی کے تقاضوں کو پورا کیا اور اس لیے بھی کہ اس میں تصنع، اغلاق اور ابہام پایا جاتا ہے۔ اقبال بھی برعظیم ہند و پاکستان کے دور انحطاط میں پیدا ہونے والے فن کی مذمت میں کسی سے پیچھے نہیں۔ "مرقع چغتائی" کے دیباچے میں وہ لکھتے ہیں:

"ایک واحد انحطاطی فن کار ملک و ملت کو ایٹلا اور چنگیز کی ایک پوری بٹالین سے زیادہ نقصان پہنچا سکتا ہے، بشرطیکہ اس کا فن لوگوں کو اس کے نغموں یا تصویروں کی

طرف راغب کر سکے"

فن کا صحیح مقصد زندگی انسان اور اس کی معاشرت کو تقویت دینا ہے۔ ایک فن کار کو توصیح کا پیغامبر ہونا چاہیے اور اگر وہ افسردہ اور یاس انگیز نغموں کے سوا اور کچھ نہ الاپ سکے تو اس کے لیے بہتر ہے کہ وہ خاموش ہی رہے:

افسردہ اگر اس کی نوا سے ہو گلستان
بہتر ہے کہ خاموش رہے مُرغِ سحر خیز

اگر نوا میں ہے پوشیدہ موت کا پیغام
حرام میری نگاہوں میں نائے و چنگ و رباب

اپنے ملک کے دور انحطاط کے فن کاروں کے بارے میں اقبال یوں تحریر فرماتے ہیں:

عشق و مستی کا جنازہ ہے تخیّل ان کا
ان کے اندیشۂ تاریک میں قوموں کے مزار
چشمِ آدم سے چھپاتے ہیں مقاماتِ بلند
کرتے ہیں روح کو خوابیدہ، بدن کو بیدار
ہند کے شاعر و صورت گر و افسانہ نویس
آہ! بیچاروں کے اعصاب پہ عورت ہے سوار

"زبور عجم" میں غلام اقوام کی موسیقی اور مصوری کے بارے میں ایک خاص حصہ موجود ہے۔ "اسرار خودی" میں 'حقیقت شعر و اصلاح ادبیات اسلامیہ' کے زیرِ عنوان بھی شاعری سے بحث کی گئی ہے جس کے تیس اشعار دور انحطاط کی شاعری کے بارے میں ہیں۔ انہی اشعار میں کچھ شعر ایسے بھی ہیں جن میں اقبال نے صحیح شاعر کے بارے میں اپنے خیالات کا یوں اظہار کیا ہے:

سینہ شاعر تجلّی زار حسن
خیزد از سینائے او انوار حسن
از نگاہش خوب گردد خوب تر
فطرت از افسون او محبوب تر
از دمش بلبل نوا آموخت است
غازہ اش رخسار گل افروخت است

سوز او اندر دل پروانہ ہا
عشق را رنگیں ازو افسانہ ہا
بحر و بر پوشیدہ در آب و گلش
صد جہان تازہ مضمر در دلش
در دماغش نادمیدہ لالہ ہا
ناشنیدہ نغمہ ہا، ہم نالہ ہا
فکر او با ماہ و انجم ہم نشیں
زشت را ناآشنا خوب آفریں
خضر و در ظلمات او آب حیات
زندہ تر از آب چشمش کائنات

"مرقع چغتائی" کے مقدمے میں اقبال لکھتے ہیں:

"وہ شاعر جو انسانیت کے لیے رحمت بن کر آتا ہے، خدا کا ہم کار ہوتا ہے۔ اس کے سامنے فطرت مکمل اور اپنی گوناگوں رعنائیوں کے ساتھ جلوہ گر ہوتی، برخلاف اس شاعر کے جو چیزوں کو اصل سے کہیں زیادہ ہلکا، معمولی اور بے جان پاتا ہے"

اقبال شاعری کو اخلاق کے ماتحت قرار دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک شاعری کا فریضہ زندگی اور ذات انسان کی خدمت گزاری ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"اس چیز کی مزاحمت "جو ہے" اس خیال سے کہ وہ چیز پیدا ہو سکے "جو ہونا چاہیے" دراصل زندگی اور صحت مندی کی دلیل ہے، باقی سب باتیں انحطاط اور موت کی آئینہ دار ہیں۔"

فن کار کا فرض ہے کہ وہ اپنے وجود کی گہرائیوں سے اس چیز کا کھوج لگائے اور دریافت کرے۔ "جو ہونا چاہیے" صحیح فن کار وہ ہے جو انسان کو صفات خداوندی کا مرقع بنانے کا مقصد لیے ہوئے ہو اور انسانوں کو آرزوؤں کے ایک لا متناہی سلسلے سے آشنا کرے۔

اب تک میں نے اقبال کی مقصدیت کا ذکر کیا ہے مگر یہ ان کے نظریۂ فن کا صرف ایک ہی پہلو ہے۔ اس نظریے کا اہم پہلو اظہاریت ہے۔ جمالیات کی تاریخ میں اظہاریت کا پہل داعی پلوٹینس ہے۔ اس کے نزدیک ایک فن پارے کا حسن، آواز، رنگ، سُروں یا پتھروں ایسی مادی اشیا کا مرہون منت نہیں بلکہ اس تصور کی پیداوار ہے جو فن کار کے ذہن میں کارفرما ہوتا ہے۔ فن کار اسی تصور کو اپنے داخلی ذرائع سے مادی اشیاء کے رُوپ میں ڈھال دیتا ہے۔ اس نظریے

میں ایک نقص ہے اور وہ یہ کہ اس کی رو سے ایک فن پارہ مواد اور ہیئت دو مختلف چیزوں میں بٹ جاتا ہے جس میں مواد کا تعلق فن کار کی ذات کے خارج سے ہے اور ہیئت کا تعلق اس کے داخل سے۔

لیکن سب سے زیادہ پختہ کار اظہاریت پسند جدید دور کا مشہور اطالوی فلسفی کروچے ہے جو اقبال کا ہم عصر بھی ہے۔ اس کے نظریہ فن نے مغرب پر اس صدی کے رُبعِ ثانی کے بعد بڑا گہرا اثر ڈالا ہے۔ اس کے نظریے کا ماحصل یوں بیان کیا جا سکتا ہے کہ فن ایک تخلیقی فعالیت ہے جس کا نہ تو کوئی مقصد ہے اور نہ وہ کسی چیز کے حصول کا ذریعہ' افادیت' اخلاق اور منطق ان میں سے کسی کے معیار پر فن کو نہیں جانچا جا سکتا۔ یہ تو فن کار کے جذبات کا کسی خیالی روپ' کسی تصویر یا کسی وجدان کی شکل میں ظاہر ہونے کا نام ہے۔ وجدان میں ہیئت اور مافیہ اس طرح گھُل مل جاتے ہیں کہ ان کا الگ کرنا ممکن نہیں۔

دوسرے لفظوں میں منطقی فعالیت اس چیز کا تجزیہ کرتی ہے جو عرفان کے طور پر ہمیں حاصل ہوتی ہے۔ وجدان ایک ایسے فرد کا اظہار ذات ہے جس پر کیفیتیں بیت رہی ہوں۔ ہر قسم کے وجدان میں صرف ایک مشترکہ خصوصیت ہے اور وہ ہے اظہار ذات کی تخلیقی فعالیت' اگر کوئی صاحب ذوق ایک فن پارے کو داد دیتا ہے تو محض اس لیے کہ اس میں وہی وجدان رونما ہوتا ہے جو فن کار کے پاس موجود ہوتا ہے' اور یہ اس لیے ہوتا ہے کہ دونوں میں روحانی مناسبت موجود ہوتی ہے۔ ایلگریکو (Elgreco) سیزین (Cezanne) پکاسو (Picasso) ماتیس (Matisse) گوگوین (Gauguin) اور اسی قسم کے دوسرے فن کاروں نے اسی نظریے کو اپنایا اور اس پر عمل پیرا ہوئے۔

بظاہر اس نظریے کے چار حصے ہیں:

۱۔ فن ایک ایسی فعالیت ہے جو خود مختار ہے اور اخلاق کی ہر قسم کی پابندی سے بے نیاز۔

۲۔ یہ فعالیت عقلی فعالیت سے بالکل مختلف ہے۔

۳۔ یہ شاعر کی ذات کے پیچ و خم کو نمایاں کرتی ہے۔

۴۔ اس کی تحسین کا باعث دیکھنے والے یا سننے والے کے ذہن میں فن کار ہی کے تجربے کا از سر نو زندہ ہو جانا ہے۔

ان چاروں میں سے اقبال پہلی بات کی سخت مخالفت کرتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک فن اخلاق کے ماتحت ہے۔ لیکن دوسری بات کی صرف اس حد تک حمایت کرتے ہیں جہاں تک اس

سے یہ خیال ظاہر ہوتا ہے کہ عقل کا کام تجزیاتی ہے' وہ حقیقت کو ٹکڑے ٹکڑے کر کے دیکھتی ہے' جب کہ وجدان اس کا کُلی طور پر تجزیہ کرتا ہے۔ لیکن اس بارے میں وہ کروچے کے مقابلے میں برگساں کی ہم نوائی زیادہ کرتے ہیں کہ وجدان عقل ہی کی ارفع صورت ہے' گویا وجدان بعض اوقات منزل عقل سے گزر کر آتا ہے۔ میرے خیال میں دونوں گروہ حق بجانب ہیں۔ وجدان بعض اوقات منزل عقل سے گزر کر نصیب ہوتا ہے اور بعض دفعہ پہلے۔

جہاں تک آخری دو باتوں کا تعلق ہے' اقبال کروچے سے ہم آہنگ ہیں۔ انہیں اس بات سے اتفاق ہے کہ فن' فن کار' کا اظہار جذبات ہے۔ اس خیال کا اظہار انہوں نے اس مقام پر کیا ہے جہاں وہ تاج کا ذکر کرتے ہوئے آزاد قوموں کے معماروں کی تعریف میں رطب اللساں ہوتے ہیں:

خویش را از خود بروں آوردہ اند
ایں چنیں خود را تماشا کردہ اند
نقش سوئے نقش گر می آورد
از ضمیر او خبر می آورد
عشق مرداں سر خود را گفتہ است
سنگ را با نوک مژگان سفتہ است

اسی طرح اپنی شاعری کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

ہے گلہ مجھ کو تری لذت پیدائی کا
تو ہوا فاش تو ہیں اب مرے اسرار بھی فاش

یہاں اسرار سے عقلی تصورات مراد نہیں' نہ اس سے پلوٹینس کی صور کی طرف اشارہ ہے' بلکہ اس سے وہ خیالات آتشیں مراد ہیں جن میں جذبے کی رنگ آمیزی ہو اور جو قوموں میں ایک انقلاب کو راہ دکھائیں:

نغمہ ئی باید جنوں پروردۂ
آتشے در خون دل حل کردۂ
عشق اگر سوزی ندارد حکمت است
شعر ی گردد چو سوز از دل گرفت

آیا کہاں سے نالۂ نَے میں سرور ہے
اصل اس کی نَے نواز کا دل ہے کہ چوبِ نَے

تحسین شعر کے بارے میں بھی انہیں کروچے سے اتفاق ہے کہ تحسین شعر کا امکان اسی بنا پر ہے کہ ہم فن کار کے جذبات میں شریک ہوتے ہیں:

نوائے او بہ ہر دل ساز گار است
کہ در ہر سینہ فاشی از دل اوست

یہ ہے اظہاریت کے متعلق اقبال کا نقطۂ نظر۔ اب ہم دیکھ چکے ہیں کہ ایک طرف تو اقبال فن کو اخلاق کے زیر نگیں قرار دیتے ہیں اور دوسری جانب وہ اسے فن کار کا اظہار ذات سمجھتے ہیں۔ جہاں تک فن اور اخلاق کے رشتے کا تعلق ہے' اقبال کے نزدیک فن اس وقت تک فن نہیں بنتا جب تک اسے شعور و بصیرت اقدار میسّر نہ ہو اور وہ زندگی' انسان اور اس کے معاشرے کی ترقی کے لیے نئی آرزوؤں اور تمناؤں کو بیدار نہ کرے' خواہ فن کار کی ذات کا کتنا ہی مکمّل اظہار کیوں نہ ہو۔ دوسری جانب ہر وہ فن پارہ جو اظہار ذات سے عہدہ برآ ہوتا ہو' خواہ وہ ذات اخلاقی اعتبار سے اچھی ہو یا بری' اقبال کے نزدیک صحیح فن کا نمونہ ہے۔ غالب کے ان اشعار پر غور فرمایئے:

رگِ سنگ سے ٹپکتا وہ لہو کہ پھر نہ تھمتا
جسے غم سمجھ رہے ہو یہ اگر شرار ہوتا

زندگی اپنی جو اس شکل سے گزری غالب
ہم بھی کیا یاد کریں گے کہ خدا رکھتے تھے

کیوں گردش مدام سے گھبرا نہ جائے دل
انسان ہوں' پیالہ و ساغر نہیں ہوں میں

ہستی کے مت فریب میں آ جائیو اسدؔ!
عالم تمام حلقۂ دامِ خیال ہے

اقبال کی روحینی مقصدیت کے نقطہ نظر سے یہ اشعار نہیں لیکن اظہاریت کے لحاظ سے نہایت اعلیٰ شاعری میں شمار ہو سکتے ہیں۔

اقبال کے بعض مداحوں کا خیال ہے کہ انہوں نے تمام مسائل فلسفہ کے بارے میں حتمی رائے پیش کر دی ہے۔ یہ حضرات اقبال کو سمجھنے میں غلط راہ پر گامزن ہیں اور ایک اعتبار سے ان پر زیادتی بھی کر رہے ہیں کہ ان کے نظریات کے بے لاگ مطالعے کے سلسلے میں رکاوٹیں

پیدا کرتے ہیں۔ اگر اقبال نے فکر کے دھارے کو ایک ایسے مقام پر پہنچا دیا ہے جہاں سے آگے بڑھنا ممکن ہی نہیں، تو یہ ان کے فلسفے کا بہت بڑا نقص ہے۔ اقبال بجا طور پر اس بات پر زور دیتے ہیں کہ زندگی اور فکرِ انسانی حرکی ہیں اور مستقبل میں ان ہر دو کے لیے بے شمار امکانات موجود ہیں۔ ان دونوں میدانوں میں اقبال نے بڑا کام کیا ہے لیکن اس کے باوجود اپنے جانشینوں کے لیے کام کرنے کی بڑی گنجائش بھی رکھی ہے۔ اقبال کا یہ فکری تضاد جس کی طرف ابھی ابھی میں نے اشارہ کیا ہے، کسی نہ کسی حل کا متقاضی ہے اور اقبال کے ایک ادنیٰ مداح کی حیثیت سے میرا فرض ہے کہ اس کا کوئی حل پیش کروں، میرا خیال ہے کہ غالب کے ان اشعار کو شاعری کا اعلیٰ نمونہ قرار دینے میں کسی شخص کو بھی تامل نہ ہو گا، اگرچہ مقصدی نقطۂ نظر سے وہ اس شمار میں نہیں آتے۔ نظریہ فن کے لحاظ سے اقبال کی اظہاریت کو ایک بنیادی حیثیت دینا چاہیے۔ خواہ کس قدر ہی نامکمل کیوں نہ ہو اور ان کی مقصدیت کو، جو بظاہر الگ تھلگ نظر آتی ہے، اظہاریت کے تحت لانا پڑے گا تاکہ ان کے نظام میں ایک وحدت پیدا کی جا سکے۔ ان کی مقصدیت میں اظہاریت کے لیے تو کوئی مقام نہیں۔ اس لیے ان کی مقصدیت کو اظہاریت ہی میں سمونا پڑے گا، یعنی مقصد کو اظہار کے دائرۂ عمل میں لانا پڑے گا۔ مقصد کی ایک صورت ایسی بھی ہوتی ہے جو کسی طرح بھی فن کے دائرہ فعالیت میں نہیں آتی۔ یہ مقصد شعوری ہوتا ہے۔ مثلاً روپیہ کمانا یا کتابیں لکھ کر گزر اوقات کرنا یا تاش کھیلنا حتیٰ کہ انعامی مشاعروں میں مقابلے بھی اسی صف میں آ جاتے ہیں۔ اس قسم کے مقاصد فن کی حدود سے باہر ہیں۔ لیکن دو طرح کے مقصد ایسے بھی ہیں جو دائرۂ فن میں شمار ہو سکتے ہیں:

پہلی قسم تو وہ کائناتی مقصد ہے جس میں لاشعور کار فرما ہوتا ہے، مثال کے طور پر لڑکیوں میں گڑیوں کا بیاہ لاشعوری طور پر افزائش نسل کی تیاری کا آئینہ دار ہے۔

دوسری قسم وہ کائناتی مقصد ہے جو شاعر کے وجدان کا جزو لاینفک ہوتا ہے اور یہ اس کے لاشعور نہیں بلکہ شعور میں موجود ہوتا ہے۔

فن جن لاشعوری کائناتی مقاصد کے حصول کا ذریعہ بنتا ہے، ان میں پہلا یہ ہے کہ احاطہ تخیل میں اپنے اضطراری عمل کے ذریعے سے زندگی کی تربیت کرتا ہے، اور دوسرا یہ ہے کہ فن کار اور ناظرین و سامعین کے وافر جذبات کو انخلاء کے ذریعے اور ان کی شخصیت کے اُبلے ہوئے پیمانہ عمل سے زائد از ضرورت حدت کو کم کر کے، انہیں سکون بخش کر ان کی زندگی کو فزوں تر کرتا ہے۔ اس اعتبار سے یہ مقصد حیاتیاتی ہے، اس سے خود فن کار آگاہ نہیں ہوتا۔ مقصد کی ایک اور شکل بھی ہے جو کامل طور پر فن کار کے شعور میں ہوتی ہے۔ یہ وہ کائناتی مقصد

ہے جو اس کے وجدان کائنات کا ایک معروضی جزو ہوتا ہے۔ یہ کائناتی مقصد فن کار کے وجدان میں اس کے مافیہ کے ایک جزو کی حیثیت سے موجود ہوتا ہے اور اس لیے اس کے اظہار کی حدود کے اندر ہوتا ہے۔ چونکہ یہ مقصد اظہار کا جزو لازم ہوتا ہے اس لیے اس سے متصادم نہیں ہوتا۔ مکالمات فلاطوں یا کلام اقبال میں جاری و ساری خیر اعلیٰ کا خیال خارج سے نہیں آتا بلکہ ان کے وجدانات ہی کا جزو ہوتا ہے۔ اگر فن ناصحانہ بن سکتا ہے تو اسی اعتبار سے مقصد وجدان کے داخل سے اسی وقت متعلق ہو سکتا ہے جب فن کار کی ذات کسی ایسے ہمہ گیر اخلاقی تصور کے اس قدر زیر اثر آجائے کہ وہ اسی کے رنگ میں رنگا جائے اور وہ تصور اس کے وجدان میں ہر وقت موجود رہے۔ اگر فن سے یہ مراد لی جائے کہ وہ ان احساسات کے اظہار کا نام ہے جو فن کار حقیقت سے قبول کرتا ہے تو پھر یہ ضروری نہیں کہ مقصد فن کار کے وجدان کا لازمی جزو ہو۔ اس صورت میں یہ مقصد وجدان کے داخل سے متعلق ہو یا خارج سے' دونوں صورتوں میں اس کی تخلیقات حسین و جمیل ہو سکتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ میر' غالب یا فانی کے بعض اشعار بے پناہ حسن کے حامل ہوتے ہیں۔ حالانکہ ان سے قنوطیت ظاہر ہوتی ہے اور وہ کسی مقصد کی طرف راہنمائی بھی نہیں کرتے۔ اس ترمیم کے بعد دونوں قسم کی تخلیقات' خواہ کسی مقصد کی حامل ہوں یا نہ ہوں' صحیح فن کا نمونہ بن سکتی ہیں اور تمام قسم کے تجربات اور نصب العین فن کی حدود میں جگہ حاصل کر سکتے ہیں۔ اقبال کے نظریہ فن کو مربوط اور ہر طرح کے فن پر محیط بنانے کے لیے اس قسم کی ترمیم لازمی ہے۔

اقبال ہمیں حیات و فکر کی سربفلک رفعتوں سے ہم کنار ہونے کی سیدھی راہ دکھا دیتے ہیں۔ اس راہ پر بڑی دور تک ہماری رہنمائی کے فرائض انہوں نے خود ادا کیے اور اس کے بعد ان الفاظ کے ساتھ ہم سے رخصت ہو گئے:

"رکو نہیں' بڑھے چلو۔ راہ میں بے شمار منزلیں آئیں گی۔ ان میں سے کسی کو آخری منزل گردان کر وہیں کے نہ ہو رہنا۔ عظیم سے عظیم تر رفعتوں کی تلاش میں اپنی راہ خود بناتے چلے جاؤ۔ تمہاری کامرانیوں کی کوئی انتہا نہیں' لیکن صبر و استقلال شرط ہے"

یہ ہیں وہ الفاظ جو اقبال نے فضا میں بکھیر دیے اور جن کی صدائے بازگشت ابھی تک ہمارے کانوں میں گونج رہی ہے۔ آیئے ہم بھی ان کی نصیحت پر عمل پیرا ہو کر زندگی اور صداقت کی تلاش میں عزم و ثبات کے پتلے بن جائیں اور مسلسل اپنے فکر و عمل کے آئینوں کو

خدا ہمارا حامی و ناصر رہے

حواشی

۱- سہ ماہی اقبال لاہور جنوری ۱۹۵۴ء (مترجم سجاد رضوی)

2- Catelverto, Poetica L'Aristotle pp 29, 586 translation

3-Gilbert cited by Gilbert and Kuhn, History of Aesthetics pp 173.

۴- فن ایک ایسی فعالیت ہے جو خود مختار ہے اور اخلاق کی ہر قسم کی پابندی سے بے نیاز۔

جمالیاتِ اقبال کی تشکیل

اس مضمون کا مقصد یہ نہیں کہ اقبال کی شاعری کا ایک جائزہ پیش کیا جائے یہ ایک ادبی مسئلہ ہے اور کوئی فاضل ادبیات ہی اس سے موزوں طور پر بحث کر سکتا ہے۔ اس لیے میں یہاں اقبال کی شاعری کی ہیئت و مافیہ کے بارے میں کوئی سوال نہ اٹھاؤں گا اور نہ ان کے کلام پر بحیثیت تخلیقاتِ ہُنر کے کسی قسم کی رائے کا اظہار کروں گا' سوائے اس صورت کے کہ میرا موضوع ان سے کسی قسم کی بحث کا طالب ہو۔

مفکّروں کے نظریۂ جمالیات پر لکھتے وقت ہمیں صرف دو سوالوں کی ضرورت ہوتی ہے' پہلے تو یہ کہ زیرِ بحث مفکّر کا نظریۂ حسن کیا ہے؟ اور دوسرے یہ کہ عمومی حیثیت سے اس کا نظریۂ فن کیا ہے؟ اس لیے جمالیاتِ اقبال کی تشکیل پر بحث کرتے ہوئے مجھے انہی دو مسائل سے سروکار ہے' پہلے میں اقبال کے نظریۂ حسن سے بحث کروں گا اور بعد ازاں ان کے نظریۂ فن کا ذکر چھیڑوں گا۔

اقبال کا نظریۂ حُسن

اقبال بلاشبہ ایک طبّاع انسان تھے اور ان کا شمار دنیا کے عظیم ترین شعراء میں ہوتا ہے' لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ اقبال نے اس ماحول سے کچھ حاصل نہیں کیا جس میں وہ پروان چڑھے۔ طباع انسان کو ایک اچھے بیج سے تشبیہ دینا چاہیے جسے اپنی نشوونما کے لیے اس مٹی اور نمی کا محتاج ہونا پڑتا ہے جس سے وہ تروتازگیِ حیات اخذ کرتا ہے۔ آسمان سے باتیں کرتے ہوئے درخت کی جڑیں بھی ایک ننھے مُنے بیج کی طرح اسی زمین میں ہوتی ہیں جہاں سے وہ پھُوٹتا ہے۔ ہر مفکّر کی مانند' اقبال بھی اپنے زمانے کی پیداوار تھے اور ان کی شمعِ خیال بھی متقدمین کے چراغِ فکر کی مرہونِ منت تھی۔ ان کے ہاں مشرق و مغرب کے فلسفے اور فن کے دھارے آ کر مل جاتے ہیں' لیکن اس سے یہ مُراد نہیں کہ انہوں نے متقدمین کے فکر کو جس حالت میں حاصل کیا تھا' اسی شکل میں چھوڑ دیا۔ متقدمین کے سرمایۂ فکر و دانش نے ان کے اپنے سلسلۂ خیال کی بنیادی کڑی کی حیثیت اختیار کر لی۔ دوسرے عظیم مفکرین کی مانند اقبال کے ہاں بھی فکرِ ماضی ان

کی طباع شخصیت کے رنگ میں رنگا گیا۔

دوسرے لوگوں کی طرح فن کار کی شخصیت بھی ایک ایسے معاشرے سے ابھرتی ہے جہاں ماضی کا سارا ورثہ جمع ہوتا ہے اور اس پر اسی معاشرے کی چھاپ ہوتی ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ جب یہ شخصیت اس کے فن کا روپ دھار لیتی ہے تو اس میں بھی اس معاشرے کا عکس نظر آتا ہے۔ اگر معاشرہ امن اور خوش حالی کے دور میں اپنی ذہنی' اخلاقی اور عُمرانی کاوشوں پر مطمئن ہو' اس کے عقائد راسخ ہوں' اس کے سامنے معیّن نصب العین ہوں' اس کی تہذیب و شائستگی کے ضابطے واضح ہوں تو اس معاشرے میں پروان چڑھنے والے فن کار لازماً اپنی شخصیت کے صوری پہلوؤں کو زیادہ نشوونما دیتے ہیں جس کے لیے انہیں مافیہ کی جانب متوجہ ہونے کا موقع نسبتاً کم ملتا ہے اور چونکہ ان کی زندگیوں کے صوری پہلو ان کی شخصیت پر حاوی ہوتے ہیں' ان کا فن کلاسیکی ہو جاتا ہے۔ یہ فن کار ماضی کو دیکھتے ہیں' ان کی نگاہیں متوازن' مستقل' معیاری' مثالی اور عام طور پر جانی پہچانی روایات اور اقدار پر پڑتی ہیں اور وہ انہیں بڑے اعتماد و احترام سے دیکھتے ہیں اور یہی انداز نظر ان کے قالب فن میں ڈھل جاتا ہے۔

لیکن کچھ عرصے کے بعد معاشرہ جمود کا شکار ہو جاتا ہے' اس کا ایقان رسوم و تعصبات کا روپ دھار لیتا ہے' اور اس کے اصول زنجیریں بن جاتے ہیں' نازک اور حرکی عُمرانی توازن سنگ بستہ ہو جاتا ہے' روح پیکر میں بدل جاتی ہے اور پیکر انتزاع کا لبادہ اوڑھ لیتا ہے' زندگی ساکن ہو جاتی ہے اور فن کھوکھلا' پیش پا افتادہ اور میکانکی بن جاتا ہے جس میں تکرار کے سوا کچھ نہیں ملتا۔

مگر یہ حالت زیادہ عرصے تک برقرار نہیں رہتی۔ زندگی میں خزاں بھی آتی ہے اور بہار بھی۔ جمود زدہ معاشرے ہی سے روح انقلاب نمود حاصل کرتی ہے اور تاریخ ایک نئے باب کا آغاز کر دیتی ہے' بُتانِ سنگین پاش پاش ہو جاتے ہیں' رسم و رواج کے پُرزے اُڑ جاتے ہیں' شاخِ حیات سے خیالات و جذبات کی تازہ کونپلیں پھوٹتی ہیں' صورت مردہ کا طلسم ٹوٹ جاتا ہے اور روح تازہ بیدار ہو جاتی ہے' پرانے اصول و قواعد کو بالائے طاق رکھ دیا جاتا ہے اور آزادی کا احساس ہر شے میں جاری و ساری نظر آنے لگتا ہے۔ زندگی میں ہماہمی اور جدوجہد کا دور دورہ ہوتا ہے اور عمرانی توازن متزلزل ہو کے رہ جاتا ہے۔ نئے سے نئے کام کا بیڑا اٹھایا جاتا ہے ان میں بعض کے نصیب میں کامیابی ہوتی ہے' بعض کی تقدیر میں ناکامی۔ فن کار' ایک عام انسان کے مقابلے میں زیادہ حساس ہونے کی جہت سے' اس روح تازہ کا پہلا مظہر بنتا ہے' اس کی فطرت کا صورتی پہلو رسمی اور رواجی باتوں کو ترک کر دیتا ہے۔ جبلّی اور فطری چیزوں کو اپناتا ہے' اس کی شخصیت

کے معنوی پہلو سے' جو تشویقات و جذبات کا خزانہ ہوتا ہے' شدید جذباتی مزاج' فطری ادراک' ایک رومانی اہتزاز' نسبتاً زیادہ لطیف و دقیق لیکن مُبہم خیالات' سرکش بے لگام خوابیں' نئے نئے نصب العین' نئی نئی صورتیں اور جدید انداز ہائے نظر اُبھرتے ہیں اور وہ رومانی تخلیقات کو معرض وجود میں لاتا ہے۔

مغلوں کے عہد درخشاں میں ہمارا ادب کلاسیکی تھا۔ تیرہویں صدی کے آواخر سے مسلمانوں کے فکر پر آہستہ آہستہ سریت و تصوف کا رنگ چڑھنا شروع ہوا۔ تصوف کے بنیادی اصول افلاطونی افکار کی اس شکل پر مبنی تھے جو پلوٹینس (Platinus) اور مسلمان مفکرین مثلاً ابن سینا' ابن عربی اور الجیلی وغیرہ کے ہاں ملتی ہے۔ افلاطون خدا کو خیر اور حُسن کا ہم معنی قرار دیتا ہے۔ سمپوزیم (Symposium) اور فیدویوس (Phaedrus) میں اس نے حُسن کو خیر پر ترجیح دی ہے۔ خداوند عالم کے حسن قدیم کے نظارے کی خواہش کا بیدار ہونا ہی اس تحریک کا باعث بن جاتا ہے جسے کام دیو یا عشق کہتے ہیں۔

کام دیو ہی دل انسان میں تمناؤں کو بیدار کرتا ہے' جوش و خروش کو جنم دیتا ہے' شباب کو جرأت رندانہ سے ہم کنار کرتا ہے اور شاعر رنگین نوا کے نغموں میں بستا ہے۔ حسن کے بے شمار درجے ہیں مگر ان سب کی اصل وہی حسن مطلق ہے۔ حسن منفرد قابل تغیر و فنا پذیر ہوتا ہے لیکن الوہی حسن ابدی ہے۔ اس لحاظ سے ہر حسین شے ابدی ہے کیونکہ وہ الوہی حسن میں شریک ہوتی ہے' یا یہ کہ الوہی حسن اس شے میں ظہور پذیر ہوتا ہے۔ فطرت حسین ہے اس لیے کہ وہ اس حسن قدیم و واحد میں شریک ہے۔ ہر شے حسین کا نظارہ ہمیں حسن ازل کی یاد دلاتا ہے اور یہی بنا ہے اس پُراسرار حظ' جذبے اور خوشی کی جو کسی حسین شے کو دیکھ کر ہمیں حاصل ہوتی ہے۔ حسن ازل ان لوگوں پر ایک حیرت فزا جلوے کی مانند ظاہر ہوتا ہے جو اسے محبوب رکھتے ہیں اور جن میں تاب نظارہ ہوتی ہے' جو اس کی معرفت سے ہم کنار ہوتے ہیں اور آخر دم تک اس کا کلمہ پڑھتے ہیں۔

پلوٹینس (Plotinus) حُسن الوہی اور طلب عشاق کے اس نظریے کو قبول کرتا ہے جس کا بیان سمپوزیم (Symposium) اور فیدریوس (Phaedrus) میں ملتا ہے۔ وہ ایک نئے انداز سے اس زینہ عشق کا ذکر کرتا ہے جس پر سے گزرنا عاشق کے لئے لازم ہے تاکہ وہ ارضی حسن کے جلوؤں سے ماوراء الوہی حسن کی اک جھلک دیکھ پائے۔ متشکل اشیاء کا حسن ہی ہمارے دل میں ان کی محبت پیدا کرتا ہے۔ روح کا حسن یہ ہے کہ وہ خدا کا نمونہ بن جائے جو اعلیٰ ترین حسن ہے۔ یہ عشق متمنی و ملتہب ہی کی خصوصیت ہے کہ وہ کسی میں اس حسن اعلیٰ کے عرفان کی

وجدانی قوت پیدا کر دے- وہ روح جو اس کے بارے میں تفکر کرتی ہو' اسے صرف جانتی ہے لیکن جو روح اس کے عشق میں مبتلا ہو' اس سے ہم کنار ہو جاتی ہے- روح کا وہ تجربہ جو اسے وصل خداوندی میں حاصل ہوتا ہے' اتنا فوری ہوتا ہے کہ بیان میں نہیں آ سکتا- اس کے بعد ایک ناقابل بیان کشف ہوتا ہے جو روحانی مسرت سے ہم کنار کر دیتا ہے- یہ حسن اعلیٰ ان لوگوں کو بھی حسین بنا دیتا ہے جن کے دل میں اس کا عشق اور اس کی بے پناہ طلب موجود ہوتی ہے-

ابن سینا کے نزدیک کائنات کی ہر شے ناقص ہے اور حصول کمال کے لیے کوشاں ہے- طلب کمال یا سعی حصول کمال میں نشوونما کا راز مضمر ہے اور اسے عشق کہا جاتا ہے- وہ منزل کمال جو ہر شے کے پیش نظر ہوتی ہے' حسن ہے- تمام کائنات جذب عشق کی بناء پر حسن اعلیٰ کی جانب کھنچی جا رہی ہے جو کامل ترین بھی ہے اور خوب ترین بھی- جس طرح مقناطیس لوہے کو اپنی جانب کھینچتا ہے' اسی طرح خدا تمام اشیائے عالم کو اپنی جانب جذب کرتا ہے- حسن ازل ہر شے کی اصل' اس کی روح اور عین ہے اور تمام اشیاء کی حرکات کا باعث ہے- اشیائے مادی میں قوت' نباتات میں نشو ونما' حیوانوں کی جبلتیں اور انسان کا ارادہ اسی کی کرشمہ کاریاں ہیں-

متصوفین اسلام نے ان نوفلاطونی افکار کو اور ترقی دی- ان میں سے بعض نے ابن عربی کی طرح انہیں وحدۃ الوجود کا لبادہ اُڑھا دیا- یہی نظریۂ حسن و عشق مشرق کی کلاسیکی شاعری میں روایتی حیثیت اختیار کر گیا-

مغلیہ دَور حکومت کے آخری دنوں میں معاشرہ زوال پذیر و متحجر ہو چکا تھا- اس زمانے کے ادب پر صورت پرستی' جنس پرستی' تکرار' نشہ آوری اور غم و حزن چھائے ہوئے تھے- ہر چند کہ اس دور میں تخلیق ہونے والا ادب اشاروں اشاروں میں غم زمانہ کی عکاسی کرنے سے قاصر نہیں رہا لیکن عمومی حیثیت سے تمام تر رسمی اور مصنوعی تھا جس میں نثر مرصع اور غزل کی افراط نظر آتی ہے-

جن دنوں اقبال اپنی تعلیم مکمل کر رہے تھے' ہمارے یہاں رومانی تحریک کا آغاز ہو چکا تھا- غالب' سرسید' شبلی' حالی' چراغ علی وغیرہ اس تحریک کی روح و رواں تھے- انہوں نے زندگی اور ادب کے رسمی طور طریقوں کے خلاف علم بغاوت بلند کیا اور اس طرح کوشش کی کہ ہندوستان کے مسلم معاشرے کے تن یخ بستہ کو گرما دیں- جب کوئی معاشرہ اپنے دَورِ انحطاط سے اُبھرنا شروع ہوتا ہے' اس وقت پُرانے پیمانوں میں نئی شراب بھری جاتی ہے اور نئے معانی پرانے سانچوں میں ڈھالے جاتے ہیں اور کلاسیکیت اور رومانیت کا امتزاج شروع ہو جاتا ہے' یہاں تک کہ رومانیت اپنے شباب پر پہنچ جاتی ہے- سرسید اور ان کے رفقا اردو ادب میں جو تبدیلیاں پیدا

کر رہے تھے' وہ سرتا سر کلاسیکی نظریہ و حسن و عشق کی حدود ہی میں تھیں' گویا شراب نئی تھی لیکن پیمانے قدیم۔

ہندوستانی مسلمانوں میں رومانیت کے آغاز سے قریباً ایک صدی پیشتر مغرب میں فنون لطیفہ اور جمالیاتی نظریات اس تحریک سے آشنا ہو چکے تھے۔ اٹھارویں صدی کے اواخر سے انیسویں صدی کے وسط تک اس کے اثرات ہمہ گیر ہو چکے تھے۔ فرانس میں رومانیت کے علمبردار روسو (Rousseau)' شاتو بری ان ہیوگو (Chateau Briand Hugo) اور لیمارتین (Lamartins) تھے۔ جرمنی میں گوئٹے (Goethe)' شلر (Sheiller)' نووالس (Novalis)' ہرڈر (Herder) اور شلیگل (Shilegal) اس کے پشت پناہ تھے۔ انگلستان میں رومانیت کے داعیوں میں بلیک' سکاٹ' ورڈز ورتھ' براؤننگ' شیلے' کیٹس' رُسکن اور بائرن شمار ہوتے ہیں۔ مغربی رومانیت نے فوقیت عقل' جابر اداروں کے استبداد پر تصنع ہیئت' قوانین اور طریقوں' مجلسی اور مذہبی رواجوں' جامد خیالات' انداز نظر اور روایات کے خلاف اعلان بغاوت کیا تھا۔اس تحریک نے عقل کا جانشین ایسے وجدان اور تخیل کو قرار دیا جو جذبات سے مملو ہوں اور نئے تصورات' نئے سانچوں' اظہار میں خلوص اور جذبات کی آمیزش' فطرت سے والہانہ لگاؤ اور حسن کے لطیف احساس کی قدر و منزلت بڑھائی۔ اس لیے یہ بات باعث تعجب نہ ہونا چاہیے کہ ان لوگوں کے لیے نو فلاطونیت اور غیر زبانوں کے خیالات اور اصناف ادب میں بڑی کشش تھی۔ فارسی اور سنسکرت ادب کے تراجم کیے گئے اور حافظ اور عمر خیام جیسے شعراء جو ہمارے نزدیک کلاسیکیت کے علمبردار تھے' مغربی رومانیت کے چہیتے بن گئے۔ ہم خوب جانتے ہیں کہ شلیگل اور گوئٹے کے لئے غزل میں کس قدر جاذبیت تھی۔ برطانوی رومانیت پر شوں پر نوفلاطونی اثرات زیادہ گہرے ہیں۔ تمام نو فلاطونیوں کی مانند ان کے ہاں بھی بات تحسین فطرت سے شروع ہوتی ہے اور وجود مطلق تک جا پہنچتی ہے۔ ان کی طرح انہوں نے بھی تخیل کو عقل و دانش کا گہوارہ قرار دیا اور وجدان کو علم حقیقی کا منبع گردانا۔ شاعری ان کے نزدیک پیغمبری تھی اور شاعر ہاتف' اور اس طرح ہمیں پتہ چلتا ہے کہ ہمارے کلاسیکی ادب کے نوفلاطونی عناصر' برطانوی رومانیت میں بھی ملتے ہیں۔ مشرق کی شراب کہن سال مغرب کے لیے نئے تھی۔

انگلستان سے ہمارے سیاسی تعلقات کی بناء پر اور میکالے کے زمانے میں انگریزی کے ذریعۂ تعلیم بن جانے کی وجہ سے یہ بات قدرتی تھی کہ سب سے پہلے برطانوی رومانیت ہی ہمارے ادب پر اثرانداز ہوتی۔ اقبال کے زمانۂ تعلیم میں پنجاب یونیورسٹی اور دوسری یونیورسٹیوں کے نصاب ہائے تعلیم کی زینت یہی انگریزی رومانیت تھی جس کا نتیجہ یہ برآمد ہوا کہ سارے ملک میں

رومانیت کی اک لہر دوڑ گئی۔ رومانیت کی فطری شاعری اور نوفلاطونی جمالیاتی نظریوں نے، جو اردو اور فارسی شاعری میں روایتی حیثیت اختیار کر چکے تھے، اقبال پر بڑا گہرا اثر ڈالا، اور مابعد الطبیعیات میں افلاطون کی مذّمت کرنے والا نظریۂ حسن میں اس کا متعقد ہو گیا۔

اگر ناظر، یلدرم، نذیر احمد، اسماعیل، اعجاز، علی حیدر، نظم طباطبائی، ہادی، سرور، چکبست اور مخزن گروپ کے دوسرے لوگوں کی مانند اقبال مناظر فطرت کے مدّاح نظر آتے ہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ فطرت کی تحسین کے قائل ہیں اور اس سے بڑھ کر یہ کہ انہیں ہر منظرِ فطرت میں اُسی حُسنِ ازل کی جھلک نظر آتی ہے:

حُسنِ ازل ہے پیدا تاروں کی دلبری میں
جس طرح عکسِ گُل ہو شبنم کی آرسی میں
حسنِ ازل کی پیدا ہر چیز میں جھلک ہے
انساں میں وہ سخن ہے، غنچے میں وہ چٹک ہے
یہ چاند آسماں کا شاعر کا دل ہے گویا
واں چاندنی ہے جو کچھ یاں درد کی کسک ہے
اندازِ گفتگو نے دھوکے دیے ہیں، ورنہ
نغمہ ہے بُوئے بُلبُل بُو پھول کی چمک ہے
کثرت میں ہو گیا ہے وحدت کا راز مخفی
جگنو کی جو چمک ہے وہ پھول میں مہک ہے

ایک اور مقام پر لکھتے ہیں:

چھپایا حسن کو اپنے کلیم اللہ سے جس نے
وہی ناز آفریں ہے جلوہ پیرا نازنینوں میں

مگر اقبال نے اس نوفلاطونیت کا اظہار اتنے خوبصورت طریقے پر کسی جگہ نہیں کیا جس قدر اپنی نظم "سلیمیٰ" میں:

جس کی نمود دیکھی چشمِ ستارہ بیں نے
خورشید میں، قمر میں، تاروں کی انجمن میں

صوفی نے جس کو دل کے ظلمت کدے میں پایا
شاعر نے جس کو دیکھا قدرت کے بانکپن میں

جس کی چمک ہے پیدا، جس کی مہک ہویدا
شبنم کے موتیوں میں، پھولوں کے پیرہن میں

صحرا کو ہے بسایا جس نے سکوت بن کر
ہنگامہ جس کے دم سے کاشانۂ چمن میں

ہر شے میں ہے نمایاں یوں تو جمال اُس کا
آنکھوں میں ہے سلیمیٰ! تیری کمال اُس کا

ہمارے گرد و پیش میں حسن کا طوفان بے پایاں موجود ہے لیکن اس کے باوجود روح کو کسی خوب سے خوب تر کی تلاش کی ناقابل تسکین لگن ہے:

محفل قدرت ہے اک دریائے بے پایان حسن
آنکھ اگر دیکھے تو ہر قطرے میں ہے طوفان حسن
حسن کوہستاں کی ہیبت ناک خاموشی میں ہے
مہر کی ضوگستری، شب کی سیہ پوشی میں ہے
آسمان صبح کی آئینہ پوشی میں ہے یہ
شام کی ظلمت، شفق کی گل فروشی میں ہے یہ
عظمت دیرینہ کے مٹتے ہوئے آثار میں
طفلک ناآشنا کی کوشش گفتار میں
ساکنان صحن گلشن کی ہم آوازی میں ہے
ننھے ننھے طائروں کی آشیاں سازی میں ہے
چشمہ کہسار میں، دریا کی آزادی میں حسن
شہر میں، صحرا میں، ویرانے میں، آبادی میں حسن

اور اگلے دو اشعار میں تو اقبال نے افلاطون کے اس مابعدالطبیعیاتی نظریے کو قالب اظہار بخشا ہے کہ قبل آفرینش روح کو حسن قدیم کی حضوری نصیب تھی اور اس کی طلب حسن ای گم گشتہ شے کے حصول کی بنا پر ہے۔ وہ کہتے ہیں:

روح کو لیکن کسی گم گشتہ شے کی ہے ہوس
ورنہ اس صحرا میں کیوں نالاں ہے یہ مثل جرس

حسن کے اس عام جلوے میں بھی یہ بیتاب ہے
زندگی اس کی مثال ماہی بے آب ہے

کچھ عرصے کے بعد اقبال نے 'اسرار خودی' کے دیباچے اور اپنے لیکچروں میں متصوفین وحدۃ الوجود کی غلط مابعد الطبیعیاتی نظریات کی بنا پر مذمت کی' لیکن جس دور پر اس وقت ہم بحث کر رہے ہیں' اس میں اقبال صرف نو فلاطونی ہی نہ تھے بلکہ وحدۃ الوجود پر کاملاً" یقین رکھتے تھے۔ ممکن ہے جو اشعار میں نے یہاں بطور حوالہ پیش کیے ہیں ان کی تعبیر وحدت الوجودی انداز سے نہ ہو سکے' لیکن کچھ اور اشعار ایسے بھی ہیں جن کا مطلب صرف اسی نقطۂ نظر سے سمجھ میں آ سکتا ہے' مثلاً:

تارے میں وہ' قمر میں وہ' جلوہ گہ سحر میں وہ
چشم نظارہ میں نہ تو سرمہ امتیاز دے
وہی اک چیز ہے لیکن نظر آتی ہے ہر شے میں
یہ شیریں بھی ہے گویا' بیستوں بھی' کوہ کن بھی ہے

اقبال کو اس بات کا پورا شعور ہے کہ وہ خطرناک راہ طے کر رہے ہیں اور اسی لیے انہوں نے بھی اپنی ایک صوفیانہ نظم کا' جو وحدۃ الوجودی مسلک کا اظہار کرتی ہے' انجام یوں کیا ہے:

شریعت کیوں گریباں گیر ہو ذوق تکلم کی
چھپا جاتا ہوں اپنے دل کا مطلب استعارے میں
جو ہے بیدار انساں میں وہ گہری نیند سوتا ہے
شجر میں پھول میں حیواں میں پتھر میں شرارے میں

اس مصرع میں یہ نوفلاطونی مفروضہ موجود ہے کہ حسن ہی محرک مطلب و عشق ہے:

حسن سے عشق کی فطرت کو ہے تحریک کمال

ان اشعار میں اسی نظریے کے متعلق ابن سینا کے بیان کی جھلک ملتی ہے:

کہنے لگا چاند' ہم نشینو!
اے مزرع شب کے خوشہ چینو!
جنبش سے ہے زندگی جہاں کی
یہ رسم قدیم ہے یہاں کی
ہے دوڑتا اشہب زمانہ
کھا کھا کے طلب کا تازیانہ

انجام ہے اس خرام کا حسن
آغاز ہے عشق، انتہا حسن

حسن ہر شے میں جاری و ساری اور ہر چیز پر حاوی ہے یہاں تک کہ وہ عشق بھی اسکی زد سے باہر نہیں جو حسن ہی سے تحریک پاتا ہے:

کبھی اپنا بھی نظارہ کیا ہے تو نے اے مجنوں
کہ لیلیٰ کی طرح تو خود بھی ہے محمل نشینوں میں

ہر شخص اس بات سے واقف ہے کہ ان اشعار کا موضوع نیا نہیں۔ ان میں تازگی اس رومانی انداز نے پیدا کی ہے جس میں ان خیالات کو پیش کیا گیا ہے۔ ایک پُرانے تصوّر کو ایسا رنگ دیا گیا ہے کہ اس کے تنِ مردہ میں جدّت اور تازگی کی روح پیدا ہو گئی ہے یہ تصور جدید نہیں کیونکہ اقبال نے اسے اپنے ماضی سے وراثتاً" حاصل کیا ہے مگر یہ منزل مقصود نہیں، اس کے لیے ہمیں ابھی بہت دور تک چلنا ہو گا۔

اب تک اقبال کے جس نظریۂ حسن کا ذکر ہوا اس کا تعلق اقبال کی شعری زندگی کے پہلے دور سے ہے جو ۱۹۰۸ء کے قریب ختم ہو گیا۔ انسان کی زندگی میں ایک وقت ایسا ہوتا ہے جب وہ اپنے زمانے کے مروجہ خیالات کو بغیر ردو کد کے قبول کر لیتا ہے مگر اس کے بعد اکثر ایسا وقفہ بھی آیا کرتا ہے جب انسان ارتیاب اور تشکک میں گرفتار ہو جاتا ہے۔ اقبال کے ہاں طمانیت قلب کے اس دور کے بعد ایک ایسا وقفہ آیا جس میں وہ اس حسن ازل و واحد ہستی کے بارے میں گرفتار شک ہوئے۔ انہوں نے بعض نہایت ہی نفیس اشعار میں اس شک کا اظہار کیا ہے، مثال کے طور پر یہ سوال ہی لیجئے جو انہوں نے اپنی نظم "جلوۂ حسن" میں اٹھایا ہے:

جلوۂ حسن کہ ہے جس سے تمنّا بے تاب
پالتا ہے جسے آغوشِ تخیّل میں شباب
ابدی بنتا ہے یہ عالمِ فانی جس سے
ایک افسانۂ رنگیں ہے جوانی جس سے
جو سکھاتا ہے ہمیں سرِ بہ گریباں ہونا
منظرِ عالمِ حاضر سے گریزاں ہونا
دور ہو جاتی ہے ادراک کی خامی جس سے
عقل کرتی ہے تاثّر کی غلامی جس سے

آہ موجود بھی وہ حسن کہیں ہے کہ نہیں
خاتمِ دہر میں یا رب وہ نگیں ہے کہ نہیں

خود حسن یہی سوال خالق سے پوچھتا ہے مگر اسے لن ترانیاں ہی سننا پڑتی ہیں:

خدا سے حسن نے اک روز یہ سوال کیا
جہاں میں کیوں نہ مجھے تو نے لازوال کیا
ملا جواب کہ تصویرِ خانہ ہے دنیا
شبِ درازِ عدم کا فسانہ ہے دنیا
ہوئی ہے رنگِ تغیّر سے جب نمود اس کی
وہی حسیں ہے حقیقت زوال ہے جس کی
کہیں قریب تھا' یہ گفتگو قمر نے سنی
فلک پہ عام ہوئی' اخترِ سحر نے سنی
سحر نے تارے سے سن کر سنائی شبنم کو
فلک کی بات بتا دی زمیں کے محرم کو
بھر آئے پھول کے آنسو پیامِ شبنم سے
کلی کا ننھا سا دل خون ہو گیا غم سے
چمن سے روتا ہوا موسمِ بہار گیا
شباب سیر کو آیا تھا' سوگوار گیا

پیشتر اس کے کہ میں اس مقام سے آگے بڑھوں' مَیں ایک غلط فہمی کا ازالہ کر دینا چاہتا ہوں جس کے پیدا ہونے کا امکان ہے۔ کہا جا سکتا ہے کہ مَیں نے اقبال کے نظریۂ حسن پر بحث کرتے ہوئے اقبال پر مذہب کے اثر کا ذکر نہیں کیا مگر اصل میں بات یوں نہیں' اقبال بڑے پُختہ یقین مسلمان تھے مگر بایں ہمہ وہ فلسفی تھے۔ ہر مسلمان کی طرح ان کا عقیدہ بھی تھا کہ ننانوے اسمائے الٰہی میں سے' جو مختلف صفاتِ الوہی کو ظاہر کرتے ہیں' ایک نام جمال بھی ہے۔ اب مسلمان فلاسفہ نے ہستی باری تعالیٰ کی حقیقت کے بارے میں تفکّر کیا' جو فلاسفہ ارسطو کے زیرِ اثر تھے' انہوں نے خیال کیا کہ حقیقت میں ذاتِ خداوندی عقل ہے' ایک دوسرے گروہ نے اسے خیر محض اور خیرِ کُل کہا' تیسرے گروہ کا خیال تھا کہ خدا حُسنِ محض ہے۔ نو فلاطونی صوفیا اسی گروہ سے تعلق رکھتے ہیں' اور اقبال اپنے ذہنی ارتقا کے اوّلیں دور میں انہی کے زیرِ اثر تھے۔ اگرچہ حسن کو صفت الوہی قرار دینے کا تصور اقبال اور صوفیاء کے خیالات کی تشکیل میں لازماً کارفرما ہو

گا- جو کچھ میں نے کہا ہے وہ یہ ہے کہ اقبال کا اور ان صوفیاء کا نظریہ بنیادی طور پر نوفلاطونی ہے-

اب ہم یہ دیکھ چکے ہیں کہ اقبال نے ابتدا میں نوفلاطونی روایات کی تقلید میں حسن کو قدیم بھی مانا اور اسے ہر قسم کی طلب، حرکت اور عشق کی علّتِ اولیٰ اور علّتِ فاعلہ بھی قرار دیا- مگر بعد ازاں ان کے خیالات میں تغیّر رونما ہوا- انہیں کائنات میں حُسن کی اہمیت کے بارے میں پہلے تو شک ہوا اور بعد ازاں قنوطیت ان کے ذہن کو محیط ہو گئی- یہیں سے اقبال کی ذہنی ترقی کا دوسرا دور شروع ہوتا ہے جو ۱۹۰۸ء سے ۱۹۲۰ء تک برقرار رہا-

قیامِ یورپ اور ہسپانیہ اور سسلی کی سیر نے اقبال کو مسلمانوں کی عظمتِ گزشتہ سے آشنا کرایا اور انہیں مسلمانوں کے موجودہ مایوس کُن اور تاریک دور زوال کا بُری طرح احساس دلایا- اس نے ان کے دل میں ایک تمنائے ملتہب پیدا کی کہ مسلمانوں کے تن مردہ میں از سر نو روح حیات پھونکی جائے- یورپ سے واپسی کے فوراً بعد انہوں نے اس تمنا کا اظہار اپنی مشہور نظم میں کیا جس کا عنوان "عبدالقادر کے نام" ہے:

اُٹھ کہ ظلمت ہوئی پیدا اُفقِ خاور پر
بزم میں شعلہ نوائی سے اُجالا کر دیں
ایک فریاد ہے مانندِ سپند اپنی بساط
اسی ہنگامے سے محفل تہ و بالا کر دیں
اہلِ محفل کو دکھا دیں اثرِ صیقلِ عشق
سنگِ امروز کو آئینۂ فردا کر دیں
جلوۂ یوسفِ گم گشتہ دکھا کر ان کو
تپشِ آمادہ تر از خونِ زلیخا کر دیں
رختِ جاں بت کدۂ چیں سے اٹھا لیں اپنا
سب کو محوِ رخِ سعدیؒ و سلیمیٰؑ کر دیں
دیکھ، یثرب میں ہوا ناقۂ لیلیٰ بے کار
قیس کو آرزوے نَو سے شناسا کر دیں
بادہ دیرینہ ہو اور گرم ہو ایسا کہ گداز
جگرِ شیشہ و پیمانہ و مینا کر دیں
گرم رکھتا تھا ہمیں سردیِ مغرب میں جو داغ

چیر کر سینہ اسے وقفِ تماشا کر دیں

اس شخص کے لیے جو مسلمانوں کے تنِ مُردہ میں جان ڈالنا چاہے' یہ امر لازم تھا کہ وہ تصوّف کی ماورائیت کی جگہ ایک فلسفہ پیش کرے جو قوّت' توانائی' حرکت اور فوق الانسانی مساعی کی تلقین کرے۔

افراد اور اقوام کی زندگی اور ان کے خیالات میں تغیّر رونما کرنے میں بعض تاریخی عوامل بھی کارفرما ہوتے ہیں۔ انہی عوامل کا تقاضا تھا کہ اقبال کے ذہن سے وحدت الوجودیت کو نکال باہر کریں اور ان کے افکار کو ایک نئے سانچے میں ڈھالیں۔

انیسویں صدی کے نصفِ آخر میں رومانی تحریک نے ایک نیا رخ اختیار کر لیا تھا۔ انگلستان میں براؤننگ نے ایسی نظمیں لکھیں جو قوّت اور جوش سے مملو تھیں اور کارلائل نے مختلف کتابیں شائع کیں جن میں دنیا کے جلیل القدر انسانوں کا تذکرہ تھا اور ان میں پیغمبرِ اسلامؐ بھی شامل تھے۔ کارلائل کی کتابیں The Franch Revolution, Sartor Resartus اور فریڈرک (Frederick)' سب کی سب اسی بطل پرستی اور بہادرانہ عزم کی توصیف کے جذبے سے لکھی گئی تھیں' اس قوّت پرستانہ نقطۂ نظر کو رو حیتی ماہر علم الحیات لائڈ مارگن کی کتاب The Emergent Evalution نے اور بھی تقویت پہنچائی' میکڈوگل کی Social Psyscholgoy اور Outlines of Psychology نے سمند شوق کو اک اور تازیانہ لگایا۔ یہ دونوں کتابیں بالترتیب ۱۹۰۸ء اور ۱۹۱۰ء میں شائع ہوئیں اور ان میں بطلی توانائی کو روح حیات قرار دیا گیا تھا اور عزّت ذات واحساس اَنا کو انسانی شخصیت کی کُنہ بتایا گیا تھا۔ ایچ۔ جی۔ ویلز (H.G.Wells) کا تخیل انسانوں کو اس بات پر اُبھار رہا تھا کہ وہ تسخیرِ زمان و مکان میں منہمک ہوں۔ سائنس دان موجودہ دَور کی طرح اسی کام میں مصروف تھے۔ دوسرے ادیبوں میں برنارڈ شا (Bernard Shaw) قوت حیات کا بڑا قائل تھا۔ قیصر' نپولین' ہٹلر' مسولینی اور سٹالن کی تعریف اس بات کا ثبوت ہے کہ وہ روحیت اور بطلیت سے کس قدر گہری دلچسپی رکھتا تھا۔

جرمنی میں روحانی فلسفی کانٹ (Kant) اس سے پہلے اس بات کی طرف توجہ دلا چکا تھا کہ ارادے کی آزادی ہماری توصیف جمال کی تحسین میں کارفرما ہوتی ہے۔ شوپنہار (Schopenhauer) نے اس بات پر زور دیا تھا کہ ارادہ بھی تشکیل کائنات میں شامل کار ہے مگر گوئٹے اس سے کہیں آگے پہنچ گیا تھا۔ اس کے متعلق کہا گیا ہے کہ اس کے ہاں حقیقت حسن کی تلاش نے الوہی قوت عشق کا روپ دھار لیا تھا اور یہ عشق وہ ہے جو صورت محبوب کو ہر

آن نیا روپ دے کر اسے ابدیت سے ہم کنار کر دیتا ہے۔ گوئٹے کی مانند' اقبال کے ہاں بھی حقیقت حسن کی تلاش نے یہی صورت اختیار کر لی تھی۔ گوئٹے کی طرح اقبال کے نزدیک بھی عشق صورت کو ہر لمحے نئے انداز میں پیش کر کے اسے ابدی بنا دیتا ہے:

ہر نگارے کہ مرا پیش نظر می آید
خوش نگاریست مگر خوشتر ازاں می باید

اس کے بعد مارکس نے فلسفہ تاریخ کو جدلی فعالیت کے نظریے کے روپ میں پیش کیا۔ اس نظریے کے مطابق تاریخ کی جدلی قوت ہی انسان کا ذرائع پیداوار سے تعلق پیدا کرتی ہے اور انسان کے لیے مقاصد اس وقت تک کوئی معنی نہیں رکھتے جب تک ان کا کسی عمل سے تعلق نہ ہو اور یہ بھی کہ اس کا اصل فریضہ دنیا کو جاننا نہیں بلکہ اسے بدلنا ہے۔ اینگلز نے اس جدلی فعالیت کا دائرہ وسیع کر کے اسے تمام حقیقت پر محیط کر دیا۔

جن دنوں اقبال جرمنی میں تھے' نطشے (Neitzsche) کا فلسفہ ارادۂ قوت جرمنوں کے ذہنوں پر سوار تھا۔ سٹیفن جارج (Stefan George) رچرڈ واگنر (Richard Wagner) اور اوسوالڈ سپنگلر (Oswald Spengler) نے نطشے کے مسلک فوق البشر کی تبلیغ کے کام کو جاری رکھا۔ ڈرائیش نے اپنی ایک کتاب میں نامی عضویوں کی تمام فعلیت کو ایک قوت حیات کا نتیجہ قرار دیا۔ اسی زمانے میں فرانس برگساں کے فلسفہ جوش حیات و حرکت و تغیّر کے زیر اثر آ گیا۔ آسٹریا میں فرائڈ (Freud) نے جنسی محبت کو تمام فنون لطیفہ کا منبع قرار دیا' اور اڈلر (Adler) نے ایغو توانائی کو ارادہ برتری سے مشخص کر دیا۔

مغرب کے متعدد ملکوں میں بیک وقت پھیلنے والے فلسفۂ قوت میں اقبال کو بڑی جاذبیت نظر آئی۔ اس فلسفے کو انسان کامل کے تصوّر سے بڑی مماثلت تھی جس کا ہمارے ادب میں بڑا ذکر ملتا ہے۔ افلاطون کے شاہ فلسفی کے تصور کو الغزالی ابن سینا' ابن عربی' رومی' الجیلی اور دوسرے مسلمان فلسفیوں نے بڑی وضاحت سے پیش کیا ہے۔ احادیث نبویؐ کے ماسوا' مولانا رومی کی مثنوی میں انسان کامل کا جس قدر تذکرہ ملتا ہے اتنا ذکر اور کسی موضوع کا نہیں۔ رومی بھی نطشے اور دیگر بطل پرست رومینٹی فلسفیوں کی مانند ارتقاء' اختیار' امکانات' ابدیت ذات' ارادۂ حصول قوت اور فوق ایغو کی قدر و قیمت کے قائل ہیں اور پرانے سانچوں کو توڑ کر نئے پیمانے بنانے کے معتقد ہیں۔ برگساں کی مانند رومی حرکت کو اصل حقیقت اور وجدان کو مبداء علم قرار دیتے ہیں۔

اب اقبال مابعد الطبیعیات میں تو بطلی رومینٹی بن گئے اور اسلام کو از سر نو تازگی دینے اور مسلمانوں کو ابطال کی ایک عظیم الشان قوم بنانے کی خواہش ستانے لگی۔ انہوں نے رومی کو اپنا

پیر و مرشد قرار دے لیا اور ان کی مثنوی کے تمام حصوں کو نظرانداز کر دیا جن کی وحدۃ الوجودی تعبیر بھی ممکن ہے' مگر اب بھی وہ صحیح معنوں میں بطلی رو حیتی نہیں بنے تھے۔ اس دور میں حسن ابھی ان کے خیال میں خلاق عشق ہونے کی حیثیت سے بڑی حیثیت کا مالک تھا اور حقیقت یہ ہے کہ اقبال نے اسی دور ہی میں اس خیال کو ٹھیک سے ظاہر کیا ہے:

ہر چہ باشد خوب و زیبا و جمیل
در بیابان طلب ما را دلیل
نقش او محکم شیند در دلت
آرزو ہا آفریند در دلت
حسن خلاق بہار آرزو
جلوہ اش پروردگار آرزو

جہاں تک مابعد الطبیعیات کا تعلق ہے' اقبال کبھی بھی فلاطونی عینیت کے قائل نہیں تھے۔ اب حالت یہ ہے کہ اس دور میں وہ بطلی رو حیتی زیادہ ہیں اور نو فلاطونی کم۔ خدا حسن ہے لیکن اس کے ساتھ ہی وہ قوت و توانائی کا مرکز اعلیٰ بھی ہے۔ انسان بھی ایک ایغو اور مرکز حیات ہے۔ اس کی منزل مقصود تسخیر ہے بلکہ "یزداں بکمند آوردن" بھی اس کے پیش نظر رہتا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ صفات الوہی کو حاصل کرے تاکہ خود منزل کمال تک پہنچ سکے اور یہ اسی وقت ممکن ہے جب عشق الٰہی کا شعلہ دل میں بھڑک رہا ہو۔ وہ زندگی میں آرزو اور طلب کی اہمیت پر بڑا زور دیتے ہیں' یہاں تک کہ بیچارے افلاطون کو "ازگروہ گو سفندان قدیم" شمار کرتے ہیں۔ کیونکہ اس کا بے عملی کا غلط فلسفہ شیروں کو بکریاں بنا چھوڑتا ہے' جو ذوق عمل سے محروم تھا۔ اور معدوم پر مرتا تھا:

بسکہ از ذوق عمل محروم بود
جان او وارفتہ معدوم بود

اب ان کے نزدیک آرزو ہی تپش حیات و شراب زندگی ہے۔ یہی زندگی کو مہمیز کرتی ہے اور یہی اس کی نے کا نالۂ دل خراش ہے۔ وہ حسن اور آرزو و طلب دونوں کے قائل ہیں' وہ پہلے حسن پر فریفتہ ہوئے اور بعد ازاں آرزو یا ارادۂ حصول قوت نے اپنا گرویدہ بنا لیا جو اصل ایغو ہے۔ اسی لیے وہ دونوں میں سے آرزو کی طرف داری زیادہ کرتے ہیں۔ اب حالت یہ ہے کہ فلسفے میں تو اقبال بطلی روحیت کے قائل نظر آتے ہیں' مذہب میں ان کا مسلک اصلاحی ہے اور نظریۂ حسن کے بارے میں وہ بطلی روحیت اور نوافلاطونیت کے بین بین دکھائی دیتے ہیں۔

اب تک یہ تینوں عناصر ان کی شخصیت میں یک جان نہیں ہوئے اور اس کا نتیجہ یہ ہے کہ ان کی تخیل شعری میں بھی یہ عناصر باہم شیر و شکر دکھائی نہیں دیتے۔ مذہبی اور عمرانی اصلاح ابھی تک ان کی شاعری کے لیے غیروں ایسی حیثیت رکھتے ہیں' اگرچہ ان کے فلسفے کے دائرے سے باہر نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اس دور کی اصلاحی نظمیں 'جواب شکوہ' 'اسرار خودی' اور 'رموز بے خودی' ان کے کلام میں کم تر رتبے کی مالک ہیں۔ یہ تینوں نظمیں ناصحانہ اور واعظانہ انداز کی حامل ہیں' یہاں شعر ایک ایسے مقصد کے تابع نظر آتا ہے جو اس سے باہر واقع ہے اور یہ مقصد مسلمانوں کی اصلاح اور ان کی خفتہ قوتوں کو بیدار کرنا ہے۔

مگر یہ محض ایک عبوری دور تھا' یہ بھی اقبال کے ارتقائے ذہنی ہی کا زمانہ ہے اور ان جیسے طباع انسان کے لیے لازم تھا کہ ان کے ذہنی ارتقاء کا زمانہ انہیں پختگی کے دور تک لے جاتا۔ حسن ازل و واحد کا تصور آہستہ آہستہ کمزور ہوتا چلا جاتا ہے۔ یہ لازماً نوفلاطونی اثرات کا نتیجہ تھا اور اس ترجیحی مقام کو کھو دینا اس کے لیے مقدر تھا جو ذہن شاعر نے اسے عطا کر رکھا تھا اور جو اب افلاطون کا سخت مخالف بن چکا تھا۔

نفسیاتی اعتبار سے جمالیاتی روحیت اقبال کے ذہن میں جڑ پکڑ چکی تھی۔ اگر انسان کا ذہن دو تصورات کے زیر اثر ہو اور ان میں سے ایک کمزور پڑ جائے تو دوسرا اس پر حاوی ہو جاتا ہے۔ جب فکر اقبال میں حسن نے اپنی قدر و منزلت کھو دی تو قدرتی طور پر لازم تھا کہ عشق اس مقام کو حاصل کر لے۔

جیسے کہ میں بیان کر چکا ہوں' فکر اقبال کے پہلے اور دوسرے دور میں حسن خالق عشق تھا لیکن اب جو دور آتا ہے (یعنی ۱۹۲۰ء سے وفات تک) اس میں اس کے برعکس عشق خالق حسن بن جاتا ہے۔ اب ارادۂ حصول قوت یا ایغو و توانائی حسن کی تخلیق کرتی ہے' حسن اب اصل حقیقت نہیں رہتا بلکہ اس کی جگہ عشق یا ارادۂ ایغو حاصل کر لیتا ہے' خدا جو اعلیٰ ترین ایغو اور ارادۂ محض ہے' اصل حقیقت ہے' وہ خلاق کائنات ہے۔ انسان بھی ایک ارادۂ مختار ہے اور خدا کی طرح خالق اشیا ہے۔ خدا نے فطرت کی تخلیق کی تھی کہ اسے حسین بنانا اس کے خلیفہ فی الارض انسان ہی کا کام ہے' اس حیثیت سے انسان اس قابل ہو جاتا ہے کہ خالق کا سامنا کر سکے اور بصد افتخار کہے:

تو شب آفریدی' چراغ آفریدم
سفال آفریدی' ایاغ آفریدم
بیابان و کہسار و راغ آفریدی

خیابان و گلزار و باغ آفریدم
من آنم کہ از سنگ آئینہ سازم
من آنم کہ از زہر نوشینہ سازم

فطرت کا تمام حسن ارادے ہی کی تخلیق ہے۔ اسے آرزو وجود بخشتی ہے' وہ آرزو پیدا کرنے کا موجب نہیں:

بباغاں باد فروردیں دہد عشق
براغاں غنچہ چوں پردیں دہد عشق
بہ برگ لالہ رنگ آمیزی عشق

حسن فانی ہے مگر عشق باقی اور ابدی ہے:

حسن می گفت کہ شامی نہ پذیرد سحرم
عشق می گفت تب و تاب دوامی دارم
اے عالم رنگ و بو! ایں صحبت ما تاچند
مرگ است دوام تو' عشق است دوام من

عشق ان رازہائے حیات کو عیاں کر سکتا ہے جنہیں منکشف کرنا حسن کے بس کا روگ نہیں:

غمیں مشو کہ جہاں راز خود برون ندہد
کہ آنچہ گل نتوانست مرغ نالاں گفت

اجسام بھی اسی طرح ایغو کے ارادۂ حصول کمال کے مظاہر ہیں جس طرح ان کا حسن اس کا مرہون منت ہوتا ہے:

چیست اصل دیدۂ بیدار ما
بست صورت لذت دیدار ما
کبک پا از شوخی رفتار یافت
بلبل از سعی نوا منقار یافت

نوفلاطونی اقبال کے لیے حسن خالق عشق اور اس کا مستنائے مقصود تھا۔ جب اقبال نے روحیت کو اپنانا شروع کیا تو اس کے نزدیک حسن خالق عشق تو تھا لیکن عشق کی منزل آخریں نہ رہا تھا' لیکن اب رجال پرست روحیتی اقبال کے لیے عشق ہی سب کچھ تھا' بحر بیکراں بھی' سفینہ بھی اور ساحل بھی:

یم عشق کشتی من، یم عشق ساحل من
نہ غم سفینہ دارم، نہ سر کرانہ دارم

اس لحاظ سے اقبال ہائینے (Heine) کے نقطۂ نظر سے بہت قریب آ جاتا ہے جس کے نزدیک عقل قابل نفریں تھی، زندگی مبداء حسن تھی اور اسی لیے وہ بڑے سے بڑے جابر و مستبد آمر کی توصیف سے بھی نہ کتراتا، بشرطیکہ وہ قوت حیات کی آزادہ روی اور بے پناہ جوش کا مظہر بن جائے۔

اسی دور میں بطلی روحیت، اصلاحی جذبہ اور احساس جمال اقبال کی شخصیت میں گھل مل گئے اور نتیجۃً ان کی شاعری میں اس آمیزش نے رنگ دکھایا۔ انہیں نہایت ہی خوبصورت تصاویر خیالی کا وجدان حاصل ہوا اور ان تصاویر کو انہوں نے اپنے غیر فانی نغموں میں سمو دیا۔ کیونکہ اب وہ مزدوروں کو امرا کے خلاف عَلَمِ بغاوت بلند کرنے کے لیے آمادہ کرتے ہیں تو کسی کہانی کو پس منظر کے طور پر استعمال نہیں کرتے۔ بلکہ ان کی شخصیت ان کے تخیّل کو اس مقام بلند پر پہنچا دیتی ہے جہاں وہ خدا کو اس عالَم میں دیکھ پاتے ہیں کہ وہ فرشتوں کو حکم دے رہا ہے کہ غریبوں کو خوابِ غفلت سے بیدار کر دو اور کاخِ امراء کے درو دیوار میں زلزلہ برپا کر دو:

اُٹھو مری دنیا کے غریبوں کو جگا دو

اس قسم کی نظموں میں کوئی نہ کوئی مقصد ضرور ہوتا ہے مگر یہ مقصد ان کے خارج سے متعلق نہیں ہوتا، یہ نظمیں ان مقاصد پر منتج نہیں ہوتیں بلکہ خود مقاصد نظموں کی سالمیت کا جزو ہوتے ہیں اور ان کو نظموں سے جُدا نہیں کیا جا سکتا۔ اسی قسم کی شاعری نے اقبال کو دنیا کے عظیم ترین شعراء کی صف میں لا کھڑا کیا ہے۔

اقبال کا نظریۂ حسن بنیادی اعتبار سے اظہاری نظریہ ہے کیونکہ ان کے نزدیک ایغو کی قوت زیست ہی قالب اظہار میں ڈھل کر تخلیق حسن کا باعث بنتی ہے۔ اظہار کے متعدد جمالیاتی نظریے ہیں۔ ان میں چار موضوعی ہیں اور دو معروضی، موضوعی نظریات میں سے پہلا نظریہ فرائڈ (Frued) کا ہے جس کے نزدیک حسن شاہد کی جنسی خواہش کے اظہار کا نام ہے۔ دوسرے نظریے کے داعی رابرٹ وشر (Rabertvischer)، لپس (Lips) اور والکٹ (Valkelt) ہیں۔ ان کے خیال میں حسن شاہد کے متعصب تحت الشعوری احساسات کے معروض میں عمل پذیر ہونے سے پیدا ہوتا ہے۔ تیسرا نظریہ شلر (Schiller)، ہربرٹ سپنسر (Herbertspenser)، کارل گروس (karl Gros) اور کانراڈ لانگے (Canradlange) نے پیش کیا ہے جس کے مطابق حسن شاہد کی فعلیت تخیّل کے اظہار سے پیدا ہوتا ہے، چوتھا اور سب سے زیادہ مشہور نظریہ کروچے

(Croce) کا ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ حسن شاہد کے جذبات کے اظہار کا نام ہے۔

جہاں تک نظریۂ حسن کا تعلق ہے' اقبال اور ان مصنفین میں کوئی بات مشترک نظر نہیں آتی۔ یہ تمام نظریات نفسیاتی ہیں اور اقبال کا نظریہ بنیادی طور پر مابعد الطبیعیاتی ہے۔ وہ ذہن شاہد کے حوالے سے حسن کی وضاحت نہیں کرتے بلکہ ایک کائناتی اصول اور ہیجان کے وسیلے سے حسن کی تعریف کرتے ہیں۔ جو حیات کے ہر پہلو کے پس پردہ کارفرما ہے اور ان میں جمالیاتی پہلو بھی شامل ہے۔

حسن کے معروضی نظریات میں سے ایک نظریہ تو خود اقبال کا ہے جو مَیں ابھی ابھی بیان کر چکا ہوں' اور جس کے مطابق حسن اشیاء کی ایک صفت ہے اور ان کی اپنی ایغو کے اظہار سے پیدا ہوتا ہے۔ اشیاء کی خوبصورتی ذہن شاہد کی مرہون منت نہیں بلکہ خود اشیاء کی داخلی قوت زیست کی ممنون احسان ہے۔

دوسرا معروضی نظریہ بھی مابعدالطبیعیاتی ہے اور اس کا داعی پلوطینس (Plotinus) ہے۔ اس کے نزدیک دنیائے مرئی اس لیے حسین نظر آتی ہے کہ وہ روح کائنات کی زندگی کا اظہار کرتی ہے اور جملہ زندہ ہستیاں اس بنا پر خوبصورت دکھائی دیتی ہیں کہ وہ اپنی زندگیوں کا مظہر ہوتی ہیں۔ اقبال اور پلوطینس (Plotinus) کے نقطۂ ہائے نظر میں مابہ الاختلاف ان کا تصورِ حیات ہے۔ افلاطون کی مانند پلوطینس کے نزدیک بھی حیات بنیادی طور پر ناطق (Rational) ہے لیکن اقبال کے خیالات میں حیات بنیادی طور پر ارادی (Volitional) ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اوّل الذکر کا نظریہ اقبال کی روحیت سے مماثلت رکھنے کے باوجود عینیتی ہے اور اقبال کا نظریہ فعلیتی ہے۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس وقت بھی جب اقبال اپنے آپ کو اس قابل نفرت افلاطون سے بہت دُور گردانتے ہیں' پلوطینس کے واسطے سے ان کا تعلق خاطر اس سے برقرار ہی رہتا ہے۔ اگر کوئی شخص کہے کہ افلاطون عینیت کے لبادے میں اقبال ہے اور اقبال فعلیت کی قبا میں افلاطون' تو یہ بات کچھ زیادہ غلط نہ ہو گی۔ یہ بات درست ہے کہ ان دونوں کے نقطہ ہائے نظر میں بڑا فرق ہے مگر اس کے باوجود ان میں مماثلت بھی بہت زیادہ ہے۔

اگر معروضی نظریات میں سے کسی ایک نظریے کے انتخاب کی نوبت آ جائے تو اقبال ہی کا نظریہ ترجیح پائے گا کیوں کہ اس کی زندگی کے موجودہ رنگ ڈھنگ سے زیادہ مطابقت ہے۔

اب ہمارے سامنے ایک نہایت اہم سوال ہے اور وہ یہ کہ آیا اقبال کا نظریہ ان تمام موضوعی نظریات کے سامنے ٹھہرتا بھی ہے یا نہیں؟ یہ بات بڑی جرأت کا تقاضا کرتی ہے کہ ہم گزشتہ سات سو سال میں پیدا ہونے والے سب سے بڑے اسلامی طبّاع کے خیالات پر انتقاد

کریں' لیکن اقبال کے نظریے کو قطعی فرض کر لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ ہم فکر کے دھارے کو روک دیں۔ خود اقبال کی اپنی تعلیمات کے مطابق زندگی ہر دم رواں ہے اور اس کے امکانات لامتناہی ہیں۔ ہر شخص کا فرض ہے کہ صداقت کا سراغ لگائے اور یہی صداقت کی تلاش ہے جس نے مجھے اس خیال کی راہ دکھائی ہے کہ نہ تو اقبال اور نہ کوئی اور موضوعی فلسفی ہمیں ماہیت حسن کے متعلق صداقت کے پہلوؤں سے آشنا کرا سکتا ہے۔ اس سلسلے میں میرے پاس دو دلیلیں ہیں' ایک تو یہ کہ اگر معروض میں ایسی خصائص نہ ہوں جو ذہن شاہد کے لیے مہیّج کا کام کر سکیں تو اس بات میں کوئی تُک نظر نہیں آ سکتی کہ بعض معروضات تو حسین دکھائی دیں اور بعض قبیح نظر آئیں' یا ایسی کہ ان پر حسن و قبیح کا اطلاق ہی نہ ہو سکے۔ جنسی خواہش' فعلیّت تخیل' احساسات متعصب کی معروض میں تقلیل اور مجموعہ جذبات میں کوئی ایک بھی یوں ظہور پذیر نہیں ہوتا کہ اس کا تعلق تمام معروضات سے بلا امتیاز پیدا ہو سکے۔ جنسی خواہش کو تحریک دینے میں ہمیشہ چند مخصوص معروضات ہوتی ہیں جن کے معیّن خصائص ہوتے ہیں۔ یہی حالت فعلیت تخیل یا جذبات کی ہے' دوسرے لفظوں میں دنیائے ظاہری میں ایسے خصائص کا ہونا لازم ہے جن کی بناء پر معروضات اظہار موضوعی کو معرض وجود میں لا سکیں' ایک موزوں نظریہ حسن میں معروضات کے ان خصائص کو بالائے طاق نہیں رکھا جا سکتا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ ان تمام ماہرین جمالیات میں سے ہر ایک شخصی زندگی کے صرف ایک ہی رخ پر زیادہ توجہ دیتا ہے۔ جس کا اظہار اس کے نزدیک مبداء حسن ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ انسانی شخصیت پارہ پارہ نہیں ہو سکتی۔ انسان کا ذہنی ڈھانچا ایک نامی کُل ہے اور اس کے وظائف بھی اسی حیثیت سے ہوتے ہیں۔ حسن میں اظہار کو دخل ضرور ہے لیکن شخصیت کے ایک حصے یا ایک پہلو کے اظہار کو نہیں' حسن تو پوری کی پوری شخصیت کے اظہار کا متقاضی ہے۔

اقبال نے ہمیں غیر فانی شاعری بخشی ہے مگر میرا جی چاہتا ہے کہ یہی بات میں ان کے نظریہ حسن کے بارے میں بھی کہہ سکتا۔ اگر حسن صرف حیات ابغو کے اظہار ہی کا نام ہے اور اقبال کے قول کے مطابق ہر شے میں حیات جلوہ افروز ہے تو پھر کیا وجہ ہے کہ تمام اشیاء مختلف درجات میں حسین نظر آتیں؟ کیا وجہ ہے کہ مردوں کے لیے عام طور پر عورتوں میں جاذبیت ہوتی ہے اور عورتوں کے لیے مردوں میں؟ چاند کہ اک سرزمینِ بے نفس ہے' کیوں حسین لگتا ہے؟ اس بات کا کیا باعث ہے کہ چاندنی اور قوس قزح تو خوب صورت ہوں اور برقی رو سے جو صدمہ پہنچے اس میں وہ خوب صورتی مفقود ہو' جب کہ توانائی ایک ہی ہے؟ مور کے پر کیوں بھلے لگتے ہیں اور اس کی ٹانگیں کیوں بدنما' سوتے ہوئے بچے کے مقابلے میں قاتل بوقت قتل کیوں اچھا

نہیں لگتا؟ کیا وجہ ہے کہ تتلی تو مری ہوئی بھی خوش نما ہو لیکن حملہ آور بھینس یا سئور یا گدھا اس حسن سے عاری نظر آئیں' اور پھر اس کی کیا وجہ ہے کہ روحینی اقبال کی نظم "فرمان خدا" بھی خوب صورت ہو اور غالب کے یہ قنوطی اشعار بھی اس سے کچھ کم بلند پایہ نہ ہوں؟

کوئی امید بر نہیں آتی
کوئی صورت نظر نہیں آتی
موت کا ایک دن معین ہے
نیند کیوں رات بھر نہیں آتی
آگے آتی تھی حال دل پہ ہنسی
اب کسی بات پر نہیں آتی

اور پھر میر کے اس قسم کے شعر بھی:

شام ہی سے بجھا سا رہتا ہے
دل ہے گویا چراغ مفلس کا

مجھے تو یوں نظر آتا ہے کہ اقبال کا روحینی نظریہ ان سوالات کا جواب دینے سے قاصر ہے اور حسن کے بارے میں ہر لحاظ سے ایک مکمل نظریہ ان کا جواب دیے بغیر نہیں رہ سکتا۔

میرا خیال یہ ہے کہ موضوعیت' معروضیت کے بغیر نامکمل ہے اور معروضیت' موضوعیت کے بغیر ناکافی۔ دنیائے ظاہری کی بعض خصائص اس بات کے لیے لازمی معلوم ہوتی ہیں کہ کوئی معروض ہمیں خوبصورت نظر آئے' اور یہ اس وقت تک ممکن نہیں جب تک ہماری شخصیت مکمل طور پر ان پر عمل پذیر نہ ہو اور ہمارے تمام ہیجانات' تصوّرات' تصاویر خیال اور احساسات کو اپنے رنگ میں نہ رنگ دے۔ جگر کے قول کے مطابق:

حسن کے ہر جمال میں پنہاں
میری رعنائیِ خیال بھی ہے

معروضات اپنے بعض خصائص کی بناء پر ہمارے ذہن میں جذبات' خواہشات' تصورات اور تصاویر خیال کو تحریک دیتی ہیں اور جب یہ ہمارے حسی تجربے میں مکمل مل جاتے ہیں تو وہ معروضات ہمیں حسین لگتی ہیں۔ جنسی خواہش کی مانند نہ تو محض ایک خواہش یا فعلیت تخیل یا تعصّب کی مانند کوئی ایک جبلّی ہیجان اور نہ پورے کا پورا مجموعہ جذبات ہمارے حسی تجربے کا جزو بن کر معروضات کو ہماری نگاہوں میں حسین بناتا ہے۔ اصل میں بوقت شہود ہماری پوری کی پوری شخصیت حرکت میں آجاتی ہے۔ دوسری طرف محض ایک معروضی خصوصیت ہی' اسے داخلی قوت

زیست کہہ لیجئے' جوش حیات کہہ لیجئے یا محبت کا نام دے لیجئے' کسی معروض کو حسین نہیں بناتی۔ معروض میں کچھ دوسری خصوصیات کا ہونا بھی لازم ہے اور ان تمام خصوصیات کے لیے ذہن شاہد کے کڑھاؤ سے نکلنا بھی ضروری ہے' قبل اس کے کہ وہ معروض خوبصورت یا بدصورت بن سکے۔ اور اگر یہ بھی تسلیم کر لیا جائے کہ کسی معروض کو حسین بنانا محض داخلی قوت حیات ہی کی کرشمہ سازی ہے' تو بھی میں اصغر کی ہم نوائی میں کہوں گا:

حسن کا رنگ بھی ہے ذوق نظر کا محتاج

اس مقام پر میں چاہتا ہوں کہ اپنی ایک اور تصنیف میں سے چند ایک پیرے یہاں بطور حوالہ پیش کروں:

"اشیائے ظاہری کا حسن نہ ہو تو مطلقاً معروضی ہے اور نہ محض موضوعی۔ یہ ایک ایسی تالیف یا تعمیر کا نتیجہ ہوتا ہے جو بعض مخصوص معروضات اور ایک خاص کیفیت میں کسی موضوع کے مابین تعلق سے پیدا ہوتی ہے۔ معروض کے لیے ضروری ہے کہ بجائے خود اس میں وحدت' تناسب' موزونیت' جنسی اور طبقاتی علامات وغیرہ میں سے ایک یا ایک سے زیادہ خصوصیات موجود ہوں اور موضوع میں اور باتوں کے علاوہ تشویقات و ہیجانات کا ایک حرکی توازن موجود ہو۔ حسن کی ابتدائی حالتوں میں تاثر بڑی حد تک کارفرما ہوتا ہے لیکن جب حسن اپنی مولف حالت میں پہنچتا ہے تو وہاں اظہار کرشمہ کار ہوتا ہے۔ اگر کانٹ کے الفاظ میں اشیائے محض کو مظاہر کہا جائے تو پھر ان جمالیاتی حقائق کو معروضی اور موضوعی مظاہر کے اتحاد کا نتیجہ کہنا چاہیے اور حسن ان کی ایک مخصوص صفت کا نام ہے۔ معروض میں وحدت' تناسب' موزونیت' اور اسی قسم کی دوسری خصوصیات میں سے' جو جبلّتوں کو اپنی جانب جذب کر سکیں' ایک یا ایک سے زیادہ خصائص ہونے چاہئیں اور موضوع میں' جس کے ہیجانات ایک خاص حرکی توازن کی حالت میں ہوں' اس اتحاد کا رونما ہونا اس بات کے لیے ضروری ہے کہ حسن عالم وجود میں آ سکے۔ اس نقطۂ نظر سے اگر کسی معروض میں مختلف علاقوں اور نسبتوں کے مابین ایک تناسب کی بجائے وحدت کا فقدان ہو' یا اس میں بدنظمی موجود ہو' یا زیادہ بڑا یا چھوٹا ہونے کی بناء پر آسانی سے حیطۂ ادراک میں نہ آ سکے' اس سے اخمل اور بے جوڑ ہیجانات کو تحریک ہو اور ناگوار احساسات رونما ہوں' تو ہمیں بدصورتی کا تجربہ ہوتا ہے۔"

"میں علم انسانی کو خیر قرار دیتا ہوں اور حسن کو اس کے عوارض میں سے شمار کرتا

ہوں- ہمارا علم کامل طور پر قائم بالذات نہیں جسے خیر کامل یا حسن کامل کہا جاتا ہے بلکہ علم اضافی ہے اور اسے اضافی خیر یا اضافی حسن کہنا چاہیے"

"مگر محدود ہوتے ہوئے بھی ہمیں ایک مطلق قائم بالذات' موجود بالذات اور کامل حقیقت کا مبہم سا تصور ضرور ہے- یہ حقیقت ایک ایسی فرد ہے جو تمام افراد کو اپنے احاطے میں لیے ہوئے ہے' ایک ایسا کُلّیہ جس میں تمام کلیات آ جاتے ہیں' ایک ایسی قدر جو تمام اقدار کو محیط ہے- مطلق ہے' بذات خود علم کامل' خیر کامل اور حسن کامل ہے- اس تصوّر کے ماورا نہ تو ہمارے فکر کی رسائی ہے اور نہ تخیل کی پرواز- یہی ہمارے ارادے کا اعلیٰ ترین نصب العین ہے اور اسی کے شہود سے ہمارے احساسات کو تسکین حاصل ہوتی ہے-"

"اس میں کوئی شک نہیں کہ ہمارے ہاں ایک مخالف وجود کا تصور بھی موجود ہے جو جہالت محض' نری بے ربطی' سرتاپا شر اور محض بدصورتی ہے مگر یہ بات ہمارے ذہنوں کے لیے تکلیف دہ اور گھناؤنی ہے کہ اس قسم کی کوئی ہستی واقعی موجود ہو"

"صفائے ذہنی اور ربط کہ عقل کے معیار ہیں' تسکین کہ جذبات کی کسوٹی ہے' ہماری تمام آرزوئیں جن سے ارادہ عبارت ہوتا ہے' یہ تمام باتیں کہ ہماری روح کی تصدیق ہیں' مل جل کر بھی اس امر کی دلیل نہیں کہ ہمارے پاس علم ہے- (کیونکہ محدود اور مقیّد شے بے پایاں اور لامتناہی کی خبر نہیں لا سکتی) لیکن ان سے صرف ایک شے حاصل ہوتی ہے اور وہ ایمان ہے کہ ایسی ہستی ضروری ہے جو حدود زمان و مکان سے ماورا ہے' مطلق ہے' کمال علم ہے' کمال حسن ہے اور کمال خیر ہے- اسی بات سے یہ بات پیدا ہوتی ہے کہ انسانی موضوع اسی حقیقت لامتناہی کا ایک حصہ ہے' وہ اسی میں مدغم ہے اور اس سے الگ کچھ نہیں' اور اس اعتبار سے اس وسیع دائرے میں موضوع اور معروض' محدود ایغو اور غیر ایغو میں امتیاز کا سوال پیدا کرنا درست نہیں' اور اس محیط کُل وحدت کے دائرے سے باہر کوئی شے نہیں جسے ایسا موضوع قرار دیا جائے جو اس وحدت کا ادراک کر سکے- اس لیے حسن ظاہری تو معروضی بھی ہے اور موضوعی بھی لیکن جہاں تک حسن مطلق کا تعلق ہے' جس کے بارے میں ہم پابند زمان و مکان لوگوں کو علم نہیں مگر جس پر ایمان لانا ہمارے لیے لازم ہے' یہ نہ تو معروضی ہو سکتا ہے اور نہ ہی موضوعی- یہ وحدت ہمہ گیر اور محیط کل ہے- جس میں تمام معروضات اور موضوعات اور تمام اقدار مدغم ہو جاتی ہیں-"

"عشق و محبت' امید' احساس' تخیّل اور عقل سب کے سب ہم آہنگ ہو کر ہمیں ایسے یقین اور ایسے کشف سے آشنا کرتے ہیں جو اس بات کی خبر دیتا ہے کہ حقیقت' جس میں شہود وشاہد و مشہود ایک ہو جاتے ہیں' ایک حرکی قوت ہے جو ہمارے اندر ہر دم متغیّر اور ہر لحظہ نمو پذیر سلسلہ مظاہر کو جنم دیتی ہے' جسے عالم اجسام کہتے ہیں اور بعض اوقات ہم میں ایسے جذبات کو بیدار کر دیتی ہے جو ایک خاص قسم کے ماحول میں رنگے جاتے ہیں اور اس طرح "ناظر و منظر و منظور" پر محیط ہو جاتے ہیں' جس کے نتیجے میں شہود اور تخلیق فن کے لمحات میں مختلف مناظر و مظاہر مذکور اور انسان ہم آہنگ ہو جاتے ہیں۔ انہی ارفع لمحات میں ہم' کہ اس حقیقت کے اجزاء ہیں' محسوس کرتے ہیں کہ ہم اس کُل کے وصل سے بہرہ یاب ہو چکے ہیں۔"

اپنے پختگی کے زمانے میں اقبال نے ہمیں حقیقت کا صحیح رُخ دکھایا اور ہمارے تمام تجربات و احوال کی اصل سے ہمیں آشنا کرایا۔ حقیقت اولیٰ ایک مختار حرکی اور تخلیقی ایغو ہے اور ہر محدود ایغو بھی' خواہ وہ نامی ہو یا غیر نامی' مختار حرکی اور تخلیقی قوت ہے جو اپنی ترقی کی ایک خاص منزل ہے۔ معروض جو مشہود ہے اور موضوع جو شاہد ہے دونوں کے دونوں احساسی طور پر مختار اور حرکی ایغو قوتیں ہیں جو کچھ موضوع بحالت شہود تخلیق کرتا ہے یا معروض جو کچھ اپنے داخلی ہیجانات کے اظہار میں منصۂ شہود پر لاتا ہے' یا جو کچھ ان دونوں کے تعامل سے وجود میں آتا ہے' یا پھر وہی حقیقت اعلیٰ جو اس امتیاز شاہد و مشہود سے ماورا ہے' جو کچھ بھی لباس وجود میں ظاہر کرتی ہے' یہ سب کی سب چیزیں بالآخر اسی ایک مختار حرکی قوت یا ان قوتوں کے باہمی تعامل کی صورت اظہار ہی ہیں۔ یہاں تک سب لوگوں کو اقبال کا ہم نوا ہونا چاہیے' خواہ وہ موضوعیت کے قائل ہوں یا معروضیت کے یا میری مانند دونوں کے' لیکن یہ توضیح پوری کی پوری حقیقت اور ہر تجربے پر حاوی ہے' خاص طور پر حسن زیر بحث نہیں آتا۔ اس دنیا میں حسن کی نمود کے مسئلے پر مزید تجزیے کی ضرورت ہے اور یہ کام اقبال اپنے جانشینوں کے لیے چھوڑ گئے ہیں۔

آخر میں' ایک غلط فہمی کا ازالہ کرنا چاہتا ہوں جس کے پیدا ہونے کا امکان ہے۔ کہا جا سکتا ہے کہ اقبال شعر کہہ رہے تھے' حُسن کے متعلق نظریہ سازی میں مصروف نہ تھے۔ یہ بات بالکل درست ہے اور حسن کے بارے میں وہ تمام نظریات' جن کو ان کے ذہنی ارتقا کے مختلف مرحلوں پر ان سے منسوب کیا گیا ہے' ان کے ہاں فلسفیانہ نظریات کی حیثیت سے کہیں نہیں ملتے' یہ سب کے سب ان کے کلام میں مضمر ہیں اور میں نے انہیں یک جا کیا ہے۔ وہ بنیادی طور پر تخلیق حسن میں مصروف تھے' جمالیات پر کوئی مقالہ نہیں لکھ رہے تھے' اور جو کام انہوں نے

اپنے ذمّے لیا تھا' اس میں انہیں بے مثال کامیابی حاصل ہوئی۔ ان تمام باتوں کے باوجود یہ بڑی گمراہ کُن اور اقبال کے لیے اہانت آمیز بات ہو گی کہ کہا جائے کہ اقبال کے ہاں کوئی نظریۂ حُسن تھا ہی نہیں جس کی بنیاد پر وہ عظیم الشان عمارت کھڑی ہوئی جس کی تعمیر میں ان کی طبّاعی کارفرما تھی۔ یہ بات ہمیشہ ذہن میں رکھنا چاہیے کہ وہ محض شاعر نہ تھے بلکہ فلسفی شاعر تھے۔

بحوالہ : سہ ماہی اقبال لاہور اپریل / اکتوبر ۱۹۶۰ء (مترجم سجاد رضوی)

ماہیتِ زمان اور اقبال

ماہیتِ زمان ایک ایسا اُلجھا ہوا مسئلہ ہے جسے سُلجھانے کی کوشش ہر دَور کے فلسفیوں نے کی ہے۔ قدماء اور متوسطین نے اس موضوع پر بڑی سرگرمی سے بحث کی اور دور حاضر تک بحث و تمحیص کا سلسلہ اسی طرح جاری ہے۔

عام خیال کے مطابق زمان ایک دھارے کی مانند ہے جو لمحہ بہ لمحہ مستقبل کی طرف بڑھتا چلا جا رہا ہے اور واقعات اس دھارے میں ماضی کی سمت یعنی پیچھے بہتے چلے جاتے ہیں۔ گویا اس خیال کی رُو سے دھارے کا بہاؤ ایک رُخ کو ہے اور اس کی رَو واقعات کے تیرتے ہوئے شہتیروں کو مخالف سمت میں بہائے لیے جا رہی ہے۔ یہ ایک بدیہی تناقض ہے۔ عوامی نظریہ زمان اس قسم کے تناقضات کا حامل ہے جنہیں ہر زمانے کے فلاسفہ دور کرنے کی کوشش کرتے رہے ہیں۔

زمان کا بہاؤ تغیّر کا متقاضی ہے۔ تین ہزار سال سے زیادہ عرصہ گزرا' ویدوں کے مصنفین نے تغیّر کے تصوّر سے پیدا ہونے والی مشکلات کا ایک مُبہم احساس رکھتے ہوئے یہ خیال ظاہر کیا تھا کہ ہمارے تجربات کی دنیا حقیقت کا محض عکس یا مجازی روپ ہے اور حقیقت خود ہمیشہ غیر متغیر رہتی ہے۔ پہلا عظیم مفکّر جس نے اس مسئلے پر فلسفیانہ نظر ڈالی' وہ بھی اسی نتیجے پر پہنچا لیکن اس کی رائے خالص منطقی بنیادوں پر قائم تھی۔ یہ مفکر اٹلی کے جنوب میں ایک یونانی نو آبادی ایلیا (Elea) کا باشندہ پارمینیڈیز (Parmenides) تھا جو ۵۰۰ سال قبل مسیح میں اپنے عروج کو پہنچا۔ اس کا قول ہے کہ کوئی شے یا تو موجود ہوتی ہے یا معدوم۔ جو شے معدوم ہو یعنی جس کا سرے سے کوئی وجود ہی نہ ہو' اس کا نہ تو خیال کیا جا سکتا ہے اور نہ ذکر ہی ہو سکتا ہے' اس لیے کہ منطقی طور پر یہ دونوں باتیں ناممکن ہیں چونکہ مستقبل کے بارے میں سوچا اور بولا جا سکتا ہے' اس سے ثابت ہوا کہ مستقبل موجود ہے اور موجودہ شے کو "آنے والی" کہنا غلط ہے۔ اسی طرح چونکہ ماضی' حال اور مستقبل کے تمام متعلقات و مشمولات موجود ہیں' لہٰذا پیدا ہونے اور ختم ہو

جانے یا ظہور میں آنے اور گزر جانے کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا بالفاظ دیگر زمان غیر متغیرہ ہے اور زمان کے غیر متغیر ہونے کی وجہ سے حقیقت بھی ابدی اور غیر متغیر ہے۔

یہ دلیل دراصل تسامح آمیز ہے۔ ایک سابقہ واقعہ جب موجود تھا تو اس لیے خیال و گفتگو کا موضوع بنا۔ وہ بلا واسطہ وقوف یا تجربے کے ذریعے جانا گیا لیکن جب وہ گزر گیا تو اب وہ نہیں بلکہ اس کی تصویرِ ذہنی' اس کا ریکارڈ یا اس کی روداد معرض گفتگو و خیال میں آتی ہے۔ اور یہ بھی بذریعہ وقوف نہیں بلکہ بواسطہ بیان۔ اس بات کے ماننے میں کوئی تناقض پیدا نہیں ہوتا کہ خواہ ایک سابقہ واقعہ وجود رکھتا ہو یا نہیں' اس کی ذہنی تصویر یا بیان موجود ہے۔ چونکہ تغیر کے خیال سے کوئی تناقض لازم نہیں آتا اس لیے تغیر حقیقی ہے۔ بلاواسطہ وقوف یا ذاتی تجربے سے جانے ہوئے واقعے کے خیال و ذکر اور بیان کے ذریعے معلوم شدہ واقعے کے خیال و ذکر میں جو فرق ہے اسے پارمینیڈیز محسوس نہ کر سکا۔ انسانی تاریخ میں سب سے پہلے برٹرنڈرسل نے موجودہ صدی کے اوائل میں اس فرق کی نشان دہی کی۔

پارمینیڈیز کے نظریے کا زبردست حامی زینو (Zeno) باشندۂ ایلیا تھا جس نے ۴۵۰ ق۔ م میں عظمت و شہرت حاصل کی۔ اس نے زمان کے امکان تغیّر کے خلاف چار دلیلیں پیش کیں۔ اس کے دلائل یہ ہیں:

۱۔ اگر آپ ایک مقررہ مدّتِ زمان کو طے کرنا چاہیں تو یہ عقلاً" محال ہے۔ آپ اس مدت کو اس لیے طے نہیں کر سکتے کہ یہ فاصلہ دو حصوں میں تقسیم ہو سکتا ہے۔ خاتمے پر پہنچنے سے پہلے آپ کو نصف حصہ پہلے طے کرنا پڑے گا۔ یہ نصف فاصلہ بھی دو حصوں میں منقسم ہو سکتا ہے اور اسے بھی طے کرنے کے لیے پہلے نصف اوّل کو طے کرنا ہوگا الغرض اس طرح تقسیم در تقسیم کا لامتناہی سلسلہ جاری رہے گا۔ ایک خط جو بے طول و عرض نقاط کا مجموعہ ہو' لامتناہی حصوں میں تقسیم ہو سکتا ہے۔ اس کی تصنیف کا سلسلہ غیر مختتم ہو گا۔ لہٰذا آپ کبھی اس کے دوسرے سرے تک نہیں پہنچ سکتے۔ اسی طرح زمان میں ہم جو تغیر مقام محسوس کرتے ہیں' خلاف عقل ہے اور اس لیے محض فریب ہے۔

۲۔ اگر ایک کچھوے کو دوڑ کی ابتدا میں کچھ سبقت دے دی جائے تو فاتح ٹرائے (Tray) ایکی لیس (Achilles) بھی اپنی تیز رفتاری کے باوجود اسے نہ پکڑ سکے گا۔ کیونکہ جتنی دیر میں وہ اس فاصلے کو طے کرے گا۔ اتنے عرصے میں کچھوا کچھ دور اور آگے نکل جائے گا' اور اس طرح مسابقت کا ایک لامحدود سلسلہ جاری رہے گا۔ لہٰذا ہمارا یہ تجربہ کہ جو ابتداء میں پیچھے ہو وہ آگے والے کو دوڑ میں جا لیتا ہے محض ایک فریب ہے۔ حرکت تو فی الحقیقت ہوتی ہی نہیں۔

۳- ایک تیر جو بظاہر اپنے نشانے پر پہنچتا ہوا نظر آتا ہے ہر لمحے مکان میں کسی مخصوص جگہ پر ہوتا ہے یعنی اس لمحے وہ ساکن ہوتا ہے اور اس کی حرکت بالکل صفر ہوتی ہے- پس اگر ایک لمحے ایک مقام پر اس کی حرکت صفر ہو گی کیونکہ بہت سے صفروں کا مجموعہ بھی صفر ہو گا- لہٰذا کوئی شے کہیں پہنچ نہیں سکتی اور ایک مقام سے دوسرے مقام تک مسلسل حرکت کا تجربہ محض فریب ہے- یہ دلیل ایک اور طریقے سے پیش کی جا سکتی ہے- تیر کے دونوں سرے جب مکان میں دو نقطوں کے درمیان ہوں گے' یقیناً اس وقت ساکن یا غیر متحرک ہوں گے- اور تیر کی اس مفروضہ پرواز کے اثنا میں اس کے دونوں سرے ہر آن دو نقطوں کے درمیان ہی رہیں گے' یعنی پوری پرواز کے دوران میں ہر آن تیر ساکن رہے گا- لہٰذا اس کی حرکت ایک فریب ہے-

۴- اگر ٹھوس اشیاء کی تین قطاریں ہمارے سامنے ہوں' جن میں درمیانی قطار ساکن اور بقیہ دو قطاریں ایک ہی رفتار سے مخالف سمتوں میں حرکت کرتی ہوں' تو ایک متحرک قطار کی اشیاء دوسری متحرک قطار کی متقابل اشیاء کو ساکن قطار کی متقابل اشیاء کی نسبت دُگنی تیزی سے پار کریں گی' یا یوں کہئے کہ ایک ہی وقت میں دوسری متحرک قطار کی اشیاء ساکن قطار کے مقابلے میں پہلی (متحرک) قطار کی دُگنی اشیاء کے سامنے سے گزر جائیں گی- لہٰذا نہ تو کسی شے کا ایک نقطے سے دوسرے نقطے تک پہنچنا زمان کے کسی مقررہ لمحے سے مطابقت رکھتا ہے اور نہ زمان کے ایک لمحے میں اس کا سفر' مکان کے کسی فاصلے کے مطابق ہے- اس بحث کا نتیجہ یہ نکلا کہ تغیر زمان اور مکان کے بارے میں ہمارے حواس کی شہادت معتبر نہیں ہے- نہ تغیر کا وجود ہے اور نہ زمان مطلق کا- یہ بات بآسانی سمجھی جا سکتی ہے کہ آخری دلیل زینو کے اخذ کیے ہوئے نتیجے تک ہمیں نہیں پہنچاتی- اس کا مقصد تو یہ ثابت کرنا تھا کہ حرکت ناممکن ہے اور اس کے ثبوت میں دلیل یہ دی گئی ہے کہ حرکت اس نتیجے کی متقاضی ہے کہ ایک زمان معیّن کا نصف حصہ اسی کے دُگنے کے برابر ہے- لیکن یہ نتیجہ اس غلط مفروضے سے پیدا ہو گا کہ ایک شے کسی ساکن شے کو پار کرنے میں اتنا ہی وقت لیتی ہے- جتنا کہ وہ اپنے برابر کی کسی متحرک شے کو پار کرنے میں لے گی- اس دلیل کا صحیح نتیجہ یہ نکلے گا کہ زمان اور حرکت دونوں اضافی ہیں-

زینو کے ان تضادات نے اس کے بعد سے اب تک مفکروں کو مسئلہ زمان کے زیادہ گہرے مطالعہ کی اہمیت کا احساس دلایا- اس مطالعے نے تین نمایاں رُخ اختیار کیے- پہلے مکتبہ فکر نے زینو کے تضادات کو اس طرح رفع کیا کہ خود زینو کی طرح تغیر' مکان اور زمان کی حقیقت سے منکر ہو گیا- دوسرے گروہ نے اس کے اس مفروضے کو تو تسلیم کر لیا کہ مکان اور زمان لامحدود طور پر قابل تقسیم ہیں لیکن اس کے دلائل کی صحت سے انکار کر دیا- اور تیسرے حلقے نے نہ صرف

اس مفروضے کو رد کر دیا بلکہ سکون کا سرے سے انکار ہی کر دیا۔ جن مفکروں کا تعلق پہلے مکتبہ فکر سے ہے ان میں یوڈیمس (Eudemus)' الغزالی' لیبنز (Leibniz)' اور میک ٹیگرٹ (McTaggart) شامل ہیں۔ موخرالذکر (میک ٹیگرٹ) سے اقبال نے اور میں نے کیمبرج میں فلسفہ کی تعلیم حاصل کی تھی۔جنہوں نے دوسرے طرز فکر کی پیروی کی ان میں ارسطو' ابن رشد' نیوٹن' کینٹر (Cantor) برٹرنڈرسل اور آئن سٹائن کے نام قابل ذکر ہیں۔ تیسرے مکتبہ فکر کے پیرو برگساں اور اقبال ہیں۔

اب ہم ماہیت زمان کے بارے میں ان تینوں مکتبہ ہائے فکر کا ایک سرسری جائزہ لیں گے۔

(۲)

یوڈیمس (Eudemus) نے زینو کی اُلجھن کو رفع کرنے کے لیے مکان کے وجود بالذّات سے انکار کر دیا۔ اس کا خیال یہ ہے کہ زینو نے مکان کا لفظ جگہ کے معنی میں استعمال کیا ہے اور کسی جسم کی جگہ سے مُراد اس کی حدود ہیں۔ جگہ بذات خود کوئی چیز نہیں' تاہم یہ لاشے بھی نہیں۔ یہ جسم کی ایک صفت ہے' لہٰذا اس سے منسوب یعنی اضافی ہے۔ جسم مکان میں اس طرح نہیں ہے جیسے ایک صندوق دوسرے میں۔ یہ تو جسم کی خارجی حد ہے۔ مکان کا بیان صرف اس ٹھوس شے کی نسبت سے ہو سکتا ہے جس کی وہ حد بندی کرتا ہے۔ آپ مکان یا جسم کا ذکر ایک دوسرے کی نسبت سے کر سکتے ہیں' لیکن مکان کے بغیر تنہا جسم یا جسم کے بغیر تنہا مکان کا ذکر نہیں کر سکتے۔(۴)

مکان کے بارے میں اس دلیل کو غزالی نے بھی تسلیم کر لیا' لیکن یوڈیمس (Eudemus) کی طرح وہ مکان کو جسم کی ایک صفت قرار نہیں دیتے بلکہ جوہر اور وصف کے علاوہ ایک نئے سلسلے کو مانتے ہیں۔ یعنی سلسلہ اضافات اور مکانی اضافات بھی اس سلسلے میں آ جاتی ہیں۔

علاوہ ازیں وہ اضافیت کے سلسلے کو زمان تک پہنچا دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک زمان میں توسیع حرکت کی متعاقب ہے۔ جس طرح اطراف جسم کے حدود کا اظہار مکانی توسیع کو ان حدود سے آگے بڑھانے سے مانع ہے' اسی طرح نقطہ الف (ا) سے دوسرے نقطہ ب تک حرکت کی حدود بھی اس سے مانع ہیں کہ زمان کو ان حدود سے آگے تصوّر کیا جائے۔ قبل اور بعد کے الفاظ اس جسم سے منسوب ہیں جو حرکت کرتا ہے۔ کسی جسم کی ابتداء اور انتہا اس جسم کی حدود سے وابستہ ہے۔ جسم کے بغیر ان کا وجود قیاس میں نہیں آتا۔ قبل اس حرکت کی ابتداء ہے جس سے وہ محدود ہے۔ اس سے خارج کچھ نہیں ہے جسے قبل قبل کہا جا سکے۔

اسی طرح زمان حرکت' اس حرکت کی حدود کی نسبت سے سمجھا جاتا ہے- حدود کے حوالے کے بغیر کوئی وجود نہیں رکھتا- جیسے ایک جسم اپنی خارجی حدود سے آگے کوئی خارج نہیں رکھتا' اسی طرح زمان بھی نقطہ' آغاز اور نقطہ اختتام کے آگے کوئی حدود نہیں رکھتا- ہر ایک موقت شے معروض زمانی کا خود اپنا زمان اور اپنا آغاز و اختتام ہوتا ہے- اور زمان ان حدود کی اضافت کے بغیر کوئی معنی نہیں رکھتا- دنیا کی ابتداء ایک معنی رکھتی ہے' لیکن دنیا کی ابتداء سے پہلے کیا تھا' اس بارے میں قیاس آرائی کرنا لغو بات ہے- دنیا اپنی ابتداء سے پہلے معدوم تھی اور جو شے معدوم تھی وہ موجود فی الزماں کیسے ہو سکتی تھی؟ زمان جسم مادی سے اضافت رکھنے کے علاوہ ہم سے بھی متعلق ہے- مستقبل ماضی بن سکتا ہے اور انجام کار ماضی کے صیغوں میں اس کا ذکر ہو سکتا ہے- اس لیے اسے حقیقت کہنا نا درست ہے- یہ حقیقت کے اندر ایک موضوعی عنصر کا اضافہ ہے جس سے حسی دنیا کی تخلیق ہوتی ہے-(۳)

ماہیت زمان کے بارے میں لیبنز (Leibniz) کا موقف بالکل وہی ہے جو غزالی کا ہے- اس کا قول ہے کہ زمان کوئی حقیقی شے نہیں یا کوئی صفت نہیں بلکہ یہ ایک غیر معیّن طور پر کام آنے والی اضافت تسلسل ہے- اشیاء کے جوہر سے اس کا تعلق نہیں ہے- زمان کا ریاضیاتی تصوّر (تصور مکان کی طرح) محض ایک تجرید ہے اور (مثل اعداد) صرف امکانات کا اظہار کرتا ہے- یہ اشیائے موجود سے الگ کوئی وجود نہیں رکھتا- آنات اشیاء کے بغیر کچھ بھی نہیں- مکان اور زمان حقیقت کے پہلو نہیں ہیں- کیونکہ روح حقیقت' کمیّت سے مبرّا ہے' اس لیے غیر مادی ہے- زمان ومکان محض مظاہر کے درمیان اضافتیں ہیں' اور مظاہر کے بغیر محض تجریدات ہیں- اس حیثیت سے حقیقت سے ان کا بُعد دُگنا ہو گیا ہے-(۴)

میک ٹیگرٹ (McTaggart) نے زمان کی اضافیت کے نظریے کی مزید وضاحت کی ہے- بقول اس کے ماضی' حال اور مستقبل کے امتیازات کے بغیر زمان کا ادراک نہیں ہو سکتا- ماضی' حال' مستقبل محض اضافتیں ہیں- وہ بذاتہٖ زمان سے متعلق نہیں' بلکہ صرف مدرک موضوع سے تعلق رکھتے ہیں- اگر مدرک موضوع نہ ہو تو ماضی' حال' مستقبل کے کوئی معنی نہ رہ جائیں- نیز یہ کہ ایک ہی واقعہ اس لمحے میں مجھ سے اضافت حال' ایک لمحہ قبل اضافت مستقبل اور ایک لمحہ بعد اضافت ماضی رکھتا ہے- ماضی' حال اور مستقبل کے شعور کے بغیر بھی ماقبل اور مابعد کی حیثیت سے واقعات کا ادراک ہو سکتا ہے لیکن انہیں ماقبل اور مابعد کی نسبت سے پہچاننا دراصل زمان کی نسبت سے پہچاننے کے مترادف نہیں- اگر واقعات الف ب ج ایک سلسلے سے ظہور میں آئیں تو ہم جانتے ہیں کہ ب کا مقام الف کے بعد اور ج کے ماقبل ہے- لیکن اس قدر جان

لینا' الف ب ج کو زمان کی نسبت سے جانتا نہیں کہا جا سکتا۔ اسی طرح ایک' دو سے قبل اور تین کے بعد اور دو ان کے درمیان آتا ہے۔ لیکن یہ قبل و بعد زمانی حیثیت سے قبل نہیں۔ وہ جوہر (Essence) میں قبل و بعد ہیں' زمان میں نہیں۔ ان میں ایک سلسلہ ضرور ہے لیکن وہ زمانی سلسلہ نہیں لہٰذا ماضی' حال اور مستقبل مجاز کی خصوصیات ہیں' حقیقت کی صفات نہیں۔ فی الحقیقت زمانی تغیر کچھ نہیں ہے۔

(۳)

ارسطو اور ابن رُشد نے دوسرے مکتبہ کی پیروی کی۔ عہد جدید میں کینٹر (Cantor) نے ۱۸۸۸ء میں اور برٹرنڈرسل نے ۱۸ سال بعد اسی دبستان سے اپنی وابستگی کا اظہار کیا۔

ارسطو اور اس کی پیروی میں ابن رشد نے زینو کے تضادات کو اس طرح رفع کیا: جس خط پر ایک متحرک جسم گزرتا ہے اس کے نقاط علی التواتر نہیں ہوتے یعنی وہ یکے بعد دیگرے نہیں آتے' کیونکہ دو نقطوں کے درمیان لامحدود نقاط ہوتے ہیں اور چونکہ خط کے تمام نقاط غیر متواتر ہیں لہٰذا وہ خط مسلسل ہے۔ اسی طرح حرکت بھی مسلسل ہے اور زمان بھی' کیونکہ یہ دونوں لامحدود طور پر قابل تقسیم ہیں۔ لہٰذا ایک متحرک جسم کسی محدود خط کو پار کر سکتا ہے' اور اس کی حرکت زمان کے پیمانے سے ناپی جا سکتی ہے۔ لامحدود طور پر تقسیم ہونے کی خصوصیت خط' حرکت اور زمان تینوں میں مشترک ہے۔ ایک محدود خط' جسم کی ایک محدود حرکت' دو لمحوں کے درمیان ایک محدود زمان' یہ تینوں لامحدود طور پر قابل تقسیم ہونے کے باوجود محدود ہی رہتے ہیں۔ اسی طرح ایک محدود فاصلہ بھی لامحدود طور پر قابل تقسیم ہوتے ہوئے غیر مختتم یا لامحدود نہیں ہوتا۔ اور جیسا کہ واقعات سے ظاہر ہے کوئی متحرک جسم فاصلے کو پار کر سکتا ہے خواہ وہ جسم ایک پرندے کی صورت میں ہو یا تیر کی شکل میں یا کچھوے کا تعاقب کرنے والا ایکی لیس (Achilles) ہو۔ اور یہ محدود سفر زمان کے پیمانے سے ناپا بھی جا سکتا ہے۔ اگر حرکت لا محدود طور پر قابل تقسیم ہوتی اور زمان اس خصوصیت سے محروم ہوتا یا اس کے برعکس زمان لامحدود طور پر قابل تقسیم ہوتا اور حرکت نہ ہوتی تو اس صورت میں ایک دوسرے کے ذریعے ناپنے کا امکان نہ رہ جاتا۔ لیکن چونکہ دونوں میں یہ خصوصیت ہے۔ اس لیے ایک کو دوسرے کا پیمانہ بنایا جا سکتا ہے۔ بہرحال زمان کو حرکت پر تقدم حاصل ہے۔ اس وجہ سے کہ حرکت

زمان میں واقع ہوتی ہے نہ کہ زمان حرکت میں زمان حرکت کی مقدار کا پیمانہ ہے لہٰذا زمان میں حرکت فریب نہیں ہے' بلکہ ایک حقیقت ہے۔

زمان لامحدود ہے اور لامحدود طور پر ماضی و مستقبل میں پھیلا ہوا ہے' اور اس کا وجود فی نفسہٖ ابدیت سے ہم کنار ہے۔

ارسطو کا یہ قول تو درست ہے کہ جو شے لامحدود طور پر قابل تقسیم ہے۔ وہ بدیں سبب لا محدود نہیں ہو جاتی۔ لیکن اس نے اپنے اس قول کی تائید میں کوئی دلیل پیش نہیں کی۔ عموماً ایک شخص یہی سوچے گا کہ لامحدود طور پر تقسیم ہونے کا عمل واقعی غیر مختتم ہو گا۔ اس لیے اگر ایک محدود خط لامحدود طور پر تقسیم ہوتا چلا جائے' تو زینو کے تضاد کے مطابق اس کا سرا کہیں نہ ملے گا۔

اس امر کی دلیل سب سے پہلے جارج کینٹر (George Cantar) نے ۱۸۸۲ء میں پیش کی کہ لامحدود طور پر قابل تقسیم ہونے کی وجہ سے کوئی شے لامحدود نہیں ہو جاتی اور برٹرنڈرسل نے ۱۸ سال بعد یہ تسلیم کرکے کہ لامحدود اعداد اور لامحدود سلسلہ اپنی خصوصیت میں قدرتی اعداد سے مختلف ہے' اس نظریے کی دلیل فراہم کی۔ ان مفکروں کا خیال یہ ہے کہ بہت سی صفات جو عموماً اعداد کی باطنی صفات سمجھی جاتی ہیں' صرف محدود یا فطری اعداد سے مخصوص ہیں۔ فطری اعداد (۱' ۲' ۳' ۴ وغیرہ) علی التواتر ہیں' اس لیے وہ ایک ایک کر کے گنے جا سکتے ہیں اور صفر میں بالترتیب ایک ایک جوڑنے سے حاصل ہوتے ہیں۔ لامحدود اعداد اور لامحدود سلسلے میں کوئی دو علامات متواتر نہیں ہوتیں۔ مثلاً ایک کی کسروں کو لے لیجئے۔ ہر دو کسروں کے درمیان میں مختلف کسریں ہوتی ہیں۔ لہٰذا ان میں سے کوئی دو کسر علی التواتر نہیں ہیں اور ان کی مجموعی تعداد لامحدود ہے۔

پس لا محدود یا قدرتی اعداد کے کسی لا محدود سلسلے میں ایسی لا محدود علامتوں کو ایک ایک کر کے شمار نہیں کیا جا سکتا۔ ایک شخص کو منزل مقصود تک پہنچنے کے لیے زینو کے اس پورے لامتناہی سلسلے (۱/۲' ۱/۴' ۱/۸' ۱/۱۶' الا لا نہایہ) کو عبور کرنا ہو گا۔ لیکن یہ منزل اس لامتناہی سلسلے میں کہیں نہ آئے گی۔ آخری منزل یا اس لامحدود سلسلے کی آخری کڑی' اس سلسلے سے باہر ہے۔

لامحدود اعداد اور لامحدود سلسلے کی ماہیت اسی کی متقاضی ہے۔ لامحدود اعداد اور لا محدود سلسلے' وہ اعداد اور سلسلے ہیں جو صفر میں ایک جمع کرنے سے حاصل نہیں ہوتے اور نہ وہ پورے کے پورے لامحدود سلسلے جمع کر دینے یا منہا کر لینے سے بڑھائے یا گھٹائے جا سکتے ہیں۔ لامحدود سلسلے کو لیجئے:

۱، ۲، ۳، ۴..... الا لا نہایہ۔

اب اس میں صفر بڑھا دیجئے اور اب یہ سلسلہ یوں ہو جائے گا۔

۰، ۱، ۲، ۳، ۴،..... الا لانہایہ۔

اس سلسلے کی علامتوں کی تعداد اتنی ہی رہے گی جتنی پہلے تھی۔ دونوں لا محدود سلسلے ہیں اور ایک علامت بڑھ جانے سے بھی لا محدود ہی رہیں گے۔

پھر اس لامحدود سلسلے کو لیجئے:

۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۶..... الا لا نہایہ۔

اور اس کے ساتھ جفت اعداد کا یہ لا محدود سلسلہ:

۲، ۴، ۶، ۸، ۱۰..... الا لا نہایہ۔

اب اس دوسرے سلسلے میں علامات کی تعداد پہلے سلسلے کے مساوی ہو گی، اگرچہ اس میں طاق اعداد کا ایک لامحدود سلسلہ خارج کر دیا گیا ہے۔ اسی طرح طاق اعداد کے لامحدود سلسلے کو جفت اعداد کے لامحدو سلسلے میں جمع کر دیجیے، اب بھی اس لامحدود سلسلے کی علامتوں کی مجموعی تعداد میں کوئی اضافہ نہ ہو گا۔

یہ سمجھنا غلط ہے کہ ایک لامحدود سلسلہ اس لحاظ سے غیر مختتم ہے کہ اس سلسلے کے آگے کچھ نہیں ہے۔ مثلاً ۱/۲، ۳/۴، ۷/۸، ۱۵/۱۶..... الا لا نہایہ کے لا محدود سلسلے سے باہر ۱ (ایک) موجود ہے۔ لہٰذا یہ خیال بھی غلط ہے کہ آنات کی ایک لا محدود تعداد کا مجموعہ، زبان لامحدود کی طرح طویل ہو گا اور یہ نتیجہ اخذ کرنا بھی درست نہیں کہ ایکی لیس (Achilles) کبھی کچھوے کو نہ پا سکے گا۔ اگر نصف فاصلہ نصف گھنٹے میں طے ہوتا ہے تو بقیہ نصف کا نصف ۱/۴ گھنٹے میں اور اسی رفتار سے پورا فاصلہ ایک گھنٹے میں طے ہو جائے گا۔

زینو کے تضادات میں ایسے لامحدود سلسلے زمان میں قابل عبور ہیں۔ لیکن متواتر نقاط یا لمحات کو چھو کر نہیں (کیونکہ متواتر (Consecutive) نقاط یا لمحات کا وجود ہی نہیں ہے، اور ایسے نقاط یا لمحات میں اضافہ یا تخفیف سے، سلسلے کی ان علامات کی لامحدود تعداد میں کوئی فرق نہیں پڑتا) بلکہ حرکت کے تسلسل (Continuity) سے جس کی منزل لامحدود سلسلے کے اندر نہیں، باہر ہے۔ لہٰذا تغیر، حرکت، زمان اور مکان فریب نہیں، حقیقت ہیں۔(۵)

اگرچہ برٹرنڈرسل نے زمان، مکان اور حرکت کو اعداد کے ریاضیاتی نظریے سے وابستہ کر دیا، تاہم وہ زمان و مکان کو اسی حد تک اضافی سمجھتا ہے جس حد تک دوسرے مکتبہ فکر کے فلاسفہ۔ فرق یہ ہے کہ وہ اضافتوں کو حقیقی سمجھتا ہے ان کی طرح مجازی قرار نہیں دیتا۔

آئن شائن کے بعد سے زمان و مکان کو باہم دگر بھی اضافی قرار دیا جاتا ہے۔ اس حد تک کہ ایک کو دوسرے سے الگ کر کے سمجھا ہی نہیں جا سکتا۔ اب سہ ابعادی مکان' اور یک بعدی زمان دونوں باہم چہار ابعادی مکانی زمان کی حیثیت سے شاہد (مشاہدہ کرنے والے) کے لیے اضافی ہیں۔

"اگر یکساں اضافی حرکت کے دو شاہدوں کو بالکل یکساں ساخت کی ایک ایک گھڑی اور یکساں طول کا ایک ایک پیمانہ دے دیا جائے تو ہر ایک شاہد دوسرے کے پیمانے کو اپنے پیمانے سے نسبتاً چھوٹا اور دوسرے کی گھڑی کو اپنی گھڑی سے نسبتاً سست پائے گا۔"

نقاط پر مشتمل مکان مطلق اور آنات پر مشتمل زمان مطلق' متعلقہ اجسام و واقعات سے علیحدہ کوئی وجود نہیں رکھتے' بلکہ صرف واقعات پر مشتمل مکانی زمان موجود ہے۔

کسی شے کا حجم' ضخامت اور محیط' شاہد کی رفتار و نقاط' یا آلات مشاہدہ کی تبدیلی سے تبدیل ہو جاتے ہیں۔ حرکت اور سکون بھی شاہد اور آلات مشاہدہ سے اضافت رکھتے ہیں۔ لہٰذا قائم بالذات حجم' ضخامت' محیط' حرکت یا دوران کا کوئی وجود نہیں ہے۔ اس طرح یہ دونوں مکتبہ فکر (یعنی اول غزالی و میک ٹیگرٹ' اور دوم ارسطو و آئن شائن کا مکتبہ خیال) ایک دوسرے سے قریب تر ہو گئے اور اضافیت کا نظریہ زیادہ سے زیادہ راسخ ہوتا گیا۔

(۴)

تیسرا مکتبہ فکر جس نے زینو کے عقدوں کو حل کرنے کی کوشش کی۔ برگساں و اقبال سے متعلق ہے۔ برگساں نے اپنا فلسفہ نہایت حسین نثر میں لکھا اور اقبال نے بیشتر شعر کی اعلیٰ ترین صورت میں اظہار خیال کیا۔ دونوں نے زینو کے استدلال کی بنیاد منہدم کر دی۔ یعنی اس مقدمے ہی کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ کہ زمان لامحدود طور پر قابل تقسیم ہے' اور لمحات میں اس کے ٹکڑے کیے جا سکتے ہیں۔ برگساں اور اقبال ہیرا کلائی ٹس (Heraclitus) (۵۰۰- ق-م) سے متاثر ہوئے جو ثبات و سکون کا یکسر منکر اور اس خیال کا حامی تھا کہ حقیقت ہمیشہ متغیّر اور متحرک ہے' کسی چیز کو ثبات نہیں ہے۔

"ایک ہی ندی میں دوبار قدم رکھنا ناممکن ہے"

کیونکہ جب آپ پانی میں دوسری مرتبہ قدم رکھیں گے تو ندی کا پانی بدل چکا ہو گا۔ یہ واقعہ کہ پتھر پر مسلسل پانی کی بوندیں پڑنے سے پتھر گھس جاتا ہے اس امر کا ثبوت ہے کہ ہر بوند کے

پڑنے سے پتھر کی سطح میں کچھ نہ کچھ تبدیلی ضرور پیدا ہو جاتی ہے۔ اس میں کسی نہ کسی حد تک خفیف سے خفیف تغیرات برابر ہوتے رہتے ہیں۔ کسی ایک شے کو دوبارہ چھونا ممکن نہیں کیونکہ پہلی مرتبہ چھو لینے کے بعد وہ شے بدل جاتی ہے' خواہ تبدیلی کیسی ہی غیر محسوس کیوں نہ ہو۔ سکون کہیں نہیں ہے' ہر شے مسلسل حرکت میں ہے اور برابر بدلتی جاتی ہے۔ اشیاء کا یہ مستقل تغیّر ان کی باہمی کش مکش اور تصادم کا نتیجہ ہے۔ قطرے اور چٹان کی اندرونی قوتیں ایک دوسرے سے متصادم ہو کر دونوں میں تغیّر پیدا کرتی ہیں۔

ہیرا کلائی ٹس کے مسلسل تغیر والے نظریے کو برگساں تسلیم کرتا ہے۔ اقبال ایک طرح اس کے مسلسل کش مکش کے نظریے کو بھی مانتے ہیں۔ سر دست موخرالذکر نظریے سے ہمیں سروکار نہیں ہے۔

برگساں کی رائے میں ایک مرکب کُل کے اجزاء اگر تجزیے کے ذریعے علیحدہ کیے جائیں تو ویسے نظر نہ آئیں گے جیسے مرکب کل کے اجزا کی حیثیت سے درحقیقت اس میں ہیں۔ تجزیہ ہمیشہ جھٹلا دیتا ہے۔ حرکت ایک ناقابل تقسیم شے ہے اور کوائف کے ایک سلسلے کی صورت میں اس کا بہ صحت تجزیہ نہیں کیا جا سکتا۔ ہمارے تمام تجربات ایک دوران میں ہوتے ہیں اور وہ ایک دوسرے کے بعد اس طرح وقوع پذیر ہوتے ہیں کہ اگر کوئی چاہے کہ ان میں سے بہتوں کو ایک خاص لمحے میں' بیک وقت اور علیحدہ علیحدہ مشاہدہ کر لے تو یہ ناممکن ہو گا۔ انا یا خودی کا دوران ایک ایسا تجربہ ہے جس میں لمحات ایک دوسرے سے جُدا نہیں ہوتے۔ دوران میں تسلسل اس انداز سے ہوتا ہے کہ اس کے حصے ایک دوسرے سے جدا نہیں کیے جا سکتے۔ یہ ہمارا وجدان ہے جو ہمیں حرکت کو دوران میں اور دوران کو مکان کی مدد کے بغیر دکھا دیتا ہے۔

ہم دوران کا تصور اپنے ادراک مکان کی مدد سے کر سکتے ہیں۔ لیکن صرف اسی طرح کہ دوران کے موجودہ تجربے کے بغیر' اپنے گزشتہ تجربات کی یادوں کو پہلو بہ پہلو رکھیں' اور انہیں بیک وقت دیکھیں۔ مکان کا تجربہ پہلو بہ پہلو اور ہم وقت ہونے کا تجربہ ہے۔ لیکن اگرچہ ہم اپنے تخیل میں دوران سے متعلق اپنے گزشتہ تجربات کی یادوں کو پہلو بہ پہلو گویا یک صف میں سجا سکتے ہیں' مگر دوران کے موجودہ تجربے کے اجزاء کو اس طرح نہیں لا سکتے جیسے ان کا تجربہ پہلو بہ پہلو ہوا ہو کیوں کہ وہ دراصل ایک سلسلے میں ہوتے ہیں۔ خط گزرتے ہوئے زمان کی نمائندگی نہیں کرتا بلکہ گزرے ہوئے زمان کا ترجمان ہے۔ یہ تجربہ شد' دوران کی فرسودہ یادوں کی نمائندگی کر سکتا ہے اور انہیں بھی اشیاء کی طرح مکان میں ایک صف کی طرح پہلو بہ پہلو پیش کرتا ہے۔ ایک جانب ہماری یاد اور دوسری طرف مکان کی ماہیت' تسلسل احوال و کوائف کی اس تصور کردہ

ہم وقتی کو اور ان کے ریاضیاتی عمل کو ممکن بنا دیتی ہے۔ جب ہم کسی گھڑی کی سوئیوں کی حرکت کا مشاہدہ کرتے ہیں تو ہم دوران کی پیائش نہیں کرتے اور نہ کر سکتے ہیں بلکہ ہم صرف گزشتہ لمحات کی ذہنی تصویروں کو سوئیوں کی موجودہ ہیئت کے پہلو میں رکھ دیتے ہیں گویا وہ ایک ہی خط مستقیم میں ہیں اور پھر اس مصنوعی دوران کے لمحوں کو شمار کرتے ہیں، لیکن یہ حقیقی زندہ دوران کی پیائش نہیں ہوتی۔ اگر آپ حقیقی، زندہ دوران کے تجربے کا خیال اپنے شعور میں لائیں تو اسے اس کی یاد سے اور خط سے بالکل مختلف پائیں گے۔ دوران کوئی ایسا خط نہیں ہے جس پر ہم دوبارہ گزر سکیں۔ یقیناً آپ اس کی یادوں کو متواتر لمحات کی طرح جو ایک دوسرے سے علیحدہ ہوں اور مکان میں کھنچے ہوئے ایک خط میں آراستہ کر کے بار بار تصور میں لا سکتے ہیں اور جس سرے سے چاہیں دیکھ سکتے ہیں۔ آپ دل میں خوش ہو لیں کہ آپ نے دوران کو عددی شمار سے ناپ لیا ہے لیکن یہ حقیقی دوران کی پیائش ہرگز نہ ہو گی۔ حقیقی دوران شعور میں بسر ہوتا ہے وہ اپنی یاد یا تصور سے جدا اور ایک خط سے بالکل مختلف ہوتا ہے۔ اس کے اجزاء مسلسل ہوتے ہیں، ان میں تداخل ہوتا ہے، ایک دوسرے میں گھُلے ملے ہوتے ہیں۔ وہ کبھی ہم وقت یا پہلو بہ پہلو نہیں ہو سکتے اور اس لیے کبھی ریاضی کی گرفت میں نہیں آتے۔ حقیقی دوران نا قابل تقسیم اور نا قابل پیائش ہوتا ہے۔

اَنا اور دوران خالص کا باہمی تعلق برگساں کے یہاں واضح نہیں ہے۔ بعض اوقات وہ دوران خالص کو ایک تفاعل قرار دیتا ہے، یعنی یہ کہ خودی کے گزشتہ کوائف کو اپنی گرفت میں اس طرح لے لینے سے تعبیر کرتا ہے کہ وہ بحیثیت مجموعی ہر ایک میں نفوذ کرتی اور انہیں لپیٹ کر موجودہ کیفیت کی وہ صورت عطا کرتی ہے کہ جس میں سب کے سب کوائف ایک دوسرے میں سرایت کر جاتے ہیں اور کسی نغمے کی لے کی طرح ہم آہنگ ہو جاتے ہیں اور کیفیتی کثرت (Qualitative multiplicity) کا رُوپ دھار لیتے ہیں۔ کبھی وہ دوران خالص کو ان تداخلی کوائف کی یہ صورت قرار دیتا ہے۔ کبھی وہ اسے خودی کا عین یا مترادف سمجھتا ہے۔ چونکہ خودی ہر کیفیت میں ایک کُل کی حیثیت سے نفوذ کرتی ہے اور تمام کوائف میں باہم تداخل ہوتا ہے، اور یہی کُل دوران خالص ہے۔ اس لیے یہ سب گھل مل کر ایک ہو جاتے ہیں۔ حقیقی خودی کی وحدت جو صرف وجدان کے ذریعے جانی جا سکتی ہے، جرثومہ (Germ) کی وحدت کی مانند ہے۔ کیونکہ جرثومے کے وجود میں اس کے اسلاف کے تجربات کثرت بن کر نہیں بلکہ آزاد حرکت کی ایک ایسی وحدت بن کر موجود رہتے ہیں جس میں ہر تجربہ کُل میں سرایت کیے ہوتا ہے۔ شعور کے حقائق کی یہ تنظیم دوران خالص کا عمل ہے بلکہ یہ خود ہی دوران خالص ہے۔

اسی طرح یہ سوال کہ آیا زمان خودی کا تفاعل ہے یا اس کی شعوری حالت کی ایک صورت' یا یہ اس کے مترادف ہے' برگساں میں غیر طے شدہ رہتا ہے۔

برگساں اس اصلی یا بنیادی خودی کو اس خودی سے متمیز کرتا ہے جس کا جائزہ تجزیہ کرنے والا ذہن مکانی اصطلاحوں میں لیتا ہے اور جس میں مختلف احوال وکوائف زمان تسلسل میں یکے بعد دیگرے آتے ہیں اور کیفیتی طور پر ناپے جا سکتے ہیں' نیز مستقل و معین سمجھے جاتے ہیں۔ وہ خودی کے پہلو کو سماجی خودی کہتا ہے۔ سماجی خودی کا زمان ایسے نقاط سے مرکب ایک خط مستقیم کی مانند تصور کیا جاتا ہے جو ایک دوسرے سے باہر یا جداگانہ اور لمحات تسلسل میں قابل عبور ہیں۔ برگساں نے تیر کے بارے میں زینو کی دلیل کی تردید کچھ اس طرح کی ہے:

"آپ فرض کر لیں کہ تیر اپنی حرکت کے دوران میں ایک خاص نقطے تک پہنچتا ہے' اس لیے حرکت نقاط میں قابل تقسیم ہے۔ زینو کا یہ خیال درست تھا کہ تیر الف سے ب تک نہ جا سکتا اگر وہ اپنے دورۂ مسافت میں کسی نقطے پر ہو۔ لیکن تیر اپنی پرواز کے دوران میں کسی نقطے پر کبھی نہیں ہوتا۔ وہ ایک نقطہ پر سے گزرتا تو ضرور ہے اور اگر وہ وہیں رک جاتا تو اس نقطے پر رہ سکتا تھا۔ لیکن اگر وہ راستے میں کہیں رک جاتا تو اس کی حرکت ایک نہیں دو ہوتی۔ بہرحال تیر الف سے ب تک محض ایک ہی زد میں نا قابل تقسیم حرکت کے ساتھ چلا جاتا ہے۔ اس کی حرکت اور دوران دونوں ناقابل تقسیم ہیں۔ ایک واحد حرکت اصلاً ایک واحد جست ہے۔ بیشک تیر اپنی حرکت سے ایک غیر متحرک خط پیدا کر دیتا ہے۔ یہ خط ایک بار تخلیق ہونے کے بعد نقاط و آنات کا حامل سمجھا جا سکتا ہے' لیکن اس وقت نہیں جب کہ وہ تخلیق ہو رہا ہو۔ جیٹ طیارہ اثنائے پرواز میں اپنے پیچھے دھوئیں کی ایک دھاری چھوڑ جاتا ہے۔ ہم اس دھاری کو جو ریاضی کے ایک خط کی مانند اور کم و بیش ساکن ہوتی ہے' نقاط اور فاصلوں میں تقسیم کر سکتے ہیں لیکن خود جیٹ طیارہ کی حرکت کو اس طرح تقسیم نہیں کر سکتے۔ جیٹ کی حرکت کو اس دھاری کے سکون سے مطابقت دینا ایک واضح لغویت ہے۔ جیٹ طیارہ اپنی حرکت کے اثناء میں دھوئیں کی لکیر کا تعاقب نہیں کرتا۔ وہ اپنی پرواز سے اس دھاری کو پیدا کرتا ہے' اس پر چلتا نہیں۔ اگر وہ اس دھاری پر حرکت کرتا تو زینو کی دلیل صحیح ہوتی' اس لیے کہ دھاری لامحدود طور پر قابل تقسیم ہے لیکن حرکت مطلق قابل تقسیم نہیں۔

زینو کی دوسری دلیل کے مطابق جب ایکی لیس (Achilles) کچھوے کا تعاقب

کرتا ہے تو اس کے ہر قدم کو ناقابل تقسیم سمجھنا چاہیے اور اسی طرح کچھوے کا ہر قدم بھی لازماً ناقابل تقسیم ہے۔ قدموں کی ایک خاص تعداد کے بعد ایکی لیس کچھوے کو جا لیتا ہے۔ دونوں حرکتیں مختلف طور پر ذی مفاصل (Articulate) ہیں۔ ان کی رفتار مختلف ہے۔ اگر آپ فصل بندی (Articulation) کے اس فرق کو ملحوظ رکھیں تو کوئی دقت پیدا نہ ہو گی، کیونکہ آپ تجربے کی رہنمائی میں یہ دریافت کر لیں گے کہ ایکی لیس کچھوے کو کیوں پکڑ لیتا ہے۔

زینو کی بقیہ دو دلیلیں بھی اسی نوعیت کی ہیں کہ ان میں حرکت کو طے شدہ خط سے منسوب کیا گیا ہے اور یہ سمجھ لیا گیا ہے کہ جو بات خط کے لیے درست ہے وہ حرکت پر بھی منطبق ہوتی ہے لیکن یہ صورت حال یوں نہیں ہے۔ اگر اقبال زینو کی اس دلیل پر تنقید کرتے تو ان کا انداز تنقید بھی یہی ہوتا۔

اقبال بھی دوران خالص اور تسلسل زمان کے دوران اس طرح فرق کرتے ہیں جس طرح برگساں نے کیا ہے اور وجوہ بھی یکساں ہیں۔ زمان غیر حقیقی نہیں جیسا کہ زینو اور افلاطون نے سمجھا تھا۔ یہ دوری (Cyclic) بھی نہیں ہے یعنی ہیرا کلائی ٹس اور رواقیئین کے خیال کے مطابق اس کے تمام واقعات اپنے آپ کو دُہراتے بھی نہیں یہ ایک خالص تخلیقی حرکت ہے جس کا راستہ پہلے سے متعیّن نہیں ہوتا۔

برگساں کی طرح اقبال کا نظریہ بھی یہ ہے کہ دوران خالص زندگی کا عین یا اس کا مترادف ہے۔ یہ ایک مسلسل بہاؤ، مسلسل حرکت اور مستقل روانی ہے:

دمادم رواں ہے یمِ زندگی
ہر اک شے سے پیدا رمِ زندگی

سکون وثبات کا درحقیقت کہیں وجود ہی نہیں ہے:

فریبِ نظر ہے سکون و ثبات
تڑپتا ہے ہر ذرہ کائنات
ٹھہرتا نہیں کاروانِ وجود
کہ ہر لحظہ تازہ ہے شانِ وجود

زمان حقیقی یا دوران خالص، ماضی حال اور مستقبل کے امتیازات سے مبرّا ہے۔ اس کے بہاؤ میں ماضی، حال سے ہم آغوش ہو کر یک جان ہو جاتا ہے:

دوش در آغوش امروزش نگر
دوش را پیوند با امروز بیں!

اور مستقبل محض کھلے ہوئے امکانات پر مشتمل ہے۔ نہ تو مستقبل کا کوئی علیحدہ اور مستقل وجود ہے اور نہ ماضی کا۔ زمان خالص میں صبح و شام اور روز و شب کے امتیازات بھی نہیں ہوتے۔

اے خوش آں روزے کہ صبح وشام نیست
صبح او را نیم روز و شام نیست

تیرے شب و روز کی اور حقیقت ہے کیا
ایک زمانے کی رو جس میں نہ دن ہے نہ رات

برگساں دوران خالص میں تسلسل کا منکر نہیں۔ اس کے نزدیک زمان خالص کی رو متداخل کوائف کا ایک تسلسل ہے۔ اقبال تسلسل کو مطلقاً رد کر دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک دوران خالص اس لحاظ سے ابدیت کے مترادف ہے کہ اس میں تسلسل کے بغیر تغیر ہے۔ یہ زمان تسلسل سے مختلف ہے جس کے لمحات میں تسلسل ہوتا ہے اور مکان سے بھی جداگانہ ہے کیونکہ مکان کے نقاط ہمیشہ ہم وقتی ہوتے ہیں۔ اگر ہم مکان کی اصطلاح میں اس کا تصور کرنا چاہیں تو گویا یہ ایک تیار شدہ نہیں بلکہ بنتا ہوا خط ہے۔ یہ ہے کھلے ہوئے امکانات کا بروئے عمل آنا۔ یہ اس لحاظ سے مقصدی اور انتخابی ہے کہ ماضی کے منتخب آثار کو محفوظ رکھتا ہے اور مسلسل تخلیقی تفاعل کے ذریعے ان کی مزید تعمیر کرتا ہے۔ اس معنی میں یہ تاریخ کے مترادف ہے۔

آپ اپنی خودی کے مطالعے سے دوران خالص کا عرفان حاصل کر سکتے ہیں۔ اس لیے کہ یہ نفس ہی کے دو حال ہیں:

چشم بکشا بر زمان و بر مکان
ایں دوحالے است از احوالِ جاں

دوران خالص کے تفاعل کو واضح کرنے کے لیے اقبال امام شافعیؒ کا یہ قول "الوقت سیف" نقل کرتے ہیں اور "اسرار خودی" میں اسی عنوان کے تحت ۶۱ اشعار کی ایک طویل نظم لکھتے ہوئے اپنے دوران خالص کے برگساں نظریے میں اس تصوّر کو داخل کرنے کی کوشش کرتے ہیں، اگرچہ یہ اس نظریے میں پوری طرح پیوست نہیں ہو سکا۔ دوران خالص جو زندگی سے اس درجہ مشابہ ہے کہ دونوں میں کوئی وجہ امتیاز نہیں ملتی ایک شمشیر برّاں ہے۔ خودی اس تلوار کی چمکتی ہوئی دھار ہے۔

صاحبش بالا تر از امید و بیم
دست او بیضا تر ازدست کلیم
سنگ ازیک ضربت او تر شود
بحر از محرومی نم بر شود
درکف موسیٰ ہمیں شمشیر بود
کار او بالاتر از تدبیر بود
سینہ دریائے احمر چاک کرد
قلزمے را خشک مثل خاک کرد
پنجۂ حیدر کہ خیبر گیر بود
قوت او از ہمیں شمشیر بود

خودی اپنے عمل سے دوران خالص کو گرفت میں لاتی ہے۔ "نہیں' ان کا تعلق اور بھی زیادہ قریبی ہے۔" دوران خالص میں جینا ہی خودی ہے۔ دوران خالص کو سمجھنے کے لیے ہمیں زمان تسلسل سے آنکھیں پھیرلینا اور اپنی خودی کا مشاہدہ کرنا چاہیے۔

تو از شمار نفس زندہ ای' نمے دانی
کہ زندگی بہ شکست طلسم ایّام است

برگساں اور اقبال دونوں کے نزدیک خودی کے دو پہلو ہیں۔ برگساں ان پہلوؤں کو اصلی خودی اور سماجی خودی کے نام سے موسوم کرتا ہے۔ اقبال زیادہ صحیح طور پر انہیں مبصّر خودی اور کار آفریں یا عامل خودی (Efficient self) کے ناموں سے پکارتے ہیں۔ مبصر خودی دوران خالص میں رہتی ہے' گویا ابدیت سے ہم کنار ہے' جس سے مراد تغیر بغیر تسلسل ہے۔ اس کی زندگی' بصیرت سے عمل کی جانب' وجدان سے عقل کی جانب' داخلیت یا درون بینی سے کردار کی جانب' دوران خالص سے زمان تسلسل کی جانب (جو شب و روز کے پیمانے سے ناپا جا سکتا ہے) حرکت کرنے پر منحصر ہے۔ حقیقت میں زمان تسلسل اسی حرکت سے پیدا ہوتا ہے۔

شام و سحرے مارا از گردش ما خیزد
دانی کہ نمے سازد ایں شام و سحر مارا

لیکن مبصر اور عامل خودی کو جاننے کے لیے اس ترتیب کو معکوس کرنا پڑے گا۔ عامل خودی کو مبصر خودی کی زندگی کے خارجی سفر میں ایک اہم منزل قرار دے کر اقبال نے اسے ثانوی لیکن ایک اہم مقام بخشا ہے۔ اگرچہ بعض اوقات وہ شاعرانہ تضاد بیانی سے کام لیتے ہوئے کبھی کبھی

اس کا ذکر تحقیر کے پیرایے میں بھی کرتے ہیں' اور اسے ظلمت و زنداں بھی کہہ جاتے ہیں۔ مثلاً ان اشعار ہیں:

اے اسیر دوش و فردا در نگر
در دل خود عالم دیگر نگر
در گل خود تخم ظلمت کاشتی
وقت را مثل خطے پنداشتی
باز با پیمانہ لیل و نہار
فکرِ تو پیمود طول روزگار
وقت را مثل مکاں گستردۂ
امتیاز دوش و فردا کردۂ
اے چو بو رم کردہ از بستان خویش
ساختی از دست خود زندان خویش

اقبال برگساں پر معترض ہیں کہ اس نے خودی کو زمان پر سبقت دی ہے' لیکن میں نہیں سمجھتا کہ برگسان پر یہ اعتراض وارد ہو سکتا ہے۔ اقبال کا قول ہے کہ دیرپا خودی کی عقل دوران خالص کی کثرت پر سبقت رکھتی ہے اس کثرت کو مسخّر کرتی ہے' اسے لامحدود آنات میں ٹکڑے ٹکڑے کرتی ہے' اور پھر انہیں ترکیب دے کر ایک منظم وحدت میں بدل دیتی ہے۔ برگساں پر اقبال کا یہ اعتراض صحیح ہے کہ وہ عقل کے تفاعل کو محض تجزیہ تک محدود رکھتا ہے۔ حالانکہ یہ تفاعل تجزیہ کے ساتھ ' اسی حد تک ترکیب کا بھی متقاضی ہے۔ خودی کی حیات میں واقعات کی یہ منظم ساخت' اس کے کردار کی تشکیل کرتی ہے۔ برگساں کے تصور زمان خالص میں سے تسلسل کو مطلقاً خارج کر کے ہی اقبال روح انسانی کو ابدی قرار دے سکے۔ اسی وجہ سے ان کے لیے انسانی خودی سے انائے مطلق اور انائے مطلق سے فطرت تک پہنچنے کی راہ ہموار ہو گئی اور اس طرح انہیں اس فلسفے کو صحیح ثابت کرنے میں آسانی ہو گئی جسے وہ فلسفہ اسلام کہتے ہیں۔ انسانی خودی کے قیاس پر اقبال حقیقت مطلق کو انائے مطلق اور فطرت کو اس کا کردار قرار دیتے ہیں۔ انسانی خودی میں زمان خالص کا ظہور اس تصور کی اساس ہے کہ حقیقت مطلق دوران خالص ہے' یہ تسلسل سے مبرّا تغیر ہے' یہ ابدیت ہے' جس میں خیال' حیات اور مقصد سب باہم گھل مل کر ایک وحدت پیدا کرتے ہیں۔ نیز انسان کی عامل خودی کے قیاس پر یہ تصور پیدا ہوا کہ حقیقت مطلق یعنی خدا انائے مطلق ہی ہے اور فطرت اسی انائے مطلق کا کردار ہے۔ مبصر خودی کو اپنی

ذات اور اپنی خالص زمانی ابدیت کا عرفان بلاواسطہ وجدان کے ذریعے ہوتا ہے اور عامل خودی کی حیثیت سے یہ عرفان اپنے کردار یعنی زمان تسلسل میں پھیلے ہوئے ذاتی واقعات کے ذہنی مطالعے سے حاصل ہوتا ہے۔ اسی قیاس پر مبصر خودی کی حیثیت سے اسے حقیقت کا عرفان یعنی خدائی معرفت' بلاواسطہ وجدان کے ذریعے حاصل ہوتی ہے اور بحیثیت عامل خودی یہ اس معرفت کو ایزدی کردار یعنی زمان تسلسل میں پھیلی ہوئی فطرت کے ذہنی مطالعے سے حاصل کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ اگر اقبال حقیقت مطلق کے نظریے کی اساس صرف وجدان پر رکھتے تو بالکل ٹھیک تھا' کیونکہ فی الواقع یہ وجدان ہی پر مبنی ہے' لیکن قیاس کو غیر ضروری طور پر داخل کرنے سے یہ نظریہ منطقی اعتراضات کی زد میں آگیا ہے۔

فطرت سے متعلق خودی کے افعال کے بارے میں اقبال کا رجحان صحیح طور پر ان اشعار میں ظاہر ہوا ہے:

زمانے با ارسطو آشنا باش
دمے با ساز بیکن ہمنوا باش
ولیکن از مقام شاں گزر کن
مشو گم اندریں منزل سفر کن
برآں عقلے کہ داند بیش و کم را
شناسد اندرون کان و یم را
جہان چند و چون زیر نگیں کن
بگردوں ماہ و پروین را کمین کن

لیکن اسی نظم میں معرفت کے وجدانی مسلک سے ان کا شغف اس طرح ظاہر ہوا ہے کہ وہ اس ذہنی سفر کو "صورت نگاہی مردہ" اور "مکر روز و شب" میں گرفتار ہونے کے استعاروں میں بیان کرتے ہیں۔ ایک اور نظم میں اقبال نے اسے "زندان" میں حرکت کرنے کے مترادف قرار دیا ہے۔ یہ استعارات اس تصور سے مناسبت نہیں رکھتے کہ فطرت خدا کا کردار ہے۔

حقیقت کی نسبت سے زمان کی تشریح میں جو دقتیں پیش آتی ہیں ان سے مجبور ہو کر برگساں اور اقبال دونوں نے تشبیہ و استعارہ کا بکثرت استعمال کیا ہے لیکن جہاں تشبیہ واستعارہ کے استعمال میں ایک فائدہ یہ ہے کہ اس کے ذریعے کسی تجربے کی تخیلی تصویر کاری میں سہولت پیدا ہو جاتی ہے' وہاں اس میں ایک نقصان بھی ہے اور وہ یہ کہ اس سے کسی تجربے کا باریک اور صحیح تجزیہ دشوار ہو جاتا ہے۔ لیکن یہ دونوں مفکر اپنے پیش کردہ مفروضوں کی بناء پر بسا

اوقات یہ سمجھتے ہیں کہ خواہ کیسا ہی باریک اور صحیح تجزیہ کیوں نہ ہو' حقیقت کے صحیح ادراک میں زیادہ کام نہیں آسکتا۔ سوال یہ ہے کہ کیا تخیلی تصویر کاری جو بقول ان کے خود بھی مکان سے آلودہ ہے' اس بارے میں زیادہ معاون ثابت ہو سکتی ہے؟ "پیام مشرق" میں ایک بلند پایہ نظم "نوائے وقت" کے عنوان سے موجود ہے۔ زمان کے متعلق اقبال کے بیشتر تصورات کا اظہار اس نظم میں نہایت خوبی سے ہوا ہے' لہٰذا یہاں پوری نظم نقل کی جاتی ہے۔

خورشید بہ دامانم' انجم بہ گریبانم
در من نگری ہیچم' در خود نگری جانم
در شہر و بیابانم' در کاخ و شبستانم
من دردم و درمانم' من عیش فراوانم
من تیغ جہاں سوزم' من چشمہ حیوانم
چنگیزی و تیموری' مشتے ز غبار من
ہنگامہ افرنگی یک جستہ شرار من
انسان و جہان او از نقش و نگار من
خون جگر مرداں' سامان بہار من
من آتش سوزانم' من روضہ رضوانم
آسودہ و سیارم' ایں طرفہ تماشا بیں
در بادۂ امروزم کیفیت فردا بیں
پنہاں بہ ضمیر من' صد عالم رعنا بیں
صد کوکب غلطاں بیں' صد گنبد خضرا بیں
من کسوت انسانم' پیراہن یزدانم!
تقدیر فسون من' تدبیر فسون تو
تو عاشق لیلائی' من دشت جنون تو
چوں روح رواں پاکم از چند و چگون تو
تو راز درون من' من راز درون تو
از جان تو پیدایم' در جان تو پنہانم
من رہرو و تو منزل' من مزرع و تو حاصل
تو ساز صد آہنگی تو گرمی ایں محفل

آوارۂ آب و گل دریاب مقام دل
گنجیدہ بہ جامے بیں، ایں قلزم بے ساحل
از موج بلند تو سر بر زدہ طوفانم!

میں برگساں اور اقبال کے اس موقف کو تسلیم کرتا ہوں کہ ہمارے بہت سے ذہنی کوائف خصوصاً متصوفانہ تجربات، تجزیہ، پیمائش سے بالا ہیں، لیکن میرا خیال ہے کہ بعض حالات و شرائط کے تحت، بعض تجربات ان کے اس اظہار کے پیمانے سے جو کردار کا روپ دھارتا ہے ناپے جا سکتے ہیں کیونکہ اگر یہ ممکن نہ ہو تو علم نفسیات کے لیے کوئی امکان باقی نہ رہ جائے۔

میں برگساں کے اس تصور کا قائل ہوں کہ زمان خالص ایک تسلسل ہے جس میں تمام اجزاء باہم مدغم ہو جاتے ہیں لیکن میں نہیں سمجھتا کہ اقبال کا تغیر بغیر تسلسل کبھی ہمارے تجربے میں آتا ہے۔

عمومی حیثیت سے میرا فکری موقف وہ ہے جہاں ایک جانب سے ارسطو و آئن سٹائن اور دوسری جانب سے غزالی و میک ٹیگرٹ کے فکری سلسلے آکر مل جاتے ہیں۔ میں مؤخرالذکر سلسلہ فکر کی طرف رخ کیے ہوئے بڑی آرزومندی کے ساتھ یہ دیکھ رہا ہوں کہ اس نقطۂ اتصال سے کتنی دور آگے جا کر یہ دونوں خطوط مل کر ایک ہو جاتے ہیں۔ بالفاظ دیگر میں زمان کی اضافیت کو مانتا ہوں اور زمان کو حقیقت مطلق کی بجائے صرف عالم مجاز کا مصداق ٹھہراتا ہوں۔ میرے نزدیک یہ عالم مجاز محض ایک فریب نہیں بلکہ خود حقیقت ہے۔ ایک ادنیٰ سطح پر انسانوں کے محدود ذہنوں کے لیے قابل فہم حقیقت۔ میں نہیں سمجھتا کہ زمان کا تصور کسی صورت میں بھی حقیقت مطلق سے کوئی نسبت رکھتا ہے۔ میری نظر میں حقیقت مطلق ہمارے محدود فہم و ادراک سے ماوراء ہے۔ "انا الدھر" کی صحیح توجیہ و تفسیر میری رائے میں یہ ہے کہ جو کچھ ہمیں زمان کے رُوپ میں نظر آتا ہے اس کی انتہائی حقیقت خود ذاتِ مطلق ہے۔ انسانی خودی کے قیاس پر حقیقت کا جائزہ لینے میں اقبال حق پر ہیں کیونکہ ہماری خودی ہی وہ واحد حقیقت ہے جس پر ہم کامل یقین رکھتے ہیں۔ لیکن محدود سے لامحدود کو اور ناقص سے کامل کو قیاس کرنا لازماً گمراہ کُن ہو گا۔ چونکہ ہم اس روئے زمین پر زندگی کے اعلیٰ ترین مظہر ہیں، اس لیے ہمارا اُسلوبِ حیات حقیقت سے ہم آہنگ بلکہ حقیقت کا عکس ضرور سمجھا جا سکتا ہے۔ لیکن میں اس خیال کی تائید کرنے پر اپنے آپ کو رضا مند نہیں کر سکتا کہ جو حیات حقیقت خداوندی کے مترادف ہے۔ ہم ذات الٰہی کا پرتو ہیں، لیکن یہ پرتو محض ایک پرتو ہے، ذات الٰہی اس میں مضمر ہے، یہ خود ذات الٰہی نہیں ہے۔ خدا ہی اپنی حقیقت کو جانتا ہے۔ ہمارا علم ایک ناقص اندازے سے زیادہ نہیں۔

حواشی

۱- Kathleen Freeman, Companion to the Pre- Socratic Philosophers p.160

۲- غزالی، تہافتہ الفلاسفہ، ترجمہ انگریزی ایس اے- کمالی (۱۹۸۵ء) صفحہ ۳۵

۳- Leibniz the Mondology, etc. English Translation Robert Latta, 2nd Ed. 1929, pp. 102 ff.

۴- برٹرنڈ رسل Our Knowledge of the External World خطبات ۵، ۶

۵- سہ ماہی اقبال، لاہور، اپریل ۱۹۶۲ء

"اقبال کا شعری پیام"
ڈاکٹر سنہا کی کتاب پر تنقید

گلفشاں، علی گڑھ- ۲۶- اگست ۱۹۴۷ء

مائی ڈیئر ڈاکٹر سنہا

میں نے آپ کو خط لکھنے اور آپ کی تصنیف Iqbal's Message As a Poet کے بارے میں اپنی رائے پیش کرنے کا جو وعدہ کیا تھا اسے جلد پورا نہ کر سکا جس کے لیے میں آپ سے معذرت خواہ ہوں-

کلام اقبال کا پہلا تنقیدی جائزہ

مجھے اس کتاب کے مطالعے میں بڑا لطف آیا لیکن اس کا سبب یہ نہیں کہ مجھے آپ کے نقطہ نظر سے اتفاق ہے بلکہ اس کے برعکس آپ کا نقطۂ نظر میرے موقف کی ضد ہے- آپ کی تصنیف کی ایک بڑی خوبی یہ ہے کہ اس میں آپ نے اپنے موقف کو بڑی دیانت داری اور خوش اسلوبی کے ساتھ پیش کیا ہے- نیز آپ کی کتاب کو یہ امتیاز حاصل ہے کہ وہ اقبال کا پہلا تنقیدی جائزہ ہے اور اس کا موضوع خاصا وسیع ہے-

اقبال کا نقطۂ نظر عورت کے بارے میں

آپ نے جو نتائج اخذ کیے ہیں ان میں کئی ایک ایسے ہیں جنہیں میں درست سمجھتا ہوں- یہ صحیح ہے کہ عورت کے بارے میں اقبال کا انداز فکر کسی حد تک قدامت پسندانہ ہے اور یہ غالباً ان کی فکر کا انتہائی کمزور پہلو ہے- انہوں نے یقیناً اس مسئلے پر کماحقہ، غور نہیں کیا- عورتوں کے بارے میں اقبال کو بس یہی تردد رہا کہ انہیں مغربی طرز زندگی کی برائیوں سے بچایا جائے جو آہستہ آہستہ ان کی زندگی میں نفوذ کر رہی تھیں-

اقبال اور افلاطون

مجھے اس کا بھی اعتراف ہے کہ اقبال' افلاطون اور حافظ کی مذمت میں حد سے تجاوز کر گئے ہیں- اقبال اور افلاطون کے فلسفوں میں بڑا بُعد ہے- تاہم اقبال افلاطون کی مذمت کرتے ہوئے یہ بات بالکل نظرانداز کر دیتے ہیں کہ کم از کم چار نکات پر انہیں افلاطون سے اتفاق ہے- وہ چار نکات یہ ہیں:

۱- دونوں کا نظریہ جمالیات ایک ہی ہے-

۲- دونوں کے نزدیک فرد کی ترقی کا انحصار اپنے اندر صفات الٰہیہ پیدا کرنے پر ہے-

۳- دونوں جمہوریت محض کے مخالف ہیں اور

۴- دونوں اپنے اپنے سیاسی نظریات میں فوق البشر کو نہایت اہم مقام دیتے ہیں
(افلاطون کا فوق البشر فلسفی بادشاہ ہے اور اقبال کا فوق البشر مرد کامل ہے)

حافظ اور اقبال

حافظ اور اقبال کے ہاں یہ تصور مشترک ہے کہ معرفت الٰہی کے لیے عقل کے مقابلے میں عشق کہیں زیادہ موثر ہے لیکن اقبال مسلمانوں کے فکر میں نوفلاطونی عناصر اور جذباتی قسم کے تصوف کی مذمت کرتے ہیں جس نے بگڑ کر رہبانیت' آخرت پرستی اور گدایانہ اور بت پرستانہ طرز زندگی کی شکل اختیار کر لی تھی- وہ ہر اس چیز کو تنقید کا نشانہ بناتے ہیں جسے آج کل تصوف سمجھا جاتا ہے اور اس میں وہ قطعی حق بجانب ہیں- لیکن ان کی شاعری اور اس کے رموز و علایم کی بدولت ان فضائل و حسنات کے سرچشمے بھی ان کی تنقید کی زد میں آ گئے جو تصوف اور راہبانہ طرز زندگی کے آئینے میں مسخ ہو کر رہ گئے تھے- شاعر کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ بات کہنے کا کوئی بھی ڈھنگ اختیار کرے بشرطیکہ اس کے رموز و علایم کو حقیقت محض نہ سمجھ لیا جائے- لیکن اس قسم کی آزادی اظہار ایک فلسفی کے لیے قطعی ناروا ہے- تصوف کے سلسلے میں اقبال کی رمزیت کو غلط معنی پہنانے کا احتمال تھا' چنانچہ ہوا یہی کہ اسے غلط سمجھا گیا اور انہیں اسرار خودی سے وہ حصہ خارج کر دینا پڑا جس میں حافظ اور نام نہاد تصوف کو ہدف تنقید بنایا گیا تھا-

اقبال' مارکس اور شیلے

آپ کا یہ دعویٰ ناقابل تردید ہے کہ مارکس سوشلزم کا سب سے بڑا ترجمان ہے اور شیلے اس کا عظیم شاعر ہے- بایں ہمہ میں سیدین کی اس رائے سے اتفاق کیے بغیر نہیں رہ سکتا کہ

موجودہ دور کے تمام شاعروں اور مفکروں میں اقبال نے سب سے زیادہ خلوص نیت کے ساتھ انسان کی ترقی کے لامحدود ممکنات اور اس کے درخشاں مستقبل پر یقین کا اظہار کیا ہے اور یہ کہ اقبال بنیادی طور پر طاقت اور رجائیت کے شاعر ہیں۔ یہ بات میری سمجھ میں نہیں آتی کہ ایک طرف مارکس اور شیلے اور دوسری طرف اقبال کے بارے میں متذکرہ دعوے بیک وقت کیوں نہیں کیے جا سکتے۔ ان میں کوئی تضاد نہیں پایا جاتا' لیکن آپ کی دانست میں یہ دعوے متضاد ہیں۔

اقبال کی فارسی

میں آپ کی اس خواہش میں بھی شریک ہوں کہ کاش اقبال نے ساری شاعری اردو میں کی ہوتی۔ ایک عرصے تک میں بھی انہی اسباب کی بناء پر جو آپ نے بیان کیے ہیں' اس بات پر افسوس کرتا رہا کہ اقبال نے اردو کو چھوڑ کر فارسی کو ذریعہ اظہار کیوں بنایا؟ لیکن میں غلطی پر تھا کیونکہ میں نے بھی آپ ہی کی طرح حسب ذیل نکات کو نظرانداز کر دیا تھا۔

ایک تو یہ کہ اقبال کے نزدیک دنیا کی جملہ علتوں کا واحد علاج یہ ہے کہ اسلامی اصولوں کی بنیاد پر سماجی نظام کی تشکیل نو کی جائے۔ یہ علاج تجویز کرتے وقت اقبال کا اوّلیں فرض ان لوگوں کی اصلاح کرنا تھا جو خود کو مسلمان کہتے ہیں۔ لہٰذا وہ چاہتے تھے کہ ان کا پیغام ہندوستان کی سرحدوں سے نکل کر پہلے عالم اسلام میں پہنچے اور پھر ساری دنیا اس سے روشناس ہو جائے۔ ہندوستان کے باہر فارسی کا مقام اردو سے بلند تھا اور اس لیے ان کے مقصد کے لیے فارسی زیادہ موزوں تھی۔ دوسرے یہ کہ کلاسیکی فارسی اردو سے قدیم تر اور وسیع تر تھی۔ لہٰذا مابعدالطبیعیاتی تصورات کو پیش کرنے کے لیے وہی زیادہ موزوں ہو سکتی تھی۔ اگر اقبال کو عربی پر بھی ویسا ہی عبور ہوتا جیسا کہ فارسی پر تھا تو انہی وجوہ کی بنا پر وہ یقیناً عربی کو فارسی پر ترجیح دیتے۔

تیسرے یہ کہ شاعری جذبات کے اظہار کا نام ہے۔ جذبات کے اظہار کے لیے شاعر وہی وسیلہ اختیار کرتا ہے جسے برتنا اس کے لیے آسان ہے۔ اس وسیلے کے استعمال کا انحصار شاعر کی زبان دانی پر ہے۔ ہندوستانی فارسی سے اقبال کو ویسی ہی طبیعی مناسبت تھی جیسی کہ اردو سے تھی۔ لہٰذا انہوں نے فارسی کو وسیلہ اظہار بنایا۔

یہ بالکل درست ہے کہ براؤن نے اپنی کتاب میں ہندوستان کے ایک بھی فارسی شاعر کا ذکر نہیں کیا ہے اور آپ نے اپنی کتاب کے صفحہ سترہ اور اٹھارہ پر جو اقتباسات پیش کیے ہیں ان میں ہندوستان کے فارسی ادب پر پروفیسر براؤن اور پروفیسر حبیب دونوں کا تبصرہ نہایت مایوس کن ہے۔ لیکن ان اقتباسات میں انہوں نے جن آراء کا اظہار کیا ہے ان کا اطلاق ہندی فارسی نثر پر ہوتا ہے' نہ کہ شاعری پر' چہ جائیکہ اقبال کی شاعری پر جو ہند کی فارسی زبان میں تو ہے' لیکن

ہندی فارسی روایت کی پابند نہیں ہے۔ براؤن کی دلچسپی کا مرکز ادبیات ایران کی تاریخ تھی، جیسا کہ ان کی عظیم تصنیف کے نام ہی سے ظاہر ہے۔ لہٰذا ہندوستانی فارسی ادب ان کے موضوع سے خارج تھا۔ اس کے علاوہ اقبال کی تمام اہم فارسی نظمیں براؤن کی کتاب کی اشاعت کے بعد لکھی گئیں۔ لہٰذا اگر پروفیسر براؤن اپنی کتاب میں ہندوستان کے فارسی شعر کا ذکر کرنا بھی چاہتے تو اقبال کی نظمیں اس میں شامل نہ ہو سکتیں۔ لیکن اس ضمن میں ہمیں یہ اہم بات نظر انداز نہیں کرنی چاہیے۔ پروفیسر نکلسن جیسے عالم نے جو کیمبرج میں براؤن کے جانشین مقرر ہوئے اقبال کی اسرار خودی کو اس قابل سمجھا کہ اسے انگریزی میں منتقل کر دیا۔ اس کے علاوہ نکلسن نے اقبال کی کچھ اور نظموں کو بھی انگریزی کا جامہ پہنایا ہے۔

اقبال اور غیر مسلم اکابر

اقبال یقیناً شاعر اسلام ہیں۔ لیکن انہوں نے ہندو اور سکھ پیشواؤں اور یورپ کے دانش وروں کے بارے میں جتنی نظمیں لکھی ہیں، اتنی کبھی کسی ہندو یا یورپی شاعر نے عالم اسلام کے بارے میں نہیں لکھیں۔ اقبال کی ان نظموں کے عنوان یہ ہیں:

رام، سوامی رام تیرتھ، عارف ہندی، بھرتری ہری، نانک، ترانہ ہندی، صدائے درد، نیا شوالہ، قومی گیت، شیکسپیئر، لاک، کانٹ، ہیگل، شوپنہار، کامتے، نپولین، گوئٹے، براؤننگ، قیصر ولیم، برگساں، ٹالسٹائے، مارکس، لینن، نطشے، آئن اسٹائن اور مسولینی وغیرہ۔

یہ بات قابل ذکر ہے کہ محولہ بالا بیشتر نظمیں مدحیہ ہیں اور اقبال کی آفاقی ہمدردیوں اور عالمی انداز نظر کی عکاسی کرتی ہیں۔

زندگی کے آخری دور میں بھی جب کہ اقبال کو وطنیت کا سخت مخالف سمجھا جاتا ہے وہ شعاع امید، روح ہند اور جاوید نامے کے دوسرے اشعار میں ہندوستان کا ذکر بڑے دردمندانہ اور محبت بھرے انداز میں کرتے ہیں۔ مادر وطن ہندوستان اور روح ہندوستان سے انہیں عشق تھا۔ لیکن وہ کسی حال میں بھی اسے معبود بنا کر اس کی پرستش کرنے کی حمایت نہیں کر سکتے تھے۔ وہ دنیا کی ہر قابل قدر چیز کو عزیز رکھتے ہیں لیکن کسی بھی چیز کو خدا کے مماثل سمجھنا انہیں قطعی منظور نہیں۔

آفاقیت

مزید برآں جیسا کہ خود اقبال نے نکلسن کے نام اپنے ایک خط میں لکھا ہے، انہوں نے دنیا

کے آگے ایک عالمگیر نصب العین رکھا ہے۔ اس نصب العین کا حصول بھی چونکہ ضروری تھا۔ لہٰذا انہیں ایک خاص ملّت کو اپنا مخاطب بنانا پڑا تاکہ اس نصب العین کو بتدریج حاصل کیا جا سکے۔ لیکن دنیا کی رہنمائی کے لیے انہوں نے ایک خاص ملت (ملت اسلامیہ) کو محض اس لیے منتخب نہیں کیا کہ وہ اس کے پیرو کار تھے۔ بلکہ اس کا سبب یہ تھا کہ وہ ایک ایسے سماجی نظام کے علمبردار تھے جو مرتبے' رنگ و نسل اور ذات پات کی تفریق کو مٹا ڈالتا ہے۔ جس کا انداز نظر فراخ دلانہ ہے اور جو ترقی و سربلندی کی انسانی جدو جہد میں اثبات خودی کے لیے بے غرضی اور ایثار کی حوصلہ افزائی کرتا ہے۔ یہ وہ اوصاف ہیں جن سے مغربی معاشرہ قطعاً عاری ہے۔

اقبال نے عالم اسلام کو جو اپنا مخاطب بنایا ہے اس کی اصل وجہ یہی ہے۔ وہ اسی مفہوم میں آفاقیت کے علمبردار ہیں۔ لیکن وہ وطن دوستی یا قومیت کے مخالف نہیں ہیں۔ آپ نے صحیح لکھا ہے کہ اسلام قومیت کے خلاف نہیں ہے۔ لیکن میں آپ کی اس رائے سے اتفاق نہیں کروں گا کہ اسلام وطنیت کے ماوراء نہیں ہے اور اس میں پین اسلام ازم کا کوئی جواز نہیں ہے۔ اسلام واضح طور پر وطنیت سے بالاتر ہے اور وہ اتحاد عالم اسلامی کی حمایت کرتا ہے۔ مسلمانوں کو متحد رہنے کا حکم قرآن کے بنیادی احکام میں سے ایک ہے۔ اگر وطنیت سے اسلام کے ماورا ہونے کا کوئی عملی ثبوت درکار ہو تو اس کے لیے دور جانے کی ضرورت نہیں۔ خلافت کی روایت اس کا بیّن ثبوت ہے جو صدیوں تک قائم رہی۔ تاہم اگر یہ ثبوت نہ بھی ہوتا تو کوئی وجہ نہ تھی کہ آفاقیت یا غیر وطنیت کا تصور اقبال بطور ایک نصب العین کے نہ پیش کرتے۔ اگر کوئی نصب العین ماضی میں حاصل نہ کیا گیا ہو تو یہ بات بجائے خود مستقبل میں اس کے ناقابل حصول ہونے کی وجہ نہیں قرار دی جا سکتی۔ ایک اعلیٰ و ارفع تصور فی الفور قابل عمل نہ سہی' لیکن وہ ایک نصب العین ضرور بن سکتا ہے۔ خواہ اس کا حصول صدیوں بلکہ ہزاروں سال ہی میں ممکن کیوں نہ ہو!

یہ درست ہے کہ عالم اسلام کے موجودہ ممالک کا انداز فکر آفاقی نہیں ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ یہ ملک پس ماندہ ہیں۔ برطانوی سامراج کی ریشہ دوانیوں کے سبب ان میں افتراق پیدا ہو گیا ہے اور وہ قوم پرستی کے آہنی جنون میں مبتلا ہیں جو دو عالمی جنگوں کی درمیانی مدت میں ایک وبا کی طرح یورپ میں پھیل گیا تھا۔ نیز بیشتر اسلامی ممالک ابھی تک اسیر فرنگ ہیں(۲) ان کے بارے میں اقبال کو کسی قسم کی غلط فہمی نہیں تھی۔(۳)

دراصل ایک عظیم رہنما یا امام کو گمراہوں کی رہبری کرنی ہوتی ہے نہ کہ ان کا اتباع۔ اقبال مسلمانوں کو یہ تلقین کرتے ہیں کہ وہ اعلیٰ ترین عمرانی مقاصد کو اپنا نصب العین بنائیں اور

انہیں دنیا کے آگے پیش کریں- وہ غیر وطنیت یا ملی آفاقیت کے علمبردار ہیں- لیکن غیر وطنیت ان کے نزدیک مقصود بالذات نہیں بلکہ بین الاقوامیت تک پہنچنے کا ایک ذریعہ ہے- جس طرح غیر وطنیت یا اسلامی آفاقیت وطنیت سے ماورا ہے اسی طرح بین الاقوامیت اسلامی آفاقیت سے ماورا ہے- آفاقیت یا قوموں کی گروہ بندی کی بدولت ایک عالمی تنظیم پہلے ہی تشکیل پا رہی ہے- ریاست ہائے متحدہ امریکہ اور سوویٹ یونین اس گروہ بندی کے آدرش پر عمل پیرا ہیں جب کہ ممالک متحدہ برطانیہ اور بھارت اس پر کار بند ہونے کے متمنی ہیں- ان تمام صورتوں میں سیاسی نظام وفاق کی اساس ہے- اگر اقبال بھی وفاقی طرز کا ایسا ہی نصب العین مسلم ملکوں کے سامنے رکھتے ہیں جو مراکش سے لے کر انڈونیشیا تک پھیلے ہوئے ہیں اور جن میں اسلامی نظام فکر کے علاوہ کوئی اور چیز بھی قدر مشترک ہے تو انہیں مورد الزام ٹھہرانا قرین انصاف نہیں ہے- وطنیت سماجی ارتقاء کی ایک کڑی ہے اور صرف اسی حیثیت سے ضروری بھی ہے- منتہائے مقصود بین الاقوامی ہونا چاہیے' یعنی کسی نہ کسی شکل میں عالمی وفاق-

توحید

اقبال کے نزدیک دوسرے شعبوں کی طرح عمرانی دائرۂ عمل میں بھی اسلام کے تصور توحید پر اتحاد کی بنیاد رکھنی چاہیے- اس تصور کی رو سے وحدت الٰہی وہ چشمہ ہے جو کائنات کے لامحدود حقائق میں جاری ہے- ذات باری کائنات میں دائر و سائر بھی ہے اور اس سے ماورا بھی ہے' بالکل اسی طرح جیسے انسان کی روح اس کے جسم میں داخل بھی ہے اور اس سے ماوراء بھی- جس شخص کا تصور حقیقت یہ ہو اس کے لیے انفرادی یا اجتماعی وحدت خیال خام نہیں ہو سکتی خواہ یہ وحدت فرد کی ہو یا قوم کی' آفاقی ملت کی ہو یا یا عالمی مملکت کی- ان میں جو تنظیم بھی ایک ٹھوس حقیقت کی صورت میں موجود نہ ہو وہ نصب العین کی حیثیت رکھتی ہے اور نصب العین عبارت ہے روح کے ایک ایسے امکان سے جو حقیقت بن کر منصۂ شہود پر آنے والا ہو- قومی وحدت ایک ٹھوس حقیقت ہے- غیر وطنی وحدت جزوی طور پر حقیقت ہے اور جزوی طور پر نصب العین اور عالمی وفاق ابھی محض ایک نصب العین ہے- اگر اقبال نے ان غیر وطنی یا آفاقی ملتوں میں ایک اور ملت کا اضافہ کر دیا ہے تو کون سا ایسا گناہ کیا ہے- اقبال کا واضح مطمح نظر متذکرہ ملتوں کی شیرازہ بندی سے ایک جامع عالمی وفاق کی تشکیل ہے- لہٰذا ان کا موقف ایک انتہا پسند قوم پرست یا ایک ایسے شخص کی نسبت عمرانیاتی رجحانات سے زیادہ مطابقت رکھتا ہے جو ایک ہی جست میں وطنیت سے بین الاقوامیت تک پہنچنا چاہتا ہو-

مذہب کا عُمرانی پہلو

یہ نظریہ کہ مذہب فرد کا ذاتی یا نجی معاملہ ہے ترکی نے پہلی جنگ عظیم کے بعد اختیار کیا تھا۔ اس نظریے کو آپ پسندیدگی کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔ لیکن اسے اسلامی قرار دینا صحیح نہ ہو گا۔ اسلام زندگی کے انفرادی اور اجتماعی دونوں پہلوؤں کو محیط ہے۔ خدا کے ساتھ فرد کے تعلق سے قطع نظر، اسلام ایک عُمرانی نظریۂ حیات بھی ہے۔ بالکل اسی طرح جیسے سرمایہ داری اور جدلیاتی مادیت عمرانی نظام ہائے حیات ہیں۔ لہٰذا اس کے انفرادی پہلو سے قطع نظر، وہ قومی اور بین الاقوامی زندگی کی اساس ہے۔ امریکہ اور یورپ کی طرح اب ترکی بھی رفتہ رفتہ یہ محسوس کرنے لگا ہے کہ زندگی کو اخلاقی مقاصد کے مطابق ڈھالنے میں مذہب کو اہم حصہ ادا کرنا ہے۔ لہٰذا ترکی دینی نظریے کو، جسے وہ ترک کر چکا تھا، اب اپنے تعلیمی منصوبے میں شامل کر رہا ہے۔ لیکن تعلیم کا اثر خدا کے ساتھ انسان کے رشتوں پر بھی اسی طرح پڑتا ہے جس طرح اس کے سماجی تعلقات پر پڑتا ہے اور تعلیم ایک عُمرانی عمل ہے، محض نجی معاملہ نہیں ہے۔

خدا کا تصوّر

آپ نے بالکل صحیح لکھا ہے کہ مذہبی نقطۂ نظر سے الٰہیت اور وحدت الوجود میں کوئی خاص فرق نہیں ہے۔ اُپنشدوں کی طرح قرآن حکیم بھی کائنات کی ایک مجمل وحدانی توجیہہ پیش کرتا ہے اور اس کی تفصیل و تشریح مفسرین کے لیے چھوڑ دیتا ہے ہر کُلیّہ مجمل ہوا کرتا ہے۔ یعنی اس میں تفصیل کی گنجائش نہیں ہوتی اور ہر اس مذہب کو فروعات نظر انداز کر دینے پڑتے ہیں جو کلیت اور ہمہ گیریت کا مدعی ہو۔

خدا ایک ہے۔ لیکن کیا اس کی ذات کائنات سے ماوراء ہے یا اس میں دائر و سائر ہے، یا ماورا بھی ہے اور دائر و سائر بھی؟ اسے مختلف ناموں سے موسوم کیا جاتا ہے۔ کیا واقعی یہ باری تعالیٰ کی اصل صفات کے نام ہیں یا محض استعارے ہیں۔ یعنی ایسی صفات کے نام جو ذات باری سے مجازاً منسوب کی جاتی ہیں؟ وہ ازلی و ابدی ہے، ہر کہیں موجود ہے اور کسی ایک جگہ محدود نہیں۔ مگر زمان و مکان سے اس کے تعلق کی ماہیت کیا ہے؟ اسی کی ذات سے جملہ افعال کے سوتے پھوٹتے ہیں، اگرچہ انسان اپنے اعمال کا خود ذمہ دار ہے۔ لیکن یہ کس طرح ممکن ہے؟ یہ وہ عقدے ہیں جن کا حل قرآن حکیم نے انسان کے عقل و دل پر چھوڑ دیا ہے۔ انسانوں کو سچا مسلمان ہونے کے لیے صرف موحد ہونا کافی ہے، خواہ اس کے تصور وحدانیت کی تفصیلات کچھ ہی ہوں۔ میں تو یہ تک کہنے کے لیے تیار ہوں کہ سچا ہندو ہونے کے لیے بھی بس یہی کافی ہے۔

لیکن اگر شنکر، مدھاوا اور ابن عربی کو وحدانیت کی تفسیر و تعبیر کا حق حاصل ہے تو اقبال کو اس حق سے کیونکر محروم کیا جا سکتا ہے؟ میری دانست میں انہیں بھی یہ حق حاصل تھا اور انہوں نے اپنے اس حق کو بطریق احسن استعمال کیا۔ رہا یہ سوال کہ وحدانی حقیقت کی تشریح کرنے والے مختلف آئمہ اور مفکرین میں حق پر کون ہے؟ اس پر مدتوں اختلاف رائے رہے گا۔ لیکن اس بات پر کبھی اختلاف رائے نہیں ہو سکتا کہ ان سب کی تحقیقات انتہائی حکیمانہ اور پُرخلوص تھیں۔

اقبال کے نظام فکر کی عظمت

آپ نے میرے مضمون "اقبال کا تصور الٰہ" کو پسند فرمایا، جو انگریزی کتاب موسوم بہ "اقبال بحیثیت مفکر" میں شامل ہے۔ اس کے لیے میں آپ کا ممنون ہوں۔ جیسا کہ میں اپنے اس مضمون میں عرض کر چکا ہوں۔ اقبال پر مشرق اور مغرب دونوں کے مفکرین نے گہرا اثر ڈالا ہے۔ مگر ان کا فلسفیانہ نظام یقیناً عظیم ہے اور ان کے ذہن پیش روؤں کے اثرات کی وجہ سے اس نظام کی عظمت کسی طرح کم نہیں ہوتی۔ افلاطون، ارسطو، شنکر یا کانٹ جیسا کوئی بھی حکیم جلیل اس بات کا دعویٰ نہ کر سکا کہ وہ مفکرین سلف کے اثرات سے بے نیاز رہا ہے۔ اقبال کے نظام فکر کی عظمت میں اس بات سے بھی کوئی فرق نہیں پڑتا کہ انہوں نے اس کے اظہار کے لیے شاعری کا ذریعہ اختیار کیا۔ ابتدائی دور کے ہندو فلسفے کو بھی اسی طرح شاعری میں پیش کیا گیا ہے۔ لیکن اس سے اس عظیم فلسفے کی قدر و قیمت میں کوئی کمی نہیں ہوئی بلکہ شعر کی بدولت اس کی کشش میں اضافہ ہو گیا۔

اقبال اور نطشے

اب میں ان امور کے بارے میں اظہار خیال کروں گا جن کے سلسلے میں آپ کے اور میرے نظریات بالکل مختلف ہیں:

آپ اور فارسٹر دونوں کی رائے کے مطابق اسرار خودی میں اقبال نے جو کارنامہ انجام دیا ہے، وہ یہ ہے کہ انہوں نے نطشے کے تصور فوق البشر سے قرآنی تصور الٰہ کو ہم آہنگ کر دیا ہے۔ میری دانست میں یہ رائے قرین انصاف نہیں ہے۔ نطشے کے تصور میں اس تبدیلی سے نطشے کی قلب ماہیت ہو جاتی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اقبال نطشے کے فلسفہ حیویت (وائٹلزم) کے مداح تھے۔ مگر نطشے کا فوق البشر اقبال کے تصور مرد کامل کا محرک نہ تھا۔ یہ تصور مسلمانوں کے فلسفے میں قدیم سے چلا آتا ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ "مرد کامل" کا فلسفہ افلاطون کے "فلسفی بادشاہ" اور

پیغمبر کے اسلامی تصور سے جا ملتا ہے' اور اس تصور کو ابن عربی' الجیلی اور رومی نے ترقی دے کر نقطہ عروج پر پہنچا دیا۔ ایک ایسے ملحد یا منکر خدا کو جو نطشے کے ذہن کی پیداوار ہے اقبال کا نصب العین یا رہنما قرار دینا بڑی مضحکہ خیز بات ہے۔ البتہ اقبال کی یہ خواہش ضرور تھی کہ کاش نطشے باری تعالیٰ کے وجود' سماجی مساوات' روح کے بقائے دوام' جسمانی قوت کی بجائے روحانی قوت' اخلاقی ضوابط کی پابندی کے ساتھ اخلاقی مقاصد کے حصول کی جدوجہد اور جنگ پر صرف دماغی اقدام کی حیثیت سے یقین رکھتا۔ اصل میں اقبال کے تصور فوق البشر کو جانچنے کے لیے صرف ایک اسرار خودی کا مطالعہ کافی نہیں ہے۔ وہ چاہتے تھے کہ اس کتاب کو رموز بے خودی اور ایک اور کتاب کے ساتھ پڑھا جائے جس کا خاکہ ان کے ذہن ہی میں رہ گیا۔ جیسا کہ خود انہوں نے مجھے بتایا تھا' وہ مجوزہ تصنیف میں اپنے ان نتائج فکر کی تطبیق کرنا چاہتے تھے جو اسرار و رموز میں پیش کیے گئے ہیں۔

جیسا کہ اقبال پروفیسر نکلسن کے نام اپنے ایک خط میں لکھتے ہیں' انہوں نے نطشے کی تصانیف پڑھنے بلکہ اس کے خیالات کا شہرہ سننے سے بہت پہلے فوق البشر یا مرد کامل کے بارے میں اپنے افکار قلم بند کرنے شروع کر دیے تھے۔ لہٰذا ان کے فلسفہ حیویت کا ماخذ وہ حیوی عناصر ہیں جو ازمنہ وسطیٰ کے مسلمان مفکرین کے ہاں ملتے ہیں۔ یہ اور بات ہے کہ اقبال کے وائٹلزم کو بعد میں کارلائل' نطشے اور ان کے متقدم معاصرین برگساں' لائڈ مارگن' سیلزر' الگزینڈر' برنارڈ شا' رچرڈز ویگز اور اسٹیفن جارج کے فلسفہ حیویت سے تقویت پہنچ گئی۔ اقبال پر نطشے کے جو اثرات مرتب ہوئے ان کی اہمیت بس اتنی ہے کہ وہ دوسرے عوامل کے ساتھ ساتھ اقبال کی ذہنی ترکیب میں ممد معاون ہوئے ہیں۔

اسلام اور ہندومت

آپ نے اسلام اور ہندومت کے امتزاج کو جس نظر سے دیکھا ہے وہ ایک مسلمان' خاص کر اقبال کے انداز نظر سے قطعاً مختلف ہے۔ آپ اس امتزاج کو مستحسن سمجھتے ہیں جبکہ اقبال کی نظر میں یہ ایک غیر صحت مند چیز ہے۔ ہندو مسلم اتحاد اقبال کا جزو ایمان ہے۔ لیکن ہندوستان اور دوسرے ملکوں کے مسلمانوں کی اسلام سے جزوی وابستگی ان کے لئے ناقابل برداشت ہے۔ مسلمانوں کی زندگی میں ہندوؤں کی بت پرستانہ رسموں کے نفوذ کو وہ قطعی ناپسند کرتے ہیں جن میں دوسری باتوں کے علاوہ قبر پرستی' مزارات پر پیش کی جانے والی نذریں اور نیاز کی چیزوں کا

کھانا پینا شامل ہے۔ اقبال ان رجعت پسندانہ ہندو رسم و رواج کی بھی مذمت کرتے ہیں جو مسلمانوں نے اختیار کر لیے ہیں۔ مثلاً بیواؤں پر لباس اور غذا کی پابندی' بیوہ کی دوسری شادی کو برا سمجھنا' ذات پات کی بنیاد پر نوع انسانی کی طبقہ بندی وغیرہ۔ یہ وہ چیزیں ہیں جنہیں اسلام انسانی زندگی کی برائیوں میں شمار کرتا ہے۔ اگر یہ برائیاں اسلام کے ساتھ ممزوج ہو گئی ہیں تو اسلام کو ان سے پاک کرنا لازمی ہے۔ اقبال مسلمانوں کی زندگی کی تطہیر کو اپنا مشن سمجھتے ہیں۔

اقبال کا فلسفہ حیات

اقبال کا فلسفہ حیات آپ کے اور اسمتھ کے میکانکی نظریے سے مختلف ہے۔ آپ کے اس میکانکی نظریے کی رو سے عمرانی حوادث ناگزیر ہیں' لہٰذا آدمی کو ماحول کے ساتھ مطابقت پیدا کرنی چاہیے۔ اس کے برعکس اقبال غائی نظریہ زندگی کے حامل ہیں اور میں اس نظریے کو درست سمجھتا ہوں۔ ان کے نزدیک انسان اپنا ماحول آپ پیدا کرتا ہے اور اپنی تقدیر کا خود معمار ہے۔ مشیت ایزدی خود صحیح قسم کے انسان کی رہنما ہے اور اس کے اختیار کے ذریعے اپنا کام کرتی ہے۔ انسان کو چاہیے کہ وہ اپنے اختیار سے کام لے کر فطرت کی قوتوں کو تسخیر کرے' اور انہیں اپنے اخلاقی مقاصد پورے کرنے کے لیے بروئے کار لائے اور کسی چیز کو ناگزیر سمجھ کر قبول نہ کرے۔ اگر عمرانی قوتوں نے معاشرے کو خراب کر دیا ہے تو انسان کے لیے لازم ہے کہ وہ اس کی تعمیر نو کرے یا اس کی جگہ نیا معاشرہ پیدا کرے۔

ہندو مسلم اتحاد کا امکان

اقبال نہیں چاہتے کہ اسلام جو معاشرے کو معائب سے پاک کرنے والا دین ہے رفتہ رفتہ وہ ہندومت میں ضم ہو کر رہ جائے۔ وہ نہیں چاہتے کہ ہندوستان میں اسلام کا بھی وہی حشر ہو جو بدھ مت کا ہو چکا ہے۔ اگر سچا اسلام ہندو ماحول میں پنپ نہیں سکتا تو ایسی صورت میں اقبال اس نظریے کے حامی ہیں کہ مسلمانوں کے لیے ایک علیحدہ ملک قائم کیا جائے۔ انہیں ہندو مسلم اتحاد کا امکان صرف اس بات میں نظر آتا ہے کہ دونوں قومیں اچھے ہمسایوں کی طرح خوش گوار فضا میں زندگی بسر کریں اور دونوں کے بنیادی عقائد کی یکسانیت کو تسلیم کر لیا جائے۔ ان کی رائے میں رسم و رواج کی اندھا دھند آمیزش اور اسلام کے بنیادی اصولوں میں رد و بدل سے یہ مقصد قطعی حاصل نہیں ہو سکتا۔ مجھے یہ دیکھ کر بڑا تعجب ہوا کہ آپ جیسے اسلام کے اسکالر کو اقبال کے نقطہ نظر کا کوئی جواز نظر نہ آیا؟

حواشی و حوالے

۱۔ ماہنامہ افکار کراچی (اقبال نمبر) ۱۹۷۷ء (تلخیص و ترجمہ سید ذاکر اعجاز)

۲۔ غالباً سیاسی سے زیادہ ذہنی اعتبار سے۔

۳۔ مگر اب صورت حال بالکل بدل چکی ہے۔ سارے اسلامی ممالک آزاد ہو چکے ہیں اور ان میں یک جہتی کے وہ رجحانات رونما ہو چکے ہیں جو سید جمال الدین افغانی اور علامہ اقبال پیدا کرنا چاہتے تھے۔ چنانچہ اسلامی ملکوں کے باہمی تعلقات میں یگانگت کا احساس' اقوام متحدہ کے مختلف اداروں میں ایک دوسرے کی حمایت' بحرانوں میں ایک دوسرے کی دستگیری' اسلامی سربراہ کانفرنسوں کا انعقاد' اسلامی سیکرٹریٹ کا قیام وغیرہ' سب اسلامی آفاقیت کے مظہر ہیں اور وہ دن دور نہیں جب دنیا میں ایک مستحکم اسلامی بلاک قائم ہو جائے۔ (سید ذاکر اعجاز)

مسلمانوں کی علمی میراث:

مسلمانوں کی علمی روایت

طلب علم اور قرآن مجید

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر قرآن مجید کی جو سب سے پہلی آیتیں نازل ہوئی ہیں' ان میں آپؐ کو اس خدائے رحیم و رحمان کے نام سے پڑھنے کا حکم دیا گیا ہے جس نے انسان کو لکھنا سکھایا اور اشیاء کا علم عطا کیا(س ۹۶)

قرآن مجید آپؐ کو یہ دعا کرنے کی ہدایت کرتا ہے:

"اے میرے رب میرے علم میں اضافہ فرما" (س۲۰-۱۱۴)۔

قرآن مجید کا یہ ارشاد ہے کہ:

"جو لوگ علم سے بے بہرہ ہیں وہ ان لوگوں کے برابر نہیں ہوتے جو علم سے بہرہ ور ہیں۔" (س ۳۹-۹)

"جو لوگ عقل و مشاہدے سے کام نہیں لیتے وہ چوپایوں سے بھی بدتر ہیں۔" (س ۷-۱۷۹)

"اور جو نہ سنتے ہیں نہ سمجھتے ہیں اور نہ بولتے ہیں' وہ اللہ کی نظر میں بدترین بہائم میں سے ہیں۔" (س ۷-۲۹)

"وحی کی تفصیلات انہی لوگوں کو بتلائی جاتی ہیں جو علم رکھتے ہیں (س ۶-۹۸) جو سمجھ دار ہوتے ہیں۔" (س ۶-۹۹)

"اور جس کسی کو حکمت عطا کی جاتی ہے وہ یقیناً خیر کثیر سے سرفراز ہوتا ہے۔" (س ۲-۲۶۹)

"حکمرانی و جہانبانی کے سزا وار صرف وہی لوگ ہیں جو اللہ کی نظر میں دوسروں کے مقابلے میں مرجح ہیں اور جسمانی طاقت کے ساتھ ساتھ علم (کی طاقت) بھی رکھتے ہیں۔" (س ۲-۲۴۷)

"انسان کو جو فضیلتیں عطا ہوئی ہیں ان میں علم کی فضیلت ایسی ہے جس کی بدولت

انسان کو فرشتوں سے افضل ہونے اور زمین پر نائب خدا بننے کا شرف حاصل ہوا ہے۔" (س ۲-۳۰)

"قرآن مجید بنی نوع انسان کو فطرت کے مظاہر پر' زمین اور آسمانوں کی تخلیق پر' موسموں کے تغیرات اور دن رات کی گردشوں پر' سمندر پر' بادلوں اور ہواؤں پر' چاند' سورج اور ستاروں پر' نیز ان قوانین پر جو ان سب میں مضمر ہیں' سوچنے کی تعلیم دیتا ہے۔ وہ اس امر کی بھی دعوت دیتا ہے کہ لوگ افراد و اقوام کی حیات و ممات اور ترقی و زوال کے اسرار و رموز پر غور و خوض کریں اور آفتاب کے طلوع و غروب پر' چشموں' دریاؤں' وادیوں اور پہاڑوں پر' انگور و کھجور کے باغوں پر' چراگاہوں کی طرف جاتے ہوئے اور گھروں کی جانب لوٹتے ہوئے مویشیوں پر' ستاروں سے مزین گنبد آسمانی پر' سمندروں میں چلتے ہوئے جہازوں پر' حواس و ادراک کی خوبیوں سے زیادہ روح کی خوبیوں پر نظر کریں۔" (س ۲-۱۶۴' س ۳-۱۹۰' س ۱۰-۶' س ۱۳-۲۱' س ۹۶-۳۱' س ۱۶-۷۸' س ۱۱-۶۷)

قرآن مجید نے یہ اعلان کیا کہ ایقان کے ارتقائی پیمانے میں تین درجے ہیں:

(۱) علم بذریعہ استنباط

(۲) علم بذریعہ مشاہدہ

(۳) علم بذریعہ تجربہ ذاتی

اس فرق مدارج کی تفصیل میں اپنے ایقان کے ذریعہ اس طرح دے سکتا ہوں:

(۱) آگ کا کام ہمیشہ جلانا ہے۔

(۲) آگ سے زید کی انگلی جل گئی۔

(۳) آگ سے میری انگلی جل گئی۔

ڈواک (Deutsch) نے قرآن مجید کی اس تعلیم کو ان الفاظ میں سراہا ہے:

"قرآن ایک ایسی کتاب ہے جس کی بدولت عرب اقلیم یورپ میں شاہانہ کرّوفر کے ساتھ وارد ہوئے تاکہ ظلمت میں گھری ہوئی انسانیت کے لئے اُجالا پھیلائیں' ہیلاس (یونان) کے علم و حکمت کو مردوں میں سے زندہ کر کے اٹھائیں' مشرق کی طرح مغرب کو بھی فلسفہ' طب' فلکیات اور موسیقی کا زریں فن سکھائیں۔ جدید سائنس کے نومولود کی پرورش کریں اور منظر ہستی پر ہم سے پہلے نمودار ہو کر ہمیشہ ہمیشہ کے لیے پیچھے آنے والوں کی صفوں میں ہمارا شمار کرائیں تاکہ ہم اس دن پر گریہ وزاری

کرتے رہیں جب کہ غرناطہ کا خاتمہ ہوا تھا۔"

آیئے! اب ہم احادیث نبویؐ کا جائزہ لیں۔ نبی کریم صلعم نے فرمایا:

"سب سے پہلے عقل پیدا کی گئی اور اللہ نے عقل سے بہتر کوئی شے نہیں پیدا کی۔"

"جو اپنے گھر سے طلب علم کے ارادے سے نکلتا ہے وہ خدا کی راہ میں چلتا ہے۔"

"اس لیے: علم حاصل کرنا ہر مسلمان مرد اور ہر مسلمان عورت پر فرض ہے۔"

آپؐ نے فرمایا:

"علم حاصل کرو' یہ اپنے سیکھنے والوں کو حق و باطل میں تمیز کرنے کی صلاحیت عطا کرتا ہے اور ان کے لیے جنت کی راہیں روشن کرتا ہے۔ یہ صحرا میں ہمارا مونس و دم ساز' تنہائی میں ہمارا محافظ ہے اور جب ہمارا کوئی دوست نہیں ہوتا تو یہی ہمارا رفیق بن جاتا ہے علم خوشی و مسرت کی راہ سوجھاتا ہے اور برے وقت میں ہمارے کام آتا ہے۔ دوستوں کی محفل میں یہ ہمارا جوہر ہے اور دشمنوں کے مقابلے میں یہ ہمارا ہتھیار ہے۔"

"علم حاصل کرو مہد سے لے کر لحد تک۔"

"علم حاصل کرو کیونکہ جو علم حاصل کرتا ہے وہ خدا کی راہ میں نیکی کرتا ہے' جو علم کا تذکرہ کرتا ہے وہ خدا کی تسبیح کرتا ہے' جو اس کی جستجو کرتا ہے وہ خدا کی محبت کا دم بھرتا ہے' جو علم پھیلاتا ہے وہ صدقہ دیتا ہے۔"

"جو دوسروں کو علم سکھاتا ہے وہ خدا کی عبادت کرتا ہے۔ طالب علم کی راہ میں فرشتے اپنے پر بچھاتے ہیں۔"

"جو علم کی جستجو میں رہتا ہے اس کو موت فنا نہیں کر سکتی۔"

چند احادیث جن میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے علم کا عبادت سے موازنہ فرمایا ہے' یہ ہیں:

"عالموں کی باتیں سننا اور حکمت کے اسباق کو دوستوں کے ذہن نشین کرانا عبادت سے افضل ہے۔"

"ایک عالم کو ایک عابد پر ایسی ہی فضیلت ہے جیسی کہ مجھ کو تم میں سے ادنیٰ ترین شخص پر۔"

"جو عالم کی تعظیم کرتا ہے وہ گویا میری تعظیم کرتا ہے۔"

"طالب علم کی روشنائی شہیدوں کے خون سے بھی زیادہ پاک ہوتی ہے۔"

"ایک ساعت کے لیے اللہ کی مخلوق پر غور و فکر کرنا ستّر سال عبادت کرنے سے

افضل ہے۔"

"ایک ساعت کے لیے علم و حکمت کا بیان سننا ایک ہزار راتوں تک عبادت کے لیے کھڑے رہنے سے اولیٰ ہے۔"

قرآن مجید اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی انہی تعلیمات کی بدولت مسلمانوں کی ذہنی سرگرمیوں میں نہایت ہی تابناک اور درخشاں ترقی کا ہونا کوئی تعجب کی بات نہیں ہے اور نہ ہی یہ کوئی حیرت کی بات ہے کہ مسلمانوں نے علم کے ان تمام چشموں سے اپنی پیاس بجھائی تھی جن کے کناروں تک وہ ترقی و عروج کی راہوں پر مسلسل گام زنی کرتے ہوئے پہنچے تھے۔

علم کے ان چشموں میں سب سے اوّل وہ چشمے تھے جو خود عرب کی زمین سے اُبلے تھے، یعنی قرآن مجید اور احادیث نبویؐ۔ انہی دو چشموں سے مُسلم فکر کے نو دمیدہ پودے کو ابتدا ہی سے سیراب ہونے کا موقع ملا تھا۔ قرآن مجید نے مسلمانوں کو ایک نئی اخلاقیات، ایک نیا سیاسی نظریہ اور ایک نیا فلسفہ.... ایک عملی اخلاقیات، ایک عمومی سیاسیات اور ایک توحیدی فلسفہ.... عطا کیا تھا۔

اگرچہ قرآن مجید نے کائنات کے مجمل خاکے کی ایک واضح توحیدی تشریح پیش کی لیکن اس نے اس خاکے کی تفصیلات کو تعبیر و توضیح کے لیے کھلا چھوڑ دیا۔ ہر قسم کی عالم گیریت تخصیصیت کو نظر انداز کر دیتی ہے اور ایک ایسے مذہب کے لیے جو عالم گیر ہونے کا دعویٰ کرتا ہو، اس قسم کا طرز عمل اختیار کرنا ناگزیر ہے۔

اللہ ایک ہے لیکن کیا وہ عالم مادی سے ماوراء ہے یا عالم مادی پر محیط ہے یا اس میں دونوں صفات موجود ہیں؟ اس کے مختلف اسماء ہیں، لیکن کیا یہ اس کی صفات ذاتی کے نام ہیں یا صفات مجازی کے؟ وہ حی و قیوم ہے، وہ مکان میں بھی ہے اور لامکاں بھی ہے، لیکن زمان و مکان کے ساتھ اس کا کیا رشتہ ہے؟ تمام افعال اسی کی ذات سے صدور کرتے ہیں، گو کہ انسان اپنے اعمال کا خود ہی ذمہ دار ہے، لیکن یہ کیسے ممکن ہے؟

غرض اس قسم کے بے شمار سوالات قرآن مجید نے انسانی فہم و ادراک کے لیے چھوڑ دیے ہیں کہ وہ انہیں خود ہی حل کرے۔ مسلمان ہونے کے لیے توحید کا قائل ہونا کافی تھا، خواہ توحید کے متعلق کسی کے تصور کی تفصیلات کچھ ہی کیوں نہ ہوں۔ یہی وجہ ہے کہ اس تصور کے متعلق انتہائی راسخ العقیدہ مسلم مفکرین میں بھی اختلافات پائے جاتے ہیں۔ اس میں تو کوئی شک نہیں کہ قرآن مجید نے عقل کی رہبری کی لیکن اسے کبھی پابند سلاسل نہیں کیا۔

جس طرح فطرت چند خلقی مہیّجات کے ساتھ نامیاتی اجسام کی ابتدا کرتی ہے اور پھر ان

اجسام کو ایک ساز گار ماحول میں اپنے آپ نمو پذیر ہونے کے لیے چھوڑ دیتی ہے' بالکل اسی طرح قرآن مجید اور احادیث نبویؐ نے بھی ابتدا مسلم فکر کے تخم مہیا کیے۔ اس فکر کی نشو و نما دراصل چند قبل از قبل اسالیب فکر کی موافق زمین میں انہی تخموں کی نمو پذیری اور بار آوری تھی۔

غیر عربی علوم کے ترجمے عربی میں

۷۶۲ء میں عباسی خلیفہ المنصور نے اپنے نئے دارالخلافہ بغداد کی بنیاد ڈالی۔ اس نے اپنے ارد گرد مختلف دیار و امصار کے علماء و فضلاء جمع کیے اور دوسری زبانوں سے سائنس اور ادبی تصانیف کے ترجموں کی سرپرستی اور حوصلہ افزائی کی' نیز ایسے متعدد علماء جو شاہانہ الطاف و اکرام سے سرفراز تھے' نجی طور پر بھی ترجمے کا کام کیا کرتے تھے۔ ان میں بیشتر یہودی و نصاریٰ اور نو مسلم تھے۔ ایک مترجم عبداللہ بن المقفع (المتوفی ۷۵۷ء) تھا۔ یہ زرتشتی نومسلم تھا۔ اس کا شہرہ آفاق ترجمہ "کلیلہ و دمنہ" ہے جو اخلاقیات پر سنسکرت کے ایک رسالے کے پہلوی ترجمے سے عربی میں منتقل کیا گیا ہے۔ سنسکرت کا اصل متن اور اس کا فارسی ترجمہ دونوں کے دونوں زمانے کی دست برد کی نذر ہو گئے' لیکن اس رسالہ کے چند اجزاء "پنچ تنتر" اور "مہا بھارت" میں بالشرح اور مفصّل موجود ہیں۔ یہ رسالہ اپنے عربی ترجمے کی وساطت سے یورپ کی قریب قریب تمام زبانوں میں منتقل ہو چکا ہے۔

دوسرا مترجم ایک ہندوستانی سیّاح تھا جس نے "سدھانت" جو فلکیات پر تھی' اور ریاضی کی ایک کتاب کے ترجموں میں مدد دی تھی۔ دیگر مترجمین میں قابل ذکر یہ ہیں:

(۱) جارج بختیشوع۔ یہ المنصور کے دربار کا نسطوری طبیب تھا' جندی شاپور سے آیا تھا۔ (المتوفی ۷۷۱ء)

(۲) بختیشوع کے دو بیٹے' بختیشوع دوم (المتوفی ۸۰۱ء) اور جبریل (المتوفی ۸۰۹ء)

(۳) بختیشوع کے شاگرد:

(الف) عیسیٰ ابن تھاکر بخت

(ب) جان بار ماسرجویہ (شامی نژاد یہودی طبیب تھا)۔

(ج) قسطا ابن لوقا (۹۲۳ء)

(د) الحجاج ابن یوسف (۷۸۶ء اور ۸۳۳ء) کے مابین۔ الحجاج اقلیدس کی مبادیات

کا پہلا مترجم ہے اور بطلیموس کی "الماجست" کے اولین مترجموں میں اس کا شمار ہوتا ہے (سب سے پہلا مترجم یحییٰ ابن خالد وزیر خلیفہ ہارون الرشید گزرا ہے) ثاوفیل ابن توما (لاطینی : تھیو فیلس ۷۸۵ء) اس نے ہومر کی ایلیڈ کے چند حصص کا ترجمہ کیا۔

(و) ابو یحییٰ (۷۹۴ اور ۸۰۶ کے درمیان) اس نے جالینوس اور بقراط کی بیشتر تصانیف، بطلیموس کی "کواڈری پارٹلم" اور "الماجست" اور "اقلیدس کی مبادیات" کے ترجمے کیے۔

تاہم یہ امر واقعہ ہے کہ یونانی تصانیف کے ان تمام عربی ترجموں میں ایک بھی ترجمہ معیاری نہ تھا۔

۸۳۲ء میں خلیفہ المامون نے بغداد میں بیت الحکمۃ کی بنیاد رکھی اور اس کے ساتھ ایک رصد گاہ، ایک کتب خانہ اور ایک دارالترجمہ بھی قائم کیا۔ حتی کا بیان ہے کہ یہ دانش گاہ بعض اعتبارات سے اسکندریہ کے اس عجائب گھر کے بعد جو تیسری صدی قبل مسیح کے نصف اول میں قائم ہوا تھا، ایک اہم ترین ادارہ ثابت ہوئی۔ اس میں سریانی اور پہلوی زبانوں کی کتابوں کے ترجمے کیے جاتے تھے۔ سریانی اور پہلوی کتابیں یونانی اور سنسکرت سے منتقل ہوتی تھیں۔

یحییٰ ابن ماسویہ کو (۷۷۷- ۸۵۷) جو ایک نسطوری طبیب اور بختیشوع کا شاگرد تھا، بیت الحکمۃ کا صدر مقرر کیا گیا۔ کہتے ہیں کہ اس نے خلیفہ ہارون الرشید کے لیے طب کے بعض اصل نسخوں کے ترجمے کیے تھے، لیکن اس ادارے کا اہم ترین کام یحییٰ کے شاگرد حنین بن اسحاق (لاطینی : جون نی ٹی اس) اور اس کے شاگردوں نے انجام دیا۔

حنین ابن اسحاق بھی نسطوری عیسائی تھا۔ وہ ابتداء میں ابن ماسویہ کے پاس دوا سازی کا کام کرتا تھا۔ اس کے بعد وہ فرزندان موسیٰ بن شاکر کی ملازمت میں منسلک ہو کر یونانی بولنے والے علاقوں میں اصل نسخے جمع کرتا رہا۔ پھر وہ بیت الحکمۃ اور دارالترجمہ کا نگران مقرر ہوا۔ اور آخر میں خلیفہ المتوکل کا طبیب خاص بنا۔ حنین نے غالباً اپنے کئی ہم کاروں کے تعاون سے حسب ذیل کتابوں کے عربی ترجمے کیے۔

۱- کتب اقلیدس (۳۰۰ ق م)

۲- جالینوس، بقراط، ارشمیدس، اور آپلونیوس کی تصانیف کے بعض حصص۔

۳- افلاطون کی "ری پبلک" "لاز" اور "ٹائیموس"۔

۴- ارسطو کی "کیٹی گوریز" فزکس، ماگنا موریلیا اور مائزولوجی (موخرالذکر ایک جعلی

کتاب ہے جو ارسطو سے منسوب کر دی گئی ہے)۔
۵۔ تھامسٹیوس کی "میٹافزکس" کے باب ۳۰ کی شرح۔
۶۔ عہد نامہ قدیم۔
۷۔ اجینہ کے پال کے (۶۵۰ء) قانون طب کے خلاصے۔

حنین کے بیٹے نے حسب ذیل کتابوں کے ترجمے کیے:

۱۔ افلاطون کی "سوفسٹ"
۲۔ ارسطو کی "میٹا فزکس" "ڈی انی ما" "جنریشن اٹ ڈی کریشن" اور "ہرمینوٹیکا"
۳۔ فرفوریوس' اسکندر متوطن افروڈی سیاس اور امونیاس کی شرحیں۔

ابو بشر مطابن یونس (المتوفی ۹۳۹ء) نے ارسطو کی کیٹی گوریز اور فرفوریوس کی "ایساغوجی" کی شرحیں لکھنے کے علاوہ حسب ذیل کتابوں کے عربی ترجمے کیے

۱۔ ارسطو کی انالیٹکا' پوسٹی ریورا' بوطیقا۔
۲۔ اسکندر متوطن افروڈی سیاس کی "ڈی جنریشن اٹ دی کرپشن" کی شرح۔
۳۔ تھامسٹیوس کی "میٹافزکس" کی کتاب ۳۰ کی شرح۔

حنین کے بھتیجے حبیش اور عیسیٰ ابن یحییٰ اور موسیٰ ابن خالد بھی اس اسکول کے ممتاز مترجمین گزرے ہیں۔

جس طرح حنین نسطوری مترجموں کا سرگروہ تھا اسی طرح ثابت ابن قرہ(۸۳۶ء) بھی صابئی مترجموں کا سرخیل گزرا ہے۔ یہ صابئی مترجمین حران سے آئے تھے جو علم و فضل کا قدیم مرکز تھا اور فلسفیانہ اور طبی مطالعہ و تحقیق کے لیے مشہور ہو گیا تھا۔ ثابت اور اس کے مقلدوں نے یونان کی ریاضیاتی اور بیشتی تصانیف کے بیشتر حصوں کو عربی زبان میں منتقل کیا۔ ان کے ترجمے اگلوں کے تراجم کے مقابلے میں بہتر نکلے۔ آخر عمر میں ثابت ابن قرۃ خلیفہ معتضد کا ندیم خاص بن گیا تھا۔ اس کی ادبی سرگرمیوں کے سلسلے کو اس کے دو بیٹوں ابراہیم اور سنان' دو پوتوں ثابت اور ابراہیم اور دو پڑپوتوں اسحاق اور ابوالفرج نے جاری رکھا۔

دسویں صدی کے دوسرے نصف میں یعقوبی مترجموں کا گروہ پیدا ہوا جن میں یحییٰ ابن عدی (المتوفی ۹۷۴) اور ابو علی عیسیٰ ابن زرعہ (۱۰۰۸ء) کو نمایاں حیثیت حاصل تھی۔ یحییٰ ابن عدی نے بہت سے متقدم ترجموں پر نظر ثانی کی اور ارسطو کی "کیٹی گوریز" "سوفسط" "الینک" "پوئینکس" اور "میٹافزکس" افلاطون کی طائیموس" اور "لاز" اور اسکندر متوطن افروڈی سیاس کی "گیٹی گوریز" کی شرح اور فراطوس کی "مورے لیا" کی شرح کے جدید ترجمے پیش

کیے۔ ابو علی عیسیٰ ابن زرعہ نے "کینی گوریز" نیچرل ہسٹری اور پارٹی بوس اینمے لیم' کے ترجمے کیے۔ ان کے علاوہ جان فلویونوس کی شرح کو بھی عربی زبان میں منتقل کیا۔

فلسفیانہ اور سائنسی کلاسیکی ادب کے عربی ترجموں کا حلقہ اس قدر وسیع ہو گیا تھا کہ قیام بغداد کے ۸۰ سال کے اندر اندر ارسطو کی تصانیف کے بیشتر حصے جن میں مائزولوجی' میکانکس اور تھیالوجی جیسی جعلی کتابیں بھی شامل تھیں عربوں کے قبضہ و تحویل میں آگئے تھے۔(جہاں تک تھیالوجی کا تعلق ہے یہ دراصل فلاطونوس کی ایناد کے آخری تین کتابوں' افلاطون اور نوفلاطونیوں کی بعض تحسینوں بقراط' جالینوس' اقلیدس' بطلیموس اور ان کے بعد کے مصنفوں اور شارحوں کی اہم تحسینوں نیز بہت سی فارسی اور ہندوستانی کتابوں کی ملخص توضیحات پر مشتمل تھی) یہ سب کچھ دنیائے اسلام میں اس وقت ہو رہا تھا جبکہ اہل مغرب فکر یونان سے قریب قریب ناآشنا تھے۔ بقول حتی کے "یہاں مشرق میں ہارون الرشید اور المامون یونان و فارس کے فلسفے کی چھان بین کر رہے تھے تو وہاں مغرب میں ان کے ہم عصر شارلیمان اور اس کے امراء و عمائدین حروف حجبی لکھنا سیکھ رہے تھے۔

اشاعت علوم

کوئی قریہ ایسا نہ تھا جس میں ایک نہ ایک مسجد نہ پائی جاتی ہو۔ ابتدائی اور ثانوی مکاتب مسجدوں ہی کے ملحقات کی صورت میں منصۂ وجود پر تیزی کے ساتھ آتے چلے گئے۔ ان مکتبوں کا نصاب تعلیم' قرآنی تعلیمات' نبی صلعم کی حیات طیبہ کے مختصر واقعات' نوشت و خواند' کچھ نظمیں' حساب اور صرف و نحو کی مبادیات پر مشتمل ہوتا تھا۔

پروفیسر بلاشی روس اور پروفیسر رئیبرا دونوں کا بیان ہے کہ مملکت اسلامیہ میں قریب قریب تمام بچوں کو مکتبی تعلیم کے مواقع حاصل ہوتے تھے۔ اعلیٰ تعلیم کے لیے طلباء یا تو مدرسوں (کالجوں) دبستانوں (اکیڈیمیوں) اور جامعات (یونیورسٹیوں) میں شریک ہوتے تھے یا اساتذہ کے آگے زانوئے تلمذ تہہ کرتے تھے۔ حکمران' شہزادے وزراء اور امراء کے ہاں تو علم کی سرپرستی کرنا' علمی مذاکرات منعقد کرنا' مکاتب اور مدارس کھولنا' تجربہ خانے' بیمار خانے (اسپتال) اور کتب خانے قائم کرنا' ایک شعار بن گیا تھا۔

سب سے پہلا مدرسہ (کالج) المامون نے بہ مقام بغداد قائم کیا تھا۔ اعلیٰ تعلیم کے دوسرے مدرسے موسومہ "نظامیہ" کی بنیاد سلجوقی بادشاہ الپ ارسلان کے ایرانی وزیر' نظام الملک نے سنہ ۱۰۶۵ء میں رکھی تھی۔ یہ ایک اقامتی مدرسہ (کالج) تھا۔ اس میں دینیاتی تعلیم کا مقام وہی تھا جو بعد میں چل کر یورپی جامعات میں ادبیات عالیہ کی تعلیم کو حاصل ہو گیا تھا۔ روبن لیوی (بغداد

کرانیکل مطبوعہ کیمبرج ۱۹۲۹ء) کا خیال ہے کہ اس مدرسے کی تنظیم کی بعض تفصیلات کی یورپ کی قدیم جامعات نے نقالی کی تھی۔ حضرت امام غزالی اس مدرسے کی صدارت پر چار سال یعنی سنہ ۱۰۹۱ء سے ۱۰۹۵ء تک فائز رہے۔ کہتے ہیں کہ یہاں کے کسی طالب علم نے ایک دفعہ اپنے چند ساتھیوں کے ساتھ روغن کاجو اتنا پی لیا کہ اس کے حواس پراگندہ ہوگئے اور وہ اسی حالت میں ننگ دھڑنگ جماعت میں چلا آیا۔ اس کی اس ہیئت پر ساری جماعت قہقہوں سے گونج اٹھی۔ جب استاد نے اس سے اس شرم ناک حرکت کے متعلق بازپرس کی تو اس نے بڑی متانت اور سنجیدگی سے جواب دیا:

"استاذی محترم! آج ہم لوگوں نے اپنے ذہن کو تر کرنے کی خاطر روغن کاجو پیا ہے۔ میرے تمام ساتھی تو اس کی تاب نہ لا سکے اور اپنے ہوش کھو بیٹھے لیکن مجھ کو دیکھئے کہ بہ فضل تعالیٰ میری عقل ذرا بے ٹھکانہ نہ ہوئی۔"

کوئی تین صدیوں سے کچھ عرصے کے بعد مدرسہ نظامیہ ایک نئے ادارے میں ضم کر دیا گیا جس کا نام مستنصریہ تھا' جو اس اعتبار سے اپنی نوعیت کا پہلا ادارہ تھا کہ اس کے ساتھ ایک بیمار خانہ (اسپتال) منسلک کیا گیا تھا۔ دوسرے مشہور و معروف مدرسے یہ ہیں:

الرشیدیہ' امانیہ' ترخانیہ' خاتونیہ اور شریفیہ جو ملک شام میں واقع تھے۔ رمیہ' ناصریہ اور صلاحیہ اقلیم مصر میں واقع تھے۔ رفتہ رفتہ تمام ممالک محروسہ میں نظامیہ کے نمونے کے مدرسے قائم ہوتے چلے گئے۔ ان میں تیس مدرسے بغداد میں تھے' بیس دمشق میں تھے' تیس اسکندریہ میں اور چھ موصل میں۔ قاہرہ' نیشاپور' سمرقند' اصفہان' مرو' بلخ' حلب' غزنی اور لاہور جیسے اہم شہروں میں کم از کم ایک ایک مدرسہ موجود تھا۔ جہاں تک ہسپانیہ کا تعلق ہے' اس کے صرف ایک شہر قرطبہ ہی میں کئی سو مدرسے تھے اور ان کے منجملہ کم از کم چھ مدرسے تو ایسے تھے جن میں دینیات کے ساتھ ساتھ فلسفہ' ادب' تاریخ اور سائنس (ایک درجن شعبے) کی تعلیم دی جاتی تھی۔

یہ ہسپانیہ ہی کی سرزمین تھی جہاں ان اداروں کی بنیاد سب سے پہلے رکھی گئی تھی جو آج کل جامعات (یونیورسٹیاں) کہلاتے ہیں۔ ان میں خاص خاص قرطبہ' اشبیلیہ' ملاغہ اور غرناطہ کی جامعات تھیں۔ جامعہ قرطبہ کے باب الداخلہ پر یہ کتبہ لگا ہوا تھا:

"دنیا صرف چار چیزوں پر قائم ہے: عالموں کا علم' اکابر کا عدل' عابدوں کی عبادت اور بہادروں کی شجاعت۔"

یورپ کے علماء و فضلا علم کی پیاس بجھانے کے لیے ان جامعات میں جوق در جوق آیا کرتے تھے۔

طب کا فروغ مسلمانوں کے دور میں

مسلمانوں نے علم طب کو بھی اتنا ہی وسیع فروغ عطا کیا جتنا انہوں نے کسی اور علم کو دیا ہے اور ان کی طب نے یورپ پر اتنا ہی گہرا اثر ڈالا ہے جتنا ان کے کسی اور علم نے۔ جوں جوں علم کی روشنی بڑھتی اور پھیلتی گئی' تمام بڑے بڑے اسلامی مرکزوں میں ہسپتال اور طبی مدارس قائم ہوتے چلے گئے۔

ان میں سب سے پہلا طبی مدرسہ ہارون الرشید نے نویں صدی کے اوائل میں بہ مقام بغداد قائم کیا تھا۔ رفتہ رفتہ طبی کتابیں سیکڑوں کی تعداد میں بھی منظر عام پر آتی چلی گئیں جن میں سے بعض آگے چل کر یورپی زبانوں میں ترجمائی اور چھاپی گئیں۔ المتوکل کے درباری طبیب علی الطبری نے یونان و ہند کے ماخذوں کی بنیاد پر ۸۵۰ء میں ایک رسالہ قلمبند کیا۔ اسی صدی کے ایک دوسرے مصنف احمد الطبری نے سب سے پہلی مرتبہ خارشی کیڑے کی تفصیل پیش کی۔

غیر مسلم فاضلوں نے بھی مسلمان حکمرانوں کی سرپرستی میں بڑے شان دار کارنامے انجام دیے۔ یحییٰ ابن ماسویہ (المتوفی ۸۵۸ء) ہارون الرشید کے عہد میں بغداد کا ایک مشہور و معروف نسطوری طبیب گزرا ہے۔ آج ہمارے پاس علم العین کی جو قدیم ترین درسی کتابیں موجود ہیں' وہ اسی ماسویہ نیز اس کے شاگرد اور ہم مذہب حنین ابن اسحاق العبادی (لاطینی جونی ٹی اس۔ المتوفی ۸۷۳ء) کے رشحات قلم کا نتیجہ ہیں۔ حنین نے بقراط اور جالینوس کی کتابوں کے ترجمے بھی کیے اور ان کی شرحیں بھی لکھیں۔ اس کی چند کتابوں کے لاطینی ترجمے کیے گئے۔ جو دور وسطیٰ کے یورپ میں بہت مقبول رہے اور سولہویں صدی میں شائع ہوئے۔

ان کتابوں کے بعد طب کے موضوع پر عربوں کی مزید تین تصنیفیں منظر عام پر آئیں۔ لیکن مسلم طب کا شان دار دور فلسفی اور طبیب الرازی (لاطینی : رہیزیس' المتوفی ۹۲۳ء) سے شروع ہوتا ہے۔ جو بغداد میں مطب کیا کرتا تھا۔ وہ ایک قاموسی انشا پرداز تھا اور کہتے ہیں کہ اپنی تحریروں اور نوشتوں کی ضخامت میں وہ جالینوس پر بھی سبقت لے گیا۔ اس نے دو سو سے زائد طبی کتابیں لکھیں۔ ایڈورڈ۔ جی۔ براؤن نے اس کے متعلق یہ رائے ظاہر کی ہے کہ :

> "وہ مسلم اطباء میں سب سے زیادہ عظیم المرتبت طبیب گزرا ہے اور اس کا شمار سب سے زیادہ سیر حاصل لکھنے والوں میں ہوتا ہے۔" (عربین مڈیسن مطبوعہ ۱۹۲۱ء ص ۴۴)

اس کی "کتاب المنصوری" (لاطینی : لائبرالمنسورس) ایک معرکتہ الارا تصنیف ہے جو دس جلدوں پر مشتمل ہے۔ اس کا ترجمہ بہ مقام میلان پندرھویں صدی کے اواخر میں ہوا اور اس کے چند حصص حال ہی میں فرانسیسی اور جرمن زبانوں میں بھی منتقل کیے گئے ہیں۔ اس کا رسالہ الجدری والحصبہ وہ پہلا رسالہ ہے جس میں چیچک اور خسرے کی معالجاتی تفصیل بڑی صحت کے ساتھ پیش کی گئی ہے۔ پہلے پہل اس کا ترجمہ لاطینی زبان میں ۱۵۶۵ء میں ہوا اور اس کے بعد متعدد یورپی زبانوں میں اس کے ترجمے کیے گئے۔

اس رسالے نے الرازی کو دور وسطی کے ایک عظیم ترین معالج کی حیثیت سے لازوال شہرت کا مالک بنا دیا۔ اس کا انگریزی ترجمہ ۱۸۴۷ء میں شائع ہوا۔ الرازی کی قاموسی تصنیف "الحاوی" ہے جس کی بیس جلدوں میں یونان و ہندو و ایران کے علوم طب کو ایک ہی نظام میں مربوط کر دیا گیا ہے۔ اس کتاب کا لاطینی ترجمہ ایک یہودی طبیب نے بہ مقام صقلیہ (سسلی) ۱۲۷۹ء میں کیا اور ۱۴۸۶ء سے وہ بار بار چھپتا رہا۔

الرازی کی تصنیفیں صدیوں تک لاطینی مغرب پر شاندار اثرات مرتب کرتی رہیں۔

علی ابن العباس (لاطینی : ہیلی ۹۹۴ء) نے "کتاب المالکی" نامی ایک معیاری تصنیف قلم بند کی جو لاطینی زبان میں ایک سے زائد مرتبہ ترجمائی اور چھاپی گئی۔ اس تصنیف کے بہترین حصص کتاب الادویہ اور علم الاکلام پر مشتمل ہیں۔ اس نے نظام عروق شعریہ کا ایک ابتدائی تصور پیش کیا تھا۔ یہ بھی ثابت کیا تھا کہ ولادت کے وقت بچہ (ماں کے پیٹ سے) از خود باہر نہیں آتا بلکہ رحم کا اعصابی انقباض اس کو باہر کی طرف دھکیلتا ہے۔

علی بغدادی اور عمار موصلی نے امراض و معالجات چشم پر بڑی قابل قدر کتابیں لکھیں۔ ان کتابوں کے لاطینی ترجمے کیے گئے جو علم العین کی بہترین درسی کتابوں کی حیثیت سے اٹھارویں صدی تک مسلسل استعمال ہوتے رہے۔

ابن الہیثم (لاطینی : الہیزن ۹۶۵ء) نے بصریات پر ایک رسالہ یادگار چھوڑا ہے جو اب بھی لاطینی زبان میں موجود ہے۔ مغربی بصریات کی عمارت اسی رسالے کی بنیادوں پر اٹھائی گئی تھی۔ دی بوئیر ابن الہیثم کو وقت مشاہدہ کے باب میں وٹی۔ لو پر ترجیح دیتا ہے۔

ابن البیطاء الدمشقی (۱۲۴۸ء) نے "الادویہ المفردہ" لکھی جو یورپ میں صدیوں تک معیاری کتاب الادویہ تسلیم کی جاتی رہی۔ لاطینی زبان میں اس کا "سمپلی سی بس" کے نام سے ترجمہ کیا گیا جس کے چودھویں صدی کے دوران میں اور اس کے بعد چھبیس ایڈیشن طبع ہوئے' اور جیمس اول کے عہد میں لندن کے کالج آف فزی شین نے جو پہلی قرابا دین شائع کی تھی' اس

کی ترتیب میں "الادویہ المفردہ" کے اسی لاطینی ترجمے سے مدد لی گئی تھی۔ اس ترجمے کے چند حصص ۱۷۵۸ء میں بہ مقام کری مونا طبع ہوئے تھے۔

ابوالقاسم الزہراوی (لاطینی : ابوالکاسس۔ دسویں یا گیارھویں صدی) متوطن قرطبہ نے "التصریف" لکھی جو ایک طبی قاموس ہے۔ اس کے ایک حصے کا لاطینی ترجمہ کری مانا کے جیرارڈ نے سولھویں صدی میں کیا تھا جس کے کئی ایڈیشن شائع ہوئے تھے اور آخری ایڈیشن ۱۷۷۸ء میں آکسفورڈ سے چھپا تھا۔ یہ کتاب یورپ میں صدیوں تک جراحی کی واحد سند نہ سہی لیکن ایک معیاری سند ضرور تسلیم کی جاتی رہی۔ (سر تھامس کلفر ڈالبٹ۔ "انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا" گیارھواں ایڈیشن) اس کتاب میں آلات جراحی کی تشریحی تصویریں دی گئی تھیں۔ اس سے مغربی جرّاحی کی تاسیس میں بڑی مدد ملی' اور اس نے دنیا کے آگے زندہ جانوروں کے جسم کی تشریح و تقطیع کرنا' مثانے کے اندر پتھری کو ریزہ ریزہ کرنا جیسے نئے نئے تصورات پیش کیے تھے۔

ابن رشد نے اپنی قاموسی تصنیف "الکلیّات فی الطب" (لاطینی بگڑا ہوا نام کولی گٹ) میں سب سے پہلی دفعہ یہ حقیقت واضح کی کہ کوئی شخص چیچک میں دوبارہ مبتلا نہیں ہوتا' نیز پردۂ شبکی کے صحیح وظائف کی تفصیل بھی سب سے پہلی مرتبہ اس نے بیان کی تھی۔

لیکن سب سے مشہور اور نامور مسلم مصنف ابن سینا (لاطینی اوی سینا:المتوفی ۱۰۳۷ء) گزرا ہے۔ اس کی تصنیفوں نے یورپ میں بقراط اور جالینوس کی تصنیفوں کو بھی مات دے دی' اور ان سے کہیں آگے نکل گئیں (سر تھامس کلفر ڈالبٹ "انسائیکوپیڈیا برٹانیکا" گیارھواں ایڈیشن)۔ ابن سینا کی کتابیں یورپ کی جامعات میں طب کی درسی کتابوں کی طرح استعمال ہوتی رہیں۔ اس کا رسالہ "القانون" طب و جراحی کی مکمل قاموس ہے۔ اس رسالے نے:

> "بارھویں صدی سے تیرھویں صدی تک مغرب میں علوم طب کے عظیم رہبر کی خدمات انجام دی ہیں" (حتی "ہسٹری آف دی عربس" ص ۳۶۸)

پندرھویں صدی کے آخری تیس برسوں میں اس کتاب کے پندرہ لاطینی ایڈیشن شائع ہوئے' اور ایک عربی ایڈیشن بھی۔ اور اس کے بعض حصص کا انگریزی ترجمہ ۱۹۳۰ء میں لندن سے شائع ہوا۔ ولیم اوسلو نے اپنی کتاب "ایولیوشن آف میڈیکل سائنس" میں لکھا ہے کہ:

> "ابن سینا کا رسالہ 'القانون' اتنی طویل مدت تک طبّی انجیل کی طرح پڑھا جاتا رہا کہ اس کی کوئی مثال نہیں ملتی۔"

ابن زہر (لاطینی :اون زور یا ابومرون) نے اپنے ایک علیحدہ طبی نظام کو فروغ دیا تھا۔ اس کی تصانیف کے بھی لاطینی میں ترجمے ہوئے۔ ان میں سب سے اہم کتاب "التسیر" ہے جو ایک

سے زائد مرتبہ چھپی ہے۔ ابن زہر ہی وہ پہلا طبیب گزرا ہے جس نے اس مسئلے پر بحث کی تھی کہ ہڈیوں میں بھی احساس کی صلاحیت ہوتی ہے۔

عظیم ہسپانوی فلسفی ابن رشد نے بھی طب پر اپنی تحریریں چھوڑی ہیں جو یورپ میں بڑے وسیع پیمانے پر پڑھی جاتی رہیں۔

ابن الخطیب نے نظریہ تعدیہ کی مدافعت میں ایک کتاب سپرد قلم کی جس میں یہ ثابت کیا گیا تھا کہ متعدی بیماری کے جراثیم: "مریضوں کے کپڑوں' کھانے کے برتنوں حتیٰ کہ کان کے بندوں کے ذریعے بھی منتقل ہو جاتے ہیں۔"

علم العین پر عربوں کی تمام تصانیف کے منجملہ بتیس تراجم اب بھی اصل حالت میں موجود ہیں۔ یاقوت ابن اخ حزام (المتوفی ۹۰۲ء) نے شہ سواری پر جو کتاب لکھی ہے اس میں فن بیطاری کی مبادیات پائی جاتی ہیں۔

ابن جزلہ (لاطینی: بن گزلا ۱۱۰۰ء) نے فلکیاتی جدولوں کی طرح جدولیں ترتیب دی تھیں۔ اس کی یہ کتاب ۱۵۳۲ء میں بہ مقام اسٹرا سبرگ لاطینی زبان میں شائع ہوئی تھی۔

عرب وریدوں کے ذریعے خون پہنچانے کے عمل سے بھی واقف تھے اور وہ امعائے مستقیم کو غذا پہنچانے کے لیے چاندی کی نلکیاں استعمال کرتے تھے۔ وہ منجن کی تیاری میں افیون اور عمل جراحی کے اغراض میں خواب آوری کے لیے قطران استعمال کرتے تھے۔

دنیا کو قرابا دین کی پیش کش سب سے پہلے عربوں ہی نے کی اور سب سے پہلے دوا سازی کی دکانیں اور گشتی بیمار خانے (موبائل اسپتال) قائم کرنے والے بھی یہی لوگ تھے۔ قید خانوں کے روزانہ طبی معائنے کرنے اور طبی امتحانات منعقد کرنے کے طریقے سب سے پہلے عربوں ہی نے رائج کیے تھے۔ چونکہ علم کیمیا میں وہ اپنی ہم عصر قوموں سے بہت آگے بڑھے ہوئے تھے اس لیے انہوں نے نئی نئی دوائیں تیار کیں اور نئے نئے مرکبات دریافت کیے۔

عربوں کے بعض معالجات آج بھی اپنی جگہ قائم ہیں۔ "بہت سے طبی نام جو آج کل مختلف یورپی زبانوں میں مروج ہیں وہ عربی ہی سے مشتق ہیں۔ مثال کے طور پر راب (عربی: رب) جلپ (عربی : جلاب) سیرپ (عربی : شراب) سوڈا (عربی : صداع) الکوہل (عربی : الکحل) المبک (عربی : ال امبق) الکلی (عربی : ال قلی)' ریل گر (عربی : ریح الغار) انٹی مونی (عربی : اثمر یونانی سے) الیوڈل (عربی : الاثمال) ٹنی (عربی : توتیہ' سنسکرت سے)"

دواؤں کی بہت سی اقسام جو آج ہم استعمال کر رہے ہیں اور سچ پوچھو تو جدید دواسازی کا پورے کا پورا ہیولیٰ (بہ استثناء ان ترمیموں کے جو جدید کیمیا نے کی ہیں) عربوں ہی کا تیار کیا ہوا

ہے۔ (سرتھامس کلفرڈالبٹ۔ انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا' گیارھواں ایڈیشن)

اگرچہ عربی طب نے یورپ کو گیارھویں صدی ہی سے متاثر کرنا شروع کر دیا تھا تاہم صحیح معنوں میں تیرھویں صدی کے بعد سے یورپ کے تمام طبی حلقوں میں اس کا لوائے احتشام سب سے زیادہ بلندی پر لہرانے لگا اور یہاں سے وہاں تک اسی کا ڈنکا بجنے لگا۔ یہ وہ زمانہ تھا جب کہ اسلامی علوم کے زیر اثر یورپ کی بہت سی قدیم ترین جامعات منظر وجود پر ابھر آئی تھیں۔ جن میں قابل ذکر مانٹ پیلیئر اور پادوا کی جامعات ہیں اور شعبہ طب میں سب سے پہلے انہی جامعات نے امتیاز پیدا کیا تھا۔

آج بھی الرازی اور ابن سینا کی شبیہیں جامعہ پیرس کے اسکول آف میڈیسن کے ہال کی زینت بنی ہوئی ہیں۔

مسلمان اور تصوّف

صوفیوں کے دو گروہ تھے:

۱۔ الٰہی صوفیاء۔

۲۔ ہمہ الٰہی (ہمہ اوستی) صوفیاء۔

اگرچہ اسلامی تصوف کے سوتے قرآن مجید اور حیات نبویؐ سے پھوٹے تھے لیکن اولین مسلم صوفیاء نو افلاطونیت' نوفیثا غوریت اور نصرانی غناسطیت کے اثرات کے حامل نظر آتے ہیں۔ متعدد ہمہ الٰہی (ہمہ اوستی) صوفیاء تو قطعی طور پر زرتشی' مانوی' ہندوی اور بدھ متی افکار کے زیر اثر آ گئے تھے۔

مسلم صوفیا اشاعرہ کے اس نظریے سے متفق تھے کہ وحی یا الہام ہی علم کا واحد سرچشمہ ہے' لیکن وہ تزکیہ نفس پر بہت زیادہ زور دیتے تھے۔ کہتے ہیں کہ غزالی اسنادی متکلمین اور صوفیا کی درمیانی کڑی تھے' کیونکہ ان کا مسلک بھی وہی تھا۔ ساری دنیا کے صوفیوں کی طرح مسلم صوفیوں کا عقیدہ بھی یہ تھا کہ تزکیہ نفس صرف' عشق' مراقبہ اور ترک ماسوا ہی کے ذریعے حاصل ہو سکتا ہے اور یہ کہ قلب صافی کے بغیر اعمال صالحہ بھی قدر و منزلت کے لائق نہیں ہوتے۔ حضرت علیؓ (المتوفی ۶۶۱ء) حضرت رابعہ بصریؒ (۷۱۷ء- ۸۲۱ء) حضرت بایزید بسطامیؒ (المتوفی ۸۷۴) حضرت ابراہیم بن ادھمؒ (المتوفی ۸۷۵) حضرت معروف کرخیؒ (المتوفی ۸۲۱ء) حضرت جنیدؒ (المتوفی ۹۱۰ء) حسین بن منصور الحلاجؒ (المتوفی ۹۲۱ء) حضرت ابوبکر شبلیؒ (المتوفی ۹۴۶ء) حضرت قشیریؒ (المتوفی ۱۰۷۲ء) حضرت عبدالقادر جیلانیؒ (المتوفی ۱۱۶۶ء) حضرت شہاب الدین سہروردیؒ (المقتول ۱۱۹۱ء) حضرت فریدالدین عطارؒ (المتوفی ۱۲۲۹ء) ابن العربیؒ (المتوفی ۱۲۴۰ء)

رومیؒ (المتوفی ۱۲۷۳ء) شبستریؒ (المتوفی ۱۳۲۰ء) حضرت خواجہ بہاء الدینؒ (المتوفی ۱۳۸۸ء) عبدالکریم جیلیؒ (المتوفی ۱۴۰۶ء) جامیؒ (المتوفی ۱۴۹۲ء) ممتاز ترین صوفیا گزرے ہیں۔

ہندوستانی صوفیوں میں حضرت ابوالحسن علی ہجویریؒ گنج بخش (المتوفی ۱۰۷۲ء) حضرت خواجہ معین الدین چشتیؒ (المتوفی ۱۲۳۴ء) حضرت بختیار کاکیؒ (المتوفی ۱۲۳۶ء) حضرت فرید الدین شکر گنجؒ (المتوفی ۱۲۶۵ء) حضرت نظام الدین اولیاؒ (المتوفی ۱۳۲۴ء) اور حضرت احمد سرہندیؒ (المتوفی ۱۶۲۴ء) سب سے زیادہ مشہور ہیں۔

دور اوّل کے تمام صوفیا الٰہی تھے لیکن حضرت بایزید بسطامیؒ کے زمانے سے اسلامی تصوف کے دھارے نے ہمہ الٰہیت (ہمہ اوستی) کی طرف بہنا شروع کر دیا۔ خود حضرت بایزیدؒ، حلاجؒ، قشیریؒ، شہاب الدین سہروردیؒ، ابن العربیؒ اور عبدالکریم الجیلیؒ پکے ہمہ الٰہی (ہمہ اوستی) تھے اور یہی لوگ اسلامی نظام تصوف کے حقیقی معمار ہیں۔

رومی اسلام کے عظیم ترین شاعر فلسفی گزرے ہیں۔ ان کی عظیم الشان نظم "مثنوی" کو پروفیسر نکلسن نے انگریزی زبان میں منتقل کیا ہے اور ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم نے اس پر ایک مقالہ لکھا ہے۔ ہیگل انہیں "رومی عظیم" کہتا ہے، اور اقبال نے انہیں اپنا پیر طریقت مانا ہے۔ مکتب صوفیاء کی اہم ترین تصانیف یہ ہیں:

کتاب "اللمع فی التصوف" مصنفہ ابو نصر سراج (المتوفی ۹۸۸ء) "کشف المحجوب" مصنفہ ابوالحسن علی ہجویری، (المتوفی ۱۰۷۲ء) "رسالہ قشیریہ" مصنفہ قشیری "احیاء العلوم" مصنفہ الغزالی "عوارف المعارف" مصنفہ شہاب الدین سہروردی، "منطق الطیر" مصنفہ فرید الدین عطار، "فتوحات المکیہ" اور "فصوص الحکم" مصنفہ ابن العربی، "حدیقہ" مصنفہ سنائی، "مثنوی" مصنفہ رومی، "گلشن راز" مصنفہ محمود شبستری، "انسان الکامل" مصنفہ عبدالکریم الجیلی، "لمعات" اور "لوامع" مصنفہ جامی۔

صوفیوں کا نقطۂ نظر مجملاً حسب ذیل ہے:

وہ حقیقت غائی جو اپنے اعتبارات کے (جنہیں اس کی صفات کہتے ہیں) گوناگوں تغیرات سے مطلق اثر پذیر نہیں ہوئی، وہ ہستی باری تعالیٰ ہے۔ تمام صوفیوں کے نزدیک اللہ تعالیٰ ایک لا معرف غیر تعین پذیر، غیر اختتام پذیر اور ماورائے ادراک وحدت ہے۔ اکثر صوفیاء یہ سمجھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا عین حسن ہے جسے اصطلاحاً" کمال کہتے ہیں، اور بعض ارادے کو، بعض نور کو اور بعض علم کو اللہ تعالیٰ کا عین

قرار دیتے ہیں۔ پہلے مکتب خیال کے پیرو شقیق بلخی' ابراہیم ادھم اور رابعہ بصری وغیرہ تھے اور دوسرے مکتب خیال کے پیروؤں میں ممتاز ترین شخصیت الحلاج کی تھی۔ تیسرے مکتب خیال کے پیروؤں میں شہاب الدین سہروردی اور چوتھے مکتب خیال کے پیروؤں میں ابن العربی کا شمار ہوتا ہے۔

اللہ تعالیٰ کی صفات اس کے عین سے الگ ہیں۔ یہ اس کی وحدت کی شیئون ہیں یا یہ کہئے کہ یہ وحدت باری کے انعکاسات' صدورات یا جلوہ ہائے ذات ہیں اور وہ فی الجملہ عالم مجاز کی تشکیل کرتی ہیں۔

جہاں تک دنیا حقیقت کا ایک عکس اور باری تعالیٰ کی صفات ممیز عین العین پر مشتمل ہے' وہ نظر کا ایک دھوکا ہے۔ اس کے بر خلاف تمام اشیاء چونکہ ہستی باری تعالیٰ کے انعکاسات' صدورات یا حسب مراتب صفا اس کے کمال یا حسن کی تجلیاں ہیں وہ فی نفسہا اپنی اصل سے قرب و بعد کے اعتبار سے حسین اور سزا وار محبت ہیں۔

روح انسانی بھی اللہ تعالیٰ کا ایک صدور ہے جیسے شعاع آفتاب کا ایک صدور ہے۔ جس طرح شعاع اپنی اشعاع سے پہلے آفتاب کے ساتھ ایک تھی' اسی طرح روح انسانی بھی روح بننے سے پہلے اللہ تعالیٰ کے ساتھ ایک تھی۔ مادے کے ساتھ خلاف طبع اتصال نے ذرات گرد و غبار کے ساتھ شعاع نور کے اتصال کی طرح اس کو ایک ممیز شکل دے دی۔ انسان ایک کائنات اصغر ہے جس میں باری تعالیٰ کی تمام صفات ناتمام صورت میں جلوہ گر ہیں' اسی لیے کائنات میں انسان کا مقام یکتا اور بے عدیل ہے۔

ہر شے کی طرح انسان بھی اپنی اصل میں دوبارہ مل جانے کے لیے مضطرب و بے قرار ہے۔ یہ اضطراب و بے قراری' درجہ استکمال سے گزر جانے کی یہ تڑپ اور حسن کامل کے ساتھ مل کر ایک ہو جانے کی یہ تمنا ہی دراصل عشق ہے۔ عشق ہی تمام مذاہب کی روح و رواں ہے لہٰذا اللہ تعالیٰ کا مقام نہ مندر ہے' نہ مسجد اور نہ کلیسا بلکہ وہ تو قلب انسانی ہے۔

عشق کا مقصود حقیقی' محبوب حقیقی' جمال الٰہی ہے۔ لیکن اس مقصود تک پہنچنے کے لیے صوفی پر لازم ہے کہ وہ پہلے حسان عالم' تجلیات ربی علیٰ حسب مدارج سے عشق کرے اور ان کے مراقبے میں رہے اور ایسے عمل کرے جو محبوب کے پسند خاطر ہوں۔ سلوک کی راہ میں صوفی متعدد منازل و احوال سے ہو کر گزرتا ہے تا آنکہ اس کا عشق جس سے قدرۃ اور بداہۃ اعمال خیر صادر ہوتے رہتے ہیں' اسے محبوب کے حسن کامل کے حضور پہنچا دیتا ہے۔ اس وقت تمام صفات زائل ہو جاتی ہیں اور صوفی کی ہستی اپنے محبوب حقیقی کی ہستی میں مل کر ایک ہو جاتی ہے۔

جنت وصل یا تقرب کا سرور ہے اور جہنم درد مہجوری کا نام ہے لیکن صوفی اس راہ کے تمام شدائد و مصائب کو خوش آمدید کہتا ہے کیونکہ ان کا نزول اس کے محبوب کی طرف سے ہوتا ہے۔

صوفی پر لازم ہے کہ محبوب میں فنا ہو جانے کے لیے محبوب کی تقلید کرے۔ اس غرض کے لیے اس کو ایک رہبر کی ضرورت ہوتی ہے جس کی اطاعت اسے ایسی ہی کرنی پڑتی ہے گویا وہ اپنے محبوب حقیقی کی اطاعت میں مشغول ہو۔ راہ عشق کوئی منطق کی راہ نہیں ہے' اس لیے چون و چرا کرنا رہرو (مرید) کا کام نہیں۔ لیکن یہ بھی ممکن ہے کہ ایک رہبر ناقص اسے راستے سے بھٹکا دے۔ اس لیے اس پر لازم ہے کہ ایک سچے رہبر کی تلاش کرنے میں اپنی پوری سوجھ بوجھ سے کام لے اور اس کے انتخاب میں انتہائی حزم و احتیاط ملحوظ رکھے۔

آدمی جیسے جیسے کمال حاصل کرتا جائے گا ویسے ویسے وہ اللہ تعالیٰ کے قریب ہوتا جائے گا۔ جب وہ تقلید کے ذریعے اللہ تعالیٰ کی تمام صفات کو اپنی ذات میں جذب کر لیتا ہے تو وہ اللہ تعالیٰ کا مظہر کامل بن جاتا ہے۔ تب اس کی تمام صفات اللہ تعالیٰ کی وحدت مطلقہ میں متحلل ہو جاتی ہیں اور وہ اس کی ذات میں فنا ہو کر ایک ہو جاتا ہے۔

الٰہی صوفیاء فنا فی اللہ کی باتیں نہیں کرتے۔ البتہ وہ "تجلّی رب" یا تقرب الٰہی کا تذکرہ کرتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ جب صوفی رضائے نفس کی حدوں سے گذر کر رضائے الٰہی کے دائرے میں داخل ہو جاتا ہے' اس طرح کہ اس کی حیات تماماً و کمالاً مرضی مولا کے تابع ہو جاتی ہے تو اس وقت بھی اس کی خودی بجنسہ باقی رہتی ہے۔ جب حالت جذب و بے خودی میں اس کے حواس تکلف ہو جاتے ہیں تو وہ اس اتلاف حواس سے باخبر رہتا ہے اور اس کی یہی باخبری اس کی خودی معین ہے۔ سلوک کی راہ میں ایسے بھی لمحات آتے ہیں جب کہ شعور خودی بھی زائل ہوتا معلوم ہوتا ہے' لیکن دراصل یہ شعور اس وقت بھی موجود رہتا ہے۔ یہ صرف لمحاتی طور پر لقائے رب کے آگے اس طرح ماند پڑ جاتا ہے جس طرح نور آفتاب کے آگے ستارے ماند پڑ جاتے ہیں' لیکن یہ لمحے تیزی سے گزر جاتے ہیں اور شعور خودی پھر سے نمودار ہو جاتا ہے۔

یہ تو پہلے ہی بتایا جا چکا ہے کہ اسلامی تصوف بدھ مت اور ہندومت سے بھی متاثر ہوا ہے۔ جیسا کہ گولڈزیہر کا خیال ہے کہ اسلامی تصوف میں بعض تصورات مثلاً فنا' طریقہ' مراقبہ اور کرامت انہی ماخذوں سے داخل ہوئے ہیں' لیکن جہاں تک ہندومت کا تعلق ہے' اثر کاری کا یہ عمل یک طرفہ نہیں رہا ہے بلکہ بہت سے بنیادی تصورات شعوری یا غیر شعوری طور پر مسلمان صوفیوں کے ذریعے ہندو فلسفیوں اور جوگیوں میں اور ان کی وساطت سے ہندو عوام میں منتقل

ہوئے ہیں۔ راما سوای شاستری (ہندوؤں پر اسلام کے مذہبی اور تہذیبی اثرات کا ذکر کرتے ہوئے) کہتے ہیں کہ :

"تصوف کا شیریں، سبک اور لطیف اثر قابل ذکر ہے کیونکہ یہ اثر لوگوں کے ذہنوں کے رگ و ریشہ میں سرایت کر گیا تھا۔ مزید برآں اللہ تعالیٰ کی وحدت و عظمت اور کبریائی اور اخوت انسانی کے عظیم الشان عقائد نے جو اسلام کے اہم ترین عقائد ہیں، ہندوؤں کے مذہبی فکر پر انمٹ نقوش مرتسم کیے ہیں۔"

ڈاکٹر تارا چند نے اپنی کتاب "انفلوئنس آف اسلام آن انڈین کلچر" میں جن خیالات کا اظہار کیا ہے وہ بہت زیادہ مفصل اور جامع ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ :

"اگرچہ اس کا تو کوئی ثبوت نہیں ملتا کہ ہندو مذہب نے اسلام سے کوئی چیز راست طور پر مستعار لی ہے لیکن یہ امر واقعہ ہے کہ جنوبی ہند میں ایک توحید پرستانہ میلان کے قیام کو اسلام جیسے غیر مصالحت پسند توحیدی مذہب کے ظہور سے ایک زبردست قوت محرکہ ملی تھی۔"

شنکر ایک ایسے زمانے میں پیدا ہوئے تھے جب کہ اہل اسلام سر زمین ہند میں اپنی سرگرمیاں شروع کر چکے تھے اور اگر روایتیں صحیح ہیں جب کہ وہ اس سر زمین کے حکمران کو مسلمان بنا کر اپنے مذہب کی تبلیغ و اشاعت میں نمایاں کامیابی حاصل کر چکے تھے۔ شنکر کی پیدائش اور پرورش ایک ایسے مقام پر ہوئی تھی جہاں عرب و ایران کے بہت سے جہاز لنگر انداز ہوا کرتے تھے۔ شنکر نے جس انتہا پسندانہ وحدت پسندی کا مظاہرہ کیا ہے، اپنے "واحد" کو تمام شویتی مشابہات سے منزہ کرنے کی جو کوشش انہوں نے کی ہے، اپنی وحدت پرستی کو کتب سماوی کی سند پر موسس کرنے میں جس سعی و کاوش سے انہوں نے کام لیا ہے اور اپنے مسلک کو بہت سی خرابیوں سے پاک صاف کرنے کی جس آرزو اور اضطراب کا انہوں نے اظہار کیا ہے، اگر ان سب کے پیچھے سمندر پار بلند ہونے والی نئی صداؤں (یعنی اسلام کی صداؤں) کی ایک بھی ہلکی سی بازگشت سنائی دیتی ہے تو اس سے ہمیں نہ کوئی سخت استعجاب ہی ہوتا ہے اور نہ کوئی صریح بد اعتقادی کی بات ہی اس میں دکھائی دیتی ہے۔

شنکر کے جانشین رامانج، وشنو سوامی، مہادیو اور نمبارک اور حمد گو شعراء اپنی فکری اور مذہبی لے میں قریب قریب انہی خیالات کا اظہار کرتے نظر آتے ہیں۔

رامانج کے عہد میں اہل اسلام ساحل کارومنڈل کی بندرگاہوں میں موجود تھے جہاں مسلم اولیاء مثلاً نتھرڈولی عوام میں اسلام کی تبلیغ کر رہے تھے اور لوگ جوق در جوق اسلام میں داخل

ہوتے جارہے تھے۔ کن پانڈیہ جیسے ہندو راجگان مساجد کی تعمیر کے لیے زمینوں کے عطیے دے رہے تھے۔

رامانج کے فلسفے کی اساس یہ ہے کہ خدا ایک ہے اور اس کی صفات حسنیٰ ہیں۔ چنانچہ یہ فلسفہ اس خدا کی' ایمان و عقیدت کے ساتھ' پرستش کرنے کی تعلیم دیتا ہے۔ رامانج ان فرقوں پر بھی مذہب کے دروازے کھولنے کی خواہش کا اظہار کرتے ہیں جو اب تک مذہب کی نعمت سے محروم و بے نصیب تھے۔ ان کے فلسفے میں محبت کو نہ صرف خدا اور انسان ہی کے تعلق میں جگہ مل گئی۔ بلکہ انسان اور انسان کے رشتے میں بھی' اگرچہ انسانوں کے باہمی رشتے میں محبت کا پرچار کچھ ایسا زیادہ معلوم نہیں ہوتا۔ خدا اور انسان کے متعلق وشنو سوامی' نمبارک اور مہادیو کے مابعد الطبیعیاتی مباحث سے نظام' الاشعری اور الغزالی کے مذاکرات کی یاد تازہ ہو جاتی ہے۔

نویں صدی کے بعد سے جنوبی ہند کے افکار کی بعض خصوصیات مثلاً توحید کے بارے میں بڑھتی ہوئی تاکید' خود سپردگی (پارپتی) اور پیر پرستی (گرو بھگتی) کے علاوہ ذات پاتی نظام کی جکڑ بندیوں میں رعایت و نرمی اور لایعنی مذہبی رسوم کی طرف سے بے اعتنائی صاف صاف اسلامی اثر کی آئینہ داری کرتی ہیں۔ (تاراچند "انفلوئنس آف اسلام آن انڈین کلچر" صفحہ ۱۱۱'۱۱۲)۔

شمالی ہند میں رامانند' کبیر' نانک' دادو' بیربھان' لال داس' بابالال' وغیرہ مہاراشٹر میں مہادیو اور چٹیانیہ پر اسلامی تصور کے جو دور رس اثرات پڑے ہیں وہ اس قدر معروف ہیں کہ یہاں ان کے تذکرے کی چنداں ضرورت نہیں پائی جاتی۔

یورپی تصوف بھی اسلامی تصوف سے بہت زیادہ متاثر ہوا ہے۔ ہسپانیہ کے مستشرق مسی مائل گوئی آسن روائی پلاکیوز اپنی کتاب "اسلام اینڈ دی ڈیوائن کامیڈی" میں یہ لکھتا ہے کہ ڈانٹے نے اپنی ڈیوائن کامیڈی میں دوسری دنیا کی جو تصویر کھینچی ہے اس کی بہت سی تفصیلات کے باب میں وہ ابن العربی کا مرہون منت ہے۔

آرتھر آربری اپنی "سوفیزم" میں یورپی تصوف پر اسلامی تصوف کے اثرات کا ذکر کرتے ہوئے یہ رائے ظاہر کرتا ہے کہ:

مثال کے طور پر یہ بات ناممکن ہے کہ ہم ہسپانوی صوفی سینٹ جان سبلی کی نظمیں پڑھ کر اس نتیجہ پر نہ پہنچیں کہ اس کی روش فکر اور تخیلی نہج بڑی حد تک ان مسلمان صوفیوں سے حاصل کی ہوئی ہے جو خود ہسپانیہ کے باشندے تھے۔ چودھویں صدی کے شروع میں ریمانڈل نے تصوف پر قلم اٹھایا۔ وہ عربی زبان کا باکمال فاضل اور روما کی ایک السنہ شرقیہ کی درس گاہ کا بانی تھا۔ اس میں کسی کو بھی

کلام نہیں ہو سکتا کہ ریمانڈہل کی متصوفانہ تحریریں مسلم صوفیانہ فکر سے متاثر ہیں۔
یہ چند ایسی مثالیں ہیں جو آربری کے خیال میں ایک ایسی روش عام کی آئینہ داری کرتی ہیں جس پر بلاشبہ سارا یورپی تصوف گامزن تھا۔
بعد کی زبانوں میں فارسی کی صوفیانہ شاعری نے گوئٹے جیسی عظیم روح عصر پر جو اثرات نقش کیے ہیں اس کا اس قدر شہرہ ہے کہ یہاں ان کے دُہرانے کی ضرورت نہیں پائی جاتی۔

ابن رشد ایک عظیم مسلمان دانش ور

ابن رشد (لاطینی- اوئی روس' اون روئس' ابن روتھ' لائیورائس' بن رائسٹ' مجوسی اس' ماوی ٹی اس وغیرہ) ارسطو کا سب سے زیادہ سچّا اور سب سے زیادہ عظیم المرتبت مقلّد تھا۔

ابن رشد کا قول تھا کہ صداقت کا وجود ہے اور وہ قابل فہم ہے کیونکہ اگر صداقت قابل فہم نہ ہوتی تو اس کے لیے جو محنت و آرزو ہم اپنے دلوں میں محسوس کرتے ہیں وہ ساری کی ساری بے سود ہوتی۔ ارسطو کی طرح ابن رشد بھی اس بات کا قائل تھا کہ تمام تکون بالقوائیت سے واقعیت کی طرف اور پھر اس کے برعکس واقعیت سے بالقوائیت کی طرف گزران پذیر ہے۔ تکون کا یہ ابدی عمل مستلزم ہوتا ہے حرکت کا اور حرکت مستلزم ہوتی ہے ایک ابدی محرک کی اور وہ ابدی محرک ذات باری ہے۔ باری تعالیٰ تمام اشیاء کا مبداء اور مقصود ہے۔ عین باری کلیات اور جزئیات (صورت اور مادہ دونوں) سے ماوراء ہے' لیکن فکر باری جو اپنے معروضات کی عین ہے' ہر شے پیدا کرتی ہے۔ ابن رشد نے یہ خیال ظاہر کیا کہ الفارابی' ابن سینا اور دیگر فلسفیوں نے تصورات امکان و وجوب سے وجود باری کی جو دلیل پیش کی ہے وہ سائنسی معیار کی تنقید کی تاب نہیں لا سکتی اور یہی خیال کئی صدیوں بعد کانٹ نے ظاہر کیا ہے۔

جن اہم تصوّرات کی بنا پر مشرق اور مغرب دونوں جگہوں کے متکلّموں نے ابن رشد کی شدّت کے ساتھ مخالفت کی اور جنہیں بارھویں سے چودھویں صدی کے انتہا پسند مفکّروں نے بڑے جوش و خروش سے ہاتھوں ہاتھ لیا اور جنہوں نے یورپ پر نشاۃ ثانیہ کے دروازے کھولے وہ یہ تھے:

۱- کتب سماوی کی تمثیلی تعبیر۔

۲- نظریہ صداقتین جو میکڈانلڈ کے الفاظ میں:

"یورپی درس گاہوں میں جنگل کی آگ کی طرح پھیل گیا تھا۔"

۳- ہمہ نفسیت جس سے خلود نفس انسانیت اور فنائے روح فرد منتج ہوتے تھے۔

۴- مادہ کی ابدیت اور بالقوائیت-

۵- آزادی نسواں-

ذیل میں ہر تصور کی مختصر سی تشریح پیش کی جاتی ہے:

۱- اپنے سابقین یعنی ابن ماجہ اور ابن طفیل کی طرح ابن رشد بھی اس بات کا قائل تھا کہ مذہب صداقت تو دیتا ہے لیکن اس کا پیرایہ بیان تمثیلی اور تصویری ہوتا ہے- کتب سماوی میں تمثیل کا استعمال اس لیے ہے کہ صداقت' جو مجرّد ہوتی ہے' عام آدمی کی سمجھ میں آسکے' اور ایسا کرنا ناگزیر بھی ہے- کیونکہ مذہب عملی ہوتا ہے اور اسے عوام کی ذہنی استعداد کا لحاظ رکھنا پڑتا ہے- عوام سے وہی باتیں کہی جائیں اور وہ بھی اسی انداز میں کہی جائیں جنہیں عوام سمجھنے کی صلاحیت رکھتے ہوں- یعنی انہیں کتب سماوی کے صرف لفظی معنی بتلائے جانے چاہئیں- یہ سبب ہے کہ مذہب کو عوام کی زندگی میں اخلاقی محرکات' سزا و جزا کے وعدے کے ذریعے مہیا کرنے پڑتے ہیں- حالانکہ اخلاق حسنہ اس کے ملحوظات سے بالا تر ہوتے ہیں- صحیح اخلاق تو معاملات عقل سے ہیں اور وہی اخلاق صحیح ہوتے ہیں جو عقل کے مطابق ہوں-

۲- ان خیالات کا تموّج ابن رشد کو اس نظریے کی طرف بہا لے گیا جسے "نظریہ صداقتین" کہتے ہیں- ابن رشد کا خیال یہ ہے کہ مذہب اور فلسفہ اپنے اپنے معطیات و مافیہ کے باب میں نہ سہی' کم از کم صداقت مشترک کے اظہار کے بارے میں ضرور ایک دوسرے سے اختلاف کرتے ہیں-

صحیفہ آسمانی کی ہر تمثیل بہ سبب اس کے کہ وہ عوام کی عقل کے عین مطابق ہوتی ہے' عوام کی نظر میں صداقت تامہ کا حکم رکھتی ہے- مگر فلاسفہ اسے صداقت تامہ تسلیم نہیں کرتے- یہی حال عوام کا بھی ہے کہ صحیفہ آسمانی کی کسی تمثیل کو جب فلاسفہ اپنے تصورات کے رنگ میں پیش کرتے ہیں تو وہ ان کی سمجھ میں نہیں آتی اس لیے وہ اسے صداقت تامہ نہیں مانتے- لہٰذا بہتر تو یہی ہے کہ عوام اور فلاسفہ دونوں کی تصریحات کو دو صداقتوں کی حیثیت سے الگ الگ ہی رکھا جائے اور اس نقطۂ نظر کو تسلیم کر لیا جائے کہ بعض باتیں دینیات کی روح سے صحیح ہوتی ہیں خواہ فلسفہ انہیں قبول نہ کرے اور اسی طرح بعض باتیں فلسفے کی رو سے صحیح ہوتی ہیں' خواہ انہیں دینیات نہ تسلیم کرے-

اس طرح ابن رشد کے ہاں عالم رحمت سے عالم فطرت الگ کر دیا گیا- اول الذکر

عالم اہل دینیات کی تلاش و جستجو کے لیے مختص کر دیا گیا اور بعدالذکر عالم کو سائنس دانوں اور فلسفیوں کی عالمانہ تگ و تاز کے لیے۔

۳- ابن رشد کی ہمہ نفسیت کو سمجھنے کے واسطے ہمیں تھوڑی دیر کے لیے ارسطو کی طرف رجوع ہونا پڑے گا- اپنی ایک مبہم سی تقریر میں ماہیت روح پر بحث کرتے ہوئے عقل انفعال یہ جسم سے شروع ہوتی ہے اور جسم کے ساتھ ہی زائل ہو جاتی ہے' اور عقل فعال- یہ ایک امر رب ہے جو روح انسانی میں بیرون سے داخل ہوتا ہے' کے مابین ایک امتیاز قائم کرتا ہے- وہ ایک اور امتیاز عقل بالقواء اور عقل بالفعل کے مابین بھی قائم کرتا ہے- اول الذکر' عقل کی ایک ایسی حالت ہے جب کہ وہ محض ایک استعداد ہوتی ہے اور بعدالذکر وہ عقل ہے جو کہ عمل تعقل میں بالفعل ہوتی ہے یا واقعتاً" موجود ہوتی ہے-

بعد میں چل کر اسکندر متوطن افروڈی سیاس نے عقل فعال کو ذات باری کا عین قرار دے دیا- الکندی کے بعد الفارابی نے چہار گونہ امتیاز قائم کیے:

ا: عقل انفعال مخفی بالقواء:

اس استعداد کی حیثیت سے جس کی بدولت انسان اعیان اشیاء کو ان متعدد حدوث سے جن کے ساتھ ملوث ہو کر وہ ادراک میں آتے ہیں پاک و مجرد کر کے درک میں لانے کے قابل ہوتا ہے- کم و بیش ارسطو کی "عقل مشترک یا عقل عامہ" کے مترادف-

ب: عقل فعال:

جو بالفعل وہی عقل ہے جو فعال ہو کر ادراکات سے اصواء یا کُلیّات تجرید کرتی ہے-

ج: عقل مستفاد:

ایک خارجی قوت کی حیثیت سے جو ذات باری سے صدور کرتی ہے اور عقل کو انفعالیت سے فعالیت کے لیے ابھارتی ہے-

د: عقل اکتسابی:

اس عقل کی حیثیت سے جو نہ صرف فعالیت کے لیے ابھاری جاتی ہے بلکہ عقل مستفاد کے فیضان سے فروغ پذیر ہوتی ہے-

ابن سینا پر نوافلاطونیت کا گہرا رنگ چڑھا ہوا تھا اور اسی کے زیر اثر اس نے عقول کا ایک نظام مراتب پیش کیا- ان میں سب سے پہلی عقل مستفاذ ہے جو خدا کا صدور ہے- بعینہٖ الفارابی کی عقل مستفاد کی مانند- اور سب سے آخری عقل انسانی' شعور یا آدمی کی عقلی روح (دیگر

مخلوقات کی روح سے متمیز) ہے، جسم کے پیدا ہونے کے وقت قطعی طور پر عقل مستفاذ سے آتی ہے- یہ جسم کی محتاج نہیں ہوتی اور یہ لافانی ہے-

ابن رشد نے ان خیالات میں بڑی اہم ترمیمیں کیں- فہم انسانی میں عقل انفعال اور عقل فعال کا امتیاز جو قائم کیا گیا ہے، وہ ابن رشد کے نزدیک بے کار ہے کیونکہ اول الذکر وہی ہے جو بعدالذکر آمادہ فعالیت ہونے کی صورت میں ہوتی ہے- سابق فلسفیانہ نظاموں میں عقل انفعال تمام مخفی بالقواء مدرکات کا محل سمجھی جاتی ہے جنہیں عقل مستفاذ بلاواسطہ یا بالواسطہ طور پر فعالیت کے لیے ابھارا کرتی ہے- لیکن ابن رشد اس خیال سے متفق نہیں ہے- اس کے نزدیک عقل انفعال خود عقل فعال کا ایک جزو ہے جو انفرادی جسم میں عارضی طور پر متصرف ہوتی ہے- لیکن یہ عقل مستفاذ ہے کیا چیز؟

یہ بنی نوع انسان کی عقل کُلّی ہے- یہاں عقل اشخاص کی عقل سے نہیں بلکہ ساری نسل انسانی کی عقل سے عبارت ہے- یہ بنی نوع انسان کی لاشخصی، ابدی اور کلی روح ہے- ایک ہمہ روح جو ایک مشعل کی مانند انفرادی ارواح کو منوّر کرتی ہے اور انہیں ابدی صداقت میں شریک ہونے کے قابل بناتی ہے- اس روح کلی کے ساتھ ارتباط کی بدولت انفرادی ارواح مستنیر ہوتی ہیں- روح کلی کے ساتھ یہ ارتباط یا وصل یا شعور کلی کا وہ معمولی سا رنگ جو شخصی ہستیوں میں پایا جاتا ہے، ہر آدمی کی صلاحیتوں کے مطابق مختلف راہوں سے تکمیل کو پہنچتا ہے- یہ یا تو:

(ا) عین مجرد (یعنی قبل تجربی علم اعیان) کی صورت میں مکمل ہوتا ہے یا

(ب) صوفیانہ یا نبویانہ نور کی صورت میں یا

(ج) حسی تمثلات پر عمل کاری کے ذریعے، جب کہ وہ ان سے کلیات تجرید کرتی ہے-

(اس آخری صورت میں روح کلی عقل اکتسابی بن جاتی ہے)- اس طرح فہم انسانی عین میں ابدی ہے لیکن تولید میں (انفرادی روح کی مانند) گزران پذیر ہے-

اس حیثیت سے انفرادی روح یا شخصی عقل (خواہ انفعال ہو کہ فعال) جو بہ سبب روح کلی کا جزو ہونے کے انفرادی جسم پر موقتاً قابض ہوتی ہے، موت کے ہاتھوں ایسے ہی فنا ہو جاتی ہے جیسے جسم فنا ہوتا ہے- لیکن روح کلی ایسے ہی باقی رہتی ہے جیسے مادہ باقی رہتا ہے، لہٰذا جہاں روح انسانیت ابدی ہے وہاں انفرادی روح فانی ہے- شخصی خلود کوئی چیز نہیں ہے لیکن انسان افزائش فکر کے وسیلے سے انسانیت کی روح کلی میں زندہ رہتے ہیں- انسان بہ حیثیت اشخاص تو لقمہ اجل بن جاتے ہیں لیکن وہ اپنی روحانی اولاد (متبعین و تلامذہ) اور عقائد (کے روپ) میں ہمیشہ ہمیشہ کے لیے زندہ رہتے ہیں-

ابن رشد کی نظر میں جو لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ اس نظریے سے اخلاق کی جڑوں پر ضرب پڑتی ہے' وہ غلطی پر ہیں۔ اس کا دعویٰ یہ ہے کہ یہ نظریہ تو انسان کو سزا و جزا کی بندشوں سے نجات دلاتا ہے۔

۴۔ اشیاء کی ابتدا پر بحث کرتے ہوئے ابن رشد یہ کہتا ہے کہ مادہ لا موجود نہیں ہے جیسا کہ نوافلاطونیوں کا خیال ہے۔ مادہ محض خلا نہیں بلکہ کلی اور ازلی قوت ہے جس میں تمام اصوار کے جرثومے مشمول ہیں۔ تخلیق محض ایک عبوریت ہے بالقوائیت سے وا تعیت کی طرف۔

عین باری صورت اور مادہ دونوں سے ماوراء ہے لیکن مادہ اس کی فکر کی طرح ازلی ہے۔ فکر باری اصوار (کلیات) پر مشتمل ہے۔ یہ اصوار مادے کے اندر خلقاً" متحرک قوتیں ہیں۔ کوئی صورت مادے کے بغیر نہیں ہوتی اور کوئی مادہ بنا صورت نہیں ہوتا۔ اعلیٰ اصوار ادنیٰ اصوار کو ظہور میں لاتے ہیں۔ اصوار یا کلی اصول کا تدریجی سلسلہ محرک اول کی ذات میں اختتام کو پہنچتا ہے۔ محرک اول (عاصر) من مانے مادے کو صورت پذیر نہیں کرتا جیسا کہ ابن سینا کا خیال ہے' بلکہ وہ کرتا یوں ہے کہ مادہ اولی (ہیولی) سے صورتیں اس طور پر نکالتا ہے اور واشگاف کرتا ہے کہ یہ بالقوائیت سے بالوا تعیت کی طرف (ایک منظم سلسلے میں) گامزن ہو جاتی ہیں۔ دراصل یہ مادہ اولی ہی کی قوتوں کو فعلیت میں لاتا ہے۔

مادے میں جو اصوار خفتہ ہیں ان کے امر واقعہ بننے کے عمل سے کسی نئی شے کا اضافہ نہیں ہوتا اور اسی لیے وجود میں کوئی ازدیاد نہیں ہوتا جو بالقواء موجود ہے اس کو کبھی نہ کبھی بہر حال بالفعل بننا ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ فلسفی کے لیے' جو ازل میں تمام ازمنہ ماضی' حال اور مستقبل کو شامل دیکھتا ہے اور محرک ازلی کے نزدیک' جو چشم زدن میں ہر شے کا احصار کر لیتا ہے بالقواء پہلے ہی وا بتد" موجود ہے بالقوائیات سے اشیاء واقعی کا واشگاف ہونا خود نوعیت معاملہ میں داخل ہے' اس لیے ابن سینا کا یہ خیال درست نہیں ہے کہ یہ محرک اول کا من مانا فعل ہے۔

لہٰذا یہ ثابت ہوا کہ خالق کی طرف سے کوئی بے لگام من مانی تخلیق عمل میں نہیں آیا کرتی بلکہ دنیا میں جو کچھ ہوتا ہے اس میں وجوبی علی بندھن ہوتا ہے۔ باری تعالیٰ اشیاء کی علّت اول' محرک اول ہے' نہ کہ علت متصل۔

۵۔ سماجی نظریات میں بالخصوص عورتوں کی سماجی حیثیت کے بارے میں ابن رشد اتنا ہی انتہا پسند واقع ہوا تھا جیسے کہ وہ اپنے فلسفے میں نظر آتا ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ ہمارے زمانے کی عورتیں محض ذاتی تسکین و قرار کی خاطر گھریلو جانوروں اور پودوں کی طرح پالی جاتی ہیں' اور وہ انسانی سلوک کی سزاوار نہیں سمجھی جاتیں۔ اس کی رائے میں:

"عورت نہ صرف کیفیت ہی میں مرد سے مختلف ہے بلکہ تدرج کے اعتبار سے بھی بعض اوقات وہ مرد سے سبقت لے جاتی ہے۔ افریقہ میں بعض ایسی ریاستیں بھی ہیں جہاں کی عورتوں میں نمایاں جنگی رجحان پایا جاتا ہے اور کوئی تعجب نہیں ہونا چاہیے اگر یہ عورتیں حکومت پر بھی قابض ہو جائیں۔ کیا گڈریے کے کُتّوں میں نر کی طرح مادہ بھیڑوں کے گلے کی حفاظت نہیں کرتی؟"

سر زمین یورپ میں سب سے پہلے ڈومائس نے فرانس میں اور اوکھام نے انگلستان میں ابن رشد سے کوئی دو سال بعد اس قسم کے خیالات ظاہر کیے تھے۔

ابن رشد کا نظریہ صدا تین اس عقیدے کے ساتھ مربوط ہو کر کہ مادہ ابدی ہے اور اس میں تمام اصوار پیدا کرنے کی قوت موجود ہے مغرب کے ان سائنسی رجحان رکھنے والوں کے حق میں ایک نعمت غیر مترقبہ ثابت ہوا۔ جو قانونی طور پر راسخ العقیدہ کلیسا اور حکومت دونوں کی لعنت و تعذیب کا شکار بنے ہوئے تھے۔ ان لوگوں کو ان خیالات میں جو ابن رشدیت کے نام سے رواج پا گئے تھے' بڑی زبردست تائید اور حمایت میسر آگئی تھی۔ اسی وجہ سے دی وولف ابن رشد کو علامہ ضد متکلمین کا لقب دیتا ہے۔

یہودی اور مسیحی انشا پردازوں نے جس طرح دنیائے اسلام کے لیے قبل اسلامی تصنیفات کے ترجمے کیے تھے۔ اسی طرح انہوں نے دنیائے مغرب کے لیے مسلمان عالموں اور فاضلوں کی تصنیفوں کے بھی ترجمے کیے۔ مسلم فکر کو غیر مسلم مغرب میں منتقل کرنے میں اہل یہود سب سے پیش پیش تھے۔

ہسپانیہ میں مسلمانوں کے طویل دور حکمرانی میں دیگر تمام غیر مسلموں کی طرح اہل یہود بھی بقول مورخوں کے "بے نظیر مذہبی رواداری" سے مستفیض ہوتے رہے۔ ان کے لیے درس گاہوں اور جامعات کے دروازے کھلے رہتے اور وہ جامعات کے اہم شعبوں کی صدارت پر بھی فائز ہوتے تھے۔ یہ لوگ عربی زبان بولتے اور عربی زبان میں لکھا کرتے تھے' عربی لباس استعمال کرتے تھے اور عربی آداب و رسوم اختیار کرتے تھے۔

مراکش کے بربروں یعنی موحدوں کے مختصر سے مجنونانہ دور حکومت میں البتہ اہل یہود کو مشق ستم بنایا گیا اور ان کو ہمسایہ ملکوں یعنی لیون' قشتالہ (ہمسایہ عیسائی علاقہ) اور پرینیز کے پرے فرانس اور سسلی (صقلیہ) کی طرف ترک وطن کرنے پر مجبور کیا گیا۔ ان موحد حکمرانوں میں ایک ابو یوسف یعقوب المنصور (۱۱۹۹-۱۱۸۸ء) بھی تھا جس نے راسخ مسلمانوں کو خوش کرنے کی خاطر ابن رشد کو بھی تھوڑے عرصے کے لیے جلاوطن کر کے چھوڑا۔

غرض مسلم ہسپانیہ سے نکالے ہوئے یہودیوں کا الفانسو ششم کے ہاں خیر مقدم ہوا جو خود بھی عربوں میں تعلیم حاصل کر چکا تھا اور مسیحیوں کو مسلم فکر سے روشناس کرانے کے لیے بڑے کام کر چکا تھا۔ اس کے جانشینوں فرڈی نینڈ سوم اور الفانسو دانا نے اس کی روایت کو جاری رکھا اور یہودی علماء سے ترجمے کا کام لیتے رہے۔ جو یہودی علماء پرینیز کے متصلہ علاقے میں آباد ہو گئے تھے وہ مال دار بھی تھے اور ابن رشد کے خیالات کے حامل بھی تھے۔ ان کی دولت و ثروت نے ان کے مسیحی ہمسایوں کے دلوں میں اور ان کی ابن رشدیت نے پاپا انوسنٹ کے دل میں حسد کی آگ بھڑکا دی۔ چنانچہ پاپا انوسنٹ کے حکم سے اس علاقے میں بسنے والے لاکھوں تارک وطن یہودیوں کا قتل عام کیا گیا۔

بہت سے یہودی اپنی جانیں بچا بچا کر یورپ کے دیگر علاقوں میں فرار ہوگئے اور اپنے ساتھ علوم اسلامیہ کو بھی لیتے گئے۔ جہاں جہاں ان لوگوں نے توطن اختیار کیا' وہاں انہوں نے مسلم مفکروں بالخصوص ابن رشد کی' جس کے یہ سب کے سب مداح و ثناخواں تھے' تصنیفوں کے عربی سے عبرانی میں اور عبرانی سے لاطینی زبان میں ترجمے کیے۔

خاندان طبون جو لیونل میں مستقل طور پر آباد ہو گیا تھا' اس نے تو صرف ابن رشد ہی کی تصنیفوں اور شرحوں کے ترجمے کے کام کا بیڑہ اٹھا رکھا تھا۔ اس خاندان کے بعض اراکین نے اگرچہ خود اپنی بھی تصانیف پیش کیں لیکن وہ محض ابن رشد کی تعلیمات کی قاموسوں کے سوا کچھ نہ تھیں۔ ان لوگوں کی بعض کتابیں یہ ہیں:

"فلاسفہ کے خیالات" مصنفہ: سموئل ابن طبون۔ "تلاش حکمت" مصنفہ: یہود ابن سلیمان کوہن۔ "باب جنت" مصنفہ: جرسن بن سلیمان۔

یہودی فلاسفہ میں ہل لیوی نے الغزالی کی تقلید کی' میمون نے ابن سینا کی اور جرسون نے ابن رشد کی اتباع کی۔

یہودی علماء و فضلاء کے علاوہ یہودی سیاست دان اور سیاح بھی فرانس' اطالیہ اور وسطی یورپ میں ابن رشدیت کی اشاعت کا وسیلہ بنے رہے۔

دنیائے مسیحیت میں طلیطلہ کے اسقف اعظم ریمانڈ نے بہ مقام طلیطلہ ایک درس گاہ قائم کی۔ اس درس گاہ میں مسلم فلسفہ و سائنس کی اہم ترین کتابوں کے (جن میں ارسطو کے عربی متن نیز الفارابی' ابن سینا' اور ابن رشد کی شرحیں اور خلاصے بھی شامل تھے) لاطینی زبان میں ترجمے کرائے گئے۔ طلیطلہ کے مشہور و معروف مترجموں میں ایک جرمن مترجم ہرمن نامی بھی تھا' لیکن اس نے ارسطو کی تصنیفوں کے جو ترجمے کیے تھے انہیں راجر بیکن بے معنی اور ناقابل فہم قرار

دیتا ہے۔

یہ بات یاد رکھنے کے قابل ہے کہ الفانسو ششم کے ہاتھوں ۱۰۸۵ء میں طلیطلہ پر عیسائیوں کا قبضہ ہونے کے دو سال بعد بھی طلیطلہ کی ادبی اور درباری زبان عربی ہی تھی۔ حتیٰ کہ الفانسو ششم اور اس کے متعدد جانشینوں کے سکوں پر بھی عربی تحریریں کندہ ملتی ہیں۔

بارھویں صدی کے ختم ہوتے ہوتے ابن رشدیت یعنی فلسفہ ابن رشد کو دنیائے یورپ بالخصوص سارے طبقہ فلاسفہ میں جس کی نمائندگی اول اول جامعہ پیرس کے شعبہ فنون نے کی ہے' اس قدر مقبولیت حاصل ہوگئی تھی اور یہ فلسفہ راسخ عیسائیوں کے حق میں اتنا زبردست خطرہ بن گیا تھا کہ ۱۲۱۰ء میں پیرس کی کونسل کو ارسطو کی طبعی تاریخ اور اس پر لکھی ہوئی ابن رشد کی شرحوں کی تعلیم و تدریس کو ممنوع قرار دے دینا پڑا۔ ۱۲۱۵ میں پاپائے روما کے وکیل مسمی رابرٹ متوطن کورکان نے جو پیرس کا کاردینل بھی تھا' اس حکم امتناعی کی توثیق بھی کر دی' نیز خود روما کے پاپاؤں کی جانب سے بھی ۱۲۳۱ء اور ۱۲۴۵ء میں اس کی تجدید ہوتی رہی۔

۱۲۶۳ء میں پاپا اربن چہارم نے جامعہ طولوز میں ارسطو کی طبیعیات اور مابعدالطبیعیات کی تعلیم و تدریس کو ممنوع قرار دے دیا۔ ۱۲۶۹ء میں پیرس کے اسقف نے ابن رشد کے تیرہ اساسی اصولوں کے خلاف فتویٰ صادر کر دیا۔ لیکن ان تمام مخالفتوں کے باوجود ابن رشدیت کا سیلاب بے پناہ طور سے بڑھتا چلا گیا' کوئی قوت اسے تھام نہ سکی' کوئی قوت اس کی سدِراہ نہ بن سکی۔

۱۲۱۴ء میں فریڈرک دوم روما کا شہنشاہ بنا۔ فریڈرک نے پلیرمو میں عرب اساتذہ سے تعلیم حاصل کی تھی اور اسے سسلی (صقلیہ) کے مسلمانوں نیز صلیبی لڑائیوں میں شامی مسلمانوں سے قریبی روابط پیدا کرنے کے مواقع بھی ملے تھے' اس لیے وہ مسلم فکر کا بالعموم اور ابن رشد کا بالخصوص بڑا شیدا بن گیا تھا۔ ۱۲۲۴ء میں اس نے نیپلز میں ایک جامعہ کی بنا رکھی جس کا سب سے بڑا مقصد اہل مغرب کو مسلم فلسفہ و سائنس سے روشناس کرانا تھا۔ سینٹ تھامس نے اسی جامعہ میں تعلیم پائی تھی۔

اس جامعہ میں یہودی اور مسیحی دونوں فرقوں کے مترجمین عربی تصانیف کو لاطینی اور عبرانی زبانوں میں منتقل کرنے کے لیے مامور کیے گئے تھے۔ ارسطو اور ابن رشد کی تصانیف کے لاطینی ترجمے نہ صرف اس جامعہ کے نصاب تعلیم میں استعمال ہوتے تھے بلکہ وہ پیرس اور بلونا کی جامعات کو بھی بھجوائے جاتے تھے۔

تیرھویں صدی کے وسط تک ابن رشد کی تقریباً تمام تصنیفوں کے عربی سے عبرانی اور لاطینی ترجمے ہو چکے تھے۔ مائیکل اسکاٹس اور ہرمانس وغیرہ نے ابن رشد کی شرحوں کے لاطینی ترجمے کیے

اور یہ ترجمے سارے یورپ میں متداول ہو گئے تھے۔

ابن رشد کے نظریات کو پھیلانے میں عیسائی رابین سب سے آگے آگے تھے اور انہی کے زیر اثر اصل یونانی متن سے ارسطو کی تصنیفوں اور ان کے ساتھ ساتھ ابن رشد کی عربی شرحوں کے ترجمے کیے گئے۔

جامعات بلونا اور پادوا میں ابن رشد کی جڑیں جتنی گہرائی تک چلی گئی تھیں اس سے زیادہ گہرائی تک وہ کسی اور جگہ نہیں پہنچ سکیں۔ علم کے ان دو مرکزوں میں جامعہ پادوا "ابن رشدیت کا اکھاڑہ بن گئی۔"

ابن رشدیت نے مغرب میں بڑی تیزی کے ساتھ مروّجہ اسلوب فکر کی حیثیت اختیار کر لی تھی، چنانچہ حتی لکھتا ہے اگرچہ قرون وسطیٰ کے مسیحی متکلمین اور علماء و فضلاء اکثر صورتوں میں اصل یونانی کے سریانی ترجمے کے عربی ترجمے کی عربی شرح کے عبرانی ترجمے کا لاطینی ترجمہ استعمال کرتے تھے لیکن ان کے قلوب و اذہان میں ابن رشد کے ارسطو نے جتنا تلاطم بپا کیا تھا اتنا کوئی اور مصنف نہیں کر سکا۔

بارھویں صدی کے اختتام سے لے کر سولھویں صدی کے اختتام تک ابن رشدیت غالب اسلوب فکر بنی رہی۔ راسخ العقیدہ لوگوں کی مخالفت کے باوجود اس فلسفے نے پہلے پہل ہسپانوی مسلمانوں میں اپنی تخلیقیں پیش کیں، پھر تالمودیوں اور آخر میں تیسوں میں۔ "اس کی تحریر میں (بعد اس کے کہ ارباب کلیسا نے ان میں سے قابل اعتراض اجزا خارج کر دیے تھے) جامعہ پیرس اور اعلیٰ تعلیم کے دیگر اداروں میں نصابی مضامین کی حیثیت حاصل کر لی تھی۔"

سولھویں صدی کے لگ بھگ ابن رشد کا فلسفہ بقول رینان "عام طور سے اطالیہ کا قریب قریب سرکاری فلسفہ بن گیا تھا۔"

غرض اس مرد یگانہ نے یورپ کے اقلیم ذہن و دماغ پر چار سو سال سے زائد عرصے تک حکمرانی کی اور اطالوی نشاۃ ثانیہ کی بنیادیں بھی اسی کے ہاتھوں نے رکھیں۔ کولٹن ابن رشدیت کی اثر انگیزی کا موازنہ ہمارے زمانے میں ڈارون کی اثر انگیزی کے ساتھ کرتا ہے لیکن یہ موازنہ درست اُترنے کے لیے ڈارونیت کو ابھی مزید تین سو سال تک زندہ رہنا ہو گا۔

***

مشمولہ ثقافت لاہور، مئی ۱۹۶۶ء۔ نیز "مسلمانوں کے افکار" طبع اول مئی ۱۹۶۳ء صفحہ ۱۳۶-۱۰۴

مُسلِم فلسفہ اور مغربی فکر

مسلم فلسفے نے مغربی فکر پر کئی لحاظ سے اثر ڈالا :

ا: اس نے مغرب میں تحریک انسیت کی داغ بیل ڈالی۔

ب: تاریخی علوم کو رواج دیا۔ اور

ج: علمی طریق کا آغاز کیا۔

د: فلسفے کو مذہب سے ہم آہنگ کرنے میں مغربی متکلمین کی مدد کی۔

ہ: مغربی تصوف کی تحریک پیدا کی۔

و: اطالوی نشاۃ الثانیہ کی بنیاد رکھی اور کانٹ کے زمانے تک یورپی فکر جدید کو متاثر کیا۔

مسلمان اولین انسیت پرست تھے اور انہوں نے مغربی ذہن کو اس جذبے کی طرف مائل کیا۔ انہوں نے ہی سب سے پہلے مغرب کو یہ بتایا کہ کلیسا کے باہر سب کچھ ظلمت و جہالت نہیں بلکہ علم کی بے اندازہ دولت ہے۔ انہوں نے یونان کے ذہنی کارہائے نمایاں کی تسخیر کر کے انہیں مزید ترقی دی اور ان کو یونانی دانش اور مغربی ذہن میں کوئی براہ راست تعلق قائم ہونے سے پہلے مغرب میں منتقل کر دیا۔ یہ مسلمانوں ہی کے اثر کا نتیجہ تھا کہ عیسائی مغرب کے باہر کے قدیم اور معاصر لوگ بھی انسان یا اعلیٰ تہذیب کے مالک تک شمار کیے جانے لگے۔

قرآن کا کافی حصہ ماضی سے متعلق ہے اور قاری کے ذہن کو اقوام کے عروج و زوال کی طرف متوجہ کرتا ہے۔ اس کے نزدیک تاریخ اور فطرت دونوں علم کے ناگزیر ذریعے ہیں۔ اس قرآنی انداز تاریخ نے مسلمانوں میں ایک صحیح تاریخی شعور پیدا کیا۔ اور تھوڑے ہی عرصے میں دنیا کے عظیم مؤرخ طبری، مسعودی، ابن حیان وغیرہم پیدا کیے انہیں میں سے ایک البیرونی بھی تھا۔ جس نے تاریخ میں پہلی مرتبہ تاریخی تنقید کے اصول مقرر کیے۔ چنانچہ ہیروڈٹس کے بعد سب سے پہلے مسلمانوں نے تاریخی شعور کو ترقی دی، اور مغرب پر تاریخی علوم کے دروازے

کھول دیے- لیکن مسلم مشرق نے مغرب کو جو عظیم ترین نعمت عطا کی وہ تھی علمی یا استقرائی طریق تحقیق- اس سلسلے میں بریفالٹ کا یہ اقتباس نقل کر دینے کے سوا مجھے کچھ کہہ دینے کی حاجت نہیں- وہ کہتا ہے:

"یونانی ترتیب دیتے' کلیے بناتے اور نظریات قائم کرتے' لیکن صابرانہ انداز تفتیش' تحقیق کرنا' مفصل اور طویل مشاہدہ اور اختیاری تحقیق سب کے سب یونانی مزاج کے لیے اجنبی چیز تھے- قدیم کلاسیکی دنیا میں فقط ہیلینی اسکندریہ کا علمی کام سائنس کے لگ بھگ تھا- جسے ہم سائنس کہتے ہیں وہ یورپ میں ایسی روح تحقیق' تفتیش' اختیار' مشاہدہ اور پیمائش کے نئے طریقوں اور ریاضی کی ترقی کے نتیجے میں پیدا ہوئی جس سے یونانی واقف نہ تھے- یورپ میں وہ روح اور وہ طریقے عربوں ہی کی وجہ سے رائج ہوئے-" (تشکیل انسانیت ص ۲۹۰)

پندرھویں صدی تک فلسفہ اور سائنس دین کے دشمن خیال کیے جاتے تھے- اسی لیے ارسطو اور ابن رشد کے فلسفوں کی تدریس ممنوع قرار دی گئی- برونو کو جلا دیا گیا- کیپلر کی تعذیب کی گئی اور گلیلیو کو اپنی رائے واپس لینے پر مجبور کیا گیا- مسلم مفکرین نے افلاطون' ارسطو اور فلاٹینوس کی پیروی میں مذہب کو عقل سے تطبیق دینے کی کوشش کی اور اس طرح مذہب اور فلسفے کو آزادانہ ترقی کے مواقع بہم پہنچائے- اس کے علاوہ انہوں نے مغرب سے قبل تاریخی علوم کو نشو و ترقی دی-

یورپی تصوف پر بھی اسلامی تصوف کا بہت زیادہ اثر پڑا- ہسپانوی مستشرق میگوئے آسین پلاسیوس اپنی کتاب "اسلام اور طربیہ خداوندی" میں لکھتا ہے کہ دانتے نے آخرت کی تصویر کشی کی بہت سی تفصیلات ابن عربی سے لی ہیں- آرتھرج آربری اپنی کتاب "تصوف" میں رقم طراز ہے کہ:

"جو شخص ہسپانوی صوفی سینٹ جان آف کراس کی نظموں کو پڑھتا ہے وہ فوراً اس نتیجے پر پہنچے گا کہ اس کا تمام انداز فکر اور تخیلاتی ڈھانچہ اُن مسلم صوفیاء سے ماخوذ ہے جو خود بھی ہسپانیہ ہی کے باشندے تھے-"

چودھویں صدی میں ریمانڈ ہل نے تصوف پر لکھا: وہ باکمال عالم اور روم کے مدرسہ السنہ شرقیہ کا بانی تھا اس کی متصوفانہ تحریریں بلاشبہ صوفیانہ تفکر سے متاثر ہیں- آخری دور میں فارسی متصوفانہ شاعری کا گوئٹے جیسے عظیم عبقری پر اثر بیان کا محتاج نہیں-

فلسفے میں سب سے پہلا عظیم مفکر جس نے مغرب پر اثر ڈالا فارابی ہے- اس نے اور اس

کی تقلید میں ابن سینا نے امکان اور وجوب کے تصور پر مبنی خدا کے وجود کے مشہور کونی ثبوت کی تیسری صورت کا اضافہ کیا۔ جن میں سے پہلی دو ارسطو کے وضع کردہ حرکت اور قوت امکانی کے تصور پر مبنی ہیں۔ اسے ابن سینا سے یہودی فلسفی ابن میمون اور اس سے سینٹ ٹومس اقوائنس نے اخذ کیا اور پھر یہ سپنوزا اور لائبنز کی طرف منتقل ہوا۔ یہی وہ ثبوت تھا جس کو کانٹ نے تنقید کرتے ہوئے مثالی کونی ثبوت کہا ہے۔ اس کی تصوری منطق نے جیسا کہ کارادا دو کا خیال ہے' لاطینی علماء کے منطقی فکر پر مستقل گہرا اثر ڈالا۔

ابن سینا (اس کے بعد غزالی اور عصر حاضر میں کانٹ) کے نزدیک مقولات موضوعی ہیں۔ کانٹ کے یہ نظریات کہ مقولات موضوعی ہیں اور معروضات کا علم حاسہ ادراک اور منطقی ذہانت کی ترکیب سے حاصل ہوتا ہے۔ بارھویں صدی میں مسلم فلسفہ کا ایک پیش پا افتادہ قول تھا۔ اس کو نہ صرف غزالی اور ابن سینا بلکہ موخر الذکر کے معاصرین ابن ہیثم اور البیرونی (متوفی ۱۰۴۸) نے بھی بیان کیا۔

روجر بیکن ابن سینا کے رسالے "الحکمۃ الشرقیہ" سے جو اب معدوم ہے بخوبی واقف تھا۔ قرون وسطی میں یورپ میں ابن سینا کی فلسفیانہ علوم کی طبقہ بندی کو کافی مقبولیت حاصل تھی اور تیرھویں صدی کے متکلمین اسے دیگر ہر طبقہ بندی پر ترجیح دیتے تھے۔ یہودی فلسفی ابن میمون ابن سینا کا مقلّد تھا۔ ایلبرٹ اعظم اور اس کا شاگرد الریک سٹرا سبرگی بھی اس سے متاثر تھے۔ قبل الذکر اس کے طریق کی پیروی کرتا تھا اور اس کو ارسطو کا عظیم ترین شارح مانتا تھا۔ خود سینٹ ٹومس کلیات کی ماہیت کے سلسلے میں ابن سینا کے نظریے کی تقلید کرتا تھا' ان نئے تصورات میں سے جو ابن سینا نے مغرب کو دیے ایک "نظریہ معقول" بھی ہے۔

سپنوزا کا یہ نظریہ تھا کہ خدا میں تعقل' عاقل اور معقول اور اسی طرح ذات اور وجود مماثل ہیں۔ اس کے برعکس مخلوقات میں وجود ایک عرض ہے جو ذات سے علاوہ ہے اکثر محققین کی یہ رائے ہے کہ یہ نظریہ ابن سینا سے ابن میمون نے لیا اور اس سے سپنوزا نے اختیار کیا۔

دوسرا مسلم مفکر ابن طفیل اپنے شاہکار "حی ابن یقظان" کی وجہ سے مشہور ہوا۔ یہ ایک فلسفیانہ رومان ہے جس میں وہ یہ ثابت کرتا ہے کہ وحی کی مدد کے بغیر بھی انسان علم فطرت اور اس کے ذریعے خدا کا علم حاصل کر سکتا ہے۔ ایڈورڈ پوکوک جونیئر نے سب سے پہلے اس کا لاطینی ترجمہ کیا اور ۱۶۷۱ء میں آکسفرڈ میں عربی متن سمیت شائع ہوا۔ بعد ازاں بیشتر یورپی زبانوں میں اس کے تراجم طبع ہوئے۔ پال بروئل کے الفاظ میں اس نے بہت کم عرصے میں عامتہ الناس کی توجہ اپنی طرف مبذول کرالی اور کافی عرصے تک متداول رہا۔ اس میں دنیا کی دلچسپی ہنوز ختم نہیں

ہوئی' کیونکہ اس کا ترجمہ ۱۹۴۰ء میں روسی زبان میں اور ۱۹۳۱ء میں ہسپانوی میں ہوا۔ پھر انگریزی میں جارج کیتھ نے ۱۶۷۴ء میں اور اس کے بعد جارج ایشویل نے ۱۶۸۶ء میں' سائن کلے نے ۱۷۰۸ میں ترجمے کیے۔ اوکلے کے ترجمہ کی اشاعت کے گیارہ سال بعد ڈیفو نے اپنی تصنیف روبنسن کروسو پیش کی۔ لہٰذا یہ درست نتیجہ نکالا گیا ہے کہ ڈیفو اپنی اس تصنیف کے لیے اس عظیم مسلم فلسفی کا احسان مند ہے۔

ابن رشد سے بڑھ کر کسی مسلم مفکر نے مغرب کو متاثر نہیں کیا اس کے تصورات جن کی بناء پر مشرق اور مغرب کے متکلّمین نے اس کی شدّت سے مخالفت کی اور بارھویں اور چودھویں صدی کے فکری انتہا پسندوں نے انتہائی سرگرمی سے اس کا خیر مقدم کیا اور اس کے جن تصوّرات نے یورپی نشاۃ ثانیہ کی راہیں کھول دیں' وہ یہ ہیں:

۱۔ آسمانی صحیفوں کی مجازی تاویل۔

۲۔ نظریہ حقیقتین جو میکڈونلڈ کے قول کے مطابق:

"یورپ کے مدارس میں جنگل کی آگ کی طرح پھیل گیا۔"

۳۔ ہمہ روحیت جس سے انسانیت کی کائناتی روح کی بقاء اور انفرادی روح کی فناء مُراد ہے۔

۴۔ مادے کی ابدیت اور قوت امکانی' اور

۵۔ آزادیِ نسواں۔

ابن رشد کا نظریہ حقیقتین اور یہ مسئلہ کہ مادہ ابدی اور اتنا قوی الاثر ہے کہ اپنے اندر ہر صورت کو پیدا کر سکے' مغرب کے علمی حلقوں کے لیے نعمت غیر مترقبہ تھا جو تقلید پسند کلیسا اور ریاست کے معتوب تھے۔ ان کے سائنسی نظریات ابن رشد کے انہی نظریات پر مبنی تھے جو مغرب میں اسی کے نام سے منسوب ہوئے۔ اسی وجہ سے ڈی ولف نے ابن رشد کو متکلمین کے مخالفوں کا استاد کہا ہے۔

مسلم فلسفے کو مغرب میں منتقل کرنے کی قیادت ہسپانیہ کے یہودیوں نے سنبھالی۔ موحدین کے مختصر دور حکومت میں یہودی علماء کو ملک سے نکال دیا گیا۔ وہ ہمسایہ ممالک لیون اور اشیلیہ (ہسپانیہ کے عیسائی حصے) اور سسلی کو ہجرت کرنے پر مجبور ہوئے۔ انہیں موحدین میں سے ابو یوسف یعقوب المنصور (۹۹-۱۱۸۴ء) تھا۔ جس نے تقلید پسندوں کی تشفی کی خاطر کچھ عرصے کے لیے ابن رشد کو بھی مراکش سے جلا وطن کر دیا تھا۔

الیفونسو ششم نے' جس نے خود عربوں میں تعلیم پائی تھی اور عیسائیوں کو مسلم فکر سے

روشناس کرنے کا کام انجام دیا تھا' ان کا خیر مقدم کیا۔ اس کے جانشین فرڈی نینڈ سوم اور ایلفونسو ششم دانش مند نے اس روایت کو برقرار رکھا اور یہودی علما کو ترجمے کے کام پر لگایا۔ بعد ازاں پیرنی سے ملحقہ علاقے میں رہنے والے یہودی علماء میں سے کئی ایک اپنے نظریات (ابن رشدیت) کی بنا پر وہاں سے نکلنے پر مجبور ہوئے۔ اس طرح یورپ کے دوسرے حصوں میں مسلمانوں کے علم کا یہ تمام ذخیرہ منتقل ہوا۔ انہوں نے جہاں جہاں سکونت اختیار کی وہیں مسلم مفکرین کی تصانیف کا ترجمہ عربی سے عبرانی اور عبرانی سے لاطینی میں کرتے رہے۔ ان تصانیف میں ابن رشد کا نام سرفہرست تھا جس کے وہ کلی طور پر مداح تھے' لونیل میں اقامت پذیر ابن طبون کے خاندان کے افراد نے صرف ابن رشد اور اس کی شروح کے ترجمے کا کام اپنے ذمے لے لیا۔

ان میں سے بعض کتب ابن رشد کی تعلیمات کے مجموعے ہیں۔ سیموئل ابن طبون کی "آرائے فلسفہ" جود ابن سلیمان کاہن کی "تلاش حکمت" اور سیرسون سلیمان کی "باب جنت" ایسی ہی کتابیں تھیں۔ یہودی فلاسفے میں اگر لیوی غزالی کا اور ابن میمون ابن سینا کا تتبع کرتے تھے تو جیر سوند ابن رشد کا پیرو تھا۔ یہودی علماء کے علاوہ یہودی سیاست دان اور سیاح فرانس' اطالیہ اور وسط یورپ میں ابن رشدیت کی اشاعت میں ممدو معاون بنے رہے۔

عالم مسیحیت میں طلیطلہ کے اسقف اعظم (۱۱۳۰ تا ۱۱۵۰ء) رعمنڈ نے ایک دانش کدے کی بنیاد رکھی۔ اس دانش کدے میں مسلم مصنفین کی فلسفہ اور سائنس پر اہم ترین تصانیف جن میں ارسطو (کی کتب) کے عربی تراجم اور فارابی اور ابن سینا' ابن رشد کی شروح اور مختصرات کو لاطینی کا جامہ پہنایا گیا۔ طلیطلہ میں کام کرنے والے مترجمین میں ہرمن نام ایک جرمن بھی تھا لیکن اس کے کتب ارسطو کے تراجم کو روجر بیکن نے جاہلانہ اور ناقابل فہم کہا ہے۔

بارھویں صدی کے آخر میں فلسفہ ابن رشد یورپ میں اور بالخصوص ان فلسفیوں کے ہاں جو پیرس کے شعبہ فنون سے متعلق تھے بے حد مقبول ہوا۔ یہاں تک کہ ۱۲۱۰ء میں پیرس میں کلیسا کی مجلس شوریٰ نے ارسطو کی طبیعی تاریخ اور اس پر ابن رشد کی شروح کی جملہ تعلیم ممنوع قرار دے دی۔ ۱۲۱۵ء میں اس ممانعت کی توثیق ہوئی اور پاپاؤں نے ۱۲۳۱ء میں اور ۱۲۴۵ء میں اس ممانعت کی تجدید کی۔ ۱۲۶۳ء میں پوپ اربن چہارم نے دانش گاہ طولوز میں ارسطو کی طبیعیات اور مابعدالطبیعیات کی تعلیم کی ممانعت کر دی۔ ۱۲۶۹ء کو پیرس کے اُسقف نے ابن رشد کے تیرہ اساسی نظریات کو مردود قرار دے دیا اور ۱۲۷۷ء میں اس نے ابن رشد کے مشہور مقلد باربن کو سزا کا حکم سنایا۔ تاہم ابن رشد کے فلسفے کی قوت ناقابل تعرض تھی۔ کوئی طاقت اسے نہ دبا سکی۔

۱۲۱۵ء میں فریڈرک ثانی روم کا شہنشاہ تھا۔ پالیرمو میں عرب اساتذہ سے تعلیم پانے اور نیز محاربات صلیبی کے دوران مسلمانوں سے گہرے رابطہ کے باعث مسلم فکر اور بالخصوص فلسفہ ابن رشد کا بہت مداح بن چکا تھا۔ ۱۲۲۴ء میں اس نے نیپلز میں ایک دانش گاہ خاص طور پر اس مقصد کے لیے قائم کی کہ مغرب کے لوگوں کو مسلم فلسفہ اور سائنس سے روشناس کرائے۔ سینٹ تھامس نے اسی دانش گاہ میں تعلیم حاصل کی۔ یہاں عیسائی اور یہودی دونوں مترجمین عربی تصانیف کو لاطینی اور عبرانی میں منتقل کرنے پر مامور تھے۔ ارسطو اور ابن رشد کی تصانیف کے عربی تراجم نہ صرف اس دانش گاہ کے نصاب میں شامل کیے گئے بلکہ انہیں پیرس اور بولونا کی دانش گاہوں میں بھی بھیجا گیا۔

تیرھویں صدی کے وسط تک ابن رشد کی تقریباً تمام تصنیفات عربی سے عبرانی اور لاطینی میں ترجمہ ہو چکی تھیں۔ مائیکل سکوٹس، ہرمانوس وغیرہ نے ابن رشد کی شروح کا لاطینی میں ترجمہ کیا اور یورپ بھر میں ان کی شہرت و اشاعت ہوئی۔ اس کے نظریات پھیلانے میں راہب پیش پیش تھے۔ انہی کے زیر اثر ارسطو کی تصانیف اصل یونانی سے نیز ابن رشد کی شروح سے ترجمہ ہوئیں۔ ابن رشد کا اثر سب سے زیادہ لوبونا اور پادوا کی دانش گاہوں میں پھیلا۔ علم و فضل کے ان دو مراکز میں سے پادوا ابن رشدیت کا گھر بن گیا تھا۔

مغرب میں ابن رشدیت سُرعت کے ساتھ غالب طریق فکر کی صورت اختیار کر گئی۔ قرون وسطیٰ میں یورپ کے علماء میں تمام مصنفین سے بڑھ کر ابن رشد کی شروح ارسطو نے ہیجان پیدا کیا۔ سولھویں صدی کے اواخر سے تقلید پسندانہ ردِعمل کے باوجود ابن رشدیت یورپ کا مسلّط مکتب فکر رہا۔ اب تک مغرب کی تمام اعلیٰ درس گاہوں میں اور خاص کر جامعہ پیرس میں ابن رشد کی تصنیفات کتب درسی میں شامل رہیں۔ البتہ ان کتابوں سے وہ تمام مواد خارج کر دیا گیا جو کلیسا کے نزدیک قابل اعتراض تھا۔

سولھویں صدی تک فلسفہ ابن رشد بقول ریناں "اطالیہ کا تقریباً رسمی فلسفہ" بن گیا۔ آج سے چار صدی سے زیادہ عرصے تک اس غیر معمولی انسان کا یورپ کے ارباب عقل و دانش پر تسلّط رہا، اور اسی کے باعث اطالوی نشاۃ الثانیہ معرض وجود میں آئی۔ کولٹن نے اس کے اثر و نفوذ کا موازنہ ہمارے دور میں ڈارون کے اثر سے کیا ہے۔ لیکن یہ موازنہ جبھی صحیح ہو سکتا ہے اگر ڈارونیت ابھی مزید تین صدیاں زندہ رہے۔

اب میں مسلم فکر کے ان اثرات کی طرف آتا ہوں جو اس نے مغرب کے جدید فکر پر ڈالے ہیں۔ ڈیکارٹ کے زمانے سے بہت پہلے عربی فلسفہ مغرب میں بہت دُور تک سرایت کر چکا

تھا- بارھویں صدی کے وسط سے قبل غزالی کی کتب کے بیشتر تراجم لاطینی میں ہو چکے تھے- یہودی اور عیسائی علم الکلام پر اس نے کافی اثر ڈالا- ان کے تشکک کو ڈیکارٹ سے بہت پہلے یہوداہ ہالیوی (م ۱۱۴۵ء) نے اپنی تصنیف Chorari میں اختیار کیا تھا اور اس کا اثر کرسکاس (م ۱۴۱۰ء) میں ظاہر ہو چکا تھا- دو میسکی رعسند مارتین غزالی کی ایک اور تصنیف "تہافتہ الفلاسفہ" کے عبرانی ترجمے کا بے تکلفی سے استعمال کر چکا تھا اور اس نے اس کا کافی حصہ اپنی کتاب میں شامل کر لیا- پاسکل اس کے افکار سے بہت زیادہ متاثر ہوا- خدا کا عدم سے وجود کی تخلیق کرنا' خدا کے علم کا کُلیّات اور جُزیات دونوں پر حاوی ہونا اور حیات بعد الموت سے متعلق جو دلائل غزالی نے پیش کیے وہ عیسائی متکلمین نے اختیار کر لیے- سینٹ ٹومس کی تحریروں میں بھی یہی چیز ملتی ہے- سینٹ ٹومس نے دانش گاہ نیپلز کے ڈومینکی سلسلے سے تعلیم پائی تھی- اس لیے وہ غزالی کے فلسفے سے بخوبی واقف تھا اور ارسطا طالیت پر حملوں میں اس نے غزالی ہی کے دلائل استعمال کیے- سینٹ ٹومس کی تصنیف Summa Theologiae اور غزالی کا وحی اور دینیات کے تعلق میں عقل کے مقام پر رسالہ کئی جگہ اپنے دلائل اور نتائج میں متوازی چلتے ہیں- دونوں کا دعویٰ ہے کہ انہوں نے رویائے طوبانی میں مسرّت پائی اور دونوں نے اپنے مخالفین کا موقف' اس پر اپنی رائے ظاہر کرنے سے پہلے منصفانہ انداز میں بیان کیا ہے- جن مسائل میں سینٹ ٹومس غزالی سے بہت زیادہ متاثر نظر آتا ہے' وہ یہ ہیں:

اثبات وجود باری' علم الٰہی' بساطت خداوندی' اسمائے الٰہیہ اور صفات کو ثابت کرنے کے لیے احتمال و وجوب کے نظریات' کلام الٰہی بحیثیت الفاظ ذہنی معجزات کا دلیل نبوّت ہونا- حیات بعدالموت- (میراث اسلام ۲۷۴)

جدید یورپی فکر پر جو اثر غزالی نے ڈالا ہے اس کا ابھی تک پوری طرح اندازہ نہیں کیا گیا- ڈیکارت نے کسی مسلم مفکر کا (بالواسطہ یا بلاواسطہ) احسان مند ہونے کا کہیں بھی اقرار نہیں کیا- تاہم یہ ماننا مشکل ہے کہ وہ غزالی کے عام انداز فکر سے واقف نہ تھا اور وہ لاطینی متکلمین کی وساطت سے اس سے متاثر نہ ہوا تھا- یہ نتیجہ اور بھی راسخ ہو جاتا ہے جب ہم اس بات کا اندازہ کرتے ہیں کہ وہ نہ صرف لاطینی کا عالم تھا بلکہ اس نے اپنی دو اہم ترین کتابیں Meditationes De Prime Philosophy اور Principia Philoophlica لاطینی میں لکھیں- ہم دیکھتے ہیں کہ بالکل غزالی ہی کی طرح ڈیکارٹ خود اپنے نفس کے مطالعے کے ذریعے اپنے نتائج پر پہنچا- غزالی کا اصول آغاز:

"میرا ارادہ ہے' لہٰذا میں ہوں-"

ہے اور ڈیکارٹ کا ہے:

"میرا خیال ہے لہٰذا مَیں ہوں۔"

اس نے غزالی کے وجوبی وجود کے تصور سے مثبت اور منفی صفات کے استنباط کا تتبع کیا ہے۔ اس کا اور اس سے پہلے گیلیا کا لامحدود (وہ جس کے اجزاء کسی عدد یا پیمائش سے ظاہر نہیں کیے جا سکتے) اور غیر معیّن (جس کی کوئی حد نہ ہو) میں قائم کردہ امتیاز بعینہٖ وہی تھا جو غزالی اور ابن سینا اور ان کی تقلید میں کریسکاس اور برونو نے پیش کیا تھا۔ ہو بہو غزالی کی طرح وہ بات کا آغاز اس بیان کے ساتھ کرتا ہے کہ کس طرح اس نے تقریباً ہر مدرسہ فکر اور ہر عقیدہ پر تنقیدی نگاہ ڈالی اور کس طرح وہ اپنے شکوک و شبہات کا تشفی بخش جواب حاصل کرنے میں ناکام رہا۔ جس کے بعد اس نے فیصلہ کیا کہ وہ اپنی تحقیق میں ہر قسم کی تقلید کو ترک کر دے۔

اس حقیقت سے کوئی مجال انکار نہیں کہ فلسفہ' طب اور سائنس کے میدان میں مسلمان مفکرین کی مستند کتابیں مدت سے لاطینی زبان میں ترجمہ ہو کر مغربی دنیا میں رائج ہو چکی تھیں۔ اب اگر مغربی دنیا میں اس کے بعد کوئی ایسا طرز فکر یا تحریک شروع ہو جو بالکل مسلم مفکرین کے طرز عمل کا چربہ ہو تو یہ نتیجہ نکالنے میں ہم حق بجانب ہوں گے کہ یہ نئی تحریک مسلمانوں کے زیر اثر پیدا ہوئی' خواہ اس کے لیے ہمارے پاس کوئی دستاویزی شہادت موجود ہو یا نہ ہو۔

اگرچہ غزالی کے تمام دیگر شاہکار ۱۱۵۰ء سے قبل لاطینی میں ترجمہ ہو چکے تھے اور انہوں نے مسلّمہ طور پر مغربی متکلمانہ فکر پر معتدبہ اثر ڈالا تھا تاہم اس امر کی کوئی شہادت نہیں ملتی کہ غزالی کی "المنقذ من الضلال" لاطینی میں ترجمہ ہو چکی تھی۔ اس کی تحقیق کرنا لاطینی کے علماء کا کام ہے۔ لیکن اس تصنیف میں اور ڈیکارٹ کے Discourse sur La methode مطبوعہ ۱۶۳۷ء میں غیر معمولی حد تک مماثلت اتنی بڑی داخلی شہادت ہے کہ مغرب کے اس بابائے فلسفہ جدید پر اس کے اثر کا انکار کرنا ناممکن ہو جاتا ہے۔

غزالی کی "المنقذ من" اور ڈیکارٹ کی Discourse surla methode خود نوشت سرگزشت ہیں۔ غزالی اور ڈیکارٹ دونوں نے اپنی اپنی داستان حیات عالم شباب سے شروع کی ہے (م: ۴-و: ۸) دونوں نے محسوس کیا کہ کیونکر عیسائی والدین کے بچے یکساں قوت استدلال رکھنے کے باوجود رواج اور مثال کی بدولت یہودی والدین کے پرورش کردہ بچوں کے عقائد سے مختلف عقائد رکھتے ہیں۔ اور فرانسیسیوں میں پروان چڑھنے والے ان سے مختلف ہوتے ہیں جنہوں نے جرمنوں کے ہاں پرورش پائی ہو (م: - و: ۱۹) لہٰذا دونوں روایات' رواج یا مثال پر مبنی ہر شے کو نہ ماننے کا فیصلہ کر لیتے ہیں۔ (م: ۵'۶- و: ۱۳) اور دونوں نے اکتشاف حق کے لیے ہر تاریک مقام پر قدم

رکھا- دونوں بالکل ایک سی وجوہ کی بناء پر اس کے قائل ہیں کہ یقینی علم حسیات سے حاصل نہیں ہو سکتا (م : ۹۸ و :۳۶) حسی تجربے کے نقائص کی زبان اور مثالیں جو ان دونوں نے دی ہیں وہ کم و بیش مماثل ہیں- (م : ۸، ۹- ز : ۳۶، ۳۷) دونوں نے جو کتابیں ان کے ہاتھ لگیں تمام پڑھ ڈالیں، اور اپنے مطالعے کے بیان میں دونوں نے ایک ہی قسم کے موضوعات کا تذکرہ کیا، فلسفہ، ریاضی، منطق، دینیات اور علوم طبیعی، البتہ ڈیکارٹ کے ہاں ادب زائد ہے- ایک ایک کر کے ان تمام موضوعات اور ان تمام عقائد کی جانچ پڑتال کے بعد دونوں نے یہ نتیجہ نکالا کہ یہ سب یقینی علم سے عاری ہیں- چنانچہ دونوں نے ہر طرح کی سند کو ترک کر دینے کا عزم کر لیا- (م :۱۷، ۶۲- ڈ : ۸، ۱۴) لہٰذا جو کچھ ان کے دور تک بحیثیت علم کے منتقل ہو چکا تھا- اس کے بارے میں وہ دونوں انتہائی متشکک ہو جاتے ہیں اور جن آراء کو وہ اس وقت تک مانتے چلے آئے تھے انہیں مسترد کر دیتے ہیں- دونوں نے یہ قیاس کرتے ہوئے کہ جیسے تجربات انہیں بیداری کی زندگی میں ہوتے ہیں ایسے ہی تجرباتِ حالتِ نوم میں بھی پیش آتے ہوں گے گو اس وقت ان میں کوئی حقیقت نہیں ہوتی، یہ نتیجہ نکالا کہ اس وقت تک جو کچھ ان کے اذہان میں ہے وہ التباس رویا سے بڑھ کر کچھ نہیں (م : ۱۰- و : ۳۱) دونوں اپنی اپنی کارگاہوں سے کنارہ کش ہو گئے- کئی سال تلاش حق میں جگہ جگہ مارے مارے پھرے- (م :۳- و :۲۸) اور بالآخر اپنی حق جوئی کے لیے زیادہ پُرسکون اور خوشگوار مقامات کو گئے- (ایک طوس اور آخرکار نیشاپور کو اور دوسرا ہالینڈ کو-(م:۳- و:۳۰)-

دونوں نے اکتشافِ حق کے لیے ایک نیا طریق نکالا اور دونوں کا یہ طریق بالکل ایک ہی تھا جو صرف اسی بات کو صحیح سمجھنے پر مشتمل ہے جس کا شک وشبہہ کے کسی امکان کے بغیر واضح اور صریح طور پر ادراک ہو- دونوں کا خیال ہے کہ ہر حقیقت کے لیے انہیں ریاضی کی اس صراحت اور وضاحت کی ضرورت ہے- جیسا کہ مثلاً تکون کے تین زاویوں کا دو قائموں کے برابر ہونا یا مثلاً یہ کہ دس تین سے زیادہ ہے (م : ۷- و : ۳۵) دونوں انکساری سے یہ واضح طور پر کہتے ہیں کہ اپنے بیان سے ان کا یہ مقصد نہیں کہ ہر شخص ان کے نمونے پر چلے بلکہ صرف اپنی تحقیقِ حق کی سرگزشت کہنا مقصود ہے (م :۱۹-د :۳۶ حاشیہ) ان ہر دو تصنیفات میں انتہائی حیران کُن مشابہت دیکھ کر مؤرخ ہنری لوئس کو اپنی "تاریخ فلسفہ" میں کہنا پڑا کہ :

"اگر اس کا کوئی ترجمہ ڈیکارٹ کے زمانے میں موجود ہوتا تو ہر کوئی اس سرقہ کے خلاف آواز بلند کرتا-"

اگر یہ صرف ان کی خود نوشت سوانح حیات ہی ہوتیں تو ان کا تفکر کے لیے زیادہ پُرسکون

جگہوں پر جانا اور ایک دو اور چیزیں جو غزالی اور ڈیکارٹ کی ان تصنیفات میں مشترک ہیں ان کو محض اتفاقی مطابقت کا نتیجہ خیال کیا جاتا۔ لیکن جب ان کی اپنی اپنی تصنیفات کا خاکہ اور ان میں بحث کردہ تمام انداز اور تفصیلی دلائل تک ان موضوعات کا مافیہ' امثلہ' نسبتاً غیر اہم مضامین جن کا معراج تشکک اور آخر کار بعینہٖ ایک حقیقت کو پا لینے کے طریق کا اکتشاف ہے' یوں متوازی چلتے ہیں تو اس کو محض اتفاق سے منسوب کرنا ناممکن ہو جاتا ہے۔ البتہ ہوا یہ ہو گا کہ غزالی کے دیگر شاہکاروں کے ساتھ ساتھ اس تصنیف کا بھی لاطینی میں ترجمہ ہوا اور ڈیکارٹ نے اسے پڑھا۔

اس تصنیف کے ترجمے کے وجود کا اگر تذکرہ نہیں ہے تو اس کا انکار بھی صراحتاً کہیں نہیں کیا گیا ہے۔ ایلفرڈ گیوم "میراثِ اسلام" میں اپنے مضمون میں کہتا ہے کہ بارہویں صدی میں طلیطلہ کے مترجمین کی وساطت سے منطق' مابعد الطبیعیات اور طبیعیات پر اس کی (یعنی غزالی کی) تصانیف عام ہوئیں اس نے کسی استثنا کا ذکر نہیں کیا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ یہ کریمونا کے جیرارڈ کی ترجمہ کردہ اکتر (۷۱) عربی کتابوں میں سے ایک ہو۔ یا ان تصنیفات میں سے ہو جنہیں اشبیلیہ کے جان اور دومینکی گونڈیسالوس نے لاطینی کا جامہ پہنایا۔ یا صورت یہ رہی ہو گی کہ ڈیکارٹ کے لیے عربی کے کسی عالم نے غزالی کی کتاب کا متن زبانی ترجمہ کیا ہو۔ ڈیکارٹ خود "پہلے یہ خاکہ رکھنے والے کئی عمدہ اذہان کی مثال" کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ (د: ۲۹) لیکن وہ نام کسی کا نہیں لیتا۔ ہو سکتا ہے کہ یہ غزالی کی طرف مستور حوالہ ہو' صرف اسی نے اس کے پیش روؤں میں بعینہٖ یہی خاکہ اختیار کیا تھا۔ بہرحال حقائق کچھ ہی کیوں نہ ہوں' میرا یقین ہے کہ غزالی کا ڈیکارٹ کی Discourse de la Methode پر اثر مسلّمہ امر ہے۔

جدید فلسفے کی دوسری عظیم تاباں شخصیت سپنوزا ہے۔ میں اس سے پہلے ذکر کر چکا ہوں کہ ابن سینا کا فکر اس پر اثر انداز ہوا۔ کریسکاس' برونو' گلیلیو اور ڈیکارٹ کی طرح اس نے بھی لامحدود اور غیر معیّن میں غزالی کے پیدا کردہ امتیاز کا اتباع کیا ہے۔ اس کے علاوہ اس کا نظریہ جوہر وہی ہے جو غزالی کا تصوّرِ الٰہ ہے۔

بسیط' عرضی خصوصیات' امتیاز جنس و نوع' تفریق ذات و وجود سے مبرّا اس کا تصوّر اختیار بھی غزالی کے وجوب (کسی دیگر شے پر عدم انحصار) کے تصور سے مماثل ہے اور لازمی طور پر مؤخر الذکر کے امکان (علّت پر عدم انحصار) کے تصوّر کے مطابق ہے۔ پھر سپنوزا کی صور و تخیّل کی تعریف کم و بیش ماسک اور مرکب حافظ کے اس امتیاز کے مطابق ہے جو غزالی کی تقلید میں ابن میمون نے قائم کیا تھا۔ ان تمام صورتوں میں فرق صرف اصطلاحات کا ہے۔

حوالہ جات

مترجمہ : عارف ذبیح- ماہنامہ ثقافت لاہور ۱۹۶۱ء- "م" غزالی کے رسالہ "المنقذ من الضلال" شائع شدہ مشہور عالم پریس لاہور کے لیے اور "و" ۱۹۳۷ء میں شائع شدہ Discoursa Surla Method کے فرانسیسی متن سے مترجمہ Discourse on the Method کے لئے جو ۱۹۵۴ء میں الزبتھ ایتسکومب اور مس پیٹر گیچ کے منتخبہ' مرتبہ اور انگریزی میں ڈیکارٹ کی فلسفیانہ تحریرات میں اعداد صفحات کی نشان دہی کرتے ہیں-

عُمرانیات:

اسلامی نصب العین

اسلامی نصب العین پر اظہار خیال کرنے سے پہلے دو باتوں کی وضاحت ضروری ہے۔ اوّل یہ کہ اسلام میں دوسرے مذاہب کی طرح پاپائیت یا برہمنیت یا کوئی منظم مذہبی جماعت نہیں ہے۔ نہ کسی خاص طبقہ کے لیے روحانیت کی اجارہ داری مخصوص ہے۔ کلیسا اور حکومت یا دنیاوی اور مذہبی عالموں کے درمیان معاشرہ کی کوئی تقسیم نہیں، نیکی کی تلقین کرنا اور بدی سے روکنا کسی خاص طبقہ کے لیے مخصوص نہیں بلکہ تمام مومن مردوں اور عورتوں کا یکساں فرض منصبی ہے۔ ایسے مرد اور عورت صرف مسلمانوں ہی میں نہیں بلکہ غیر مسلموں میں بھی موجود ہیں۔ ایسے افراد کی مستقل موجودگی تو ضروری ہے جو اس فریضہ کو پوری اہمیت کے ساتھ انجام دیتے رہیں لیکن ایسے افراد کی کوئی خاص جماعت نہ ہو گی۔ نہ وہ جو خدا اور بندوں کے درمیان وسیلہ ہوں گے اور نہ وہ جو صرف اسی ایک کام کے لیے مخصوص ہوں گے۔

دوسرے یہ کہ اسلام میں دنیاوی اور روحانی زندگی دو جُداگانہ چیزیں نہیں۔ ہر کام خواہ کتنا ہی دنیاوی معلوم ہو روحانی بھی معلوم ہوتا ہے اگر وہ زندگی کے تمام پیچیدہ مگر واحد نظام کے زیر اثر کیا گیا ہو۔ روحانی اور دنیاوی زندگی کی تفریق انسانی شخصیت کی وحدت کو مادہ اور روح میں تقسیم کرنے سے پیدا ہوتی ہے۔ درحقیقت مادہ بذات خود کوئی چیز نہیں۔ جب روح کو زمان و مکان کے رشتہ سے منسلک کر دیا جاتا ہے تو اسی کا نام مادہ ہے۔ قرآن حکیم کے مطابق بنیادی حقیقت روحانی ہے اور یہ دنیوی زندگی اور ماسوا دونوں میں ظاہرو پوشیدہ ہے۔ روح اپنی بلندیوں تک پہنچنے کے لیے نظام ہائے مادی، دنیوی اور فطری سبھی کو استعمال کرتی ہے۔ تمام قدریں بیک وقت مادی اور دنیاوی ہیں۔ اس لیے تمام دنیاوی چیزیں بنیادی حیثیت سے متبرّک ہیں اور ان کا اظہار شخصی اور اجتماعی دونوں زندگیوں میں ہوتا ہے۔ اور یہی انسان کا رشتہ خدا کے ساتھ اور بنی نوع انسان کے ساتھ متعیّن کرتی ہیں۔

اسلام میں رہبانیت سرے سے نہیں ہے۔ نفس کُشی، جسمانی اذیّت اور اس قسم کے دوسرے

طریقوں سے معاشرہ سے بالکل علیحدہ ہو کر روحانیت کا دعویٰ کرنا سراسر اسلام کے خلاف ہے- وہ راہبانہ طریقے جن سے محض جسمانی اذیّت مقصود ہو قطعاً منع ہیں- اس کے معنی یہ نہیں کہ روحانی تربیت کے لیے معاشرہ سے عارضی طور پر علیحدہ رہنے کو بھی اسلام ناجائز قرار دیتا ہے- حقیقت یہ ہے کہ تمام انبیاءٴ صوفیا اور غیر معمولی قابلیت کے علاوہ علما و فضلا سب کی زندگیاں ایک تال پر چلتی ہیں- ابتداء میں وہ سب معمولی زندگی بسر کرتے ہیں- پھر کچھ عرصہ کے لیے روحانی بصیرت کے حصول کے لیے گوشہ نشینی اختیار کرتے ہیں- حتیٰ کہ ان کی اس جستجو میں ایسے لمحے آتے ہیں جو روح کو منور اور راحت سے بھرپور کر دیتے ہیں- بقول ابن خلدون یہ لمحے ایک پلک کی جھپک سے زیادہ نہیں ہوتے اور انہی میں بصیرت القا اور الہام حاصل ہوتا ہے- پھر ان کی زندگی کا تیسرا دور شروع ہوتا ہے جس میں قلب ماہیت حاصل ہوتی ہے اور ایک نئی زندگی کا آغاز ہوتا ہے- ان کا معاشرہ کے ساتھ تعلق بھی انہی تین ادوار سے گزرتا ہے- پہلے وہ اپنے رفقاء کے ساتھ معمولی انسانوں کی زندگی بسر کرتے ہیں- پھر معاشرہ سے علیحدہ ہو کر تخلیقی قوت حاصل کرتے ہیں پھر اس مزید روحانی قوت کے ساتھ معاشرہ میں واپس آتے ہیں- افلاطون نے اپنی غار والی تمثیل میں جس بادشاہ کا ذکر کیا ہے اس کی زندگی بھی انہی ادوار سے گزرتی ہے- معاشرہ کے مختلف شعبوں کے رہنماؤں کی زندگیاں انہی تین ادوار سے گزرتی ہیں کسی شخص کے لیے بھی تھوڑے عرصہ کے لیے معاشرہ سے علیحدہ ہو کر تربیت حاصل کیے بغیر کسب کمال ممکن نہیں- اس عارضی گوشہ نشینی کے لیے خواہ کسی صوفی کی خانقاہ ہو یا کسی سائنس دان کا دارالتجربہ ہو' یا کسی ماہر صنعت کا کارخانہ ہو' یا کسی اہل فن کا تصویر خانہ ہو' یا کسی عالم کا خلوت کدہ ہو- نئی قوتوں کے پیدا ہونے کے بعد معاشرہ میں آئے بغیر انسان کسی کمال کو حاصل نہیں کر سکتا- ان کی روزمرہ کی زندگی بھی انہی تین تالے پر چلتی ہے- دن میں وہ اپنے کاروبار میں مشغول رہتے ہیں- پھر رات کی گھڑیاں آتی ہیں جن میں آسمان سے فرشتے اُترتے ہیں اور وہ متلاشی دلوں کے لیے بصورت الہام یا القا عرش سے پیغام لاتے ہیں اور دوسرے روز وہ الہامات سے ماوراء ہو کر اپنے کام میں مشغول ہو جاتے ہیں- تمام قدریں خواہ انہیں روحانی کہئے یا دنیاوی' معاشرہ میں رہنے والے انسان کے مقاصد زندگی ہیں-

اسلامی تصور کے مطابق یہ کائنات جس میں انسان رہتا ہے صرف تفریح کے لئے پیدا نہیں کی گئی- اس کا ایک مقصد اور انجام ہے اور ایک مخصوص غایت ہے جس سے انسان مستثنیٰ نہیں- ہر ایک کے لیے ایک منزل مقصود ہے اور وہ منزل مقصود خدا ہے- وہی تمام عالم کی ابتداء اور انتہا ہے- امام غزالی کے قول کے مطابق تمام کائنات کو وجود میں لانے کا باعث ہونے کی

وجہ سے خدا ابتدا ہے اور سب کا نصب العین ہونے کی وجہ سے وہ انتہا ہے۔ ہماری محدود ہستی خدا کو پوری شان و شوکت کے ساتھ نہیں دیکھ سکتی۔ خدا نے قرآن حکیم میں اپنی صفات کو انسانی اقدار سے مثالیں دے کر ہمیں سمجھایا ہے۔ وہ صفات جن کی حقیقت کو پہچاننا ہمارے احاطہ علم سے باہر ہے انہیں ہماری زندگی کے تجربات سے مثالیں دے کر ہمارے ذہن نشین کیا ہے۔ یہ صفات ذات باری تعالیٰ کے مقابلہ میں حقیقت کی صرف نشان دہی کرتی ہیں اور انسانوں کے لیے اعلیٰ ترین اقدار کی حقیقت رکھتی ہیں۔

انسان صرف حیوان ہی نہیں وہ تمام مخلوقات میں اعلیٰ ترین درجہ رکھتا ہے قرآن حکیم کے مطابق خدا نے انسان کو بہترین ہیئت کا پیدا کیا ہے اور خدا نے اپنی روح اس میں پھونکی ہے۔ عیسائی، یونانی اور ہندی داناؤں کے مطابق بھی وہ خدا کی شبیہہ ہے۔ انسان کی انتہائی تکمیل یہ ہے کہ اس پر الوہیت کا رنگ پوری طرح چڑھ جائے اور ان صفات ربانی کو اپنے اندر بدرجۂ اُتم پیدا کرے۔ اقبال نے خوب کہا ہے ع

یزداں بہ کمند آور اے ہمّتِ مردانہ

مشیت ایزدی یہ ہے کہ ان صفات کے ذریعہ الوہیت کا نُور مکمل ہو۔ اس لیے انسان کی غایت یہ ہے کہ رفتہ رفتہ ان تمام صفات کا حامل بنتا جائے۔ ان خدائی صفات یا انسانی قدروں کو خدا کے مختلف اَسما کے ساتھ نامزد کیا گیا ہے۔ لیکن سب کو چند اہم عنوانات کے ماتحت جمع کیا جا سکتا ہے۔ مثلاً حیات، وحدت، قدرت، علم، جمال، عدل، حب، نیکی۔

قرآن حکیم کے مطابق خدا کی ذات کوئی غیر معیّن ہستی یا اندھی طاقت یا بے معنی حقیقت نہیں ہے۔ بلکہ وہ ایک زندہ ذات ہے۔ خود کُشی یا قتل سے زندگی کی بنیادی قدر تباہ ہوتی ہے۔ اس لیے اسلام میں یہ دونوں فعل گناہ میں داخل ہیں۔ قتل صرف اسی حالت میں جائز ہے جب وہ کسی خیر اعلیٰ کے حاصل کرنے پر یا شر عظیم کے دُور کرنے کے لیے لازمی ہو۔

افلاطون کے زمانہ سے خیر، جمال اور حق کو تمام دنیا میں حقیقت کے لازمی پہلو اور زندگی کی بنیادی اقدار کہا گیا ہے۔ افلاطون دنیا کے عظیم ترین علماء میں سے تھا۔ مگر وہ خدا کی ہستی کو قادر مطلق، واحدِ کُل، اوّل و آخر، ظاہر و باطن تسلیم کرنے سے عاری رہا۔ ان دو بنیادی اَقدار کو تسلیم کرنے کا سہرا اسلام کے سر ہے۔ اسلام نے باری تعالیٰ کی کسی صفت پر اتنا زور نہیں دیا جتنا وحدت پر۔ اسی لیے انسان کے لیے بھی وحدت ایک بنیادی نصب العین ہے۔

بطور انسانی نصب العین کے وحدت دو شکلوں باطنی اور خارجی پر مشتمل ہے۔ باطنی وحدت انسان کے ذہن سے تعلق رکھتی ہے۔ اس کا مطلب تخیّل، جذبات اور قول فعل کی ہم آہنگی اور

شخصیت کی تکمیل ہے۔ خارجی طور پر معاشرہ کی تنظیم، باہمی رابطہ، درگزر، خاندانی اتحاد، برادرانہ تعلقات، ملّی استحکام اور بین الاقوامی برادری اور انجام کار ذاتی اغراض کو احکام ربانی کے مطابق کرنا، یعنی ذاتی خواہشات کو دائمی اقتدار سے وابستہ کرنا اور ذات ربانی سے رشتہ باندھنا مقصود ہے۔

مختصر طور پر یہ کہنا درست ہو گا کہ وحدت سے مراد ہے ہر میدانِ عمل میں زندگی کی سالمیت اور تکمیل اور ذاتی و اجتماعی معاملات کی ہم آہنگی، ظاہر و باطن کی یک رنگی اور ماورائے کائنات اور کائنات میں حاوی و ساری وحدتِ ربّانی۔

طاقت یا قدرت بھی اللہ تعالیٰ کی ایک صفت ہے۔ انسانی نصب العین کی حیثیت سے اس کی بھی دو صورتیں ہیں باطنی و ظاہری۔ باطنی طور پر اس کے معنی ہیں۔ اعلیٰ اقدار کے حصول کے لیے قوتِ ارادہ، طاقت، عزم، قوتِ عمل اور جو مشکلات راستہ میں حائل ہوں ان کا مقابلہ کرنا، ان پر قابو پانا اور کبھی مایوس نہ ہونا۔ اس سے جرأت، عزم، استقلال، جسمانی اور اخلاقی قوت، ہمّت، قوت اختراع، ذوق و شوق، تخلیق فکر، تعمیر شخصیت، ذاتی اغراض و خواہشات پر غلبہ مُراد ہے۔

خارجی طور پر اس کے معنی شر کا استیصال، معاشرہ کی تعمیر، شخصی اور قومی آزادی، معاشرتی جمہوریت اور تسخیر کائنات۔ علاوہ ازیں طاقت سے مُراد ادب اور تمام فنون لطیفہ میں تخلیقی سرگرمیاں جن کا اظہار عجائب خانوں، تصویر خانوں، یونیورسٹیوں، شہروں اور انسانی جدوجُہد کی تمام یادگاروں اور انسانی تہذیب و تمدّن کی دوسری تمام شکلوں میں ہوتا ہے۔ مختصر طور پر اس کے معنی رم و دم جس کے بغیر کسی قسم کی ترقی ممکن نہیں اور جس کی موجودگی ہر طرح کی نشوونما کی ضامن ہے۔ بقول اقبال۔

چوں خودی آرد بہم نیروے زیست
می کشاد قلزمے از جوئے زیست

اسی قدر کو کسی شاعرانہ مبالغہ کے ساتھ اقبال نے زندگی کا واحد ماحصل قرار دیا ہے۔

زندگی کشت است و حاصل قوت است

اس طرح فرد اور معاشرہ دونوں ایسی متحدہ قوت متحرکہ حاصل کر لیتے ہیں جن میں باہمی نظم و عمل کے لا محدود امکانات ہوتے ہیں، لیکن وحدت اور حرکت علاوہ انسانی فکر اور معاشرتی زندگی کے تین خاص پہلو ہیں۔ عقل، جذبہ اور ارادہ۔ مجمل طور پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ عقلی پہلو سے مراد علم اور حکمت ہے۔ وحدت اور قدرت کی طرح حق و حکمت بھی ایک صفت ربانی ہے۔ اس

لیے انسان کے لیے ایک نصب العین اور بنیادی قدر کی حیثیت رکھتی ہے۔

علم و حکمت کی طرح جمال بھی ایک ربانی صفت ہے اور اس وجہ سے انسان کے لیے ایک بنیادی قدر ہے۔ جس طرح عقل کا نصب العین حق و راستی ہے اسی طرح ہماری زندگی کے جذباتی اور حسی پہلوؤں کا نصب العین حُسن ہے۔ حسن کا جلوہ صرف مادی اشیاء ہی میں نہیں بلکہ اس سے زیادہ روحانی صفات میں ہے۔ حسن صورت اور حسن سیرت مل جاتے ہیں تو ان سے ایک عظیم الشان شخصیت نمودار ہوتی ہے۔

اللہ تعالیٰ کی دو اور صفات ایسی ہیں جن کا ذکر قرآن حکیم میں ہمیشہ ساتھ ساتھ آیا ہے۔ وہ ہیں عدل و محبت۔ محبت میں دوسری صفات کے علاوہ رحم وکرم، عفو و حلم بھی شامل ہیں اور ان کا حصول بھی انسان کے لیے باعث سعادت ہے۔ اللہ تعالیٰ عادل ہے اور یہ صفت دوسری صفات کی طرح ہمارے لیے ایک نصب العین ہے۔سچ تو یہ ہے کہ معاشرتی اقدار میں یہ اعلیٰ ترین قدر ہے۔ قرآن حکیم صاف طور پر ہمیں بتاتا ہے کہ ہم باہمی تعلقات میں انصاف کو ہمیشہ مدِ نظر رکھیں، اور کسی صورت میں بھی کسی کی وکالت یا سفارش، رشتہ داری، ذاتی نفرت یا رنگ و نسل کو اپنے منصفانہ فیصلے پر اثر انداز نہ ہونے دیں۔ دوسروں کے جان و جسم، ان کے مال اور ان کی عزت و عفت کا تحفظ تقاضائے انصاف ہے اور ان میں سے کسی کی خلاف ورزی قابل سرزنش ہو گی۔

خدا کی محبت کا اظہار تخلیق کائنات، پرورش، پناہ، اعانت، رہبری، کفالت، حاجات، لطف وکرم، رحم اور عفو کے ذریعے ہوتا ہے۔ جب گنہ گار بندے اس کی طرف رجوع کرتے ہیں تو اس کے لامحدود کریمانہ عفو کا اظہار ان پر ایسا ہی ہوتا ہے جیسا نیک بندوں پر۔ انسانوں میں ماں کی محبت اپنے بچّے کے ساتھ سب سے زیادہ ہوتی ہے۔ لیکن خدا کی محبت اپنے بندوں کے ساتھ اس سے بھی کہیں زیادہ ہے۔ انسانوں میں محبت کا اظہار مختلف طریقوں سے ہوتا ہے۔ یہ ایک طلائی رشتہ ہے جو زندگی کے تانے بانے کو ایسی قوت، لطافت اور رونق بخشتا ہے جو دوسرے جذبات سے ممکن نہیں۔ برخلاف اس کے ذلیل جذبات جدائی کا باعث ہوتے ہیں۔ محبت ایک متحرک قوت ہے جس سے افراد اور اقوام کے درمیان حقیقی اتحاد پیدا ہوتا رہتا ہے۔ انسان میں اس کا اظہار ذاتی اور بین الاقوامی امور میں خلوص، یگانگت، قرابت، ہمسائیگی، اعانت رحم و کرم اور ذاتی ایثار سے ہوتا ہے۔ اس کے خلاف مصلحت جس کا استعمال آج کل خصوصاً بین الاقوامی تعلقات میں ہوتا ہے، وہ ایک کمزور رابطہ قائم کرتی ہے جو معمولی کشاکش سے ٹوٹ جاتا ہے۔ سچی انسانی اُخوّت کا حصول عدل و محبت کے معاشرتی اور روحانی اقدار کی تکمیل کے بغیر ناممکن ہے۔

خدا تمام تر خیر ہے۔ وہ قدوس یعنی ہر شر شے سے پاک ہے۔ وہی تمام نیکی کا منبع ہے اور تمام تعریف کا مستحق ہے۔ خیر انسان کے لیے بھی ایک بنیادی قدر ہے۔ خیر کا مطلب ذاتی اختیار کو عالمگیر اختیار کے تابع کرنا یعنی شخصی اقدار کو دائمی اقدار کی طرف خوش دلی سے موڑنا۔

انسانی اختیار کا ان قدروں کی طرف آزادانہ رُخ بذات خود ایک دائمی قدر ہے۔ جس طرح عقل کا منتہی حقیقت تک رسائی ہے اور حسن و محبت ہمارے ذہن کے مقاصد ہیں۔ اسی طرح خیر ہماری فطرت کے ارادی پہلو کی منزل مقصود ہے۔ یہی ہماری عملی جدوجہد کا مقصد ہے۔ انسانی سیرت کی عظمت قوت ارادی سے پیدا ہوتی ہے۔ اس کی صفت خیر ہے اور یہ ہمیشہ دائمی اقدار کے حصول کے لیے کوشاں رہتی ہے۔ یہی وہ سیرت ہے جو ایک چیز کو دوسری پر ترجیح دینے کے جذبہ کا تعیّن کرتی ہے۔ ہم روزانہ زندگی میں خواہشات و جذبات کی رَو میں بہہ جاتے ہیں۔ یہ فیصلہ اعلیٰ سیرت ہی کرتی ہے کہ کن خواہشات کی تکمیل کی جائے اور کن کا سدِباب کیا جائے اور کن کے لیے انتہائی کوشش کی جائے۔ ہر لمحہ ہر عمل متبادل طریقوں سے دوچار ہوتے ہیں اور اعلیٰ سیرت کی رہنمائی ہی سے ان میں انتخاب کر سکتے ہیں۔ تمام قدروں میں اہم ترین قدر انصاف ہے۔ اس کا مقصد قانون کی نظر میں انسانی مساوات ہے جس میں رنگ و نسل اور ذات پات کا امتیاز نہیں ہوتا بلکہ ان فطری نگہداشت قانون کی ذمہ داری ہوتی ہے۔

متذکرہ اقدار کے حصول کی مسلسل کوشش کے نتیجہ میں انسانی شخصیت کو ایک ایسی قوت حاصل ہوتی ہے جس کو قرآن حکیم میں نفس مطمئنہ سے تعبیر کیا گیا ہے۔ اِسی لیے جنّت کو قرآن کریم نے دارالسّلام یا جائے امن کہا ہے۔ انسان محض ایک روحانی ہستی ہی نہیں ہے بلکہ روح کے ساتھ مادی ضروریات کی بھی بنیادی حیثیت ہے۔ دائمی روحانی اقدار کا حصول مادی ضروریات پورا کیے بغیر ممکن نہیں۔ انسان کی فطری ضروریات بھُوک' پیاس' جنسی خواہشات' لباس' رہائش وغیرہ پر مشتمل ہیں۔ معاشی اقدار ان ضروریات کے پورا کرنے کا نتیجہ ہیں۔ یہ معاشی اقدار اگرچہ انسانی مقصد اعلیٰ نہیں لیکن دائمی اقدار کے حصول کے لیے نہایت اہم ہیں۔ روحانی نشوونما کے لیے ان کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔

دائمی اقدار کے مقابلہ پر جو گناہ یا بدی ہیں وہ نا اتفاقی' انسانی کمزوری' غلط روی' ناانصافی نفرت اور بدحالی ہیں۔ ناانصافی کا نتیجہ افراتفری کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے۔ انسانی سیرت کی کمزوری کے باعث نظم و ضبط کا فقدان' جسمانی بیماری' قوت عمل کا جمودی اور پسماندگی پیدا ہوتے ہیں۔ غلط روی سے ناقص فکر و فہم اور جہالت ظاہر ہوتے ہیں۔ ناانصافی کا نتیجہ عام بد حالی ہوتی ہے جس میں جسمانی تکالیف یا ذہنی اذیّت بھی شامل ہیں۔ نفرت بد سیرتی سے پیدا ہوتی

ہے۔

اسی طرح معاشی اقدار کے مقابلہ میں معاشی بُرائیاں ہیں۔ یہ غربت و افلاس بھوک، پیاس، رہائش کی کمی اور جنسی بھوک ہیں۔ اس کی وجہ سے خواہشات کی غلامی، اخلاقی تنزل، ذہنی خلل، اور بالآخر موت تک نوبت پہنچ سکتی ہے۔

فرد واحد یا معاشرہ جب بُرائی کے راستہ پر چلے تو نتیجہ انتشار اور عملی جمود ہوتا ہے۔ جو فطری تقاضوں سے مطابقت نہیں کرتا اس کا انجام قوموں کی تباہی ہوتا ہے۔ حتیٰ کہ ان کا نام و نشان بھی باقی نہیں رہتا۔ اس کے مقابلہ میں دائمی اقدار کے راستہ پر گامزن ہونے کو قرآن حکیم صراط مستقیم یعنی سیدھا راستہ بتاتا ہے اور یہی مقدس اور بابرکت ہستیوں کا راستہ ہے۔ بُرائی کا راستہ فطری خطوط کو توڑنا ہے لیکن صراط مستقیم پر چل کر انسان فرشتوں سے برتر مقام حاصل کر سکتا ہے اور شر کے راستہ پر چلنے والے حیوانیت کے درجہ سے بھی نیچے گر جائیں گے۔

جب شخصیت اپنی قوت اختیار کے ساتھ دائمی اقدار کے حصول کے لیے ہمہ تن کوشاں ہو تو اس کو رضائے الٰہی کے تابع ہونا کہتے ہیں اور اس راستہ کی کامیابی ہمیشہ مسرت و شادمانی، امن و سلامتی پر منتج ہوتی ہے۔ اسی مفہوم کو اسلام سے تعبیر کرتے ہیں جس سے مُراد غیر مشروط تابعداری اور امن و سلامتی ہے اور اسی معنی میں اسلام کا یہ دعویٰ ہے کہ وہ ازل سے ابد تک حقیقی ایمان کی بنیاد ہے۔

(ماہنامہ ثقافت لاہور، اگست ۱۹۶۰ء)

اچھّی زندگی اور شہریّت

اچھّی زندگی اور شہریت کے تعلق پر بحث کا آغاز کرنے سے پہلے ہمیں ان لفظوں کا مفہوم واضح طور پر سمجھ لینا چاہیے۔ اس سلسلۂ گفتگو میں شہریت سے ہماری مراد کیا ہے؟

یہاں شہری کی اصطلاح سے اس کا سیاسی مفہوم یعنی کسی شہر کے باشندے یا کسی ریاست کے شہری کی حیثیت مُراد نہیں بلکہ وہ فرد مراد ہے جو کسی معاشرتی ماحول میں زندگی بسر کرتا ہو۔ کسی فرد کا مجموعی ماحول کئی چیزوں پر مشتمل ہوتا ہے۔ ان میں سے ایک اس ماحول کا طبیعیاتی پہلو ہے، یعنی زمین، ہوا، پہاڑ، وادیاں، دریا، جھیل، سمندر وغیرہ۔ دوسرا حیوانی پہلو مثلاً پرندوں اور جانوروں کی مختلف اقسام۔ تیسرا ثقافتی پہلو، جس میں فنی تخلیقات، مصوری، نقاشی اور فن تعمیر و سنگ تراشی وغیرہ کے نمونے شامل ہیں۔ اور آخری پہلو معاشرتی پس منظر ہے، یعنی آبادی کی اکائی (گاؤں قصبہ یا شہر) پھر ملک، اس کی حکومت اور مختلف ادارے مثلاً سکول، مذہبی ادارے، کلب اور مختلف قسم کی انجمنیں۔ اچھی زندگی اور شہریت کے تعلق پر گفتگو کرتے ہوئے ہم بالخصوص ماحول کے اس آخری پہلو یعنی معاشرتی پس منظر پر زور دینا چاہتے ہیں۔ اگرچہ کسی نہ کسی حد تک دیگر تین قسمیں بھی اس مفہوم میں داخل ہوتی ہیں۔

فرد کی زندگی کے دو رُخ ہیں، بیرونی اور اندرونی۔ بیرونی طور پر زندگی اپنے ماحول سے لگاؤ رکھتی ہے، اندرونی طور پر خود اپنے باطنی وجود سے۔ یہ حرکی ہے۔ اس کا باطنی نشو و نما بھی ہوتا ہے اور ماحول سے مطابقت پیدا کرنے نیز اسے تسخیر کرنے سے خارجی نشو و نما بھی۔ ایک نومولود بچّہ طرح طرح کی حسیات سے دوچار ہوتا ہے، جن میں بعض کا شعوری یا غیر شعوری ردعمل بھی اس سے ظاہر ہوتا ہے۔ اس بچّے کا پورا ماحول ان ہی مہیجات پر مشتمل ہے۔ یہی اس کی پوری دنیا ہے۔ جوں جوں اس کی عمر بڑھتی ہے، اس کے ماحول کا دائرہ بھی بڑھتا جاتا ہے، حتیٰ کہ ایک وسیع دنیا اس کے سامنے ہوتی ہے۔ اس وسیع دنیا کی مخلوقات میں سے اس کے ہم جنس اس کے لیے سب سے زیادہ اہمیت رکھتے ہیں۔ اس اہمیت کو وہ ابتدا ہی سے محسوس کرتا ہے۔ وہ نہ

صرف ایک "اَنا" یا واحد متکلّم نہیں ہوتا بلکہ ماحول سے اس کا شعوری رابطہ "مَن و تُو" کی صورت میں ہوتا ہے۔ اس کی ماں اور دیگر اعزّا جو اس کی نشو و نما میں مدد دیتے ہیں' نیز اس کے گھر کے پالتو جانور' یہ سب اس کے معاشرے کے ارکان ہیں۔ اس معاشرے کی زندگی' اس کی عالمی شہریت کی ابتدائی حد ہے۔ من و تو کا رشتہ اتنا قریبی ہوتا ہے کہ ایک کے بغیر دوسرے کا شعور بھی ناممکن ہوتا ہے۔ فرد کی کام جوئی' بنیادی طور پر دوسروں کی کامرانی سے وابستہ ہوتی ہے۔

معاشرتی ماحول یا معاشرتی تنظیم کی تعریف ان لفظوں میں بھی کی جا سکتی ہے:

یہ' ایک منظم جماعتی زندگی میں' جہاں دو طرفہ حقوق و فرائض' اختیارات اور ذمہ داریاں ہوں' افراد کے باہمی روابط کا کم و بیش' ایک مستقل ڈھانچہ ہے۔ معاشرتی ماحول' عادات و رسوم کے مخصوص سانچے بھی رکھتا ہے' جس کے ذریعے افراد عموماً ایک دوسرے کو جانچتے ہیں اور اپنے ذاتی و جماعتی مقاصد حاصل کرتے ہیں۔ اجمالی طور پر شہریت سے وہ تعلق مراد ہے جو فرد کی زندگی اور معاشرتی ماحول کے درمیان پایا جاتا ہے۔

اچھّی زندگی کیا ہے؟

شہریت کا مفہوم واضح ہونے کے بعد' اب دیکھنا یہ ہے کہ اچھی زندگی سے ہماری مراد کیا ہے۔ کسی معاشرے یا جماعت کے رُکن کی حیثیت سے زندگی بسر کرنے کے مختلف طریقے ہوتے ہیں۔ ان میں سے کون سا اُسلوبِ حیات اچھی زندگی کی تعریف میں آتا ہے۔ وہ کیا خصوصیات ہیں جنہیں ہم ایک اچھی زندگی سے منسوب کرتے ہیں۔

زندگی کے مختلف مراحل ہیں بچپن' لڑکپن' جوانی' بڑھاپا۔ یہ سوال ان میں سے ہر ایک دور حیات کے بارے میں پوچھا جا سکتا ہے۔ یہاں صرف بالغ انسان کی زندگی ہمارے پیش نظر ہے۔ اس لیے اب سوال یہ ہے کہ ایک بالغ انسان کی معاشرتی زندگی' کب ایک اچھی زندگی کہی جا سکتی ہے؟

آیئے' پہلے ہم "اچھّی زندگی" کی ترکیب میں لفظ "اچھی" کو واضح طور پر سمجھ لیں۔ سر ڈیوڈ راس نے اپنی تصنیف Foundations of Ethics میں لفظ "اچھے" کے صفتی و خبری استعمال میں فرق کرتے ہوئے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ جب ہم اس لفظ کو صفتی حیثیت سے استعمال کرتے ہیں تو اس سے کامیابی یا کارکردگی کا مفہوم ادا ہوتا ہے۔ ایک اچھا چاقو' "اصلاً" وہ چاقو ہوتا ہے جو کاٹنے میں کامیابی سے استعمال ہو سکے۔ جب یہ لفظ خبری حیثیت سے بولا جاتا

ہے تو اس سے مختلف مفہوم ادا ہوتے ہیں۔ مثلاً نشاطیت کے حامیوں کے نزدیک اس سے حصول مسرّت کا وسیلہ مراد لیا جا سکتا ہے۔ یا مثلاً مسٹر پیری (Perry) کے مطابق اس سے انسانی مفاد کا ذریعہ بھی مراد لے سکتے ہیں۔ یا اس لفظ سے جی۔ ای۔ مور (G.E.Moore) کے "خیر مطلق" کا مفہوم بھی لیا جا سکتا ہے' یعنی وہ اچھائی جس میں بُرائی کا شائبہ تک نہ ہو بلکہ مجموعی طور پر مطلق خیر ہو۔ لیکن یہ لفظ زندگی کے ساتھ پہلے تین مطالب میں سے کسی معنی میں استعمال نہیں ہوا۔

جب یہ لفظ زندگی کے ساتھ پہلے خبری مفہوم میں آتا ہے تو کبھی وسیلہ حصول مسرت کے معنی میں استعمال نہیں ہوتا۔ اس معنی میں یہ لفظ استعمال کرنے کا مطلب یہ ہو گا کہ نشاط' مسرت کوئی ایسا مقصد ہے جو زندگی سے ماوراء ہے۔ اگرچہ افادیت پسندوں کے موقف کی کمزور ضابطہ بندی میں یہ پہلو بھی مضمر ہے لیکن ان کی مُراد یہ ہرگز نہیں۔ زندگی اکثر اپنے آپ کو بطور وسیلہ بھی استعمال کرتی ہے' لیکن یہ اپنے ان مقاصد کے حصول کے لیے ایسا کرتی ہے جو تکمیل کے مرحلے میں' معاشرتی ماحول کے اندر اس کی خود کامی کی تخصیص کرتے ہیں۔ افادی نشاطیت کی صحیح تعبیر یہ ہو گی کہ مسرت زندگی کا واحد اخلاقی مقصد ہونے کی حیثیت سے' زندگی کا ایک جزو بن کر اس میں شامل ہے' اور اچھی زندگی وہ زندگی ہے جس میں یہ عنصر بکثرت ہو اور جو اس میں مزید اضافے کے لیے ہمیشہ وسائل کی تلاش میں رہے۔ لیکن یہ موقف' نفسیاتی اعتبار سے غلط ہونے کے علاوہ اچھی زندگی کے تصور کو بہت محدود کر دیتا ہے۔

اچھی زندگی سے وہ زندگی بھی مراد نہیں لے سکتے جو بعض انسانی اغراض و مفادات کی تکمیل میں صرف ہو۔ کیونکہ بہت سی چیزیں ایسی ہیں جو اگرچہ مختلف لوگوں کے نزدیک' انسانی مفادات کے ذیل میں آتی ہیں لیکن پھر بھی وہ بے تامل خراب کہی جاتی ہیں۔ علاوہ ازیں بہت سی چیزیں ہیں جنہیں ہم اچھی سمجھتے ہیں خواہ ان سے کسی خاص فرد کا مفاد وابستہ ہو یا نہ ہو اور اگر انسانی مفاد سے تمام انسانیت کے بنیادی مفادات مراد ہیں' تب تو وہ سب خود زندگی کے اندر شامل ہیں اور انہی کو آفاقی انسانی خیر کہتے ہیں۔

لیکن کیا اچھی زندگی وہ زندگی ہے جو اصلاً اور کلیتہً "اچھی ہو' یا بالفاظ دیگر خیر ہو؟ نہیں ایسا نہیں ہے۔ کیونکہ انسانی وجود' ناقص اور ہر طرح کی پابندیوں میں گرفتار ہے۔ اس کی زندگی کے بارے میں خیر مطلق کی توقع کرنا ایک وہم باطل ہے۔ ہو سکتا ہے کہ ایک زندگی بُرائی سے پاک ہونے کے باوجود' دوسروں کی مصیبت کے احساس سے دکھ درد میں مبتلا ہو۔ تو یہ دکھ درد بھی یقیناً بذات خود ایک برائی سمجھا جائے گا۔

ہمارے نزدیک اچھی زندگی سے مراد وہ زندگی ہے جس میں خیر و شر دونوں کے عناصر موجود

ہوں' لیکن اس تناسب سے کہ خیر کے عناصر غالب رہیں اور مجموعی طور پر زندگی اچھی ہو۔ اچھی زندگی بہرحال' سکونی نہیں ہو سکتی۔ یہ لازماً حرکی ہوتی ہے اور اس لیے اس میں یہ خصوصیت موجود رہتی ہے کہ شر کے عناصر کو کم کرنے اور خیر کے اجزا میں اضافہ کرتے رہنے کی ایک مستقل جدوجہد جاری رہے' تاکہ زندگی' خیر کامل یا خیر مطلق کی منزل سے قریب تر ہوتی جائے۔

چونکہ ہمیں اچھی زندگی کے معاشرتی پہلو کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیے' لہٰذا یہ کہہ دینا بھی ضروری ہے کہ اچھی زندگی صرف اپنے لیے قدروں کے حصول کا نام نہیں ہے بلکہ ان قدروں کو پورے ماحول میں دور دور تک پھیلانا بھی اس کے مقاصد میں شامل ہے۔ اگر اچھی زندگی سے یہ مراد ہے تو سر ڈیوڈ راس (Sir David Ross) نے لفظ "اچھے" کے صفتی و خبری استعمال میں جو امتیاز قائم کیا ہے اس کے لیے کوئی وجہ جواز باقی نہیں رہتی۔ جب یہ لفظ زندگی کے ساتھ بولا جاتا ہے تو خواہ ہم یہ کہیں کہ وہ آدمی جو اچھی زندگی بسر کرتا ہے' اقدار خیر کو اپنے اور دوسروں کے لیے زیادہ سے زیادہ ترقی دیتا ہے یا اس طرح کہیں کہ اس آدمی کی زندگی جو اقدار خیر کو اپنے اور دوسروں کے لیے زیادہ سے زیادہ ترقی دیتا ہے' اچھی ہوتی ہے۔ ان دونوں باتوں میں کوئی معنوی فرق نہیں ہے۔ دونوں صورتوں میں وہی مطلب ادا ہوتا ہے۔

خالص اقدار

اب دیکھنا یہ ہے کہ وہ قدریں اور اچھائیاں کیا ہیں جن سے زندگی عبارت ہے۔ قدروں میں جو محض وسیلے کی حیثیت رکھتی ہیں' ان کی اہمیت اسی حد تک ہے جس حد تک وہ خالص قدروں کے فروغ کا وسیلہ بن سکتی ہیں۔ لیکن خالص قدروں کا وجود بھی ہے یا نہیں؟

ایک نقطہ نظر تو یہ ہے کہ ایسی قدروں کا سرے سے وجود ہی نہیں ہے۔ جو خالص قدریں کہی جا سکیں۔ تمام قدریں اضافی ہوتی ہیں۔ کبھی یہ کہا جاتا تھا کہ کوئی چیز بذاتہٖ اچھی یا بری نہیں ہوتی۔ صرف ہمارا اپنا خیال انہیں ویسا بنا دیتا ہے۔ اب یہ کہا جاتا ہے کہ صرف احساس سے کوئی چیز اچھی یا بری ہو جاتی ہے۔ گزشتہ سال امریکہ میں یونیسکو کے زیر اہتمام ایک مجلس مذاکرہ منعقد ہوئی تھی' جس میں مجھے بھی شرکت کا شرف حاصل ہوا تھا۔ اس مجلس مذاکرہ کے بیشتر شرکاء مذکورہ بالا نظریے کے حامی تھے۔ ایک صاحب نے فرمایا:

"فلسفے میں کسی موضوع پر اتنی لغو باتیں نہیں لکھی گئیں جتنی "اقدار" کے بارے میں لکھی گئی ہیں۔"

دوسرے نے کہا:

"اقدار اتنے ہی متنوع ہیں جتنے کہ افراد ہیں۔ مجموعی انسانی اقدار کی تعریف بیان کرنا

ناممکن ہے۔"

تیسرے نے اس بنا پر کہ انسان کے مقاصد اور ان کے حصول کے لیے ذرائع مختلف ہوتے ہیں' آفاقی قدروں کے وجود ہی سے انکار کر دیا۔ بہر حال یہ نقطۂ نظر تو بدیہی طور پر اتنا غلط ہے کہ اس پر کسی تبصرے کی ضرورت نہیں ہے۔ اخلاقیات پر شاید ہی کوئی ایسا مقالہ ہو جس میں اس کی تردید نہ کی گئی ہو۔

ایک اور نظریہ بھی ان دنوں مقبول ہو رہا ہے' جسے اس مذاکرے کے بعض شرکاء نے بھی پیش کیا تھا۔ اس نظریے سے عمرانیاتی حالات' قدر کو متعین کرتے ہیں۔ زندگی اور اس کے اغراض و مقاصد' معاشرتی و اخلاقی سانچوں کے مطابق تشکیل پاتے ہیں۔ اور یہ سانچے عہد بہ عہد بدلتے رہتے ہیں۔ معاشرتی حلقے سے گہرے تعلق کی بناء پر ان میں تبدیلی ہوتی ہے۔ مختلف معاشی' سیاسی اور معاشرتی ماحول سے اقدار متعین ہوتی ہیں۔

"وہ قدریں جو تاریخ کے کسی خاص دور میں بنیادی تصور کی جاتی ہیں' ممکن ہے کسی دوسرے دور میں ان کی وہ اہمیت باقی نہ رہے۔"

کسی جماعت کے باہمی روابط کی تبدیلیوں سے جو مسائل پیدا ہوتے ہیں' ان کے اثر سے اخلاقی تصورات بھی بدل جاتے ہیں۔

اس مفروضے میں خوبی یہ ہے کہ انسانی قدریں افراد کی مرضی کے تابع نہیں رہ جاتیں بلکہ کم ازکم انہیں ایک دور تاریخی یا سماجی یا جماعتی ارتقاء کے کسی خاص مرحلے کی حد تک ثبات حاصل ہو جاتا ہے۔

یہ سچ ہے کہ انسانی شعور میں تمام قدریں بیک وقت پیدا نہیں ہو جاتیں اور نہ ایک وقت ایک ہی درجے کی اہمیت حاصل کرتی ہیں۔ ان کا ظہور اور ان کے عمل کے مدارج نہ صرف عہد بہ عہد مختلف ہوتے ہیں بلکہ فرد بہ فرد' اور ایک ہی فرد کی زندگی میں دور بہ دور بدل جاتے ہیں۔

پھر یہ بھی ہوتا ہے کہ تاریخ کے کسی دور میں بعض قدروں کو اس لیے خاص اہمیت حاصل ہو جاتی ہے کہ گذشتہ ادوار میں کم و بیش انہیں نظر انداز کیا جاتا رہا ہے یا بعض قدریں اس لیے بھی مرکز توجہ بن جاتی ہیں کہ انہیں سماجی شعور میں جگہ بنائے کچھ زیادہ عرصہ نہیں گزرا اور ان میں جدت کی کشش اور آب و تاب ہنوز باقی ہے۔ مثلاً ایک عہد تاریخی میں یونانی معاشرے میں عقلی دلیل کو سب سے زیادہ اہمیت حاصل ہوئی۔ بدھ مت میں ضبط نفس کو' عیسائیت میں محبت کو' اسلام میں عدل کو اور مغرب جدید میں تسخیر فطرت کو۔ علاوہ ازیں ایک ہی مقصد کے حصول کے ذرائع ایک ہی فرد کے لیے مختلف حالات میں مختلف ہوتے ہیں۔ اس طرح مختلف افراد یا جماعت

کے لیے ان کے ارتقاء کے مختلف مراحل میں ذرائع بدل جاتے ہیں اور تمام ذرائع کچھ عرصے تک مقاصد کی حیثیت حاصل کر لیتے ہیں بلکہ انہی کو خود بنیادی مقاصد اور حقیقی اقدار کی جگہ سمجھا جانے لگتا ہے۔ ان واقعات سے یہ تاثر پیدا ہوتا ہے کہ حقیقی مقاصد بھی' ایک ہی فرد یا مختلف افراد کے لیے مختلف حالات میں مختلف ہو جاتے ہیں۔ گویا وہ نظریہ جسے میں پہلے مسترد کر چکا ہوں' قابل قبول نظر آنے لگتا ہے یا یہ تاثر قائم ہوتا ہے کہ وہ عہد بہ عہد اور جماعت بہ جماعت بدلتے ہیں جس سے نظریہ زیر تحت کو تقویت پہنچتی ہے۔ اس نظریے کو ایک اور ذریعے سے بھی حمایت حاصل ہوتی ہے جس پر اب ہم غور کریں گے۔

روایتی نصب العین اور عملی نصب العین

جیسا کہ پروفیسر میکبتھ نے اپنی تصنیف Experiments in Living میں بیان کیا ہے' انسانی اقدار' مقاصد کی حیثیت سے دو پہلو رکھتی ہیں' ایک' اقدار بحیثیت معیاری (Formal) نصب العین' دوسرے وہی اقدار بحیثیت عملی (Operative) نصب العین۔ معیاری نصب العین کی حیثیت سے وہ انسانی سرشت میں داخل ہیں اور تمام انسانیت کے لیے یکساں ہیں۔ میری رائے میں ان اقدار کو معیاری نہیں بلکہ بنیادی کہنا زیادہ موزوں ہو گا۔ صحیح معنوں میں انہی کو اقدار کہا جا سکتا ہے۔ لیکن اقدار' عملی نصب العین کی حیثیت سے مختلف افراد اور معاشروں میں معیاری نصب العین سے کسی نہ کسی حد تک قربت رکھتی ہیں۔ ان کی قربت کے مدارج' افراد اور معاشروں کی ذہنی سطح اور مدارج ارتقاء نیز زمانے کے تقاضوں پر منحصر ہیں۔ وہ لازمی طور پر کم و بیش ناقص اور جزئی ہوتی ہیں۔ بنیادی نصب العین ہی وہ معیار ہیں جن پر عملی نصب العین اور ان کے وسائل کو پرکھا جاتا ہے۔ ان کا تعلق تمام انسانیت سے ہوتا ہے۔ جب یہ بنیادی نصب العین مختلف افراد اور مختلف معاشروں کے ذریعے فی الواقع فہم و عمل میں لائے جاتے ہیں تو عملی نصب العین کہلاتے ہیں۔ یہ عملی نصب العین' روایات' رسم و رواج' ممنوعات' مخصوص اغراض' قوانین' اداروں اور زندگی کے طور طریقوں میں ظہور پذیر ہوتے ہیں اور وہ بنیادی نصب العین کے نظام کا صرف جزئی مظہر ہوتے ہیں۔ غیر مہذب معاشروں میں وہ مخفی بنیادی نصب العین کا نہایت ناقص رُوپ پیش کرتے ہیں۔ لیکن جیسے جیسے یہ معاشرے ترقی کے مراحل طے کرتے ہیں' ان میں پاکیزگی' رفعت اور ہمہ گیری پیدا ہوتی جاتی ہے' اور وہ بنیادی نصب العین سے قریب تر ہوتے جاتے ہیں۔

وہ نظریہ جو قدر کو اضافی' موضوعی اور انفرادی قرار دیتا ہے' صرف افراد کے عملی نصب العین کو محفوظ رکھتا ہے اور دوسرا نظریہ' جس کے مطابق اقدار' مختلف معاشروں کے لیے تاریخ

کے مختلف ادوار میں بدل جاتی ہیں' صرف معاشرے کے عملی نصب العین کو سامنے رکھتا ہے۔ اس طرح دونوں ایسے معیاری نصب العین کو بالکل نظر انداز کر دیتے ہیں جو بذات خود خیر بلکہ خیر مطلق ہیں اور جو تمام افراد اور معاشروں کے لیے یکساں ہوتے ہیں۔

بنیادی نصب العین کی وضاحت

اب دیکھنا ہے کہ یہ بنیادی نصب العین یا خیر مطلق یا اقدار مطلق کیا ہیں۔ یہاں میں اپنے اس بیان کو قدرے ترمیم کے ساتھ پیش کرتا ہوں جسے مذکورہ مذاکرے یعنی فلاسفہ کی گول میز کانفرنس میں پیش کر چکا ہوں۔ بنیادی نصب العین میں سب سے اہم خود زندگی ہے جو تمام دیگر اقدار کی بنیاد ہے۔ دیگر اقدار یہ ہیں۔ عزم نیک' یعنی اپنی خودی کو ان چیزوں کی طرف متوجہ اور مشغوف کرنا جو بمنصہ خیر ہیں' اپنے اور دوسروں کے لیے ان کے حصول کی مستقل جدوجہد' مثالی عادات و اطوار' ترقی یافتہ شخصیتوں کا کردار' سماجی خدمت' فرض کا احساس اور اس کی بجا آوری اور نظم و ضبط' محبت' جس کا اظہار دوستی' رشتہ داری' ہمسائیگی' رحم اور ایثار میں ہوتا ہے' عدل جس کا اظہار ہر ایک کے مفاد کے لیے مساوی غور و فکر' یکساں آزادی' ترقی کے مواقع اور تحفظ' قانون اور عدالتوں کی صورت میں ہوتا ہے' حسن' جس کا اظہار ذوقیات میں فطرت کی قدر شناسی اور جمالیتی فعلیّت کی مختلف صورتوں یعنی فنی تخلیقات میں ہوتا ہے' صداقت' جس کا اظہار عقل اور اس علم میں ہوتا ہے جو مجلسی تعلقات' مدارس کتب خانوں' تحقیقی اداروں اور یونیورسٹیوں کے ذریعے پھیلتا ہے' مسرت' جس کا اظہار آزاد مشاغل' انکشافات' ایجادات' دکھ اور امراض سے نجات اور امن میں ہوتا ہے' حریت' جو قومی و شخصی آزادی' رواداری' آزادی خیال و عبادت و عقیدہ و اظہار رائے اور سماجی طور پر پسندیدہ اعمال کی صورتوں میں ظہور پذیر ہوتی ہے' قوت' جو باطنی حیثیت سے ضبط نفس' عزم' اقدام' جرات' استقلال' جذبہ و جوش اور خارجی طور پر' شر کے استیصال کی طاقت اور انسانی بہبود کے لیے تسخیر فطرت کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے' صحت' جو جسم و دماغ کے مناسب عمل پر مشتمل ہے' اور وحدت' جو باطنی طور پر خیال' جذبہ اور عمل کی ہم آہنگی اور مجموعی حیثیت سے پوری شخصیت کی ترکیب و توازن میں اور خارجی طور پر سماجی تنظیم اور جماعتی استحکام سے عبارت ہے۔

عدل کے اظہار کی بعض صورتیں ایسی ہیں جنہیں انسان ہر ایک کے لیے لازمی قرار دیتا اور ہر فرد کے فرائض میں شمار کرتا ہے۔ وہ صورتیں یہ ہیں:-

رواداری' اپنی گزشتہ غلط کاریوں کی تلافی' دوسروں کی خدمات پر احسان مندی' (دوسروں کے) معاملات میں عدم مداخلت اور علانیہ و خفیہ وعدوں نیز باہمی معاہدوں

کی پاسداری و تکمیل۔

یہ اقدار شعوری، نیم شعوری یا غیر شعوری طور پر، ہم معاشرے کے بیشتر افراد کو مطلوب ہیں اور غلط یا صحیح طریقوں سے ان کے حصول کی کوشش بھی کی جاتی ہے۔ یہ گویا انسانیت کا اخلاقی ورثہ ہیں۔

دیگر اقدار

بعض وسائلی اقدار ہیں جو بنیادی مقاصد کے ذرائع کی حیثیت سے مطلوب ہیں۔ یہ وسائلی اقدار مندرجہ ذیل ہیں۔ غذا، لباس اور مکان، مہمان نوازی، ایمان داری، اہلیت یا کارکردگی اور باہمی اعتماد، ذاتی ملکیت، سماجی تحفظ، نیز تعلیم، مواصلات و دفاع وغیرہ کی محکمانہ تنظیم۔

بعض ثانوی حیثیت کی وسائلی اقدار ہیں جو مختلف معاشرتی حلقوں میں ان کے ثقافتی امتیازات کی وجہ سے یا تو بالتخصیص موجود ہیں یا خاص اہمیت رکھتی ہیں۔ مثلاً دور حاضر میں مغرب کی امتیازی وسائلی اقدار، دولت، صنعت، مشینیت، آزاد مجاہدہ، بلند معیار زندگی، تفریح، مادی آسائش، جنسی مساوات، ماہرانہ تنظیم۔ دوسری طرف ایشیائی معاشروں میں خاندان، گھر، سادہ زندگی، قناعت اور جنسی اخلاق پر زیادہ زور دیا جاتا ہے۔

یہ فہرستیں کسی لحاظ سے مکمل نہیں ہیں، لیکن وہ چیزیں جو عالم انسانیت کے لیے بذات خود خیر کا درجہ رکھتی ہیں اور وہ فرائض و وسائل جو ان کے حصول کے لیے ضروری قرار دیے گئے ہیں، ان میں سے بیشتر ان فہرستوں میں شامل ہیں۔

جو چیزیں بذات خود خیر ہیں وہ باہم اس درجے مربوط اور اس حد تک ایک دوسرے پر منحصر ہیں کہ ایک دوسرے کے حصول کا وسیلہ بن جاتی ہیں۔ وسیلے کی قدر و قیمت صرف متعلقہ مقصد سے متعیّن ہوتی ہے۔ لیکن جب بذاتہٖ خیر، وسیلے کا کام دیتا ہے تب وہ متعلقہ مقصد سے بھی ضو پاتا ہے اور اپنی ذاتی عظمت کی جھلک بھی دکھاتا ہے۔

یہ دنیا خیر و شر کا مرکّب ہے اور یہاں بعض خاص صورتوں میں، اقدار کا اقدار سے اور فرائض کا فرائض سے تصادم بھی ہوتا ہے۔ لیکن جہاں کہیں تصادم کی صورت پیش آتی ہے تو کم درجے کی اقدار و فرائض اپنے سے برتر درجے کی اقدار و فرائض پر قربان کر دی جاتی ہیں۔ مثلاً سچ بولنا ایک قدر ہے لیکن اگر سچ بولنے سے بستر علالت پر پڑے ہوئے کسی عظیم انسان کی جان خطرے میں پڑ جائے یا حق کی راہ میں لڑنے والی کسی عظیم فوج کو کوئی خطرہ لاحق ہو تو ایسے نادر موقعوں پر اس قدر کو قربان کر دینا پڑتا ہے۔

شہری کی زندگی

اچھی زندگی اور شہریت کا مفہوم واضح کرنے اور ان اقدار کو جن کے حصول پر اچھی زندگی کا انحصار ہے' بیان کرنے کے بعد' اب ہم زیادہ قریب سے ایک شہری کی اس زندگی کا مطالعہ کریں گے جو اچھی زندگی قرار دی جا سکتی ہے۔

اچھی زندگی کا عام معیار' روایتی نصب العین کا نظام نہیں ہے۔ عموماً ایک سماجی حلقے کے فرد کی زندگی' اس حلقے کے اخلاقی ورثے یعنی عملی نصب العین کے حوالے سے جانچی جاتی ہے۔ جو اس معاشری حلقے کی روایات' آداب و رسوم اور آئین و قوانین کی پیروی کرتے ہیں۔

کسی مخصوص معاشری سانچے کے اداروں' اس کے اخلاقی آئین و ضوابط' اس کے افراد کے باہمی روابط اور ان کے عملی مقاصد' ان سب کی پیروی یا رد عمل سے ایک انسان کی اخلاقی زندگی تشکیل پاتی ہے اور اس کے تمام حقوق و فرائض نیز ان کی متعلقہ اقدار' اخذ کی جاتی ہیں۔ اس کی اخلاقی زندگی کے فرائض کی تفصیل یہ ہے کہ وہ اپنے خاص اخلاقی مقاصد کی پیروی کرے' اپنے فرائض منصبی نیز ان فرائض کی انجام دہی میں کوشاں رہے' جو اس کے والدین' اولاد' ہمسایہ' ملک اور عام انسانیت سے متعلق اس پر عائد ہوتے ہیں۔ اپنے لیے اور اپنے سماجی دائرے کے زیادہ سے زیادہ انسانوں بلکہ گھریلو جانوروں کے لیے بھی بیش از بیش اقدار کے حصول میں مستقل جدوجہد کرتا رہے۔

چونکہ عملی نصب العین اس امر کے محتاج ہیں کہ انہیں بنیادی نصب العین کی کسوٹی پر پرکھا جائے اس لیے بعض برگزیدہ افراد مثلاً انبیاء' سماجی رہنما اور روشن خیال لوگ جو بنیادی نصب العین و اقدار کا بہتر ادراک اور ان سے گہری وابستگی رکھتے ہیں' عملی اقدار و عملی نصب العین ان کے معیار کے مطابق تبدیل کرنے کی جدوجہد کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ تاکہ اپنے معاشرے کو ترقی کی راہ میں اور آگے بڑھائیں۔ درحقیقت وہ اپنے احساس فرض کے تحت ایسا کرنے پر مجبور ہیں۔ وہ موجودہ حالات سے غیر مطمئن ہوتے ہیں۔ حق و انصاف کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ موجودہ نظام کی جگہ وہ اس اعلیٰ نظام حیات کو نافذ کرنے کی کوشش کریں جو انہیں مطلوب ہے ان مثالی انسانوں کی زندگی اچھائیوں کا اعلیٰ ترین نمونہ پیش کرتی ہیں۔ جب کسی معاشرہ میں ایسے لوگوں کا ظہور ہو تو تمام افراد کا یہ فرض ہو جاتا ہے کہ ان کے پیغام کو بغور سنیں اور ان کی پکار پر لبیک کہیں۔

لیکن خواہ افراد کی زندگی ہو یا جماعت کی' بہر حال خیر کے ساتھ کچھ شر کے عناصر بھی اس میں ہمیشہ پائے جاتے ہیں۔ معمولی شہریوں کو بھی یہ حق حاصل ہونا چاہیے کہ اپنے معاشرتی حلقے

کے رائج الوقت قوانین کی پیروی کرتے ہوئے' ان پر تنقید بھی کر سکیں۔ اظہار رائے کے اس حق کو بے باکی سے استعمال کرنا ان کا فرض ہے۔ عملی اقدار پر عمل پیرا ہونے کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ ان اقدار کو بنیادی اقدار سے قریب تر لانے کے لیے مسلسل جدوجہد جاری رہے۔ تنقید و اصلاح کی یہ عملی کوششیں' کسی شہری کی زندگی کی اخلاقی قدر کو گھٹاتی نہیں بلکہ اور بلند کر دیتی ہیں۔ لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ معمولی مقاصد اور ذاتی اغراض کی تعمیر کے لیے معرکہ کارزار گرم کیا جائے جیسا کہ بیشتر سیاست دانوں کا شیوہ ہے۔ ایسے سیاستدانوں کی زندگیاں' خیر کی بجائے شر کے فروغ میں صرف ہوتی ہیں۔

اخلاقی نصب العین

ایک شہری کا اخلاقی نصب العین' کوئی مقصد بعید نہیں ہے جس کا حصول' زمانہ مستقبل کے لیے اٹھا رکھا جائے۔ یہ کوئی ایسا نصب العین نہیں ہے جو زندگی سے ماوراء ہو۔ یہ زندگی میں شامل ہے اور گردو پیش کے انسانی ماحول سے اس کا گہرا تعلق ہے۔ یہ در حقیقت ایک طریق زندگی ہے جو دوسروں کو بھی متاثر کرتا ہے اور ہر عمل صالح میں برتا جاتا ہے۔ انسان کی اچھی زندگی کا انحصار اس پر ہے کہ وہ اپنے اخلاقی مفاد کے لیے کوشاں رہے اور اس کا ہر کام دوسروں کے لیے عملی نمونہ ہو۔

زندگی کی اخلاقی قدر' باطنی اعتبار سے' شخصیت کی تعمیر پر منحصر ہے اور شخصیت کی تعمیر' بیشتر ان باتوں پر مشتمل ہے:

کردار کی فضیلت' علم کی وسعت' جذباتی تجربے کی گہرائی اور پھیلاؤ' ارادے کی وہ عظیم قوت جس سے جذبات و ہیجانات میں انضباط' نفس پر قابو اور صحیح فیصلہ کرنے نیز ان فیصلوں کو بروئے عمل لانے کی صلاحیت پیدا ہو۔ تعمیر شخصیت میں امید' ایمان' عبادت اور ذکر الٰہی کے عناصر بھی شامل ہو سکتے ہیں اچھی زندگی کا فیصلہ کرتے وقت ہم' زندگی کے دیگر پہلوؤں کی بہ نسبت کردار کی فضیلت پر خاص زور دیتے ہیں۔ اس کا سبب یہ ہے کہ وہ تمام اعمال جو اقدار کی طلب میں صادر ہوتے ہیں' ان کا سرچشمہ فضیلت کردار ہے۔ کردار میں خدمت خلق کی صفت کو سب سے زیادہ اہمیت حاصل ہے۔ کیونکہ تنہا اپنے لیے اقدار کی طلب کے مقابلے میں دوسروں کے لیے اقدار کی طلب بہت زیادہ مشکل اور نسبتاً زیادہ منفعت بخش ہے۔ لیکن زندگی کی یہ باطنی ترقی' اس کی خارجی ترقی کے بغیر یعنی دیگر انسانوں کی زندگی میں اقدار کو فروغ دیے بغیر ناممکن ہے۔

معاشرے سے منقطع زندگی

اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ وہ درویش، راہب اور سنیاسی جو عبادت گاہوں اور خانقاہوں میں بیٹھے ہوئے ہمہ وقت یاد الٰہی میں مصروف رہتے ہیں، کیا ان کی زندگی مندرجہ بالا معیار کے مطابق ایک اچھی زندگی قرار دی جا سکتی ہے؟ یقیناً وہ ایک بُری زندگی ہو گی اگر نفسیاتی بیماریوں کا باعث ہو اور وہ زندگی بھی اچھی زندگی نہیں کہی جا سکتی جو معاشرے سے بے تعلق ہو کر تمام تر ذاتی اغراض کی تکمیل میں صرف ہوتی ہے، خواہ طلب حق یا حصول معرفت جیسے بلند مقصد ہی کے لیے کیوں نہ وقف ہو۔ مثلاً کسی تارک الدہر راہب یا جوگی کی زندگی۔ دراصل ایسے لوگ شہری کہلانے کے مستحق نہیں ہیں۔ ان کی زندگی کسی اور اعتبار سے قابل لحاظ ہو تو ہو لیکن شہریوں کی زندگی کا جائزہ لیتے ہوئے انہیں زیر غور نہیں لایا جا سکتا۔ کیونکہ وہ شہری زندگی کے دائرے سے خارج ہیں۔

لیکن ایک اعتبار سے جو زندگی معاشرے سے منقطع اور کلیتہ "کسی مقصد کے لیے وقف ہو" وہ ایک بہت بڑی اخلاقی قدر کی حامل ہوتی ہے چونکہ ہماری صلاحیتیں اور قوتیں محدود ہیں اس لیے بیک وقت تمام مقاصد کا حصول ہمارے لیے ممکن نہیں۔ جب تک کوئی شخص ارد گرد کی زندگی سے کنارہ کش ہو کر سخت ریاضت و تربیت حاصل نہ کرے اور ایک مدت کے لیے خلوت گزین نہ ہو جائے۔ خواہ وہ گوشہ خلوت صوفی کی خانقاہ میں ہو یا سائنس دان کی تجربہ گاہ میں کسی صنّاع یا فن کار کا معمل ہو یا عالم و محقق کی کوٹھری۔ اس وقت تک کوئی بڑا کارنامہ سر انجام نہیں پا سکتا۔ زندگی کا ایک دور، باطنی نشو ونما، حقیقت کے گہرے تجربے اور تربیت نفس کے لیے، بہرحال وقف کر دینا پڑے گا۔ لہٰذا ضروری ہے کہ زندگی کا کچھ حصہ درویشانہ تجرّد و تفکّر میں بسر ہو۔ وہ زندگی جس میں تربیتِ نفس کا یہ دَور شامل ہے، اخلاقی طور پر بہت مستحسن ہے۔ لیکن تربیت اور تیاری کا یہ عارضی دور گزرنے کے بعد ایک بھرپور معاشرتی زندگی کا آغاز ہونا چاہیے۔ ایک ایسی زندگی جو شہری کی حیثیت سے اپنے ابنائے جنس کے درمیان، ان کی فلاح و بہبود کے کاموں مین صرف ہو۔ حضرت عیسیٰ، مہاتما گوتم بدھ، حضرت محمد صلعم اور وہ تمام برگزیدہ انسان جنہوں نے اپنی اخلاقی اور ذہنی تجلیوں سے عالم کو منور کیا، ان کی زندگیوں میں اس خلوت و جلوت یعنی معاشرے سے عارضی دوری گزرنے کے بعد ایک بھرپور معاشرتی زندگی کا آغاز ہونا چاہیے۔

یقیناً ایسی زندگیاں بھی اخلاقی اعتبار سے قابل قدر ہیں جو تمام تر ایک ہی مقصد کی تکمیل میں صرف ہو جاتی ہیں۔ بشرطیکہ اس مقصد کی طلب کے ساتھ دیگر معاشرتی ذمہ داریاں بھی مناسب

حد تک پوری ہوتی رہیں۔

مختصر یہ کہ شہری کی اصطلاح اور اچھی زندگی کا مفہوم واضح کرنے کے بعد مَیں نے اس مقالے میں مندرجہ ذیل مسائل کو چھیڑا ہے:

۱۔ اچھی زندگی کا اولاً معاشرتی حلقے کے ساتھ' ثانیاً" انفرادی اقدار' ثالثاً" جماعتی اقدار' رابعاً" وسائلی اقدار' خامساً" بنیادی اقدار' سادساً" اقدار مطلق کے ساتھ کیا تعلق ہے؟

۲۔ اچھی زندگی کا کیا معیار ہے؟

۳۔ مندرجہ ذیل افراد کی زندگی کی اخلاقی قدر و قیمت کیا ہے:

الف: بنی نوع انسان کے ممتاز راہنما مثلاً پیغمبران دین اور اکابر قوم۔

ب: راہب۔

ج: ایک ایسا شہری جو معاشرتی آداب و قوانین کی پیروی کرتے ہوئے ان کے خلاف اظہار خیال یا احتجاج کرتا ہے۔

د: وہ شہری جو کسی ایک مقصد کے لیے اپنی زندگی وقف کر دیتا ہے لیکن اس کے ساتھ تمام معاشرتی ذمہ داریوں سے بھی عہدہ برآ ہوتا ہے۔

میں نے ان مسائل پر بحث کی طرح ڈالنے کے لیے' تمام سوالات کے مجمل جوابات پیش کیے ہیں اور ضمناً" اخلاقی زندگی کے موضوعیاتی' عمرانیاتی' نشاطیتی اور انسانی بہبود کے مفروضات پر اشارۃً اظہار خیال کیا ہے۔ حقیقت میں مَیں نے اپنے اخلاقی نظریات کی حدود میں رہتے ہوئے اس پورے موضوع کا جائزہ لیا ہے۔

چند سوالات ایسے ہیں جنہیں قلتِ گنجائش کی وجہ سے مجھے نظر انداز کر دینا پڑا وہ سوالات یہ ہیں:

۱ اچھی زندگی پر معاشرے کی پسندیدگی اور ناپسندیدگی کس حد تک اثر انداز ہوتی ہے؟

۲۔ کیا فرض کا نظریہ' عدل کے تصوّر سے زیادہ وسعت اور گنجائش رکھتا ہے؟

۳۔ کیا فیاضی یا دوسروں کے لیے تکثیر خیر' اچھی زندگی میں فرض کا درجہ رکھتی ہے یا محض ایک عمل خیر ہے؟

۴۔ کیا ہوشیاری یا اپنی ذات کے لیے تکثیر خیر کو اچھی زندگی میں فرض کا درجہ حاصل ہے یا محض عمل خیر کا یا اس کا مقام اس سے بھی کم تر ہے؟

۵- اچھی زندگی اور مذہب کے اعلیٰ ترین نصب العین یعنی خدا کے درمیان کیا تعلق ہے؟

میں سمجھتا ہوں کہ ان سوالات کو زیر بحث لانا بھی سُود مند ہوگا۔ لیکن اس مضمون میں اس کی گنجائش نہیں۔

علمی ارمغان "نذر رحمٰن" میں شائع شدہ (۱۹۶۶ء)

سماجی نشوونما کی شرائط

ولیم جیمس (William James) نے شعور کو ایک جوئے رواں سے تشبیہ دی تو اس سے ذہن انسانی کی حرکی (Dynamic) فطرت پر زور دینا مقصود تھا۔ لیکن ذہن انسانی ہی نہیں، ساری زندگی، بلکہ کائنات کی پوری حقیقت حرکی یا تغیر پسند ہے۔ ہر شے بنیادی طور پر قوتوں کا ایک مرکز، ایک فعال طاقت ہے۔ سکون، محض ان قوتوں کے توازن اور امن، صرف ان کی ہم آہنگی کا نام ہے۔ دنیا کی قومیں، ثقافتیں اور تہذیبیں ہمیشہ یکساں حالت میں نہیں رہ سکتیں۔ ان کی زندگی، عروج و زوال کا ایک سلسلہ ہے۔ ہم مسلمانوں پر ملی اعتبار سے دورِ زوال کی پانچ صدیاں گزر چکی ہیں اور بحیثیت ہندوستانی ہمارے زوال کی مدت تقریباً دو سو سال ہے۔ لیکن ایک طرف ہمارے عظیم رہنما سرسید اور ان کے اولوالعزم رفقائے کار کی کوششوں سے اور دوسری جانب انڈین نیشنل کانگریس کی جدوجہد سے بیسویں صدی کے آغاز ہی میں احیائے جدید کے آثار ہویدا ہونے لگے۔ دورِ حاضر میں اقبال کی روحانی قیادت اور قائداعظم محمد علی جناح و گاندھی جی کی سیاسی رہنمائی کے زیر اثر اس احیائے جدید نے دو آزاد قوموں کو جنم دیا۔ ہندوستانی زندگی کے مشترک دھارے سے کٹ کر، اب پاکستان کو اپنے مستقبل کے بہاؤ کا رخ متعین کرنا چاہیے۔ ہماری ثقافت ایک موج ہے جو دو سمندری لہروں یعنی دو عظیم الشان تہذیبوں (اسلامی اور ہندی) کے اختلاط سے ابھری ہے۔ اگر ہمیں ان ننھی لہروں کی طرح جینا اور مٹ جانا گوارا نہیں جو کسی گڑھے کے ٹھہرے ہوئے پانی میں ہلکورے لیتی ہیں تو پھر ہمیں اچھل کر کم از کم ان بلندیوں کو تو ضرور چھو لینا چاہیے جہاں تک ہمارے اسلاف کی ثقافتی موجیں پہنچ چکی ہیں۔

لیکن ثقافتی عروج حاصل کرنے کے لیے پہلے یہ سمجھ لینا ضروری ہے کہ وہ اسباب و اصول کیا ہیں جن پر ثقافتی عروج کا دار و مدار ہے۔ اسی مقصد کے پیش نظر میں نے اس خطبہ کے لئے "سماجی نشوونما کی شرائط" کا موضوع منتخب کیا ہے چونکہ اس وسیع موضوع کے تمام جزئی پہلوؤں کو شرح وبسط کے ساتھ پیش کرنا سردست ممکن نہیں اس لیے میں اپنی معروضات کو سماجی ترقی

کی طرف پانچ شرائط تک محدود رکھوں گا' یعنی مبارز طلبی یا مہمات کے مقابلہ میں مؤثر ردِ عمل' تخلیقی صلاحیت' علم' اخلاقی کردار اور منصوبہ بندی- مبارز طلبی (مہمات کا مقابلہ) ترقی یا نشوونما' ایک حالت سے دوسری بہتر حالت کی طرف حرکت و اقدام کا نام ہے- لہٰذا اس کا پہلا اصول' حرکت کے ہمہ گیر آفاقی اصول کی مخصوص شکل ہے- وہ آفاقی اصول یہ ہے کہ ہر حرکت' ماحول کے پیش کردہ مطالبات و مہمات کے ردِ عمل کا نتیجہ ہوتی ہے- تمام مراکز قوت' خواہ وہ برقیے ہوں یا جوہر' جمادات ہوں یا نباتات' حیوان ہوں یا انسان' افراد ہوں یا جماعتیں' اپنے اپنے ماحول کے ساتھ' فاعلی اور انفعالی ہر دو حیثیت سے متعلق ہوتے ہیں- ان کا عمل و ردعمل باہمی جذب و کشش اور رد و گریز کے اصول پر مبنی ہوتا ہے- جب یہ افراد (مراکزِ قوت) حرکت و اقدام کے دوران میں باہم متصادم ہوتے ہیں' تو ہر ایک دوسرے کے لئے سدِ راہ بن جاتا ہے- جب ان رُکاوٹوں سے حرکت مسدود ہو جاتی ہے' تب ایک عارضی پسپائی کے بعد ان کی قوت مجتمع ہو کر دوبارہ پلٹتی ہے اور ایک عزم و جوش کے ساتھ اس مہم کا مقابلہ کرتی ہے- پھر کوئی نیا معرکہ در پیش ہوتا ہے- اور اسی طرح عارضی پسپائی' قوتوں کے مجتمع ہونے اور پلٹنے کا عمل جاری رہتا ہے- الغرض ہر حرکت موجوں کے تلاطم یا مد و جزر سے مشابہ مہارت کے پیہم مقابلوں کا ایک سلسلہ ہوتی ہے-

مُرنشو و ارتقا محض اسی معرکہ آرائی اور مبارز طلبی کا نام نہیں بلکہ یہ ایک سلسلہ ہے ان فتوحات کا جو پے بہ پے مہمات کے مقابلہ میں حاصل ہوتی چلی جائیں- انسانی معاشرہ ترقی کی منزلیں اسی انداز سے طے کرتا ہے جب کہ بقول ٹائن بی (Toynbee):

"ایک اقلیت یا ایک پوری سوسائٹی کسی مہم کے مقابلہ میں اس طرح معرکہ آرا ہو کہ نہ صرف اس سے عہدہ برآ ہو جائے بلکہ تگ و تاز کے لیے نئی جولان گاہیں سامنے آتی رہیں اور نئے تقاضے اس کے عزم و ہمت کو برابر للکارتے رہیں-"

اقبال نے اسی حقیقت کو جا بجا مؤثر پیرایہ میں بیان کیا ہے:

ہر لحظہ نیا طور' نئی برقِ تجلّی
اللہ کرے مرحلۂ شوق نہ ہو طے

یہ ضروری نہیں کہ وہ مہمات تمام قوموں کے لیے یکساں اور مشابہ ہوں جن کے کامیاب مقابلہ سے مختلف ثقافتیں اور تہذیبیں سربلند ہو جاتی ہیں- ممکن ہے ان کا تعلق جغرافیائی ماحول یعنی طبیعی حالات اور آب و ہوا سے ہو یا انسانی ماحول سے یا دونوں اسباب سے متعلق ہو-

آیئے' پہلے ہم جغرافیائی ماحول کی پیش کردہ مہمات کا جائزہ لیں- اس کی مختلف صورتیں

ہیں۔ مثلاً قحط اور خشک سالی جس سے قدیم مصریوں اور اہل میسوپوٹیمیا کو سابقہ رہا' یا دلدل اور سیلاب جو چینیوں کے عزم و ہمت کے لیے مستقل آزمائش بنے رہے' یا خشک آب و ہوا' بنجر زمین اور منطقہ حارہ کی شدید گرمی جس سے جنوبی امریکہ کی انڈیائی (Indean) تہذیب متاثر ہوئی' یونانیوں اور Minos کے لئے بحری مہمات کا چیلنج' اہل مایا (Mayans) اور ہندوستانیوں کے حق میں گھنے جنگلات اور گرم آب و ہوا' عربوں اور شامیوں کے لیے صحرا اور شدید حدّت' اہل یورپ کے لئے جنگلات' بارش' برف اور کہر وغیرہ۔ انہی خطرات و مہمات کے کامیاب مقابلوں سے وہ عظیم تہذیبیں وجود میں آئیں جو ان خطوں سے منسوب ہیں مثلاً مصری' چینی' ہندوستانی' شامی اور مغربی تہذیب وغیرہ۔ دور حاضر میں ایسی ہی مہمات پر فتح یابی ایک حد تک برطانیہ' شمالی امریکہ' ہالینڈ' سوویت روس اور جاپان جیسی بڑی بڑی قوموں کی عظمت کا سبب ہے۔

بایں ہمہ' ممکن ہے کہ یہ جغرافیائی مہمات کبھی اتنی شدید ہوں کہ خاص حد سے آگے' ایک معاشرہ کی ترقی میں معاون ثابت نہ ہوں۔ چنانچہ پالی نیشیون (Polynesians) کے لئے بحری خطرات' اسکیمو (Eskimos) کے لیے قطب شمالی کی شدید برودت' خانہ بدوشوں کے لئے کابستانی مہمات کے مقابلے ایسے سخت تھے کہ انسانی قوت ان کے آگے بے بس ہو گئی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ پالی نیشی تہذیب تو مقابلہ کی شدائد سے جانبر نہ ہو سکی' باقی دو قوموں کی ثقافتی ترقی بھی ہمیشہ کے لیے مسدود ہو کر رہ گئی۔ اسی طرح بڑی بڑی قوموں اور ثقافتوں کی تاریخ سے پتہ چلتا ہے کہ جغرافیائی ماحول کے مطالبات اگر کامیاب جدوجہد کے لیے حد سے زیادہ شدید نہ ہوں تو تسخیر فطرت کی تحریک دلاتے رہتے ہیں۔

آب وہوا کی شدّت' سیلابوں کی کثرت' لوہے اور کوئلے کی قلت' سیم اور تھور' بعض علاقوں کی خراب زمین' یہ تمام ابتلائیں اور آزمائشیں پاکستان کے لئے درپردہ رحمت ہیں۔ یہ اس حقیقت کی وضاحت کرتی ہیں کہ ہر شے جو بظاہر مصیبت معلوم ہو' بالآخر انسان کے حق میں نعمت ثابت ہوتی ہے۔ ہماری قوم کی حیات نو کا دار و مدار بیشتر انہیں مشکلات پر ہے جو دراصل قوی ترقی کے زینے اور قومی صحت و ثبات کا سرمایہ ہیں۔ اگر یہ مشکلات اور آزمائشیں نہ ہوں تو زندگی کی سہولتیں' ہمیں خواب خرگوش میں مبتلا کر دیں۔ زندگی کی شادکامی اور ثقافت کی نشوونما' دشواریوں کے مقابلہ میں مردانہ وار سینہ سپر ہونے اور ان پر فتح پانے ہی میں مضمر ہے۔ اقبال کا شعر ہے۔

اسی کشاکش پیہم سے زندہ ہیں اقوام
یہی ہے راز تب و تاب ملّت عربی

لیکن جماعتوں اور قوموں کو نہ صرف جغرافیائی ماحول کی مہمات سے نبرد آزما ہونا پڑتا ہے. بلکہ انسانی ماحول کے تقاضے بھی دعوت مبارزت دیتے رہتے ہیں- یہاں بھی وہی اصول کار فرما نظر آتا ہے- بیرونی طاقتوں کے ناگہانی حملے' تاوقتیکہ بار بار نہ ہوں' شکست کی ضرب کاری لگانے کے باوجود' ایک قوم کو متحد' منظم اور سرگرم عمل بنا دیتے ہیں- جیسا کہ روما میں ایلیا (Allia) کی شکست کے بعد' تمام عالم اسلامی میں صلیبی جنگوں کے بعد' اسپین اور ریاستہائے بلقان میں' موروں اور ترکوں کے حملہ کے بعد' سلطنت ترکی میں تیموری یلغار کے بعد' جرمنی میں نپولین کے محاربات اور ترکی و جرمنی میں پہلی جنگ عظیم کے بعد واقع ہوتا رہا- اہل سمیریا (Sumerians) کو مصریوں کے مقابلہ میں شدید تر جغرافیائی ماحول اور قوی تر بیرونی خطرات کا سامنا کرنا پڑا' یہی وجہ ہے کہ تہذیب و تمدن کی ترقی میں ان کا حصہ مصریوں سے کہیں زیادہ ہے-

یہی اصول سوسائٹی کے اندرونی دباؤ یا اندرونی مہمات پر بھی صادق آتا ہے- ایک جماعت کو حزب اختلاف کا مقابلہ ہمیشہ مستعد' بیدار و سرگرم کار رکھتا ہے اور اس طرح جماعتیں ایک دوسرے کے لیے باعث تقویت ہوتی ہیں- جمہوری مملکت میں جماعتوں کی باہمی چپقلش اور حریفانہ مقابلے ترقی کا ایک مستقل ذریعہ ہوتے ہیں- لہٰذا مختلف جماعتوں میں قوت و توانائی پیدا کرنے کے لئے' انہیں اُبھرنے اور پھولنے پھلنے کا موقع دینا ضروری ہے- کسی جماعت کا مستقل طور پر برسراقتدار رہنا ترقی کے منافی ہے- لیکن اندرونی کشمکش اگر حدِ اعتدال سے گزر کر تخریبی رنگ اختیار کر لے تو قومی اتحاد کا شیرازہ منتشر ہو جاتا ہے- اس کے تدارک کے لئے ایک مستقل بیرونی مہم کا سامنا کسی قوم کے حق میں ایک بڑی نعمت ہے- چنانچہ طاقتور ہندوستان پاکستان کے لیے خطرہ نہیں' نہ مضبوط پاکستان ہندوستان کے لئے خطرہ ہے- ان دونوں ممالک کی قوت و توانائی' باہمی ردِعمل کا ایک سلسلہ قائم کر دے گی جو برابر ان ملکوں میں نئی روح پھونکتا رہے گا' اندرونی طور پر انہیں متحد رکھے گا' اور ترقی کی راہ میں ان کا معاون ثابت ہو گا- ہندوستان اور پاکستان ایک دوسرے کے چیلنج سے قوی تر ہوتے جائیں گے- اس لیے ہمیں اپنے طاقت ور ہمسایوں کو اپنے محسن و معاون سمجھنا چاہیے نہ کہ مزاحم-

پس ہم دیکھتے ہیں کہ مہمات کا مقابلہ کیے بغیر خواہ وہ جغرافیائی ہوں یا سیاسی (خارجی اور داخلی) کوئی قوم تہذیب و ثقافت کی پُرعظمت چوٹیوں تک نہیں پہنچ سکتی- اب تک جن تہذیبوں اور ثقافتوں کو عروج حاصل ہوا تو اسی لیے کہ لوگوں نے کامیابی کے ساتھ ایسی مہمات کا مقابلہ کیا- ان کے بغیر انہیں کوئی عظمت حاصل نہ ہو سکتی- ان مہمات کی عدم موجودگی' گویا موت کا پیغام ہے' ان کی موجودگی پیغام حیات و ثبات! بشرطیکہ وہ مؤثر ردِعمل کے لیے حد سے زیادہ شدید

نہ ہوں۔

مہمات کے تقاضے ردِّعمل پیدا کرتے ہیں لیکن اس معاشرہ کے لیے یہ تقاضے بے اثر ثابت ہوتے ہیں جس کے اندر قوت حیات بہت کم ہو۔ ایسی سوسائٹی ردعمل کے فقدان کے سبب سے انجام کار مٹ جاتی ہے۔ اگر ایسی ناکارہ سوسائٹی پر کوئی تباہی آ جائے تو یہ تمام تر اس کی اپنی خرابیوں کا نتیجہ ہے، کسی بالاتر طاقت کا عتاب یا آسمانی قہر ہرگز نہیں۔

تخلیقی صلاحیت

کسی معاشرہ کے ارتقاء کی دوسری شرط اس کے طبقہ خواص کی اختراعی قوت یا تخلیقی جوہر ہے۔ برگساں (Bergson) صوفیاء کی تعریف بیان کرتے ہوئے کہتا ہے کہ:

"یہ وہ صاحب توفیق لوگ ہیں جنہوں نے تمام روحوں کے ساتھ رشتہ یگانگت محسوس کیااور عام انسانیت کو مخاطب کر کے پیغام محبت دیا اور جن کی آرزو یہ ہے کہ تمام بنی نوع انسان کو جذبہ محبت سے سرشار کر دیں۔"

جو کچھ وہ ارباب معرفت کے بارہ میں کہتا ہے، وہی بات کم و بیش ہر صاحب جوہر پر صادق آتی ہے۔

ہر پیغمبر اور عارف کی روح میں ایک فطری تموّج مضمر ہوتا ہے۔ ابتداء میں وہ ایک عام انسان کی زندگی بسر کرتا ہے۔ بعدازاں اپنے وجود کی گہرائیوں میں گوشہ گیر ہو جاتا ہے اور تربیت نفس کے مراحل طے کر کے صفائے قلب اور جلائے باطن حاصل کرتا ہے، حتیٰ کہ وجد وکیف کا وہ لمحہ منتظر آ پہنچتا ہے جو بقول ابن خلدون: "آتا ہے اور چشم زدن میں گزر جاتا ہے۔"

اسی روحانی کیفیت کے ماتحت وہ ایک تجلّی، ایک پیغام یا الہام سے مشرّف ہوتا ہے۔ اپنی روحانی ارتقاء کی تیسری منزل میں وہ پھر اپنے آپ میں آکر، ایک نئی اور یکسر بدلی ہوئی زندگی بسر کرتا ہے۔ معاشرہ کے ساتھ اس کے تعلق میں بھی اسی قسم کا تموّج پایا جاتا ہے۔ پہلے وہ اپنے ابنائے جنس کے درمیان ایک عام زندگی گزارتا ہے، پھر ایک ایسا دور آتا ہے جب وہ معاشرے سے کنارہ کش ہو جاتا ہے، اور اس کی شخصیت اپنے اندر تخلیقی قوتیں پیدا کرتی ہے اور اس طرح قلب ماہیت کے بعد وہ عام معاشرتی ماحول کی طرف، ایک نئی روحانی طاقت اور انقلاب آفریں جذبہ کے ساتھ واپس آتا ہے۔ افلاطون نے غار کی تمثیل میں فلسفی حکمران (Philospoher-King) کی جس زندگی کا نقشہ پیش کیا وہ بھی اسی تموّج و آہنگ کی آئینہ دار ہے، بلکہ زندگی کے مختلف شعبوں میں جتنے جلیل القدر رہنما گزرے ہیں ان کی ذاتی اور سماجی زندگی میں بھی یہی خصوصیت پائی جاتی ہے۔ کسی خلّاق فرد یا خلّاق اقلیت کی تخلیقی صلاحیتیں کبھی

بروئے کار نہیں آ سکتیں' جب تک کہ وہ شدّید نظم و ضبط کے ذریعہ تربیت نفس کے مراحل نہ طے کر لے۔ باطنی تربیت کا یہ دور' ماحول سے قدرے کنارہ کش ہو کر کسی گوشہ میں گزارنا پڑتا ہے۔ خواہ صوفی کی خانقاہ ہو یا سائنس دان کی تجربہ گاہ' صنّاع کا کارخانہ ہو یا فن کار کا نگارخانہ' محقق کا کمرہ ہو یا عالم کا حجرہ۔ تاکہ پھر اس طرح تازہ قوتیں حاصل کر کے معاشری زندگی میں دوبارہ شامل ہو۔

ایسا ہی تموّج ان برگزیدہ انسانوں کو روزانہ زندگی میں بھی نظر آتا ہے۔ یہی تنہا نشینی کا زمانہ ہوتا ہے جب رات کے خاموش لمحات میں' عرفان و بصیرت کے طلب گاروں کے پاس' فرشتے پیغام لے کر نازل ہوتے ہیں۔ یہ روشنی انسانوں کے ہجوم میں حاصل نہیں ہوتی' نہ دفتری کاغذات کی ورق گردانی کرنے والوں کو نصیب ہوتی ہے اور نہ ان کو جو عموماً اپنی راتیں لہو و لعب' ناؤ نوش' رقص و سرود یا خواب شیریں میں گنوا دیتے ہیں۔

انسانوں کی رہنمائی کے لیے آسمانی ہدایات اور الہامات کا نزول انہی برگزیدہ لوگوں پر ہوتا ہے جو اپنے مخصوص دائرۂ عمل کی مناسبت سے ریاضت و مشقّت برداشت کرتے ہیں۔ کسی قوم کو جادۂ ترقی پر لانے کے لیے لازم ہے کہ اس کے رہنما تخلیقی جوہر کے حامل ہوں اور تخلیقی جوہر تربیتِ نفس کے بغیر اُبھر ہی نہیں سکتا۔ "ترقی خلّاق شخصیتوں کا کارنامہ ہے" اور محض ان کی تخلیقی سرگرمیاں ہی ترقی کے امکانات پیدا کرتی ہیں۔ یہ تخلیقی کارنامے کبھی ایک فرد سرانجام دیتا ہے' کبھی متعدد افراد کی متفقہ جدوجہد کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ کون نہیں جانتا کہ پیغمبروں نے تن تنہا' اپنے اپنے زمانہ میں پورے معاشرہ کو خواب غفلت سے جگایا اور تیز روی کے ساتھ ترقی کی شاہراہ پر ڈال دیا۔

لیکن معاشرہ کا یہ تخلیقی عنصر' خواہ ایک فرد واحد پر مشتمل ہو یا کئی افراد پر' ہمیشہ ایک اقلیّت ہی ہوتا ہے۔ یہی اقلیت تہذیب و ثقافت کے تمام دھاروں کا سرچشمہ ہوتی ہے۔ ہر معاشرہ میں اکثریت تخلیقی صلاحیتوں سے محروم ہوا کرتی ہے اور ہمیشہ پیچھے پیچھے چلتی ہے۔

لیکن ایک اقلیّت خواہ کتنی ہی خلّاق کیوں نہ ہو' اکثریت کو اپنے ساتھ لیے بغیر آگے نہیں بڑھ سکتی۔ اسی لیے بقول ٹائن بی (Toynbee) ان کا فرض ہوتا ہے کہ اپنے ساتھیوں کو اپنا "پیرو" بنا لیں۔ یہ کام وہ دو ہی طریقوں سے انجام دے سکتے ہیں۔ یا تو وہ انہیں اپنے کارناموں سے متاثر کریں اور اپنے تخلیقی جوہر کی حرارت سے ان کے دلوں کو بھی گرما دیں یا پھر تقلید کی مخفی انسانی جبلّت کو برانگیختہ کر کے انہیں اپنی تقلید پر آمادہ کریں۔ آغاز عہد اسلام میں قرآن ہی کے پیغام نے لوگوں میں ایک نئی روح پھونک دی تھی اور پیغمبر اسلامؐ کے اسوۂ حسنہ کی پیروی سے

نئی عادات ان کے اندر راسخ ہو گئی تھیں۔ کوئی رہنما جبر و تشدّد، آمرانہ تحکّم، وعظ و تلقین اور پراپیگنڈہ کے زور سے جمہور کو اپنے ساتھ چلنے پر مجبور نہیں کر سکتا۔ جبر و تحکم کا اثر بالکل اُلٹا ہوتا ہے۔ پند و موعظت اور پراپیگنڈہ، خلوص سے عاری اور بے روح ہو تو بارِ خاطر ہو جاتا ہے۔ ہاں اگر مؤثر اور ولولہ خیز ہوں تو یہ چیزیں بھی کچھ کارگر ثابت ہوتی ہیں، لیکن صرف یہی کافی نہیں، گفتار کا جادُو محض وقتی طور پر چل سکتا ہے۔ یہ باتیں عوام کے دل و دماغ میں اسی وقت جڑ پکڑتی ہیں جب کہ گفتار کی تائید خود رہنماؤں کے کردار سے ہوتی ہو اور قول کے ساتھ عملی نمونے بھی سامنے ہوں۔

آدمی نہیں سنتا آدمی کی باتوں کو
پیکرِ عمل بن کر، غیب کی صدا ہو جا!

ہر عظیم سیاست دان واقعات و حوادث کے بہتے ہوئے دھارے میں ایک مرکز قوت ہوتا ہے۔ اس کی نگاہ دور رس صورت حال کے تمام امکانی پہلوؤں کا جائزہ لیتی ہے اور موقع کی مناسبت سے بہترین راستہ منتخب کرتی ہے۔ وہ ایک معلّم ہوتا ہے لیکن عملی نمونوں کے ذریعے تعلیم دیتا ہے۔ جیسا کہ اسپنگلر (Spenglar) نے کہا ہے: "حفظ ناموس، احساس فرض، نظم و ضبط اور عزم و استقامت کتابوں سے نہیں سیکھے جاتے، بلکہ زندگی کی رَو میں یہ اوصاف زندہ مثالوں سے اُبھرتے ہیں۔" حقیقی رہنماؤں کے جذبات جمہور کے دلوں کی دھڑکن بن جاتے ہیں، ان کی کایا پلٹ دیتے ہیں اور انہیں ایسے کارناموں کے لائق بنا دیتے ہیں جن سے وہ عام حالات میں کبھی عہدہ برآ نہ ہو سکتے۔ ایسی حکمران اقلیت کی موجودگی میں، نکتہ چینی کے عام رجحان کے باوجود، جمہور کے اندر اعتماد کی ایک روایت قائم ہو جاتی ہے۔ حکمران اقلیت پر اعتماد کی روایت رکھنے والی قوم کی بہترین مثال انگریز ہیں۔ اس اعتماد سے اطاعت پیدا ہوتی ہے اور اطاعت سے یہ یقین پیدا ہوتا ہے کہ حکومت کا انحصار انہی کی مرضی پر ہے۔

خلاق رہنماؤں کی تقلید کا جذبہ، عوام کے دلوں میں ان کے شاندار کارناموں کی کشش سے پیدا ہوتا ہے۔ جب اس کشش سے متاثر و مسحور ہو کر عوام ان کی تقلید شروع کر دیتے ہیں، تو غیر شعوری طور پر وہ خود بخود ترقی کے علمبردار بن جاتے ہیں۔ قائدین اور مقلّدین دونوں کا مطمح نظر ایک ہو جاتا ہے۔ ساری کی ساری جماعت ایک ہی ثقافتی منزل کی طرف بڑھنے لگتی ہے۔ تہذیب کی شعاعیں، آس پاس کے ماحول کو منوّر کرتی ہوئی، جغرافیائی حدود سے گزر کر، بیرونی اقوام پر بھی پرتو فگن ہو جاتی ہیں۔ اس کشش و جاذبیت کی موجودگی ترقی کی علامت ہے، اس کا فقدان یہ ظاہر کرتا ہے کہ یا تو ترقی کا دَور شروع ہی نہیں ہوا، یا کسی وجہ سے اس کا سلسلہ منقطع ہو

گیا ہے۔

ثقافتی نشوونما' سماجی ترقی کی جان ہے۔ اس کے علاوہ زندگی کے دو اور عنصر ایسے ہیں جو ترقی پذیر اور انحطاط پذیر معاشرہ کے مابین مشترک ہیں۔ یعنی اقتصادی اور سیاسی عناصر۔ جس معاشرہ کی ثقافتی اساس محو ہو چکی ہو' اس کے اقتصادی اور سیاسی عناصر ممکن ہے کہ بظاہر طاقت حاصل کرلیں' لیکن ثقافتی عناصر کے بغیر یہ ترقی حقیقی ترقی کے رک جانے کی علامت ہو گی۔ اقتصادی اور سیاسی ترقی پر زور دینا اچھا ہے لیکن یہ بذات خود حقیقی نشوونما کی ضامن نہیں ہو سکتی۔

جن اقلیتوں کی طرف میں نے اشارہ کیا ہے' یہ اگر گروہ در گروہ ہوں تو دو فریقوں پر مشتمل ہوتی ہیں ایک ارباب فکر' یعنی مذہب' فلسفہ' سائنس' ادب' فنون لطیفہ اور صنعتی علوم و فنون کے پیشوا اور دوسرے میدان عمل کے شہسوار یعنی انتظامیہ' عدلیہ اور قانون سازی کے ماہر۔ یہی دوسرا گروہ حکمران اقلیت ہوتا ہے۔ اگر پہلا گروہ تخلیقی صلاحیتوں سے محروم ہو تو باقی نہیں رہتا' کیونکہ ذہنی قیادت اور عدم اختراعیت (تخلیقی صلاحیت کا فقدان) دونوں متضاد باتیں ہیں۔ اگر دوسرا طبقہ اختراعیت یا تخلیقی صلاحیت سے محروم ہو تو محض ایک مقتدر اقلیت میں بدل جاتا ہے۔ کیوں کہ جہاں عدم قابلیت حکومت نہ سنبھال سکے وہاں طاقت سے بھی تھوڑے عرصہ کے لیے کام ضرور چل جاتا ہے لیکن جلد یا بدیر حسد و رقابت کے باعث' طرح طرح کے مناقشات اٹھ کھڑے ہوتے ہیں اور اس طرح مقتدر اقلیت جب کمزور ہو جاتی ہے تو عوام اسے نیچے گھسیٹ لیتے ہیں اور اپنے ساتھ اسے بھی لے ڈوبتے ہیں۔ اگر یہ اقلیتیں تخلیقی صفات سے مزّین ہوں تو جمہور کو بلندی کی طرف اُبھارتی ہیں اور ثقافتی ترقی کی راہ میں کشاں کشاں آگے بڑھاتی ہیں۔ تخلیقی اقلیت اور غیر تخلیقی اکثریت کے درمیان ایسے بنیادی مسائل مثلاً قومی مقاصد' قومی عادات و اطوار' قومی لباس اور قومی زبان وغیرہ کے بارہ میں کوئی اختلاف نہ ہونا چاہیے۔ تخلیقی اقلیت کا فرض ہے کہ اس کے اور جمہور کے درمیان جو خلیج حائل ہو' اسے پاٹنے کے لیے مناسب ذرائع اور وسائل دریافت کرے۔

علم

اس اقلیت کے نمایاں اوصاف کیا ہیں؟ یقیناً سب سے مقدم ذہنی تفوق کی خوبی ہے۔ یہ ارباب فکر و نظر کی جماعت ہے' اس لیے ان کی ذہنی سطح عوام سے بلند تر ہونی چاہیے۔ بکل اور لیسٹر وارڈ (Buckle & lester Ward) نے علم سائنس کو انسانی ارتقاء کا واحد اور فیصلہ کُن ذریعہ قرار دے کر ممکن ہے ذہن و فکر کی اہمیت کے بارہ میں مبالغہ سے کام لیا ہو' تاہم اس میں شک نہیں کہ علم کے بغیر خواہ وہ عقلی ہو' یا الہامی' کوئی سماجی ترقی ممکن نہیں۔ حکیموں اور

پیغمبروں نے' انسانی عقل و شعور کی سطح کو آناً فاناً بلند کر دکھایا ہے' اسی طرح موجدوں اور محققوں نے انسان کی مادی طاقت میں ایک عظیم انقلاب پیدا کر دیا ہے۔ دراصل یہ غیر معمولی انسانوں کے وجدان یا عقل کی طاقت ہی ہے جس سے دنیا از سر نو تشکیل پاتی ہے۔ جو قومیں تاریخ میں کوئی اہم کردار ادا کرتی ہیں' ان کے لیے علم و عرفان کی نشو و نما بے حد لازمی ہے۔ ہر اجتماعی ترقی کے لیے یہ ایک ناگزیر شرط ہے۔ لیکن علمی ترقی کا کام صرف تخلیقی اقلیت تک ہی محدود و مخصوص ہوتا ہے۔ علم کی نشر و اشاعت بھی اتنی ہی ضروری ہے تاکہ علم کی روشنی جمہور کے تاریک ماحول تک پہنچائی جا سکے۔ ہماری قوم جیسی تمام پسماندہ قوموں کو دیگر ترقی یافتہ اقوام کی موجودہ ذہنی سطح تک پہنچنے کے لئے' اولاً عام خواندگی اور ثانیاً" عام تعلیم کی فوری اور آسان تدابیر اختیار کرنی پڑتی ہیں۔ آج کل علوم وفنون کی رفتار ترقی اتنی تیز ہے کہ جب تک پس ماندہ قومیں غیر معمولی تدابیر اختیار نہ کریں' انہیں ہمیشہ پیچھے ہی رہنا پڑے گا۔

ذاتی کردار

سماجی ترقی کے لیے علم و حکمت کی اہمیت تو بالکل واضح ہے' لیکن قوموں کا بگاڑ اور بناؤ صرف علم ہی سے وابستہ نہیں۔ ایک قوم کی تخلیقی اقلیت کو بلند کردار کا حامل بھی ہونا چاہیے' کیونکہ جب تک وہ انفرادی طور پر صاحب کردار نہ ہوں' ان کی قوم اجتماعی حیثیت سے کوئی قومی کردار اپنے اندر نہیں پیدا کر سکتی۔

علم کی ترقی کے ساتھ ہی فطرت اور نظام معاشرت پر غلبہ پانے کا ایک بڑھتا ہوا احساس پیدا ہوتا ہے۔ اس سے ایک ایسی سماجی ذہنیت پیدا ہوتی ہے جو بڑھ کر تشویش ناک صورت اختیار کر لیتی ہے۔ یہ خطرہ ہمیشہ موجود رہتا ہے کہ تسخیر فطرت کے زعم میں' انسان علم اور طاقت کے سوا تمام بلند مقاصد اور اعلیٰ اقدار کو فراموش نہ کر بیٹھے۔ اپنی بے لگام خواہشات نفس ہی کو اپنا مطمح نظر نہ بنا لے' اپنے ابنائے جنس کو "صید زبوں" سمجھ کر دام ہوس میں گرفتار نہ کر لے' اور اپنی محدود طبقاتی اغراض کی تکمیل کے لیے ایسی قوتوں کو استعمال نہ کرنے لگے جن سے تمام نوع انسانی معرض خطر میں پڑ جائے۔ لہٰذا ایک معاشرہ کی حقیقی نشوونما کے لیے اخلاقی کردار کی ترقی بھی ضروری ہے۔

دنیا کی تمام بڑی بڑی تہذیبوں کا عروج و زوال اخلاقی معیار کی بلندی و پستی سے وابستہ رہا ہے۔ جب یونانی تہذیب روبہ زوال تھی' اس وقت بھی یونانیوں کی ذہانت دنیا بھر میں سب سے اعلیٰ و ارفع تھی۔ اخلاقی کردار کا مطلب محض ارادہ کا صحیح نہج پر کار فرما ہونا ہے۔ اس کے لیے دو باتیں ضروری ہیں:

اولاً- ارادہ کا بلند مقاصد کی سمت راجع ہونا-

ثانیاً- ضبط نفس کی عادت-

تاوقتیکہ حکمران اقلیت ان اوصاف کی حامل نہ ہو' ان کے ذہنی کمالات اور صناعی کے کارنامے انجام کار انہی کی قوم کے لیے تباہ کُن ہو سکتے ہیں-

معاشرہ کا اظہار پسندیدگی و ناپسندیدگی' صحیح قسم کے کردار کی نشوونما کا بہترین وسیلہ ہے- ہمارے ابنائے جنس کی تحسین یا مذمت جو رائے عامہ کی شکل میں ظاہر ہوتی ہے' اخلاقی کردار کی تعمیر و ترقی کے لیے نہایت مؤثر محرک بن جاتی ہے- انگلستان جیسے ملک میں جہاں رائے عامہ کو سب سے زیادہ آزادی حاصل ہے' حاکم اقلیت کا کردار بھی اسی مناسبت سے بہت بلند ہے- رائے عامہ کا احترام ایک ضروری مرحلہ ہے' جس سے آگے اخلاق کی وہ بلند تر منزل آتی ہے جہاں نیک اطوار' محض قابل تعریف خوبی ہی نہیں بلکہ فرض عین بن جاتے ہیں-

وہ اخلاقی خوبی جو ہر قوم کے نزدیک سب سے زیادہ مستحسن سمجھی جاتی ہے ایثار ہے- تحسین و ستائش کے پھول عموماً انہی پر بڑی کشادہ دلی سے نچھاور کیے جاتے ہیں جو اپنے ذاتی مفاد کو قومی مفاد پر قربان کر دیتے ہیں- رسوائی اور ملامت کا خوف لوگوں کو غیر سماجی (خلاف سماج) رویّہ سے باز رکھتا ہے اور یہ احساس انفرادی و اجتماعی مفادات کے مابین ہم آہنگی قائم کرنے میں قانون ملکی کی تائید و اعانت کرتا ہے- دیانت داری' راست روی' صداقت اور خلوص کے اوصاف بھی جنہیں مجموعی طور پر سلامتی طبع سے تعبیر کیا جاتا ہے' حکمران اقلیت کے لیے کچھ کم اہمیت نہیں رکھتے- وہ قوم کسی مصیبت کا شکار نہیں ہو سکتی جو جذبہ ایثار سے معمور اور زیور اخلاق سے آراستہ ہو-

ہر جماعت میں کچھ ایسے افراد بھی ہوتے ہیں جن کے لیے محض تحسین وملامت ہی کافی نہیں ہوتی- اس لیے جزا اور سزا کی ضرورت پیش آتی ہے- بعض اوقات خاص قسم کے جرائم مثلاً چور بازاری' اقربا نوازی اور رشوت ستانی وغیرہ قوم میں وبا کی طرح پھیل جاتے ہیں- عمومیت کی وجہ سے ایسے جرائم کی روک تھام' معمولی قوانین کے ذریعے ممکن نہیں- اگر زیادہ عرصہ تک ڈھیل دے دی جائے تو اندیشہ لاحق ہو جاتا ہے کہ کہیں یہ خباثتیں قومی کردار کا مستقل جزو نہ بن جائیں- جب یہ نوبت آ جائے تو نتیجہ قومی تباہی کے سوا کچھ نہیں ہوتا- لہٰذا خاص قوانین وضع کر کے ایسے جرائم کے لیے سزائے موت تجویز کی جاتی ہے- اگرچہ سنگین سزا بجائے خود ایک خرابی ہے' لیکن انتہائی صورت میں اصلاح حال کے لیے ناگزیر ہو جاتی ہے- قوانین کی ہمہ گیر بالادستی اور ساکھ کو قائم رکھنے کے لیے' ریاست ہائے متحدہ امریکہ کی طرح اس امر کا اہتمام

ضروری ہے- عدلیہ اور سرکاری حکام کے انتخاب کا ادارہ بالکل آزاد اور تمام ترغیبات و تحریصات سے بالاتر رہے- پبلک سروس کمیشن کے صدر اور چیف ججوں کو طویل عمر تک خدمت کا موقع دیا جائے- دوران ملازمت ان کے گراں قدر مشاہرے مقرر کیے جائیں اور انہیں کوئی دوسرا سرکاری یا نیم سرکاری (تنخواہ دار) منصب قبول کرنے سے باز رکھا جائے- یہ چند اقدامات تحریص و ترغیب سے پاک رکھنے کے لیے ضروری ہیں-

الغرض رائے عامہ کو تحسین و مذمت کے اظہار میں آزاد رکھنا' سماجی مفاسد کے استیصال کے لیے ہنگامی قوانین وضع کرنا' قانون اور انتخاب کے نظام کو لوث و غرض سے بالاتر رکھنا' نہ صرف ذاتی اور سماجی اخلاق کی تعمیر کے لیے ضروری ہے بلکہ یہ باتیں ترقی کے لوازم و شرائط میں شامل ہیں-

قومی کردار

بلند معیار کے قومی اور سماجی کردار کی نمایاں خصوصیات یہ ہیں:

اتحاد' جمعیت (یک جہتی)' استحکام و استقامت' حُریّت' مساوات' آزاد اقدام کے مواقع اور احساسِ تحفظ-

اتحاد سطحی بھی ہو سکتا ہے اور حقیقی بھی- سطحی اتحاد جبری اور مصنوعی طریقوں سے پیدا کیا جاتا ہے' جیسا کہ تمام آمرانہ حکومتوں میں ہم دیکھتے آئے ہیں- مگر اس قسم کے اتحاد کی مدت بس اتنی ہی ہوتی ہے جتنی کہ جبر و تحکم کی- اس کی تہ میں اختلاف و افتراق کے جراثیم پلتے رہتے ہیں- اس لیے اس کا اثر بھی بالکل برعکس ہوتا ہے- حقیقی اتحاد بھی دو طرح کا ہوتا ہے' مثبت اور منفی- منفی اتحاد اس شدید کش مکش کے عالم میں رونما ہوتا ہے' جب کسی قوم کو زبردست مخالفت کا سامنا ہو- اگرچہ اس قسم کے اتحاد سے بھی مطلوبہ مقاصد حاصل ہو جاتے ہیں لیکن جوں ہی کش مکش دُور ہوتی ہے یہ اتحاد بھی کافور ہو جاتا ہے اور عین اس وقت جب کسی مثبت تعمیری مقصد کے لیے جدوجہد کا موقع آتا ہے' مختلف دھڑوں اور فرقوں کے مفادات میں کھینچا تانی ہونے لگتی ہے اور قوم بُری طرح انتشار اور افراتفری میں مبتلا ہو جاتی ہے- اس لیے منفی اتحاد کو ترقی کی صحیح علامت نہ سمجھنا چاہیے- ہماری قوم میں یہ اتحاد' تقسیم ہند کے بعد رُونما ہوا اور پاکستان بننے کے بعد سات سال کے اندر ہی اس کی بنیادیں ہل گئیں- مثبت اتحاد پُرامن تعمیری کاموں کے موقع پر اُجاگر ہو جاتا ہے- اسلام کا ایک مہتم بالشان کارنامہ یہ بھی تھا کہ اس نے عرب کو مثبت مذہبی اتحاد کی نعمت سے سرفراز کیا- توحید کے آفاقی عقیدہ نے ایک گہرا مذہبی جذبہ پیدا کر دیا جس نے حریف و جنگجو قبائل کو اس طرح متحد کیا کہ وہ ایک بے پناہ قوت بن کر

صحرائے عرب سے اُٹھے اور ایک عظیم تہذیب کی بنا ڈال دی۔ اس اتحاد کے بغیر عرب قوم کوئی کار نمایاں کر دکھانے کے لائق نہ ہوتی۔ ضروری نہیں کہ یہ جذبہ صرف مذہبی نوعیت کا ہو۔ قومی رنگ میں بھی اس کا ظہور ہوتا ہے' مثلاً یہ جذبہ جرمنی میں ارض پدری (Fatherland) یا انگلستان اور ہندوستان میں مادر وطن کے تصوّر سے' روس میں اشتراکیت اور ایران و ترکی میں وطنیت کے نظریوں سے وابستہ ہے۔ پاکستان میں مذہبی اور وطنی دونوں احساس باہم مل کر ایک شدید جذبہ پیدا کر سکتے ہیں جس سے ایک پائیدار اتحاد کی بنیاد قائم ہو سکتی ہے۔

ایک قومی جذبہ اگرچہ بنیادی چیز ہے' تاہم اجتماعی اتحاد کے مختلف ابعاد میں سے صرف ایک بعد ہے۔ تمام احساسات اور جذبات' امتداد زمانہ کے ساتھ ہلکے ہوتے ہوتے مٹ جاتے ہیں جب تک کہ انہیں زندہ اور تازہ رکھنے کے مواقع وقتاً" فوقتاً" پیدا نہ کیے جائیں۔ اتحاد کے ایک اور پہلو (بعد Dimension) سے ان کی تقویت ہو سکتی ہے اور وہ ہے : قومی نصب العین کا تعین' مقاصد کی تخلیق اور ان کے حصول کے لیے پیہم جدوجہد۔ یہ نصب العین ایسے مبہم اور غیر محدود قسم کے نہ ہوں جیسے قومی ارتقاء' احیائے اسلام یا عالم گیر اخوت کے تصورات۔ اس قسم کے غیر محدود اور تجریدی نصب العین کوئی قومی جذبہ برانگیختہ نہیں کر سکتے۔ نہ ان مقاصد کے لیے زیادہ فلسفہ آرائی اور تلقین و ہدایت سود مند ثابت ہو سکتی ہے' اس لیے کہ یہ روح کو بیدار نہیں کر سکتے۔ قومی ضروریات ہی وقتاً" فوقتاً" قومی مقاصد کو متعین کرتی ہیں اور شدید ترین ضرورتیں ہی بہترین مقاصد بن جاتی ہیں' جنہیں کسی قوم کے سامنے باہمی اتحاد کی ترغیب دلانے کے لیے پیش کیا جا سکتا ہے۔

تمام مقاصد اس وقت تک ہیچ ہیں جب تک کہ وہ روح پر حاوی ہو کر سعی و عمل کی تحریک نہ دلائیں اور اس کا رُخ متعین نہ کریں۔ علامات' نعرے' بندھے ٹکے بول "بے پناہ طاقت کے حامل ہوتے ہیں اور نبض خون سے زیادہ قوی ہوتے ہیں۔" اگر حکمران اقلیت ان کو احتیاط اور ہوش مندی سے استعمال کرے اور یہ حربے ان کے ہاتھوں سے نکل کر مختلف دھڑوں اور فرقوں کے ہاتھ نہ لگنے پائیں تو یہ عمل کے لیے بہترین محرک اور قومی مقاصد کے حصول میں معاون ثابت ہوتے ہیں۔

ابعاد اتحاد میں سے تیسرا بعد پاکیزگی ہے' یعنی طبقاتی اور نسلی امتیازات کے زہریلے عناصر سے مبرّا ہونا۔ اسلامی ثقافت کو سب سے پہلے یہ شرف حاصل ہوا کہ اس نے اس حقیقت کا پوری طرح ادراک کرتے ہوئے' رنگ و نسل اور ذات پات کے تمام امتیازات اُٹھا دیے۔ اسلام نے یہ دکھا دیا کہ قوم و ملّت کی بنیاد رشتہ اُخوّت کے احساس پر ہے۔ یہ روحانی یگانگت کا نام

ہے- رنگ' زبان' خطّہ' قبیلہ یا نسل سے اس کا کوئی تعلق نہیں- تاہم آج بہت سے مسلمان ایسے ہیں جنہوں نے ان بُتوں کی دوبارہ پرستش شروع کر دی ہے' جن کی بے روح نمازوں کا قبلہ مکّہ ہی سہی لیکن ساری زندگی کا رُخ اسی قبلہ کی طرف ہے- جن قوموں میں یہ امتیازات موجود ہوں' ان کے اندر سطحی قسم کا ناقص اتحاد تو ممکن ہے لیکن حقیقی اور کامل اتحاد نہیں پیدا ہو سکتا-

اتحاد کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ ایک قوم کے افراد اور چھوٹے چھوٹے گروہوں کے درمیان رضامندانہ تعاون ہو- ڈارون (Darwin) کا یہ نظریہ غلط ہے کہ تنازع للبقا ہی ارتقاء کا واحد اصول ہے- یہ ارتقائی عمل کا ایک تحرّک عنصر تو ضرور ہے لیکن اتنا ہی اہم عنصر تعاون بھی ہے- بیرونی ماحول کے خلاف جدوجُہد' سماجی ترقی کے لیے جس قدر ضروری ہے' اسی قدر جماعت کے اندر تعاون ہونا بھی ضروری ہے- تعاون کا مطلب ہے اپنے ذاتی مفاد کو دوسروں کے مفاد کے ساتھ وابستہ رکھنا اور ایک مشترکہ جدوجُہد میں شامل ہو کر ہر سود و زیاں کو برضا و رغبت قبول کرنا- صرف وہی قومیں زندہ رہ سکتی ہیں جن کے اندر باہمی تعاون کے بہترین ادارے قائم ہوں- جن کے افراد میں فرض شناس شہری کی بہترین صفات اور ایثار و قربانی کے قوی ترین جذبات موجود ہوں- شہروں میں رضامندانہ تعاون نسبتاً آسان ہے- صنعت و تجارت کی ترقی کے ساتھ یہ بھی بڑھتا جاتا ہے- دیہاتوں کو بھی تعاون کے دائرۂ عمل میں لانا چاہیے- سماجی ارتقاء کے موجودہ مرحلہ میں دیہات کے اندر بھی ترقی پسندانہ و جرأت مندانہ اقدامات کی اتنی ہی ضرورت ہے- اجارہ داری کا مقابلہ کرنے کے لیے صنعت کاروں' صارفین (Consumers) اور بیوپاریوں میں باہمی تعاون لازمی ہے- دیہات میں عملی تعاون کا بہترین نمونہ سویڈن نے پیش کیا ہے جس کی تقلید بے حد نفع بخش ثابت ہو سکتی ہے-

جمعیّت (یک جہتی)

اتحاد کا تعلق کسی قوم کی وحدت سے ہے اور جمعیّت کا تعلق اس کے دوسرے رُخ یعنی کثرت سے ہے' لیکن کثرت بہ اعتبار خاص- جمعیّت سے وہ ہم آہنگی و یکجہتی مُراد ہے جو افراد جماعت کے مفادات' میلانات' مقاصد و تعلقات میں پائی جائے' نیز جماعت کے ساتھ وہ جذبہ وفاداری جو یکساں اور مشترک احساسات کی مختلف صورتوں میں ظاہر ہو- جس جماعت میں جمعیت اور یک جہتی کا فقدان ہو' جنگ کے موقع پر اس کی شکست کے امکانات زیادہ ہوتے ہیں- زمانہ جنگ میں اگر وقتی طور پر جمعیت پیدا ہو جائے تو وہ کامل جمعیت نہیں ہوتی- کیونکہ جہاں جنگ کے اثر سے پوری جماعت میں اطاعت' نظم و ضبط' خدمت اور ایثار کی عادتیں ترقی پاتی ہیں' وہاں یہ

دوسروں کے حقوق کی پامالی بلکہ خود افراد جماعت کی انفرادی زندگی اور شخصیت کو نظرانداز کر دینے کا سبق بھی سکھاتی ہے۔ مکمّل جمعیت' جس کی بہترین مثال قرون اولیٰ کے اسلامی معاشرہ میں ملتی ہے ان حقوق کو نہ جنگ کے زمانہ میں نظرانداز ہونے دے گی نہ امن کے زمانہ میں۔

استحکام و استقامت

جب کہ اتحاد سے قومی وحدت اور جمعیت سے باہمی تعلقات و مفادات اور مقاصد کی ہم آہنگی مراد ہے' استحکام و استقامت سے مراد وہ توازن ہے جو ایک طرف جماعت کی اندرونی قوتوں کے مابین اور دوسری طرف جماعت اور بیرونی قوتوں کے درمیان پایا جائے۔ اس توازن کو برقرار رکھنے کے لیے کئی شرائط درکار ہیں۔ اوّلین شرط ایک ایسی حکومت کا وجود ہے جو کافی فوجی طاقت رکھتی ہو تاکہ ایک پُرامن نظام قائم رکھ سکے۔ یونانی تہذیب' رومن سلطنت اور اسلامی خلافت کے زوال کی تاریخ میں ہمارے لیے ایک درس عبرت پنہاں ہے اور وہ یہ ہے کہ کسی قوم کو ایسی مختلف وحدتوں میں نہ بٹ جانا چاہیے جو ایک کمزور مرکز کے ڈھیلے ڈھالے رشتے سے آپس میں جُڑے ہوں۔ موجودہ مملکت فرانس سے یہ سبق حاصل ہوتا ہے کہ جو حکومت حد سے زیادہ مرکزیت رکھتی ہو وہ کبھی مستحکم نہیں ہو سکتی۔ استحکام و استقلال کا راستہ درمیانی ہوتا ہے۔ مرکزی حکومت کے تحت مختلف وحدتیں (اکائیاں) ہو سکتی ہیں لیکن مرکز کا مضبوط ہونا بہت ضروری ہے۔ مرکز کی قوّت کا ضامن ایک ایسا دستور ہو سکتا ہے جس کی رُو سے صدر ریاست اپنے عہدہ سے' دوران میعاد میں (جو کم از کم پانچ سال ہو) بہ آسانی برطرف نہ کیا جا سکے۔ کیونکہ زیادہ تغیّر و تبدل استقلال کے منافی ہے۔ ایک ایسی مملکت کے استحکام کے لیے جو جمہوریہ تو بن جائے' لیکن برطانیہ کی طرح مستحکم جمہوری روایات قائم کرنے کی سعادت اسے نصیب نہ ہو' امریکی وضع کا دستور' جس میں ایک غیر سیاسی عدلیہ کا اہتمام ملحوظ رکھا گیا ہو' کسی اور دستور کے مقابلہ میں غالباً زیادہ سازگار ثابت ہو گا۔

استحکام کے لیے دوسری شرط عوام میں خوش حالی پھیلانا ہے تاکہ قوم کے مختلف طبقات میں منافرت و مخاصمت کے مواقع نہ پیدا ہوں۔ ایسا ہرگز نہ ہونا چاہیے کہ جو امیر ہیں وہ زیادہ سے زیادہ امیر اور جو غریب ہیں وہ زیادہ سے زیادہ غریب ہوتے چلے جائیں۔ اہل امریکہ پر اشتراکیت کا جادو اس لیے نہ چل سکا کہ وہاں زیادہ سے زیادہ اور کم سے کم تنخواہوں کا فرق تمام ملکوں سے کم ہے۔ یعنی ۱' اور ۸ تناسب پایا جاتا ہے حالانکہ روس میں (اگر یہ اطلاعات درست ہیں) ۱ اور ۲۰ کی نسبت رہتی ہے۔ ہمارے ملک میں ۱' اور ۱۰۰ کا تناسب ہے۔

کسی ریاست میں بڑی بڑی جاگیروں اور زمینداروں کا وجود بھی ملکی استحکام کے لیے تباہ کُن

ثابت ہوتا ہے۔ تاریخی حیثیت سے ریاستیں جاگیروں کی قائمقام ہیں' لہٰذا بنیادی طور پر یہ دونوں بہمدگر حریف مقابل ہیں۔ جس مملکت میں جاگیری ریاستیں موجود ہوں وہاں بڑے بڑے زمینداروں کا طبقہ خلّاق اقلیّت کے ہاتھ سے قیادت کی باگیں چھین لیتا ہے اور ملک میں اُلٹی گنگا بہنے لگتی ہے۔ انہی وجوہ سے اجارہ دارانہ سرمایہ داری بھی' ملکی استحکام کے لیے مُضِرّ ثابت ہوتی ہے' کیونکہ براہ راست یا بالواسطہ' یہ بھی حکمران اقلیت کے تخلیقی عنصر کو پیچھے ہٹا دیتی ہے اور ایک زر پرستانہ حکومت قائم کر لیتی ہے۔

استحکام کی تیسری شرط یہ ہے کہ آبادی قابُو سے باہر نہ ہونے پائے تاکہ غذائی پیداوار اور آبادی کے مابین ہمیشہ توازن برقرار رہے۔

آخری شرط یہ ہے کہ صحت' روزگار' تفریح اور اقدام عمل کا سب کے لیے مناسب بندوبست ہو۔ صحت مند لوگ ہی بہتر کام کر سکتے ہیں۔ درحقیقت انہیں مصروف کار رکھنا ہی چاہیے کیونکہ عمل کے بغیر کچھ حاصل نہیں ہو سکتا۔ مصروفیت ضروری ہے' لیکن اتنی مصروفیت بھی مناسب نہیں جو ان کی بساط سے باہر ہو۔ جیسا کہ ہمارے سرکاری دفاتر میں کثرت کار سے افسروں کی گت بن رہی ہے۔ کھیل اور تفریح بھی قوت کو بحال کرنے کے لیے لازمی ہیں۔ آزاد اقدام کے بغیر انسان مشین بن کر رہ جاتا ہے اور کام میں دلچسپی باقی نہیں رہتی۔ تفریح اور آزاد اقدام کے فقدان سے قوّت کارکردگی گھٹ جاتی ہے اور قوت کارکردگی کا فقدان ترقی کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ بن جاتا ہے۔ الغرض استحکام کی نعمت اسی مملکت کو حاصل ہوتی ہے جو اس مقام تک پہنچنے کے لیے کوشاں رہے۔ "جہاں کوئی انسان ننگا اور بھُوکا نہ ہو' دکھ بیماری کم سے کم ہو' جہاں کام خوشگوار اور حد سے زیادہ نہ ہو' جہاں ہمدردی کے جذبات عام ہوں' جہاں ذہن انسانی خوف و خطر سے آزاد ہو کر چشم و گوش و دل کے لیے حسن و شادمانی کی تخلیق میں مصروف رہے۔"

مساوات' حُرّیت اور مواقع کار

مساوات' حریت اور مواقع کار' یہ اعلیٰ سماجی کردار کے تین دیگر عناصر ہیں جن سے نشوونما کی تحریک ہوتی ہے۔ چونکہ حریت اور مواقع کار ان دو عناصر میں مساوات سے متصادم ہونے کا میلان پایا جاتا ہے اس لیے انہیں مناسب حدود میں رکھنے کا اہتمام بھی ضروری ہے۔ مواقع کار میں آزادی' بڑی بڑی صنعتوں اور وسیع تجارت کا پیش خیمہ ہے' جس سے رفتہ رفتہ اجارہ دارانہ اور نیم اجارہ دارانہ ادارے تشکیل پاتے ہیں۔ بالآخر نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ چھوٹی چھوٹی کاروباری و صنعتی کوششوں کے پنپنے کی گنجائش باقی نہیں رہتی اور امیر و غریب کے درمیان خلیج وسیع تر ہوتی

جاتی ہے جیسا کہ امریکہ میں ہیئت جدید (New Deal) سے قبل واقع ہوا تھا۔ اس خلیج کو پُر کرنے کی یہی ایک تدبیر ہے کہ مواقع کار کی آزادی کو مناسب حدود کا پابند رکھا جائے۔ جس ہیئتِ جدیدہ (New Deal) کا آغاز روزویلٹ کی مساعی سے ہُوا' اس کی رُو سے حکومت کو اقتصادی زندگی کی تنظیم اور اقتصادی معاملات میں مداخلت کا حق حاصل ہو گیا تاکہ عوام کے معیار زندگی کو بلند کیا جا سکے' اور انہیں اقتصادی تحفظ حاصل ہو جائے۔ اس مقصد کے لیے مختلف کارروائیاں عمل میں لائی گئیں' مثلاً چھوٹے سرمایہ داروں کا تحفظ کیا گیا' مزدوروں اور کسانوں کو خاص مراعات دی گئیں' اوقات کار اور شرح اُجرت میں مناسب تبدیلیاں ہوئیں' ضعیفی کی پنشن' بیروزگاری کا بیمہ اور ٹریڈ یونینوں کے مشترکہ طور پر معاملات چکانے کے حقوق تسلیم کیے گئے۔ ان اقدامات نے ریاست ہائے متحدہ کو جو عدم مداخلت کی پابند ریاست (Laisses faire state) تھی ایک رفاہی ریاست (Welfare State) کا رنگ دے دیا۔ کوئی جمہوری ریاست' صنعتی و اقتصادی ترقی کے مراحل میں' ان اقدامات کو نظرانداز نہیں کر سکتی۔

آزادی بھی مساوات سے متصادم ہوتی ہے' اگر اس سے مجرمانہ اطوار مثلاً چوری' قتل و خون اور چور بازاری وغیرہ کی طرف میلان پیدا ہو۔ لہٰذا اسے اخلاقی حدود کے اندر رکھنے کے لیے قانون کی بندشیں ضروری ہیں۔

منصوبہ بندی

اب میں سماجی ترقی کی آخری شرط' منصوبہ بندی' کا ذکر کرتا ہوں' جس کی اہمیت سب سے پہلے افلاطون نے محسوس کی۔ افلاطون کے نزدیک' ترقی محض منصوبہ بندی کے ذریعہ ممکن ہے' لیکن خود اس نے جو ہمہ گیر منصوبہ پیش کیا تھا وہ ناقابل عمل ہونے کی وجہ سے بروئے کار نہ لایا جا سکا۔ معقول اور نتیجہ خیز منصوبہ بندی' تو دراصل اس دور سائنس کی ایک دریافت ہے۔ اٹھارویں صدی میں سائنس نے بڑی تیزی سے ترقی کی۔ سائنس کی ایجادات اور ان کے استعمال سے انسان کی مادی ثقافت میں ایک نمایاں انقلاب پیدا ہو گیا۔ اس کے اثر سے یہ عقیدہ دلوں میں جاگزیں ہو گیا کہ انسان کی ترقی کا میدان لامحدود ہے' وہ ہمیشہ آگے ہی بڑھتا چلا جائے گا۔ انیسویں صدی میں ڈارون کے نظریہ ارتقاء نے اس عقیدہ کو مزید تقویت پہنچائی۔ چنانچہ یہ مفروضہ عام ہو گیا کہ زندگی رفتہ رفتہ نشوونما پاتی ہوئی' تنوّع و تکمیل کی منزل کی طرف ہمیشہ بڑھتی رہے گی۔ لیکن حال میں' اصول دورۂ اقتصادی (Economic cycle) کے ظہور سے' قوموں کے درمیان بڑھتی ہوئی کش مکش اور زندگی کی اُلجھنوں اور پیچیدگیوں سے اُبھرنے والی عالم گیر جنگوں کے وقوع سے اور سائنس کی روز افزوں ترقی کے باعث وجود میں آنے والے ایٹم اور ہائیڈروجن

ہم جیسے ممالک اسلحوں کی ہلاکت آفرینیوں سے' انسان کے مسلسل عروج و ارتقاء کا عقیدہ ایک خواب پریشان بن کر رہ گیا ہے۔ اس لیے اب یہ خیال زیادہ قوی ہوتا جا رہا ہے کہ سماجی ترقی صرف سوچی سمجھی منصوبہ بندی ہی کے ذریعے ممکن ہے اور منصوبہ بندی کے فقدان سے تمام عالم انسانیت تباہ ہو کر رہ جائے گا۔

منصوبہ بندی لازمی طور پر روک تھام کی متقاضی ہوتی ہے۔ لیکن روک تھام اگر حد سے گزر جائے تو ایک ہنگامہ گیرو دار بپا ہو جاتا ہے اور ہر طرح کی آزادی سلب ہو جاتی ہے جیسا کہ ہٹلر کے جرمنی میں ہوا۔ اور اگر اطلاعات درست ہیں تو جیسا کہ آج آہنی پردوں کے پیچھے روس میں ہو رہا ہے۔ بے شک منصوبہ بندی' نوع انسانی اور منفرد جماعتوں کی ترقی کے لیے یکساں ضروری ہے' لیکن اس کے حد سے زیادہ اہتمام سے' بعض ایسی اہم قدریں پامال ہو جاتی ہیں جن کے بغیر حقیقی تہذیب و ثقافت کا تصوّر ہی محال ہے۔ امریکہ انفرادی آزادی کا حامی ہے' روس ہمہ گیر اجتماعی منصوبہ بندی کا حامی ہے۔ امریکہ بہ مشکل منصوبہ بندی کی اجازت دیتا ہے' روس بھی بہ مشکل انفرادی آزادی گوارا کرتا ہے۔ تاہم ترقی کی کچھ تدبیریں ایسی بھی ہیں جو دونوں میں مشترک ہیں۔ لہٰذا پاکستان جیسی نوزائیدہ قوم کو چاہیے کہ انتہا پسندی سے دامن بچاتے ہوئے انہی تدابیر کو اختیار کر لے۔ جدید صنعتی علوم و فنون' سرمایہ داری اور اجتماعیت دونوں کے بہت عام اور نمایاں پہلو ہیں۔ ہر جگہ اس کا انحصار علم سائنس کے اکتشافات پر ہے۔ ہر جگہ صنعت کاروں کو مال کی پیداوار کے لیے سرمایہ لگانے کی ضرورت پڑتی ہے۔ ہر جگہ صنعتیں اس اصول کے تحت فروغ پاتی ہیں کہ مال کی پیداوار لاگت سے زیادہ ہوتی ہے۔ ہر جگہ صنعت کاروں کی اشیاء کو صارفین کی اشیاء پر فوقیت دی جاتی ہے۔ ہر جگہ یہ حقیقت تسلیم کی جاتی ہے کہ عہدے' تمغے' انعامات اور شرح تنخواہ وغیرہ ایسے محرکات ہیں جن کا اثر مختلف قسم کے کاموں کی فنی مہارت پر پڑتا ہے۔ لہٰذا ہر اس ملک کے لیے جو صنعتی ترقی کی راہ میں گامزن ہونا چاہتا ہے ایک ایسے منصوبہ کی ضرورت ہے' جس میں علم' سائنس' سرمایہ' صنعت کاروں کی اشیاء' لاگت سے زیادہ پیداوار' کام کے محرکات' صارفین کی اشیاء کی پیداوار اور تقسیم' یہ تمام لوازم ترتیب وار اپنی اپنی جگہ موجود ہوں۔ اس ترتیب میں کوئی تبدیلی' یا لوازم و شرائط کے اس سلسلہ میں سے کسی ایک کڑی کو نظرانداز کر دینا بھی' ایک نئی قوم کے لیے تباہ کُن ثابت ہو سکتا ہے۔

جرمنی میں سرکاری ادارے' ایک عرصہ دراز سے' سڑکوں' پارکوں نیز تعمیر نو کے مقامی کاموں کی منصوبہ بندی اور انتظام میں' شخصی ملکیت کی بڑی بڑی صنعتوں کی تحریک و تنظیم میں اور تعمیر مکانات' صحت کے بیمے اور دیگر سہولتیں فراہم کرنے کے لیے مختلف سکیموں کی تجویز و

تعمیل میں کوشاں ہیں۔ ہٹلر کے زمانہ میں قومی اشتراکیت کا ایک جامع اور طویل وقتی منصوبہ، قومی زندگی کے ہر پہلو پر حاوی تھا۔ اگرچہ یہ منصوبہ بندی، نظم و ضبط قائم کرنے، بے روزگاری ختم کرنے اور عوام کے حوصلے بلند کرنے میں بہت نتیجہ خیز ثابت ہوئی، لیکن اس کی پشت پر جنگی نعرے، یہودیوں کی جلاوطنی، گمراہ کُن پراپیگنڈہ بازی اور زندگی کے ہر شعبہ میں فوجی ضابطہ بندی جیسے مکروہ عوامل کار فرما رہے۔ سوویت روس میں منصوبہ بندی کا میدان کچھ اور وسیع ہوگیا۔ وہاں نہ صرف تمام کارکنوں کے لیے زندگی کی آسائشیں مہیا کرنے اور انسان کے سماجی تعلقات کو تبدیل کرنے کے منصوبے بنائے گئے ہیں۔ بلکہ خود فطرت انسانی کو یکسر بدل دینے کی تدبیریں کی جا رہی ہیں۔ اس منصوبہ بندی کے تحت صنعت و حرفت نے بڑی تیزی سے ترقی کی، ملک میں خواندگی کا تناسب بڑھ کر اسی (۸۰) فیصد تک پہنچ گیا، ابتدائی، صنعتی اور اعلیٰ تعلیم میں نمایاں اضافہ ہوا، اور غذائی پیداوار کے لیے زراعت میں مشینوں کا استعمال نہایت وسیع پیمانہ پر ہونے لگا ہے۔ ایسی ہمہ گیر منصوبہ بندی، لازمی طور پر، ہر شعبہ زندگی میں شدید پابندیوں کی متقاضی ہوتی ہے۔ لہٰذا آزادی فکر و عمل کی گنجائش بہت کم رہ جاتی ہے۔ برطانیہ میں مقامی منصوبہ بندی جس میں مختلف رفاہی کام، تعمیر مکانات، صحت عامہ وغیرہ شامل ہیں، فیبینز (Fabians) کی کوششوں سے شروع ہوئی۔ اگرچہ اعلیٰ پیمانہ پر منصوبہ بندی، ۱۹۴۵ء میں لیبر پارٹی کے برسراقتدار آنے کے بعد عمل میں لائی گی۔ لیکن ۱۹۴۰ء ہی سے تین اہم مرتب پروگراموں کو اپنایا جا چکا تھا۔ یہ پروگرام بارلو رپورٹ (Barlow Report) بابت تقسیم صنعتی آبادی (۱۹۴۰ء) سکاٹ رپورٹ (Scott Report) بابت مسائل متعلقہ دیہاتی زندگی اور مشہور بیورج رپورٹ بابت سماجی بیمہ اور (Allied Services) پر مبنی تھے۔ ۱۹۴۵ء میں جب لیبر پارٹی کی حکومت قائم ہوئی تو اس نے عارضی منصوبہ بندی مثلاً درآمد پر کنٹرول اور راشن بندی وغیرہ کے علاوہ، وسیع پیمانہ پر قومی منصوبہ بندی عمل میں لاتے ہوئے قومی ادارہ صحت عامہ (National Health Service) قائم کیا، اور بینک آف انگلینڈ، صنعت کان کنی اور ذرائع نقل و حمل کو قومی ملکیت قرار دیا۔ امریکہ انگلستان سے زیادہ جمہوریت اور انفرادیت کا علمبردار ہے، لیکن وہاں بھی انفرادی صنعتی ادارے مربوط و منظم منصوبہ بندی کی ضرورت زیادہ سے زیادہ محسوس کر رہے ہیں۔ اس ملک میں مقامی منصوبہ بندی، سڑکوں کی تعمیر، آب رسانی کے انتظامات، نالیوں، پارکوں، اور دیگر عمارتی منصوبوں تک محدود رہی۔ لیکن قومی بنیادوں پر بھی بہت کچھ کام ہو رہا ہے، مثلاً (Resources Commitee) کی رپورٹ (Tennessee Valley Project) نیز (Missouri Valley Authorty) کی تجاویز اور بیرونی امداد کے پروگرام، یہ سب، جمہوری نظام

کے تحت' قومی منصوبہ بندی کی جانب اہم اقدامات ہیں۔ چند خاص ممالک کی منصوبہ بندی سے متعلق اس مختصر بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ نظام حکومت خواہ جمہوری ہو یا اشتراکی یا اشتمالی بہرصورت' کسی نہ کسی حد تک منصوبہ بندی ان ترقی یافتہ ممالک کی ایک عام خصوصیت ہے۔ عالمی مسائل کی بڑھتی ہوئی اُلجھنوں اور پیچیدگیوں نے منصوبہ بندی کو ناگزیر بنا دیا ہے۔

لیکن کسی قوم کی محض سماجی اور مادی بہبود کے لیے ہی منصوبہ بندی کافی نہیں کیونکہ اس کا تعلق ذرائع سے ہے۔ اخلاقی اور روحانی ترقی کے لیے منصوبہ بندی اس سے زیادہ اہمیت رکھتی ہے۔ کیونکہ اس کا تعلق ذرائع سے نہیں بلکہ مقاصد سے ہے۔ کوئی تدبیر کوئی راستہ' ترقی کا راستہ نہیں کہا جا سکتا' جب تک کہ وہ ذرائع سے مقاصد کی منزل تک نہ پہنچائے اور بلند سے بلند تر مقاصد کی طرف نہ بڑھائے۔

سماجی ترقی کی شرائط کے اس سرسری جائزہ میں' مَیں نے یہ دکھانے کی کوشش کی ہے کہ مہمات کے مقابلہ میں کامیاب ردِعمل' تخلیقی صلاحیت' علم' بلند اخلاقی کردار اور منصوبہ بندی کے بغیر' کوئی ترقی ممکن نہیں۔ ثقافتی عظمت و شان کی بلندیوں پر فائز ہونا تو درکنار' کوئی قوم ان شرائط کو نظرانداز کر کے اقوام عالم کی برادری میں قابل عزت حیثیت بھی حاصل نہیں کر سکتی۔ اسباب کے بغیر کوئی نتیجہ رونما نہیں ہو سکتا۔ اگر ذرائع و وسائل موجود نہ ہوں تو نتیجہ کی توقع بیکار ہے۔ یہ ایک بدیہی حقیقت ہے۔ لیکن ایسا وقت بھی آتا ہے جبکہ بدیہی باتوں کو بار بار سمجھانے اور دُہرانے کی ضرورت پڑتی ہے کیوں کہ کبھی کبھی بلکہ اکثر یہی دیکھنے میں آیا ہے کہ واضح ترین حقیقتیں ہی سب سے زیادہ نظرانداز کر دی جاتی ہیں۔

سہ ماہی اقبال' لاہور' اکتوبر ۱۹۶۱ء

(یہ مضمون دوسری پاکستان فلسفہ کانگریس (۱۹۵۵ء) میں بطور خطبہ صدارت پڑھا گیا تھا)

فلسفۂ تعلیم

تعلیم اور آزادی

قرآن پاک کی رُو سے خدا ایک ذی حیات، قائم بالذات، ابدی اور مطلقاً" آزاد تخلیقی فعلیت ہے جو واحد، قادر مطلق، عالمِ کُل، حُسنِ مکمّل، مہربانِ کامل، عادل اور خیر تمام ہے۔ مذہبی نقطۂ نظر سے انسان کی تخلیق اللہ تعالیٰ کی مشابہت میں ہوئی ہے اور اللہ تعالیٰ نے اپنی روح اس میں پھونکی ہے، اس لیے خدائی صفات اس کے لیے ایک نصب العین کی حیثیت رکھتی ہیں۔ لہٰذا وحدت، خود اکتفائیت، ابدیت، صداقت، حسن، خیر، محبت، عدل، قوت اور آزادی انسان کے لیے بنیادی اقدار ہیں۔ جن کے زیادہ سے زیادہ حصول کے لیے سعی کرنا اس کی اپنی ذات کے لیے اور اس کے ماحول کے دوسرے افراد کے لیے انتہائی ضروری ہے۔

خدا خیرِ کُل ہے اور اس کی منشاء یہ ہے کہ خیر ہی اس دنیا کے اندر جاری و ساری رہے۔ اگر اس کی مشیّت ہوتی تو وہ انسان کو ایک ایسی خودکار مشین کی حیثیت سے تخلیق فرماتا جس سے سوائے خیر کوئی فعل سرزد نہ ہو سکتا اور انسان شر کے انتخاب کے نااہل ہوتا۔ لیکن اس حقیقت کے پیشِ نظر کہ انسانی معاشرے میں شر کا وجود ہے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ خدا نے انسان کو نیک کاموں کی توفیق دی ہے تاہم وہ انسان کی شخصی آزادی کو اتنی وقعت دیتا ہے کہ اس کو کُچلنا تو درکنار وہ اس شر تک کو بھی برداشت کرتا ہے جو انسان کی آزادی انتخاب اور خود مختارانہ افعال سے نتیجہ کے طور پر ظاہر ہوتا ہے۔ اگرچہ انسان خود مختار ہے لیکن اس کی خود مختاری مشیّت ایزدی اور ان عالم گیر قوانین فطرت کے سبب محدود ہے جو خدا کی قدرتِ عاملہ اور معاشرے کے دیگر افراد کے اضافی اختیار کی بنا پر متعیّن ہوتے ہیں۔ لہٰذا انسان کی خود مختاری محض اضافی ہے۔ اس اضافی خود مختاری کے صحیح نفاذ کے لیے خدا نے اپنے پیغمبروں کے ذریعے اور عقل کے ذریعے انسان کو ہدایت دی ہے کہ وہ خیر و شر میں امتیاز کر سکے۔ اس نے اسے شیطانی قوتوں سے محفوظ رہنے اور ان پر غلبہ حاصل کرنے کے لیے طاقت بھی عطا کی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ خدا یہ بہتر سمجھتا ہے کہ انسان خیر و شر دونوں کا حامل ہو بجائے اس کے کہ وہ

خیر محض ہو لیکن ہر طرح مجبور اور پابند سلاسل۔ آزادی و اختیار کی اس واضح اہمیت کو تعلیمی سرگرمیوں کے نصب العین کی حیثیت سے نیز اس نصب العین کے طریق حصول کی حیثیت سے ہمیں تسلیم کرنا چاہیے۔ عُمرانی نقطۂ نظر سے بھی کسی ملک کے نظام تعلیم میں زیادہ سے زیادہ آزادی ملحوظ رکھی جانی چاہیے اس لیے کہ معاشرتی ترقی کا انحصار ان لوگوں پر ہوتا ہے جو فکر و عمل کی روایتی راہوں سے انحراف کرتے ہیں۔ آزادی ہی کی وجہ سے ایک بچّے کی شخصیت کی تمام مُضمر صلاحیتیں جِلا پاتی ہیں۔

تعلیم ایک ایسا عمل ہے جس کے ذریعے مردوں اور عورتوں اور جوانوں اور بوڑھوں کو یہ تربیت دی جاتی ہے کہ انہیں اپنی اور اپنے معاشرے کی فلاح و بہبود میں کس طرح حصہ لینا چاہیے۔ تعلیم انہیں تمام انسانی اقدار کے حصول کی خاطر مناسب کردار ادا کرنے کے لیے تیار کرتی ہے۔ حکیم افلاطون کے الفاظ میں تعلیم ہر فرد کو یہ تربیت دیتی ہے کہ وہ ایسا کام کرے جس کے لیے خاص طور پر اس کے اندر صلاحیت موجود ہو تاکہ وہ اپنے معاشرے کی اجتماعی بہبود کا باعث بن سکے۔

اپنے نظام تعلیم کو اگر ہم اسلامی اَقدار پر مبنی دیکھنا چاہتے ہیں تو ہمیں چاہیے کہ شخصی آزادی کو تعلیم کے اصول عاملہ اور ایک مقصد کی حیثیت سے لازمی طور پر قبول کریں۔ عالم گیر اصول اخلاق کے نقطۂ نظر سے بھی آزادی تعلیم کے بنیادی مقاصد میں سے ایک ہے۔ جو نظام تعلیم کسی قوم کے بچّوں اور جوانوں میں آزادی کی روح پھُونکنے سے احتراز کرتا ہے وہ اپنے اہم بنیادی فرائض کی بجاآوری میں کوتاہی کرتا ہے۔

"فلاح" ایک ایسا لفظ ہے جو اجتماعی اور انفرادی تمام اقدار پر محیط ہے۔ تاریخی اعتبار سے تمام فلاحی مملکتوں میں خوشحالی اور آزادی کا کسی نہ کسی مفہوم میں چولی دامن کا ساتھ رہا ہے۔ یہ بات یورپ کی شمالی اور مغربی ریاستوں اور ریاست ہائے متحدہ امریکہ کے متعلق صحیح پائی جاتی ہے۔ غالباً ان ریاستوں میں آزادی بحیثیت ذریعہ حصول مقصد کی نسبت آزادی بحیثیت مقصد پر زیادہ زور دیا جاتا ہے۔ تاہم تمام جمہوری ممالک تعلیمی آزادی کی ان دونوں حیثیتوں کو تسلیم کرنے میں متفق ہیں۔

ان ممالک میں لوگوں کو جو زیادہ سے زیادہ آزادی حاصل ہے وہ عالم گیر حق رائے دہی، آزادی خیال، آزادی مذہب اور آزادی تقریر پر مشتمل ہے۔ اس کے علاوہ انہیں اعلیٰ تعلیم کے حصول اور پیشے کے انتخاب کی آزادی اور اپنی آمدنی اور جائیداد کو اپنی مرضی کے مطابق صرف کرنے کا اختیار حاصل اور عام احتیاجات زندگی سے فراغت میسّر ہے۔

ان ممالک کے سکولوں اور کالجوں میں بچّوں اور نوجوانوں کو عام احتیاجات زندگی سے جو فراغت حاصل ہے اس کی شکل یوں ہے کہ انہیں تعلیم مفت دی جاتی ہے۔ کھانے پینے کی، رسل و رسائل کی اور طبّی امداد کی سہولتیں بھی مہیا کی جاتی ہیں۔ فارغ اوقات میں اپنے دلچسپ مشغلوں، کھیلوں، سیر و سیاحت اور صحت مند تفریحات میں حصہ لینے کی انہیں مکمل آزادی ہے، چنانچہ ان میں خود اعتمادی، اظہار خیال اور سماجی معاملات میں اختلاف رائے کی آزادی بھی پائی جاتی ہے۔

بعض مغربی مفکرین اس معاملے میں انتہا تک پہنچ جاتے ہیں۔ نشاۃ ثانیہ کے فروغ کے وقت سے ترقی پسندوں، رومانیت پسندوں اور فنا محبت کے حامیوں کے ایک گروہ نے فطری سادگی کی طرف لوٹ جانے کا پرچار کیا ہے۔ انارکسٹ تعلیم میں سیاسی تدبّر اور عمل کے لحاظ سے مکمل آزادی کی تبلیغ کرتے ہیں اور دہریے مذہب کے معاملے میں اس پر زور دیتے ہیں۔ برٹرنڈرسل نے بجا طور پر تعلیم میں آزادی کی اس بنا پر حمایت کی ہے کہ جبر و تشدّد سے اختراعی استعداد اور ذہنی صلاحیتیں، ماؤف ہو جاتی ہیں۔ ذہنوں میں ایک نفرت سی پیدا ہو جاتی ہے۔ جو اظہار کا موقع نہ ملنے کی بناء پر کئی قسم کی نفسیاتی اور سماجی بیماریوں کا سبب بنتی ہے۔ وہ (رسل) چند عادات مثلاً صفائی، پابندی اوقات اور دیانت داری کی عملی تربیت کی تلقین کرتا ہے اور جوانوں کی زندگی میں روزمرّہ کے معمولات کی اہمیت پر زور دیتا ہے۔ اس کا موقف یہ ہے کہ تربیت میں بچّے کی رائے کا تعاون حاصل کرنا ضروری ہے۔ اگرچہ اس کی ہر اُبھرنے والی خواہش کا پورا کرنا بھی لازمی نہیں بلکہ کسی صورت میں بھی فطرت کو من مانی کارروائی کرنے کی اجازت نہیں دینی چاہیے۔ لیکن رسل بعض اوقات حد سے تجاوز کر جاتا ہے۔ مثال کے طور پر وہ کہتا ہے:

"بزرگوں کا احترام کرنے کی پابندی بھی بچّوں پر نہ ہونی چاہیے اور بزرگوں کو اس بات کے لیے تیار رہنا چاہیے کہ بچے چاہیں تو انہیں بدّھو یا بیوقوف کہہ سکیں۔ بچوں کو قسم کھانے سے نہ روکنا چاہیے۔ ان کے لیے یہ سوچنا مستحسن ہے کہ قسم کھانے یا نہ کھانے سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ انہیں جنسی معاملات میں بالکل آزاد رکھنا چاہیے اور ناشائستہ گفتگو سے بھی انہیں نہیں روکنا چاہیے۔"

میرے خیال میں یہی وہ غلط قسم کی تعلیم ہے جو صدیوں کے روایتی طرزِ عمل کے خلاف موجودہ دَور کے نوجوانوں میں بغاوت کے جذبات پیدا کرنے کی ذمہ دار ہے۔ اسی کے سبب معاشرتی زندگی میں ٹیڈی لڑکوں اور ٹیڈی لڑکیوں کی افراط ہے۔ اسی بنا پر سکولوں میں لڑکوں اور لڑکیوں کے درمیان جنسی تعلقات میں اضافہ ہو رہا ہے اور ناکتخدا ماؤں کا تناسب غیر معمولی طور پر

بڑھتا جا رہا ہے۔ ایک مغربی ملک کے ایک خاص حصّے میں تو ان کا تناسب چالیس فیصد تک جا پہنچا ہے۔

مذکورہ بالا تمام مکاتب فکر بجا طور پر بچے کی انفرادی اور امتیازی حیثیت کو تسلیم کرتے ہیں لیکن اس کے آفاقی رجحانات کو نظر انداز کر دیتے ہیں اور یہ ان کی بہت بڑی غلطی ہے۔ اسلامی نظریۂ تعلیم آزادی پر بہت زور دیتا ہے لیکن اس بات کا شعور بھی دلاتا ہے کہ تصویر کا ایک دوسرا رُخ بھی ہے۔

نوزائیدہ بچّہ ایک نہایت ہی بے بس مخلوق ہے۔ فطرت نے اسے بلاشبہ چند ایسے رجحانات تفویض کیے ہیں جن سے وہ اپنی ابتدائی زندگی میں غیر شعوری طور پر ہدایت پاتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود اگر وہ مکمّل طور پر فطرت کے رحم و کرم پر چھوڑ دیا جائے تو وہ پیدائش کے چند ہی گھنٹوں بعد ختم ہو جائے۔ چنانچہ اس کی زندگی کے پہلے ہی دن سے نگہداشت اور رہنمائی ناگزیر ہے۔ اس بات سے انکار نہیں کہ کسی حد تک آزادی بچے کے لیے انتہائی ضروری ہے:

ہاتھ پاؤں مارنے کی آزادی، ہلنے جلنے اور پھر رینگنے کی آزادی اور آخرکار چلنے پھرنے کی آزادی۔ جیسے جیسے بچہ بڑا ہوتا جاتا ہے اسے آزادی کی زیادہ سے زیادہ ضرورت پیش آتی ہے۔ لیکن اس بات کو کبھی نظرانداز نہ کرنا چاہیے کہ بچّے کے پیدائشی رجحانات کو مناسب خطوط پر استوار کرنے کے لیے نظم و ضبط کی انتہائی ضرورت ہے۔ یہ لازم ہے کہ یہ نظم و ضبط سب سے پہلے والدین اور اساتذہ کی جانب سے عائد ہو۔

جونہی بچّے کے پیدائشی رجحانات رفتہ رفتہ فطری مقاصد کے مطابق ڈھلتے ہیں اور بنیادی انسانی اَقدار سے ہم آہنگ ہوتے چلے جاتے ہیں ویسے ہی اس پر والدین اور اساتذہ کی نگرانی کم ہوتی چلی جاتی ہے اور اسے زیادہ سے زیادہ تر آزادی دی جاتی ہے۔ بہرکیف اس منزل پر بھی نظم و ضبط لازمی ہے۔ تاہم اگر رجحانات کو مناسب انداز میں صحیح خطوط پر استوار کیا گیا ہو تو بچّہ اس وقت تک ضبطِ نفس کی عادت اپنا چکتا ہے۔ ضبطِ نفس کا نفاذ جس قدر زیادہ ہو اسی تناسب سے اس پر خارجی دباؤ کم کر دینا چاہیے۔

ہم ایک فرد کی شخصیت اور اس کی آزادی کو بڑی وقعت دیتے ہیں اور یہ اس کا پیدائشی حق ہے۔ لیکن فاشستی اور اشتراکی طرز کی آمریت کی حمایت کیے بغیر ہمیں اس حقیقت سے انکار نہیں کہ ایک فرد پر معاشرے کی جانب سے کچھ ذمہ داریاں بھی عائد ہوتی ہیں جو اسے اپنے مقاصد کے حصول کے مواقع مہیا کرتی ہیں۔

تعلیم کی ابتدائی منازل میں رجحانات کی مناسب خطوط پر استواری اور اس سے صاف ستھری

اور نیک عادات کی تعمیر کے علاوہ کسی حد تک نظریاتی تعلیم ناگزیر ہے۔ یہ نظریاتی تعلیم معاشرے کی ثقافتی روایات، رسم و رواج اور اخلاق، اس کی زبان کی گرامر، اس کے نصاب کی کتابوں اور سائنس، تاریخ، جغرافیہ، اور ریاضیات کے مسلّمہ حقائق پر مشتمل ہونی چاہیے۔ جیسے جیسے وہ تعلیم کے میدان میں آگے بڑھتا جائے اسے تنقید اور تحقیق کی زیادہ سے زیادہ آزادی دینی چاہیے لیکن اس آزادی کو کسی معاملے میں بھی بے راہ روی میں تبدیل نہ ہونے دینا چاہیے۔ کسی موقع پر بھی ایک طالب علم کو، چہ جائے کہ طلباء کے ایک گروہ کو، یہ آزادی نہیں ملنی چاہیے کہ وہ اپنے اساتذہ کا استاد بننے کی کوشش کرے۔ اگرچہ استاد کے لیے یہ امر قابل ستائش ہے کہ بعض اوقات وہ خود اپنے نظریات پر شاگردوں کو تنقید کی دعوت دے۔ ایک نسبتاً پسماندہ معاشرے میں طلبا نصاب کی کتابوں کے چناؤ، زمانہ تعلیم کے تعیّن اور فیسوں میں رعایت حاصل کرنے کے لیے ہڑتالیں شروع کر دیتے ہیں۔ اس نوعیت کی ہڑتالیں جاہلیت کی علامت ہیں۔ یہ اس امر کی طرف نشان دہی کرتی ہیں کہ اساتذہ کے ساتھ طلبا کے حقیقی روابط موجود نہیں ہیں اور یہ کہ بعض اساتذہ اور تعلیم کے اربابِ بست و کشاد کے ہاں کج فہمی اور ناعاقبت اندیشی پر مبنی آمریت پائی جاتی ہے۔ ازمنہ وسطیٰ میں اور آج سے تین سو سال قبل اس نوعیت کی ہڑتالیں یورپی سکولوں اور یونیورسٹیوں میں بھی عام تھیں۔ لیکن آج کل وہاں یہ صورت حال بہت کم دیکھنے میں آتی ہیں۔ بزرگوں اور نوجوانوں، والدین اور بچوں، استادوں اور شاگردوں اور راعی اور رعیت کے درمیان اس قدر گہرے تعلقات ہونے چاہیں کہ معاشرے کے کسی حصے میں طبائع میں رکاوٹ پیدا نہ ہو۔

اگر طبائع میں رکاوٹ اور شکستگی نہ ہو تو ہڑتالیں ہو ہی نہیں سکتیں۔ بزرگوں اور نوجوانوں کے درمیان گہرے تعلقات کی عدم موجودگی اس قسم کے اداروں کو جنم دیتی ہے۔ جیسے نوجوانوں کی پارٹیاں جن کی تشکیل کا مقصد آزادی نہیں بلکہ بے راہ روی کا حصول ہے۔ ایسے معاشرے میں جہاں بزرگوں اور نوجوانوں کے درمیان ایک خلیج حائل ہوتی ہے وہاں بزرگوں کو اپاہجوں کی طرح الگ تھلگ کر دیا جاتا ہے۔ اس معاشرے کا ثقافتی ورثہ آنے والی نسلوں میں منتقل ہونے سے رُک جاتا ہے اور آئندہ نسلیں بیرونی اثرات کا آسانی سے شکار ہو جاتی ہیں۔ ایسے اثرات مستقل اقدار پر مبنی ہونے کی بجائے بالعموم سطحی اور نمائشی ہوتے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ معاشرہ تدریجی ترقی حاصل کرنے کی بجائے انقلابی نوعیت کی معاشری تبدیلیوں کی آماجگاہ بن جاتا ہے۔ بدقسمتی سے یہ صورت حال اس وقت ہمارے معاشرے کے متوسط اور اعلیٰ طبقوں یعنی ان طبقوں کو درپیش ہے جن پر تمدّنوں کے بننے بگڑنے کا انحصار ہوتا ہے۔ ہمارے معاشرے پر یہ

فرض عائد ہوتا ہے کہ ان رجحانات کا قلع قمع کر دے جو بزرگوں اور جوانوں کے درمیان موجود خلیج کو وسیع کرنے کے ذمہ دار ہیں پیشتر اس کے کہ ایسا کرنا ناممکن ہو جائے۔ خاص طور پر ان پارٹیوں میں جہاں نوجوان لڑکے اور لڑکیاں اکٹھے ہوتے ہیں' والدین اور اساتذہ کو موجود ہونا چاہیے۔ حق آزادی کا تقاضا یہ ہے کہ بزرگوں کو نوجوانوں سے ملنے کی اتنی ہی آزادی حاصل ہو جتنی کہ نوجوانوں کو اپنے بزرگوں سے اور آپس میں ملنے کی۔

ایک اسلامی ریاست میں استاد کو کس نوعیت کی آزادی حاصل ہونا چاہیے؟ اس بات پر سبھی متفق نظر آتے ہیں کہ ایک استاد کو اپنے مخصوص دائرہ فکر میں صداقت کا کھوج لگانے' اس صداقت کی اشاعت کرنے اور اس کی تعلیم دینے کی مکمّل آزادی حاصل ہونی چاہیے۔ تاہم یہ آزادی فقط ماہرین کا ہی حق ہے۔ تعلیم کے نچلے درجے کے اساتذہ علم کی اپنی اپنی شاخوں میں محقق اور ماہر ہونے کا دعویٰ نہیں کر سکتے۔ لہٰذا جہاں انہیں اپنی مرضی کے مطابق نظریات حاصل کرنے کی آزادی حاصل ہے وہاں انہیں پڑھاتے وقت اس نصاب کو ملحوظ رکھنا بھی لازمی ہے جو ماہرین نے مرتب کیا ہو اور جسے قوم نے واضح یا غیر واضح طور پر قبول کر لیا ہو۔ تاویل کے علاوہ کسی معاملے میں بھی ایک استاد کو اس عقیدے کے خلاف بولنے یا لکھنے کی اجازت نہیں ملنی چاہیے جس کا وہ خود دعوے دار ہے۔ عقیدے اور عمل کا تضاد' خاص طور پر تحریر و تقریر میں' ایک استاد کے شایانِ شان نہیں۔ اسلام بغیر کسی استثنا کے تمام مردوں اور عورتوں کی آزادی پر کچھ پابندیاں (حدود اللہ) عائد کرتا ہے جو ان کی روحانی اور اخلاقی بہبود کے لیے ضروری ہیں۔ لہٰذا ایک استاد جو مسلمان ہونے کا دعوے دار ہے دیگر مسلمانوں کی طرح انہی حدود کے اندر رہتے ہوئے مذہبی آزادی حاصل کر سکتا ہے۔

استاد کا سیاسی آزادی کے بارے میں کیا موقف ہونا چاہئے؟ استاد محض استاد ہی نہیں ہوتا بلکہ ایک شہری بھی ہوتا ہے اور ایک شہری کی حیثیت سے اسے اپنی پسند کی کسی بھی سیاسی جماعت میں شامل ہونے کی آزادی حاصل ہے۔ لیکن ایک اسلامی اور جمہوری ریاست میں قوم کو بھی یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنے تعلیمی اداروں میں جس طرز کا نصاب نافذ کرنا چاہے کرے۔ استاد کو ایک شہری کی حیثیت سے اپنی قومی ذمہ داری سے عہدہ برآ ہونے کے لیے لازم ہے کہ وہ اسی نصاب کے تقاضوں کے مطابق تعلیم دے اگرچہ اپنے پیشے میں ایک ماہر کی حیثیت سے اسے تعمیری تنقید کا حق ہر وقت حاصل ہونا چاہیے۔ ایک شہری کی حیثیت سے اسے اپنے ارادے کو دیانت داری سے قوم کے اس ارادے کے ماتحت کر دینا چاہیے جو جمہوری حکومت

کے ارادے سے عیاں ہوتا ہے۔ اور اگر وہ دیانت داری سے ایسا نہیں کر سکتا اور محض غیر دیانت داری سے اس کی مطابقت کرتا ہے تو وہ اپنے اس حق آزادی سے خود ہی محروم ہو جاتا ہے جسے دوسروں سے حاصل کرنے کی اسے توقع ہے۔ اور اگر وہ قوم یا جماعت کے ارادوں کے خلاف پوشیدہ طور پر سازش کرنے کی کوشش کرتا ہے تو بجا طور پر اس کی علمی آزادی سلب کی جا سکتی ہے۔

(سہ ماہی اقبال' لاہور۔ اکتوبر ۱۹۶۵ء)

تعلیماتِ اسلامیہ

مسئلہ تعلیمات اسلامیہ عام مذہبی تعلیم کے بنیادی سوال سے وابستہ ہے۔ برطانوی حکومت سے قبل مذہب اور اخلاقیات کے اساسی اصول ہندوستانی تعلیم کے اہم جزو ہوا کرتے تھے۔ لیکن برطانیہ نے مذہبی غیر جانب داری کی حکمت عملی کو اختیار کیا جس کی مختلف وجوہات تھیں۔ اولاً' اس وقت ہندوستان میں مختلف مذاہب رائج تھے۔ ایسی صورت میں غیر ملکی حکمرانوں کے لیے مناسب یہی تھا کہ وہ ان میں سے کسی ایک کو بھی ترجیح نہ دیں۔ علاوہ ازیں ان سب مذاہب کے ماننے والوں کی تعلیم کے لیے مساوی آسانیاں مہیا کرنا عملاً وقت طلب تھا۔ ثانیاً'' یہ بے تعلقی اس لیے اختیار کی گئی تاکہ حکمرانوں کا اپنا مذہب عیسویت لوگوں کے عقائد میں خلل انداز نہ ہو سکے۔ برصغیر ہند میں داعیان عیسویت نے نمایاں تعلیمی خدمات انجام دی ہیں لیکن وہ ابتداء ہی میں اس بات کے متمنّی تھے کہ باشندگان ہند کے عقائد پر اپنے مذہب کو مسلّط کر دیں۔ ان کی اس تمنّا کا ایک ثبوت ڈاکٹر الگزانڈرڈف (Dr.Alexander Duff) کی اس شہادت میں موجود ہے جو اس نے دارالامراء کی ایک منتخبہ کمیٹی کے رُوبرو ۳ جون ۱۸۵۳ء کو دی تھی' جس میں اس نے بیان کیا:

"اگرچہ ہمیں مسرّت ہے کہ صریحاً غلط خیالات کی جگہ اب حقیقی ادب اور سائنس کو مل رہی ہے تاہم اس بات کا ہمیں ضرور قلق ہے کہ جھوٹے مذہب کی بجائے واحد سچّے مذہب یعنی عیسویت کو رائج کرنے کے لیے قطعاً کوئی گنجائش نہیں رکھی گئی۔ حالانکہ ہمارے ادب اور سائنس ان جھوٹے عقائد کو پاش پاش کیے بغیر نہیں رہیں گے۔"

اس قسم کی ایک کوشش مسیحی مبلّغین نے بھی ایک ایڈریس میں کی تھی جو لارڈ ولیم بینٹنک (Lord William Bentick) گورنر جنرل کی خدمت میں پیش کیا گیا تھا جس کے جواب میں اس

نے کہا:

"قطعی غیر جانب داری حکومت برطانیہ کے اساسی اصول میں داخل ہے جس کے لیے وہ ازروئے معاہدہ باضابطہ پابند ہے۔ اس سے قطع نظر کرتے ہوئے بھی حکمت عملی اور دیانت داری کا تقاضا یہی ہے کہ ئیں اس اصول پر سختی کے ساتھ عمل پیرا رہوں۔ یہی اصول عام تعلیم پر بھی خصوصیت سے حاوی ہے۔ سرکاری امداد پانے والے تمام سکولوں اور کالجوں میں اس اصول کی پابندی پر جس قدر زور دیا جائے کم ہے۔ طلبہ کے مذہبی عقاید میں ہر قسم کی بے جا مداخلت یا رد و بدل اور طریقہ تعلیم میں عیسائی مذہب کی بالواسطہ یا بلاواسطہ آمیزش سراسر ممنوع رہے گی۔"

اس بے تعلقی کا حقیقی سبب اس سے بھی زیادہ گہرا تھا۔ قرون وسطیٰ اور ان کے بعد کے زمانے میں دُور رس عُمرانی تبدیلیاں رونما ہوئیں جنہوں نے دینی اور دنیوی زندگی میں ایک خلیج حائل کر دی تھی۔ دنیاوی اور راہبانی کا امتیاز اوّل اوّل عیسائیوں کی مذہبی جماعت کے اندر ظہور پذیر ہوا تھا۔

Secular Clergy (غیر مذہبی یا دنیادار پادری) کی اصطلاح ایک لاطینی لفظ Seculum بمعنی دنیا سے ماخوذ ہے۔ یہ پادری دنیاداروں سے مل جل کر زندگی بسر کرتے تھے۔ مقدس رسومات کی انجام دہی، کلیسائی جماعت کا انتظام اور لوگوں کی تلقین ان کے فرائض میں داخل تھے۔ یہ جماعت پادری، اسقف، کارڈنل حضرات اور پاپائے روم پر مشتمل تھی۔ دوسری جماعت Regular Clergy (مذہبی یا رہبانی پادری) کے نام سے موسوم تھی۔ یہ اصطلاح ایک لاطینی لفظ Regula بمعنی قاعدہ سے ماخوذ ہے۔ یہ لوگ تارک الدنیا ہو کر خانقاہوں میں عبادت اور گوشہ نشینی کی زندگی بسر کرتے تھے۔ ازمنہ وسطیٰ کے یورپ میں عوام الناس پر حکومت کا اتنا اثر نہیں تھا جتنا کہ مذہبی جماعت کا۔ عیسائی والدین کا ہر بچّہ اس کے آہنی پنجے میں گرفتار تھا۔ تعلیم، شادی، اور زندگی کے دیگر تمام پہلوؤں پر اس کا پورا پورا قبضہ تھا۔ جو لوگ اس سخت گیر نظام کے آگے سر تسلیم خم نہیں کرتے تھے، انہیں برادری سے خارج، کلیسائی حقوق سے محروم اور لائق تعزیر مجرم قرار دیا جاتا تھا۔ جائیداد ضبط کر لی جاتی۔ جلاوطن کر دیا جاتا اور کئی قسم کی سزائیں دی جاتیں، حتیٰ کہ زندہ بھی جلا دیا جاتا۔

اطالوی نشاۃ ثانیہ اور تجدید مسیحیت کے دَور میں اس غیر معمولی سختی سے فطرتاً ایک زبردست ردعمل پیدا ہوا۔ پیٹرارک (Petrarch)، بوکے شیو (Boccaecio) کو ان ٹی لین (Quantilion) وی ٹوری نوڈا فیلٹر (Vitltorion de Felter) مے کی ویلی (Machiavelli)

لارین شی اس والا (Laurantius Valla) کی طرح کے علماء نے مروجہ مذہبی جماعت کی آخرت پرستی کے خلاف علمِ بغاوت بلند کیا اور راہبوں' پادریوں بلکہ ساری مذہبی جماعت کے اختیارات اور اعمال پر نکتہ چینی شروع کر دی (Erasmus Rabelais) اور سر ٹامس مور (Sir Thomas More) جیسے بڑے بڑے مذہبی لوگوں نے بھی مذہب کے اخلاقی پہلوؤں پر زور دیا اور پادریوں کی عملی سرگرمیوں اور راہبانہ ریاضتوں کو کوئی وقعت نہ دی۔ لفظ Secular ایک نئے معنی کا حامل بن گیا جس سے زندگی کی دنیاوی دلچسپیاں مُراد لی جانے لگیں۔ تعلیم کا مقصد اب صرف یہ رہ گیا کہ طلبہ کو بافہم انسان بنایا جائے تاکہ سماجی زندگی میں کارآمد طور پر حصہ لے سکیں۔ امریکہ اور ہندوستان کے بحری راستہ کی دریافت کے بعد تازہ حاصل شدہ سونے چاندی اور مال و دولت نے یورپ میں دنیاوی زندگی کی رفتار ترقی کو تیز کر دیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ خیالات اور اعمال پر مذہب کی گرفت ڈھیلی پڑ گئی۔ Luther نے پاپائے روم اور پادریوں کے ان اختیارات کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا جن کی رو سے وہ عوام الناس کے گناہ معاف کیا کرتے تھے اور اعلان کیا کہ پادری صاحبان بھی دنیاوی حکمرانوں کے تابع ہیں جو ہر طرح مجاز ہیں کہ ان کی خرابیوں کو دُور کریں اور غلط کاریوں کی اصلاح کریں۔ لُوتھر کے ان خیالات نے مذہبی جماعت کی بنیادیں ہلا دیں۔ جو ممالک ایسے خیالات سے متاثر ہوئے' ان میں دنیاوی حکومت کا تسلّط پادریوں پر بھی قائم ہو گیا۔ سولہویں صدی کے اوائل میں مختلف علوم کی ترقی نے جو لیونارڈو دی وِنچی (Leonardo de Venici) پے رے سیل سس (Paracelsus) کیپلر (Kepler) گے لی لیو (Galileo)' ہاروے (Harvey)' بیکن (Bacon) اور نیوٹن (Newton) وغیرہ کی بدولت عمل میں آئی تھی' مذہبی اور دنیاوی خیالات میں ایک خلیج حائل کر دی' اور صنعتی انقلاب نے جس سے دنیوی زندگی میں خوش حالی پیدا ہو گئی تھی' مذہب کی اہمیت بالکل زائل کر دی۔ رفتہ رفتہ یورپ کی کئی ریاستیں عملی طور پر اور کچھ نئی ریاستیں مثلاً ہندوستان' مملکت آسٹریلیا اور جمہوریہ امریکہ علی الاعلان غیر مذہبی بن گئیں۔

لہٰذا اگر برطانوی حکمرانوں نے مذہبی تعلیم کو سکولوں اور کالجوں سے علیحدہ رکھا تو وہ محض اس وجہ سے نہیں تھا کہ ہندوستان میں مختلف مذاہب موجود تھے یا اس لیے کہ رعایا کے عقائد میں سرکاری مذہب کی مداخلت خطرناک تھی۔ بلکہ اس لیے کہ خود یورپی سماج میں مذہبی اور دنیاوی تعلیمات بالکل جُداگانہ ہو چکی تھیں اور برطانوی حکمران اس ذہنی انقلاب سے متاثر ہو چکے تھے۔

زندگی ایک متحرّک وحدت ہے جو اجزاء یا حصّوں میں تقسیم نہیں کی جا سکتی۔ ہندوستان کے

یونیورسٹی کمیشن سال ۴۹- ۱۹۴۸ء نے اپنی رپورٹ میں تحریر کیا ہے کہ:

"غیر مذہبی حکومت کا نظریہ مذہب کے غلط استعمال کی پیداوار ہے- اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہے کہ کوئی چیز مقدس یا قابل احترام ہے ہی نہیں اور نہ اس سے یہ مُراد ہے کہ ہماری تمام سرگرمیاں نجس ہیں اور خود غرضانہ ترقی کے حقیر نصب العین کے حصول میں مصروف کار ہیں- وہ زندگی ہی بے لُطف اور بے نتیجہ ہے جس میں مقدس اشیاء کا احترام نہ ہو' جس میں بلند ترین اور بہترین مقاصد کے حصول کا اشتیاق نہ ہو اور جس میں کم و بیش ایسا اعتقاد شامل نہ ہو جس سے یہ سمجھا جا سکے کہ موجودات عالم کیسے معرض وجود میں آئے' کیوں آئے اور ان کی علّتِ غائی کیا ہے- مذہبی اور اخلاقی تعلیم حیات انسانی کی قدر و قیمت اور اس کے نصب العین کا احساس پیدا کرتی ہے جو زندگی کی تمام تگ و دو میں رہنمائی کرتا ہے- اسی واسطے یہ تعلیم ضروری ہے-"

پاکستان ایک مسلّمہ اسلامی سلطنت ہے- ہمارے اپنے صوبے کے باشندے قریباً سب کے سب مسلمان ہیں- ایک مختصر سی عیسائی جماعت بھی آباد ہے- جہاں تک تعلیمی نصب العین کا تعلق ہے' دونوں متحد ہیں- کیونکہ حضرت عیسیٰؑ نے بھی فرمایا ہے کہ انسان کو کوشش کرنی چاہیے کہ وہ خدا کی طرح کامل ہو جائے اور ہمارے مذہب کے مطابق بھی صفات ربّانی کا زیادہ سے زیادہ حصول تعلیم کا نصب العین ہے- مشرقی پاکستان میں ایک بڑی جماعت ہندوؤں کی بھی ہے لیکن ہندومت کی بھی اعلیٰ ترین تعلیم یہی ہے-

دینی اور دنیاوی کے امتیاز کے لیے اسلام میں کوئی جگہ نہیں ہے- انسان کی سیاسی اور سماجی قدریں بعینہٖ وہی ہیں جن کو مذہبی قدروں کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے- اسلام میں مذہبی حکمرانوں کی جماعت (تھیاکریسی) کا کوئی وجود نہیں ہے- اس لیے اسلام میں مذہب بنام حکومت یا مذہب بمقابلہ حکومت کا تنازعہ پیدا ہی نہیں ہو سکتا- یہی وجہ ہے کہ جس حکومت کو ہندوستان' آسٹریلیا اور امریکہ والے غیر مذہبی کے نام سے موسوم کرتے ہیں' بعینہٖ اس کو پاکستان میں اسلامی حکومت کا نام دیا جاتا ہے- ہندوستان میں دستور اساسی کی دفعہ ۱۹ الف میں تحریر ہے:

"تمام افراد رعایا مساویانہ طور پر آزادی ضمیر کے حق دار ہیں- انہیں کُلّی اختیار ہے جس مذہب کو چاہیں اختیار کریں' اس پر عمل کریں اور اس کی اشاعت کریں بشرطیکہ ان کا کوئی فعل امن عامہ' اخلاق' صحت اور دستور اساس کی کسی دیگر دفعات کے منافی نہ ہو-"

آئین آسٹریلیا کی رُو سے دولت مشترکہ کوئی ایسا قانون وضع نہیں کر سکتی جو کسی قسم کی مذہبی پابندی عائد کرے یا کسی کی مذہبی آزادی میں رُکاوٹ پیدا کرے۔ امریکہ میں مذہبی حکمران جماعت کا وجود ہی نہیں ہے۔ تمام مذہبی جماعتیں قانون کی نگاہ میں بالکل مساوی ہیں(۲) بعینہٖ یہی صورت پاکستان کی اسلامی حکومت بلکہ خود اسلام میں ہے۔ یہاں نہ تو کسی مذہبی گروہ کا وجود ہے اور نہ مذہب میں ہی کسی قسم کا جبر ہے۔

لا اِکراہ فی الدین

ہر مذہب پر عمل پیرا ہونے میں پُوری پُوری آزادی حاصل ہے۔ ہندوستان کے دستور اساسی کی طرح اسلام میں بھی یہ مذہبی آزادی کسی قید و شرط کی پابند نہیں ہے۔

اسلام میں مذہب اور سائنس کے مابین کوئی ایسا تصادم نہیں ہے جس نے مغربی ممالک میں دینی اور دنیاوی زندگی میں ایک خلیج قائم کر دی تھی۔ موجودات عالَم اور ان کے قوانین فطریہ کے علم کا نام سائنس ہے اور اسلام نے ہر مرد اور ہر عورت کو تحصیل عِلم کا مکلّف قرار دیا ہے۔ پرستارانِ اسلام نے سائنس کے مختلف شعبوں میں جو نمایاں خدمات انجام دی ہیں' وہ اظہر من الشمس ہیں۔ لیکن علم سائنس کی تکمیل بھی مذہب اور اخلاقیات کے بغیر نہیں ہو سکتی۔ چنانچہ دنیا بھر کے ماہرین سائنس بتدریج اس حقیقت کو تسلیم کرتے جا رہے ہیں۔

Netherlands کے ایک مفکّر نے حال ہی میں اس ضرورت کا اعلان کیا ہے۔ چوہدری محمد ظفراللہ خان نے بین الاقوامی معاملات کی انجمن کے رُوبرو بمقام ہیگ ایک تقریر کی تھی۔ اس کا حوالہ دیتے ہوئے وہ مفکّر بیان کرتا ہے۔

"ہم ایک عرصہ تک اس غلط فہمی میں مبتلا رہے ہیں کہ ہماری فنی مہارت اور علمی ترقی کے علاوہ دنیا میں اور کسی چیز کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔ یقیناً ہماری ترقی ہمارے اس استقلال اور انہماک کی مرہون منت ہے جسے ہم نے قوانین فطرت کی تفتیش اور کھوج میں صرف کیا۔ لیکن کوئی انسان' کوئی ملک' کوئی برِّاعظم محض اس کی بدولت زندہ یا باقی نہیں رہ سکتا۔ حال ہی میں ایک دوسری حقیقت ہمارے ذہن نشین ہو چکی ہے کہ مذہبی اور اخلاقی معیار بھی انتہائی اہمیت رکھتے ہیں جن پر انسانی برادری کا دار و مدار ہے۔ جہاں یہ معیار موجود نہ ہوں یا انتہائی پست ہوں یا جہاں صنعتی ترقی یا اس کے شوق نے انہیں شکستہ یا کمزور کر دیا ہو' وہاں انسانی افراد کی باہمی کشش مفقود ہو کر سماج کی پراگندگی اور تباہی کا پیش خیمہ بن جایا کرتی ہے۔ موجودہ زمانے میں جہاں ایک طرف باشندگانِ مشرق اور مسلمانان عالم اپنے مفاد کی خاطر یورپی سائنس کو

حاصل کر رہے ہیں' وہاں دوسری طرف اقوام یورپ پر یہ حقیقت واضح ہو چکی ہے کہ انہیں اپنی صنعتی ترقی کو ناواجب اہمیت نہیں دینی چاہیے بلکہ مذہبی اور اخلاقی معیاروں کی تلاش کرنی چاہیے۔"

دراصل مذہبی اور غیر مذہبی کا امتیاز بالکل موہوم سا ہے۔ انسانی زندگی عمل ہی کا دوسرا نام ہے اور عمل کے لیے مذہبی رہنمائی ضروری ہے۔ بالفاظ دیگر انسانی معیاروں اور قدروں کا علم درکار ہے۔ طُرفہ یہ ہے کہ اس حقیقت کو ان حکومتوں کے ماہرین تعلیم نے بھی تسلیم کر لیا ہے جو اپنے غیر مذہبی ہونے کا ڈھنڈورا پیٹتی رہتی ہیں۔ ہندوستانی یونیورسٹی کمیشن نے اپنی رپورٹ کے صفحہ ۲۹۷ میں تحریر کیا ہے کہ:

"ایک لحاظ سے مذہب سب سے بڑا غیر مذہبی عمل ہے۔ اس کا انسانی وجود کے ساتھ ساتھ آغاز ہوتا ہے۔ انسان کی مادی زندگی کے تمام معاملات اور مسائل میں ہمہ وقت ساتھ رہتا ہے اور جہاں جہاں وہ زندگی بسر کرے اور جو جو کچھ وہ کرے' کبھی اس سے علیحدہ نہیں ہوتا۔ کوئی حقیقی مذہب حیاتِ انسانی سے جُدا ہونا گوارا نہیں کرے گا۔ زندگی میں ہمہ وقت روحانیت کارفرما ہونی چاہیے"

صفحہ ۲۲۹ میں مزید تحریر کیا ہے کہ:

"ہمیں یہ سمجھ لینا چاہیے کہ وفاداری' جرأت' ضبط و نظم اور ایثار نفسی جیسی نمایاں خوبیاں اچھے اور بُرے دونوں مقاصد کے حاصل کرنے میں استعمال ہو سکتی ہیں۔ ایک کامیاب شہری اور ایک کامیاب بدمعاش دونوں میں ان اوصاف کا پایا جانا ضروری ہے۔ درحقیقت نظریہ زندگی اور مقصد حیات ہی انسان کو نیکو کار بنایا کرتے ہیں۔ اچھائی اور برائی کا انحصار ہمارے کردار کی نوعیت اور انداز زندگی پر ہوا کرتا ہے۔"

ولیم میکڈوگل (William Mc Dougall) کا بیان ہے کہ مذہبی تعلیم ایک خاص قسم کے اخلاق کے حاصل کرنے کا سہل الحصول راستہ ہے۔ ہو سکتا ہے کہ مذہب ایک ایسے بلند ترین اور زیادہ یقینی اخلاق کے حصول میں مدد دے جو اس کی مدد کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتے۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ کسی بلند ترین مقام کا حصول مذہبی رجحان اور احترام میں ابتدائی مہارت کے بغیر ممکن نہ ہو۔ اگر یہ صحیح ہے تو پھر اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ بچّوں کو ہر قسم کے مذہبی ماحول سے بیگانہ رکھ کر ہم ان کی امکانی صلاحیتوں کے کماحقہ' نشوونما میں سدِ راہ ہوتے ہیں۔ علاوہ بریں مذہب

ہماری اور ہماری قوم کی ذہنی ترقی کا جزو ہوتا ہے۔ کسی بچے کو مذہب سے بالکل علیحدہ کر دینا گویا اسے حیات قومی سے کسی حد تک منقطع کر دینا ہے۔ بلاشبہ یہ صورت نہایت ناگوار اور خطرات سے لبریز ہے۔ ولیم میکڈوگل کی نسبت میرا عقیدہ اس بات میں قوی تر ہے کہ اخلاق حمیدہ جس قدر مذہب کی مدد سے حاصل ہو سکتے ہیں مذہب کے بغیر نہیں ہو سکتے اور مجھے پورا یقین ہے کہ مذہبی تعلیم ہمارے بچّوں کے لیے بہت ضروری ہے۔

کیا مذہبی تعلیم گھروں میں حاصل ہو سکتی ہے؟ اس سوال کا جواب ہم وہی دیں گے جو ہندوستانی تعلیمی کمیشن نے اپنی رپورٹ میں دے رکھا ہے:

"اگر ہم ادب اور سائنس کی تعلیم اپنے گھروں یا قوم کے حوالے نہیں کر سکتے تو مذہبی تعلیم بھی ان کے سپرد نہیں کی جا سکتی۔"

یہ بجا ہے کہ اگر ابتدا ہی سے بچّے کے دل میں زندگی کے مذہبی پہلو کا احساس پیدا نہ کیا جائے تو وہ صحیح شخصیت کی نشوونما سے محروم رہ جاتا ہے۔ پیدائش سے چھ برس کی عمر تک اس کی شخصیت بنانے اور اچھی عادتوں کی بنیاد ڈالنے کا کام والدین کا ذمّہ ہوتا ہے اور اس کے لیے گھر کے مناسب ماحول کی ضرورت ہوتی ہے۔ ماں باپ کی اخلاقی زندگی اولاد پر اثرانداز ہوتی ہے اور اسی وجہ سے ہمارے ملک میں تعلیم بالغاں کے ذریعے والدین کو ان کے اصلی فرائض بتانا ضروری ہے۔ لیکن چھ برس کی عمر سے بچّہ سکول کے ماحول سے متاثر ہونے لگتا ہے۔ گو مذہبی تعلیم کا سلسلہ گھر سے شروع ہوتا ہے اس کا گھر ہی پر ختم ہونا سخت خطرناک ہے۔ شروع عمر میں عادات بگڑتے دیر نہیں لگتی۔ اس لیے اس سلسلہ کا سکول میں جاری رکھنا از حد ضروری ہے۔ بہت سی اہم عادتیں اور رجحانات کی تشکیل ہی بعد میں ہوتی ہے۔ اب اگر بچّہ صحیح رجحانات کی پرورش سے محروم رہ جائے یا اسے زندگی کی اعلیٰ اقدار اور تصوّرات کا راستہ دکھانے والا کوئی نہ ہو تو آئندہ چل کر اسے ہر طرح کے نفسیاتی خطرات سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔

زمانۂ سکول میں مذہبی تعلیم کے خواص اور Contents یعنی اس کی صورت کیا ہونی چاہیے' اس میں کیا کچھ شامل ہونا چاہیے' اس کے متعلق بے حد احتیاط کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس وقت اسلامیات کا جو تصوّر ہمارے ہاں موجود ہے وہ صحیح تعلیم سے بالکل مختلف ہے۔ صحیح تعلیم میں مذہب کے اصلی مفہوم کو بچّوں کے سامنے پیش کرنے کی ضرورت ہے۔ انہیں یہ بتانے کی ضرورت ہے کہ یہ روشنی اور اُجالے کا سرچشمہ ہے' یہ فکرِ حُریّت کا نام ہے' ذوقِ کردار کی شمعیں اسی سے روشن ہوتی ہیں اور فکری اور روحانی قوتوں کی تکمیل اسی سے ہوتی ہے اور اسی کی

برکت سے شخصیتیں نُورِ عرفان سے منور ہوتی ہیں۔ اسے یہ سمجھانا ہے کہ مذہب مشین کی سی حرکات اور طوطے کی ایسی بولی نہیں، نہ یہ خاک نشینی اور جُبّہ پوشی ہے بلکہ جیسا کہ اقبال نے کہا ہے۔

یا وسعتِ افلاک میں تکبیرِ مسلسل
یا خاک کے آغوش میں تسبیح و مناجات
وہ مذہب مردان خود آگاہ و خدامست
یہ مذہب مُلّا و جمادات و نباتات

اپنے ایک لیکچر میں علّامہ نے کہا ہے کہ:

"مذہب اپنی صورتِ ارفع میں محض اعتقادات و روایات و مُلائیت سے ماوراء ہے۔ صحیح مذہب ہی عہدِ حاضر کے انسان کو اس زبردست فریضہ سے عہدہ برآ ہونے کی قوت عطا کرتا ہے جسے جدید علوم کی ترقی اپنے ساتھ لائی ہے۔ مذہب کی بدولت اس میں ایمان کا وہ جذبہ پیدا ہوتا ہے جو دنیا میں اسے ایک محبوب شخصیت بخشتا ہے اور آخرت میں ایسی محبوبیت کے برقرار رکھنے کا وسیلہ بنتا ہے۔"

اپنے سکولوں میں مذہبی تعلیم کا ڈھانچہ تیار کرتے وقت ہمیں مذہب کا یہ تصوّر پیش نظر رکھنا چاہیے۔

پاکستان میں جو مشنری سکول ہیں اُن میں عیسائیت کی تعلیم لازمی ہے گو امتحان کے لیے یہ مضمون ضروری نہیں۔ میری رائے میں تمام سکولوں میں اسلامیات کی تعلیم ایک لازمی مضمون کی حیثیت سے ہونی چاہیے تاکہ ان میں زندگی کے بارے میں اسلامی نقطۂ نظر پیدا ہو سکے اور ان کے ذہن پر اسلامی ثقافت کے نقوش گہرے ہو جائیں۔ میٹریکولیشن کے امتحان کے لیے بھی یہ مضمون لازمی ہونا چاہیے اور انٹرمیڈیٹ کے امتحان میں بھی جسے بچّے قریباً ۱۶ سے ۱۷ برس کی عمر میں پاس کر لیتے ہیں، اسے لازمی ہونا چاہیے۔

غیر مسلم طلبہ کے بارے میں میری رائے یہ ہے کہ اگر ان کی تعداد معقول ہو تو انہیں باقاعدہ جماعت میں اپنے اپنے مذہب کی تعلیم دی جائے اور اگر یہ تعداد کم ہو تو جہاں ممکن ہو سکے تعلیم "ٹیوٹوریل" کی شکل میں دی جائے۔

اب مَیں اس مسئلے کی طرف رجوع کرتا ہوں کہ یونیورسٹی میں اسلامیات کی کیا حیثیت ہونی چاہیے۔

جس طرح سکول کی تعلیم ختم کرنے سے پہلے طلبہ خاص خاص مضامین میں دلچسپی لینے لگتے

ہیں اور ان میں ان مضامین کی اعلیٰ تعلیم حاصل کرنے کی اُمنگ پیدا ہو جاتی ہے' اسی طرح مذہبی تعلیم کے اعلیٰ مدارج پر پہنچنے کے لیے بھی جذبہ پیدا ہو سکتا ہے اس لیے یونیورسٹیوں کا فرض ہے کہ وہ ایسے طلبہ کی علمی تشنگی کو بجھائیں اور اسلامیات کو تدریس و تحقیق کے اعلیٰ ترین درجوں تک پہنچا دیں۔ یہ خوشی کی بات ہے کہ پنجاب یونیورسٹی نے تقسیم کے بعد اس میں کچھ پہل کی ہے۔

جہاں تک یونیورسٹی میں اسلامیات کی جگہ متعیّن کرنے کا سوال ہے اس وقت تین مختلف نظریے پائے جاتے ہیں: پہلا نظریہ یہ ہے کہ آرٹ اور سائنس دونوں فیکلٹیوں میں اسلامیات کو ایک لازمی مضمون کا درجہ دیا جائے۔ جو لوگ اس خیال کے حامی ہیں ان کے نزدیک جب تک کوئی طالب علم ایک ایسے امتحان میں پُورا نہ اُترے جس کا مقصد یہ دیکھنا ہو کہ آیا وہ اسلام کو ایک ہمہ گیر حقیقت سمجھتے ہوئے اس کی بنیادوں اور اصولوں سے واقف ہے یا نہیں' اس وقت تک اسے ڈگری کے امتحان میں کامیاب نہیں سمجھنا چاہیے۔ دوسرے لفظوں میں ان کے نزدیک اسلامیات اپنے وسیع ترین مفہوم کی حیثیت سے آرٹ' سائنس اور پیشہ وارانہ علوم کے طلبہ کے لئے لازمی مضمون ہونا چاہیے۔ زیادہ سے زیادہ لڑکے اور لڑکیاں اسلامی علوم و فنون سے بہرہ ور جبھی ہو سکتی ہیں کہ یہ مضمون لازمی ہو۔

دوسرے نظریے کے پیرو یہ چاہتے ہیں کہ موجودہ صورت برقرار رکھی جائے یعنی اسلامیات کو صرف آرٹ فیکلٹی کے ایک اختیاری مضمون کی حیثیت حاصل رہنا چاہیے۔

تیسرا نظریہ سب سے زیادہ مقبول ہے۔ اس کے حامیوں کا کہنا ہے کہ پاکستان کے قیام کا تقاضا یہ ہے کہ ہماری یونیورسٹیوں کی تعلیم میں اسلامیات کو ایک ممتاز حیثیت حاصل ہو۔ اگر اسے آرٹ یا سائنس یا علوم شرقیہ کے شعبوں میں مدغم کر دیا جائے تو اس کی اہمیت کم ہو جاتی ہے اور اسلامی ثقافت کے مفادات کے علاوہ ان اقدار اور تصورات کو نقصان پہنچتا ہے جو پاکستان کی روح و رواں ہیں۔ اس لیے ان کے نزدیک اسلامیات کا ایک الگ شعبہ ہونا چاہیے اور اسلامیات کو دوسرے کسی شعبے میں مدغم نہیں کرنا چاہیے۔ یہ صرف اسی لیے نہیں کہ اسلامیات کے تحت متعدد مضامین کو پڑھانا ہو گا' بلکہ اس لیے بھی کہ یہ مضامین پاکستان کے مستقبل کے لیے نہایت زبردست اہمیّت رکھتے ہیں۔ جو لوگ اس نظریے کے خلاف ہیں وہ یہ سمجھتے ہیں کہ اسلامیات کی علیحدہ فیکلٹی بنانے سے اس کی تعلیم ان چند طلبہ تک محدود ہو جائے گی جو اسلامیات سے متعلقہ مضامین میں گہری دلچسپی رکھتے ہیں۔ لیکن ان مخالفین کا یہ خیال غلط ہے کہ یہ شعبہ دوسرے شعبوں سے کٹ کر رہ جائے گا۔ باوجود اسلامیات کی علیحدہ فیکلٹی بن جانے کے

یہ ممکن ہو سکتا ہے کہ طلبا ماسوا اسلامیات کے مضامین کے آرٹس یا سائنس کے دوسرے مضامین بھی ساتھ ساتھ لے سکیں۔ امریکن یونیورسٹیوں میں مضامین کا انتخاب کسی فیکلٹی کے ماوراء بھی ہو سکتا ہے اور ای طرح ہمیں بھی کرنا چاہیے۔

مجھے ایک طرف تو پہلے نظریے سے اتفاق ہے کہ یونیورسٹی میں اسلامیات ایک اختیاری مضمون ہونا چاہیے۔ میں سمجھتا ہوں کہ اگر انٹرمیڈیٹ میں ۱۷ سال کی عمر تک اسلامیات کی تعلیم مسلمانوں کے لیے اور دیگر مذاہب کی تعلیم دیگر مذاہب والوں کے لیے لازم قرار دی جائے تو بی۔ اے کی جماعتوں تک پہنچنے سے پہلے لڑکوں اور لڑکیوں میں اکثر عادات راسخ ہو چکی ہوں گی اور ان کا کیریکٹر بن چکا ہو گا۔ اور چونکہ عنفوان شباب شخصیتوں کے انقلاب کا زمانہ ہے' کیریکٹر میں جو انقلابات آنے والے ہوں' آ چکے ہوں گے' زندگی کے بارے میں ان کے نظریے کوئی صورت اختیار کر چکے ہوں گے اور وہ اس قابل بن چکے ہوں گے کہ زندگی میں اپنے فرائض بدرجہ احسن ادا کر سکیں۔ یونیورسٹی میں داخل ہونے والے طلبہ کی تعداد بہت کم رہ جائے گی۔ میری رائے میں یہ تعداد دس فی صدی سے شاید ہی زیادہ ہو۔ چونکہ انٹرمیڈیٹ کے ثانوی درجے تک ہر مسلمان طالب علم اسلامیات کا لازمی امتحان دے چکا ہو گا جس سے یہ ثابت ہو چکا ہو گا کہ وہ اسلام کے بنیادی اصولوں سے بخوبی واقف ہے اور اگر اس کی تعلیم و تربیت صحیح ہوئی ہے تو اس کے اندر اسلامی کردار کا جوہر بھی پیدا ہو چکا ہو گا۔ ان حقائق کے پیش نظر میرا یہ خیال ہے کہ یونیورسٹی میں اسلامیات کو لازمی مضمون بنانے کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔ یونیورسٹی میں ان طلباء کے لیے جو اسلامیات کے اعلیٰ معیار کو اپنی عام تعلیم کا جزو بنانا چاہتے ہیں یا اس کا خاص مطالعہ کرنے کے خواہاں ہیں' یہ مضمون اختیاری ہونا چاہیے۔ یونیورسٹیوں کا کام اشاعت اور تحقیق کا ہوتا ہے اور یہ کام وہ لوگ بدرجہ احسن بجا لا سکتے ہیں جن کو کسی مضمون سے خاص دلچسپی ہو اور اس کا مطالعہ برضا و رغبت کرتے ہوں۔ دوسری طرف مجھے تیسرے نظریے سے اتفاق ہے کہ میری رائے میں ڈگری کی جماعتوں میں اسلامیات ایک اختیاری مضمون ہونا چاہیے۔ میرے خیال میں ایک اسلامی ملک میں جو فوقیت اسلامیات کو دوسرے مضامین پر حاصل ہونی چاہیے' اس کے لحاظ سے اس کی ایک علیحدہ فیکلٹی ہونا لازمی ہے۔

جہاں تک یونیورسٹیوں میں اسلامیات کے مضمون کا تعلق ہے اس کے نصاب کے بارے میں بہت حد تک اختلاف رائے ہے۔ ایک گروہ کا یہ خیال ہے کہ اسلامیات کا اعلیٰ ترین جزو یہ ہے کہ اسلام کو انسان اور کائنات کی سائنس سمجھا جائے۔ یونیورسٹی کے طلبہ کو اسلامیات کی تعلیم دیتے وقت اس حقیقت کا پورا احساس ہونا چاہیے کہ اسلام ایک مکمل' مربوط اور منظم

ضابطہ حیات ہے۔ اسلام سیاست کا فلسفہ ہے تو تاریخ کا بھی۔ وہ معاشرت اور تمدّن کا فلسفہ ہے تو قانون اور تعلیم کا بھی۔ وہ ان تمام کو طبع انسانی کے واحد فلسفہ کی مختلف شاخیں تصوّر کرتا ہے جن کا نصب العین وحدانیت ہے۔

ایک دوسرے گروہ کے نزدیک چونکہ علوم اسلامیہ کی واحد بنیاد قرآن حکیم ہے یونیورسٹی کا نصاب صرف قرآن مجید کی تعلیم اور اس کے موجودہ حالات کے اطلاق پر مشتمل ہونا چاہیے۔ اس کے ساتھ زیادہ سے زیادہ اسلامی تاریخ کو شامل کر لیا جائے' لیکن حدیث وفقہ کو اختلاف کی بناء پر اس نصاب میں داخل نہ کرنا چاہیے۔

ایک گروہ کے خیال کے مطابق اسلامیات کو ان مضامین پر مشتمل ہونا چاہئے:

مثلاً قرآن کریم' حدیث' اصول حدیث' فقہ' اصول فقہ' تاریخ اسلام' اسلامی ادب۔

چوتھا گروہ اس نصاب کو اور وسیع کرنا چاہتا ہے اور دیگر مضامین کے علاوہ اسلامی تعمیر و انجینئرنگ' اسلامی آرٹ' اسلامی تمدّن' اسلامی معاشرت' اسلامی اقتصادیات اور اسلامی اخلاقیات اور اسلامی فلسفہ کو بھی اسلامیات میں شامل کرنا چاہتا ہے۔

پانچواں گروہ اس نصاب کو اور بھی وسیع کرنے کا حامی ہے۔ اس کے نزدیک سامی زبانیں' اردو ادب' اقبالیات اور موجودہ تاریخ فلسفہ اور اقتصادیات' Comparative religion اور اسلام پر غیر مسلموں کی تصانیف کو بھی اسلامیات کی فہرست مضامین شامل کرنا چاہیے۔

ان اختلافات سے ظاہر ہے کہ یہ مسئلہ بہت حد تک متنازع فیہ ہے۔ اس مضمون کے ماہرین ہی نصاب کے متعلق فیصلہ کر سکتے ہیں۔ اس لیے ضرورت ہے کہ اس مقصد کے لیے اسلامیات کے ماہرین کی ایک کمیٹی بنائی جائے جس میں ان میں سے ہر ایک گروہ کے نمائندے موجود ہوں اور ان کے متفقہ فیصلہ کو تسلیم کر لیا جائے۔

قصہ مختصر میری تجویز یہ ہے کہ گھروں کے ماحول کو درست کرنے کے لیے تعلیم بالغاں پر زور دینا چاہیے۔ پھر ابتدائی تعلیم سے تعلیم ثانوی (Intermediate) کے آخر تک خاص توجہ طلبہ کی عادات اور خصائل کو اسلامی رنگ میں رنگنے اور ان کے کردار کو معنوی بنیادوں پر استوار کرنے پر مبذول ہونی چاہیے اور اس مقصد کے حصول کے لیے اسلامی تعلیم کو لازمی قرار دینا چاہیے۔ جب لڑکے اور لڑکیاں ڈگری کی جماعتوں میں پہنچ جائیں تو پھر مقصد اسلامی علوم کی اشاعت اور تحقیق ہونا چاہیے اور اسلامیات کو اختیاری مضمون بنا دینا چاہیے اور اس کی اپنی علیحدہ فیکلٹی ہونا چاہیے۔ گو طلباء کو اجازت ہونا چاہیے کہ دوسری فیکلٹیوں کے مضامین میں سے

بھی کچھ مضمون انتخاب کر لیں۔ اگر یہ نہ ہو سکے تو پھر اسلامیات کی علیحدہ فیکلٹی بنانا مناسب نہیں۔ اس صورت میں اسلامیات کو عُمرانیات کی فیکلٹی میں بطور ایک اختیاری مضمون کے جگہ دینی چاہیے۔ ہمارا ملک اسلامی ہے اور اسلام میں مذہب صحیح کردار اور عقائد کا نام ہے۔ یہ کوئی پیشہ نہیں کہ محض اس کی تعلیم حاصل کرنے کے بعد مغرب کے عیسائی ممالک کی طرح فارغ التحصیل طلباء کو محکمہ مذہبیات میں جگہ مل جائے گی۔ کسی ایسے محکمہ کی تشکیل اسلامی تعلیم کے خلاف ہے۔ اشاعت اسلام ہر مسلمان کا فرض ہے۔ اس لیے اس کے لیے کسی علیحدہ جماعت کی ضرورت نہیں۔ اگر اسلامیات کی علیحدہ فیکلٹی بنا دی جائے اور کسی دوسری فیکلٹی کے مضامین لینے کی اجازت نہ دی جائے تو ایک علیحدہ مذہبی جماعت پیدا ہو جائے گی جس کے لیے حکومت کو خالص مذہبی اسامیاں پیدا کرنے کی ضرورت پڑ جائے گی۔ ایسی اسامیاں نہ بنانے کی صورت میں ایک نئی بے روزگار جماعت رونما ہو گی جو مذہب کو آلۂ کار بنا کر حکومت کے خلاف سیاسی ہیجان پیدا کرتی رہے گی۔ اور یہ بات ملک کے لیے نہایت خطرناک ہو گی۔ سکول میں طلباء اور طالبات کے لیے وظائف اور انعامات ہونے چاہییں تاکہ وہ اسلامی کردار اور اخلاق کے بہترین نمونے بن سکیں۔ یونیورسٹی میں یہ وظیفے صرف ان طلباء اور طالبات کے لیے وقف ہونے چاہئیں جو اسلامی کردار کی بہترین مثالیں ہونے کے علاوہ اسلامی علوم کی اشاعت اور تحقیق میں خاص امتیاز حاصل کریں۔

حواشی

۱۔ سہ ماہی اقبال لاہور۔ اپریل ۱۹۵۳ء

۲۔ ملاحظہ ہو دستور امریکہ مرتبہ لارڈ برائس۔ ص ۸۸۵

تعلیم اور کردار سازی

پاکستان کا موجودہ نظام تعلیم، کردار سازی اور ایک ایسی قوم کی تعمیر کے لیے جس کے افراد دیانت اور احساس ذمہ داری کے حامل ہوں، مطلقاً ناکافی ہے۔ اگر قوم میں ایسے انسان پیدا کرنے ہوں، تو اس مقصد کے لیے ایک نیا نظام تعلیم درکار ہو گا۔

کردار کی تعمیر کے مختلف مراحل ہوتے ہیں:

(الف)

کردار سازی کا ابتدائی مرحلہ، پیدائش سے لے کر چھ سال کی عمر تک کا زمانہ ہوتا ہے۔ زندگی کے اسی دور میں کردار کی بنیادیں پڑتی ہیں اور اس کی ذمہ داری والدین پر عائد ہوتی ہے۔ لیکن اگر والدین خود ہی کردار کی خامیاں رکھتے ہوں تو ایسی صورت میں وہ نظم و ضبط، راست بازی، عملی اقدام اور دیانت کے بجائے غیر ذمہ داری، دروغ گوئی اور مکر و فریب کا بیج بوتے ہیں۔ ایسے ملک میں جہاں آبادی کا ۵۸ فیصد حصہ ناخواندہ ہو، کردار کی صحیح بنیادیں رکھنے کے لیے مندرجہ ذیل تدابیر نہایت ضروری ہیں:

۱۔ مفت اور لازمی ابتدائی تعلیم لیکن اس مقصد کے لیے موجودہ انتظامات کے علاوہ مساجد اور ان سے ملحقہ عمارات کو بھی کام میں لانا پڑے گا ورنہ مفت اور لازمی تعلیم کا یہ خواب ایک صدی میں بھی شرمندۂ تعبیر نہ ہو گا۔

۲۔ تعلیم بالغاں تاکہ والدین کو معلوم ہو سکے کہ انہیں اپنے بچّوں میں کن صفات کو راسخ کرنا ہے۔

۳۔ دیہی امداد اور سماجی خدمت کے اداروں کے ذریعے والدین کی تربیت ان اداروں کا فرض ہو گا کہ وہ مندرجہ ذیل نکات والدین کے ذہن نشین کرا دیں:

اول: یہ کہ وہ اپنے بچّوں کو، ایامِ علالت کے سوا، ہمیشہ مقررہ اوقات پر کھلائیں پلائیں۔

دوم: یہ کہ وہ اپنے ماحول کو، اپنے گھروں کو، اپنے بچوں کو اور خود اپنے آپ کو صاف ستھرا

رکھیں بلکہ اس بارے میں ایک دوسرے پر سبقت لے جانے کی کوشش کریں۔ جو لوگ ان اوصاف میں انفرادی یا جماعتی حیثیت سے امتیاز حاصل کریں انہیں مذکورہ اداروں کی طرف سے انعامات بھی دیے جائیں۔

سوم: یہ کہ وہ اپنے بچوں کے ساتھ یا ان کے سامنے جھوٹ بولنے سے ہمیشہ احتراز کریں۔ نیز یہ کہ نہ تو بچوں کو گالیاں دیں اور نہ ان کے سامنے کبھی آپس میں گالی گلوچ کریں۔

چہارم: یہ کہ بچوں سے کبھی جھوٹے وعدے نہ کریں اور ہمیشہ اپنے قول کی پاسداری کریں۔

پنجم: یہ کہ چھوٹے چھوٹے گھریلو کاموں میں بچوں کو اپنے ساتھ شرکت کا موقع دیا کریں اور اگر وہ خوش اسلوبی سے کام کریں تو ان کی تعریف اور حوصلہ افزائی کی جائے۔

ششم: یہ کہ بچوں کو غلط کاموں سے روکنے اور اچھی باتوں کی ترغیب دینے کے لیے دھمکی، ڈانٹ، پھٹکار اور جسمانی سزا کا طریقہ اختیار نہ کرنا چاہیے بلکہ ہمیشہ، محبت، شفقت اور تحمّل سے کام لینا چاہیے۔

ہفتم: یہ کہ ان اصولوں پر عمل کرنے کے اچھے نتائج اور ان کی خلاف ورزی کا بُرا انجام دکھانے کے لیے دستاویزی فلموں سے کام لیا جائے۔

ہشتم: یہ کہ بچوں کے لیے مٹی اور پلاسٹک کے کھلونے نیز دیگر تعلیمی کھلونے فراہم کیے جائیں اور ان کے جذبات کو دبانے اور کچلنے سے سخت احتراز کیا جائے۔

اگر دیہی امداد اور سماجی بہبود کے ادارے ان معاملات میں والدین کو کامیابی کے ساتھ تربیت دے سکیں تبھی ہمیں یقین ہو سکتا ہے کہ کردار کی بنیادیں صحیح طور پر رکھی گئی ہیں۔

(ب)

کردار سازی کا دوسرا مرحلہ سن بلوغ سے پہلے، چھ سے چودہ سال تک کی عمر ہوتی ہے (یعنی ابتدائی اور ثانوی تعلیم کا دور پہلی سے آٹھویں جماعت تک) یہ زندگی کا وہ دور ہے جب کہ لڑکوں اور لڑکیوں میں جنسی شعور بیدار نہیں ہوتا۔ وہ جنس مخالف کے بجائے عموماً اپنے ہی ہم جنسوں کی صحبت پسند کرتے ہیں۔ اس مرحلے تک مخلوط تعلیم تمام برائیوں سے محفوظ ہوتی ہے۔ یہی نہیں بلکہ ایک مثبت پہلو یہ بھی ہے کہ مخلوط تعلیم کے ذریعے بچوں کو، جنس مخالف کے افراد کو سمجھنے کا موقع ملتا ہے۔ ریاست سوات میں بڑی کفایت اور بہترین نتائج کے ساتھ مخلوط تعلیم دی جا رہی ہے۔

اس مرحلے میں بچوں کے اندر احساس فرض اور اچھی عادتیں پیدا کرنے کی ذمہ داری والدین کے علاوہ اساتذہ پر بھی عائد ہوتی ہے۔

مندرجہ ذیل تدابیر اس مرحلے کے لیے نہایت ضروری ہیں:

۱- اساتذہ کو چاہیے کہ خود بھی صاف ستھرے رہیں۔ اسکول کے اندر ہر جگہ پوری صفائی رکھیں اور طلباء کو صاف رہنے کی تاکید کریں۔

۲- انہیں کبھی جھوٹا وعدہ نہ کرنا چاہیے۔ علاوہ ازیں اساتذہ کو تعلیمی ضابطے کے تحت ان اصولوں کی پیروی کے لیے ہدایت کی جائے جو والدین کے لیے قاعدہ نمبر ۳ کی مختلف شقوں میں (سوم تا ہفتم) بیان کیے گئے ہیں۔

۳- اس مرحلے میں علاقائی پیشوں سے متعلق مشاغل کو اور کھیلوں کو اسی قدر اہمیت دینی چاہیے جتنی لکھنے پڑھنے یا دیگر علوم کی تدریس کو حاصل ہے۔ سالانہ امتحانات میں طلبہ کو صفائی، گھر کے کام، پابندی وقت، باہمی تعاون، صداقت شعاری اور احساس فرض پر نمبر ملنا چاہئیں۔

۴- اس مرحلے میں مذہبی تعلیم بھی ضروری ہے۔

۵- اسی طرح غیر درسی سرگرمیاں مثلاً کھیل، تابلو، موسیقی وغیرہ اس لحاظ سے ضروری ہیں کہ وہ طلباء کو اجتماع اور کردار پر اس کے مضر اثرات سے محفوظ رکھتی ہیں۔

۶- نقابتہ" نجی طلباء کے لیے علیحدہ جماعت بندی ضروری ہے۔ ورنہ یا تو وہ ذہین طلباء کے راستے میں روڑے اٹکاتے ہیں یا خود کچھ حاصل نہیں کرتے۔

(ج)

۱- کردار کی تشکیل و تعمیر کا تیسرا مرحلہ عنفوان شباب یعنی ۱۵ سے ۱۸ سال کی عمر ہے (اعلیٰ ثانوی تعلیم۔ جماعت نہم سے دوازدہم تک)

۲- کردار کے نقطۂ نظر سے یہ زندگی کا سب سے زیادہ نازک اور خطرناک دور ہے۔ یہی وہ مرحلہ ہے جب ابتدائی مراحل میں ناقص تربیت پائے ہوئے طلبہ مجرم بن جاتے ہیں۔ اس عمر میں لڑکوں اور لڑکیوں کا جنسی شعور بیدار ہو جاتا ہے۔ لہٰذا ان کی علاحدگی ضروری ہے۔ اس مرحلے میں مخلوط تعلیم یقیناً نقصان دہ ثابت ہو گی۔ اسی زمانے میں ہم جنسیت کے رجحانات فروغ پاتے ہیں لہٰذا ہاسٹلوں میں رہنے والے طلبا و طالبات کو ایسے بڑے کمروں میں رکھنا چاہیے جن میں ۱۵ تا ۲۵ طلبہ کی گنجائش ہو اور جہاں ہاسٹل کے نگران کی نظریں پڑتی رہیں۔ مطالعہ کے لیے ایک علاحدہ کمرہ ہونا چاہیے جہاں ہر طالب علم کے لیے ایک ڈیسک مخصوص ہو۔

۳- خالص نظری تعلیم کو بہت کم طالب علم پسند کرتے ہیں۔ طلبا کی اکثریت اس سے متنفر رہتی ہے۔ لہٰذا درس و تدریس کے ساتھ کھیل اور جسمانی مشاغل کا تال میل ہونا چاہیے۔ رفتہ رفتہ تمام اسکولوں کو پہلو دار بنا دینا چاہیے جس میں علمی اور ٹیکنیکل دونوں طرح کے کورس پڑھائے

جائیں تاکہ جو طلباء عملی رجحانات رکھتے ہوں وہ ایسا کورس منتخب کر سکیں جس میں ٹیکنیکل حصہ غالب ہو۔

۴۔ اس مرحلے میں لڑکے اور لڑکیاں بہ غایت عینیت پسند اور ہیرو پرست ہوتے ہیں۔ اس لیے ان کی درسی کتابیں اس طرح مرتب کی جائیں کہ ان میں قومی اور بین الاقوامی اکابر کی سوانح عمریاں اور ان کے کارنامے نمایاں طور پر پیش کیے جائیں۔

۵۔ کسی درس گاہ میں صحت مند روایات تو درکنار، کوئی بھلی بری روایت قائم نہیں ہو سکتی اگر اس کی مدت تعلیم صرف دو سال ہو۔ لہٰذا دو سالہ کورس والے انٹرمیڈیٹ کالجوں کو ختم کر دینا چاہیے۔ اعلیٰ ثانوی اسکول کی مدت تعلیم چار سال ہونی چاہیے (نہم سے دواز دہم تک) نویں اور دسویں جماعتوں کو نیچی جماعتوں کے ساتھ اور اسی طرح گیارہویں اور بارہویں جماعتوں کو کالج کے ساتھ کسی صورت میں وابستہ نہ ہونا چاہیے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ موجودہ ہائی اسکولوں کو یا تو آٹھویں جماعت تک کے ثانوی اسکولوں میں یا نویں سے بارہویں جماعت تک کے اعلیٰ ثانوی اسکولوں میں تبدیل کر دیا جائے۔ اخلاقی نقطۂ نظر سے یہ تدبیریں نہایت ضروری ہیں۔ چھٹی جماعت سے دسویں جماعت تک کے ہائی اسکول اور گیارہویں جماعت سے بی۔ اے فائنل تک کے کالج اخلاقی حیثیت سے نقصان دہ ادارے ہیں۔

۶۔ چونکہ اس مرحلے میں طلبہ لیکچروں کے نوٹس تیار کرنے کی اہلیت نہیں رکھتے۔ لہٰذا تعلیمی ضابطے کی رو سے ان جماعتوں کے طلبہ کو لیکچر دینے کی سختی سے ممانعت ہونی چاہیے۔ تدریس کا ایسا طریقہ اختیار کرنا چاہیے جس میں اساتذہ سے زیادہ طلبہ عملی حصہ لیں۔ اساتذہ کو چاہیے کہ طلبہ کی ذہنی صلاحیتوں کو ابھرنے کا موقع دیں اور صرف اسی جگہ ان کی مدد کریں جہاں انہیں خاص دقت محسوس ہو۔ اساتذہ کا یہ کام نہیں ہے کہ طلبہ کے دماغ کو معلومات سے بھر دیں بلکہ ان کا فرض یہ ہے کہ طلباء کو خود کام کرنا سکھائیں اور حسب ضرورت ان کی رہنمائی کریں۔ اس مقصد کے لیے طلبا سے سوال پوچھنا اور سمعی و بصری ذرائع سے کام لینا چاہیے۔ اس طرز تعلیم سے نہ صرف طلبہ کے علم میں اضافہ ہوتا ہے بلکہ ان کے اندر اپنی مدد آپ کرنے کی عادت، خود اعتمادی اور عملی اقدام کی صلاحیت نیز باہمی مسابقت کا جذبہ پیدا ہوتا ہے۔

۷۔ گھر کے لیے کام دینا لازمی قرار پانا چاہیے اور والدین کو متنبہ کر دینا چاہیے کہ اگر کوئی طالب علم مسلسل کئی دن تک گھر کا کام کر کے نہ لائے گا تو اسے اسکول سے نکال دیا جائے گا۔ طلبہ کمرہ جماعت میں اتنا کچھ نہیں سیکھتے جتنا وہ گھر کا کام کرنے سے سیکھتے ہیں۔ پابندی وقت، قوت اختراع و اقدام، باہمی تعاون، اچھے کھیل، اعلیٰ نظم و ضبط اور احساس فرض کے مظاہرے پر

طلبہ کے لیے خاص انعامات مقرر کیے جائیں۔ سالانہ ترقی کے امتحانات میں کردار کے ان اوصاف و رجحانات کے لیے بھی نمبر دیے جائیں اور انہیں دیگر علوم میں حاصل شدہ نمبروں کے برابر اہمیت دی جائے۔

۸۔ اساتذہ کی شرح تنخواہ میں اضافہ ہونا چاہیے تاکہ وہ معاشرے کے ایک باوقار، ممتاز اور خوددار رکن بن سکیں۔ لیکن انہیں لیکچرار ہرگز نہ کہا جائے۔ ان کا فرض منصبی لیکچر دینا نہیں بلکہ پڑھانا ہے۔ ماسٹر کا لفظ آج کل کی طرح ادنیٰ حیثیت، معمولی آمدنی اور گھٹیا قابلیت کی علامت نہ ہو بلکہ اس لقب کو باعث فخر و امتیاز ہونا چاہیے۔

۹۔ میٹرک اور انٹرمیڈیٹ کے امتحانات کا موجودہ طریقہ نہایت ناقص ہے۔ اسکولوں کے اساتذہ اپنے شاگردوں کو پاس کرانے یا نمبر بڑھوانے کے لیے نمبروں کی فہرستیں آپس میں بدل لیتے ہیں۔ ممتحن اساتذہ کا یہ باہمی لین دین طلبہ کے حق میں بہت سے بگاڑ اور فساد کا سرچشمہ ہے۔ وہ طلبا جو اس ناجائز طریقے سے کامیابی اور اچھا ڈویژن حاصل کرتے ہیں ہمیشہ بے جا رعایت کے متوقع رہتے ہیں اور جب عملی زندگی میں قدم رکھتے ہیں تو خود بھی جانبداری سے کام لیتے ہیں۔ ذاتی طور پر میری رائے یہ ہے کہ انگلستان کی طرح ہمارے یہاں بھی اعلیٰ ثانوی تعلیم کی چاروں جماعتوں میں طلبہ کی سالانہ ترقی کا انحصار ہیڈ ماسٹروں کی رائے پر ہونا چاہیے۔ اگر اسے یہ اختیار حاصل ہو، تو معاشرے میں ہیڈ ماسٹر کا وقار بڑھ جائے گا اور اساتذہ میں بھی احساس ذمہ داری پیدا ہو گا۔ جب تک ذمہ داری کا بار ایک شخص کے کندھوں پر نہ پڑ جائے وہ ذمہ دار نہیں بن سکتا۔ عزت اور وقار کے لحاظ سے کسی تحصیل یا ضلع میں اسکول کے ہیڈ ماسٹر کا وہی مقام ہونا چاہیے جو اعلیٰ ترین حکام کا ہوتا ہے۔ میرا خیال یہ ہے کہ امتحان لینا ثانوی تعلیمی بورڈ کے فرائض میں شامل نہ ہونا چاہیے۔ بورڈ کا کام یہ ہو کہ وہ اسکولوں کے لیے قواعد و ضوابط، نصاب اور درسی کتب تیار کرے اور ان کے معائنے کا بندوبست کرے۔

۱۰۔ طلباء کو اعلیٰ ترین انسانی قدروں اور ان کے باہمی روابط سے آشنا کرنے کے لیے ایک آسان کورس بارہویں جماعت کے تمام سائنس و آرٹ کے طلبہ کے لیے لازمی قرار دیا جائے۔

(د)

۱۔ کردار سازی کا چوتھا مرحلہ یونیورسٹی کی منزل ہے۔ ہماری یونیورسٹیوں کی تعلیم بے حد ناقص ہے۔ کالجوں میں یونیورسٹی ڈگری کی ابتدائی جماعتیں اعلیٰ ثانوی تعلیم کی دو آخری جماعتوں کے ساتھ شامل رہتی ہیں۔ قاعدے کی رو سے کالجوں کو صرف سہ سالہ ڈگری کورس کی تیاری کرانا چاہیے اور اس لحاظ سے کالجوں میں مذاکرہ (سیمینار) اتالیقی کام (ٹیوٹوریل) باہمی اشتراک عمل کے

فروغ، کھیلوں اور اسپورٹس پر خاص توجہ دینی چاہیے- یہاں صرف وہ منتخب اساتذہ تدریس کے لیے مقرر کیے جائیں جو اپنے مضامین میں اعلیٰ اختصاصی مہارت رکھتے ہوں- مفصلات کے کالجوں کو اعلیٰ ثانوی اسکولوں میں تبدیل کر دینا چاہیے اور بڑے شہروں میں جہاں بہت سے کالج ہوں، انہیں ملا کر ایک مکمل یونیورسٹی کی شکل دے دینی چاہیے-

۲- کالجوں میں اتالیقی کام سے مراد انشاء اور مقالہ نگاری ہے- ہر مضمون کے لیے ہر طالب علم کو ہفتے میں ایک اتالیقی گھنٹہ ملنا چاہیے- طالب علم ایک موضوع پر کتابوں کا مطالعہ کر کے ہفتے میں ایک مقالہ تیار کرے اور پھر اتالیقی گھنٹے میں اس پر بحث ہونی چاہیے- اس طرح طلبہ نہ صرف خود اپنی محنت اور کوشش سے کام کرنے کا سلیقہ سیکھیں گے بلکہ اساتذہ کے ساتھ ان کا گہرا رابطہ قائم ہو گا- کالج کے مرحلے میں اساتذہ و طلبہ کے باہمی روابط اکثر بہترین نتائج پیدا کرتے ہیں-

طلبہ کے اندر پابندی وقت، احساس فرض، کام کرنے کا شوق، محنت کی عادت، اور مسابقت کا جذبہ پیدا کرنے میں اتالیقی کام سے زیادہ اور کوئی چیز مؤثر و کارگر ثابت نہیں ہو سکتی- اگر ہمارے کالج اس خدمت کو سرانجام دے سکیں تو ان کا مقصد وجود پورا ہو جائے گا- کالجوں کا موجودہ نظام تو صاحب دیانت افراد پیدا کرنے میں بری طرح ناکام ثابت ہوا ہے-

(ہ)

۱- غالباً کالجوں کے لیے یہ ممکن نہ ہو گا کہ ڈگری کی جماعتوں کو صحیح طریقے سے تعلیم دینے کے لیے ضروری اسٹاف مہیا کر سکیں- لہٰذا لیکچروں کے ذریعے تدریس کا انتظام یونیورسٹیوں کو کرنا چاہیے جو ہر شعبہ علم کے لیے موزوں اساتذہ فراہم کر سکتی ہیں-

۲- یونیورسٹی کے اساتذہ کے لیے تدریس و تحقیق اور سیمینار کے کام کی ہفتہ وار مقدار متعین ہونی چاہیے اور قواعد میں اس امر کی وضاحت کر دی جائے کہ جو شخص اپنے فرائض کی انجام دہی میں کوتاہی برتے گا وہ ترقی کا مستحق نہ سمجھا جائے گا تاکہ اساتذہ ذمہ داری اور فرض شناسی کا اعلیٰ معیار قائم رکھیں-

۳- تین افراد کی ایک خاص احتسابی کمیٹی مقرر کی جائے جس میں متعلقہ یونیورسٹی کا وائس چانسلر بھی شامل ہو- یہ کمیٹی فرض ناشناس اور غیر ذمہ دار لوگوں کا سراغ لگائے اور ان کی ترقی روک دے یا اگر وہ اپنی اصلاح نہ کر سکیں تو انہیں ان کے عہدوں سے ہٹا دے- تمام ترقیات کے لیے یونیورسٹی اساتذہ کے ذہنی اکتسابات کے علاوہ ان کی دیانت کو بھی پوری اہمیت دی جانی چاہیے-

۴- اتالیقی کام اور سیمینار کو (ہر طالب علم اور ہر مضمون کے لیے ایک اتالیقی گھنٹہ فی ہفتہ کے

حساب سے) خاص اہمیت حاصل ہونی چاہیے۔ اگر کوئی طالب علم مسلسل دو اتالیقی گھنٹے ناغہ کرے تو صدر شعبہ کو اس کی رپورٹ کی جائے تاکہ اس سے جواب طلبی ہو۔ اور اگر کوئی طالب علم مسلسل تین چار ناغے کرے تو صدر شعبہ کو چاہیے کہ اس کا نام خارج کر دے۔

طلبہ کی علمی ترقی کی رفتار تیز کرنے اور ان میں محنت کی عادت' خود اعتمادی اور فرض شناسی پیدا کرنے کی صرف یہی ایک صورت ہے۔ علاوہ ازیں اتالیقی حلقوں کی تنظیم اس لحاظ سے بھی نتیجہ خیز ثابت ہو گی کہ اس کے ذریعے طلبہ و اساتذہ دونوں کے مابین قریبی روابط قائم ہوں گے۔

۵۔ آکسفورڈ اور کیمبرج کی طرح لیکچروں میں حاضری اختیاری ہونی چاہیے۔ تاکہ طلباء کو غیر ذمہ دار' سہل انگار' اساتذہ کے لیکچروں کو سننے کے لیے مجبور نہ ہونا پڑے۔اس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ یا تو ایسے اساتذہ اپنے لیکچروں کو بلند علمی سطح پر لانے کی کوشش کریں گے یا پھر یونیورسٹی کو ان سے پیچھا چھڑانے کے لیے معقول عذر مل جائے گا۔ طلبہ میں اپنی غیر مقبولیت کا خوف اساتذہ کو محنت کرنے پر آمادہ کرے گا اور وہ اپنے لیکچروں کو طلبہ کے لیے مفید اور دلچسپ بنانے کی کوشش کریں گے۔

۶۔ اساتذہ کے لیے کمروں کا انتظام کیا جائے جہاں وہ سیمینار اور مطالعہ و تحقیق کے کام کر سکیں۔ اگر ابتداء میں ہر استاد کو علاحدہ علاحدہ کمرے نہ دیے جا سکیں تو دو دو استادوں کے لیے ایک ایک کیوبیکل ضرور مہیا کیا جائے۔

۷۔ یونیورسٹی کے اساتذہ کے ذمے دن میں دو سے زیادہ اتالیقی گھنٹے نہ ہونے چاہئیں۔ ممکن ہے کہ بعض مضامین میں دو تین یا چار طالب علم تک ایک ہی سیمینار میں بہ ضرورت رکھنا پڑیں لیکن اس صورت میں استاد کا یہ فرض ہو گا کہ وہ طلباء کے مضامین کی کاپیاں اپنے ساتھ گھر لے جائے' ان کی اصلاح کرے اور پھر آئندہ سیمینار میں طلبہ سے ان پر بحث کرے۔

۸۔ یونیورسٹی کی طرف سے طلبہ کو ترغیب دی جائے کہ وہ تعطیلات میں سماجی کام کریں اور سماجی بہبود کی تنظیموں کی طرف سے ان کی کارکردگی کی اچھی رپورٹ پر انہیں سالانہ جلسے میں خاص انعامات دیے جائیں۔

۹۔ یونیورسٹی کی تعلیم یعنی اعلیٰ ثانوی مدارج کے بعد کی تعلیم بہت مہنگی پڑتی ہے اور مالدار سے مالدار ملک بھی لڑکوں اور لڑکیوں کے علاحدہ علاحدہ یونیورسٹیوں کے مصارف برداشت نہیں کر سکتا۔ اس مرحلے میں مخلوط تعلیم بلحاظ سہولت و کفایت ضروری ہے۔ علاوہ ازیں ۱۸ یا ۱۹ سال کی عمر کے طلبہ و طالبات لڑکے اور لڑکیاں نہیں رہ جاتے بلکہ بالغ و باشعور مرد و عورت ہو جاتے ہیں۔ تعلیم کے لیے مردوں اور عورتوں کی یک جائی انسانیت آموزی کا باعث ہوتی ہے۔ آئندہ

مردوں اور عورتوں کی اعلیٰ تعلیم کے لیے جداگانہ کالجوں کے رواج کی حوصلہ افزائی نہ ہونی چاہیے۔

۱۰۔ مجوزہ تبدیلیوں کا تقاضا یہ ہے کہ تمام ڈگری تعلیم یونیورسٹیوں کے ذمے ہو گی۔ لیکن یونیورسٹیوں کے لیے تدریسی کام میں مقامی کالجوں کے ممتاز اساتذہ کا تعاون حاصل کرنا بھی ضروری ہو گا۔ ایک کالج کا پروفیسر یونیورسٹی کا پروفیسر یا ریڈر یا لیکچرار بھی ہو سکتا ہے۔

اگر مندرجہ بالا سفارشات پر عمل کیا جائے تو کوئی وجہ نہیں کہ گھر، اسکول اور یونیورسٹی کی تعلیم طلبہ کے اندر اخلاقی، معاشرتی اور قومی شعور کی نشوونما، اور ایک حد تک اساتذہ کی اصلاح، میں کارگر ثابت نہ ہو۔

اگر ہم یہ توقع رکھتے ہیں کہ یہ سرتاپا فرسودہ نظام تعلیم جو عہد ماضی میں غلامانہ ذہنیت کے کلرکوں کی ایک جماعت پیدا کرنے کے لیے وضع کیا گیا تھا، محض چند جزئی تبدیلیوں سے اس کی قلب ماہیت ہو جائے گی تو یہ ہماری خام خیالی ہے۔ اعلیٰ تہذیب، اعلیٰ کردار اور اعلیٰ قابلیت کے افراد پیدا کرنے کے لیے بالکل نئے نقشوں کے مطابق ایک صحت مند اور صالح نظام تعلیم کی تشکیل درکار ہے۔ اس مختصر سے مضمون میں اس مطلوبہ نظام کا بنیادی خاکہ پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

(ثقافت، لاہور مارچ ۱۹۶۳ء)

سائنس اور ٹیکنالوجی کا تعلیم پر غلبہ

آج سے کئی برس پیشتر وہ زمانہ تھا جب بہت کم طلباء سائنس اور عربی پڑھتے تھے لہٰذا ان مضامین کے پڑھنے والوں کے لیے کالجوں اور یونیورسٹیوں میں وظائف مقرر کیے گئے۔ لیکن چند سال قبل کا ذکر ہے کہ اسلامیہ کالج لاہور کے پرنسپل کی حیثیت سے مجھ پر اس حقیقت کا انکشاف ہوا کہ فرسٹ ایئر میں داخلے لینے والے تقریباً تمام طلباء سائنس کے مضامین لینے کے لیے درخواستیں دیتے تھے۔ لہٰذا تجربہ گاہوں کی گنجائش کے مطابق اس جماعت میں طلباء کو داخل کر لیا جاتا تھا اور جو بچ جاتے انہیں جواب دے دیا جاتا۔ اس کے برعکس آرٹس کی جماعتوں میں صرف وہ لڑکے داخل ہوتے جو یا تو آرٹس کے مضامین کے واقعی مشتاق ہوتے یا وہ جن کی سائنس گروپ میں داخلے کی درخواستیں مسترد کر دی جاتی تھیں۔ دوسرے کالج اور یونیورسٹیوں میں داخل ہونے والے طلباء کی بھی بعینہٖ یہی کیفیت تھی۔ میرے خیال میں آج بھی ایسا ہی ہے اور آرٹس کے شعبے بہت حد تک تیسرے درجے کے طلباء کی پناہ گاہیں بن کر رہ گئے ہیں۔

قریب ترین ماضی میں ہمارے ملک میں تعلیم پر سائنس کے غلبہ کا یہ اثر رونما ہوا ہے۔

اگرچہ سائنس کی تعلیم کے لیے اب کسی ترغیب کی ضرورت نہیں پھر بھی ماضی میں جو وظائف اس کی ترقی کی خاطر مقرر کیے گئے تھے ہنوز جاری ہیں۔ اس کے برعکس کالجوں اور یونیورسٹیوں میں عربی پڑھنے والے طلباء کی تعداد ناقابل ذکر حد تک کم ہو گئی ہے باوجودیکہ اس مضمون کے لیے بھی فیاضیانہ طور پر وظائف موجود ہیں۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ سائنس نے اخلاقیات کی تعلیم کی قربانی سے ترقی پائی ہے۔

اس طرح تعلیم میں ایک نقص واقع ہو چکا ہے۔ یہ بجا ہے کہ ملک کے لیے سائنس کی اہمیت کو کسی طرح کم نہیں کیا جا سکتا لیکن میرے خیال میں یہ نقص بھی فوری علاج چاہتا ہے۔ کالجوں کے سربراہوں کو یہ کرنا چاہیے کہ آرٹس کے مضامین اختیار کرنے میں اچھے طلباء کی حوصلہ افزائی کریں اور ان مضامین کے لیے وظائف کا انتظام کریں۔ ان میں عربی اور فلسفہ کو

خصوصیت حاصل ہے کیونکہ آرٹس کے یہی دو مضامین ایسے ہیں جنہیں طلبہ نے خاص طور پر نظر انداز کر رکھا ہے۔

تعلیم پر سائنس کے غلبے کا ایک اور مہلک اثر یہ ہوا ہے کہ سائنس کے اداروں اور تجربہ گاہوں کی تعمیر پر بے دریغ روپیہ خرچ ہو رہا ہے۔ درآنحالیکہ اخلاقیات کی تعلیم کو "مقابلتاً" نظر انداز کیا جا رہا ہے۔ حد یہ ہے کہ پاکستان کی چھ یونیورسٹیوں میں سے دو میں تو فلسفہ پڑھایا جا رہا ہے(۱) اور صرف ایک یونیورسٹی ایسی ہے جہاں شعبہ فلسفہ کے سربراہ کی حیثیت سے ایک ریڈر موجود ہے۔ اس سے واضح ہو گا کہ آرٹس کے بعض مضامین کی تعلیم کس قدر کسمپرسی کی حالت میں ہے۔ پس یہی وہ موقع ہے جبکہ اخلاقیات کی تعلیم کے لیے زیادہ روپیہ فراہم کیا جائے۔

تعلیم پر سائنس کے اس غلبے سے تیسرا مسئلہ یہ پیدا ہوا ہے کہ سائنس کے طلباء علوم اخلاق سے تقریباً بالکل بے بہرہ ہو چکے ہیں اور اخلاقیات کے طلباء سائنس سے۔ اس مسئلے کے حل کے لیے ایک اقدام نہایت ضروری ہے یعنی ایجوکیشن کمیشن کی اس سفارش پر تندہی اور سنجیدگی سے عمل کیا جائے کہ آرٹس کے طلباء کے لئے ایک نصاب سائنس کا اور سائنس کے طلباء کے لیے ایک نصاب آرٹس کا لازمی قرار دے دیا جائے۔ سائنس کے طلباء اپنے اوقات کار کا دسواں حصہ اخلاقیات کی تعلیم پر اور آرٹس کے طلباء اپنے اوقات کار کا دسواں حصہ سائنس کی تعلیم پر صرف کریں۔

کسی قوم کے لیے سائنس کی ضرورت پر کوئی خاص زور دینے کی ضرورت نہیں۔ سائنس کے بغیر کسی قوم کو قوت و طاقت کا کوئی معیار میسر نہیں آ سکتا۔ علیٰ ہذا القیاس فنی تربیت کی اہمیت کے لیے بھی تاکید ضروری نہیں کیونکہ فنی تربیت کے بغیر کسی فرد یا معاشرے کی ضروریات کی تکمیل ممکن نہیں۔ لہٰذا موجودہ زمانے میں ہماری تعلیم میں فنی تربیت کی شمولیت اسی قدر اہم ہے جس قدر ایک یا دو قرن پیشتر سائنس کی تھی۔ پس ہم جس قدر بھی جلد صنعت و حرفت مدارس میں اور فنی تربیت کالجوں میں شروع کر دیں اسی قدر بہتر ہے۔ لیکن تعلیم پر سائنس کے غلبے سے متعلق جس مسئلہ کا ہم نے ذکر کیا ہے وہ فنی تربیت کے اجراء سے اور بڑھ جائے گا۔

لیکن فنی تربیت سائنس پر اس قدر اثر انداز نہ ہو گی جس قدر سائنس تعلیم پر اثر انداز ہوئی ہے۔ کیونکہ فنی تربیت ہر لمحہ ترقی کے پیش نظر علوم سائنس کے بغیر پروان نہیں چڑھ سکتی بلکہ آرٹس کے مضامین کو جن پر آج بھی توجہ دن بدن کم ہو رہی ہے طلباء اور ان کے والدین اور زیادہ نظرانداز کرنے لگے ہیں۔ ظاہر ہے کوئی حکومت طریق تعلیم سے غفلت کو برداشت نہیں کر سکتی۔ لہٰذا یہ لازمی ہے کہ ایسے طریقے تلاش کیے جائیں جن سے اچھے طلباء اخلاقیات کی

تعلیم میں جاذبیت محسوس کریں۔ اس جانب اہم ترین اقدام یہ ہو گا کہ سائنس کے وظائف کو بند کر دیا جائے اور طلباء کو آرٹس کے مضامین کی ترغیب دلانے کے لیے ان میں وظائف مقرر کیے جائیں۔

انگلستان اور ریاست ہائے متحدہ امریکہ نے فنی تربیتی ادارے الگ قائم کیے تھے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ انسانوں کی ایک ایسی جماعت وجود میں آ گئی جو سامان بنانے کے لیے بہترین اوزار تو ڈھال سکتی تھی لیکن بنیادی اقدار انسانی سے بالکل ناواقف تھی' اور پیچیدہ انسانی رشتوں سے قطعی بے بہرہ۔ ان ممالک نے اب اپنی اس بنیادی غلطی کو سمجھا ہے اور اب انہی اداروں میں ایسی تعلیم پھیلا رہے ہیں جس میں سائنس اور اخلاق دونوں کے نصاب شامل ہیں۔ یعنی اب وہ ان اداروں کو یونیورسٹیوں کے دائرہ عمل میں لا رہے ہیں۔

روس کے فنی تربیتی اداروں میں نصاب کا آٹھواں حصہ اخلاقیات اور معاشرتی علوم پر مشتمل ہے۔

حقیقت امر یہ ہے کہ فنی تربیت میں اخلاقیات کی شمولیت کی ضرورت کو تمام دنیا نے تسلیم کر لیا ہے۔ ایم آئی ٹی میں تو معاشیات اور تاریخ کا معیار بہت بلند رکھا گیا ہے۔ دوسرے فنی تربیتی اداروں میں بھی اخلاقیات کی تعلیم کو کافی بلند معیار تک لازمی سمجھا گیا ہے۔ آرٹس کے مضامین کی تعلیم کے دوران طلباء کو معاشرے میں انسانی مسائل پر غور کرنے اور انسانی طرز عمل کو سمجھنے کی تربیت ملتی ہے۔ یہ امر بالکل واضح ہے اور کسی تفصیل کا محتاج نہیں کہ ایسے لوگوں کے لیے اقدار انسانی اور اخلاقیات کی تعلیم لازمی ہے جن کو ضروریات انسانی کی تکمیل کے لیے فنی طریق کار پیش کرنے کی تربیت دی جاتی ہے۔ پس ماہرین فنون کے لیے اخلاق کی تعلیم ماہرین سائنس سے بھی زیادہ ضروری ہے۔

جائنٹ کمیٹی فار دی سپلائی اینڈ ٹریننگ آف ٹیچرز فار ٹیکنولاجیکل کالجز کے صدر ڈاکٹر ولیم جیکسن نے کہا ہے کہ ایک طرف تو اس امر کا امکان ہے کہ فنی تربیت بہت سے خصوصی مضامین و موضوعات میں تقسیم ہو جائے اور دوسری طرف مختلف میدانوں میں ترقیاں بہت حد تک باہم مربوط ہوتی جا رہی ہیں' یعنی فنی تربیت کی کسی ایک شاخ کی ترقی دوسری شاخوں کی ترقی اور سائنس کی ایجادات پر اس طرح منحصر ہے کہ ماہرین فنون زیادہ سے زیادہ ماہرین کیمیا' طبیعیات اور ریاضی کے مرہون منت ہوتے جا رہے ہیں۔ اس میں اس قدر اور اضافہ کروں گا کہ اگر ہم مستقلاً" فنی تربیت اور سائنس کی تعلیم کے ذریعے خود اپنی تباہی سے بچنا چاہتے ہیں تو فنی تربیت اور سائنس دونوں کو اخلاقیات کی تعلیم کا زیادہ سے زیادہ مرہون منت ہونا چاہیے۔

اخلاقیات آرٹس کے ایسے مضامین پر مشتمل ہے جیسے کہ ادب، فلسفہ، نفسیات، تاریخ، معاشیات اور سیاست ہیں۔

ان وجوہات کی بناء پر تمام موضوعات تعلیم کو خواہ وہ فنی علوم پر مشتمل ہوں یا آرٹس پر، تمام تعلیمی اداروں میں یکساں اہمیت کا حامل ہونا چاہیے۔

فنی تربیت کے لازمی قرار دے دینے سے اس امر کا امکان اور بھی بڑھ جاتا ہے کہ یونیورسٹیوں میں آرٹس کے شعبے ماضی قریب کی نسبت اور بھی زیادہ تیسرے درجہ کے طلباء سے بھر جائیں گے۔ لہٰذا یہ شعبے اشاعت علم کا ذریعہ نہ رہیں گے جب تک اعلیٰ درجہ کے طلباء ان میں جاذبیت نہ پائیں۔ پس یونیورسٹیوں میں سائنس اور فنون اور سائنس اور اخلاقیات کے درمیان جو حدود فاصل مقرر کی گئی ہیں انہیں منسوخ ہونا چاہیے۔ یہ اس طرح ممکن ہے کہ آرٹس کے طلبا کو سائنس کے مضامین اختیار کرنے کی اجازت دی جائے۔

بہت سے سائنس دانوں اور ماہرین فنون کو انتظامیہ میں حصہ لینا پڑتا ہے جہاں سیاسی اداروں، معاشیاتی تاریخ، نفسیات انسانی اور معاشرتی اقدار جیسے آرٹس کے مضامین سے واقفیت ہونا ضروری ہوتا ہے۔ ان حضرات کی قابلیت کا کافی حد تک قابل ذکر حصہ انتظامیہ کی طرف جاتا ہے۔ اس لیے اس خیال کے علاوہ بھی کہ اخلاقیات بذات خود ایک عمدہ چیز ہے ماہرین فنون کے لیے اس کی تعلیم کی اشد ضرورت ہے۔

گزشتہ کئی برس سے سائنس کی جاذبیت و اخراجات کی طرح فنی تربیتی اداروں کو بھی بے شمار روپے کی ضرورت ہو گی اور اعلیٰ درجے کے طلبا ان کی طرف بھی زیادہ سے زیادہ کھنچیں گے یہ امر سائنس اور آرٹس دونوں کی تعلیم کے لیے مضر ہو گا۔ اب تک حکومت نے سائنس کی بہت ناز برداری کی ہے۔ ممکن ہے مستقبل میں فنی تربیت سائنس کی جگہ لے لے، لیکن ایسا نہ ہونے دینا ہی بہتر ہے۔

حواشی

۱۔ تہذیب الاخلاق، لاہور، ۱۹۶۵

۲۔ ۱۹۶۰ء

اسلامی فلسفۂ تعلیم

اغراض تعلیم حالات کے مطابق بدلتے رہتے ہیں

اغراض و مقاصد تعلیم کا مسئلہ اتنا ہی قدیم ہے جتنا کہ خود تمدّن۔ انسانی تاریخ کے مختلف ادوار میں اس مسئلہ کا حل مختلف ہوتا رہا ہے۔ یہ ایک دوامی اور ہر دم تازہ مسئلہ ہے۔ جس طرح اناج کی پیداوار کا انحصار کئی امور مثلاً آب و ہوا' موسم' پانی کی بہم رسانی' زرعی زمین' محنت و علم' مفید مطلب آلات کی نوعیت' طلب و رسد کی صورت حال' قومی غذائیت وغیرہ کے اقتضا پر ہوتا ہے اور ان میں ردو بدل سے پیداوار کی قسمیں' اوقات اور ان کے پیدا کرنے کے طریقے تغیر پذیر ہو جاتے ہیں' اسی طرح حالات کی تبدیلی کی وجہ سے مقاصد تعلیم کی گاہے گاہے نظرثانی ہوتی رہی ہے اور ہوتی رہنی چاہیے۔

نظائر

ازمنہ ماضیہ میں Sparta کے نظام تعلیم کے اغراض و مقاصد میں جسمانی جفاکشی' عسکری شجاعت' قوت برداشت' ضبط' اطاعت اور قومی جوش شامل تھے۔ ایتھنز (Athens) میں سوفسطائیوں کی تعلیم' دوسروں کو ہم خیال بنانے' مباحثہ کرنے اور زندگی میں فروغ پانے پر زور دیتی تھی۔ بعد ازاں سقراط' افلاطون اور ارسطو کا تعلیمی نصب العین' ذہنی تربیت' اعتدال' جرأت' دانائی' انصاف اور فرائض منصبی کی موزوں انجام دہی پر مشتمل تھا۔ رومی ماہرین تعلیم مسلم الثبوت علمی تبحر' قومی حافظہ اور شستہ کلام کے دلدادہ تھے۔ اہل عرب کا نظام تعلیم مذہبی معلومات کو نمایاں حیثیت دیتا تھا تاکہ انسان کو اس کے معاشرتی حقوق اور مقصد و مآل حیات معلوم ہو سکیں۔ چنانچہ یہی خصوصیات ان کے شاخ در شاخ ابتدائی مدارس میں پائی جاتی تھیں جو مسجدوں اور خوش حال لوگوں کے مکانات سے ملحق ہوا کرتے تھے۔ تعلیم بالغاں میں بھی یہی اصول کارفرما تھے جو بعد از نماز جمعہ وعظ کے ذریعے دی جاتی تھی۔ ان کے اعلیٰ تعلیمی ادارے

مثل نظامیہ بھی اسی اصول پر کاربند تھے۔ بعد ازاں یورپ کی ابتدائی یونیورسٹیوں میں اسی درس نظامیہ کی تقلید کی گئی۔ نشاۃ ثانیہ کے دور میں Vittorino کے ایسے ماہرین تعلیم انسانیات (Humanism) کے قائل ہونے کی وجہ سے جسمانی تربیت' خوش اخلاقی' سیرت گری' پاکیزہ ذوق اور علم کائنات و انساں پر زور دیا کرتے تھے۔ مغرب میں دور تجدید (Reformation) میں قابل اور دانش مند شہریت اور مذہبی زندگی کو اہمیت دی جاتی تھی۔ سترہویں صدی کے آخر اور اٹھارویں صدی کے شروع کے دور انحطاط میں شائستہ اطوار اور شستہ انداز گفتگو کو اعلیٰ ترین قدریں خیال کیا جاتا تھا۔ روشن خیالی (Enlightenment) کے عہد میں تعلیمی مطمح نظر شخصیت کی آزادانہ تشکیل' استعداد عموی' مشاہدہ واقعات و مقاصد و اسباب اشیاء پر مشتمل تھا۔ صنعتی انقلاب (Industrial Revolution) کے زمانہ میں ماہرین تعلیم کے مقاصد نہ صرف افادیت' راحت' تسخیر نیچر اور علوم سائنس تھے بلکہ ایک ایسا نصاب تعلیم تھا جو بغیر مذہبی یا غیر مذہبی جبر کے پایہ تکمیل کو پہنچے اور اس سے توسیع علم اس قدر ہو کہ اس سے تمام طبقات کے لوگ حتیٰ کہ گونگے' بہرے اور اندھے بھی بہرہ ور ہو سکیں۔ حال ہی میں پروفیسر Thorndike نے اپنے اصول تعلیم کے قریب ترین مقاصد میں جسمانی اور ذہنی صحت' علم و عمل میں گہری دلچسپی' خیال' احساس اور عمل کی صالح عادات' معیاری استعداد' عزت' فرض' محبت اور خدمت کو شمار کیا ہے' اور بعید ترین مقاصد میں انسانی خیر خواہی' مفید اور خوش آئند زندگی اور شریفانہ لطف اندوزی کو شامل کیا ہے۔ ثانوی مدارس کی تنظیم جدید والے امریکی کمیشن نے یو۔ ایس بیورو کے اعلان نمبر ۳۵۵ میں مقاصد تعلیم کی مندرجہ ذیل فہرست شائع کی ہے۔

قابل قدر خانگی' رکنیت' پیشہ' شہریت' فرصت اور تمام بنیادی افعال و اخلاقی کردار کی قابلیت۔

برطانوی محکمہ تعلیم کے ضوابط میں تعلیم کے اغراض قریبہ کی فہرست حسب ذیل ہے:

غور و خوض کی عادت' صحیح استدلال' نسل انسانی کی غایتوں اور کارناموں سے گہری دلچسپی' جسمانی اہلیت' دستکاری اور مشاہدہ کی مشق۔

بالآخر یہ سب اغراض اساسی مقاصد تعلیم تک پہنچ جاتی ہیں۔ جن سے سیرت کی پختگی' ذہانت کی ترقی' کارحیات انجام دینے کی قابلیت مراد ہے۔ ہندوستانی یونیورسٹی کمیشن کی رائے میں یونیورسٹی تعلیم کے قریب ترین مقاصد میں ہر فرد کی جسمانی' ذہنی اور روحانی بالیدگی' صحیح قیادت' آزادی رائے' آزادی اظہار خیال' مساویانہ مواقع ترقی' قومی اور بین الاقوامی بھائی چارہ شامل

ہیں تاکہ انجام کار انصاف، حُرّیت، برادری اور برابری کی بدولت عمرانی جمہوریت عالمِ وجود میں لائی جا سکے۔

پاکستان اور اغراض تعلیم پر نظرثانی

تاریخ تعلیم کے مطالعہ سے یہ صاف ظاہر ہے کہ حالات کے بدل جانے سے مقاصد تعلیم بھی تبدیل ہوتے رہے ہیں۔ ہماری ریاست حال ہی میں معرض وجود میں آئی ہے اس لیے اس کے لیے مناسب ہی نہیں، بلکہ اس کا یہ ایک اہم فرض ہے کہ وہ اپنی تعلیم اور بالخصوص یونیورسٹی تعلیم کے مقاصد پر نظرثانی کرے تاکہ معاشرتی شاہراہ پر گامزن ہونے سے پیشتر قوم کے رَو برو ایک واضح تعلیمی نصب العین موجود ہو۔۔۔

اسلامی تخیّل کی بنا پر مقاصد تعلیم

مختلف اوقات اور مختلف مقامات کے تعلیمی مقاصد کا مطالعہ کرنے کے بعد اقدار قریبہ اور بعیدہ کی ایک فہرست بآسانی مرتب ہو سکتی ہے جن کے ذریعہ انفرادی اور اجتماعی ترقی حاصل کی جا سکے۔ مگر ہم اس طریقہ کار کو اختیار نہیں کرنا چاہتے کیونکہ یہ زیادہ سے زیادہ ایک موہوم منصوبہ تک رہنمائی کرے گا جو کسی سرکاری رپورٹ یا یونیورسٹی کیلنڈر کے صفحات کی زینت تو بن سکتا ہے مگر قابل عمل نہیں ہو سکتا۔ جو قوم مستقل مفاد کی متمنّی ہو اسے اپنی ثقافتی روایات اور ذاتی کارناموں سے فیضان حاصل کرنا چاہیے۔ کوئی نظام تعلیم دیرپا اور عملی فوائد کا کفیل نہیں ہو سکتا تاوقتیکہ وہ قوم کے مروّجہ خیالات، نصب العین اور تہذیب کا آئینہ دار نہ ہو۔ ہمارا موجودہ نظام تعلیم سیاسی مصلحت پر مبنی تھا جس کے ذریعے غیر ملکی حکومت کو حسب ضرورت چند کلرک دستیاب ہو جایا کرتے تھے۔ وہ نظام غیروں کے خیالات اور مقاصد کا ترجمان تھا۔ جس کا انحصار ایک عسیر الفہم اجنبی زبان کے غلامانہ استعمال پر موقوف تھا۔ ایسے خارجی مسلّط شدہ تعلیمی نصب العین کی تباہ کاری کے ہاتھوں ہم پہلے ہی بہت زیادہ تلخیاں برداشت کر چکے ہیں۔ اس لیے اس کے اعادہ کی سفارش نہیں کی جا سکتی۔ بقول شاعر:

تجلّی دگرے در خور تقاضا نیست

یعنی غیروں کا جلوہ اس قابل نہیں ہے کہ اس کی خواہش کی جائے۔ پاکستان میں مسلمانوں کی بہت بڑی اکثریت ہے۔ اس لیے اس کے نوجوانوں کی تعلیم اسلامی نظریہ پر مبنی ہونی چاہیے اور اس کا نصب العین بھی اسلامی ہونا چاہیے:

ز خاک خویش طلب آتشے کہ پیدا نیست

یعنی مطلوبہ روشنی کے لیے اپنی ہی ذات کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔ البتہ ان مقاصد تعلیم کا تعین زمانہ حال کے علوم کی روشنی میں کیا جانا ضروری ہے۔ اعلیٰ ترین ثقافتی روایات اور اقدار سے والہانہ وابستگی مبصرانہ تنقید کے منافی نہیں ہے کیونکہ یہ تنقید مہذب زندگی کی بقا اور ارتقاء کے لیے ناگزیر ہے۔ اسلام کوئی ناقابل توسیع ضابطہ حیات نہیں بلکہ ایک ترقی پذیر مذہبی اور معاشرتی نظام ہے جو شروع ہی سے غیروں کی تہذیب کے محاسن اپنے اندر جذب کرتا رہا ہے۔ اس لیے ہم آج بھی بدستور سابق ہر قابل قدر چیز کو عام اس سے کہ وہ کہاں سے میسّر آتی ہے اپنانے کے لیے نہ صرف تیار بلکہ خواہشمند ہیں' بدل کے طور پر نہیں بلکہ بصورت اضافہ۔

حیات انسانی کے مقاصد' خدائی صفات اور انتہائی یا غائتی اقدار

جب تک ہمیں انسانی زندگی کی غایت معلوم نہ ہو ہم اس کی تعلیم کے مقاصد نہیں جان سکتے۔ اسلامی نقطۂ خیال سے کائنات کی تخلیق تفریحاً" یا عبث نہیں ہوئی۔

(ماخلقنا السموات والارض وما بینھما لاعبین)

بلکہ وہ سرتاپا غائتیت پر مبنی ہے اور اس عالم گیر غائتیت سے نسل انسانی مستثنیٰ نہیں۔ ہر انسان کی کوئی نہ کوئی غایت ضرور ہے۔

(لکل وجھتہ ھو مولیھا)

اور وہ غایت خدا ہی ہے:

(ان الیٰ ربک المنتھی)

وہی آغاز ہے اور وہی انجام:

(ھو الاوّل و ھو الآخر)

حسب تصریح امام غزالی ہماری ہستی کا سرچشمہ ہونے کی جہت سے وہی آغاز ہے اور نصب العین ہونے کی حیثیت سے وہی انجام ہے۔ خدا بطور غایت اپنے پورے جلال اور جمال کے ساتھ ہم محدود ہستیوں کے لیے ناقابل دید ہے:

(لا تدرکہ الابصار)

لیکن ہمارے ذہن نشین کرنے کے لیے اس نے اپنی صفات کو ہمارے اعلیٰ ترین اقدار سے تعبیر کر رکھا ہے:

(لہٗ المثل الاعلیٰ فی السموات والارض)

جس حقیقت کا ہم کماحقہ' ادراک نہیں کر سکتے اس کو کسی قدر قابل فہم بنانے کے لئے ہمارے ہی تجربہ کی بنا پر تمثیلیں پیش کی گئی ہیں۔

(ضرب لکم مثلاً من انفسکم)

لہٰذا صفات ربانیہ ہی غایت انسانی ہیں۔ انسان محض ایک حیوان نہیں ہے۔ وہ باقی سب موجودات سے اعلیٰ یعنی اشرف المخلوقات ہے۔ خدا نے اسے بہترین ساخت پر خلق کیا ہے:

(لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم)

بروئے کلام پاک اس کا وجود روح ایزدی کا حامل ہے۔

(نفخ فیہ من روحہ)

اسی طرح جس طرح کہ مسیحی اور یونانی حکما کے نزدیک وہ خدا کی صورت پر خلق ہوا ہے۔ اس بنا پر صفات ربانیہ کو اپنانا ہی انسان کا منتہائے کمال ہے۔ اقبال نے صفات خدا کے اخذ کی طرف اشارہ کیا ہے جہاں وہ تلقین کرتا ہے:

یزداں بکمند آور اے ہمتِ مردانہ

خدا اپنے نور یا صفات کی تکمیل ہی کا خواہاں ہے اور بس:

(یا بی اللہ الا ان یتم نورہ)

غایت انسان فقط یہ ہے کہ وہ حیات ایزدی حاصل کرے، یعنی خصائص ربانی اپنے آپ میں پیدا کرے۔ یہی تمام ذاتی اقدار یا کمالات ہیں۔ ان خدائی صفات یا ذاتی کمالات کو خدا کے مختلف ناموں سے تعبیر کیا گیا ہے:

(لہ الاسماء الحسنٰی)

لیکن وہ سب کے سب چند ضروری عنوانات کے تحت بیان کیے جا سکتے ہیں مثلاً وحدت، قدرت، صداقت، خیر اور جمال۔ خدا واحد ہے۔ وہ ایک کامل تخلیقی طاقت ہے جو ہمہ تن علم، سرتاپا خیر و جمال ہے۔ افلاطون کے زمانے سے ہر ایک نے تسلیم کر رکھا ہے کہ خیر، حسن اور صداقت حقیقت کے ضروری پہلو ہیں اور یہی زندگی کی غائتی اقدار ہیں۔ لیکن افلاطون کے سکونیاتی نظریہ میں نہ خدا کی آزاد اور مسلسل خلاقی کے تصور کی گنجائش تھی اور نہ اس میں حقیقت کی ایک ایسی وحدت کا تصور سما سکتا تھا جو اول و آخر عملی ہو اور مرئی اور غیر مرئی بھی۔ کائنات میں انہی دو غائتی قدروں کو ظاہر کرنا اسلام کا سب سے بڑا کارنامہ ہے:

(الف) وحدت بطور غایت

غایت انسان کی وحدت دو قسم کی ہو سکتی ہے: داخلی اور خارجی۔ داخلی وحدت نفس انسانی کے متعلقات سے وابستہ ہے اور اس سے وحدت خیال، وحدت جذبات، وحدت عمل، وحدت قول و فعل اور ذات کی بہمہ جہت تکمیل مراد ہیں۔ خارجی وحدت سے نظم معاشرہ، مدنیت، باہمی میل

جول' رواداری' خانگی ہم آہنگی' مدنیت اخوت' قومی اتحاد' بین الاقوامی بھائی چارہ' تمام مخلوقات سے محبت حتیٰ کہ رضائے خالق کو اپنی رضا تصور کرنا یا بالفاظ دیگر ذاتی ارادے کو ارادۂ مطلق کے تابع کر دینا اور خدا سے ربط پیدا کر کے اس کے ساتھ متحد ہو جانا مراد ہیں۔ اسی وحدت کو اصطلاح عام میں ہر قسم کے تجربات کے ذریعے سے حیات کی تنظیم اور تکمیل کہا جا سکتا ہے۔

(ب) قدرت بطور غایت

قدرت بطور غایت بھی دو طرح کی ہوتی ہے: داخلی قدرت اور خارجی قدرت۔

داخلی قدرت کا مطلب قوت ارادہ ہے یعنی کسی بلند مقصد کی پیروی اور تحصیل میں مخالفت کا سامنا کرنا' مشکلات کو سر کرنا' ہمت شکن حالات کا مردانہ وار مقابلہ کرنا' یا بالفاظ دیگر جسمانی طاقت' عزم و حوصلہ' گرم جوشی' جفاکشی' استقلال' بے باکی' جدوجہد' شجاعت' پیش قدمی' جرأت' شوق و ذوق' قوت عمل' تصمیم ارادہ' جذبات اور نفس امارہ پر حکومت' مفاد عامہ کی خاطر شخصی مفاد کی قربانی' تخلیق خیالات اور تعمیر شخصیت۔ خارجی قدرت سے مراد برائی کا استیصال' قوائے فطرت پر دسترس' تجاویز عمل' تعمیر معاشرہ کے منصوبے' قومی خود مختاری' شخصی حریت' (یعنی آزادی رائے' آزادی پرستش' آزادی عقیدہ' آزادی اظہار خیال اور معاشرتی نقطۂ نظر سے پسندیدہ کام کرنے کی آزادی) اور عمرانی جمہوریت' علاوہ ازیں اس میں پیداوار' وسائل پیداوار اور وہ عام تخلیقی سرگرمیاں شامل ہیں جن سے ادب' موسیقی' فن تعمیر اور دیگر فنون لطیفہ ظہور پذیر ہوتے ہیں اور جو عجائب گھروں' یونیورسٹیوں' شہروں اور انسانی تگ و دو کی دیگر بڑی بڑی یادگاروں کی صورت میں عالم وجود میں آتی ہیں۔ مجموعی طور پر یہ سب دنیا کی تہذیب کے نمایاں خط و خال ہیں۔ مختصراً قدرت کو دائنامزم (Dynamism) حیات کہتے ہیں جس کے بغیر کوئی ترقی نہیں ہو سکتی اور جس کا وجود ہر قسم کی بالیدگی اور توسیع کا ضامن ہوتا ہے۔

چوں خودی آرد بروں نیروئے زیست
ے کشاید قلزمے از جوئے زیست

یعنی جب خودی اپنی قوت کا مظاہرہ کرتی ہے تو زندگی کی ندی کو وسعت عطا کر کے سمندر بنا دیتی ہے۔ یہی وہ حقیقت ہے جسے اقبال کسی قدر شاعرانہ مبالغہ کے ساتھ کبھی کبھی کشت حیات کا ماحصل قرار دیتا ہے۔ ع

زندگی کشت است وحاصل قوت است

(ج) صداقت بطور غایت

فرد اور جماعت دونوں متحرک (Dynamic) وحدتیں ہیں جن میں تکمیل و عمل کے لامحدود امکانات پائے جاتے ہیں۔ لیکن نفس انسانی اور معاشرہ دونوں اپنی اپنی وحدت اور قوت کے علاوہ تین خصوصیات کے حامل ہوتے ہیں:

ذہنی

حسی

ارادی

ذہنی خصوصیت حق و صداقت اور ظلال و باطل میں امتیاز کرتی ہے۔ اجمالی طور پر حق، صداقت، تدبر اور حکمت ہم معنی ہیں۔ واقعات، مقاصد اور اقدار کے علم کو حق و صداقت کہتے ہیں۔ اس کے برعکس انہی چیزوں کے بارے میں کج فہمی کا نام ظلال یا غیر صداقت ہے۔ تحقیق حقائق یا تحصیل علم کے تین طریقے ہیں:

بذریعہ حواس۔

بذریعہ استدلال اور

بذریعہ وجدان یا کشف

اسی طرح ظلال و باطن کی بھی تین مسلم قسمیں ہیں:

اول متعلقہ حواس

دوم متعلقہ استدلال اور

سوم متعلقہ وجدان

علوم طبیعیات، حیوانات و نفسیات میں مشاہدہ اور تجربہ کے ذریعے واقعات اور ان کے باہمی تعلقات اور ان میں مضمر قوانین کے متعلق حقائق دریافت کیے جاتے ہیں۔ معاشرتی علوم یعنی تاریخ، معاشیات اور عمرانیات میں واقعات اور ان کے رجحانات کے متعلق حقائق معلوم کیے جاتے ہیں۔ ذریعہ اور مقصد کی حیثیت سے اقدار کی جانچ اور پرکھ علوم انسانیات کا موضوع ہے جس میں ادب، فنون لطیفہ، اخلاقیات، منطق، فلسفہ اور مذہب کے بارے میں معلومات حاصل کی جاتی ہیں۔ حق کے طالب کا فرض ہے کہ ان ہر اقسام میں سچائی کی تلاش کرنے، تقریراً اور تحریراً اسے دوسروں تک پہنچائے اور انہیں روایتی ترکہ افکار، رائے عامہ، کتب خانوں اور قدیم تاریخی دستاویزوں کی صورت وغیرہ میں محفوظ کر دے۔ انسانی علم کی غایت یہی ہے کہ وہ پورے آب و تاب کے ساتھ حق و صداقت کی تکمیل کرے، گو اس مقصد میں کامیابی لامحالہ فطری قابلیتوں،

گرد و پیش کے حالات اور جماعت و فرد کی بالغ نظری پر منحصر ہوتی ہے۔

(د) جمال بطور غایت

جس طرح نفس کی ذہنی خصوصیت کا مطمح نظر حق و صداقت ہے اسی طرح تاثری اور حسی خصوصیت کا نصب العین جمال ہے جس کا ظہور صنعتی ایجاد اور تصور دونوں میں ہوا کرتا ہے۔ حسن میں وسیع قدرت کی آمیزش رفعت پیدا کر دیتی ہے۔ حسن مادی اشیاء تک ہی محدود نہیں ہوتا بلکہ صفات نفس میں بھی پایا جاتا ہے۔ حسن صورت اور حسن سیرت کے یکجا ہونے سے ایک عظیم الشان شخصیت کی تعمیر ہوتی ہے۔ حفظ نفسی کے علاوہ حسن ایک مخصوص ادا' توازن یا سکون کا اظہار بھی ہے۔ شاعری اشرف الفنون سہی لیکن زندگی کو ایک مکمل نظم یا گیت بنا لینا یعنی اسے ایک فنی حیثیت عطا کر کے توازن اور سکون سے بسر کرنا شاعری سے بدرجہا بلند تر ہے۔ حسن ہماری تمام نفسیاتی زندگی کو بیدار کرتا ہے اور بڑھاتا ہے اور کارہائے نمایاں انجام دینے کے لیے حیات بخش آمادگی پیدا کرتا ہے' عملی زندگی میں وسعت عطا کرتا ہے' حواس کو تسکین بخشتا ہے' ذوق کو سنوارتا ہے' جذبات میں سرور پیدا کرتا ہے' ادراک کو منور کرتا ہے' زندگیوں کو جوش میں لاتا ہے' ہماری ہستی کی تکمیل میں ہمارا ہاتھ بٹاتا ہے۔ لیکن ان سب خوبیوں سے قطع نظر کرتے ہوئے حسن فی نفسہٖ ایک قدر ہے' ایک خدائی صفت ہے' ایک غایت اعلیٰ ہے۔ کائنات میں وہ جہاں کہیں مل جائے اس سے لطف اندوز ہونا اور اس سے اپنے اجسام' نفوس' ماحول اور معاشرہ کو معمور کرنا ایک انسانی نصب العین ہے۔

(ہ) خیر و خوبی بطور غایت

خیر اور قدر دونوں کی حقیقت ایک ہے۔ خیر کیا ہے؟ اپنے منشاء کو منشائے مطلق کے تابع کر دینا یعنی اسے بلا تکلف دوامی قدروں کی جانب منعطف کر دینا۔ جس طرح ہمارے نفس کی ذہنی خصوصیت کی غایت کا نام حق و صداقت ہے اور حسی خصوصیت کی غایت حسن و جمال کہلاتی ہے۔ اسی طرح ارادی خصوصیت کی غایت خیر ہے۔ یہ ہماری عملی جدوجہد کی غایت ہے۔ سیرت کی بلندی کا دار و مدار خیر ہی کو زندگی کا ایک نصب العین بنانے پر ہے اور یہ اسی قوت ارادی سے حاصل ہوتی ہے جو اعلیٰ قدروں کا انتخاب اور ان کے حصول کے لیے جدوجہد کرتی ہے۔ ہم اپنی روزمرہ کی زندگی میں اغراض' خواہشات اور جذبات کے اشاروں پر رقص کرتے ہیں۔ یہ سیرت ہی تو ہے جو ہمیں یہ فیصلہ کرنے میں مدد دیتی ہے کہ ان اغراض' خواہشات اور جذبات میں سے کن کو پورا کیا جائے' کن کو روکا جائے اور کن کا رخ بدل دیا جائے۔ ہمیں ہر لحہ متبادل

طریقہ ہائے کار سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔ اچھی سیرت ہی کی رہنمائی سے ہم ان میں صحیح انتخاب کر سکتے ہیں' اسی سے اچھا چال چلن پیدا ہوتا ہے۔ جس سے مراد ہے اعمال صالحہ کا مجموعہ۔ اعمال صالح ہمارے وہ افعال ہیں جن کا مقصد غایت حیات کی تحصیل ہے۔ نیکی اعمال صالح کی عادت کا دوسرا نام ہے جو اچھے کاموں کے بار بار کرنے سے پیدا ہوتی ہے۔

نیکیوں میں عدل سب سے زیادہ اہم ہے جو تمام انسانوں کو قانون کی نگاہ میں مساوی قرار دیتا ہے یعنی جہاں تک پیدائشی حقوق اور ان کے تحفظ کا سوال ہے بلالحاظ درجہ' ذات' رنگ' نسل اور عقیدہ سب انسانوں کو برابر کا حق دار بناتا ہے۔ ہمارا انتخاب شاذ و نادر ہی ٹھنڈے دل سے ہوا کرتا ہے' اس میں ہمیشہ احساسات کی آمیزش ہوتی ہے اور یہ احساسات اس قدر گہرے اور شدید ہوتے ہیں کہ اگر ہماری پسندیدہ اشیاء' مقامات' اشخاص یا حیوانات کو کوئی صدمہ پہنچے تو ہم اسے شدت سے محسوس کرتے ہیں۔ ہمارا یہ احساس وابستگی ہمارے نفس کے لیے بعض اوقات ذریعۂ تکمیل بن جاتا ہے اور بعض اوقات باعث تخریب۔

تعمیر نفس کے لیے اہم چیز احساس محبت ہے۔ خیر کا یہ پہلو اتنا وزنی اور اس قدر نمایاں ہے کہ بعض اوقات اسی کو عین خیر تصور کیا گیا ہے اور کبھی اس کو فی نفسہٖ ایک جداگانہ غایت کی حیثیت دے دی گئی ہے یعنی اسے خدا کی صفات ضروریہ میں شمار کیا گیا ہے۔ محبت اچھی چیزوں سے گہرے لگاؤ کا دوسرا نام ہے۔ اچھی سیرت' عمدہ چال چلن' انصاف اور محبت کے علاوہ خیر کے مفہوم میں مقصد کی سلامتی' ضمیر کی صفائی اور فرائض اور ذمہ داریوں کا احساس بھی شامل ہیں۔

معاشی اقدار

الغرض یہی دوامی اور اساسی قدریں انسان کی غایت ہیں۔ ان میں ہر ایک نفس انسانی کے کسی نہ کسی پہلو سے منسوب ہے اور اس نسبت کی وجہ سے ایک مخصوص اہمیت رکھتی ہے۔ تاہم انسان محض ایک روحانی وجود ہی نہیں' اس کی روح کے ساتھ ساتھ ایک مادی جسم بھی ہے۔ جسمانی ضروریات پوری کیے بغیر انتہائی روحانی قدریں میسر نہیں آ سکتیں۔ یہ احتیاجیں مادی جسم سے تعلق رکھتی ہیں اور فطری خواہشات مثلاً بھوک' پیاس' جنسی تعلقات اور دیگر ضروریات مثلاً لباس' جائے پناہ وغیرہ کی صورت میں ظاہر ہوتی ہیں۔ انسان کی معاشی قدریں انہی ضروریات کے پورا کرنے پر موقوف ہیں اور اساسی نہ ہونے کے باوجود یہ معاشی قدریں اساسی مقاصد کے حصول کے لیے ازبس ضروری ہیں۔ اس لیے فرد اور جماعت دونوں کے لیے یہ قدریں ثانوی مگر لازمی حیثیت رکھتی ہیں۔ معاشی قدروں کے حاصل کیے بغیر اعلیٰ درجہ کی کوئی قدر میسر نہیں آ سکتی۔ معاشی قدریں کسی معنی میں بھی اساسی نہیں ہیں۔ لیکن بایں ہمہ زندگی ان کے بغیر بسر نہیں

ہو سکتی اور اعلیٰ قدروں کے متمنی کو ان کی تلاش کے بغیر چارہ ہی نہیں۔ انسان کی نفسی اور روحانی سربلندی کے لیے معاشی ضروریات کا پورا کرنا ایک لازمی شرط ہے۔

غایتی یا اساسی ناقدریں

اساسی قدروں کے بالمقابل اساسی ناقدریں یا خرابیاں ہیں جو افتراق، کمزوری، غلطی، بدصورتی اور بدی پر مشتمل ہیں۔ افتراق، انتشار اور ابتری کی صورت میں نمودار ہوتا ہے، کمزوری، بدنظمی، بیماری، جمود، انحطاط یا رجعت قہقری کی صورت اختیار کرتی ہے، غلطی کا وقوع شعور کی خرابی، استدلال کی کمزوری اور جہالت پر مبنی ہے، بدصورتی۔۔ جسم، نفس یا ماحول سے متعلق ہے اور بدی۔۔ نفرت، ناانصافی یا عام بدحالی کے جامہ میں نمایاں ہوتی ہے۔ اسی انداز سے معاشی قدروں کے بالمقابل غربت اور فاقہ کشی معاشی خرابیاں تصور کی جاتی ہیں۔ بھوک، پیاس، جائے پناہ کی قلت اور جنسی خواہش کی رکاوٹ کی وجہ سے شخصی غلامی، اخلاقی پستی یا دماغی خلل بلکہ موت بھی واقع ہو سکتی ہے۔ میلان شر انفرادی اور جماعتی زندگی میں خلل اور پراگندگی پیدا کر دیتا ہے۔ زندگی فطری راستہ پر چلنے کی بجائے جمود پذیر ہو جاتی ہے اور رفتہ رفتہ معدوم ہو جاتی ہے۔ قدروں کا حاصل کرنا صراط مستقیم کا اتباع اور نعمت یافتہ ہستیوں (انعمت علیہم) کا طریقہ کار ہے۔ خرابی کی راہ اختیار کرنا کج روی اور انحراف ہے۔ جادۂ مستقیم کی پیروی سے انسان ملائکہ پر سبقت لے جاتا ہے اور بے راہ روی کی وجہ سے حیوانات سے پست تر ہو جاتا ہے۔ قدریں ہماری ایجادی قابلیتوں کو منظر عام پر لاتی ہیں، اس کے برخلاف خرابیاں ہماری ہلاکت خیز خواہشات کو تقویت پہنچاتی ہیں اور انہیں طشت از بام کرتی ہیں۔

اساسی قدروں کا استعمال بطور وسائل

حقیقی اقدار میں سے ہر ایک خیر کے بجائے شر کی ترقی کے لیے وسیلہ کار بن سکتی ہے۔ جرائم پیشہ لوگوں کا باہمی اتحاد معاشرتی بے انصافی کا منبع بن جاتا ہے۔ اگر قوت کی حمایت میسر آ جائے تو غصب اور لالچ قوموں کی غلامی، ہلاکت آفریں جنگوں اور لامتناہی مصیبتوں کے باعث بن جاتے ہیں۔ اگر ارتکاب بدی کے موقعوں پر صاحبان علم کوئی اخلاقی ہچکچاہٹ محسوس نہ کریں تو ان کے ہاتھوں میں علم ایک خطرناک حربہ کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ نفرت انگیز بدی کی پردہ پوشی کے لیے حسن ایک آڑ کا کام دے سکتا ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ ہر قدر کے حاصل کرنے کے لیے تمام اساسی قدروں کو اختیار کیا جائے اور جملہ برائیوں سے پرہیز کیا جائے۔

قدریں ایک دوسری سے وابستہ ہیں

حق و صداقت کے بارے میں ہم تنہا اپنے عملی ردعمل یا حسن کے متعلق محض اپنے جذباتی ردعمل یا خیر کے بارے میں صرف اپنے ارادی ردعمل کا تذکرہ نہیں کر سکتے۔ یہ سب ایک ہی رگ حیات کے باہم گندھے ہوئے ریشے ہیں۔ باقی قدروں کے متعلق ہمارے ردعمل کے لیے بھی یہی کہا جا سکتا ہے۔ اس طرح معاشی تسکین کے مقاصد' وحدت' قدرت' حق اور جمال کی غائیتیں ایک دوسری سے الگ الگ نہیں ہیں۔ دراصل یہ سب ایک ہی نصب العین کی باہم وابستہ صورتیں ہیں۔ ہر اساسی قدر بذات خود ایک فضیلت ہے لیکن تن تنہا نامکمل ہوتی ہے اور دوسروں کے پرتو سے تکمیل پذیر ہوتی ہے۔ حسن بداخلاقی کے ماحول میں زندہ نہیں رہ سکتا اور جہاں اچھائی اور برائی کا امتیاز اور حق و باطل کا شعور نہ ہو اور تمام وقت یا اس کا بیشتر حصہ اقتصادی ضروریات میں صرف ہو جاتا ہو وہاں اخلاقی ترقی نہیں ہو سکتی۔ اس کے خلاف صناعی کے کسی حسین نمونے کی تقلید کرنے سے ہمارے ارادوں میں بلندی پیدا ہوتی ہے اور ہمارے خصائل میں توازن۔ قدروں کی حفاظت اور بقا ایک دوسری سے وابستہ ہیں۔ یہ سب قدریں سمٹ کر ایک اساسی قدر میں جذب ہو جاتی ہیں۔ جو خیر اعلیٰ سب قدروں کی سرتاج یعنی غایت الغایات ہے وہ ہے ذات باری تعالیٰ۔

قدروں کی جانب ارادہ کو متوجہ کرنا

جو انسان اپنے ارادہ کو اساسی قدروں کی وحدت کی طرف ملتفت کر دیتا ہے وہ گویا رضائے خدا کی خاطر اپنی مرضی سے دست بردار ہو جاتا ہے اس روش میں کامیابی ہمیشہ ایک کیف پیدا کرتی ہے جسے مسرت' سرور یا سکون کہا جا سکتا ہے۔ اس اعتبار سے اسلام اطاعت اور سلامتی کا مذہب ہے جو آدم کے زمانہ سے قیامت تک حقیقی ایمان کا جوہر ہونے کا دعوے دار ہے۔

غرض و غایت تعلیم

انسانی حیات کی اساسی قدریں معلوم کرنے کے بعد تعلیم کی غرض و غایت کا فیصلہ کرنا مشکل نہیں۔ تعلیم اس طریقہ کار کا نام ہے جس کی بدولت انسان کو کماحقہ' ترقی پانے میں مدد ملتی ہے' اس کے ذریعہ وہ اپنی ملکوتی فطرت سے آگاہ ہو جاتا ہے اور اس حقیقت سے آشنا ہو کر وہ اپنی خداداد قابلیت کی حد تک ترقی حاصل کرتا ہے۔ تعلیم ایک بچے کے لیے وہی کام کرتی ہے جو مکمل باغبانی ایک درخت کے لیے کر سکتی ہے۔ تعلیم کے زیر سایہ نشوونما پا کر بچہ ان تمام خدائی

صفات کو اخذ کر لیتا ہے جن کے جذب کرنے کے لیے وہ پیدا ہوا ہے۔ انسان کا انتہائی کمال یہی ہے کہ وہ زیادہ سے زیادہ حد تک آئینہ کمالات الٰہیہ بن جائے۔ یہی غایت تعلیم ہے۔

جس طرح وحدت، قدرت، حق و صداقت، جمال اور خیر اپنی مربوط صورت میں انسانی غایتیں یعنی دوامی اقدار حیات ہیں اسی طرح وہ تعلیمی غایتیں بھی ہیں۔ یہ غائتیں ناقابل تغیر ہیں لیکن ان کی اضافی اہمیت کے بارے میں حسب مقتضائے زمانہ انسانی نظریہ بدلتا رہتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مقاصد تعلیم کے طور پر ان میں وقتاً" فوقتاً" ترمیم ہوتی رہتی ہے۔

بچے میں وہ تمام قوتیں موجود ہوتی ہیں جن کے نشوونما سے انسانی شخصیت کی تشکیل ہوتی ہے۔ لیکن بوقت ولادت وہ ایک بے بس ننھا سا وجود ہوتا ہے جسے فطرت نے ادھوری یا بالقوہ صلاحیتوں سے آراستہ کیا ہوتا ہے۔ انہی ناتمام قابلیتوں کی بنیاد پر بذریعہ تعلیم و تربیت قصر شخصیت تعمیر کیا جاتا ہے جس میں پرتو ربانی نظر آتا ہے۔

(سہ ماہی اقبال، لاہور، اکتوبر ۱۹۵۵ء)

فلسفیانہ مباحث:

جمال معروضی ہے یا موضوعی؟

فلسفیانہ باریکیوں سے پہلوتہی کرتے ہوئے عام نقطۂ خیال کی بنا پر ہم یہ فرض کیے لیتے ہیں کہ لفظ 'اشیاء' سے ہماری مراد پہاڑ' کتابیں' تصویریں' مورتیں' نظمیں اور گیت وغیرہ ہیں- اور جب ہم یہ سوال کرتے ہیں کہ آیا جمال معروضی ہے یا موضوعی؟ تو ہمارا مقصد اس امر کی تحقیق ہوتا ہے کہ آیا جمال اس نوعیت کی کوئی چیز ہے یا اس قسم کی اشیا کی کوئی صفت ہے یا یہ کہ ان کے درمیان کسی رابطہ کو ظاہر کرتا ہے- یا ان کے جوہر کا نام ہے جس کا وجود دیکھنے والے کی ذات سے کوئی علاقہ نہیں رکھتا- یا اس کے برخلاف یہ خود دیکھنے والے اور صناع کی کوئی صفت' ذہنی قوت' وضع یا فعل ہے؟ جب شیلے کہتا ہے کہ شاعر: "عالم رنگ و بو کا پردہ اٹھا دیتا ہے اور اس کے خوابیدہ حسن کو جو اس کی ہیئت ظاہری کی روح ہے' بے نقاب کرتا ہے-"

یا جب اصغر اسی مضمون کو یوں باندھتا ہے کہ:

بند ہو آنکھ' اُٹھے منظر فطرت سے حجاب
لاؤ اک شاہد مستور کو عریاں کر دیں

تو اس طرح وہ دونوں جمال کے معروضی نظریے کو پیش کرتے ہیں- لیکن جب وہی اصغر ایک دوسرے جذبے کے زیر اثر یہ اشعار کہتا ہے کہ:

حسن کے فتنے اُٹھے میرے مذاق شوق سے
جس سے مَیں بے چین ہوں یہ خود مری آواز ہے

ہیں نگاہِ شوق کی رنگینیاں چھائی ہوئی
پردۂ محمل اٹھا تو صاحبِ محمل نہ تھا

ہاں وادیٔ ایمن کے معلوم ہیں سب قصے
موسیٰ نے فقط اپنا اک ذوقِ نظر دیکھا

یا جب وائی کاؤنٹ سیموئل بیان کرتا ہے کہ:

"دور شفق میں بذاۃ کوئی جمال نہیں--- وہاں محض کرۂ ہوا میں گرد و غبار' بخارات اور بادلوں کے ذریعہ روشنی کی لہروں کا انتشار اور پرتو ہے۔"

یا جب کروچے یہ کہتا ہے کہ:

"مناظر قدرت حسین صرف اسی وقت ہوتے ہیں جب انہیں ایک آرٹسٹ کی نظر سے دیکھا جائے اور آرٹسٹ کے اظہار ذات کے بغیر وہ بے جمال ہیں۔"

تو ان تمام صورتوں میں جمال کے موضوعی نظریے کو پیش نظر رکھا گیا ہے۔

"ان دونوں الفاظ "معروضی" اور "موضوعی" کو مندرجہ بالا معنوں میں لیتے ہوئے میرا خیال یہ ہے کہ جمال نہ محض موضوعی ہے اور نہ معروضی۔ بلکہ بقول جگر۔

حسن کے ہر جمال میں پنہاں
میری رعنائی خیال بھی ہے

اگر جمال محض معروضی ہے تو اس کی کیا وجہ ہے کہ ایک ہی قدرتی شے کبھی حسین اور کبھی غیر حسین معلوم ہوتی ہے؟ اور اگر یہ محض ہماری اپنی فطرت کی کوئی صفت' وضع یا فعل ہے تو اس بات کی کیا وجہ ہو سکتی ہے کہ ہم عام انسانوں کی حیثیت سے جمال کو بجائے اپنی ذات میں پانے کے اشیاء میں پاتے ہیں؟ طولیت (Empathy) کے نظریہ سے اس امر کی وضاحت تو ہو جاتی ہے کہ شعرا چاند تاروں کو کیوں اس طرح خطاب کرتے ہیں گویا وہ انہیں کی طرح کے انسان ہیں۔ اور انسانوں کی طرح خیالات' خواہشات' جذبات اور طبائع رکھتے ہیں؟ اور یہ بات بھی معلوم ہو جاتی ہے کہ کیوں ہم ایک رنگ کو گرم یا سرد' بھاری یا ہلکا خیال کرتے ہیں۔ لیکن اس نظریے سے اس بات کی وضاحت نہیں ہوتی کہ غروب آفتاب' گلاب کے پھول' جنگل کے منظر یا ایک تصویر کو جمیل کیوں کہا جاتا ہے؟

ہیگل کی رائے سے اتفاق کرتے ہوئے میرا یہ خیال ہے کہ جمال موضوع اور معروض کے مابین ایک رشتہ کا نتیجہ ہے۔ تجربہ (Experience) نہ صرف اس ارتسام کا نام ہے جو خارجی محرکات سے پیدا ہوتا ہے اور نہ محض اس مظہر کو کہہ سکتے ہیں جو نفس کی جانب سے ان محرکات کا قدرتی یا تخیلی ردعمل ہے۔ بلکہ ہر تجربہ دراصل ان دونوں سے مرکب ہے۔ پر جمال غروب آفتاب' ایک خوش نما تصویر' ایک دلفریب مورت یا ایک دل نواز نغمہ ایک منفرد تجربہ ہے۔ اس لیے ہر منفرد تجربے کی طرح اس میں ارتسام (Impression) اور اظہار (Expression) ہر دو کے عناصر موجود ہیں۔ ارتسام کا حصہ مشاہدہ میں زیادہ ہے اور اظہار کا آرٹ میں۔ ہر قسم کا ادراک ایک طرف شخصیت اور دوسری طرف عالم معروضات (Objective World) دونوں کا

مشترکہ تقاضا ہے۔ احسان حسن' عمل صریحی اور منطقیانہ قیاس کے حلقوں کے اندر ارتسام اور اظہار کی باہم ترکیب کا نام نہیں ہے۔ بلکہ اس کا حلقہ وہ ہے جہاں کہ صریحی عمل اور منطقیانہ استدلال کا گزر ہی نہیں۔ عمل صریح اور منطقی تخیل بھی بلاشبہ ارتسام اور اظہار دونوں سے مرکب ہیں لیکن یہ اور طرح کے مرکبات ہیں۔ علاوہ دیگر اختلافات کے ایک فرق یہ ہے کہ ایک میں کوئی خاص مقصد پیش نظر ہوتا ہے اور دوسرے میں منطقی روابط۔ جب جارجیس (Gorgias) یہ کہتا ہے کہ:

"سرود کی قوت روح کے خیال کے ساتھ ہم آہنگ ہو کر روح کو اپنے سحر سے مسحور کر لیتی ہے۔"

تو وہ اسی ارتسام اور اظہار کی ترکیب کی طرف اشارہ کر رہا ہے۔ ہر چیز بجائے خود داخل وخارج کے باہمی عمل کا نتیجہ ہے۔ لیکن ایک شے جمیل پر اس بات کا اطلاق اور بھی زیادہ ہوتا ہے۔ اس لیے کہ وہ ایک ایسے باہمی عمل سے پیدا ہوتی ہے جو تعبیر شدہ معروض اور شخص مدرک کے مابین ہوتا ہے: "کرۂ ہوا میں گرد وغبار' ابخرات اور بادلوں کے ذریعہ ضیاء آفتاب کی لہروں کا انعکاس و انتشار" ایک ایسا معروض ہے جس کی ترکیب میں دیکھنے والے کے جسم و روح کو اسی قدر دخل ہے جس قدر کہ خارجی وجوہ کو' خواہ وہ وجوہ کچھ بھی ہوں۔ لیکن ایک دلکش غروب آفتاب ایک ایسی ترکیب کا نتیجہ ہے جو پہلی ترکیب سے بالا ہے۔ یہ وہ ترکیب ہے جو اس رابطہ کا نتیجہ ہے جو معروض مرکب "بادلوں سے سورج کی روشنی کی لہروں میں انتشار اور انعکاس" اور نفس کے مابین ہوتا ہے۔ اور وہ موضوعی عناصر جو اس وقت استعمال ہوتے ہیں' ان سے مختلف ہیں جو پہلے معروض محض کی ترکیب کا موجب ہوئے تھے۔ دوسرے لفظوں میں یہ احساسات بصری' سمعی وغیرہ سے مختلف ہوتے ہیں جیسا کہ پرال (Prall) کا خیال ہے:

"جب توجہ وجدانی ہونے کی بجائے محض ادراکی ہو تو یہ ثانوی ترکیب معرض التواء میں پڑ جاتی ہے۔"

جو صفات حسی نفسی عملیات کے ایک مجموعہ کے ساتھ معروض محض کی ترکیب کرتی ہیں' تقریباً وہی بعض دیگر عملیات نفس سے مل کر ایک جمیل تجربہ بناتی ہیں۔

جمال کو موضوعی اسی وقت کہا جا سکتا ہے جب اس میں صرف موضوعی عناصر ہوں لیکن حقیقت حال یہ نہیں ہے۔ عناصر معروضی مثلاً "بادلوں سے آفتاب کی روشنی کی لہروں کا انتشار و انعکاس" غروب آفتاب کے جمالیاتی تجزیہ کے اسی طرح اجزاء ترکیبی ہیں جس طرح کہ وہ عناصر جو موضوعی ہیں۔ الیگزنڈر کا خیال ہے کہ جمال میں بھی "ہر ایک قدر کی طرح دو پہلو ہیں یعنی

موضوع قدر اور معروض قدر- اور دونوں کے باہمی رابطہ کا نام قدر ہے اور ان کے علاوہ قدر کا کوئی وجود نہیں-"

میں الیگزنڈر کے بیان میں صرف اتنی ترمیم کرنا چاہتا ہوں کہ جمال اس ہیت ترکیبی میں پایا جاتا ہے جو ان دونوں کے مابین رشتہ کا نتیجہ ہے- درحقیقت جمال ایک شے مجردہ ہے- جس چیز کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں وہ جمال مجردہ نہیں بلکہ ایک جمیل معروض ہے اور اس کی ترکیب جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں' دوگونہ ہے- جمال اسی طرح ایک جمالیاتی تجربہ کی ایک صفت ہے جس طرح کہ رنگ معروض محض کی ایک صفت ہے- اگر "بادلوں کے ذریعہ آفتاب کی روشنی کی لہروں کا انتشار و انعکاس" ایک معروض ہے- تو دل فریب غروب آفتاب اس معروض اور فہم کرنے والے موضوع کے مابین ایک رشتہ سے پیدا ہوا ہے- اس لیے یہ نہ محض موضوعی ہے اور نہ محض معروضی بلکہ ایک تجربہ ہے جو معروض اور موضوع دونوں کے باہمی رابطہ سے پیدا ہوا ہے- چونکہ ایک شے کبھی ایک وقت خالی از جمال معلوم ہوتی ہے اور دوسرے وقت جمیل' اس لیے یہ ضروری ہے کہ معروض محض اور جمالیاتی تجربہ جس کا کہ معروض محض ایک جزو ہے' ان دونوں کے مابین ایک فرق قائم کیا جائے- حقیقت یہ ہے کہ مجھے آج ایک منظر خوبصورت نہیں معلوم ہوتا- حالانکہ کل وہ مجھے جمیل نظر آتا تھا' یعنی آج مجھے وہ ایک معروض محض معلوم ہوتا ہے- حالانکہ کل میرے لیے ایک جمالیاتی حقیقت تھا- تو اس فرق کی وجہ اس منظر کی مقابلتاً" مستقل صفات معروضی نہیں بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ میرا نفس کسی خاص طریقہ پر عمل پیرا ہے-

گو مناظر میں جمال کا عدم و وجود نفس کے فعل پر منحصر ہے لیکن یہ اسی فعل کا مترادف نہیں- اس کا انحصار موضوع کے ایک خاص فعل پر ہے- یہ خود موضوع کی کوئی صفت یا فعل نہیں ہے- اگر دُوربین سے دیکھنے میں چاند اپنی اصلی جسامت سے دس گنا معلوم ہوتا ہے تو اس کی یہ بڑھی ہوئی جسامت دراصل دوربین کی وجہ سے ہے- لیکن یہ دوربین کی صفت نہیں ہے- یہ ماہ مدرکہ کی صفت ہے کہ اگر اسے دوربین سے دیکھا جائے تو اپنی اصلی جسامت سے بڑا معلوم ہوتا ہے جس طرح کہ یہ دوربین کا فعل ہے کہ وہ چاند کو بڑا کر دیتی ہے لیکن یہ غلط ہے کہ جسامت کا بڑھ جانا چاند کی یا دوربین کی صفت ہے- یہ دراصل صفت ہے اس نئے ادراک کی جو دوربین کے ذریعے حاصل ہوتا ہے- یہی بات ایک جمیل تجربہ کی صورت میں صادق آتی ہے- جمال ایک دلکش غروب آفتاب کی صفت ہے نہ "بادلوں کے ذریعہ سورج کی روشنی کی لہروں کے انتشار و انعکاس" کی اور نہ نفس شاہد کی- یہ صفت ہے نہ معروض کی اور نہ موضوع کی بلکہ اس تجربہ کی جو دونوں کے باہمی تعاون سے مرتب ہوتا ہے-

باعتبار وقت ایک ہی دماغ میں معروض محض کا ادراک ہمیشہ معروض جمیل سے قبل نہیں ہوتا۔ دراصل ایسا بہت کم ہوتا ہے۔ بایں ہمہ، منطقی نقطۂ نظر سے یہ اس تجربہ کی اولیں شرط ہے۔ ممکن ہے کہ ایک شخص غروب آفتاب کو خوبصورت منظر سمجھے لیکن اس کے ہر بار کا مشاہدہ موضوع یعنی "بادلوں کے ذریعہ سورج کی روشنی کی لہروں کے انتشار و انعکاس" سے مشروط ہے۔ بعض دیگر نفوس کے لیے یہی روشنی کی لہروں کا انتشار و انعکاس محض روشنی کی لہروں کے انتشار و انعکاس کے سوا اور کچھ نہیں اور مطلقاً خالی از ال ہے۔ ایک ہی نوعیت کی معروضی صفات ایک طرح کے موضوعی حالات میں معروض محض بن جاتی ہیں اور ان حالات میں اور ان کے علاوہ چند اور شرائط کے ماتحت تبدیل ہو کر ایک معروض جمیل کی صورت اختیار کر لیتی ہیں۔ اے۔ سی۔ بریڈلے لکھتا ہے کہ:

"ایک خوبصورت منظر ایک حقیقی منظر نہیں ہے۔ جب ایک حقیقی منظر جمالیاتی حیثیت حاصل کرتا ہے تو اس کے بہت سے اجزاء نظر انداز ہو جاتے ہیں۔ اس کا ہرگز یہ مطلب نہیں کہ فنون لطیفہ کے کسی نمونے کی خوب صورتی کے مشاہدے میں حقیقی شے کی کوئی اہمیت نہیں لیکن یہ اسی حد تک اہم ہے جس حد تک کہ یہ اس مشاہدے یا اس نمونے میں ظاہر ہوتی ہے۔" یہ کہنا زیادہ صحیح ہو گا کہ بہت کچھ جو حقیقی منظر میں پہلے موجود تھا، اب نہیں رہا اور بہت کچھ جو اس میں موجود نہ تھا، اب اس میں آگیا ہے۔

جو فرق ہم یہاں مدرکہ معروض محض اور اس کی خوب صورت شکل مثلاً "بادلوں کے ذریعہ سورج کی روشنی کی لہروں کے انتشار و انعکاس" اور دل کش غروب آفتاب کے مابین قائم کر رہے ہیں، وہ بعینہٖ اس فرق کے مانند ہے جو گشالٹ عالمان نفسیات نے ایک منظر میں جغرافیائی اور وضعی معروض کے اعتبار سے قائم کیا ہے۔ ان کی اصطلاح میں معروض محض جغرافیائی معروض ہے اور معروض جمیل معروض وضعی ہے۔ معروض وضعی مختلف اشخاص کے لیے مختلف ہو سکتا ہے۔ اگر بالفرض جغرافیائی معروض الف ہے اور فہم کرنے والا جیم ہے تو وضعی معروض الف ج ہو گا اور جمال نہ الف کی صفت ہو گی اور نہ جیم کی بلکہ الف ج کی۔

ہمیں یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ ایک منظر کو خوب صورت منظر میں تبدیل کرنے میں معروض محض ایک خوابیدہ شریک کار نہیں ہے۔ صفات حسی کے اپنے تقاضے ہوتے ہیں جو موضوع کے فعل کا تعین کرتے ہیں۔ مثلاً تیز روشنی کا تقاضا یہ ہے کہ آنکھ کی پتلی سکڑ جائے اور آنکھ کے پردے کسی قدر بند ہو جائیں۔ 'انا' کسی ایک خاص طریقہ پر متاثر ہو جاتا ہے اور اس

کے تقاضے سے ایک خاص قسم کا ردعمل ظہور میں آتا ہے۔ بیشک موضوع اپنے داخلی وسائل کے ذریعہ تجربہ پر بہت بڑا اثر ڈالتا ہے لیکن خارجی محرکات اور ارتسامات بھی موضوع پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ اس کے اوپر زور ڈالتے ہیں اوراس کو اپنی طاقتوں کو ظاہر کرنے پر مجبور کرتے ہیں۔ جارجیس کی اصطلاح میں جمالیاتی تجربہ میں یہ معروضی "قوت" ہی ہے جو سب بندوں کو توڑ کر موضوع کی فطرت کے دریاؤں کو روانی بخشتی ہے اور پھر اس کا ردعمل خود معروض پر ہوتا ہے اور ایک نیا نتیجہ یعنی ایک جمالیاتی تجربہ ظہور میں آتا ہے۔ جیسا کہ کوفکا (Kofka) نے بتایا ہے:

"ہر ایک وضعی معروض کا انحصار خارجی اور داخلی شرائط پر ہوتا ہے اور حسن کا ادراک اس عام قانون سے مستثنیٰ نہیں کیا جا سکتا۔"

آیئے اب ہم جمالیاتی تجربے کے ارتسامی پہلو کا بغور مطالعہ کریں۔ وہ صفت جو اس حسی مواد کے لیے (جو ایک حسین مجموعے کے اجزاء میں سے ہے) ضروری ہے' اس کی وحدت ہے۔ بہت ممکن ہے کہ سادہ رنگوں' آوازوں اور حتیٰ کہ خوشبوؤں میں بھی وہ خصوصیات نہ پائی جائیں جو پیچیدہ جمالیاتی تجربات میں پائی جاتی ہیں۔ لیکن اپنی طرف توجہ مبذول کرانے کے لیے ان میں وحدت ایک ضروری چیز ہے۔ وحدت کا لازمی ہونا پیچیدہ جمالیاتی تجربات میں اور بھی زیادہ عیاں ہو جاتا ہے۔ اگر ایک وضعی معروض ایک منظم وحدت نہ ہو تو وہ جمیل نہیں ہو سکتا۔ جمال کی ان پیچیدہ صورتوں میں ہم آہنگی اور تال اور توازن بھی ضروری ہے۔ علاوہ ازیں معروض کی اور خصوصیات بھی ہو سکتی ہیں جو جبلّی ردعمل کے لیے محرکات کا کام کرتی ہیں۔ مثلاً علامات جنس ونوع' جسمانی کمزوری' قوت وغیرہ۔ قدرتی جمال میں یہ علامات پہلے ہی سے موجود ہوتی ہیں اور فن میں آرٹسٹ ان علامات کو حسی مواد میں داخل کرتے ہیں اور اس کے لیے صورت (Form) کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں۔

جن ارتسامات میں یہ خواص ہوتے ہیں وہ موضوع کے عضویہ (Organism) میں بعض مظاہر یا ردعمل پیدا کرتے ہیں۔ ایسا کیوں ہوتا ہے اور ان میں کہاں سے یہ قوت آتی ہے؟ یہ قدرت کے ایسے معمّے ہیں جن کی توضیح نہیں کی جا سکتی۔ بہرحال یہ بات یقینی ہے کہ قدرتی محرکات ہماری جبلّتوں کے مناسب معروضات ہیں اور ان کا جبلّی فعل سے تعلق عضویہ کے لیے مفید ہے۔ ان دونوں کے باہمی تعلق میں حیاتیاتی ارتقاء کا بہت بڑا حصہ ہو گا۔ حقیقت یہ ہے کہ روشنی' سادہ یا مخلوط رنگ' ہم آہنگی اور تال' ذہن کو اپنی طرف کھینچتے ہیں اور اس کی قوتوں کو روانی بخشتے ہیں۔ ایک تین دن کا بچہ روشنی کی جانب مائل ہوتا ہے اور کچھ دنوں کے بعد تیز رنگوں میں جاذبیت پاتا ہے۔ اور بعد ازاں ہلکے رنگ اور ملے جلے رنگوں میں دل کشی محسوس کرتا

ہے۔ تین سال کے بچے تال کو سمجھنے لگتے ہیں اور اپنے سر' بازوؤں اور ٹانگوں سے تال دینے لگتے ہیں اور جو راگ سنتے ہیں اس کے ساتھ ناچنے لگتے ہیں۔ ہم آہنگی کی طرف بچے کی کشش بہت دنوں کے بعد ہوتی ہے۔ لیکن جب وہ اس کی طرف مائل ہوتا ہے تو اس پر اس کا نمایاں اثر پایا جاتا ہے۔ ردعمل اور محرکات کا یہ باہمی تعلق اس بات کا پتہ دیتا ہے کہ فطرت سب تجربات کی تعمیر کی طرح جمالیاتی تجربات کی ترکیب میں بھی نفس کے ساتھ تعاون کرتی ہے۔

یہ تعاون اور ہم آہنگی بلکہ خوش آہنگی ایک ایسے ازلی مغنّی کی طرف اشارہ کرتی ہے جس کے گائے ہوئے راگ کے یہ دونوں زیر و بم ہیں۔ حسن کی یہ علامتیں مثلاً وحدت' ہم آہنگی' وزن وغیرہ موضوع میں جن جبلتوں کو تحریک میں لاتی ہیں' ان کو مجموعی طور پر ایک ہی جملہ میں "جبلّت ہائے جاذبہ" کہا جاسکتا ہے۔ ان جبلّتوں میں میرے نزدیک جبلّت جنسی' جبلّت محافظت' مل جل کر رہنے کی جبلّت' جبلّت تجسّس' جبلت اطاعت' جبلت حصول' جبلت تعمیر' جبلت ہمدردی' اور ہنسی کی جبلت شامل ہیں۔ ان جبلتوں کی وجہ سے اپنے قدرتی معروضات کے ساتھ تقرب حاصل کرنے اور ان میں محو ہو جانے یا انہیں برقرار رکھنے کی خواہش پیدا ہوتی ہے۔ کوئی نفرت انگیز معروض جمیل نہیں ہو سکتا۔ البتہ یہ ایک ایسے معروض کا جو بحیثیت مجموعی دل کش ہو۔ ایک جزو بن سکتا ہے۔

جبلت ہائے جاذبہ کو ایک متوازن تحریک دینے کے لیے ایک شے کے لیے یہ ضروری نہیں کہ ان علامات صوری میں سے ہر ایک موجود ہو۔ جمالیاتی تجزیہ کے سادہ مواد مثلاً رنگ' آواز وغیرہ میں صرف وحدت کا وجود ہی کافی ہے۔ موضوع کے مظاہر کو تحریک دینے کے لیے صفات حسی میں جس چیز کا ہونا لازمی ہے وہ یہ ہے کہ ان علامات میں سے ایک یا ایک سے زیادہ ضرور موجود ہوں۔ جمالیاتی فیصلہ میں عام طور پر صرف جدا جدا احساسات' سادہ آوازوں' خاص قسم کے رنگوں یا مفرد لکیروں ہی پر خوبصورتی کا اطلاق نہیں ہوتا۔ مگر بعض اوقات یقیناً یہی منفرد سادہ ارتسامات مظاہر سے مل کر جمیل ہو جاتے ہیں - زیادہ پیچیدہ صورتوں میں نہ محض وحدت بلکہ ہم آہنگی' وزن اور دوسری خصوصیات بھی جو جبلت ہائے جاذبہ کو بھڑکاتی ہیں' موجود ہوتی ہیں۔

اب ہمیں اس تصویر کے دوسرے رخ کی طرف توجہ کرنی چاہیے۔ یعنی جمالیاتی تجربہ کے شرائط اور اجزائے موضوعی کا مطالعہ کرنا چاہیے۔ جن موضوعی اجزا کی طرف سب سے پہلے توجہ منتقل ہوتی ہے وہ احشائی' حرکی اور عضوی احساسات ہیں۔ یہ عناصر اظہار' جمالیاتی حقیقت کے نہایت ضروری اجزا ہیں اور یہ اپنے معروضی اجزا کے ساتھ اس طرح مخلوط ہوتے ہیں کہ ان کو علیحدہ کرنے کے لیے نہایت احتیاط کے ساتھ تجزیہ نفس کرنا ضروری ہوتا ہے۔ یہ محض نفسی

ردعمل ہی نہیں ہیں جو ماحول کے پیش کردہ محسوسات کے ساتھ مل کر جمالیاتی حقیقت کی تعمیر کرتے ہیں بلکہ بے شمار چھوٹے چھوٹے تاثرات بدنی ردعمل سے پیدا ہو کر جمالیاتی منظر پیش کرتے ہیں۔ جب میں سازندوں سے کوئی راگ سنتا ہوں تو بہت سے احساسات جو میرے بدنی ردعمل سے پیدا ہوتے ہیں' مجموعی جمالیاتی ہیئت میں ضم ہو کر میرے لیے راگ کو جمیل بنا دیتے ہیں۔ مبہم "ہیجان' دھڑکن' لرزش' حرارت۔" یہ سب تاثرات بدنی ردعمل کے ساتھ ساتھ کار فرما ہوتے ہیں۔ ان بدنی تبدیلیوں کے تاثرات کے ساتھ ساتھ جذبات کاذبہ بھی ہوتے ہیں جو اشیاء جمیل کو مبہم سا جذباتی رنگ دے دیتے ہیں۔ راگ اور نظم میں ان کا خاص طور پر نمایاں حصہ ہے۔ ان عضوی تاثرات اور جذبات کاذب کا تاثر (راحت و کرب) بھی جمالیاتی حقیقت کا ایک جزو ہے۔ تمام حسین چیزیں مسرت بخش ہوتی ہیں اور تمام بدصورت چیزیں تکلیف دہ۔ یہ حقیقت اس قدر مسلّمہ ہے کہ بہت سے ماہرین جمالیات نے جمیل کی تعریف یہ کی ہے کہ جمیل وہ ہے جو خوش کُن ہو۔ ایک جمیل شے کے مختلف عناصر انفرادی حیثیت سے ایجابی یا سلبی رنگ کا تاثر رکھ سکتے ہیں لیکن مجموعی حیثیت سے وہ خود ہمیشہ خوشگوار ہوتی ہے۔ یہ رنگ تاثر تین طریقوں سے پیدا ہوتا ہے:

۱۔ مواد حسی اور وحدت' وزن' ہم آہنگی' جنسی علامات وغیرہ میں سے ایک یا ایک سے زیادہ صوری علامات۔

۲۔ منتشر عضوی اور حرکی تاثرات۔

۳۔ ان منتشر تاثرات کا عضویہ پر اثر اور اس وجہ سے حیثت میں تبدیلی اور اس تبدیلی کے باعث مواد محسوسات میں تبدیلی۔

عضوی تاثرات' جذبات کاذب اور رنگ تاثر یعنی راحت و کرب کے علاوہ نظم یا راگ کی طرح کے پیچیدہ جمالیاتی تجربات میں تمثالی اور تخیلی مواد بھی بہت کافی ہوتا ہے۔ یہ حقیقت اس قدر نمایاں ہے کہ اظہاریت کے معتقدین کے نزدیک مجموعی جمالیاتی حقیقت محض تخیّل ہی میں مکمل ہو جاتی ہے۔ جمالیاتی تجربہ کے لیے افکار منطقہ لازمی نہیں ہیں لیکن جب یہ موجود ہوتے ہیں تو اس کے حلقہ کو بہت زیادہ وسیع کر دیتے ہیں۔

تمثال اور افکار' جمالیاتی حلقہ میں یا تو مبہم ہوتے ہیں یا صریح۔ جب مبہم ہوتے ہیں تو عناصر معروضہ میں ضم ہو کر ان میں انسانی روح کے انوار و تجلیّات کا رنگ بھر دیتے ہیں۔ صریح تمثال اور افکار کی حیثیت سے یہ دو طرح کا کام کرتے ہیں۔ اول جمالیاتی کیفیات نفسی میں جن سے شاعر کو تعلق ہے' وہ معروضات کا کام دیتے ہیں۔ وہ محض معروضات اور ان کی صفات کی یاد

ہیں یعنی تمثیلی اور فکری تصویریں ہیں اور اس لیے وہ معروضات کی طرح ہی کام کر سکتی ہیں اور کرتی ہیں- ذہن میں محفوظ معروضات اور ان کے صفات کی حیثیت سے ان میں ایک یا زیادہ صوری خصوصیات مثلاً وحدت' ہم آہنگی ' وزن وغیرہ لازمی طور پر ہوتی ہیں یا ماہر فن قصداً گو اضطراراً' ان میں خصوصیات پیدا کر دیتا ہے تاکہ ان کے استعمال سے جمالیاتی مواد اس قدر دل کش ہو جائے کہ نفسی مظاہر پیدا ہونے لگیں- ان ذہنی عملیات کا دوسرا کام اظہار سے متعلق ہے- یہ تمثیلی یا فکری رد عمل ہیں- جنہیں مناسب معروضات یا ان کی تمثیلی اور فکری تصورات تحریک میں لا کر ان کا اپنے گرد مظہری ہالہ بنا لیتے ہیں- یہ ایک ایسے عمل سے پیدا ہوتے ہیں جس کو پروفیسر اسٹاوٹ نے تشبیہات کی ترکیبی تولید بتایا ہے- یہی وہ عمل ہے جو ایک حد تک آرٹ میں تشبیہات' استعارات اور نشانات کا ذمہ دار ہے-

یہ تشبیہات' استعارات اور نشانات کلید کا کام دیتے ہیں جن سے وہ جذباتی' طلبی اور ذہنی رجحانات جو گزشتہ زمانہ میں پیدا ہوئے تھے بکثرت معرض وجود میں آ جاتے ہیں- اور اس طرح جمالیاتی تجربہ اظہاری ارتعاشات سے مملو ہو جاتا ہے- تصورات سے تصورات پیدا ہوتے ہیں اور افکار سے افکار پیدا ہوتے چلے جاتے ہیں اور مجموعی حلقہ جمیل ایک ایسے مبہم ماحول سے گھر جاتا ہے جو کنائی صفات اور علائق سے بھرپور ہوتا ہے- یہ افکار و تصورات تمثیلی اشارات کے ذریعے حلقہ جمال میں روحانی کیفیات کا ایک ذخیرہ جمع کر دیتے ہیں جو ان کی مدد کے بغیر فنون کے لیے مواد نہ بن سکتا- نظم میں جس کا تعلق خاص طور پر روحانی کیفیات سے ہے' تشبیہات اور استعارات بدرجہ اتم موجود ہوتے ہیں- وہ ان موتیوں کی طرح ہیں جو دور و دراز سمندروں سے لائے گئے ہوں یا ان جواہرات کی طرح ہیں جو بعید ممالک سے حاصل کیے گئے ہوں اور جن کو جمع کرکے نت نئی ترکیبوں سے جڑا گیا ہو- وہ نادر ہوتے ہیں اور ان کی ندرت گو عمل ہی کی طرف کیوں نہ اشارہ کرتی ہو' عمل سے باز رکھتی ہے اور روح کو اپنے میں محو کر لیتی ہے-

استعارات تمثیلی تصورات ہیں اور تصورات علم النفس کی رو سے ایسے ہی واقعات ہوتے ہیں جیسے کہ محسوس شدہ اشیاء- لیکن افکار واقعات نہیں ہوتے' وہ مطالب ہوتے ہیں- مطالب کو نہ تو ادراکی طور پر دیکھا جا سکتا ہے نہ ان کی تصویر ذہن میں کھینچی جا سکتی ہے- وہ محض اشیاء کے حوالے ہیں- یا محض ان کے مطالب ہیں- چونکہ افکار جمالیاتی واقعہ کے موضوعی عناصر میں شامل ہیں اس لیے تمام ترقی یافتہ جمالیاتی واقعات پر مبنی ہوتے ہیں اور یہ معانی نفس کے جبلی اور تحصیلی رجحانات پر مبنی ہوتے ہیں- یہی نہیں بلکہ دراصل ان کا انحصار نفس کی پوری تعمیر پر ہے-

ہم نے اب تک یہ بتایا ہے کہ عضوی تاثرات' جذبات کاذبہ' تصورات' رنگ تاثر اور

افکار ہی جمالیاتی واقعہ کے موضوعی اجزائے ترکیبی ہیں۔ لیکن دراصل صرف یہی اظہاری عناصر جمال کے پیدا کرنے میں عمل پیرا نہیں ہوتے بلکہ پوری شخصیت سے ان کا تعلق ہے۔ جب ایک چھوٹا سا بچہ ایک راگ کو سن کر اپنے سر اور ہاتھ پاؤں سے تال دیتا ہے تو اس طرح اس عمل میں اس کا تمام جسم و نفس کار فرما ہوتا ہے۔ ارتسامات کا اثر کسی ایک جذبہ یا رجحان پر نہیں ہوتا اور اس حقیقت کو نظر انداز کرنے میں ہی فرائڈ اور الیگزنڈر غلطی پر ہیں۔ اس لیے کہ اول الذکر تمام حسن وجمال کا دارو مدار جبلت جنس پر رکھتا ہے اور موخر الذکر جبلت تعمیر پر۔ کسی ایک جبلت پر اثر بالعموم ایک مخصوص صریح رد عمل پیدا کرتا ہے۔ جب یہ رد عمل دب جاتا ہے تو عصبی علامات اور ذہنی آلام پیدا ہوجاتے ہیں۔ حسی مواد اور ان پر مبنی تصورات یا اس کی طرف ذہنی حوالے یعنی افکار۔ یہ سب اس وقت تک جمالیاتی پہلو اختیار نہیں کر سکتے جب تک تمام عضویہ کو حرکت میں نہ لائیں اور جبلتوں کی مجموعی مبہم قوتوں کو آزاد نہ کریں۔ ہم بھی بچے کی طرح مشاہدہ اور اشیاء کی تخلیق اپنی ساری ہستی کے ساتھ کرتے ہیں لیکن جب ہم ایک جمیل شے کی تخلیق یا مشاہدہ کرتے ہیں تو ہماری تمام ذات ایک عجیب حالت میں ہوتی ہے۔

ہم واقف ہوتے ہیں لیکن ہمارا وقوف ایک ٹھوس شے تک محدود ہے نہ کہ اس کی کسی عمومی خصوصیت تک۔ بجز اس کے جو ذہن میں فطری طور پر پیدا ہو جائے۔ چونکہ 'نفس' مقاصد و ذرائع کے انتخاب یا فکری تحلیل میں مصروف نہیں ہوتا۔ بلکہ معروض کی موجودہ وحدت میں پوری طرح محو رہتا ہے اس لیے اس میں وجدانیت یا فہم بلاواسطہ اس طرح کا ہوتا ہے کہ موضوع اور معروض کے مابین فرق بھی مقابلتاً" محو ہو جاتا ہے۔ اور اسی طرح فیصلہ اور اعتقاد بھی کچھ دیر کے لئے جاتے رہتے ہیں۔ فن کے تخلیقی عمل میں شعور کی اس فوری اور وجدانی کیفیت کا اس کے گزرنے کے بعد مطالعہ کیا جائے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا ایک الہام تھا جسے کسی خارجی قوت نے روح پر نازل کیا ہو۔ اسی قسم کا توہم اشراقی وضع کے جمالیاتی نظریات کا موجب ہو جاتا ہے۔ کون سا بڑا شاعر ہے جو اپنے آپ کو پیغمبر نہیں سمجھتا اور اس میں غالب کا ہم زبان نہیں ہوتا کہ:

آتے ہیں غیب سے یہ مضامیں خیال میں
غالب صریرِ خامہ' نوائے سروش ہے

ہمارے اوپر ایک خاص اثر ہوتا ہے لیکن یہ اثر کسی خاص جبلت سے متعلق نہیں ہوتا۔ جیسا کہ ہم اس سے قبل بیان کر چکے ہیں یہ کئی جذباتی کاذبہ اور عضوی احساسات کی منتشر اور غیر ممیز شکل میں محسوس ہوتا ہے۔ یہ وہی چیز ہے جس کو قدیم ہندوستان کے ماہرین جمالیات نے

'رس' کے نام سے تعبیر کیا ہے۔ یہ ہمارے کسی ایک حصہ کی نہیں بلکہ مجموعی طور پر تمام ذات کی فوری تسکین کا احساس ہے۔

ہم عمل میں مشغول ہوتے ہیں لیکن یہ عمل کسی محرک کا صریح ردعمل نہیں ہوتا۔ چونکہ جمالیاتی دائرہ میں ہم کو فوری تسکین حاصل ہوتی ہے اس لیے کسی مقصد کی تلاش کے ذریعہ تسکین حاصل کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ عمل صریح کسی حاجت کے پورا کرنے کی غرض سے کیا جاتا ہے لیکن جب موجودہ حالت کامل طور پر اطمینان بخش ہو تو کسی حاجت کا احساس ہی نہیں ہوتا اور اسی لیے کوئی عمل صریح بھی رونما نہیں ہوتا۔ محض ایک عمل تحت الشعوری اور عمل تخیل ہی رہ جاتے ہیں۔ مشاہدے میں یہ عمل اس توجہ کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے جو شاہد مشہود کی طرف مبذول کرتا ہے اور فن میں اضطراری تعمیر کی شکل اختیار کرتا ہے۔ اس لیے وہ عمل جو مشاہدے اور فن سے متعلق ہے' اس عمل سے کوئی تعلق نہیں رکھتا جو خود وجدانی کیفیت سے باہر کسی اور مقصد کے حصول کا ذریعہ ہو۔ جیسا کہ اسٹرن نے بتایا ہے' عمل حسب ذیل تین صورتوں میں مقصد لیے ہوئے ہوتا ہے:

۱۔ فعل کا اندرونی مقصد۔ جیسا کہ کھیلوں میں (مثلاً کرکٹ کا میچ جیتنا)۔

۲۔ مقصد کائنات جس کا خود فاعل کو علم نہیں ہوتا جیسا کہ لڑکیوں کے کھیل میں گڑیا گڈے کی شادی۔

۳۔ ایسا مقصد جو عمل سے باہر ہوتا ہے مگر جس کا عامل کو علم ہوتا ہے جیسا کہ تاش کھیلنے سے روپیہ کمانا۔

جب ہم یہ کہتے ہیں کہ فن سے متعلق فعل بلا کسی مقصد کے ہوتا ہے تو ہمارا مدعا اس سے محض یہ ہے کہ اس میں اس تیسری صورت کا مقصد نہیں پایا جاتا۔ پہلے دو قسم کے مقاصد آرٹ کا لازمی جزو ہیں۔

یہ جمالیاتی عمل بھی انسانی اعمال صالح کی ایک شکل ہے۔ بدقسمتی سے اس حقیقت کو زاہدان خشک اور شیوخ مدرسہ اکثر بھول جاتے ہیں۔ غالب یہ کہنے میں حق بجانب ہے کہ:

ہے خیال حسن میں حسن عمل کا سا خیال
خلد کا در ہے میری گور کے اندر کھلا

غرض فن کی تخلیق اور شہود میں فاعل کی شخصیت کی حالت دوسری ذہنی حالتوں کی طرح وقتی' پُراثر اور عملی ہوتی ہے۔ وقتی طور پر یہ خبر نہیں' نظر ہے۔ باعتبار اثر یہ 'رس' یا فوری تسکین جذبات سے مملو ہوتی ہے اور باعتبار عمل بیرونی غرض و غایت سے پاک ہوتی ہے۔ اس

طرح فاعل کا تمام ذہن ایک خاص کیفیت کا حامل ہوتا ہے۔

ذہن کی یہ کیفیت اسی وقت ممکن ہوتی ہے جب ہیجانات میں توازن ہو۔ عدم توازن کی صورت میں فوری تسکین اور طلبی بے غرضی ممکن نہیں۔ اس صورت میں بھی جب معروض جمیل محض ایک ہی جبلت کا محرک ہو۔ مثلاً برہنہ مرد یا عورت کی تصویر، تو یہ ان سارے وقوفی، جذباتی اور طبعی عناصر کے ساتھ جو تمام عضویہ کی تحریک سے پیدا ہوتے ہیں، ایک جان ہو جاتا ہے اور اس طرح اس کی صفت خصوصی ختم ہو جاتی ہے۔ اور اس کے ساتھ اس کی وہ قوت بھی ختم ہو جاتی ہے جو ایک مخصوص جبلت کو اپیل کرتی ہے۔ یہ ایک عام محرک بن جاتا ہے جو تمام ہیجانات کو متحدہ طور پر کامل ہم آہنگی کے ساتھ برسرکار لے آتا ہے۔ کوئی ہیجان دوسرے ہیجانات سے تضاد نہیں رکھتا۔ یہ توازن ان ہیجانات یا ہیجانات کے مجموعوں کے مابین جو باہم متضاد ہوں، توازن نہیں۔ اس لیے کہ اس کے معنی تو توازن جامد ہوں گے نہ کہ توازن متحرک۔ جب برابر کی قوتیں ایک دوسرے کے مقابل ہوتی ہیں، تو اس کا نتیجہ جمود ہوتا ہے۔ جب تمام قوتیں ایک ہی جانب برسرعمل ہوتی ہیں تو وہ اپنی حرکت کو برقرار رکھتی ہیں اور ان میں توازن متحرک پیدا ہوتا ہے۔ پفر (Puffer) نے اس توازن کو "اعمال کا اتحاد اور ان کی ہم آہنگی" قرار دیا ہے اور غالب نے اسے "آرزو خرامی" کہا ہے۔ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ بیرونی محرک کی خصوصیات، اتحاد و ہم آہنگی، کا عکس موضوعی اعمال پر بھی پڑ جاتا ہے اور چونکہ یہ خصوصیات ارتسام و مظہر دونوں میں ہوتی ہیں اس لیے ان سے تعمیر شدہ شے جمیل میں بھی پائی جاتی ہیں۔ تمام احساسات، افکار ہیجانات اور توقعات مل جل کر معروضی مواد (حقیقی یا ذہنی) کے گرد ہالہ بنا لیتے ہیں اور شے جمیل کی تخلیق و تعمیر کا باعث ہوتے ہیں۔ صرف وہی عضویہ یا شخصیت جمال کا مشاہدہ کر سکتی ہے جس میں اس قسم کے ہیجانات کا توازن متحرک ہو۔ اس توازن کی حرکی کیفیت دو قسم کے اعمال میں ظاہر ہوتی ہے:

۱۔ کسی منظر یا موضوع کو زیر توجہ رکھنے میں۔

۲۔ فن میں تصور کا اضطراری ظہور، اس کی مزید تشکیل اور اس کا دوسروں پر اظہار۔

بہرحال یہ توازن ایک جمہوری نظام کی طرح ہوتا ہے جس میں تمام ہیجانات گویا برابر کا حق رکھتے ہیں یا ایک مطلق العنان حکومت کی طرح جس میں تمام نظام ایک ہی ہیجان کے زیر اقتدار کار فرما ہو۔ دوسری حالت میں اکثر جذبہ محبت کی حکومت ہوتی ہے اور شاعر کی حالت ایسے عاشق کی سی ہوتی ہے جو فنا فی العشق ہو اور جس کے لیے بیرون عشق کوئی مقصد نہ ہو۔ حتیٰ کہ وصال

یار کی خواہش سے بھی بے نیاز ہو جائے اور کہہ اٹھے کہ:

تشنہ دردم مرا با وصل و با ہجراں چہ کار

وہ عشق سے اس قدر لذت گیر ہوتا ہے کہ اس کے لیے خیال درماں بھی تکلیف دہ ہو جاتا ہے۔

ماہر فن' عالم اور صاحب عمل تینوں ایک عام آدمی کے مقابلہ میں جبلی توانائی سے زیادہ بہرہ ور ہوتے ہیں۔ اس حیثیت سے ان تین قسم کے غیر معمولی انسانوں یعنی Geniuses کے درمیان کوئی فرق نہیں ہوتا خواہ ان کا حیطہ عمل فن' سائنس یا زندگی ہو۔ اگر یہ صحیح ہے تو وہ کون سی چیز ہے جو ماہرین فن کو ان دوسری شخصیتوں سے ممیز کرتی ہے؟ سب سے پہلی بات یہ ہے کہ ایک سائنس دان میں تشخص کی جبلت غالب رہتی ہے' اور یہ جبلت بیدار ہوتی ہے اس عدم اطمینان سے جو موجودہ معلومات کی قلت و تہی دامنی سے پیدا ہوتا ہے۔ اور ایک صاحب عمل میں خودی کی جبلت زور پر ہوتی ہے اور یہ اس عدم اطمینان سے بیدار ہوتی ہے' جو موجودہ مشکلات سے پیدا ہوتا ہے۔ موجودہ حالات سے بے اطمینانی یہ ظاہر کرتی ہے کہ ان ہر دو اشخاص کا عمل ایک ایسے مقصد کی جانب مائل ہوتا ہے جو موجودہ شہود سے آگے ہے اور اس لیے یہ اشخاص ہیجانات میں وہ توازن حاصل نہیں کر سکتے جو موجودہ حالات پر مطمئن ہونے سے پیدا ہوتا ہے۔ ان کے برخلاف ماہر فن اور حسن پرست جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں' اپنے فوری مشاہدے سے اطمینان حاصل کرتے ہیں اور ان کا کوئی مقصد اس عمل سے خارج نہیں ہوتا۔ ہاں یہ ممکن ہے کہ نظر بذات خود کسی کائناتی' عُمرانی یا ذاتی مقصد کو پیش کرے۔ مقاصد کائنات میں نظر کی مثالیں ہمیں ایسکیلیز' افلاطون' رومی اور اہل تصوف کے تخیّل میں ملتی ہیں اور عُمرانی مقصد کی مثال وکٹر ہیوگو' ٹالسٹائی' شیلے' شا' گورکی' ابسن' اقبال وغیرہ کے کلام میں پائی جاتی ہے۔ ذاتی مقصد کے ادراک کی مثال شاید کیٹس کی شاعری کے سوا اور کہیں نہیں ملتی۔

علاوہ ازیں ایک اور خاص دماغی عمل ہے جو اس فرق کا موجب ہے۔ فرائڈ نے اس عمل کو اس کی سلبی صورت میں دباؤ بتایا ہے۔ لیکن اس کے ایجابی پہلو پر زور دینے کے لیے میں اس کو "تحفظ" کہوں گا۔ یہ ایک نفسیاتی اصول ہے کہ محرک اور ایجاب میں جس قدر وقفہ زیادہ ہو گا' اسی قدر آزاد اور اضطراری تصور اور تفکر کا ارتقا ہو گا۔ نوزائیدہ بچے میں محرک کی موجودگی میں فوری ردعمل کا مادہ ہوتا ہے۔ بایں ہمہ ان دونوں میں کچھ نہ کچھ وقفہ ضرور ہوتا ہے۔ جیسے جیسے بچہ اپنی حرکات پر قابو پاتا جاتا ہے' یہ وقفہ تدریجاً" بڑھتا جاتا ہے۔ تصورات و تفکرات بھی ساتھ ساتھ بڑھتے ہیں اس لیے کہ تمام حسی محرکات حسی عمل کے ذریعہ معکوس حرکات میں منتقل نہیں

کیے جاتے بلکہ عضویہ ان کو میلانات کی شکل میں محفوظ رکھتا ہے۔ بدنیاتی اصطلاح میں عصبی توانائی اور نفسیاتی اصطلاح میں شعوری تجربہ کا تحفظ فوری ایجابوں میں رکاوٹ کی وجہ سے عمل میں آتا ہے۔ ماحول کے مزاحمات اور حادثات ان ایجابات میں رکاوٹ پیدا کرتے ہیں۔ سب سے بڑی رکاوٹیں مکان و زمان اور عمرانی قوانین ہیں۔ ایک بچہ جب اپنی ماں کو کچھ فاصلہ پر دیکھتا ہے تو وہ ماں کے ہاتھوں میں اچھل کر پہنچنے کا ہیجان محسوس کرتا ہے لیکن مکان کا فعل اس ردعمل میں رکاوٹ ڈالتا ہے اس لیے بچہ تصور کرنے لگتا ہے کہ وہ ماں کی گود میں ہے۔ اپنے دودھ کی بوتل کو دیکھ کر بچہ اس کو پکڑنا چاہتا ہے لیکن جب تک دودھ پینے کا وقت نہیں آتا اس وقت تک اسے دودھ کے تصور میں رہنا پڑتا ہے۔ ایک بچہ اپنے ساتھ کی کھیلنے والی لڑکی کا بوسہ لینا چاہتا ہے لیکن تہذیب اس فعل میں مانع ہے اس لیے اس کو محض بوسے کے خواب پر ہی قناعت کرنا ہوتی ہے۔ ان مزاحمات کی وجہ سے جبلتوں کی توانائی عمل صریح میں ظاہر نہیں ہوتی اس لیے وہ محفوظ ہو جاتی ہے۔ جیسے جیسے انسان کی زندگی بڑھتی جاتی ہے' وہ مزاحمات جو انسان کی خواہشات کو صریح عمل کی صورت میں لانے میں مانع ہوتے ہیں' بڑھتے جاتے ہیں اور اسی کے ساتھ ساتھ اس کے تصورات' خیالات اور نصب العین کا ذہنی ذخیرہ بھی بڑھتا جاتا ہے:

رکتی ہے مری طبع تو ہوتی ہے رواں اور

صورت حال یہ ہے کہ جو نالے لب تک نہ گئے ہوں' وہی سینے کے داغ بنتے ہیں اور انہی سے حسن کی چراغاں ہوتی ہے۔ چونکہ رکی ہوئی توانائی اضطراری اور بلاواسطہ اظہار کے طریقوں کی عدم موجودگی میں بالواسطہ اظہار کے طریقے نکال لیتی ہے۔ اس لیے اظہار کی تعمیر میں تشبیہات' استعارات اور اشارات کے پھول کثرت سے لگائے جاتے ہیں۔ غالب نے اس مصرع میں:

نفس سوختہ رمز چمن آرائی ہے

اسی حقیقت کو بیان کیا ہے۔ نا تمام خواہشات سے تمنائیں اور آرزوئیں بنتی ہیں اور انہی سے حسن کی آبیاری ہوتی ہے:

سو حسن کروں پیدا ایک ایک تمنا سے

اور جب تمناؤں کا خون ہو جائے تو اس سے حسن میں صدہا رنگینیاں جلوہ نما ہوتی ہیں۔ اسی سلسلہ میں اصغر نے یہ کہنے میں کسی قدر انکسار سے کام لیا ہے:

داستاں ان کی اداؤں کی ہے رنگیں لیکن
اس میں کچھ خون تمنا بھی ہے شامل میرا

جبلی خواہشات کے دباؤ ہی سے انسانی نصب العین بنتے ہیں اور یہ نصب العین فن کے اندرونی اجزاء قرار پاتے ہیں۔ اس لیے افلاطون اور ہیگل بھی حقیقت کے ایک پہلو پر روشنی ڈالتے ہیں جب وہ کہتے ہیں کہ فن نصب العین کی تشکیل کا نام ہے۔ گو جیسا کہ میں نے پہلے کہا ہے یہ نصب العین خارجی نہیں ہوتا۔

اس کی کیا وجہ ہے کہ ماہر فن اس قدر سریع الحس ہوتا ہے اور معمولی سی چیز اس میں غیر معمولی تاثر پیدا کر دیتی ہے؟ حقیقت یہ ہے کہ معمولی سے موقع پر بھی دبی ہوئی جبلتوں کی محفوظ اور جمع شدہ طاقت اضطراری طور پر تصورات کی شکل میں نمودار ہوتی ہے۔ جبلی طاقتوں کا دب کر محفوظ ہو جانا اور فکری اور تصوری عمل کے ارتقا کا سبب بننا کم وبیش ہم سب میں پایا جاتا ہے۔ لیکن ماہر فن وہ شخص ہے جس کے حصہ میں جبلی توانائی زیادہ آتی ہے اور دوسرے انسانوں کے مقابلہ میں دباؤ اور تحفظ کا بھی اس کو زیادہ حصہ ملا ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ذرا سی تحریک سے تصورات کے فوارے چھوٹنے لگتے ہیں۔ یا یوں کہئے کہ جوش بادہ سے شیشے اچھلنے لگتے ہیں:

ضبط جنوں سے ہر سرمو ہے ترانہ خیز
یک نالہ بیٹھئے تو نیستاں اٹھایئے

بہر حال دباؤ کے ذریعے تحفظ کا یہ عمل متضاد خواہشات کا نہیں ہونا چاہیے اور نہ آرٹسٹ کے جسم و جان کے لیے ناقابل برداشت ہونا چاہیے۔ کیونکہ اس حالت میں اس کا نتیجہ دیوانگی ہو گا۔ اس طرح ہیجانات کا توازن جو تمام آرٹ کی لازمی شرط ہے اور جمال کے تخیل کے لیے ضروری ہے' ٹوٹ جائے گا۔ یہ کوئی تعجب کی بات نہیں کہ جس خاندان میں ذہانت زیادہ ہوتی ہے' اس میں دیوانگی بھی زیادہ پائی جاتی ہے اور شاعر اور مجنون کو ایک باریک پردہ جدا کرتا ہے۔ شاعر اگر شاعر نہ ہوتا تو دیوانہ ہوتا۔ بقول غالب

گھر ہمارا' جو نہ روتے بھی تو ویراں ہوتا
بحر گر بحر نہ ہوتا تو بیاباں ہوتا
تنگی دل کا گلہ کیا یہ وہ کافر دل ہے
کہ اگر تنگ نہ ہوتا تو پریشاں ہوتا

اظہار عین فطرت ہے اور اس کا دباؤ سراسر بیماری ہے۔ اور ہم آہنگ خواہشات کا ضبط کے ساتھ اظہار (ارتسام سے مل کر) فن کہلاتا ہے۔ تھامس مان اپنی تصنیف "لوئی ان وائمر" میں بزبان ایڈیل کہتا ہے

"فن بے صبری کی حالت میں صبر کی اعلیٰ درس گاہ ہے۔"

ایک دیوانے اور ماہر فن میں جو فرق ہے اس کے خاص خاص پہلو یہ ہیں:

۱۔ ماہر فن کی ذہنی ترکیب یا ساخت مرتب و منظم ہوتی ہے اور دیوانے کی غیر مرتب۔

۲۔ ماہر فن کا تجربہ وسیع، ہم آہنگ اور خوشگوار ہوتا ہے اور دیوانے کا تجربہ تنگ میکانکی اور اکثر اوقات ناخوشگوار ہوتا ہے۔

ہم نے دباؤ اور تحفظ کی یہ بحث اس لیے شروع کی تھی کہ ایک طرف آرٹسٹ اور دوسری طرف سائنس دان اور مرد کار کے مابین فرق معلوم کریں۔ ہم نے جواب میں کہا ہے کہ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ آرٹسٹ میں جبلتوں کا توازن ہوتا ہے اور ایک حسین چیز کی تعمیر میں اس کی تمام شخصیت عمل پیرا ہوتی ہے اور اس کا مقصد فن سے باہر نہیں ہوتا۔ اس کے خلاف تفحص کی جبلت کا سائنس دان میں غلبہ ہوتا ہے اور خودی کی جبلت کا مرد کار میں۔ اور ان دونوں کا مقصد موجودہ شہود سے آگے ہوتا ہے۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ ان کی نسبت ماہر فن کو دباؤ کے ذریعہ تحفظ کا زیادہ حصہ ملا ہوتا ہے۔

کسی قدر تفصیل سے ان عناصر کا ذکر کرنے کے بعد جو آرٹ کے خوبصورت نمونے کی تعمیر کے لیے ضروری ہیں، اب میں اپنے نتائج کو مختصراً بیان کرتا ہوں:

اس مسئلہ میں کہ آیا جمال معروضی ہے کہ موضوعی؟ میرا جواب یہ ہے کہ یہ نہ صرف معروضی ہے اور نہ محض موضوعی۔ کروچے اسے محض موضوعی قرار دیتا ہے۔ لیکن اگر اشیاء میں جاذبیت نہ ہو تو۔

نگاہ شوق کو یارائے سیر دید نہ ہو

شیلے اسے بالکل معروضی قرار دیتا ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ:

حسن کا رنگ بھی ہے ذوق نظر کا محتاج

نہ میں اس اشراقی مابعد الطبیعیاتی نظریے کا قائل ہوں کہ:

بے خود و محو جسم و جاں
مست زمین و آسماں
حسن نے دست ناز سے
چھیڑ دیا ہے ساز عشق

اور نہ اس موضوعی نظریے کا قائل ہوں کہ

ستم جو چاہے کرے مجھ پہ عکس ذوق نظر
بساط آئینہ حسن خود نما معلوم

میرے نزدیک جمال نام ہے اس ترکیب یا تعمیر یا تشکیل کی ایک مخصوص صفت کا جو ایک خاص قسم کے معروض اور موضوع کی ایک خاص حالت کے باہمی روابط سے پیدا ہوتی ہے۔ معروض میں اتحاد، ہم آہنگی، وزن، اظہار جنس، اظہار جماعت وغیرہ میں سے کوئی نہ کوئی خصوصیت لازماً ہوتی ہے اور موضوع میں ہیجانات کا توازن حرکی لازمی ہے۔ جمال کی ابتدائی صورتوں میں ارتسام کا حصہ اظہار کی نسبت زیادہ ہوتا ہے اور اس کی زیادہ پیچیدہ شکلوں میں ارتسام کی نسبت اظہار کو زیادہ دخل ہے۔ اگر کانٹ کی طرح اشیائے محض کو مجازی کہا جائے تو اشیائے جمیل اس اتحاد سے عمل میں آتی ہیں جو معروضی اور موضوعی مجازیات یا مظاہر کے مابین ہو اور حسن ان اشیاء کی ایک خاص صفت ہے۔ اس صفت کو وجود میں لانے کے لیے ایک معروض اور اک موضوع کے درمیان اتحاد کی ضرورت ہے اور ایسا معروض جس میں اتحاد، ہم آہنگی، وزن اور دوسری صورتیں جو جاذب جبلتوں سے متعلق ہیں، موجود ہوں اور ایک ایسا موضوع جس کے ہیجانات میں حرکی توازن ہو۔

مجھے ارسطو سے اس بات میں اتفاق ہے کہ معروض کی صفات صوری مشاہدہ جمال کے لیے ضروری ہیں اور میں ہیگل سے اس امر میں متفق ہوں کہ جمال معروض اور موضوع کے باہمی رشتہ سے پیدا ہوتا ہے اور اس میں نصب العین کی تشکیل ہوتی ہے۔ کروچے (Croce) کے خیال سے مجھے اس حد تک اتفاق ہے کہ جمال کے لیے اظہار ضروری ہے۔ رچرڈز ٹھیک کہتا ہے کہ صرف وہ معروضات جو ہیجانات کے توازن کا سبب بنتے ہیں، جمیل کہے جا سکتے ہیں۔ میں سنتیانا (Santayana) سے متفق ہوں کہ خوبصورت شے ہمیشہ خوشگوار ہوتی ہے۔ فرائڈ کا یہ خیال بھی بجا ہے کہ جمال کے مشاہدہ اور تخلیق میں دوسری جبلتوں کے ساتھ ساتھ جبلت جنس کا بڑا درجہ ہے لیکن میرے خیال میں ان میں سے ہر ایک محض اس مسئلہ کے مختلف پہلوؤں میں سے صرف ایک پر زور دیتا ہے۔ حالانکہ فن کے ایک جامع نظریے کے لیے ان تمام پہلوؤں پر نظر رکھنا ضروری ہے۔ جمالیاتی تخیل میں آسانی کی خواہش ہمیشہ باعث مضرت رہی ہے اور اس لیے اب اس کو ختم کر دینا چاہیے۔ خواہ ہم پر انتخابیت کا الزام ہی کیوں نہ عائد کر دیا جائے۔

(سہ ماہی اقبال، لاہور، اکتوبر ۱۹۵۲ء)

المیہ کا مقصد

اب ہم ارسطو کے نظریہ المیہ کے ایک اور اہم نظریہ کی طرف توجہ کرتے ہیں۔ ہمیں معلوم ہے کہ المیے کا مقصد اور اس کی غرض و غایت رحم اور خوف جیسے جذبات کی تہذیب و تنقیح (Catharsis) ہے۔ ان دونوں جذبات کو یکجا کرنے میں ارسطو نے افلاطون کی تقلید کی ہے۔ جس نے خود المیے پر ان کے اثرات کا ذکر کیا ہے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ رحم کا جذبہ دوسروں کی بدنصیبی پر پیدا ہوتا ہے۔ اس میں بڑی شدّت بھی پیدا ہو سکتی ہے لیکن یہ احساس ہر چند کہ مدھم سا ہی ہو پس منظر میں ہمیشہ موجود رہتا ہے کہ ڈراما ایک خیالی دنیا کی چیز ہے اور اسی وجہ سے اس جذبے کو کسی عمل صریح کی تحریک کا موقع نہیں ملتا۔

ارسطو کو معلوم تھا کہ جب ہماری زندگی میں ہمارے اقرباء پر کوئی مصیبت نازل ہوتی ہے تو اس سے جذبہ رحم پیدا نہیں ہوتا بلکہ دہشت پیدا ہوتی ہے کیونکہ ان صورتوں میں مبتلائے الم اشخاص سے ہم اپنے آپ کو قریب قریب مشخص کر لیتے ہیں۔ ہمیں یہ احساس ہوتا ہے گویا ہم خود خطرے میں مبتلا ہیں۔ اسی بنا پر اماسیس (Amasis) اس وقت تو نہ رویا جب اس کا بیٹا موت کے منہ میں جارہا تھا لیکن جب اس نے اپنے دوست کو بھیک مانگتے ہوئے دیکھا تو اس کی آنکھوں کے چشمے اُبل پڑے۔ یہ منظر قابل رحم تھا لیکن پہلا دہشت خیز' اور ان دونوں میں بڑا فرق ہے۔

"ایک دہشت خیز منظر رحم کے جذبے کو بیخ و بن سے اکھاڑ پھینکتا ہے اور اکثر اوقات مخالف جذبے کو اُبھارتا ہے۔" وہی حالات جن میں ہم اپنے آپ کو یا اپنے اقربا کو دیکھیں تو دہشت پیدا ہو' اگر کسی غیر کو درپیش ہوں تو ہمارے دل میں رحم کا جذبہ پیدا ہوتا ہے۔ اس جذبے کے بیدار ہونے کے لیے دو شرطیں لازمی ہیں:

۱۔ ہماری ذات کے سوا کسی اور شخص کو خطرہ درپیش ہو۔

۲۔ اس شخص میں اور ہماری ذات میں کوئی قریبی تعلق نہ ہو۔

ایک تیسری شرط بھی ہے جو جذبہ رحم کو شدید کر دیتی ہے یا دوسرے لفظوں میں ہمدردی کو رحم کی صورت دیتی ہے اور وہ یہ ہے کہ ہم اس حالت میں کسی قسم کی مدد نہ کر سکیں۔

یہ تینوں شرائط ڈرامے میں نمایاں طور پر پوری ہو جاتی ہیں کیونکہ اس میں شریک اشخاص نہ تو ہمارے رشتہ دار ہوتے ہیں اور نہ ان کا ہم سے کوئی تعلق ہوتا ہے۔ صرف یہی نہیں بلکہ ہمارے اور ان کے درمیان حقیقت کی دنیا اور افسانے کی دنیا کو جدا کرنے والی ناقابل عبور خلیج حائل ہوتی ہے۔ اس لحاظ سے المیہ ڈرامے میں جو واقعات پیش آتے ہیں وہ واضح طور پر رحم انگیز ہوتے ہیں اور اسی لحاظ سے وہ دہشت ناک یا بے حد بھیانک نہیں ہو سکتے۔ جب کسی ذہن میں دہشت داخل ہوتی ہے تو اس وقت اس میں رحم اور ہمدردی کے لیے کوئی جگہ نہیں رہتی۔ کنگ لیئر (King Lear) کے یہ الفاظ اسی صداقت کی ترجمانی کرتے ہیں:

"عالم بالا کا فیصلہ جو ہمیں لرزہ بر اندام کرتا ہے ہمارے دلوں میں رحم کی ایک چنگاری بھی روشن نہیں کرتا۔"

یہ درست ہے کہ عام بول چال میں المیے کا ذکر کرتے ہوئے ہم خوف اور دہشت کے الفاظ استعمال کرتے ہیں لیکن ظاہر ہے کہ عام بول چال میں اس مفہوم کی باریکیاں اور الفاظ کا باہمی فرق قائم نہیں رہتا۔ یہ بات البتہ حیران کُن ہے کہ بعض ممتاز مفکرین بھی اس غیر محتاط انداز گفتگو کے ابہام سے نہ بچ سکے۔ ماضی کا تو ذکر ہی چھوڑیے ہمارے اپنے زمانے میں رچرڈز کہتا ہے کہ المیہ رحم اور خوف کے توازن سے پیدا ہوتا ہے لیکن یہ دونوں محرکات بیک وقت بھی نمودار ہو سکتے ہیں اور یکے بعد دیگرے بھی پیدا ہو سکتے ہیں۔ ان دونوں متضاد اور یکساں طور پر شدید محرکات کا بیک وقت نمود حاصل کرنا کسی حرکی توازن کا آئینہ دار تو نہیں ہو سکتا جو کسی واحد اور منظم ردعمل کا نتیجہ ہو بلکہ ایک سکونی حالت کو معرض وجود میں لانے کا باعث ہو سکتا ہے جو ان باہم دست و گریباں محرکات کے تصادم سے ظاہر ہو۔ جس طرح موٹر کاروں میں یا دو جہازوں میں ٹکر ہو جائے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ان محرکات میں سے رحم ہمیں اس بات پر مجبور کرتا ہے کہ آگے بڑھیں اور قابل رحم شخص کو گلے سے لگائیں لیکن دہشت و خوف ہمیں راہ فرار اختیار کرنے پر آمادہ کرتے ہیں۔

ان دونوں کے بیک وقت بیدار ہونے کا نتیجہ دونوں کی تباہی اور ایک تکلیف دہ ذہنی تعطل کی صورت میں ظاہر ہو گا۔ ان کا یکے بعد دیگرے پیدا ہونا کسی ہم آہنگی اور توازن کی بجائے ایک ذہنی کش مکش یا لوکس کے الفاظ میں "رسّاکشی" کا پیش خیمہ ہو گا۔ لہٰذا یہ دونوں جذبات و محرکات اس ذہنی کیفیت کی تخلیق پر قادر نہیں ہو سکتے جو المیہ کو بحیثیت فن پیدا کرنا چاہیے۔ رحم

اور دہشت کو المیہ کے دو ہم آہنگ جذبات کر ڈالنا ایک ایسی غلطی ہے جو نامکمل تجزیے پر مبنی ہے۔

اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر المیہ واقعات دہشت انگیز نہیں ہوتے تو کیا ان میں خوف کا کوئی شائبہ بھی ہوتا ہے؟

ارسطو نے اپنی کتاب "البلاغت" (Rhetorics) میں جذبہ خوف سے تفصیلی بحث کی ہے۔ یہاں اس نے بیان کیا ہے کہ خوف کا جذبہ ایک درد یا اضطراب ہوتا ہے جس کا باعث مستقبل کی کسی دردناک اور تباہ کن مصیبت کی ذہنی تصویر ہوتی ہے--- کسی ذاتی خطرے کا تصوّر۔

اس کا احساس ان لوگوں کو ہوتا ہے جن کو اس بات کا یقین ہوتا ہے کہ ان پر کچھ نہ کچھ اُفتاد پڑنے والی ہے۔ اب یہ بیان اس جذبے کی کافی حد تک صحیح وضاحت کرتا ہے۔ جو چیز اس سے واضح نہیں ہوتی وہ یہ ہے کہ خوف کا احساس بنیادی طور پر اس وقت ہوتا ہے جب ہم کسی ایسی صورت حال کا ادراک کریں جو ہماری ذات کے لیے خطرناک ہو۔ اس کا خیال یا اس کا تصور ہمیں محض ثانوی طور پر خوف زدہ کرتا ہے۔ بہرحال دونوں صورتوں میں کسی موہوم خطرے کا تصور ہمارے دل میں خوف کو جگہ دیتا ہے۔

اپنی زندگی میں جب ہم کسی آنے والے خطرے کا تصور کرتے ہیں تو ہمارا عام ردِّعمل یہ ہوتا ہے کہ یا تو ہم کسی پناہ گاہ کی تلاش میں بھاگتے ہیں اور اگر یہ ممکن نہ ہو تو ہم پر ایک عارضی بے حسی اور سکتے کی سی کیفیت طاری ہو جاتی ہے۔ انسان ہو یا حیوان' خوف کا پہلا اظہار خطرے سے فرار کی صورت میں نمودار ہوتا ہے۔ یہ صورت اس وقت پیش آتی ہے جب خطرہ ہمارے سامنے ہو اور اس وقت بھی نمودار ہوتی ہے جب ہم اس کا تصور کریں۔ یہاں تک کہ اس وقت بھی خوف پیدا ہوتا ہے جب ہم یہ محسوس کرتے ہیں کہ ہمارے کسی قریبی عزیز پر کوئی مصیبت ٹوٹنے والی ہے اور اس حالت میں بھی ہم بعض حفاظتی اقدامات کر ہی لیتے ہیں۔

لیکن جب ہم کسی المیہ ڈرامے کو دیکھتے ہیں یا اس کا مطالعہ کرتے ہیں تو اس وقت یہ صورت پیش نہیں آتی۔ ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ وہ مصیبت اور وہ بلا جو ڈرامے کے کرداروں پر آنے والی ہے' اس کا ہماری ذات سے یا ہمارے اقربا سے کوئی تعلق نہیں۔ اس لیے اس وقت ہم سے گریز و فرار کا عمل سرزد نہیں ہوتا۔

بچّوں کو اس سے مستثنیٰ گردانا جا سکتا ہے۔ کیونکہ وہ افسانے اور حقیقت میں تمیز نہیں کر پاتے اور ان میں ہمدردی اور اس کے متعلق جذبات رحم ابھی ترقی یافتہ نہیں ہوتے لیکن ایک عام ناظر پر اس قسم کا کوئی ردعمل نہیں ہوتا۔ وہ جانتا ہے کہ ڈرامے کے کرداروں پر جو کچھ بیت

رہی ہے' اس سے اس کی اپنی زندگی کو کوئی خطرہ لاحق نہیں اور اس لحاظ سے اسے ان لوگوں کی بدبختی پر خوف زدہ ہونے کی کوئی ضرورت نہیں۔ ارسطو یہ بات خود تسلیم کرتا ہے:

"ہم ان باتوں سے خوف زدہ نہیں ہوتے جن کے بارے میں یقین ہوتا ہے کہ وہ ہمیں پیش نہیں آ سکتیں..... نہ ہم اس وقت ڈرتے ہیں کہ جب ہمیں یہ خیال ہو کہ ہم محفوظ ہیں۔"

اس کی وجہ یہ ہے کہ خوف کو بیدار کرنے کے لیے لازمی چیز یہ ہے کہ ہماری اپنی ذات کو یا اپنے اقربا کو خطرہ درپیش ہو لیکن المیہ ڈرامے میں یہ صورت پیش نہیں آتی۔ یہاں خطرہ دوسروں کو درپیش ہوتا ہے اور یہ لوگ ہمارے اقربا بھی نہیں ہوتے۔ اس کے علاوہ یہ شعور چاہے کتنا ہی مدھم ہو' ہمیشہ موجود ہوتا ہے کہ افسانے اور حقیقت میں ایک خلیج واقع ہے جو ہمیں یہ احساس دلاتی ہے کہ ہم محفوظ ہیں لہٰذا وہ حالات جو کسی المیہ ڈرامے کو رحم کے لیے موزوں بناتے ہیں' خوف کے لیے ناموزوں ثابت ہوتے ہیں۔

ارسطو ان دونوں توام جذبات کو ایک دوسرے کا مدد و معاون شمار کرتا ہے لیکن اس بات کا اچھی طرح اندازہ نہیں کہ وہ ایک دوسرے کے بالکل متضاد ہیں۔ خوف بنیادی طور پر خودغرضی پر مبنی ہوتا ہے' رحم اصلاً بے غرضی کا آئینہ دار ہوتا ہے۔ خوف وہ جذبہ ہے جس کا تعلق حفظ ذات کی جبلّت سے ہے۔ اس کے خلاف ہمدردی اور رحم ایک عمرانی جذبہ ہے۔ خوف کی حالت میں ہم خطرے سے بھاگ کر اپنے آپ کو بچاتے ہیں لیکن جذبہ ہمدردی کے ماتحت ہم اپنے آپ کو خطروں میں ڈال کر دوسروں کی جان بچاتے ہیں۔ اور رحم ہمیں اس وقت آتا ہے جب ہم ایسا کرنے سے معذور رہتے ہیں۔ جس قدر خوف زیادہ ہو گا رحم کم ہوتا چلا جائے گا اور جس قدر رحم زیادہ ہو گا' خوف میں کمی ہوتی چلی جائے گی۔

یہ آخری تضاد ارسطو کے پیش نظر بھی ہے۔ وہ یہ بیان کرتا ہے:

"دہشت ناک حالات رحم کو بیخ و بُن سے اکھاڑ پھینکتے ہیں اور اس کے مخالف جذبے کو فروغ دیتے ہیں۔" آگے چل کر وہ لکھتا ہے کہ جب ہمارے کسی قریبی عزیز کو کوئی خطرہ لاحق ہو تو ہمیں یوں معلوم ہوتا ہے گویا خود ہم پر وہ حالت طاری ہو رہی ہے اور اس صورت میں ہمارے دل میں رحم کی جگہ دہشت پیدا ہوتی ہے۔ اس لحاظ سے خطرے میں مبتلا شخص سے جس قدر ہمارا قریبی تعلق ہو گا' اسی قدر خوف میں زیادتی ہو گی اور رحم میں کمی۔ اسی طرح جس قدر تعلق کم ہو گا' اسی قدر خوف کم اور رحم کا جذبہ زیادہ شدید ہو گا۔ جب خطرہ ہماری اپنی ذات کو لاحق ہو' اس وقت رحم کا

جذبہ غائب ہو جاتا ہے اور صرف خوف باقی رہ جاتا ہے۔

یہی خطرہ جب کسی افسانوی کردار کو درپیش ہو تو خوف قریب قریب غائب ہو جاتا ہے اور رحم کا جذبہ موجود رہتا ہے۔ ارسطو ہی کے قول کے مطابق:

"جس بات سے ہم اپنے لیے خوف زدہ ہوتے ہیں جب دوسرے اس میں مبتلا ہوں تو وہی ہمارے دل میں رحم پیدا کرتی ہے۔"

بوطیقا میں ارسطو نے خوف کی تعریف یوں کی ہے کہ یہ وہ جذبہ ہے جو ہمارے دل میں اس وقت برانگیختہ ہوتا ہے جب ہم اپنے ہی جیسے شخص کو مصیبت میں مبتلا دیکھتے ہیں۔ اپنی کتاب "البلاغہ" میں اس نے اس بات پر زور دیا ہے کہ ناظرین کو یہ بات محسوس کرا دینا چاہیے کہ درحقیقت وہ خود کسی خطرے میں مبتلا ہیں اور ان کی توجہ اس طرف مبذول کرانی چاہیے کہ یہ خطرہ ان سے زیادہ قوی لوگوں کو پیش آیا اور ان لوگوں کو پیش آ رہا ہے جو انہیں جیسے ہیں۔

اس بنا پر لیسنگ (Lessing) کو یہ گمان گزرا کہ جب ہم ڈرامے کے کسی کردار کو مبتلائے رنج و محن دیکھ کر رحم کا احساس کرتے ہیں تو ہمیں اپنے متعلق یہ اندیشہ ہوتا ہے کہ کہیں ہم بھی اسی قسم کی صورت حال سے دوچار نہ ہو جائیں۔ لیکن یہ خوف استنباطی ہوتا ہے اور اس قسم کا استنباط ناممکن نہ سہی تاہم عام ناظرین ایسا نہیں کرتے۔ اس کے علاوہ یہ تجویز کہ کرداروں کو بالکل ہم جیسا ہونا چاہیے' ڈرامے کے حدود کو بہت تنگ کر دیتی ہے۔ ڈرامہ کبھی بھی ان حدود میں سمٹ کر نہیں رہا۔ ایسے بہت سے ڈرامے ہیں جو بے حد المناک ہونے کے باوصف اس بات کا کوئی سراغ نہیں دیتے کہ ان کے مصنفین نے اس قسم کی کوئی کوشش کی ہو۔

ہم میں سے کتنے لوگ ہیں جو یوری پی ڈیز (Eurupides) کی میڈیا (Medea)' الیکٹرا (Electra) یا اورستس (Orestes) یا شیکسپیئر کے رچرڈ سوم' میکبتھ یا ایاگو (Iago) کی مثال ہوں؟ چونکہ یہ کردار ہم میں سے اکثر کے مثیل نہیں' اس لحاظ سے ان کے مصائب سے ہم یہ استنباط نہیں کرتے کہ جو کچھ ان پر بیتی ہے ہم پر بھی بیتے گی اور اس لحاظ سے ہمارے لیے خوف زدہ ہونے کا کوئی سبب باقی نہیں رہتا۔ چونکہ المیہ صورت حال نمایاں طور پر رحم انگیز ہوتی ہے اس لحاظ سے المیے میں خوف کے لیے کوئی جگہ نہیں۔

لیکن اس کے باوجود ذہن میں خوف کے جاگزین ہونے کے اور بھی ذرائع ہو سکتے ہیں: اول تو یہ کہ ہماری شخصیت کے کسی حد تک المیہ منظر میں گھل مل جانے کی وجہ سے آنے والی مصیبت موہوم طور پر ہی سہی' ہمارے لیے ایک خطرہ بن جاتی ہے۔ دوم یہ کہ انسانی ہمدردی کی

بنا پر' ایک متعدی مرض کی طرح ہم اپنے اندر جذبہ خوف محسوس کرنے لگتے ہیں' بالکل ایسے ہی جیسے ایک جانور دوسرے کی دہشت زدہ آواز پر خوف محسوس کرنے لگتا ہے۔

سوم یہ کہ بدنصیب ہیرو اور ہمارے درمیان کم از کم انسانیت کا رشتہ موجود ہوتا ہے اس لیے جو خطرہ اسے درپیش ہے' ہو سکتا ہے کہ اسی طرح ہم سب کو پیش آئے۔ چہارم یہ کہ ہیرو اور ہمارے درمیان انسانی رشتے کے علاوہ دوسری قدریں بھی مشترک ہو سکتی ہیں' بنا بریں یہ ہمارے خوف کا مزید سبب بن سکتی ہیں۔

عین ممکن ہے کہ تیسری اور چوتھی صورتیں استنباطی ہونے کی وجہ سے ہر وقت موجود نہ ہوں لیکن پہلی اور دوسری کسی نہ کسی حد تک ہر وقت موجود ہوتی ہیں۔ اگرچہ اکثر لوگوں میں جسمانی تغیرات اس قدر غیر محسوس طریقے پر ہوتے ہیں کہ ان کا پہچاننا مشکل ہو جاتا ہے اور دیگر داخلی تاثرات اس درجے مختلف اور کمزور ہوتے ہیں کہ انہیں صحیح معنوں میں خوف سے تعبیر نہیں کیا جا سکتا۔

بہرحال وہ خوف جو ہم ان مختلف طریقوں پر محسوس کر سکتے ہیں' کبھی بھی اتنا شدید نہیں ہو سکتا۔ جتنا کہ ہم خود خطرے میں مبتلا ہو کر براہ راست محسوس کرتے ہیں۔ یہ اس وجہ سے اور بھی زیادہ کمزور ہو جاتا ہے کہ المیہ کے تمام واقعات حقیقت کی بجائے محض خیالی افسانہ ہوتے ہیں۔ جیسا کہ بچر (Butcher) لکھتا ہے:

"خوف کے جذبے کو جب حقیقی دنیا سے خیالی کائنات میں تبدیل کر دیا جاتا ہے تو اس میں ایک بنیادی تغیر وقوع پذیر ہوتا ہے۔"

اس لیے عام حالات میں اگر خوف کو ایک مستقل جذبہ تسلیم کر بھی لیا جائے تب بھی اس کی حیثیت ایک ثانوی اور نیم خوف کے جذبے کی ہو گی۔ یہ خوف کا بڑا دھندلا سا پرتو ہو گا' لیکن جیسا کہ بیان ہو چکا ہے' اس سے بچوں کو یا ان پیران نابالغ کو مستثنیٰ قرار دیا جا سکتا ہے جو ذہنی طور پر ابھی بچے ہی ہیں اور جو حقیقت اور افسانے میں تمیز نہ کرنے کی بناء پر اور اپنی خود پسندی کی وجہ سے خوف کے متعدی مرض کا بڑی جلدی شکار ہو جاتے ہیں۔ ان کے علاوہ کچھ اور مستثنیات بھی گنوائی جا سکتی ہیں۔ مگر جو لوگ خوف کو بڑی شدت سے محسوس کرتے ہوں وہ المیے کو المیے کی حیثیت سے تصور میں نہیں لا سکتے۔

اصل نکتہ یہ ہے کہ خوف ہرگز رحم کا مترادف یا اس کے مساوی نہیں۔ یا تو یہ اتنا کمزور ہوتا ہے کہ کسی صورت میں بھی ایک عام داخلی کیفیت کی سطح سے بلند نہیں ہو سکتا۔ یا خوف کا ایک دھندلا سا پرتو بن کر رہ جاتا ہے۔ المیے کی تعریف میں اسے رحم کے مدد و معاون جذبے کی

حیثیت حاصل نہیں ہو سکتی۔ اس کی پہلی وجہ تو یہ ہے کہ رحم ہمیں دوسروں کی حالت پر آتا ہے' المیے میں یہ شرط پوری ہو جاتی ہے۔ خوف بنیادی طور پر ہماری اپنی ذات سے متعلق ہوتا ہے اور المیہ اس شرط کو براہ راست بالکل پورا نہیں کرتا۔ ہم اپنی اَنا کو غیر اَنا سے منطبق کر کے یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ جو دوسروں پر بیت سکتی ہے' اس کے شکار ہم بھی ہو سکتے ہیں' خصوصاً اس وقت جب دوسرے ہم ہی جیسے ہوں۔

رحم کا مہیج بلاواسطہ ہوتا ہے اور خوف کا بالواسطہ۔ جب ہم کسی المیہ منظر کو دیکھتے ہیں تو ہمیں خوف کا معمولی سا احساس ہوتا ہے۔ لیکن چونکہ یہ خوف کی بالکل ابتدائی صورت ہے اس لیے اسے خوف کہا بھی نہیں جا سکتا' زیادہ سے زیادہ اس کی حیثیت ایک ضمنی یا تحتی جذبے کی ہو سکتی ہے اور عین ممکن ہے کہ کسی وقت بعض اشخاص میں یہ اتنا کمزور ہو کہ اسے نظرانداز کیا جا سکے۔ اٹھارویں صدی کے المیہ ڈراموں میں یہ تقریباً ناپید ہے۔

پس اگرچہ رحم کو المیے کا واحد جذبہ قرار نہیں دیا جا سکتا جیسا کہ شلر (Schiller) نے اپنے مضمون On Tragic Art میں کہا ہے۔ تاہم اسے المیے کا خصوصی جذبہ ضرور کہا جا سکتا ہے۔ خوف کی حیثیت ایک ضمنی جذبے کی ہے' اس کی موجودگی میں رحم کے جذبے کی شدت میں کمی واقع ہو جاتی ہے اور اس لیے برنیز (Bernays) کے الفاظ میں خوف سے نامناسب جذباتیت کے امکانات ختم ہو جاتے ہیں۔ شاید خوف کا یہی اخلاقی مقصد تھا جس کی بناء پر ارسطو نے اسے کچھ زیادہ اہمیت دے دی۔

صرف رحم اور خوف ہی المیے کے جذبات نہیں بلکہ ان کے علاوہ المیے میں دیگر جذبات کی کارفرمائی بھی ہو سکتی ہے۔ اس میں مفاہمت کا احساس بھی موجود ہو سکتا ہے جس پر ہیگل نے بہت زور دیا ہے یا کنارہ کشی جسے شوپن ہاور نے بڑی اہمیت دی ہے۔ علاوہ ازیں حقائق اشیاء کے ادراک میں ناکامی کی بنا پر حیرت کا احساس بھی ہو سکتی ہے' شاعرانہ عدل (Poetic Justice) پر مسرت بھی ہو سکتا ہے۔ مصائب کے باوصف اور کمزوریوں کے باوجود ہیرو کی عظمت پر تحسین کا احساس بھی ہو سکتا ہے جیسا کہ اوتھیلو کے اختتام پر یا کوریو لانس (Coriolanaus) کے آخر میں یا قلوپطرہ کی موت پر ہم ان احساسات سے دو چار ہوتے ہیں یا جس طرح کورڈیلیا کی ناگہاں موت پر ہمیں رنج کا احساس ہوتا ہے یا عام ڈراموں کی مانند جنسی کشش کی موجودگی محبت کے جذبے کو بیدار کرتی ہے۔

المیے کو ایک جذباتی مسئلہ قرار دینے میں ارسطو بالکل حق بجانب ہے لیکن خوف کے جذبے کو رحم کا ہم پایہ ٹھہرانے اور دوسرے جذبات کو نظرانداز کرنے میں اس نے ٹھوکر کھائی ہے۔

اب تک ہم نے المیے کے مقصد کے صرف ایک پہلو سے بحث کی یعنی یہ کہ تعلق رحم اور خوف کے جذبات سے ہے۔ اب ہم اس کے ایک دوسرے پہلو کا جائزہ لیتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ المیہ ان جذبات کی تہذیب و تنقیح کا کام کرتا ہے۔

اپنی کتاب "سیاسیات" میں ارسطو نے یہ وعدہ کیا تھا کہ وہ اپنی کتاب "بوطیقا" میں تہذیب و تنقیح جذبات (Catharsis) پر زیادہ وضاحت سے بحث کرے گا لیکن "بوطیقا" میں جس طرح وہ آج ہمارے سامنے ہے یہ وعدہ وفا نہیں ہوا۔ یہی وجہ ہے کہ گزشتہ صدیوں میں اس لفظ کے مفہوم کے بارے میں برابر ایک تاریخی مباحثہ جاری تھا۔ جن لوگوں نے اس بحث میں حصہ لیا ان میں کورنیل (Corneille) راسین (Racine) لیسنگ، ہیگل، شوپن ہاور، گیٹے اور برنیز جیسے مشاہیر کے نام بھی موجود ہیں۔ تھوڑے بہت فرق کے ساتھ لفظ کیتھارسز کے کوئی ستر مفاہیم بیان کیے گئے ہیں۔

بہرحال اس بات پر سب متفق ہیں کہ تنقیح و تہذیب سے ہمیں کچھ نہ کچھ تسکین ضرور حاصل ہوتی ہے لیکن یہ تسکین کیوں کر حاصل ہوتی ہے؟ اس مسئلے میں اختلاف رائے واقع ہوتا ہے۔ بہرحال تمام تاویلیں اور تشریحیں تین حصوں میں منقسم کی جاتی ہیں:

۱۔ مذہبی تزکیہ

۲۔ طبی اصلاح

۳۔ اخلاقی تزکیہ

بچر نے بجا کہا ہے کہ ارسطو کی کتاب "سیاسیات" کی ایک عبارت سے تہذیب جذبات کا مفہوم بالکل واضح ہو جاتا ہے۔ نغمات مقدسہ کے ذریعے روح انسانی کو مذہبی جوش سے جو نجات حاصل ہوتی ہے، اسے المیے کی تہذیب و تنقیح جذبات کے برابر نہیں تو مماثل قرار دیا گیا ہے۔ المیہ جذبات کی تہذیب و تنقیح اگرچہ مذہبی جوش کے تزکیے کے مشابہ تو ہے لیکن تزکیہ مذہبی اور یہ تہذیب و تنقیح جذبات ایک ہی چیز نہیں ہیں اور اخلاقی اور تعلیمی اصلاح کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کیونکہ ارسطو خود بھی نغموں کی اصلاحی حیثیت اور ان کی تعلیمی اور تفریحی قدر و قیمت میں تفریق کرتا ہے۔

پس اصلاح کا صرف طبی مفہوم باقی رہ جاتا ہے اور ارسطو کی مُراد بھی بنیادی طور پر یہی مفہوم ہے۔ لیکن سوال پیدا ہوتا ہے کہ جذبات کی اصلاح و طبی مفہوم سے کیا مراد ہے؟ خود ارسطو نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ بعض انسانوں میں جوش، ولولہ یا خوف و رحم کے جذبات

بہت قوی ہوتے ہیں اور جس طرح نغمات مقدسہ کے ذریعے بعض لوگوں کے مذہبی جوش کو فرو کیا جاتا ہے اور یوں معلوم ہوتا ہے کہ گویا وہ بالکل پاک ہو گئے ہوں یا جیسے انہیں شفا حاصل ہو گئی ہو' بالکل اسی طرح خوف و رحم سے متاثر ہونے والے لوگ اور جذباتی طبیعت کے حامل سبھی کی ایک طرح سے تہذیب اور اصلاح ہو جاتی ہے۔ ان کے دل کا غبار چھٹ جاتا ہے اور انہیں فرحت محسوس ہوتی ہے۔ بچر نے اس عبارت کی یوں وضاحت کی ہے:

"جو لوگ رحم اور خوف سے متاثر ہو سکتے ہیں' ان کے اور عموماً جذباتی طبیعت والے انسانوں کے تجربات ایک ہی نوعیت کے ہوتے ہیں... ان سب کی کسی نہ کسی طرح سے تہذیب و تنقیح ہوتی ہے اور انہیں ایک فرحت بخش سکون کا احساس ہوتا ہے۔"

پس "بوطیقا" میں جذباتی اصلاح یا تہذیب کے لفظ کی موجودہ تشریح نہ ہونے کی بناء پر اب "سیاسیات" کی یہ تشریح ہی ہمارے لیے مشعل ہدایت ہے۔ اور یہ خیال بالکل وہی ہے جو ہمیں افلاطون کے "قوانین" (Laws) میں ملتا ہے جس میں اس نے یہ بتایا ہے کہ جس طرح مذہبی سرمستی کا علاج جوشیلے نغموں کی ایک دُھن سے ہو سکتا ہے اور جس طرح گود میں جُھلانے اور لوریوں کے ذریعے سے بچّوں کی بے قراری سکون میں تبدیل ہو جاتی ہے اور نیند کا غلبہ ہونے لگتا ہے اسی طرح اس خوف کو جس نے اندر ہی اندر کوئی غلط صورت اختیار کر لی ہو' خارجی تہیّج کے ذریعے ہلکا اور دھیما کیا جا سکتا ہے۔

ارسطو تمام جذباتی تجربات کو جن میں المیہ بھی شامل ہے' اس دائرے میں لے آیا ہے۔ اس لیے برنیز کی طرح ہم یہ بات یقین سے کہہ سکتے ہیں کہ المیّے کے سلسلے میں جذبات کی اصلاح و تہذیب سے ارسطو کی مراد شدید اور وافر جذبات کی فرحت بخش انخلاء اور تسکین ہے اور اس کے ساتھ ہی ہمیں بچر' برنیز اور سائیکس (Sikes) کی ہم نوائی کرنا پڑتی ہے کہ اس طرح نہ صرف انسان کو خوف و رحم کے جذبات کی شدّت سے نجات مل جاتی ہے بلکہ خود یہ جذبات بھی درد اور ہیجان کے اثرات سے پاک ہو جاتے ہیں۔ جس طرح پُرانے زمانے میں یہ رواج تھا کہ جسم سے تھوڑا سا خون نکلوا دینے کے بعد یہ فرض کر لیا جاتا تھا کہ خون کا باقی حصہ پاک ہو گیا ہے اور جسمانی صحت بحال ہو گئی ہے' اسی طرح وافر جذبات کے انخلاء سے باقی ماندہ جذباتی رجحان بھی مہذب اور مرفع ہو جاتا ہے اور دماغی صحت بحال ہو جاتی ہے۔ اس لحاظ سے خوف و رحم کے جذبات کی تہذیب اور اصلاح سے نفس انسانی کی اصلاح ہی مراد نہیں بلکہ ان جذبات کی اپنی صفائی اور اپنا تزکیہ بھی اس میں شامل ہے۔ خوف سے متعلق ہونے کی وجہ سے رحم کا جذبہ

رنگ اور اندھی جذباتیت سے محفوظ رہتا ہے اور رحم سے متعلق ہونے کی بناء پر جذبہ خوف' خود غرضی اور اس مہیب دہشت سے جو ذاتی خطرے کی حالت میں پیدا ہوتی ہے' محفوظ ہو جاتا ہے۔

گو جذباتی اصطلاح سے ارسطو کی مراد یہی طبّی مفہوم تھا لیکن اس کے اس مفہوم اور اس کے تعلیمی' اصلاحی اور تفریحی مفاہیم میں مذکورہ امتیاز کے باوجود اس نے اخلاقی مفہوم کو بالکل خارج نہیں کیا: جذبات کو ان کی مناسب حالت میں لے آنا گویا اعتدال و میانہ روی کے اخلاقی اصول کے دائرے میں لانے کے مترادف ہے۔ اس کے علاوہ جذبات کی تہذیب و تنقیح اور ان کی اصلاح کو المیے کا مقصد یا اس کی اصل وجہ اور غرض و غایت کہا جاتا ہے' اور اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ نفس انسانی پر اس کے اخلاقی اثر کو تسلیم کر لیا گیا ہے۔

فرق صرف اتنا ہے کہ یہ مقصد وعظ و نصیحت کی بجائے بلاواسطہ طور پر وافر جذباتی رجحانات کی تہذیب و تنقیح کے ذریعے صحت کو بحال کر کے حاصل کیا جاتا ہے۔

پس ارسطو کے نزدیک المیے کا مقصد عارضی اور مصنوعی جذبات پیدا کر کے ان کی غیر ضروری طاقت کے ازالے کے ذریعے نفس کو سکون بخشنا' جذبات کی اصلاح کرنا اور اس طرح تماشائی کے ذہن میں ایک صحت مند اور اخلاقی حیثیت سے ایک مستحسن کیفیت پیدا کرنا ہے۔

اگرچہ لفظ اصلاح کے مفہوم کے متعلق لوگوں میں کافی اختلاف رائے ہے' لیکن پھر بھی ارسطو کا یہ نظریہ کہ المیے کا مقصد جذبات کی اصلاح ہے' عام طور پر ہر زمانے میں مانا گیا ہے۔ لیکن آج کل کچھ لوگوں نے اس کی صداقت کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی ہے۔ مثلاً لوکس (Lucas) سوال کرتا ہے:

> "کیا کوئی شخص جو ارسطو کا شیدائی نہیں ہے' سنجیدگی کے ساتھ یہ دلیل پیش کر سکتا ہے کہ ہم محض زائد جذبات سے چھٹکارا پانے کے لیے ٹریجڈی کی قدر کرتے ہیں یا محض اس لیے ہمیں اس کی قدر کرنا چاہیے۔"

آگے چل کر وہ لکھتا ہے:

> "لوگ دوسروں کو خوش کرنے کے لیے لکھتے ہیں یا انہیں متاثر کرنے کے لیے یا اس لیے لکھتے ہیں کہ بغیر لکھے وہ رہ نہیں سکتے لیکن اصلاح کی خاطر وہ کبھی نہیں لکھتے۔"

اس تنقید میں لوکس نے صریحاً المیے کے مقصد کو اس کے مصنف یا مفکّر کے مقصد کے ساتھ خلط ملط کر دیا ہے مگر ساتھ ہی ساتھ ہمیں یہ بھی ماننا پڑے گا کہ ارسطو نے مصنف کو یہ ہدایت دے کر کہ رحم و خوف کے جذبات اس طرح اور اسطرح پیدا کرنا چاہئیں' خود یہ جھگڑا کھڑا کیا ہے۔

المیہ لکھنا ایک فن ہے اور یہ فن دوسروں کو خوش کرنے یا انہیں متاثر کرنے یا روپیہ پیدا کرنے کے فن سے مختلف ہے اور جیسا کہ افلاطون نے ڈھائی ہزار سال پہلے کہا تھا' ایک شخص بیک وقت دو فنون کا عالم اور عامل ہو سکتا ہے لیکن ایک فن کے نتائج کو دوسرے فن کے نتائج میں کبھی خلط ملط نہیں کرنا چاہیے۔ ایک طبیب اپنی شفا بخشی کے فن سے دوسروں کو تندرستی بخشتا ہے اور ساتھ ہی ساتھ کمانے کے فن سے روپیہ کماتا ہے اور "ہر فن اپنا اپنا کام کرتا ہے۔" روپے کے اعتبار سے طبیب کا مقصد دولت جمع کرنا ہو سکتا ہے لیکن اس کی شفا بخشی کے فن کا تندرستی کے علاوہ اور کوئی مقصد نہیں۔

ارسطو کے نزدیک المیے کا منصب یا اس کا فطری مقصد جذبات کی اصلاح کرنا ہے' بالکل اسی طرح گروس (Groos) کے نزدیک کھیل کُود کا مقصد جبلّی کردار کے طریقوں کی مشق کرانا ہے۔ جبلّی کردار کے مختلف مظاہر کی مشق کرانا کھیل کا مقصد تو ہے لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ کھیل کُود میں مشغول بچّوں کا بھی یہی مقصد ہے۔ ممکن ہے کہ بچے اپنی تعریف کے لیے یا انعام حاصل کرنے کے لیے کھیل کھیلتے ہوں یا یوں ہی کھیلتے ہوں لیکن یہ مقصد کھیل کود کے حیاتیاتی مقصد سے بالکل مختلف ہے۔

یہی بات المیے پر بھی صادق آتی ہے۔ اگر المیے کا مقصد جذبات کی اصلاح کرنا ہے تو اس کے یہ معنی نہیں کہ یہی اس کے مصنف کا بھی شعوری مقصد ہے _ مصنف کا ایک بیرونی مقصد دوسروں کو خوش کرنا یا انہیں متاثر کرنا یا ملامت کرنا ہو سکتا ہے' اور اگر وہ ایک بڑا فن کار ہے تو اس مقصد کے حصول میں وہ کامیاب بھی ہو گا۔ لیکن اگر المیے کا اپنا بھی کوئی خاص مقصد ہے تو مصنف کے شعوری اور ارادی مقاصد کے حصول کے باوجود وہ اپنے ذاتی مقصد کو ظاہر کیے بغیر نہیں رہے گا۔

یہی مثال تماشائیوں پر بھی صادق آتی ہے۔ تماشائیوں یا اداکاروں کا مقصد تفریح' مطالعہ' تعریف یا برائی ہو سکتا ہے لیکن اس سے المیے کے مقصد میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوتی۔ اسی طرح ممکن ہے کہ اپنے کو یا اپنی محبوبہ کو خوش کرنے کے لیے یا محض وعدہ پورا کرنے کے لیے آپ تھیٹر جائیں لیکن جو المیہ آپ وہاں دیکھتے ہیں اس کا یا بالعموم المیے کا ان میں سے کوئی مقصد نہیں ہوتا۔ اگر آپ محض دل بہلانے کے لیے کوئی المیہ ڈراما دیکھیں تو بھی آپ کے علم کے بغیر مقیّد جذبات کو آزاد کر کے وہ اپنا مقصد حاصل کر ہی لیتا ہے' اور اس طرح آپ کے دل میں ایک صحت مند سکون پیدا کر دیتا ہے۔

حال ہی میں ہمایوں کبیر نے اپنے فاضلانہ مقالے "شاعری' فرد اور سوسائٹی" میں اصلاح کے

طبی نظریے کی اس بنا پر تنقید کی ہے کہ دوا تندرست آدمی کو نہیں دی جاتی بلکہ اس شخص کو دی جاتی ہے جو پہلے ہی سے کسی مرض میں مبتلا ہو۔ اس کے برخلاف المیہ کسی ایسے مرض کو اچھا نہیں کرتا جو پہلے ہی سے موجود ہو بلکہ اچھا کرنے کے لیے پہلے وہ اس مرض کو پیدا کرتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ المیے کی اصلاح کی نوعیت بالکل ٹیکے کی طرح ہے جو ہمیشہ تندرست آدمی کے لگایا جاتا ہے اور جو اس مرض کے مشابہ ہے جس کا کہ وہ علاج ہے' ایک ردِعمل پیدا کرتا ہے اور یہ ردعمل ایسا ہے جو تندرست آدمی میں مصنوعی طریقے سے اس لیے پیدا کیا جاتا ہے کہ وہ اسے اور زیادہ تندرست بنا دے تاکہ جذبات کے اُتار چڑھاؤ کا مقابلہ وہ زیادہ اچھی طرح کر سکے۔

لیکن ہمایوں کبیر کہتے ہیں کہ "یہ دلیل بے کار ہے کیونکہ اس سے یہ حقیقت نظرانداز ہو جاتی ہے کہ اس قسم کے تجربات سے ہم لطف اندوز بھی ہوتے ہیں۔ برخلاف اس کے کہ دوا سے صرف دوا کی خاطر کوئی بھی خوش نہیں ہوتا۔"

لیکن اس ردِجواب سے تو صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ محض "اصلاح" سے المیے کی مسرت کی وضاحت نہیں ہوتی نہ کہ یہ کہ وہ تجربہ سرے سے اصلاحی ہوتا ہی نہیں۔

اس کے علاوہ اس نظریے کو ہمایوں کبیر اس بنا پر مسترد کرتے ہیں کہ انہیں شبہ ہے کہ المیے سے جو جذبات پیدا ہوتے ہیں' وہ اس تجربے کے دوران میں پورے طریقے سے خارج ہو جاتے ہیں۔ یقیناً وہ پورے طور پر خارج نہیں ہوتے لیکن اصلاح کا نظریہ ان کے مکمل اخراج کا دعویٰ ہی کب کرتا ہے؟ وہ تو صرف ان کے جزوی اخراج پر زور دیتا ہے۔

اس قسم کی تنقید اس نظریے کو کوئی نقصان نہیں پہنچاتی۔ المیہ میں جذباتی اصلاح کو جگہ دے کر دراصل ارسطو نے ایک زبردست حقیقت کا اظہار کیا ہے گو میرے خیال میں اس نے اس حقیقت کو پورے طور پر اُجاگر نہیں کیا۔ اس سوال کے اور بھی بہت سے پہلو ہیں جن میں سے صرف ایک پر اس نے روشنی ڈالی ہے۔ ذہن کی صفائی اور جذبات کی اصلاح اور اس طریقے سے صحت کی بحالی ایسے لائق ہیں جن سے کوئی انکار نہیں کر سکتا۔ المیے کے تماشائیوں کو زائد جذبات سے جس قسم کی نجات ملتی ہے' وہ ایسی ہی ہے جیسے کہ بوڑھے آدمی بہت سے غم جھیل کر اندھی جذباتیت اور موت کے بے جا خوف سے آزاد ہو جاتے ہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ جذباتی اصلاح پر زور دے کر ارسطو نے فنونِ لطیفہ کے نظریے میں ایک غیر فانی اضافہ کیا ہے' لیکن اس حقیقت کو کہ تماشائی کے جذبات کی اصلاح سے پہلے المیے سے خود فن کار کے جذبات اور ہیجانات کی اصلاح ہوتی ہے' اس نے بہت حد تک نظرانداز کر دیا ہے۔

انسان کچھ پوشیدہ قوتیں لے کر پیدا ہوتا ہے جو اپنے آپ کو حسی ہیجانات کی شکل میں ظاہر کرتی ہیں۔ یہی ہیجانات تمام ذہنی زندگی کے متحرک اجزا ہیں اور ان میں سے ہر ہیجان کا ایک مخصوص جذبہ ہوتا ہے۔ جذباتی رنگ لیے ہوئے طاقت پیدا کرنے والی یہ تمام صلاحیتیں اور ان سے پیدا شدہ ضمنی صلاحیتیں کوئی نہ کوئی فطری مقصد لیے ہوتی ہیں اور اپنے حامل کو اس مقصد کے حصول کے لیے برابر ترغیب دیتی رہتی ہیں۔

لیکن ان مقاصد کے حصول میں ہمیشہ کامیابی نہیں ہوا کرتی ہے۔ ہم ایک ایسی دنیا میں رہتے ہیں جہاں آئے دن ہماری خواہشات اور آرزوؤں کی راہ میں ناقابل عبور رکاوٹیں حائل ہوتی ہیں اور اس لیے مجبوراً ہمیں ان کو دبانا پڑتا ہے۔ ہیجانات اور ان سے متعلق جذبات اور خواہشات کو اس طرح مارنے یا دبانے سے ذہنی بیماریاں پیدا ہو سکتی ہیں' یہی نہیں بلکہ ان لوگوں میں بھی جو تمام عمر ذہنی طور پر تندرست رہتے ہیں' حسرتوں اور دبی آرزوؤں کا ایک بہت بڑا ذخیرہ موجود ہوتا ہے۔ صرف سپاہی یا بچوں ہی کے لیے یہ ضروری نہیں کہ خوف کو چھپا کر وہ اپنے کو بہادر ظاہر کریں بلکہ ہم میں سے ہر ایک شخص کو ایسا کرنا پڑتا ہے۔ اکثر ہم خوف محسوس کرتے ہیں یا ہمیں غصہ آتا ہے یا کوئی چیز ہمیں اپنی طرف کھینچتی ہے یا کسی چیز سے ہم کراہت محسوس کرتے ہیں لیکن سماجی روایات ہمیں ان جذبات کو اشاروں اور کنایوں میں بھی ظاہر کرنے کی اجازت نہیں دیتیں۔ کبھی کبھی کسی نہ کسی وجہ سے ہمیں محبت' نفرت' خوف' غصہ' تحسین' تحیر' عزم و ہمت وغیرہ کے جذبات کو دبانا پڑتا ہے۔ اگر نفسیاتی تحلیل میں کچھ صداقت ہے تو یہ دبے ہوئے رجحانات کبھی مرتے نہیں۔ شعوری حیثیت سے وہ اپنا کام کرنا ضرور چھوڑ دیتے ہیں لیکن رہتے ہیں وہ ہمارے اندر ہی اور ہمارے ہر فعل کی راہ متعین کرتے ہیں اور جیسا کہ برگسان نے کہا ہے:

> "ہم اپنے پورے ماضی سے جس میں روح کا بنیادی میلان بھی شامل ہے' متاثر ہو کر کوئی خواہش' ارادہ یا عمل کرتے ہیں۔ ہمارا ماضی..... ایک رجحان کی صورت میں محسوس کیا جاتا ہے۔"

یہ دبے ہوئے رجحانات جمع ہوتے رہتے ہیں اور جمع شدہ خیالات کی طرح مختلف بیرونی اثرات کے ماتحت مختلف طریقوں سے ہمیں فکر و عمل کی ترغیب دیتے رہتے ہیں' اور اگر انہیں اپنے اظہار کا کوئی صحت مند ذریعہ نہیں ملتا تو وہ ذہنی امراض کی صورت اختیار کر لیتے ہیں۔

علانیہ اظہار کے علاوہ جس میں ماحول کی رکاوٹیں حائل ہو سکتی ہیں' قدرت نے ان رجحانات کے اظہار کے لیے جو دوسرے صحت مند ذرائع فراہم کیے ہیں' وہ خواب' بیداری کے

خواب اور فنون لطیفہ ہیں۔

خواب ارسطو کے نزدیک سونے والے کا ایک نفسی عمل ہے۔ شعور اور خارجی مہیّجات جو مسلسل ہمارے حواس پر مسلط رہتے ہیں' رات کے وقت ان کی گرفت نسبتاً ڈھیلی پڑ جاتی ہے اس لیے دبے ہوئے رجحانات جو دن بھر خوابیدہ رہتے ہیں' رات کو جاگ پڑتے ہیں اور بھیس بدل کر خواب کی صورت میں اپنے آپ کو ظاہر کرتے ہیں۔ جیسا کہ ایڈنگٹن بروس (Addington Bruce) اور میری ڈی مین سین (Marie de Manceine) نے کہا ہے:

"سونا شعور کے آرام کا وقت ہے اور خواب وہ ذہنی تصاویر ہیں جو سونے والے کی اندرونی زندگی کا آئینہ ہوتی ہیں۔"

فرائڈ کی رائے میں سب نہیں تو زیادہ تر خوابوں سے ہماری دبی ہوئی خواہشات کی تسکین ہوتی ہے اور یونگ (Jung) کے نزدیک خواب تلافی مکافات کی شکل میں لاشعوری طاقتوں کی کارگزاریاں ہیں۔ جن خواہشات' خیالات اور رجحانات کی تسکین شعوری زندگی میں نہیں ہوتی تو وہ سوتے وقت بروئے کار آجاتے ہیں۔

بیداری کے خواب رات کے خوابوں سے مختلف ہوتے ہیں کیونکہ اس صورت میں خواب دیکھنے والا بیدار ہوتا ہے اور خوب جانتا ہے کہ وہ خواب نہیں دیکھ رہا ہے بلکہ سوچ رہا ہے۔ پھر بھی خوابوں سے وہ اس بات میں مشابہ ہوتے ہیں کہ ان سے بھی ہمارے ہیجانات اور جذباتی رجحانات کا اظہار ہوتا ہے اور اس طرح وہ بھی نفسی تناؤ کو دُور کر کے تسکین پہنچانے کا فطری ذریعہ ہیں۔

خوابوں کی طرح بچّوں کی خیالی تصاویر بھی بدلے ہوئے رُوپ میں ان کے پوشیدہ محرکات اور ہیجانات یعنی خوف' حفظ خودی' جذبۂ خود نمائی وغیرہ کو ظاہر کرتی ہیں۔ جس طرح بچوں کے کھیل ان کی جبلّتوں کے اظہار کی مخصوص شکلیں ہیں اسی طرح ان کی خیال آرائی بھی ان کے دبے ہوئے رجحانات کی مخصوص شکلیں ہیں۔ کھیل کود نوخیز جبلّتوں کا پیش خیمہ ہے اور خیال آرائی میں ان کے خون شدہ ہیجانات' جذبات اور آرزوؤں کی ایک ہلکی سی جھلک دکھائی دیتی ہے۔

دونوں افعال ایک دوسرے سے مختلف ہیں لیکن دونوں ہی سے ان کے اندرونی ہیجانات کا اِخراج و اظہار ہوتا ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ پہلا فعل (کھیل کود) جبلّتوں کی پوری نشوونما سے پہلے صادر ہوتا ہے اور دوسرا فعل ان کے اُبھرنے اور دبا دیے جانے کے بعد ظہور میں آتا ہے۔

بچوں کی طرح بالغوں کی خیال آرائی بھی ان کے پوشیدہ رجحانات کا مظہر ہوتی ہے اور جیسا

کہ فرائڈ نے کہا ہے یہ وہ تلافیانہ صورت ہے جس سے ہمارے وہ مطلوبہ مقاصد جو عارضی یا دائمی طور پر ترک کر دیے گئے ہوں' ایک مرتبہ پھر زندہ ہو جاتے ہیں اور اس طرح بھیس بدل کر اپنی تکمیل کو پہنچتے ہیں۔

"خیالوں کی شفق آلود دنیا انسانیت کے دم سے قائم ہے اور ہر تشنہ روح مدد اور ہمدردی کے لیے اسی کی جانب نگراں ہے۔"

خوابوں اور بیداری کے خوابوں کے علاوہ ہمارے دبے ہوئے رجحانات کے اظہار کا دوسرا ذریعہ فنون لطیفہ ہیں۔ نطشے کی رائے میں خواب جمالیاتی نظر کا پیش خیمہ ہیں۔ فرائڈ کے نزدیک: "بیداری کے خواب شاعرانہ تخلیق کا خام مواد ہیں" فرائڈ کا خیال ہے کہ: فن کی نوعیت بیداری کے خوابوں کی سی ہے اور یونگ کی رائے میں: بیداری کے خوابوں کی نوعیت فن کی سی ہے لیکن اس کے باوجود دونوں اس پر متفق ہیں کہ خیال آرائی اور فن کی تشکیل دونوں ہی ہماری لاشعوری طاقتوں اور ہیجانات کے تلافیانہ اعمال ہیں۔

تنہائی خیالی تصاویر اور فنی تصور دونوں ہی کے لیے مفید ہے کیوں کہ اس حالت میں خارجی دباؤ کم سے کم ہوتا ہے اور انسان اپنے دل کی دنیا کا اچھی طرح جائزہ لے سکتا ہے۔ بیداری کے خوابوں اور فنی تخلیق دونوں میں کسی بولے ہوئے یا پڑھے ہوئے لفظ' کسی دیکھے ہوئے رنگ یا کسی سُنی ہوئی آواز سے خیال آفرینی کے ذریعے نفس انسانی کی گہرائیوں کی پوشیدہ باتیں نت نئی شکلوں میں منظر عام پر آجاتی ہیں جو ایک صورت (بیداری کے خواب) میں علامتوں اور دوسری صورت (فنی تخلیق) میں تشبیہوں' استعاروں اور تمثیلوں سے مزین ہوتی ہیں۔

بہرحال فن کار کی جبلّی ضروریات ایک عام آدمی کی بہ نسبت زیادہ شدید ہوتی ہیں خواہ انہیں پُورا کرنے کے مواقع اسے کم ہی حاصل ہوں۔ اس کے علاوہ فنکار کے معاملے میں شعوری کوشش لاشعوری رجحانات کا ساتھ دیتی ہے۔ اسی سے اس کے خیالات میں رنگینی اور زور پیدا ہوتا ہے' یہی اس کے خیالات کو لفظوں' سُروں اور پتھروں میں سمو دینے کا ضامن ہے اور اسی سے اس کے فن پاروں میں تسلسل اور ربط قائم رہتا ہے۔

جو کچھ دوسرے فن کاروں کے متعلق کہا گیا ہے' وہی شاعر پر بھی صادق آتا ہے۔ یعنی اس صورت میں بھی نفس کی گہرائیوں کی پوشیدہ باتیں سطح پر آجاتی ہیں جو شعوری ارادوں سے تقویت پا کر اور تمام جمع شدہ خیالات کو اپنے رنگ میں رنگ کر نظم کا جامہ پہن لیتی ہیں۔ کیبل (Keble) کے نظریۂ شاعری کا خلاصہ بیان کرتے ہوئے ڈاکٹر لاک (Dr. Lock) نے اپنی کتاب "کیبل کی سوانح حیات" (Biography of Keble) میں لکھا ہے:

"شاعری دراصل..... شاعروں کے لیے وجہ تسکین ہے جو وافر جذبات کو سکون بخشتی ہے' یہ ان احساسات کی ترجمانی کرتی ہے جو اپنے اظہار کے لیے برسرپیکار رہتے ہیں لیکن زیادہ عمیق ہونے کی وجہ سے جن کی مکمل ترجمانی نہیں ہو سکتی اور عام بول چال کی زبان میں تو ان کا اظہار ہو ہی نہیں سکتا۔"

شاعری اور فنون لطیفہ کی طرح المیہ ڈرامہ بھی شاعر کے دبے ہوئے ہیجانات اور جذبات کے اظہار کا ایک ذریعہ ہے۔ اس کے رجحانات محبت' تحسین' ہمدردی' خودستائی' تجسس' غصہ و خوف وغیرہ اس کے شعروں کی مدد سے المیہ عوامل اور الم رسیدہ افراد مثلاً دیوتاؤں' بھوتوں' بادشاہوں' رانیوں' سپاہیوں' ملاحوں اور قاتل مرد عورتوں کی شکل میں اور زندگی کی نمائندگی کرنے والے مختلف مناظر کی صورت میں ظاہر ہوتے ہیں۔

اگر اس کے رجحانات اور دبی ہوئی خواہشات کا شعوری زندگی میں تلافیانہ اخراج نہ ہو اور نفس کا شعوری حصہ ان کا ساتھ نہ دے تو دبے ہوئے غم کی طرح وہ بھی نفسی بیماریوں مثلاً غیر ارادی طور پر جسم کے کسی حصے کو حرکت دینا' مالیخولیا' پریشان خیالی' جھکی پن' جبری حرکات' واہمے' فریب نظر اور اسی قسم کے دوسرے امراض کی صورت اختیار کر لیتے ہیں' پس اگر شاعر' شاعر نہ ہوتے تو پاگل ہوتے۔

خوابوں' بیماری کے خوابوں اور عام فن کی طرح شاعری نیم شعوری صلاحیتوں اور رجحانات کی مقیّد طاقت کو آزاد کر کے اس قسم کے مہلک نتائج کے امکان کو ختم کر دیتی ہے اور نفس کو ان تمام باتوں سے جو بیماری کا ذریعہ بن سکتی ہیں' بالکل پاک کر دیتی ہے' پس شاعری کی نوعیت اصلاحی ہے۔ صدیوں پہلے فیثا غورث نے موسیقی کے متعلق کہا تھا کہ اس سے روح کی تنقیح و اصلاح ہوتی ہے اور جو کچھ اس نے موسیقی کے متعلق کہا ہے' وہ شاعری اور تمام فنون لطیفہ کے متعلق بھی صحیح ہے۔

یہی بات المیہ پر بھی صادق آتی ہے اور اس لیے ارسطو نے المیے کو جو اس کے نزدیک اعلیٰ ترین صنف شاعری ہے' اصلاحی قرار دینے میں کوئی غلطی نہیں کی۔ رحم' خوف' اور دوسرے جذبات جو المیے سے پیدا ہوتے ہیں' وہ کچھ بنیادی صلاحیتوں اور اکتسابی رجحانات کی جان ہوتے ہیں اور المیے میں ان صلاحیتوں اور رجحانات کے اظہار سے مصنف کا نفس بالکل پاک و صاف ہو جاتا ہے۔ اس کے علاوہ وہ ان کی زیادتی اور شدت کو دور کر کے جذباتی رنگ لیے ہوئے ہیجانات کی بھی اصلاح کرتا ہے' پس جذباتی اصلاح کے فقدان سے شاعر کا ذہنی اختلال میں مبتلا ہو جانا یقینی ہے۔

جذباتی اصلاح کی شفائی اہمیت ہی کی وجہ سے نفسی تحلیل کے ماہرین نے ذہنی امراض کے علاج کے لیے وہ طریقہ وضع کیا ہے جسے اصطلاح میں آزاد تلازم کے ذریعے جذباتی اصلاح کا طریقہ کہتے ہیں۔ اس علاج میں مریض کو کامل سکون اور آرام کے ساتھ بٹھا دیا جاتا ہے اور اس کے ذہن کو سوچنے کی پوری آزادی دی جاتی ہے اور اس سے کہا جاتا ہے کہ اچھا یا بُرا جو خیال بھی اس کے ذہن میں پیدا ہو' اسے من و عن بیان کر دے۔ جو لفظ یا واقعہ اس کی ذہنی اُلجھن سے قریبی تعلق رکھتا ہے' اسے بیان کرتے ہوئے وہ جھجکتا ہے۔

اس رویّے سے نفسی تحلیل کے ماہر کو مریض کی نفسی اُلجھن کا سراغ مل جاتا ہے جسے وہ اپنی ہمدردانہ اور مشفقانہ گفتگو کے ذریعے کرید کرید کر منظرِ عام پر لے آتا ہے جیسا کہ وہیلر نے کہا ہے:

"اس گفتگو کا مقصد ہمیشہ دوہرا ہوتا ہے: مریض کو اپنے دل کا بوجھ ہلکا کرنے کی ترغیب دینا اور اسے اپنی کیفیت سے اچھی طرح روشناس کرانا۔ پہلے کا نتیجہ ایک مفید اثر ہے جسے اصطلاح میں جذباتی اصلاح کہتے ہیں اور دوسرے میں مریض کے لیے مختلف مقاصد کا تعین کر کے اس ہیجان کے اعادے کو روک دیا جاتا ہے۔"

بہرحال جیسا کہ یونگ نے کہا ہے کہ محض جذباتی اصلاح سے شفا حاصل نہیں ہوتی' اعصابی مریض میں دبے ہوئے ہیجانات تقریباً مکمل طور پر شعور سے منقطع ہوتے ہیں اور محض تنفید اس انقطاع کو دور کرنے کے لیے کافی نہیں۔ اس کے لیے طبیب اور مریض کے درمیان ایک ایسے ذہنی رابطے اور مفاہمت پیدا کرنے کی ضرورت ہے جس سے طبیب نفسی الجھن کو ابھار کر سامنے لا سکے اور ایسے ذہنی رابطے کو پیدا کرنے کے لیے طبیب میں صبر و تحمل اور اعلیٰ تحلیلی صلاحیت کا ہونا بے حد ضروری ہے۔

عام صحت مند لوگوں اور غیر معمولی ذہانت رکھنے والے اشخاص کی صورت میں طبیب کو کسی خارجی امداد کے ذریعے سے نفسی اُلجھن کو اس طرح کُریدنے اور ٹٹولنے کی ضرورت نہیں پڑتی' محض جذباتی اصلاح ہی سے وہ ذہنی خلفشار دور ہو جاتا ہے جو فطری اور دیگر ہیجانات کو عام طور پر دبانے سے پیدا ہوتا ہے۔

آرٹ "آزاد تلازم کے ذریعے جذباتی اصلاح کے طریقے" کے ہر دو مقاصد کو پورا کرتا ہے۔ اولاً فن کار کو اس کے ذریعے اپنے مقیّد احساسات کا اظہار کر کے اپنے دل کا بوجھ ہلکا کرنے کا موقع ملتا ہے اور ثانیاً" کسی حد تک یہ اسے اپنی حالت سے اچھی طرح روشناس بھی کراتا ہے۔ اول الذکر کو پہلے پہل پوری طرح تسلیم کرنے کا سہرا ارسطو کے سر ہے اور آخر الذکر

کا ہیگل کے سر۔ ہیگل لکھتا ہے:

"تھوڑے ہی غور وخوض کے بعد یہ بات ہم پر واضح ہو جاتی ہے کہ آرٹ کا مقصد جذبات کی شدّت کو کم کرنے کی صلاحیت میں پوشیدہ ہے اور اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ آرٹ ہمارے تخیّل کے لیے جذبات کی شبیہہ اتارنے ہی تک محدود ہے تو اگرچہ اس طرح اس میں مبالغے کا ہونا ضروری ہے لیکن پھر بھی اس میں ایک طرح سے جذبات کی شدت میں تخفیف موجود ہوتی ہے کیونکہ اس طریقے سے اب انسان کو کم از کم اس بات کا پتا لگتا ہے کہ وہ کیا تھا۔ اب پہلی مرتبہ اس نے اپنے ہیجانات اور جبلّتوں کے متعلق سوچنا شروع کیا ہے۔ ورنہ پہلے تو وہ ان پر جلدی سے ایک طائرانہ نظر ڈالتا ہوا گزر جاتا تھا' اب وہ انہیں خارجی حیثیت سے دیکھتا ہے اور جونہی وہ خارجی حیثیت سے سامنے آتے ہیں' وہ ان سے چھٹکارا پانے کی کوشش کرتا ہے۔"

سنیتائنا (Santayana) جب یہ کہتا ہے:

"کوئی حالت بھی اتنی ہیبت ناک نہیں ہوتی کہ ذہن جمالیاتی تسکین کی خاطر دم بھر ٹھہر کر غور و خوض کرے اور اس کی ہیبت میں کوئی کمی واقع نہ ہو۔"

تو دراصل وہ فن کے ذریعے قاری یا تماشائی کی جذباتی اصلاح کے اسی پہلو کی طرف اشارہ کرتا ہے۔

پُرجوش ہیجانات کی جذباتی اصلاح سے خود شاعر کو بہت ہی سکون اور آرام ملتا ہے۔ انسانی فطرت کا یہ ایک مسلّمہ قانون ہے کہ کسی بھی رجحان یا قوت کا اپنے مقصد کے حصول کے لیے بروئے کار آنا ہمیں خوش گوار معلوم ہوتا ہے۔ اسی طرح فن لطیف اور بیداری کے خوابوں میں خیالی طور پر جب یہ رجحانات یا قوتیں حصول مقصد کے لیے کوشاں ہوتی ہیں تو اس سے بھی ہمیں ایک خوش گوار تسکین حاصل ہوتی ہے جیسے کہ اردو کے مشہور مثنوی نگار میر حسن نے کہا ہے۔

خارِ حسرت بیاں سے نکلا
دل کا کانٹا زباں سے نکلا

شعر کہنے سے شاعر کے دل کا بوجھ ہلکا ہو جاتا ہے۔ نظم لکھنے سے وقتی طور پر اسے تمام ذہنی کش مکشوں سے نجات مل جاتی ہے' کسی شبیہہ یا تصوّر کو مکمل کرنے اور معروضی جامہ پہنانے میں شاعر کے تمام ہیجانات کو مربوط اظہار کا ایک موقع ملتا ہے اور اس سے نمایاں طور پر مسرت بھی حاصل ہوتی ہے۔ تصور یا شبیہہ کو مکمل کرتے وقت عالم ریاضی یا ماہر طبیعیات کی طرح اس کی حالت پُرسکون نہیں ہوتی' شعر کہتے وقت اس کے جذبات میں ایک ہیجان بپا ہوتا ہے لیکن یہ

ہیجان بالآخر سکون اور آرام میں بدل جاتا ہے۔

جس طرح یہ نظریہ عام شاعری اور آرٹ کے متعلق صحیح ہے اسی طرح المیے کے متعلق بھی یہ بالکل درست ہے۔ المیہ لکھنے سے مصنف کا سارا ذہنی خلفشار دور ہو جاتا ہے۔ اگرچہ المیے کے مخصوص جذبات انفرادی طور پر ناخوشگوار ہوتے ہیں لیکن ایک ساتھ مل کر جب ان کا اظہار ہوتا ہے تو ان کی تلخی اور ناخوشگواری بہت کچھ کم ہو جاتی ہے' اس کے احساسات غم و خوشی کا ایک عجیب و غریب مرکّب ہوتے ہیں۔ شیلے نے المیے کے ان ہی جذبات کے خیالی اظہار کے تجربے کے متعلق لکھا ہے:

"ہمارے سب سے شیریں اور سہانے گیت انتہائی غم اور دکھ سے بھرپور ہوتے ہیں۔"

المیہ جذبات کے مربوط اظہار سے شاعر کے ذہن کو ایک خاص قسم کا سکون' ایک عجیب طمانیت اور ایک انوکھی لذت حاصل ہوتی ہے۔ نطشے کی اصطلاح میں المیے میں ڈایونیسی (Dionysian) جوش و خروش اپالو کی خوابی تصاویر کا روپ بھر کر دھیما اور ہلکا پڑ جاتا ہے اور اس طرح ڈیوانی سس کا خلقی درد و دکھ کم ہو جاتا ہے۔

جیسا کہ میں پہلے کہہ چکا ہوں' المیے سے پہلے تو مصنف کے جذبات کی اصلاح ہوتی ہے اور بعد میں قارئین و ناظرین کے جذبات کی۔ یہ ضرور ہے کہ موخرالذکر صرف اسی صورت میں ڈرامے سے لطف اندوز ہو سکتے ہیں جب کہ ان کی ذہنی ساخت بھی مصنف کی ذہنی ساخت سے مشابہ ہو۔ جو چیز المیے کی تخلیق کے لیے ضروری ہے' وہی اس کے دوبارہ احیا کے لیے بھی ضروری ہے جیسا کہ کروشے (Croce) نے کہا ہے:

"فطری ذہانت--- یعنی تخلیقی قوت اور ذوق سلیم یعنی وہ قوت جو اچھے برے کا فیصلہ کرتی ہے۔ ان دونوں میں حقیقی تطابق ہونا لازمی ہے۔ مطالعے کے دوران میں ہماری اور شاعر کی روح ایک ہی ہوتی ہے اور دونوں میں کامل یگانگت پیدا ہو جاتی ہے۔"

المیے کی تخلیق سے شاعر کے جذبات کی اصلاح ہوتی ہے جن میں قابل ذکر ہیبت اور رحم کے جذبات ہیں۔ المیے کے اثر کا انحصار جیسا کہ ارسطو کا خیال ہے ہمارے اور مصیبت زدہ ہیرو کے درمیان مشابہت پر نہیں ہوتا۔ تجزیہ و تحلیل کے آخری نتیجے میں اس کی وجہ یہی ظاہر ہوتی ہے کہ اس کا مصنف ہماری ہی طرح ہے۔ پڑھنے والے میں اس کا دوبارہ احیاء اسی صورت میں ممکن ہے جب کہ اس میں بھی یہی ہیجانات پیدا ہوں اور اس کو بھی اسی قسم کے جذباتی اخراج کا تجربہ ہو جو مصنف کو ہوتا ہے۔ شعر کی تخلیق میں شاعر کے ہیجانات بالواسطہ اپنا مقصد پورا کر لیتے ہیں اور پڑھنے کی صورت میں پڑھنے والے کے ہیجانات کا بھی مقصد پورا ہوتا ہے۔

جس طرح پہلی صورت میں مقصد کے بالواسطہ پورا ہونے سے سکون و آرام ملتا ہے اسی طرح دوسری صورت میں بھی سکون و آرام ملتا ہے۔ ہیجان پر ہیجان پیدا ہوتا ہے اور خارج ہو جاتا ہے' جذبات پر جذبات برانگیخت ہوتے ہیں اور ان کی اصلاح ہوتی ہے اور گہری توجہ کے باوجود ہمیں سکون و آرام کا احساس ہوتا ہے جیسا کہ بوچر نے کہا ہے:

"ڈرامہ ان جبلّتوں کے اظہار کا ایک بے ضرر اور خوش گوار طریقہ ہے جو اپنی تسکین کے لیے کوشاں ہیں اور جو حقیقی زندگی کی بہ نسبت زیادہ آزادی سے یہاں تسکین پذیر ہوتی ہیں۔ مخفی جذبات جو حقیقی زندگی سے ہم یہاں اپنے ساتھ لاتے ہیں' مصنوعی طور پر برانگیختہ ہوتے ہیں اور وہ یا کم از کم ان کے ہیجان خیز عناصر خارج ہو جاتے ہیں اور جذبات کے اخراج کے بعد اس طرح ایک "خوش گوار سکون کی صورت میں جذباتی اصلاح بھی ہو جاتی ہے۔"

ارسطو کا نظریہ شاعری افلاطون کے نظریے سے بالکل متضاد ہے۔ افلاطون کے نزدیک شاعری جذبات کی پرورش کرتی ہے' ان کی اصلاح نہیں کرتی' بھوکا مارنے کے بجائے وہ انہیں غذا بہم پہنچاتی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ شاعری جذبات کو بھوکا نہیں مارتی بلکہ ایک حد تک وہ غذا بھی بہم پہنچاتی ہے کیونکہ عارضی طور پر وہ جذبات کو ابھارتی بھی ہے۔ لیکن صحیح معنوں میں پیاس بجھانا' بھوک کو رفع کرنا یا کسی اور اشتہا کی تسکین کرنا اسے غذا بہم پہنچانے کے مترادف نہیں' غذا تو دراصل جسم کو ملتی ہے نہ کہ اشتہائے متعلقہ کو۔ فطری ہیجانات اور خواہشات کے اظہار یا ان کی تسکین سے ہر صورت میں غذا تو جسمانی صحت ہی کو ملتی ہے۔

شاعر کی خواہشات اور جذبات میں تھوڑی دیر کے لیے ہیجان ضرور پیدا ہوتا ہے لیکن یہ ہیجان ہی ان کی موت کا باعث ہے۔ جس طرح کھانے سے بھوک رفع ہو جاتی ہے اور پانی پینے سے پیاس بجھ جاتی ہے اسی طرح فن کار کی تخلیق اور ناقد کی تنقید سے ان کے اپنے ہیجانات اور خواہشات کا بھی زور کم ہو جاتا ہے جو ان کی روحانی صحت میں اضافہ کرتی ہے۔

جمال پرستوں اور فن کاروں میں دہقانیوں کی سی سطحی جذباتیت نہیں ہوتی۔ میلو ڈرامے پڑھ کر ان پر کبھی وجد یا حال کی کیفیت طاری نہیں ہوتی۔ فن سے جذباتیت کم اور رقت قلب دور ہو جاتی ہے۔ لیکن جہاں فن سے جذباتیت کم ہو جاتی ہے' حس لطیف میں اس سے اضافہ ہو جاتا ہے۔ جذباتیت اور حس لطیف میں بہت فرق ہے اور افلاطون اسی فرق کو سمجھنے میں ناکام رہا ہے۔ جذباتی لوگوں کے برعکس حسِ لطیف رکھنے والے اشخاص شوخ رنگوں سے کبھی متاثر نہیں ہوتے' سادہ لوح شخص تو اُونچی اور بے سُری موسیقی کی رَو میں بہہ جاتا ہے لیکن ماہر موسیقی کی

سماعت پر یہ بھدّے نغمے گراں گزرتے ہیں۔

عام لوگوں کی طرح شاعر یا ادبی نقاد بھونڈے جذبات یا پُرانے اور فرسودہ خیالات کے اظہار پر کبھی خوش نہیں ہوتا۔ جذبات کے صرف نازک اور لطیف پہلو ہی جو عوام کی دسترس سے باہر ہوتے ہیں' اس کی روح کے تاروں کو چھیڑتے ہیں۔ جو چیز اس کی روح کے ایک نئے تار کو چھیڑتی ہے یعنی ایک مخفی ہیجان کو ابھارتی ہے' وہی اس کے نفس کو بھی اپیل کرتی ہے۔ لہٰذا المیہ مصنف اور قاری کے لیے صحت کا سرچشمہ ہی نہیں بلکہ اس سے نفاست اور لطافت کو بھی تقویت پہنچتی ہے۔

پس المیے کے ذریعے جذبات کی اصلاح ایک ناقابل تردید حقیقت ہے اور ارسطو نے اس حقیقت کو اُجاگر کر کے ایک زبردست علمی خدمت انجام دی ہے۔ اِس سلسلے میں اُس نے اپنے پیش روؤں کے نظریے میں بڑا اضافہ کیا ہے۔ بہرحال اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ ارسطو نے جذبات کی اصلاح کے متعلق جو کچھ لکھا ہے وہ حرفِ آخر کی حیثیت رکھتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس کا نظریہ بہت زیادہ دُور رس نہیں۔ یہ کہنے میں وہ بالکل حق بجانب ہے کہ المیے کے ذریعے قاری اور تماشائی کے رحم و خوف کے جذبات کی اصلاح ہوتی ہے لیکن اس نے مصنف کے جذبات کو قطعی نظرانداز کر دیا ہے۔ بے شک المیے سے قاری اور تماشائی کے جذبات کی اصلاح ہوتی ہے لیکن یہ مسئلہ تو محض ایک ثانوی حیثیت رکھتا ہے' اس سے زیادہ اہم حقیقت یہ ہے کہ المیّے سے سب سے پہلے خود مصنّف کے جذباتی رنگ لیے ہوئے ہیجانات اور رجحانات کی اصلاح ہوتی ہے۔

علاوہ ازیں جیسا کہ میں پہلے کہہ چکا ہوں' ارسطو نے جذباتی اصلاح کے اس پہلو پر غور نہیں کیا جس کو بعد میں ہیگل نے اُجاگر کیا ہے یعنی جذبات کی تسکین و تخفیف میں خود غور و خوض کی اہمیت۔

اس کے علاوہ ارسطو نے شاعر کو چند مخصوص طریقوں سے رحم اور خوف کے جذبات اُبھارنے کا مشورہ دینے میں بھی غلطی کی ہے۔ فلسفی کو المیّے اور المیّے کے مصنفوں کے مطالعے کا حق ضرور پہنچتا ہے لیکن اس قسم کے مشورے دینا اس کے دائرہ عمل سے باہر ہے۔ فن کسی بھی خارجی قانون کا پابند نہیں ہوتا' وہ مطلقاً آزاد ہوتا ہے۔ اظہار کوئی بھی اُسلوب اختیار کر سکتا ہے' خارجی حیثیت سے کوئی خاص اَسلوب اس کے لیے مقرر نہیں کیا جا سکتا۔

فن جیسا کہ ہیگل نے کہا ہے:

"اپنے دور انحطاط کے سوا' کبھی خارجی قانون اور اصول کی پابندی نہیں کرتا۔"

یہ فن کار کے نظریہ قدر اور اس کے انجام اور اس سے متعلق خود اس کے اپنے ردِّ عمل کو ظاہر کرتا ہے۔ قاری کو متاثر کرنے یا اور کسی خارجی مقصد کے لیے اسے پیش نہیں کیا جاتا۔

فن کار کی ایک بُرجستہ و بے ساختہ فعلیّت ہے اور اس کا مقصد اپنی ذات کی تکمیل کے سوا کچھ نہیں۔ یہ قدر اور غیر قدر کے ساتھ اس کے تصادم کا پیکر ہے جسے شاعر کا ذہن اپنے رنگ میں رنگ کر خارجی حیثیت بخشتا ہے' اس طرح خود اپنے دبے ہوئے ہیجانات اور خواہشات کا علانیہ اظہار کرتا ہے اور خود اپنی فعلیّت کے علم میں بھی اضافہ کرتا ہے۔

المیے کا مقصد جذبات کی اصلاح ہے صرف اسی حد تک کسی ذی روح ہستی کے عمل کو بامقصد کہا جا سکتا ہے۔ اس کا ایک فطری مقصد ہوتا ہے لیکن اس مقصد کو حاصل کرنا المیے کے مصنف کا فرض نہیں۔ اس کے پیش نظر شعوری مقصد نہیں ہوتا' خود بخود اسے المیّاتی وجدان ہوتا ہے اور خود بخود غیر اختیاری طور پر اس کی تنظیم کر کے وہ اسے ایک خارجی شکل دے دیتا ہے اور اس طرح اپنے جذبات کی اصلاح کر لیتا ہے۔

ان تمام خامیوں کے باوجود ارسطو کے نظریۂ المیہ نے انسانی تاریخ میں پہلی بار کم از کم ایک بڑی صداقت کو تسلیم کیا ہے اور وہ یہ کہ فن سے جذبات کی اصلاح ہوتی ہے۔

(ثقافت لاہور' مئی ۱۹۶۶ء)

ادب اور تخیّل

جب ہم کوئی اس قسم کا جُملہ استعمال کرتے ہیں جیسے "انگلستان کا ادب" یا "ادب اور تہذیب کا تعلق" یا "ادب کا ارتقاء" تو ہم لفظ ادب کو اس کے وسیع معنی میں استعمال کرتے ہیں اور اس سے مُراد ہوتی ہے وہ تمام علوم و فنون اور وہ تمام تصنیفات و تالیفات جو ایک تہذیب میں محفوظ رہ گئی ہوں۔ لیکن جب لفظ ادب اپنے محدود معنی میں استعمال ہوتا ہے تو اس سے مُراد ہوتی ہے وہ تمام تصنیفات اور تالیفات جو فلسفے اور علوم سے مختلف ہوتی ہیں۔ اگر ادب کے وسیع مفہوم میں سے فلسفہ اور علوم نکال دیے جائیں تو جو کچھ باقی رہتا ہے' وہ اس کے محدود معنی ہیں۔ میں اس مضمون میں ادب کو انہیں محدود معنی میں استعمال کروں گا۔ لیکن دونوں معنوں میں ادب کا تعلق زبان سے ہے اور زبان کیا ہے' صرف الفاظ کا ایک منظم مجموعہ اور الفاظ ہیں بامعنی آوازیں۔ یعنی وہ آوازیں جو اشارات اور نشانات ہیں ان معانی کے جو ان کے سننے سے بالعموم اہل زبان کے ذہن میں اُترتے ہیں۔

الفاظ کے معانی تین قسم کے ہوتے ہیں: اوّل مجرّدہ' دوم مقصودہ' سوم جاذبہ۔

مجردہ معنی تو اکثر وہ ہوتے ہیں جو لغات میں ملتے ہیں' الفاظ نکرہ میں سے ہر ایک اس معنی کا حامل ہے۔ اسم نکرہ کسی نوع کی طرف ذہن کو لے جاتا ہے مثلاً لفظ انسان کے مجردہ معنی ہیں۔ نوع انسان کے تمام افراد' گھوڑے سے مراد ہے گھوڑے کی قسم کے تمام حیوان' ابابیل سے مراد ہے ابابیل کی نوع کے تمام پرندے۔

بعض الفاظ مجردہ صفات کی طرف توجہ کو مبذول کرتے ہیں مثلاً سرخ' وفا' انصاف' قہر وغیرہ۔ ان ہر دو اقسام کے معانی کو افکار یا اعیان یا عین معانی کہا جاتا ہے' یہ معانی عقلی ہیں ان کا تعلق تعقل سے ہے۔ اس لیے صرف انسان ہی انہیں سمجھ سکتے ہیں' جس قدر عقل تیز ہوتی ہے' اسی قدر فن کار ان کی گہرائیوں تک پہنچتا ہے۔

دوسرے معانی یعنی مقصودہ معانی وہ تصورات یا نقوش ہیں جو الفاظ کے ذریعے حیوانی یا

انسانی ذہن میں اُترتے ہیں' یہ نقوش بعض اوقات صاف اور عیاں ہوتے ہیں اور بعض اوقات دھندلے اور پریشان۔ بعض مصوروں اور شاعروں میں یہ ایسے صاف اور صحیح ہوتے ہیں کہ گویا وہ اصل چیز ہی دیکھ رہے ہیں' بعض حالات میں خاص طور پر نیم خوابی یا مراقبے یا محویت کے عالم میں' وہ اصل چیز ہی معلوم ہوتے ہیں۔ گو جُو نہیں ہم نفسی معائنہ کرتے ہیں ہمیں معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ محض تصورات ہیں' ہم کسی غلط فہمی میں مبتلا نہیں ہوتے' برخلاف اس کے خواب میں تو انہیں اصل چیزیں ہی سمجھ لیا جاتا ہے' دوران خواب میں تصورات ہمیشہ اصل حقیقت معلوم ہوتے ہیں۔

تصوراتی معنی ہر قسم کے احساسات کے مماثل ہوتے ہیں' یہ زیادہ تر بصری یعنی دیکھی ہوئی چیزوں کے نقوش ہوتے ہیں لیکن سمعی بھی ہوسکتے ہیں اور مشاہدی بھی' لمسی' حرارتی اور جنبشی بھی اور بعض ان میں سے دو چار یا زیادہ کا مجموعہ ہوتے ہیں۔ جب ایک شخص اپنی محبوبہ کے تصور میں محو ہوتا ہے تو اس کا بصری تصور ایسا صحیح ہوتا ہے کہ گویا وہ جمال یار ہی سے آنکھیں ٹھنڈی کر رہا ہے گو ساتھ ہی ساتھ دھندلے اور ہلکے تصورات اس محبوبہ کی آواز کے' اس کے لباس کی مہک کے' اس کے لب لعلین کی مکبد کے' اس کے خرام ناز کے' حتیٰ کہ اس حرارت کے جسے وہ اس کی موجودگی میں محسوس کرتا ہے' اس کے تصور بصری کے ساتھ مخلوط و مربوط ہو جاتے ہیں۔ بعض تصانیف میں ایسے تصوراتی ربط و ارتباط کی کثرت ہوتی ہے بعض میں کمی' بعض میں تجریدی افکار یعنی پہلی قسم کے معانی کا اتنا غلبہ ہوتا ہے کہ تصوراتی معانی خیال ہی میں نہیں آتے۔ جب کوئی اس قسم کے الفاظ بولتا ہے جیسے توکّل' تکمیل' صبر' شائبہ یا تناقض تو نفس میں کوئی نقش پیدا نہیں ہوتا' ذہن میں کوئی تمثیل یا تصویر نہیں اترتی' ایسا معلوم ہوتا ہے گویا مجردہ معانی متصورہ معانی کے دشمن ہیں۔ اس کے برخلاف اگر ایک شخص ایسے الفاظ بولے جیسے تلوار' کلی' ساڑھی' سروِ قامت' پری رُو تو ان میں سے ہر لفظ / خیال میں کوئی نہ کوئی تصور پیدا کرتا ہے۔ وہ الفاظ جو محسوسات کے نام ہیں مثلاً سرخ رنگ' بلند آواز' خوشبو وغیرہ' ان میں سے پہلی اور دوسری دونوں اقسام کے معانی ایسے مخلوط ہوتے ہیں کہ انہیں علیحدہ علیحدہ کرنا دشوار ہو جاتا ہے۔ متصوّرہ معانی ہی تصوراتِ تخیلی ہیں یعنی ان کا تعلق تخیّل سے ہے' جس قدر تخیل کی پرواز زیادہ ہوگی' اسی قدر ذہنی فضا میں تصورات کی فراوانی ہوگی۔ ایک طرف تخیل کو تحریک ذہنی سے گہرا تعلق ہے' باتوں باتوں میں ذرا سا اشارہ بھی عمل تخیل کے لیے تازیانے کا کام دیتا ہے' دوسری طرف تخیل کے پیچھے تحت الشعوری اعمال بھی کارفرما ہوتے ہیں اور وہ ان سے ایک بڑی حد تک متاثر ہوتا ہے۔ تخیل میں میکانکی ارتباط کا بھی بڑا حصہ ہوتا ہے' خاص کر ایسے تخیل میں

جس میں تصورات بلا ارادہ مربوط ہوتے چلے جاتے ہیں۔ یہ کام ماہر نفسیات کا ہوتا ہے کہ وہ یہ معلوم کرے کہ تصورات کا ارتباط کہاں تک میکانکی ارتباط کی وجہ سے ہے اور کہاں تک تحت الشعوری اعمال کے باعث۔

تیسری قسم کے معانی یعنی جاذبہ معانی' جذباتی' طلبی اور اثراتی ہیں' ان کے سننے سے دل میں ایک جذبہ' ولولہ' احساس یا اثر پیدا ہوتا ہے۔ اماں' بیٹا' یتیم' پاکستان' اشتراکیت' مغربیت ایسے الفاظ ہیں کہ ان میں سے ہر ایک کچھ جاذبہ معنی رکھتا ہے' جاذبہ معنی کا تعلق جذبات اور تاثرات سے ہے' جس قدر طبیعت جذباتی ہوگی اسی قدر ذہن میں ان معانی کا ماحول پیدا ہوگا۔

ان تین قسم کے معانی میں سے پہلی قسم کے معانی یعنی مجردہ معانی نسلاً" بعد نسلاً" ویسے ہی چلے آتے ہیں' ان میں تبدیلی ہوتی تو ہے مگر نسبتاً کم۔ لیکن متصورہ معانی نہ صرف مختلف زمانوں کے لیے یا انسانوں کے لیے مختلف ہوتے ہیں بلکہ ایک ہی شخص کے لیے مختلف اوقات میں مختلف ہوتے ہیں۔ جوں جوں زندگی کے تجربات بدلتے ہیں یہ معانی بھی بدلتے ہیں۔ ایک ہرجائی کا اپنی محبوبہ کا تصور اس کی زندگی کے مختلف ادوار میں مختلف ہوگا۔ یہی حالت جاذبہ معانی کی ہے' ان معانی کا جو ماحول ایک مسلمان کے ذہن میں ساربان' ناقہ لیلیٰ' حجاز' میر حجاز جیسے الفاظ کو گھیر لیتا ہے' اس سے ایک مغربی یا مغرب زدہ پاکستانی کا ذہن محروم ہے۔ نفسیاتی تاثرات کا جو ہالہ شب ہجراں' محو انتظار' لب بام جیسے الفاظ کے گرد عنفوان شباب میں بنتا ہے' وہ پیری میں کہاں؟ جو جاذبہ معانی جام و سبو ایک حقیقی یا معنوی شرابی کے لیے رکھتے ہیں' وہ ایک زاہد خشک کے لیے کہاں' حقیقت یہ ہے کہ ایک ہی لفظ موقع اور محل کے لحاظ سے مختلف اوقات میں مختلف لوگوں کے دلوں میں مختلف جذبات اُبھارتا ہے۔

اگر لفظوں کے تجریدی معنی نہ ہوں یعنی اگر افکار نہ ہوں تو وہ بالکل بے معنی ہو جاتے ہیں' ان کے بغیر تفکر اور استدلال ناممکن ہے۔ عقل وہ صلاحیت ہے جو تجدیدی عمل سے اشیا کو تحلیل کر کے افکار پیدا کرتی ہے اور تخیل وہ صلاحیت ہے جو ایک تعمیری عمل سے تصورات پیدا کرتی ہے۔ نہ محض افکار سے ادب کی تعمیر ہوتی ہے نہ محض تصورات سے۔ ادبی خوبیوں سے وہ تحریر محروم ہوتی ہے جو محض افکار اور فلسفیانہ دلائل سے مملو ہو مگر تصورات سے خالی۔ ریاضی جو محض افکار کا علم ہے' ادبی نقطۂ نظر سے کوئی حیثیت نہیں رکھتا۔ اسی طرح وہ تحریر ادبی خوبیوں سے محروم ہوتی ہے جو محض تصورات سے بھرپور ہو اور افکار سے خالی۔ اگر کوئی ڈرامہ یا افسانہ یا نظم محض تصورات کا مجموعہ ہو تو وہ صحیح ادب سے گرا ہوا ہوگا۔ دونوں طرح کی تحریریں جاذبہ معانی یعنی ان اظہاری ارتعاشات سے معرّا ہوتی ہیں جو افکار اور تصوّرات کا ایک متحرک روحانی

ماحول بن جاتے ہیں۔ صحیح ادب میں افکار اور تصورات میں ایک توازن ہوتا ہے' وہ ایک دوسرے کے ساتھ اس طرح سموئے جاتے ہیں کہ افکار کی بدولت تصورات میں عظمت' رفعت اور وسعت پیدا ہوتی ہے اور تصورات کی بدولت افکار کو پیکر صوری حاصل ہوتا ہے۔ باوجود ان سب باتوں کے یہ کہنا صحیح ہوگا کہ ادب کا جو تعلق افکار اور تصورات سے ہے' وہ ان کی اپنی خاطر نہیں بلکہ اس وجہ سے ہے کہ یہ استعارات کی تعمیر کے لیے مواد کا کام دیتے ہیں۔ ایک ادیب "قدرت" یا "دست" کو سائنس دان پر چھوڑ دیتا ہے کہ ان کے معانی سے پچیسی کھیلے۔ وہ خود تو انہیں "دست قدرت" کے تصور کی تعمیر میں بطور گارے چونے کے استعمال کرتا ہے۔ لیکن بحیثیت ادیب کے اسے جن چیزوں سے دلچسپی ہے وہ استعارات ہیں۔

استعارے سے مراد ہے ایک لفظ کا کسی ایسی چیز کے لیے استعمال کرنا جس کے لیے اسے اپنے اصلی معنی کی وجہ سے استعمال نہیں کیا جاتا' استعارہ کا کام یہ ہے کہ وہ مماثلت کے ذریعے سے اشیا کی بعض خصوصیات کی طرف خاص طور پر توجہ کو مبذول کرتا ہے۔ انسان نباتات کی دنیا سے الگ ہے لیکن جب کسی کی بلندی قامت کی طرف ذہن کو لے جانا ہو تو اسے سروِ رواں بنا دیا جاتا ہے۔ ہر استعارے میں دو معنوں کو ایک دوسرے سے اس طرح مربوط کر دیا جاتا ہے کہ جس سے دونوں میں جان پڑ جائے یعنی مماثلت کی وجہ سے ایک کو دوسرے سے قیاس کر لیا جاتا ہے۔ قد و قامت میں سرو اور محبوب کی مماثلت کی وجہ سے سرو سے محبوب قیاس کر لیا جاتا ہے۔ ادیب کی تخلیق کا راز زیادہ تر اس کی قوت تخیّل میں پنہاں ہے اور اس کے سب سے بڑے مظاہر استعارات اور تشبیہات ہیں' ان کی گوناگونی سے ادب میں رنگینی پیدا ہوتی ہے اور انہیں کی مدد سے ناقابل اعتبار حقائق معرض اظہار میں آجاتے ہیں۔ استعارات کے ذریعے سے مجردہ اور ہمہ گیر معانی کو اور ہمہ گیر افکار کو پیکر تصور میں لا کر زیادہ عیاں کیا جاتا ہے۔ مثلاً "غیب" کے مجردہ معنی کو ٹھوس جامہ پہنا دیتے ہیں' اسی طرح لفظ "عشق" بھی معانی کے لحاظ سے ہمہ گیر ہے لیکن "مے خانۂ عشق" کہنے سے اس کا مفہوم پورا خیال میں آجاتا ہے۔ کبھی کبھار ایسا بھی ہوتا ہے کہ استعارے کے ذریعے سے تجربات کو زیادہ عمومی اور تجریدی اور لطیف صورت دے دی جاتی ہے۔ مثلاً جب اس طرح کے استعارے استعمال کیے جاتے ہیں جیسے غنچوں کا تبسّم' پھولوں کی ہنسی' شبنم کے آنسو یا شمع کا رونا تو غنچوں' پھولوں' شبنم اور شمع کی ایسی ٹھوس اشیا کو عمومی اوصاف سے مزیّن کر دیا جاتا ہے۔

استعاروں کے پھیلاؤ سے تشبیہات بنتی ہیں اور تشبیہات بڑھ کر تمثیلات (Parables)' حکایات (Fables) اور آخر کار رمزیہ (Allegories) بن جاتی ہیں۔ رمزیے میں نہایت پیچیدہ

افکار ایک تصور کے ساتھ بذریعہ رمز و کنایہ اس طرح وابستہ کر دیے جاتے ہیں کہ تصور اور حقیقت میں ایک نہایت پیچیدہ مماثلت پیدا ہو جاتی ہے اور اس طرح علم سے بالا حقائق پیکر تصور میں مجسّم بن کر ایک حد تک واضح ہو جاتے ہیں۔ استعارات، تشبیہات، تمثیلات اور رمزیات ادب کی جان ہیں اور چوں کہ یہ سب تصورات کی مختلف شکلیں ہیں، سب کی سب تخیل کی پیداوار ہیں۔

غرض ادب کا مطالعہ کرنے والے اور ناقد کے لیے الفاظ کے معانی سمجھنے کے لیے تین باتیں ضروری ہیں: اوّل یہ کہ وہ اتنا صاحب فکر ہو اور اتنا علم رکھتا ہو کہ افکار کو سمجھ سکے، دوسرے اس کا تخیل اتنا ترقی یافتہ ہو کہ وہ مصنّف کے تصوّرات کو اپنے خیال میں دوبارہ تعمیر کر سکے اور تیسرے یہ کہ ان افکار اور تصورات سے اس کے دل میں بھی ایسے تاثرات اور جذبات کبھی نہ کبھی پیدا ہو چکے ہوں جن سے مصنف کا دل معمور تھا۔ اگر ان میں سے کسی میں بھی کمی ہے تو وہ مصنف کے مفہوم کو اچھی طرح نہیں سمجھ سکتا اور صحیح نقاد نہیں بن سکتا، چوں کہ علم و حکمت کے برخلاف ادبیات تصورات سے بھرپور ہوتی ہیں اس لیے ان تینوں لوازمات میں سے تخیّل کی تخلیقی ثانی سب سے زیادہ اہمیت رکھتی ہے۔ ادبیات میں فنون کی بہ نسبت یہ بات اور بھی اہم ہے اس لیے کہ یہاں پہلے لفظی اشارات سے ادیب کے لیے ذاتی تصورات کو نئے سرے سے اپنی اَنا میں تعمیر کرنا ہوتا ہے اور پھر اس نئی تخلیق کا ادبی جائزہ لینا ہوتا ہے، برخلاف اس کے آرٹ کے نمونے بنے بنائے ہمارے سامنے آجاتے ہیں اور ہمارا کام صرف ان نمونوں کے عیوب و محاسن دیکھنا ہوتا ہے۔

ادب کے دو پہلو ہوتے ہیں: ایک موضوع یا مواد، دوسرے شکل، افکار، تصورات اور تاثرات جن کا ذکر میں نے اب تک کیا ہے، ادب کا مواد ہیں، یہ مواد اچھے سے اچھا ہو، تخیل بہتر سے بہتر ہو لیکن اگر ادیب اسے اچھی صورت نہیں دے سکتا تو ادب خام رہ جاتا ہے۔ شکل سے مراد ہے آواز، وزن، ایقاع (Cadence)، طرز انشاء (Style) وغیرہ۔

تخیل ایک تخلیقی طاقت ہے اور شکل کی تشکیل بھی ایک حد تک اسی کا کام ہے لیکن تجدیدی تخیل کے بغیر ہر تعمیر و تشکیل ناممکن ہو جاتی ہے اس لیے ادب کی تشکیل میں دونوں قسموں کا تخیل یعنی تجدیدی اور تخلیقی تخیل کار فرما ہوتا ہے۔

قصہ مختصر ادب کا تعلق تخیّل سے ہر لحاظ سے گہرا ہے، یہی طاقت اس کے لیے تصوراتی مواد پیدا کرتی ہے اور تاثراتی مواد کو اُبھرنے کا موقع دیتی ہے اور یہی گزشتہ تجربات وزن، آواز، ایقاع اور طرز انشاء کی ذہنی تجدید کرتی اور پھر کسی نئے ادبی نمونے کی تشکیل کرتی ہے۔

شعر اور ابہام

ابہام کے لغوی معنی ہیں اُلجھاؤ، دُھندلا پن، گُنجلک، غیر واضح یا مخفی ہونا۔ اگر اس لفظ کو اس وسیع معنی میں لیا جائے تو اس کا تعلق شعر سے کئی قسم کا ہے۔

(۱) اوّل جو چیز شعر کو مُبہم بناتی ہے وہ اس کی تعمیر کی خامی اور اس کی بے ربطی ہے۔ شعر میں جو دُھندلا پن الفاظ اور معانی کی بے ربطی سے پیدا ہوتا ہے وہ ایک ایسا عیب ہے کہ جس کی موجودگی میں شعر پورا شعر نہیں بنتا۔ اگر اس کے معنی پورے طور پر سمجھ میں نہیں آتے تو قصور سُننے والے کے ذہن کا نہیں، خود شاعر ہی کا ہے۔

(۲) ابہام کی دوسری وجہ ہے استعارہ، استعارہ گزشتہ تجربات کی یاد کو جو لاشعور میں پوشیدہ ہوتے ہیں ربط و تلازم کے ذریعے سے شعور میں لاتا ہے۔ جب وہ بعض تجربات کو بیک وقت شعور میں لانے میں ناکام رہتا ہے تو اس سے ابہام یا دُھندلا پن یا مسٹری (Mystery) پیدا ہوتی ہے لیکن یہ ابہام عیب نہیں، شعر کی جان ہے۔ اس کی وجہ سے ایک شعر پر جتنا غور کریں اسی قدر اس کے تہ در تہ معانی ذہن میں اُترتے چلے آتے ہیں۔ استعارات کو اشارات کا عمل اور اس کی شدّت مختلف انسانوں کے گزشتہ تجربات اور ان کی شخصیتوں کی تعمیرات پر منحصر ہوتی ہے اور یہ مختلف انسانوں میں باوجود قدر مشترک ہونے کے مختلف ہوتی ہیں۔ انسانوں کے درمیان تجرباتی اختلافات تین قسم کے ہوتے ہیں۔

اوّل: اندرونی یا نفسیاتی، یعنی واردات قلب، مشاہدات حسی، اور ادراکات عینی و فعلی۔ اس کے معنی ہوئے کہ احوال حیات، اقدار، خیالات اور اعمال سب لوگوں کے ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں:

دوم: تجربات کے دوسرے اختلافات جغرافیائی ہوتے ہیں۔ پہاڑوں کی برفانی چوٹیوں پر رہنے والوں کے تجربات اور ہوتے ہیں۔ ریگستان کی جلی ہوئی ریت کے تودوں میں بسنے والوں کے اور۔

سوم: ان تجربات کے تیسرے اختلافات معاشی اور عمرانی ہوتے ہیں، ملوکیت، اشتراکیت،

سرمایہ داری یا غریبی یا امیری کی فضا میں پلنے والے اپنے مخصوص تجربات رکھتے ہیں۔

اشارات و رمز و کنایہ کا ابہام ان تین قسم کے تجرباتی اختلافات سے پیدا ہوتا ہے' مثال کے طور پر اگر کہیں کہ "سورج ڈوب رہا ہے" تو اس جزو شعر کے معنی مختلف لوگوں کے لیے مختلف ہو جائیں گے۔ ظاہری معنی تو ایک ہی رہیں گے یعنی سورج غروب ہو رہا ہے یا نگاہ سے غائب ہو رہا ہے' لیکن اشاراتی یعنی Suggested معنی مختلف لوگوں کے لیے ان کے تجربات کے مختلف ہونے کی بنا پر مختلف ہو جائیں گے۔ جس کا بیٹا ڈوب کر مرا ہو اس کے لیے اس کا اشاراتی مطلب "ایک غم کی گھڑی" ہے۔ ایک سپہ سالار کے لیے ہو گا "دشمن پر حملہ کرنے کے لیے مناسب وقت" ایک عاشق کے لیے جسے اس کی محبوبہ نے شام کو بلایا ہو' اس کے معنی ہوں گے "اب چلنا چاہیے" اگر اس کی محبوبہ نے شام کو آنے کا وعدہ کیا ہو تو اس کا مطلب ہوگا کہ " اب میری محبوبہ آتی ہوگی۔" ایک دوشیزہ کے لیے جو دن بھر اپنے محبوب کے انتظار میں رہی ہو' اس کے معنی ہوئے "وہ آج بھی نہیں آیا" ایک مزدور کے لیے اس کے معنی ہیں "اب آرام کا وقت آگیا" ایک مسافر کے لیے "اب دُور نہ جانا چاہیے" اور ایک تاجر کے لیے یہ کہ "اب دُکان بند کرنا چاہیے"۔ جس شخص کی تعمیر میں یہ سب تجربات موجود ہوں اس کے لیے "غروب آفتاب" میں یہ سب معنی پنہاں ہیں۔ جُوں جُوں تجربات بڑھتے جاتے ہیں شعر کے کنایوں اور اشاروں کے معنی بڑھتے رہتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ بعض اوقات خود شاعر کے دماغ میں ایک شعر کے وہ معنی نہیں ہوتے جو ایک دوسرے ماحول میں پلنے والی نسلیں اس میں پالیتی ہیں۔

ظاہری معنی اور اشاراتی معنی میں فرق: جیسا کہ اوپر کی مثال سے عیاں ہے ایک فرق تو یہ ہے کہ ظاہری معنی ایک ہوتے ہیں اور اشاراتی معنی بہت سے' اور اشاراتی معنی تجربات اور تعمیر شخصیت اور وقتی کیفیت کے اختلافات کی وجہ سے مختلف ہوتے ہیں۔ جو شخص فریادیوں کے کاغذی لباس سے ناواقف ہے اور اسے حقیقت عالم پر غور کرنے کا موقع نہیں ملا اس کے لیے غالب کا یہ شعر۔

"نقش فریادی ہے کس کی شوخیِ تحریر کا
کاغذی ہے پیرہن ہر پیکرِ تصویر کا"

مُبہم ہی نہیں بلکہ بے معنی ہو جائے گا۔ اگر شاعر کے تجربات اور سامعین کے تجربات میں یگانگت نہیں تو سامعین اس کے استعارات اور اشارات نہیں سمجھ سکتے اور محرمِ اسرارِ معانی بھی نہیں ہوسکتے۔ جس شخص نے جیل خانے کی کھڑکیوں کے باہر لوہے کی سریاں لگی نہ دیکھی ہوں اس کے لیے فیض کی وہ تمام نظم جس کا عنوان دریچہ ہے مبہم ہو جائے گی۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ ظاہری

معنی پہلے سمجھ میں آتے ہیں اور اشاراتی معنی بعد میں اور جب تک وہ سمجھ میں نہیں آتے شعر مبہم رہتا ہے۔

تیسرا فرق یہ ہے۔ ظاہری معنی ایک سیدھی سادی بات ہوتی ہے جو معمولی عقل کا انسان سمجھ سکتا ہے لیکن اشاراتی معنی ایسے ہوتے ہیں جو صرف Cultured آدمی ہی سمجھ سکتا ہے۔ چوتھا فرق یہ ہے کہ ظاہری معنی شعر کے پورے الفاظ سے سمجھ میں آتے ہیں۔ لیکن اشاراتی معنی ان کے جزئیات سے ذہن میں اُتر آتے ہیں۔ مثال کے طور پر جاپانی شاعر ہاکاناکو کا ایک بند ملاحظہ کیجئے۔

"اس راہ کے تمام خطوط دُھندلے پڑ جاتے ہیں جس پر برف پڑی ہو اور کوئی انسان نہ چلا ہو" ظاہری معنی تو ایک فطری منظر کی تصویر ہے۔ مگر اشاراتی معنی یہ ہیں کہ میری زندگی کے تمام خدوخال کسی کی سردمہری اور بے توجہی کی وجہ سے معدوم ہوگئے ہیں۔ اور میرے سفر زندگی کا کوئی صاف نشان باقی نہیں رہا۔ ایک اور جاپانی شاعر ٹسورایوکی کا ایک بند لیجئے:

"پانی میں بسیرا کیے ہوئے چاند کا عکس میری انگلیوں سے لپٹا ہوا ہے۔ میرے دل میں سوال اٹھتا ہے کہ اس سایوں کی دنیا میں وہ ہے بھی یا نہیں' وہ تھا بھی یا نہیں" ظاہری معنی تو ایک خوبصورت فطری منظر کی تصویر ہے۔ شاعر پانی میں انگلیاں چلا رہا ہے جس سے چاند کا عکس ٹکڑے ٹکڑے ہوگیا اور شُبہ ہونے لگا ہے کہ وہ وہاں تھا بھی یا نہیں۔ لیکن اشاراتی معنی یہ ہیں کہ شاعر موت کے وقت اپنی گزشتہ زندگی پر نظر ڈال رہا ہے۔ اور کہتا ہے کہ زندگی ایسی بے حقیقت ہے جیسے چاند کا عکس پانی میں' انسان اسے پکڑنے کی کوشش کرے تو وہ عکس ٹکڑے ٹکڑے ہو کر انگلیوں میں اُلجھ جائے اور شبہ ہونے لگے کہ وہ موجود بھی تھا یا نہیں۔

خود ہمارے ہاں کا یہ شعر اسی قسم کے اشاراتی معنی کا حامل ہے' "پھول تو دو دن بہارِ جانفزا دکھلا گئے۔ حسرت ان غنچوں پر ہے جو بن کھلے مُرجھا گئے۔" چوتھا فرق ظاہری اور اشاراتی معنی یہ ہے کہ اگر ظاہری معنی کا خطاب ایک شخص کی طرف ہو رہا ہو تو اشاراتی معنی دوسرے کو مخاطب بنا سکتے ہیں۔ مثلاً ایک ڈرامے میں ایک لڑکی اپنی سہیلی سے جس کے لب پر اس کے عاشق کے بوسے کا نشان دیکھ کر اس کا شوہر پریشان ہوگیا ہو یوں مخاطب ہوتی ہے "تمہیں مَیں نے پہلے ہی نہ کہا تھا کہ جس پھُول میں مکھی بیٹھی ہو اسے مت سُونگھو" ظاہر میں سہیلی سے خطاب ہے لیکن اشارتاً شوہر کو یہ بتایا گیا ہے کہ تمہاری بیوی کے ہونٹوں پر داغ کسی عاشق کے بوسے کا نہیں بلکہ مکھی کے کاٹنے کا ہے۔ ایک دوسرے لحاظ سے مکھی کے کاٹنے کے ظاہری معنی کا خطاب شوہر کی طرف ہے لیکن اشاراتی معنی کہ غیروں سے محبت کرنے میں سراسر نقصان ہے' سہیلی کے

لیے مقصود ہے۔ ظاہری معنی لیجئے تو سہیلی کو بچانے کے لیے بولا گیا ہے۔ اشاراتی معنی لیجئے تو ایک سچائی کا اظہار کیا گیا ہے۔ اگر یہ فقرہ کہنے والی لڑکی تنہا سہیلی سے بات کر رہی ہوتی تو صرف دوسرے معنی ہی اس کے دماغ میں ہوتے' پہلے معنی اس کے خیال سے خارج ہوتے۔ مذکورہ حالات میں پہلے معنی اس کے خیال میں موجود تھے' اور دوسرے معنی خیال سے باہر' لیکن فقرے کے مفہوم میں دونوں اشارتی معنی شامل ہیں۔

شعر کے ابہام کی دو وجوہات بیان کی جاچکی ہیں۔ اول شعر کی خامی جو ایک عیب ہے۔ دوسرے استعارہ جو ایک خوبی ہے۔

(۳) تیسری وجہ ابہام کی یہ ہے کہ جو جذبات' تخیلات' تجلّیات اور واردات شاعر کے تجربے میں شامل ہوں اور سننے والے کے تجربات سے باہر ہوں ایسی حالت میں اگر شعر میں اشارے اور کنائے کا استعمال نہ بھی ہو' جب بھی سننے والے کے لیے وہ شعر غیر واضح یا مبہم ہو جاتا ہے۔ شاعر اور سامعین کے تجربات زندگی میں جتنی دُوری ہو' اتنا ہی ان کے لیے شعر میں ابہام بڑھتا ہے۔ خواہ اس میں اشارات بالکل ہی استعمال نہ ہوئے ہوں۔

(۴) چوتھا سبب ابہام کا انوکھا پن ہے۔ اگرچہ شعر کی تعمیر تجربات ہی کے اجزا سے بنی ہوتی ہے لیکن وہ بحیثیت مجموعی تمام دیگر تجربات سے مختلف ہوتا ہے اور جہاں تک اس میں جدّت ہوتی ہے اسی قدر اس میں ابہام کا امکان زیادہ ہوتا ہے۔

(۵) پانچویں وجہ ابہام کی یہ ہے کہ بعض اوقات شاعر دانستہ شعر کے معنی کو ایک حد تک غیر عیاں رکھنا چاہتا ہے اور یہ ابہام شعر کے حسن کے لیے نقاب کا کام دیتا ہے۔ اس سے اس کی کشش میں اضافہ ہو جاتا ہے۔ آج کل کے بلینک ورس لکھنے والے پاکستانی شاعر اس ابہام سے اکثر کام لیتے ہیں گو بعض اوقات اس میں حد سے گزر جاتے ہیں اور کلام مبہم سے مہمل ہو جاتا ہے۔ اس پر ایک ہلکی سی نقاب کے بجائے سیہ پردہ پڑ جاتا ہے۔

(۶) ابہام کا ایک چھٹا سبب اس کی عظمت ہے۔ رینالڈس کے نزدیک ابہام عظمت کی قسم ہے۔ عظمت کا احساس تخیّل کو اس کی حدود سے پرے اس فضا میں لے جاتا ہے جہاں دھندلکے یا چکاچوند کی وجہ سے بہت کم دکھائی دیتا ہے۔ احساس عظمت ہمیں لاانتہا وسعت اور رفعت سے دوچار کرتا ہے۔ آوٹ اس تجربے کے اظہار کی کوشش کرتا ہے لیکن ناکام واپس آتا ہے۔ اس کی ناکامی اسے نشانات اور اشارات کے استعمال پر مجبور کرتی ہے لیکن یہ نشانات اور اشارات بھی اس فضا میں کچھ کھو سے جاتے ہیں۔

کانٹ نے دو قسم کی عظمتوں کا ذکر کیا ہے۔ ایک ریاضیاتی دوسری متعلق بہ قوت' ریاضیاتی

عظمت ایک ایسی شے کے ادراک کا خاصہ ہے' جو گنی یا ناپی نہ جاسکے جو لاانتہا ہو اتھاہ ہو مثلاً اہرام مصری- روما میں سینٹ پیٹرس کا گرجا' کہکشاں' تاروں بھری رات' بحر بیکراں' لق و دق میدان' پہاڑوں کی قطار اندر قطار چوٹیاں' وسعتِ زماں و مکاں' فلسفۂ علم و حقیقت' حیات و ممات وغیرہ وغیرہ ایسے تجربات ہیں جن کے جذبات لاانتہا ہیں اور کسی طرح گنے اور ناپے نہیں جا سکتے-

قوت کے متعلق عظمت کی مثال خود قادر مطلق سے بڑھ کر اور کیا ہو سکتی ہے-

شعر میں عظمت کے ابہام کا حلقہ اور فنون کی نسبت کہیں زیادہ ہے کیونکہ جن وسعتوں اور عظمتوں کو صناعی یا مصوری وغیرہ دکھا نہیں سکتے شاعری استعارات اور کنایہ کے ذریعے سے یا "حدِ عالم سے پرے اور پرے اور پرے" کہہ کر اس کا کچھ دھندلا سا نشان دے ہی دیتی ہے- مثال کے طور پر ورڈزورتھ کی ایک چھوٹی سی نظم کا ترجمہ سنئے-

"مجھے محسوس ہوتی ہے- ایک ایسی موجودگی جو بلند خیالات کی راحت سے میری ہستی میں کھلبلی مچا دیتی ہے- ایک احساس عظیم جو میری روح میں سراسر سرائت کر جاتا ہے- ڈوبتے ہوئے آفتابوں کی روشنی میں' محیط بحر میں' زندہ ہوا میں اور نفوس انسانی میں' ایک حرکت' ایک روح جو تمام سوچنے والی ہستیوں کو تمام مدرکہ اشیا کو حرکت میں لاتی ہے اور ہر شے کے اندر رواں دواں ہے-"

شاعر ہمیں اس "موجودگی" کے قریب لے گیا ہے لیکن یہ نہیں بتا سکا کہ وہ ہے کیا' اس کے خدوخال سے نہ خود واقف ہے' نہ ہمیں واقف کرا سکتا ہے-

ایک دوسری مثال میڈیم ہسپنس (Hisppins) سے لیجئے:

افسوس میں پریشانی و غم میں گھلتی جاتی ہوں
مجھے کسی چیز کی آرزو ہے' وہ کیا ہے میں بتا نہیں سکتی— بتا نہیں سکتی
میں نہیں کہہ سکتی یہ آرزو کہاں سے آتی ہے— کہاں سے آتی ہے
لیکن مرے دل میں ایک تڑپ ہے ایک معجزے کے لیے— ایک معجزے کے لیے
آہ ایک ایسا معجزہ جو پہلے کبھی نہ ہوا— جو پہلے کبھی نہ ہوا
پیلا آسمان مجھے ایک معجزے کی خبر دیتا ہے— ایک معجزے کی خبر دیتا ہے
لیکن میں نے کتنے آنسو گرائے ہیں ان خوشخبریوں کے لیے جو شرمندۂ تعبیر ہیں— جو شرمندۂ تعبیر ہیں
مجھے اس چیز کی خواہش ہے جو اس دنیا میں کبھی نہ ملی!— کبھی نہ ملی!

ایسی ہی ایک دُھن میں اقبال کہتا ہے:

دریں گلشن پریشان مثل بویم!
نے دانم چہ مے خواہم چہ جویم!
بر آید آرزو یا بر نیاید!
شہیدِ سوز و سازِ آرزویم!

زمین پر اعلیٰ ترین عظمت کہاں ملتی ہے' نہ ابد نہ ازل نہ خیرِ کامل نہ عقلِ کُل نہ جمالِ سرمدی' یہ سب مبہم حقیقتیں ہیں جن کے قریب شاعری ہمیں لے جاتی ہے' مگر جن تک پہنچانے سے یہ معذور ہے۔ بہرحال شعر کی پرواز ہمیں ان فضاؤں تک تو لے جاتی ہے جہاں فرشتوں کے پَر جلتے ہیں۔ شعر کی کسی حد تک کامیاب لیکن پھر بھی ناکام پرواز سے کس طرح ابہام پیدا نہ ہو!

(صحیفہ' جون ۱۹۵۸ء)

ڈاکٹر رادھا کرشنن، فلسفی یا سیاستدان؟

افلاطون کا یہ کہنا تھا کہ ریاستوں کے حکمران فلاسفر ہونے چاہئیں' اس سے اُسے یہ توقع تھی کہ فلسفی حاکم ریاست کو حقیقت کے خطوط پر ڈھالے گا اور اس کے زیرِ حکومت ریاست صحیح معنوں میں حقیقت کی آئینہ دار ہو گی اور اس کا کاروبار اعلیٰ ترین نصب العین کے ماتحت چلے گا۔ اتفاق سے ہندوستان کے سب سے بڑے فلسفی ڈاکٹر رادھا کرشنن نے ریاست کے صدر کا عہدہ سنبھالا ہوا ہے۔ مگر بدقسمتی سے ریاست فلسفی کی صدارت میں اعلیٰ اقدار پر ڈھلنے کی بجائے فلسفی خود ریاست کے رذیل اور ادنیٰ اقوال و افعال کے رنگ میں رنگا گیا ہے۔ اگر افلاطون آج زندہ ہوتا تو خون کے آنسو روتا' اور اب بھی دوسری دنیا میں اس کی روح کو شدید اذیّت پہنچی ہو گی۔

زندہ لوگوں میں ایک طرف تو برٹرنڈرسل ہیں جو اپنے صلح کُن خیالات کی وجہ سے پہلی عالمگیر جنگ کے دوران جیل میں ڈال دیے گئے اور کیمبرج یونیورسٹی کی ملازمت سے بھی نکال دیے گئے۔ لیکن اُنہوں نے اُس وقت سے اِس وقت تک اپنے نصب العین کو ایک لمحے کے لیے بھی ہاتھ سے نہیں جانے دیا اور صلح و شانتی اور انسانیت کی اعلیٰ اقدار کے متعلق اُن کے اقوال و افعال میں نصف صدی گزر جانے پر بھی سرِمُو فرق نہیں آیا۔ خود ہندوستان ہی کے مہاتما گاندھی کو لیجئے جن کا نام ہند کے حالیہ فلسفہ کی کتاب میں جس کے خود رادھا کرشنن ایڈیٹر تھے پہلے نمبر پر ہے اور جن کے چیلوں اور نام لیواؤں میں وہ خود کو شمار کرتے ہیں' انہوں نے جب دیکھا کہ بین الاقوامی وعدے کے بموجب جو پچپن کروڑ روپے کی رقم ہندوستان پر پاکستان کی واجب الادا تھی اسے پنڈت نہرو لیت و لعل میں ڈال رہے ہیں تو انہوں نے مرن برت رکھ لیا اور اس وقت تک نہ توڑا جب تک یہ رقم ادا نہ کی گئی۔ انہوں نے اپنی جان تک دے دی لیکن تقسیم ہند و پاک کے وقت مسلمانوں کے کُشت و خون کے متعلق حق بات کہنے سے لمحہ بھر بھی گریز نہ کیا۔ اس کے برعکس ڈاکٹر رادھا کرشنن ایک فلسفی کی حیثیت سے عمر بھر سچائی اور انسانیت کی تعلیم دنیا بھر کو دیتے رہے لیکن جب امتحان کا وقت آیا تو پندرہ دن کے اندر ان کی

کایا پلٹ ہو گئی' اور وہ سچائی' شانتی اور انسانیت کے ساتھ ساتھ جھوٹ' تشدّد' وعدہ شکنی اور انسان کشی کے قولاً" و فعلاً" علمبردار بن گئے۔

ہندوستان کے یوم آزادی کی اٹھارویں سالگرہ کے موقع پر پندرہ اگست کو ڈاکٹر رادھا کرشنن نے اپنی نشری تقریر میں فرمایا:

"ہمارا دستور جو ہم نے ۱۹۵۰ء میں اختیار کیا تھا اس مقصد کا آئینہ دار ہے کہ ایک زیادہ مہذب دنیا اور ایک بہتر معاشری نظام تعمیر کیا جائے' اور انسان ایک ایسی زندگی بسر کرے جو عدم تحفظ کے خوف سے آزاد ہو اور اس کی روح کو کچلا نہ جائے۔"

"ہم انسان کے حقوق کے قائل ہیں خواہ اس کا رنگ' مذہب' ذات اور فرقہ کچھ ہی کیوں نہ ہو اور اس کے لیے ضروری ہے کہ ہم معاشری امتیاز اور معاشی تفاوت کو ختم کر دیں جو غربت' جہالت اور بیماری کی پیداوار ہیں۔"

"اگر ہم اقوام متحدہ کے اصولوں اور اداروں سے وفاداری کا دعویٰ کرتے ہیں لیکن خود اپنے معاملات طے کرنے میں اپنا نقطۂ نظر منوانے کے لیے فوجی طاقت سے کام لیتے ہیں تو ہم کو ریاکار قرار دے کر ہماری مذمّت کی جائے گی۔ اگر ہم اقتدار سیاست کے نہیں بلکہ پُرامن بقائے باہمی کے قائل ہیں تو ہمیں اپنے دشمن کو حقارت کی نظر سے نہیں دیکھنا چاہیے' اور فرض نہیں کر لینا چاہیے کہ ہم ہمیشہ حق پر ہوتے ہیں اور دشمن ہمیشہ غلطی پر ہوتا ہے"

"ہمیں ایک ایسی دنیا تعمیر کرنی چاہیے جہاں قانون کی پابندی اور آزادی رائے ہو اور جو تشدّد اور جبر سے پاک ہو۔ ہمیں چاہیے کہ ہم نہ صرف فیاضی دکھائیں بلکہ بین الاقوامی تنازعات کو پُرامن اور مہذب طریقوں سے طے کرنے میں بھی پیش قدمی کریں۔"

"ویت نام میں جو موت اور تباہی پھیلی ہوئی ہے ہم اِس سے لرزہ براندام ہیں۔ اب دو ہی راستے کھُلے ہوئے ہیں یا تو جنگ کے دائرہ کو اس کی تمام تر تباہ کاریوں کے ساتھ وسیع تر کر دینا یا گفت و شنید سے کوئی تصفیہ کرنا خواہ اس کے لیے کچھ قربانیاں بھی دینا پڑیں۔ ویت نام میں امن بحال کرنے کے لیے جو کوششیں کی جا رہی ہیں ہمیں ان کی تائید کرنی چاہیے۔"

یہ وہ قابلِ قدر خیالات اور جذبات ہیں جو ڈاکٹر رادھا کرشنن نے بحیثیت ایک فلسفی کے ویت نام کی لڑائی کے سلسلے میں ظاہر کیے اور دنیا بھر نے انہیں قدر کی نگاہ

سے دیکھا۔

ابھی اس بیان کو پورے دس روز بھی نہ گزرے تھے کہ انہی ڈاکٹر رادھا کرشنن نے کشمیر کے بگڑے ہوئے حالات کے مدِ نظر ۲۶ اگست کی اپنی نشری تقریر میں کہا کہ "ہندوستان کے لیے ضروری ہے کہ وہ ہر وقت ہر طرح کے حملے کے لیے تیار رہے۔ دفاع کے لیے فوجی اقدام بہترین منصوبہ ہے۔"

یہ اس وقت کہا گیا جب ہندوستانی افواج نے پاکستان پر یک لخت حملہ کر کے کشمیر کے شمال میں تین پاکستانی چوکیوں پر قبضہ کر لیا تھا اور دیگر مقامات پر حملے کی دھمکیاں دی جا رہی تھیں۔ خدا کی شان ہے کہ صلح و آشتی کے پیامبر نے یہ نہیں کہا کہ آپس کے جھگڑے کا پُرامن اور مہذّب طریقے سے گفت و شنید کے ذریعے سے تصفیہ کرنا چاہیے خواہ اس میں قربانیاں ہی کیوں نہ دینی پڑیں۔ بلکہ ایسے وقت میں جب کہ ان کا ملک جنگ و جدل پر تُلا ہوا تھا یہ تلقین فرما کر کہ لڑائی میں پیش قدمی دفاع کے لیے بہترین قدم ہے، جلتی آگ پر اور تیل چھڑکا اور جنگ کے شعلے اتنے بھڑک اُٹھے کہ الامان والحفیظ۔

لیکن پھر تین روز کے اندر اندر ڈاکٹر رادھا کرشنن کے فلسفے نے زور پکڑا اور انہوں نے آنجہانی مہاتما گاندھی کی سولہویں برسی کے سلسلے میں ۳۱ اگست کو تقریر کرتے ہوئے یہ کہا کہ: "ہم اگر قومی وقار کے تقاضے سے بھی تشدّد سے کام لیں تو ہمارا یہ فعل بھی سراسر غلط ہو گا۔ اگر ہم گاندھی جی کے سچائی اور اہنسا کے اُصولوں پر خلوصِ دل سے عمل کرنے لگیں تو دنیا کی حالت پہلے سے بہت بہتر ہو جائے۔ محض وطن پرستی ہی معراج زندگی نہیں بلکہ تہذیبِ انسانی کو ایسی تنگ دلی زیب ہی نہیں دیتی۔" یہ بھی یاد دلایا کہ گزشتہ عالم گیر جنگ میں مہاتما گاندھی نے تشدّد اور جنگ کی زبردست مذمّت کی تھی۔

اس عرصے میں ہندی افواج نے کشمیر تو ایک طرف ۲۴ اگست کو پاک و ہند کے درمیان بین الاقوامی حد کو توڑ کر گجرات کے قریب موضع اعوان شریف پر گولہ باری کی جس کا جواب پاکستان نے یکم ستمبر کو چھمب کے علاقہ میں دیا۔ کوئی ڈاکٹر رادھا کرشنن سے پُوچھے کہ پہل اعوان شریف پر حملہ کرنے والے ملک ہندوستان نے کی یا پاکستان نے جس نے اس کا جواب ایک ہفتہ کے بعد دیا۔ کشمیر کے فسادات میں آزاد کشمیر کے لوگوں کا یہ بُنیادی حق تھا کہ جب ہندوستان بین الاقوامی معاہدے کے خلاف کشمیر کو اپنی ریاست میں مدغم کرنے کے لیے آخری قدم اٹھائے یعنی اپنے دستور میں اسے ہندوستان کا حصّہ بنا دے تو وہ اس کے خلاف آمادۂ جنگ ہو جائیں اور جس طرح ہندوستان کو یہ حق ہے کہ وہ گورکھوں کو اپنی جنگ میں جھونکے اس طرح ان کشمیریوں کو

بھی حق تھا کہ وہ مجاہدوں کی مدد حاصل کریں۔ یہ تنازعہ ہند و کشمیر کا تھا جس سے پاکستان کو کوئی سروکار نہ تھا۔ گو ان کی ہمدردیاں مکمل طور پر کشمیریوں کے ساتھ تھیں۔ ہندوستان کا اعوان شریف پر حملہ ہند و پاکستان کا معاملہ تھا' اور اس میں صاف طور پر ہندوستان نے اقدام کیا۔ اس سے جو لڑائی چھڑی اس کا ذمہ دار ہندوستان ہی تھا۔ اس وقت یعنی جنگ بندی کے بعد کی چھیڑ چھاڑ بھی ہندوستان ہی جاری رکھ رہا ہے' کیونکہ وہ نہیں چاہتا کہ اقوام متحدہ کی قرار داد کے دوسرے حصے کے متعلق جسے وہ ایک دفعہ مان چکا ہے اور جس سے اس کے لیڈر ہر روز انکار کر رہے ہیں' اقوام متحدہ کوئی اقدام کرے۔ کیونکہ اس اقدام کے لیے اوّل شرط یہ رکھی گئی ہے کہ جنگ بندی مکمل ہو جائے۔ وہ چاہتا ہے کہ نہ یہ شرط پوری ہو اور نہ کشمیر کے معاملہ کے متعلق اقوام متحدہ کچھ فیصلہ کر سکے۔

پھر ۶ ستمبر کو تمام بین الاقوامی قوانین کے خلاف اعلان جنگ کیے بغیر ہندی افواج نے لاہور پر چڑھائی کر دی اور لاہور کو چاروں طرف سے گھیرنے کے لیے ایڑی چوٹی کا زور لگا دیا۔ ان واقعات کو سرے سے نظرانداز کر کے ڈاکٹر رادھا کرشنن نے اپنی ۱۳ ستمبر کی تقریر میں یہ کہا کہ بھارت سخت مشکل سے دوچار ہے اور یہ بحران پاکستان کا پیدا کردہ ہے۔ اگر وہ سچائی کے علمبردار ہوتے تو اس کے برعکس کہنے پر مجبور ہو جاتے۔ انہیں یہ کہنا پڑتا کہ پاکستان اس وقت سخت مشکل میں ہے اور یہ بحران ہندوستان نے پیدا کیا ہے۔ کون اُن سے پوچھے کہ بین الاقوامی وعدوں کا پورا کرنا اُن کی اخلاقی اقدار میں شامل ہے یا نہیں۔ اگر شامل ہے تو پھر اقوام متحدہ کی قرار دادوں اور جواہر لال کے ۱۹۵۶ء تک کے کیے ہوئے وعدوں کے خلاف ہندوستان کشمیر میں آزادانہ رائے شماری کی مخالفت کیوں کرتا رہا۔ اور اگر کشمیریوں نے تنگ آ کر اس کے خلاف علمِ بغاوت بلند کیا تو یہ قصور ہندوستان کا تھا یا پاکستان کا۔ بارہا کہا جا رہا ہے کہ کشمیر نے تین دفعہ رائے شماری میں ہندوستان کے ساتھ الحاق کا فیصلہ دیا ہے۔ مگر اقوام متحدہ کی قرار داد میں صرف رائے شماری کا تقاضا نہیں بلکہ اس کا ایک لازمی حصہ یہ تھا کہ یہ رائے شماری آزادانہ ہو۔ کیا ڈاکٹر رادھا کرشنن یہ خیال کرتے ہیں کہ ہندوستان نے بندوقوں اور سنگینوں کے سائے میں جو رائے شماری تین دفعہ کرائی وہ آزادانہ تھی۔ اگر ہندوستان کو انسانی اقدار کا پاس ہوتا' بین الاقوامی فیصلے پر عمل کرنا مقصود ہوتا' آزادانہ رائے شماری کی خواہش ہوتی تو اقوام متحدہ سے درخواست کرتے کہ وہ چند روز کے لیے کشمیر کی حکومت سنبھال کر آزادانہ رائے شماری کرائے۔ پھر یہ بھی ڈاکٹر رادھا کرشنن دانستہ یا نادانستہ بھول جاتے ہیں کہ ان رائے شماریوں کے بعد بھی تو پنڈت نہرو نے بارہا کہا تھا کہ کشمیر میں آزادانہ رائے شماری کرائی جائے گی اور اس کی حکومت کا فیصلہ اس کے

عوام کی مرضی کے مطابق ہو گا۔

اگرچہ ڈاکٹر رادھا کرشنن کے اس وقت کے بیانات پڑھے لکھے اور ایماندار انسان کے لیے تعجب اور سراسیمگی کا باعث بنے لیکن ان کا ۲۶ ستمبر کا ریڈیو پر بیان تو ایک فلسفی نہیں بلکہ ایک چالاک اور حیلہ ساز سیاسی انسان کی زبان سے نکلا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ :

"کشمیر کا الحاق ہر لحاظ سے مکمّل ہے اور رائے شماری نہ تو قابلِ عمل ہے اور نہ ضروری ہے۔ قابلِ عمل اس لیے نہیں کہ سترہ برس میں حالات بدل گئے ہیں۔"

واقعات سے آنکھیں بند کر کے بیان دینا ایک فلسفی کا کام نہیں ہوتا۔ جواہر لال کے آخری وعدے کو تو ابھی دس سال بھی نہیں گزرے۔ انہیں سترہ سال کس حساب سے کہا جاتا ہے' اور پھر حالات میں کیا تبدیلی آ گئی ہے' جس کی وجہ سے آزادانہ رائے شماری ناممکن ہو گئی ہے۔ میکیاولی کی زبان سے یہ الفاظ نکلتے تو کچھ شکایت نہ ہوتی اور اگر دوسرے ہندوستانی سیاست دانوں کی زبان سے یہ ہر روز نکل رہے ہیں تو بھی کچھ گلہ نہیں کیونکہ یہ سب مع شری شاستری گھٹیا قسم کے انسان ہیں اور ان کا کہنا درخورِ اعتنا نہیں۔ لیکن یہ سمجھ میں نہیں آتا کہ ڈاکٹر رادھا کرشنن جیسے فلسفی کی زبان سے یہ کیسے نکلے۔ انسانی اقدار کی بنیاد پر آزادانہ رائے دہندگی ہر انسان کا بنیادی حق ہے اور بنیادی انسانی حقوق عارضی یا ہنگامی حالات کے تابع نہیں ہوتے۔ یہ ہمہ گیر اور دائمی ہوتے ہیں۔ رائے دہندگی ہزار دفعہ بھی ہو جائے تو کوئی معنی نہیں رکھتی۔ انسانی حقوق میں اس کا آزادانہ ہونا لازمی ہے' اور اس کے آزادانہ ہونے پر ہندوستان کے لیڈروں کو اعتراض ہے اور اِس پر ہمیں اور ہر انصاف پسند اور حق شناس انسان کو اصرار ہے۔ آزادانہ رائے شماری اِس لیے ضروری ہے کہ اخلاقی نقطۂ نظر سے ہر قوم کے لیے ایفائے وعدہ ضروری ہے۔

۳۰ ستمبر کو یہ حق پرست فلسفی' یہ امن اور آشتی کا نام لیوا فلسفی دنو بھاوے کے ہمراہ نہیں بلکہ اپنے سامان جنگ مہیا کرنے والے مشیر کے ساتھ چیکو سلواکیہ اور چند دیگر ممالک کو تشریف لے گیا ہے اور وہاں فلسفہ کے پاکیزہ لباس میں سیاسی ریشہ دوانیوں اور دروغ بافیوں کے علاوہ سامانِ حرب خریدنے میں مصروف رہا ہے۔

ڈاکٹر رادھا کرشنن کے ان متضاد بیانات اور افعال میں ان تین وجوہات میں سے ایک ہو سکتی ہے۔ اوّل یہ کہ اُن کے فلسفہ اور ان کے عہدے کے تقاضوں کے تصادم سے ان کی شخصیت دو حصّوں میں تقسیم ہو گئی ہے' اور اب وہ ایک نفسیاتی مریض ہیں جن کی حالت قابلِ رحم ہے اور جن کی صحت کے متعلق ماہرینِ نفسیات کو توجّہ کرنی چاہیے۔

دوسرا امکان یہ ہے کہ ۱۵ اگست کے بیانات تو ان کے اپنے ہیں اور باقی بیانات ریاست کے طاقت ور حکّام نے اُن کے مُنہ سے کہلوائے ہیں۔ اگر یہ درست ہے تو اَن پر کمزوری کا سخت الزام آتا ہے۔ یہ کمزوری اُن کے شایانِ شان نہ تھی۔ بہتر ہوتا کہ مرن برت رکھ لیتے یا اپنے عہدۂ صدارت سے استعفیٰ دے دیتے لیکن غلط بیانیوں اور غلط استدلال کو اپنی زبان سے ہرگز نہ نکلنے دیتے۔ مہاتما گاندھی کے بعد لوگوں کی نگاہیں اُن کی طرف اُٹھتی تھیں۔ لیکن ایسا شخص جو دوسروں کے کہنے پر اپنے اعتقادات کے خلاف قول و فعل پر مجبور ہو جائے وہ مہاتما کا جانشین کیسے ہو سکتا ہے۔

تیسری وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ خود ڈاکٹر رادھا کرشنن دیدہ و دانستہ غلط بیانیوں اور غلط استدلال پر اُتر آئے ہوں اور دوسروں کے دباؤ سے نہیں بلکہ اپنی مرضی سے انہوں نے اپنے آپ کو حیلہ بازوں کے زُمرے میں ڈال دیا ہو اور اپنے فلسفیانہ لبادے کو ایک دھوکے کی ٹٹی بنا لیا ہو۔

اصل وجہ اِن میں سے کوئی بھی ہو۔ اُن کی شخصیت کا انتشار ہو' دوسروں کا دباؤ ہو یا اُن کا تضاد جان بوجھ کر ان کی اپنی مرضی سے' تینوں حالتوں میں یہ ایک نہایت افسوس ناک امر ہے۔ ڈاکٹر رادھا کرشنن نے ہر حالت میں اپنی اس صورت کو جس میں دنیا انہیں دیکھتی رہی ہے بُری طرح مسخ کر دیا ہے اور اپنی شہرت کو بہت بڑا دھکّا لگایا ہے۔ کاش وہ اپنے آپ کو سیاست سے پاک رکھتے اور اگر اس میں پڑ بھی گئے تھے تو خود کو مہاتما گاندھی کی طرح اس کی آلودگیوں سے محفوظ رکھتے۔

(ثقافت' لاہور نومبر ۱۹۶۵ء)

فلسفۂ اقتصاد:

فلسفۂ لذّت کا اثر مغربی اقتصادیات پر

شاید کسی نظریہ نے فکر انسانی پر اتنا گہرا اثر نہیں ڈالا' جتنا اس تخیّل نے کہ لذّت ہی حیاتِ انسانی کا منتہائے مقصود ہے۔ قدیم ہندوؤں میں لذت یا <رس> کو خدائی کا درجہ دے دیا گیا تھا۔ یونانیوں میں اپی قورس (Epicurus) کے مقلدین کا خیال تھا کہ انسان کا فطری حق ہے کہ صرف لذت ہی حاصل کرنے کی کوشش کرتا رہے۔ موجودہ زمانے میں بینتھم (Bentham) کے وقت سے لے کر اب تک اس نظریہ نے علمی نظریات کی تمام انواع پر اثر ڈالا ہے۔ حتیٰ کہ علوم منطقیہ اپنی تمام جدوجُہد لُطف و سرور اور عیش و آرام کے حصول پر صرف کرتے ہیں۔ عامی ہو یا عالِم' معلّم ہو یا مبلّغ سب کے سب اسی کے قائل نظر آتے ہیں کہ لُطف و مسرّت ہی سب سے بڑی خوبی ہے۔ ہم اس زندگی میں ایک دوسرے کے عیش و آرام کی خواہش کرتے ہیں۔ اور جب کوئی مر جاتا ہے تو ہم اسے مابعد کی زندگی میں راحت و آسائش کے حصول کی دعا دیتے ہیں۔ بہشت کا تصوّر اس طرح کیا جاتا ہے کہ یہ وہ جگہ ہے جہاں ہر قسم کی راحت و آسائش حاصل ہوتی ہے اور کوئی تکلیف نہیں ہوتی' اور دوزخ وہ جگہ ہے جہاں تکلیف ہی تکلیف اور مصیبت ہی مصیبت ہے اور کوئی آرام نہیں۔

جب تم کہتے ہو کہ لذت ہی زندگی کا مقصد ہے تو تمہارا مطلب دو باتوں میں سے ایک ہو سکتا ہے۔ یا تو یہ کہ لذت بطور واقعہ ایسی چیز ہے کہ صرف اسی کی خواہش کی جا سکتی ہے یا یہ کہ اگرچہ لوگ لذت کے علاوہ دیگر چیزوں کی خواہش بھی کر سکتے ہیں لیکن لذت ہی ایک ایسی چیز ہے کہ جس کی خواہش کرنا چاہیے۔ یعنی یہ کہ جملہ اشیاء میں لذت ہی وہ چیز ہے کہ جس میں خیر و خوبی تمامتر مضمر ہے اور اسی کو حاصل کرنے کی تمنا کرنا چاہیے۔ عموماً ہوتا یہ ہے کہ ذہن میں یہ واضح طور پر علاحدہ نہیں رکھے جاتے۔ مل (J.S Mill) جیسا بڑا مفکر بھی اس فرق کو نظر انداز کر دیتا ہے' اگرچہ اس نے انسانی خواہشات کے مقصود اور مطمح نظر پر ایک بسیط رسالہ تصنیف کیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اقتصادیات کی تمام تاریخ میں یہ دونوں نظریات ایک دوسرے

میں مدغم رہے ہیں۔ اگرچہ اقتصادیات کی تاریخ کے ابتدائی دور سے لے کر اب تک معاشیین عموماً یہی کہتے چلے آئے ہیں کہ انہیں 'اخلاقی مقصود' یا 'خیر محض' یا وہ شے کہ جس کی خواہش اخلاقی طور پر کرنا چاہیے' اس قبیل کے تصورات سے کوئی بحث نہیں۔ لیکن عملاً انہوں نے مطلوب واقعی (وہ چیز کہ جس کی خواہش کی جائے) اور مطلوب اخلاقی (وہ چیز کہ جس کی خواہش کی جانی چاہیے) دونوں اصطلاحات کا مفہوم ایک ہی سمجھ لیا۔ واقعہ یہ ہے کہ مطلوب واقعی اور مطلوب اخلاقی' دو مختلف حقیقتوں کی وحدت کا خیال خام نفسیات اور اخلاقیات کے تمام نظریات پر مسلّط تھا۔ قبل ازیں کہ سجوک (Sidgwick) ان دونوں کے فرق کو قطعی طور پر واضح کر دے اس غلط مبحث کے پیدا ہونے کے وجوہ کسی دوسری جگہ بیان ہوئے ہیں' یہاں ہم صرف اس نظریہ کو پرکھنا چاہتے ہیں کہ لذت ہی زندگی کا نصب العین اور مطمح نظر ہے خواہ اس کی تاویل اس طرح کی جائے کہ وہی ایک چیز ہے کہ جس کی خواہش کی جاتی ہے یا اس طرح کہ وہی ایسی چیز ہے کہ جس کی خواہش کرنا چاہیے۔

فلسفہ لذت کو اصطلاحاً "لذتیت' (Hedonism) کہتے ہیں۔ اس کی یہ صورت کہ لذت ہی ایک ایسی چیز ہے کہ جس کے حصول کی خواہش کرنا ممکن ہے "نفسیاتی لذتیت" کہلاتی ہے۔ اور یہ نظریہ کہ ان تمام چیزوں میں سے کہ جن کی خواہش ہم واقعتاً کرتے ہیں صرف لذت ہی ایک ایسی چیز ہے کہ جس کی خواہش ہمیں کرنا چاہیے یا یہ کہ اسی کے حصول میں تمام بھلائی اور خیر و خوبی مضمر ہے "اخلاقی لذتیت" کہلاتی ہے۔

لذتیت کا نظریہ تقریباً ہمیشہ انفرادیت کے نظریہ سے وابستہ رہا ہے۔ یعنی یہ تخیل کہ فرد کا ذاتی مقصود ہمیشہ حصول لذت (اپنے سوا کسی اور کا نہیں) ہوتا ہے یا ہونا چاہیے۔ اقتصادیات کی اصطلاح میں یہ صورت اختیار کرتا ہے کہ ذاتی اغراض ہی ہیں کہ جن کے حصول کی ہم سب کوشش کرتے ہیں۔

اس نظریہ یعنی ذاتیت یا انفرادیت کی بھی دو صورتیں ہیں۔ پہلی صورت یہ ہے کہ واقعہ کے طور پر ہم ذاتی منفعت کے سوا اور کچھ نہیں چاہتے۔ اگر ہم دوسرے کے مفاد کے حصول کی کوشش کریں بھی تو یہ محض اس لیے ہوتا ہے کہ ان کے فائدہ میں ہمارا اپنا فائدہ ہے۔ اصطلاحی طور پر اسے "نفسیاتی انفرادیت" کہتے ہیں۔

انفرادیت کی دوسری صورت یہ ہے کہ اگرچہ ہم دوسروں کے مفاد کے حصول کی کوشش بھی کرتے ہیں لیکن ہمارا اپنا مفاد ہی وہ چیز ہے جس کے حصول میں خیر و خوبی پنہاں ہے یا جسے حاصل کرنا ہمارا فرض ہے یا جس کے حصول میں ہماری بھلائی ہے۔ اس نظریہ کو اصطلاحاً "اخلاقی

انفرادیت" کہتے ہیں۔

اس لحاظ سے اقتصادیات کی تاریخ میں ذیل کے چار نظریات ہمیشہ دوش بدوش نظر آتے ہیں۔

۱۔ "نفسیاتی لذتیت" یعنی یہ نظریہ کہ ہم واقعتاً لذت کے سوا اور کچھ نہیں چاہتے۔

۲۔ اخلاقی لذتیت" یعنی یہ نظریہ کہ اگرچہ ہم دراصل ہر قسم کی چیزوں کی خواہش رکھتے ہیں لیکن ہمیں لذت کے حصول کے سوا کسی چیز کی خواہش نہیں کرنا چاہیے۔

۳۔ "نفسیاتی انفرادیت" یعنی یہ نظریہ کہ ہم واقعتاً صرف اپنے لیے لذت حاصل کرنے کے سوا اور کچھ نہیں چاہتے۔

۴۔ "اخلاقی انفرادیت" یعنی یہ نظریہ کہ ہمیں صرف اپنے لیے لذت حاصل کرنے کی خواہش کے سوا اور کسی چیز کی خواہش نہیں کرنی چاہیے۔

علانیتہ" پہلا لیکن حقیقتاً پہلا اور دوسرا دونوں نظریات اقتصادی نظریہ اقدار کی بنیاد ہیں اور علانیتہ" تیسرا لیکن حقیقتاً تیسرا اور چوتھا دونوں نظریات "عدم مداخلت" اور "شخصی آزادی تجارت" کے اقتصادی نظریات کی اصل ہیں۔ آخری دو نظریات دوسرے مقالہ میں زیر بحث آئیں گے۔ یہاں ہم صرف پہلے اور دوسرے پر توجہ مرتکز کریں گے۔ آیئے پہلے، پہلے نظریہ کی حقیقت کا جائزہ لیں۔

مغربی معاشین عموماً اخلاقی نقطۂ نظر سے ذرائع اور مقاصد کے فرق کو نظر انداز کر جاتے ہیں۔ لیکن یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ ان میں سے اکثر کم از کم نفسیاتی اعتبار سے "ذریعہ اور مقصد" کا فرق پہچان لیتے ہیں۔ ان کے نزدیک لذت ہی تمام افعال کا مقصود ہے اور تمام (اقتصادی) اشیاء اسی مقصد کے حصول کے ذرائع ہیں۔ یہ طرز فکر قدیم معاشین کے نظریات کی اصل ہے۔ اور ان سے بھی بڑھ کر لذتئین نے اسے اقتصادیات کے اہم ترین اصول میں سے ایک قرار دیا ہے۔ اقتصادیات، اخلاقیات اور نفسیات کو یہ نظریہ بینتھم (Bentham) سے ترکہ میں ملا۔ لیکن اگرچہ تمام اکابر اخلاقیات و نظریات نے اب اسے رد کر دیا ہے۔ تاہم بہت سے معاشیین اب بھی اس پر اڑے ہوئے ہیں۔ بینتھم نے اپنی کتاب "اصول اخلاقیات و وضع قوانین" کی ابتداء یوں کی ہے:

"قدرت نے انسان کو دو بڑے حکمرانوں کا تابع بنایا ہے 'لذت' اور 'الم' انہیں کا کام ہے کہ ہمیں یہ بتائیں کہ ہمیں کیا کرنا چاہیے اور ہم کیا کریں گے۔ ایک طرف بھلائی برائی کا معیار' اور دوسری طرف علت و معلول کا سلسلہ' انہیں کے تخت سلطنت سے وابستہ ہے۔ ہم گفتار' کردار اور افکار سب میں انہیں کے احکام کے تابع

ہیں- زبان سے چاہے ہم ان کی سلطنت کی عظمت کا اعتراف نہ بھی کریں- لیکن حقیقت میں ہم ہر وقت ان کے تابع ہیں- نظریۂ افادیت اسی محکومیت کو تسلیم کر لینے پر مبنی ہے اور اسے اس نظام کی بنیاد قرار دیتا ہے کہ جس کا مقصد عقل کے قوی اور قوانین کے مادہ سے لطف و سرور کی عشرت گاہ تعمیر کرنا ہے-

> وہ نظام ہائے حیات جو اس میں شک و شبہ پیدا کریں دراصل صورت کی پُوجا کرتے ہیں' اور معنی سے گُریز- اوہام کا اتباع کرتے ہیں' اور عقل سے بغاوت- تاریکی سے محبت کرتے ہیں اور روشنی سے نفرت-"

اس "ادعا آمیز رجز" کے ساتھ بینتھم نے افادی اخلاقیات اور وضع قوانین کی بنیاد رکھی- اس وقت بینتھم کو کیا خبر تھی کہ بالآخر یہی نظریہ افادی نفسیات اور اخلاقیات کی بنیاد بھی بن جائے گا- اس نے اسے بطور بدیہی صداقت بیان کیا اور اسے ثابت کرنے کی کوشش کبھی نہیں کی-

بینتھم کے اتباع میں جیونس (Jevones) نے دعویٰ کیا کہ تجزیہ سے بالآخر یہ ثابت ہوتا ہے کہ اقتصادیات دراصل کمیّت کے اعتبار سے لذّت والم کی مقدار کے تعیّن پر مبنی ہے- اشیاء کی قیمت کا دار و مدار اس لذت و راحت پر ہے کہ جو ان کے استعمال سے حاصل ہوتی ہے- پیداوار کا حصول ہمیشہ تکلیف دہ فعل ہوتا ہے- کیونکہ اس کا دار و مدار محنت کرنے اور سرمایہ لگانے پر ہے جس کے لیے سرمایہ کے فوری استعمال سے باز رہنا لازمی ہے- اور یہ دونوں افعال تکلیف دہ ہیں- کام کے اوقات جتنے طویل ہوں گے اور اشیاء کی تیاری اور قابل استعمال ہو جانے میں جتنی دیر لگے گی' اور اس کے لیے جتنے انتظار کی ضرورت ہو گی' اتنا ہی زحمت و مشقت میں اضافہ ہو گا- یہی نہیں بلکہ کام کے آخری اوقات اس کے ابتدائی اوقات کے مقابلہ میں زیادہ صبر آزما ہوتے ہیں- اس لیے کہ آخری لمحات میں کام اس وقت کیا جاتا ہے جب ہم تھکے ہوتے ہیں- اسی طرح افادہ اور استعمال سے باز رہنا آخری لمحات میں زیادہ صبر آزما ہوتا ہے بہ نسبت ابتدائی اوقات کے- مثلاً پیاس کی تکلیف (پانی کے استعمال سے باز رہنا) پیاسے ہونے کے آخری لمحات میں زیادہ ہوتی ہے بہ نسبت ابتدائی اوقات کے- جب تک ہمارے اندازہ کے مطابق محنت اور اشیاء کے قابل استعمال ہونے کے انتظار کی زحمت کم تکلیف دہ ہوتی ہے بہ نسبت اس راحت کے جس کے اس وقت حصول کی امید ہوتی ہے کہ جب ہماری مطلوبہ اشیاء پیداوار کی تکمیل پر ہمیں حاصل ہو جائیں- اس وقت تک ہم پیداوار کے حصول کی خاطر محنت اور سرمایہ لگاتے چلے جاتے ہیں- لیکن جیسے ہی کہ پیداوار کے اضافہ کی صورت میں ہمیں لطف و

راحت کی امید کم نظر آتی ہے بہ نسبت اس کے لیے محنت اور سرمایہ لگا کر انتظار کی زحمت برداشت کرنے کی کلفت کے' بس اسی وقت ہم پیداوار کے حصول کی کوشش ختم کر دیتے ہیں۔

یہی حال مبادلہ کا ہے۔ ہم ایک چیز بیچ کر اسے اپنے آپ سے جُدا کرنے کی تکلیف گوارا کرتے ہیں تاکہ اس کے معاوضہ میں دوسری چیز حاصل کر کے لطف اندوز ہوں۔ ہم تبادلہ اس لیے کرتے ہیں کہ ہمارے خیال کے مطابق ایک چیز جسے ہم اپنے آپ سے جدا کرتے ہیں کم لذت بخش ہے بہ نسبت اس چیز کے جو اس کے بدلہ میں ہم حاصل کرتے ہیں۔ اسی طرح ہم تبادلہ کرتے چلے جاتے ہیں ایک مخصوص حد تک کہ جہاں تک ہم یہ سمجھتے ہیں کہ وہ چیز جسے ہم حاصل کر رہے ہیں (مثلاً کپڑا) اس میں اضافہ کی ایک اور مقدار ہمارے لیے زیادہ باعث انبساط ہو گی بہ نسبت اس لطف کے جسے ہم ترک کر رہے ہیں' ایک دوسری شے کو اپنے آپ سے جدا کر کے (مثلاً روپیہ)۔ یہی حد فاصل جو اس طرح متعین ہوتی ہے' اشیاء کی قیمتیں متعین کرتی ہے۔ اور اقتصادی زندگی تمام تر اسی طرح اشیاء کے افادہ یعنی ان کے ذریعہ حصول لذت کے امکان کے اندازہ پر مبنی ہے یہ ہے جیونس کا نظریہ اقتصادی اشیا کی قیمتوں کی افادی حد آخر کا(۲)

جس زمانہ میں جیونس نے اس نظریہ کا اعلان انگلستان میں کیا' اسی زمانہ میں کارل منجر (Carl Menger) نے تقریباً اسی قسم کے خیالات کی اشاعت آسٹریا میں اور لیون والرس (Leon Walras) نے فرانس میں کی۔ ان مصنفین کا اتباع ریاست ہائے متحدہ امریکہ میں جے بی کلارک (J.B. Clark) نے کیا۔ ان مصنفین کے خیالات تقریباً پندرہ برس تک مسلّم رہے۔ حتیٰ کہ مارشل (Marshal) نے پیداوار کی کُل قیمت (Cost of production) کے نظریہ کو افادی نظریہ کے ساتھ آمیزش دے کر اقتصادی قیمت کے تعیّن کا نظریہ وضع کیا۔

فزیا کریٹ اسکول Physiocrates(۳) سے لے کر رکارڈو (Ricardo) تک معاشیین نے شرح مبادلہ کی بنا کا تعیّن شے مطلوبہ کی تیاری میں صرف شدہ محنت کی بنا پر کیا تھا۔ یعنی وہ قیمت کہ جو کام کرنے والوں کو اس کے تیار کرنے کی زحمت برداشت کرنے پر آمادہ کر دے۔

ان مختلف طریق ہائے فکر کے آپس کے اختلافات سے قطع نظر' جہاں تک فلسفہ لذتیہ کا تعلق ہے ان کی صورت بنیادی طور پر یکساں ہے۔

مارشل نے اپنی کتاب "اصول اقتصادیات" کی آخری اشاعتوں میں اور پیگو (Pigou) نے اپنی تصانیف میں بجائے لفظ لذت کے' لفظ تسکین استعمال کیا ہے۔ گویا محض ان الفاظ کے اَلٹ پھیر سے کوئی بڑا فرق واقع ہو جائے گا۔

اخلاقی نتائج سے قطع نظر' نفسیاتی حیثیت سے تلذذ کے حامی معاشیین اس نظریہ کے قائل

ہیں کہ اقتصادی اسباب و علل کا سلسلہ بالآخر لذت پر منتہی ہوتا ہے۔ لذت' اخلاقی حیثیت سے بھلی ہو یا بُری' نفسیاتی حیثیت سے سبھی اسے چاہتے ہیں' اور وہ انسانی افعال کا واحد محرک ہے' چنانچہ اقتصادی افعال کا بھی۔ یہی ایک چیز ہے کہ جس کی خواہش کی جاتی ہے۔ اس لیے یہی ہے قدر و قیمت کا اصل محور۔ یہ تخیّل جو اقتصادیات کا بنیادی نظریہ قرار دیا گیا ہے نہ صرف اخلاقی حیثیت سے بلکہ نفسیاتی لحاظ سے بھی بالکل غلط ہے۔ یہ تمام اخلاقی مقاصد سے قطع نظر کر لیتا ہے اور تمام نفسیاتی مقاصد سے بھی' سوائے اس ایک کے۔

اس افادی نظریہ کی کمزوریوں کو کسی نے بھی اس زور و شور کے ساتھ پیش نہیں کیا جتنا کہ بجوک نے جو خود بھی افادی ہے۔ نفسیاتی لذتیت پر نہایت خوبی سے تبصرہ کرتے ہوئے وہ اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ :

"ہمارے محسوس کرداری محرّکات کو ہمارے ذاتی حصول لذات اور دفع آلام کی خواہش سے اس قدر بُعد ہے کہ ہم ذہن میں اکثر و بیشتر مواقع پر ایسے مقاصد کا وجود پاتے ہیں جو محض ذاتی حصول لذت یا دفع الم کے علاوہ دوسرے قسم کے مقاصد کے حصول پر آمادہ کرتے ہیں۔ اور حقیقت یہ ہے کہ ہمارے انبساط و مسرت کا بڑا اہم حصہ انہیں محرکات کے وجود پر مبنی ہے۔ حالانکہ یہی محرکات ہماری ذاتی مسرت کی خواہش سے اس قدر مختلف ہیں کہ ہر دو قسم کے محرکات ذہن میں بیک وقت مجتمع بھی نہیں ہو سکتے۔ اور بعض اوقات (اور یہ اتفاق اکثر پیش آتا ہے) دونوں قسم کے محرکات ایک دوسرے سے ٹکرا جاتے ہیں اور مختلف طرز ہائے عمل کی دعوت دیتے ہیں۔" (۴)

یہ ہے وہ بیّن حقیقت کہ جس کا اقرار خود ایک افادی ماہر اخلاقیات کرتا ہے اور دور حاضر کے تمام ماہرین اخلاقیات اس سے متفق ہیں۔ آیئے اب ماہرین نفسیات پر نظر ڈالیں۔

جدید نفسیات کے پانچوں طریق ہائے فکر میں سے کرداری نفسیات(۵) کے حامیوں کا خیال ہے کہ افعال دراصل جسم ذی حیات کے رد ہائے عمل ہیں' اپنے ماحول پر جو نتیجہ ہوتے ہیں' کسی حد تک جسم ذی حیات کے اپنے رجحانات کے' اور کسی حد تک ماحول کی کیفیات کے' اور لذت و الم انہیں رد ہائے عمل کے خواص یا توابع ہیں۔ ایک فعل یا رد عمل خوش گوار ہوتا ہے اگر اسے وجود میں لانے والے اسباب میں ایک دوسرے سے توازن اور مطابقت قائم رہے۔ (جیسا کہ Fite کا خیال ہے) یا جب وہ ذی حیات کے فطری میلان کے مطابق ہو (جیسا کہ پکلر (Pickler) کہتا ہے) یا جسم ذی حیات کے لیے مفید ہو (جیسا کہ ٹرولینڈ (Troland) اور لہمان

(Lehmann) کا خیال ہے) یا جب اعصاب ایک غیر معمولی قوت کے ساتھ کام کریں (جیسا کہ مارشل کا خیال ہے) یا ان کی قوت کردار مستعدی کے ساتھ بروئے کار آئے (جیسا کہ تھارن ڈائک (Thorn Dike) کہتا ہے) یا ان کی قوت عمل بغیر کسی رکاوٹ کے ظہور میں آئے (جیسا کہ ہیرک (Herrick) مارسٹن (Morston) اور الپورٹ (Allport) کہتے ہیں- یہ ہیں کرداری نفسیات کے مفکرین کے نتائج فکر-(۶)

اس لحاظ سے ان تمام مفکرین کے نزدیک خوش گواری اور ناخوش گواری رد ہائے عمل یا تاثرات کے اسباب نہیں بلکہ ان کی خصوصیتیں ہیں اور یہ ردہائے عمل یا تاثرات لذت و الم کی بنا پر نہیں بلکہ جسم ذی حیات کے فطری رجحانات کی بنا پر ظہور میں آتے ہیں- جو نتیجہ ہوتا ہے حیاتی افعال کا اور ذی حیات کے تعلق کا اس کے ماحول سے-

یہ نتائج فکر، علم تشریح اعضا کے ذریعہ اور بھی تقویت حاصل کرتے ہیں جو یہ بتاتا ہے کہ مخصوص اجناس کی خواہش بھی (مثلاً کھانے میں نمک، شکر، انڈے وغیرہ کی خواہش) جو جانوروں، بچوں اور بڑی عمر کے لوگوں کو پیدا ہوتی ہے جسم ذی حیات میں کسی عنصر کی کمی کی بنا پر ظہور میں آتی ہے (خواہ وہ کمی فطری طور پر واقع ہو یا عادت کی بنا پر) اور وہ شے مطلوب ان اجناس میں پائی جاتی ہے- ان اشیاء کی خواہش بذات خود کسی طرح بھی لذت کی خواہش پر مبنی قرار نہیں دی جا سکتی-

داخلی نفسیات(۷) کے ماہرین مثلاً کلپے (Kulpe)، ملر (Muller)، ابنگاس (Ebbinghous) اور ٹچنر (Titchner) اس کے قائل ہیں کہ نتیجہ ہوتا ہے ذی حیات کے شعوری رد عمل کا، مخصوص حالات میں- اگر داخلی تجربہ کے ذریعے یہ معلوم ہو کہ لوگ ہر قسم کے عقلی اور جذباتی افعال اپنے فطری رجحانات اور اختیار کردہ عادات کی بنا پر سرانجام دیتے ہیں تو لذت کو ان کے افعال کا سبب نہیں قرار دیا جا سکتا- ٹچنر کہتا ہے "ایسے بے شمار افعال ہیں کہ جن میں احساس کو دخل ہی نہیں-" اور افعال کے اسباب کو نظام عصبی کے افعال و خواص میں تلاش کرنا چاہیے نہ کہ احساس کے فاعلی محرکات میں- "ربطی نفسیات"(۸) کے ماہرین مثلاً سپنسر (Spencer) بین (Bain) لزلی اسٹیفن (Leslie Stephen) اور سلی (Sully) جو اپنے زمانہ میں اس کے قائل تھے کہ "لذت و الم ہی افعال کو وجود میں لاتے ہیں، انہیں وہ اس مہذب اشارہ کے ساتھ برطرف کر دیتا ہے کہ "وہ اشیاء پر جذبات سے متاثر ہو کر نظر ڈالتے تھے-"

بورنگ (Boring) اور لوس (Luce) کے نفسیاتی تجربات کے ذریعہ صاف ظاہر ہو جاتا ہے کہ کھانے پینے کی ضرورتیں بھی کہ جنہیں وہ بھوک پیاس (کی داخلی کیفیات) سے مختلف چیز قرار

دیتے ہیں اس لیے نہیں پیدا ہوتی کہ کسی ناگواری کو دور کرنا ہے۔ کیونکہ خود یہی ضرورتیں اکثر اوقات خوش گوار ہوتی ہیں۔ بلکہ دراصل یہ خواہشات محض ضرورت کی بنا پر پیدا ہوتی ہیں کھانے کی یا پانی کی۔(۹) آخ (Ach) اپنی تحقیقات کے ذریعہ اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ لذت کا عنصر مبنی ہے اس مقصد کے حصول کی حدود پر' جو عزم کی بنا پر قائم ہوتا ہے' عزم و ارادہ کی قوت پر' اور رکاوٹوں کی (کیفیت و کمیت) پر جو راہ میں حائل ہوتی ہیں۔(۱۰) داخلی تجربہ کے ذریعہ وہ جس نتیجہ پر پہنچتا ہے وہ مقصدی نفسیات کے نتائج سے بہت کچھ مماثل ہے۔ دراصل مقصد ہے کہ جو ارادہ کی قوت اور تکمیل کی راہ کی رکاوٹوں کی پیدا کردہ کیفیتوں سے متاثر ہو کر لذت وغیر لذت کی مقدار متعین کرتا ہے اور پھر انہیں چیزوں کی بنا پر یہ طے پاتا ہے کہ حصول مقصد کا انجام کیا ہو گا۔ اور یہ کہ آیا اس کے لیے جدوجہد کی جائے یا نہ کی جائے۔

گسٹالٹ طریق فکر' یا بطامی نفسیات جس کے قائل کوہلر (Kohler) وردیمر (Werthiemer)' کافکا (Koffka)' لیون (Lewin)' آگڈن (Ogden)' وہیلر (Wheeler) وغیرہ ہیں۔ ان کے نقطۂ نظر سے کردار ایک تسلسل ہے جس میں فرد معہ اپنے' ذہن' حافظہ' احساس وغیرہ کی قوتوں کے کسی ماحول پر اثر انداز ہوتا ہے۔ ایسا کبھی تو ایک طبعی تقاضے کے طور پر واقع ہوتا ہے اور کبھی جبلّی یا خلقی افعال کی صورت میں رونما ہوتا ہے۔ جب خلقی طور پر کسی شے کا انتخاب ظہور میں آئے (جیسا کہ جبلّی افعال کی صورت میں واقع ہوتا ہے) یا کسی مقصد کے حصول کی جدوجہد میں (جیسا کہ ارادی افعال کی صورت میں ہوتا ہے)۔

یہ ربط مسلسل ایک نامکمل مجموعی ہیئت ہے جو اپنی فاعلیّت کی تکمیل کی طالب ہوتی ہے۔ یہی مجموعی فاعلیت اپنے ہر جزو کے افعال متعین کرتی ہے۔ ہر جزو اپنی حیثیت اس مقام کی بنا پر رکھتا ہے جو اسے 'کل' کے نظام میں حاصل ہے۔

شے مطلوب کے خوش گوار خیال کا حظ بھی اسی ربط مسلسل کا ایک جزو ہے۔ چنانچہ وہ بھی اسی تسلسل سے وابستہ ہے۔ وہ لذت کہ جو کسی فعل کے دوران میں حاصل ہو' یا جس کا حصول مقصد کے حصول میں مضمر ہو' اسی ربط مسلسل کی ایک خصوصیت ہے' جس کی تکمیل میں ایک قسم کا توازن اور سکون پنہاں ہے۔ کسی طرح بھی یہ لذت اصل واقعہ کا سبب قرار نہیں دی جا سکتی۔

نفسیاتی تجزیہ (تجزیاتی نفسیات(۱۱) کے ماہرین کے نزدیک کردار فرد کے شعوری جزو ادراک کا ردعمل ہے اپنے ماحول پر' جو ایک مقصد کے تحت واقع ہوتا ہے۔ اور وہ مقصد' پامال شدہ فطری خواہشوں اور تمناؤں کے ابھار کی بنا پر ظہور میں آتا ہے جو عموماً فرائڈ کے نزدیک جنسی خواہشات

ہوتی ہیں- اور ایڈلر کے نزدیک جنسی خواہش اور تفوق و برتری حاصل کرنے کی خواہش' جو بچہ کی پیدائش کے کچھ ہی عرصہ بعد پیدا ہو جاتی ہیں اور اس کے ساتھ ساتھ اس کے نفس غیر شعوری میں پرورش پاتی رہتی ہیں' یا جیسا کہ یونگ (Jung) کا خیال ہے یہ فرد ذی شعور کا ردعمل ہے- ایک نئے ماحول میں کہ جس ماحول سے اسے دوبارہ اپنے آپ کو ہم آہنگ کرنا ہوتا ہے- اور اسی تنظیم اور ہم آہنگی کی جدوجہد میں وہ مقصد ظہور میں آتا ہے جو اسی بنیادی غیر شعوری قوت حیات کے ظہور کی ایک شکل ہے جو فرد کے ذریعہ اپنی طاقت' نشو اور افزائش کا حصول چاہتی ہے- نفسیاتی تجزیہ کے ماہرین کے نزدیک جنسی خواہش' تفوق کی خواہش' اور قوت کے حصول کی خواہش وہ بنیادی حقیقتیں ہیں کہ جو انسانی زندگی کی مختلف شکلیں اختیار کرتی رہتی ہیں- مثلاً محبت' دوستی' رافت' ذاتی اغراض' حسن' علم' مذہبی مشاہدات وغیرہ-

اس میں کوئی شک نہیں کہ نفسیاتی تجزیہ کے ماہرین ایک "بنائے تلذذ"(۱۲) کا ذکر بھی کرتے ہیں- اس کا مطلب یہ ہے کہ ذہنی افعال اور ذہن شعوری کے غیر ارادی افعال جو مبنی ہیں ان خواہشات اور تمناؤں پر جو نفس غیر شعوری کے پیدا کردہ محرکات کے ذریعہ وجود میں آتی ہیں- ان سے دراصل تکلیف دور کرنا اور لذت حاصل کرنا مقصود ہوتا ہے- ان مفکرین کے نزدیک یہ "اصول تلذذ" حیات انسانی کے ابتدائی دور کی ایک خصوصیت ہے خواہ وہ انفرادی ہو یا اجتماعی- لیکن اس کے ساتھ ہی وہ یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ نشو و نما کے ساتھ ساتھ اس "اصول تلذذ" کے تقاضے رفتہ رفتہ "اصول حقیقت" کے تقاضوں کو جگہ دیتے چلے جاتے ہیں- یعنی وہ سماجی اور اخلاقی تخیّلات اور خارجی حالات (اصول حقیقت) کہ جن کے حقائق سے فرد ذی حیات کو اپنے آپ کو ہم آہنگ کرنا ہوتا ہے' وابستہ ہو جاتے ہیں-

اگر نفسیاتی تجزیہ کی توضیح کردار کے بارے میں صحیح ہے تو فلسفہ لذت کو' جو کہ اقتصادی طریق فکر کے دھارے کا اصل مخرج ہے' گویا اس مہمل مفروضہ پر مبنی قرار دینا پڑے گا کہ عالم انسانی ابھی تک ارتقا کے اَسفل ترین مدارج پر ہے- یعنی اس کے افراد بچّوں اور جانوروں کے درجہ سے ایک قدم آگے نہ بڑھے ہیں اور نہ اس کا امکان ہے-

مقصدی نفسیات(۱۳) کے نقطۂ نظر سے کردار' فرد کا ردعمل ہے کسی ماحول پر جو کسی مقصد کی بنا پر متعین ہوتا ہے' اور وہ مقصد اس قسم کے جذبات مثلاً محبت' نفرت' دلچسپی' شوق وغیرہ کی بنا پر ظہور میں آتا ہے اور یہ جذبات ہماری خلقی جبلّتوں (۱۴) پر مبنی ہیں- میک ڈوگل (Mac Dougall) اس نظریہ کو جس کے لحاظ سے حصول لذت ہی ہماری تمام خواہشات کا مقصد قرار دیا جاتا ہے بے شمار بدیہی واقعات سے بالکل بے آہنگ اور ناقابل توافق قرار دیتا ہے اور وہ

اس بے آہنگی کی اصل' جانوروں کے کردار میں بھی تلاش کرتا ہے' وہ کہتا ہے:

"جانوروں کی مادہ جو اپنے بچوں کی حفاظت کے لیے لڑ کر مرجاتی ہے فلسفہ لذت کے ناکارہ ہونے کا بیّن ثبوت ہے۔"(۱۵)

اُسے حصول لذت کی خواہش کے وجود سے انکار نہیں چنانچہ وہ کہتا ہے:

"ہمارے فطری میلانات کی تکمیل' خوشگوار طور پر کرنے کی خواہش کا وجود تسلیم کر لینا بالکل مختلف چیز ہے۔ نفسیاتی لذتیت کو تسلیم کر لینا بالکل مختلف چیز ہے۔ نفسیاتی لذتیت کو تسلیم کر لینے سے یہ نظریہ' لذت کو تمام افعال کا اصل مقصود اور مخرج قرار دیتا ہے۔ درآنحالیکہ ہم دیکھتے ہیں کہ حصول لذت کی خواہش ہمارے فطری مطالبات کے ضمن میں پیدا ہوتی ہے۔ ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ فطری طور پر آدمی کسی حد تک ان افعال پر مائل ہو سکتا ہے جو لذت بخش ہوں اور جن کے پُرلطف ہونے کا تجربہ اسے ہو چکا ہو۔ لیکن اس کے افعال کا بڑا جزو' براہ راست جبلّی محرکات کے تقاضاؤں کے تحت وجود میں آتا ہے۔"(۱۶)

جدید نفسیاتی نظریات کے اس مطالعہ کے ذریعہ ہم نے دیکھا کہ ماہرین نفسیات نے کردار کی تشریح چار مختلف نقطۂ ہائے نظر سے کی ہے۔ مادی اور جسمانی تغیّرات کے لحاظ سے' ذہنی حیثیت سے' مجموعی طور پر' اور خلاف معمول واقعات اور حصول مقصد کے لیے جدوجُہد کے اعتبار سے۔ اور ہر لحاظ سے وہ ایک ہی نتیجے پر پہنچتے ہیں یعنی لذت کی کیفیت اور افعال سے اس کا تعلق کچھ ہی کیوں نہ ہو کسی طرح بھی یہ نہیں کہا جا سکتا کہ افعال کا تمام تر سبب لذت ہی ہے۔ یہاں تک کہ ایسا بھی نہیں کہ افعال عموماً اسی کی بنا پر ظہور میں آتے ہوں۔

اس خشک بحث کے خاتمہ پر ہم پروفیسر ولیم جیمس (Prof. William James) کے چند خوشگوار خطیبانہ کلمات پیش کرتے ہیں وہ کہتے ہیں:

"لذات و آلام کا اثر' ہمارے افعال پر اگرچہ بڑی اہمیت رکھتا ہے لیکن یہ بات کہ ہمارے افعال کے تمام تر محرک وہی ہیں بالکل ہی بعید از واقعہ ہے۔ مثلاً خلقی اور جبلّی افعال کے مظاہر سے اور جذبات کے اظہار سے انہیں کوئی تعلق نہیں۔ کون ہے جو مسکراتا ہو تو اس لیے کہ خود ہی اپنی مسکراہٹ سے لذت حاصل کرے' یا ناک بھوں چڑھائے تو اس لیے کہ اپنی تُرش روئی کی لذّت سے مسرور ہو؟ ایسا ہے کوئی جو جھینپے تو اس لیے کہ نہ جھینپنے کی زحمت اسے برداشت نہ کرنا پڑے۔ ایسا بھی ہے کوئی کہ جو خفا ہو' رنجیدہ ہو' یا خوف زدہ ہو تو اس لیے کہ وہ حرکات و سکنات جو

ایسی حالت میں اس سے سرزد ہوتی ہیں ان سے لطف و سرور حاصل کرے؟ ان تمام صورتوں میں محرکات نظام عصبی پر اس طرح اثر انداز ہوتے ہیں کہ اس کا رد عمل اپنی فطرت کی بنا پر ان حرکات کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ ہمارے غصہ' محبت یا خوف کو وجود میں لانے والی اشیاء یا ہماری مسرت یا رنج کے ظہور کے مواقع حتیٰ کہ محض ان مواقع کا تصور بھی' اس مخصوص قوت محرکہ کی کیفیت سے مکیف ہوتا ہے۔ قوت محرکہ کی مختلف شکلیں کسی طرح بھی ظہور میں آئی ہوں' اب انہیں اسی طرح بیان کرنا ہو گا جس صورت میں کہ وہ موجود ہیں۔ اور وہ لوگ کہ جو ہر وقت اس کی تعبیر کسی ابتدائی دور کی مخفی آرزوئے حصول لذت' یا تمنائے دفع الم کی بنا پر کرنا چاہتے ہیں' دراصل کم نظری کی بنا پر ایک فرضی "غائتیت" یا تخلیق اسباب برنائے نتائج کے واہمہ میں مبتلا ہیں۔ اگر ہمارے بنیادی افعال میں لذت و الم اسباب کی حیثیت نہیں رکھتے تو ظاہر ہے کہ ہمارے افعال کی ترقی یافتہ شکل میں' یا ان خارجی طور پر اختیار کردہ طرز ہائے عمل کی صورت میں کہ جن کے ہم عادی ہو چکے ہیں' ان کا کیا حصہ ہو سکتا ہے۔"(۱۷)

پھر ایک طرف ایک خوش گوار فعل' اور دوسری طرف محض لذت حاصل کرنے کے لیے کسی فعل کی انجام دہی' ان دونوں کا فرق ظاہر کرنے کے بعد پروفیسر جیمس لکھتے ہیں:

"میں اس خیال سے باز نہیں رہ سکتا کہ ایک خلط مبحث کی بنا پر لذت حاصل کرنے کے لیے افعال کی انجام دہی' اور کام کی تکمیل پر مسرت کا (خود بخود) حصول' ان دو مختلف چیزوں کو ایک ہی سمجھ کر عوام نظریہ لذتیت کو بہ آسانی قبول کر لیتے ہیں۔ (حالانکہ ہوتا دراصل یہ ہے کہ) ہم ایک کشش سی محسوس کرتے ہیں خواہ وہ کسی طرح بھی پیدا ہوئی ہو۔ ہم اس کے مطابق افعال انجام دیتے ہیں۔ اگر اس میں رکاوٹیں پیدا ہوں تو ہم تکلیف محسوس کرتے ہیں۔ اگر کامیاب ہو جائیں تو مسرت حاصل ہوتی ہے۔ وہ افعال جو وقتی خواہش سے ہم آہنگ ہوتے ہیں' ہمیشہ وقتی طور پر خوش گوار ثابت ہوتے ہیں۔ ایک عام 'لذتی' اس کی تعبیر یوں کرے گا: ہم یہی خوشگواری حاصل کرنے کے لیے کام کرتے ہیں مگر کون نہیں جانتا کہ اس قسم کی لذت کا حصول اسی وقت ممکن ہے کہ جب قوت محرکہ واقعتاً پہلے ہی سے موجود ہو؟ کامیابی کی مسرت نتیجہ ہے اس فعل کا نہ کہ اس کا سبب' یہ ممکن ہے کہ خاص خاص موقعوں پر کامیابی کی لذت حاصل کرنے ہی کے لیے کوئی کام انجام دیا جائے۔ اور

نظریہ لذتیت کی ایک اور (اور آخری) پناہ گاہ اسی قسم کے واقعات کا وجود ہے۔ لیکن اس بنا پر کہ تکمیل کار کی مسرت وقتاً" فوقتاً" اس طرح افعال کا مقصد بھی بن سکتی ہے کسی طرح یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ہر وقت اسی قسم کی لذت کی خواہش کی جاتی ہے اور کی جانی چاہیے۔"(۱۸)

ابھی تک ہم نے فلسفہ لذت پر نفسیاتی اعتبار سے غور کیا ہے اور ہم اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ وہ غلط ہے۔ اب ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ آیا اخلاقی اعتبار سے وہ صحیح ہے؟ اس کی اخلاقی حیثیت یہ ہے کہ لذت ہی تنہا قابل حصول اور خیر کلّی ہے کہ جس کا وجود ممکن ہے۔ چونکہ یہ اخلاقیات کے بنیادی مسائل میں سے ہے اس لیے اس پر مفصّل بحث اخلاقیات کی ہر مستند کتاب میں ملے گی۔ یہاں ایک مختصر تنقید ہی کافی ہو گی۔

جیسا کہ کہا جا چکا ہے معاشیین عموماً اس اخلاقی نظریہ کو کہ صرف لذت ہی حاصل کرنے کی خواہش کرنا چاہیے' اپنے فن سے بالکل علاحدہ بحث سمجھتے ہیں۔ ان کے نزدیک علم معیشت میں اس کی بحث نہ صرف بے کار ہو گی بلکہ غیر متعلق بھی ہو گی۔ لیکن بہرحال تین چیزیں ایسی ہیں جن کی بنا پر اس سلسلہ میں اس نظریہ کے متعلق بھی کچھ کہنا جائز ہو گا۔ اور وہ یہ ہیں:

اولاً ان دونوں نظریات میں خلط مبحث اقتصادیات کی تمام تاریخ میں دور حاضر تک جاری و ساری رہا ہے۔ ثانیاً اکابر معاشیین بھی اخلاقیات اور اقتصادیات کے نظریات کے الجھاؤ کو دور نہیں کر سکے جس سے ان کے اقتصادی نظریات ہمیشہ مکیف رہے۔ ثالثاً معاشیین روز بروز اقتصادیات کی تعریف "مفاد عامہ" کے ذریعہ کرنے پر مائل ہوتے چلے جاتے ہیں جو خالصتاً" اخلاقیات کے ابواب سے متعلق ہے۔ لیکن باوجود اس کے وہ اس لفظ کی تعبیر "حصول لذت' یا 'تسکین' کے انتہائی مدارج" سے کرتے ہیں۔

مل کہتا ہے کہ لذت کے حصول کی خواہش کرنا چاہیے اور یہی ایک چیز اس قابل ہے کہ اس کی خواہش کی جائے۔ مگر اس کے ساتھ ساتھ وہ یہ بھی کہتا ہے کہ بعض قسم کی لذتیں حاصل کرنا بہتر ہے بہ نسبت دوسری قسم کی لذتیں حاصل کرنے کے۔ اور یہ اس لیے نہیں کہ ان کی لذت مقدار میں زیادہ ہے کہ ایسا بھی ہو سکتا ہے بلکہ اس لیے کہ ان کے خوش گوار احساس میں دوسرے اجزاء بھی شامل ہوتے ہیں۔ مثلاً نیکی' علم' دولت' جنسی خواہش وغیرہ۔ اس کا خیال ہے کہ یہ دوسرے اجزا جو لذت میں شامل ہوتے ہیں لذت کی کیفیت میں فرق پیدا کر دیتے ہیں۔ اس لیے ہم انہیں نیکی علم' دولت' جنسی خواہش وغیرہ کی لذت قرار دیتے ہیں۔ اب یہ ظاہر ہے

کہ مقدار یکساں ہونے کی صورت میں اگر ان میں سے کوئی ایک زیادہ حاصل کیے جانے کے قابل ہے بہ نسبت دوسرے کے تو یہ محض کسی ایسے جزو کی موجودگی کی بنا پر ہو سکتا ہے کہ جس کا وجود دوسرے میں نہیں۔ اب اگر کسی مخصوص جزو کے اضافہ سے لذت کی قدر و قیمت بڑھ جاتی ہے تو وہ جزو خاص بے قیمت نہیں ہو سکتا۔ اس جزو مخصوص کی خاص قدر و قیمت ہونا لازمی ہے اور اس صورت میں محض لذت ہی تمام تر معیار قدر و قیمت قرار نہیں دی جا سکتی۔

سجوک نے نہایت عقل مندی کے ساتھ مل کی' لذت کے بارے میں اس تفریق کو رد کیا ہے۔ لیکن وہ بھی اس کا قائل ہے کہ لذت ہی اس قابل ہے کہ اس کی خواہش کی جائے۔ سجوک (Sidgwick) کو جواب سجوک سے دو ہزار برس قبل ہی مل چکا ہے۔ یہ جواب افلاطون کے مکالمات میں سقراط نے دیا ہے۔ فیلبس (۲۱-الف)

سقراط کا استدلال یہ ہے کہ لذت کے وجود کا علم و ادراک' اسی وقت ممکن ہے جب ہم اسے محسوس کریں' جانیں اور لذت سے تعبیر کر سکیں۔ یہ سب مبنی ہے علم کے وجود پر۔ اس لیے لذت بذات خود خیر کلی نہیں ہو سکتی۔ جب تک ہم یہ نہ فرض کر لیں کہ وہ اس وقت بھی خیر و خوبی قرار دی جائے گی جب سرے سے اس کا احساس ہی نہ ہو۔ لیکن اس قسم کا مفروضہ کوئی بھی تسلیم نہیں کر سکتا' نہ کہ سجوک' کہ جس کے نزدیک کسی چیز کی تمام قدر و قیمت' اس کے ادراک و مشاہدہ پر مبنی ہے۔ اگر لذت ہی واحد مطمح نظر ہے تو قوت مدرکہ کو' جو اس استدلال کی بنا پر اس کے لیے ناگزیر ہے' اس کے حصول کا ذریعہ قرار دینا پڑے گا۔ چنانچہ صرف لذت ہی کا مقصود بالذات ہونا قابل تسلیم ہے۔ علم کو مقصود کلی کا جزو قرار دینا ہو گا۔

مگر ایک لذتی کہہ سکتا ہے کہ لذت سے اس کی مراد ہمیشہ لذت شعوری یعنی وہ لذت ہوتی ہے کہ جو محسوس کی جائے۔ ایسی لذت کہ جو محسوس ہی نہ کی جا سکے کبھی مراد نہیں ہوتی۔ کیا یہ 'لذت شعوری' تمام تر خیر و خوبی ہے؟ سجوک کہتا ہے کہ حسن' صداقت' اخلاق' ان چیزوں کے 'خیر کل' ہونے کا دعویٰ کیا جا سکتا ہے مگر اس کے ساتھ ہی وہ یہ بھی کہتا ہے کہ 'خیر کل' کے ذہنی تصور کے یہ اجزاء نہ صرف یہ کہ خود مختلف طریقوں پر لذت بخش ہیں بلکہ یہ ذہن عمومی کو تدریجاً" اپنی طرف اس لیے مائل کرتے ہیں کہ وہ لذت بخش ہیں۔ یہ استدلال بھی یہ ثابت کرنے سے قاصر رہتا ہے کہ لذت ہی مقصود کلی ہے۔ لیکن اگرچہ صحیح بھی ہو تو یہی ثابت ہو گا کہ لذت خیر و خوبی کا معیار یا میزان ہے۔ یعنی خیر و خوبی کی مقدار لذت کی مقدار سے ناپی جا سکتی ہے۔

لیکن کیا لذت کو معیار بھی قرار دیا جا سکتا ہے؟ کیا ایسے لوگ نہیں کہ جنہیں ظلم کرنے میں

مزا آتا ہے؟ اگر ہیں تو کیا ظلم و جور کو اس حد تک اچھائی قرار دیا جا سکتا ہے کہ جس حد تک وہ ظالم کے لیے لذت بخش ہو؟ مدبرانہ فیصلہ کہ جس کی پروفیسر بجوک ہمیشہ دعوت دیتے ہیں ہمیشہ نفی میں جواب دے گا۔

پھر جیسا کہ پروفیسر بجوک خود کہتے ہیں' اگر ہم تسلیم بھی کر لیں کہ مشاہدہ و شعور کے تمام تر اجزائے ترکیبی میں سے' صرف لذت ہی ایک ایسا جزو لاینفک ہے کہ جس کی قدر و قیمت سب سے بڑھی ہوئی ہے مثلاً بذات خود حسن سے بھی۔ تو یہ ظاہر ہوتا ہے کہ لذت بخش ادراک حسن کہیں زیادہ پرلطف ہو گا بہ نسبت محض ادراک لذت کے۔ اس لیے اگر وہ کل کہ جس کے اجزاء حسن اور لذت ہیں زیادہ قدر و قیمت رکھتا ہے بہ نسبت محض لذت کے' تو لذت ہی منتہائے کل قرار نہیں دی جا سکتی۔

مجھے اس کا علم ہے کہ بہت سے معاشیین اب لذتیت سے بیزار ہو چلے ہیں۔ ان میں بعض وہ ہیں جو قیمت کے نظریہ پر اقتصادیات کی تعبیر کرتے ہیں۔ جو اس مسئلہ کو بہت زیادہ قابل بحث و انکار سمجھ کر اس نظریہ قیمت کو رد کر دیتے ہیں کہ جس کا جزو لاینفک نظریۂ لذتیت ہے۔ ان میں سے بعض کے نام سویڈن کے کیزل (Cassel) اور جرمنی کے لیفمان (Leifman) اور ڈیزل (Deitzel) اور دیل (Diehl) اٹلی کے زورلی (Zorle) فرانس کے گوبی (Gobbi) اور اوپتی (Aupetit) اور سوئٹزر لینڈ کے لوزان اسکول (Lausahne School) کے مصنفین اور امریکہ کے فرائڈے (Firday) اروِنگ فشر (Irving Fisher) اور ڈیون پورٹ (Devonport) ہیں۔

معاشیین کا ایک دوسرا طبقہ وہ ہے جو نظریہ قیمت کو بنیادی اہمیت دیتا ہے۔ لیکن جس نے لذتیت کے مغالطہ پر آگاہ ہو جانے کے سبب اس جزو کو نظر انداز کر دیا ہے۔ انہوں نے اشیاء مبادلہ کی تعریف مطلوبات اور ترجیحات کے ذریعہ کرتے ہوئے لذتیت سے اپنا دامن بچا لیا ہے۔ لیکن پھر بھی معاشیین کا ایک اہم طبقہ اب بھی اس نظریہ کو ترک نہیں کرنا چاہتا۔ مگر جس قدر جلد اسے قطعی طور پر مسترد کر دیا جائے اتنا ہی بہتر ہے۔ اصل مطلوب وہ مشاہدات کلی ہوتے ہیں جو محض لذت کی نسبت زیادہ قدر و قیمت رکھتے ہیں نہ محض لذت۔

مقصودِ کل ہونا تو درکنار' لذت تو اس چیز کا کوئی لازمی جزو بھی نہیں کہ جسے ذہن عمومی مقصود بالذات قرار دیتا ہے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ عقل عمومی بعض ان کلی مشاہدات کو انتہائی اہمیت دیتی ہے کہ جن میں شدید درد و کرب برداشت کرنے کا جزو لازمی طور پر شامل ہے۔ ماں کی محبت ایک مثال ہے۔ اس کے قدر بالذات ہونے میں کسے شبہ ہو سکتا ہے۔ اگرچہ اس میں اسے

انتہائی درد و کرب سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ جوش محبت کی شدت اور اس کی قدر و قیمت میں بہت کچھ اضافہ اسی درد و کرب کے جزو کی بنا پر ہوتا ہے۔

ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ لذّت کا خیر کُل' یا اس کا معیار ہونا تو درکنار' وہ خیر و خوبی کا کوئی لازمی جزو بھی نہیں۔

(ثقافت' ستمبر ۱۹۶۱ء' مترجم: انور حسین)

حواشی و حوالہ

۱۔ فلسفہ لذت یا "لذتیت" جس کی تشریح اقتصادیات کے نقطۂ نگاہ سے مقالۂ زیر نظر میں ملے گی۔ مشرق و مغرب میں ہمیشہ توجہ اور تحقیق و کاوش کا مستحق سمجھا جاتا رہا ہے۔ مضمون ہذا مغربی مفکرین کی آراء و افکار سے متعلق ہے۔ یہاں یہ اشارہ کافی ہو گا کہ یہ نظریہ چونکہ اپیکورس (ایپقورس) کے نظریات کا اصل اصول ہے لہٰذا یونانی مفکرین کی تصانیف کے تراجم کے ذریعہ عرب مفکرین تک پہنچا اور حکمائے اسلام میں سے اکثر نے اس پر بحث و تنقید کی۔ چنانچہ علامہ شہرستانی نے اپنی کتاب میں تفصیل کے ساتھ اپیکورس کے اقوال اور مسائل کو بیان کیا ہے اور عمر خیام تو سرتاپا اپیکورس کے رنگ میں رنگے نظر آتے ہیں۔ لیکن یہ نظریہ دنیائے اسلام میں مقبول اس لیے نہیں ہوا کہ اسلام کی تعلیم کسی طرح اس سے ہم آہنگ نہیں ہو سکتی۔

Applied Sciences یا علوم منطقیہ مثلاً ڈاکٹری' انجینئری وغیرہ جو علوم خالصہ مثلاً فزکس' کیمسٹری وغیرہ کو عام انسانی فوائد کے لیے استعمال کر کے ان کے اصول انسانی ضروریات کے سانچہ میں ڈھالتے ہیں۔(مترجم)

۲۔ Marginal utility Theory of Economic Value

۳۔ فزیا کریٹ نقطۂ نظر اٹھارویں صدی میں کوئزنے (Quesney) اور اس کے متبعین نے پیش کیا۔ ان کے نزدیک سماج کی قدرتی تشکیل زمین اور اس کی پیداوار سے افادہ کی صورت میں ظہور میں آئی ہے اور یہی اس کی بہترین اقتصادی حالت ہے۔ (مترجم)

۴۔ ہنری سجوک "طریق ہائے اخلاقیات" ص ۵۲ Methods of Ethics p.52

۵۔ Behaviourism

۶۔ بیب سنٹر (Beebe centre) نفسیات خوشگواری و ناگواری صفحات ۴۰۰ و مابعد۔

Psychology of the pleasant and the unpleasant

۷۔ Introspectidnism دیکھئے ای۔ بی ٹچنر نفسیات برائے مبتدی ص ۲۵۸

E.B. Titchner A Beginner's psychology

۸۔ Associationism

۹- امریکن جرنل آف سائیکالوجی- ۲۸-۱۹۱۷ء، ص ۴۴۹

۱۰- این آخ Uber Den willensaki und Das Temperament مطبوعہ لائپزگ ۱۹۱۰ء-

۱۱- Psycho_ Analysis

۱۲- Pleasure Principle اور Reality principle

مزید مطالعہ کے لیے دیکھیے فرائڈ کی تصانیف

۱۳- Purposivism

۱۴- Instincts میک ڈوگل وغیرہ کے نزدیک ہمارا تمام کردار انھیں پر مبنی ہے- دیکھیے میک ڈوگل کی کتاب Outline of psy. کے ابتدائی ابواب

۱۵- میکڈوگل مبادی نفسیات، ص ۱۲۶-

۱۶- ایضاً ص ۲۱۹- An outline of psy. 126

۱۷- ولیم جیمس، اصول نفسیات، جلد دوم، باب پنجم، ص ۵۵۶ ومابعد

۱۸- ایضاً

اقتصادیات میں انفرادیت کا تصوّر

قدیم طریق فکر کے معاشی مفکرین کے نزدیک ذاتی جلب منفعت کی خواہش وہ سرچشمہ ہے جس سے مبادلہ، قیمت، دولت، سرمایہ وغیرہ یک بیک پیدا ہو جاتے ہیں۔ معاشیین جو فلسفہ لذت کے قائل ہیں انفرادی منفعت کے جذبے کی تعبیر لذتیت کے نقطۂ نظر سے کرتے ہوئے ذاتی حصول لذت کی خواہش کو تمام افعال انسانی کا منتہائے مقصود قرار دیتے ہیں۔

لیکن کیا یہ صحیح ہے؟ کیا نظام معیشت کَل کا کُل محض انفرادی منفعت کی خواہش کی پیداوار ہے؟ کیا لذت، جسے تمام افعال کا منتہائے مقصود اور تمام خیر و خوبی کی اصل قرار دیا جاتا ہے وہ اور انفرادی حصول لذت دونوں چیزیں ایک ہیں؟ ڈیوڈ ہیوم جو دورِ جدید میں فلسفہ تلذّذ کا بانی تھا اس قسم کی انفرادیت کا قائل نہ تھا۔ اس نے اس خیال کو رد کیا ہے کہ محض حبِ نفس ہی افعال انسانی کی اصل ہے۔ اس کے نزدیک ہمدردی کا جذبہ تمام سماجی اور اخلاقی کردار کی بنیاد ہے۔ لیکن آدم سمتھ کے نزدیک بہرصورت نظام معیشت تمام تر انفرادی کردار کے ہم آہنگ ہو جانے کا نتیجہ ہے۔ اس کے نزدیک ہر فرد ذاتی منفعت کے لیے کام کرتا ہے اور سوسائٹی جو محض ان افراد کے مجموعے کا نام ہے۔ محض انفرادی افادیت کی مظہر ہے۔ اس مفروضہ کی حقیقت پورے طور پر سمجھنے کے لیے آیئے پہلے اس کی تاریخ پر تھوڑا سا غور کریں۔

دور قدیم کے عہد وسطیٰ کے تمام ادوار میں انسان کی فطرت کے متعلق نظریات جو کچھ اور جتنے کچھ بھی ہوں، ان سب کی بنا پر کم از کم اس بات پر اتفاق تھا کہ انسانی خود غرضی کو لازمی طور پر اخلاقی قوانین کے زیر اثر لایا جائے۔ اس کا طریقہ یا مذہبی تھا یا عقلی۔

مذہب کے لیے اہم ترین مسئلہ خدا یا دیوتاؤں سے انسان کا تعلق قائم کرنا تھا۔ انسان کے انسان سے تعلق کا مسئلہ بذات خود کتنا ہی اہم کیوں نہ ہو محض ثانوی درجہ رکھتا تھا۔ مذہب کے لیے اس دوسرے مسئلے کا حل پہلے مسئلے کے حل پر مبنی تھا اور پہلے مسئلے کا حل کم و بیش یہ تھا:

> "انسان خدا یا دیوتاؤں کی مخلوق ہے، اور اس کی تقدیر آسمانی احکام کی تابع ہے۔ اس کی ہدایت کے لیے بعض مخصوص انسانی ہستیاں یا بعض اوتار مامور ہیں، جنہیں

روحانی حقیقتوں کا براہ راست علم ہے۔ یا جو ان کی بناء پر قوانین وضع کرتے ہیں۔ ان خارجی قوانین کی پابندی نفس انسانی کو "خیر" کی طرف مائل کرتی ہے اور ان قوانین سے بغاوت' جو شیطان کے بہکانے سے پیدا ہوتی ہے' شر کی طرف لے جاتی ہے۔ شیطان انسان کی خود غرضی کے جذبات و خواہشات کو بھڑکا کر اسے بہکاتا ہے۔ اس لیے انہیں قابو میں لا کر احکام خداوندی اور انسانی تعلقات کے تقاضوں کا پابند بنانا چاہیے۔ خود غرضی یا ذاتی خواہشات کی اندھا دھند پیروی کی جگہ ہمدردی' محبت' کرم' ضبط نفس اور عدل وہ خوبیاں ہیں جن پر انسانی تعلقات مبنی ہیں۔ اس لیے اخلاقی زندگی کی نشو و نما انہی خوبیوں کے حصول پر مبنی ہے۔ تمام قدیم مذاہب کی اصل تقریباً یہی ہے' اور عیسائیت' یہودیت اور اسلام کی بھی۔"

فلاسفہ یونان کا نقطۂ نظر اس سے کچھ بہت مختلف نہ تھا۔ عقل انسانی کا حکم جو اگرچہ الہامی نہیں۔ بلکہ انسان کی عقلی کاوشوں کا نتیجہ ہے۔ دراصل خدا کا حکم ہے۔ یہی انسان کے لیے فطری قانون ہے۔ اس لیے کہ انسان اصلاً ایک ذی فہم مخلوق ہے۔ لیکن ذی فہم ہونے کے باوجود وہ حیوان بھی ہے۔ عقل و فہم اس کی شخصیت کا اعلیٰ عنصر ہے اور حیوانیت اسفل۔ خود غرضی کی خواہشات اور ہیجانات اسی سفلی عنصر کی پیداوار ہیں' اور عقل و ادراک علوی عنصر کی۔ یہی تعقل اخلاقی احکام کی روح ہے۔ خود غرضی افلاطون کے نزدیک تمام برائیوں کا سرچشمہ ہے۔ اس لیے اسے دور رکھنا چاہیے۔

قرون وسطیٰ میں مغرب اور مشرق قریب میں لوگوں نے مذہبی عقائد کی عقلی تصدیق چاہی اور چونکہ اس قسم کی توجیہ یونانی فلسفے کے ذریعے بخوبی ممکن تھی اس لیے قدیم عیسائی راہبوں کی تعلیم اور یونانی فلسفہ خصوصاً ارسطو کی تعلیم کا اختلاط شروع ہوا۔ مذہب اور فلسفے کی اس آمیزش نے انسان کے روحانی اور عقلی عنصر کو اس کے حیوانی عنصر سے متمیز کر دیا۔ مقدم الذکر کو اس نے اخلاقی اصول مثلاً محبت' عدل' رحم' کرم اور ضبط نفس کی بنیاد قرار دیا اور موخرالذکر کو خود غرضی' نفسانیت اور حرص و طمع کا منبع۔ اس لحاظ سے انسان کی اخروی نجات اور سماج کی ترقی اس کے عقلی عنصر کا اعلیٰ ترین مقصد ہے اور ذاتی حصول منفعت' حیوانی عنصر کا منتہائے مقصود۔ اس تعلیم کی رو سے مقدم الذکر مقصد موخر الذکر کی قربانی سے ہی حاصل ہو سکتا ہے۔

سولہویں صدی میں اس طرز فکر کے خلاف ردعمل شروع ہوا۔ لوگوں نے اپنے آپ کو مذہب کے اثر سے آزاد کرنا شروع کیا اور اس کے ساتھ ساتھ یونانی فلسفے کے اثرات سے بھی۔ اگرچہ ابھی تک وہ عقل کے قائل تھے۔ نشاۃ ثانیہ کے دور میں مافوق الطبیعی چیزوں کا اثر طبیعی

چیزوں پر اور علوی چیزوں کا اثر سفلی چیزوں پر شبہے کی نظر سے دیکھا جانے لگا۔ کلیسا کا اقتدار رفتہ رفتہ سلطنت کے اقتدار کو جگہ دینے لگا۔ اور پھر سلطنت کا اقتدار بتدریج افراد کی خود مختاری میں منتقل ہونا شروع ہو گیا۔ تجدید مسیحیت (Reformation) مغرب کی نشاۃ ثانیہ (European Renaissance) دور تجارت (The age of mercantition) اور روشن خیالی کا عہد (The age of Enlightenment) ان سب کے اندر یہی روح کار فرما تھی اور بتدریج قوت حاصل کرتی جا رہی تھی۔ درحقیقت یورپ کی تمام تاریخ جنگ عظیم کے زمانے تک اسی تغیر کے مختلف مدارج کی داستان ہے۔

اس تبدیلی کے ساتھ ساتھ لوگوں کے ذہنی رجحانات میں بھی رفتہ رفتہ تبدیلی پیدا ہوئی۔ بجائے مذہبی اور اخلاقی قوانین کی حقیقت میں کاوش کرنے اور یہ دریافت کرنے کے کہ "کیا ہونا چاہیے" اب توجہ قوانین فطرت کو دریافت کرنے اور یہ معلوم کرنے کی طرف مائل ہوئی کہ "ہے کیا"؟ ان سوالات نے جن کا تعلق تصوری اور فوق الطبیعی مسائل سے تھا' اب رفتہ رفتہ ان سوالات کو جواب دینا شروع کیا جن کا تعلق فطری واقعات سے تھا۔ روحانی قوانین نہیں بلکہ فطری قوانین اب فلسفی' سیاست دان اور ماہر اقتصادیات کے فکر و نظر کی جولان گاہ بن گئے۔ انسان اور خدا کے تعلق کی حیثیت اب محض ذاتی رہ گئی۔

لوتھر' کالون' بوڈن' میکیاولی' ہوکر' برونو' بیکن' ہابس' لاک' کوئزنے' والٹائر' آدم سمیتھ' برک' بنتھم' مل' لوہم برک' جیونس یہ سب مظاہر تھے ان قوتوں کے جو سولھویں صدی اور انیسویں صدی کے درمیان (دینی اور روحانی میلانات کی جگہ) دنیاوی اور فطری' زندگی کی طرف رجحان پیدا کر رہی تھیں۔

اس رجحان کی بنا پر یہ سوال پیدا ہوا کہ انسان کی فطرت کیا ہے؟ قدیم مذہبی تصور' کہ انسان کی حقیقت محض روح ہے اور جسم سے اس کا تعلق محض مادی خواہشات کی بنا پر ہے' یا افلاطون کا خیال کہ انسان کی حقیقت وہ نہیں کہ جیسا وہ واقعتاً ہے۔ بلکہ وہ ہے جیسا مسئلہ اعیان کے مطابق اس کا ذہنی تصور قائم کیا گیا ہے یا اسی قسم کا ارسطو کا عقیدہ کہ انسان کی فطرت وہ نہیں کہ جو کچھ وہ ہے "بلکہ وہ ہے" کہ جو کچھ وہ "بن سکتا ہے" وہ نہیں جو "وہ ہے" بلکہ وہ جو اسے "ہونا چاہیے" یہ تمام عقائد ترک کر دیے گئے۔ اب سوال صرف یہ تھا کہ فطرت کا پیدا کیا ہوا انسان' جیسا کچھ بھی وہ ہے' کیا ہے؟ میکیاولی وہ پہلا مفکر تھا جس نے اپنے زمانے کے حالات کے مطابق انسان کا ایک نیا تصور پیش کیا۔ وہ تصور جو زمانہ مابعد میں اقتصادیات کا بنیادی اصول بن گیا۔ اس کے نزدیک انسان بنیادی طور پر خود غرض واقع ہوا ہے اور خود غرضی کا جذبہ اس

کے تمام وجود میں جاری و ساری ہے- میکیاولی کی طرح ہابس نے بھی صاف صاف کہہ دیا کہ ذاتی منفعت کی خواہش ہی انسانی زندگی کا اصل اصول ہے- اس کے نزدیک انسان محض ایک منفرد ہستی ہے اور اسے اپنے احساسات کے علاوہ کسی دوسری چیز سے کوئی سروکار نہیں- "بے غرض خواہشات" کا کہیں وجود نہیں' تمام خواہشات کا دارومدار انسان کے اپنے انفرادی وجود میں کسی قسم کی خوش گوار تبدیلی پیدا کرنے کی تمنا پر ہے- انسان کو فطرتاً خود غرض' بدطینت اور درندہ صفت قرار دیتے ہوئے ہابس نے ایک سخت گیر حکومت کو ضروری قرار دیا ہے- سپنوزا نے اگرچہ بالکل مختلف مفروضات سے ابتدا کی تھی اور اگرچہ اس نے ایک بالکل مختلف سیاسی نظریہ قائم کیا لیکن اس کا نقطۂ نظر بالکل "انفرادی" یا "ذاتیاتی" تھا- اس کے اس مفروضے نے کہ انسانی فطرت اصلاً بقائے نفس پر مبنی ہے- اس نے فرد کو سلطنت کے قبضے سے آزاد کر دینے کا موقع دیا- بیکن نے بھی ذاتی مفاد کی خواہش کو تمام انسانی افعال کا محرک قرار دیا ہے- یہی انفرادیت تھی جس نے لاک کو جمہوریت کی تعلیم دینے پر مائل کیا- المختصر' انفرادیت کا اصول آدم سمتھ (جسے بجا طور پر اقتصادیات کا بانی کہا جا سکتا ہے) کے زمانے تک' مغربی طریق فکر میں تقریباً مسلمات اصول کا درجہ حاصل کر چکا تھا- خود آدم سمتھ نے شخصی اغراض کے علاوہ دوسرے محرکات خصوصاً جذبہ ہمدردی کے وجود کو تسلیم کیا ہے- اس لیے نفسیات کے نقطۂ نظر سے قطعیت کے ساتھ انفرادیت پسند کہنا بالکل صحیح نہ ہو گا- لیکن بہرحال اس نے انفرادیت کی تعلیم دی ہے- اس لئے کہ اس کی رائے میں محرکات کا فطری توازن کچھ ایسا ہے کہ ذاتی اغراض اور جذبہ ہمدردی دونوں ہمیشہ ہم آہنگ ہو جاتے ہیں- فرد کسی غیر مرئی قوت کے زیر اثر ایک ایسے مقصد کے حصول میں معاون ہوتا ہے جو اس کے مدرک ارادے کا کوئی جزو نہیں ہوتا- دوسروں کا مفاد ہمیشہ اس کے اپنے فائدے میں مضمر ہوتا ہے-

اگرچہ حرص و طمع اور خود غرضی اب نسبتاً ایک بے ضرر لفظ "شخصی مقاصد" کے پردے میں چھپا کر انسانی فطرت کا اصل اصول قرار دیے گئے- لیکن زبانی ہی سہی تھوڑا بہت لحاظ عقل کا بھی کر ہی لیا جاتا ہے- انسان فطرتاً ذاتی خواہشات کا تابع ہے- لیکن ہابس اور اس کے بعد کے مفکرین کی رائے میں ذاتی اغراض کی یہ پیروی کورانہ طور پر نہیں بلکہ روشن خیالی کے ساتھ ہونا چاہیے- انسان کو ذاتی اغراض کی پابندی محض ظاہری طور پر نہیں' بلکہ واقعی طور پر کرنا چاہیے- محض اپنی حماقت سے کسی چیز کو اپنے لیے مفید سمجھتے ہوئے نہیں' بلکہ سوچ سمجھ کر اور اس کا فائدہ دریافت کرنے کے بعد- اب یہ قرار پایا کہ ذہن کو پورا یقین ہونا چاہیے کہ فرد جس چیز کو اپنے لیے مفید سمجھتا ہے' وہ درحقیقت مفید ہے بھی- عقل و علم کو اب خود غرضی کی راہ نمائی

کے لیے استعمال ہونا چاہیے۔ عقل و فہم کا استعمال اور ہوش مندی کی ضرورت ہے تو اس لیے کہ ذاتی منفعت کہیں خطرے میں نہ پڑ جائے۔ کہیں ایسا نہ ہو کہ جس چیز کو فرد خود اپنے لیے مفید سمجھتا ہے وہ (خدانخواستہ) دوسروں کے لیے فائدہ بخش ثابت ہو۔ عقل اب خود غرضی کے جذبات کی مالک نہیں' اب وہ ان کی غلام ہے۔ اس کی حیثیت اب حرم سرائے کی اس لونڈی کی سی ہے' جس کا کام صرف یہ ہے کہ وہ اپنی مالکہ کو چراغ کی روشنی میں اس کے خلوت کدے تک پہنچا دے جہاں پہنچ کر وہ دل کھول کر داد عیش دے سکے۔ روشنی دکھانا تو بہر صورت ضروری ہے۔ کہیں ایسا نہ ہو کہ (خدانخواستہ) وہ بھول کر عبادت خانہ میں یا اپنی بیمار ماں بہن یا بھائی کے کمرے میں پہنچ جائے۔ خود غرضی بہت قوی جذبہ ہے۔ مشکل ہی سے کبھی وہ غلط (یعنی غیروں کے لیے مفید) راستے پر پڑ سکتا ہے۔ لیکن کیا عجب کہ ایسی غلطی کبھی سرزد ہو ہی جائے' اس لیے اس کی ہدایت اشد ضروری ہے۔ افلاطون کے زمانے کا بادشاہ (عقل) اب آدم سمتھ کے زمانے میں ایک ادنیٰ غلام ہے اور اس کے زمانہ کا غلام (ہوس) تخت شاہی پر جلوہ افروز ہے۔

بہ بیں تفاوت رہ از کجاست تا بہ کجا

یہ 'انفرادیت' یا ذاتیت' جدید طرز فکر کی نیچریت سے پیدا ہوئی اور ایک اہم اصول بن گئی۔ آدم سمتھ نے اسے اپنے معاشی نظریات کی بنیاد قرار دیا۔ یہی ذاتیت جے۔ ایس۔ مل' باسیٹ اور نوکلاسیکی طرز فکر نے اختیار کی۔ ان سب کے نزدیک انفرادیت زندگی کا بنیادی اصول ہے۔

انسانی اعمال کا منتہائے مقصود ان مفکرین کے نزدیک ذاتی اغراض کے آگے اور کچھ نہیں۔ اگرچہ ایک منطقی مغالطہ کے ذریعہ مل ذاتی اغراض اور دوسروں کی اغراض دونوں کو ایک کر دکھاتا ہے۔

یہ کہنا کہ ہم ذاتی اغراض کے علاوہ کسی چیز کی خواہش نہیں کرتے' نفسیاتی انفرادیت ہے اور یہ سمجھنا کہ ہمیں ذاتی اغراض کے علاوہ کسی چیز کی خواہش نہیں کرنا چاہیے' اخلاقی انفرادیت ہے۔ معاشیین ان دونوں کا خلط مبحث کچھ اس طرح کرتے ہیں کہ پتہ بھی نہیں چلتا۔ کہتے تو وہ یہی ہیں کہ انھیں نفسیاتی ذاتیت سے ہی تعلق ہے' اس لئے کہ نفسیاتی نقطۂ نظر سے یہی اقتصادی طریق کار ہے۔ لیکن غیر شعوری طور پر وہ اخلاق کے دائرے میں پہنچ کر یہ درس دیتے نظر آتے ہیں کہ "روشن خیال خود غرضی" تمام اقتصادی اعمال کا مقصد ہونا چاہیے۔

ہم سب سے پہلے نفسیاتی انفرادیت کا مطالعہ کریں گے جو معاشیین کے اپنے دعویٰ کے مطابق اقتصادیات کا بنیادی اصول ہے۔ اس کے بعد ہم اخلاقی انفرادیت سے بحث کریں گے' جسے وہ لوگ باسانی نظر انداز کر سکتے ہیں جن کے نزدیک ان کا علم (اقتصادیات) اخلاقی طرز فکر سے بالکل

بے تعلق ہے۔

انفرادئین یہ تو نہیں فرض کرتے کہ ذاتی مقاصد کے علاوہ اور کسی دوسرے قسم کے محرکات کا وجود نہیں۔ وہ تسلیم کرتے ہیں کہ انسانی افعال اکثر محبت' مروت' دوستی' رحمدلی' حتیٰ کہ ایثار تک کے ذریعے رُو پذیر ہوتے ہیں۔ لیکن اس قسم کے تمام بظاہر بے غرض محرکات کی تہ میں درحقیقت خود غرضی کی تحریک کار فرما ہے۔ جیسا کہ ہنتھم نے کہا ہے کہ:

"ان محرکات کی تہ میں دراصل خود غرضی ہے جس نے کرم کا جامہ پہن رکھا ہے۔"

لوگ دوسروں کی خوشی اس لیے چاہتے ہیں کہ اس میں دراصل ان کی اپنی خوشی مضمر ہے۔ وہ نیکی اس لیے کرتے ہیں کہ نیکی کرنا خود ان کے لیے لذت بخش ہے۔ انفرادیت یا ذاتیت قدرت کا قانون ہے اور انسان قدرت کی مخلوق ہونے کی حیثیت سے اسی قانون کے تابع ہے۔

ربطی نفسیات (Associanist psychology) کی تشریح کے مطابق کرم ابتدا ذاتی حصول لذت کے لیے بروئے کار لایا جاتا ہے۔ لیکن ذاتی لذت سے مربوط ہو جانے کے بعد پھر مقصود بالذات سمجھا جانے لگتا ہے۔ لیکن ہمیں نفسیات کے اس نظریے کی تردید پر زیادہ وقت نہیں صرف کرنا چاہیے کہ آج شاید ہی کوئی اس کا قائل ہو۔

لیکن یہ دعویٰ کہ ذاتی منفعت تمام افعال کی اصل ہے؟ اقتصادیات میں انفرادی طریق فکر کی بنیاد ہے۔ چنانچہ ہمیں اسی سے بحث ہے۔ یہ کہنا کہ ذاتی اغراض یا شخصی حصول لذت ہمیشہ مقصود ہوتا ہے ایسا ہی نفسیاتی دعویٰ ہے کہ جیسے یہ لذت ہی ہے جس کی ہمیشہ خواہش کی جاتی ہے اور چونکہ اس دوسرے دعویٰ کی تردید ہو چکی ہے لہٰذا پہلا دعویٰ خود بخود رد ہو جاتا ہے۔

خود غرضی یا ذاتیت' افادیت کی ضد ہے۔ افادیت کا مدعا یہ ہے کہ خود غرضی کو ترک کر کے فرد تمام اغراض و مقاصد کو دوسرے یا دوسروں کی بھلائی کے لیے تمام تر وقف کر دے۔ ذاتیت کا دعویٰ ہے کہ اس قسم کے ایثار کے ذریعے بھی فرد صرف ذاتی تسکین چاہتا ہے۔ اس دعویٰ میں کچھ صداقت بھی ہے اور اس میں شک نہیں کہ بچوں اور جانوروں کے افعال بیشتر ذاتیاتی ہوتے ہیں۔ اس سے بھی ہمیں انکار نہیں کہ بڑے ہو کر بھی لوگوں کی بعض ذاتی خواہشات بہت قوی ہوتی ہیں جو صرف ان کے اپنے مفاد کی تابع ہوتی ہیں اور جو دوسروں کے مفاد کے خلاف بھی ثابت ہو سکتی ہیں۔ مثلاً تحفظ نفس اور بقائے ذات کی خواہش' دوسروں پر تفوق اور برتری حاصل کرنے کی خواہش' دوسروں پر حکومت کرنے کی خواہش وغیرہ۔ ذاتی کامیابی کی خواہش انسان کی بہت اہم خواہشات میں سے ہے اور ہاپ' وولف اور ڈمب کے تجربات کے ذریعے کافکا اس نتیجے پر پہنچا ہے کہ:

"تمام کرداری مجموعوں میں کوئی طاقت ہے جو نفس کو بلندی کی طرف ابھارتی ہے اور اسے زیادہ سے زیادہ بلند درجے پر پہنچنے کے لیے جدوجہد پر آمادہ کرتی ہے۔"(۲)

علاوہ ازیں اگرچہ یہ صحیح ہے کہ انسان کو اس قسم کے افادی افعال سے، مثلاً اپنی زندگی کو جوانمردی کے کارناموں کی خاطر خطرے میں ڈالنا یا خاندان کی کفالت کرنا، یا اپنے ذاتی لذائذ، اپنی صحت اور اپنی دولت کو دوستوں کی خاطر قربان کر دینا ایک قسم کی ذاتی تسکین حاصل ہوتی ہے۔ یہ بھی صحیح ہے کہ انسان کو اس قسم کے افعال ترک کر دینے سے زیادہ تکلیف ہوتی بہ نسبت ان کے انجام دینے کے۔

مگر اول تو یہ تسلیم کرنے کے کہ انفرادی میلانات انسان میں فطرتاً موجود ہیں، یہ معنی نہیں کہ ان کے علاوہ دوسرے میلانات کا وجود نہیں۔ ثانیاً یہ بات کہ بے غرضی کے افعال بھی ذاتی تسکین بہم پہنچاتے ہیں۔ یہ تسلیم کر لینے کے مترادف نہیں کہ وہ کیے ہی جاتے ہیں ذاتی تسکین کے لیے!

آیئے پہلے مابعدالذکر پر غور کریں۔ ذاتی تسکین کسی افادی فعل کی تکمیل کی خصوصیت ہے، اس فعل کا مقصد نہیں۔ کسی لحاظ سے بھی یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ ان افعال کا مطمح نظر یا منتہائے مقصود ہے۔ افادی افعال میں ذاتی تسکین نفسیاتی طور پر ضمناً حاصل ہو جاتی ہے۔ وہ ارادے کا کوئی محسوس جزو نہیں۔ کسی شخص کا ذہنی مطمح نظر ان حالات میں یہ نہیں ہوتا کہ وہ دوسروں کے مقصد کی پیروی ذاتی تسکین کے لیے کر رہا ہے۔ بلکہ بر خلاف اس کے اس کا مقصد دوسروں کے لیے سکون کا سامان بہم پہنچانا ہوتا ہے، اور اس مقصد کے حصول کے ذریعے اسے ذاتی تسکین حاصل ہو جاتی ہے۔ یہ درست ہے کہ ہر مقصد کی تکمیل کے وقت ذاتی تسکین حاصل ہوتی ہے لیکن یہ صحیح نہیں کہ افادی افعال اس لیے انجام دیئے جاتے ہیں کہ ذاتی تسکین حاصل ہو وہ تسکین جو ہم افادی افعال کے ذریعے حاصل کرتے ہیں اس لیے حاصل ہوتی ہے کہ ہم اصولاً ایک ایسے مقصد کے حصول کی کوشش کر رہے ہوتے ہیں جو ابتدا ہی سے ہمارا ذاتی مقصد نہیں ہوتا بلکہ دوسروں کی خاطر ہمیں مقصود ہوتا ہے۔

ہم نے دو سوال اٹھائے تھے۔ مابعدالذکر پر غور کر چکنے کے بعد اب ہم اول الذکر کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ افراد نہایت قوی ذاتی اغراض رکھتے ہیں، لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ان کے علاوہ ان کی کوئی اور اغراض نہیں ہوتیں اور نہ یہ لازم آتا ہے کہ غیر ذاتی اغراض اس حد تک بنیادی نہیں جتنی کہ ذاتی اغراض درحقیقت ہم ایک قدم اور آگے بڑھ سکتے ہیں، ہمارا یہ بھی دعویٰ ہے کہ وہ انسان کی فطرت سے نسبتاً زیادہ گہرا تعلق رکھتی ہیں،

کیونکہ وہ جماعت کی قوتوں سے متعلق ہیں اور فرد جماعت کا محض ایک جزو ہے۔ یہ کہنا کہ فرد محض ذاتی خواہشات رکھتا ہے ایک دقیانوسی نفسیات کا نظریہ ہے۔ اس لیے اپنے دعووں کی تائید میں جو اس قسم کی نفسیات کے خلاف ہیں' ہم دوبارہ نفسیات کے جدید نظریات کی طرف رجوع کریں گے۔

کرداری نفسیات (Behaviouristic psychology) انسانی اور حیوانی افعال کے زیادہ بنیادی مسائل کو حل کرنے میں مصروف ہے اور ابھی تک اس درجے پر نہیں پہنچی جہاں وہ زیادہ پیچیدہ مسائل کو حل کرنے کی کوئی مفید کوشش کر سکے۔ علاوہ ازیں اس کے عجیب و غریب طریقے اور اس کی مخصوص اصطلاحات اس قسم کے مسئلے کے حل کرنے کے لیے کچھ زیادہ موزوں بھی نہیں جو اس وقت زیر بحث ہے۔ بہرحال اس حقیقت سے تو مشکل ہی سے انکار کیا جا سکتا ہے کہ غیر ذاتی میلانات حیوانی فطرت کے قدرتی اجزاء ہیں۔ اگر کسی ذی حیات جسم کے کردار کی کسی خاص ماحول میں رد عمل کی بعض ایسی صورتیں ہیں جو جسم ذی حیات کے بقا و قیام کے لیے مفید اور ضروری ہیں اور اس قسم کے رد عمل کی بعض ایسی صورتیں پائی جاتی ہیں جو دوسرے اجسام ذی حیات کے قیام و بقا میں معاون ہیں۔ دوسرے ذی حیات اجسام اگرچہ خود ماحول کا جزو ہوتے ہیں لیکن ان سے مخصوص طور پر اس قسم کے کردار کا تعلق ہوتا ہے۔ اس قسم کا رد عمل مثلاً مرغی کا اپنے بچوں کو بچانے کے لیے کتے پر حملہ' اس قسم کے کردار کی مثال ہے۔ جیمز جو تفاعلی نفسیات (Functional psychology) کا بانی ہے' کہتا ہے کہ: نوعی ہمدردی کے تہیّجات اور ذاتی محرکات یکساں حیثیت رکھتے ہیں اور جہاں تک معلوم ہے نفسیاتی حیثیت سے ایک ہی سطح پر پیدا ہوتے ہیں۔

تجزیاتی نفسیات (Psycho-analysis) کی زبان میں اگر ایک طرف عد (Id) یعنی وہ غیر شعوری اندرونی نفس ہے جس کی خواہشات و ہیجانات نفس شعوری کی طرف ذاتی حصول لذت کی خواہشات کی شکل میں عود کر آتے ہیں تو دوسری طرف نفس فوق الشعور بھی ہے جو معیار' نصب العین اور مطمح نظر کا مقام ہے۔ جس کا کام نفس کی نگرانی کرنا اور اپنے معیار کے مطابق اس کے بے جا استیلا کو روکنا اور قابو میں لانا ہے۔ نفس شعوری غیر شعوری طور پر نفس فوق الشعور کا تابع ہے۔ اگر نفس داخلی یا مطالعہ باطن میں محو رہنے والی نفسیاتی کیفیت کا وجود ہے تو نفس خارجی یا بیرونی دنیا اور سوسائٹی میں محو رکھنے والے رجحانات بھی موجود ہیں اور پھر تداخلی یعنی دوسری شخصیتوں کو اپنے اندر جذب کر کے نفس کو ان سے متحد کر دینے والے رجحان کا وجود بھی ہے۔ اگر نارسیت (Narciasism) یا ارتکاز نفسی یا خود پسندی ہے تو دیگر پسندی یا نفس کا اتحاد

ان مطمح ہائے نظر سے جن کا محور دوسروں کی ذات ہے وہ بھی موجود ہے۔ اور ان مقاصد کے اصول کے لیے جدوجہد بھی۔

Purposivist School of Psychology کا مقتدا میکڈگل اور مشاہداتی نفسیات کا رُکن عظیم نجنر دونوں اس امر پر متفق ہیں کہ افادی میلانات' اور ذاتی میلانات دونوں انسان اور حیوان کے فطری محرکات ہیں۔ اگر ہم اس کے تسمیہ اور ترتیب کے فرق کو نظرانداز کر دیں' تو وہ دونوں اس بات پر متفق نظر آتے ہیں کہ اگر استیلا اور تحفظ نفس کے مہیّجات موجود ہیں تو خود فراموشی اور نوعی ہمدردی اور تولا یا جذبہ خاندانی جیسے مہیّجات کا بھی وجود ہے۔

ان ماہرین نفسیات میں سے کہ جو ان متذکرہ بالا طرز ہائے فکر میں سے کسی کے پابند نہیں۔ ہم صرف تین کا ذکر کریں گے دب' ایولنگ اور بارنلٹ وہ تجربات جو دب نے پروفیسر Speerman کے دارالتجربے میں کیے ہیں' "ارادہ" کا کچھ اس قسم کا تصور پیدا کرتے ہیں جیسا تجرباتی نفسیات کے "فوق الشعور" کے ذریعے پیدا ہوتا ہے۔ اس قسم کی تحقیقات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ذاتی محرکات "یعنی اس قسم کے محرکات مثلاً استیلا' خودرائی' شخصی ارادہ' عدم رواداری' شخصی حکومت' خودپسندی' خراج تحسین وصول کرنے کی خواہش' خود فریبی' نمود و نمائش' خوداعتمادی' غرور' مفاخرت' احساس برتری' عزنفس' نخوت' تکبّر' دوسروں کی تحقیر' تحکم پسندی' غلبہ حاصل کرنے کی خواہش وغیرہ وغیرہ۔" کے علاوہ ایک غالب قوت ارادی بھی ہے جو ان سب پر حاکم ہے اور جس کی قوت افادی میلانات سے بعینہٖ مطابقت رکھتی ہے (مثلاً رحم کا اصول یا ہمدردی کا جذبہ تعاون کی روح' مذہبی رابطے سے خلوص اور اس کی افادی اہمیت) ایولنگ کے نتائج انسان کی فطرت کے متعلق بھی اسی طرف اشارہ کرتے ہیں۔

بارنلٹ کا خیال ہے کہ تین بنیادی رجحانات ہیں جن سے تمام سماجی رشتے قائم ہوتے ہیں۔ غلبہ' اطاعت' اور انسان کے دور طفولیت کی وہ روح تعاون ہمارے نزدیک اطاعت غیر متعلق ہے۔ غلبہ انفرادی ہے' اور تعاون قطعاً افادی اور اجتماعی۔

مختلف نفسیاتی طرز ہائے فکر کی یہ تحقیق ہمیں اس بات کا یقین دلانے کے لیے کافی ہونا چاہیے کہ افادی حیثیت بھی انسان کے لیے اتنی ہی اساسی ہے کہ جتنی ذاتیت۔

لیکن صرف محرکات اور ان کا ردِ عمل اور جبلّی خصوصیات ہی انسانی کردار کی مکمل توضیح کے لیے کافی نہیں۔ فرد ایک سماجی اور خارجی ماحول میں پیدا ہوتا ہے اور یہ ماحول اس کی تعمیر کا کوئی غیر اہم جزو نہیں وہ صرف ماحول سے ردعمل ہی نہیں لیتا بلکہ خود اس سے متاثر ہوتا ہے۔ گسٹالٹ (Gestalt) طریق فکر کی نفسیات نے بالخصوص اس چیز پر زور دیا ہے۔ کافکا کہتا ہے کہ

فرد تمام مخفی رجحانات فطری کا تجزیہ اس جماعت کے جبلّی رجحانات کے مطابق کرتا ہے جس کا وہ ایک فرد ہے اور اس تجزیے میں جماعت میں فرد کی حیثیت اور مرتبے کا عنصر بھی شامل ہوتا ہے۔

"عمل کا سرچشمہ نظام نفسی کے شگافوں سے پھوٹتا ہے" اور اس کی حرکت و رفتار کا دارومدار ماحول کے رقبہ کلی یعنی Total Field کی مجموعی قوتوں کے باہم جذب و تاثر پر ہوتا ہے۔ مثلاً قائد قیادت اس لیے کرتا ہے کہ علاوہ اس کے ذاتی جذبہ استیلا اور افادی جذبہ تعاون کے ایسے لوگ موجود ہیں کہ جو اس کی پیروی کرنے پر آمادہ ہوں اور مقتدی صرف اس لیے مقتدی ہیں کہ علاوہ جذبہ ہائے تعاون و اطاعت کے' ایک قائد موجود ہے جس کی وہ اقتدا کر سکیں۔ قائد اور مقتدی دونوں کے کردار باہم مربوط اور ایک دوسرے پر مبنی ہیں اور ان قوتوں کے ربط و اشتراک کا نتیجہ ہیں کہ جن سے دائرۂ عمل (Behavioural Field) مرتب ہوتا ہے۔ ذاتی حیثیت سے فرد محض ایک ذہنی تجرید ہے۔ پورے نظام اجتماعی سے علیحدہ اس کی کوئی ہستی نہیں۔ چونکہ وہ "کُل" کا "جزو" ہے۔ اس لیے اس کے افعال بڑی حد تک کُل سے مرتب ہوتے ہیں اس کے مخفی رجحانات فطری کے علاوہ دراصل اس کے اجتماعی رجحانات ہیں جو فرد کو ان افعال پر مجبور کرتے ہیں جو اس سے صادر ہوتے ہیں۔ خود اس کی فطرت ایک عمل مربوط کا نتیجہ ہوتی ہے۔ ایک سماجی نظام کا اور اس کی ترقی اور تکمیل کا دارومدار اسی عمل پر ہوتا ہے۔ یہ حقیقت کافکا نے ان الفاظ میں ظاہر کی ہے:

> "مَیں" بحیثیت "ہم" کے ایک جزو ہونے کے اپنی فطرت کے لحاظ سے "ہم" کے اس نظام پر مبنی ہے جس کا وہ ایک جزو ہے اور اس مرتبہ اور حیثیت پر کہ جو اسے "ہم" کے نظام کے تحت حاصل ہے۔"

مَیں یہ کہنے کی جرأت کروں گا کہ کوئی منظم جماعت اپنے کسی جزو کی ترکیب ایسی نہ کرے گی جو خود جماعت کے مقاصد کی تکمیل کے حق میں رکاوٹ ثابت ہو اور جب کبھی اس قسم کی رکاوٹیں یعنی ایسے افراد پیدا ہوں گے کہ جو صرف ذاتیاتی میلانات رکھتے ہوں تو ان کا شمار امراض میں کیا جائے گا۔ ایسے لوگ یا تو قید کر لیے جاتے ہیں یا جسم (جماعت) سے نوچ کر پھینک دیے جاتے ہیں۔ افادی رجحانات ذاتیاتی رجحانات کی طرح جن سے کردار مرتب ہوتا ہے' فرد میں جماعت کے نظام کلی کے تحت پیدا ہوتے ہیں جس کی خصوصیت وہ چیز ہے جسے تہذیب کہتے ہیں اور جس کے اجزاء فیشن' رسم و رواج' طور طریقے' آرٹ' سائنس' مذہب وغیرہ ہیں۔ ان تمام باتوں کو مدنظر رکھتے ہوئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ نفسیاتی دعوے کہ تمام اعمال کا منتہائے مقصود محض فرد کی ذاتی خواہشات ہیں' نفسیاتی حیثیت سے غلط ہے۔

ایک ذہنی خلط مبحث کی بنا پر جس کا ذکر پہلے کیا جا چکا ہے افادی مفکرین نہایت خاموشی سے اس نفسیاتی دعوے سے (کہ ذاتی اغراض کے علاوہ اور کوئی اغراض موجود نہیں ہیں) ایک بالکل مختلف دعوے پر پہنچ جاتے ہیں کہ اعمال کا منتہا سوائے فرد کی ذاتی اغراض کے اور کچھ "نہیں ہونا چاہیے" ایک ایسا دعویٰ ہے جو (علم النفس سے نہیں بلکہ علم الاخلاق سے متعلق ہے) اس لیے ان کا دعویٰ صرف یہی نہیں کہ حظ نفس ہی وہ چیز ہے جس کی خواہش "کی جا سکتی ہے" بلکہ یہی ایک چیز ہے جس کی "خواہش کرنا چاہیے۔" یا بالفاظ دیگر یہی "خیر محض ہے" کہ جو وجود رکھتی ہے اس خیال کی بہترین تعبیر ٹامس ہابس نے کی ہے اور اس میں انتہائی تضاد ہے۔ اگر میں یہ کہوں کہ تمام تر خوبی لذت ہی میں ہے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ لذت میں خوبی ہے خواہ وہ میری لذت ہو' یا آپ کی' یا زید کی' لیکن جب میں یہ کہوں کہ "تمام تر خیر و خوبی کی اصل میرا ذاتی تلذّذ ہے۔" تو اس کے ایک ہی معنی ہو سکتے ہیں اور وہ یہ کہ لذائذ پر میرا ذاتی قبضہ تمام تر خیر و خوبی کی اصل ہے' لیکن اگر میں اس کے ساتھ یہ بھی کہہ دوں کہ لذائذ پر کسی دوسرے کا قبضہ و تسلّط' یہ بھی تمام خیر و خوبی کی اصل ہے تو ظاہر ہے کہ میرے طریق فکر میں تضاد واقع ہوتا ہے۔ بقول ڈاکٹر مور کے ذاتیت کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ ہر شخص کا تلذذ کمال خیر و خوبی ہے یعنی یہ کہ بہت سی چیزیں جو ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہیں' ان میں سے ہر ایک وہ چیز ہے جس کے علاوہ خیر و خوبی کا کوئی وجود نہیں' تضاد کی انتہا ہو گی۔ اس سے بڑھ کر اس نظریہ کی تردید اور کیا ہو سکتی ہے۔

بہرحال گارڈون' بینتھم' دونوں' مل اور زمانہ بعد کے افادیین' اس سادہ لوح انفرادیت کے قائل نہیں۔ وہ اسے ایک قسم کی نوعیت سے ہم آہنگ کرنا چاہتے ہیں۔ اس دعوے سے کہ "ہر شخص ذاتی مفاد کی خواہش کرتا ہے اور یہی اسے کرنا چاہیے" وہ اس دعویٰ پر پہنچ جاتے ہیں کہ "ہر شخص زیادہ سے زیادہ افراد کے مفاد کی خواہش کر سکتا ہے اور اسے ایسا ہی کرنا چاہیے۔" بینتھم اس نتیجے پر اس دلیل کے ذریعے پہنچا ہے کہ خود غرضی خود بخود کرم کا جامہ پہن لیتی ہے۔ اس استدلال سے تو ہم پہلے بحث کر کے اسے رد کر چکے ہیں۔ اب ہمیں دیکھنا یہ ہے کہ مل صاحب یہ معجزہ کس طرح صادر فرماتے ہیں۔ مل اپنی کتاب "افادیت" میں ذیل کی دلیل پیش کرتا ہے: "کوئی وجہ نہیں بتائی جا سکتی کہ مفاد عامہ کی خواہش کیوں کی جاتی ہے علاوہ اس کے کہ ہر شخص اپنی ذاتی خوشی چاہتا ہے۔ ہر شخص کی خوشی اس کے اپنے فائدے کے لیے ہے۔ اس لیے عمومی خوشی بحیثیت مجموعی تمام افراد کے لیے مفید ہے"

افادیت کا واحد ثبوت یا انفرادی لذتیت سے اجتماعی فلسفہ لذت تک پہنچنے کے لیے واحد دلیل

عظیم الشان منطقی نے دریافت فرمائی ہے وہ منطق "مغالطۂ اجتماع" (Fallacy of composition) پر مبنی ہے جیسا کہ جیمز مارٹینو نے کہا ہے "ہر شخص کی کاوش اپنی ذات واحد کے لیے" اور ہر شخص کی جدوجہد تمام اشخاص کے لیے' ان دونوں کے درمیان استدلال کا کوئی راستہ نہیں جو پہلے سے دوسرے تک پہنچا سکے۔

حواشی

۱۔ ماہنامہ ادب لطیف لاہور' اپریل ۱۹۵۳ء

۲۔ حوالہ کے لیے دیکھیے کافکا کی تصنیف : Principles of gestalt psychology
نفسیات کے اس طرز فکر کے بموجب نفس چیزوں کا ادراک انفرادی طور پر نہیں بلکہ مجموعی طور پر کرتا ہے اور یہی ایک صورت ہے جس میں نفس انسانی حرکت میں آ سکتا ہے۔

لبرل اقتصادیات میں نفی قدر کا تخیّل

جس طرح لبرل اقتصادیات قدر بالذات اور قدر بالواسطہ کے فرق کو نظرانداز کر دیتی ہے اسی طرح ابتدائی دور میں اس نے قدر و قیمت اور اس کی ضد یعنی نقض قدر کے فرق کو بھی نظرانداز کر دیا تھا' اور پھر جب اس نے اسے تسلیم کیا اور "قدر منفی" کی اصطلاح قدر و قیمت کے اثباتی تصور کے مقابلہ میں استعمال کی تو درحقیقت دونوں اصطلاحوں کو غلط معنوں میں استعمال کرنا شروع کر دیا۔ ابتدائی دور کے معائنین کے نزدیک دو ہی صورتیں ممکن ہیں یا تو قدر و قیمت کا وجود تسلیم کیا جائے یا ان کا عدم۔ اشیاء ان کے نزدیک یا تو کارآمد ہو سکتی ہیں یا بیکار' تیسری کوئی صورت نہیں۔ اگر ان کی خواہش کی جاتی ہے یعنی وہ جو مطلوب ہیں تو وہ مفید ہیں اور قدر و قیمت رکھتی ہیں اور اگر ان کی خواہش نہیں کیا جاتی تو وہ بیکار ہیں اور قدر و قیمت کے لحاظ سے غیر متعلق۔ ان کے نزدیک ایسی کوئی چیز نہیں کہ جو قدر و قیمت کی نفی کرے' یعنی اثباتی اور واقعی طور پر مضر ہو۔

ان معائنین نے اس نفسیاتی حقیقت کو قطعاً نظرانداز کر دیا کہ ٹھیک اسی طرح جیسے ہم بعض چیزوں کی خواہش کرتے ہیں' بعض دوسری چیزوں سے ہم متنفر بھی ہوتے ہیں اور اس اخلاقی حقیقت کو بھی کہ جس طرح بعض چیزیں ایسی ہیں کہ جن کی خواہش کی جانی چاہیے بعض ایسی بھی ہیں کہ جن سے احتراز کرنا چاہیے۔ اگر مقدم الذکر اقدار ہیں تو مؤخر الذکر نقیض ہائے اقدار ہیں۔ قدر اور نقض قدر دونوں کا وجود نفسیات اور اخلاقیات دونوں کے اعتبار سے تسلیم کرنا پڑتا ہے۔ عمومی طور پر اگر حسن' لذت' صداقت' محبت' رحم دلی اور آزادی اقدار کا درجہ رکھتی ہیں تو ان کے اضداد قبح' الم' کذب' دشمنی' سنگ دلی' ظلم' مرض اور غلامی نقیض ہائے اقدار ہیں۔ اسی طرح وہ چیزیں جو اقدار کے حصول میں معاون ہیں' قدر و قیمت رکھتی ہیں اور جو ان کے اضداد کی طرف لے جاتی ہیں' وہ قدر و قیمت کی نفی کرتی ہیں۔ لیکن ان اقتصادی مفکرین کی دنیا میں نقض قدر کا وجود ہی مشکل سے تسلیم کیا جائے گا۔ قدر و قیمت رکھنے والی اشیائے ذی افادہ

کے علاوہ ان کے نزدیک اشیائے غیر متعلقہ کا وجود تو ہے مگر ایسی کوئی چیز نہیں جو ضرر رساں ہو۔ اشتراکین اور پرستاران تخیل نو تو سماج کے تخیّلی تصورات کی پرستش ہی کرتے رہ جاتے ہیں مگر قدیم معاشیین کے نزدیک تو اقتصادی نظام بذات خود ایک بہشت ہے اس میں برائی کا شائبہ تک نہیں۔ کیونکہ برائی نقیض قدر ہے اور نقیض قدر کا وجود ہی نہیں۔

یہ تخیل لازمی نتیجہ تھا لذتی نفسیات کا۔ کیونکہ اگر تمام خواہشات کا مقصود حصول لذت ہے اور لذت ہی تمام تر خیر و خوبی ہے تو ظاہر ہے کہ کوئی خواہش بھی بری نہیں اور نہ کوئی ایسی چیز بری ہو سکتی ہے کہ جس کی خواہش کی جا سکے۔ کسی کو قتل کرنے یا زہر دینے کی خواہش اتنی ہی اچھی ہے کہ جتنی انسانیت کی خدمت یا علم کا حصول۔ یہ کہ دینے سے کہ لذت بہ لحاظ اقسام مختلف ہوتی ہے اور ایک کتب خانہ کی خریداری کی خوشی ایک قاتل کو مول لے لینے کے لطف سے بہتر ہے' مسئلہ حل نہیں ہو جاتا۔ کیونکہ بری خواہشوں کے وجود کو پھر بھی تسلیم نہیں کیا گیا۔ اقتصادی نظام خواہشات کے باہمی رد عمل کا نتیجہ ہے اور اس بنا پر خیر کُلی ہے۔ اسی لیے قدامت پرست معاشیین نے یہ سمجھ لیا کہ اقتصادی نظام لازمی طور پر انسانیت کی بھلائی کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ انہوں نے تو تنفر کی نفسیاتی حقیقت کو تسلیم کیا اور نہ اخلاقی حیثیت سے قابل احتراز چیزوں کی حقیقت کو۔ انہیں نہ تو ان چیزوں کا احساس ہے جن سے احتراز کیا جاتا ہے نہ ان کا جن سے احتراز کرنا چاہیے۔

جیونس کے زمانہ تک بہت ہی کم تعداد معاشیین کی ایسی تھی کہ جنہوں نے قدر منفی کا وجود تسلیم کیا اور شاید ہی کوئی ایسا ہو جس نے اس نظریہ کی تدوین کی ہو۔"(۲) خود جیونس نے محسوس کیا کہ:

"اگرچہ معاشیین نے افادہ اور اشیائے قابل افادہ پر بہت کچھ کہا ہے لیکن انہوں نے شاید ہی کبھی اس کے برعکس الفاظ استعمال کیے ہوں"(۳)

پھر جب معاشیین نے نفی قدر کے تصور کو سمجھنے کی کوشش کی تو انہوں نے اسے سمجھنے میں غلطی کی اور ان چیزوں کو نقیض اقدار سمجھ لیا جو دراصل اقدار کی نفی کرتی ہی نہیں۔

میکلوڈ (Macleod) شاید پہلا معاشی مفکر تھا جس نے اس پر اصرار کیا کہ اقتصادیات مثبت اور منفی دونوں قسم کی مقداروں سے متعلق ہے لیکن اس نے قدر منفی کی اصطلاح قرضہ کے لیے استعمال کی جو خود جیونس کے نزدیک بھی:

"نقض قدر کے اس تصور سے بلاواسطہ کوئی تعلق نہیں رکھتا جو افادیت پر مبنی ہے۔"

(۴)

لیکن کیا اسے (قرضہ کو) نقض قدر سے بالواسطہ بھی کوئی تعلق ہے؟ میرے خیال میں یہ صاف ظاہر ہے کہ قرضہ چونکہ ایک تکلیف دہ صورت حال سے رہائی بخشتا ہے اس لیے اثباتی طور پر قدر و قیمت رکھتا ہے۔ افادی لحاظ سے احمقانہ طور پر مقروض ہو جانا بھی نقیض قدر نہیں قرار دیا جا سکتا کیونکہ جو تکلیف دہ نتائج اس سے پیدا ہوتے ہیں وہی غیر عاقلانہ طور پر حاصل کیے ہوئے تلذّذ سے بھی ظاہر ہوتے ہیں، لیکن اس قسم کے نتائج کے باوجود تلذذ کو افادیت کی اصل قرار دے دیا گیا ہے۔

پھر، قرضہ کا وجود اس وقت تک ممکن نہیں جب تک اس کے حصول کی خواہش قرض لینے والے کو اور قرض دینے کی خواہش قرض دینے والے کو نہ پیدا ہو اور افادہ کی تعریف ہی یوں کی جاتی ہے کہ وہ ایک صفت ہے جو ہر اس چیز میں پائی جاتی ہے جس کی خواہش کی جائے۔

کہا جا سکتا ہے کہ قرض اس وقت مصیبت کا باعث بن جاتا ہے جب اسے ادا کرنا دشوار ہو جائے۔ لیکن یہ صورت تو ہر کاروباری معاملہ کے دوران پیدا ہو سکتی ہے، جو ایک شخص خریدتا ہے افادہ رکھتا ہے خواہ وہ اسے اپنا گلا کاٹنے ہی کے لیے کیوں نہ خریدے۔ جنسی تلذذ کی خواہش کی جا سکتی ہے اور اسے خریدا بھی جا سکتا ہے، اس لیے وہ افادہ رکھتا ہے خواہ اس کا نتیجہ زندگی بھر کے روگ اور مصیبت ہی کی شکل میں کیوں نہ ظاہر ہو۔ اس خیال کی تصدیق جیونس کے اس قول سے بھی ہوتی ہے کہ:

> "وہ چیز بھی جو کسی کے لیے تکلیف دہ ہو ناواقفیت کی بنا پر خواہش کا محور بن سکتی ہے، اور اسے خریدا اور استعمال کیا جا سکتا ہے۔ اگر ایسا ہو تو وہ چیز حامل افادہ قرار دی جائے گی۔"(۵)

اسی قسم کی تصدیق کینن کے خیال سے بھی ہوتی ہے جو قیمتی اشیاء مبادلہ میں وسکی کو شامل کرتا ہے:

> "اگرچہ شراب خوار کی مجنونانہ بدمستی دماغی مرض کی شکل میں ہی کیوں نہ ظاہر ہو۔"

اور کوکین کو بھی:

> "اگرچہ وہ اسی کو تسکین بخشے جو اس کی لت میں پڑ کر ہوش و حواس کھو چکا ہو۔"(۶)

ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ افادی نقطۂ نظر سے قرض کو افادۂ منفی نہیں قرار دیا جا سکتا۔

اب آیئے! جیونس کے نظریہ نقض قدر پر غور کریں۔ اس کا یہ خیال کہ:

> "جس طرح اثباتی طور پر قدر و قیمت کا تعلق اشیاء مبادلہ کی افادی صلاحیت پر ہے

اسی طرح منفی طور پر نقض قدر و قیمت اشیاء کی غیر افادی کیفیت سے متعلق ہے جس طرح ہم بعض اشیاء زیادہ سے زیادہ مقدار میں حاصل کرنا چاہتے ہیں' تقریباً اتنی ہی تعداد بعض دیگر اشیاء کی ایسی ہوتی ہے کہ جنہیں ہم جتنا ہو سکے کم کرنا اور اپنے سے دور رکھنا چاہتے ہیں۔"(۷)

قدر منفی اس طور پر افادہ منفی سے متعلق ہے۔ اسی بنا پر کسی چیز سے محترز رہنے کی خواہش سے متعلق ہے۔ کوڑا کرکٹ' گندا پانی' راکھ' غلاظت وغیرہ کو وہ مثال میں پیش کرتا ہے اور ذوق سلیم کی داد دیجئے کہ محنت کو بھی وہ اس پاکیزہ زمرہ میں شامل کرتا ہے۔

محنت پر تو ہم پھر غور کریں گے جب مارشل کا نظریہ نقض قدر زیر بحث آئے گا۔ لیکن یہاں سوال یہ ہے کہ آیا محنت کے علاوہ یہ دوسری (پاکیزہ) چیزیں واقعی نقیض قدر ہیں؟ میرے خیال میں یہ صاف ظاہر ہے کہ ایسا نہیں۔ نقیض قدر ہونا تو درکنار یہ سب اثباتی طور پر قدر و قیمت رکھتی ہیں۔ ان کی قدر و قیمت کا ثبوت یہ ہے کہ:

"یہ سب مبادلہ اور خرید و فروخت کے قابل ہیں اور ہر وہ چیز جو مبادلہ اور خرید و فروخت کے قابل ہو قدر و قیمت رکھتی ہے کیونکہ وہ مطلوب ہوتی ہے اور جو کچھ مطلوب ہے وہ افادہ کی صلاحیت رکھتا ہے"(۸)

ان چیزوں کو بہت سی تجارتی جماعتیں اور میونسپلٹیاں فروخت کرتی ہیں۔ لیکن کیا انہیں بیچنا ممکن ہے بغیر خریدار کے؟ اور ان کے خریدار کیسے پیدا ہوں گے جب تک ان کی خواہش نہ کی جائے؟ اور اگر ان کی خواہش کی جا سکتی ہے تو انہیں وہی شخص ناقابل مبادلہ کیسے قرار دے سکتا ہے جو اشیاء مبادلہ کی تعریف ہی یوں کرے کہ یہ وہ چیزیں ہیں کہ جن کی خواہش کی جائے۔

کہا جا سکتا ہے کہ اگرچہ خریدار ان چیزوں کا خواہش مند ہوتا ہے مگر ان چیزوں کے مالک انہیں اپنے پاس نہیں رکھنا چاہتے' اس لیے یہ اشیاء نقیض افادہ ہیں درست' مگر یہی حال تمام پیداوار کا ہے۔ اگر کوئی جماعت اپنی گندگی اور غلاظت کے ذخیرہ کی مقدار گھٹانا چاہتی ہے تو اسی طرح فورڈ صاحب بھی اپنے موٹروں کو بیچ کر ان کا ذخیرہ گھٹانا چاہتے ہیں۔ ہر کارخانہ دار اپنے ذخیرہ کو بیچ ڈالنا چاہتا ہے نہ کہ خود اپنے پاس جمع رکھنا۔ لیکن اس بناء پر اس ذخیرہ کو افادۂ منفی نہیں قرار دیا جا سکتا۔ اگر ایسا ہو تو تمام اشیاء غیر مفید قرار دی جائیں گی اور قابل افادہ کوئی بھی نہیں۔ لیکن یہ پھر بھی تسلیم کرنا پڑے گا کہ بڑے تجارتی شہروں میں اور ان مقامات میں جن کی جغرافیائی حیثیت کی بناء پر وہاں ان چیزوں کو تجارتی و دیگر مقاصد کے لیے استعمال نہیں کیا جا سکتا' ان چیزوں کی کوئی مانگ نہیں۔ ایسی صورت میں وہ عام مفہوم کے اعتبار سے اشیاء مبادلہ نہیں

ہوتیں اور ان کے دور کرنے کی خواہش پیدا ہوتی ہے۔ لیکن درحقیقت انہیں دور کرتے وقت جو کچھ مطلوب ہوتا ہے وہ بذات خود ان چیزوں کا دور کرنا نہیں بلکہ ان چیزوں کا حاصل کرنا ہے کہ جو انہیں دور کرنے سے پیدا ہوتی ہیں۔ صاف سڑکیں، صاف ستھرا ماحول، پاکیزہ حمام، خوش آئند کمرے وہ چیزیں ہیں کہ جو دراصل مطلوب ہوتی ہیں اور یہ چیزیں مطلوبہ ہونے کی حیثیت سے اشیاء کا درجہ رکھتی ہیں نہ نفی اشیاء کا افادہ رکھتی ہیں نہ کہ نقض افادہ، جیسا کہ کینن کہتا ہے:

"ہمیں اشیاء اور خدمات کی افادی حیثیت کو محض اس لیے نظرانداز نہ کر دینا چاہیے کہ وہ خریدی یا بیچی نہیں جاتیں اور اس لیے قدر و قیمت سے محروم معلوم ہوتی ہیں۔ وہ مالک مکان جو اپنے مکان کے راستہ اور اس کے پاس کی روشوں سے برف دور کرتا ہے افادہ میں اسی طرح افزائش کا باعث ہوتا ہے جیسا کہ بلدیہ کا وہ ملازم جو اسے شاہراہوں سے دور کرتا ہے۔"(۹)

اب ہم مارشل کے نظریہ نفی قدر پر غور کریں گے اور اس کے ساتھ ساتھ جیونس کے نظریہ محنت پر بھی۔ مارشل کے نزدیک:

"مانگ کا دار و مدار اشیاء کے حصول کی خواہش پر ہے اور اشیاء کی فراہمی کا دار و مدار اشیائے نقیض افادہ سے اِبا کرنے کے جذبہ پر قابو پانے پر"(۱۰)

یہ اشیائے نقیض افادہ، دو قسم کی ہوتی ہیں۔ محنت اور استعمال سے باز رہنے کے دوران کی کلفت۔ ہم 'استعمال سے باز رہنے کی کلفت' پر آئندہ کسی موقع پر غور کریں گے۔ یہاں ہم محنت پر بحث کریں گے۔ جیونس کا خیال ہے کہ:

"محنت ان اشیاء میں سب سے زیادہ اہم ہے کہ جو نقیض قدر ہیں۔"

چنانچہ معلوم ہوا کہ محنت کو نقیض قدر قرار دینے میں جیونس اور مارشل دونوں ہم آہنگ ہیں۔ باوجودیکہ ان کے اعاظم متقدمین میں سے ایڈم اسمتھ نے اسے قدر و قیمت کا مخزن اور میزان قرار دیا تھا اور ریکارڈو نے قدر و قیمت کے حصول کا سبب اور معیار اور باشتیت (Bastiat) نے قدر و قیمت کی بنائے تعین اور مارکس نے قدر و قیمت کا سبب اور علت۔ بے شک، محض ان لوگوں کے نام لے دینے سے جن کی رائے اس کے برعکس ہے نظریہ زیر نظر رد نہیں ہو جاتا۔ آیئے ہم خود غور کریں کہ آیا محنت واقعی نقیض قدر ہے۔ جیونس کے نزدیک ایسا ہی ہے کیونکہ وہ زحمت و مشقت برداشت کیے بغیر نہیں انجام پا سکتی۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ زحمت و مشقت برداشت کرنا محنت کا لازمی جزو ہے، مگر کیا محنت واقعی تکلیف دہ ہے؟ اگر ایسا ہو تو کوئی اسے برداشت کرنے کی خواہش نہ کرے گا۔ کیونکہ یہ معاشیین اصولی طور پر فرض کر چکے

ہیں کہ کسی ایسی چیز کی خواہش نہیں کی جا سکتی جو تکلیف دہ ہو۔ لیکن صرف یہی ایک حقیقت کہ عالم انسانیت کی ایک بہت بڑی اکثریت کسی نہ کسی قسم کی محنت کرنے والوں پر مشتمل ہے اس بات کا کافی ثبوت ہے کہ اس کی خواہش کی جاتی ہے اور چونکہ اس کی خواہش کی جاتی ہے اس لیے وہ مفید ہے اور کسی بنا پر اسے منافی افادہ نہیں قرار دیا جا سکتا۔

کہا جا سکتا ہے کہ محنت ہے تو نقیض افادہ لیکن لوگ اسے برداشت کر لیتے ہیں نہ اس لیے کہ وہ خود مفید ہے بلکہ اس لیے کہ اس کے ذریعے وہ اشیاء حاصل ہوتی ہیں کہ جن کی دراصل خواہش کی جاتی ہے۔ لیکن اولاً وہ چیز کہ جو اشیائے قابل افادہ کی پیداوار کا سبب ہو ذریعہ ہونے کے لحاظ سے خود بھی مفید ہو گی' اگرچہ اس کی قیمت قدر بالواسطہ یا قدر بحیثیت ذریعہ قرار دی جائے گی نہ کہ قدر بالذات' محض بدذاتی ہے کہ جس کی بناء پر جیونس اور مارشل محنت کو نقیض افادہ اور باعث الم قرار دیتے ہیں۔ اگرچہ مقدم الذکر تسلیم کرتا ہے کہ: "وہ نتائج کے لحاظ سے لذت بخش ہے۔"(۱۱)

اور موخرالذکر کو ماننا پڑتا ہے کہ: "وہ تقریباً ہر قسم کے لطف و مسرت کا ابتدائی سرچشمہ ہے۔"(۱۲)

ثانیاً جو کچھ اس بنا پر محنت کے متعلق کہا جا سکتا ہے وہی حال ہر قسم کی اشیائے مبادلہ کا ہے۔ خود مارشل ہی کا قول ہے کہ:

"اصلاً اشیائے مبادلہ کی خواہش بذات خود ان کے لیے نہیں ہوتی۔ بلکہ اس لطف و راحت کے خاطر ہوتی ہے کہ جو ان اشیاء کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے۔ ان سب کی قدر و قیمت لطف و انبساط کے ذرائع ہونے کے لحاظ سے ہے' مقصود بالذات ہونے کی حیثیت سے نہیں۔"

مارشل کا خیال ہے کہ:

"محنت نقیض افادہ ہے کیونکہ اس سے جسمانی اور دماغی تکان پیدا ہوتی ہے اور وہ (عموماً) ناخوشگوار ماحول میں انجام دی جاتی ہے اور اس میں جو وقت صرف ہوتا ہے وہ دوسرے تفریحی مشاغل میں یا علمی اور سماجی مقاصد کی تکمیل میں صرف کیا جا سکتا تھا۔"(۱۳)

لیکن ظاہر ہے کہ یہ حالات جن کی بنا پر محنت کے ساتھ ساتھ ان کا وجود اور عدم دونوں ممکن ہیں اگر یہ چیزیں ممکن نہ ہوں جب بھی محنت' محنت ہی رہے گی اور اگر ان کی عدم موجودگی کی صورت میں مختلف منافی افادہ نہ رہے تو ظاہر ہے کہ بذاتہ نقیض افادہ نہیں۔

اس نتیجہ کی تائید مارشل کے اپنے مسلمات سے ہوتی ہے وہ اس قسم کی محنت شاقہ کی افادیت کو تسلیم کرتا ہے جو بذات خود مقصود ہو۔ مثلاً پہاڑوں پر چڑھنا' کھیل کود' یا علمی اور ادبی مشاغل میں انہماک اور بہت سے ایسے کارنامے جو دوسروں کو فائدہ پہنچانے کے لیے انجام دیے جاتے ہیں۔ اسے اس کا بھی احساس ہے کہ:

"جب آدمی اُجرت پر کام کر رہا ہو تو بسااوقات اسے اپنے کام کے دوران میں لطف بھی حاصل ہوتا ہے"

چنانچہ ایسے موقع پر اس کی محنت نقیض افادہ نہیں قرار دی جا سکتی۔ لیکن اس کے نزدیک کام کے دوران کا یہ لطف نظرانداز کر دینے کے قابل ہے کیونکہ کام کرنے والا عموماً کام کے دوران میں اس کی تکمیل سے قبل ہی اتنا تھک چکا ہوتا ہے کہ جب کام کے ختم کر دینے کا وقت آتا ہے تو اسے خوشی ہوتی ہے۔ اس کا جواب ہمارے پاس یہ ہے کہ اگر وہ کام کے اختتام کا وقت آجانے پر خوش بھی ہو تو یہی ایک بات کہ اس نے کام اپنے ذمہ لے لیا تھا اس کا کافی ثبوت ہے کہ اس کی اپنی نظروں میں کام انجام دینے کے منافع کہیں زیادہ ہیں بہ نسبت اس کی مضرت کے۔ وہ باوجود اس کی مضرت کے اسے انجام دینے کی خواہش رکھتا ہے اور چونکہ ہمیں' ان معاشیین نے یہ بتایا ہے کہ خواہش ہی افادہ کا واحد معیار ہے' ہم اس نتیجہ سے باز نہیں رہ سکتے کہ اس قسم کا کام بھی افادی قدروقیمت رکھتا ہے۔

اب مارشل کا صرف یہ اعتراض باقی رہ جاتا ہے کہ وہ کام جو لوگ روپیہ کمانے کی خاطر انجام دیتے ہیں لازماً منافی قدر ہے۔ غالباً اس کا خیال یہ ہے کہ اس قسم کا کام بذات خود ناخوشگوار ہے' اس کی ناگواری صرف روپیہ حاصل کرنے کی خاطر برداشت کر لی جاتی ہے۔ لیکن یہ یہاں دراصل تجزیہ استدلال کی خرابی کا باعث ہے۔ مارشل کا یہ خیال کام اور اس کے نتائج کے درمیان تفریق پر مبنی ہے۔ لیکن ایسا کرنا افادیت کے عطا کیے ہوئے اسی ایک سبق کو بھلا دینا ہے کہ جو واقعی مفید ہے یعنی یہ کہ کسی فعل کی قدر و قیمت کا فیصلہ بغیر اس کے نتائج کا لحاظ کیے ہوئے نہیں ہو سکتا۔ اگر محنت سے مفید نتائج برآمد ہوتے ہیں تو ظاہر ہے کہ مزدور کے اپنے نزدیک ان نتائج کا خوش گوار اثر کہیں زیادہ ہوتا ہے بہ نسبت اس کے ناگوار اثرات کے' اس لیے مجموعی طور پر اس کی محنت اس کے لیے خوشگوار ہی ہوتی ہے۔

لیکن کیا کسی اور حیثیت سے محنت واقعی ناخوشگوار ہے؟ تکلیف اور ناگواری کے مخصوص اسباب میں فاقہ کشی' بیماری' غلامی' مظلومیت' ناقابل حصول توقعات اور اس قسم کے جذبات ہیں جیسے غیظ و غضب' خوف و ہراس' عشق و محبت اور ہمدردی وغیرہ۔

جہاں تک ان جذبات و عواطف کا تعلق ہے انہیں تو معاشیین اپنے موضوع سے غیر متعلق سمجھتے ہیں۔ بے بنیاد توقعات اور ناقابل حصول امیدیں تو ان لوگوں کا حصہ ہیں جنہیں فرصت اور اطمینان تو حاصل ہے کہ خیالی محل بناتے رہیں لیکن اتنی قوت و مقدرت نہیں کہ ان عزائم کو پایہ تکمیل تک پہنچا سکیں۔ محنت منبع تکمیل ہے محنت نہیں، محنت کے علاوہ کچھ اور قوتیں ہیں جو امیدوں کو پاش پاش کر دیتی ہیں۔ محنت سے تو ان کی تکمیل ہوتی ہے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ محنت، خواہشات کی عدم تکمیل کے منافی ہے (نہ کہ ان کی تکمیل سے متناقض)۔ یہ سمجھنا بہت بڑی غلطی ہو گی کہ مزدور بحیثیت مزدور کسی آرام طلب دولت مند سے کم خوش حال ہے۔ اس کی شکستہ حالی کے اسباب کچھ اور ہی ہیں۔

جہاں تک فاقہ کشی اور بیماری کا تعلق ہے، یہ چیزیں دراصل محنت سے متناقض ہیں۔ اس لیے کہ جب آدمی بیمار ہو یا بھوکا مر رہا ہو تو وہ محنت کر ہی نہیں سکتا۔ اس کی بیماری اور فاقہ زدگی کی مناسبت سے اس کی محنت کرنے کی صلاحیت کم ہوتی ہے۔ ان دونوں کی انتہا کے معنی ہیں موت جس میں محنت کرنے کی صلاحیت صفر کے برابر ہو جاتی ہے۔

یہ صحیح ہے کہ سخت محنت کے بعد تکان محسوس ہوتی ہے۔ مگر تکان تو جسم کی غیر معمولی حالت کا نام ہے اور اس لحاظ سے بیماری کی ایک شکل ہے۔ اسی طور پر مضر صحت ماحول میں یا اس عمر میں جب بدن کمزور ہو، محنت کرنا بیماری پیدا کرتا ہے۔ لیکن محض اس بات سے کہ تکان اور بیماری ان خاص حالات میں محنت کرنے سے رونما ہوتے ہیں ہم یہ نتیجہ نکالنے کا حق نہیں رکھتے کہ وہ محنت کے لازمی نتائج ہیں۔ یہ درحقیقت مختلف اقسام کے مظالم اور غلامی کے نتائج ہوتے ہیں جو زمانہ ماضی کے اقتصادی نظام کے بموجب ہمیشہ محنت کے ساتھ جاری و ساری رہے ہیں۔ یہ عہد گزشتہ کے جابر حکمرانوں اور رؤسا کا ظلم تھا کہ جس نے ان کے غلاموں کو ناقابل برداشت محنت کرنے پر مجبور کر دیا تھا اور آج کل کے تجارتی نظام کے کارفرماؤں کا ظلم ہے کہ جو اس کے ملازموں کو طویل اوقات تک مضر صحت ماحول میں اور کم عمری میں اتنا کام کرنے پر مجبور کرتا ہے جو ان کی طاقت سے باہر ہوتا ہے۔ دراصل سماجی ماحول اور ضرورتوں کے سلاسل لوگوں کو ہر زمانہ میں اس قسم کے کام کرنے پر مجبور کرتے رہے ہیں کہ جسے وہ پسند نہیں کرتے اور جو اس وجہ سے ان کے لیے خوشگوار بھی نہیں ہوتے۔ رنج و کلفت کے حقیقی اسباب جنہیں جیونس اور مارشل محنت کی طرف منسوب کرتے ہیں، یہ سلاسل ہیں نہ کہ خود محنت۔ کینن یہاں کہتا ہے کہ:

"محنت بذات خود برائی نہیں بلکہ ایک قسم کی بھلائی ہے۔"(۱۴)

نفسیات کا وہ نظریہ کہ جس پر جیونس اور مارشل کے نظریۂ محنت کی بنیاد ہے یہ ہے کہ قویٰ کو تکلیف دینا تکلیف دہ ہے اور سکون باعث راحت ہے۔ یہ پُرانا نظریہ ہے لیکن بیس برس سے کم عرصہ ہی گزرا کہ فشنر (Fetchner) نے اسے بیّن طور پر تشکیل دیا تھا۔ یہ نظریہ واقعات کی توجیہہ تو کرتا ہے مگر جیسا کہ بوہر (Buher) کہتا ہے' یہ واقعات کی توجیہہ صرف ایک ہی رُخ سے کرتا ہے اور دو رُخ باقی چھوڑ دیتا ہے۔ قویٰ کا سکون خوش گوار بھی ہوتا ہے مگر مسلسل سکون خوش گوار نہیں ہوتا۔ قوتوں کا ارتکاز تکلیف دہ بھی ہوتا ہے مگر یہ ضروری نہیں کہ ہر موقع پر ایسا ہی ہو۔ انسانی زندگی کے اس ابتدائی دور میں جب بچہ چیزوں کو پکڑنے کی کوشش کرتا ہے تو ہاتھوں اور انگلیوں کی حرکت سے وہ لطف حاصل ہوتا ہے جسے بوہر فعلی لذت کہتا ہے۔ اسی طرح مختلف ادوار میں چلنے پھرنے گفتگو کرنے اور دوڑنے کے افعال۔ سال بھر کے تندرست بچہ کے افعال کا بیشتر حصہ کھیل یا تلعب پر مشتمل ہوتا ہے اور کھیل قویٰ کا عدم استعمال یا سکون نہیں بلکہ انہیں اس حرکت دینے کا نام ہے جو پُرلطف ہو۔ بچہ کے افعال تلعب کا تواتر عادات و سیرت کی تخلیق و تکوین کا باعث ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جدید معلّم بچوں کے کھیل کے ذریعہ سے مفید تعلیمی نتائج پیدا کرتا ہے۔بچوں کا کھیل ایک عام میلان کا اظہار کرتا ہے اور وہ میلان بلند تر اور پیچیدہ تر افعال کی پُرلطف تکمیل کی جانب ہے۔

پھر جیسا کہ بوہر کی تحقیقات سے واضح ہوتا ہے ہر قسم کا تعمیری کام خواہ وہ کسی سلسلہ میں کیوں نہ ہو خوش گوار ہوتا ہے اور موجدین اور محققین کی تخلیقی قوت خواہ علوم و سائنس کے سلسلہ میں صرف ہو خواہ ادب اور آرٹ کے یا مختلف اقسام کے سماجی نظام ہائے حیات میں' بہرصورت لطف و مسرّت کے عنصر سے خالی نہیں ہوتی۔ یہ لطف کام ختم کر چکنے کے بعد کے آرام کا لطف نہیں ہوتا۔ بلکہ محقق یا موجد کے دل میں نیا خیال پیدا ہونے اور پرورش پاتے رہنے سے پیدا ہوتا ہے۔ بچوں کی ایجاد کی مسرّت اسی طرح حاصل ہوتی ہے' جیسے کھیل کا لطف جو زندگی کے ابتدائی دور سے شروع ہو کر بعد کو زندگی کے تمام افعال و اعمال میں حاوی و ساری رہتا ہے۔ وہ مسرت جو لوگوں کو تخلیقی کام میں حاصل ہوتی ہے وہ بنیادی عنصر ہے جو انسان کے تمام اعمال و افعال میں ابتدا سے لے کر انتہا تک جاری و ساری ہے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ :

"انسانی تہذیب و تمدن کی تعمیر و تربیت کرنے والی قوتیں ایک پیچ در پیچ جال قرار دی جا سکتی ہیں کہ جس کے نو بہ نو ایجادات اور تحقیقات کے ذخائر ہیں۔"

ہر قسم کی محنت جو آدمی کی اپنی پسند کے مطابق ہو' خواہ ہاتھ پیر کی ہو خواہ دماغی اسی تلعب کی یا جذبہ تخلیق و تعمیر کی یا ان دونوں کے کسی مجموعہ کی کوئی نہ کوئی ترقی یافتہ شکل ہوتی ہے اور

اس بناء اصلاً لذت بخش ہے- وہ محنت جو آدمی کی اپنی پسند کی نہ ہو ناگوار ہے' مگر اس کی ناگواری' جیسا کہ ہم نے دیکھا' دوسرے عناصر کی پیداوار ہے خود محنت کی نہیں- زندگی حرکت کا نام ہے اور سکون محض حرکت کے لیے آمادگی کے دوران کا وقفہ ہے- جنینگس (Jennings) کی تحقیق یہ ہے کہ ادنیٰ درجے کے جانوروں کی بھی خلقی کیفیت سکون و آرام کی کیفیت نہیں' بلکہ حرکت کی حالت ہے- اگر سکون کامل کو حرکت کا منتہائے مقصود سمجھا جائے تو یہ موت ہی کے ذریعہ حاصل ہو سکتا ہے- لیکن اگرچہ ہم سب کی زندگی کا خاتمہ موت ہی پر ہے' موت کو ہماری زندگی کا منتہائے مقصود نہیں قرار دیا جا سکتا-

ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ محنت کو بنفسہٖ ناخوشگوار سمجھنا اور سکون کو بالذات خوش گوار قرار دینا ایک ایسی غلطی ہے کہ جس کی بنا نامکمل تجزیہ پر ہے- ہر قسم کی جدوجہد جو اپنی پسند کے مطابق ہو اتنی ہی خوش گوار ہوتی ہے جتنا سکون جو دراصل آئندہ جدوجہد کے لیے تیاری کا نام ہے- چنانچہ افادی تجزیہ کے مطابق مفید ہے- وہ محنت جو دراصل اس نام کی مستحق ہے' اس بنا پر ذی افادہ ہے نہ کہ منافی افادہ-

قدرت انسان کے لیے اتنی ظالم تو نہیں کہ اس نے اس کی ہر قسم کی محنت کو تکلیف دہ بنا دیا ہو- شوپنہار کی قنوطیت اب افسانہ ماضی ہو چکی- نہ صرف محنت بلکہ عمومی طور پر انسان کے اعمال و افعال کا تمام سلسلہ اگر اپنی راہ آپ نکالنے پائے تو مجموعی حیثیت سے خوش گوار نظر آتا ہے- اس کی خوش گواری کسی نہ کسی طور پر مارشل کو بھی تسلیم کرنا پڑتی ہے جب وہ یہ کہتا ہے کہ:

"بعض اوقات لوگ کام کے لیے اس طرح بے چین ہوتے ہیں کہ وہ کام کرنے کا موقع حاصل کرنے کے لیے کچھ تاوان برداشت کرنے کے لیے بھی تیار ہو جاتے ہیں- کچھ نہ کچھ کام کرنا بذاتہٖ تندرست آدمی کا مقصد ہوتا ہے- مثلاً سیاسی کارکن عموماً کچھ کام کرنے کا موقع حاصل ہو جانے کو اپنے لیے ایک قسم کی رعایت سمجھتے ہیں-" (۱۵)

یہاں ہم یہ بھی کہیں گے کہ وہ لوگ بھی جو بے فکر ہیں اور جنہیں کام کرنے کی ضرورت (فکر معاش کے سلسلہ میں) نہیں' وہ بھی اپنے لیے کسی نہ کسی قسم کا مشغلہ حاصل کیے بغیر خوش نہیں رہ سکتے-

انسانی افعال (بھڑوں کے جیسے) چھتہ بنانے والے پتنگوں کے افعال سے کچھ مشابہت رکھتے ہیں' جو پہلے گھر بناتا ہے' اس میں انڈے دیتا ہے' پھر اس میں کیڑے مکوڑے بھر کر اس کا منہ بند

کر دیتا ہے' وغیرہ وغیرہ- وہ افعال کا ایک سلسلہ ہے یا بہت سی جبلّی کیفیات کے مظاہر کا تواتر کہ جو ماحول کے اثر سے پیدا ہوتی ہیں' اس سے ٹکراتی ہیں اور نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ان کی کیفیت میں تبدیلی واقع ہوتی ہے- انسان میں' ارتقائے ذاتی' ضروریات زندگی کے حصول کی کوشش' رشتہ ازدواج' بچوں سے' سماج سے' اور تمام عالم سے تعلق' یہ سب مختلف شعبہ ہائے حیات اسی ایک اندرونی خواہش یا فطری جذبہ پر مبنی ہیں- جب ان (جذبات) کو آزادانہ طور پر ظہور کا موقع حاصل ہوتا ہے تو وہ خوش گوار اثرات پیدا کرتے ہیں اور ان کے اظہار میں کسی قسم کی رُکاوٹ خواہ وہ فطری اسباب کی بنا پر ہو یا سماجی عادات کی وجہ سے' ناگواری پیدا کرتی ہے- اگر ان میں سے کوئی ناگوار اثرات کا باعث ہو تو قصور اس جذبہ یا خواہش کا نہیں بلکہ اس سماجی نظام کا اور دیگر حالات کا ہے کہ جو اس سے متصادم ہوتے ہیں- ایک ایسے کاروباری نظام میں کہ جس میں بقول برٹرینڈ رسل (Bertrand Russell) کام کرنے والوں کو بہت طویل اوقات تک کام کرنا پڑتا ہے اور باقی لوگ بے کار رہ جانے کے سبب سے بھوکوں مرتے ہیں' کام اور کام کے حصول کی کوشش' دونوں کا ناخوشگوار ہونا لازمی ہے- لیکن خود کام کی فطرت میں ناگواری کا عنصر شامل نہیں- وہ چیز جو تکلیف کا باعث ہے وہ اقتصادی نظام ہے کہ جس کی ترویج و اشاعت خود جیونس اور مارشل کرتے ہیں-

حوالے و حواشی

۱- ثقافت لاہور مارچ ۱۹۶۲ء

۲- جیونس "اصول اقتصادیات" ص ۱۳۴- Principles of Economics

۳- کتاب محولہ ماسبق' ص ۹

۴- اصول اقتصادیات' ص ۱۳۵

۵- جیونس' اصول اقتصادیات' ص ۱۲

۶- کینن' اقتصادی نظریہ پر ایک تبصرہ Cannan: A Review of Economic Theory

۷- جیونس' اصول اقتصادیات' ص ۱۳۴

۸- ایضاً ص ۶' ۷

۹- کینن- "اقتصادی نظریہ پر تبصرہ" ص ۵۱

۱۰- مارشل' "اصول اقتصادیات" جلد اول- مطبوعہ ۱۹۲۲ء ص ۱۴۰

۱۱- جیونس "اصول اقتصادیات" ص ۱۳۵

۱۲- مارشل، "اصول اقتصادیات" ص ۲۳۳، جلد اول مطبوعہ ۱۹۲۲ء

۱۳- مارشل، اصول اقتصادیات ص ۱۴۱

۱۴- کینن "اقتصادی نظریہ پر تبصرہ" ص ۴۹

۱۵- مارشل "اصول اقتصادیات" ص ۲۳۲

علم معیشت پر ایک فلسفیانہ تنقید

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ علمی تحریکات پر بلکہ ان تحریکات کی اندرونی اور تفصیلی تحریکات پر بھی دو مختلف دور گزرتے ہیں- پہلا دور جس میں کوئی تحریک جنم لیتی ہے دورِ اذعان (Dogmatic Stage) ہے- دوسرا دور دورِ تنقیدی ہے چنانچہ مذہب' فلسفہ' سائنس اور ان علوم کی جملہ شاخوں کو ان دو مراحل سے گزرنا پڑتا ہے- دور اذعان میں ہر تحریک اور ہر نظریہ اپنے حدود سے باہر کی ہر چیز سے بیگانہ ہوتا ہے- اس کی محدود نوعیت کی وجہ سے تنقید اور جائزہ کی مطلقاً گنجائش نہیں ہوتی- اس میں دعویٰ دلیل کا خود ہی ضامن ہوتا ہے- علم المعیشت تمام علوم میں ایک لحاظ سے جدید ترین علم ہے اور اس وقت اپنے پہلے دور سے دوسرے دور کی طرف تغیر پذیر ہے- مارکسیت جو معاشی تحریکات میں جدید ترین اور سب سے زیادہ ہنگامہ آفریں تحریک ہے ابھی دورِ اذعان سے گزر رہی ہے- بہت ممکن ہے کہ وہ جن پر معاشیات کی کلاسیکل اور نیم کلاسیکل روایات کا گہرا اثر ہے اور خصوصاً وہ پُرجوش نوگرفتارانِ مارکسیت جن کے لیے علم المعیشت کی ساری کائنات صرف چند فنی اصطلاحات پر مشتمل ہے' اس مضمون کو بالکل اہمیت نہ دیں اور ان کا غلو انہیں اس مضمون کے اصلی مقصد کی طرف متوجہ نہ ہونے دے' لیکن اگر یہ چند اوراق آزاد فکر و نظر رکھنے والے اصحاب میں کچھ دل چسپی پیدا کر سکیں تو میں سمجھوں گا کہ مقالہ کی اصلی غرض و غایت پوری ہو گئی-

مَیں زیرِ نظر مقالہ میں معاشیات کے مسئلہ قدر پر اخلاقیاتی نقطۂ نظر سے بحث کرنا چاہتا ہوں- میری رائے میں علم المعیشت اخلاقی تحریکات سے جن کا اعمال انسانی کے بنیادی قوانین سے گہرا تعلق ہے بڑی حد تک غافل ہے- اور حقیقت یہ ہے کہ کوئی علم جو انسانی زندگی کے کسی پہلو سے بھی بحث کرتا ہے ان بنیادی قوانین کو نظرانداز نہیں کر سکتا-

عالم معاشیات بجا کہتا ہے کہ یہ بے توجہی جان بوجھ کر کی جاتی ہے- تقسیمِ کار کے اصول پر گہرے مطالعہ اور ترقی کی تیز روی کے لیے ہر علم کا ایک محدود اور مخصوص دائرہ ہونا چاہیے-

اس دائرہ میں تجربہ انسانی کا کوئی ایک ہی پہلو آ سکتا ہے۔ باقی تمام پہلوؤں کو اس محدود نقطۂ نگاہ سے مجبوراً نظرانداز ہی کرنا پڑتا ہے۔

یہ صحیح ہے کہ کسی حد تک یہ تقسیم کار لازمی اور ضروری ہے۔ مگر یہ بھی حقیقت اور ناقابل انکار حقیقت ہے کہ علم مشاہدۂ انسانی کے کسی ایک پہلو سے متفق ہو کر اس کے تمام پہلوؤں کی ترجمانی نہیں کر سکتا۔ اگر کوئی جزوی تحقیق کُل کی آئینہ دار ہونے کا دعویٰ کرے تو یہ بالکل اس اندھے کی مثال ہے جس نے ہاتھی کی سُونڈ ہی کو پورا ہاتھی سمجھ کر یہ کہہ دیا تھا کہ ہاتھی ستون کی مانند ہوتا ہے۔ کسی جزو کا مطالعہ کُل سے قطعی علیحدگی میں نہیں کیا جا سکتا اور نہ کُل کی ماہیت کو جزو پر قیاس کر لینا عقل مندی ہے۔ اب سائنس دان بھی رفتہ رفتہ اس کا اعتراف کرنے لگے ہیں۔ چنانچہ اس وقت کوئی بڑا سائنس دان ایسا نہیں جو اپنے نظریات اور مشاہدات کا رشتہ انسانی زندگی اور فطرت کے کسی نہ کسی پہلو سے نہ جوڑتا ہو۔

یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ پہلے زمانہ کے علمائے معاشیات ساتھ ہی ساتھ فلسفی اور ماہران اخلاقیات بھی ہُوا کرتے تھے۔ اور اگرچہ انہوں نے اپنے مخصوص علم کے گرد ایک آہنی دیوار کھڑی کر لی تھی تاہم ان کے فلسفیانہ نقطۂ نظر کا ایک غیر محسوس اثر معاشیات کے بنیادی اصولوں میں نمایاں ہے۔ کچھ تو اس دیوار کی بدولت اور کچھ اس وجہ سے کہ اس جدید علم کی ترقی کے لیے صرف اسی کی طرف پوری توجہ کی ضرورت تھی۔ بعد کے معاشیین نے اپنے تفکر کو اخلاقیات اور فلسفہ سے بالکل الگ قرار دے لیا اور اپنے علم کے مفروضات اور بنیادی اصولوں پر نظرثانی کرنے کی بہت کم کوشش کی۔ فرانس میں طاردے (Tarde) اطالوی ممالک میں ستالزمان (Stolzmann) اور سپان (Spann) امریکہ میں فیٹر (Fetter) اینڈرسن (Anderson) ولف (Walf) اور انگلستان میں ہابسن (Habson) اور ہاٹرے (Hewtray) حال ہی میں اس نوع کی کچھ کوششیں کر رہے ہیں۔ مگر معاشی فکر کی عام رَو ان سے بہت کم متاثر ہوئی ہے۔

اس مضمون کا مقصد علم المعیشت کے بنیادی اصولوں پر اسی نوع کا نقد و تبصرہ ہے۔

(۱)

معاشیین نے دنیا کے اقتصادی نظام کو ایک طبیعیاتی نظام پر قیاس کر لیا ہے۔ اس لیے وہ اپنے علم کو اس نظام کے قوانین عاملہ کی دریافت تک محدود کر کے رہ جاتے ہیں۔ ان کے نزدیک معاشی قوانین طبیعی قوانین کے مماثل ہیں اور اصولاً اخلاقیات کا ان سے کوئی رشتہ نہیں۔ یہ قوانین مفید ہوں یا غیر مفید' جاں بخش ہوں یا جان لیوا۔ بنیادی طور پر اخلاقیات سے بے تعلق ہیں۔ سسمانڈے (Sismonde) سینت سائی من (St. Siman) اور اس طبقہ کے دوسرے

اشتراکیوں کو چھوڑ کر یہ لوگ اپنے علم کے متعلق عموماً انہیں خیالات کے حامل ہیں جن کے آدم سمتھ (Adam Smith) اور سے (Say) تھے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ ان میں سے مارکس اور اس کے حلقہ نشین اقتصادیات کا تقابل طبیعیات کے بجائے حیاتیات سے کرتے ہیں۔ لیکن دراصل انسان کے سماجی نظام کا مقابلہ ریاضیات' طبیعیات اور حیاتیات سے کرنا درست نہیں۔ انسانوں کی جماعت کے قوانین نہ تو ریاضی کے جامد نظام کے قوانین کے مانند ہیں۔ نہ طبیعیات کے متحرّک نظام کے قوانین کی طرح۔ اور نہ ان قوانین کی مانند ہیں جن پر حیاتیات کی بنیاد استوار ہے۔ یہ قوانین ایک ایسے نظام سے تعلق رکھتے ہیں جو نہ صرف ذی حیات ہستیوں پر مشتمل ہے بلکہ اس نوعیت کا ہے کہ اس کی تعمیر میں شعوری مقاصد و مدعا کا بہت بڑا حصہ ہے۔ یہ نظام انسانی نظریات سے بے نیاز نہیں رہ سکتا۔ سائنس کے نظریے خواہ کچھ ہی کیوں نہ ہوں فطرت پر کسی طرح اثرانداز نہیں ہو سکتے۔ سائنس دان سُنے یا نہ سُنے' دیکھے یا نہ دیکھے' سمجھے یا نہ سمجھے' قوانین فطرت کی ترجمانی ایک طرح کرے یا دوسری طرح' فطرت کا راگ بدستور جاری ہے۔ چاند کا زمین کے گرد رقص' زمین کا سورج کے گرد طواف' مقررہ سُرتال سے جاری رہتا ہے۔ یہ رقص مسلسل اور یہ گردش پیہم گیلیلیو' نیوٹن اور آئن سٹائن سے قطعاً بے پروا ہے۔ تخم کاریدہ سے پھوٹے ہوئے درخت' ڈالیوں سے پھوٹی ہوئی کونپلیں' کونپلوں سے کھلے ہوئے رنگ رنگ کے پھول' فضائے نیلگوں میں تیرتے ہوئے پنچھی' جنگلوں کے ہیبت ناک درندے' ڈارون اور لامارک (Lamarc) کی عقل فراواں کے تراشیدہ نظریوں سے بے نیاز اپنے مقررہ طریقوں پر بڑھتے' پھلتے' پھولتے اور زندگی گزارتے ہیں۔

جیسا کہ پہلے اشارہ کیا گیا ہے۔ انسانی نظام کی نوعیت ان سب سے جُدا ہے۔ انسانی ادارے کسی طرح بھی ان لوگوں کے نظریات سے جو ان کا مطالعہ کرتے ہیں اثر لیے بغیر نہیں رہ سکتے۔ اگر مالتھن قانونِ آبادی دریافت کرتا ہے تو تمام ممالک ضبطِ تولید پر عمل پیرا ہو جاتے ہیں۔ اگر مارکس کہتا ہے کہ:

"محنت بجائے خود قیمت ہے"

تو یہ قول دیکھتے ہی دیکھتے ایک تہائی دنیا کا مذہب بن جاتا ہے۔ اگر روزویلٹ خیال کرتا ہے کہ سکّے کی کثرت اور چند دیگر تدابیر سے ملک کی بڑھتی ہوئی صنعتی اور تجارتی پستی کا سدِباب کر سکتے ہیں تو ساری "نئی دنیا" نیو ڈیل (New Deal) کے آوازۂ خوش ہنگام سے گونج اٹھتی ہے۔ اگر فرائیڈ (Freud) جنسی خواہشات اور ترغیبات کے مسئلہ پر گفتگو کرتا ہے تو چھ کے چھ براعظموں کے لٹریچر میں اس کے خیالات ارتعاش پیدا کر دیتے ہیں۔ ان تمام مثالوں سے یہ چیز

روزِ روشن کی طرح واضح ہو جاتی ہے کہ انسانی ادارے ان نظریات کے ردِ عمل (اثر) سے بے نیاز نہیں رہ سکتے جو ان کے متعلق قائم کئے جائیں۔ ان اداروں کے علمی مطالعہ اور جرح و تعدیل کا اثر خود انہیں ادارات کے خلاف یا حق میں پڑتا ہے۔ لہٰذا یہ نازک کام حیوانیات یا طبیعیات کے مطالعہ کی طرح بے لاگ ہو کر انجام نہیں دیا جا سکتا۔

انسان موضوعِ مطالعہ کی حیثیت سے معدنیات' نباتات اور حیوانات سے بالکل مختلف ہے۔ وہ اپنے طرزِ بود و ماند اور اس پر اُستوار شدہ نظامات کے متعلق جو نظریے ہوں ان سے اثر پذیر ہوتا ہے۔ نفسیات کے ماہر ہمیں بتاتے ہیں کہ انسان کی خفیف سے خفیف جنبش بھی اُس کے اقتصادی ماحول میں ردوبدل کا باعث بن جاتی ہے اور یہ ردو بدل ہزاروں مختلف طریقوں سے خود فطرت انسانی پر اثر ڈالتا ہے' اور اس طرح ایک دوسرے ردعمل کا پیش خیمہ ثابت ہوتا ہے۔

حق یہ ہے کہ انسانی سماج کی ہیئت اور ساخت سیاسی ہو یا اقتصادی' فطرت کی اندھی قوتوں کے تابع نہیں بلکہ اُن شعوری اور ارادی طاقتوں کے زیرِ اثر ہے جو ہمیشہ خود اپنے ہی آفریدہ علوم سے متاثر ہوتی ہیں اور انہیں نشوونما دے کر اپنے ہی وجود میں جذب کر لیتی ہیں۔

لہٰذا ان علوم کا اُسلوب جو معاملاتِ انسانی کا مطالعہ کرتے ہیں طبیعی علوم کے اُسلوب سے جُداگانہ ہونا چاہیے۔ ان علوم کو اپنے تجربات میں پوری احتیاط سے کام لینا پڑے گا۔ یہ تجربات اور ان پر مبنی نظریات جن نظامات سے متعلق ہیں انہیں بنا بھی سکتے ہیں اور بگاڑ بھی سکتے ہیں۔ انسانی امور کا مطالعہ ہنگامی جذبات اور فطری خواہشات اور رجحانات ہی کو نہیں بلکہ انسانی مقاصد حیات کو بھی پیش نظر رکھ کر کرنا چاہیے۔ انسانی عادات اور خصائل پر اس کے مطمح ہائے نظر کا اثر ہزاروں طریقوں سے پڑتا ہے۔ جو علم ان خصائل و عادات کے قوانین کی ٹوہ میں انسانی مقاصد پر نظر نہیں رکھتے ان کا انجام بخیر نہیں ہو سکتا۔

اخلاقیات حیات انسانی کے مطمح ہائے نظر کا مطالعہ ہے۔ عالمِ معیشت کے لیے سوائے اس کے اور کوئی چارہ کار نہیں کہ وہ مطمح نظر کے تصور کو اخلاقیات سے مستعار لے۔ ایسا کرنا اقتصادیات کی شان کے ہرگز منافی نہیں۔ کوئی علم بھی ایسا نہیں جو یہ دعویٰ کر سکے کہ اس کی موجودہ عمارت اس کے خالص اپنے تصورات ہی پر اٹھائی گئی ہے اور اس کی تعمیر اور ترتیب میں خارجی اثر و معاونت کا کوئی حصہ نہیں۔ کوئی معاشی نظریہ بھی ایسا نہیں جس کی تہ میں کوئی نہ کوئی "فلسفہ" نہ ہو۔ انسان اپنے حال میں اتنا محو نہیں ہوتا جتنا اپنے مستقبل کے لیے مضطر رہتا ہے۔ خواہش اور تمنّا کا وجود ہی اس بات کا ثبوت ہے کہ انسان کو حال سے زیادہ اپنے مستقبل سے دلچسپی ہے۔ اسے موجودہ نظام ہائے اقتصادی کی کُرید میں اتنی دلچسپی نہیں جتنی موجودہ سے ایک

بہتر نظام بنانے میں ہے۔ اسے آپ ببانگ دہل بتا چکے ہیں کہ اس کے پاس کیا ہے کیوں کر ہے اور اس کی تقسیم کیسی ہے۔ مگر اسے جس چیز کے بتانے میں آپ کو کوتاہی نہ کرنا چاہیے وہ یہ ہے کہ اس کے پاس کیا ہونا چاہیے اور وہ اسے کیونکر حاصل کرنا چاہیے۔ جو کچھ اس کے پاس ہے اس کی تشریح مختلف علوم نے نہایت شدومد سے کر دی۔ مگر کیا ہونا چاہیے ہنوز شرمندہ التفات نہیں ہوا۔ درحقیقت یہ کام ماہر اخلاقیات کا ہے کہ اس کو بتائے کہ اسے کیا حاصل کرنا چاہیے۔ اس کے لیے قابل حصول چیزیں کیا ہیں۔ لیکن یہ بتانا کہ قابل حصول چیزوں کو کیوں کر حاصل کرنا چاہیے' عالم معاشیات کا فرض ہے۔

اگر اقتصادیات کی بنیاد اخلاقیات پر رکھی جاتی تو یہ سوالات کہ لوگ کیا چاہتے ہیں' کن چیزوں کی خواہش کرتے ہیں۔ تبادلہ اشیاء کس طرح ہوتا ہے۔ تقسیم اجناس کا اصول کیا ہے' اس شدومد کے ساتھ نہ اٹھائے جاتے۔ بلکہ حقیقی سوال یہ ہوتا کہ اجناس اور اشیاء نہیں بلکہ جو چیزیں انسانوں کے لیے فی نفسہٖ قابل قدر ہیں انہیں کیونکر وجود میں لایا جائے' محفوظ کیا جائے' تبادلہ میں لایا جائے اور تقسیم کیا جائے۔

نفسیاتی طور پر اقتصادی طریقہ کار یہ ہے کہ انسان کے جسم و جان کو کس شے کی ضرورت ہے۔ اس شے کی کمیابی خواہش پیدا کرتی ہے۔ یہ خواہش اس شے کی مانگ پیدا کرتی ہے۔ مانگ سے محنت اور محنت سے اس شے کی پیداوار وجود میں آتی ہے۔ قدر و قیمت کا معیار خواہ عام علمائے معیشت کی طرح خواہش کو ٹھہرایا جائے خواہ سینئر (Senior) اور والرس (Walras) کی طرح کمیابی کو یا ریکارڈو (Recardo) آدم سمتھ (Adama Smith) اور مارکس (Marx) کی تقلید میں محنت کو قرار دیا جائے' ہمارے نزدیک یہ سب یکساں ہے۔ ان سب کی تہہ میں ایک ہی نظریہ کارفرما ہے' اور وہ سراسر نفسیاتی اور غیر اخلاقی ہے۔ ہمارے نزدیک اقتصادی عمل عرف عام میں مطلوبہ شے کے ساتھ نہیں بلکہ صحیح اخلاقیاتی معنوں میں قابل طلب مدعا کے ساتھ ساتھ شروع ہونا چاہیے۔ اقتصادیات کے مطالعہ میں واقعاتی نقطۂ نگاہ کے ساتھ ساتھ اخلاقی قدر و قیمت پر نظر رکھنا چاہیے۔ اخلاقی مقاصد جس طرح عام انسانی اعمال میں دلیل راہ ہوتے ہیں اسی طرح انہیں اقتصادیات میں بھی مخصوص اہمیت حاصل ہونا چاہیے۔

انسانی اداروں کے مطالبہ میں معیاری (Ideal) اور واقعاتی (Natural) دوائر کی پوری پوری علیحدگی نے جس کی سفارش آدم سمتھ نے کی ہے اور جس کو بعد کے معاشیین نے پوشیدہ طور پر یا علانیہ تسلیم کیا ہے' سوسائٹی میں ایک گونہ تضاد پیدا کر دیا ہے۔ علمائے سیاسیات کی سفارش پر ریاستیں ایک طرف تو اس اصول پر کاربند ہیں کہ مطمح ہائے نظر کو سماج اور ریاست کی

رہنمائی کرنا چاہیے اور اس لیے اخلاقی نقطۂ خیال سے مذموم صنعت و حرفت میں مداخلت کرنا چاہیے اور دوسری طرف علمائے معاشیات کے کہنے سے اس اصول پر عمل پیرا ہیں کہ تجارتی تعلقات اور صنعت و حرفت میں مکمل آزادی ہونا چاہیے- جوں جوں آزاد صنعت و حرفت کے ساتھ ساتھ ریاست اخلاقی رجحانات کو زیادہ رہنما بناتی ہے یہ تضاد اور بھی مضحکہ خیز ہوتا چلا جاتا ہے-

اقتصادیات اور اخلاقیات کے باہمی تعلقات کے صحیح اندازہ کے فقدان نے چند ایسی بنیادی غلطیاں پیدا کر دی ہیں جنہوں نے علم المعیشت کو قریباً بیکار ہی کر دیا ہے یا اس کی حالت ایک ایسے مریض کی سی کر دی ہے جو نزع کی سختیوں میں سسکیاں لے رہا ہو-

(۲)

پہلی بنیادی غلطی جو بیشتر علمائے معیشت سے سرزد ہوئی وہ یہ ہے کہ انہوں نے خواہش کو قدر و قیمت کا مخزن قرار دیا- یہ سمجھ لیا گیا کہ اجناس کی قیمت اس لیے ہے کہ ان کی خواہش کی جاتی ہے- مطلوبہ اشیاء کو مال (Goods) کہا گیا اور محنت کو اس کا ذریعہ حصول قرار دیا گیا- بادی النظر میں یہ بالکل صحیح معلوم ہوتا ہے مگر درحقیقت خواہش میں قدر و قیمت کو تلاش کرنا ایسا ہے جیسے چیل کے گھونسلے میں ماس کی تلاش _ قدر (Value) ایک اخلاقی تصور ہے اور خواہش ایک نفسیاتی واقعہ- خواہش کو قدر کا معیار ٹھہرانے کے معنی سوائے اس کے اور کیا ہو سکتے ہیں کہ ایک اخلاقی تصور کی تلاش ایک نفسیاتی واقعہ میں کی جاتی ہے-

مطلوبہ اور قابل طلب میں فرق نہ دیکھنے کا نتیجہ یہ ہے کہ علم معیشت کو ایک ایسا علم سمجھ لیا گیا ہے جو محض مطلوبہ اشیاء کی تیاری، تقسیم، تبادلہ اور کھپت سے تعلق رکھتا ہے-

اگر ان دو تصورات کا مابہ الامتیاز جو موجودہ اخلاقیات کا معمولی مشغلہ ہے ماہرین اقتصادیات پر واضح ہو جائے اور وہ اپنے مطالعہ کو صرف "جو کچھ فی الواقع ہے" اس کی موجودہ پیداوار، تقسیم اور تبادلہ تک ہی محدود نہ رکھیں بلکہ یہ معلوم کرنے کی بھی سعی کریں کہ "جو کچھ ہونا چاہیے" جو چیزیں حقیقی قدر و قیمت کے قابل ہیں انہیں کیونکر پیدا کرنا اور تبدیل اور تقسیم کرنا چاہیے- تو یقیناً علم المعیشت کا طریق عمل اس سے بالکل جداگانہ ہو گا جو آج ہے-

قریب قریب اقتصادیات کی ہر کتاب میں مطلوبہ (Desired) اور قابل قدر (Valuable) کو ایک ہی معنی میں استعمال کیا گیا ہے اور یہ خلط مبحث غالباً اس لیے پیدا ہوا کہ لوگ جس چیز کو قابل قدر سمجھتے ہیں اکثر اس کی خواہش بھی رکھتے ہیں اور جس چیز کی خواہش رکھتے ہیں اکثر اسے قابل قدر بھی سمجھتے ہیں- یہ نہیں سوچا گیا کہ چاہنا اور چاہے جانے کے قابل سمجھنا ذہن کے دو

مختلف فعل ہیں۔ کسی چیز کے قابل قدر یا بے وقعت ہونے کا اندازہ پہلے کرنا چاہیے اور اس کی خواہش بعد میں کرنی چاہیے۔ ہمیں چیزوں کی خواہش اس لیے کرنا چاہیے کہ وہ خواہش کے قابل ہیں' نہ یہ کہ چیزوں کو قابل قدر اس لیے سمجھیں کہ ان کی خواہش ہم میں موجود ہے۔

اقتصادیات نے اس غلط مبحث کو افادیت سے ورثہ میں پایا ہے۔ مل (Mill) اور بینتھم (Bentham) دونوں افادیت کے مورثِ اعلیٰ مطلوبہ اور قابل قدر میں کوئی تمیز نہ کرتے تھے۔ حقیقت میں قابل طلب سے ان کی مُراد وہ شے ہے جس کی خواہش ہو۔ یا جو ہماری خواہش کا محور ہو سکتی ہو' جیسے مرئی سے مُراد وہ چیز ہے جو فی الواقع رویت میں آ سکے۔ مگر قابل طلب (Desirable) کے حقیقی معنی یہ ہرگز نہیں بلکہ اس سے مُراد وہ شے ہے جس کی خواہش دراصل ہونی چاہیے جو بجائے خود خواہش کے قابل ہے۔

وہ قضیہ (Judgment) جو ہم خواہش کے لیے لگاتے ہیں اس سے قطعاً مختلف ہوتا ہے جو ہم قابل خواہش چیز کے لیے اپنے ذہن میں مرتب کرتے ہیں۔ جب میں کہتا ہوں کہ میں انتقام لینا چاہتا ہوں تو یہ ایک نفسیاتی واقعہ کا اظہار ہے۔ مگر جب میں کہتا ہوں کہ نیک ہونا قابل قدر ہے تو نیکی کے لیے میرے دل میں تڑپ ہو یا بالکل نہ ہو' صورت خواہ کچھ بھی ہو' یہ فیصلہ اپنی جگہ پر مستقل ہے کہ نیک خو ہونا قابل قدر اور خواہش کیے جانے کے قابل ہے۔ پہلے بیان میں اظہار واقعہ ہے اور دوسرے بیان میں ایک چیز کی قدر و منزلت کا اظہار ہے۔ وہ چیز فی الواقع موجود ہو یا نہ ہو' اس سے کچھ سروکار نہیں۔ تمنّا کا مقصود ایک نفسیاتی چیز ہے اور اخلاقیاتی حکم ایک اخلاقی مطمحِ نظر پر لگایا جاتا ہے۔ طلب اور مطمحِ نظر کا ایک ساتھ رہنا ضروری نہیں۔ قطع نظر اس سے کہ کسی شے کی ہم خواہش کریں یا نہ کریں' اگر وہ قابل طلب ہے تو قابل طلب ہی رہے گی۔ اس کے برعکس جس چیز کی ہم خواہش اور آرزو رکھتے ہیں اس کا اخلاقیاتی نقطۂ نگاہ سے اس لیے صحیح ہونا کہ ہم اس کی خواہش رکھتے ہیں ضروری نہیں۔ یہ درست ہے کہ بعض اوقات وہ چیزیں جن کی ہمیں خواہش ہے اخلاقی حیثیت سے بھی قابل طلب ہوتی ہیں۔ مگر ایسا بھی ہو سکتا ہے اور ہوتا ہے کہ وہ چیزیں جن کے لیے ہم اپنی جان تک بھی قربان کرنے سے گریز نہ کریں اخلاقی حیثیت سے گریز کے قابل ہوتی ہیں۔ کونین ملیریا کے لیے بے حد مفید ہے۔ لہٰذا قابل طلب ہے۔ مگر کتنے بیمار ہیں جو اس کو ناک بھوں چڑھائے بغیر نگل جاتے ہیں؟ ایک ضعفِ معدہ کا مریض جانتا ہے کہ فلاں چیز کھانے سے اس کو نقصان ہو گا مگر باوجود اس کے بغیر اسے کھائے اسے چین نہیں آتا۔ ایک شرابی یا تمباکو نوش جانتا ہے کہ شراب خوری یا تمباکو نوشی سے اس کی صحت پر بُرا اثر پڑے گا لیکن باایں ہمہ اس کے دل میں رہ رہ کر اس کی خواہش پیدا

ہوتی ہے۔ بُرے فیشن' مذموم رسم و رواج' عارضی جذبات' ہنگامی خواہشات کا انسان کو عمل پر آمادہ کرنا واضح کرتا ہے کہ لوگ اکثر وہ چیز چاہتے ہیں جو چاہنے کے قابل نہیں یا جو حقیقی ضروریات میں سے نہیں۔

انسان جس چیز کی خواہش کرتا ہے اسے خوب جانتا ہے۔ مگر یہ بہت کم لوگوں کو معلوم ہوتا ہے کہ کس چیز کی خواہش ہونی چاہیے۔ انسانی خواہشات کے طوفان خیز اور ناپیدا کنار سمندر کے درمیان قدر و قیمت کے ٹاپو آہستہ آہستہ بنتے رہتے ہیں۔ امن و امان کی ان منزلوں اور انسانی جدوجہد کی ان پختہ بنیادوں کو وہ نگاہیں نہیں دیکھ سکتیں جو محض سطح آب پر جمی رہیں۔ جو کچھ ان کو نظر آتا ہے شہوات انسانی کے ہولناک تلاطم کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتا۔ مگر ان ٹاپوؤں کی صحیح بناوٹ کا عینی مشاہدہ وہی کر سکتے ہیں جن کو عالی ہمتی اور عقل و دانش ان شورش آفریں طغیانیوں میں سے ساحل مقصود تک پہنچا دیتی ہے۔ بحرِ زندگی کے یہ سنہری جزائر امن و امان تمنائیں نہیں بلکہ تمناؤں کے صحیح مقصود ہیں' آرزوئیں نہیں بلکہ قابل آرزو مطمح ہائے نظر ہیں۔ ماہر اقتصادیات کے لیے ان مقاصد اور مطمح ہائے نظر کا جاننا ضروری ہے اور انھیں پر انہیں اپنے علم کی بنیاد ٹھہرانا چاہیے۔ یہ مانا کہ ان کی دریافت اس کا کام نہیں بلکہ ماہر اخلاقیات کا ہے۔ لیکن ان کی طرف رجوع کرنا ماہر معاشیات کا فرض ہے۔

(۳)

ماہر معاشیات کی دوسری غلطی پہلی غلطی سے پیدا ہوتی ہے اور یہ غلطی علمِ معیشت کو قدر و قیمت کے غلط تصور پر استوار کرنا ہے۔ عالمِ معیشت نفسیاتی خواہش کو قدر و قیمت سمجھتا ہے اور اپنے علم کی حدود سے قدر و قیمت کے صحیح تصور کو جو نفسیاتی نہیں بلکہ اخلاقی ہے خارج کر دینے کی ہر ممکن کوشش کرتا ہے۔ یہ ایک نہایت تعجب خیز امر ہے کہ ایک پُورے کا پورا علم تو اس تصور کی خاطر وقف ہو جائے اور علمِ معیشت جس کا یہ سنگ بنیاد ہونا چاہیے' اسے بالکل بے پروائی سے دیکھا کرے۔

آدم سمتھ' بنتھم اور مل (Adam Smith 'Bentham and Mill) کی یہ سعی قابل ستائش ہے کہ انہوں نے مسئلہ قدر کو اپنے اخلاقی نظریات سے مستعار لیا۔ مگر ان کے زمانے میں علم الاخلاق جو قدر و قیمت اور معیار فضائل و محاسن کا علم ہے نفسیات کے ہم رکاب چلتا تھا۔ اور اس وقت نفسیات ایک کم سن اور شور آفریں علم تھا اور اپنے مخصوص اور محدود دائرے میں طبیعیات کی طرح اسباب و علل کے پیچاک میں اُلجھا رہا۔ مقروض اپنا قرض بھول گیا اور اس نے

اپنا رشتہ نفسیات سے جوڑ لیا۔ لیکن ایک حد تک یہ بات فطری تھی۔ کیونکہ انگلستان میں نفسیات اور اخلاقیات کے متواتر میل جول نے ان میں تمیز کرنا مشکل کر دیا تھا۔ آدم سمتھ نے اخلاقیات سے مُنہ موڑ کر اپنے آپ کو اقتصادیات کے ان قوانین میں مشغول کر لیا جن کو وہ اٹل سمجھتا تھا۔ نہ وہ اور نہ سے (Say) جو اس کے نقش قدم پر چلا یہ محسوس کر سکا کہ کوئی چیز بھی اٹل اور غیر مبدّل نہیں۔ فطرت خود انقلاب پسند ہے۔ ہم ہیگل (Hegal) کے ممنون ہیں کہ اس نے ہم پر یہ راز بے نقاب کیا۔ فطرت کی نئی وضعیں اور نئے قوانین ہر آن بطن گیتی سے پیدا ہوتے رہتے ہیں۔ موجودہ نظام شمسی وہ نظام نہیں رہا جو سدیمی (Nebulous) حالت میں تھا۔ جوں جوں فطرت بدلتی ہے قوانین فطرت میں پیچیدگی بڑھتی جاتی ہے۔ نئے قوانین ہر لحظہ منصہ شہود پر جلوہ گر ہوتے رہتے ہیں اور پرانوں کو وسیع تر بناتے جاتے ہیں۔ مگر خواہ فطرت کے قوانین میں نمو ہے یا نہیں، کم سے کم انسانی نگاہوں کے سامنے سے پردے مرتفع ہوتے رہتے ہیں۔اور یہ کوئی نئی بات نہیں کہ جو قوانین ایک وقت میں غیر مبدّل اور اٹل خیال کیے جاتے ہیں دوسرے وقت میں ان کے قوانین ہونے ہی میں کلام ہوتا ہے۔

قدر (Value) کی اخلاقی تعریف جو افادی اور نیم افادی اخلاقیات نے تراشی ہے کسی صورت میں بھی اخلاقیات پر اتمام حجت نہیں، اور اگر اقتصادیات کی بنا رکھنے والوں نے اس کو بنیادی پتھر قرار نہ دے لیا ہوتا، تو جوں جوں یہ تعریف بدلتی علم معیشت کی صورت بھی بدلتی رہتی۔ علم الاخلاق اپنے اس دور سے گزر چکا ہے جب اس کا نفسیات کے ساتھ چولی دامن کا ساتھ تھا۔ اب وقت آگیا ہے کہ اقتصادیات اخلاقیات کی طرف پھر رجوع کرے، کیونکہ وہیں اسے قدر کے اصل مفہوم کا پتہ چلے گا۔ اخلاقیات اب ترقی پا چکا ہے۔ علم نفسیات اور اس میں تمیز کرنا اب کچھ مشکل نہیں۔ ہابسن (Hobson) اور کئی امریکن ماہرین اقتصادیات بہانگ دہل پکار رہے ہیں کہ اقتصادیات کے بنیادی قوانین پر تجرباتی نفسیات کی روشنی میں نظرثانی ہونی چاہیے۔ مگر ہم اس بات پر زور دیں گے کہ اقتصادیات پر یہ نظرثانی اخلاقیاتی زاویہ نگاہ سے ہونی چاہیے۔ جہاں تک آپ نفسیات سے علاقہ رکھنا چاہتے ہیں، حال کی نفسیات سے رشتہ جوڑیے۔ اس نفسیات سے کیا واسطہ جس کی گلی سڑی ہڈیاں عرصہ ہوا مٹی کے ڈھیر تلے دبائی جا چکی ہیں۔

باوجود ان تمام دفتروں کے جو کمک لائیڈ (Maclead)، جیونز (Jeuons)، مارشل (Marshall)، کینن (Cannon) اور دوسروں نے اس کے خلاف لکھے ہیں ایک لحاظ سے علم معیشت کے لیے محض اقتصادیات کی بجائے "سیاسی اقتصادیات" زیادہ موزوں نام ہے۔ یہ اس لیے کہ یہ دوسرا نام سیاسیات اور اقتصادیات کے درمیانی رشتہ اور سماجی مفاد پر جو اس تعلق کا

لازمی نتیجہ ہے' روشنی ڈالتا ہے۔ اقتصادیات جو بحیثیت ایک علم کے قدر و قیمت' اس کی پیداوار اور اس قسم کی تقسیم پر مشتمل ہے' سیاسی نظریوں سے علیحدہ نہیں کیا جا سکتا۔ اور سیاسی نظریے قدر و قیمت کے اخلاقی تصور سے آزاد نہیں ہو سکتے۔ اقتصادیات کو قدر مبادلہ (Value Exchange) کا خالص علم بنانے کی سعی ایک الٹا قدم تھا اور اس کا نتیجہ آخر کار یہ ہوا کہ جیونز (Jeuons) نے قدر کی اصطلاح کو بالکل ہی اڑا دینا چاہا۔ اور کیسل (Cassel)' پرتو (Pareto)' وک سٹیڈ (Wich Stead)' روبنس (Robins) ہے برلر (Heberler)' آپنیت (Aupetet) اور دیگر معاشیین نے اقتصادی مملکت سے اسے تقریباً خارج ہی کر دیا۔

باایں ہمہ معاشیین میں سے اکثر باوجود انتہائی کوشش کے قدر کے اخلاقی تصور سے اپنا دامن نہ چھڑا سکے۔ آدم سمتھ کہتا ہے کہ اخلاقی قدر و قیمت کا دائرہ اقتصادی قدر و قیمت سے جدا ہے۔ افادی قدر (Useful value) کا تصور بھی جسے وہ نفسیاتی مقصود کا مرادف سمجھ کر اقتصادیات کی بنیادی قدر جانتا ہے آخر کار محض محو ہونے کے لیے اس کے ذہن میں منعکس ہوا تھا۔ باایں ہمہ آزادی اور انصاف جیسے اخلاقی تصورات اس کے نظام کی کلید کی حیثیت رکھتے ہیں۔

باستیات (Bastiat) یہ تو تسلیم کرتا ہے کہ اقتصادی نظام کی تعمیر میں بہت سی خرابی کی صورتیں مضمر ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ اس کا خیال ہے کہ یہ نقائص آخر کار کسی پراسرار طریق سے انسانی بہبودی ہی کے ذرائع ہوں گے۔

اب آیئے دیکھیں کہ مل (Mill) کا نظریہ کیا ہے۔ مل تین تھے۔ باپ' بیٹا اور روح القدس۔ باپ (جیمس مل) نے بیٹے (جون سٹورٹ مل) کے دماغ میں خالص کلاسیکل اسکول کی روایات اور بینتھم کے خیالات بھر دیے اور پھر بیٹا ان تمام روایات اور اخلاقیات کا پیام بر بنا۔ ایک طرف تو اس کا یہ خیال تھا کہ اقتصادیات میں اخلاقیات کے نقطۂ خیال کی مطلق گنجائش نہیں اور دوسری طرف اس کی شخصیت کے ایک دوسرے رخ (روح القدس) نے اس کی کتاب اصول اقتصادیات کے دیباچے میں صاف اعلان کیا ہے کہ:

"اس کتاب کا مقصد ان عملی سوالات کا حل بتانا ہے۔ جو خالص اقتصادیات سے کہیں زیادہ وسیع خیالات سے پیدا ہوتے ہیں اور یہ اس لیے کہ جزوی تفصیلات کو چھوڑ کر کوئی عملی سوالات حتیٰ کہ وہ بھی جن کا خالص اقتصادی مسائل سے گہرا تعلق ہے' صرف اقتصادی مبادیات پر طے نہیں کیے جا سکتے۔ اس کتاب میں یہ بھی لکھا ہے کہ بہت سی اشیاء ایسی بھی ہیں جن کی قدر و قیمت کا معیار ان کی بازار میں مانگ ہرگز

نہیں ہو سکتی- یہ وہ اشیاء ہیں جن کی افادیت اس پر منحصر نہیں کہ وہ بعض خواہشات اور میلانات کو تسکین دیتی ہیں' اور نہ اس پر کہ وہ روزمرہ کی ضروریات زندگی کی کفیل ہوتی ہیں- بلکہ وہ ایسی چیزیں ہیں کہ ان کی جہاں سب سے زیادہ ضرورت ہوتی ہے' وہیں ان کی مانگ سب سے کم ہوتی ہے- یہ چیزیں خاص کر وہ ہیں جو انسانوں کے چال چلن کو بلند کرتی ہیں- روح القدس' اس کے علاوہ انصاف کرنے اور ظلم اور دھوکہ کی روک تھام کرنے کی دعوت دیتی ہے- باہمی تعاون کو جماعتی نزاع سے بلند ہو کر فلاح عام کے حصول کی تلقین کرتی ہے- یہ خیرات سے متوقع ہے کہ غریبوں اور محتاجوں کی مدد کرے- بے کسوں اور بے بسوں کو سہارا دے- یہ بچّوں اور عورتوں یہاں تک کہ جانوروں تک پر ظلم کو نفرت اور حقارت کی نظر سے دیکھتی ہے- اور آخر میں حکومتوں سے استدعا کرتی ہے کہ وہ ایسی تدابیر اختیار کریں جس سے لوگوں کی قوتیں ایک دوسرے کو زک دینے میں نہ صرف ہوں بلکہ صحیح مواقع پر استعمال ہوں تاکہ فطرت کی قوتوں کو طبیعی اور اخلاقی مفاد کے تابع کیا جا سکے-"

سٹینلے جونز (Stanlay Jeons) "جو خالص اقتصادیات" کا بہت بڑا پرچارک ہے' یہ کہنے پر مجبور ہو گیا کہ اقتصادیات کا مقصود حقیقی اس جنس کو وجود میں لانا ہے جو حقیقی معنوں میں قابل طلب ہے اگر اصلی اقتصادی مسئلہ کسی مقصد ہی کا حصول ہے تو پھر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اقتصادیات خالص تشریحی علم کیسے ہو سکتا ہے- یا یہ تو پھر جیسا کہ ہم خیال کرتے ہیں ان ذرائع کا علم ہے جو مطمح ہائے نظر کے حصول کے لیے استعمال کیے جاتے ہیں- مارشل اپنی کتاب "سرمایہ ادھار اور تجارت" کو اس طرح شروع کرتا ہے:

"موجودہ کتاب اپنے سلسلہ کی تیسری کڑی ہے- اس سلسلہ کا مقصد یہ ہے کہ انسانی قوتوں کے ان رجحانات کا مطالعہ کیا جائے جن کا مقصد مادی بہبود کا حصول ہے اور ان امکانات کو معلوم کیا جائے جن سے ترقی کے ذرائع پر پورا پورا اختیار حاصل ہو سکے اور انسان اپنی مخصوص اور اعلیٰ صلاحیتوں کی نشوونما کر سکیں-"

یہاں پھر یہ سوال اٹھانا پڑتا ہے کہ اس صورت میں اقتصادیات کا مقصد اخلاقیات سے مختلف کیونکر ہوا- مارشل اپنی کتاب کے دیباچہ کو اس اُمید پر ختم کرتا ہے کہ:

"اگرچہ میں بوڑھا ہو چکا ہوں- لیکن پھر بھی امید ہے کہ انسانی بہبود کے لیے جو نظریے میں نے قائم کیے ہیں وہ نشر ہو کر رہیں گے-"

ہم پھر اس بات کا اعادہ کریں گے کہ اخلاقیات کا منتہائے مقصود بھی انسانی فلاح و بہبود کے

سوا اور کچھ نہیں۔

پروفیسر پیگو (Pigow) اخلاقیات کے تقاضوں کے ساتھ زیادہ فیاضی اور وسعت نظری کے ساتھ عہدہ برآ ہوتے ہیں۔ "اقتصادی مفاد" کو اس خیال سے مطمح نظر بنانا غلط طور پر ہی کیوں نہ سہی کہ وہ "عام انسانی فلاح و بہبود" کی راہ میں معاون ہو گا۔ اس بات کا کافی ثبوت ہے کہ اقتصادی نظریات کی تہہ میں ایک ایسا طرز خیال پنہاں ہے جو حقیقت میں اخلاقیاتی ہے اور جو ان خالص معاشیین کے طرز خیال سے کہیں مختلف ہے جو اقتصادی معاملات کا مطالعہ کرتے وقت اس امر سے قطعاً بے نیاز ہو جاتے ہیں کہ آیا وہ انسانی فلاح و بہبود کی ترقی میں مدد دیتے ہیں یا رکاوٹ ڈالتے ہیں۔

کینن (Cannon) اپنی کتاب "نظریہ معاشیات" کی آخری فصل کا نام "نصب العین اور رجحانات" رکھتا ہے۔ اور اس فصل میں کہتا ہے کہ یہ نصب العین اور رجحانات مساوات، تحفظ اور آزادی ہیں۔ پھر وہ ان تحریکات کا ذکر کرتا ہے جو ان کو بروئے کار لانے میں رہنمائی کرتے ہیں۔ کہتا ہے کہ:

> "مساوات، حفظ امن اور آزادی میں واضح طور پر مانگ، کھپت، قیمت وغیرہ وغیرہ کے اقتصادی قوانین کی نسبت انصاف، امن اور خیریت کے اخلاقی مقاصد کی تیز چاشنی ہے۔"

اب جو چیزیں ابھی پورے طور پر منصۂ شہود پر نہیں آئیں اور کینن کے نزدیک ان کا حصول ناگزیر ہے اور جن کے حاصل کرنے کی سعی پیہم ہو رہی ہے وہ بجز اخلاقی مقاصد کے اور کیا ہو سکتے ہیں۔ وہ تحریکیں جو ان مقاصد کے حصول میں ممد و معاون ثابت ہو رہی ہیں۔ اخلاقی تحریکوں کے سوا کسی اور نام سے موسوم نہیں کی جا سکتیں۔ اخلاقی تحریکات اور مطمح ہائے نظر اخلاقی ہی رہتے ہیں۔ خواہ آپ ان کا نام "رجحانات اور میلانات" ہی کیوں نہ رکھ لیجئے۔ مزدوروں کی انجمنیں، پچھلی عمر کی پنشنیں، ریاستی بیمے، بڑھتے ہوئے ٹیکس وہ تحریکیں ہیں جنہیں کینن مطمح ہائے نظر کے حصول کی مساعی میں شمار کرتا ہے۔ ان کی تہہ میں "مبادلہ معیشت" (Exchange Economy) کے قوانین نہیں بلکہ وہ اخلاقی بیداری کام کر رہی ہے جو اخلاقی مفکرین اور سیاسیئسین کے مستقل گروہوں کی اصلاحی کوششوں کا نتیجہ ہے۔ معاشیین کے حلقوں میں یہ خیال دن بدن ترقی کر رہا ہے کہ معاشی طاقتوں کو بجائے بالکل کھلا چھوڑنے کے ان میں دخل اندازی کرنی چاہیے، خواہ وہ دخل اندازی کتنی ہی محدود کیوں نہ ہو۔ یہ دخل اندازی بغیر کسی اخلاقی منزل مقصود کے ایک بے معنی سی چیز ہے۔ اور اگر جیسا کہ اکثر کہا جاتا ہے، یہ منزل

مقصود انسانی فلاح و بہبود ہے تو پھر اس کی نوعیت قطعی اخلاقی ہے۔ خواہ فلاح و بہبود کے معنی محض راحت ہی کیوں نہ لیے جائیں۔

مارکس جس کے نزدیک اقتصادیات از سر تا پا مادی' خارجی اور غیر اخلاقی ہے' اپنی اقتصادیات ہی کے سلسلے میں ان مظالم کے خلاف جن میں ظلم' فاقہ کشی' غلامی' سیہ کاری' غریبوں اور مزدوروں سے بے انصافی اور بے رحمی سر فہرست ہیں' علمِ بغاوت بلند کرنے میں کسی معلّم اخلاق سے پیچھے نہیں رہا۔ اس کے مسئلہ "قدر زائد" (Surplus Value) نے اسی بغاوت اور سرکشی سے جنم لیا ہے۔

جن معاشیین کا اوپر ذکر کیا گیا ہے' جو کچھ ان کے متعلق صحیح ہے' وہی رکارڈو (Ricardo)' مالتھس (Malthus)' کیرنے (Ceirnei)' بام باورک (Bohm- Bawerk)' میکس ویبر (Max Weber)' شمولر (Schmoller)' کارور (Carver)' ڈیون پورٹ (Dawon Port)' جے۔ بی۔ کلارک (J.B.Clerk)' اور دوسرے "خالص معاشیین" کے متعلق بھی کم و بیش صحیح ہے۔ ولف (Wolf) بالکل صحیح کہتا ہے کہ سوائے دو ایک کے کوئی بھی ایسا ماہر اقتصادیات نہیں جو "خالص اقتصادیات" کے معیار پر پورا اُتر سکے۔ نہ آئندہ کبھی ایسا ہونا ممکن نظر آتا ہے۔ ٹگ ول (Tug well) کہتا ہے کہ بیشتر ماہرین اقتصادیات "خالص اقتصادیات" کی تائید میں زبانی جمع خرچ کے علاوہ اور کچھ نہیں کر سکے۔ وائنر (Viner) بجا کہتا ہے کہ:

"عالم اقتصادیات اپنے علم کو خالص کرنے اور اخلاقیات سے مبرّا کرنے کی باقاعدہ بحثوں میں خواہ کتنا ہی بلند بانگ ہو اس کا ذاتی عمل اس علم کو سماجی مفاد کے سانچے میں ڈھالنے کی پیہم کوشش کرتا ہے۔ کہنے کو ان دنوں روسی نظام معیشت قطعاً غیر اخلاقی ہے' لیکن اس کے مزدوروں کے حلقے میں گوئٹے' شیکسپیئر اور ٹالسٹائی نہایت مقبول مصنف ہیں۔ یہ اس امر کا ثبوت ہے کہ روس کی روح اعلیٰ مکارم (High Values) کے لیے ہنوز تڑپ رہی ہے۔ درحقیقت ماہرانِ اقتصادیات عموماً باوجود کٹرے پیرے کے شعوری طور پر یا غیر شعوری طور پر اپنے مضبوط قلعہ میں اخلاقی تصوّرات کو چور دروازے سے داخل کر ہی لیتے ہیں۔ جس بات کی اشد ضرورت ہے وہ یہ ہے کہ یہ قلعہ گرا کر نئے سرے سے مضبوط اور ٹھوس بنیادوں پر اُٹھایا جائے۔ خوش قسمتی سے کام کرنے والوں کا ایک گروہ اس ضرورت کو محسوس کر رہا ہے اور اسی کوشش میں ہے کہ اپنے علم کو اخلاقی بنیادوں پر استوار کرے۔ مگر اس گروہ میں کام کرنے والوں کی قلیل تعداد' اقتصادی خیالات کے عمومی رجحان کو

صراط مستقیم پر لانے کے لیے غایت درجہ ناکافی ہے۔"

(۴)

ایک اور کمزوری جو اقتصادیات کے بنیادی اصولوں میں نظر آتی ہے' وہ یہ ہے کہ اجناس اور مطلوبہ اشیاء مادی پر ضرورت سے زیادہ زور دیا جاتا ہے۔ اور اس حقیقت کو پس پشت ڈال دیا جاتا ہے کہ قدر و قیمت کا مخزن اجناس نہیں بلکہ شعوری تجربہ ہے۔ یہ قدر و قیمت شعوری تجربات سے الگ تسکین خواہشات کے ذرائع کے مادی اور خارجی وجود میں نہیں' بلکہ ان میں بحیثیت شعوری تجربہ کے اجزاء ہونے کے ہے۔ ہم کبھی یہ سوال نہیں اٹھاتے کہ ایک گیند کے لیے اس کا اوپر اچھالا جانا زیادہ قیمتی ہے یا نیچے گرایا جانا۔ ہم کبھی یہ نہیں پوچھتے کہ پتھر کے لیے یہ زیادہ قیمتی ہے کہ وہ جامد ہو یا متحرک۔ بجلی سے متحرک کیا جائے یا بھاپ سے۔ ہاں ہمارے لیے یہ بات قیمتی ہو سکتی ہے کہ اسے بذریعہ برق ایک جگہ سے دوسری جگہ لائیں یا بذریعہ بھاپ۔ مگر ہم یہ دعویٰ کبھی نہیں کر سکتے کہ بیچارے پتھر کے لیے یہ بات کوئی قدر و قیمت رکھتی ہے۔ عمدہ لکھی ہوئی کتاب ہمارے مطالعہ کے لیے قیمتی ہے۔ اس کا پُر اشتیاق استقبال اس کے طابع ناشر اور مصنف کے لیے قیمتی ہوتا ہے۔ مگر خریدنے کے بعد اسے پڑھا جائے یا گلدستۂ طاق نسیان بنا دیا جائے' خود کتاب کی ذات کے لیے یکساں ہے۔

پتھر اور انسان دو مختلف چیزیں ہیں' اور ان کے ساتھ یکساں سلوک نہیں کیا جا سکتا۔

بہرحال یہ ظاہر ہے کہ انسان کے معاملہ میں ہم اس امر سے بے تعلق نہیں ہو سکتے کہ اس سے ایک قسم کا سلوک کیا جائے یا دوسرے قسم کا۔ اسے بھوکوں مارا جائے یا اس کا پیٹ بھرا جائے۔ اسے ٹھکرایا جائے یا آغوش میں لیا جائے۔ دونوں اعمال یکساں نہیں ہو سکتے۔ سوال یہ ہے کہ ہم کیوں ان معاملات پر جن کا تعلق انسان سے ہے "قدر" کا حکم لگاتے ہیں' اور کیوں ان پر جو کتابوں اور پتھروں سے متعلق ہیں ایسا نہیں کرتے۔ یہ اس لیے کہ انسان میں شعوری تجربہ ہے جس سے بے جان کتابیں اور بے روح پتھر محروم ہیں۔ اگر انسان پتھروں اور کتابوں کی مانند' مسرت و انبساط' رنج و اندوہ کے احساس سے بیگانہ ہوتا تو نہ کسی متنفس کے دل میں مسرت کا شوق ہوتا' نہ درد و کرب سے گریز' تمام قدر و قیمت انسانی تجربہ اور محسوسات سے وابستہ ہے۔ جو چیز کسی کے تجربہ میں نہ آئے خارجی طور پر قیمتی ہو یا غیر قیمتی' ہمارے لیے یقیناً اس کی کوئی قیمت نہیں۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اگر اقتصادی اجناس کی قیمتیں مقرر کی جاتی رہیں تو اس لیے کہ وہ ہمارے شعوری تجربہ کی جزو بن جاتی ہیں یا ان چیزوں کا وسیلہ بن جاتی ہیں جو ہمارے شعوری تجربہ کی تعمیر میں شامل ہوتی ہیں۔ ہمارے لیے تجربہ سے بے علاقہ ہو کر ان کی کوئی قیمت

نہیں۔

یہ حقیقت ماہران اقتصادیات نے بھی پوری طرح فراموش نہیں کی۔ اس لیے کہ وہ اجناس کو قیمتی اس لیے سمجھتے ہیں کہ وہ خواہشات انسانی کو پورا کرتی ہیں اور خواہشات یقیناً تجربہ انسانی کے اجزائے ترکیبی میں سے ہیں۔ لیکن اس اصلیت کو پہچاننے کے باوجود وہ اسے پس پشت ڈال دیتے ہیں۔ اجناس پر "قدر و قیمت" کا حکم لگاتے وقت اس قدر و قیمت کی نفسیاتی معنویت کو بھول جاتے ہیں اور صرف ان کے خارجی وجود کے لحاظ سے ان پر بحث کرتے ہیں۔ گویا قیمت خواہش سے پیدا ہونے کے باوجود جنس سے براہ راست متعلق ہے۔ یعنی اس کی اصلیت محض پیداوار اور مانگ کے تناسب ہی میں پنہاں ہے اور خواہش مند کے شعوری تجربہ سے اسے کوئی واسطہ نہیں۔ یہ معاشیین کے شعوری تجربہ کی قدر و قیمت کو بیرونی اور مادی اجناس میں منتقل کرنے کا نتیجہ ہے کہ وہ انسان کے اخلاقی مقاصد کو تآل کار پس پشت ڈالنے پر مجبور ہو جاتے ہیں۔ ان کے نزدیک کتابیں قیمت رکھتی ہیں، نہ علم جس کے حصول کے لئے یہ لکھی جاتی ہیں۔ وہ تحفہ جو ایک عاشق اپنی محبوبہ کے لیے بازار میں خریدتا ہے، قیمت رکھتا ہے، نہ جذبۂ محبت جو اس تحفہ کی خرید کی خواہش کا اصل منبع ہے۔ گیہوں، جَو، جوار، دودھ، مچھلی، گھی، گوشت، پھل قیمت رکھتے ہیں، نہ صحت اور لذّت جن کے لیے ان اجناس کی خواہش کی جاتی ہے۔ ایک تصویر کی قدر ہے مگر نہ جمالیاتی تجربہ اور ذوق نظر کی جن کے حصول کا یہ ایک ذریعہ ہے۔ غلام کی قدر و قیمت ہے، مگر آزادی کی کچھ نہیں۔ مزدوری اطفال قیمتی ہے لیکن تمدّنی ارتقا بے قیمت ہے۔ عصمت فروش عورت کی قیمت ہے، مگر عصمت قدر و قیمت سے قطعاً بے علاقہ۔ اور یہ سب کچھ اس لیے کہ مؤخرالذکر نوعیت کے سامان غیر مرئی، غیر مادی اور ناقابل تبادلہ ہیں۔ دیکھیے کس طرح اصلی قدر و قیمت کے پھول کانٹے سمجھ کر چھوڑ دیے جاتے ہیں اور "قدر تبادلہ" سے اقتصادیات کا دامن بھر دیا جاتا ہے۔

بریں عقل و دانش بباید گریست

ماہرین اقتصادیات کو چاہیے کہ تجربہ کے خارجی پہلو پر جس کی بدولت اصلی خیر و خوبی نظرانداز ہو گئی ہے اور اس کی جگہ بعض بیّن خرابیوں نے لے لی ہے زور دینا چھوڑ دیں۔

ہم پر یہ اعتراض وارد نہیں ہو سکتا کہ اس حقیقت کی طرف توجہ مبذول کرانے میں کہ صحیح قیمت شعوری تجربات کے بعض عناصر سے متعلق ہے: ہم محض تصوری نقطۂ خیال (Subjective point of view) اختیار کر رہے ہیں۔ "خارجی" اور "داخلی" تجربے کے دو پہلو ہیں۔ تجربہ ہمیشہ کسی شخص کا ہوتا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ کسی نہ کسی خاص چیز کا تجربہ کہلاتا

ہے۔ مشاہدہ' شاہد اور مشہود دونوں سے مل کر بنتا ہے۔ دونوں میں سے ایک کو بھی دوسرے سے بالکل جُدا کر کے دیکھنا غلطی ہے۔ ذہن اور وہ چیز جس کا مشاہدہ ذہن کرے دونوں تجربہ کے اجزائے غیر منفک ہیں۔ ان دو پہلوؤں کے شعوری تجربات میں سے بعض انسانوں کے نزدیک فی نفسہٖ قیمتی ہیں۔ بعض انسان فی نفسہٖ قیمتی تجربات کے ذرائع یا اجزاء ہونے کے لحاظ سے قیمتی ہیں اور بعض بے قیمت اور بعض محض بد قیمت ہیں۔

تجربہ انسانی کے دونوں پہلوؤں کی اس مربوط اور ٹھوس وحدت کی فراموشی لوگوں کو خالص داخلی یا خالص خارجی نقطۂ خیال اختیار کرنے پر مجبور کر دیتی ہے۔ کارل موز (Karl muhs) لکھتا ہے کہ:

"اقتصادیات کو صرف خارجی یا صرف داخلی بنیادوں پر کھڑا کرنے کی کوشش انجام کار یک طرفی پیدا کر دیتی ہے اور بالآخر ان کو اس انتہائی حالت تک پہنچا دیتی ہے جہاں دونوں پہلوؤں میں زمین اور آسمان کا بُعد واقع ہو جاتا ہے۔"

تلخیص (Abstraction) ہمارے لیے ناگزیر ہے اس لیے کہ اس کے بغیر علوم کے تصوّرات کی تشکیل محال ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ تلخیص آخر تلخیص ہے۔ اگر قدر و قیمت کے مسئلہ میں تلخیص کی بدولت ہم خارجی اشیاء کو اہمیت دیں تو تجربہ کے داخلی پہلو کو بھی اتنی ہی اہمیت دینی چاہیے۔

یہی یک طرفی ہے جو جیونز (Jeuons)' بوم باورک (Bohm Bhawerk)' ویزر (Wieser)' لیف مان (Lief mann)' مینجر (Menger) اور اسی گروہ کے دوسرے ماہرین اقتصادیات کو مجبور کر دیتی ہے کہ وہ مسرّت کو خارجی اشیاء سے الگ کر کے قدر و قیمت کا منبع قرار دیں۔ تلخیص کی چھلنی سے نکلی مسرّت کسی شخص کے تجربے میں نہیں آئی۔ مگر باوجود اس کے ان تمام مفکرین کے نزدیک قدر و مفاد کا سرچشمہ ہی "تصوّراتی مسرّت" ہے۔ عام لوگ ایک ایسے ٹھوس تجربہ کی قدر کرتے ہیں جیسے ایک خوش آئند کتاب' ایک خوش ذائقہ کھانا' ایک دل فریب تصویر۔ مگر یہ ماہرین اقتصادیات ان تجربوں کو دو حصوں میں تحلیل کر دیتے ہیں۔ ان کی مسرّت کے عنصر کو ایک طرف رکھتے ہیں اور باقی اجزا کو دوسری طرف۔ اور پھر مؤخرالذکر کی قیمت مقدّم الذکر کی مقدار کی مناسبت سے مقرر کرتے ہیں اور یہ سمجھتے ہیں کہ گویا یہ ثابت کرنے میں کامیاب ہو گئے ہیں کہ ایک کتاب یا ایک تصویر اس لیے قیمتی ہے کہ وہ پڑھنے یا دیکھنے والے کے لیے مسرّت بخش ہے لیکن ان کے خیال میں یہ بات نہیں آتی کہ اگر وہ اس کوشش میں کامیاب ہو بھی گئے ہوں تو اس سے یہ بھی تو لازم آتا ہے کہ وہ ساتھ ہی ساتھ قتل' غارت گری' ظلم' ڈاکہ' عصمت

فروشی ایسے مذموم افعال کو قیمتی ثابت کرنے میں بھی کامیاب ہو گئے ہیں۔ یہ اس لیے کہ ایسے افعال خود قاتل، غارت گر، ظالم، ڈاکو اور عصمت فروش کے لیے مرغوب اور ان کے زعم میں ان کے لیے مسرت بخش ہیں۔ تلخیص بے جا کے نتائج بھی کتنے عجیب ہوتے ہیں۔ اندھیرا اُجالا ہو جاتا ہے اور اُجالا اندھیرا۔

خرد کا نام جنوں رکھ دیا جنوں کا خرد
جو چاہے آپ کا حسن کرشمہ ساز کرے

یہی وہ یک طرفی ہے جو مارکسیت کو کشاں کشاں دوسری انتہا کی طرف لے گئی ہے۔ مارکس کہتا ہے کہ:

"جنس اصل میں ایک بیرونی چیز ہے اور یہی جنس قیمت ہے"

اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ایسے تجربات جیسے علم، محبت، راحت، بیرونی اور خارجی نہ ہونے کی وجہ سے، قیمت سے مبرّا ہیں اور اگر ان کی کوئی قدر و قیمت ہے بھی تو محض ثانوی حیثیت سے۔ مارکس کے نزدیک ان کے متعلق سوچنا محض سرمایہ داروں اور امیروں کا مشغلہ ہے۔

مارکس نے ہیگل (Hegel) کو مجرم قرار دیا ہے کہ اس نے وجود کو خیال سے بالکل الگ کر دیا ہے اور پھر خیال کو وجود کی جگہ دے دی ہے۔ دیکھنا یہ ہے خود مارکس نے کیا کیا ہے۔ اس کے نزدیک:

"چونکہ جنس کی قیمت کا دارومدار اس کی خصوصیات پر ہے، اس لیے اس کی قیمت اس کی ذات سے کوئی الگ چیز نہیں ہے۔ اسی وجہ سے ایسی جنس جیسے لوہا، گندم، ہیرا وغیرہ فی نفسہٖ افادی قیمت یا مال ہے۔"

لیکن یہ عجیب منطق ہے کہ: "وہ چیز جس کی خصوصیات انسانی ضروریات اور حاجات کو تسکین دیتی ہیں" قدر و قیمت خیال کر لی جاتی ہے۔ لیکن خود اس تسکین کی بجائے خود کوئی قدر و قیمت نہیں سمجھی جاتی۔ اگر اجناس کی خصوصیات انہیں قیمت یا قیمتی اس لیے بناتی ہیں کہ ان سے انسانی ضروریات پوری ہوتی ہیں تو اس قدر کی بنیاد یہ اجناس یا اشیاء نہیں، بلکہ وہ تسکین ہے جو ضروریات کے پورا کرنے سے حاصل ہو سکتی ہے۔ وہ جمالیاتی تسکین جو گراموفون کے نفخ سے ہم کو حاصل ہوتی ہے، قابل قدر ہے۔ گراموفون کی سوئی، ساؤنڈ بکس یا وہ لہریں جو فضا میں ارتعاش پیدا کرتی ہیں فی نفسہٖ بے حقیقت ہیں۔ مؤخرالذکر کی "قدر" اصلی نہیں، ثانوی اور اضافی ہے۔ وہ محض اس جمالیاتی تسکین کا ذریعہ ہیں جسے مارکس کی "خارجی شے" کے مقابلہ میں "داخلی شے" کہنا چاہیے۔ مارکس اشیاء اور ان کی افادی قدر و قیمت کو ضروریات سے الگ کر کے دیکھتا

ہے اور تجربہ کو صرف انہیں پر مشتمل سمجھتا ہے۔ اگر ہیگل نے تجربہ کو خیالی بنا دینے میں غلطی کی ہے تو مارکس نے اسے خالی مادی رنگ دینے میں اس سے کم غلطی نہیں کی۔

اگر ہیگل کے حلقہ نشینوں نے تجربہ کی جگہ خیال کو دی تھی تو مارکس کے مریدوں نے وہی جگہ مادہ کو دی ہے۔ مارکس اپنی کتاب فلسفہ تاریخ میں دعویٰ کرتا ہے کہ اس نے ہیگل کو سر کے بل کھڑا دیکھا تھا لیکن اس نے اسے پھر پاؤں پر کھڑا کر دیا۔ مگر حقیقت میں اگر ہیگل نے تجربہ کو سراپا سر سمجھا تو مارکس نے اسے سراپا پاؤں سمجھا ہے۔ بلکہ وہ اس سے بھی آگے جاتا ہے۔ پہلے اس مفروضہ سے شروع کر کے کہ "افادی قیمت" کا دارومدار اشیاء کی "خصوصیات" پر مبنی ہے' وہ خصوصیات اشیاء اور افادی..... قیمت دونوں کو فوراً بھول جاتا ہے اور قدر مبادلہ کی طرف رجوع کر کے اسے ان خصوصیات سے نہیں بلکہ اشیاء کی مقدار سے نکالتا ہے۔ چنانچہ وہ لکھتا ہے کہ:

"جہاں تک افادی قدر و قیمت کا تعلق ہے' اجناس صرف کیفیت کے لحاظ سے مختلف ہیں۔ قدر مبادلہ کے لحاظ سے اجناس صرف مقدار یا کمیّت میں مختلف ہوتی ہیں اور اس لحاظ سے وہ کوئی افادی قیمت نہیں رکھتیں۔"

یہاں وہ صاف طور پر کہتا ہے کہ قدر مبادلہ کو افادی قدر سے کوئی علاقہ نہیں۔ حالانکہ ایک دوسری جگہ خود ہی مانتا ہے کہ:

"قدر مبادلہ' افادی قدر ہی سے ملخّص ہے۔"

یہ بحث یہیں ختم نہیں ہوتی۔ قیمت کو اجناس کی مقدار سے محنت کی طرف جو ان کی ساخت اور پیداوار کا ذریعہ ہے منتقل کر دیتا ہے اور مجسّم اور ٹھوس محنت کی مختلف قسموں کی قدر و قیمت کو نہ ان اجناس کی قدر و قیمت سے نکالتا ہے جو محنت سے حاصل ہوتی ہیں اور نہ ان اجناس کی قدروقیمت سے نکالتا ہے جو ان کے حصول کے لیے قربان کی جاتی ہیں۔ بلکہ یہ خیال کرتا ہے کہ:

"جب محنت سے پیدا کردہ اجناس کی مفید خصوصیات ختم ہو جاتی ہیں تو ان کے ساتھ ساتھ محنت کی اپنی مفید خصوصیات بھی غائب ہو جاتی ہیں اور اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ محنت کی مختلف شکلیں بھی گُم ہو جاتی ہیں۔ ان کا ایک دوسرے سے تمیز کرنا ناممکن ہو جاتا ہے اور سب یکساں طور پر ایک ہی قسم کی انسانی محنت ایک ملخص تصوری اور لااقسام محنت رہ جاتی ہے"

یہ تلخیص کا ایک عمل ہے۔ قدر و قیمت کا پنچھی اپنے بازوؤں کی قوت سے خصوصیات سے اُڑتا ہے تو اجناس پر بیٹھتا ہے۔ اجناس سے اُڑتا ہے تو مقدار اجناس پر بیٹھتا ہے اور جب مقدار

اجناس سے اُڑتا ہے تو مجسّم اور ٹھوس محنت پر جا بیٹھتا ہے' اور آخر الامر ٹھوس محنت سے پرواز کر کے مخص یا تصوری محنت پر جا بسیرا لیتا ہے۔

اس منزل پر بالکل برعکس عمل شروع ہوتا ہے' اور ہمیں یہ بتایا جاتا ہے کہ "خیر یا افادی قیمت" جہاں سے مارکس پہلے چلا تھا' قیمت صرف اسی لیے ہے کہ تصوری محنت یعنی قدر مبادلہ نے اس میں مجسم یا ٹھوس صورت اختیار کر لی ہے۔ پہلے قدر مبادلہ افادی قیمت سے اخذ کی گئی تھی۔ اب اس کے برعکس افادی قیمت قدر مبادلہ سے اخذ کی جا رہی ہے اگر یہ دلیل مدور (Circular) نہیں تو اور کیا ہے۔

ہر پھر کے دائرے ہی میں رکھتی ہیں وہ قدم
آئی کہاں سے گردش پرکار پاؤں میں

قدر و قیمت کا پنچھی واپس اُڑتا ہے اور پھر اسی شاخ پر جا آرام لیتا ہے جہاں اس نے پہلی بار پَر کھولے تھے۔ غالباً پنچھی کی تمثیل اتنی موزوں نہیں۔ اسے یوں سمجھ لیجئے کہ مارکس کسی انسان کی ٹوپی لے کر اسے ایک مٹی کے کُتے کے سر پر جماتا ہے۔ پھر اس کی پیٹھ پر رکھتا ہے۔ پھر دُم سے ٹانگتا ہے اور بالآخر اسی انسان کے پیر میں ڈال دیتا ہے اور یہ سب کچھ محض اس لیے کرتا ہے کہ ہمیں یہ بتا سکے کہ یہ چیز ٹوپی کے طور پر اس لیے استعمال ہوتی ہے کہ جُوتے کی طرح پہنی جاتی ہے۔

اس مسئلہ کا ایک اور پہلو بھی ہے۔ مارکس ہر شے کو مادی رنگ دینے میں پوری طرح ناکام ثابت ہوا ہے۔ اس لیے کہ محنت انجام کار بجز سعی و کوشش کے شعوری تجربہ کے اور کچھ بھی نہیں۔ اس نے اس تسکین کو جو اجناس کے حصول میں ملتی ہے کوئی قدر و قیمت نہ دی تھی۔ لیکن اب غیر شعوری طور پر ایک لمبا چکّر کاٹ کر سعی کے شعوری تجربہ ہی کو قیمتی ٹھہرایا ہے۔ شعوری تجربہ سے بھاگ کے خارجی مادہ کی طرف گیا تھا۔ اب اُلٹے پاؤں اسی شعوری تجربہ کی طرف اُسے لَوٹنا پڑا۔ لطف یہ ہے کہ اسے اس کا قطعاً احساس نہیں کہ جس جال سے وہ بھاگا تھا مآل کار اسی میں پھر گرفتار ہو گیا۔

اُلجھا ہے پاؤں یار کا زلفِ دراز میں
لو آپ اپنے دام میں صیاد آگیا

محنت مارکس کے نزدیک اسی طرح خارجی اور غیر نفسیاتی چیز ہے جس طرح اَجناس۔ اس کو قیمتی سمجھنے کے مسئلہ پر ہم مارکس سے اُلجھنا نہیں چاہتے۔ لیکن یہ کہے بغیر نہیں رہ سکتے کہ اس نے جو راہ اختیار کی وہ راہ دُور ضرور تھی مگر راہِ راست نہ تھی۔ اگر وہ قدر کو شعوری تجربہ کی

ایک خصوصیت سمجھتا تو پورے استحقاق کے ساتھ وہ تمام محنت اور سعی و کوشش کے شعوری تجربہ کو ثانوی قدر و قیمت کا مستحق سمجھ سکتا تھا۔ بلکہ ایک اور بھی گہرے معنی میں محنت کو قیمتی کہہ سکتا تھا۔

(۵)

ہمارا یہ سلسلۂ خیال ہم کو اقتصادیات کے ایک ایسے بنیادی فرق و امتیاز تک لے آیا ہے جس سے معاشیین نے سخت غفلت برتی ہے۔ اس سے میری مُراد معنوی اور ثانوی قدر و قیمت کا امتیاز یعنی قدر و قیمت مقاصد اور قدر و قیمت ذرائع کا امتیاز ہے۔ جو مقصود بالذات ہے وہ معنوی قدر و قیمت رکھتی ہے اور جو چیز بحیثیت ذریعہ کار آمد ہے' وہ قدر ثانوی یا قدر خارجی کی حامل ہے۔ خیر یا قدر ان چیزوں کی حقیقی صفت نہیں ہے جو محض خارجی قدر و قیمت رکھتی تھیں۔ ان کی قدر و قیمت اس تعلق کی مرہون منت ہے جو ان کو ان چیزوں کے ساتھ ہے جو معنوی حیثیت سے قیمتی ہیں۔ اگر یہ معنوی حیثیت سے قابل قدر چیزوں کے حصول کا ذریعہ نہ ہوں تو ان کی کوئی قدر و قیمت نہ ہو۔ کسی اور وجہ سے نہیں محض قابل قدر چیزوں کے حصول کا ذریعہ ہونے کے باعث یہ قابل قدر سمجھی جاتی ہیں۔ البتہ یہ ممکن ہے کہ ایک ہی چیز معنوی اور خارجی دونوں حیثیتوں سے قدر و قیمت رکھتی ہو۔ یعنی بذات خود قیمتی ہونے کے ساتھ ساتھ کسی دوسری معنوی خوبی کے حصول کا ذریعہ بھی ہو۔

اگر ہم اس امتیاز کی روشنی میں اقتصادی قیمتوں پر نگاہ ڈالیں۔ تو سب کی سب بلا استثنا محض خارجی قیمت کی مالک قرار دی جا سکتی ہیں۔ یعنی خیر بالذات کے ذرائع ہونے کی حیثیت سے قیمتی ہیں۔ میرا خیال ہے کہ آدم سمتھ نے بنیادی اقتصادی قیمت کو افادی قیمت قرار دیتے وقت اس امتیاز کو ضرور سامنے رکھا۔ اس کے بعد یہ اصطلاح' یعنی "افادی قیمت" ہمیشہ اقتصادی قیمت کے لیے استعمال ہوتی رہی۔ افادی قیمت اصل میں نام ہی اس فائدے یا قابلیت کا ہے جو بعض چیزوں کو خیر بالذات کے حصول کا ذریعہ بتاتی ہے۔ شیلر بھی کہتا ہے کہ :

"چیزوں کا مفید یا غیر مفید ہونا ان مقاصد کے اعتبار سے ہے جن کے حصول میں ہم ان چیزوں کو بطور ذرائع استعمال کرتے ہیں۔ قدر بالذات افادی قدر و قیمت کی شرط ہے۔ آدم سمتھ نے اخلاقیات اور اقتصادیات کی دنیاؤں میں ایک حد فاصل قائم کی' اور یہ خیال کیا کہ اخلاقیات خیر بالذات یا قدر معنوی کا علم ہے اور اقتصادیات کا تعلق خارجی قدر و قیمت یا افادی قیمت سے ہے۔ اگر وہ اٹھارہویں صدی کے اس

فریب کا شکار نہ ہو جاتا کہ جو چیز فطری اور خود رَو ہے وہ لازمی طور پر انسان کے لیے بہترین ہے' اور یہ کہ اقتصادی نظام خود رَو اور فطری ہونے کی وجہ سے انسانی فلاح و بہبود کا بہترین ذریعہ ہے' تو غالباً وہ اس بات پر ضرور زور دیتا کہ اشیا کی پیداوار' تبادلہ اور تقسیم ان کو اخلاقی قدر و قیمت کی میزان میں تولنے کے بعد کرنا چاہیے' تاکہ وہ حقیقی معنوں میں افادی قدر و قیمت رکھتی ہوں- یعنی درحقیقت مفید ہوں-"

واقعہ یہ ہے کہ کوئی شخص بھی جس کے دماغ میں آدم سمتھ کی طرح خود رَو اقتصادی نظام کی افادیت کے متعلق بے وجہ خوش فہمی نہ ہو اِس کے علاوہ کسی اور نتیجہ پر نہیں پہنچ سکتا- یہ ممکن ہے کہ خود رَو اقتصادی نظامات انسانی فلاح و بہبود کے لیے اچھے ذرائع ہوں' مگر یہ ضروری نہیں کہ وہ اس کے لیے بہترین ذرائع ہیں- معاشیین کو تلاش بہترین ذرائع کی ہونی چاہیے-

جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے علمبرداران افادیت نے قدر کی اصطلاح کو قدر بالذات اور قدر افادہ دونوں کے لیے بلاامتیاز استعمال کیا- اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بعد کے معاشیین نے اس بات کو کہ اقتصادی قدر و قیمت محض افادی' خارجی اور ثانوی قدر و قیمت ہے اکثر فراموش کیا ہے-

قدر معنوی اور قدر افادی کے مابین امتیاز کا یہ فقدان جو نفسیات تلذذ کا لازمی نتیجہ ہے' معاشیین کو بہت عزیز ہے- ملذذین کے نزدیک بجز مسرّت و انبساط کے ہم کسی شے کی خواہش نہیں کرتے اور اگر بالفرض کسی دوسری چیز کی خواہش کریں بھی تو محض اس لیے کریں گے کہ وہ بعض مسرّتوں کے حصول کا ذریعہ ہوتی ہیں- مسرت خواہشات کا واحد مقصد ہے اور تمام مطلوبہ مقاصد مسرّت ہی کے اجزاء ہیں- اس لیے یہ تمام بذات خود قابل قدر ہیں- جب ایسا مان لیا جائے تو افادی قدر و قیمت کا سوال اُٹھتا ہی نہیں- وہ چیز جسے ہم افادی قدر و قیمت کہتے ہیں قدر بالذات بن جاتی ہے-

ماہرین اقتصادیات اس نتیجہ پر شعوری طور پر نہیں پہنچتے- مگر نظریوں کے نتائج ان علوم کے تار و پود میں جو اپنی بنیاد ان نظریات پر رکھتے ہیں ایک خاموش طریقہ سے آپ ہی آپ داخل ہو جاتے ہیں-

لیکن یہ تعجب کی بات ہے کہ قدر معنوی اور قدر خارجی یا افادی کا یہ خلط ملط اس نظریہ کا نتیجہ ہے جس کی بنیاد اور نام تک بھی ان دونوں کے فرق پر مبنی ہے- وجدانیین کا خیال تھا کہ اچھے اور بُرے کاموں کی نسبت ہم بغیر تجربہ اور مشاہدہ کے محض وجدانی طور پر رائے قائم کرتے ہیں- اس سے بحث نہیں کہ ان کے نتائج کیا ہوتے ہیں- دوسری طرف افادیین کا گروہ تھا جن کی رائے میں افعال کے اچھے یا برے ہونے کا معیار محض ان نتائج کے اچھے یا برے ہونے پر

ہے جو ان سے پیدا ہوتے ہیں۔ افادیت یہاں تک تو حق بجانب تھی کہ وہ اعمال کے حسن و قبح کا معیار ان کے نتائج کو قرار دیتی تھی لیکن اس نے اسی پر اکتفا نہیں کی۔ خلط مبحث وہاں سے شروع ہوا جہاں عمدہ یا معنوی حیثیت سے قابل قدر نتائج کو پہلے مسرّت، پھر مسرّت رساں اشیاء اور پھر مفید اشیاء یعنی خارجی حیثیت سے قابل قدر اشیاء تک محدود کر دیا گیا یہاں تک کہ مل نے دولت کو بھی ایک جگہ خیر بالذات کہہ دیا۔

بسوخت عقل زحیرت کہ ایں چہ بوالعجبی ست

یہ ہے قدر بحیثیت مقصد اور قدر و قیمت بحیثیت ذریعہ کا خلط مبحث اور اس کا نتیجہ۔

پروفیسر روبنز (Robbins) کسی حد تک خوش آہنگی سے کام لیتے ہیں جب وہ اقتصادیات کی تعریف یوں کرتے ہیں کہ وہ:

"علم ہے انسانی چال چلن کا۔ جہاں تک یہ چال چلن مقاصد اور ذرائع کے باہمی تعلق کا مترادف سمجھا جا سکتا ہے۔"

اور جب وہ اس بات پر زور دیتے ہیں کہ:

"تسکین ضروریات کے ذرائع میں سے جو مادی ہیں، ان کی بھی مادیت نہیں جو انہیں اقتصادی خیر (Goods) کی حیثیت دیتی ہے، بلکہ ان کی قدر کا پہچانتا ہے۔"

لیکن بدقسمتی سے گو وہ ذریعہ کے تصور کا جہاں تک کہ اس کا تعلق نفسیاتی مقاصد یعنی اشیائے مطلوبہ سے ہے۔ نہایت احتیاط سے تجزیہ کرتے ہیں۔ جہاں تک اس کا تعلق اخلاقی مقاصد یا قابل طلب چیزوں سے ہے اسے بالکل فراموش کر دیتے ہیں۔ اکثر معاشیین کی طرح وہ ذرائع کا رشتہ قابل طلب مقاصد کی بجائے مطلوبہ مقاصد سے جا ملاتے ہیں۔ حالانکہ قبل الذکر سے ان کا تعلق زیادہ اہم ہے۔ وہ دعویٰ کرتے ہیں کہ رکارڈو (Ricardo) کے نظام کی خرابیاں محض اس وجہ سے تھیں کہ وہ منڈی کی قیمتوں ہی پر آکر رُک گیا اور اس قدر و قیمت تک نہ پہنچا جو ایک فرد کی نگاہ میں ہوتی ہے۔ ہم پروفیسر روبن کے اس خیال سے متفق ہیں کہ حال کے نظریات قدر میں یہ بڑی خوبی ہے کہ وہ اس سے آگے جاتے ہیں اور انفرادی قدر و قیمت کا بھی جائزہ لیتے ہیں۔ مگر ہم ساتھ ہی ساتھ یہ بھی کہیں گے کہ ان نظریات میں ایک بہت بڑا عیب بھی ہے اور وہ یہ کہ وہ انفرادی قدروقیمت پر ہی رک جاتے ہیں اور سماجی فلاح و بہبود اور سماجی قدر و قیمت تک نہیں پہنچتے۔ نفسیاتی مقاصد پر آکر ٹھہر جاتے ہیں اور اخلاقی مقاصد سے دُور رہتے ہیں۔ اگرچہ پروفیسر روبن کے نزدیک اقتصادیات میں سب سے اہم چیز اشیاء کا باہمی تبادلہ ہے لیکن ہمیں ان کے اس قول سے خوشی ہوتی ہے کہ:

"انسان کے وہ افعال جو اقتصادی تبادلہ کے دائرہ سے باہر ہیں وہ بھی مقاصد اور ذرائع کے حلقہ میں اسی طرح محصور ہیں جیسے وہ افعال جو اس کے دائرے کے اندر ہیں۔ نظریہ قدر کے نتائج ایک یکّہ و تنہا فرد اور ایک اشتراکی حکومت پر اسی طرح حاوی ہیں جیسے معاشرت تبادلہ میں زندگی بسر کرنے والے انسان پر۔ نیز یہ کہ اقتصادیات مبادلہ کی وضاحت صرف اسی طرح ہو سکتی ہے کہ تبادلہ کے سلسلے سے باہر نکل کر انسانی انتخاب کے قوانین کا مطالعہ کیا جائے۔"

ہم صرف اتنا کہنے کی جرات کرتے ہیں کہ ماہرین اقتصادیات نے ابھی تک قوانین انتخاب دریافت نہیں کئے اور نہ قدر و قیمت کی حقیقت کو پہچانا ہے جو انتخاب کو وجود میں لاتی ہے۔ یہ سچ ہے کہ یہ دونوں کام ان کے ہیں بھی نہیں۔ پہلا کام ماہر نفسیات کا ہے اور دوسرا کام ماہر اخلاقیات کا۔ لیکن جہاں اقتصادیات کے لیے آزادانہ خرید و فروخت یا دوسرے اقتصادی نظامات کے قوانین کو سمجھنے کے نفسیاتی نتائج پر انحصار کرنا ضروری ہے' وہاں اخلاقیات کے نتائج سے مستفید ہونا اور پھر یہ بتانا کہ فلاں فلاں مطمح ہائے نظر کے لیے فلاں فلاں ذرائع بہترین ہیں' اس سے کم لازمی نہیں۔

ماہرین اقتصادیات کے کام کا یہ دوسرا حصہ اتنا ہی نظری (Theoretical) ہے' جتنا کہ پہلا' بلکہ ایک طرح سے اس سے بھی زیادہ نظری ہے۔ کیونکہ اس میں اسے اقتصادی دائرہ کے اندر کے انسانی افعال کو ان خالص نظری اور تصوّری مقاصد انسانی کے ساتھ جنہیں وہ اخلاقیات سے لے گا رشتہ اسباب و علل میں پرونا ہے۔ اکثر ماہرین اقتصادیات کی طرح جن میں پروفیسر روبنز بھی شامل ہیں اس کام کو عملی اقتصادیات کہہ کر علیحدہ کر دینا محض اس کی اہمیت نہ پہچاننا ہے۔ خالص اقتصادیات کو غیر اخلاقیاتی تحقیق سمجھ کر عملی اقتصادیات سے علیحدہ کر دینا نہایت خطرناک ہے۔ ایک محدود نظام عمل کا مطالعہ کر کے اس کے اصولوں کا اس کی مخصوص حدود سے باہر اطلاق کسی طرح بھی درست نہیں۔ یہ بعینہٖ ایسا ہے جیسے ایک کمرے کے اندر آنکھ مچولی کھیلنا اور پھر اس کے قواعد کا اطلاق ہمالیہ پہاڑ پر چڑھائی یا لندن کے ہوائی سفر یا ایسے دیگر مقاصد پر کرنا۔ مقاصد محض کے ذرائع محض کسی صورت میں بھی بغیر شکل بدلے اخلاقی مقاصد کے اخلاقی ذرائع نہیں بن سکتے۔

طبیعیات عملی اور نظری کی مثال یہاں قطعاً بے محل ہے۔ میکانک طبیعیات کی شاخ ہونے کی حیثیت سے حرکت اور کشش وغیرہ کے قوانین کا مطالعہ کرتی ہے۔ لیکن جب میکانک عملی انہیں قوانین کو جہازوں کی ساخت' پُلوں کی تعمیر' ریلوں کے بنانے وغیرہ میں استعمال کرتی ہے تو ان کی

ہیئت میں کوئی فرق نہیں آتا۔ میکانک عملی کے منتخب شدہ ذرائع اپنی ہیئت کے لحاظ سے ان اسباب و علل کے سلسلوں سے مختلف نہیں جنہیں میکانک نظری معلوم کرتی ہے لیکن اقتصادیات کی بات دوسری ہے۔ اقتصادی مشین کے کل پُرزے تا آنکہ انہیں نفسیاتی نقطہ خیال سے نہ دیکھا جائے' اس طرح نہیں چلتے۔ اقتصادیات کے اس حصہ کا کام جسے عملی کہا جاتا ہے یہ نہیں کہ اقتصادیات نظری کے چند اصولوں کو عملی جامہ پہنا دے بلکہ دوسرے تمام نظری علوم کی طرح اس کا کام بھی محض علم حاصل کرنا ہے۔ اس کا کام اخلاقی مقاصد کے اخلاقی ذرائع کی تحقیق ہے۔ اگر مقاصد محض کے ذرائع دریافت کرنا نظری ہے تو اخلاقی مقاصد کے اخلاقی ذرائع کی تحقیق بھی یقیناً نظری ہے اور اسے عملی کہہ کر چھوڑ دینا ہرگز مناسب نہیں۔ اخلاقی ذرائع' ذرائع محض کی عملی صورت ہیں بلکہ ان سے اہلیت میں مختلف ہیں۔

اقتصادیات فلاح و بہبود کا مطالعہ نہیں کیونکہ ایک طرح فلاح و بہبود کا مطالعہ اس کی حدود سے باہر ہے۔ مگر یہ ان بہترین ذرائع کا علم ہے جو اس فلاح و بہبود کے حصول میں مد و معاون ہو سکیں۔ پروفیسر رابنز کے نزدیک علم المعیشت وہ علم ہے جس کی مدد سے "مطلوبہ مقاصد کم سے کم ذرائع سے" حاصل ہو سکیں۔ پروفیسر رابنز خود مانتے ہیں کہ :

"ماہرین اقتصادیات کے لیے قدر و قیمت اور اخلاقی اصولوں کو بطور مواد مدنظر رکھنا لازمی ہے۔ ان کے لیے اشد ضروری ہے کہ اخلاقی سوالات کا عرصہ تک اور بغور مطالعہ کریں۔ کیوں کہ جبھی وہ اس قابل ہو سکتے ہیں کہ ان دقتوں کو جو مقاصد معینہ کے متعلق ان کے سامنے حل کے لیے پیش کی جائیں پورے طور پر سمجھ سکیں۔"

اگر یہ صحیح ہے تو کم سے کم ذرائع کو ان کے اخلاقی مفہوم سے جدا کر کے دیکھنا نہایت نامناسب ہے۔ اس کے علاوہ اگر پروفیسر رابنز کا یہ کہنا ہے کہ : "اقتصادیات کا فائدہ محض اس روشنی میں ہے جو یہ مختلف انتہائی مقاصد کے باہمی ربط و ضبط پر ڈالتا ہے۔" اور یہ کہ : "ماہر اخلاقیات کچھ قضئے اپنے سامنے رکھنے پر مجبور ہے۔ جن کی روشنی میں وہ مجوزہ اعمال کو دیکھ سکے۔" تو ان کو یہ بھی ماننا پڑے گا کہ ان مجوزہ اعمال کو غیر اخلاقی نہیں ہونا چاہیے۔

مگر تعجب یہ ہے کہ باوجود یہ سب کچھ محسوس کرنے کے پروفیسر رابنز مذکورہ بالا نتیجے پر پہنچنے میں تامل کرتے ہیں۔ سماجی نقطہ نگاہ سے "کم از کم ذرائع" کے معنی "ذرائع محض" نہیں ہیں۔ اخلاقی مقاصد کا اعتراف اور اخلاقی ذرائع سے انکار بالکل ویسا ہی ہے جیسے ہاتھی کو تو نگل جائیں مگر اس کی دُم کو چھوڑ دیں یا یوں کہئے کہ اخلاقی مقاصد کا اعتراف اور اخلاقی ذرائع سے انکار بالکل ایسا ہی ہے جیسے معتقدات تو ایک راسخ العقیدہ مسلمان کے سے ہوں اور طرزِ عمل کافرانہ۔

حقیقت میں "کم ازکم ذرائع" کا یہ مطلب نہ لینا چاہیے کہ یہ مقدار میں تھوڑے ہوں بلکہ ان سے ایسے ذرائع مراد لینا چاہئیں جن میں مکارم اور محاسن کی قربانی کم سے کم کرنی پڑے اور جن میں غیر اخلاقی ذرائع سے بچنے کی زیادہ سے زیادہ کوشش کی جائے۔

لیکن ہمارا یہ بیان بھی اس معاملے کو صاف کرنے کے لیے کافی نہیں ہے۔ انسانی اعمال اشیاء کی پیداوار کے ذرائع ہی نہیں بلکہ خود بھی ایک پیداوار ہیں۔ خود بھی عطا کی حیثیت رکھتے ہیں۔ کیونکہ مقاصد کے علاوہ ذرائع بھی معنوی قیمت رکھ سکتے ہیں اور جہاں تک وہ معنوی قدروقیمت رکھتے ہیں صرف ذرائع مقاصد ہی نہیں بلکہ خود مقاصد ہوتے ہیں۔ لہٰذا اخلاقی نقطۂ نظر سے صحیح اقتصادی ذرائع وہ نہیں جو نہ صرف کم از کم برائیوں کے حامل ہوں اور کم از کم محاسن کی قربانی کریں بلکہ زیادہ سے زیادہ خیر یا قدر بالذات پر مشتمل ہوں۔

اگر ذرائع میں اس "زیادہ سے زیادہ خیر" کی شرط کو مدنظر رکھیں تو اقتصادی تحقیق کا اصل مقصد انسانی فلاح و بہبود کے بہترین ذرائع کی جستجو ہے۔

فلاح و بہبود سے ہماری مراد نفسیاتی فلاح و بہبود نہیں۔ یعنی وہ مقاصد نہیں جن کے افراد من حیث الافراد خواہش مند ہیں۔ بلکہ جمعیت انسانی کے انتہائی اور آخری مطمح ہائے نظر کا حصول ہے۔ گو ان اعلیٰ ترین مقاصد کی تحقیق اقتصادیات کے کام سے باہر ہے۔ ان کے بہترین ذرائع کے علم کی حیثیت سے اقتصادیات کے لیے ان کا جاننا ضروری ہے۔ ذرائع کی تحقیق و تفتیش کے لیے انسانی فلاح کے صحیح مفہوم کا جاننا بھی لازمی ہے۔ جب اس چیز ہی کو پوری طرح نہ جانیں جس کے حصول کے ذرائع کی تلاش ہے تو اس تلاش میں کامیابی کیسے ممکن ہے۔ صحیح فلاح انسانی یعنی اصلی مقاصد انسانی کی واقفیت کو ذرائع کی جستجو کا سنگ بنیاد سمجھنا چاہیے۔ اپنے مفہوم کی اس توسیع کے بغیر اقتصادیات اصلی سماجی علم کی حیثیت اختیار نہیں کر سکتا۔

مگر اس سب گفتگو سے ہمارا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ نفسیاتی مقاصد کے نفسیاتی ذرائع کا مطالعہ محض لاحاصل ہے۔ انفرادی طور پر منتخب کردہ مقاصد اور انفرادی طور پر چُنے ہوئے ذرائع کا آپس کا رشتہ جاننے اور سمجھنے کی چیز ہے یہ معلوم کرنا کہ افراد اپنے انفرادی مقاصد کے ذرائع کا انتخاب کن نفسیاتی حالات میں کرتے ہیں بے حد مفید ہے۔ آزادانہ شخصی انتخاب کے ذرائع کا جاننا اخلاقی اصولوں کے تحت تلاش ذرائع کے کام پر بہت روشنی ڈالتا ہے۔ ہمیں پانی کا حسب دلخواہ راستہ تجویز کرنے سے پیشتر یہ جاننا چاہیے کہ پانی کا آزاد بہاؤ کس جانب ہے۔ لیکن مؤخر الذکر محض ابتدائی مطالعہ ہے اور اس حیثیت سے نقائص اور مشکلات سے خالی نہیں۔ اس کو تمام اقتصادیات کی تکمیل سمجھنا غایت درجہ مہلک ہے۔ موجودہ جنگ عظیم کی تباہی اسی غلطی کا

نتیجہ ہے۔ صرف حقیقی قدر و قیمت کو پہچاننے والا اقتصادی نظام ہی' جو انسان کی اصلی بھلائی کے ذرائع تلاش کرے' انجام کار مفید ہو سکتا ہے۔ اور یہ بات تعجب خیز نہیں کہ قدامت پسند معاشیین کی رائے کچھ بھی ہو بہت سے ملک یکے بعد دیگرے اس صداقت کو محسوس کر رہے ہیں۔

ہم (برصغیر کے لوگوں)☆ کو جو ایک جدید اقتصادی زندگی کی پُو پھٹتے دیکھ رہے ہیں' اپنے اقتصادی خیالات اور نظریات کو ٹھوس بنیادوں پر قائم کرنا چاہیے۔ مغربی ماہرین کے نظریوں کی اندھا دھند تقلید سے مجتنب رہنا چاہیے۔ ان کے نظریات وہ ہیں جن کی گرفت ان کی اپنی سرزمین میں بھی ڈھیلی پڑ رہی ہے۔

حوالہ و حواشی

یہاں اصل متن میں "ہم ہندوستانیوں کو" تھا۔ غالباً یہ مقالہ پروفیسر ایم۔ ایم شریف نے ظہور پاکستان سے قبل علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے زمانہ قیام میں لکھا تھا۔ ان کے مخاطب بہرحال جنوبی ایشیا کے باشندے تھے جو اس وقت آزادی کی دہلیز پر پہنچ رہے تھے۔ اس لحاظ سے یہ صائب مشورہ پاکستان سمیت تمام "سارک ممالک" کے لیے کہا جا سکتا ہے۔

(ناشر)

میاں محمد شریف مرحوم (پروفیسر ایم۔ ایم شریف) باغبانپورہ کے معروف ارائیں خاندان میں پیدا ہوئے (تاریخ ولادت ۱۸۹۰ء؟)۔ ابتدائی تعلیم باغبانپورہ مڈل سکول میں حاصل کر کے سنٹرل ماڈل سکول لاہور میں میٹرک تک تعلیم حاصل کی (۱۹۰۹ء)۔ ۱۹۱۰ء سے ۱۹۱۴ء تک ایم۔ اے۔ او کالج علی گڑھ میں تعلیم حاصل کی اور وہاں سے گریجوایشن کر کے اعلیٰ تعلیم کے لئے ۱۹۱۴ء میں انگلستان چلے گئے۔ کیمبرج یونیورسٹی میں فلسفے کی تعلیم حاصل کرتے رہے۔ ۱۹۱۷ء میں کیمبرج یونیورسٹی سے فارغ التحصیل ہو کر وطن واپس آئے تو گورنمنٹ کالج لاہور نے فلسفہ میں لیکچررشپ پیش کی۔ عثمانیہ یونیورسٹی حیدر آباد اور ایم۔ اے۔ او کالج علی گڑھ سے بھی انہیں فلسفے کی پروفیسرشپ پیش کی گئیں۔ علامہ اقبال سے مشورہ کر کے میاں محمد شریف نے ایم۔ اے۔ او کالج علی گڑھ (بعد میں مسلم یونیورسٹی علی گڑھ) کی پیشکش قبول کر لی اور ۱۹۱۷ء سے ۱۹۴۷ء تک علی گڑھ یونیورسٹی میں فلسفے کے پروفیسر کی خدمات انجام دیتے رہے۔ قیام پاکستان کے بعد پروفیسر میاں محمد شریف اپنے آبائی شہر لاہور میں آ گئے۔ ۱۹۵۱ء میں میاں صاحب کو پنجاب یونیورسٹی تحقیقاتی کمیٹی کا سیکرٹری مقرر کیا گیا۔ اس کمیٹی کے چیئرمین میاں عبدالرشید چیف جسٹس پاکستان فیڈرل کورٹ تھے۔ ۱۹۵۲ء میں پروفیسر ایم۔ ایم شریف کی خدمات اسلامیہ کالج لاہور کے پرنسپل کی حیثیت سے حاصل کی گئیں۔ ۱۹۵۶ء تک پرنسپل اسلامیہ کالج کے فرائض انجام دے کر انہوں نے یہاں سے سبکدوشی حاصل کر لی۔ بزم اقبال لاہور نے ۱۹۵۲ء میں سہ ماہی مجلہ "اقبال" جاری کیا تو پروفیسر ایم۔ ایم شریف اس مجلے کے اعزازی مدیر مقرر ہوئے اور آخری دم تک وہ یہ فرض انجام دیتے رہے۔ ان کی ادارت میں "مجلہ اقبال" نے بین الاقوامی شہرت حاصل کی۔ پروفیسر ایم۔ ایم شریف نے ۱۹۵۴ء میں پاکستان فلاسوفیکل کانگرس کی بنا ڈالی اور ۱۹۵۵ء کے اجلاس میں انہوں نے "سماجی ارتقا کی شرائط" کے عنوان (Conditions of Social Growth) سے جو خیال افروز خطبہ ارشاد فرمایا وہ نوآزاد مملکت پاکستان کی تعمیر و ترقی کے سلسلے میں بصیرت افروز

خطبہ تھا جس کی بازگشت آج بھی فکر انگیز ہے۔ ۱۹۵۹ء میں ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کی وفات کے بعد پروفیسر ایم۔ ایم شریف کو ادارہ ثقافت اسلامیہ کا ڈائریکٹر بنایا گیا اور یہ خدمت انہوں نے آخر دم تک انجام دی۔ (وفات: ۱۱ دسمبر ۱۹۶۵ء)

پروفیسر میاں محمد شریف مرحوم و مغفور جنوبی ایشیا کے نامور فلسفی تھے۔ انہوں نے تعلیم و تدریس کے ساتھ ساتھ تصنیف و تالیف میں بھی قابل قدر خدمات انجام دیں۔ ان کے مضامین انگریزی اور اردو زبانوں میں ہیں۔ "مجلہ اقبال" (انگریزی و اردو) کو معیاری مقام تک پہنچانے کے علاوہ ان کا آخری تاریخ ساز کارنامہ دو ضخیم جلدوں میں مسلم فلسفہ کی تاریخ کی تدوین ہے۔ پروفیسر میاں محمد شریف مرحوم کے مطبوعہ علمی و ادبی کارناموں کی تفصیل درج ذیل ہے:

انگریزی میں:

1. Islamic and Educational Studies (I.ed: 1964, II.ed: 1976)
2. About Iqbal and His Thought (I.ed: 1964, II.ed: 1976)
3. National Integration and other Essays (1965)
4. Muslim Thought (1980)
5. A History of Muslim Philosophy, Vol-I. (1963)
6. A History of Muslim Philosophy, Vol-II. (1966)

اردو میں:

۱۔ مسلمانوں کے علمی افکار (مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۳ء)
۲۔ جمالیات کے تین نظریے (مجلس ترقی ادب، دسمبر ۱۹۶۳ء)
۳۔ مقالات شریف (زیر طبع: بہ اہتمام بزم اقبال)