تاریخ تصوف

قبل از اسلام

یونانی، یہودی، عیسائی اور چینی تصوف
کا تنقیدی اور تاریخی جائزہ

بشیر احمد ڈار

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ پاکستان

تاریخ تصوّف

(قبل از اسلام)

بشیر احمد ڈار

۱۹۶۲

ادارۂ ثقافت اسلامیہ

کلب روڈ ـــــ لاہور

جملہ حقوق بحق ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور محفوظ

اکتوبر ۱۹۶۲
تعداد ۱۱۰۰

محمد اشرف ڈار (سکریٹری) نے استقلال پریس،
لاہور سے چھپوا کر
ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور کے لیے شائع کیا

فہرست مضامین

۱ ——	تصوّف	۱ تا ۱۵
۲ ——	یونانی تصوّف	۱۶ — ۷۶
۳ ——	یہودی تصوّف	۷۷ — ۱۱۵
۴ ——	عیسائی تصوّف	۱۱۶ — ۱۸۲
۵ ——	چینی تصوّف	۱۸۳ — ۲۲۰
	کتابیات	۲۲۱ — ۲۲۲

★

(۱)

تصوّف

تصوّف کی مکمل اور جامع و مانع تعریف ممکن نہیں۔ ہر صوفی کے نزدیک تصوّف کا مفہوم وہ ہے جس پر اس نے اپنی ذاتی کوشش سے عمل پیرا ہونے کی کوشش کی اور جو نتائج اور فوائد اس کو حاصل ہوئے۔ اگر ان مختلف تعریفوں کو جمع کیا جائے جو دُنیا کے مختلف صوفیا نے پیش کی ہیں تو شاید ایک ضخیم کتاب تیار ہو جائے۔ ایسے حالات میں یہی بہتر معلوم ہوتا ہے کہ چند مختصر الفاظ میں اس کا مفہوم ادا کرنے کی کوشش کی جائے۔ تصوّف عملی طور پر وہ طریقۂ حیات ہے جس کا مقصود ذاتِ خداوندی سے بلا واسطہ رابطہ پیدا کرنا ہے اور اس رابطہ کے حصول کے لیے ہر شخص کو چند نفسیاتی تجربات سے گزرنا پڑتا ہے۔ یہ تجربات اور واردات مختلف صوفیا کا بہترین سرمایہ ہیں جن کی بنا پر انہیں حقائق حیات اور ذاتِ خداوندی کے وجود پر یقین واثق پیدا ہوتا ہے۔ ان کا علم کتابی اور بالواسطہ نہیں بلکہ ان کے اپنے نفس کی گہرائیوں سے ابھرتا ہے اس لیے مشاہدہ اور کشف کے نام سے موسوم ہے۔ لیکن تجربات اور واردات جب الفاظ اور بیان کا جامہ پہنتی ہیں تو نہ صرف صوفی بلکہ حکما کے لیے ایک اُلجھن کا باعث بن جاتی ہیں کیونکہ جب ان بیانات کا گہرا مطالعہ کیا جاتا ہے تو تضاد اُبھر کر سامنے آجاتا ہے۔ خدا اور انسانوں کے مابین کس قسم کا تعلق

تعلق ہے، واحد اور کثرت کے ڈانڈے کس جگہ اور کس طرح ملتے ہیں، فانی انسان لا فانی ہستی کا مشاہدہ کس طرح کر سکتا ہے، یہ اور اس طرح کے بے شمار سوالات ہیں جو ایک حکیم اور فلسفی کے لیے مشکلات کا باعث بن جاتے ہیں۔ ایک صوفی کے تجربات اپنی جگہ پر شک وریب سے بالا سہی لیکن جب ان تجربات کو انسانی زبان میں ادا کیا جاتا ہے تو ان تجربات کی نوعیت اور ماہیت بالکل واضح ہونے کی بجائے مبہم ہو جاتی ہے۔

ہمچنانکہ ہر کسے در معرفت   می کند موصوف غیبی راصفت
فلسفی از نوع دیگر کرد شرح   باحثے مرگفت ادراکرد جرح
ایں حقیقت داں نہ حق انداں ہمہ   نے بکلی گمرہاں انداں ہمہ

جب بھی اس حقیقت مطلقہ کو الفاظ کا لباس پہنایا جائیگا تو اس کا کوئی نہ کوئی پہلو نظر سے غائب ہو جائے گا اور اس طرح صداقت میں کذب کی آمیزش ہو کر نزاع اور اختلافات کا دروازہ کھل جاتا ہے۔ انہی مشکلات سے بچنے کے لیے صوفیا نے ذاتِ خداوندی کے لیے سلبی صفات منسوب کرنی شروع کیں اور معاملہ یہاں تک پہنچا کہ اس ہست مطلقہ کے لیے "نیستی" کا نام دیا جائے گا۔ اپ نشدوں میں "نیتی نیتی" اور ابن عربی اور عبدالکریم الجیلی کے ہاں العما اور عدم محض کے ناموں سے موسوم کیا گیا ہے۔ یہ صوفیانہ تجربات کو عقلی اصطلاحات میں پیش کرنے کا لازمی نتیجہ ہے۔

ہر چہ اندیشی پذیرائے فناست   آنچہ در اندیشہ نایدآں خداست

لیکن تصوّف محض نفسیاتی تجربات تک محدود نہیں اگرچہ ان تجربات کا درجہ اس میں بہت اہم ہے۔ تصوّف کوئی تجریدی تصوّر یا کوئی ایسا نظام نہیں جس کا کوئی تعلق یا رشتہ مذہب سے نہ ہو۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ چند بنیادی تصورات صوفیوں کے ہاں مشترک پائے جاتے ہیں لیکن اس کے باوجود عیسائی تصوّف، اسلامی تصوّف، یہودی تصوّف، ہندوانہ تصوّف ایک دوسرے سے آسانی سے متمیز کیے جاسکتے

ہیں۔ جہاں کہیں تصوّف کو ایک عمومی تحریک کے طور پر سمجھا اور بیان کیا جاتا ہے اس کی وجہ صرف تصوّف کا وحدت وجودی نظریے مماثلت ہے۔ جہاں کہیں وحدت وجودی نقطہ نظر پیش کیا جاتا ہے، وہیں خاص مذہبی ماحول اور مذہبی اور سماجی روایات سے بالا ہو کر تصوّف کی ایسی شکل سامنے آتی ہے جس میں اختلاف کی بجائے یکسانیت اور یکتائی پائی جاتی ہے اور زمان و مکان کے امتیازات کے بغیر ایک ہی طرح کی رُوح کار فرما نظر آتی ہے۔ اس خصوصی حالت کے علاوہ جہاں کہیں بھی تصوّف نظر آئے گا وُہ اپنے مذہبی ماحول اور روایات کا پابند اور ان کا عکس ہو گا

سوال یہ ہے کہ وُہ کون سے حالات ہیں جن کے زیر اثر کسی مذہب اور خاص کر توحیدی مذاہب میں تصوّف نمودار ہوتا ہے؟ اکثر تصوّف کے متعلق یہ نظریہ پیش کیا جاتا ہے کہ ہر مذہب حقیقی معنوں میں تصوّف ہے یا تصوّف پر مبنی ہے۔ اگر تصوّف سے مراد خدا سے بلا واسطہ تعلق کا احساس ہے تو ہر مذہب کی بنیاد اس اساس پر ہے۔ جہاں انسان اور خدا کے درمیان جذبۂ اتحاد اور محبّت موجود نہیں، مذہب محض چند بے جان رسوم کا مجموعہ بن کر رہ جاتا ہے، لیکن اس کے باوجود یہ بھی حقیقت ہے کہ ہم مذہب اور تصوّف میں تمیز کرتے اور کر سکتے ہیں۔ حضرت ابراہیمؑ اور حضرت موسیٰؑ کی زندگی کے حالات بائیبل اور قرآن میں تفصیل سے مذکور ہیں اور ان کے تجربات اور خدا سے تعلق کی نوعیت اس تعریف کے مطابق تصوّف کے دائرہ میں آتی ہے لیکن کوئی بھی اُنھیں صوفی نہیں کہتا۔ وجہ یہ ہے کہ صحیح مذہب انسان کے تمام داعیات کی تسکین کا سامان مہیا کرتا ہے۔ اس میں جہاں عقل و دانش کے سرچشموں کو کبھی خشک نہیں ہونے دیا جاتا، وہاں جذبات و عمل کے داعیات کی تسکین کا سامان بھی موجود ہوتا ہے۔ اگر حضرت موسیٰؑ (اور حضرت ابراہیم) کی زندگی میں جذبۂ محبّت و الفت اس مادّی دُنیا کے تمام پردوں کو یک قلم ہٹا کر اس کے جمال حیات آفریں کا متمنّی نظر آتا ہے تو وہیں یہ حقیقت بھی عیاں ہے کہ ان کا فہم ذاتِ خداوندی بھی انتہائی گہرا، ہمہ گیر اور واضح ہے جس میں ریب و شک کی

گنجائش نہیں۔ پھر اس جذبۂ الفت اور فہم مستقیم کے ساتھ ساتھ ان کی زندگی سرتاپا عمل و حرکت نظر آتی ہے، گویا وہ داخلیت اور خارجیت دونوں کے علمبردار ہیں۔ مذہب کے مقابلہ پر تصوف کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ انسان کی صرف جذباتی اور داخلی زندگی کے پہلو پر اپنی توجہ مرکوز کرتا ہے اور اسی کو اجاگر کرنے کو اپنا نصب العین قرار دیتا ہے، یہ صحیح ہے کہ بلند پایہ صوفیا میں اس داخلیت کے ساتھ فہم و دانش اور عمل و حرکت کے آثار بھی پائے جاتے ہیں لیکن یہ صرف مذہب کے اثرات کے باعث یا انسان کی زندگی کے عام تقاضوں کا نتیجہ ہے۔ تصوف صرف جذباتیت اور داخلیت کا ہی نام ہے۔ عام طور پر جب کہا جاتا ہے کہ فلاں مذہب میں تصوف کا کم یا زیادہ عنصر ہے تو درحقیقت یہ سوال ہی صحیح نہیں۔ ہر مذہب میں چونکہ زندگی کے جذباتی داعیات کی تسکین کا سامان موجود ہے اس لئے بظاہر نظر یہی آتا ہے کہ اس میں تصوف کے عناصر کارفرما ہیں، حقیقت اس کے برعکس ہے۔ کوئی مذہب تصوف سے متاثر نہیں چونکہ تصوف تاریخی طور پر بعد کی پیداوار ہے، واقعہ یہ ہے کہ تصوف مذہب کے محض جذباتی عناصر کو ایک علیحدہ اور منفرد شکل دینے کی کوشش کا نام ہے۔

تصوف مذہب کی زندگی کے کس مرحلے پر نمودار ہوتا ہے؟ یہ سوال کافی دلچسپ ہے لیکن اس کا جواب تصوف اور مذہب کے مندرجہ بالا تعلق کی روشنی میں آسانی سے دیا جاسکتا ہے۔ جب تک انسان خدا کے ساتھ بلاواسطہ تعلق قائم کرنے میں کوئی رکاوٹ محسوس نہیں کرتا (یہ رکاوٹ خارجی ماحول کی پیداوار ہو یا داخلی واردات کا نتیجہ) تصوف کی طرف رجحان پیدا نہیں ہوتا۔ انسان کی مذہبی زندگی کا ایک دور ایسا بھی تھا جب وہ ہر طرف خدا کی مختلف قوتوں کو کارفرما دیکھتا تھا، وہ کثرت پرستی میں مبتلا تھا لیکن اس کے باعث وہ اپنے اور خالق کائنات میں کوئی بُعد محسوس نہیں کرتا تھا۔ مختلف رسوم کی ادائیگی اس کے قلب میں گرمی اور محبت پیدا کرنے کے لیے کافی تھی، اس کی نگاہ میں تمام زندگی اور کائنات اپنی

کثرت اور بوقلمونی کے باوجود ایک وحدت تھی جس میں انسان اور خدا ایک دوسرے سے پوری طرح مربوط اور ہم آہنگ تھے۔ اس کے دیوتا انسان ہی کی شکل و سیرت میں ڈھلے ہوئے تھے اور اس لیے ان دونوں میں کوئی بُعد کا امکان ہی نہیں تھا۔ ایسے اسطوری دور میں تصوف کی کوئی گنجائش نہیں۔

ایک دوسرا دور وہ بھی آیا جب مثلاً توحیدی مذاہب اپنی حقیقی شکل میں نمودار ہوئے۔ یہ ان مذاہب کا تعمیری دور تھا۔ حقیقی مذہب کا مقصد یہ ہے کہ وہ انسان کے ذہن سے اسطوری دور کے نظریۂ وحدت کو یک قلم ختم کر دے۔ وہ اس وحدت کی جگہ ایک بنیادی ثنویت کا تصور پیش کرتا ہے۔ انسان اور خدائے کائنات کے درمیان اس کے مطابق ایک ناقابل شکست دیوار حائل ہے۔ جہاں خدا لافانی، ماوراء اور لامحدود ہے وہاں انسان فانی، کمزور اور محدود ہستی ہے۔ کثرت پرستی کے مفروضہ دیوتاؤں کے برعکس، ان میں ذات اور صفات دونوں حیثیتوں سے بُعد المشرقین موجود ہے۔ یہ فرق و اختلاف اتنا نمایاں اور شدید شکل میں پیش کیا جاتا ہے کہ تصوف کا ابھرنا اور پنپنا ناممکن ہو جاتا ہے۔ ہر انسان محسوس کرتا ہے کہ ایک طرف وہ خدا ہے جو قادر مطلق، محیط کُل، علیم و حکیم ہے اور دوسری طرف انسان ہے جو نہ خارجی حالات پر قابو پا سکنے کی سکت رکھتا ہے، نہ اپنی داخلی زندگی کے نشیب و فراز سے کامیابی سے عہدہ برا ہو سکتا ہے۔ غرض ایک طرف طاقت اور علم کی انتہائی بلندیاں نظر آتی ہیں تو دوسری طرف کمال عجز۔ اور انتہائی پستی ہے مثنویت کا یہ مطلق تصور مذہب کی جان ہے اور مذہب کے تخلیقی دور میں یہ تصور اپنے پورے مضمرات کے ساتھ لوگوں کے فہم و دانش پر حاوی ہوتا ہے اور اس لیے ایسے تعمیری دور میں تصوف کا وجود ناممکن ہوتا ہے۔ لیکن جہاں صحیح مذہب اس قسم کی دوئی پیدا کرتا ہے وہاں وہ اس دوئی کی خلیج کو پاٹنے کا آسان ترین ذریعہ بھی پیش کرتا ہے۔ خدا اور انسان کی دوئی وجودی حیثیت سے ہے یعنی خدا اور انسان دو علیحدہ اور

منفرد وجود ہیں جن میں ذات وصفات کے لحاظ سے کوئی مماثلت نہیں۔ لیکن جب اس سطح کو چھوڑ کر ہم اخلاق کی دُنیا میں آتے ہیں تو یہ قادر مطلق، محیطِ کُل اور علیم وحکیم ذات انسان کے لیے ایک نصبُ العین بن جاتی ہے، ایک راہنما، ایک ہادی، ایک رفیق اعلیٰ جو انسان کو صحیح راستہ دکھانے اور مشکلات میں مدد دینے کے لیے ہر لمحہ تیار ہے، اس طرح دوئی کی خلیج پاٹ لی جاتی ہے اور اس کا ذریعہ ہے وحی۔ خدا اس وحی کے ذریعے اپنے احکام نازل کرتا ہے اور انسان عبادت کے ذریعہ ان احکام کی فرماں برداری کرتے ہوئے اس نصبُ العین کی طرف رواں دواں چل پڑتا ہے۔ ان کے سامنے اسطوری دور کے دیوتا اور کائنات کے مظاہر نہیں بلکہ ایک ماورائی ذات ہے جو اپنے وجود میں ہم سے بالکل جدا اور منفرد اور علیحدہ ہے لیکن جب ہم اس کی نازل کردہ وحی کے مطابق نیک اعمال کرتے ہیں تو گویا خلیج موجود رہتے ہوئے بھی ختم ہو جاتی ہے۔ لیکن یہ نیک اعمال صرف انسان کی انفرادی زندگی کا عمل نہیں بلکہ اس کی سماجی زندگی سے بھی گہرا تعلق رکھتے ہیں۔ چنانچہ جب انسان اپنی انفرادی اور سماجی زندگی میں ان قوانین کی پیروی کرتا ہے تو وُہ اپنے قلب میں خدائے مطلق کے ساتھ ایک ایسا رابطہ محسوس کرتا ہے جو اس کی وجودی ماورائیت کے باوجود اس کو انسان کے قلب میں موجود اور متمکن دیکھتا ہے۔ چنانچہ تاریخ انسانی کی تعمیر اور سیرت انسانی کی تشکیل ہی وُہ ذریعہ ہے جس کے باعث مذہب انسان اور خدا کی دوئی کی خلیج پاٹنے میں رہنمائی کرتا ہے۔ مذہب کا یہی وُہ تخلیقی دور ہے جب اس میں تصوف کی کوئی گنجائش نہیں ہوتی۔ لیکن اس تخلیقی دور کے بعد مذہب کے یہ اعمال، انفرادی اور سماجی، ایک منظم معاشرتی تمدّن کی صُورت میں متشکل ہو جاتے ہیں۔ عوام کی زندگی کچھ اس نہج پر بسر ہونے لگتی ہے کہ وُہ ان اعمال کی پیروی محض ایک میکانکی طریقے پر کرنا شروع کر دیتے ہیں جس سے ان کے قلب میں رُوحانی خلا محسوس ہوتا ہے۔ اس خلا کو پُورا کرنے کے لیے تصوف کا دور شروع ہوتا ہے جو گویا مذہب کا رُوحانی دور کہلا سکتا ہے۔ تصوّف خدا اور

انسان کی دوئی اور ثنویت سے تو منکر نہیں ہوتا اور نہ ہو سکتا ہے لیکن اس خلیج کو پاٹنے کے لیے وُہ مذہب کے قائم کردہ طریقے سے علاوہ کوئی خفیہ ذرائع تلاش کرنے شروع کرتا ہے جس سے وُہ اس دوئی کو مٹا کر وحدت پیدا کر سکے۔ دوسرے لفظوں میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ مذہب کا یہ رُوحانی دور یعنی تصوف توحیدی مذاہب کی انقلاب انگیز تحریک کی پیدا کردہ دوئی کو ختم کر کے اسطوری دور کی وحدت کی طرف ایک گریز ہے لیکن اس فرق کے ساتھ کہ اب اسطوری ذہنیت کے ساتھ ساتھ وحی و الہام کے تصورات بھی کارفرما ہوتے ہیں۔ انسان کی کوشش یہ ہوتی ہے کہ اس موہوم کثرت سے اس حقیقی وحدت تک جا پہنچے جہاں سے اُس کی رُوح کا آغاز ہُوا تھا۔ اسطوری دور میں دوئی کا تصور بالکل ناپید تھا، وہاں ہر طرف انسان کے سامنے وحدت کارفرما تھی۔ یہاں دوئی موجود ہے اور اس کا شدید ترین احساس انسان کی رُوح کو کرب و بلا میں مبتلا رکھتا ہے اور اس لیے اس کی انتہائی کوشش یہی ہوتی ہے کہ اس دوئی کو ہمیشہ کے لیے ختم کر کے وحدت حاصل کر لی جائے، ایسی وحدت جس میں من و تو کی تمیز ہمیشہ کے لیے فنا ہو جائے۔

اس رُوحانی دور کے پیدا ہونے کی ایک وجہ اور بھی ہے، جس کا مختصر اشارہ اُوپر کیا گیا ہے۔ مذہب کے تخلیقی دور کے بعد بعض ایسے شخص پیدا ہوتے ہیں جو اپنی تمام تر توجہ خارجی ماحول سے منقطع کر کے اپنی داخلی زندگی کی طرف مرکوز کر دیتے ہیں۔ ان کے قلبی واردات اور مذہبی تجربات کچھ اس نوعیت کے ہوتے ہیں جن کو وُہ اپنے خیال میں بعض مروجہ عقائد و اعمال سے مختلف پاتے ہیں اس لیے وُہ ان عقائد اور اعمال کی اپنے طریقے سے نئی تاویل و تعبیر پیش کرنے پر مجبور ہوتے ہیں۔ وُہ اس وحی سے منکر تو نہیں ہوتے جس کی بنیاد پر مذہب نے ایک معاشرہ اور تمدن کو متشکل کیا تھا لیکن ان کے نزدیک ان کے اپنے تجربات اور واردات و الہامات کسی طرح بھی اہمیت میں اس سے کم نہیں ہوتے۔ اپنے شخصی تجربے کی بناء پر وہ اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ وحی کا سلسلہ کبھی بند نہیں ہو سکتا۔ انسان اور خدا کا

تعلق اتنا گہرا اور شدید ہے کہ وہ کسی دور میں بھی ختم نہیں سمجھا جا سکتا اور اس لیے اس وحی کے علاوہ جس کی بنیاد پر ایک معاشرہ اور تمدن قائم ہوا ہے ایک دوسری قسم کی وحی کا سلسلہ کبھی منقطع نہیں ہو سکتا۔ اسی نظریے کے تحت صوفیا نے یہ تعلیم دی کہ مذہب نے جس وحی کو ایک خاص شکل میں لوگوں کے سامنے پیش کیا ہے اس کے مفہوم کے تعین میں ابھی بہت سے امکانات موجود ہیں اور یہ امکانات اسی دوسری وحی کے ذریعہ ممکن ہیں۔ چنانچہ ظاہر و باطن کی تمیز جو تصوف کے ہاں پیدا ہوئی اسی نظریے کا نتیجہ تھی۔ اس تمیز کے پردے میں مذہب کے ساتھ جو جو کھیل کھیلے گئے اور جس جس قسم کی تاویلات کے دفتر تیار کیے گئے وہ ماہرینِ نفسیات کے لیے دلچسپی کا موجب ہیں۔

تصوف کا بہترین مظہر وہ تجربہ ہے جسے ہم متصوفانہ واردات کہتے ہیں جہاں صوفی ایک جذب و انہماک کی حالت میں دنیا و مافیہا سے بالکل غافل ہو جاتا ہے۔ عام طور پر صوفیا نے اس تجربے کو بیان کرتے ہوئے اسے نور سے تشبیہ دی ہے یعنی جب وہ اس واردات کا تجربہ حاصل کرتے ہیں تو انھیں یوں معلوم ہوتا ہے گویا وہ ہر طرف ایک ملکوتی نور میں لپٹے ہوئے ہیں اور اسی نور کے باعث وہ حقیقت کا علم حاصل کرتے ہیں۔ یہ علم استدلالی نہیں بلکہ عینی ہوتا ہے۔ صوفی اس وقت جو کچھ حاصل کرتا ہے وہ بالکل اسی طرح مشاہدہ ہوتا ہے جس طرح مثلاً عام حالت میں خارجی دنیا کا مشاہدہ ہوتا ہے اور اس لیے متصوفانہ واردات میں حاصل شدہ علم ویسا ہی یقینی ہوتا ہے جیسا کہ عینی مشاہدے سے حاصل شدہ علم۔ اکثر صوفیا کے ملفوظات میں اس چیز کو اس طرح بیان کیا گیا ہے کہ آخر کار ان کے دل میں ایک نور نمودار ہوا جس کی روشنی میں ان کی تمام ذہنی الجھنیں ایک ہی لمحہ میں ختم ہو گئیں اور وہ حقیقت کی ماہیت سے پوری طرح واقف ہو گئے۔

اس منزل میں آکر قربِ خداوندی کا وہ احساس پیدا ہوتا ہے جس کے لیے متصوفین نے حلول، اتحاد اور وصول کی اصطلاحات استعمال کی ہیں۔ اس حالت میں خودی اور انفرادیت کا احساس کلی طور پر محو ہو جاتا ہے اور انسان ہر شے کو فراموش کر کے صرف

ذاتِ خداوندی اور اس کے انوار کے مشاہدات میں منہمک ہو کر رہ جاتا ہے۔ لیکن اس انہماک اور استغراق کے باعث صوفی ایک غیر معمولی قوت کا حامل ہو جاتا ہے۔ اس دیدارِ ذات کے بعد اس کی خودی میں کمال وسعت اور گہرائی پیدا ہوتی ہے۔ پرانے تصورات اور محرکات تقریباً ختم ہو جاتے ہیں اور زندگی کا ایک عظیم تر دور شروع ہوتا ہے جس میں اس کے سامنے بلند تر مقاصد ہوتے ہیں۔ اسی تصور کو اقبال نے یوں ادا کیا ہے ؎

چناں باز آمدن از لامکانش درونِ سینہ او، در کفِ جہانش

اس قسم کے تجربے کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ صوفی میں خودی کا ایک شدید احساس پیدا ہوتا ہے۔ عام طور پر کہا جاتا ہے کہ تصوف نفیِ خودی کی تعلیم دیتا ہے اس میں صداقت صرف یہاں تک ہے کہ ایک صحیح صوفی کے لیے زندگی کی اقدار کا دار و مدار خود پرستی کی بجائے خود فراموشی پر ہوتا ہے لیکن خود فراموشی بھی نفسیاتی طور پر احساسِ خودی کے ایک بلند ترین نصب العین کا نتیجہ ہے۔ جب انسان اپنی ارادی قوت سے اپنے تمام وجود کو اس خدائے مطلق کے حضور میں پیش کرتا اور اس سے وصل کا خواہش مند ہوتا ہے تو اگرچہ اس سے ایک قسم کی خود فراموشی اور اپنے منفرد وجود سے دست برداری ظاہر ہوتی ہے تاہم اس تمام عمل سپردگی میں انسان کی قوتِ ارادی پوری شدت سے کارفرما ہے اور اس سے زیادہ انفرادیت کا مظاہرہ شاید ممکن نہیں۔

۲ راویس (Royce) ایک جگہ کہتا ہے کہ تاریخ فلسفہ میں سب سے زیادہ تجربیت پسند انسان صرف صوفی ہی ہے۔[1] وہ اپنے تجربات اور واردات کو ہر قسم کے خارجی معیار کے مطابق پرکھتا اور جانچتا ہے اور اس کی انتہائی کوشش ہوتی ہے کہ وہ خالص معروضی حقیقت تک پہنچ سکے اور اس کا طریقۂ کار اسی طرح تجربی ہوتا ہے جس طرح کہ سائنس کا۔[2] ہاکنگ (Hacking) کا خیال ہے کہ تصوف کی ایک نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ صوفی اپنی خودی اور انفرادیت کو نئے سرے سے محسوس کرتا ہے۔ یہ خودی انسان کی روزمرہ کی زندگی کی

انفرادیت نہیں بلکہ ایک وسیع تر خودی ہوتی ہے جس کی تخلیقی قوتیں لامحدود ہوتی ہیں۔[۲۳] یہ انسان کو اکثر حالات میں زمان و مکان کی پابندیوں سے آزاد کر دیتا ہے اور اس کے حامل کو وُہ بے نیازی حاصل ہوتی ہے جس سے وُہ دُنیا کے تمام انسانوں اور مادّی ذرائع کی حاجت سے بالا ہو جاتا ہے۔ یہ اس کی خودی کیلئے انتہائی بلندی کا مقام ہے جہاں بقول فلاطینوس ایک "واحد ایک واحد سے دوچار ہوتا ہے"[۲۴] اور جس میں کسی دوسرے کی گنجائش نہیں ہوتی۔

اسی حقیقت کو ولیم جیمز نے یوں بیان کیا ہے کہ ہر متصوفانہ واردات اور تجربہ ناقابلِ بیان ہوتا ہے۔ اس تجربے میں جو کچھ واردات اس پر گزرتی ہے وُہ خود تو اسے محسوس کرتا ہے اور اسے الفاظ میں بیان کرنے کی کوشش بھی کرتا ہے لیکن چونکہ اس کا مواد محسوسات کی دُنیا سے متعلق نہیں ہوتا اس لیے اس کو مادّی لباس پہنانا محال ہوتا ہے۔ لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو یہ خصوصیت صرف متصوفانہ واردات تک محدُود نہیں ہوتی۔ ہر تجربہ جو جذباتی ہوگا اس میں یہ صفت پیدا ہو جاتی ہے۔ ایک طرف خالص استدلال ہے۔ ہم جب کسی نتیجے کو دُوسروں کے سامنے پیش کرتے ہیں تو اس نتیجے تک پہنچنے کے تمام منازل اور درجے مکمل طور پر بیان کر سکتے اور کرتے ہیں۔ اگر ہمارا استدلال صحیح ہوگا تو اس طرح ہم جس حقیقت تک پہنچ چکے ہیں اس کا علم دوسروں تک پہنچایا جا سکتا ہے۔ لیکن اس کے دُوسری طرف اگر ہم کسی شخص سے محبت کرتے ہیں تو کسی کو اس کے متعلق تشفی بخش طریقے سے کچھ سمجھانا محال ہے عشق کسی استدلال کا محتاج نہیں اور اس کے آغاز اور نشوونما اور اس کی کیفیات کو الفاظ کا جامہ پہنانا ناممکن ہے۔ بطور تجربہ اور واردات وہ ایک انفرادی اور خصوصی کیفیت ہے جس میں کوئی دوسرا شامل نہیں۔

اس سے یہ ثابت ہُوا کہ ناقابلِ بیان ہونے کی صفت صرف متصوفانہ تجربہ کی خصوصیت نہیں بلکہ ہر وُہ تجربہ جو جذبات سے تعلق رکھتا ہے ناقابلِ بیان

ہوتا ہے۔ جو حقیقت ولیم جیمز ظاہر کرنا چاہتا ہے وہ یہ ہے کہ جس حقیقت مطلقہ کا تجربہ اس متصوفانہ واردات کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے وہ اپنی ذات میں ناقابل بیان ہے۔ ہر صوفی کا یہ دعوےٰ ہے اور اس میں کسی زمان و مکان کی تقسیم نہیں کی جا سکتی کہ جس حقیقت کا تجربہ اسے اپنی واردات میں ہوتا ہے وہ ہر قسم کے الفاظ اور مادّی لباس سے ماوراء ہے۔ اسی بنا پر مختلف متصوفانہ نظاموں میں حقیقت مطلقہ کے متعلق ایسے الفاظ مستعمل ہوئے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ہر قسم کی صفات سے عاری اور ہر تعین سے بالا ہے۔

لیکن اس کے باوجود صوفی کا تعلق اس ذات سے محض خارجی نوعیت کا نہیں ہوتا۔ اس تعلق کی بنیاد محبت کے گہرے جذبے پر قائم ہوتی ہے۔ یہ محبت بعض دفعہ اتنی ہمہ گیر اور مانع ہوئی ہے کہ اس میں کسی اور سے محبت سما نہیں سکتی، ایسی محبت کی مثالیں اکثر صوفیا کے اقوال اور اعمال میں ملتی ہیں۔ انہوں نے اس محبت کی خاطر تمام دنیاوی تعلقات سے منہ موڑ لیا، حتیٰ کہ بعض نے اولاد کی محبت کو بھی اس محبت کے منافی جان کر ان کی موت کی دعا کی۔ لیکن اس سے بہتر محبت خداوندی وہ ہے جس میں مخلوق سے محبت اس محبت کے منافی نہیں بلکہ اس عظیم محبت کا ایک ضمیمہ ہے۔ صوفی جب خدا کی محبت میں سرشار ہوتا ہے تو اسی سرشاری کا ایک مظہر مخلوق خداوندی سے محبت ہے جس کے باعث وہ لوگوں کو نیکی کی طرف دعوت دیتا ہے۔

اسی جذبے کے زیر اثر صوفیانہ ادب میں عشق و الفت کی اصطلاحات عام طور پر مروج ہوئیں۔ ماہرین نفسیات نے ایسی تحریروں میں انسان کے جذبۂ شہوت کے مظاہر تلاش کرنے کی کوشش کی ہے۔ ممکن ہے کہ اس تحلیلی کوشش میں صداقت ہو لیکن یہ حقیقت ناقابل تردید ہے کہ صوفی اور ذات خداوندی کا رشتہ عقلی نہیں بلکہ خالص جذباتی ہے اور اسی کے زیر اثر اس کی زندگی میں وہ

انقلاب پیدا ہوتا ہے جس کے باعث تصوّف انسانوں کی مذہبی زندگی میں گہرائی اور وسعت پیدا کرنے میں کامیاب ہُوا۔

محبّت ایک انفعالی جذبہ ہے اور اسی بنا پر بعض محققین نے متصوّفانہ تجربات کی مختلف صفات پر بحث کرتے ہُوئے کہا ہے کہ اس حالت میں صُوفی اپنے آپ کو کسی دُوسری قوّت کے ہاتھ میں محض آلۂ کار سمجھتا ہے۔ اس کے اعمال اور اس کے اقوال گویا اس کے اپنے نہیں بلکہ اس دُوسری قوّت یا شخصیت کے ہوتے ہیں۔ لیکن یہ انفعالیت محض ایک عارضی منزل ہے جو بہت جلد ایک اعلیٰ فعالیت میں تبدیل ہوجاتی ہے۔ محبّت جہاں ایک منزل میں محض "داد" یعنی انفعالیت ہے وہاں دُوسری منزل میں "ستد" یعنی فعالیت بھی ہے۔ وہ داد اور ستد کی ان دونوں کیفیتوں کے مجموعے کا نام ہے۔ "داد" کی حالت میں جو خود سپردگی ہوتی ہے اس میں بھی انسان کی قوت ارادی مُردہ نہیں ہوتی۔ یہ خود سپردگی ارادی اور اختیاری ہوتی ہے، جبری نہیں ہوتی۔

اس حالت میں من و تو کی تمیز ختم ہوجاتی ہے۔ علم جو محسوسات کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے اس میں معروض اور موضوع کی تمیز قائم رہتی ہے لیکن اس تجربہ میں یہ فرق بالکل محو ہوجاتا ہے۔ دوئی کی جگہ یکتائی اور وحدت کا شدید احساس ہوتا ہے۔ اسی بنا پر اکثر صُوفیا کے ہاں وحدت وجود کا تصوّر پایا جاتا ہے اگرچہ بعض کے ہاں اس احساس وحدت کی بنیاد صُوفی کی اپنی انفرادی خودی کے عمیق تصوّر پر مبنی ہوتی ہے جس کی بنا پر وہ وجودی نقطہ نظر کے تضمنات سے محفوظ ہوجاتے ہیں۔ اسی تصوّر وحدت کے باعث صوفیانہ ادب میں یہ نظریہ ملتا ہے کہ کائنات کی ہر شے اس ذات واحد کا مظہر ہے اور خاص کر انسان اس کی صفات و ذات میں شریک ہے اور اس کی تخلیق فطرۃ اللہ پر ہُوئی یا جیسے کہ عیسائی متصوّفین بیان کرتے ہیں کہ خدا نے انسان کو اپنی شکل پر بنایا۔ یہ تمام تصوّرات اس احساس وحدت کے مختلف نتائج ہیں۔

ولیم جیمز نے صوفیانہ واردات کی ایک صفت یہ بیان کی ہے کہ یہ تجربہ اگرچہ اساسی طور پر جذباتی اور تاثراتی ہوتا ہے تاہم اس میں صوفی علم سے بہرہ ور بھی ہوتا ہے۔ وہ جب حقیقت مطلقہ سے دوچار ہوتا اور اس کے مشاہدے سے سرفراز ہوتا ہے تو اسے ایک ایسے علم کا تجربہ ہوتا ہے جس کی صداقت کی شہادت خود وہ تجربہ ہوتا ہے اور وہ محسوسات کی شہادت سے کہیں زیادہ پُر وثوق اور یقینی ہوتی ہے۔ ایک قسم کا نور آنکھوں کے سامنے چمکتا ہے اور اس کی روشنی میں جو کچھ نظر آتا ہے اس پر دیکھنے والا اسی طرح یقین لے آتا ہے جس طرح ہم اپنی آنکھوں کے مشاہدے پر یقین کرتے ہیں۔ تمام صوفی اس پر متفق ہیں کہ اس تجربے میں وہ حقیقت کا عینی مشاہدہ کرتے ہیں جو ہر قسم کے شک وریب سے بالا ہوتا ہے۔ یہی عین الیقین کی وہ حالت ہے جس کے باعث ان کی زندگی ایک عمیق اور دوررس انقلاب سے دوچار ہوتی ہے اور جس کے اثرات ان کی اپنی ذات تک محدود نہیں رہتے بلکہ جس سے بہت سے لوگ زندگی کے نئے زاویوں سے واقف ہوتے اور نئی وسعتوں اور گہرائیوں سے روشناس ہوتے ہیں۔ وہ اپنی ذات کو خدا کی ذات اور صفات میں گم پاتا ہے لیکن اس احساس وصال و وحدت کا اثر ایک محض سلبی اور انفعالی شکل میں ظاہر نہیں ہوتا۔ اس احساس سے صوفی میں ایک عمیق ترین تخلیقی قوت بیدار ہوتی ہے جس کے باعث وہ لوگوں کے سامنے نہ صرف نئے اقدار پیش کرتا ہے بلکہ پرانی اقدار کو ایک نیا مفہوم دے کر ان میں ایک نئی زندگی پیدا کرنے میں کامیاب ہوتا ہے۔[۱]

برگسان نے اپنی کتاب "مذہب اور اخلاق کے دو ماخذ" میں بڑی تفصیل سے تصوف کی ماہیت اور اس کی افادیت پر بحث کی ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ مذہب کا ایک ماخذ تو انسان کا اسطورسازی کا جذبہ ہے لیکن اس طرح کا مذہب ایک جامد نوعیت کا ہوتا ہے جس میں زمانے کے ساتھ بڑھنے کی صلاحیت نہیں ہوتی۔ اس کا کام محض سلبی ہوتا ہے وہ انسان کو مایوسی اور دل گرفتگی

سے بچاتا ہے۔ لیکن دوسری قسم مذہب جس کو برگسان حرکی کا نام دیتا ہے متصوفانہ واردات اور تجربے کا نتیجہ ہے۔ اس کا کام محض انسان کی تحفظ ذات نہیں بلکہ اس روحانی زندگی میں ایک نئی وسعت اور گہرائی پیدا کرنا ہے جس کے باعث وہ ایک اعلیٰ درجے کی مخلوق بن جاتا ہے۔ ایسا مذہب ایک بلند تر نصب العین پیش کرتا ہے جس کی روشنی میں وہ زندگی کا ایک بلند ترین مرتبہ حاصل کر سکتا ہے۔ متصوفانہ تجربے کے متعلق وہ کہتا ہے" انسانی روح اس قوت کا بلاواسطہ ادراک نہیں کرتی جو اسے متحرک کرتی ہے لیکن وہ ایک ناقابل بیان وجود کو محسوس کرتی ہے یا علامتی شہود کے ذریعہ اس کا قیاس کر لیتی ہے۔ اس تجربے کے بعد ایک ناپیدا کنار مسرت و خوشی ایک ہمہ گیر جذبہ اور شدید لذت پیدا ہوتی ہے۔ خدا وہاں موجود ہوتا ہے اور انسانی روح اس کی ذات میں گم معلوم ہوتی ہے۔ ہر قسم کی پیچیدگی اور تاریکی ختم ہو جاتی ہے۔ ہر طرف نور اور روشنی ہے۔ محبوب اور محب کی دوئی یک قلم موقوف ہو جاتی ہے۔" آخری منزل میں خدا ہی انسانی روح میں کارفرما ہوتا ہے اور روح کثرت حیات سے بھرپور ہو جاتی ہے۔ اس میں قوتِ کار اتنی شدت اختیار کر لیتی ہے کہ ہر قسم کے خطرے سے بے نیاز ہو کر انسان دنیا کے معاملات میں کود پڑتا ہے، یہ انسان کی تخلیقی قوتوں کے کمال کا مرتبہ ہے۔" اس کے علاوہ برگسان کا خیال ہے کہ اس تجربہ میں لذت و سرور اور تخلیقی قوتوں کے احیاء کے علاوہ ایک یقین و اعتماد بھی موجود ہوتا ہے۔ یہ استدلال سے پیدا شدہ گمان نہیں بلکہ ایک مشہود شے جیسا ایمان ہوتا ہے یہ وہ شخص ہے جس نے آنکھوں سے دیکھا ہو، ہاتھوں سے مس کیا ہو اور تمام علم پر حاوی ہو۔ وہ یوں محسوس کرتا ہے گویا صداقت اپنے مصدر و منبع سے اس کے تمام وجود میں سرایت کر رہی ہے اور اس کے سارے جسم میں محبت ہی محبت کارفرما نظر آتی ہے۔ اسی ملکوتی محبت سے وہ تمام انسانوں سے بلا امتیاز محبت کرتا ہے۔ خدا کی صفت تخلیق کا عکس اس کی ذات میں منعکس ہو کر اس کو بلند ترین تخلیقی کارناموں پر ابھارتا ہے جس کے ہر پہلو میں

انسانیت سے محبت موجزن نظر آتی ہے۔

یہی وہ لوگ ہیں جو برگسان کی نگاہ میں مذہب کو جمود، سکون اور رسمیت سے نکال کر نئی زندگی اور حرکت بخشتے ہیں۔[۵]

حوالہ جات

۱- (Royce) کی کتاب "فرد اور کائنات" (The world and the Individual.) جلد اول، صفحہ ۸۱

۲- اقبال کا ساتواں لیکچر تشکیل جدید، کیا مذہب ممکن ہے؟ صفحہ ۱۹۲-۱۹۶ شیخ اشرف جون 1951

۳- "انسانی تجربہ میں خدا کا مفہوم" (مارچ ۱۹۵۵) صفحہ ۳۰۔۴۰

۴- دیکھئے مثلاً ہوکنگ کی مذکورہ بالا کتاب باب ۳۰ صفحہ ۴۰۶۔ اسی طرح رائیس (Royce) کی مذکورہ بالا کتاب (The world and the Individual.) باب ۲۲، صفحہ ۴۹۲، اور ۵۱۲ وغیرہ

۵- برگسان - "مذہب و اخلاق کے دو مآخذ" باب ۳ جان سلے نکلسن۔ "فلسفۂ مذہب" باب ۷ صفحہ ۹۲-۲۰۲

(۲)

یونانی تصوّف

یونانی فکر کی تاریخ کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ صوفیانہ تصوّرات کا سب سے پہلے رواج تھریس یعنی مغربی ایشیا کے علاقہ سے شروع ہوا جس کا بانی ایک نیم افسانوی شخص آرفیس تھا جس کی تعلیم ساتویں یا چھٹی صدی قبل مسیح میں تمام یونان میں پھیلی۔ بعض مستند مورخین کی رائے ہے کہ تاریخ کے اس دور میں مغربی ایشیا کی دینی اور فکری تاریخ کا ایک نیا دور شروع ہوا جس میں صوفیانہ تصوّرات و اعمال کی نمایاں جگہ ہے اور یہ نیا رجحان زیادہ تر سامی افکار اور کچھ زرتشتی عقائد کا نتیجہ تھا۔ فلسفیانہ افکار نے عقلیت پسند ذہنوں کو آبائی اور مروجہ مذاہب و اقدار سے بدگمان کر دیا تھا اور ان کے قلب ایک زندگی بخش اور اطمینان دلانے والے نظام فکر کی تلاش میں تھے اس عبوری دور کی بے اطمینانی اور مسلمہ اخلاقی اقدار کے کھوکھلے پن نے لوگوں کے ذہن میں بدی اور شر اور اس سے پیدا شدہ احساس جرم و گناہ کو تیز تر اور گہرا کر دیا تھا۔ جب مسلمہ نیکی کے تصوّرات و اعمال میں کوئی اچھائی اور نیکی نظر نہ آئے اور لوگ محسوس کرنے لگیں کہ یہ اعمال جن کو آج تک نیک کہا جا رہا ہے درحقیقت ہر قسم کی نیکی و خوبی سے عاری ہیں اور جو لوگ ان اعمال اور رسوم کو ادا کرنے پر مصر ہوں وہ محض ریاکاری اور دکھاوے کی زندگی بسر کر رہے ہوں تو ان حالات میں

حسّاس اور حکیمانہ ذہن کے لوگوں میں ایک رُوحانی تڑپ کا پیدا ہونا یقینی ہے۔ یہ تڑپ ایک طرف نیکی اور خیر کی پائیدار اقدار کی تلاش میں نظر آتی ہے اور دوسری طرف شر و بدی کے جراثیم و اثرات سے محفوظ رہنے کے طریقوں کی نشاندہی میں منہمک نظر آتی ہے۔ یہی وُہ ماحول تھا جس میں آرفیسی نظام فکر و عمل کی بنیاد پڑی اور اس کی قبولیت کا راز اس میں مضمر تھا کہ اس نے انسانوں کے اس وقت کے مطالبات کو پُورا کرنے میں بڑی خوبی کا ثبوت دیا۔ اس میں ایک طرف اخلاقی اقدار کے نئے پیمانے بھی موجود تھے جن کی بنیاد پر ایک زاہدانہ طرزِ عمل اور طریقۂ زندگی پیدا ہُوا تو دوسری طرف بعض صوفیانہ مشاغل بھی تھے جن پر عمل پیرا ہونے سے انسان اپنے اصل یعنی خالق مطلق سے ربط اور تعلق بھی پیدا کر سکتا ہے۔ تصوّف میں شروع سے دو اجزا شامل رہے ہیں اور یہی دو نو اجزا آرفیسی فکر میں بھی پائے جاتے ہیں: انسان اور خدا کے درمیان تعلق کا ذاتی تجربہ و مشاہدہ اور انسانی رُوح اور خدا کے مابین اتحاد کے متعلق مختلف فکری توجیہات۔

تاریخ سے معلوم ہوتا ہے کہ آرفیس نے یونانی تاریخ میں پہلی دفعہ خانقاہیں قائم کیں جہاں لوگوں کو اس کے طریقۂ کار کے مطابق تعلیم دی جاتی تھی۔ ان خانقاہوں کی مثال عبادت گاہوں یا صومعوں کی سی تھی جو بعد میں صوفیانہ خانقاہوں میں تبدیل ہو گئیں۔ بمصرین کا خیال ہے کہ ان علیحدہ عبادت گاہوں کے قائم کرنے کی وجہ یہ تھی کہ وُہ عام یونانی تصوّرات و اعمال دین سے مختلف تھے اور ان کی بنیاد چند فلسفیانہ و فکری اصولوں پر تھی جن کی ترویج اور جن کو عملی شکل دینے کے لیے علیحدہ نظام کی ضرورت محسوس کی گئی۔

آرفیس نے اپنے نظام فکر کی بنیاد چند تمثیلات پر رکھی جس کا بہترین نمونہ بعد میں عرفانی گروہ اور مانی کے ہاں ملتا ہے۔ ایک زمانہ تھا جب زیوس (Zeus) خدائے اعظم کے ہاں ایک لڑکا ڈایونیسس۔ زیگریوس پیدا ہوا

یہ ابھی چھوٹی عمر ہی کا تھا کہ ٹیٹنوں (Titans.) کے قبضہ میں آگیا جنھوں نے اس کو کھلونے اور شیشہ دیا اور اس کے بعد اسے قتل کرکے کھا گئے لیکن کسی طرح اس کا دل محفوظ رہ گیا۔ اس کے باپ نے وہ دل کھا لیا اور اس طرح وہ دیوتا پھر زندہ ہوگیا۔ اس پر دیوتائے اعظم زیوس نے بجلی کی ایک کڑک سے ٹیٹنوں جلا ڈالا۔ ان کی خاکستر سے انسان پیدا ہوا۔ اس طرح انسان دو مختلف اور متضاد اجزا کا مرکب ہے، ایک نورانی (ڈایونیسس) اور دوسرا ظلماتی۔ یہ تمثیل یونانی فکر میں اس طرح رچ گئی کہ بعد میں افلاطون جیسا فلسفی بھی انسان کے متعلق یہی آرفیسی محاورہ یعنی "ٹیٹنی فطرت" استعمال کرتا ہے جس سے اس کی مراد یہ تھی کہ اس میں بدی اور شر کی طرف رجحان موجود ہے۔

اس تمثیل اور تصوّر سے جسم اور رُوح کا تضاد اس نظام فکر کا بنیادی اور مرکزی تصوّر قرار پایا۔ ایک حیثیت سے رُوح اور جسم کا اختلاف کیفیت کے لحاظ سے بہت قدیم زمانے سے تسلیم کیا جاتا رہا۔ زندگی میں بعض ایسے تجربات بھی آتے ہیں جن سے انسان روح کے علیٰحدہ وجود کا قائل ہوجاتا ہے، مثلاً خواب کی واردات، آسیبی حالت جب کوئی دُوسری رُوح کسی شخص کے جسم میں عارضی طور پر حلول کر جاتی ہے اور خود موت۔ ان تمام اور اس قسم کے اور دوسرے واقعات کی روشنی میں یہ عقیدہ عام طور پر قدیم زمانے سے تسلیم کیا جاتا رہا کہ انسانی رُوح جسم سے علیٰحدہ قائم رہتی اور رہ سکتی ہے۔ لیکن یہ تصوّر کہ ان دونوں میں فطری طور پر تضاد موجود ہے یعنی رُوح ایک نورانی شے ہے اور جسم کا تعلق مادی دنیا سے ہونے کے باعث وہ ایک کثیف اور ظلماتی فطرت کا حامل ہے، یہ تصوّر ڈایونیسس اور آرفیسی تصورات کے تحت رائج ہُوا جب ان کے پیروؤں میں صوفیانہ جذب و مشاہدات کا ذوق پیدا ہُوا۔ اس سے یہ عقیدہ پیدا ہُوا کہ اگر رُوح جسم کی بندشوں اور مادّی حدود سے آزاد ہوجائے تو اس کی قوتوں میں بے اندازہ ترقی اور نشو و نما ہوگا۔ انسان ہمیشہ سے قوت کے حصول کا خواہش مند رہا ہے

اور روحانی قوت اور غیبی طاقتوں پر حکمرانی کا جذبہ تو اور بھی زیادہ کشش کا باعث رہا ہے۔ یہی وجہ تھی جس کے باعث آرفیسی نظام میں روح کو جسم کی بندشوں سے آزاد کرانے کا تصور پیدا ہوا۔ جسم اور روح کا یہ تضاد اور اخلاقی اقدار کے لحاظ سے دونوں کا فرق ہی درحقیقت قدیم زمانے سے تصوف اور رہبانیت کا سنگِ بنیاد رہا ہے۔ اس کا دوسرا سبب احساس گناہ ہے جو جسم میں محبوس ہونے کے باعث پیدا ہوتا ہے اور جس سے نجات کا تصور عالم وجود میں آتا ہے۔ ان دونوں تصورات کی آمیزش سے آرفیسی خانقاہیں قائم ہوئیں اور زہد و تصوف کا رواج عام ہوا۔ حیوانی گوشت حتیٰ کہ انڈوں کے کھانے کی سخت ممانعت تھی، روزے رکھنے کے حکم پر سختی سے پابندی کی جاتی تھی۔ بعض مؤرخین کا خیال ہے کہ آرفیسی نظام میں اخلاقی طور پر اباحت کا دروازہ کھلا تھا لیکن جدید تحقیقات سے یہی ثابت ہوا ہے کہ ان کے پیروؤں میں کم از کم ابتدائی دور میں اخلاقی بلندی اور زہد و ریاضت کی طرف زیادہ رجحان تھا۔ لیکن جس طرح ہر اچھی تحریک اپنے ابتدائی دور کے بعد کچھ اجنبی تصورات کے زیر اثر اور کچھ انسانی کمزوریوں کے باعث اپنی بلندی سے گر جاتی ہے اسی طرح آرفیسی نظام کا بھی حشر ہوا۔ چنانچہ افلاطون نے جمہوریہ (باب دوم، ۳۶۴ ا) میں ان آرفیسی فقرا کا ذکر کیا ہے جو قریہ بہ قریہ اور شہر بہ شہر پھر کر بھیک مانگتے اور جنتر منتر، تعویذوں اور دعاؤں کے ذریعہ سادہ لوح لوگوں کے مال پر ڈاکہ ڈالتے تھے اور اس طرح انھیں گناہوں سے نجات اور مصیبتوں سے چھٹکارا حاصل کرنے کا آسان طریقہ بتاتے تھے۔

کائنات کے متعلق ان کا نظریہ یہ تھا کہ ماہیت مطلقہ سے اشعاع کے مختلف سلسلوں کا صدور ہوا لیکن کچھ عرصے کے بعد یہ سلسلہ ختم ہو جاتا ہے اور پھر ایک نئی کائنات تخلیق ہوتی ہے۔ انسانی روح نورازلی کے چند بکھرے ہوئے اجزا ہیں جو گر پڑ کر اس زمین پر آ پہنچے ہیں۔ لیکن ماہیت مطلقہ کے اولیں ابعاد Emanation یعنی روح کلی سے ہم بہت دور واقع ہیں

اور اس لیے ہماری مراجعت کا راستہ بھی اسی نسبت سے دور اور دشوار گزار ہے۔[۵]
موت کے بعد زندگی کا تصور بھی ان کے ہاں موجود ہے۔ مرنے کے بعد ایک نیک اور پرہیزگار انسان کی روح ایک ہزار سال (یا یونانی شاعر پنڈار کی رو سے صرف آٹھ سال) تک عالم اسفل میں اپنی نیکی کا اجر پاتی ہے اور اسی طرح ایک بد آدمی کی روح اسی عرصے میں اپنی بدی کی سزا سے دوچار ہوتی ہے۔ اس کے بعد وہ کسی دوسرے جسم میں نمودار ہوتی ہے اور اس طرح زندگی اور موت کا سلسلہ چلتا رہتا ہے۔ اس دوامی اور دوری زندگی سے نجات صرف اس کو حاصل ہو سکتی ہے جو اس زندگی اور موت کے بعد کی زندگی میں نیکی کے اصولوں پر کاربند رہے۔ جب کوئی شخص تین ایسی زندگیاں (تین اس زمین پر اور تین پاتال میں) گزار چکے تو وہ اس چکر سے مکمل اور آخری طور پر نجات حاصل کر لیتا ہے اور تمام گناہوں اور آلائشوں سے پاک ہو کر جنت میں داخل ہو جاتا ہے۔ جنوبی اطالیہ سے کچھ آرفیسی تختیاں دستیاب ہوئی ہیں جن سے چند رسوم کا پتہ ملتا ہے۔ دفن کرتے وقت آرفیسی لوگ میت کے ساتھ چند ہدایات رکھ دیتے تھے جن کی مدد سے وہ ابدی سکون حاصل کر سکے۔ ان تختیوں پر عالم اسفل کی مندرجہ ذیل تفصیلات درج ہیں۔ ایک طویل اور پریشان کن سفر کے بعد روح ایک ایسی سڑک پر گامزن ہوتی ہے جس کے دونوں طرف پانی کے چشمے ہوتے ہیں، بائیں ہاتھ کے چشموں کو چھوڑ کر وہ دائیں طرف کے چشموں کے محافظین کی طرف متوجہ ہوتی ہے اور ان سے پاک وصاف پانی طلب کرتی ہے۔ اس کے بعد اس میں نورانی اجزا اپنی پوری چمک وتاب سے نمودار ہوتے ہیں اور وہ پاک لوگوں کی صحبت میں جا پہنچتی ہے۔

آرفیسی تصوف اور اس کے مختلف افکار واعمال کا اثر یونان کے عوام اور خواص سبھی پر ہوا اور بہت جلد یہ خیالات عام ہونے شروع ہوئے۔ تصوف اور اداراتی دین کا فرق یہ ہے کہ تصوف محض افراد کی داخلی زندگی تک محدود رہتا

ہے اور دین کا مقتضا یہ ہے کہ وہ ہم یقین افراد کی خارجی زندگی میں چند ضوابط اور قواعد کی پابندیوں سے ہم آہنگی پیدا کرنا چاہتا ہے۔ آرفیسی نظام چونکہ صوفیانہ طرز کی راہبانہ زندگی پیدا کرنا چاہتا تھا اس لیے لازمی طور پہ اس سے صرف چند افراد متاثر ہوئے اور یونان کے عوام میں اس سے کوئی ہمہ گیر دینی تحریک پیدا نہ ہو سکی۔ تاہم ان کے چند مخصوص تصورات تمام یونانی فلاسفہ و مفکرین کے کلام میں سرایت کر گئے اور اس طرح آہستہ آہستہ زبان زد عوام ہو گئے۔

شاعر پنڈار شاید پہلا یونانی مصنف تھا جس نے حیات بعد الموت کے آرفیسی نظریات کی تبلیغ شروع کی اور بعض کا خیال ہے کہ وہ یورپ کا پہلا شخص ہے جس نے جنت کے متعلق بلند شاعری میں عمدہ تصورات پیش کیے۔ اسی طرح انسان کی نورانی پیدائش کا تصور بھی اسی کے ذریعہ عوام میں پہنچا۔ اسی طرح فیثا غورث بقراط اور افلاطون سبھی ان افکار سے متاثر ہوئے۔ افلاطون نے روح کا جو تصور اپنے مکالمہ "فیڈرس" میں پیش کیا ہے وہ آرفیسی نظریات پر مبنی ہے۔

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ فیثا غورث کی کوشش یہ تھی کہ آرفیسی نظام میں مناسب تبدیلیاں کی جائیں جن سے اس کی خرابیاں دور ہو سکیں۔[۱۵] ان کے نزدیک آرفیسی نظام میں صرف چند اصلاحات کی ضرورت تھی کیونکہ اس کا نظامِ عمل بالکل صحیح تھا۔ فیثا غورث کا خیال تھا کہ اخلاقی اقدار کے قیام وارتقا کے لیے ظاہری اعمال اور رسوم کی اتنی اہمیت نہیں جتنی نیت اور روح کی۔ اگر کوئی شخص دیوتاؤں کو خوش کرنے کے لیے قربانیاں دیتا ہے، اسفید بے داغ کپڑے پہنتا پھرے اور ہاتھ اٹھا کر دعائیں مانگتا ہے تو ان سے اس کی اخلاقی زندگی میں کوئی تبدیلی پیدا نہیں ہو سکتی جب تک اس کا دل ان اعمال کی روح سے ناآشنا ہے۔ اگر بنیادی اقدارِ حیات کی حقیقی اہمیت سے وہ بے خبر ہے تو یہ اعمال اس کے کسی کام نہیں آ سکتے۔ آرفیسی نظام کی فکری بنیاد

جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں اس اصول پہ قائم تھی کہ انسان کی رُوح عالم بالا سے صعود کر کے اس عالم سفلی میں داخل ہو چکی ہے اور اس ہبوط سے نجات حاصل کرنے کے لیے اسے مجاہدات و ریاضت نفس کی ضرورت ہے۔ لیکن اُن کے ہاں ڈایونیسس دیوتا کے پیروؤں کی طرح کچھ غیر اخلاقی رسوم بھی موجود تھیں جن سے حاضرین کے جذبات سفلی میں انگیخت ہونے کا امکان موجود تھا۔ ان میں سے ایک رسم عشائے ربانی بھی تھی جہاں لوگ مل کر کھانا شراب استعمال کرتے تھے اور اس طرح ان کے خیال میں وہ دیوتاؤں کے غم و خوشی میں شریک ہوتے تھے[۵۸]، اس طرح انسان اور خدا کے درمیان جو ربط و ہم آہنگی پیدا ہوتی ہے اس کے لیے آرفیس نے "تھیوریا" کا لفظ استعمال کیا۔ تھیوریا سے مراد انسان کی وُہ نفسیاتی حالت ہے جب وہ جذبات کی انتہائی شدت کے زیر اثر اپنی انفرادی ہستی کو بھول کر اپنے آپ کو خدائے مطلق کا محض پرتو یا سایہ سمجھتا ہے اور جس وقت افضال الٰہی کا انکشاف اس پہ ہوتا ہے[۵۹]۔ فیثا غورث نے محسوس کیا کہ ایک اچھے مقصد کے حصول کے لیے یہ طریقہ اخلاقی طور پر صحیح نہیں۔ اس نے سلوک اور مشاہدات سے جذباتی عنصر کو ختم کر کے اس کی جگہ خالص عقلی اور اخلاقی طریقہ رائج کیا۔ اس کا خیال تھا کہ اگر انسان اپنی رُوح کے بلند ترین قویٰ یعنی عقل و مشاہدہ کو پُورے طور پہ استعمال کرے اور مجاہدات و ریاضات پر کاربند رہے تو وُہ خدائے مطلق کے ساتھ رابطہ پیدا کر سکتا ہے۔ محض جذبات کی انگیخت اس مقصد کے لیے نہ صرف بے کار ہے بلکہ اخلاقی طور پر نقصان دہ ہے۔ اس طرح فیثا غورث نے آرفیسی "تھیوریا" کی قلب ماہیت کر کے مذہبی افکار میں ایک بہتر تصوّر کا اضافہ کیا[۶۰]۔

فیثا غورث ۵۸۰ قبل مسیح میں پیدا ہوا۔ اس نے اپنے زمانے کے تمام متمدن ملکوں کا دورہ کیا۔ مصر اس دور میں تمدنی طور پر کافی مشہور تھا۔ وہاں کے مندرس کے کاہن اور دیگر عالم اپنے مختلف علوم و فنون کے لیے مشہور تھے۔ بابل و کلدانیہ

کی مذہبی روایات اور اسرائیلی اور زرتشتی تصورات سبھی یونانی افکار کے مقابلہ پر زیادہ بااثر اور اپنی معنویت کے لحاظ سے زیادہ اہمیت و وسعت کے حامل تھے۔ فیثاغورث نے اس سب سے استفادہ کیا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ فیثاغورث کے نظریات اور اعمال میں اس وقت کے تمام علوم و افکار ایک جگہ جمع ہو گئے اور مشرقی اور مغربی حکمت کے تمام چشمے ایک ہی جگہ مرکوز ہو گئے۔ افلاطون نے اپنی جمہوریت (باب ۱۰، ۶۰۰ ب) میں ایک جگہ فیثاغورث کا ذکر کیا ہے کہ اس نے لوگوں کے سامنے ایک نظریۂ حیات و ایک طریقۂ زندگی یعنی دین پیش کیا اور اس کے پیرو اس سے شدید محبت و عقیدت کا جذبہ رکھتے تھے اور آج تک بھی (یعنی سقراط اور افلاطون کے زمانے تک) اس کے پیرو اپنے مخصوص عقائد و اعمال کے باعث دوسروں سے متمیز ہیں۔ ارسطو نے فیثاغورث کے متعلق ایک علیحدہ رسالہ لکھا جو اگرچہ ضائع ہو چکا ہے تاہم اس کے اقتباسات دوسرے مصنفین کی کتابوں میں موجود ہیں۔ ان سے معلوم ہوتا ہے کہ معجزات و کرامات جو عام طور پر فیثاغورث کے ساتھ منسوب تھیں وہ چوتھی صدی قبل مسیح میں زبان زد عام تھیں اور ایتھنز کے باشندے ان قصوں پر یقین رکھتے تھے۔

فیثاغورث کے عقائد مندرجہ ذیل تھے :-

(۱) روح جسم سے عارضی یا مستقل طور پر علیحدہ رہ سکتی ہے۔ اس طرح انہوں نے جسم کے مقابلہ پر روح کی برتری کو تسلیم کیا۔

(۲) انسان اور حیوان میں ہم آہنگی موجود ہے اور یہی وجہ ہے کہ انسانی روح بعض دفعہ حیوانوں کے جسم میں ظاہر ہو سکتی ہے۔

(۳) روح کو جسم کے مقابلہ پر زیادہ باقوت بنانے کے لیے چند اوامر و نواہی کی پابندی لازمی ہے۔ اگر انسان اپنے نفس پر کسی قسم کا جبر نہ کرے اور بلا اکراہ ہر خواہش کو پورا کرتا چلا جائے تو اس سے اس کی روح کی بالیدگی اور اس کے ارتقا میں خلل آنے کا اندیشہ ہوتا ہے۔ ہمارے اردگرد

خیر و شر، نیک و بد ہر قسم کے میلانات موجود ہیں۔ ان میں سے خیر و نیکی کے اعمال کو اختیار کرنا اور ان کے مطابق اپنی اور دوسروں کی زندگی ڈھالنا اور شر اور بدی کے اعمال سے پرہیز کرنے ہی میں رُوح کی صحیح نشو و نما مضمر ہے۔
ان افکار کی ترویج کے لیے جب فیثا غورث جیسی بلند شخصیت میسر آئی تو یونان جیسے متمدن ملک میں ان کی کامیابی کچھ بعید نہ تھی۔ اس نے ان تصوّرات و عقائد کے قدیم مشرکانہ اور طفلانہ لباس کو دور کر کے ان کی بنیاد پر ایک بلند اخلاقی نظریۂ حیات پیش کیا۔

فیثا غورث کا یہ بھی عقیدہ تھا کہ جسم انسانی رُوح کا قید خانہ یا قبر ہے۔ لیکن آرفیسی اور فیثا غورثی تعبیر میں یہ فرق ہے کہ آرفیسی نظام میں اس عقیدہ کی بنا پر ایک ایسا نظامِ عمل قائم ہوا جس کا نقطۂ نگاہ محض سلبی تھا یعنی ان کے خیال میں رُوح کا جسم میں قید ہو جانا انسان کی انتہائی بدقسمتی تھی جس کے باعث وہ اپنی فطری نورانیت سے محروم ہو گیا اور اب اس کا اولین فرض یہ ہے کہ وُہ اس قید سے نجات حاصل کرے۔ اس کے برعکس فیثا غورث نے اس اصُول کو تسلیم کرتے ہوئے اس کی سلبیت کو ایجابی شکل دے دی۔ انسانی رُوح کو جسم میں قید کرنا درحقیقت انسان کی بھلائی کے لیے ہے۔ یہ رُوح کا ہبوط نہیں بلکہ عرُوج ہے کیونکہ اس طرح ان بلندیوں تک پہنچنے کا راستہ اس کے لئے کھل جاتا ہے جو اس کے بغیر اس کے لیے ممکن نہ تھا۔ جسم اور رُوح کی یک جائی کوئی بدقسمتی یا سزا نہیں بلکہ بلند ترین اخلاقی اور رُوحانی قوتوں کے حصول کا ایک بہترین ذریعہ ہے۔ اس کے علاوہ فیثا غورث کے نزدیک اخلاق کا بہترین نصب العین یہ تھا کہ انسان خدائی صفات کا حامل ہو، اس کی خوبیوں کی پیروی کرے اور اپنی زندگی خدائے مطلق کے مطابق ڈھالنے کی کوشش کرے۔ یہ نصب العین بھی اس نظام کو آرفیسی طریقِ زندگی سے متمیز کرتا ہے۔ آرفیسی عقیدہ تھا کہ انسان کا بلند ترین مقصد رُوح کو جسم کی قید سے نجات دلانا ہے جس کو بدھ مت کی زبان میں نروان کہا جا سکتا ہے

یعنی اس دوری زندگی کی مصیبت سے چھٹکارا۔ اس میں انسان کے لیے کوئی اثباتی لائحہ عمل موجود نہیں، وہ فرار کا راستہ ضرور دکھاتا ہے لیکن زندگی کو بامقصد قرار دے کر اس کو بسر کرنے کا طریقہ اس کے پاس کچھ نہیں۔ اس کے برعکس فیثاغورث نے اپنے پیرووں کے سامنے ایک اثباتی نصب العین رکھا جس کے باعث اس کا صوفیانہ نظام اس کے پیش رو آرفیسی اور بعد کے صوفیانہ نظاموں کے منفی اور حیات گریز رجحانات سے محفوظ رہ گیا۔ افلاطون کے مکالمہ کریٹیلس (۴۰۰) میں سقراط نے آرفیسی نظریہ جسم اور روح کو پیش کر کے ان کی استعمال کردہ اصطلاحات کی لغوی تشریح اس طرح کی کہ اس کا سلبی پہلو ایک اثباتی رُخ اختیار کر گیا اور ناقدین کا خیال ہے کہ یہ تبدیلی فیثاغورثی نقطۂ نگاہ کے زیر اثر عمل میں آئی ہے۔ "بعض کہتے ہیں کہ جسم روح کی قبر ہے جو اس زندگی میں اس میں مدفون ہے ... یہ اصطلاح شاید آرفیسی شعراء نے وضع کی تھی اور ان کا خیال تھا کہ روح اپنے گناہوں کی سزا بھگت رہی ہے اور یہ کہ جسم ایک قید خانہ ہے یا یوں کہہ لیجیے کہ باڑہ ہے جس میں روح کو اس لیے رکھا گیا ہے تاکہ اس کی حفاظت ہو سکے"[۵]

فیثاغورث نے اپنے پیرووں کو تاکید کی تھی کہ وہ ہر صبح اور شام اپنے نفس کا محاسبہ کریں۔ سونے سے پہلے ان کے فرائض میں یہ شامل تھا کہ وہ اپنے آپ سے سوال کریں کہ کس حد تک ان سے فرائض کی ادائیگی میں کوتاہی ہوئی ہے اور کون کون سا فعل ان سے سرزد ہوا ہے جو انھیں نہیں کرنا چاہیے تھے اور وہ کون سے اعمال ہیں جو ان کو کرنے ضروری تھے لیکن وہ ان کو سرانجام دینے سے معذور رہے۔ ہر روز کا یہ عملی محاسبہ نہ صرف ان کو نیکی کے راستے پر گامزن رکھنے میں معاون تھا بلکہ اس طرح عقلی طور پر اخلاقیات کے مختلف مسائل انسان کے سامنے آتے رہتے ہیں جس سے وہ خیر اور شر اور دیگر اخلاقی مسائل کو عقلی طور پر پرکھنے کے قابل ہو جاتا ہے۔

فیثاغورث کے نزدیک یہ زندگی ایک اجتماع ہے اسی طرح کا جس طرح مثلاً

اولیمپک کھیلوں میں لوگ جمع ہوتے ہیں۔ ان اجتماعات میں حصہ لینے والے لوگ تین قسم کے ہوتے ہیں۔ ایک گروہ تو محض خرید و فروخت کرنے آتا ہے۔ اس کے بعد دُوسرے لوگ وہ ہوتے ہیں جو کھیلوں میں حصہ لینے آتے ہیں۔ لیکن تیسرا اور بہترین گروہ وہ ہے جو محض تماشائی کی حیثیت سے شامل ہوتا ہے۔ افلاطون کے اخلاقی نظام میں مشاہدات و ریاضات کی زندگی کو عملی زندگی پر ترجیح دی گئی ہے۔ اس کا خیال ہے کہ یہ اس شخص کا اوّلین فرض ہے جو محسُوسات کی دنیا (یعنی افلاطونی تمثیل کے مطابق تاریک غار) کی قید سے نجات حاصل کر چکا ہو کہ وہ مشاہدہ اور مجاہدہ کی زندگی پر قناعت کرے لیکن اس کے ساتھ ہی اس کا یہ بھی فرض ہے کہ وہ گاہے گاہے اسی محسوسات کی دُنیا میں واپس آکر دوسرے لوگوں کو بھی اس دھوکے سے نجات دلانے کی کوشش کرے۔ اسی طرح ارسطو کے ہاں حکمت نظری اور حکمت عملی کی تقسیم موجود ہے اور اس کے خیال میں حکمت نظری کی زندگی حکمت عملی کی زندگی کے مقابلہ پر ہر حالت میں بہتر ہے اور یہی انسانی زندگی کا بلند ترین نصب العین ہونا چاہیے۔ دوسرے لفظوں میں فیثاغورث کی تقسیم یُونانی فلسفہ اخلاق میں مسلّم رہی ہے اور یہی نظریۂ تصوّف کا بہترین منبع ہے۔ صُوفیانہ زندگی کا مابہ الامتیاز یہی نقطۂ نگاہ ہے کہ محسُوسات کی دُنیا اور اس کے تمام مشاغل غیر اہم اور حقیر ہیں، مادی دُنیا کی لذتوں اور دلچسپیوں میں آلُودہ ہو کر دُوسری دُنیا اور اس کے تقاضوں کو فراموش کرنا ایک اخلاقی گناہ اور عقلی طور پر نادانی کے مترادف ہے۔ حکیم و دانشمند آدمی وہی ہے جو اس آنی و فانی کائنات سے بالا ہو کر ایک پائیدار حقیقت کی طرف رجوع کرے۔

فیثاغورث کے متعلق یہ عام طور پر مشہور ہے کہ وہ رُوح کی بقا اور تناسخ ارواح کا قائل تھا اور آرفیسی نظام کی طرح یہی دونو عقیدے اس کے پیروؤں میں زہد و مجاہدات کی زندگی پیدا کرنے کے باعث ہُوئے۔ جو روایات ہیں خود فیثاغورث

اور اس کے قدیم پیروؤں کے متعلق ملتی ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کی زندگی بالکل سادہ تھی۔ ہیروڈوٹس بیان کرتا ہے کہ آرفیس کی طرح فیثا غورث نے بھی مُردوں کو اُونی کپڑے کے کفن میں دفن کرنے سے منع کیا تھا۔ ان کی زاہدانہ زندگی میں دو باتیں نمایاں تھیں۔

(ا) ہر ایک کو خاموش رہنے کی تاکید تھی تاکہ اس طرح وہ بے ہودہ اور غلط باتوں کے کرنے سے محفوظ رہ سکے۔

(ب) شادی سے پرہیز یا کم از کم کثرت مباشرت پر پابندی۔

ان پابندیوں کا مقصد جہاں لوگوں کو ضبطِ نفس کی تربیت دینا تھی وہاں اس کا مقصد یہ بھی تھا کہ انسانی نسل کی افزائش پہ پابندیاں عائد کردی جائیں تاکہ انسان اس مادی دنیا کی قید سے نجات حاصل کر سکے۔ تجرد کی زندگی کے حق میں بنیادی طور پر یہی نظریہ کام کرتا رہا ہے کہ انسان کی تخلیق کسی نیک مقصد کے لئے نہیں ہوئی۔ اس کا باعث خالق مطلق کی حکمت و دانائی نہیں بلکہ شیطانی قوتوں اور اہرمنی کوششوں کا نتیجہ ہے۔ یہی نظریہ بعد میں مانی کی تمثیلات میں جاکر واضح ہوتا ہے اور جس کی بنا پر تمام صوفیانہ نظاموں میں انسانی نسل کے انقطاع کی طرف رجحان رہا۔

تین صدیوں کے بعد حالات نے کروٹ لی۔ ارسطو اور افلاطون کے پیروؤں نے علیحدہ علیحدہ دائرے اور حلقے قائم کئے اور اس کے بعد رواقی اور ان کے مخالف گروہ اپی غورس کے حامیوں نے بھی اپنے اپنے نعرے بلند کئے اور ہوتے ہوتے تمام حکمت و فلسفہ کا مرکز یونان کی سرزمین سے اُٹھ کر اسکندریہ میں منتقل ہوگیا جہاں فیثا غورث کے نام سے فائدہ اٹھاتے ہوئے ایک نیا حلقہ قائم ہوا جس کو تاریخ فلسفہ میں نو فیثا غورثی دبستان کا نام دیا جاتا ہے۔ عیسائیت کے عالم وجود میں آنے سے کچھ عرصے پہلے یہ علمی دنیا میں اپنا خصوصی مقام پیدا کر چکا تھا۔

ان کا سب سے نمایاں تصور ثنویت ہے جو اگرچہ تمام یونانی فکر کا نمایاں خاصہ رہا ہے لیکن نوفیثا غورثی فلسفیوں کے ہاتھوں اس کی سلبی خصوصیات اُبھر کر سامنے آگئیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ زرتشت کی دینی تعلیم جو بعد میں مختلف اثرات کے باعث ثنویت کی علمبردار بن گئی اس خاص نظریے کی تشکیل کا باعث بنی اور یہی وہ ثنویت ہے جو ہر صوفیانہ اور راہبانہ نظام کی بنیاد رہی ہے۔

ان کا خیال تھا کہ خدا اور کائنات، بدن اور رُوح میں مطلق دوئی ہے۔ خدا رُوحِ مطلق اور ماورائے کائنات ہے اور رُوح ہی اصولِ خیر ہے اور مادہ اور جسم اصولِ شر ان دو کے درمیان ایک آفریدگار ہے اور بے شمار ارواح خبیثہ ہیں جن کی حکومت زمین اور چاند کے درمیان ہے۔ اس طرح ایک تثلیث قائم ہوئی — خدا، آفریدگار اور عالم۔ رُوح جو نُورانی ماہیت کی حامل ہے اس جسم مادی کے قید خانے میں محبوس ہو گئی ہے۔ یہ جسم رُوح کا مددگار یا اس کے مقاصد کے حصول کا آلہ نہیں بلکہ سنگِ راہ اور رکاوٹ ہے۔ اگر انسان رُوحِ ازل کے ساتھ رابطہ کا طلبگار ہے تو جسم اور اس سے پیدا شدہ جذبات پر قابو پانا ناگزیر ہے۔ اسی اصول پر ریاضت و مجاہدات کا ایک طویل نظام قائم کیا گیا جس کا مقصد یہ تھا کہ انسان ساری آلائشوں اور جسمانی قیود سے بالا ہو کر خالص رُوحانی قوت حاصل کر سکے۔ اس کے چاروں طرف بدی اور شر کے بے شمار مظاہر اس کو گھیرے ہوئے ہیں جو اس کی رُوحانی پرواز میں حائل ہیں۔ ان حالات میں بہترین لائحہ عمل یہی ہے کہ وہ دنیا اور اس کے مختلف مشاغل سے منہ موڑ کر تنہائی اور علیحدگی کی زندگی بسر کرے۔ اس زندگی میں چند اوامر و نواہی کی پابندی ضروری ہے۔ اوامر میں جسمانی اور رُوحانی پاکیزگی اور طہارت، گناہوں اور آلودگیوں سے مغفرت کے لیے چند رسوم و عبادات کی ادائیگی اور نواہی میں چند قسم کے کھانوں سے پرہیز مثلاً شراب اور گوشت کا استعمال ممنوع تھا اور اسی طرح عائلی زندگی سے جزوی یا مکمل طور پر پرہیز وغیرہ

اس کے ساتھ تناسخ ارواح کا عقیدہ بھی ان میں موجود تھا جس کے مطابق ان کا کہنا تھا کہ پہلے جنم میں گناہوں اور غلط کاریوں کا نتیجہ ان کو موجودہ جسمانی زندگی میں ادا کرنا ہے اس لیے ان پہ دوہری ذمہ داری عائد ہوتی ہے تاکہ وہ گزشتہ بدیوں کے داغ بھی دُور کریں اور موجودہ زندگی میں اور گناہوں سے محفوظ رہ سکیں اور اس طرح اس دوہری زندگی اور آواگون کے چکر سے مکمل اور دائمی نجات حاصل کر سکیں۔

اس تحریک کا دوسرا رُخ یہ تھا کہ اس کے پیروؤں نے رواقی مادیت کے خلاف ایک زبردست احتجاج کیا۔ اس کے برعکس انہوں نے ارسطو کے اصول ازلیت کائنات کو اختیار کیا لیکن اس اصُول کی کائناتی تعبیر کے بجائے محض انسانیاتی تعبیر ان کے سامنے رہی اور اس بنا پہ اُنہوں نے انسان کی ازلیت و قدامت کا نظریہ بڑے زور و جوش سے پیش کیا۔ انسان کی ازلیت کا عقیدہ کسی حد تک ان کے ابتدائی موقف کا ایک لازمی تقاضا تھا۔ ان کا خیال تھا کہ انسان کی رُوح خدائے مطلق کے نورِ ازلی کا ایک جزو ہے اس لیے خود انسان کا ازلی ہونا بعید از قیاس نہیں کیونکہ اس کی حقیقی نوعیت کا دارومدار آخر کار محض رُوح کے وجود پر ہی تو ہے۔ اگر قوت تخلیقی کائنات میں ازلی و قدیم ہے تو انسان میں لبطرز اولیٰ اس کا ازلی ہونا ظاہر ہے۔

انسانی عظمت کا یہ اعتراف اس قدیم زمانے میں بدقسمتی سے بہت محدود رہا لیکن تاہم اس تصور کا سنگِ بنیاد اسی دور میں رکھا گیا۔ اس اعتراف کی ضرورت بھی تھی۔ جب یہ تسلیم کیا جائے کہ انسان جسم کی قید کے باعث چند مجبوریوں اور بندشوں میں جکڑا ہوا ہے اور اس کے ارد گرد بے شمار قوتیں ایسی ہیں جو اسے نیکی کے راستے پہ گامزن ہونے سے روکتی ہیں تو اس حالت میں مختلف افراد کی نجات کا ایک راستہ صرف یہ رہ جاتا معلوم ہوتا ہے کہ وہ لوگ جو ان مصائب اور مشکلات سے نجات حاصل کرنا چاہیں

وہ ایک بلند و بالا انسان کی راہنمائی تلاش کریں۔ یہ عظیم الشان انسان کچھ اپنی غیر معمولی قوت آزادی اور عقل و بصیرت کے باعث اور کچھ روحانی دنیا کی طرف سے خاص ہدایات کے زیر اثر اس قابل ہوتا ہے کہ دوسرے افراد میں بھی اپنے جیسی صلاحیتیں پیدا کر سکے۔

ان کے ہاں خدا کا تنزیہی اور ماورائی تصوّر اتنا واضح اور صاف تھا کہ ان کے لیے انسان اور خدا کے درمیان وسیع خلیج کو پاٹنا ناممکن معلوم ہوتا تھا۔ لیکن حالات و واقعات کچھ ایسے پیدا ہو گئے کہ اس ماورائی تصوّر کو قائم رکھتے ہوئے ان دونو کے درمیان کچھ نہ کچھ تعلق قائم کرنا ضروری ہوا۔ چنانچہ اس کا واحد راستہ ان کے لیے یہی تھا کہ ایک طرف انہوں نے وحدت مطلقہ کی ماورایت بھی قائم رکھی اور دوسری طرف تمام انسانوں میں سے چند ایسے برگزیدہ انسان منتخب کیے جو کسی نہ کسی طرح اس کے ارادوں اور اس کی رضا سے واقفیت حاصل کرنے میں کامیاب ہو جاتے ہیں۔ یہ لوگ جن میں سے فیثا غورث کا نام سرفہرست ہے اس منزل تک صرف اپنے زہد و ریاضت سے پہنچتے ہیں اور اس طرح ان پر الہام و وحی نازل ہوتا ہے۔ یونان میں قدیم سے حکیم و فلسفی یعنی مرد دانا کا تصوّر موجود تھا کیونکہ ان کے ہاں فلسفہ کا آغاز محض نظری حیثیت سے نہیں ہوا تھا بلکہ انسانی زندگی کے مسائل اور عقلی تجسس کی کاوشوں کو دور کرنے کے لیے چند انسانوں نے حکمت کی طرف توجہ کی تھی۔ اسی وجہ سے عام طور پر مشہور ہے کہ فیثا غورث کے ہاں دو طرح کی تعلیم تھی، ایک عمومی اور دوسری خصوصی۔ عمومی تعلیم سب لوگوں کے لیے تھی لیکن خصوصی تعلیم نہ صرف خفیہ تھی بلکہ صرف چند انسانوں تک محدود رکھی جاتی تھی۔ یہی عمومی اور خصوصی کی تقسیم بعد میں ظاہر و باطن کی تقسیم پر منتج ہوئی۔ باطنی تعلیم کا دار و مدار کشف و الہام کی بنا پر ہوتا ہے جو کسی خاص مرد عظیم پر وارد

ہوتے ہیں۔ اگرچہ یہ حالت دوسروں پر بھی طاری کی جاسکتی ہے لیکن ہر کس و ناکس اس کا اہل نہیں۔

یہی وہ بنیاد یا بنیادیں تھیں جن پر مغربی ایشیا اور اسکندریہ میں عرفانی گروہ کے تصورات ظاہر ہونا شروع ہوئے۔ یہ ایک ایسی تحریک تھی جو دوسری صدی قبل مسیح سے شروع ہو کر دوسری صدی عیسوی تک ان تمام ملکوں میں مختلف شکلوں میں ظاہر ہوتی رہی۔ اس تحریک نے اپنے بنیادی تصورات کے اظہار کے لیے عجیب و غریب قسم کی تمثیلات پیش کیں۔ ان کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے کے مختلف مذاہب و تصورات سبھی سے استفادہ کیا گیا ہے۔ اس میں ایک طرف قدیم بابلی ستارہ پرستی کے اجزا بھی موجود تھے۔ اور زرتشتی اور متھرائی تصورات سے بھی استفادہ کیا گیا لیکن سب سے زیادہ اثر جو اس تحریک میں نمایاں نظر آتا ہے وہ مصری مذاہب و افکار کا ہے۔ عرفانی تحریک کے پیش رو ہرمیس کے نوشتے خالص مصر کی پیداوار ہیں اور اس کے علاوہ دونوں میں اتنی واضح مماثلت نظر آتی ہے کہ بادی النظر میں ہی استفادہ کا امکان نظر آتا ہے۔ کائنات نور اور عمل ظہور و بروز (Emanation) سے نشاۃ یا قدرن کا ظہور وغیرہ نظریات بھی مصری افکار سے مستعار لیے گئے ہیں۔ اسی طرح تمام رُوحوں کے ہستی مطلقہ میں ادغام کا تصور بھی عرفانیوں سے ہی لے لیا گیا ہے۔

عرفانی تحریک کا نظریۂ حیات ثنویت مطلقہ پر مبنی ہے۔ ایرانیوں کے ہاں فطرت کے دو اجزا نور اور ظلمت ایک ابدی جنگ و جدل میں مشغول نظر آتے ہیں لیکن عرفانیوں نے اس طبعی ثنویت کو یونانی فلسفیانہ افکار کے زیر اثر مابعد الطبیعی ثنویت میں تبدیل کر دیا۔ نور و ظلمت کا تضاد اب مادہ اور رُوح، کائنات سفلی اور کائنات بالا کی شکل میں پیش کیا گیا۔ اگرچہ یہ دونو ایک دوسرے کی ضد ہیں تاہم کسی نہ کسی طرح یہ دونو اجزا ہماری زندگی

ہیں باہم آمیز ہو چکے ہیں۔ اس دُنیا میں بدی اور شر کا وجود سب اس نامناسب آمیزش کا نتیجہ ہے اور اسی آمیزش کے باعث جو ناخوشگوار حالات پیدا ہو چکے ہیں ان سے نجات حاصل کرنا ہر انسان کا مقصد ہونا چاہیئے۔

اس بنیادی ثنویت کے ساتھ ساتھ ایک دوسرا تصوّر جس کو عرفانی تحریک کا لازمہ سمجھنا چاہیئے ان کا تصوّر جبریت ہے۔ یونانیوں کے ہاں قسمت کا تصوّر اتنا وسیع تھا کہ ان کے نزدیک نہ صرف انسان بلکہ خود دیوتا بھی اس عالم گیر قوّت سے آزاد نہیں۔ اس تصوّر جبریت کے ساتھ بعد میں بابل کی ستارہ پرستی نے مل کر ایک ایسی خوفناک شکل اختیار کر لی کہ انسان محض بے جان ہستی بن کر رہ گیا جو خارجی قوتوں کی گردش سے کبھی ادھر اور کبھی اُدھر چلتا پھرتا ہے۔ سیاروں کی گردش انسان کی زندگی اور اس کے مستقبل پر بہت زیادہ اثر انداز ہوتی ہے اور پیدائش سے لے کر موت تک وہ بظاہر آزاد و خود مختار زندگی بسر کرتا ہے لیکن درحقیقت اس کے تمام افعال و افکار اپنے پیدائشی ستارہ کے زیر اثر ظاہر ہوتے ہیں جن میں اس کی ذات کو کوئی دخل نہیں۔ عرفانیوں نے یہ تمام تصوّرات اختیار کر لیے اور ان کا مقصد درحقیقت خالص دینی اور اخلاقی تھا تاکہ انسان کو ان تمام پابندیوں اور علائق سے نجات دلائی جا سکے اور اس کی صحیح اور خالص فطرت کو بروئے کار لانے کا سامان مہیا کیا جا سکے لیکن یہ راستہ بھی انہوں نے اسی بابلی ستارہ پرستی کے زیر اثر تجویز کیا۔ ان کا خیال تھا کہ انسانی رُوح جو درحقیقت آزاد اور پاکیزہ ہے سیاروں کی قید میں محبوس اور ان کے مادّی اثرات میں مقید ہے۔ نجات حاصل کرنے کے لیے اسے انہی سیاروں سے ہو کر گزرنا پڑتا ہے۔ ان سیاروں میں مختلف ہستیاں حکمران ہیں جو رُوح کو آگے بڑھنے سے روکتی ہیں۔ ان ہستیوں یا قوی پر صرف چند منتروں سے قابو پایا جا سکتا ہے۔ چنانچہ عرفانیوں کے نظام اخلاق میں اس طرح کے منتروں کی بڑی اہمیت تھی اور جو شخص ان کے

حلقے میں داخل ہوتا اس کو بے شمار منزلوں سے گزرنے کے بعد ان منتروں سے واقف کیا جاتا تھا۔ جب انسان ان تمام مراحل کو کامیابی کے ساتھ طے کر لیتا ہے تو وہ حقیقی آزادی حاصل کر لیتا ہے۔ لیکن یہ آزادی جسم اور مادے کی موجودگی میں ممکن نہیں کیونکہ ان کے نزدیک مادہ اپنی فطرت کے لحاظ سے رُوحانی زندگی کا اہل نہیں۔ انسانی رُوح کی نجات یا بقا کا امکان ان کے نزدیک جسم اور مادے کی تباہی اور موت کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتا چنانچہ ان کے ہاں حیات بعدالموت کا تصوّر خالص رُوحانی ہے جس میں جسم کی بقا شامل نہیں۔ رُوح موت کے بعد وجود خداوندی میں مدغم ہو جاتی ہے۔

نجات کا دارومدار اخلاقی اعمال و نیک نیتی پر اتنا نہیں جتنا کہ خفیہ علم، مختلف اوراد اور منتر اور چند رسوم کی ادائیگی پر ہے۔ اخلاقی اعمال ان کی نگاہ میں ایک طرح کا بندھن ہیں جو مادہ اور رُوح کی غلط آمیزش کو صحیح سمجھنے سے پیدا ہوتے ہیں۔ مادہ اور جسم ہر حالت میں بدی کا سرچشمہ ہیں اور اس لیے انسان کی تمام جدو جہد صرف اس ایک بات پر مرکوز ہونی چاہیے کہ وہ ان سے جلد از جلد نجات حاصل کر سکے۔ اعمال کی ضرورت بالکل نہیں حقیقی چیز جس کی اشد ضرورت ہے وہ علم کا حصول ہے اور یہ علم کتابوں سے حاصل نہیں ہوتا بلکہ صرف چند چیدہ انسانوں کی صحبت اور جسمانی ریاضت سے ملتا ہے یہی علم ان کی اصطلاح میں عرفان ہے جس کی بنا پر اس تحریک کا نام رکھا گیا۔ اس نظریہ کا لازمی نتیجہ یہ ہُوا کہ انسانوں کے دو مختلف مدارج قرار پائے۔ ایک طرف تو عوام کی اکثریت تھی جو اس قابل نہ تھے کہ وہ مجوزہ تربیت کی مشکلات سے عہدہ برا ہو سکیں اور اس لیے نجات کا راستہ ان پر ہمیشہ کے لیے بند تھا۔ دُوسری طرف وہ مختصر سے لوگ تھے جو زندگی کے روزمرّہ کے مشاغل سے کلیتہً علیحدہ ہو کر اپنی پُوری توجہ اس امر پر مرکوز کر بیٹھے کہ اس عرفان کو حاصل کیا جائے جس سے وہ مادی جسم کی قید سے ہمیشہ کے لیے

نجات حاصل کر سکیں - اس تقسیم سے جو نقصان معاشرہ کو ہُوا وُہ ظاہر ہے - یعنی عوام کو اس بہترین علم سے ہمیشہ کے لیے محروم رہنا پڑا جو صرف چند افراد حاصل کر سکتے تھے اور جس کے بغیر ان کے خیال کے مطابق نجات ممکن نہیں تھی بعد کے تمام صوفیانہ نظاموں میں یہ چیزیں مشترک نظر آتی ہیں اور اس میں کوئی شک نہیں کہ جن حالات نے عرفانی تحریک کو پیدا کیا وہی ماحول جہاں کہیں اور جس وقت پیدا ہُوا یہی غیر عقلی اور غیر اخلاقی تصورات نمودار ہوتے ہے۔

جس دور میں عرفانی حکماء اور صوفی اپنے افکار کی ترویج میں مشغول تھے اس کے کچھ عرصہ بعد اسکندریہ میں نو افلاطونی مفکر فلاطینوس (۲۰۵ تا ۲۷۰ عیسوی میں) پیدا ہوا جس نے اپنی مشہور کتاب اینیڈز (Enneads) میں عرفانیوں پر بڑی سخت تنقید کی ہے لیکن جس کے نظام فکر میں بہت سے وُہ تصورات ملتے ہیں جو عرفانیوں کے ہاں پائے جاتے تھے۔

فلاطینوس مصر کے شہر اسکندریہ میں ۲۰۵ عیسوی میں پیدا ہُوا۔ اس کا شاگرد فرافوریس جس نے اس کی زندگی کے مختصر حالات لکھے ہیں کہتا ہے کہ فلاطینوس نے کبھی اپنے حالات بیان کرنا مناسب نہ سمجھا کیونکہ اسے اپنے جسم سے ہمیشہ نفرت سی تھی۔ اٹھائیس سال کی عمر میں وُہ اسکندریہ کی یونیورسٹی میں فلسفہ کی تعلیم کے لیے داخل ہُوا لیکن اسے کسی استاد کے درس سے تسلی نہ ہو سکی۔ آخر کار وُہ امونیس سکاس کے درس میں شامل ہُوا۔ درس کے بعد وُہ پکار اٹھا کہ یہی وُہ آدمی ہے جس کی اسے تلاش تھی۔ گیارہ سال تک اس نے اس کی شاگردی کی۔ استاد کی وفات کے بعد اس نے مغربی ایشیا کا سفر اختیار کیا اور کچھ عرصے کے بعد وُہ روم چلا گیا جہاں اس نے اپنی زندگی کا باقی ماندہ حصہ بسر کیا۔ اس کی زندگی کا جو نقشہ ہمارے سامنے آتا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وُہ ذہنی اور عملی طور پر ایک صوفی اور راہب تھا۔ اگرچہ اس کے زمانہ میں عیسائیت اپنے ابتدائی مراحل طے کر رہی تھی اور اس کی زندگی عیسائی

راہبوں کے مماثل تھی پھر بھی وہ عیسائیت کو قبول نہ کر سکا کیونکہ جیسا کہ ایک ناقد نے ذکر کیا ہے عیسائیت کا بنیادی نظریہ یہ تھا کہ فلاح و نجات کے لیے حضرت عیسیٰ کی ذات کو تسلیم کرنا ناگزیر تھا اور فلاطینوس کے نزدیک خدا اور انسان کے درمیان بلاواسطہ رابطہ پیدا کیا جا سکتا ہے اور فلاح کے لیے کسی وسیلے کی ضرورت نہیں، اس کے خیال میں صحیح علم ذات خداوندی سے رابطہ پیدا کرنے کا بہترین ذریعہ ہے اور اسی سے انسان میں خدا کی رضا حاصل کرنے کا جذبہ پیدا ہوتا ہے۔ اس کی زندگی بالکل سادہ اور ہر قسم کے سیاسی دھندوں سے آزاد تھی۔ زندگی کے آخری دور میں کسی نے ایک دوا تجویز کی جس میں کسی جانور کا گوشت شامل تھا۔ اس نے اس کو استعمال کرنے سے اس بنا پر انکار کر دیا کہ اس نے ساری زندگی گوشت نہیں استعمال کیا۔

اس کی پاکیزہ زندگی اور اس کے بلند کردار و سیرت کا ثبوت اس واقعے سے ملتا ہے جس کو فرافوریس نے نقل کیا ہے۔ شہر کے اکثر امراء اور ان کی بیگمات کا یہ دستور تھا کہ موت سے قریب وہ اپنے خورد سال بچوں اور ساری جائداد کو اس کی تحویل میں دے دیتے تھے۔ انہیں اس بات کا یقین تھا کہ اس کی تحویل میں رہ کر بچوں اور ان کی جائداد کی حفاظت یقینی ہے۔ چنانچہ اس کے مکان میں لڑکوں اور لڑکیوں کا کافی ہجوم رہتا تھا اور اگرچہ اس کی اپنی زندگی دنیاوی بندھنوں سے بالکل آزاد تھی لیکن ان بچوں کے لیے وہ ایک شفیق ماں باپ سے زیادہ مہربان تھا۔ فرافوریس کی روایت ہے کہ اسے مکاشفہ میں چار دفعہ نورِ الٰہی کا دیدار نصیب ہوا تھا۔ جب وہ بسترِ مرگ پر تھا تو اس نے اپنے ایک شاگرد کو بلا بھیجا۔ جب وہ کچھ دیر کے بعد اس کے پاس پہنچا تو فلاطینوس نے کہا "میں تمہارا انتظار کر رہا تھا، میری روح روحِ کُل کے پاس جانے کے لیے جدوجہد کر رہی ہے" اور اس کے ساتھ اس کی دنیاوی زندگی کا خاتمہ ہو گیا۔

اس کی مشہور کتاب "اینیڈز" کے لغوی معنی نو (قسم) کے ہیں اور

اس کا یہ نام محض اس بنا پر مشہور ہوا کہ فرفوریس نے ترتیب دیتے وقت اس کو چھ حصوں میں تقسیم کیا اور ہر حصے میں نو مباحث شامل کیے۔ اس بنا پر اس کا نام "التسعہ" رکھنا زیادہ بہتر ہوگا۔ یہ کتاب فلاطینوس کے ان مباحث پر مشتمل ہے جو اس نے اپنے حلقۂ درس میں دیے۔ مسلمانوں نے جب فلاسفۂ یونان کی مختلف کتابوں کے تراجم کیے تو اس کتاب کے کچھ حصوں کو بھی عربی میں منتقل کیا گیا لیکن غلطی سے مترجم نے اس کو فلاطینوس کی بجائے ارسطو کی کتاب سمجھا اور اس بنا پر اسلامی دنیا میں "دینیات ارسطو" کے نام سے رائج ہوئی۔ لیکن اس غلط نام سے منسوب ہونے کے باوجود اس کے اثرات سے انکار ممکن نہیں۔ کیونکہ جس طرح عیسائی تصوف اور مذہب نو افلاطونی فلسفے سے بے نیاز نہ رہ سکا اسی طرح مسلمان صوفیا، متکلمین اور فلسفی سب اس کے تصورات سے متاثر ہوئے۔

اپنے متعلق اس نے التسعہ میں کہا ہے کہ میری تعلیم کوئی نئی نہیں اور نہ آج کی ایجاد ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ یہ تعلیم پہلے ہی سے موجود تھی لیکن اس کی مناسب تشریح و تاویل نہیں کی گئی تھی۔ خود افلاطون کی شہادت پیش کی جاسکتی ہے کہ یہ نقطۂ نگاہ کوئی انوکھا نہیں۔ اس کے بعد وہ پارمینائڈز، انکساغورس، ہرقلیطس، ایمپیڈوکلیس وغیرہ قدیم یونانی فلاسفہ کا ذکر کرکے اپنے اصولوں کی ان کے نظام فکر سے مماثلت ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے؟

افلاطون کے ہاں دو دنیاؤں کا تصور بہت نمایاں ہے۔ ایک دنیا حواس سے متعلق ہے جو ہمارے سامنے موجود ہے اور جس کا مشاہدہ اور تجربہ ہر لمحہ ہمیں ہوتا رہتا ہے۔ اس سے علیحدہ ایک دوسری دنیا بھی ہے جسے افلاطون کے الفاظ میں دنیائے اعیان کہا جاسکتا ہے۔ یہی دنیا حقیقی اور اصلی ہے۔ محسوسات کی دنیا کی ہر چیز جو ہمیں دکھائی دیتی ہے، وہ دراصل محض سایہ یا ظل ہے۔ اس کا اصل تو دنیائے اعیان میں موجود ہے اور انہی مختلف اعیان کو دیکھ کر تو ہم اس

محسوسات کی دُنیا کی ماہیت سمجھنے کی اہلیت رکھتے ہیں۔ مثال کے طور پر ایک بڑھئی کو لیجیے جو ایک میز بناتا ہے۔ لیکن میز کا تصور کہاں سے آیا؟ بڑھئی میز بناتا ہے میز کا تصور نہیں بناتا۔ یہ تصور اس کو دُنیائے اعیان سے حاصل ہوتا ہے۔ یہ مختلف اعیان ایک باہمی رشتہ میں منسلک ہیں اور ان سب سے اعلیٰ عین خیر ہے۔ لیکن ہر شخص اس کی حقیقت اور ماہیت سے واقف نہیں ہو سکتا۔ اس کے لیے عقل و دانش کے علاوہ قلب کی آنکھ کے نُور کی ضرورت ہے۔ اس کو تمثیلات سے واضح کیا جا سکتا ہے۔ یہ گویا سُورج کی مانند ہے۔ آفتاب خیر کا بیٹا ہے جس کو خیر نے اپنی شبیہ پہ پیدا کیا اور اس کا تعلق انسانی نظر اور محسوسات سے اس مادی دنیا میں وہی ہے جو اعیان کی دُنیا میں خود خیر کا نفس (Mind) اور نفس سے متعلقہ اشیاء کے ساتھ ہے۔ لیکن خود وہ خیر اس آفتاب اور ہر صاحب شکوہ و قوت وجود سے بالا اور ماوراء ہے۔

فلاطینوس کے ہاں یہی خدائے مطلق کی تعریف ہے۔ مکالمہ تیمیس (Timaeus) میں جس کو افلاطونی کتاب پیدائش سمجھنا چاہیے افلاطون نے اس قسم کے خیالات کا اظہار کیا ہے لیکن جدید مغربی فلسفہ نے اس کی طرف زیادہ توجہ نہیں کی فلاطینوس کے زمانے میں اس کی اہمیت مسلم تھی کیونکہ اس مکالمہ کا موضوع (خدا کا اس کائنات اور انسان سے تعلق) مذہبی فکر کے ارتقا کے لیے ضروری تھا۔ اس مکالمہ میں اعیان کو خدا سے علیحدہ تصوّر کیا گیا ہے۔ کائنات کی تخلیق کرتے وقت خدا نے ان اعیان کو بطور نمونہ اپنے سامنے رکھا اور انہی کی مثال کے مطابق یہ دُنیا وجود میں آئی۔ اگر اس بات کو تسلیم کر لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہُوا کہ خدا کا ذہن بالکل اسی طرح محدود ہُوا جس طرح انسان کا جو خارجی اشیاء کا مشاہدہ کیے بغیر کسی چیز کا تصور ذہن میں نہیں لا سکتا اور نہ کسی چیز کی تخلیق کر سکتا ہے۔ اس دنیائے اعیان کا تصور بالکل مادی حیثیت سے کافی مدت تک افلاطونی مدرسۂ فکر میں رائج رہا۔

مثلاً پلوتارک نے دنیائے معقولات میں اعیان کے لیے ایک خاص جگہ کا تعین بھی کر دیا۔ اس کے نزدیک ایک سو تراسی (۱۸۳) عوالم ہیں جو ایک عظیم الشان مثلث کی شکل میں قائم ہیں۔ ان عوالم کی اندرونی جگہ کا نام اس کی اصطلاح میں "میدان حقیقت" ہے اور اس جگہ یہ قدیم اعیان سکونت پذیر ہیں۔

لیکن مرور زمانہ سے اعیان اور خدا کے اس تعلق پر سخت تنقید ہونی شروع ہوئی اور آخر کار یہ قرار پایا کہ یہ اعیان خدا سے کوئی علیحدہ وجود نہیں رکھتے بلکہ وہ اس کے ذہن کے تصورات پر مشتمل ہیں یعنی تخلیق کائنات گویا خدا کی خود شعوری کا نتیجہ ہے۔ اس طرح اعیان کا خدا سے علیحدہ موجود ہونے کا تصور ختم ہو گیا۔

دوسری طرف مکالمہ ٹیمیس میں افلاطون نے دو اقنومین کا ذکر کیا ہے، خدا اور روح کائنات، مؤخر الذکر کے لیے "اکلوتا اور مخلوق آسمان" اور "معزز دیوتا" کے الفاظ استعمال کیے گئے ہیں اور اسکو خدائے تعالےٰ کی طرف سے روح اور عقل بخشی گئی۔ لیکن اس کے بعد روح کائنات کی روح اور عقل میں تمیز کی جانے لگی اور اس طرح دو کی بجائے تین اقانیم وجود میں آگئے یعنی روح، عقل، اور عقل اعلیٰ آخر الذکر واحد ہے، وہ نہ خیر ہے نہ شر چونکہ وہ دونو سے ماوراء ہے۔ اس میں کوئی امتیازات نہیں وہ ہر قسم کی صفات سے مبرا ہے لیکن اس کے باوجود وہ شعور و عقل کا حامل بھی ہے۔ فلاطینوس سے پہلے یہودی فلسفی نیومینیس (Numenius) نے (جس کے متعلق عام طور پر مشہور ہے کہ فلاطینوس کا نظام فلسفہ اسی کے فکر کا چربہ ہے) شاید سب سے پہلی بار تین اقانیم کا ذکر کیا ہے۔ اس کے بعد فلاطینوس نے اس تصور کو اپنایا اور اس طرح اس کے ہاں روح، نفس اور خدا کی تثلیث نمودار ہوئی ہمارے مقصد کے پیش نظر فلاطینوس کے ہاں دو نمایاں تصورات ملتے

ہیں جو بعد کے عیسائی اور اسلامی تصوّف پر بہت زیادہ اثر انداز ہوئے۔

فلاطینوس کے ہاں دو مختلف عالموں کی تقسیم پر بہت زور دیا گیا ہے، ایک عالم محسوسات اور دوسرا عالم معقولات۔ اس تصوّر کی بنیادی اہمیت کو اس نے بلا دلیل تسلیم کیا ہے۔ عالم معقولات، جس میں اقانیم ثلاثہ اپنے اپنے منصب ارتقاء پر فائز ہیں، عالم رُوحانی کا درجہ رکھتا ہے۔ یہ تقسیم تقریباً ہر مذہب اور ہر صوفیانہ نظام میں موجود ہے اور جس حد تک ان دونو عالموں کی علیحدگی پر زور دیا جاتا ہے وہیں زہد و ریاضت، جسم و نفس کشی اور راہبانہ ذہنیت پیدا ہو جاتی ہے۔ مشرق و مغرب میں جہاں کہیں یہ تصوّر اپنی مبالغہ آمیز شکل میں ظاہر ہوا ہے وہیں ترک دنیا اور ترک علائق کے تصوّرات اُبھر آتے ہیں۔ جدید مغربی فلسفہ میں جرمن فلسفی کانٹ کے ہاں جو عالم ظاہر Phenomenal اور عالم حقیقت (Noumenal) کی تقسیم ملتی ہے وہ فلاطینوس کے اسی تصور کی بازگشت ہے۔

دوسرا تصور رُوح کا غیر مادی ہونا ہے۔

رُوح کے معاملہ میں فلاطینوس کے ہاں وہی راہبانہ تصوّر موجود ہے جو عرفانی فرقوں کے ہاں موجود تھا۔ رُوح کا ایک تصوّر تو وہ ہے جو افلاطون کے ہاں ملتا ہے یعنی انسانی جسم رُوح کی فعّالی قوتوں کا ایک ذریعہ یا اوزار ہے دوسرا تصوّر ارسطو کا ہے جس کے مطابق رُوح انسانی جسم کی ایک صورت (Form) یا عمل ہے۔ ہم ان دونو میں سے کوئی سا تصور تسلیم کریں انسان کی بلند ترین حیثیت کا انحصار فلاطینوس کے نظریے کے مطابق جسم اور رُوح کے امتزاج میں نہیں بلکہ صرف رُوح پر ہے اور اس طرح اس کا فکر رہبانی نظریۂ حیات کی تقویت کا باعث ہوا۔

ارسطو کے نزدیک رُوح انسانی جسم کی صورت (یعنی جسم کا عمل) ہے۔ فلاطینوس نے اس نظریہ پر سخت تنقید کی۔ اس کا خیال ہے کہ رُوح اور مادہ

دو مطلقاً غیر متعلق چیزیں ہیں۔ جن میں کسی قسم کے ارتباط کی گنجائش ممکن نہیں
وہ ارواح انسانی کی انفرادیت اور موت کے بعد ان کے بقا کا سختی سے قائل
ہے۔ جسم سے علیحدہ رہ کر اس پر سزا اور جزا کے تجربات وارد ہوسکتے ہیں
اس کی ذاتی زندگی اس معاملہ میں بالکل اس کے نظریات کے مطابق تھی، اس کو
اپنے جسم سے اس قدر نفرت تھی کہ اس نے اپنی تصویر کھنچوانی کبھی مناسب
نہ سمجھی۔ اس کا نقطہ آغاز خارجی فطرت نہ تھا بلکہ انسانی رُوح تھا جو اس کے
نزدیک موجود مطلق کا نورانی جزو ہے۔

فلاطینوس نے تین نظریات کو صحیح فلسفہ کا دشمن قرار دیا ہے ——
مادیت، لاادریت اور ثنویت۔ ان کے مقابلہ میں فلاطینوس کا خیال ہے کہ
حقیقت مطلقہ رُوحانی اور واحد ہے اور اس کا علم حاصل کیا جا سکتا ہے۔
اس کے نظام میں دو تثلیثیں ہیں۔ ایک تثلیث تو حقیقت مطلقہ کی ہے جس میں
خدا جس کو کبھی وہ واحد یا خیر کے نام سے پکارتا ہے، نفس اور رُوح شامل ہیں
اور دُوسری تثلیث انسانی وجود کے متعلق ہے جس میں نفس، رُوح اور جسم
شامل ہیں۔

انسانی وجود کے تین حصّوں کے بالمقابل خارجی کائنات بھی تین حصّوں
میں منقسم ہے۔ عالم محسُوسات جس کا علم ہمیں حواس کے ذریعے حاصل ہوتا
ہے، وُہ عالم جس کو ہماری رُوح بطور مکانی اور زمانی نظام کے مشاہدہ کرتی ہے
اور عالم رُوحانی۔ ان تینوں عالموں کا علم ہمیں بالترتیب جسمانی حواس، عقل
استدلالی اور وجدان کے ذریعہ ہوتا ہے۔ یہ آخری قوت انسانی
فطرت کا بلند ترین سرمایہ ہے جو سب میں ودیعت کی گئی ہے اگرچہ
بہت کم لوگ اسے استعمال میں لاتے ہیں۔ اس قوت کے استعمال میں انسانیت
کا صحیح ارتقا مضمر ہے اور اسی کے ذریعہ ہم حقیقت مطلقہ سے بلا واسطہ رابطہ
پیدا کر سکتے ہیں۔ افلاطینوس کا عیسائیت سے اختلاف ہمیں سے شروع ہوتا

ہے۔ اس کا خیال تھا کہ انسانی رُوح میں اتنی قابلیت موجود ہے کہ وُہ کسی نبی یا ولی کی مدد کے بغیر اپنی منزل تک پہنچ سکتی ہے اور اس لیے عیسائیوں کا یہ عقیدہ کہ حضرت عیسیٰ پر ایمان لائے بغیر نجات ممکن نہیں فلاطینوس کے نزدیک بالکل بے معنی اور بے کار تھا۔

فلاطینوس حقیقی معنوں میں ایک صوفی ہے۔ اس نے مشرق اور مغرب کی تمام فکری کاوشوں اور مذہبی افکار سے استفادہ کیا اور ان کی بنا پر اپنا نظام فکر پیش کیا۔ عیسائیوں اور مسلمانوں میں تصوف کی جو شکل رائج ہوئی اس کی تعمیر اور تشکیل میں اس کا بہت حصہ ہے۔ تصوّف ایک طرح کا مذہب ہی ہے، لیکن اس میں مذہبی جذبات کی گہرائی اور وسعت ایک جگہ مرکوز ہو کر رہ جاتی ہے۔ اس میں انسان کے تمام رشتے اور تعلقات منقطع ہو کر صرف تعلق باللہ میں مدغم ہو کر رہ جاتے ہیں انسان کی رُوح کا تعلق جو خدا کے ساتھ ہے اس کا اصلی سبب احساسِ محدودیت ہے جس کی بنا پر ہم ایک لامحدود ہستی کا تصور کرتے ہیں اور جس کے بغیر خارجی کائنات اور خود انسانی نفس کو سمجھنا مشکل ہو جاتا ہے۔ اور محدودیت کا یہی احساس ہے جس سے انسان ہر لمحہ اپنی داخلی دنیا سے پوری طرح تشفی نہیں پا سکتا۔ شاید یہی وُہ احساس تھا جس کے باعث قدیم وحشی انسان مختلف قسم کے توہمات کا شکار ہوتا رہا اور بعد میں اسی جذبے نے مختلف زبانوں مختلف ملکوں میں رنگین اور دل چسپ ضمیاتی قصے تخلیق کیے۔ جب انسان کا شعور ترقی کرتا ہُوا خارجی دُنیا کی بجائے اپنے نفس کی داخلی کائنات میں جھانکنے لگا تو اس سے مذہب نے ایک بہتر شکل اختیار کر لی۔ اب خدا کا تصور تشبیہات سے مبرّا ہو کر خالص تنزیہی روپ میں پیش کیا جانے لگا، دنیا کی کوئی چیز اس سے مشابہ نہیں اور اگر کسی چیز کی مماثلت پیش کی جا سکتی ہے تو وُہ صرف خود انسانی رُوح ہے۔ لیکن اس مماثلت کے باوجود وہ اس سے ماورا اور غیر ہے، وُہ قریب بھی ہے اور دُور بھی اور یہی وہ گہرا تعلق ہے جس کی بنا پر بنی اسرائیل کے

نیوں نے ایک توحیدی دین کی بنیاد رکھی۔ اس تصور سے بت پرستی اور توہمات سے تو نجات میسر آگئی لیکن مذہب کی مکمل روح اس سے حاصل نہ ہو سکی۔ یہ کمی اس تصوف نے پوری کی جس کا فکری ڈھانچہ فلاطینوس نے قائم کیا۔ ایک صوفی کے لئے خدا ایک ایسی وحدت ہے جو ہر کثرت میں موجود ہے، جو شاہد و مشہود کے معروض و موضوع کی تفریق سے بالا ہے، جس سے ہر شے مربوط ہے اگرچہ وہ خود ان میں سے کسی چیز سے ربط نہیں رکھتا۔ اگرچہ وہ تمام اشیاء کا منبع و مصدر ہے تاہم اس کے تصور کا منفی اور سلبی پہلو اس کے اثباتی پہلو سے زیادہ اہمیت اختیار کر جاتا ہے۔ اس کا نتیجہ ایک طرف یہ تو ضرور ہوتا ہے کہ خدا کے تصور میں گہرائی اور وسعت پیدا ہو جاتی ہے لیکن اس کے دوسری طرف انسانی زندگی کی تمام قدریں اس وسعت اور گہرائی میں گم ہو جاتی ہیں۔ خدا کی ذات میں انہماک کا یہ عالم ہوتا ہے کہ انسان اپنی زندگی اپنے نفس کے عقلی و جسمانی تقاضوں اور اس خارجی دنیا کے مطالبات سے بالکل بے نیاز ہو کر رہ جاتا ہے۔ اس کی نگاہ میں یہ مطالبات اگر بے معنی اور بے حقیقت نہیں ہو جاتے تو ان کی اہمیت اس کی نگاہ میں صفر کے برابر رہ جاتی ہے۔ اس خطرناک رجحان کا مقابلہ کرنے کے لیے خدا اور انسان کی دوئی اور غیریت کے تصور پر ایمان لانے کے بغیر کوئی چارہ نہیں کیونکہ اخلاقی زندگی اور اس کے ساتھ معاشرتی فلاح و بہبود کے اقدار صرف اسی ایک طریقے سے محفوظ رہ سکتے ہیں۔ فلاطینوس کا نظریۂ تصوف اسی غلطی کا شکار ہوا۔ مذہب کا مقصد یہ ہے کہ انسان کو اس مادی زندگی کی تلخیوں میں ایک بلند ترین نصب العین دے کہ اس سے زندگی اور انسانیت کے ارتقا میں مدد دے سکنے کے قابل بنائے لیکن اس قسم کا تصوف مذہب کی اس افادی حیثیت کو نظر انداز کر کے مذہب ہی کو منزل اور مقصد فی الذات سمجھ لیتا ہے اور پھر اپنے تمام تصورات، جذبات اور اعمال کو اس ذات برتر میں فنا کر دینے پر مصر ہوتا ہے۔

لیکن یہاں پہنچ کر صوفی کا فکری مقام لاادری کے مقام سے مل جاتا ہے۔ صوفی کے نزدیک خدا ہر چیز پر حادی ہے اور لاادری کے نزدیک خدا کسی چیز پر بھی حادی نہیں یا دوسرے لفظوں میں وہ محسوسات کی دنیا اور اس سے متعلقہ ذہنی و مادی قالب و مقولے (category) سے نہ سمجھا جا سکتا ہے اور نہ سمجھایا۔ جب صوفی محسوسات کی کثرت سے بالا ہو کر سیر الی اللہ کی منزل کی طرف روانہ ہوتا ہے تو خالی ہاتھ وہاں پہنچتا ہے اور اس کے پاس کوئی ایسا قالب یا مقولہ نہیں ہوتا جس کی شکل میں وہ اپنے اس تجربے کو ڈھال سکے۔ وہ خدا کے تصور کو پیش کرتے وقت کسی مادی چیز کو درخور اعتنا نہیں سمجھتا اور ہر قسم کی صفات سے جو ہم عام طور پر زمانی اور مکانی اشیا کے متعلق استعمال کرتے ہیں اسے عاری قرار دیتا ہے۔ وہ قدیم و ازلی ہے اس لیے کہ وہ حادث نہیں، وہ اپنی ذات میں مرتکز ہے (self identical) ارسطو نے خدا کے متعلق کہا تھا کہ وہ خالص خود شعوریت (self conscious) ہے جو شعور کے ایک ہی عمل سے تمام کل کو مع تمام اختلافات کے اپنی ذات میں جمع دیکھ پاتا ہے۔ لیکن فلاطینوس کے نزدیک خدائے مطلق کا تصور اس درجے سے بھی بالا ہے۔ وہ وحدت مطلقہ وجود اور علم ہر دو سے ماورا ہے۔

چنانچہ "التسعہ" (۵، ۳، ۱۳) میں فلاطینوس کہتا ہے۔ "درحقیقت اس کے متعلق کچھ کہنا بہت مشکل ہے۔ کیونکہ اگر اس کے متعلق کچھ کہا جائے تو اس کا مطلب ہوا کہ تم اسے ایک شے سمجھتے ہو اور وہ وجود جو ہر شے سے حتیٰ کہ سب سے زیادہ معزز شے عقل (intelligence) سے بھی ماوراء ہے اور جو ہر شے کی حقیقت ہے وہ کسی طرح بھی ان میں سے ایک شمار نہیں کیا جا سکتا۔ نہ ہم اس کا کوئی نام تجویز کر سکتے ہیں نہ کوئی شے اس کے لیے بطور معروض استعمال کی جا سکتی۔ جہاں تک ہماری استطاعت ہے اس کے مطابق ہم اسے ظاہر کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس طرح کی مشکلات

سے عہدہ برآ ہونے کے لیے جب ہم کہتے ہیں کہ نہ وُہ اپنے آپ کا مشاہدہ کرتا ہے اور نہ اسے اپنی ذات کا شعور و علم ہے تو یہ الفاظ اس حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ ہم اس تک پہنچنے کے لیے متضاد قالب یا مقولے استعمال کر رہے ہیں۔ چنانچہ اگر ہم کہیں کہ وُہ جانا جا سکتا ہے یا وُہ علیم ہے تو ہم اس کی وحدت کو کثرت میں بدلنے کے مرتکب ہوں گے۔ اگر ہم قوت تفکر (Thought) کو اس کی طرف منسوب کریں تو گویا ہم کہہ رہے ہیں کہ اسے سوچ بچار کی حاجت ہے اور اگر ہمارا خیال ہو کہ اس قوت کو اس کے ساتھ منسوب کرنا ضروری ہے تو اس کے ساتھ یہ شرط لگانی ہو گی کہ یہ قوت (تفکر) اس کے لیے غیر ضروری ہے۔ قوت تفکر کا کام یہ ہے کہ وُہ متفرق اجزا کو ایک وحدت میں پروتی ہے اور پھر اس کل کا شعور حاصل ہوتا ہے۔ یہ کام اس وقت بھی ہوتا ہے جب قوت تفکر کا مشہود خود اپنی ذات ہو جیسا کہ تفکر خالص (Pure thinking) میں ہوتا ہے۔ اس خود شعوریت کا معروض داخلی ہوتا ہے اور اسے خارج میں کسی معروض کو تلاش کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ چنانچہ وُہ جو مطلقاً سادہ اور خود کفیل و بے نیاز ہو اسے کسی دُوسرے کی حاجت نہیں لیکن وُہ جو دوسرے درجہ پر خود کفیل ہو اسے سوائے اپنے کسی اور کی حاجت نہیں یعنی اسے صرف اپنے شعور کی ضرورت ہے۔۔۔ اور اس شعور میں کثرت خود بخود آشامل ہُوئی۔۔۔ اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ وُہ شے جو مطلقاً مفرد (simple) ہو اس میں خود شعوری بھی نہیں ہو سکتی۔[۱۲]

اس کے بعد اگلی فصل ۱۴ (کتاب پنجم، باب سوم) میں فلاطینوس یہ سوال کرتا ہے کہ اگر واحد مطلق کی یہ کیفیت ہے تو پھر ہم اس کے متعلق کس طرح گفتگو کریں؟ اس کا جواب وُہ یہ دیتا ہے کہ اگرچہ وُہ ہمارے علم سے ماوراء ہے تاہم وُہ ہم سے مکمل طور پر ماوراء بھی نہیں۔ ہم اسے نہ جانتے ہوئے بھی ایک حیثیت سے اسے سمجھتے ہیں اور نہ کہہ سکنے کے باوجود بھی اس کے متعلق

کچھ کہہ پاتے ہیں۔ اگر ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ وُہ کیا ہے تو کم از کم اتنا تو جانتے ہیں کہ وُہ کیا نہیں ہے۔ ہماری حالت اس شخص کی سی ہے جو رُوحانی فیضان کے زیر اثر ہو جو اس حقیقت کو تو محسوس کرتا ہے کہ اس وقت اس کے قلب پر کوئی برتریں قسم کی ہستی مسلّط ہے جو اسے حرکت دے رہی ہے اور جس کے متعلق وُہ مکمل طور پر نہ جانتے ہُوئے بھی گفتگو کرنے سے باز نہیں رہ سکتا۔ اسی نوعیت کا تعلق ہمارا خدا کے ساتھ ہے۔ عقل خالص وجود اور دُوسری اس قسم کی تمام اشیاء کا مصدر و منبع ہے لیکن اس کے باوجود ذات مطلق و واحد ان میں سے کسی کے بھی متماثل نہیں بلکہ وجود، عقل و حواس و جذبات سے اعلیٰ و برتر ہے اگرچہ ان تمام کا وجود اور ان کی حقیقت اسی کی مرہون منت ہے۔

یہ الفاظ فلاطینوس اور دیگر صوفیا کی مشکلات کا صحیح آئینہ ہیں۔ وُہ ذات مطلق کے ساتھ کسی قسم کی مثبت صفات کو منسوب نہیں کر سکتے کیونکہ ہر صفت اور محمول جو اس کے ساتھ لگایا جائے گا وُہ اس کی ماہیت کو ظاہر کرنے سے قاصر ہوگا اور اس لئے سلبی الفاظ کے بغیر کوئی چارہ نہیں۔ حتیٰ کہ "خیر" اور "واحد" کے الفاظ بھی اس کی طرف منسوب کرنے کے لیے فلاطینوس تیار نہیں کیونکہ یہ الفاظ اس کی ماہیت کی بجائے اس کا انسانوں سے تعلق کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔

"التسعہ" کی آخری کتاب (ششم) کی مختلف فصلوں میں فلاطینوس نے اس انسانی کمزوری کی توجیہ یہ بیان کی ہے کہ ذات مطلق کا تجربہ کسی خارجی شے کی حیثیت سے نہیں ہوتا بلکہ انسان اور اس ذات کا تعلق ایک عجیب و غریب قسم کی معیت اور قرب کا ہوتا ہے جو علم و تجربہ سے بہت بالا ہے۔ جس ذات کے متعلق ہم کچھ کہنا چاہتے ہیں وُہ ہمارے اتنا قریب ہوتی ہے کہ وُہ مدرک (Thought Object) نہیں بن سکتی اور جب ہم اسے مدرک کی حیثیت دینا چاہتے ہیں تو قرب و معیت کا تعلق منقطع ہو جاتا ہے۔ یہ بتایا نہیں جا سکتا؛ اس کے متعلق کچھ تحریر نہیں کیا جا سکتا۔ گفتگو اور

6593

تحریر تو صرف راہنمائی کے لیے ہیں۔ اس کے بعد مشاہدہ ہے۔ جو اس کے خواہشمند ہیں ہم ان کو منازل سلوک کا پتہ دے سکتے ہیں۔ ہماری تعلیم تو طریقت اور سیر الی اللہ کے متعلق ہے۔" (فصل ۴) جب انسان اس منزلِ مقصود تک پہنچتا ہے تو دوئی فنا ہو جاتی ہے، خارجی دنیا اور باطنی قلب، آفاق، اور انفس دونوں اس کے نور سے اتنے منوّر ہو جاتے ہیں کہ ہر قسم کی تمیز غائب ہو جاتی ہے۔ یہ سیر الی اللہ فلاطینوس کے مشہور الفاظ میں ایک تنہا (انسان) کی تنہا (ذات مطلق) کی طرف ہجرت ہے۔ (فصل ۱۱)

یہی وہ منزل ہے جہاں تصوف کا حلقہ وجودیت کے حلقے میں جا ملتا ہے۔ لیکن فلاطینوس اس کے باوجود وحدت وجود سے دامن بچاتا رہا۔ مغرب میں سپینوزا وحدت وجود کا بہترین شارح ہے۔ ذات مطلق تک پہنچنے کے لیے اس نے خالص سلبی طریقہ اختیار کیا اس کا اصول تھا کہ "تعین سلبیت ہے" اور اس لیے وجود مطلق تو یقیناً اپنی مطلقیت کے باعث سلبیت کی انتہائی منزل پر ہوگا۔ مگر اس کے بعد سپینوزا نے اس وجود مطلق کو سلبیت سے نکالنے کے لیے اسے "خود متعین" (Self-determined) کی صفت سے متصف کیا جس کی تعینات کا باعث خارجی نہیں بلکہ داخلی ہے اور اسی طرح باقی تمام اشیاء کے تعینات کا منبع و مصدر بھی وہی ذاتِ اعلیٰ ہے۔ چنانچہ یہی ذاتِ اعلیٰ لامحدود صفات و تعینات پیدا کرتی ہے جن میں سے نفس (Mind) اور مادہ سے ہم واقف ہیں۔ لیکن یہاں سپینوزا کے نظام میں سخت منطقی مغالطہ پایا جاتا ہے۔ جب ہم نیچے سے اوپر کی طرف صعود کرتے ہیں تو ہر محدود شے کو اس کی ذات مطلق سے خارج کرتے چلے جاتے ہیں لیکن جب اس ذات مطلق کو "خود متعین" کی صفت سے متصف کیا جاتا ہے تو اس سے لازم آتا ہے کہ محدود اشیا اس کی ذات سے خارج نہیں ہوئیں بلکہ اس میں کلی طور پر موجود ہیں۔ چنانچہ وہ اشیاء جو حرکت صعودی کے وقت

محض دھوکا اور بے حقیقت تھیں حرکت نزولی کے وقت ذات مطلق کا جزو لاینفک، اور اس کی مطلقیت کا جزوی پرتو قرار پاتی ہیں، اور یہی وحدت وجودیت کا مسلک ہے۔ ہر چیز خدائے مطلق میں گم ہے اور دُوسری حیثیت میں اس میں موجود، خدا ان اشیاء محدود سے ماورا کچھ بھی نہیں، خدا ان میں مشہود ہے یا یوں کہہ لیجئے کہ یہ خدا میں مشہود ہیں، یہ کائنات خدا کے بغیر ہیچ ہے۔ اسی طرح جس طرح کہ خدا اس کائنات کے بغیر جس میں وُہ ظہور پذیر ہوتا ہے ہیچ ہے۔

لیکن فلاطینوس کے ہاں اس قسم کا دو طرفہ عمل موجود نہیں۔ اس کے نزدیک واحد صرف واحد ہے اس میں کثرت کا وجُود پایا جانا ممکن نہیں۔ وُہ اشیاء جن کو ہم نے حرکت صعود میں ذاتِ مطلق سے خارج کیا ہے، وُہ حرکت نزول میں دوبارہ اس ذات میں پائی نہیں جا سکتیں محدود محدود اور منفی رہتا ہے اور غیر محدود غیر محدُود اور اس کی ذات وراء الماوراء ہے۔ اگر واحد اور کثرت کا کوئی تعلق ہے تو وُہ محض خارجی ہے، یہ تعلق علت و معلول کا تو ہو سکتا ہے اصل اور فرع کا نہیں۔ واحد مطلق وُہ سرچشمہ ہے جس سے تمام موجودات پیدا ہوئیں لیکن وُہ ایسی حقیقت مطلقہ نہیں جس میں تمام موجودات کا وجود گم ہے۔ سپینوزا وحدت وجودی ہے لیکن فلاطینوس صوفی ہے۔ مگر وحدت وجودی نہیں اور اس لیے اگرچہ وُہ سپینوزا کی طرح ہر محدود کو لامحدود کی طرف منسوب کرتا ہے لیکن اس کی طرح مادہ اور نفس کو اس کی صفات قرار نہیں دیتا۔ انسانی رُوح اپنے عروج میں اس چیز کی متمنی ہوتی ہے کہ وُہ اپنی محدود زندگی اور اس کے لوازمات کو اس لامحدود کی وسعتوں میں گم کر دے حتیٰ کہ اپنے احساس خودی سے بھی دست بردار ہو جائے کیونکہ اسے محسوس ہوتا ہے کہ اس کا یہ وجود اور تشخص کچھ اتنا سخت ہوتا ہے کہ سوائے چند لمحات کے وہ اس سے دست بردار نہیں ہو پاتی۔ انسان اور خدا

آپس میں انتہائی قربت و معیت کے باوجود ایک دوسرے سے متمیز اور متشخص رہتے ہیں۔

لیکن کیا ایسے خدائے مطلق سے تخلیق کا عمل منسوب کیا جا سکتا ہے؟! اگرچہ فلاطینوس کے خیال میں تمام وجود کا مصدر و منبع وہی ذاتِ اعلیٰ و وجودِ متعالی ہے لیکن عمل تخلیق میں شعور و ارادہ و مشیت کے تصورات مُضمر ہیں جو فلاطینوس کے نزدیک اس ذات کے ساتھ منسوب نہیں کیے جا سکتے۔ وُہ اکمل ترین ذات ہے اس لیے اسے تخلیق کی حاجت نہیں اور اگر اس کی طرف یہ عمل منسوب کیا جائے تو گویا اس کی فطرت صحیحہ کی تکذیب ہو گی لیکن عمل تخلیق بطور عمل ہمارے سامنے موجود ہے جس سے انکار ممکن نہیں۔ ایسے حالات میں ان دو متضاد حقیقتوں کی تشریح کے لیے فلاطینوس مجبور ہو کر تشبیہات اور استعارات کے استعمال پر مجبور ہو جاتا ہے۔ خیر مطلق یا ذات واحد سوائے اپنی ذات کے کسی اور طرف نہیں توجہ کر سکتی لیکن اس کے باوجود وہ تمام موجودات کا سرچشمہ ہے اور ان کو اپنی طرح بناتا ہے۔ اگرچہ اس کی ذات سے ان کی طرف کوئی عمل سرزد نہیں ہوتا۔ یہ وجود ایک طرف جامد و غیر منفعل ہے اور دُوسری طرف تمام حرکات و تخلیق کا سرچشمہ ——— آخر کیسے؟ عرفانیوں نے اس مسئلے کے حل کے لیے ظہور و صدور (Emanation) کا نظریہ پیش کیا تھا کہ واحد اپنی ذات میں سے اچھل کر باہر نکل جاتا ہے لیکن فلاطینوس کو اس پر اعتراض ہے مگر اس کے باوجود وہ کہتا ہے کہ "کسی چیز کی اسے تلاش نہیں، کوئی چیز اس کے پاس نہیں اور کسی چیز کی اسے کمی نہیں۔ ذاتِ واحد اکمل و مکمل ہے اور اسی حالت میں وُہ اپنی ذات سے اُچھل پڑتی ہے اور اس ازدیادِ کمال سے دوسری ذات پیدا ہوتی ہے" (التسوعہ، کتاب پنجم، باب دوم، فصل اوّل)

دوُسری مثال سُورج کی ہے جو گرمی اور روشنی دیتا ہے اور خود اس میں کوئی کمی واقع نہیں ہوتی۔ چنانچہ کتاب پنجم، باب دوم کی فصل ۶ میں مذکور

ہے کہ ہر متحرک شے کے سامنے ایک منزل ہوتی ہے جس کی جانب وُہ حرکت کرتی ہے لیکن ذاتِ برتر کے سامنے کوئی ایسی خارجی منزل نہیں اور اس لیے اس کے ساتھ حرکت منسوب نہیں کی جا سکتی اور نہ ہم اس کے ساتھ کسی معین وقت میں تولید و تناسل کا تصوّر منسوب کر سکتے ہیں چونکہ ازلی وجود ان قسم کے تصورات سے بالا اور ماوراء ہے۔ جب ہم اس معاملہ میں کہتے ہیں کہ اس سے تمام کائنات کا آغاز ہُوا تو اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ وُہ ان کی علت (اولی) ہے اور تمام کائنات اس کی تابع ہے۔ آغاز کا لفظ استعمال کرنے سے یہ کسی طرح بھی تصوّر نہیں کیا جا سکتا ہے کہ وُہ ذاتِ برتر متحرک ہے۔ اس حقیقت کو اگر تسلیم کر لیا جائے کہ ذاتِ مطلق میں حرکت موجود نہیں تو کسی دوسرے وجود کو پیدا کرنا بھی اس کے لیے محال نظر آتا ہے۔ اگر ایسا نہیں تو پھر کیا ہے؟ یہ فیضان نور ہے جو اس ذاتِ برتر سے جاری ہُوا بغیر اس کی ذات میں کوئی کمی واقع ہوئے۔ اس کی مثال بالکل سُورج کی سی ہے جس سے منوّر روشنی ہر چہار سو خارج ہوتی ہے اور اس میں کوئی کمی واقع نہیں ہوتی"۔ اس کے بعد فلاطینوس ایک اصول پیش کرتا ہے کہ ہر چیز جو موجود ہے وُہ کسی اور وجود کی تشکیل کرتی رہتی ہے جو اپنی ذات اور وجود کے لیے اصل کی مرہونِ منت ہے اور اس کا ظل ہے۔ مثلاً آگ سے حرارت پیدا ہوتی ہے، برف صرف اپنی ذات کے لیے برودت کی حامل نہیں ہوتی۔ خوشبودار چیزیں اس کی بہترین مثال ہیں۔ جب تک وُہ موجود ہیں بُو ان سے نکل کر ہر طرف پھیلتی رہتی ہے[۱۱]

فلاطینوس کے ہاں خدا کے متعلق دو مختلف نظریات ہیں۔ حرکتِ صعودی میں تو وُہ منطقی طور پر ہر صفت و تعیّن سے علیحدہ ہو کر ذاتِ متعالی تک پہنچتا ہے، اور اس سلبی طریقے میں تمام منطقی و معقول دلائل اس کے پاس ہیں۔ اس طرح وُہ جس تصوّر تک پہنچتا ہے وُہ بالکل وجودِ مطلق ہے جس میں کسی صفت یا وصف کی گنجائش نہیں حتیٰ کہ اس میں شعورِ ذات تک بھی نہیں۔ لیکن جب حرکتِ نزولی کا معاملہ شروع ہوتا ہے تو فلاطینوس منطق اور دلیل کی زبان چھوڑ کر خالص تخیل اور

تشبیہات کے استعمال پہ اتر آتا ہے۔ وہ خدا جو تمام تعینات اور صفات سے کلیتہً عاری ہو، جب وہ تمام محسوسات اور مشہودات سے کلی طور پہ ماوراء اور غیر ہو تو وہ پھر کس طرح اس تمام کائنات کا منبع و مصدر قرار دیا جا سکتا ہے؟ لیکن اس منطقی الجھن کے باوجود فلاطینوس کا نقطۂ نگاہ یہی ہے۔ یہ الجھاؤ حرکت نزولی کی ہر منزل پر نظر آتا ہے۔ فلاطینوس کے خیال میں ہر وجود جہاں تک وہ کامل ہے صرف اپنی ذات میں گم ہے یا اس وجود کی طرف اس کی نظر ہے، جو اس سے کمال میں بالا و برتر ہے لیکن اس کے باوجود وہ یہ بھی تسلیم کرتا ہے کہ یہی خود سمتی عمل (Self-directed activity) کے باعث وہ وجود اپنے سے کمتر وجود کے صدور کا باعث بنتا ہے جو اس کا ظل یا ناممکمل نقل ہوتی ہے اور اس طرح یکے بعد دیگرے ذات متعالی سے لے کر کمترین وجود تک ایک مسلسل سلسلہ بنتا گیا ہے۔

ذات واحد سے جس چیز کا صدور سب سے پہلے ہوا وہ مثالی یا عینی (Ideal) مادہ ہے جو عقل بالقوہ کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے۔ جب یہ وجود اپنے مصدر و منبع کی طرف توجہ کرتا ہے تو عقل اوّل میں متبدل ہو جاتا ہے۔ فلاطینوس کہتا ہے "صرف اسی لئے کہ ذات واحد میں کوئی شے نہیں کہ تمام اشیاء کا مصدر رہا ہے۔ تاکہ وجود کا صدور اس سے ہو۔ یہ ضروری ہے کہ مصدر خود وجود نہ ہو بلکہ وجود کا مصدر ہو۔ ذات واحد کو کسی چیز کی تلاش نہیں، اس کے پاس کوئی چیز نہیں اور نہ لئے کسی چیز کی کمی ہے، وہ ذات مکمل اور اکمل ہے اور اسی کمال کی وجہ سے اس سے فیضان نور ہوا جس کے باعث دوسری ذات کا صدور ہوا۔ اس ذات ثانی نے اپنے منبع و مصدر کی طرف رخ کیا اور اس کے فیضانِ نور سے بھرپور حصہ پایا اور اس کا شاہدہ کیا۔ یہ ذات ثانی عقل (اوّل) یا نفس اوّل (La Nous) ہے۔ اس طرح عقل جو عام معقولات کے حامل ہے، فلاطینوس کی پیش کردہ حرکت نزولی میں پہلی منزل ہے، مختلف مراتب حقیقت میں پہلا مرتبہ۔

اس مشاہدہ سے کہ ذات واحد کے مقابل ذات ثانی سے وجود کا آغاز ہوا اور اس طرح ذات واحد کے مشاہدے سے نہ صرف عقل ظہور میں آئی بلکہ وجود بھی ظہور

پذیر ہوا۔ اس شاہدے سے اس ذات ثانی میں ذات اول کی صفات پیدا ہوئیں اور اس سے بھی فیضان نور ہونا شروع ہوا۔ یہ فیضان ذات ثانی (یعنی عقل) کا ظل ہے اسی طرح جس طرح یہ ذات خود ذات اول کا ظل ہے۔ یہ ذات ثالث جو عقل اول سے بطور وجود صادر ہوئی رُوح (اوّل) ہے۔ عالم مثالی یا رُوحانی کا آخری مرتبہ ہے اور اس پر فلاطینوس کی تثلیث اول ختم ہوجاتی ہے جس کے تینوں اجزا (ذات اولیٰ، عقل اول، روح اول) میں فرق مراتب ملحوظ رکھا گیا ہے۔[۱۵]

"یہ رُوح اول جامد و ساکن عقل اوّل کے تصوّر و عمل سے وجود میں آئی لیکن رُوح کا عمل اور اس کی ماہیت میں جمود و سکون نہیں، اس کا ظل اس کی حرکت سے نمودار ہوتا ہے، وُہ اپنے مصدر و منبع کی طرف رجوع کرنے سے بھرپُور ہوتی ہے لیکن اس کے ظل کا صدور اس وقت ہوتا ہے جب وُہ نزول کی طرف مائل ہوتی ہے۔ رُوح اول کا یہ ظل کائنات فطرت و عالم محسوسات ہے"[۱۶]

اس سلسلہ تنزلات کو اگر تسلیم کیا جائے تو اس سے دو نتائج نکلتے ہیں۔ اوّل یہ کہ خود خدا اس کائنات سے بلا واسطہ کوئی ربط نہیں رکھتا اور نہ رکھ سکتا ہے بلکہ ایسے رابطے کے لیے اسے کسی اور وجود کی ضرورت ہے اور یہ وجود "روح کل" ہے۔ توحیدی مذاہب میں ایسے خدا کی گنجائش نہیں کیونکہ اس کے نزدیک خدا ایک ایسا وجود مطلق ہے جو خارجی فطرت اور انسان سے ماوراء اور غیر ہونے کے باوجود ان میں ظہور پذیر ہو سکتا ہے اور دُور ہونے کے باوجود ان سے قریب ہے۔ دُوسرا نتیجہ یہ ہے کہ عالم مادی اور عالم رُوحانی میں اتنا بُعد اور تفاوت ہے کہ دونوں کا ایک ہی منبع سے صادر ہونا تصوّر میں نہیں آسکتا۔ جب ان مراتب متفرقہ سے ہوتے ہُوئے ہم سب سے کمترین مرتبے (یعنی مادہ) تک پہنچتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ اس میں احوال عالیہ کو قبول کرنے کی استطاعت نہیں گویا یہ دونو عوالم ایک دوسرے سے نہ صرف مختلف بلکہ متضاد واقع ہُوئے ہیں۔ اس اثر کو زائل کرنے کے لیے فلاطینوس نے مادے کے متعلق

یہی کہا کہ وُہ سلب محض یا عدم محض ہے اور یہ مادی کائنات محض ایک ظل و شبہ ہے، وجود کا عدم کی تاریکی پر ایک سایہ ہے۔ لیکن اس کے باوجود اسے یہ تسلیم کرنا پڑا کہ اگرچہ وُہ سلب محض ہے تاہم وُہ جسمانیات کے وجود کی اثباتی علت ہے اور اسی کے باعث تمام شر و نقص پیدا ہُوا۔

عالم رُوحانی کے مقولات (Categories) فلاطینوس کے نزدیک تین ہیں:

۱ ـــــــــ اتحاد و اختلاف کی وحدت۔

۲ ـــــــــ سکون (پائداری) و حرکت کی وحدت۔

۳ ـــــــــ عقل و حقیقت کی وحدت۔

وہ عالم رُوحانی کی فطری ساخت کے مختلف پہلو ہیں جس کا ہر جزو پورے کل کو اپنے اندر سموئے ہُوئے ہے۔ عقل اوّل باوجود ان تمام مختلف اجزا کے ایک وحدت کلی ہے، مادی اشیاء ایک دوسرے سے جدا اور متغایر واقع ہوتی ہیں لیکن عالم رُوحانی میں اس غیریت کے باوجود اپنائیت اتنی گہری اور واضح ہے کہ اس کی وحدت میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ عقل اول کی ذات میں کچھ ایسی کشش اور جاذبیت ہے کہ دُنیا کی بے شمار متفرق اشیاء کے بنیادی اعیان اس میں موجود ہوتے ہُوئے بھی یک جان ہیں۔ ہر شے اپنا تشخص اور علیحدہ وجود قائم رکھتی ہے اور پھر بھی مجموعی وحدت و یگانگت میں کوئی فرق نہیں آتا۔ دُنیائے اعیان کا یہ تصوّر افلاطون کے ہاں پہلے سے موجود تھا لیکن فلاطینوس کے ہاں یہی عالم رُوحانی محض اعیان متفرقہ کا ایک مجموعہ نہیں بلکہ نفوس (Minds) کا ایک باقاعدہ نظام ہے جن کو ایک نفس اعظم اپنی ذاتِ اقدس میں سمیٹے ہُوئے ہے۔ اگرچہ ہر نفس علیحدہ اور منفرد بھی ہے تاہم وُہ ایک ہی عقل اول کی حیات کے مختلف پہلو اور مظاہر ہیں اور اس لیے ہر نفس کی زندگی دُوسرے انفاس کی زندگیوں کے لیے ایک مکمل آئینہ ہے اور دُوسروں کے احوال اس کے وجدان پر یوں منکشف ہیں جس طرح کہ خود اس کی ذاتی واردات جیسا کہ ایک جگہ فلاطینوس کہتا ہے کہ "نور نور کے لیے ظاہر و باہر

ہے۔" (کتاب پنجم، باب ۸، فصل ۴) معلوم ہوتا ہے کہ جنت کا جو تصور زرتشتی مذہب نے پیش کیا تھا اور جو مرورِ زمانہ سے اسرائیلی مذہبی روایات کے ذریعہ مشرق و مغرب میں عام ہو گیا، اسی تصور کی ایک دھندلی سی تصویر فلاطینوس نے پیش کر دی. عالمِ روحانی وہ دنیا ہے جس میں ہر چیز سکون و اطمینان سے اپنی زندگی بسر کرتی ہے، جس میں کسی قسم کا فساد و فتنہ، بے چینی اور تضاد کا پایا جانا ممکن نہیں، ارسطو کا خیال تھا کہ ذاتِ مطلق مسلسل مشاہدۂ نفس (contemplation) میں مشغول ہے اگرچہ اس میں مکمل سکون دجمود ہے۔ فلاطینوس کے نزدیک یہی حالت اس عالمِ روحانی میں ہر متنفس کی ہوگی، اس جگہ صرف ذاتِ مطلق ہی مشاہدۂ نفس میں مشغول نہ ہوگی بلکہ ہر وجود اس کے اس مشاہدہ میں شامل ہوگا۔

اس عالمِ روحانی کے بالمقابل عالمِ حسیات ہے، جس کی ہر چیز ناپائدار ہے اور جا ایک ہیئت سے دوسری ہیئت میں تبدیل ہوتا رہتا ہے۔ اس عالمِ موجوداتِ حسی کی بنیاد مادہ ہے جو محض انفعالی صفات کا حامل ہے، جس میں مختلف صورتوں کے اختیار کرنے کی صلاحیت تو ہے لیکن کوئی صورت مستقلاً اس میں برقرار نہیں رہتی۔ یہ مادی دنیا عالمِ روحانی کا ظل ہے اور وہاں کی ہر صفت کا پرتو یہاں پایا جاتا ہے لیکن اس فرق کے ساتھ کہ وہاں کی اشیاء اپنی کثرت کے باوجود وحدت میں گم ہیں اور یہاں ہر چیز اپنی انانیت اور اپنا تشخص برقرار رکھتی ہے اور ایک دوسرے سے متمیز اور مختلف ہے۔ ہر مادی شے بظاہر ایک وحدت ہے. لیکن یہ وحدت محض مختلف اجزا کے خارجی تسلسل کا نام ہے۔ وہ ساکن بھی ہے اور متحرک بھی، اس کا سکون درحقیقت خارجی اثرات سے محدود مقابلہ کا نام ہے اور اس کی حرکت محض ایک صورت سے دوسری صورت میں تبدیلی کا نام ہے، وہ نامکمل ہے اور اس کے تمام اعمال کا مرکز اپنی ذات کی بجائے خارجی اثرات و عوامل ہیں۔ عالمِ مشہودات کے ان تمام نقائص کی علت صرف یہی ہے کہ اس کی صورت اس کے ہیولے کا غیر ہے اور مادہ اپنی ذات میں بے تعین ہے اور جو صورت

بھی اس پر طاری ہوتی ہے اس پر بھی اپنی غیر تعینی حالت کا اثر ڈالتا ہے۔

لیکن جب عالم روحانی کے اعیان اس عالم مشہودات میں وارد ہوتے ہیں تو ان کی وحدت کثرت میں بدل جاتی ہے، ان کا توافق و تطابق تضاد و اختلاف میں بدل جاتا ہے۔ اس کی وجہ فلاطینوس کے نزدیک صرف مادہ کا وجود ہے جو نظری طور پر تو محض سلب و عدم ہے لیکن عملی حیثیت سے اس میں اتنی اثباتی قوت اور استطاعت ہے کہ وہ صور علمیہ (Ideal forms) کی اعیانی حیثیت کو مسخ کر سکتا ہے۔ یہ تضاد فلاطینوس کے ہاں موجود ہے۔ اس کا خیال ہے کہ عالم مشہودات کی کثرت و اختلاف کا باعث صرف مادہ کی نااہلیت ہے۔ مادہ اپنی ذات میں غیر حقیقی اور شر ہے اور انسانی ذہن اس کا تصور صرف اسی طرح کر سکتا ہے جس طرح مثلاً تاریکی لیکن اس کے باوجود ہم عالم مشہودات کا وجود مادہ کے بغیر تصور نہیں کر سکتے اسی طرح جس طرح شیشے کے بغیر عکس کا تصور ممکن نہیں اور اس لیے اس عالم خارجی کی تمام تبدیلیاں اور انحطاط و زوال اور انسان کے داخلی نفس کے تمام شرور و ذمائم اسی مادے کے وجود سے ہیں۔

اس طرح فلاطینوس کے ہاں افلاطون کی دوئی، عالم اعیان اور عالم حسیات کا تضاد زیادہ شدت کے ساتھ پیدا ہوا اور اسی تضاد پر بعد کے تمام تصوف کی بنیاد قائم ہوئی۔ ان دو نو عالموں کے اس تضاد کے باوجود ان میں ایک باہمی رشتہ بھی موجود ہے اور افلاطون نے رُوحِ کل کے ذریعہ اس رشتہ کو استوار کرنا چاہا۔ اسی نظریے کو فلاطینوس نے بھی پیش کیا اور اس کے مختلف مضمرات کو زیادہ واضح کرنے کی کوشش کی۔ یہ رُوح کل اگرچہ عالم رُوحانی سے متعلق ہے لیکن دو نو عالموں کے درمیان ربط بھی اسی سے قائم ہوتا ہے۔

"التسعہ" کی کتاب چہارم باب دوسرا رُوح کی ماہیت کے متعلق ہے۔ اس میں فلاطینوس نے تین مختلف مراتب کا ذکر کیا ہے "ایک طرف تو وہ موجودات ہیں جو قابل تقسیم ہیں جن کا ہر جزو دوسرے سے مختلف اور متمیز ہے، وہ مکان اور زمان کی

پابندیوں میں جکڑے ہوئے ہیں۔ دوسری طرف ایک ایسا جوہر ہے جو پہلی قسم کے موجودات سے متضاد فطرت کا حامل ہے جو ناقابل تقسیم ہے اور جس کو ہم ذہنی طور پر بھی مختلف اجزا میں منقسم تصور نہیں کر سکتے، وہ مکان کی پابندیوں سے بھی آزاد ہے۔ دوسری موجودات سے اس کا تعلق دائرے کے مرکز کا سا ہے جس سے تمام خطوط محیط کی طرف جاتے ہیں لیکن مرکز اپنی جگہ پہ قائم و دائم ہے اور اسی کی وجہ سے ان تمام خطوط کی زندگی ہے اور مختلف سمتوں میں منتشر ہونے کے باوجود اسی کی طرف مائل ہوتے ہیں۔ اگرچہ وہ خود قابل تقسیم و تجزیہ ہیں تاہم ان کا منبع و مصدر ایک ایسا وجود ہے جو ناقابل تجزیہ ہے۔

ان دو موجودات یعنی موجودات حسیہ اور جواہر لا تجزیٰ جو عالم معقولات میں بلند مرتبہ رکھتے ہیں کے درمیان ایک تیسرا وجود ہے جو مادی موجودات کی طرح بنیادی طور پر قابل تقسیم تو نہیں لیکن جب وہ ان موجودات سے مربوط اور وابستہ ہوتا ہے تو قابل تقسیم ہو جاتا ہے، چنانچہ جب یہ مادی اجسام اجزا میں منقسم ہوتے ہیں تو وہ صورت جو ان میں موجود ہوتی ہے وہ بھی منقسم ہو جاتی ہے اگرچہ اس تقسیم میں بھی اس کی بنیادی وحدت و یگانگت میں کوئی فرق نہیں آتا یعنی وہ ہر متفرق وجود میں بھی کلّی طور پر موجود ہوتی ہے۔ یہ رُوح ہے جو قابل تقسیم ہے کیونکہ وہ اس جسم کے ہر حصے کو زندگی بخشتی ہے جس میں وہ موجود ہوتی ہے اور اس کے باوجود وہ ناقابل تقسیم بھی ہے کیونکہ وہ اس وجود کے ہر حصہ میں کلی طور پر موجود ہوتی ہے۔

جو شخص بھی رُوح کی عظمت اور اس کے قویٰ اور استعدادات کا بغور مطالعہ کرے گا تو اسے یقیناً یہ احساس ہوگا کہ رُوحِ ملاءِ اعلیٰ سے تعلق رکھتی ہے اور اس کا مرتبہ وجود بلند و ارفع ہے وہ استعداد نہ رکھتے ہوئے بھی متعددی اشیاء میں موجود ہے وہ قابل تقسیم ہے بھی اور نہیں بھی۔ تقسیم کا عمل اجسام میں تو جاری ہے لیکن رُوح میں نہیں ؎ ۲۔

اس طرح عالم مادی اور عالم رُوحانی کو ایک دوسرے کے نزدیک لانے کے لیے

فلاطینوس نے رُوحِ کل کے وجود کو پیش کیا۔ رُوحِ کل اپنی فطرت میں عالم رُوحانی سے تعلق رکھتی ہے اور عالم مادی سے متعلق ہونے اور اس پر اثر انداز ہونے سے اس کی فطرت اور اس کے عمل میں کوئی نقص واقع نہیں ہوتا اور اس عالم محسوسات کے اختلافات و تفرقات سے بالکل بالا رہتی ہے۔ چنانچہ انفرادی ارواح جو اس رُوحِ کل ہی کے مختلف اجزا ہیں (اس طرح جس طرح انفرادی عقل عقل کل ہی کا حصہ ہے) اس کی پُرسعادت زندگی میں شریک ہیں جب تک وہ اپنا تعلق اس مصدر سے رکھتی ہیں لیکن اس کے ساتھ ہی ان میں اس سعید زندگی سے ہٹ کر نفسانی زندگی بسر کرنے کا میلان بھی پایا جاتا ہے۔ اس طرح ہر انفرادی رُوح میں شر کا امکان موجود ہوتا ہے جس حد تک وہ اپنی ذات اور اس کے مفادات کو جسم کے تقاضوں کے ساتھ وابستہ کرلے گی اتنا ہی وہ اپنے بلند مقاصد اور نصب العینوں سے دُور ہوتی چلی جائے گی اور اسی نسبت سے وہ اپنی بلند و بالا فطرت کو فراموش کردے گی۔ ذاتِ اعلیٰ کی محبت کا جذبہ اس کی آنکھوں سے اوجھل ہو جائے گا اور دُنیاوی مقاصد اور وقتی خواہشات کے بھنور میں پھنس جائے گی۔ لیکن ہبوط و تنزل کا یہ حال کوئی دائمی نہیں، انسانی رُوح کی فطری پاکیزگی ان تمام مادی آلائشوں میں پھنس کر بھی اپنے آپ کو اس سے بچانے کی صلاحیت رکھتی ہے حتیٰ کہ اس جسم سے بھی وہ نجات حاصل کرکے رُوحِ کل، عقلِ کل اور آخرکار ذاتِ مطلق سے وصال حاصل کرسکتی ہے۔

فلاطینوس کے ہاں یہ اصول ہے کہ ہر وجود اپنے سے کمتر مرتبے کے وجود کے پیدا کرنے کا باعث ہوتا ہے جس کو وہ اپنی شکل پر پیدا کرتا ہے۔ اسی اصول کی بنا پر رُوحِ کل جو عالم بالا کی مکین ہے اس عالم مادی کو پیدا کرتی ہے اور اس طرح انسانی ارواح جسموں میں مقید ہوتی ہیں۔ لیکن سوال یہ ہے کہ انسانی ارواح جو فطرتاً عالم بالا سے متعلق ہیں اس مادی دُنیا میں کیسے محصور ہوگئیں؟ کیا وجہ ہے کہ وہ عالم بالا کے پُرفضا ماحول پر مطمئن نہ ہوسکیں؟ کیا ان ارواح میں خود کوئی ذاتی اور فطری نقص تھا جس کے باعث وہ تنزل اور ہبوط میں مبتلا ہوئیں؟ یہ تمام اشکالات

اس لیے پیدا ہوتے ہیں کہ فلاطینوس نے دونو دنیاؤں میں ایک بُعد اور تضاد پہلے ہی فرض کر لیا ہے۔ اگر عالم ارواح یا عالم معقولات اور عالم مشہودات و حسیات ایک ہی حقیقت کے دو مختلف پہلو تصوّر کیے جائیں، رُوح کی جسمانی زندگی کو ہبوط اور تنزل کے نام سے موسوم نہ کیا جائے تو اس سے یہ تمام سوالات پیدا ہی نہیں ہوتے۔ اگر یہ دنیا اور وہ دنیا انسانی حیات کی مختلف منازل متصوّر ہوں اور ان میں رُوح اور مادے کی تقسیم روا نہ رکھی جائے تو یہ تمام اشکالات ختم ہو جاتے ہیں۔ رُوح جب ایک عالم سے دُوسرے عالم میں منتقل ہوتی ہے تو اس میں جو تبدیلی پیدا ہوتی ہے وہ صرف یہ ہے کہ پہلے اس کے اثرات اور افعال ایک خاص قسم کے آلات کی مدد سے سرزد ہوتے تھے جو اس بے مکان و بے زمان ماحول کے لیے سازگار تھے اور اب اس عالم کون و مکان میں وُہ ان ہی مقاصد کے لیے جسم کو بطور آلہ استعمال کرتی ہے۔

غلط بنیاد کو تسلیم کر لینے کے بعد اشکالات کو حل کرنے کے لیے مادہ کے وجود اور اس کی خاص ماہیت کے نظریے کو پیش کرنے سے بھی مسئلہ کی اُلجھن رفع نہیں ہوتی۔ کہا جاتا ہے کہ اس دنیا کے تمام نقائص اور شر کا وجود در اصل مادے کے باعث ہے جو قدیم سے موجود تھا اور جس میں عالم معقولات کی خوبیوں اور کمالات کو مکمل طور پر اختیار کرنے اور سمو لینے کی صلاحیت نہیں۔ مادے کی یہ فطری کمی اور نقص ہی ان تمام خرابیوں اور شرور کے پیدا کرنے کا باعث ہے لیکن اس حالت میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر ذات واحد اکمل و مکمل ہے تو کسی دوسرے وجود کی ضرورت کیوں ہو؟ اور اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ ذات واحد کا ظہور عقل اور عالم معقولات کی شکل میں ہونا ضرور ہے تو کیا وجہ ہے کہ عقل سے ضرور ایسے وجود ظہور میں آئیں جن کے لیے مادہ کی حاجت ہو حالانکہ مادہ اپنی ذات میں بدی اور شر ہے اور جس شے میں وُہ شامل ہو جاتا ہے تو اس میں نقص و شر پیدا ہونا لابدی ہو جاتا ہے۔

تنزلات کا اصول اس لیے وضع کیا گیا ہے کہ حقیقت مطلقہ کو اس کا تنا...

مادی سے کسی نہ کسی مربوط کیا جا سکے کیونکہ فطری طور پر ان میں کسی ربط کا پایا جانا ممکن ہی نہیں۔ حقیقت مطلقہ اثبات مطلق ہے جس میں کسی خارجی شے کا وجود ممکن نہیں اور دوسری طرف ممکنات ہیں جو سلب مطلق ہیں۔ جب ہم اس دوئی کو تسلیم کر کے اپنا قدم اٹھائیں گے تو لازمی طور پر ہمیں ان کے درمیان رابطہ قائم کرنے کے لیے مصنوعی اور غیر منطقی طریقے اختیار کرنے پڑیں گے تصوف کا مزاج ہی کچھ ایسا واقع ہوا ہے اور صوفیانہ تجربات کی نوعیت ہی کچھ ایسی ہے کہ ایک طرف تو تمام حقیقت اور وجود کو خدا کے ساتھ منسوب کر دیا جاتا ہے اور دوسری طرف ممکنات کو جو خدا کے مقابل عدم ہیں ان کے علیحدہ وجود کو تسلیم بھی کیا جاتا ہے۔ جب وجود محض ذات واحد کا ہی ہے اور باقی ممکنات عدم محض ہیں تو منزل فنا ایک بیکار سی بات ہے "فنا فی اللہ" کے مفہوم میں یہ تصور شامل ہے کہ انفرادی وجود ہے جس کو فنا کرنا ضروری ہے۔ اسی جگہ تو تصوف اور وحدت وجود میں فرق پیدا ہو جاتا ہے کیونکہ تصوف وحدت وجود کی سلبی حرکت کو انتہا تک لے جانے پر رضامند نہیں ہوتا، مکاشفات اور تجربات کی شدت اور گہرائی کے زیر اثر صوفی بجا طور پر یہ محسوس کرتا ہے کہ ذات واحد محیط کل اور وجود کل ہے اور مخلوق اس کے مقابلے میں عدم ہے لیکن اس کے باوجود جہاں تک مخلوق کا اس کی ذات سے تعلق ہے وہ ان کے انفرادی وجود سے منکر نہیں ہو سکتا خواہ یہ وجود محض ظلی ہی کیوں نہ متصور ہو۔ یہ ذہنی رجحان اس نظریے کو پیش کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے کہ تمام اخلاقی اور فطری شرور کا حقیقی باعث ایک ایسی چیز (مادہ) ہے جو اپنی ذات میں غیر حقیقی اور سلبی ہے اگرچہ وہ انسانی زندگی میں خدا کے مقابل ایک اثباتی شکل اختیار کر لیتی ہے۔

تعینات اور تنزلات کے اس سلسلے میں انسان ایک بلند اور اعلیٰ حیثیت کا مالک ہے۔ اس کے اندر تمام کائنات کے مختلف مدارج حقیقت منعکس ہیں اور اس لیے اس کو عالم صغر کا لقب دیا گیا ہے۔ ایک طرف اس کی فطرت ذات مطلق کی بلندیوں تک پہنچتی ہے اور دوسری طرف معدنیات اور پودوں تک گر جانے کی صلاحیت

بھی رکھتا ہے۔ انسان کی رُوح کی حقیقی زندگی کا دار و مدار اور رابطہ تو عقلِ کُل سے ہے، اور اس کی وساطت سے ذاتِ مطلق تک پہنچتی ہے لیکن چونکہ اس زندگی میں اس کا تعلق ایک خاص مادی جسم سے وابستہ ہو چکا ہے اس لیے اس کی توجہ اس خارجی دنیا اور اس کے مسائل کی طرف بھی ہے اور اس کی بنا پر وُہ بعض دفعہ نفسانی خواہشات کی لذتوں میں اُلجھ کر اپنی اصلی بلندی کو بھول جاتی ہے لیکن اس فراموشی اور کمزوری کے باوجود وہ حقیقتِ مطلقہ کی متلاشی اور اس کے مشاہدہ کی آرزومند ہے۔ اس کے علم کا منبع حواس اور وجدان دونوں کے درمیان عقلِ جزوی یا استدلالی کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے اور اس کی مدد سے وہ ان دونوں ذریعوں یعنی حواس اور وجدان سے فائدہ اٹھاتی ہے۔

لیکن عقلِ استدلالی کی زندگی انسان کو اپنے نفس کی بلندی اور گہرائی سے واقف ہونے نہیں دیتی۔ اس منزل میں انسان اپنی انفرادی شخصیت سے واقف ہوتا ہے اور اپنے آپ کو دُوسروں سے متغائر اور متمیز تصوّر کرتا ہے۔ وُہ اپنے جسم اور اس کے تقاضوں میں اس قدر محو ہو جاتا ہے کہ اس مقام سے بلند اور ارفع ہونے کا جذبہ اس کے اندر پیدا ہی نہیں ہوتا۔ اس کے نزدیک امروز کے مسائل اتنے ہمہ گیر اور اس فانی زندگی کی دلچسپیاں اتنی پُرکشش ہوتی ہیں کہ اسے یہ یاد ہی نہیں رہتا کہ وہ درحقیقت ایک علیحدہ اور ابدی دُنیا سے تعلق رکھتا ہے۔ اس سے اس فانی زندگی کی تمام کشاکش اور تلخیاں پیدا ہوتی ہیں۔

فلاطینوس کا خیال ہے کہ زندگی کی یہ تمام پیچیدگیاں صرف اس وجہ سے پیدا ہوئیں کہ رُوح عالمِ بالا سے عمل ہبوط سے اس تاریک دنیا میں آ وارد ہُوئی، اور اس طرح اس نے عالمِ رُوحانی کے پُرسکون ماحول کی بجائے عالمِ فانی کی کشاکش و تاریکی کو قبول کیا۔ فلاطینوس اس کی تشریح یوں کرتا ہے: "وُہ کونسی وجہ ہے جس کے باعث رُوح اپنے باپ یعنی خدا کو فراموش کر چکی ہے؟ اگرچہ وُہ عالمِ بالا سے تعلق رکھتی ہے اور اس کی اصل وہیں سے ہے پھر بھی وُہ اس عالم اور ذاتِ مطلق سے غافل ہے؟ تمام

بدی اور شر کا اصلی باعث اس کی بغاوت اور اس عالم کون و مکان میں اس کا ہبوط اور اس کی انانیت کا جذبہ ہے۔ جب ایک دفعہ اس نے انانیت کا مزہ چکھا تو پھر اس نہج پر چلنے اور اس سے لذت اندوز ہونے کا خیال دن بدن ترقی پذیر ہوتا گیا اور اس طرح وہ اپنے اصل سے اتنا غافل ہو گئی کہ اسے اپنے مصدر فیض و وجود کا احساس تک بھی نہ رہا، ایسی رُوحوں کی مثال ان بچوں کی سی ہے جن کو بچپن میں ماں باپ سے علیحدہ کر کے کسی اجنبی ملک میں پرورش کے لیے لے جایا جائے جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ وہ اپنے اصلی ماں باپ اور اپنی حقیقی فطرت کو بالکل فراموش کر چکے ہوں گے، ایسی ارواح غیر ضروری معاملات میں تو پوری دل چسپی لیتی ہیں لیکن حقیقی اور فائدہ مند معاملات سے بالکل بے پروا اور غافل رہتی ہیں اور یہی وجہ ہے کہ وہ خدا کی ذات اور اس سے متعلقہ معاملات میں بے حس ہو کر رہ جاتی ہیں۔ وہ شخص جو اپنی صحیح فطرت اور اس کے مناسب تقاضوں سے روگردانی کرتا ہے گویا کہ وہ اپنی توہین کا مرتکب ہوتا ہے اور اپنے آپ کو تمام کائنات میں ادنیٰ ترین مخلوق تصور کر کے خدا اور اس کی عظیم الشان قوتوں کا منکر ہوتا ہے۔" (کتاب پنجم، باب ۱، اور فصل ۱)[۱]

لیکن اس عمل ہبوط کے باوجود انسانی رُوح اپنی اصل سے مکمل طور پر غافل نہیں ہوتی۔ اس کی عالمگیر فطرت کلی طور پر اپنے عالم و مسکن سے جدا نہیں ہوتی اور اس کی دُھندلی سی یاد اس میں رہتی ضرور ہے، اور اسی بنا پر انسان اس دُنیا کی آلائشوں میں مبتلا ہونے کے باوجود معراج کی منزلیں طے کر سکتا ہے۔ عقل استدلالی جو اس مادی زندگی کا سرمایہ ہے درحقیقت وجدان سے اپنی غذا حاصل کرتی ہے اور اسی وجدان کے بل بوتے پر پروان چڑھتی ہے۔ ہر وہ شخص جو اس حقیقت سے واقف ہو جاتا ہے اپنی رُوحانی منزل کی طرف ایک قدم آگے بڑھاتا ہے اور اسے محسوس ہونے لگتا ہے کہ وہ دوسرے انسانوں اور مخلوق سے متمیز اور متغائر ہونے کے ساتھ ساتھ ان سے وحدت و یگانگت کی ایک لڑی میں منسلک ہے۔ عقل استدلالی معروض اور موضوع کے درمیان فرق کیے بغیر ایک قدم نہیں اٹھا سکتی اور

اسی لیے انسان جب تک اس عقل کے پنجے میں گرفتار رہتا ہے اپنے آپ کو دُوسروں سے متغایَر سمجھنے پر مجبور ہے لیکن جونہی اس نے عقل استدلالی سے گزر کر وجدانی عقل کے دائرہ میں قدم رکھا، اس کے قلب و ذہن سے یہ تفریق ختم ہوجاتی ہے اور وُہ اپنے آپ کو ایک وحدت کلّی کا جزو سمجھنے لگتا ہے اور اس منزل پر پہنچ کر اس کی دل چسپیاں اس فانی دنیا اور نفسانی تقاضوں سے ہٹ کر عالم بالا کے رُوحانی تقاضوں کی تکمیل پر مرکوز ہوجاتی ہیں۔ چنانچہ "التسعہ" کی کتاب ششم باب ۵ فصل ۷ میں فلاطینوس اس مرتبے کی حالت کا مختصر نقشہ پیش کرتا ہے۔ "اس طرح ہم اور جو کچھ ہمارا ہے وجود حقیقی میں منتقل ہوجاتے ہیں۔ اسی سے ہمارا آغاز ہُوا اور اسی کی طرف ہم لوٹ جاتے ہیں۔ اس حالت میں معقولات کا علم محض تصورات و تخیّل پر مبنی نہیں ہوتا بلکہ بلاواسطہ ہوتا ہے اور اس علم کا نتیجہ یہی ہوتا ہے کہ ہم اپنے آپ کو ان کے ساتھ ہم آہنگ پاتے ہیں۔ یہ علم باہر سے نہیں آتا بلکہ یوں معلوم ہوتا ہے کہ ہم اور عالم معقولات سبھی ایک ہی حقیقت مطلقہ کے مختلف مگر مربوط اجزا ہیں اور اسی طرح دُوسری ارواح کے متعلق ہیں اس وحدت کا احساس ہوتا ہے۔ ہمیں یوں معلوم ہوتا ہے کہ ہم سبھی ایک دوسرے سے منسلک ہیں اور ہم میں کسی قسم کی دوئی نہیں۔ اگر ہم اس مصدر مطلق سے علٰحدہ ہوجائیں تو اس وقت اس اتحاد و یگانگت کا احساس ختم ہوجاتا ہے۔ اس کی مثال یوں سمجھیے کہ ایک سر کے ساتھ بے شمار چہرے ہوں جن کا رُخ مختلف سمتوں میں خارج کی طرف مُڑا ہُوا ہے۔ اگر ہم میں سے کوئی ان مختلف چہروں کی طرح اپنے قلبی لگاؤ، جذبے یا رجحان سے اپنی سمت بدل لے تو وہ قادر مطلق۔ اپنے آپ اور تمام کل کو دیکھ سکے گا اور اسے محسوس ہوگا کہ وُہ کسی طرح بھی دوسروں سے جدا اور غیر نہیں۔ وُہ اپنے اور کائنات میں کوئی غیریت نہیں پائے گا۔" ؎۵

اس منزل میں اگرچہ دوسرے امتیازات ختم ہوجاتے ہیں تو پھر بھی ایک بڑا امتیاز من و تو کا قائم رہتا ہے یعنی ایک طرف تمام کائنات کی وحدت ہے

اور دوسری طرف وہ ذات مطلق ہے جو ہمارا مصدر و منبع اور ہماری منزل ہے۔ اس لیے فلاطینوس کا خیال ہے کہ انسان کو ابھی ایک اور قدم بڑھانا ہے جہاں یہ آخری تفریق بھی ختم ہو جانی چاہیے۔ مشکل یہی ہے کہ انسانی فکر اس زمانی و مکانی ماحول کے باعث معروض و موضوع کی دوئی کے بغیر ایک قدم نہیں اٹھا سکتی۔ اس آخری منزل میں اس دوئی کو ہٹائے بغیر گذارہ بھی نہیں۔ اس وحدت مطلقہ تک پہنچنے کے لیے ہمیں شعور ذات کو فنا کر دینا پڑے گا اور خدا میں ہر شے کو پانے کے لیے اپنے آپ کو ختم کرنا ہو گا۔ نچلی منزل کی کوئی چیز اس جگہ نہ صرف کام نہیں آ سکتی بلکہ اسے اپنے شعور سے علیحدہ کرنا ضروری ہے۔ عقل و وجدان کے بعد محبت ہی ایک ذریعہ ہے جس سے یہ مقصد حاصل ہو سکتا ہے۔ لیکن یہ محبت عقل و وجدان کی آمیزش سے پاک ہونی چاہیے۔ فلاطینوس اس منزل کو یوں بیان کرتا ہے: "جب روح وجدان کی منزل میں پہنچتی ہے تو وہ عالم معقولات کا تصور کرتی ہے۔ لیکن جب اسے خدا کا شعور حاصل ہوتا ہے تو وہ ہر چیز ترک کر دیتی ہے۔ ایک ایسے شخص کی مثال لیجیے جو کسی شاہانہ محل میں داخل ہوتا ہے۔ وہ کچھ عرصہ تو اس کی ظاہری شان و شوکت اور جمال و خوبصورتی پر محو ہو جاتا ہے لیکن جب گھر کا مالک اس کے سامنے آتا ہے تو وہ یہ سب کچھ بھول جاتا ہے کیونکہ وہ مالک کوئی ساکن بت یا کوئی آرائش کی چیز نہیں کہ اس کو کچھ عرصہ دیکھ کر دوسری چیزوں کی طرف توجہ کی جائے وہ تو خود اس کی تمام تر توجہ کا مرکز بننا چاہتا ہے۔ اس حالت میں وہ اس کی طرف مکمل یکجہتی سے دیکھتا رہے گا یہاں تک کہ اسے بھول جائے گا کہ وہ کسی خارجی شے کی طرف دیکھ رہا ہے۔ مشاہد اور مشہود ایک ہی ذات میں مدغم ہو جاتے ہیں۔ وہ شے جو پہلے مشہود تھی اب اندرونی شہود ہو جاتی ہے اور اس طرح ہر دوسری شے کی یاد اس کے ذہن سے اتر جاتی ہے۔ اس تشبیہ کو مکمل کرنے کے لیے یہ بات یاد رکھنی ہو گی کہ مکان کا مالک انسان نہیں بلکہ خدا ہے اور یہ خدا محض ہماری آنکھوں کے سامنے ظاہر ہی نہیں ہوتا بلکہ ہماری روح میں پوری طرح سما جاتا ہے۔ پہلا دیکھنا نچلی منزل ہے جس میں شاہد و مشہود کی تفریق

قائم رہتی ہے لیکن وہ دوسرا دیکھنا انسان کو اپنی ہستی سے ماوراء لے جاتا ہے اور عشق کی کارفرمائی سے دوئی ختم ہو جاتی ہے۔ اس شراب (عشق) سے اس کی عقل ختم ہو جاتی ہے اور اس طرح وہ اس وحدت کی منزل تک پہنچ جاتا ہے جس میں اس کی روح کو تسکین کامل ملتی ہے" لیکن یہ آخری منزل انسان سے خارج میں کہیں موجود نہیں جب ہم خدا کی ذات میں مدغم ہوتے ہیں تو گویا خود اپنی ذات کا تحقق حاصل ہوتا ہے۔ "خدا کسی چیز کا غیر نہیں حتیٰ کہ اس شخص کا بھی غیر نہیں جو اس سے بظاہر بے نیاز ہوتا ہے۔ لیکن وہ شخص جو اپنے نفس سے واقف ہے وہ اس وجود مطلق سے بھی واقف ہوگا جو اس کائنات اور اس کے وجود کا مصدر و منبع ہے" (باب ششم، کتاب نہم فصل ۷) خدا کی ذات تمام کائنات کا مرکز ہے اور اس سے دور رہنا گویا اپنی فطرت سے بغاوت کرنا ہے اور اس سے رابطہ پیدا کرنا اپنی فطرت اور کائنات سے ہم آہنگ ہونے کے مترادف ہے۔ انسانی عروج و صعود کا مفہوم فلاطینوس کی نگاہ میں کسی ایسی منزل کی طرف جانا نہیں جس سے ہم پہلے جدا تھے۔ وہ تو انسانی انا اور ذات کے اندر گم ہونا ہے جو اپنی اتھاہ گہرائیوں میں خدائے مطلق کے ساتھ مربوط ہے۔

لیکن اس حرکت صعودی میں انسانی انا کا انفرادی وجود اور اس کی جسمانی زندگی کا ارتقا بالکل ختم ہو جاتا ہے۔ جب ہم نچلے درجے سے ترقی کر کے اوپر کے درجے میں قدم رکھتے ہیں تو یہ ترقی صرف خارجی ترقی تو ہے لیکن حقیقی نہیں کہلا سکتی کیونکہ جو کچھ انسان ایک منزل پر حاصل کر چکا ہوتا ہے اس کی بنیاد پر اگر اگلی تعمیر ہو تو وہ حقیقی ارتقا ہوگا لیکن اگر اگلی منزل پر پہنچ کر پچھلی منزل کی ہر چیز سے انحراف کیا جائے اور اس کی مکمل نفی کر دی جائے تو یہ دوسری منزل تو نہیں کہلا سکتی۔ فلاطینوس کے ہاں سلبیت کا رجحان اتنا نمایاں ہے بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ روحانی ارتقا کا تصور اس کے ہاں بالکل سلبی اور منفی ہے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جب کوئی انسان مختلف منازل طے کرتا ہوا وحدت مطلقہ تک رسائی حاصل کرتا ہے تو وہ وحدت۔ مطلقہ

سلبیت خالصہ ہوتی ہیں جس میں نہ صرف کل کائنات کی نفی ہوتی ہے بلکہ وجدان سے مطلق ماوراء ہے۔ اس طرح حرکت صعودی گویا ایک کمل سلبیت ہے جو فنائے مطلق کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتی، جب انسان مختلف منازل طے کرتا ہوا آخری مقصود تک پہنچتا ہے تو اس تمام تگ و دو کا نتیجہ اس موجودہ زندگی کے لیے کچھ خوش گوار تبدیلی کا پیش خیمہ ثابت نہیں ہوتا۔ کیا عقل استدلالی اور وجدان کے درمیان کوئی رشتہ ہے؟ اگر ہے تو وجدانی مرتبے تک پہنچنے کے بعد عقل استدلالی کا حکم جاری رہنا چاہیے لیکن فلاطینوس کی منطق یہ تو تسلیم کرتی ہے کہ نزول کے وقت عقل استدلالی وجدان کی پچھلی کڑی ہے لیکن جب معاملہ صعود و عروج کا ہوتا ہے تو یہ تعلق یک قلم مرفوع ہو جاتا ہے۔ وجدان تک پہنچتے پہنچتے انسان کی عملی زندگی کی دلچسپیاں بالکل ختم ہو جاتی ہیں اور پھر انسان اس زندگی کے کسی کام کا نہیں رہتا۔ اس کے بعد اس کا مقصد محض مشاہدات اور سیر فی المدرہ جاتا ہے۔ تمام کائنات اور دوسرے انسانوں سے مربوط رشتوں میں منسلک ہونے کا احساس ہیں معاشرے کی بھلائی کے دُنیاوی کاموں کی طرف نہیں لے جاتا بلکہ ان سے کلی طور پر منقطع ہونا سکھاتا ہے اور یہی وُہ مقام ہے جہاں تصوف اور خاص کر فلاطینوس کے زیر اثر پیدا شدہ تصوف میں رہبانیت اور زندگی گریز اور منفیانہ رجحانات نے تقویت پائی۔

جب کوئی شخص اپنے تجربات اور واردات سے گزر کر مشاہدہ حقیقی پر سرفراز ہوتا ہے تو اس وقت اس کا علم و تجربہ ایک حیثیت سے تو یقیناً بہت گہرا اور وسیع ہوتا ہے لیکن اس کو ادا کرنا اور الفاظ میں بیان کرنا اس کے حیطۂ اختیار سے باہر ہوتا ہے۔ وُہ تشبیہات اور استعارے استعمال کرنے پر مجبور ہوتا ہے لیکن جن حقائق کی یہ نشان دہی کرتے ہیں وہ متضاد تصورات کے حامل ہوتے ہیں، خدا وُہ ذات ہے۔ جس میں سب گم ہیں اور پھر وُہ سب کو محیط بھی ہے۔ غرض کہ اس کا نتیجہ لاادریت کے سوا اور کچھ نہیں ہوتا لیکن جب ایسا شخص "لاادری" (میں نہیں جانتا) کہتا ہے تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ حقیقت مطلقہ کے متعلق اس کے پاس کوئی علم

نہیں - جانتا تو وہ بہت کچھ ہے لیکن اس کا علم ہمارے مقررہ پیمانوں اور مروجہ اصطلاحات کے اندر نہیں سما سکتا مگر اس احساس کوتاہی کے باوجود اس کے ذہن و قلب میں جو انقلاب پیدا ہوتا ہے اس کے اثرات محض اس کے داخلی نفس کی تبدیلی تک محدود نہیں رہتے بلکہ خارجی دنیا میں اس کی حیثیت یکسر بدل جاتی ہے یعنی تبدیلی کے زیر اثر دوسرے انسانوں اور معاشرے کے ساتھ اس کا تعلق زیادہ فائدہ مند شکل اختیار کر لیتا ہے - اس سے وہی اعمال و افعال سرزد ہوتے ہیں لیکن اب ان کی رُوح مختلف ہوتی ہے ، اس کا نقطۂ نگاہ بدل چکا ہوتا ہے اور وہ ہر معاملہ کو اس بلندی اور آفاقی حیثیت سے دیکھتا ہے جو ایک مشاہدۂ حقیقت سے مسرور انسان کا خاصہ ہے - انسانی تاریخ میں پیغمبروں اور مصلحین نے جو کارنامے سرانجام دیئے ہیں وہ انہی تجربات و مشاہدات کا نتیجہ ہیں - اگرچہ ان کی زندگی میں سلبیت کا اپنا مقام ہے انہوں نے عارضی طور پر زندگی اور اس کے تقاضوں سے مکمل طور پر منہ موڑ لیا اور یوں معلوم ہوتا تھا کہ اب وہ واپس لوٹ کر نہیں نہیں آئیں گے لیکن اس کے باوجود ان کے ہاں مکمل اثباتیت بھی موجود ہے - تکمیل اخلاق اور مکمل قلب ماہیت کے بعد دوبارہ انہوں نے زندگی کے روزمرہ مسائل کی طرف رُخ کیا تو معاشرے کی کایا پلٹ دی اور انسانوں کو ایک ایسے رستہ پر گامزن کرایا کہ ان کی آن میں فتنہ و فساد کی جگہ امن و آشتی نے لے لی - یہی وہ بات ہے جو فلاطینوس کے فلسفہ و تصوّف میں موجود نہیں - اس کے نزدیک صحیح صوفی کی مثال اس شخص کی سی ہے کہ جو کسی مقدس خانقاہ میں داخل ہونے سے پہلے نہ صرف اس مادی دنیا کے ملوثات سے پاک ہو جائے بلکہ تمام ملبوسات کو اتار دے تاکہ اس پاکیزہ ماحول میں اس گندی دُنیا کے لوازمات اور تصوّرات اس کی یکسوئی کو خراب نہ کر سکیں - اس قسم کی زندگی کا نتیجہ صاف ہے کہ فلاطینوس کے نزدیک اخلاق محض ایک منزلِ بیرون در ہے اور جونہی اس کے بعد انسان کو اس مقدس حلقے میں داخل ہونے کا موقع ملتا ہے تو اخلاق کی وقعت اور قدر

بالکل ختم ہو جاتی ہے۔ عملی زندگی کے بعد محض مشاہدات کی زندگی ہے اور اس کے بعد محض مشاہدۂ حق کی لذت۔ یہ انتہائی منزل خالص منفیانہ شکل اختیار کرلیتی ہے اور اس سے انسان کی انفرادی اور معاشرتی زندگی کے لیے کوئی مفید نتیجہ مرتب نہیں ہوپاتا۔ انسانی زندگی کے مختلف مراتب، مادی، فکری، وجدانی ایک ارتقائی سلسلے کی مختلف کڑیاں ہیں جو ایک دوسرے سے متضاد اور متمیز ہوتے ہوئے بھی ایک برتر رشتہ میں مربوط اور ہم آہنگ اجزا کی طرح کام کرتی ہیں۔ نچلی منزل اسی طرح ناگزیر ہے جس طرح بالائی منزل اور ان سب سے کام لے کر ہی انسان صحیح ارتقا کے راستے پر گامزن ہوسکتا ہے۔ عالم روحانیت کوئی مادی دنیا سے علیحدہ چیز نہیں کہ اس کے حصول کے لیے ہمیں ایک کو ترک کرنا پڑے بلکہ وہ یہی مادی دنیا ہی ہے جس میں رہ کر انسان ایک بلند مقصد کے لیے کوشش کرتا ہے اور روحانی عزائم کی تکمیل کے لیے اس کو مسخر کرتا ہے۔

اس زندگی گریزرجحانات کے باوجود جب فلاطینوس کے تصورات کا مقابلہ عرفانی حکما و صوفیا کے ساتھ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ ایک حیثیت میں کم از کم اس کا نظریہ اتنا مایوس کن نہ تھا۔ عرفانیوں کا خیال تھا کہ یہ کائنات خدائے مطلق کی تخلیق کا نتیجہ نہیں بلکہ شیطان کی اہلیت کا کارنامہ ہے۔ انسانی ارواح جب اس مادی کائنات میں وارد ہوتی ہیں تو شیطانیت کے بُرے اثر سے ملوث ہوجاتی ہیں۔ اُن کی نجات ان کے اپنے اعمال وافعال کے ذریعے ممکن نہیں، عالم بالا سے ایک نجات دہندہ ہی ان کو اس قید سے چھٹکارا دلا سکتا ہے۔ فلاطینوس کے لیے عرفانیوں کے اس عقیدہ کو تسلیم کرنا ممکن نہیں تھا۔ اس کے نزدیک یہ مادی کائنات فطرتاً بد نہیں اور نہ وہ شیطان کے ہاتھوں ظاہر ہوئی اگرچہ اس میں بدی اور شر کے اجزا ضرور ہیں۔ یہ کائنات بہترین اور خوبصورت ترین ہے اگرچہ وہ عالم بالا کا محض عکس ہے چنانچہ وہ کہتا ہے کہ اُس عالم بالا کے عکس کی حیثیت سے اس ہماری دنیا سے خوبصورت کونسی چیز ہوسکتی ہے؟ وہاں کی آگ کا بہترین عکس ہماری دنیا سے بہتر کہاں پایا جاسکتا ہے؟ ہماری

زمین سے بہتر کوئی زمین تصور میں نہیں آسکتی؟ یہ ہمارا کرہ جو اپنے مقررہ راستہ پر گامزن ہے، عالم بالا کے کُرے کے عکس کی حیثیت سے بہترین ہے۔" (کتاب دوم، باب ۹، فصل ۴)[۳۲] عرفانیوں کا خیال تھا کہ انسان کی رُوحانیت کی بہترین دلیل یہ ہے کہ وہ اس مادی دنیا سے مکمل بیزاری اور نفرت کا اظہار کرے۔ لیکن فلاطینوس کا خیال ہے کہ اس کائنات کی ظاہری خوبصورتی عالم بالا کی خوبصورتی کا عکس ہے اور اس لیے جو شخص اس خوبصورتی کو دیکھ کر عالم بالا کی خوبصورتی کا تصور نہیں لاتا وہ روحانیت سے بالکل معرا ہے۔ "وہ کونسا موسیقار ہے جس نے عالم بالا کی موسیقی سنی ہو اور اس عالم حسیات کی موسیقی سُن کر اس کے جذبات میں تلاطم نہ پیدا ہوا ہو؟ وہ کون سا سائنس دان ہے جو حساب اور ہندسہ کے علوم سے واقف ہو اور جو اس کائنات کے مختلف حصّوں اور اجزا کی متناسب حرکت، ہم آہنگی اور ترتیب کو دیکھ کر خوش نہ ہوتا ہو؟ وہ شخص جو ایک تصویر کو دیکھتا ہے درحقیقت اُسی وقت اس سے پُوری طرح لذّت اندوز ہو سکتا ہے جب وہ اس میں مثالی خوبصورتی کے عکس کا معائنہ کرتا ہے اور اس لذّت و سرور سے مدہوش ہو کر وہ عالم بالا کی یاد میں محو ہو جاتا ہے۔ یہی وہ یاد ہے جو عشقِ الٰہی کی بنیاد ہے۔ اس کائنات کی خوبی، ان فلکی اجرام کا نورانی جلوہ، اشیائے مادی کی ترتیب و ہم آہنگی —— آخر وہ کونسا بد ذوق انسان ہے جس کے دل میں اس نظارہ کو دیکھ کر عالم بالا کی تڑپ پیدا نہ ہو؟"[۳۳] (کتاب دوم، باب ۹، فصل ۱۶) فلاطینوس کے نزدیک یہ کائنات خدا کی بلاواسطہ تربیت اور نگرانی میں ارتقائی منازل طے کر رہی ہے اس لیے اس کے متعلق یہ رائے پیش کرنا کہ یہ عین بدی اور شر ہے انسان اور خدا کی توہین ہے۔

لیکن اس کے باوجود فلاطینوس اس حقیقت سے غافل نہیں تھا کہ اس دنیا میں مختلف قسم کی بدیوں کا وجود موجود ہے؛ طبعی اور اخلاقی شر سے ہمیں ہر وقت واسطہ پڑتا ہے۔ اس کے خیال میں یہ چیز خدا کی طرف کسی طرح بھی منسوب نہیں کی جاسکتی کیونکہ خدا اس عالم انسانی کی تخلیق کا بلاواسطہ باعث نہیں۔ اس کے خیال میں کسی تخلیقی عمل کا انتساب اس کی طرف جائز نہیں، اس کا عمل اگر کوئی ہے تو وہ صرف اس کی اپنی

ذات تک محدود ہے۔ اگرچہ نچلے مراتب کا وجود اس کے وجود کا مرہونِ منت ہے تاہم وُہ ان کا ذمہ دار نہیں۔ ہر وجود اپنے سے بالا مرتبے کے وجود سے ظاہر ہُوا بغیر کسی نیت یا ارادہ کے اور اس طرح وُہ نچلے مرتبے کے وجود کے نقائص کا ذمہ دار نہیں ٹھہرایا جا سکتا۔ چنانچہ خدا جو انسانوں اور مادی کائنات سے کئی مراتب پرے ہے اس لیے وُہ ان عیوب و نقائص سے پاک ٹھہرا لیکن اس تصوّر میں کوئی منطقی خوبی نہیں اور نہ اس طریقے سے خدا کی ذمہ داری ختم ہو سکتی ہے۔ اس کا خیال ہے کہ اس بدی کا باعث انسان کی اپنی آزادی اور اختیار ہے جو اس کو غلط راستے پر لے جاتی ہے۔ کبھی یہ تصوّر پیش کرتا ہے کہ یہ کائنات بھی ایک کھیل ہے جس میں انسان مختلف پارٹ ادا کرتا ہے اور جب وُہ اپنا پارٹ ختم کر لیتا ہے تو اس دنیا کی بندشوں سے آزاد ہو کر خیرِ مطلق کی طرف روانہ ہو جاتا ہے۔

لیکن اگر اس دُنیا میں بدی کا وجود ہے خواہ اس کی وجہ کچھ ہی کیوں نہ ہو، تو کیا یہ انسان کا فرض نہیں کہ اس دُنیا سے بدی اور فتنہ و فساد کو ختم کرنے یا کم از کم اس کی شدّت میں کمی کرنے کی کوشش کرے؟ یہاں آ کر فلاطینوس کی رجائیت قنوطیت میں بدل جاتی ہے۔ اگر ایک شخص یہ تسلیم کرے کہ یہ کائنات حُسن و خوبی کا بہترین مرقع ہے چونکہ یہ حُسنِ ازلی کا پرتو ہے، جو شخص اس حقیقت کو (عرفانیوں کے مقابلے پر) بڑے جوش و خروش سے پیش کرتا ہو کہ ذاتِ مطلق بلا واسطہ اس کائنات اور انسان کی زندگی پر ہر لحہ نگراں ہے اور ان کی بھلائی میں کوشاں، ایسے شخص کے لیے یہ یہ تسلیم کرنا ناگزیر ہو گا کہ وُہ ہر اس کوشش پر لبیک کہے جو اس مادی دُنیا اور انسانی معاشرے کی بھلائی اور رُوحانی ترقی کی خاطر کی جائے۔ لیکن فلاطینوس کا ذاتی رجحان کچھ اس قسم کا تھا کہ اس طرح کے فعالی جذبے کی حمایت اس سے ممکن نہیں تھی۔ حضرت عیسیٰ نے اپنی بلند اخلاقی تعلیم سے اس قسم کا ماحول پیدا کرنے کی کوشش کی تھی جس کا مقصد یہ تھا کہ انسان کی زندگی اس نہج پر استوار ہو کہ اس مادی دنیا کے نظام میں خوش گوار انقلاب پیدا ہو سکے۔ لیکن فلاطینوس اس قسم کے انقلاب

کا حامی نہ ہو سکا۔ اس کا خیال تھا کہ حقیقی سعادت و فلاح تو صرف ان بندشوں سے مکمل آزادی سے حاصل ہو سکتی ہے، ان میں تبدیلی سے نہیں۔ آپ زنجیروں کو نرم اور ملائم کر دیں لیکن اس سے زنجیروں کی ماہیت بدل نہیں سکتی۔ یہی وہ زندگی گریز نظریہ تھا جس نے بدقسمتی سے بعد میں عیسائیت پر حملہ کیا اور کافی مدت تک وہ رہبانیت سے نجات حاصل نہ کر سکی۔ عیسائی عرفانیوں کی طرح یہ تو نہ کہہ سکے کہ یہ دنیا شیطان کی پیداوار ہے لیکن مادہ اور روح، دنیا اور آخرت، داخلیت اور خارجیت کی ثنویت سے بچ نہ سکے۔

فلاطینوس کے تصوف کی آخری منزل رویت خداوندی ہے۔ اس کے شاگرد اور سوانح نگار فرفوس (Porphyry) کے بیان کے مطابق اسے زندگی میں کئی بار اس سرور اور لذت کا تجربہ ہوا۔ اس کی کیفیت کے متعلق "التسعہ" میں کئی جگہ اس نے ذکر کیا ہے۔ ذیل میں ہم اس کے اپنے الفاظ درج کرتے ہیں:

"عقل استدلالی اس مقصودِ اعلیٰ بسیط مطلق تک کیسے پہنچ سکتی ہے؟ اس کے لیے تو صرف اعلیٰ وجدان کی ضرورت ہے۔ لیکن اس تجربہ کے متعلق کچھ کہنا ہماری قدرت سے ماوراء ہے۔ جب واردات ختم ہو جائے تو پھر استدلال سے اسے بیان کرنے کی کوشش کی جا سکتی ہے۔ اس حقیقت کا مشاہدہ ہی اس کے وجود کی دلیل ہے کیونکہ اچانک روشنی ہماری روح کو منور کر دیتی ہے۔ یہ نور اسی وحدت مطلقہ کی طرف سے آتا ہے بلکہ یوں کہنا بہتر ہو گا کہ یہ نور ہی وحدت مطلقہ ہے۔ یوں محسوس ہوتا ہے کہ وہ وحدت ہر جگہ موجود ہے۔ جب قلب میں اس کا نور چمکتا ہے تو گویا اس نے اپنے مقصود کو پا لیا۔ روح کا صحیح مقصد اور انجام یہی ہے کہ اسی نور کی روشنی میں نورِ مطلق کا مشاہدہ کرے اسی طرح جس طرح سورج کی روشنی میں سورج کا مشاہدہ کیا جاتا ہے۔ یہ چیز کیسے حاصل ہو سکتی ہے؟ اپنے نفس کو ہر چیز سے پاک کرنے سے۔" (۵، ۳، ۱۷)

روح کو خیر اور شر اور ہر قسم کی دوسری چیزوں سے اپنے آپ کو پاک

کرنا چاہیے تاکہ وہ صرف وحدت مطلقہ کا استقبال کر سکے۔ جب روح ہر مادی اور حسی چیز سے علیحدہ ہوتی ہے اور اپنے آپ کو ہر آلائش سے پاک صاف کر لیتی ہے تو پھر وہ خدائے مطلق کے ساتھ واصل ہو جاتی ہے۔ اس وقت وہ دو نہیں رہتے بلکہ ایک ہو جاتے ہیں۔ جب تک مشاہدۂ ذات رہتا ہے دوئی کی گنجائش نہیں۔ اس وصل کی ایک دھندلی اور نامکمل شکل اس مادی دنیا میں آدمی اور عورت کا وصل ہے۔ جب مسلسل کوشش کے بعد حضوری ہوتی ہے تو اس وقت اس کے سامنے اپنا وجود نہیں ہوتا۔ وہ نہیں جانتا کہ وہ خود کیا ہے، اس وقت وہ نور مطلق اس کے قلب و ذہن پر اتنا حاوی ہوتا ہے کہ سوائے اس کے اسے کسی چیز کا ہوش نہیں ہوتا۔ اس وقت کے سرور کے لیے تو وہ جنت کو بھی قربان کرنے کے لیے تیار ہے، یہ روح کی بلند ترین منزل ہے۔ یہاں پہنچ کر کسی قسم کے دھوکے یا تلبیس کا کوئی امکان نہیں، آفتاب دلیل آفتاب ہے، حقیقت سے بڑھ کر کونسی سچائی اور صداقت ہو سکتی ہے؟ اس کی راحت و لذت جسمانی اور حسی لذت کے مشابہ نہیں، یہ وہ سعادت ہے جو روح کو اس فانی دنیا میں آنے سے پہلے میسر تھی۔ اس وقت ہر دنیاوی خواہش جو کبھی اس کی نگاہ میں عزیز تھی — قوت، دولت، حسن، علم وغیرہ — ہیچ و بے معنی معلوم ہوتی ہے۔ شر اور بدی کا خوف اس سے دور ہو جاتا ہے۔ اس کی لذت و سرور کی شدت کا اندازہ اس حقیقت سے کیا جا سکتا ہے کہ اس حضوری کے باعث وہ خارجی دنیا سے بالکل بے نیاز ہو جاتا ہے خواہ ارد گرد کی ہر چیز فنا ہو جائے اسے اس کی بالکل پرواہ نہیں ہوتی۔ (ص ۱۹، ۷، ۳۴) ۵۳۶

جس طرح مادہ اپنی ہیولانی شکل میں ہر قسم کی صورت سے معرا ہوتا ہے اور تبھی وہ مختلف صورتوں کو اختیار کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے اسی طرح روح کے لیے ضروری ہے کہ وہ اپنے آپ کو ہر قسم کے خارجی اثرات سے پاک و صاف کرے تاکہ وہ ذات مطلق کی تجلی اور اس کے دیدار کی لذت سے سرفراز ہو سکے۔ اس کے بعد وہ واصل بہ حق ہو سکتی ہے اس مشاہدۂ ذات کے بعد جب وہ سیر حاصل

ہو کر اس سے گفتگو کر لیتی ہے تو وہ اس دُنیا کی طرف واپس آتی ہے اور اپنے مشاہدہ کے متعلق دُوسروں کو بتانے کے لیے تیار ہوتی ہے۔ خدا کے ساتھ اس طرح کا مشاہدہ اور گفتگو یونانی صنمیات میں مائی نوس (Minos) کے نام سے منسوب ہے۔ اسی مشاہدہ اور گفتگو کی روشنی میں اس نے اپنے ملک کے لیئے قوانین وضع کیے۔ لیکن شاید وہ انسان جس نے عالم بالا کا بہت زیادہ مشاہدہ کیا ہو سیاسیات کو اپنی حیثیت سے گرا ہُوا سمجھے اور دنیا اور اس کے دھندوں سے علیحدہ رہنے کو ترجیح دے۔ خدا جیسا کہ ہم نے پڑھا ہے (جیسا کہ افلاطون نے کہا ہے) ہم سے دُور نہیں، وہ ہم سب میں موجود ہے اگرچہ ہم جانتے نہ ہوں۔۔۔

"ہم ہمیشہ اس وحدت مطلقہ کے اردگرد گھومتے ہیں لیکن ہماری نگاہ ہمیشہ اس پہ مرکوز نہیں رہتی۔ ہماری مثال ان سُرود خوانوں کی سی ہے جو ایک سربراہ موسیقار کے اردگرد کھڑے ہیں لیکن چونکہ ان کی توجہ بعض خارجی اشیاء کی طرف بٹی ہُوئی ہے اس لیئے اُن کا گانا سُر اور تال میں نہیں ہوتا جب وُہ سربراہ کی طرف پُوری توجہ سے دیکھتے ہیں تو ان کا گانا درست ہو جاتا ہے۔۔۔ اس سرودی ناچ میں انسان زندگی کا سرچشمہ، وجود کا مصدر، خیر کی علت اور رُوح کی بنیاد کا مشاہدہ کرتا ہے۔ یہ صفات وحدت مطلقہ کے فیض سے جاری ہوتی ہیں بغیر اس کے کہ اس کی ذات میں کوئی کمی واقع ہو۔ اگرچہ جسم کے باعث اس میں اور ہم میں ایک قسم کی جدائی اور علیحدگی حائل ہے تاہم مستقل غیریت ممکن نہیں کیونکہ ہمارا وجود، ہماری زندگی اور ہمارا نفس سب اسی مصدر حیات کے مرہون منت ہیں لیکن ہم حقیقی طور پر تب ہی زندہ کہلانے کے مستحق ہیں جب ہم اس کی طرف پُوری طرح متوجہ ہوں اور اسی میں ہماری سعادت ہے۔ اس سے دور رہ کر ہماری شقاوت اور کمتری ہے۔ اسی میں ہماری رُوح کو تمام شرور سے حفاظت اور اطمینان ملتا ہے۔ وُہ ایک ایسے علاقے میں داخل ہوتی ہے جس میں کسی بدی کو راہ نہیں۔ وہاں اسے مشاہدۂ ذات میسر آتا ہے، ہر قسم کے نفسانی جذبات اور اندیشوں سے آزاد اور حقیقی زندگی سے ہمکنار ہوتی ہے۔ ہمارا موجودہ

زندگی جو خدا سے غیریت پر مبنی ہے محض دکھاوا اور نمائش ہے ۔ ۔ ۔ اس شخص کو جسے اس قسم کی واردات (یعنی مشاہدۂ ذات) کا تجربہ نہیں یوں سمجھنا چاہیے کہ اس دنیا میں کتنی خوشی کا موقع ہوتا ہے جب کوئی شخص اپنے محبوب سے وصل حاصل کرنے میں کامیاب ہوتا ہے اگرچہ دنیاوی زندگی کی صحبتیں فانی ہیں۔ ہماری محبت اور الفت کا صحیح حق دار تو وہی ذات اقدس واعلیٰ ہے جس کو ہم حاصل کر سکتے اور حاصل کرنے کے بعد اس سے جدا نہیں ہو سکتے کیونکہ وہ غیر فانی ہے ۔ وہ شخص جس کو اس کا تجربہ ہے جانتا ہے کہ اس میں کس قدر حقیقت ہے ، اس میں کتنا سرور ہے ، زندگی ہے۔ اس لیے ہمیں چاہیے کہ اس عالم میں جلدی پہنچنے کی کوشش کریں ، جسم سے جس سے بدقسمتی سے ہم وابستہ ہو چکے ہیں زیادہ سے زیادہ چھٹکارہ حاصل کریں ، اپنے پورے وجود کے ساتھ خدا سے بغل گیر ہوں اس مشاہدے سے ہمیں احساس ہو گا کہ ہمارا قلب نور سے منور ہو چکا ہے بلکہ ہم خود مجسم نور بن چکے ۔ ۔ ۔

”اس مشاہدے کے دوران میں) ہمیں یہ نہیں کہنا چاہیے کہ وہ دیکھتا ہے بلکہ جو کچھ وہ دیکھتا ہے وہی ہو جاتا ہے یعنی غیریت اور دوئی مکمل طور پر ساقط ہو جاتی ہے ۔ وہ ذات خداوندی میں اس طرح مدغم اور واصل ہو جاتا ہے کہ اس کا اپنا انفرادی وجود غائب ہو جاتا ہے ۔ ان کی مثال دو ہم مرکز دائروں کی سی ہے ۔ جب دونوں منطبق ہو جائیں تو ایک ہو جاتے ہیں اور جب علیحدہ ہوں تو دو ۔ یہی وجہ ہے کہ اس مشاہدے کا بیان کرنا بہت محال ہے ، کیونکہ اس چیز کو ایک غیر اور معروض کی حیثیت میں کس طرح بیان کیا جائے جبکہ مشاہدہ میں مشہود اور شاہد دو نہ ایک ہوں۔“

”یہی وجہ ہے کہ باطنی اور صوفیانہ طریقوں میں ایک نابلد شخص کو ان حقائق سے واقف کرنے کی ممانعت کی جاتی ہے ۔ روحانی تجربات غیر حسی ہونے کی وجہ سے عقل کی دسترس سے باہر ہیں اور اس لیے وہ لوگ جو اس کے سرور سے ناآشنا ہیں اس کی ماہیت سمجھنے سے قاصر ہیں ، مشاہدے میں دوئی نہیں ہوتی بلکہ شاہد اور مشہود ایک ہوتے ہیں (کیونکہ مشہود عام دیکھا نہیں بلکہ مدغم ہوتا ہے) اگر انسان

اس حالت شہود و ادغام میں اپنی حیثیت کی نوعیت و ماہیت کو حافظہ میں رکھ سکنے میں کامیاب ہو جائے تو گویا اس کے سامنے اس خدائے قدوس کا عکس موجود رہے گا۔ اس حالت میں وُہ مشہود کے ساتھ مدغم ہو چکا تھا اور ہر قسم کی دوئی اور غیریت کا پردہ اُٹھ چکا تھا۔ اس وقت اس کے قلب میں کوئی جذبہ موجزن نہیں تھا نہ غصہ، نہ نفسانی خواہش، حتیٰ کہ نہ عقل نہ وجدان۔ اپنی خودی کا احساس تک بھی موجود نہ تھا۔ تواجہ کی حالت میں وہ مکمل اطمینان اور سکون کا مجسمہ، خدا کے نور سے منور اور سرور کامل سے بھرپور، اس خود فراموشی کی حالت میں اس کی نظر دائیں بائیں نہیں گھومتی، حتیٰ کہ خود اس کی اپنی ذات بھی مرکزِ توجہ نہیں ہوتی۔ وُہ مکمل سکون کی حالت میں ہوتا ہے بلکہ یوں کہنا بہتر ہو گا کہ وُہ خود مکمل سکون بن جاتا ہے۔ اس وقت انسان حسن و اخلاق کی سرحدوں سے بالا ہو جاتا ہے ۔ ۔ ۔ جب انسان اپنے آپ کو خدا سے متحد پاتا ہے تو اپنی ذات میں خدا سے تشابہ محسوس کرتا ہے اور اگر وُہ اپنی ذات سے گزر کر اس ذات متعالی کی طرف رجوع کرتا ہے تو گویا اس نے اپنے راستے کی منزل کو پالیا ۔ جب وہ اس مشاہدۂ ذات سے مسرور ہو کر لوٹ کر آتا ہے تو اس کی داخلی نیکیاں اس میں عود کر آتی ہیں اور اس حالت میں وہ پھر صعود و عروج کی منزلیں طے کرتا ہوا رُوح کل کی طرف بڑھتا ہے اور آخر کار ذات واحد سے دوبارہ ملحق ہو جاتا ہے ۔ یہی زندگی دیوتاؤں، نیک اور سعید لوگوں کی ہے —— اس مادی زندگی کے تمام بندھنوں سے آزاد ایک ایسی زندگی جس میں حسی اور جذباتی میلانات کی کشش بالکل ختم ہو چکی ہوتی ہے ۔ ایک تنہا رُوح کی پرواز تنہا رُوحِ اعلیٰ (یعنی خدا) کی طرف "۔ ۵۲

حوالہ جات

۱۔نو افلاطونی فلسفی پروکلس کی شرح جمہوریت افلاطون۔ دیکھیے انسائیکلوپیڈیا مذہب و اخلاقیات جلد اوّل، صفحہ ۱۹۸ ب

۲۔ایف۔ ایم۔ کورن فورڈ، مذہب سے فلسفے تک، دیکھیے برٹرینڈ رسل کی کتاب مغربی فلسفے کی تاریخ (لندن، ۱۹۴۰) صفحہ ۵۰ اور ڈین اینج کی کتاب فلاطینوس (لندن ۱۹۴۸) جلد اول صفحہ ۸۷

۳۔عیسائیوں میں عشائے ربانی کی رسم کا صحیح ماخذ یہی قدیم یونانی رسوم تھیں جو بعد میں عیسائیوں نے اختیار کرلیں۔

۴۔اس کی مثالیں قدیم اور موجودہ زمانے میں کثرت سے ملتی ہیں جب متصوفین چند منشی اور مسکر چیزوں کے استعمال سے محویت اور بے خودی کی حالت اپنے اوپر طاری کر لیتے ہیں اور "اللہ ہو" کا نعرہ بلند کرتے ہیں۔

۵۔انگریزی زبان کا لفظ "تھیوری" جس کا ترجمہ عام طور پر نظریہ کیا جاتا ہے اسی لفظ سے ماخوذ ہے اور اس کے موجودہ معنی گویا فیثاغورثی نظریات کے زیر اثر قائم ہوئے

۶۔مکالمہ فیڈو (۶۱د۔ ۶۲ب) میں سقراط خودکشی کے خلاف دلائل پیش کرتا ہے، وہ حیرانگی کا اظہار کرتا ہے کہ اس کے کچھ شاگرد فیلولاس کی تعلیم سے بے خبر ہیں، فیلولاس اس دور کا مشہور ترین فیثاغورثی تھا، سقراط کی ایک دلیل یہی فیثاغورثی "بلند تعلیم" ہے کہ انسانی روح جسم کی قید میں محبوس ہے اور اس لیے کسی انسان کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ خدا کی مرضی اور رضا کے بغیر اس قید سے چھٹکارا حاصل کرے۔ اس کے علاوہ یہ بھی کہا گیا ہے کہ ہم خدا کا مال ہیں اور وہ ہم پر نگہبان اور رکھوالا ہے اس لیے ہر حالت میں اس کی رضا مقدم ہے۔ دیکھیے انسائیکلوپیڈیا مذہب و اخلاقیات جلد ۱۰ صفحہ ۵۲۶ ا۔ب۔

۷۔دیکھیے جوویٹ کا ترجمہ مکالمات افلاطون (نیویارک، گیارھویں طبع) جلد اول صفحہ ۱۹۰

۸- اس کے علاوہ کائنات اور انسان کے متعلق اس سے قنوطی خیالات کا پیدا ہونا یقینی امر تھا۔ دین کی بنیاد محض علم و عرفان پر نہیں بلکہ ایمان و یقین پر ہے۔ جو نظریہ حیات اور طریقۂ زندگی انسانوں کو اطمینان قلب نہیں دے سکتا، جس سے ان کو اپنے مستقبل کے متعلق کوئی تشفی بخش جواب نہیں مل سکتا اور جس کو اختیار کرنے سے ان کو اور ان کے عزیزوں اور دوستوں کو ابدی بھلائی ممکن نہیں ایسا دین ایک عارضی اور وقتی طور پر تو کامیاب ہو سکتا ہے لیکن اس میں استقلال اور پائداری نہیں۔ لیکن یہ عجیب بات ہے کہ ثنویت کا یہ تصور، مادے اور جسم کی فطری بدسرشتی اور تاہلانہ زندگی کی سخت کوشیاں باوجود اپنی خرابیوں کے دنیا کے انسانوں کو بعض مخصوص ادوار میں پسند آتی رہی ہے۔ عرفانیوں نے اپنے نظریات کی وضاحت کے لیے چند تمثیلات بھی پیش کی تھیں، ان کی تفصیلات کے لیے مصنف کی کتاب "حکمائے قدیم کے اخلاقی نظریات" دیکھیے، باب ثانی

۹- سٹیفن میکینا کا "اینیڈز" کا انگریزی ترجمہ، طباعت دوم (لندن، ۱۹۵۶) صفحہ

۱۰- دیکھیے "التسعہ" کا انگریزی ترجمہ صفحہ ۳۷۶-۳۷۷ (۵، ۱، ۸)

۱۱- نفس کا لفظ یونانی لفظ Nous کا ترجمہ ہے جس کے لیے عام طور پر "عقل" کی اصطلاح استعمال کی جاتی رہی ہے۔

۱۲- دیکھیے کتاب "التسعہ" (انگریزی ترجمہ) صفحہ ۳۹۵، ۳۹۶

۱۳- دیکھیے صفحہ ۳۸۰

۱۴- التسعہ، صفحہ ۳۷۴

۱۵- عیسائیوں کے ہاں تثلیث کے اجزا (خدا، روح القدس، بیٹا) مرتبے کے لحاظ سے مساوی درجہ رکھتے ہیں اگرچہ ابتدا میں عیسائی مفکرین (خاص کر اوریجن Origen) ان تینوں اجزا میں فرق مراتب کو تسلیم کرتے تھے۔

۱۶- التسعہ، کتاب پنجم، باب دوم، فصل ۱- دیکھیے صفحہ ۳۸۰

۱۷- التسعہ صفحہ ۴۲۵

۱۸- دیکھیے التسعہ، صفحہ ۲۵۵-۲۵۷

۱۹- التسعہ، صفحہ ۳۶۹

۲۰- التسعہ، صفحہ ۵۳۶

۲۱- التسعہ باب ششم (کتاب ۷)، فصل ۳۵- صفحہ ۵۸۸-۵۸۹-

۲۲- صفحہ ۱۳۵ - ۱۳۶

۲۳- صفحہ ۱۳۹

۲۴- التسعہ، صفحہ ۳۹۹ - ۴۰۰

۲۵- التسعہ صفحہ ۵۸۸

۲۶- مائی نوس، جزیرہ کریٹ کا افسانوی بادشاہ تھا۔ نو سالہ دورِ حکومت کے بعد وہ ایک غار میں پہنچا جو دیوتا زیس (Zeus) کے نزدیک بہت مقدس تھا۔ وہاں اس نے دیوتائے اعظم سے ملاقات کی جہاں پر اسے ملکی قوانین تیار ملے۔ کریٹ کا قدیم تمدن مائی نونین (Minoan) اسی کے نام سے منسوب ہے۔

۲۷- فلاطینوس کے زمانے میں عیسوی تبلیغ بڑے زوروں پر تھی تاہم وہ اس کی حقیقت کو پا سکنے میں کامیاب نہ ہو سکا۔

۲۸- التسعہ (کتاب ششم)، باب نہم، فصل ۷-۱۱- صفحہ ۶۲۰ - ۶۲۵

(۳)

یہودی تصوف

یہودیوں کے ہاں ظاہری رسوم کی پابندی اتنی اہم سمجھی جاتی تھی کہ عام طور پر یہ خیال پیدا ہو گیا ہے کہ تصوف کا جو اپنی اصلی رُوح کے لحاظ سے ظاہریت کا دشمن ہے یہودیوں کے ہاں پایا جانا ممکن نہیں، چنانچہ "ورثہ اسرائیل" (Legacy of Israel) کے مضمون "یونانی یہودیت" کے مصنف کا خیال ہے کہ عہد عتیق میں صوفیانہ خیالات بالکل ناپید ہیں اور جہاں کہیں فیلو (Philo.) نے اپنے صوفیانہ تجربات اور واردات کا ذکر کیا ہے تو وہ یونانی حکمت اور خاص کر افلاطون کے نظریات کا چربہ اور ان کی نقل ہے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے "جب فیلو صوفیانہ تجربات کا ذکر کرتا ہے تو اس کی زبان اور اس کے الفاظ صاف صاف افلاطون کے مکالمات سیمپوزیم اور فیڈریس کی یاد دلاتے ہیں۔ ارسطو کے نزدیک بھی انسان کی اکملیت کا اظہار اخلاقی اعمال میں نہیں ہوتا بلکہ اس وقت ہوتا ہے جب وہ ذات مطلق کا مشاہدہ کر رہا ہوتا ہے اور اس حالت میں اس کا عمل خدائی عمل کے مماثل ہوتا ہے اور ــــــ فیلو اس معاملہ میں یہودی نہیں، یونانی ہے"[1] لیکن یہ محض مبالغہ آمیزی

ہے۔ تصوف اور مذہب کسی خاص قوم یا نسل یا ماحول کی پیداوار نہیں اور اس معاملہ میں یونانیوں کا کوئی حق اولیت ثابت نہیں ہو سکتا۔ یہ محض مغربی تعصب کا ایک ہلکا سا نمونہ ہے۔ مذہب جہاں شریعت کی پابندی کا تقاضا کرتا ہے وہیں وہ رُوح کی اندرُونی آواز اور جذبات کی شدّت کے اظہار سے بھی مانع نہیں، بلکہ تاریخی طور پر تو معلوم ہوتا ہے کہ جہاں مذہب میں ظاہر بت پرستی زیادہ ہوتی گئی وہاں انسان اپنی فطرت کے صحیح اظہار کے لیے صوفیانہ کیفیات کی دل چسپیوں کی طرف زیادہ سے زیادہ راغب ہوتا گیا۔

خود عہد عتیق کے مختلف نوشتوں کا مطالعہ کیا جائے تو اس حقیقت کی وضاحت ہو جاتی ہے کہ کوئی مذہب انسان کے داخلی تجربات اور صوفیانہ واردات سے خالی نہیں بلکہ یوں کہنا زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مذہب کی حقیقی رُوح اور اس کا مغز انہی تجربات اور واردات میں منحصر ہے تورۃ اسرائیل کے مذکورہ بالا مضمون نگار کا کہنا ہے کہ ان نوشتوں کی رُو سے مذہبی زندگی کا بہترین نمونہ یہ ہے کہ انسان روزمرہ کی عملی زندگی میں اپنے افعال و اعمال کو خدا کی رضا کے مطابق ڈھالے اور اس کا بلند ترین مقصد رضائے الٰہی کا حصول ہو۔ لیکن اس کے باوجود بھی یہ بات سمجھ نہیں آتی کہ صوفیانہ طریقہ زندگی جس میں واردات و تجربات شامل ہیں کس طرح اس طریقہ زندگی سے متغائر ہیں؛ کیا ایک صوفی اپنے انفرادی اعمال کو خدا کی رضا کے ساتھ وابستہ نہیں کر سکتا یا کرتا؟ آخر ان دو طریقوں میں اختلاف یا تضاد کہاں پیدا ہوتا ہے؟

یہ تمام مختلف نوشتے جو عہد عتیق میں شامل ہیں در اصل مختلف انبیائے اسرائیل کے داخلی تجربات کا اظہار ہیں۔ ان میں سے نمایاں یسعیاہ اور حزقی ایل نبیوں کے مشاہدات ہیں جن کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے خدا کی ذات کا کائنات کے ہر ذرّے میں مشاہدہ کیا۔ اسی مشاہدۂ ربانی کی روشنی

میں حزقی ایل نبی نے خدا کی رضا سمجھنے کی کوشش کی اور اس کے بعد رضائے الٰہی کے قانون کو بنی اسرائیل کے سامنے پیش کیا۔ زبور کے مختلف ابواب میں خدائے مطلق کو اس طرح پیش کیا گیا ہے کہ گویا یہ ساری کائنات اسی کے بلاواسطہ عمل سے قائم و دائم ہے، وہ ہر جگہ موجود ہے اور ہر چیز کے ساتھ ہے، باب ۱۳۱ کی چند آیات ذیل میں درج کی جاتی ہیں:

"اے خداوند! تو میرا اٹھنا بیٹھنا جانتا ہے، تو میرے خیال کو دور سے سمجھ لیتا ہے۔ ۔ ۔ تو نے مجھے آگے پیچھے سے گھیر رکھا ہے اور تیرا ہاتھ مجھ پر ہے۔ یہ عرفان میرے لیے نہایت عجیب ہے، میں تیری روح سے بچ کر کہاں جاؤں، یا تیری حضوری سے کدھر بھاگوں؟ اگر آسمان پر چڑھ جاؤں تو تو وہاں ہے۔ اگر میں پاتال میں بستر بچھاؤں تو دیکھ! تو وہاں بھی ہے، اگر میں صبح کے پر لگا کر سمندر کی انتہا میں جا بسوں تو وہاں بھی تیرا ہاتھ میری راہنمائی کرے گا اور تیرا داہنا ہاتھ مجھے سنبھالے گا۔ اگر میں کہوں کہ یقیناً تاریکی مجھے چھپا لے گی اور میرے چاروں طرف کا اجالا رات بن جائے گا تو اندھیرا بھی تجھ سے چھپا نہیں سکتا بلکہ رات بھی دن کی مانند روشن ہے۔ اندھیرا اور اجالا دونوں یکساں ہیں کیونکہ میرے دل کو تو نے ہی بنایا ہے۔"۵۳

اسی نوشتے میں دوسری جگہ خدا کی معیت اور قرب کے متعلق بھی اظہار موجود ہے:

"آسمان پر تیرے سوا میرا کون ہے؟ اور زمین پر تیرے سوا میں کسی کا مشتاق نہیں، گو میرا جسم اور میرا دل زائل ہو جائیں تو بھی خدا ہمیشہ میرے دل کی قوت اور میرا بخرہ ہے۔" (۷۳، ۲۵-۲۶)

"میرے لیے یہی بھلا ہے کہ خدا کی نزدیکی حاصل کروں۔" (۷۳، ۲۸)

"اے خدا! تو میرا خدا ہے۔ میں دل سے تیرا طالب ہوں گا۔ خشک اور پیاسی زمین میں جہاں پانی نہیں میری جان تیری پیاسی اور میرا جسم تیرا مشتاق ہے۔۔۔ تیری شفقت زندگی سے بہتر ہے۔۔۔ اور میں تیرے پروں کے سایہ میں

خوشی مناؤں گا۔ میری جان کو تیری ہی دھن ہے، تیرا دہنا ہاتھ مجھے سنبھالتا ہے۔" (۶۳، ۱-۹)

اسی طرح کے جذبات محبت بے شمار جگہ مختلف نوشتوں میں بکھرے پڑے ہیں جن کی بنیاد پر یہودیوں کے ہاں تصوّف کی عمارت استوار ہوئی۔ اس کی ایک شکل تو وہ ہے جس کا اظہار قبالہ کی شکل میں ہوا لیکن چونکہ یہ چیز بہت بعد کی پیداوار ہے اور اس کی تشکیل میں اسلامی فکر کا کافی حصّہ ہے اس لیے یہ ہمارے موضوع سے خارج ہے۔ اس کی دوسری شکل وہ ہے جس کا اظہار اسکندریہ میں ہوا اور جس کا بہترین نمائندہ حکیم فیلو (Philo) ہے۔ اس کی زندگی کے متعلق کچھ زیادہ تفصیلات معلوم نہیں۔ اندازہ ہے کہ وہ ۲۰ قبل مسیح کے قریب پیدا ہوا۔ اس نے اپنی زندگی کا بیشتر حصّہ اسکندریہ میں گزارا جو ان دنوں تہذیب و تمدن کا گہوارہ تھا اور جہاں مشرق و مغرب کی حکمتوں کا امتزاج ظہور پذیر ہو رہا تھا۔ فیلو کے سامنے اپنے زمانے کا علمی ماحول تھا جس میں فلسفہ و حکمت ایک طرف اور مذہب دوسری طرف تھا۔ فلسفہ و حکمت کے پیمانے اپنے ہوتے ہیں اور مذہب کے حقائق کسی دوسرے لباس کے متقاضی ہوتے ہیں، ایسا شخص جو مذہب کو فلسفہ و حکمت کی روشنی میں مطالعہ کرنا چاہے یا فلسفہ و حکمت کے غوامض کو مذہبی ہدایت کے لباس میں پیش کرنا چاہیے تو اس کے لیے دونوں کا غائر مطالعہ ناگزیر ہو جاتا ہے۔ تاریخ فلسفہ و دین میں اس حیثیت سے فیلو کا مقام بہت بلند ہے کہ اس نے ان دونوں سرچشموں سے پورا پورا استفادہ کیا اور اپنی حد فکر تک عقل و نقل، فلسفیانہ مسائل اور مذہبی عقائد میں ایک تطبیق پیدا کرنے کی کوشش کی۔ اس قسم کی کوشش فیلو سے پہلے رواقیوں نے بھی کی تھی۔ اس مکتب فکر کے اکثر فلاسفہ غیر یونانی سامی نسل سے تعلق رکھتے تھے اور اس لیے ان کے فلسفے میں بہت سے تصورات ایسے موجود تھے جو زرتشت اور یہودی مذاہب سے لیے گئے تھے چنانچہ جب فیلو نے اس مقصد کے لیے قلم اٹھایا تو اسے رواقی فلسفے سے بہت مدد ملی؛ رواقیوں سے پہلے یونانی فلاسفہ کے سامنے عام طور پر نسلی اور جغرافیائی تفریق بہت

نمایاں تھی اور بلند و بالا تجریدی مباحث کے باوجود ان کے سامنے خالص انسانی اور عمومی نقطۂ نگاہ کبھی نہ آیا۔ ارسطو کے نزدیک ہر غیر یونانی وحشی اور کم علم تھا لیکن جب بیرونی ممالک سے رابطہ بڑھا اور زرتشتی اور اسرائیلی مذاہب سے روشناس ہونے اور ان کے افکار و خیالات سے واقفیت پیدا ہونے کے مواقع میسر آئے تو ان کی یہ تنگ نظری وسعت انسانیت کے تصورات میں آکر ختم ہو گئی۔ اخلاقی اور مذہبی افکار اب خالص یونانی نسلی روایات کے دائرۂ اثر سے بالکل آزاد ہو گئے اور رواقیوں نے اخلاق اور مذہب کے اصولوں کی پیروی کو خارجی عوامل اور معاشرتی دباؤ سے آزاد کر دیا۔ اب اگر کوئی انسان ان اصولوں کی پیروی کرنا چاہے تو اسے صرف اپنے نفس کی اندرونی گہرائی میں جھانکنے کے سوا اور کسی چیز کی ضرورت نہیں۔ ہر انسان کا قلب اور نفس اس کا بہترین راہنما ہے۔ اگر اسے اپنے اعمال و افعال کے لیے کسی جواز یا پابندی کی حاجت ہے تو یہ چیز اسے خارج سے تلاش کرنے کی ضرورت نہیں بلکہ اس کے اپنے ضمیر کی آواز، اس کے نفس کا اطمینان اور اس کے قلب کی تصدیق کافی ہے۔ اس کی ذات ایک عمومی قانون اخلاق کا مجسمہ ہے بالکل اسی طرح جس طرح دوسرے افراد اور اس طرح ایک خالص انسانی یک جہتی اور وحدت کا تصور پیدا ہوا۔ ہر قسم کے اختلافات کے باوجود ان کے نزدیک محض خارجی، بے معنی اور عارضی ہیں، ہر انسان بنیادی طور پر دوسرے انسانوں سے ہم آہنگ ہے اور یہی صحیح انسانیت کا نچوڑ ہے۔ اس کا بہترین مظاہرہ تاریخی طور پر یوں ہوتا ہے کہ ایک طرف ایپکٹیٹس (Epictetus) ایک غلام اور مارکس اریلیس (Marcus Aurelius) یک عظیم الشان رومی حکمران دونوں رواقی ہونے کی حیثیت سے بالکل برابر ہیں۔ انسانی مساوات کا یہ شاندار اصول جو رواقیوں نے زرتشتی اور اسرائیلی مذہب سے حاصل کیا، رواقیوں کے ذریعہ پہلی دفعہ یونانی فکر میں داخل ہوا اور اس سے مشرق اور مغرب، وحشی اور مہذب کی

قدیم تفریق ختم ہونی شروع ہوئی۔ ان کے نزدیک خدا عقل کا ایک کلمہ تخلیقی ہے جس کا مظاہرہ ایک طرف خارجی کائنات میں ہوتا ہے اور دوسری طرف انسان کے داخلی نفس میں جس کے باعث نہ صرف تمام انسان ایک ہی برادری کے مختلف افراد بن جاتے ہیں بلکہ کائنات اور انسانوں میں بھی ایک مربوط رشتہ موجود ہے جو دونوں میں ہم آہنگی قائم کرتا ہے۔ اس طرح انسان اور خدا کے درمیان ایک بلا واسطہ اور براہ راست روحانی تعلق قائم ہوتا ہے جو قدیم یونانی مذہبی روایات میں نظر نہیں آتا۔ یہی تصورات ایک بلند ترین اور عالمگیر مذہب کے قیام کی بنیاد بن سکتے تھے لیکن اس کے لیے جس بنیاد کی ضرورت تھی وہ اسرائیلی نبیوں کے علاوہ کہیں نہ مل سکی۔

مذہب کا یہی انسانی تصور تھا جو رواقیوں سے پہلے اسرائیلی انبیاء پیش کرتے رہے تھے۔ جلاوطنی سے پہلے یہودیوں کے ہاں مذہب کا تصور بہت حد تک نسلی اور قومی تھا۔ ان کے خیال میں خدا اور بنی اسرائیل کے درمیان ایک خاص قسم کا تعلق تھا اور یہودی خدا کی چہیتی قوم تھی لیکن سیاسی تباہی کے بعد جب یہودی دنیا کے مختلف حصوں میں منتشر ہو گئے تو ان کے انبیاء نے مذہب کا ایک عالمگیر نظریہ پیش کرنا شروع کیا جس میں خود یہودیوں کی حیثیت محض توحید خداوندی کے علمبرداروں کی تھی۔ گویا وہ ایک ایسے افراد کا مجموعہ تھے جن کے پاس خدا کے فرامین اور احکام موجود تھے اور جن کی زندگی کا مقصد یہ تھا کہ تمام انسانوں کو ان سے روشناس کرایا جائے۔ مذہبی روایات و رسوم جو بیت المقدس کے ہیکل سے وابستہ تھیں سیاسی تباہی کے باعث اب ممکن نہیں تھیں اس لیے روحانی جذبے کا اظہار اب داخلی اور انفرادی شکل اختیار کرتا گیا۔ خارجی ماحول ان کی اجتماعی زندگی کے لیے یکسر ناسازگار تھا اور ان کے روحانی افکار و جذبات کا اظہار معاشرتی زندگی میں ہونا بالکل ناممکن تھا اس لیے ان کی ساری تگ و دو اب فرد کے اندرونی نفس کے ارتقا تک محدود ہو کر رہ گئی

ایک زمانہ تھا جب یہودیوں کے نزدیک بلند ترین نصب العین اس دنیا میں حکومتِ الٰہیہ کا قیام تھا جس کا سربراہ حضرت داؤد کی اولاد میں سے کوئی عظیم الشان مسیح ہوگا لیکن جب حالات کی ناسازگاری کے باعث یہ نصب العین محض خواب بے حقیقت بن کر رہ گیا تو انہوں نے اس تصوّر کو مستقبل کی روحانی زندگی کے ساتھ وابستہ کر لیا۔ ان کا خیال تھا کہ موجودہ زندگی میں بدی اور شر کا غلبہ اتنا شدید ہو چکا ہے کہ اس کی اصلاح ممکن نہیں لیکن ایسا دور آنے والا ہے جب خدا کی مہربانی سے ایک نیک اور دانا آدمی کے ہاتھوں اس کی مکمل اصلاح ہو سکے گی۔ اس مستقبل بعید کے شاندار نصب العین نے بے انتہا مصائب وتکالیف کے باوجود ان کو سنبھالے رکھا۔ لیکن اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مذہب اور روحانی زندگی کا سارا دارومدار فرد کی داخلی زندگی تک محدود ہو کر رہ گیا۔ ایک فرد دوسرے افراد سے معاشرے کے ارکان کی حیثیت سے منسلک نہیں بلکہ اس لیے کہ وہ ایک ہی خدائے مطلق کے ساتھ ایک مضبوط رشتے میں بندھا ہوا ہے۔ جس چیز کی انہیں ضرورت ہے وہ صرف انسانی نفس اور خدائے واحد کا عرفان ہے۔ جس نے اپنے نفس کا عرفان کر لیا اس نے اپنے رب کی حقیقت کو پا لیا اور اس طرح وہ ایک انفرادی دائرے کی تنگی سے نکل کر عالمگیر برادری کا رکن بن گیا۔

حکمت و فلسفہ کی یہ دو مختلف روایات آخر فیلو کے نظامِ فکر میں آکر ہم آہنگ ہو گئیں۔ اس نے کوشش کی کہ یہودی مذہب کی روح کو یونانی فلسفہ کی زبان میں پیش کرے یہ باہمی دادوستد تصوّف کی تاریخ میں بہت اہمیت کی حامل ہے کیونکہ اس میں سے بعض ایسے تصورات وجود میں آئے جن کی آوازِ بازگشت عیسائی اور اسلامی تصوّف میں آج بھی سنی جا سکتی ہے ان مختلف تصورات میں سب سے زیادہ اہم تصور کلمہ (Logos) ہے جو مختلف شکلوں اور مختلف الفاظ کا جامہ پہنے ہوئے تقریباً ہر صوفی فلسفی

کے ہاں پایا جاتا ہے۔ اسلامی تصوف کی تاریخ اور اس کے ارتقاء کو سمجھنے کے لیے اس تصور کی تفصیلی تاریخ اور اس کے مضمرات کو سمجھنا ضروری ہے۔

سب سے پہلا شخص جس کے ہاں لوگوس یعنی کلمہ کا تصوّر ملتا ہے ہرکلیٹس (Heraclitus) (۵۳۸-۴۷۵ قبل مسیح) ہے۔ وہ پروہتوں کے ایک مشہور خاندان سے تعلق رکھتا تھا لیکن معلوم ہوتا ہے کہ وہ صاحب فن آدمی تھا اس لیے اپنے زمانے کے مذہبی اور سیاسی حالات سے بے حد نالاں اور اسی بنا پر اس نے اپنے آبائی پیشے کو ترک کر دیا اور لوگوں کی دینی اور معاشرتی اصلاح کا بیڑا اٹھایا۔ اس کا کلام مختلف اور مختصر اقوال پر مشتمل ہے اور اس کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے دل میں پیغمبرانہ اصلاح کا جذبہ موجود تھا۔ اس نے اپنے زمانے کے لوگوں پر سخت تنقید کی اور انھیں دعوت دی کہ وہ اس کی بات سنیں اور اس کے کلام کی طرف پوری توجہ کریں شاید کہ وہ فلاح حاصل کر سکیں جس پیغام یا کلمہ کا وہ علمبردار ہے وہ کوئی عارضی اور وقتی اہمیت نہیں رکھتا بلکہ وہ حقیقت ازلی ہے جو ہر زمانے اور ہر جگہ صحیح اور درست ہے۔ وہ اس صداقت کا جس کو وہ کلمہ کا نام دیتا ہے پیغامبر ہے۔ چنانچہ کہتا ہے :-

"میری طرف نہیں بلکہ کلمہ کو غور سے سنو۔ یہ تسلیم کرنا حکمت ہے کہ تمام اشیاء ایک وحدت میں منسلک ہیں۔ اگرچہ یہ کلمہ ازلی اور ابدی ہے لیکن اس کے باوجود لوگ اس کو سُن کر یوں کانوں پر ہاتھ دھرتے ہیں کہ گویا وہ اس سے واقف نہیں۔ اگرچہ تمام واقعات وحادثات اسی کلمہ ازلی کے مطابق ظہور پذیر ہوتے ہیں لیکن لوگوں کے اعمال اور افعال سے یوں ظاہر ہوتا ہے کہ وہ گویا اس سے بالکل واقف نہیں۔ اگرچہ میں حقیقت حال سے واقف کرنے کے لیے ہر چیز کی فطرت صحیحہ کو واضح الفاظ میں ان کے سامنے رکھ دیتا ہوں۔ لیکن عام لوگوں کی زندگی کا یہ حال ہے کہ وہ جاگتے ہوئے بھی اپنے اعمال کی حقیقت سے اسی طرح غافل ہیں گویا کہ وہ سوئے ہوئے ہیں۔"[۵]

یہ الفاظ بقول ورنر جیگر (Wernck Joeger) کسی معلم یا محقق کے نہیں بلکہ ایک ایسے پیغمبر کے معلوم ہوتے ہیں جس کا مدعا محض علمی تحقیق نہیں بلکہ جس کے سامنے ایک عملی مقصد ہے تاکہ وہ لوگوں کو غفلت کی نیند سے بیدار کر سکے۔ اس کے نزدیک دنیا کے انسان دو حصّوں میں منقسم ہیں۔ ایک طرف وہ ہیں جو عقل و ہوش کے مالک ہیں یعنی پوری طرح بیدار ہیں اور دوسری طرف انسانوں کی اکثریت ہے جو خواب میں مبتلا حقیقت سے بالکل بے خبر ہے۔ ہریکلیٹس ایک ایسا شخص ہے جو کلمۂ ازلی اور صداقت ابدی کا پیغامبر ہے اور اس کے سامنے لوگوں کا ہجوم ہے جو اس سے بالکل بے خبر ہیں حالانکہ ساری کائنات اسی کلمہ کے مطابق ازل سے چل رہی ہے۔ یہی بات اس کی پیغمبرانہ شان کو ظاہر کرنے کے لیے کافی ہے۔ اس کے الفاظ میں ایک طرح کی طنز اور جذبات کی گہرائی اس چیز کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ اس کا مقصد محض علمی طور پر کسی فلسفیانہ نتیجہ تک پہنچنا نہیں بلکہ لوگوں کی عملی زندگی کو ان کی موجودہ اور مروجہ حالت سے بدل کر ایک بہتر اور صحیح راستے پر لانا ہے۔ ایک دوسری جگہ وہ کہتا ہے "حکمت اور صداقت ایک عمومی اور عالم گیر شے ہے۔ ۔ ۔ اس لیے ہمیں چاہیئے کہ ہم اس عمومی صداقت کی پیروی کریں۔ اگرچہ یہ کلمہ عالم گیر ہے، تمام آدمی اس طرح زندگی بسر کرتے ہیں کہ گویا یہ کلمہ اور صداقت محض انفرادی اور موضوعی (Subjective) شے ہے"[۵۷]

ہریکلیٹس کے نزدیک لوگوس یا کلمہ کی نوعیت اخلاقی اور سیاسی ہے کیونکہ وہ نہ صرف عالم گیر ہے بلکہ مختلف مظاہرات اور موجودات میں ایک بنیادی حقیقت بھی ہے۔ اس کی مثال ایک ریاست کے قانون کی سی ہے جو اس ریاست کے مختلف النوع افراد کو ایک وحدت میں منسلک کرتا ہے لیکن اس کے باوجود اس کی ماہیت اس طرح کے عارضی اور وقتی قانون سے بالا ہے کیونکہ وہ سب موجودات کی ماہیت مشترکہ ہے اور انسانی نفس[۵۸] اس کی آواز

یا فوراً یہ اظہار ہے۔" وہ لوگ جو قلب (نفس) کی آواز پر لبیک کہتے ہیں مجبور ہیں کہ اس چیز کی پیروی سے قوت حاصل کریں جو سب میں مشترک ہے اس طرح جس طرح ایک شہر یا مملکت قانون کے باعث مضبوط ہوتی ہے۔ تمام انسانی قوانین کا سرچشمہ ایک رُوحانی قانون ہے جو ہر جگہ جاری اور ساری ہے اور سب کے لیے مکتفی اور ہر جگہ فاتح ہے۔" یہ قانون خداوندی خارجی فطرت میں بھی کارفرما ہے۔ ایک جگہ وُہ کہتا ہے کہ سُورج اپنے مقررہ حدود سے تجاوز نہیں کر سکتا اور اسی قانون خداوندی کو لوگوں کے پاس پہنچانے کا کام اس نے اپنے ذمہ لیا۔ یہ قانون محض عالم طبیعیات کی اصطلاح میں واقعی اور فطری قانون نہیں (Natural) بلکہ ایک اخلاقی قانون (Normative) ہے جو انسانوں کے سامنے درستی اور نادرستی، حق و باطل، اچھائی اور بُرائی کی تمیز پیش کرتا ہے۔ اس کے سامنے ایک وجود مطلق کا تصور موجود ہے جس کی حکمت و دانائی کا مظاہرہ یہ قانون یا کلمہ ہے جو خارجی کائنات اور انسانی نفس دونوں کے اندر موجود ہے اور انسانی فلاح کا دار و مدار اُس واحد کی رضا کی پیروی" میں ہے۔[۵۹]

یونانی فکر کی تاریخ میں ہرقلیتس کا مقام منفرد ہے۔ اس نے سقراط اور افلاطون سے پہلے صُوفیانہ اور مذہبی رجحانات کو اُجاگر کرنے کی کوشش کی اور کورن فورڈ کی رائے ہے کہ اس کا فلسفہ قدیم یونانی فلاسفۂ فطرت کی مادیت کے خلاف ایک صُوفیانہ ردّ عمل تھا۔[۶۰] اس کے نزدیک علوم و فنون کا اکتساب یا حصول انسان کو حکمت و دانائی سے روشناس نہیں کراتا۔ علوم طبعی اور ریاضیات خارجی کائنات کے متعلق ناقص اور نامکمل معلومات مہیا کرتے ہیں۔ صحیح حکمت کے حصول کے لیے آغاز خارج سے نہیں بلکہ انسانی نفس سے ہونا چاہیے کیونکہ حقیقت مطلقہ کا صحیح پرتو یہی انسانی نفس ہے۔ چنانچہ اس کا قول ہے کہ "میں نے اپنے نفس کے اندر غوطہ لگا کر حقیقت کو تلاش کیا ہے۔"[۶۱] ایک دُوسری جگہ وُہ کہتا ہے کہ ہر انسان میں اپنے داخلی نفس کو جاننے کا ملکہ موجود ہے اس لیے اسے چاہیے

کہ وُہ اس کے اندر جھانکے۔ چنانچہ سقراط کی طرح اس نے طبعی فلاسفہ کی موشگافیوں کے خلاف پُرزور احتجاج کیا اور لوگوں کی توجہ خارج سے ہٹا کر ان کے اپنے نفسوں کی طرف مبذول کی۔ لیکن جہاں سقراط کا مقصد محض اخلاقی تھی، ہریکلیٹس کا مقصد لوگوں کو اس عارضی اور فانی دنیا سے ہٹا کر وحدت مطلقہ اور صداقت ازلی کی طرف متوجہ کرتا تھا۔ "حکمت کا دار و مدار صرف ایک چیز پر ہے —— اس کلمہ یعنی لوگوس کا علم جو ہر جگہ موجود ہے"[۵۹]

اس کے بعد رواقیت میں کلمہ کا تصوّر زیادہ وضاحت سے ملتا ہے اور مؤرخین فلسفہ کا یہ کہنا صحیح ہے کہ رواقی فلسفہ درحقیقت ہریکلیٹس سے بہت زیادہ متاثر ہے۔ انھوں نے ہریکلیٹس کی طرح حقیقت مطلقہ اور کلمۂ ازلی کو آگ یا صحیح الفاظ میں نور سے تشبیہ دی جو اس کائنات کا عقل پیدا ور (Seminal Reason) یا کلمۂ تخلیقی ہے۔ رواقیوں کے ہاں اس کلمہ کو دو مختلف حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔ ایک کلمہ وُہ ہے جو حالت امکان (Potentiality) میں ہے اور ابھی ظہور پذیر نہیں ہُوا اور دوسرا وُہ کلمۂ خداوندی جو عالم وجود میں ظاہر ہو چکا ہے۔ اس تقسیم سے کلمہ کا ایک نیا اور دوسرا مفہوم یعنی "لفظ" سامنے آ گیا اور اس طرح یونانی لوگوس یا کلمہ رواقیوں کے واسطے سے یہودی "کلمۃ اللہ" سے وابستہ ہو گیا۔ رواقیوں کے نزدیک الفاظ اور تصوّرات ([illegible]) ایک ہی حقیقت کے دو پہلو تھے اور اسی لیے لوگوس یا کلمہ جب تک قلب یا ذہن میں ہے تصوّر ہے لیکن جب وُہ زبان سے ادا ہوتا ہے تو وہی لفظ بن جاتا ہے۔ یہ کلمہ واحد ہونے کے باوجود تمام انسانوں میں مشترک ہے اور اسی بنا پر انسانیت کا وطنی تصوّر پیدا ہوتا ہے۔

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ رواقیوں کے ہاں یہی لوگوس یعنی کلمہ یا عقل ہی خدا ہے لیکن بعض رواقی مفکرین کے ہاں خدا کی ذات اور اس کلمہ یا عقل کو دو مختلف وجود تسلیم کیا گیا ہے اگرچہ موخرالذکر اس کا بہترین مظہر ہے۔ چنانچہ

کلینتھیز (Cleanthes) کی مناجات کے مندرجہ ذیل الفاظ قابل غور ہیں:۔
"تمام فانی انسانوں کے لیے یہی زیبا ہے کہ وُہ تمہیں مخاطب کریں کیونکہ ہم تیری اولاد ہیں اور اس دُنیا کی ساری زندہ مخلوق کے مقابلہ پر تیری صورت پر بنائے گئے ہیں۔ اس لیے میں ہمیشہ تیری مناجات کروں گا اور تیری قدرت وطاقت کے راگ الاپوں گا۔۔۔ یہ تم ہی ہو جس نے بے ترتیبی سے ترتیب و نظام پیدا کیا اور ہر چیز کا آخری ملجاد ماویٰ تم ہی ہو کیونکہ تم نے ہی عقل واحد (یعنی لوگوس یا کلمہ) قائم کیا جو ابدی زندگی کا حامل ہے۔۔۔ اے خدا انسانوں کے دلوں سے بے وقوفی اور نادانی کو زائل کر اور ان کو توفیق دے کہ وُہ حکمت کو پا سکیں کیونکہ تو حکمت و دانائی سے اس کائنات پر فرمانروائی کرتا ہے۔۔۔ فانی انسانوں کے لیے اس سے بہتر کوئی بات نہیں کہ وہ اس لوگوس یعنی عالمگیر قانون خداوندی کی تعریف کریں۔" ۱۳ے

یہودیوں کے ہاں کلمہ کی تخلیقی قوت کا تصوّر بہت پرانا ہے جو انہوں نے ایک اور سامی قوم سمیری اور بابلی سے لیا۔ سمیریوں کے ہاں منہ سے نکلا ہوا لفظ یا دعا ایک حقیقی وجود تصوّر ہوتا تھا اور اسی لیے ان کے اوراد اور مناجاتوں میں کلمہ کو دیوتاؤں کے غم و غصّہ کا اظہار تصوّر کیا گیا۔ مثلاً "وہ کلمہ جس نے بلندیوں پر آسمانوں کو ہلا دیا اور جس کے باعث نیچے زمین کانپ اٹھی" کلمہ کا یہی تصوّر یہودیوں کے ہاں سمیریوں کے زیر اثر پیدا ہوا چنانچہ "حکمت سلیمان" میں یہواہ کے کلمے کے متعلق مندرجہ ذیل فقرے اسی سمیری عقیدہ کی آواز بازگشت ہیں:

"تمہارا قادر مطلق کلمہ ایک خوفناک سپاہی کی شکل میں عرش و کرسی سے بد قسمت ملک میں اترا۔ اس کے ہاتھ میں تمہارے حکم کی تیز تلوار تھی اور اس کے اثر سے ہر جگہ موت طاری ہو گئی۔"

زبور (۱۴۷، ۱۵) کے الفاظ: "وُہ اپنا حکم زمین پر بھیجتا ہے، اس کا کلام نہایت

تنزیہ ہے۔ اسی سمیری عقیدہ کا اظہار ہیں۔

سمیریوں اور بابلیوں کے ہاں پانی کو ازلی اصول اوّل کی حیثیت حاصل تھی جس سے تمام اشیاء کی تخلیق ہوئی۔ تخلیقی صورت کا منبع پانی ہی تھا اور پانی کی حقیقی حکمت اور تخلیقی قوت کے لیے ان کے ہاں لفظ ممّو (Mammu) استعمال ہوتا تھا جس کے لغوی معنی "آواز" یا منہ سے نکلے ہوئے کلام یا کلمہ کے ہیں۔ ممّو کو بعد میں ایک شخص وجود کی شکل دی گئی جس کی تصدیق ایک یونانی مورخ کی کتاب سے ہوتی ہے۔ اس کے بیان کے مطابق ممّو علم معقولات اور میٹھے پانی کے دیوتا اپسو کا اکلوتا بیٹا ہے۔

سمیری بابلی فلسفے کی رو سے شے کی حقیقت کا دارومدار اس کی صورت پر تھا۔ یعنی ان کے نزدیک خدا کے ذہن میں ہر شے کا ایک تصوّر تھا اور یہی تصوّر اس شے کے نام سے ظاہر ہوتا تھا۔ اس طرح تمام علم ایک طرح کا الہام ہے اور اشیا کی حقیقت ان کے مادی وجود پر نہیں بلکہ ذہنی تصور پر منحصر ہے۔ تمام مادی اور غیر مادی اشیا کے وجود کا دارومدار پانی کے دیوتا پر ہے جو ممّو ہے اور آفاقی عقل سے تعبیر کیا جاتا تھا۔ اس طرح ان کے نزدیک یہ تمام کائنات ایک رشتے میں منسلک ہے جس کی بنیاد یہی روحانی تخلیقی عقل ہے۔

اسی بابلی فلسفہ نے پہلے یونانی متکلمین کو متاثر کیا۔ بعض مؤرخین کا خیال ہے کہ تھیلز نے جو یونانی فلسفہ کا ابوالآباء تصوّر کیا جاتا ہے اسی فلسفہ کے زیر اثر پانی کو اصول اول تسلیم کیا اور اس کے اور اس کے اوّلیں پیروؤں کے نزدیک یہی آفاقی جوہر (Cosmic Substance) خود عقل، حکمت اور ہم آہنگی کا دوسرا نام ہے۔ اسی طرح ہرکلیتس کے کلمہ یا قانون حرکت (Becoming) اور بابلی فلسفہ کے تخلیقی کلمہ یا حکمت میں کافی مماثلت ہے۔ ۱۴

اسی بابلی تصوّر کے زیر اثر یہودیوں کے ہاں کلام (یا کلمہ) کی تخلیقی قوت کا تصوّر رائج ہوا۔ جلاوطنی کے بعد کی لکھی ہوئی کتابوں میں یہ تاثر صاف جھلکتا ہے۔ مندرجہ ذیل فقرات قابل غور ہیں:

"آسمان خداوند کے کلام سے اور اس کا سارا لشکر اس کے منہ کے دم سے بنا۔" (زبور ۳۳، ۶)

"اور وُہ اپنا کلام نازل فرما کر ان کو شفا دیتا ہے۔" (زبور ۱۰۷، ۲۰)

"اسی طرح میرا کلام جو میرے منہ سے نکلتا ہے، وہ بے انجام میرے پاس واپس نہیں آئے گا بلکہ جو کچھ میری خواہش ہو گی وُہ اسے پورا کرے گا اور اس کام میں جس کے لیے میں نے اسے بھیجا مؤثر ہو گا۔" (یسعیاہ ۵۵، ۱۱)

یہ کلام یا کلمہ آرامی زبان میں میمرا (Memra) کہلانے لگا۔ اس کا مادہ "امر" ہے جس کے لغوی معنی بولنے کے ہیں اور اس لیے میمرا کے معنی لوگوس کی طرح کلمہ کے ہیں لیکن جیسے لوگوس کی طرح "عقل" کا مفہوم شامل نہیں۔ کلمہ کن جس سے خدا نے کائنات کی تخلیق کی اسی سے ملحقہ تصور ہے۔ ۵

میمرا میں تین مختلف تصورات شامل ہیں — تخلیق، پروردگاری اور الہام۔ خدا کے منہ سے لفظ (کن) نکلا اور کائنات کی تخلیق ہُوئی اور پھر اس کی رُوح یا نغمہ ان چیزوں میں زندگی پیدا کرتا ہے جن کو اس کے کلمہ نے تخلیق کیا اور اس زمین میں بھرپور زندگی کے آثار پیدا ہو گئے۔ اسی طرح نبیوں پر وحی اور شریعت کا نزول اسی کلمہ کے باعث ہُوا۔ عہد عتیق سے کچھ مثالیں اوپر دی گئیں ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے ہاں کلام یا کلمہ ایک تخلیقی قوت کی حیثیت سے خدا سے ایک علیحدہ وجود تھا۔

اس علیحدہ اور شخص وجود کا ذکر جس کو "حکمت" کے نام سے پکارا جاتا ہے اور جس کی تعمیر میں قدیم بابلی تصورات کے علاوہ زرتشتی افکار بھی کار فرما تھے، عہد عتیق کے بعض ان صحیفوں میں ملتا ہے جو اس وقت کی مروجہ بائیبل میں موجود نہیں۔ اس کے علاوہ صحیفہ ایوب اور امثال میں بھی اس کا ذکر آتا ہے۔ صحیفہ ایوب سے مندرجہ ذیل مثال پیش کی جاتی ہے:

"خدا اس کی (یعنی حکمت) راہ کو جانتا ہے اور اس کی جگہ سے واقف ہے۔ جب اس نے بارش کے لیے قانون اور رعد کی برق کے لیے راستہ ٹھہرایا تب ہی اس نے اسے دیکھا اور اس کا بیان کیا۔ اس نے اسے قائم کیا بلکہ اسے ڈھونڈ

نکالا" (۲۲-۲۵-۲۷)

ستائیسویں آیت میں جن الفاظ کا ترجمہ مروجہ انجیل میں "بیان کیا" درج ہے اس کی جگہ بعض لوگوں نے "مطالعہ کیا" یا "غور کیا" (Studied) کے الفاظ استعمال کئے ہیں اور اس طرح ان فقروں سے کہ خدا نے حکمت کا مطالعہ کیا" اور اس کو "ڈھونڈ نکالا" (یا دوسری تشریح کے مطابق اس کے علم کا امتحان لیا) یہ نتیجہ نکالا گیا ہے کہ "حکمت" نے تخلیق کائنات کا نقشہ اور قوانین مہیا کئے جن کو خدا نے صحیح پایا اور اس کے مطابق یہ کائنات ظہور میں آئی۔

اس نظریہ کی تائید صحیفہ امثال سے ہوتی ہے جو اس وقت لکھا گیا جب یہودیوں کا جلا وطنی کے بعد پہلی مرتبہ زرتشتیوں سے رابطہ ہوا۔ کم از کم یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ صحیفہ اس وقت معرض تحریر میں آچکا تھا جب یہودی یونانی فلسفہ سے متاثر ہونا شروع ہوئے۔ اس طرح یہ چیز حتمی طور پر ثابت ہو جاتی ہے کہ "حکمت" کا یہ تصور یونانی فکر کے اثرات سے بالکل پاک ہے۔

امثال کے باب ۸ کی چند آیات درج ذیل ہیں جن میں حکمت کے متعلق تفصیلات بیان کی جا رہی ہیں:

"خداوند نے انتظام عالم کے شروع میں اپنی قدیمی صنعتوں سے پہلے مجھے پیدا کیا۔ میں ازل سے یعنی ابتدا ہی سے مقرر ہوئی۔ اس سے پہلے کہ زمین تھی۔ میں اس وقت پیدا ہوئی جب گہراؤ نہ تھا، جب پانی سے بھرے ہوئے چشمے نہیں تھے۔ میں پہاڑوں کے قائم کئے جانے سے پہلے اور ٹیلوں سے پہلے خلق ہوئی۔ جبکہ اس نے ابھی نہ زمین کو بنایا تھا نہ میدانوں کو اور نہ زمین کی خاک کی ابتدا تھی۔ جب اس نے آسمان کو قائم کیا میں وہیں تھی، جب اس نے سمندر کی سطح پر دائرہ کھینچا، جب اس نے اوپر افلاک کو استوار کیا اور گہراؤ کے سوتے مضبوط ہو گئے، جب اس نے سمندر کی حد ٹھہرائی تاکہ پانی اس کے حکم کو نہ توڑے، جب اس نے زمین کی بنیاد کے نشان لگائے، اس وقت ماہر کاریگر کی مانند میں اس کے پاس تھی اور میں ہر روز اس کی خوشنودی تھی،

اور ہمیشہ اس کے حضور شادماں رہتی تھی اور میری خوشنودی بنی آدم کی صحبت میں تھی“ (۲۲-۳۱)

اس ازلی ”حکمت“ کے پاس لوگوں کی بھلائی کے لیے کچھ پیغام ہے جو وہ ان پر اکثر اوقات وحی والقا کرتی رہتی ہے مثلاً اسی صحیفہ کے اسی باب کی چند متفرق آیات درج ذیل ہیں :

”اے آدمیو! میں تم کو پکارتی ہوں اور بنی آدم کو آواز دیتی ہوں“ (۴)

”سنو! کیونکہ میں لطیف باتیں کہوں گی اور میرے لبوں سے راستی کی باتیں نکلیں گی اس لیے کہ میرا منہ سچائی کو بیان کرے گا میرے منہ کی سب باتیں صداقت کی ہیں سمجھنے والے کے لیے وہ سب صاف ہیں اور علم حاصل کرنے والوں کے لیے راست ہیں“ (۶-۹)

”میں صداقت کی راہ پر انصاف کے راستوں میں چلتی ہوں“ (۲۰)

”جو مجھ کو پاتا ہے زندگی پاتا ہے“ (۳۵)

ان مختلف اقتباسات سے چند حقائق واضح طور پر سامنے آجاتے ہیں۔

(۱) ـــــ تخلیق کائنات سے پہلے خدا نے حکمت کو پیدا کیا تھا۔

(۲) ـــــ خدا نے اسے اس کائنات کا انتظام کرنے کے لیے مقرر کیا تھا یا وہ خود اس کے انتظام کرنے میں اس کی مددگار تھی۔

(۳) ـــــ حکمت کی حیثیت ایک ماہر کاریگر کی تھی جس نے اس کائنات کی تخلیق کا نقشہ بنایا اور جسے خدا نے پسند کیا اگرچہ تخلیقی عمل براہ راست خود خدا کا تھا۔

(۴) ـــــ حکمت کو خدا کے ساتھ رہنے کا شرف حاصل تھا اور جس کی موجودگی خدا کے لیے شادمانی کا باعث تھی۔

(۵) ـــــ حکمت کے تمام افعال اور اس کا پیغام بنی آدم کے لیے مخصوص ہے وہی زندگی اور صداقت کے طریقوں کی نشان دہی کرتی ہے۔

(۶) ـــــ حکمت کے پیغام کی خصوصیت راستی، صداقت، علم، انصاف یا شریعت ہیں۔[۱۶]

حکیم فیلو نے جب یہودیت کو یونانی فلسفہ کے رنگ میں پیش کرنا چاہا تو یہ تمام مواد اس کے سامنے موجود تھا۔ اس نے تمام تصورات و خیالات کو یکجا پیش کیا اور مذہب

و فلسفہ عقل و نقل میں تطبیق کی یہ پہلی کوشش تھی جس نے بعد میں عیسائی اور مسلمان صوفیا اور حکما کو بہت متاثر کیا۔ مسلمان صوفی متفکرین، حلاج، ابن عربی، غزالی، رومی، عبدالکریم الجیلی وغیرہ سب نے اس سے استفادہ کیا اور ان کی تصنیفات میں بہت سے مشکل مسئلے حکیم فیلو کے تصورات کی وضاحت سے حل ہو جاتے ہیں۔ ان حالات میں فیلو نے نظریہ لوگوس یا کلمہ کے متعلق جو موقف اختیار کیا اس کی تفصیلی بحث ہمارے اصل موضوع کے لیے بہت فائدہ مند ثابت ہوگی۔

فیلو نے اپنے فلسفہ کا آغاز افلاطون کے نظریہ اعیان سے کیا۔ اس کا خیال تھا کہ اعیان کے معروضی وجود کا نظریہ محض افلاطون کی اپج نہیں بلکہ اسرائیل کی دینی روایات کا جزو ہے اس کے لیے اس کے پاس بہترین دلیل صحیفہ خروج (۲۵:۹) کی آیت ہے: "مسکن اور اس کے سارے سامان کا جو نمونہ میں تجھے دکھاؤں ٹھیک اس کے مطابق تم اسے بنانا۔" اس آیت سے یہ حقیقت بالکل واضح ہے کہ مسکن کا نمونہ یا عین (Idea) ازل سے موجود تھا۔ یہ روایت دو مختلف شکلوں میں بنی اسرائیل میں موجود تھی۔ ایک بیان کے مطابق یہ نمونہ یا عین تخلیق کائنات سے پہلے عالم وجود میں آچکا تھا، دوسرے بیان کے مطابق اس عین کی تخلیق کا خیال کائنات کی تخلیق سے پہلے خدا کے ذہن میں آچکا تھا یا موجود تھا۔ ان دونوں بیانوں کے مطابق اس خارجی وجود سے پہلے مسکن کا عین عالم وجود میں آچکا تھا اس فرق کے ساتھ کہ پہلے بیان کے مطابق خدا نے کائنات کی تخلیق سے پہلے اس عین کو ایک حقیقی اور غیر مادی وجود کی حیثیت سے پیدا کیا تھا، اور دوسرے بیان کے مطابق تخلیق کائنات سے پہلے یہ عین ذہن خداوندی میں موجود تھا لیکن تخلیق کائنات کے بعد عالم وجود آیا۔ اس عینی مسکن کے لیے یہودیوں کے ہاں عام طور پر بیت المقدس علیٰ یا قدس علیین کی اصطلاحات مستعمل تھیں۔

لیکن افلاطون کے نظریہ اعیان میں بے اندازہ مشکلات اور تضاد موجود تھے۔ اس کے معترضین (ارسطو اور رواقیین) نے اعیان کے خارجی وجود کو تسلیم کرنے سے انکار

کر دیا اور خود افلاطون کے پیرووں نے ان اعیان کو محض خدا کے ذہنی تصورات سے زیادہ حیثیت دینا نہ چاہی اور اس طرح گویا وہ بھی اعیان کے خارجی وجود سے منکر ہو گئے۔ اسی طرح یہ سوالات بھی حل طلب تھے کہ آیا خدا ان اعیان سے علیحدہ وجود ہے یا ان میں سے ایک ہے۔ اگر وہ علیحدہ وجود ہے تو کیا اعیان اور خدا دونو قدیم ہیں یا خدا ان کا خالق ہے؟ افلاطون کے اپنے بیانات غیر واضح اور مبہم ہیں۔ لیکن فیلو کے لیے اپنی دینی روایات کی روشنی میں دونوں کو قدیم ماننا ممکن نہ تھا۔ اس کے نزدیک صرف خدا کی ذات ازلی، قدیم اور خالق ہو سکتی ہے۔ اس بنیادی عقیدے کی روشنی میں اس نے افلاطون کی عالم مثال کی ایک منفرد توجیہ پیش کی۔ اس کے نزدیک خدا عین خیر سے بالا ہے کیونکہ وہ اس کا اور تمام دوسرے اعیان کا خالق ہے۔ مکالمۂ ٹیمیس (Timaeus) میں افلاطون نے تخلیق کائنات کا جو تصور پیش کیا ہے اس کے مطابق عالم اعیان[۱۲] غیر مخلوق اور قدیم موجود تھا اور اس کے نمونہ پر خدا نے اس عالم محسوسات کو بنایا۔ لیکن فیلو کے نزدیک جب خدا نے عالم محسوسات کو پیدا کرنا چاہا تو اس نے پہلے اس کا ایک مثالی یا عینی نمونہ بنایا جس کے لیے وہ عالم معقولات (Intelligible world) کی اصطلاح استعمال کرتا ہے[۱۳]۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ فیلو کے نزدیک یہ عالم معقولات خدا کے ذہن کا تصور نہیں بلکہ یہ خارج میں حقیقی وجود رکھتا ہے جس کو خدا نے کائنات کی تخلیق سے پہلے نمونہ کے طور پر خلق کیا۔ دوسرے الفاظ میں فیلو کے ہاں تخلیق کائنات سے پہلے اعیان کے دو مدارج تھے۔ اول خدا کے ذہن کے تصورات کی حیثیت سے وہ ازل سے موجود تھے۔ دوم، خدا کے ذہن سے باہر حقیقی موجودات کی حیثیت سے وہ خدا کے ہاتھوں لباس خلق سے آراستہ ہوئے۔ فیلو کے ہاں اعیان (Ideas) کی اصطلاح صرف ان کی دوسری حیثیت کے معنوں میں مستعمل ہوتی ہے۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ تخلیق کے بعد خدا کے ذہن سے ان کا تصور غائب ہو گیا کیونکہ خدا ان کے وجود سے بے علم نہیں ہو سکتا۔

اعیان کا ایک تصور تو یہی نمونہ یا مثال کا ہے جس کے مطابق خدا نے اس کائنات

کی تخلیق کی۔ لیکن افلاطون نے عین کا ایک دوسرا پہلو بھی پیش کیا ہے۔ اعیان نہ صرف عالم محسوسات کی مختلف اشیاء کا نمونہ ہیں بلکہ اپنی ذات میں کچھ قوتیں بھی رکھتے ہیں اور بطور علت اشیاء پر ان کا اثر بھی ہے۔ اعیان کی ان فعالی اور تعلیلی حیثیت کے لیے وہ قوت کی اصطلاح استعمال کرتا ہے۔ جب فیلو اعیان کو بطور نمونہ پیش کرتا ہے تو ان کے لئے لفظ اعیان استعمال کرتا ہے، ان کو مخلوق قرار دیتا ہے، جو خدا کے ذہن میں بھی موجود تھے، اور اس سے علیحدہ خارجی وجود کے بھی حامل تھے۔ لیکن جب ان کو علت کی حیثیت میں پیش کرتا ہے تو ان کے لیے لفظ "قوت" استعمال کرتا ہے، ان کو غیر مخلوق تصور کرتا ہے جو ازل سے خدا کے ذہن میں موجود تھے اور اس حیثیت میں وہ اسی طرح لامحدود (Infinite) تھے جس طرح خود خدا۔

اعیان اور قوتے کی ایک حیثیت تو یہ ہوئی کہ وہ عالم محسوسات کی متفرق اشیاء کے نمونے یا علتیں ہیں۔ اس کے علاوہ فیلو کے ہاں ان کی ایک علیحدہ مجموعی حیثیت بھی ہے جب وہ متفرق اشیاء کی نہیں بلکہ کلی حیثیت سے سارے عالم محسوسات کا نمونہ یا علت ہوتے ہیں۔ اعیان (اور قویٰ) کی اس مجموعی حیثیت کے لیے فیلو عالم معقولات اور لوگوس یا کلمہ کی دو نئی اصطلاحیں استعمال کرتا ہے۔

خود افلاطون کے ہاں بھی اعیان کو مجموعی طور پر ایک منفرد تصور کے ماتحت پیش کیا گیا ہے۔ اس عالم محسوسات کے مقابلے پر جس کو وہ حیوان مرئی کا نام دیتا ہے، ایک حیوان معقول (Intelligible animal) ہے جو اس عالم محسوسات کا عینی نمونہ ہے۔ لیکن اعیان کی مجموعی حیثیت کے لیے عالم معقولات کی اصطلاح فیلو سے پہلے کسی کے ہاں نہیں ملتی اور اس سے اس کی مراد لافانی اور غیر مادی اعیان کی مملکت" یا محض عالم اعیان، یا وہ عالم جو غیر مادی اور مثالی اعیان پر مشتمل ہے۔ جس طرح انفرادی اعیان اس عالم محسوسات کی انفرادی اشیا کے نمونے ہیں اسی طرح یہ عالم معقولات عالم محسوسات کا مجموعی طور پر نمونہ ہے۔ لیکن ہے یہ عالم معقولات بھی اسی طرح خدا کی تخلیق و پیداوار جس طرح عالم محسوسات اور اس کو خدا نے اس کائنات کو بنانے سے پہلے بطور نمونہ

پیدا کیا۔

لفظ "معقولات" کے دو مفہوم لیے جا سکتے ہیں۔ ایک مفہوم کے لحاظ سے تو وہ غیر مرئی یا غیر مادی کے مقابل پر مستعمل ہوا ہے اور اس لحاظ سے وہ محسوسات کے مقابلے پر بولا جاتا ہے۔ اس مفہوم کے مطابق عالم معقولات وہ عالم ہے جس کا ادراک حواس کی بجائے عقل یا ذہن سے ہو سکے۔ اس کے علاوہ اس کا ایک اور مفہوم بھی ہے جو پہلے مفہوم سے بالواسطہ مستنبط ہوتا ہے۔ چونکہ وہ ذہن یا عقل سے ادراک کیا جا سکتا ہے اس لیے وہ کسی ذہن کے لیے معروض (Object) بھی ہوگا۔ لیکن چونکہ وہ اس کائنات اور انسانوں کی تخلیق سے پہلے عالم وجود میں آ چکا تھا اس لیے وہ کسی کے ذہن کا معروض، اور کسی عالم کا معلوم ضرور ہوگا۔ وہ ذہن یا عالم کون ہے؟

فیلو کا خیال ہے کہ عالم معقولات خدا کے فکر کا معروض ہے اور اس کے عمل فکر کا نتیجہ، لیکن جہاں شہود اور شہود ہوگا وہاں ارسطو کے الفاظ میں فکر نفس (Nous) یا شاہد کا ہونا ضروری ہے اگرچہ خدا کی حالت میں یہ تینوں، شاہد، شہود، شہود ایک ہی ہونگے۔ فیلو میں شہود اور شہود کے الفاظ تو ملتے ہیں لیکن تیسری اصطلاح شاہد یعنی نفس کی جگہ لوگوس استعمال کیا گیا ہے۔

افلاطون کے ہاں لفظ لوگوس علم اور فکر کے معنوں میں آتا ہے اور خدا کی عقل کی صفت کے طور پر استعمال ہوا ہے جس سے اس نے سورج، یا چاند اور دوسرے پانچ سیاروں کو پیدا کیا اور جس کے باعث حیوانی اور نباتاتی زندگی اور مادی اشیاء میں تخلیقی عمل مسلسل کار فرما رہتا ہے۔ ارسطو کے ہاں یہ قوت ناطقہ یا نفس کے مترادف مستعمل ہے۔ رواقیوں کے ہاں بھی وہ ناطقہ کی ایک صفت یا نفس کے ہم معنی ہے۔ ان کے ہاں خدا کے لیے کبھی نفس کائنات اور کبھی کلمۂ کائنات کے الفاظ ملتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نفس کی بجائے کلمہ یا لوگوس کی اصطلاح کے استعمال کی قدیم روایت فیلو کے سامنے موجود تھی۔ یہ نفس خداوندی یعنی لوگوس ہے جس میں اعیان اور دنیائے اعیان یعنی عالم معقولات کا تصور موجود ہے اور جس کا یہ شہود ہے۔ لیکن چونکہ خدا میں شاہد، شہود اور شہود بھی

ایک ہیں اس لیے کلمہ یا لوگوس خدا کی ذات سے کوئی علیحدہ وجود متصور نہیں ہوتا۔

لیکن اعیان محض ذہن خداوندی (یا کلمہ) میں محدود نہیں رہتے، عمل تخلیق سے ان کو خارجی وجود میسر آتا ہے اور اس معروضی وجود میں وہ ایک عالم میں منضبط اور منظم شکل میں وارد ہوتے ہیں۔ یہ عالم، عالم معقولات ہے یعنی وہ عالم جو ابھی تک ایک ذہن کا شہود ہے لیکن جو ذہن اب ذات خداوندی کا عین نہیں بلکہ اس کا غیر اور اس کی مخلوق ہے اور جس کو صرف اس لیے پیدا کیا گیا ہے تاکہ وہ عالم معقولات اور اس کے مشمولہ اعیان کو منضبط کر سکے اور اس کے لیے ایک محل اور جگہ کا کام دے سکے۔ اس مخلوق ذہن کے لیے بھی فیلو کلمہ یا لوگوس کی اصطلاح استعمال کرتا ہے۔ اس طرح کلمہ جو پہلی حیثیت میں محض نفس خداوندی یا خدا کی قوت فکری کے لیے مستعمل ہوا تھا اور اس حیثیت میں وہ اس کی ذات کا عین تھا رفتہ رفتہ اپنی دوسری ہیئت میں نمودار ہوتا ہے یعنی اب وہ غیر مادی ذہن ہے جو ذات خداوندی کا غیر اور اس کی مخلوق ہے اور جس میں یہ عالم معقولات اور اعیان مختلفہ بطور معروض اور شہود شامل ہیں۔

ایک جگہ فیلو کہتا ہے کہ خدا نے اس کائنات پر صورت اور حقیقت (یا عین) یعنی اپنے کلمہ یا لوگوس کی مہر لگائی۔ یہاں لفظ عین یا حقیقت سے جو کلمہ کے مترادف استعمال ہوا ہے المجموعی اعیان یعنی مجموعی کلمات مراد ہے اور اسی حیثیت سے اس کے لیے کلمۂ خداوندی، اصول اول، حقیقت مثالیہ، حقیقت الحقائق (Idea of Ideas) وغیرہ اصطلاحات مستعمل ہیں۔ ذہن خداوندی کی طرح وہ نہ صرف فکر و تعقل کی قابلیت رکھتا ہے بلکہ ہر لمحہ اس سے فکر و تعقل کا عمل بھی سرزد ہوتا رہتا ہے اور اسی لیے اس کے لیے قوت کی صفت استعمال کی گئی ہے۔ یہ حیثیت جامع الحقائق اور جامع القوے فیلو کلمہ (یا لوگوس) کے متعلق یوں رقم طراز ہے کہ وہ خدا کی طرح غیر مخلوق نہیں اگرچہ وہ انسانوں کی طرح مخلوق بھی نہیں، وہ خدا کا پلوٹھی کا بیٹا، خدا کی صورت، خدا کے بعد دوسرا، دوسرا خدا ہے وغیرہ۔

فیلو کلمہ اور عین دونوں کے لیے لفظ صورت[۱۹] (Image) استعمال

کرتا ہے۔ افلاطون صورت یا عکس کی اصطلاح صرف عالم محسوسات کے لیے استعمال کرتا ہے۔ اعیان اس کے برعکس حقائق مثالیہ ہیں۔ فیلو کے ہاں بھی یہ تمیز موجود ہے اور وہ بھی اعیان یا حقائق کے لیے نمونے یا مثال کے الفاظ استعمال کرتا ہے لیکن افلاطون کے برعکس وہ اعیان یا حقائق اور کلمہ یا لوگوس کے لیے بھی صورت (Image) کی اصطلاح استعمال کرتا ہے۔ صرف خدا ہی اعلیٰ حقیقت مثالیہ (Archetype) کہلائے جانے کا مستحق ہے۔ اعیان اور کلمہ عالم محسوسات کی اشیاء کے لیے تو یقیناً نمونہ اور مثال ہیں لیکن جہاں تک ان کا تعلق خدا سے ہے وہ صورت یا عکس ہیں۔ انسان کی تخلیق سے پہلے خدا نے ایک عکس یا صورت بنائی جو لوگوس یا کلمہ ہے اور پھر اس کے بعد اس کے نمونہ پر انسان کی خلقت عمل میں آئی۔ ۲۰

خدا اور کلمہ کا تعلق خالق اور مخلوق کا ہے جس میں خدا کلمہ سے اول ہے لیکن اول سے کوئی وقتی اولیت مراد نہیں اس لیے کہ وقت کو خدا کی ذات اور اس کے افعال سے منسوب نہیں کیا جا سکتا۔ جب اول اور آخر کے الفاظ خدا کے متعلق استعمال ہوں تو ان سے مراد ارسطو کے بیان کے مطابق علت و معلول کا رشتہ ہے۔ لوگوس یا کلمہ کا تعلق عالم معقولات سے ایسا ہے جیسا کہ ذہن کا اپنے معلومات یا معروض کے ساتھ اور عالم معقولات کا تعلق اعیان یا حقائق کے ساتھ ایسا ہے جیسا کہ کل کے ساتھ اس کے اجزا کا۔

ارسطو کے لفظ نفس کی جگہ فیلو نے لفظ لوگوس یا کلمہ کو ترجیح دی اس لیے نہیں کہ رواقیوں کے ہاں یہ اصطلاح مروج تھی ۲۱ بلکہ اس لیے کہ لفظ نفس، انسانی نفس کے معنی میں زیادہ مستعمل ہوتا ہے اس بنا پر نفس خداوندی کا مفہوم ادا کرنے کے لیے اس کے لیے ایک علیحدہ اصطلاح یعنی لوگوس یا کلمہ استعمال کیے بغیر چارہ نہ تھا۔ اس کے علاوہ جیسا کہ اوپر ذکر کیا جا چکا ہے لوگوس کے معنی یونانی زبان میں "لفظ" کے بھی ہیں اور عہد عتیق کے صحیفوں اور "حکمت سلیمان" میں "کلمۂ خدا" کے مفہوم کو ادا کرنے کے لیے استعمال ہوتے ہیں۔ ان صحیفوں میں وہ "کلام خدا" ان سب معنوں میں مستعمل ہے جن معنوں کو ادا

کرنے کے لیے فیلو نے لوگوس کی اصطلاح اختیار کی یعنی تخلیق کائنات اور انتظام کائنات اور الہام ووحی کا ذریعہ اور مصدر ومنبع ۔ عہد عتیق میں کلمہ خداوندی سے آسمانوں کی تخلیق ہوئی اور اسی کے باعث فطرت اپنے فرائض ادا کرتی ہے ۔ یہ کلام الہی ہے جو پیغمبروں پر نازل ہوتا ہے اور وہ کلام الہٰی ہی ہے جو شریعت میں کارفرما ہے اسی طرح اس کے لیے کلمہ کو حکمت کے مترادف استعمال کرنے کے لیے کافی مثالیں ان صحیفوں میں موجود ہیں جہاں لفظ حکمت وہی مفہوم ادا کرتا ہے جو کلام الہٰی سے ادا کیا گیا ہے ، اس طرح حکمت اور لوگوس بالکل مترادفات ہیں ۔

لوگوس یا کلمہ کے متعلق فیلو یہ بھی کہتا ہے کہ وہ تخلیق کائنات کا ایک ذریعہ یا آلہ بھی ہے ۔ اس سے یہ مفہوم نہیں کہ خدا اس کائنات کا بلاواسطہ خالق نہیں اور یہ کہ اس نے اس تخلیق کے اختیارات لوگوس کے سپرد کر دیئے ہیں ۔ اس " ذریعہ " کا مفہوم محض ارسطو کی اصطلاح میں " صورت " ہے ۔ ارسطو کے ہاں علت کی چار قسموں میں سے ایک قسم علت صوری بھی ہے ۔ اس سے مراد صرف یہ ہے کہ کسی چیز کی تخلیق میں بنانے والے کے ذہن میں جو نقشہ ہوتا ہے وہ اسی کے مطابق معرض وجود میں آتی ہے ۔ ایک بت تراش پتھر پر چھینی چلانے سے پہلے ذہن ودل میں فیصلہ کرتا ہے کہ اس نے کیا بنانا ہے ۔ اس کے ہاتھ کی ہر حرکت اور اس کے اوزاروں کی ہر ضرب اسی ایک مقصد کے حصول کی طرف کوشاں ہیں اور یہی مقصد ارسطو کی زبان میں اس تخلیق کا ذریعہ ہے فیلو کے ہاں لوگوس جب تخلیق کائنات میں خدا کے لیے ایک ذریعہ یا آلہ ہے تو اس سے مراد محض یہ ہے کہ اس تمام عمل تخلیق میں لوگوس خدائے برتر کے ذہن میں بطور نمونہ موجود تھا ۔

لیکن جب خدا مختار کل اور محیط کل ہے تو اسے کسی نمونے یا لوگوس کی کیوں ضرورت ہے ؟ عالم محسوسات کی تخلیق سے پہلے عالم معقولات اور لوگوس کی تخلیق کیا محض تکرار عمل نہیں ؟ بالکل یہی اعتراض تھا جو ارسطو نے افلاطون کے عالم اعیان کے خلاف اٹھایا تھا فیلو کے ہاں اس کا جواب محض یہ ہے کہ خدا کا عمل ایک عاقل و دُور بین انسان کے عمل کے بالکل مطابق ہے ۔ لیکن پھر سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخر خدا کو انسانوں کی طرح عمل کرنے کی کیوں

ضرورت محسوس ہوئی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ خدا اس طرح انسانوں کو ان کے اعمال کے لیے ایک بہترین نمونہ پیش کرنا چاہتا ہے۔ یہ توجیہ دینیاتی ضرور ہے فلسفیانہ ہرگز نہیں۔ یہ تصور محض خدا کے افعال و اعمال کو انسانی طرزِ عمل کے مطابق پیش کرنے کا نتیجہ ہے۔ انسانی عقل درحقیقت اپنی حدود اور حسی تجربات سے تجاوز نہیں کر سکتی۔ وہ جب خدا اور عالمِ رُوحانی کے متعلق سوچتی ہے تو لامحالہ وہ انہی تصورات کی چار دیواری میں رہ کر عمل کرتی ہے اور اس بنا پر اس کے بیان میں تضاد اور پیچیدگیاں پیدا ہوتی ہیں جن کو سلجھانا اس کے بس کی بات نہیں۔

اس جگہ ایک دوسرا سوال پیدا ہوتا ہے۔ کیا لوگوس یا کلمۃ اللہ کا تصور اس وجہ سے پیدا ہوا کہ خدا اپنی فطرت کے باعث اس مادی کائنات کی تخلیق سے ملوث نہیں ہو سکتا تھا؟ خدا ایک حقیقت واحدہ، غیر مادی، خیر کل ہونے کے باعث کثرت، مادہ اور شر کا باعث نہیں ہو سکتا اور اس لیے کثرت، مادے اور شر کے وجود کی توجیہ کرنے کے لیے خدا کے علاوہ دوسرے واسطوں کی لامحالہ ضرورت ہے اور اس ضرورت کو لوگوس کا یہ تصور پورا کرتا ہے۔

اس تصور کو سب سے پہلے شاید فلاطینوس مصری نے پیش کیا۔ اس نے اس تصور کو ایک سوال کی شکل میں پیش کیا۔ "ایک ذات واحد سے جیسا کہ ہم اسے سمجھتے ہیں کثرت، ثنویت یا تعدد کیسے ظہور پذیر ہو سکتی ہے؟"[۱۳] ایک دوسری جگہ وہ کہتا ہے: "ایک ذات واحد جو بسیط ہے اور جس میں کثرت یا ثنویت کا شائبہ بھی موجود نہیں اس سے اشیاء کی یہ کثرت کیسے وجود میں آ سکتی ہے؟"[۱۴] لیکن حالت یہ ہے کہ خدا بھی موجود ہے جو واحد اور بسیط بھی ہے اور جس میں کثرت کا شائبہ نہیں اور دوسری طرف یہ طبیعی دنیا بھی ہمارے سامنے ہے جو کثرت سے بھرپور اور مادی ہے۔ چونکہ فلاطینوس کی رو سے یہ کائنات نورِ خدا کے ظہور کا نتیجہ ہے اس لیے یہ ظہور لامحالہ مختلف واسطوں سے ہوا ہے اور ان واسطوں میں سے پہلا واسطہ فلاطینوس کے ہاں جمیع اعیان ہیں جن کے لیے وہ نفس (Nous) کی اصطلاح استعمال کرتا ہے جو فیلو کے لوگوس کا بدل ہے۔

لیکن فلاطینوس کا اصول کہ واحد سے صرف واحد کا صدور ممکن ہے درحقیقت ایک دوسرے مفروضہ پر مبنی ہے جو ارسطو کے تصور خدا کا لازمی نتیجہ تھا۔ ارسطو کا خدا ایک جامد وجود ہے جو اپنے داخلی خیالات کے تفکر میں گم ہے۔ اس کے کمال کا انتہائی مظہر یہی ہے کہ اس میں نہ کسی قسم کی خواہش ہے، نہ جذبہ اور اس لیے وہ ہر قسم کی حرکت سے بالا ہے۔ وہ بے ارادہ اور بے مشیئت ہستی ہے جس کا انتہائی عمل محض تفکر فکر ہے۔ فلاطینوس کا نظریہ صدور (Emanation) ایسے خدا کے متعلق تو تصور میں آسکتا ہے جو ہر قسم کی فعالیت سے عاری ہو اور جس سے کائنات کی تخلیق اسی طرح کا منفعلانہ (Passive) فعل ہے جس طرح روشنی سے شعاعوں کا صدور۔ کسی لیمپ سے روشنی نکلتی تو ضرور ہے لیکن اس میں لیمپ کے ارادے اور فعل کو کوئی دخل نہیں۔ لیکن یہودیت، عیسائیت اور اسلام میں خدا کا تصور ارسطو اور فلاطینوس کے تصور خدا سے بالکل مختلف بلکہ متضاد ہے۔ ان توحیدی مذاہب میں خدا با ارادہ اور با مشیئت ہستی ہے، جو اگرچہ اس کائنات سے ماوراء ہے لیکن اس کے باوجود وہ اس کائنات اور اس میں رہنے والوں کے لیے محبت اور پرورش کا جذبہ رکھتا ہے۔ اس لیے عیسائیت میں اس کے لیے "باپ" اور اسلام نے اس کے لیے "رب العالمین" کے الفاظ استعمال کیے۔ اس کے تمام کام حکمت پر مبنی ہیں اور اس نے یہ کائنات اور انسان کی تخلیق ایک خاص مقصد کے تحت کی ہے۔ ایسی حالت میں جبکہ خدا ایک با ارادہ ہستی ہو اور اس کے سامنے ایک مقصد بھی ہو اس کے متعلق یہ کہنا کہ یہ تخلیق اس کے ہاتھوں نہیں بلکہ کسی اور کے واسطے سے ہوئی محض مضحکہ خیزی ہوگی۔ اسی طرح نظریہ صدور کو تسلیم کرنا جبکہ خدا ایک منفعل نہیں بلکہ فعال ہستی ہو کسی طرح بھی زیبا نہیں۔ روح القدس انسانوں اور خدا کے درمیان ذریعہ ضرور ہے لیکن وہ محض وحی والہام کے لیے ہے نہ کہ عمل تخلیق میں۔ فرشتے بھی مخلوق ہیں اور اس معنی میں خدا اور کائنات کے درمیان ذریعہ ہیں کہ خدا نے اپنی مرضی سے کچھ کام ان کے ذمہ ڈالے ہوئے ہیں، وگرنہ وہ فطرتاً بلا واسطہ عمل کر سکتا ہے اور بعض دفعہ فرشتوں کے باوجود وہ کرتا بھی ہے۔ توحیدی مذاہب میں خدا کے فعالی تصور کی موجودگی میں خدا اور کائنات میں کسی واسطوں کی ضرورت نہیں اور اس لئے

لوگوس یا کلمۃ اللہ کو ایسا واسطہ قرار دینا بے معنی اور غلط بات ہے۔

یہودی تصوف کا بہترین مظہر قبالہ ہے جو مسلمانوں کے پیدا کردہ تصوف اور فلسفہ کے زیر اثر ظہور پذیر ہوا اور اس لیے ہمارے موضوع سے خارج ہے۔ نویں صدی عیسوی اور اس کے بعد کئی یہودی صوفیوں کا نام عام طور پر ملتا ہے لیکن اسلام سے پہلے کسی نمایاں یہودی صوفی کا نام معلوم نہیں۔ تاہم جدید انکشافات سے کچھ نوشتے اور کتابیں دستیاب ہوئی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اسلام سے پہلے تحریر کی گئیں ہیں لیکن ان کے مصنفوں کا نام ابھی تک معلوم نہیں ہو سکا۔ مگر ناقدین کا خیال ہے کہ ان میں بعد کے زمانے کی تحریروں کی آمیزش کی گئی ہے جس کے باعث یہ صحیح اندازہ لگانا مشکل ہے کہ کون کون سے تصورات قبل اسلام یہودی تصوف میں موجود تھے اور کون کون سے اجزا بعد میں داخل ہوئے۔ [۲۶]

ابتدائی یہودی تصوف کا موضوع عرش یا تخت خداوندی ہے جس کا ذکر عہد عتیق کے نبی حزقی ایل کے صحیفے کے پہلے باب میں درج ہے۔ وہاں تفصیل سے بتایا گیا ہے کہ نبی حزقی ایل نے ایک عجیب و غریب نظارہ کیا جس میں مختلف فرشتے ایک تخت کو اٹھائے لیے جا رہے تھے۔ "یہ خدا کے جلال کا اظہار تھا"۔ جس طرح عرفانی [۲۷] گروہ (Gnostics) کے ہاں مختلف تمثیلات مثلاً "معموری" (Plerama) یعنی وہ عالم روحانی جس میں آرکن (Archons) اور جُگ (Aeons) اور دیگر قوتِ عمل پیرا ہیں مستعمل تھیں اسی طرح اس قدیم یہودی تصوف کا تمام تصور "تخت خداوندی" کے اردگرد مرکوز ہے اور اسی لیے اس کو "تصوف مرکبہ" یعنی عرشی تصوف کا نام دیا گیا ہے۔ جہاں دوسرے صوفیاء خدا کی ذات کے مشاہدے میں مشغول رہے یہودی صوفیاء نے اپنی تمام کوششیں خدا کے تخت جلال کے مشاہدہ اور استغراق پر مرکوز کر دیں۔ ان کے تمام صوفیانہ کشوف اور تجربات اس ازلی تخت کی ماہیت اور حقیقت کے سمجھنے اور بیان کرنے تک محدود ہیں جو ان کے نزدیک تخلیق کائنات و آدم کے راز کا حامل ہے۔ [۲۸] دوسرے مذاہب کے صوفیاء کی طرح انہوں نے

بھی اپنے حلقے اور سلسلے بنائے ہوئے تھے جہاں یہ خفیہ علم و عرفان صرف چند لوگوں تک محدود رہتا تھا۔ اس پوشیدگی اور علیحدگی کا راز کچھ ان کے ہاں انوکھا نہیں۔ جہاں کہیں تصوّف پیدا ہوتا ہے وہیں یہ علیحدگی اور خفا کا جذبہ نمودار ہوتا رہتا ہے۔ ایک صوفی کا تمام تر سرمایہ اپنے ذاتی وجدانات اور نفسیاتی تجربات پر مبنی ہوتا ہے جو اکثر حالات میں مروّجہ مذہبی اقدار اور تصوّرات کے مخالف نظر آتا ہے۔ اس لیے ان کو عام لوگوں میں پھیلانے سے فائدہ کی بجائے نقصانات کا زیادہ اندیشہ ہوتا ہے۔ چنانچہ ان صوفیوں نے بھی اپنے حلقوں اور سلسلوں میں داخل ہونے والوں کے لیے چند کڑی اور سخت بندشیں لگا رکھی تھیں لیکن ان کے ہاں داخلے کے لیے اخلاقی پاکیزگی کے علاوہ چند جسمانی خصوصیات کا بھی لحاظ رکھا جاتا تھا اور اس کے لیے انسان کی خصوصی شکل و صورت کو بھی مدنظر رکھا جاتا تھا۔ علم قیافہ اور علم فراست الید کے لحاظ سے جو کوئی پورا نہ اُترتا تھا اسے داخلہ ملنا محال تھا۔ ۱۲۵

اس جسمانی امتحان میں کامیابی کے بعد ریاضت اور زاہدانہ ورزشوں کے مختلف منازل کو طے کرنا ہوتا تھا۔ بعض دفعہ بارہ دن اور اکثر چالیس دن تک یہ ریاضتیں جاری رہتیں۔ دن کو روزے رکھنا اور خلوت میں زندگی بسر کرنا ضروری تھا۔ ان تمام منازل سے گزرنے کے بعد انسان اس قابل ہوتا تھا کہ وہ مرکبہ (عرش الٰہی) کا مشاہدہ کر سکے۔ اس راہ میں اسے سات فلکی کروں میں سے ہو کر گزرنا پڑتا تھا۔ اس جگہ یہودی صوفیوں نے جو تفصیل دی ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ عرفانی تصورات سے نہ صرف پوری طرح واقف تھے بلکہ انہی کے نظریات سے متاثر بھی تھے۔ عرفانی حکماء یونانیوں کی طرح قسمت کو قوت قاہرہ سمجھتے تھے اور اس کے بعد بابلی مذہب کے فلکیہ عقاید نے اس تصور کو اور پختہ کر دیا۔ ان کا خیال تھا کہ فلک اور ستاروں کی گردش انسان کی مادی زندگی پر بہت اثر رکھتی ہے اور اس دنیا سے نجات بھی ان ہی ستاروں پر منحصر ہے۔ ان کا خیال تھا کہ انسانی رُوح ستاروں کی روحوں کے قبضے میں ہے اور جب وہ اس جسمانی قید سے آزاد ہوتی ہے تو ان ہی ستاروں سے ہو کر گزرتی ہے

جو انسانوں کے مخالف ہونے کے باعث ان کو گزرنے کی اجازت نہیں دیتے۔ ان روحوں سے نظر بچا کر ان مختلف منازل سے صحیح و سلامت گزرنے کے لیے خفیہ علم اور اسم اعظم کی ضرورت ہے جس کا راز عرفانی حکماء کے دعوے کے مطابق ان کے پاس ہے۔ انہی خطوط پر یہودی صوفیاء نے روحانی منازل کا نقشہ کھینچا جس کے مطابق انسانی روح سیاروں کے محافظ فرشتوں کی آنکھ بچا کر اپنی منزلِ مقصود تک پہنچ سکتی ہے[۳]۔ یہ منزل نور خداوندی کا دیدار ہے جس سے انسان کی نجات ہو جاتی ہے۔ لیکن چونکہ عرفانیوں اور یہودیوں کے بنیادی نظریات میں کافی تفاوت اور تضاد تھا اس لیے عرفانیوں کی تمثیلات کو اختیار کرتے وقت انہوں نے کافی رد و بدل اور ترمیم سے کام لیا۔ سیاروں کی ارواح کی جگہ دربان یا محافظوں نے لے لی۔ انسانی روح جب اپنی ارتقائی منازل طے کرتی ہوئی آخری مکان تک پہنچتی ہے تو وہاں اسے دروازے کے دائیں اور بائیں طرف محافظ نظر آتے ہیں۔ ان کے خطرے سے محفوظ رہنے کے لیے روح کو چند اجازت ناموں کی ضرورت ہوتی ہے۔ یہ اجازت نامے جادو کی ایک مہر پر مشتمل ہوتے ہیں جن میں ایک خفیہ اسم اعظم کا نقش ہوتا ہے جس سے مخالف ارواح بھاگ جاتے ہیں۔ ہر نئی منزل کے لیے ایک نئی مہر کی ضرورت ہوتی ہے تاکہ سالک اس آگ کے گڑھوں میں نہ پھنس جائے جو اس کٹھن راستے کے ہر طرف منہ پھیلائے موجود ہیں۔ یہ تمام مہریں اور اسمائے اعظم درحقیقت مرکبہ یعنی عرش عظیم کے نورانی ستونوں پر کندہ ہیں اور وہیں سے صوفیاء اور عرفاء نے انہیں حاصل کیا ہے۔

اس قسم کی متصوفانہ کتابیں جادو کے منتروں سے بھرپور ہیں۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یہ مذہبی تنزل کے زمانے کی یادگار ہیں۔ لیکن حقیقت یہ معلوم ہوتی ہے کہ مذہبی ارتقاء کے ایک خاص دور میں انسان کا ذہن جہاں بلند ترین صوفیانہ تجربات سے دوچار ہوتا ہے وہیں وہ اس قسم کے منتروں سے بھی اپنے دل کی کائنات میں رنگینی اور تنوع پیدا کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ چنانچہ قدیم یونانی اور مصری کتبات سے ان

دونوں کا اجتماع ظاہر ہے۔

اس سلوک میں بیرونی اور خارجی رکاوٹوں کے علاوہ خود انسان کے داخلی اور نفسانی رجحانات بھی کچھ کم خطرناک نہیں ہوتے۔ جہاں ارواح خبیثہ اور فرشتے سالک کا راستہ روکے کھڑے نظر آتے ہیں وہاں اس کے اپنے جسم کے اندر سے ایک ہلاکت آفریں آگ چمکتی نظر آتی ہے جو اسے چند لمحوں میں بھسم کر سکتی ہے۔ اس آگ میں سے ہر ایک کو گزرنا پڑتا ہے اور اس کے بعد ہی اس کی صحیح قلب ماہیت ہو سکتی ہے۔ لیکن اگر انسان کی ابتدائی ریاضت میں کوئی نقص ہو تو اس کا امکان ہے کہ وہ اس داخلی آگ کے شعلوں میں بھسم ہو کر رہ جائے۔ اس سلوک کی سات منزلیں ہیں جو ہر فلک کے ساتھ وابستہ ہیں۔ آخری منزل ساتواں آسمان ہے جس کے بعد وہ عرش اعظم کا مشاہدہ کر سکتا ہے۔ ہر فلک میں بے شمار کمرے اور ہال ہیں۔ مرکبہ تصوف کی مستند کتابوں میں ان کی تفصیلات درج ہیں۔ ان تمام پیچیدہ اور وسیع کمروں سے گزر کر ہی عرش عظیم کے مکین کا مشاہدہ ممکن ہے۔ ان تمام عمارتی نقشہ آرائیوں سے جو ان کتابوں میں موجود ہیں ناقدین اور محققین نے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ یہودی صوفیاء نے خدا کا تصور اپنے زمانوں کے مطلق العنان اور جابر بادشاہوں کی مثال پر قائم کیا تھا۔ دوسرے مذاہب کے صوفیاء کے ہاں عام طور پر جو خدا کا تصور ملتا ہے وہ تنزیہی کی بجائے تشبیہی زیادہ ہوتا ہے، وہ ماورائے کائنات و انسان ہونے کی بجائے اس دنیا کے ہر ذرے میں جلوہ فگن اور موجود ہے اور سب سے زیادہ انسان میں۔ لیکن اس قدیم یہودی تصوف میں یہ خدا خالص ماورائی ہے اور اس کی جن صفات کو زیادہ اہم سمجھ کر پیش کیا گیا ہے وہ محبت رحم، ربوبیت نہیں بلکہ اس کی قہر مانیت، عظمت اور جبروت ہیں جو اس کو دنیادی بادشاہوں کے نقشے کے مطابق پیش کرتی ہیں۔ یہودی تصوف میں تشبیہی تصور ضرور موجود تھا جس کے لیے ان کے ہاں "سکینہ" کی اصطلاح موجود ہے لیکن یہ تصورات بعد کی پیداوار ہیں اور جہاں تک قبل اسلام کے یہودی تصوف کا تعلق ہے وہ اس تصور سے یکسر خالی ہے۔ اس کا خدا خالص اور مکمل طور پر اس کائنات اور انسان سے کلی طور

پر ماوراء ہے۔

اسی طرح دنیا کے ہر صوفی کا خواہ وہ مسلمان ہو یا عیسائی یا یہودی، یہی مقصد اعلیٰ رہا ہے کہ وہ اپنی ذات فانی کو ذات خداوندی کے بقا میں مدغم کردے۔ یہ نظریۂ اتحاد وحدت وجودی صوفیاء کے ہاں زیادہ نمایاں نظر آتا ہے لیکن دوسرے صوفیاء کے ہاں بھی یہ تصور پایا جاتا ہے اگرچہ اس اتحاد کی نوعیت ان کے ہاں پہلے تصور سے کچھ مختلف ہے۔ مگر اس قبل اسلام یہودی تصوف میں اگرچہ جذب و شوق تو موجود ہے، وارفتگی و جنون کی کمی بھی نہیں لیکن خدا کی ذات سے محبت اور اس سے اتحاد کے تصورات یکسر ناپید ہیں۔ ہر منزل میں خدا اور انسان کے درمیان غیریت اور ماورائیت کا تصور موجود ہے اور جب صوفی اپنے سلوک کی انتہائی منزل میں پہنچتا ہے تو وہاں بھی یہ تفریق ختم نہیں ہوتی اور نہ اس تفریق اور غیریت کو ختم کرنے کا کوئی خیال ہی موجود ہے۔ صوفی جو اپنے جذب و شوق میں مختلف منازل اور ان کی تمام صعوبتیں طے کرنے کے بعد یہاں پہنچتا ہے اور عرش عظیم کے مشاہدے سے دوچار ہوتا ہے تو وہ صرف دیکھنے اور سننے تک ہی اکتفا کرتا ہے —— اس کے بعد اتحاد کا تصور بھی اس کے ذہن میں نہیں آتا۔ خدا کی تخلیقی قوت کی بجائے اس کی شاہانہ عظمت و جبروت کا خیال بہت نمایاں نظر آتا ہے۔ اسی تصور کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ یہ تصوف بہت جلد "عملیات" اور "تصوف عملی" جیسے اعمال میں تبدیل ہو گیا۔ صوفی ریاضیات اور مشاہدات کے بجائے ارواح مختلفہ کی مدد سے عملیات اور تصرفات غیبی کی طرف راجع ہو گیا۔ عملیات کے لیے ایک قسم کی استغراقی کیفیت پیدا کرنے کی ضرورت ہوتی ہے اور اس مقصد کے لیے ان صوفیاء نے بعض مناجاتیں تحریر کیں جن کے معانی میں تو کوئی گہرائی نہیں لیکن جن کے الفاظ کی بناوٹ، اتار چڑھاؤ اور چند مقررہ الفاظ کا تکرار پڑھنے والے کے ذہن میں ایک قسم کا سحر پیدا کرتا ہے جس سے وہ صوفی دنیا سے بے خبر ہو کر اپنے آپ میں جذب کی حالت پیدا کر لیتا ہے۔ "قدوس، قدوس، " کی مسلسل تسبیح سے وہ ایک اس طرح کی نفسیاتی کیفیت پیدا کرنے میں کامیاب

ہو جاتا ہے جس میں پھر وہ عملیات کی طرف کامیابی سے رجوع کرتا ہے۔

ان مرکبہ صوفیوں کے مختلف نوشتوں میں سے ایک عجیب و غریب کتاب ہے جس کا نام "پیمائش جسم" یعنی جسم خداوندی ہے۔ اس کے مندرجات کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ مرکبہ صوفیوں کا یہ گروہ خالص تجسیم کا قائل تھا جس کو عام یہودو نے بالکل پسند نہ کیا چنانچہ ان کی سخت مخالفت کی گئی۔ اس کتاب میں خدا کے جسم کے مختلف اعضاء کی پیمائشیں دی گئی ہیں، مثلاً خالق کا قد ۲۳۶۰۰۰ فرسنگ ہے وغیرہ۔ لیکن یہ پیمائشیں محض انسانوں کو سمجھانے کے لیے ہیں کیونکہ خدا کا فرسنگ ۳ میل کا ہے اور خدائی میل دس ہزار گز کا ہوتا ہے وغیرہ۔ تجسیم کی طرف یہ رجحان دوسری اور تیسری صدی عیسوی میں عام تھا یونانی، مصری اور عرفانی تصوف میں "باپ کا جسم" کی اصطلاحات مروّج تھیں معلوم ہوتا ہے کہ اس طرح کے تجسیمی تصورات ایک خاص قسم کے انسانوں میں ہر زمانے میں پائے جاتے ہیں۔ خود قرآن مجید میں کئی جگہ خدا کے ہاتھ، منہ اور استواء علی العرش کے تصورات ملتے ہیں، اسی طرح احادیث نبوی میں کئی جگہ تجسیمی تصورات ملتے ہیں مثلاً جبار اپنا قدم جہنم کی آگ میں ڈالے گا، مومن کا قلب خدا کی دو انگلیوں کے درمیان ہے وغیرہ وغیرہ۔ لیکن مسلمانوں کے ہاں یہ چیز شروع ہی سے تسلیم کی گئی تھی کہ یہ تجسیمی تصورات محض استعارات ہیں، ان کا لغوی مفہوم لینا بالکل غلط ہے۔ ؎

بعض مفکرین کا خیال ہے کہ جس وجود کی جسمانی پیمائشیں دی گئی ہیں وہ خدا ئے عظمت نہیں جو انسانی عقل و حواس سے ماوراء ہے بلکہ اس خالق کی ہے جس کے لیے بعض عرفانی حکماء نے انسان اولین کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ چنانچہ نبی حزقی ایل کے صحیفہ کے پہلے باب میں جہاں عرش خداوندی کا مکمل اور تفصیلی نقشہ دیا گیا ہے اور جس پر مرکبہ تصوف کی بنیاد ہے اس عرش نشیں کے متعلق یہ الفاظ ہیں، "اس تخت نما صورت پر کسی انسان کی سی شبیہ اس کے اوپر نظر آئی۔" (آیت ۲۶)

مغربی ایشیا کے مختلف مذہبی گروہوں کے افکار کے مطالعہ سے معلوم ہوتا

ہے کہ زرتشتی خیالات کے زیر اثر کچھ نئے تصورات سامنے آتے رہے اور ان کی بنا پر فلسفہ وحکمت میں خدا کے تصور میں بھی ایک تبدیلی پیدا ہوئی جو بعد میں عرفانیوں کے ہاں ایک واضح شکل میں سامنے آئی۔ دوسری اور تیسری صدی کے عرفانی حکماء میں سے بعض کا خیال تھا کہ تورات کا خدا خدائے خالق ہے لیکن "حقیقی خدا اس سے ایک علیحدہ ہستی ہے جو انسانوں کی عقل سے وراء الماوراء ہے"۔ معلوم ہوتا ہے کہ مرکبہ صوفیوں کے اس گروہ نے اس تصور کو جو ان کے زمانے میں عام طور پر مروج تھا اس میں سے خلاف یہودیت عناصر ختم کر کے اپنا لیا۔ ان کے لیے اپنی مذہبی روایات کی روشنی میں ثنویت کو قبول کرنا محالات سے تھا اس لیے انہوں نے خدا کے ان دونوں تصورات میں ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش کی۔ خدائے خالق کو انہوں نے تجسیمی لباس پہنا کر عرش عظیم پر متمکن کر دیا جس کو انسانوں کی آنکھ دیکھ سکتی ہے لیکن جو اپنی حقیقی ماورائیت کے لحاظ سے انسانی عقل وحواس سے بہت پرے ہے۔ چنانچہ ایک جگہ مذکور ہے کہ "خدائے حقیقی اپنی مخلوق کی آنکھوں سے ماوراء ہے اور اس کو فرشتے بھی جو اس کی خدمت پر مامور ہیں دیکھ نہیں پاتے لیکن اسی خدا نے اپنے فضل سے ربی عقیبہ پر مشاہدۂ مرکبہ میں اپنے نور کا جلوہ دکھایا۔"

تقریباً اسی قسم کا تصور غزالی نے مشکوٰۃ الانوار میں پیش کیا ہے۔ اس کا دار ومدار ان کے نزدیک ایک حدیث پر ہے جس کے مطابق خدا ستر یا دوسرے قول کے مطابق ستر ہزار پردوں کے پیچھے ہے۔ اس خالص ماورائی تصور کو پیش کرتے ہوئے غزالی نے تخلیق کائنات کا عمل ایک ہستی کے سپرد کیا ہے جس کے لیے وہ "مطاع" کی اصطلاح استعمال کرتا ہیں جو افلاطونی اور عرفانی Demiurge کے مماثل ہے اور جس کے متعلق عام خیال یہی ہے کہ یہ قدیم زرتشتی، یونانی اور عیسائی تصور کلمہ (Logos) کی آواز بازگشت ہے۔ اسی طرح مرکبہ صوفیوں کے ایک گروہ نے جن کو میتاتردن (Metatron) فرشتے کے نام پر میتاتردن صوفیاء کے نام سے پکارا جاتا ہے ایک اسی طرح کا تصور پیش کیا ہے۔ ربی اسماعیل کو جب عرش عظیم کا شہود نصیب

ہُوا تو اس وقت میتا ترون فرشتے نے جو چیزیں دکھائیں ان میں سے ایک آفاقی پردہ بھی تھا جو اس عرش کی عظمت کو فرشتوں کی آنکھوں سے بچاتے ہوئے تھے۔ اس پردے میں کائنات کی تمام اشیاء کا عکس موجود ہے۔ تمام انسانی نسل اور ان کے اعمال اس پردے میں منقش ہیں۔ جو شخص اس آفاقی پردے کے راز سے واقف ہو جاتا ہے وہ کائنات کے انجام اور نجات دہندے کی حقیقت سے بھی خبردار ہو جاتا ہے۔ یہ حقیقت قابل غور ہے کہ عرش کا مشاہدہ ان صوفیاء کی نگاہ میں انجام کائنات سے وابستہ تھا۔ چنانچہ ایک جگہ مذکور ہے "وہ کب روحانی عظمت کا مشاہدہ کرسکے گا؟ نجات کے آخری دن کے متعلق کب اسے خبر ملے گی؟ وہ وہ چیز کب دیکھ سکے گا جس کو کسی کی آنکھ نے نہیں دیکھا؟" ان صوفیاء کے نزدیک جب نجات دہندہ آجائے گا تو کائنات کی ہر وہ چیز یا مسئلہ جو اس وقت انسانوں کے ذہن اور عقل سے ماوراء معلوم ہوتا ہے سب کے لیے واضح ہو جائے گا۔ عرش عظیم اور خدا کی عظمت وجبروت کی صحیح ماہیت سب پر عیاں ہو جائے گی اور اسی طرح تورات کے ان احکامات کی صحیح مصلحت جو آج ہماری آنکھوں سے اوجھل ہے سب کو معلوم ہو جائے گی۔ ان صوفیوں کی کائنات کے اختتامی دور اور نجات دہندے کی آمد کی توقع میں دلچسپی کا صرف یہی سبب تھا کہ ان کی تمام تر زندگی اس مادی زندگی سے فرار کے تصور پر مبنی تھی۔ عام یہودی نظریے کے خلاف انہوں نے خدا کی عظمت اور اس کے جلال کا نظارہ اس مادی دنیا اور انسانی کوششوں کی کامیابی میں نہیں دیکھا بلکہ اسی راہبانہ طریقے کے مطابق اس کا عمل انھیں صرف اس دُنیائے فانی سے باہر آخرت میں نظر آیا۔ شاید یہ اس زمانے کے ماحول کا نتیجہ ہو جب ہر طرف سے یہودیوں پر عیسائیوں کی طرف سے بے اندازہ سختیاں ہو رہی تھیں لیکن اس کے باوجود ان کی توجہ کا زیادہ تر عرش کے مشاہدے تک محدود رہنا اس چیز کی غمازی کرتا معلوم ہوتا ہے کہ قدیم اور جدید صوفیا کی طرح ان کا نظریۂ حیات راہبانہ ثنویت پر مبنی تھا جس کے مطابق یہ دنیا اور اس کی ہر شے شرانگیز اور روحانیت کے منافی ہے۔

مرکبہ صوفیوں کا زیادہ تر رجحان فلسفیانہ افکار اور مابعد الطبیعیاتی سوالات اٹھانے کی بجائے محض اپنے مشاہدۂ عرش کے بیانات تک محدود رہا۔ عرفانی حکماء کا دائرہ فکر کائنات کی تخلیق کی ماہیت کی گتھی سلجھانے کی طرف تھا اور انہوں نے اس مقصد کے لیے طویل اور پیچیدہ علم الاصنام پیش کیا جس کی مدد سے انہوں نے اس کائنات میں انسان کا مقام، اس کی فطری کمزوریوں، بدی اور شر کا وجود، خدا انسان اور کائنات کے تعلق کو واضح کرنے کی کوشش کی۔ اس کے برعکس مرکبہ صوفیوں نے اپنی تمام تر توجہ عرش عظیم، عالم بالا اور اس کے عجائبات کی تفصیل بیان کرنے پر مرکوز رکھی ان کے ہاں فلسفیانہ مسائل کا فقدان ہے کم از کم ابتدائی دور میں اور یہی چیز ان کو عرفانیوں سے متمیز کرتی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ بعد میں ان کے ہاں بھی یہ فکری تصورات پیدا ہونے شروع ہو گئے۔ چنانچہ تیسری صدی عیسوی میں بابل کے ایک مشہور صوفی کا قول عام طور پر نقل کیا جاتا ہے کہ سات صفات ہیں جن سے یہ کائنات تخلیق ہوئی: حکمت، علم، قوت، عدل، حق، عشق اور رحم۔ ان ہی سات صفات کو ایک اور بیان میں متمثل شکل دے کر کہا گیا کہ "سات صفات عرش عظمت کے سامنے دست بستہ حاضر ہیں: حکمت، حق، عدل، عشق، رحم، سچائی اور امن۔"

لیکن اس زمانے کے رجحانات کے مطابق اس تصوف میں ایک طرف حروف اور اعداد کی پُراسرار قوتوں اور دوسری طرف جادو اور عملیات کے پہلوؤں پر بہت زیادہ توجہ دی گئی ہے۔ ان کے خیال میں پہلے دس اعداد اور عبرانی زبان کے ۲۲ حروف میں عجیب وغریب خصوصیات ہیں۔ ان کے مختلف میل جول سے ہی اس کائنات میں مختلف قوتیں اور مظاہر پیدا ہوئے۔ یہی وہ حکمت کے (۳۲) خفیہ ذرائع ہیں جن کی مدد سے خدا نے اس کائنات کو پیدا کیا۔ حروف کے متعلق لکھا ہے کہ "خدا نے انہیں لکھا، انہیں کاٹا، ملایا، پھر انہیں تولا، ایک دوسرے میں تبدیل کیا اور ان سے تمام مخلوق کو پیدا کیا وہ بھی جو موجود ہے اور وہ بھی جو ابھی معرض وجود

میں آنے والی ہیں" اس کے بعد تینوں عوالم میں ـــــ یعنی عالم انسان، عالم افلاک اور عالم زماں ـــــ ہر حرف کا جو باطنی مفہوم پنہاں ہے اس کو مختصر طور پر بیان کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ حزقی ایل نبی کے صحیفہ میں جو "جان دار" عرش کو اٹھائے ہوئے نظر آتے ہیں وُہ یہی حروف و اعداد ہیں جنھوں نے زندگی کا لباس اوڑھ لیا ہے۔ اسی نظریے کی بنا پر اسم اعظم کا تصور پیدا ہُوا۔ یہ خدا کا ایسا خفیہ نام تھا جس کی تاثیر جادُو سے کم نہ سمجھی جاتی تھی۔ صوفیا ایک ایسا چوغہ پہنتے تھے جس کے تانے بانے میں یہ نام شامل ہوتا اور اس پہننے کو ایک متبرک اور اہم رسم کے طور پر ادا کیا جاتا تھا۔ اس کے پہننے والے کو یہ توقع ہوتی تھی کہ اس نام کے سستے سے ایک خصوصی تعلق پیدا کر سکے گا۔

عیسائی اور اسلامی تصوف کے زیر اثر مرکبہ صوفیوں کے ان نظریات میں گہرائی پیدا ہونا شروع ہُوئی اور حزقی ایل نبی کے مشاہدۂ عرش اور اس کی مادی اور جسمانی تفصیلات کو ایک طرح کا مادی اظہار سمجھا جانے لگا کسی ماورائی حقیقت کا اور اس کے ساتھ انسان کی اخلاقی برتری کا تصور بھی پیدا ہونا شروع ہوا۔ جب رُوح مرکبہ یعنی عرش کی طرف عروج کرتی ہے تو سات مختلف محل راستے میں آتے ہیں جن سے وُہ گزرتی ہے۔ بعد کے اثرات سے ان محلوں کو اخلاقی ارتقاء کے مختلف منازل کی مثال کے طور پر پیش کیا جانے لگا، مثلاً ربّی عقبہ ربّی اسماعیل سے کہتا ہے: جب میں پہلے محل میں پہنچا تو میں عبادت گزار تھا۔ دوسرے محل میں طاہر، تیسرے میں بے ریا، چوتھے میں خدا کے ساتھ تھا۔ پانچویں محل میں میں نے خدا کے حضور میں اپنی پاکیزگی کا اظہار کیا۔ چھٹے میں میں نے اسم متبرک یعنی قدوس کا لفظ اس کے حضور میں ادا کیا تاکہ محافظ فرشتے مجھے نقصان نہ پہنچا سکیں۔ ساتویں محل میں پوری قوت اور ہمت کے ساتھ میں کھڑا ہُوا جبکہ میرے تمام اعضاء کانپ رہے تھے اور میں نے یہ دعا پڑھی تو جو بلند مرتبہ ہستی ہے تیرے ہی لئے تمام تعریف ہے، اس عرش عظیم کے مکین کے لیے تمام تعریفیں ہیں۔" مرکبہ تصوف کی یہ

تمثیلی تشریح بعد کی پیداوار ہے جس پہ قبالہ کی تمام عمارت کا دار ومدار ہے۔ اسلام سے قبل کے یہودی تصوف میں اس طرح کے بلند اخلاقی مسائل مفقود ہیں۔ اس تصوف کا موضوع انسان تھا ہی نہیں، اس کی تمام تر توجہ خدا، اس کے جلال اور عرش کے نورانی جلوے تک محدود ہے۔ اور اسی لیے اس تصوف نے اخلاقی ارتقاء میں کوئی حصہ نہیں لیا۔ مرکبہ صوفیوں کے جو نوشتے ہم تک پہنچے ہیں ان میں عرش اور عرش تک پہنچنے کے لیے جن کمروں اور محلوں سے گزرنا پڑتا ہے ان کی مادی تفصیلات سے زیادہ کچھ نہیں ملتا۔ اس کے علاوہ اس میں سالک کے اپنے جذبات و تجربات کا بھی ذکر ہے لیکن جہاں تک تصوف سے پیدا شدہ اخلاقی تصورات کا تعلق ہے یہ سارا یہودی ادب اس سے ناآشنا ہے۔ مرکبہ صوفی کی ذات ایک ایسے تخیل انسان کا آئینہ ہے جسے عالم روحانی کے اسرار کی کنجیاں حاصل ہو گئی ہوں اور جو ان اسرار کو دیکھنے اور بیان کرنے کے علاوہ اور کچھ نہیں جانتا۔ اس قسم کا عرفان ہی اس کے نزدیک دینی اور دنیاوی حکمت کا نچوڑ اور مغز ہے۔

حوالہ جات

۱ - ورثۂ اسرائیل (آکسفورڈ پریس، ۱۹۴۸) صفحہ ۴۷

۲ - ڈاکٹر ایڈون آر بیون (Edwyn R. Bevan) ایضاً، صفحہ ۴۴

۳ - زبور، باب ۱۳۹، ۱-۱۲

۴ - دیکھئے راقم الحروف کی کتاب "حکمائے قدیم کا فلسفۂ اخلاق" باب رواقی فلسفۂ اخلاق

۵ - کورن فورڈ، یونانی مذہبی افکار، صفحہ ۷۸-۷۹۔

۶ - کورن فورڈ یونانی مذہبی افکار، صفحہ ۷۹- اور ورنر جیگر، ابتدائی یونانی فلاسفہ کا دینیاتی فکر، ۴۲-۴۶

۷ - نفس یونانی لفظ (Nous) کا ترجمہ ہے یعنی صوفیانہ اصطلاح میں انسانی قلب

۸ - کورن فورڈ صفحہ ۷۹، جیگر صفحہ ۱۱۵

۹- دیکھیے جیگر، صفحہ ۱۲۰

۱۰- دیکھیے انسائیکلوپیڈیا مذہب و اخلاقیات جلد ۸، صفحہ ۱۴۳ و

۱۱- کورن فورڈ، صفحہ ۷۹، نمبر ۱۰۱

۱۲- کورن فورڈ، صفحہ ۷۹، نمبر ۱۴۱

۱۳- دیکھیے انسائیکلوپیڈیا مذہب و اخلاقیات جلد ۸ صفحہ ۱۳۴ ب، ۱۳۵ الف اور راقم الحروف کی کتاب "حکمائے قدیم کا فلسفۂ اخلاق" کا باب "رُواقی فلسفۂ اخلاق"

۱۴- سمیری اور بابلی تصور ممو کے متعلق دیکھیے انسائیکلوپیڈیا مذہب و اخلاقیات جلد ۱۲ صفحہ ۷۴۹/۷۵۲

۱۵- دیکھیے انسائیکلوپیڈیا مذہب و اخلاقیات جلد ۸، صفحہ ۵۴۲ لفظ (ہیمرا)

۱۶- دیکھیے رینکن کی کتاب "اسرائیل کا حکمتی ادب"، صفحہ ۲۲۴-۲۴۳

۱۷- اس عالم اعیان یا عالم مثال کے لیے افلاطون "حیوان معقول" (Intelligent Animal) کی اصطلاح استعمال کرتا ہے۔

۱۸- عالم معقولات کی اصطلاح سب سے پہلے فیلو نے ایجاد کی۔ دیکھیے ولفسن، فیلو جلد اول صفحہ ۲۲۷ فٹ نوٹ ۵

۱۹- مشہور صوفیانہ قول ہے کہ خدا نے انسان کو اپنی صورت پر بنایا۔ صورت کا یہ لفظ اسی فلسفیانہ اصطلاح کے لیے استعمال ہوا ہے۔ اس کا مفہوم یہاں شکل نہیں۔

۲۰- لفظ صورت کے ان مختلف معنوں میں تمیز کرنے کے لیے فیلو غیر مادی صورت (جب وہ اعیان یا حقائق کے لیے بولا جائے) اور مرئی یا محسوس صورت (جب وہ محسوسات کے لیے بولا جائے) کی اصطلاحات استعمال کرتا ہے۔

۲۱- رواقیوں کے ہاں لفظ لوگوس مستعمل تو ضرور ہے لیکن اس کا مفہوم ان کے نزدیک محض ایک اصول ساری (Immanent) کا سا ہے جو اس دنیا میں اسی طرح موجود ہے جس طرح انسانی جسم میں روح۔ ان کے ہاں لوگوس کا مفہوم غیر مادی وجود اور جامع الحقائق کی حیثیت میں نہیں پایا جاتا۔

۲۲- اس کی مثالیں پہلے دی جا چکی ہیں۔

۲۳- التسعہ، کتاب پنجم باب یکم فصل ششم۔ فلاطینوس کہتا ہے کہ یہ اصول قدیم

فلسفہ سے ماخوذ ہے۔ وُلفسن (Wolfson) کا خیال ہے کہ اس کا اشارہ ارسطو کی طرف ہے جس کا قول تھا کہ یہ قانون فطرت ہے کہ "اگر حالات یکساں ہوں تو ایک علت کا معلول ہمیشہ ایک جیسا ہوگا" یا "ایک حرکت ایک ہی علت کا نتیجہ ہوتی ہے۔" دیکھیے کتاب "فیلو" جلد اول صفحہ ۲۸۳ ؂

۲۴- ایضاً، کتاب پنجم، باب دوم، فصل اوّل۔

۲۵- تمام مسلمان حکماء نے اپنے مابعد الطبیعی فکر میں اس اصول کو جو اسلامی تصوّر خدا کے مضمرات کے سراسر منافی تھا ایک حقیقت ثابتہ کے طور پر تسلیم کیا ہے۔

۲۶- قدیم یہودی تصوف جن دستاویزوں پر منحصر ہے ان کے متعلق زیادہ سے زیادہ جو کچھ کہا جا سکتا ہے وہ یہ ہے کہ شاید "وہ اسلام کی توسیع سے پہلے معرض وجود میں آئیں۔" دیکھیے شولم کی کتاب "یہودی تصوف کے عمومی رجحانات" صفحہ ۴۴۔ تو بین کی عبارت سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ یہ تحریریں اسلام سے پہلے کی نہیں بلکہ اس زمانے میں لکھی گئیں جب ابھی اسلام اردگرد کے علاقوں میں پھیلا نہیں تھا یعنی دوسرے لفظوں میں پہلی صدی ہجری کے لگ بھگ۔

۲۷- دیکھیے عہد جدید میں پولس رسول کا خط کلیتوں کے نام (ب ۲، ۹)

۲۸- عام طور پر صوفیانہ ادب میں جب روح انسانی خدا کے پاس پہنچتی ہے تو اس کے لیے "عروج یا صعود" کی اصطلاح استعمال کی جاتی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ خدا نہ زمانی ہے نہ مکانی لیکن انسانوں نے ہمیشہ اس تجربۂ کشف کو عروج کے ساتھ منسلک کیا ہے۔ لیکن "مرکبہ تصوّف" جن کتابوں پر مبنی ہے ان میں سے ایک میں اس تجربے کے لیے بجائے عروج کے "تنزل" کی اصطلاح استعمال کی گئی ہے یعنی ان کے نزدیک بلند ترین منزل وہ ہے جب ایک صوفی مرکبہ یعنی تخت الٰہی کی طرف نزول کرتا ہے۔ اسی بنا پر اس قسم کے تمام صوفیا کو "صوفیائے تنزلیتین" کہا جاتا ہے جن کا ایک علیحدہ منظم سلسلہ تھا جو فلسطین میں چوتھی یا پانچویں صدی عیسوی میں موجود تھا۔

۲۹- بعض لوگوں کا خیال ہے کہ علم فراست الید کے متعلق دنیا میں سب سے پہلی

کتاب یا دستاویز ان ہی مرکبہ صوفیوں کے ہاتھوں معرضِ وجود میں آ گئی۔

۳۰ - دیکھیے انسائیکلوپیڈیا مذاہب، مضمون Gnosticism

۳۱ - شہرستانی نے ملل و النحل میں اس رائے کا اظہار کیا ہے کہ مسلمانوں میں ایک گروہ تھا جو تجسیمی تصورات کو ان کے لغوی معنوں میں سمجھتا تھا۔ ایک شخص داؤد خوارزمی کہتا تھا کہ معبود جسم، گوشت، خون رکھتا ہے اور اس کے جوارح و اعضاء وغیرہ بھی ہیں اگرچہ اس کا جسم، گوشت اور خون وغیرہ ہماری یا دیگر مادی اشیاء کی طرح نہیں۔ اس کے بعد شہرستانی کہتا ہے کہ یہ اور اس طرح کے اور تجسیمی تصورات مسلمانوں میں یہودیوں کے مقالات سے لیے گئے ہیں کیونکہ بقول مصنف "تشبیہ منظور طبایع ایشاں است" دیکھیے الملل و النحل کا فارسی ترجمہ از افضل الدین صدر چاپ خانۂ علمی طہران

۳۲ - میتاترون وہ فرشتہ ہے جو ایک قول کے بموجب انسان کے اعمال اور خاص کر اس کی نمازوں اور دعاؤں کو معرضِ تحریر میں لاتا رہتا ہے۔ بعض کا خیال ہے کہ یہ میکائیل فرشتہ کی ہی دوسری شکل ہے۔ عہد عتیق کی کتاب خروج میں ایک جگہ ایک فرشتے کا ذکر آتا ہے جس کے متعلق لکھا ہے کہ اس فرشتے کو ناراض مت کرنا۔ اس لیے کہ میرا نام اس میں رہتا ہے" (۲۳، ۲۰) انسائیکلوپیڈیا مذہب و اخلاقیات کے مضمون نگار کا خیال ہے کہ ممکن ہے کہ اس نظریے نے عیسائی نظریہ کلمہ (Logos) کی تعبیر پر اثر ڈالا ہو۔ جلد ۱۰، صفحہ ۶۰۵ ب

۳۳ - کائنات کی تخلیق سے پہلے خدا نے تین چیزیں بنائیں، ہوا - آگ اور پانی (ان کے ابتدائی حروف عبرانی زبان کے مادی حروف ہیں الف، میم، شین جن سے باقی حروف نکلے) لیکن یہ تینوں در حقیقت ان سے بھی ابتدائی چیزوں آسمان، ہوا اور زمین سے ظہور پذیر ہوئے۔ ان متقابل کی تین تین چیزوں کے مقابلے سے ہی اس کائنات کا توازن قائم ہے۔ سات دگنے حروف یعنی ب، جیم، دال، کاف، پے، رے، طا) کے مقابلے پر سات کائناتی قوتیں ہیں جن کو اپنی مخالف قوتوں کی مزاحمت سے دوچار ہونا پڑتا ہے مثلاً (۱) حکمت اور اس کے مخالف بے وقوفی (۲) امارت اور غربت (۳) زرخیزی اور بنجر پن (۴) حیات اور موت (۵) حکومت اور چاکری (۶) امن اور جنگ (۷) خوبصورتی اور بدصورتی۔ کائنات فطرت اور اخلاق انہی قوتوں کے باہمی صحیح تعامل سے ارتقا پذیر ہوتی ہیں، ۱۲ سادے حروف خدا کی بارہ صفات کا مظہر ہیں۔ دیکھیے انسائیکلوپیڈیا مذہب و اخلاقیات جلد ۹، صفحہ ۱۱۱ ق

(۴)

عیسائی تصوّف

بابلی اور مصری اسرار و باطنیت

بابل میں زمین کی زرخیزی کے متعلق چند رسوم اور تصورات تھے جن کے ارد گرد علم الاصنام اور بعد میں علوم باطنی و اسرار کا ذخیرہ تیار ہُوا۔ بعد میں یہ رسومات موت کے بعد کی زندگی کے تصوّر کے ساتھ وابستہ ہوگئیں۔ اس تصوّر کے ساتھ انسانی زندگی کے متعلق قنوطی نقطۂ نگاہ اور انسان کی تخلیق، اس کی فطرت اور اس کی موت کے بعد کی زندگی کے متعلق صنمیاتی تمثیلات کا تار و پود بھی شامل ہوگیا۔ ایک نوشتہ "اشتر کا نزول" ملا ہے جس میں دیویٔ فطرت تموز کی موت کے بعد اشتر جہنم کے سات دروازوں سے ہوتا ہُوا پاتال میں پہنچتا ہے تاکہ دیوی تموز کو دوبارہ واپس لائے۔ اس کی موت سے تمام نباتاتی اور حیواناتی زندگی ختم ہو چکی تھی۔ پاتال کی ملکہ نے اس کو قید کر کے اس کے جسم کو کسی بیماری میں مبتلا کر دیا تھا۔ دوسرے دیوتاؤں نے ایک خوبصورت شخص کو پاتال کی ملکہ کے پاس دیوی تموز کی رہائی کی درخواست کے لئے بھیجا۔ اس پیغامبر کی حسن صورت اور حسنِ کلام سے متاثر ہو کر پاتال کی ملکہ نے دیوی کو رہا کر دیا۔ واپسی کے وقت راستے میں آبِ حیات تھا لیکن پانی کے دیوتاؤں نے دھوکے سے اس پیغامبر کو اس سے سیراب ہونے اور لافانی ہونے سے روک دیا۔ یہ واقعہ درحقیقت بابلی اور سمیری نظریۂ حیات کا آئینہ ہے۔

جس کے مطابق ہبوطِ آدم کا افسوس ناک ڈرامہ ظہور پذیر ہوا یعنی انسان حیاتِ ابدی حاصل کرنے میں صرف اس وجہ سے ناکام رہا کہ پانی کا دیوتا جو علم کا نمائندہ ہے اس کے ساتھ حسد اور بغض رکھتا تھا۔ یہی تمام قصہ اور یہی نقطۂ نگاہ مختلف مناجاتوں میں پیش کیا گیا اور اس تصوّر کے اردگرد تمام صوفیانہ رسوم قائم ہوئیں۔

ان بابلی صوفیاء کے ہاں باطنی حکمت کا تصوّر بہت گہرا تھا لیکن اس حکمت کا تعلق زیادہ تر کہانت پر مبنی تھا۔ ان کا خیال تھا کہ کائنات کے تمام واقعات نہ قوانینِ فطرت اور نہ انسانی ارادے سے ظاہر ہوتے ہیں بلکہ دیوتاؤں کے فیصلے کا نتیجہ ہیں۔ یہ دیوتائی فیصلے باطنی اسرار ہیں جو انسان ایک خاص قسم کے عمل سے پا سکتا ہے۔ اس کی بنا پر بابل میں صوفیانہ حلقے قائم ہوئے جہاں پیر و مرشد اپنے چند مریدوں کو ان علوم و اسرار کی تعلیم دیتا تھا۔

اس طرح مصر میں دیوتا آسیریس (Osiris) زرخیزی کا دیوتا تھا اور اس کا قصہ بھی بابلی دیوتا تموز کی طرح نباتاتی حیات و ممات کے اردگرد قائم ہوا اور اس سے بڑھ کر انسانوں کی حیات و ممات کے رموز و اسرار کی گرہ کشائی تک جا پہنچا۔ یہ دیوتا بھی اسی طرح مارا جاتا ہے اور پھر دیوتائے اعظم کی سفارش پر دوبارہ زندگی حاصل کرتا ہے۔ دیوتا کی یہ حیاتِ نو انسانوں کے لیے ایک پیغامِ مسرت ہے جس سے وہ موت کے بعد فلاح پانے اور نئی اور بہتر زندگی پانے کی توقع رکھ سکتے ہیں۔ لیکن وہ پیغام کیا ہے؟ صرف چند چیدہ افراد ہی اس کے اہل ہیں کہ وہ لوگوں کو اس کے متعلق کچھ بتا سکیں لیکن تمام اسرار صرف ایک محدود طبقے تک محدود رہنے چاہییں اور اس مقصد کے لیے ان کے ہاں بھی باقاعدہ ادارے تھے جن میں داخلہ پر سخت پابندیاں ہوتی تھیں۔

یونانی اسرار و باطنیت

یونان میں بہت سے باطنی گروہ تھے جن میں سب سے زیادہ مشہور وہ نظام ہے جو الیوسیس (Eleusis) میں قائم تھا اور جس کے نام پر اس کو

الیوسیسں نظام باطنیت کا نام دیا گیا۔ اس کا تمام تر دارومدار دیوی ڈیمیٹر (Demeter) اور اس کی لڑکی پرسی فون (Persephone) کی کہانی پر مبنی ہے۔ مصری اور بابلی اسرار کی طرح یہ دیوی بھی زرخیزی اور پیداوار سے متعلق تھی اور اسی بنا پر بعض محققین کا خیال ہے کہ یہ اسرار یونان میں مصر سے لائے گئے تھے اور اس کی تصدیق اس طرح سے ہوتی ہے کہ ڈی میٹر اور پرسی فون کی کہانی مصری دیوی تموز کے قصے سے بالکل مشابہ ہے۔ ایک دن پرسی فون باغ میں پھول چن رہی تھی کہ پاتال کا دیوتا اسے اٹھا کر لے گیا۔ اس پر ڈی میٹر کو بہت صدمہ ہوا اور اس غصہ میں آ کر اس نے فیصلہ کیا کہ وہ زمین سے اناج اگانے میں مدد نہیں دے گی۔ اس پر تمام زمین بنجر ہو گئی اور انسانوں کے لیے قیامت کا سماں پیدا ہو گیا۔ آخرکار دیوتائے اعظم زیوس (Zeus) نے فیصلہ کیا کہ کچھ عرصہ کے لیے پرسی فون اپنی ماں کے پاس واپس آ جائے اور سال میں آٹھ مہینے اس زمین پر گذارے۔ اس مختصر سے قصہ کے ارد گرد انسانی زندگی کا تمام ڈرامہ تیار کیا گیا اور آہستہ آہستہ اس کی ابتدائی شکل سے ہٹ کر یہ انسان اس کی موت کے بعد کی زندگی اور کائنات کے خالق مطلق کے ساتھ تعلق پر منتج ہوا۔

اس باطنی گروہ کا طریقہ یہ تھا کہ سال کے ایک خاص مہینے کی تیرہ تاریخ کو ایتھنز کے نوجوان اکٹھے ہو کر جلوس کی شکل میں الیوسیس شہر کی طرف روانہ ہوتے تاکہ وہاں سے جشن کے لیے چند متبرک چیزوں کو لا سکیں۔ پندرہ تاریخ ان لوگوں کے لیے وقف تھی جو اس نظام میں داخل ہونا چاہتے تھے اور جن کو مرشدین جشن میں شامل ہونے کے لیے مختلف ہدایات دیتے تھے۔ صرف ایسے لوگوں کو شامل کیا جاتا تھا جو ہر قسم کی اخلاقی اور قانونی ناپاکی سے مبرا ہوتے تھے۔ ان سے مکمل اخفاء اور رازداری کا حلف لیا جاتا۔ اس کے بعد طہارت یا اصطباغ کی رسم ادا کی جاتی۔ اس طہارت کا مقصد یہ تھا کہ انسان گزشتہ گناہوں سے پاک ہو جائے۔ اس موقع پر ہر شخص اپنے کبیرہ گناہوں کا اقرار مرشد کے سامنے بھی کرتا تھا، سولہ تاریخ کو سمندر میں غسل کیا جاتا اور اس کے بعد دیوی کے حضور میں قربانی کا جانور

پیش کیا جاتا جس سے یہ طہارت مکمل ہو جاتی - انیس تاریخ کو یہ تمام نئے داخل شدہ اور نظام باطنی کے سرکردہ لوگوں کا جلوس ایتھنز سے الیوسیس کی طرف روانہ ہوتا۔ یہ صبح سویرے شروع ہوتا لیکن اس کی رفتار تیز نہ ہوتی۔ ان کے ساتھ ایک دیوتا کا بت بھی ہوتا تھا اور راستے میں مختلف جگہوں پر پڑاؤ کرتے اور مقدس ناچ لوگوں کے سامنے پیش کیا جاتا۔ غروب آفتاب کے قریب وہ الیوسیس کے مقدس حدود میں داخل ہوتے۔ قربانیاں، ناچ، مناجاتیں وغیرہ کے معاملے میں کوئی خفا یا پردہ نہ تھا لیکن جونہی وہ الیوسیس کی حدود میں داخل ہوتے یہ ظاہریت ختم ہو جاتی اور چار دن تک وہ تمام رسومات ادا کی جاتیں جن کو عوام کی نگاہ سے پوشیدہ رکھا جاتا تھا اور جن کی بنا پر اس قسم کے تمام نظاموں کو باطنیت کا نام دیا جاتا ہے۔

متروی اسرار و باطنیت

ایران قدیم کے مختلف دیوتاؤں میں سے ایک دیوتا مترا نامی تھا جس کا آریائی نام مترا (دوست) ہے۔ ان دونوں میں کافی مماثلت پائی جاتی ہے۔ دونوں میں وہ نور کا دیوتا ہے جو صداقت اور راستی کا علمبردار اور جھوٹ اور دروغ کا دشمن ہے۔ اوستا میں وہ آسمانی روشنی کا نمائندہ ہے جو سورج کے طلوع ہونے سے پہلے پہاڑوں کی بلند ترین چوٹیوں پر نمودار ہوتا ہے۔ وہ نہ سورج ہے، نہ چاند نہ ستارہ بلکہ اپنے سو کانوں اور سو آنکھوں سے دنیا پر کڑی نگاہ رکھتا ہے۔ مترا سب کچھ سنتا، دیکھتا اور جانتا ہے، کوئی اسے دھوکہ نہیں دے سکتا مرور زمانہ سے وہ صداقت اور خلوص کا دیوتا قرار پایا۔

اس کے بعد جب یہ متروی مسلک سامی اقوام میں پھیلا تو بابل کے مختلف تصورات اس میں شامل ہو گئے، جن میں سب سے اہم تصور اس زمانے میں مروجہ علم النجوم تھا۔ اس کے مطابق مختلف سیارے چند صفات اور نیکیوں کے حامل تھے۔ ہر سیارہ ہفتے کے ایک دن کا نمائندہ اور ایک خاص دھات سے منسوب تھا۔ اسی بنا پر تمام قدیم مذاہب اور باطنی اسرار میں سات ایک پراسرار عدد سمجھا جاتا ہے جب

رُوحیں آسمان سے زمین کی طرف آتی ہیں تو انہی سیاروں سے ہوکر آتی ہیں اور ان سے مختلف صفات حاصل کرتی ہیں۔ اس تصوّر سے ناگزیر قسمت کا وُہ تصوّر رائج ہوا جس کے مطابق انسان کی تمام زندگی کا دار و مدار گردش افلاک پر ہے۔ جب نجوم کے یہ تصوّرات مثردی مسلک میں شامل ہو گئے تو اس کے باعث ہر جگہ ان کے اثرات پھیل گئے۔ اس کے بعد سکندر کے ماتحت یونانی حملے کے دوران میں یونانی فلسفہ کی آمیزش سے مثردی مسلک نے وہ حیثیت اختیار کی جس نے اس دور کے ہزاروں انسانوں سے مشرق اور مغرب دونوں جگہ اپنی سیادت کا لوہا منوایا۔

مثردی مسلک کا دوسرا بنیادی عقیدہ یزدان اور اہرمن کی کش مکش سے متعلق تھا۔ اہرمن کی پُراسرار سازشوں سے کامیابی سے نبٹنے کے لیے مثردی مسلک کے حامیوں نے بے شمار باطنی رسوم کا آغاز کیا۔ ارواح بد اور چشم بد سے بچنے کے لیے مختلف ذریعے ایجاد کیے گئے جو عوام میں بہت زیادہ مقبول ہوئے۔

مثرا اس مسلک کی رو سے ایک واسطہ ہے یزدان اور انسانوں کے درمیان۔ وُہ خالق ہے جس کے ذمہ یزدان نے اس کائنات کا نظام سپرد کیا ہے۔ وُہ "کلمہ" ہے جو یزدان سے ظاہر ہوا اور جو اس کے علم کل میں حصہ دار ہے۔ وہ یزدان اور اہرمن کی مسلسل کش مکش میں جو اب انسانوں کے دلوں میں جاری ہے یزدان کا مددگار ہے۔ لیکن اس کش مکش سے کامیابی سے عہدہ برآ ہونے کے لیے ضروری ہے کہ انسان اس شریعت کی پیروی کرے جو یزدان نے اپنے خاص بندوں پر وحی کی ہے مثردی شریعت میں بابلی اسرار کی سی اباحت پروری کہیں نظر نہیں آتی۔ خارجی اور داخلی طہارت اوّلین تقاضا ہے۔ طہارت سے گناہ دھل جاتے ہیں۔ ان کی شریعت کے تقاضے کافی حد تک زہد و ریاضت جسمانی پر مشتمل تھے۔ محرمات کی فہرست کافی طویل تھی اور جسمانی نفس کشی قابل تعریف سمجھی جاتی تھی، شہوات نفسانی کے وسوسے اہرمن کی پیداوار سمجھے جاتے تھے اس لیے جتنا کوئی شخص ان سے محفوظ رہتا گویا نیکی اور بدی کی جنگ میں یزدان کا ہمنوا ہوتا تھا۔ ان میں صوفیانہ جذب و سلوک کی کمی

دتھی لیکن زیادہ زور زرتشتی مذہب کی طرح عمل پر تھا۔

ان کے ہاں شخصی بقا اور موت کے بعد سزا اور جزا کے تصورات بھی موجود تھے۔ انسانی رُوح موت کے بعد جب آسمان پر جاتی ہے تو اپنے اعمال کے مطابق اس سے سلوک ہوتا ہے۔ اگر اس کے نیک اعمال بد کے مقابلہ پر زیادہ ہیں تو وہ جنّت میں پہنچادی جائے گی ورنہ وہ جہنم میں پھینک دی جائے گی۔

آسمان سات کرّوں میں منقسم تھا۔ رُوحانی ارتقاء کے لیے انسان کو ان میں سے ہر ایک میں سے ہو کر گزرنا ہوتا ہے۔ ہر کرّے کے دروازہ پر ایک فرشتہ متعین ہوتا ہے۔ وہ صرف اسی شخص کو داخل ہونے کی اجازت دیتا ہے جو صحیح منتر سے واقف ہو جس کا راز صرف چند منتخب شخصوں کو اس دُنیا میں معلوم ہوتا ہے۔ اس درجہ بدرجہ ارتقا سے انسانی رُوح ان تمام آلائشوں سے پاک اور منزہ ہوتی چلی جاتی ہے۔ آخر کار وہ آٹھویں آسمان پر پہنچ کر مکمل خوشی اور راحت کا مقام حاصل کر لیتی ہے۔ ان کے ہاں شخصی بقا کا مطلب صرف روحانی بقا نہیں تھا۔ ان کا خیال تھا کہ انسان کا جسم اور رُوح دونوں دوبارہ زندہ ہوں گے۔ قیامت کے دن سب قبروں سے اُٹھ کھڑے ہوں گے اور ایک دوسرے کو پہچان لیں گے

مثروی مسلک کے باطنی اسرار کے متعلق تفصیلی علم تو ہمارے پاس موجود نہیں جو کچھ کھنڈرات سے معلوم ہو سکا ہے اس کا خلاصہ یہاں درج کر دیا جاتا ہے۔

باطنی اسرار حاصل کرنے کے لیے ایک شخص کو سات منزلوں سے گزرنا پڑتا ہے۔ یہ سات منزلیں مختلف ناموں سے پکاری جاتی ہیں۔ ان میں سے کچھ کا نام کوا، سپاہی، شیر، ایران اور باپ ہیں ہر شخص جو ایک منزل پر پہنچتا عام طور پر اس نام کی مناسبت سے لباس اور بعض دفعہ مصنوعی سر بھی پہنتا۔ پہلے تین درجے محض ابتدائی تربیت کے درجے ہوتے اور اس دور میں اسے باطنی اسرار کا کوئی علم نہیں بتایا جاتا۔ جب وہ چوتھے درجے (یعنی شیر) میں داخل ہوتا تو ان اسرار کے کچھ حصے سے اسے واقف کیا جاتا حتیٰ کہ آخری منزل میں جا کر وہ ان اسرار سے

مکمل واقفیت حاصل کر لینا۔

ان اسرار میں داخلے کے وقت ایک خاص رسم قائم کی جاتی جس کا نام عشائے ربانی ہے۔ اس میں سالک حلف وفاداری اور حلف رازداری اٹھاتا۔ ہر منزل پر جسمانی طہارت کی ضرورت ہوتی اور پانی کا استعمال کیا جاتا لیکن شیر کے درجہ میں داخل ہونے پر شہد استعمال ہوتا۔ سردار سالک کے ہاتھ اور منہ میں شہد ڈالتا۔ ہر رسم کے موقع پر روٹی اور پانی اور شراب استعمال ہوتی جس کو مقدس سمجھا جاتا۔ اس کے کھانے سے مافوق الفطرۃ قوتیں حاصل ہوتی ہیں۔

سالک کے لیے ہر منزل سے گزرنا کوئی آسان کام نہیں تھا ہر موقع پر اسے شدید جسمانی ریاضت کے ذریعہ تیار کیا جاتا۔ مختلف قسم کے حقائق کو ڈرامائی انداز میں پیش کرنے کی کوشش کی جاتی سے ایک حقیقی یا فرضی قتل میں بطور ایکٹر یا ناظر حصہ لینا پڑتا۔ پہلے تمام لوگ ماتم میں شریک ہوتے اور پھر ماتم موقوف ہو کر مسرت اور شادمانی کا دور شروع ہوتا جب تمام تر رسوم مکمل طور پر ادا ہو جاتیں تو سالک کو اسرار باطنی سے سرفراز کیا جاتا۔ یہ اسرار صرف پرستش اور قربانی کے صحیح طریقے اور رسومات کی باقاعدہ ادائیگی سے متعلق تھے۔ بعد میں چند ذہین اشخاص نے علم کیمیا، طبیعیات اور علم النفس کے بعض حقائق معلوم کر لیے جن کو عام کیا جانا مناسب نہیں سمجھا جاتا تھا۔ یہی حقائق اسرار باطنی کا جزو قرار پائے۔ سحر و کہانت سے متعلق جو مبالغہ آمیز قصے کہانیاں مشہور ہیں وہ ایسے اسرار باطنی کی مسخ شدہ شکل تھیں۔

یہ تمام باطنی نظام زندگی کے ایک مخصوص نظریے پر مبنی تھے جس کی بنیاد ظاہر و باطن کی تمیز پر قائم ہے۔ یہ نظام لوگوں کو اس نظریے کے تسلیم کرنے کی طرف دعوت دیتے تھے۔ ان کے پیروؤں کا خیال تھا کہ صرف اسی نظریے کو تسلیم کرنے سے ہی نجات ممکن ہے۔ اس نجات کے لیے خدائے مطلق سے رابطہ پیدا کرنا ضروری سمجھا جاتا تھا چونکہ صرف اسی طرح ان کو دنیاوی زندگی کے دکھوں اور پریشانیوں اور

ذہنی اور دماغی کش مکش سے چھٹکارا مل سکتا تھا۔ اس کے لیے ان کے سامنے موت کے بعد کی زندگی کا تصور بھی موجود تھا اور ہر شخص کی خواہش تھی کہ وہ موت کے بعد سرخرو ہو سکے۔ ان حالات کے باعث اکثر لوگ ان باطنی نظاموں میں شامل ہوتے تھے۔ ہر نظام میں داخل ہونے کے لیے چند شرائط تھیں، ظاہری اور باطنی طہارت اور اصطباغ کے علاوہ ایک دعوت کی رسم بھی ہوتی تھی جس میں قربانی کا گوشت وغیرہ کھایا جاتا تھا اور تصور یہ تھا کہ اس طرح خود دیوتا کا مادی یا روحانی حصہ ان کے جسموں میں داخل ہو رہا ہے۔ اس کے علاوہ چند خفیہ رسوم اور مشقیں تھیں جن کے بعد سالکین اکثر کشف و مشاہدات سے دوچار ہوتے تھے۔ یہ تمام خفیہ مراسم باطنی نظام کے سربراہ کے سینے میں محفوظ ہوتیں جو اس کو سینہ بہ سینہ پہنچتی تھیں اور اس کی مدد کے بغیر اور ابتدائی شرائط ادا کیے بغیر کسی کو نہیں بتائی جاتی تھیں

ہرمیس (Hermes) کے نوشتے[۲۹] قدیم صوفیانہ تحریک میں اپنا ایک بلند مقام رکھتے ہیں، ان کے زمانے کا صحیح تعین تو بہت مشکل ہے لیکن جدید تحقیقات کی رو سے اتنی چیز واضح طور پر معلوم ہوتی ہے کہ ہرمیس جس کو اس کے پیرو نبی کا درجہ دیتے رہیں فیلو کا ہمعصر تھا۔[۳۰] ان نوشتوں کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا مصنف یا مصنفین مصر کے رہنے والے تھے اور ان کا بنیادی تصور مذہبی یا صوفیانہ تھا لیکن اپنے زمانے کے عام رجحان کے مطابق ان کے ہاں فلسفے کے مباحث پوری طرح بسے ہوتے ہیں جس کے باوجود مذہبی جوش و حرارت اپنی جگہ قائم ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ یہ تحریریں ایک بلند وارفع مقصد کے تحت قلمبند کی گئیں تاکہ اس زمانے کے لوگوں کے ذہنی انتشار کو دور کر کے ان کی توجہ نیک اعمال کی طرف مبذول کی جا سکے۔ ان نوشتوں میں تصورات اور عقائد کے بے شمار اختلافات موجود ہیں، لیکن یہ مذہبی جذبہ ان سب میں مشترک ہے۔ وہ پیچیدہ اور ادق فلسفیانہ مسائل میں الجھنے کی بجائے سیدھے سادے مگر گہرے اور پُرجوش مذہبی زندگی کے دلدادہ ہیں

اور وہ دوسروں میں بھی یہ نقطہ نگاہ پیدا کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ وہ خدائے واحد میں یقین واثق رکھتے ہیں جو خالق کائنات بھی ہے، اور دانا، حکیم اور خیر و خوبی کا منبع بھی ہے۔ وہ خیر و خوبی کا سرچشمہ اسلیئے بھی ہے کہ وہ ہم سے کسی چیز کا تقاضا نہیں کرتا اور خود ہم پہ ہر چیز بخشش کرنے کے لیے تیار ہے۔ وہ انسانوں سے کسی قربانی کا طالب نہیں، اس کی رضا صرف یہی ہے کہ انسان اس کی حمد و ثنا کرتے رہیں اور نیکی پر کاربند رہیں۔ خدائے تعالیٰ کی حمد و ثنا اور اس کی عنایات کا شکریہ ادا کرنے کا بہترین طریقہ یہی ہے کہ وہ شر اور بدی سے محفوظ رہیں اور عام لوگوں سے بھلائی سے پیش آئیں۔

تخلیق کائنات کی تمثیل یوں پیش کی گئی ہے۔ پیغمبر کو جذب و کشف کی حالت میں خدائے تعالیٰ کی طرف سے وحی و الہام کا سلسلہ شروع ہوتا ہے۔ وہ خلا سے اشیاء کی حقیقت جاننے کا آرزو مند ہے۔ اس پر اسے ایسے نور کا کشف ہوتا ہے جو لامحدود وسعتوں تک پھیلا ہوا ہے۔ اس کے کچھ عرصے بعد تاریکی نمودار ہوتی ہے جو "آبی طبع" بن جاتی ہے جس میں بے انداز تموج پایا جاتا ہے۔ پھر نور سے ایک "کلمۂ مقدس" ظاہر ہوتا ہے جس کے بعد اس "آبی طبع" سے آگ پیدا ہوتی ہے اور اس کے بعد ہوا۔ یہ نور خدائے مطلق ہے اور کلمہ اس کا بیٹا۔ جب پیغمبر نے اس نور میں نگاہ کی تو ساری کائنات اس میں پنہاں پائی۔ یہ گویا کائنات کی مثالی تصویر تھی۔

جب کائنات کی تخلیق ہو چکی تو انسان کی باری آئی۔ نفس اولیں نے جو حیات اور نور مطلق ہے انسان کو اپنی شکل پر بنایا۔ وہ اس سے اپنے بیٹے کی طرح محبت کرتا تھا اور تمام کائنات پر اسے اختیار دیا۔ انسان نے خود بھی تخلیق میں دلچسپی کا اظہار کیا اور مخلوقات کی دنیا میں وارد ہوا۔ اس نزولی حرکت میں کروں کے مختلف قوے نے اس کو کچھ اپنی فطرت تفویض کی۔ اس کے بعد اس نے ساوی حلقے میں ایک سوراخ کیا اور کائنات کی طرف جھانکا۔ عالم طبیعی (Natura) نے جب اس پر نظر کی تو اسے اس میں خالق کائنات کا عکس نظر آیا تو وہ اس پہ عاشق ہو گیا۔ انسان نے محبت کا جواب محبت سے دیا۔ اس مادی اور کثیف دنیا میں نزول کیا اور اس طرح عالم طبیعی سے

وصال حاصل کیا۔ اس وصال و ملاپ سے انسان میں دو گونہ صلاحیتیں پیدا ہوئیں۔ وہ ازلی اور ابدی بھی ہے اور فانی بھی، وہ کائنات کا مالک و مختار بھی اور اس کے باوجود وہ تقدیر کے شکنجوں میں محبوس بھی ہے۔ انسان اور عالم طبیعی کے اس اتحاد سے سات آدمی پیدا ہوئے جن میں ایک طرف ملکوتی نور تھا جو انسان اولیں عالم ملکوت سے اپنے ساتھ لایا تھا اور دوسری طرف عالم طبیعی کا مادہ کثیف۔ یہ ساتوں آدمی اپنے باپ کی طرح دو جنسی تھے اور ایک دور مقررہ تک وہ اسی حالت میں قائم رہے۔ اس دور کے اختتام پر خدائے قدوس کے حکم کے مطابق ہر جنس علیحدہ ہو گئی اور اس طرح مرد اور عورت کا منفرد وجود قائم ہوا۔ اس پر خدائے تعالیٰ نے حکم صادر کیا۔ "اپنی نسل کی افزائش کرو، مرد معقول کو یہ سمجھنا چاہیئے کہ وہ لافانی ہے اور اس کی موت کا سبب نفسانی خواہشات ہیں"

اس تمام تمثیل کا ماحصل صرف یہ ہے کہ انسان فطرتی طور پر لافانی اور ابدی وجود ہے لیکن چونکہ وہ مادی دنیا کی آلائشوں میں ملوث ہو چکا ہے اور جنسی ہیجان اس کا بہترین مظہر ہے اس لیے اس کی ابدیت ختم ہو گئی اور وہ موت کا شکار ہو گیا جنسی عمل اور توالد و تناسل ہی ہبوط آدم کا باعث ہے اور اس لعنت سے بچاؤ کا صرف ایک راستہ ہے کہ انسان مادی اور جسمانی تقاضوں کو پوری طرح دبا دے اور جنسی رجحانات کا خاتمہ کر دے۔

دوسری طرف پیدائش کے صحیفہ (عہد عتیق) میں انسان کی ابتدائی غلطی کی تشریح کرتے ہوئے جو بیانات دیئے گئے ہیں وہ کچھ مبہم سے ہیں۔ خدا نے زمین سے بہت سے خوشنما درخت اگائے لیکن اس کے "باغ کے بیچ میں حیات کا درخت لگایا اور نیک و بد کی پہچان کا درخت" (۲، ۹) خدا نے آدم اور حوا کو اس باغ میں رہنے اور ہر درخت کا پھل کھانے کی اجازت دی لیکن حکم دیا کہ "نیک و بد کی پہچان کے درخت کا (یعنی) کبھی نہ کھانا کیونکہ جس روز تو نے اس میں سے کھایا تو مرا" (۲، ۱۷) چنانچہ جب سانپ نے حوا سے ممنوع درخت کا پھل کھانے کو

کہا تو اس نے کہا، "باغ کے درختوں کا پھل تو ہم کھاتے ہیں پر جو درخت باغ کے بیچ میں ہے اس کے پھل کی بابت خدا نے کہا ہے کہ تم نہ اسے کھانا اور نہ چھونا ورنہ مر جاؤ گے"۔ اس کے جواب میں سانپ نے کہا کہ تم اس کے کھانے سے نہیں مرو گے بلکہ جس دن تم نے اس کو کھایا تو تمہاری آنکھیں کھل جائیں گی اور تم خدا کی مانند نیک و بد کے جاننے والے بن جاؤ گے"۔ اس پر دونوں آدم و حوا نے وہ پھل کھا لیا اور انھیں نیکی اور بدی کا علم ہو گیا لیکن خدا نے ان پر لعنت کی اور کہا، "دیکھو انسان نیک و بد کی پہچان میں ہم میں سے ایک کی مانند ہو گیا۔ اب کہیں ایسا نہ ہو کہ وہ اپنا ہاتھ بڑھائے اور حیات کے درخت سے بھی کچھ لے کر کھائے اور ہمیشہ جیتا رہے"۔ اس بنا پر اسے باغ عدن سے باہر نکال دیا گیا۔

اب سوال یہ ہے کہ آدم اور حوا نے کون سے درخت کا پھل کھایا؟ زندگی کے درخت کا یا نیکی و بدی میں تمیز پیدا کرنے والے درخت کا؟ حوا کے بیان کے مطابق (۳، ۳) یہ درخت "باغ کے بیچ میں ہے" لیکن ۲:۹ کے مطابق بیچ والا درخت زندگی کا درخت ہے اگرچہ بعد کے بیانات سے معلوم ہوتا ہے کہ اس نے نیکی و بدی میں تمیز پیدا کرنے والے درخت کا پھل کھایا تھا اور جنت سے اسے نکالا اس غرض سے گیا تھا کہ کہیں وہ زندگی کے درخت کا پھل نہ کھا لے۔ بظاہر ان بیانات میں ابہام ہے چنانچہ مفسرین نے اس کی تشریح میں مختلف توجیہات پیش کی ہیں۔ فیلو کا خیال ہے کہ جنت میں زندگی کا درخت نہ تھا، بلکہ علم کا درخت تھا اور آدم کا گناہ یہ تھا کہ اس نے زندگی کے درخت کی بجائے علم کے درخت کو منتخب کیا۔ اس کے خیال میں زندگی کا درخت بہترین اخلاقی صفت تقوی اور خدا پرستی کا مثالی مظہر ہے اور علم کا درخت محض زیرکی اور مصلحت اندیشی جیسے کم درجے کی اخلاقی صفت کا مظہر ہے جس سے متضاد اور متخالف اشیا اور تصورات کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔ خدا نے یہ تمیز انسانی رُوح میں ودیعت کی اور دیکھتا رہا کہ انسان کس طرف جھکتا ہے۔ جب اس نے دیکھا کہ رُوح کا رجحان تقوے اور خدا پرستی

کی بجائے جس میں ابدیت اور لافانیت مضمر ہے شیطنت اور بدی کی طرف ہے تو اس نے اس پر لعنت کی اور جنت سے نکال دیا۔" ۵٦

اگر غور سے دیکھا جائے تو صحیفۂ پیدائش کے الفاظ اس تاویل کے متحمل نہیں کیونکہ اس میں ان دو درختوں سے کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے کا ذکر ہی نہیں اور وہ اپنے مبہم انداز میں دونوں کو اشجار ممنوعہ قرار دیتا ہے۔ ہرمیسی نوشتہ نگاروں نے دو درختوں کے علیحدہ علیحدہ وجودوں کو تسلیم کرنے سے انکار کیا اور اس کی بجائے ایک ہی درخت کا ذکر کیا ہے جو زندگی اور علم دونوں کا تمثیلی مظہر ہے کیونکہ ان کے نزدیک علم زندگی ہے۔ سانپ نے حوا سے کہا تھا "تم ہرگز نہ مروگے۔ بلکہ خدا جانتا ہے کہ جس دن تم اسے کھاؤ گے تمہاری آنکھیں کھل جائیں گی اور تم خدا کی مانند نیک و بد کے جاننے والے بن جاؤ گے" (۳، ۵) ہرمیسی حکیم سانپ کے اس نظریے سے متفق ہے کہ وہ انسان جو علم رکھتا ہے وہ خدا کی مانند ہے اور موت اسے کبھی نہیں چھوئے گی۔ صاحب علم کے لیے یہ بہترین مقصد زندگی ہے کہ وہ خدائی صفات کا حامل ہو جائے۔ ہرمیسی نوشتے جس علم کو حاصل کرنے کے لیے انسانوں کو ترغیب دینا چاہتے ہیں اور جس کی طرف ان کو متوجہ کرتے ہیں وہ خیر و شر کی تمیز کے علم سے اتنا متعلق نہیں (اگرچہ اس سے بھی وہ مطلوبہ علم حاصل ہو سکتا ہے) جتنا اس علم سے ہے جس سے انسان اپنی روحانی اصل سے واقف ہوتا ہے۔ وہ اپنے نفس کا عرفان ہے جس میں عرفان خداوندی مضمر ہے۔ ہرمیسی نوشتے تحریر کرنے کا مقصد صرف یہ ہے کہ اس علم و عرفان کو لوگوں تک پہنچا دیا جائے تاکہ وہ اس سے لافانی اور جاودانی ہو سکیں۔

ایک ہرمیسی نوشتے کا نام پومی ماینڈریس ہے جو ان کی زبان میں خدا کا نام ہے۔ اس کے لغوی معنی "عقل حاکم اعلیٰ" ہے اور بعض کا خیال ہے کہ اس کا تعلق مصری الفاظ "شمس دیوتا کا علم" سے ہے۔ اس خدا نے ہرمیس پیغمبر کو مخاطب کر کے اپنا پیغام دنیا کے سامنے پہنچانے کا حکم دیا۔ اس کے کچھ اقتباسات ذیل میں درج کیے

جاتے ہیں۔ خدا نے اپنے پیغمبر کے ذریعے انسانوں کو ابدیت کی زندگی حاصل کرنے کا طریقہ بتانے کے بعد یوں کہا "اب دیر کس بات کے لیے ہے؟ تم نے مجھ سے ہر قسم کی ہدایت پالی ہے اور اب تمہیں چاہیے کہ جو لوگ اس ہدایت کے اہل ہیں ان کی رہنمائی کرو تاکہ تمہارے ذریعہ سے یہ انسان خدا کے فضل وکرم سے نجات پا سکے۔۔۔

ان الفاظ کو سننے کے بعد خدائے قدوس میری آنکھوں سے اوجھل ہوگیا۔ میں نے اس کا شکریہ ادا کیا۔ اس پر مجھے ہوش آیا (یعنی جذب کی کیفیت ختم ہوئی) مجھے اس کا احساس تھا کہ اس نے مجھے اس کائنات کی فطرت وحقیقت کے راز سے آگاہ کیا اور مجھے اپنے دیدہ کی نعمت عظمیٰ بخشی۔ اس کے بعد میں نے لوگوں کے سامنے نیکی اور تقویٰ اور علم کی خوبیوں کو پیش کرنا شروع کیا۔

ان میں سے بعض میری مخالفت پر کمر بستہ ہو گئے اور موت کا راستہ اختیار کیا لیکن دوسروں نے نجات اور حیات ابدی کے طریقے کو پسند کیا اور میری باتوں کی طرف متوجہ ہوئے۔ میں نے انھیں ان کی خواہش کے مطابق ہدایت کی۔ میں نے ان کے دلوں میں حکمت کے بیج بوئے اور ملکوتی پانی پلا کر ان کی پیاس بجھائی۔ جب شام ہوئی اور سورج غروب ہونے پر آیا تو میں نے ان کو خدا کی حمد کرنے کے لیے کہا۔ اس کے بعد وہ سونے کے لیے چلے گئے۔ لیکن میں نے اپنے قلب کی گہرائیوں میں خدائے پومی اینڈریس کی عنایات کا جائزہ لیا۔ مجھے محسوس ہوا کہ جس چیز کی مجھے ضرورت تھی وہ مجھے میسر ہے اور اس پر میرے دل میں ایک روحانی خوشی کا سمندر موجزن ہوا جسم کی نیند روح کی راحت اور سکون ہے اور آنکھوں کا ظاہری طور پر بند ہونا مکاشفہ حقیقی پر منتج ہوتا ہے۔ میری خاموشی خیر وخوبی سے حاملہ ہوگئی۔ یہ اس لیے ہوا کہ مجھے خدائے قدوس پومی اینڈریس سے وحی ہوئی تھی اور اس کے باعث میں حقیقت تک رسائی حاصل کر سکا"

اس سوشاد میں جہاں ایک پیغمبر کے روحانی تجربات کا مفصل ذکر اور تفصیل موجود ہے وہاں اس کی بنیادی تعلیم کا خلاصہ بھی ملتا ہے۔ یہ تعلیم مختصر طور پر دو لفظوں میں بیان کی گئی ہے یعنی تقویٰ اور علم۔ اس کتاب کے ایک دوسرے حصہ میں اس کو علم

بیان کیا گیا ہے:

"آئے لوگو! اے ارضی انسانو! تم نے اپنی زندگی کو نشہ، خواب اور خدا سے غفلت و جہالت کے سپرد کر رکھا ہے۔ ہوشیار ہو جاؤ، اور نامعقول نیند و خواب کے سحر آلود اثرات سے اپنے آپ چھٹکارا دلانے کی کوشش کرو۔

"اے ارضی انسانو! جب تمہارے سامنے ابدی زندگی حاصل کرنے کا راستہ کھلا ہے تو تم نے اپنے آپ کو موت کے حوالے کیوں کر رکھا ہے؟ تم نے گناہ کو اپنا ساتھی اور جہالت کو اپنا دوست بنا لیا ہے، اس سے توبہ کرو۔ اس روشنی سے کنارہ کشی اختیار کرو جو در حقیقت ظلمت ہے۔ بدی کو ترک کرو اور حیات ابدی کی نعمت حاصل کرو۔"

اس ہرمیسی نوشتہ "پومی اینڈریس" کے آخر میں خدائے قدوس کے نام ایک مناجات درج ہے جس سے ہرمیسی تصورات حیات اور اقدار حیات کا اندازہ ہو سکتا ہے:

پاک ہے خدا، جو ہم سب کا باپ ہے۔
پاک ہے خدا، جس کی تمام باتیں اس کی اپنی قوت سے پوری ہوتی ہیں۔
پاک ہے خدا جو چاہتا ہے کہ وہ جانا جائے اور جس کو اس کے برگزیدہ لوگ جانتے ہیں۔
پاک ہے تیری ذات جس کا مقدس کلمہ اس کائنات کی ہر شے میں موجود ہے۔
پاک ہے تیری ذات، یہ عالم طبیعی تیری ذات کا عکس ہے۔
پاک ہے تیری ذات، یہ عالم طبیعی تیری ذات کی درخشانی کے درمیان حائل نہیں۔
پاک ہے تیری ذات، ہر قوت سے زیادہ قوی، ہر خوبی سے زیادہ خوب اور تعریف سے بالا۔

اس روح اور قلب سے جو تیری طرف مائل ہے خالص اور معقول قربانی قبول کر۔
تیری ذات ہر سمجھ سے بالا ہے۔ تیرے متعلق کچھ بیان نہیں کیا جا سکتا اور

خاموشی ہی تیری بہترین نشان دہی ہے۔

"اے خدا ہم کو اس علم سے محروم نہ رکھ جو ہماری فطرت کے مطابق ہے، اور مجھے قوت دے کہ میں نسل انسانی کے ان افراد کو جو جہالت کی تاریکیوں میں مبتلا ہیں تیری توفیق سے روشنی پہنچاؤں ـــــ میرے بھائی اور تیرے بچے۔ ـــــ میں تجھ پر ایمان لایا اور تیری تصدیق کرتا ہوں اور اس طرح نُور اور حیات سے بہرہ ور ہوتا ہوں۔ اے باپ، تو موجب برکت ہے اور تیرے برگزیدہ بندے تیری ہی طرح مقدس ہوں گے اور تیرے ہی دیئے ہوئے اختیارات سے نوازے جائیں گے۔"

اب سوال یہ ہے کہ وُہ علم جس پر حیات ابدی اور نجات کا دارومدار ہے وہ کونسا علم ہے اور اس میں کیا چیز مضمر ہے؟ چونکہ ہرمیسی نوشتوں میں زیادہ تر خدا اور عالم ملکوتی کی ماہیت، اس عالم مادی کے آغاز و اس کی بناوٹ، انسانی فطرت اور اس کے انجام وغیرہ مسائل سے بحث ہے اس سے یہ اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ مطلوبہ علم سے ان حقائق کا علم مراد ہے۔ لیکن ان کے مصنفین کے خیال کے مطابق یہ فلسفیانہ مسائل نہ تھے جن کو سمجھنے سمجھانے کے لیے عقل و فلسفہ کی ضرورت ہے، ان کے نزدیک ان تمام مسائل کا حل جو وہ پیش کرتے ہیں الہام و وحی کا نتیجہ ہے۔ کائنات کی تخلیق کا راز اور اس میں انسان کے مقام کا تعین ـــــ یہ سب مسائل ان نوشتوں کے مصنفین کی رو سے انھیں مکاشفات میں تعلیم کیے گئے اور ان کا کام صرف اس علم وحی و الہام کو دوسروں تک پہنچانا ہے۔ اس طریقۂ تعلیم کا ایک فائدہ یہ ہے کہ اس طرح انسان ان مسائل کی غلط تعبیر سے محفوظ ہو جاتا ہے اور گناہ اور جہالت سے بچ جاتا ہے۔

ایک جگہ ہرمیس کہتا ہے: "روح کے لیے جہالت موجب شر ہے۔ وُہ رُوح جو حقائق و ماہیت اشیاء اور خیر مطلق کے علم سے عاری ہے یقیناً نفسانی خواہشات کا شکار ہو جاتی ہے۔ ایسی بد قسمت رُوح جہالت کے باعث جسم اور جسمانی تقاضوں کی قید میں محبوس ہے۔ جسم اس کے لیے بوجھ ہے اور بجائے اس کے کہ اس پر حکمرانی

کرے۔ اس کی حکومت کے زیرِ اثر صحیح راستے سے ہٹ جاتی ہے۔ یہ روح کے لیے موجب شر ہے۔"

ایک دوسری جگہ مذکور ہے: "فلسفہ کے بغیر تقوی کا حصول ناممکن ہے۔ وہ شخص جو اشیاء کی صحیح ماہیت اور ان کی تخلیق کے راز سے واقف ہے اور یہ جانتا ہے کہ وہ کس کے حکم کی اطاعت کرتی ہیں اور کیوں اطاعت کرتی ہیں، وہ اپنے خالق کا شکر گزار ہوگا جو اچھا باپ، اچھا رب اور بہترین محافظ ہے اور جو شکر گزار ہے وہی متقی ہے۔۔۔ اے میرے بچے تقویٰ کا منتہا یہی ہے جہاں تم پہنچے ہو۔ تمہاری زندگی شرافت کی زندگی ہوگی اور تمہاری موت راحت کا موجب کیونکہ تمہاری روح جانتی ہے کہ موت کے بعد وہ کہاں پہنچے گی۔"

ان اقتباسات سے یہ اندازہ لگانا مشکل نہیں کہ ہرمیسی مفکرین کے نزدیک الہیاتی، کائناتی اور انسانی حقائق کے متعلق ان کے نظریات کا جاننا ہی وہ علم ہے جس سے نجات ممکن ہو سکتی ہے لیکن اس کے باوجود یہ علم حقائق جس کے لیے عرفان کی اصطلاح استعمال کی جاتی ہے عام سائنسی علم سے متمیز ہے۔ سائنسی علم حقائق اشیاء کے متعلق علم ہے جس سے اشیاء کی ماہیت اور ان کی نظرتی خصوصیات سے واقفیت حاصل کی جاتی ہے لیکن عرفان اس قسم کے علم سے ایک بالکل جداگانہ حیثیت رکھتا ہے۔ عرفان خدا کے متعلق علم نہیں بلکہ خدا کا بلاواسطہ علم اور اس کی ذات سے آگاہی کا نام ہے۔ اور خود خدا جیسا کہ مندرجہ بالا مناجات کے الفاظ سے معلوم ہوتا ہے اس بات کا خواہش مند ہے کہ انسان اسے جانے اور اس سے رابطہ پیدا کرے۔

ارسطو کا مشہور مقولہ ہے کہ ایک چیز اپنی مثل سے پہچانی جاتی ہے اس لیے انسان کا خدا کا علم حاصل کرنے کی استطاعت اور قابلیت رکھنا اس بات کی دلیل ہے کہ گویا خدا کی فطرت میں حصہ دار ہو گیا۔ عرفان خداوندی سے انسان اس کی صفات کا حامل ہو جاتا ہے۔ چنانچہ ایک جگہ ہرمس کہتا ہے کہ جب تک تم اپنے آپ کو خدا کی مانند نہ

بنا لیتے اس کا عرفان حاصل نہیں کر سکتے۔ بے اندازہ عظمت پیدا کرو، جسمانی حدود سے پھلانگ جاؤ، وقت سے بالا ہو جاؤ اور ایک ازلی و ابدی وجود بن جاؤ — تب تم عقلی طور پر خدا کا عرفان حاصل کر سکو گے۔ . . تمام بلندیوں سے بلند تر ہو جاؤ، تمام گہرائیوں سے زیادہ گہرائی میں اتر جاؤ، تمام مخلوقات، آگ اور پانی، خشک و تر کے احساسات کو اپنی ذات میں مرکوز کر لو۔ یوں محسوس کرو کہ تم ایک ہی وقت میں زمین، آسمان، سمندر میں ہر جگہ موجود ہو۔ تم ابھی پیدا نہیں ہوئے، رحم مادر میں ہو، جوان ہو، بوڑھے ہو چکے ہو، موت کی آغوش میں سو کر وہ بن چکے ہو جو تم نے بننا ہے —— ان تمام چیزوں، تجربات، اوقات، جگہوں، کیفیات و کمیات کو ایک ہی دفعہ اپنے اوپر وارد کر لو، تو پھر خدا کا عرفان یقینی ہے۔"

یہ الفاظ صوفیاء کے اس تجربے کی طرف راہنمائی کرتے ہیں جسے آفاقی شعور کا نام دیا جاتا ہے، جب ایک شخص اپنی منفرد ہستی کے احساس سے بالا ہو کر اپنے آپ کو حقیقت مطلقہ سے متحد محسوس کرتا ہے، جب اس وجود سے فنا ہو کر ہستی اعلیٰ کے وجود میں بقا حاصل کرتا ہے۔ چنانچہ کتاب "کلید ہرمیس" میں اس عرفان خداوندی کو جن الفاظ میں بیان کیا گیا ہے اس سے یہی اندازہ ہوتا ہے کہ اس سے ان کی مراد "مکاشفہ ذاتی" ہے: "ہم ابھی اس قابل نہیں ہوئے کہ اپنے قلب کی آنکھیں کھولیں اور خیر مطلق کے ناقابل فنا اور ناقابل فہم جمال کا نظارہ کر سکیں۔ تم اسے اس وقت دیکھ سکو گے جب تم اس کے متعلق کچھ نہ کہہ سکو گے۔ اس کا صحیح عرفان ایک ملکوتی خاموشی اور تمام حواس کی فنا کے مترادف ہے۔ اس کا نور انسان کے تمام قلب اور روح پر طاری ہو جاتا ہے اور اس کی روح کو جسم سے نکال کر اسے نورانی بنا دیتا ہے۔"

یہی عرفان کا مدعا اور مقصد ہے۔ مابعد الطبیعی اور فلسفیانہ مباحث تو محض ابتدائی ذہنی تربیت کے طور پر استعمال کیے گئے ہیں۔ چنانچہ علم ہیئت پر بحث کے بعد ہرمیس یہی کہتا ہے: "وہ شخص جو ان باتوں اور علوم سے ناواقف نہیں وہی خدا کو صحیح معنوں میں جان سکتا ہے۔ اگر مجھے اجازت ہو تو میں یہ کہنے کے لیے تیار ہوں کہ وہ اس کو

اپنی آنکھوں سے دیکھ سکتا ہے اور اس مشاہدہ سے سعادت حاصل کر سکتا ہے۔" لیکن اس کے بعد وہ کہتا ہے کہ جب تک انسان اس دنیا میں جسم سے وابستہ ہے اسے یہ راحت و سعادت نصیب نہیں ہو سکتی۔ اس نعمت کو حاصل کرنے کے لیے رُوح کی تربیت ناگزیر ہے تاکہ جب موت کے بعد وہ عالمِ ملکوت میں پہنچے اور اسے دیدار خداوندی کا موقع ملے تو وُہ نامرادنہ ہو۔ وہ لوگ جو جسم اور جسمانی لذات کے دلدادہ ہیں وہ اس خیرِ مطلق کے مشاہدۂ انوار سے بہرہ ور نہیں ہو سکتے۔ بعض ہرمیسی مفکرین کا خیال ہے کہ اس موجودہ زندگی میں مشاہدۂ الٰہی کا امکان بالکل نہیں لیکن دوسروں کا خیال ہے کہ یہ ممکن ہے۔

ہرمیسی نوشتوں میں خدا کا تصوّر بالکل توحیدی مذاہب کی رُوح کے عین مطابق ہے۔ بعض جگہ ایسے الفاظ بھی ملتے ہیں جن سے اس کی مکمل تشبیہ کا تصوّر جھلکتا ہے یہاں تک کہ وہ وحدت وجودی تصوّر سے مماثل ہو جاتا ہے اور بعض جگہ اس کی تنزیہ اس طرح نمایاں ہے کہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کے اور کائنات کے درمیان کوئی رشتہ نہیں لیکن یہ تمام بیانات متضاد نہیں کیونکہ درحقیقت خدا کی صحیح ماہیت تشبیہ و تنزیہ دونوں پر حاوی ہے اور ان دونوں کے بغیر اس کا تصوّر مکمل نہیں سمجھا جا سکتا۔ ایک جگہ کہا جاتا ہے: "دنیا میں کوئی چیز ایسی نہیں جو خدا نہیں۔ وجود اور عدم دونوں وہ ہے۔ ہر موجود شے اسی سے ظاہر ہوئی اور ہر معدوم شے اسی میں مضمر ہے۔" ایک دوسری جگہ مذکور ہے: "جو کچھ بھی میں ہوں وُہ تم ہو۔ جو کوئی فعل مجھ سے سرزد ہوتا ہے وہ تم ہو۔ جو بات میری زبان سے نکلتی ہے وہ تم ہو، کیونکہ تم ہی سب کچھ ہو۔" لیکن ان الفاظ سے وحدت وجودی نظریے کی تائید مقصود نہیں کیونکہ ان موخرالذکر الفاظ کا مصنف خدا کو خالق، مصدر اور باپ کے الفاظ سے بھی مخاطب کرتا ہے اور جب وہ کائنات سے خالق کائنات کے وجود کو ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے تو اس نظریے کی مکمل تردید ہو جاتی ہے۔ "اگر تم اسے جاننا چاہتے ہو تو سورج کی طرف دیکھو، ستاروں کے نظام پر نظر ڈالو۔ وہ کون ہے جو ان کو اپنے مدار پر قائم رکھتا ہے؟ وہ کون ہے جس نے سمندروں کی حدود

مقرر کیں؟ جس نے اس زمین کو اپنی بنیاد پر قائم کیا؟ ۔۔۔ وہ کون ہے جس نے یہ تمام چیزیں خلق کیں؟ ان کا باپ اور ان کی ماں کون ہے؟ وہ ان دیکھا خدا ہے جس نے ان تمام چیزوں کو اپنے ارادے سے خلق کیا۔ ان کے خیال میں خدا کسی لمحہ غافل نہیں بلکہ ہر وقت کسی نہ کسی کام میں مشغول رہتا ہے۔

مکمل وجودی تشبیہ سے بچنے کے لیے ان نوشتوں کے مصنفین نے بعض جگہ بڑی کوشش کی ہے۔ ایک شخص خدا کے متعلق پوچھتا ہے تو ہرمیس جواب میں کہتا ہے: "وہ جو ان اشیاء میں سے کوئی ایک شے نہیں بلکہ ان سب کی علت ہے"۔ ایک دوسری جگہ مذکور ہے "خدا نفس نہیں بلکہ نفس کے وجود کی علت ہے۔ وہ نور نہیں بلکہ نور کے وجود کی علت ہے" ۹ھ

خدا کی ماورائیت کا تصور بعض دفعہ انتہائی شدت اختیار کر جاتا ہے سو وہ انسان سے اس قدر ماوراء ہے کہ اس کے اور انسان کے درمیان کوئی بلا واسطہ رابطہ موجود نہیں، یہ دنیا بدی اور شر سے مملو ہے اور خیر کا وجود صرف اس ذات اقدس میں ہے۔ اگر انسان خیر کی تلاش کرنا چاہتا ہے تو اسے اس دنیا سے منہ پھیرنا ہوگا لیکن یہ قنوطی نظریۂ حیات ہرمیسی نوشتوں کا خاصہ نہیں بلکہ صرف بطور استثناء موجود ہے۔ عام طور پر ان مفکرین کی رائے یہی ہے کہ یہ کائنات خدائے اقدس کی تجلی کا منظر ہے، یہ اس کا بیٹا ہے جس میں اس کی شبیہ کا عکس موجود ہے۔ انسان اس کائنات کی پیدائش ہے اور اس کی شبیہ کا عکس۔ اس طرح خدا اور انسان کے درمیان ایک واسطہ یہ کائنات ہے ۱۲ انسان اس وسیلے کے بغیر نہ خدا کو سمجھ سکتا ہے اور نہ اس تک پہنچ سکتا ہے یہی وہ تصورات ہیں جن کو بعد میں عیسائیت نے اپنا لیا اور کائنات بطور واسطہ کی جگہ مسیح کو واسطہ اور خدا کے بیٹے کے طور پر پیش کیا۔

اس واسطہ یا وسیلے کے لیے ان کے ہاں ایک اور اصطلاح بھی مروج ہے جسے نفس یا نفس اوّل ۱۳ کہتے ہیں اور جو یونانی زبان کے لفظ (Nous) کا ترجمہ ہے۔ یہ خیال ہرمیسی نوشتے میں موجود ہے کہ خدا خود نفس ہے لیکن بعض جگہ اس کی کچھ تفصیل

بھی پائی جاتی ہے اور اس سے کچھ اختلاف بھی ملتا ہے۔ مثلاً ایک جگہ آتا ہے یہ نفس خدا کی ماہیت سے ہے اگر خدا کی کوئی ماہیت کہی جا سکتی ہے اور وہ کیا ہے؟ اس کے متعلق تو صرف وہی جانتا ہے۔ نفس خدا کی ماہیت سے علیحدہ نہیں بلکہ اسی سے نکلا ہے جس طرح سورج سے شعاعیں۔ نفس یا روح خداوندی تمام اشیاء، قسمت اور قانون سب پر حاوی ہے اور سب پر حکمرانی کرتی ہے۔ یہی نفس ہے جو انسانوں میں خدا کا قائم مقام ہے اور اسی کی بنا پر بعض انسان خدا تک پہنچ جاتے ہیں۔ یہ نفس جب کسی نیک آدمی کی روح میں داخل ہوتا ہے تو اسے علم کی روشنی میں لے جاتا ہے۔ اگر کسی انسان میں یہ نفس اول موجود نہیں تو وہ انسان کہلانے کا مستحق نہیں۔ لیکن بعض نوشتوں میں مذکور ہے کہ یہ نفس ہوتا تو سب انسانوں میں ہے مگر بعض میں یہ کام کرتا ہے اور اکثر میں بالکل خوابیدہ رہتا ہے۔ ایک ہرمیسی نوشتہ ہے جس کا نام "کشکول" ہے جس میں نفس اوّل اور انسان کے تعلق کے متعلق ایک تمثیل پیش کی گئی ہے۔ خدا کی خواہش تھی کہ انسانوں کو اس معاملے میں آزمایا جائے۔ اس نے ایک بڑے کشکول میں نفس اول کو ڈالا اور ایک اعلانچی کے ہاتھ اسے عالم ناسوت میں بھیج دیا۔ "اے انسانو! اس کشکول میں غوطہ لگاؤ جس کے دل میں خدائے اقدس تک پہنچنے کی تڑپ ہے"۔ جن لوگوں نے اس اعلان کو سنا اور سمجھا انہوں نے خدا کے حکم کی تعمیل کی۔ نفس اوّل سے اپنا حصہ پایا اور تکمیل انسانیت کی معراج کی طرف رواں دواں روانہ ہو پڑے۔

اس تمام بیان سے انسان کی بلند فطرت اور اس کی عظمت کا اندازہ ہوتا ہے وہ کائنات اور دوسرے حیوانات اور مخلوق کی طرح نہ صرف ملکوتی اصول عقل میں حصہ دار ہے بلکہ نفس خداوندی سے کسی نہ کسی حیثیت میں منطبق ہے اور اسی باعث وہ اپنے باطن میں خدا سے پوری طرح واقف و خبردار ہے۔ نفس یا عقل کا یہ تصور جو ہرمیسی نوشتے میں ملتا ہے نظریہ لوگوس یا کلام سے مشابہ ہے مختلف نوشتوں میں لفظ لوگوس (کلام) مستعمل ہوا ہے جس کا مفہوم لغوی نہیں بلکہ اصطلاحی ہے۔ ایک جگہ مذکور ہے کہ خدا نے انسان کو دو چیزیں عطا کی ہیں جو اس کو حیوانوں سے متمیز کرتی ہیں،

ایک نفس (عقل) اور دوسرا کلام (لوگوس) لیکن ایک دوسری جگہ ان دونوں کو ایک ہی کہا گیا ہے۔

صوفیانہ ادب میں پیدائش جدید کا تصوّر قدیم سے چلا آرہا ہے اور یہی تصوّر ہرمیسی نوشتوں میں بھی ملتا ہے۔ ہرمیس اپنے شاگرد "تات" سے کہتا ہے کہ جب تک کوئی شخص دوبارہ جنم نہ لے وُہ نجات نہیں پا سکتا۔ تات اس کی تشریح طلب کرتا ہے تو ہرمیس کہتا ہے مشیت ایزدی اس کا باپ ہے حکمت رحم مادر ہے۔ حقیقی خیر تخم اور نتیجہ ایک ملکوتی انسان یا خدا کا بچہ۔ تات اس مرتبہ کو حاصل کرنے کا طریقہ پوچھتا ہے تو ہرمیس جواب دیتا ہے کہ اس کا کوئی قطعی طریقہ تو نہیں سب کچھ خدا کے کرم پر مبنی ہے۔ تات تفصیلات پر مُصر ہے اس پر ہرمیس کہتا ہے۔ "اے میرے بچے! میں کیا کہہ سکتا ہوں سوائے اس کے کہ جب خدا کے فضل سے میں مشاہدۂ ازلی سے ہم کنار ہُوا تو مجھے لافانی جسم عطا ہُوا میری پرانی ہیئت بالکل بدل گئی اور میں رُوح ہی رُوح، نفس و عقل رہ گیا۔" اس نے بتایا کہ جسم جو رنگ و بو، لمس اور بعد یعنی زمان و مکان و کمیت کے شکنجوں میں گرفتار ہے حقیقی نہیں، خلق جدید کے لئے اس سے ماوراء ہونا ضروری ہے اس طرح کوئی انسان نیند میں خواب دیکھتا ہے لیکن اس کے لئے نیند نہیں بلکہ بیداری اور شدید بیداری کی ضرورت ہے۔ ہرمیس چونکہ اس تجربہ اور واردات سے گزرا ہے اس لئے بتاتا ہے "اپنے نفس کی گہرائیوں میں گم ہو جاؤ تو وُہ مقصد حاصل ہو جائے گا ارادہ کرو، اور وُہ ہو جائے گا، جسمانی احساسات کو کم کردو اور تمہارے اندر ملکوتی وجود پیدا ہو جائے گا، پس خلق جدید کے لئے رُوح سے مادی آلائشیں دور کرنا ضروری ہیں اور یہ آلائشیں جہالت، غم، حرص و ہوا، بے اعتدالی، ظلم، جھوٹ، حسد، نفرت، کبر، بغض وغیرہ یہ تمام آلائشیں جسم اور جسمانی زندگی کے لوازمات ہیں انسان بے رُوحانی آدم ایک طرح جسم کی قید میں محبوس ہو جاتا ہے۔ لیکن ولادت معنوی سے یہ ان تمام قید و بند سے آزاد ہو جاتا ہے۔

جب تات اس ولادت معنوی اور خلق جدید کے متعلق نظری طور پہ واقف ہو جاتا ہے تو اسے خیال آتا ہے کہ اسے اس کا تجربہ کرنا چاہیئے۔ جب وہ ہرمیس سے ذکر کرتا ہے تو وہ کہتا ہے: "میرے بچے، خاموش ہو جاؤ اور زبان بند کر لو، اس طرح خدا کی طرف سے فضل و رحمت کا سلسلہ بند نہیں ہوگا۔" چنانچہ اس ولادت معنوی کی پہلی منزل مکمل خاموشی ہے جس حالت میں وُہ خدا کی رحمت کے منتظر ہیں۔ اس کے بعد ہرمیس کہتا ہے: "اے میرے بچے خوش ہو جاؤ۔ خدا کی قوتیں تمہیں پاکیزہ اور صاف کر رہی ہیں تاکہ تمہارے اندر کلام (لوگوس) کی تعمیر ہو۔" اس کے بعد وہ ہر ایک بُرائی کا نام لے کر پکارتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ بُرائی اس رُوحانی قوت سے جسم سے خارج کر دی گئی۔ "اے میرے بیٹے، خدا کا علم تمہیں حاصل ہو گیا اور اس کے آتے ہی جہالت دُور ہو گئی، حقیقی راحت کا علم ہمیں مل گیا اور اس کے ساتھ ہی غم و اندوہ بھاگ کر وہاں جائیں گے جہاں ان کی جگہ ہوگی۔ راحت کے دوسرے درجہ پر زہد ہے۔ اے میرے بچے ہمیں اس کو پورے جوش سے خوش آمدید کہنا چاہئے۔ اس کے آتے ہی تمام بداعمالیاں اور بُرائیاں بھاگ جاتی ہیں۔" اسی طرح انصاف ظلم کو اور سچائی جھوٹ اور کذب کو ختم کر دیتی ہے۔ یہاں وہ فہرست ختم ہو جاتی ہے اور ہرمیس تات سے کہتا ہے: "دیکھو میرے بچے، صداقت کے آتے ہی خیر کی تکمیل ہو جاتی ہے کیونکہ صداقت کے ساتھ ہی حیات اور نور آ پہنچتے ہیں اور اس طرح ظلمت کا کوئی شائبہ تک نہیں رہتا بلکہ شکست کھا کر بھاگ کھڑے ہوتے ہیں۔"[۱۱]

اس طرح تات (اور اس کی طرح ہر شخص) ولادت معنوی حاصل کرتا ہے۔ ہرمیس کہتا ہے کہ اس ولادت سے ہم ملکوتی بن گئے ہیں۔ جو شخص اپنی جسمانی اور مادی آلائشوں سے پاک ہو کر اس ملکوتی درجے تک پہنچتا ہے وُہ محسوس کرتا ہے کہ وہ روحانی اجزا اور قوت سے بھرپور ہو چکا ہے اور اس طرح حقیقی راحت و سعادت سے دوچار ہوتا ہے۔

تات اس منزل پر پہنچ کر پکارتا ہے: "اے باپ، خدا کی توفیق سے میں اس مقام میں استقامت رکھتا ہوں۔ میں اپنی جسمانی آنکھ سے نہیں دیکھتا بلکہ

قوتوں کی مدد سے جو مجھے عطا ہوئی ہیں میں دل کی بصیرت سے دیکھتا ہوں میں آسمان، زمین، پانی اور ہوا سب میں ہوں، میں پودوں میں بھی موجود ہوں اور حیوانات میں بھی، غرضیکہ ہر جگہ اپنے آپ کو پاتا ہوں"۔

ہرمیسی تصوف کی یہ انتہائی منزل ہے۔ انسان اپنے جسم اور نفسانی خواہشات خاص کر جنسی خواہش کی بنا پر ملکوتی دنیا کے لائق نہیں۔ اس معراج کو حاصل کرنے کے لیے ان خواہشات کو ختم کرنا ہوگا یہ صرف ایک حالت میں ممکن ہے کہ روحانی قوی انسان کے جسم پر حملہ کریں اور وہاں سے ان تمام آلائشوں کو نکال دیں۔ یہ قوتیں جن میں علم، زہد اور سعادت یا خوشی نمایاں ہیں اخلاقی اقدار ہیں جن کا مجموعی نام کلام یا لوگوس ہے۔ جب یہ لوگوس انسان کے اندر جنم لیتا اور پروان چڑھتا ہے تو وہ ایک ناقابل فنا حیثیت اختیار کر لیتا ہے۔ اس کا نفس خدائی نفس کا حصہ بن جاتا ہے اور لوگوس کے باعث وہ خدا کی عبادت کرتا ہے۔ یہ عبادت اس کے قدیم نفس کی طرف سے نہیں بلکہ ولادت معنوی کے بعد جو روحانی اور ملکوتی قوتیں اس کے اندر آکر جمع ہو گئی ہیں ان کی طرف سے ہے۔ یہ ولادت معنوی درحقیقت انسان کے داخلی لوگوس کی وساطت سے خدا سے اتحاد و یک جہتی ہے۔

لیکن ایک چیز جو ہرمیسی نوشتوں کے مطالعہ سے واضح ہوتی ہے وہ ان کا معتدل نظریۂ حیات ہے۔ ان کے ہاں زہد اور ریاضت کی تعلیم پر نمایاں زور دیا گیا ہے لیکن اس کے ساتھ رہبانیت کی تعلیم نہیں، جسم اور مادے کے خلاف آواز اٹھائی گئی لیکن کائنات اور انسان کے متعلق کسی قسم کا قنوطی نقطہ نگاہ اور فرار کی تعلیم موجود نہیں۔ ان کے ہاں عقل و حکمت، حسن و اخلاق اور حسن معاشرت، حقوق اللہ اور حقوق العباد سب پر مساوی طریقے سے زور دیا گیا ہے۔ چنانچہ بعض "فرمودات ہرمس" جو شہرستانی نے "الملل والنحل" میں نقل کیے ان کے مطالعہ سے یہ چیز واضح ہو جاتی ہے:

"جب سالک راہ اسرار (ملکوتی) پر حاوی ہو جاتا ہے تو اس کے لیے اور

کوئی وجہ کمال باقی نہیں تھی سوائے اس کے کہ وہ لوگوں کی ایذارسانی سے ہاتھ کھینچ لے اور حسن معاشرت اور سہولت خلق کو اپنا لائحہ عمل بنالے۔"

"نیکیوں میں سب سے افضل عقل ہے، اور بہترین خصلت عمل صالح ہے۔ بدترین ظلم جہالت ہے اور سب سے زیادہ محکم حرص کی قید ہے۔"

"اخوت دایم جس کی نیکی کا اثر زائل نہیں ہوتا دو باتوں پر منحصر ہے۔ ایک انسان کی محبت آخرت کے ساتھ اور دوسری صحیح علم اور علم صالح کے ساتھ تہذیب نفس۔"

"جہالت اور حماقت انسانی روح کے لئے ایسے ہی شر انگیز ہیں جیسے بھوک اور پیاس کی طلب بدن کے لئے۔ یہ بدن کی ہلاکت ہیں اور وہ روح کی۔"

"کسی انسان کی ہمت خیر وحکمت کے حصول میں تین باتوں کی مدد کے بغیر ممکن نہیں، یہ تین (وزیر، دلی اور صدیق ہیں۔ وزیر سے مراد عقل وہدایت شناس ہے۔ دلی سے مراد عفت وپرہیزگاری ہے جس کے بغیر اخلاقی اصلاح ممکن نہیں۔ صدیق سے مراد عمل صالح ہے جس کے بغیر نجات ممکن نہیں۔"

"صالح وہ شخص ہے جس کی ہر بھلائی دوسروں کی بھی بھلائی ہو اور جو ہر شخص کی بھلائی کو اپنی بھلائی سمجھے۔"[۵۱۲]

اس تفصیلی مطالعہ سے یہ چیز واضح ہو جاتی ہے کہ بابل، مصر اور یونان کے یہ باطنی نظام اور ہرمیسی فرشتے اپنی بنیادی روح اور ظاہری ہیئت کے لحاظ سے تصوف کے پیش رو تھے، اور ان ہی باطنی نظاموں کے فکری تصورات اور عملی شکل سے عیسائی مذہب اور تصوف متاثر ہوا۔ پولوس نے اپنے مختلف خطوط میں ان باطنی مذاہب کی اصطلاحات اور تصورات کو بڑی آزادی سے استعمال کیا ہے۔ نجات دہندے کا تصور جس کے اردگرد تمام عیسائیت گھوم رہی ہے انہی قدیم مذاہب اور صوفیانہ نظاموں سے لیا گیا اور اس کو حضرت عیسیٰ کے ساتھ منسوب کر کے عوام کے ذہنوں کو اپیل کیا گیا۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ جہاں عیسائیت میں نجات دہندے کا تصور انسانوں کے گناہوں کی تطہیر رہا ہے وہاں ان قدیم باطنی مذاہب میں یہ اس تصور سے وابستہ نہیں تھا۔ اگر اس اعتراض کو صحیح تسلیم بھی کیا جائے تب بھی یہ حقیقت بالکل واضح ہے کہ نجات دہندے کا بنیادی تصور انہی قدیم مذاہب سے مستعار لیا گیا تھا۔ اسی طرح نجات کا تصور بھی دونوں میں مشترک ہے۔

کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ باطنی مذاہب میں نجات کا تصور محض خارجی حالات کی ناخوش گواری اور ذہنی پریشانیوں سے بچنے کے لیے تھا، اس میں خالص رُوحانی جذبہ کارفرما نہ تھا جو عیسائیت میں نمایاں نظر آتا ہے۔ لیکن یہ اعتراض بالکل بے معنی ہے۔ خود ڈین انج (Dean Inge) کا خیال ہے کہ قدیم باطنی مذاہب میں نجات کا تصور خالص رُوحانی تھا۔ اسی طرح عشائے ربانی کی رسم بھی عیسائیوں نے انہی مذاہب سے مستعار لی۔ ان مذاہب میں یہ عام دستور تھا کہ لوگ جمع ہو کر قربانی کرتے اور اس کے بعد کھانا کھاتے اور عقیدہ یہ ہوتا کہ یہ ذبح کی گئی چیز یا تو خود دیوتا ہے یا دیوتا کا نمایندہ اور اس طرح وہ گویا اس دیوتا کے جسمانی نور کو اپنے اندر جذب کر رہے ہیں۔ ڈین انج نے واضح الفاظ میں اس حقیقت کا اقرار کیا ہے کہ عیسائیوں نے پہلی دو صدیوں میں ان باطنی مذاہب سے بہت کچھ سیکھا اور اپنے عقائد میں داخل کیا۔

عیسائیت کا ابتدائی دور جب حضرت عیسیٰ زندہ و موجود تھے پورے معنوں میں تصوف کا دور تھا اور عیسائیت اپنی ابتدائی زندگی میں خالص صوفیانہ طریقت کا بہترین نقشہ تھا۔ حضرت عیسیٰ کی زندگی کا جو نقشہ بائیبل سے معلوم ہوتا ہے وہ ایک ایسے صوفی کا ہے جو کشف و مشاہدات اور سب سے زیادہ تعلق باللہ اور مشاہدۂ حق کی نعمتوں سے بہرہ ور ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ان کے مشاہدات و تجربات انفعالی نہ تھے جیسا کہ بعض صوفیاء کے ہاں ہوتا ہے بلکہ وہ تخلیقی اور فعالی نوعیت کے لحاظ سے بہت باثمر ثابت ہوئے۔ تاہم اس سے انکار کی مجال نہیں کہ ان کی تمام عملی کوششیں اور ان کے شاگردوں کا حلقہ خالص ان کے نفسیاتی تجربات و مشاہدات کا عکس معلوم ہوتے ہیں۔ متی کی انجیل (۱۱، ۲۷) میں ایک جگہ حضرت عیسیٰ کا قول مذکور ہے: "اور کوئی باپ کو نہیں جانتا سوائے بیٹے کے اور اس کے جس پر بیٹا اسے ظاہر کرنا چاہے۔" اس فقرے پر اگر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ حضرت عیسیٰ کے نزدیک مذہب کا تصور بالکل داخلی اور ذاتی ہے جس کا دارومدار بہت حد تک خدا سے تعلق خاص پر ہے اور وہی دوسروں کو اس تعلق کی خصوصیات سے صحیح

معنوں میں روشناس کرا سکتا ہے۔[علا] چنانچہ ابتدائی دور کے چند شاگرد جو حضرت عیسیٰ کے ارد گرد جمع ہوئے ایک صوفیانہ حلقہ تھا جس میں حضرت عیسیٰ کی زیر ہدایت ہر ایک خدا سے رابطہ پیدا کرنے کا خواہش مند تھا۔ "جہاں کہیں دو یا تین میرے نام پر اکٹھے رہیں وہاں میں ان کے بیچ میں ہوں" (متی ۱۸، ۲۰) یہ گویا اس صوفیانہ حلقے کا بنیادی اصول تھا جس میں ہر شخص اپنے نفس کی گہرائی میں اتر کر حقیقت ازلی کے نور سے منور ہو سکتا تھا۔ اس دور میں جب یہ مقدس گروہ ہر طرف سے مصائب میں مبتلا تھا خدا کا یہ وعدہ کہ "میں دنیا کے آخر تک ہمیشہ تمہارے ساتھ ہوں" (متی۔ ۲۰۔ ۲۸) ان کی ہمت بندھا رہا۔ حضرت عیسیٰ کا مشہور فقرہ ہے کہ "آسمانی بادشاہت تمہارے اندر ہے اور جو کوئی اپنے نفس کو پہچانتا ہے وہ اس کو پالیگا" اس سے بہتر تصوف کی ترجمانی مشکل ہے اور شاید اسی بنا پر مسلمان صوفیوں کے ہاں یہ مقولہ مشہور رہا ہے کہ جس نے اپنے نفس کا عرفان حاصل کیا اس نے اپنے رب کا عرفان حاصل کر لیا۔

یوحنا کی انجیل متفقہ طور پر صوفیانہ تصورات پر مبنی سمجھی جاتی ہے۔ کلیمنٹ (Clement) اسے "روحانی انجیل" کے نام سے پکارتا ہے اور بعد کے عیسائی صوفیوں نے اس کے تصورات کو اپنا کر ان کی تشریح کی ہے۔ ڈاکٹر جونس کا خیال ہے کہ مختلف اناجیل کے مصنفوں سے بڑھ کر یوحنا رسول نے صوفیانہ مسلک کی تشریح و ترویج کی اور بعد کے صوفیاء نے اپنے تصورات اور تجربات کو بیان کرنے کے لیے اسی انجیل کی اصطلاحات اور فقرات سے استفادہ کیا۔ ان کا خیال ہے کہ یوحنا جس عیسائیت کا تصور پیش کرتا ہے وہ خالص انسان کے داخلی واردات و تجربات پر مبنی ہے اور یہی تصوف کا بہترین تصور ہے۔[۵۳] اس کی مختلف تشبیہات میں سے "خلق جدید" انقلاب نفس اور روح خداوندی کا انسان کے اندر سرایت کرنے کے تصورات واضح طور پر صوفیانہ جذبات سے تعلق رکھتے ہیں۔

ایک یہودی سردار کے سوال پر حضرت عیسیٰ کہتے ہیں: "میں تجھ سے سچ سچ کہتا ہوں کہ جب تک کوئی نئے سرے سے پیدا نہ ہو وہ خدا کی بادشاہت

کو دیکھ نہیں سکتا ۔ ۔ ۔ جب تک کوئی آدمی پانی اور رُوح سے پیدا نہ ہو وُہ خدا کی بادشاہی میں داخل نہیں ہو سکتا ۔ ۔ تعجب نہ کر کہ میں نے تجھ سے کہا تمہیں نئے سرے سے پیدا ہونا ضرور ہے" (۳ ، ۳ - ۷)

جدید پیدائش کا یہ تصور صوفیاء کے ہاں ایک مسلمہ اصول سمجھا جاتا رہا ہے اور اسی تصور پر علامہ اقبال نے جاوید نامہ میں اپنے مخصوص پیرائے میں بحث کی ہے ۔

از طریقِ زادن اے مردِ نکوے — آمدی اندر جہانِ چار سوے
ہم برون جستن بہ زادن می تواں — بند ہا از خود کشادن می تواں
لیکن ایں زادن نہ از آب و گل است — داند آں مردے کہ او صاحب دل است

اس کے بعد اس نئی پیدائش و خلق جدید کو پیدائش اول سے متمیز کرتے ہوئے کہتے ہیں :

آں ز مجبوری است ایں از اختیار — آں نہاں در پردہ ہا ایں آشکار
آں سکون و سیر اندر کائنات — ایں سراپا سیر بیروں از جہات
آں یکے محتاجِ روز و شب است — واں دگر روز و شب او را مرکب است
زادنِ طفل از شکستِ اشکم است — زادنِ مرد از شکستِ عالم است
جان بیدارے چو زاید در بدن — لرزہ ہا افتد دریں دیرِ کہن (تمہیدِ زمینی)

ایک جگہ ایک عورت سے گفتگو کرتے ہوئے حضرت عیسیٰ کہتے ہیں کہ "قیامت اور زندگی تو میں ہوں ، جو مجھ پر ایمان لاتا ہے گو وُہ مر جائے تو بھی زندہ رہیگا" (۱۱ ، ۲۵) مولانا روم نے اسی کے متعلق کہا تھا

پس قیامت شو قیامت را بہ بیں — دیدنِ ہر چیز را شرط است ایں

ایک دوسری جگہ کہتے ہیں : "جو کوئی اس پانی میں سے پئے گا جو میں اسے دونگا وُہ ابد تک پیاسا نہ ہوگا بلکہ جو پانی میں اسے دوں گا وہ اس میں ایک چشمہ بن جائیگا جو ہمیشہ کی زندگی کے لیے جاری رہے گا" (۴ ، ۱۴ - ۱۵) وہ آبِ حیات بھی ہے اور رزقِ حیات (یوحنا ۶ ، ۳۵) بھی اور یہ تبھی ممکن ہے جب انسان اپنے آپ کو خدائے قدوس کا جزو سمجھے اور اسی کے اخلاقِ حسنہ سے اپنے آپکو متصف کرنے کی کوشش کرے ۔

یوحنا رسول کے مطابق "خدا محبت ہے" (یوحنا ۴، ۸) "خدا نور ہے" (یوحنا ۱، ۵) اور "خدا رُوح ہے" (۴، ۲۴) انجیل کے اِن تین مختلف فقروں میں تصوف کی ساری کائنات سما جاتی ہے۔ حقیقت مطلقہ انسانی عقل و فہم کی رسائیوں سے وراء الوراء ہے اور ہر قسم کے لوگ اپنے اپنے مذاق کے مطابق خدا کی ان گنت صفات کو سمجھنے کی کوشش کرتے رہتے ہیں لیکن ایک صوفی صافی کے لئے اس کا مجسم محبت، نور اور رُوح ہونا ہی اس کی حقیقت کا آئینہ دار ہے اور اسی میں اس کو اپنے نظریۂ حیات کی جھلک ملتی ہے۔

تصوف میں سلوک کی آخری منزل اتحاد ہے جہاں سالک محسوس کرتا ہے کہ وہ خالق کائنات کی ذات و صفات میں مدغم ہو چکا ہے۔ یہ تصور یوحنا کی انجیل میں نمایاں طور پر ملتا ہے۔ پندرہویں باب میں انگور کے درخت اور انگور کی مثال دے کر سمجھانے کی کوشش کی ہے کہ جس طرح درخت اور انگور ایک دوسرے کے بغیر نشوونما نہیں پاتے بلکہ دونوں کو ایک ہی جگہ سے خوراک ملتی ہے اس طرح انسان اور خدا کا رشتہ ہے۔ وہ ایک دوسرے سے علیحدہ ہوتے ہوئے بھی ایک دُوسرے سے منسلک ہیں اور اسی اتحاد ہی میں انسان کی زندگی ہے۔ "تم مجھ میں قائم رہو اور میں تم میں۔ جس طرح ڈالی اگر انگور کے درخت میں قائم نہ رہے تو اپنے آپ سے پھل نہیں لا سکتی اُسی طرح تم بھی اگر مجھ میں قائم نہ رہو تو پھل نہیں لا سکتے۔ میں انگور کا درخت ہوں تم ڈالیاں ہو۔ جو مجھ میں قائم رہتا ہے اور میں اس میں وہی بہت پھل لاتا ہے کیونکہ مجھ سے جدا ہو کر تم کچھ نہیں کر سکتے۔" (۱۵، ۴-۶)

سترھویں باب میں ذرا تفصیلی اور واضح تر الفاظ میں اس اتحاد و یگانگت کا ذکر ہے۔ "جس طرح اے باپ! تو مجھ میں ہے اور میں تجھ میں ہوں وہ بھی ہم میں ہوں۔۔۔ اور وہ جلال جو تو نے مجھے دیا ہے میں نے انہیں دیا ہے تاکہ وہ ایک ہوں جیسے ہم ایک ہیں۔ میں ان میں اور تو مجھ میں تاکہ وہ کامل ہو کر ایک ہو جائیں" (۱۷، ۲۱-۲۳)

کلمہ (Logos) کے متعلق فیلو کا جو تصور ہے وہی انجیل یوحنا میں بھی پایا جاتا ہے۔

کہیں جگہ حضرت عیسیٰ کی ازلیت کا ذکر آتا ہے۔ "اے باپ! تو اس جلال سے جو میں دُنیا کی پیدائش سے پیشتر تیرے ساتھ رکھتا تھا مجھے اپنے ساتھ جلالی بنادے" (۱۷، ۵) "یسوع نے ان سے کہا میں تم سے سچ سچ کہتا ہوں کہ پیشتر اس کے کہ ابراہیم پیدا ہوا میں ہوں" (۸، ۵۸) ان کے علاوہ انجیل یوحنا کے ابتدائی فقرات اس حقیقت پر دال ہیں کہ اس کے متصنف کے نزدیک حضرت عیسیٰ کلمہ تھے اور اس حیثیت میں نہ صرف تخلیق کائنات کے باعث بلکہ اس کائنات کی رُوح، نور، حیات بھی کچھ وہ تھے۔

"ابتدا میں کلام تھا اور کلام خدا کے ساتھ تھا اور کلام خدا تھا۔ یہی ابتدا میں خدا کے ساتھ تھا سب چیزیں اس کے وسیلے سے پیدا ہوئیں اور جو کچھ پیدا ہوا اس میں سے کوئی چیز بھی اس کے بغیر پیدا نہیں ہوئی۔ اس میں زندگی تھی اور وہ زندگی آدمیوں کا نور تھا" (۱، ۱-۴)

"وہ نہ خون سے نہ جسم کی خواہش سے نہ انسان کے ارادے سے بلکہ خدا سے پیدا ہوئے اور کلام مجسم ہوا اور فضل اور سچائی سے معمور ہو کر ہمارے درمیان رہا" (۱، ۱۳، ۱۴)

"میں دُنیا کا نور ہوں" (۹، ۵)

"قیامت اور زندگی میں ہوں" (۱۱، ۲۵)

"جس نے مجھے دیکھا اس نے باپ کو دیکھا" (۱۴، ۹)

"راہ اور حق اور زندگی میں ہوں" (۱۴، ۶)

اس تصوّر سے یوحنا کی انجیل میں حضرت عیسیٰ کی زندگی کا جو نقشہ ہمارے سامنے آتا ہے وہ دوسری اناجیل سے بالکل مختلف ہے۔ مثلاً دوسری انجیلوں میں حضرت عیسیٰ کی زندگی ایک عام انسان کی سی ہے جس میں فراست بھی ہے اور کمزوریاں بھی ہیں۔ مثلاً مرقس کی انجیل (۱۱، ۱۲-۱۴) میں ذکر آتا ہے کہ ان کو بھوک لگی تھی اور انجیر کا درخت دیکھ کر وہ پھل کھانے کے لیے روانہ ہوئے لیکن پاس پہنچ کر معلوم ہوا کہ درخت پر پھل نہیں۔ کہیں وہ کسی جگہ کہتے نظر آتے ہیں کہ کوئی شخص اس دن کی بابت نہیں جانتا سوا خدائے تعالیٰ

اس کے برعکس یوحنا کی انجیل میں کئی جگہ ایسے واقعات ملتے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عیسیٰ کو مستقبل یا ماضی کے تمام واقعات کا مکمل علم تھا۔ مثلاً پہلے باب میں یسوع اور نتن ایل کی گفتگو سے یہ چیز ثابت ہوتی ہے کہ حضرت عیسیٰ کو اس اجنبی شخص کے متعلق یقینی علم روحانی ذریعہ سے معلوم ہوا۔ اسی طرح چوتھے باب میں سامریہ کی ایک عورت پانی بھرنے یعقوب کے کوئیں پر آئی۔ اس سے گفتگو کرتے ہوئے حضرت عیسیٰ نے اس عورت سے گزشتہ اور موجودہ زندگی کے متعلق جو باتیں کیں اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ یوحنا کے نزدیک ان کا علم ماورائی تھا۔ اسی طرح چھٹے باب کا یہ فقرہ (۶۴) کہ "یسوع شروع سے جانتا تھا کہ جو ایمان نہیں لاتے وہ کون ہیں اور کون مجھے پکڑوائے گا" اسی غیر معمولی ذریعہ کی طرف اشارہ کر رہا ہے۔ سولھویں باب کی آیت ۳۰ میں مسیح کے شاگردوں کا یہ فقرہ کہ "اب ہم جان گئے کہ تو سب کچھ جانتا ہے اور اس کا محتاج نہیں کہ کوئی تجھ سے پوچھے" اسی حقیقت کی طرف متوجہ کرتا ہے۔ آخری باب ۲۱ کی آیت ۱۷ میں پطرس کہتا ہے "اے خداوند! تو تو سب کچھ جانتا ہے!"

اس کے ساتھ ساتھ اس انجیل میں یہ تصور بھی ملتا ہے کہ مسیح اس ارضی زندگی سے پہلے ملکوتی زندگی بھی بسر کر چکے ہیں جہاں انہوں نے خدا سے بالمشافہ گفتگو کی ہے اور اسے دیکھا ہے اور اس کا ماورائی علم اسی وجہ سے ہے۔ جہاں تک تفصیلات اور الفاظ کا تعلق ہے اس سے یہی اندازہ ہوتا ہے کہ یہ "شنید" و "دید" روحانی یا معنوی نہیں بلکہ "جسمانی" یا "مکانی" ہے۔ وہ اسرائی باتیں کرتا ہے اس لئے "کہ وہ آسمان سے اترا ہے۔" (۳، ۱۲-۱۳) اسی طرح چھٹے باب میں جب اس نے کہا کہ وہی وہ "روٹی ہے جو آسمان سے اتری ہے" (۵۸) تو اس کے شاگرد کچھ گھبرائے اور اس پر یسوع نے کہا: "اگر تم ابن آدم کو اوپر جاتے دیکھو گے جہاں وہ پہلے تھا تو کیا ہوگا؟ (۶۲) اس سلسلے میں تمام فقرات بھی شامل کر لینے چاہئیں جو قدیم عیسیٰ کے متعلق اس سے پہلے نقل کئے

جا چکے ہیں۔ "خدا کی روٹی وہ ہے جو آسمان سے اتر کر دنیا کو زندگی بخشتی ہے" (۶، ۳۳) "میں خدا سے نکلا اور آیا ہوں" (۸، ۴۲) یہودیوں سے خطاب کرتے ہوئے یسوع کہتا ہے: "تم نیچے کے ہو، میں اوپر کا ہوں۔ تم دنیا کے ہو، میں دنیا کا نہیں ہوں" (۸، ۲۳-۲۴) سولھویں باب میں اس کے شاگردوں کے اقرار ایمان سے بھی یہ چیز معلوم ہوتی ہے کہ وہ حضرت عیسیٰ کو اس حیثیت سے تسلیم کر چکے تھے کہ اس کا وجود ازلی ہے اور وہ عالم الغیب ہے "اب ہم جان گئے کہ تو سب کچھ جانتا ہے اور اس کا محتاج نہیں کہ کوئی تجھ سے پوچھے۔ اس سبب سے ہم ایمان لاتے ہیں کہ تو خدا سے نکلا ہے۔" (۳۰)

اس کے بعد ایک اور اہم مسئلہ ہے جس کو صوفیا کی اصطلاح میں وسیلہ کہا جاتا ہے۔ ہر پیغمبر خدا اور انسانوں کے درمیان ایک طرح کا وسیلہ ہوتا ہے اور عوام اسی کے ذریعہ خدا تک پہنچتے اور اس کی عنایت و بخشش و اکرام کی نعمتوں سے مالامال ہوتے ہیں لیکن ان کے فرائض میں سب سے اہم کام یہ ہے کہ وہ انسانوں کو خدا تک پہنچادیں اور اس عمل میں ان کی حیثیت محض ابلاغ و ترغیب کی ہے جب انسان اس منزل تک پہنچ جاتا ہے تو پیغمبر کا فرض پورا ہو جاتا ہے۔ یہی وہ حیثیت ہے جس کا ذکر تقریباً تمام اناجیل میں حضرت مسیح سے منسوب ہے۔ مثلاً لوقا کے پندرھویں باب میں جو دو بھائیوں کی تمثیل بیان کی گئی ہے جس میں یہ حقیقت مضمر ہے کہ جب انسان بے وفائی کے بعد وفاداری کی طرف رجوع کرتا ہے تو اس کے بعد پیغمبر کا کام ختم ہو جاتا ہے۔ مسیح کا کام یہ تھا کہ وہ انسانوں کو خدا تک پہنچنے اور اس کا قرب حاصل کرنے میں مدد دے لیکن جونہی وہ کام تکمیل تک پہنچا تو انسان اور خدا کا معاملہ رہ جاتا ہے اور حضرت عیسیٰ کا وجود ختم ہو جاتا ہے۔ وہ مردہ انسانو میں امید کی روح پھونکتا ہے، وہ موت کی جگہ حیات کا پیغام لاتا ہے لیکن اس کی یہ حیثیت صرف اس لئے ہے کہ وہ خدائے قدوس کا پیغام پیش کرتا ہے۔ وہ دنیا میں بادشاہت قائم کرنے آیا ہے لیکن یہ بادشاہت اس کی اپنی نہیں بلکہ خدا کی ہے جو

سب انسانوں کا بلا تفریق باپ ہے۔ اس کی تمام تعلیم کا مرکز و محور خود اس کی ذات نہیں بلکہ اس کا اور انسانوں کا باپ یعنی خدا ہے۔ اس نے کبھی یہ دعوے یا مطالبہ نہیں کیا کہ لوگ اس کی اس طرح تقدیس کریں جس طرح انھیں خدا کی کرنی چاہیے۔

لیکن جب ہم یوحنا کی انجیل کا مطالعہ کرتے ہیں تو بیٹے کا یہ تصور یکسر بدل جاتا ہے۔ مثلاً ایک جگہ آتا ہے کہ "جس طرح باپ اپنے آپ میں زندگی رکھتا ہے اسی طرح اس نے بیٹے کو بھی یہ بخشا کہ اپنے آپ میں زندگی رکھے" (۵، ۲۶) اس جگہ دونوں کا عمل ایک ہی ہے فرق صرف یہ ہے کہ خدا اپنی ذات سے حیات بخش ہے اور مسیح کی یہ صفت اس سے مستعار ہے۔ "جس طرح باپ مردوں کو اٹھاتا اور زندہ کرتا ہے اسی طرح بیٹا بھی جنھیں چاہتا ہے زندہ کرتا ہے" (۵، ۲۱) اس فقرے میں واضح طور پر حضرت مسیح کی ذاتی خواہش اور ذاتی ارادے کی کار فرمائی نظر آتی ہے۔ اسے خدا کی طرف سے "ہر بشر پر اختیار" دیا گیا ہے (۱۷، ۲) اسے ابدی زندگی دینے کا مکمل اختیار ہے اور اسی طرح وہ واپس بھی لے سکتا ہے۔ (۱۰، ۱۸)

ایک دوسری جگہ آتا ہے: "تم میری محبت میں قائم رہو۔ اگر تم میرے حکموں پر عمل کرو گے تو میری محبت میں قائم رہو گے جیسے میں نے اپنے باپ کے حکموں پر عمل کیا ہے اور اس کی محبت میں قائم ہوں" (۱۵، ۱۰) اس طرح ایک دوسری جگہ لکھا ہے: "اور وہ جلال جو تو نے مجھے دیا ہے میں نے انھیں دیا ہے تاکہ وہ ایک ہوں جیسے ہم ایک ہیں۔ میں ان میں اور تو مجھ میں تاکہ وہ کامل ہو کر ایک ہو جائیں" (۱۷، ۲۲-۲۳) ان تمام عبارتوں سے ایک چیز واضح ہو جاتی ہے کہ کوئی انسان خدا سے بلا واسطہ رابطہ قائم نہیں کر سکتا۔ احکام کی پیروی سے خدا کی محبت حاصل نہ ہوگی بلکہ مسیح کی ہوگی، جلال خداوندی بلا واسطہ خدا سے بندوں کی طرف منتقل نہیں ہوگا بلکہ مسیح کے واسطے سے ہوگا۔ اگر انسان مسیح کے پیش کردہ

احکام فرمانبرداری سے بجا لائیں تو وہ خدا کی محبت کے سزاوار نہیں ہوں گے بلکہ صرف مسیح کی محبت کے حق دار ہوں گے۔ اس تصور کی خصوصیت واضح ہو جائیگی اگر مندرجہ ذیل قرآنی آیت کو سامنے رکھا جائے۔

قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ — کہہ دو کہ اگر تم خدائے تعالیٰ سے محبت رکھتے ہو تو میری اتباع کرو خدا تم سے محبت کریگا اور تمہارے سب گناہ معاف کر دیگا۔

یہاں احکام کی نسبت پیغمبر سے ہے لیکن اس کے نتیجے میں محبت و مغفرت کا عمل انسان اور خدا میں بلاواسطہ رونما ہوتا ہے اور اس میں کسی وسیلے یا واسطہ کی حاجت نہیں۔

یہی وہ تصورات ہیں جو بعد میں عیسائی تصوف اور اسلامی تصوف میں مختلف شکلوں اور مختلف اصطلاحات کے لباس میں ملتے ہیں۔

عیسائیت کی تاریخی تشکیل میں پولوس رسول کا حصہ بہت اہم ہے اور اکثر لوگوں کا خیال ہے کہ عیسائیت کی موجودہ شکل حضرت عیسیٰ کی تعلیم کا نتیجہ نہیں بلکہ پولوس کی تعبیر کا نتیجہ ہے۔

پولوس کلکیہ کے شہر ترسس کا باشندہ تھا۔ نسلاً اور مذہباً وہ یہودی تھا اور خاندانی روایت کے مطابق وہ فریسیوں میں سے تھا۔ ترسس کا شہر یونانی اور قدیم افکار کا مرکز تھا اور مشہور ہے کہ پولوس کے زمانے میں چند رواقی فلسفی اس شہر میں موجود تھے۔ رواقی فلسفہ یونانی فکر اور اسرائیلی مذہب کا مجموعہ کہلا سکتا ہے کیونکہ تقریباً سب ابتدائی مشہور رواقی مفکرین اسرائیلی ہی تھے۔ بعض ناقدین کا خیال ہے کہ پولوس کے تصورات اور عیسائی عقائد خالص یونانی فلسفہ کی پیداوار تھے اور بعض کا خیال ہے کہ یہ یہودی روایات ہی کی ترقی یافتہ شکل تھی لیکن ہمیں ان متنازعہ فیہ امور کے تصفیہ کرنے کی ضرورت نہیں۔

اپنی تحریروں میں پولوس نے یونانی اثر کا کوئی ذکر نہیں کیا اور جیسا کہ تاریخ سے معلوم ہوتا ہے اس نے کوئی رسمی تعلیم بھی نہیں پائی۔ اس سے یہی اندازہ

ہوتا ہے کہ جو کچھ یونانی فکر کے اثرات اس کی تحریروں میں نظر آتے ہیں وہ محض شنید اور ماحول کے اثر کا نتیجہ ہیں۔ دوسری طرف وہ کھلم کھلا اس چیز کا اعتراف کرتا نظر آتا ہے کہ وہ "عبرانیوں کا عبرانی ہے"[۱۴] اور اسی وجہ سے اس نے ابتدائی زندگی میں عیسوی مذہب کے پیروؤں کے خلاف شدید ظلم و انتہائی تشدد کا سلوک روا رکھا کیونکہ اس کے اس وقت کے خیال کے مطابق عیسائی مذہب کی کامیابی اسرائیلی مذہب کی تباہی و نامرادی کے مترادف تھی۔ لیکن اچانک دمشق جاتے ہوئے جہاں وہ عیسائیت کی منظم بیخ کنی کے لئے جا رہا تھا اسے حضرت عیسیٰ کی شبیہ رویا میں دکھائی دی جس کے مشاہدے کے بعد وہ عیسائی ہو گیا۔ عہد جدید کے مختلف خطوط اور اعمال کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ پولوس صوفیانہ مشاہدات کا عادی تھا اور کئی جگہ اس نے اپنے مختلف رویا کا ذکر کیا ہے[۱۵] لیکن اس خاص رویا کا ذکر ہمارے لئے خاص طور پر اہم ہے کیونکہ اس کے باعث اس کی زندگی ایک نئے دور میں داخل ہوئی۔

اعمال باب ۹ میں مذکور ہے کہ جب پولوس سفر کرتے کرتے دمشق کے نزدیک پہنچا تو ایسا ہوا کہ یکایک آسمان سے ایک نور اس کے گرداگرد آ چمکا اور وہ زمین پر گر پڑا اور یہ آواز سنی کہ اے ساول! اے ساول![۱۶] تو مجھے کیوں ستاتا ہے؟ اس نے پوچھا اے خداوند! تو کون ہے! اس نے کہا میں یسوع ہوں جسے تو ستاتا ہے۔ مگر اٹھ شہر میں جا اور جو تجھے کرنا چاہیئے وہ تجھ سے کہا جائے گا۔ اس کے بعد ساول زمین پر سے اٹھا لیکن جب آنکھیں کھولیں تو اس کو کچھ نہ دکھائی دیا اور لوگ اس کا ہاتھ پکڑ کر دمشق میں لے گئے اور وہ تین دن تک نہ دیکھ سکا اور نہ اس نے کھایا پیا۔ اس کے بعد باب ۲۲ اور ۲۶ میں تھوڑے سے اختلاف سے یہ واقعہ درج ہے۔

اگرچہ پولوس کے نزدیک اس کا یہ مکاشفہ اور رویا دوسرے اصحاب مسیح کی طرح کا ہے (۱ کرنتھیوں ۱۵، ۵-۸) لیکن عیسائیت کا جو تصور اس نے

پیش کیا وُہ دوسرے رسُولوں کی طرح مستعار نہیں۔ اس کے لیے وُہ کسی انسان کا مرہون منت نہیں۔ اس نے حضرت عیسیٰ اور عیسائیت کے متعلق جو کچھ جانا، سمجھا اور جس کی اس نے تبلیغ کی وہ سرتاپا اس کے اپنے داخلی مکاشفات پر مبنی ہے اور جہاں کہیں کوئی مصدقہ روایت اس کے اپنے تصوّر کے خلاف نظر آئی اس نے اپنے مکاشفاتی علم کے سامنے رد کر دی۔ گلیتوں کے نام خط میں (باب اوّل ۱، ۱۲) مذکور ہے: "پولوس کی طرف سے جو نہ انسانوں کی جانب سے نہ انسان کے سبب سے بلکہ یسوع مسیح اور خدا باپ کے سبب سے جس نے اس کو مُردوں میں سے جلایا رسول ہے۔ ۔ ۔ اے بھائیو! میں تمھیں جتائے دیتا ہوں کہ جو خوش خبری میں نے سنائی وُہ انسان کی سی نہیں۔ کیونکہ وُہ مجھے انسان کی طرف سے نہیں پہنچی اور نہ مجھے سکھائی گئی بلکہ یسوع مسیح کی طرف سے مجھے اس کا مکاشفہ ہُوا۔ اس کے بعد پندرھویں اور سولھویں آیتوں میں کہتا ہے کہ جب خدا کی مرضی ہُوئی کہ اپنے بیٹے کو مجھ میں ظاہر کرے تاکہ میں غیر قوموں میں اس کی خوش خبری دوں تو نہ میں نے گوشت اور خون سے صلاح لی اور نہ یروشلم میں ان کے پاس گیا جو مجھ سے پہلے رسول تھے بلکہ فوراً عرب کو چلا گیا۔ پھر وہاں سے دمشق کو واپس آیا۔"

ان مکاشفات اور رویا کے زیرِ اثر پولوس نے عیسائیت قبول کر لی لیکن جس مذہب کی اس نے تبلیغ کی وہ درحقیقت حضرت عیسیٰ کا پیش کردہ نہ تھا بلکہ اس میں فلسفۂ یونان، یہودیت اور مروجہ مشرکانہ مذاہب کے تصوّرات سبھی کی آمیزش تھی۔

حضرت عیسیٰ کی ذات کے متعلق اس نے جو تصوّر پیش کیا اس میں یونانی فکر اور مشرکانہ تخیلات کے اجزا کو ملا کر ایک ایسی ذات کا تصوّر بن گیا جو انسان سے زیادہ خدا معلوم ہوتا ہے یا فلسفہ کی زبان میں کلمہ یعنی لوگوس۔ مکاشفہ میں اس نے محسوس کیا کہ عیسیٰ گویا ایک رُوحانی وجود ہے، نورانی، مختارِ کل، جو دلوں کے

خفیہ رازوں سے واقف ہے۔ جو موت کے بعد دوبارہ زندگی حاصل کر چکا ہے اس لیے صلیب کی موت اس کے لیے کوئی وجۂ ندامت نہیں بلکہ جس کے باعث خدا نے اسے اپنے قرب میں جگہ دی اور اپنی قوت اور جلال کا حصہ دار بنایا۔ اس حیثیت میں اس کا پیغام اور خوش خبری صرف یہودیوں تک محدود رہنے کی چیز نہیں بلکہ ساری دنیا کی اقوام کے لیے ہے۔ مسیح کا صلیب پانا محض ماضی کا ایک افسوسناک واقعہ نہیں رہتا بلکہ اس کی ذات کی ایک عظیم الشان صفت ہے جو اس کی دوبارہ زندگی پر منتج ہوتا ہے۔ وہ دیوتا ہے، وہ خدا کا بیٹا ہے جو سب انسانوں کے لیے قابل پرستش ہے۔ وہ اس دنیا میں انسانی شکل میں نمودار ہوا، لوگوں کے گناہوں کے کفارہ کے طور پر جان دی اور پھر دوبارہ زندہ ہوا وغیرہ وغیرہ

سب چیزیں اسی کے وسیلے سے اور اسی کے واسطے پیدا ہوئی ہیں اور وہ سب چیزوں سے پہلے ہے اور اسی میں سب چیزیں قائم رہتی ہیں[۱۹] جو خدا کی صورت پر ہوتے ہوئے بھی اس کے برابر اور مساوی حیثیت و مقام کا مالک ہے[۲۰] اور جو اس قابل ہے کہ خدا کی طرح لوگوں پر فضل کی بارش کرے[۲۱] تمام چیزیں اسی کے تابع ہیں اور اسی قوت کی تاثیر سے وہ انسانوں میں بدی کی جگہ جلال و نیکی پیدا کر سکتا ہے[۲۲]۔ وہ آدمی ہے (رومیوں ۵، ۱۵) لیکن عام انسانوں جیسا نہیں بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ وہ ملکوتی انسان ہے جو عالم ملکوت سے نیچے اتر کر آیا۔ پہلا آدمی زمین سے یعنی خاکی تھا۔ دوسرا آدمی آسمانی ہے (۱۔کرنتھیوں ۱۵، ۴۷) اس کی یہ انسانیت محض ایک عارضی جامہ ہے جس کے باعث وہ اس عالم کون و مکان کی زمانی پابندیوں میں کچھ وقت کے لیے ملبوس ہوا[۲۳]۔

پولس کے خطوں میں مسیح شخصی حیثیت کے علاوہ ایک مجرد اصول کا بھی حامل ہے۔ کئی جگہوں میں مسیح کا ذکر اس طرح پایا جاتا ہے کہ وہ ایک زندہ شخصیت ہے جس کا اسے آسمان سے دوبارہ آنے کا انتظار ہے، جس سے فضا میں ملنے کا وہ متمنی ہے اور موت کے بعد جس سے ملاقات کا پرجوش جذبہ اس کے دل میں

موجزن ہے۔[1] خاص طور پر جب وُہ رومیوں کے نام خط میں بیان کرتا ہے کہ "مسیح یسوع وُہ ہے جو مر گیا بلکہ مردوں میں سے جی بھی اٹھا اور خدا کی داہنی طرف ہے اور ہماری شفاعت بھی کرتا ہے۔" (۸، ۳۴) تو معلوم ہوتا ہے کہ اس کے ذہن میں مسیح کا ایک شخصی تصور تھا لیکن دُوسری جگہوں میں جب وُہ مسیح کا ذکر کرتا ہے تو اس سے مراد ایک شخص نہیں ہوتی بلکہ ایک مجرد اصول سے ہوتی ہے جو ایک ملکوتی حالت یا قوت کا نام ہے یا جو حیات کا ایک ابدی اصول ہے۔

رومیوں کے خط میں ایک جگہ (۱۳، ۱۴) مسیح لوگوں کے لئے ایک پہناوا اور لباس ہے اور دوسری جگہ (کلسیوں ۲، ۶) وُہ ایسی شاہراہ ہے جس میں لوگ چل سکتے ہیں۔

"ہم اسی کی (یعنی خدا کی) کاریگری ہیں اور مسیح یسوع میں ان نیک اعمال کے واسطے مخلوق ہُوئے جن کو خدا نے پہلے سے ہمارے کرنے کے لئے تیار کیا تھا۔" (افسیوں، ۲، ۱۰)

"میں مسیح کے ساتھ مصلوب ہوا ہوں اور اب میں زندہ نہ رہا بلکہ مسیح مجھ میں زندہ ہے۔" (گلتیوں ۲، ۲۰)

"ایمان کے وسیلے سے مسیح تمہارے دلوں میں سکونت کرے۔" (افسیوں ۳، ۱۷)

"تم مر گئے اور تمہاری زندگی مسیح کے ساتھ خدا میں پوشیدہ ہے۔" (کلسیوں ۳، ۳)

"مسیح سب کچھ اور سب میں ہے۔" (کلسیوں ۳، ۱۱)

کرنتھیوں کے نام پہلے خط کے پندرہویں باب میں پولوس مسیح کو کائنات کا حاکم مطلق کے طور پر پیش کرتا ہے جس کا عہد حکومت قیامت تک جاری رہے گا، جب قیامت آئے گی تو "اس وقت وُہ ساری حکومت اور سارا اختیار اور قدرت نیست کر کے بادشاہی کو خدا یعنی باپ کے حوالے کر دے گا۔" آیت ۲۴

اسی طرح اسرائیلیوں کے مصر سے نکلنے کے بعد جب وُہ صحرا میں پھرتے رہے تو ایک چٹان غائبانہ طور پر ان کے ساتھ ساتھ تھی۔ اس واقعہ کا ذکر

کرتے ہوئے اسی خط کے دسویں باب کی چوتھی آیت میں پولوس کہتا ہے: "وہ اس رُوحانی چٹان سے پانی پیتے تھے جو ان کے ساتھ ساتھ چلتی تھی اور وہ چٹان مسیح تھا۔"

پھر ایک جگہ (رومیوں کے نام خط ۸، ۹-۱۰) پہلے رُوح خداوندی کو رُوح مسیح کے ساتھ مماثل قرار دے کر ساتھ ہی اسے مسیح کے مماثل قرار دیا گیا ہے۔ "تم جسمانی نہیں بلکہ رُوحانی ہو بشرطیکہ خدا کا رُوح تم میں بسا ہُوا ہے۔ مگر جس میں مسیح کا رُوح نہیں وُہ اس کا نہیں اور اگر مسیح تم میں ہے تو بدن تو گناہ کے سبب مُردہ ہے مگر رُوح راستبازی کے سبب سے زندہ ہے۔"

مسیح کی ذات کے متعلق یہ تمام تصورات درحقیقت حضرت عیسیٰ کی تعلیم سے ماخوذ نہ تھے بلکہ قدیم یونانی مذاہب اور ہمعصر مذہبی تصورات سے مستعار لئے گئے تھے۔ ان میں تمام قدیم قوموں کے فلسفیانہ اور صوفیانہ افکار کی آمیزش تھی اور اسی لئے پولوس کی تعبیر عیسائیت یوحنا سے زیادہ تصوّف اور صوفیانہ خیالات کی ترویج کا باعث بنی۔ مسیح کا تصوّر وہی قدیم لوگوس کا تخیل تھا جو زرتشتی مذہب سے یونان میں داخل ہوا اور ہرکلیٹس اور افلاطون سے ہوتا ہُوا فیلو، یوحنا اور پولوس میں آموجود ہوا۔ فرق صرف یہ تھا کہ فیلو کے ہاں یہ لوگوس یا کلمہ مسیح کے بغیر موجود تھا اور پولوس اور یوحنا کے ہاں یہ لوگوس مسیح کا رُوپ دھار لیتا ہے۔ مسلمان صوفیاء کے ہاں یہی نظریہ بعد میں آں حضرت کی ذات کے ساتھ وابستہ ہو کر حقیقت محمدیہ بن جاتا ہے۔

جب پولوس دعوےٰ کرتا ہے کہ اس نے دین عیسوی اس لئے قبول کیا کہ اس نے حضرت عیسیٰ کو مکاشفہ میں دیکھا اور اس کے بعد اس نے کسی حواری یا رسول سے ملنے کی ضرورت محسوس نہیں کی بلکہ اپنی تمام تعلیم کا دارومدار محض اس مکاشفے پر رکھا تو یہ طریقہ کار بالکل صوفیانہ تحریک کی جان ہے اور اسی لئے ناقدین کا خیال ہے کہ زمانۂ مابعد کے تمام عیسائی صوفی پولوس کو

اپنا راہنما سمجھنے میں حق بجانب تھے - اس اندرونی جذب و رویا کی بنیاد پر شریعت و طریقت کی آویزش اور اول الذکر کے مقابلہ پر مؤخر الذکر کی برتری لازمی تھی - چنانچہ پولوس کے صحیفوں میں جا بجا شریعت کے خلاف نہ صرف جذبہ بلکہ یوں کہنا چاہیئے کہ بغض و عناد پایا جاتا ہے - اسی بنا پر اس نے حضرت عیسیٰ کی تاریخی زندگی کو کبھی درخور اعتنا نہ سمجھا اور ہمیشہ ہر بات کا فیصلہ کرنے کے لئے مکاشفات اور رویا کی طرف رجوع کیا۔[۲۵] کرنتھیوں کے نام پہلے خط میں (دوسرا باب آیت ۷) وہ جس حکمت کا ذکر کرتا ہے اس سے آسانی سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ اس کا اشارہ کسی دینی حکمت کی طرف نہیں بلکہ کسی خفیہ حکمت کی طرف ہے جو اس زمانے یا اس سے پہلے کے صوفیانہ نظاموں میں مروج تھی۔ "بلکہ ہم خدا کی وہ پوشیدہ حکمت بھید کے طور پر[۲۶] بیان کرتے ہیں جو خدا نے جہان کے شروع سے پیشتر ہمارے جلال کے واسطے مقرر کی تھی۔"

عیسائی صوفیانہ فکر کی تاریخ کی پہلی اہم شخصیت کلیمنٹ (Clement) ہے جو پیدا تو ایتھنز میں ہوا لیکن جس کی عمر کا کافی حصہ اسکندریہ میں گذرا۔ وہ ۱۵۰ عیسوی میں پیدا ہوا اور ۲۱۶ میں وفات پائی۔ اس نے عمر کا ابتدائی حصہ مشرکانہ ماحول میں بسر کیا اور ایک مرحلے پر جا کر اس نے عیسائیت قبول کی۔ اس کی تصنیفات کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ یونانی فلسفہ اور تمام قدیم و جدید مذاہب سے پوری طرح آشنا تھا۔ اس کے زمانے میں جو باطنی مذاہب تھے ان میں داخل ہونے کے لیے کچھ خفیہ رسوم تھیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ وہ ان اسرار و رموز سے پوری طرح واقف تھا جس سے بعض نے یہ اندازہ کیا ہے کہ وہ شاید ان میں سے کسی کا ممبر بھی رہا ہو۔ بہرحال اس نے عیسائیت کی تعلیم کی صداقت ثابت کرنے کے لیے اپنے زمانے کے تمام علوم کی روشنی میں بہت شاندار خدمت سرانجام دی۔ اس نے عرفانی فرقے کی غیر عیسائی تعلیمات کی غلطیاں واضح طور پر پیش کر دیں اور لفظ "عرفان" کو جو اس وقت اس خاص فرقے کے لیے اصطلاحی

طور پر استعمال ہوتا تھا ایک عام مفہوم میں تبدیل کر دیا اور اس طرح ایک عیسائی صوفی بھی عرفان کا اسی طرح حامل سمجھا جانے لگا جس طرح اس سے پہلے ان عرفانی فرقوں کے مفکرین۔

کلیمنٹ کے ہاں خدا کا تصوّر بالکل سلبی ہے جس میں فلاطینوس اور دیگر فلاسفہ کا اثر زیادہ نمایاں ہے۔ اس کے خیال میں خدا کا وجود انسانوں کی عقل و حواس سے اس قدر ماوراء ہے کہ منطقی اصطلاحات کے ذریعہ اس کا احاطہ ممکن نہیں۔ خدا تک پہنچنے کے لیے وُہ تین منزلیں بتاتا ہے۔ پہلی منزل نفسانی طہارت ہے جس میں انسان اپنے آپ کو ہوائے نفس اور رذیل جذبات سے آزاد کرا لیتا ہے اور گناہ کی آلودگیوں سے محفوظ ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد دوسری منزل ہے جس کو وہ منطقی تجزیہ کا نام دیتا ہے۔ یہ ایک عقلی عمل ہے جس کی مدد سے انسان خدا کے تصوّر تک پہنچنے کے لیے مادی اور غیر مادی اشیاء کی صفات کو یکے بعد دیگرے ذہن سے خارج کرتا چلا جاتا ہے۔ "مادی اشیاء سے ان کی صفات کو علیحدہ کر لو۔ گہرائی، چوڑائی اور لمبائی کے بُعد خارج کر دو۔ جو نقطہ رہ جائے وہ وحدت ہے جس میں مکان و حیّز کی صفت موجود ہے۔ اگر اس کے بعد مکانیت کا تصوّر بھی ختم کر دیا جائے تو وحدت مطلقہ رہ جاتی ہے۔ اس طرح تمام جسمانی چیزوں کی صفات دُور کرنے سے اور اس طرح غیر جسمانی اشیاء کی صفات کو ذہن سے خارج کرنے کے بعد ہم اپنے آپ کو مسیح کی وسیع ذات میں پھینک دیں اور اس کے بعد ہم تقوے کی مقدّس وادی سے ہوتے ہوئے خلا (Void) میں پہنچ جائیں۔ اگر ہم یہ سب منزلیں طے کر لیں تو ہم خدائے مطلق کا علم حاصل کر سکیں گے۔ لیکن یہ علم سلبی ہوگا اثباتی نہیں۔ ہم یہ نہیں جان سکیں گے کہ وُہ کیا ہے، ہمیں صرف یہ معلوم ہوگا کہ وہ کیا نہیں۔ اگرچہ مقدس صحیفوں میں خدا کے ہاتھ، پاؤں، اس کے دائیں اور بائیں طرف، عرش و کرسی وغیرہ کے الفاظ استعمال ہوتے ہیں لیکن حقیقت میں یہ تصورات خدا کے ساتھ منسوب نہیں کیے جا سکتے۔" ؎۱۴

خدا کی ذات ہر صفت اور ہر تصور سے ماوراء ہے اور اس لئے کوئی نام یا صفت اس کے ساتھ منسوب نہیں کی جاسکتی۔ اعمال کے سترہویں باب میں ایک جگہ پولوس رسول ایتھنز کے باشندوں کو مخاطب کرکے کہتا ہے "میں دیکھتا ہوں کہ تم ہر بات میں دیوتاؤں کے بڑے ماننے والے ہو۔ چنانچہ میں نے سیر کرتے اور تمہارے معبودوں پر غور کرتے وقت ایک ایسی قربان گاہ بھی پائی جس پر لکھا تھا کہ نامعلوم خدا کے لئے۔ پس جس کو تم بغیر معلوم کئے پوجتے ہو میں تم کو اسی کی خبر دیتا ہوں۔" (آیات ۲۲، ۲۳) کلیمنٹ کا خدا درحقیقت اسی قسم کا نامعلوم خدا ہے۔ اس کو جاننے اور سمجھنے کے لئے عقل و حواس، وجدان کام نہیں آسکتے۔ اس کو سمجھنے کا صرف ایک ذریعہ ہے اور وہ عنایت و توفیق خداوندی ہے جو کلمہ یعنی لوگوس کے واسطے سے انسان کو مل سکتی ہے۔

لوگوس یا کلمہ کا تصور کلیمنٹ میں اگرچہ فیلو سے مستعار ہے لیکن کلیمنٹ کے ہاں فلسفیانہ سے زیادہ اس کا مذہبی اور اخلاقی پہلو زیر بحث آتا ہے۔ افلاطون کے ہاں کلمہ کا تصور تنزیہی ہے اور وہ اس کے لئے حقیقۃ الحقائق (Idea of Ideas) کی اصطلاح استعمال کرتا ہے۔ رواقیوں کے ہاں یہ تصور تشبیہی ہے یعنی یہ کلمہ اس کائنات میں جاری و ساری ہے۔ کلیمنٹ کے ہاں رواقی تصور زیادہ نمایاں ہے۔ اس کے نزدیک خدا کا وجود اور اس کی ماہیت انسانی عقل و حواس سے ماوراء ہے لیکن کلمہ کی ماہیت کا ادراک ہماری قدرت میں ہے۔ کلمہ یا بیٹا حکمت، علم اور صداقت ہے۔ اس تصور کو کہ بیٹا باپ کو مکمل طور پر عالم امکان میں ظاہر کرتا ہے کلیمنٹ کئی طریقوں سے بیان کرتا ہے۔ بیٹا باپ کے جلال کی مہر ہے اور اس کے متعلق حقیقی علم ہم تک پہنچاتا ہے۔ کلمہ خدا کا عکس، اس کا ستر اور اس کا چہرہ ہے۔ وہ وہ نور ہے جس کی روشنی میں ہم خدا کو دیکھ پاتے ہیں۔ وہ خدا کی فطرت کو ہم پر منکشف کرتا ہے اور اس کا نقش ثانی ہے۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ بیٹے کو "حکمت" کا نام دینا اس چیز کی غمازی

کرتا ہے کہ کلیمنٹ نے اس تصور کو یہودی حکمتی ادب سے لیا ہے۔ "حکمت سلیمان" جس کا اُوپر ذکر کیا جاچکا ہے اسکندریہ ہی میں لکھی گئی تھی اور اس میں اسرائیلی تصورات اور یونانی فکر کی آمیزش پُوری طرح نظر آتی ہے لیکن اس کتاب میں حکمت کا تصور اس کائنات میں جاری وساری رُوحانی قوت کے لیے مستعمل ہُوا ہے مگر کلیمنٹ کے نزدیک یہ حیثیت "حکمت" کو نہیں بلکہ بیٹے کو سزاوار ہے۔ حکمت کی وہی حیثیت ہے جو علم ومعرفت اور صداقت کی ہے اور ان میں سے کوئی بھی کلیمنٹ کے نزدیک آفاقی قوت نہیں کہلا سکتی۔

کلمہ نہ صرف خدا کے علم ومعرفت بلکہ اس کی قوت کا بھی وسیلہ ہے۔

کلمہ انسان اور خدا کے درمیان توسل اور شفاعت (Mediatorם) کا کام دیتا ہے۔ . . . .

. . . وہ خدا کی قوت، اس کا بازو اور اس کا عبد ہے۔ وہ نہ صرف خدا کی تخلیقی قوتوں کا ذریعہ (Instrument) ہے۔ بیٹا ہی خدا کی تمام فعالیت کا مرکز ومحور ہے وہ اس کی قوت ارادی ہے۔ یہاں تک تو تمام تصورات یونانی فلسفہ اور زرتشتی فکر میں ملتے ہیں جن کی بنا پر رواقیوں اور فیلو نے ایک لمبی چوڑی تعمیر قائم کر لی۔ لیکن اس کے بعد کلیمنٹ اس بنیاد پر خالص عیسوی تصور نجات کا نظریہ تعمیر کرتا ہے۔ بیٹا مجسم ہُوا صرف اس لیے نہیں کہ لوگ اس کو دیکھ سکیں بلکہ اس لیے کہ لوگوں کی نجات کی خاطر وہ مصلوب ہو۔ مگر کلیمنٹ کے ہاں اس چیز کی توضیح موجود ہے کہ کلمہ خدا سے علیحدہ وجود کا حامل ہے اگرچہ وہ اس سے متحد بھی ہے۔ خدا کی تنزیہی فطرت اور کلمہ کی تشبیہی حیثیت (یعنی اس کا کائنات میں جاری وساری ہونا) کو سمجھانے کے لیے ان کے دو علیحدہ وجود پر زور دینا ضروری تھا لیکن اس کے ساتھ ساتھ اس کے لیے ان دونوں کی وحدت کو پیش کرنا بھی ویسے ہی اہم تھا۔

بیٹے کے متعلق جو کچھ صفات کلیمنٹ بیان کرتا ہے وہ سبھی بعد میں عیسائی

تصوّف اور اسلامی تصوّف میں مردِ کامل کے تصوّر میں موجود ہیں۔ اس کائنات کی تمام قوتیں مجموعی طور پر اس میں مضمر ہیں اور خود خدا بھی اسی کے ذریعہ تصرف کرتا ہے۔ "تمام اشیار کا ظہور اسی سے ہوا ہے۔ وہ تمام قوتوں کا مجموعی طور پہ ایک دائرہ ہے۔" جس طرح مٹی کے بے شمار ٹکڑے ملا کر ایک گیند بنایا جا سکتا ہے اس طرح تمام رُوحانی اور مادی قوتیں جمع ہو کر بیٹے کے دائرہ میں متشکل ہوتی ہیں۔

یونانی فلسفہ میں دائرہ ایک مکمل شکل کا نام ہے جو وحدت اور کلیت دونوں تصوّرات کی حامل ہے۔ وہ مختلف چیزوں کا مجموعہ بھی ہے اور اس کے ساتھ وہ واحد بھی ہے۔ اسی بنا پہ ہر اس فلسفیانہ نظام میں جو یونانی فکر سے متاثر تھا اور اسی طرح تصوّف میں بھی کمال کا تصوّر دائرے کی مثال سے بیان کیا جاتا رہا ہے۔ عرفانی ادب میں بھی یہی تصوّر موجود ہے۔ چنانچہ کلیمنٹ اس مثال کی توضیح کرتے ہوئے کہتا ہے، "اسی لیے کلمہ کو اوّل اور آخر کہا جاتا ہے۔ اس میں انجام آغاز بن جاتا ہے اور کسی حصّے کے متعلق نہیں کہا جا سکتا کہ یہ آغاز ہے کیونکہ اس سے پہلے کوئی چیز نہیں نہ کہ یہ انجام ہے کیونکہ اس کے بعد کوئی چیز نہیں۔ دائرہ کی حرکت میں کوئی رخنہ نہیں اور اسی طرح کلمہ کے کمال میں کوئی نقص یا کمی موجود نہیں۔ اسی لیے کلمہ کو اوّل و آخر (alpha and omega) کہا جاتا ہے۔"

نجات کا دارومدار مسیح یعنی کلمہ سے متحد ہونے پر ہے۔ اتحاد کا یہ نظریہ قدیم مذہبی اور فلسفیانہ افکار میں عام ہے۔ انسان محسوس کرتا ہے کہ یہ قوتیں اس کائنات کی تخلیق اور اس کے انتظام کی ذمہ دار ہیں۔ ان سے یک جہتی اور ہم آہنگی اس کے نفسیاتی امن اور رُوحانی سکون کے لیے ضروری ہے اور اسی نفسیاتی ضرورت کے ماتحت دنیا کے مختلف مذہبی، نیم مذہبی، متصوّفانہ اور فلسفیانہ افکار میں اس نظریے کو اہم جگہ دی گئی ہے۔ یونانی فلسفہ میں جب کائنات میں ایک رُوح یا اصول کی کارفرمائی کا تصوّر زرتشتی فکر کے زیرِ اثر پیدا ہوا تو اس کے ساتھ ہی یہ تصوّر اتحاد بھی ابھرا۔ رواقیوں کے ہاں یہ تصوّر زیادہ نمایاں نظر آتا ہے۔ اُن کا

خیال تھا کہ ایک نصب العینی زندگی وُہ ہے جو کائنات کی قوتوں سے کلی طور پر ہم آہنگ ہو۔ فلاطینوس بھی اس نظریے کا حامی تھا۔ اس کا خیال تھا کہ وُہ رُوح انسانی جو اس ہستی کل سے علیحدہ رہ کر زندگی گزارتی ہے وُہ نیکی، تقوے اور سعادت سے محروم رہتی ہے۔ ہر مسیحی نوشتوں اور عرفانی فرقوں ہی میں یہ نظریۂ اتحاد نمایاں نظر آتا ہے۔ اہم سوال یہ تھا کہ یہ اتحاد کیسے حاصل ہو سکتا ہے؟ اس میں مختلف نظریات تھے۔ کلیمنٹ کے خیال میں اس کا ایک اور صرف ایک راستہ عیسائیت اور اس کے فکری اور عملی نظام کو قبول کرنا ہے۔

اس کے لیے پہلے مسیح سے اتحاد ضروری ہے اور اس کی پہلی شرط گناہ کی آلودگیوں سے پاک ہونا ہے۔ ظاہری رسوم اور طہارت کافی نہیں، اس کے لیے قلبی طہارت اور نفسیاتی پاکیزگی کی ضرورت ہے۔ اس کے لیے ولادت معنوی لازمی ہے تب جا کر اسے نفس مطمئنہ حاصل ہوتا ہے۔ اس ولادتِ معنوی کے بعد ہم موت و زندگی سے بالا ہو جاتے ہیں۔ لیکن اس جگہ کلیمنٹ کا نظریہ عرفانی اور دیگر باطنی مذاہب کے نظریات سے مختلف ہو جاتا ہے۔ عام طور پر صوفیانہ طریقت میں اس چیز کو پیش کیا جاتا ہے کہ اس اتحاد کے لوازمات میں سے ایک یہ بھی ہے کہ انسان مادی دنیا اور جسمانی تقاضوں سے بالکل کنارہ کش ہو جائے۔ ان کا خیال ہے کہ یہ دُنیا اور جسم اور جسم سے متعلقہ ہر چیز شر ہے اور ولادتِ معنوی کے حصول میں رکاوٹ۔ کلیمنٹ کے زمانے میں عرفانیوں کا یہی نقطۂ نگاہ تھا۔ اس نے عیسائیت کے فکری ڈھانچے کو اس طرح پیش کیا کہ وہ ان سے بخوبی تمیز ہو سکے۔

اس کا خیال ہے کہ یہ دنیا اور انسانی جسم جن دونوں کی تخلیق خدا کے ہاتھوں ہُوئی شر نہیں ہو سکتے۔ اس دنیا میں انسان کو پیدا کیا گیا اور اس لیے خالق کائنات نے ان دونوں کی فطرت اس طرح بنائی کہ انسان جسم رکھتے ہُوئے اس مادی دُنیا میں اخلاقی اور رُوحانی ترقی کے منازل طے کر سکے۔ ایک صحیح عارف وُہ ہے

جو خدا کی عبادت ہر طرح کر سکے۔ ذہنی طور پر اس حکمت کے حصول سے وہ روحانی اور مادی اشیاء کی ماہیت جاننے کے قابل ہو جاتا ہے، اخلاقی طور پر عدالت (Justice) کی صفت پیدا ہوتی ہے جو رُوحِ انسانی کے مختلف اجزا کے درمیان اعتدال پیدا کرتی ہے اور جسمانی طور پر ہوائے نفسانی پر کنٹرول اور تقویٰ اختیار کرنے میں مدد دیتی ہے۔

بائبل میں جہاں کہیں نفس (Flesh) کی تحقیر کی گئی ہے وہ انسانی جسم کی مذمت نہیں بلکہ گناہ کی مذمت ہے۔ رُوح یقیناً جسم سے بہتر ہے لیکن وہ فطری طور پر نیک نہیں جیسا کہ جسم فطری طور پر بد نہیں۔ جسم اور رُوح اخلاقی حیثیت سے خیر و بد کی تمیز سے غیر جانبدار ہیں، وہ ایک دوسرے سے مختلف ہیں لیکن متضاد رجحانات نہیں رکھتے۔ ایک عارف اپنے جسم اور جسمانی خواہشات سے عشق و محبت نہیں رکھتا لیکن اس سے بے پروا اور غافل بھی نہیں ہوتا۔ عرفانیوں کا خیال تھا اور بعد میں خود عیسائی اور اسلامی تصوف میں یہ تصور عام ہو گیا کہ صحیح عارف اور مردِ کامل وہ ہے جو اس دنیا اور دنیا کے انسانوں اور جائز مطالبات سے بھی مکمل طور پر کنارہ کش ہو جائے۔ لیکن کلیمنٹ کا کہنا ہے کہ حقیقت صرف یہ ہے کہ عارف اس دُنیا کو عارضی اور اس دنیا کی لذتوں کو وقتی سمجھتا ہے اور ان میں دل نہیں لگاتا لیکن ان سے کلی طور پر منقطع ہو کر زندگی بسر کرنا ایک صحیح جادۂ عمل نہیں۔ یہ دنیا اور وہ دنیا دونوں خدا کی تخلیق ہیں اور اس حیثیت سے مساوی اگرچہ مردِ کامل کے لیے وہ دُنیا اس دنیا سے زیادہ قابلِ ترجیح ہے۔ بنیادی مقصد خدا کی رضا جوئی ہے۔ وہ اس دُنیا میں بھی حاصل ہو سکتی ہے۔

دوسرا تصور جو عرفانیوں اور اکثر صوفیا میں مشترک ہے یہ ہے کہ انسانی رُوح عالمِ بالا کی مکین تھی اور اُس عالمِ روحانی سے کسی اتفاق سے اِس مادی دنیا میں آکر مقید و محبوس ہو کر رہ گئی اور اس لیے ہماری زندگی کا مقصد اس قیدِ جسمانی سے چھٹکارا حاصل کرنا ہے۔ کلیمنٹ کے نزدیک یہ نظریۂ حیات بالکل غلط ہے۔

اس کا خیال ہے کہ انسانی روح آسمان سے زمین پر نہیں آتی یعنی ایک معصومیت کی حالت سے گناہ کی زندگی میں داخل نہیں ہوتی بلکہ اس لیے جسم کے ساتھ ملحق ہوتی ہے تاکہ انسان کو بہتر سے بہترین حالت کی طرف ارتقا کرنے میں مدد مل سکے۔ جہالت سے علم و عرفاں کی طرف کوچ کرنا، بدی سے خیر کی طرف منہ موڑنا، بے اعتنائی اور نفسانی حظوظ میں مبتلا ہونے سے تقوے کی زندگی اختیار کرنا زمین سے آسمان کی طرف جانا ہے۔ آسمانی صحیفوں میں ہر اس شخص کے لیے جو جہالت، نفسانی حظوظ اور بدی کو قابل ترجیح سمجھتا ہے "زمین" کہہ کر پکارا گیا ہے اور اس کے برعکس متقی اور عارف کے لیے "آسمان" کا لفظ مستعمل ہوا ہے۔ خدا شر کا خالق نہیں اور اس نے انسان کو مکمل اختیار دے رکھا ہے۔ خدا کا مطالبہ تو صرف یہ ہے کہ (بہ الفاظ استثناء ۱۰، ۱۲) تم اس کا خوف مانو اور اس کی راہوں پر چلو اور یہ مطالبہ صرف اس لیے کہ اس نے تمہیں نیکی اور بدی کے راستوں کی پہچان سمجھا دی اور تمہیں ان میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کی آزادی بھی دی۔

دینی افکار کی تشریح اور ترجمانی کرنے والے کے لیے دو اور قوتوں اور تحریکوں کے خلاف آواز اٹھانی پڑتی ہے، ایک الحاد اور دین کی غلط تعبیر اور دوسرے حکمت و فلسفہ۔ یہ اقدام کلیمنٹ کے زمانے میں بھی ویسا ہی اہم تھا جیسا بعد میں مسلمانوں کے زمانے میں جس کی وجہ سے علم کلام عالم وجود میں آیا، یا مغربی تاریخ کے دور متوسط میں جب عیسائی علم کلام مسلمانوں کی علمی تحریکات کے زیر اثر پیدا ہوا، یا جس طرح اس جدید دور میں مشرق اور مغرب دونوں میں دینی اقدار کے حامل لوگ الحاد، بے دینی اور غلط عقائد کی ترویج کرنے والوں کے خلاف صف آرا ہوتے نظر آتے ہیں۔ غلط تعبیرات کے متعلق کلیمنٹ کا نقطۂ نگاہ یہی تھا کہ عیسائیت ہی صداقت کی علمبردار ہے۔ اس کا سرمایۂ علمی اس لیے صحیح اور درست ہے کہ وہ خدا کی تعلیم کا نتیجہ ہے اور کسی انسان کی ذہنی اپج سے حاصل نہیں کیا گیا۔ اس کی صداقت کی جانچ پڑتال کے لیے کلیمنٹ

دو طریقے بھی پیش کرتا ہے۔ ایک انفرادی مکاشفہ یعنی صوفیانہ جذب و تجربہ۔ ایک شخص ایک خاص قسم کے صوفیانہ سلوک سے گزر کر حقیقت مطلقہ کا مشاہدہ کرتا ہے اور اس کی بنا پر وہ ان حقائق کی تصدیق کرتا ہے جو مذہب عیسوی نے پیش کئے ہیں۔ دوسرا ذریعہ عقل سلیم اور دلائل حقہ ہیں۔

لیکن جہاں تک فلسفیانہ افکار کا تعلق ہے کلیمنٹ ان کے نتائج کو کلی طور پر رد نہیں کرتا۔ اس کا خیال ہے کہ ان افکار میں صحیح و غلط دونوں کی آمیزش ہو سکتی ہے اور ایک عیسائی کے لیے ضروری نہیں کہ وہ ان افکار کو بالکل رد کر دے۔ اس کا خیال تھا کہ یونانی فلسفہ اپنے افکار کے لیے موسوی دین کا مرہون منت رہا ہے اور اس لیے ہر صداقت جہاں کہیں بھی ہو ایک عیسائی کے لیے قابل قبول ہے۔

کلیمنٹ عقلی علوم کی اہمیت پر کافی زور دیتا ہے لیکن اس کے نزدیک نجات کے لیے ایمان اور روحانی علم ضروری ہے اور اس روحانی علم کے لیے وہ "علم" کی اصطلاح استعمال کرتا ہے۔ انسان کی زندگی میں دو منزلیں ہیں، پہلی منزل میں وہ الحاد و بے دینی سے صحیح دین میں داخل ہوتا ہے۔ اور اس کے بعد دوسری منزل میں وہ ایمان سے ترقی کر کے علم تک پہنچتا ہے، وہ علم جس کا آخری درجہ عشق ذات خداوندی پر پہنچتا ہے۔

عیسائی تصوف کی دوسری اہم شخصیت آگستائن ہے۔ وہ ۳۵۴ عیسوی میں شمالی افریقہ کے ایک شہر ٹاگاسٹ میں پیدا ہوا۔ اس کی ماں مونیکا عیسائی تھی اور اس زمانے کے عام ماحول کے مطابق اس نے انتہائی پرہیزگاری سے زندگی گزاری۔ لیکن اس کا باپ عیسائی نہیں تھا مگر اس نے آگستائن کی تعلیم کے لیے پوری پوری کوشش کی۔ اس نے خطابت (Rhetoric) میں خصوصیت پیدا کی۔ رومی نظام حکومت میں اس مضمون کی وہی اہمیت تھی جو آج کل مثلاً معاشیات یا عمرانیات کی ہے۔ اسی سلسلے میں وہ کارتھیج، روم اور میلان میں مختلف تعلیمی اداروں میں معلم کی حیثیت میں کام کرتا رہا۔ اس کی مشہور کتاب "اعترافات"

(CONFESSIONS) اس زمانے کی مذہبی زندگی کا بہترین نقشہ پیش کرتی ہے۔ اس نے اس میں اپنی ذہنی کشمکش کا تفصیلی ذکر کیا ہے اور اس معاملے میں اسلامی تصوف کی تاریخ میں غزالی کی "منقذ" کے ہم پلہ ہے۔

اس کی علمی زندگی کافی متنوع اور دلچسپ تھی۔ لاطینی زبان سے پوری طرح واقف تھا لیکن یونانی زبان سے مانوس نہ ہو سکا۔ اس کے دل میں علمی تحقیق کا جذبہ سسرو کی ایک کتاب کے مطالعہ سے پیدا ہوا اور زندگی کے آخری دنوں تک برقرار رہا۔ اسی جذبہ کے تحت وہ زندگی کے مختلف دوروں میں مختلف مذاہب اور فلاسفہ کا مطالعہ کرتا رہا اور یکے بعد دیگرے مختلف عقائد کی سچائی کا قائل رہا۔ لیکن اس علمی زندگی کے ساتھ ساتھ اس کی عملی زندگی کسی طرح بھی قابل رشک نہیں تھی۔

اس کی نیک ماں کی عملی مثالیں اور اس کی پرجوش دعائیں اس کو نیکی کی طرف مائل نہ کر سکیں اور اس نے بوالہوسی کی زندگی شروع کر دی۔ سولہ سال کی عمر میں اس نے ایک عورت کو بغیر نکاح کے گھر میں ڈال لیا۔ اس دور کی زندگی کے متعلق وہ اعترافات میں لکھتا ہے: "میں کارتھیج پہنچا۔ یہاں ہر طرف سے میرے کانوں میں ناپاک محبتوں کے خوفناک نغموں کی گونج پہنچ رہی تھی۔ ابھی تک میں نے کسی سے محبت نہیں کی تھی لیکن محبت کرنے کا جذبہ میرے دل میں موجزن تھا۔۔۔ مجھے اس قسم کی محبت کا جنون سا ہو گیا اور آخرکار ایک دن مجھے یہ مراد مل گئی اور میں خوشی سے پھولا نہیں سمایا۔ (لیکن افسوس کہ) اس طرح میں نے دوستی کے چشمے کو بوالہوسی کی گندگی سے خراب کر دیا۔ اس طرح جس محبت کا میں خواہش مند تھا اس میں گلے گلے تک ڈوب گیا۔" اس عورت سے اسے واقعی بے انتہا محبت تھی اور بعد میں جب ایک خاص موقع پیدا ہوا اسے اس کو چھوڑنا پڑا تو اسے بہت صدمہ ہوا اور کافی مدت تک اس کی یاد اس کے دل میں چٹکیاں لیتی رہی۔ اس تعلق سے اس کے ہاں ایک لڑکا پیدا ہوا جس کا نام ہماری زبان میں خداداد یا اللہ دتہ کہا جا سکتا ہے۔

آگسٹائن کی تعلیم اور تربیت کچھ اس طرح ہوئی تھی کہ بوالہوسی کے باوجود اس کے دل میں حقیقت کی تلاش کا جذبہ ہمیشہ موجزن رہا۔ ایک دن اسے سسرو (Cicero) کی ایک کتاب کے مطالعہ کا موقع ملا۔ اس کے پڑھنے سے اس کی طبیعت میں ایک ہیجان نما کیفیت پیدا ہوئی اور اب محض خطابت سے ہٹ کر وہ فلسفے کی طرف متوجہ ہوا اور زندگی کی عام دلچسپیوں اور مادی خواہشات کی طرف سے ایک سرد مہری اور بے رخی سی پیدا ہو گئی۔ "ہر بے کار خواہش فوراً میرے لیے بے معنی ہو کر رہ گئی اور اب میرے دل میں لازوال حکمت و دانائی حاصل کرنے کا ایک بے پناہ جذبہ پیدا ہو گیا۔۔۔ یونانی زبان میں حکمت کی محبت کو "فلسفہ" کہتے ہیں اور یہی وہ چیز تھی جس کی تڑپ اس کتاب نے میرے دل میں پیدا کی۔ اکثر لوگ اسی مقدس اصلاح کے پردے میں اپنی گمراہیوں اور غلط نظریات کی ترویج کرتے ہیں اور اسی لیے اس کتاب میں یہ نصیحت درج تھی کہ خبردار کہیں تم غلط فلسفے اور لوگوں کی ذاتی خواہشات سے متاثر ہو کر گمراہ نہ ہو جانا۔ صحیح حکمت کا منبع مسیح کی ذات ہے کیونکہ اس میں جسمانی طور پر خدا موجود ہے۔" آگسٹائن نے آج تک انجیل کا مطالعہ نہیں کیا تھا اس لیے اس نے فیصلہ کیا کہ اب اس کو پڑھا جائے لیکن مطالعہ کے بعد وہ اس نتیجہ پر پہنچا کہ اس میں کوئی ادبی کمال نہیں بلکہ بالکل معمولی چیز ہے اور اس جیسے بڑے آدمی کے لیے اس کا مطالعہ کرنا بالکل بے معنی سی بات ہو گی۔

اس کے بعد وہ مانوی حلقے میں شامل ہو گیا اور نو سال تک اس مذہب میں شامل رہا لیکن آہستہ آہستہ اس کے دل میں شکوک و شبہات پیدا ہونے شروع ہوئے۔ فلسفے کی کتابوں کا گہرا مطالعہ وہ مسلسل کرتا رہا اور اس نتیجہ پر پہنچا کہ اس کے زمانے کے سائنس دان اور فلسفی اس کائنات کے متعلق زیادہ صحیح علم رکھتے ہیں اور جن چیزوں کے متعلق مانوی اسے ایمان لانے کے لیے کہتے ہیں وہ کسی طرح بھی صحیح نہیں۔ اس کے بعد اس کے عقیدے میں تذبذب پیدا ہونا یقینی تھا۔ اسی دوران میں ایک مانوی مبلغ فاؤسٹس کارتیج آیا اور آگسٹائن

اپنے شکوک رفع کرنے کی خاطر اس سے ملا۔ وہ اس کی قادر الکلامی اور فن خطابت سے ضرور متاثر ہوا۔ اس کی شخصیت میں ایک جذب و کشش ضرور تھی لیکن ان سے اس کے دل کی تاریکیوں میں روشنی پیدا نہ ہو سکی۔ گفتگو کے دوران میں آگستائن کو معلوم ہوا کہ وہ عام علوم سے بے بہرہ ہے اور سوائے خطابت اور عمدہ گفتگو کے اسے مسائل کی پیچیدگیوں سے کوئی واقفیت نہیں۔ جب آگستائن نے اس سے مختلف سوالات کرنے شروع کیے تو اس نے صاف گوئی سے تسلیم کیا کہ وہ ان کو حل کرنے اور تشفی بخش جواب دینے کی اہلیت نہیں رکھتا۔ اس کی اس صاف گوئی نے آگستائن کو متاثر تو ضرور کیا لیکن مانوی مذہب کے متعلق اس کی عقیدت کو ہمیشہ کے لیے ختم کر دیا۔

اس واقعہ کے بعد آگستائن روم چلا گیا کیونکہ اس کا خیال تھا کہ وہاں کا ماحول اس کے لیے زیادہ سازگار ہے۔ وہاں ایک مانوی دوست کے ہاں ٹھہرا۔ لیکن آہستہ آہستہ یہ اثر زائل ہو گیا۔

یہاں سے آگستائن کی ذہنی کش مکش کا دوسرا دور شروع ہوتا ہے۔ روم میں اسے کوئی سازگار ماحول نہ مل سکا اور اس لیے اس کی پریشانی بڑھتی چلی گئی۔ یہاں اس نے بدیوں اور سیہ کاریوں کے وہ خوفناک منظر دیکھے جن کے سامنے کارتھیج کے مناظر بالکل ہیچ تھے۔ میلان میں فن خطابت کے لیکچرار کی جگہ خالی تھی اس لیے یہ روم سے میلان جا پہنچا۔ وہ مانوی عقائد سے بالکل دل برداشتہ ہو چکا تھا لیکن ابھی عیسائیت کے لیے اس کے دل میں کوئی جگہ پیدا نہ ہو سکی تھی۔ چنانچہ وہ افلاطون کی اکیڈیمی کے فلسفہ تشکیک کی طرف مائل ہو گیا۔ لیکن محض شکوک و شبہات پر زندگی کی تعمیر مشکل ہوتی ہے اور آگستائن جیسے آدمی کے لیے ایسے سلبی نظریہ میں پناہ لینا ناممکن تھا۔ اس کی ذہنی پریشانیاں بہت بڑھ گئیں خاص کر اس وجہ سے کہ وہ ابھی تک اپنے ان دوستوں سے میل جول رکھتا تھا جو مانوی تھے۔ مانی کی تعلیم اس کے دل کو مطمئن تو نہ کر سکی لیکن چند تصورات کا نقش ایسا

گہرا تھا جس کی بنا پر وہ عیسائیت کی تعلیم کو قبول نہ کر سکا۔ مانی کے خیال کے مطابق یہ کائنات اور انسانی جسم دونوں بدی اور شر کے مظہر ہیں۔ اگر یہ صحیح ہے تو پھر عیسائی تصور کہ خدا انسانی جسم کی شکل میں ظاہر ہوا قابل قبول نہیں ہو سکتا تھا کیونکہ اس طرح خدا کا شر سے ملوث ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ مانویوں نے اناجیل پر جو مختلف اعتراضات کیے تھے وہ آگسٹائن کی نگاہ میں اتنے دقیع اور مدلل تھے کہ ان کا جواب مشکل سے دیا جا سکتا تھا۔ اس کے دل میں خواہش پیدا ہوئی کہ کاش کہ کوئی ایسا شخص اسے مل جائے جو ان اعتراضات کا صحیح جواب بتا سکے یا ان کو رد کرنے کے طریقے کی طرف راہنمائی کر سکے۔ میلان میں اسے بشپ امبروز کے وعظ سننے کا موقع ملا۔ آگسٹائن اس کی شخصیت سے متاثر ضرور ہوا لیکن اس کا وعظ سنتے وقت وہ اس کی خطابت کے فن کی طرف زیادہ متوجہ ہوتا لیکن وہ اس نتیجہ پر پہنچا کہ مانوی فاؤسٹس امبروز سے بہتر خطیب ہے لیکن آہستہ آہستہ اس کے مضامین نے اس کے دل پر اثر کرنا شروع کیا۔ اس کا ایک نتیجہ تو یہ ہوا کہ عیسائیت کے جن عقائد کو وہ ناقابل دفاع سمجھتا تھا ان کی عقلی توجیہ اب اس کے لئے آسان ہوگئی اور مانویوں کے جو اعتراضات اس کے نزدیک مسکت اور مدلل تھے اب وہ بالکل بے معنی اور بے جان ہو کر رہ گئے۔ اس نے اس کے بعد ان دلائل کی تلاش شروع کی جن کی بنا پر وہ مانوی عقائد کے کذب و دروغ کو واضح کر سکے لیکن اس میں وہ کامیاب نہ ہو سکا۔ تاہم اس منزل پر اس کا عقیدہ تھا کہ اس کائنات کے متعلق جہاں تک انسانی فہم کی رسائی ممکن ہے مانویوں کے مقابلے میں فلسفیوں کا نقطۂ نگاہ زیادہ قرین قیاس ہے۔ اس پر اس نے فیصلہ کیا کہ مانویت کو خیرباد کہ دیا جائے۔

اس کے بعد اس کی ماں بھی میلان آگئی اور اس کے آتے ہی آگسٹائن کے عیسائیت کی طرف جھکنے کا امکان زیادہ مضبوط ہو گیا۔ آہستہ آہستہ اس کے دل میں عیسائیت اور مانویت کا تقابل کرتے ہوئے یہ احساس پیدا ہونا شروع ہوا کہ اوّل الذکر میں بہت خوبیاں ہیں۔ تاہم شکوک و شبہات کا سمندر اس کو گرداب میں غوطہ

دیئے جاتا رہا۔ وہ عالم غیب کے متعلق اس طرح کا واضح و یقینی علم حاصل کرنے کا خواہش مند تھا جس طرح کہ سات اور تین مل کر دس بنتے ہیں؟ لیکن ایک دفعہ دھوکا کھا لینے کے بعد وہ کوئی نیا قدم اٹھانے سے گھبراتا تھا۔

اس کی ذہنی کش مکش کی شدت اور اس سے پیدا شدہ بے چینی کا اندازہ مندرجہ ذیل دو واقعات سے کیا جا سکتا ہے۔ ایک دن وہ بادشاہ کے سامنے ایک قصیدہ پڑھنے کے لیے جا رہا تھا کہ معاً اسے خیال آیا کہ محض دنیادی جاہ و جلال دعزت کی خاطر اس نے جھوٹ کا یہ طومار اکٹھا کیا ہے اور پھر جب وہ اسے بادشاہ کے سامنے پڑھے گا تو ہر طرف سے تعریف و تحسین ہوگی اگرچہ سب لوگ یہ جانتے ہوں گے کہ سوائے جھوٹ اور خوشامد کے کچھ نہیں۔ اس تصور پر اس کے دل میں غم و غصہ اور پریشانی کی ایسی لہر پیدا ہوئی کہ وہ اپنے دل کو تسلی نہ دے سکا۔ اسی دوران میں اس کی نظر ایک نوجوان فقیر پر پڑی جو بہت خوش اور مطمئن سا نظر آ رہا تھا۔ اس کے اس ظاہری اطمینان کو دیکھ کر اس کے دل میں ایک ٹیس اٹھی۔ جب اس نے اس کی حالت کا مقابلہ اپنی اندرونی کش مکش سے پیدا شدہ پریشانیوں سے کیا وہ اس کی تشریح کرنے سے قاصر تھا۔ اس وقت اسے اپنی زندگی کی ناکامی اپنی آرزوؤں کی پامالی اور ہر ہر قدم پر مصیبتوں کے پہاڑوں سے مقابلہ کرنے سے ذہنی اور دماغی کوفت کا شدید احساس ہوا لیکن سوال جو ابھر کر اس کے سامنے آتا رہا وہ یہی تھا کہ اب وہ کیا کرے؟ کون سا راستہ اختیار کرے جس سے اسے پناہ مل سکے؟ اس کے قلب کو سکون میسّر آئے؟

لیکن دوسری طرف وہ اس مادی زندگی کی دلدل میں بری طرح گرفتار تھا۔ اس کا قلب نجات و سکون کا خواہش مند تھا لیکن دنیاوی جاہ و جلال اور جسمانی ہوس رانیوں کی کشش سے دست بردار ہونا بھی اس کے لیے مشکل تھا۔ اس کی والدہ نے خواہش کی کہ اس کی باقاعدہ شادی کر دی جائے تاکہ وہ گناہ کی زندگی سے محفوظ ہو جائے۔ وہ تیار ہو گیا اور اس نے اپنی غیر منکوحہ بیوی کو علیحدہ کر دیا

اگرچہ اسے اس سے بے پناہ محبت تھی۔ لیکن جب شادی جلدی نہ ہو سکی تو اس نے کسی دوسری عورت سے ناجائز تعلقات قائم کر لیے۔ وہ ہوس کا شکار تو ہو گیا لیکن اس کی روح اس عمل سے بغاوت کر رہی تھی اور اس طرح اس کی ذہنی کشمکش میں اور اضافہ ہو گیا۔

اس منزل پر اس کا ایک عزیز شاگرد الی پیس اور ایک دوسرا شخص نبری ڈیس اس کے ساتھ رہنے لگے۔ ان تینوں میں مشترک جذبہ تلاش حق تھا۔ جب کبھی انھیں فرصت ملتی وہ اکھٹے بیٹھ کر صداقت کی تلاش میں سرگرداں بحث کرتے رہتے۔ مانوی اثر کے ماتحت اس کے ذہن میں خدا کا تصور جسمانیت سے ملوث تھا۔ اس سے اس نے چھٹکارا حاصل کر لیا لیکن اب سوال یہ تھا کہ خدا کا صحیح تصور کیا ہو سکتا ہے؟ اتنا واضح تھا کہ خدا کی ذات ہر قسم کے تغیر و زوال سے بالا ہے۔ لیکن کیا وہ اس کائنات میں سرایت کیے ہوئے ہے یا اس کا وجود اس سے ماورا ہے؟ وہ خدا کو اس مکانیت سے علیحدہ متصور نہ کر سکا۔ دوسرا تصور جس کے متعلق اس کا ذہن ابھی صاف نہیں ہوا تھا وہ شر کا وجود تھا۔ اس شر کا صدور کہاں سے ہوا؟ مانوی عقائد سے توبہ کرنے کے بعد اب اس کے لئے اس مسئلہ کا حل بہت مشکل نظر آ رہا تھا۔ کیا خدائے مطلق پر اس کی ذمہ داری عائد کی جا سکتی ہے؟ شاید اس شر کا باعث ہمارا اختیار ہے۔ جب ہم اپنے نفس کا مطالعہ کرتے ہیں تو معلوم ہوتا کہ ہم اپنی مرضی سے بعض دفعہ نیکی کا راستہ اختیار کرتے ہیں اور بعض دفعہ بدی کا اور اسی سے شر پیدا ہوتا ہے۔ لیکن مجھے کس نے بنایا؟ خدا نے جو خیر محض ہے تو پھر یہ شر کا جذبہ کس طرح پیدا ہوا؟ اگر ابلیس ذمہ دار ہے تو ابلیس کو بھی تو خدا نے ہی بنایا تھا۔ اس میں شر کا عنصر کیسے پیدا ہو گیا؟ کیا خدا قادر مطلق نہیں؟ ممکن ہے کہ شر کا وجود ہی نہ ہو اور ہم محض ایک تخیل کے پیچھے سرگرداں ہوں۔[۱۱] انہی الجھنوں میں آگسٹائن کافی عرصہ مبتلا رہا۔

اسی کشمکش کے دوران میں اسے فلاطینوس اور دیگر نوافلاطونی فلاسفہ کی کتب کے

مطالعہ کا موقع ملا۔ مانویت کی ثنویت کے مقابلہ میں یہاں وحدانیت تھی۔ ان کتابوں
سے وہ بہت متاثر ہُوا اور چونکہ ان فلاسفہ کا نظریہ عیسائیت کے تصوّرات سے
بہت مشابہ تھا اس لیے اس کا ذہن عیسائیت کی طرف زیادہ جھک گیا۔ چنانچہ وُہ
بیان کرتا ہے کہ میں نے ان کتابوں میں پڑھا (اگر لفظاً نہیں مگر معناً) کہ "ابتدا میں
کلام تھا اور کلام خدا کے ساتھ تھا اور کلام خدا تھا۔ یہی ابتدا میں خدا کے ساتھ
تھا۔ سب چیزیں اس کے واسطہ سے پیدا ہوئیں اور جو کچھ پیدا ہُوا ہے اس میں
سے کوئی چیز بھی اس کے بغیر پیدا نہیں ہوئی۔ اس میں زندگی تھی اور وُہ زندگی
آدمیوں کا نور تھی۔ اور نور تاریکی میں چمکتا ہے اور تاریکی نے اسے قبول نہ کیا۔"
لیکن یہ مفہوم جو انجیل یوحنا میں مندرج ہے اسے ان کتابوں میں نہ ملا کہ "وُہ
اپنے گھر آیا اور اس کے اپنوں نے اسے قبول نہ کیا لیکن جتنوں نے اسے قبول
کیا اس نے انہیں خدا کے فرزند بننے کا حق بخشا" (۱-۳-۱۲) اسی طرح یہ تصوّر
بھی اسے ان فلاسفہ کی کتابوں میں ملا کہ "وہ نہ خون سے نہ جسم کی خواہش سے
نہ انسان کے ارادے سے بلکہ خدا سے پیدا ہُوا" (یوحنا ۱، ۱۳) لیکن یہ تصوّرات
ان کے ہاں موجود نہ تھے کہ "کلام مجسم ہُوا اور فضل اور سچائی سے معمور ہو کر
ہمارے درمیان رہا۔" (یُوحنا ۱، ۱۴)

دوسرے الفاظ میں آگسٹائن کو ان فلاسفہ کے ہاں کلمہ (Logos) کا
مابعد الطبیعی نظریہ تو مل گیا لیکن حلول اور اس کے ساتھ وابستہ نجات کے تصوّرات
وہاں نہ مل سکے۔ لیکن اس سے ایک فائدہ ضرور ہُوا۔ مانوی اثرات کے ماتحت خدا
کا مادی تصوّر اس کے ذہن سے ہمیشہ کے لیے ختم ہو گیا۔ اب اس کے سامنے خدا
کی ذات نور اور زندگی کے تصوّرات سے وابستہ ہو گئی ــ ایسا نُور جو مادی نور کے
مماثل نہیں بلکہ وُہ نور جس کو صرف انسان کا دل سمجھ سکتا ہے۔ اس تجربے کے بعد
اسے کچھ اطمینان سا ہُوا۔ اس کے بعد اس نے انجیل کی مختلف کتابوں کا مطالعہ
شروع کیا اور خاص طور پر پولوس کا۔ اس مطالعہ کے دوران میں اس کی وہ جذبیت

جو وہ پہلے ان کتابوں میں محسوس کیا کرتا تھا دُور ہو گئی۔

پادری امبروز کی جگہ ایک دوسرا بزرگ سمپلی کیانس آیا ہوا تھا۔ آگستائن اس کے پاس پہنچا اور اپنی داستان سنائی۔ جب اس نے اپنا تجزیہ کیا تو اسے محسوس ہُوا کہ جاہ و ہوس اور دنیاوی عزت کی خواہش اب اس کے دل میں موجود نہیں لیکن عورت کی محبت ابھی اس کے حواس پر سوار ہے۔ ان سب باتوں کے باوجود اس کے دل میں راہِ راست پر آنے کی تڑپ اب زوروں پر تھی۔ سمپلی کیانس نے اسے ایک شخص وکٹورینس کا قصہ سنایا جو رُوم کے باشندوں میں بہت زیادہ قابلِ عزت و تکریم تصوّر ہوتا تھا اور عوام کو اس سے عقیدت تھی۔ لیکن اس نے ایک دن گرجا میں جاکر سب لوگوں کے سامنے عیسائیت قبول کر لی۔ اس کا اعلان ہیجان انگیز ثابت ہُوا۔ رُومی سلطنت کے عوام کے غصّے اور انتقام کی آگ بھڑک اٹھی لیکن اس شخص نے ان میں سے کسی چیز کی پرواہ نہ کرتے ہُوئے اپنے عیسائی ہونے کا اعلان کر دیا۔ آگستائن کے لیے یہ واقعہ عبرت آموز ضرور تھا۔ وُہ چاہتا تھا کہ وُہ بھی اسی طرح اپنی عیسائیت کا اعلان کر دے لیکن جب اس نے سُنا کہ رُومی سلطنت نے ایک قانون نافذ کیا ہُوا ہے کہ کوئی عیسائی خطابت یا دوسرے ادبی علوم کے لیکچرار کے طور پر ملازم نہیں رکھا جا سکتا تو اس کا جذبۂ تبدیلِ مذہب سرد پڑ گیا۔ اس کے سامنے ایک طرف خدا کی رضا جوئی تھی اور دوسری طرف اپنی ملازمت اور تنخواہ تھی۔ اس دوراہے پر آکر اس کے پاؤں ڈگمگا گئے۔ جب اسے آواز آئی کہ "میری طرف لپکو" تو اس نے کہنا شروع کیا کہ "ابھی نہیں، مجھے تھوڑی دیر کے لیے چھوڑ دیجیے"۔ لیکن بقول اس کے یہ "ابھی نہیں" کبھی ختم ہونے والی نہ تھی اور یہی کشمکش اس کے قلب پر طاری رہی۔

ایک دن ان کا ایک ہم وطن شخص ان سے ملنے آیا۔ وُہ شاہِ روم کے دربار میں ایک بلند منصب پر فائز تھا لیکن وُہ عیسائی ہو چکا تھا۔ اس نے جب آکر آگستائن کی میز پر خلافِ توقع پولوس رسول کے صحیفوں کی کتاب دیکھی تو اس نے چنداں عیسائی

راہبوں اور ان لوگوں کے جنھوں نے عیسائیت قبول کرتے وقت انتہا درجے کی مصیبتوں میں پامردی کا ثبوت دیا تھا دلچسپ قصے سنانے شروع کیے جن سے وہ بہت متاثر ہوا۔ ان کے مقابلہ پر اسے اپنی کوتاہیاں اور کمزوریاں بہت نمایاں نظر آنے لگیں۔ اس کے بعد اس نے اپنے عزیز شاگرد الی پیس (Alypius) کے ساتھ بیٹھ کر حالات کا جائزہ لینے کی کوشش کی۔ جن لوگوں کے حالات اس نے سُنے تھے وہ علمی طور پر جاہل تھے لیکن حقیقت کی روشنی تک پہنچنے میں وہ آگسٹائن جیسے دانا لوگوں سے کہیں زیادہ تھے۔ اسے علمی بلندی اور روحانی غربت کے تضاد پر تعجب ہوا۔ اس کے قلب میں ایک عجیب احساس ندامت، عجز، اور شرمندگی نمودار ہوا۔ اس وقت اس کی آنکھوں سے غرور کے پردے ہٹے اور اسے اپنی حقیقی کمزوری کا احساس ہوا۔ درحقیقت وہ اپنے آپ کو علم و عقل کی انتہائی بلندیوں پر پہنچا ہوا محسوس کرتا تھا اور اسے یہ توقع تھی کہ وہ ان عقلی دلائل سے حقیقت تک پہنچ سکے گا لیکن جب اس نے دیکھا کہ جاہل ترین انسان اس سے کہیں جلدی اس حقیقت کو پا لینے میں کامیاب ہو جاتے ہیں تو اسے ندامت کا شدید احساس ہوا۔ اب اس نے اپنے ساتھی الی پیس سے مخاطب ہو کر کہا کہ کیا ہمیں اس بات پر شرم آنی چاہیے کہ دوسرے ہم سے پہلے اس حقیقت تک پہنچنے میں کامیاب ہو چکے ہیں اگر یہ بات ہے تو پھر ہمیں ان کے نقش قدم پر چلتے ہوئے تو شرم نہ آنی چاہیے؟" یہ فقرہ اس بات کا اعلان تھا کہ اس میں علمی غرور اور عقلی تکبر ختم ہو چکا ہے اور اب وہ سچائی کو اپنانے کے لیے تیار تھا تاہم اس کی اندرونی کش مکش اور نفسی تگ و دو جاری تھی۔

وہ اپنے مکان سے ملحقہ باغ میں جا بیٹھے۔ آگسٹائن اور الی پیس دونوں پاس پاس بیٹھے تھے۔ لیکن آگسٹائن کے دل میں ایک مکمل جنگ جاری تھی۔ ایک طرف دنیاوی لذت، جاہ و منزلت، شہوت ہوس رانیاں اس کو مسلسل دعوت دے رہی تھیں کہ اگر اس نے یہ راستہ اختیار کر لیا تو وہ ہمیشہ کے لیے ان لذتوں سے محروم

رہ جائے گا لیکن دُوسری طرف نیکی، بھلائی اور عفت کی دیویاں اس کو سمجھا رہی تھیں کہ ہزاروں نوجوان مردوں اور عورتوں نے اپنے آپ کو اس زندگی کے لیے وقف کر رکھا ہے کیا تم میں اتنی جرأت نہیں؟ یہ جنگ اس کے نفس میں جاری تھی اور الی پیس اس سے بالکل بے خبر بیٹھا ہوا اس تمام ماجرے کے اختتام کا منتظر تھا۔ اچانک یہ جذبات اُمڈ کر اس کی آنکھوں میں آ گئے اور وہ زار و قطار رونے لگا۔ اس پر وہ اپنی جگہ سے اٹھا اور ایک انجیر کے درخت کے نیچے بیٹھ کر رونا شروع کیا۔ "اے خدا! کب تک؟ کب تک یہ غصہ و خفگی؟ اے خدا! میرے پرانے فسق و فجور قابل معافی ہیں! کب تیری بخشش کا آغاز ہوگا؟ کل؟ آج کیوں نہیں؟" ایسے الفاظ اس کے منہ سے بے ساختہ نکلتے گئے۔ اسی حالت میں ایک ساتھ والے مکان سے کسی لڑکے یا لڑکی کی زبان سے یہ الفاظ بار بار سنائی دیے: "اُٹھ اور پڑھ، اٹھ اور پڑھ"۔ ان الفاظ کو سُن کر اس نے رونا بند کر دیا اور اٹھ کر واپس اس جگہ آیا جہاں وہ پہلے الی پیس کے ساتھ بیٹھا ہوا تھا۔ وہاں پولوس رسول کا صحیفہ پڑا تھا۔ اس کو اٹھایا، کھولا اور پہلے جس جگہ نظر پڑی وہاں یہ فقرات تھے: "مستی اور شراب خوری میں نہیں اور نہ حسد و فساد میں بلکہ مسیح کو پہنا اوڑھنا بچھونا بناؤ اور نفسانی خواہشات کی طرف توجہ نہ کرو" (پولوس کا خط رومیوں کو ۱۳۔۱۴)۔ اس سے آگے میں نے نہیں پڑھا اور نہ مجھے ضرورت تھی۔ کیونکہ ان کے ختم ہوتے ہی ایک قسم کا نور اور روشنی میرے سینے میں سرایت کر گیا اور میرے دل سے تمام شکوک و شبہات دُور ہو گئے۔"[۱] اس تبدیلی اور انقلاب کی خبر جب اس کی والدہ کو ملی تو اس کی خوشی کی کوئی انتہا نہ رہی۔ وہ بے چاری شاید اسی انتظار میں تھی اور چند دنوں کے بعد چل بسی۔

اس کے بعد آگسٹائن نے کچھ مدت تنہائی و ریاضت میں بسر کی اور بقایا عمر اس نے اپنی علمی استطاعت کے مطابق عیسائیت کی خدمت میں صرف کر دی۔ صدیوں تک عیسائی دینیات آگسٹائن کے اثر سے آزاد نہ ہو سکا۔ اگرچہ یہاں ہمارا مقصد عیسائی دینیات کی تاریخ پیش کرنا نہیں تاہم آگسٹائن نے جو کچھ عیسائی تصوف کے سلسلے میں کام کیا ہے اس کا صحیح جائزہ لینے کے لیے اس کے دینیاتی نقطہ نظر کی

وضاحت ضروری ہے۔

آگسٹائن کے قلب و ذہن میں گناہ کا تصور کچھ اس طرح حاوی نظر آتا ہے کہ آخری عمر تک وہ اس سے چھٹکارا نہ پا سکا۔ اس کی کچھ وجہ تو مانوی اثرات ہیں اور کچھ اس کی اپنی زندگی کا تجربہ تھا اور یہی وجہ تھی کہ آخر تک اس کی زندگی اور اس کے نظریات سے مایوسی اور قنوطیت کی جھلک آتی رہی۔ پیلاگوس کے ساتھ مباحثہ کرتے ہوئے آگسٹائن نے جو موقف اختیار کیا اس سے اس کے نظریات پوری طرح واضح ہو جاتے ہیں۔ یہ جھگڑا در حقیقت جبر و قدر کے متعلق تھا۔ پیلاگوس ایک برطانوی پادری تھا جس کے نظریات کا خلاصہ یہ ہے کہ

(۱) خدا اصلاً عادل ہے اور اس لئے اس نے ہر چیز کو نیک پیدا کیا۔ چنانچہ انسان اپنی فطرت کے لحاظ سے نیک ہے اور اس لئے "فطری گناہ" کوئی چیز نہیں۔ ہر انسان جب پیدا ہوتا ہے تو وہ اسی طرح معصوم ہوتا ہے جس طرح آدم اپنی لغزش سے پہلے تھے۔ پیلاگیوس کا خیال تھا کہ نہ صرف یہ کہ آدمی اس زندگی میں گناہ کی آلودگی سے پاک رہ سکتا ہے بلکہ ایسے آدمی ہو گزرے ہیں جو بالکل معصوم زندگی بسر کرتے رہے۔

(۲) انسان کا علو مرتبت اس کی عقل اور اختیار میں مضمر ہے۔ اسے نیکی اور بدی کا راستہ دکھا دیا گیا ہے اور ان دونوں میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کی قوت بھی اس میں موجود ہے۔

(۳) نفسانی خواہشات کسی حیثیت میں بھی شر انگیز نہیں کہلا سکتیں۔ اس لئے اگر کوئی شخص ان خواہشات کو پورا کرتا ہے تو وہ گناہ کا مرتکب نہیں ہوتا۔ گناہ تو حد اعتدال سے تجاوز کرنے سے پیدا ہوتا ہے۔ شادی اپنی ذات میں گناہ کی موجب نہیں۔

(۴) آدم کی لغزش کا باعث اس کے اختیار کی آزادی ہے اور دوسرے انسانوں کی لغزشیں بھی اسی باعث سے پیدا ہوتی ہیں۔ موت کسی طرح بھی گناہ کا نتیجہ نہیں اور نہ آدم کی لغزش باقی انسانوں کی فطرت پر اثر انداز ہو سکتی ہے۔

اس کے برعکس آگسٹائن کا خیال تھا کہ انسان فطری طور پر گناہ گار پیدا ہوا ہے اور صرف خدا کی بخشش سے اس کی نجات ممکن ہے۔ اگر معصوم بچّوں کو بپتسمہ نہ دیا جائے تو وہ موت کے بعد ہمیشہ جہنم کی آگ میں جلتے رہیں گے۔ جو خطوط آگسٹائن اور افریقہ کے دوسرے پادریوں نے پیلاگوس کے موقف کے خلاف پوپ کو لکھے ان کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ آگسٹائن کے نزدیک اگر پیلاگوس کا نظریہ تسلیم کرلیا جائے یعنی اگر ہم ان لیں کہ انسان میں فلاح پانے کی فطری صلاحیت موجود ہے تو اس سے بپتسمہ دینے کی رسم بے معنیٰ ہو کر رہ جائے گی اور مسیح کی تمام زندگی کا مقصد یعنی انسانوں کو گناہ سے پاک کرنا بالکل ختم ہو جائے گا۔

زوال آدم اور گناہ فطری کا یہ مسئلہ جس کو آگسٹائن کے باعث عیسائی کلیسا نے اختیار کیا در حقیقت انسانیت کے لیے ایک عظیم الشان بدقسمتی کا پیش خیمہ ثابت ہوا۔ کافی مدت تک لوگوں کے ذہن پر ناامیدی اور قنوطیت طاری رہی جس سے انسانوں کی تخلیقی قوت بُری طرح مجروح ہو گئی۔ بعد میں اسلام نے جو نیا پیغام دُنیا کے سامنے پیش کیا اس کا ایک پہلو عیسائیت کی اس آگسٹائنی تعبیر کے خلاف احتجاج بھی ہے۔ یہ اسی تعبیر کا نتیجہ تھا کہ عیسائیوں میں ناامیدی کے باعث رہبانیت کا رواج عام ہو گیا، انسانی جسم کے فطری تقاضوں اور نفسانی خواہشات کی تسکین کو گناہ سمجھا جانے لگا، شادی کے مقابلے پر تجرد کی زندگی کو ترجیح دی جانے لگی، معاشرتی اور تمدنی ذمہ داریوں سے عہدہ برآ ہونے کی بجائے جنگلوں اور ویرانوں میں پناہ لینا پسند کیا جانے لگا۔ اسی بنا پر قرآن نے عیسائی راہبوں کی تعریف کرتے ہوئے بھی رہبانیت کو بطور نظریہ حیات مسترد کر دیا اور انسان کے قلب و ذہن کے فطری گناہ کے ہولناک تصوّر کی ہولناکیوں سے پناہ دی۔

ان دینیاتی مناظروں منہمک ہونے کے باوجود آگسٹائن کا مقام تصوّف میں بہت بلند ہے۔ اس کی زندگی سے تصوّف کے متعلق بعض غلط فہمیاں رفع ہو جاتی ہیں۔ عام طور پر مشہور ہے کہ تصوّف قانون و شریعت کی پابندی کے خلاف ایک ردِّ عمل

کے طور پر پیدا ہوتا ہے۔ دین انسانوں سے چند ظواہر کی پابندی کا طالب ہے لیکن تصوف اس کے برعکس خدا سے بلا واسطہ رابطہ پیدا کرنا چاہتا ہے اور اسی لئے طریقت اور شریعت کے مابین نزاع کی بنیاد پڑتی ہے۔ مذہب و فلسفہ کا دارومدار زیادہ عقلی مباحث پر ہوتا ہے اور تصوف عموماً انسان کی جذباتی زندگی کی تسکین کا ذریعہ ہے۔ لیکن آگسٹائن کی متنوع زندگی ایسی جامع تھی کہ ایک طرف وہ شریعت و عقل کا نمایندہ ہے تو دوسری طرف وہ طریقت و عشق کا بھی ویسا ہی پُرجوش حامی، ایک حیثیت میں وہ کلیسا کے اقتدار مطلق کا متعصب علمبردار ہے تو دوسری طرف وہ انسان کے خدا سے بلا واسطہ ربط پیدا کرنے کی اہلیت کا نہ صرف نظری طور پر حامی بلکہ جس کی اپنی ساری زندگی اس کی تائید کرتی ہوئی نظر آتی ہے۔ وہ صوفی بھی تھا اور فقیہ بھی اور اس جامع حیثیت کے باعث عیسائیت کی تاریخ میں اس کو ایک بلند مقام حاصل ہے۔

آگسٹائن نے انسانی زندگی کو دو مختلف حصوں میں تقسیم کیا ہے۔ اول وہ زندگی جس میں انسان اپنا تمام تر وقت مسلسل جدوجہد و پیہم تگ و دو میں صرف کرتا ہے۔ یہ زندگی کا فعّال پہلو ہے۔ دوسرے وہ زندگی جس میں انسان اپنا وقت مشاہدات ریاضت و مراقبات میں صرف کرتا ہے ان دونوں زندگیوں میں سے کون سی زندگی بہتر ہے؟ تصوف کی تاریخ سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ آخری زندگی جدوجہد کی زندگی سے کہیں بہتر ہے اور صوفیا نے مختلف دلائل سے اس کی برتری ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ بائیبل میں ان دونوں زندگیوں کو تمثیلاً مارتھا اور میری دو عورتوں کی زندگی سے سمجھانے کی کوشش کی گئی اور اسی تمثیل سے فائدہ اٹھاتے ہوئے آگسٹائن ان کا فرق بیان کرتا ہے۔ مارتھا نے دنیاوی زندگی اختیار کی اور میری نے جذب و مشاہدات کی زندگی۔ چنانچہ آگسٹائن کہتا ہے: "مارتھا نے ایک اچھا راستہ منتخب کیا لیکن میری نے اس سے بہتر طریقے کو اپنایا۔ جن چیزوں کی طرف مارتھا نے توجہ کی وہ فنا ہونے والی ہیں۔ اس نے بھوکوں، پیاسوں اور محتاجوں کی خدمت

کی لیکن یہ سب معاملات قابلِ فنا ہیں۔ ایک ایسا وقت آنے والا ہے جب نہ بھوک ہوگی نہ پیاس، نہ کوئی بھوکا ہوگا نہ پیاسا اور ماریتھا کی تمام پسندیدہ کوششیں ختم ہو جائیں گی۔ اس کے بالمقابل میری کا فعل و عمل ہمیشہ باقی رہنے والا ہے، اس نے اپنے لئے مشاہدۂ رب کا راستہ اختیار کیا اور خدا کی ذات ناقابلِ فنا ہے۔" چنانچہ آگسٹائن کے نزدیک جذب و مشاہدہ کا راستہ انسانی زندگی کا بہترین اور بلند ترین مقصد ہے۔ لیکن چونکہ انسان اس دنیا میں پیدا ہوتا ہے اس لئے فطری طور پر وہ اس نصب العین تک مکمل طور پر نہیں پہنچ سکتا چنانچہ آگسٹائن نے اپنے اس نظریے میں ترمیم کر کے انسانی زندگی کو تین حصوں میں تقسیم کیا ہے اول جذب و مشاہدہ کی زندگی دوسرے عمل کی زندگی۔ تیسرے ملی جلی زندگی جس میں یہ دونوں اجزا شامل ہوں۔ اس کے نزدیک تیسری قسم کی زندگی ہر انسان کے لئے ممکن ہے اور یہی وہ زندگی ہے جس پر وہ خود عمل پیرا ہوتا رہا۔

مشاہدۂ ذاتِ خداوندی یا دیدارِ ذات آگسٹائن کے نزدیک انسان کی اخلاقی زندگی کا بہترین ثمرہ ہے جس کا وعدہ خدا نے اپنے نیک بندوں سے کیا ہے۔ اگرچہ یہ اجر حقیقی معنوں میں صرف موت کے بعد کی زندگی میں ممکن ہے لیکن اس دنیا میں بھی نیک آدمیوں کو اس روحانی لذت سے کچھ بہرہ ملتا ہے اگرچہ وہ عارضی اور وقتی ہی کیوں نہ ہو۔ اس مقصد کے حصول کے لئے آگسٹائن کے نزدیک شدید ریاضت اور نفس کشی کی ضرورت ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ شاذ حالتوں میں مشاہدۂ ذات ایسے شخص کو نصیب ہو سکتا ہے جس نے مطلوبہ زہد و ریاضت کی طویل منزلیں طے نہ کی ہوں لیکن عام حالتوں میں اس سلوک کے بغیر یہ نعمت حاصل نہیں ہوتی۔ عام طور پر عیسائی تصوف میں اس سلوک کی تین منازل کا ذکر آتا ہے: صفائیٔ قلب (Purgation) مشاہدۂ نور (Illumination) اور وصل (Union) یہی تینوں مراتب آگسٹائن کے ہاں مختلف اصطلاحات کی شکل میں موجود ہیں۔ اس کے خیال میں روحِ انسانی سات مختلف مرتبوں سے گزرتی ہے۔ پہلے چار درجوں میں

رُوح کا تعلق حیات، حواس، عقل اور اخلاق سے ہوتا ہے۔ پانچویں درجے میں نفسانی خواہشات کا زور اور ہیجان سکون پذیر ہو جاتا ہے، چھٹے درجے میں انسان میں مشاہدہ ذات کے امکانات پیدا ہوتے ہیں اور آخری درجے میں اسے مشاہدۂ ذات کا تجربہ ہوتا ہے۔ آگسٹائن کے خیال میں چوتھا درجہ صفائی قلب کا ہے جہاں نفسانی خواہشات پر قابو پالیا جاتا ہے۔ پانچویں میں اس کی مکمل اصلاح ہو جاتی ہے، چھٹے میں وہ اصلی مقصد کی طرف رجوع کرتا ہے اور خدا کی بخشش کے باعث وہ آخری اور بلند ترین منزل کی طرف رواں دواں روانہ ہو جاتا ہے یہاں تک کہ اسے ساتویں درجے میں وہ نعمت عظمیٰ نصیب ہو جاتی ہے جس کی خاطر اس نے سلوک کی یہ تمام منزلیں طے کی تھیں۔

اس سلوک کے لیے آگسٹائن نے خاص طور پر دو چیزوں پر بہت زور دیا ہے یعنی ذکر اور توجہ علی القلب۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ دل سے ماسوا اللہ کے تمام خیالات کو خارج کر دیا جائے۔ عقل و استدلال کے تمام طریقوں کو ذہن سے برطرف کر دیا جائے اور اس طرح پوری یکسوئی حاصل کر کے قلب کی توجہ اپنے داخلی معاملات پر مرکوز کر دی جائے۔ اسی طریقے سے انسان اس قابل ہو سکتا ہے کہ وہ مشاہدۂ ذات کا پُر سرور تجربہ حاصل کر سکے۔ اس تجربے کے بعد انسان کا دل کلی طور پر اس دنیا سے بے نیاز ہو جاتا ہے۔ اس کے متعلق آگسٹائن کہتا ہے، "جب یہ مشاہدۂ ذات نصیب ہوتا ہے تو ہمیں اس دُنیا کی ساری زندگی اور تمام اشیاء ہیچ دکھائی دینے لگتی ہیں۔ اس وقت ہمیں احساس ہوتا ہے کہ دین نے جو احکام پیش کئے ہیں اور عقائد و ایمان کے جو اصول بیان کئے ہیں وہ کتنے صحیح اور ضروری ہیں ہمیں اپنے جسم کی حقیقت کا ایسا علم حاصل ہوگا کہ موت کے بعد حشر اجساد پر اس کا یقین ایسا ہی پختہ ہوگا جس طرح کل سورج کے نکلنے کا۔ حلول اور مسیح کے سلبی باپ پیدا ہونے کے عقاید اس طرح واضح معلوم ہونے لگتے ہیں کہ ان پر مخالفوں کے اعتراضات بے وزن رہ جاتے ہیں۔ اس مشاہدہ حق میں وہ لذت و سرور، پاکیزگی و حلاوت

اور ایسا پختہ ایمان مضمر ہے کہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ علم جس کو ہم آج تک صحیح علم سمجھے ہوئے تھے علم نہیں تھا بلکہ جہالت تھی اور صحیح علم کے نور سے ہم صرف اب واقف ہوئے ہیں۔ موت کا ڈر دل سے بالکل خارج ہو جاتا ہے اور طبیعت میں یہی خواہش پیدا ہوتی ہے کہ موت کو جلد از جلد لبیک کہا جائے"

سب صوفیا کا یہ متفقہ نظریہ ہے کہ اس شعور ذات کے بعد زندگی کے تمام مشکل مسئلے اور لاینحل گتھیاں سُلجھ جاتی ہیں اور انسان کے لئے اس پختہ بنیاد پر عمل کی عمارت تیار کرنا آسان ہو جاتا ہے۔

صوفیا کے ہاں یہ مسئلہ متنازعہ فیہ ہے کہ آیا مشاہدۂ حق اس دُنیا میں ممکن ہے یا نہیں۔ اکثر کی یہی رائے ہے کہ ایسا مشاہدہ ممکن نہیں بلکہ جو کچھ نظر آتا ہے وہ محض تمثیل تا تجسیم ہوتی ہے جو انسانی تخیل خود پیدا کر لیتا ہے۔ آگسٹائن نے اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے حضرت موسیٰ اور پولوس کی مثالیں پیش کی ہیں۔ اس کا کہنا ہے کہ دونوں نے خدا کا مشاہدہ اس دنیا میں کیا ہے اور اس نعمت عظمیٰ کا حصول ہر نیک آدمی کے لئے ممکن ہے۔

حوالہ جات

۱۔ بابلی و سامی اسرار کی رو سے ہبوط آدم کی وجہ یہ تھی کہ آسمان دیوتاؤں نے انسان پر لعنت کی کیونکہ ایک دوسرے دیوتا نے اس پر زمین اور آسمان کی چیزوں کا علم نازل کیا اور اسے ایک چالاک دل دیا۔ آدم و شیطان کا قصہ اسی قصے کی دوسری شکل معلوم ہوتا ہے، شیطان بھی علم کا نمائندہ ہے جس نے انسان کی عظمت و برتری سے غصہ کھا کر اسے ورغلانے کی کوشش کی اور یہ لالچ دیا کہ اس طرح وہ حیات ابدی حاصل کر سکیگا۔ مولانا روم کا مشہور شعر ہے

داند آں کو نیک بخت و محرم است ‌ ‌ زیرکی ز ابلیس و عشق از آدم است

قرآن کے مطابق شیطان نے "شجرۃ الخلد و ملک لا یبلیٰ" (۲۰ : ۱۲۰) یعنی ہمیشہ رہنے والا درخت اور نہ ختم ہونے والے اقتدار کا لالچ دیا تھا۔

۲ - شہرستانی کا خیال ہے کہ ہرمیس نبی ادریس ہی کا دوسرا نام ہے۔

۳ - چونکہ ہرمیسی نوشتوں میں اکثر ایسے تصوّرات ملتے ہیں جو بعد میں انجیل کے مصنفین اور خاص کر یوحنا نے پیش کئے، اس لئے مغربی مصنفین کی کوشش یہی ہے کہ وہ یہ ثابت کریں کہ اگر ہرمیس فیلو کا ہمعصر تھا تو وہ نوشتے جو اس کے نام سے مشہور ہیں بعد کے زمانے کی تصنیف ہیں۔

۴ - بائبل کی رُو سے جیسا کہ کتاب پیدائش میں درج ہے خلائے مطلق (Chaos) موجود تھا اور خدا کے حکم کن سے نور نمودار ہوا۔ لیکن ہرمیس کے اس نوشتے کے مطابق نور موجود تھا اور تاریکی بعد میں نمودار ہوئی۔ اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ اس ہرمیسی نوشتے کی رو سے خدا ہی نور ہے اور اس لئے ازل سے موجود۔

۵ - بائبل کے انگریزی الفاظ سے یہ بات واضح طور پر مترشح ہوتی ہے کہ "باغ کے درمیان" والا درخت صرف حیات کا درخت تھا لیکن اردو ترجمہ میں اس نکتہ کی وضاحت نہیں کی گئی۔

۶ - دیکھئے سی۔ ایچ۔ ڈوڈ کی کتاب: بائبل اور یونانی، صفحہ ۱۶۸

۷ - دیکھئے ڈوڈ، "بائبل اور یونانی"، صفحہ ۱۹۵ - ۱۹۶

۸ - ان فقرات سے افلاطون کے مشہور الفاظ یاد آتے ہیں جو اس نے ایک فلسفی و حکیم کے لئے استعمال کئے تھے یعنی "وہ ازل و ابد اور وجود کا شاہد" ہے۔

۹ - وحدت وجودی مفکرین نے جو مختلف دلائل خدا کے مکمل سریان کے متعلق دیئے ہیں ان میں سے ایک خدا کو نفس اور دوسرے خدا کو نور سے تشبیہ دینا ہے۔ جب خدا کو نفس (Mind) یا نور کہا جاتا ہے تو اس سے مراد یہ ہے کہ وہ کائنات میں اس طرح جاری و ساری ہے جس طرح جسم میں نفس اور تاریکی میں نور۔ لیکن ہرمیسی نوشتوں نے اس امکان کو اس طرح ختم کر دیا کہ خدا نور اور نفس کی بجائے نور اور

نفس کا خالق ہے۔

۱۰- اسے عقل اوّل بھی کہتے ہیں۔

۱۱- ملل والنحل میں ہرمس نبی کے مختلف اقوال میں سے ایک قول یہ ہے:
جس چیز کو ہم حکمت کہتے ہیں وہ تبھی اس نام سے پکارے جانے کی مستحق ہے جب وہ جہالت کے منافی ہو، تجلیات نور وہ ہیں جو ظلمت کو محو کر دیں، خوشبو وہ چیز نہیں جو بدبو کو دور نہ کر سکے۔ صدق وہ ہے جو دروغ کو رفع کر دے وغیرہ صفحہ ۳۱۷

۱۲- الملل والنحل، صفحہ ۳۱۲-۳۱۷

۱۳- ڈین انج، عیسائی تصوف لندن ۱۹۱۲ صفحہ ۳۵۵

۱۴- دیکھئے روفوس جونز کی کتاب "صوفیانہ مذہب کا مطالعہ" صفحہ ۵ فٹ نوٹ نمبر ۱

۱۵- ایضاً صفحہ ۱۶

۱۶- فلپیوں، ۳، ۵

۱۷- ۲ کرنتھیوں ۱۲، ۱ الخ - اعمال ۱۶، ۹ الخ وغیرہ
اول الذکر کا بیان درج ذیل ہے: "پس جو رویا اور مکاشفے خداوند کی طرف سے عنایت ہوئے ان کا میں ذکر کرتا ہوں۔ میں ایک (فنا فی المسیح) شخص کو جانتا ہوں چودہ برس ہوئے کہ وہ یکایک تیسرے آسمان کی طرف اٹھا لیا گیا۔۔۔۔ اس شخص نے یکایک فردوس میں پہنچ کر ایسی باتیں سنیں جو کہنے کی نہیں اور جن کا کہنا آدمی کو روا نہیں۔"

۱۸- یہ پولوس رسول ہی کا دوسرا نام ہے۔

۱۹- گلتیوں کے نام خط ۱، ۱۶

۲۰- فلپیوں کے نام ۲، ۶-۱۰ اردو ترجمہ بالکل ناقص ہے اس لئے اس جگہ انگریزی عبارت کا مفہوم دیا گیا ہے۔

۲۱- کرنتھیوں کے نام پہلا خط ۱۶، ۲۳

۲۲- فلپیوں ۳، ۲۱

۲۳- رومیوں کے نام خط ۸، ۳

۲۴ - تھسلنیکیوں کے نام پہلا خط ۱، ۱۰ اور ۱۷، اور فلپیوں کے نام خط ۱، ۲۳

۲۵ - اعمال ۱۶، ۷ - ۱۰ میں مذکور ہے کہ "روح القدس" "یسوع کی روح"، "رویا" وغیرہ کی ہدایات کے زیر اثر وہ اپنا پروگرام متعین کرتا ہے۔ اسی طرح اعمال ۱۸، ۹ - ۱۰ میں اسے رویا سے ہدایت ملی ہے وغیرہ وغیرہ

۲۶ - اس کے لئے انگریزی میں Mystery کا لفظ استعمال ہوا ہے جو اس زمانے کے مذاہب کے لیے مستعمل تھا مثلاً Mystery Religions جن میں خفیہ علم و عرفان کی تعلیم دی جاتی تھی۔

۲۷ - دیکھیے ادس بورن کی کتاب فلسفۂ کلیمنٹ اسکندروی صفحہ ۲۶ برگ (Brigg) اپنی کتاب (صفحہ ۹۵) میں کہتا ہے کہ خدا کا سلبی تصور توحیدی مذاہب میں نہیں چل سکتا، صرف وثنیت (Heathenism) کی بنیاد پر اس کی توجیہ اور اس کا جواز پیش کیا جاسکتا ہے۔

۲۸ - یہی وہ طریقہ تھا جس کی بنا پر غزالی نے دینی حقائق کی تصدیق ذاتی تجربہ سے کی اور اس طرح اسے ان تمام شکوک و شبہات سے نجات ملی جن میں وہ مبتلا تھا۔

۲۹ - اعترافات کتاب ۳، ا باب اول، ۱ - صفحہ ۳۲

۳۰ - کتاب ۳، باب ۴، ۷ - ۸ صفحہ ۳۵ - ۳۶

۳۱ - اعترافات، کتاب ۵، صفحہ ۷۴ - ۷۷

۳۲ - اعترافات کتاب ۶ - صفحہ ۹۰ - ۹۳

۳۳ - صفحہ ۱۰۰ - باب ۶

۳۴ - اعترافات کتاب ۷، صفحہ ۱۲۱ - ۱۲۵

۳۵ - یوحنا کی انجیل - ۱، ۱ - ۶

۳۶ - یہ تمام تصورات جن کی طرف آگسٹائن اشارہ کرتا ہے کہ وہ اسے نوافلاطونی فلاسفہ کی کتابوں میں ملے اور جن میں سے کچھ انجیل یوحنا میں بھی موجود تھی، درحقیقت عیسائیت اور نوافلاطونی فلاسفہ کے ساتھ مخصوص نہ تھے بلکہ اس زمانے کے دیگر

مشرکانہ مذاہب اور باطنی اسرار میں سب جگہ پائے جاتے تھے حتیٰ کہ بعض کا خیال ہے کہ آرفیسی نظام فکر میں بھی موجود تھے۔ جیسا کہ بعض ناقدین کا خیال ہے یہ تصورات حضرت عیسیٰ کی صحیح تعلیم کا جزو تھے ہی نہیں بلکہ بعد میں مختلف لوگوں نے جب اناجیل تیار کیں تو اپنے زمانے کے نظریات اور تصورات کو اختیار کر کے عیسائیت میں ان کو داخل کر دیا (مثلاً گلبرٹ، عہد جدید میں یونانی تصورات) چنانچہ ماننا پڑے گا کہ جس عیسائیت کو آگسٹائن نے قبول کیا وہ حضرت عیسیٰ کی تعلیم سے زیادہ اپنے ہمعصر فلسفوں اور مذاہب کا آمیزہ تھا۔

۳۷ - اعترافات، صفحہ ۱۶۴ کتاب ۸، باب ۸ - ۱۹

۳۸ - اعترافات - کتاب ۸، باب ۱۲، ۲۹ صفحہ ۱۷۱

۳۹ - اعترافات (کتاب ۲، باب چہارم) میں وہ اپنے بچپن کے ایک واقعہ کا ذکر کرتا ہے جب اس نے ہم عمر ساتھیوں کے ساتھ ہمسائے کے ناشپاتیوں کے ایک درخت کو بلا وجہ برباد کر دیا حالانکہ انھیں ناشپاتیوں کے کھانے کی ضرورت نہ تھی کیونکہ اسے گھر میں بڑی آسانی سے بہتر ناشپاتیاں میسر آ سکتی تھیں۔ اگر اسے بھوک ہوتی یا اسے کسی اور طریقے سے ناشپاتیاں حاصل نہ ہو سکیں تو البتہ اس کے فعل کا جواز ہو سکتا تھا۔ اس تنقید کے بعد آگسٹائن اپنی رائے کا اظہار یوں کرتا ہے کہ شاید انسان کی فطرت میں گناہ، بدی اور شرارت اس طرح رچی ہوئی ہے کہ بلا وجہ اور بلا مقصد اس سے یہ کام سرزد ہوتے رہتے ہیں۔

(۵)

چینی تصوّف

چینی تصوّف کا آغاز اور نشو و نما لاؤ زی اور اس کے مختلف شاگردوں سے منسوب ہے لیکن معلوم ہوتا ہے کہ لاؤ زی سے پہلے بھی چین میں کچھ لوگ ایسے تھے جو اپنے زمانے کے سیاسی حالات سے مایوس ہو کر عملی زندگی سے کنارہ کش ہو چکے تھے۔ اُنہوں نے عوام اور امراء دونوں سے مایوس ہو کر اپنی ذاتی نجات کے لیے پہاڑوں کو اپنا مسکن بنا لیا۔ کون فیوشس کو ایسے کئی افراد ملے جنہوں نے ایسی راہبانہ زندگی اختیار کی تھی اور انہوں نے کون فیوشس کی کوششوں کا مذاق بھی اڑایا۔ ان کا خیال تھا کہ اس شخص کو معلوم ہے کہ وہ اپنی جدوجہد میں کامیاب نہیں ہو سکتا تاہم وُہ اپنی کوشش سے مُنہ نہیں موڑتا۔ اس اعتراض کے جواب میں کون فیوشس کے ایک شاگرد نے اپنے استاد کے دفاع میں کہا: معاشرتی ذمہ داریوں سے کنارہ کشی اختیار کرنا ایک معیوب فعل ہے۔ اگر ایک خاندانی زندگی میں خورد اور بزرگ کے مابین تعلقات کے قوانین کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا تو بڑے پیمانے پر بادشاہ اور رعایا کے مابین تعلقات کے قوانین سے کیسے بے پروائی برتی جا سکتی ہے؟ محض ذاتی نجات کی خاطر اس اہم تعلق کو نظر انداز کرنا کسی طرح بھی درست

نہیں کہا جا سکتا۔"[۵]

ان صوفیوں نے محض دنیا کو ترک کرنے پر اکتفا نہ کی بلکہ اپنے اس نظریہ کی حمایت میں ایک فکری نظام بھی پیش کرنے کی کوشش کی۔ یہ کام ایک چینی صوفی یانگ جو (Yang Chu) نے سرانجام دیا۔ اس کی زندگی کے تفصیلی حالات کا کوئی علم نہیں اور نہ اس کی تاریخ پیدائش یا وفات کا صحیح پتہ ہے۔ محققین کا خیال ہے کہ اس کا زمانہ ۴۷۹ اور ۲۰۹ قبل مسیح کے درمیان ہے۔ اس کے دو بنیادی تصورات تھے۔ پہلا یہ کہ ہر ایک کو صرف اپنی فکر کرنی چاہیے اور دوسرا یہ کہ اس دنیا کی ہر چیز سے نفرت کی جائے لیکن زندگی کی پوری قدر کرنی چاہیے۔ یہ دونوں ایک ہی نظریے کے دو پہلو ہیں۔ لی زو (Lieh tzu) نامی کتاب میں ایک جگہ ایک شخص نے یانگ جو سے سوال کیا: اگر اپنے بدن سے ایک بال اکھاڑ کر تم ساری دنیا کو بچا سکو تو کیا تم اس کے لئے تیار ہو گے؟ اس نے کہا کہ ایسا ہونا ممکن ہی نہیں۔ اس پر اس شخص نے کہا کہ فرض کرو کہ ایسا ممکن ہو تو پھر؟ یانگ جو خاموش رہا۔ وہ شخص باہر نکل آیا اور یانگ جو کے شاگرد سے اس کا ذکر کیا۔ اس نے اس کی تشریح کرتے ہوئے کہا: "فرض کرو تمہیں کہا جائے کہ اگر تم اپنی کھال کا کچھ حصہ اکھاڑ کر دے دو تو تمہیں دس ہزار سونے کے سکے ملیں گے تو کیا تم تیار ہو جاؤ گے؟ اس نے جواب دیا کہ ہاں۔ اگر تمہیں اپنے کسی عضو کو کاٹ دینے سے ایک سلطنت مل جائے تو پھر؟ وہ خاموش رہا۔ اس شاگرد نے جواب دیا کہ کھال کے مقابلہ پر بال بالکل غیر اہم ہے اور ایک عضو کے مقابلے پر کھال بالکل بے حیثیت لیکن کھال کے بہت سے ٹکڑے مل کر ایک عضو کے برابر اہم ہو جاتے ہیں۔ ایک بال جسم کے ہزاروں حصوں میں سے ایک ہے۔ تم اس سے کیسے بے پروائی برت سکتے ہو؟"

یانگ جو کے دوسرے اصول کے متعلق مندرجہ ذیل تشریح ملتی ہے:

ہماری زندگی ہماری ملکیت ہے اور ہمیں اس سے بے شمار فوائد حاصل ہوتے ہیں۔

شاہنشاہ بننے کی عزت سے کہیں زیادہ عزت ہمارے نفس کو حاصل ہے۔ ساری دنیا کی دولت اس کے مقابلے پر پرکاہ کے برابر بھی نہیں۔ اگر ہم اس کو ایک لمحہ کے لیے گم کردیں تو پھر اس کو دوبارہ حاصل نہیں کیا جا سکتا۔

لاؤزی اس خیال کو یوں ادا کرتا ہے: وہ شخص جس کے عمل سے ظاہر ہو کہ وہ اپنے جسم کی قدر و قیمت اس دنیا سے زیادہ کرتا ہے تو ممکن کہ اسے یہ دنیا مل جائے۔ وہ شخص جس کے عمل سے ظاہر ہو کہ وہ اپنے نفس کو اس دنیا سے زیادہ عزیز سمجھتا ہے تو ممکن ہے کہ اسے اس دنیا کا انتظام سپرد ہو۔

اسی طرح چوہنگ زو (Chuang-tze) نامی کتاب کے ایک باب میں مذکور ہے: اگر تم کوئی اچھا کام کرو تو اچھی شہرت سے خبردار رہو۔ اگر برا کام کرو تو سزا سے خبردار رہو۔ اعتدال کا راستہ اختیار کرو اور اسے اپنا اصول بنالو۔ اس کے بعد پھر تم اپنے وجود کی حفاظت اور اپنے والدین کی دیکھ بھال بہ آسانی کر سکو گے اور اس طرح اپنی فطری عمر کو پہنچ کر موت سے ہم کنار ہو گے۔

اسی طرح ایک دوسرے باب میں مذکور ہے: پہاڑ کے درخت خود اپنے دشمن ہیں اور بھڑکتی ہوئی آگ اپنے بجھنے یعنی فنا ہونے کی خود ذمہ دار ہے۔ لونگ کھانے کی چیز ہے اس لیے لونگ کا درخت کاٹ دیا جاتا ہے۔ "ایک آدمی جس کی قابلیت کی شہرت ہو اس کا حشر بھی لونگ کے درخت کا سا ہوگا۔ چنانچہ غیر فائدہ مند چیزوں کی تعریف کئی جگہ کی گئی ہے کیونکہ ان کا غیر مفید ہونا ہی ان کے شخصی وجود کے لیے بے اندازہ فائدہ مند ثابت ہوتا ہے۔ اسی کتاب کے مذکورہ باب میں شاہ بلوط کے درخت کا ذکر ہے جو لکڑہارے کے کلہاڑے سے بچ گیا۔ اس نے ایک شخص سے خواب میں کہا: میں کافی مدت سے غیر مفید ہونے کی کوشش کر رہا ہوں۔ کئی موقعہ ایسے آئے کہ میں موت سے بال بال بچا لیکن اب میں نے غیر مفید ہونا سیکھ لیا ہے جو میری ذات کے لیے بہت فائدہ مند ثابت ہوا۔ اگر میں فائدہ مند ہوتا تو کیا میں اتنی عظیم الشان جسامت کا مالک ہو سکتا تھا؟ ایک دوسری جگہ

مذکور ہے کہ دنیا فائدہ مند چیزوں کی افادیت سے واقف ہے لیکن بے فائدہ چیزوں کی افادیت کا اسے علم نہیں حالانکہ بے کار ہونے یا رہنے کا فن سیکھنے پر زندگی کی بقا کا دارومدار ہے۔ ایک بے کار شخص جو اس طرح زندہ رہنے کے راز سربستہ سے واقف ہو چکا ہے اس کو چاہیے کہ وہ زیادہ بدی کا مرتکب نہ ہو اور نہ زیادہ نیکی کے کاموں کی طرف رجوع کرے بلکہ اس معاملہ میں بھی اعتدال کا راستہ اختیار کرے۔[2]

چینی تصوّف کے اس پہلے دور کی خصوصی صفت یہی گریز کا رجحان ہے جس سے یانگ جو کے پیرو دنیا کے مصائب سے بچ کر پہاڑوں کی غاروں یا ایسی ہی جگہوں میں جا کر پناہ گزیں ہو جاتے تھے۔ اس طرح انہوں نے اپنی زندگی کی بقا اور حفاظت اور مصائب سے محفوظ رہنے کا ایک طریقہ اختیار کیا اگرچہ یہ کہنا ممکن نہیں کہ وہ اس مقصد میں کس حد تک کامیاب ہوئے۔ اس دور میں تصوّف کا فکری سرمایہ کچھ زیادہ نہ تھا۔ البتہ دوسرے دور میں لاؤزی اور اس کے پیروؤں کی کوشش سے اس نظریۂ حیات میں کافی گہرائی پیدا ہو گئی۔ ان کا بنیادی نظریہ یہ تھا کہ یہ دنیا بے شک ایک مکمل اور مسلسل تغیر کا نام ہے لیکن اس تغیر کی بنیاد چند غیر متغیر قوانین پر قائم ہے۔ اس دنیا کی زندگی کو کامیاب بنانے کے لئے ان قوانین سے واقفیت ضروری ہے۔

چینی تصوّف کا دوسرا اور حقیقی دور حکیم لاؤزی (Lao tze) سے شروع ہوتا ہے حکیم لاؤزی کس جگہ اور کب پیدا ہوا اس کے متعلق مورخین اور ناقدین میں کچھ زیادہ اتفاق نہیں بعض کے نزدیک وہ ۴ قبل مسیح پیدا ہوا۔ اس کی زندگی کے حالات بھی اسی طرح تقریباً نامعلوم ہیں۔ کونفیوشس اس سے کافی چھوٹا تھا اور ایک روایت کے مطابق وہ لاؤزی سے ملا بھی تھا اگرچہ اس ملاقات کے بعد ان دونوں میں سے کوئی بھی دوسرے کو متاثر نہ کر سکا۔ جب حالات ناسازگار ہو گئے تو لاؤزی نے آباد شہروں کو ترک کر دینے کا فیصلہ کیا۔ چنانچہ وہ اپنے وطن کو خیرباد کہہ کر مغرب کی طرف روانہ

ہو گیا۔ جب وُہ سرحد عبور کرنے لگا تو عام مروجہ روایت کے مطابق سرحد کے محافظ نے اس سے التجا کی کہ چونکہ آپ اس علاقہ کو چھوڑ رہے ہیں اس لئے ہماری ہدایت کے لئے ایک کتاب قلم بند کر دیجئے تاکہ ہماری راہنمائی ہو سکے۔ اس درخواست پر لاؤزی نے وہ کتاب لکھی جسے "صحیفۂ دین و قوت" کہا جاتا ہے۔[۴۳]

لاؤزی کے نظامِ فکر کا بنیادی تصور ٹاؤ یا طاؤ ہے۔[۴۴] یہ اصطلاح بہت وسیع ہے جو قوانینِ اخلاق اور اصولِ مابعدالطبیعات سب پر حاوی ہے۔ عام صوفیا کے ہاں اصولِ مطلقہ کے لئے عموماً سلبی صفات استعمال ہوتی ہیں۔ اسی طرح لاؤزی نے طاؤ کو جب مابعدالطبیعی اصول کی حیثیت میں پیش کیا تو یہی سلبی طرز اختیار کیا۔ چنانچہ وہ کہتا ہے: "اس آسمان اور زمین کے وجود میں آنے سے پہلے ایک وجود تھا جو صورت اور مادے کے بغیر قائم تھا، جس کی کوئی آواز نہ تھی، ناقابلِ فنا، جو اپنے وجود کے لئے کسی غیر پر منحصر نہیں تھا۔ وُہ ہر جگہ جاری و ساری ہے۔ ہم اسے کائنات کی ہر شے کا سرچشمہ کہہ سکتے ہیں گویا وُہ مادرِ کائنات ہے۔ ہم اس کے صحیح نام سے واقف نہیں لیکن ہم اسے "طاؤ" کے عارضی نام سے پکارتے ہیں۔" (باب ۲۵)

طاؤ کا ایک پہلو جس کی سلبی صفات کا یہاں تذکرہ کیا گیا ہے، حقیقتِ مطلقہ کی وُہ منزل ہے جسے ابنِ عربی اور جیلی الاعمار (تاریکی) کا نام دیتے ہیں۔ اس منزل میں بقول جیلی نہ حق ہے اور نہ خلق، بلکہ محض حقیقتِ مطلقہ ہے جو ہر تعین سے بالا ہے۔ اس میں اسماء و صفات کا کوئی عمل دخل نہیں۔[۴۵] چنانچہ لاؤزی کہتا ہے: "طاؤ ازلی اور اسم سے بالا ہے، وُہ لوحِ ناکندہ ہے۔۔۔ جونہی یہ لوح کندہ ہو گئی تو اسماء پیدا ہو گئے۔" (باب ۳۲) "طاؤ راز سربستہ اور اسم سے بالا ہے۔" (باب ۴۱ آخری سطریں) چونکہ وُہ اسم اور تعینات سے بالا ہے اس لئے اسے الفاظ میں بیان نہیں کیا جا سکتا لیکن چونکہ ہم اسے ظاہر کرنے کے لئے الفاظ کا آسرا لینے پر مجبور ہیں اس لئے ہم نے اسے طاؤ کے نام سے پکارنا شروع کیا۔ لیکن جونہی ہم نے اسے نام سے پکارنا شروع کیا تو گویا وُہ تعینات کی

دنیا میں آوارد ہوا۔ لاتعین کی حالت میں وہ اسماء و صفات سے بالا ہے، تعین کی حالت میں وہ اسم سے پکارا جانے لگا اور اسی حالت میں کائنات کا وجود اس سے صادر ہوا۔ "وہ طاؤ جس کا ہم ذکر کرتے ہیں طاؤ مطلق نہیں، جو اسماء ہم اس کے ساتھ منسوب کرتے ہیں وہ اسماء مطلق نہیں۔ اور اسم آسمان اور زمین کا منبع و مصدر ہے، مسمیٰ (کائنات کی) ہر شے کی ماں ہے" (باب اول آغاز)

وجودی صوفیا کی طرح لاؤزی اس لاتعین کی حالت کو "وجود" کا نام بھی دیتا ہے۔ "اس کائنات کی تمام چیزیں وجود سے پیدا ہوتی ہیں لیکن یہ وجود عدم وجود یا عدم محض سے پیدا ہوتا ہے" (باب ۴۱ آغاز) اس بیان کی تشریح کرتے ہوئے ہومز ولش (Holmes Welch) کہتا ہے کہ کائنات کے آغاز میں مادے کے ایک ڈھیر کے علاوہ کچھ نہ تھا۔ چونکہ خلاء یا مکان (یعنی عدم) نہ تھا اس لیے اس ڈھیر میں مختلف اشیاء کا وجود نہ تھا۔ گویا دیکھنے والے کے لیے وہاں عدم محض تھا۔ بعد میں اس ڈھیر سے مختلف اشیاء نے اپنا روپ دھار لیا۔ یہ عمل کس طرح ظہور پذیر ہوا؟ اس عدم کے باعث جس سے یہ ڈھیر انفرادی اشیاء کی شکل میں تبدیل ہوا۔ گویا تمام موجودات عدم سے پیدا ہوئیں[۲۵] لیکن فنگ یولان کے نزدیک وجود اور عدم وجود سے مراد محض طاؤ کا درجہ تعین اور لاتعین ہے۔ طاؤ اسماء اور صفات سے بالا ہے اور اس لیے وہ عدم ہے اور اس سے تمام چیزیں ظہور پذیر ہوئیں۔ مثلاً باب ۴۲ میں کہتا ہے: طاؤ سے ایک یعنی واحد پیدا ہوا، واحد سے دو اور دو سے تین اور تین سے یہ تمام کائنات" (۴۲ آغاز) فنگ یولان کے مطابق ایک یا واحد سے مراد وجود ہے۔ یعنی جب لاؤزی کہتا ہے کہ طاؤ سے ایک پیدا ہوا تو اس سے مراد یہ ہے کہ عدم سے وجود ظاہر ہوا اور "ایک سے دو اور دو سے تین اور تین سے یہ کائنات ظاہر ہوئی" سے مراد صرف یہ ہے کہ اس تمام کائنات کا ظہور اس وجود سے ہوا۔[۲۶]

الغرض طاؤ کے دو پہلو ہیں۔ ایک پہلو ظاہری ہے جو اس خارجی کائنات یعنی

خلق میں ظہور پذیر ہوتا ہے[۵] اور اس سے ہم اپنے مشاہدے کی بنا پر پوری طرح واقف اور خبردار ہیں۔ حقیقت مطلقہ کا یہی پہلو ہے جسے ابن عربی حق کہتا ہے۔ اس کا دوسرا پہلو باطنی یا لاتعین کا ہے۔ اس پہلو کے متعلق ہمارے پاس کوئی علم نہیں۔ اگر کوئی شخص انتہائی ریاضت کے بعد اپنی خواہشات کو ختم کرنے میں کامیاب بھی ہو جائے تب بھی اسے حقیقت مطلقہ کے اس باطنی پہلو کا علم حاصل نہیں ہو سکتا۔ جو چیز ہم محسوس کر سکتے ہیں وہ محض باطنی ماہیات ہیں جو حقیقت مطلقہ کے باطنی پہلو کے مظاہرات ہیں جس طرح یہ کائنات اس کے ظاہری پہلو کی مظہر ہے۔ لیکن حقیقت مطلقہ اپنی ذات و ماہیت میں ان دونوں امتیازات سے پاک و بالا ہے۔ یہ امتیازات محض ہمارے علم کے باعث پیدا ہوتے ہیں اور یہ ثنویت اپنی دوئی کے باوجود واحد ہے یا ہم اسے وحدت میں ثنویت کا نام دے سکتے ہیں۔ اسی لئے لاؤزی کہتا ہے کہ یہ خارجی کائنات اور باطنی ماہیات ایک ہی سرچشمہ یا سانچے سے نکلی ہیں۔ حقیقت مطلقہ جو اپنی ماہیت کے لحاظ سے انسانی علم و عرفان اور تمام تعینات سے ماوراء ہے، جسے ابن عربی العماء (تاریکی) اور اشراقی "نور خالص" کہتے ہیں لاؤزی کی اصطلاح میں بطون مطلق (یا سر مطلق) ہے جو بطن کی تاریکیوں سے بھی زیادہ تاریک ہے۔ پہلے باب میں وہ کہتا ہے:

"صرف وہی شخص جو خواہشات سے ہمیشہ کے لئے خلاصی پا چکا ہو باطنی ماہیتوں کو دیکھ سکتا ہے۔ وہ شخص جو خواہشات میں ملوث ہے صرف خارجی مظاہر دیکھ سکتا ہے۔ یہ دونوں (باطنی ماہیتیں اور خارجی مظاہر) ایک ہی سرچشمہ سے نکلے لیکن تاہم ان کے نام مختلف ہیں۔ اس "سرچشمہ" کو ہم بطون مطلق کہتے ہیں جو بطن سے بھی زیادہ تاریک ہے، یہ وہ دروازہ ہے جس سے باطنی ماہیات ظہور پذیر ہوئیں۔"

طاؤ کے باطنی پہلو کے لئے لاؤزی کے ہاں لا اسم طاؤ، عدم وجود وغیرہ کی اصطلاحات بھی ہیں[۶] اور اس کے ظاہری پہلو کے لئے وہ طاؤ، وجود (مطلق)

ماور اور واحد[۱۵۸] کی اصطلاحات بھی استعمال کرتا ہے۔ طاؤ کے اس ظاہری پہلو سے کائنات کا وجود کیسے ظاہر ہُوا؟ اس کے لئے لاؤزی کے ہاں ماور کی اصطلاح موجود ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے نزدیک کائنات کے ظہور میں طاؤ کا عمل تخلیقی نہیں بلکہ محض انفعالی ہے یعنی اسے کائنات کا خالق نہیں کہ سکتے تصرف کائنات کا صدور بطور فیضان اس سے ہُوا۔[۱۵۹] وہ اس میں جاری وساری ہے اور اسی کے باعث یہ تمام نظام چل رہا ہے۔ چنانچہ باب ۳۹ میں کہتا ہے: "قدیم زمانے میں کچھ چیزیں ایسی تھیں جنھوں نے اس "واحد" کو سمجھ لیا تھا۔[۱۶۰] آسمان اس کے باعث صاف ہوگیا، زمین میں پختگی اور قیام ظاہر ہوا، نفوس رُوحانی میں رُوحانیت پیدا ہُوئی، وادیاں بھرپور ہوگئیں اور تمام مخلوق کو زندگی ملی اور ان کی نسل میں افزائش ہُوئی، اور امراء کو (معاشرے میں) عزت کا مقام حاصل ہُوا۔ یہ تمام اس "واحد" کا نتیجہ ہیں۔ اگر واحد کا علم انھیں حاصل نہ ہوتا تو آسمان پھٹ جاتا، زمین الٹ پلٹ ہوجاتی، نفوس رُوحانی ختم ہوجاتے، وادیاں خشک ہوجاتیں اور مخلوق کی نسلیں صفحۂ ہستی سے نابود ہوجاتیں۔"[۱۶۱]

اس اقتباس سے معلوم ہوتا ہے کہ لاؤزی کے مطابق طاؤ قوانین فطرت ہی کا دوسرا نام ہے۔ یہ اس کائنات میں جاری وساری ہے۔ اس کے افعال میں ایک اندھی یکسانیت پائی جاتی ہے جو ایک جان دار شخصیت کی بجائے ایک بے جان اور مابعد الطبیعی اصول کی کارفرمائی کا نتیجہ ہے۔ طاؤ ایک ایسا وجود مطلق نہیں جو انسانوں کی دعاؤں اور فریادوں سے متاثر ہو، جو گناہ گاروں اور غلطی کے مرتکب انسانوں کی ندامت سے متاثر ہوکر ان کو اپنے فیض اور بخششوں سے ڈھانپ دے۔ اس کے ہاں تو ایک جبری قانون جاری ہے جس میں کوئی استثناء نہیں۔ "اس کے ہاں کوئی جانب داری نہیں۔ وہ تو صرف نیک آدمی کا ساتھی ہے"۔ (۷۹)

صوفیانہ جذب وسلوک کی مختلف کیفیتیں جو عام صوفیا کے ہاں کثرت سے پائی جاتی ہیں۔ لاؤزی کے ہاں ان کی تلاش محال ہے۔ تاہم کہیں کہیں اس کے اثرات

ضرور ملتے ہیں۔ مثلاً باب ۱۴ میں حقیقت مطلقہ کے غیر ادراکی شعور اور تجربے کی طرف اشارہ ملتا ہے۔ لاؤزی کہتا ہے: "آنکھ اس کو دیکھتی ہے لیکن اس کے نور کی کوئی شعاع اسے نظر نہیں آتی اس لئے اسے غیر مرئی کہا جاتا ہے۔ کان سننے کی کوشش کرتے ہیں لیکن انھیں کچھ سنائی نہیں دیتا اس لئے اسے ناقابل سماعت کہا جاتا ہے۔ ہاتھ اس تک پہنچنے کی جدوجہد کرتے ہیں لیکن کامیاب نہیں ہو پاتے اس لئے اسے ماوراء ادراک کہا جاتا ہے۔ یہ تینوں صفات مل کر ایک جگہ آموجود ہوتی ہیں۔" باب ۲۱ میں وہ کہتا ہے: "طاؤ انسانی حواس اور ادراک کے پیمانوں سے بالا ہے۔ تاہم اس میں صورتیں مضمر ہیں، اشیاء کا وجود اس میں پایا جاتا ہے اور سب سے بڑھ کر ایک قوت پوشیدہ ہے۔" تمام صوفیانہ ادب کے برعکس لاؤزی کے ان بیانات میں وہ جوش اور والہانہ عقیدت نظر نہیں آتی۔ چنانچہ اس چیز کا اعتراف کرتے ہوئے وہ باب ۳۵ میں کہتا ہے "موسیقی کی آواز اور اچھے کھانوں کی خوشبو مسافر کو اپنی طرف متوجہ کرتیں ہیں۔ لیکن وہ پیغام جو طاؤ سے حاصل ہوتا ہے ہر قسم کی کشش سے عاری ہے۔ اگر کوئی اس کو دیکھنا چاہے تو وہاں کوئی چیز نہیں جسے وہ دیکھ سکے۔ اگر کوئی اس کی آواز سننا چاہے تو وہاں کوئی آواز سنائی نہیں دیتی۔

اس حقیقت مطلقہ یعنی طاؤ تک پہنچنے اور اس کا علم حاصل کرنے کے لیے جو طریقہ لاؤزی تجویز کرتا ہے وہ تقریباً دوسرے صوفیانہ نظاموں سے کچھ زیادہ مختلف نہیں۔ خواہشات پر قابو پانا سب سے پہلا ضروری قدم ہے (پہلا باب) اس کے ساتھ ریاضت لازمی ہے جس کے باعث انسان اپنے آپ کو خارجی دنیا سے بے تعلق اور بے نیاز کر دیتا ہے۔ "تمام راستوں[۱۷] اور تمام دروازوں کو بند کر دو۔ تیزی، شوخی اور طراری ختم ہو جانی چاہیے۔ مشکلات سے بے نیاز ہو جاؤ۔ آنکھوں کی روشنی کو مدھم کر لو اور مٹی کو رام کر لو۔[۱۸]" (باب ۵۶) پانچ رنگ آنکھوں کو چندھیا دیتے ہیں۔ موسیقی کے پانچ راگ انسان کے کانوں کو بہرہ کر دیتے

ہیں ---اس لئے عارف رُوح کی غذا تو مہیا کرتا ہے لیکن جسم کی طرف توجہ نہیں دیتا۔" (باب ۱۷) اسی طرح باب ۵۲ میں وہ کہتا ہے: راستے اور دروازے بند کر لو اور تا حیات تمہاری طاقت کم نہ ہوگی۔ اگر تم نے راستوں اور دروازوں کو کھول ڈالا اور اپنے کاموں میں منہمک ہو گئے، تو تمہیں کوئی مدد نہیں پہنچے گی۔ جس طرح اچھی نظر سے مراد یہ ہے کہ تم چھوٹی سے چھوٹی چیز دیکھ سکو اسی طرح (صحیح) طاقت سے مراد یہ ہے کہ تم کمزور چیز سے تعلق قائم رکھو۔ وُہ شخص جو خارجی روشنی سے استفادہ کرنے کے بعد داخلی روشنی کی طرف رجوع کر سکتا ہے، ہر قسم کے خطرات سے محفوظ ہو جاتا ہے۔ یہی حقیقت مطلقہ کی طرف واپس آنے کا مطلب ہے۔" حکمت و دانش، عقل و استدلال کی بجائے جہالت اور کم علمی اس راستے کا بہترین زادِ راہ ہے۔ چونکہ طاؤ تمام وجود کا سرچشمہ ہے، اس لئے جب طاؤ کا علم حاصل ہو گیا تو ہر قسم کے علم سے انسان بے نیاز ہو جاتا ہے۔ "گھر سے باہر نکلے بغیر ہی ایک عارف ہر قسم کے علم سے آراستہ ہوتا ہے" (باب ۴۷) علم کی تحصیل سے مراد یہ ہے کہ انسان ہر روز اپنے ذخیرۂ علم کو بڑھاتا جائے۔ اس کے برعکس طاؤ کے علم کا تقاضا یہ ہے کہ ہر روز اس ذخیرۂ علم کو مختصر سے مختصر کر دیا جائے---" (باب ۴۸) یہ صوفیوں کے ہاں عام مروجہ مقولہ ہے کہ "العلم حجاب اکبر" یعنی علم کی زیادتی عرفان کے راستے میں سب سے زیادہ رکاوٹ ہے۔ چنانچہ باب ۱۹ میں لاؤزی اس کی تعلیم دیتا ہے کہ علم کو ترک کر دو اور حکمت کو جلاوطن کر دو۔ طاؤ تک پہنچنے کے لئے عقل و حکمت کی بجائے جہالت اور عقل سے دست برداری کی ضرورت ہے۔

اخلاقیات میں لاؤزی کا بنیادی اصول یہ ہے کہ انسان کو ہر قسم کے عمل سے پرہیز کرنا چاہیے۔ اس کے لئے چینی زبان کی اصطلاح وُو وائی (Wu Wei) ہے جس کا مفہوم ہے "لا عملی" یعنی جتنا کوئی شخص عمل سے رُکا رہے گا اُتنا ہی زیادہ اپنے اور دُوسروں کے لئے فائدہ مند ثابت ہو گا۔

ہندوؤں کے ہاں ایسا ہی بے عملی کا نظریہ موجود تھا۔ ہندو مفکرین کے نزدیک انسان کے ہر عمل سے ایک خاص نتیجہ مرتب ہوتا ہے جو اس کو زندگی کے ایک مسلسل اور نہ ختم ہونے والے چکر میں مبتلا کر دیتا ہے۔ چونکہ اخلاقی زندگی کا آخری مقصد اس آواگون کے چکر سے نجات حاصل کرنا ہے اس لئے ان کے نزدیک ہر قسم کے عمل سے کنارہ کشی لازمی اور ناگزیر ہو جاتی ہے۔ اگر آپ اس اصول کو تسلیم کر لیں کہ آپ کا ہر عمل اچھا یا بُرا کوئی ایسا نتیجہ پیدا کرے گا جس سے آپ بے شمار زندگیوں کے لامتناہی دور میں پھنس جائیں اور پھر یہ بھی تسلیم کریں کہ اس چکر سے نجات حاصل کرنا ہی مقصود انسانیت ہے تو اس کے بعد آپ کے لئے کوئی چارۂ کار نہیں کہ آپ ہر انسان کو مکمل لاعملی کا سبق دیں۔ لیکن لاؤزی کرم کے اس اصول کو تو تسلیم نہیں کرتا لیکن اس کی بجائے اس کے ہاں ایک دوسرا اصول کارفرما نظر آتا ہے جس کو ہم اصول "عمل و ردعمل" کہہ سکتے ہیں۔ "طاؤ کے عمل کی ایک خصوصیت واپس لوٹنا ہے" (باب ۴۰) "جتنا آگے بڑھتے جاؤ گے اتنا ہی واپس لوٹنا پڑے گا" (باب ۲۵) وغیرہ وغیرہ۔ اس اصول کا بنیادی تصور یہ ہے کہ ہر انسانی عمل کے جواب میں ایک ردعمل پیدا ہوتا ہے اور اس کے جواب میں ایک دوسرا اور اس طرح یہ سلسلہ کہیں ختم ہونے میں نہیں آتا۔ اس عمل اور ردعمل کے بے معنی چکر سے نجات تبھی حاصل ہو سکتی ہے اگر انسان ہر قسم کے عمل سے بے پرواہ ہو جائے۔[۵۸]

لیکن اس لاعملی سے مراد یہ نہیں کہ انسان ہاتھ پاؤں توڑ کر بیٹھ جائے۔ بلکہ اس سے ایک خاص قسم کی لاعملی ہے۔ ہندوؤں کے ہاں بھی اس لاعملی کے تصور کی وضاحت گیتا میں بڑی عمدگی سے کی گئی۔ عمل کرنے سے جو الجھن پیدا ہوتی ہے۔ (یعنی ہندوؤں کے ہاں آواگون کے چکر میں پھنسنے کا خطرہ اور لاؤزی کے ہاں ردعمل پیدا کرنے کا ڈر) وہ کرشن کے نزدیک محض عمل کے باعث نہیں ہوتی۔ اس کا باعث وہ نیت یا مقصد ہے جو اس عمل کا موجب ہے۔

اگر انسان اپنا زاویۂ نگاہ بدل لے، اگر اس کا مقصد صحیح ہو، اس کے عمل میں خلوص ہو، اس کی قلبی حالت درست ہو تو ایسا عمل ہر قسم کے بُرے نتائج سے پاک ہوگا۔ تقریباً ایسی ہی تشریح لاؤزی کے ہاں بھی پائی جاتی ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ ایک عارف کامل لاعملی سے پوری طرح کامیاب ہوتا اور اپنے مقاصد حاصل کرتا ہے (باب ۲) اس لیے کہ اس کا قلب ہر قسم کی نفسیاتی بیماریوں سے پاک ہے۔ اس اندرونی طہارت کا اندازہ لاؤزی کے نزدیک دو صفات سے ہو سکتا ہے یعنی محبّت و شفقت اور عجز و نیاز۔ کہتا ہے: "میرے پاس تین خزانے ہیں۔ ان کو حفاظت سے سنبھال کر رکھو۔ پہلا خزانہ محبّت و شفقت ہے۔ دوسرا حد (اعتدال) سے نہ بڑھنا۔ تیسرا، دنیا میں کبھی اوّل ہونے کی کوشش نہ کرنا۔" (باب ۶۷) انہی اصولوں کی تشریح مندرجہ ذیل اقوال میں ہوتی ہے "(کمان کو) پورے زور سے کھینچو اور پھر سوچو گے کاش کہ تم وقت پر رُک جاتے۔ تلوار کی دھار کو خوب تیز کر لو اور وہ دھار زیادہ عرصہ اس حالت میں نہیں رہے گی۔ جب تمہارے گھر سونے اور چاندی سے بھرپور ہو جائیں گے تو تم ان کی حفاظت سے تنگ آ جاؤ گے۔ دولت اور عزّت پر فخر و غرور کرنا اپنی موت کا گڑھا کھودنا ہے۔ جب تمہارا کام ختم ہو جائے تو زندگی کی کشمکش سے کنارہ کش ہو جاؤ ــــ یہی قدرت کا طریقہ ہے۔" (باب ۹)

"یہ کائنات ابدی ہے۔ کیوں؟ اس لیے کہ وہ اپنے نفس کے لیے قائم نہیں اور اسی لیے وہ باقی رہنے والی ہے۔

اس لیے عارف ہمیشہ اپنے آپ کو سب سے پیچھے رکھتا ہے اور اسی طرح وہ سب سے پہلے ہوتا ہے۔ وہ اپنے جسم کو ثانوی حیثیت دیتا ہے اور اسی لیے اس کا جسم محفوظ رہتا ہے۔ کیا اس کی وجہ یہ تو نہیں کہ چونکہ وہ اپنے نفس کے لیے زندہ نہیں رہتا اس لیے اس کی روح ہمیشہ تازہ رہتی ہے؟" (باب ۷)

لاؤزی نے اپنے اخلاقی فلسفے کی تشریح کے لیے عارف کو پانی سے اکثر

تشبیہ دی ہے۔ پانی ہمیشہ نیچی جگہ جانے کی کوشش کرتا ہے اور اس کے باوجود وہ ہر قسم کی رکاوٹ کو دور کرنے میں کامیاب ہو جاتا ہے

"بہترین آدمی کی مثال پانی کی سی ہے۔ پانی کسی چیز کا مقابلہ نہیں کرتا اور سب کو فائدہ پہنچاتا ہے۔ وہ ایسی نچلی جگہوں میں رہتا ہے جہاں کوئی رہنا پسند نہیں کرتا — اس صفت کے باعث وہ طاؤ سے مماثل ہے۔

عارف رہنے کیلئے نچلی زمین کا انتخاب کرتا ہے۔ اس کا دل گہری چیزوں سے محبت کرتا ہے۔ دوسروں سے اس کا سلوک محبت اور شفقت آمیز ہے۔ اس کے الفاظ خلوص کا آئینہ ہیں۔ ریاستی معاملات میں وہ امن کا علمبردار ہے۔ چونکہ وہ کسی سے نہیں جھگڑتا اس لئے کوئی اس کی طرف انگلی نہیں اٹھاتا۔" (باب ۸)

"ہار ماننا گویا محفوظ رہنا ہے، جھک جانا سیدھا ہونے کے مترادف ہے، خالی ہونا ہی بھر جانا ہے، کوئی چیز نہ رکھنا ہی سب کچھ رکھنے کے برابر ہے۔ اس لئے عارف طاؤ کا حامل ہے اور ساری دنیا کے لئے بطور نمونہ ہوتا ہے۔ وہ اپنے آپ کو ظاہر نہیں کرتا اور اس لئے نور سے بھرپور ہے۔ وہ اپنے متعلق شیخی نہیں بگھارتا اس لئے لوگ اس کی تعریف کرتے ہیں۔ وہ غرور سے عاری ہے اور اس لئے لوگوں کا سردار ہے۔ چونکہ وہ کسی سے نہیں جھگڑتا اس لئے کوئی اس سے نہیں جھگڑتا۔" (باب ۲۲)

لاؤزی نے جارحانہ رویئے کے خلاف اتنا جہاد کیا ہے کہ اس کے نزدیک کوئی خاص رائے رکھنا اور اس کو حق جان کر دوسروں پر عائد کرنا اور ان سے اقرار کروانا بھی ایک قسم کی جارحانہ کارروائی ہے۔ اس کے نزدیک بہتر یہی ہے کہ نیکی اور بدی کے تصورات کے فرق کو زیادہ اہمیت نہ دی جائے۔ "جب لوگ خوبصورتی کو بطور خوبصورتی سمجھتے ہیں تو بدصورتی کا احساس پیدا ہوتا ہے . . . اس لئے عارف معاملات کو بغیر عمل کے سرانجام دیتا ہے اور اپنے اصول کی تبلیغ الفاظ کے بغیر کرتا ہے۔ (باب ۲) لاؤزی کہتا ہے کہ "عارف ہر قسم کے خصوصی تصورات

اور جذبات سے عاری ہوتا ہے۔ لوگوں کی رایوں اور جذبات کو وہ اپنی رائے اور جذبہ سمجھتا ہے۔ میں اچھے آدمیوں کو اچھا کہتا ہوں۔ برے آدمیوں کو بھی اچھا ہی کہتا ہوں اور اس طرح سب اچھے ہو جاتے ہیں۔ میں دیانت دار آدمیوں پر یقین کرتا ہوں۔ میں جھوٹے آدمیوں پر بھی یقین کرتا ہوں۔ اس طرح سب آدمی سچے ہو جاتے ہیں" (۴۹)

ان بیانات سے یہ نتیجہ نکالنا کہ لاوزی نیکی اور بدی کے معاملہ میں اضافیت کا قائل تھا شاید صحیح نہ ہو۔ وہ مطلق صداقت کا قائل ضرور تھا جیسا کہ باب ۸ سے واضح ہوتا ہے جب وہ عارف کے متعلق کہتا ہے کہ وہ اپنے الفاظ میں صداقت و خلوص کا علمبردار ہوتا ہے۔ نیکی اور بدی کا یہ اضافی تصور ایک فلسفیانہ عقیدہ کے طور پر پیش نہیں کیا جا رہا اس کی حیثیت محض نفسیاتی ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ عارف کو چاہیے کہ وہ لوگوں سے سلوک کرتے وقت یہ حقیقت کسی طرح بھی ذہن نشین نہ کرانے کی کوشش کرے کہ ان کی زندگی صداقت یا نیکی سے عاری ہے۔ اس کے برعکس انسان کی فطری کمزوریوں کو مدنظر رکھتے ہوئے ان کے ساتھ اس طرح پیش آنا چاہیے جس سے ان میں اطمینان اور اعتماد نفس پیدا ہو۔ ممکن ہے کہ اس طرح وہ غلط راستے سے ہٹ کر سیدھے راستے پر آ جائیں۔ اصلی مقصد جو لاوزی ذہن نشین کرانا چاہتا ہے وہ یہ ہے کہ محض اختلاف رائے کی بنا پر دوسروں کو غلط کہنا اور ان پر اپنی رائے ٹھونسنا غلط بات ہے جس سے جارحیت پیدا ہوتی اور دنیا میں فتنہ و فساد کی بنیاد پڑتی ہے۔

لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ لاوزی حق و باطل کی کش مکش اور آویزش سے آگاہ نہیں یا وہ لوگوں کو اس رزم گاہ حیات سے محض فرار کا سبق دینا چاہتا ہے۔ مختلف بیانات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ خاص حالات میں جنگ اور قوت کے استعمال کو ناگزیر سمجھتا ہے لیکن ساتھ ہی وہ اس کی بھی تاکید کرتا ہے کہ قوت کا استعمال صرف اس حد تک ہونا چاہیے جتنا کہ فتنہ و فساد کو ختم کرنے کے لیے

ضروری ہے۔ اس سے زیادہ کرنا گویا حد اعتدال سے بڑھنا ہے اور اس میں انسان اور معاشرے کے لیے تباہی ہے۔ چنانچہ باب ۳۰ کے ابتدا میں وہ حکمران کو مشورہ دیتا ہے کہ جنگ سے سلطنت کی توسیع سے بچنا بہتر ہے کیونکہ جنگ کے نتائج ہمیشہ فتنہ و فساد اور عوام کی تباہی کا موجب ہوتے ہیں۔ اس کے بعد وہ کہتا ہے کہ جنگ کے ناگزیر ہو جانے کی حالت میں "ایک اچھا جرنیل اپنا مقصد حاصل کرنے کے بعد رک جاتا ہے۔ وہ سامان جنگ کی کثرت پر بھروسہ نہیں کرتا۔ وہ مقصد حاصل ہونے کے بعد نہ فخر محسوس کرتا ہے اور نہ شان و شوکت کی نمائش کرتا ہے۔ اس کا یہ جنگی اقدام ایک قابل افسوس مجبوری کے باعث تھا، وہ جارحیت یا تشدد کا بالکل علمبردار نہیں ... کیونکہ تشدد طاؤ کے خلاف ہے اور جو چیز طاؤ کے خلاف ہے جلد فنا ہو جاتی ہے۔"

اسی طرح باب ۳۱ میں کہتا ہے:

"سب چیزوں سے زیادہ فوجی سپاہی بدی کا آلہ ہیں جن سے لوگ نفرت کرتے ہیں۔ اسی لیے مذہبی آدمی جو طاؤ سے واقف ہے ان سے بچنے کی کوشش کرتا ہے ... جب ہتھیاروں کا استعمال ناگزیر ہو جائے تو بہترین لائحہ عمل پرسکون ضبط نفس ہے۔"

لاؤزی نے حکمرانوں کو بھی یہی مشورہ دیا ہے کہ لوگوں کے معاملہ میں زیادہ دخل دینا اور زیادہ قانون بنانا نتائج کے لحاظ سے نقصان دہ ثابت ہوتا ہے۔ چنانچہ باب ۵۷ میں کہتا ہے: "جتنی زیادہ بندشیں ہوں گی اتنے ہی لوگ زیادہ غریب ہو جائیں گے۔ جتنے زیادہ تیز ہتھیار لوگوں کے پاس ہوں گے اتنا ہی زیادہ فساد و خرابی ملک میں پیدا ہوگی۔ جتنے زیادہ قانون بنائے جائیں گے اتنے ہی زیادہ چور اور ڈاکو موجود ہوں گے۔ اس لیے عارف کہتا ہے کہ میں کچھ نہیں کرتا اور لوگ اصلاح پذیر ہو جاتے ہیں۔ میں تنہائی پسند کرتا ہوں اور لوگ خود بخود نیک بن جاتے ہیں۔ میں کاروبار میں مشغول نہیں ہوتا اور لوگ

امیر اور خوش حال ہو جاتے ہیں۔ میری کوئی خواہش نہیں اور لوگ سادہ مزاج اور دیانت دار ہیں۔"

"ایک بڑے ملک پر اس طرح حکمرانی کرنی چاہیے جس طرح چھوٹی مچھلی پکائی جاتی ہے" (باب ۶۰) یعنی اگر اس کو زیادہ ہلایا جائے تو اس کی شکل خراب ہو جائے گی اس لیے لاؤزی کے نزدیک انسانوں کے معاملات زیادہ دخل دینے سے حالات بگڑ جاتے ہیں۔ چنانچہ وہ کہتا ہے: جب حکومت کاہل اور بے کار ہو تو لوگ خراب نہیں ہوتے۔ جب حکومت چست اور چوبند ہو تو لوگ بدحال اور پریشان ہوتے ہیں۔" (باب ۵۸) "بعض لوگ ایسے ہوتے ہیں جو دنیا کو فتح کرنے کی خواہش رکھتے ہیں اور اس کو اپنے نظریات کے مطابق ڈھالنا چاہتے ہیں۔ میرا خیال ہے کہ ایسے لوگ کبھی کامیاب نہیں ہو سکتے۔ یہ دنیا ایک مقدس برتن ہے جس میں زیادہ کانٹ چھانٹ فائدہ مند ثابت نہیں ہو سکتی۔ جو اسے بنانے کی کوشش کرے گا اسے خراب کرے گا اور جو اس پر قبضہ کرنا چاہے گا اس سے محروم ہو جائے گا۔" (باب ۲۹)

لاؤزی کا خیال ہے کہ انسان کی فطری حالت پاکیزہ اور نیک تھی۔ خرابی کا باعث یہ غیر فطری انتظامات، قوانین اور پابندیاں ہیں جن کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ لوگ سادگی اور فطری زندگی کی خوبی کو چھوڑ کر مصنوعی پابندیوں کا شکار ہو جاتے ہیں اور اس طرح اپنے اور دوسروں کے لیے مصیبت کا باعث بنتے ہیں۔ "جب عظیم طاؤ زوال پذیر ہو گیا تو "انسانیت" "رحم دلی" اور "اخلاق" کے تصورات پیدا ہو گئے۔ جب علم اور فن ظاہر ہوئے تو اس سے منافقت ظہور میں آئی۔ جب انسانی تعلقات میں توازن نہ رہا تو "شفیق والدین" اور "فرمانبردار بیٹوں" کے تصورات ظاہر ہوئے۔ جب ملک میں بدنظمی اور طوائف الملوکی پھیلنے لگی تو پھر "وفادار وزراء" کی تعریف ہونے لگی۔" (باب ۱۸) اگر انسان اپنی فطری سادگی برقرار رہتا تو نیکی، اخلاق اور تقوے کا وجود کبھی خطرے میں نہ

پڑتا۔ یہ پابندیوں اور ناجائز قوانین کا غیر فطری دباؤ ہے جس کے باعث معاشرے میں تمام خرابیاں پیدا ہوئیں۔ "علم و حکمت کو دیس نکالا دیدو تو لوگ سو گنا آرام سے رہنے لگیں گے۔ انسانیت اور اخلاق کی تعلیم دینا ترک کر دو تو لوگ اپنے اعزہ و اقارب سے محبت کرنا شروع کر دیں گے۔ چالاکی، ہنر و فن، فائدہ وغیرہ کے تصورات کو نظر انداز کر دو تو چور اور ڈاکو اس دنیا سے ناپید ہو جائیں گے اپنی صحیح فطرت اور سادگی طبع کو ابھرنے کا موقع دو، ہوس اور خواہشات کو ختم کر دو۔" (باب ۱۸)

"اگر انسان طاؤ کے ان اصولوں کی پیروی کرنے کے لئے تیار ہو جائے، اگر بادشاہ اور وزیر اپنی فطرتِ صحیحہ کی پیروی کرنا شروع کر دیں تو سارے انسان اپنی مرضی سے ان کی محکومیت اختیار کر لیں اور زمین اور آسمان مل کر ان پر برکت کی بارشیں نازل کریں۔" (باب ۳۲)

لاؤتزی موت کی سزا کے سخت خلاف ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ لوگ موت سے نہیں ڈرتے اس لئے موت کی سزا دے کر کوئی حکومت لوگوں کو برے کاموں سے نہیں روک سکتی (باب ۴۲)

لاؤتزی کے اصول وُو وائی یعنی لاعملی کی حقیقی رُوح یہی ہے کہ انسان اپنی فطرت صحیحہ کو تسلیم کرے، بے جا پابندیوں سے بچا رہے، جارحانہ اور متشددانہ رجحان کو ہمیشہ کے لئے ختم کر دے۔ رحم، شفقت، محبت اور عجز کو اپنا اصول بنالے اور اس کے بعد اس کا ہر عمل دوسروں کے لئے اور اپنے لئے بھلائی اور خیر کا موجب ہوگا اسی لئے اُس کے ہاں زندگی کا بنیادی اصول یہ ہے کہ انسان اپنی اس فطری حالت کو دوبارہ اختیار کرلے جس پر وہ ابتدا میں تھا۔ اس نے ایک ایسی ہی زندگی کا نقشہ کھینچا ہے جہاں لوگ بڑے اطمینان و سکون سے زندگی بسر کرتے ہیں۔ "ایک ایسے گاؤں کا تصور کرو جہاں آبادی بالکل مختصر ہے، جہاں سامان کی فراوانی ضرورت سے زیادہ ہے۔ اگرچہ

ہر لمحہ مضطرب ہوں، پانی کے تھپیڑے مجھے ادھر ادھر دھکیلتے رہتے ہیں یوں معلوم ہوتا ہے گویا میرے لیے کوئی جائے قرار نہیں۔ سب آدمی کسی نہ کسی مفید کام میں مشغول ہو سکتے ہیں صرف میں ہی کسی کام کے لائق نہیں ہوں اور دوسروں کے لیے باعث تمسخر لیکن ایک چیز ایسی ہے جس میں باقی سب انسانوں سے مختلف ہوں اور وہ یہ ہے کہ میں کسی ایسی غذا کو پسند نہیں کرتا جو ماں کی چھاتی سے حاصل نہیں ہوتی۔" (باب ۲۰)

یہاں عارف کا وہ دور بیان کیا گیا ہے جب وہ لوح ناکندہ کی تلاش میں سرگرداں ہے۔ وہ اس دنیا کے عام ماحول میں اجنبی سا محسوس کرتا ہے لیکن اس کی قوت اور استقلال کا تمام راز اس میں مضمر ہے کہ اسے فطری غذا کے علاوہ کسی اور شے کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی اور یہی فطرۃ اللہ کی طرف رجوع ہے جو لاؤزی کے نزدیک انسان کے لیے ناگزیر ہے۔

باب ۱۵ میں لاؤزی اسی عارف کا نقشہ کھینچتا ہے جب وہ فطرۃ اللہ یا لوح کندہ کو حاصل کرنے میں کامیاب ہو جاتا ہے:

"وہ اس شخص کی طرح محتاط ہے جو سردیوں میں کسی ندی کو عبور کرتا ہے۔ وہ اس طرح چوکس زندگی بسر کرتا ہے گویا وہ ہر طرف خطرات میں گھرا ہوا ہو۔ وہ شعار کی پابندی کرتا ہے گویا کہ کسی کے گھر بطور مہمان جا رہا ہو۔ وہ نرم و لچک دار ہے اس برف کی طرح جو پگھلنا شروع کر دے۔ ناکندہ لکڑی کی طرح ہر قسم کے اثرات سے عاری تاہم پہاڑوں کی نشیبی وادیوں کی طرح وہ ہر شے کو قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ ایک متلاطم ندی کی طرف تاریک لیکن کون ہے جو اس تاریکی کے باوجود آخرکار صاف و شفاف صورت اختیار کر لیتا ہے؟ وہ کون ہے جو آغاز میں تو سست اور بے حرکت ہوتا ہے لیکن بعد میں زندگی اور حرکت سے بھرپور ہو جاتا ہے؟ وہ لوگ جو اس طاؤ کے حامل ہیں اپنے آپ کو حد سے زیادہ نہیں بھرتے اور اس لیے ان کی مثال اس کپڑے کی سی ہے جو استعمال سے نہیں

گھستا اور جسے بدلنے کی ضرورت نہیں ہوتی؛

جب طاؤ کے ذریعہ لوح کندہ حاصل ہو جاتا ہے تو انسان کی بصیرت میں غیر معمولی اضافہ ہو جاتا ہے اور معرفت کے کئی نامعلوم دروازے کھل جاتے ہیں۔ " وہ شخص جو ماں کو جانتا ہے وہ بیٹوں کو بھی جانتا ہے؛" (۵۲) یعنی جس نے اصول مطلق کو سمجھ لیا اس نے کائنات کے ہر جزو سے واقفیت حاصل کر لی۔ چنانچہ عارف کا یہ حال ہے کہ گھر سے باہر قدم رکھے بغیر وہ دنیا کی ہر شے سے خبردار ہوتا ہے، کھڑکی سے جھانکے بغیر وہ آسمان و زمین کی حرکات کو جانتا ہے ... عارف بغیر قدم اٹھائے منزل مقصود تک پہنچ جاتا ہے، بغیر نظر اٹھائے دیکھ لیتا ہے، کرتا کچھ نہیں مگر ہر چیز اور مقصد حاصل کر لیتا ہے؛" (۴۷) اس سے عارف میں ایک قوت پیدا ہوتی ہے جسے تی یا ڈی کہا جاتا ہے۔ یہ لفظ چینی زبان میں قوت اور نیکی دونوں کے لیے مستعمل ہوتا ہے۔ طاؤ کے پیروکار کو ایسی قوت حاصل ہوتی ہے جو کبھی اس کا ساتھ نہیں چھوڑتی۔ (۲۸) اور خود طاؤ ایک خزانہ ہے جو کبھی ختم نہیں ہوتا (باب ۳۵) اور اس کے لیے عارف اس دنیا کا حقیقی حکمران ہے۔ وہ اس اخلاقی قوت کی مدد سے ہر انسان کو اپنے اعلیٰ مقاصد کے لیے استعمال کر سکتا ہے اور کرتا ہے اور اس طرح کائنات کا بلند مقصد پورا کرنے میں پوری طرح کامیاب ہوتا ہے (باب ۱۶)

لاؤزی کے نزدیک ایک عارف صوفی کا مقام اس دنیا اور اس کے انسانوں کے درمیان ہے۔ تنہائی کی زندگی ہر اس شخص کے لیے ناگزیر ہے جو اپنے نفس کی اصلاح کرنا چاہتا ہے، خواہ وہ صوفی ہو یا بادشاہ یا عام آدمی۔ لاؤزی کے ہاں اس قسم کی تقسیم جائز نہیں۔ اس کے ہاں ہر شخص جو اصلاح ذات کرے حکومت کا انتظام سنبھال سکتا ہے اور اس معاملہ میں اس میں اور کون فیوشس میں کوئی فرق نہیں۔ اختلاف صرف طریقۂ کار میں ہے۔ جب اس تنہائی میں وہ اخلاقی مقصد حاصل کر لیتا ہے اور اسے مشاہدۂ حقائق نصیب ہو جاتا ہے تو پھر اب اس کا مقام انسانوں کے درمیان ہے۔ تکمیل کے بعد اس کا کام یہ ہے کہ وہ اپنے علم سے دوسروں

کو بہرہ ور کرے (۸۱)۔ باب ۹ ۴ میں وُہ کہتا ہے: "عارف اس دنیا میں بڑی احتیاط سے رہتا ہے اور اس کا کام دوسروں کے ساتھ رابطہ پیدا کرنا ہے۔ اس کا قلب ہر شخص کی ضرورت اور تکلیف سے متاثر ہوتا ہے"۔ "عارف کا یہ کام نہیں کہ وُہ لوگوں کے سامنے اپنی ضروریات کے لیے ہاتھ پھیلاتا پھرے۔ وُہ شخص جو ڈی (اخلاقی قوت) سے متصف ہے خود خیرات اور بخشش تقسیم کرتا ہے"۔ (۸۲)

مسٹر آرتھر ویلے کے ترجمے کے مطابق باب ۲۷ سے یہ واضح ہوتا ہے کہ لاؤزی کا عارف وصوفی اس دُنیا کے تمام انسانوں کا ہمدرد ہے۔ "وُہ ہر وقت ہر طرح لوگوں کی مدد کرتا رہتا اور ان سے منہ نہیں موڑتا۔ یہ نور سے سرفراز ہوتا ہے۔ کامل آدمی ناقصوں کا استاد ہوتا ہے، جو شخص اپنے استاد کی عزت نہیں کرتا اور جو استاد اپنے شاگردوں سے بے اعتنائی برتتا ہے وُہ دونوں اپنے علم کے باوجود گمراہ ہیں"۔

لاؤزی کا صوفیانہ فکر اس کے دو مختلف شاگردوں جوانگ زی (Chuangtze) اور لے زی (Lehtze) کے ہاتھوں ارتقا کی منزلیں طے کرتا رہا۔ جوانگ زی کے ہاں تقریباً وہی مسائل اور وہی نقطۂ نگاہ موجود ہے جو لاؤزی کے ہاں ہم دیکھ چکے ہیں۔ لیکن اس مماثلت کے باوجود کچھ وقت اور حالات کے اختلاف اور کچھ انفرادی پسندیدگی کی وجہ سے ان کے نقطۂ نگاہ میں فرق ضرور نظر آتا ہے۔ خود طاؤ کی تفصیلی بحث میں دونوں میں ایک نمایاں فرق ملتا ہے۔ لاؤزی کے نزدیک طاؤ اصول مطلق یا علت اولیٰ کا نام ہے جو اس کائنات میں کارفرما ہے اور جو ہر قسم کے شخصی تصورات سے بالا اور ماورئی ہے۔ اس کے برعکس جوانگ زی کے ہاں طاؤ کا مقام دُوسرے درجہ پر ہے۔ وُہ علت اولیٰ کے لئے لفظ طین (Tien) استعمال کرتا ہے جو لاؤزی کے طاؤ کے مقابلہ پر زیادہ شخصی نظر آتا ہے اور جس کا مفہوم خدا کے توحیدی تصور سے ملتا جلتا ہے۔ اس کے نزدیک طاؤ اس خدا کا مظہر ہے جسے ہم لاؤزی کی اصطلاح میں ڈی (Te) کہہ سکتے ہیں یعنی قوت، اصول

اخلاق وغیرہ۔ اس کے لئے "جوانگ زی خدا کی خوشنودی" کی اصطلاح بھی استعمال کرتا ہے یعنی سکون اور اطمینان قلب کی ایک نصب العینی حالت۔[۴۲] اگر اس طرح کے چند ثانوی اختلافات کو نظر انداز کر دیا جائے تو جوانگ زی اور لے زی کے ہاں لاؤزی کے صوفیانہ فکر کے وہی بنیادی اجزا نظر آتے ہیں جن کا اوپر ذکر کیا جا چکا ہے۔ زمانے کے اختلاف کے باعث بدھ مت کے چند تصورات کی جھلک بھی ان کے ہاں پائی جاتی ہے۔ تاریخی طور پر تو بدھ مت چین میں کافی دیر بعد داخل ہوا لیکن اس سے کافی عرصہ پہلے بدھ مبلغ ایشیا کے مختلف حصوں میں پھیل چکے تھے اور ان کے خیالات کی بازگشت ان چینی صوفیوں کے ہاں کوئی بعید چیز نہیں۔ لاؤزی کے ہاں رُوح کا ایک تمیز تصور موجود نہیں لیکن جوانگ زی اور لے زی[۴۳] میں یہ تصور نمایاں شکل میں موجود ہے۔ جوانگ زی کا خیال ہے کہ انسانی رُوح کائنات کی رُوحِ اعظم کی ایک تجلی ہے، جو انسانی نفس (MIND) کے برعکس لافانی ہے، جو مختلف حالتوں سے گزرتی ہوئی آخر کار اپنے سرچشمہ رُوحِ اعظم سے جا ملتی ہے۔ اس کے علاوہ ان دونوں کے ہاں شاید ہندو فکر کے زیر اثر اس دُنیا کو مایا سمجھنے کا تصور بھی ملتا ہے۔

چند اقتباسات ملاحظہ ہوں:۔

"ایک دن وُہ یومِ عظیم بھی آئے گا جب ہمیں معلوم ہوگا کہ یہ زندگی محض ایک خواب تھی۔ بے وقوف سمجھتے ہیں کہ وُہ اب جاگ رہے ہیں۔ درحقیقت ہم اور تم سب خواب ہیں۔"[۴۵] (۴۸)

"دُنیا کی تمام مختلف اور متضاد چیزیں خدا کی تفرقات مٹا دینے والی وحدت میں باہم دگر بغل گیر ہیں۔" ۴۹

"عارف کی آخری پناہ گاہ خدا کی ذات ہے۔ اسی کے باعث وُہ حزن و ملال سے محفوظ رہتا ہے۔" (صفحہ ۵۷)

رسمی روزہ اور قلبی روزہ کا فرق بیان کرتے ہوئے جوانگ زی کہتا ہے:

"قلبی روزے کے لئے ضروری ہے کہ دل میں وحدت اور یگانگت کا تصور پیدا ہو۔ کانوں سے سننا بند کر دو۔ ذہن سے افکار نکال دو۔ اس کے بعد تمہاری روح میں ایک سلبی کیفیت پیدا ہو گی۔ یہی سلبی کیفیت قلبی روزہ ہے۔" (۱)

"تکمیل انسانیت یہ ہے کہ انسان اپنے عجز علم کا اعتراف کرے۔" (۱۰۳)

جوانگ زی نے انسان کامل کی چند صفات کا ذکر کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ایک جزیرے میں چند ایسے انسان موجود ہیں جن کا رنگ سفید ہے، جو اناج نہیں کھاتے۔ ان کی خوراک ہوا اور شبنم کے قطرے ہیں۔ وہ ہوا میں اڑتے اور نظروں سے غائب ہو جاتے ہیں، آگ اور پانی انہیں کوئی نقصان نہیں پہنچاتے۔ وہ لوگوں کو بیماریوں سے اچھا بھلا کر دیتے ہیں اور ان کی برکت اور دعا سے کسانوں کی فصلیں زرخیز اور سرسبز ہو جاتی ہیں وغیرہ۔[۲۴] لے زی کے ہاں بھی انسان کامل کا ایسا ہی تصور موجود ہے۔ اس کی ایک نگاہ دلوں میں انقلاب پیدا کر دیتی ہے۔ وہ زمین و آسمان کو ایک دم میں تہ و بالا کر سکتا ہے، اس کا اثر انسانوں اور بے جان اشیاء پر یکساں ہوتا ہے۔ وہ ہوا میں ہر طرف پرواز کر سکتا ہے۔[۲۵] یہ لوگ لافانی ہوتے ہیں۔ ان کے لئے چینی زبان میں لفظ جن ( ) استعمال ہوتا ہے۔[۲۶] یہاں ہمیں یہ بحث نہیں کہ جوانگ زی یا لے زی کے ہاں انسان کامل کے متعلق جن صفات کا ذکر کیا گیا ہے وہ حقیقی مفہوم کی حامل ہیں یا مجازی۔ ہمارے لئے زیادہ اہم حقیقت یہ ہے کہ ان تصورات کی روشنی میں چینی تصوف کی تاریخ بالکل ایک نئے دور میں داخل ہوتی ہے۔

اس تصوف میں کئی مختلف عناصر کی آمیزش ہونی شروع ہوئی۔ یہ تصور پیدا ہوا کہ سمندر میں کہیں ایسے جزیرے موجود ہیں جہاں کے لوگ دائمی زندگی کا راز پانے میں کامیاب ہو چکے ہیں اور ان کے ہاں ایسی جڑی بوٹیاں موجود ہیں جن کے کھانے سے انسان ہمیشگی کی زندگی حاصل کر سکتا ہے۔ اس مقصد کی خاطر کیمیا کا رواج ہوا اور نمبر کمتب حفظان صحت وجود میں آیا۔ جادو، کیمیا اور حفظان صحت

تینوں تحریکات نے طاؤ تصوف کو ایک بالکل ہی نئی شکل دے دی ۔

سب سے پہلے جادو کا رواج شروع ہوا ۔ ۲۲۱ قبل مسیح میں بعض لوگ جو جادوگر کہلاتے تھے اور جن کا دعوےٰ تھا کہ وہ ہمیشگی کی زندگی حاصل کرنے میں کامیاب ہو چکے ہیں چین کے ایک بادشاہ کے دربار میں جمع ہو گئے جو ان سے بہت زیادہ متاثر تھا ۔ بعد میں ان جادوگروں نے کیمیا کا کام شروع کیا ۔ ان کے پروگرام میں سمندری جزیروں کی جڑی بوٹیاں حاصل کرنے سے زیادہ ان لوگوں سے ملنا تھا جن کو وہ انسان کامل یا برگزیدہ سمجھتے تھے ۔ ان کا خیال تھا کہ ہر آدمی "جن" بن سکتا ہے ، وہ صرف ہمیشگی کی زندگی پانے میں کامیاب نہیں ہوتا بلکہ جادو کی مدد سے غیر مرئی بھی بن جاتا ہے ۔

۱۳۳ قبل مسیح میں لی شاؤ چون شنگرف کو سونے میں تبدیل کرنے میں کامیاب ہوا ۔ ان کا خیال تھا کہ اس تبدیل شدہ دھات کے برتن بنا کر اس میں کھانا کھانے سے انسان کو ہمیشگی کی زندگی تو نہیں البتہ ایک طویل عمر ضرور حاصل ہو جاتی ہے ۔ اس کے بعد انسان کے لئے پنگ لائی (Penglai.) جزیرے میں جنوں کو دیکھنا ممکن ہے ۔ اس کے بعد اگر مناسب قربانیاں کامیابی سے دی جائیں تو انسان موت کو شکست دے سکتا ہے ۔ لیکن جب کوئی ایسا انسان کامل مر جاتا تو لوگ یہ کہتے کہ اس طرح وہ محض اس جسم کی قید سے آزاد ہو گیا ہے ، حقیقی موت اس پر طاری نہیں ہو سکتی ۔ اگر اس کی قبر کو کھودا جائے تو وہاں محض ایک تلوار یا کوئی چھڑی اور چند بکھرے ہوئے کپڑوں کے علاوہ اور کوئی چیز موجود نہ ہوگی ۔

اس جادو اور کیمیا کے ساتھ ساتھ حفظان صحت کا تصور بھی شروع ہوا ۔ جانگ زی کے ہاں انسان کامل کا یہ تصور تھا کہ وہ اناج استعمال نہیں کرتا ۔ اس کے بعد سانس لینے اور دیگر مجاہدات کا آغاز ہوا ۔ ان تمام تصورات کی بنیاد اس عقیدے پر تھی کہ اس طرح انسان طویل عمر سے بہرہ ور ہو سکتا ہے ، چنانچہ سن عیسوی کی ابتدائی چار صدیوں میں یہ نظریہ طاؤ تصوف کا امتیازی نشان سمجھا جاتا رہا ۔

اس مکتب فکر کے حامیوں کا خیال تھا کہ ہر انسان کے جسم میں تین مرکز حیات ہیں - ایک سر، دوسرا چھاتی اور تیسرا پیٹ - ان تینوں کو علاقہ ہائے شنگرف کہتے ہیں[۲۹] ہر شخص کے بدن میں چھتیس ہزار دیوتا مکین ہیں اور یہی دیوتا جو اس طبعی کائنات پر حکمراں ہیں - بائیں آنکھ مثلاً سورج ہے اور اس میں سورج دیوتا مکین ہے - دائیں آنکھ چاند ہے اور اس میں چاند دیوتا مکین ہے وغیرہ - سب سے اہم تین دیوتا ہیں جن میں سے ہر ایک ایک علاقۂ شنگرف پر حکمراں ہے - ان تینوں دیوتاؤں کا سردار طائی (نہ ای) ہے جو سر کے علاقۂ شنگرف کے نو مکانوں میں سے ایک مکان میں قیام پذیر ہوتا ہے - اس کے ساتھ والے مکان میں قسمت کا دیوتا مکین ہے - اس کے پاس موت کی کتاب بھی ہے (جس میں مرنے والوں کی فہرست موجود ہے) اور زندگی کی کتاب بھی (جس میں ہمیشگی کی زندگی والوں کی فہرست ہے) - حفظان صحت کا مقصد یہ ہے کہ انسان اپنا نام پہلی کتاب سے دوسری کتاب میں منتقل کرا سکے - جب تک یہ چھتیس سو دیوتا بدن کے اندر موجود ہیں انسان زندہ ہے - جب وہ بدن سے نکل جاتے ہیں وہ مرجاتا ہے - اس لیے انسان کی کوشش ہونی چاہیے کہ یہ دیوتا اپنی اپنی جگہ قائم رہیں - یہ کام "اندرونی بصیرت" سے حاصل ہوتا ہے - یہ دیوتا شراب اور گوشت کی بو سے متنفر ہیں اس لیے سالک کے لیے ان سے پرہیز کرنا ضروری ہے[۳۰] - ان دیوتاؤں کے علاوہ انسان کے بدن میں تین کیڑے بھی ہوتے ہیں جن میں ہر ایک ایک علیحدہ علاقۂ شنگرف میں موجود ہوتا ہے - یہی کیڑے بیماری، بڑھاپے اور موت کا باعث ہیں - ان کی خوراک یہی پانچ اناج ہیں[۳۱] اور اس لیے ان سے بچنا بھی ضروری ہے - اس کے علاوہ یوگ کی طرح کی چند مشقیں بھی تھیں جن کا تعلق سانس کو ایک خاص طریقے سے منضبط کرنا ہے - ضبط تنفس اور جمع شدہ لعاب دہن ان کے نزدیک بہترین خوراک تھی - اگر سالک اپنے آپ کو اس خوراک کا عادی بنا لے اور اس سے مانوس ہو جائے تو اس کا جسم اتنا ہلکا اور شفاف ہو جائے گا کہ اس کا سایہ ناپید ہو جائے گا اور وہ ہوا

میں اُڑنے میں کامیاب ہو جائے گا۔

اس مکتب فکر نے ایک تصور یہ پیش کیا کہ طویل عمر حاصل کرنے میں کامیابی کے لیے ان اندرونی دیوتاؤں کا تعاون ناگزیر ہے۔ تمام جسمانی ریاضتیں اور نفس کشی محض بے کار ثابت ہوں گی اگر دیوتا اس کی مدد کے لیے تیار نہ ہوں۔ ان کو مدد اور تعاون پر آمادہ کرنے کے لیے اچھے کام کرنے ضروری ہیں۔ چنانچہ لوگوں نے سڑکوں اور پلوں کی مرمت، یتیم خانوں کی خدمت، غریبوں اور بیماروں کی دیکھ بھال کی طرف پوری پوری توجہ کرنی شروع کی۔ سزا اور جزا کے مادی پیمانے مقرر تھے۔ چنانچہ ۱۲۰ گناہوں کا نتیجہ بیماری، ۳۰۰ گناہوں کا نتیجہ مردہ بچے کی پیدائش وغیرہ ہے۔ جس نے ۳۰۰ نیکی کے کام کیے وہ ارضی بقاء کا درجہ حاصل کرلے گا لیکن ایک غلط قدم اس تمام کمال کو برباد کر سکتا ہے۔

بدھ مت چین میں پہلی صدی عیسوی میں رائج ہونا شروع ہوا۔ اس نے طاؤ مت کے اس مکتب فکر پر کافی اثر ڈالا۔ عجیب بات یہ ہے کہ خود بدھ رُوح کا قائل نہ تھا لیکن بدھ مت کی جو شکل چین میں مروج ہوئی اس میں رُوح انسانی کا تصور بہت نمایاں تھا۔ بدھ کی تعلیم یہ تھی کہ انسان محض پانچ چیزوں کا مجموعہ ہے یعنی جسم، تاثرات، ادراکات، جذبات اور شعوری اعمال۔ چین میں بھی طاؤ مت کے دور میں اسی قسم کا تصور موجود تھا۔ جب انسان مرتا ہے تو اس کا ایک حصہ (ہن) آسمان میں اپنے آباؤ اجداد سے جا ملتا ہے۔ دوسرا حصہ (پو) قبر کے پاس رہتا ہے یہاں تک کہ وہ کمزور ہو کر ختم ہو جاتا ہے۔ ان دونوں حصوں کی زندگی کا دارومدار "نفس حیات" (چی) پر ہے جو موت کے وقت منتشر ہو جاتا ہے۔ اگر میت کے وارث قربانیوں سے ہن اور پو کی پرورش نہیں کرتے تو وہ ارواح خبیثہ میں متبدل ہو جاتے اور اپنے ان وارثوں سے انتقام لینے کے لیے تیار ہو جاتے ہیں۔ ان میں سے کسی جزو کو بھی رُوح نہیں کہا جا سکتا۔ ایک دفعہ جب وہ جسم سے خارج ہو جائیں تو ان کو یکجا کرنا ناممکن ہے۔ یہی وجہ ہے

کہ چینیوں کے ہاں بقا کا تصوّر محض جسمانی ہے۔

لیکن بدھ مت نے چینیوں کو رُوح کی بقا، جنّت اور دوزخ کے تصوّرات سے روشناس کرایا۔ جسمانی بقا کی بجائے اب جنت میں رُوحانی بقا مقصد قرار دیا جانے لگا۔

دُوسری صدی عیسوی کے وسط میں چین کے صوبہ زیچ وان[۳۲] میں طاؤ مت کے پیرووں میں ایک مذہبی ریاست کے قیام کی تحریک کا آغاز ہُوا۔ اس کے سربراہ نے اپنے لئے شیخ ملکوتی کا لقب اختیار کیا[۳۳]۔ اس کا نمایاں کارنامہ بیماروں کو تندرست کرنا تھا۔ اس کے بعد اس تحریک کے دوسرے سربراہ نے بیماروں کو تندرست کرنے کے لئے ان کو تنہائی میں قید کرنے کا طریقہ شروع کیا۔ اس کا نظریہ تھا کہ بیماری گناہ کا نتیجہ ہے اور تنہائی میں انسان اپنے گناہوں کا احساس کر کے ان پر ندامت کا اظہار کرے۔ اس کے بعد ایک اور شیخ ملکوتی نے دینی ریاست کو بہت زیادہ مستحکم بنایا۔ اس نے راستوں پر سرایوں کا انتظام کیا جہاں مسافروں کی بلا مزد خدمت کی جاتی تھی۔ مجرموں کو پہلے تین جرموں پر کوئی سزا نہ ملتی لیکن اس کے بعد ان کو بطور سزا سڑک کا کچھ حصّہ مرمت کے لئے سپرد کر دیا جاتا۔ موسم بہار اور گرما میں جانوروں کا مارنا اور منشی اشیاء کا استعمال ممنوع قرار دیا۔ اس تحریک کے ایک دوسرے سربراہ نے بیماروں کے علاج کے لئے پانی اور لوبان کا استعمال شروع کیا۔

اس دینی ریاست کی تحریک کی کمزوری کے بعد چین میں ایک اور نئی تحریک شروع ہُوئی جس کو مسلک امن اعظم کہا جاتا ہے۔ اس کا قائد شمالی چین سے تعلق رکھتا تھا۔ ۱۷۵ء عیسوی میں اس نے وسطی اور مشرقی صُوبوں میں اپنے مبلغ بھیجنے شروع کئے۔ اس نے اپنے دینی نظام کو زیادہ منضبط کیا۔ اور ہر قسم کے عہدہ دار مقرر کئے۔ ملک کے حالات بہت ناخوش گوار تھے اور عوام کی معاشی حالت بہت ناگفتہ بہ تھی۔ وبائی بیماریاں اور قحط عام ہو گئے۔ اس کے باعث لوگ جوق در جوق طاؤ مت کی اس نئی تحریک میں شامل ہونے لگے۔ انہوں نے چین کی تاریخ میں پہلی مرتبہ

اجتماعی عبادت کا تصور پیش کیا۔ ان کے اجتماعات میں زیادہ رونق ہونے لگی۔ حکمرانوں کو اس سے ایک قسم کا خطرہ محسوس ہونے لگا اور انہوں نے اس تحریک کو دبانے کی کوشش شروع کی۔ اس تحریک کے لاکھوں علمبرداروں نے زرد رنگ کے رومال سر پہ باندھ لئے اور مقابلے کے لیے نکلے لیکن آخرکار ۲۱۵ عیسوی کے قریب انھیں شکست ہوئی اور ان کی فوجی اور اجتماعی قوت ختم ہوگئی۔

اس تحریک کا مرکزی محور لاؤزی کی کتاب "ڈاؤ ڈر جنگ" تھی جس کا حفظ کرنا ہر عالم کے لیے ضروری تھا۔ ایک عام اجتماع میں لوگ اپنے گناہوں پر ندامت کا اظہار کرتے اور اس طرح وہ اپنے گناہوں سے پاک ہوجاتے۔ بعض پیچیدہ رسوم کی ادائیگی بھی ضروری سمجھی جاتی تھی۔ ہنری میسپرو نے اس تحریک کے چند رسوم کی ادائیگی کی تفصیل بڑی عمدگی سے بیان کی ہے جو ان کے خاص روزوں کے متعلق تھی:

ایک کھلی جگہ ایک اونچی قربان گاہ کے اردگرد یہ رسم منائی جاتی۔ اڑتیس آدمی ایک دوسرے کا ہاتھ پکڑے ہوئے ایک ایک کرکے اس قربانگاہ کے پاس پہنچے۔ ان کے بال کھلے ہوئے اور منہ پر سیاہی ملی ہوئی جس سے اپنے جرم و گناہ کا اقرار مقصود تھا۔ بعض مقدس نوشتوں (یعنی لاؤزی کی کتاب) کے پاس کھڑے ہو جاتے اور بعض لوبان کے برتنوں کے پاس ٹھہر جاتے۔ ڈھول بجنے شروع ہوتے۔ پروہت دیوتاؤں کا نام بلند آواز سے پکارتے ہیں۔ مناجات و حمد گائے جاتے ہیں۔ موسیقی کی تال پہ پروہت گناہوں کا ذکر کرتا ہے اور باقی لوگ اس کے ساتھ ساتھ دہراتے ہیں۔ لوبان کی خوشبو اور موسیقی سے تمام ماحول میں ایک قسم کی تیزی اور شدت سرایت کرجاتی ہے۔ ایک آدمی مجمع سے نکل کر اس مقدس جگہ کے وسط میں آکر زمین پر گر پڑتا ہے، لوٹتا ہے، مٹی بدن پر ملتا ہے اور بلند چیخ و پکار پیدا کرتا ہے۔ اس کے بعد دوسرا شخص اور اس کے بعد دوسرے اس میں شامل ہوتے ہیں کھڑے

ہوئے لوگ اپنی ٹوپیاں پھاڑ کر پھینک دیتے ہیں اور زمین پر لوٹنا شروع کر دیتے ہیں۔ شور و غوغا جب انتہا تک پہنچتا ہے تو پروہت رک جاتا ہے۔ سب کھڑے ہو جاتے ہیں، ان کے سانس اور دل کی دھڑکنیں تیز ہوتی ہیں۔ پروہت پھر تمام لوگوں کے نام پڑھ کر سناتا ہے۔ اس کے بعد وہ توبہ کی بارہ قسمیں دہراتے ہیں۔ وہ زمین پر سجدہ کرتے ہوئے دیوتاؤں سے اپنے آباء و اجداد کے لیے گناہوں کی معافی اور اپنے لیے صحت اور طوالت عمر کی دعا مانگتے ہیں۔ حمد اور نماز پڑھنے کے بعد یہ رسم ختم ہو جاتی ہے۔ یہی رسم دوپہر اور رات کو دہرائی جاتی ہے۔ یہ عمل نو دن تک چلتا ہے۔ حصہ لینے والوں کو دن میں صرف ایک بار کھانا کھانے کی اجازت ہے۔"[۱۲]

اس کے ساتھ ساتھ کیمیا سازی میں بھی ترقی ہوتی رہی۔ اس موضوع پر سب سے پہلی کتاب "تسان ٹنگ چی" ہے جو ۱۴۰ عیسوی میں لکھی گئی۔ اس میں اکسیر بنانے کے کچھ غیر واضح طریقے بتائے گئے ہیں۔ اس کے مصنف کا خیال تھا کہ اس اکسیر کے کھانے سے انسان دنیا کی مادی اور ذہنی پریشانیوں سے رہائی حاصل کر لیتا ہے اور تکمیل انسانیت کا مرتبہ پا لیتا ہے۔ ۳۱۷ عیسوی میں کو ہنگ نے "پاؤ پوزو" نامی کتاب لکھی جو شین (Hsien) یا جن بننے کے فن پر بحث کرتی ہے۔ اکسیر کی تیاری سے پہلے انسان کو چاہیے کہ ایک سو دن تک لہسن، پیاز وغیرہ ترک کر دے۔ جنسی پاکبازی بھی اس کے نزدیک ناگزیر ہے۔

شین یا جن بننے کے کئی درجے ہیں۔ ان مراتب کا انحصار اکسیر کی نوعیت پر ہے۔ سب سے بلند رتبہ وہ شخص ہے جس نے سونے کی اکسیر استعمال کی ہو اور بارہ سو نیک اعمال سرانجام دیے ہوں۔ ایسے لوگ دن کی روشنی میں آسمان پر چڑھ سکتے ہیں۔ لیکن ان میں سے اکثر یہ پسند کرتے ہیں کہ وہ آسمان پر چڑھنے کی بجائے اس دنیا ہی میں رہیں اور لوگوں کو

کون فیوشش کی تعلیم اور بعض کو کیمیا سازی کے علم سے روشناس کریں۔ دوسرے مرتبہ کے شین میں نہ اپنی اور نہ غیروں کی فلاح و بہبود کی قوت ہوتی ہے۔ وہ مجبور ہوتا ہے کہ وہ اس دنیا اور اس کے تفکرات سے بالکل آزاد رہے اور اپنی ساری قوت حفظان صحت پر مرکوز کردے۔

"باؤ پوزو" میں مذکور ہے کہ جڑی بوٹیوں، یوگ، ضبط تنفس وغیرہ کی مدد سے ہم محض زندگی کو طویل تو کر سکتے ہیں لیکن ہمیشگی کی زندگی حاصل کرنے کے لیے اکسیر کا استعمال ضروری ہے۔ اس استعمال سے انسان میں بیشمار جادو کی قوتیں پیدا ہو جاتی ہیں۔ کو ہنگ نے پانی پر چلنے، مردوں کو زندہ کرنے وغیرہ کے لیے مختلف نسخے تجویز کئے ہیں۔ اس کے ہاں اس چیز کا بھی تصور موجود ہے کہ دنیا کی ہر خواہش و ضرورت پوری کرنے کے لیے ایک گولی کا استعمال کافی ہوتا ہے۔

چوتھی صدی عیسوی کے بعد کیمیا سازی اور حفظان صحت کے اصولوں میں ایک نئی تبدیلی ظاہر ہوئی۔ مثلاً ہوئی شو (۵۱۵ - ۷۷ ۵ عیسوی) کی تصنیفات میں ظاہری کی بجائے باطنی اکسیر کا ذکر موجود ہے یعنی ایک صحیح کیمیا داں کا کام یہ نہیں کہ مادی اجزا سے ایک مادی اکسیر تیار کرے بلکہ اپنی نفسیاتی زندگی کو اس طرح تبدیل کرے کہ اس نے گویا ایک قسم کی باطنی اکسیر استعمال کی ہے۔

بدھ مت چین میں پہلی صدی عیسوی میں رائج ہوا اور اس کی مقبولیت کے باعث طاؤ مت کے پیروؤں نے اپنے نظام فکر میں تبدیلیاں کرنا شروع کیں۔ بدھ مت کا نصب العین انسان (ارہت) ایک ایسا شخص ہے جو محض اپنی ذات کے لیے نروان کا متلاشی تھا۔ لیکن چین میں بدھ مت کا نصب العین انسان ارہت کی بجائے بدھ استوا (یعنی ہونے والا بدھ) تھا جو بے شمار زندگیوں میں نیکی کے کام کرلے کے بعد نور بصیرت حاصل کرنے میں کامیاب ہوگیا لیکن محض اپنی ذات کے لیے نجات حاصل کرنا اس کو پسند نہ آیا۔ چنانچہ اس نے

اپنی مرضی سے اپنے مقصود اعلیٰ یعنی نروان کو ترک کر دیا تاکہ وہ دوسرے انسانوں کو اس بلند مقصد تک پہنچنے میں مدد دے سکے۔ لیکن چونکہ ہر شخص کے لیے اس بلند ترین منزل تک پہنچنا ممکن نہیں اس لیے بدھ استوا کا کام یہ قرار پایا کہ وہ لوگوں کو صحیح مقاصد حاصل کرنے میں مدد دے، ان کو خطرات سے محفوظ رکھے اور اگلی پیدائش میں ایک بہتر مقام حاصل کرنے میں معاونت کرے۔ وہ گویا ایک رحم و محبت کا دیوتا تھا۔

طاؤمت کے ابتدائی دیوتا یا تو قوئے فطری کے مظہر تھے یا مابعد الطبیعی تصورات کے نمائندے۔ بعد میں ان دیوتاؤں کے ساتھ چند لافانی انسانوں کا ایک گروہ (یعنی شین) بھی شامل ہو گیا۔ یہ تھے تو انسان مگر انہوں نے حفظان صحت کے اصولوں کی مدد سے دیوتائی درجہ حاصل کر لیا تھا۔ بدھ مت کے زیر اثر طاؤمت کے پیرووں نے ان لافانی انسانوں کو معلمین کا لقب دینا شروع کیا جو لوگوں کو راہ راست پر چلنے کی ہدایت اور مدد کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ انہوں نے اوتاری کا عقیدہ بھی اختیار کر لیا۔ ان کا کہنا تھا کہ بعض لافانی معلمین مثلاً لاؤزی اس دنیا میں بار بار مختلف شکلوں میں نمودار ہوتے رہتے ہیں تاکہ وہ عارفین کی راہنمائی کر سکیں۔ لیکن ان باتوں کے باوجود طاؤمت میں ایک ایسے خدا کے تصور کی کمی محسوس کی جاتی رہی جو رحم و بخشش و مغفرت کا سرچشمہ ہو جس کے آگے لوگ اپنے دل کا حال کھول کر بیان کر سکیں، جو مشکلات میں ان کو تسکین دے سکے اور جس کے دل کو وہ اپنی دعاؤں سے تبدیل کر سکیں۔ اس مقصد کے لیے، طاؤمت کے پیرووں نے تین سون دیوتا کا تصور پیش کیا۔ اس کے لفظی معنی "عزت والا دیوتا" ہے۔ وہ آسمان اور زمین کا خالق اور حکمران ہے۔ تمام بنی نوع انسان اس کی مخلوق اور ان کی نجات اس کا مطمح نظر ہے۔ وہ ہر دور کے آغاز میں مقدس کتاب اپنے ماتحت دیوتاؤں یا لافانی انسانوں کی مدد سے انسانوں تک پہنچاتا ہے۔ اس میں وہ تمام طریقے درج ہوتے ہیں جن کے ذریعہ

انسان خدا کی مدد حاصل کر سکتا ہے اور مرنے کے بعد جنت میں داخل ہو سکتا ہے[۳۵]

بدھ مت کی پیروی میں طاؤ مت میں بھی درویشوں اور مریدوں کے لئے خانقاہیں قائم کی گئیں۔ بن کے مکین عموماً تجرد کی زندگی بسر کرتے۔ عورتوں کے لئے علیحدہ خانقاہیں تھیں۔ ان کی اخلاقی زندگی کافی بلند تھی۔ پانچویں صدی عیسوی میں ایک شخص کو چین ِشہ" نے طاؤ مت کی اصلاح کا بیڑا اٹھایا۔ ۴۱۵ عیسوی میں ایک روایت کے مطابق ایک روح آسمانی نے اس پر نزول کیا۔ اسے الہام ہوا کہ "جب سے تین شی چانگ لنگ (ایک مصلح کا نام) نے اس دنیا سے کوچ کیا، خلوص اور نیک نیتی اس دنیا سے ختم ہو گئی ہے ۔۔۔ میں اس لئے آیا ہوں کہ تمہیں اس منصب کے لئے منتخب کر دوں۔ تمہارا فرض یہ ہے کہ اس دنیا سے باطل کے اصولوں کو ختم کرو۔ ناجائز ٹیکسوں اور غیر اخلاقی رسوم کو بند کراؤ۔ تمہارا اولیں فرض یہ ہونا چاہیے کہ انسانوں میں اخلاقی اعمال کے اصولوں کو رواج دو اور کھانے اور ورزشوں کو صحیح اصولوں کے مطابق منضبط کرو"[۳۶]

حوالہ جات

Confucian Analect, xiv 39,41; xviii.7

۲ - فنگ، یولان، چینی فلسفہ کی مختصر تاریخ (نیویارک ۱۹۵۰) صفحہ ۶۳-۶۴

۳ - اس کتاب کا چینی نام "ڈاؤ ڈِر جنگ" ہے۔ ڈاؤ (Tao) جس کو عام طور پر طاؤ بھی کہا جاتا ہے اکے معنی طریقہ، مسلک یا دین کے ہیں۔ ڈِر (Te) کے معنی وہ قوت ہے جو نیکی یا تقوے سے پیدا ہوتی ہے۔ جنگ (Ching) کے معنی صحیفہ

۴ - زردشت کے ہاں "اشا" اور آریوں کے ہاں "رتہ" کے تصورات اس چینی تصور طاؤ کے مشابہ ہیں ان کا مفہوم بھی تقریباً یکساں ہے مصریوں کے "ماٰت" اور عیسائیوں کے ہاں "کلام" (Logos)، اسلام میں حضرت اللہ یا سنت اللہ کی

اصطلاح اسی مفہوم میں مستعمل ہوتی ہے۔

۵۔ جیلی، انسان کامل (اردو ترجمہ از مولوی فضل میراں) مطبوعہ اسلامیہ سٹیم پریس لاہور، بار اول، صفحہ ۶۴

۶۔ ہیومز ولش The parting of the way (لندن ۱۹۵۸) صفحہ ۵ اسی طرح دیکھئے لِن یوتانگ، حکمت لاؤزی، (نیویارک ماڈرن لائبریری ۱۹۴۸) صفحہ ۲۰۸ تشریح نمبر ۲ و ۴۰

۷۔ فنگ یولان (Fung Yu-lan)، چینی فلسفہ کی مختصر تاریخ (نیویارک ۱۹۵۰)، صفحہ ۹۶، ۹۷

۸۔ دیکھئے عفیفی، ابن عربی کا فلسفہ تصوف (انگریزی)، صفحہ ۳۶، صفحہ ۱۳۰

۹۔ باب ۴ میں طاؤ کے متعلق لاؤزی کہتا ہے: "میں نہیں جانتا کہ وہ (طاؤ) کس کا بیٹا ہے، وہ شاید خدا سے پہلے موجود تھا" یہاں طاؤ سے مراد طاؤ کا باطنی پہلو ہے، یعنی ماہیت مطلقہ جو بطون محض یا عدم کے مترادف ہے چونکہ وہ انسان کے باطنی شاہدے سے بھی ماوراء ہے۔ اس حقیقت مطلقہ کا وہ پہلو جسے ہم ابن عربی اور دوسرے وجودی حکما کی اصطلاح میں حق کہتے ہیں، لاؤزی یہاں "خدا" کے نام سے پکارتا ہے۔ یہ حقیقت مطلقہ کا پہلا تعین ہے جسے رب یا الحق المخلوق فی الاعتقاد کہتے ہیں۔ ان دو مقولات میں کوئی زمانی رشتہ نہیں بلکہ محض ایک منطقی نسبت ہے۔

۱۰۔ حقیقت مطلقہ کی یہ وہی منزل ہے جسے ابن عربی واحدیت، مرتبہ الوہیت، مقام جمع کے مختلف ناموں سے پکارتا ہے۔ اس منزل میں خارجی کائنات کا وجود اس ذات مطلق میں مضمر طور پر موجود ہوتا ہے۔ دیکھئے عفیفی، ایضاً، صفحہ ۶۳

۱۱۔ دیکھئے لاؤزی کی کتاب کے باب ۵۱ کی آخری سطریں:

"طاؤ نے ان سب کو جنم دیا، طاؤ کی قوت نے ان کی پرورش کی، ان کی فطرت کے مطابق ان کو شکلیں اور صورتیں دیں، ان کو تکمیل تک پہنچایا..."

۱۲۔ لِن یوتانگ (حکمت لاؤزی) نے اس کا ترجمہ یوں کیا ہے:

"قدیم زمانے میں کچھ (چیزیں) ایسی تھیں جو اس قاعدے کی حامل تھیں" یا جن میں یہ قاعدہ جاری و ساری تھا۔

۱۳ - دیکھیے ہومز ولش کی مذکورہ بالا کتاب، صفحہ ۵۷، ۵۸

۱۴ - راستوں سے مراد حواس ہیں یعنی آنکھ، کان وغیرہ

۱۵ - مٹی کو آرام کرنے سے مراد جسم کو ریاضت کی تکالیف سے مانوس کرنا ہے۔

۱۶ - "لا عملی" کی اصطلاح "بے عملی" کی بجائے اس لیے اختیار کی گئی ہے کہ موخر الذکر کے تلازمات میں بے حسی اور کاہلی شامل ہے حالانکہ لاؤزی جس قسم کی بے عملی کا پرچار کرنا چاہتا ہے اس میں ایک اثباتی پہلو مضمر ہے۔

۱۷ - لاؤزی کا یہ نظریہ ٹائن بی کے نظریے سے نتیجے کے لحاظ سے بالکل مختلف ہے۔ اس بات میں تو دونوں متفق ہیں کہ ہر عمل کے جواب میں کوئی دوسرا عمل سرزد ہوتا ہے۔ جہاں ٹائن بی کی رائے ہے کہ اگر کوئی معاشرہ کسی خاص حالت میں جوابی عمل کی سکت نہیں رکھتا یا وہ ارادی طور پر اتنا کمزور ہو چکا ہے کہ اس جوابی عمل کی ضرورت سمجھتے ہوئے وہ اس پر کاربند نہیں ہونا چاہتا تو وہ معاشرہ زندگی کے میدان سے نیست و نابود ہو جاتا ہے۔ ایک باعزت زندگی کے لیے معاشرے کے لیے حالات کے چیلنج کا مقابلہ کرنا ضروری ہے۔ مگر لاؤزی کے نزدیک زندگی کی خاطر ہی اس چیلنج کے مقابلے سے گریز ایک بہترین اصول ہے۔ اگر کوئی فرد یا معاشرہ کسی عمل کا کوئی جواب نہیں دیتا تو وہ گویا اپنے لیے بقائے دوام کا مکمل انتظام کر رہا ہے۔

اس تضاد کی شاید بہتر توجیہہ یہ کی جا سکتی ہے کہ دونوں مفکرین کے نزدیک زندگی کا مفہوم کچھ مختلف ہے۔ ٹائن بی جس زندگی کی خاطر جوابی عمل کو ناگزیر سمجھتا ہے وہ تمدن اور علم اور اخلاقی کش مکش کی زندگی ہے۔ لاؤزی جس زندگی کا طالب ہے وہ سادگی، تنہائی اور قبل از تمدن کی فطری زندگی ہے جس میں نہ زندگی کی کش مکش ہے نہ قانونی دباؤ، نہ سماج کا منظم نظام اور نہ سماج کا ٹکراؤ۔ وغیرہ

۱۸ - باب ۵۹ میں حدِ اعتدال قائم رکھنے کے متعلق لاؤزی کہتا ہے:

"انسانی معاملات کا انتظام کرنے کے لیے حد اعتدال میں رہنے سے بہتر کوئی اصول نہیں جس نے اس اصول پر عمل کیا اس نے حالات پر وقت سے پہلے قابو پالیا اور اس طرح ہمیشہ فتح یاب ہونے کی کنجی حاصل کر لی۔ ایسے ہی شخص ایک ملک پر حکمرانی کرنے کے لیے موزوں ہیں۔ ... یہی ہمیشہ کی زندگی اور باقی رہنے والی بصارت کو حاصل کرنے کا راستہ ہے۔"

۱۹ - لاؤزی جب علم و فن کو ختم کر دینے کی پر جوش تبلیغ کرتا ہے تو اس کا مطلب ایک تو واقعی یہی ہے کہ علم کی باریکیاں اور موشگافیاں انسان کو فطری سادگی سے محروم کر دیتی ہیں۔ جس چیز پر وہ زور دینا چاہتا ہے وہ یہ ہے کہ اس طرح علم کی تحصیل سے انسان کی سیرت پر کچھ زیادہ اچھا اثر نہیں ہوتا۔ جب انسان علوم کی تکمیل کر لیتا ہے تو اکثر اس میں غرور اور دوسروں کے مقابلے پر برتری کا احساس پیدا ہوتا ہے۔ اور اسی سے جھگڑے، فساد اور فتنوں کا آغاز ہوتا ہے۔ جب وہ دیکھتا ہے کہ دوسرے اس کی بات ماننے کے لیے تیار نہیں تو وہ آستین چڑھا کر لڑنے مارنے کے لیے تیار ہو جاتا ہے۔ (باب ۳۸)

۲۰ - یہ ترجمہ مسٹر آرتھر ویلے (Waley) کے مطابق ہے۔

۲۱ - قرآن جب میثاق ازلی کو یاد دلاتا ہے تو گویا اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان اپنی اس حالت کی طرف عود کرے جب وہ اپنی تخلیق کی ابتدا میں تھا۔

۲۲ - گائلز چینی صوفی کے افکار (سلسلۂ حکمت مشرق، لندن ۱۹۰۶) صفحہ ۱۵-۱۷

۲۳ - ایضاً، صفحہ ۳۴

۲۴ - گائلز: طاؤ کی تعلیم صفحہ ۳۷۔

۲۵ - چوانگ زی نے اس دنیا کی بے حقیقتی کو ظاہر کرنے کے لیے ایک تمثیل بیان کی ہے۔ کہتا ہے کہ ایک دن میں نے خواب میں دیکھا کہ میں تیتری ہوں جو ہر لمحہ ادھر ادھر اڑتی پھر رہی ہے۔ اچانک میری آنکھ کھل گئی اور مجھے محسوس ہوا کہ میں خواب دیکھ رہا تھا۔ لیکن اس بات کا فیصلہ میں نہیں کر سکتا کہ آیا میں انسان تھا جب میں نے اپنے آپ کو خواب کی حالت میں تیتری سمجھا یا اب تیتری ہوں جو اپنے

آپ کو خواب میں انسان سمجھ رہی ہے۔ صفحہ ۵۰

لے زی اسی سلسلے میں کہتا ہے: "ہر وہ شے جس میں زندگی کی رمق ہے، ہر وہ شے جو مادی جسم رکھتی ہے محض التباس ہے" صفحہ ۶۲

"تم اور میں دونوں التباس ہیں" صفحہ ۶۳

۲۶- دیکھئے ہومز کی مذکورہ بالا کتاب صفحہ ۹۱، ۹۲

اور گائلز، چینی صوفی کے افکار، صفحہ ۵۰، ۸

۲۷- گائلز، طاؤ کی تعلیم، صفحہ ۴۰، ۴۷

۲۸- جن کی تشریح کے لئے دیکھئے ڈاکٹر ایس مہدی حسن کا مضمون: تین الفاظ کیمیا، اکسیر اور جن کا چینی ماخذ "اقبال" جلد ۷ نمبر ۴

۲۹- اس اصطلاح سے ناقدین نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ یہ مکتب فکر یا تو کیمیا دانوں نے شروع کیا یا ان کے زیر اثر وجود میں آیا۔

۳۰- اس مکتب فکر کے علاوہ طاؤ کے پیرو عام طور پر شراب کو جائز سمجھتے تھے اور ان کی بعض مذہبی رسوم میں شراب ایک ضروری شے تھی۔ جوانگ زی اور لے زی دونوں شراب کی تعریف کرتے ہیں۔

۳۱- چاول، باجرہ، گندم، جو، لوبیا وغیرہ۔

۳۲- زیچوان مغربی چین کا صوبہ ہے جو چین کے باقی علاقوں سے پہاڑوں کے باعث منقطع سا ہے۔

۳۳- شیخ ملکوتی چینی زبان کے تین شی (Tien Shih) کا ترجمہ ہے۔ تین کے معنی آسمان اور خدا دونوں کے آتے ہیں۔ لفظ Shih بعض لسانی تبدیلیوں کے بعد شیخ میں تبدیل ہو گیا۔ دیکھئے ڈاکٹر ایس مہدی حسن کا مضمون مذکورہ بالا

۳۴- ولش ہومز، کتاب مذکورہ بالا، صفحہ ۱۲۲

یہ رسم صوفیوں کی قوالی سے کسی حد تک مشابہ معلوم ہوتی ہے۔ مثلاً گانا، کپڑوں

کا پھاڑنا، وجد میں آ کر ناچنا اور تڑپنا وغیرہ زمین پر سجدہ ریزی، حمد و مناجات وغیرہ اجزا دوسرے مذاہب کی عبادت سے مشابہ نظر آتے ہیں۔

۳۵۔ خدا کی طرف سے چند منتخب انسانوں کو اس کا پیغام پہنچنا اور ان کا انسانوں تک پہنچانا شاید چین کی دینی تاریخ میں ایک انوکھا تصور تھا۔ یہودیوں اور زردشتیوں کے ہاں پیغمبر کا مقام اسی تصور کا آئینہ تھا۔

یہ تصور الہامی مذاہب کے تصور پیغمبر کے مشابہ ہے۔

کتابیات

J.B. Pratt, *The Religious Consciousness*, New York, 1921.

A.A. Bowman, *Studies in the Philosophy of Religion*, Vol. I.

W. James, *Varieties of Religious Experience*, New York, Modern Library, 1902.

T.H. Hughes, *The Philosophical Basis of Mysticism*, Edinburgh, 1937.

Rufus M. Jones, *New Studies in Mystical Religion*, London, 1927.

W.E. Hocking, *Meaning of God in Human Experience*, Yale University Press, 1955.

John A. Nicholson, *Philosophy of Religion*, New York, 1960.

Plotinus, *Enneads*, English translation by S. MacKenna, second edition, London, 1956.

E. Caird, *The Evolution of Theology in Greek Philosophers*, Volume II, Glasgow, 1904.

Professor M.M. Sharif, 'Neo-Platonism,' in Radhakrishnan (Editor), *History of Philosophy, Eastern and Western*, Volume II.

Dean Inge, *The Philosophy of Plotinus*, 2 volumes, 3rd edition, London, 1948.

—, *Christian Mysticism*, London, 1923.

Louis Finkelstein (Editor), *The Jews, Their History, Culture and Religion*, 2 volumes, New York, 1949.

H.A. Wolfsop, *Philo*, 2 volumes, Harvard University Press (second printing), 1948.

Werner Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers* (Gifford Lectures), Oxford University Press, 1948.

F.H. Cornford, *Greek Religious Thought*, London, 1950.

O.S. Rankin, *Israel's Wisdom Literature*, Edinburgh, 1936.

G.G. Scholen, *Major Trends in Jewish Mysticism*, London, 1955.

Franz Cermont, *The Mysteries of Mithra*, New York, 1956.

C.H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge University Press, 1954.

—, *The Bible and the Greeks*, London, 1954.

Encyclopaedia of Religion and Ethics, articles on 'Greek Religion,' 'Neoplatonism,' 'Plotinus,' 'Logos,' 'Heraclitus,' 'Wisdom,' 'Word,' 'Memra,' 'Gnosticism,' 'Hermes,' 'Taoism.'

Shahrastani, *al-Milal wa'n-Nihal* (Persian translation by Afzaluddin Sadar), Chap • Khana-i-Ilmi, Tehran.

Knalifa Abdul Hakim, *Dastan-i-Danish*, Anjuman Taraqqi-i-Urdu, 1943.

G.H. Gilbert, *Greek Thought in the New Testament*, New York, 1928.

E.F. Osborn, *The Philosophy of Clement of Alexandria*, Cambridge University Press, 1957.

St. Augustine, *Confessions*, translated by E.B. Pusuj, Evergreen Library, London, 1957.

B. Russell, *History of Western Philosophy*, New York, 1950.

E.W.F. Tomlin, *The Great Philosophers, the Western World*, London.

Don Cuthbert Butler, *Western Mysticism*, London, 1951.

Fung-yu Lan, *A Short History of Chinese Philosophy*, New York, 1950.

Lin Yutang, *The Wisdom of Laotse*, New York, 1948.

Holmes Welch, *The Parting of the Way*, London, 1957.

Lionel Giles, *Taoist Teachings*, Wisdom of the East Series, second edition, London, 1947.

—, *Musings of a Chinese Mystic*, Wisdom of the East Series, London, 1906.