حکمائے قدیم کا

فلسفۂ اخلاق

بشیر احمد ڈار

LIBRARY
JAMIA HAMDARD
U3631

ادارۂ ثقافت اسلامیہ پاکستان
۲۔ کلب روڈ ۔ لاہور

حکمائے قدیم کا

فلسفۂ اخلاق

بشیر احمد ڈار

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ۔ پاکستان
۲۔ کلب روڈ۔ لاہور

LIBSYS-

جملہ حقوق محفوظ

LIBRARY
JAMIA HAMDARD
U3631

پہلا ایڈیشن ۱۹۶۵ء

3631
Institute of Islamic Research
HAMDARD BUILDINGS
DELHI-6.
Classified
170
D17H

طابع
اشرف پریس
۷، ایبک روڈ۔ لاہور

ناشر
ادارہ ثقافت اسلامیہ
۲، کلب روڈ۔ لاہور

دیباچہ

انسانی زندگی کا مطالعہ اگر محض حیاتیاتی نقطۂ نگاہ سے کیا جائے تو شاید اس کی زندگی کامیاب شمار کی جاسکتی ہے۔ وہ دنیا کے ہر خطہ میں آباد ہوسکتا ہے اور اس کی تعداد میں حیرت انگیز اضافہ ہوچکا ہے اور ہو رہا ہے۔ اس کامیابی کا دارو مدار چند اکتسابی خصوصیات پر مبنی ہے جن کے باعث وہ دوسرے اکثر حیوانات سے متمیز ہے مثلاً قوتِ گویائی، آگ، زراعت، تحریر، اوزاروں کی دریافت اور سب سے زیادہ تعاون باہمی کا جذبہ۔

لیکن اگر اس آخرالذکر حیثیت سے انسانی زندگی کا مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ اس کی کامیابی نہ صرف نامکمل ہے بلکہ جو کچھ اثباتی طور پر اس نے حاصل کیا ہے یعنی علم و تمدّن کا بے مثال ذخیرہ اس کا وجود بھی سخت خطرے میں ہے۔ انسان کی داخلی زندگی میں دوسرے حیوانوں کی طرح نفسانی خواہشات اور جذبات کا کافی عنصر موجود ہے جس نے اس کو ارتقائی منازل طے کرتے ہوئے کافی مدد دی ہے۔ لیکن تجربے اور عقل سے اسے معلوم ہؤا ہے کہ اگر ان خواہشات کو کھلی چھٹی دیدی جائے تو ان کا مقصد فوت ہو جاتا ہے اور جس چیز کے حصول کے لئے وہ مصروف تگ و دو ہیں وہ مقصود ان کے ہاتھ نہیں آتا۔ تجربے سے یہ حقیقت انسان پر واضح ہوگئی کہ اگر وہ ان جذبات اور خواہشات کو قابو میں رکھے اور ان کے اظہار میں اعتدال برتے تو وہ صحیح اور حقیقی خوشی سے ہمکنار ہوسکتا ہے۔ خواہشات اور عقل کے تقاضوں کے اس تضاد

سے ہی اخلاق کی ضرورت پیدا ہوتی ہے۔

انسان بے اندازہ جذباتی اور اپنی خواہشات کی تکمیل کے معاملہ میں سر پھرا واقع ہؤا ہے اور اسی بنا پر وہ خود اپنی ذات اور دوسروں پر بے اندازہ ظلم کرنے کے لئے ہر وقت تیار رہتا ہے۔ لیکن ان تمام بے اعتدالیوں کے باوجود اور ان تمام نقصانات کے علی الرغم جذبات کا وجود انسانی زندگی کے لئے ناگزیر ہے۔ انسانی زندگی کا المیہ یہیں سے شروع ہوتا ہے اور اسی تضاد کے باعث اس کو تمام مخلوق سے اشرف ہونے اور خدا کا خلیفہ کہلانے کا استحقاق ملتا ہے۔

یہ جذبات انسانوں کے علاوہ دیگر حیوانوں میں بھی پائے جاتے ہیں لیکن ان کے مقابلے پر انسانوں کے جذبات زیادہ پیچیدہ ہیں۔ وہ چیونٹیوں اور شہد کی مکھیوں کی طرف پورے طور پر اجتماع پسند بھی نہیں اور نہ شیر اور چیتوں کی طرح مکمل طور پر تنہائی پسند واقع ہؤا ہے۔ اس کے بعض جذبات اسے اجتماعیت کا دلدادہ بناتے ہیں اور بعض اسے انفرادیت کی طرف لے جاتے ہیں۔ قید تنہائی سخت ترین سزا تصوّر کی جاتی ہے اور دوسری طرف گنجان آباد شہروں میں رہنے والوں میں سے اکثر لوگ بعض دفعہ تنہائی حاصل کرنے کیلئے دور دراز کا سفر اختیار کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں۔ بڑے بڑے شہروں میں ایک ہی مکان کے مختلف فلیٹوں میں رہنے والے ایک دوسرے سے بالکل بے خبر زندگی بسر کرتے ہیں۔ بس میں سفر کرتے ہوئے لوگ بہت کم ایک دوسرے سے گفتگو کرنے پر مائل ہوتے ہیں اور ہر ایک اپنے حال میں مگن معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اگر کوئی غیر معمولی واقع پیش آجائے تو یہ تنہائی اور علیحدگی محبت اور ہمدردی میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ ایسے واقعات سے یہ حقیقت واضح ہو جاتی

ہے کہ انسان ان دونوں رجحانات، انفرادیت اور اجتماعیت سے متاثر ہے اور کبھی ایک اور کبھی دوسرے کا پلڑا بھاری ہوتا ہے۔ چونکہ اجتماعیت کا جذبہ ہماری زندگی میں مکمل طور پر کارفرما نہیں اس لئے اجتماعی زندگی کے مفادات کی حفاظت کے لئے اخلاقیات کی ضرورت ناگزیر ہے جس کی بناء پر لوگوں کے سامنے کامیاب اور بہتر زندگی کے لئے صحیح لائحہ عمل پیش کیا جاسکے۔ اس کے مقابلے پر شہد کی مکھیوں کے لئے کسی اخلاقی نصب العین اور معاشرتی تعاون کے نظریات کا پیش کرنا بالکل غیر ضروری ہے کیونکہ اجتماعیت ان کی زندگی میں مکمل طور پر موجود ہے۔

صحیح اخلاقیات کا مقصد یہی ہونا چاہئے کہ وہ انسان کی زندگی کے ان دونوں پہلوؤں کو سامنے رکھے۔ انسان کی اندرونی زندگی جس میں اس کے داخلی تجربات اور نفسیاتی واردات شامل ہیں اسی طرح اہم ہے جس طرح اس کی خارجی زندگی جس میں وہ اپنے ماحول سے متاثر ہوتا ہے اور اس کو متاثر کرتا ہے۔ اس کے لئے علیحدگی اور تنہائی ویسے ہی ناگزیر ہے جیسے معاشرہ کے دوسرے افراد سے میل جول اور تعاون۔

ایک دوسری چیز جو انسان کی تاریخِ اخلاق میں نمایاں حیثیت رکھتی ہے وہ نصب العینوں اور مقاصد کا تعین اور ان کے حصول کی کوشش ہے۔ صبح انسان بستر سے اٹھتا ہے اور باوجودیکہ اس کا دل چاہتا ہے کہ وہ لیٹا رہے وہ اپنی ذمہ داریوں اور اپنے فرائض کے احساس کو مدِ نظر رکھتے ہوئے بستر کے آرام کو خیرباد کہہ کر اٹھ بیٹھتا ہے اور سارا دن چند مقاصد کے حصول میں صرف کرتا ہے۔ وہ اپنے مشاغل اور مصروفیات میں اس لئے منہمک نہیں رہتا کہ وہ پسندیدہ یا دلچسپ ہیں بلکہ اس لئے کہ وہ اس کے چند مقاصد کے حصول میں

ممد و معاون ہیں۔ یہاں اخلاقیات کا کام یہ ہے کہ وہ صحیح اور غلط مقاصد اور ان کے حصول کے جائز اور ناجائز ذرائع کے درمیان تمیز کر سکے۔ دُنیا کے عظیم الشان مفکرّین، مصلحین اور پیغمبروں نے جو کوششیں کی ہیں وہ اسی روشنی میں سمجھی جا سکتی ہیں۔

یہ کتاب اسی مقصد کو سامنے رکھ کر لکھی گئی ہے۔ میں مکرمی سید محمد جعفر شاہ صاحب پھلواروی کا ممنون ہوں جنہوں نے مجھے اس کام کی طرف متوجہ کیا اور جن کے مشورے اور ہمت افزائی سے یہ کام پایۂ تکمیل تک پہنچا۔ اسی طرح میں مولانا ابویحیٰ امام خاں نوشہروی کا شکرگزار ہوں جنہوں نے میرے لئے ابن الندیم کی الفہرست سے اس حصّہ کا اُردو ترجمہ کیا جو مانی کے حالات اور اس کے فلسفۂ اخلاق سے تعلق ہے۔ ان دو بزرگوں کے علاوہ جن کتب سے میں نے استفادہ کیا ہے ان کا حوالہ کچھ حاشیوں میں اور کچھ کتاب کے آخر کتابیات میں درج ہے۔

بشیر احمد ڈار

فہرست

حکیم کونفیوشس اور چینی فلسفۂ اخلاق	۱
گوتم بدھ کا فلسفۂ اخلاق	۳۵
بھگوت گیتا کا فلسفۂ اخلاق	۷۷
زرتشت کا فلسفۂ اخلاق	۱۲۲
مانی کا فلسفۂ اخلاق	۱۶۹
سقراط کا فلسفۂ اخلاق	۲۲۹
افلاطون کا فلسفۂ اخلاق	۲۸۸
ارسطو کا فلسفۂ اخلاق	۳۵۸
رواقی فلسفۂ اخلاق	۴۱۵
مصری فلسفۂ اخلاق	۴۵۸

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حکیم کون فیوشس

اور چینی فلسفۂ اخلاق

چین اپنی تہذیب و تمدن کے لحاظ سے تقریباً سبھی ایشیائی تمدنوں سے قدیم ترین ہے اور موجودہ زمانے کی تحقیقات سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ تہذیب انسانی کے تمام لوازمات شاید اس خطۂ زمین میں جو ایشیا کے باقی ممالک سے جغرافیائی حالات کے باعث بالکل منقطع سا ہے، اس زمانے میں پیدا ہو چکے تھے جبکہ مصر، ہندوستان اور مشرقِ وسطےٰ کے تمدن ابھی اپنے ابتدائی مراحل ہی میں تھے۔

چین کے اس قدیم تمدن کی تاریخ تین چار ہزار سال قبل مسیح سے شروع ہوتی ہے اور مختلف نشیب و فراز سے گزرتی ہوئی اس وقت ہمارے سامنے آتی ہے جب حکیم کون فیوشس ۵۵۰ یا ۵۵۱ قبل مسیح میں ایک ریاست لو میں (جس کو آج کل شان ٹنگ کے نام سے پکارا جاتا ہے) پیدا ہوا۔ یہ عجیب اتفاق ہے کہ تقریباً اسی زمانے میں ہندوستان میں بدھ اور مہا ویر نے براہمنیت کے خلاف علم بلند کیا۔ مشرقِ وسطےٰ میں یہودیوں کے کئی ایک عظیم الشان پیغمبروں نے قوم کی اصلاح کا بیڑا اُٹھایا اور یونان میں فلسفہ کی ابتدا ہوئی۔ گویا یہ دور انسانیت کی تاریخ میں ایک خصوصی اہمیت رکھتا ہے جس میں دنیا کے مختلف دور افتادہ ملکوں میں عوام کی بھلائی اور اخلاقی اصلاح کیلئے

ایک ہی منبع عظیم سے فطرت نے چند نمایاں شخصیتوں کو پیدا کیا جنہوں نے اپنی کوششوں سے انسانیت کے قافلے کو آگے بڑھانے کے لئے پورا زور لگایا اور کہیں یہ کوششیں کامیاب ہوئیں اور کہیں ناکام۔

قدیم چین میں توحید کا تصور بہت نمایاں تھا اور خدائے واحد کے لئے جو لفظ استعمال ہوتے تھے ان سے اس کی ربوبیت اور حکومت کا تصور صاف طور پر واضح ہوتا تھا۔ فرشتوں کے وجود پر بہت زور دیا جاتا تھا اور حیات بعد الموت ایک پختہ عقیدہ تھا جو اب تک مختلف شکلوں میں موجود ہے۔ لیکن وقت کے ساتھ ساتھ مشرکانہ رسومات کی آمیزش سے ان تصورات میں کافی تبدیلی پیدا ہو گئی۔ فرشتوں نے بے شمار دیوتاؤں کی شکل اختیار کر لی اور حیات بعد الموت نے آباؤ اجداد کی پرستش کا رواج پیدا کر دیا۔ حکیم کون فیوشس کی تعلیمات کا محور و مرکز جہاں تک ہمیں معلوم ہوتا ہے ان مسخ شدہ تصورات کی اصلاح معلوم نہیں ہوتا اگرچہ اس کے اقوال میں توحید کا عقیدہ صاف صاف نظر آتا ہے اور اس نے کبھی دیوتاؤں کو مخاطب نہیں کیا۔ بعض اقوال و بیانات سے تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ کون فیوشس کو ان مابعد الطبیعاتی مسائل سے کوئی دلچسپی نہ تھی۔ جب کبھی اس کے شاگردوں نے حیات بعد الممات کا ذکر چھیڑا تو اس نے کبھی اس کے متعلق کوئی واضح جواب نہیں دیا۔ ایک دفعہ کسی نے آباؤ اجداد کی ارواح کی حرمت کے متعلق سوال پوچھا تو اس نے جواب دیا:

"جب تم زندہ انسانوں کی خدمت کے اہل نہیں تو ان کی ارواح کی خدمت تم سے کیسے ہو سکتی ہے؟"

اس نے پھر سوال کیا: میں آپ سے موت کی حقیقت پوچھنا چاہتا ہوں۔

اس نے جواب دیا، جب تم حیات و زندگی کی حقیقت سے آگاہ نہیں تو موت کی نوعیت سے کیسے واقف ہو سکتے ہو؟

سوال کرنے والا تو یہ سُن کر خاموش ہو گیا لیکن اس سوال کی اہمیت واضح تھی۔ حقیقت یہ تھی کہ آباؤ اجداد کی ارواح کی خدمت جو کئی ایک مشرکانہ رسوم سے وابستہ تھی، چین میں عام تھی اور اس کے شاگرد اس کی رائے معلوم کرنے کے لئے بہت بے چین تھے۔ اس لئے ایک دوسرے شاگرد نے جرأت سے سوال کیا:

جب ہم ان ارواح کے سامنے تحائف اور نذرانے پیش کرتے ہیں تو کیا ان ارواح کو اس عمل کا علم ہوتا ہے یا نہیں؟

کون فیوشس نے جواب دیا:

"اگر میں کہوں کہ یہ ارواح جانتی ہیں تو مجھے ڈر ہے کہ لوگ ان رسوم کو ادا کرنے میں اتنا اہتمام کرنا شروع کر دینگے کہ ان کی مالی حالت تباہ ہو جائیگی۔ اگر میں کہوں کہ نہیں تو پھر شاید بد اخلاق لوگ اپنے والدین کو مرنے کے بعد دفن بھی نہ کریں۔ تمہیں جاننے کی ضرورت نہیں۔ یہ مسئلہ اہم نہیں اور بعد میں تم خود بخود اس معاملے سے واقف ہو جاؤ گے۔"

لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ کون فیوشس روح کے بقا یا خدا کے وجود سے منکر تھا۔ ایک جگہ اس نے وضاحت سے بیان کیا کہ انسانی جسم موت کے بعد فنا ہو جاتا ہے لیکن روح ہمیشہ قائم رہتی ہے۔ اسی طرح ایک جگہ کہتا ہے کہ خدا کی بخشش و رحمت کا مظاہرہ ہمیں ہر جگہ نظر آتا ہے۔ ہم اس کو دیکھنا چاہتے ہیں لیکن وہ نظر نہیں آتا۔ ہم اس کی آواز سننے کی خواہش کرتے ہیں، لیکن کچھ سُنائی نہیں دیتا۔ مگر اس کے باوجود وہ سب میں موجود ہے اور اس کے

بغیر اور علاوہ کچھ نہیں۔ سیلاب کے پانی کی طرح وہ اپنے عبادت گزار بندوں کے سروں پر دائیں اور بائیں طرف موجود ہے۔

عام طور پر کہا جاتا ہے اور اس کے اپنے الفاظ بھی کسی حد تک اس کی تائید کرتے ہیں کہ وہ محض قدیم روایات کا محافظ اور ان کو زندہ کرنے والا ہے اور اس کی زندگی کا مقصد یہی تھا کہ وہ اپنے زمانے میں ان روایات کی روشنی میں قوم کے امیروں کے سامنے بہتر زندگی کا نقشہ پیش کر سکے۔ لیکن کہیں کہیں اس کے اقوال میں اس امر کی طرف بھی اشارات ملتے ہیں کہ وہ الہام و وحی کا حامل تھا اگرچہ اس کی تفصیل و نوعیت کے متعلق کچھ زیادہ معلومات ہمیں دستیاب نہیں ہو سکتیں۔ چنانچہ ایک جگہ وہ اپنے متعلق ذکر کرتا ہے:

"پندرہ برس کی عمر میں مجھے علم کا شوق ہوا۔ بیس سال کی عمر میں میں پختہ ہو چکا تھا۔ چالیس سال کی عمر میں میرا دل ہر قسم کے شکوک و شبہات سے پاک ہو گیا۔ پچاسویں برس مجھے خدا کے احکام معلوم ہوئے۔ ساٹھویں برس میرے کان حقیقت و صداقت کی آواز پر لبیک کہنے کے لئے ہر لمحہ تیار رہتے تھے۔ ستر برس کی عمر میں میں اپنے دل کی ہر خواہش پر بلا چون و چرا عمل کرنے پر مائل تھا کیونکہ اب مجھ سے کوئی ایسا عمل نہیں ہو سکتا تھا جو اخلاقی اقدار کے منافی ہو۔"

اس مختصر سے بیان سے کم از کم اتنی وضاحت ضرور ہوتی ہے کہ کون فیوشس دوسرے قدیم مصلحین کی طرح الہام و وحی سے سرفراز ہوتا رہا اور اسی کی روشنی میں اس نے اپنے اخلاقی اصول وضع کئے جو اس کی قوم کے لئے مشعلِ راہ کا کام دیتے رہے۔

اس کی ابتدائی زندگی کے متعلق ہمارے پاس کچھ زیادہ معلومات

نہیں۔ علم کی تحصیل کے علاوہ اس نے کھیلوں میں بھی کافی مہارت حاصل کی شکار کھیلنے اور گھوڑ سواری میں وہ کمال حاصل کر چکا تھا۔ شاعری اور ادب میں اس کا ذوق کافی بلند تھا۔ لیکن موسیقی میں اس کا شغف بالکل محویت کی حد تک تھا۔ یہ عجیب بات ہے کہ قدیم و جدید مفکّرین میں گانے اور موسیقی سے یہ مناسبت روحانی عبادت کا حصّہ سمجھی جاتی رہی۔ کون فیوشس کا خیال تھا کہ اس سے وحشی اور بداخلاق قوموں کو تہذیب کا سبق دیا جا سکتا ہے۔ اس نے ایک دفعہ کہا کہ ایک بداخلاق و بدکردار شخص کے لئے ایک اچھا موسیقار ہونا ناممکن ہے۔ اس کی زندگی کا ایک واقعہ قابلِ غور ہے۔

ایک دفعہ اس نے سُنا کہ ایک دور دراز ریاست میں ایک ماہر موسیقار سیانگ نامی رہتا ہے جو قدیم موسیقی کا اُستاد ہے۔ کون فیوشس باوجود حالات کی ابتری اور سفر کی صعوبتوں کے وہاں پہنچنے اور اس سے ملاقات کرنے پر تیار ہو گیا۔ اس کو دیکھ کر سیانگ بہت خوش ہوا اور کافی دیر تک قدیم فنِ موسیقی اور اس کی روحانی قوتوں کا پُراثر جذبات ذکر ہوتا رہا جس سے دونوں محظوظ ہوئے۔ اس کے بعد سیانگ نے اپنا ساز (جو ستار یا سارنگی کے مشابہ تھا) اُٹھایا اور ایک ایسا نغمہ گایا جس کو شہزادہ وان وانگ نے ترتیب دیا تھا۔ کان فیوشس مدہوش ہو کر سنتا رہا۔

دس دن تک سیانگ یہ نغمہ بجاتا رہا اور اس کے بعد اس نے کون فیوشس سے گانے کے لئے کہا۔ اس نے ایسی خوبصورتی اور عمدگی سے اسے ادا کیا کہ سیانگ بے خود ہو گیا اور کہا "بہت خوب۔ اب اگلا نغمہ شروع کریں"۔ لیکن اس پر کان فیوشس نے ادب سے سلام کیا اور عرض کی: "مجھے کچھ اور مہلت دیجئے۔ آپ کی مہربانی اور شفقت سے میں اس نغمہ کو صحیح ادا کر سکا۔ لیکن ابھی تک شہزادہ

کے دلی جذبات تک میری رسائی نہیں ہوسکی اور اس لئے میرا اطمینان نہیں ہوا۔"

اس پر سیانگ نے اسے پانچ دن کی مہلت دی جس کے بعد بھی کان فیوشس کا مدعا پورا نہ ہوسکا۔ اس نے دست بستہ آکر عرض کی کہ مجھے پانچ دن کی اور مہلت دیجئے۔ شہزادے کے صحیح جذبات کا ایک دُھندلا سا عکس میرے ذہن میں منعکس ہوا ہے تاہم میں کوشش کروں گا۔ اگر میں اس کو سمجھنے سے عاری رہا تو میں موسیقی کو ہمیشہ کے لئے ترک کر دوں گا۔"

اس مدت معینہ کے بعد کون فیوشس حاضر ہوا اور آتے ہی پکارا "میں نے پالیا، میں نے پالیا، ہر چیز اور معاملہ میرے لئے حل ہوگیا، گویا کہ میں اپنی آنکھوں سے دیکھ رہا ہوں۔ میں نے ساز اُٹھایا، بجانا شروع کیا اور ہر سُر کا پوشیدہ مفہوم میرے قلب کی گہرائیوں میں اُترتا گیا۔ مجھے یوں معلوم ہوتا تھا کہ گویا شہزادہ وان وانگ میرے سامنے کھڑا ہے اور میں اس کی بڑی بڑی چمکیلی آنکھوں کو دیکھ رہا ہوں اور اس کی مقدس اور پاکیزہ آواز سُن رہا ہوں۔ میرا دل خود بخود اس کی طرف کھنچ رہا تھا گویا کہ ہم دونوں باوجود دو مختلف وجود ہونے کے خیالات کی ہم آہنگی سے ایک تھے۔"

اس کے بعد اس نے مکمّل خاموشی میں آنکھیں بند کر کے وہ نغمہ اپنے ساز پر چھیڑا۔ ختم ہونے پر سیانگ اپنی جگہ سے اُٹھا اور اس کے سامنے کھڑا ہو کر کہنے لگا: "آپ کی نظر اتنی گہری اور آپ کا فن اتنا اکمل ہے کہ میں تمہارا اُستاد بننے کی اہلیّت نہیں رکھتا۔ اگر آپ اجازت دیں تو میں آپ کے شاگردوں کے حلقے میں شامل ہو جاؤں۔"

اس واقعہ سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ ان دونوں کے نزدیک موسیقی محض جذباتی تسکین کا ذریعہ نہ تھی۔ اگر ایسا ہوتا تو کون فیوشس کا اقدام

بالکل بے معنی ہوتا۔ درحقیقت موسیقی انسان کی ذہنی اور اخلاقی زندگی کے لئے ایک بہت اہم قوت ہے جو اس کے قلب کے سوتوں کو بیدار کر کے اس کو اس دنیا کی اصلاح کے لئے تیار کرتی ہے اور یہی وہ مقصد تھا جس کے لئے کون فیوشس نے اپنی تمام قوتیں صرف کر دیں اور اس لئے اس کے فلسفۂ اخلاق میں اس فن کی خاص اہمیت ہے۔

جب کون فیوشس پیدا ہوا اس وقت چین پر خاندانِ چو حکومت کرتا تھا۔ لیکن مرکزی حکومت کی کمزوری کے باعث ملک مختلف نیم خود مختار ریاستوں میں بٹا ہوا تھا۔ ہر ریاست دوسری سے برسرِ پیکار تھی اور اس طرح عوام کی حالت بالکل قابلِ رحم تھی۔ مسلسل اور متواتر جنگوں سے سارے ملک کی اقتصادی حالت بگڑ چکی تھی اور امراء اپنی عیاشیوں اور ریشہ دوانیوں میں مشغول تھے۔ جاگیرداری نظام جو کبھی چو خاندان کی طاقت کا باعث تھا اب سلطنت اور عوام کو ظلم اور استحصال کے دو پاٹوں میں کچل رہا تھا۔ قدیم روایات اور اخلاقی اقدار اپنی قیمت کھو بیٹھے تھے اور لوگوں کے سامنے نہ کوئی نظریۂ حیات تھا اور نہ کوئی اصول، جس کی روشنی میں وہ اپنی ابتر حالت کو درست کر سکتے۔ ایسے بدترین حالات میں کون فیوشس نے اصلاح کا بیڑا اٹھایا اور قوم میں زندگی پیدا کرنے کے لئے چند اخلاقی قوانین وضع کئے اور قدیم روایات اور عقائد کے ذخیرہ کو از سرِ نو مرتب کیا۔ اس کی اصلاحی تحریک کا ایک نمایاں پہلو یہ تھا کہ اس نے اپنی تمام تر تعلیم کی بنیاد ان تمام اخلاقی اصولوں پر رکھی جو چاؤ خاندان کے ابتدائی چند بادشاہوں نے وضع کئے تھے اور جن کی روشنی میں اُنہوں نے ملک کو ایک مستحکم نظامِ حکومت، اقتصادی اور معاشرتی خوش حالی بخشی تھی۔ یہی وجہ تھی کہ کون فیوشس کہا کرتا تھا کہ میری تعلیم کوئی نئی نہیں اور نہ مجھے کوئی نیا نظامِ اخلاق

پیش کرنے کا دعوے ہے۔ میں تو محض پُرانے اصولوں کو پیش کرنے والا ہوں۔ اگرچہ اس میں کافی صداقت تھی لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ جب پُرانے اصول اپنی قدر و قیمت کھو چکے ہوں تو اُن کو دوبارہ اُسی شکل و زبان میں پیش کرنے سے کچھ فائدہ حاصل نہیں ہوتا۔ جب تک پُرانے اور قدیم تصوّرات کو نئے لباس میں جو زمانے کے حالات اور ذہنی مزاج کے مطابق ہوں نہ پیش کیا جائے تب تک کسی حرکت اور اصلاح کی توقع نہیں ہو سکتی۔ یہ کارنامہ ـــ پُرانی شراب کو نئی بوتلوں میں پیش کرنا ـــ کان فیوشس کی ساری عمر کا نچوڑ تھا، اگر غور سے دیکھا جائے تو کچھ کم نہیں۔ کئی قدیم تہذیبیں اور قومیں محض ایسی عظیم الشّان شخصیّتوں کے نہ پیدا ہونے سے ہمیشہ کے لئے صفحۂ ہستی سے ناپید ہو گئیں جو بنیادی اور ازلی حقیقتوں کو زمانے کے بدلتے ہوئے حالات کے مطابق پیش کر سکتیں۔ ایک جگہ کہتا ہے کہ "میں قدما سے محبت کرتا ہوں اور ان کی عزّت میرے دل میں جاگزین ہے۔ ان کی تعلیمات اتنی جامع، ہمہ گیر اور اہم ہیں کہ میں ان کے مطالعہ سے کبھی نہیں تھکتا۔ روحانی دولت کا ان مٹ خزانہ ان میں پوشیدہ ہے۔ جس کا دل چاہے ان سے اخلاقی اصول اور روحانی روشنی حاصل کر سکتا ہے بشرطیکہ طلب صادق موجود ہو۔ اسی لئے میں اپنی تحریروں میں ہمیشہ ان سے استفادہ کرتا رہتا ہوں اور سوائے شاذ حالتوں کے میں نے کبھی جدید نظریات یا تصوّرات پیش کرنے کی کوشش نہیں کی۔ میرا کام تو ان کو نئے ماحول کے مطابق لوگوں کے سامنے پیش کرنا ہے۔" اس کی خواہش تھی کہ اُمراء ان پُرانے قوانین سے جو قدیم بادشاہوں نے وضع کئے تھے اپنی اور قومی زندگی کی اصلاح کریں اور اس طرح ملک میں امن و سلامتی کا دور دورہ ہو سکے جیسا کہ قدیم ایام میں تھا۔

کون فیوشس کی زندگی کا پہلا دور ۵۳۰ قبل مسیح میں ختم ہو جاتا ہے۔ جب اس کی جسمانی اور روحانی قوتوں کی شہرت سُن کر ریاست لو کے حکمران نے اس کو اناج کے ذخیروں اور سرکاری زمینوں کا محافظ مقرر کیا اس نے اپنا فرض آتنی تندہی اور خوش اسلوبی سے سرانجام دیا کہ حکمران سے لے کر عوام تک سبھی اس سے خوش تھے۔ یہ کون فیوشس کا عملی زندگی میں پہلا کامیاب تجربہ تھا جس میں اس نے اپنے اخلاقی اصولوں پر عمل کر کے لوگوں پر ان کی حقانیت اور افادیت واضح کر دی تھی۔ اس کا دوسرا دور (۵۳۰ - ۵۰۱) پہلے سے مختلف تھا۔ اس نے عملی زندگی کو ترک کر کے اپنے اصولوں کی تبلیغ شروع کی اور چند ہی دنوں میں اس کے گرد شاگردوں اور ہمدردوں کا ایک وسیع حلقہ قائم ہو گیا۔ اسی دَور میں اس نے قدیم قانونی اور اخلاقی کتابوں کو نئے سرے سے مدوّن کرنا شروع کیا اور ساتھ ہی ساتھ اپنی ذہنی اور روحانی زندگی کی ترقی کے لئے بھی کوشاں رہا۔ اسے معلوم ہوا کہ اس کی تعلیم کا کچھ نہ کچھ اثر ضرور ہو رہا ہے۔ ریاست لو کے والی کا ایک وزیر بسترِ مرگ پر تھا۔ اس نے مرنے سے پہلے اپنے بیٹے کو بلا کر کہا: ”انسانی سیرت کی تعمیر کے لئے اخلاقی قوانین کی حقیقت سے واقف ہونا ضروری ہے۔ میں نے سُنا ہے کہ ایک شخص کون فیوشس نامی اس علم میں ماہر ہے۔ میری وفات کے بعد اس کے پاس جانا اور یہ علم سیکھنا۔“ اس طرح اس کا شہرہ آہستہ آہستہ پھیلتا گیا اور سینکڑوں ہزاروں لوگ اس کے گرد جمع ہوتے گئے۔ اس کی تعلیم کا طریقہ بالکل ارسطو کی طرح تھا یعنی وہ چلتے پھرتے ہر وقت ہر حالت میں لوگوں کو مسائل سمجھانے میں مشغول رہتا تھا۔ اس کے دائرۂ تعلیم میں شامل ہونے کے لئے کسی خاص شرط کی ضرورت نہ تھی۔ ایک دفعہ اس نے اپنے متعلق کہا: ”میرا رشتہ کسی خاص فرد یا گروہ سے نہیں، میری نگاہ میں سب انسان مساوی ہیں۔ مشرق، مغرب، جنوب،

شمالی کی جغرافیائی حدود میرے لئے بالکل بے معنی ہیں ؎

درویش خدا مست نہ شرقی ہے نہ غربی گھر اس کا نہ دلی نہ صفاہاں نہ سمرقند

کئی سال تک اس کے دل میں یہ خواہش پرورش پاتی رہی کہ شاید اس کی ریاست کا والی اس کو اصلاح حال کے لئے دعوت دے۔ حالات بہت خراب ہو چکے تھے اور بظاہر مصیبت سے نجات کی کوئی امید نہ تھی۔ اس کو اپنے اصولوں پر پورا یقین تھا اور جیسا کہ مختلف کتابوں کے مطالعہ سے جو اس نے یا اس کے شاگردوں نے قلمبند کیں معلوم ہوتا ہے اس کے ذہن میں ایک مکمل ریاست کا نقشہ موجود تھا اور اس کی تمنا تھی کہ اس کو زندگی میں اس پر عمل کرنے کا موقع مل سکے۔ لیکن حالات کی نزاکت کے باوجود والی نے کون فیوشس سے یہ کام لینا پسند نہ کیا اور اس کی بجائے اسے دارالسلطنت میں جانے کا مشورہ دیا۔

اس سفر میں دو واقعات ایسے پیش آئے جس سے کون فیوشس کے نظریۂ حیات پر روشنی پڑتی ہے۔ ایک دفعہ راستے میں اس نے چند آدمیوں کو دیکھا جو شکار میں مشغول تھے۔ اس نے سفر ملتوی کر دیا اور شکاریوں میں شامل ہو گیا۔ اس کے شاگردوں نے احتجاج کیا۔ ان کے تصوّر میں ایک مصلح اور حکیم کے لئے ایسا شغلہ اس کی شانِ استغنا سے بعید تھا۔ اخلاق کا ایک راہبانہ نظریہ جس میں دنیا اور دنیا کے کاموں کے لئے کوئی گنجائش نہ ہو عام طور پر بلند ترین سمجھا جاتا ہے اور آج بھی اس کے حامی آپ کو مختلف ملکوں میں نظر آسکتے ہیں۔ لیکن کون فیوشس نہ راہب تھا اور نہ اس طرح کے نظری اخلاق کا علمبردار۔ اس کے نزدیک انسانی زندگی اور اس کے مسائل، دنیا اور اس کے مصائب و آلام کہیں زیادہ اہم اور قابلِ توجہ تھے۔

اس نے ان اعتراضات کو سن کر جواب دیا: تمہاری رائے غلط ہے۔ اس

دنیا کا ہر فعل اور ہر عمل ایک حکیم و مفکر" کے دائرۂ ذوق و عمل میں شامل ہے۔ ذرا اس دوڑ دھوپ کو دیکھو جو شکار کا ایک لازمی جزو ہے۔ کیا یہ انسانی زندگی کی نشانی نہیں؟ شکار کرنا آدمی کا ابتدائی زندگی میں اہم ذریعۂ خوراک تھا جس کے باعث وہ اپنے کھیتوں اور اپنی زندگی کو جنگلی جانوروں کے حملہ سے محفوظ رکھتا تھا۔ بادشاہوں کے لئے تفریح کا موجب اور عالم کے لئے دماغی سکون و راحت کا باعث۔ اگر ہم خود شکار سے حاصل کردہ جانوروں کی قربانی خدا کے حضور میں پیش کر سکیں تو اس سے زیادہ سعادت کیا ہو سکتی ہے؟" اگر ہم اُس ماحول کو سامنے رکھیں جس میں کون فیوشس نے یہ الفاظ کہے تھے تو ان کی افادیت کا اندازہ ہو سکتا ہے۔ اس زمانے میں انسانوں کی اکثریت کا پیشہ زراعت ہی تھا اور شہر اور دیہات اتنے محفوظ نہ تھے جتنے کہ آج کل۔ ایسے حالات میں شکار کھیلنا اور ہر وقت چوق و چوبند رہنا ایک قومی ضرورت تھی اور مسئلہ کے اسی پہلو پر زور دینے کے لئے شاید کون فیوشس نے یہ اقدام کیا۔

دوسرا اہم واقعہ ایک چینی صوفی لاؤزا سے ملاقات تھی۔ لاؤزا دیگر صوفیا کی طرح راہبانہ زندگی کا دلدادہ تھا۔ اس کے نزدیک کون فیوشس کی عملی زندگی بدترین قسم کی دنیاداری تھی جس میں روحانیت کا شائبہ بھی نہیں ہو سکتا۔ صحیح روحانیت تو دنیا سے قطع تعلق کر کے اور عام انسانوں کی قسمت اور دنیا کے مصائب سے بالاتر رہ کر ہی حاصل ہو سکتی ہے۔ ان دو انسانوں کی ملاقات گویا دو مختلف نظریات کا مقابلہ تھا۔ اس نے کون فیوشس کی عملی کوششوں کا مذاق اُڑایا اور کہا کہ یہ امرا جن کی اصلاح کا تم ذمہ لے رہے ہو اس قابل نہیں کہ ان کی طرف توجہ کی جائے، ایک صحیح انسان کے لئے ضروری ہے کہ وہ دنیا سے علیحدہ ہو جائے کیونکہ اس دنیا کے کام اس کو روحانیت سے محروم کر دیتے ہیں۔ جن قدیم حکماء کے اقوال و اعمال کی تبلیغ

تم کر رہے ہو وہ مدت ہوئی ختم ہو چکے۔ ان کے یہ اقوال قوم میں کیا زندگی پیدا کر سکیں گے؟ کیا تم نے نجات کا راستہ پالیا ہے؟" کون فیوشس نے اپنے انداز میں کہا کہ میں تیس سال سے اسی کوشش میں سرگرداں ہوں (کہ اپنی قوم کو نجات کا راستہ دکھا سکوں) لیکن ابھی تک کامیاب نہیں ہوا۔" روایت ہے کہ اس ملاقات کے بعد کون فیوشس کچھ پریشان سا رہا۔ لیکن یہ پریشانی عارضی تھی کیونکہ اس نے اپنے اختیار کردہ نقطہ نظر کو کبھی ترک نہیں کیا۔ اس سلسلے میں یہ بات قابل غور ہے کہ جب کچھ عرصے بعد دارالسلطنت کی حالت زیادہ مخدوش ہو گئی تو لاؤزا نے ایک صحیح صوفی کی طرح شہر کو الوداع کہا، اور ہمیشہ کے لئے دنیا کی نظروں سے غائب ہو گیا۔ اس کے برعکس کون فیوشس کی زندگی ہر نئی مصیبت کے وقت زیادہ پُرہمت اور چُست تھی۔ وہ ہر نازک موقع پر لوگوں کی مدد کے لئے تیار تھا اور ملک کی محبت اسے کسی دم چین نہ لینے دیتی۔ اس کے نزدیک لاؤزا کی زندگی گویا انسانی ذمہ داریوں سے فرار اور ملک سے بے وفائی اور غداری کے مترادف تھی۔

جب کون فیوشس آخر کار دارالسلطنت میں پہنچا تو ایک وزیر سلطنت کے سامنے پیش ہوا۔ اس نے اس کی تعلیم کی نوعیت کے متعلق سوال کیا۔ اس نے جواب دیا: "میری تعلیم بالکل سادہ ہے یہ وہی ہے جو ہمارے معصوم اور خدا رسیدہ بزرگوں نے انسانیت کی فلاح و بہبود کے لئے پیش کی تھی۔ میں قدماء کے اعمال کا نمونہ لوگوں کے سامنے رکھتا ہوں، میں ان سے توقع رکھتا ہوں کہ وہ (اپنے مذہب کی) مقدس کتابوں کی پیروی کریں اور میں ان کو مشورہ دیتا ہوں کہ وہ ان پر تفکر و تدبّر کریں۔"

شاہی محل کو دیکھتے ہوئے ایک جگہ اس نے چند اقوال لکھے ہوئے پائے، ان کو پڑھنے کے لئے وہ ٹھہر گیا اور اپنے چیدہ شاگردوں سے مخاطب ہو کر وہ پڑھنے لگا

ان میں سے چند ذیل میں درج کئے جاتے ہیں :-

"آرام و آرائش کی زیادہ خواہش نہ کرو کیونکہ یہ چیزیں کوشش سے حاصل نہیں ہوتیں"

"اگر کوئی شخص ایک معمولی سے ظلم کو دیکھ کر برانگیختہ نہیں ہوتا تو اس کو زیادہ ظلم کے لئے تیار رہنا چاہئے"

"اپنے الفاظ اور اعمال پر نگہ رکھو۔ اپنے خیالات کو بھی دیکھو۔ یاد رکھو کہ جب تم اکیلے بھی ہو تب بھی خدا ہر جگہ موجود ہے اور ہر چیز کو دیکھتا ہے"

محل میں شاہی تخت کے نزدیک بےشمار قیمتی اشیا کے ساتھ ایک معمولی سا پانی نکالنے والا ڈول پڑا تھا۔ کون فیوشس نے افسروں سے پوچھا کہ اس ڈول کا یہاں ہونا میری سمجھ میں نہیں آیا۔ کوئی تسلی بخش جواب نہ دے سکا۔ کہا تو صرف یہی کہ قدیم سے یہ ڈول اسی طرح اس جگہ موجود ہے اور بس۔ کون فیوشس نے وہ ڈول اٹھایا اور تالاب کے قریب پہنچا۔ اس نے اپنے شاگردوں سے کہا کہ اس کو صحیح طور پر بھرنے کے لئے مناسب دباؤ کی ضرورت ہے۔ اگر دباؤ حد سے کم ہوگا تو ڈول پانی کی سطح پر بیکار پڑا رہیگا اور اگر حد سے زیادہ ہوگا تو وہ پانی کی تہ میں جا پہنچے گا۔ یہ مثال تھی جو ہمارے بزرگوں نے صحیح حکومت کے نظام کے لئے پیش کی تھی۔ افسوس کہ ہم نے اپنی نادانی اور بے پروائی سے اس بہترین اصول سے غفلت برتی اور آج ہم پر مصیبت کے دن آپڑے ہیں۔ یہ ڈول گویا سختی اور نرمی کے اصولوں کا نشان تھا جو ہر بادشاہ کو تخت پر بیٹھنے کے وقت ذہن نشین کرایا جاتا تھا۔"

کون فیوشس کے شاگردوں میں سے ایک شاگرد زالو تھا جس کے سوالوں کے جوابات سے اس کے نقطہ نگاہ کا پتہ چلتا ہے۔ ایک دفعہ زالو نے سوال کیا کہ اچھی حکومت کے لئے بہترین لائحہ عمل کیا ہے؟ کون فیوشس نے جواب دیا :-

"لوگوں کے سامنے اپنا عمل پیش کرو اور ان کے معاملات کو حل کرنے میں دل و

جان سے محنت کرو"۔

زالونے پھر سوال کیا وہ شاید اس جواب کو ناکافی سمجھتا تھا۔ اس پر اسے جواب ملا کہ تمام معاملہ کی جان یہی دو باتیں ہیں اگر ان پر عمل کیا جائے تو حکومت کا نظام درست ہو سکتا ہے۔

ایک دوسرے وقت زالونے کہا: "فرض کیجئے کہ ایک ریاست کا والی آپ کو دعوت دیتا ہے کہ آپ اس کے نظام حکومت کو چلانے میں اس کی مدد کریں۔ اس وقت آپ سب سے پہلے کیا قدم اٹھائیں گے؟"

کون فیوشس نے جواب دیا: "سب سے پہلا کام یہ ہوگا کہ الفاظ کا صحیح استعمال شروع کیا جائے" زالونے مذاق سمجھا اور پھر سوال کیا! اس پر کون فیوشس کو غصہ آگیا اور اس نے ترش لہجہ سے کہا: "تم کتنے بداخلاق ہو! اگر الفاظ صحیح نہ ہوں تو زبان واقعات کے مطابق نہیں ہو سکتی اور اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ زندگی کے تمام معاملات درہم برہم ہو گے، اخلاق ناپید ہوگا انصاف دنیا سے مٹ جائیگا، معصوم لوگ سزا پائینگے اور گناہ گار اور مجرم آزادی سے لوگوں کو اپنے ظلم کا تختہ مشق بنائینگے۔ اس لئے ایک مصلح کا سب سے پہلا کام یہ ہونا چاہئے کہ وہ صحیح الفاظ استعمال کرے"۔

الفاظ کی درستگی کا اصول کون فیوشس کے نظام اخلاق میں بنیادی اہمیت رکھتا ہے۔ فرض کیا کہ زید ایک بچے کا باپ ہے۔ اب سب لوگ زید کو باپ کہینگے خواہ وہ اپنے بچے کی تعلیم و تربیت سے کتنا ہی غافل و بے پروا کیوں نہ ہو۔ لیکن کون فیوشس کی اصطلاح میں زید کو باپ صرف اُس وقت کہا جائیگا جب وہ تمام فرائض جو باپ کی حیثیت میں اس پر لازم آتے ہیں پورا کرے۔ اگر وہ ایسا نہیں کرتا تو کون فیوشس کی اصطلاح میں وہ "باپ" نہیں کہلا سکتا۔ اگر کوئی انصاف پرور بادشاہ اپنی باغی رعایا کے ہاتھوں مارا جائے تو کون فیوشس کی زبان میں

وہ "شہید" ہوگا اور اگر کسی ظالم بادشاہ کے ساتھ ایسا واقعہ پیش آئے تو اس کے لئے اسکی زبان میں "قتل" کا لفظ موزوں ہوگا۔ اس طرح کون فیوشس نے الفاظ کے لغوی معنوں کے ساتھ ساتھ اخلاقی مفہوم ملاکر تصورات کی دنیا میں انقلاب پیدا کرنے کی کوشش کی۔ اس نے اپنے ایک شاگرد کو مشورہ دیا کہ بادشاہوں پر کوئی چیز ٹھونسنا مناسب نہیں لیکن اگر تم اپنے سامنے ظلم و ناانصافی ہوتے دیکھو تو جرأت کے ساتھ اس کے خلاف آواز بلند کرو۔ ایسے وقت بادشاہ کا رعب و ستم تم کو حق کی آواز اٹھانے سے مانع نہیں آنا چاہئے۔

سفر کے دوران میں ایک جگہ اس نے ایک عورت کو دیکھا جو ایک قبر کے پاس بیٹھی زار و قطار رو رہی تھی۔ کون فیوشس نے اس سے رونے کی وجہ پوچھی "اس جگہ ایک شیر نے میرے خاوند کے والد، میرے خاوند اور میرے بیٹے کو پھاڑ کھایا ہے"

یہ سن کر کون فیوشس نے اس سے ہمدردی کا اظہار کیا اور پھر سوال کیا: "اگر یہ جگہ اتنی خطرناک ہے تو پھر تم اس جگہ کو چھوڑ کر کسی آباد اور محفوظ جگہ پر کیوں نہیں چلی جاتیں؟"

روتے ہوئے اس عورت نے جواب دیا: "یہاں شیر تو بے شک ہیں مگر یہاں کوئی ظالم اور جابر حکمران نہیں۔"

یہ جواب سنتے ہی کون فیوشس اپنے شاگردوں کی طرف متوجہ ہوا اور کہا: "بچو یاد رکھو۔ ایک ظالم حکمران لوگوں کی نگاہ میں شیروں سے بھی زیادہ خطرناک ہے"

اسی سفر میں ایک جگہ اس نے خوفناک چیخوں کی آواز سنی۔ وہ سب دوڑے ہوئے وہاں پہنچے تو، دیکھا کہ ایک شخص گلے میں رسی ڈالے خودکشی کی کوشش کر رہا ہے۔ سب نے اس کی گردن سے رسی کھولی۔ جب اسے ہوش آیا تو کون فیوشس

نے اس سے حالات دریافت کیے جن کے باعث اس کی حالت اس منزل تک پہنچی تھی۔ اس نے جواب دیا:

"میری زندگی کا آغاز بہت خوشگوار تھا۔ میں نے علم حاصل کیا اور اس میں کافی ترقی کی۔ اس کے بعد میں نے دور دراز علاقوں کا سفر اختیار کیا تاکہ اپنے علم و تجربہ کو وسیع کر سکوں۔ کئی سالوں کے بعد میں واپس آیا اور اپنے وطن پہنچ کر شادی کر لی لیکن چند ہی دنوں کے بعد میرے ماں اور باپ دونوں فوت ہو گئے۔ اس وقت مجھے احساس ہوا کہ اپنے ماں باپ کی خدمت کے معاملے میں مجھ سے بہت کوتاہی ہوئی ہے۔ میرے دل میں شدید احساس ندامت تھا لیکن میں نے یہ کہہ کر تسلی دی کہ میں دوسرے فرائض ادا کر کے اس کوتاہی کی تلافی کر سکوں گا۔ میرا علم اور تجربہ وسیع تھا اس لئے شاید میری ریاست کا والی مجھ سے کوئی مناسب خدمت لے سکے لیکن مجھے اس میں سخت ناکامی ہوئی۔ مجھے اپنے دوستوں پر بھروسہ تھا لیکن انہوں نے بھی میری طرف کوئی التفات نہ کیا۔ اس کے بعد میرا اپنا بیٹا تھا لیکن افسوس کہ وہ میرے ہی نقش قدم پر چلتا ہوا دور دراز کے علاقوں میں چلا گیا اور مجھے تنہا اور بے یار و مددگار چھوڑ گیا۔" یہ کہہ کر وہ زار و قطار رونے لگا۔ اس کے بعد اس نے کہا:

"مجھے احساس ہے کہ میں اپنے فرائض کی ادائیگی میں ناکام رہا۔ نہ میں ماں باپ کی خدمت کر سکا، نہ اپنے ملک کی، نہ اپنے دوستوں کی اور نہ اپنے بیٹے کی۔ ایسی حالت میں خودکشی سے بہتر مجھے کوئی اور راستہ نظر نہ آیا۔"

یہ سن کر کونفیوشس نے ٹھنڈی آہ بھری اور کچھ دیر خاموش رہنے کے بعد کہا: "ٹھیک ہے لیکن میرے خیال میں تم اب بھی غلطی پر ہو۔ ناامیدی اور مایوسی انسان کی مصیبتوں کا مداوا نہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ تمام مصیبتیں تم پر صرف اس لئے آئیں کہ تم نے اپنا ابتدائی فرض منصبی ——— والدین کے ساتھ

سلوک ـــــ فراموش کر دیا۔ لیکن جو ہو چکا سو ہو چکا، ابھی زندگی میں تمہارے لئے بہت کچھ کرنا ہے۔ گھر جاؤ اور آج سے زندگی اس طرح شروع کرو کہ گویا آج ہی، اسی لمحہ تم نے زندگی کی صحیح قدر و منزلت سمجھی ہے اور اس کے بعد اپنی عمر کے ہر لمحہ و ہر ساعت سے پورا پورا فائدہ اٹھاؤ۔ اب بھی وقت ہے کہ تم وہ حکمت و دانائی حاصل کر سکو جو تم اتنی عمر تک سیکھنے سے محروم رہے"۔ اس سے بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ کون فیوشس کے نزدیک انسانی زندگی بامقصد تھی اور کائنات کا تصور بالکل ہی کی اور ارتقا پذیر ہے جس کی اصلاح میں ہر انسان اپنی ذاتی کوشش سے اضافہ کر سکتا ہے اور اسی لئے اس کا اخلاقی نظام رجائیت کا آئینہ دار ہے جس میں انسانی کردار و سیرت کو نمایاں حیثیت دی گئی ہے۔ وہ زندگی سے گریز نہیں بلکہ زندگی کے مسائل سے دوچار ہونا اور ان کو انسانی ضروریات کے مطابق ڈھالنے کی تعلیم دیتا ہے۔

ریاست لو کے والی کو جب احساس ہوا کہ حالات بہت بگڑ چکے ہیں تو اس نے کون فیوشس کو بلا بھیجا اور اس سے مدد کی درخواست کی۔ کون فیوشس کو مجسٹریٹ بنا دیا گیا اور اس حیثیت میں اس نے کافی اصلاح کی۔ اس نے عوام کی حالت کی طرف بہت توجہ کی اور حکم دے دیا کہ کوئی شخص بھوکا نہ رہے۔ آدمیوں اور عورتوں کا بازار میں اکٹھے پھرنا منع کر دیا۔ جوانوں اور بچوں کی مختلف خوراک کا نہ صرف اعلان کیا بلکہ انتظام بھی کر دیا۔ اس طرح تھوڑے ہی عرصے میں لوگوں کی حالت سدھرنے لگی۔ چوری چکاری اور جرم ناپید ہو گئے۔ قبروں کے لئے بیکار اور بنجر زمین علیحدہ کر دی گئی تا کہ قابل زراعت زمین ضائع نہ ہو۔ اس نے فیصلہ کیا کہ قبرستان میں قبروں پر عالی شان عمارتیں نہ بنائی جائیں اور نہ جنگلے اور دیواریں کھڑی کی جائیں۔ اس کامیابی کے بعد والی نے اسے ریاستی امور کا وزیر مقرر کر دیا جس میں زراعتی اصلاح کا کام بھی شامل تھا اور اس کے بعد اسے وزیر عدالت بنا دیا گیا۔ اسی دوران میں ایک ہمسایہ

ریاست کے وزیر اور والی نے مل کر ریاست لو کے خلاف ایک خفیہ اور خوفناک منصوبہ تیار کیا اور اسے دوستی اور مؤدت کے جذبات کے پردہ میں پیش کرنا چاہا۔ لیکن کون فیوشس کی دانائی اور بروقت کوشش سے ریاست لو اس خطرے سے محفوظ رہ گئی جس پر والی نے اس کا پُرجوش شکریہ ادا کیا۔ لیکن کون فیوشس کی اسی کامیابی نے اس کی آئندہ امیدوں پر پانی پھیر دیا اور ریاست لو کے والی کو اس سے برگشتہ کر دیا گیا۔ اس کے بعد کون فیوشس نے ہر طرح کی دلی خواہش کے باوجود عملی زندگی میں دخل دینے سے مکمل کنارہ کشی کر لی اور اپنی بقایہ عمر تعلیم و تعلم اور قدیم مقدس کتابوں کی ترتیب و تدوین میں صرف کر دی۔

کون فیوشس کے نظام اخلاق میں سب سے بڑی نمایاں کمزوری جیسا کہ پہلے ذکر ہو چکا ہے یہ ہے کہ اس میں خدا، کائنات اور انسان کے متعلق کوئی غیر مبہم اور واضح تصور موجود نہیں۔ وہ خدا کے وجود سے منکر نہیں لیکن اس کا صحیح تصور اس کے کلام میں کہیں نہیں ملتا۔ جب تک یہ بنیادی تصور موجود نہ ہو تب تک کسی نظام اخلاق کا کامیابی سے چلنا ممکن نہیں محض بیرونی عوامل سے لوگوں پر اخلاقی قوانین عائد کرنے سے کوئی اصلاح پائدار نہیں ہو سکتی جب تک یہ قوانین انسانی ضمیر کی گہرائیوں میں نہ اتریں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ کہیں کہیں خدا کی رضا اور خدا کے مقاصد کا ذکر اس کے ہاں ملتا ہے لیکن وہ اتنا غیر واضح اور بے ربط سا ہے جس سے اس کی افادیت پر بڑی زد پڑتی ہے۔ ایک دفعہ وہ چوروں کے گروہ میں گھر گیا لیکن خوش قسمتی سے وہ بچ گیا۔ اس کے شاگرد اس کے لئے بہت متفکر تھے۔ ان کے جواب میں اس نے کہا: "وہ کیا میں حقیقت ازلی کا منبع نہیں ہوں؟ اگر خدا چاہتا کہ حقیقت اس دنیا سے ہمیشہ کے لئے رخصت ہو جاتی تو اس نے مجھے اس کا مظہر کیوں بنایا؟ یہ لوگ میرا کیا بگاڑ سکتے ہیں؟" اس ایک مختصر سے فقرے میں

خدا تعالٰی کی ربوبیت اور اپنے پیغمبر ہونے کی طرف ایک مبہم سا اشارہ موجود ہے لیکن کہیں بھی ان کی تفصیلات ہمیں نہیں ملتیں۔ اسی طرح ایک جگہ اس کا یہ فقرہ کہ وہ شخص جس نے خدا کی ناراضگی مول لی ہو اس کے لئے دنیا میں کوئی جائے پناہ نہیں یعنی خدا کی رضا ہی ایک بلند ترین انسانی نصب العین ہے" اس چیز کی غمازی کرتا ہے کہ کون فیوشس کے ذہن میں خدا اور انسان کے متعلق ایک ایسا نظریہ موجود تھا جو بعد میں اسلام نے پیش کیا۔ فرق صرف اتنا ہے کہ اسلام نے اپنے اخلاقی نظام کی تمامتر بنیاد خدا کی واحدانیت پر رکھی اور کون فیوشس نے اس طرح کے سوالات کی طرف بالکل کوئی توجہ نہ دی اور اگر کسی نے اس کے متعلق سوالات کئے بھی تو بالکل غیر واضح جوابات دیکر اس کو ٹال دیا۔

کائنات کے متعلق اس کا نظریہ صاف تھا اور ہر قسم کی رہبانی آمیزش سے پاک۔ اس کے اقوال میں زندگی اور زندگی کے مسائل کے متعلق ایک صحت مندانہ نقطہ نگاہ ملتا ہے۔ ایک دفعہ دوران سفر میں اس نے دیکھا کہ ایک گاؤں کے لوگ فصل کاٹنے کے بعد خوشی منا رہے تھے۔ کون فیوشس ان کو گاتے ناچتے دیکھ کر بہت خوش ہُوا لیکن چند زاہدان خشک کو زندگی کا یہ دلچسپ پہلو پسند نہ آیا اور انہوں نے کہا کہ کیا یہ بہتر نہ ہوتا کہ یہ لوگ خدا کا شکریہ ادا کرتے اور اس کے آگے سربسجود ہو جاتے؟ یہ سن کر کون فیوشس بولا:

"تم غلطی پر ہو! کیا تم اتنا نہیں سمجھ سکتے کہ ان لوگوں کے اس عمل میں شکریہ اور عبادت دونوں شامل ہیں اگرچہ اُن کی شکل اس طرح رسمی نہیں جس طرح کہ تم دیکھنا چاہتے ہو! ان بے چاروں کی زندگی بے انتہا مصیبتوں اور پریشانیوں کی زندگی ہے اور یقیناً اُن کو اس ناچ رنگ کا پورا حق حاصل ہے!" یہ خالص انسانی اور عوامی نقطہ نگاہ تھا جو صرف عظیم تر مصلح ہی کے ذہن میں آسکتا ہے۔ متعصب اور تنگ

نظر ملاوں کی نظر اس گہرائی تک نہیں پہنچ سکتی۔ اس سے یہ حقیقت نمایاں ہو جاتی ہے کہ کون فیوشس کے نزدیک یہ کائنات بلا مقصد نہیں اور انسانی نصب العین محض اس سے فرار نہیں۔ اس کے خیال میں انسان کا وجود اور معاشرہ کی تشکیل فطری امور ہیں جن کی تہ میں ارادۂ الٰہی کار فرما ہے۔ انہی کی اصلاح میں انسانیت کی فلاح و بہبود مضمر ہے۔

انسان کے متعلق اس کا تصور یہ تھا کہ وہ بہترین خلقت پر پیدا کیا گیا ہے اور اس کی فطرت چونکہ خدا کی فطرت پر بنائی گئی ہے اس لئے نیک ہے۔ ایک شخص نے کون فیوشس سے اس کے نظام اخلاق کے بنیادی اصول کے متعلق سوال کیا۔ اس نے جواب دیا:

"انسان کی فطرت خدا کی فطرت پر ہے۔ وہ عمل جو اس فطرت سے مطابقت رکھتا ہے درست ہے۔ یہی سیدھا راستہ ہے۔" یہ الفاظ بالکل قرآنی الفاظ کی گونج ہیں اور انہی پر اسلامی اخلاق کی تمام بنیاد استوار ہوتی ہے۔ فطرۃ اللّٰہ التی فطر الناس علیھا (۳۰ : ۳۰) اس کے برعکس عیسائی اخلاق کا دار و مدار اس اصول پر ہے کہ انسان ہبوطِ آدم کی وجہ سے بدی کا مجسمہ ہے اور اس کی فطرت میں شر اس قدر رچ چکا ہے کہ جب تک اس کے گناہوں کا بوجھ کوئی ابن اللہ نہ اٹھائے وہ نجات کی توقع نہیں کر سکتا۔ کون فیوشس کا سارا نظام اخلاق ایسے قنوطی نظریہ کے خلاف ایک مسلسل جہاد تھا۔ نہ اس کی نگاہ میں یہ کائنات اور زندگی شر کا مظہر تھی جس سے بھاگنا انسان کا وظیفۂ حیات ہو اور نہ اس کی فطرت مسخ شدہ ہے کہ وہ انفرادی کوششوں سے اس کی اصلاح نہ کر سکے اور اسے کسی ایسی ہستی کی ضرورت ہو جو اس کا کفارہ ادا کر سکے۔

چنانچہ کون فیوشس کے بعد اس کا نامور شاگرد منشیس اسی نظریہ کا

پُرزور حامی تھا کہ پیدائش کے وقت انسان کی فطرت بالکل نیک ہوتی ہے اور یہ صرف بعد کے اثرات ہیں جو ماحول یا والدین کی تربیت کے زیر اثر انسان کو صحیح راہ سے منحرف کرنے کے ذمہ دار ہیں۔ اسی زمانے میں ایک چینی مفکر کاؤ نے اس نظریۂ کی مخالفت میں آواز اٹھائی۔ اس کے خیال میں انسانی فطرت نہ نیک ہے نہ بد بلکہ جس طرح پانی کے بہاؤ میں مشرق و مغرب کی تمیز نہیں ہوتی اور جس طرف اُسے راہ ملے وہ نکل جاتا ہے اسی طرح انسانی اعمال بھی ماحول کے زیر اثر اپنا راستہ تلاش کر لیتے ہیں۔ نیکی اور بدی کا لیبل بعد کی پیداوار ہے۔ اس کے جواب میں منیشس نے کہا کہ اس میں کوئی شک نہیں کہ پانی اپنی رفتار میں کسی سمت کا پابند نہیں لیکن نشیب کی طرف بہنا اس کی فطرت ہے اور اگر اسے فراز کی طرف بہانا مقصود ہو تو اس کے لئے کوشش درکار ہوگی۔ اسی طرح نیکی کی طرف رجحان انسان کی فطرت ہے اور بدی کا راستہ اختیار کرنا ایک غیر فطری امر جو محض بیرونی حالات کے باعث نمودار ہوتا ہے۔ اسی طرح کون فیوشس کے پیروؤں کو ایک اور نظریے کا مقابلہ بھی کرنا پڑا۔ بعض کا خیال تھا کہ کچھ انسان فطرتاً نیک ہوتے ہیں اور بعض فطرتاً بد۔ اگرچہ یہ ایک قسم کا درمیانی راستہ تھا دو مختلف اور متضاد نظریوں کے درمیان پھر بھی اگر کوئی نظریۂ اخلاق یہ تسلیم کرے کہ چند افراد ایسے بھی موجود ہیں جن کی فطرت میں بدی ہے تو اس سے تمام اخلاقی اصلاح اور معاشرتی بہبودی کا تصور ہی سرے سے ناپید ہو جاتا ہے۔ اس لئے کون فیوشس کے پیروؤں نے اس نظریہ کی پُرزور تردید کی۔ دنیا میں چند بزرگ ترین ہستیاں ہمیشہ رہی ہیں اور آئندہ بھی ہونگی اور دوسرے لوگ بھی ان کی تقلید سے ایسی پاک زندگی بسر کر سکتے ہیں کیونکہ نیکی کا تمام تر انحصار چند اعمال سے ہے جو ہر ایک انسان کے لئے ممکن اور آسان ہیں۔ اگر اکثریت سے ایسے کام سرزد نہیں ہوتے تو اس کی صرف یہی وجہ ہے کہ وہ اس کی

طرف متوجہ نہیں ہوتے۔ جب کوئی کبھی بُرا فعل سرزد ہوتا ہے تو اس کا باعث فطرتی بدی نہیں جو بالکل ناپید ہے بلکہ بیرونی اثرات ہیں جو انسان کی فطرتِ صحیحہ کو مسخ کر دیتے ہیں۔ یہی وہ فطرتِ صحیحہ ہے جس کو قرآن کے الفاظ میں فطرتِ خداوندی پر بنایا گیا ہے اور جس طرف آں حضرت کی مندرجہ ذیل حدیث اشارہ کرتی ہے کہ ہر بچہ فطرتِ صحیحہ پر پیدا ہوتا ہے یہ صرف اس کے والدین ہیں جو اسے یہودی یا نصرانی یا مجوسی بنا دیتے ہیں۔

کون فیوشس کے نظام میں عملی مثال پر بہت زور دیا گیا ہے۔ اس کا خیال تھا کہ قوم اور افراد کی اصلاح کا تمام تر انحصار کتب مقدسہ قدیم کی پیروی میں تھا اس لئے اس کے نزدیک جب تک کوئی راہنما ان اخلاقی اصولوں پر خود عمل کر کے نہ دکھائے تب تک کسی انقلاب کی توقع نہیں ہو سکتی۔ اس حیثیت سے افلاطون اور کون فیوشس دونوں متفق تھے کہ معاشرہ تبھی صحیح معنوں میں پنپ سکتا ہے جب اس کے حکمراں حکیم ہوں یعنی ایک حکیم و فلسفی ہی کسی قوم کا سیاسی راہنما ہونا چاہئے۔ اگر ایسا نہیں ہے تو معاشرہ کا خدا ہی حافظ ہوگا۔ اسی لئے اس نے اپنے زمانے میں ہر ریاست کے والی کو جس نے اس سے مشورہ طلب کیا یہی کہا کہ وہ قدیم دانش مند بادشاہوں کے عمل کی پیروی کرے اور جب کبھی اسے موقع ملا اس نے اس مقولے پر عمل کر کے اس حقیقت کو ثابت کر دیا۔ یہی اصول مندرجہ ذیل اقتباس سے واضح ہوتا ہے:

"قدما جو تمام ملک میں معروف نیکی کی ترویج چاہتے تھے انہوں نے سب سے پہلے اپنی اپنی ریاستوں کا انتظام درست کیا۔ اس کام کو اچھی طرح سرانجام دینے کے لئے انہوں نے سب سے پہلے اپنے اپنے خاندانوں کا انتظام درست کیا۔ یہ کام مناسب طور پر کرنے کے لئے انہوں نے اپنی انفرادی زندگی کو سنوارا۔ اس مقصد کے لئے انہوں نے اپنے قلب کو پاک کیا اور اس کے لئے انہوں نے اپنے خیالات اور

تصورات کو صاف کیا۔ یہ کام تبھی ہو سکتا ہے جب ہمارا علم وسیع ہو اور علم کی وسعت منحصر ہے اشیاء کی حقیقت و ماہیت جاننے پر۔"

چینی مفسرین کی رو سے اشیاء کی ماہیت سے مراد یہ ہے کہ وہ تمام اشیاء جو ہمارے تجربہ میں آتی ہیں ان کی فطری خصوصیات کے بنیادی اصول سے واقفیت حاصل کی جائے۔ اس کے اخلاقی نظام میں یہ بھی ایک بنیادی تصور تھا کہ جس طرح خارجی کائنات میں ایک قسم کا توازن و ہم آہنگی پائی جاتی ہے اسی طرح انفرادی زندگی میں ایک ہم آہنگی و توازن ہونا چاہئے اور اسی مقصد کے حصول کے لئے اس نے اشیاء کی ماہیت معلوم کرنے پر زور دیا۔ لیکن بدقسمتی سے "علم عظیم" کی کتاب کا وہ باب جو علم کائنات کے متعلق تھا ضائع ہو چکا ہے۔ خیالات میں خلوص کا مطلب یہ ہے کہ انسان ایسی زندگی بسر کرنے کا عادی ہو کہ اس کے لئے نیک اعمال اختیار کرنے میں کوئی دقت محسوس نہ ہو اور اس کے علاوہ جب وہ یہ اقدام کرے تو اس کی نیت دنیاوی یا شخصی فوائد سے بالا ہو محض نیکی کا تصور ہی اس کے لئے کافی دلکشی کا موجب ہو لیکن قلب کی صفائی اور خیالات کی پاکیزگی جو کونفیوشس کے نزدیک دو مختلف منازل ہیں درحقیقت ایک ہی منزل کے دو مختلف نام ہیں ان میں امتیاز کرنا مشکل ہے۔ لیکن قلب کی صفائی پر مناسب زور دے کر کونفیوشس نے اپنے نظام اخلاق کو ملائی جمود، ظاہریت اور بے جان رسوم کی پابندی سے بچا لیا۔ ایک دفعہ کسی نے اس سے سوال کیا: طریقت کیا ہے؟ اس نے جواب دیا: طریقت انسان سے دور نہیں یعنی اگرچہ فرائض کی انجام دہی میں انسان کو اپنی اندرونی روحانی زندگی سے باہر اس خارجی دنیا میں کام کرنا پڑتا ہے پھر بھی ان تمام اعمال کا صحیح سرچشمہ انسان کا دل ہی ہے۔ اگر یہ دل صحیح اور آلائشوں سے پاک ہو تو پھر تمام اعمال خود بخود درست ہو جاتے ہیں۔

ایک دفعہ ایک امیر نے ایک اچھی حکومت چلانے کے متعلق کون فیوشس سے مشورہ طلب کیا۔ اس نے جواب دیا، حکومت کرنے کا مفہوم یہ ہے کہ تمہارا قلب پاک ہو۔ اگر تم اس حالت میں لوگوں پر حکومت کروگے تو کون ہے جو تمہاری حکومت میں اخلاقی قوانین کی خلاف ورزی کرے گا۔"

"لیکن سلطنت میں تو کئی چور ڈاکو ہوتے ہیں، ان کے متعلق آپ کا کیا حکم ہے؟"

"اگر آپ اپنے دل سے لالچ اور طمع نکال پھینک دیں تو لوگ چوری چکاری بالکل ترک کر دینگے۔ اگر تم ان کو لالچ دو تب بھی وہ یہ کام نہ کرینگے۔"

"قانون کی خلاف ورزی کرنے والوں کو قتل کرنے یا پھانسی دینے کے متعلق آپ کا کیا حکم ہے؟"

"حکومت چلانے میں آپ کو پھانسی دینے یا قتل کرنے کی کوئی ضرورت نہ ہوگی۔ اگر آپ نیکی کے کاموں پر اپنے دل کو متوجہ پائیں گے تو آپ جلد ہی دیکھیں گے کہ لوگ بھی اسی طرف رجوع کر رہے ہیں۔ عوام اور حکمرانوں کا رشتہ بالکل ہوا اور گھانس کا سا ہے۔ جب ہوا چلتی ہے تو گھاس خود بخود نیچی ہو جاتی ہے۔"

کون فیوشس کے نظام اخلاق میں پانچ فضائل نمایاں حیثیت رکھتے ہیں:

(۱) سب سے اول انسانی ہمدردی ہے۔ تمام معاملات میں خواہ وہ محدود خاندانی دائرہ میں ہوں یا وسیع تر معاشری دائرہ میں انسانی برادری کا تصور بنیادی محرک کے طور پر رکھنا ضروری ہے۔ "تمام دنیا کے انسان بھائی بھائی ہیں۔" کون فیوشس نے مختلف موقعوں پر حالات کی مناسبت سے اس کی تشریح کی۔ مختصر قول یہ ہے کہ انسان کو چاہئے کہ وہ سب سے محبت کرے۔ ایک دفعہ اس نے کہا کہ ہم کو چاہئے کہ ہم اپنی زندگی میں تمام لوگوں سے محبت، ہمدردی، خلوص سے سلوک کریں۔ ایک دوسرے موقع پر اس نے کہا کہ نیک انسان وہ ہے جو دوسروں کے ساتھ ویسا ہی سلوک کرے

جیسا کہ وہ دوسروں سے توقع رکھتا ہے۔ اس خوبی کا سلاد اور مدار اس کی نگاہ میں ماں باپ کی فرمانبرداری اور سلوک پر ہے۔ اگر ملک کے حاکموں میں یہ جذبہ پیدا ہو جائے تو عام لوگوں میں خود بخود اس کی پرورش ہوگی۔

(۲) انصاف اور احساس فرض — اگر کوئی شخص اپنے ملک کی خدمت کے جذبہ سے محروم ہو تو وہ انسانیت کے درجہ سے گرا ہوا ہے۔ حکمران کو چاہئے کہ وہ عوام پر ان کی استطاعت کے مطابق بوجھ ڈالے۔ اگر وہ ایسا کرے گا تو عوام خوشی سے اس کی اطاعت کرینگے اگر انصاف اور نیکی موجود نہ ہو تو اوپر کے طبقوں کے لوگ اپنی طاقت کے بل بوتے پر بغاوت پر مجبور ہونگے اور نچلے طبقوں کے لوگ ڈاکہ زنی اور لوٹ مار کی طرف مائل ہونگے۔ بغیر نیکی کے دولت اور عزت محض بے کار چیزیں ہیں۔

(۳) ظاہری صفائی و ادب۔ کون فیوشس کی نگاہ میں محض جسمانی صفائی اور لباس کی آرائش اندرونی پاکیزگی کے بغیر بے کار ہے۔ مگر کوئی شخص انسانی ہمدردی سے معرا ہو تو اسکی تمام نیک صفات رذائل سے بدل جاتی ہیں۔ اس کی احتیاط بزدلی، اس کی جرأت نافرمانی اور اس کی صاف گوئی ترش روئی میں مبتدل ہو جائے گی۔ ادب کے بغیر انسانی سیرت بے کار ہے۔ اور اگر علم بھی ہو تو وہ انسان گمراہی سے محفوظ رہتا ہے۔

(۴) حکمت و دانائی۔ سب سے اہم علم انسانوں کے متعلق علم ہے جن کے ساتھ مل کر ہم نے زندگی گزارنی ہے۔ بچپن سے لے کر موت تک ہم مختلف حیثیتوں سے دوسرے انسانی افراد سے تعلقات رکھتے ہیں اور اس لئے ایک کامیاب زندگی گذارنے کے لئے اس علم کی ضرورت بدیہی ہے۔ کامیاب زندگی کا معیار کون فیوشس کے نزدیک یہی ہے کہ ایک خاندان کے افراد، حاکم و محکوم، معاشرے کے مختلف افراد جو کسی نہ کسی حیثیت میں ایک دوسرے سے متعلق ہوں اور دوست اپنے اپنے حقوق و فرائض سے پوری طرح واقف ہوں اور ان کو بوجوہ احسن ادا کرتے رہیں۔ صحیح حکمت یہی ہے کہ

ہر شخص اپنے اعمال میں خدا کے قانون کی پیروی کرے اور اس کی رضا سے کسی حالت میں بھی مُنہ نہ موڑے۔ یہی وہ اخلاقی نصب العین ہے جس کی بنا پر انسان اپنی زندگی میں اعتدال اور میانہ روی کے راستے پر گامزن رہتا ہے اور ہر قسم کی افراط و تفریط سے بچا رہتا ہے۔ اسی کے متعلق آنحضرت کی ایک حدیث ہے:

اِنَّ اللّٰہَ لَا یَقْبَلُ مِنَ الْعَمَلِ اِلَّا مَا کَانَ لَہٗ خَالِصًا وَّ ابْتُغِیَ بِہٖ وَجْھُہٗ۔ — وہی عمل اللہ کے نزدیک قابلِ قبول ہوتا ہے جو خالصۃً اس کیلئے کیا جائے اور جس سے صرف خدا کی رضا مقصود ہو۔

سلبی طور پر قرآن مجید میں آتا ہے کہ وہ لوگ جنہوں نے رضائے الٰہی سے منہ موڑا ان کے تمام اعمال ضائع ہو گئے:

ذٰلِکَ بِاَنَّھُمُ اتَّبَعُوْا مَآ اَسْخَطَ اللّٰہَ وَکَرِھُوْا رِضْوَانَہٗ فَاَحْبَطَ اَعْمَالَھُمْ — وہ سزا اس لئے پائیں گے کہ انہوں نے اس چیز کی جس نے خدا کو ناخوش کر دیا اس لئے ان کے اعمال ضائع ہو گئے

تو گویا یہی رضاجوئی انسان کے لئے معیارِ خیر و شر بن جاتی ہے اور اسی نصب العین کے باعث دنیا کی زندگی میں وہ ہر قسم کے خوف و ہراس، بے چینی و اضطراب سے محفوظ ہو جاتا ہے اور اس کے قلب میں اطمینان اور سکون پیدا ہوتا ہے۔ کون فیوشس کہتا ہے کہ جس طرح ایک مچھلی سمندر کی تہ میں جا بیٹھتی ہے اسی طرح ایک نیک آدمی اپنے قلب کی گہرائیوں میں اتر کر اپنا محاسبہ کرتا ہے اور اس محاسبہ کے بعد اگر اسے کوئی چیز نظر نہیں آتی جو اس نے رضائے الٰہی کے خلاف کی ہو تو پھر اس کو خوف و ڈر کس چیز کا ہو؟ وہ کھانا کھاتا ہے تو بھوک کی خاطر نہیں، وہ گھر بنا کر رہتا ہے تو آرام کے لئے نہیں۔ اس کا ہر فعل خدا کی رضاجوئی کے لئے ہوتا ہے۔ ایسے شخص کو خوف و ہراس کی کوئی وجہ نہیں۔ اسلام میں اس رضاجوئی کا نصب العین اتنا بنیادی ہے کہ لفظ اسلام کے معنی ہی خدا کے آگے گردن جُھکا دینے کے ہیں اور اس میں خوف و ہراس کا فقدان اور اطمینانِ قلب کا وجود مضمر ہے۔

بَلٰی مَنْ اَسْلَمَ وَجْهَهٗ لِلّٰهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهٗٓ اَجْرُهٗ عِنْدَ رَبِّهٖ وَلَا خَوْفٌ عَلَیْهِمْ وَلَا هُمْ یَحْزَنُوْنَ۔

ہاں جس شخص نے اللہ کے آگے سر جھکا دیا اور وہ نیکو کار ہے تو اس کا اجر اپنے رب کے پاس ہے اس کو نہ کوئی خوف ہے اور نہ کوئی رنج و ملال۔

اور دوسری طرف ارشاد ہوتا ہے:

اَلَا بِذِكْرِ اللّٰهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوْبُ۔ آگاہ ہو جاؤ کہ اللہ کی یاد ہی سے دلوں کو اطمینان نصیب ہوتا ہے

اگر انسان علم صحیح و غور و فکر کے بغیر نیکی کرنا چاہے تو کون فیوشس کے نزدیک ناممکن ہے اور علم کی تحصیل اگر اصلاح کے لئے نہ ہو تو بے کار ہے مطالعہ بغیر فکر و تدبّر کے ایک فعل عبث ہے اور اسی طرح فکر و تدبّر بغیر مطالعہ ایک خطرناک فعل۔ ایک دفعہ اس نے اپنے متعلق کہا کہ میں نے سارا دن بغیر کھائے اور ساری رات بغیر سوئے فکر و تدبّر میں صرف کر دی لیکن نتیجہ صفر تھا۔ بہتر راستہ یہ ہے کہ (مقدّس کتابوں کا) مطالعہ کیا جائے اور فکر و تدبّر بھی کیا جائے۔ کامیابی کا انحصار ان میں سے ایک پر نہیں بلکہ دونوں پر ہے لیکن علم و فکر کا صحیح فائدہ اس وقت ہو گا جب انسان میں ان کے مطابق عمل کرنے کی قوّت اور ارادہ ہو۔

(۵) خلوص۔ کون فیوشس کے نزدیک یہ صفت نیکی کے لئے ایک بنیادی حیثیت رکھتی ہے کیونکہ خلوص کے بغیر ہماری خانگی اور معاشرتی زندگی میں وہ ہم آہنگی و توازن پیدا نہیں ہو سکتا جس کی ہر کامیاب انسان کو ضرورت ہے۔

بعض عیسائی مصنفین نے کون فیوشس کے بعض اقوال پر اعتراضات کئے ہیں مثلاً ایک شخص نے سوال کیا: "آپ کا اس اصول کے متعلق کیا خیال ہے کہ بُرائی کا بدلہ مہربانی سے دیا جائے؟"

"اگر اس کو مان لیا جائے تو پھر مہربانی کا بدلہ کس طرح دیا جائے گا؟ بُرائی کا بدلہ انصاف سے دو اور مہربانی کا بدلہ مہربانی سے۔"

لیکن یہ کون فیوشس کے نظامِ اخلاق کی میانہ روی اور اعتدال پسندی کا بیّن ثبوت ہے۔ اس میں بُدھ مت اور عیسائیت کی طرح حد سے زیادہ نرم مزاجی اور انکسار موجود نہیں اور نہ اس نے اس دنیا سے فرار کا سبق دیا۔ اس کے نزدیک انسان صحیح اور نیک فطرت پر پیدا ہوا ہے اور اس لئے نہ اس کے نظام میں کفّارہ کا عقیدہ موجود ہے اور نہ کسی ابن اللہ کا جو تمام انسانوں کے گناہوں کا بوجھ اٹھا سکے۔ اس نے ایک دفعہ اپنے متعلق کہا تھا کہ میں تو صرف ایک انسان ہوں جو علم کی تحقیق میں کھانا بھی بھول جاتا ہے اور جو کامیابی کی خوشی میں اپنے غم کو فراموش کر دیتا ہے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ کون فیوشس کا نظامِ اخلاق بہت حد تک عملی اور کارآمد ہے اور اس میں انسانی زندگی کو کامیاب بنانے کے لئے ایک عمدہ لائحہ عمل موجود ہے لیکن ایمان باللہ اور ایمان بالیوم الآخر کے بغیر کوئی اخلاقی نظام ایک پائدار اور مستقل تمدن کی بنیاد نہیں بن سکتا اور یہی دو بنیادی تصوّرات ہیں جو کون فیوشس کے نظامِ اخلاق میں غیر مبہم طور پر موجود نہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس کے ذہن میں خدا، حیات بعد الممات، کارخانۂ قدرت میں ایک حکمت و نظام کے تصوّرات موجود ہیں لیکن اس نے کبھی ان کی پوری پوری وضاحت نہیں کی اور نہ اپنے نظامِ اخلاق کو ان کی بنیاد پر تعمیر کرنے کی کوشش کی۔ ان کی بجائے اس نے آباؤ اجداد کی روحوں کی تعظیم پر زور دیا جو کسی حالت میں بھی ان بنیادی تصوّرات کا بدل نہیں ہو سکتے۔ چین میں خود اس کے زمانے میں اور بعد میں بھی اس رسم کو اتنا اہم مانا گیا کہ اس نے ایک مشرکانہ عبادت کی شکل اختیار کر لی اور یہ روحیں دیوتاؤں کا روپ اختیار کر گئیں۔ کون فیوشس نے تو ان مشرکانہ رسوم کی نہ پیروی کی اور نہ ان کی تعلیم دی لیکن حیات بعد الموت اور سزا اور جزا کے صحیح تصوّر کے بغیر اس قسم کے غلط طریقوں کا رواج پانا ایک یقینی امر تھا۔ اور اسی لئے چین میں کون فیوشس کے نظامِ اخلاق کے ساتھ

ساتھ بدھ مت کی کامیابی اس امر کی غمازی کرتی ہے کہ کون فیوشس کی کوشش پوری طرح انسان کے روحانی مقتضیات کو پورا نہیں کرتی۔

مینشس جو کون فیوشس کا مشہور شاگرد ہے اس کی وفات سے ایک سو اسّی برس بعد ۳۷۱ قبل مسیح میں پیدا ہوا۔ اس کا چینی نام منگ زا یعنی حکیم منگ ہے۔ وہ ابھی تین برس ہی کا تھا کہ اس کے والد کا انتقال ہو گیا اور مینشس کو بڑی تنگدستی اور غربت میں زندگی بسر کرنی پڑی۔ ان کا مکان قبرستان کے قریب تھا۔ عام بچوں کی طرح مینشس ان تمام رسوم کو گھر پر ادا کرتا جو میت کو دفن کرنے پر چین میں مروج تھیں۔ اس پر اس کی ماں نے سوچا کہ اس ماحول میں بچے کی صحیح تربیت ممکن نہیں اس نے مشکلات اور مالی پریشانیوں کے باوجود اپنا مکان کسی اور جگہ تبدیل کر لیا۔ اس دفعہ مینشس نے اپنے نئے ماحول کے مطابق کاروباری معاملات کی نقل شروع کی جس کو اس کی ماں نے ناپسند کیا اور پھر مکان تبدیل کر کے ایک اور جگہ رہائش اختیار کر لی۔ یہ جگہ ایک مدرسے کے قریب تھی جس کا ماحول طریقۂ تعلیم اور نصاب کون فیوشس کے نظام کے مطابق تھا۔ یہاں مینشس نے پھر نقالی شروع کی لیکن اس دفعہ اس کی ماں خوش تھی کیونکہ ایک اچھے طریقۂ زندگی کی پیروی سے یقیناً اچھے نتائج پیدا ہونے کی توقع تھی اور ہوا بھی وہی جس کی اُمید تھی۔ چین میں روایت ہے کہ مینشس کی والدہ صحیح معنوں میں ایک اعلیٰ سیرت و کردار کی عورت تھی جس کی وجہ سے وہ بہت جلد اپنے ملک کے عظیم مفکروں اور راہنماؤں میں شمار ہونے لگا۔

جب وہ جوان ہوا تو چین کے حالات بہت زیادہ بگڑ چکے تھے۔ خانہ جنگی نے ملک میں بے چینی اور مالی بحران پیدا کر دیا تھا کسی شخص کی زندگی محفوظ نہ تھی امیر غریبوں کا خون چوس کر عیاشی کرتے تھے اور غریب فاقوں سے نڈھال ہو رہے تھے مینشس نے کون فیوشس کے مشہور شاگردوں سے تعلیم و تربیت حاصل کی تھی اور اس نے

فیصلہ کیا کہ اس کے اصولوں کی ترویج کرنا ہی ملک سے وفاداری کا بہترین طریقہ ہے۔ کیونکہ اس کے خیال میں ملک کے عوام اور حکمرانوں دونوں کی نجات اسی کی پیروی میں مضمر تھی۔ لیکن کون فیوشس کی تعلیم مدت سے غائب ہو چکی تھی اور کوئی اس کی طرف توجہ دلانے والا نہ تھا اس کام کو مینشس نے اپنے ذمہ لیا۔ ان حالات پر تبصرہ کرتے ہوئے اس نے ایک دفعہ کہا:

"دانا حکمران اب پیدا نہیں ہوتے، ریاستوں اور صوبوں کے والی اپنی خواہشات کے بندے ہیں۔ علماء بے معنی اور لغو مباحث میں اپنا قیمتی وقت ضائع کرتے ہیں۔ یانگ (ایک چینی عالم) کا مقولہ ہے کہ خود غرضی ایک بہترین لائحہ عمل ہے اور مہہ (ایک دوسرا چینی عالم) کا اصول ہے۔ کہ سب سے مساوی طور پر محبت کرو۔ گویا والدین کے ساتھ سلوک کرنا کوئی خاص اہم نہیں" اس کا خیال تھا کہ تمام انسانوں سے محبت کرنے کا اصول محض خوش نما الفاظ ہیں جن میں کوئی عملی حقیقت نہیں۔ ایسے مبہم اصول انسانی زندگی کی رہنمائی کرنے سے قاصر ہیں اور ان سے قوموں کی اخلاقی اصلاح کی توقع بالکل عبث ہے۔ جب تک افراد کے مختلف فرائض کی تفصیل و تخصیص نہ کیجائے تب تک ان سے کوئی فائدہ نہیں۔

خود غرضی کے اصول پر بحث کرتے ہوئے ایک جگہ اس نے کہا:

"ان کے باورچی خانوں میں ہر قسم کے گوشتوں کی بہتات ہے، ان کے اصطبل عمدہ اور موٹے تازے گھوڑوں سے بھرپور ہیں لیکن عوام فاقہ کشی میں مبتلا ہیں اور شہروں سے باہر ہر جگہ مرے ہوئے انسانوں کی لاشیں نظر آتی ہیں۔ اگر ان جاہل عالموں کے نظریات کا خاتمہ نہ کیا گیا اور ان کی جگہ کون فیوشس کے نظام اخلاق کو زندہ نہ کیا گیا تو حقیقی محبت اور نیکی کا رواج کبھی نہیں ہو سکے گا۔ وحشی انسانوں کو کھا جائیں گے اور انسان انسان کا دشمن ہو گا۔"

مینشس نے بالکل وہی طریقہ استعمال کیا اور وہی لائحہ عمل اختیار کیا جو کون فیوشس کر چکا تھا۔ لیکن تاریخ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے ہمعصر اس کے رویہ پر مطمئن نہ تھے اور اس پر امیروں اور بادشاہوں کی خوشامد کا الزام رکھتے تھے۔ لیکن یہ تمام اعتراضات درحقیقت نیکی اور پرہیزگاری کے ایک غلط تصوّر کا نتیجہ ہیں۔ وہ نیک انسان جو اپنی نیکی محض اپنے تک محدود رکھے یا صرف ان چند لوگوں کو متاثر کرے جو خود اس کے پاس چل کر آجائیں، اور جن کے آنے پر وہ چیں بہ جبیں بھی ہو، ایسے شخص کی نیکی بھی محلِ نظر ہو گی۔ نیکی کا یہ نظریہ رہبانی عقیدۂ حیات کا نتیجہ ہے جو سرتاپا انکارِ حیات پر مبنی ہے جس کے خلاف کون فیوشس نے پُر زور احتجاج کیا تھا۔ کون فیوشس اور مینشس کے نزدیک نیکی اور پرہیزگاری کا تقاضا یہی تھا کہ وہ اپنی قوم کے تمام افراد کو اس نصیحت سے سرفراز ہونے کا موقع دے اس کے نزدیک عوام اور حکمرانوں کو آپس میں تعاون کا سبق دینا اور نیکی کے راہ پر گامزن کرانا ہی صحیح لائحہ عمل تھا۔ اگر اس راستے پر چلنے میں انسان سے کوتاہی ہو تو انسان آخر کار انسان ہے۔ زندگی کا اقرار بہرحال زندگی کے انکار سے بہتر ہے اگرچہ اس طریقے سے اس سے سہواً یا عمداً گناہ کا ارتکاب ہوتا رہے۔

اس زمانے میں جبکہ عوامی حکومت کا تصوّر بھی ممکن نہ تھا اور لوگوں کی نگاہ میں بادشاہ کی ذات واجب الاحترام ہوتی تھی مینشس نے صاف صاف لفظوں میں اعلان کیا کہ معاشرہ میں سب سے اعلیٰ اور قابلِ احترام درجہ انہی عوام کو حاصل ہے جن کے آرام و آرائش کی خاطر ریاست اور اس کے سربراہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ اگر بادشاہ یا والی ان مقاصد کو پورا کرنے سے قاصر ہو تو ان کو تخت سے ہٹانا عوام کا ایک ضروری فرض ہو جاتا ہے۔ چینی تاریخ میں ایک مشہور واقع ہے کہ ایک وزیر با اختیار نے اپنے نااہل بادشاہ کو قتل کر دیا اور عنانِ حکومت اپنے ہاتھ میں لے کر ملک اور قوم کی حالت

کو جانفشانی سے درست کیا۔ اسی واقعہ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ایک ریاست کے والی نے مینشس سے سوال کیا کہ کیا اس وزیر کا یہ فعل درست تھا؟ اس پر اس نے جواب دیا۔

"وہ شخص جو عمدہ سلوک اور نیکی کا بدلہ ظلم اور بدی سے دے قابلِ صد نفرین ہے۔ جس مثال کا تم نے ذکر کیا ہے میرے خیال میں اس بادشاہ کا قتل ایک چور، ڈاکو اور لیٹرے کا قتل تھا، ایک صحیح اور نیک بادشاہ کا قتل نہیں تھا۔"

اسی طرح ایک دوسرے موقع پر اسی طرح کی بحث میں مینشس نے کہا:

"فرض کیا کہ آپ کی رعایا میں سے ایک شخص نے وطن سے باہر جاتے وقت اپنی بیوی اور بچوں کو اپنے ایک دوست کے سپرد کر دیا اور ان کی دیکھ بھال کے متعلق تاکید کر دی۔ لیکن جب وہ واپس آیا تو اسے معلوم ہوا کہ اس کے دوست نے اپنے فرض میں کوتاہی کی ہے ایسی حالت میں وہ کیا کرے؟"

بادشاہ نے کہا کہ اسے ایسے دوست سے بالکل قطع تعلق کر لینا چاہئے۔

مینشس نے پھر کہا: "فرض کیجئے کہ قاضی شہر اپنے فرائض سے غافل ہو تو کیا کیا جائے؟"

بادشاہ نے کہا کہ اسے برطرف کر دیا جانا چاہئے۔

اس پر مینشس نے فوراً کہا: "فرض کیجئے کہ آپ کی سلطنت کی حدود میں ہر طرف بدانتظامی ہو، رعایا کی حالت قابلِ رحم ہو اور کوئی شخص بھی چین وامن سے زندگی نہ بسر کرتا ہو تو پھر؟"

بادشاہ خاموش رہا۔

اس معاملہ میں مینشس کا نقطہ نگاہ کون فیوشس سے بالکل مختلف تھا۔ مؤخر الذکر کے مختلف اقوال میں بادشاہوں کی اصلاح حال کے لئے مختلف طریقوں کا ذکر

موجود ہے۔ لیکن اگر ان کی حالت ناقابلِ اصلاح ہو تو اس کے لئے کوئی حل اس نے پیش نہیں کیا اور نہ اس کی طرف کوئی اشارہ ملتا ہے۔ لیکن مینشس نے بار بار اس معاملہ کی طرف لوگوں اور بادشاہوں کی توجہ مبذول کرائی کہ ایسی حالت میں امیروں اور عوام کا حق ہے کہ وہ ایسے نااہل بادشاہوں کو قتل یا برطرف کردیں۔ اس کے نزدیک ریاست کا پہلا اور اہم فرض یہ ہے کہ وہ لوگوں کی جسمانی صحت، ان کے آرام و راحت، ان کی تعلیم کا صحیح اور اعلیٰ انتظام کرے کیونکہ اسی سے قوم کی اصلاح ہو سکتی ہے۔ صحیح اخلاقی اور مذہبی اصلاح کا دارومدار تمام تر اسی بنیاد پر ہے۔ اگر لوگ جسمانی طور پر پریشان ہونگے تو ان سے کسی اعلیٰ اخلاقی کردار کی توقع نہیں کی جا سکتی۔

چنانچہ ایک والئ ریاست نے جب اس سے اصلاح حال کے متعلق سوال کیا تو اس نے اس کے سامنے ایک عملی پروگرام پیش کر دیا:

"آج کل عوام کی مالی حالت اتنی مخدوش ہے کہ نہ وہ اپنے والدین کی صحیح خدمت کر سکتے ہیں اور نہ اپنے اہل و عیال کی پرورش کی ذمہ داری سے عہدہ برآ ہو سکتے ہیں۔ ان کے سامنے سوائے موت کے نجات کا کوئی اور راستہ نہیں۔ ان سے کسی نیکی یا اخلاق کی کیا توقع کی جا سکتی ہے؟

"میرے خیال میں ہر شخص کے پاس کم از کم پانچ ایکڑ زمین ہو جس میں وہ شہتوت کے درخت بھی لگا سکے۔ تاکہ بڑے بوڑھوں کو ریشمی کپڑا میسر آسکے۔ اس طرح وہ پالتو جانور بھی رکھ سکیں گے اور ان غریبوں کو گوشت کھانا بھی نصیب ہوگا۔ اگر اس طرح کا نظام قائم ہو جائے، تو ایک آٹھ افراد کے خاندان کا عمدہ گزارا ہو سکے گا۔ مدرسوں میں تعلیم کا انتظام ایسا ہونا چاہئے کہ ہر شخص اس سے استفادہ کر سکے۔ بچوں کو اپنے والدین کی خدمت کی خوبی واضح طور پر ذہن نشین کرانی چاہیئے۔

جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ہم آج کی طرح بوڑھوں کو شہر کی سڑکوں پر بوجھ لادے ہوئے اور مختلف قسم کی سخت مشقت کرتے ہوئے نہیں پائیں گے۔ یہی ایک راستہ ہے جس سے شہر اور ملک اور عوام کی صحیح خدمت ہوسکتی ہے اور یہی صحیح دینی اور اخلاقی کام ہے۔"

گوتم بدھ کا فلسفۂ اخلاق

عام طور پر مشہور ہے کہ گوتم کی زندگی، اس کا فلسفۂ حیات اور نظامِ اخلاق ہندو مت کے خلاف ایک احتجاجی تحریک اور ردِّ عمل تھا۔ لیکن اس تحریک جدید کا غائر مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ گوتم بدھ کے فلسفۂ حیات میں وہی بنیادی تصوّرات کارفرما ہیں جو اس سے پہلے یا اس کے عہد میں اُپ نشد کے مفکّرین و صوفیا نے بڑے شد و مد سے پیش کئے۔ اس سے تو انکار نہیں کیا جا سکتا کہ گوتم کی عظیم الشان شخصیّت نے اس قدیم علمی و ثقافتی سرمایہ میں سے کچھ چیزیں جو اُسے اپنے معاصری تقاضوں کے مناسب نظر نہ آئیں حذف کر دیں یا انہیں قابلِ اعتنا نہ سمجھا یا اُن پر اس طرح زور نہ دیا جس طرح اُپ نشدوں میں ان کا ذکر ہے۔ لیکن یہ حقیقت تو بہر حال قابلِ تسلیم ہے کہ اس کے تمام نظامِ فکر کی بنیاد انہی چند اصولوں پر جو اس سے ما قبل آریہ قوم کے بلند مفکّرین نے پیش کئے تھے۔

اُپ نشد سنسکرت کے دو لفظوں سے مرکّب ہے۔ اُپ بمعنی نزدیک اور شد بمعنی بیٹھنا یعنی اُپ نشد ان تمام تعلیمات کا نچوڑ ہیں جو ایک صوفی منش اور حکیم اُستاد اپنے شاگرد یا شاگردوں کو حیاتِ انسانی کے اہم مسائل کی وضاحت کے سلسلے میں سمجھاتا تھا۔ ان کی کل تعداد ایک سو اسّی ہے لیکن وہ کس زمانے میں مدوّن ہوئے اس کے متعلق کوئی آخری اور قطعی فیصلہ مشکل ہے۔ عام طور پر مشہور ہے کہ وہ ۸۰۰ اور ۵۰۰ قبل مسیح کے درمیانی زمانے میں وجود میں آئے۔

ان کے بعض مصنفین کے متعلق سوائے نام یا چند غیر واضح تفصیلات کے کچھ زیادہ معلوم نہیں۔ ان میں سے ایک یجنا ولکیا بہت مشہور ہے۔ اس کی مختصر سی زندگی کے حالات کو دیکھتے ہوئے اندازہ ہوتا ہے کہ گوتم بدھ نے جو دولت، شہرت اور سلطنت کو خیرباد کہہ کر ایک بھکاری اور بھکشو کی زندگی اختیار کی تو وہ کوئی انوکھا قدم نہ تھا۔ ایسا اقدام اس سے پہلے آریہ مفکرین کا ایک مسلمہ طریقہ تھا۔ چنانچہ یجنا ولکیا نے ایک دن اپنی خانگی زندگی ترک کر دینے کا فیصلہ کر لیا اور اس مقصد کے لئے اس نے اپنی کل جائداد اپنی دونوں بیویوں میں تقسیم کر دینی چاہی تاکہ ان کو کسی قسم کی تکلیف نہ ہو۔ اس کی ایک بیوی نے کہا: اگر مجھے دنیا کی دولت حاصل ہو جائے تو کیا میں امر ہو سکتی ہوں؟ اس پر کس صوفی درویش نے جواب دیا: دولت تو انسان کو ابدی زندگی نہیں دے سکتی۔ یہ جواب سن کر اس کی بیوی نے اس کے ساتھ جانے پر اصرار کیا تاکہ وہ بھی اس روحانی دولت سے اپنا دامن بھر سکے۔ ایسے انسانوں کی کمی نہ تھی جو دُنیا کی دولت و آسائش، مادی وسائل کی فراوانی اور جسمانی لذّتوں سے محض اس لئے کنارہ کش ہو جانے پر ہر لحہ تیار تھے تاکہ انہیں حیاتِ انسانی کے چند ان اہم سوالوں کا جواب میسر آسکے جن کی پیہم خلش انہیں ہر وقت بے چین کئے دیتی تھی۔

اُپ نشدوں میں یہ سوالات اور ان کے جوابات سبھی درج ہیں۔ چنانچہ ایک جگہ زندگی کے انہیں لاینحل مسئلوں کی طرف اشارہ موجود ہے۔ "ہم کہاں سے آئے ہیں؟ ہم کہاں رہ رہے ہیں اور آخر ہم نے کہاں جانا ہے؟ اگر تم برہما سے واقف ہو تو ہمیں بتاؤ کہ آخر کس کے حکم سے ہم اس دنیا میں کبھی خوشی اور کبھی رنج والم کی زندگی بسر کرتے ہیں؟ حقیقی مؤثر یا تعلیلی قوت کا اصلی و آخری مظہر کون ہے، زمانہ یا فطرت؟ کیا یہ کائنات بالکل ایک اندھی

اور بہری مشیئت ہے یا کسی بنیادی مقصد کے زیر اثر کام کر رہی ہے؟ کیا اس کا حقیقی موثر وہی وجود ہے جسے پُرش کہتے ہیں جو روح اعلیٰ ہے؟"

ایک دوسری جگہ (میتری اُپنشد میں) ایک بادشاہ کا ذکر ہے جس نے ایسے ہی مسائل کے ہاتھوں اپنی سلطنت کو چھوڑ کر جنگلوں کی راہ لی اور ریاضت شروع کی۔ کئی سالوں کی تپسیا کے بعد ایک دن اسے ایک راہب ملا جو کائنات کے پوشیدہ رازوں سے باخبر تھا۔ بادشاہ نے اس سے التجا کی تو اس نے گول مول جواب دیکر ٹالنے کی کوشش کی لیکن جب اس نے سائل کا انتہائی ذوق و شوق دیکھا تو انسانی روح کے متعلق یوں گویا ہُوا:

"یہ انسانی جسم ہڈیوں، گوشت، خون وغیرہ کے مجموعہ کا نام ہے اور اس کی زندگی چند لمحوں سے زیادہ نہیں۔ ایسی حالت میں خواہشات کی غلامی کیسی حقیر چیز ہے؟

یہ انسان جو ہر لمحہ اپنے حیوانی مطالبات کی تسکین میں لگا رہتا ہے، جو غصّہ لالچ، ڈر، نا اُمیدی، جُدائی، بھوک، پیاس، بڑھاپا، موت، بیماری اور غم و رنج کا شکار رہے ـــ خواہشات کی غلامی میں کیوں مبتلا ہے؟

اس کائنات کی طرف دیکھو جو ان چھوٹے چھوٹے کیڑے مکوڑوں کی طرح پیدا ہوتی ہے اور مر جاتی ہے.... یہ سمندر جو اپنی وسعت اور گہرائی کے لحاظ سے ہمیشہ قائم رہنے والے معلوم ہوتے ہیں ایک دن خشک ہو جانے والے ہیں، یہ پہاڑوں کی یہ بلند و بالا چوٹیاں، ستاروں کی یہ پیہم گردش، ہواؤں کا چلنا، چاند اور سورج یہ سبھی چیزیں چند لمحوں کے مہمان ہیں! زندگی کے اس مسلسل اور بے فائدہ چکّر میں آخر انسان خواہشات کی غلامی میں کیوں مبتلا ہے جبکہ اسے علم ہے کہ ایسی حیوانی زندگی اختیار کرنے سے وہ اواگون کے چکّر سے نجات حاصل نہیں کر سکتا؟"

اسکا راز کیا ہے؟ اور اس کے جاننے کا ذریعہ کون سا ہے؟ رگ وید میں عام طور پر آفاق پر زور دیا جاتا رہا۔ اگر تم اس راز سے واقف ہونا چاہتے ہو تو اپنے ارد گرد اس کائنات کا مطالعہ کرو جو دن رات کے چوبیس گھنٹے تمہارے سامنے اپنے راز سربستہ کو کھولنے پر آمادہ ہے۔ لیکن اُپنشدوں نے آفاق کی بجائے انفس کو بہتر اور زیادہ صحیح راستہ سمجھا۔ ان کے نزدیک یہ کائنات خاموش ہے، بے مقصد ہے، ظالم ہے۔ جب تک اس کی طرف سے آنکھیں اور دیگر حواس کو بند نہ کیا جائے راز سربستہ کا انکشاف ممکن نہیں۔ "لب بہ بند و چشم بند و گوش بند" ہی ایک صحیح راستہ ہے۔ حقیقت کا جلوہ اس آسمان و زمین میں نہیں بلکہ قلب کی گہرائیوں میں مضمر ہے، انسان کا قلب وہ سوراخ ہے جس میں سے کائنات اور حقیقتِ ازلی کا نظارہ کیا جا سکتا ہے۔ یہ بیرونی اور خارجی نہیں بلکہ اندرونی اور قلبی آکاش ہے جو ہمارے سوالات کا جواب دے سکتا ہے۔ جب وہ اس منزل کی طرف رواں دواں چلتا ہے تو اسے احساس ہوتا ہے کہ انسانی روح اور روح ازلی ایک ہی حقیقت کے دو پہلو ہیں۔ ایک گورو نے اپنے مرید سے کہا:

"انجیر کا ایک دانہ لاؤ"

"یہ لیجیے۔"

"اسے کاٹو"

"لیجیے، میں نے کاٹ ڈالا۔"

"اس میں تم کیا دیکھتے ہو؟"

"صرف چند چھوٹے چھوٹے بیج ہیں۔"

"ایک بیج کو لے کر اسے کاٹو۔"

"لیجیے، میں نے کاٹ ڈالا ہے"

"اب تم کیا دیکھتے ہو؟"

"کچھ بھی نہیں!"

"سنو، پیارے بیٹے، یہی نظر نہ آنے والی چیز، یہی بسیط شے جس کے متعلق تم نے کہہ دیا کہ کچھ بھی نہیں — اسی بسیط اور غیر مرئی چیز سے یہ بڑا درخت پیدا ہوا، بڑھا اور پھل لایا۔ اے میرے پیارے بیٹے، یقین رکھو کہ ویسی ہی بسیط اور غیر مرئی "حقیقت" ہے جو اس تمام کائنات کی روح ہے۔ یہی رازِ حقیقت ہے، یہی آتما ہے، تت توام اسی۔ یہی تم ہو، اے میرے بیٹے!"

اسی راز کے جاننے پر نجات کا امکان ہے۔ جو شخص اس زندگی کے ظاہری اور مادی پہلوؤں کی خیرگی سے متاثر ہو کر حقیقت سے بے نیاز ہو گیا اس کے لئے سوائے اواگون کے چکر کے اور کوئی راستہ نہیں۔ وہ ایک نہیں، ہزاروں موتوں سے گزر کر بھی حیاتِ ابدی نہیں پا سکے گا اور اسی طرح سنسار میں مختلف شکلوں میں چکر لگاتا رہیگا۔ نجات کا راستہ صرف ایک ہے۔ زندگی اور اس کے مادی لوازمات سے گریز، تپسیا اور حقیقتِ مطلقہ اور صداقت کا علم۔ اس کے بعد وہ زندگی اور موت کے ظالمانہ پنجے سے ہمیشہ کے لئے محفوظ ہو جائیگا اور ایک امر زندگی کا حامل لیکن کیا اس زندگی کو ہم زندگی کہہ سکتے ہیں؟ کیا یہ ابدی موت تو نہیں؟ اپنشدوں پر اگر اعتماد کیا جائے تو نجات یافتہ حالت زندگی کی بجائے ابدی موت کہلانے کی زیادہ مستحق ہے۔ جس طرح ایک بہتا ہوا دریا آخرکار سمندر کی وسعت اور گہرائی میں جا کر ختم ہو جاتا ہے، اپنے وجود اور تشخص سے ہمیشہ کے لئے ہاتھ دھو بیٹھتا ہے اسی طرح دانا اور حکیم اپنے اصلی مرکز میں جا کر مدغم ہو جاتا ہے، اس کا نام اور شکل و روپ اس کی خودی اور انفرادیت، اس کی ہر چیز جس کی بنا پر وہ اپنے آپ کو "میں" سے پکار سکتا ہے، ہمیشہ کے لئے ختم ہو جاتی ہے۔ یہی ابدی سکون جس میں نہ حرارت ہے، نہ تگ و دو، نہ حرکت نہ تڑپ جو ہر اس چیز

اور کیفیت سے خالی اور عاری ہے جس کو ہم زندگی کے نام سے پکارتے اور جانتے ہیں، جہاں مطلق خاموشی، بے حسی، لاعلمی طاری ہے اور جہاں کسی چیز کے ہونے یا نہ ہونے کا احساس بھی موجود نہ ہو۔ یہی ابدی سکون یعنی ہمیشگی کی موت ہی انسان کی نجات ہے اور یہی ان کے خیال میں ہر دانا حکیم کا آخری مطمح نظر اور غایت منزل۔

لیکن جہاں ایسے بلند پایہ تصورات لوگوں کی زندگیوں پر اثر انداز تھے وہاں دوسری طرف مذہبی زندگی کی ظاہریت پرستی اور مادی زندگی کی کشش و دلچسپیاں بھی ہر جگہ نمایاں تھیں۔ مندروں کے پجاریوں اور برہمنوں نے مذہب کو اپنی خواہشات کا غلام بنا رکھا تھا اور روحانیت کی بجائے لوگوں کی توجہ اس کے ظاہری رسوم اور قربانیوں پر مرکوز کر دی تھی۔ ایسے ہی ظاہر پرست علماء کے متعلق اُپنشدوں نے بہت سخت الفاظ استعمال کئے ہیں۔ ایک جگہ لکھا ہے کہ یہ علماء ان کتّوں کی مانند ہیں جو ایک دوسرے کے پیچھے قطار در قطار شہروں اور دیہاتوں میں چکر لگا رہے ہوں اور ان کی زبان پر ہر وقت یہی کلمات ہوں: "اوم، آؤ کھائیں، اوم، آؤ پئیں!" مہاتما بودھ کی پیدائش سے قبل اور ان کی شروع زندگی میں بھی مختلف قسم کے ایسے رجحانات ظاہر ہو رہے تھے جن سے معلوم ہوتا ہے کہ عوام اور خواص میں ایک طرح کی روحانی بے چینی و کسک سی محسوس ہو رہی تھی، لوگ علماء کی ظاہریت پرستی اور جمود سے تنگ آ کر خود مذہب سے برگشتہ ہو چکے تھے اور ویدوں، اور اُپنشد، خدا اور اخلاق سب سے بیزاری کا اعلان کر رہے تھے۔ اس ذہنی نراج اور اخلاقی شکوک و شبہات کو سیاسی بے چینی اور فقدانِ امن نے اور ہوا دی۔ ہر طرف سے احتجاج کی آوازیں بلند تھیں چنانچہ بدھوں کی ایک کتاب میں مندرجہ ذیل عبارت ملتی ہے: "ان امیروں کو دیکھو جنہوں نے بے وقوفی سے اتنی دولت جمع کر رکھی ہے اور جس میں سے وہ غریبوں اور ناداروں کو کچھ دینا پسند نہیں کرتے بلکہ اور زیادہ دولت اکٹھی کرتے اور چند روزہ زندگی کو عیش و عشرت سے

بسر کرنے پر تلے بیٹھے ہیں۔ ان بادشاہوں کو دیکھو جن کی سلطنت کافی وسیع ہے اور جس کا انتظام بھی ان سے تسلی بخش نہیں ہو سکتا لیکن اس کے باوجود ان کی حرص و آز کی انتہا یہ ہے کہ وہ سلطنت کی توسیع میں ہر جائز و ناجائز طریقہ سے گریز نہیں کرتے۔ لیکن ان کا انجام کیا ہے؟ محض موت جس کے بعد نہ ان کی دولت، نہ حشمت، نہ اولاد اور نہ احباب کسی کام آسکتے ہیں"۔

جب گوتم جوان ہوا اس وقت تمام شمالی ہندوستان میں سوفسطائی گروہ پھیلا ہوا تھا۔ اس مذہب کے لوگ عام طور پر مادیت کے حامی ہوتے تھے اور ان کا کام بحث مباحثہ اور مناظرہ تھا۔ وہ شہر بہ شہر اور قریہ بہ قریہ پھرتے اور تمام مخالفوں کو مناظرہ کی دعوت دیتے۔ ان میں سے بعض منطق کی تعلیم دیتے تھے اور ان کا دعوےٰ تھا کہ سیاہ کو سفید اور سفید کو سیاہ ثابت کرنا ایک فن اور علم ہے کیونکہ درحقیقت نہ کوئی شے اصلاً سیاہ ہے اور نہ سفید، نہ خدا ہے اور نہ نیک و بد کی کوئی مطلق تمیز۔ ان مناظرہ بازوں کی گرم بازاری کا یہ حال تھا کہ ہر بڑے شہر میں ان کے لئے عالیشان مکان بنے ہوئے تھے جہاں ان کی بہت آؤ بھگت اور تواضع ہوتی تھی۔ ان سوفسطائی مناظرہ بازوں میں برہسپتی سب سے زیادہ مشہور تھا جس کے چند اقوال منقول ہیں جنہیں اس نے خدا، جنت، ابدی زندگی، اخلاق، علمائے مذہب سب کا تمسخر اڑایا ہے۔

فلسفۂ مادیت کا سرگروہ چارواک اسی سوفسطائی گروہ کی تیار کردہ زمین کی پیداوار تھا۔ اس حکیم کے نزدیک یہ کائنات خود بخود پیدا ہوئی اور موت کے بعد کوئی اور زندگی کا امکان نہیں۔ یہ حواس ہمارے تمام علوم کا سرچشمہ ہیں اور ان کے علاوہ اور کوئی ذریعہ علم ہمارے پاس نہیں۔ نفسِ انسانی خالص مادہ ہے اور روح کا کوئی وجود نہیں۔ مذہب اور دین صرف چند سرپھرے اشخاص کا ڈھکوسلہ ہے۔ فطرت نیکی اور بدی میں کوئی امتیاز نہیں کرتی، سورج، ہوا اور پانی سب انسانوں کے لئے عام ہیں۔

جذبات اور خواہشات پر قابو پانے کی نہ کوئی ضرورت ہے اور نہ کوئی فائدہ۔ زندگی کا مقصد زندگی اور خوشی ہے۔

اس غیر مستقیم ماحول میں مہاویر اور گوتم پیدا ہوئے اور چارواگ کے مادی فلسفہ کی اسے کامیابی سمجھئے کہ ان دونوں مذاہب نے "خدا" اور "روح" کے تصورات کو اپنے نظام میں گھسنے نہ دیا۔ یہ مذہب ہوتے ہوئے بھی لامذہبیت کے رنگ میں رنگے ہوئے تھے۔ دونوں میں ایک اور اہم بات بھی مشترک ہے۔ گوتم اور مہاویر دونو برہمن نہ تھے بلکہ کشتری تھے جس واقعہ سے بعض مغربی مؤرخین اور نقاد یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ یہ دونوں تحریکیں گویا برہمنوں کے خصوصی اختیارات کے خلاف ایک طرح کی بغاوت تھی۔ اس کے علاوہ ایک اور چیز قابلِ غور ہے۔ ان دونوں کے اوّلیں پیرو برہمن اور امیر طبقہ سے آئے، یہ واقعہ خود تعجب انگیز ہے کیونکہ جہاں تک دینی تاریخ کے صفحات سے معلوم ہوتا ہے پیغمبروں کے اوّلین پیرو عموماً نچلے درجے کے لوگ ہوتے تھے۔ ایک اصلاحی تحریک کی ضرورت قوم کو ہوتی ہی اس وقت ہے جب اس کے علماء جامد اور جاہ پسند ہو جائیں اور اس کے اُمراء عیاشی اور زرکشی میں مبتلا ہوں اور اس طرح دونوں گروہ دین اور دنیا کے نام پر عوام کا خون چوس رہے ہوں۔ چنانچہ قرآن نے بار بار اس چیز کو دُہرایا کہ قوموں کی تباہی کا عمومی باعث ان کے امیروں کی عیاشیاں اور حق فروشی ہوتا ہے:

واذا اردنا ان نهلک قریة امرنا مترفیها ففسقوا فیها فحق علیها القول فدمرناها تدمیرا۔

جب ہم کسی بستی کو ہلاک کرنے کا ارادہ کرتے ہیں تو ہم اس کے عیش پرست اور خوشحال لوگوں کو حکم دیتے ہیں پس وہ جی بھر کر فسق و فجور کرتے ہیں پھر ان پر ہمارا قول پورا ہو جاتا ہے پس ہم ان کی اینٹ سے اینٹ بجا دیتے ہیں۔

اس طرح حضرت نوح کے ذکر میں اس چیز کی طرف اشارہ ملتا ہے کہ آپ کے پیرو عوام میں سے تھے جن کو امراء ذلیل سمجھتے تھے اور اسی لئے حضرت نوح کی پیروی سے گریز کرتے تھے۔

فقال الملاء الذین کفروا من قومه ما نراک الا بشرا مثلنا وما نراک اتبعك الا الذین هم اراذلنا بادی الرای۔

نوح کی قوم کے سرداروں نے جو کافر تھے یہ دلیل پیش کی کہ ہم تجھے اپنے ہی جیسا ایک انسان پاتے ہیں اور ہم دیکھتے ہیں کہ تیرے ماننے والے وہی لوگ ہیں جو ہم میں سے زیادہ ذلیل و خوار اور پست ہیں۔

حضرت عیسیٰ کے اوّلیں ماننے والے سب معمولی طبقے کے ماہی گیر اور مزدور پیشہ لوگ تھے۔ اسی طرح قیصر روم نے جب آں حضرت کے متعلق ابوسفیان سے مختلف سوالات کئے تو ان میں سے ایک سوال یہی تھا کہ اس کے پیروؤں کی کثیر تعداد کس طبقے سے تعلق رکھتی ہے۔ جب ابوسفیان نے اپنی طرف سے بڑی حقارت سے یہ جواب دیا کہ نچلے طبقے کے آدمی زیادہ ہیں تو ہرقل نے کہا کہ ایک صحیح پیغمبر کے پیرو ایسے ہی ہو سکتے ہیں۔ ان تمام تاریخی واقعات کی روشنی میں دیکھا جائے تو گوتم بدھ اور مہاویرا کے ابتدائی مریدین کی کثرت کا علماء اور امراء سے ہونا تعجب انگیز ہے۔

گوتم بدھ جس کا اصلی نام سدھارتھ تھا تقریباً ۶۰۰ ق م قبل مسیح میں کپل وستو میں پیدا ہوا جو بنارس سے تقریباً ۱۳۰ میل شمال کی طرف واقع تھا۔ اس کی زندگی کے حالات مشہور ہیں۔ جب وہ ۲۹ برس کا ہوا تو اس نے تاج و تخت ترک کرنے کا فیصلہ کیا۔ کہا جاتا ہے کہ ایک دیوتا اس کے سامنے مختلف شکلوں میں نمودار ہوا۔ ایک بوڑھا شخص جو عمر کے بوجھ سے خمیدہ کمر ہو چکا تھا، ایک بیمار، ایک سڑی ہوئی لاش۔ بعض روایات میں مذکور ہے کہ یہ خارجی دنیا کے تجربات نہ تھے بلکہ محض ذہنی

تصوّرات تھے۔

غرض حقیقت کچھ بھی ہو اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ہر قسم کی فراوانی اور عیش و آرام کے باوجود گوتم کا ذہن ان سے سکون حاصل نہ کر سکا۔ دل کا اطمینان مال و دولت کی کثرت یا قلت پر منحصر نہیں بلکہ زندگی کے روزمرہ اور بنیادی سوالات کے تشفی بخش جوابات سے حاصل ہوتا ہے۔ بعض دفعہ ایک حساس دل اور بیدار مغز انسان کے لئے زندگی کے معمولی واقعات بھی بے اطمینانی کا موجب ہو جاتے ہیں۔ کلدان کا ہر شخص ہر روز ستاروں، چاند اور سورج کے بڑھاؤ چڑھاؤ کا مطالعہ کرتا تھا لیکن کسی کے دل میں وہ سوالات اور وہ ذہنی بے چینی پیدا نہ ہو سکی جس نے حضرت ابراہیم کو کئی دنوں تک بے چین رکھا۔ زندگی کی گہما گہمی کے باوجود ظاہری شان و راحت کے ہوتے ہوئے بھی انسان مصیبت میں کیوں مبتلا ہیں؟ کیا کوئی ذریعہ نجات ہے؟ حضرت ابراہیم اپنے ذہنی غور و فکر کے بعد اس نتیجہ پر پہنچے کہ آفلین کی محبت دراصل تمام بیماریوں کی جڑ ہے اور اس سے نجات ایک حی و قائم خدا سے لو لگانے میں ہے۔ ہر چیز جو غروب ہو جاتی ہے، جس کی زندگی اور حیات کا دارومدار چند لمحوں سے زیادہ نہیں، ہر وہ شے جو پائداری اور استحکام سے محروم ہو انسان کی محبوب نہیں ہونی چاہئے اور وہ کونسی چیز ہے جو اس دائرہ سے خارج ہے؟ مال، دولت، بیوی، بچے، عزت، شہرت، تندرستی، غرض ہر چیز آفلین میں آجاتی ہے اور اس لئے ان سے گلو خلاصی کرانا ہی حقیقی نجات کا راستہ ہے۔ لا احب الآفلین۔ اسی طرح گوتم بدھ نے ان تمام پنگدہ ہائے تصوّرات سے نجات حاصل کرنی چاہی۔ موت، بیماری، بڑھاپا، یہ کن چیزوں کی طرف اشارے ہیں؟ اس طرف کہ انسانی زندگی جس سے ہر انسان بلا وجہ چمٹتا ہے ایک ناپائدار حقیقت ہے، آنی فانی ہے، اس لئے اس کو مقصود حیات بنانا ہی بنیادی بیماری ہے اور نجات کا راستہ صرف اس راز سے واقف ہونے میں

مضمر ہے کہ آفلین کی محبت کو دل سے ہمیشہ ہمیشہ کے لئے نکال دیا جائے ؎

ہر کہ در اقلیم لا آباد شد — فارغ از بند زن و اولاد شد

لیکن اس سلبی نتیجہ پر پہنچنے تک تو گوتم بدھ اور حضرت خلیل کا طریقۂ کار مشترک تھا مگر جب اس نفی کے بعد مثبت قدم اُٹھانے کا مسئلہ پیش آیا تو ان کے نظریات میں بُعد المشرقین پیدا ہو جاتا ہے اور یہیں سے ان کے راستے دو مختلف سمتوں میں بٹ جاتے ہیں۔ "لا" کہنا زندگی کی حرکت کے لئے ضروری ہے لیکن یہ صرف پہلا اہم قدم ہے۔ ہنگامۂ لا کے بغیر انسان کوئی تخلیقی کارنامہ سرانجام نہیں دے سکتا۔

در جہاں آغاز کار از حرف لاست — ایں نخستیں منزل مرد خداست

لیکن بدھ کا فلسفۂ حیات لا کے بعد الا، نفی کے بعد اثبات سے عاری ہے۔ اگر آپ بصد کاوش الا کی تلاش میں کامیاب ہو بھی جائیں تو یہ الا محض بے رنگ، بے صفات، بے حقیقت نظر آئیگا جو الا ہوتے ہوئے بھی لا کا لبادہ اوڑھے ہوئے ہے

او بہ لا در ماند و تا الا نرفت — از مقام عبدہٗ بیگانہ رفت

جب گوتم دولت، سلطنت، زن و اولاد کے بندھن توڑ کر اقلیم لا میں آباد ہُوا تو اسے لامحالہ الا کی تلاش درپیش ہوئی اور اس مقصد کے لئے اس نے سب سے پہلے ایک برہمن سادھو کی شاگردی اختیار کی جو بندھیاچل کے پہاڑوں میں مختلف شاگردوں کے ساتھ حقیقت کی تلاش میں مشغول تھا۔ اسکے زیر ہدایت گوتم نے تمام مقدس کتابوں کا مطالعہ شروع کیا اور ہر قسم کی ریاضت کی۔ لیکن چند سالوں کی رفاقت، مطالعہ اور محنت کے بعد گوتم کو اپنی ناکامی کا احساس ہوا۔ اگرچہ اس پُر فضا ماحول میں رہتے ہوئے جزوی اطمینان اسے ضرور نصیب ہُوا لیکن بنیادی سوالات کا جواب اور دل کی کسک جوں کے توں رہے ... سے اسے

Institute of Islamic Research
HAMDARD BUILDINGS

اعلیٰ مقامات طے کرنے میں کامیابی تو ضرور ہوئی اور زخموں کی شدّت مندمل
بھی ہوتی معلوم ہوئی لیکن بہت جلد اسے احساس ہوا کہ اسے اندمال کی ضرورت
نہیں بلکہ زخموں کی اصل بیماری کو جڑ سے اکھیڑنا ہے اور یہی وہ چیز تھی جو وہ حاصل
نہ کر سکا۔ وہ اوپرا اور سطحی علاج نہ چاہتا تھا اسے تو بیماری کے اصلی وجوہ کی تلاش
تھی تاکہ ان کو ہمیشہ کے لئے ختم کیا جا سکے۔ اس کے بعد وہ ایک دوسرے استاد کے
پاس پہنچا لیکن وہاں بھی کچھ مدت کے بعد اسے ناکامی کا منہ دیکھنا پڑا۔

یہ دونوں برہمن قدیم ہندو دینی و فلسفیانہ تصورات کے مختلف مذاہب سے
تعلق رکھتے تھے۔ جو مختلف چھ مدارس فکر آج ہندوؤں میں مروّج ہیں وہ تو بہت بعد
کی پیداوار ہیں، گوتم کے زمانے میں صرف ان کی ابتدا ہوئی تھی اور مختلف لوگ اپنے
اپنے نقطہ نگاہ سے زندگی کے مسائل پر رائے زنی کیا کرتے تھے۔ اس طرح گویا گوتم
نے ان دو استادوں سے ان تمام مختلف نظریائے فکر کا مطالعہ کر لیا جو اس کے زمانے
میں مروّج تھے اور جو بعد میں ہندو مت کا جزو قرار پائے۔ گوتم کی ناکامی کا مطلب گویا
یہ تھا کہ ویدوں اور اپنشدوں کی مروجہ تشریح اس کے نزدیک قابل قبول نہیں تھی۔
اس سے یہ نتیجہ نکالنا کہ ان علمی جواہر ریزوں کو اس نے بالکل درخور اعتنا نہیں سمجھا
بالکل غلط ہے کیونکہ جو نظام اخلاق گوتم بدھ کے نام سے مشہور ہے اور جس فلسفۂ حیات
کی طرح اس نے ڈالی وہ تمام انہی کتب مقدسہ پر مبنی ہے اور اسی سرچشمہ سے سیراب
ہے۔ اگرچہ یہ چیز بھی اپنی جگہ ناقابل تردید ہے کہ اس کی عظیم الشان شخصیت اس
محدود دائرہ میں محصور نہ رہ سکی اور اس نے ہندوستان کے مختلف نظام ہائے فکر
میں اپنے لئے ایک علیحدہ اور مستقل جگہ پیدا کر لی۔

کیا ریاضت اور تپسیا سے روشنی میسر آسکے گی؟ کیا یہ انسانی جسم اس روحانی
نور کے راستے میں رکاوٹ تو نہیں؟ گوتم کے دل میں اس خیال کا آنا تھا کہ اس نے

فیصلہ کرلیا کہ وہ اب کسی استاد اور گورو کے پاس جانے کی بجائے اس نظریہ کو آزمائے گا۔ اگرخالص علمی مشاغل اور فلسفیانہ تفکر حیات کی پیچیدہ گتھیوں کو نہیں سلجھا سکتے تو شاید عملی ریاضت اور مجاہدات آنکھوں سے پردہ اٹھادیں۔ اگر قیل وقال، عقل وتدبر سے گہر مقصود ہاتھ نہیں آیا تو ممکن ہے کہ اس راستے سے ہی آب حیات تک پہنچنے کا امکان پیدا ہو جائے۔ اس فیصلہ کے بعد گوتم چپ چاپ روانہ ہوا اور جہاں آجکل بدھ گیا کا مندر ہے وہاں ارویلا کے جنگلوں میں نیا تجربہ شروع کیا۔ اس زمانے میں یہ عقیدہ تھا کہ ریاضت سے انسان میں مافوق الفطرت طاقتیں اور گہری نظر پیدا ہو جاتی ہیں۔ گوتم نے کھانا پینا اتنا کم کردیا کہ اس کا جسم محض ہڈیوں کا ڈھانچا رہ گیا اور اس حالت میں ہلنا جلنا اٹھنا بیٹھنا ممکن نہ رہا۔ پانچ سادھو اس کی ریاضت کو دیکھ کر اس کے گرد جمع ہو گئے تھے اور انہیں بجا امید تھی کہ گوتم چند ہی دنوں میں مہاتما کے درجہ تک پہنچ جائیگا لیکن بدقسمتی سے گوتم کو یہ ریاضت بالکل راس نہ آئی۔ وہ خدائی فرمانروائی اور فوق الانسانی طاقتوں کا خواہشمند نہ تھا جو اس طریقہ پر قناعت کرلیتا، اسے تو انسانی زندگی کے روزمرہ کے مسائل سے دلچسپی تھی۔ وہ قوت اور معجزے نہ چاہتا تھا وہ حیات کی جو اس کے نزدیک ہمہ تن سوال تھی پیچیدہ گتھی حل کرنا چاہتا تھا۔ اور یہی وہ مقصد تھا جو اس طرز زندگی سے حاصل نہ ہو سکا۔ ایک دن اسی ذہنی کشمکش میں مبتلا وہ اپنی جگہ سے اُٹھا اور گر پڑا۔ اس کے ساتھیوں نے سمجھا کہ وہ ہمیشہ کے لئے ختم ہو گیا لیکن انسانوں کی خوش قسمتی تھی کہ گوتم اس مرحلے سے جانبر ہؤا۔ اس کے بعد اس نے فیصلہ کیا کہ وہ دوبارہ کھانا کھائے گا اور معمول کی زندگی بسر کرے گا۔ اس وقت ایک عورت دودھ اور چاول لے کر آئی اور گوتم نے کھائے۔ جب ان پانچوں شخصوں نے گوتم کو کھانا کھاتے دیکھا تو وہ اس کی تپسیا کے مفید نتائج سے ناامید ہو کر لوٹ گئے۔ لیکن گوتم کے لئے

حقیقت ابھی تک اتنی ہی دُور تھی جتنا پہلے اور زندگی اسی طرح ہمہ تن سوال۔
چھ سال کی جسمانی ریاضت کے بعد وہ اس صداقت کو پاچکا تھا کہ اس مقصد
کے لئے یہ طریقہ کار بالکل لایعنی ہے۔ دولت وثروت، علمی مباحث اور فلسفیانہ
افکار، صوفیانہ مجاہدات سبھی کو آزمایا گیا اور سب بے کار ثابت ہوئے۔ اس کے
بعد اس نے ایک درخت کے نیچے ڈیرا جمایا اور مراقبہ اور عبادت شروع کی۔
اس دفعہ اس نے تہیّہ کر لیا کہ جب تک وہ اپنا مقصد حاصل نہیں کرے گا
یہاں سے نہیں اُٹھے گا۔ چنانچہ بیان کیا جاتا ہے کہ سات ہفتے کے بعد اسے
روشنی نظر آئی جس کے بعد اس کی ذہنی کش مکش ختم ہوگئی، اس کے سب سوالوں کا
جواب مل گیا، انسانی زندگی کی تمام لاینحل گتھیاں سلجھ گئیں اور گوتم صحیح معنوں
میں "بدھ" یعنی نور سے منوّر ہوگیا۔ کئی سالوں کی انتہائی محنت کے بعد گوتم
اپنے مقصد میں کامیاب ہُوا۔

لیکن یہ "روشنی" جس کا گوتم نے دعوےٰ کیا آخر کیا چیز تھی؟ جب ہم پڑھتے
ہیں کہ اس نے آریاؤں کے تمام فکری اور حکیمانہ ورثے کو حاصل کر لیا اور وہ
بھی اپنے زمانے کے بہترین اساتذہ سے اور اس کے باوجود اس کے قلب کو اطمینان
نصیب نہ ہُوا، اس کا ذہنی انتشار رفع نہ ہوسکا، اس کے سوالات کا تشفی بخش
جواب نہ مل سکا، تو آخر اس "روشنی" میں کون سی خصوصیّت تھی جس نے تمام
مسائل کی گرہیں ایک ایک کرکے کھول دیں اور وہ رازِ حیات سے باخبر ہوگیا؟
اس واقعہ سے تو انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ایک دن اس کے قلب میں روشنی پیدا
ہوگئی جس سے اسے وہ اطمینانِ قلب حاصل ہوگیا جس کی اسے مدتوں سے
خواہش تھی۔ یہ کیفیت کوئی گوتم سے مخصوص نہیں۔ تمام قوموں کا صوفیانہ
لٹریچر اس طرح کے تجربات سے بھرا ہُوا ہے۔ اگر اس سلسلے میں گوتم اور غزالی

کا مقابلہ کیا جائے تو کئی حیثیتوں میں ان کی زندگی اور تجربات میں مماثلت نظر آئے گی۔ دونوں اپنی علمی روایات سے پورے طور پر بہرہ ور تھے اور ان کا یہ اکتساب کوئی معمولی درجے کا نہ تھا بلکہ خالص علمی اور ناقدانہ۔ دونوں کو محسوس ہو رہا تھا کہ وہ خود اور انکی قوم ایک عمیق اخلاقی گراوٹ میں مبتلا ہیں جس سے نکلنے کے لئے خالصتہً ایک اخلاقی طریقہ کار اختیار کیا جانا ضروری ہے۔ دونوں کافی عرصہ تک ایک ذہنی کشمکش میں مبتلا رہے اور صحیح راستے کی تلاش میں اپنے حکیمانہ اور فلسفیانہ لٹریچر کا مطالعہ بھی کیا لیکن اس میں انہیں سوائے مایوسی اور ناکامی کے اور کچھ ہاتھ نہ آیا۔ اس کے بعد وہی مراقبات اور مجاہدات جس کے نتیجہ میں دونوں کے دل میں روشنی دکھائی دی اور اس کے ساتھ ہی تمام لاینحل مسائل حل ہو گئے۔ منقذ میں اسی ذہنی اور قلبی بیماری کا ذکر کرنے کے بعد غزالی کہتے ہیں کہ اس بیماری سے نجات اس نور سے ہوئی جو حضرت حق سبحانہ نے میرے دل میں ڈالا تھا اور یہی نور اکثر عرفانی امور کی تالی اور کنجی ہے۔ پس جس شخص نے یہ گمان کیا کہ کشفِ حقائق صرف دلائل (علمی) پر موقوف و منحصر ہے اس نے اللہ کی رحمت وسیع کو تنگ و محدود کر دیا جب حضرت رسول کریمؐ سے شرح صدر کے معنی پوچھے گئے جس کا ذکر مندرجہ ذیل آیت قرآنی میں ہے:

فمن یرد اللہ ان یھدیہ یشرح صدرہ للاسلام۔ — جب خدا چاہتا ہے کہ کسی کا قلب اسلام کے لئے کھول دے۔

تو آں حضرتؐ نے فرمایا ھو نور یقذفہ اللہ تعالیٰ فی القلب وہ ایک نور ہے جس کو اللہ تعالےٰ دل میں ڈال دیتا ہے۔ پھر پوچھا گیا کہ اس کی علامت کیا ہے؟ آں حضرتؐ نے فرمایا التجافی عن دار الغرور والانابۃ الی دار الخلود یعنی دنیا سے منہ پھیرنا جو دارِ غرور ہے اور عاقبت کی طرف رجوع کرنا جو دارِ پائدار ہے اور یہی مطلب ہے اُس حدیث کا جس میں آں حضرتؐ نے فرمایا ان اللہ

تعالیٰ خلق الخلق فی ظلمۃ ثم رش علیہم من نورہ یعنی اللہ تعالیٰ نے خلقت کو اندھیرے میں پیدا کیا پھر ان پر اپنا نور چھڑکا۔ پس اس نور سے کشف (حقائق) کو طلب کرنا چاہیئے نہ صرف دلائل عقلیہ سے۔" (اردو ترجمہ، صفحات ۱۲-۱۳)

کیا یہ روشنی یا نور یا تجلّی عقل سے کوئی علیحدہ چیز ہے یا اُسی کا تکمّل تتمہ ہے؟ منقذ میں غزالی کی رائے یہی ہے کہ نور ایک ذریعۂ علم ہے جو عقل کے بعد پیدا ہوتا ہے اور جس کے ذریعہ عالم غیب اور زمانۂ مستقبل کی باتیں معلوم ہو جاتی ہیں جو عقل کی دسترس سے باہر ہیں (صفحہ ۸۰)۔ اسی طرح احیاء العلوم (جلد سوم، باب اوّل، بیان ۷-۹) میں ان کی بحث سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک نور و تجلّی علمی اکتساب کے بعد حاصل ہو سکتی ہے بشرطیکہ قلب انسانی دنیاوی علائق سے پاک ہو۔ اس کو دوسرے لفظوں میں یوں سمجھئے کہ اگر کوئی انسان تحصیل علوم کے بعد مسائل حاضرہ پر پورے انہماک، خلوصِ نیّت اور جذبۂ خدمت سے توجہ کرے تو وہ مسائل کے حل میں ایک روشن و واضح برہان پا سکتا ہے جس کے بعد اس کے لئے سارے پیچیدہ عقدے وا ہو جاتے ہیں۔

اس سلسلے میں غزالی نے دو مثالیں دی ہیں جن سے وہ اپنا مفہوم واضح کرنا چاہتے ہیں۔ فرض کرو کہ ایک حوض زمین میں کھدا ہوا ہے۔ اس میں پانی پہنچانے کے دو طریقے ہیں۔ یا تو اوپر سے نالیاں بنا کر کسی جگہ سے اس میں پانی بھر دیا جائے یا زمین کو اتنا کھودا جائے کہ خود بخود اندر سے پانی نکل آئے۔ دوسرے طریقے کا پانی صاف بھی زیادہ ہوگا اور ہمیشہ بھی رہے گا۔ پس قلب کو حوض سمجھنا چاہیئے اور علم کو پانی اور حواس خمسہ کو مثل نالیوں کے تصوّر کرنا چاہیئے۔ یعنی حواس خمسہ کے ذریعے بھی علم حاصل ہو سکتا ہے اور قلب کی صفائی کی جائے تو خود اس میں سے بھی علم کا چشمہ پیدا ہو جاتا ہے۔ لیکن یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر دل میں علم موجود نہ ہو تو

اس کے اندر سے چشمہ کس طرح پیدا ہوگا؟ اس کا جواب غزالی کے پاس کچھ نہیں اور وہ محض یہ کہہ کر ٹال دیتا ہے کہ یہ اسرارِ قلبی میں سے ہے۔

اس کے بعد دوسری مثال ملاحظہ کیجئے۔ کسی بادشاہ کے سامنے ذکر ہوا کہ اہلِ روم و اہلِ چین نقاشی کے کام میں بہت ماہر ہیں۔ بادشاہ نے فیصلہ کیا کہ ایک کمرے کا ایک رُخ تو چین والوں کے سپرد کردیا جائے اور دوسرا روم والوں کے اور بیچ میں ایک پردہ ڈال دیا جائے تاکہ کوئی دوسرے کی کاریگری سے باخبر نہ ہونے پائے۔ روم والوں نے اپنی طرف کی سجاوٹ کے لئے بے شمار قسم کے رنگ منگوائے مگر چین والوں نے صرف دیوار کو جِلا دینے پر اکتفا کیا۔ مدت معینہ کے بعد جب پردہ ہٹایا گیا تو چین والوں کی طرف روم والوں کی طرف سے زیادہ آراستہ تھی کیونکہ مقابل کی دیوار کا ہر نقش اس میں منعکس تھا۔ غزالی کا خیال ہے کہ چینی طریقہ صوفیا کا ہے جو قلب کی صفائی سے اپنا مقصد حاصل کر لیتے ہیں۔ لیکن وہ سوال جو پہلی مثال میں اُٹھایا گیا تھا یہاں بھی پیدا ہوتا ہے۔ فرض کیجئے کہ چین والے تو دیوار کو خوب چمکاتے لیکن روم والوں نے اپنے حصّہ کی دیوار پر کوئی نقش و نگار نہیں بنائے تو پھر پردہ اُٹھنے کے بعد ان کا چمکانا کس کام آئے گا؟ وہاں تو وہی روزِ اول والا معاملہ ہوگا۔ اس سے یہ معلوم ہوجاتا ہے کہ اکتساب علم کے بغیر اول تو نور کا چمکنا ممکن ہی نہیں اور اگر تجلی میسر ہو بھی تو اس تجلّی سے علم سے عاری قلب کوئی فائدہ نہیں اُٹھا سکتا۔ وہاں کچھ ہوگا تو تجلّی اس کو منوّر کرسکتی ہے اور اگر وہاں قلب بالکل سفید کاغذ کی طرح ہو تو وہ روشنی اس پر کچھ اپنی طرف سے لکھ نہیں سکتی۔ حقیقت یہی معلوم ہوتی ہے کہ علم کی تحصیل بھی اسی طرح ناگزیر ہے جس طرح قلب کی صفائی جو آفلین کی محبت سے خالی ہونے سے پیدا ہوتی ہے عقل و وجدان کے صحیح امتزاج سے ہی ایک بلند سیرت اور کردار پیدا ہوتا ہے۔

شیخ شہاب الدین سہروردی نے عوارف المعارف (باب چہارم) میں مفکرین کی چار قسمیں بیان کی ہیں، سالک، مجذوب، سالک مجذوب، مجذوب سالک۔ سالک وہ شخص ہے جس کی تمام تگ و دو صرف علمی اکتساب تک محدود رہ جائے اور اسے کوئی تجلّی میسر نہ آئے۔ مجذوب وہ ہے جسے تجلّی تو حاصل ہو جائے لیکن اس کا دل علوم و معارف علمیہ سے بالکل بے بہرہ ہو۔ شیخ سہروردی کے نزدیک یہ دونوں قسم کے لوگ بہت نچلے درجہ میں مقیم ہوتے ہیں، ان سے کسی تخلیقی یا تعمیری کام کی توقع نہیں کی جا سکتی۔ تیسری قسم کے لوگ وہ ہیں جو زندگی کا آغاز اکتساب علم سے کریں لیکن ایک منزل پر جا کر ان کو تجلّی میسر آ جائے، اور چوتھی قسم کے وہ لوگ ہیں جن کا قلب آغاز ہی میں تجلّی سے منور ہو جائے لیکن بعد میں وہ اکتساب علم پر تیار ہو جائیں۔ اگرچہ شیخ سہروردی اس آخری قسم کو یعنی مجذوب سالک کو بلند ترین درجہ دیتے ہیں لیکن غزالی کے نزدیک سالک مجذوب بلند ترین منصب ہے۔ چنانچہ احیاء العلوم (جلد اوّل، باب اوّل، فصل دوم، بیان سوم) میں ایک جگہ یوں ذکر کیا ہے کہ جنید بغدادی فرماتے ہیں کہ مجھ سے ایک روز میرے مرشد سری سقطی نے کہا کہ جب تم میرے پاس سے اُٹھتے ہو تو کس کے پاس بیٹھتے ہو؟ میں نے کہا کہ محاسبی کے پاس۔ (محاسبی تصوف، کلام، فلسفہ، حدیث سبھی کے ماہر تھے) پھر جب میں آپ کے پاس سے اُٹھا تو سُنا کہ فرمایا کہ تجھ کو خدا علم اور حدیث والا صوفی کرے، صوفی حدیث والا نہ کرے۔ اس قول سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ جو شخص حدیث اور علم کو حاصل کر کے صوفی بنتا ہے وہ فلاح پاتا ہے اور جو علم سے پہلے صوفی بنتا ہے وہ اپنے نفس کو خطرے میں ڈالتا ہے یعنی غزالی کے نزدیک سالک مجذوب ایک بلند ترین منصب ہے جو کسی مفکر کو نصیب ہو سکتا ہے۔ چنانچہ گوتم اور غزالی دونوں کے تجربات اسی نوعیت کے تھے، انہوں نے زندگی کا آغاز اکتساب علم سے کیا جس کے باعث ان کے ذہن میں حیاتِ انسانی کے متعلق چند پیچیدہ

سوالات پیدا ہوئے۔ اس ذہنی پریشانی کو دور کرنے کے لئے اُنہوں نے اپنے قومی علمی سرچشمہ سے سیراب ہونے کی کوشش کی، لیکن کامیابی نہ ہوئی۔ اس کے بعد اُنہوں نے از خود ان مسائل پر غور و خوض شروع کیا اس حالت میں کہ ان کا قلب ہر قسم کے خطرات و شہوات سے پاک ہو چکا تھا۔ یہی حالت تھی جب ان کے قلب پر روشنی نمودار ہوئی۔ اس روشنی نے ان کو تقلید اور رسم پرستی سے بالکل آزاد کر دیا۔ جب تک ان کی نگاہ مروّجہ مذاہب فکر کی حدود کے اندر مقید رہی ان کی ذہنی پریشانی دور نہ ہو سکی کیونکہ ان حدود کے اندر رہ کر کسی تخلیقی کام کی توقع نہ تھی۔ روشنی کا آنا گویا ان حدود سے متجاوز ہونا تھا، تقلید کی بندھنوں کا توڑنا اور ایک بالکل الگ اور انوکھے طرزِ فکر کی بنیاد رکھنا تھا۔ غزالی کا خیال ہے کہ یہ تجلّی مشکوٰۃِ نبوّت کا پرتو تھا یعنی اس نے قدیم و معاصر تمام مذاہب فکر سے ہٹ کر بلا واسطہ اس سرچشمہ سے اکتساب کیا جو تمام حقیقتوں کا منبع اور تمام نوروں کا مرکز ہے۔ گوتم نے اگرچہ اس قسم کا کوئی اعلان نہیں کیا لیکن اس کی تمام اجتہادی کوششوں کا اگر غائر مطالعہ کیا جائے تو اس سے یہی استنباط ہوتا ہے کہ اس نے تمام قدیم و جدید مذاہب ہائے فکر سے بالا ہو کر خالص اس سرچشمہ سے سیراب ہونے کی کوشش کی جو ویدوں اور اُپنشدوں میں محفوظ تھا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ بدھ کے پیروؤں نے بعد میں گوتم کے اجتہادات کو بالکل ایک مستقل حیثیت دیدی اور کوشش کی کہ اس کا رشتہ قدیم سرچشمہ سے بالکل منقطع کر دیا جائے۔ لیکن اس بات کی قوی شہادت موجود ہے کہ گوتم کے نظریۂ حیات اور نظامِ اخلاق کی کلّی بنیاد ان تصوّرات پر مبنی تھی جو اُپنشدوں میں موجود تھے اور جن سے اس نے سرِ مو انحراف نہ کیا۔

اس کی تحریک کو ہندو مت کے خلاف بغاوت کہنا حالات کی بالکل غلط

تاویل ہوگی۔ اگر وہ بغاوت تھی توان نظریوں کے خلاف جن کو مختلف ارباب فکر نے اس کے عہد میں رواج دیا تھا۔ اس کی ذہنی پریشانی اور قلبی کشمکش محض اس بات کی آئینہ دار ہے کہ اس کی طبیعت کو اُن حدود میں مقید رہنا گوارا نہ تھا۔ آخر کار کئی سالوں کی کوشش کے بعد اس کو بالکل ایک نیا راستہ نظر آیا جس پر چل کر اسے یقین تھا کہ وہ نہ صرف اپنی قوم بلکہ کل انسانیت کو تاریکی کے گڑھے سے نکال کر روشنی کی طرف لا سکے گا اور یہیں سے اس کی زندگی کا نیا باب شروع ہوتا ہے جس کے باعث ایشیا کے عوام کئی صدیوں تک اس کی تعلیم سے روحانی سکون حاصل کرتے رہے۔

گوتم کا پہلا قدم اپنے معاصری مفکرّین کے خلاف اعلانِ جنگ تھا۔ جیسا کہ پہلے ذکر کیا جا چکا ہے اس زمانے میں سوفسطائی گروہ نے لوگوں کو ایک شدید ذہنی اُلجھن میں مبتلا کر رکھا تھا۔ ہر معاملہ میں منطقی دلائل، سفید کو سیاہ اور سیاہ کو سفید ثابت کرنے کی کوششیں، اخلاق اور اخلاقی اقدار کی تضحیک، غرض انکے طریقہ کار نے لوگوں کو زندگی کے تمام بنیادی مسائل سے ہٹا کر محض عیش امروز کی طرف متوجہ کر دیا تھا۔ چارواک کا مادی نظریۂ کائنات بھی اسی سلسلے کی ایک کڑی تھی۔ ان خطرناک حالات میں جبکہ ہر طرف ذہنی طوائف الملوکی طاری تھی گوتم نے بنیادی مسائلِ حیات کے متعلق بالکل غیر جانبداری کا رویہ اختیار کیا جس کو ہم تشکیک یا لاادریت کہہ سکتے ہیں۔

بدھ کے مختلف مکالمات کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ کم از کم دس مختلف مسائل کے متعلق گوتم نے بحث مباحثہ کرنے سے مکمل انکار کر دیا۔ وہ مسائل درج ذیل ہیں:

۱، ۲۔ کائنات قدیم ہے یا حادث۔

۳، ۴۔ کائنات لامحدود ہے یا محدود۔

۵، ۶۔ روحِ انسانی جسم کے مماثل ہے یا مختلف۔

۷، ۸۔ کیا نجات یافتہ انسان موت کے بعد زندہ ہے یا نہیں؟

۹، ۱۰۔ کیا یہ ممکن ہے کہ انسان زندہ بھی ہو اور مرا ہوا بھی، یا ان میں سے دونوں حالتیں اس پر عائد نہ ہوتی ہوں؟

آخری چار سوال انسانی روح کے متعلق ہیں۔ قدیم آریائی نقطۂ نظر سے موت کے بعد انسان دوبارہ اس دُنیا میں اپنے کرموں کا اجر حاصل کرنے کے لئے پیدا ہوتا ہے اور ناجی شخص جس نے نروان حاصل کر لیا ہو، پیدائش و موت کے اس دائمی چکر سے چھٹکارا پا لیتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ دوسری زندگی اور پہلی زندگی میں کوئی وجۂ تسلسل ہے؟ کیا کوئی ایسی چیز ہے جو ایک موت کے بعد دوسری پیدائش کے وقت نئی زندگی میں منتقل ہو جاتی ہے؟ عام طور پر تو یہی کہا جاتا ہے کہ انسانی روح ایک لازوال اور نہ مرنے والی چیز ہے جو کسی آدمی کی موت کے بعد نئی زندگی کی بنیاد اور اس کے شخصی تسلسل کو قائم رکھتی ہے اور یہی نظریہ گوتم کے زمانے میں مروّج بھی تھا لیکن اس نے اس تصوّر کو رد کر دیا۔ اس کے نزدیک روحِ انسانی کو ابدی یا غیر ابدی ماننے کے لئے کوئی دلائل موجود نہ تھے۔ اس نے یہی بہتر سمجھا کہ اس مسئلے کے متعلق خاموشی اختیار کرے۔ نہ صرف یہ بلکہ مجرد روح کے وجود کے متعلق بھی اس کے کلام میں کوئی اثباتی الفاظ نہیں ملتے۔ جہاں تک روح کی ماہیّت کا سوال ہے قرآن بھی اس کی تائید کرتا ہے۔ لوگوں کے مطالبات کے جواب میں قرآن نے صرف اتنا کہا:

یسئلونک عن الروح قل الروح من امر ربی۔	لوگ تم سے روح کے متعلق سوال کرتے ہیں کہو کہ روح میرے رب کا "امر" ہے۔

اب یہ "امر ربی" کا مجموعۂ الفاظ خود اسی طرح مبہم اور غیر واضح ہے جس طرح کہ لفظ روح۔ انہی دو الفاظ کی بنیاد پر صوفیاء اور حکمائے اسلام نے کافی طویل اور دل چسپ بحث کی ہے۔ لیکن یہ بنیادی سوال کہ روح کیا چیز ہے؟ بالکل اسی طرح لاینحل رہا جیسا اس جواب سے پہلے تھا۔ مگر جہاں تک روح کے وجود کا تعلق ہے قرآن اس کا اثبات کرتا ہے اور گوتم اس کا انکار یا کم از کم نہ اثبات نہ انکار۔ ایک دفعہ اس مسئلہ کو سمجھاتے ہوئے اس نے کہا کہ ہمارے حواس یا ہمارا جسم ہی وہ ذرائع ہیں جن کی وجہ سے ہم "میں" کا تصوّر حاصل کرتے ہیں لیکن صحیح عالم وہ ہے جو اس غلط مفروضہ سے اس جہالت سے نجات حاصل کرلے۔ چنانچہ اس انکار روح کے بعد بدھ مت کے لئے انسانی خودی اور تشخّص سے انکار نظام اخلاق کا ایک بنیادی تصور قرار پایا۔

ایک دفعہ ایک بھکشو نے گوتم سے رُوح کے متعلق سوال کیا:

کیا روح کا وجود ہے؟

گوتم خاموش رہا۔

کیا روح کا وجود نہیں؟

گوتم پھر بھی خاموش رہا۔

اس کے بعد وہ بھکشو اٹھا اور چلا گیا۔ یہ دیکھ کر اس کے عزیز شاگرد آنند نے اعتراض کیا کہ ان سوالات کے جواب کیوں نہیں دئے گئے۔

گوتم نے کہا "اگر اس کے پہلے سوال کے جواب میں میں "ہاں" کہتا تو اس سے عام مروجہ عقیدہ کی تائید ہوتی کہ روح ایک پائیدار اور دائمی چیز ہے۔ اور اسی طرح اگر اس کے دوسرے سوال کا جواب یہ دیتا کہ روح کا وجود نہیں، تو گویا روح کے وجود کے منکرین کی تائید ہوتی۔" ان دونوں متضاد نظریات سے بچنے کیلئے گوتم نے خاموشی

اختیار کرنا بہتر سمجھا۔ لیکن بدھوں کے ایک مشہور عالم ناگ ارجن کی رائے ہے کہ گوتم کا اصلی اور بنیادی نقطۂ نگاہ انکار روح ہی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ یہ نظریہ اتنا خوفناک ہے کہ گوتم نے عام انساں کے سامنے اس کی تلقین مناسب نہ سمجھی اور اسی لئے اس کے اقوال میں دونوں قسم کے نظریات کی طرف اشارے ملتے ہیں۔

اس سلسلے میں ایک دوسرے مشہور بدھ عالم ناگ سین کی تشریح قابل غور ہے۔ ایک یونانی بادشاہ مینی انڈر نے جو باختر میں حکمران تھا ناگ سین سے اس معاملہ میں گفتگو کی۔

بادشاہ نے پوچھا تمہارا کیا نام ہے؟

"میرے والدین، بھکشو اور دوسرے لوگ مجھے ناگ سین، کہتے ہیں لیکن ناگ سین کوئی علیحدہ وجود نہیں۔"

اس پر بادشاہ نے بجا طور پر اعتراض کیا کہ اگر اس نام میں کوئی علیحدہ وجود مضمر نہیں تو پھر وہ کون ہے جو نیکی اور پرہیزگاری کی زندگی بسر کرتا ہے؟ کون ہے جو نروان حاصل کرتا ہے؟ اسی طرح وہ کون ہے جس سے بدی کے ہزاروں مختلف کام سرزد ہوتے ہیں؟ اگر اس اصول کو تسلیم کیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ نیکی اور بدی، خیر اور شر، وعدہ وعید، سزا و جزا کی کوئی حقیقت نہیں۔ اس کے بعد بادشاہ نے یکے بعد دیگرے انسانی جسم کے مختلف حصوں، حواس، ذہن وغیرہ کا نام لے کر پوچھا کہ کیا ان میں سے کوئی ناگ سین ہے؟ ان سب کا جواب نفی میں پاکر بادشاہ نے کہا تو ہمارے خیال میں ناگ سین کی کوئی حقیقت اور وجود نہیں، یہ ایک لفظ ہے جس کے کوئی معنی نہیں، ناگ سین محض دھوکا، فریب، سراب اور مایا ہے۔

اس اعتراض کے جواب میں ناگ سین نے بادشاہ سے رتھ کے متعلق سوالات شروع کئے۔ رتھ کیا ہے؟ کیا پہیے، دُھرا، بانس، چھت، لگام رتھ ہیں؟ کیا یہ سب

چیزیں مل کر رتھ بنتی ہے؟ اور اگر ان چیزوں کو ذہن سے خارج کر دیا جائے تو کیا کوئی ایسی چیز رہ جاتی ہے جسے ہم رتھ کہہ سکتے ہیں؟

ان تمام سوالوں کے جواب میں بادشاہ نے کہا۔ نہیں۔

اس پر ناگ سین نے کہا۔ پھر مجھے تو رتھ کہیں دکھائی نہیں دیتی، آپ نے غلط بیانی سے کام لیا ہے۔ لیکن بادشاہ کا اس پر اطمینان نہ ہوا۔ اس نے کہا:

"میں نے کوئی غلط بیانی نہیں کی۔ رتھ موجود ہے اور اسی پر بیٹھ کر میں آیا ہوں چھت، پہیے، دُھرا، بانس وغیرہ سب چیزیں مل کر رتھ بنتی ہے اور یہی چیزیں وہ نشانات ہیں جن کو دیکھ کر ہر آدمی رتھ کو پہچان سکتا ہے۔"

ناگ سین نے جواب دیا "بالکل یہی معاملہ ایک انسان کے متعلق ہے۔ انسانی جسم کے مختلف بے شمار اجزا اور حواس اور ذہن وغیرہ مل کر ہی شخص بنتا ہے اور انہی کی بنا پر مجھے ناگ سین کے نام سے پکارا جاتا ہے۔ گوتم کا مشہور قول ہے کہ جس طرح مختلف چیزوں کے ملنے سے رتھ بنتی ہے اسی طرح سکندھوں سے مل کر ایک شخص کا وجود قائم ہوتا ہے۔"

بُدھ مت میں انسانی وجود کو پانچ حصوں میں تقسیم کیا جاتا ہے۔ (۱) مادی اجزا، جو تعداد میں ستائیس ہیں، اور جن کو اصطلاحی طور پر روپ کہا جاتا ہے۔ (۲) حواس ستہ یعنی پانچ حواس اور چھٹا ذہن جو حافظہ کا مقام ہے (۳) تصورات تجریدی جو حواس ستہ کے مقابلے پر چھ ہیں۔ سُننے کی حس کے ماتحت مثلاً رنگ یا درخت کے تصورات۔ (۴) قوائے یا قابلیتیں جو تعداد میں ۵۲ ہیں۔ (۵) تعقل یہی انسان کے تمام ممکنہ مادی یا غیر مادی اجزا یا قوتیں ہیں جن میں سے کوئی پائدار اور مستقل نہیں۔ پہلے جز یعنی مادی اجزا کی مثال اس جھاگ کی طرح ہے جو پانی پر بہتی ہے اور چند لمحوں سے زیادہ اس کی زندگی نہیں۔ دوسرے جز یعنی حواس ستہ کی

مثال اس بلبلے یا حباب کی سی ہے جو پانی کی سطح پر چند منٹوں کے لئے اُبھرتا اور پھر غائب ہو جاتا ہے۔ تیسرا جزو یعنی تصورات تجریدی وہ غیر حقیقی سراب ہے جو سورج کی تپش سے پیدا ہوتا ہے لیکن جس کا اصلی وجود عدم سے زیادہ وقعت نہیں رکھتا۔ چوتھا گروہ یعنی ذہنی اور اخلاقی رجحانات کیلے کے چھلکوں کی طرح بے حقیقت ہیں۔ آخری گروہ یعنی تعقل محض جادو کا چھلاوہ۔ ان پانچوں میں سے کوئی ایک بھی روح نہیں کہلا سکتا اس لئے روح کا وجود اور عدم مساوی ہے۔

اسی طرح گوتم نے حیات بعد الممات اور خود خدا کے متعلق یہی نقطہ نگاہ پیش کیا یعنی ان چیزوں پر یقین کرنا یا انکار کرنا اخلاقی زندگی کے لئے بالکل غیر ضروری ہے۔ خدا یعنی برہما کے متعلق اس نے ایک مکالمہ میں وہی خصوصیات اور صفات گنوائیں جو ہر توحیدی مذہب نے پیش کی ہیں اور اس کے بعد ایک صوفی درویش کی زبانی اس کے علم کی وسعت کا مذاق اُڑایا۔ کائنات کے متعلق چند بنیادی سوالات نے اس کو پریشان کر رکھا تھا۔ اس نے اپنے اُستادوں سے پوچھا، پھر دیوتاؤں سے پوچھا۔ ان سب نے اسے ہدایت کی کہ اس کی تشفی صرف وہ خدائے بزرگ و برتر کر سکتا ہے جو اس کائنات کا خالق ہے علیم، بصیر ہے، تمام قوتوں کا مالک، تمام صفاتِ حسنہ کا حامل، سب کا رب و حاکم ہے۔ لیکن جب وہ درویش اس کے پاس پہنچا تو وہاں سے بھی اسے وہی جواب ملا جو وہ اس سے پہلے حاصل کر چکا تھا کہ "وہ نہیں جانتا" اس تمثیل سے یہ چیز واضح ہو جاتی ہے کہ گوتم کے نزدیک اخلاقی زندگی کے لئے نہ خدا کی ضرورت ہے نہ انسانی خودی کی۔ اس کے خیال میں موجودہ زندگی اور اس کے روزمرہ کے مسائل کا حل کرنے کے لئے کسی فلسفیانہ مباحث کی ضرورت نہیں۔ گوتم کے مختلف مکالمات و مباحث کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ان مسائل سے بے اعتنائی کی تین مختلف وجوہات تھیں۔ (۱) ان مابعد الطبیعاتی

مسائل کی بنیاد کسی قطعی شہادت پر مبنی نہیں، اس لئے ہر شخص اپنے ذوق کے مطابق ایک نظریہ قائم کرتا ہے۔ ان لوگوں کی مثال اُن آدمیوں کی طرح ہے جنہوں نے ہاتھی کے مختلف حصّوں کو دیکھ کر ہاتھی کو ستون یا دیوار یا پنکھے کی طرح سمجھا۔ (ب) ایسے مسائل کے متعلق مختلف نظریات محض افراد کے ذاتی جذبات، اُمیدوں اور خواہشات کا عکس ہوتے ہیں اور خارج میں ان کا کوئی وجود نہیں ہوتا۔ ان کی بنیاد عارضی و وقتی احساسات اور خارجی تجربات پر مبنی ہوتی ہے اور اعلیٰ و برتر حکمت کا اس میں شائبہ بھی نہیں ہوتا۔ اسی آخری دلیل کی بنا پر ایک مکالمہ (برہما جالا) میں گوتم نے ادنیٰ اور اعلےٰ حکمت کی تقسیم بھی پیش کی ہے۔ اس کے خیال میں مختلف قسم کے نظریات کی تائید یا تردید میں منطقی دلائل پیش کرنے سے معاملات کی کنہ تک پہنچنا ناممکن ہے لیکن ایک صحیح قسم کا مفکّر یا حکیم ان معاملات کی حقیقت سے واقف ہو سکتا ہے بشرطیکہ وہ منطق اور عقل کے محدود دائرے سے گزرنے کی سکت رکھتا ہو۔

"اے میرے بھائی اگر محض منطق کی راہنمائی حاصل ہو تو ان گہرے اور پیچیدہ مسائل کی کُنہ تک پہنچنا بہت دُشوار ہے۔ لیکن ایک دانا حکیم ان کو سمجھ سکتا ہے۔"

گوتم بدھ کی یہی تقسیم قرآن کی زبان میں محکمات اور متشابہات کی تقسیم سے سمجھ میں آسکتی ہے۔ قرآن کے متعلق خدا کا ارشاد ہے:

منہ آیات محکمات ھن ام الکتاب واخر متشابہات۔ . وما یعلم تاویلہ الا اللہ والراسخون فی العلم یقولون آمنا بہ۔ (۳ : ۷)	اس کتاب میں دو طرح کی آیات ہیں: ایک محکمات جو کتاب کی اصل بنیاد ہیں اور دوسری متشابہات ان کا حقیقی مفہوم کوئی نہیں جانتا سوائے اللہ کے اور وہ لوگ جو علم میں پختہ کار ہیں اور جو کہتے ہیں کہ ہم اس پر ایمان لائے۔

محکمات جن کو یہاں اُم الکتاب کہا گیا ہے سے مراد دین کے بنیادی اُصول ہیں، مثلاً عقائد، عبادات، اخلاق، فرائض اور امر ونہی کے احکام۔ متشابہات سے وہی مابعد الطبعی مسائل مراد ہیں جن کی طرف گوتم بدھ نے اشارات کئے ہیں، یعنی کائنات کی حقیقت، اس کا آغاز وانجام، اس میں انسان کی حیثیت اور اس طرح کے دوسرے بنیادی مسائل۔ چونکہ یہ تمام امور انسانی حواس اور عقل سے ماوراء ہیں اس لئے ان کی وضاحت کے لئے مجبوراً ایسے الفاظ استعمال کرنے پڑتے ہیں جو انسانی تجربے سے تعلق رکھتے ہوں اور بیان کی اسی مجبوری کے باعث ان حقائق کی صحیح شکل سامنے نہیں آسکتی۔ جہاں کہیں الفاظ کا پردہ اٹھا کر تاویل کی کوشش کی جائے گی، وقتی مصلحتیں اور زمانے کا اقتضاء ان کو ایک خاص نہج پر لے جانے پر مجبور کرے گا۔ اسی لئے گوتم نے لوگوں کو تلقین کی کہ ان مسائل میں اُلجھ کر فتنوں کا دروازہ مت کھولو، کیونکہ اس سے زندگی کے بنیادی اخلاقی مسائل حل نہیں ہونگے۔ قرآن نے بھی اس آیت میں اس حقیقت کی طرف اشارہ کیا ہے:

فاما الذین فی قلوبھم زیغ فیتبعون ما تشابہ منہ ابتغاء الفتنۃ وابتغاء تاویلہ۔	جن لوگوں کے دلوں میں ٹیڑھ ہے وہ فتنے کی تلاش میں ہمیشہ متشابہات ہی کے پیچھے پڑے رہتے ہیں اور ان کو معنی پہنانے کی کوشش کرتے ہیں

اس جگہ ایک بہت اہم سوال پیدا ہوتا ہے کہ گوتم کی حیثیت اس معاملہ میں کیا تھی؟ ایک حیثیت تو سقراط کی تھی۔ ایک دفعہ اسے القا ہوا کہ سقراط! تم دنیا میں عقلمند ترین انسان ہو۔ اس پر وہ سوچنے لگا کہ وہ کیسے عقلمند ہو سکتا ہے جب اسے بہت سی چیزوں کا علم نہیں۔ بہت غور وخوض کرنے کے بعد وہ اس نتیجے پر پہنچا کہ چونکہ اسے اپنی لاعلمی یا کم علمی کا احساس ہے تو یہی اس کی دانائی ہے

حالانکہ لوگوں کی اکثریت جو علم میں بالکل کم مایہ ہوتی ہے اپنے آپ کو عقل مندی میں یکتائے روزگار سمجھتی ہے ؎

آں کس کہ نداند و بداند کہ بداند　　در جہل مرکب ابد الدہر بماند

کیا گوتم کی خاموشی لاعلمی کا اقرار تھا؟ اس نقطۂ نگاہ کو تسلیم کرنا مشکل معلوم ہوتا ہے۔ اگر اس کے مفسّرین ناگ ارجن اور ناگ سینا اور ہندو ناقدین کی توجیہ کو تسلیم کیا جائے تو اس سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ گوتم کی مسلّمہ اور مصدقہ رائے یہی تھی کہ نہ خدا ہے، نہ موت کے بعد کوئی زندگی، نہ روح اور نہ کوئی سزا و جزا جو کچھ ہے وہ یہی ہر لمحہ تغیر پذیر زندگی جس میں دُکھ اور مصیبت کی زیادتی سے تنگ آکر انسان پناہ ڈھونڈنی چاہتا ہے جو ایک خاص قسم کے اخلاقی اصولوں کی پیروی سے حاصل ہو سکتی ہے۔ اگر اس نظریے کو تسلیم کر لیا جائے تو یہ ماننا پڑے گا کہ گوتم کی تمام ابتدائی کوششیں، اس کی ریاضت، اس کے قلب پر روشنی کا ظاہر ہونا سب بے کار اور لایعنی چیزیں تھیں جن سے اسے کوئی روحانی فائدہ اور عرفان حاصل نہ ہو سکا۔ جب یہ دعوےٰ کیا جاتا ہے کہ ایک دن اس کے قلب پر نور چمکا جس کی روشنی میں اس نے حقائق عالیہ کا علم حاصل کر لیا تو لامحالہ یہ ماننا پڑے گا کہ اس کے دل سے تمام مادی حجابات زائل ہو گئے اور وہ راسخون فی العلم کے زمرہ میں داخل ہو گیا جس کے بعد وہ ہر قسم کے شکوک و شبہات سے بالا ہو کر حق الیقین کی منزل تک جا پہنچا۔ اس تاویل کے بعد اس کی خاموشی کا مقصود صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ لوگوں کو اپنے زمانہ کے مناظرہ بازوں کے فتنے سے باز رکھنا چاہتا تھا جو لوگوں کو صحیح مسائل سے ہٹا کر محض علمی اور تجریدی مسائل میں اُلجھائے رکھتے تھے۔ جب گوتم نے روشنی کا جلوہ دیکھ لیا تو وہ اپنی جگہ سے اٹھا اور اس نے تمام مشکلات اور مصائب کا مقابلہ کرنے کا عزم صمیم کر لیا تاکہ وہ اپنی قوم کو ایک اعلیٰ اور برتر زندگی

کی طرف راہنمائی کر سکے اور یہ تبھی ممکن تھا جب اسے حقیقت کا عرفان حاصل ہو چکا ہو۔ اس کی غیر موجودگی میں وہ "بدھ" کہلانے کا مستحق نہیں۔ "بدھ" کا لقب اس بات کی کافی شہادت ہے کہ وہ زندگی کے ان سب حقائق عالیہ کی حقیقت سے پوری طرح خبردار ہو چکا تھا۔ اپنے زمانے کی سوفسطائی ذہنیت سے بچنے کے لئے اس کے سوائے اور کوئی چارہ کار نہ تھا کہ وہ عوام کے سامنے اپنی زبان نہ کھولے اور اسی کی طرف اس نے اپنے عزیز ترین شاگرد آنند کی توجہ دلائی جب اس نے گوتم سے اس کی خاموشی کا سبب پوچھا تھا۔ اسی طرح ایک دن گوتم نے چند گرے ہوئے پتّے اٹھا کر ہتھیلی پر رکھے اور آنند سے پوچھا: کیا ان پتوں کے علاوہ اور پتّے بھی ہیں؟ آنند نے کہا:

خزاں کا موسم ہے اور آج کل ہر جگہ اور ہر طرف ہزاروں کی تعداد میں پتّے گر رہے ہیں۔ اس پر گوتم نے کہا: "اسی طرح میں نے تمہیں جو کچھ دیا ہے وہ حقیقت کلی کا محض ایک حقیر ترین حصّہ ہے۔ سچائیاں انہی پتّوں کی طرح لاتعداد ہیں جن کا شمار انسانی عقل کے بس کی چیز نہیں۔" ناگ سین سے بادشاہ نے پوچھا تھا کہ حکمت کا مقام کہاں ہے؟ اس نے جواب دیا "کہیں نہیں"۔ بادشاہ نے اس پر کہا۔ تو اس کا یہ مطلب ہوا کہ حکمت کوئی چیز نہیں۔

ناگ سینا نے جواب دیا کہ جس طرح ہوا کسی جگہ نہ ہوتے ہوئے بھی ہر جگہ موجود ہے اسی طرح حکمت اور دانائی کسی خاص جگہ نہ ہوتے ہوئے بھی ہر جگہ موجود ہے۔ بشرطیکہ اس کا طالب صادق موجود ہو۔

لیکن اس چیز کو تسلیم کر بھی لیا جائے کہ متشابہات کی بحث بعض دفعہ فتنوں کا دروازہ کھول دیتی ہے تو بھی اس حقیقت سے اغماض نہیں کیا جا سکتا کہ اخلاقی زندگی کا دارومدار بہت حد تک انہی بنیادی مسائل کی صحیح توضیح پر ہے۔ اگر

گوتم کی نگاہ میں تکمیل انسانیت ایک حقیقی مقصد ہے تو کیا یہ تکمیل بغیر منزل کے تعین کے ممکن ہے؟ کائنات کی ابتدا و انتہا، انسانی خودی اور اس کی آزادی، روح کی ابدیت اور ہمیشگی، خالق کائنات کا وجود ـــ یہ سبھی مسائل بلا شک و شبہ انسانی عقل سے ماوراء اور متشابہات میں داخل ہیں لیکن ان کے تشفی بخش حل کے بغیر انسان بحیثیت انسان اخلاق کی دُنیا میں ایک صحیح قدم بھی نہیں اُٹھا سکتا۔ آپ ہر جگہ اس کا اعلان کرتے رہیئے کہ ان مسائل کو مت زیر بحث لائیے لیکن اس کے باوجود انسانی فطرت اس چیز کا ہر لمحہ تقاضا کرتی ہے کہ ان مسائل کو سامنے لایا جائے۔ ان کا قابلِ حل یا ناقابلِ حل ہونا ایک بالکل علٰحدہ مسئلہ ہے۔ ان کے علاوہ کوئی اخلاقی نظام کسی حالت میں بھی ان مسائل سے دوچار ہوئے بغیر ایک لمحہ کے لئے بھی قائم نہیں رہ سکتا۔ خود قرآن نے جہاں آیت مذکورہ بالا میں متشابہات کی بحث میں پڑنے کو فتنے کا دروازہ کھولنے کا نام دیا وہیں بے شمار جگہوں پر ان مسائل پر بحث بھی کی ہے کیونکہ اس کے بغیر عملی زندگی میں اخلاق کا چلن تقریباً ناممکن ہو جاتا ہے۔ فرض کیجیے کہ آپ یہ فیصلہ کر لیں کہ یہ کائنات بغیر کسی خالق کے خود بخود وجود میں آگئی اور انسان اپنے اعمال میں کسی کے سامنے ذمہ دار اور جواب دہ نہیں تو اس حالت میں جو فلسفہ اخلاق تعمیر ہوگا وہ خالص افادیت اور عیش پرستانہ ہوگا۔ اگر آپ یہ تقین کر لیں کہ یہ کائنات بلا مقصد پیدا ہوئی ہے تو آپ کے سامنے قنوطیت ایک منطقی لزوم کے ساتھ آموجود ہوگی اور ایسی حالت میں زندگی سے موت کہیں زیادہ قابلِ ترجیح ہوگی اور خودکشی ایک مستحسن فعل قرار پائے گا جیسا کہ ہندوستان میں جین مت اور یونان میں رواقیت کے ہاں۔

گوتم نے اپنی تمام کوششیں کثرت تک محدود رکھیں اور وحدت کی طرف سے بالکل بے اعتنائی برتی۔ نفسیات میں جذبات، احساسات، خارجی تجربات اور

داخلی رجحانات ہی سب کچھ ہیں اور اس کثرت میں کوئی مرکزی نقطہ موجود نہیں جو ان کو ایک لڑی میں پرو سکے۔ اخلاقی اور دینی دائرہ عمل میں چند متفرق اعمال ہیں جو بغیر کسی بنیادی مقصد کے ہر انسان سے سرزد ہوتے ہیں یا ہونے چاہئیں معاشرتی حیثیت سے انسانوں کی کثرت میں کوئی ربط و نظام نہیں جو انہیں کسی اعلیٰ مقصد کے لئے ایک واحد نظامِ ریاست میں منضبط کر سکے۔ ہر جگہ ہر طرف اور ہر چیز تغیر اور تبدیلی سے دوچار ہے اور اس تغیر کی تہ میں ثبات کا وجود بالکل عنقا ہے۔ غرض بُدھ مت محض کثرت کا مدعی ہے اور وحدت کا منکر، حالانکہ کثرت اور وحدت علیٰحدہ علیٰحدہ محض اعتباری حقیقتیں ہیں۔ کوئی کثرت وحدت کے بغیر اسی طرح نامکمّل اور ناقص ہے جس طرح وحدت کثرت کے بغیر۔ نفسیات میں روح کو خارج کرنے سے دین و اخلاق کو خدا سے بے تعلق رکھنے سے اور معاشرتی زندگی میں محض افراد کو مدِّ نظر رکھنے کے باعث بُدھ مت میں وہی خرابیاں آموجود ہوئیں جن کو ختم کرنے کے لئے گوتم نے تمام تگ و دو کی تھی۔ یہ ایک بیّن حقیقت ہے اور خود بُدھ مت کی تاریخ بھی اس بات کی کافی شہادت ہے کہ گوتم نے ان معاملات میں سکوت اختیار کر کے جہاں ایک فتنے کا دروازہ بند کیا وہاں ہزاروں اور فتنوں کا دروازہ کھول دیا۔ ایک خدا کے وجود سے انکار یا عدم اقرار سے ہزاروں خدا اور دیوتا آموجود ہوئے۔ وہ اخلاقی نظام جو خدا، روح اور حیاتِ ابدی کی نفی پر اس لئے قائم کیا گیا تھا کہ ان کے متعلق انسانی حواس و عقل کوئی قطعی حکم یا فیصلہ نہیں کر سکتے۔ بعد میں خالص توہمات اور تخیلات کے گورکھ دھندوں میں گم ہو گیا اور بتوں کی پوجا اور لایعنی رسوم و عقاید کا ایک مضحکہ خیز مجموعہ بن کے رہ گیا۔

گوتم کی روحانی زندگی کا دوسرا اہم قدم چار نکاتی حقیقت کا اعلان تھا۔ (۱) اس زندگی میں دکھ ہی دُکھ ہے (۲) اس دکھ کی ایک وجہ ہے۔ (۳) یہ وجہ دور کی

جا سکتی ہے۔ (۴) اس کو دور کرنے کا ایک صحیح راستہ بھی ہے۔

دکھ اور مصیبت کے وجود سے تو کسی کو انکار نہیں لیکن جو نقشہ گوتم نے کھینچا ہے وہ نہ صرف مبالغہ آمیز بلکہ حقیقت سے بہت بعید ہے۔ انسانوں کی پیدائش اور ان کی موت سبھی اس کے نزدیک دکھ اور مصیبت کے آثار ہیں۔ زندگی کے المناک پہلو مثلاً بیماری، ذہنی اور جسمانی تکالیف، ظالموں کے ظلم و ستم، قدرتی تباہ کاریاں تو یقیناً انسانی زندگی کے افسوسناک پہلو ہیں۔ لیکن اس سے یہ نتیجہ نکالنا کہ زندگی بہ حیثیت زندگی دُکھ کا باعث ہے حالات کی ایک بالکل غلط تعبیر ہے۔ کیا زندگی کی تکلیفوں کے مقابلہ میں سُکھ کی مقدار کم ہے؟ گوتم کے نزدیک اس کا جواب اثبات میں ہے لیکن کیا کوئی ایسا پیمانہ ہے جس سے ان کے صحیح تناسب کا اندازہ ہو سکے؟ انسانیت کا عملی تجربہ اس معاملہ میں یہی ہے کہ دکھ کے باوجود زندگی قابلِ احترام ہے اور محض وقتی اور عارضی پریشانیوں کے باعث اس سے انکار درحقیقت خود احترامِ انسانیت کے خلاف ایک افسوسناک فیصلہ ہوگا۔

گوتم کا یہ قنوطی نقطہ نظر صرف بُدھ مت تک محدود نہیں۔ خود اُپنشدوں میں بھی یہی نظریہ موجود ہے۔ اس کا اصلی سبب وہی دوری نظریۂ حیات ہے جو یونان اور ہندوستان کے تمام مفکرین کے ہاں مشترکہ طور پر پایا جاتا ہے۔ اس نظریئے کے مطابق زندگی ایک خطِ مستقیم پر ارتقائی منازل طے نہیں کرتی بلکہ ایک دائرہ کی شکل میں ایک ہی مرکز کے اردگرد گھومتی ہے اور تمام مظاہر حیات اس چکر میں اس طرح مبتلا ہیں کہ اس سے چھٹکارا پانے کا کوئی امکان نہیں، طوعاً کرہاً یہ بوجھ برداشت کرنا پڑتا ہے اور اس لئے اس کا لازمی نتیجہ قنوطیت ہے۔ اگر زندگی کی پریشانیوں سے تنگ آ کر کوئی خودکشی بھی کرے جیسا کہ جین مت نے تجویز کیا تھا تب بھی وہ اس دوری گردش سے نجات نہیں حاصل کر سکتا کیونکہ وہ پھر اسی کائنات

میں اسی یا کسی دوسری شکل میں آموجود ہوگا۔ نہ پیدائش کا کوئی مقصد ہے نہ کائنات کا اور نہ کوئی انجام۔ ایک مسلسل اور نہ ختم ہونے والا چکر ہے اور جو کوئی اس میں پھنس گیا اس کے لئے کوئی راہ نجات نہیں۔ اس کے برعکس اسلام کے نزدیک کائنات کی کوئی چیز بلا مقصد نہیں۔ انسان کا اس دنیا میں پیدا ہونا، زندگی بسر کرنا اور مرنا سبھی کائنات کے خالق کے ایک تعمیری پروگرام کے مطابق ظہور پذیر ہوتا ہے۔ قرآن نے یہ کہہ کر کہ موت کے بعد اس موجودہ زندگی میں دوبارہ واپس آنے کا کوئی امکان نہیں دوری نظریۂ حیات کے قنوطی مضمرات کا ہمیشہ کے لئے خاتمہ کردیا اور اس طرح وہ بنیادی وجہ جس نے اپنشد کے مفکرین اور گوتم کو حیات انسانی کے دکھوں کو اجاگر کرنے پر مجبور کیا ہمیشہ کے لئے ختم کردی۔ جب انسان کی پیدائش بلا مقصد نہیں، اگر زندگی کے مختصر دور میں اس کو بعض دفعہ مصیبتوں اور تکلیفوں سے دوچار ہونا پڑتا ہے، اگر ایک مدت معینہ کے بعد اسے اس دورِ حیات سے گزر کر ایک نئے دور میں داخل ہونا ہے اور یہ سب کچھ ایک بنیادی مقصد کے حصول کی خاطر ہے تو اس میں رونے، چیخنے، پکارنے اور واویلا کرنے کی کیا ضرورت ہے۔ اگر انسان اس مقصد کو کراہاً نہیں بلکہ طوعاً آزادی اور شعوری طور پر اپنا لے تو اس کائنات میں تمام دکھوں اور تکلیفوں کا مداوا ہو سکتا ہے۔

وان استغفروا ربکم توبوا الیہ یمتعکم متاعاً حسناً الیٰ اجل مسمی۔ (۳-۱۱)

اور اگر تم اپنے رب سے معافی چاہو اور اس کی طرف پلٹ آؤ تو وہ ایک مدت تک تم کو اچھا سامان زندگی دے گا۔

ویاقوم استغفروا ربکم ثم توبوا الیہ یرسل السماء علیکم مدراراً و یزدکم قوۃ الیٰ قوتکم۔ (۱۱-۵۲)

اے میری قوم کے لوگو! اپنے رب سے معافی چاہو پھر اس کی طرف پلٹو، وہ تم پر آسمان کے دہانے کھول دیگا اور تمہاری موجودہ قوت پر مزید قوت کا اضافہ کریگا

اسی طرح سورۂ نمل میں آتا ہے:

من عمل صالحاً من ذکر او انثیٰ وھو مومن فلنحیینہ حیاۃً طیبہ۔	جو شخص بھی ایمان کے ساتھ نیک عمل کریگا خواہ مرد ہو یا عورت، ہم اس کو پاکیزہ زندگی بسر کرائیں گے۔

اس کے علاوہ قرآن مجید میں بار بار اس کا ذکر ہے کہ صالحین کے لئے کسی قسم کا رنج و غم نہیں۔

الا ان اولیاء اللّٰہ لا خوف علیھم ولا ھم یحزنون۔ الذین آمنوا وکانوا یتقون۔ لھم البشریٰ فی الحیوٰۃ الدنیا وفی الاٰخرۃ۔ (۱۰: ۶۲-۶۴)	سنو جو اللہ کے دوست ہیں جو ایمان لائے اور جنہوں نے تقوے کا رویہ اختیار کیا ان کے لئے کسی خوف اور رنج کا موقع نہیں دنیا اور آخرت دونوں زندگیوں میں اُن کے لئے بشارت ہی بشارت ہے۔

دوسرے لفظوں میں یوں کہا جا سکتا ہے کہ دُکھ اور تکلیف کا وجود ہے لیکن جب کائنات کا ایک صحیح نظریہ سامنے ہو، خالق کائنات پر یقین محکم ہو، اس کے اخلاقی قوانین کو عملاً زندگی میں جاری و ساری کر دیا جائے تو اس چند روزہ زندگی ہی میں حُزن و ملال کا خاتمہ ہو جاتا ہے یا ایسی حالت میں موت بھی جو گوتم کے نزدیک ایک بے معنی مصیبت و ابتلا ہے جس سے بچنے کے لئے اس نے کئی مختلف راستے اور طریقے سوچے، ایک با معنی واقعہ میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ چنانچہ مولانا روم نے زندگی کے ارتقائی نقطۂ نگاہ سے یہ بات صاف کہہ دی کہ جب ہر موت کے بعد میں اپنی پہلی منزل سے برتر اور اعلیٰ منزل میں داخل ہُوا تو موت سے آخر کیوں ڈروں؟ کیا میرے پچھلے تجربات اس بات کی شہادت نہیں دیتے کہ مرنے کے بعد جب میں دوبارہ زندہ اُٹھوں گا تو موجودہ حالت سے بہتر حالت میں اپنے آپ کو پاؤں گا؟

از جمادی مُردم و نامی شدم ۔ ۔ ۔ وز نما مُردم بہ حیواں سر زدم
مُردم از حیوانی و آدم شدم ۔ ۔ ۔ پس چہ ترسم؟ کے ز مردن کم شوم!

آپ نشدوں میں بار بار اس چیز کی طرف توجہ دلائی گئی ہے کہ دُنیا کی یہ زندگی چونکہ چند روزہ ہے۔ اس لئے اس میں دل لگانا دکھوں کا باعث ہوگا اور سُکھ صرف خلائے مطلق سے لَو لگانے میں ہے۔ ان کے نزدیک دُنیا محض دار العذاب ہے۔ اسی نظریہ کو بُدھ مت نے بغیر سوچے سمجھے قبول کر لیا اور اس پر فلسفہ کا ایک عجیب و غریب تانا بانا تیار کر کے زندگی کا ایک خالص منفیانہ نظریہ پیش کیا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ حقیقت مطلقہ وہی خدائے بزرگ و برتر ہے لیکن اس سے یہ کسی طرح بھی مستنبط نہیں ہوتا کہ یہ دنیا چونکہ ناپائدار ہے اس لئے قابلِ ترک۔ یہ دنیا دار العذاب نہیں بلکہ دار الامتحان ہے جہاں انسان کو اختیار دیا گیا ہے اور اسے عقل کی قوتیں دے کر پوری آزادی دی گئی ہے کہ وہ خیر کے راستہ پر گامزن ہو یا شر کے طریقہ پر۔ یہ دنیا ترک کرنے کے لئے نہیں بلکہ انسان کی تمام قوتوں کو استعمال کرنے اور خیر کے کاموں میں سبقت کرنے کے لئے ہے۔ اگر وہ خیر کا راستہ اختیار کرے گا تو خدا اس کا شریک کار اور مددگار ہوگا۔ دنیا کی ناپائداری کو سامنے رکھ کر قنوطیت کا راگ چھیڑنا عقل انسانی اور خالق کائنات کی تضحیک سے کم نہیں۔

بُدھ مت میں دُکھ کی مندرجہ ذیل وجوہات بیان کی گئی ہیں:

۱۔ جہالت یا احساس خودی جو تمام بُرائیوں کی جڑ ہے جہالت سے پیدا ہوتی ہے۔ یہ خودی ہی ہے جو انسان کو اس عارضی و ناپائدار زندگی میں دلچسپی لینے پر مجبور کرتی ہے اور صحیح علم سے روکتی ہے۔ ہم ہر لمحہ صرف اپنی ذاتی بقا کے لئے کوشاں رہتے ہیں حالانکہ تمام زندگی شر ہے اور خواہش اس شر کی محرک۔

انسان دکھ اُٹھاتے ہیں صرف اس لئے کہ وہ زندہ ہیں اور زندہ رہنا چاہتے ہیں اور زندگی کی یہ نہ مٹنے والی تڑپ اور تمنا ہی درحقیقت تمام دکھوں کا باعث ہے۔ جہالت کی یہ انتہا ہے کہ ان تمام مصیبتوں کے باوجود ہم انسان زندگی سے اس طرح چمٹے ہوئے ہیں۔

(۲) سنسکار یعنی قوتِ ارادی۔ ایک شخص موجودہ زندگی میں جب امیر غریب کا تفاوت دیکھتا ہے تو اسے محسوس ہوتا ہے کہ امیری کی زندگی اس کی موجودہ زندگی سے بہتر ہے۔ ایسی حالت میں وہ اپنی قوتِ ارادی سے یہ فیصلہ کرتا ہے کہ وہ آیندہ جنم میں ایک امیرانہ زندگی گزارے گا۔ چنانچہ اس کی قوتِ ارادی اس کی آیندہ زندگی پر اثر انداز ہوتی ہے اور وہ پیدائش اور موت کے چکر سے نجات پانے کی بجائے اس چکر میں پھر مبتلا ہو جاتا ہے۔

(۳) شعور جس سے مختلف چیزیں اور اشخاص متمیز ہوتے ہیں۔ موت کے وقت سب چیزیں ختم ہو جاتی ہیں لیکن یہ شعور باقی رہتا ہے جو نئے وجود اور نئی زندگی کا تسلسل قائم رکھتا ہے۔ اگر کسی طرح شعور کو اظہار کے لئے کوئی مناسب جسم میسر نہ آئے تو یہ ختم ہو سکتا ہے اور اس کے ساتھ ہی سلسلہ پیدائش و موت اور دکھ کی وجہ منقطع ہو جائے گی۔

گوتم نے کہا۔ آنند اگر شعور کسی جسم میں داخل نہ ہو سکے تو کیا نام اور روپ یعنی تشخص اور خودی کا بھی وجود ہوگا؟

"نہیں"

"اگر شعور جسم میں داخل ہو کر نکل آئے تو کیا نام اور روپ کا وجود ہوگا؟"

"نہیں"

"اگر بچپن ہی میں شعور گم ہو جائے تو کیا بچے میں نام اور روپ پیدا ہوگا؟"

"نہیں"

"آنند اگر شعور کو نام اور مادی جسم میسر نہ آئے تو کیا پھر پیدائش، بڑھاپا اور موت جو دکھوں کے اصلی باعث ہیں دنیا میں ظاہر ہونگے؟"

"نہیں"

(۴) خواہش یا تمنا جو انسان کو اس مادی ماحول کی دلچسپیوں میں پھنسائے رکھتی ہے اور جس کے باعث موت اور زندگی کا خوفناک چکر کبھی ختم نہیں ہوتا۔

اس تمام بیان میں جو مختلف کتابوں میں مختلف تفصیلات کے ساتھ موجود ہے گوتم نے کسی خاص اصول کو مدِ نظر نہیں رکھا۔ ان سب کا مرکزی نقطہ یہی ہے کہ احساس خودی ہی تمام بیماریوں اور دکھوں کی جڑ ہے۔ اگر جہالت کی جگہ صحیح علم ہو تو یہ سب سلسلہ ختم ہو جائے۔

اس عالمگیر اودیا یعنی جہالت کو اُپ نشدوں اور بدھ مت میں ایک مابعد الطبیعی اصول کی شکل میں پیش کیا گیا ہے اسے شکتی یعنی قوت کے نام سے پکارا جاتا ہے اور جو تخلیق اور آواگون کے "چکر" کی بنیادی وجہ ہے۔ گوتم نے اسی جہالت کو دور کرنے کے لئے اپنا نظامِ اخلاق ترتیب دیا تھا۔

اس اخلاق کی بنیاد آٹھ اصولوں پر ہے:

(۱) صحیح عقیدہ یا تصور۔ انسانی نفس اور کائنات کے متعلق جب تک صحیح نظریہ موجود نہ ہو اعمال کی درستی ممکن نہیں۔

(۲) صحیح مقاصد یا ارادہ جب تک کوئی انسان جہالت سے بچنے اور نجات کے راستے پر چلنے کے لئے قوی ارادہ نہ کرے تب تک اس سے کوئی نیکی کا عمل سرزد نہیں ہو سکتا۔ اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ دنیا کو ترک کر کے جذبات اور خواہشات پر قابو پائے اور تمام انسانوں کے لئے ہمدردی کا جذبہ رکھے۔

(۳) صحیح گفتار۔ جھوٹ، چغلی، سخت و ترش کلامی، بے کار باتوں سے پرہیز۔

(۴) صحیح اعمال۔ گوتم نے گرہستیوں کے لئے مندرجہ ذیل اعمال کو ضروری قرار دیا۔

(ا) کسی جاندار کو ضائع نہ کیا جائے۔ (ب) کسی ایسی چیز کو لینے کی کوشش نہ کی جائے جو اس کی نہ ہو۔ (ج) جھوٹ بولنا منع ہے۔ (د) کوئی نشہ آور چیز استعمال نہ کی جائے۔ (ہ) زنا ایک بدترین فعل ہے جس سے بچنا ایک لازمی چیز ہے۔ (و) رات کو زیادہ کھانا مناسب نہیں۔ (ز) خوشبو استعمال کرنا برا ہے۔ (ح) ہر آدمی کو چاہئے کہ زمین پر بوریا بچھا کر سوئے۔

گوتم کے نزدیک مذہبی رسوم، قربانیاں، عبادتیں وغیرہ سب بے معنی چیزیں ہیں۔

"اگنی دیوتا کے سامنے سو سال تک سر جھکانے سے کہیں بہتر ہے کہ تم ایک پرہیزگار شخص کی صحبت میں بیٹھو۔"

ایک دفعہ ایک برہمن نے گوتم سے پوچھا کہ کیا اس مقدس دریا میں نہانے سے گناہ دھل جائیں گے۔ گوتم نے جواب دیا "ایک گنہ گار اس دریا میں ایک نہیں ہزار بار غوطہ لگائے اس کے گناہوں کے داغ کبھی نہیں صاف ہونگے۔ اگر تم تمام جانداروں سے مہربانی سے پیش آؤ، دل سے کدورت اور میل نکال دو، جھوٹ نہ بولو اور دوسروں کے حقوق کی نگہداشت کرو تو اے برہمن تم اس جگہ پانی میں غوطہ لگاؤ تب بھی ٹھیک ہے۔ ہر پانی پاک اور پوتر ہے۔" اگر کسی شخص کے دل سے جہالت دور نہیں ہوئی تو اس کی فاقہ کشی، سر منڈانا، موٹا لباس پہننا، قربانیاں اور مندر کے پجاریوں کو نذریں نذرانے دینا سب بے کار ہے۔

(۵) صحیح کمائی۔ جائز و ناجائز ذرائع آمدنی کی تمیز قائم کرکے گوتم نے لوگوں میں ایک صحت مندانہ اخلاقی نقطۂ نگاہ پیدا کرنے کی کوشش کی۔

(۶) صحیح کوشش اور ہمت۔ (۷) صحیح نقطہ نگاہ۔ (۸) صحیح اطمینان و سکون۔

یہ تینوں باتیں انسان کی اندرونی اصلاح کے لئے ضروری ہیں۔ اگر داخلی محرکات موجود نہ ہوں تو محض بیرونی کوششوں سے کوئی خاطر خواہ نتیجہ برآمد نہیں ہو سکتا۔ ممکن ہے کہ کسی وقت انسان کے ذہن میں غلط خیالات ہیجان پیدا کرنا شروع کر دیں تو اس وقت اگر وہ کوشش اور ہمت سے کام نہ لے تو اس کی تمام محنت رائیگاں ہو سکتی ہے۔ اسی انسانی کمزوری سے بچانے کے لئے گوتم نے مسلسل کوشش اور ہمت کی طرف خاص توجہ دلائی۔ اس سلسلے میں ہر قسم کے تکبر اور غرور سے محفوظ رہنے کی تلقین بھی کی گئی ہے۔ "دھرم کی بنیاد ذہن پر ہے اور دھرم کی عملی پیروی سے صحیح علم حاصل ہوتا ہے"۔ اس سلسلے میں اس نے حواس کی تربیت پر بھی مناسب زور دیا۔ ایک دفعہ ایک آدمی آیا جو کسی سادھو کا شاگرد تھا۔ گوتم نے اس سے پوچھا کہ تمہارا گرو تمہیں کیسی تربیت دیتا ہے۔ اس نے جواب دیا کہ اس تربیت کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ آدمی کی آنکھیں دیکھنا بند کر دیتی ہیں اور کان کچھ نہیں سن سکتے۔ یہ سن کر گوتم نے کہا کہ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اندھے اور بہرے صحیح طور پر تربیت یافتہ ہیں۔ صحیح طریقہ یہ ہے کہ ہم دیکھیں اور سنیں لیکن پھر بھی ہم سے لغزش نہ ہو۔ آخری منزل دھیان ہے جس سے قلب میں اطمینان اور سکون میسر آتا ہے۔ بدھ مت میں یہی عبادت کا بدل ہے۔

قرآنی اخلاق کی بنیاد دو چیزوں پر ہے: ایمان اور عملِ صالح۔ ایمان کا مطلب وہی ہے جو بدھ مت میں صحیح عقیدہ کا ہے۔ لیکن قرآن کی اصطلاح میں ایمان سے مراد خدا، رسول اور آخرت پر یقین کرنا ہے لیکن بدھ مت میں ان میں سے کسی کی بھی گنجائش نہیں۔ البتہ عمل صالح کا سارا حصہ اس میں موجود ہے۔

بدھ مت میں صوفیانہ اخلاق کی طرح ترک دنیا پر بہت زیادہ توجہ کی گئی ہے اس لئے لازمی طور پر معاشرے کی اصلاح کی بجائے صرف انفرادی فلاح و بہبودی پر

زیادہ زور دیا گیا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ گوتم نے اپنے ذاتی تجربہ کی بنا پر مبالغہ آمیز تپسیا اور ریاضت سے بچنے کی تاکید کی لیکن چونکہ اس کے نزدیک نجات کا حصول ترک دنیا اور ترک لذات سے ہی حاصل ہو سکتا ہے اس لئے لامحالہ بدھ مت میں ریاضت کی انتہائی شکلیں پھر پیدا ہو گئیں۔ گوتم نے خود افراط و تفریط سے بچ کر درمیانی راستے کی تلقین کی تھی۔ ایک مجلس میں اس نے اپنے ایک پیرو سے پوچھا:

"کیا کبھی جنگ میں تمہیں تیر لگا ہے؟"

"ہاں"

"کیا تم نے زخم کو دھویا، مرہم لگائی اور پھر اس پر پٹی باندھی؟"

"ہاں"

"کیا تمہیں اپنے زخم سے محبت تھی؟"

"نہیں"

"بالکل اسی طرح راہب اپنے جسم سے محبت نہیں کرتا۔ لیکن محبت نہ کرتے ہوئے بھی وہ اپنے جسم کا اتنا خیال رکھتا ہے تاکہ اس کی روحانی زندگی میں ترقی ہو۔"

گوتم کے اس نظامِ اخلاق کا سارا زور صرف افراد کی اخلاقی اصلاح تھا۔ اس کا تعلق معاشرے سے بالکل نہ تھا۔ اسی لئے ناقدین کا خیال ہے کہ گوتم کو ہندو معاشرے کا مصلح کہنا کسی طرح بھی صحیح نہیں۔ کیونکہ اس کی ساری تعلیم کا محور فرد کی اندرونی اصلاح تھا۔ اہم سوال یہ ہے کہ کیا اشخاص کی انفرادی اصلاح سے وہ مقصد حاصل ہو سکتا ہے جو گوتم کے پیشِ نظر تھا؟ فرض کیجیے کہ ایک معاشرے میں چند سو آدمی اس بلند مقصد کے لئے تیار ہو جاتے ہیں۔ انہوں نے چند سالوں کی کوشش سے وہ ذہنی اور قلبی حالت پیدا کر لی جس کا بدھ مت مطالبہ کرتا ہے۔ کیا اس اقلیت کے کمال اخلاق سے اس دنیا میں دکھ، بیماری، بڑھاپا اور دیگر مصائب ختم ہو جائیں گے جن کے انسداد کے لئے گوتم

نے کئی سالوں تک اپنی جان کی بازی لگائی تھی؟ حقیقت صرف یہی ہے کہ دنیا کے فتنہ وفساد کا انسداد محض انفرادی اصلاح سے ممکن نہیں۔ آپ بہترین سے بہترین اخلاقی اصول وضع کر دیجئے لیکن جب تک آپ کے پاس ان اصولوں کی بنا پر کوئی معاشرہ تعمیر نہیں ہوتا ان سے متوقع فوائد حاصل نہیں ہو سکتے۔ اندرونی اور انفرادی اصلاح کی بلا ریب بہت ضرورت ہے لیکن جب تک خارجی ماحول یعنی نظام حکومت اور اس کے باعث نظامِ معیشت اور معاشرت میں مناسب ردوبدل نہ کیا جائے، تب تک کسی پائدار اصلاح کی کوئی توقع نہیں۔ مشرقی مذاہب نے بالعموم وہ طریقہ اختیار کیا جو گوتم کے ہاں موجود ہے یعنی معاشرہ کی برائیوں کو روکنے یا ختم کرنے کیلئے محض افراد کی اندرونی اصلاح۔ اس کے برعکس مغرب نے محض خارجی عوامل کی درستی پر زور دیا۔ اسی خارجیت پسندی کے باعث ہر قسم کے آرام وآسائش اور مادی ترقی کے باوجود مغربی انسان روحانی سکون حاصل نہ کر سکا اور داخلیت کے باعث مشرق میں باوجود روحانی ترقیوں کے معاشرتی اور مادی ترقی کی طرف کوئی قدم نہ اُٹھ سکا۔ جب تک اخلاقی اصولوں پر عملی زندگی بسر کرنے کے لئے کوئی قوتِ قاہرہ (ریاست کی شکل میں) موجود نہ ہو تب تک اس سے کبھی وہ نتیجہ برآمد نہیں ہو سکتا۔ جو گوتم کے پیشِ نظر تھا۔ اسلام ہی ایک ایسا دین ہے جس نے ایک طرف اخلاقی قوانین وضع کئے، انسان کی انفرادی اصلاح کے داخلی محرکات مہیا کئے اور دوسری طرف ان قوانین کو عملی شکل دینے کے لئے ایک ریاست کی بنا ڈالی جس کے لئے قوتِ قاہرہ کا وجود ناگزیر ہے۔ مغرب میں بدھ مت کی مقبولیت کا ایک بڑا سبب یہ ہے کہ وہ اپنی فطرت اور نوعیت کے لحاظ سے عیسائیت سے مشابہ ہے اور یہ دونوں اس معاملہ میں تصوف ہیں جس کی روح یہ ہے کہ معاشرہ میں خواہ کتنے ہی ظلم ہو رہے ہوں ایک پرہیزگار آدمی کا یہ فرض نہیں کہ وہ لوگوں کو ظلم سے روکے اور اس کی جگہ عدل کو مروج

کرے بلکہ وہ اس ناپائدار اور غلیظ دنیا سے علیحدہ ہو کر اپنی انفرادی اصلاح میں مشغول رہے۔ لیکن کیا ایسے نظامِ اخلاق کی کوئی پائدار افادیت ہو سکتی ہے؟ آپ خوشی سے کہتے رہئے کہ کسی جاندار کو ہلاک کرنا ظلم ہے، آپ حکم دیدیں کہ ظلم کے جواب میں بھی احسان کرنا چاہیئے، اگر کوئی سختی کرے تو اس سے نرمی برتی جائے۔ یہ اصول تو اپنی جگہ اچھے ہونگے لیکن کیا ان پر عمل کرنے سے کوئی فردِ معاشرے سے ظلم و فساد دور کرسکتا ہے؟ دنیا کی تاریخ اس بات کی شاہد ہے کہ جب تک کوئی ریاست ان اصولوں پر قائم نہ ہو تب تک دنیا سے فتنہ و فساد ختم نہیں ہو سکتے۔ اسی حقیقتِ کبریٰ کی طرف مندرجہ ذیل آیت قرآنی میں اشارہ ہے:

والفتنة اشد من القتل (۲: ۱۹۱) قتل بُرا ہے مگر فتنہ اس سے بھی بُرا ہے۔

یہ فتنہ جس کو دور کرنے کے لئے قتل نفس تک کو بھی روا رکھا گیا ہے وہی خارجی ماحول کا ظلم و فساد ہے جس کے خلاف نہ عیسائیت نے، نہ بدھ مت نے اور نہ تصوف نے کبھی آواز اٹھائی۔ بہترین افراد جنہوں نے اپنی تمام زندگی میں نیکی اور بھلائی کی خاطر بدی اور شر کا بے خوف مقابلہ کیا وہ ایک لمحہ کے لئے انہوں نے ہتھیار نہ ڈالے وہی اپنے ارد گرد چاروں طرف فتنہ و فساد، ظلم و بے رحمی کا چلن دیکھتے تھے لیکن زبان نہ ہلاتے تھے۔ یہ تضاد آخر کس چیز کا غماز ہے؟ درحقیقت ان کا بنیادی نظریۂ حیات و کائنات ہی غلط تھا۔ ان کے خیال میں یہ زندگی بے معنی ہے، یہ کائنات بے حقیقت اور انسان محض سراب اور اس لئے اس قسم کی کوئی کوشش تضیع اوقات۔ اس کے مقابلے میں اسلام نے صاف صاف اعلان کیا کہ یہ سب چیزیں اپنی قدر و قیمت رکھتی ہیں اور ایک انسان کے لئے ضروری ہے کہ جہاں وہ انفرادی اصلاح کی کوشش کرے وہیں خارجی ماحول کی اصلاح بھی اس کا اتنا ہی ضروری فرض ہے۔ آخری اور حقیقی فلاح ان دونوں کوششوں کے جمع کرنے پر منحصر ہے۔

بھگوت گیتا اور اس کا فلسفۂ اخلاق

بھگوت گیتا ہندوؤں کی مشہور اور مقدس کتاب در حقیقت مہابھارت کا ایک حصہ ہے۔ اس میں کوروؤں اور پانڈوں کی لڑائی کے ایک خاص واقعہ کی طرف اشارہ ہے۔ دونوں فوجیں ایک دوسرے کے بالمقابل کوروکشتر کے مقام پر آموجود ہوئیں۔ کوروؤں کا بادشاہ نابینا دھرت راشٹر تھا۔ اس کے رتھ بان کو دیوتاؤں نے اپنے خاص اختیارات سے بصارت اور بصیرت کی ایسی قوت عطا کی تھی کہ وہ نہ صرف خارجی واقعات کا مشاہدہ کرسکتا تھا بلکہ دلوں کی باتیں اور وساوس کا علم بھی اس کے لئے آسان ہوگیا تھا۔ اسی رتھ بان کی زبان سے دھرت راشٹر جنگ کے حالات سُنتا جارہا ہے۔ اس کہانی میں سب سے پہلے کرشن اور ارجن کا مکالمہ ہے جس کا پورا نام بھگوت گیت اپنشد ہے یعنی بھگوان کے رازِ سربستہ کا اظہار اور جس کو بھگوت گیتہ یا گیتا بھی کہا جاتا ہے۔

جب دونوں فوجیں لڑائی کے لئے تیار ہوگئیں اور جنگ چھڑنے ہی کو تھی تو ارجن کے دل میں ایک ذہنی کش مکش کا آغاز ہوا۔ یہ صحیح ہے کہ میں ایک اچھے مقصد کے لئے میدان میں اترا ہوں، لیکن کیا قتل اور کشت و خون ایک صحیح طریقہ ہے؟ اس کے دل و دماغ میں یہ سوال ایک آگ کی طرح بھڑکنے لگا اور چند لمحوں کے لئے اس کی قوتِ فیصلہ بالکل شل ہوگئی۔ بے شمار انسانوں کے قتل و غارت سے اور خاص کر اس حالت میں کہ وہ تمام انسان اس کے اپنے بھائی بند، رشتہ دار اور عزیز ہوں

اس کی روح گریزاں تھی۔ کیا خون کے بہتے ہوئے دریا سے عبور کرنا اس کے لئے ممکن ہے؟
ارجن کی یہ نفسیاتی کش مکش درحقیقت تمام بنی نوع انسان کی ذہنی اور اخلاقی حالت کا آئینہ ہے۔ ارجن صرف پانڈوؤں کا سردار ہی نہیں بلکہ صحت منداور بلند کردار انسانیت کا نمایندہ ہے جس کے نزدیک ایک بہترین مقصد کے حصول کے لئے ذرائع بھی ہر قسم کی آلودگی اور اخلاقی گراوٹ سے پاک ہونے چاہئیں۔ لیکن یہاں بھی حقیقی سوال اس کے سامنے یہ ہے کہ کیا قتلِ نفس جیسا بظاہر غیر اخلاقی فعل ایک صحیح راستہ ہے؟ کیا اس فتنہ و فساد کو ختم کرنے کے لئے جو کوروؤں کے طرزِ عمل سے معاشرہ میں پیدا ہو رہا ہے یہی طریقہ ہے؟ کیا یہ ممکن نہیں کہ کسی پُر امن طریقے سے اس کا حل ہو سکے؟ اس کو احساس تھا کہ باوجود فہمائش کے باوجود ہر کوشش کے کوروؤں کے رویّہ اور طریقۂ زندگی میں کوئی اصلاح نہیں ہو سکی اور حالات اتنے مخدوش ہو چکے ہیں کہ ہر قسم کی بہتری کا امکان ختم ہو چکا ہے۔ اب اس کے سوائے کوئی چارۂ کار نہیں کہ جنگ کر کے اس فتنہ و فساد کا دروازہ ہمیشہ کے لئے بند کر دیا جائے۔ لیکن ارجن کے لئے اس منزل سے گزرنا بڑا دشوار ہو رہا تھا اور وہ باوجود انتہائی کوشش کے کوئی قطعی فیصلہ نہ کر سکا۔ ایک دفعہ اس نے یہاں تک تہیہ کر لیا کہ وہ اپنی زندگی ختم کر ڈالے یا دنیا کو چھوڑ چھاڑ کر اس کش مکش سے نجات حاصل کرے۔

ارجن کا یہ ذہنی الجھاؤ اور نفسیاتی پریشانی درحقیقت انسانی تاریخ میں دو مختلف اصولوں کی کش مکش ہے۔ ایک طرف ایسا نظریۂ اخلاق ہے جس نے انسان کی انفرادیت پر زیادہ زور دیا اور اس کے سامنے اس کائنات کا ایسا خوفناک تصوّر پیش کیا کہ اس سے گھبرا کر ہر انسان اپنے نفس کو آلائشوں سے بچانے کیلئے دنیا اور اس کے متعلقات سے علیحدہ ہو جائے۔ عیسائیت اور بدھ مت اس کی بہترین مثالیں ہیں۔ ان کے نزدیک جس چیز کی ضرورت ہے وہ صرف انسانی

ارادہ کی اصلاح ہے جس کے بعد اس کے لئے نجات کا راستہ صاف ہو جاتا ہے۔ چند اخلاقی اصولوں کی پیروی، جسمانی ریاضت اور تپسیا کے علاوہ کسی چیز کی حاجت نہیں۔ خدا کا وجود یا آخرت کا عقیدہ موجود ہو یا نہ، اس مقصد کے حصول میں کسی طرح اثر انداز نہیں۔ زندگی اپنی فطرت میں ہی بدی ہے اور اس لئے ہر وہ چیز اور جذبہ جو زندگی کو بڑھائے، ترقی دے یا قائم رکھے قابلِ ترک ہے۔ ہر وہ عمل جس سے انسانی جسم پاک و صاف رہے یا جس سے اسے تقویت پہنچے بدی کا ممد و معاون ہے اس لئے صاف ستھرے کپڑے پہننا، نہانا، دھونا، یا بیماری کی حالت میں علاج کرانا سبھی حقیقی گیان کے خلاف ہیں۔

اسی قسم کا نظریۂ رہبانیت بعد میں مشرقی تصوف میں بھی پیدا ہوا جس کے اثرات فارسی ادب میں اب بھی موجود ہیں۔ اس کے نزدیک یہ دنیا دار العذاب ہے اور اس سے بچنا اور نجات حاصل کرنا انسان کا اوّلین فرض ہے۔ انسانی تعلقات، معاشرے میں رہنے کی ذمہ داری، دوسرے لوگوں کی بہتری اور بھلائی، غرض ہر قسم کی اجتماعی ذمہ داریوں سے انکار اور فرار اس کی سرشت میں ہے۔ ایسے نظریۂ حیات میں جو خالص سلبیت پر مبنی ہو کسی قسم کی آویزش کا امکان ہی نہیں۔ تاریخی طور پر یہ حقیقت اپنی جگہ نمایاں ہے کہ اس قسم کے رہبانی مذاہب یا اخلاقی نظاموں کے حاملین کو کسی زمانے میں بھی اپنے معاصری لوگوں سے کسی قسم کی پیکار یا مخالفت کا سامنا نہیں کرنا پڑا۔ اس لئے ان کے لئے محبت، آشتی، امن، پیار، درگزر، جیسے منفعلانہ صفات کے علاوہ کوئی اور اخلاقی نصب العین ہو نہیں سکتا تھا۔ جب ایک راہب یا سادھو کا نظریہ ہی یہ ہو کہ یہ تمام کائنات اور اس کی تمام تر ذمہ داریاں محض زنجیریں ہیں جو اس کو صحیح منزل تک پہنچنے سے روکتی ہیں تو اسے اس کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت ہی کیا ہو سکتی ہے۔ دوسری طرف وہ نظریۂ اخلاق ہے جس کا

تمام تر دارو مدار معاشرے کی اصلاح ہے جس میں زندگی سے گریز نہیں بلکہ مخالف قوتوں سے ہر قسم کے تصادم سے مقصد کا حصول ہے اگر نیکی کا چلن اور بدی سے بچاؤ پُرامن طریقے سے حاصل نہ ہو سکے تو اس کے لئے جان کی بازی لگا دینا عین ایمان ہے اس میں زندگی کا مقصد انفرادی نجات نہیں بلکہ معاشرتی اور اجتماعی فلاح و بہبود ہے۔ یہاں انسان کا دائرہ عمل جنگل اور پہاڑ اور ویرانے نہیں بلکہ دیہاتوں اور شہروں کی آبادیاں ہیں جہاں انسانوں کے باہمی میل جول سے ہزاروں اخلاقی مسائل پیدا ہوتے ہیں اور جن کے صحیح حل پر اجتماعی سکون و فلاح کا دارومدار ہے۔

ارجن کی کش مکش انہی دو نظریوں کی جنگ تھی۔ اس کے لئے ان دونوں میں سے اگر کسی کی طرف میلان ہو سکتا تھا تو پہلے کی طرف کیونکہ اس نظریۂ حیات میں سکون، خاموشی، ٹھہراؤ تھا جو ارجن کو اس کش مکش سے نجات دے سکتا تھا۔ لیکن عین اس نازک وقت پر کرشن نے اس کو مسائل کی اصل حقیقت و نوعیت کی طرف توجہ دلائی۔ پہلے باب میں ارجن کی کیفیت بالکل ویسی ہی ہے جس کو صوفیاء کے ہاں قبض سے تعبیر کیا جاتا ہے مکالمہ میں لحظہ بہ لحظہ گہرائی اور وسعت بڑھتی جاتی ہے۔ دوسرے باب سے فلسفیانہ مباحث شروع ہوتے ہیں۔ انسان کا حقیقی مرکز جسم یا حواس نہیں بلکہ ابدی روح ہے اور اس طرح ارجن کی توجہ ظاہری اور سطحی مسائل سے ہٹا کر اصل حقیقت کی طرف لائی جاتی ہے۔ یہ کوروکشیتر کا میدانِ جنگ گویا انسانی روح کی زندگی ہے اور کورو وہ دشمن ہیں جو اس کی زندگی کی ترقی اور نشوونما میں حارج اور رکاوٹ ہیں۔ ارجن ایک عام انسان ہے جو مختلف قسم کی ترغیبات کے حملوں سے گھرا ہوا پریشان ہے۔ کرشن کی آواز گویا خدا کی آواز ہے جو ارجن کو مایوسی کے خوفناک گڑھے سے نکال کر روشنی کی طرف لے جانا چاہتی ہے۔ پہلے ہی باب میں کرشن نے ارجن کے دل کی کیفیات اور خواہشات کا عمدہ تجزیہ کر کے ارجن کو اعلیٰ مقصد کی جدوجہد کیلئے

تیار کر دیا۔ جب مکالمہ آگے بڑھتا ہے تو جنگ کی آوازیں اور وہ خوفناک ماحول سبھی ثانوی حیثیت اختیار کر لیتے ہیں اور صرف انسانی زندگی کے مسائل پر بحث سامنے آتی ہے جس کے بعد ارجن کی زندگی کا نقشہ ہی بدل جاتا ہے۔

ہندوستان میں عام طور پر تین مختلف طریقے مروج تھے۔ پہلا طریقہ تو ویدوں میں مندرج تھا یعنی رسمی عبادات مثلاً قربانی وغیرہ اور دیگر نیک کام کرنا (کرم یوگ)۔ دوسرا طریقہ بعد میں اپنشدوں کی وجہ سے مروج ہوا۔ اس میں عمل کی بجائے علم پر زیادہ زور دیا گیا یعنی جس شخص کو صحیح علم حاصل ہو تو گویا اس نے نجات کے دروازے کی کنجی پر قبضہ کر لیا۔ بعد میں ویدانت نے اسی نظریے کی تائید کی (جنان یوگ)۔ تیسرا طریقہ عام طور پر بھگتی کہلاتا ہے جس میں عمل اور علم کی بجائے جذبات کا اظہار زیادہ ہوتا ہے یعنی خدا سے محبت اور الفت کا اظہار (بھگتی یوگ)۔ بھگوت گیتا گویا اسی بھگتی کے طریقہ کی نمائندہ ہے اگرچہ اس میں باقی دونوں طریقوں علم و عمل پر بھی مناسب زور دیا گیا ہے۔

بھگتی اور اس کے ساتھ بھگوت اور بھاگوت سب کا ماخذ سنسکرت کا مادہ بھج ہے جس کے معنی تعریف کرنا، عبادت کرنا ہیں (بھجن اسی ماخذ سے نکلا ہے)، گویا بھگتی یوگ دوسرے لفظوں میں عبادت کا وہ طریقہ ہے جس میں انسانی جذبات کی شدت موجود ہو۔ اگر خدا کی عبادت محض رسم اور ظاہریت کا مظاہرہ ہے جس میں کوئی خلوص اور جذبہ نہیں تو ایسی عبادت یقیناً بیکار محض ہے بلکہ انسان کے ذہن میں غلط تصورات پیدا کرنے کی وجہ سے فائدہ کی بجائے نقصان دہ ثابت ہو سکتی ہے۔ عبادت جو خدا کے سامنے عبودیت کا اظہار ہے تب ہی اخلاقی حیثیت سے فائدہ مند ہو سکتی ہے اگر اس میں خدا کے ساتھ عجز و نیاز، محبت و تذلل، توکل و خشیت سبھی موجود ہوں۔ لیکن بھگتی کے اس تصور کے ساتھ خدا کا ایک خاص

قسم کا تصوّر وابستہ ہے۔

ہندوؤں کی مذہبی تاریخ میں خدا کا ایک تصور موجود تھا۔ ان کے نزدیک خدائے واحد وہ ہستی نہیں جو توحیدی مذاہب پیش کرتے ہیں جو خالق کائنات بھی ہے لیکن اس کا وجود اس کائنات سے ماوراء ہے۔ جو رحمان و غفور ہونے کے ساتھ ہی اس کائنات کی کسی چیز سے مشابہ بھی نہیں۔ جو انسانوں کی ضروریات اور تمنّاؤں کو سنتا، دیکھتا ہے اور اس کے باوجود وہ تمام کمزوریوں اور کوتاہیوں سے پاک ہے۔ ویدوں میں توحید کے مبہم تصوّر کے ساتھ ساتھ شرک، ایک خدا کے ارد گرد ہزاروں اور دیوتا ہر جگہ نظر آتے ہیں۔ اس کے بعد اُپنشدوں میں وحدت وجود کا فلسفیانہ نظریہ نمایاں جگہ حاصل کر لیتا ہے۔ وحدت وجود کا خدا درحقیقت توحیدی خدا نہیں بلکہ فلسفہ کا اصولِ مطلق ہے جو محض منطقی اور فلسفیانہ حیثیت سے کثرت میں وحدت پیدا کرتا ہے۔ وہ کائنات سے علیٰحدہ کوئی ہستی نہیں اور اس لئے ایسے خدا کے ساتھ عجز و نیاز، محبت و الفت کا اظہار ممکن ہی نہیں۔ اس اصول مطلق کو درحقیقت خدا کا نام دینا ہی غلط ہے۔ یہی تصور حیات ہندوؤں کے ہاں مقبول ہوا اور اسی کو نظریہ ویدانت کہتے ہیں جس کی تائید میں شنکر اچاریہ نے ویدانت شوتر اور گیتا کی تفسیریں لکھیں۔ ان دونوں نظریات کے بنیادی اختلاف کو محسوس کرتے ہوئے مبصرین کا خیال ہے کہ بھگوت گیتا جس میں وحدت وجودی اصولِ مطلق کے بالمقابل توحیدی خدا کا تصوّر بھی موجود ہے غیر آریہ یا غیر برہمن اقوام کے مذہبی رجحان کا آئینہ دار ہے۔

آریہ قومیں کئی نسلوں تک ہندوستان میں داخل ہوتی رہیں۔ بعد کے آنے والوں کی زبان، رسم و رواج اور عادات پہلوں سے بالکل مختلف تھیں۔ کافی عرصے تک ان کے درمیان فسادات و لڑائیاں ہوتی رہیں حتیٰ کہ ایک

گروہ جو سب سے زیادہ طاقتور تھا کامیاب ہُوا اور باقیوں نے اس کی برتری تسلیم کرلی۔ یہ طاقتور گروہ کورو خاندان تھا جو مدھیادیش (موجودہ دہلی اور اس کا شمالی علاقہ) میں آباد تھا۔ مدھیادیش یعنی وسطی علاقہ کی ہی زبان تھی جو بعد میں ترقی کرتے ہوئے سنسکرت بنی۔ اسی علاقے میں وید لکھے اور جمع کئے گئے اور یہیں برہمنوں کا مخصوص طبقہ پیدا ہُوا جنہوں نے ایک برتر سیاسی اور سماجی حیثیت مستحکم کی جو بعد میں سارے ہندوستان میں تسلیم کرلی گئی۔ آریوں کی تمام مذہبی کتابیں جو اس وقت موجود ہیں یہیں تیار ہوئیں۔

مدھیادیش کے مشرق، جنوب اور مغرب میں بھی دوسری آریہ اقوام آباد تھیں۔ شروع میں برہمنوں کے بالمقابل کشتری بھی کافی طاقت اور عظمت کے مالک تھے۔ آغاز میں برہمن اور کشتری دونوں قربانی کی رسوم ادا کرنے کے مجاز تھے اگرچہ بعد میں یہ کام صرف برہمنوں کے لئے مخصوص ہو گیا۔ مدھیادیش کے باہر برہمنوں کا اثر و رسوخ اتنا زیادہ نہ تھا جتنا کہ مدھیادیش میں۔ چنانچہ ان بیرونی ممالک میں محقق اور مفکر اکثر کشتری ہی ہوتے تھے جن کی تعریف خود ان کے ہمسر برہمنوں کی تصانیف میں اکثر ملتی ہیں۔ سانکھیا کا مادیت پرستانہ فلسفہ اسی علاقے میں پیدا ہُوا اور اس کے بانی اور سرپرست سبھی کشتری تھے۔ گوتم اور مہاویر جنہوں نے بدھ مت اور جین مت کی بنا رکھی انہی علاقوں کے کشتری تھے۔ یہیں مدھیادیش میں برہمنی وحدت وجود کے بالمقابل کشتریوں نے توحیدی نظریہ حیات پیش کیا۔ بھگوت گیتا (۴: ۱) میں واضح الفاظ میں اس واقعہ کی طرف اشارہ موجود ہے کہ "یہ مذہب کشتریوں کا قائم کردہ ہے اور انہی میں مروج تھا۔ فلسفی بادشاہ" اس کے اصل حامل اور سرپرست تھے۔

ان بیرونی علاقوں کے کشتری مفکرین اپنے علم و فضیلت کی بنا پر مدھیادیش

کے برہمنوں سے خراجِ عقیدت حاصل کرتے رہے۔ اگرچہ ان دونوں کے درمیان خیالات وعقائد کے لحاظ سے بُعد اور تنافر موجود تھا تاہم اُپ نشدوں اور دوسری مذہبی کتابوں کے حوالے سے معلوم ہوتا ہے کہ کشتریوں کے بعض مفکرین کی تحقیقی صلاحیتوں سے برہمن بھی متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے۔ مثلاً چندوگیا اُپ نشد (۵، ۱۱) میں مغربی پنجاب کے ایک حصّہ کا ذکر ہے جہاں پانچ دینیات کے ماہر ایک برہمن کے پاس اپنے سوالات کا حل معلوم کرنے گئے۔ جب وہ تشفی بخش جواب نہ دے سکا تو اس نے ان کو کشتری بادشاہ کے پاس بھیجا جس نے ان کو پوری طرح مطمئن کر دیا۔ یہ اُپ نشد مدھیا دیش کے برہمنوں کی تصنیف ہے اور یہ کسی طرح بھی ممکن نہیں کہ اُنہوں نے اپنے حریفوں کے متعلق کسی بے جا ستائش سے کام لیا ہو۔

ان بیرونی ممالک میں مدھیا دیش کے وحدت وجودی نظریہ کے برعکس خالص توحیدی مذہب بھگتی کے تصوّر کے ساتھ ساتھ پیدا ہُوا۔ اس کی ابتدا اور تدریجی نشوونما کے متعلق ہمارے پاس کوئی مستند تاریخی روایت موجود نہیں لیکن اتنا واضح ہے کہ اس مذہب کی بنیاد کرشن واسدیو کے ہاتھوں رکھی گئی۔ اس کے باپ کا نام واسدیو اور اس کی ماں کا نام دیوکی تھا جو بیرونی علاقوں کے مشہور کشتری خاندان کے افراد تھے۔ مہابھارت کے قدیم حصّوں میں اس کو ایک بہادر سپاہی اور مذہبی راہنما اور مصلح کی حیثیت سے پیش کیا گیا ہے۔ اس نے خدائے واحد کا نام بھگوت رکھا اور اس کے پیرو بھاگوت کہلاتے تھے۔ سب سے پہلے اس کے قبیلے کے لوگوں نے یہ مذہب قبول کیا اور اس کے بعد سارے بیرونی علاقے میں آہستہ آہستہ پھیل گیا۔ کرشن کا مذہب خالص توحیدی تھا لیکن بعد میں مرورِ زمانہ سے عوام نے خود کرشن کو

خدا بنا ڈالا اور اس طرح اس کی خالص توحید میں شرک آمیزش ہو گئی۔ اس بیرونی آمیزش کے کئی وجوہات ہیں۔

ہندوستان میں شروع ہی سے خالص مذہبی روایات اور تصورات کو فلسفیانہ شکل میں پیش کرنے کی طرف رجحان نمایاں رہا ہے۔ اسی جذبہ کے تحت بھاگوتی توحید کو عقلی رنگ میں پیش کرنے کے لئے کشتری مفکرین نے برہمنی وحدت وجودی نظریات کے برعکس اپنے علاقوں کے فلسفیانہ افکار سے مدد لی۔ قدیم سانکھیہ اور یوگ فلسفے اسی ماحول کی پیداوار تھے اور اس لئے سب سے پہلے ان کی طرف رجوع کیا گیا۔ نہ صرف بھاگوتی مذہب بلکہ خود بدھ اور جین مت جو اسی علاقے کے کشتری مفکرین کے قائم کردہ تھے انہیں دونوں فلسفیانہ مکاتیب فکر سے متاثر تھے۔

سانکھیہ مکتبِ فکر خالص مادیت پر قائم ہوا تھا جس میں کسی خدائے برتر کا تصور موجود نہیں اور اسی لئے کسی فلسفۂ اخلاق کی اس میں گنجائش نہ تھی۔ اس کے برعکس بھاگوتی مذہب خدائے واحد اور اخلاقِ حسنہ کی بنیاد پر قائم تھا۔ ان دو بالکل متضاد نظریوں کے درمیان ذریعۂ ارتباط یوگ کے واسطہ سے پیدا ہوا۔ قدیم زمانے سے ہندوستان میں یہ تصور موجود تھا کہ یوگ کی تجویز کردہ ریاضتوں سے انسان میں ایک خاص قسم کی جسمانی اور روحانی طاقت پیدا ہوتی ہے۔ بعد میں اسی طاقت کو اس علم کے حصول کا ذریعہ بنایا جانے لگا جس کے متعلق سانکھیہ میں تاکید کی گئی تھی۔ چونکہ یوگ میں اخلاقی نظام کی پوری گنجائش تھی اس لئے بھاگوتی مذہب کے لئے اس مشترکہ سانکھیہ یوگ مکتبِ فکر سے مدد لینے میں کوئی مجبوری نہ تھی۔ اس ارتباط سے یوگ کے نظامِ فلسفہ میں خدا کا تصور داخل کر لیا گیا اگرچہ منطقی طور پر اس کی کوئی جگہ نہ تھی۔

دوسری طرف بھاگوتی مذہب کو اس تعلق سے کئی ایک فلسفیانہ اصطلاحات اور تصوّرات حاصل ہو گئے۔ پہلا لفظ تو یوگ ہی تھا جو ان کی اصطلاح میں صرف ذہنی ریاضت یا مراقبہ ہی نہ رہا بلکہ اس کو مذہبی عبادت کے معنی میں استعمال کیا جانے لگا اور اس طرح اس کا مفہوم بھکتی کے قریب قریب متعین ہو گیا۔ دوسری اصطلاح پُرش (مذکر) تھی جس کو سانکھیہ میں انسانی روح کے لئے استعمال کیا جاتا ہے۔ یوگ میں خدا کا تصوّر محض ایک روح کا تھا جو عظیم الشان علم اور طاقت کی حامل تھی اور اسی خدا کے لئے ان کے ہاں پُرش کا لفظ مستعمل تھا۔ چنانچہ بھاگوتی مذہب کے پیروؤں نے خدائے واحد کے لئے پُرش کا لفظ اختیار کر لیا۔ بعد میں دوسرے الفاظ بھی استعمال کئے جانے لگے مثلاً نارائن اور واسدیو۔

اس کے بعد ایک ایسا دور آیا جب مدھیادیش کے برہمنوں اور بیرونی علاقوں کے مروجہ مذہب بدھ مت کے درمیان خوفناک کش مکش شروع ہوئی۔ اس جنگ میں بھاگوتی مذہب کی حیثیت بالکل غیر جانبدار سی تھی۔ ان کے لئے بدھ مت میں کوئی کشش نہ تھی۔ کیونکہ ان کے ہاں کافی عمدہ اخلاقی نظام اور ایک اعلیٰ و برتر خدا کا تصوّر موجود تھا اور ان کو بدھ مت سے سمجھوتہ کرنے سے بجائے فائدے کے نقصان کا اندیشہ زیادہ تھا۔ اس کے برعکس برہمن مت کے ساتھ مل کر کام کرنے میں سیاسی فائدہ بھی مضمر تھا۔ چنانچہ بدھ مت اور برہمن مت کی اس کش مکش میں بھاگوتوں نے آخر الذکر کا ساتھ دینا مناسب سمجھا اور اس عمل میں داد و ستد کا معاملہ دونوں طرف پیش آیا۔ بھاگوت کو وشنو قرار دیا گیا اور کشتریوں کے توحیدی عقیدہ کو برہمن مت کا جائز حصّہ شمار کیا جانے لگا۔

بھگوت گیتا کے قدیم حصّہ کے مطالعہ سے اس آمیزش کا حال بخوبی معلوم کیا جا

سکتا ہے اور اس میں تمام بلند اخلاقی جذبات بھاگوتی مذہب کے تصورات کا آئینہ ہیں۔ آہستہ آہستہ کرشن کو وشنو کا اوتار تسلیم کیا جانے لگا۔

مرورِ زمانہ سے برہمن مت کا اثر زیادہ غالب ہوتا گیا اور شمالی ہندوستان کے بھاگوتی برہمن مت کے تصورات سے اتنے مرعوب ہوئے کہ ان کا مخصوص نظریۂ حیات ایک ثانوی چیز بن کر رہ گیا۔ شرک کی پوری پوری آمیزش سے ان کی خالص توحید محفوظ نہ رہ سکی حتیٰ کہ وحدت وجود کا خوفناک نظریہ بھی ان میں بار پا گیا اگرچہ ان کے بلند پایہ مصنّفین نے کبھی اس کی پُرجوش تائید نہ کی لیکن اس کا یہ نتیجہ ضرور نکلا کہ خدا کے تصوّر میں ماورائیت اور تنزیہ کا پہلو اتنا نمایاں ہوتا چلا گیا کہ توحیدی مذہب کے خدا اور وحدتِ وجودی اصولِ مطلق میں کوئی وجۂ امتیاز نہ رہا۔ اسی وجہ سے اوتاری کا نظریہ بھاگوتی مذہب میں رواج پا گیا۔ اس کے بعد عبادت کا مستحق خدائے واحد نہ رہا کیونکہ وہ تو نظروں سے اوجھل اور انسانی دل و دماغ سے ماورا ہو چکا تھا اس کی بجائے اب عبودیت کے تمام مراسم اس کے مختلف انسانی اوتاروں کے لئے وقف ہو گئے۔

ہندوستان میں خدا کا انسانی شکل اختیار کرنے کا تصوّر قدیم سے مروج تھا ویدوں کے زمانے میں تین دیوتا (برہما، وشنو، اندر) یکے بعد دیگرے ظاہر ہوتے رہے لیکن اس زمانے میں جب بھاگوتی مذہب کو برہمن مت کا ایک جزو قرار دیا گیا، وشنو کی حیثیت دوسرے دیوتاؤں کے مقابلہ میں زیادہ اہمیت اختیار کر چکی تھی اور مختلف اوتاروں کو اسی کے نام سے منسوب کیا جانے لگا تھا۔ دس اوتار مشہور ہیں۔ حیوانی حالت میں یہ مچھلی، کچھوے اور جنگلی ریچھ میں نمایاں ہوئی۔ پھر انسانی اور حیوانی حالت کے درمیانی دور میں انسان نما شیر کی حالت میں۔ اس کے بعد سؤر کی شکل میں ظاہر ہوا۔ یہ بھی درحقیقت نیم حیوانی حالت تھی۔ انسان میں سب سے پہلے

وہ رام کی شکل میں نمودار ہوا لیکن یہ حالت وحشیانہ تھی اور رام کے ہاتھ میں کلہاڑا تھا جس سے تمام انسانیت کو نیست و نابود کرنے کا عزم ظاہر ہوتا ہے۔ اس کے بعد رام کا تصور بدل کر خالص انسانیت کی حالت میں ظاہر ہوتا ہے جو خاندانی روایات اور اس کے متعلقہ اخلاق کا بہترین نمایندہ ہے۔ اس کے بعد کرشن میں وہ نظر آتا ہے جو انسانوں کو بدی کے خلاف جنگ کے لئے اُبھارتا ہے۔ اس کے بعد گوتم بدھ اوتار قرار پایا جو انسانیت کے لئے مجسم رحم و ہمدردی کا مجسمہ تھا۔ ان کے بعد ایک اور اوتار کا تصور بھی ملتا ہے جو آیندہ کسی زمانے میں نمودار ہو گا۔ یہ آنے والا اوتار صلح اور آشتی کا پیغامبر نہیں ہو گا بلکہ اس کے ہاتھ میں تلوار ہو گی جس سے وہ بدی اور ناانصافی کے خلاف جنگ کریگا اور اپنی کوششوں سے اس دنیا میں عدل، رحم، معاشرتی انصاف کا مقدس دور شروع کرے گا۔

برہمن مت میں ہر اوتار پرش آتما کا محدود مظہر سمجھا جاتا ہے لیکن بھاگوتی مذہب میں کرشن خدا کا مکمل مظہر ہے اور اسی لئے اسے کرشن بھگوان کے لقب سے پکارا جاتا ہے۔ گیتا میں (۴: ۶) ایک جگہ مذکور ہے: "اگرچہ میں پیدائش اور موت سے بالا ہوں، اگرچہ میں تمام دنیا کا رب ہوں، پھر بھی اپنی پراکرتی پر قابو پا کر مایا کی مدد سے پیدا ہوتا ہوں۔ میں مختلف زمانوں میں ظاہر ہوتا ہوں تاکہ نیکی کو تقویت دوں اور بدی کو ختم کروں اور شریعت کو قائم کروں۔" (۴: ۷)

بھاگوتی مذہب اور برہمن مت کی آمیزش سے دو مختلف نظریات میں مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کا ظاہر ہونا ایک یقینی امر تھا۔ برہمن مت میں وحدت وجود کے سوائے اور کسی نظریہ کا چلن ممکن نہ تھا اور بھاگوتی مذہب میں شروع سے سانکھیہ یوگ مکتب فکر کی طرف رجحان تھا۔ ان دونوں کو ملا کر ایک معجون تیار کرنے کا کام شروع ہوا۔ ایک طرف ایک غیر منطقی وحدت وجود ظاہر ہوا جسمیں

ہر شے وحدتِ مطلقہ کا جزو قرار پائی اور دوسری طرف ایک منطقی ثنویت نمودار ہوئی جس میں مادہ اور روح دو بنیادی اجزا تھے۔ پہلی کوشش کا مظہر بھگوت گیتا کے جدید اور آخری حصّے ہیں۔ لیکن ان متضاد عناصر کا ایک نظام میں سمانا اسی طرح ناممکن ہے جس طرح پانی اور تیل کا ملنا چنانچہ ان تمام کوششوں کا نتیجہ سوائے ناکامی کے اور کچھ نہ ہوا اور بھگوت گیتا کے ناظر کے لئے ان دونوں کا ایک جگہ پایا جانا سب سے زیادہ پریشان کن معلوم ہوتا ہے۔

نویں صدی عیسوی کے ابتدائی حصّے میں شنکراچاریہ نے برہمن مت کے نظریۂ وحدت وجود کی حمایت میں قلم اُٹھایا اور اس سلسلے میں اس نے بھاگوتی مذہب کے توحیدی نظرئیے پر پُرجوش تنقید کی۔ اس شدید مخالفت سے بھاگوتی کے پیروؤں میں اپنے تصوّرات کی حمایت کا ولولہ بیدار ہؤا اور برہمن مت سے اتحاد اور تعاون کے خلاف بغاوت پیدا ہونے کے آثار نظر آنے لگے۔ لیکن یہاں پہنچ کر ان کے دو گروہ ہو گئے ایک گروہ نے جس کا راہنما رامانوج تھا اس تعاون کو قائم رکھتے ہوئے شنکر آچاریہ کے دلائل کو رد کیا۔ دوسرے گروہ نے مادہو کی سرکردگی میں اس تعاون کو ہمیشہ کے لئے ختم کر دیا اور سانکھیہ یوگ مکتبِ فکر کی مدد سے اپنا علیحدہ راستہ اختیار کر لیا۔ لیکن یہ واقعات بھگوت گیتا کے زمانۂ تحریر کے بعد کے ہیں۔

بھگوت گیتا جس ماحول میں وجود میں آئی، اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ اس کا مقصد خالص اخلاقی تھا یعنی زندگی کے مسائل کو سلجھانا اور نیک اعمال کی ترغیب دینا۔ اسی لئے اُسے یوگ شاستر یعنی کتاب الاخلاق کے نام سے بھی پکارا جاتا ہے۔ گیتا میں یوگ کا لفظ مختلف معنوں میں استعمال[1] ہؤا ہے۔ لیکن ان سب

---

[1] یوگ = عمل، سانکھیہ = علم۔ یوگ کے ایک معنی کرم (کام) کے ہیں۔ (باقی صفحہ ۹۰ کے نیچے)

حالتوں میں اس کی عملی حیثیت کو برقرار رکھا گیا ہے۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ ہم اپنے پورے وجود اور اپنی تمام جسمانی اور روحانی کائنات کو خدا کی رضا کے لئے تیار کرلیں تاکہ کسی مرحلے پر بھی ہم اس کے قانون سے سر مو انحراف نہ کرسکیں۔ لیکن چونکہ کوئی اخلاقی نظام مابعد الطبعیاتی مسائل سے دو چار ہوئے بغیر صحیح بنیادوں پر قائم نہیں ہوسکتا اس لئے مختلف جگہوں میں ان مسائل کی تشریح کی گئی ہے۔

اس سلسلے میں یہ بات یاد رکھنی ضروری ہے کہ ایک خالص وحدت وجودی نظریۂ حیات میں انسانی وجود، اس کی خودی، اس کے اختیار کی کوئی گنجائش نہیں اس لئے ایسے فلسفوں میں اخلاق کا وجود اور عدم مساوی ہے۔ مغرب میں سپینوزا اور مشرق میں محی الدین ابنِ عربی اور اس کے متبعین اور شنکر اچاریہ سبھی نے وحدت وجود کی حمایت کرتے ہوئے بھی اخلاق کی طرف پوری توجہ دی ہے لیکن یہ درحقیقت ایک متضاد کیفیت ہے جس کی وجہ محض یہ ہے کہ چونکہ انسانی معاشرہ بغیر اخلاق کے ایک قدم نہیں چل سکتا اس لئے ان مفکرین کو اس پر بحث کئے بغیر گزارہ نہ تھا ورنہ انکے فلسفۂ حیات میں عملی اخلاق کے لئے کوئی جگہ نہیں۔ جب وجود مطلق ہی مختار کل اور حقیقت کل ہے جب کائنات اور انسان کا علیحدہ وجود کوئی نہیں جب اس کا اختیار بالکل صفر ہو تو آخر اخلاق کہاں سے پیدا ہوگا؟ چونکہ بھگوت گیتا محض اخلاق کی کتاب ہے اور اس کا مقصد انسانی کردار کی اصلاح ہے تو اس سے لازمی نتیجہ اس کے سوا اور کچھ نہیں ہوسکتا کہ وحدت وجودی نظریئے کی حمایت جو اس کتاب میں مختلف جگہوں میں ملتی ہے وہ بعد میں داخل کی گئی ہے تاکہ برہمن مت کے ساتھ ہم آہنگی پیدا ہوسکے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۸۹) مثلاً گیتا ۲: ۵۰-۱:۵-۲ وغیرہ۔ دوسری جگہ یوگ سے مراد پرماتما (یعنی خدا) کی غیر معمولی طاقت ہے مثلاً ۹: ۵،۱۰: ۷ وغیرہ تیسرے معنے ان چیزوں کا حصول جو ہمارے قبضہ میں نہ ہوں مثلاً ۹: ۲۲ وغیرہ۔

خدا بھگوت گیتا کے مطابق ازلی و ابدی، عالم حیّ، قادرِ مطلق، تمام کائنات کا رب اور قیوم ہے جس کا نہ کوئی آغاز ہے اور نہ انجام "نہ دیوتا نہ مہارشی کوئی بھی میرے آغازِ پیدائش سے واقف نہیں کیونکہ ان دیوتاؤں اور رشیوں کا آغاز مجھ سے ہی ہوا۔ جو کوئی یہ جانتا ہے کہ نہ میرا آغاز ہے اور نہ انجام، کہ میں تمام کائنات اور انسانوں کا رب ہوں، وہی شخص انسانوں میں ایسا ہے جو بدی اور گناہ سے محفوظ ہو گیا اور ہر قسم کے خوف و پریشانی سے بچ گیا" (گیتا باب ۱۰، شلوک ۲-۳) وہ نہ صرف انسانی کائنات سے بلکہ انسانوں کی لافانی روح سے بھی ماوراء ہے۔

"میں سب کے دلوں میں مکین ہوں۔ علم اور حافظہ اور شکوک کا خاتمہ مجھی سے ہے۔ تمام علموں کا انجام میں ہوں۔ میں ہی تمام علموں کا جاننے والا ہوں۔ اس دنیا میں دو پُرش ہیں ایک فانی اور ایک لافانی۔ فانی یہ تمام کائنات ہے اور روح لافانی ہے۔ لیکن ان دونوں سے جُدا اور ماوراء لافانی خدا ہے جو تینوں کائناتوں میں جاری اور ساری ہے اور جو ان کا رب ہے۔"

"چونکہ میں فانی اور لافانی ہر چیز سے ماوراء ہوں اس لئے مجھے ویدوں میں اور ہر جگہ پرشوتم (خدائے مطلق)، کے نام سے پکارا جاتا ہے۔" (۱۵: ۱۵-۱۸)

باب ۷ شلوک ۵ اور ۶ میں مذکور ہے کہ خدا کی دو مختلف قوتیں ہیں۔ ایک کمزور درجہ کی جو زمین، پانی، آگ، ہوا، ایتھر، نفس اور خودی میں ظاہر ہوتی ہے، دوسری بلند درجہ کی جو اس سے بالکل مختلف ہے۔ یہ جیو یعنی روحانی حیات ہے جس سے یہ تمام کائنات قائم ہے۔ اس تقسیم سے کسی ثنویت کا عقیدہ مطلوب نہیں اس کا سادہ مفہوم یہی ہے کہ مادی اور غیر مادی کائنات سب اس کی تخلیق ہے اور اس کی مشیت کے ماتحت اپنے فرائض کی ادائیگی میں مشغول۔ گیتا میں کسی جگہ بھی مادہ کو وہ ازلی اور ابدی حیثیت نہیں دی گئی جو بعض دوسرے ہندوستانی فلسفیانہ

مکاتیب میں ملتی ہے "یہ مادہ (پراکرتی یا مہابرہما) رحم ہے جس میں میں اپنا بیج ڈالتا ہوں اور اے بھارت اسی سے تمام کائنات پیدا ہوتی ہے"۔ (۱۴: ۳) وہی سب کا باپ ہے، سب کا رب اور حاکم ہے۔ وہی اس کائنات کی پیدائش، ترقی اور تباہی کا واحد ذمہ دار اور اس حیثیت سے وہ اس کا آغاز و انجام۔ "تمام اشیاء میری ہی طرف لوٹ کر آنے والی ہیں"۔ (۹: ۷) وہی سب کی قسمتوں کا بنانے والا ہے یعنی ان کے اعمال کے مطابق ان کو سزا و جزا دیتا ہے چونکہ وہ انتہائی کمال کا حامل ہے اس لئے اس سے کسی خواہش یا تمنّا کا اظہار ممکن نہیں اور اسی لئے اس کائنات کی تخلیق میں اس کا کوئی مقصد نہیں۔ اگر اس نے یہ کائنات تخلیق کی ہے تو اس سے مقصد محض مخلوق کی بھلائی ہے۔ باوجود خواہش کے نہ ہونے کے وہ ہر لحظہ کام میں مشغول ہے اور نیند اور غفلت اس کی فطرت میں نہیں۔

"اے پرتھوی کے بیٹے، ان تین دنیاؤں میں کوئی کام ایسا نہیں جو میرے کرنے کا ہو اور نہ مجھے کسی ایسی چیز کی حاجت ہے جو میرے پاس نہ ہو۔ اس کے باوجود میں ہر لمحہ کام میں مشغول ہوں۔ اگر میں نیند اور اونگھ سے محفوظ لگاتار کام نہ کرتا رہوں تو یہ تمام کائنات تباہ و برباد ہو جائے اور ہر جگہ فساد ہو جائے"۔ (۳: ۲۲-۲۴) اسی مقصد کے تحت گیتا میں اوتار کا نظریہ پیش کیا گیا ہے تاکہ دنیا کا فساد ختم ہو۔ "جب کبھی ناانصافی اور ظلم دنیا میں عام اور عدل غائب ہو جائیں تب میں جو ازلی اور لافانی ہوں اور کبھی پیدائش سے ملوث نہیں ہوا اپنے آپ کو فانی شکلوں میں ظاہر کرتا ہوں تاکہ نیکی کی حفاظت کروں بدی کو ختم کروں اور اس طرح حق اور انصاف قائم ہو"۔ (۴: ۶-۸) چونکہ خدا کا کوئی فعل کسی ذاتی خواہش پر مبنی نہیں ہوتا بلکہ اس مادے کی وجہ سے ظہور میں آتا ہے جس پر وہ حکمران ہے، اس لئے وہ اپنے اعمال کے باعث کسی نتیجہ کا پابند نہیں اور اس کی مطلق العنانی

اور قدرت میں کوئی کمی واقع نہیں ہوتی۔

عام طور پر انسانوں کو ان کے اعمال کے مطابق سزا اور جزا ملتی ہے لیکن اگر خدا سے صحیح محبت کی جائے تو اس محبت کے عوض وہ رحمت کے اُمیدوار ہو سکتے ہیں۔ (۱۸: ۶۴ - ۹۸-۲۰ : ۱۴-۲۰) "تمام چیزوں کو چھوڑ کر میرے پاس پناہ ڈھونڈو میں تمہیں عام گناہوں سے نجات دوں گا۔ کوئی غم نہ کرو۔" (۱۸: ۶۶)

جس طرح خدا کے متعلق گیتا میں وحدت وجودی نظریہ داخل ہوا اسی طرح مادے اور کائنات کے متعلق سانکھیہ کے مادی تصوّرات بھی اس میں شامل ہو گئے جو اس کے بنیادی نظریئے سے مطابقت نہیں رکھتے۔ بعض کو سمونے کی کوشش کی گئی ہے لیکن بعض اسی طرح موجود رہے۔ پُرش اور پراکرتی کی تقسیم موجود ہے لیکن اس کی ثنویت کو وحدت میں تبدیل کیا گیا ہے۔ پُرش کوئی علیحدہ اصول نہیں بلکہ خدا ہی کی ایک شکل (پراکرتی) ہے۔ اس کائنات (پراکرتی) کے عمل کی تہ میں ایک روحانی قوت کارفرما ہے اور پُرش یعنی روح ویسے ایک مستقل بالذات اصول نہیں جیسا کہ سانکھیہ میں ہے۔ اس کا کام صرف احساس یا علم ہی نہیں بلکہ آنند یعنی سعادت حاصل کرنا بھی ہے۔ گیتا میں اتم پُرش کا تصوّر بھی موجود ہے جو سانکھیہ میں نہیں پایا جاتا۔ اس کے باوجود انسانی روح کی حقیقت اور اس کے کائنات کے تعلق کے متعلق سانکھیہ کا اثر زیادہ نمایاں ہے۔ پُرش کی حیثیت محض خارجی اور ناظر کی سی ہے۔ اصل کرتار یا فاعل پراکرتی ہے اور ان دونوں میں امتیاز کرنا ہی زندگی کا مقصد ہے۔

تیرھویں باب میں ان دونوں کے درمیان تفصیلی امتیاز پیش کیا گیا ہے۔ پہلے شلوک میں ارجن پوچھتا ہے کہ وہ پراکرتی اور پُرش، میدان اور ناظر، علم اور معلوم کے متعلق جاننا چاہتا ہے۔ کرشن جواب دیتا ہے: یہ جسم میدان (کشتر) ہے۔

اور وہ جو اس میدان میں واقعات کا مطالعہ کرتا ہے عالم (کشتر جنا) ہے۔ یہ مثال بہت اہم اور معنی خیز ہے۔ میدان مسلسل کارزار، جد وجہد، ترقی و تنزل، زندگی اور موت کا علاقہ ہے۔ جاننے والے یا مطالعہ کرنے والے کا کام محض دیکھنا یا تماشا کرنا ہے۔ بے حس پراکرتی سے عمل ظاہر ہوتا ہے اور بے عمل پرُش پراکرتی کے عمل سے واقف ہوتا ہے۔ لیکن روح کا یہ تصور بہت ناقص اور ناقابلِ فہم ہے۔

کیا انسانی زندگی میں روح کا وجود محض منفعلانہ ہے جیسا کہ باب پنجم کے شلوک ۱۳ سے ظاہر ہوتا ہے "روح نہ عمل کرتی ہے اور نہ عمل پر ابھارتی ہے" اگر تمام عمل کا باعث مادہ اور خارجی کائنات ہے اور روح صرف اس کا مشاہدہ کرتی ہے جس سے اس پر کسی قسم کا تاثر پیدا نہیں ہوتا تو اسے روح کہنا ہی ناانصافی ہے۔ تمام عمل کا موجب روحِ انسانی ہی تو ہے اور اس کی اسی قوت کے باعث انسانی زندگی میں اخلاق کا مسئلہ پیدا ہوتا ہے۔ روح کی صحیح نوعیت یہ ہے کہ وہ نصب العین کے حصول کے لئے مادہ کو استعمال کرتی ہے اور اس کو اس طرح ڈھالتی ہے کہ اس سے اپنے ارادوں کی تکمیل کرا سکے۔ اگر روح کو بالکل منفعلانہ حیثیت دی جائے تو اس سے انسانی انفرادیت، اس کے جذبات، اس کے بلند عزائم، اس کی اخلاقی حیثیت سب ختم ہو جاتی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ مادہ کی کثافت روح کی پاکیزگی کو آلودہ نہیں کر سکتی۔ (جیسا کہ دوسرے باب میں تفصیل سے مذکور ہے) لیکن یہ اس لئے نہیں کہ روح میں آلودہ ہونے کی فطری خاصیت نہیں بلکہ صرف اس لئے کہ روح میں یہ فطری صلاحیت موجود ہے کہ اگر اس کے سامنے بلند تر مقاصد ہوں تو ان آلودگیوں سے ملوث ہونے سے بچ سکتی ہے۔ روح جامد نہیں نمو پذیر ہے، ساکن نہیں بلکہ متحرک ہے، اس پر واردات کا عکس نہیں پڑتا بلکہ وہ خود ان وارداتوں کو پیدا کرتی اور ان سے اثر پذیر ہوتی ہے، وہ مادے کی جنبش و حرکت کا مشاہدہ نہیں کرتی، کیونکہ

مادہ تو محض سکون و جمود ہے، بلکہ جنبش و حرکت کا ماخذ خود روح ہے اور اس کائنات میں ساری ہنگامہ دوا اگرچہ مادہ کے وجود سے ہے تاہم اس میں یہ حرکت پیدا کرنا روح کے بغیر ممکن ہے۔

ایک دوسری جگہ (۱۵: ۷)، روح کے متعلق لکھا ہے کہ وہ خدا کا "قدیم حصہ" ہے تو پھر سوال یہ ہے کہ جب انسانی روح خالق کائنات ہی کی ایک محدود شکل ہے، وہ خدا جسے نیند اور اونگھ کبھی نہیں آتی اور جو مسلسل حرکت اور عمل سے کبھی عاجز نہیں ہوتا (۳: ۲۲-۴)، تو پھر روح انسانی کس طرح ساکن و جامد ہو سکتی ہے!

درحقیقت یہ تضاد صرف اس لئے پیدا ہوتا ہے کہ گیتا کے بنیادی روحانی نظریۂ حیات میں سانکھیہ کی خالص مادہ پرستی کے لئے کوئی گنجائش تھی ہی نہیں۔

پراکرتی کا تمام عمل ان تین صفات (گُن) کی وجہ سے ہے جن سے مل کر پراکرتی وجود میں آتی ہے۔ گن کے لغوی معنی رسّی کے بل کے ہیں اور اسی لئے گُن کا یہاں مفہوم صفت نہیں جو عام طور پر متداول ہے بلکہ حصّے ہیں جن سے پراکرتی کا وجود بنتا ہے۔ تین گُن ستو، رجس اور تمس ہیں۔ ستو، سفید حصّہ، وہ جزو ہے جو پاک، صاف، روشنی دینے والا نیک اور صادق ہے۔ دوسرا رَجَس، سرخ حصّہ جس سے عمل، جذبہ اور چینی قوت کا اظہار ہوتا ہے۔ تیسرا تَمَس، سیاہ حصّہ، ہر اس چیز کا نمائندہ ہے جو بھاری، سیاہ، جمود اور سکون کی یاد دلاتی ہے۔ ان کے مختلف نسبتوں میں ملنے سے اشیا کا اختلاف پیدا ہوتا ہے۔ گیتا کے نزدیک پراکرتی سے جو گن ظاہر ہوتے ہیں، اس سے کوئی انسان کیا دیوتا بھی محفوظ نہیں۔ انہیں تین گنوں نے انسان کو کائنات کی زنجیروں اور زندگی کے چکر میں گرفتار کر رکھا ہے۔ صحیح آزادی ان گنوں سے بالاتر ہونے کا نام ہے۔

یہاں بھی وہ تضاد نظر آتا ہے جو روح کے سلسلے میں ہم دیکھ چکے ہیں۔ انسانی

زندگی کا جو نقشہ گیتا کا تمام قصہ ہمارے سامنے پیش کرتا ہے یعنی مسائل کی پیچیدگی اور انسانی ذہن کی غلط فہمیاں جو اس کو ان مسائل سے دوچار ہونے کی بجائے ان سے فرار کا آسان راستہ دکھاتی ہیں، ہمیں یہ سبق نہیں دیتا کہ ہم اپنے جسم و روح اور اس کے تمام گنوں اور خصوصیات سے بالاتر ہو کر دنیا کو ترک کر دیں۔ اس قصہ کا صحیح مقصد تو یہ ہے کہ ہم اپنی تمام مجبوریوں، اپنی تمام حدود اور زنجیروں کو قائم رکھتے ہوئے اپنے لئے فلاح اور سعادت کا ایک اور صرف ایک راستہ اختیار کریں جس سے خدائے عالم و قدوس کی رضا اور خوشنودی حاصل ہو اور یہ رضا بقول گیتا وہی ہے جس میں ہماری فلاح و بہبودی مضمر ہے۔ (۱۸: ۶۴)

گیتا کے مصنف کا اصل موضوع انسان اور اس کی سعادت اور شقاوت ہے۔ یہ صحیح ہے کہ تمام کائنات، بے جان اور جاندار، خدائے تعالٰی کے مظاہر ہیں لیکن انسان اس کائنات کا سرتاج اور تمام مخلوقات میں سے افضل تریں ہے۔ وہ صرف انسان ہی ہے جس کو قوتِ اختیار دیا گیا ہے جس کی مدد سے اگر وہ چاہے تو فلاح حاصل کر سکتا ہے اور اگر وہ چاہے تو اپنے لئے مصیبت اور عذاب کے دروازے کھول سکتا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ گیتا کے مختلف اشلوکوں کا مطالعہ کرتے وقت بعض جگہ خدا کی مطلق قدرت کا اظہار ایسے لفظوں میں کیا گیا ہے جس سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ انسان اس کائنات میں محض ایک بے جان تنکا ہے جس کو حوادث اور قضا و قدر کی ہوا جس طرف چاہتی ہے اڑائے لئے پھرتی ہے ایک نہ ختم ہونے والی حرکت اسے ایک بے جان مشین کی طرح بلا مقصد گھمائے رہتی ہے۔ (۱۸: ۵۹۔ ۶۱) انسانی نفس محض ایک بے حس مشیت کا آلۂ کار ہے اور جو کچھ اس سے ظہور پذیر ہوتا ہے اس کے لئے وہ بالکل مجبور ہے کیونکہ اس میں اس کی اپنی مرضی یا ارادہ کا کوئی دخل نہیں (۱۱: ۳۲۔ ۳۳) لیکن ان الفاظ سے جو کچھ

غلط فہمی پیدا ہوتی ہے وہ اصل قصہ کی نوعیت اور اس کے مقصد سے دور ہو جاتی ہے۔ چنانچہ جب کرشن تمام وعظ ختم کرتا ہے تو آخر میں وہ ارجن سے یوں مخاطب ہوتا ہے: "میں نے تمہیں یہ علم سکھایا ہے جو تمام رموز سربستہ کا سرتاج ہے۔ اس پر غور و تدبر کرو اور اس کے بعد جو تمہارے جی میں آئے کرو" (۱۸: ۶۳) یہ آخری الفاظ اس حقیقت کا اعلان ہے کہ گیتا کے مصنف کے نزدیک انسان با اختیار اور مؤثر ہستی ہے جو نیکی اور بدی کے راستوں میں تمیز کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے اور اپنے ارادہ اور اختیار سے جس راستہ پر گامزن ہونا چاہے ہو سکتا ہے۔ جبری خیالات اور تصورات کی تشریح بہ آسانی کی جا سکتی ہے۔ یا تو یہ اس مصالحت کا نتیجہ ہیں جو بعد میں حالات کی وجہ سے کی گئی اور جس کے باعث گیتا کے اصل متن کو محرّف کیا گیا۔ دوسری معقول وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ خدا کی قدرت اور طاقت کا اظہار جب بھی کیا جائے گا اسی جگہ انسانی اختیار اور انفرادیت کو ضرب پہنچنی لازمی ہو جاتی ہے۔ خدا کا قادرِ مطلق ہونا اور انسان کا صاحب اختیار ہونا، یہ دونوں باتیں اگرچہ عملی طور پر اپنی اپنی جگہ صحیح اور درست ہیں لیکن ان میں منطقی ربط پیدا کرنا عقلِ انسانی سے ماوراء ہے اور اسی لئے تمام مذہبی صحیفوں میں اس قسم کا تضاد نمایاں طور پر نظر آتا ہے۔

اس قصہ میں ارجن ایک عام اوسط درجے کے انسان کا نمائندہ ہے۔ تمام اچھے آدمیوں کی طرح وہ بدی کی قوت سے واقف ہے اور اس سے خوف کھاتا ہے اور اس پر قابو پانے کی کوشش میں مصروف۔ اس کا ضمیر اس کو فرض ادا کرنے پر اکساتا ہے لیکن احتیاط اور انسانی ہمدردی اس کا ہاتھ روک لیتی ہیں تاکہ وہ سمجھ سکے کہ اس کا صحیح فرض کیا ہے۔ وہ اپنے آپ کو عاجز اور درماندہ محسوس کرتا ہے۔ وہ اپنی رائے اور اپنے فیصلہ پر عمل کرنے سے گھبراتا اور جھجکتا ہے اس لئے لازماً اس نے اس شخص کی طرف توجہ کی جس کو وہ اپنا دوست ہمراز و مونس سمجھتا ہے اور جس کی فراست اور دانائی

اور صائب الرائے ہونے پر اس کو پورا اعتماد ہے اور اس کے ساتھ یہ کہ وہ اس پر اعتماد کرکے اس کو فیصلہ کا کلی اختیار بھی دے دیتا ہے اور جب وہ فیصلہ دیتا ہے تو اس کے مطابق عمل کرنے میں اس کے دل میں کسی قسم کی گھٹن محسوس نہیں ہوتی بلکہ بہ طیب خاطر وہ اس کو کر گزرنے پر آمادہ ہو جاتا ہے۔ وہ کشتری بہادر ہے اور اس کی عمر کا کافی حصّہ مختلف قسم کی جنگوں اور مشکلات میں گزرا ہے اور اس لئے وہ اپنے اعمال میں اتنا ہی دلیر اور جری ہے جس طرح اس کے خیالات و عزائم بلند ہیں، وہ حقیقت اور سچائی کو تسلیم کرنے کے لئے اسی طرح کمر بستہ ہے جس طرح وہ دشمن کے مقابلہ پر ہر میدان میں نکل آتا ہے اور سچائی کے لئے وہ ہر خطرہ مول لینے کے لئے تیار ہے۔ لیکن سوال تو یہی ہے کہ وہ سچائی کیا ہے؟ وہ پورے دل و جان سے اس کا طالب ہے۔ جب کرشن نے اس کو صراط مستقیم کی راہ دکھانی چاہی تو اس نے اس پر سوالات کی بوچھاڑ کردی صرف اس لئے کہ اس کے قلب و ذہن میں کسی قسم کے شکوک و شبہات نہ رہنے پائیں۔ وہ کوئی غیر معمولی عقلی صلاحیتوں کا مالک نہیں جو محض اشاروں سے بات کی تہ تک پہنچ سکے وہ تو ہر بات کی کھوج نکال کر حقیقت کا معائنہ کرنا چاہتا ہے۔ وہ عملی انسان ہے جو اپنے روزمرّہ کے فرائض میں منہمک ہے۔ وہ مرتاض راہب یا سادھو نہیں جو اس دنیا کو خیرباد کہہ کر زندگی کی کش مکش اور فرائض کی ادائیگی سے بالاتر ہو گیا ہو اور جس کے نزدیک عمل بے معنی ہو چکا ہو۔ گیتا کا پیغام ایسے ہی آدمی کے لئے ہے۔

جب ہم اس تمام مابعد الطبیعاتی مباحث سے قطع نظر کرلیں تو گیتا کا آدمی درحقیقت ہماری ہی ذات کا عکس ہے۔ وہ سوچتا ہے، محسوس کرتا ہے اور ارادہ کرتا ہے۔ وہ اس خارجی کائنات میں زندگی گزارتا ہے اور اسی تعلق سے اس کو برائی کی طرف ترغیبات کا سامنا کرنا پڑتا ہے اور رنج و خوشی وغیرہ تمام تقابلی جذبات کا تجربہ ہوتا ہے۔ وہ اکثر اپنی جبلّی خواہشات کا شکار ہو جاتا ہے۔ خواہش، غصّہ، لالچ، محبت و

نفرت، وہ تصوّرات کا محل بناتا ہے اور ان کے حصول کے لئے آمادۂ عمل ہو جاتا ہے۔ ان تمام خواہشات و جذبات و تصوّرات کے گورکھ دھندوں میں مصروف ہوتے ہوئے بھی بعض دفعہ اس کے دل میں یہ احساس اُبھرتا ہے کہ یہ زندگی شاید محض سراب ہے، دھوکا اور مایا ہے اور حقیقت اس خارجی کائنات میں جلوہ گر نہیں بلکہ اس پردہ میں مستور و پنہاں ہے۔ کیا اس پردہ کو ہٹائے بغیر وہ حقیقت مطلقہ کا مشاہدہ کر سکے گا؟ کیا یہ ڈھلنے والی اور غروب و فنا ہونے والی چیزیں حقیقت ہیں یا وہ کوئی ایسی پائدار اور لافانی شے ہے جو ان آفلین کے پیچھے چھپی بیٹھی ہے؟ کرشن اپنے وعظ کے آغاز ہی میں ارجن کو اس حقیقت سے آشنا کرتا ہے کہ یہ جسم اور کائنات سب فانی ہیں اور حقیقت صرف وہ رُوح ہے جو اس مرنے والے جسم میں پنہاں اور کارفرما ہے۔

انسان کو اپنے پانچ حواس کے ذریعے خارجی کائنات کا مکمل علم حاصل ہوتا ہے۔ یہ اب انسان کے اختیار میں ہے کہ وہ ان تاثرات کو قبول کرے اور ان کے مقتضیات کے مطابق اپنی زندگی کو ڈھالے یا مینڈک کی طرح جو اپنے تمام جسم کو ایک خول کے اندر چھپا لیتا ہے اس بیرونی دنیا سے قطع تعلق کرے۔ اگر پہلا طریقہ اختیار کیا جائے تو دنیا کی محبت اور اس کے تقاضے انسان کو ایک اور راستے پر لے جاتے ہیں جن کے باعث ہر آدمی دولت، عزت، شہرت وغیرہ کی خاطر بہت سی کٹھن منزلوں سے گزرتا ہے۔ جو چیز وہ حاصل نہ کر سکے اس کی تمنا میں اس کی نیند حرام ہو جاتی ہے اور جو چیز اسے مل جائے اس کی محبت میں اتنا گرفتار کہ ہر دوسری بات سے غافل و بے پروا۔ اگر کسی طرح یہ محبوب چیز اس سے چھن جائے تو بس ہر قسم کا غصہ اور نفرت اس کی عقل و ہوش کو کھو دینے کے لئے کافی ہے۔ گیتا کے نزدیک یہ الفت و محبت (کام)، نفرت و حقارت (کرودھ) لالچ و طمع (لوبھ)، تمام انسانی گناہوں کی جڑ اور بنیاد ہے۔ یہی اسے بُرے خیالات اور عمل کی ترغیب دیتے ہیں، یہی اسے حقیقت کے علم سے محروم رکھتے ہیں اور

اس طرح اس کی زندگی کو بے راہ روی میں مبتلا کر کے اسے حقیقی سعادت سے ہمیشہ کے لئے محروم کردیتی ہیں۔

لیکن یہاں پھر وہی تضاد نمایاں ہوتا ہے۔ کیا زندگی کا صحیح مقصد اس کائنات سے بے تعلق ہونا ہے یا اس کائنات کو اپنی ضروریات اور فرائض کی خاطر مسخر کرنا اور اسے اخلاقی مقاصد کے حصول کیلئے مدد لینا؟ اگر محض بے تعلقی ہی مقصودِ اعلیٰ ہو تو پھر ارجن کے شکوک و شبہات، اس میدانِ کارزار سے گھبرا کر کرشن سے مشورہ طلب کرنا، سبھی بے معنی اور لغو معلوم ہونے لگتا ہے۔ گناہ اس خارجی ماحول کے مختلف تاثرات میں اُلجھنے سے پیدا نہیں ہوتا، کیونکہ جب انسان یہاں پیدا ہوا ہے تو اُلجھنے کے بغیر اس کا ایک قدم بھی نہیں اُٹھ سکتا۔ گناہ کا اصلی باعث اس حقیقتِ مطلقہ، اس منبع روحانی سے اپنے آپ کو منقطع کرنا ہے۔ اس خارجی ماحول سے تعلق قائم رکھنا بھی ضروری ہے اور اس تعلق کی بنا پر گناہ کا پیدا ہونا اکثر دفعہ لازمی ہو جاتا ہے ؎

چوں بروید آدم از مشتِ گلے — بادلے با آرزوئے در دلے
لذتِ عصیاں چشیدن کار اوست — غیر خود چیزے ندیدن کار اوست
زانکہ بے عصیاں خودی ناید بدست — تا خودی ناید بدست آید شکست

دوسرے لفظوں میں انسانی زندگی کی مشغولیتیں اور گناہ بہت حد تک لازم و ملزوم ہیں اس لئے محض گناہ کے خوف سے خارجی ماحول سے کنارہ کشی زندگی سے فرار کے مترادف ہوگی۔ گناہ انسانی کمزوری کی علامت ہے لیکن اگر دل سے توبہ کرلی جائے تو گناہ کا دھبہ بالکل مٹ جاتا ہے اور انسان کا دل ویسے ہی پاک و صاف ہو جاتا ہے جیسا کہ گناہ سے پہلے تھے۔ زندگی اور معاشرے میں رہتے ہوئے انسان سے فرائض کی ادائیگی میں اکثر دفعہ کوتاہیاں ہوتی رہتی ہیں۔ ان کوتاہیوں سے بچنے کی کوشش کرنی ضروری ہے لیکن اگر انسانی فطری کمزوری سے یہ فروگذاشتیں ہوتی رہیں تو

اس کی بنا پر فرائض کی ادائیگی اور معاشری تعلقات سے علیحدگی خود ایک عظیم گناہ ہے۔ اس لئے صحیح راہِ عمل یہی ہے کہ حتی الامکان ہم زندگی کے مسائل سے دوچار ہوں اور اپنی غلطیوں اور کوتاہیوں پر پشیمان ہو کر توبہ کرتے چلے جائیں اور کوشش کریں کہ آئندہ ان سے بچتے رہیں ؎

گرچہ فسونش مرا بُرد ز راہِ صواب　　　از غلطم درگزر، عذرِ گناہم پذیر

نیک آدمی وہ ہے جو اس معاشرے میں اپنے مقام کے مطابق فرائض کی ادائیگی میں دل و جان سے مشغول ہو۔ گیتا کے الفاظ میں وہ شخص دیوتاؤں کے زمرہ میں شامل ہے جس کی سیرت بلند، جس کا دل اپنے مقصد کے حصول میں منہمک اور جس کا ذہن اس حصول کے مناسب ذرائع کو استعمال کرنے میں ہر لمحہ تیار ہو۔ ارجن ایسے ہی انسان کی مثال ہے۔ کرشن نے ان نیک انسانوں کی بہترین صفات کا ذکر کیا ہے۔ نیکی، خلوص، ضبطِ نفس، پاکیزگی، حیا، جرأت وغیرہ۔ ان کے برعکس بُرے آدمی وہ ہیں جن کا ٹھکانا تحت الثریٰ کے شیطانی گروہ کا مسکن ہے جو نفاق، غرور، غصّہ، نفرت اور ہٹ دھرمی کا شکار رہیں، جو خدا اور انسانوں کے دشمن اور اس چند روزہ زندگی کے اعمال اور نتائج پر مطمئن ہو گئے۔

"خدا نے کہا: بے خوفی، دل کی پاکی، علم کی تحصیل میں انہماک، سخاوت، ضبطِ نفس، قربانی کا جذبہ، کتابِ مقدّس کی تلاوت، بدیوں سے اجتناب، صاف گوئی، سب کے لئے جذبۂ احترام، اعتدال پسند طبیعت، چغل خوری اور گالی گلوچ سے زبان کا اجتناب، خواہشات سے پرہیز، استقلال، حیا، نرمی، جوش، مصیبتوں اور تکلیفوں میں صبر، نفرت اور حقارت اور غرور سے علیحدگی، یہ صفتیں ہیں ان انسانوں کی جو روحانی دنیا میں پیدا ہوتے ہیں۔

نفاق، غرور اور خود ستائشی، غصّہ، ضد اور جہالت، یہ صفتیں ان انسانوں

کی ہیں جو شیطانی گروہ سے تعلق رکھتے ہیں۔" (۱۶: ۱-۴)

لیکن ایسے بلند اخلاقی مواعظ کے ساتھ ساتھ یہ غیر اخلاقی تصور بھی ملتا ہے کہ جب انسان ایک خاص منزل سے بالا ہو جائے تو اس کے لئے نیکی اور بدی کا امتیاز ختم ہو جاتا ہے۔ یہ کائنات محض ایک کھیل ہے جس میں مختلف انسان نیکی اور بدی کا کردار ادا کرنے کے بعد پردہ کے پیچھے چلے جاتے ہیں۔ نہ ان کی کوئی خودی ہے اور نہ اختیار۔ خودی اور اختیار کا احساس محض ایک سراب ہے جس کو وہ جہالت سے حقیقت سمجھے ہوئے ہیں۔ "اگر تم "میں" یا وجود کے تصوّر پر اترتے ہو اور یہ خیال کرتے ہو کہ میں نہیں لڑوں گا، تو تمہارا یہ ارادہ بے کار ہے، قدرت (یعنی پراکرتی جو در حقیقت فعال ہے)، تمہیں مجبور کرے گی۔ اے کنتی کے بیٹے، تم اپنے کرموں اور اپنی فطرت کے ہاتھوں مجبور ہو کہ جو فعل تم اپنے ارادہ اور خواہش سے نہیں کرنا چاہتے وہ تم سے تمہاری مرضی کے خلاف سرزد ہو گا۔ اے ارجن خدا ہر شے کے دل میں مکیں اور اپنی مایا کی قوت سے تمام مخلوق کو نچاتا رہتا ہے۔"

ایک منزل تک نیکی اور بدی کے درمیان جنگ جاری رہتی ہے۔ انسان اپنی پوری قوت اور خلوص سے نیکی کو پسند کرتا ہے اور بدی کو نہ صرف رد کرتا ہے بلکہ اسکی انتہائی کوشش ہوتی ہے کہ بدی کی طرف رجحان اور بدی کا وجود ختم ہو جائے۔ لیکن گیتا کے نزدیک یہ آخری منزل نہیں۔ انسانی زندگی میں ایک ایسا مرحلہ بھی آتا ہے جب وہ اس نیکی اور بدی کی تمیز سے بالا ہو جاتا ہے، اور اس کے لئے بدی بھی ویسی ہی بے ضرر ہوتی ہے جیسا کہ نیکی، نیک انسان اسی طرح خدا کے قانون مشیت کی پیروی کرتے ہیں جس طرح بُرے انسان۔ مذہب اور لامذہب، دھرم اور ادھرم کی تمیز اٹھ جاتی ہے چنانچہ کرشن ارجن کو کہتا ہے کہ "تمام دھرم کو بالائے طاق رکھ دو اور صرف مجھ میں پناہ ڈھونڈو۔" (۱۸: ۶۱) یہ منزل درحقیقت اخلاقی زندگی کی نہیں بلکہ بداخلاقی کی ہے۔

انسان جب تک انسان ہے اور اس کائنات میں معاشرے کے مختلف بندھنوں سے وابستہ ہے، اس کے لئے نیکی اور بدی، دھرم اور آدھرم کی تمیز سے بالا ہو کر زندگی گزارنا ناممکن ہے۔ اگر وہ اس تمیز سے بلند ہونا چاہے تو اس کے لئے کوئی اعلیٰ زندگی نہیں بلکہ سفلی زندگی ہوگی، خالص بداخلاقی اور بدی کی زندگی ہوگی جس میں نیکی کا نام تک بھی نہیں ہوگا۔

"آدمی کی موت کے بعد اس کی روح کچھ عرصے کے بعد دوسرے جسم میں منتقل ہو جاتی ہے جس طرح ہم پرانے کپڑے اتار کر نئے کپڑے پہن لیتے ہیں (۲ : ۲۲) یہ نیا جسم اس کی پہلی زندگی کے کاموں کی نوعیت کے لحاظ سے مقرر ہوگا۔ یہ پیدائش و موت کا چکر یونہی چلتا رہے گا حتیٰ کہ انسان اس سے نجات حاصل کر سکے۔

یہ مسلسل پیدائش (سنسار) کا نظریہ جس کو تناسخ ارواح بھی کہا جاتا ہے ہندوؤں کے نظریۂ کرم سے وابستہ ہے اور قدیم آپ نشدوں کے زمانے سے ہی ہندو نظریۂ حیات کا ایک اہم جزو بن چکا تھا۔ چنانچہ ہندوستان کے ہر مذہب اور ہر مکتبِ فکر میں یہ تصور موجود ہے اور اسی کی بنا پر ان کے نظریۂ اخلاق میں نجات کو ایک نمایاں جگہ حاصل ہے۔ اس دوری تصورِ زماں کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ انسان اپنے آپ کو اس کائنات میں ایک محبوس قیدی سمجھنے لگتا ہے اور اس بنا پر اس کا نظامِ اخلاق اس بنا پر تعمیر ہوتا ہے کہ وہ کس طرح اور کیسے اس دنیا کی ذمہ داریوں سے بچ سکتا ہے، کیسے وہ اس زندگی کی مصیبتوں سے نجات حاصل کر کے اپنی روح کو مادی الائشوں سے ملوث ہونے سے بچالے۔ یہ سلبی اخلاق اور سلبی نظریۂ حیات اسی دوری تصورِ زمان کا نتیجہ ہیں اور افسوس ہے کہ گیتا جیسی جہاد کی تلقین کرنے والی اور زندگی کی کشمکشوں سے مردانہ وار مقابلہ سکھانے والی کتاب بھی اس منفیانہ تصور سے نہ بچ سکی۔

چونکہ اخلاقی زندگی کا مقصد زندگی سے نجات ہے اس لئے انسان کا فرض ہے کہ

ضبطِ نفس سے کام لے۔ اگر نفس کی خواہشات کو بے لگام رہنے دیا جائے اور اس دنیا کی دلچسپیوں میں دل لگایا جائے تو موت اور پیدائش کے چکر سے نجات ناممکن ہو جائے گی اس لئے بدی کے سرچشمے کو شروع ہی میں بند کرنا ضروری ہے اور اس لئے نفسِ انسانی کی اصلاح کے لئے اخلاقی ضابطہ کی اہمیت واضح ہے۔ گیتا کی اصطلاح میں اسے یوگ کہا گیا ہے۔ یوگ کے لغوی معنی اتحاد کے ہیں اور آغاز سے ہی اس سے مراد ضبطِ نفس کا وہ نظام ہے جس کی مدد سے ایک فرد خدائے مطلق کی ذات میں وصل حاصل کر سکے۔ بھگوت گیتا میں جہاں کہیں لفظ یوگ اصطلاحی معنوں میں مستعمل ہوا ہے اس سے مراد یہی ضبطِ نفس ہے یا ضبطِ نفس کا کوئی طریقہ۔ جب کرم یوگ، جنان یوگ اور بھگتی یوگ کی اصطلاحیں استعمال ہوئی ہیں ان سے مراد بالترتیب ایسا ضبطِ نفس ہے جو صحیح عمل، صحیح علم اور صحیح عبادت سے حاصل ہوتا ہے۔ یہی گیتا کی خوبی ہے کہ اس میں انسان کی فطرت کا صحیح اور مکمل تصوّر موجود ہے۔ اس کے ذہنی، عملی اور جذباتی رجحانات کے اظہار کیلئے مساوی طور پر مواقع فراہم کئے گئے ہیں۔ نہ وحدت وجود کی طرح صرف علم پر زور ہے اور نہ صوفیانہ اور مروجہ یوگ کی جذباتی مذہبیت پر اکتفا کی گئی ہے بلکہ ان سب کو ملا کر ایک معتدل نظامِ عمل پیش کیا گیا ہے۔ کرشن اپنے مکالمہ کے دوران میں بعض دفعہ ان لوگوں کا ذکر کرتا ہے جنہوں نے علم کی خاطر عمل کو خیرباد کہا یا جنہوں نے اس کی عبادت سے منہ موڑ کر حقیقت مطلقہ کو جاننے پر اپنا زور صرف کر دیا۔ لیکن یہ ذکر ذکرِ خیر ہی ہے مگر اس کے باوجود وہ ارجن کو یہی مشورہ دیتا ہے کہ ان کی پیروی نہ کی جائے کیونکہ علم بغیر عمل کے بیکار محض ہے۔ جو لوگ حقیقت مطلقہ کا مشاہدہ کرنے یا اس کو جاننے کا راستہ اختیار کئے ہوئے ہیں وہ ممکن ہے کہ اپنی منزلِ مقصود تک پہنچ جائیں مگر یہ راستہ بہت کٹھن اور غیر فطرتی ہے۔ اس کی بجائے خدائے واحد کی پرستش اور عبادت ایک فطری اور آسان راستہ ہے۔ اگرچہ بعض جگہ گیتا میں صاحبِ علم کی تعریف موجود

ہے اور دوسری جگہ بھگتی کے پیروی یعنی جو خدا کی عبادت پر اپنی تمام توجہ کو مرکوز کرتا ہے۔ لیکن اس اختلاف کے ہوتے ہوئے بھی اگر غور سے مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ کرشن کے نزدیک احسن اور بہتر طریقہ ــ بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ صحیح اور فطری طریقہ ــ صرف دوسرا ہے۔ مثلاً باب ۷، شلوک ۱۷ اور ۱۸ میں عالم کی تعریف موجود ہے لیکن اس کے ساتھ ہی ساتھ یہ بھی ذکر موجود ہے کہ یہ عالم وہی ہو سکتا ہے جس میں بھگتی موجود ہو جو مجھے پرشوتم جانتا ہے" اور جیسا کہ اوپر ذکر ہو چکا ہے پرشوتم کا تصور وحدت وجودی حقیقت مطلق نہیں بلکہ خالص مذہبی خدا ہے۔ اسی طرح باب ۶ شلوک ۴۶ اور ۴۷ میں ایک یوگی کی تعریف کی گئی ہے جو ریاضتوں سے نفس پر قابو پاتا ہے یا جو علم خالص کا راستہ اختیار کرتا ہے یا جو اس زندگی کے عملی مسائل سے دوچار ہوتا ہے لیکن ایک صحیح اور بلند مرتبہ یوگی وہ ہے جو ان تمام باتوں کے ساتھ ساتھ خدائے واحد (پرشوتم) سے محبت کرتا ہے، اس پر ایمان لاتا ہے اور اپنا تن اور من اس کے لئے وقف کر دیتا ہے۔

گیتا میں ضبطِ نفس کی تین مختلف منزلوں کا ذکر آتا ہے جن میں سے یکے بعد دیگرے انسان کو گزرنا پڑتا ہے۔ پہلی منزل میں جو ابتدائی درجہ ہے صحیح عمل پر زیادہ زور دیا گیا ہے۔ دوسری منزل میں ریاضات اور مشاہدات یا علم کا درجہ ہے اور تیسری منزل میں عبادت، وہ عبادت جس میں بندہ خدا سے بالکل قریب ہو جاتا ہے۔ یہ تین منزلیں انسان کی مذہبی زندگی کے نفسیاتی تجزیہ کے طور پر پیش کی گئی ہیں۔ پہلی منزل میں انسان کا عقیدہ بہت پختہ ہوتا ہے اور کسی قسم کے شکوک و شبہات اس کے ایمان میں خلل انداز نہیں ہوتے۔ اس منزل میں وہ مذہبی رسوم و اعمال میں منہمک رہتا ہے اس لئے نہیں کہ وہ ان سے کوئی روحانی فائدہ حاصل کرتا ہے یا کر سکتا ہے بلکہ اس لئے کہ وہ انہیں اپنے عقیدہ کے لحاظ سے مذہبی زندگی کا جزو سمجھتا ہے۔

لیکن اس کے بعد دوسری منزل کا آغاز اس وقت ہوتا ہے جب علم کی تحصیل سے اس کے

دل میں مختلف طرح کے پیچیدہ سوالات پیدا ہوتے ہیں۔ کیا واقعی کوئی خدا ہے؟ کیا مذہب اور اخلاق کی کوئی حقیقت ہے؟ ان تمام مراسم اور اعمال کی عقلی ضرورت کیا ہے؟ اس قسم کے شکوک انسانی زندگی کی اس منزل میں ہر شخص کو پیش آتے ہیں۔ بعض تو اسی لاادریت میں کھو کر رہ جاتے ہیں اور بعض اس میں سے گزر کر ایک آخری منزل میں داخل ہو جاتے ہیں جہاں ان شکوک و سوالات کا تشفی بخش جواب اسے مل جاتا ہے، جہاں وہ نئے سرے سے اعمال کی دنیا میں داخل ہو جاتا ہے۔ لیکن اب یہ رسوم و آداب تقلیدی نہیں رہتے بلکہ اس کی روح کے وجدانی تعلق کا اظہار بن جاتے ہیں۔ اب وہ ان تمام رسوم کو بجا لاتا ہے جو پہلی منزل میں اس سے سرزد ہوتے تھے لیکن اس وقت وہ ان میں روحانی لذت پاتا ہے۔ یہ اس کی نئی زندگی کا سرمایہ ہوتے ہیں۔ اب اس کے دل اور ذہن، قلب و روح میں ہم آہنگی ہوتی ہے اور اس کی زندگی اپنے کمال کو پہنچ کر خدائے مطلق کا مکمل اظہار بن جاتی ہے۔

کرم یوگ۔ تناسخ کے مسئلے کی بنیادی روح یہ ہے کہ اس زندگی میں جو کام انسان کرتا ہے اس کا پھل اسے ضرور ملتا ہے۔ اگر وہ عمل برا ہے تو اس کا برا نتیجہ تو ظاہر ہو گا لیکن اگر وہ عمل اچھا بھی ہو تب بھی اثر دکھائے بغیر نہیں رہتا اور کاموں کا یہ اثر ہے جو انسان کو زندگی اور موت کے دائمی "چکر" سے نجات حاصل نہیں ہونے دیتا۔ بھگوت گیتا میں اس بنیادی نظریہ کو تھوڑی سی ترمیم کے بعد تسلیم کیا گیا ہے۔ کرشن کے نزدیک وہ کام جو کسی مادی یا روحانی فوائد کو مدِنظر رکھ کر کیا جائے بیکار ہے۔ اسی طرح وہ ان مفکرین کے بھی خلاف ہے جو یہ کہتے ہیں کہ چونکہ ہر قسم کا عمل انسان کو آواگون کے چکر میں مبتلا کرتا ہے اس لئے نجات کا بہترین راستہ یہ ہے کہ عمل سے مکمل دستبرداری کر لی جائے۔

گیتا میں ان لوگوں کے خلاف سخت الفاظ استعمال کئے گئے ہیں جو قربانی محض اس لئے دیتے ہیں تاکہ انہیں وہ اجر حاصل ہو جن کا ویدوں میں ذکر ہے۔ اس کے

نزدیک نجات کا یہ راستہ نہیں۔ روحانی جنت کی خوشیاں خواہ کتنے ہی طویل اور غیر محدود عرصے تک قائم رہیں آخر کار ان کے بعد اس دنیا میں دوبارہ پیدائش ہوتی ہے تو پھر خوشیاں اور ان کی تمنا سب بے کار اور بے معنی حقیقتیں ہیں۔ اس کے دوسری طرف خالص اور مکمل بے عملی کا راستہ ہے جو پہلی حالت سے بہتر لیکن ناممکن العمل ہے۔

پیدائش سے لے کر موت تک انسان عمل کرنے پر مجبور ہے اس کے بغیر اس کی زندگی ایک لمحہ کے لئے بھی نہیں قائم رہ سکتی۔ کام کرنا نہ صرف ضروری ہے بلکہ صحیح راستہ ہے اور اگر سب لوگ بے عملی کا طریقہ اختیار کرلیں تو انسانی زندگی ختم ہو جائے، تہذیب وتمدّن کا نشان مٹ جائے اور کائنات کا ارتقا ہمیشہ کے لئے رُک جائے۔ اب سوال یہ ہے کہ ایک طرف تو کام کرنے سے انسان آواگون کے چکّر میں پھنس جاتا ہے اور دوسری طرف کام کرنے کے بغیر کوئی چارہ بھی نہیں تو پھر اس تضاد کو دفع کیسے کیا جائے؟ اس مخمصہ سے نجات کا کونسا راستہ ہے؟ وہ کیا طریقہ اختیار کیا جائے کہ انسان معاشری زندگی کے فطری تقاضوں کو پورا بھی کر سکے اور ان تقاضوں کی تکمیل سے جو مشکلات پیش آئیں ان سے بھی عہدہ برآ ہو سکے؟ یہی وہ تضاد تھا جس کی بنا پر ہندوستان کے اکثر مفکرّین نے زندگی سے فرار کا سبق دیا تھا۔ گوتم کی نگاہ میں اس کا صحیح حل یہ تھا کہ انسان خواہشات کو بالکل کچل دے۔ لیکن یہ حل درحقیقت حل نہ تھا بلکہ انسانی فطرت کے خلاف جنگ تھی جس میں کامیابی ناممکن تھی اور ایسے راستوں کی مشکلات کو دیکھتے ہوئے ہی ان تمام مفکرّین میں قنوطیت کی طرف رجحان ایک فطری امر تھا۔ چونکہ انسان آسانی سے اس منزل کی طرف نہیں چل سکتا اس لئے انسانیت کا انجام کچھ خوش آیند نہیں اور دُکھ اور مصیبت کا مداوا ناممکن ہے۔ لیکن کرشن نے ان تمام مشکلات کا ایک اور ایک ہی صحیح راستہ تجویز کیا۔ عمل کرنے سے جو الجھن پیدا ہوتی ہے وہ کرشن کے نزدیک محض عمل میں نہیں بلکہ اس نیت اور مقصد میں ہے جو اس عمل کا صحیح موجب ہے۔ اگر انسان اپنا زاویۂ نگاہ بدل لے

اگر اس کا مقصدِ حیات صحیح ہو، اگر اس کے عمل میں خلوص کا جذبہ ہو یا قرآن کی زبان میں وہ حقیقی تقوےٰ اختیار کرے اور اس کے قلب و ذہن میں خالقِ کائنات کی ملاقات کی توقع ہو اپنے ہر عمل میں وہ حدود اللہ کا پورا پورا احترام کرے تو ایسے عمل سے وہ ہر قسم کے غم و فکر سے بے نیاز ہو سکتا ہے۔ اس زندگی میں جب تک دُکھ، بدی، گناہ، ناانصافی اور ظلم موجود ہیں، تب تک انسانوں کے لئے عمل کرنا ضروری ہے۔ کیونکہ زندگی کا مقصدِ وحید یہی ہے کہ بدی ختم ہو جو فساد کی اصل وجہ ہے اور نیکی کا رواج ہو جو امن، سعادت اور بھلائی کی بنیاد ہے۔ ارجن نے ایک ایسے ہی نازک موقع پر اپنا ہاتھ روک لیا تھا کہ کہیں اس کے عمل کے نتائج اس کے لئے نجات کا راستہ بند نہ کر دیں لیکن کرشن نے اسے یہ سمجھایا کہ تم دلیری اور جرأت سے قدم اٹھاؤ، کیونکہ تمہارا ہر قدم بدی اور فساد کو ختم کرنے کے لئے ہے۔ تمہاری لڑائی سلطنت کی توسیع کے لئے نہیں، شہرت اور عزت کے لئے نہیں، دولت و حشمت کے لئے نہیں بلکہ نیکی کی حمایت میں اور منکر کی مخالفت کے لئے ہے اور اس لئے یہ عمل تمہاری نجات کا ضامن اور معاشری فلاح و بہبود کا محافظ ہے۔

عمل کرتے وقت جذبات، خواہشات اور ہیجانات پر قابو پانا ضروری ہے، ذہن میں سکون اور اطمینان ہو، ہر شخص کے لئے دل میں محبت ہو، زندگی کی خوشیاں اور مصیبتیں اس کو اعتدال کے راستے سے نہ ہٹا سکیں، کسی قسم کی ذاتی غرض یا فائدہ منظور نہ ہو۔ اگر ان تمام رکاوٹوں سے بالا ہو کر صرف خدائے مطلق کے لئے اعمال میں انہماک ہو تو نجات یقینی ہے۔ خود خدا اس معاملے میں بہترین مثال ہے۔ کرشن ارجن کو عمل کی اہمیت سمجھاتے ہوئے کہتا ہے: ان تین دنیاؤں میں کوئی عمل ایسا نہیں جس کو کرنا میرے لئے ضروری ہو۔ کوئی ایسی چیز نہیں جو میرے پاس نہ ہو اور جس کو حاصل کرنے کے لئے مجھے ہاتھ پاؤں ہلانے پڑیں لیکن اس کے باوجود میں ہر لمحہ حرکت اور عمل میں

محو ہوں۔ اگر میں نیند یا اونگھ میں مبتلا ہو کر عمل چھوڑ دوں تو لوگ میری پیروی کرتے ہوئے تباہی کے گڑھے میں گر جائیں اور میں فتنہ و فساد پیدا کرنے کا موجب ہوں گا اور لوگوں کو قتل و غارت کرنے کا ذمہ دار۔" (باب ۳، اشلوک ۲۲-۲۴)

ایسے حالات میں گیتا کے مصنف کے لئے وید اور اُپ نشدوں کی تعلیم کو کافی سمجھنا بہت مشکل تھا۔ ویدوں کا مذہب تقریباً اسی قسم کا تھا جو حضرت عیسیٰ کے زمانے میں یہودی علماء کے ہاں پایا جاتا تھا اور جس کے خلاف حضرت عیسیٰ نے پُرزور احتجاج کیا تھا۔ ایسے مذہب کا دارومدار محض چند ظاہری رسوم کی ادائیگی پر تھا، انسانی سیرت کی اخلاقی تعمیر اس کے دائرہ عمل سے باہر تھی۔ اس کے دوسری طرف اُپ نشد زندگی کے مسائل کو خالص اور خشک فلسفیانہ رنگ میں دیکھتے اور پیش کرتے تھے۔ ان کا خدا نہ سنتا تھا، نہ دیکھتا، نہ محبت کرتا تھا اور نہ محبت کا طالب۔ وہ ایک خالص ذہنی تصور تھا جس میں کوئی انفرادیت، کوئی تشخص، کوئی زندگی یا حرکت نہ تھی - وہ ایک بے جان، ساکن و جامد نرگن وجود تھا جسے شاید وجود کہنا بھی اس کی توہین تھی۔ "نیتی نیتی" یعنی نیستی و عدم ہی ایک صحیح لفظ تھا جو اپ نشدوں کے خدا کے متعلق کہا جا سکتا ہے۔ ایسے خدا کے ہوتے ہوئے کسی قسم کی مذہبی زندگی کا تصور ممکن نہ تھا۔ وہاں خدا پرستی بھی صحیح تھی، بت پرستی بھی صراط مستقیم، دہریت بھی اسی طرح مقدس جس طرح اخلاقی بے راہ روی۔ ایسی حالت میں گیتا کے مصنف کا یہ قول بالکل صحیح تھا کہ ویدوں اور اپنشدوں کو چھوڑ چھاڑ کر ایک علیحدہ راستہ نکالنا ضروری ہے۔ "ویدوں کا مقصد صرف ۳ گن ہیں ارجن تم ان گنوں سے بالا ہو جاؤ۔" "وہ لوگ بے وقوف ہیں جو ویدوں کے الفاظ پر مگن اور مطمئن ہیں۔" (باب ۲، شلوک ۴۵، ۴۲)

"جب تمہاری عقل جو شرتی (وید اور اُپ نشدوں کے قوانین) کے باعث الجھن میں مبتلا ہے، سمادھی (مراقبہ) میں منتقل ہو گی، تب تم نجات حاصل کر سکو گے۔" (۲، ۵۳)

"یوگ کے علم کو تلاش کرنے والے کو ویدوں اور اپنشدوں سے آگے جانا ہوتا ہے۔" (۶:۴۰)

گیتا میں مختلف اعمال کو مندرجہ ذیل حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے:

(۱) وہ مذہبی رسوم جو باقاعدہ ادا کئے جاتے ہیں۔

(۲) وہ مذہبی رسوم جو بے قاعدہ ادا کئے جائیں۔

گیتا میں ان دونوں قسم کے اعمال کے لئے قربانی (یجن)، سخاوت (دان) اور ریاضت (تپسیا) کا نام دیا گیا ہے۔ اوّل الذکر یعنی قربانی کی بہت اہمیت ہے، اور فرائض میں اوّل درجہ میں شمار ہوتی ہے، خواہ اس سے مراد حقیقی قربانی ہو یا اس کا وسیع مفہوم لیا جائے جس سے ہر قسم کی عبادت مراد ہوگی۔ اس وسیع معنوں میں دان اور تپس بھی ایک قسم کی قربانی ہوگی۔

(۳) فطری کام یعنی وہ اعمال جو ہر ذات اور ورن کے مطابق ضروری ہوں۔

(۴) وہ تمام اعمال جو جسمانی ضرورت کو برقرار رکھنے کے لئے کئے جائیں۔

(۵) دیگر متفرق اعمال۔

اس فہرست کے پہلے چار قسم کے اعمال لازمی ہیں اور فرائض میں شمار کئے جاتے ہیں۔ مذہبی رسوم کو کسی حالت میں بھی ترک نہیں کیا جا سکتا۔ ورن ایک مقدس ادارہ ہے اور جس ورن میں کوئی شخص پیدا ہوتا ہے وہ اس کے پچھلے جنموں کے اعمال کا پھل ہے اس لئے اس ورن کے مطابق جو اعمال اسے کرنے چاہئیں ان کو پورا کرنا اس کا اخلاقی فرض ہے۔ اگر وہ کوتاہی کرے گا تو وہ گناہ کا مرتکب ہوگا اور معاشرے میں فساد پیدا کرنے کا موجب ہوگا۔ اسی طرح جسمانی زندگی کو قائم رکھنے کے لئے تگ و دو فطری ہے۔ وہ لوگ جو یہ سمجھتے ہیں کہ وہ اعمال کو ترک کر چکے ہیں وہ بھی درحقیقت اس چوتھی قسم کے اعمال سے مستغنی نہیں ہو سکتے۔

اعمال کے بُرے نتائج سے محفوظ ہونے کے لئے انسان کو مندرجہ ذیل مختلف

مراحل سے گزرنا پڑتا ہے:

(ا) سب سے پہلے خود غرضی کے جذبہ کو ختم کرنا ضروری ہے۔ جب تک ذہن میں معاوضہ کا تصور موجود ہے انسان اواگون کے چکّر سے نجات حاصل نہیں کرسکتا۔ جونہی ذہن میں محض خدا کی رضا کی طلب پیدا ہو گی اور ہر کام دوسروں کی بھلائی کی خاطر کیا جائیگا اس وقت نجات کا دروازہ اس کے لئے کھل جائے گا۔ اس کا نفس ہر آلائش سے پاک اور اس کا قلب نور سے مزیّن ہو گا۔

(ب) اس حالت کے بعد انسان مراقبات کی طرف زیادہ توجہ دیتا ہے۔ دُنیا کے ہنگاموں کو چھوڑ کر تنہائی میں کائنات اور خالق کائنات پر غور و تدبّر کرتا ہے۔ اس سے اس کے علم میں اضافہ اور خدا سے محبت میں شدّت پیدا ہوتی ہے ایسی حالت میں اس کا ہر عمل خدا کے حضور میں اظہار تشکّر اور عقیدت بن جاتا ہے۔

(ج) آخری منزل زندگی ہی میں نجات کا پانا ہے۔ عمل سے چھٹکارا پانا تو ناممکن ہے لیکن اب اس کے اعمال ہر قسم کے مقاصد سے پاک ہو چکے ہوتے ہیں۔ اب نجات کی تمنّا اس کے دل میں پیدا نہیں ہوتی کیونکہ وہ نجات حاصل کر چکا ہوتا ہے۔ اس کی مثال بالکل ویسے ہے جیسا کہ کمہار کے پہیئے کی۔ جب کمہار اپنا کام ختم کرتے وقت پہیے کو آخری بار حرکت دے کر ہاتھ اُٹھا لیتا ہے تو پہیہ کچھ دیر تک خود بخود چلتا رہتا ہے اور پھر رُک جاتا ہے۔ یہی مثال نجات یافتہ انسان کی ہے۔ وہ کام کرتا رہتا ہے مگر اس میں کسی خواہش یا تمنّا کا وجود نہیں ہوتا حتیٰ کہ ایک دن اس کو موت اپنی آغوش میں لے لیتی ہے۔

لیکن زندگی کے ان مختلف مراحل کا نقشہ گیتا کے بنیادی حرکی تصورِ حیات میں ٹھیک نہیں بیٹھتا۔ یہاں پھر وہی انفرادی اور غیر معاشری نقطۂ نگاہ جھلک رہا ہے جو صوفیانہ نظریۂ حیات کا طرۂ امتیاز ہے۔ اگر ایک فرد معاشرہ کا جزو ہے اور اس کی

زندگی کا مقصد انسانوں کی فلاح، نیکی کا حکم کرنا اور بدی سے روکنا ہے تو معاشرے سے فرار کی اس میں کوئی گنجائش نہیں ہو سکتی۔ کیا قلب کی اصلاح، مراقبوں اور ریاضتوں کی ضرورت انسان کو اس وقت پیش آتی ہے جب وہ معاشرتی زندگی کے تمام فرائض کو ختم کر کے اور جوانی کی منزل گزار چکنے کے بعد موت کے قریب پہنچتا ہے یا ان کی اہمیت اس وقت ہوتی ہے جب وہ اس زندگی کا آغاز کر رہا ہوتا ہے؟

حقیقی سنیاس یہ نہیں کہ جب آدمی کسی گناہ یا لغزش کے قابل نہ رہے تو وہ زندگی کی لذتوں اور ذمہ داریوں سے کنارہ کش ہو جائے۔ حقیقی سنیاس یہ ہے کہ آدمی زندگی کی ذمہ داریوں کو اٹھاتے ہوئے، اس کی لذتوں اور آزمائشوں میں گھرے ہوئے ان سے کنارہ کش رہے اور دامن بچائے رکھے۔ یہ تبھی ممکن ہے جب اس کے دل میں خدا پر ایمان ہو، اس کا قلب شکوک و شبہات سے پاک ہو اور روحانی محبت سے سرشار ہو۔ ایک مرد حر کے لئے سنیاس زندگی کی آخری منزل نہیں بلکہ پہلی منزل ہے اور یہی گیتا کا اصلی تقاضا بھی تھا۔

"اگر تم حق کی خاطر یہ جنگ نہیں کرتے، تو گویا تم نے اپنے فرض اور نیکی کو ترک کر دیا اور گناہ میں آلودہ ہو گئے ......

اگر تم اس جنگ میں مر گئے تو تمہیں جنت ملیگی اور اگر کامیاب ہو گئے تو اس زمین کی حکومت۔

غمی اور خوشی، نفع اور نقصان، فتح و شکست تمہاری روح کے لئے یکساں ہونے چاہئیں۔ اس کے بعد جنگ میں شامل ہو جاؤ۔ پھر تمہاری روح گناہ سے پاک ہو گی۔" (۲: ۳۳، ۳۷-۸)

تیسرے باب میں گناہ کی حقیقت بیان کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ دنیا کی ہر چیز فطرت صحیحہ پر پیدا کی گئی ہے اور اسی طرح انسان بھی۔ اگر انسان اس فطرت کی راہنمائی

قبول کرے تو گناہوں کی زندگی سے محفوظ رہ سکتا ہے۔

"تمام مخلوق اپنی اپنی فطرت کی راہ پر گامزن ہے۔ اس کو اس فطرت کے علاوہ کسی اور طرف لے جانا کیا فائدہ؟ ایک عالم آدمی بھی اپنی فطرت کے تقاضوں سے مجبور ہے۔ لیکن خواہشات، پسند اور ناپسند گھات میں لگی ہوئی ہیں۔ ان کی گرفت میں نہ آنا کیونکہ وہ روح کو صراطِ مستقیم سے بھٹکا دیتے ہیں۔

اپنی فطرت کے مطابق کسی قانون کی پیروی کرنا اگرچہ اس میں غلطی ہو بہتر ہے بجائے ایک خارجی قانون کے . . ."

اس پر ارجن نے سوال کیا: اگر اپنی فطرت کی پیروی کرنے میں کوئی غلطی نہیں تو پھر وہ کون سی چیز ہے جو انسان کو گناہ کی طرف لے جاتی ہے باوجودیکہ وہ ارادی طور پر اس سے بچنے کی کوشش بھی کرتا ہے؟

کرشن نے جواب دیا: یہ لالچ اور طمع اور ان کا ساتھی غصہ اور غضب ہیں جو تمہاری روح کے دشمن ہیں۔ جس طرح آگ کے اردگرد دھواں لپٹا رہتا ہے اور شیشہ پر گرد وغبار، اسی طرح یہ چیزیں روح کے گرد چمٹی رہتی ہیں۔" (باب ۳ شلوک ۳۳-۳۸)

جنان یعنی علم یوگ۔ اخلاقی زندگی میں علم کی اہمیت سے انکار نہیں کیا جا سکتا لیکن تناسخ کے نظریئے کے باعث جس میں ہر عمل کا نتیجہ اس دنیا میں دوبارہ پیدائش کی شکل میں نظر آتا ہے، ہندوستان کے مفکرین نے عمل سے بچ کر محض علم کے ذریعے نجات پانے کا راستہ تلاش کرنا چاہا۔ اس سلسلے میں وحدت وجود نے ان کی مدد کی۔ جب حق مطلق ہی صرف موجود اور فاعل حقیقی ہے اور تمام مخلوقات کا وجود عارضی اور ناپائدار، محض اس حقیقت کا پرتو اور عکس تو انسان کی فاعلانہ حیثیت کا برقرار رہنا مشکل تھا۔ چنانچہ ہندوستانی فلسفہ میں جس چیز پر زور

دیا جانے لگا وہ یہ تھا کہ اگر انسان عمل سے دستبردار ہو جائے اور علمی حیثیت سے وہ اس چیز سے واقف ہو جائے کہ وجود درحقیقت اسی حق مطلق کو سزاوار ہے اور باقی سب کائنات اسی کی دوسری شکل ——— تو یہ علم ہی اس کی نجات کے لئے کافی ہے۔ کسی عمل کی ضرورت نہیں۔

یہی نظریہ گیتا میں بھی موجود ہے۔ ہندوستان کا کوئی مفکر جو آواگون کے چکر پر یقین رکھتا ہے اس نتیجہ کو تسلیم کرنے سے انکار نہیں کر سکتا۔ چنانچہ علم کے ہوتے ہوئے انسان کو کسی عمل کی ضرورت نہیں۔ نیکی اور گناہ سب اس کے لئے بے کار ہوتے ہیں۔ باب چہارم میں مذکور ہے "علم کی قربانی مادی قربانی سے بہتر ہے۔ علم وہ ہے جس میں یہ تمام عمل ختم ہو جائیں ...... جب یہ علم تمہارے پاس ہوگا، تو پھر تم کبھی بھی جہالت میں پھنس نہ سکو گے کیونکہ اس کی روشنی میں تمہیں معلوم ہو جائے گا کہ تمام کائنات کا وجود مجھ میں یعنی خدا میں ہے۔ اگر تم تمام گناہ گاروں سے بڑھ کر گناہ کرو، تب بھی علم کی کشتی میں بیٹھ کر بدی کے خوفناک دریا سے عبور کر سکتے ہو جس طرح آگ جل کر تمام ایندھن کو راکھ بنا دیتی ہے اسی طرح اے ارجن علم کی آگ تمام عمل کو غارت کر کے رکھ دیتی ہے" (اشلوک ۳۳-۳۷) اسی طرح باب ۱۳ میں ایک جگہ لکھا ہے کہ "وہ شخص جو پُرش (خدا) اور پراکرتی (خارجی کائنات) کی حقیقت سے باخبر ہو جاتا ہے تو وہ اس علم کی بنا پر موت اور پیدائش کے چکر سے نجات پا جاتا ہے خواہ اس کے اعمال کی نوعیت کچھ ہو اور اس کی زندگی خواہ نیکی سے گزرے یا بدی سے" (شلوک ۲۴)

لیکن زیادہ تر گیتا میں علم کی جائز حیثیت کو تسلیم کرنے کے باوجود عمل اور عبادت سے بے اعتنائی نہیں برتی گئی۔ اس علم کا مقصد انسانی زندگی کی مقصدیت، اس کا کائنات اور خالق کائنات سے تعلق کی وضاحت حاصل کرنا ہے تاکہ ہر انسان اس کی روشنی میں اپنے اخلاق کی بنیاد استوار کر سکے۔ اس علم کو حاصل کرنے کے لئے اساتذہ

کی مدد لینا، کتبِ مقدسہ کا مطالعہ، ان کی قدیم وجدید تفسیروں پر غور و فکر کے ساتھ ساتھ ضبطِ نفس، مراقبات اور مشاہدات کا شغل بھی ضروری ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ اس کو چاہیئے کہ انسانی اعمال کی صحیح اہمیت کو محسوس کرے اور اپنے دل کو خواہشات سے پاک کر کے نیک نیتی اور جذبۂ خلوص سے انسانی ہمدردی اور خدا کی عبادت میں منہمک ہو جائے۔ اس حالت کا بلند ترین درجہ وہی دنیا کی بھیڑ اور شور و شغب سے علیحدگی اور ویرانوں اور پہاڑوں کی تنہائیوں میں ریاضت کی مشق ہے جو گیتا کی بنیادی تعلیم سے کسی طرح بھی مطابقت نہیں رکھتا۔

بھگتی یوگ بھگتی کا طریقہ گیتا کا خصوصی پیغام ہے جس کی بنیاد ایمان (شرادھ) پر مبنی ہے۔ یہ طریقۂ عبادت صرف اسی حالت میں اختیار کیا جا سکتا ہے اگر خدا کا تصور وجودی نقطۂ نگاہ کے برعکس خالص توحیدی بنیاد پر مستحکم ہو یعنی وہ خدا جو واحد بھی ہے اور رحیم و کریم بھی جس سے محبت کی جا سکتی ہے اور جس کے جواب میں وہ محبت بھی کرتا ہے، جس کی مدد پر مکمل بھروسہ بھی کیا جا سکتا ہے اور جو اپنے بندوں کی راہنمائی اور مشکلات میں دستگیری بھی کرتا ہے۔ گیتا سے پہلے اس قسم کا تصور ہندوستان کی مقدس کتابوں میں بالکل نہیں ملتا۔ رگ وید کے مختلف دیوتاؤں کی صفات کچھ اس طرح بیان کی جاتی ہیں اور ان کے تنزیہی پہلو پر اتنا زور ہے کہ محبت و رحم کے جذبات سے وہ بالکل عاری نظر آتے ہیں۔ وشنو محافظ ہے اور ورونا گناہوں کا معاف کرنے والا لیکن اس کے باوجود ان کی ذات میں وہ کشش نہیں جو توحیدی مذہبوں کے خدا میں جھلکتی ہے۔ اُپ نشدوں کا خدا تو گویا بے جان اصولِ مطلق ہے جس سے رحم، محبت، راہنمائی، مدد کی توقع کرنا بالکل فضول ہے۔ چنانچہ ساری ہندو تاریخ میں بھگوت گیتا ہی وہ پہلی کتاب ہے جس میں خدا کا تصور خالص توحیدی ہے اور جس میں خدا کی عبادت اور اخلاقی زندگی میں انسانی جذبات کی تسکین کا پورا سامان موجود ہے۔

لیکن مذہب کا یہی جذباتی پہلو ہے جو حدِ اعتدال سے تجاوز کرجاتا ہے اور جس کی وجہ سے مذہبی عقائد اور اعمال میں بے شمار خرابیاں پیدا ہوتی ہیں۔ چنانچہ گیتا میں بھگتی کا تصوّر بعد کے بھگتی کے تصوّر سے اپنی پاکیزگی اور بلندی کے لحاظ سے بالکل ممیز نظر آتا ہے۔ اس سلسلے میں جو باتیں خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں جن سے گیتا اور پرانوں کا فرق واضح ہوتا ہے حسبِ ذیل ہیں:

(ا) گیتا میں کرشن جس سے محبت کرنے کا تقاضا کیا جاتا ہے، ایک ایسی ہستی ہے جو ہماری عبادت کے لائق ہے۔ انسان کی سیرت بالکل اسی طرح ڈھلتی اور تعمیر ہوتی ہے جس قسم کا عقیدہ اس کے دل و دماغ میں ہوتا ہے۔" اے بھارت ہر انسان کا ایمان اس کی فطرت کے تقاضوں کے مطابق بنتا ہے۔ انسانی روح گویا ایمان، عمل صالح کی طرف رجحان، اپنی ذات اور وجودِ کائنات پر یقین کا نتیجہ ہے۔ جس قسم کا یہ ایمان، ارادہ یا عقیدہ ہوگا، ویسے ہی انسان کی فطرت ہوگی۔" (۱۷: ۳) اگر کرشن کا تصوّر گیتا کی بنا پر کیا جائے تو وہ ایک ایسی ہستی ہے جو تمام کائنات سے محبت کرتی ہے اور جس کے دل میں ارجن کے لئے ایک خاص جگہ ہے اور جس کی راہنمائی اور ہدایت کے لئے وہ مناسب انتظام بھی کرتی ہے۔ ایسے خدا کی عبادت یقیناً اس کے پیروؤں میں ایک بلند اخلاقی کردار پیدا کرسکتی ہے۔ اس کے بالمقابل پرانوں اور بعد کی کتابوں میں کرشن کا تصوّر اس درجہ اخلاقی معیار سے گرا ہوا پیش کیا گیا ہے کہ اس سے کسی بلند مذہبی کردار کی توقع ایک عبث توقع ہوگی۔

(ب) گیتا میں بھگتی یا محبت کا تصوّر محض وفورِ جذبات نہیں بلکہ انسانی فطرت کے تمام اجزا اور عناصر کا ایک متناسب اظہار ہے جس میں معاشرتی فرائض اور عقلی مطالبات کا پورا پورا لحاظ رکھا گیا ہے۔ مذہبی زندگی میں جذبات کا ایک اہم مقام ہے لیکن گیتا میں اس عنصر کو عملی زندگی اور علمی کاوشوں سے علیحدہ رکھنے کی

کوشش نہیں کی گئی اور نہ اس کی خاطر عمل اور علم کی تحقیر روا رکھی گئی ہے لیکن بہت جلد یہ اعتدال ہاتھ سے کھو دیا گیا اور بھگتی کے اس بلند تصور کے خلاف بالکل ایک عامیانہ نظریئے پر عمل کیا جانے لگا جس میں علم و عمل کا کوئی مقام نہ تھا، معاشرتی زندگی کی ذمہ داریوں کو ترک کر کے محض ناچ اور رقص، اوراد و وظائف، مراقبات اور توجہ الی القلب تک تمام کوششیں محدود ہو کر رہ گئیں۔ بھگتی میں وہی مبالغہ آمیزی شروع ہو گئی جو خالص علم کے حامیوں نے علم کے میدان میں کی تھیں۔

نظم کے آغاز میں ارجن کرشن کا بھگت یا پیارا ہے چونکہ وہ اس پر مکمل اعتماد کا اظہار کرتا ہے اور اس کے مشورہ کا طالب ہے اسی لئے اپنے آپ کو مکمل طور پر اس کے سپرد کر دیتا ہے لیکن جب گفتگو بڑھتی ہے تو ارجن کی بھگتی میں ترقی ہوتی ہے اور اب اس میں اس حالت کا احساس بھی پیدا ہوتا ہے۔ اسے محسوس ہونے لگتا ہے کہ جس شخص کو وہ محض ایک دوست سمجھتا ہے وہ صرف انسان نہیں بلکہ انسان کی شکل میں شاید خود خدا ہے اور جب خود کرشن اس حقیقت کا اعلان کرتا ہے تو اس وقت ارجن کی زبان سے کرشن کی تعریف میں ایسے جذبات کا اظہار ہوتا ہے جو اس سے پہلے ممکن نہ تھا۔ کرشن کی تعلیم سے ارجن کے سامنے نجات کا دروازہ کھل جاتا ہے جو خالص بھگتی کے ذریعہ حاصل کیا جا سکتا ہے اور جس میں مکمل جذبۂ محبت اور مکمل علم دونوں شامل ہوتے ہیں چنانچہ جو شخص بہترین علم کا حامل ہے اسی میں بہترین بھگتی بھی پائی جاتی ہے جس طرح بھگتی بغیر علم کے نامکمل ہے اسی طرح علم بغیر بھگتی کے ناقص ہے۔ جب تک دونوں کو یکساں ترقی نہ دی جائے صحیح انسانیت کی تکمیل اور اخلاقی زندگی کا صحت مند نشو و نما ممکن نہیں۔

فرض کی ادائیگی بھی محبت کے جذبے کے بغیر اسی طرح ایک ادھورا عمل ہے جس طرح وہ جذبۂ محبت جس سے کوئی اخلاقی عمل سرزد نہ ہو۔ اگر ہم محبت کا دعویٰ

توکریں لیکن ہمارے اعمال اور زندگی کے وظائف میں دوسرے لوگوں سے کوئی فرق نہ ہو تو یقیناً ہمارے دعویٰ کو کوئی قبول کی سند نہیں حاصل ہو سکتی۔ صحیح عمل کے لئے جس طرح علم کی ضرورت ہے اسی طرح جذبے کی بھی حاجت ہے۔ کیونکہ ان دونوں کی غیر حاضری میں انسانی اعمال میں وہ خلوص اور بے ریائی پیدا نہیں ہو سکتی جو صحیح اخلاقی زندگی کی جان ہے اور جس کے بغیر آواگون کے چکر سے نجات حاصل نہیں ہو سکتی۔ یہاں عقل اور جذبہ کی آمیزش سے عمل سرزد ہوتا ہے اور ایسا ہی عمل نجات کا ضامن ہے۔

اس کے باوجود گیتا میں بعض جگہ ان دونوں میں سے —— یعنی صرف علم یا بھگتی —— کوئی ایک طریقہ اختیار کرنے کا مشورہ بھی موجود ہے۔ جب ارجن سوال کرتا ہے کہ ان دونوں میں سے کون سا طریقہ بہتر ہے تو کرشن جواب دیتا ہے اور یہ جواب شاید وحدت وجودی نظریئے سے مطابقت پیدا کرنے کے لئے داخل کیا گیا ہے کہ وجود مطلق کے علمی مشاہدے سے بھی نجات ممکن ہے لیکن اگر یہ راستہ اختیار کرنے کی بجائے ایک شخص شروع ہی سے خدائے واحد کی طرف محبت اور خلوص سے توجہ کرے اور عبادت میں منہمک ہو جائے تو یہ سب سے آسان طریقہ ہے۔ پہلے طریقہ پر چلنے کے لئے دوسروں کی راہبری اور راہنمائی کی ضرورت ہے اور صرف بہت تھوڑے انسان اس راستے کی کٹھن منزلوں کو طے کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں (۱۲: ۵-۷)۔ لیکن دوسرا طریقہ نہ صرف آسان ہے بلکہ انسانوں کی اکثریت کے لئے جو اپنی فطری کمزوریوں کے باعث ایک خاص سطح سے بالا نہیں ہو سکتے، ایک ہی ممکن راستہ ہے جس پر چل کر وہ اپنے مقصد کو حاصل کر سکتے ہیں۔ یہ راستہ اعلیٰ اور ادنیٰ، امیر اور غریب، برہمن اور شودر سب کے لئے یکساں فائدہ مند ہے۔ اسی لئے کرشن اعلان کرتا ہے کہ جس شخص میں محبت خداوندی کا ایک معمولی سا اثر بھی موجود ہے اس کے لئے گناہ اور لغزشیں نجات کے راستے میں رکاوٹ نہیں بنتے۔ کم از کم یہ شخص اس شخص سے بہت بلند ہے جو

علم رکھتے ہوئے بھی جذبۂ اُلفت سے یکسر محروم ہے۔

"میں سب میں یکساں طور پر ظہور پذیر ہوں، نہ میں کسی سے خاص طور پر محبت کرتا ہوں اور نہ نفرت۔ لیکن جو کوئی خلوص اور محبت سے مجھ میں پناہ ڈھونڈتا ہے تو وہ مجھ میں اور میں اس میں ہوتا ہوں۔

اگر کوئی سخت گناہ گار آدمی بھی خلوص اور عجز و نیاز کے ساتھ میری طرف منہ موڑتا ہے تو اسے پرہیزگار اور ولی سمجھنا چاہیئے کیونکہ اس کا ارادہ اور عزم ایک صحیح راستے کی طرف ہے۔

جلد ہی وہ نیکوں میں شمار ہوگا اور نجات پائیگا۔ اے ارجن یہ میرا وعدہ ہے کہ جو کوئی مجھ سے محبت کریگا اس کا اجر کبھی ضائع نہیں ہوگا۔" (۹: ۲۹-۳۱)

"خدا کا دیدار — جس کے لئے دیوتاؤں کے دلوں میں بھی ایک تڑپ ہے — ویدوں یا تپسیا یا قربانی یا نذر و نیاز سے حاصل نہیں ہو سکتا۔ اس کے لئے اس بھگتی کی ضرورت ہے جو خلوص و عجز و نیاز کے ساتھ صرف خدا کے لئے وقف ہو جائے۔ وہ کام کرو جن کا میں نے حکم دیا ہے، مجھے ہی اپنا حقیقی معبود اور غایت سمجھو میرے بھگت بن جاؤ، ماسوا سے اپنا دل ہٹا لو، دل سے نفرت اور دشمنی نکال ڈالو — ایسا ہی آدمی میرے دیدار سے مشرّف ہو سکتا ہے۔" (۱۱: ۵۳-۵۵)

آخری باب میں کرشن سب سے بلند اور خفیہ راز کا انکشاف کرتا ہے کہ "تم میرے عاشق بن جاؤ، اپنی جان اور نفس کو میرے لئے وقف کر دو، اپنا سر صرف میرے آگے جھکا دو — تم یقیناً میرے پاس لوٹ آؤ گے، یہ میرا پختہ وعدہ ہے تمہارے لئے چونکہ تم مجھے بہت عزیز ہو، تمام دوسرے راستے چھوڑ دو اور صرف مجھ میں پناہ تلاش کرو۔ میں تمہیں تمام بدیوں اور گناہوں سے نجات دلواؤں گا۔ کوئی غم و فکر نہ کرو۔" (۱۸: ۶۵-۶۶)

اس بھگتی اور عبادت کا انجام کیا ہوگا؟ کیا نجات یافتہ شخص روح ازلی میں

مل کر ہمیشہ کے لئے اپنی علٰحدہ ہستی گم کردے گا یا کیا اس حالت میں اس کی انفرادیت قائم رہنے کا کوئی امکان ہے؟ یہ مسئلہ درحقیقت وہی وحدت وجودی اور توحیدی نظریات کی کش مکش کا آئینہ دار ہے۔ وحدت وجود کا اصول مطلق انسانوں اور کائنات سے کوئی علٰحدہ وجود تو رکھتا نہیں اس لیے جب ہر چیز فنا ہوگی تو اسی میں مل کر ہمیشہ کے لئے ختم ہو جائے گی اسی طرح جس طرح موت کے بعد انسانی اور حیوانی جسم مٹی میں مٹی ہو جاتے ہیں۔ لیکن توحیدی مذاہب میں چونکہ انسان کی ایک مخصوص حیثیت ہے، وہ کائنات میں بلند ترین رتبہ کا حامل ہے، اس لئے اس کے فنا ہونے کا تصوّر اس کی خودی اور اخلاقی ذمہ داری کے احساس کے سرتاپا منافی ہے۔ اور اسی لئے ہر توحیدی مذہب نے انسانی موت کے بعد کی حالت کو کچھ اس طرح بیان کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ خدائے برتر و اعلیٰ کے نور سے منور ہونے کے باوجود اپنا تشخص برقرار رکھ سکے گا۔ گیتا میں جس طرح ہر دوسرے معاملے میں متضاد نظریات ملتے ہیں اسی طرح اس مسئلہ میں بھی نمایاں فرق نظر آتا ہے۔ کہیں کہیں تو بالکل وحدت وجودی فنائے کامل کا نقشہ بیان ہوتا ہے لیکن اکثر جگہ دوسرے نظرئیے کی حمایت پائی جاتی ہے۔ چنانچہ ایک جگہ مذکور ہے کہ نجات پا چکنے کے بھی انسان خدا کی عبادت و مناجات میں منہمک رہیں گے۔ ان کی محبت اور عمل ختم نہ ہونگے بلکہ وہ بدستور قائم رہیں گے۔

"وہ پاکباز و پرہیز گار انسان، جن کے گناہوں کے داغ دھل چکے ہیں جو شرک کے سراب سے آزادی حاصل کر چکے ہیں، وہ میری عبادت میں پورے خلوص اور تن دہی سے مشغول ہیں۔" (۷: ۲۸)

یہ برترین حالت درحقیقت خدائے مطلق کے قرب سے حاصل ہوگی جو ہر اس انسان کو میسر آسکتی ہے جو اس آواگون کے چکر سے نجات پا چکا ہے: "میرے بندے آخر کار

میرے پاس آجائیں گے۔" (۷: ۲۳) اور اسی طرح کئی اور جگہ اس بات کو دُہرایا گیا ہے کہ جو خدا میں پناہ ڈھونڈتا ہے اس کا آخری ملجاو ماوٰے وہی خدائے رحیم و کریم ہی ہے اور اس میں کسی قسم کی فنا و موت نہیں بلکہ ابدی زندگی ہے جس میں انفرادیت موجود اور قائم رہتی ہے۔ نجات موت اور زندگی کے چکر سے ہے انسانیت سے نہیں کیونکہ انسانیت خالقِ کائنات کی قوتِ خلاقی کا ایک بہترین اور خوب صورت ترین مظہر ہے۔

"جو لوگ مجھ میں پناہ ڈھونڈتے ہیں اور میری فطرت سے مطابقت اور مشابہت پیدا کر لیتے ہیں، ان کے لئے دوبارہ اس دُنیا کی زندگی نہیں ہے اور نہ انہیں تباہیٔ عظیم سے کوئی خوف و غم ہوگا۔" (۱۴: ۲)

زرتشت اور اس کا فلسفۂ اخلاق

وندیداد (فراگرد ۵) میں جو زرتشتیوں کی مقدس کتاب اوستا کا ایک حصّہ ہے اس مذہب کے متعلق مندرجہ ذیل فقرات استعمال کئے گئے ہیں:

"جس طرح ایک بڑی ندی ایک چھوٹے نالے کے مقابلہ میں زیادہ تیز رفتاری سے بہتی ہے اسی طرح زرتشت نبی کی یہ شریعت جو ارباب متفرقون کی خدائی کو ختم کرتی ہے، اپنی عظمت، اپنی بھلائی اور خوبی میں باقی تمام قوانین سے بالا ہے۔

"جس طرح ایک بلند و بالا درخت ایک چھوٹے پودے سے کہیں اونچا اور اس پر سایہ افگن ہے اسی طرح زرتشت نبی کی یہ شریعت اپنی عظمت، اپنی بھلائی اور خوبی میں باقی تمام قوانین سے بالا ہے۔"

جہاں تک اوستا کے اس بیان کا تعلق ہے اس میں کسی قسم کے شک کی گنجائش نہیں۔ اگر اس زمانے کے تاریخی حالات کا مطالعہ کیا جائے جب زرتشت نے اپنی قوم میں ایک نئے دین کی تبلیغ شروع کی تو ہر صاحب فہم شخص ان الفاظ کی حقیقت کو تسلیم کرنے پر مجبور ہو گا۔

زرتشت کے صحیح زمانے کے متعلق بہت متضاد بیانات ملتے ہیں۔ لیکن ڈاکٹر محمد معین پروفیسر طہران یونیورسٹی کی تحقیقات کے مطابق اس کا زمانہ اغلباً ۱۰۰۰ قبل مسیح زیادہ درست ہے۔ جس سرزمین میں وہ پیدا ہوا وہ مشرقی ایران کا حصّہ تھا جو آجکل افغانستان میں شامل ہے۔ یہاں کے لوگ تہذیب و تمدّن سے نا آشنا تھے۔ راہزنی، غارت گری اور صحرا گردی ان کا پیشہ تھا۔ شرک اور اس کے تمام لوازمات ان میں

پورے طور پر موجود تھے۔ زراعت اور شہری زندگی کا رواج نہ تھا۔

مؤرخین کا خیال ہے کہ قدیم آریہ لوگ اپنے آبائی وطن میں توحیدی مذہب کے پیرو تھے۔ ان کے عقیدے کے مطابق تمام کائنات، چاند، سورج، زمین سب کا خالق وہی خدائے مطلق تھا جس نے انسان کو بھی پیدا کیا۔ اس توحیدی مذہب کا نام زرتشت کی بعثت سے بہت پہلے مزدیسنا تھا یعنی وہ دین جو ایک خدائے حکیم (مزد) کی عبادت پر مبنی تھا۔ لیکن مرورِ ایّام سے اس میں تحریف ہونی شروع ہوئی اور ایک خدا کی جگہ بے شمار دیوتا آموجود ہوئے۔ اس دور میں زرتشت پیدا ہوا اور اس نے اپنی ساری زندگی اس مشرکانہ زندگی کے خلاف جہاد کیا اور اس کی بجائے ایک خدائے واحد کی عبادت پر ایک نئے دین کا آغاز کیا۔

اس کی تبلیغ سے اس زمانے کے لوگوں میں وہی تفریق پیدا ہوئی جو بعد میں ہر نبی کے آنے پر نظر آتی ہے۔ قوم کا ایک قلیل حصّہ اپنی مشرکانہ زندگی سے تائب ہو کر قدیم توحیدی عقیدہ کی طرف پلٹ آیا لیکن اکثریت نے اپنی موجودہ روش سے جس پر اس کے آباؤ اجداد مدّت سے چلے آرہے تھے، پلٹ آنا بے غیرتی سمجھا اور اس بناء پر زرتشت کی سخت مخالفت کی۔ چونکہ یہ مخالف گروہ شرک میں مبتلا تھا اس لئے زرتشت نے ان کے خداؤں کے خلاف ایک زبردست مہم شروع کی لسانی اعتبار سے "دیو" کا لفظ قدیم آریہ اقوام میں دیوتاؤں کے لئے استعمال ہوتا تھا اور اسی لئے یورپ کی اقوام کی زبانوں میں بھی اسی لفظ سے ملتے جُلتے الفاظ آج بھی موجود ہیں۔ انگریزی میں مروّجہ لفظ Deus (خدا) اسی ماخذ سے آیا ہے۔ زرتشت نے توحید کے عقیدے کی حمایت میں اس لفظ کے اصلی مقدس مفہوم پر اتنا کامیاب حملہ کیا کہ اوستا کی زبان میں "دیو" کا لفظ بجائے خدا کے شیطان یا اہرمن کے لئے استعمال ہونے لگا۔ یہ گویا زرتشت کی نمایاں کامیابی کی ایک پائدار اور زندہ مثال ہے۔ اگر ایرانیوں اور یونانیوں کی

جنگ میں جو قدیم آریاؤں ہی کے دو مختلف گروہ تھے۔ ایرانیوں کو فتح ہو جاتی تو شاید "دیو" کے مفہوم کا تقدس جو اس وقت قائم ہے ہمیشہ کے لئے اس طرح ختم ہو جاتا جس طرح ایرانی زبان میں ہؤا۔ وندیداد کا مندرجہ بالا اعلان کہ زرتشت نبی کا دین باقی سب دینوں سے افضل واعلیٰ ہے دراصل اس حقیقت کبریٰ کا انکشاف ہے کہ ہر توحیدی دین خواہ اس کا پیغامبر کرشن ہو یا زرتشت، خلیل اللہ ہو یا کلیم اللہ، کلمۃ اللہ ہو یا رحمۃ للعالمین، اپنی عظمت، بھلائی اور خوبی میں سب دوسرے مشرکانہ دینوں اور اربابٌ متفرقون کی عبودیت پر مبنی عقائد سے افضل واعلیٰ ہے اور اسی کے بتائے ہوئے سیدھے راستے پر چل کر ہی صحیح کامرانی اور فلاح کا حصول ممکن ہے۔

زرتشت کا پیغام صحیح معنوں میں وہی تھا جو قرآن نے حضرت یوسف کی زبان سے اپنے قید خانے کے دو ساتھیوں کے سامنے پیش کیا:

یا صاحبی السجن ءَ اربابٌ متفرقون خیرٌ ام اللہ الواحد القھار۔ ما تعبدون من دونہٖ الا اسماء سمیتموھا انتم و آباؤکم ما انزل اللہ بھا من سلطان۔ ان الحکم الا للہ امران لا تعبدوا الا ایاہ ذالکم الدین القیم ولٰکن اکثر الناس لا یعلمون۔ (۱۲: ۳۹-۴۰)	اے قید خانے کے میرے ساتھیو! کیا زیادہ دیوتا اور خدا بہتر ہیں یا ایک طاقت والا احد؟ تم جن کی عبادت کرتے ہو وہ صرف نام ہیں جنکی کوئی حقیقت نہیں اور جن کو تم نے اور تمہارے آبا واجداد نے بغیر کسی معقول دلیل کے وضع کر لیا ہے۔ صرف اللہ ہی وہ ذات ہے جس کا حکم جاری وساری ہے۔ اس کا حکم ہے کہ سوائے اس کے کسی کی عبادت نہ کی جائے۔ یہی سیدھا اور صحیح دین ہے لیکن اکثر لوگ اس کا علم نہیں رکھتے۔

اس زمانے میں شرک کے علاوہ جادو اور نجوم کا بہت زور تھا۔ زرتشت کے متعلق جو روایات مشہور ہیں ان کے مطابق ایک دفعہ اس کے باپ نے اپنے ہاں ایک

مجلس میں اپنے وقت کے ایک بڑے کاہن اور جادوگر کو دعوت دی اور اس سے اپنے کمال دکھانے کی فرمائش کی۔ جب زرتشت کو معلوم ہُوا تو اس نے احتجاج کیا اور التجا کی کہ ان بُرے راستوں کو ترک کر کے خدائے واحد کی طرف رجوع کرنا چاہئے کیونکہ وہی درحقیقت تمام انسانوں کا رب، مولا، قاضی الحاجات، ملجا و ماوے ہے۔ جادوگر نے یہ بات سُن کر زرتشت کو اپنے جادو کی قوت سے ڈرانا چاہا۔ لیکن اس خدا کے بندے نے اس کے جواب میں کہا: "تیرا جھوٹ میرا کچھ نہیں بگاڑ سکتا۔ میرے پاس ایک قاطع برہان ہے جس سے میں لوگوں کو اپنی سچائی کا یقین دلا سکتا ہوں اور تمہاری ایذا رسانی کا ڈر مجھے اپنے راستہ سے ایک انچ بھی نہیں ہٹا سکتا۔" اس عظیم الشان قوتِ ارادی اور یقینِ محکم کے باوجود زرتشت اپنی مہم میں زیادہ کامیاب نہ ہو سکا۔ اس کا دل اپنے زمانہ کی گمراہیوں سے پریشان تھا لیکن ابھی اسے خود ایک عین الیقین کی ضرورت تھی۔ وہ حضرت موسیٰ کی طرح طالب دیدار تھا۔ اسے اپنے دل کی آنکھوں سے اس حقیقت مطلقہ کے مشاہدہ کی تڑپ تھی تاکہ اس کے دل کی کلی مکمل طور پر کھل سکے۔ اس کی قوم صراطِ مستقیم سے بھٹک چکی تھی اور وہ اسے پھر سے اسی قدیم راستے کی طرف موڑنا چاہتا تھا لیکن یہ قدم اُٹھانے سے پہلے اسے تجلّیٔ الٰہی کی ضرورت تھی۔ اسی اضطراب کی حالت میں زرتشت نے دنیا ترک کر کے پہاڑوں اور صحراؤں کی علیحدگی میں پناہ ڈھونڈھی جہاں وہ کائنات کی بوقلمی کے مطالعہ سے ممکن ہے گوہرِ مراد حاصل کر سکے۔ عوام کی رہنمائی سے پہلے خود راہنمائی حاصل کرنے کے لئے اس نے عارضی طور پر تنہائی اور سکوت کو ترجیح دی۔ کئی سال تک اس نے کائنات ارض و سما کی بظاہر بے زبان فضا سے باتیں کیں اور ان سے خالق کائنات کی ملاقات کا راستہ معلوم کرنا چاہا۔

"اے اہورا! میں تم سے یہ سوال کرتا ہوں، مجھے اس کے متعلق ٹھیک ٹھیک آگاہ کر۔

اشا (شریعت۔ قانون) کو سب سے پہلے کس نے قائم کیا؟ کس نے ان ستاروں اور سورج کو اپنے اپنے راستے پر قائم کیا؟ کس کے حکم سے یہ چاند کبھی بڑھتا ہے اور کبھی گھٹتا ہے؟ اے خدائے حکیم میں یہ سب کچھ اور اس کے علاوہ اور بھی بہت سی باتوں سے آگاہی چاہتا ہوں۔"

"اے اہورا، میں تم سے سوال کرتا ہوں، مجھے اس کے متعلق ٹھیک ٹھیک آگاہ کر۔ وہ کون ہے جس نے یہ زمین ہمارے قدموں تلے بچھائی اور آسمان کو بے سہارا ہمارے سروں پر قائم کئے ہوئے ہے؟ کس نے یہ پانی اور پودے پیدا کئے؟ کون ہے جس نے ہوا اور بادلوں کو تندروی سکھائی؟ منش پاک (نفس پاک وہ فرشتہ جو خدا کی اولیں تخلیق ہے) کو کس نے پیدا کیا؟"

"اے اہورا، میں تم سے سوال کرتا ہوں، مجھے اس کے متعلق ٹھیک ٹھیک آگاہ کر۔ وہ کون ہے جس نے یہ سودمند روشنی اور تاریکی پیدا کی؟ کس نے انسانوں میں سونا اور جاگنا پیدا کیا؟ وہ کون ہے جس نے صبح، دوپہر اور رات کا چلن شروع کیا اور جو انسان کو اس کے دینی فرائض کی طرف توجہ دلاتا ہے؟[1]"

آخر کار جب کائنات کے خالق کی تجلی کا جذبہ بہت بڑھا تو ایک دن منش پاک

---

[1] اس سلسلے میں قرآن کی سورۂ النبا کا پہلا رکوع قابلِ غور ہے۔ اس میں تقریباً ایسے ہی خیالات کو ایک دوسرے انداز میں بیان کیا گیا ہے۔ ذیل میں ان آیات کا ترجمہ دیا جاتا ہے۔ خدا انسانوں سے مخاطب ہو کر فرماتا ہے: "کیا ہم نے زمین کو فرش اور پہاڑوں کو میخیں نہیں بنایا؟ ہم نے تم کو جوڑا جوڑا پیدا کیا اور ہم ہی نے تمہاری نیند کو راحت بنایا اور ہم ہی نے تمہارے اوپر سات مضبوط (کرّے) بنا کر کھڑے کئے اور ہم ہی نے (سورج کی) روشن مشعل بنائی اور ہم ہی نے بادلوں سے زور کا پانی برسایا تاکہ ہم اس کے ذریعہ سے غلّہ اور روئیدگی اور گھنے گھنے باغ نکالیں۔" (۷۸: ۶-۱۶)

ظاہر ہُوا اور اس نے اس کی مراد بر لانے کا وعدہ کیا۔ "زرتشت نامہ" کے بیان کے مطابق فرشتے نے اس کا ارادہ پوچھا۔ زرتشت نے جواب دیا: میں اہورا کی رضا کا طالب ہوں۔ یہ دنیا اور وہ دُنیا سب جگہ اس کا حکم کارفرما ہے۔ میں صرف سچائی کا خواہش مند ہوں۔ میں نے اپنے دل سے ہر قسم کی خواہشات اور سفلی جذبات کو نکال دیا ہے میں اس کے حکم کا منتظر ہوں۔" یہ سُن کر منش پاک نے اس کی ہمّت بڑھائی۔ آنکھ جھپکنے میں اس کی روح ارض و سما کی پہنائیوں کو عبور کرتی ہوئی حریم پاک میں پہنچ گئی۔ کہا جاتا ہے کہ دونوں کے درمیان صرف ۲۴ قدموں کا فاصلہ تھا۔ زرتشت نے کائنات کی تخلیق کا منشا اور خیر و شر کی کش مکش کی حقیقت کے متعلق سوالات کئے۔ اسے جنّت دوزخ کی حقیقت کا مشاہدہ بھی کرا دیا گیا۔ اس تجلّی سے منوّر ہونے کے بعد زرتشت پکار اُٹھا: "اے اہورا مزدا! میں نے ابتدائے تخلیق سے ہی تم کو رحمان کی حیثیت سے پہچان لیا تھا۔ وہ تم ہی ہو جس کی بخشش اور رحمت سے تمام انسانوں کو قیامت کے دن ان کے اعمال اور خیالات کا بدلہ ملیگا۔ بدی کے بدلے بدی اور نیکی کے عوض نیکی۔" اس تجلّی اور عرفان کے بعد زرتشت کے دل میں وہ اطمینان و سکون نصیب ہُوا جس کی اس کو تڑپ تھی۔ اس کے دل و دماغ سے تمام شکوک و شبہات دور ہو گئے اور وہ اپنی قوم کی راہنمائی کی مشکلات سے عہدہ برا ہونے کے قابل ہو گیا۔ زندگی کے تمام لاینحل سوال اور پیچیدگیاں حل ہو گئیں اور اب اس کے ذہن میں سوائے ابلاغِ حق کے اور کوئی جذبہ نہ تھا۔ کئی سالوں کی محنت کے بعد اس کے سامنے اس کی زندگی کا مقصد واضح تھا۔ اس نے اپنی تنہائی اور عزلت کی زندگی کو ترک کیا اور اپنے گھر کی طرف قدم اُٹھائے تاکہ وہ اس مقدّس فرض کو ادا کرے جو اس کے سپرد کیا گیا تھا۔ راستے میں روح خبیث یعنی انگرہ مینیوہ (انگرہ = بد اور خبیث اور مینیوہ جو فارسی میں مینو بن گیا ہے اس سے مراد عالم معنوی ہے) نے زرتشت پر حملہ کیا۔ اس کے سامنے ہر قسم کی دنیاوی آسائشوں کے

سبز باغ دکھائے۔ لیکن زرتشت نے اس کی تمام پیش کشوں کو ٹھکرا دیا۔ "نہیں، میں خدائے واحد و حکیم کی عبادت کا دین کبھی ترک نہیں کروں گا خواہ اس میں مجھے جان کی قربانی دینی پڑے"۔

لیکن سالہا سال تک اس کی تبلیغ کا کوئی اثر نہ ہوا۔ جہاں کہیں اس نے بتوں کی پوجا، دیوتاؤں کی پرستش، جادوگری اور نجوم کے خلاف آواز اٹھائی، اس کا مذاق اڑایا گیا، اس کی تضحیک کی گئی، ہر قسم کے ظلم و ستم کا نشانہ بنایا گیا جب لوگ اس کا استقلال دیکھتے، جب جادوگروں کا طلسم اس پر اثر نہ کرتا، جب پروہت اور کاہنوں کے تمام ہتھیار اس پر کارگر نہ ہوتے تو لوگوں نے اسے کاہن اعظم یا جادوگر اعظم کا لقب دینا پسند کیا۔ مگر اس کی پیغمبری، اس کی روحانی عظمت، اس کی اخلاقی برتری کے قائل نہ ہو سکے۔ ان کے لئے یہ تصوّر کرنا ممکن نہ تھا کہ ایک شخص جوان کے درمیان پیدا ہوا، وہیں پروان چڑھا، وہیں زندگی گزاری، جوان کی طرح کھاتا اور پیتا چلتا اور پھرتا ہو، وہ کس طرح ایک اخلاقی پیغام کا حامل، خدائے برتر و دانا کا برگزیدہ رسول، ایک اعلیٰ و برتر زندگی کا نمائندہ ہو سکتا ہے؟ پھر جس نہج پر وہ زندگی گزار رہے تھے، ایک خالص خانہ بدوشوں کی زندگی، جس میں نہ کوئی نظام تھا اور نہ اخلاق، محض لوٹ مار، کشت و خون، ڈاکہ زنی اور صحرا نوردی ——آخر وہ اس طریقۂ زندگی کو جو قدیم سے ان کے آباؤ اجداد سے پشت ہا پشت سے چلی آ رہی تھی کیوں چھوڑ دیں؟ دوست دشمن، اپنے اور بیگانے، سبھی نے اس کی طرف سے منہ موڑ لیا اور اس کو ہر قسم کی اذیتیں دیں حتیٰ کہ اس کی ہمت جواب دے گئی، اس کا اطمینانِ قلب ختم ہو گیا اور وہ چیخ اٹھا۔ اس نے اسی خدائے بزرگ و برتر کی طرف توجہ کی۔ یسنای ۴۶: ۱-۲ میں زرتشت پکارتا ہے: میں کس ملک میں جاؤں، کس طرف کا رخ کروں؟ میرے اعزہ و اقارب اور امراء نے میری بات سننا گوارا نہیں کی۔

نہ میرے لوگ میری طرف توجہ کرتے ہیں اور نہ ظالم حکمران۔ ایسی حالت میں اے اہورامزدا میں تیری رضا کو کیسے پوری کروں؟ اے مزدا، میں جانتا ہوں کہ میری ناکامی کی کیا وجہ ہے؟ میرے پیروؤں کی کمی ہی اس کا باعث ہے۔ میں رنج و غم کی شدّت میں تجھ ہی میں پناہ ڈھونڈتا ہوں اور تیری مدد کا طالب ہوں۔ ایک مخلص دوست کی طرح میری مدد کر۔ نیکی کے راستے سے مجھے منش پاک کی فراوانی عطا فرما۔"

اس سے اس کے دل کو تسکین نصیب ہوئی اور وہ پھر اپنے کام میں منہمک ہو گیا۔ کچھ عرصے کے بعد اس کا ایک رشتے کا بھائی اس پر ایمان لے آیا۔ لیکن اس کے بعد پھر وہی معاملہ ہوا۔ اس نے اس مسئلہ میں بہت غور و خوض کیا۔ اسے بقول زرتشت نامہ خدا کی طرف سے حکم ہوا کہ وہ گشتاسپ بادشاہ کے دربار میں جائے اور اس کے سامنے حقیقت کا انکشاف کرے۔ "دنیا میں نور سے بہتر کوئی اچھائی نہیں اور تاریکی سے بدتر کوئی بدی نہیں۔ آدم اور بہشت کی تخلیق اسی نور سے ہوئی اور دوزخ کا وجود اس نور کے عدم کے مترادف ہے۔ ان دونوں دنیاؤں میں جہاں اور جس طرف تم دیکھو گے وہاں میں اور نور و تجلّی موجود پاؤ گے۔ گشتاسپ کے پاس جاؤ، اس کو میری کتاب سناؤ اور خالص دین کی طرف دعوت دو تاکہ وہ نیکی، بھلائی اور نور کی طرف آ سکے اور کوئی شخص مجھ پر ظلم و ناانصافی کا الزام نہ لگا سکے۔ میں خالص بھلائی و خیر ہوں اور دن رات اسی مقصد کے لئے کوشاں۔ جو کچھ میری طرف سے تمہیں علم حاصل ہوا ہے اس میں سے کوئی چیز چھپا کر نہ رکھو اور سب کا سب گشتاسپ اور موبدوں کے سامنے پیش کر دو تاکہ وہ اہرمن کا رستہ چھوڑ دیں۔" اس کے بعد زرتشت نے بلخ کی طرح رُخ کیا اور بڑی مشکلات کے بعد بادشاہ کے دارالسلطنت میں جا پہنچا۔ دینِ حق کے دشمنوں نے کوشش کی کہ اس علمبردار انسانیت کی آواز بادشاہ تک نہ پہنچ سکے۔ چنانچہ وہ کئی دنوں تک اسی تگ و دو میں رہا۔ آخر کار ایک دن گشتاسپ نے اسے دربار میں بلایا

اور اس کے آنے کا مقصد پوچھا۔ زرتشت نے اہورامزدا کی عبادت کی طرف دعوت دی اور کہا: "میں خدائے واحد و برتر کا بھیجا ہوا ہوں۔ وہ خدا جس کے حکم و اطاعت میں یہ زمین و آسمان سر جھکائے اپنا فرض ادا کئے جا رہے ہیں، وہی ہے جو اس کائنات کا اور میرا اور تیرا سبھی کا خالق و رب ہے۔ وہی ہے جس نے ان کو زندگی دینے کے بعد انکی خوراک کا بھی انتظام کیا۔ وہی ہے جو اپنے تمام بندوں اور اپنی تمام مخلوق پر عنایات و بخششوں کی مسلسل بارش کرتا ہے۔ یہ ملک جس پر تم حکومت کرتے ہو یہ اسی کا ہے، اور اسی نے تمہیں سونپا ہے تاکہ تم اس پر امن و انصاف سے حکومت کرو۔ وہی ہے جس نے تم کو نیستی سے اپنے امر سے ہست کیا۔ اس لئے اسی کی فرمانبرداری تم پر واجب ہے۔"

بادشاہ اس کی باتوں سے بہت متاثر ہوا اور قریب تھا کہ وہ اس کے دین کو قبول کر کے اہورامزدا پر ایمان لے آتا۔ لیکن اس کے دربار کے پروہت، کاہن اور جادوگر اپنے آبائی دین اور اس کے پیدا کردہ منافعوں سے اتنی جلد دست بردار ہونے کے لئے تیار نہ تھے۔ انہوں نے زرتشت کو مناظرہ بازی کی دعوت دی چونکہ انہیں امید تھی کہ شاید بادشاہ کے سامنے وہ ان کے من گھڑت دینیاتی مسائل اور نظریاتی گورکھ دھندوں کا جواب نہ دے سکے۔ چنانچہ یہ مباحث تین دن تک جاری رہے ——
ایک طرف زرتشت کی سادہ تعلیم تھی جو ہر معقول انسان کے دل و دماغ میں اتر جانے کی صلاحیت رکھتی تھی۔ دوسری طرف وہی پیچ در پیچ اور الجھانے والے نظریات اور توہمات جو مسائل حیات کو سلجھانے کی بجائے انسان کو شکوک و شبہات کی تاریک وادیوں میں بھٹکائے جاتے ہیں۔ آخر کار زرتشت کو فتح نصیب ہوئی اور تمام درباری پروہت اور جادوگر اپنا سا منہ لے کر رہ گئے۔ اس کے بعد انہوں نے اب خفیہ سازشوں کا جال بچھایا جس میں زرتشت کو پھنسا کر قید خانہ میں ڈلوا دیا گیا۔

لیکن بہت جلد چند ایسے واقعات رونما ہوئے جس سے گشاسپ کے تمام درباری بادشاہ کو مطمئن کرنے سے عاجز آگئے، اور بادشاہ کا یہ حال تھا کہ اس نے غم و فکر میں کھانا پینا تک چھوڑ دیا۔ اس حالت میں قید خانہ کے مہتمم نے حاضر ہو کر بادشاہ سے درخواست کی کہ زرتشت کو رہا کر کے اس سے مدد مانگنی چاہیئے، شاید وہ یہ مصیبت ٹال سکے۔ اس طرح زرتشت آزاد ہؤا اور بادشاہ کی مشکل حل کرنے میں کامیاب ہؤا۔ اس کے بعد اب اس کے راستے میں کوئی رکاوٹ نہ تھی۔ بادشاہ فوراً اہورا مزدا پر ایمان لے آیا اور اس کے بعد اس کی ملکہ۔ اب دین زرتشت سلطنت کے سایہ میں پھلنا پھولنا شروع ہؤا۔ پچاس سال تک زرتشت نے اپنے توحیدی دین کی اشاعت اور تبلیغ کی اور وہ دور دراز تک پھیلتا گیا۔ آخر کار وہ اپنے ملک اور دین کی حفاظت کرتے ہوئے شہید ہؤا۔

زرتشت کے دین کی دو خصوصیات خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔ بار بار زرتشت اپنے سننے والوں یا پڑھنے والوں کے ذہن کو مخاطب کرتا ہے۔ وہ انہیں زندگی کے مختلف مسائل اور کائنات کے مختلف مظاہر کا مطالعہ کرنے کے لئے عقل و ہوش کی دعوت دیتا ہے اور کسی جگہ بھی یہ مطالبہ نہیں ملتا کہ ان چیزوں کو اس لئے تسلیم کرنا چاہیئے کہ وہ کسی دیوتا یا خدا کی سند پر کہہ رہا ہے: "اے عظیم قوم کے فرزندو! عقل و ہوش سے میری بات سنو اور میرا مشورہ قبول کرو" (یسنائی ۳۰) اس طرح اس کے بعد وہ کہتا ہے کہ اپنے گوشِ ہوش سے اس بہترین دین کی طرف توجہ کرو۔ ہر آدمی اور عورت کو چاہیئے کہ وہ اپنی بھلائی کی طرف تیز گامی سے سبقت کرے۔ اس حکیمانہ طرزِ انداز اور طریقہ کار کا یہ نتیجہ تھا کہ اوستا کی مختلف کتابوں میں ہمیں کئی جگہ دوسرے بزرگانِ دین اور پیروانِ مذہب کی تعریف ملتی ہے۔ فروردین یشت میں ایک جگہ مذکور ہے "ہم ان سب نیک اور پرہیزگار مرد اور عورتوں کی توصیف کرتے ہیں جو خواہ کسی ملک میں پیدا

ہوئے، جو ماضی میں تھے یا اب موجود ہیں اور جو مستقبل میں پیدا ہونگے۔ جو ایک دینِ حق کے پیرو ہیں۔"
دوسری خصوصیت تعددِ الٰہ اور شرک کے خلاف ایک اعلانِ جنگ ہے۔ زرتشت کسی حالت میں بھی خدائے واحد کی عبودیت کے معاملے میں کسی قسم کا سمجھوتہ کرنے کے لئے تیار نہیں۔ اس نے ایک ایسے دور میں توحید کا نعرہ بلند کیا جب اس کے چاروں طرف ہزاروں دیوتاؤں کی پوجا ہو رہی تھی۔ آسمان، چاند، سورج، ستارے، آگ، پانی، درخت وغیرہ سبھی خداؤں کی شکل اختیار کر چکے تھے اور اگر نہیں تھی تو صرف اہورا مزدا کی عبودیت جس کے آگے سر جھکانا اور جس سے مدد مانگنا ایک گناہِ عظیم اور ایک ان دیکھا رواج سمجھا جاتا تھا۔ زرتشت نے ان تمام بندگیوں سے انسان کو آزاد کر دیا اور ایک خدائے بزرگ و حکیم کے حضور میں لاکر اس کے ذہن و قلب کو پستی سے اٹھا کر اخلاق کی معراج تک پہنچا دیا۔ یسنائی کی بارہویں فصل (ہائے) میں جو توحید کا اقرار ہر زرتشتی سے کرایا جاتا تھا درج ہے: "میں اس دین میں اس لئے شامل ہوا ہوں تاکہ دیوؤں (یعنی باطل معبودوں) کی عبودیت کو ہمیشہ ہمیشہ کے لئے نیست و نابود کر دوں۔ میں زرتشت کی تعلیم کے مطابق مزدا (عالمِ کل) پر ایمان کا اقرار کرتا ہوں۔ میں اہورا کی نازل کردہ شریعت کا پیرو ہوں۔ یہ تمام کائنات اسی حکیم، علیم، خبیر و دانا اہورا مزدا کی تخلیق ہے۔ میں تمام باطل خداؤں، شر اور بدی کے مجسموں، ابلیس اور اس کے شیطانی گروہ سے پناہ مانگتا ہوں۔ میں جادو اور ہر قسم کے کالے علم کو مردود قرار دیتا ہوں۔ میں اپنے خیالات، الفاظ اور اعمال سے باطل خداؤں اور ان کے ماننے والوں کی طاقت کو رد کرتا ہوں اسی طرح اہورا مزدا نے زرتشت کو تعلیم دی اور اسی چیز کا زرتشت نے اہورا مزدا سے وعدہ کیا کہ وہ تعدادِ الٰہ، شرک اور باطل خداؤں سے پناہ میں رہے گا۔" خود قرآن کی ایک آیت میں مجوسیوں کے ذکر سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ توحید پرستی کے قائل تھے:

ان الذین امنوا والذین ھادوا   وہ لوگ جو ایمان لائے، یہودی، صابی، عیسائی

والصائبین والنصاریٰ والمجوس والذین اشرکوا ان اللہ یفصل بینھم یوم القیامۃ ان اللہ علیٰ کل شئ شھید۔

اور مجوس اور وہ لوگ جنھوں نے شرک کیا، خدا ان سب کے درمیان قیامت کے دن فیصلہ کرے گا، خدا ہر چیز پر گواہ ہے۔

زرتشت کے دین کے متعلق دو عظیم الشان غلط فہمیاں پیدا ہو گئیں۔ ایک آتش پرستی اور دوسری عقیدۂ ثنویت۔ ان غلطیوں کے کچھ نہ کچھ وجوہ ضرور تھے۔ لیکن یہ سارا معاملہ کم علمی اور خود مجوسیوں میں بعد کی الحاقی چیزوں سے پیدا ہوا۔

جیساکہ ذکر ہو چکا ہے زرتشت نے خدائے واحد کی عبودیت کا اعلان کیا۔ اہورا کا لفظ زمانہ قدیم سے آریاؤں میں خدا کے لئے استعمال ہوتا تھا چنانچہ رگ وید میں اس کے لئے لفظ اشورہ پایا جاتا ہے۔ اسی طرح مزدا کا لفظ بھی مستعمل تھا جس کی موجودہ شکل فارسی میں ایزد آج بھی مروّج ہے۔ زرتشت نے ان دونوں لفظوں کو ملاکر واحد خدا کے لئے نام تجویز کیا۔ اہورا مزدا کے معنی ہوئے حکیم و دانا، خالق و رب کائنات۔ اہورا مزدا کا اطلاق بعض دفعہ کائنات کی قوتوں کے لئے بھی ہوتا ہے، لیکن یہاں وحدت وجودی تصوّر سے کوئی مشابہت نہیں۔ اہورا مزدا کائنات میں جاری وساری ہونے کے باوجود اس سے ماوراء ہے۔ وہ خالق اعلیٰ، عین قوّت و دانش ہے، وہ سرچشمۂ خیر ہے، تمام تقوائے اور نیکی کا منبع۔ اوستا میں لفظ اشا دیا ارتہ آتا ہے جس کے معنی خیر اور تقوائے (اخلاقی و مذہبی دونوں معنوں میں)، دین حق و سعادت کامل کے ہیں۔ اسی لفظ اشا سے اشاون بھی مستعمل ہے جس کے معنی مومن کامل، متدیّن اور متقی کے ہیں۔ چنانچہ وندیداد فرگرد ۱۱ بند اوّل میں اہورا کے اوصاف یوں درج ہیں "خدائے دانا، مینوئے پاک تر، آفریدگار جہان مادی، مقدس" بعض جگہ اشا مزدا اہورا" بھی استعمال ہوا ہے یعنی وہ خدائے بزرگ و برتر جو شریعت پاک اور تقویٰ

کا مظہر اعلیٰ ہے۔ گاتھا میں ایک جگہ خدا کے متعلق زرتشت کہتا ہے: "اے مزدا، جب میں نے پہلے پہل تمہارا تصور کیا تو میرے نزدیک تو اس کائنات کا اولین خالق تھا۔ ونش پاک (نیک تصور) کا باپ، اشا (خیر و تقوے کی شریعت) کا بانی، تمام انسانوں کے اعمال کا محاسبہ ہے" وہ زمان اور مکان کی قیود سے بالا، ازلی و ابدی، ہمیشہ سے موجود، تمام کائنات کا رب و مولا ہے۔

"اے اہورا، میں تجھ سے سوال کرتا ہوں، مجھے ٹھیک ٹھیک آگاہ کر، کیا وہ چیز جس کا میں اعلان کرنے والا ہوں بالکل سچ ہے؟ کیا اشا (نیکی) اور اس کے بتائے ہوئے کام انسان کی آخرکار نجات کا باعث ہونگے؟ تم نے یہ زمین کس کے لئے خوشیوں کا مرکز بنائی؟

"اے اہورا، میں تجھ سے سوال کرتا ہوں، مجھے ٹھیک ٹھیک آگاہ کر۔ کیا میں دروج (دروغ یعنی بدی کی روح)، کو اشا کے سپرد کر کے تمہاری محبت کے باعث ہمیشہ کے لئے نیست و نابود کر سکتا ہوں اے مزدا؟

"اب میں صاف صاف اعلان کرتا ہوں کہ جو شخص ہدایت کا طالب ہے اس کو چاہئے کہ غور سے سنے اور توجہ دے۔ اب اہورا مزدا کا تصور کرو کیونکہ وہ ظاہر ہو چکا ہے۔ اس کے بعد اہرمین میں اب قوت نہیں کہ لوگوں کو گمراہ کرے اور ان کو زندگی بخش راستوں سے اپنے فریبوں سے روک سکے۔"

دینکرت میں ایک جگہ مندرجہ ذیل الفاظ میں خدا کی تعریف کی گئی ہے۔ "وہ بادشاہ ہے اور رعایا نہیں، وہ باپ ہے لیکن اس کی کوئی اولاد نہیں، وہ سردار ہے اور اس کا کوئی سردار نہیں، وہ غنی ہے اور فقر اس کے پاس نہیں پھٹکتا۔ وہ خود اپنی ذات میں علیم ہے، کسی ذریعہ سے علم حاصل نہیں کیا، وہ ہدایت کرتا ہے، بخشش اور رحمت کرتا ہے۔"

گاتھا میں خدائے بزرگ و برتر کی چھ مختلف صفات کو مجموعی طور پر امشہ شپنتہ یا امشاسپندان کہا گیا ہے۔ چھ صفات یہ ہیں:

(۱) وہومن (نفس پاک)۔ (۲) اشاوہشتہ (قانون تقویٰ)۔ (۳) خشترہ وائیریہ (قدرت کامل)۔ (۴) ارمیتی (عقلِ پاک)۔ (۵) ہئورو تات (کمال)۔ (۶) امرتات (ابدیت)۔

گاتھا کے بیان کے مطابق ان میں سے ہر ایک اہورامزدا کی کسی ایک صفت کا مظہر ہے اور ان میں سے ہر ایک کے سپرد اس کائنات کے کسی حصے کی پاسبانی اور حفاظت ہے۔

لیکن بدقسمتی سے مرورِ زمانہ سے یہ چھ مظاہر اہورامزدا کے ساتھ خود قابلِ پرستش تصور کئے جانے لگے اور اس طرح وہ مشرکانہ تصورات جن کی بیخ کنی کے لئے زرتشت نے اتنی کوشش کی تھی اس کے دین میں پھر سے داخل ہو گئے۔

اسی طرح زرتشت کے نزدیک آگ خدائی نور کی بہترین مثال ہے۔ تاریخی طور پر تقریباً ہر مذہب میں خدا کو نور یا آگ سے تشبیہ دی گئی ہے۔ حضرت موسیٰ کو خدا کی تجلی کا مشاہدہ آگ ہی کے ذریعے ہوا اور قرآن میں خدا کے لئے بہترین مثال یہی آگ ہے: اللہ نور السموات والارض۔

زرتشت نے اس آگ کو اپنی عبادت گاہوں میں بطور قبلہ استعمال کرنے کا حکم دیا تھا کیونکہ آگ نورِ خدا کی تجلی کا بہترین مظہر ہے۔ آگ تمام تاریکیوں اور بدبوؤں کو زائل کرتی ہے اور اس طرح پاکی اور نیکی کا راستہ ہموار کرتی ہے۔ زرتشت کے مطابق عبادت کا خدا صرف خدائے پاک و بزرگ ہی ہے۔ جس طرح مرورِ زمانہ سے اہورامزدا کے چھ مظاہر صفات بعد میں خود خدا بن گئے اسی طرح آگ بھی مرکزِ ستائش و عبادت قرار پائی۔

لیکن زرتشت کا سب سے نمایاں مسئلہ نیکی اور بدی کا تصوّر ہے اور اسی تصوّر کی بنا پر اس کا دین اکثر دوسرے دینوں سے ایک بالکل علیحدہ انفرادیت کا حامل ہے۔ نیکی کے ساتھ ساتھ بدی، خیر کے ساتھ شر کا وجود تو سبھی مفکرین نے تسلیم کیا ہے۔ یہ خیر و شر کی کش مکش جس طرح خارجی کائنات میں موجود ہے، اسی طرح معاشرے میں اور انسانی نفس کے اندر بھی اس کا وجود ویسے ہی خطرناک نتائج پیدا کرتا ہے۔ نیکی، خیر اور بھلائی انسان کا مطمح نظر ہے لیکن بدی اور شر کی وجہ سے یہ مقصد حاصل کرنے میں بڑی مشکلات اور پیچیدگیاں پیدا ہوتی ہیں اور اسی کش مکش سے ساری اخلاقی زندگی اور اخلاقی اقدار وجود میں آتی ہیں۔ اگر خدائے بزرگ و برتر خیر کل اور منبع خیر ہے تو یہ شر کیسے وجود میں آیا؟ یہ محض فلسفیانہ مسئلہ نہیں بلکہ انسان کی ساری مذہبی اور اخلاقی زندگی، اس کی فلاح و بہبود، اس کی نجات کا دار و مدار اس سوال کے صحیح حل پر منحصر ہے۔

اس کشمکش خیر و شر کو سمجھنے کے لئے ہر زمانے میں مفکرین نے کوشش کی ہے۔ اس کا شاید بہترین اظہار ناصر خسرو کے مندرجہ ذیل اشعار میں پایا جاتا ہے:

بار خدایا! اگر ز روئے خدائی — گوہر انساں ہمہ جمیل سرشتی
چہرۂ رومی و طلعت حبشی را — مایۂ خوبی چہ بود و علت زشتی؟
طلعت ہندو و روئے ترک چرا شد — ہمچو دل دوزخی و روئے بہشتی؟
از چہ سعید او فتاد و از چہ شقی شد — زاہد محرابی و کشیش کنشتی؟
چیست خلاف اندر آفرینش عالم — چوں ہمہ را دایہ و مشاطہ تو گشتی؟

یہودیت، عیسائیت اور اسلام میں اس شر کا مصدر ابلیس کو قرار دیا گیا ہے جس نے خدا کے حکم کی تعمیل سے انکار کیا اور اس کے بعد سزا کے طور پر ہمیشہ کے لئے نیکی اور خیر کے منبع سے رد کر دیا گیا۔ ابلیس نے مردود ہونے کے بعد اپنا انتقام انسان

کو گمراہ کرنے سے لینا شروع کیا۔ لیکن ابلیس کا تعلق خدا کی ذات سے کیا ہے؟ اگر خدا محض خیر ہے تو ابلیس جو شر کا باعث ہے کہاں سے وجود میں آگیا؟ ان سوالات کو اگر آپ طول دیں تو خود بخود ایک قسم کی ثنویت ظاہر ہو گی جس میں ایک طرف خدا اور فرشتے ہیں اور دوسری طرف ابلیس اور اس کا شیطانی لشکر۔ مگر یہ ثنویت محض عارضی ہے کیونکہ آخر کار ابلیس اپنی تمام قوت اور حشمت کے باوجود خدا کے دائرہ اقتدار سے باہر نہیں جا سکتا اور اسی جگہ یہ ظاہری ثنویت بنیادی وحدت میں آکر گم ہو جاتی ہے۔ عبدالکریم الجیلی نے انسان کامل کے باب ۵۹ فصل ۲ میں لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے چونکہ نفس محمدیہ کو اپنی ذات سے پیدا کیا اور ذاتِ حق جامع ضدین ہے اس لئے دو ضدین اس سے منشعب ہوئیں۔ ملائکہ عالین تو بہ حیثیت جمال و نور و ہدایت اور ابلیس اور اس کے اتباع بہ حیثیت صفات جلال، ظلمت و ضلال کے نفس محمدی سے پیدا ہوئے۔ بالکل اسی طرح کا حل زرتشت کے ہاں ملتا ہے۔ اہورامزدا کے دو مختلف مظاہر ہیں۔ ایک طرف سپنتہ مینیو یعنی خرد مقدس یا جسے ہم نیکی کی قوت کہہ سکتے ہیں اور دوسری طرف انگرہ مینیو خرد خبیث یا بدی کی قوت۔ گاتھا میں جہاں کہیں انگرہ مینیو کا ذکر آتا ہے وہ اہورامزدا کے مقابل نہیں بلکہ سپنتہ مینیو کے مقابل۔ چنانچہ یسنا ی ۴۵ قطعہ ۲ میں مذکور ہے:

"اب میں دو گوہروں (مظاہر) کے متعلق کہنا چاہتا ہوں جو آغاز زندگی سے موجود تھے۔ ان میں سے گوہر پاک (یعنی خرد مقدس) نے گوہر خبیث (انگرہ مینیو) سے کہا کہ ہمارے خیالات و نظریات، خرد و آرزو، گفتار و کردار، دل و روح باہم یگانہ و یکساں نہیں۔"

اسی طرح اہورامزدا کو اگرچہ بعد میں سپنتہ مینیو کے ساتھ ایک ہی سمجھ لیا گیا مگر یسنا ی کے باب ۱۹ میں اہورامزدا کہتا ہے "ان دونوں گوہروں میں سے گوہر نیک

نے تمام پاکباز افراد سے کہا۔۔۔۔" اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اہورامزدا ان دونوں قوتوں سے علیحدہ اور ماوراء ہے۔ اسطرح یسنا ی ۴۵، ۹ میں مذکور ہے کہ اہورا مزدا نے انسانیت کی فلاح وبہبود کے لئے خیر وشر، بھلائی اور برائی دونوں کو تخلیق کیا۔ ایک دوسری جگہ یسنائی ۳۴ قطعہ ۱۲ میں زرتشت اہورامزدا سے رحمت و بخشش کی طلب سپنتہ مینیو اور اس کے دیگر مظاہر کے واسطے سے کرتا ہے۔ کہتا ہے "اے اہورامزدا! اپنے آپ کو مجھے دکھا۔ آرمئتی کے طفیل مجھے توانائی بخش، سپنتہ مینیو کے واسطے مجھے طاقت دے، اشا کے توسط سے مجھ کو نیک پیدائش سے بہرہ مند کر، وہومنہ کی طفیل مجھے توانائی دے۔"

اس نیک وبد کی مسلسل آویزش سے انسان کی تمام زندگی کا نقشہ مرتب ہوتا ہے۔ انسان کا مقصدِ حیات کیا ہے؟ دنیا کے مختلف اخلاقی نظام اس مسئلے کو مختلف شکلوں میں پیش کرتے ہیں۔ پہلا نظام تو وہ ہے جو بدی اور شر کو درخورِ اعتنا نہیں سمجھتا۔ اس نظریئے کی رُو سے انسانی زندگی کا مقصد خوشی اور راحت حاصل کرنا ہے اور اس کا بہترین نمایندہ ایپکیورس تھا۔ یہ خوشی اور راحت جسمانی ہو یا روحانی بہرحال ہو گی اقتضا یہ ہے کہ ہر وہ چیز یا ذریعہ جس سے انسان زندگی کے غموں کو فراموش کرسکے اور زیادہ سے زیادہ لذّت پاسکے اختیار کئے جانے کے قابل ہے۔ تمام مادیت پرست اور وہ جو اگرچہ کسی مذہب کے پیرو ہوں لیکن جن کی نظر محض مادی اور خارجی مفادات تک محدود ہو سبھی اسی نظریۂ حیات کے قائل ہوتے ہیں۔ ان کے نزدیک زندگی محض یہی چند روزہ زندگی ہے اس لئے سب سے بہترین استعمال جو اس کا کیا جاسکتا ہے وہ یہ ہے کہ جتنا ہوسکے اس کی لذتوں سے بہرہ اندوز ہوا جائے۔ ۶

بابر بہ عیش کوش کہ عالم دوبارہ نیست

لیکن ایسے فلسفہ حیات پر جو ماضی ومستقبل سے بے پروا ہو کر صرف عیش امروز

تک انسانی زندگی کو محدود کر دے کوئی صحت مند معاشرہ یا تمدن کی بنیاد نہیں رکھی جاسکتی۔ راحت و خوشی کے دلدادہ انسان ہر حالت میں اس زندگی سے اکتا کر آخر کار خودکشی پر مجبور ہو جاتے ہیں۔ ان کے نزدیک انسانی زندگی اور کائنات کی تخلیق میں کوئی معنویت نہیں ہوتی اور ہر طرف انہیں خلا ہی خلا نظر آتا ہے اور اس کا نتیجہ خالص قنوطیت میں تبدیل ہو کر رہ جاتا ہے۔

دوسری قسم کا نظام اخلاق شر اور بدی کے وجود کو تسلیم تو کرتا ہے لیکن انسانوں کو مشورہ یہ دیتا ہے کہ اس سے فرار اختیار کیا جائے۔ تقریباً سبھی مذاہب میں روح اور بدن کی موجودہ یکجائی میں روح کو ایک اعلیٰ منصب اور بدن کو نچلے درجے کا منصب دیا جاتا ہے۔ بین اختلافات کے باوجود یہ تصور سب میں مشترک ہے کہ تخلیقی قوتوں کا سرچشمہ روح ہے اور جسم محض ان قوتوں کے اظہار کا ذریعہ۔ اس لئے جسمانی خواہشات پر قابو پانا اور ان کو اعلیٰ مقاصد کے تحت رکھنا ہر مذہب کی تعلیم کا جزو رہا ہے۔ لیکن بعض مذہبوں نے جسم اور مادہ کے متعلق ایک مغالطہ آمیز نقطۂ نگاہ اختیار کیا ہے۔ ان کے نزدیک یہ جسم فطری طور پر بدی کا سرچشمہ ہے جو روح کی پاکیزگی کو آلودہ کر رہا ہے اس لئے ایسے ذرائع اختیار کئے جانے چاہئیں کہ یہ دشمن ختم ہو جائے۔ جب تک انسان زندہ ہے یہ ممکن نہیں تاہم کوشش کرنی چاہئے کہ انسانی روح جتنی جلدی بھی اس قید خانے سے نجات حاصل کر سکے بہتر ہے۔ اسی نظریہ کو صوفیاء کے اس قول میں بیان کیا گیا ہے کہ موتوا قبل ان تموتوا یعنی مرنے سے پہلے مر جاؤ۔ مادے اور جسم کی اس فطری بدی کا اظہار ہندوستان کے اکثر نظام ہائے فکر میں ملتا ہے جس کا بہترین مظہر بدھ مت ہے۔ سینٹ پال نے کہا تھا کہ گناہ کا بدلہ موت ہے لیکن بدھ مت اور ہندوستان کے اکثر فلسفیوں کا خیال ہے کہ گناہ کا بدلہ زندگی ہے۔ گناہ کرنے سے انسان کو موت نہیں آتی بلکہ ایک نہ ختم ہونے والے

آواگون کے چکر میں مبتلا ہو کر بار بار اس دُنیا میں پیدا ہوتا رہتا ہے۔ یہ چکر صرف اسی حالت میں ختم ہو سکتا ہے جب وہ نیکی کی زندگی بسر کرنا شروع کر دے اور اس نیکی کا نتیجہ موت ہو گا اور اس طرح وہ اس زندگی کی مصیبتوں سے نجات حاصل کر سکے گا۔

اس مکتبِ فکر کا نقطۂ نگاہ یہ ہے کہ یہ دُنیا دُکھوں اور پریشانیوں کا گھر ہے اور یہ پریشانیاں انسان کی فطری خواہشات اور تمنّاؤں کا نتیجہ ہیں۔ ہم ہر وقت کسی ایک نہ ایک خواہش میں مبتلا رہتے ہیں۔ کبھی دولت کی خواہش، کبھی شہرت کی، کبھی کھانے کی، کبھی سیر و سیاحت کی، غرض ہماری زندگی کا کوئی لمحہ بھی اس جذبہ سے خالی نہیں اور اسی لئے ہم کو وہ سکون اور اطمینان کبھی نصیب نہیں ہو سکتا جس کی تمنّا ہمارے نہاں خانۂ دل میں چھپی رہتی ہے۔ شوپن ہار اسی نظریہ کا حامی تھا۔ اس کے نزدیک بنیادی چیز ارادہ ہے جو ہر انسان کو ہر وقت تگ و دو میں مبتلا رکھتا ہے اور ایک ثانیہ کے لئے اس کو چین و سکون سے رہنے نہیں دیتا۔ ارادی قوّت سے مختلف قسم کے اعمال سرزد ہوتے رہتے ہیں اور انہی اعمال کے تانے بانے سے ہماری آرزوئیں اور خواہشات پیدا ہوتی ہیں اور یہ نہ ختم ہونے والا سلسلہ انسان کی تمام مصیبتوں اور پریشانیوں کا موجب ہے۔ اسی طرح یونان میں کلبی مدرسۂ فکر نے اسی قسم کے خیالات پیش کئے۔ ان کے نزدیک انسانی خواہشات کی تسکین سے خوشی پیدا ہوتی ہے۔ لیکن اگر کوئی خواہش پوری نہ ہو تو اس سے دُکھ کا پیدا ہونا یقینی ہے۔ خواہش کا تتبع گویا خارجی ماحول پر انحصار ہے اور خارجی ماحول پر قابو پانا یا اسے اپنی خواہشات کے مطابق ڈھالنا ایک ناممکن امر ہے اس لئے بہتر طریقہ یہ ہے کہ انسان اپنی خواہشات پر قابو پائے۔

سقراط کا قول تھا کہ نیکی خوشی کا بہترین ذریعہ ہے۔ لیکن کلبیوں کے نزدیک نیکی کا مفہوم صرف خواہشات سے مکمل آزادی ہے۔ اس کے برعکس سیرینیک مکتب فکر کے مطابق خوشی کا دارومدار خواہشات سے آزادی نہیں بلکہ خواہشات کی تکمیل پر ہے۔ البتہ انہوں نے اس چیز پر زور دیا کہ ہر انسان کو چاہئے کہ اعلیٰ اور ادنےٰ خواہشات میں تفریق اور تمیز کرے اور صرف پہلی قسم کی خواہشات کی تسکین کا خیال رکھے۔ لیکن عوام کے لئے اس طرح کی تمیز ناممکن تھی اور بلند مرتبہ انسان بھی اکثر دفعہ اس تمیز کو قائم نہیں رکھ سکتے چنانچہ ان کی تعلیم کا نتیجہ بھی دہی قنوطیت تھا کہ پیدا ہونے سے نہ پیدا ہونا بہتر ہے اور اگر بدقسمتی سے کوئی پیدا ہو جائے تو اس کے لئے بہتر ہے کہ وہ مرنے سے پہلے اپنے آپ کو ختم کر ڈالے۔

ایسے انسانوں کے لئے معاشرہ اور اسکے مختلف مطالبات بالکل بے معنی رہ جاتے ہیں۔ ان کے نزدیک زندگی صرف انفرادی ہے جس میں ہر آدمی کے لئے صرف اپنی نجات کا سوال ہے۔ اگر معاشرہ میں خرابیاں موجود ہیں اور دوسرے بے شمار انسان ہر قسم کے مظالم اور مفاسد کا شکار ہو رہے ہیں تو ان کے لئے یہ سب لغویات ہیں۔ ایسے خارجی مسائل کی طرف توجہ دینا مقصدِ حیات کے خلاف ہوگا۔ معاشرتی اصلاح، خیر و بھلائی کے کام، عوام کی فلاح و بہبود، تعلیم و تعلّم کی کوششیں سبھی نیکی کے نہیں بلکہ بدی اور الجھنوں کو بڑھانے والے اعمال ہیں۔ بہترین راستہ اگر ہے تو صرف ترکِ دنیا اور قطع علائق۔ دولت کمانے سے بہتر ہے کہ دوسروں سے مانگ کر پیٹ کے مطالبات کو پورا کیا جائے۔ شادی کر کے اپنے آپ کو دنیاوی معاملات میں اُلجھانے سے یہ کہیں بہتر ہے کہ خالص تجرد کی زندگی بسر کی جائے۔ صاف ستھرا رہنے اور اچھے پاکیزہ کپڑے پہننے کی بجائے بدن کو گندا رکھنا اور پھٹے پُرانے کپڑوں سے گزارا کر لینا نفس پر قابو پانے کے لئے

بہترین لائحہ عمل ہوگا۔

اس رہبانی نظریہ کے حاملین کی نگاہ میں مقصدِ زندگی یہ ہے کہ انسان ان تمام علائق اور پریشانیوں سے بالا ہو کر صرف خدا سے تعلق پیدا کرے اور اس مقصد کے لئے ہر قسم کی جسمانی ریاضتیں کی جائیں تاکہ صحیح علم اور صحیح طاقت حاصل ہو سکے۔ ان کے خیال میں عمل کی بجائے بے عملی یا صرف علمی کاوش کافی ہے اور جس شخص کو حقیقت کا مشاہدہ ہو جائے اس کی نجات یقینی ہے۔ دنیا کے مختلف حصوں میں اس قسم کے انسانوں کی تعداد بے شمار ہے جنہوں نے مختلف زمانوں میں اس طریقہ پر عمل کر کے اپنے مقصد کو حاصل کیا۔ لیکن سوال یہ ہے کیا ان کی یہ تمام کوششیں انسانی معاشرے کے کسی کام آسکیں؟ کیا ان کے اس فعل سے بدی اور شر کی قوتوں میں کوئی کمی واقع ہو سکی؟ کیا ظلم و فساد، ناانصافی اور ناجائز استحصال کے خلاف کوئی کامیاب جہاد ظاہر ہوا؟ درحقیقت یہ طریقۂ کار سوائے انفرادی نجات کے اور کوئی فائدہ دوسرے انسانوں کو بہم نہ پہنچا سکا اور اگر غور سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ اس نقطۂ نگاہ کا مرکزی محور خود غرضی کے سوائے اور کچھ نہ تھا۔ جب چاروں طرف بدی کا چلن موجود ہو اور ایک شخص یہ اپنے نفس کو بچانے کے لئے گوشۂ عافیت تلاش کرے تو اس سے زیادہ انسانیت کا دشمن کون ہو سکتا ہے۔

یہ اسی غلط تصوّر کا نتیجہ ہے کہ مسلمانوں میں بھی اس شخص کو زیادہ عزت کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے جو دنیاوی تعلقات کو ترک کر کے اپنی زندگی کا بیشتر حصہ کنجِ عزلت میں گزار دے اور تسبیح و سجادہ کے مشاغل میں منہمک رہے۔ اس کے برعکس اگر کوئی شخص عملی زندگی میں نیکی اور بھلائی کے کاموں میں مشغول ہو، امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے فرائض کو پوری تندہی سے ادا کرتا ہو لیکن اس کی زندگی میں داخلیت خالص موجود نہ ہو تو وہ تقوٰے کے معیار پر پورا نہیں اُترتا۔

وہ لوگوں کی نگاہ میں "خدا رسیدہ" نہیں کہلا سکتا۔

قرآن کی نگاہ میں جو شخص ان تعلقات کو جس کی تحریم خود خدا نے قائم کی توڑتا ہے وہ فسق کا مجرم ہے:

وما یضل بہٖ الا الفاسقین۔ الذین ینقضون عهد اللہ من بعد میثاقہٖ ویقطعون ما امر اللہ بہٖ ان یوصل ویفسدون فی الارض اولٰئك هم الخاسرون۔ (۲: ۲۷)

خدا گمراہی میں انہی کو مبتلا کرتا ہے جو فاسق ہیں جو اللہ کے عہد کو مضبوط باندھ لینے کے بعد توڑ دیتے ہیں اللہ نے جسے جوڑنے کا حکم دیا ہے اسے کاٹتے ہیں اور زمین میں فساد برپا کرتے ہیں، حقیقت میں یہی لوگ نقصان اٹھانے والے ہیں

اسلام کی نگاہ میں زندگی کا مقصد محض انفرادی پوجا پاٹ یا مراقبہ و مشاہدہ نہیں بلکہ جہاد فی سبیل اللہ ہے جس کا مطلب صرف یہ ہے کہ انسان اس زندگی میں ہر ممکن طریقے سے معروف کو عام کرنے اور منکر کو مٹانے میں کوشش کرے، خیر کو ترقی دینے اور مستحکم کرنے اور شر کا استیصال کرنے میں ہاتھ بٹائے۔ یہاں تک کہ وہ لوگ جو انفرادی نیکی میں بڑھ چڑھ کر ہوں لیکن نیکی اور بدی کی اس جنگ و کش مکش میں سست اور بے پروا ہوں تو ان کے تمام اعمال ضائع سمجھے جاتے ہیں۔ چنانچہ غزوۂ تبوک میں تین مسلمان اپنی سستی کے باعث شامل نہ ہو سکے۔ واپسی پر مسلمانوں نے اُن کے ساتھ ۵۰ دن تک مکمل مقاطعہ جاری رکھا اور یہ صرف اس لئے کہ خیر و شر کی جنگ میں حصہ نہ لینا گویا دین سے انحراف ہے۔ اسی طرح ایک دو جگہ اس خیال کا بھی اعادہ کیا گیا ہے کہ جنت صرف ان لوگوں کا حق ہے جو اس زندگی میں اس کش مکش خیر و شر میں پورے طور پر شامل ہوئے۔

ام حسبتم ان تدخلوا الجنۃ ولما یعلم اللہ الذین جاهدوا منکم

کیا تم نے سمجھ رکھا ہے کہ یونہی جنت میں چلے جاؤ گے حالانکہ ابھی اللہ نے یہ تو دیکھا ہی نہیں کہ تم میں کون

ویعلم الصابرین۔ وہ لوگ ہیں جو اس کی راہ میں جہاد کرتے ہیں اور
(۱۴۲:۳) اس کی خاطر صبر کرنے والے ہیں؟
ام حسبتم ان تترکوا ولما یعلم اللہ کیا تم گمان کرتے ہو کہ تم چھوڑ دئے جاؤ گے
الذین جاھدوا منکم و لم یتخذوا حالانکہ اللہ نے ابھی نہیں جانا کہ تم میں سے کون
من دون اللہ ولا رسولہ ولا لوگ اس خیر و شر کی جنگ میں حصہ لیتے ہیں؟
المؤمنین ولیجۃ۔ وہ کون سے لوگ ہیں جو خدا، رسول اور ان لوگوں کا
ساتھ دیتے ہیں جو اس کش مکش میں خیر کو قائم کرنے کے لئے جد و جہد کر رہے ہیں۔

تیسری قسم کا نظام اخلاق دوسرے نظام کی طرح بدی کی حقیقت کو تسلیم کرتے ہوئے انسانوں کو مشورہ دیتا ہے کہ اس کے خلاف ایک سلبی رویہ اختیار کیا جائے۔ شر کا پُرجوش اور عملی مقابلہ کرنے کی بجائے ایک طرح کا ذہنی اور قلبی رجحان پیدا کرنا ضروری ہے جس سے ظاہر ہو کہ ہم شر کے ان مظاہر کو پسند نہیں کرتے لیکن اس کے خلاف کوئی منظم یا کوئی مثبت اقدام کرنا۔۔۔ اس نظام اخلاق کے مطابق نہ صرف غیر مناسب بلکہ ناممکن العمل ہے۔ عیسائیت نے اس دنیا کی برائیوں اور اس کے تاریک پہلوؤں پر اتنا زور دیا کہ لوگوں کے ذہن میں یہ تصور سما گیا کہ ان سے نجات انسانی کوششوں سے ممکن ہی نہیں۔ اس کے ساتھ ہی ایک دوسرا تصور خود انسان کی فطری بدی کا تھا جس کی رو سے تمام انسان فطرتاً پیدائشی طور پر گناہ سے ملوث ہیں اور بدی اور گناہ کا یہ داغ ان کو آدم سے ورثہ میں ملا ہے جس نے ابلیس کے دھوکے میں آکر خدا کے حکم کی نافرمانی کی اور اس کی پاداش میں وہ جنت سے نکال دیا گیا۔ عہد عتیق کی رو سے دنیا کی موجودہ زندگی اسی سزا کا نتیجہ ہے۔ ان دونوں تصورات نے مل کر عیسائیت میں یہ انوکھا نظریہ پیدا کیا کہ خود خدا انسانوں کی شکل میں ظاہر ہوا تاکہ وہ صلیب پر چڑھ کر تمام انسانوں کے گناہوں کا کفارہ ادا کر سکے۔ اس نظریہ کا لازمی نتیجہ اگر ایک طرف

انتہائی مایوسی اور قنوطیت تھا جس سے بدی اور نیکی کی جنگ میں عملاً حصہ لینے کا
سوال پیدا ہی نہیں ہوتا تو دوسری طرف ایک قسم کا اخلاقی تراج بھی تھا۔ جب
حضرت عیسیٰ تمام ان لوگوں کے گناہوں کا کفارہ ادا کرچکے ہیں جو عیسائیت کے
دائرہ میں داخل ہو چکے ہیں یا آیندہ ہونگے تو پھر اخلاق و کردار کی اہمیت ہی ختم
ہو جاتی ہے۔ چنانچہ عیسائیت میں سینٹ پال اور لوتھر دونوں نے اس غیر اخلاقی عقیدہ
کی تبلیغ کی کہ صرف حضرت عیسیٰ پر ایمان لانا نجات کے لئے کافی ہے، نیک و بد، اچھے
یا برے کام اس میں اثر انداز نہیں ہو سکتے۔ ایسی تعلیم کا نتیجہ عملاً رہبانیت ہے جو
لوگوں کو اس چیز کی تعلیم نہیں دیتی کہ حق کے لئے اگر میدان کارزار میں بھی اترنا پڑے تو
جان و مال کی پروا نہیں کرنی چاہیئے بلکہ جو یہ تعلیم دیتی ہے کہ اس میدان کارزار سے ہزاروں میل
دور بھاگ جانا چاہیئے اور اگر ظالم اور جابر لوگ ظلم و جبر کریں بھی تو صبر سے ان کو برداشت
کرنا چاہیئے کیونکہ حقیقی امن اور فلاح اسی میں ہے۔ اگر کوئی نفرت اور حقارت سے
پیش آئے تو اس سے محبت اور عزت کا سلوک کرنا ضروری ہے۔ اگر کوئی ایک طمانچہ
مارے تو دوسرا طمانچہ کھانے کے لئے دوسرا گال پیش کر دینا صحیح مردانگی اور اخلاق ہے۔
تاریخی طور پر یہ اخلاقی نصائح ہمیشہ ناقابلِ عمل رہے ہیں۔ لیکن اگر ان کی اہمیت کسی
حد تک تسلیم کر بھی لی جائے تو یہ صرف انفرادی دائرہ عمل تک گوارا کی جاسکتی ہیں۔
اگر اس طرح کی سلبی رواداری معاشری دائرہ میں روا رکھی جائے تو شاید تمدنی زندگی
ایک مختصر سے لمحہ کے لئے بھی قائم نہیں رہ سکتی۔ یہاں تو ہر قدم پر شر کے چھوٹے سے
چھوٹے مظہر کا مقابلہ تندہی سے کرنا پڑتا ہے، بدی کا ایک معمولی شائبہ بھی بغیر مٹائے
نہیں چھوڑا جاسکتا۔ بد عنوانی اور بد کرداری کو سختی اور شدت سے ختم کرنے کے لئے
ہر ممکن ذرائع استعمال کئے جاتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان بظاہر شاندار نظریات پر
نہ کبھی اس دنیا میں عمل ہوا ہے اور نہ کبھی ہو سکتا ہے۔

آں حضرتؐ نے ایک دفعہ فرمایا کہ ہر شخص کا فرض ہے کہ وہ بدی کے چلن کو روکے

اگر ممکن ہو تو ہاتھ سے یا زبان سے اور اگر یہ اس سے نہ ہوسکے تو پھر دل میں اس کو بُرا جانے، لیکن یہ ایمان کی سب سے کمزور شکل ہوگی۔ اس روایت سے یہ چیز صاف ہو جاتی ہے کہ بدی کا مقابلہ کرنا ہر صاحب فہم انسان کے لئے اولین فرض ہے۔ قرآن میں ایک جگہ صالح بندوں کی تعریف کرتے ہوئے اس فرض کا خاص طور پر ذکر کیا گیا ہے کہ یہ لوگ وہ ہیں جو معروف کا حکم دیتے ہیں اور نہی سے دوسروں کو عملی طور پر روکتے ہیں۔ (۹: ۱۱۲)

چوتھا نظام اخلاق وہ ہے جو بدی اور شر کے خلاف ایک عملی اور مثبت اقدام کی نہ صرف دعوت دیتا ہے بلکہ انسانی فلاح و بہبود کا مکمل انحصار اس حکم اور عمل پر رکھتا ہے۔

رہبانی اور وحدت وجودی نظریات کے حامیوں نے اپنے طریقۂ کار کی حمایت میں شر اور بدی کی ماہیت پر بحث کرتے ہوئے یہاں تک کہہ دیا کہ بدی کا کوئی علیحدہ وجود نہیں چونکہ وجود بہ حیثیت وجود خیر محض ہے اور اس کے علاوہ اور کوئی وجود نہیں تو لامحالہ اس سے یہی نتیجہ نکل سکتا ہے کہ بدی اور شر کا وجود محض اعتباری ہے۔ وہ چیز جو ہمیں بُری معلوم ہوتی ہے درحقیقت اپنی ماہیت کے لحاظ سے ہر قسم کے اخلاقی حکم سے مبرّا ہے۔ اس کا اچھا یا بُرا ہونا ہمارے عارضی مقاصد اور وقتی تصوّرات پر مبنی ہے۔ مولانا جامی لوائح میں لکھتے ہیں کہ شر کوئی مثبت حقیقت نہیں بلکہ خیر کا عدم ہے۔ جب کوئی شے اپنی حقیقی ماہیت کو ظاہر کرنے سے عاجز ہو یا حالات کے ماتحت وہ عارضی طور پر ظاہر نہ کرسکے تو اس کمی کو ہم شر سے تعبیر کرتے ہیں۔ اگر اس نقطۂ نگاہ کو تسلیم کر لیا جائے تو خیر و شر کا انفرادی وجود اور اس کی بنا پر اخلاق اور روحانیت کا تمام نظام درہم برہم ہو جاتا ہے۔ اگر بدی بدی نہیں بلکہ نیکی ہی کی ایک معکوس شکل ہے تو پھر اس زندگی میں کسی قسم کی اخلاقی تگ و دو

یا تعمیر سیرت کی ضرورت ہی نہیں رہتی۔ لیکن زرتشت کے نزدیک یہ تجزیہ بالکل غلط ہے۔ نیکی اور خیر کی طرح بدی اور شر کا وجود ایک مستقل بالذات حقیقت ہے اور کسی قسم کی منطقی موشگافیوں سے اس کے خطرناک عواقب سے چشم پوشی نہیں کی جا سکتی۔ کائنات میں باہمی توافق اور یکرنگی کے ساتھ ساتھ تصادم اور بگاڑ کے آثار بھی پائے جاتے ہیں اور ایک صحت مند زندگی بسر کرنے کے لئے ان کے خلاف ایک مسلسل جدوجہد انسان کے لئے ایک ضروری امر ہو جاتا ہے۔ اسی طرح انسان کی اپنی داخلی اور نفسیاتی زندگی میں ایک ناگزیر تصادم موجود ہے اور ایک صحت مند انسانیت کے بقا کے لئے ان خطرناک عوامل پر قابو پانا ناگزیر ہے۔ یہی حالت انسانی سوسائٹی کی ہے۔ اگر اخلاقی اقدار کا استحکام مدِّنظر ہو تو ہر انسان کے لئے ضروری ہو جاتا ہے کہ بین الانسانی تعلقات میں سے حسد، بغض، عناد، رنجشوں کو دور کر کے ایک بلند و ارفع مقصد کے لئے آپس میں یک جہتی پیدا کی جائے۔

شر کی اس عالمگیری کو ختم کرنا ہی مذہب اور اخلاق کا مقصد ہے لیکن یہ مقصد محض انفرادی اصلاح اور زندگی کے فرار سے حاصل نہیں ہو سکتا۔ زرتشت کے نزدیک یہ کافی نہیں کہ ہر انسان اپنے اپنے طور پر نیکی کو اختیار کرے اور بدی سے مجتنب ہو بلکہ ہر شخص اس کوشش میں لگا رہے کہ دوسرے انسانوں کو بھی یہی توفیق نصیب ہو۔ خود نیک بننا اور دوسروں کو نیکی کی ترغیب نہ دینا، خود بدی سے کنارہ کش ہونا اور دوسروں کو بدی اور فواحش میں مبتلا دیکھ کر کوئی تحریک محسوس نہ کرنا، زرتشت کے نزدیک کوئی قابلِ فخر کام نہیں بلکہ محض ایک سلبی فعل ہے۔ وہ شخص جو کسی خوفناک بیماری کی دوا معلوم کرتا ہے، جو مختلف وبائی امراض پر قابو پانے کے مختلف کامیاب طریقے ایجاد کرتا ہے وہ طبعی شر کی قوتوں کو کمزور کرنے میں ممد و معاون ہے۔ جو انسان کے قلب کی تاریکیوں کو علم و شعور کی روشنی سے دور

کرے جو تعصب اور تنگ نظری کے خلاف علمِ جہاد بلند کرے، جو ظلم و ناانصافی فسق و فجور، جرم و عصیاں کو نسیاً منسیا کرنے کے لئے میدانِ کارزار میں اُتر پڑے وہی انسان درحقیقت انسانیت کا صحیح خادم، اخلاق کا بہتر علمبردار اور روحانیت کا بلند ترین مظہر ہے۔ طبعی اور اخلاقی بدیوں کا وجود ہر وقت انسانوں کو دعوت دے رہا ہے کہ وہ اس کو ختم کرنے کے لئے ہر ممکن اور جائز طریقوں کو استعمال میں لاکر پوری کوشش کریں اور اس کوشش میں خدا ان کے ساتھ مکمل تعاون کے لئے تیار ہے۔ سپینوزا کا خیال تھا کہ خدا ایک کامل وجود ہے اس لئے اس کے ساتھ کسی مقصد کی نسبت کرنا اس کے کمال کی تنقیص ہوگا۔ بعض دوسرے مفکرین کا خیال ہے کہ اس دنیا میں شر کا وجود خدا کے مصدرِ خیر ہونے کے منافی ہے۔ ان مختلف نظریات کے مقابلہ میں زرتشت کا ایک ہی جواب ہے کہ یہ کائنات مکمل نہیں بلکہ ناتمام ہے اور اب انسان کا فرض ہے کہ اس کام کو اپنے ذمہ لے۔ یزداں اور اہرمن کی مسلسل کش مکش اسی مقصد کے لئے ہے کہ انسان اس میں پوری تندہی سے حصہ لے اور اپنی پوری قوت یزداں کی مدد میں صرف کرے۔ فتح اور کامرانی آخر کار انسان کی کوششوں کو حاصل ہوگی کیونکہ باطل کے مقابلہ پر حق کی فتح یقینی امر ہے:

جاء الحق وزھق الباطل ان الباطل کان زھوقا۔	حق ظاہر ہوگیا اور باطل دب گیا یقیناً باطل مٹنے والی چیز ہے۔

چین میں لاؤزا کے مقابلہ پر کون فیوشس، ہندوستان میں گوتم بدھ کے مقابلہ پر کرشن اور مشرقِ وسطیٰ میں حضرت عیسٰی کے مقابلہ پر زرتشت اسی چوتھے نظریۂ اخلاق کے علمبردار تھے۔ اسی لئے نیٹشے نے جب عیسائی رہبانی نظام پر حملہ کیا تو زرتشت کے نام پر اپنی ایک کتاب کو منسوب کیا۔ نیٹشے شاید پہلا مغربی مفکر تھا جس نے اپنی معاصری سوسائٹی کی اخلاقی خرابیوں کو محسوس کیا۔ اس کے خیال میں مروجہ اخلاقی اقدار

جس کو اس نے غلامانہ اخلاق کا نام دیا زوال کا پیش خیمہ ہیں۔ اس لئے ان کو ترک کر کے ایک صحت مند اخلاق کو رواج دینا ضروری ہے۔ اس نے زرتشت کے نظریۂ خیر وشر کو بہترین سمجھ کر اسے اختیار کیا۔ ان دونوں کے نزدیک انسان کا فرض ہے کہ وہ زندگی کے ہر پہلو اور ہر کونے میں شر کی قوتوں کا مقابلہ کرے تاکہ خیر اور بھلائی کی قوں کو تقویت ہو۔ نیٹشے نے خدا کا انکار کیا تو صرف اس لئے کہ انسان اکثر اپنی تمام ذمہ داری اپنے کندھوں سے اُتار کر خدا کے سپرد کر دیتے ہیں اور خود اس کشمکش سے فرار اختیار کر لیتے ہیں۔ اس نے اعلان کیا کہ "خدا اب مر چکا ہے" اور خیر و شر کی جنگ ہنوز اسی طرح بلکہ پہلے سے بھی زیادہ خطرناک حالت میں ہمارے سامنے ہے اس لئے اب ہمارا فرض ہے کہ تمام پرانے غلط تصورات کو ذہن سے خارج کر کے اس جنگ کے لئے تیار ہو جائیں۔ زرتشت اس حد تک نیٹشے کا ہم نوا نہیں ہو سکتا تھا۔ اس کے نزدیک اس جنگ میں حصّہ لینا انسان کا اپنا کام ہے۔ لیکن اگر وہ ہمت سے ایک قدم اُٹھائیگا تو تائیدِ ایزدی سے اس کا ہر قدم فیصلہ کن ثابت ہوگا۔ نیٹشے کی تمامتر کوشش کا مقصد کامل افراد پیدا کرنا تھا اور زرتشت کا مطمح نظر ایک صالح انسان کی تعمیر۔ نیٹشے چند انسانوں کی تخلیق کا خواہش مند تھا جو عوام کالانعام کی راہبری کر سکیں۔ زرتشت کے سامنے انہی عوام کی قلبی ماہیت تھی تاکہ وہ اپنی اور اپنے جیسے دوسروں کی اصلاح کر سکیں اور اس طرح ایک صالح معاشرہ وجود میں آئے جس سے یہ دنیا اور اس کی زندگی میں چین، امن، انصاف اور عدل کا رواج ہو۔

زرتشت کے ہاں زندگی مابعد الموت کا تصوّر بہت نمایاں نظر آتا ہے اور یہی اس کی خصوصیّت ہے۔ مغربی ناقدین کی رائے ہے کہ یہ تصوّر یہودیت کی ابتدائی کتابوں میں موجود نہیں۔ سیاسی زوال کے بعد جب بنی اسرائیل جلاوطنی کی زندگی بسر کرنے پر مجبور ہوئے تو اس وقت وہ زرتشتی دین سے دوچار ہوئے اور یہیں سے

انہوں نے مابعد الموت زندگی کے مختلف تصورات حاصل کئے۔ لیکن یہ تنقید حالات کے غلط تجزیہ کا نتیجہ ہے۔ قرآن کی رُو سے انسانوں کی ہدایت کا کام خدا کے ذمہ تھا اور اس لئے مختلف تاریخی ادوار میں ہر جگہ پیغمبر آتے رہے جنہوں نے انسانی فلاح و بہبود کے صراط مستقیم کی نشان دہی کر دی۔ خدا کے وجود، اس کی توحید، حیات مابعد الموت کے عقیدوں کی تشریح اسی مقصد کا ایک جزو تھی جو مختلف رسولوں نے اپنی اپنی قوم اور اپنے اپنے زمانہ میں کر دی۔ اگر یہودیوں کی کتب مقدسہ میں حیات مابعد الموت کی تفصیلات نہیں ملتیں تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ انہوں نے یہ تصور بعد میں مزدیسنا کے پیروؤں کے ذریعہ حاصل کیا بلکہ یہ اس چیز کا بیّن ثبوت ہے کہ ان کتابوں میں تحریف ہو چکی تھی یا وہ اصل کتابیں زمانے کی دستبرد سے محفوظ نہیں رہ سکیں۔ لیکن اس کے باوجود یہ حقیقت اپنی جگہ ناقابلِ تردید ہے کہ زرتشت جی کی تعلیم میں حیات بعد الموت کا تصور تمام سامی مذاہب، یہودیت، عیسائیت اور اسلام کے عقائد سے بہت زیادہ مماثل ہے اور اس سے یہ نتیجہ نکالنا غلط نہ ہوگا کہ مزدیسنا کی تعلیم کا منبع وہی مصدر ہدایت ہے جس نے دنیا کے مختلف حصوں میں مختلف نبیوں کے ذریعے انسانوں کی دینی رہنمائی کی۔ اگرچہ زرتشت خالص آریہ اقوام میں پیدا ہوا اور انہی کے ایک گروہ کی ہدایت کا کام اپنے ذمہ لیا لیکن اس کا دین حیات بعد الموت کے تصور کے لحاظ سے باقی تمام آریہ اقوام سے ممتاز ہے۔ ہندوستان اور یونان میں آریوں نے تناسخ اور آواگون کے چکر کے نظریات پیش کئے اور اسی کے نتیجہ میں ان کے ہاں قنوطیت اور زندگی سے فرار کا تصور نمایاں طور پر پایا جاتا ہے۔ اس کے برعکس زرتشتی نظام فکر میں اس زندگی کی اہمیت اور موت کے بعد کی زندگی کے تصورات باقی سب سامی مذاہب کے اس قسم کے تصورات سے مشابہ ہیں۔

زرتشتی نظام میں ہر انسان تین چیزوں سے مرکب ہے جسم، زندگی اور روح۔

روح چونکہ مادی اور نامیاتی حصّوں کے وجود میں آنے سے پہلے موجود تھی اس لیئے وہ ابدی اور لافانی ہے۔ وہ پیدائش کے وقت جسم میں داخل ہو جاتی ہے اور موت کے بعد جُدا ہو جاتی ہے۔ تن اور روح کا تعلق گھوڑے اور گھوڑے سوار کا سا ہے۔ رہبانی نظامِ اخلاق کے برعکس زرتشت نے جسمانی صحت اور طہارت کی مناسب اہمیّت کا اقرار کیا چنانچہ بدنی طہارت زرتشتیوں کے ہاں آج تک مذہبی اعمال میں شامل ہے۔ اسی مقصد کے تحت روزے رکھنے کی ممانعت کی گئی کیونکہ اس سے جسمانی صحت کو نقصان پہنچتا ہے اور روزہ رکھ کر انسان نیکی اور بھلائی کے کام نہیں کر سکتا۔ چنانچہ وندیداد میں لکھا ہے: "اس اصول کو یاد رکھو وہ شخص جو کھانے سے پرہیز کرتا ہے اس قابل نہیں ہوتا کہ نیکی کا کام کر سکے، زراعت کی ذمہ داری برداشت کر سکے یا طاقتور بچے پیدا کر سکے۔ ساری مادی دنیا خوراک کے ذریعے قائم ہے، فاقہ سے وہ مر جاتی ہے۔"

طہارت صرف انسانی جسم کیلئے ضروری نہیں بلکہ پانی، آگ، ہوا اور مٹی سبھی اجزا کو پاک اور صاف رکھنے کی ہدایت کی گئی ہے۔ زرتشتی اخلاق کو سمجھنے کے لیئے یہ بات ذہن میں رکھنی ضروری ہے کہ زرتشت کی تعلیم و تبلیغ کا سارا دارومدار دو اہم باتوں پر تھا۔ ایک طرف مختلف دیوتاؤں کی پرستش ترک کر کے خدائے واحد کی عبادت اور دوسری طرف خانہ بدوشی کی زندگی ترک کر کے تمدنی زندگی کا اختیار کرنا۔ اس کی خواہش تھی کہ اس کی قوم صحرا نوردی ترک کر کے شہروں میں آباد ہونا سیکھ لے۔ اس لئے اس کے نظامِ اخلاق میں کاشتکاری اور اس کے متعلقہ امور کے متعلق خاص ہدایات ملتی ہیں۔ پانی، آگ، ہوا اور مٹی کی پاکیزگی کا حکم بھی اسی ضمن میں آتا ہے، اور اسی لیئے زرتشت نے مردوں کے دفن کرنے یا آگ میں جلانے یا دریا میں پھینک دینے کی ممانعت کر دی۔ ان کے ہاں رواج تھا کہ اونچی جگہوں پر میت کو رکھ دیتے

تھے تاکہ جانور اس کو کھا جائیں اور اس طرح پانی، ہوا، مٹی اور آگ نجاست سے بچی رہیں۔

اس کے اخلاقی نظام میں انسان کے اختیار کو نمایاں حیثیت دی گئی ہے۔ جب انسان کی فلاح کا تمام دارومدار خیر و شر کی جنگ میں حصّہ لینا اور خیر کی قوتوں کا ساتھ دینا ہے تو اس سے لازمی طور پر اس کے اختیار کی آزادی کو تسلیم کیا گیا ہے۔ اس کے ہاں کسی قسم کے رہبانی توکل اور جبریہ عقائد کی گنجائش ہی نہیں۔ شریعت نے جو قانون اس کے سامنے رکھا ہے اس پر چل کر انسان اپنے مادی اور روحانی مقاصد حاصل کر سکتا ہے اور اس طرح خدا کی رضا اور خوشنودی سے بہرہ ور ہو سکتا ہے۔ خود مسلمانوں میں یہ تصوّر موجود تھا کہ مجوس خالص قدری گروہ سے تعلق رکھتے تھے۔ چنانچہ محمود شبستری گلشنِ راز میں کہتا ہے:

ہر آں کس را کہ مذہب غیر جبر است   نبی فرمود او مانند گبر است

نیک اعمال کا بدلہ اور اجر زرتشت کے نزدیک دونوں جہانوں میں ملتا ہے چنانچہ جہاں کسی محنتی آدمی کا ذکر ہے جس نے کھیتی باڑی میں پوری تندہی سے کام کیا تاکہ لوگوں کو بھوک، پیاس، بیماری اور فاقہ سے محفوظ کرے وہاں اس کی نیکی کا اجر اگر آخرت میں نجات اور سعادت ہے تو اس دنیا میں اسے مویشیوں کی بہتات اور غلّے کی فراوانی بھی میسر آئے گی۔ لیکن اس کے باوجود یہودیوں کی طرح زرتشت نے اپنے پیروؤں کی نگاہ کبھی اس دنیا کی کامیابی تک محدود نہ رکھی بلکہ آخرت کی بہتر اور اعلیٰ زندگی کا نقشہ ہمیشہ قائم رکھا۔ اس کے نزدیک انسان کی تمام کوششوں اور تمناؤں کا آخری اور پائدار نتیجہ وہی زندگی ہے جہاں وہ اپنے رب و مولا ہورا مزدا سے ملاقات کر سکے گا۔ اس دن صرف اس کے اعمال ہونگے۔ کسی آقا یا پیر کی سفارش کام نہ آسکیگی کوئی دوسرا شخص اس کے بُرے کاموں کا بوجھ اُٹھا نہیں سکے گا۔ صرف اس کے اپنے

اعمال اس کی سعادت یا شقاوت کا باعث ہونگے۔ اس کے نیک خیالات، نیک الفاظ اور نیک اعمال جنّت کی کنجی ہیں۔ اس کے بُرے خیالات الفاظ اور اعمال ہی جہنّم کا راستہ تیار کرتے ہیں۔ جس کے مجموعی اعمال میں نیکی کا پلڑا بھاری ہوگا وہی فلاح پائے گا جس کے مجموعی اعمال میں بدی کا پلڑا بھاری ہوگا وہ خاسر و نامراد ہوگا۔ جنّت کے لئے جدید فارسی میں لفظ بہشت ہے جو اوستا کے لفظ وہشتہ سے ماخوذ ہے۔ وہشتہ کے معنی بہترین کے ہیں۔ آج اچھا ہونے کی کوشش کرو، کل اس سے بہتر اور اس سے اگلے دن بہترین اور اس مسلسل کوشش کا نتیجہ بہشت اور حیاتِ جاودانی ہے۔

اس زندگی کے اختتام پر ایک ایسا دَور ضرور آئے گا جب شر اور بدی کی تمام قوّتوں کا استیصال ہوسکے گا۔ اس وقت ایک آخری نبی نمودار ہوگا جو اس دنیا میں خیر اور نیکی کو رائج کرنے میں کامیاب ہوگا۔ اس کے بعد قیامت یعنی رستاخیز ہوگی۔ جب تمام انسان زندہ کئے جائیں گے اور بدی کی روحوں کو جہنّم سے نکال کر ان کے گناہوں سے پاک کیا جائے گا اس کے بعد ہمیشگی کی زندگی جس میں بڑھاپا، کمزوری، موت، بیماری، غم، دُکھ سب غائب ہونگے۔ اس وقت اہرمن سے کیا سلوک ہوگا؟ اس کے متعلق کوئی تفصیل نہیں ملتی۔ لیکن چونکہ اس چیز کا اعلان موجود ہے کہ شر اور بدی کا مکمل استیصال ہوجائے گا تو اس سے یہ استنباط کیا جاسکتا ہے کہ اہرمن کی شر انگیز قوتوں کا بھی خاتمہ ہوجائے گا۔ بدی تبھی ناپید ہوگی جب بدی کا منبع و مصدر ابلیس اپنی فطرت صحیحہ پر دوبارہ آجائے گا۔

لیکن زرتشت کے نزدیک ضروری نہیں کہ یہ دَور اس کائنات کے آخری حصّہ میں نمودار ہو۔ اس کے قول کے مطابق اگر تمام بنی نوع انسان اس کش مکش حیات میں نیکی کی قوتوں کا ساتھ دینے کے لئے تیار ہوجائیں اور اپنی تمام کوششوں کو اس مقصدِ عظیم کے حصول پر مرکوز کردیں تو یہ چین و امن، عدل و انصاف کا دور ہر وقت

اور ہر زمانے میں مشاہدہ کیا جاسکتا ہے اور زرتشتی نظامِ اخلاق کا تمام مقصد ایسے ہی مکمل معاشرہ کو وجود میں لانا تھا۔

"اے اہورا مزدا میں تم سے پوچھتا ہوں وہ سچا اور نیک انسان جو اپنے خاندان اپنی قوم اور اپنے ملک کی بھلائی اور بہتری میں کوشاں ہوں وہ تمہارے جیسا کیسے ہو سکتا ہے؟

"وہ کب تمہاری رضا کو حاصل کر سکیگا؟ اس کے کون سے اعمال تمہیں زیادہ پسندیدہ ہونگے؟ ہر اس آدمی کے لئے جو ہوش و عقل رکھتا ہے جو غور و فکر کر سکتا ہے وہ شخص جو ہر حالت میں پوری قوت کے ساتھ راستی کا علم بلند رکھے جو اپنے الفاظ اور اعمال میں سچائی کا نمونہ ہو۔ وہی شخص اے مزدا اہورا تیرا بہترین مددگار ہے۔

"وہی شخص اے مزدا اہورا، جو تیرا حقیقی معنوں میں دوست ہے، تیرے انعامات کا مستحق ہے جو اس فانی دنیا میں صحت، خوشی اور دولت کی شکل میں ہو گی اور آخرت میں ابدی زندگی کی شکل میں۔ اس شخص کو ہمیشگی کے لئے تم سے ملاقات کا شرف حاصل ہو گا اور وہی منش پاک کی طاقت سے سرفراز کیا جائے گا۔"

زرتشت کے فلسفۂ اخلاق کی بنیاد تین چیزوں پر ہے: اندیشۂ نیک، گفتارِ نیک، کردارِ نیک۔ ان کے مقابلہ پر تین چیزوں سے بچنے کی ہدایت ہے: اندیشۂ بد، گفتارِ بد اور کردارِ بد۔ فردوسی نے شاہنامہ میں ان تینوں چیزوں کی طرف اشارہ کیا ہے:

ہر آں کس کہ اندیشۂ بد کند — بفرجام بد با تن خود کند
رخ مرد را تیرہ دارد دروغ — بلندیش ہرگز نگیرد فروغ
کسے کو بود پاک و یزداں پرست — نیازد بہ کردارِ بد ہیچ دست

ان کی بنیاد پر سارے اخلاق کی تعمیر ہوتی ہے۔

"اے اہورا مزدا! اے اشائے زیبا! ہم اپنے لئے ایک ایسی چیز منتخب کرنا چاہتے

ہیں اور ایسا اندیشہ، گفتار و کردار بجا لانا چاہتے ہیں جو جہانوں میں بہترین ہو۔"

"اے اہورامزدا! ہم اس پیغمبر کے کلام کے خواستگار رہیں تاکہ راستی کے بہترین تصور کو لوگوں میں پھیلائیں۔

"اے اہورامزدا! پاک خیال، راستی اور درستی، کردار و گفتار و آئین نیک کی مدد سے تیرا قرب حاصل کرنا چاہتے ہیں۔"

"اے مزدا اہورا! تیری ثنا کرتے ہیں اور تیرے سپاس گزار ہیں۔ اندیشۂ نیک، گفتار نیک اور کردار نیک سے تیرا قرب چاہتے ہیں۔"

"اے اہورامزدا شاید کہ ہم دیکھ سکیں، شاید کہ تمہارا قرب ہمیں حاصل ہو، شاید تیری ہمیشہ کی دوستی ہمیں میسر ہو، بہترین و بالاترین راستی کے ذریعے۔"

"اب میں چاہتا ہوں کہ اس کشور کو جو اندیشۂ کردار و گفتار نیک کا مقام ہے، اپنی آنکھوں سے دیکھوں۔ میں نے راستی کے توسط سے آہورامزدا کو پہچانا۔"[لے]

ان اقتباسات میں لفظ راستی اوستا کے لفظ اشا کا ترجمہ ہے لیکن اشا زرتشتی اخلاق میں نمایاں حیثیت رکھتا ہے اور اس کا مفہوم بہت وسیع ہے۔ یہ ایک اخلاقی قانون ہے جس کے مطابق کائنات کی تخلیق ہوئی اور جس کے مطابق وہ آج تک اپنے فرائض سرانجام دے رہی ہے۔ انسان کا فرض ہے کہ اسی اشا یعنی راستی پر گامزن ہو کیونکہ اسی سے وہ آہورامزدا کا قرب حاصل کر سکتا ہے۔ اس کے مفہوم میں تربیت، یکسانیت، ہم آہنگی، ضبطِ نفس اور تمام وہ افعال جن میں خلوص، راستی اور صلہ رحمی مضمر ہوں شامل ہیں۔ اعمال و کردار کی ہم آہنگی اور ضبطِ نفس سے راستی اور تقویٰ پیدا ہوتا ہے، بے آہنگی اور انقطاع روابط سے فسق و فجور۔ اشا سے انسانی روابط کا قیام اور دروج (یعنی دروغ) سے روابط کا انقطاع۔ اس لئے زرتشتی اخلاق میں ہر انسان کا فرض ہے کہ اشا یعنی تقوے اور قانون راستی کی مکمل پابندی کرے۔ اسی حقیقت کو قرآن

[لے] یہ تمام اقتباسات "مزدیسنا" تالیف ڈاکٹر محمد معین، پروفیسر طہران یونیورسٹی صفحات ۵۰۰-۵۰۲ سے لئے گئے ہیں۔

نے مندرجہ ذیل آیت میں ذکر کیا ہے :

الذین ینقضون عہد اللہ من بعد میثاقہ ویقطعون ما امر اللہ بہ ان یوصل ویفسدون فی الارض۔	وہ لوگ جو اللہ کے عہد کو مضبوط باندھ کر بعد میں توڑ دیتے ہیں، اللہ نے جسے جوڑنے کا حکم دیا ہے اسے کاٹتے ہیں اور زمین میں فساد برپا کرتے ہیں حقیقت میں یہی لوگ نقصان اٹھانے والے ہیں

اسی طرح ایک دوسری جگہ مذکور ہے :

الذین یوفون بعہد اللہ ولا ینقضون المیثاق والذین یصلون ما امر اللہ بہ ان یوصل ویخشون ربہم ویخافون سوء الحساب۔	وہ شخص جو اللہ کے عہد کے پابند اور میثاق کو نہیں توڑتے، اور جو اس کو جوڑتے ہیں جس کے جوڑنے کا حکم اللہ نے دیا ہے اور اپنے رب کی خشیت سے بہرہ ور اور برے حساب سے ڈرتے رہتے ہیں۔

ان دونوں جگہ قرآن ذہن نشین کرانا چاہتا ہے کہ انسان کی اخلاقی زندگی کا دارو مدار ایک ایسے قانون پر ہے جس میں چند روابط کا قیام اور استحکام انسان کی اجتماعی و انفرادی فلاح کے لیئے ناگزیر ہے۔ روابط کے انقطاع سے مراد ہر وہ خرابی ہے جس سے انفرادی، معاشری، قومی، بین الاقوامی معاملات میں فسق و فجور پیدا ہوتا ہے۔ زرتشتی اشا یا تقوائے قرآن کی زبان میں انسانی روابط کا استحکام ہے۔ اسی کے قیام اور استحکام پر فلاح کا دارومدار ہے۔ چنانچہ ہوم یشت میں اہورا مزدا کہتا ہے : " میں ان کے ساتھ ہوں جو دنیا میں امن قائم رکھتے ہیں، ان کے ساتھ نہیں جو دنیا میں فساد پیدا کرتے ہیں "

یسنا ی ۲۷ میں مذکور ہے : " راستہ صرف ایک ہے اور وہ اشا یعنی راستی اور تقوائے کا راستہ ہے۔ باقی سب راستے غلط اور گمراہ کن ہیں "

گاتھا اشتود میں مذکور ہے : " جو شخص کسی دوسرے کو راستی اور درستی کا راستہ

دکھائے گا وہ اس دنیا میں جو اہورامزدا کی رہائش ہے خیر کثیر پائے گا۔" تمام یونانی مورخوں نے متفق الزبان ہو کر اس چیز کا ذکر کیا ہے کہ ایران قدیم میں تین چیزوں کی تعلیم ضروری سمجھی جاتی تھی: گھوڑے کی سواری، تیر اندازی اور سچ بولنا۔ زرتشتی ایران میں جھوٹ بولنا گناہ کبیرہ شمار ہوتا تھا اور اس کے بعد قرضدار ہونا، کیونکہ ان کے نزدیک قرضدار کے لئے جھوٹ بولنا بعض دفعہ ناگزیر ہو جاتا ہے۔

راستی کے بعد عدل وانصاف پر بہت زور دیا گیا ہے۔ گاتھا میں ایک جگہ جھوٹی شہادت اور ناانصافی کی ممانعت کے بعد کہا گیا ہے: "اگر تمہیں اپنے دشمنوں سے اپنے جائز حق کے لئے جھگڑنا پڑے تو بھی انصاف کو ہاتھ سے نہ دینا۔" ایک منصف مزاج اور عادل حاکم زرتشت کی نگاہ میں اہورامزدا کے مماثل ہے۔ مہریشت کے شروع میں کہا گیا ہے: "جو شخص اپنے عہد کو توڑتا ہے، اس نے گویا ساری قوم کو نقصان پہنچایا اپنے وعدے سے انحراف مت کرو خواہ وہ کسی اپنے سے کیا گیا ہو یا غیر سے، اپنے ہم مذہب سے ہو یا کسی غیر مذہب والے سے۔" اسی طرح قرضہ کی ادائیگی میں راستی اور انصاف کا دامن ترک کرنے کی سخت ممانعت کی گئی ہے۔

جفاکشی، محنت، فرض کی ادائیگی کی اہمیت اور کاہلی، بے پروائی اور غفلت کی برائی کو بار بار ذہن نشین کرایا گیا ہے: "جفاکشی اور محنت سے انسان محتاجی سے آزاد ہوتا ہے۔" (یسنا ۹ بند ۲۵)

"میں کاہلی کو اپنے آپ سے دور کردوں گا جو انسان کو کمزور اور لاغر بناتی ہے۔"

"اے انسانو! اٹھو، طہارت کی طرف متوجہ ہو اور ابلیس کے شیطانوں کو مار بھگاؤ۔ ورنہ کاہلی جو تمام مادی دنیا کو نیند میں مدہوش کرتی ہے صبح ہوتے ہی تم پر غالب آجائے گی جبکہ اکثر لوگ جاگ اٹھتے ہیں۔ تمہیں مناسب نہیں کہ زیادہ دن گئے تک تم سوتے رہو" (وندیداد ۱۸، ۱۶)

"اگر تم غلط کار لوگوں میں گھرے ہو تو بھی دیانتداری اور جفاکشی کی زندگی تمہیں کوئی نقصان نہیں پہنچا سکتی۔" (یسنا ای ۱۹، ۶)

"اے مزدا! مکار کاہل انسان کبھی صحیح دین سے حصہ نہیں پا سکتا۔" (یسنا ای ۳۱، ۱۰)

اس جفاکشی کا بہترین مظہر زرتشت کے نزدیک زراعت کا پیشہ تھا جس کی مختلف کتابوں میں بڑی اہمیت بتائی گئی ہے۔ جیسا کہ اوپر ذکر ہو چکا ہے اس زمانے میں زرتشت کے سامنے سب سے زیادہ اہم کام یہی تھا کہ وہ اپنی قوم کو شہری اور تمدنی زندگی بسر کرنے کی طرف مائل کرے۔ چنانچہ زرتشت کا مشہور قول ہے کہ جس نے اناج بویا اس نے نیکی کا بیج بویا۔

"اے کائنات کے خالق، اے خیر واشا کے مبداء! مزدیسنا (یعنی دین اہورامزدا) کو ترقی دینے کا کونسا طریقہ ہے؟"

اس سوال کے جواب میں خدا کی طرف سے جواب ملتا ہے:

"اے سپیتمہ زرتشت، اناج کی مسلسل کاشت کہ جس کسی نے اناج بویا اس نے گویا نیکی کا بیج بویا۔ اس نے مزدیسنا کو سو قدم سے ترقی دی، اس نے مزدیسنا کو ہزاروں تھنوں سے دودھ پلایا اور لاکھوں قربانیوں سے اس کو تقویت دی۔"

وندیداد میں ایک جگہ لکھا ہے کہ جب اناج بویا جاتا ہے تو شیطان گھبراتے ہیں، جب پودے نکلنے شروع ہوتے ہیں تو وہ کھانسنا شروع کرتے ہیں، جب بالیں نظر آنے لگتی ہیں تو وہ آنسو بہاتے ہیں، جب دانے لگ جاتے ہیں تو وہ بھاگنا شروع کرتے ہیں اور جس گھر میں اناج کا ذخیرہ ہوتا ہے وہاں شیطان ذلیل ہو کر نکل بھاگتے ہیں۔" اسی سلسلے میں حیوانوں کی دیکھ بھال کے متعلق تفصیلی ہدایات دی گئی ہیں۔ صلہ رحمی اور ہمدردی کی تعلیم انسانوں اور حیوانوں کے لئے یکساں ہے۔

زرتشت خدا سے پوچھتا ہے: ہم کیسے تیری عبادت کریں؟

جواب ملتا ہے: اس شخص کو جو اہورامزدا کی رضا کا طالب ہے چاہئے کہ مخلوق

خدا کی ترقی اور خوشحالی کے لئے کوشش کرے، وہ لوگوں کی تکلیف اور مصیبت میں ان کی مدد کرے اور ان کو برائی اور برے آدمیوں کی صحبت سے بچانے کی کوشش کرے۔

"وہ شخص جو غریب اور مسکین کی مدد کرتا ہے خدا کی خدائی کا اقرار کرتا ہے۔"

"اے مزدا! تیری خدائی کیا ہے؟ تیری رضا کیا ہے جس کے حصول سے تیرا قرب حاصل ہو؟"

اہورامزدا جواب دیتا ہے: "تم میری رضا غریبوں اور پاکباز انسانوں کی مدد کرنے سے حاصل کر سکتے ہو۔" (گاتھا اہنود، یسنای ۲۴، ۵) کنجوس اور خود غرض انسانوں کے نیک اعمال ان کے کسی کام نہ آسکیں گے۔ آیان بیشت میں خدا کہتا ہے کہ "میں ظالم، مکار اور خود غرض انسانوں کی پیش کش کو کبھی قبول نہیں کروں گا۔"

علم کی تحصیل کی اہمیت بھی جابجا واضح کی گئی ہے۔ چنانچہ زامیاد لیشت (۵۳) میں آتا ہے: "وہ شخص جو علم کی روشنی کا خواہش مند ہے وہ آدروان (یعنی روحانی استاد) کا تحفہ حاصل کرنا چاہتا ہے۔" آدروان کے متعلق وندیداد میں آتا ہے کہ "اے زرتشت وہ شخص آدروان ہے جو راتوں کو علم کی تحصیل میں مشغول ہوتا ہے تاکہ اس زندگی کی تکالیف سے نجات حاصل کر سکے۔ وہ علم اسے پل صراط پر گزرتے وقت کام آتا ہے، وہ اس دنیا میں اس کے لئے نعمتوں کے دروازے کھولتا ہے۔ جس کی بدولت اس کو راستی اور پاکبازی حاصل ہوتی ہے اور جو اسے آخرت میں بہترین انعامات دلواتا ہے۔"

انسان کے اعمال میں سے سب سے زیادہ وقیع فعل کونسا ہے؟ دینکرت میں اس سوال کا جواب یوں دیا گیا ہے: "ان لوگوں کو علم سکھانا جو اس کے اہل ہوں اور ہر قسم کے نیک اعمال کی تخلیق۔"

زرتشتی اخلاق میں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی سختی سے تاکید کی گئی ہے۔ جس شخص نے علم کی تحصیل کی ہے اس کا فرض ہے کہ دوسرے انسانوں تک وہ اس کو

پہنچائے تاکہ اس دنیا کی بھلائی اور آخرت کی فلاح سے محروم نہ رہیں۔ یسنائی میں ایک جگہ آتا ہے کہ وہ شخص جو کسی بدسرشت انسان کو اس کے بُرے اعمال کی سزا دینے کے بعد اس کی صحیح تربیت کے لئے کوشش کریگا، وہ اہورامزدا کے حضور میں اپنی محبت کا بہترین تحفہ پیش کرتا ہے۔" "وہ شخص جو کسی بُرے انسان کی بدی کو محض خیال سے بُرا سمجھتا ہے، یا زبان سے اسے بُرا کہے یا دونوں ہاتھوں سے اس کی بدی کو روکے، جو ایسے شخص کو نہ صرف بدی سے روکے بلکہ اسے نیکی کی تبلیغ کرے اور اچھے کاموں کی ترغیب دے"۔ ایسے ہی شخص اہورامزدا کی رضا کے طالب ہیں اور اس کی خوشنودی کے حقدار ہیں۔"

اسی طرح بندھشن میں آتا ہے کہ "ہر شخص ایک دن اپنے نیک و بد اعمال کا نتیجہ دیکھ لیگا۔ جب سب لوگ ایک جگہ جمع ہونگے تو گناہ گار انسان ساری انجمن میں اسی طرح نمایاں ہونگے جس طرح سفید بھیڑوں میں کالی بھیڑ۔ اس انجمن میں ایک گناہ گار انسان اپنے ایک نیک عزیز کے خلاف شکایت کریگا کہ باوجود نیک زندگی بسر کرنے کے اس نے اسے بدی کے راستے سے ہٹانے اور نیکی کی طرف ترغیب دینے کی کوشش نہ کی۔ یہ سُن کر وہ عزیز نیک اپنی اس کوتاہی کی بنا پر سخت شرمندہ ہوگا اور آخر کار اسے اس مجلس سے نکل جانا پڑے گا۔"

وہ نظامِ اخلاق جس کی بنیاد اس زندگی کو تسلیم کرنے پر استوار ہوتی ہو، جس میں یہ فرض کر لیا گیا ہو کہ زندگی کی آسائشوں کے ساتھ ساتھ دکھ اور مصیبتیں بھی موجود ہیں، جس میں ہر لحظہ اور ہر لمحہ نیکی اور بدی کے درمیان ایک مسلسل کش مکش کا وجود تسلیم کیا جائے، ایسے نظام میں انسانی معاشرہ کی اصلاح اور انسانی افراد کی بھلائی کا راز نیکی کی زیادہ سے زیادہ ترویج اور تبلیغ اور بدی اور شر کی قوتوں کی تحدید میں مضمر سمجھا جاتا ہے اس کے افراد سے ایک مسلسل جہاد اور قربانی اور ضبطِ نفس کی توقع

کی جاتی ہے۔ اس لئے جہاں انفرادی اخلاقی صفات کے پیدا کرنے پر زور دیا جاتا ہے وہیں معاشرتی اخلاق کی استواری کے لئے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے بغیر کوئی چارہ کار نہیں رہتا۔ ہر وہ نظامِ اخلاق جو راہبانہ یا منفیانہ نظریۂ حیات سے متمیز ہے معاشرے کی اصلاح کے بغیر ایک قدم نہیں چل سکتا۔ راہب یا صوفی اپنے ماحول سے الگ تھلگ، تمام معاشرتی برائیوں سے بے پروا، حکمرانوں کے ظلم و فساد سے بے نیاز، امراء کے عیش و عشرت اور عوام کی چیخ و پکار سے اثر پذیر ہوئے بغیر اپنے مشاغل میں منہمک رہ سکتے ہیں لیکن وہ شخص جس کی زندگی کا مقصد ہی یہ ہو کہ وہ معاشرے کے نقائص کو دور کرے، حکمرانوں کو ان کے فرائض سے آگاہ کرے، امراء اور عوام کو ایک نگاہ سے دیکھے اور تمام انسانوں کو نیکی اور بدی کی کش مکش میں حصّہ لینے کے لئے ابھارے تو اس کے لئے ناگزیر ہو جاتا ہے کہ جہاں کہیں شریعت و قانونِ اخلاق کے خلاف کوئی ذرہ برابر بھی انحراف پائے اسے فوراً ختم کر دے اور نیکی کی ترویج کا انتظام کرے۔ اسلام کی طرح زرتشت کا مذہب ایک دین ہے جس میں قانون کا مفہوم موجود ہے۔ اوستا میں یہی لفظ دین (daena) آتا ہے جس کے معنی شریعت کے ہیں۔ جب تک اخلاقی اصولوں کو آپ ایک منظّم اور مرتب قوانین کی شکل نہیں دینگے تب تک مجرد اصول انسانی معاشرے میں متوقع اصلاح پیدا نہیں کر سکتے۔ اس میں شک نہیں کہ قوانین کی شکل میں منتقل ہو کر ان قوانین کی روحانی اور اخلاقی اقدار میں کمی واقع ہونے کا امکان ہے اور ان میں ایک قسم کی رسم پرستی اور ظاہریت پیدا ہو جاتی ہے لیکن اس کے برعکس اگر اخلاقی اصولوں کی بنیاد پر کوئی قانون وضع نہ کیا جائے تو اس سے کسی روحانی فوائد کی توقع عبث ہو جاتی ہے۔ اس لئے اس مشکل کا بہترین حل یہی ہے کہ ہر دور کے علماء و حکماء کا فرض ہے کہ اپنے زمانے اور حالات کے مطابق ان بنیادی اصولوں کو ایک نئی شکل میں پیش کرتے رہیں تاکہ عوام و خواص

سبھی ان کے فوائد سے بہرہ ور ہوتے رہیں۔

قرآن میں ایک جگہ ذکر ہے کہ اگر کسی معاشرے کی اکثریت ظلم و فساد میں مبتلا ہو جائے اور اس کے نتیجہ میں کوئی مصیبت ان پر نازل ہو تو اس قیامت سے صرف وہی لوگ متاثر نہ ہونگے جو عملاً فسق و فجور میں مبتلا تھے بلکہ وہ جماعت بھی اس کا نتیجہ بھگتے گی جو اس فسق و فجور میں خود تو مبتلا نہ تھی لیکن اس کو مٹانے کے لئے جدوجہد میں مشغول نہ تھی:

واتقوا فتنۃ لا تصیبن الذین ظلموا منکم خاصۃ واعلموا ان اللہ شدید العقاب۔ (۸ : ۲۴)

اس بلا سے ڈرتے رہو جو خاص کر ان لوگوں پر نازل نہ ہوگی جنہوں نے تم میں سے سرتابی کی ہو جانتے رہو کہ اللہ کا عذاب سخت ہوتا ہے۔

اسی طرح سورہ اعراف میں ایک جگہ یہودیوں کے ایک گروہ کا ذکر ہے جو ایک دریا کے کنارے آباد تھا۔ خدا نے حکم دیا کہ سبت کے دن مچھلیاں نہ پکڑیں۔ اس پر ان کے تین گروہ ہو گئے۔ ایک وہ تھے جنہوں نے کھلم کھلا خدا کے حکم کی نافرمانی کی۔ دوسرے وہ تھے جنہوں نے خدا کے حکم کی تعمیل کی لیکن نافرمانوں کو ان کی بدکرداری سے منع نہیں کیا۔ تیسرے وہ تھے جنہوں نے خدا کے حکم کی تعمیل بھی کی اور نہی عن المنکر پر بھی عمل کیا۔ جب دوسروں نے ان کو اس نصیحت کرنے سے منع کیا اور پوچھا کہ تم ایسا کیوں کرتے ہو جبکہ وہ اپنے فسق و فجور سے خدا کے عذاب کو دعوت دے رہے ہیں تو اس گروہ نے جواب دیا:

قالوا معذرۃ الی ربکم ولعلھم یتقون۔

ہم تو پروردگار کی طرف سے الزام اتارنے کی خاطر یہ کام کرتے ہیں۔ ممکن ہے کہ یہ تقوے کا راستہ اختیار کر لیں۔

اور جب ان نافرمانیوں کے باعث اس قوم پر عذاب نازل ہوا تو صرف

وہی گروہ جو نہی عن المنکر کے عمل میں مشغول تھا بچا اور باقی سب لوگ جو نافرمانی کر چکے تھے یا فرمانبردار تو تھے لیکن نافرمانی سے روکتے نہ تھے سزا میں پکڑے گئے۔

فلمّا نسوا ما ذکروا بہ انجینا الذین ینھون عن السّوٓءِ۔ تو جب اُنہوں نے وہ نصیحتیں بھلا دیں تو جو لوگ بُرے کام سے منع کرتے تھے ان کو تو ہم نے بچا لیا۔

زرتشتی اخلاق کا خلاصہ ان الفاظ میں دیا جا سکتا ہے کہ "ہر انسان کو چاہیئے کہ اپنے اعمال میں اسی طرح راستی اور عدل کو اختیار کرے جس طرح اہورا مزدا اپنی مخلوق سے پیش آتا ہے"۔ یعنی تخلقوا بہ اخلاق اللہ۔

"اے اہورامزدا جس طرح تیرے خیالات، الفاظ اور اعمال سبھی خیر و بھلائی سے بھرپور ہیں اسی طرح ہم نیکی اور بھلائی کے طلبگار رہیں۔ تیری ہی تعریف اور تیری ہی عبادت کرتے ہیں۔ ہم تیری مناجات کرتے ہیں اور تجھ ہی پر بھروسہ کرتے ہیں"۔

"اے مزدا! ہمیں توفیق دے کہ ہم اس زندگی میں اور آخرت کی روحانی زندگی میں راستی اور تیرا قرب حاصل کر سکیں"۔

پھر کہتا ہے:

"اے مزدا اہورا ہمیں توفیق دے کہ ہم تیری سلطنت میں داخل ہوں۔ دونوں دنیاؤں میں تو ہی ہمارا بادشاہ ہے، ہم اپنی جانیں اور اپنے جسم تمہیں ہی سونپتے ہیں۔ ہماری آرزو ہے کہ ہم تیری رضا اور محبت حاصل کر سکیں۔ اے خدائے حکیم و دانا ہماری راہنمائی کر اور ہمیں خوشی عطا کر"۔

"اے مزدا مجھے وہ چیز عطا کر جس سے تو خوش ہو"۔

"اے مزدا اہورا، میں عجز و انکسار سے اپنے ہاتھ اُٹھاتا ہوں اور دعا کرتا ہوں کہ مجھے نیک اعمال، نفع بخش خیالات کی توفیق حاصل ہو تا کہ کائنات کی روح اعظم کو خوشی حاصل ہو"۔

"اے مزدا اہورا اور اے اشا ہم اپنے لئے بہترین چیزوں کا انتخاب کرینگے یعنی وہ خیالات، الفاظ اور کردار جو دنیا میں سب سے بہترین ہوں۔ ہم میں سے ہر ایک مرد اور عورت کوشش کرے گا کہ اپنے علم کی روشنی میں نیکی کے راستے پر گامزن ہو اور دوسروں کو اس راستے پر چلنے کی تاکید کرے۔ اسی اشا (تقوے) کے قانون کی پیروی میں ہماری اور دوسروں کی فلاح و بہبود ہے اور انہی کے لئے دونوں جہانوں میں سرفرازی ہے۔ اے اہورا مزدا، تمہارے الہامات اور وحی کی پوری کوشش سے تبلیغ کریں گے۔"

"اے مزدیسنا کے پیرو، اپنے پاؤں، اپنے ہاتھ اور اپنی فراست کو تیار رکھو تاکہ تم شریعت کے مطابق صحیح وقت پر نیک اعمال کر سکو، تاکہ ان برے کاموں سے بچ سکو جو شریعت کے خلاف ہیں۔ ہمیں چاہئے کہ ہم محنت و تندہی سے کام کریں تاکہ حاجت مندوں کی حاجت روائی کی جا سکے۔"

اس مختصر سے مطالعہ سے یہ چیز بالکل ظاہر ہے کہ زرتشت کا مذہب ایک عملی دین تھا جس کی بنیاد خالص توحید پر رکھی گئی۔ اس معاملے میں وہ آریوں کے ہندوستانی مذہب سے بالکل متمیز ہے جہاں توحید کے مقابلہ پر وحدت وجود اور جذباتی تصوف پیدا ہوا۔ زردشتی دین میں تقوے اور نیک اعمال پر زور دیا گیا ہے اور ہندوستان میں ریاضت اور مراقبات و مشاہدات پر اکتفا کیا گیا۔

زرتشت کے ہاں بہترین انسان وہ ہے جو زندگی کے تمام فرائض کو نیکی سے ادا کرے، ہندوؤں میں بہترین انسان ایک سادھو ہے جو ترک علائق کے بعد اپنی تپسیا سے چند غیر معمولی اور ماوراء انسانی قوتیں حاصل کر سکے۔ "مزدیسنا" میں وحی اور نبوت کا تصور مرکزی حیثیت رکھتا ہے جو برہمن مت میں موجود نہیں۔ مزدیسنا میں موت کے بعد کی زندگی اور

دائمی فلاح کے تصورات کے ساتھ ساتھ اس دنیا کی طرف سے کوئی بے اعتنائی نہیں برتی گئی بلکہ اس کا اوّلیں مقصد ہی یہ معلوم ہوتا ہے کہ دنیا کی معاشرتی، اخلاقی اور مذہبی اصلاح کی جائے۔

عام طور پر مغربی مصنّفین کا دعوٰے ہے کہ مغربی اقوام کی تحقیقی کاوشیں کسی مشرقی فکر سے اثر پذیر نہیں ہوئیں۔ ان کا دعوٰے ہے کہ یونان کا فلسفہ خالص یونانیوں کی پیداوار ہے جس میں اُنہوں نے کسی دوسری قوم اور خاص کر کسی مشرقی قوم سے کچھ نہیں لیا۔ لیکن زرتشتی دین کی قدامت اور اس کی پُرمعنی تعلیمات کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ خود یونانیوں میں بھی اس کے اثرات کافی اہم تھے۔ چند متعصب مغربی مورخوں نے جو مغربی افکار میں کسی مشرقی اثر کو تسلیم کرنے کے لئے تیار نہیں کوشش کی کہ زرتشت کے زمانے کو غلط طریقے سے اس طرح پیش کریں کہ گویا وہ یونانی حکماء کا ہمعصر ثابت ہو یا ان کے بعد۔ لیکن جب وہ سنتے تھے کہ زرتشت ان حکماء سے کافی پہلے اپنے افکار کی تبلیغ کر چکا ہے تو وہ سٹپٹا اُٹھے۔ چنانچہ ان میں سے ایک نے کہا کہ اگر گاتھا کو قدیم مان لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ فلسفہ یونانی حکماء سے پہلے موجود تھا! یعنی گویا مغرب کا انسان تو حکیم ہو سکتا ہے لیکن مشرقی انسان کے لئے یہ ممکن نہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ جس فلسفہ کو ہم یونانی فلسفہ کہتے ہیں وہ خالص یونان کی پیداوار نہیں بلکہ ان تمام افکار کی آمیزش کا نتیجہ ہے جو مدت سے مشرق میں موجود تھے۔ ان میں بہت سے فلسفی اس علاقے سے تعلق رکھتے تھے جو آج ایشیائے کوچک میں شامل ہیں۔ ہرقلیٹس خاص طور پر زرتشتی تصورات سے متأثر معلوم ہوتا ہے۔ ہرقلیٹس میں اشا کا تصوّر بہت وسیع ہے۔ یہ قانون اخلاقی دنیا میں بھی موجود ہے اور کائنات میں بھی جاری و ساری[1] ہے، جس کی طبعی شکل آگ ہے۔ ہرقلیٹس کا

---

[1] حاشیہ اگلے صفحہ پر ملاحظہ فرمائیں۔

نظریہ بھی یہی ہے کہ بنیادی چیز آگ ہے جو کائنات میں ایک نظم و ترتیب اور اخلاقی دنیا دونوں میں موجود ہے اور انسان کا اخلاقی کمال اسی میں مضمر ہے کہ وہ کائنات کے اس قانون ہم آہنگی سے مطابقت پیدا کرے۔ یہ قانون کائنات خدا کے نور کا مظہر ہے اور تاریکی اس نور کا عدم اور بداخلاقی کا مصدر۔ اس کا یہ بھی عقیدہ تھا کہ اس کائنات میں ایک قسم کی غیر یکسانیت اور عدم توازن موجود ہے اور انسان کے وجود کا مقصد یہ ہے کہ توازن اور عدم توازن کی اس کش مکش میں توازن کی خاطر جد و جہد کرے۔ اسی طرح رواقی نظام جس کے متعلق مشہور ہے کہ مسلمانوں نے ان سے بہت کچھ مستعار لیا درحقیقت زرتشتی نظام اخلاق کا خوشہ چین ہے اس مکتب فکر کے اکثر حکما ایسے علاقوں میں پیدا ہوئے جہاں مشرقی حکمت و علم کی روشنی پہنچ چکی تھی۔ رواقیوں کے ہاں اسی قانونِ فطرت کی پیروی اخلاق کا بلندترین معیار ہے۔ اس آفاقی قانون کو آگ سے تشبیہ دی جاتی ہے اور یہی قانون خدا ہے۔ جس طرح مزدیسنا میں انسانوں کی صرف دو ممکن تقسیمیں ہیں، اشاون اور

ے حاشیہ صفحہ ما سبق) اس قانون کا ذکر قرآن میں سنت اللہ کے نام سے آتا ہے۔ یہ سنت اللہ مادی کائنات میں بھی موجود ہے اور اخلاقی دنیا میں بھی۔ اسی کی پیروی سے مادی کائنات اپنے نہج پر چل رہی ہے اور اسی کی پیروی سے انسان فلاح و بہبود سے بہرہ ور ہو سکتا ہے:

وللہ یسجد من فی السمٰوٰت والارض طوعًا وکرھًا۔ (۱۳: ۱۵)	ہر وہ چیز جو آسمانوں اور زمین میں ہے اللہ کو خوشی اور ناخوشی سے سجدہ کر رہی ہے۔
افغیر دین اللہ یبغون ولہ اسلم من فی السمٰوٰت والارض طوعًا وکرھًا۔ (۳: ۸۳)	اب کیا لوگ اللہ کے دین کو چھوڑ کر کوئی اور طریقہ چاہتے ہیں حالانکہ آسمان و زمین کی تمام چیزیں چار و ناچار اللہ کی تابع فرمان ہیں؟

درجوان (یعنی نیک اور بد) اسی طرح رواقیوں کے ہاں دانا (نیک) اور بے وقوف (بد) کی تقسیم ہے جس طرح مزدیسنا میں مذکور ہے کہ ایک دن یہ کائنات آگ میں ختم ہو جائیگی اسی طرح رواقیوں کے ہاں یہی تصوّر پایا جاتا ہے۔ اگرچہ فلسفیانہ طور پر رواقی وحدت وجودی تھے اور ان کا خدا کائنات سے ماوراء کچھ نہ تھا لیکن ان کا اخلاقی نظام ثنویت پر مبنی تھا جس کے بغیر اخلاق کا وجود قائم نہیں رہ سکتا۔ اگر خدا اور کائنات ایک ہی حقیقت کے صرف دو مختلف رُخ ہیں تو کائنات میں سوائے خیر اور بھلائی کے اور کچھ نہیں ہو سکتا، بدی کا وجود ناممکن ہے کیونکہ خدا صرف خیر کا منبع ہے۔ وحدت وجود کے نظریئے میں خیر و شر کی باہمی آویزش کا امکان بالکل ختم ہو جاتا ہے۔ اسی طرح ایک انسان کی انفرادی اخلاقیات بھی ثنویت کا تقاضا کرتی ہے اور یہ ثنویت انسان اور خالق کائنات کے درمیان غیریت سے پیدا ہوتی ہے۔ انسان خدا کا غیر ہے اور اخلاقی زندگی اس وقت شروع ہوتی ہے جب انسان اپنے آپکو اس نصب العین کے مطابق ڈھالنا شروع کرے۔ وحدت وجود کے نظریئے میں اس غیریت اور ثنویت کا کوئی مقام نہیں اور اسی لئے ہر وحدت وجودی نظام اخلاق سے بالا ہوتا ہے۔ لیکن رواقی مکتبِ فکر وحدت وجودی ہونے کے باوجود اخلاق کے دائرہ میں ثنویت کا قائل تھا اور اس سے یہ نتیجہ نکالنا بعید از صداقت نہ ہوگا کہ اس اخلاقی ثنویت کا ماخذ یہی زرتشتی دین تھا۔

اسی طرح فیلو یہودی فلسفی کے ہاں بہت سے زرتشتی تصورات ملتے ہیں۔ فیلو اسکندریہ کا رہنے والا تھا جہاں ہر قسم کے مذاہب کے پیرو جمع تھے۔ ڈارمسٹر المانوی نے ان مشابہات کو دیکھتے ہوئے یہ نظریہ پیش کیا کہ مزدیسنا ہی نو افلاطونی اثرات کے تحت اور اسی زمانے میں پیدا ہوُا۔ اس کے لئے مغربی فلسفہ کی کسی شاخ کے متعلق یہ تصوّر کہ یہ کسی مشرقی مکتبِ فکر سے متاثر تھا ناقابلِ قبول تھا۔ لیکن اب

چونکہ یہ ثابت شدہ حقیقت ہے کہ زرتشتی دین قدیم ہے اس لئے یہ ماننا پڑتا ہے کہ فیلو نے اس کے بعض تصورات کو اپنا لیا۔ اس کے نظام میں خدا اور کائنات کے درمیان چند قوائے تسلیم کئے گئے ہیں، بالکل اسی طرح جس طرح زرتشتی نظام میں امشا سپندان کا وجود۔ جس طرح امشا سپندان یعنی قوائے نیکی کا بہترین مظہر یا نمایندہ اشا (قانون کائنات) ہے اسی طرح فیلو میں "کلمہ" (Logos) جو ایک حیثیت میں حکمت کا مظہر ہے، ان تمام قوائے ربانیہ کا سردار ہے۔ جس طرح زرتشتی نظام میں وہومنہ (نفس پاک)، اہورا مزدا کی روح نیکی کے راستے پر انسان کی دستگیری اور راہنمائی کرتی ہے اسی طرح فیلو کے نظامِ اخلاق میں نفس یعنی روح انسانی بدن میں داخل ہو کر نیکی کے راستہ پر اس کو چلاتی ہے۔

اسی طرح جدید فیثاغورثی فلسفے کے حامل مفکرین نے زرتشتی نظام سے بہت کچھ استفادہ کیا۔ ان کے ہاں بھی خدا اور خلقت کے درمیان بے شمار قوتیں موجود ہیں جو معناً افلاطون کے اعیان سے مشابہ ہیں لیکن جب ان کو خدائے مطلق کے ذہنی تصورات کی شکل میں دیکھا جائے تو وہ زرتشتی امشا سپندان کی نوعیت اختیار کر لیتے ہیں۔ یہ مکتبِ فکر یونانی فلسفہ میں پہلا ہے جس نے وحی ربانی کو ایک ذریعۂ علم اور سند تسلیم کیا[1]۔ اس کے مفکرین فلسفی کہلانے کی نسبت پیغمبر یا ولی تھے جو خدا سے بلاواسطہ تعلق پیدا کر چکے تھے اور یہ سبھی تصورات زرتشتی دین سے آئے تھے۔

---

[1] ونڈل بینڈ کی تاریخ فلسفہ، صفحہ ۲۲۴۔

مانی اور اس کا فلسفۂ اخلاق

مانی طیسفون کے شہر میں ۲۱۵ عیسوی میں پیدا ہوا۔ طیسفون عراق میں دجلہ کے مشرقی کنارے پر موجودہ بغداد سے ۲۰ میل جنوب میں واقع تھا۔ یہ اشکانی خاندان کے آخری بادشاہوں کا پایۂ تخت تھا اور ایک روایت کے مطابق مانی کی ماں اسی شاہی خاندان سے تھی۔ تیسری صدی عیسوی کا ابتدائی زمانہ اور دوسری صدی کا آخری نصف سیاسی اور معاشرتی بے چینی اور مذہبی اور روحانی افکار کی کثرت اور تنوع کے لحاظ سے مغربی ایشیا کی تاریخ میں بہت اہم ہے۔

اشکانی خاندان دو مختلف اثرات کا حامل تھا۔ ایک طرف وہ قدیم ہخامنشی طرزِ حکومت اور معاشرتی نظام کا وارث تھا اور دوسری طرف سکندر رومی اور اس کے جانشینوں کے قائم کردہ یونانی حکمرانوں کے تصورات اور طریقۂ زندگی سے بھی اثر پذیر تھا۔ لیکن اس کا سیاسی اور ذہنی مزاج خالص ایرانی رہا۔ مغربی ایشیا کے علاقے مدت سے اپنی زرخیزی کی وجہ سے تمام متمدن اقوام کا مرکز رہے ہیں اور اس دور میں بھی یہاں یہودی، عیسائی، زرتشتی، بدھ اور کئی دیگر اقوام کے میل جول سے مختلف مذہبی عقائد فضا میں پرورش پا رہے تھے۔

اشکانی خاندان اور سلطنت روم میں مسلسل جنگیں ہوتی رہیں۔ ۱۱۵ عیسوی میں ٹریجن قیصر روم نے طیسفون پر حملہ کیا اور فتح یاب ہوا لیکن بعض ملکی مصلحتوں کے باعث وہ واپس جانے پر مجبور ہوا۔ چنانچہ جب رومن بادشاہوں نے یہودیوں کی

مسلسل بغاوتوں سے تنگ آکران کو قتل و غارت کرنا شروع کر دیا تو اکثر یہودیوں نے اشکانی حدود میں آکر پناہ لی اور بابل اور عراق آکر آباد ہو گئے۔ آہستہ آہستہ ان کو آزادی اور اطمینان نصیب ہوا یہاں تک کہ وہ ایک رئیس (رأس الجالوت) کے ماتحت متحد و منظم ہو گئے۔ اس آزادی کے باعث تیسری صدی عیسوی کے شروع میں سورا کا مدرسہ قائم ہوا جو علمائے یہود کا ایک اہم علمی و دینی مدرسہ تھا۔ تالمود کی تالیف جو احادیث، روایات اور تعلیمات پر مبنی ہے اسی دور میں ان کا آغاز ہوا تھا۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ یہودیوں میں یونانی فکر کے زیر اثر بعض ایسی تحریکیں بھی پیدا ہوئیں جو بعد کے عرفانی فرقوں کی پیش رو کہی جا سکتی ہیں۔ تصوف کا رواج کافی بڑھ گیا اور اسی کے باعث بعض یہودی فرقوں نے تورات کے تصورِ خدا کو ناقص قرار دیا۔ انہی میں شاید وہ فرقہ بھی تھا جس کو ابن ندیم مغتسلہ کا نام دیتا ہے اور مانی کا والد فتق اسی فرقہ کا پیرو بیان کیا جاتا ہے۔ ان کے نام کی وجہ تسمیہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ ان کے نزدیک دریا میں مسلسل غسل کرنا بدن اور روح دونوں کی طہارت کے لئے ضروری ہے۔ اس فرقے کے اکثر عقائد غناسطی یا عرفانی اصولوں سے متاثر تھے جن کا مفصل ذکر بعد میں کیا جائے گا۔

دوسری طرف اس عہد میں زردشتی مذہب میں وحدانیت کا پہلو کافی کمزور ہو چکا تھا اور متھرائی اور زروانی عقائد کے زیر اثر اس کے اخلاقی اصولوں میں شرک کی کافی آمیزش ہو چکی تھی۔ اب اہورامزدا خالقِ کائنات نہ تھا بلکہ زروان۔ آفرینش کائنات کے متعلق ان کا عقیدہ تھا کہ زروان ہزار سال تک قربانیاں دیتا رہا تاکہ اس کے ہاں بیٹا پیدا ہو جس کا نام وہ اہورامزدا رکھے۔ لیکن ہزار سال کے بعد اس کے دل میں شک پیدا ہونا شروع ہوا کہ اس کی قربانیاں کارگر نہیں ہوئیں۔ تب اس کے دو بیٹے موجود ہو گئے۔ ایک اہورامزدا جو اس کی قربانیوں کا نتیجہ تھا

اور دوسرا اہرمن جو اس کے شک کا نتیجہ تھا۔ زروان نے وعدہ کیا تھا کہ میں دنیا کی بادشاہت اس کو دوں گا جو پہلے میرے سامنے آئے گا۔ اہرمن اس کے سامنے آگیا۔ زروان نے پوچھا، تو کون ہے؟ اہرمن نے جواب دیا کہ میں تیرا بیٹا ہوں۔ زروان نے کہا میرا بیٹا تو معطر اور نورانی ہونا چاہیئے اور تو متعفن اور ظلماتی ہے۔ تب اہورا مزدا معطر اور نورانی جسم کے ساتھ ظاہر ہُوا۔ زروان نے اسے پہچان لیا اور اس سے کہا کہ اب تک تو میں تیرے لئے قربانیاں دیتا رہا اب آئندہ چاہیئے کہ تو میرے لئے قربانیاں دے۔ اہرمن نے باپ کو اس کا وعدہ یاد دلایا کہ تو نے کہا تھا کہ جو پہلے میرے سامنے آئے گا اس کو بادشاہ بناؤں گا۔ زروان نے کہا کہ میں نو ہزار سال کی بادشاہی تجھے دیتا ہوں لیکن اس مدّت کے گزرنے کے بعد اہورا مزدا اکیلا سلطنت کرے گا۔

اس قصّے سے ثابت ہوتا ہے کہ روح شر یعنی ظلمت پہلے پیدا ہوئی اس لئے اس کی حکمرانی دنیا پر مسلط ہوگئی اور اہورا مزدا مجبور ہُوا کہ سلطنت کو حاصل کرنے کے لئے اس کے ساتھ جنگ کرے۔ روح شر کے تقدّم اور اوّلیت کا یہ عقیدہ قنوطیت کا اظہار تھا جو زرتشت کے دین صحیح میں موجود نہ تھا اور جو شاید بعد میں عرفانی عقاید کے زیر اثر پیدا ہُوا۔ اسی طرح غیر زرتشتی عقاید کئی اور جگہ بھی داخل ہوئے۔ چنانچہ بیان کیا جاتا ہے کہ جب اہورا مزدا نے نیک لوگوں کو عورتیں بخشیں تو وہ بھاگ کر شیطان کے پاس چلی گئیں۔ جب اہورا مزدا نے نیکوں کو امن اور سعادت مندی عطا کی تو شیطان نے بھی عورتوں کو سعادت مند بنایا اور انہیں اجازت دی کہ وہ جو چاہیں اس سے طلب کریں۔ اہورا مزدا کو اندیشہ ہُوا کہ کہیں وہ نیکوں کے ساتھ رفاقت طلب نہ کر بیٹھیں جس سے ان نیکوں پر عذاب نازل ہو۔ تب اس نے ایک تدبیر سوچی اور ایک دیوتا "نرسائی" نام پیدا کیا جو پانچ سو سال کی عمر کا جوان تھا اور

اس کو شیطان کے پیچھے لگا دیا تا کہ عورتیں اسے شیطان سے طلب کریں۔ عورتوں نے شیطان سے کہا کہ اے ہمارے باپ! نر سائی دیو تا ہم کو عطا کر۔ اس افسانے میں فطرتِ نسوانی کا جو تصوّر پیش کیا گیا ہے وہ زرتشتی عقائد سے بالکل متبائن ہے اور اسی قنوطی رجحان کا مظہر ہے جو زروانیوں کے ہاں موجود تھا۔[1]

ان بے معنی روایات اور اساطیر کا نتیجہ یہ ہُوا کہ مذہب زرتشت کی اصلی سادگی اور اس کے پیدا کردہ حر کی نقطہ نظر کی جگہ جمود اور انکارِ زندگی کے نظریات نے لے لی۔ وہ ابتدائی خوش بینی جو محنت اور کام کی محرک تھی اور جس پر زرتشت کے دین کی بنیاد تھی جدید قنوطی خیالات کے بوجھ کے نیچے دب گئی۔ زہد اور ترکِ دنیا کی طرف میلان رفتہ رفتہ مزدیسنا کے پیروؤں میں داخل ہو گیا چنانچہ اس زمانے کی ایک کتاب (اندرزِ اوشنر) میں ہمیں یہ عبارت ملتی ہے کہ "روح باقی رہتی ہے لیکن یہ جسم ہے جو دھوکا دیتا ہے"۔ یہ تعلیم زرتشت کے ہاں بالکل موجود نہ تھی بلکہ عرفانی فرقوں میں مروج تھی اور جو بعد میں مانی نے اختیار کی۔ اس طرح جبر کا عقیدہ بھی زروانیوں کے ہاں پیدا ہُوا جو مزدیسنا کی بنیادی روح کے خلاف تھا۔ خدائے قدیم زروان جو اہورامزدا اور اہرمن کا باپ تھا نہ صرف زمان نامحدود کا نام تھا بلکہ "تقدیر" بھی وہی تھا۔ چنانچہ ایک کتاب میں مذکور ہے کہ عقل آسمانی (یا "روح عقل") اعلان کرتی ہے: "انسان خواہ کتنا ہی طاقتور، ذہین اور ذی علم کیوں نہ ہو تقدیر کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔ کیونکہ تقدیر جب نیکی یا بدی کرنے پر آتی ہے تو عاقل کام سے عاجز رہ جاتا ہے اور بدمنش میں کام کی اہلیت پیدا ہو جاتی ہے۔ بزدل دلیر اور دلیر بزدل ہو جاتا ہے۔ کاہل محنتی اور محنتی کاہل ہو جاتا ہے"۔

بُدھ مت کے اثرات بھی ان علاقوں میں کافی موجود تھے۔ یونانیوں کے دورِ حکومت میں یہ مذہب ایران کے مشرقی علاقوں میں پھیل گیا تھا۔ راجہ اشوک نے

---

[1] مانوی عقیدۂ آفرینش کائنات میں ان زروانی عقائد کی جھلک موجود ہے۔

۲۶۰ قبل مسیح میں کئی مبلغ قندھار اور باختر میں بھیجے۔ بعد میں راجہ کنشک نے جو ۱۲۵ عیسوی میں تخت پر بیٹھا اپنے علاقے میں بدھ مت کی ترویج میں بہت کوشش کی۔ اس کا علاقہ پنجاب اور قندھار اور ایران کی سرحدوں تک پھیلا ہوا تھا۔ انسائیکلوپیڈیا برٹینکا (جلد ۱۳، ۲۶) سے معلوم ہوتا ہے کہ اشوک کے مبلغ مصر اور شمالی افریقہ کے علاقوں میں بھی پہنچے اور اس لئے ان کا مشرقِ وسطیٰ میں پہنچنا اغلب معلوم ہوتا ہے[1]۔ یہودیوں کے کئی فرقے بدھ مت کے تصورات سے متاثر نظر آتے ہیں۔ قندھار میں سن عیسوی کی ابتدائی صدیوں میں بدھوں نے بہت سی خانقاہیں تعمیر کیں جن کے کھنڈرات سے بدھ کی زندگی کے مختلف مناظر کی تصویریں برآمد ہوئی ہیں۔ اسی طرح کابل کے مغرب کی طرف مقام بامیان میں بدھ کے بعض دیو پیکر مجسمے پائے گئے ہیں جو پہاڑ کے ایک ٹیلے کو تراش کر بنائے گئے ہیں۔ ان مجسموں کی محرابوں میں بعض جزئیات ایسی ہیں جو ماہرین کے نزدیک شاہ پور اوّل کے عہد کی ساسانی تصویر تراشی کے انداز سے بہت مشابہت رکھتی ہیں۔ شاہ پور اوّل کے عہد میں مانی نے اپنی تبلیغی سرگرمی کا آغاز کیا۔ خود مانی نے اپنی کتاب شاہ پورگاں میں تسلیم کیا ہے کہ جس طرح خدا نے بدھ کو ہندوستان میں پیغمبر بنا کر بھیجا اسی طرح وہ بابل میں پیغمبر بنا کر بھیجا گیا ہے[2]۔ اسی طرح موسیولی کاک کی تحقیقات سے ثابت ہوتا ہے کہ چینی ترکستان سے جو مانوی کتب کے اوراق دستیاب ہوئے ان میں بدھ مت کے اثرات بہت نمایاں ہیں۔ ایک بدھ افسانہ کا ترجمہ مانویوں نے کیا جو بعد میں عربوں کے ذریعہ مغرب میں پہنچا۔ "بدھستوا" کا

---

[1] دیکھو ڈورنٹ کی کتاب "قیصر و علیٰ" صفحہ ۵۵۹ فٹ نوٹ (۱۹۴۴)

[2] البیرونی آثار الباقیہ (انگریزی ترجمہ از سخاؤ) صفحہ ۱۸۹

لفظ مانوی کتابوں میں "بوذاسف" بنا اور بعد میں عربوں نے اسے "یوآسف" بنا دیا۔ اس کے پہلوی ترجمہ کا نام "بلوہر و بوذاسف" تھا جو سریانی زبان سے ہوتا ہؤا بعد میں یونانی میں "برلام و یواسف" کے نام سے موسوم ہؤا اور عیسائی ملکوں میں اسی نام سے مروّج ہؤا۔

لیکن اس دَور کی سب سے زیادہ اہم تحریک غناسطی یا عرفانی فرقوں کے نیم فلسفیانہ اور نیم مذہبی افکار کا ظہور تھا جس کا اثر زرتشتی، مانوی، یہودی اور عیسائی فرقوں سبھی پر ہؤا۔ اس زمانے کے معاشرتی اور سیاسی حالات کے زیرِ اثر چند متفرق تصورات نے ایک خاص تحریک کی شکل اختیار کر لی جو کسی مذہب کے ساتھ وابستہ نہیں تھی اگرچہ اس وقت کے سبھی مروجہ عقائد اس سے متاثر ہوئے۔ چونکہ مانی کا مذہب خالصتہً اسی ماحول کی پیداوار تھا اس لئے مانویت کے سمجھنے کے لئے اس تحریک عرفان کی تفصیلی بحث ضروری ہے۔

عام طور پر اس تحریک عرفان کو عیسائیت کی پہلی دو صدیوں کے مختلف فرقوں کے نام سے منسوب کیا جاتا ہے۔ لیکن حقیقت یہی ہے کہ جن افکار کی یہ تحریک حامل تھی وہ عیسائیت کے پیدا ہونے سے بہت پہلے موجود تھے۔ تصورات دراصل اس وقت پیدا ہونے شروع ہوئے جب زرتشتی عقائد میں شرک کی آمیزش سے ثنویت کا رواج ہؤا۔ اس کے بعد سکندر کی فتوحات سے ایرانی سلطنت کے تمام علاقے یونانی فلسفہ و مذہبی عقائد سے متاثر ہونا شروع ہوئے۔ بعد میں رومی سلطنت کے ماتحت جب مشرق و مغرب کے بہت سے ملک آ گئے اور ان دونوں کے درمیان آمد و رفت کی ترقی ہوئی تو دونوں طرف کے خیالات کا امتزاج ضروری تھا۔ رواقی فلسفہ جس کے متعلق پچھلے صفحات میں ذکر ہؤا تھا کہ اس کے بہت سے افکار و تصورات زرتشتی عقائد سے متاثر ہوئے تھے اب اپنی خالص یونانی شکل میں عام طور پر مروّج

اور مقبول تھا۔ یہ افکار مختلف فرقوں میں مختلف شکلوں میں داخل ہوتے رہے ہیں۔ اس قسم کا امتزاج اسکندریہ اور مغربی ایشیا کے علاقوں میں بہت نمایاں تھا اور ہر جگہ مختلف مذہبی فرقے پیدا ہوتے رہے جن میں ان مشترکہ عقاید کے ساتھ ساتھ کچھ مقامی تصورات وعقاید بھی شامل تھے۔ یہودیت ایک خالص انفرادیت کی حامل ہوتے ہوئے بھی ان اثرات سے محفوظ نہ رہ سکی۔ فلسطین سے نکل آنے کے بعد جب یہودی شمالی افریقہ اور مغربی ایشیا کی ایرانی سلطنت میں داخل ہوئے تو ان کے عقائد میں نمایاں تبدیلی نظر آتی ہے۔ چنانچہ فیلو (۱۰ قبل مسیح) مشہور یہودی فلسفی کی کتابوں میں جو اس نے اسکندریہ میں لکھیں نہ صرف افلاطونی رواقی نظریات باہم ملے جلے موجود ہیں بلکہ مصری مذہبی عقائد کی جھلک بھی نمایاں ہے۔

یہودیوں کا حکمتی ادب جو حضرت عیسیٰ کی پیدائش سے تقریباً ایک سو سال پہلے پیدا ہوا انہی افکار پر مبنی ہے جو بعد میں عرفانی تحریک کا حصہ شمار ہونے لگے۔ اس ادب کی ایک مشہور کتاب "حکمتِ سلیمان" ہے جو اسکندریہ میں ۱۰۰ قبل مسیح میں لکھی گئی۔ اس کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے کے یہودی مفکر تورات کے نظریۂ خدا سے مطمئن نہ تھے[۱] اور انہیں موسوی شریعت کی تعلیم سے کوئی وابستگی نہ تھی۔ ان کے نزدیک صحیح زندگی یہ نہ تھی کہ چند رسوم اور

---

[۱] تورات کے خدا اور اس داخلی مشاہدے کے نتیجہ میں جو خدا کا تصوّر پیدا ہوا ان دونوں کے اختلافات کو دیکھتے ہوئے عرفانی مفکرین نے یہواہ (تورات کا خدا) کو ایک ادنیٰ ہستی قرار دیا جو دنیا میں ہر قسم کی بدی اور شر کا خالق ہے۔ یہ تصوّر شاید زروانی عقائد کے زیر اثر اہورا مزدا اور اہرمن (جو دونوں زروان کے بیٹے تھے) کے مماثل پیدا ہوا ہوگا۔

قربانیوں سے خدا کو خوش کیا جائے بلکہ نجات کا دارومدار اس چیز پر ہے کہ انسان خدا کے ساتھ ایک خاص قسم کا روحانی تعلق پیدا کرے جو تصوف کا مابہ الامتیاز رہا ہے۔ "حکمت سلیمانؑ" کے پہلے نصف حصّہ میں یوں معلوم ہوتا ہے کہ مصنّف نے گویا عمداً لفظ "شریعت" کو استعمال کرنے سے گریز کیا ہے۔ اس کی بجائے "حکمت" (یونانی صوفیا) کی اہمیّت پر بہت زور دیا ہے اور یہی وہ صوفیا (یعنی حکمت) کا تصوّر تھا جو بعد میں ایک تصوّر مجردہ کی شکل اختیار کر کے عرفانی عقائد میں روحانی وجود کا حامل قرار پایا۔ اسی کے مشاہدہ یا حصول پر نجات کا دارومدار ہے۔ جو اس سے (یعنی حکمت یا صوفیا سے) محبت کرتے ہیں وہ اس کو آسانی سے دیکھ سکتے ہیں۔ جو شخص صبح سویرے اُٹھ کر اس کی تلاش کرتا ہے تو اسے اپنے دروازے پر بیٹھا ہوا پائے گا۔ وہ خود ہر طرف پھرتی ہے تاکہ ان کو تلاش کرے جو اس کے اہل ہیں۔ اس کے قوانین کی طرف توجہ کرنا انسان کو ہر قسم کی برائیوں اور آلائشوں سے محفوظ کرتا ہے اور اسی کے باعث خدا کا قرب نصیب ہو سکتا ہے۔ (باب ۶، ۱۲۔ ۱۹) اس کے نزدیک تورات کوئی الہامی کتاب نہیں کہی جا سکتی اور یہی عقیدہ تھا جو بعد میں عرفانی تحریک کے مختلف نمایندوں کے ہاں ملتا ہے اسی طرح اس میں جسمانی ریاضات کے متعلق وہ مبالغہ آمیزی نظر آتی ہے جو بعد میں اس دَور کی نمایاں خصوصیت تھی۔ اس نظریہ کی بنیاد جسم و روح کے تضاد پر مبنی ہے جس کے نزدیک جسم کی تربیت کا ہر قدم روحانی زندگی کے لئے سمِ قاتل ہے اور اگر روحانی ترقی کی خواہش ہے تو اس جسم کی قوت اور خواہشات کا کچلنا ضروری ہے۔ اس لئے تجرد کی زندگی کو تاہل کی زندگی پر ترجیح دی گئی ہے۔

اسی طرح یہودیوں میں کئی اور فرقے بھی پیدا ہوئے جن میں سب سے زیادہ مشہور ایسینیس تھا۔ ان کے خیال میں نجات کا دارومدار اس پر ہے کہ ہر شخص خدا سے

بلاواسطہ تعلق اور رشتہ پیدا کرے۔ انسانوں کی تفریق بالکل ناجائز ہے اور خدا کی نگاہ میں سب برابر ہیں۔ غلامی اور دیگر انسانی عظمت کے خلاف ہر معاشرتی برائی کی مذمت کی گئی۔ تورات کے متعلق ان کا خیال تھا کہ اس کے ظاہری الفاظ میں ایک باطنی مفہوم پنہاں ہے جو مغز اور حکمت ہے۔ الفاظ میں الجھنا اور ان تک محدود رہنا گویا چھلکوں کو مغز کے مساوی قرار دینا ہے۔ غرضیکہ حضرت عیسیٰ کی پیدائش سے پہلے ان علاقوں میں بے شمار گروہ موجود تھے جو مروجہ مذہبی رسوم سے بیزار ہو کر خدا سے بلاواسطہ تعلق پیدا کرنے کے دعویدار تھے۔ وہ خود ہر قسم کے ادنےٰ اور مشرکانہ تصورات سے بالا تھے اور ان کی خواہش تھی کہ عوام بھی اپنے غلط عقائد اور بے کار رسوم سے بچ کر صحیح دینی زندگی گزار سکیں۔

جب پال نے عیسائیت کی تبلیغ شروع کی تو اس نے اس نئے دین کو کامیاب کرنے کے لئے مروجہ عقائد کے ساتھ مصالحت کرنی ضروری سمجھی۔ چنانچہ آغاز ہی سے مختلف عیسائی عقائد کو اسی لباس میں پیش کیا جانے لگا جو اس سرزمین میں پہلے سے پرورش پا رہے تھے۔ یہی وجہ تھی کہ عرفانی تحریک جو اس وقت سے کافی پہلے موجود تھی عیسائیت کے نمودار ہوتے ہی اس میں مدغم ہو گئی اور پہلی دو صدیوں میں تقریباً سب عرفانی حکماء عیسائیت کے مختلف فرقوں کے نمائندوں کی حیثیت سے اپنے آپ کو پیش کرتے رہے اور اسی کے باعث عیسائیت میں وہ تمام افکار و اعمال شامل ہو گئے جو اس ماحول اور اس زمانے کے ذہنی مزاج کے مطابق تو تھے لیکن اگر انہیں اس زمانی اور مکانی تقاضوں سے علیحدہ کیا جائے تو ان کی قدر و قیمت بالکل نظر نہیں آتی۔ ان مسائل میں تثلیث کا عقیدہ، رہبانیت کی طرف رجحان، تاہل کی زندگی سے پرہیز، مسیح کا دوبارہ اس دنیا میں آکر لوگوں کو ہدایت اور رہنمائی کرنا وغیرہ شامل ہیں۔

عرفانی تحریک کی تاریخی حیثیت سے بحث کرتے ہوئے بعض محققین کا خیال ہے کہ انکے چند تصورات قدیم بابلی ستارہ پرستی سے لئے گئے ہیں۔ ان کے نزدیک عرفانیت کا بنیادی نظریہ یہ ہے کہ انسانی روح اپنی ارتقاء میں چند مختلف منازل طے کرتی ہے۔ بابلی مذہب میں یہی تصور موجود تھا کہ مختلف آسمانی کرّوں پر مختلف دیوتا حکمران ہیں اور روح اپنی ارتقائی منازل طے کرنے کے لئے انہی کرّوں میں سے گزرتی ہے اور اس کی کامیابی کا انحصار چند عجیب و غریب منتروں کے جاننے پر ہے۔ لیکن عرفانیت میں یہ دیوتا بجائے انسانیت کے ہمدرد ہونے کے انسان کے دشمن بیان کئے گئے ہیں جن کی کوشش یہی ہے کہ انسان روحانی ترقی حاصل نہ کرسکے اور اسی لئے عرفانیوں نے مختلف طریقے تجویز کئے جن کی مدد سے انسان اس غلامی سے نجات حاصل کرسکتا ہے۔ لیکن دوسرے محققین کا خیال ہے کہ یہ تبدیلی زرتشتی عقائد کے زیر اثر عمل میں آئی جس کی رو سے سوائے اہورا مزدا کے باقی سب دیوتا قابلِ عزت نہیں بلکہ بدی اور شر کے نمایندے ہیں۔ اسی طرح مہر پرستوں (یعنی متھرا کے پیرو) کے ہاں بھی اسی قسم کے تصوّرات موجود تھے۔ ان اثرات کے علاوہ مصری عقائد کا اثر بھی بالکل ظاہر ہے۔ قبل مسیح کے عرفانی نوشتے تقریباً سبھی مصر میں لکھے گئے جو ہرمیس کے نام سے منسوب ہیں۔ ان میں تخلیق کائنات کے متعلق عرفانیوں کے تمام عقائد مندرج ہیں۔

عبرانیوں کا بنیادی نظریہ نجات تھا اور اسی کے حصول کے لئے عرفان کا طریقہ پیش کیا گیا جس کی مدد سے خواص اپنا مقصد حاصل کرسکتے تھے۔ یہ نظریہ ثنویت پر مبنی تھا جس کے متعلق عام طور پر کہا جاتا ہے کہ وہ ایرانی اثرات سے پیدا ہوئی لیکن اس میں صداقت نہیں۔ اوّل تو زرتشت کے ہاں ثنویت کا وجود مشتبہ ہے اور دوسرے جو ثنویت خیر و شر ان کے ہاں پائی جاتی ہے وہ اخلاقی زندگی کے لئے

ناگزیر ہے۔ مزدائیت اور عرفانیوں کی ثنویت میں بہت گہرا اختلاف ہے۔ مزدائیت کی رو سے عالمِ نور اور عالمِ ظلمت میں سے ہر ایک بیک وقت روحانی بھی ہے اور مادی بھی۔ اس کے برعکس عرفانی عالمِ نور کو عیناً عالمِ روح اور جہانِ ظلمت کو عیناً جہانِ مادہ سمجھتے ہیں۔ زندگی کے اس آخری تصور کا نتیجہ انتہائی یاس اور ترکِ دنیا ہے اور مزدائیت کی ثنویت مذہبی زندگی میں فعالیت اور حرکت پیدا کرتی ہے۔ عرفانیوں نے یونانی فلسفہ کے زیرِ اثر ظلمت و نور کی ثنویت کو مادہ اور روح کی دوئی میں پیش کیا یعنی ایک روحانی دنیا اعلیٰ اور برتر ہے اور ایک مادی دنیا جو ادنیٰ اور ارذل ہے ان دونوں کے میل سے دنیا کی تمام بدی پیدا ہوئی اور اس سے چھٹکارا پانا ہر عقلمند انسان کا فرض ہے اور یہ نجات کسی مافوق الفطرۃ طاقت کی مدد کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتی۔

اس کے ساتھ ان کے ہاں جبر کا عقیدہ بھی پایا جاتا ہے۔ یونانیوں کے ہاں قسمت کا تصور بہت نمایاں تھا اور یہ ایسی قوتِ قاہرہ تھی جو انسان تو کیا خود دیوتاؤں پر بھی حاوی تھی اور کوئی انسان اس سے بچ نہیں سکتا۔ یہ تصور بابلی مذہب کے فلکیہ عقاید سے مل کر اور بھی ہمہ گیر اور خطرناک صورت اختیار کر چکا تھا۔ فلک اور سیارگان کی گردش پیدائش سے لے کر مرنے تک انسان کی قسمت کی تعمیر اور تخریب میں اثر انداز ہوتی ہے۔ چنانچہ عرفانیوں کی نجات کے لئے تمام کوششیں اسی مرکزی تصورِ جبر کے ارد گرد مرکوز تھیں۔ ان کا مطمحِ نظر یہی تھا کہ اس ازلی بندھن سے انسان کسی نہ کسی طرح چھٹکارا حاصل کر سکے لیکن اس کا طریقہ اسی فلکی نظریات کی روشنی میں پیش کیا گیا۔ چونکہ انسانی روح سیارگان کی ارواح کے قبضہ میں ہے اور نجات حاصل کرنے کے لئے انہی سیاروں سے ہو کر اسے گزرنا ہے تو اس لئے انسان کا فرض ہے کہ ان ارواحوں پر قابو پانے یا ان کی

نظر بچا کر سیاروں کو عبور کرنے کے لئے خفیہ علم اور اسم اعظم حاصل کرے جس کے لئے عرفانی فرقے اپنے اپنے طریقہ پر خواہش مندوں کو چند عبادات اور مراسم کی تلقین کرنے کا دعویٰ کرتے تھے۔ یہ نجات صرف روح کی نجات تھی جو اس مادی کائنات سے نکل کر اپنے اصلی ملجا میں مدغم ہو جاتی ہے۔ جسم کی بقا یا شخصیت کی بقاء کا تصور ان کے ہاں بالکل نہ تھا کیونکہ جسم اور حواس تو مادی دنیا سے تعلق کی وجہ سے بدی کے حامل ہیں۔

لیکن روح اور مادہ کی اس مطلق علیحدگی اور دوئی کا مظہر ان کے ہاں ایک دوسری حیثیت میں بھی ظاہر ہوا۔ چونکہ نجات کا دارومدار چند پیچیدہ رسوم کی ادائیگی اور علم معرفت کے حصول پر تھا اس لئے یہ طریقہ سب انسانوں کے لئے یکساں طور پر قابلِ عمل نہیں۔ اس طرح ان کے نزدیک نجات کا دروازہ صرف اعلیٰ درجہ کے علمی انسانوں کے لئے کھلا ہے جو اس روحانی اور اعلیٰ دنیا کے نور کی تجلی کا مشاہدہ کرنے کی اہلیت رکھتے ہیں۔ ان کے علاوہ باقی سب انسان عوام کالانعام کے لئے سوائے موت اور خاتمہ کے اور کوئی بلند منزل نہیں۔ چونکہ ایسوں کی تخلیق خدا کے ہاتھوں نہیں ہوئی اس لئے وہ ان کی نجات کا بھی ذمہ دار نہیں۔ اس کے علاوہ ان کے ہاں اس اعلیٰ علم و معرفت کا عوام تک پہنچانا بھی ایک معصیت شمار ہوتا تھا کیونکہ یہ عمل نور کو ظلمت میں ملوث کرنے کے مترادف ہوگا۔ یہی تفریق بدھ مت اور مانویوں کے ہاں بھی ملتی ہے۔

عرفانیوں نے اپنے افکار کی تشریح کے لئے ایک عجیب و غریب قسم کا علم الاصنام پیش کیا جس کی مدد سے وہ کائنات کی تخلیق اور انسانی زندگی کے مسائل کی اُلجھنوں کو حل کرتے تھے۔ ان کے افکار میں تین بنیادی تصوّرات تھے۔

(۱) مادی دنیا فطرتاً بدی کی حامل ہے اور اس مادی دنیا کے مقابل ایک اعلیٰ دُنیا

ہے جس کی طرف روح انسانی کا جانا ضروری ہے۔ (۲) روح کا اصلی وطن وہی اعلیٰ دنیا ہے جہاں سے کسی آفاقی حادثے کے باعث شعوری زندگی سے پہلے ہی وہ نچلی دنیا میں پھینک دی گئی۔ (۳) روح کی آزادی صرف خدائی کوشش سے ممکن ہے کیونکہ مادہ میں قید و محبوس ہونے سے اس کی فطری قوت بے کار ہو چکی ہے۔ ان تین تصورات کی بنا پر ایک دلچسپ افسانہ تیار کیا گیا۔ یہ فرض کیا گیا کہ انسان کی روحانی قوت ایک ایسے خدائی وجود سے ظاہر ہوئی ہے جو کسی طرح کائناتِ نور سے ہبوط کر کے کائناتِ ظلمت میں داخل ہو چکا ہے۔ انسانی روح کی نجات دو چیزوں پر منحصر ہے۔ اوّل اس نیم ربّانی شخصیّت کی نجات اور دوم یہ نجات تبھی ممکن ہے کہ ایک اور ربّانی وجود جو پہلے کے مساوی یا اس سے برتر ہو اس مادی دنیا میں داخل ہو۔ عرفانیوں کے تمام کائناتی قصص ان دو مختلف وجودوں کے ارد گرد مرکوز ہیں، یعنی ایک وہ ربّانی شخصیّت جو عالم بالا سے عالم مادی میں داخل ہوئی اور دوسرا نجات دہندہ۔

خدا کا تصوّر مذہبی اور شخصی تصوّر نہیں بلکہ وہ وجود مطلق ہے۔ کبھی کبھی اسے نور مطلق کا نام بھی دیا جاتا ہے لیکن جو صفات اس کے مذکور ہیں وہ سب اس کی مطلق ماورایت کی طرف راہنمائی کرتی ہیں۔ وہ مرئی دنیا بلکہ تصوّرات کی دنیا سے بھی پرے ہے۔ وہ خالق لا یدرک دیلے اسم ہے جس کو وہم انسانی نہیں پا سکتا۔[1] اس خدائے اوّلیں کی ذات سے کائنات صادر ہوئی جو نشأۃ یا قرون کے سلسلہ

---

[1] بعض عرفانی فرقوں نے (مثلاً ناسین وغیرہ) اس کے لئے انسان یا انسان اوّلین کے الفاظ استعمال کئے ہیں۔

کی شکل میں ہے جس کی ہر کڑی اپنے ماقبل والی کڑی سے گھٹ کر ہے۔ ان میں سے ہر کڑی میں مادہ اور نر دونوں وجود پائے جاتے ہیں۔ فلاطینوس مصری نے انہی خطوط پر بعد میں تخلیق کائنات کا نظریہ پیش کیا تھا۔ یہ تمام قرون اگرچہ ایک دوسرے سے مختلف ہیں تاہم خلائے مطلق کے مظاہر ہیں جو خود انسانی علم کی حدود سے ماوراء ہے۔

انسانی نجات کا امکان اس آخری کڑی کے ذریعہ پیدا ہوتا ہے جس کا نام صوفیا یا حکمت ہے۔ یہ صوفیا بابلی علم الاصنام کے تصور مادر (اشتر، آئی سنر وغیرہ) کے مماثل ہے جو ان کے نزدیک پاتال میں قید ہو چکی تھی۔ اسی صوفیا کے تصور کی مدد سے عرفانی حکماء نے اس ناقابلِ حل مسئلے کو حل کرنے کی کوشش کی کہ کس طرح نورِ ازل دنیائے ظلمت کی حدود میں داخل ہوا۔ ایک گروہ کے نزدیک صوفیا کے ہبوط کا باعث اس کی یہ خواہش تھی کہ وہ نورِ اولیں تک پہنچ سکے اور دوسرے گروہ کے خیال میں یہ فعل نور کے ایک جعلی عکس کو دیکھ کر ہوا۔ لیکن اکثریت نے صوفیا کو دو مختلف حیثیتیں منسوب کیں۔ اس کا بہترین حصہ تو عالمِ اعلیٰ میں رہا اور اس کا دوسرا حصہ عالمِ سفلی میں داخل ہوا۔ یہ دوہری حیثیت صرف اس لئے اختیار کی گئی تاکہ ہبوط کی آسانی سے تشریح کی جا سکے کیونکہ عالمِ نور اور عالمِ ظلمت کی مطلق دوئی ان کے ارتباط کے لئے کوئی وجہ جواز پیدا نہیں کر سکتی تھی۔ اس طرح وہ وہ ربانی شخصیت ہے جس کے عملِ ہبوط سے نور ظلمت میں مقید ہوا اور پھر وہ عالمِ بالا اور اُس فطرت روحانی کے درمیان ایک واسطہ بھی ہے جو اس عالمِ بالا سے جلا وطن ہو چکی ہے۔ وہ خود نجات کی خواہش مند بھی ہے اور دوسروں کی نجات میں مددگار بھی۔

اس عملِ ہبوط سے اس کائنات کا آغاز ہوا۔ اس سے پہلے عالمِ نور اور عالمِ ظلمات اپنی اپنی حدود میں مکمل سکون سے موجود تھے لیکن ان کے ملنے سے مادی دنیا کی تکوین عمل میں

آئی۔ اس تخلیق کا عمل ایک ایسے وجود سے ہوا جس کو صوفیاء کا بیٹا کہا جاتا ہے۔ وہ عالمِ نور کے وجود سے بے خبر ہے اور اس کائنات پر اس طرح حکمرانی کرتا ہے کہ گویا وہی خدائے مطلق ہے لیکن چونکہ وہ صوفیا کا بیٹا ہے اس لئے لاشعوری طور پر اس سے نور کی شعاعیں صادر ہوتی رہتی ہیں۔ اس تصور کے ذریعہ عرفانیوں نے اس عقیدہ کی تشریح کی جو انسانی تاریخِ فکر میں بار بار اُبھرتا رہتا ہے کہ اس دنیا میں شر اور بدی کا وجود ظاہر کرتا ہے کہ اس کا خالق حکیم و عاقل و خیر مطلق نہیں ہو سکتا بلکہ وہ ایسا خالق ہے جو اپنی اندھی مشیئت سے خیر و شر، نفع و نقصان کا خیال کئے بغیر تخلیق کئے جاتا ہے۔ یہ خدائے محدود، صوفیا کا بیٹا، قوتِ شر تو نہیں بلکہ ایسی آفاقی قوت ہے جو کسی شعوری ارادے کے بغیر سرگرمِ عمل ہے۔ چونکہ وہ ایک مشینی اور اندھی مشیئت کا مظہر ہے اور لاشعوری طور پر عالمِ نور پر حاوی ہے اس لئے اس سے چھٹکارا پانا روح کی نجات کے لئے ضروری ہے۔ اس کے علاوہ اکثر عرفانیوں کا یہ خیال تھا کہ تورات میں جس خدا کا تصور پیش کیا گیا ہے وہ یہی محدود خدا ہے جس میں علم اور شعور کا فقدان ہے۔ اس کی وجہ ہم اوپر دیکھ چکے ہیں کہ خود یہودی عرفا بھی تورات کے خدائی تصور سے مطمئن نہ تھے اور اس لئے اُنہوں نے عیسائیت سے قبل ہی اس قسم کے عقائد کا اعلان کیا تھا۔ بعض عیسائی مؤرخین کی رائے ہے کہ عرفانیوں کا یہ فعل درحقیقت یہودیت کے خلاف ایک احتجاج تھا۔ لیکن یہ بالکل غلط ہے۔ توحیدی مذاہب کے تصورِ خدا اور صوفیوں کے تصورِ خدا میں ہمیشہ سے یہ کشمکش موجود رہی ہے۔ مثلاً ہندوستان میں شنکر اچاریہ نے اپنشدوں سے وحدت وجود کا نظریہ نکالا اور اس کے برعکس رامانوج اور بھگوت گیتا میں خدا کا تصور خالص توحیدی اور شخصی ہے۔ مسلمانوں میں ابنِ عربی، جامی، عراقی نے قرآن سے وحدت وجود ثابت کرنے کی کوشش کی حالانکہ وہ اس کا متحمل نہیں تھا اور اکثر جگہ وہ محض دور از کار تاویلیں کرنے سے زیادہ کچھ نہ کر سکے۔ قرآنی خدا ان کے

فلسفیانہ تصور کا ساتھ نہ دے سکا اور اس لئے انہوں نے مجبوراً اپنا ایک علیحدہ لاشخصی اور لااسم وجود مطلق پیدا کر لیا۔

ہبوط صوفیا سے عالم نور کی ہم آہنگی و یکسانیت قائم نہ رہ سکی اور اس لئے اس توازن کو دوبارہ بحال کرنے کے لئے ایک بلند مرتبہ روحانی شخصیت نے اپنے آپ کو پیش کیا۔ یہ وجود نورانی مسیح یا نجات دہندہ تھا۔ اس نے صوفیا کی التجائیں سنیں (یا دوسری روایت کے مطابق اپنی مرضی سے) تاکہ وہ کائنات کے اس مسلسل دردِ سر کو ہمیشہ کے لئے ختم کردے۔ مادی دنیا میں پہنچ کر اس نے نور کے بکھرے ہوئے ذرات کو اپنی ذات میں اکٹھا کیا اور صوفیا کو قید مسلسل سے نجات دلوا کر عالم نور میں داخل ہوا۔ مسیح اور نجات دہندہ کا تصوّر عیسائیت سے بہت پہلے موجود تھا لیکن عرفانی حکماء نے عوام کے دلوں کو موہ لینے کے لئے اس تصوّر کو حضرت عیسیٰ کی ذات سے منسوب کر دیا اگرچہ دونوں کا وجود ایک دوسرے سے علیحدہ ہے۔ مسیح ایک علیحدہ شخصیت تھی جو حضرت عیسیٰ کی پیدائش کے وقت (یا بعض کے نزدیک جب وہ بارہ سال کے ہوئے یا جب انہوں نے بپتسمہ لیا) ان میں حلول کر گئی۔ صلیب پانے کے وقت نجات دہندے کا نورانی وجود حضرت عیسیٰ سے علیحدہ ہو گیا۔ ان دو مختلف تصورات کو ایک ہی شخصیت میں مدغم کرنے سے بہت سی پیچیدگیاں پیدا ہوتی رہیں جن میں سے ایک مانی کے ہاں بھی موجود ہے۔ وہ مسیح کو مانتے ہوئے بھی حضرت عیسیٰ سے منکر ہے جس عیسیٰ کا وہ اقرار کرتا ہے وہ اس کے خیال میں تاریخی حضرت عیسیٰ سے مختلف ہے۔

مسیح یا نجات دہندے کے ذمہ دو کام ہیں۔ ایک تو صوفیا کی رہائی اور دوسرے ان ذرات نور کی تحصیل جو ہبوط صوفیا کے باعث ظلمت میں مدغم ہو چکے تھے۔ بعض فرقوں نے ان دو مختلف کاموں کو دو مختلف زمانوں میں تقسیم کیا ہے۔ پہلا کام

تخلیق کائنات سے پہلے اور دوسرا حضرت عیسیٰ کی آمد کے وقت۔ نجات کا یہ فعل حضرت عیسیٰ کی موت سے وابستہ نہیں جو ان عرفاء کے نزدیک محض محدود دانادھی مشیت والے خدا کے عناد کا نتیجہ تھی۔ حضرت عیسیٰ کی زندگی کا مقصد یا اس نجات دہندہ کا مقصد جو حضرت عیسیٰ کو ذریعہ کے طور پر استعمال کرتا ہے یہ ہے کہ وہ خفیہ علم یعنی عرفان سے بلند رتبہ انسانوں کو آشنا کرے تاکہ اس کی مدد سے وہ نجات حاصل کر سکیں اور اس طرح ظلمت سے نورانی ذرات کو خلاصی میسر آئے۔

اس نظریہ کائنات کی بنیاد پر عرفانیوں کا فلسفۂ اخلاق تعمیر ہوتا ہے لیکن اخلاق کا صحیح مفہوم ان کے ہاں موجود نہیں۔ اخلاقیات کا مقصد یہ ہے کہ انسان اس مادی ماحول میں اس طرح زندگی گزارے کہ وہ اپنی مادی اور روحانی دونوں قسم کی قوتوں کا صحیح صحیح استعمال کر کے اپنے ماحول کو انسانی معاشرے کی بہبودی اور فلاح کے لئے سازگار بنا سکے لیکن وہ نظامِ حیات جس کے نزدیک یہ مادی زندگی اور ماحول سو فی صدی شر اور بد ہو، اسمیں کسی قسم کے اخلاقی قوانین کی گنجائش نہیں۔ اس کے نزدیک اگر کوئی مقصد ہو سکتا ہے تو وہ بہبودی اور فلاح نہیں بلکہ فرار اور نجات ہوگا اور یہی عرفانی اخلاق کی نوعیت تھی۔ یہ مقصد دو بالکل متضاد طریقوں سے حاصل کیا جاتا رہا۔

(۱) بعض کے ہاں خالص راہبانہ اخلاق تھا۔ تمام دنیاوی مشاغل، انسانی رشتے، نفسانی خواہشات و جذبات غرضیکہ اس زندگی کے تمام مطالبات اور تقاضے اس قابل نہیں کہ ان کی طرف توجہ کی جائے۔ اس کے ساتھ عرفان کا حاصل کرنا ضروری ہے۔ جب تک ضبطِ نفس کی تکمیل اور عرفان کا حصول نہ ہو مادی قیود سے آزادی ممکن نہیں۔

(۲) لیکن جن حالات کے ماتحت بعض لوگوں نے رہبانیت کی مبالغہ آمیز

شکلیں اختیار کیں۔ باہمی حالات سے مجبور ہو کر دوسروں نے بالکل متضاد راستہ یعنی مکمل اباحت کا راستہ اختیار کیا۔ مادی قیود سے آزادی اگر ایک طرف ضبطِ نفس سے حاصل ہو سکتی ہے تو دوسری طرف تمام قسم کی حدود جو یہ ماحول اور معاشرہ ہمارے راستہ میں ڈالتا ہے ان سے بالا ہونا بھی اس مقصد کے حصول میں مدد دے سکتا ہے۔ اس غیر اخلاقی نظریئے کی تائید اس عرفانی عقیدے کی رو سے بھی ہوئی جس کے مطابق ان لوگوں نے تورات کے خدا کو اپنے محدود اور اندھی مشیت والے خدا سے منطبق کیا تھا جو ظالم اور کم درجے کا خدا ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکالا گیا کہ تورات کے دس احکام کسی حکیم وعلیم خدا کے صادر کئے ہوئے نہیں بلکہ اس کے ظلم واستبداد کا نتیجہ ہیں اور ان کی خلاف ورزی گویا انسانوں کو ایک ظالم اور اندھے خدا کے ہاتھوں سے نجات دلوانے کے مترادف ہوگی۔ چنانچہ عہدِ عتیق کے وہ تمام مردود انسان جنھوں نے خدا کے احکام اور اخلاقی اصولوں کی مخالفت کی تھی ایسے اباحی گروہوں میں قابلِ عزت تصور کئے جانے لگے۔ صوفیانہ اخلاق کی یہ کمزوری ہمیشہ سے رہی ہے۔ وہ گروہ بھی جو خالص اخلاقی حدود کے اندر رہنے کا دعوےٰ کرتے رہے کبھی اس کو پوری طرح نباہ نہ سکے کیونکہ انسانی فطرت کی مخالفت کبھی کامیاب نہیں ہو سکتی اور اسی لئے راہبانہ زندگی کی تاریخ میں ہر قوم کے افراد کے ہاں عجیب وغریب بداخلاقیوں کا ظہور ہوتا رہا ہے۔ کفارہ اور شفاعت کے عقیدے اسی لئے تراشے گئے تاکہ اخلاقی حدود سے تجاوز کرنے کے باوجود نجات حاصل ہو سکے۔ عشقِ الٰہی کے بلند مقصد کو ناممکن الحصول پاتے ہوئے عشقِ مجازی کی اصطلاح ایجاد کی گئی تاکہ اس کے پردہ میں بداخلاقی کی تمام مسدود راہیں کھل جائیں۔

اسی لئے قرآن مجید میں عیسائیوں کی رہبانیت کے سلسلے میں مذکور ہے:

ورھبانیۃن ابتدعوھا ما کتبنٰھا علیھم الا ابتغاء رضوان اللّٰہ فما رعوھا حق رعایتھا۔ فآتینا الذین اٰمنوا منھم اجرھم وکثیرٌ منھم فاسقون۔ (۵۷ : ۲۷)

اور انہوں نے رہبانیت اپنی طرف سے نکالی تھی۔ ہم نے یہ چیز ان پر فرض نہیں کی تھی مگر انہوں نے اللہ کی رضا حاصل کرنے کے لئے اس کو اختیار کیا لیکن وہ اس کا صحیح حق ادا بھی نہ کر سکے۔ ان میں جو ایماندار تھے ان کا اجر ان کو ملا لیکن ان کی اکثریت فاسق ہے۔

ابن الندیم نے الفہرست میں مانی کے پیشروؤں میں سے دو کا خاص طور پر ذکر کیا ہے۔ ان میں سے پہلا مرقیون ہے جس کو ابن ندیم نبی کے نام سے پکارتا ہے۔ جدید تحقیقات سے ثابت ہوتا ہے کہ اگرچہ وہ عرفانی تحریک سے باقاعدہ وابستہ نہیں تھا تاہم کسی حد تک اس کے تصورات سے متاثر ضرور تھا اسی لئے اس کی عیسائیت مروّجہ شکل سے مختلف تھی۔ وہ حضرت عیسٰی کے مختلف پیروؤں میں سے صرف پال کا مداح تھا جس کی تعبیر عیسائیت کا وہ پرجوش حامی کہلا سکتا ہے۔ اس کے خیال میں باقی سب پیروؤں نے حضرت عیسٰی کے مفہوم کو غلط سمجھا اور غلط بیان کیا۔ اس کے نزدیک پال اور اس کا مقصد صرف ایک تھا کہ عیسائیت کو یہودیت سے بالکل الگ اور متمیز کیا جائے۔ اس نے عرفانیوں کے عقیدے پر بہت زور دیا کہ عہدِ عتیق اور عہدِ جدید کے پیغامات اور احکام بالکل متضاد اصولوں کے مظاہر ہیں۔ اسی بنا پر اس نے کائنات کو تین مختلف طبقوں میں تقسیم کیا۔ سب سے بلند ترین طبقہ میں ایک خدائے برتر و مہربان ہے۔ دوسرے طبقہ میں ایک کمتر خدا ہے جو تورات میں شریعت اور انصاف کا نمائندہ ہے اور تیسرے طبقہ میں ہیولا یعنی مادہ ہے۔ اس کائنات اور انسان کا خالق یہی تورات کا کمتر خدا ہے جس نے ہیولا کی مدد سے انسان کو اپنی شکل پر بنایا اور اس کے لئے اخلاق

اور مذہب کے چند دائمی قوانین وضع کیئے۔ لیکن جب انسانوں نے ان کی خلاف ورزی کرنی شروع کی تو اس نے غصہ میں آ کر ان کو جہنم میں دھکیل دیا۔ لیکن اس سے زندگی کے مسائل حل نہیں ہو سکتے، کیونکہ انسانی فطرت میں کچھ ایسی کجی ہے جس کے باعث وہ اکثر گناہوں کا ارتکاب کرتا رہتا ہے۔ اس لئے عہدِ جدید میں حضرت عیسٰی نے ایک ایسے خدا کا تصور پیش کیا جو انسانوں پر شفقت و محبت کرتا ہے اور ان کے گناہوں پر درگزر کرتا ہے۔ اسی شفقت کا اظہار کرنے کے لئے اس نے عیسٰی کی شکل اختیار کی اور اس طرح مرقیون نے حضرت عیسٰی کی انسانی پیدائش کا انکار کیا اور اس سلسلے میں تمام تاریخی واقعات کو غلط قرار دیا۔ ایک طرف تو اس نے دعویٰ کیا کہ حضرت عیسٰی کی موت محض ظاہری اور غیر حقیقی تھی لیکن اس کے ساتھ ہی اس کا یہ عقیدہ بھی تھا کہ ان کے دنیا میں آنے اور صلیب پا جانے سے دنیا کی نجات یقینی ہے۔ ان عقائد اور اصولوں کو ثابت کرنے کے لئے اس نے مروجہ انجیلوں میں سے صرف وہ قبول کیں جو اس کے خیالات اور تصورات کی تائید کرتی تھیں اور باقیوں کو ناقابلِ اعتماد کہہ کر رد کر دیا۔ اسی طرح اس نے قابلِ قبول انجیلوں میں بھی اپنے مطلب کے مطابق کافی تبدیلیاں کیں۔

دو خداؤں کے مقابلہ میں اس کے نظامِ فکر میں مسیح بھی دو ہیں۔ اس کا خیال تھا کہ تورات میں جس مسیح کے آنے کی پیش گوئی کی گئی ہے وہ ہے تو صحیح لیکن حضرت عیسٰی جو بیت لحم میں پیدا ہوئے اس پیش گوئی کے مصداق نہیں بلکہ کوئی اور مسیح ہے جو تورات کے خدائے شریعت و انصاف کا نمائندہ ہوگا۔

اس کا بنیادی مقصد محض مذہبی معلوم ہوتا ہے کیونکہ اس نے اپنے نظامِ فکر کی مختلف دوئیوں میں کبھی یکسانیت یا ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش نہیں کی اور نہ ان دوئیوں کو کسی اعلیٰ اور برتر اکائی کے ماتحت لانے کی کوشش کی۔ اس کے نزدیک

نجات کے لئے حضرت عیسیٰ اور عہدِ جدید کے خدا پر ایمان لانا ضروری ہے۔ اس مقصد کے لئے رہبانی اخلاق ناگزیر ہے کیونکہ اس کے بغیر خدائے تورات کی تخلیق کردہ کائنات کی نفی نہیں کی جاسکتی جس کو وہ مادہ کی مدد سے عالمِ وجود میں لایا۔ اس لئے اس نے بپتسمہ سے تمام شادی شدہ انسانوں کو محروم کر دیا کیونکہ شادی کے باعث اُنہوں نے گویا مادہ اور ظلمات اور خدائے تورات کے وجود کو تقویت پہنچائی۔

دوسرا شخص جو ابنِ ندیم کے خیال میں مانی کا پیشرو کہلانے کا مستحق ہے وہ دیصان ہے جو عام طور پر باردیصان کے نام سے مشہور ہے۔ بار آرامی زبان میں ابن کے معنی میں آتا ہے اور دیصان ابنِ ندیم کے قول کے مطابق ایک ندی کا نام ہے جو شہر ارفہ میں بہتی ہے جہاں وہ پیدا ہوا (۱۵۴ عیسوی)۔ یہ شہر دریائے فرات کے مشرق میں واقع ہے۔ ۳۰۴ قبل مسیح میں یہاں یونانیوں کی آبادی کافی زیادہ تھی اور اس لئے اس کا یونانی نام اڈیسا رکھا گیا۔ لیکن یونانی اثر کے باوجود شہر کی معاشرتی زندگی زیادہ مشرقی ہی رہی۔ یہاں کی زبان آرامی کی مشہور شاخ سریانی تھی جس میں نہ صرف باردیصان بلکہ مانی نے بھی اپنی کتابیں لکھیں۔ وثوق سے نہیں کہا جاسکتا کہ باردیصان نے جب عیسائیت اختیار کی تو وہ کس فرقہ سے متعلق ہوا کیونکہ پہلی دو صدیوں میں مختلف حواریوں کے عقائد میں کوئی مسلمہ یا متفقہ مصالحت پیدا نہ ہوئی تھی اور نہ کلیسا ابھی وجود میں آیا تھا جو ان اختلافات میں کوئی فیصلہ صادر کرسکتا۔ اس لئے باردیصان کے عقائد کے متعلق کوئی فیصلہ کرنا مشکل ہے۔ اس کے علاوہ ایک ہمعصر عیسائی مؤرخ اور سیاح جس کی عیسائیت تمام قسم کے شکوک وشبہات سے بالا سمجھی جاتی ہے باردیصان کی علمی قابلیت اور اس کی ذہانت کی بہت تعریف کرتا ہے۔ اس کے بیان سے یہ بالکل اندازہ نہیں ہوتا کہ اس زمانے کے عیسائی باردیصان کے عقائد کو شکوک

کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ جدید مؤرخین کی رائے ہے کہ باردیصان (یا اس کے کسی شاگرد) کی کتاب "قوانینِ ممالک" میں جو افلاطونی مکالمات کی پیروی میں تحریر کی گئی ہے کسی ایسی چیز کی نشان دہی نہیں کی جاسکتی جس کو کسی حیثیت سے بھی ملحدانہ یا عیسائیت کے مصدقہ عقائد کے خلاف کہا جاسکے۔ اس میں تقدیر پر بحث کرتے ہوئے مصنف یہ رائے بیان کرتا ہے کہ اگر انسانی قسمت سیاروں کی گردش کے ساتھ وابستہ ہو بھی تب بھی جہاں تک اخلاقی معاملات کا تعلق ہے انسان اپنے افعال میں بالکل آزاد ہے۔

باردیصان کے پیروؤں میں ایک کتاب "جوڈاس ٹامس کی سرگذشت" مروّج تھی جو بعد میں کچھ ردّوبدل کے ساتھ مانوی حلقوں میں مقبول ہوگئی۔ اس کے علاوہ اس کتاب کا ایک خاص حصّہ "مناجاتِ روح" تھا جو معمولی سی تبدیلی سے مانوی ادب میں نمایاں حیثیت کا مالک رہا۔ اس مناجات میں انسانی روح کے ہبوط کا تفصیلی ذکر ایک کہانی کی شکل میں بیان کیا گیا ہے۔ ایک اشکانی بادشاہ اپنے شاہزادے کو حکم دیتا ہے کہ وہ سرزمینِ مصر کے ایک نایاب ہیرے کو لائے۔ جب شاہزادہ مصر میں پہنچتا ہے تو وہاں کی خوش گوار آب و ہوا سے متاثر ہو کر اپنا فرضِ منصبی بھول کر لہو ولعب کی زندگی میں کھو جاتا ہے۔ لیکن بعض واقعات ایسے پیش آتے ہیں کہ اسے اپنی غلطی کا احساس ہوتا ہے۔ وہ نادم ہو کر اپنے ماحول سے بھاگ جاتا ہے اور اپنے اصلی مقصد کو حاصل کرنے کے بعد وطن واپس لوٹ آتا ہے یہ انسانی روح اور مادی ماحول کی مسلسل کشمکش کا ایک بہترین مرقع ہے جو سریانی ادب کے بہترین شاہکاروں میں شمار کیا جاتا ہے۔ پروفیسر سپرنگلنگ کی رائے ہے کہ "مناجات سلیمان" جو عیسائیوں کی مناجات کی ایک مشہور کتاب ہے درحقیقت باردیصان کی تصنیف ہے۔

کائنات کی تخلیق اور نوعیت کے متعلق بار دیصان کی رائے تھی کہ یہ پانچ ابتدائی اجزا سے بنی ہے۔ آگ، ہوا، پانی، روشنی، ظلمت۔ ان میں سے ہر ایک جزو علیحدہ علیحدہ اپنے اپنے مقام میں مقیم تھا، روشنی مشرق میں، ہوا مغرب میں، آگ جنوب میں، پانی شمال میں، ان سب کا خداوند عالمِ بالا میں اور ان کا دشمن ظلمت عالمِ سفلی میں۔ ایک دن محض اتفاق سے یا خدا جانے کسی اور سبب سے، یہ تمام اجزاء ایک دوسرے سے ٹکرا گئے اور ظلمت عالمِ سفلی سے نکل کر ان سب اجزا پر حملہ آور ہوئی۔ تمام پاک اجزاء نے اپنے آپ کو ظلمت سے بچانے کی کوشش کی اور اس کے ناپاک حملے سے بچنے کے لئے خداوندِ بالا سے مدد کی درخواست کی۔ اس شور و غوغا کو سُن کر خداوند نے اپنے کلمہ یعنی مسیح کو بھیجا اور ظلمت کو ان پاک اجزاء سے علیحدہ کیا اور اسے اس کے اصل مسکن عالمِ سفلی میں پھینک دیا گیا اور ان پاک اجزا کو اپنی اپنی جگہ متعین کر دیا۔ اس ملاوٹ سے جو ظلمت اور ان پاک اجزاء سے عمل میں آ چکا تھا، اس کی مدد سے مسیح نے یہ کائنات کی تکوین کی اور اس چیز کا انتظام بھی کیا کہ آئندہ ظلمت سے آمیزش کا امکان نہ رہے اور پھر انسانی سلسلۂ پیدائش سے اس کی تطہیر کا انتظام کیا، حتیٰ کہ یہ کائنات آخر کار ایک دن ظلمت کی آمیزش سے کلیتہً پاک ہو جائے۔

یہ عجیب اتفاق ہے کہ کائنات کی تخلیق کے متعلق مانی اور بار دیصان کے نظریات میں یکسانیت کے باوجود جن نتائج پر بار دیصان پہنچا ہے وہ مانی کے نتائج سے بالکل مختلف بلکہ متضاد ہیں۔ جہاں مانی کے نزدیک انسانی نسل کی افزائش ظلمت کی افزائش کے مترادف ہے وہاں بار دیصان کے نزدیک یہ افزائش نور کی تطہیر اور ظلمت کی کمی کا باعث ہے اور اسی لئے اس کے عقائد و اعمال میں رہبانیت کی کوئی جگہ نہیں۔ اس کے علاوہ بار دیصان کا ہبوط کا

نظریہ عیسائیت کے نظریئے سے ایک حیثیت میں مختلف ہے۔ عیسائیت کی رُو سے یہ ہبوط کائنات کی تخلیق کے بعد ہوُا جب آدم کے ایک عمل سے گویا نور اور ظلمت کی آمیزش ظاہر ہوئی اور باردیصان کے نزدیک تخلیق کائنات خود اسی عمل ہبوط کا نتیجہ ہے۔ اس کے علاوہ اس کے خیال میں اس عملِ ہبوط میں کوئی وجہ یاس موجود نہیں۔ عام طور پر عیسائیت میں یہ نظریہ موجود ہے کہ انسانی زندگی میں بدی اور موت کا وجود آدم کی اوّلیں لغزش کا نتیجہ ہے جس کے باعث یہ دنیاوی زندگی ایک مسلسل آویزش خیر و شر ہو کر رہ گئی۔ لیکن باردیصان کے نظریہ میں یہ عمل ہبوط کسی حیثیت میں بھی انسانی زندگی کو ظلمت کدۂ دنیا میں محبوس نہیں کرتا بلکہ اس کی تخلیق کا مقصد ہی یہ ہے کہ وہ افزائش نسل اور زندگی اور تمدن کی ذمہ داریوں سے عہدہ برآ ہو کر ظلمت و نور کی آمیزش کو ظلمت سے پاک کر سکے۔

اس علمی اور سیاسی ماحول میں مانی پیدا ہوُا، بڑھا اور تعلیم پائی۔ ابنِ ندیم کی روایت کے مطابق ۱۲ سال کی عمر میں (یعنی ۲۲۸/۹ عیسوی) پہلی مرتبہ اسے وحی ہوئی۔ بقول مانی یہ وحی ملک جنان النور (یعنی اللہ تعالیٰ) کی طرف سے ہوئی اور وحی لانے والے فرشتے کا نام "التوم" تھا جس کے لفظی معنی "قرین" کے ہیں۔ پہلی وحی کے ذریعے مندرجہ ذیل احکامات مانی کو دئے گئے :

(۱) آج سے تم اپنے آپ کو اپنی قوم سے علیحدہ سمجھو (۲) ان سے ایک طرف رہو (۳) پاکیزہ روی اختیار کرو (۴) شہوات ترک کر دو (۵) جب تک تم کمسن ہو اس وقت تک نہ اپنے منصب کا اظہار کرو اور نہ تبلیغ۔

اس پہلی وحی کے وصول ہونے کے ۱۲ سال تک معلوم ہوتا ہے کہ مانی کی زندگی میں ایک انقلاب آ چکا تھا۔ اس نے اپنے ارد گرد کے تمام مذہبی

ماحول کا بغور مطالعہ کیا ہوگا اور سیاسی بے چینیوں سے یقیناً متاثر ہؤا ہوگا۔ اس کی پیدائش کے وقت اشکانیوں کا حکمراں اردواں پنجم موجود تھا۔ لیکن جلد ہی ساسانیوں نے جن کی حکومت کا ابتدائی مرکز فارس تھا اشکانیوں کو شکست دے کر ان کے ملک پر قبضہ کر لیا۔ مشرقی علاقوں میں کشن خاندان کی حکومت جو اس وقت کے مغربی پاکستان کے مکمّل یا بعض علاقے پر تھی اپنے آخری دموں پر تھی اور آہستہ آہستہ ساسانیوں کی بڑھتی سلطنت میں مدغم ہو گئی، اور اسی طرح دوسری چھوٹی چھوٹی سلطنتیں بھی اردشیر یا شاہ پور کی حرص توسیع کا شکار ہو گئیں۔ دوسری طرف رومی سلطنت کی حالت بھی کچھ تسلّی بخش نہ تھی۔ اس کی سرحدوں پر مسلسل جھڑپیں ہوتی تھیں۔ ان سیاسی تبدیلیوں سے قحط، بیماریاں، مفلوک الحالی اور بے چینی عام تھی اور یہی وہ حالات تھے جنکے باعث مانی کے دل میں ایک مسلسل کرب و بے چینی، اضطراب و پریشانی موجزن تھے۔ ہوش سنبھالتے ہی اس نے اپنے ماحول کا مطالعہ کیا اور لازماً اس کے حسّاس دل میں اس مسلسل درد و کرب سے نجات حاصل کرنے کے متعلق مختلف تصوّرات آتے ہونگے۔ اگرچہ اس کے متعلق کوئی حتمی شہادت ہمارے پاس موجود نہیں لیکن حالات اور واقعات جو ہمارے سامنے ہیں وہ اسی بات کی تائید کرتے معلوم ہوتے ہیں کہ مانی نے جو کچھ کتابیں تصنیف کیں وہ اسی عبوری دور کی پیداوار ہیں۔ جب بعد میں اس نے اپنے مذہب کی تبلیغ شروع کی تو اسکی تمام کتابیں جن میں اس کے عقائد کی تشریح تھی بالکل مکمّل موجود تھیں۔ پہلی وحی کے آنے کے ۱۲ سال بعد یعنی ۲۴۰ء میں جب اس کی عمر ۲۴ سال تھی مانی کو دوسری وحی ہوئی۔ اس دفعہ اسے القا ہؤا: "دیکھو وہ وقت آگیا ہے کہ اپنے منصب کا اظہار کرتے ہوئے تبلیغ شروع کر دی جائے"۔ فرشتے نے مانی سے یہ

بھی کہا: "اے مانی میں اپنی اور اللہ تعالےٰ کی طرف سے آپ کو سلام کہتا ہوں۔ آپ کو اس راہ میں بے حد مشقت برداشت کرنا پڑے گی۔"

جب مانی نے اپنے مذہب کی تبلیغ شروع کی تو معلوم ہوتا ہے کہ شروع ہی سے اس کا پروگرام کسی خاص خطّے کے لوگوں تک محدود رہنے کا نہیں تھا بلکہ اس کے نزدیک اس کا مذہبی اور اخلاقی پیغام سب دنیا کے لوگوں کے لئے تھا۔ اس سلسلے میں اس نے اپنی نبوّت کا اعلان کرتے ہوئے جو منصب اپنی طرف منسوب کیا وہ مسیح کے نائب کا تھا۔ اس کی کتابوں میں مانی اپنا ذکر یوں کرتا ہے "مانی، عیسٰی مسیح کا پیغامبر" اور یہی عبارت اس مُہر پر درج ہے جو ۱۹۴۶ میں دریافت ہوئی اور جو اس وقت پیرس کے قومی عجائب گھر میں محفوظ ہے۔ مانی کے زمانے میں عیسائیت پھیل رہی تھی اور اس لقب سے گویا وہ اس تمام تاریخی تحریک کا نمایندہ ہو جاتا ہے جو حضرت عیسٰی کے نام سے لوگوں سے خراجِ تحسین و عقیدت وصول کر رہی تھی۔ یہ بات ذہن نشین رہنی چاہیئے کہ جس عیسٰی کا نمایندہ ہو کر مانی لوگوں سے مخاطب تھا، وہ حضرت عیسٰی نہیں تھے بلکہ کوئی اور ہستی تھی جس کو مانی نے اپنے پیشرو عرفانیوں کے عقیدہ کے تتبع میں اختیار کیا تھا۔ اسی سلسلے میں اس نے اعلان کیا کہ جس فارقلیط کا ذکر یوحنا باب ۱۴۔۱۶ میں موجود ہے وہ مانی ہی ہے یعنی جس آنے والے مسیح یا نجات دہندہ کی بشارت حضرت عیسٰی نے دی تھی مانی اسی بشارت کا حامل ہے۔

اپنی تبلیغی کارروائیوں کا آغاز اس نے اپنے وطن سے شروع نہیں کیا بلکہ باردیصان کی طرح اس نے کشن خاندان کے جنوبی علاقوں کو اپنا مرکز بنانا زیادہ بہتر سمجھا جو آج کل موجودہ مغربی پاکستان کہلاتا ہے۔ یہ سفر اس نے سمندری راستے سے طے کیا اور بلوچستان یا سندھ کی کسی قدیم بندرگاہ پر اترا۔ اس نے باردیصانی

فرقے کی کتابوں کے مطالعہ سے معلوم کیا تھا کہ ان علاقوں کے لوگوں نے باردیصان کی تعلیمات کو قبول کیا تھا اور چونکہ مانی نے ان کتابوں کی بہت سی چیزوں کو اپنا لیا تھا اس لئے بہت ممکن ہے کہ اس کا خیال ہو کہ اس کی تعلیمات کی قبولیت کے لئے اس سے بہتر سازگار ماحول شاید کہیں اور نہ ہو۔ یہاں اس نے عیسائی اور بدھوں دونوں کو متاثر کرنے کی کوشش کی۔ عیسائیت کے متعلق ہم دیکھ چکے ہیں کہ مانی کے نظریات مرقیون اور باردیصان کے نظریات کے مماثل تھے اور اسی طرح عرفانی نظریات کی بنیاد پر قائم تھے جن سے ابتدائی دو صدیوں کے عیسائی مفکرین نے مصالحت کی تھی۔ اسی طرح بدھ مت سے متاثر ہونا بھی یقینی تھا کیونکہ جس زمانے میں مانی پیدا ہوا کشن خاندان کے نامور بادشاہ کنشک کے باعث بدھ مت تمام ان علاقوں میں مروّج تھا جو ساسانی حدود سلطنت کے جنوب مشرقی سرحد پر واقع تھے۔ آثار الباقیہ میں بیرونی نے مانی کی کتاب شاپورگاں سے مندرجہ ذیل عبارت نقل کی ہے: "مختلف زمانوں میں خدا کے نبی انسانوں کو حکمت اور نیک اعمال کی تلقین کرتے آئے ہیں۔ ایک زمانے میں بدھ نے ہندوستان میں یہ پیغام دیا۔ دوسرے زمانے میں زرتشت نے ایران میں اور عیسیٰ نے مغربی علاقوں میں۔ اس آخری زمانے میں یہ وحی اور خدمت میرے (مانی کے) ذریعے بابل کے شہر میں نازل ہوئی[1]۔" اس سفر میں مانی کو کافی

---

[1] شہرستانی نے ملل والنحل (صفحہ ۲۹۲) میں مندرجہ ذیل انبیاء کا ذکر کیا ہے جن کو مانی تسلیم کرتا تھا آدم ابوالبشر، شیث، نوح، ابراہیم، بدھ، زرادشت، مسیح، پال (پولس) اور اس کے بعد یہ فقرہ درج ہے: "بعد ازاں خاتم النبیین علیہ شریف الصلوٰۃ را بہ عرب مبعوث دارد" لیکن یہ آخری فقرہ ابن ندیم اور بیرونی میں نہیں ملتا۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ بعد میں محض خوش اعتقادی کے سلسلے میں بڑھایا گیا ہے۔

کامیابی ہوئی۔ اس کے بعد جب وہ واپس اپنے وطن پہنچا تو ان پیرووں کے ساتھ اس کی خط و کتابت جاری رہی۔

چار سال مختلف دیار و امصار میں گھومنے کے بعد مانی واپس پہنچا۔ ابنِ ندیم کی روایت کے مطابق یہ مدّت ۴۰ سال ہے لیکن تاریخی حالات کا مطالعہ کرنے کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ یہ مدّت غلط ہے اور شاید کتابت کی غلطی سے ۴ کو ۴۰ بنا دیا گیا لیکن موجودہ مانوی کتابوں سے اس مدّت کا صحیح تعیّن مشکل ہے۔ جب مانی واپس آیا تو ساسانیوں کا پہلا بادشاہ اردشیر اوّل فوت ہو چکا تھا اور شاہ پور اوّل تخت نشین ہوا تھا۔ عام طور پر مشہور ہے کہ مانی شاہ پور کے حکم کے مطابق واپس آیا تھا۔ لیکن جدید تحقیقات سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ روایت ایک قدیم عبارت کے چند لفظوں کے غلط ترجمے سے پیدا ہوئی حقیقت صرف یہی معلوم ہوتی ہے کہ مغربی پاکستان کے علاقوں میں کامیابی حاصل کرنے کے بعد مانی کے دل میں خیال پیدا ہوا کہ اب اپنے مرکزی وطن کے قریب ترین حصّوں میں یہ کام شروع کرنا چاہئے چنانچہ اس نے واپس آ کر فارس، خوزستان، مدین، خراسان وغیرہ علاقوں میں دَورے کئے لیکن کسی جگہ اسے کامیابی حاصل نہ ہو سکی۔ اسی ناکامی سے متاثر ہو کر مانی نے کہا: "لوگ امیروں اور بادشاہوں کی بات سنتے اور ان کا حکم مانتے ہیں لیکن میں انہیں حیات بخش پیغامات پہنچاتا ہوں مگر اس کی طرف کوئی توجہ نہیں کرتا۔" شاید یہی ناکامی کا تجربہ تھا جس کے باعث مانی کے دل میں خیال ہوا کہ وہ بادشاہ تک رسائی حاصل کرے تاکہ ممکن ہے کہ وہ اس کی تعلیم سے متاثر ہو جائے اور اس طرح اس کی کامیابی کے لئے راستہ ہموار ہو۔ اسی اثناء میں شاہ پور کو مانی کی تعلیمات اور اس کی تبلیغی کارروائیوں کو علم ہوتا رہا اور اس کے زرتشتی موبدان موبد نے شاید مانی کے خلاف بادشاہ کے کان بھی بھرے ہوں۔ بہر حال مانی ڈرتا

ڈرتا دربار میں پہنچا لیکن حالات خطرناک ہونے کی بجائے خوش گوار طرز اختیار کر گئے اگرچہ شاہ پور آخر دم تک مزدیسنا کا پیرو رہا تاہم اس نے مانی کے ساتھ کسی قسم کی سختی نہ کی بلکہ مانی نے کتاب شاہ پورگاں جو اس نے پہلوی زبان میں تحریر کی، شاہ پور کے نام معنون کی۔ اس کی موجودگی سے اتنا کم از کم ضرور ثابت ہوتا ہے کہ شاہ پور سے مانی کے تعلقات عمدہ تھے اور شاہ پور نے مانی یا اس کے پیروؤں کو کبھی تنگ نہیں کیا۔ مانیوں کی کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ شاہ پور کے انصاف، عدل اور ہمدردی کی تعریف میں رطب اللسان ہیں۔ ابنِ ندیم کی روایت ہے کہ مانی نے بادشاہ سے دو معاملات کی درخواست کی۔ (۱) مانی کے داعیوں کی ان کے وطن کے ہر شہر اور قریہ میں تنظیم کی جائے۔ (۲) ان کی تبلیغ میں کوئی رکاوٹ پیدا نہ کی جائے۔ اس کے بعد مانی نے طویل و عریض ساسانی سلطنت کے ہر کونے میں داعی بھیجنے شروع کئے اور چونکہ شاہ پور کے زمانے ہی سے سلطنت روما سے لڑائیوں کا سلسلہ شروع ہو چکا تھا اس لئے مانیوں نے بھی اُسی رخ اپنی تبلیغی سرگرمیاں جاری رکھیں۔ ان مہموں میں شاہ پور آخر کار شام کی سرحدوں تک جا پہنچا اور اسی وجہ سے مانیوں کو موقع ملا کہ وہ اپنے داعی اور مبلغ مصر میں بھیج سکیں۔ ایک دوسرا داعی جو اشکانی زبان اور ادب سے واقف تھا مرو اور بلخ کی طرف جا پہنچا اور تیسرا تبلیغی وفد کرکوک؛ اربل اور موصل کے عیسائی علاقوں کی طرف روانہ ہوا۔ اس دس بیس سال کے لمبے عرصے میں مانی کبھی غافل نہ رہا بلکہ ہر ممکن طریقے سے اس نے اپنے مذہب کی تبلیغ میں پوری پوری کوشش کی۔ جہاں وہ خود جا سکا خود گیا اور جہاں نہ جا سکا وہاں اس نے مبلغ بھیجے یا خط و کتابت سے رابطہ قائم کیا۔ الفہرست میں مذکور ہے کہ مانی ہندوستان، چین اور خراسان میں خود پہنچا۔ اس کی مقدس کتاب اس کے زمانے میں تیار

ہوچکی تھی اور اس کے مختلف زبانوں میں ترجمے ہوچکے تھے۔ یعنی سریانی، پہلوی، اشکانی، یونانی، قبطی، سغدی اور شاید چینی بھی۔ مانی نے ایرانی پہلوی زبان کے حروف کے مشکل اور مروّجہ طرزِ نگارش کو ترک کر کے آرامی حروف اختیار کئے اور اس طرح پہلوی زبان کی اصلاح کی۔ چونکہ مانوی کتابیں اکثر عمدہ رسم الخط میں لکھی جاتی تھیں اور بعض دفعہ تصویروں سے بھی مزین ہوتی تھیں اس لئے بعد میں مانی کا نام ایرانی روایات میں مصوّر کی حیثیت سے مشہور رہا اور آج تک "ارژنگِ مانی" کے ذریعے ادبی حلقوں میں موسوم ہے۔

شاہ پور کی وفات کے بعد (۲۷۲) اس کا لڑکا ہرمزد اوّل تخت نشین ہوا۔ اس نے مانی کے متعلق اپنے باپ کی پالیسی کو برقرار رکھا اور آزادیٔ تبلیغ کے عہد کی تجدید کی۔ لیکن وہ زیادہ دیر تک حکومت نہ کر سکا اور ۲۷۳ عیسوی میں فوت ہوگیا۔ ممکن ہے کہ زرتشتی موبدانِ موبد نے سازش کی ہو اور اس کو مروا دیا گیا ہو۔ وجہ کچھ بھی ہو یہ حقیقت معلوم ہوتی ہے کہ مانی کا وجود اور بادشاہوں کا اس کی سرپرستی کرنا موبدان موبد کے لئے جو مزدیسنا کے احیاء کی کوشش میں مصروف تھا اور خواہشمند تھا کہ وہ ایک ریاستی مذہب کی حیثیت اختیار کرے ایک کانٹا تھا۔ اس لئے اس نے سازش کی اور ہرمزد کے بعد بہرام اول تخت نشین ہوا اگرچہ شاہ پور نے اپنے لڑکے نرسی کے حق میں وصیّت کی تھی۔ بہرام نے تخت پر بیٹھنے کے تیسرے سال (۲۷۶) مانی اور اس کے متبعین پر سختیاں شروع کر دیں۔ مانی نے بھاگ جانے کی کوشش کی لیکن بادشاہ نے عین اس وقت جبکہ وہ جہاز پر سوار ہونے ہی والا تھا اس کو واپس بلانے کا پیغام بھیج دیا۔ مانی کو یقین تھا کہ اب اس کا انجام اچھا نہیں مگر اس کے باوجود اس کے لئے واپس آنے کے سوائے اور کوئی چارۂ کار نہ تھا۔ چنانچہ وہ واپس بادشاہ کے پاس حاضر ہوا۔ موبدان موبد کے الزام لگانے پر

بادشاہ نے اسے زرتشتی مذہب کی مخالفت کرنے کی بنا پر عمر قید کی سزا دی۔ ۲۶ دن تک وہ قید خانہ میں مشقتیں جھیلتا ہؤا مر گیا۔

مانی کے نظامِ اخلاق کی بنیاد عرفانیوں کی طرح اس کے نظریۂ نوعیّت و تخلیق کائنات پر مبنی ہے۔ مانی صحیح معنوں میں خالص ثنویت کا علمبردار تھا۔ اس کے نزدیک دو ازلی اور حقیقی چیزیں ہیں، نور اور ظلمت جن کی آمیزش سے یہ کائنات وجود میں آئی۔ مانی کے ہاں نور و ظلمت کا وہ مفہوم نہیں جو ہماری زبان میں مروّج ہے بلکہ اس کی مراد درحقیقت دو مختلف اور متضاد وجود ہیں جو شہرستانی کے الفاظ میں "لایزالی قدیم، حساس ودرّاک، سمیع و بصیر ہیں نفس، صورت اور فعل میں متضاد اور خاص جگہوں (حیزّ) میں قائم ہیں اسی طرح جس طرح کوئی شخص یا سایہ جگہ گھیرتے ہیں"۔ نور جوہر کے لحاظ سے نیک، فاضل، کریم، پاک خوشبو اور خوش منظر ہے، نفس کے لحاظ سے خیر، حکیم، نافع اور عالم ہے اور اس کا ہر عمل صلاح و خیر، نظام و اتفاق کا باعث۔ اس کے برعکس ظلمت جوہر کے لحاظ سے قبیح، ناقص، خبیث، منتن الریح، زشت منظر ہے، نفس کے لحاظ سے شریر، لئیم، سفیہ، ضارّ، جاہل اور اس کا ہر فعل شر و فساد، غم و ابتری و اختلاف کا باعث۔ مانیوں کی ایک کتاب میں ان کے اختلافات کی مثال یوں بیان کی گئی ہے۔ "یہ دونوں جن (یعنی بنیادی وجود) آپس میں اس طرح مختلف ہیں جس طرح بادشاہ اور سؤر۔ نور ایک شاہی محل میں مکین ہے جو اس کے عین مطابق ہے۔ ظلمت سؤر کی طرح کیچڑ میں مقیم ہے اور اس کی خوراک گندگی اور غلاظت ہے اور اس میں وہ خوش ہے"۔ شجرِ حیات اور شجرِ موت کی تشبیہ بھی کہیں کہیں استعمال کی گئی ہے۔ عالمِ نور غیر محدود ہے اور وہ تین سمتوں یعنی شمال، مشرق اور مغرب میں پھیلا ہؤا ہے۔ عالمِ ظلمت صرف سمت اسفل ہیں۔ دونوں عالم ایک دوسرے سے متصل واقع ہیں اور ابنِ ندیم کی روایت کے بموجب ان کے درمیان کوئی حاجز

یعنی پردہ نہیں۔

عالمِ نور کا مکین ملک جنان النور یعنی اللہ تعالےٰ ہے۔ اس کے پانچ اعضا یعنی صفات ہیں، حلم، علم، عقل، غیب، فطنتہ[1]۔ اس کے مقابل عالمِ ظلمت ہے جہاں پلیدی، بدی، شرارت و مردگی مکین ہے، جہاں گلا گھونٹنے والا دھواں، تباہ کرنے والی آگ، باد و آب سموم، غرض تاریکی ہی تاریکی ہے۔ اسی ظلمات میں ابلیس وجود پذیر ہُوا۔ وہ ازلی نہیں لیکن جن اجزا سے اس کا وجود بنا وہ عناصر ازلی ہیں۔ ابلیس نے عالمِ وجود میں آتے ہی سب طرف تباہی اور فساد پھیلا دیا۔ پھر اچانک اس کی نظر عالمِ نور کی وسعت پر پڑی۔ اس کو دیکھتے ہی وہ کپکپا اٹھا۔ اس نے محسوس کیا کہ اس عالم میں کچھ نہ کچھ پسندیدہ چیز ہے جس کو حاصل کرنے کے لئے اس نے عالمِ نور پر حملہ کرنے کا قصد کیا۔ اس تمثیل سے مقصد یہ تھا کہ دنیا میں بدی اور شر کا حقیقی باعث ضبطِ نفس کی عدم موجودگی اور حیوانی خواہشات کی تکمیل میں عدم مزاحمت ہے۔ ابلیس کے اس حملے سے عالمِ نور اور عالم ظلمت کا طبعی اور فطری سکون درہم برہم ہو گیا۔ ان دونوں کا اپنے اپنے حلقوں میں قائم و دائم رہنا عین فطرت ہے اور ان کی آمیزش ایک غیر فطری عمل جس کے باعث اضطراب، بے چینی، فساد، شر و بدی کا پیدا ہونا ناگزیر ہے۔ یہ حملہ کیسے ہُوا؟ مانی کی مسلّمہ رائے یہ ہے کہ عالمِ ظلمت کے مکین ابلیس نے ارادۃً اور پورے سوچ بچار کے بعد عالمِ نور پر حملہ کیا

---

[1] یہ صفات ابنِ ندیم سے ماخوذ ہیں۔ مغربی محققین نے ان پانچ صفات کو مختلف حیثیت سے بیان کیا ہے اور ان کا ماخذ سریانی زبان کے چند دریافت شدہ مانوی تصنیفات کے کاغذات ہیں۔ ان کے نزدیک پانچ صفات یہ ہیں:

(۱) ادراک (۲) عقل (۳) فکر (۴) تامل یا قوتِ متخیلہ (۵) ارادہ یا نیت۔

لیکن شہرستانی نے ملل والنحل میں ذکر کیا ہے کہ بعض مانویوں کے نزدیک یہ امتزاج برسبیلِ اتفاق نہ بہ قصد و اختیار" واقع ہُوا لیکن اگر اس تمثیل کی حقیقی روح کو سامنے رکھا جائے تو یہ ماننا پڑے گا کہ اگر یہ امتزاج محض اتفاقاً ہو تو اس میں کسی قسم کی اخلاقی معنویت باقی نہیں رہتی۔ اگر نیکی اور بدی کی روحیں محض اتفاق اور بغیر اختیاری قصد کے ایک دوسرے سے دست و گریباں ہوگئیں تو پھر انسانی زندگی میں شر کے خلاف تمام جد و جہد بیکار سی ہو جاتی ہے اور مانی کا سارا فلسفہ اخلاق محض بے معنی سا رہ جاتا ہے۔

جب ابلیس نے عالمِ نور پر حملہ کیا تو اس عالم کے مکینوں کے پاس کوئی ذریعۂ دفاع نہ تھا کیونکہ وہ تو بنائے ہی امن اور سکون کے لئے تھے۔ وہاں بادِ سموم نہ تھی کہ جس سے ان حملہ آوروں کا مقابلہ کیا جاتا۔ وہاں جلتی ہوئی آگ نہ تھی جس میں ان کو جلا دیا جاتا وہاں دھواں نہ تھا جس میں ان کو حملے کرنے کے نااہل بنا دیا جاتا جب ملک جنان النور (یا دوسری اصطلاح میں پدرِ عظمت) نے اپنے مکینوں کی بے بسی دیکھی تو اس نے مقابلے کے لئے ایک نئی مخلوق کا تصوّر کیا۔ اس طرح پدرِ عظمت نے مادرِ حیات اور مادرِ حیات نے انسان القدیم کو موجود کیا۔ یہاں دو باتیں قابلِ غور ہیں۔ انسان قدیم اور انسان اوّلین دو مختلف اصطلاحیں ہیں۔ انسان الاوّل سے مراد وہ آدم ہے جو انسانوں کا ابوالآبا مشہور ہے۔ انسان قدیم درحقیقت نہ آدم ہے اور نہ انسان، بلکہ ایک خالص روحانی وجود ہے جو ایک حیثیت میں خدا بھی ہے یا جسے خدا کا ظل یا عکس کہا جا سکتا ہے۔ مانیوں کی مناجات میں کئی جگہ اسی "انسان القدیم" سے دعا مانگی گئی ہے۔ عرفانیوں کی تمثیلی حکایات میں ہم دیکھ چکے ہیں کہ اُنہوں نے ایک

لہ ابن ندیم نے انسان قدیم کی اصطلاح کے ساتھ ساتھ "مقدس آدم" اور (باقی اگلے صفحہ پر)

ایسی نیم ربّانی شخصیت کا تصوّر پیش کیا تھا جسے وہ "صوفیا" کا نام دیتے ہیں اور اسی صوفیا (یعنی تصورِ مادر) سے اس کالڑکا نمودار ہوا جو اپنے آپ کو خدا سمجھ بیٹھا۔ صوفیا کے عمل ہبوط ہی سے عرفانیوں کے نزدیک نور اور ظلمت کی آمیزش کا آغاز ہوا تھا عرفانیوں کی ایک تثلیث تھی جس میں مرقیون نبی کے الفاظ میں خدائے برتر، خیر یا بانی، عوفیا یعنی مادر اور خدائے محدود شامل تھے۔ ایسی تثلیث عیسائیوں نے پیش کی جس میں خدا، ماں اور بیٹا (یا موجود اصطلاح میں باپ۔ بیٹا اور روح القدس) شامل تھے۔ یہ تصورِ تثلیث چونکہ اس زمانے میں مروّج تھا اس لئے انہوں نے اسے بطور مصالحت قبول کر لیا۔ یہی تثلیث مانی نے بھی پیش کی اور اس کی روح بالکل عرفانی تمثیلوں سے مشابہ تھی بعض مغربی محققین نے دعویٰ کیا ہے کہ مانی کا نظام تمامتر عیسائیت کا چربہ ہے۔ لیکن یہ واقعیت کے خلاف ہے۔ بلکہ یوں کہنا زیادہ مناسب اور درست ہوگا کہ عیسائیوں کی کتب اناجیل اور عقائد اور مانی کا نظامِ اخلاق وغیرہ ایک ہی ماحول کی پیداوار ہیں اور دونوں ایک ہی منبع اور سرچشمہ سے سیراب ہوئے۔

دوسرے اگرچہ اس تثلیث میں خدا، مادر اور فرزند تینوں موجود ہیں لیکن عیسائیت کی طرح ان تینوں میں کوئی رشتۂ مناکحت موجود نہیں۔ خدا اور مادر سے اسی طرح فرزند کا وجود صادر ہوتا ہے جس طرح حکیم سے حکمت پیدا ہوتی ہے اور ناطق سے نطق۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ ماقبل) "مقدس روح" کے الفاظ استعمال کئے ہیں۔ شہرستانی نے ان کی جگہ صرف "ملکے از ملائکہ" کہا ہے بخواست توانست میں جو مانیوں کا اعتراف نامہ ہے انسان قدیم کو اہورمزد کا نام دیا گیا ہے۔ مانیوں کے ہاں بعض جگہ ملک جنان النور کے لئے زروان کا نام بھی ملتا ہے۔ اس سے بعض محققین نے یہ اندازہ لگایا ہے کہ مانی کے زمانہ میں زرتشتی مذہب پر زروانیت کا اثر بہت زیادہ تھا۔

مانی کے کلام میں اس کام کے لئے لفظ "کُن" مستعمل ہوا ہے۔ پدرِ عظمت نے کُن کہا اور وہ موجود ہو گیا۔

انسانِ قدیم کو پانچ زندگی بخش اجزا سے مسلح کیا گیا تاکہ وہ ابلیس کا مقابلہ کرسکے۔ یہ پانچ اجزا آگ، پانی، نور، ہوا اور نسیم (یا ایتھر)[1] ہیں لیکن جب ان پانچ عناصر سے مسلح ہو کر انسان قدیم ابلیس (یا کئی جگہ ابلیس کی ذریّت) سے مقابلہ کرنے کے لئے میدان میں اُترا تو اس نے محسوس کیا کہ وہ ان کی قوت کا مقابلہ نہ کرسکے گا۔ اس پر اس نے ان پانچ عناصر کو شاہِ ظلمات کے آگے ڈال دیا اور وہ ان کو نگل گیا اسی طرح جس طرح ایک شخص اپنے دشمن کو روٹی میں زہر قاتل ملا کر کھلادے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ابلیس کی طبعی قوت جو عالم ظلمات سے حاصل تھی اور جس کا فطری تقاضا شر اور بدی، فتنہ و فساد تھا وہ نور اور نیکی، امن و سکون کی آمیزش سے کم ہو گئی۔ اسی آمیزش سے ہماری مادی کائنات کے پانچ عناصر وجود میں آئے جن میں خیر و شر، نور و ظلمت، امن و فساد، سکون و حرکت کی متضاد صفتیں پائی جاتی ہیں۔ ان ہی عناصر سے یہ کائنات تعمیر ہوئی۔ نہ صرف حیوانی اور نباتی زندگی بلکہ خالص مادی اشیاء مثلاً پتھر اور لوہا بھی کچھ نہ کچھ نورانی اجزا اپنے اندر رکھتے ہیں۔ پس مانوی فلسفہ میں مادی، نباتی، حیوانی اور روحانی تقسیم موجود نہیں کیونکہ اس میں کائنات کا ہر جزو اس نور و ظلمت کی کش مکش میں برابر کا شریک ہے۔ حیوانوں میں نورانی اجزا انسانوں اور نباتات اور مادے سے نہ کم ہیں اور نہ زیادہ۔ فطرت کے سبھی طبقات اس معاملہ میں ویسے ہی مادی بھی کہلائے جاسکتے

---

[1] شہرستانی نے نور کی پانچ اجناس بیان کی ہیں جن میں سے چار ابدان اور ایک ان ابدان کی روح۔ چار بدن یہ ہیں۔ نور۔ نار۔ باد۔ آب اور ان کی روح "نسیم" ہے جو ان بدنوں میں حرکت کرتی ہے۔ (صفحہ ۲۶۰)

ہیں جس طرح روحانی۔

اس مقابلہ میں انسان قدیم ہار گیا جب اسے ہوش آیا تو اس نے ملک جنان النور سے مدد کی درخواست کی۔ اس پر بانِ اعظم و روح زندہ وجود میں آئے انہوں نے انسان قدیم کی نورانی طاقت کو بحال کیا۔ اگرچہ ابلیس نے اس کے پانچ عناصر کھائے تھے لیکن اس کی فطری نورانیت کو کوئی گزند نہ پہنچا تھا۔ اب وہ کشورِ ظلمات میں اترا اور پانچ ظلماتی عناصر (ضباب۔ ابریق۔ سموم۔ سَم۔ ظلمت) کی جڑوں کو کاٹ ڈالا تاکہ ان کی نشو و نما ہمیشہ کے لئے ختم ہو جائے۔ اس کے بعد وہ میدانِ جنگ میں واپس آیا اور قوائے ظلمت کو قید کر لیا۔ اس طرح قوائے ظلمات کا عالمِ نور پر پہلا حملہ درحقیقت ناکام بنا دیا گیا۔ لیکن اس سے آفاقی مسائل حل نہیں ہوتے۔

اصل معاملہ یہ نہیں تھا کہ شاہِ ظلمات کی قوتِ تخریب و فساد کو ختم کیا جائے بلکہ یہ تھا کہ وہ عناصر نورانی جو عالمِ ظلمات کے قبضہ میں آچکے ہیں ان کو کس طرح دوبارہ عالمِ نور میں واپس لایا جا سکے۔ اسی دُہری کوشش کا نتیجہ جو ملک جنان النور اور اس کے پیدا کردہ ارواح نورانی نے مل کر کی یہ کائنات ہے۔ اس کی تخلیق کا مقصد ہی یہ ہے کہ ان دو متضاد عناصر کو جو ابتدائی حملہ کے وقت ایک دوسرے میں مل گئے تھے علیحدہ ہو جائیں۔ یہ پہاڑ۔ زمین، آسمان اس تمثیل کے مطابق انسان قدیم نے ابلیس کی ذریات کے جسموں کے ٹکڑوں سے بنائے۔ لیکن جو ذرات نور ابلیس اور اس کی ذریت میں باقی رہ گئے ان کی تحصیل کے لئے ملک جنان النور یعنی پدرِ عظمت نے پیامبر یا "رسولِ ثالث" کو پیدا کیا۔ یہ رسولِ ثالث عالمِ ظلمات کی ذریات کے سامنے پیش ہوا تو دیوں کو عورت معلوم ہوا اور عورتوں کو نوجوان مرد اور اس کو دیکھ کر جذبات سے متاثر ہو گئے اور انہوں نے اپنے وجود سے اجزائے نور کو نکالنا شروع کیا۔ لیکن ان اجزائے نور کے ساتھ ساتھ "گناہ" بھی جو ان کے وجود کا

ایک جزو تھا باہر نکل آیا۔ لیکن پیامبر نے اپنے آپ کو اس گناہ کے اثر سے محفوظ کر لیا اور خالص نور کو حاصل کرنے میں کامیاب ہؤا۔ نور چاند اور سورج میں منتقل ہو گیا اور گناہ کا حصّہ کچھ سمندر پر اور کچھ زمین پر گرا۔ جو حصّہ زمین پر گرا وہ درختوں میں تبدیل ہو گیا اور اس طرح نباتات عالمِ وجود میں آئیں۔ اس کے بعد اسی طرح حیوانات پیدا ہوئے۔ تب ابلیس کو محسوس ہؤا کہ اس طرح وہ تمام روشنی جو اس نے حاصل کی تھی اس کے ہاتھ سے نکل جائے گی۔ اس صورتِ حال سے نپٹنے کے لئے ابلیس نے آدم کو پیدا کیا جس میں وہ تمام روشنی جو عالمِ ظلمات نے عالمِ نور سے حاصل کی تھی مرکوز کر دی۔ اس کے بعد حوّا پیدا ہوئی۔ لیکن اس میں نوری ذرّات آدم سے مقدار کے لحاظ سے کم تھے۔ آدم صحیح معنوں میں عالمِ اصغر تھا جس میں روح اور مادہ، نور اور ظلمت کا امتزاج تھا۔ ان دونوں یعنی آدم و حوا کی اصل عفریتی یا ابلیسی تھی اگرچہ ان کے وجود میں نور بھی شامل تھا۔ آدم کو اصلی حقیقت سے آگاہ کرنے کے لئے یسوع نورانی عالمِ نور سے اس کے پاس آیا اور اس کو شیاطین کے اثر سے محفوظ کیا۔ اب آدم نے اپنے اوپر نگاہ کی اور اپنی حقیقت کو سمجھا اور اس حالت کو محسوس کیا جس میں وہ مبتلا کیا گیا تھا۔ اسی یسوع نے آدم کو سیدھا کھڑا ہونا اور شجرِ حیات کا پھل چکھنا سکھایا۔ پھر آدم نے دیکھا اور فریاد کی اور کہا "نفرین ہے میرے جسم کے پیدا کرنے والے پر جس جسم کے اندر میری روح مقیّد کر دی گئی ہے اور لعنت ہے ان باغیوں پر جنہوں نے مجھے غلامی میں ڈلوایا"۔ یہ یسوع درحقیقت وہ عیسٰی نہیں جو عیسائیت کے بانی کہے جاتے ہیں بلکہ عرفانیوں کے "نجات دہندہ" کی آواز بازگشت ہے۔ اس کے علاوہ ابنِ ندیم اس روایت کا ذمہ دار ہے کہ مانی کے نزدیک یہ عیسٰی (نعوذ باللہ) شیطان تھا لیکن ایک روحانی نجات دہندے (یسوع) کا تصوّر اس کے ہاں ضرور موجود ہے اور یہی نجات دہندہ تھا جس نے آدم کو شجرِ حیات کا پھل کھلا کر اس پر معاملات کی

حقیقت اور زندگی کی تلخیوں کو واشگاف کیا۔[1] اس کا احساس ہوتے ہی آدم کے سامنے اس مشکل سے بچنے کا راستہ بھی عیاں ہو گیا اور اسی مقصدِ اعلیٰ کے حصول کے لئے مانی نے اپنا فلسفۂ اخلاق تعمیر کیا۔[2]

مانیوں کے ان افسانوں اور اساطیر کے پردے میں بنیادی طور پر جو تصورات پوشیدہ ہیں ان کو فلسفے کی زبان میں ہم یوں بیان کر سکتے ہیں کہ کائنات کی بنیاد دو اصل قدیم ہیں، ایک خدا اور ایک مادہ یعنی حرکت نامنظم۔ خدا اصل خیر ہے اور مادہ اصل شر۔ خدا نے حرکت نامنظم کو منظم بنانے کے لئے ایک طاقت پیدا کی جسے ہم روح کہہ سکتے ہیں جو مادے کے ساتھ مل گئی۔ اس کے بعد ایک اور طاقت ظاہر ہوئی جس نے روح کی نجات کا کام شروع کیا۔ اس روح کا منبع خدا ہے لیکن جسم سے مل جانے کے باعث وہ اپنی جگہ سے گر کر مادے کے بس میں آگئی ہے اور اپنی اصل اور منزلِ مقصود کو بھول گئی ہے پس نورِ خدا اس کو بیدار اور آزاد کرتا ہے۔

---

[1] بائبل اور قرآن دونوں کی رُو سے شجرِ ممنوعہ کا پھل آدم نے ابلیس کے کہنے پر کھایا تھا۔ لیکن مانی کی تمثیلی حکایت میں یہ عمل "نجات دہندہ" یعنی یسوع کے ہاتھوں وقوع پذیر ہوتا ہے اسی بنا پر شاید ابنِ ندیم نے عیسیٰ کو مانوی الفاظ میں "شیطان" کا لقب دیا تھا۔

[2] اس سلسلے میں ایک بات اور قابلِ ذکر ہے۔ چونکہ آدم کو انسانی مشکلات کی حقیقت اور ان سے بچنے کے لئے صحیح راستے کا علم بھی ہو چکا تھا اس لئے وہ کافی عرصے تک حوّا کے قریب نہ گیا۔ ہابیل اور قابیل جو یہودی، عیسائی اور اسلامی نقطۂ نظر سے آدم اور حوّا کے بیٹے تھے، مانی کے نزدیک حوّا اور ابلیسی طاقتوں کے امتزاج سے پیدا ہوئے تھے۔ لیکن جب کافی عرصے کے بعد آدم نے غفلت میں مبتلا ہو کر حوا سے تعلقات پیدا کئے تو اس سے شیث پیدا ہوئے۔ وغیرہ وغیرہ۔

آدمی روح اور جسم کا مرکب ہے۔ روح کلیتہً عالمِ بالا سے مربوط ہے اور جسم کا تعلق کلّی طور پر عالمِ زیریں سے ہے۔ ان دونوں کا باہمی ربط نفس کے ذریعے سے ہے کہ وہ بھی بلا شبہ عالمِ بالا کے ساتھ تعلق رکھتا ہے لیکن چونکہ جسم کے ساتھ اس کا بھی اتحاد ہے لہٰذا عالمِ زیریں کے ساتھ باندھ دیا گیا ہے۔ عالمِ اصغر (یا عالمِ انسانی) کے اس نظام کا جواب عالمِ اکبر میں موجود ہے کہ وہاں بھی اسی طرح سے حیاتِ ربّانی و نورانی کی آمیزش مادۂ ظلمانی کے ساتھ ہوئی ہے اور جس طرح افرادِ انسانی کو نجات کی حاجت ہے اس کو بھی رہائی کی ضرورت ہے۔ ترکیبِ عالم کے اس مانوی تصوّر نے اخلاق کو ایک عقلی اور مابعد الطبیعی بنیاد پر قائم کر دیا ہے یعنی اخلاقی عمل گویا ایک نہایت چھوٹے پیمانے پر عمل ارتقائے کائنات کی تصویر ہے[1]۔

مانوی نظام میں انسان کی حیثیت، اس کے اخلاقی فرائض اور اس کے مقاصد کے تمام اصول مانوی نظریۂ نوعیت و تخلیقِ کائنات سے وابستہ ہیں۔ چونکہ کائنات کا وجود صرف اس مقصد کے لئے ہوا کہ نور کے اجزا کو قوائے ظلمت کے دستبرد سے محفوظ کیا جائے اور جو عناصرِ نورانی اس آفاقی حادثے کے باعث ابلیس اور اس کی ذریات کے قبضہ میں آچکے ہیں ان کو دوبارہ حاصل کیا جائے، اس لئے اخلاقی اصولوں کی تعمیر کی بنیاد اسی بلند مقصد کے تحت عمل میں آنی چاہئے۔ انسان کے اندر جو روحانی عناصر مضمر ہیں اور جو بدقسمتی سے عناصرِ ظلمت کے ساتھ بُری طرح گھل مل گئے ہیں، ان کو رہا کرنے کے لئے مانی نے لوگوں کے سامنے اپنا نظامِ اخلاق پیش کیا۔ عام طور پر راہبانہ نظاموں اور شاید انہی کے زیرِ اثر دوسرے مذہبوں میں یہ تصوّر موجود ہے کہ انسانی جسم مادی اور ظلمانی ہونے کے باعث ایک عارضی

---

[1] ایران بہ عہدِ ساسانیاں۔ صفحہ ۲۴۷-۸

قید خانہ ہے جس میں روحِ انسانی جس کا مصدر و منبع نفسِ ربانی ہے محبوس ہے۔ لیکن جیساکہ ہم اوپر مانی کا نظریۂ نوعیت کائنات کا مطالعہ کر چکے ہیں اس میں جسم و روح کی یہ تفریق موجود نہیں اگرچہ بعض کتابوں میں ان دونوں کو اس طرح بیان کیا گیا ہے کہ گویا یہ تفریق ان کے ہاں بھی مسلّم ہے۔ مانی کے نزدیک یہ تمیز روح و مادہ کی نہیں بلکہ نور و ظلمت کی ہے اور اگر مادے کو ظلمت کے مترادف کہا جائے تو مادے کا مفہوم اس حیثیت میں ایک فلسفیانہ ہوگا نہ کہ سائنسی۔ نور کے اجزاء جس طرح روح میں ہیں، اس طرح جسم میں بھی موجود ہیں اور مانی کے نظامِ اخلاق کا مقصد چونکہ اجزائے نور کا حصول ہے اس لئے وہ روح سے بھی اسی طرح حاصل کئے جانے چاہئیں جس طرح جسم سے۔ چنانچہ مانوی نظام میں روح محض اس لئے کہ وہ روح ہے قابلِ احترام نہیں۔ کسی چیز کا احترام اگر ہے تو صرف اس بنا پر کہ اس میں نور کی آمیزش کی نسبت کتنی زیادہ ہے۔ چنانچہ وہ لوگ جو مانی کی نگاہ میں شاہ ظلمات کے معادن ہیں، ان کی روح ہمیشہ کے لئے جہنم کی آگ کے سپرد ہوگی۔ الفہرست میں ایک جگہ مذکور ہے کہ حوّا کی دو بیٹیاں تھیں ان میں سے ایک کی روح میں نور اور حکمت کی کثرت تھی اور دوسری میں یہ عناصر بالکل مفقود اور اس لئے ظلماتی ہونے کی بنا پر وہ جہنم کے سزاوار۔ ہر انسان دو مختلف خاصیتوں کا حامل ہے ان میں سے ایک اسے کائنات نور کی طرف لے جاتی ہے اور دوسری کائنات ظلمت کی طرف اور یہ خاصیتیں جسم میں بھی ویسی ہی موجود ہیں جیسی کہ روح میں۔

ابنِ ندیم نے لکھا ہے کہ مانویوں کے مطابق نیک آدمی کی موت کے بعد سورج چاند اور روشن دیوتا اس کے جسم کے اجزائے نور مثلاً پانی، آگ اور ہوا وغیرہ کو نکال لیتے ہیں اور اس عمل کے بعد اس کا باقی ماندہ جسم جہنم کے سپرد کر دیا جاتا ہے چونکہ اب وہ محض ظلماتی رہ گیا ہے۔

اگرچہ تمام انسانوں کا مقصدِ حیات یہی ہے کہ وہ نور کے اجزائے پاکیزہ کو ظلمات کے اجزائے خبیثہ سے علیحدہ کرنے میں مدد دیں لیکن فطرتی صلاحیتوں کے اختلاف کے باعث یہ ممکن نہیں کہ سبھی انسان ایک ہی طرح کی عملی زندگی اختیار کریں۔ اس اصول کو مدِ نظر رکھتے ہوئے مانی نے اپنے پیروؤں کو پانچ مختلف حصوں میں تقسیم کیا۔ معلمون۔ مشمسون۔ قسیسون۔ صدیقون۔ سماعون (نیوشندگان)۔ لیکن عام طور پر دو ہی گروہ مشہور ہیں، صدیقون[1] یا وزیدگاں اور نیوشندگان۔ ان میں سے ہر ایک کی تعداد کچھ عرصے تک تو مقرر رہی لیکن بعد میں اس پر قائم رہنا مشکل ہو گیا اور اس لئے یہ تعداد بدلتی رہی۔ لیکن وزیدگان کی حیثیت مانوی مذہب میں عیسائی کلیسا کے عالم یا برہمنوں کی طرح نہ تھی۔ اس کے ذمہ مذہبی رسوم کی ادائیگی کا بار یا فرض نہ تھا جو ان کے علاوہ اور کوئی نہ کر سکے اور نہ ان کے ساتھ کسی قسم کی مذہبی اجارہ داری مخصوص تھی۔ ان کی خصوصی صفت صرف یہ تھی کہ وہ اپنے دین کے علم میں دوسروں سے فائق تھے اور اپنے دینی مطالبات اور تقاضوں کو ادا کرنے میں دوسروں سے بڑھ چڑھ کر حصّہ لیتے تھے اور اپنے اوپر وہ چیزیں بھی حرام کر لیتے تھے جو نیوشندگان کے لئے جائز اور حلال تھیں۔ یہ حلال و حرام کی تمیز مانیوں کے ہاں تین مہروں کے نام سے موسوم تھی۔ پہلی مہر دہان تھی یعنی کفر آمیز اور ناپاک کلام اور حرام اشیاء کے استعمال سے پرہیز۔

---

[1] صدیق کے لفظی معنی سچے کے ہیں لیکن مانویوں میں جو لفظ رائج تھا وہ سریانی زبان کا زدّیق تھا جس کے معنی نیک کے ہیں اور یہی لفظ تھا جس سے بعد میں لفظ زندیق بنا جو پہلے ساسانیوں کے عہد میں مانویوں کے لئے استعمال ہوتا رہا اور بعد میں مسلمانوں میں بھی اسی مفہوم میں بولا جاتا رہا۔ لیکن کچھ عرصے کے بعد زندیق، زنادقہ اور زندقہ ہر اس فرقے پر چسپاں کیا جانے لگا جو مروّجہ اسلامی عقائد کے خلاف تھا۔

دوسری مہر دست یعنی ہاتھوں کو ان تمام کاموں سے روکنا جن سے نور کو ضرر پہنچے اور تیسری مہر دل یعنی ناپاک اور شہوانی خواہشات سے پرہیز کرنا۔ ان تین عملی مہروں کے احکام وزیدگاں اور نیوشندگاں کے لئے مختلف تھے۔ وزیدگاں کو اجازت نہ تھی کہ ایسا پیشہ اختیار کریں جس سے عناصر کو ضرر پہنچے یا دولت کی تلاش کریں یا دنیاوی آسائشوں کے درپے ہوں۔ گوشت کھانا ان کے لئے ممنوع تھا اور نباتات کا اکھاڑنا بھی ان کے لئے گناہ تھا کیونکہ اس طرح نباتات کے اجزائے نور کے ضائع ہونے کا امکان ہے۔ ان کے لئے شراب بھی حرام تھی۔ بقول بیرونی انہیں تاکید تھی کہ ایک دن کی خوراک اور ایک سال کے کپڑوں سے زیادہ اپنے پاس کچھ نہ رکھیں۔ تجرّد کی زندگی ان کے لئے ناگزیر تھی کیونکہ مانی کے نزدیک زندہ چیزوں کی ہلاکت اور افزائش نسل دونوں نور اور ظلمت کی آمیزش کو برقرار رکھنے میں مددگار ہوتے ہیں اور اس لئے مقاصدِ حیات کے منافی۔ ان کی زندگی کا مقصدِ وحید یہ تھا کہ لوگوں کو راہِ راست کی تلقین کرتے رہیں اور اس لئے وہ ہمیشہ سفر میں رہتے تھے۔ نیوشندگان کے لئے قواعد اتنے سخت نہ تھے۔ دنیاوی کام کرنے کی انہیں پوری اجازت تھی۔ ان کے لئے گوشت کھانا حلال تھا مگر اپنے ہاتھ سے کسی جانور کو ذبح کرنا ممنوع تھا۔ شادی کی بھی اجازت تھی لیکن ان کے لئے عام ہدایت تھی کہ وہ دنیا سے دل نہ لگائیں اور بلند اخلاقی معیار اور مقصدِ حیات کو ہمیشہ نگاہ کے سامنے رکھیں۔ نیوشگاں کے مختلف فرائض میں یہ چیز بھی شامل تھی کہ وہ وزیدگاں کیلئے ساگ پات پکا کر ان کے سامنے رکھیں اور ان کی دیگر ضروریات کی ذمہ داری بھی انہی پر تھی۔ جب کھانا ان کے سامنے رکھا جاتا تو وہ پہلے دعا کرتے اور اناج کو مخاطب کر کے کہتے کہ نہ میں نے تمہیں اگایا، نہ کاٹا، نہ پلیسا اور نہ آگ پر رکھا۔ کسی دوسرے نے یہ تمام کام کئے اس لئے میں تمہارے کھانے میں بالکل بے گناہ ہوں۔ اس کے بعد نیوشندگان کے لئے دعا کرتے کہ نباتات اور اناج کے حاصل کرنے میں جو گناہ ان سے سرزد ہوا ہے خدا اس کو معاف کرے۔ زکوٰۃ دینا، روزہ رکھنا اور نماز پڑھنا سب کے لئے فرض تھا۔ مہینے میں سات دن روزہ رکھا جاتا تھا اور دن رات

میں چار نمازیں ہوتی تھیں۔ نماز سے پہلے پانی کے ساتھ مسح کیا جاتا تھا۔ اگر پانی میسر نہ ہو تو ریت یا کوئی اور اسی قسم کی چیز مسح کے لئے استعمال کی جاتی تھی۔ ہر نماز میں بارہ دفعہ سجدہ کیا جاتا تھا۔ نیوشگاں اتوار کو اور نیدگاں پیر کو مقدّس مانتے تھے اور اس دن روزہ رکھتے تھے۔ خیرات کا دینا واجب تھا لیکن غیر مانویوں کو روٹی اور پانی دینا منع تھا کیونکہ اس طرح اجزائے نور اور اجزائے ظلمت کی آمیزش کا اندیشہ تھا۔ لیکن کپڑا یا نقد یا کوئی اور چیز جو ان کے نزدیک نور سے خالی ہو دینے میں مضائقہ نہ تھا۔ جادو اور بُت پرستی کی بہت سختی سے ممانعت کی گئی تھی۔

ابنِ ندیم نے مانویوں کی نماز کے چند الفاظ نقل کئے ہیں جو ذیل میں درج کئے جاتے ہیں:

۱۔ مبارک ہے ہمارا ہادی، فارقلیط، نور کا پیغمبر، مبارک ہیں اس کے محافظ فرشتے اور قابلِ ستائش ہیں اس کے نورانی گروہ۔

۲۔ قابلِ ستائش ہو تم اے نورِ مجسم مانی، ہمارا ہادی، نورانیت کا مصدر و منبع شاخِ حیات، وہ شجرِ عظیم جو سرتاپا بیماریوں کے لئے اکسیرِ اعظم ہے۔

۳۔ میں صدقِ دل اور سچی زبان سے خدائے بزرگ و برتر، منبع و مصدرِ انوار کے سامنے سجدہ ریز ہوتا ہوں اور اس کی حمد کرتا ہوں۔ تم ہی قابلِ ستائش و عبادت ہو، اور یہ مبارک و سعید دنیا جو تمہارے ہاتھوں ظاہر ہوئی قابلِ تعریف ہے۔ وہ تمہاری عبادت کرتا ہے جو تمہارے نورانی و مقدّس گروہ، تمہارے کلمے تمہاری قوت و شوکت کی اور ہر اُس چیز کی جو تمہیں اچھی معلوم ہوتی ہے تعریف کرتا ہے کیونکہ تم ہی وہ خدا ہو جو سراسر صداقت زندگی اور تقدّس ہے۔

۴۔ میں ان تمام منور فرشتوں، تمام روشنیوں اور تمام نورانی گروہوں کے سامنے سجدہ ریز ہوتا ہوں جو خدائے عظیم و برتر کے حکم سے موجود ہوئے ہیں۔

۵- میں ان تمام عظیم و مقدس گردہوں اور نورانی دیوتاؤں کے سامنے سجدہ ریز ہوتا ہوں جنہوں نے اپنی حکمت و دانائی سے ظلمت کے تاریک و محیط پردوں کو اٹھا دیا اور ان پر قابو پایا۔

۶- میں قوت و عظمت کے باپ، صاحب جلال و نور کے سامنے سجدہ ریز ہوتا ہوں۔

ان دعاؤں میں عرفانیوں جیسی قنوطیت اور دنیا بیزاری کا شائبہ بھی موجود نہیں۔ اگرچہ یہ صحیح ہے کہ مانی کا نظریۂ کائنات و تخلیقِ آدم بہت کچھ اسی ماحول کی پیداوار ہے جس میں عیسائیت نے آنکھ کھولی اور جس سے اس نے مصالحت بھی کی لیکن جہاں تک توبہ و استغفار اور گناہ کا تصور ہے اس معاملہ میں مانی کا نظریہ بالکل صحت مند تھا اس کا خیال تھا کہ انسان فطری طور پر گناہ کا پلندہ نہیں جس کے لئے کسی ابن اللہ[1] کو کفارہ ادا کرنے کے لئے صلیب پر چڑھ کر قربانی دینی پڑے۔ انسان فطری طور پر گناہ گار نہیں بلکہ کمزور ہے اور اس کے باعث گاہے بہ گاہے اس سے عمداً اور اکثر دفعہ سہواً غلطیاں اور نافرمانیاں ہو جاتی ہیں لیکن اگر وہ اپنی غلطی کو محسوس کرے تو توبہ و استغفار سے اپنی کوتاہیوں کے نتائج سے بچ سکتا ہے۔ مانویوں کا عقیدہ تھا کہ توبہ سے معافی ہو جاتی ہے کیونکہ آدمیوں کو اس کے گناہوں کے سبب سزا نہیں ملتی بلکہ گناہوں پر نادم نہ ہونے پر سزا ملتی ہے۔ قرآن میں آدم کی لغزش کا ذکر اس طرح کیا گیا ہے کہ

---

[1] مانوی کتابوں میں ایک جگہ مانی کے لئے "ابن اللہ" کا لفظ ملتا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں نبیوں اور رسولوں کے لئے یہ لفظ عام طور پر مستعمل ہوتا تھا اور اس میں وہ مفہوم پوشیدہ نہیں تھا جو بعد میں عیسائیوں نے عرفانی تماثیل کے زیر اثر اور اپنے زمانے کے رجحانات سے مصالحت کرنے کے لئے اختیار کیا۔

جب اس نے نافرمانی سے توبہ کرلی اور وہ قبول ہوئی تو گویا وہ اپنی نافرمانی پر عذاب کا مستحق نہ رہا۔ گناہ گاری کا جو داغ اس کے دامن پر لگ گیا تھا وہ دھو ڈالا گیا۔ عیسائیوں کے ہاں اس کے برعکس یہ تصور موجود ہے کہ گناہ کا داغ نہ صرف یہ کہ آدم کے ساتھ ہمیشہ کے لئے لگا رہا بلکہ اس کا اثر تمام بنی آدم میں تاقیامت موجود رہے گا اور ان کی تمام اخلاقی کوششیں اس داغ کو دور نہیں کر سکتیں۔ بائبل میں آتا ہے کہ آدم کو جنت سے زمین پر بھیجنا اسی گناہ کی سزا کے طور پر تھا چونکہ یہ دُنیا دارالعذاب ہے۔ مانی کے پیرو ہر نماز میں کہتے ہیں کہ "یہ دُنیا مبارک و سعید ہے جو خدائے نور کے ہاتھوں عالمِ وجود میں آئی"۔ اسلام میں توبہ کا مفہوم یہی ہے کہ انسان سے ایک غلطی سرزد ہوئی لیکن اس پر ندامت سے وہ اپنے خدا کی طرف پلٹ آتا ہے ؎

این درگہ ما درگہ نومیدی نیست
صد بار اگر توبہ شکستی باز آ

ایک جگہ قرآن میں صحیح مومن کی تعریف ان الفاظ میں کی گئی ہے:

التائبون العابدون الحامدون	توبہ کرنے والے اس کی عبادت کرنے والے
السائحون الراکعون الساجدون	اس کی تعریف کرنے والے اس کی خاطر زمین
الآمرون بالمعروف والناھون	میں گردش کرنے والے، بدی سے روکنے
عن المنکر والحافظون لحدود اللہ	والے اور اللہ کی حدود کی حفاظت کرنے
وبشر المومنین (۹ : ۱۲)	والے ان مومنین کو خوشخبری دیدو۔

جس انداز سے یہاں لفظ "تائبون" استعمال ہوا ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اہلِ ایمان کی صفت ہے کہ وہ ایک ہی مرتبہ نہیں بلکہ ہمیشہ توبہ کرتے رہتے ہیں اور اسی پلٹ آنے میں ظلمات سے نور کی طرف رجوع کرنے میں ان کا علو شان مضمر ہے۔ اس کے علاوہ قرآن میں اس چیز کو تسلیم کیا گیا ہے کہ انسان اپنی کمزوری کے باعث اکثر غلط

راستے پر گامزن ہو جاتا ہے لیکن اگر اس کا بنیادی رشتہ خدا سے قائم رہے اور وہ اپنی غلطیوں پر نادم ہوتا رہے تو وہ خسران سے بچ جاتا ہے:

ان تجتنبوا کبائر ما تنہون عنہ نکفر عنکم سیأتکم۔ (۴: ۳۱)
اگر تم ان بڑے بڑے گناہوں سے پرہیز کرتے رہو جن سے تمہیں منع کیا جا رہا ہے تو تمہاری چھوٹی موٹی برائیوں کو ہم تمہارے حساب سے ساقط کر دینگے۔

اس آیت سے گناہوں کو دو حصوں میں تقسیم کرنا، صغائر و کبائر مستنبط نہیں ہوتا بلکہ صحیح مفہوم یہی معلوم ہوتا ہے کہ دینِ حق کے چند بنیادی تقاضے ہیں اور چند مضمرات۔ اگر انسان ان بنیادی تقاضوں کو ہمیشہ سامنے رکھے اور ان کے مطابق عمل کرنے کی کوشش کرے تو اس سلسلہ میں اس کی فروگذاشتیں قابلِ سزا متصور نہیں ہونگی اور پھر اس کے علاوہ ان کوتاہیوں کے باوجود اس کے نیک اعمال کا پلڑا بھاری ہے تو یہ لغزشیں بے معنی ہو کر رہ جاتی ہیں:

ان الحسنات یذھبن السیئات۔ یقیناً نیکیاں بدیوں کو دور کر دیتی ہیں۔

گناہوں کے سلسلے میں مانیوں کی ایک کتاب "خواست توانست" چینی ترکستان[۱] سے دریافت ہوئی ہے جسے ایک قسم کا اعتراف نامہ کہنا چاہیئے اگرچہ اس میں محض اعترافات واستغفارات کے ساتھ ہی ساتھ کچھ مانوی عقائد کی تفصیل بھی موجود ہے۔ اس کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ مانوی اخلاق میں کیا کیا حدود و اصول مقرر کیے گئے ہیں۔

(۱) خدا کے متعلق لکھا ہے کہ خدا کو خالقِ کل یعنی خیر و شر دونوں کا خالق کہنا، کہ خدا ہی ہے جو زندگی کو پیدا کرتا اور فنا کرتا ہے۔۔۔ غلط عقیدے ہیں۔" اے خدا اگر نادانستہ میری زبان سے یا میرے دل میں یہ تصورات آئے ہوں تو میں تیرے ساتھ اس سے پناہ مانگتا ہوں۔ استغفر اللہ[۲]

---

[۱] حاشیہ اس سے اگلے صفحہ پر۔

(۲) اگر ہم نے اپنے ہاتھوں کی دس سانپ کی شکل کی انگلیوں اور بتیس دانتوں سے جاندار چیزوں کو بطور اکل و شرب استعمال کر کے نورانی ذرات کو نقصان پہنچایا ہو اس خشک زمین، پانچ قسم کے حیوانات[1] یا درختوں پر ظلم کیا ہو تو اے خدا میرے گناہوں سے درگذر کر۔ استغفر اللہ

(۳) اگر مجھ سے گزرے ہوئے پیغمبروں (برہان) یا موجودہ صدیقوں کے خلاف کوئی حرکت ہو گئی ہو، اگر خدا کی شریعت کو قبول کر لینے کے بعد اس کی اشاعت میں کوتاہی ہو گئی تو استغفر اللہ

(۴) اگر میں نے کسی جاندار کو تکلیف دی ہو، مارا، ڈرایا یا ناراض کیا ہو تو استغفر اللہ۔

(۵) دس برائیاں جن سے بچنا ضروری ہے درج ذیل ہیں: جھوٹ، دروغ حلفی، ایک غلط کار انسان کی تصدیق کرنا، ایک بے گناہ انسان کو ستانا، غیبت سے دشمنی پیدا کرنا، جادو کے کام کرنا، بہت سے جانوروں کو مارنا، دھوکا، امانت میں خیانت کرنا، چاند اور سورج[2] کی ناراضگی مول لینا وغیرہ۔

(۶) غلط نبیوں پر ایمان لانا، غلط روزے رکھنا، غلط طریقے سے خیرات دینا،

(حاشیہ صفحہ ماسبق) اصل کتاب میں جو پہلوی الفاظ (منا ستار حرزہ) ہیں ان کا لغوی ترجمہ ہے "اے خدا میرے دھبے کو دھو ڈال!"

[1] پانچ قسم کے حیوان یہ ہیں: انسان، چوپائے، اڑنے والے جانور، آبی جانور اور کیڑے مکوڑے

[2] مانوی عقیدے کے مطابق چاند اور سورج زندہ نورانی ہستیاں ہیں جن کا کام یہ ہے کہ کائنات کے نورانی ذرات کو ظلمات سے علٰحدہ کرتے رہیں۔ اس لئے کسی کا یہ کہنا کہ وہ مردہ اور بے جان ہیں اور محض مشینی طور پر اپنے کام میں لگے ہوئے ہیں مانویوں کے نزدیک فسق ہے۔

غلط کاموں سے اچھے اجر کی توقع رکھنا، زندہ جانوروں کی قربانی دینا سب ممنوعات ہیں۔

(۷) جب سے مجھے صحیح خدا اور خالص شریعت کا علم ہوا ہے میں دو بنیادوں اور تین لمحات کے قانون[لہ] کی صحیح نوعیت سے واقف ہو چکا ہوں، یہ بھی جان گیا ہوں کہ نور کی بنیاد جنت ہے اور ظلمت کی بنیاد جہنم۔ یہ بھی علم ہو گیا ہے کہ زمین اور آسمان کا کون خالق ہے اور کس طرح یہ دونوں تحلیل ہونگے، کس طرح نور اور ظلمت کے ذرات علیحدہ ہونگے اور اس کے بعد کیا ہوگا۔ ہم سب سے منہ موڑ کر خدائے برتر، سورج اور چاند اور پیغمبروں پر آسرا کئے ہوئے ہیں۔ ہم نے اپنے دلوں پر عشق، ایمان، تقویٰ (یعنی خوف) اور حکمت کی چار مہریں لگائی ہیں۔ اگر میں اس عقیدے سے انحراف کروں تو خدا مجھے پناہ میں رکھے۔

(۸) اگر خیرات و صدقات میں روزہ رکھنے یا شریعت کے دوسرے احکام پر عمل کرنے میں مجھ سے کوئی فروگذاشت ہوئی ہو تو میں خدا سے استغفار کرتا ہوں۔

(۹) میں خدا سے اپنی زبان، دل، کان، آنکھوں کی فروگذاشتوں سے پناہ مانگتا ہوں۔

(۱۰) دس احکام کے متعلق لکھا ہے کہ انہیں سے تین کی پیروی منہ سے، تین کی دل سے، تین کی ہاتھ سے اور ایک کی سارے نفس سے ہونی چاہئے۔ اگر بری صحبت سے یا دنیاوی دلچسپیوں کے باعث کوئی کوتاہی سرزد ہو تو میں خدا سے مغفرت کا طلبگار ہوں۔ مانی کے دس احکام یہ ہیں:

مندرجہ ذیل برائیوں سے بچو: (۱) بت پرستی (۲) جھوٹ (۳)

لہ دو بنیادوں سے مراد نور اور ظلمت، تین لمحات سے مراد ماضی، حال اور مستقبل ہے۔

لالچ (۴) قتل و خون (۵) زنا (۶) چوری (۷) جادو یا اسی طرح کے منتر جنتر (۸) مذہب کے متعلق شکوک و شبہات کا شکار ہونا (۹) کاروبار میں سستی اور بے پروائی۔

(۱) آخری حکم یہ ہے کہ دن میں چار (یا سات) دفعہ نماز ادا کی جائے[1]

مانی کے تمام نظامِ اخلاق کی بنیاد جس نظریۂ حیات و کائنات پر مبنی ہے اس کا لازمی نتیجہ رہبانیت ہے اور یہی اس کے مفصل احکام سے نظر آتا ہے۔ لیکن رہبانی نظریۂ حیات چونکہ انسانی فطرت کا ساتھ نہیں دے سکتا اس لئے لازمی طور پر ایسے تمام رہبانی طرز کے اخلاقی نظاموں میں انسانوں کو دو مختلف النوع گروہوں میں تقسیم کیا جاتا رہا ہے۔ مثلاً گوتم کے اخلاقی نظام میں دنیاوی زندگی کے مختلف تمدنی مشاغل کو نروان کے راستے میں ایک رکاوٹ سمجھا جاتا رہا اور اس لئے بدھ مت کے پیروؤں میں سے ایک منتخب گروہ جو ہمیشہ اقلیت میں رہا ہے ایسا تھا جو شادی اور گرہستی کی ذمہ داریوں سے علیحدہ رہا جس نے اپنے روزمرہ کی فطری ضروریات کو پورا کرنے کے لئے کبھی عملی زندگی میں شرکت نہ کی بلکہ دوسرے لوگوں سے بھیک مانگ کر پیٹ کی آگ بجھاتا رہا۔ لیکن اس مختصر سی اقلیت کے علاوہ بدھ مت کے دوسرے پیرو اسی طرح زندگی کے تمدنی تقاضوں کو پورا کرتے رہے جس طرح دوسرے مذاہب کے لوگ تھے۔ آخر اس نظامِ اخلاق سے کیا انقلابی تبدیلی کی اُمید ہو سکتی ہے جس سے مستفید ہونے والے سارے معاشرے میں صرف چند افراد ہوں؟ اسی غیر فطری معاشری تقسیم کا نتیجہ تھا کہ گوتم کی کئی سالوں کی مسلسل کوششوں اور

---

[1] یہ فہرست ابن ندیم سے لی گئی ہے۔ شہرستانی نے مندرجہ ذیل احکام بیان کئے ہیں:
عُشر تمام اموال، چہار وقت نماز، دعا و توجہ بہ حق، ترک دروغ و دزدی و زنا و بخل و سحر و عبادت اوثان و بتاں، و ترک آں کہ بجنداوندِ ذی روح مکروہ برساند۔

بعد میں کئی بادشاہوں کی تبلیغی سرگرمیوں کے باوجود ذات پات کی تقسیم ختم نہ ہو سکی۔ اسی لئے بعض مفکرین کا کہنا حق بجانب ہے کہ بدھ مت کو ہندو معاشرے کی اصلاحی تحریک کہنا ہی غلط ہے کیونکہ اس کے ہاتھوں کوئی اصلاحی کام نہ ہو سکا۔

یونان میں رواقی مفکرین نے اپنے اخلاقی نظام کی بنیاد حکمت اور عقل پر رکھی اور انسانی جذبات و رجحانات کو تمام بداخلاقی کا منبع سمجھتے ہوئے درخورِ اعتنا نہ سمجھا چنانچہ ان کے ہاں بھی معاشرے کی تقسیم موجود تھی۔ ایک طرف تو وہ اقلیت تھی جو حکمت و عقل کے صحیح حامل قرار دئے جاتے تھے اور دوسری طرف وہ اکثریت تھی جن کو ان کی اصطلاح میں نادان یا بے وقوف کا خطاب ملا۔ ان کے خیال میں یہ تفریق اتنی مطلق تھی کہ تمام انسان ان دونوں میں سے کسی ایک میں ضرور شامل ہونگے اور کوئی تیسری شق نہیں جس میں کوئی شامل سمجھا جائے۔ اگر اخلاق کی بنیاد محض عقل و حکمت پر رکھی جائے تو لازماً انسانوں کی اکثریت کو بے وقوفوں کی صف میں شامل ہو کر سوائے بداخلاقی کی زندگی گزارنے کے اور کوئی راستہ نہیں۔ گویا یہ تقسیم خود اخلاقی اصولوں کی نفی پر منتج ہو کر رہتی ہے۔ اسی قسم کا نقطۂ نگاہ تمام ان فکری نظاموں میں پایا جاتا ہے جو وحدت وجود کے تصور پر قائم ہیں۔ ہندوستان میں اگر ایک طرف ویدانت کا خشک اور عقلی فلسفہ مروج تھا تو دوسری طرف عوام اپنے جذبات کی تسکین کیلئے ہر طبعی اور مادی چیز کے آگے سر جھکاتے رہے اور اس طرح معاشرہ دو مختلف گروہوں میں منقسم رہا۔ ایک طرف تو وہ بے شمار بلند مرتبہ رشی اور سادھو تھے جنہوں نے ریاضت اور نفس کشی سے بلند ترین اخلاقی زندگی بسر کی اور دوسری طرف انسانوں کا وہ کثیر ہجوم تھا جن کے لئے اس صبر آزما زندگی میں کوئی کشش نہ تھی جن کے دل میں اس خدائے مطلق و موہوم کے لئے کوئی جذبہ پیدا نہ ہو سکا اور اس لئے وہ مجبور تھے کہ اپنے جذبات کی تسکین کے لئے ہر درخت و پتھر کے سامنے

اپنا سر جھکا دیں۔ ایسی ہی حالت مسلمانوں میں تصوّف نے پیدا کی۔ جب انہوں نے دیکھا کہ پیروں اور بزرگوں کی کٹھن ریاضتیں ان کے لئے ممکن نہیں تو انہوں نے خدائے واحد کی سیدھی سادھی عبادت ترک کر کے ان پیروں کے دامن سے وابستہ ہونا بہترین مقصد قرار دے لیا اور ان کے دل میں یہ تصوّر بیٹھ گیا کہ خواہ کیسی ہی بداخلاقی کی زندگی بسر کی جائے اگر کسی پیر کے مرید ہو گئے تو بس ان کی نجات کے لئے یہی کافی ہے۔

عرفانی حکماء کے متعلق ہم دیکھ چکے ہیں کہ عرفان کے تصوّر نے ان کے ہاں بھی تفریق پیدا کر دی تھی چونکہ ہر شخص عرفان حاصل نہیں کر سکتا اس لئے نجات کا دروازہ صرف چند منتخب اشخاص کے لئے کھلا ہے۔ باقی لوگ نہ اس کے اہل ہیں اور نہ خدا نے ان کی نجات کا ذمہ لیا ہے اس لئے اخلاقی اصول صرف معدودے چند لوگوں کے لئے ہی ہیں۔ انسانوں کی اکثریت کے لئے سوائے بداخلاقی کے اور کوئی چارہ نہیں۔ عیسائیت اور مانویت بھی اسی طرح اس غلط اصول کے شکار ہوئے۔ اگر اخلاقی معیار کو بہت بلند رکھا جائے جس سے مطابقت ہر شخص کے لئے ممکن نہ ہو تو اس تفریق کا نتیجہ اس کے سوائے کچھ نہیں کہ انسانوں کی اکثریت کو اخلاقی معاملات میں پوری آزادی اور بے راہ روی کے راستہ پر چھوڑ دیا جائے۔ چند انسانوں کے لئے حدود اور اصول کی سختی باقی انسانوں کے لئے اباحت کا دروازہ کھولنے کے مترادف ہوتی ہے۔ اگر مانی کے خیال میں یہ تمام کائنات نور و ظلمت کی آمیزش کا نتیجہ ہے اور اس کی تخلیق کا واحد مقصد یہ ہے کہ نور کے ذرّات کو ظلمت کے عناصر سے علیٰحدہ کر دیا جائے تو اس مقصد کے حصول کے لئے یہ کونسی عقلمندی ہے کہ صرف ایک مختصر سی اقلیت ہی (صدیق) اپنی زندگی کو وقف کرے اور باقی انسان وہی طریقہ زندگی اختیار کرتے چلے جائیں جس سے یہ مقصد

فوت ہوتا ہو۔ یہی تضاد تھا جس کو ایک روایت کے بموجب زرتشتی موبدان موبد نے شاہی دربار میں مانی کے سامنے پیش کیا اور جس کا کوئی جواب وہ نہ دے سکا۔ اس نے مانی سے سوال کیا کہ اگر انسانی وجود شاہِ ظلمت کی تخلیق ہے اور ملک جنان نور کا مقصد شاہ ظلمت کو شکست دینا ہے تو کیا یہ بہتر نہ ہو گا کہ تم کو یعنی مانی کو قتل کر دیا جائے اور اس طرح اس کے اصول کے مطابق نور کے عناصر کو ظلمت کے پنجے سے چھڑا دیا جائے؟ اگر نباتات اور گوشت کے استعمال سے نورانی اجزا کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہے، اگر قطع نسل انسانی ہی ایک بہترین اور صحیح راستہ ہے تو پھر اس میں مصالحت کیوں روا رکھی جائے؟

مانی کا نظریہ حیات خالص راہبانہ تھا اور اس لئے اس کے نظامِ اخلاق کا نفیِ حیات پر منتج ہونا ایک لازمی امر تھا ایسے نظامِ اخلاق کے لئے دو ہی راستے ہیں۔ یا تو وہ منطقی حیثیت سے تمام نسلِ انسانی کے انقطاع کی حوصلہ افزائی کرے یا عام لوگوں کو اس سے مستثنےٰ کر کے ان کے لئے اباحت کا دروازہ کھول دے۔ ایسے نظامِ حیات کی مخالفت زرتشت کے پیروؤں کے لئے ایک یقینی بات تھی۔ زرتشت کا مذہب ایک حقیقت پسندانہ دین تھا جس نے نہ صرف تمدنی زندگی کی ذمہ داریوں کو قبول کرنے کی دعوت دی بلکہ اس کو ترقی دینے کے لئے لوگوں کو متوجہ کیا۔ عام طور پر مشہور ہے کہ مانویت اور زرتشتی مذاہب دونوں ایک ہی بنیادی فکر یعنی ثنویت کے حامی ہیں لیکن جیسا کہ ہم کسی پچھلے باب میں تفصیل سے بیان کر چکے ہیں مزدیسنا کو کسی حیثیت میں بھی ثنویت کا مذہب نہیں کہا جا سکتا۔ البتہ مانی صحیح طور پر دو قدیم اصولوں کا مبلغ تھا۔ اس کے علاوہ ان کے اخلاقی نظریوں میں زمین آسمان کا فرق ہے۔ مزدیسنا اثباتِ حیات کا اور مانویت انکارِ حیات کا دین ہے۔ پہلے کے نزدیک زندگی کا مقصد بدی اور شر کو مٹانا اور دوسرے کے

نزدیک اس کائنات سے نور اور نیکی کے اجزا کو بدی اور ظلمت کے اجزا سے علٰحدہ کرنا ہے۔

لیکن سوال یہ ہے کہ اگر آخر کار سارے نورانی اجزا کو ظلمات سے بچا لیا جائے اور پھر وہی حالات پیدا ہو جائیں جیسا کہ حملۂ ظلمت سے پہلے تھے تو کیا یہ ممکن نہیں کہ شاہِ ظلمات عالمِ نور کو دیکھ کر دوبارہ حملہ کرنے پر آمادہ ہو جائے؟ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ یہی کائنات، یہی انسان، یہی چاند سورج، یہی زمین و آسمان پھر پیدا ہونگے اور شاید مسیح، مانی، بدھ و زرتشت بھی اس دنیا میں اسی طرح آموجود ہوں جس طرح اس سے پہلے ہو چکا ہے۔ مانی کے نظام میں اگرچہ اس کی طرف کوئی اشارہ موجود نہیں لیکن نور و ظلمات دونوں کو مساوی طور پر قدیم تسلیم کرنے سے یہ دوری نقطۂ نظر کا پیدا ہونا یقینی ہے اور یہی قنوطیت کی بنیاد ہے جو مانویت کا ایک لازمی حصّہ ہے۔

لیکن جس اہم سوال کو مانی نے چھیڑا تھا وہ صرف مانوی مذہب تک محدود نہیں۔ اس سوال نے تقریباً ہر نظامِ فکر اور ہر مذہب کو کچھ نہ کچھ جواب دینے پر مجبور کیا ہے اور اگر غور کیا جائے تو مانی کا حل دوسرے نظاموں سے کچھ زیادہ مختلف بھی نہیں۔ سوال یہ ہے کہ آیا شر کا وجود تخلیقِ آدم و کائنات سے پہلے تھا یا بعد میں؟ ایک جدید مغربی حکیم کی رائے ہے کہ اگر ہم ہبوطِ آدم کو انسان کی اس ارضی زندگی کا حصّہ قرار دیں تو اس سے شر کا مسئلہ حل نہیں ہو سکتا اور تقریباً یہی رائے مانی کی تھی اور اسی لئے اس نے انسانِ اوّل یعنی آدم کی تخلیق کو شر کے عالمِ وجود میں آنے سے مؤخر قرار دیا۔ آدم اور فرشتوں کا قصّہ بائبل اور قرآن دونوں میں مذکور ہے۔ آدم کی لغزش اور نافرمانی بدی کا پہلا مظاہرہ نہیں۔ اس سے پہلے شیطان خدا سے روگردانی کا مجرم قرار پا چکا تھا۔ قرآن میں ابلیس کو ملائکہ میں سے شمار کیا گیا ہے۔

سوال یہ ہے کہ اس فرشتے سے یہ جُرم کب اور کیوں سرزد ہُوا؟ اس سوال کے دو مختلف جواب دئے گئے ہیں۔ پہلے گروہ کا خیال ہے کہ ابلیس انسان سے حسد کرنے کی وجہ سے ذلیل و مردود ہُوا اور اسی لئے اس نے آدم سے انتقام لینے کے لئے اسے گمراہ کیا۔ اس کے مطابق بدی کا آغاز تخلیق آدم کے بعد لیکن آدم کی لغزش سے پہلے ہُوا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ ابلیس کی ذلّت کا باعث غرور تھا جس میں وہ تخلیق آدم سے پہلے ہی مبتلا ہو چکا تھا لیکن ہم ان میں سے کوئی بھی توجیہ قبول کریں یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ آدم کی تخلیق اس وقت ہوئی جبکہ نیکی اور بدی کی قوتیں پہلے ہی موجود تھیں۔ ایک طرف خدا منبع و مصدرِ خیر و خوبی، مالک اسماء الحسنیٰ اور دوسری طرف ابلیس جو آغاز میں اس نورِ ازلی کے تابع فرمان لیکن حقیقت میں باغی اور مصدرِ شر۔ اگر اس میں بدی کا شائبہ نہ تھا تو ایک خاص موقع پر آ کر اس سے بدی کا صدور کیسے ہو گیا؟ اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ انسان راہِ راست سے بھٹکتا ہے اس لئے کہ وہ ایک ایسی دنیا میں تخلیق کیا گیا جہاں قوتیں پہلے سے برسرپیکار تھیں، جہاں ایک طرف نور و خیر تھا اور دوسری طرف ظلمت و شر۔ اگرچہ نور و خیر زیادہ طاقت ور ہے تاہم ظلمت و شر کی عملی طاقت بھی کچھ کم نہیں اور یہی نظریہ تھا جس کو مانی نے تمثیلی طور پر پیش کیا۔

مزدک۔ مزدک ایک حیثیت سے مانی کا پیرو تھا کیونکہ اس کے نظامِ فکر میں چند تبدیلیوں کے سوا وہی ثنویت ملتی ہے جو مانی کے ہاں ہم دیکھ چکے ہیں۔ مزدک عام طور پر اپنی اشتراکیت کے لئے مشہور ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ جس زمانے میں اس نے اپنی اصلاحی تحریک شروع کی اس کا تقاضا کچھ ایسا ہی تھا۔ ایرانی سوسائٹی کی بنیاد دو باتوں پر تھی، ایک نسب اور دوسری جائداد۔ امیروں اور عوام الناس کے درمیان ایک حدِّ فاصل قائم تھی اور کوئی عام آدمی

ترقی کرکے امراء میں داخل نہیں ہوسکتا تھا۔ دونوں گروہ سواری، لباس، مکان، باغ، عورتوں اور خدمتگاروں کے لحاظ سے متمیز تھے۔ ایک جگہ اس فرق کو یوں بیان کیا گیا ہے " امراء کو عام پیشہ وروں اور ملازمین سے جو چیز ممتاز کرتی تھی وہ ان کی سواری کی شان و شوکت اور ان کے لباس اور ساز و سامان کی چمک دمک ہے، ان کی عورتیں اپنے ریشمی لباس سے پہچانی جاتی ہیں، ان کے سربفلک محل، ان کی پوشاک، ان کے جوتے، ان کے پاجامے، ان کی ٹوپیاں، ان کا شکار اور ان کے دوسرے امیرانہ شوق، غرض ہر چیز ان کی عالی نسبی کا پتہ دیتی تھی"[1]۔
لیکن صرف یہ نمایاں فرق ہی نہ تھا بلکہ اس فرق و امتیاز کو جس چیز نے سب سے زیادہ عوام کے لئے تکلیف دہ بنا دیا تھا وہ ذات پات جیسی مطلق تفریق تھی۔ اگر کوئی عام پیشہ ور دولت حاصل کرنے کے بعد اس طمطراق کی زندگی بسر کرنا بھی چاہے تو اسے اجازت نہ تھی۔ امیروں کو کئی کئی شادیاں کرنے کی اجازت تھی۔
فردوسی نے اس بارے میں ایک حکایت لکھی ہے کہ خسرو اوّل نوشیرواں کو جنگ کے سلسلے میں روپے کی ضرورت تھی۔ ایک موچی نے اس کو روپیہ اس شرط پر دینا منظور کیا کہ اس کے بیٹے کو دبیروں میں داخل کر لیا جائے۔ لیکن بادشاہ نے یہ شرط ماننے سے انکار کر دیا اور شاہنامہ کے الفاظ میں یوں کہا:

چو فرزند ما بر نشیند بہ تخت　　دبیری بباید‌ش پیروز بخت
ہنر یابد از مرد موزہ فروش　　سپارد بدو چشم بینا و گوش
بدست خردمند مردِ نژاد　　نماند جز از حسرت و سرد باد
بما بر پسِ مرگ نفرین بود　　چو آئین این روزگار این بود[1]

اس حکایت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ سوسائٹی کے طبقات کی یہ حدبندی اتنی سخت تھی کہ عوام الناس کو سوائے ظلم و استبداد سہنے کے اور کوئی اختیار نہ تھا۔

---

[1] ایران بعہد ساسانیاں صفحہ ۴۲۳ - ۴۲۴

بادشاہ قباد نے اپنے پہلے دورِ حکومت میں مزدکیوں کے ساتھ مصالحت کرلی تھی اور اس کا صحیح سبب یہ نہ تھا کہ وہ مزدکی ہوگیا تھا بلکہ وہ ان کی مدد سے امراء سلطنت کی قوت ختم کرنا چاہتا تھا جو اس کے راستے میں ہر قسم کی رکاوٹ بنے کھڑے تھے۔ اس تعصب اور ناانصافی کے ساتھ ساتھ ایران کی معاشی اور سیاسی حالت بالکل تباہی کے قریب تھی۔ ملک کے شمال، مغرب، جنوب اور مشرق کی طرف دشمنوں سے لڑائیاں، قحط، شکستیں، بیماریاں یہ تمام اسباب مل کر عوام الناس کے لئے انتہائی آزمائش تھے۔ ایسے حالات مزدک کی تحریک کے لئے کافی سازگار ثابت ہوئے اور حقیقت یہی معلوم ہوتی ہے کہ مزدکی اشتراکیت ایرانی سوسائٹی کے امراء اور بادشاہوں کی عیاشی اور ظلم کا ردِّعمل تھی۔ مزدک کا مقصد ایک طرف معاشرے کی اصلاح تھا اور دوسری طرف زرتشت اور مانیوں کے پیروؤں میں جو خرابیاں پیدا ہوچکی تھیں ان کا دور کرنا تھا۔

شہرستانی کا کہنا ہے کہ مانویت کی طرح مزدکیت میں بھی دو قدیم جوہر یعنی نور و ظلمت کو کائنات کی اصل تسلیم کیا گیا ہے فرق یہ ہے کہ مزدک کے نزدیک ظلمت کا فعل نور کے فعل کی طرح ارادے اور تدبیر پر مبنی نہیں بلکہ اندھا دھند اور اتفاقی ہوتا ہے اور اس لئے نور و ظلمت کی آمیزش جس سے مادی دنیا وجود میں آئی کسی باقاعدہ منصوبے کا نتیجہ نہیں بلکہ محض امرِ اتفاقی تھا۔ اسی لئے مزدکیت میں ظلمت پر نور کی برتری کو زیادہ نمایاں کیا گیا ہے۔ چنانچہ جب اجزائے نور عناصر ظلمت سے علیحدہ ہونگے تو وہ بھی ایک اتفاقیہ امر ہوگا نہ کہ اختیاری۔ مانی کے پانچ عناصر نور کے مقابلہ میں مزدک نے صرف تین عناصر کو تسلیم کیا ہے۔ پانی، مٹی اور آگ۔ مزدک کے نزدیک خدا اور معبود کا تصوّر یہ ہے کہ وہ عالمِ بالا میں تخت پر بیٹھا ہوا

ہے اسی طرح جس طرح خسرو اپنے تخت پر اور اس کے سامنے چار قوتیں حاضر ہیں: قوتِ تمیز، حفظ، فہم، سرور جس طرح خسرو کے دربار کا مدار چار شخصوں پر ہے: موبد موبدان، ہربد اکبر، اسپہباد، رامشگر۔

لیکن اگرچہ مزدک کے نزدیک اجزائے نور کا استخلاص امر اتفاقی ہوگا لیکن اس کے باوجود انسانوں کا فرض ہے کہ وہ اس عمل میں مدد کریں اور یہ بھی ممکن ہے کہ ہم ان تمام باتوں سے اجتناب کریں جن کے باعث روح کو مادے سے زیادہ وابستگی حاصل ہوتی ہے اس لئے مزدکیوں کو ہدایت تھی کہ حیوانات کو نہ مارا جائے اور نہ ان کا گوشت استعمال کیا جائے۔ خوراک کے معاملے میں سخت پابندیاں تھیں۔ مزدک نے لوگوں کو ایک دوسرے کی مخالفت اور نفرت لڑائی جھگڑے سے سختی سے منع کیا تھا اور چونکہ تمام معاشرتی بیماریوں کی اصل بنا اس کے نزدیک عدم مساوات تھی اس لئے اس نے ہر طرح کی عدم مساوات کے خلاف جہاد کیا تاکہ قوم میں فتنہ وفساد کی وجہ ہمیشہ کے لئے ختم ہو جائے۔ اس کا خیال تھا کہ خدا تعالے نے روئے زمین پر زندگی کے وسائل بکثرت مہیا کئے ہیں لیکن بدقسمتی سے چند لوگ ان وسائل پر قبضہ کرنے کے بعد اکثریت کو اپنا غلام بنا لیتے ہیں اور اس طرح ظلم وفساد شروع ہوتا ہے۔ کسی شخص کو دوسرے کے مقابلہ پہ مال اور اسباب اور عورتوں کا زیادہ حصہ لینے کا حق نہیں۔ اب اگر معاشرے کی ناانصافی سے ایسی غیر مساوی تقسیم عمل میں آچکی ہے تو پھر ہمارا فرض ہے کہ ہم اس فطری مساوات کو دوبارہ قائم کریں تاکہ دنیا سے ظلم وفساد کی بنا ہمیشہ کے لئے ختم ہو۔

اکثر مؤرخین نے تحریر کیا ہے کہ مزدک نے مال ودولت کی اشتراکیت کے ساتھ ساتھ عورتوں کی مشترک ملکیت کی بھی تعلیم دی لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو یہ محض الزام معلوم ہوتا ہے جیسا کہ ہم شروع میں اجمالاً ذکر کر چکے ہیں ایرانی معاشرے

میں عدم مساوات اپنی انتہائی حد تک پہنچ چکی تھی ۔ ذات پات کی انمٹ تفریق، عوام الناس کو امیروں اور وزیروں کا زرخرید غلام سمجھنا، امراء کا بلا تحدید شادیاں وغیرہ وغیرہ ایسے امور تھے جن کے خلاف مزدک ہی نے آواز بلند کی ۔

بادشاہ قباد کے متعلق بعض مؤرخین لکھتے ہیں کہ اس نے مزدک کے مشورے سے قحط کے زمانے میں اعلان کرا دیا کہ جو شخص اپنے پاس غلہ جمع کر کے رکھے گا اور محتاجوں کو نہیں دے گا وہ سزائے موت کا مستوجب ہو گا ۔ اگر یہ طریقۂ کار قباد نے مزدک کے کہنے پر استعمال کیا تو یقیناً ایک بہترین لائحہ عمل تھا جو ایسے حالات میں ایک دانا حکمران کے لئے مناسب ہے ۔ اس میں مزدک کو کسی مکاری یا عیاری کا ارتکاب کرنے کی کوئی ضرورت نہ تھی جیسا کہ مثلاً فردوسی نے الزام لگایا ہے ۔ حالات یقیناً خراب تھے اور دولت کی غیر مساوی تقسیم سے عوام بالکل پریشان حال ہو چکے تھے ۔ اگر ان مجبوریوں سے تنگ آ کر انہوں نے امراء کے اناج کے ذخیروں کو لوٹ لیا ہو تو کوئی بعید نہیں ۔ اس میں مزدک یا اس کی تعلیم کو موردِ الزام بنانا کسی طرح بھی جائز نہیں ۔ قباد نے مزدک کے مشورے سے جو تدابیر بھی اختیار کیں وہ مظلوم رعایا کی مصیبت کو دور کرنے کی غرض سے تھیں ۔

لیکن جب ۴۹۹ھ میں قباد نے دوسری دفعہ ساسانی تخت پر قبضہ کیا تو اس کے بعد اس نے مزدک کے ساتھ اپنے پہلے تعلقات ختم کر دئے اور آئندہ سے اس نے اس تحریک کو ختم کرنے کا فیصلہ کر لیا ۔ اس تبدیلی کی ایک خاص وجہ تھی ۔ مزدکیت شروع شروع میں ایک مذہبی تحریک تھی اور اس کے بانی کی خواہش تھی کہ معاشرے سے بے انصافی اور عدم مساوات ختم ہو جائے اور مکمل اصلاحات جاری کی جائیں ۔ اس کا جذبہ خالص انسان دوستی اور عوام کی فلاح و بہبود

تھا۔ اس معاملے میں اس کی نیت پر کوئی حملہ نہیں کیا جا سکتا اور نہ اس کے خلوص میں کوئی شبہ کیا جانا مناسب ہے کیونکہ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں اس وقت ایران میں اس سے زیادہ کسی اور چیز کی ضرورت نہیں تھی۔ قباد ایک حقیقت پسند بادشاہ ہونے کی حیثیت میں مجبور تھا کہ اپنی سلطنت کے استحکام کے لئے عوام کے حقوق کی حفاظت میں کوشاں ہو اور ان کی بڑھتی ہوئی پریشانیوں کو ختم کرنے کے لئے عملی اقدام کرے۔ اس نے مزدک کی تحریک کی حمایت یا سرپرستی محض اس غرض سے کی تاکہ ان کی مدد سے یہ انقلاب پُرامن طریقے سے پیدا کیا جا سکے لیکن اس کی معزولی کے بعد حالات کی رفتار تیز ہو گئی۔ اشتراکی عقائد عوام کے نچلے طبقوں میں جو صدیوں سے امراء کے ہاتھوں مصیبتیں جھیل رہے تھے سرعت کے ساتھ پھیلتے چلے گئے۔ ان انقلابی تصورات سے ان لوگوں نے فائدہ اُٹھانا چاہا جو مذہبی جذبے کی بجائے اپنے ذاتی اغراض کی خاطر میدان میں اُتر آئے تھے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ مزدک کی تحریک نے ایک عوامی انقلاب کی شکل اختیار کر لی۔ کسانوں نے بغاوتیں شروع کر دیں۔ لوٹ مار کرنے والے امراء کے محلوں میں گھس جاتے تھے، مال و اسباب لوٹ لیا جانے لگا۔ عورتوں کو اغوا کیا گیا۔ مکانات اور زمینیں تباہ کر دی گئیں۔ ان حالات کے باعث قباد نے فیصلہ کر لیا کہ وہ مزدک اور اس کی نئی تحریک کو ہمیشہ کے لئے ختم کر دے گا۔ چنانچہ مشہور ہے کہ ۵۲۸ عیسوی (یا ۵۲۹) میں اس نے دھوکے سے مزدک اور اس کے پیروؤں کو ایک جگہ جمع کر کے ان کو قتل کروا دیا۔[1]

---

[1] نظام الملک نے سیاست نامہ میں یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ اسمٰعیلی اور خاص کر حسن بن صباح کے پیرو مزدکی تھے لیکن معلوم ہوتا ہے کہ یہ الزام محض عناد کی وجہ سے تھا۔

لیکن اس کے باوجود قباد اور اس کے بعد اس کے جانشین خسرو نوشیرواں کو عوام کی بہبودی کی خاطر چند ایسی اصلاحات کرنی پڑیں جن کا مطالبہ مزدک کی طرف سے کیا گیا تھا۔ اگر ساسانی بادشاہ مزدک کے بنیادی اُصولوں کو تسلیم کر لیتے تو شاید ایران کی معاشرتی اور معاشی زندگی میں وہ بحران کبھی پیدا نہ ہوتا جو بعد میں وہاں نمودار ہوا اور جس کے باعث چند ہی سالوں میں ساسانی خاندان مسلمانوں کے مقابلے پر زیادہ دیر تک نہ ٹھہر سکا۔

سقراط اور اس کا فلسفۂ اخلاق

مغربی فلسفے کی تاریخ میں عام طور پر یہ کہا جاتا ہے کہ سقراط فلسفہ و حکمت کو آسمان کی بلندیوں سے اُتار کر زمین پر لے آیا اور لوگوں کو سب سے پہلی بار دانائی کی باتوں سے آشنا کیا۔ اگر اس مقولے میں سقراط کی تعریف و عظمت پوشیدہ ہے تو شاید بہت کم لوگ اس سے انکار کرنے کی جرأت کریں۔ لیکن اس کا مقصد اگر یہ ثابت کرنا ہو کہ حکمت یا وہ فلسفیانہ مباحث جو ہمیں سقراط یا اس کے شاگرد افلاطون کے ہاں ملتے ہیں ان سے پہلے کہیں موجود نہ تھے تو یہ محض ایک تاریخی غلط بیانی ہوگی یا اسے مغربی مصنفین کی عصبیت کا ایک بھونڈا سا اظہار سمجھیے جو کسی مغربی کے لئے کسی مشرقی کا مرہونِ منت ہونا گوارا نہیں کر سکتی۔[1]

جس زمانے میں سقراط یونان کے شہر ایتھنز میں پیدا ہوا (۴۶۹ قبل مسیح

---

[1] روسی مفکر نکولائی ڈینیلوسکی کی رائے ہے کہ یونانی تہذیب کو یورپی تہذیب کہنا ہی بالکل غلط ہے کیونکہ یونانی تہذیب کا اوّلیں مرکز مغربی ایشیا تھا وہاں سے وہ ایتھنز منتقل ہوا اور اس کے بعد وہ اسکندریہ میں جا پہنچی۔ گویا جس فلسفہ کو یورپ والے اپنی خاص مقامی اور جغرافیائی تہذیب کا سنگ بنیاد تصوّر کرتے ہیں وہ درحقیقت ایشیا، افریقہ اور یورپ تینوں براعظموں کے بلند رتبہ مفکّرین کی اجتماعی کوششوں کا نتیجہ ہے۔ دیکھئے سوروکن کی کتاب "ایک عبوری دَور کے اجتماعی فلسفے" (لندن ۱۹۵۲) صفحہ ۵۳۔

اس وقت اور اس سے کافی پہلے یونان کے لوگ اپنے اردگرد کے علاقوں میں کثرت سے جا آباد ہوئے تھے اور اسی طرح دوسرے ملکوں کے لوگ بھی کثرت سے یونان میں آباد تھے۔ چنانچہ یونانیوں کے ہاں یہ قانون مدت سے رائج تھا کہ اگر کوئی یونانی کسی غیر ملکی سے شادی کرے تو اپنے شہری حقوق سے محروم کیا جاتا۔ اس بناء پر پیری کلیز اسپا شیا سے باقاعدہ شادی نہ کر سکا تھا اگرچہ وہ اس کے بچوں کی ماں تھی۔ اس قانون سے یہ اندازہ لگانا کوئی مشکل نہیں کہ یونانی ریاستوں میں کثرت سے ہمسایہ ملکوں کے لوگ آباد تھے۔ سولن جس کو یونانی اپنے سات داناترین افراد میں شمار کرتے ہیں اس نے ۵۷۲ قبل مسیح میں مصر اور مشرقی ممالک کا سفر اس لئے اختیار کیا تاکہ وہ علم و تمدن کی ترقی یافتہ شکلوں سے روشناس ہو سکے۔ اسی طرح فیثا غورث (جو ۵۸۰ قبل مسیح پیدا ہوا) نے اسی زمانے میں عرب، شام، ہندوستان اور مصر کا سفر کیا اور واپس آکر ایک قسم کا صوفیانہ نظام قائم کیا جس کا مرکز خانقاہ تھی۔ فیثا غورث کے تمام پیرو آپس میں بھائیوں کی طرح رہتے تھے اور ان میں ایک قسم کی اشتراکیت رائج تھی۔ گوشت، انڈے وغیرہ کا استعمال اور جانوروں کی قربانی ممنوع تھی۔ کسی بے ضرر جانور کو مارنا یا سرسبز درخت کو کاٹنا برا سمجھا جاتا تھا۔ زندگی کی خوشیوں میں اس طرح حصہ لینا کہ اس سے انسان کی اخلاقی ذمہ داریوں کا احساس کم ہو فیثا غورث کے نزدیک ایک ناقابلِ معافی جرم تھا۔ اگرچہ اس کے ہاں کوئی غیر فطری اور ظاہری سنجیدگی کو اچھا نہیں سمجھا جاتا تھا۔ خود اس کی زندگی بالکل سادہ تھی۔ اس نے کبھی شراب استعمال نہیں کی اور سوکھی روٹی اور شہد اس کی خوراک تھی۔ سفید اور بے داغ کپڑے پہنتا تھا۔

فیثا غورث کا یہ نظام محض عملی اور راہبانہ نہ تھا بلکہ اس میں زندگی کے عملی مسائل کی طرف پوری توجہ دی جاتی تھی۔ خانقاہوں میں تعلیمی نصاب میں

چار مضامین شامل تھے: علم ہندسہ، حساب، علم ہئیت اور موسیقی اور ان کی مدد سے وہ اپنے پیروؤں میں ذہانت، علمی استعداد اور اخلاقی و مذہبی احساسات و جذبات میں توازن و عدل پیدا کرنے کی کوشش کرتا تھا۔ طالب علموں کے دو درجے تھے، ایک ابتدائی اور دوسرا انتہائی۔ ابتدائی درجے میں ایک شخص کو پانچ سال تک ایک قسم کی جسمانی اور ذہنی تربیت دی جاتی تھی جس کے بعد انہیں آخری درجے میں علوم کا انتہائی مقصد اور مدعا اور اخلاقی زندگی بسر کرنے کے اصول سمجھائے جاتے تھے۔ فلسفہ کا لفظ جو یونانی زبان سے لیا گیا ہے فیثاغورث کی طرف منسوب ہے۔ اس سے پہلے عام طور پر صوفیا (حکمت) کا لفظ مستعمل تھا۔ لیکن فیثاغورث کے خیال میں یہ ایک ایسا دعویٰ ہے جو انسان جیسی محدود ہستی کے لائق نہیں۔ البتہ اگر انسان یہ دعوےٰ کرے کہ وہ حکمت کا متلاشی ہے تو یہ اسے ضرور زیبا دیتا ہے اور یہی تلاش یا جذبۂ حصول حکمت ہے جو یونانی زبان میں فیلوصوفیا (تلاش یا الفت حکمت) اور فلسفہ کے نام سے موسوم ہوا۔ افلاطون نے اپنی کتاب "فیڈو" میں ذکر کیا ہے کہ سقراط کے مختلف دوستوں میں چند ایسے افراد بھی شامل تھے جو فیثاغورثی حلقے سے تعلق رکھتے تھے اور یہ تعلق کافی قدیم تھا۔ اس واقعہ سے بعض محققین کا خیال ہے کہ فلسفہ کا یہ فیثاغورثی مفہوم سقراط کے ہی ذریعہ ایتھنز میں رائج ہوا[۱]۔

تقریباً اسی دور میں (یا اس سے کچھ پہلے) مغربی ایشیا میں بنی اسرائیل کی ذہنی اور مذہبی زندگی میں ایک انقلاب پیدا ہوا جب تک یہودیوں کی سیاسی خود اختیاری فلسطین تک محدود رہی ان کے مذہبی تصوّرات بھی بالکل ابتدائی

---

[۱] ورثۂ یونان صفحہ ۶۰-۶۱

اور سادہ تھے لیکن بخت نصر سے شکست کھانے کے بعد جب وہ فلسطین سے نکل کھڑے ہوئے اور بعد میں ۵۳۹ قبل مسیح میں ہخامنشی خاندان کے ماتحت انہیں آزادی ملی تو اس تبدیلی سے ان کے مذہبی اور اخلاقی تصورات میں بھی زیادہ گہرائی اور وسعت پیدا ہونے لگی۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ بنی اسرائیل کے نبیوں نے جو حضرت عیسٰی کے زمانے تک مختلف وقتوں میں پیدا ہوتے رہے بنی نوع انسان کی مذہبی تاریخ پر گہرا اثر چھوڑا ہے۔ توحید کا تصوّر تو کئی قوموں اور کئی ملکوں میں قدیم زمانے سے موجود تھا لیکن خدا کا تصوّر جس میں نہ صرف یہ کہ اس کا وجود دوسرے دیوتاؤں کے وجود کے منافی ہے بلکہ وہ ایک ایسی ہستی ہے جس کا ہر فعل چند بلند اخلاقی اصولوں کے مطابق ہے جو اس کائنات پر اندھا دھند حکومت نہیں کرتا، اور نہ کسی خاص قوم کی طرفداری اور جنبہ داری اس کا شیوہ ہے۔ یہ تھا وہ اعلیٰ توحیدی تصوّرِ خدا جس پر بنی اسرائیل نے اپنی اخلاقی زندگی کا دارومدار رکھا، اور اسی روشنی میں اُنہوں نے کائنات اور انسان کے باہمی رشتے اور ان سے پیدا ہونے والے مسائل کو حل کرنے کی کوشش کی لیکن اس تصوّر میں گہرائی اور وسعت صرف اس وقت پیدا ہوئی جب یہودی بخت نصر کی تباہی کے بعد زرتشتی مذہب وعقائد سے دوچار ہوئے۔ اس امتزاج سے پہلے یہودیوں کے ہاں حیات بعد الموت کا تصوّر یا تو بالکل نہیں ملتا اور اگر ملتا ہے تو اس کی نوعیت بالکل قدیم مصری اور بابلی عقاید کے مشابہ تھی۔ اس کے مطابق مرنے کے بعد کسی اجر و سزا کا کوئی امکان نہیں اور نہ انسانی وجود کے تسلسل کا کوئی سوال تھا۔ لیکن جیسا کہ ہم پچھلے کسی باب میں دیکھ چکے ہیں زرتشت کے ہاں یہ تصوّر بہت واضح موجود تھا اور جس کو بعد میں یہودیوں نے اختیار کیا اور ان کے ذریعے عیسائیت اور اسلام میں ظاہر ہوا[۱]۔ یہ تاریخی واقعہ ہے کہ سقراط کی پیدائش سے بہت پہلے مغربی ایشیا اور

---

[۱] حاشیہ اگلے صفحہ پر دیکھیں۔

خود یونان کے بہت سے حصّہ پر ہخامنشی بادشاہوں کی حکومت قائم ہوچکی تھی۔ دارا اوّل نے ۵۱۲ قبل مسیح میں ایک شاندار مرکزی نظام قائم کیا جس میں ایران، افغانستان، مغربی پاکستان، ترکستان، شمالی عرب، مصر، قبرص، فلسطین، شام، مغربی ایشیا، مشرقی ایجین، تھریس، مقدونیہ سبھی ممالک شامل تھے۔ یہودی، ہندو، آرمینیا، ترکستان اور ایشیائے کوچک کی یونانی آبادیاں سبھی ایک وحدت میں منسلک تھے اور اس اتحاد اور مرکزی نظام سے تصورات اور خیالات کا تبادلہ اسی طرح ایک فطرتی بات ہے جس طرح تجارتی چیزوں کا۔ جدید زمانے کی کھدائیوں سے اس حقیقت کا ثبوت بکثرت ملتا ہے کہ پانچویں اور چوتھی صدی قبل مسیح میں مغربی ایشیا کے علاقے جہاں یونانی فلسفہ کا آغاز ہوا ایک طرح کی وحدت میں منسلک تھے۔ باورچی خانے کے مختلف ظروف، زیورات، ہتھیار وغیرہ جو ان کھدائیوں سے برآمد ہوئے پتہ دیتے ہیں کہ یونانی، یہودی، ایرانی اور دیگر قومیں ایک ہی طرح کی اشیاء استعمال کرتی تھیں۔ ارسطو کے ایک شاگرد کی

(حاشیہ صفحہ ماسبق) بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یہودیوں کے ہاں موت کے بعد بقاء شخصی کا تصوّر بالکل موجود نہیں۔ زیادہ سے زیادہ ان کے ہاں حشر اجسام کا نظریہ پایا جاتا ہے۔ روح انسانی کا بقاء ایک خالص یونانی تصور ہے اور اسی ذریعے عیسائیت میں داخل ہوا۔ دیکھئے ورثہ یونان صفحہ ۵ ڈین انج۔ لیکن یہ نقطۂ نگاہ محض مغربی تعصب کی ایک ادنیٰ مثال ہے جو حقیقت سے بالکل بعید ہے۔ روح کی بقاء کا تصوّر زرتشت کے ہاں بالکل واضح شکل میں موجود تھا اور وہیں سے یہودیوں اور یونانیوں نے لیا۔ مغربی مصنفین کی تمام تر تحقیقات کا ماحصل یہ ہے کہ مغربی فکر کا سارا سرمایہ یا تو عیسائیت سے لیا گیا یا یونان سے۔ عیسائیت سے مراد ان کے نزدیک مشرقی عیسائیت نہیں بلکہ ایک خالص مغربی طرز کا عقیدہ ہے جو یہودیت سے بالکل آزاد اور علیحدہ اور یونانیت کے فکری سانچوں میں ڈھلا ہوا ہے۔ غرضیکہ ان کے خیال میں یورپ کی تمام علمی اور فکری کوششوں کا منبع مشرق میں تلاش کرنا نہ صرف ایک غیر تاریخی عمل ہے بلکہ حق میں باطل کی آمیزش کے مترادف۔

روایت ہے کہ جب ارسطو مغربی ایشیا میں پہنچا تو وہاں کم از کم ایک یہودی سے اسکی ملاقات ہوئی جو یونانی زبان سے واقف تھا۔[1] یونانیوں اور ایرانیوں کے درمیان لڑائیاں ۵۱۲ سے لے کر ۴۶۸ قبل مسیح تک ہوتی رہیں اور اس طرح ان دو قوموں کے درمیان ایک مسلسل داد و ستد کا سلسلہ کافی مدت تک جاری رہا جس سے کسی طرح انکار نہیں کیا جا سکتا۔ ایرانی اور اسرائیلی تصوّراتِ اخلاق کس حد تک یونانی فلسفۂ اخلاق پر اثر انداز ہوئے اس کا اندازہ لگانے کے لئے آرفیسی عقائد کا مطالعہ دلچسپی سے خالی نہیں ہوگا۔

ان عقائد کا آغاز یونان میں کس زمانہ میں ہوا اس کے متعلق کوئی مستند تاریخی روایت موجود نہیں لیکن عام طور پر مشہور ہے کہ ساتویں صدی قبل مسیح میں شاید مصر یا مشرقی یونان سے کوئی شخص جس کو آرفیس کا نام دیا جاتا ہے ان کو یونان میں لایا۔ وہ بہترین موسیقار تھا اور اس کے چند نغمے چھٹی صدی میں مدوّن ہوئے اور مقدس الہامی سمجھے جانے لگے۔ ان کی بنا پر ایک قسم کا صوفیانہ نظام قائم ہوا جو اگرچہ ڈائونیسس عقائد سے ملتا جلتا تھا لیکن اپنے اخلاقی تصوّرات اور اعمال کے لحاظ سے اس سے کہیں بلند تھا۔ اس نظام کی ایک نمایاں خصوصیت اس کا حیات بعد الممات کا واضح تصوّر تھا جو یونان میں اس سے پہلے کہیں نظر نہیں آتا۔ ایک محقق نے ڈائونیسس اور آرفیس کے یونانی تصوّرات کا یوں مقابلہ کیا ہے: اوّل الذکر مستی، سرور اور مدہوشی کے ذریعے ذاتِ خداوندی سے وصل کے طالب تھے لیکن آرفیس کے پیرو اس مقصد کے لئے پرہیزگاری، تقوےٰ اور ضبطِ نفس کا راستہ اختیار کرتے تھے۔ یہ دونوں طریقے مسلمان صوفیاء کی

---

[1] یہودی، ان کی تاریخ، تمدن اور مذہب جلد اوّل صفحہ ۸۲،۷۵۔

اصطلاح میں سکر اور صحو سے واضح کیے جا سکتے ہیں۔ سکر کا راستہ ایک طرح کا غیر شرعی طریقہ تھا جس میں مسکرات کا استعمال جائز تھا اور اس طرح وہ لوگوں میں ایک قسم کا مصنوعی جذبہ پیدا کرتے تھے۔ اس کے دوسری طرف صحو کا راستہ زیادہ مشکل اور ضبطِ نفس اور شریعت و قانون کی پابندیوں سے ہو کر گزرتا تھا۔ ہجویری نے کشف المحجوب میں اسی لئے صحو کو سکر پر ترجیح دی ہے۔

یونان کی مذہبی تاریخ میں آرفیسی عقائد نے پہلی مرتبہ تبلیغ و ارشاد کا کام شروع کیا۔ جن ملکوں میں شرک و بت پرستی رائج ہو وہاں ایک ہی شہر کے لوگ اکثر اوقات مختلف دیوتاؤں کی پرستش کرتے ہیں اور کسی کو دوسرے کے خلاف آواز اٹھانے یا دوسروں کو اپنی طرف دعوت دینے کا سوال پیدا ہی نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ مشرکانہ اقوام میں انتہائی رواداری ہوتی ہے۔ ہندوستان میں شو، وشنو اور اندرا وغیرہ کے بے شمار پجاری موجود رہے اور ان میں سوائے بتوں کی پوجا کے اور کوئی قدرِ مشترک نہ تھا لیکن اس کے باوجود شو کے پجاری کے دل میں کبھی یہ خواہش پیدا نہ ہوئی کہ دوسرے دیوتاؤں کے پجاریوں کو اپنے خاص عقائد یا مراسم کی طرف دعوت دے۔ یہی حالت یونان کی بھی تھی۔ لیکن آرفیس کے پیروؤں کے ہاں چونکہ زندگی اور کائنات کا ایک معین نظریہ تھا جس کی بنیاد پر ان کا اخلاق تعمیر ہوتا تھا اس لئے وہ مجبور تھے کہ دوسروں کو اپنے نظریات کے تسلیم کرنے اور ان میں داخل ہونے کی دعوت دیں۔ عام طور پر یونانی مذہبی روایات کسی مقدس کتاب کو تسلیم نہیں کرتیں، لیکن آرفیس کے حامیوں نے جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے آرفیس کے نغموں کو ایک خاص دور میں مرتب کیا اور اس کو اپنی الہامی کتاب تسلیم کیا۔ ان کے ہاں کشف اور الہامات کو تسلیم کیا جاتا تھا اور ان کے اکثر راہنما اسی کشف اور الہام و وحی کی بنا پر اپنے پیروؤں سے *

احکام کی اطاعت کراتے تھے۔[1]

ان کے نظریات کا بنیادی تصور یہ ہے کہ انسانی روح قدیمی صفات کی حامل ہے چونکہ وہ نورِ ازلی کا ایک حصّہ ہے۔ یہ روح ابدی بدقسمتی سے مادی جسم میں محصور ہوگئی اور اس طرح اس کی پاکیزگی اور روحانیت میں مادیت کی آمیزش سے اس کا مستقبل تاریک ہو چکا ہے۔ روح اس صعود سے پہلے ایک روحانی دنیا میں مکین تھی جس کی ہلکی سی جھلک اب بھی ہمیں میسر آسکتی ہے بشرطیکہ ہم کو اس کی لگن ہو۔ انسان کی زندگی کا واحد مقصد یہی ہونا چاہئے کہ اس مادی آمیزش سے جلد از جلد نجات حاصل کر سکے۔ لیکن اگر وہ چاہے تو اس مادی زندگی کے دوران میں ہی جبکہ اس کی روح اس جسمانی قید میں محصور ہے وہ ان تعینات و حدود کو عبور کر سکتا ہے اور اسی مقصد کے لئے آرفیسی نظام نے چند اخلاقی اصول اور ضبطِ نفس کے چند ضوابط پیش کئے جن کی مدد سے افراد اور اقوام روحانی زندگی کی لذتوں سے بہرہ اندوز ہو سکتے ہیں۔ ان کی اخلاقی زندگی ایک قسم کی زاہدانہ تھی جس میں یونانیوں کی عام لذت پرستی بالکل مفقود تھی، وہ سفید لباس پہنتے تھے، ہر قسم کے گوشت سے پرہیز کرتے تھے اور بالکل سادہ زندگی بسر کرنا ان کا شیوہ تھا۔ عام طور پر مشہور ہے کہ یونانی ذہن اس قسم کے زاہدانہ طریقوں سے بالکل نا آشنا ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ جس طرح خالص مادیت پرستی اور لذت کیشی کسی خاص قوم کا اجارہ نہیں اسی طرح زاہدانہ زندگی، نفس کشی اور ریاضت بھی ملکوں اور علاقوں میں

---

[1] اس سلسلے میں سقراط کا دعویٰ کہ اسے غیب کی آواز پہنچتی ہے اور وہ اپنے الہامات اور وحی کی ہدایت کے خلاف کوئی قدم نہیں اُٹھا سکتا اسی آرفیسی عقائد کی بازگشت تھی۔

تفریق روا نہیں رکھتی۔ اگر یونانیوں کی ذہنی تاریخ کا مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ جسم و روح کی ثنویت اور راہبانہ یا زاہدانہ طرزِ زندگی کے آثار ان کے ہاں شروع سے موجود تھے۔ امپیڈوکلیز کا مشہور قول ہے کہ انسان کائنات کے نور سے جلا وطن ہو چکا ہے۔ اس کا جسم اس کی قبر ہے یا وہ ایک اجنبی مادی قید میں محصور ہے جس سے نجات حاصل کرنا اس کا اوّلیں فرض ہے۔ یہی ثنویت بعد میں افلاطون اور ارسطو میں بھی موجود ہے جس کو ارسطو نے صورت اور مادہ کا فلسفیانہ لباس پہنا دیا۔ راہبانہ طرزِ زندگی کا پتہ ہومر کے کلام سے ملتا ہے جہاں وہ یونان کے ایسے صوفیا کا ذکر کرتا ہے جو زمین پر سوتے اور ننگے پاؤں پھرتے تھے۔ عوام میں مختلف دنوں اور مہینوں میں روزے رکھنے کا دستور تھا اور قومی مصیبت کے وقت تمام لوگ مختلف قسم کی ریاضتیں اور روزے رکھنے کے عادی تھے۔ گوشت سے پرہیز ایک لازمی طریقہ تھا خاص کر اس وقت جبکہ ان کا عقیدہ ہو کہ انسانی روح موت کے بعد اس دنیا میں اپنے اعمال کے مطابق حیوانی شکل میں دوبارہ پیدا ہو سکتی ہے۔ امپیڈوکلیز کے نزدیک شادی اور اولاد پیدا کرنے سے گریز فلسفیانہ زندگی کے لئے ضروری ہے[1]۔

آرفیسی نظام کا دوسرا اہم پہلو بقائے شخصی کا تصور تھا۔ موت کے بعد ہر انسان کو آئندہ زندگی میں اپنے اعمال کی سزا اور جزا ملتی ہے۔ ایک روایت کے بموجب یہ سزا ابدی اور دائمی ہوگی اور اس طرح جہنم کا تصوّر پیدا ہوا۔ لیکن دوسری روایت کے مطابق موت کے بعد ایک منزل اعراف کی ہے جہاں انسان عارضی طور پر اپنے برے اعمال کی سزا بھگت کر ہمیشہ کے لئے پاک و صاف ہو جاتا ہے۔ لیکن بعض جگہ تناسخ کا عقیدہ بھی ملتا ہے[2]۔ ان عقائد کی زرتشتی اور اسرائیلی تصوّرات سے

---

[1] سقراط کی زندگی اسی قسم کی زاہدانہ تھی جس کی تفصیلات بعد میں اپنی جگہ بیان ہونگی۔
[2] محققین کا خیال ہے کہ یہ تصورات بدھ مت کے اثرات کا نتیجہ ہیں۔ دیکھو انسائیکلوپیڈیا مذہب و اخلاق جلد ۶ صفحہ ۴۰۸۔

مناسبت بالکل عیاں اور واضح ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ آرفیسی نظام اخلاق یا تو اسی سرچشمے سے سیراب ہوا یا بلاواسطہ ایرانی اور یہودی نظریات سے متاثر ہوا۔ مغربی فلسفہ کی کتابوں میں عام طور پر کہا جاتا ہے کہ روح کی بقا کا نظریہ سب سے پہلے سقراط نے پیش کیا تھا لیکن ان تاریخی حقائق کی روشنی میں یہ بیان بالکل غلط ثابت ہوتا ہے۔ افلاطون نے جمہوریت کے دوسرے باب میں ان متصوف لوگوں کا ذکر کیا ہے جو امراء کو گناہ سے پاک کرنے کے لئے ان سے رقمیں اور دعوتیں وصول کرتے تھے لیکن اس مسخ شدہ شکل کے باوجود افلاطون کے ہاں آرفیسی نظریات کا تتبع بالکل عیاں ہے۔ اسکندریہ کے نوافلاطونی فلسفیوں کے پاس آرفیسی صوفیوں کے کئی صحیفے تھے جن کی مدد سے انہوں نے اپنا صوفیانہ نظام تیار کیا۔[1]

سقراط کے زمانہ سے ماقبل یونانی شاعر پنڈار کے اشعار میں آرفیسی نظریۂ حیات بعد الموت کا ذکر ملتا ہے اور بعض ناقدین کا خیال ہے کہ مغرب کی شاعری کی تاریخ میں شاید پنڈار پہلا شاعر ہے جس کے ہاں فردوس اور جنت کا تصور پایا جاتا ہے۔ اس کے علاوہ اس کے ہاں انسانیت کا نور ازلی سے پیدا ہونے کا نظریہ بھی ملتا ہے جو آرفیسی صوفیا کا ایک بنیادی عقیدہ تھا۔ ڈرامہ نویسوں میں سے ایسکیلس اور سوفوکلیس کے ہاں اس قسم کے نظریات نہیں ملتے مگر یوریپڈیز کی کتابوں میں پھر آرفیسی نظریۂ حیات کی جھلک بالکل نمایاں ہے۔ ایتھنز میں اس کی صحبت انکساغورس، پروٹیگورس اور سقراط جیسے بلند پایہ مفکرین کے ساتھ رہی اور معلوم ہوتا ہے کہ وہ یونان کی قدیم مذہبی روایات سے پوری طرح واقف تھا۔ اس کے ہاں خدا کا تصور مشرکانہ آمیزشوں سے کافی حد تک پاک ہو چکا تھا۔ یونانیوں کے

---

[1] یونان کی زندگی صفحہ ۱۴۲۔ ورثۂ یونان صفحہ ۵۲، ۴۵۔ ۴۶۔

ہاں یہ عام تصوّر تھا کہ دیوتا انسانوں کی خوشحالی کو برداشت نہیں کر سکتے اور اگر کوئی انسان زندگی کی آسائشوں اور مادی فوائد کی کثرت سے بہرہ مند ہو رہا ہو تو اس وقت یقینی ہے کہ دیوتا کسی نہ کسی شکل میں اس پر کوئی نہ کوئی عذاب نازل کرینگے۔ یوروپڈیز نے اس بے ہودہ تصوّر پر تنقید کی اور کہا کہ خدا کے ساتھ ایسے معاندانہ جذبات کو منسوب کرنا انتہائی ذلیل حرکت ہے۔ اسی طرح یونانی ضنمیات میں دیوتاؤں اور دیویوں کے عشق و ہوسناکی کی داستانوں کے خلاف بھی اس نے پُرجوش احتجاج کیا۔ اس طرح اس نے خدا کے تصوّر کو اس بلندی اور پاکیزگی تک پہنچا دیا جو اسرائیلی نبیوں کے ہاتھوں عمل میں آچکا تھا اور ناقدین کا خیال ہے کہ یوروپڈیز اس معاملے میں یہودی تصوّرات سے متأثر تھا جو یونان میں آرفیسی عقائد کی وجہ سے پھیل چکے تھے۔ آہستہ آہستہ زندگی اور کائنات کا تصوّر محض خارجی اور مادی ہونے کی بجائے داخلی اور روحانی ہوتا گیا۔ خدا کے تصوّر میں یہ عقیدہ بھی شامل ہو گیا کہ وہ انسانوں کے ظاہری اعمال کے ساتھ ہی ساتھ ان کے دل کی گہرائیوں سے بھی واقف ہے اور موت کے بعد سزا اور جزا کا انحصار انسان کی نیت اور عمل دونوں پر ہو گا۔ اس طرح ایک بلند قسم کا مذہبی ماحول پیدا ہونا شروع ہوا۔

اس کے علاوہ یوروپڈیز کے ہاں ہمیں یونان کی تاریخ میں پہلی بار نسلی اور قومی حدود سے بلند ہونے کا تصوّر ملتا ہے۔ عام طور پر مشہور ہے کہ سکندر کی موت کے بعد جب یونان کی سیاسی زندگی ختم ہو گئی تو رواقیوں نے بین الاقوامیت کا تصوّر پیش کیا حالانکہ اس سے پہلے یونانیوں کے ہاں ایک نسلی و ملکی تعصب کا بہت چلن تھا۔ لیکن معلوم ہوتا ہے کہ اس سے بہت پہلے یوروپڈیز نے اس تعصب کے خلاف آواز بلند کی تھی اور اس کا یہ فقرہ بہت مشہور ہے کہ ایک

نیک آدمی کے لئے خدا کی زمین کا ہر چپہ اس کا وطن ہے"

ان افکار کے ساتھ ساتھ خالص فلسفیانہ تصورات بھی صورت پذیر ہوتے رہے۔ جب سقراط کی عمر بیس برس کے لگ بھگ تھی اس وقت یہ تصورات دو مختلف مرکزوں سے وابستہ ہو چکے تھے۔ ایک طرف ایشیائی مرکز تھا جہاں کے مفکرین نے کائنات کی گتھی سلجھانے کے لئے وحدتِ خالصہ کا طریقہ اختیار کیا۔ ان کے نزدیک تمام اشیاء ایک بنیادی جزو سے ظہور پذیر ہوئیں۔ یہ بنیادی چیز ان کے نزدیک "ہوا" تھی جس سے ان کی مراد بخارات ہے۔ ہوا کی مختلف حالتوں، انجماد اور حرارت سے مختلف چیزیں پیدا ہوئیں۔ انسانی روح بھی یہی ہوا ہے جو ہم ماحول سے سانس کے ذریعے اندر لے جاتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ احساس خودی اور زندگی کا سارا دارومدار ہمارے سانس لینے پر ہے، جونہی ہمارا سانس لینا بند ہوتا ہے ہماری روح جسم سے پرواز کر جاتی ہے اور انسان مر جاتا ہے۔ یہ زمین جس پر ہم بستے ہیں، اسی ہوا کی انتہائی انجمادی حالت کا نام ہے اور ہوا پر اس طرح گردش کرتی ہے جس طرح پتہ ندی کے پانی پر۔ ان کے نزدیک زمین چپٹی تھی۔ دوسرا مرکز ان یونانی آبادکاروں کا تھا جو اٹلی کے جنوب میں آباد ہو گئے تھے۔ وہاں وحدت کی بجائے کثرت پر زیادہ توجہ کی گئی۔ ان کا نمائندہ امپیڈوکلیز تھا اس کے نزدیک کائنات کی تکوین چار مختلف اجزاء سے ہوئی آگ، ہوا، پانی اور مٹی۔ ان کے خیال میں زمین مدوّر تھی۔

ان متضاد تصورات و عقائد کی ترویج سے لوگوں میں ایک ذہنی الجھاؤ پیدا ہو چکا تھا اور عوام کے دلوں میں اپنی قدیم روایات اور مذہبی عقائد سے وابستگی کم ہوتی جا رہی تھی۔ لیکن اس ذہنی طوائف الملوکی میں پارمینائڈز اور اس کے شاگرد زینو کی عقلی تنقید نے آگ پر تیل کا کام کیا۔ انہوں نے منطقی اصول تضاد کی بنا پر

حرکت اور تبدیلی کے وجود سے مطلق انکار کر دیا۔ ان کا مقولہ تھا کہ ہر وہ چیز یا تصور جس میں تضاد پایا جائے کبھی حقیقت نہیں ہو سکتی اور چونکہ حرکت کا تصور جس کا تجربہ ہمیں حواس کے ذریعے ہوتا ہے اور جس کی اصلیت سے انکار ممکن نہیں اسی عقلی تضاد سے متاثر ہے اس لئے نہ صرف یہ کہ حرکت اور تبدیلی غیر حقیقی ہے بلکہ اس معاملہ میں حواس پر اعتماد کرنا ہی غلط ہے۔ چونکہ خارجی کائنات اور فطرت میں ہر جگہ تبدیلی نمایاں ہے اس لئے یہ خارجی دنیا محض دھوکا اور مایا ہے۔ حقیقت مطلقہ واحد ساکن اور جامد ہے۔ اس عقلی تنقید سے لوگوں کے دلوں میں بجا طور یہ خیال پیدا ہوا کہ کائنات کے متعلق کسی صحیح علم کا حاصل کرنا ممکن نہیں۔ ایسے ہی حالات تھے جن سے متاثر ہو کر سقراط کے ہمعصر مفکرین نے اپنی تمامتر توجہ کو آفاق سے ہٹا کر انفس کی طرف مبذول کر دی۔ ان کا خیال تھا کہ اگر حقیقت کا مشاہدہ خارجی کائنات کے مطالعہ سے ممکن نہیں تو شاید انسان کی داخلی کائنات، اس کی روح اور نفسیاتی زندگی کے تجزیئے سے وہ گوہرِ مقصود حاصل کر سکیں۔ ان مفکرین میں سب سے زیادہ مشہور پروٹیگورس تھا جو سوفسطائی گروہ کا بلند پایہ نمائندہ کہلاتا ہے۔ جب عقلی تنقید سے قدیم روایات اور عقاید کی بنیاد متزلزل ہو چکی ہو تو اس وقت اخلاقی تقاضا یہی مطالبہ کرتا ہے کہ لوگوں کو نئے پیمانوں اور نئے زاویوں سے آشنا کیا جائے تاکہ وہ اپنی عملی زندگی کا خلا پورا کر سکیں۔ سوفسطائی گروہ اسی نئے رجحان کا آئینہ دار تھا۔ لفظ سوفسطائی افلاطون کی تنقید کے بعد بالکل بُرے معنوں میں مستعمل ہونے لگا اگرچہ اس کا لغوی مفہوم معلمِ حکمت تھا اور وہ لوگ جو سوفسطائی تھے سوائے چند کے بہت بلند پایہ حکیم تھے حتیٰ کہ خود افلاطون بھی پروٹیگورس کو ایک بلند مرتبہ انسان و مفکر کہنے پر مجبور رہے۔ یہ پروٹیگورس ہی تھا جس نے سقراط سے پہلے لوگوں کی توجہ خارجی کائنات کے مسائل سے ہٹا کر انسان کی نفسیاتی زندگی کے مد و جزر کی طرف مرکوز

کی۔ اس نے انسانی حواس کی بنیاد پر حاصل کردہ علم کو صحیح تسلیم کیا اور اس طرح پارمینائڈز کے منطقیانہ رجحان کے سدِّ باب کرنے کا ذریعہ بنا۔ لیکن اس کے ساتھ ہی ساتھ اس نے اخلاقی دنیا میں اضافیت اقدار کا نظریہ پیش کیا۔ صداقت، نیکی اور خوبصورتی کوئی مستقل بالذّات معروضی یا حقیقی اقدار نہیں بلکہ زمانے، وقت، مکان، ماحول کے تقاضوں سے ان کے مضمرات بدلتے رہتے ہیں۔ صحیح اور پائدار مستقل اور اٹل معیار اقدار تو خود انسان ہے۔ ہر وہ چیز، تصوّر یا قدر جو اس کے جبلّی تقاضوں یا وقتی رجحانات کو پورا کرے وہی بہتر اور صحیح ہے اور یہی اس کی بھلائی اور برائی کا آخری اور قطعی معیار۔ ایک دن ایک مجلس میں بیٹھے ہوئے پروٹیگورس نے یہ کہہ دیا کہ میں نہیں جانتا کہ دیوتا موجود ہیں یا نہیں اور اگر ہیں تو ان کی صحیح ماہیت کیا ہے، ایسے علم کی تحصیل میں کئی رکاوٹیں ہیں، معاملہ خود غیر واضح ہے اور انسانی زندگی کی مدّت بالکل محدود۔ جب لوگوں کو اس بات کا علم ہوا تو انہوں نے پروٹیگورس کا ایتھنز میں رہنا پسند نہ کیا اور اسے مجبوراً شہر چھوڑ کر جان بچانی پڑی۔

اس گروہ کے بعض مفکرین کی عظمت کو مانتے ہوئے بھی یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ ان کی تعلیم سے یونان کی ذہنی زندگی میں ایک بہت خوفناک انقلاب پیدا ہو گیا۔ پرانے تصوّرات اور عقائد ان کی عقلی تنقید کے سامنے سرنگوں ہو چکے تھے لیکن اس تخریبی عمل کے بعد ان کے ہاتھوں کسی تعمیر کا سنگِ بنیاد نہ رکھا جا سکا اور اسی لئے افلاطون نے ان کے کام پر بہت زبردست تنقید کی۔ جمہوریت میں اس نے سوفسطائی اساتذہ کی مثال ایک ایسے شخص سے دی ہے جس نے تجربہ سے ایک خوفناک وحشی جانور کی عادات اور ضروریات کا علم حاصل کر لیا ہو جس کو معلوم ہو چکا ہو کہ کب اس کے نزدیک آنا مناسب ہے، کون سی آواز سے وہ جانور طیش میں آتا ہے اور

کون سی آواز سے وہ سکون حاصل کرتا ہے اور اس کی مختلف آوازوں کا کیا مفہوم ہے اس علم کے حاصل کرنے کے بعد اس نے اس کو حکمت کا نام دینا شروع کیا اور دوسرے لوگوں کو اس کی اہمیت جتا کر ان کو اس کے سیکھنے کی ترغیب دی۔ ہر وہ چیز یا فعل جس سے وہ وحشی جانور خوش ہوتا ہو اس کے نزدیک صحیح اور درست ہے اور ہر وہ چیز یا فعل جس سے وہ ناخوش ہو غلط اور نادرست، اگرچہ وہ اس سے بالکل ناواقف ہے کہ اس کے کون سے افعال حقیقی طور پر صحیح ہیں اور کون سے غلط۔ یہی حالت افلاطون کے خیال میں سوفسطائیوں کی ہے جو عوام کی ہر جائز اور ناجائز خواہش کو پورا کرنے کو ہی اخلاقی عمل قرار دیتے ہیں۔

ایسے ماحول میں سقراط نے اپنی فکری زندگی کا آغاز کیا اور حالات کے مطابق اس کی پہلی توجہ خارجی کائنات کے مسائل کی طرف رہی۔ افلاطون نے اپنی کتاب 'فیڈو' میں سقراط کی ذہنی تاریخ اس کے اپنے الفاظ میں یوں بیان کی ہے:"جب میں جوان تھا تو مجھے اس حکمت کے حصول کا بے حد ولولہ تھا جس کو علم طبیعی کہا جاتا ہے۔ میرے خیال میں ہر چیز کی علت معلوم کرنا ایک بلند ترین مشغلہ تھا۔ ایک چیز کیوں اور کیسے وجود میں آتی ہے، کیوں فنا ہوتی اور کیوں قائم رہتی ہے؟ میرے ذہن میں ہر وقت یہ سوال پیدا ہوتے رہتے۔ کیا جاندار چیزوں کی ہیئت سردی اور گرمی کی ایک متناسب آمیزش سے معرض وجود میں آتی ہے؟ کیا ہماری قوتِ عقلیہ خون، ہوا یا آگ کے باعث ہے؟ یا کیا ان میں سے کوئی چیز بھی اس قوت کی حقیقی علت نہیں بلکہ ہمارا ذہن ہے جس سے ہمیں شنوائی، بینائی اور سونگھنے کی حس پیدا ہوتی ہے؟ ان کے علاوہ میں مختلف اشیاء کے فنا ہونے اور آسمان اور زمین کی تبدیلیوں پر غور کیا کرتا تھا کہ ایک دن میں اس نتیجہ پر پہنچا کہ میں ایسے مسائل پر غور و فکر کرنے اور ان کی تہ تک پہنچنے کی اہلیت نہیں رکھتا۔ ان علوم کے مطالعہ نے مجھے اتنا اندھا کر دیا کہ میں ہر

اس علم کو بھول گیا جو مجھے ان اشیاء کے متعلق پہلے معلوم تھا۔ نہ صرف یہ کہ میں بھول گیا بلکہ مجھے بہت کچھ بھلانا پڑا۔ مثلاً ایک انسان کی جسمانی نشوونما کے متعلق میرا یقین تھا کہ غذا کے باعث ہمارے گوشت پوست اور ہڈیوں میں اضافہ ہوتا ہے۔ اسی طرح جب میں کسی لمبے اور چھوٹے قد کے آدمیوں کو دیکھتا تو مجھے یقین تھا کہ ایک دوسرے سے ایک انچ یا چار انچ بڑا ہے۔ لیکن اب یہ حالت ہے کہ ان میں سے کسی چیز کی صحیح علت کا مجھے یقین نہیں رہا۔ اگر ایک میں ایک جمع کیا جائے تو مجھے یقین نہیں کہ وہ ہندسہ ایک جس میں دوسرا ہندسہ ایک جمع کیا گیا ہے دو بن جاتا ہے یا نہیں۔ اب میں نہیں سمجھ سکتا کہ جب ایک میں ایک جمع کیا جائے تو کیسے وہ دونوں مل کر دو بن جاتے ہیں۔[1]

میں اس ذہنی کشمکش اور الجھن میں مبتلا رہا۔ ایک دن میں نے ایک شخص کی زبان سے سنا کہ اس نے انکساغورس کی کتاب پڑھی جس میں مذکور تھا کہ کائنات کی ہر چیز کی علتِ غائی اور ان میں ترتیب و انتظام پیدا کرنے والا نفس ہے۔ یہ سن کر مجھے کچھ تشفی سی ہوئی اور مجھے محسوس ہوا کہ نفس کا علتِ غائی ہونا صحیح ہے کیونکہ اگر کائنات کا تمام نظام نفس کے ہاتھوں میں ہے تو یقیناً یہ نظام بہترین ہوگا۔ پس اگر ہم کسی شے کی پیدائش یا فنا یا وجود کی علت معلوم کرنا چاہیں تو ہمیں دیکھنا ہوگا کہ اس شے کے وجود، عمل اور معمول کا بہترین طریقہ کون سا ہے۔ آدمی کو چاہئے کہ وہ سوچے کہ اس کے لئے کون سا طریقہ بہترین ہے اور اسی سے مستنبط ہوگا کہ وہ بری چیزوں سے واقف ہو جائے گا۔ میں ان باتوں کو سوچ کر بہت خوش ہوا مجھے محسوس ہوا کہ انکساغورس کا یہ اصول تشریح علل اشیاء میرے ذوق و مزاج کے مطابق ہے۔ مجھے

---

[1] ان فقرات میں سقراط اپنے زمانہ کے طبعی فلاسفہ کے اختلافات اور زینو کی مشہور ریاضیاتی تضادیات کی طرف اشارہ کر رہا ہے۔

توقع پیدا ہوئی کہ وہ بتا سکے گا کہ آیا زمین گول ہے یا چوڑی چپٹی۔ پھر علت و ضرورت کی تشریح ہوگی اور اس کے بعد بتایا جائے گا کہ کونسی چیز بہترین ہے اور یہ کہ جو شکل بھی زمین کی ہے وہ بہترین ہی ہوگی۔ اس طرح میرے ذہن میں سورج، چاند، سیاروں، ان کی گردش اور مختلف رفتاروں کے متعلق کئی سوالات پیدا ہوئے اور مجھے یہ توقع تھی کہ انکساغورس کے ہاں ان تمام چیزوں کے متعلق ان کے مختلف اعمال کی وجوہات کی تشریح ہوگی۔ میرا خیال تھا کہ وہ ہر ہر چیز کی علت اور پھر تمام کائنات کی علت بیان کرنے کے بعد تفصیل سے اس چیز کی بحث کریگا کہ ہر ایک کیلئے کیا بہترین منزل و مقصد ہے اور وہ کس بلند مقصد کے لئے عالمِ وجود میں آئی۔ ان مختلف تصوّرات و توقعات کو ذہن میں رکھتے ہوئے میں نے اس کی کتابوں کا مطالعہ بہت ذوق و شوق سے شروع کیا تاکہ معلوم کر سکوں کہ بہترین اور بدترین لائحہ عمل کیا کیا ہیں۔

لیکن اے میرے دوست میری تمام اُمیدیں خاک میں مل گئیں جب میں نے دیکھا کہ مصنّف نے نفس کا ذکر تو ضرور کیا ہے لیکن سوالات اور مسائل کے حل میں اس نے اس اصول کو استعمال نہیں کیا اور نظامِ کائنات کی تشریح میں کسی علت کا ذکر نہیں کیا۔ اس نے جن علتوں کا ذکر کیا وہ وہی تھیں جو ان فلاسفہ نے استعمال کی تھیں جو اس سے ماقبل موجود تھے (اور جن کو مادیین کہا جاتا ہے) مثلاً ہوا، ایتھر، پانی وغیرہ ....." اس مایوسی کے بعد سقراط نے فیصلہ کیا کہ علم طبیعیات پر اپنی توجہ مرکوز کرنا حالات کی نزاکت کو مدِ نظر رکھتے ہوئے مناسب نہ ہوگا۔ لوگوں میں ذہنی طور پر ایک ایسی بے راہ روی پیدا ہو چکی ہے کہ کسی اصول پر اتفاق ممکن نہیں، لوگوں کے دلوں میں نیکی اور بدی، اخلاقی اور مذہبی اقدار کی اہمیت ختم ہو چکی ہے۔ پرانے عقائد اور قدیم روایات اپنی قیمت کھو بیٹھے ہیں۔ اس لئے سقراط نے فیصلہ کیا کہ طبعی مسائل کو ترک کر کے خالص نفسیاتی اور اخلاقی مسائل کی طرف توجہ کرنا ضروری ہے

تاکہ اس عبوری دور میں لوگوں کے ذہن صاف ستھرے ہو سکیں۔ متعدد تاریخی شہادتوں سے ثابت ہوتا ہے کہ سقراط اپنے عصری تقاضوں سے مجبور ہو کر دونوں قسم کی تحریکوں میں شامل تھا۔ وہ خالص طبعی اور مابعد الطبیعی مسائل میں بھی اسی طرح انہماک رکھتا تھا جس طرح اخلاقی اور مذہبی مسائل میں اور اس کی شہرت بہ حیثیت ایک حکیم کے کافی دور دراز تک پہنچ چکی تھی۔

ایک روایت کے بموجب سقراط ایک طرح کی صوفیانہ جماعت کا سردار بھی تھا جہاں علم و حکمت کے علاوہ عملی زاہدانہ زندگی بسر کی جاتی تھی اور جہاں انسانی روح کے متعلق عجیب و غریب قسم کے نظریات کا درس دیا جاتا تھا۔ عجیب و غریب اس لئے کہ اس زمانے میں یونانیوں کے ہاں روح کے متعلق کوئی تصور موجود نہ تھا اور جو کچھ تھا وہ محض مادی نظریات کی پیداوار تھی۔ زینوفون کی روایت کے مطابق ایتھنز میں ایک سوفسطائی اینٹی فون نے سقراط کے اس حلقہ کے خلاف ایک طرح کا قلمی جہاد کر رکھا تھا اور سقراط کے کئی شاگردوں کو اس حلقے سے توڑنے کی کوشش میں مصروف رہا۔ ان اعتراضات میں سے چند یہ تھے کہ ان لوگوں کی اور خاص کر سقراط کی زندگی ایسی زاہدانہ تھی کہ شاید غلام بھی اس کو پسند نہ کریں۔ وہ ایک کوٹ گرمیوں اور سردیوں میں پہنتا جو بالکل پھٹا ہوا ہوتا۔ اس کے گلے میں قمیض ہوتی نہ پاؤں میں جوتی۔ اس حلقے کی زندگی کا نقشہ زینوفون نے سقراط کے الفاظ میں یوں کھینچا ہے: "میں اور میرے رفیق مل کر قدیم علماء و حکماء کی کتابوں کا مطالعہ کرتے ہیں جو ہمارے پاس محفوظ ہیں۔ ان حکمت کے خزانوں میں سے ہم گوہہائے نایاب حاصل کرتے ہیں اور آپس میں غور و فکر سے ان کے مطالب سے بہرہ اندوز ہوتے ہیں[1]۔" مغربی مؤرخین فلسفہ نے سقراط کی زندگی کے اس پہلو کو

---

[1] ورثۂ یونان صفحہ ۴۷۔ انسائیکلوپیڈیا مذہب و اخلاق جلد ۱۱ صفحہ ۶۶۹ ب۔

اُجاگر کرنے کی کبھی کوشش نہیں کی۔ سوال یہ ہے کہ یہ کتابیں کون سی تھیں؟ انسائیکلو پیڈیا مذہب اور اخلاق نے جو عبارت زینوفون سے نقل کی ہے اس میں الفاظ "ذخائر حکمت جو پائپریس مجلدات میں مندرج تھے" موجود ہیں جن سے اندازہ ہوتا ہے کہ شاید یہ مصری حکماء یا فیثاغورث کی تصانیف ہوں لیکن کیا یہ ممکن نہیں کہ یہ اسرائیلی انبیاء کے صحیفے ہوں؟ چونکہ مغربی مصنفین کی کوشش یہی رہی ہے کہ کسی نہ کسی طرح یہ ثابت کیا جائے کہ سقراط نے اپنی حکمت و دانائی کو بلا واسطہ لوگوں کے سامنے پیش کیا اور وہ اپنے کسی پیشرو سے کسی طرح بھی متاثر نہیں ہوا تھا، اسی لئے انہوں نے اس معاملے میں اکثر سکوت اختیار کیا ہے۔ لیکن سقراط کی زندگی کے ایک دوسرے واقعے سے جس کی طرف افلاطون کی کتابوں میں اشارات موجود ہیں یہ تصدیق ہوتی ہے کہ سقراط محض ایک فلسفی نہ تھا بلکہ وہ الہام سے بھی نوازا گیا تھا اور اس کی قلبی واردات محض ایک خشک فلسفی کی سی نہ تھی بلکہ اس میں کشف و وجدان، الہام و وحی کی پوری آمیزش تھی۔ اس سلسلے میں سب سے اہم شہادت جو ہمیں ملتی ہے وہ سقراط کا نظریۂ توحید ہے۔ اگرچہ اس کے ہاں لفظ "خدا" جمع کی حالت میں ملتا ہے لیکن جہاں کہیں اس نے "دیوتاؤں" کا لفظ استعمال کیا ہے وہاں اس سے مراد عوام کے مشرکانہ معتقدات کی تشریح ہے اور ان کے نظریات کی ترجمانی ہے۔ لیکن جہاں سقراط صرف اپنے ذاتی رجحانات کا ذکر کرتا ہے وہاں وہ لفظ خدا واحد میں استعمال کرتا ہے۔ ڈاکٹر زیلر نے اپنی کتاب "سقراط اور سقراطی مکتب فکر" میں اس چیز کو تسلیم کیا ہے کہ اگرچہ سقراط سے پہلے یونانیوں کے ہاں توحید کے دھندلے تصورات موجود تھے لیکن سقراط ہی وہ پہلا شخص ہے جس نے کثرت پرستی اور شرک کے خلاف خدائے واحد اور توحید کا خالص تصور پیش کیا۔[1] افلاطون کی ایک کتاب "ایتھی فرون" میں سقراط خود بیان

---

[1] سقراط اور سقراطی مکتب فکر صفحات ۱۷۵-۱۷۶۔ اس کے علاوہ (باقی اگلے صفحہ پر)

کرتا ہے کہ اس کے نزدیک یونانی صنمیاتی کہانیاں جن میں دیوتاؤں کے قصّے موجود ہیں بالکل لغو، بے معنی اور غلط ہیں اور اس نے کثرت پرستی اور شرک کے خلاف جو جہاد کیا، اس کے باعث عوام اس سے بہت ناراض ہیں۔

عام طور پر سقراط کی زندگی کے وجدانی پہلو پر بہت کم توجہ کی گئی ہے لیکن حقیقتاً یہی ایک پہلو ہے جس سے یونانی فلسفے کی خالص عقلیت کی تشریح کی جا سکتی ہے۔ افلاطون نے اپنی کتاب "سیمپوزیم" میں سقراط کے اس پہلو پر اس کے ایک دوسرے شاگرد السیبیڈیز کی زبانی کافی روشنی ڈالی ہے۔ السیبیڈیز بیان کرتا ہے کہ سقراط کے الفاظ میں وہ سحر اور جادو ہے جو کسی موسیقار کے گانے میں بھی نہیں۔ جو شخص بھی اس کی باتوں کو بلاواسطہ یا بالواسطہ سن پاتا ہے اس کا دل بے قابو ہو جاتا ہے اور اثر لئے بغیر نہیں رہتا۔ میرا دل اُچھلنے لگتا ہے اور میری آنکھوں سے آنسو بہ نکلتے ہیں اور یہ حالت صرف میرے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ ہر شخص کا تجربہ بالکل ایسا ہی ہے۔ میں نے پیریکلز اور دوسرے خطیبوں کی باتیں سنی ہیں اور اگرچہ میں یہ کہہ سکتا ہوں کہ ان کی تقریریں بہت بلند اور شاندار ہوتی تھیں لیکن ان کے سننے سے میرے دل کی یہ حالت نہ ہوتی تھی، نہ میری روح میں کوئی ارتعاش پیدا ہوتا اور نہ مجھے اپنی اخلاقی کم مائیگی کا کبھی احساس پیدا ہوتا۔ لیکن اس سقراط نے میری ذہنی حالت میں اتنا انقلاب پیدا کر دیا ہے کہ میں اپنی موجودہ طرزِ زندگی کو کسی حالت میں برقرار نہیں رکھ سکتا۔ اگر میں

(بقیہ نوٹ صفحہ ماسبق) دیکھئے صفحہ ۱۰۷ فٹ نوٹ ۳ جہاں ڈاکٹر زیلر نے ایک ناقد کی رائے کی تردید کی ہے۔ اس ناقد کا کہنا یہ تھا کہ سقراط نے اپنے زمانے کے مشرکانہ عقائد کو عوام کے لئے رہنے دیا حالانکہ وہ خود توحید کا قائل تھا۔ ڈاکٹر زیلر کا خیال ہے کہ یہ نظریہ سقراط کی زندگی کے عام رجحان اور مسلک کے خلاف ہے۔ جس چیز کو سقراط نے صحیح پایا اس نے بلا لومۃ لائم اس کی تبلیغ کی۔

اپنے کانوں کو اس کے الفاظ سننے سے بند نہ کر لوں اور اس سے دور بھاگنے میں کامیاب نہ ہو جاؤں تو مجھے معلوم ہوتا ہے کہ میں اپنی ساری عمر اس کے پاؤں سے وابستہ ہو کر گزار دوں کیونکہ اس کی موجودگی اور اس کے الفاظ میرے دل میں یہ احساس پیدا کرتے ہیں کہ مجھے اپنی زندگی اس نہج پر نہیں گزارنی چاہیئے، مجھے اپنی روحانی زندگی سے بے اعتنائی نہیں برتنی چاہیئے اور اپنے شہر کے باشندوں کی فلاح و بہبود میں منہمک رہنا چاہیئے۔ یہی ایک شخص ہے جو میرے دل میں ندامت اور شرم کا احساس پیدا کرتا ہے۔ میں جانتا ہوں کہ میرے پاس اس کی باتوں کا کوئی جواب نہیں، نہ یہ جرأت ہے کہ میں کہہ سکوں کہ جو کچھ وہ کہتا ہے وہ مجھے نہیں کرنا چاہیئے۔ لیکن جب میں اس کی مجلس سے اُٹھ جاتا ہوں تو دنیا کی شہرت کا جذبہ میرے دل پر قابو پا لیتا ہے اور میں پھر اس دلدل میں پھنس جاتا ہوں جس سے نکلنے کے لئے وہ کوشش کرتا ہے"[1] اس کے بعد وہ سقراط کی غیر معمولی جسمانی اور ذہنی قوتِ برداشت کی مثالیں دینے کے بعد ایک عجیب و غریب واقعے کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ ایک دفعہ سقراط ایک مسئلے پر غور و فکر کر رہا تھا۔ اور اس کا کوئی حل اس کے ذہن میں نہ آیا۔ اس سوچ میں وہ ایک جگہ کھڑا تھا، صبح سے دوپہر ہو گئی اور وہ اپنی جگہ بالکل ساکن و جامد کھڑا رہا۔ لوگوں میں یہ بات پھیل گئی اور وہ اسے دیکھنے کے لئے جمع ہو گئے لیکن سقراط اس تمام ماحول سے بے خبر وہیں کھڑا رہا، یوں معلوم ہوتا تھا کہ گویا وہ دنیا و مافیہا سے بالکل بے نیاز و بے خبر ہے۔ لوگ بیٹھے رہے، رات آئی اور گزر گئی اور وہ وہاں بالکل بے حس و حرکت کھڑا رہا۔ صبح ہوئی تو وہ اپنی جگہ سے ہلا، سورج کے رُخ پر اس نے نماز ادا کی اور اپنے راستے پر ہو لیا[2]

---

[1] افلاطون کی کتاب سمپوزیم صفحات ۳۴۶-۹ ترجمہ جویٹ نیو یارک (ایک ہی جلد میں)

[2] ایضاً صفحہ ۳۵۴۔

یہ تمام واقعات صاف صاف اس چیز کی غمازی کرتے ہیں کہ سقراط کی زندگی محض خشک عقلی فلسفی کی سی نہیں تھی بلکہ اس میں قلبی واردات وکشف و وجدان کا پورا حصہ شامل تھا۔

"اپالوجی" میں افلاطون نے سقراط کی زندگی کے ایک اور دلچسپ پہلو پر روشنی ڈالی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ سقراط کے سامنے اپنی قوم کی اخلاقی اور مذہبی زندگی کی اصلاح کا ایک مثبت اور ایجابی پروگرام تھا جس کی ابتدا ایک معمولی واقعہ سے ہوئی۔ سقراط کے ایک شاگرد نے اپالو دیوتا کے مندر کی ایک کاہنہ سے سوال کیا: کیا اس وقت سقراط سے بڑھ کر کوئی دانا حکیم موجود ہے؟ کاہنہ نے جواب دیا کہ نہیں۔ اب سقراط کے سامنے ایک عجیب اُلجھن تھی۔ وہ جانتا تھا کہ وہ دانا نہیں اور کاہنہ کا جواب بھی غلط نہیں ہو سکتا۔ اس تضاد کو کیسے رفع کیا جائے؟ اس اُلجھن کو حل کرنے کے لئے اس نے مختلف آدمیوں سے ملنا شروع کیا جو اپنی دانائی کے لئے مشہور تھے۔ سب سے پہلے وہ ایک سیاست دان کے پاس پہنچا لیکن گفتگو کے بعد وہ اس نتیجے پر پہنچا کہ اگرچہ اکثر لوگ اور وہ خود بھی اس وہم میں مبتلا تھے کہ وہ دانا ہے لیکن درحقیقت وہ دانائی سے کوسوں دور تھا۔ اس کے بعد وہ اس نتیجہ پر پہنچا کہ "میں اس سے زیادہ دانا ہوں، ہم میں سے کوئی بھی نہیں جانتا کہ نیکی کیا ہے لیکن وہ نہ جانتے ہوئے اس خیال کو دل میں جگہ دئے ہوئے ہے کہ وہ جانتا ہے اور میں نہ جانتے ہوئے اپنی جہالت سے پوری طرح واقف ہوں" اس طرح وہ کئی آدمیوں سے ملتا رہا لیکن اگرچہ اس کام کی وجہ سے بہت سے لوگ اس کے دشمن ہو گئے تاہم اس کے سامنے (اس کے اپنے الفاظ میں) خدا کا فرمان سب سے بالا تھا اور وہ ہر خطرہ مول لینے کے لئے تیار تھا کیونکہ خدا کے حکم کی تابعداری اس پر فرض تھی۔ اس نے شاعروں اور کاروباری آدمیوں، کاریگروں سب کو ٹٹولا لیکن نتیجہ ہر حالت میں وہی تھا۔ اس تفصیل

کے بعد اس کے تاثرات کو میں اس کے اپنے الفاظ میں بیان کرتا ہوں: "اس مسلسل بحث و مکالمات سے بہت سے لوگ میرے خلاف ہو گئے اور ان کے دل میں میرے متعلق نفرت و بغض و حسد کے جذبات پیدا ہو گئے۔ انہوں نے میرے خلاف غلط الزامات اور تہمتیں تراشنی شروع کیں۔ مجھے طبعی فلسفی (مادیت پرست) اور سوفسطائی کے لقب دئے گئے۔ جہاں کہیں اور جب کبھی میں نے لوگوں کے دعوائے دانائی کی قلعی کھولی تو سننے والوں نے عموماً یہی تاثر لیا کہ میں ان معاملات میں ان سب سے زیادہ دانا ہوں لیکن میرے دوستو میرا یقین ہے کہ صرف خدا ہی دانا و حکیم ہے اور اس کاہنہ کی زبان سے جو الفاظ ادا ہوئے ہیں ان کا مطلب صرف یہ ہے کہ انسانوں کا دانائی کا دعویٰ بے معنی ہے۔ ان الفاظ کا مطلب یہ بالکل نہیں کہ سقراط دانا ہے۔ اس نے صرف میرے نام کو بطور مثال استعمال کیا گویا کہ کہنا یہ تھا کہ تم میں سے صرف وہی شخص دانا ہے جو سقراط کی طرح جانتا ہو کہ دانائی اور حکمت کا دعوے ہیچ ہے۔ اس لئے میں اب بھی لوگوں سے ملتا اور گفتگو کرتا ہوں تاکہ خدا کے حکم کے مطابق میں اس کی عقلی حیثیت کا مطالعہ کرسکوں۔ جہاں کہیں مجھے محسوس ہوتا ہے کہ کوئی شخص دانا نہیں تو میں خدا کی طرف سے اس کو سمجھاتا ہوں کہ وہ دانا نہیں۔ میں اس فرض میں اتنا منہمک ہوں کہ میرے پاس سیاسی اور انتظامی امور میں دخل دینے یا اپنے خانگی اور نجی معاملات کی طرف توجہ کرنے کا کوئی وقت نہیں۔ میں خدا کی خدمت کے سرانجام دینے کے باعث غربت و افلاس کی انتہائی حالت میں مبتلا ہوں[1]"

اس تمام بیان سے ایک چیز واضح ہو جاتی ہے کہ دنیا کے لوگ سب کچھ جانتے ہوئے بھی اپنی حقیقی فلاح و بہبود، اپنی روحانی زندگی کے تقاضوں، اپنے اخلاقی فرائض

---

[1] افلاطون کی کتاب "اپالوجی" ۲۳۔

سے بالکل بے پروا اور جاہل ہیں نہ صرف جاہل بلکہ ان کی اہمیت سے بھی بے خبر ہیں سقراط کی برتری اس میں مضمر ہے کہ وہ ان دونوں حقیقتوں سے پوری طرح باخبر ہے اور اس کی زندگی کا مقصد وحید یہی ہے کہ لوگوں کو بلند اخلاقی زندگی بسر کرنے کی ترغیب دے۔ سقراط نے دعوےٰ کیا ہے کہ اسے اس فرض پر خدا کی طرف سے معمور کیا گیا ہے اور اس نے ہمیشہ اس کی ادائیگی میں پوری پوری کوشش کی۔ اپالوجی کے مطالعہ کرنے سے یہ حقیقت بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ سقراط کی صحیح پوزیشن ایک فلسفی سے بڑھ کر ایک ہادی اور مامور من اللہ کی ہے۔ اس کی تائید میں میں اپالوجی سے مختلف اقتباسات پیش کرتا ہوں:

"جو کچھ بھی انسان کا فرض ہو خواہ اس نے اسے خود اپنی مرضی سے اختیار کیا ہو یا اس کو اس کا حکم دیا گیا ہو اس کی ادائیگی ضروری ہے خواہ اس میں جان کا خطرہ ہی کیوں نہ ہو۔ ایسے حالات میں یہ بات کتنی بری ہوگی کہ میں موت کے ڈر سے اپنے فرض سے روگردانی کروں جیسا کہ میرا یقین ہے کہ خود خدا نے مجھے یہ فرض سونپا ہے کہ میں اپنی ساری زندگی حکمت کی تلاش میں صرف کر دوں اور اس مقصد کیلئے اپنے اور دوسروں کے دلوں کو ٹٹولتا رہوں" (۲۸-۲۹)

"اے ایتھنز کے باشندو! تمہاری قدر و منزلت میرے دل میں بہت ہے۔ لیکن اس کے باوجود تمہارے مقابلے پر میں خدا کے حکم کی تعمیل کرنے کو ترجیح دونگا۔ جب تک میری جان میں جان ہے میں حکمت سے اور تمہیں راستی کے طریقے پر چلنے کی ہدایت کرنے سے کبھی باز نہیں آ سکتا۔ میں آخر دم تک تمہیں یہ کہتا رہوں گا: کیا تم دولت، عزت اور شہرت حاصل کرنے سے باز نہیں آؤ گے اور کیا حکمت، صداقت اور اپنی روحوں کی تکمیل کے جذبات تمہارے دلوں میں پیدا نہ ہونگے؟ یہ میں ہر شخص سے کہتا رہوں گا وہ جوان ہو یا بوڑھا یا بچہ یہ سمجھ رکھو کہ خدا نے مجھے یہ کام

کرنے کا حکم دیا ہے۔" (۲۹-۳۰)

"اگر تم نے مجھے موت کے گھاٹ اتار دیا تو تمہیں میرے جیسا انسان آسانی سے دستیاب نہیں ہو سکتا۔ خدا نے مجھے اس شہر پر حملہ کرنے کے لئے بھیجا ہے۔ تم یوں سمجھو کہ یہ شہر گویا ایک بہترین نسل کا گھوڑا ہے جو بدقسمتی سے سستی اور کاہلی کا شکار ہو چکا ہے۔ میرا کام اس مکھی کی طرح ہے جو اسے ہر طرف سے کاٹتی اور ستاتی ہے تاکہ اسے حرکت کرنے پر مجبور کرے۔ میں ہی وہ مکھی ہوں جسے خدا نے تمہاری طرف بھیجا ہے۔" (۳۰)

"یہ یاد رکھو کہ یہ خدا ہے جس نے مجھے تمہارے شہر میں بھیجا ہے۔ اگر تم یہ خیال کرو کہ یہ فرض میں نے خود اپنے ذمے لیا ہے تو تم خوب سمجھ سکتے ہو کہ کوئی انسان بھی محض اپنے ذاتی رجحان کی بنا پر کوئی ایسا اقدام نہیں کر سکتا جس سے اس کے مفادات کو نقصان پہنچے۔ مثلاً میں نے جب سے اس فرض کی ادائیگی کا کام شروع کیا ہے اس وقت سے کر آج تک میرے تمام معاملات خراب ہو چکے ہیں۔ میں نے اپنے تمام نجی کاموں سے بے نیاز ہو کر اپنا سارا وقت تم لوگوں کو راہ ہدایت کی طرف ترغیب دینے میں صرف کر دیا ہے۔ میں نے یہ فرض ایک بڑے بھائی یا باپ کی حیثیت سے سرانجام دیا ہے۔ کیا مجھے اس کام سے کوئی فائدہ ہوا ہے یا کیا میں نے اس تبلیغ کا کوئی معاوضہ تم سے طلب کیا ہے؟" (۳۱)

"تم یہ کہتے ہو کہ میں شہر کے سیاسی معاملات میں دخل نہیں دیتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مجھے خدا کی طرف سے ایک حجت یا نشانی (آیت) بچپن سے حاصل ہے۔ یہ ایک (غیبی) آواز ہے جو مجھے ایک خاص قدم اٹھانے سے روک دیتی ہے اگرچہ کسی ایجابی قدم اٹھانے کی طرف رہنمائی نہیں کرتی۔[1] یہ آواز مجھے سیاسی معاملات میں دخل

---

[1] زینوفون کی رائے اس کے برعکس یہ ہے کہ یہ آواز سلبی اور ایجابی دونوں طرح کی ہدایت دیتی تھی۔ دیکھئے انسائیکلوپیڈیا مذاہب و اخلاق جلد ۱۱ صفحہ ۶۷۰ ب

دینے سے منع کرتی ہے۔ اگر میں دخل دیتا اور نا انصافی اور ظلم کے خلاف آواز اٹھاتا تو مدتوں کا میں مر چکا ہوتا۔ اس لئے اس شخص کے لئے جو انصاف اور عدل کا چلن قائم کرنا چاہتا ہو اس کے لئے ناگزیر ہے کہ وہ میری طرح سیاسی زندگی سے الگ تھلگ رہے۔" (۳۱، ۳۲)

"مجھے موت سے کوئی ڈر اور خوف نہیں لیکن خدا کے قوانین کی خلاف ورزی کرنے سے مجھے بڑا ڈر[۱] ہے۔" (۳۲)

"خدا لوگوں کو خوابوں اور دیگر ذریعوں سے اپنی رضا کی اطلاع دیتا رہتا ہے۔" (۳۳)

اپالوجی کے آخر میں افلاطون نے سقراط کی زبان سے موت کے بعد انسانی حالت کا ذکر چھیڑا ہے۔ سقراط کے خیال میں موت کوئی بری چیز نہیں بلکہ اچھی ہے۔ موت کے متعلق دو مختلف رائیں ہو سکتی ہیں۔ (ا) موت ایک مسلسل اور نہ ختم ہونے والا سکون ہے جس کے بعد دوبارہ جی اٹھنا ممکن نہیں۔ اگر یہ رائے درست ہو تو پھر موت سے بہتر سکون کہاں حاصل ہو سکتا ہے۔ (ب) اگر موت کے بعد ایک اور زندگی ہے جیسا کہ عام طور پر تسلیم کیا جاتا ہے اور جس کو سقراط اپنی ذاتی رائے کے طور پر پیش کرتا ہے[۲] تو ایک نیک آدمی کے لئے اس زندگی میں داخل ہونے اور قدیم زمانے کی عظیم الشان ہستیوں کی صحبت کی خوش نصیبی حاصل کرنے سے بہتر اور کون سی چیز ہو سکتی ہے؟ ان ہر دو حالتوں میں سقراط کے نزدیک موت اچھائی اور بہتری ہی کا راستہ ہے۔

---

[۱] اسی ڈر کو قرآن نے تقویٰ کا نام دیا ہے۔

[۲] دیکھئے ٹیلر کی کتاب سقراط صفحہ ۱۲۰۔

لیکن ایک دوسری کتاب "فیڈو" میں سقراط نہ صرف روح کی ازلیت اور ابدیت کی حمایت میں مختلف دلائل پیش کرتا ہے بلکہ جنت دوزخ کا ایک ظاہری نقشہ بھی کھینچتا ہے جہاں نیک اور بد اشخاص کے ساتھ ان کے اعمال کے مطابق سلوک ہوگا۔ سقراط کو اس کا دعوٰے نہیں کہ جو تفصیلی بیان اس نے جنت و جہنم کا دیا ہے وہ لفظاً لفظاً درست ہے لیکن اس بات پر اس کو پورا یقین ہے کہ سزا اور جزا ضرور ہوگی۔ موت انسانی زندگی کا انجام نہیں، اور نہ بُرے لوگوں کی برائیاں مرنے کے بعد ختم ہو جائینگی۔[1] اس لئے ہر انسان کے لئے یہ سوال بہت اہم ہو جاتا ہے کہ وہ کس طرح کی زندگی بسر کرے۔ تمام مذاہب میں خدا، حیات بعد الموت اور روح کی بقا کے مسائل کو اخلاقی اور مذہبی زندگی کی بنیاد تسلیم کیا گیا ہے اور یہی تینوں مسائل سقراط کے ہاں موجود ہیں اور ان کی بنیاد پر ہی تمام اخلاقی مسائل کی تعمیر کی گئی ہے اور آخرت کا جو نقشہ سقراط نے پیش کیا ہے اس کے متعلق خود جوویٹ کا خیال یہ ہے کہ یہاں معلوم ہوتا ہے کہ گویا اس نے زرتشت کے تصورات و عقائد کا چربہ اتارا ہے۔ جہاں کہیں سزا اور جزا کے تصورات ملتے ہیں ان کا بیان آرفیسی عقائد سے اتنا مشابہ ہے کہ چھپا نہیں رہ سکتا۔[2]

تاریخ فلسفہ کی کتابوں میں یہ بحث کی گئی ہے کہ آیا سقراط ایک فلسفی تھا یا اخلاقی مصلح اور دونوں گروہوں نے اپنے اپنے نقطہ نگاہ کی تائید میں دلائل پیش کئے ہیں۔ اگر اخلاقی مصلح سے مراد محض ایسا شخص ہو جو اپنے زمانے کے چند رسوم اور تصورات کی اصلاح سے زیادہ کوئی کام نہ کرے تو یقیناً سقراط کا درجہ ایسے شخص

---

[1] فیڈو۔ ۱۰۷

[2] افلاطون کی کتاب فیڈو پر جوویٹ کی تمہید صفحات ۱۹۸-۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۳۔

سے بہت بلند وارفع ہے، اور اگر فلسفی سے مراد محض عقل استدلالی کی مدد سے چند بنیادی تصورات کے مضمرات کو واضح کر کے ایک نظامِ عقلی کی تعمیر ہے تو یقیناً سقراط فلسفی بھی نہیں کہلا سکتا۔ ڈاکٹر زیلر کے نزدیک ایک فلسفی کا مقام یہ ہے کہ وہ خالص علمی حیثیت سے عقلی اور اخلاقی مسائل کی چھان بین کرے۔ لیکن اگر اس کے طرزِ عمل سے عملی حیثیت سے اخلاقی اقدار کا چرچا ہو اور معاشرہ میں تبدیلی پیدا ہو تو اس کے خالص علمی مشاغل میں کوئی اثر نہیں ہوتا۔ اس حیثیت سے اگر دیکھا جائے تو ڈاکٹر زیلر کے نزدیک سقراط فلسفی کے معیار پر پورا اُترتا ہے۔ لیکن اگر اس اصول کو تسلیم کیا جائے کہ سقراط کا سارا مقصد محض علمی حیثیت سے چند تجریدی تصورات اور اعیان و نظریات کی تنقید اور مروجہ عقائد کے تناقضات کی توضیح تھا تو اپالوجی میں اس نے جس عظیم الشان مقصد کا ذکر کیا ہے جو اس کے ذمہ خود خدا نے سونپا تھا تو اس کی توجیہ مشکل سے ہو سکتی ہے۔ کیا وہ روحانی ذمہ داری جس کا احساس سقراط کو اتنا شدید تھا کہ موت کی سزا بھی اس کو اپنے ارادے اور تبلیغ حق سے باز نہ رکھ سکی محض ایک خشک فلسفہ کے عالم کے ساتھ کوئی مناسبت رکھتی ہے؟ حقیقت صرف یہ معلوم ہوتی ہے کہ سقراط ایک عظیم الشان مفکر، فلسفی، صوفی، درویش اور حیاتِ نو کا پیغامبر تھا جس کے سامنے محض علمی اور فکری کاوشیں اور مسائل نہ تھے بلکہ ایک انسانی معاشرے کی تشکیلِ نو کا اہم سوال تھا۔ وہ ایک ایسا معاشرہ تھا جس میں کچھ لوگ محض مادیت کی طرف راغب ہو چکے تھے کچھ مشرکانہ عقائد و رسوم میں مبتلا۔ انھوں نے اپنی بداخلاقی کا جواز خود دیوتاؤں کی غیر اخلاقی زندگی کا نقشہ کھینچ کر پیش کر دیا تھا اور کچھ وہ جنہوں نے مذہبی اور اخلاقی اقدار کو اضافی قرار دے کر انسان کی روحانی زندگی کو متزلزل کر دیا تھا الغرض سب عقلی اور ذہنی گورکھ دھندوں کے ساتھ ساتھ سیاسی طور پر ایتھنز کی زندگی بالکل زوال پذیر ہو چکی تھی۔ ایسے ماحول میں سقراط کا مقصد صرف یہ تھا کہ لوگوں کے ذہن و قلب سے غلط معتقدات اور توہمات کا پردہ

ہٹا دیا جائے، ان کے سامنے زندگی کے عملی مسائل کو ان کی پوری تابناکی سے پیش کیا جائے، تعصبات اور عصبیت کی بجائے ان کی عقل عام اور قلب ونظر سے اپیل کی جائے تاکہ حق وباطل کی تمیز وہ خود کر سکیں۔ اس نے استدلال کا تار و پود بکھیر کر ایک منظم اور اثباتی نظریۂ حیات لوگوں کے سامنے پیش کیا جس کی روشنی میں وہ اپنے اخلاقی اور روحانی مسائل کو خود حل کرنے کی اہلیت پیدا کر سکیں۔ اس مشکل کام میں اس کو خدا کی رہنمائی پر پورا یقین، اس فرض منصبی کی ادائیگی میں پورا انہماک تھا۔ اس کی اپنی زندگی بالکل سادہ اور پاکیزہ تھی، وہ ہر قسم کی دنیاوی اور جسمانی کششوں سے بے نیاز تھا۔ ایک دفعہ اس نے ایک نمائش میں بیشمار چیزوں کو دیکھ کر کہا: کتنی ہی چیزیں ہیں جن سے میں بے نیاز ہو کر زندگی بسر کر رہا ہوں۔ دولت، شہرت، عزت، سیاسی اقتدار اس کے سامنے ہیچ اور بے معنی چیزیں تھیں اور یہی وہ صفات ہیں جو ایک حقیقی پیامبر کی زندگی کا طرۂ امتیاز ہو سکتی ہیں۔ اس کی زندگی کا مقصد علم وعمل، عقل وفکر، ذہن وقلب کی تطہیر تھا۔ اس نے لوگوں کے ذہنوں سے صدیوں کے تعصبات کا بوجھ اُتار پھینکا اور علم خالص کے نور کی روشنی سے ان کے قلبوں کو منور کرنے کی کوشش کی۔ اس نے ان کو اس چند روزہ زندگی کی ناپائداری کا یقین دلا کر آخرت کی پائدار اور بہتر زندگی کا تصور دیا، جہاں ایک داناترین خدا کی عدالت میں ان کے نیک وبد کا جائزہ لیا جانے والا ہے اور جس تصور کے بغیر کسی صحیح اخلاقی زندگی کی تعمیر ممکن نہیں۔

اس سلسلے میں ایک اور سوال بہت اہم ہے۔ عام طور پر سقراط کے متعلق مشہور ہے کہ اس کا نقطۂ نگاہ لاادریوں یا متشککین کا سا تھا۔ جب کاہنہ کی رائے اسے معلوم ہوئی کہ سقراط سب سے زیادہ دانا ہے تو اس نے اس کی توجیہ یوں کی کہ اس کی دانائی محض یہ ہے کہ وہ اپنی لاعلمی سے باخبر ہے ورنہ ایجابی علم نہ اس کے

پاس ہے اور نہ اور کسی کے پاس۔ لیکن اگر سقراط کی تمام زندگی کا غائر مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ اس کو لاادریوں یا متشککین کی فہرست میں شامل کرنا بالکل غلط ہوگا۔ اگر اس کا مقصد محض مروجہ عقائد و رجحانات کی تنقید ہوتا، اگر اس کے سوالات کرنے کا مطلب محض لوگوں کے دلوں میں شکوک و شبہات پیدا کرنا ہوتا تو یقیناً علمی دنیا میں سقراط کی حیثیت سوفسطائی گروہ سے زیادہ نہ ہوتی اگرچہ اس کے اور ان کے طریقۂ کار میں سطحی مشابہت سے لوگ سقراط کو سوفسطائی گروہ میں شامل کرنے پر آمادہ نظر آتے تھے۔ اس نے بار بار اعلان کیا کہ نہ وہ کسی کا استاد ہے اور نہ کوئی اس کا شاگرد۔ اس کا کام صرف یہ ہے کہ اپنے دوستوں کے ساتھ محض تبادلۂ خیال کر کے ان میں اور اپنے آپ میں تحصیلِ علم کا جذبہ پیدا کرے۔ لاعلمی کا یہ اعلان یا جہالت کا اقرار علم کے وجود سے انکار کے مترادف نہیں۔ اس کا مطلب صرف دونوں کی ذہنی، قلبی اور داخلی زندگی کا مطالعہ، اس کی کوتاہیوں کا اعتراف اور بہتر سے بہترین کی طرف ارتقائی جذبہ کا احساس پیدا کرنا ہے۔

اس کے ذہن میں چند تصورات تھے جو وہ اپنے ہمعصروں کے دلوں میں بٹھانا چاہتا تھا لیکن اس کی خواہش تھی کہ ان نظریات کو لوگوں کے کانوں میں ٹھونسنے کی بجائے عقلی استدلال کی مدد سے اس کے ذہن نشین کرائے۔ جہاں تک قدیم فلاسفہ طبیعیات کا تعلق تھا سقراط نے ان کے نظریات و تشریحات کے متضاد نتائج کو سامنے رکھ کر اعلان کیا کہ ان کے پاس علمِ حقیقت موجود نہیں اور جس چیز کا دعوےٰ وہ کرتے ہیں وہ بالکل غلط ہے۔ سوفسطائی گروہ نے انہی اختلافات کو بنیاد بنا کر صحیح علم کے وجود سے انکار کیا تھا لیکن سقراط اور ان میں یہ فرق ہے کہ انہوں نے اس لاادریت کو ایک اصول بنا کر یہ فیصلہ کیا کہ ہر نظریۂ حیات غیر یقینی اور قابلِ ریب ہے، لیکن اس کے برعکس سقراط لوگوں کو تحصیلِ علم کی دعوت دیتا تھا، اس کے

وجود کا منکر تھا اور اسی لئے اس نے اپنا اخلاقی نظریہ قائم کیا کہ صحیح علم ہی نیکی ہے اور جہالت بدی کے مترادف۔ اس نے موت کا سامنا کرتے ہوئے یہ اعلان کیا کہ "غلطی کا ارتکاب کرنا یا خدائی یا انسانی حاکم مطلق کے احکام کی خلاف ورزی کرنا میرے نزدیک ایک انتہائی شرمناک اور بدی کا فعل ہے۔" (اپالوجی ۲۹) یہ الفاظ کسی لاادری یا متشکک کے نہیں ہو سکتے، ان میں قطعیت اور یقین بالکل واضح اور نمایاں ہے۔

سقراط کے طریقۂ کار پر مختلف زمانوں میں اعتراضات ہوتے رہے ہیں۔ نیٹشے نے سقراط اور افلاطون دونوں پر اعتراض کیا کہ ان کی وجہ سے حقیقی یونانی روح اور تمدن ہمیشہ کے لئے فنا ہو گئے۔ اس کا خیال تھا کہ سقراطی نقطۂ نگاہ سے یونانی فلسفہ پر زوال آیا اور یونانی روح بالکل غائب ہو گئی۔ ان کے خیال میں جذب و عشق کی بجائے عقل و فکر، زندگی کی ہمہ گیری کے مقابلہ میں اخلاق اور نیکی قابلِ ترجیح تھے۔ انہوں نے عالمِ آخرت کا نظریہ پیش کیا، حواس کی شہادت پر شکوک پیدا کئے، نیکی اور بدی کو مطلق مانا، اس مادی دنیا کے مقتضیات سے آنکھیں بند کر لیں اور اس طرح عیسائیت کے لئے راستہ ہموار کیا۔[1] کچھ اس سے ملتی جلتی تنقید اقبال کے ہاں بھی موجود ہے۔ اس نے سقراط کی بجائے افلاطون کو منتخب کیا اور اس پر الزام لگایا کہ اس نے اس کائنات رنگ و بو کو تسخیر کرنے کی تعلیم دینے کی بجائے ایک عالمِ بالا و غیر مرئی کو حقیقی تسلیم کرنا چاہا:

راہبِ اوّل فلاطونِ حکیم   از گروہِ گوسفندانِ قدیم

ان تمام اعتراضات میں ایک چیز بالکل صحیح ہے کہ افلاطون نے اپنی کتاب

---

[1] دیکھیے مصنف کی کتاب "اقبال اور فلسفۂ ارادیت" (انگریزی)، صفحات ۲۴۰ تا ۲۴۱

فیڈو میں جہاں سقراط کے ذہنی ارتقاء کا ذکر کیا اس میں لکھا ہے کہ اس نے طبعی فلاسفہ کے متضاد تصورات سے گھبرا کر فیصلہ کیا کہ جب تک انسان کے علم وعرفان کی بنیاد درست نہ ہو محض کائنات کا علم اس کے قلب ونظر کی اصلاح نہیں کر سکتا۔ سقراط کے زمانے میں دو گروہ مشہور تھے۔ فلاسفۂ طبیعیات اور سوفسطائی اور ان دونوں گروہوں کی علمی کاوشوں کا نتیجہ عملی طور پر اخلاقی اور مذہبی عقائد کی بیخ کنی کے سوا کچھ نہ تھا طبعی فلاسفہ آخرکار خالص مادیت کے علمبردار ہو کر رہ گئے اور انکساغورس نے اگرچہ اصولِ نفس کو تسلیم کیا تھا لیکن کائنات کی تخلیق وارتقاء مختلف اشیاء کے عدم وجود کی بحث کے دوران میں اس نے خالص طبعی اور مادی علل ہی پر بھروسہ کیا۔ سوفسطائی گروہ نے قدیم روایات وعقائد، اخلاقی اور روحانی اقدار، معاشری روابط اور خاندانی رشتوں کے بنیادی اصولوں کی تضحیک کر کے تمام یونانی معاشرے پر کلہاڑی چلا دیا۔ ایسے نازک عبوری دور میں جبکہ مسلسل لڑائیوں سے قوم کی ذہنی، اخلاقی اور اقتصادی حالت بالکل بگڑ چکی تھی سقراط نے ایک پیغمبرانہ شان سے اپنی قوم کے صالح افراد سے اپیل کی کہ وہ خارجی کائنات کی گتھیاں سلجھانے کی بجائے اپنے نفس کے حیوانی رجحانات پر قابو پائیں، محض سلبی شکوک واعتراضات میں اُلجھنے کی بجائے اپنی زندگی کے مثبت پہلوؤں پر اپنی توجہ مرکوز کریں۔ سیاسی ریشہ دوانیوں اور مسلسل لڑائیوں میں وقت ضائع کرنے کی بجائے اپنی قوت روح اور نفس کی تربیت میں صرف کریں۔ اسے نہ خارجی دنیا کے مسائل کی اہمیت سے انکار تھا اور نہ وہ اپنے معاشرے کے سیاسی مفادات سے غافل۔ اس نے کئی جنگوں میں حصّہ لیا اور تمام معاصری شہادتوں سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اس نے تمام فوجیوں کے مقابلہ میں زیادہ قوتِ برداشت، زیادی بہادری اور جرأت، زیادہ استقلال اور پامردی کا ثبوت دیا۔ اس کا ذکر افلاطون نے "اپالوجی"

میں خود سقراط کی زبان سے اور "سیمپوزیم" میں سقراط کے مختلف دوستوں اور خاص کر السیبیڈیز کی زبان میں تفصیل سے کیا ہے۔ ایسے حالات میں سقراط پر خارجی دنیا کے مسائل سے بے اعتنائی کا الزام یقیناً غلط ہے۔ نیٹشے چونکہ جمہوری نظام کے خلاف تھا اس لئے اس کے نزدیک سقراط کی آمرانہ نظام کی مخالفت یقیناً قابلِ اعتراض نظر آتی ہے لیکن یہی سقراط کی خوبی اور عقلی دوربینی کا ثبوت ہے۔ خود اقبال نے مغربی علوم پر جو تنقید کی ہے اگر اس کا غائر مطالعہ کیا جائے تو اس میں وہی نظریہ کارفرما نظر آئے گا جو سقراط کے ہاں پایا جاتا ہے:

علم اشیاء خاک مارا کیمیا است — آہ در افرنگ تاثیرش جدا است

آہ از افرنگ و از آئینِ او — آہ از اندیشۂ لا دینِ او

ایک دوسری جگہ کہتے ہیں:

علم را بے سوزِ دل خوانی شر است — نور او تاریکیٔ بحر و بر است

دل اگر بندد بہ حق پیغمبری است — ور ز حق بیگانہ گردد کافری است

اگرچہ کائنات خارجی کا علم جس سے انسان تسخیرِ فطرت کر لیتا ہے اپنی جگہ ضروری اور فائدہ مند ہے لیکن اس کے نتائج مغرب کی سرزمین میں اخلاقی اور روحانی زندگی کے لئے سرتاپا نقصان دہ ثابت ہوئے۔ اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ اس علم میں سوزِ دل موجود نہیں۔ یہی اور بالکل یہی اعتراض سقراط نے اپنے سے پہلے طبعی فلاسفہ کے کائناتی علم پر کیا تھا۔ ان کے تمام علوم کا سرمایہ خدا، روح، آخرت اور اخلاقی اقدار سے انکار تھا۔ معاشرتی زندگی کا توازن قائم کرنے کے لئے سقراط کے پاس اس کے سوا اور کوئی راستہ نہ تھا کہ وہ اپنے ہم عصروں کے ذہن میں اس حقیقت کی اہمیت بٹھا دے کہ جب تک ان کی نگاہ میں پاکیزگی ان کے قلب میں سوز، ان کے جذبات میں تربیت، ان کے دلوں میں روحانی اور

اخلاقی اقدار کو قائم کرنے اور ترقی دینے کا ولولہ پیدا نہ ہوگا ان کے تمام علمی کارنامے فائدے کی بجائے نقصان کا موجب ہونگے۔ انفس سے ہٹ کر محض آفاق کی طرف توجہ کرنے کا نتیجہ ہمیشہ انسان کے قلب و نظر کے لئے فساد کا باعث ہوا ہے، قدیم زمانے میں بھی اور آج بھی۔ انفس سے بے پروائی اسی طرح انسان کی روحانی موت کی علت ہے جس طرح آفاق سے چشم پوشی لیکن انفس سے ہٹ کر اور ماوراء ہو کر آفاق کی گہرائیوں میں اُترنا بھی فائدہ مند نہیں۔ قوموں کی زندگی میں انقلاب پیدا کرنے والوں نے ہمیشہ پہلے اپنے نفسوں کی گہرائیوں میں ڈوب کر ہی حقیقت کا مشاہدہ کیا ہے۔ اس حقیقت کیطرف قرآن کی مندرجہ ذیل آیت اشارہ کر رہی ہے:

ان اللہ لا یغیر ما بقوم حتیٰ یغیروا ما بہ انفسھم۔	اللہ کسی قوم کی حالت اس وقت تک نہیں بدلتا جبتک وہ اپنے نفسوں کی حالت بدلیں

حضرت ابراہیم کا مشاہدۂ ملکوت السماء والارض یقیناً آفاقی تھا لیکن آفاقی تجربہ انفس کی تجربہ گاہ میں کیا گیا تھا۔ اگر اس روحانی تجربہ و مشاہدہ میں انفس و آفاق دونوں کی گہرائیوں کی لطیف آمیزش نہ ہوتی تو اس سے وہ انقلاب ظہور پذیر نہ ہوتا جو حضرت ابراہیم کے ہاتھوں عمل میں آیا۔ سقراط کا آفاق کو چھوڑ کر انفس کی طرف لوٹنا در حقیقت ایسے ہی معاشری انقلاب کی طرف پہلا قدم تھا۔

سقراط کا سب سے اہم کارنامہ یہ ہے کہ اس نے روح انسانی کا بلند تصوّر جس میں موت کے بعد روح کی بقا کا نظریہ بھی شامل ہے یونانی فکر میں واضح طور پر پیش کیا۔ ہم زرتشت کے فلسفۂ اخلاق کے بیان میں دیکھ چکے ہیں کہ یہی تصوّر اس کے ہاں بہت نمایاں طور پر موجود تھا اور اسی کے زیر اثر اسرائیلی عقائد میں داخل ہوا۔ ان نظریات سے مختلف قومیں متاثر ہوتی رہیں حتیٰ کہ ان قوموں میں بھی جو بعد میں خالص یونانی تہذیب کا جزو بنیں یہ تصوّرات پیدا ہونے شروع ہوئے۔ ان میں فیثاغورثی اور آرفیسی نظام ہائے فکر کا ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں جن کے

ہاں روح اور موت کے بعد ایک نئی زندگی کا تصوّر موجود تھا۔ ان ہی راستوں سے سقراط نے ان تصوّرات کو حاصل کیا اور پوری شدّت کے ساتھ ان کے مضمرات کی توضیح کی۔ سقراط کے زمانے میں طبعی فلاسفہ کی مقبولیت اور سوفسطائی گروہ کی کثرت سے روح اور حیات بعدالموت کے نظریات فراموش ہو چکے تھے اور لوگوں کی عملی زندگی میں مادیت اتنی سرایت کر چکی تھی کہ سقراط نے جب اپنے ہم عصروں کو ان مسائل کی طرف توجہ دلائی تو وہ حیران تھے کہ یہ شخص اتنا دقیانوسی ہے کہ ہمیں پھر قدیم بے معنی تصوّرات و نظریات کی طرف لے جانا چاہتا ہے۔

چنانچہ فیڈو میں سقراط کے مندرجہ ذیل الفاظ اس مسئلے پر پوری روشنی ڈالتے ہیں:

"میرا خیال ہے کہ ہمارے صوفیاء کے اقوال بہت پُر معنی ہیں۔ وہ ہمیں مثالوں اور کہانیوں کے ذریعے ہمیشہ سمجھاتے رہے کہ ہر وہ شخص جو روحانی طور پر پاک و صاف ہوئے بغیر دوسری دنیا میں پہنچے گا وہ کیچڑ میں پھنسا رہے گا اور وہ جو پاک و صاف آئے گا وہ دیوتاؤں کی مجلس میں شامل ہونے کی عزّت حاصل کرے گا۔ میں نے ساری عمر کوشش کی ہے اور کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کیا تاکہ مجھے اس آخری لوگوں میں شامل ہونے کا شرف حاصل ہو[1]۔ آیا میں نے صحیح راستے پر کوشش کی ہے اور کامیاب ہوا ہوں یا نہیں، اس کا علم مجھے بہت جلد ہو جائیگا جب میں دوسری دنیا میں پہنچوں گا اگر خدا کو منظور ہوا....."

جب سقراط اپنی گفتگو ختم کر چکا تو سیبیز نے کہا کہ میں تم سے اس معاملے میں متفق ہوں لیکن عام لوگ روح کے متعلق تمہارے نظریئے کو سُن کر شکوک و شبہات کا اظہار کرتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ جسم سے جُدا ہونے کے بعد وہ زندہ

---

[1] والحقنی بالصالحین۔

نہیں رہ سکتی بلکہ موت کے دن ہی وہ فنا ہو جاتی ہے۔ تمہیں اپنی بات کی صداقت کو ثابت کرنے کے لئے کافی کوشش اور ترغیب اور اطمینان دلانے کی ضرورت ہے۔ (۲۹-۷۰)

آگے چل کر دوسری جگہ سقراط کہتا ہے: "کیا اب ہم یہ تسلیم کر لیں کہ روح جو غیر مرئی ہے اور جو انسان کی موت کے بعد ایسی جگہ جاتی ہے جو خود اس کی طرح شاندار صاف اور غیر مرئی ہے اور جس کو صحیح طور پر روحانی یا غیر مرئی دنیا کہا جاتا ہے، جہاں وہ نیک اور حکیم خدا کی معیت میں زندگی بسر کرتی ہے اور جہاں اگر خدا کی مرضی ہوئی تو میری روح بھی مکین ہوگی۔ کیا ہم یہ تسلیم کر لیں کہ روح جس کی فطرت اتنی شاندار، خالص اور غیر مرئی ہے، جسم کی موت کے بعد ہوا کے ذرّوں میں تحلیل ہو جاتی ہے اور فوراً ہی ہمیشہ کے لئے نسیاً منسیاً ہو جاتی ہے جیسا کہ لوگوں کا خیال ہے؟ نہیں میرے دوستو ایسا نہیں۔" (۸۰)

بلند اخلاقی اور روحانی زندگی کے قیام اور ارتقاء کے لئے روح کے انفرادی وجود، پاکیزہ و خدائی صفات سے متصف ہونا، جسم کے ساتھ اتحاد رکھتے ہوئے بھی اس کی علیحدہ شخصیت اور موت کے بعد اس کی مسلسل زندگی کے تصور لازمی اور ضروری ہیں۔ قرآن نے بار بار کفار کے اعتراضات کے جواب میں اس حقیقت کی طرف اشارہ کیا ہے:

ویقول الانسان ءاذا ما مت لسوف اُخرج حیّاً۔ اولا یذکر الانسان انا خلقنٰہ من قبل ولم یک شیئاً۔	انسان پوچھتا ہے کہ جب وہ مر جائے گا تو وہ ضرور زندہ کر کے نکالا جائے گا؟ کیا وہ یاد نہیں کرتا کہ ہم نے پہلے اس کو پیدا کیا تھا حالانکہ یہ کچھ بھی نہیں تھا؟ (مریم-۱۹: ۶۶)
کما بدأنا اوّل خلق نعیدہٗ۔ وعداً	جس طرح ہم نے اوّل بار پیدا کیا تھا اسی

علینا انا کنا فاعلین۔ (انبیاء۔۲۱: ۴۴)

وقال الذین کفروا لا تاتینا الساعۃ۔ قل بلیٰ وربی لتاتینکم عالم الغیب لا یعزب عنہ مثقال ذرۃ فی السماوات ولا فی الارض ولا اصغر من ذٰلک ولا اکبر الا فی کتاب مبین۔ لیجزی الذین امنوا وعملوا الصالحات۔

(سبا۔۳۴: ۳)

واقسموا باللہ جھد ایمانھم لا یبعث اللہ من یموت بلیٰ وعداً علیہ حقا ولکن اکثر الناس لا یعلمون۔ لیبین لھم الذی یختلفون فیہ ولیعلم الذین کفروا انھم کانوا کاذبین۔

(۱۶: ۳۸-۳۹)

طرح ان کو دوبارہ بھی پیدا کریں گے۔

آخرت سے انکار کرنے والے کہتے ہیں۔ ہمارے لئے قیامت نہیں آئے گی۔ کہو مجھے اپنے پروردگار کی قسم جو عالم الغیب ہے ذرہ بھر آسمانوں اور زمین میں اس سے پوشیدہ نہیں اور ذرے سے چھوٹی اور بڑی سب چیزیں جس کے پاس کتاب مبین میں درج ہیں، قیامت تو ضرور پیش آکر رہیگی تاکہ ایمان والوں کیلئے جنہوں نے نیک اعمال کئے خدا بدلہ دے۔

یہ لوگ اللہ کے نام سے کڑی کڑی قسمیں کھا کر کہتے ہیں کہ اللہ کسی مرنے والے کو پھر سے زندہ کر کے نہ اٹھائیگا کیوں نہیں یہ تو ایک وعدہ ہے جسے پورا کرنا اس نے اپنے اوپر واجب کرلیا ہے مگر اکثر لوگ نہیں جانتے۔ ایسا ہونا اس لئے ضروری ہے کہ اللہ ان کے سامنے اس حقیقت کو کھول دے جس کے بارے میں یہ اختلاف کر رہے تھے اور منکرینِ حق کو معلوم ہو جائے کہ وہ جھوٹے تھے۔

سقراط کی زندگی کا مقصد اسی نظریۂ آخرت یا حیات بعد الموت کی تلقین تھا۔ چنانچہ فیڈو میں وہ کہتا ہے: "اگر روح لافانی ہے تو ہمارا فرض ہے کہ ہم اس کی دیکھ بھال کریں نہ صرف اس دنیاوی زندگی کے دوران میں بلکہ آخرت کے لئے بھی۔ ہم محسوس کرتے ہیں کہ اس فرض سے غفلت اور بے پروائی کا نتیجہ کیا ہے۔ اگر موت سے مراد یہ ہے کہ انسان اس زندگی کے تمام اعمال نیک و بد کے ثمرات سے بالا ہو جاتا ہے تو یہ گویا بداعمال انسانوں کے لئے ایک نعمت غیر مترقبہ ہوگی۔ لیکن چونکہ آخرت

کی زندگی یقینی ہے اور انسانی روح موت کے بعد زندہ رہے گی تو ایسی حالت میں نجات وفلاح کا یقینی راستہ یہی ہے کہ وہ حکمت وکمال کی تحصیل کرے کیونکہ اگلی دنیا میں سوائے اپنے اعمال کے روح اور کچھ نہیں لے جاتی۔" (۱۰۷)

اپالوجی میں ایک جگہ سقراط نے اس دنیا کے مشاغل کے مقابلے میں آخرت کے اعمال کی اہمیّت کا ذکر کیا ہے: "اے میرے دوست، تم شہر ایتھنز کے باشندے ہو اور ایتھنز اپنی حکمت اور علمی کارناموں کے باعث بہت مشہور ہے۔ کیا تمہیں دولت جمع کرنے، شہرت حاصل کرنے اور عزّت پانے کی خواہش سے شرم نہیں آتی؟ کیا تمہارے دل میں کبھی یہ خیال نہیں آتا کہ حکمت اور سچائی کے حصول کے لئے تگ ودو کرنا اور اپنی روح کی تکمیل کے لئے سرگرداں ہونا بھی ضروری ہے؟ اگر کوئی شخص ان سوالات کے جواب میں یہ کہے کہ میں تو یہ کرتا ہوں تو میں اسے یونہی نہیں چھوڑ دیتا بلکہ میں اس پر پوری طرح جرح کرتا ہوں تاکہ حقیقت کا انکشاف مجھ پر اور اس پر ہو جائے۔ یہ کام میں ہر اس شخص سے کرتا ہوں اور کروں گا جو مجھے ملے گا۔ کیونکہ مجھے خدا کی طرف سے اس کام کے کرنے کا حکم ہوا ہے۔ میں اپنی ساری عمر اس کام میں صرف کرتا ہوں کہ ہر جگہ اور ہر شخص کو ذہن نشین کرا دوں کہ مقدم اور اوّلین کام یہ ہے کہ اپنی روحوں کی اصلاحِ حال اور تکمیل کی طرف توجہ دی جائے اور جب تک یہ کام سرانجام نہ ہو اس وقت تک اس دنیا کے کاموں یعنی جسمانی ضروریات اور دولت کی تحصیل کی طرف کوئی التفات نہ کیا جائے اور یہ کہ نیکی دولت سے پیدا نہیں ہوتی بلکہ دولت اور ہر وہ چیز جس کی خواہش لوگوں کے دلوں میں ہے سبھی نیکی کا ثمرہ ہیں۔" (۲۹-۳۰) یہی وہ مفہوم ہے جو قرآن نے متعدد جگہ دنیا اور آخرت کے اعمال کا مقابلہ کرتے ہوئے ذکر کیا ہے:

ارضیتم بالحیاۃ الدنیا من الآخرۃ   کیا تم نے آخرت کے مقابلہ میں دنیا کی زندگی کو

فما متاع الحیٰوة الدنیا فی الاٰخرة الا قلیل۔ (۹-۳۸)

پسند کر لیا ہے؟ تمہیں معلوم ہونا چاہئے کہ دنیوی زندگی کا سروسامان آخرت میں بہت قلیل ہوگا۔

الذین یستحبون الحیٰوة الدنیا علی الاٰخرة ویصدون عن سبیل اللہ ویبغونہا عوجا اولٰئک فی ضلال بعید۔ (۱۴: ۳)

وہ لوگ جو آخرت کے مقابلے میں دنیا کی زندگی سے محبت کرتے ہیں جو اللہ کے راستے سے لوگوں کو روک رہے ہیں اور چاہتے ہیں کہ یہ راستہ ٹیڑھا ہو جائے، یہ لوگ گمراہی میں بہت دور نکل گئے ہیں۔

من کان یرید العاجلة عجلنا لہٗ فیھا ما نشاء لمن نرید ثم جعلنا لہٗ جہنم یصلٰھا مذموما مدحورا۔ ومن اراد الاٰخرة وسعیٰ لھا سعیھا وھو مومن فاولٰئک کان سعیہم مشکورا۔ (۱۷: ۱۸-۱۹)

وہ لوگ جو آخرت کے مقابلے میں دنیا کی زندگی سے محبت کرتے ہیں جو اللہ کے راستے سے لوگوں کو روک رہے ہیں اور چاہتے ہیں کہ یہ راستہ ٹیڑھا ہو جائے، یہ لوگ گمراہی میں بہت دور نکل گئے ہیں، جو کوئی عاجلہ (یعنی دنیا) کا خواہشمند ہو اسے یہیں دیدیتے ہیں جو کچھ بھی جسے چاہیں، پھر اس کے لئے جہنم ہے جسے وہ تاپے گا ملامت زدہ اور رحمت سے محروم ہو کر۔ اور جو آخرت کا خواہش مند ہو اور اس کی مناسب سعی کرے اور وہ مومن ہو تو ایسے ہر شخص کی سعی مشکور ہوگی۔

لیکن سقراط کے اخلاقی فلسفہ میں یہ سوال بہت اہم ہے کہ اس نے روح کا تصور کن تقاضوں کو پورا کرنے کے لئے پیش کیا؟ اوپر سقراط کی ذہنی کش مکش کی تاریخ پیش کی جا چکی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ طبعی فلاسفہ کی کوششوں سے متاثر نہ ہو سکا۔ نہ صرف ان کے متضاد بیانات بلکہ ان کے طریقۂ کار سے وہ بالکل مطمئن نہ تھا۔ اصل سوال یہ تھا کہ کائنات اور انسان کی صحیح ماہیت اور فطرت کا راز معلوم کرنے کے لئے کیا محض سائنٹیفک اور مادی نقطۂ نگاہ کافی ہے؟ مثلاً ایک مشین کے کام کی تشریح کرنے

کے لئے ہم یہ کہتے ہیں کہ اس کی ہر حرکت ایک ماقبل حرکت کا نتیجہ ہے جو اس کی علت کہی جاتی ہے۔ اس طرح یکے بعد دیگرے ہم علت و معلول کی مسلسل کڑی قائم کرتے ہیں اور آخر میں ایک ایسا معلول نظر آتا ہے جہاں ہم یہ کہہ دیتے ہیں کہ اس معلول کی علت اس مشین کے خارج سے عمل میں آئی اور اسی کے باعث حرکتوں کا یہ مسلسل تانتا بندھا ہوا چلتا رہتا ہے۔ ہم گھڑی کو چابی دیتے ہیں اور اس کے تمام پرزے حرکت میں آجاتے ہیں اور اس طرح گھڑی اپنا کام سرانجام دیئے چلی جاتی ہے۔ اسی اصول کی روشنی میں جب نشو و نما پانے والی چیزوں کی داخلی حرکت کی تشریح کی ضرورت ہوتی ہے تو سائنیسی طریقہ کار یہ ہے کہ اس کی ابتدائی حالت کا کھوج لگایا جائے۔ مثلاً مذہب کی تشریح کرنے کے لئے صحیح طریقہ یہ ہے کہ معلوم ہو جائے کہ اس کا آغاز کیسے ہوا۔ اس سوال کو حل کرنے کے لئے قدیم انسانوں کی زندگی کا مطالعہ کیا گیا۔ معلوم ہوا کہ وہ قوائے فطرت کی ہولناکیوں کا شکار تھا۔ باد و باراں، موت و بیماریاں، قحط اور لڑائیاں ہر طرف سے اس کے ذہن پر خوف و ہراس پیدا کرتی تھیں۔ انہی خوفناک قوتوں کو اس نے دیوتاؤں کا نام دیا اور اسی خوف کی بنیاد پر اس کے مذہبی تصورات کی تعمیر قائم ہوئی اور یہی خوف، تنہائی اور بچاؤ کے جذبات آج بھی انسان کو مذہب کی طرف مائل کئے ہوئے ہیں۔ فرائڈ کی ساری علمی کاوشوں کا مقصد یہی ہے کہ مذہب کی تقدیس اور حرمت کو ایسے ہی حیوانی اور جبلی جذبوں کے نام پر قربان کر دے۔ یہی وہ سائنیسی یا مادی طریقہ تشریح تھا جس کو سقراط سے ماقبل طبعی فلاسفہ نے حقیقت کا راز معلوم کرنے کیلئے اختیار کیا تھا جب سقراط کے ذہن میں کائناتِ کبریٰ و صغریٰ، انفس و آفاق کے مختلف رازوں کو معلوم کرنے کا شوق بیدار ہوا تو اس نے ان فلاسفہ کا مطالعہ شروع کیا لیکن اسے معلوم ہوا کہ ان کے جوابات سے اسے بالکل تشفی نہ ہوئی اسلئے کہ وہ ان مسائل کو خالص سائنیسی نقطۂ نگاہ سے دیکھتے تھے۔ انہوں نے 'کیوں' کی بجائے 'کیسے' کا جواب تلاش کیا تھا اور

اسطرح اُنہوں نے کائنات کی ماہیت بیان کرنے کے لئے ہوا، آگ یا مٹی کو اوّلیں بنیاد قرار دیا۔ یہ کائنات کیوں پیدا ہوئی؟ تو اس کا جواب ان کے پاس صرف یہ تھا کہ پہلے پہل ایک طرح کا مادہ تھا جس کی مختلف قسم کی آمیزش سے اس مادی کائنات کا ظہور ہُوا۔ لیکن جب اس پریشانی میں سقراط کو انکساگورس کے متعلق معلوم ہُوا کہ اس نے کائنات کی تشریح کرتے ہوئے "نفس" کا ذکر کیا ہے تو اسے اپنے سوال کا جواب پانے کی توقع ہوئی اور وہ سوال 'کیسے' نہیں بلکہ 'کیوں' تھا۔ جب تک کسی ایسی ہستی کا اقرار نہ کیا جائے جو انسان کی طرح کسی خارجی اثر سے بے نیاز نہ ہو تب تک اس کے 'کیوں' کا جواب ممکن نہیں۔ لیکن سقراط کو انکساگورس کی کتابوں کے مطالعہ سے مایوسی ہوئی۔ اس مایوسی کی وجہ یہ تھی کہ انکساگورس نے نفس کے اصول کو تسلیم تو کیا تھا لیکن اس کے باوجود کائنات کی تشریح کرتے ہوئے خالص مادی اور میکانکی اصول علّت و معلول سے کام لیا تھا۔ نفس یا ذہن کا کام صرف یہ تھا کہ اس کے باعث ازل میں کسی ایک خاص وقت اس نے کائنات میں خارج سے ایک حرکت پیدا کر دی اور بس۔ اس مایوسی کے بعد سقراط کے لئے ایک ہی راستہ تھا اور وہ تھا توحیدی نظریۂ حیات۔ اس کے نزدیک یہ کائنات بلا مقصد پیدا نہیں ہوئی بلکہ اس کے بنانے والا ایک دانا و حکیم خدا ہے جس کا ہر کام بہترین اور ہر عمل ایک خاص مدعا و مقصد کے حصول کے لئے ہے۔ یہی وجہ تھی جس کے باعث اس نے اپنے ہم عصروں کی توجہ طبعی علوم سے ہٹا کر نفس انسانی کی طرف مبذول کرانی چاہی کیونکہ نفس انسانی ہی وہ حقیقت ہے جس کی روشنی میں وہ کائنات کی تخلیق کے رازِ سربستہ کو سمجھ سکتا ہے اور جس کے سمجھنے کے بعد اس کی اپنی اور دوسرے انسانوں کی زندگی میں ایک انقلاب پیدا ہوتا ہے۔ ان دو راستوں کے فرق کو رومی نے مندرجہ ذیل اشعار میں بیان کیا ہے:

دفترِ صوفی سواد و حرف نیست　　　جز دلِ اسپید مثلِ برف نیست

زاد دانش مند آثار قلم　　　　زاد صوفی چیست آثار قدم

ایک طرف دانش مند ہے جو مادی علوم کے اکتساب کے بعد علم وحکمت کے دفتر پر دفتر تیار کرتا ہے۔ دوسری طرف صوفی ہے جس کے پاس قلم ہے اور نہ دوات، اس کی ساری پونجی ایک دل دردمند اور ایک جذبہ بلند ہے اور جو اپنے مقصد کی تلاش میں قدموں کے آثار پر چل نکلتا ہے۔ اکبر الہ آبادی نے ان راستوں کے تضاد کو اپنے مزاحیہ انداز میں خوب بیان کیا ہے:

ڈارون بولا بوزنا ہوں میں　　　　منصور بولا خدا ہوں میں

ایک سائنس دان جس کا دین محض مادی سلسلۂ علت ومعلول کے اندر محدود ہے اس کائنات کی تخلیق کا راز معلوم کرنے کے لئے آغاز کی طرف جاتا ہے اور اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ انسان اس دنیا میں بندر کی حیوانی شکل سے بدل کر انسانی شکل میں آیا اور اس لئے وہ حیوانی صفات کا مجموعہ ہے۔ لیکن سقراط جیسے شخص کی نگاہ میں یہ جواب بالکل بے معنی ہے۔ اس کے سامنے سوال یہ تھا کہ انسان کی تخلیق کا مقصد کیا ہے اور اس لئے وہ اس کے انجام کار کی طرف دیکھتے ہوئے یہ کہتا ہے کہ انسان خدائی صفات کا حامل ہے وہ خدا کو اپنے قابو میں لانا چاہتا ہے، وہ خود ایک چھوٹے پیمانے پر خدا ہے۔ رومی نے کیا خوب کہا ہے:

بزیر کنگرۂ کبریاش مردانند　　　　فرشتہ صید وپیمبر شکار ویزداں گیر

اسی تضاد کو اقبال نے مندرجہ ذیل شعر میں واضح کیا ہے:

خرد مندوں سے کیا پوچھوں کہ میری ابتدا کیا ہے
کہ میں اس فکر میں رہتا ہوں کہ میری انتہا کیا ہے

سقراط نے انسانی روح کی اہمیت تسلیم کرکے اس سائنسی طریقہ کار کی جگہ غایتی طریقہ کو رواج دیا اور اس طرح روحانی اور اخلاقی زندگی کے لئے راستہ ہموار ہوگیا۔

اس کے خیال میں کسی انسانی فعل کی تشریح کے لئے یہ کافی نہیں کہ خارجی عوامل اور اثرات کا ذکر کر دیا جائے بلکہ ان مقاصد اور نصب العینوں کی طرف اشارہ کرنا ضروری ہے جن کے حصول کے لئے وہ سرگرم عمل ہے۔ اس اصول کی روشنی میں انسانوں کی بے لوث قربانیاں محض جبلّی اقتضاؤں کا اظہار نہیں بلکہ بلند روحانی فطرت کے دھندلے نقوش کے ناکمّل مظہر ہیں حتیٰ کہ معمولی سے معمولی اور ادنےٰ سے ادنےٰ طبعی افعال بھی اسی غائیتی نظرئیے کی روشنی میں کسی روحانی مقصد کے حصول کا ذریعہ تصوّر کئے جائیں گے۔

زندگی کا مقصد کیا ہے؟ یہ ایک ایسا سوال ہے جس کی طرف بہت کم لوگوں نے توجّہ کی ہے اور حالت یہ ہے کہ اس سوال کا صحیح جواب دئے بغیر انسانی زندگی کا تمام سکون و چین ختم ہو جاتا ہے اور اس میں وہ مقصدیت پیدا نہیں ہوتی جو انسان کی روحانی زندگی کے صحیح نشوونما کے لئے ضروری ہے۔ ایک آدمی طب کا پیشہ اختیار کرتا ہے تو اس کی نگاہ میں اس کا مقصد زندگی مریضوں کی صحت کو بحال کرنا ہے لیکن کچھ عرصے کے بعد اس کا تمام کام میکانکی بن کر رہ جاتا ہے۔ کبھی اس کے دل میں یہ سوال پیدا نہیں ہوتا کہ کیا اس مریض کا علاج کرنا چاہیئے یا کیا یہ بہتر نہ ہوگا کہ اسے مرجانے دیا جائے؟ کئی دوسری چیزوں کے مقابلہ میں صحت یا خود زندگی کی کیا قدر و قیمت ہے؟ نہ کبھی کسی کاروباری آدمی نے اپنے دل میں یہ سوال کیا کہ مجھے اور دولت کمانا چاہیئے؟ دولت کی کیا اہمیّت ہے؟ اسی طرح ہم بے سمجھے بوجھے زندگی گزارتے چلے جاتے ہیں۔ مختلف مقاصد کو حاصل کرنے کے لئے کئی قسم کے ذرائع استعمال کرتے ہیں۔ لیکن ان گوناگوں مقاصد کی صحیح قدر و قیمت کے تعین کے متعلق ہمارے ذہن میں کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا لیکن یہی وہ سوال تھا جس کی طرف سقراط نے لوگوں کی توجہ دلائی۔ اس نے اپنے ہر ملنے والے کے قلب و ذہن میں اس مسئلے کو

تازہ کر کے اور اس کی اہمیت جتا کر ایک عجیب طرح کی کش مکش پیدا کر دی۔ لوگوں کے ذہن طبعی فلاسفہ کی بے معنی موشگافیوں اور سوفسطائی گروہ کی بے راہ روی سے پہلے سے بیزار تھے۔ انہوں نے سمجھا کہ شاید سقراط بھی انہی لوگوں کی طرح ان کے روائتی اقدار کے تقدس کو تباہ کرنے پر تُلا ہوا ہے۔ لیکن ان کا مقصد محض سلبی تھا اور سقراط کا مقصد ایجابی۔ وہ لوگوں کے ذہنوں سے قدیم روایات اور تصورات کے زنگ آلودہ پردوں کو ہٹا کر ان کی جگہ تلاشِ حق اور حقیقت طلبی کا جنون پیدا کرنا چاہتا تھا۔ لوگ بلا سوچے سمجھے انہی عقاید و نظریات کو تسلیم کیے زندگی گذار رہے ہیں جن پر انہوں نے اپنے آبا و اجداد کو پایا تھا اور سقراط نے انہیں بُری طرح جھنجوڑا کہ یہ طرزِ زندگی نہ صرف غلط بلکہ انسان کی روحانی نشو و نما کے لیے مضرت بخش ہے، تمہارا فرض ہے کہ ان تمام عقائد و نظریات کو عقل و فہم کی کسوٹی پر پرکھ کر دیکھا جائے کہ ان میں کتنی حقیقت ہے اور کس قدر باطل کی آمیزش، ہمارے کونسے مقاصد ہیں جو حقیقی طور پر قابلِ قدر اور قابلِ پیروی کہے جا سکتے ہیں، کیا کوئی ایک واحد نصب العین ہے جس کے حصول کے لئے ہمیں سرگرداں رہنا چاہئیے؟ ایک کاروباری آدمی خود یہ تسلیم کرے گا کہ دولت اس کا آخری مقصد اور نصب العین نہیں، بلکہ دولت کی تلاش کا مقصد یہ ہے کہ وہ سکون حاصل کر سکے۔ اسی طرح ایک طبیب کے نزدیک صحت کا مقصد بھی اس سکون کا حصول ہے۔ اس طرح گویا سکون ایک ایسا نصب العین محسوس ہوتا ہے جو مختلف آدمی اپنی زندگی میں حاصل کرنے کی آرزو رکھتے ہیں۔ لیکن یہ سکون کیا چیز ہے؟ اس کی تین مختلف توجیحات کی جا سکتی ہیں (۱) خوشی (۲) معاشرتی کامیابی، عزت اور شہرت (۳) علم و حکمت۔ ان ہی تین سمتوں میں سکون کی تشریح کی جاتی رہی ہے۔ کیا ان میں سے کوئی ایک تنہا سکون و تسکین کا باعث ہو سکتا ہے؟ اور اگر اس کا جواب اثبات میں ہے تو وہ کیا چیز ہے؟

کیا یہ سبھی ایک مکمل زندگی کے لازمی اجزا ہیں؟ اگر اس سوال کا جواب اثبات میں ہے تو ان کو کس نسبت میں اختیار کیا جانا چاہیئے؟ سقراط نے ان تمام سوالوں کا جواب یہ دیا کہ صحیح تسکین روح کی تکمیل میں مضمر ہے جس کو اپالوجی میں اس نے یوں ادا کیا: ہمارا فرض ہے کہ ہم اپنی روحوں کو ایسا نیک بنائیں، جتنا ممکن ہو۔ اس کے علاوہ تمام مقاصد لغو اور بے معنی ہیں۔ اگر ان کی کوئی قدر و قیمت ہے تو وہ محض اس بلند مقصد کے حصول کے ذرائع کی حیثیت سے ہو سکتی ہے۔ اس روحانی زندگی کے لئے گہری بصیرت کی ضرورت ہے، محض آباؤ اجداد کی تقلید سے کچھ حاصل نہ ہوگا۔ یہی وہ گہری بصیرت ہے جس کو سقراط نے علم کا نام دیا اور جو اس کے مشہور مقولہ میں مندرج ہے کہ نیکی علم ہے اور بدی جہالت۔

اس مشہور سقراطی نظریئے کو سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ اخلاقی عمل کے دونوں اجزاء کو سامنے رکھا جائے۔ ہر اخلاقی فعل میں دو مختلف نفسیاتی تجربات شامل ہوتے ہیں۔ ایک کو ہم علم یا بصیرت کہہ سکتے ہیں اور دوسرے کو ارادی قوت۔ انسان کے لئے ضروری ہے کہ اس کو معلوم ہو کہ اس کا فرض کیا ہے اور اس کے بعد اس پر عمل کرنے کے لئے وہ قوتِ ارادی کو حرکت دیتا ہے۔ ان دونوں اجزاء کی اہمیت بالکل واضح ہے۔ انسان کی زندگی میں کئی بار ایسے واقعات پیش آتے ہیں کہ وہ بالکل متضاد ذمہ داریاں اس کے سامنے ہوتی ہیں اور اسے ان میں سے ایک کو اختیار کرنا اور دوسرے کو رد کرنا ہوتا ہے۔ مشکل یہ ہوتی ہے کہ ایک فرد کے لئے ان میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے اور دوسرے کو رد کرنے کا فیصلہ کرنا ناممکن ہو جاتا ہے۔ فرض کیجئے کہ ایک کشتی میں ایک آدمی، اس کی بیوی اور اس کی والدہ موجود ہیں اور حالات ایسے نازک ہو چکے ہیں کہ بیوی اور والدہ میں سے وہ صرف کسی ایک کو بچا سکنے پر قادر ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ وہ کیا کرے؟ والدہ اور بیوی

دونوں کی حفاظت اور دونوں سے محبت کے تقاضے تقریباً مساوی ہیں، اسے دونوں کی جان بچانی چاہیئے۔ لیکن اس نازک موقع پر اسے ان دونوں میں سے ایک کو منتخب کرنا ہے۔ اس کا فرض کیا ہے؟ دنیا کے بلند ترین المیے ایسے ہی متضاد تقاضوں میں کسی آدمی کے اُلجھ کر رہ جانے سے پیدا ہوئے ہیں۔ ارسطو کے قول کے مطابق المناک واقعہ کا باعث یہ نہیں کہ ایک کمزور فطرت کا انسان اپنے فرض کو پہچانتے ہوئے لالچ، شہوت یا شہرت کے جذبات سے متاثر ہو جاتا ہے بلکہ اس کا صحیح اظہار اس وقت ہوتا ہے جب ایک مضبوط ارادے والا انسان دو متضاد فرائض کی کش مکش میں اتنا گرفتار ہو جاتا ہے کہ وہ کچھ کر نہیں پاتا۔ وہ شدّت سے محسوس کرتا ہے کہ اسے ان دونوں فرائض کو ادا کرنا چاہیئے اور وہ ہمہ تن تیار ہے کہ جو کچھ اسے کرنا چاہیئے وہ اسے کر ڈالے، لیکن مشکل یہ ہے کہ وہ ان دونوں میں سے کسی کے حق میں علی وجہ البصیرت فیصلہ نہیں کر سکتا اور حالات کی مجبوری اسے کبھی ایک طرف اور کبھی دوسری طرف مائل کرتے چلی جاتی ہے۔ اسی کش مکش کی حالت میں وہ ایسا فیصلہ کر لیتا ہے جس کے نتائج اس کے حق میں اچھے نہیں ہوتے۔ سب المیوں میں اسی بصیرت کا فقدان نظر آتا ہے۔ آدمی اپنے فرض کو پورا کرنا چاہتا ہے لیکن نہیں جانتا کہ ایک خاص موقعہ پر کون سا عمل اس کے لئے فرض کا حکم رکھتا ہے۔

یہ تمام واقعات جو اوپر بیان کئے گئے اپنے اندر ایک انتہائی شدّت لئے ہوئے ہیں اور مفکّرین نے ان کو پیش اس لئے کیا ہے تاکہ دو مختلف اخلاقی اصولوں کے تصادم کی نوعیت کی وضاحت ہو سکے۔ ویسے یہ کش مکش ہر اخلاقی عمل میں موجود ہوتی ہے۔ حضرت عیسٰی اور یہودی علماء میں جو نزاع پیدا ہوئی وہ دراصل اسی بصیرت کی کمی کی وجہ سے تھی۔ یہودی علماء اخلاقی اور مذہبی قوانین کی پابندی تقلیداً کیا کرتے تھے جس سے ان قوانین کی روح مجروح ہوتی تھی اور حضرت عیسٰی اسی بنا پر ان کو مورد

لعن وطعن بناتے تھے۔ سبت کے دن یہودی عام تعطیل مناتے تھے اور کوئی کام کرنا بُرا سمجھتے تھے۔ اس دن حضرت عیسیٰ نے ایک بیمار عورت کو اچھا کر دیا۔ اس پر تمام یہودی علماء نے حضرت عیسیٰ کو حرمت سبت کو توڑنے کا مجرم گردانا۔ لیکن اُنہوں نے جواب دیا کہ سبت کے دن کی حرمت کا یہ مفہوم کبھی نہیں ہو سکتا کہ نیکی اور رحم کے کاموں سے بھی ہاتھ روک لیا جائے۔ نیکی اور بھلائی کا قانون سبت کے دن کے قانون سے بالا اور افضل ہے۔ اسی طرح سزا اور عفو کے دونوں قوانین ہیں لیکن بعض وقت عدالت کا تقاضا سزا ہوتا ہے اور بعض دفعہ عفو۔ اس کا فیصلہ کہ کونسا قانونِ اخلاق کس وقت مرجح ہے درحقیقت عقل و بصیرت پر منحصر ہوتا ہے اسی لئے قرآن نے بار بار علم و عقل کے استعمال پر زور دیا ہے اور منکرینِ حق کو بصیرت سے محرومی کا الزام دیا ہے:

وما یتبع اکثرھم الا ظنا۔ ان الظن لا یغنی من الحق شیئاً۔ (۱۰ : ۲۶)

حقیقت یہ ہے کہ ان میں سے اکثر لوگ محض قیاس و گمان کے پیچھے چلے جا رہے ہیں حالانکہ گمان کسی کو علمِ حق کی ضرورت سے مستغنی نہیں کر سکتا

مشرکین کو خطاب کرتے ہوئے کہا گیا:

قل ھل عندکم من علم فتخرجوہ لنا۔ ان تتبعون الا الظن وان انتم الا تخرصون۔ (۶ : ۱۴۸)

ان سے کہو کیا تمہارے پاس کوئی علم ہے جسے ہمارے سامنے پیش کر سکو؟ تم محض گمان پر چل رہے ہو اور نری قیاس آرائیاں کر رہے ہو۔

اسی طرح جب لوگ اخلاقی اصولوں کے معاملے میں بجائے عقل و بصیرت کے روایات اور قدیم عقائد کی تقلید کو ترجیح دیتے ہیں تو قرآن ان کے اس طرزِ عمل پر تنقید کرتا ہے کہ اس تقلید سے کوئی فائدہ نہیں۔ اخلاقی عمل کی صحیح قدر و قیمت صرف اسی وقت مترتب ہوتی ہے جب اس میں عقل و بصیرت سے کام لیا جائے:

واذا قیل لھم تعالوا الی ما انزل اللہ والی الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا علیہ آباءنا۔ اولو کان آباءھم لایعلمون شیئا ولا یھتدون۔

اور جب ان سے کہا جاتا ہے کہ آؤ اس قانون کی طرف جو اللہ نے نازل کیا ہے اور پیغمبر کی طرف آؤ تو وہ جواب دیتے ہیں کہ ہمارے لئے تو بس وہی طریقہ کافی ہے جس پر ہم نے اپنے باپ دادا کو پایا ہے، کیا یہ باپ دادا کی تقلید کئے چلے جائیں گے خواہ وہ کچھ نہ جانتے ہوں اور صحیح راستے کی انہیں خبر ہی نہ ہو۔

قرآن میں ایک جگہ اس چیز کا خاص طور پر ذکر کیا گیا ہے کہ صحیح خیر و نیکی، سعادت و سکون کی اصلی بنیاد علم ہی ہے جس کے پاس علم و بصیرت نہیں اس سے خیر و تقویٰ کی توقع نہیں کی جا سکتی گویا نیکی علم میں مضمر ہے اور جہاں کہیں علم موجود نہیں وہاں تقوےٰ، نیکی اور خیر کا فقدان ہونا اغلب ہوگا۔

انما یخشی اللہ من عبادہ العلمٰوا۔ (۳۵ : ۸)

یقیناً اللہ سے وہی لوگ ڈرتے ہیں جو علم کے حامل ہیں۔

اس علمی اور بصیرتی پہلو کے ساتھ ساتھ ارادی پہلو بھی ہے۔ انسان محض علم و عقل نہیں اس میں جذبات اور خواہشات بھی ہیں۔ اکثر حالات میں انسان اخلاقی فرض کو محسوس کرتے ہوئے بھی اپنی خواہشات کا شکار ہو جاتا ہے۔ قرآن نے انسان کی فطرت کے متعلق یہ کہہ کر کہ :

فطرت اللہ التی فطرت الناس علیھا۔ (روم ۳۰ : ۳۰)

انسان کی فطرت اللہ کی فطرت پر بنائی گئی ہے۔

ولقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم۔

ہم نے یقیناً انسان کو اچھی فطرت پر پیدا کیا۔

اس حقیقت کا اعلان تو کر دیا کہ انسان فطرتاً بدی کی طرف رجحان نہیں رکھتا، اور اگر اس کے لئے مناسب ماحول اور تربیت کا خیال رکھا جائے تو قوی امکان

ہے کہ وہ راست روی اختیار کرے لیکن خواہشات اور جذبات کا وجود انسان کی اخلاقی زندگی میں ایک قسم کی کمزوری پیدا کرتا ہے اور اسی کمزوری کو رفع کرنا اخلاقی تعلیم و تربیت کا کام ہے۔ قرآن نے کئی جگہ خواہشات کی پیروی سے منع کیا ہے لیکن اس کے ساتھ ہی ساتھ اس چیز کا اعلان بھی کچھ اہم نہیں کہ خواہشات کی پیروی کرنے والے عام طور پر وہی لوگ ہوتے ہیں جو علم میں کم مایہ ہوتے ہیں۔

ولا تتبع اھواء الذین لا یعلمون۔ (۴۵: ۱۸)

ان لوگوں کی خواہشات کی پیروی نہ کرو جو علم سے محروم ہیں۔

وان تطع اکثر من الارض یضلوک عن سبیل اللہ، ان یتبعون الا الظن وان ھم الا یخرصون۔ (۶: ۱۱۶)

اے محمدؐ! اگر تم ان لوگوں کی اکثریت کے کہنے پر چلو جو زمین میں بستے ہیں تو وہ تمہیں اللہ کے راستے سے بھٹکا دینگے، وہ تو محض گمان پر چلتے اور قیاس آرائیاں کرتے ہیں۔

وان کثیراً لیضلون باھواھم بغیر علم۔ (۶: ۱۱۸)

بکثرت لوگوں کا حال یہ ہے کہ علم کے بغیر اپنی خواہشات کی بنا پر گمراہ کن باتیں کرتے ہیں۔

ان تمام آیات میں اس چیز کی وضاحت کی گئی ہے کہ زندگی کی اکثر گمراہیاں زیادہ تر علم کی بجائے گمان و قیاس کی پیروی سے پیدا ہوتی ہیں اور سقراط کی تمام زندگی کا مقصد یہی تھا کہ لوگوں کے ذہنوں میں بہادری، حلاوت، رحم، خدمت خلق وغیرہ اخلاقی اعمال کے جو دھندلے اور غلط تصورات قائم ہیں ان کو دور کرکے ان کی جگہ صحیح تصورات قائم ہوں۔ اس کا خیال تھا کہ اگر صحیح علم کسی کے پاس ہو تو اس کی بناء پر اخلاقی اعمال کی عمارت استوار کرنا زیادہ آسان ہوتا ہے سوفسطائیوں کے نزدیک اخلاقی اقدار وقتی، عارضی اور موضوعی ہیں اور ایک شخص کی خوشی یا راحت دوسرے شخص کی خوشی اور راحت نہیں ہو سکتی۔ سقراط نے اس تمام جھگڑے کو ختم کرنے کے لئے

یہ اعلان کیا کہ یہ تمام بے کار مباحث اور جھگڑے محض اس وجہ سے پیدا ہوتے ہیں کہ ہمیں مختلف اخلاقی اقدار کا صحیح علم نہیں۔ اگر محض گمان اور قیاس آرائیوں کو چھوڑ کر صحیح علم حاصل کیا جائے تو انسانی زندگی کی بے راہ روی اور ٹھوکروں سے بچنے کا سامان مہیا کیا جا سکتا ہے۔ سوفسطائیوں کی منطقی موشگافیوں سے اس زمانے کی اخلاقی زندگی میں جو خلا پیدا ہو چکا تھا اس کو پُر کرنے کے لئے سقراط نے لوگوں کے سامنے یہ نظریہ پیش کیا کہ علم ہی خیر کا منبع ہے۔ . . . .

ہر شخص اپنی بھلائی اور خیر کا طالب ہے اور ہر شخص یہ بھی تسلیم کرتا ہے کہ عدالت اور نیکی تمام اخلاقی اقدار میں بہترین خیر ہیں۔ ان دو مفروضات کو تسلیم کرنے کے بعد یہ ماننے کے بغیر کوئی چارہ کار نہیں کہ وہ لوگ جو عدالت اور نیکی کے صحیح تصوّرات سے واقف ہیں، ان کے لئے ان سے بچ کر کوئی اور کام کرنا ممکن نہیں۔

سقراط کا یہ نقطہ نگاہ سمجھنے کے لئے نظریہ لذتیت (Hedonism) کی ایک مختصر سی تشریح ضروری معلوم ہوتی ہے۔ اس نظرئیے کی رُو سے انسان کے تمام اعمال کا اصلی محرک اس کی خواہش حصولِ لذت ہے۔ ایک شخص اپنے ذاتی مفاد کی قربانی کر کے دوسروں کو خوش کرنے یا فائدہ پہنچانے کی کوشش کرتا ہے۔ اس کی اصلی وجہ اس نظرئیے کی رو سے یہ ہے کہ اس بالواسطہ طریقے سے وہ زیادہ راحت و لذت حاصل کرتا ہے کیونکہ ایسے عمل سے معاشرے میں اس کی نیک اعمالی کی وجہ سے شہرت ہوتی ہے۔ ایک شخص چند اصولوں کی خاطر اپنی جان کی قربانی دے دیتا ہے۔ اس طرح وہ اپنی ہٹ اور ضد پر اڑے رہنے، دشمنوں کے آگے سر تسلیم خم کرنے سے انکار پر قائم رہ کر لوگوں کی نگاہ میں محترم و معزز ہونے کے خیال سے ایک ایسی لذت حاصل کر سکتا ہے جو برعکس حالت میں اس کے لئے ممکن نہیں۔ یا اس کو ہم یوں بھی ادا کر سکتے ہیں کہ ایک ایسے شخص کو اپنے بنیادی عقائد اور

اصولوں کی مسلسل پیروی میں زیادہ لذّت ملتی ہے بجائے ان کی خلاف ورزی کے۔
ابراہیم لنکن کے متعلق ایک مشہور واقعہ ہے جس کا ذکر اخلاق کی کتابوں میں عام طور پر کیا گیا ہے۔ ایک دفعہ راستہ چلتے ہوئے اس نے ایک چھوٹے سے جانور کو کسی گڑھے میں گرا ہؤا پایا جہاں سے وہ باوجود انتہائی کوشش کے باہر نہ نکل سکا۔ لنکن اس کے پاس سے گذر گیا۔ لیکن تھوڑی دور جا کر واپس مُڑا اور گڑھے میں سے جانور نکال کر چھوڑ دیا۔ لوگوں نے لنکن کا یہ ہمدردانہ رویّہ دیکھ کر اس کی تعریف کی۔ لیکن اس نے جواب دیا کہ اس کا یہ فعل درحقیقت کسی تعریف کے قابل نہیں، کیونکہ اس کا اصلی محرک جانور کی ہمدردی نہیں بلکہ اپنی داخلی اور حسّی تکلیف کو رفع کرنا تھا جو اس کے دل میں اس جانور کی تکلیف و بیچارگی کو دیکھ کر پیدا ہؤا تھا۔
ان تمام توجیہات سے یہ چیز واضح ہو جاتی ہے کہ انسانوں کے تمام افعال کا اصلی محرک حصولِ لذت یا ترکِ تکلیف ہے۔ یہ بہت ممکن ہے کہ دو مختلف راستوں میں سے جو راستہ ہم اختیار کریں وہ بعد میں لذت سے زیادہ تکلیف و مصیبت کا باعث ہو، لیکن یہ افسوسناک نتیجہ ہمارے اپنے غلط اجتہادی فیصلے کی وجہ سے ہو گا نہ کہ اس لئے کہ ہم نے عمداً اس راستے اور طریقے کو تکلیف اُٹھانے کے لئے اختیار کیا تھا۔ عملاً ہم میں سے اکثر لوگوں کو اپنے علم کی کمی یا فیصلے کی غلطی کے باعث ایسے حالات سے دوچار ہونا پڑتا ہے لیکن یہ حقیقت اپنی جگہ مسلّم اور ناقابلِ تردید ہے کہ جو فیصلہ ہم کرتے ہیں اور جو قدم ہم اُٹھاتے ہیں اس کا اصلی اور بنیادی محرک یہی جذبہ ہوتا ہے کہ ہم زیادہ سے زیادہ لذت و راحت حاصل کر سکیں۔ یہی نقطہ نگاہ سقراط کا تھا۔ اس کا خیال تھا کہ انسانوں کی فطرت کی تعمیر کچھ اس طرح ہوئی ہے کہ وہ ہمیشہ خیر و نیکی کے طالب ہوتے ہیں اور کوئی شخص جان بوجھ کر اور دیکھ بھال کر بدی کو بدی سمجھ کر اس کا خواہاں نہیں ہوتا۔ جس طرح نظریۂ لذتیت کے حامیوں کا

کہنا ہے کہ ہر شخص لذّت و راحت کی طلب کرتا ہے اور اگر اس کے باوجود وہ کبھی کبھار مضرت و تکلیف حاصل کرتا ہے تو یہ محض اس وجہ سے ہوتا ہے کہ اس نے دو مختلف راستوں میں سے کسی ایک کے انتخاب میں غلطی کی بالکل اسی طرح سقراط کا خیال ہے کہ اگر کوئی شخص کسی وقت بدی کا راستہ اختیار کرتا ہے تو اس لئے نہیں کہ وہ اس کو بدی سمجھتا ہے بلکہ اس لئے کہ اس نے اس اقدام کو نیکی سمجھا حالانکہ وہ ایسا نہ تھا۔ یعنی ہر وہ قدم جو انسان بدی اور شر کی طرف اُٹھاتا ہے درحقیقت فقدانِ علم کا نتیجہ ہے۔

افلاطون کے مختلف مکالمات میں سقراط نے مختلف نیک اعمال کا تجزیہ کیا ہے۔ مثلاً لیچز (Laches) میں شجاعت و دلیری پر بحث کرتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ ہر انسان میں خواہ وہ بُزدل ہو یا دلیر خوف کا جبلّی جذبہ موجود ہے۔ اس کے باوجود دونوں میں فرق صرف یہ ہے کہ دلیر آدمی جانتا ہے کہ وہ کون کون سی چیزیں ہیں جن سے اسے حقیقی طور پر ڈرنا چاہیئے اور بُزدل اس علم سے جاہل ہوتا ہے۔ لیکن خوف ایک ایسا تجربہ ہے جس کا تعلق مستقبل سے ہے اس لئے خوف کھانے والی چیزوں کا علم مستقبل کا علم ہُوا۔ مگر آیندہ ہونے والے خیر و شر کا علم موجودہ خیر و شر کے علم سے بے نیاز یا علٰحدہ نہیں ہوسکتا اس لئے دلیری گویا تمام خیر و شر کے علم کا ایک جزو ہُوا اور اس لئے جو شخص حقیقی معنوں میں دلیر ہوگا وہ گویا دوسری نیکیوں سے بھی اسی طرح واقف ہوگا یعنی تمام نیکیاں درحقیقت ایک ہی سرچشمہ سے نکلتی ہیں[1]۔ اسی حقیقت کو قرآنی اصطلاح میں تقوٰے سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ تقوٰے کسی خارجی ہیئت یا طرزِ معاشرت کا نام نہیں بلکہ ایک ذہنی کیفیت اور نفسی رجحان ہے جو احساسِ ذمہ داری

---

[1] دیکھئے جوویٹ کی کتاب جلد چہارم مکالمہ لیچز کی تمہید صفحہ ۸۵

سے پیدا ہوتا ہے جس شخص کے دل میں تقوے پیدا ہو جائے تو گویا اس کے قلب میں ایک بیج کا پودا لگ گیا جس کے برگ و بار سے ہر طرح کی نیکیاں اور خیر و بھلائی کے اعمال خود بخود نکلنے شروع ہو جاتے ہیں صحیح متقی انسان وہ ہے جس کا ہر عمل اور ہر قول اخلاقی اصولوں کے مطابق ظہور پذیر ہو یعنی وہ چیز جس کو سقراط علم کا نام دیتا ہے وہی قرآنی اصطلاح میں تقوے ہے۔ ایک دوسرے مکالمے چارمائیڈز میں سقراط نے جذبۂ اعتدال (Temperance) پر بحث کی ہے۔ اس سے مراد یہ نہیں کہ ہم انسانی خواہشات اور جذبات کو پوری آزادی دیدیں یا ان کو کلیتہً دبانے اور مٹا دینے کی کوشش کریں۔ صحیح اعتدال یہ ہے کہ ایک خاص اصول اخلاق تسلیم کیا جائے اور اس کی روشنی میں جبلی خواہشات اور تقاضوں کو پورا کرنے کا ایک درمیانی راستہ معلوم کیا جا سکتا ہے جس سے انسان کی مجموعی اخلاقی اور روحانی ترقی میں کوئی رکاوٹ پیدا نہیں ہوتی۔ اعتدال گویا اصولِ اخلاق کا علم ہے۔ جس کو یہ علم حاصل ہے وہ اخلاقی کردار کا بہترین حامل ہو گا اور جو شخص اس سے ناواقف ہے اس سے اخلاقی عمل کی توقع بے کار ہے۔

عام طور پر سقراطی علم کو محض استدلالی اور منطقی علم کے مترادف سمجھا جاتا ہے اور اس بنا پر اس کے نظریئے پر مختلف زاویوں سے اعتراضات کئے جاتے رہے ہیں۔ مثلاً انسانی زندگی محض علم نہیں بلکہ اس میں جذبات اور ارادہ بھی موجود ہیں جیسا کہ ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں ہر اخلاقی فعل دو مختلف اجزا سے مرکب ہوتا ہے ایک علم اور دوسرے قوتِ ارادی۔ سقراط نے علم کی اہمیت کو محسوس تو کیا لیکن قوتِ ارادی کی ضرورت سے غافل رہا۔ عام طور پر ایک شخص بھلائی اور نیکی کو محسوس کرتے ہوئے بھی بدی کی طرف راغب ہوتا ہے اور غلط قدم اٹھانے پر جب اسے ملامت کی جاتی ہے تو اپنی نفسیاتی کمزوری کا عذر پیش کرتا ہے:

جانتا ہوں ثواب طاعت و زہد   پر طبیعت ادھر نہیں آتی

غالب کا یہ شعر سقراط کے نظریئے کی اس توجیہ پر بہترین تنقید ہے۔ اس کے علاوہ اگر سقراط کی تشریح کو تسلیم کیا جائے تو تمام نیکیاں مختلف النوع نہیں ہونگی بلکہ ایک ہی بنیادی نیکی کی مختلف شاخیں قرار پائیں گی۔ مثلاً جس شخص کو خیر اور شر کا علم ہوگا وہ شجاع، عادل، سخی، دانا سبھی کچھ ہوگا حالانکہ عملی دنیا میں اکثر دیکھنے میں آتا ہے کہ ایک شخص شجاع تو ہے لیکن حکمت و دانائی سے اسے کچھ بہرہ نہیں ملا۔ ایک شخص سخی ہوتے ہوئے بھی لذّت و شہوات میں مبتلا ہے۔ سقراط کے نظریئے کو صحیح تسلیم کرتے ہوئے عملی زندگی کا یہ تضاد کسی طرح حل نہیں ہو پاتا۔

لیکن اگر سقراطی علم کو استدلالی علم کی بجائے ذوقی علم سمجھا جائے تو ان مختلف اعتراضات کا جواب خود بخود مل جاتا ہے۔ علم ایک خالص عقلی فعل ہے جس میں عملی کردار اور جذباتی پہلو شامل نہیں۔ لیکن وہ علم جس کو ہم نے یہاں ذوقی علم کا نام دیا ہے اس میں انسانی زندگی کے تمام پہلو منعکس ہوتے ہیں۔ اس میں عقلیت کے ساتھ ساتھ جذبات اور ان دونوں کا اظہار عمل کی شکل میں ہوتا ہے۔ اسی وسیع ترین علم کو ہم اقبال اور رومی کی زبان میں عشق و جنون، وجذب کہہ سکتے ہیں جس میں علم بھی ہے اور عمل بھی، عقل بھی ہے اور جذب اندرونی بھی محض استدلالی علم انسان کی راہنمائی کرنے سے عاجز ہے لیکن اگر اس علم میں نگاہِ شوق شامل ہو جائے تو یہ علم نفسیاتی زندگی تو کیا ساری کائنات کو مسخر کر سکتا ہے:

کچھ اور ہی نظر آتا ہے کاروبارِ جہاں   نگاہِ شوق اگر ہو شریک بینائی

اگر ایسی عقل میسر آجائے جو ادب خوردہ دل ہو تو ایسی جذب آمیز عقل یقیناً انسانی راہنمائی کے لئے کافی ہے اور یہی وہ علم ہے جس کو سقراط نے اخلاقی زندگی کا محور و بنیاد قرار دیا۔ ایسے ہی علم کے حامل کے لئے متقی کا لفظ موزوں ہوگا۔ اگر سقراط کی اپنی زندگی کا

غور سے مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ وہ علم و تقوے کا ایک عمدہ نمونہ تھا۔ اس کے دل میں خدا کا خوف، اپنی ذمہ داری اور جواب دہی کا احساس پوری شدّت کے ساتھ موجود تھا۔ اس کے قلب و زبان پر یہ ادراک موجود تھا کہ اس دنیا کی زندگی ایک مختصر سی مہلت ہے جس کے بعد ایک ابدی زندگی ہے جہاں اس کے تمام اعمال کے نیک و بد کا فیصلہ ہونے والا ہے جہاں اس کی تمام ذمہ داریوں سے عہدہ بر آ ہونے کے متعلق پوچھا جائے گا۔ اس احساس و شعور نے اس کے ضمیر کو اتنا بیدار کر دیا تھا کہ اس سے کسی قسم کی بُرائی سرزد ہونے کا امکان ختم ہو گیا تھا۔ اس نے موت کو خوش آمدید کہنا بہتر سمجھا بجائے اس کے کہ وہ اپنے فرض میں کوتاہی برتے اس کے نزدیک جیل خانے سے بھاگ کر اپنی جان بچانے کی کوشش ایسی ہی بداخلاقی کا فعل تھا جیسے کہ کسی نے گویا دوسرے کو ناحق جان سے مار ڈالا ہو۔ اس کی عقلی حس اتنی تیز تھی کہ کسی محاسب کی غیر موجودگی میں بھی اس سے کوئی بداخلاقی کا فعل ظہور پذیر ہونا ممکن نہ تھا۔ تقوے کی یہ کیفیت اس کے پورے طرزِ فکر اور اس کی تمام زندگی میں جاری و ساری تھی اور اسی کے اثر سے اس میں ایسی ہموار و یکرنگ سیرت پیدا ہوئی کہ جو آج بھی صدیوں کے بعد دنیا سے خراجِ عقیدت وصول کرتی ہے۔ بدقسمتی سے مغربی حکماء نے سقراطی علم سے مراد محض عقلی علم لیا اور اس طرح اس کی اخلاقیات کی روحانی بنیاد صحیح معنوں میں دنیا کے سامنے نہ آسکی۔ اس نے سوفسطائی نظریۂ اضافیت اخلاق کی جگہ مستقل اور ہمہ گیر اخلاقی اصول وضع کئے اور ان کی اہمیت کو اُجاگر کرکے انسانی معاشرے کی ابدی بہبود و فرد کی زندگی میں ہم آہنگی اور توازن پیدا کرنے کی کوشش کی۔

جہاں کہیں قرآن میں صاحبانِ علم کی تعریف موجود ہے اس سے مراد علم استدلالی نہیں بلکہ وہی ذوقی و وجدانی علم ہے جس میں عقل و جذبات، علم و عشق کی پوری پوری

آمیزش ہو چکی ہو۔ آل عمران میں ایک جگہ خدا نے اپنی توحید کی شہادت کے لئے تین ہستیوں کا ذکر کیا ہے۔ خود خدا، فرشتے اور صاحبانِ علم۔

شہد اللہ انہ لا الٰہ الا ھو والملٰئکۃ واولوا العلم قائماً بالقسط لا الٰہ الا ھو العزیز الحکیم۔ (۳ : ۱۸)	اللہ نے خود اس بات کی شہادت دی ہے کہ اس کے سوا کوئی خدا نہیں اور فرشتے اور سب اہلِ علم بھی راستی اور انصاف کے ساتھ اس پر گواہ ہیں کہ اس زبردست حکیم کے سوا فی الواقع کوئی خدا نہیں ہے۔

اس جگہ جن اولوا العلم لوگوں کا ذکر ہے ان کی تعریف "قائم بالقسط" سے کی گئی ہے اور ایسے ہی لوگوں کے لئے متقی کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے۔ یہی وہ لوگ ہیں جنہوں نے نورِ علم کی روشنی میں خیر و شر، نیک و بد کے امتیازات کو جان کر اپنی زندگیوں کو اس نہج پر ڈال دیا ہے کہ ان کے لئے کسی ایک نیک عمل کا وجود انفرادی نہیں رہتا بلکہ ایک ہی سرچشمۂ خیر کا عکس ہوتا ہے، جن کی زندگیوں میں کسی قسم کے تضاد کی کوئی گنجائش نہیں، جن کے لئے نیکی اور بدی کا معیار خارجی نہیں رہتا بلکہ ان کے قلب و جگر کی گہرائیوں سے خود بخود اُبھر آتا ہے۔

انما یخشی اللہ من عبادہ العلماء (۳۵ : ۲۷)	خدا سے وہی لوگ ڈرتے ہیں یعنی متقی لوگ وہی ہیں جو علم کے حامل ہیں۔

قرآن کی اس آیت سے بالکل واضح ہے کہ علم سے مراد تقوےٰ ہی ہے یعنی صحیح تقوےٰ اور نیکی و سعادت ہی علم ہے اور یہی وہ علم ہے جس کو سقراط نے تمام اخلاقی زندگی کی بنیاد قرار دیا۔

جاوید نامہ میں اقبال نے اس نقطۂ نگاہ کو تفصیل سے بیان کیا ہے اور دونو

قسم کے علموں کی توضیح اور امتیاز کو پیش کیا ہے:

علم اگر کج فطرت و بدگوہر است
پیشِ چشمِ ما حجاب اکبر است

علم را مقصود اگر باشد نظر
می شود ہم جادہ و ہم راہ بر

می نہد پیش تو از قشر وجود
تا تو پرسی چیست ساز این نمود

جادہ راہموار سازد این چنیں
شوق را بیدار سازد این چنیں

درد و داغ و تاب و تب بخشد ترا
گریہ ہائے نیم شب بخشد ترا

علم تفسیر جہانِ رنگ و بو
دیدہ و دل پرورش گیرد ازو

بر مقامِ جذب و شوق آرد ترا
باز چوں جبریل بگذارد ترا

افلاطون اور اس کا فلسفۂ اخلاق

افلاطون (۴۲۷-۳۴۷ ق م) ایک امیر خاندان میں پیدا ہوا اور چھوٹی عمر ہی سے اس نے ایک بلند علمی ماحول میں پرورش پائی۔ سقراط سے ملاقات سے پہلے اس کا رجحان شاعری اور سیاست کی طرف تھا لیکن ملکی حالات نے اسے عملی سیاست میں حصہ لینے سے روک دیا۔ ایتھنز کی جمہوری حکومت کی بدعنوانیوں نے ملک کی حالت کو بہت خراب کر دیا تھا۔ مسلسل جنگوں سے لوگ بیزار ہو چکے تھے۔ چنانچہ افلاطون کے کئی ایک رشتہ دار جو جمہوریت کے برعکس ایک طرح کی اعیانیت قائم کرنے کی کوشش میں تھے آخر کار کامیاب ہوئے لیکن ان لوگوں نے برسرِ اقتدار آتے ہی وہ گل کھلائے کہ تمام لوگ پناہ مانگنے لگے۔ اس کے بعد جمہوریت کا احیا ہوا لیکن اس جمہوری نظام ہی کے ماتحت اور اس کے حکم سے سقراط کو سزائے موت کا حکم ملا۔ ان تجربات نے افلاطون کے دل میں عملی سیاست کے خلاف ایک نفرت پیدا کر دی اور اس نے آئندہ سے اس وادی میں قدم رکھنے سے توبہ کر لی۔

افلاطون کا اصلی نام ارسٹوکلینز (یعنی بہترین و مشہور) تھا۔ ابتدائی عمر میں اسے شاعری سے ایک والہانہ رغبت تھی، جسمانی ورزشوں میں کافی مہارت رکھتا تھا اور اسی بنا پر اسے فلاطون (یعنی چوڑا چکلا) کا لقب ملا جس سے وہ دنیا میں مشہور ہوا۔ بیس سال کی عمر میں سقراط سے ملاقات ہوئی اور افلاطون ہمیشہ کے لئے اس کا ہو رہا۔

لیکن اس سے یہ نتیجہ نکالنا کہ افلاطون دوسرے یونانی فلاسفہ سے بالکل بے خبر تھا بالکل غلط ہوگا۔ اس زمانے میں سوفسطائی گروہ کے بے شمار لوگ ایتھنز کے بازاروں میں جگہ جگہ لوگوں کے معتقدات کا مذاق اُڑاتے پھرتے تھے اور انکساغورس کی کتابیں عام طور پر آسانی سے دستیاب ہو سکتی تھیں۔ اس کے علاوہ ہرقلیٹس کے ایک شاگرد کے ذریعہ وہ اس مشہور تغیر پسند فلسفی کے کام سے آشنا ہو چکا تھا۔ لیکن سقراط سے ملاقات نہ صرف اس کی زندگی میں بلکہ تمام انسانی فکر کی تاریخ میں ایک عظیم الشان واقعہ ثابت ہوئی۔ اس کے بعد اس نے شاعری کی طرف سے تمام توجہ ہٹا کر اس ایک مقصد کے حصول میں لگادی جو سقراط کے ذہن میں تھا یعنی انسانی معاشرے کی فلاح و بہبود۔ اسی کی صحبت میں اس نے پختگی حاصل کی۔ جب افلاطون اٹھائیس برس کا تھا تو سقراط کو اپنے عقائد کے باعث زندگی سے ہاتھ دھونے پڑے لیکن اس کی یہی موت تھی اور خاص کر جس طرح اس نے موت کا خوشی سے سامنا کیا جس نے افلاطون کی آیندہ زندگی اور فکر کا راستہ متعین کیا جس طرح سقراط اپنی زندگی میں عدیم المثال تھا اسی طرح اس کی موت بھی انسانوں کے لئے اپنے اندر ایک حیرت انگیز سبق رکھتی ہے اور یہی ایک چیز تھی جس نے افلاطون کی راہنمائی کی۔ سقراط نے جامِ شہادت پی کر افلاطون کے دل میں ان امور کی حقانیت واضح کردی جن کی تبلیغ وہ ساری عمر کرتا رہا۔ اس خوفناک واقعہ کے بعد افلاطون نے ایتھنز چھوڑ کر دنیا کی سیر کی ٹھانی۔ شاید اس کے دل میں اپنے ہم وطنوں کے خلاف نفرت اور حقارت کا جذبہ تھا اور کچھ اس طرح وہ اپنے زمانے کے مختلف تمدنوں اور ان کے علمی کارناموں سے روشناس ہونا چاہتا تھا۔ اس زمانے میں مصر اور مغربی ایشیا علمی اور تمدنی حیثیت سے یونان کے مقابلے پر بہت زیادہ بلند تھے اور اسی لئے افلاطون نے ان ملکوں کا دورہ کیا۔ اس دوران میں اس کو ایک طرف زرتشتی اور اسرائیلی

خیالات سے روشناس ہونے کا موقع ملا اور دوسری طرف مصر میں وہ مختلف قسم کے سیاسی اور مذہبی تصورات سے آشنا ہوا۔ جدید مصنفین کی کوشش یہی رہی ہے کہ وہ ان تمام واقعات کی اہمیت سے انکار کر دیں کیونکہ اس طرح یونانی حکماء کا مشرقی حکماء سے کچھ سیکھنا ان کے جذبات خودداری کے خلاف معلوم ہوتا ہے اگرچہ خود افلاطون کے مختلف مکالمات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ مصری زندگی اور وہاں کے اخلاقی اور مذہبی روایات سے بخوبی واقف تھا۔ مثلاً Timaeus (۲۲-۲۳-۲۴) میں افلاطون ایک کہانی بیان کرتا ہے جس میں وہ ذکر کرتا ہے کہ جب سولن جو یونان کے سات داناترین انسانوں میں سے تھا مصر گیا تو وہ وہاں کے تمدن کی قدامت اور ترقی سے بہت متاثر ہوا۔ کسی مصری مندر کے کاہن نے اسے ذہن نشین کرانے کی کوشش کی کہ یونانی تمدن کی مثال بالکل ایک بچے کی سی ہے جسے تمام علوم از سرِ نو حاصل کرنے ہوتے ہیں، نہ انہیں اپنی قدیم تاریخ کا صحیح علم ہے اور نہ دوسروں کی تاریخ کا۔ اس کے کاہن نے بیان کیا کہ موجودہ دور میں ان کے ملک کے قوانین اور رسم ورواج، خیالات اور تصورات مصریوں سے ملتے ہیں کیونکہ درحقیقت ان کا منبع ایک ہی ہے جس سے سولن واقف نہیں۔ اس کے بعد کاہن مصری معاشرتی تقسیم کا ذکر کرتا ہے اور کہتا ہے کہ بالکل ایسی ہی تقسیم اس وقت یونان میں رائج ہے۔ فوجیوں کے ہتھیار، حکمت ودانائی، طب، کہانت، نبوت سبھی چیزیں مصر میں موجود ہیں اور ان ہی کی پیروی میں یونان میں رائج ہوئیں۔ اسی طرح مکالمہ قوانین (حصہ دوم- ۶۵۷) میں افلاطون ایک ایتھنز کے باشندے کی زبان سے مصری نظام تعلیم میں موسیقی کی اہمیت کا ذکر کرتے ہوئے تسلیم کرتا ہے کہ مصری مدبرین نے بڑی دانائی سے ان گیتوں کو نصاب تعلیم میں داخل کیا ہے جس سے ان کی قوم میں اخلاقی اور معاشرتی روایات میں ایک تسلسل پیدا ہوتا ہے اور عوام کے ذہن اپنے شاندار ماضی سے وابستہ ہونے کے باعث روز روز کے

انقلابات سے محفوظ ہو جاتے ہیں اور ان کے معاشرے میں توازن اور ہم آہنگی پیدا ہو جاتی ہے۔ مکالمہ فیڈرس (Phaedrus) میں افلاطون ذکر کرتا ہے کہ حساب، علم ہندسہ، علم ہیئت اور مختلف دماغی کھیلیں مصریوں کی ایجاد ہیں اور وہیں حروف و الفاظ کا استعمال سب سے پہلے شروع ہوا جن کے باعث مصری حکمت و دانائی میں سب قوموں سے بڑھے ہوئے ہیں (۲۷۴)۔ مکالمہ قوانین (حصہ ۷، ۸۱۹) میں اس نے مصری نصاب تعلیم کی یہ خوبی بیان کی ہے کہ وہاں بچوں کو کھیل کود میں حساب کے مشکل سوالات سے آشنا کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔

افلاطون کے ابتدائی مکالمات کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ افلاطونی نظریۂ اعیان کی اوّلین تشکیل سقراط کے ہاتھوں ہوئی۔ اس کے خیال میں اخلاقی زندگی کے لئے ناگزیر تھا کہ انسان نیکی کی مختلف شکلوں کا ایک نصب العین اپنے سامنے رکھے۔ اخلاق کا یہی نصب العینی تصور تھا جس کی بنا پر انسان کا ہر امروز اس کے گذشتہ دن سے بہتر اور اس کا فردا امروز سے بہتر بن سکتا تھا۔ لیکن اس مقصد کے لئے یہ بھی ضروری تھا کہ یہ تصورِ منزل بالکل غیر مبہم طور پر واضح ہونا چاہئے اور اس مقصد لذت سے متمیز ہو جس کے متعلق افلاطون کا خیال ہے کہ وہ ایسی غیر حقیقی اور ہوائی ہیلن ہے جس کو شیاطین نے یونانیوں کو لڑائی کی طرف گمراہ کرنے کے لئے پیدا کیا تھا حالانکہ حقیقی ہیلن اس تمام دوران میں مصر میں محبوس تھی[1] نصب العین کا واضح تصور ہی صحیح علم ہے جس کا حصول کوئی آسان کام نہیں۔ سقراط نے اس مقصد کی خاطر نیک اعمال کے لئے جو الفاظ عام طور پر مروج تھے ان کا منطقی تجزیہ کرنا اپنا فرض قرار دیا۔ عدالت کی مثال لیجئے۔ اکثر لوگ اس کو اپنی گفتگو میں استعمال کرتے ہیں اور اس کا کچھ نہ کچھ مفہوم بھی ان کے

---

[1] سقراط سے ماقبل اور مابعد صفحہ ۵۹-۶۰

ذہن میں ہوتا ہے لیکن جب اس کے متعلق ان سے صحیح تعریف کرنے کو کہا جائے تو اس وقت معلوم ہو گا کہ ان کے ذہن میں کوئی واضح اور صاف نظریہ موجود نہیں۔ مثلاً مکالمہ جمہوریت میں اس اخلاقی تصور کی وضاحت کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ عدل یا عدالت کا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ ہم اپنے دوستوں کی بھلائی کا خیال رکھیں اور دشمنوں کے ساتھ بدی کا سلوک کریں۔ لیکن عملی زندگی میں اہم سوال یہ ہے کہ ایک خاص حالت میں بھلائی یا بدی کیا ہے؟ کون دوست ہے اور کون دشمن؟ اس کے علاوہ عدالت کی یہ تعریف ہی ناقص ہے۔ کسی سے برائی کرنے کا مقصد یہ ہے کہ اس کو موجودہ حالت سے بدتر حالت میں دھکیل دیا جائے اور اس طرح بھلائی کرنے سے مراد اس کی حالت کو بہتر بنانا ہے۔ عدالت ہر حالت میں ایک نیک آدمی کی صفت ہے اور اس لئے ایک نیک آدمی سے یہ توقع کرنا کہ وہ دوسروں کو بدی کی طرف راغب کرے بہت بعید الفہم ہے۔ ان اعتراضات کو سُن کر ایک دوسرا شخص عدالت کی ایک نئی تعریف تجویز کرتا ہے کہ ہر وہ اقدام یا عمل جو طاقتور کے لئے فائدہ مند ہو۔ لیکن سقراط اس پر اعتراض کرتا ہے کہ ممکن ہے کہ وہ حکمران جو ایسے قوانین رائج کرے جو اس کے خیال میں تو اس کی اپنی ذات کے لئے فائدہ مند ہوں لیکن حقیقت میں ایسا نہ ہو۔ اس کے جواب میں وہ شخص کہتا ہے کہ ایسا حکمران حکومت کرنے کے فن سے ناواقف ہو گا۔ اس طرح سقراط معترض سے یہ منواتا ہے کہ اگر یہ غلط تعریف بھی تسلیم کر لی جائے تو اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ نفع اور نقصان کے صحیح علم کے بغیر یہ قدم بھی اُٹھایا نہیں جا سکتا۔ اس طرح اگر ہم مختلف لوگوں کے تصورات کو جمع کریں تو معلوم ہو گا کہ ان میں تضاد اور اختلاف کی ایک وسیع خلیج موجود ہے۔ ایک ملک کی تسلیم شدہ روایات و رسوم دوسرے ملک کے باشندوں کی نگاہ میں مقہور اور غلط سمجھے جاتے ہیں۔ لیکن سقراط کے سوالات و اعتراضات کا مقصد ہی یہ تھا کہ ان زمانی اور مکانی قیود سے بالا ہو کر ایسے نظریات اور

تصورات تک رسائی حاصل کی جائے جو ہر جگہ اور ہر زمانے میں صحیح ہوں، جن کے متعلق کوئی شخص یہ نہ کہہ سکے کہ یہ پرانے زمانے کی باتیں ہیں جو اس جدید دور میں رواج پانے کے قابل نہیں۔ اخلاقی کمال وخوبی کے ایک ایسے آفاقی تصور کی ضرورت ہر جگہ اس کے آگے سب لوگوں کی ہر زمانے میں گردنیں خم ہو جائیں اور جس کی روشنی میں ہر ملک کا باشندہ اپنے رسم و روایات کی صحت کو پرکھ سکے۔ اس بنا پر سقراط اور افلاطون دونوں اس نتیجے پر پہنچے کہ عدالت کا ایک ایسا عمومی اور آفاقی تصور ہونا چاہیے جو ہر اس عمل پر چسپاں ہو سکے جسے ہم عدل کہتے ہوں۔ سقراط کا دعوے تھا کہ ایسے تصور کا علم حاصل کیا جا سکتا ہے اور اسی تصور کے لئے افلاطون نے "عین" کا اصطلاحی لفظ استعمال کیا۔ یہی وہ عین حقیقت یا نصب العین ہے جو افراد و جماعتوں، زمان و مکان تغیر و حادثات سے بالا اور ماوراء ہے۔ جب ہم عدالت کے متعلق کہتے ہیں کہ یہ نصب العین ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ آج تک کسی انسان یا معاشرتی ادارے میں اکمل ترین شکل میں کبھی متشکل نہیں ہوا۔ یہ محض ذہنی تصور بھی نہیں جو آپ کے یا میرے یا کسی اور کے ذہن یا تخیل میں موجود ہو۔ جو کچھ ہمارے ذہنوں میں اس کا نقشہ یا عکس موجود ہے وہ اس حقیقت کا محض ایک دھندلا سا عکس کہا جا سکتا ہے۔ عدالت بذاتہ ذہنی تصور نہیں بلکہ ایک ابدی اور لے تغیر حقیقت ہے جس کو حاصل کرنے یا جس سے قریب تر ہونے کی کوشش ہی میں تمام اخلاقی زندگی کا انحصار ہے۔ اسی نصب العین کے صحیح علم اور اس کی عملی تحصیل کی کوششوں میں انسانی معاشرے کی فلاح وبہبود کا راز مضمر ہے۔ اس علم کی تلاش اور اس کو تسلیم کرنے اور اس کے مطابق عمل کرنے سے ہی انسان حکمت کا طلبگار کہلا سکتا ہے۔ یہی چیز حکمت ہے جس کو ہم نے سقراط کے فلسفہ اخلاق کی تشریح کرتے ہوئے تقوے کا نام دیا تھا اور جس کو یہ حاصل ہو جائے وہ حکیم و دانا اور متقی کہلانے کا مستحق ہے۔ افلاطون نے اسی بنا پر اپنی جمہوریت

میں یہ دعوے کیا تھا کہ بنی نوع انسان کی تمام مصیبتیں اور مشکلات صرف اسی صورت میں رفع ہو سکتی ہیں جب ان کے حکمران ایسے ہی حکیم و متقی انسان ہوں یا یک نصب العینی مملکت وہی ہے جس کے فرمانروا روحانی کمال کے قریب ترین ہوں کیونکہ صرف وہی چند منتخب افراد ہیں جو روحانی کمال و خوبی کو سمجھ پائے ہیں۔

سیر و سیاحت کے دوران میں وہ جنوبی اطالیہ بھی پہنچا جہاں یونانیوں کی نوآبادیاں قائم ہو چکی تھیں۔ یہاں فیثاغورث کے پیروؤں نے اپنا ایک مدرسہ یا خانقاہ قائم کی ہوئی تھی اور اس طرح اسے اس صوفی حکیم کے تصورات سے بلاواسطہ آشنا ہونے کا موقع ملا اور یہ انہی اثرات کا نتیجہ تھا کہ افلاطون سقراط کے نظریات سے آگے بڑھنے اور اپنا ایک منفرد مقام پیدا کرنے میں کامیاب ہوا۔ فیثاغورث کے مذہبی تصورات کے متعلق اوپر ذکر کیا جا چکا ہے۔ مکالمہ جمہوریت (حصہ ۱۰-۶۰۰) میں افلاطون نے فیثاغورث کا ذکر کیا ہے۔ یونانی شاعر ہومر کی کم مائیگی کا بیان کرتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ کیا اس نے کوئی ایسا دین یا طریقۂ زندگی پیش کیا جیسا کہ فیثاغورث نے جو اپنی حکمت کے باعث عوام میں ہر دلعزیز تھا اور جس کے پیرو آج تک اس مشہور جماعت میں منسلک ہیں جو اس کے نام سے منسوب ہے؟ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان دنوں ایتھنز میں فیثاغورث کے پیرو عام تھے اور اس کے خیالات و تصورات سے افلاطون پوری طرح آشنا تھا۔ اس کے مذہبی افکار میں زیادہ مشہور روح کی بقا اور حیات بعد الممات کے تصورات ہیں جو بقول جان برنٹ اغلباً مصریوں کے زیر اثر اختیار کئے گئے[1]۔ اس کے دوسرے تصورات کے متعلق ہمیں افلاطون کے مختلف مکالمات کا سہارا لینا پڑتا ہے جہاں اگرچہ فیثاغورث کا نام موجود نہیں لیکن اس کے مشہور

---

[1] انسائیکلوپیڈیا مذہب و اخلاق جلد ۱۰ صفحہ ۵۲۳ ب

پیروؤں کا مجلس میں موجود ہونا اس بات کی کافی شہادت ہے کہ یہ نظریات انہیں کے تھے۔ مثلاً مکالمہ فیڈو (۶۱-۶۲) میں ایک شخص سقراط سے سوال کرتا ہے کہ خودکشی کرنا کیوں بُرا ہے؟ اس پر سقراط ایک فلسفی فیلولاس کا حوالہ دیتا ہے جو فیثاغورث کا شاگرد تھا۔ سقراط تسلیم کرتا ہے کہ جو کچھ دلائل وہ بیان کرنے والا ہے وہ سب ایک آواز باز گشت ہیں یعنی دوسرے سے سنی ہوئی دلیلیں پیش کی جا رہی ہیں۔ پہلی دلیل سقراط یوں بیان کرتا ہے: "ایک نظریہ جو خفیہ طور پر دوسروں سے بیان کیا جاتا ہے یہ ہے کہ آدمی ایک قیدی ہے جس کو اس قیدخانہ کا دروازہ کھول کر خودبخود بھاگ جانے کی اجازت نہیں۔ یہ ایک ایسا پُرپیچ راز ہے جس کو میں خود بھی نہیں سمجھ سکا۔" دوسری دلیل یہ ہے کہ خدا ہمارا محافظ ہے اور ہم اُس کی رعایا ہیں۔ ایسی حالت میں ہمارا فرض ہے کہ جب تک خدا کی مرضی نہ ہو ہم اپنی زندگی کو ختم نہ کریں[1]۔ اس کے علاوہ ایک دوسرے مکالمے تھیٹیٹس میں (۱۷۶) افلاطون سقراط کی زبان سے زندگی کی بدیوں سے بچنے کے لئے ایک اور صرف ایک راستہ تجویز کرتا ہے اور وہ یہ ہے کہ انسان جہاں تک ممکن ہو خدا کی طرح ہو جائے کیونکہ اس کی مانند ہونے کا مطلب یہ ہو گا کہ وہ دانا، عادل اور پرہیزگار ہو جائے گا[2]۔ ناقدین کا خیال ہے کہ یہ نظریہ بھی افلاطون نے فیثاغورث سے حاصل کیا۔

لیکن جس چیز نے افلاطون کو سقراط کے موقف سے آگے بڑھنے میں مدد دی وہ فیثاغورث کے مذہبی تصورات کی بجائے اس کے سائنسی نظریات تھے۔ یونانی فلسفی تھیلز، انکسامینڈر اور انکسامینس کو اس بنیادی حقیقت کی تلاش تھی جس سے

---

[1] مکالمات افلاطون ترجمہ از جوویٹ (نیویارک ۱۹۳۷)، جلد اوّل صفحہ ۴۴۵۔

[2] مکالمات افلاطون جلد دوم صفحہ ۱۷۸۔

اس کائنات کی تخلیق ہوئی۔ اس حقیقت کو انہوں نے "لامحدود" کا نام دیا جو ہوا یا بخارات سے تعبیر کی گئی۔ پانی، مٹی اور دوسری ٹھوس چیزیں اسی ہوا کی منجمد شکلیں سمجھی جاتی تھیں اور آگ گویا ہوا کی زیادہ خالص شکل تھی۔ فیثا غورث نے اگرچہ ان نظریات میں سے بہت کچھ کو تسلیم کر لیا لیکن جس چیز کی بنا پر وہ ان تمام فلاسفہ سے متمیز کیا جا سکتا ہے وہ یہ ہے کہ اس نے اس لامحدود حقیقت کی نوعیت متعین کرنے کی بجائے اشیاء کی حد یا صورت کی طرف زیادہ توجہ دی اور اسی پر اس کا نظریہ کہ اشیاء کی حقیقت اعداد ہی میں منحصر ہے۔ اس کا کہنا تھا کہ جب لامحدود ایک دفعہ محدود ہو جائے تو نقطہ وقوع پذیر ہوتا ہے، جب دو دفعہ محدود ہو تو خط، تین دفعہ محدود ہو تو سطح اور چار دفعہ محدود ہو تو مجسم اور اسی طرح مختلف شکلیں مختلف ترتیبوں سے وقوع پذیر ہوتی ہیں۔ اس کے بعد اس نے موسیقی میں ایک شاندار اصول دریافت کیا کہ موسیقی کے سکیل (سرگم) کے فاصلوں (یعنی چوتھا، پانچواں، آٹھواں) کو ایک خاص حسابی نسبت میں بیان کیا جا سکتا ہے۔ اگرچہ یہ اصول محض آلات موسیقی کی تاروں کو ناپ کر معلوم کیا گیا تھا تاہم اس سے فیثا غورث نے قدیم فلسفے کے مسائل کے حل کرنے میں مدد لی جس میں تضاد کا تصور نمایاں تھا مثلاً گرم و سرد، خشک و تر جن میں سے ایک دوسرے سے نبرد آزما ہوتا معلوم ہوتا تھا اور انکسامینڈر نے ان متضاد و متخالف عناصر کے درمیان ایک نقطہ اعتدال کا وجود بھی تسلیم کیا تھا جس کا نام اس کے ہاں عدالت تھا۔ فیثا غورث کا خیال تھا کہ وہ اس حالت کو اپنے صوتی نظریئے کی مدد سے حل کر سکتا ہے۔ اگر زیر و بم دونوں مل کر ایک ہم آہنگ آواز پیدا کر سکتے ہیں تو اسی مثال کی روشنی میں یہ بھی فرض کیا جا سکتا ہے کہ دیگر متضاد و متخالف عناصر سے ایک یکرنگی اور اعتدال حاصل کیا جا سکتا ہے۔ کیا حقیقت بھی ایسے ہی متضاد اجزاء کے نقطۂ اعتدال کا نام تو نہیں؟

اس نے سورج، چاند اور ستاروں کے متناسب فاصلوں کے متعلق اسی موسیقی کے سکیل کے اصول کو استعمال کیا اور اسی اصول کی روشنی میں اس نے دعوےٰ کیا کہ وہ کائنات کے مسائل کو حل کر سکتا ہے۔ اس کائنات کے نظام میں ربط اور ہم آہنگی بھی موجود ہے اور خوبصورتی بھی اور انہی دو تصورات کو ملا کر اس نے کائنات کے لئے لفظ کوس موس استعمال کیا جس میں نظام اور خوبی دونوں مفہوم شامل ہیں۔ جس طرح غیر مربوط آوازوں کو ایک خاص نسبت اور مقدار میں پیدا کرنے سے ایک ہم آہنگی پیدا کی جا سکتی ہے اسی طرح تمام کائنات بھی شاید اسی اصول نسبت، مقدار و اعتدال پر قائم ہو۔ جہاں قدیم یونانی فلاسفہ نے حقیقت کی تلاش کسی غیر محدود شے (یعنی مادہ) سے شروع کی وہاں فیثا غورث نے اس کی جگہ، نسبت، صورت اور مقدار کے محدود کرنے والے اصول کو استعمال کیا۔ تمام کائنات مشہود مقدار اور نسبت سے مراد ہے۔ یہی اصول انسانی روح میں بھی کارفرما ہے۔ متخالف اور متضاد اجزا کے ایک خاص نسبت میں ملنے سے روح میں ایک بلندی اور وسعت پیدا ہوتی ہے اور اسی ہم آہنگی اور اعتدال میں اس کی زندگی اور ارتقاء مضمر ہے جس طرح کائنات کی خوبصورتی کا انحصار اجرام فلکی اور ارضی کے باہمی ربط و نظام خصوصی پر ہے اسی طرح انسانی جسم کی صحت و تندرستی کا انحصار اس کے مختلف اجزا کی ہم آہنگی پر ہے۔ اگر ہم اپنی روح کو ایک خاص قسم کے نظامِ اخلاق سے جس کی تشکیل فیثا غورث نے کی تھی تربیت دیں تو نہ صرف یہ کہ ہماری روحانی زندگی کا داخلی ارتقا ممکن ہے بلکہ ہم خارجی کائنات سے اس طرح مربوط اور ہم آہنگ ہو سکتے ہیں کہ کائنات اور انسان کی دوئی اور غیریت مٹ سکتی ہے اور یہی وہ مقام تھا جہاں فیثا غورث کی اخلاقی اور سائنسی تعلیمات ایک نقطہ پر آکر جمع ہو جاتی ہیں۔ مکالمہ جمہوریت (حصہ ۷، ۵۳۰) میں افلاطون ذکر کرتا ہے کہ فیثا غورثی

کے نزدیک موسیقی اور علم ہیئت دونوں ایک ہی علم کی دو شاخیں ہیں اور مکالمہ فیڈو میں سقراط کے یہ الفاظ کہ فلسفہ بلند ترین موسیقی ہے اسی فیثا غورثی تصور کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔

سقراط سے افلاطون نے یہ سیکھا کہ انسانی زندگی کے مسائل کا حل ایک ایسے اخلاقی نظام سے ممکن ہے جو ہمیشہ کسی بلند ترین نصب العین کے سامنے رکھنے سے پیدا ہوتا ہے۔ اس نظام میں کسی مقام پر ثبات ممکن نہیں بلکہ ہر لمحہ بلند سے بلند ترین اور بہتر سے بہترین منزل کی طرف ترقی کا امکان موجود ہے کیونکہ نصب العین کے حصول کی کش مکش اسی کی متقاضی ہے۔ لیکن فیثا غورث نے افلاطون کو وہ راستہ دکھایا جس کی مدد سے وہ اسی سقراطی اصول کے ذریعہ صرف اخلاقی زندگی ہی نہیں بلکہ کل کائنات کے مسائل کو حل کر سکے، اسی طریقے سے جس طرح سقراط مکالمہ فیڈو میں ان کو حل کرنے کا خواہش مند تھا۔ سقراط سے ماقبل فلاسفہ کی کوشش تھی کہ کائنات کی گتھی بے جان اور ساکن و جامد مادے کی مدد سے کھولی جائے لیکن سقراط اس سے مطمئن نہیں تھا، وہ کسی نمو پذیر اور ارتقا پانے والے اصول کی تلاش میں تھا۔ وہ میکانکی طریقے کی بجائے حرکی اور غائی طریقۂ کار اختیار کرنا چاہتا تھا اور یہی چیز افلاطون کو فیثا غورث کے ذریعے حاصل ہوئی۔ کائنات میکانکی نہیں بلکہ ایک خاص مقصد کے تحت نیچے سے اوپر کی طرف ترقی کر رہی ہے اور اس کے سامنے ایک نصب العین ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ تکمیل و ارتقاء کا یہ نصب العین عملی زندگی میں موجود نہیں اور نہ زمانی و مکانی حیثیت سے ہم اس کا مشاہدہ کر سکتے ہیں لیکن اس کا یہ مطلب بھی نہیں کہ وہ محض خیالی یا تصوری ہے۔ دراصل صحیح حقیقت تو یہی دنیائے اعیان ہے جس کا مشاہدہ اگر ان مادی اور جسمانی آنکھوں سے نہیں کیا جا سکتا تو روحانی بصیرت سے اس کے نور کا تجربہ کیا جانا نہ صرف ممکن بلکہ یقینی ہے۔ حقیقت اور وجود اگر ہے تو

مادہ اور مادی اشیاء میں نہیں بلکہ انہی اعیان میں ہے۔

افلاطون کا نظریۂ اعیان فلسفے کی تاریخ میں ایک عجیب و غریب نظریہ ہے جس کے متعلق بہت کچھ لکھا جا چکا ہے اور تا حال اس کے متعلق متضاد رائیں موجود ہیں بعض کی رائے ہے کہ مختلف مکالمات میں افلاطون نے جو کچھ لکھا ہے ان میں کوئی ربط و ہم آہنگی نہیں اور اس لئے شارحین نے ان مکالمات کو تاریخی لحاظ سے ترتیب دینے کی کوشش کی ہے اور اس طرح ثابت کیا ہے کہ افلاطون نے اس نظرئیے کو مختلف زمانوں میں مختلف شکلوں میں پیش کیا ہے۔ کیا یہ اعیان مشہودات سے علیحدہ وجود رکھتے ہیں یا یہ محض منطقی تمیز کے طور پر پیش کئے گئے ہیں؟ اگر ان کا وجود علیحدہ ہے تو وہ اعیان کہاں اور کس جگہ واقع ہیں؟ ایک گروہ کا نقطۂ نگاہ یہ ہے کہ افلاطون چونکہ صوفیانہ ذوق رکھتا تھا اس لئے اس نے منطقی متمیزات سے فائدہ اٹھاتے ہوئے ان کے لئے ایک علیحدہ حقیقی وجود تسلیم کیا ہے جو اس مشاہدات و حسیات کی دنیا سے ماوراء ہے۔ دنیا اور جو کچھ ہمارے سامنے ہے محض ایک عکس ہے، ایک پرتو ہے، ایک غیر حقیقی تغیر پذیر اور قابلِ فنا عالم کون و فساد ہے جو اگر ایک وقت ہے تو دوسرے لمحہ عدم محض ہے۔ صحیح حقیقت ازلی اور ابدی فنا و تغیر سے بالا صرف وہ عالمِ اعیان ہی ہے جس کے ہر لمحہ مشاہدے سے انسان اس دنیا کے دھندوں سے نجات حاصل کر سکتا ہے۔ قدیم زمانے میں ارسطو نے یہی راستہ اختیار کیا اور اسی بنا پر افلاطون پر شدید نکتہ چینی کی۔ ارسطو کی تنقید درحقیقت افلاطون کے مبینہ صوفیانہ نظریۂ حیات کے خلاف ایک احتجاج تھی اور اسی بنا پر علامہ اقبال نے بھی افلاطون کو ملامت کا نشانہ بنایا۔ اقبال کے خیال میں افلاطون نے اعیانِ نامشہود کو اس عالمِ امکان سے علیحدہ قرار دیا اور اس طرح معقولات کی دنیا پیدا کر کے اس عالم مشہودات و محسوسات کو سراب قرار دیا۔

اس مفروضہ کی بنا پر علامہ اقبال نے افلاطون کو صوفی، راہب اول، گوسفند قدیم کے نامناسب القابات سے یاد کیا ہے:

رخش او در ظلمت معقول گم — در کہستان وجود افگندہ سم
عقل خود را بر سر گردوں رساند — عالم اسباب را افسانہ خواند
فطرتش خوابید و خوابے آفرید — چشمِ ہوش او سرابے آفرید
بسکہ از ذوقِ عمل محروم بود — جان او وارفتۂ معدوم بود
منکر ہنگامۂ موجود گشت — خالق اعیانِ نامشہود گشت

لیکن یہ تشریح زیادہ تر بالکل غلط مفروضات پر قائم ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ یہ نظریہ زیادہ تر علامہ اقبال نے نیٹشے کے زیر اثر اختیار کیا جو کہا کرتا تھا کہ افلاطون حضرت عیسیٰ سے پہلے عیسائی تھا۔ اس کے خیال میں چونکہ عیسائی اخلاق راہبانہ اور نظریۂ فرار کا حامی تھا اور اسے اسی طرح کے خیالات نظریۂ اعیان کی غلط تشریح کے باعث افلاطون میں بھی نظر آئے اس لئے اس نے ان پر کلھاڑا چلانا بھی ضروری سمجھا۔ لیکن حقیقت یہی ہے کہ ان راہبانہ نظریات کا موجد افلاطون نہیں تھا بلکہ بعد کے نو افلاطونی شارح تھے جن میں سے فلاطینوس سب سے زیادہ مشہور ہے۔ انہوں نے فٹ نوٹ میں لکھا ہے کہ فارابی نے کوشش کی کہ افلاطون اور ارسطو کے نظریات کو ہم آہنگ ثابت کیا جائے لیکن علامہ کا خیال ہے کہ یہ کوشش ناکامیاب رہی اور وہ اس نتیجے پر اس لئے پہنچے کہ ان کے نزدیک افلاطون نے اعیان کا علیحدہ وجود تسلیم کیا ہے اور ارسطو اس کا قائل نہ تھا لیکن جدید تحقیقات سے ثابت ہوتا ہے کہ فارابی کی رائے درست تھی۔ نظریۂ اعیان جس پر ارسطو نے تنقید کی وہ افلاطون کا پیش کردہ تھا ہی نہیں اور حقیقت میں دونوں کے نقطۂ نگاہ میں کوئی تفاوت نہیں۔[۱]

---

(۱) تاریخ فلسفۂ مشرقی و مغربی، رادھا کرشن، جلد دوم صفحہ ۵۳۔

افلاطون کے اعیان دو طرح کے ہیں، ایک عقلی اور دوسرے اخلاقی عقلی گروہ میں دو طرح کے تصورات شامل ہیں۔ ایک ریاضیاتی اور دوسرے وہ ذہنی تجردات، جو موجودات کے مشترک صفات اور خصوصیات سے منطقی طور پر اخذ کئے گئے۔ اس آخر الذکر قسم کی دو مختلف مثالیں افلاطون کی کتابوں میں ملتی ہیں۔ مثلاً لفظ انسان کو لیجئے بے شمار انسانوں کو دیکھ کر ہم ان چند مشترک صفات کو ذہنی طور پر تمیز کر لیتے ہیں جن کی بنا پر ہم انسان کو دوسرے حیوانات سے علیحدہ سمجھتے ہیں۔ دوسری مثال ایک میز کی ہے جو کاریگر کے ہاتھوں سے تخلیق ہوتی ہے لیکن بے شمار اختلافات کے باوجود ہمارے ذہنوں میں ایک عمومی لفظ میز موجود ہوتا ہے۔ ان دو قسم کے ذہنی تجردات ہماری عملی زندگی میں فائدہ مند ضرور ثابت ہوتے ہیں۔ لیکن معاملہ یہیں ختم نہیں ہوتا۔ انسان یا میز کے ان ذہنی مجردات کی ماہیت کیا ہے؟ کیا یہ موجودات سے کوئی علیحدہ حقیقت ہے؟ اگر ایسا ہے تو وہ کہاں موجود ہیں؟ کیا یہ خالق کائنات کے ذہن کے تصورات ہیں جن کے مطابق ان اشیا کی تکوین ہوئی؟ ان سوالات کے ساتھ ہی ساتھ یہ مسئلہ بھی پیدا ہوتا ہے کہ جنس انسان کے ماتحت کئی قسم کے اختلافات نظر آتے ہیں جو مختلف گروہوں میں تقسیم کئے جا سکتے ہیں۔ کیا ہر انسانی گروہ کا ایک عین موجود ہے؟ ارسطو اور دیگر ناقدین قدیم و جدید نے ایسی ہی بے شمار مشکلات کا ذکر کیا ہے جس سے انسانی ذہن مجبور ہو جاتا ہے کہ موجودات کی بے اندازہ اور لامحدود کثرت کے بالمقابل لامحدود اعیان کا تصور بھی پیش کیا جائے۔

لیکن اس اقدام سے افلاطون نے کثرت موجودات کو وحدت کے مربوط سلسلے میں پرونے کی جو کوشش کی ہے وہ بالکل فوت ہو جاتی ہے اور ایک کثرت غیر مربوط کے مقابل ایک دوسری غیر مربوط اور بے معنی کثرت عالم وجود میں آجاتی ہے جس کا نہ کوئی مقصد ہے اور نہ فائدہ۔ لیکن اگر ہم ان تمام اعتراضات کی روشنی میں افلاطون کے نظریۂ اعیان

کو رد کر دیں تو کیا اس کا نتیجہ یہ تو نہیں ہو گا کہ کائنات میں کوئی مقصد یا غایت نہیں؟ اگر ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ یہ عالم تکوین بلا غایت نہیں، خواہ یہ عالم خالق کائنات کے ہاتھوں عالم وجود میں آیا ہو یا خود بخود جادۂ ارتقا پر گامزن ہو، تو پھر یہ بھی ماننا پڑے گا کہ یہ کام کبھی انجام پذیر نہیں ہو سکتا جب تک اس مقصد کا کچھ نہ کچھ دھندلا یا واضح تصور موجود نہ ہو۔ یہ دونوں باتیں اپنی اپنی جگہ صحیح ہیں۔ ایک طرف اعیان کے مستقل بالذات وجود کو تسلیم کرنے سے بعض ایسی ناگزیر مشکلات پیدا ہوتی ہیں جن کا حل عقل انسانی سے ماوراء معلوم ہوتا ہے اور دوسری طرف ان کے انکار سے انسانی زندگی کی مقصدیت اور کائنات کا ارتقائی تصور دونوں پر کاری ضرب لگتی ہے۔ یہی وہ ذہنی بحران ہے جس سے مجبور ہو کر بعض ناقدین نے یہ دعوے کیا تھا کہ افلاطون نے اپنے نظریۂ اعیان میں بعد میں بعض ایسی ترمیمات کی ہیں جن سے اس نے ان متناقضات کو رفع کرنے کی کوشش کی ہے۔ لیکن جدید تحقیقات کا رجحان یہی ہے کہ ایسی تشریح کی گنجائش بالکل نہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ افلاطون کے نزدیک یہ اعیان موجودات اور مشاہدات سے ماقبل اور انسانی ذہن سے علیحدہ اور ماوراء موجود ہیں لیکن جن اعیان میں اسے دلچسپی تھی وہ عقلی اعیان نہ تھے بلکہ اخلاقی۔ مکالمات کے مطالعہ سے یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ افلاطون نے اپنا نظریۂ اعیان محض اخلاقی زندگی کے تقاضوں سے متاثر ہو کر پیش کیا تھا نہ کہ منطقی یا عقلی مجبوریوں سے۔ اس چیز کا اندازہ مکالمہ جمہوریت کے پانچویں باب کے آخری حصہ کے مطالعہ سے ہو سکتا ہے جہاں اس نے انسانی زندگی کے فلسفیانہ اور سیاسی پہلو کے لئے اعیان کی اہمیت پر زور دیا ہے۔ علم، جہالت اور ان کی درمیانی حالت "رائے" کی بحث کرتے ہوئے وہ ایک ایسے شخص کا تذکرہ کرتا ہے جو خوبصورت اشیاء کے وجود کو تو تسلیم کرتا ہے لیکن جو ان مختلف اور کثیر

خوبصورت اشیاء سے علیحدہ اور ماوراء خوبصورتی کے غیر متغیر عین کے ازلی اور ابدی وجود سے منکر ہے۔ پھر وہ اس شخص سے سوال کرتا ہے کہ کیا ان بے شمار خوبصورت چیزوں میں سے کوئی ایسی شے ہے جو کسی نہ کسی حیثیت سے بدصورت نہ ہو، یا کوئی ایسا عمل ہے جو ایک حیثیت سے عدل سے متصف ہو اور کسی دوسری حیثیت سے اس میں عدل کے منافی اجزا موجود نہ ہوں؟ یہ اشیاء کی کثرت جس کے متعلق عام لوگ خوبصورتی کا ذکر کرتے ہیں یا وہ افعال جن کے ساتھ عدالت کی صفت منسوب کی جاتی ہے درحقیقت ہر لمحہ تغیر پذیر دنیا سے متعلق ہیں اور جو وجود اور عدم، حق اور باطل، نور اور ظلمت کے درمیانی طبقے میں معلق ہیں۔ ان کے متعلق حقیقی اور اصلی علم حاصل نہیں کیا جا سکتا۔ ہم جو کچھ ان کے متعلق کہہ سکتے ہیں وہ محض قیاس اور رائے ہے۔ وہ انسان جن کی عقلی استعداد محض اس کثرت سے وابستگی تک محدود ہے ان کی زندگی تاریکی اور ظلمت کی آمیزش سے پاک نہیں کہی جا سکتی۔ صرف وہی شخص خوبصورتی، عدالت اور نیکی کا صحیح پرستار کہلائے جانے کا مستحق ہے جو ان تصورات کے ابدی اور ازلی اعیان کے وجود حقیقی پر ایمان رکھتا ہو ایسے ہی اشخاص صحیح معنی میں فلسفی یعنی حکمت کے پرستار کہے جا سکتے ہیں۔[لہ]

اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ افلاطون کی نگاہ میں اعیان کے وجود پر یقین و ایمان اخلاقی زندگی کے لئے ناگزیر ہے اگرچہ اس میں کوئی شک نہیں کہ منطقی طور پر اس نظریئے کے بعض مقتضیات ایسے ہیں کہ ان سے اس نظریئے میں کئی جگہ ایسے مناقضات موجود ہیں جن سے کسی حالت میں بھی چھٹکارا نہیں پایا جا سکتا۔ مثلاً اس مندرجہ بالا بحث سے کچھ صفحے پہلے افلاطون عدالت و خوبصورتی کے

لہ جمہوریت باب ۵، ۴۷۹-۴۸۰، دیکھئے جوویٹ کا ترجمہ مکالمات، جلد اول صفحہ ۷۴۳-۷۴۴

اعیان کے ساتھ ساتھ ظلم و بدصورتی کے اعیان کا ذکر کرتا ہے جن میں سے ہر ایک واحد ہے لیکن اعمال و اشیاء میں شامل ہونے کے باعث کثرت کی شکل اختیار کر لیتے ہیں (۶، ۷، ۴)۔ اگر عدالت کے ساتھ ظلم بھی ایک عین ہے تو کیا ایک حکیم کے لئے ظلم سے محبت کرنا بھی حکمت کا تقاضا ہوا؟ یہ سوال پیدا تو ہوتا ہے لیکن افلاطون کی رائے میں ایسا ہونا ممکن نہیں اس لئے نہیں کہ ظلم اور بدصورتی کے اعیان نہیں بلکہ صرف اس لئے کہ منطقی اور عقلی طور پر ان کا وجود تو تسلیم کیا جائے گا لیکن جب اس نظریۂ اعیان کے اخلاقی نتائج مترتب کرنے کا وقت آتا ہے تو افلاطون کی نگاہ صرف عدالت اور خوبصورتی کے اعیان تک محدود رہتی ہے اور اس وقت ظلم، بدی اور بدصورتی غرض بداخلاقی کی ہر شکل کے مظاہر اس کی نگاہ سے اوجھل رہتے ہیں منطقی طور پر اسے غلطی کہہ لیجئے لیکن اس کے مقصد و غایت کے پیش نظر اس کے سوا اور کوئی چارۂ کار بھی نہیں۔ اس سے قبل دو قسم کے اعیان کا ذکر کیا جا چکا ہے۔ ایک تو محض عقلی اعیان ہیں جو کثرت اشیاء کے مشترک صفات سے عمل تجرد سے حاصل کئے گئے ہیں۔ اعیان تو یہ بھی ہیں اسی طرح جس طرح مثلاً ظلم و بدی کے اعیان کا تصور بھی کیا جا سکتا ہے لیکن ان تمام قسموں کے اعیان کی ماہیت معلوم کرنے کا کام فلسفی و حکیم سے زیادہ محض مشاہدات خارجیہ کے عالم سے متعلق ہے۔ افلاطون کے خیال میں ایک حکیم کا کام اعیانِ ثابتہ کی ماہیت کا علم حاصل کرنا نہیں بلکہ ان کا عینی مشاہدہ کرنا ہے اور اسی مشاہدے کے بعد ممکن ہے کہ وہ صحیح عدالت و نیکی یا خوبی کو سمجھ سکے۔ یہ تمام مقصد درحقیقت سقراطی طریقہ کار کا ایک لازمی نتیجہ تھا اور یہی وہ ذریعہ تھا جس سے سوفسطائیوں کے عقیدۂ اضافیت اخلاق کا مکمل اور مسکت جواب دیا جا سکتا تھا۔

افلاطون کے ہاں اسی بنا پر انسانوں کی دو قسمیں کی گئی ہیں۔ ایک طرف وہ ہیں جو اعیان پر یقین نہیں رکھتے۔ ایسے لوگ اس زمانے میں بھی موجود تھے اور آج

بھی ہیں جو پورے عالمانہ انداز میں یہ دعوے کرتے ہیں کہ عدالت اور خوبصورتی کا کوئی مقررہ معیار نہیں اور جو اپنے اس اعتقاد کے ثبوت میں تاریخ سے بے شمار مثالیں پیش کرتے ہیں کہ انصاف و خوبی کے ایک زمانے کے معیار دوسرے زمانے میں نہیں چلتے۔

افلاطون کے خیال میں ان لوگوں کے دلائل کسی حد تک درست ہیں کیونکہ محسوسات کے معاملے میں کوئی چیز مستقل نہیں اور نہ ان کے متعلق کسی غیر متغیر اصول وضع کئے جا سکتے ہیں۔ لیکن یہ حقیقت کا صرف ایک ناقص پہلو ہے۔ ان تمام تغیرات کے باوجود ہر زمانے میں لوگوں کے ذہن میں عدالت اور خوبی کے تصورات موجود تھے اور انہی کی روشنی میں وہ ظلم و انصاف، خوبی اور بدصورتی، نیکی اور بدی کے اعمال کی تمیز کرتے تھے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ تمام تغیرات کی تہ میں کچھ نہ کچھ ثبات ضرور موجود ہوتا ہے، کثرت کے اختلاف کے ہوتے ہوئے بھی وحدت میں یکرنگی اور ہم آہنگی نظر آتی ہے۔ اگر عدالت کے عین کے وجود کو حقیقت کو تسلیم کیا جائے تو اس کے بعد لازمی طور پر اس عین کی ماہیت معلوم کرنے کا جذبہ پیدا ہوگا اور پھر اس ماہیت کے مطابق جو ایک انسان اپنے قلبی واردات اور معاشرتی حالات کے تقاضوں کی روشنی میں قائم کرتا ہے وہ اپنے اعمال کو ڈھالتا ہے اور اس طرح آہستہ آہستہ کمال حاصل کرنے کی کوشش میں منہمک رہتا ہے۔

لیکن اگر اس کے برعکس اعیان کے وجود کو تسلیم نہ کیا جائے اور دعوے کیا جائے کہ مختلف اعمال و رسوم کی بنیاد کسی مستقل اصول پر مبنی نہیں، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ انصاف و عدل، خوبی اور بدی کا کوئی غیر متغیر نصب العین موجود نہیں۔ ممکن ہے کہ محض رسم و رواج کی پابندی اور معاشرتی زجر و توبیخ کے خوف سے ایسا شخص ان اعمال کی پیروی کرے لیکن معاشرہ ایسے اشخاص کے اقوال و اعمال پر بھروسہ نہیں کر سکتا کیونکہ ان کی سیرت میں تلون کی وجہ سے کوئی پائداری نہیں ہوتی۔ اگر وہ عمل جو آج اچھا ہے اور کل برا ہو سکتا ہے تو پھر کیا وجہ ہے کہ افراد محض معاشرے کے حدود و پابندیوں سے مجبور ہو کر ایسے

اعمال کے سامنے سرِ تسلیم خم کریں؟ ایسی حالت میں معاشرے میں ابتری اور اخلاقی نراج کا پیدا ہونا یقینی ہے۔

پس افلاطون کے خیال میں صحیح اور صحت مند اخلاقی زندگی کے لئے اعیان کے وجود کو تسلیم کرنا ناگزیر ہے۔ اس لئے ان اعیان اور مختلف اعمال و اشیا کے تعلق کو بیان کرنے کے لئے مختلف تشبیہات استعمال کی ہیں لیکن ان سب میں اس کا اخلاقی مقصد جھلکتا ہے کبھی وہ ان اعیان کو بطور نمونہ و مثال پیش کرتا ہے جو جنت میں یا کسی اور جگہ موجود ہیں اور جن کی روشنی میں ہم اپنے اعمال کی تشکیل کرتے ہیں۔ کبھی ان کا جلوہ انسانی روح پر وارد ہوتا ہے جس کے باعث ان کی صفات کا عکس ہمارے اعمال اور ہماری سیرت میں منعکس ہوتا ہے۔ ان اعیان کے وجود اور ان کی اخلاقی نصب العینی حیثیت کو تسلیم کیا جائے تو افلاطون کسی خاص تشبیہ کو منوانے پر مُصر نہیں کیونکہ تشبیہ تو آخر تشبیہ ہے وہ حقیقت نہیں محض حقیقت اور واقعیت کو سمجھانے کا ایک ناقص طریقہ ہے۔ مکالمات میں مختلف جگہوں پر اس نے ایسے الفاظ استعمال کئے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ گویا ایک بلند اخلاق کے انسان کو ان اعیان کا مشاہدہ ہوتا ہے اور مشاہدہ کرتے ہی وہ ان کو یوں پہچان لیتا ہے گویا کہ یہ ان سے پورا پورا واقف ہے۔ یہی افلاطون کا نظریۂ یادداشت ہے۔ اس کے مطابق انسانی روح جسمانی رشتے سے پہلے ایک ایسی دنیا میں بستی تھی جہاں وہ ان اعیان کے وجود سے پوری طرح خبردار تھی۔ اب اگر کبھی کبھار اسے ان اعیان کا دھندلا سا عکس مشہودات اور محسوسات میں نظر آجاتا ہے تو وہ فوراً اسے پہچان لیتی ہے اور یہی وہ بنیاد ہے جس پر افلاطون کے خیال میں ہماری اخلاقی زندگی کا دارومدار ہے۔ یہ دنیائے اعیان حقیقی ہو یا محض ہمارے تخیل کی تخلیق اس کا وجود اخلاقی زندگی کے لئے ناگزیر ہے۔ اس کو سمجھنے کے لئے ذیل کی مثال دیکھئے۔

ایک آدمی کے سامنے ایک مادی لذت پیش کی جاتی ہے۔ فطرتاً اس کی خواہش ہوگی

کہ وہ اچک کر اس سے پوری پوری لذّت اٹھائے لیکن اس کے باوجود وہ کچھ دیر کے لئے رُک جاتا ہے۔ اس مختصر سے وقفہ کے دوران میں وہ اپنے تجربات وغیرہ کی روشنی میں معاملات کو سوچتا ہے کہ آیا اسے اس لذّت کو ترک کر دینا چاہیئے یا نہیں۔ خواہ وہ فیصلہ اختیار کرنے کے حق میں دے، خواہ اس کا فیصلہ ترک واختیار واقعۃً اس کو لذت یا رنج پہنچانے کا باعث ہو یا نہ، ہر حالت میں اس سوچ بچار اور رُکنے کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اس کے قلب میں ایک "جذبۂ اعتدال" پیدا ہونا شروع ہوگا جس میں وہ لذت محسوس کرے گا۔ آہستہ آہستہ اس کے قلب وذہن میں اس "اعتدال" کا ایک نقشہ قائم ہونا شروع ہوگا جس کے خدوخال اور نقش ونگار اس کے دل کی آنکھوں کے سامنے واضح اور واضح تر ہوتے چلے جائیں گے۔ اسے اس تصوّر سے اتنی دلچسپی پیدا ہوگی کہ اس کے لئے مادی لذتوں اور جسمانی راحتوں میں کوئی کشش محسوس نہ ہوگی۔ گویا اس "تصور" کی محبت نے اس کے قلب وجگر سے دنیاوی زندگی کی ساری لذتوں کو یکسر نکال دیا۔ اس طرح افلاطون کی نگاہ میں اعیان کے وجود پر ایمان لانے سے اخلاقی زندگی میں گہرائی اور وسعت پیدا ہو سکتی ہے۔

اس قسم کی مثال حضرت یوسف کی زندگی میں ملتی ہے۔ جب عزیز مصر کی بیوی نے حضرت یوسف کو بُرائی کی طرف ترغیب دی تو بہ حیثیت انسان اس نفسی جذبے کی کشش آپ پر غالب آجاتی لیکن آپ کے قلب میں چند بنیادی اقدارِ حیات کا تصور موجود تھا۔ اس تصوّر نے آپ کا دامن تھام لیا۔ افلاطون کے الفاظ میں یہ تصوّر "عین نیکی" تھا جسے قرآن نے اپنے الفاظ میں "خدائی برہان" کا نام دیا ہے:

ولقد ھمت بہ وھم بھا لولا ان را برھان ربہ۔

وہ عورت اس کی طرف بڑھی اور یوسف اس کی طرف بڑھتا اگر اپنے رب کی بُرہان نہ دیکھ لیتا۔

بُرہان کے عام معنی دلیل اور حجت کے ہیں۔ ایک جدید مفسر اس کی یوں تشریح

کرتا ہے: "رب کی برہان سے مراد خدا کی سمجھائی ہوئی وہ دلیل ہے جس کی بناء پر حضرت یوسف کے ضمیر نے ان کے نفس کو اس بات کا قائل کیا کہ اس عورت کی دعوتِ عیش قبول کرنا تجھے زیبا نہیں۔"

لیکن قرآن نے "برہان" کے ساتھ لفظ "دیکھنا" لگا کر اس کے لغوی معنوں کی حقیقت بالکل بدل ڈالی ہے۔ دلیل کا سمجھایا جانا یا پیش کرنا وغیرہ تو کہا جاتا ہے لیکن دلیل کا دیکھنا ایک مختلف تجربہ ہے۔ افلاطون نے مکالمہ جمہوریت (۵۰۷) میں دید کو تمام حسّوں میں افضل ترین تسلیم کیا ہے۔ اس طرح اس کے نزدیک اعیان کا علم روح کو ایسی حس کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے جو اس جسمانی "دیکھنے" یا آنکھ سے مشابہ ہے۔ افلاطون کے الفاظ میں ہم ان اعیان یا تصورات کو عقل کی آنکھوں سے دیکھتے ہیں۔ "روح آنکھ کی طرح ہے۔ جب وہ اس چیز پر پڑتی ہے جس پر صداقت اور وجود چمکتے ہیں تو روح دیکھتی ہے اور عقل و دانائی سے منور ہو جاتی ہے۔" (مکالمہ جمہوریت ۵۰۸)[1] یہی وہ مشاہدۂ اعیان ہے جس کو قرآن نے اس جگہ مشاہدۂ برہان کے الفاظ میں پیش کیا ہے۔ نیکی اور صداقت کے اس منور تصور کو دیکھ کر حضرت یوسف کے لئے بدی کی طرف راغب ہونا ناممکن تھا۔ جتنی زیادہ قوت کسی آدمی میں اس "تصورِ خیر" کے مشاہدے کی ہوگی اتنا ہی اس کا دامن نیکیوں اور فضائل سے بھرپور ہوگا۔

ان تمام تصورات اور اعیان میں سب سے بلند ترین تصور "عین خیر" کا ہے جو نہ صرف اخلاقی زندگی کے لئے سب سے بلند ترین نصب العین ہے بلکہ انسانی اور خدائی تخلیق میں بطور نمونہ اور مثال کام آتا ہے۔ سقراط نے مختلف فضائل پر بحث کی تھی اور اسی کے

---

[1] دیکھئے جوویٹ کا ترجمہ مکالمات جلد اول صفحہ ۷۶۹-۷۷۰

نقشِ قدم پر چلتے ہوئے افلاطون نے بھی عدالت، جرأت اور ضبطِ نفس جیسے فضائل کا تجزیہ کیا۔ سوال یہ تھا کہ ان اعمال کو ہم فضائل میں کیوں شمار کرتے ہیں؟ اس کا جواب یہ تھا کہ ان سب اعمال میں خیر کا وجود یا تصور شامل ہے اور وہی مقصدِ حیات و عمل ہے۔ اگر تمام مختلف فضائل درحقیقت اسی خیر کے مختلف وقتی مظاہر ہیں جو مختلف اعمال میں نظر آتے ہیں تو یہ خیر ہی پھر ہمارے اعمال کا مدعا اور مقصد ہوا۔ اگر ہم اس سے پوری طرح واقف ہیں تو ہمیں کسی اور علم کی ضرورت نہیں۔ لیکن افلاطون نے سقراط کے اس نظریئے کو بڑھا کر یہ دعوے کیا کہ اگر عین خیر ہمارے اعمال کے دائرہ میں مقصدِ اعلیٰ ہے تو اس طرح اخلاق کے علاوہ ساری کائنات اسی نصب العین کے ارد گرد حرکت کرتی ہے۔ وہ صرف ہمارے اخلاقی اعمال کی نہیں بلکہ ساری زندگی اور وجود کا محور، آغاز و انجام ہے۔ یہی حقیقت مطلقہ ہے۔ اس تغیر پذیر دنیائے مشاہدات و محسوسات کی تمام حقیقت اسی کی وجہ سے ہے۔ لیکن یہ عین خیر ہے کیا چیز؟ افلاطون اس کے متعلق کوئی تسلی بخش جواب نہ دے سکا اور اس کی وجہ عیاں تھی۔ مشاہدات حسّی کی تشریح ہو سکتی ہے لیکن اس حقیقت کا بیان کرنا ہمارے منطقی ذہن کے لئے ممکن نہیں جو ان مشاہدات کے اندر جاری و ساری ہے اور جس کی بنا پر ہی یہ دنیائے کون و فساد اپنا وظیفۂ حیات پورا کرتے چلی جا رہی ہے۔ چنانچہ مکالمۂ جمہوریت (۵۰۶) میں وہ تسلیم کرتا ہے کہ خیر کی تعریف ممکن نہیں۔ گلوکن سقراط سے التجا کرتا ہے کہ اگر وہ خیر کی تشریح اسی طرح کر دے جس طرح اس نے عدالت، ضبطِ نفس اور دوسرے فضائل کی کی ہے تو وہ اس کے شکر گزار ہونگے۔ اس کے جواب میں سقراط یہی کہتا ہے کہ اس کی ویسی تعریف ممکن نہیں۔[1] تاہم افلاطون نے اس تصوّر کی وضاحت کرنے کے لئے کئی

---

[1] دیکھئے جوویٹ کا ترجمہ مکالمات جلد اوّل صفحہ ۷۶۹، ۷۷۰۔

طریقے اختیار کئے ہیں۔

(۱) تمام انسانی کوششوں کا کچھ آخری مقصد و مدعا ہے جس کے حصول کے لئے ہم دن رات جد و جہد کرتے ہیں۔ وہ اوّل بھی ہے اور آخر بھی۔ جب کبھی ہم کوئی عمل کرتے ہیں تو اس خیر کا تصور ہمارے سامنے موجود ہوتا ہے خواہ وہ دھندلا اور غیر واضح کیوں نہ ہو۔ اسی کی رہنمائی اور ہدایت سے ہم اخلاقی حیثیت سے بلند سے بلند ترین درجات حاصل کرنے میں کامیاب ہوتے ہیں۔ لیکن اس کے باوجود صحیح اور واضح تصور خیر ہماری تمام اخلاقی زندگی کا انجام ہے۔ جب ہم منزل بہ منزل اخلاقی فضیلتوں کا اکتساب کرتے چلے جاتے ہیں تو ایک منزل ایسی بھی آتی ہے جب یہ تصوّر خیر اپنی پوری تجلّی سے ہمارے سامنے موجود ہوتا ہے۔ وہ اوّل ہوتے ہوئے بھی آخر میں میسر آتا ہے اور آخر میں ہوتے ہوئے بھی ہماری تمام اخلاقی جد و جہد کا آغاز اسی سے ہوتا ہے۔ اس نقطہ نگاہ سے مکالمہ جمہوریت میں افلاطون نے اس تصور کو مختلف منزلوں میں واضح کیا ہے۔ پہلے باب میں سقراط کی پیروی میں افلاطون نے خیر کو انفرادی زندگی کا مقصد قرار دیا ہے جس کی صحیح نوعیت کا علم انسان کو اپنی فطرت اور اپنے مختلف اعمال کے تجزیے سے حاصل ہوتا ہے۔ اس کے بعد دوسری منزل اس وقت شروع ہوتی ہے جب انسان کو ایک معاشرتی وجود کی حیثیت سے دیکھا جائے۔ اس منزل میں اس کا خیر وہ عمل ہے جس سے وہ اس معاشرے میں اپنا صحیح مقام حاصل کر سکے۔ لیکن معاشرتی زندگی افلاطون کی نگاہ میں آخری منزل نہیں۔ تیسری منزل وہ ہے جب ایک فلسفی اس عالم تغیر و تبدل سے بے نیاز ہو کر عالم ثبات سے متعلق ہو جائے، وہ حسّی مشاہدات سے بالا ہو کر روحانی مشاہدات اور ازلی و ابدی تجربات کی دنیا میں داخل ہو جاتا ہے۔ یہاں اخلاق اور سیاست ایک ہو جاتے ہیں

(۲) ایک جگہ افلاطون نے تصور خیر کو سمجھانے کے لئے سورج کی مثال دی ہے۔

چونکہ سورج تمام حرارت کا منبع ہے جس پر تمام اشیا کا نشو و نما منحصر ہے، اس لئے وہ تمام اشیاء کے وجود کی علت ہے۔ اسی طرح روشنی کا مصدر ہونے کی وجہ سے وہ تمام خارجی اشیاء کی صورتوں اور رنگوں کو ظاہر کرتا ہے اور اس طرح ہم ان کا مشاہدہ کرنے کے قابل ہوتے ہیں۔ تصورِ خیر کی بھی یہی حیثیت ہے[1]۔ وہ تمام کائنات کی مختلف اشیاء کے وجود کی علت بھی ہے اور ان تمام لوگوں کے علم کی وجہ جو ان اشیاء کا مشاہدہ کرتے ہیں۔ وہ وجود اور علم دونوں سے ماوراء ہے کیونکہ ان دونوں کا آغاز اسی سے ہے۔ اس مثال سے افلاطون یہ ذہن نشین کرانا چاہتا ہے کہ تصور خیر نہ صرف اس خارجی کائنات کی کثرت میں وحدت کا اصول ہے جس سے یہ کثرت ایک دوسرے سے مربوط ہے بلکہ ہماری داخلی دنیائے شعور میں بھی یہ کثرت تجربات میں وحدت پیدا کرتی ہے اور اس کے باعث علم کی تحصیل ممکن ہوتی ہے۔

(۳) افلاطون نے عین خیر کی تشریح کے لئے اس کا دوسرے اعیان سے تعلق واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔ مختلف علوم اور فلسفہ میں ایک قسم کا رابطہ ہے۔ ہر علم زندگی کے ایک خاص پہلو کا خصوصی نقطۂ نگاہ سے مطالعہ کرتا ہے اور اس کی کوشش ہوتی ہے کہ واقعات و حادثات، مشاہدات و تجربات کی کثرت میں ایک ایسا اصول تلاش کرے جس سے اس کثرت میں وحدت پیدا ہو جائے لیکن یہ وحدانی اصول باوجود اپنی عمومیت کے زندگی کے باقی پہلوؤں سے بالکل بے تعلق ہوتا ہے۔ یہی حال دوسرے علوم کا ہوتا ہے کہ وہاں بھی ہر جگہ ایک ایک وحدانی اصول کارفرما ہے جو باقی علوم سے بالکل علیحدہ اور غیر مربوط ہوتا ہے۔ لیکن چونکہ زندگی اور کائنات میں ہم آہنگی اور یکسانیت ہے اور باوجود اشیاء و واقعات کی کثرت کے یہ خارجی دنیا ایک وحدت

---

[1] مکالمہ جمہوریت ۵۰۸ اور مابعد۔ دیکھئے جوویٹ کا ترجمہ مکالمات جلد اول صفحہ ۷۷۰ مابعد

ہے اس لئے ان تمام مختلف علوم کے وحدانی اصول بھی کسی بلند تر اصول واحد کے متفرق پہلو ہیں اور یہی بلند تر اصول واحد افلاطون کا عین خیر ہے جو خالص فلسفہ کا موضوع ہے۔ کوئی انسان بھی کثرتوں اور نچلے درجوں کے وحدانی اصولوں سے مطمئن نہیں ہو پاتا، اس کے دل میں ایک عمومی، ابدی اور بلند ترین اصول کے جاننے اور اپنانے کی تمنا موجود رہتی[1]۔ جب کسی انسان کو یہ میسر آجاتا ہے تو اس کی نگاہ میں آفاقی وسعت اور گہرائی پیدا ہو جاتی ہے، یہ این و آں کی دنیا، یہ تغیر و ثبات، مکان و زمان کے حدود اس کے لئے ہیچ ہو جاتے ہیں۔ وہ معروض و موضوع کی تقسیم، مادہ اور روح کی تفریق، اس دنیا اور اُس دنیا کی تمیز سے بالا ہو جاتا ہے۔ یہی شخص حقیقی معنوں میں فلسفی ہے جو اس ارضِ خاک پر نورِ مجسم بھی ہے اور حاکمِ مطلق بھی۔ اس کے باعث اس کائنات میں حقیقی امن اور سکون، انسانی زندگی میں حقیقی راحت اور سعادت اور معاشرتی زندگی میں استحکام اور اطمینان پیدا ہو سکتا ہے۔

اگرچہ ہم اس بلند ترین تصورِ خیر کی منطقی تعریف بیان نہیں کر سکتے (اور اس کے باوجود وہ ایک اخلاقی حقیقت ہے جس کی مدد سے ہی تمام اخلاقی اعمال کی تشریح ممکن ہے) کم از کم ہم سلبی طور پر اس کو چند ایسے تصورات سے متمیز کر سکتے ہیں جو بعض دفعہ خیر کے مترادف سمجھے جاتے ہیں۔ مکالمہ جمہوریت (۵۰۵) میں افلاطون خیر کے متعلق تشریح کرتے ہوئے کہتا ہے کہ وہ لذت نہیں کیونکہ لذت میں ہم نیک و بد کی تمیز کر سکتے ہیں، اسی طرح وہ علم بھی نہیں جیسا کہ عام طور پر علم کا مفہوم لیا جاتا ہے۔ وہ کونسا علم یا کیسا علم ہے جو خیر کہلانے کا مستحق ہے؟ اس سوال کے جواب میں آخر کار

---

[1] دیکھئے کیرڈ کی کتاب یونانی فلاسفہ میں دینیاتی فکر کا ارتقاء۔

یہی کہنا پڑے گا کہ وہ علم خیر ہے جو خیر کے متعلق ہو اور اس دوری تعریف سے کوئی فائدہ متصور نہیں ہو سکتا۔ کیا اثباتی طور پر اس مسئلہ میں کچھ کہا جا سکتا ہے؟

جب یہ بلند ترین عین خارجی دنیا میں اور اسی طرح دوسرے اشخاص کی سیرت میں منعکس ہوتا ہے اور مختلف حالات و واقعات، اعمال و کردار میں اس کی جھلک دکھائی دیتی ہے تو اس کا نام حسن ہے۔ چنانچہ مکالمہ سیمپوزیم (۲۱۱) میں افلاطون نے انسانی روح کے ارتقاء کا حال پیش کرتے ہوئے اسی خیال کی طرف اشارہ کیا ہے۔ ایک حسین شکل روح کے سامنے جلوہ ریز ہوتی ہے۔ اس کا مقابلہ وہ دوسری مختلف صورتوں سے کرتی ہے اور اس طرح درجہ بدرجہ حسین اعمال اس کے سامنے متشکل ہونے شروع ہوتے ہیں۔ ان اعمال کے مسلسل مشاہدہ اور مقابلہ سے ترقی کرتے ہوئے وہ حسین تصورات تک پہنچ جاتی ہے۔ اس کے بعد حسنِ مطلق کے مشاہدہ کی منزل آتی ہے جس کے بعد اس حُسنِ مطلق کی مادی صورتیں اس کے لئے ہیچ ہو جاتی ہیں۔ یہی وہ ارتقائی منازل ہیں جن کو ہمارے صوفیا نے حسن مجازی اور حسن حقیقی کے نام سے ذکر کیا ہے۔

تمام انسانی کوششوں کا مدعا و مقصد یہی حسن مطلق ہی ہے لیکن بعض دفعہ اس منزل تک پہنچنے کے لئے بے شمار درمیانی منازل اور واسطوں سے عبور کرنا ضروری ہوتا ہے اور یہی منزلیں حُسن مجازی کی ہیں۔ کبھی کوئی حسین شکل خواہ انسانوں میں ہو یا خارجی کائنات میں دیکھنے والے کی توجہ کا مرکز بن جاتی ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ وہ شاید اس مادی صورت کا عاشق ہے۔ لیکن پھول یا انسان تو محض اس حسنِ مطلق کا خارجی پہلو ہے، ایک لباس ہے، ایک پردہ ہے جس کے پیچھے اس متلاشی انسان کی قلبی آنکھ حقیقت کا نظارہ کئے بغیر نہیں رہ سکتی۔ لیکن اس مسلسل تگ و دو اور تفکر کی گہرائی اور وسعت سے آخر کار وہ ان مادی مظاہرات سے بے نیاز ہو کر حقیقتِ مطلقہ کا نظارہ کر لیتا ہے۔ یہ حقیقت مطلقہ حسنِ مطلق بھی ہے اور خیرِ مطلق بھی۔ اس کے بعد اس کے قلب

میں جمود و سکون پیدا نہیں ہوتا، محض مفعولی اور انفعالی کیفیت ظاہر نہیں ہوتی بلکہ اس کے تمام رگ و پے میں ایک تخلیقی اور فعالی جذبہ نمودار ہوتا ہے جس سے اس کی تمام اخلاقی قوتیں اس ایک مقصد کے حصول میں مرتکز ہو جاتی ہیں کہ اس مادی دنیا کے تمام پردے جو اس کی آنکھوں سے اٹھ چکے ہیں باقی تمام انسانوں کے لئے بھی بے کار ہو جائیں اور وہ بھی اس طرح حقیقت و حسن و خیر مطلق کا مشاہدہ کر سکیں جس طرح اس نے کیا ہے۔ اس طرح افلاطون کا عین خیر کا تصور مذہبی اور اخلاقی زندگی کی حدود میں داخل ہو جاتا ہے۔

افلاطونی فلسفے میں ایک معرکۃ الآرا مسئلہ یہ رہا ہے کہ اس عین خیر اور خدا میں کیا تعلق ہے؟ کیا یہ دونوں علیحدہ علیحدہ وجود رکھتے ہیں یا محض ایک ہی حقیقت کے دو مختلف نام ہیں؟ افلاطون کے اپنے الفاظ جو اس نے عین خیر اور خدا کے متعلق استعمال کئے ہیں ان سے کوئی قطعی فیصلہ نہیں ہو سکتا اور اسی لئے افلاطون کے شارحین اس معاملہ میں کوئی قطعی اور یقینی جواب نہیں دے سکے۔ اگر عین خیر کو محض انسانوں کی اخلاقی جد و جہد کا ایک نصب العین تسلیم کیا جائے، یا ایسا تصور یا پیمانہ سمجھا جائے، جس کے مطابق عقلِ ازلی نے اس کائنات کی تخلیق کی، تو پھر اس کی حقیقت و واقعیت تو مسلّم ہو گی لیکن فاعلی علت کی خاصیت اس کی طرف منسوب نہیں کی جا سکتی۔ ہمیں خدا اور عین خیر میں مطلق و مقید، حاکم و محکوم کی تمیز کرنی پڑے گی۔ ایک حالت میں تصورِ خیر خدا سے بلند تر ہوگا اور دوسری حالت میں اس کی حیثیت ماہیت مطلقہ کے داخلی احکامات کی سی ہو گی۔ لیکن افلاطون کے اپنے الفاظ اس طرح کی تشریح کے متحمل نہیں۔ اگر عین خیر سے اشیاء کو وجود اور تعقل کو تحصیلِ علم کا ملکہ حاصل ہوتا ہے، اگر وہ تمام حسن و صداقت کی علت، نور کا منبع، حقیقت و عقل کا مصدر ہے تو پھر وہ محض انسانوں کے اخلاقی اعمال کا نصب العین نہیں بلکہ تمام وجود کا باعث اور علت فاعلی و

مطلق ہے۔

مکالمہ فیلیبس (۲۲) میں ایک جگہ کہتا ہے کہ عقل مطلق ہی خیر ہے اور مکالمہ ٹیمیس (۲۸-۲۹-۳۷) میں وہ خالق کائنات کا ذکر اس طرح کرتا ہے کہ اگر خدا اور عین خیر کو جس کے نمونہ پر وہ کائنات کی تخلیق کرتا ہے دو علیحدہ وجود تسلیم کیا جائے تو پھر اس کا سارا بیان تناقضات سے بھرا ہوا پایا جاتا ہے۔ لیکن جونہی ہم ان دونوں کو ایک ہی وجود تسلیم کرلیں تو پھر اس کے سارے بیان میں ہم آہنگی ویکسانیت پائی جاتی ہے۔ فرض کیجیے کہ آپ اس نقطہ نگاہ سے متفق نہیں، یعنی آپ دونوں کو ایک وجود تسلیم نہیں کرتے تو پھر ان اعیان کا خدا کے ساتھ کیا تعلق ہوگا؟ کیا ہم ان کو ذہن خداوندی کے تصورات سمجھیں اور دوسری چیزوں کی طرح خدائے مطلق کی تخلیق کا کرشمہ؟ کیا یہ اعیان محض خدا کی ماہیت کے داخلی احکامات یا منطقی تنزلات ہیں؟ پہلا نظریہ تسلیم کرنے سے ان اعیان کا وجوب اور ازلیت ختم ہو جائے گی اور دوسرے نظریے سے ان کا وجود خطرے میں پڑجائیگا۔ ان دونوں کو تسلیم کرنے سے عین خیر جو معقولات میں بلند ترین منزل پر ہے ایک ثانوی تصور اور ممکن الوجود کی حیثیت اختیار کرے گا۔ عین خیر کی بجائے خدا اول و بلند ترین ہوگا۔ اس کے برعکس ان اعیان کو خدائے مطلق کا منبع و مصدر قرار دینا لفظ خدا کے مفہوم کی تضحیک کے مترادف ہوگا۔ آخری حل یہ ہوسکتا ہے کہ ہم تسلیم کریں کہ افلاطون کے نظام فلسفہ میں خدا اور اعیان، وجود مطلق اور عین خیر دو متقابل ہستیاں ہیں جن کے درمیان کسی قسم کا رشتہ نہیں، نہ خدا عین خیر سے صادر ہوا اور نہ عین خیر خدا سے بلکہ مانوی نظام فلسفہ کی طرح یزداں و اہرمن کی شکل میں ایک دوسرے کے مقابل قائم ہیں اور خدا کی تخلیقی قوتوں کا اظہار اعیان کے وجود پر منحصر ہے، کیونکہ بقول افلاطون اس نے اس کائنات کو

ان کے نمونے پر بنایا۔ اس ثنویت کو تسلیم کرنے کے کئی معقول وجوہات ہیں۔ اعیان کے متعلق جو کچھ تفصیلی اشارے مکالمات میں موجود ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ افلاطون نے ان کی فعالی اور حرکی حیثیت کی طرف کوئی توجہ نہیں کی۔ کوئی اصولِ مطلق جس میں خود فعالی کی خاصیت نہ ہو وہ کائنات کی تخلیق کیسے کرسکتا ہے؟ یہی وہ کمی تھی جس کو تصوّر خدا نے پورا کیا۔ اس ثنویت کو تسلیم کرنے سے مندرجہ بالا مشکلات تو رفع ہو جاتی ہیں لیکن اس کے ساتھ چند دوسرے اور منطقی تناقضات سامنے آجاتے ہیں۔ کیا واقعی افلاطون کا نظام وحدانی کی بجائے ثنوی ہے؟ کیا اس نے دو مختلف اور مطلق آزاد اصولوں کو تسلیم کرنے کے بعد ان کو بے تعلق اور غیر مربوط چھوڑ دیا ہے؟ اگر اعیان ہی حقیقی ہیں تو کیا ایک اور ازلی اور ابدی اصول ان کے ساتھ قائم رہ سکتا ہے؟ ان حالات میں اس کے سوا کوئی اور چارہ کار نہیں کہ ہم تسلیم کریں کہ افلاطونی نظامِ فکر کی وحدت تبھی برقرار رہ سکتی ہے اگر ہم عین خیر اور خدا، علت فاعلی اور علت منطقی دونوں ایک ہوں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ مختلف مکالمات میں افلاطون نے ان اعیان کے ساتھ فعالیت و حرکت کا تصوّر منسوب کیا ہے۔ وجود حقیقی جو اعیان سے منسوب کیا جاتا ہے نفس و تعقل کے بعد ممکن نہیں اور اسی لئے اس کے لئے زندگی، روح اور حرکت کا ہونا ناگزیر ہے۔ (دیکھئے مکالمہ سوفسٹ ۲۴۷-۲۴۸-۲۴۹) وجود اور فعالیت دونوں ایک دوسرے کے ساتھ باہم مربوط تصوّرات ہیں۔ مکالمہ فیڈو (۹۵) میں یہ اعیان علت فاعلی کی شکل میں پیش کئے گئے ہیں۔ سقراط کے حالات میں ہم دیکھ چکے ہیں کہ ابتدائی زندگی میں اسے اشیاء و واقعات کے علل معلوم کرنے کا بہت شغف تھا لیکن کچھ عرصے کے بعد چونکہ اس مشغلہ سے اسے کچھ ہاتھ نہ آیا اس لئے اس نے اسے ترک کر دیا۔ اس کے بعد اسے کسی سے معلوم

ہُوا کہ انکساغورس نے اس مسئلہ کے حل کے لئے "نفس" کے تصوّر سے مدد لی ہے۔ چونکہ ہر وہ وجود جو نفس کا حامل ہے محض مادی اسباب تک رہنا نہیں چاہتا اس لئے سقراط کے لئے اس تصوّر میں بڑی کشش تھی اور اسے اُمید تھی کہ اس نئے تصور سے وہ غائیت کے متعلق تسلی بخش معلومات حاصل کرنے میں کامیاب ہو سکے گا۔ لیکن انکساغورس سے اسے بالکل مایوسی ہوئی کیونکہ وہاں تو غائتی علتوں کی جگہ محض مادی علتیں کارفرما تھیں جو اگرچہ ناگزیر ہیں لیکن قطعی نہیں کہی جا سکتیں۔ چونکہ یہ غائتی علتیں اشیاء میں موجود نہیں اور نہ کسی نے آج تک انکو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے اس لئے سقراط اور افلاطون نے ان علتوں کو اشیاء کی بجائے اعیان میں تلاش کرنا چاہا۔ اس طرح یہ نقطۂ نگاہ قائم ہُوا کہ محسوسات کی ہر چیز کی حقیقت جو کچھ ہے ان اعیان ہی کی وجہ سے ہے جو ان میں پائے جاتے ہیں۔ اس تمام بحث میں صوری، فاعلی اور غایتی علتوں کی تقسیم و تمیز موجود نہیں بلکہ تینوں کو ایک ہی تصوّر کیا گیا ہے۔ جس چیز کو سقراط انکساغورس میں تلاش کرنا چاہتا تھا وہ افلاطون نے اعیان کے ذریعہ پیش کر دی، یعنی صوری اور غائی اور فاعلی علتیں ایک ہی وجود میں مضمر ہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ افلاطون کے نزدیک یہ اعیان محض وجود حقیقی کے نصب العینی تصورات نہیں بلکہ فعال قوتیں ہیں جن میں عقل و حرکت، زندگی سبھی کچھ ہے۔ اسی بنا پر یہ فیصلہ کرنا صحیح ہو گا کہ افلاطون کے تمام نظام فکر میں عین خیر اور خدا ایک ہی وجود کے دو مختلف نام ہیں۔

اس سے لازمی طور پر افلاطون کے نزدیک خدا کے تصوّر میں خیر و بھلائی کا عنصر نمایاں نظر آتا ہے۔ چنانچہ یونانی صنمیات میں جو دیوتاؤں کا تصوّر تھا اس کے خلاف اس نے بہت احتجاج کیا۔ اس کے نزدیک یہ ممکن نہیں کہ خدا جو خیر و خوبی کا مظہر اعلٰے ہے اس میں انتقام یا بد اخلاقی کا کوئی ادنیٰ شائبہ بھی پایا جائے۔ اسی

طرح اس کے نزدیک بدی کو اس کی طرف منسوب کرنا نادانی ہے۔ چنانچہ مکالمہ جمہوریت کے دوسرے باب (۳۷۷۔ ۳۸۰) میں وہ بڑے جوش سے اس چیز کا مطالبہ کرتا ہے کہ ایک نصب العینی ریاست میں شاعروں اور دیگر ادیبوں کو اس چیز کی اجازت نہیں ہوگی کہ وہ خدا کے متعلق قدیم صنمیاتی قصوں کو شہریوں میں پھیلائیں۔" یہ ایسی کہانیاں نہیں جو ریاست میں لوگوں کو سُنائی جائیں۔ نوجوانوں کے دلوں میں یہ تصوّر نہیں بٹھانا چاہیئے کہ اگر وہ بدترین قسم کے جرائم کا ارتکاب کر رہے ہیں تو وہ کوئی بُرا کام نہیں کرتے۔۔۔۔ اسی طرح اگر ہم یہ چاہتے ہیں کہ اس ریاست کے ہونے والے حکمران باہمی نفاق، رقابت اور لڑائیوں کو بدترین افعال سمجھیں تو ہمارے صنمیات میں جو دیوتاؤں کی باہمی لڑائیوں اور رقابتوں کے قصے مشہور ہیں ان کی ترویج مطلقاً ممنوع ہونی چاہیئے۔" اس کے بعد ایک جگہ کہتا ہے:

"ادب میں خواہ وہ عشقیہ شاعری ہو یا رزمیہ یا المیہ، خدا کا تصوّر ہمیشہ اس طرح پیش ہونا چاہیئے جس طرح کہ اس کی ذات حقیقی ہے۔ اگر وہ خیر و خوبی کا منبع ہے تو کیا اسے ایسا نہیں پیش کرنا چاہیئے؟

یقیناً

اور کیا کوئی خوب چیز دوسرے کے لئے نقصان دہ ہو سکتی ہے؟

یقیناً نہیں۔

جو نقصان دہ نہیں وہ نقصان بھی نہیں پہنچاتی۔

بالکل صحیح۔

اور جو نقصان نہیں پہنچاتی، اس سے بدی کا ارتکاب بھی نہیں ہوتا۔

ٹھیک۔

جس سے بدی کا ارتکاب نہیں ہوتا، وہ بدی اور شر کی علت بھی نہیں ہو سکتی۔

صحیح

اور خیر اور نیکی سے دوسروں کو بھلائی اور فائدہ پہنچتا ہے۔

ہاں

اور اس لئے وہ فلاح کی علت ہوئی۔

ہاں

اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ خیر تمام اشیاء کی علت نہیں بلکہ صرف نیکی اور بھلائی کی علت ہے۔

یقیناً

پس خدا جو خیر و خوبی ہے تمام اشیاء کا خالق نہیں جیسا کہ اکثر لوگ کہتے ہیں۔"

اس کے بعد وہ یونانی شاعروں کے قدیم قصوں کا ذکر کرتا ہے کہ ان لوگوں نے ہر قسم کی خرافات کو خدا کی طرف منسوب کیا حتیٰ کہ انہوں نے انسانوں کی تمام مصیبتوں اور پریشانیوں، ناکامیوں اور شکستوں کے لئے خدا کو ذمہ دار ٹھہرایا۔ ایسی حالت میں افلاطون کا خیال ہے کہ یا تو ایسی باتیں بالکل ممنوع ہونی چاہئیں یا اگر ان کو بیان کیا جائے تو پھر اس بات کی مناسب توجیح کرنی چاہئے جس سے خدا کی اخلاقی خوبیوں پر کوئی حرف نہ آنے پائے۔ یعنی یہ کہ خدا کا ہر فعل انصاف اور سچائی کے مطابق تھا اور ان کو جو کچھ سزا ملی تو وہ اس کے مستحق تھے۔ کسی قسم کی بدی کو خدا کی طرف منسوب کرنا بالکل ناروا ہے۔ ایسا جھوٹ تباہ کن اور گناہ ہے۔[1]

قرآن میں اسی سلسلے میں مذکور ہے:

---

[1] دیکھئے جوویٹ کا ترجمہ مکالمات جلد اول ۱۳۱۔ ۲۴۴

ومااصابک من حسنۃ فمن اللّٰہ — اے انسان! تجھے جو بھلائی بھی حاصل ہوتی ہے
ومااصابک من سیئۃ فمن — اللّٰہ کی عنایت سے ہوتی ہے اور جو مصیبت تجھ پر
نفسک۔ (۴: ۷۹) — آتی ہے وہ تیرے اپنے کسب وعمل کی بدولت ہے

اس کے بعد وہ مروجہ صنمی قصوں پر تنقید کرتے ہوئے کہتا ہے کہ خدا جادوگر نہیں کہ کبھی ایک شکل میں ظاہر ہو اور کبھی دوسری شکل میں اور اس طرح لوگوں کو دھوکے اور جھوٹ میں مبتلا کرے۔ چونکہ وہ خیر و خوبی کا منبع ہے اس لئے اس سے اس قسم کی توقع غلط ہوگی۔ چونکہ وہ اپنی صفات و کمالات کی وجہ سے بلند ترین درجہ پر ہے اس لئے ہر لمحہ تبدیلی کی اس میں گنجائش نہیں۔ وہ ذات مطلق الآن کما کان ازلی و ابدی ہر قسم کے تبدّل و تنزّل سے بالا ہے۔

مکالمہ قوانین (باب چہارم ۷۱۵-۷۱۶) میں خدا کے متعلق کہتا ہے:

"خدا جس کے ہاتھ میں تمام چیزوں کا آغاز، وسط اور انجام ہے اپنی فطرت کے مطابق ایک صراطِ مستقیم پر چلا جاتا ہے اور اس طرح اپنا مقصد حاصل کرتا ہے۔ عدالت ہمیشہ اس کے جلو میں رہتی ہے اور جو کوئی قانونِ الٰہی سے انحراف کرتا ہے اس کے ہاتھوں سزا پاتا ہے۔ جو شخص راحت چاہتا ہے عدالت کا دامن مضبوطی سے پکڑتا ہے اور عجز و انکسار سے اس کے ساتھ رہتا ہے لیکن جو شخص مغرور ہے جیسے دولت، رتبہ یا حُسن کی کشش راہِ راست سے بھٹکا دیتی ہے، جو سمجھتا ہے کہ اسے کسی کی راہنمائی کی ضرورت نہیں بلکہ وہ خود اپنا راہنما ہے، یہی وہ شخص ہے جسے خدا کی ہدایت نہیں ملتی۔۔۔۔"

"وہ کون سی زندگی ہے جو خدا کو پسند ہے اور جو اس کے پیروؤں کے لئے مناسب ہے۔۔۔ خدا ہمارے لئے تمام باتوں میں معیار ہونا چاہئے نہ کہ انسان جیسا کہ عام لوگ (مثلاً سوفسطائی پراٹیگورس) کہتے ہیں۔ جس سے خدا محبت کرتا ہے ایسا شخص

ہو گا جو اس سے مشابہ ہو جتنا کہ ممکن ہے۔ اسی لئے وہ شخص جو اپنے نفس پر قابو رکھتا ہے خدا کا پیارا ہے کیونکہ وہ اسی کی طرح ہے۔۔۔۔ یہی نتیجہ ہے جو میرے نزدیک بہترین لائحہ عمل ہے: ایک نیک آدمی کے لئے بہترین عمل یہ ہے کہ وہ خدا کے حضور میں قربانی پیش کرے، عبادت، نماز اور دعا سے اس کے ساتھ رابطہ قائم رکھے"[1]

وہ قادر مطلق ہے جو چاہتا ہے کرتا ہے۔ وہ حکیم ہے جس نے اس کائنات کی ہر چیز کو اس طرح تخلیق کیا کہ ہر شے دوسرے سے تعاون اور تطابق سے اپنا فرض ادا کئے جا رہی ہے۔ وہ علیم و خبیر ہے جس کی نگاہ سے کوئی چیز پوشیدہ نہیں۔ وہ عادل ہے جو ہر بدی کا بدلہ نیکی سے دیتا ہے۔ اگر اس دنیا میں بدوں کو بظاہر آرام اور فراوانی اور نیکوں کو بظاہر مصیبتیں اور تکلیفیں ملتی ہیں تو افلاطون کے نزدیک یہ محض عارضی بات ہے۔" اگر کوئی نیک آدمی غربت یا بیماری میں مبتلا ہو تو یہ یاد رکھنا چاہئے کہ آخر کار بھلائی اور راحت اس کا حصّہ ہو گا اگر اس زندگی میں نہیں تو موت کے بعد" (مکالمہ جمہوریت ۶۱۳)

عام طور پر دینیاتی نظامِ فکر کی دو مختلف قسمیں تسلیم کی جاتی ہیں: الہامی اور فطری۔ یہ تقسیم و تمیز درحقیقت اس دَور کی یادگار ہے جب مغربی دنیا میں مذہب کے خلاف بغاوت کا آغاز ہوا اور انہوں نے اپنے فکری نظاموں میں الہام و وحی کی رہنمائی سے بے نیاز ہو کر اپنے نفسی رجحانات، مادی فوائد اور جذباتی ترجیحات کو سچائی و جھوٹ کا معیار قرار دیا اور ان ادنےٰ و سفلی مطالبات کا نام فطری رکھا۔ لیکن افلاطون کے معاملہ میں الہام و فطرت کی یہ تقسیم نامناسب ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا واقعی یونانی دینیات میں وحی و الہام کا کوئی مقام نہیں؟

---

[1] دیکھئے جوویٹ کا ترجمہ مکالمات جلد دوم صفحہ ۴۸۷۔ ۴۸۸۔

سقراط کے حالات میں ہم دیکھ چکے ہیں کہ اس کی زندگی میں کشف و وجدان، وحی والہام کی کافی آمیزش تھی۔ اس نے بار بار اس حقیقت کا اعلان کیا کہ وہ ساری زندگی اپنی "اندرونی آواز" کے احکامات کے مطابق عمل کرنے کی کوشش کرتا رہا۔ یہ علیحدہ بات ہے کہ اس کی کوئی تحریری یادگار دنیا کے پاس موجود نہیں۔ درحقیقت افلاطون کی تمام فکری کوشش سقراط کے الہامی فکر کی عقلی توجیح ہی تو تھی۔ اس لحاظ سے اس میں فطری اور الہامی تمیز کی کوئی گنجائش ہی نہیں۔ ایک لحاظ سے جہاں تک وہ افلاطون کی اپنی کوشش کا نتیجہ ہے وہ فطری اور عقلی کہی جا سکتی ہے اور دوسرے لحاظ سے جہاں تک اس کا ماخذ سقراط کی الہامی تعلیم تھی وہ الہامی کہلائے جانے کی مستحق ہے۔

ایک رومن مفکر نے دینیات کی تین قسمیں بیان کی ہیں: شاعرانہ، سرکاری اور فطری۔ شاعرانہ دینیات سے مراد علم الاصنام کے اساطیر ہیں جو شاعروں نے محض اپج سے خدا، کائنات اور انسان کے باہمی تعلقات کے مسائل کی توضیح و تشریح کرتے ہوئے پیش کیے تھے۔ سب سے پہلے سقراط نے اور پھر افلاطون نے اپنے مکالمات میں اور خاص کر مکالمہ جمہوریت میں ان صنمیاتی اساطیر کے خلاف بہت جہاد کیا ہے۔ سرکاری دینیات سے مراد وہ رسوم و قربانیاں ہیں جو کوئی قوم سال کے مختلف مقررہ دنوں میں کسی قومی تہوار کی حیثیت سے ادا کرتی ہے۔ ان کے جاری کرنے کا مقصد صرف یہ ہے کہ قوم کے مختلف افراد میں جذبۂ یگانگت واتحاد قائم رہ سکے۔ ان دونوں قسم کے دینیاتی نظاموں کے متعلق صداقت و کذب کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا کیونکہ ان کے بانیوں کا مدعا لوگوں کی ہدایت نہ تھا بلکہ محض تفریح طبع یا سیاسی مقصد کا حصول۔ لیکن ان دونوں کے برعکس تیسرا نظام دینیات فطری یا فلسفیانہ کہلاتا ہے۔ اس کا مقصد نہ تفریح طبع تھا اور نہ

مادی فوائد کا حصول۔ یہ ایک فلسفیانہ کوشش تھی جس سے ان بنیادی مابعد الطبیعیاتی مسائل کو سلجھانا تھا۔ یہی کوشش افلاطون نے سقراط کی الہامی تعلیم کی روشنی میں پیش کی۔ اس کا ماخذ اس کا مکالمہ قوانین ہے جو اس نے اپنی عمر کے آخری حصہ میں تصنیف کیا اور اس لئے جسے حتمی طور پر ہم افلاطون کے خیالات کا ایک آخری اور مستند آئینہ سمجھ سکتے ہیں۔

اس دینیاتی نظام کی تشکیل سے افلاطون کا مقصد اخلاقی تھا۔ وہ ذکر کرتا ہے (قوانین ۸۸۸-۸۸۹) کہ چند خود غرض انسان محض نادانی اور جہالت کے باعث مذہب اور خدا کا تمسخر اڑاتے ہیں جس سے نوجوانوں اور عوام کے ذہنوں میں انتشار پیدا ہوتا ہے اور اس طرح ریاست اور معاشرے میں ہزار قسم کی خرابیاں نمودار ہونی شروع ہوتی ہیں۔ ایسے لوگوں کے نزدیک اخلاقی اقدار میں کوئی قطعیت اور صداقت نہیں بلکہ جو چیز جلب منفعت میں ممد و معاون ہو وہی حقیقتاً قابلِ قدر ہے اور اسی کے حصول کے لئے کوشش کرنا ضروری ہے۔ بچوں کو ایسے مسموم تصورات سے محفوظ رکھنے کے لئے افلاطون نے اپنا دینیاتی نظام عقلی بنیاد پر قائم کیا۔ یہ مسموم تصورات اس کے نزدیک تین ہیں (۱) خدا کے وجود سے انکار (۲) اگر خدا کے وجود کو تسلیم کر بھی لیا جائے تب بھی یہ عقیدہ رکھنا کہ اس کائنات کے نظام میں کوئی اخلاقی مقصد نہیں، اور خدا انسانی زندگی کے مختلف اور پیچیدہ مسائل سے بالکل بے نیاز اور ماوراء ہے۔ (۳) خدا کے وجود اور کائنات کی مقصدیت پر یقین رکھتے ہوئے بھی یہ عقیدہ رکھنا کہ گناہ گار بعض حیلوں سے اپنے گناہوں کے انجام سے محفوظ رہ سکتا ہے۔ کسی پیر کے حلقۂ ارادت میں شامل ہو کر، بزرگوں یا اولیاء کی نیازیں دے کر یا قربانی پیش کر کے وہ اپنے اعمالِ بد کی باز پرس سے بچ سکتا ہے۔ افلاطون کے خیال میں ایک ملک کے حکیم حکمران کے لئے ناگزیر ہے کہ وہ ایسے تصورات کا مکمل تجزیہ کر کے عقلی طور پر ثابت کر دے کہ یہ بالکل غلط ہیں۔ ان تینوں میں سے پہلا عقیدۂ الحاد سب سے کم نقصان دہ ہے۔ دوسرا اس سے زیادہ خطرناک کیونکہ اس کے نزدیک خدا یا تو جاہل ہے یا کائنات اس کے نزدیک کھیل سے زیادہ

نہیں۔ لیکن تیسرا عقیدہ سب سے بدترین ہے کیونکہ اس کی رو سے خدا بد اخلاقی کا مظہر ہے۔ ایک ایماندار ملحد اس خدا پرست انسان سے کہیں بہتر ہے جو ناجائز طریقوں سے کمائی ہوئی دولت مسجد و کلیسا کی تعمیر پر خرچ کرتا ہے۔

افلاطون نے الحاد کے خلاف ایک ایسی دلیل پیش کی ہے جو خدا کے وجود اور روح انسانی کے بقا کے تصورات کو عقلی طور پر ثابت کرنے کے لئے کافی ہے۔ اس دلیل کی بنیاد حرکت کے تصور پر ہے۔ افلاطون کا خیال ہے کہ کائنات کے آغاز ہی سے حرکت موجود ہے اور تا ابد قائم رہے گی۔ اس حرکت کی دس مختلف شکلیں اس نے بیان کی ہیں لیکن ان میں سے دو اہم ہیں۔ ایک وہ حرکت جو کسی خارجی اثر کے تحت عمل میں آتی ہے اور دوسری وہ جو خود بخود داخلی محرکات کے باعث پیدا ہوتی ہے۔ پہلی قسم کی حرکت کا اگر تجزیہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ اس کا آخری اور اصلی باعث دوسری قسم کی حرکت ہے۔ اس کائنات میں حرکت کا آغاز صرف اس وقت ہوا جب کوئی چیز اپنے داخلی محرکات کی بنا پر حرکت پذیر ہوئی اور یہی حرکت منطقی طور پر علت اولیٰ قرار دی جا سکتی ہے۔ اس کائنات میں مسلسل حرکت کا وجود اس چیز کی طرف دلالت کرتا ہے کہ داخلی طور پر حرکت پذیر ہونے والے ایک یا ایک سے زیادہ وجود ہیں۔ داخلی طور پر حرکت میں آنے والا وجود چونکہ اپنی ہستی کے لئے کسی دوسرے کا محتاج نہیں بلکہ اپنی اندرونی قابلیتوں پر منحصر ہے اس لئے وہ قابل فنا بھی نہیں۔ ایسے وجود کا نام روح ہے اور یہی وہ صفت ہے جس کے باعث بے جان اور جاندار اشیاء میں تمیز کی جاتی ہے۔ اسی کا نام حیات بھی ہے۔ اسی بنا پر افلاطون کے نزدیک روح کو بدن کے مقابلہ پر اولیت حاصل ہے۔ چونکہ روح بدن سے اوّل ہے اس لئے وہ تمام صفات جو روح سے منسوب کی جا سکتی ہیں بدنی یا مادی صفات سے بہتر اور اعلیٰ ہیں۔ روح سے متعلقہ صفات یہ ہیں: عادات، خواہشات، امید و بیم، نظریات وغیرہ۔ اس کے مقابلہ میں مادی صفات حسب ذیل ہیں: اجسام کا طول، عرض، موٹائی

اور مضبوطی ۔ مشاہدات کی دنیا میں جو مختلف خصوصیات ہم دیکھتے ہیں مثلاً پھیلاؤ، سکڑنا، حرکت، تغیر وغیرہ درحقیقت روح کی حرکات کا نتیجہ ہیں اور سقراط سے پہلے یونانی مادئیین کی یہی کم فہمی تھی کہ اُنہوں نے اصلی ماخذ کی طرف رجوع کرنے کی بجائے خالص مادی صفات سے کائنات کی تشریح کرنے کی کوشش کی ۔ ان کا کہنا تھا کہ آگ، پانی، مٹی اور ہوا محض اتفاق سے وقوع پذیر ہوئے ہیں اور انہی سے تمام کائنات، زمین، سورج، چاند اور ستارے عالمِ وجود میں آئے۔ یہ اتفاق یا تقدیر ہے جو ان اجزا کو حرکت میں لاتا ہے یا بعض داخلی قوتے ہیں جو ان اجزا کے متضاد عناصر کے باہمی توافق سے عالمِ ظہور میں آتے ہیں ۔ مثلاً گرم اور سرد، خشک اور تر، نرم اور سخت وغیرہ ۔ یہ آسمان بھی اسیطرح ظاہر ہؤا، اور ہر وہ چیز جو آسمانوں میں ہے، جانور، پودے، موسم وغیرہ بھی اسی کا اتفاق کا نتیجہ ہیں ۔ ان کی تخلیق یا ان کے ظہور میں کسی نفس یا خدا کا ہاتھ کارفرما نہیں ۔" (قوانین باب دہم ۸۸۹)[1] افلاطون کے خیال میں یہ نظریۂ تخلیق کائنات درحقیقت الحاد کا پیش خیمہ تھا۔

لیکن اگر روح کو تمام حرکت اور تخلیق کا ماخذ قرار دیا جائے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا وہ نیکی و بدی، خیر و شر سبھی کی خالق ہے؟ افلاطون کا خیال ہے کہ ان دو متضاد صفات کو ایک ہی روح کے ساتھ منسوب کرنا بالکل غلط ہو گا ۔ نیکی اور بدی کا سبب دو مختلف روحیں ہیں ۔ اس دنیا میں جہاں کہیں ہم آہنگی یا نظام و خوبیٔ ترتیب ہے وہ سب نیک روح کا نتیجہ ہے اور بدنظمی، فتنہ و فساد بد روح کا نتیجہ ۔ اس جگہ افلاطون کی مراد مانوی ثنویت نہیں بلکہ عبارت کے (قوانین باب دہم ۸۹۶) سیاق و سباق سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ انسانی سیرت و کردار کی طرف اشارہ کر رہا ہے ۔ اس کا مفہوم صرف یہ ہے کہ بعض انسانوں سے نیکی اور بعض انسانوں سے بدی صادر ہوتی رہتی ہے ۔ وہ روح ہی ہے جو اس کائنات کی ہر چیز کی راہنمائی کر کے اس کو ایک مقررہ راستے پر لئے چلی جا رہی

---

[1] دیکھئے جوویٹ کا ترجمہ مکالمات جلد دوم صفحہ ۶۳۱

ہے۔ یہ روح حکمت و نیکی کا مجسمہ ہے۔ کیونکہ جب ہم آسمان و زمین، چاند اور سورج کی حرکات کا مطالعہ کرتے ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ ان تمام حرکات میں ایک نظم و ترتیب و ہم آہنگی موجود ہے جو اس چیز کا نمایاں ثبوت ہے کہ اس منظم حرکت کا ماخذ ایک ایسی ہستی ہو سکتی ہے جو روح کے مماثل ہے اور جس کو ہم "بہترین روح" کہہ سکتے ہیں۔ لیکن کائنات کی اس ہم آہنگی کے ساتھ ساتھ ہمیں بے ترتیبی و بد نظمی سے بھی کبھی کبھی واسطہ پڑتا ہے اس لئے اس بہترین روح کے ساتھ بعض دوسرے ارواح کا وجود بھی تسلیم کرنا ہوگا اگرچہ یہ ارواح و نفوس صفات کے لحاظ سے اس "بہترین روح" سے کہیں کمتر درجہ اور مرتبہ رکھتی ہیں۔ یہ بہترین روح ہی خدا ہے۔

اس تمام طویل بحث میں ایک چیز کھٹکتی ہے افلاطون نے جو دلیل دی ہے اس سے اگرچہ خدائے واحد کا تصوّر مستنبط ہوتا ہے تاہم اس کے الفاظ سے یہی اندازہ ہوتا ہے کہ وہ ایک خدا نہیں بلکہ بے شمار دیوتاؤں یا روحوں کے وجود کا قائل ہے۔ لیکن حقیقت یہی ہے کہ خود افلاطون خدائے واحد کا قائل تھا۔ چنانچہ مکالمہ سٹیٹسمین (۲۷۰) میں مذکور ہے:
"اس لئے ہمیں یہ نہیں کہنا چاہیئے کہ دنیا خود بخود حرکت کرتی ہے یا خدا اس کو دو مختلف یا متضاد سمتوں میں حرکت دیتا ہے یا دو خدا ہیں جن کے مقاصد ایک دوسرے سے بالکل متضاد ہیں۔ لیکن جیسا کہ میں نے پہلے ہی کہا ہے (اور یہی صحیح راستہ ہے) ایک خارجی طاقت جو خدائی صفات کی حامل ہے اس کائنات کو حرکت میں لاتی ہے اور جو اپنے خالق کی مسلسل تخلیقی قوت سے ہر لمحہ نئی زندگی اور بقا حاصل کرتی رہتی ہے۔"[1] افلاطون بھی سقراط کی طرح خدائے واحد کے ساتھ ساتھ دیوتاؤں کا ذکر کرتا ہے لیکن جب کبھی اخلاقی مسائل زیرِ بحث ہوتے ہیں تو فوراً جمع کا صیغہ واحد میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ "اپالوجی" میں سقراط نے کئی بار یونانی دیوتاؤں کا نام لیا لیکن جب اپنے وحی والہام کا ذکر چھیڑتا ہے تو فوراً یہ کثرت خالص توحید میں بدل جاتی ہے اور سقراط خدائے واحد کا نام لے کر ہی اپنا مقصد

[1] دیکھئے جوویٹ کا ترجمۂ مکالمات جلد دوم، صفحہ ۲۹۷

زندگی واضح کرتا ہے۔ یہی معاملہ افلاطون کا ہے۔ وہ دیوتاؤں کا ذکر ضرور کرتا ہے لیکن جہاں اخلاقی مسائل درپیش ہوئے تو فوراً یہ کثرت وحدت میں تبدیل ہو جاتی ہے۔

اس کے بعد وہ دوسرے دو غلط عقائد کی تردید میں عقلی دلائل دینے کی کوشش کرتا ہے۔ چونکہ خدا دانا، حکیم، علیم ہے اس لئے تمام کائنات اور انسانوں کے معاملات اس سے پوشیدہ نہیں۔ چونکہ وہ تمام صفاتِ حسنہ کا مالک ہے اس لئے اس سے غفلت، بے پروائی، کم ہمتی کی توقع نہیں کی جا سکتی جبکہ انسانوں میں بھی یہ صفات قابلِ نفرت شمار ہوتی ہیں۔ اس لئے یہ تسلیم کرنا بالکل غلط ہوگا کہ وہ انسانی بھلائی اور بہبودی سے غافل ہے۔ وہ چھوٹی بڑی ہر بات کو جانتا ہے اور اپنے علم کی روشنی میں وہ کائنات کا ایسا انتظام کرتا ہے جس سے سب کی فلاح حاصل ہو۔ اس نے اس مقصد کے لیے ایک ایسا سادہ اور فطری قانون بنا دیا ہے جس سے یہ کائنات اور اس کا ہر چھوٹے سے چھوٹا ذرہ بھی اپنے مقررہ قاعدے اور اصول سے اپنا مقررہ فرض ادا کئے جا رہا ہے۔ اسی طرح ہر انسان بھی ایک خاص انداز ے، مقدار اور تقدیر کے مطابق اپنا راستہ طے کرتا ہے۔ ان میں سے بعض ایسے ہیں جن میں نیکی ہوتی ہے، وہ زندگی میں اس قانون تقدیر کی پیروی کرتے ہیں اور اس طرح موت کے بعد ایک بہتر جگہ میں داخل ہو جاتے ہیں جو تقدس اور کمال میں بلند ترین رتبہ رکھتی ہے۔ دوسری طرف وہ لوگ ہیں جن کی روحوں میں بدی کا شائبہ زیادہ ہوتا ہے وہ موت کے بعد ایسی ہی بدترین زندگی میں داخل ہونگے۔ یہی قدرت کا بہترین انتظام ہے جس سے نہ تم اور نہ میں بچ سکتے ہیں، اس لئے بہتر ہے کہ ہم اس کی طرف پوری توجہ دیں۔ اگر تمہارے دل میں یہ خیال ہو کہ تم چھوٹے ہو اور اس لئے اس سزا سے بچنے کے لئے زمین کی گہرائیوں میں چھپ جاؤ گے، یا تم بلندیوں پر ہو اور آسمان پر اڑ جاؤ گے تاکہ اس مقررہ وعید سے محفوظ رہ سکو تو یہ سب تمہاری خام خیالیاں ہیں۔ تم ان لوگوں کے اعمال سے غلط نتیجہ نہ نکالو جنہوں نے اس زندگی میں برے کام کئے اور

بظاہر عیش و عشرت کی زندگی بسر کرتے رہے۔ تمہارے خیال میں یہ واقعہ اس چیز کی دلالت کرتا ہے کہ خدا انسانوں کے معاملے میں بالکل بے پروا ہے، اسے نیک آدمی کی نیکی اور بُرے آدمیوں کی بدی میں فرق کرنا نہیں آتا۔ یہ سب غلط اور محدود تصورات ہیں جو حقیقت سے بعید اور صحیح راحت کے مفہوم سے ناواقفیت کی غمازی کرتے ہیں[۱]۔

اخلاقیات کے متعلق سب سے پہلا سوال جو افلاطون کے سامنے آتا ہے وہ سقراط کا یہ نظریہ تھا کہ علم اور نیکی ایک ہے۔ پچھلے باب میں ہم ذکر کر چکے ہیں کہ عملی طور پر ہر انسان کو اس معاملہ سے دوچار ہونا پڑتا ہے کہ بعض دفعہ وہ ایک اچھے اقدام کا علم رکھتے ہوئے بھی اس سے گریز کرتا ہے اور جذبات کی رَو میں بہ کر اس سے بالکل متضاد قدم اٹھاتا ہے جس کے متعلق اسے پورا پورا علم ہوتا ہے کہ وہ اس کے لئے مناسب نہیں۔ ایسے حالات میں سقراط کا علم اور نیکی کو ایک کہنا کہاں تک درست ہوگا؟ اس مشکل کو حل کرنے کے لئے افلاطون نے انسانی روح کی نفسیاتی تقسیم پیش کی۔ مختلف مکالمات میں جس طرح اس نے اس تقسیم کو پیش کیا ہے اور جو جو تشبیہات اس نے استعمال کی ہیں (مثلاً گھوڑے اور سوار کی) ان سے یہ ترشح ہوتا ہے کہ گویا وہ روح کے ان مختلف اجزا کو ایک حقیقی تقسیم سمجھتا ہے یعنی کہ یہ روح کے مختلف حصّے بالکل اسی طرح ایک دوسرے سے علیحدہ اور منقسم ہیں جس طرح کہ مثلاً مادی اشیا کی تقسیم ہوتی ہے لیکن درحقیقت روح کے مختلف اجزا سے روح مختلف حصّوں میں نہیں بٹی ہوئی پائی جاتی بلکہ وہ ایک وحدت ہے جو محض اپنے مختلف الاقسام اعمال کے باعث مختلف پہلوؤں میں جلوہ گر ہوتی ہے۔ وہ وحدت بھی ہے اور کثرت بھی، وحدت اپنی ماہیت اور نوعیت کے لحاظ سے اور کثرت اپنے افعال اور اعمال کے لحاظ سے۔

روح کا اصلی وطن تو ابدی اور مقدس دنیا ہے اس لئے جب اس کا تعلق اس مادی جسم سے پیدا ہوتا ہے تو اس سے اس کی اصلی ماہیت میں فرق آجاتا ہے اور اس مادی تعلق سے اس میں کچھ ایسی چیزوں کی آمیزش ہو جاتی ہے جو اس کی اصلی فطرت سے مغائر

---

[۱] دیکھئے جوویٹ کا ترجمہ مکالمات جلد دوم صفحہ ۶۴۶، ۶۴۷۔ یہ ساری بحث مکالمہ قوانین باب دہم ۸۸۹-۹۰۵ تک پھیلی ہوئی ہے۔ [۲] دیکھئے ترجمہ مکالمات جلد دوم صفحہ ۶۳۰-۶۴۷-

ہوتی ہیں۔ اس تبدیلئ ہئیت کو سمجھانے کے لئے افلاطون نے مکالمۂ جمہوریت (باب دہم، ۱۱۶) میں ایک سمندر دیوتا کی مثال دی ہے[1]۔ سمندر میں مستقل طور پر رہنے کے باعث دیوتا کے جسم پر بے شمار گھونگے اور سمندری پودے چمٹ کر رہ جاتے ہیں جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس کو دیکھ کر کوئی شخص یہ اندازہ نہیں کر سکتا کہ یہ وجود ایک بلند و بالا پاک و مقدس دنیا کا باشندہ ہو سکتا ہے۔ جب روح مادی جسم میں داخل ہوتی ہے تو اسی طرح نفسانی خواہشات اور جذبات اس کے ساتھ چمٹ جاتے ہیں جس سے اس کی اصلی وحدت و ہئیت میں کثرت و تقسیم پیدا ہو جاتی ہے۔ اس بنا پر افلاطون نے روح کے دو حصے بیان کئے: عقلی اور غیر عقلی۔ غیر عقلی روح کو پھر دو حصوں میں تقسیم کیا گیا: شریف و رذیل۔ شریف غیر عقلی روح سے مراد انسان کے بلند تر جذبات ہیں مثلاً غصہ، ترفع اور ترقی کا جذبہ، وغیرہ۔ عام طور پر وہ روح کے عقلی جزو سے تعاون و توافق کرنے پر تیار رہتی ہے اور اس طرح نیکی اور صداقت کا ساتھ دیتی ہے لیکن اگر اس پر بدی کا عکس پڑ جائے تو پھر وہ عقل کے راستے میں مختلف مشکلات کا باعث بھی بن سکتی ہے۔ دوسری طرف غیر عقلی رذیل جزو انسان کے تمام نفسانی اور بہیمانہ جذبات پر مشتمل ہے۔ روح کی نچلی دو صفات انسانوں کے علاوہ دوسری مخلوق میں بھی پائی جاتی ہیں مثلاً شریف جذبات حیوانوں میں موجود ہیں اور رذیل جذبات پودوں میں۔ مختلف انسانوں کی روحوں میں یہ تین اجزا مختلف نسبتوں میں پائے جاتے ہیں۔ بعض لوگ عقل کی رہنمائی قبول کر لیتے ہیں اور باقی دونوں اجزا اس بلند مقصد کی تکمیل کے لئے مددگار بن جاتے ہیں۔ بعض کی زندگی میں اعلیٰ جذبات کارفرما ہوتے ہیں اور بعض کی تمام تر تگ و دو محض سفلی جذبات کی تسکین تک محدود رہ جاتی ہے۔

---

[1] دیکھئے ترجمۂ مکالمات جلد اوّل صفحہ ۸۶۹۔

جدید علم نفسیات کی رو سے انسان کے شعور کو تین مختلف اجزا میں تقسیم کیا جاتا ہے، عقل، جذبات اور ارادہ۔ انسان کے ذہن میں چند پسندیدہ تصورات یا مقاصد ہوتے ہیں جن کے حصول کے لئے قوتِ ارادی عمل میں آتی ہے اور اس کے تمام نفسیاتی اور عضوی اجزا کو اس ایک مقصد کے لئے مرتکز کر دیتی ہے عقل ان مقاصد کے حصول کے لئے مختلف مناسب طریقے سوچتی اور ان کو عمل میں لانے کے لئے تجاویز کی تشکیل کرتی ہے لیکن ان کے مطابق عملی اقدام کرنے کے لئے قوتِ محرکہ کی ضرورت انسانی ارادہ پورا کرتا ہے۔ لیکن افلاطون کے نظام نفسیات میں ایسی تقسیم کی گنجائش نہیں، اس کے نزدیک عقل اور ارادہ کوئی دو مختلف اجزا نہیں۔ جب افلاطون روح کے ایک جزو کو عقلی کہتا ہے تو اس سے یہ مراد نہیں کہ اس میں قوتِ محرکہ موجود نہیں افلاطون کے بیان کردہ تینوں اجزا کی اپنی اپنی قوتِ محرکہ ہے۔ روح کے عقلی جزو کی قوت محرکہ عین خیر کا تصور ہے، اور وہ جذبات پر نہ صرف مکمل طور پر کنٹرول کرتی ہے بلکہ ان کے اظہار پر مناسب پابندیاں بھی عائد کرتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں روح کے عقلی جزو کی اپنی ایک قوتِ محرکہ موجود ہے۔ جب افلاطون روحِ انسانی کے لئے عقل کا لفظ استعمال کرتا ہے تو اس سے مراد وہ قوتِ مجردہ نہیں جو جدید نفسیات میں عقل کے نام سے پکاری جاتی ہے اور جس کا کوئی تعلق قوتِ ارادی سے نہیں۔ اگر جدید نظریئے کو تسلیم کیا جائے اور عقل سے مراد وہ قوت ہو جو محض حقائق کے ادراک اور نتائج کے استنباط تک محدود رہتی ہے تو پھر کسی انسانی زندگی کے متعلق یہ کہنا کہ وہ سرتاپا عقلی ہے محض غلط ہوگا اور اسی طرح افلاطون کا یہ دعوےٰ کہ انسانی معاشرہ میں بہترین رتبہ ان حکماء کو حاصل ہونا چاہیئے جن کے جذبات مکمل طور پر عقل کے زیر فرمان آچکے ہوں بالکل غلط ہوگا۔ لیکن اگر افلاطونی عقل کے متعلق ہم یہ سمجھ لیں کہ وہ ان معنوں میں عقل نہیں بلکہ وہ عقل بھی ہے اور قوتِ عمل بھی یعنی وہ عقل بھی ہے اور عشق بھی، تو پھر افلاطون کے نظریئے کو سمجھنے میں

کوئی دقت نہیں۔ انسانی خودی کے متعلق یہ کہنا کہ وہ عقل، جذبات اور قوتِ ارادی کا مجموعہ ہے محض غلط ہوگا بلکہ صحیح تصور یہی ہے کہ وہ عقلی ہوتے ہوئے بھی جذباتی ہے اور عقل و جذبات کی موجودگی میں وہ قوتِ محرکہ کی حامل ہے۔ وہ ایک نفسیاتی وحدت ہے جس میں کثرت کی موجودگی وحدت پر اثر انداز نہیں ہوتی۔ افلاطون نے روح کو جن اجزاء میں تقسیم کیا ہے وہ منطقی طور پر علیحدہ تو ہیں لیکن نفسیاتی طور پر آپس میں مربوط اور وحدت کی ایک لڑی میں پروئے ہوئے اور منضبط ہیں۔ وہ مختلف زاوئے ہیں جن کی مدد سے ہم انسانی خودی کے مختلف اعمال کو ایک دوسرے سے متمیز کرتے ہیں۔

جبر و اختیار کے متعلق مختلف مکالمات کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ افلاطون انسان کے اختیار کو تسلیم کرتا ہے۔ ایک جگہ (قوانین باب دہم ۹۰۴) روح کی تخلیق کے متعلق ذکر کرتے ہوئے کہتا ہے: "جب خدا کو معلوم ہوا کہ ہماری خلقت میں نیکی اور بدی دونوں موجود ہیں اور نیکی ہمارے فائدے کے لئے اور بدی ہمارے نقصان کے لئے ہے تو اس نے ان مختلف اجزا کو اس طرح ترتیب دیا کہ مجموعی طور پر نیکی فتحیاب ہو اور بدی نامراد و ناکام لیکن مختلف صفات و خصوصیات کو اختیار کرنے کی قوت اس نے افراد کی آزاد مرضی پر چھوڑ دی کیونکہ ہماری سیرت آخر کار اسی شکل پہ تعمیر ہوتی ہے جیسی ہماری خواہشات اور رجحانات ہونگے"[1] اسی طرح ٹیمیس (۴۱-۴۲) میں وہ کہتا ہے کہ خدا نے تخلیق سے پہلے روحوں کو ان کے قوانینِ تقدیر سے آگاہ کیا جس کے مطابق خلقت کے لحاظ سے ان میں کسی قسم کی تفریق یا تمیز روا نہیں رکھی گئی تاکہ کسی کو دوسرے پر ترجیح کا موقع نہ مل سکے۔[2] جمہوریت (۶۱۷) میں اسی طرح تخلیق ارواح

---

[1] دیکھئے ترجمہ مکالمات جلد دوم، صفحہ ۴۷۶

[2] ایضاً صفحہ ۲۳

کے وقت خدا کی طرف سے جو احکامات جاری کئے گئے ان کا ذکر کرتے ہوئے ایک جگہ اعلان کیا گیا: "اے فانی ارواح زندگی کا ایک نیا دور شروع ہونے والا ہے۔ تمہاری قسمت تمہارے نام لکھی نہیں جائیگی بلکہ اس کا انتخاب تم خود کروگے۔ جو شخص جونسا قرعہ چاہے اٹھا سکتا ہے اور اس کی آیندہ زندگی کا انحصار اس کے اپنے اختیار پر ہوگا۔ نیکی آزاد ہے اور جو انسان اس کی عزت کرے گا وہ اس کا زیادہ حصہ پائے گا اور جو اس سے مغائرت برتے گا وہ اس سے محروم رہے گا۔ تمام ذمہ داری انتخاب کرنے والے پر ہے، خدا اس سے بری الذمہ ہوگا۔"[1]

سقراط کے نزدیک اخلاقی جدوجہد کا منتہا خیر ہے اور افلاطون کے علاوہ سقراط کے دوسرے پیروؤں نے بھی اس بات کو تسلیم کیا۔ سقراط کے نزدیک خیر کا مفہوم یہ تھا کہ ہر وہ چیز جو فرد کی بھلائی کے لئے ہو اور اسے راحت پہنچائے یعنی خیر کے تصور میں راحت اور سعادت مضمر ہے۔ مکالمۂ سیمپوزیم (۲۰۴-۲۰۵) میں راحت اور خیر کے متعلق لکھا ہے: وہ شخص جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ خیر سے محبت کرتا ہے، اس کی محبت کیا چیز ہے؟

"حصول خیر"

وہ شخص جو خیر حاصل کر لیتا ہے اس سے اسے کیا فائدہ ہوتا ہے؟

راحت و سعادت ... وہی شخص خوش ہے جو خیر حاصل کر لیتا ہے۔

اس کے بعد بحث اس طرف چل نکلتی ہے کہ انسان راحت و خوشی کی تلاش کیوں کرتا ہے۔ اس کے جواب میں افلاطون کہتا ہے کہ یہ انسان کا فطری تقاضا ہے اور اس میں کوئی استثنا نہیں۔[2]

---

[1] دیکھئے ترجمہ مکالمات جلد اوّل، صفحہ ۵۷۸

[2] ترجمہ مکالمات، جلد اوّل ۳۲۹، ۳۳۰۔ دیکھئے صفحہ ۶۲۔ مکالمہ جمہوریت باب اول ۳۵۴

اب دوسرا سوال یہ ہے کہ راحت وخوشی جو اخلاقی خیر کا ناگزیر حصّہ ہے کیا چیز ہے؟ افلاطون کی تحریروں کی روشنی میں اس سوال کے دو جوابات ممکن ہیں۔ صحیح حقیقت صرف اعیان کی ہے اور مادہ تو عدم محض ہے، اور عین کے متضاد جو اس کی مکمل تجلّی کے راستے میں رکاوٹ بھی ڈالتا ہے۔ روح اپنی صحیح ماہیت کے لحاظ سے ایک غیر مرئی وجود ہے جس کا وظیفۂ حیات محض اس عین کی صحیح ماہیت کا علم حاصل کرنا ہے۔ اس نقطۂ نگاہ کو اگر سامنے رکھا جائے تو اخلاقی زندگی کا صحیح مقصد فوت ہو جاتا ہے اور اخلاق، سلبیت اور زندگی کی نفی کے مترادف قرار پاتا ہے۔ اس نظریے کی رو سے بہترین خیر یہ ہو گا کہ مشہودات کی دنیا سے کنارہ کشی اختیار کی جائے اور بہترین لائحۂ عمل یہ ہو گا کہ زندگی کی گوناگوں مصروفیتوں سے علیحدہ ہو کر قلب کی گہرائی میں غوطہ زنی کی جائے اور مکاشفات وریاضات سے حواس کے دریچوں کو بند کر دیا جائے(ب)۔ لیکن دوسری طرف افلاطون کے نظام میں اعیان اور مشہودات کے تناقض کے ساتھ ہی ساتھ ایک دوسرا تصوّر بھی ہے۔ اس کی رو سے اعیان نہ صرف حقیقت مطلقہ ہیں بلکہ اس عالم کون وفساد کی علّت اور محسوسات کی بنیاد ہیں۔ اس زاویۂ نگاہ سے اس خارجی کائنات سے منقطع ہونے کی ضرورت نہیں کیونکہ اس میل سے اعیان کی دنیا کا علم حاصل ہونا ممکن ہے۔ یہ دونوں متضاد نظریات افلاطون کے مکالمات میں بکھرے ہوئے ملتے ہیں۔

مکالمہ تھیئٹیٹس (۱۷۶) میں افلاطون نے سلبی نظریے کو پیش کیا ہے۔ اس کے نزدیک یہ مادی کائنات اور جسم بدی اور شر کے اثرات سے کبھی محفوظ نہیں رہ سکتے اور اگر انسان شر سے بچنا چاہتا ہے تو اس کے لئے سوائے اس کے کوئی چارہ کار نہیں کہ اس مادی جسم اور مکانی حدود کو توڑ کر خالص روحانی زندگی اختیار کرے۔ اس کے لئے ایک ہی صحیح راستہ ہے کہ وہ خدا تعالےٰ کی صفات حسنہ سے متصف ہو سکے

کوشش کرے اور نیکی اور حکمت حاصل کر کے سب راستوں سے مُنہ موڑ کر خدا کے راستے پر گامزن ہو[1]۔ مکالمہ فیڈو (۶۴۔۶۷) میں اسی نقطۂ حیات کی مزید تشریح ملتی ہے۔ سقراط کہتا ہے کہ ایک سچے فلسفی کا منتہا موت ہوتا ہے اور اس لئے اسے موت سے کسی قسم کا خوف نہیں معلوم ہوتا۔ موت کیا چیز ہے؟ جسم و روح کا فراق۔ اس کے بعد بحث جسم اور جسمانی ضروریات کے ناگزیر ہونے کے متعلق شروع ہوتی ہے۔

کیا ایک فلسفی کو جسمانی لذات مثلاً کھانے پینے کے متعلق فکر مند ہونا چاہئے؟

نہیں۔

محبت کی لذت سے حظ اُٹھانے کے متعلق کیا خیال ہے؟

بالکل نہیں۔

دوسری جسمانی ضروریات مثلاً قیمتی لباس، جوتی وغیرہ کے استعمال کے متعلق کیا رائے ہے؟ کیا اس کے لئے یہ مناسب نہیں کہ ان ثانوی چیزوں کی طرف دھیان دینے کی بجائے وہ محض ان فطری ضروریات کو پورا کرنے کی طرف توجہ کرے جو ناگزیر ہیں؟

ہاں، میرا خیال ہے کہ ایک سچے فلسفی کو ان سب چیزوں سے نفرت کرنی چاہئے۔

اس کے بعد سقراط یہ رائے پیش کرتا ہے کہ اس کو چاہئے کہ وہ ایسی زندگی بسر کرے جس سے اس کی روح جسم کے ہر قسم کے علائق سے بے نیاز ہو جائے۔ اس کے علاوہ تحصیل علم جو ایک فلسفی کا مقصد اعلیٰ ہے مادی جسم کی موجودگی کے باعث ناممکن ہو جاتا ہے۔ ہمارے گوش و چشم تمام حواس میں سے بلند ترین رتبہ رکھتے ہیں اور پھر بھی ان سے حاصل کردہ علم قابلِ اعتماد نہیں۔ تو پھر سوال یہ ہے کہ روح کو حقیقتِ مطلقہ کا علم کس طرح حاصل ہو سکتا ہے جبکہ جسمانی آمیزش اس کے راستے میں ہر قسم کی

---

[1] دیکھئے ترجمۂ مکالمات جلد دوم صفحہ ۱۷۸۔

مزاحمت ڈالتی رہتی ہے؟ اس کے جواب میں سقراط یہ رائے پیش کرتا ہے کہ صرف عقل انسانی ہی وہ قابل اعتماد ذریعہ ہے جس سے ہم صحیح علم حاصل کر سکتے ہیں۔ لیکن عقل اسی وقت کار آمد ہو سکتی ہے اور اپنا فرض صرف اسی حالت میں صحیح طور پر سر انجام دے سکتی ہے جب جسمانی اعضا اور حواس اس کے راستے میں رکاوٹ نہ ڈالیں، جب کان میں آوازیں سننے، آنکھ میں مشاہدہ کرنے اور دل میں لذت و رنج کے احساس کی طاقت سلب ہو جائے۔

اس کے بعد سقراط ایک دوسرے راستے سے اس نتیجہ پر پہنچنے کی کوشش کرتا ہے۔ اگر عدالت مطلق، حسن مطلق اور صداقت مطلق، کا وجود ہے تو کیا کوئی انسان ایسا ہے جس نے اپنے جسمانی حواس سے ان حقائق کا مشاہدہ کیا ہو؟ اگر یہ ممکن نہیں تو پھر کیا یہ صحیح نہیں کہ ان کا مشاہدہ صرف عقل سے ہی ہو سکتا ہے اور صرف اسی شخص کو یہ دولت نصیب ہو سکتی ہے جس نے اپنے قلب و ذہن کو اس دنیا کی آلائشوں، جسمانی رکاوٹوں اور مادی حدود سے بالا کر لیا ہو؟ ایک صحیح فلسفی کے لئے اس بات کو تسلیم کئے بغیر کوئی چارہ نہیں کہ جب تک وہ جسم میں محبوس ہے اور جب تک اس کی روح مادی قیود اور جسمانی برائیوں میں مبتلا ہے تب تک وہ اپنا مقصد حاصل نہیں کر سکتا۔ جسم کا وجود خوراک اور بیماری کا باعث ہے اور اس لئے تلاش حقیقت یکسوئی سے ممکن نہیں۔ زندگی میں ہر لمحہ بیم و رجا، ہوس و محبت، جاہ و اقتدار کی خواہش اور ہزاروں قسم کی اور بے معنی لذات ہر لمحہ انسانی روح کو اس کے جادۂ مستقیم سے بھٹکانے میں مصروف ہیں۔ یہ جنگیں، لڑائیاں، فتنہ و فساد، قتل و غارت، ظلم و نا انصافی، ان کا آخر کیا سبب ہے؟ صرف یہ جسم جو انسانی روح کی پاکیزگی کو ملوث کرتا رہتا ہے۔ صحیح علم جس کے بغیر انسان کی اخلاقی زندگی کی نشو و نما ممکن نہیں جیتے جی حاصل ہونا ناممکن ہے اس لئے موت یعنی جسم سے رہائی ایک عقلمند کا بہترین نصب العین ہونا چاہیے۔[1]

---

[1] دیکھئے ترجمہ مکالمات جلد اول صفحہ ۴۴-۵۰

مکالمۂ جمہوریت کے ساتویں باب کے آغاز میں افلاطون نے انسانی زندگی کی زبوں حالی اور غلط فہمیوں کو دلنشیں طریقے سے سمجھانے کے لئے ایک تمثیل پیش کی ہے۔ فرض کیجئے کہ ایک تاریک و وسیع غار ہے جس میں ہزاروں اور لاکھوں انسان رسّوں سے بندھے اس طرح پڑے ہیں کہ وہ پیچھے کی طرف مُڑ کر نہیں دیکھ سکتے۔ ان کے بہت پیچھے اور اوپر خوفناک آگ کے شعلے چمک رہے ہیں جن کی وجہ سے ان آدمیوں کے سامنے دیوار پر چلتی پھرتی بولتی تصویروں کے عکس نظر آتے ہیں۔ جب سے ان قیدیوں نے ہوش سنبھالا ہے اسی وقت سے انہوں نے اس ماحول کے علاوہ اور کوئی چیز نہیں دیکھی اس لئے ان کے نزدیک یہ غار، زنجیریں، بولتی پھرتی تصویریں ہی حقیقت ہیں۔ لیکن اگر خوش قسمتی سے ان میں کا کوئی آدمی اس قید سے نجات حاصل کر کے صحیح دنیا میں داخل ہو تو اس کے لئے یہ تمام کائنات بالکل اجنبی ہوگی اور وہ بہ مشکل باور کر سکے گا کہ آج تک جس چیز کو وہ حقیقت سمجھا ہوا تھا وہ تو باطل ہے اور جس کو وہ اصل زندگی تصور کئے ہوا تھا وہ محض ایک قید خانہ ہے۔ جس شخص کو یہ نعمت حاصل ہوگئی اور اسے اپنی موجودہ زندگی کی نامرادی کا احساس ہوگیا تو اس کے لئے اس قید خانہ میں واپس آنا محال ہے۔ اس کی تو خواہش یہی ہوگی کہ قید خانے کی اتھاہ گہرائی اور مسموم تاریکی سے ہمیشہ کے لئے نجات حاصل کر کے کائنات کی وسعتوں اور پُر بہار ماحول میں گم ہو جائے۔ لیکن اگر بدقسمتی سے اسے تقدیر اسی قید خانے میں محبوس رکھنے پر تُلی ہوئی ہے تو پھر وہ کرہاً اپنی قید کے دن گزارنے کی کوشش کرے گا لیکن ہر لمحہ اس کی نگاہ اسی پُر فضا دنیا کی طرف ہوگی، جس کو ایک بار دیکھ لینے کے بعد دوبارہ حاصل کرنے کی بے پناہ تمنا اس کے دل کے نہاں خانہ میں ہر وقت مکین ہے[1]۔ انسانی جسم افلاطون کے نزدیک روح کا قید خانہ

---

[1] دیکھئے مکالمات جلد اوّل صفحہ ۴۷۳-۴۷۸

اور قہر ہے۔ یہ ہماری انتہائی بدقسمتی ہے کہ ہم اس مجلس میں مقید کر دیئے گئے کیونکہ ہر قسم کا شر، فتنہ وفساد اسی وجہ سے ہے۔ انسانی زندگی کی ہر بیماری، معاشرے کی ہر خرابی، افراد کی ذہنی کاوشیں اور جماعتوں کا ایک دوسرے کے خلاف برسرِ پیکار ہونا سبھی اس جسم کی وجہ سے ہے۔ فلسفہ کا مطالعہ اس قید ومصیبت سے نجات دلانے کا ایک واضح اور یقینی راستہ ہے، اسی کے باعث انسان ان تمام مصائب وآلام سے چھٹکارا پا سکتا ہے۔ حقیقی نجات تو موت ہی سے ممکن ہے جب ہر انسان اس جسم سے ہمیشہ کے لئے خلاصی پالے گا لیکن جب تک انسان زندہ ہے اس کا فرض ہے کہ وہ ایسی زندگی بسر کرے جو موت کی حالت سے نزدیک ترین ہوں۔ یہی وہ رازِ سربستہ ہے جس کو صوفیوں نے "موتوا قبل ان تموتوا" کے شاندار الفاظ سے ادا کیا۔ افلاطون کا یہی وہ صوفیانہ اور نفیٔ حیات کا پہلو تھا جس پر فلاطینوس مصری نے زندگی گریز فلسفہ تعمیر کیا جو تمام مشرقی اور مغربی صوفیا کا مشترک سرمایہ ہے یہی وہ پہلو تھا جس کو سامنے رکھ کر اقبال نے تنقید کی تھی:

آں چناں افسونِ نامحسوس خورد — اعتبار از دست وچشم وگوش بُرد
گفت سرِّ زندگی در مُردن است — شمع را صد جلوہ از افسردن است
کارِ او تحلیلِ اجزائے حیات — قطعِ شاخِ سروِ رعنائے حیات

لیکن یہ تاریک پہلو، یہ فلسفۂ فرار وگریز، یہ زندگی میں موت طاری کرنے والا پیغام درحقیقت افلاطونی فلسفے کی محض ایک معمولی اور عارضی لغزش وفروگذاشت تھی۔ اگر یہ نظریۂ حیات واخلاق افلاطون کا کل سرمایہ ہوتا تو شاید انسانی فکر کی تاریخ میں افلاطون کو یہ مقام حاصل نہ ہوتا جو اب ہے۔ ان تمام منفی تصوّرات کے ساتھ ساتھ بلکہ ان سے کہیں زیادہ شدّت سے اس نے اثباتِ حیات کا نظریہ پیش کیا۔ اگر افلاطون محض زندگی گریز صوفی ہوتا تو اس کے قلم سے عملی زندگی کی رہنمائی کے لئے مکالمۂ

جمہوریت میں ایک نصب العینی اور مثالی حکومت کا نقشہ موجود نہ ہوتا فلسفۂ اعیان سے اس کا مقصد یہ نہیں تھا کہ وہ انسان کو اس مشہودات کی دنیا سے ہٹا کر ایک خیالی دنیا میں لے جانا چاہتا تھا بلکہ اس کی ضرورت اسے اس لئے محسوس ہوئی تا کہ ہر انسان اپنی مادی زندگی میں روحانی نظریات کو پیشِ نظر رکھے، اس تغیر پذیر ماحول میں اسے ایک ایسے لنگر کی ضرورت تھی جس کی مدد سے وہ حوادث کے مسلسل تھپیڑوں سے محفوظ رہ سکے۔ جس طرح ہر کثرت وحدت کے بغیر محض پریشان فکری کا اظہار ہے اس طرح تغیر بغیر ثبات کے اخلاقی زندگی کے لئے سمِ قاتل اور افلاطون کے اعیان یہی وہ پرثبات چٹان ہے جو تبدیلی کے باوجود قائم و دائم ہے، جو حوادث کے طوفانوں میں ایک مینارِ راہ نما ہے، جو گھٹا ٹوپ اندھیرے میں شمعِ نور ہے، جو جبلّی خواہشات اور جذباتی آویزشوں میں سکون و راحت کا سرچشمہ جس کے بغیر انسانی زندگی محض حیوانوں کی طرح صرف امروز میں گم ہو جاتی اور جس میں فردا اور دیروز سے اسے کوئی مستقل پائندگی میسر نہ آسکتی۔ اعیان کا وجود انسانی زندگی کے ماضی اور حال کو مستقبل سے وابستہ کرنے اور اس کی ارضی اور جسمانی حیات کو روحانیت کے نور سے منور کرنے کے لئے ہے۔ سقراط اور افلاطون نے جس فلسفے کی داغ بیل ڈالی وہ مجردات اور تصورات غیر حقیقی کے استدلالی مباحث پر مشتمل نہیں تھا جیسا کہ بعد میں بدقسمتی سے سمجھا جانے لگا۔ وہ تو ایک عملی زندگی گزارنے کے لئے مشعلِ راہ کے طور پر پیش کیا گیا تھا اور اس کی روح اور ہیئت بالکل وہی تھی جو مثلاً کرشن اور زرتشت کے ہاں ملتی ہے۔ ان دونوں حکماء کے نزدیک فلسفے سے مراد ایک طرح کی حکمتِ عملی تھی، وہ ایک دین تھا جس کی راہنمائی میں لوگ منتشر راستوں پر بھٹکنے کی بجائے صراطِ مستقیم کی طرف آسکیں، وہ ایک مشعلِ ہدایت تھی جس سے لوگوں کو تاریک اور غلط تصورات کی حقیقت معلوم ہو جاتی اور وہ خود بخود راہ سعادت کے متلاشی بن سکتے۔ یہی

وہ جذبہ تھا جس نے سقراط کو اپنے زمانے کے معاشرے کے غلط نظریات کیخلاف جہاد پر اکسایا اور جسنے افلاطون سے جمہوریت اور قوانین جیسے لاثانی مکالمات تصنیف کرائے جن کا مقصد وحید یہ تھا کہ اس بلند ترین نصب العین کی روشنی میں تمام دنیا کے انسان اپنی زندگی کی مشکلات میں صحیح ترین راہ تلاش کر سکیں۔ فلسفہ ایک قسم کا جذب اندرون عشق لازوال اور جنون دیوانگی تھا جو سقراط اور افلاطون جیسے بلند پایہ مفکرین کے قلب وجگر کی گہرائیوں سے ابھرا اور جس میں قوموں میں حقیقی انقلاب فکر وعمل پیدا کرنے کا پورا پورا سرمایہ موجود تھا۔[1]

اس محبت وجنون کا موضوع اعیان ہیں لیکن اب شہودات کی دنیا اعیان کا پردہ نہیں جیساکہ فیڈو میں مذکور ہے بلکہ ایک ذریعہ ہے جس سے اعیان کی حقیقت ظاہر ہوتی ہے۔ اخلاقی زندگی کیلئے کائنات محسوسات سے علیحدگی اور فرار کی ضرورت نہیں کیونکہ عین خیر کا حصول اس دنیا میں بھی ممکن ہے، ہر وہ چیز جو ہمیں دکھائی دیتی ہے وہ کسی نہ کسی عین کا مظہر نامکمل ہے اور اس کی مدد سے ہم مکمل عین تک رسائی حاصل کر سکتے ہیں۔ محض لذات وراحت کی تلاش بے معنی چیز ہے لیکن اسی طرح افلاطون کے نزدیک حکمت ودانائی کی تلاش بھی کوئی قدر وقیمت نہیں رکھتی جب تک اس میں لذّت وراحت کا وجود نہ ہو۔ جس زندگی میں رنج وراحت نہیں وہ قابلِ حصول نہیں۔ مکالمہ فیلیبس (۲۰-۲۱-۲۲) میں افلاطون کے سامنے سوال یہ ہے کہ راحت ولذت اور حکمت وعقل کے دو مختلف اجزا میں سے کون سا جزو ایک بہتر زندگی کی تعمیر کر سکتا ہے۔ ترجیح کا معیار خیر ہے جو مکمل اور کافی ہے چنانچہ ایسی زندگی جس سے انسان کے دل میں کمی کا احساس پیدا نہ ہو حقیقی خیر ہوگی۔ اس کے بعد سقراط سوال کرتا ہے کہ کیا تم محض لذت وراحت کی زندگی پسند کروگے؟ دوسرا شخص فوراً جواب دیتا ہے کہ ہاں اور پھر دوسرے سوالوں کے جواب میں اصرار کرتا ہے

---

[1] مکالمہ فیڈرس (۲۴۴-۲۴۲) میں افلاطون کہتا ہے کہ عشق وجنون کے بغیر کسی انسان سے عظیم الشان کام انجام نہیں پاتے۔ یہ جنون ایک خدائی تحفہ ہے اور جس کو یہ نعمت حاصل ہو وہ خود بخود دوسرے تمام انسانوں سے متمیز ہو جاتا ہے۔ پیغمبری اور کہانت اسی جنون کی وجہ سے ہے، انسانوں کی زندگی میں اخلاقی پاکیزگی کا حقیقی باعث بھی یہی جنون ہے، عبادت میں لذت بھی اسی سے ہے، عشق کی تیزی اور سرمستی کا بھی یہی راز ہے۔ دیکھئے ترجمہ مکالمات جلد اوّل صفحہ ۲۴۸-۲۴۹-۲۵۰۔

کہ جس شخص کو لذت و راحت میسر آجائے اسے کسی اور چیز کی ضرورت نہیں رہتی۔

اس پر سقراط پوچھتا ہے: کیا عقل، حافظہ، علم کی بھی ضرورت نہیں ہوتی؟

"یقیناً نہیں"

لیکن کیا ایسی حالت میں جب کہ نہ تمہارے پاس علم ہو جس کی مدد سے تم فیصلہ کر سکو کہ آیا تم خوش ہو یا نہیں، اگر تمہارا حافظہ نہیں تو تمہیں یہ بھی معلوم نہیں ہوگا کہ موجودہ لمحہ سے پہلے تم خوش تھے اور اگر تمہارے پاس قوتِ فیصلہ نہیں تو تم مستقبل کے متعلق کس طرح یقین کر سکتے ہو کہ تمہیں خوشی نصیب ہوگی۔ اس سے ثابت ہوا کہ علم، حافظہ وغیرہ کی غیر موجودگی میں راحت کی زندگی محض حیوانی ہوگی۔ بلکہ اس سے بھی کمتر۔ اس میں کسی معقول انسان کے لئے کوئی کشش نہیں۔

یہ ثابت کرنے کے بعد سقراط اب اس زندگی کے فوائد و نقصانات کی تحلیل کرنا شروع کرتا ہے جو خالص عقلیت پر مبنی ہو اور جس میں راحت و لذت کی کوئی گنجائش نہیں۔ مختلف سوالات اور جوابات کے بعد نتیجہ یہ حاصل ہوتا ہے کہ ایسی زندگی بھی کسی طرح قابلِ قدر نہیں۔ ایسی حالت جس میں عقل و حافظہ وغیرہ تو موجود ہوں لیکن رنج و راحت کے جذبات مفقود ہوں انسان کے فطری تقاضوں کے خلاف ہے۔ اس کے بعد سقراط یہی حل پیش کرتا ہے کہ وہی زندگی بہتر ہے جس میں عقل و حکمت بھی ہو اور لذت و راحت بھی۔[1]

اسی مکالمے کے آخری صفحات (۶۵-۶۷) میں اس سوال پر بحث کا خلاصہ پیش کیا گیا ہے۔ اخلاقی نصب العین میں کون کون سے اجزا ہیں اور وہ کس ترتیب سے اس میں شامل ہیں؟ اخلاقی نصب العین سے افلاطون کی مراد حُسن، صداقت اور

---

[1] دیکھئے ترجمہ مکالمات جلد دوم صفحہ ۳۵۲-۳۵۴

اعتدال ہے۔ اب اس معیار کو سامنے رکھ کر سقراط سوال کرتا ہے کہ لذت و راحت کے متعلق کیا رائے قائم کی جاسکتی ہے۔ اس کا جواب صاف ہے۔ لذت کی زندگی میں عقل کا فقدان ظاہر ہے اور اس کے برعکس عقل صداقت ہی کا دوسرا نام ہے۔ اس کے بعد سوال کیا جاتا ہے کہ لذت و راحت اور عقل کی زندگیوں میں سے کونسی زندگی اعتدال کی زندگی کہلانے کی مستحق ہے؟ اس کا جواب بھی عیاں ہے۔ لذت کی زندگی میں اعتدال قائم رکھنا محالات سے ہے اور عقل و حکمت کی زندگی اعتدال ہی کا دوسرا نام ہے۔ اس کے بعد آخری سوال یہ ہے کہ ان دونوں قسم کی زندگیوں میں سے حسن کی زندگی کونسی ہوگی؟ کیا لذت کی زندگی حسین ہے یا حکمت کی زندگی؟ حکمت کی زندگی میں کسی قسم کا قبح دیکھنے میں نہیں آتا لیکن لذت کی زندگی اور خاص کر وہ لذت جو اپنی شدت و گہرائی میں تلخ تریں ہوں سوائے قبح کے اور کچھ نہیں۔ اس کے بعد سقراط اپنے مخاطب سے کہتا ہے کہ وہ تمام لوگوں میں اعلان کردے کہ لذت و راحت نہ پہلے درجے میں ہے اور نہ دوسرے درجہ پر۔ پہلی جگہ تو اعتدال اور میزان کو ملنی چاہیئے۔ دوسری جگہ حسن و ترتیب کی ہے۔ اخلاقی نصب العین میں اعتدال و حُسن کی اہمیت ظاہر ہے۔ آپ بہترین سے بہترین اخلاقی نظام کو رائج کریں لیکن اگر انسان اس میں غلو کے افراط و تفریط میں مبتلا ہو جائے تو ہر اچھے سے اچھا اخلاق فنا ہو جاتا ہے۔ انسانی زندگی میں جہاں خدا اور آخرت سے تعلق ہے وہاں اس مادی کائنات کے حدود اور جسمانی پابندیاں بھی موجود ہیں جن سے چھٹکارا پانا ممکن نہیں۔ جسم و روح، دنیا و آخرت، فرد اور جماعت کے اختلافات میں تضاد بھی ہے اور توافق بھی اور ایک صحت مند معاشرے میں ان دونوں کی ضرورت ہے اسی لئے ہر اخلاقی نظام میں اعتدال و وسط، حسن و ترتیب کا وجود سب سے پہلے ہونا ضروری ہے۔ قرآن میں اس قوم کو جو دوسری قوموں کی اخلاقی رہنمائی کا فریضہ ادا کرتی ہے اُمتِ وسط کا نام دیا گیا ہے:

وکذٰلک جعلنٰکم اُمّۃً وسطاً لتکونوا شھدآء علی الناس ویکون الرسول علیکم شھیداً۔ (۲: ۱۴۳)

اور اسی طرح تو ہم نے تمہیں ایک "اُمّتِ وسط" بنایا ہے تاکہ تم دنیا کے لوگوں پر گواہ رہو اور رسول تم پر گواہ ہو۔

یہاں "اُمّتِ وسط" سے مراد وہ قوم ہے جو اپنے اخلاقی مزاج، سیاسی انتظام اور معاشرتی منصوبہ بندی میں افراط و تفریط سے بچ کر راہِ اعتدال و میزان پر گامزن رہتی ہے اور اسی کی وجہ سے اسے دنیا کی قوموں میں سربراہی اور صدارت کا مرتبہ حاصل ہوتا ہے۔ تیسرے درجے پر حکمت اور دانائی ہے۔ چوتھے درجے پر علوم و فنون اور پانچویں اور آخری درجے میں راحت و لذت لیکن اس کی تخصیص کر دی گئی ہے کہ یہ راحت خالص روحانی قسم کی ہے جو علوم و فنون کی تحصیل سے اور بعض دفعہ محسوسات کے تعلق سے بھی پیدا ہوتی ہے[1]۔

افلاطون کے نزدیک سعادت اور حقیقی راحت حاصل کرنے کا ایک ہی ذریعہ ہے اور وہ ہے نیکی۔ نیکی کا راستہ گویا روح انسانی کے لئے ایک اور صرف ایک راستہ ہے جو اس کی فطرت کے مقتضا کے عین مطابق ہے۔ اگر وہ اس راستے سے منحرف ہو گی تو گویا اس نے اپنی فطرتِ صحیحہ کے خلاف بغاوت کی۔ نیکی سعادت اور انبساط کا ذریعہ ہے اور بدی اور سیئات شر و فساد کا باعث۔ چنانچہ مکالمۂ جمہوریت (باب اول۔ ۳۵۳-۴) میں وہ کہتا ہے کہ عادل انسان ہی راحت حاصل کر سکتا ہے اور ظالم روح تکلیف و مصیبت میں مبتلا ہوتی ہے[2]۔ مکالمۂ قوانین (باب دوم ۶۶۰-۶۶۲) میں اسی مسئلے پر بحث کرتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ وہ لوگ جو عموماً کہا کرتے ہیں کہ نیک اور عادل

---

[1] دیکھئے ترجمہ مکالمات جلد دوم ۴۰۱-۴۰۲۔

[2] ایضاً جلد اول صفحہ ۶۲۰۔

انسان راحت وانبساط کی زندگی نہیں پاتا اور صرف شریر اور فسادی لوگ ہی حقیقی راحت حاصل کر سکتے ہیں غلط بات کہتے ہیں اور ایک اچھی ریاست کے حاکم کا فرض ہے کہ ایسے شخصوں کی زبان بندی کر دی جائے اور کسی کو ایسے غلط تصورات کی ترویج کا موقع نہیں دینا چاہئے[1]۔ نیکی روح کی فطرت کا اقتضاء، اس کی فطری ہم آہنگی ویکسانیت کا آئینہ اور اس کی پاکیزگی اور صحتِ کلی کا ذمہ دار ہے۔ بدی روح کی زندگی کے لئے سمِ قاتل اور اس کے آیندہ ارتقا کے لئے سنگِ راہ ہے۔ یہ سوال کہ انسان کے لئے عدل وتوازن، نیکی اور بھلائی فائدہ مند ہے یا نہیں بالکل ایسا ہی ہے جیسا کہ کوئی شخص یہ سوال کرے کہ آدمی کے لئے جسمانی صحت فائدہ مند ہے یا بیماری عمکہ خدائی اور عقلی نصب العینوں کی برتری تسلیم کی جائے یا حیوانی اور سفلی جذبات کی نیک آدمی ہی صحیح معنوں میں آزاد اور مردِ حُر کہلا سکتا ہے، کیونکہ اس کی روح عقل اور اخلاق کی برتری قبول کرتی ہے جو اس کے لئے مناسب اور موزوں ہے۔ جب کبھی اور جہاں کہیں سفلی جذبات نے روح پر قبضہ جمالیا، وہیں انسان اپنے اصلی خدو خال سے دور چلا جاتا ہے، وہ اپنی آزادی کو کھو کر اپنے پاؤں میں زنجیریں ڈال لیتا ہے، غم و اندوہ، پریشانی و بدحالی میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ صرف وہی شخص آزاد اور خوش ہے جس نے اپنا رشتہ اخلاق کے ابدی اصولوں اور روح کے فطری تقاضوں کے ساتھ جوڑ لیا، باقی سب راحتیں محض سراب اور دھوکا ہیں کیونکہ وہ اس صحیح راحت وسعادت سے جو فلسفی کو حاصل ہوتی ہے کہیں مختلف ہیں۔ صحیح فلسفہ اور کامل اخلاق ایک ہی حقیقت کے دو رُخ ہیں۔

عام طور پر اخلاقی کردار کے متعلق کہا جاتا ہے کہ نیکوں کے ساتھ نیکی اور بدوں کے

---

[1] ترجمہ مکالمات جلد دوم ۳۹-۴۴-۴۰ - دیکھئے مکالمۂ جمہوریت باب سوم ۳۹۲ جلد اوّل - صفحہ ۶۵۵-

ساتھ بدی کرنی اچھا اصول ہے۔ افلاطون نے اپنے مختلف مکالمات میں اس پر بحث کی ہے اور ثابت کیا ہے کہ یہ کوئی اخلاقی اصول نہیں کیونکہ اس کے مطابق بدی کرنا بھی ایک اخلاقی فعل شمار ہوگا جس کا مقصود حصول خیر نہیں بلکہ خارجی اور مادی فائدہ یا راحت و لذّت ہے[۱]۔ وہ شخص جو صحیح معنوں میں نیک ہے اس سے کبھی بدی سرزد نہیں ہو سکتی خواہ اس کے سامنے دوست ہو یا دشمن، نیک آدمی ہو یا بد۔ ایک نیک آدمی بہادر ہوگا اس لئے کہ بہادری ایک خوبی ہے اس لئے نہیں کہ وہ بزدلی سے لوگوں کے طعن و تشنیع کی وجہ سے ڈرتا ہے۔ وہ اعتدال پسند طبیعت رکھتا ہے اس لئے کہ عدل و میزان اس کی نگاہ میں قدر رکھتے ہیں اس لئے نہیں کہ اس سے اس کو ذاتی طور پر فائدہ پہنچتا ہے۔ اس کا اخلاق اور اس کی نیکی کی بنیاد حکمت و دانائی پر ہے نہ کہ وقتی اور عارضی فائدے پر۔ افلاطون کے خیال میں نیکی کا پھل نیکی سے زیادہ اور کچھ نہیں تاہم اسے اس چیز پر یقین واثق ہے کہ نیک آدمی ہی صرف سعادت اور راحت حاصل کرنے پر قادر ہے لیکن اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ ایسا نہیں تو پھر موت کے بعد آیندہ زندگی میں اس کے لئے سعادت و نجات، راحت و انبساط کے تمام راستے کھلے ہیں اور تجربے سے یہ ثابت ہوگا کہ شر اور بدی کا انجام وہاں کسی حالت میں بھی خوشگوار نہیں۔ چنانچہ مکالمۂ جمہوریت (باب دہم ۶۱۲-۶۱۳) میں افلاطون کہتا ہے کہ اعتدال کی زندگی کے فوائد گنانا ممکن نہیں جیسے کہ عام طور پر شاعر اور افسانہ نویس ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں کیونکہ ایسی زندگی اپنا اجر خود ہے اور روح کی فطری خوبی کا بہترین اظہار ہے۔ اگر ایسے شخص کو طلسماتی ٹوپی میسر آجائے تب بھی وہ اپنے اصلی کردار اور حکمت و دانائی کے اقدام سے باز نہیں آئے گا۔ ایسا شخص انسانوں

---

[۱] مکالمۂ یتھوا۔ ۲،۲ ترجمہ مکالمات جلد اوّل صفحہ ۳۳۔ مکالمۂ فیلدو ۶۸۔ ترجمہ مکالمات جلد اوّل صفحہ ۴۵۲۔

اور خدا سب کے سامنے سرخرو ہوگا اور اس دنیا میں بھی اور آخرت میں بھی سعادت حاصل کر سکے گا۔ اس کے بعد آخر میں کہتا ہے کہ ایک اعتدال پسند انسان کے متعلق ہمارا نظریہ یہی ہونا چاہئے کہ اگر وہ غربت یا بیماری یا کسی اور قسم کی بدحالی میں مبتلا ہو تب بھی انجام کار اس زندگی میں یا موت کے بعد وہ صحیح سعادت حاصل کرے گا کیونکہ خدا کسی حالت میں بھی ایک نیک اور اعتدال پسند انسان کو جس کا نصب العین ہی تخلقوا باخلاق اللہ ہو رائگاں اور نامراد نہیں چھوڑ سکتا۔ ایک بد اخلاق اور ظالم شخص کی حالت اس سے بالکل برعکس ہوگی۔ اس کو ذہن نشین کرانے کے لئے افلاطون نے ایک مثال دی ہے۔ ایک دوڑ میں دو شخص شریک ہوتے ہیں۔ ایک بڑا طاقتور، وجیہ اور دلیر معلوم ہوتا ہے۔ آغاز میں وہ اتنی تیزی سے دوڑنا شروع کرتا ہے کہ دیکھنے والوں کو اس کی کامیابی کا یقین ہو جاتا ہے، دوسرا شخص ضعیف، سست اور پھسڈی نظر آتا ہے اور لوگ اسے حقارت سے دیکھتے ہیں اور اس کے دوڑ میں شامل ہونے پر پھبتیاں کہتے ہیں۔ لیکن تھوڑے ہی عرصے بعد معلوم ہوتا ہے کہ پہلا شخص باوجود اپنی ظاہری شان و جرأت کے اپنے حریف کے مقابلے میں نہیں ٹھہر سکتا۔ دیکھتے ہی دیکھتے وہ ضعیف و ناتواں شخص دوڑ میں اس سے بازی لے جاتا ہے اور جب منزلِ مقصود قریب آتی ہے تو وہی کامیاب ہوتا ہے۔ اس وقت اس کی عزت و توقیر توقع سے زیادہ کی جاتی ہے کیونکہ لوگ اپنی غلط فہمی پر نادم ہوتے ہیں اور محسوس کرتے ہیں کہ یہ وقت ہے کہ اس غلط خیال کی مکمل تلافی کی جائے[1]۔

افلاطون کے ہاں علم اور رائے کی تمیز بڑی اہم ہے۔ اس کا خیال ہے کہ مشاہدات کا جو علم ہمارے حواس کے ذریعے حاصل ہوتا ہے اور جس پر ہماری معمول کی زندگی

---

[1] دیکھئے ترجمہ مکالمات جلد اوّل صفحہ ۸۷۰-۸۷۱۔

کا انحصار ہے صحیح علم کہلانے کا مستحق نہیں ۔ یہ خارجی کائنات ہر لمحہ تغیر پذیر ہے اور اس لئے جو کچھ علم حاصل ہوتا ہے وہ بھی پائدار نہیں ہو سکتا ۔ ایک وقت ہم ایک چیز کو موٹا دیکھتے ہیں لیکن دوسرے وقت وہی چیز پتلی معلوم ہوتی ہے ۔ اس لئے اس قسم کے تمام علم کا نام رائے ہے ۔ صحیح علم تو ایک روحانی علم ہے وہ صرف اعیان کے مشاہدے اور ابدی اصولوں کے تجربے سے حاصل ہو سکتا ہے ۔ ان دو مخالف قسموں کے درمیان ایک تیسری چیز ہے جس کا نام صحیح رائے ہے ۔ اس کا انحصار مروجہ عقائد اور معاشرتی رسوم و رواج پر ہے ۔ صحیح رائے قابلِ ترمیم و تنسیخ ہے اگرچہ علم میں اس قسم کی تبدیلی کی کوئی گنجائش نہیں کیونکہ وہ تو حقیقت کے مشاہدے پر مبنی ہے ۔ صحیح رائے ہر قسم کا آدمی حاصل کر سکتا ہے کیونکہ اس میں ترغیب کا دخل ہے لیکن علم جس کی بنیاد خالص عقل پر ہے معدودے چند آدمیوں کے لئے ممکن ہے ۔ علم اور رائے کی اس تقسیم کے مطابق نیکی بھی دو طرح کی ہے ۔ ایک فلسفیانہ یا حکیمانہ نیکی اور دوسری عام یا رواجی نیکی ۔ رواجی نیکی میں عقل و فہم کا کوئی دخل نہیں ، وہ تو محض کسی معاشرے کی خاص مقامی یا زمانی حالت کے مطابق متشکل ہوتی ہے اور جب وہ حالات بدل جائیں تو وہ نیکیاں بھی اپنی قدر و قیمت کھو دیتی ہیں ۔ ان میں کوئی استقلال ، کوئی پائندگی اور ابدی خیر نہیں ہوتا اور بعض اوقات ان میں تضاد بھی پایا جاتا ہے ۔ ان پر عمل کرنے کا مقصد حصول خیر نہیں ہوتا بلکہ محض وقتی فائدہ اور معاشرتی تحسین مدنظر ہوتا ہے ۔ چونکہ اس بے آہنگ کثرت میں کوئی وحدت نہیں ہوتی ، اخلاقی اصول کارفرما نہیں ہوتا اور صحیح علم کے نور سے محروم ہوتی ہے اس لئے عوام کو ان نیکیوں کی تعلیم دینا مشکل ہوتا ہے ۔ اس کے برعکس حکیمانہ نیکی چونکہ واضح اور مستقل تصورات پر مبنی ہے اس لئے قابلِ تعلیم بھی ہے ۔ یہ نظریہ خالصتہً سقراط کا تھا جس نے دعویٰ کیا تھا کہ علم اور نیکی ایک ہی چیز ہے اور اسی بنا پر وہ کہا کرتا تھا کہ نیکی ایک وحدت

ہے خواہ وہ جرأت و دلیری ہو، خواہ ضبطِ نفس۔ لیکن بعد میں افلاطون نے اس نظریے میں ترمیم کی اور اس نے تسلیم کیا کہ حکیمانہ نیکی کے ساتھ ساتھ رواجی نیکی بھی اہم اور ضروری ہے۔ کیونکہ اسی بنیاد پر ہی صحیح نیکی کی تعمیر کی جا سکتی ہے۔ اگر نیکی کے تصور کو محض حکیمانہ یا فلسفیانہ نیکی تک محدود رکھا جائے تو اس کا نتیجہ صرف یہ ہوگا کہ انسانوں کی اکثریت کو اس سے محروم کردیا جائے اور صرف چند افراد کے لئے اس کا فائدہ محدود کردیا جائے۔ اس نے سقراط کے نظریۂ وحدت نیکی کو تسلیم کرتے ہوئے رواجی نیکیوں کی کثرت کو بھی اس میں سمونے کی کوشش کی کیونکہ یہ تمام بے شمار نیکیاں درحقیقت اسی ایک بنیادی نور کی مختلف شعاعیں ہیں جو اگرچہ منبع نور سے تنزل کے باعث ناقص ہو چکی ہیں تاہم ان کا رشتہ اس منبع سے منقطع نہیں ہوا۔ اس کے خیال میں ہر انسان میں نیکی کی استطاعت و قدرت موجود ہے اگرچہ اس کے مدارج مختلف اور اس کی نوعیت علیحدہ ہو جاتی ہے۔ مکالمۂ جمہوریت (باب سوم، ۴۱۵) میں اس نے تین مختلف مدارج کا ذکر کیا ہے۔ تمام انسان بھائی بھائی ہیں لیکن اس کے باوجود خدا نے سب کو ایک دوسرے سے مختلف بنایا ہے۔ بعض کی فطرت میں حکمرانی ہے اور ان کو اس نے سونے سے بنایا ہے۔ بعض کو اس نے چاندی سے بنایا ہے اور دوسروں کو پیتل اور تانبا وغیرہ سے جو اپنی زندگی زراعت اور مختلف پیشوں میں بسر کرتے ہیں۔ ان آخری قسم کے انسانوں میں اخلاق کی بنیادی صفات، اعتدال اور ضبطِ نفس موجود ہیں لیکن ان کو بر سر کار لانے کے لئے خارجی راہنمائی کی ضرورت ہے۔ اس لئے افلاطون کے لئے اس کے سوا اور کوئی راستہ نہیں تھا کہ وہ سقراط کے قائم کردہ منہاج سے آگے بڑھ جائے۔ اس نے علم و معرفت کی اہمیت کو تسلیم کیا، اس نے نیکی کی وحدت کو بھی اختیار کیا لیکن ان دونوں کے ساتھ ساتھ اس نے صحیح رائے اور بے شمار نیکیوں کے وجود سے انکار کرنا غلط سمجھا۔ حکیمانہ نیکی کی عمارت رواجی نیکی کی بنیاد پر ہی استوار کی جا سکتی

ہے۔ نیکی کی وحدت نیکیوں کی کثرت کے منافی نہیں بلکہ وہ اس میں مربوط اور ہم آہنگ ہیں۔ اس کثرت کی بنیاد اس پر نہیں کہ مختلف حالات کے تقاضوں کو مدنظر رکھتے ہوئے انسان سے مختلف اخلاقی اعمال صادر ہوتے ہیں بلکہ اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ انسانوں کے ذہنی قویٰ یا ان کی روح کی استعداد مختلف ہے۔ اسی بنا پر اس نے نیکیوں اور فضائل کو چار حصوں میں تقسیم کیا۔ اگر روح کے تینوں حصے، حیوانی، جذباتی اور عقلی اپنا اپنا وظیفۂ حیات ایک دوسرے سے تعاون کے ساتھ سرانجام دیں اور عقل باقی سب کی نگرانی کرے تو ایسی حالت سے حکمت پیدا ہوتی ہے۔ اس کے بعد دلیری کی فضیلت ہے۔ جب عقل محض جلبِ منفعت و دفع ضرر کے جبلی تقاضوں کو نظر انداز کر کے انسان کے صحیح فائدے کے پیشِ نظر یہ طے کرتی ہے کہ فلاں چیزوں سے پرہیز کرنا اور فلاں کو اختیار کرنا چاہیئے تو یہ دلیری کی فضیلت ہے۔ یہ فضیلت انسان کو نہ صرف خارجی خطرات سے بچاتی ہے بلکہ اس کو داخلی خطرات سے بھی محفوظ رکھنے کا انتظام کرتی ہے۔ اس کے بعد روح کے دو نچلے اجزا کا عقل کے تابع ہونا ضبطِ نفس کی فضیلت کا باعث ہوتا ہے۔ جب یہ تمام فضائل اپنا اپنا وظیفہ اچھی طرح ادا کریں اور انسانی روح کے تینوں اجزا میں توافق و ہم آہنگی ہو تو اس حالت میں عدالت کی فضیلت پیدا ہوتی ہے۔ یہ فضیلت افلاطون کے خیال میں انسان کی داخلی زندگی سے متعلق ہے۔ اگر جذبات و شہوات، حیوانی و سفلی تقاضے عقل کے ماتحت ہو کر اپنا اپنا کام کرتے ہیں، اگر فرد کی اندرونی زندگی میں کوئی تضاد و خلفشار نہیں اور کسی موقع پر بھی یہ خواہشات عقل کی دسترس سے باہر ہونے کی کوشش نہیں کرتیں تو اس ہم آہنگی، سکون اور امن کا نام عدالت ہے۔ اگر کسی فرد کی ایسی داخلی حالت سے دوسرے لوگوں کو اور معاشرے کو فائدہ پہنچتا ہو تو یہ اس کی اندرونی حالت کا عکس ہوگا اور یہی وہ غایت و مقصود ہے جس کیلئے افلاطون نے جمہوریہ کا ایک مثالی تصور پیش کیا۔ ایسا شخص خواہ وہ خانگی زندگی کے

دائرے میں ہو یا کسی پیشہ ورانہ حلقے میں، اپنے دوستوں کے مجمع میں یا دشمنوں کے نرغے میں، ہر حالت میں اس کا ہر فعل و قول، ہر عمل و اقدام اسی توازن و اعتدال کا نمونہ و عکس ہوگا جو اس کے داخلی باطن و قلب میں حاصل ہو چکا ہے۔ اسی توازن و اعتدال کے برقرار رکھنے پر افراد و اجتماع کی کلی بھلائی کا دارو مدار ہے اور یہ توازن و اعتدال صرف اس وقت حاصل ہوتا ہے جب انسان اپنے تمام قوائے کو ایک منضبط طریقے سے استعمال کرے، جب اس کی جبلی خواہشات ایک نظم کے ماتحت ہوں اور اس کے ذہن و قلب پر عقل و حکمت کی حکمرانی ہو۔

فلسفۂ اخلاق کی تاریخ میں کئی بار یہ نظریہ پیش کیا جاتا رہا ہے کہ انسان کی صحیح اخلاقی نشو و نما کا دارومدار اس پر نہیں کہ وہ اپنے جذبات و فطری تقاضوں کو دبائے بلکہ پوری آزادی سے ان کو اظہار کا موقع دیا جائے۔ مثلاً ایک شخص کو کسی خاص وجہ سے غصہ آگیا۔ نفسیاتی طور پر غصہ آنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس طرح اپنی عزت یا جائز حق کی حفاظت کا انتظام کرسکے۔ اگر غصہ کو ضبط کر لیا جائے اور اس کو ظاہر نہ ہونے دیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ انسان اپنے حقوق کے جائز تحفظ سے محروم ہو گیا۔ ان جبلی تقاضوں کی آزادانہ تسکین کی حمایت میں قدیم یونان میں ایک مکتبِ فکر تھا جس کو سرینیک کہا جاتا ہے جن کے مطابق لذت ایک صحیح عقیدۂ حیات ہے۔ اسی طرح جدید دور میں مغربی حکماء اخلاق نے لذتیت کا نظریہ اسی بنا پر پیش کیا۔ اگرچہ اس کے بعض حامیوں نے لذت کی کیفیت کو مدِ نظر رکھتے ہوئے "اعلیٰ" اور "ادنےٰ" کی نظری تقسیم پیش کی لیکن یہ ایک بے جوڑ سی چیز تھی کیونکہ جب لذتوں کی تسکین ہی مطمحِ نظر ہو تو پھر عملی طور پر انسان کا رجحان ہمیشہ سفلی جذبات کی طرف ہی رہتا ہے۔ تحلیلِ نفسی کے جدید نظریات نے بھی اس لذتیت اور آزادہ روی کی حمایت کی۔ ان کا خیال ہے کہ اگر انسان کو جبلی خواہشات کی تسکین سے روکا جائے تو اس سے اس کی زندگی میں کئی ایک

نفسیاتی الجھنیں پیدا ہوتی ہیں جس سے اس کا ذہنی توازن بگڑنے کا اندیشہ ہوتا ہے۔ ان نظریوں میں حقیقت کا عنصر موجود تو ہے لیکن ان کی تاویل کچھ اس طرح کی جاتی ہے جس سے اخلاقی بے راہ روی کے رجحان کی تقویت ہوتی ہے۔ افلاطون کا ضبطِ نفس کا نظریہ درحقیقت ایسے تمام نظریات کی تردید میں پیش کیا گیا ہے۔ اس کے مکالمات میں ان تمام نظریات کے حاملین نے اپنے موقف کی تائید میں دلائل وشواہد پیش کئے ہیں لیکن وہ ان کی تردید کرنے کے بعد اپنے خاص نظریے کو پیش کرتا ہے جس کی تمام تر بنیاد روح کے تین مختلف اجزائے ترکیبی پر رکھی گئی ہے۔ افلاطون کے اخلاقی نظریئے سے یہ مراد نہیں کہ لذتیت کے مقابلہ پر وہ جذبات اور خواہشات کے کچلنے کی تعلیم دیتا ہے یا کسی غیر فطری رہبانیت کی ترغیب دیتا ہے۔ اس کے نظامِ اخلاق میں بھی ان کی تسکین کا سامان موجود ہے لیکن صرف اتنا جتنا کہ روح کی پاکیزگی اور بلندی اسے برداشت کر سکے اور صرف اُسی طریقے سے جس سے اعلےٰ مقاصد کے حصول میں رکاوٹ پیدا نہ ہو سکے۔ لذتیت کے نظریئے کے مطابق جذبات کی تسکین ہی زندگی کا مقصد ومنتہا ہے، فردا کے مصالح کے پیش نظر عیش امروز سے دست بردار ہونا اس کے نزدیک دانائی نہیں نادانی ہے، نقد کو نسیہ پر قربان کرنا بدترین قسم کی دور اندیشی ہے۔ افلاطون کے خیال میں انسان چونکہ حیوانی سطح سے بلند ہے اس لئے اس کے لئے امروز کے ساتھ فردا کا خیال ناگزیر ہے، اس کی جبلی خواہشات محض خام مواد ہے جو فطرت نے عقل کے لئے مہیا کیا ہے تاکہ اعلیٰ و برتر مقاصد کے لئے انہیں استعمال کیا جا سکے۔ اس کے نظامِ حیات میں ان خواہشات کی جگہ تو ضرور ہے لیکن ان کی تسکین زندگی کا مقصد نہیں۔ انسانی تجربہ اس چیز کی شہادت دیتا ہے کہ وہی زندگی صحیح معنوں میں سکون وراحت کا سامان مہیا کرتی ہے جس میں ایک خاص قسم کا ضبط واعتدال ہو جس میں انسان کی جبلی خواہشیں

اس کے عقل و فکر کے ماتحت اپنا کام سرانجام دیتی رہیں۔ اس کو سمجھانے کے لئے اس نے ایک بڑی عمدہ مثال پیش کی ہے اور یہ حقیقت ہے کہ افلاطون دنیا کے دوسرے عظیم الشان مفکرین کی طرح تشبیہات و امثال کا بہترین استعمال کرنا جانتا ہے کیونکہ کئی ایک حقائق اتنے تجریدی نوعیت کے ہوتے ہیں۔ کہ جب تک ان کو خالص مادی شکل میں پیش نہ کیا جائے تو ان کی ماہیت سمجھنا مشکل ہو جاتا ہے۔ روح ایک قسم کی رتھ ہے جس میں کئی ایک منہ زور گھوڑے جُتے ہوئے ہیں۔ ہر گھوڑا اپنی مرضی کا مالک ہے اور جدھر وہ جانا چاہتا ہے کوئی خارجی طاقت یا دباؤ اسے اس سے روک نہیں سکتا۔ اب اس حالت میں ان گھوڑوں میں کشمکش ہوگی۔ ایک مشرق کی سمت بڑھنے کی کوشش کریگا تو دوسرا مغرب کی طرف اور آخر کار رتھ اسی طرف جائے گی جس طرف سب سے زیادہ طاقتور گھوڑا جانے کی کوشش کرے گا لیکن اس کے بعد بھی رتھ کے لئے یہ سفر کوئی خوشگوار نہ ہوگا کیونکہ دوسرے گھوڑے اس راستے پر چلنے پر رضامند نہ ہونگے اور اس لئے ہر قسم کی مزاحمت پیدا کرتے چلے جائیں گے۔ ممکن ہے کہ بعض دفعہ اس کشمکش سے رتھ ایک ہی جگہ ساکن و جامد ہو کر رہ جائے یا کبھی مشرق کی طرف تھوڑی دور چلے اور پھر واپس آکر مغرب کی طرف رُخ کرلے۔ نتیجہ آخر کار سوائے رتھ کی تباہی کے اور کوئی نہیں ہوگا۔ افلاطون کے خیال میں یہی حال اس شخص کا ہے جس کی روح کے اجزائے ترکیبی میں کوئی نظم و انضباط نہیں۔

ایک شخص کے ذہن میں اپنی منزلِ مقصود بالکل واضح ہے، اس تک پہنچنے کے مختلف راستوں کے تفصیلی نقشے اس کے پاس ہیں اور وہ غائر مطالعہ سے ان مختلف راستوں میں سے ایک بہترین راستے کو متعین کرلیتا ہے اور پھر اس کو سامنے رکھ کر وہ توکلی علی اللہ اپنی منزل کی طرف رواں دواں چلا جاتا ہے۔ جب کبھی کوئی دوراہہ پیش

ہوگا تو فوراً وہی نقشہ اس کی راہنمائی کے لئے کافی ہوگا اور بڑی آسانی سے وہ اپنی منزل تک پہنچ سکے گا۔ لیکن اگر اس کے پاس نہ تو منزل کا واضح تصور موجود ہو، نہ عقل وفہم سے اس کو متعین کرنے کی کوشش کرے بلکہ ہر لمحہ وہ وقتی رجحانات کی روشنی میں قدم اُٹھائے جائے تو ایسے شخص کے لئے کسی منزل تک پہنچنا ناممکن ہوگا۔ اب اس کا فیصلہ انسان کے اپنے اختیار میں ہے کہ وہ اس رتھ کی طرح زندگی گزارے جس میں بے لگام گھوڑے جُتے ہوئے ہیں یا اس رتھ کی طرح جس میں تمام گھوڑوں کی لگام ایک صاحب فہم وعقل نگران کار کے ہاتھ میں ہے، جس کے سامنے منزل کا غیر مبہم تصور موجود ہے اور جو راستوں کی پیچیدگیوں اور دوراہوں سے پوری طرح واقف ہے۔ افلاطون کی نگاہ میں یہ گھوڑے ہماری روح کے جذباتی اور حیوانی جبلیات ہیں جن کی لگام عقل انسانی کے ہاتھ میں ہونی ناگزیر ہے۔ اسی انضباط واہتمام سے انسان کی اخلاقی نشوونما کا امکان ہے۔

افلاطون کی نگاہ میں اخلاقی اقدار کی بحث اور خیر مطلق کے تصوّر کا تعین اس لئے ضروری ہے کہ اس کے بغیر افراد کی اصلاح ممکن نہیں لیکن چونکہ فرد کا وجود اور زندگی کا تمام تر انحصار معاشرے کے وجود پر ہے اس لئے کسی فرد کی اخلاقی اصلاح اور پھر اس حالت پر استقلال تبھی ممکن الحصول ہے جب معاشرے کی تنظیم اس خاص نصب العین کے ماتحت کی جائے۔ چنانچہ افلاطون کے اخلاقی نظریات کی مکمل شکل اس کے سیاسی نظریات کی بحث کے بغیر سامنے نہیں آسکتی۔

عام طور پر مشہور ہے کہ انسانی ارتقا کی ایک خاص منزل پر آکر انسان نے حالات کو سدھارنے کے لئے معاشرے کی تشکیل کی اور معاشرتی بہبود کی خاطر اپنی نفسیاتی خواہشات کو قربان کردیا۔ معاشرتی عہدنامے کا یہ نظریہ درحقیقت ایک غلط مفروضہ پر قائم ہے۔ یہ فرض کرلیا گیا ہے کہ انسان کی قدیم زندگی میں ایک

ایسا دور بھی تھا جب وہ معاشرے سے علیحدہ محض فرد کی حیثیت سے زندہ رہتا تھا۔ ایسی حالت کو فطری حالت کے نام سے پکارا جاتا ہے جمہوریہ کے دوسرے باب میں اس مسئلہ پر بحث کی گئی ہے اور افلاطون نے ان تمام مفروضات کے مقابلے میں یہ نقطہ نگاہ پیش کیا ہے کہ انسان بہ حیثیت انسان ایک معاشرتی حیوان ہے اور اس لئے اس کو معاشرے سے علیحدہ تصور کرنا ہی بنیادی طور پر غلط ہے۔ اگر کوئی وقت ایسا تھا جب معاشرہ وجود میں نہ آیا ہو بلکہ محض متفرق افراد ہوں تو افلاطون کے خیال میں اسوقت انسان کی موجودہ ارتقائی حالت نہیں ہو گی بلکہ قبل انسانیت کوئی حیوانی حالت ہو گی۔ جب انسان موجودہ ارتقائی حالت میں ظاہر ہوا تو فرد اور اجتماع لازم و ملزوم تھے اس لئے معاشرے سے قبل کی حالت فطری نہیں بلکہ غیر فطری ہے اور معاشرہ میں رہنا اور اپنے ذاتی اور انفرادی رجحانات یا خواہشات کو اجتماع کی خاطر کسی حد تک قربان کرنا بھی انسان کا خاصہ رہا ہے۔ کسی نہ کسی طرح انسان ان دونوں معاملات میں ایسا درمیانی راستہ تلاش کرنے میں کامیاب ہو جاتا ہے جس سے دونوں کے تقاضے بہ یک وقت پورے ہوتے رہیں۔ جمہوریہ کے باب دوم (۳۷۲) میں وہ ایسی ما قبل انسانی حالت کو جانوروں یا خنزیروں کی حالت کا نام دیتا ہے۔ عام یونانیوں کے عقائد کے مطابق ریاست انسان کی اخلاقی زندگی کا ایک ہی منتہی ہے لیکن افلاطون کی نگاہ میں سیاسی زندگی محض ایک ثانوی چیز ہے۔ اس کے نزدیک ایک فلسفی کے لئے بہترین لائحہ عمل یہی ہے کہ وہ ابدی اعیان کے مشاہدے میں مشغول رہے اور حقیقی سکون و راحت کی تلاش میں اس دنیا کے دھندوں سے الگ تھلگ رہے۔ اس زندگی کے مقابلے میں سیاست دان کی زندگی ہیچ ہے اور ان کی کدوکاوشیں بے کار۔ موجودہ نظامِ حکومت میں ایک صحیح فلسفی اور حکیم کے لئے کوئی گنجائش نہیں اس لئے وہ اس کے ماتحت زندگی گزارنے پر مجبور ہے مگر اس کا قلب اس تعلق سے

بالکل بے نیاز ہوتا ہے، اس کا جسم اس بندھن میں مبتلا ضرور ہے لیکن اس کی روح اس زمان و مکان کی حدود سے ماوراء ہوتی ہے۔

اس سلبی نقطہ نگاہ سے مقصود زندگی سے گریز نہ تھا بلکہ اس سے یونانیوں کے مروجہ عقائد کی تردید مقصود تھی جس کے مطابق انسانی زندگی کا مقصد و منتہا صرف سیاسی زندگی اور دنیاوی عرصۂ حیات کی تگ و تاز تک محدود ہے اور جس کی رُو سے انسان کی انفرادیت اور اس کی روحانی نشو و ارتقا کوئی حقیقت نہیں رہتی۔ افلاطون نے ایک بلند کردار عالم و حکیم کا تصور ایسا پیش کیا جس سے اس غلط نقطہ نگاہ کی تردید ہوسکے۔ ورنہ یوں تو افلاطون کے نزدیک اجتماعی زندگی نہ صرف فطری طور پر ناگزیر ہے بلکہ اخلاقی بقا اور ترقی کے لئے بھی ویسی ہی ضروری ہے۔ معاشرے کا سیاسی انتظام انسانی تگ و دو کا اولیں مرکز تو نہیں لیکن علم اور نیکی کا وجود ان کا بقا اور ان کی نشو و نما اس کے بغیر ناممکن ہے۔ اگر تعلیم و تربیت کا انتظام نہ ہو تو نیکی اور فضائل کا رواج آنے والی نسلوں میں محض اتفاقی ہو کر رہ جائے گا۔ انسانیت کے علمی و حکمتی ورثہ کو نئی نسل تک پہنچانے کا تسلی بخش طریقہ غائب ہو جائے گا۔ انسان کی فطرت اگرچہ بطور خود صالح ہے لیکن ماحول کے زیر اثر اور مناسب تعلیم و تعلم کی غیر موجودگی میں اس کی ان صلاحیتوں کو بروئے کار لانا ممکن نہ رہے گا بلکہ اس کا زیادہ امکان ہے کہ وہ صحیح راستے کی بجائے ایک غلط منہاج پر گامزن ہو جائیں۔ تعلیم کے مواقع صرف ریاستی انتظام کی موجودگی ہی سے حاصل ہوسکتے ہیں لیکن اگر بدقسمتی سے ریاست کا انتظام غلط ہاتھوں میں ہو تو یہ تمام مواقع ایک صحیح معاشرے کی تشکیل کی بجائے غلط قسم کے معاشرے اور اس طرح فتنہ و فساد کا موجب بن جاتے ہیں۔ جبتک ریاست کا ڈھانچہ غلط خطوط پر متشکل ہے اور معاشرتی اداروں کی بنیاد علم و حکمت کی بجائے خود غرضی و نفسانی خواہشات پر رکھی جائے اخلاقی اصلاح اور

روحانی ترقی محال ہوگی۔ ممکن ہے کہ اس ماحول کے ہوتے ہوئے چند افراد اپنی ذاتی صلاحیتوں کے باعث اپنا دامن بچا سکیں۔ اس دنیا کی کش مکش سے علیحدہ رہ کر اپنی روح کے دامن کو تر ہونے سے محفوظ رکھ سکیں۔ لیکن اس کے باوجود افلاطون کا خیال ہے کہ وہ اخلاقی حیثیت سے بلند ترین درجہ حاصل نہیں کر سکیں گے۔ بلکہ کہیں نہ کہیں ان کے ٹھوکر کھانے کا اندیشہ ضرور رہے۔ صرف اچھے معاشرے ہی میں بلند کردار افراد نشو و نما پا سکتے ہیں۔ پھر اخلاق کا معاملہ محض انفرادی دفاع ہی تو نہیں محض چند افراد کو اس گندگی اور آلودگی سے محفوظ کرنے کا تو نہیں بلکہ تمام افراد کی فلاح و بہبود کا سوال ہے اور یہ استکمالِ اخلاق، اعلاء کلمۃ الحق یعنی امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا فریضہ صرف ایک اچھے معاشرے کی تشکیل پر منحصر ہے۔ صرف ریاست ہی سے یہ تمام مقاصد حاصل کئے جا سکتے ہیں۔ یہی وہ ذریعہ ہے جس سے نیکی اور بھلائی کی قوتیں کامیاب ہو سکتی ہیں اور بدی اور شر کا سر کچلا جا سکتا ہے[1]۔ ریاست کا مناسب اور اصلی مقصد شہریوں کی اخلاقی اصلاح، نیکی اور فضیلت کی ترویج اور بدیوں کی روک تھام ہے، اسی سے لوگوں میں اطمینانِ قلب، حقیقی خوشی اور اکتساب سعادت کی قوت پیدا ہوتی ہے۔ ریاست گویا بڑے پیمانے پر ایک تعلیمی ادارہ ہے، جس میں عوام کی روحانی فلاح و بہبود، ان کی علمی و اخلاقی استعداد بڑھانے کی طرف توجہ دی جاتی ہے، یعنی افلاطون کے الفاظ میں حکومت کا مدعا فلسفہ کی ترویج اور اشاعت ہے۔

اس عظیم الشان مقصد کو سامنے رکھتے ہوئے افلاطون کے لئے اپنے زمانے کے ریاستی نظام پر تنقید کرنا کچھ مشکل نہ تھا۔ چنانچہ اپنے مکالمہ تھیٹیٹس (۱۷۳-۱۷۶) میں وہ

---

[1] مکالمۂ جمہوریہ ۴۹۰-۴۹۷ دیکھئے ترجمہ مکالمات جلد اول صفحات ۷۵۰-۷۵۸۔

ایک صحیح فلسفی و حکیم کا نقشہ پیش کرتا ہے جس کے لئے ان دنیا والوں کی دلچسپیوں میں کوئی کشش نہیں۔ لوگ اس کی سادگی اور بچوں جیسی معصومیت کو دیکھ کر اس کا مذاق اُڑاتے ہیں، اس کو طعنے دئے جاتے ہیں لیکن وہ ان طعنوں کا کوئی جواب نہ دیتا ہے اور نہ دینے کے لئے تیار رہے۔ وہ بادشاہوں کی تعریف سنتا ہے تو اسے خیال آتا ہے کہ لوگ ایک چرواہے یا گلہ بان کی مدح و ثنا میں رطب اللسان ہیں جو جانوروں سے زیادہ سے زیادہ دودھ حاصل کرنے میں کامیاب ہو جاتا ہے اگرچہ وہ ان کے چارے اور آرام و آسائش کا انتظام کرنے کا نہ صرف نااہل ہے بلکہ یہ کام کرنا اس کے مقاصد میں داخل ہی نہیں جب وہ ان لوگوں کی تعریف سنتا ہے جو دس بیس یا دو سو ایکڑ زمین کے مالک ہیں تو انہیں ان عوام کی تنگ نظری پر ہنسی آتی ہے جن کی نگاہ میں انسانیت کی وسعتیں اور اس کائناتِ ارضی کی لامحدود پہنائیوں کا کوئی تصور نہیں[۱]۔

ایک عمدہ ریاست افلاطون کی نگاہ میں فضیلت اور نیکی کا نمونہ اور مثال ہونی چاہئے اور اس کی مثالی جمہوریہ کا نقشہ درحقیقت عدالت کے عینی تصور کی تلاش تھی۔ ایک فرد کی اخلاقی زندگی میں عدل و انصاف اور ظلم و ناانصافی کا مظاہرہ کیا جاسکتا ہے لیکن ریاست ایک فرد کے مقابلے پر زیادہ پیمانے پر انہی اثباتی اور سلبی اقدار کی حامل ہوتی ہے اس لئے ان کی تلاش اور ان کی ماہیت کا صحیح مفہوم حاصل کرنے کیلئے ریاستی نظام کا ناقدانہ مطالعہ بہتر ہوگا[۲]۔ ایسی مثالی ریاست تمام فضائل اور خوبیوں کا مجموعہ ہوگی۔ لیکن یہ حالت تبھی پیدا ہو سکے گی اگر اس نظامِ حکومت میں علم و حکمت و فلسفہ کی روشنی عام ہو۔ اگر حکومت کے ہر قانون اور ہر قاعدے کی بنیاد علم صحیح و حکمت

---

[۱] دیکھئے ترجمہ مکالمات جلد دوم صفحہ ۱۴۷، ۱۴۸

[۲] مکالمہ جمہوریہ باب دوم ۳۶۸۔ دیکھئے ترجمہ مکالمات جلد اوّل صفحہ ۱۳۳۔

پر ہو تو اس سے ملک میں امن چین اور لوگوں کو سکون و سعادت نصیب ہو سکتی ہے۔
انہی وجوہات کے باعث افلاطون کا خیال ہے کہ صحیح جمہوری نظام وہی ہو گا جس کا حکمران حکیم و فلسفی ہو یا حکیم و فلسفی اس کے حکمران منتخب ہوں۔ اس میں قانون کی حکومت نہیں ہو گی بلکہ حکمت و دانائی کی راہنمائی ہو گی۔ اگر کوئی حاکم دانا ہو تو وہ قوانین و ہدایات کے بغیر بھی کام چلا سکتا ہے کیونکہ قوانین کیسے ہی اچھے کیوں نہ ہوں بےلاگ راہنمائی نہیں کر سکتے۔ حالات کے بدلنے سے ان میں تبدیلی ناگزیر ہو جاتی ہے۔ انسانی معاملات کی پیچیدگیاں اور باریکیاں کسی بشر کی عقل کے احاطہ میں نہیں آ سکتیں۔ قانون عام حالات کے مطابق بنائے جاتے ہیں وہ ہر فرد کی خصوصی حالتوں کو نہ مدِ نظر رکھتا ہے اور نہ رکھ سکتا ہے اس لئے قانون کی حکومت سے کہیں بہتر ہے کہ حکومت کی باگ ڈور حکماء و فلاسفہ کے ہاتھ میں دیدی جائے۔ چنانچہ مکالمہ جمہوریت باب پنجم (۴۷۳) میں افلاطون کہتا ہے: "جب تک فلسفی حکمران نہ ہو یا حکمرانوں کے دلوں میں حکمت اور فلسفہ کا عشق نہ ہو، اور سیاسی برتری اور حکمت ایک ہی وجود میں مل نہ جائیں، اور وہ لوگ جن کا رجحان ان دونوں میں سے کسی ایک کی طرف ہو اس بلند ترین ذمہ داری سے ہٹا نہ دیئے جائیں تب تک شہروں اور ملکوں کو بلکہ تمام انسانیت کو فتنہ و فساد، شر اور بدی سے نجات ملنی ناممکن ہے۔"
لیکن ایسے حکماء کے لئے افلاطون کی تجویز کے مطابق عام لوگوں کی طرح شادی بیاہ کر کے گھر گرہستی کا کام کرنا مناسب نہیں۔ ان کے لئے زندگی میں کسی شخص سے خونی رشتہ قائم کرنا، کسی جائداد کا وارث ہونا یا جائداد چھوڑ جانا تاکہ دوسرے

لہ مکالمہ سٹیٹسمین ۲۹۳ الخ۔ ترجمہ مکالمات جلد دوم صفحہ ۳۲۲ الخ

لہ دیکھئے ترجمہ مکالمات جلد اوّل صفحہ ۴۳۷

اس کے وارث ہوں سبھی ممنوعات میں داخل ہیں کیونکہ یہ تصور ملکیت ہی اس کے خیال میں تمام برائیوں کی جڑ ہے۔ جس طرح انفرادی طور پر روح کے تین اجزائے ترکیبی ہیں اسی طرح حکومت کے بھی تین اجزائے ترکیبی ہیں۔ حکمران، سپاہی اور عوام۔ افلاطون کے خیال میں کسی گروہ کا دوسرے گروہ کی ذمہ داریوں اور مناصب میں دخل دینا حکومتی نظام میں بے چینی اور بے اعتدالی کا موجب ہوگا۔ لیکن اس کے ساتھ ہی ساتھ اس نے اس بات کا بھی اقرار کیا ہے کہ بعض دفعہ حکماء کے بچوں میں ناخلف پیدا ہو سکتے ہیں جن کو بعد میں دوسرے طبقات میں داخل کرنا پڑے گا اور اس کے برعکس نچلے طبقات والوں کے بچے اپنی صلاحیتوں کے باعث بلند ترین مناصب کے اہل ثابت ہوں لیکن یہ صرف استثنائی حالت ہے ورنہ عموماً وہ اس ذات پات کی بندھنوں کی مطلق پابندی کا خواہاں ہے۔ اس نے اپنے مقاصد کو حاصل کرنے کے لئے تعلیم کا ایسا انتظام پیش کیا ہے جس سے بچوں کی عمدہ پرورش ہو سکے۔ ان کے نصاب تعلیم میں موسیقی اور ریاضی (خصوصاً موسیقی) کو خاص جگہ حاصل ہے۔ اس کا خیال ہے کہ موسیقی ایک ایسا ستون ہے جس پر حکومت اور معاشرہ کی تمام عمارت کی مضبوطی اور پائداری کا انحصار ہے۔ لیکن ہر وہ چیز جو اس نصاب میں داخل کی جائے گی اس کا شمول محض اخلاقی معیار کو سامنے رکھ کر کیا جائے گا۔ چنانچہ اس نے ہومر اور دیگر قدیم یونانی شعرا کے ضمنیاتی خرافات کو فنونِ لطیفہ سے خارج کر دیا ہے اور اگر ان کی تخلیقات کو شامل کرنا ہی ہے تو ان میں سے تمام بداخلاقی کی باتوں کو حذف کرنا ہوگا۔

لیکن اس مثالی جمہوریہ میں عوام کے لئے سوائے یقین کرنے اور دوسروں کے حکم پر عمل پیرا ہونے کے اور کوئی راستہ نہیں۔ افلاطون نے ان کے لئے کوئی ایسا انتظام پیش نہیں کیا جس سے وہ حکومت میں آزادی رائے اور آزادئ عمل سے

زندگی گزار سکیں کیونکہ اس کے خیال میں شاید عام لوگوں میں اخلاقی اقدار کو پہچاننے نیک و بد میں تمیز کرنے اور صحیح لائحہ عمل پر گامزن ہونے کی صلاحیت موجود نہیں۔ یہ کام اس نے چند افراد کے سپرد کیا جن کا وظیفہ حیات محض اخلاقی اقدار کا مشاہدہ و مطالعہ ہے، وہ ملک کے سربراہ ہوتے ہوئے بھی مادی اور نفسانی خواہشات سے بے نیاز ہونگے، ان کے دل میں اگر عشق کا جذبہ موجزن ہے تو صرف عین خیر اور خدا کی ذات کے لئے جس کے مسلسل مشاہدے اور دید سے وہ ہر لمحہ سیراب ہوتے رہیں گے۔ لیکن اس کے باوجود افلاطونی ریاست میں ذات پات کا قبیح تصور، عوام کے متعلق ایک پست ترین نقطۂ نگاہ اور تعلیم و تعلّم کا غیر متبدل اور لگابندھا نظام موجودہ دَور کے رجحانات کے سرتاپا خلاف ہے۔ اس میں اجتماعی فلاح و بہبود کا خیال تو رکھا گیا ہے لیکن اشخاص کی انفرادی ہستی کو قربان کیا گیا ہے۔ ایک بہترین معاشرہ کا وجود اس لئے ضروری نہیں کہ معاشرہ مقصود بالذات ہے بلکہ اس لئے کہ اس کی اعلٰے ہیئت ترکیبی سے افراد کو آزادی اور ذاتی رضامندی سے زندگی بسر کرنے کا موقع ملے۔ خیر و شر کی کش مکش یقیناً خوفناک ہے لیکن ایسے نظام زندگی کی تشکیل کرنا جس سے انسانوں کو اپنے اختیار سے اس کش مکش میں حصہ لینے کا موقع ہی نہ ملے اخلاقی طور پر انسانی ارتقاء کے لئے ایک بہترین راستہ نہیں اور یہی افلاطون کی مثالی جمہوریہ کا بدترین پہلو ہے۔

ارسطو اور اس کا فلسفۂ اخلاق

عام طور پر مشہور ہے کہ ہر آدمی ذہنی طور پر یا تو ارسطو کا پیرو ہوگا یا افلاطون کا۔ اس میں کسی قدر حقیقت بھی ہے اور کچھ مبالغہ بھی۔ بعض لوگوں میں کثرت کی طرف زیادہ رجحان ہوتا ہے اور بعض کا وحدت کی طرف، کچھ لوگ وحدت میں کثرت کا جلوہ دیکھنے کے عادی ہوتے ہیں اور بعض کثرت میں وحدت کا مشاہدہ کرتے ہیں۔ لیکن شاید یہ کہنا مبالغہ سے خالی نہ ہوگا کہ یہ دونو رجحان عام طور پر ملے جلے نظر آتے ہیں۔ یہی حالت ان دونو حکماء کی ہے۔ اگر غور سے دیکھا جائے تو ظاہری تفاوت وتباین کے باوجود ان میں اتحاد خیال وہم آہنگی پائی جاتی ہے۔ مسلمان حکماء میں فارابی نے ایک رسالہ میں ثابت کیا کہ ارسطو اور افلاطون میں باوجود اختلافات کے یکسانیت زیادہ ہے۔ جدید دور میں مغربی حکماء اسی نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ اگرچہ ارسطو نے افلاطون کے نظریۂ اعیان پر بے پناہ تنقید کی تاہم ان کے بنیادی تفکر میں کچھ زیادہ تباین و تضاد نہیں۔ شاید ہی فلسفہ کی تاریخ میں کوئی دو عظیم الشان مفکر ایسے ہوگزرے ہوں جن کے خیالات میں اتنا اشتراک ہو جتنا ارسطو اور افلاطون میں۔ ان دونوں کا نظریۂ حیات مینیت یا روحانیت پر مبنی ہے اور اسی طرح ان دونوں کا خیال ہے کہ اس مادی کائنات اور خارجی دنیا میں یہ روحانی اصول پورے طور پر کارفرما نہیں بلکہ یہ ایک ایسا پردہ ہے جس میں حقیقت مطلقہ کا مکمل مشاہدہ ممکن نہیں لیکن چونکہ ان کے حکیمانہ افکار کا نقطہ آغاز مختلف ہے اس لئے اس ابتدائی اختلاف میں اُلجھ کر ان کے حقیقی اتحاد کا معاملہ آنکھوں سے اوجھل ہو جاتا ہے۔ ارسطو افلاطون کا

وفادار شاگرد تھا جس نے اپنے استاد کے فلسفے کی تکمیل میں پورا حصہ لیا، جہاں کہیں اس کو ترمیم و ایزادی کی ضرورت محسوس ہوئی اس نے اسے پوری طرح ادا کیا، اس نے ابہامات اور نقائص کو رفع کرنے کی کوشش کی اور جو چیزیں تشریح طلب تھیں انہیں وضاحت سے پیش کیا۔ اگر ایک طرف اس پر بے پناہ تنقید کرتا ہے تو دوسری طرف وہ اس کے دامن سے وابستہ بھی ہے۔ اس کی مخالفت اُستاد سے پرخاش یا عناد کا نتیجہ نہیں بلکہ حکمت و صداقت کی محبت اور تلاش ہے[1]۔

افلاطون کی تمام تر کوشش وحدت اور عمومیت کی طرف تھی۔ اس کی خواہش تھی کہ خارجی دنیا کے ہر مظہر کی تشریح کسی بنیادی عینی وحدت کے ذریعہ اور اس کی روشنی میں کی جانی چاہیئے اور یہ متفرق اعیان سب کے سب ایک ہی وحدتِ مطلقہ، عین خیر یا عقل روحانی کے مظاہر تھے۔ اس کا نظریہ تھا کہ کلیات ہی حقیقی ہیں اور اس کے ابتدائی مکالمات میں اس تجریدی نقطہ نگاہ پر اتنا زور تھا کہ گویا اس کے نزدیک حقیقت مطلقہ اس کثرت مظاہر میں نہیں بلکہ ان سے ماوراء ہے۔ اسی وجہ سے افلاطونی عین کے متعلق عام طور پر یہی کہا جاتا ہے کہ وہ تجریدی کلیات ہیں جو کثرت کے مشترک اجزا سے حاصل کئے گئے ہیں لیکن یہ ایک ناقص تجزیہ ہے۔ افلاطون کے نظام میں جہاں کثرت میں وحدت کا رشتہ تلاش کرنے کی کوشش کی گئی ہے وہاں وحدت کو کثرت کے نقطہ نگاہ سے دیکھنے سے بھی گریز نہیں۔

ارسطو کا تمام تر رجحان تجزیہ و تفریق کی طرف رہا اور ان مختلف اجزاء کی تعریف کرنے کے بعد اس نے وحدت کی طرف توجہ کی۔ اس نے حکمت کلّی کو مختلف علوم و فنون میں تقسیم کیا اور ہر ایک کے لئے علیحدہ تشخص قائم کیا۔ اس کے نزدیک انفرادیت حقیقی ہے

---

[1] دیکھئے کیرڈ کی کتاب حکمائے یونان کے دینیاتی فکر کا ارتقا جلد اوّل صفحہ ۲۶۰-۲۶۱۔

اور کلیات تو محض جزویات کی تشریح کے لئے ہیں۔ وہ وحدت کو کثرت سے ماوراء نہیں بلکہ کثرت میں تلاش کرتا ہے۔ اگر اس فرق کو دیکھا جائے تو ارسطو اور افلاطون کے نقطۂ نگاہ کا تضاد بالکل نمایاں ہو جاتا ہے اور ارسطو کے الفاظ بظاہر اس کی تائید کرتے معلوم ہوتے ہیں لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ وہ وحدت جس کی تلاش دونوں کے پیشِ نظر ہے ارسطو کے نزدیک اسی طرح کثرت سے ماوراء بھی ہے اور اس میں پنہاں بھی جس طرح افلاطون کے نزدیک۔ یعنی ہمارا حسی تجربہ اور مشاہدہ تضاد وتباین سے خالی نہیں۔ جو کچھ ہمارے حواس کے ذریعہ ہمیں معلوم ہوتا ہے اسمیں نقائص موجود ہوتے ہیں جس کے باعث ہم محض ان کی بنا پر حقیقت مطلقہ تک نہیں پہنچ سکتے۔ حقیقت کی تلاش اور صداقت کے مشاہدے کے لئے ضروری ہے کہ ہم اس خارجی کثرت سے تجریدی کلیات حاصل کریں اور اس طرح اپنا مقصد حاصل کر سکیں اور یہی افلاطون کے نظریۂ اعیان کی تشکیل کی وجہ تھی۔

ارسطو ۳۸۴ قبل مسیح میں تھریس کے ایک شہر سٹیگیرا میں پیدا ہوا۔ اس مقام کی وجہ سے ارسطو کے فلسفے کی نوعیت سقراط اور افلاطون سے قدرے مختلف ہو گئی۔ جیسا کہ سقراط کے حالات کے سلسلے میں بیان کیا جا چکا ہے یونانی فکر دو مختلف مدارس میں منقسم ہو گیا تھا۔ اس کا پہلا مرکز آیونیا تھا جہاں کے فلاسفہ کا اوّلین رجحان علوم طبیعی کی طرف تھا۔ تھیلز، انیکسامینز اور ڈیموکریٹیز وغیرہ اسی مکتبِ فکر کے نمائندے تھے۔ دوسری طرف وہ حکماء و فلاسفہ تھے جن کے سامنے انسانی زندگی کے مسائل تھے اور جن کے فکر میں اخلاقیات وغیرہ کو زیادہ اہمیت دی جاتی تھی۔ اس میں فیثاغورث، سقراط، افلاطون شامل تھے اور ان کا مرکز ایتھنز تھا۔ ارسطو چونکہ مشرقی یونان میں پیدا ہوا اس لئے لازماً اس کے ذہن پر طبیعی فلاسفہ کا اثر زیادہ تھا اور اس کی کتابوں میں فیثاغورثی اور الیاٹی فکر کا بہت کم عنصر ملتا ہے۔ وہ ریاضیات کے مقابلہ میں علم الحیات

کی طرف زیادہ مائل تھا۔ اس کی مثال دورِ جدید کے فلسفی فکر میں بھی ملتی ہے۔ انیسویں صدی میں ڈاروِن وغیرہ کے زیرِ اثر فلسفہ کا نقطہ آغاز ہمیشہ حیاتی رہا اور بیسویں صدی میں ریاضیات کی طرف رجحان زیادہ نمایاں ہے۔ ارسطو کا والد مقدونیہ کے حکمران کا طبیب تھا اور بہت ممکن ہے کہ اگر اس کا والد زیادہ دیر زندہ رہتا تو ارسطو بھی علم طب ہی کی طرف رجوع کرتا اور شاید یہی وجہ ہو جس کے باعث شروع ہی سے وہ طبیعیات اور علم الحیات کی طرف زیادہ مائل رہا۔

اٹھارہ سال کی عمر میں وہ ایتھنز میں افلاطون کے مدرسہ میں داخل ہُوا اور یہیں سے اس کی نئی زندگی کا آغاز ہُوا۔ افلاطون کا رجحان سقراط کی طرح طبیعیات کی بجائے الہیات کی طرف تھا اور اس کے لئے کائنات کی گتھی سلجھانے کی بجائے انسانی زندگی کی انفرادی اور معاشرتی اصلاح کا سوال زیادہ اہم تھا اور اس کے مکالمات سے یہی رجحان نمایاں ہوتا ہے۔ بیس سال تک افلاطون کے ساتھ رہنے سے یہ ناممکن ہے کہ ارسطو کے خیالات میں تبدیلی نہ پیدا ہوئی ہو اور یہی وجہ ہے کہ اس کی کتابوں میں اکثر جگہ دونوں رجحانات ٹکراتے ہوئے ملتے ہیں۔ ایک طرف اس کا طبعی اور حیاتیاتی میلان ہے جو اسے افلاطونی اور فیثاغورثی ماورائیت کے خلاف صف آرا کرتا ہے۔ دوسری طرف اگرچہ اس نے اپنے اُستاد کے نظریات کے خلاف پُرزور احتجاج اور تنقید کی تاہم اس کے الفاظ سے افلاطون کی ذات سے ایک والہانہ لگاؤ اور عشق ٹپکتا پڑتا ہے۔

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اس کی تنقید کا اصلی باعث اس کی قلبی کشمکش تھی۔ ایک طرف افلاطون کی عظیم الشان شخصیت تھی جس سے وہ بے حد متاثر تھا اور دوسری طرف وہ مابعد الطبیعیاتی نظریہ تھا جو افلاطون پیش کرتا تھا اور جس کی طرف اس کی طبیعت کا میلان نہ تھا لیکن ان تمام توجیحات کے باوجود اور شدید و تلخ تنقید کے ساتھ ساتھ ارسطو کے نظامِ فکر میں افلاطونی اثرات بالکل نمایاں ہیں۔ ایک دو

مثالوں سے اس کی حقیقت واضح ہو جاتی ہے۔ جب اس کا نظامِ فکر اپنی انتہائی منزل پر پہنچتا ہے تو یکایک ارسطو ایسے صوفیانہ اور ماورائی الفاظ و محاورات استعمال کرتا ہے جن کی اس سے بالکل توقع نہیں ہوتی۔ مثلاً ارسطو کا نظریۂ روح مشرقی مکتبِ فکر کے تصورات کے مطابق ہے جس میں افلاطونی نظریۂ روح کی کوئی جھلک نہیں لیکن اس کے بعد وہ روح کی ایک بلند ترین صورت نفس کا ذکر کرتا ہے جس کے دو حصے ہیں۔ ایک انفعالی اور دوسرا فعالی آخر الذکر مادی جسم سے علیحدہ قائم رہ سکتا ہے اور اس طرح باقی و ازلی ہے۔ ارسطو کے نظریۂ روح کا یہ پہلو اختلافات تعبیر کے باعث تاریخ فلسفہ میں دلچسپ مباحث کا موضوع بنا رہا لیکن اس سے کسی کو بھی انکار نہیں کہ روح کی یہ انفعالی و فعالی تقسیم درحقیقت افلاطون کے نظریۂ روح کو بالواسطہ تسلیم کرنے کے مترادف ہے۔ جب طبعی اور حیاتیاتی طریقۂ کار سے روح کی ابدیت ثابت نہ ہوئی اور انسان کے شخصی بقا کا مسئلہ حل نہ ہوا تو ارسطو نے افلاطونی نظریۂ حیات کو سامنے رکھتے ہوئے ایک ایسی تقسیم پیش کی جس کی گنجائش اس کے نظامِ فکر میں بالکل نہ تھی۔ اگر مادہ اور صورت کا تجریدی وجود ممکن نہیں تو روح کا جسم کے بغیر قائم رہنا بھی ناممکن ہے لیکن یہ خالص مادی نظریہ تھا جس کو افلاطونی ارسطو باوجود منطقی لزوم کے قبول نہ کر سکا اور فعالی نفس کے غیر منطقی وجود کو تسلیم کرنے پر مجبور ہوا۔ دوسری مثال ارسطو کا نظریۂ خدا ہے جو اس کے نزدیک ساکن و حرکت دہندہ ہے۔ سوال یہ ہے کہ ایسا خدا جو خود ساکن و جامد ہے کائنات میں کس طرح حرکت پیدا کرنے کا باعث ہوتا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ کائنات اور خدا کا تعلق عاشق و معشوق کی طرح ہے اور اسی تعلق سے یہ کائنات حرکت پذیر نظر آتی ہے۔ ارسطو کا یہ فقرہ اس کی بنیادی اور حقیقی افلاطونیت کا واضح اور بین ثبوت ہے۔ باوجود ہر قسم کے اختلاف کے وہ صحیح طور پر افلاطون کا شاگرد ہے اور ہمیشہ اس کے نظریۂ حیات کا حامی اور

پر چار کر رہا ہے۔

چنانچہ کتاب الاخلاق (۱۰۹۶ء، ۱۱-۱۷) میں جہاں وہ افلاطون کے نظریۂ اعیان پر تنقید شروع کرتا ہے تو اس کے الفاظ اس چیز کی غمازی کرتے ہیں کہ اس کے دل میں افلاطون کے لئے بے پناہ جذبۂ عقیدت موجزن تھا۔" اب ہمیں خیر کل کے تصور کو زیر بحث لانا چاہئے۔ اس کے صحیح مفہوم کا تعین ضروری ہے اگرچہ یہ بحث بہت پیچیدہ ہے خاص طور پر اس لئے کہ نظریۂ اعیان ہمارے اپنے عزیزوں اور دوستوں کی طرف سے پیش کیا گیا ہے۔ لیکن صداقت کا تقاضا یہی ہے کہ ہر وہ چیز جو حقیقت سے بعید ہو اس کے خلاف آواز اٹھائی جائے خواہ وہ ہمارے قلب سے کتنی ہی نزدیک اور عزیز ہو کیونکہ ہم فلسفی ہیں یعنی حکمت کے متلاشی۔ اگرچہ دونوں عزیز ہیں لیکن نیکی کا تقاضا یہی ہے کہ صداقت کو دوستوں پر ترجیح دی جائے۔"

بیس سال تک اکاڈمی میں رہنے کے بعد ارسطو نے افلاطون کی وفات پر ایتھنز کو خیرباد کہا اور چند سالوں تک مختلف علاقوں میں گھومتا رہا۔ اس دوران میں اس کا بیشتر تعلق ان لوگوں سے رہا جو اکاڈمی میں اس کے ساتھ طالب علم رہے تھے۔ یہیں اس نے اپنے ایک دوست کی منہ بولی لڑکی سے شادی کی۔ اس کے مرنے کے بعد اس نے اپنے شہر کی ایک عورت کو داشتہ کے طور پر گھر پر رکھا جس کے بطن سے اس کا ایک لڑکا پیدا ہوا جس کا نام نقوماجیہ رکھا گیا اور ارسطو کی کتاب الاخلاق کا نام اسی لڑکے کے نام پر رکھا گیا۔ ارسطو نے یہ وقت علم الحیات کے تحقیقاتی کام میں بسر کیا اور زندہ اور مردہ جانوروں کے مختلف نمونے اکٹھے کئے۔

۳۴۳-۲ قبل مسیح میں فیلقوس فرمانروائے مقدونیہ نے اپنے لڑکے اسکندر کی

لہ دیکھئے ورثۂ یونان، مضمون ڈاکٹر برنٹ صفحہ ۸۶-۸۷

تعلیم و تربیت کے لئے ارسطو کو منتخب کیا لیکن تاریخ کی کوئی صحیح روایت ہم تک نہیں پہنچی کہ یہ تعلیم کیسی تھی۔ ۳۴۰ قبل مسیح میں اسکندر اپنے باپ کے نمائندے کی حیثیت میں تخت پر بیٹھا اور اس طرح یہ تعلیم و تعلم کا سلسلہ تین چار سال کے بعد ختم ہو گیا۔ اکثر مغربی مؤرخین کی رائے ہے کہ اسکندر اتنا خود سر اور خود پرست تھا کہ اس نے ارسطو سے تقریباً کچھ نہیں سیکھا۔ بعض کا کہنا ہے کہ ارسطو نے اسے سمجھایا کہ یونانی تہذیب و تمدن مشرقی تہذیب و تمدن سے کہیں زیادہ بہتر ہے اس لئے مشرقی روایات اور یونانی طریقۂ زندگی کی آمیزش کی کوشش ایک ناپسندیدہ فعل ہوگا لیکن اسکندر نے اُستاد کی اس رائے کو حقارت سے ٹھکرا دیا[1]۔ لیکن معلوم ہوتا ہے کہ ارسطو کی یہ تنگ نظری اور تعصب محض لاعلمی کا نتیجہ تھا اور سکندر کے سامنے ایک بہتر مقصد تھا جس کے حصول کے لئے اس کے پاس سوائے اس کے کوئی چارۂ کار نہ تھا کہ انسانوں کے مختلف گروہوں کو انسانیت کی ایک متحدہ لڑی میں پرو دے۔ برٹرینڈ رسل کا خیال ہے کہ ارسطو اور سکندر دو متضاد شخصیتوں کے مالک تھے اور ان میں کسی جگہ بھی اشتراک و ہم آہنگی نہیں پائی جاتی۔ وہ ایک زمانے میں ہوتے ہوئے بھی اس طرح رہے گویا وہ ہم عصر نہ تھے اور ایک کو دوسرے سے ملنے کا کبھی اتفاق نہ ہوا تھا[2]۔

---

[1] ڈبلیو، ڈی، روس۔ ارسطو صفحہ ۴-۵

[2] رسل، مغربی فلسفہ کی تاریخ، (لندن ۱۹۵۴) صفحہ ۱۸۲۔ اس سلسلے میں یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ ارسطو کی کتابوں میں جو سیاسی اور معاشرتی مسائل پر مشتمل تھیں ان تبدیلیوں کی طرف کوئی اشارہ نہیں ملتا جو سکندر کے زیر اثر یونان کی زندگی میں نظر آ رہی تھیں۔ ارسطو کے لئے شہری جمہوری نظام ہی حرفِ آخر تھا جس کو افلاطون نے پیش کیا تھا۔ ارسطو کی خاموشی کی ایک توجیہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ اس نے اس طریقے سے اسکندر کے طریقۂ کار کے خلاف احتجاج کیا ہو۔

جب فیلقوس کا انتقال ۳۳۵-۳۳۴ قبل مسیح میں ہوا تو ارسطو افلاطون کی وفات کے تیرہ سال بعد ایتھنز آپہنچا اور یہیں سے اس کا تخلیقی دور شروع ہوتا ہے۔ شہر کے شمال مشرقی حصے میں اس نے ایک جگہ کرایہ پر لی۔ چونکہ وہ ایتھنز کا باشندہ نہیں تھا اس لئے وہ قانون کے مطابق کوئی جگہ خریدنے کا مجاز نہ تھا۔ اسی کرائے کی جگہ پر اس نے اپنا مدرسہ لیسیم (Lyceum) قائم کیا۔ چونکہ اس کے لیکچر دینے کی جگہ مسقف برساتی تھی جسے عربی میں رواق کہتے ہیں اس لئے ارسطو کے پیروؤں کا نام رواقیین مشہور ہوا[1]۔ پورے بارہ سال تک ارسطو اپنے مدرسے کے کام میں منہمک رہا۔ افلاطون کی اکاڈمی اور ارسطو کے لیسیم کا نمایاں فرق یہی معلوم ہوتا ہے کہ اول الذکر کی توجہ زیادہ تر ریاضیات کی طرف تھی اور آخر الذکر میں زیادہ کام تاریخ اور علم الحیات تک محدود رہا۔

ارسطو کا طریقہ تھا کہ صبح کے وقت وہ چند منتخب شاگردوں کے ساتھ فلسفہ اور دیگر مشکل مسائل پر بحث کیا کرتا اور پچھلے پہر یا شام کو وہ حاضرین کے سامنے تقریر کرتا۔ اس سے یہ روایت مشہور ہوئی کہ ارسطو کی تعلیم کے دو جزو تھے، ایک عام لوگوں کیلئے اور ایک خفیہ جس کا علم صرف منتخب آدمیوں کو تھا۔ خدا بہتر جانتا ہے کہ ظاہر و باطن کی یہ تمیز جو بعد میں صوفیا نے پیدا کی ارسطو کے معاملہ میں کہاں تک صحیح ہو سکتی ہے۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یہ تقسیم درحقیقت علم کی بنا پر نہ تھی بلکہ مخاطبین کی وجہ سے تھی۔ جہاں تک ادق مضامین کا تعلق ہے مثلاً الٰہیات، منطق وغیرہ تو اس کے لئے لازماً چیدہ اور راسخ فی العلم لوگوں کی ضرورت ہوتی ہے۔ جب مخاطب عوام ہوں تو ان کے سامنے ادق مضامین پر تقریر کرنا تحصیلِ حاصل ہوگا اور

---

[1] عام طور پر یہ مشہور ہے کہ ارسطو چل پھر کر لیکچر دیا کرتا تھا لیکن جدید تحقیقات نے لفظ "پیری پٹاٹک" کی یہ تعبیر غلط قرار دی ہے۔ دیکھئے ایلین کی کتاب "فلسفۂ ارسطو" صفحہ ۶

اسی لئے ارسطو کے مدرسہ میں یہ تقسیم عمل میں آئی ہوگی۔ اس مدرسے میں ارسطو نے ایک کتب خانہ بھی قائم کیا جس میں کتابوں اور نقشوں کے علاوہ علم الحیات کے متعلق کئی ایک نمونے بھی موجود تھے۔ اس مدرسے کا قاعدہ یہ تھا کہ ہر ممبر دس دن تک مدرسے کی صدارت کا کام سرانجام دیتا، سب اکٹھے کھانا کھاتے اور مہینے میں ایک دفعہ کسی خاص موضوع پر ایک عام مباحثہ ہوتا۔ ارسطو کی تمام کتابیں جو اس وقت موجود ہیں اسی مدرسے میں تقاریر کی یادداشتوں پر مشتمل ہیں۔

۳۲۳ قبل مسیح میں اسکندر کی وفات سے سیاسی حالات بگڑ گئے اور ایتھنز میں مقدونیہ کے خلاف بغاوت ہوگئی۔ چونکہ ارسطو کا تعلق واضح طور پر مقدونیہ سے تھا، اس لئے اس کی زندگی خطرے میں تھی۔ اس کے خلاف بداخلاقی کا الزام لگایا گیا اور ممکن تھا کہ سقراط کی طرح اسے بھی موت کی سزا دی جاتی۔ لیکن سقراط اور ارسطو میں آسمان اور زمین کا فرق تھا۔ جہاں سقراط کی تمام زندگی ایک بلند و بالا مقصد کے لئے بسر ہوئی جس کی خاطر اس نے اپنی ذاتی آسائش کا کبھی خیال نہ کیا، اس کے برعکس ارسطو کی زندگی ایک عام فلسفی کی زندگی تھی جس میں عقل و ہوش کی تو پوری بلندیاں موجود تھیں لیکن جس میں جذبات و وجدان کا کوئی دخل نہ تھا۔ یہی قلبی لگاؤ کی کمی تھی جس نے ارسطو کو آنے والی موت کے ڈر سے ایتھنز سے بھاگ جانے پر مجبور کیا اگرچہ وہ اس سے اگلے سال طبعی موت کا شکار ہوگیا۔ یہی ایک واقعہ سقراط اور افلاطون کو ارسطو سے متمیز کرنے کے لئے کافی ہے۔ برٹرینڈ رسل نے اس فرق کو خوب واضح کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ افلاطون ایک پیغمبر و ملہم تھا اور ارسطو محض پیشہ ور استاذ فلسفہ[1] اور یہی فرق ان کے فلسفہ و اخلاق میں ہر جگہ نمایاں ہے۔

---

[1] رسل، مغربی فلسفہ کی تاریخ، صفحہ ۱۸۴۔

فلسفہ و الٰہیات سے عام طور پر ایک ایسا مضمون مراد ہوتا ہے جس میں تجریدی اور غیر مرئی تصورات سے بحث ہوتی ہے جن تک انسانی حواس اور تجربہ کی رسائی نہیں ہوتی۔ اس کے برعکس علوم طبیعی سے مراد وہ علوم ہیں جو محسوسات اور تجربات سے متعلق امور کو زیر بحث لاتے ہیں۔ اگر اس تقسیم اور تعریف کو تسلیم کیا جائے تو ارسطو کا شمار فلاسفہ کی بجائے علمائے طبیعیات کے زمرہ میں ہونا چاہیے۔ افلاطون کا نظریۂ اعیان حقیقی معنوں میں علم الٰہیات کا مسئلہ تھا چونکہ اعیان اپنی حد و تعریف کی رُو سے حس اور تجربے سے ماوراء ہیں۔ جب ارسطو نے اس نظریہ پر اس نقطہ نگاہ سے تنقید کی کہ اعیان چونکہ ہمارے تجربے سے ماوراء ہیں اس لئے غیر حقیقی اور فلسفہ کا موضوع نہیں تو ارسطو کے سامنے الٰہیات اور طبیعیات کی یہی تقسیم تھی جس کا اوپر ذکر کیا جا چکا ہے۔ افلاطون نے علم کے متعلق یہ نظریہ پیش کیا کہ انسان پیدائش سے قبل اپنی غیر جسمانی حالت میں اعیانِ مجرّدہ کا تجربہ کرتا ہے اور پیدائش کے بعد اس عالمِ امثال و اعیان کا کچھ دھندلا سا علم اس کے حافظہ میں محفوظ رہتا ہے۔ یہ علم غیر حسّی اور ماورائے تجربہ ہوتا ہے۔ ارسطو نے افلاطون کے اس نظریئے کی تردید کر کے گویا غیر حسّی ماخذ علم کے وجود سے انکار کر دیا۔ اس کے نزدیک تمام علم کا دارومدار محض انسانی حواس اور تجربہ پر ہے۔ ارسطو کے فلسفہ کے چند مشہور تصورات مثلاً صورت، مادہ، وجود، روح، چار علتیں، جوہر، قوت اور فعل وغیرہ سبھی اس حسّی اور خارجی دنیا کی تشریح کے لئے پیش کئے گئے۔ افلاطون کے اعیان و امثال اس کی نگاہ میں ایک ایسی دنیا سے تعلق رکھتے تھے جو حس اور تجربہ کے دائرے سے ماوراء تھی اور اسی لئے ان کا وجود تسلیم کرنا ارسطو کے لئے ممکن نہ تھا۔ اس کے خیال میں فلسفہ کا پہلا کام ہی یہ ہونا چاہیئے کہ وہ اس خارجی اور تغیر پذیر دنیا کی تشریح کر سکے۔ اس کے سامنے دو مختلف مسائل میں ربط و ہم آہنگی پیدا کرنے کا مسئلہ تھا یعنی ایک طرف تو تغیر اور تبدیلی کا وجود تھا اور دوسری طرف مدرکیت اور معقولیت کا امکان تھا۔ ارسطو سے پہلے دو قسم

کے نظامِ فکر موجود تھے۔ ایک گروہ نے اپنی تمام تر توجہ عالمِ طبعی کی تغیر پذیر حقیقت کی طرف مرکوز کردی لیکن وہ اس دنیا کے تغیرات کو علّت و معلول کی کسی مناسب توجیہ سے سلجھا نہ سکے۔ دوسری طرف وہ گروہ تھا جس نے معقولیت اور مدرکیت کے تجریدی تصورات پر توجہ کی اور اس طرح خارجی دنیا کے واقعات سے بے تعلق ہو گئے۔ ان بظاہر دو متضاد رجحانات میں یکسانیت پیدا کرنے کیلئے ارسطو نے تمام تغیر میں دو بنیادی اصولوں کو تسلیم کیا یعنی مادہ اور صورت جہاں مختلف اشیاء کی ماہیت کا انحصار صورت پر ہے وہاں یہی صورت اس کے مدرک ہونے میں بھی ممد و معاون ہوتی ہے کسی چیز کی ماہیت درحقیقت کا انحصار اس کی صورت پر ہے اور اسی کی بنا پر اس سے خصوصی افعال سرزد ہوتے ہیں لیکن اگر کسی چیز کو ہم مکمل طور پر سمجھنا چاہیں تو صورت کے علاوہ تغیر کی طرف توجہ کرنا بھی ضروری ہے۔ ایک سبز پتہ محض سبز ہی نہیں اسمیں سُرخ ہونے کی اہلیت و قوت بھی موجود ہے۔ اسی طرح آکسیجن گیس کا ایک جزو محض آکسیجن کی شکل و صورت نہیں رکھتا بلکہ اسمیں یہ خاصیت بھی شامل ہے کہ وہ ہائیڈروجن کے دو اجزا سے مل کر پانی میں تبدیل بھی ہو سکتا ہے اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ خارجی کائنات کی ہر شے صورت کی بنا پر اپنی خصوصی ماہیت کے علاوہ اپنے مادے کے لحاظ سے پہلی ماہیت سے مختلف شکل اختیار کر سکتی ہے۔ مادہ اشیاء میں تغیر و تبدیلی کا اصول ہے، مختلف صورتیں اس پر وارد ہوتی رہتی ہیں۔ تغیر درحقیقت کسی چیز کی بالقوہ ماہیت کا فعلی شکل میں آنے ہی کا نام ہے۔

روح

روح ارسطو کے نزدیک وہ چیز ہے جو جاندار اشیاء کو دوسرے سے جدا کرتی ہے۔ زندگی درحقیقت خود حرکت کرنے کا نام ہے جس سے اس میں تبدیلی اور ارتقا پیدا ہوتا رہتا ہے۔ لیکن حرکت کے لئے جیسا کہ اس سے پہلے ذکر ہو چکا ہے دو اجزا کی ضرورت ہے وہ جزو جو کسی دوسرے کو حرکت میں لائے اور وہ جزو جو خود حرکت میں آئے یعنی صورت اور مادہ۔ اگر کوئی شے خود بخود حرکت پذیر ہو تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ اس میں یہ دونوں اجزا

صورت اور مادہ موجود ہیں۔ جاندار اشیاء کی حالت میں مادہ کی شکل جسم ہے اور صورت کی روح جو حرکت کی علت ہے اور جو جسم سے علیحدہ اور آزاد وجود رکھتی ہے۔ چونکہ عام طور پر صورت سے مراد علل فاعلی اور غائی ہے اس لئے روح بھی جسم کے لئے بطور غایت و مقصد ہے اور اسی لئے ارسطو نے روح کے لئے قوت (entelechy) کی اصطلاح استعمال کی۔ قوت کے دو مفہوم ہیں ایک فعل کی طاقت اور دوسرے خود فعل۔ جب ارسطو روح کے لئے یہ اصطلاح استعمال کرتا ہے تو اس سے اس کی مراد اس کی قوتِ عمل و فعل ہے۔

زندگی مختلف شکلوں میں ارتقا پذیر ہوتی ہوئی آخر کار انسان کی شکل میں ظاہر ہوتی ہے اور ارسطو کے نزدیک یہ عمل ارتقاء کی آخری شکل ہے۔ جسم کے اعتبار سے وہ دیگر حیوانات میں شامل ہے لیکن اس کے باوجود اس کے جسم کی ساخت میں چند ایسی خصوصیات پائی جاتی ہیں جن کی بنا پر انسان محض اپنے جسم کے لحاظ سے بھی دوسرے حیوانات سے متمیز اور ممتاز نظر آتا ہے۔ ارسطو کا خیال ہے کہ دائیں اور بائیں اطراف کی تمیز بھی پورے طور پر صرف انسان کو حاصل ہے۔ جسمانی طور پر وہ مکمل ترین اور بہترین حیوان ہے اور چونکہ ہر چھوٹی مخلوق اپنے سے بہتر کے لئے پیدا ہوئی اس لئے سب مخلوق انسان کے لئے بنائی گئی ہے۔

لیکن یہ تکمیل و شرف درحقیقت جسم کے باعث نہیں بلکہ روح کی وجہ سے ہے۔ اس کی جسمانی خوبی کا حقیقی باعث بھی یہی ہے کہ وہ ایک بلند ترین روح کا قالب اور ذریعۂ عمل ہے۔ دوسرے حیوانوں میں محض قوتِ تغذیہ اور قوتِ حواس موجود ہے لیکن انسان میں ان دونوں قوتوں کے علاوہ قوتِ تعقل بھی پائی جاتی ہے۔ نفس یا عقل انسان کی خصوصی صفت ہے۔

روح اور جسم دو مختلف جوہر نہیں بلکہ ایک ہی جوہر کے دو متمیز مگر ناقابلِ علیحدگی

اجزا ہیں۔ ایک حیثیت سے جسم اور روح قابلِ علٰحدگی ہیں کیونکہ وہ مادہ جو کسی روح کے ساتھ مل کر ایک زندہ چیز کی شکل اختیار کرتا ہے اس اتحاد سے پہلے موجود تھا اور بعد میں بھی قائم رہے گا۔ صورت اور مادے کی علٰحدگی ممکن نہیں لیکن ایک خاص صورت کسی خاص مادے سے علٰحدہ رہ سکتی ہے۔ ہر صورت کے لیئے ایک قسم کے مناسب مادے کی ضرورت ہے اور اس خاص مادے کے علاوہ کسی جگہ میں صورت پذیر نہیں ہو سکتی گہ انسانی جسم روح کا اوزار ہے اور اسی کے ذریعے روح اپنا وظیفۂ حیات ادا کر سکتی ہے کیسی اور جسم میں جس کی ہیئت انسانی جسم کی سی نہ ہو یہ روح اپنا کام سرانجام نہیں دے سکتی۔ قدرت نے اپنی کمال حکمت سے ہر انسان کو اس کی روح کے تقاضوں کے مطابق جسم دیا ہے۔ قدیم فلاسفۂ طبیعیین روح کو مادے کی وساطت سے سمجھنے کی کوشش کرتے تھے لیکن ارسطو نے اس ترتیب کو بدل ڈالا۔ اس کے نزدیک روح ایک اعلیٰ و برتر حقیقت ہے جس کا مدعا و مقصد اس کی ذات کے اندر مضمر ہے، اس کی ماہیت کو سمجھنے کے لیے جسم کا سہارا لینا ایک غلط طریقہ کار ہوگا، کیونکہ جسم تو روح کا ایک آلہ ہے۔ انکساغورس کا کہنا تھا کہ انسان سب سے زیادہ معقول اور عقلیت پسند حیوان ہے چونکہ اس کو قدرت کی طرف سے ہاتھ ودیعت کئے گئے ہیں۔ لیکن ارسطو کے نزدیک یہ دلیل بالکل غلط ہے۔ اس کے خیال میں انسان کی عقلیت ہاتھوں کے وجود پر منحصر نہیں بلکہ اس کے ہاتھ اس کی فطری عقلیت کے لئے آلات کے طور پر اسے حاصل ہوئے ہیں کیونکہ اوزار کام کی نوعیت کے مطابق ہونے چاہئیں نہ کہ کام اوزاروں کے مطابق ۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ نتائج کے لحاظ سے اوزار کی ماہیت اور خصوصی شکل و صورت کی اہمیت سے انکار نہیں کیا جا سکتا تاہم مختلف اوزاروں میں سے کسی ایک کے انتخاب کا انحصار غایت و مدعا پر ہی منحصر ہے۔ اس نظریے کی بنا پر ارسطو کے نزدیک تناسخ کا کوئی امکان نہیں۔ انسانی روح کا کسی

حیوان کے جسم میں داخل ہونا بالکل مضحکہ خیز بات ہوگی کیونکہ انسانی روح کے لئے اپنے صحیح مقاصد کے پیش نظر صرف انسانی جسم ہی مناسب اور سزاوار ہے، کوئی حیوانی جسم اس کے لئے سازگار نہیں۔

جسم اور روح کا ربط ارسطو کے نزدیک ناقابلِ تنسیخ ہے اور اس لئے موت کے بعد روح کی بقا کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا۔ جسم کے تباہ ہونے کے ساتھ روح کا وجود کالعدم ہو جاتا ہے۔ لیکن یہاں ارسطو کی منطق پر افلاطونی فلسفۂ حیات کا اثر اتنا نمایاں نظر آتا ہے کہ اس نے حیات بعد الموت کے تصوّر کو اپنے نظام فلسفہ میں جگہ دینے کے لئے روح یا تعقل کے دو حصّے قرار دئے۔ ایک عقل فعال اور ایک عقل انفعالی عقل انفعالی سے مراد انسان کی وہ روح ہے جو جسم سے وابستہ ہے، جسم کے پیدا ہونے کے ساتھ پیدا ہوتی اور اس کے فنا ہونے پر فنا ہوتی ہے۔ لیکن عقل فعال اپنے محسوسات و مدرکات کی خالق ہے اسی طرح جس طرح روشنی ان رنگوں کو پیدا کرتی ہے جن کو ہم اس کی مدد سے دیکھتے ہیں۔ یہ عقل فعال ارسطو کے الفاظ میں مادہ سے علٰحدہ اپنا وجود رکھتی ہے، وہ مادہ کے ساتھ مل کر رہتے ہوئے بھی اس سے کم آمیز ہے، اس کی خصوصی صفت قوتِ عمل ہے، وہ مادے سے علٰحدہ رہ کر ہی اپنا صحیح مقصد حاصل کر پاتی ہے۔ یہی ہمیشہ رہنے والی، ناقابلِ فنا اور ازلی و ابدی ہے۔

ارسطو کی اس پیش کردہ تقسیم کے متعلق ارسطو کے قدیم شارحین میں کافی اختلاف رہا ہے۔ اسکندر افرودیسی کا خیال تھا کہ عقل فعال ہی خدا ہے اور سب انسانوں میں مشترک طور پر پائی جاتی ہے۔ اس تعبیر کے لئے ارسطو کے ہاں گنجائش تو موجود تھی لیکن اس کے باوجود ارسطو کے چند بنیادی تصورات کے خلاف ہونے کی وجہ سے اکثر لوگوں کے دلوں میں اس تعبیر کے متعلق شکوک و شبہات موجود ہیں

اور تاحال اس کا صحیح فیصلہ نہ ہو سکا۔ لیکن عقل فعال کو تسلیم کرنے سے ارسطو کے ہاں حیات بعد الموت کا امکان نظر آنے لگا اگر اس میں وہ شدّت موجود نہ تھی جو افلاطون کے ہاں پائی جاتی ہے۔

ارسطو نے اپنے فکر کی ابتدائی زندگی میں بہت حد تک افلاطون کے خیالات کی پیروی کی۔ وہ نہ صرف روح کی بقا کا مقر تھا بلکہ اس نے افلاطون کے اس خیال سے بھی اتفاق کیا کہ یہ روح انسان کی پیدائش سے پہلے کسی عالم بالا میں موجود تھی۔ لیکن بعد میں ان تصورات سے رجوع کر لیا۔ اس کا خیال تھا کہ جسم اور روح بنیادی طور پر ایک ہیں، اور روح کے لئے بدن کا ہونا ناگزیر ہے جس کے بغیر وہ اپنا کام نہیں کر سکتی، تو اس کے بعد اس کے خیال میں موت کے بعد روح کا کسی عالم بالا میں جا کر زندگی گزارنا دلچسپ افسانے سے زیادہ نہ تھا۔ اس نے پیدائش سے پہلے اور موت کے بعد روح کے آزاد اور مستقل وجود سے مطلق انکار کر دیا۔ چونکہ روح کا وجود اور فعل مکمل طور پر جسم پر منحصر ہیں اس لئے وہ جسم کے ساتھ ہی پیدا ہوتی اور مرتی ہے۔ صرف غیر مادی نفس ہی جسم کی مادی قیود سے بالا رہ سکتا ہے اور وہ عقل فعال ہے لیکن یہ عقل فعال کلی اور عمومی ہے انفرادی نہیں اور اس کی بنا پر کسی انسان کی انفرادی شخصیت کا انحصار نہیں ہو سکتا۔ شخصی اور انفرادی اعمال کا تعلق عقل فعال سے نہیں بلکہ روح کے دوسرے حصّوں سے ہے جو بدن کی موت سے فنا ہو جاتے ہیں۔

اگر عقل فعال جسم سے متمیز اور علیحدہ ہے تو لازماً محبت و نفرت، حافظہ و عقل وغیرہ صفات سے وہ عاری قرار دی جائے گی، اس میں نہ خوشی و رنج کا احساس ہو گا نہ ارادے اور خواہش کا۔ اگر یہ عقل فعال جو انسان کی انفرادی اور شخصی زندگی کے ساتھ کوئی گہرا ربط نہیں رکھتی اور نہ اس کی تعمیر میں کوئی حصّہ لیتی ہے چونکہ وہ خارج سے اسمیں داخل ہوتی ہے اور اس کی زندگی سے بلا تعلق رہ کر کچھ عرصے کے بعد جسم سے علیٰحدہ

ہو جاتی ہے۔ تو اس حالت میں شخصی بقا کا تصور ممکن نہیں۔ جو چیز باقی رہتی ہے یعنی عقل فعال اسے ہم کسی فرد کی بقا نہیں کہہ سکتے کیونکہ وہ انفرادی اور شخصی نہیں بلکہ کلی اور عمومی ہے۔ انسان کی زندگی میں عقل انفعالی اور عقل فعال میں کوئی ہم آہنگی نہیں اور نہ کوئی ربط ہے، ایک خاص مقصد کو حاصل کرنے کے لئے ارسطو نے اسے اپنے نظام فکر میں داخل کر لیا۔

ارسطو کا فلسفۂ مذہب

سقراط نے کائنات کی تشریح کے لئے طبیعیاتی طریقۂ کار کو ترک کر کے غائتی راستہ اختیار کیا تھا۔ اس کا خیال تھا کہ انسانی زندگی کے مسائل کے صحیح حل کے لئے طبیعیاتی راستہ زیادہ کارآمد نہیں۔ افلاطون کا نظریۂ حیات بھی اسی اصول کی پیروی میں قائم ہوا تھا لیکن ارسطو نے اپنے نظام فکر کی بنیاد غائتی طریقہ کار کی بجائے طبیعی طریقے پر رکھی اور اس طرح اس کے نزدیک مذہب اور دین کی حیثیت انسانی زندگی میں محض ثانوی اور غیر ضروری سی ہو کر رہ گئی۔ اس لئے کائنات کی توجیہ کرتے ہوئے کبھی کبھار اس طرف بھی اشارہ کیا کہ یہ سب خدا کی حکمت و دانائی کا نتیجہ ہے لیکن چونکہ اس سے کائنات کی علمی تشریح نہیں ہوتی اس نے اس نے انفرادی اور جزوی واقعات کی تشریح کرنے کے لئے کبھی افلاطون کی طرح حکمت ازلی کی طرف اشارہ نہیں کیا۔ سقراط اور افلاطون دونوں کے ہاں خدا کی مصلحت اور حکمت کی وسیع کارفرمائیاں نظر آتی ہیں۔ وہ ہر جگہ اور ہر موقع پر معمولی سے معمولی واقعہ میں ایک مقصد اور غایت کو پنہاں دیکھتے ہیں، ان کی نگاہ میں سورج اور چاند، زمین و آسمان، انسان و حیوان سبھی بلا استثنا اس قادر مطلق کی وسیع نظری رحمت، عدل، خیر و خوبی کے مظاہر ہیں لیکن ارسطو کے ہاں یہ کائنات محض طبعی قوانین کی اندھی پابندی پر مجبور ہے، وہ مسلسل اپنے طبعی مشاغل میں منہمک ہے جس میں کسی حکمت و مشیئت کا وجود نہیں اور

اگر ہو بھی تو وہ انسان کے احاطۂ علم سے باہر ہے اور صحیح سائنٹیفک طریقۂ کار کے لحاظ سے محض غیر ضروری۔

ارسطو نے خدا کے وجود کو ثابت کرنے کے لئے حرکت کے اصول سے مدد لی۔ اس کائنات میں اس کے نزدیک تین مختلف چیزیں ہیں۔ پہلا وہ جزو جو حرکت کرتا ہے لیکن دوسروں میں حرکت پیدا کرنے کا موجب نہیں ہوتا یعنی مادہ۔ دوسرا وہ جزو جو خود بھی حرکت میں ہے اور دوسروں میں حرکت پیدا کرنے کا باعث بھی ہوتا ہے یعنی خارجی فطرت۔ تیسرا وہ جزو جو دوسروں کو حرکت میں لائے لیکن خود حرکت سے بالا ہو یعنی خدا۔ وجود درجہ بدرجہ بے جان مادے سے ترقی کرتا ہوا آخرکار خدا تک پہنچتا ہے۔ یہ خدا واحد بھی ہے اور ازلی بھی، اس میں کسی قسم کی تبدیلی کا امکان نہیں۔ ایک مکمل اور اکمل ترین وجود جیسا کہ خدائے تعالےٰ کا ہے اس میں کسی قسم کی کمی کا پایا جانا محالات میں سے ہے اور تبدیلی اور حرکت کا ہونا اسی کمی کی طرف دلالت کرتا ہے۔ اس بنا پر ارسطو کے نزدیک خدا کا وجود ہر قسم کی حرکت اور تبدیلی سے ماوراء ہے۔ قوانینِ فطرت کی یکسانیت اسی کے باعث ہے۔ چونکہ وہ مادی اجزا سے پاک ہے اس لئے اسے فنا نہیں، اس کی ہر چیز بالفعل ہے، بالقوہ کی اس میں گنجائش نہیں، وہ مکان و زمان، قیود و حدود سب سے بالا ہے، وہ حقیقت مطلقہ اور قوتِ خالصہ ہے۔ اس کی ذات کے لئے ایک ہی کام ہے اور وہ ہے مسلسل ان تھک تفکر و مشاہدہ۔ عام طور پر فکر و مشاہدہ کے لئے دو چیزوں کا ہونا ضروری ہے، مشاہدہ کرنے والا اور مشاہدہ کی جانے والی چیز۔ معروض و موضوع کی دوئی ہر انسانی فکر کیلئے لازم ہے لیکن خدا کے معاملہ میں دوئی کا وجود ممکن نہیں۔ چونکہ وہ تمام اشیاء اور تمام کائنات کا مقصد اعلیٰ اور آخر ہے اس لئے کوئی چیز اس کے معاملہ میں اس سے علٰحدہ تصور میں نہیں آسکتی۔ اس لئے خدا کے فکر کا تمام تر مرکز

اس کی اپنی ذات اقدس و بالا ہی ہے۔ چنانچہ ارسطو کے الفاظ میں خدا تفکر فکر ہے، اس کے ہاں موضوع اور معروض ایک ہی ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ کیا ارسطو کا خدا فکر و شعور کے علاوہ ارادہ و عمل سے بھی آراستہ ہے یا نہیں۔ ارسطو کا خیال ہے کہ ارادے اور عمل کا اس کے ہاں کوئی گزر نہیں کیونکہ اس کے نزدیک ارادہ اور عمل دونو صفات خدا کی ذات سے بعید ہیں۔ عمل اور ارادے کی ضرورت اس وقت ہوتی ہے جب کسی چیز کی کمی محسوس ہو اور خدا کی ذات میں یہ نقص نہیں۔ لیکن اس کے باوجود عمل اور ارادے کی کمی سے خدا کی ذات اور انفرادیت میں کمی ضرور پیدا ہوتی ہے، وہ محض ایک مجرد اصول کی حیثیت سے قائم تو رہتا ہے لیکن ایک ذات و شخصیت کے لحاظ سے ایسا خدا خدا نہیں کہلا سکتا۔ ایسا خدا محض وحدت وجودی اور غیر شخصی اصول تو ہو سکتا ہے مذہبی حیثیت میں اسے خدا کہنا بالکل الفاظ کا غلط استعمال ہوگا۔

سقراط اور افلاطون کے ہاں خدا کا تصور بالکل شخصی تھا اور اسی بنا پر ان کے نظام فکر میں دین و مذہب کے لئے کافی گنجائش تھی لیکن ارسطو کا تصور خدا چونکہ شخصی نہیں اس لئے اس کی بنا پر کسی مذہبی فکر کی تعمیر بہت مشکل ہے۔ ارسطو کے ہاں ہمیں خدا کی حکمت و مصلحت و دانائی کے ارشارات ضرور ملتے ہیں، اس کا خیال ہے کہ کائنات کی ترتیب و ہم آہنگی اور طبعی قوانین کی یکسانیت اس بات کی طرف دلالت کرتی ہے کہ خدا حکمت و دانائی کا مجسمہ ہے، وہ انسانوں کی بھلائی اور بہبودی کا خاص خیال رکھتا ہے اور خاص طور پر ان پر اس کی نگاہِ کرم رہتی ہے جو اپنی زندگی عقل و بصیرت کی روشنی میں بسر کرتے ہیں۔[۱] لیکن اس کے باوجود اس کا خیال ہے کہ یہ خدائی حکمت اور قوانینِ فطرت ایک ہی حقیقت کے دو مختلف نام ہیں۔ اس طرح ارسطو

---

[۱] ارسطو کی کتاب الاخلاق حصہ ۱۰ باب ۸، ۱۱۷۹ ۲۲–۳۰

کے نظامِ فکر میں حیات بعد الموت کا تصوّر اور خدائی مشیت کا انسانی زندگی میں بلاواسطہ اثر انداز ہونا دونوں ختم ہو گئے۔ خدا اس دنیا سے ماوراء اور بے تعلق اپنے ازلی تفکر میں گم ہے، وہ انسان کے لئے قابلِ تحریم و عظمت ہے اور وہی تمام مقاصد و عزائم کی منزل آخریں۔ اسی سے محبت کرنا اور اس کی صفات کا علم حاصل کرنا انسانیت کا بلند ترین مقصد ہونا چاہئے۔ لیکن کیا اس محبت کے جواب میں خدا بھی انسانوں سے محبت کرتا ہے؟ ارسطو کے نزدیک (کتاب الاخلاق حصہ ۸ باب ۷، ۵۸ اا ب) انسانوں کے درمیان تو دوستی ہو سکتی ہے لیکن انسان اور خدا کے درمیان یہ دوستی ممکن نہیں کیونکہ خدا انسانوں سے بہت دور، وراء الوراء ہے۔ کائنات ویسے ہی ازلی ہے جیسے خدا اور اس کی تخلیق اس کے ہاتھوں نہیں ہوئی کیونکہ اس کے ساتھ اگر کوئی کام منسوب کیا جاسکتا ہے تو وہ محض تفکر ہے، تخلیق اور ارادہ اور عمل کا اس کے پاس کوئی گزر نہیں۔

ان حالات میں ارسطو کے لئے دین اور مذہب کی انسانی زندگی میں کوئی اہمیت حاصل نہ تھی۔ اس کے نزدیک عوام کے لئے مروجہ مذہب کی ضرورت تو تھی، کیونکہ اس کے بغیر ان کی اخلاقی اور سیاسی زندگی صحیح نہج پر نہیں چل سکتی لیکن جس طرح افلاطون اور اس سے پہلے سقراط نے کوشش کی تھی کہ مروجہ دینی عقائد و اعمال میں اصلاح ہو سکے ویسی کوشش ارسطو کے ہاں بالکل نظر نہیں آتی۔ اس کا خیال تھا کہ جس طرح مادی دنیا اپنے ایک میکانکی اصول کے مطابق ایک لگے بندھے راستے پر گامزن ہے اسی طرح انسان بھی چند اصولوں کے مطابق اس میں پیدا ہوا، ارتقا پاتا ہوا اس منزل تک پہنچا ہے لیکن یہ ارتقا ایک خطِ مستقیم پر نہیں ہوا، اس میں بے شمار نشیب و فراز پیدا ہوتے رہے۔ بلند تمدنی منازل تک پہنچنے کے بعد وہ یکایک پھر ابتدائی وحشیانہ حالت کی طرف لوٹ آتا رہا اور اس طرح کبھی اس نے ترقی کی طرف قدم بڑھایا اور کبھی تنزل کی طرف۔ ارسطو کے خیال میں انسانی تاریخ ایک طرح کی دوری

حرکت ہے جس میں کوئی چیز نئی ظہور پذیر نہیں ہوتی بلکہ پرانے اور قدیم حقائق اور تجربات سے بار بار انسان کو دو چار ہونا پڑتا ہے۔ اگر آج سے دو ہزار پہلے انسانوں نے ایک خاص بلندی کا تمدن پیدا کیا تو کچھ عرصے کے زوال کے بعد پھر وہی حالت عود کر آتی ہے اور اس طرح صدیوں تک یہی دائمی چکر یونہی چلتا رہے گا۔ یہ دوامی اور دوری حرکت ہر قسم کے ارتقاء اور تخلیق کا راستہ بند کر دیتی ہے۔ اگر کسی دَور میں انسان سمجھتا ہے کہ اس نے چند جدید تصورات و خیالات و عقائد کو دریافت کیا تو یہ اس کی غلط فہمی ہے۔ جس چیز کو وہ جدید سمجھتا ہے وہ تو تاریخ کے اوراق کے اُلٹنے سے معلوم ہوگا قدیم زمانے میں دریافت ہو چکی تھی۔ وہ اگر جدید ہے تو صرف اس معنی میں کہ اس دَور میں پہلی دفعہ لوگوں کو اس سے آشنا ہونے کا موقع ملا ورنہ وہ ویسی ہی قدیم ہے جتنا کہ خود انسان یا یہ زمین و آسمان۔

لیکن اس دوری حرکت پر ایمان لانے کے باوجود ارسطو کا خیال ہے کہ انسان کی تخلیقی اور تعمیری صلاحیتیں اپنا اثر دکھائے بغیر نہیں رہتیں۔ ہر دور میں انسان نے جن ازلی اور ابدی حقیقتوں کو پا لیا ہے وہ ایک زمانے کے بعد دوسرے زمانے میں اور ایک نسل و قوم کے بعد دوسری نسل اور قوم میں نہ صرف منتقل ہوتی رہتی ہیں بلکہ ان میں اضافہ بھی ہوتا رہتا ہے اور انہی بنیادی حقائق پر مذہب و دین کا دار و مدار ہے اگرچہ مرورِ زمانہ سے ان کی ظاہری شکل اور خارجی مظہر میں تبدیلی پیدا ہوتی رہی۔ انسانی فطرت مادے اور حواس سے ماوراء حقائق تک آسانی سے نہیں پہنچ سکتی اس لئے ان کو مادی اور حسّی لباس میں پیش کر کے اساطیر و عجوبات کا ایک ملغوبہ تیار کر لیتی ہے جو عوام کے جذبات کی تسکین کے لئے تو کافی ہوتا ہے اگرچہ اونچے درجے کے عقلیت پسند لوگ اسے کلیتہً پسند نہیں کر سکتے۔ ہر صداقت جب مادی لباس میں جلوہ گر ہوتی ہے تو اس کی پاکیزگی اور سادگی میں فرق آ جاتا ہے۔ کمتر درجے کے لوگوں کے لئے اس کے

سوا چارہ نہیں اور حکماء کے لئے ان خارجی پردوں کی ضرورت نہیں۔ اس کا خیال تھا کہ مروجہ مذہب کی تمثیلی کہانیاں اور عجیب وغریب قصے عوام کی ذہنی اور قلبی تسکین کے لئے تیار کئے گئے تھے اور اسی وجہ سے ان کا قائم رہنا بھی ضروری ہے اگرچہ باطل کی آمیزش موجود ہے۔ اس کی اپنی عملی زندگی اس بات کی کافی شہادت ہے کہ اس نے کبھی بھی مروجہ رسوم وعقائد سے علانیہ برأت کا اظہار نہیں کیا بلکہ ان پر عمل پیرا ہوتا رہا۔ افلاطون کے ہاں جو اصلاح وتجدید کا جذبہ ملتا ہے وہ ارسطو کے ہاں بالکل مفقود ہے۔

حکمتِ عملی

ارسطو کے ہاں حکمت کی عام طور پر دو قسمیں بیان کی جاتی ہیں نظری اور عملی۔ نظری حکمت کا کوئی خارجی مقصد نہیں ہوتا۔ اس کا حصول خود اپنا مقصد ہے لیکن اس کے برعکس حکمت عملی کا حصول کسی بیرونی مقصد کے لئے ہوتا ہے۔ اس میں انسان محض فکر وتدبر تک محدود نہیں رہتا بلکہ اس کی عملی قوتیں بھی اپنا کام کرتی ہیں۔ مثلاً کسی مہندس کا صرف یہ کام نہیں کہ کمرے میں بیٹھ کر ایک دریا پر پل باندھنے کے متعلق وہ مختلف ہندسی طریقوں کی مدد سے ایک نقشہ اور پلین تیار کرے بلکہ اس کے ساتھ ہی ساتھ اس دریا پر پل باندھنے کا عملی کام اس کی اصلی ذمہ داری ہے۔ اسی طرح انسانی معاشرہ کی بہتر تنظیم اور افراد کی اخلاقی اصلاح کے لئے ہمیں نہ صرف یہ جاننے کی ضرورت ہے کہ اچھے عمل کی نوعیت کیا ہے بلکہ عملاً لوگوں میں نیک اخلاق پیدا کرنے اور معاشرے میں عمدہ زندگی بسر کرنے کی ترغیب دینا اس سے کہیں زیادہ اہم ہے۔ حکمت عملی کا مقصد ارسطو کی نگاہ میں یہی ہے کہ انسانی مقاصد کے حصول کے لئے مناسب قوانین بنائے جائیں۔ بعض مقاصد بعض دوسرے مقاصد کے حصول کا ذریعہ ہوتے ہیں۔ مثلاً ایک کارخانہ دار جو اسلحہ تیار کرتا ہے اس کا مقصد اسلحہ بنا کر پورا ہو جاتا ہے لیکن ایک فوجی کے لئے اسلحہ کی فراہمی محض ایک ذریعہ ہے جس سے

وہ اپنا مقصد یعنی جنگ میں کامیابی حاصل کرتا ہے۔ مگر مملکت کے سربراہ کے لئے جنگ میں کامیابی بھی آخری مقصد نہیں بلکہ محض ایک ذریعہ ہے۔ اسلحہ سازی کے کارخانے کا مالک اپنے اسلحہ جات کی تیاری کے لئے فوجی کمانڈر کے زیرِ ہدایت کام کرتا ہے، اور وہی اسلحہ تیار کرتا ہے جس کی ضرورت فوجی افسر محسوس کرے۔ اسی طرح فوجی کمانڈر اپنی ضروریات اور تجاویز و تدابیر کے لئے مملکت کے سربراہ کے زیرِ ہدایت کام کرتا ہے کیونکہ آخری فیصلہ اسی کا ہے۔ یعنی ہر وہ فن جو کسی دوسرے فن کے ماتحت ہو اس کے کمتر درجے میں شمار ہوگا۔ اس ترتیب و نظام کی رُو سے ارسطو کی نگاہ میں تدبیر ملکی کا فن تمام دوسرے فنون سے اعلیٰ ترین ہے کیونکہ یہ کام مدبّر کا ہے کہ وہ تمام دوسرے اداروں اور انسانوں سے مملکت کی فلاح و بہبودی کے مقصد کی خاطر ان کے حسب حال کام لے۔ ان مختلف ذرائع میں سے جو مدبّر استعمال کرتا ہے ایک ذریعہ یہ بھی ہے کہ وہ تعلیم و تعلم کے ذریعے لوگوں میں ایک خاص قسم کا ذہنی اور اخلاقی میلان پیدا کرے اور ان کی سیرت کو ایک خاص سانچے میں ڈھالے۔ اس ترتیب کی رو سے اخلاقیات گویا سیاست یا تدبیر ملکی کا ایک مخصوص حصّہ ہے اور اس کا مقصد یہ متعین کرتا ہے کہ انسانوں کے لئے کونسی صفات ضروری ہیں۔

ارسطو نے انفرادی اخلاق کی طرف کبھی توجہ نہیں دی کیونکہ اس کے نزدیک معاشرے کے بغیر ایک فرد کا وجود عدم کے برابر ہے۔ انسان کی تمام خصوصیات اور نفسیاتی رجحانات محض معاشرے کے ایک فرد ہونے کی حیثیت سے ہیں، ان کا علٰحدہ کوئی وجود نہیں۔ اس کے سامنے یہ سوال نہ تھا کہ انفرادی خیر کیا ہے، اس کا مقصد اس کی بجائے یہ متعین کرتا تھا کہ ایک فرد کے لئے انسانی معاشرے میں بہترین زندگی کیا ہو سکتی ہے اور کیا ہونی چاہیئے۔ افلاطون اور ارسطو اس میں متفق ہیں کہ بہترین زندگی سعادت کی زندگی ہے[1]۔ لیکن

---

[1] یونانی لفظ جو استعمال ہوا ہے اس کے مفہوم کا صحیح تعین مفسرین کی نگاہ میں بہت مشکل ہے۔ عام طور پر اس کا ترجمہ

اب سوال یہ ہے کہ سعادت کی زندگی کون سی ہوگی؟ افلاطون نے ایسی زندگی کیلئے تین شرائط عائد کی ہیں۔ اوّل وہ بذاتِ خود قابلِ اختیار و پسندیدہ ہو۔ دوم اس میں بذاتہ اتنی قابلیت ہو کہ ہمیں تسکین دے سکے۔ تیسرے وہ ایسی زندگی ہو جس کو ایک حکیم و دانا آدمی دوسری ہر قسم کی زندگی کے مقابلے پر قابلِ ترجیح سمجھے۔ ان اصولوں کی روشنی میں حقیقی سعادت نہ عزت میں ہے اور نہ دولت کے حصول میں۔ تو پھر سعادت کیا ہے؟ ارسطو کا خیال ہے کہ سعادت کی زندگی کا مطلب کسی خاص چیز یا چیزوں کا حصول نہیں بلکہ وہ ایک عمل کی حالت ہے۔ کھیلوں میں حصّہ لینے والے کے لئے خوبصورت، سڈول اور مضبوط ہونا کافی نہیں بلکہ اس میں کامیابی کا دارومدار کوشش و حرکت مسلسل جدوجہد و قوت ارادی پر ہے۔ اچھی زندگی سے مراد یہ نہیں کہ کوئی آدمی دولت کے ڈھیر پر قابض ہو بیٹھے، چند آدمیوں پر اپنی لیڈری کا سکّہ جمالے وغیرہ وغیرہ بلکہ اس عمل پر موقوف ہے جس کی بنا پر ہم انسان کو انسان کہہ سکتے ہیں۔ اس طرح ارسطو نے افلاطونی معیار کو سامنے لاکر سعادت کے مسئلے کو حل کرنے کی کوشش کی۔ آخر وہ کون سی صفات و اعمال ہیں جن کو انسانوں کے ساتھ خصوصیت ہے؟ مادی چیزوں کے معاملہ میں اس قسم کے سوال کا جواب آسانی سے دیا جا سکتا ہے۔ بانسری کا مقصد یہ ہے کہ اس سے خاص قسم کی موسیقی پیدا کی جائے، چھکڑے کا کام یہ ہے کہ سواریوں یا بوجھ کو آسانی سے ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کیا جا سکے۔ انسانی جسم کے مختلف اعضاء کے متعلق بھی اس سوال کا جواب آسانی سے مل جاتا ہے۔ آنکھ کا خصوصی کام دیکھنا اور کان کا سننا ہے وغیرہ۔ لیکن انسان کے متعلق اس سوال کا صحیح جواب مشکل معلوم ہوتا ہے۔ نشو و ارتقاء اور افزائش نسل کا کام انسانوں اور نباتات میں مشترک ہے، حواس و تجربات کا سلسلہ حیوانوں میں بھی پایا جاتا ہے۔ لیکن ان سب سے اوپر انسانوں میں ایک مخصوص صفت پائی جاتی ہے جسے ارسطو اپنے رسالہ النفس میں ان الفاظ میں ذکر کرتا ہے کہ وہ قوت جس کی مدد سے انسان چند مقاصد متعین کرتا ہے اور

پھر ان کے حصول کے لئے باقاعدہ تجاویز سوچتا اور ان پر عمل کرتا ہے۔ یہی قوت عقل ہے جو ارسطو کے نزدیک انسان کی خصوصی صفت ہے اور جب اس کے مطابق عمل کیا جائے تو یہ عمل ہی فضیلت ہے۔ پس انسان کی سعادت اسی عمل فضیلت میں ہے اور اگر فضائل بہت سے ہوں تو ان میں سے سب سے افضل ترین ہیں عقل انسان میں خدائی کا پرتو ہے اور یہی اس کی خصوصی صفت۔ خالص عقلی تقاضوں کے مطابق عمل اس کی فطرت کے عین مطابق ہے اور اسی سے اسے بے لوث اور خالص سکون حاصل ہو سکتا ہے اور اسی کے بل بوتے پر وہ انسانی قیود و جسمانی حدود سے ماوراء ہو کر روحانیت اور زندگی بخش خدائی صفات سے متصف ہو جاتا ہے۔ اس خالص عقلی عمل کے بعد اخلاقی عمل کا درجہ ہے جس سے انسانی زندگی کی فلاح و بہبودی مترتب ہوتی ہے۔ لیکن ان بلند و بالا مقاصد کے ساتھ ساتھ ہلکے اور نچلے درجے کی چیزیں بھی اس سعادت کی زندگی میں شامل ہیں چونکہ ایک بلند و اعلیٰ زندگی ان تمام مختلف اجزا کے بغیر صحیح معنوں میں مکمل نہیں کہلا سکتی محض عارضی خوشی ناکافی ہے اور نہ بچے صحیح راحت سے آشنا ہو سکتے ہیں۔ اس کے لئے ایک خاص عمر اور خاص قسم کی زندگی درکار ہے۔ پھر سعادت کی زندگی کے لئے محض عقل و فہم، حکمت و دانائی کی بلندیوں کے علاوہ بعض خارجی اشیاء کا وجود ناگزیر ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ صحیح سعادت مالی خوشحالی سے متمیز ہے۔ یہاں بہت سے اختلافات پیدا ہونے شروع ہوتے ہیں۔ اکثر لوگ تو لذّت کے خواہش مند ہوتے ہیں۔ اس قسم کی زندگی ارسطو کے نزدیک محض حیوانوں اور کمترین درجے کے انسانوں کے لئے مخصوص ہے۔ اس سے کچھ بلند سطح کے انسان عزّت یا دولت کے پیچھے بھاگتے ہیں۔ لیکن عزّت ایک ایسی چیز ہے جو دوسرے کی طرف سے ملتی ہے، اس میں اپنی طرف سے کچھ نہیں ہوتا، حالانکہ ایک صحیح زندگی افلاطون کی نگاہ میں وہ ہوتی ہے جس میں اپنی ذاتی خوبی ہو۔ اسی طرح دولت محض ایک ذریعہ

ہے، مقصد نہیں۔ غربت، بیماری اور ناموافق حالات بعض دفعہ بلند کردار و نیک سیرت انسانوں کو عظیم الشان کارناموں کے سرانجام دینے میں مدد دیتے ہیں تاہم ارسطو کے نزدیک ایک صحیح سعادت کی زندگی کیلئے موافق حالات کا ہونا ضروری ہے۔ دولت، قدرت، اثر و رسوخ کے بغیر اس مادی دنیا میں کامیابی مشکل ہے۔ ایک اچھے خاندان میں پیدا ہونا، خوبصورتی، صحت اور تندرست توانا بچوں اور اچھے دوستوں کا ہونا سبھی ضروری ہیں۔ ارسطو کے نزدیک اگرچہ لذّت پرستی کوئی قابل قدر چیز نہیں اور نہ وہ انسانی مقصد قرار دی جا سکتی ہے تاہم سعادت کی زندگی کے لئے یہ بھی کسی حد تک ضروری ہے۔ لیکن ان تمام اعتراضات کے باوجود ارسطو کا نظریہ اس معاملہ میں بالکل وہی ہے جو افلاطون کا تھا کہ حقیقی سعادت روحانی اور اخلاقی زندگی اور اعمال میں مضمر ہے۔ مادی اور خارجی چیزوں کی اہمیت محض ثانوی ہے اور صرف اس حد تک کہ وہ اوّل الذکر حالت کے حصول میں مددگار ہوتی ہیں۔

فضائل کی تقسیم

ارسطو نے فضائل کی دو قسمیں کی ہیں، علمی اور اخلاقی۔ علمی فضائل کا تعلق خالص عقل سے ہے اور اخلاقی فضائل کا معاملہ انسان کی نفسانی خواہشات کو عقل کے تابع رکھنے سے ہے۔ اخلاقیات کا تعلق دوسری قسم کے فضائل سے ہے۔ عام طور پر تعلیم و تربیت کے ذریعے بچوں میں اخلاقی فضائل پیدا کرنے کی کوشش کی جاتی ہے اگرچہ عقلی طور پر اس کی اہمیت کو سمجھنے کی ابھی ان میں اہلیت نہیں ہوتی۔ اگر اس قسم کی تربیت بچوں کو نہ دی جائے تو ممکن ہے کہ بڑے ہو کر جب وہ اخلاقی مسائل کو سمجھنے لگ جائیں تب بھی ان کا میلان ان پر عمل پیرا ہونے کی طرف نہ ہو۔ اس لئے ارسطو کی نگاہ میں ان اخلاقی فضائل کی اہمیت بہت زیادہ ہے۔

یہ فضیلت کوئی قوت یا جذبہ نہیں بلکہ ایک قسم کا ذہنی رجحان ہے۔ جذبات

اپنی ذات میں نہ قابلِ تعریف ہیں نہ قابلِ ملامت، اچھے برے کی تمیز ان کے معاملہ میں پیش نہیں کی جاسکتی۔ وہ انسانی ارادے واختیار سے بالا ہیں حالانکہ اخلاقی عمل اگر ارادی نہ ہو تو وہ اپنی اخلاقی اہمیت کھو دیتا ہے۔ فضیلت کوئی جسمانی یا ذہنی قوت بھی نہیں کیونکہ قوت فطری اور وہبی چیز ہوتی ہے اور فضیلت اکتسابی۔ کوئی عمل صحیح معنوں میں تبھی اخلاقی کہلا سکتا ہے جب وہ نہ صرف درست ہو بلکہ عامل کو شعوری طور پر اس کے درست ہونے کا احساس ہو اور وہ مختلف اعمال میں سے صرف ایک خاص عمل کو پوری سمجھ کے ساتھ اختیار کرے۔ کوئی عمل جس میں انسانی ارادہ اور مشیت شامل نہ ہو ارسطو کے نزدیک اخلاقی نہیں کہلا سکتا۔ اسی طرح نیک وبد، اچھائی اور برائی، حُسن و قبح کا علم بھی بہت ضروری ہے لیکن سقراط کی طرح وہ نیکی اور علم کو مماثل نہیں سمجھتا انسانی فطرت محض عقل ہی نہیں اس میں غیر عقلی اور جذباتی اور جبلّی عنصر بھی موجود ہے۔ اکثر حالات میں ہوتا یہ ہے کہ انسان یہ جانتے ہوئے بھی کہ جو راستہ وہ اختیار کر رہا ہے غلط ہے پھر بھی اسی کو اختیار کرتا ہے۔ وقتی طور پر جذبات کی شدت میں عقل کا صحیح راستہ سجھائی نہیں دیتا اور اندھا دھند اسی رَو میں بہ جانا انسانی کمزوری ہے۔ علم صحیح کا ہونا اور بات ہے اور اس پر عملدرآمد کرنا بالکل مختلف۔ اخلاقی زندگی میں عقل کی بجائے ارادے کا حصّہ زیادہ ہے لیکن نہ صرف عقل کافی ہے اور نہ فطری جذبات، ان دونوں کے ہم آہنگ ہونے پر سارا دارومدار ہے یا یوں کہہ لیجئے کہ جب جبلّی رجحانات، جذبات و خواہشات پر عقل کا مکمّل تسلّط ہو جائے اور انسان ارادی طور پر اس برتری کو تسلیم کرے تو اخلاقی زندگی شروع ہوتی ہے جب تک انسان اپنے آپ کو صاحبِ اختیار محسوس نہ کرے اور قدم اٹھانے سے پہلے سوچ بچار کرنا اپنی عادت نہ بنالے تب تک اس سے کسی قسم کے اخلاقی تقاضوں کو پورا کرنے کی توقع نہیں کی جاسکتی۔ فضائل نہ فطری رجحان کا نتیجہ ہیں نہ محض تعلیم و تربیت سے پیدا ہوتے ہیں بلکہ ان کا صحیح منبع و مصدر مسلسل مشق ہے۔

علم بھی ہو، ارادہ بھی ساتھ دے لیکن جب تک انسان اخلاقی فضائل میں استقلال و پائندگی کا ثبوت نہیں دیتا اس وقت تک اس سے لغزش کا ہونا یقینی ہے۔ ضبطِ نفس، جرأت و دلیری، خدمتِ خلق جیسے فضائل کی خوبی سے مشکل ہی سے کوئی آدمی منکر ہوگا اور بے شمار انسان ان کے مطابق اپنی زندگی ڈھالنے کی کوشش بھی کرتے ہیں لیکن حقیقتاً وہی شخص اس میں کامیاب ہوتا ہے جو تمام مصائب و مشکلات اور رکاوٹوں کے باوجود مسلسل ان پر کاربند رہے حتیٰ کہ آخرکار اس کی سیرت اتنی پختہ اور اس کا مزاج اتنا راسخ ہو جاتا ہے کہ اس سے ان فضائل کے خلاف کسی اقدام کی توقع ہی نہیں ہو سکتی۔

نظریۂ اعتدال

ارسطو کے نزدیک صحیح اخلاقی عمل کی نشانی یہ ہے کہ وہ افراط اور تفریط دونو سے بچ کر اعتدال کی راہ اختیار کرے۔ اس سے واضح ہو جاتا ہے کہ وسط کا تصور دو مختلف اور متبائن صفات کے تجزئے اور تفہیم پر مبنی ہوگا۔ صحیح عمل وہ ہے جو دو متضاد خصوصیات سے بچ کر درمیانی راہ کے مطابق ہو۔ افلاطون کا نظریۂ عدالت بھی تقریباً اسی قسم کے تصور پر مبنی تھا۔ اس کے نزدیک عدالت کوئی انفرادی صفت نہ تھی بلکہ مختلف صفات کے باہم متوازن ہونے سے جو اخلاقی حالت پیدا ہوتی ہے اسی کو افلاطون عدالت کا نام دیتا ہے۔ افلاطون کے ہاں یہ اوسط تین صفات سے پیدا ہوتی ہے اور ارسطو کے ہاں صرف دو متضاد خصوصیتوں سے۔

اعتدال کا یہ اخلاقی نظریہ اس وقت کے یونانی طبی نظریۂ اعتدال پر مبنی تھا۔ جسمانی صحت کا دارومدار ان مختلف اجزا کے توازن پر ہے جن سے اس کی ساخت ہوئی ہے۔ خیال تھا کہ انسانی جسم چار مختلف اجزا سے مرکب ہے جن کی خاصیتیں گرم و سرد، خشک و تر ہیں۔ جب ان چاروں صفات میں اعتدال و توازن موجود ہے تو انسان تندرست ہے۔ بیماری درحقیقت اس اعتدال و توازن کے بگڑنے کا نام ہے۔ اگر گھٹنے،

پینے، آرام کرنے یا ورزش وغیرہ کرنے میں بے اعتدالی ہوئی تو بیماری کا حملہ یقینی ہے۔ جسمانی صحت کی طرح روحانی اور اخلاقی صحت کا دارومدار بھی اخلاقی صفات میں اعتدال پیدا کرنے سے ہے۔ اگر ہم اپنے جذبات اور جبلی رجحانات کو مکمل آزادی دیدیں تو اس طرح اس سے اخلاقی نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہے جس طرح ان کو مکمل طور پر مُردہ یا کچل دینے سے معلوم ہوتا ہے کہ ارسطو کا یہ نظریۂ اعتدال رہبانی اخلاق کے خلاف پُرزور احتجاج تھا۔ ایک طرف تو وہ گروہ ہے جس کے نزدیک نیک و بد، خیر و شر، اچھائی اور برائی کی تمیز ہی ناروا ہے۔ جذبات و جبلی تقاضوں کو من و عن پورا کرنا عین فطرت ہے۔ دوسری طرف وہ گروہ ہے جس کے نزدیک انسانی فطرت محض گناہوں کا پلندہ ہے، روح ایک بلند و بالا عالم سے نیچے اُتر کر عالم مادی و جسمانی میں محبوس ہو گئی اور اس لئے اس کی نجات کا واحد ذریعہ و طریقہ یہی ہے کہ تمام اُن خواہشات و جذبات کو کچل ڈالا جائے جو جسمانی قید سے پیدا ہوتے ہیں۔ ان دو متضاد نظریوں کے درمیان ایک اعتدال کا راستہ ہے جو افراط و تفریط دونوں سے بچ کر چلتا ہے اور اسی میں انسان کی بھلائی ہے۔ قرآن نے مسلمانوں کے لئے "اُمتِ وسطیٰ" کے الفاظ استعمال کئے ہیں۔ اس سے یہی مراد ہے کہ افراط و تفریط سے بچ کر درمیانی اور فطری راستہ اختیار کرنا ہی بہترین طریقہ کار ہے۔ لیکن ارسطو کے نزدیک جب تک اعتدال کا راستہ اختیار کرنے کی عادت راسخ نہ ہو جائے تب تک بھلائی کی توقع نہیں ہو سکتی۔ ارسطو نے اخلاقی فضیلت کی تعریف یوں کی ہے: "یہ انسانی روح کی وہ راسخ و پختہ حالت ہے جو ذاتی حالت کے مطابق اعتدال کا راستہ اختیار کرتی ہے اور جسے ایک مقررہ قاعدے یا اصول کی روشنی میں ایک دانا آدمی پسند کرتا ہے"۔ اس تعریف میں کچھ باتیں وضاحت طلب ہیں۔ اول یہ قوت ارادی کا مکمل مظہر اور عادتِ ثانیہ کا نتیجہ ہوتا ہے۔ بعض اشخاص سے عادتاً چند خصوصیات و صفات ظہور پذیر ہوتی ہیں، ان کے خارجی اعمال چند قواعد و ضوابط کے مطابق نظر آتے ہیں لیکن اخلاقی روح اور خلوص کا جذبہ ان کے ہاں معدوم ہوتا ہے۔ ایسے اعمال ارسطو کی نگاہ میں فضائل اخلاقی میں شمار

نہیں کئے جا سکتے۔ ظاہر و باطن کا ہم آہنگ ہونا ضروری ہے۔ جب تک انسان کا قلب اور اس کے جوارح میں یکسانیت نہ پائی جائے تب تک اس کا کوئی عمل اخلاقی حیثیت سے قابلِ قدر نہیں۔ سیرت کی بلندی اور خوبی صرف یہ نہیں کہ انسان چوری اور دغابازی سے رکا رہے بلکہ اس کے دل میں لالچ اور طمع کا بھی کوئی دخل نہ ہو۔ دوم یہ اعتدال کوئی ایسا مقررہ اور لگا بندھا اصول نہیں جو ہر شخص کے لئے ہر وقت راہنمائی کا کام کر سکے۔ ایک طبیب مختلف مریضوں کیلئے ان کی جسمانی حالت کے مطابق غذا اور دوا تجویز کرتا ہے اور کبھی ایک ہی مرض میں مبتلا مختلف مریضوں کے لئے غذا اور دوا کمیت اور کیفیت کے لحاظ سے مختلف ہوتی ہے۔ بالکل اسی طرح روحانی معاملے میں صحیح اعتدال اور اوسط کا تعین ہر شخص کے لئے مختلف ہوتا ہے اور جو چیز ایک کے لئے مناسب ہوتی ہو ممکن ہے دوسروں کے لئے وہ حدِ اعتدال سے متجاوز ہو۔ اس بنا پر کوئی قاعدہ کلیہ نہیں بنایا جا سکتا جو ہر شخص کے لئے بلا استثنا قابلِ عمل ہو۔ یہی وجہ ہے کہ ارسطو کے نزدیک سیرت کی پختگی اور اخلاق کی بلندی کے لئے عقل و فہم کی بہت زیادہ ضرورت ہے۔ وہ سقراط کی طرح نیکی اور علم کو مترادف تو نہیں مانتا لیکن اخلاقی زندگی کے لئے عقلی بصیرت اور علم کی گہرائی ناگزیر ہے۔

پروفیسر برنٹ نے اس معاملہ میں ایک بہت عمدہ مثال دی ہے۔ فرض کیجئے کہ ایک شخص سردیوں میں گرم پانی میں غسل کرنا چاہتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ پانی کا درجۂ حرارت کیا ہونا چاہئے۔ اس کے متعلق کوئی قطعی اور آخری فیصلہ کرنا مشکل ہے کیونکہ اس کا انحصار ہر روز کے خصوصی حالات، جسم کے وقتی تقاضوں اور صحت کی نوعیت پر ہے۔ ہر صحت مند شخص پانی کو چھونے سے محسوس کر لیتا ہے کہ اس کے لئے ایک خاص وقت میں کس قدر حرارت کی ضرورت ہے۔ آلۂ مقیاس الحرارت کی ضرورت تو صرف بیمار کے لئے ہے، تندرست آدمی کا ذہن و جسم اتنا صاف ہوتا ہے کہ اسے کسی آلے کی احتیاج نہیں ہوتی۔ یہی حالت اخلاقی طور پر ایک تندرست آدمی کی ہے،

اسے کسی مقرر کردہ قواعد وضوابط ٹٹولنے اور ظاہری الفاظ کی اندھا دھند پیروی کی ضرورت نہیں۔ اگر وہ عقل وفہم کا مالک ہے تو وہ آسانی سے اپنے لئے بہتر لائحہ عمل تجویز کر سکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ارسطو نے ریاستی نظام میں ان حکماء اور قانون ساز افراد کو بلند درجہ دیا ہے جن کا کام یہ ہے کہ وہ عوام کے لئے مناسب ہدایات جاری کریں تاکہ ان کی روشنی میں وہ زندگی کے دشوار گزار راستوں پر آسانی سے گامزن ہوسکیں۔

فضائل کی تقسیم وتشریح

سقراط کے خیال میں نیکی وخیر ایک اکائی ہے اور اخلاقی اعمال کے تمام مظاہر باوجود کثرت کے ایک ہی بنیاد کے مختلف فروع ہیں۔ اگرچہ ارسطو کے نزدیک بھی مکمل نیکی اپنی ماہیت کے لحاظ سے ایک وحدت ہی شمار ہونی چاہیئے اور اگر بصیرت وعقل موجود ہو تو تمام فضائل اسی بنیادی حکمت کی مختلف شاخیں قرار پائیں گی تاہم وہ سقراط کے خلاف نیکی کے مختلف مظاہر کو تسلیم کرتا ہے چونکہ ہر انسان اپنی فطری خصوصیات اور خارجی حالات کی بنا پر دوسرے انسانوں سے مختلف ہے۔ مرد حُر ایک غلام کے مساوی نہیں ہوسکتا اور نہ کسی بالغ انسان کا عمل وقوت ارادی ایک نابالغ بچے جیسی ہوسکتی ہے۔ فضائل کی جو فہرست ارسطو نے پیش کی ہے اسمیں کوئی منطقی ربط نہیں، یوں معلوم ہوتا ہے کہ اس نے اپنے نظریۂ اعتدال کو واضح کرنے کے لئے ان مختلف فضائل کو یکجا جمع کر دیا ہے۔ ان کی توضیح اس نے بعض دفعہ ایک قسم کے جذبے کے ماتحت کی ہے اور بعض دفعہ ایک خاص قسم کے عمل کے تحت۔ یہ فہرست حسب ذیل ہے[1]:

جذبہ	عمل	افراط	وسط	تفریط
خوف اعتماد		بزدلی	شجاعت	تہور
احساس لمس سے پیدا شدہ چند لذات (ان لذتوں کے حصول کی خواہش سے تکلیف)		شہوت پرستی	عفت	بے حسی

---

[1] دیکھیئے راس کی کتاب "ارسطو" صفحہ ۲۰۳۔

دولت خرچ کرنا دولت حاصل کرنا	اسراف	سخاوت	بخل
کثرت سے دولت خرچ کرنا	اوچھاپن	جاہ وجلال	کمینگی
کثرت سے عزّت حاصل کرنے کی خواہش	غرور	خودداری	عجز
تھوڑی سی عزّت حاصل کرنیکی خواہش	اولعزمی	بےنام	پست ہمتی
غصہ	تند مزاجی	حلم	خوشامد پسندی
سماجی میل جول { اپنے متعلق سچ بولنا	شیخی	صدق	پسندی
سماجی میل جول { دوسروں کو راحت دنیا	مسخراپن	بذلہ سنجی	گنوارپن
ان کو خوش کرکے	چاپلوسی	دوستانہ لطف وکرم	آزردگی
شرم — زندگی میں عمومی طور پر	شرمیلاپن	حیا	بےشرمی
دوسروں کی خوشی یا بدقسمتی پر رنجیدہ ہونا	حسد	جائز غصّہ	بغض

اس طرح (۱) کل تین فضائل ہیں جو انسان کی ابتدائی جبلتوں خوف، لذّت اور غصّہ کے متعلق صحیح رائے سے تعلق رکھتے ہیں (۲) انسان چونکہ معاشرہ کا ایک فرد ہے اس حیثیت سے اس کے دو خصوصی اعمال ہیں یعنی دولت اور عزّت حاصل کرنے کا جذبہ۔ اس کے متعلق ارسطو نے چار فضائل گنائے ہیں (۳) دو فضائل معاشرتی میل جول سے پیدا ہوتے ہیں۔

(۱) شجاعت

انسان ہر قسم کے شر سے فطرتاً ڈرتا ہے لیکن بعض شر ایسے ہیں مثلاً بدنامی جن سے ڈرنا ہی صحیح اور مناسب ہے۔ ایسے خوفوں پر قابو پانا ارسطو کے نزدیک شجاعت میں شامل نہیں۔ بعض دوسرے شر ہیں مثلاً غربت، بیماری، حسد وغیرہ جن سے خوف کھانا مناسب نہیں۔ ایسے خوفوں پر قابو پانا بھی ارسطو کے نزدیک شجاعت کے زمرہ میں شمار نہیں کیا جا سکتا۔ شجاعت درحقیقت سب سے خوف ترین شر مثلاً موت سے نبرد آزما ہونے کا نام ہے۔ لیکن یہ موت ایک خاص حالت کی موت ہے۔ بیماری سے مرنا یا سمندر میں غرق ہو کر مرنا ارسطو کے نزدیک کسی اخلاقی فضیلت کا حامل نہیں۔ صرف

وہی موت ایک شاندار واقعہ ہے جو میدانِ جنگ میں کسی بلند مقصد کے لئے کسی آدمی کو پیش آئے اور وہی انسان صحیح معنوں میں شجاع ہے جو ان خوفناک حالات میں پامردی اور استقلال سے موت کو خوش آمدید کہے۔

اخلاقی شجاعت کے علاوہ ارسطو بہادری کی پانچ اور قسموں کا ذکر بھی کرتا ہے (ا) سیاسی شجاعت، معاشرے اور قانون نے بہادری کے لئے عزت اور بزدلی کے لئے سزا اور بے عزتی تجویز کی ہوئی ہے۔ ہر انسان کی خواہش ہوتی ہے کہ وہ یہ عزت حاصل کرے اور بزدلی کی بے عزتی سے محفوظ رہے۔ اس قسم کی شجاعت حقیقی اخلاقی شجاعت سے قریب ترین ہے کیونکہ اس کا جذبۂ محرکہ قابلِ تعریف ہے یعنی عزت۔ لیکن سزا کے خوف سے جرأت و بہادری دکھانا ایک گھٹیا فعل ہے۔ (ب) تجربے کی شجاعت مثلاً سپاہی کی جرأت میدانِ جنگ میں۔ اگر کسی وقت مسلسل تجربوں کے باوجود سپاہی کے دل سے خود اعتمادی اُٹھ جائے تو پھر بزدلی کا ظہور یقینی ہو جاتا ہے۔ (ج) بعض دفعہ غصے یا تکلیف سے بھی جرأت پیدا ہوتی ہے جو وحشیوں میں عموماً پائی جاتی ہے۔ لیکن اگر بلند مقصد اور اختیار دونوں شامل ہو جائیں تو اس قسم کی جرأت حقیقی شجاعت میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ (د) ایک شجاعت رجائی طبیعت والے انسان کی ہے۔ جب ایک دفعہ اسے اپنی کوششوں میں ناکامی ہوتی ہے تو وہ فوراً مایوس ہو جاتا ہے کیونکہ اس کے سامنے کوئی بلند ارادہ اور ارفع مقصد نہیں ہوتا۔ (ہ) آخری شجاعت جہالت سے پیدا ہوتی ہے جو چوتھی قسم کی شجاعت سے بھی زیادہ ناپائدار اور بے حقیقت ہوتی ہے۔

اگرچہ شجاعت خوف اور اعتماد دونوں جذبات کے ردِ عمل کے طور پر پیدا ہوتی ہے تاہم اس کا اکثر اظہار خصوصی طور پر ان حالات میں ہوتا ہے جہاں خوف و دکھ کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ اس کا انجام اگرچہ خوشگوار ہو، تاہم مصیبت و تکلیف کے بغیر گزارہ نہیں۔ ارسطو نے تسلیم کیا ہے کہ جہاں تک نیک اعمال کے انجام کا تعلق ہے وہ پسندیدہ اور خوشگوار ہو تو ہو لیکن نیکی اور آرام میں کوئی لازمی تعلق نہیں۔

لیکن شجاعت کو تہور اور بزدلی دونوں کے مخالف قرار دینا کچھ غیر فطری معلوم

ہوتا ہے۔ شجاعت کا نقیض بزدلی ہے اور تہور کا نقیض دور اندیشی۔ ان آخری دو کا فرق عقلی ہے اخلاقی نہیں اور ارسطو نے ان کو محض اپنے اصول اعتدال کو صحیح ثابت کرنے کے لئے اکٹھا کر دیا ہے۔ نیکی و بدی کی تثلیث حقیقی اور عملی نہیں۔ ہر نیکی کا نقیض ایک بدی ہے، عفت کے مقابلے پر شہوت پرستی، سخاوت کے مقابلے پر کمینگی، عدالت و انصاف کے مقابلہ پر ناانصافی وغیرہ۔ یہ مقابلہ فطری بھی ہے اسی طرح جس طرح نیکی کے مقابلہ پر بدی۔ بدی نفسانی خواہشات کے مطابق عمل کرنے سے پیدا ہوتی ہے اور نیکی ان رجحانات پر قابو پانے سے۔ ان دو حالتوں کے علاوہ کسی تیسری حالت کا تصور ممکن نہیں۔

اس کے علاوہ ارسطو کے ہاں شجاعت کا مفہوم بہت محدود ہے۔ وہ لوگ جو بے عزتی یا دولت کے نقصان سے نہیں ڈرتے اور اپنے بلند کردار کا نمونہ پیش کرتے ہیں ارسطو کے نزدیک شجاع نہیں کہلا سکتے۔ اس کے خیال میں شجاعت صرف وہی ہے جس کو ہم جسمانی کہہ سکتے ہیں یعنی وہی آدمی اس کے نزدیک صحیح معنوں میں شجاع ہے جو موت سے نہیں ڈرتا۔ لیکن یہ تحدید بالکل غلط اور بے معنی ہے۔

(۲) عفت

عفت کا مفہوم بھی ارسطو کے ہاں بہت محدود ہے۔ یہ صفت الم اور راحت سے متعلق ہے لیکن عملاً اس کو صرف راحت و لذت کے ساتھ مخصوص کیا ہے۔ ذہنی لذات اور وہ لذتیں جو دیکھنے، سننے اور سونگھنے سے تعلق رکھتی ہیں سب اس سے خارج ہیں۔ عفت کا تعلق صرف ان حواس سے ہے جن سے حیوان اور انسان مشترک طور پر لذت پذیر ہوتے ہیں یعنی قوت لامسہ اور قوت ذائقہ اور پھر ان لذات میں سے بھی صرف ادنےٰ قسم کے حیوانی رجحانات کو قابلِ توجہ قرار دیا گیا ہے یعنی اکل و شرب و جماع۔

اس بے جا تحدید کے علاوہ ایک بات اور قابلِ ذکر ہے۔ عفت کے معاملہ میں ارسطو کا نظریۂ اوسط بے کار ہو جاتا ہے کیونکہ اس کا تفریطی نقص نہ موجود ہے اور نہ اس کا کوئی نام ہے۔ زیادہ سے زیادہ جس چیز کو پیش کیا جا سکتا ہے وہ بے حسی ہے جس کے لئے کوئی شخص موردِ الزام نہیں ٹھہرایا جا سکتا یا رہبانیت جو نفسانی

خواہشات کا شکار ہونا نہیں بلکہ ان خواہشات کو ایک منظّم اصول کے مطابق قابو میں لاتا ہے اگرچہ وہ اصول اپنی جگہ پر درست نہیں۔

ارسطو نے اخلاقیات کی کتاب (۱۱۲۳ ب ۳۴ - ۱۱۲۵ الف ۳۵) میں ایک اولوالعزم شخص کا نقشہ کھینچا ہے جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس کے نزدیک بہترین اخلاق کا حامل کون شخص ہو سکتا ہے۔ یہ وہ شخص ہے جس کی قابلیتیں اور جس کے مطالبات دونوں عظیم الشان ہیں اور یہی خوبی تمام خوبیوں کا سرچشمہ ہے۔ ایسا آدمی جس چیز کا مطالبہ کرتا ہے وہ عزّت ہے اور جو عزّت اسے نیک آدمیوں کے ہاتھوں حاصل ہوتی ہے اس سے اسے کوئی زیادہ خوشی نہیں ہوتی کیونکہ یہ تو اس کا حق تھا۔ عوام کی طرف سے عزت یا بے عزتی اس کی نگاہ میں کوئی وقعت نہیں رکھتی۔ اگر وہ سیاسی قوت یا دولت کا مالک ہے یا کسی اعلےٰ خاندان میں پیدا ہوا ہے تو اس سے اس کی قدر و منزلت میں اضافہ ہو جاتا ہے۔ وہ جان بوجھ کر اپنی جان کو خطرے میں ڈالنے کا عادی یا خواہشمند نہیں لیکن اگر کسی موقع پر اسے کسی خوفناک حالات کا مقابلہ کرنا پڑے تو وہ اپنی جان کی بازی لگا دینے سے بھی گریز نہیں کرتا۔ وہ دوسروں پر احسان کرنے کے لئے پیش پیش ہوتا ہے لیکن دوسروں کا احسان اُٹھانا اس کے لئے ممکن نہیں۔ جب کوئی شخص اس سے مروت سے پیش آتا ہے اور اس کو فائدہ پہنچاتا ہے تو اس سے زیادہ فائدہ پہنچانے کے لئے وہ پوری پوری کوشش کرتا ہے تاکہ اس دوست کو وہ مرہونِ احسان کر سکے۔ وہ ان کو یاد رکھتا ہے جن کو اس کے ہاتھوں فائدہ پہنچتا ہے مگر ان کو فراموش کر دیتا ہے جنہوں نے اس کو فائدہ پہنچایا ہو۔ جب اس کے سامنے ان فوائد و احسانات کا ذکر کیا جائے جو اس نے دوسروں پر کئے ہیں تو وہ خوش ہوتا ہے لیکن اگر دوسروں کے احسانات کا تذکرہ ہو تو وہ اسے بالکل پسند نہیں کرتا۔ وہ دوسروں سے کسی قسم کی توقعات وابستہ نہیں رکھتا اگرچہ ان کی مدد کے لئے وہ ہر وقت تیار رہتا ہے۔ جہاں عزت حاصل کرنے کا موقع ہو وہاں وہ دوسروں سے سبقت لے جانے کی کوشش نہیں کرتا۔ وہ عمل کے وقت سست ہوتا ہے سوائے اس موقع کے جب واقعی کوئی عظیم الشان کام درپیش ہو۔ وہ محبت

اور نفرت، گفتگو اور عمل میں صاف گو اور سخت ہے۔ وہ دوسروں کی مرضی اور خوشی پر زندگی گذارنے کا عادی نہیں۔ وہ چھوٹی چھوٹی باتوں پر وقت ضائع نہیں کرتا۔ وغیرہ۔

اس تصویر میں جہاں بعض اچھی باتیں بھی ہیں وہیں اکثر ناپسندیدہ صفات کا بھی ذکر ہے۔ اس میں رواقیوں کے نصب العینی حکیم کے کچھ دھندلے نقوش نظر آتے ہیں اگرچہ اس کی بلند فرض شناسی کی جھلک یہاں نہیں ملتی۔ حقیقت یہی ہے کہ ارسطو کا مردِ حکیم افلاطون کے تصورات کے مقابلے پر بہت پست ہے، اس کی ذات میں کوئی ایسی کشش نہیں جو ہمیں خود افلاطون اور اس کے پیش کردہ فلسفی حکمران میں ملتی ہو۔

عدل

ارسطو کے ہاں عدالت کا لفظ دو معنوں میں استعمال کیا گیا ہے۔ ایک مفہوم قانونی ہے یعنی ہر وہ فعل جو قانون کی حدود کے اندر ہو۔ عدالت کا دوسرا مطلب محض مساوات و مناسبت ہے۔ پہلا مفہوم کلی و عمومی ہے دوسرا خصوصی۔ کتاب الاخلاق کے پانچویں جز و میں جہاں عدالت سے بحث کی گئی ہے اس سے مراد صرف خصوصی عدالت ہے۔ ہر وہ شخص جو اپنے حق سے زیادہ فائدہ مند چیزوں مثلاً دولت اور عزت پر قبضہ کرے وہ اس مفہوم میں ارسطو کے نزدیک ظالم ہو گا۔ وہ شخص جو میدانِ جنگ سے بھاگ نکلے یا جذبات کی رَو میں بہ کر بے قابو ہو جائے پہلے مفہوم کے مطابق ظالم کہلا سکتا ہے لیکن دوسرے مفہوم کی رو سے اس کے عمل کو ہم ظلم سے تعبیر نہیں کر سکتے۔

خصوصی عدل کو ارسطو نے دو حصوں میں تقسیم کیا ہے: (ا) شہریوں میں دولت اور عزت کی تقسیم میں عدل۔ اس کو وہ تقسیمی عدل کہتا ہے۔ (ب) اور دو افراد کے درمیان جیسے وہ انسدادی عدل کا نام دیتا ہے۔

تقسیمی عدالت کا تعلق دو انسانوں اور دو چیزوں سے ہے۔ اس کا عمل یہ ہے کہ اگر ہمارے پاس کوئی قابلِ تقسیم چیزیں ہوں تو ان کو دو آدمی ا اور ب کے درمیان ج اور د کی نسبت میں تقسیم کریں جو ان کی قابلیتوں کی نسبت کے مساوی ہو یا اس کو ہم مندرجہ ذیل شکل

سے ظاہر کر سکتے ہیں:

اگر ا : ب = ج : د

پھر ا : ج = ب : د

اس لئے ا + ج : ب + د = ا + ب

دوسرے لفظوں میں ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ اگر ج چیز ا کو دی جائے اور د چیز ب کو، تو ان دونوں آدمیوں کی متقابلہ حیثیت وہی ہوگی جو تقسیم سے پہلے تھی اور اس طرح ان کے ساتھ عدل ہوا۔[1]

انسدادی عدل کی ۲ قسمیں ہیں: (ا) جب سودا دونو کی مرضی سے ہو مثلاً خرید و فروخت یا ادھار دینا یا لینا وغیرہ۔ (ب) جب کوئی کام غیر اختیاری طور پر ہو مثلاً چوری، حملہ، ڈکیتی وغیرہ۔ پہلی حالت میں نقصان اٹھانے والے کی اپنی ذمہ داری ہوتی ہے کیونکہ اس نے یہ کام اپنی مرضی سے شروع کیا تھا۔

جہاں تقسیمی عدل ہندسی تناسب سے ہوتا ہے وہاں انسدادی عدل حسابی تناسب سے ہوتا ہے۔ یہاں دو آدمیوں کی قابلیتوں کی نسبت کے تعین کا سوال نہیں۔ قانون کی نگہ میں جُرم کی نوعیت ہوتی ہے، مجرم کی اخلاقی صفات کا فیصلہ اس کے دائرہ عمل سے باہر ہے۔ وہ یہ نہیں دیکھتا کہ مجرم اخلاقی طور پر نیک یا بد ہے اس کی نگاہ میں دونوں افراد مساوی ہیں۔ نقصان کے بعد دونوں افراد کی حیثیت یوں ہوتی ہے: ا + ج، ب - ج جس میں ا اور ب دونوں افراد مساوی درجہ پر ہیں۔ عدالت ج چیز کو ا سے لے کر ب کے حوالے کر دیتی ہے اور اس طرح ہر ایک کی حیثیت نقصان اور نفع کے لحاظ سے حسابی اوسط کی سی ہو جاتی ہے۔ اس کو ہم اس طرح ظاہر کر سکتے ہیں:

---

[1] اخلاق نقوماجس ۱۱۳۱ و ۹ - ۱۱۳۱ ب ۲۴

ا + ج - ج = ب - ج + ج جب کہ ا = ب[1]۔

فیثا غورثی مفکرین نے عدل کو تعامل اور باہمدگری کے مترادف قرار دیا ہے یعنی جیسا سلوک مثلاً ا نے ب سے کیا ویسا ہی بدلہ ب ا کو دے۔ دوسرے لفظوں میں یہ قصاص مساوی ہے آنکھ کے بدلے آنکھ اور دانت کے بدلے دانت۔ ارسطو کے نزدیک اس قسم کا عدل تقسیمی اور انسدادی اقسام عدل پر درست نہیں بیٹھتا اس لئے اس نے عدل کی ایک تیسری قسم بیان کی ہے جسے وہ تجارتی عدل کا نام دیتا ہے، جہاں یہ تعامل مساوات کی بنیاد پر نہیں بلکہ ایک تناسب کے مطابق ہوتا ہے[2]۔ تعامل کی ضرورت ریاست کے انتظام وبقا کے لئے ناگزیر ہے۔

ان کے علاوہ ارسطو کے ہاں دو اور امتیازات بھی ہیں۔ (ا) ایک سیاسی اور دوسرا غیر سیاسی۔ سیاسی عدل وہ ہے جو ایک آزاد ریاست کے افراد اور شہریوں کے درمیان بھی قائم کیا جا سکتا ہے مثلاً آقا اور غلام، والدین اور بچے۔ ایک حیثیت سے ان غیر مساوی حالات میں صحیح عدل کا قیام ممکن نہیں کیونکہ چھوٹے بڑوں میں مدغم ہو جاتے ہیں اور ان کا انفرادی وجود کوئی زیادہ حیثیت نہیں رکھتا۔ اس کے بعد خاوند اور بیوی کا رشتہ ہے یعنی آزاد شہریوں کے حقوق مکمل ہوتے ہیں، بیویوں کے کچھ اس سے کم اور بچوں اور غلاموں کے کم از کم۔ (ب) دوسرا امتیاز فطری اور رسمی عدل کا ہے۔ بعض حقوق و فرائض ایسے ہیں جن کو عام طور پر سب جگہوں اور زمانوں میں تسلیم کیا گیا ہے لیکن ان کے علاوہ بعض حقوق و فرائض ایسے بھی ہیں جو

---

[1] اخلاق نقوماجس ۱۱۳۱ ا ۲۵۔ ۱۱۳۲ ب ۲۰۔ دیکھئے راس کی کتاب ارسطو صفحہ ۲۱۰-۲۱۲۔

[2] تعاملی تناسب ہندسی تناسب کی رقموں کی مختلف ترتیب سے پیدا ہوتا ہے۔ اگر ا : ب = ج : د ہو تو ا اور ب، ج اور د ہندسی تناسب رکھتے ہیں، ا اور د، ب اور ج تعاملی تناسب رکھتے ہیں۔ دیکھئے روس کی کتاب ارسطو کا صفحہ ۲۱۲ فٹ نوٹ ۲۔

صرف بعض ملکوں میں رائج ہیں۔ ارسطو سوفسطائیوں کی اس رائے سے متفق نہیں کہ عدل محض وقتی اور عارضی تقاضوں کی پیداوار ہے اور اس میں کوئی عمومی حقیقت و پائدار صداقت نہیں لیکن اس کے باوجود اس نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ فطری عدل میں بھی بعض دفعہ استثنا ہو سکتا ہے۔

عدل محض دو متضاد صفات کی اوسط نہیں بلکہ اس کے لئے ایک ذہنی رجحان اور قلبی لگاؤ کی ضرورت ہے۔ وہ محض ایک میکانکی عمل نہیں بلکہ انسان کی قوتِ ارادی اور اس کے عزم کا آئینہ ہے۔ بعض دفعہ انسان سے ایسے اعمال سرزد ہوتے ہیں جو بظاہر عدل کے منافی معلوم ہوتے ہیں لیکن اس کے باوجود ہم اس کو ظالم نہیں کہتے۔ اس سلسلے میں ارسطو نے چار مختلف حالتیں گنوائی ہیں۔ (ا) بعض دفعہ جہالت سے ایک شخص پر ظلم ہو جاتا ہے جس کی توقع نہیں ہوتی۔ یہ محض حادثہ ہے (ب) عمل جہالت سے ظہور پذیر ہوا اور اس میں بغض و عناد موجود نہ تھا لیکن یہ ایسا عمل ہے جس کے وقوع پذیر ہونے کی توقع ہو تو یہ غلطی ہے۔ قانون کی نگاہ میں اسے غفلت کہا جا سکتا ہے۔ (ج) اگر کوئی فعل علم سے ہو لیکن اس میں ارادہ شامل نہ ہو مثلاً غصہ کی حالت میں تو یہ فعل عدل کے منافی ہوگا لیکن اس کا فاعل ظالم نہیں کہلا سکتا۔ (د) اگر فعل میں علم اور ارادہ دونوں شامل ہوں تو اس حالت میں فعل اور فاعل دونوں سے عدل کی خلاف ورزی کا ارتکاب لازم آتا ہے۔

عقلی فضائل

اخلاقی فضائل کی بحث کے دوران میں ارسطو نے وسط کا اصول پیش کیا ہے لیکن دو متضاد عناصر میں سے درمیانی راستہ کے صحیح انتخاب کے لئے عقل و فہم کی ضرورت ظاہر ہے اسی لئے ارسطو کے خیال میں اخلاقی فضائل کو اپنانے کے لئے عقلی دسترس اور فہم و فراست کی اہمیت کچھ کم نہیں۔

ارسطو نے انسانی عقل و فہم کو مندرجہ ذیل حصوں میں تقسیم کیا ہے:

(ا) علمی قوت جس کی مدد سے ہم ان اشیا کا مطالعہ کرتے ہیں جن میں اتفاق و حدوث (Contingency) بالکل نہیں پایا جاتا۔ جو قاعدے اس قوت کی مدد بنتے ہیں ان کو ہم تمثیلی یا تصویری شکل میں یوں لکھ سکتے ہیں: ا ہمیشہ ب ہوتا ہے کیونکہ ا ہمیشہ ج ہوتا ہے اور ج ہمیشہ ب۔ (ب) قوتِ تخمینی جس کی مدد سے ہم ان اشیاء کا مطالعہ کرتے ہیں جن میں اتفاق کا عمل درآمد ہوتا ہے۔ اس کو ہم مندرجہ ذیل شکل میں لکھ سکتے ہیں: ا کام کو کیا جانا چاہئے کیونکہ ا ذریعہ ہے ب کے حصول کا اور ب مقصد ہے۔ یہاں ا اور ب دونوں کا وجود میں آنا اتفاقی امر ہے۔ روح کے تین بڑے اجزا ہیں: حواس، عقل اور خواہش۔ محض حواس عمل کا محرک نہیں بن سکتے دوسرے دو نواح مختلف طریقوں سے عمل کے محرک ہو سکتے ہیں کیونکہ اخلاقی فضیلت کا انحصار مختلف راستوں میں سے کسی ایک کے انتخاب پر ہے اور یہ انتخاب انسان کی خواہش کے مطابق ہوتا ہے۔ علمی قوت کی حیثیت میں عقل کا مقصود صداقت ہے اور تخمینی قوت کی حیثیت سے عقل کا مقصود صحیح خواہش کے مطابق صداقت کا حصول یعنی ایک صحیح خواہش کے حصول کے لئے ذرائع کے متعلق صحیح علم۔ صرف عقل اعمال کا محرک نہیں بن سکتی لیکن جب عقل کے ساتھ قوتِ ارادی موجود ہو اور مقصد کا تعین سامنے ہو تو پھر اعمال کا ظاہر ہونا یقینی ہو جاتا ہے۔ جب انسان عمل کرتا ہے تو اس میں عقل اور خواہش دونو کا یکجا ہونا ضروری ہے۔ عقل کی علمی اور تخمینی قوتوں کا مدعا صداقت کی تلاش ہے۔

پانچ چیزیں ہیں جن کی مدد سے ہم صداقت تک پہنچتے ہیں؛ سائنس، آرٹ، حکمت عملی، حکمت وہبی اور حکمت نظری۔

ارسطو کے نزدیک سائنس کا تعلق وجوب اور ازلیت رکھنے والی اشیاء سے ہے

اور جس کا علم دوسری تک پہنچایا جا سکتا ہے۔ تعلیم معلوم سے شروع ہوتی ہے اور استقراء یا قیاس منطق کے ذریعہ وہ اپنی منزلیں طے کرتی ہے لیکن استقراء ارسطو کے خیال میں کوئی سائنسی عمل نہیں، اس سے صرف بنیادی اصول ملتے ہیں جس سے قیاسی عمل رونپذیر ہوتا ہے اور یہی سائنس ہے۔

(۲) حادث اشیاء سے معاملہ کرنے میں بعض دفعہ ہم سے کوئی فعل سرزد ہوتا ہے اور بعض دفعہ ہم کچھ اشیاء تخلیق کرتے ہیں۔ ارسطو کی نگاہ میں آرٹ یا فن حکمت عملی کے ماتحت آتا ہے۔ فن کے دونو پہلو اس کی نگاہ میں تھے، عملی فن اور فنِ لطیف پہلی حالت میں فن کا کام کسی علمی یا اخلاقی عمل کے لئے محض ایک ذریعہ کا ہوتا ہے اور دوسری حالت میں اس کا کام ذوقی مشاہدہ۔

(۳) حکمت وہبی وہ ہے جس کی مدد سے ہم ان بنیادی قضایا تک پہنچتے ہیں جن سے سائنس کا آغاز ہوتا ہے۔ عام زندگی کے مختلف حادثات و واقعات کے مسلسل تجربات کے بعد انسان چند حقائق اخذ کرتا ہے اور اس کے قلب پر کچھ سچائیاں منکشف ہوتی ہیں جن کی صداقت بالکل عیاں اور ناقابلِ تردید ہوتی ہے۔ یہی عین الیقین حکمت وہبی کا کام ہے۔

(۴) حکمت نظری۔ یہ حکمت وہبی و سائنس کے اجتماع کا نتیجہ ہے اور اس کا مطمح نظر بلند ترین اشیاء ہیں۔ ارسطو کی نگاہ میں حکمت نظری کا مقام بہت بلند ہے اور اس میں علم الہیات، علم ریاضی اور سائنس سب شامل ہیں۔ ان کا مطالعہ اور ان علوم میں مشغولیت ارسطو کے نزدیک انسانی زندگی کا بلند ترین مقصد ہونا چاہیئے

(۵) حکمت عملی۔ اس سے مراد یہ ہے کہ انسان اپنی پوری کوشش اور عقلی استعداد اس مقصد کے لئے مرکوز کر دے کہ انفرادی اعمال سے تمام معاشرہ

سعادت اور خوبی کی زندگی بسر کرنے کے اہل ہو سکے اور یہی ایک مدبر اور حقیقی سیاست دان کا کام ہے۔ اس کا فرض صرف یہی نہیں کہ وہ ان تمام اشیاء و عوامل سے واقف ہو جو انسان کے لئے خیر و بھلائی کا باعث ہیں بلکہ اسے اس بات کا بھی علم ہونا ضروری ہے کہ خاص حالات میں کونسا عمل انسان کے لئے بھلائی کا موجب ہوگا۔ صحیح قاعدوں اور اصولوں سے واقف ہونے کے علاوہ جو حکمت نظری میں قیاس کے قضیہ کبراے کے مطابق ہیں، اس کا کام یہ بھی ہے کہ وہ انفرادی اعمال کے خصوصیات و خصائص سے بھی پوری طرح آشنا ہو تاکہ وہ متعین کرسکے کہ یہ علٰحدہ علٰحدہ اعمال کس کس قاعدے اور کون کون سے اصول کے ماتحت آسکتے ہیں۔ اس تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ ارسطو کی نگاہ میں حکمت عملی کا فعل حکمت نظری کے مماثل ہے اور اس لئے اس نے حکمت عملی کے طریقۂ کار کو عملی قیاس یا قیاس عمل کا نام دیا ہے۔ پس ایک صحیح مدبّر کا کام یہ ہے کہ وہ عمومی اصول و قواعد سے بھی واقف ہو جن پر عمل پیرا ہونے سے ایک ریاست کے افراد بھلائی اور سعادت کی زندگی بسر کرسکیں اور اس کے علاوہ انفرادی حالات میں یہ فیصلہ کرنے کی صلاحیت بھی رکھتا ہو کہ کونسا عمل اور فعل اختیار کرنے میں کسی شخص کی بھلائی مضمر ہے۔

راحت و لذت

عام طور پر زہد پسند طبیعتوں کے نزدیک لذّت و راحت کے حصول کے جذبے کو اچھی نگاہ سے نہیں دیکھا جاتا لیکن ارسطو نے اس راہبانہ نظریے پر خوب تنقید کی ہے۔ اس کے سامنے مختلف نظریات تھے۔ (ا) کوئی لذت خیر اور فضیلت میں شامل نہیں کی جاسکتی۔ (ب) بعض لذتیں پسندیدہ ہیں لیکن اکثر کے متعلق یہی کہنا پڑے گا کہ وہ قابلِ ترک اور شر آمیز ہیں (ج) اگر تمام لذتیں خیر ہوں بھی تب بھی ہم لذّت کو خیرِ اعلیٰ شمار نہیں کرسکتے۔ موخر الذکر دونوں نظریات افلاطون کے مکالمہ فلیبس میں

زیر بحث آئے تھے۔ ارسطو کے نزدیک لذت وراحت خیر تو ضرور ہے کیونکہ جیسا کہ سب تسلیم کرتے ہیں دُکھ اور تکلیف ایک بُری چیز ہے اور لذت وراحت دُکھ اور تکلیف کا نقیض ہونے کی حیثیت میں خیر میں ضرور شمار ہونا چاہئے۔ ارسطو تو یہ تسلیم کرنے کے لئے بھی تیار ہے کہ لذّت بہترین بھلائی ہے لیکن اگر وہ بہترین نہیں تو سعادت جو بہترین خیر ہے اس میں لذت ایک ناگزیر اور ضروری جزو ہے۔ اگر کوئی نیک و صاحبِ فضیلت آدمی دکھ میں مبتلا ہو تو ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ اس مصیبت میں بھی خوش ہے۔ حقیقی سعادت کا تقاضا یہی ہے کہ اس میں نہ صرف دکھ اور مصیبت نہ ہو بلکہ اثباتاً اس میں لذّت وراحت کا عنصر بھی موجود ہو۔ تمام حیوان فطرتاً لذت کے خواہاں ہوتے ہیں اور اسی بنا پر ارسطو نے لذّت کی اہمیّت محسوس کرتے ہوئے اس کو بہترین خیر کا ایک جزو لاینفک قرار دیا ہے۔

عموماً لذّت وراحت کو محض ایک عمل سمجھا جاتا ہے اور وہ بھی ایسا عمل جو صرف ایک خلا کو پورا کرتا ہو۔ ارسطو کے خیال میں لذّت کی حیثیت سلبی نہیں بلکہ ایجابی ہے اور وہ محض عمل نہیں۔ قوتِ بینائی کی طرح لذّت بھی ہر لمحہ ایک مستقل اور مکمّل حیثیت کی حامل ہوتی ہے۔ وہ کوئی عبوری جذبہ نہیں جو دو مختلف حالتوں کے درمیان آموجود ہو بلکہ اس کا اپنا وجود، اپنی افادیت اور اپنی اہمیت ہے جس سے چشم پوشی نہیں کی جاسکتی۔ ارسطو کے خیال میں انسانی زندگی ان مختلف اعمال سے پُر ہے جن میں لذّت کے حصول کا جذبہ کارفرما ہوتا ہے۔ آیا زندگی کی تمنا لذت کی خاطر کی جاتی ہے یا لذّت کے حصول کی تمنا زندگی کے لئے کی جاتی ہے؟ ارسطو نے اس سوال کو چھیڑا ضرور ہے لیکن اس کا کوئی فیصلہ کُن جواب اس نے پیش نہیں کیا۔ لذّت مسلسل حرکت وعمل کے بغیر ظہور پذیر نہیں ہوتی اور نہ کوئی عمل لذّت کے بغیر مکمّل ہوتا ہے۔ اگر ہم کہیں کہ ہمارا ہر عمل لذّت کی خاطر ہوتا ہے یا ہر لذّت عمل سے

منسلک ہوتی ہے تو ان دونوں حالتوں میں کوئی فرق نہیں۔

دوستی

اخلاق نقوما جس کا مطالعہ کرنے سے ناظر کے ذہن میں یہ تصوّر قائم ہوتا ہے کہ ارسطو کا تمام اخلاقی فلسفہ انفرادیت اور خود پرستی کا علمبردار ہے۔ ہر شخص کا فرض اور مطالبہ ہے کہ وہ اپنی ذاتی خوشی اور سعادت حاصل کرے۔ عدل و انصاف پر بحث کرتے ہوئے ارسطو نے دبے الفاظ میں دوسروں کے حقوق کو تسلیم کیا ہے لیکن دوستی کی بحث کے سوا ساری کتاب الاخلاق کا موضوع خالص انفرادی ہے، دوسروں سے ہمدردی یا رحم و محبّت کے تصوّرات بالکل غائب ہیں، یوں معلوم ہوتا ہے کہ تمام بحث کا مخاطب محض فرد ہے، جماعت نہیں جس میں اس کے علاوہ دوسرے افراد بھی موجود ہیں۔ خود دوستی کی بحث میں بھی خود غرضی کے آثار جھلکتے نظر آتے ہیں کیونکہ اس کے نزدیک دوستی صرف معاشرے کے دوسرے افراد سے محبت دریافت نہیں بلکہ دوسرے افراد کی طرف سے ایک فرد کے ساتھ تبادلے میں محبت و احسان اس میں شامل ہے۔ تاہم اس جگہ خود غرضی اور خود پسندی کے تنگ دائرے سے نکل کر خالص انسانی اور بے غرضانہ اخلاقی اقدار کا ذکر ضرور ملتا ہے۔ دوسروں سے محبت کرنا دوستی میں کہیں افضل ہے بہ نسبت محبت کیے جانے کے۔ ایک انسان اپنے دوست کی بھلائی اس کی خاطر چاہتا ہے نہ کہ اپنی ذاتی غرض یا خوشی کے لئے۔ افلاطون نے دوستی کے متعلق یہ رائے ظاہر کی تھی کہ انسان کی دوستی کا بہترین حقدار اس کے نفس کا عقلی پہلو ہے، ایک اچھا آدمی اپنے نفس کا دوست ہوتا ہے۔ ارسطو کا خیال ہے کہ یہ نقطۂ نگاہ مکمل طور پر صحیح نہیں لیکن بحث کے دوران میں اس کا رجحان بھی تقریباً اسی نوعیت کے تصوّر کی طرف گیا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ ایک نیک آدمی جب اپنے نفس کے عقلی میلانات کے باعث اس سے محبت

کرتا ہے تو گویا یہ ایک بنیاد ہوئی جس کی بنا پر وہ اپنے علاوہ دوسروں سے بھی محبت کرنے کی اہلیت پیدا کر لیتا ہے۔ اس طرح خود غرضی اور بے غرضی دو نو اجزا کی ایک عمدہ آمیزش وجود میں آجاتی ہے۔ ایک انسان آہستہ آہستہ اس قابل ہو جاتا ہے کہ وہ دوسروں کی تکلیفوں اور دکھوں میں اس طرح شریک ہو سکے اور ان کی شدت کو اسی طرح محسوس کرے جس طرح وہ اپنے دکھوں پر محسوس کرتا ہے۔ ایک ماں اپنے بچے کی تکلیف پر اسی طرح پریشان ہوتی ہے جس طرح اپنی ذاتی تکلیف پر۔ اسی طرح خود غرضی اور بے غرضی دونوں کی لطیف آمیزش سے انسان کی سیرت بلند سے بلند تریں ہوتی جاتی ہے۔

نصب العینی زندگی

اس تمام بحث سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ ارسطو کی نگاہ میں وہ زندگی بہترین ہے جس میں انسان معاشرے میں رہ کر دوسروں کے ساتھ باہمی تعاون و تعامل سے رہتا ہے۔ افلاطون اور ارسطو دونوں کا خیال تھا کہ معاشرہ کوئی غیر فطری ادارہ نہیں جس کو انسانوں نے خارجی عوامل سے مجبور ہو کر قائم کیا ہو۔ انسان فطرتاً مدنی الطبع ہے اور اس لئے معاشرہ کا وجود اتنا ہی قدیم ہے جتنا کہ انسان خود۔ تعلیم و تربیت کا مقصد ان دونوں کی نگاہ میں یہ ہے کہ اس کو معاشرہ میں رہنے، اپنے ذاتی رجحانات اور داخلی جذبات پر قابو پانے، اپنی ذات میں مرکوز ہونے کی بجائے دوسرے افراد سے حسن سلوک کرنے اور اجتماعی مفاد کے لئے کام کرنے اور اس مقصد کے لئے شخصی قربانی تک کرنے کے اہل بنایا جا سکے۔ لیکن کتاب الاخلاق میں ان تمام صحت مند افکار کے ساتھ ساتھ ہمیں نظر آتا ہے کہ ارسطو کی نگاہ میں یہ معاشرتی زندگی بلند تریں زندگی نہیں کہلائی جا سکتی بلکہ اس سے ماوراء بھی ایک زندگی ہے جو ہر انسان کیلئے نہیں تو کم از کم ایک اقلیت کے لئے نصب العین کے طور پر پیش کی جا سکتی ہے۔

حکمت نظری اور حکمت عملی کی بحث کے دوران میں ہم دیکھ چکے ہیں کہ ارسطو کی نگاہ میں حکمت عملی کے مقابلے پر حکمت نظری زیادہ اہم ہے اور حکمت عملی کی اہمیت یہ ہے کہ وہ حکمت نظری کے لئے راستہ ہموار کرتی ہے۔ استغراق و مشاہدہ ارسطو کے خیال میں سعادت کا ایک ناگزیر جزو ہے لیکن آیا اخلاقی عمل بھی سعادت کی زندگی کا ایک جزو ہے یا اس کو پیدا کرنے کا محض ذریعہ؟ اس کے متعلق ارسطو کی کتابوں میں کوئی وضاحت نہیں ملتی۔ کتاب الاخلاق کے دسویں باب کے مطالعے سے بھی یہ شک رفع نہیں ہوتا۔ وہاں بتایا گیا ہے کہ سعادت کی زندگی ہماری زندگی کے بہترین حصے یعنی تعقل کی فضیلت کے مطابق عمل کرنے میں مضمر ہے۔ سعادت کا دار و مدار اس فعل و عمل پر ہے جو حکمت نظری سے تعلق رکھتا ہے، یہی وہ بہترین فعل و عمل ہے جو انسان سے سرزد ہو سکتا ہے اور اس کا موضوع وہ اشیاء و احوال و مشاہدات ہیں جو پائدار اور مستقل وجود کے حامل ہیں، جو حالات کی تبدیلی سے نہیں بدلتے اور نہ زمان و مکان کا فرق ان پر اثر انداز ہوتا ہے۔ اس سے خالص اور بہترین سعادت پیدا ہوتی ہے۔ ارسطو کے نزدیک اخلاقی عمل کا دار و مدار دوسرے انسانوں اور معاشرے کے وجود پر مبنی ہے۔ لیکن استغراق و مشاہدہ کی زندگی کا انحصار کسی خارجی وجود اور بیرونی حالات پر نہیں ہوتا بلکہ کلیتہً فرد کی داخلی دنیا اور اس کے نفسی حالات سے وابستہ ہوتا ہے۔ یہی وہ بہترین اور اعلیٰ ترین زندگی ہے جو ارسطو نے خود خدا کے ساتھ منسوب کی ہے۔ لیکن چونکہ ہم انسان ہیں اور بہ حیثیت انسان ہم میں جہاں روح اور بلندی ہے وہاں جسم اور اس سے ملحقہ کمزوریاں اور حدود ہیں، جہاں خدائی صفات ہیں وہاں اس میں حیوانی رجحانات بھی موجود ہیں لیکن ان کمزوریوں کے ہوتے ہوئے بھی ارسطو کی رائے یہی ہے کہ اپنے افعال اور اعمال کو محض معاشرتی ماحول کے مطابق اخلاقی زندگی تک محدود رکھنا انسان کا

بلند ترین نصب العین نہیں بنایا جا سکتا۔ صحیح اور خالص سعادت استغراق و غور و فکر کی زندگی ہی سے نصیب ہو سکتی ہے۔ عام طور پر حکمت عملی کی زندگی جسمیں اخلاقی تقاضوں اور معاشرتی ضرورتوں کا پورا پورا خیال رکھا جاتا ہے کافی ہوتی ہے وہ ہمارے جذبات، ہماری خواہشات اور جبلّی حاجتوں کی تسکین کے لئے اکتفا کرتی ہے اور اس سے وہ سعادت حاصل ہوتی ہے جسے ارسطو انسانی سعادت کا نام دیتا ہے چونکہ اس کا تعلق انسان کی اس محدود زندگی سے[1] ہے۔

ارسطو کے خیال میں اخلاقی فضیلت اور زندگی کی دو حیثیتیں ہیں (ا) یہ سعادت کی ایک ثانوی شکل ہے اور اس کی ضرورت اس لئے ہے کہ ہم تمامتر عقل نہیں اور ہر لمحہ استغراق و غور و فکر کی زندگی بسر کرنا محال بلکہ ناممکن ہے۔ (ب) یہی وہ زندگی ہے جو آخر کار بلند ترین نصب العینی زندگی کی طرف راہنمائی کرتی ہے لیکن یہ کیسے ہوتا ہے یا ہو سکتا ہے اس کے متعلق ارسطو نے کچھ بیان نہیں کیا۔ ایک مدبّر کی حکمت عملی قانون کی مدد سے عام لوگوں کے لئے علمی اور فلسفیانہ علوم کی تحصیل کے لئے مناسب ماحول پیدا کر سکتی ہے۔ ارسطو کا خیال ہے کہ خود انفرادی زندگی میں بھی اخلاقی اعمال و اشغال سے اور نفسانی جذبات پر قابو پانے سے عقلی پہلو زیادہ نمایاں ہو جاتا ہے۔ لیکن ان دو مختلف زندگیوں میں کوئی منطقی ربط اس کے نظامِ فکر میں نہیں ملتا۔

استغراق اور غور و فکر کی زندگی سے ارسطو کی مراد محض چند علوم پر غور و فکر ہے یعنی ریاضی، الہیات اور طبعی فلسفہ جو سب حکمت نظری کی مختلف شاخیں ہیں۔ سعادت کی زندگی صداقت و حقیقت کی تلاش نہیں بلکہ اس صداقت و حقیقت

---

[1] اخلاق نقوماجس ۱۱۷۷ا ۸-۲۰

کا مسلسل مشاہدہ ہے جو انسان حاصل کر چکا ہے[1]۔ یہاں فلسفے اور مذہب کے رجحانات کا فرق نمایاں ہو جاتا ہے۔ فلسفہ صداقت کی تلاش کا نام ہے، اسمیں شک و گمان کے بغیر کام نہیں چلتا، اگر فلسفی کو یہ محسوس ہو کہ صداقت یہ ہے، تو پھر بھی اس کے دل میں یقین نہیں آتا وہ اسے مختلف زاویوں سے دیکھتا ہے، اس پر جا و بیجا اعتراض کرتا ہے لیکن آخر کار اس کا یہ تصور یقین کی حد تک نہیں پہنچ پاتا۔ اس کے برعکس مذہبی زندگی کا سارا دارومدار یقین پر ہے۔ اس کا نقطۂ آغاز ہی یہ ہے کہ صداقت حاصل ہو چکی ہے اور انسان کے سامنے راہِ راست کھلی ہوئی ہے۔ اس جگہ عمل و فعل کا مقصود کسی نامعلوم شے کی تلاش نہیں بلکہ معلوم حقیقت تک پہنچنے کے آسان ترین راستے پر گامزن ہونے کے لئے ضروری ساز و سامان سے آراستہ ہونے کی ضرورت ہے۔ یہاں عزم بلند اور اخلاق پسندیدہ کی حاجت ہے، عقل و فہم کی بجائے قوتِ عمل اور قوتِ ادراک کی زیادہ ضرورت ہے۔ اسی لئے اکثر مفکّرین کا خیال ہے کہ استغراق و غور و فکر کی زندگی ارسطو کے ہاں مذہبی زندگی کے مترادف ہے جس کی روح خدا کی عبادت اور اس پر تدبّر و فکر ہے۔

سیاست و اخلاق

ارسطو کے نزدیک انسان ایک سیاسی حیوان ہے جس کی فطری قوتیں اور صلاحیتیں صرف معاشرہ میں رہ کر ہی ظاہر ہو سکتی ہیں، اس لئے اس نے افلاطون کی طرح ریاست کی ابتدا کا یہ نظریہ کلّی طور پر ردّ کر دیا کہ وہ محض چند انسانوں کے درمیان ایک خاص مقصد کے تحت کسی سمجھوتے سے عالم وجود میں آئی۔ اس کے خیال میں معاشرہ اور ریاست دونوں انسانی فطرت کا مظہر ہیں کیونکہ ان کے بغیر ان کے

---

[1] اخلاق القوماجس، ۷ ، ۱۱ ، ۲۶۔

فکری تقاضے پورے ہی نہیں ہو سکتے۔ تاریخی طور پر کبھی کوئی ایسا دور نہیں آیا جب انسان بطور افراد تو موجود ہوں لیکن معاشرہ اور ریاست موجود نہ ہو۔ جہاں کہیں کرۂ ارضی پر انسانی افراد ظاہر ہوئے وہیں ایک معاشرہ اور ریاست انہی کے ساتھ ظہور پذیر ہوئے۔ ارسطو نے معاشرتی ارتقا کو تین منزلوں میں تقسیم کیا ہے: خاندان، گاؤں اور شہری ریاست۔ ابتدائی دور میں معاشرتی زندگی کی اکائی فرد نہیں بلکہ خاندان تھا جس کا سربراہ کوئی طاقتور یا بزرگ مرد ہوتا تھا۔ یہی مختلف خاندان مل کر معاشرہ کی تشکیل ہوتی تھی۔ خاندان کی ابتدا ایک مرد اور ایک عورت کے درمیان رشتۂ مناکحت سے شروع ہوتی ہے اور بعض دفعہ ان دونوں کے ساتھ ایک غلام بھی شامل ہوتا ہے۔ اس کے بعد جب بچے ہوتے ہیں تو خاندان کی شکل زیادہ پیچیدہ ہو جاتی ہے جس میں تین مختلف قسم کے تعلقات پیدا ہو جاتے ہیں۔ خاوند اور بیوی، والدین اور اولاد، آقا اور غلام۔ اس کے بعد ایک ہی خاندان بڑھتے بڑھتے کئی خاندانوں میں منقسم ہو جاتا ہے اور اس طرح نسلی رشتے کی بنا پر یہ تمام خاندان مل کر ایک دیہی مرکز کی شکل میں تبدیل ہو جاتے ہیں۔ بعض دفعہ مختلف النسل خاندان بیرونی خطرات سے حفاظت یا کسی مشترکہ مادی فوائد کے بقا کی خاطر مل بیٹھتے ہیں۔ لیکن ان مختلف النوع آمیزشوں کے باوجود انسان کے فطری تقاضے پورے طور پر تسکین نہیں پا سکتے۔ یہ مقصد صرف تیسری حالت میں حاصل ہوتا ہے جب مختلف دیہی مراکز ایک دوسرے میں مدغم ہو کر ایک چھوٹی سی شہری ریاست کی شکل اختیار کر لیتے ہیں۔ اس سے مختلف افراد اور قبیلوں کی مادی ضروریات اور ان کی مکمل حفاظت کا انتظام ممکن ہے۔ ارسطو کے خیال میں شہری ریاست سے بڑھ کر معاشرے کی کوئی بہتر صورت ممکن نہیں۔ جہاں دوسرے معاملات میں ارسطو اپنے زمانے سے کہیں زیادہ ترقی پسند نظر آتا ہے

وہاں اس معاملہ میں وہ بے اندازہ رجعت پسند واقع ہُوا ہے خاص کر اس وقت کہ خود اس کا شاگرد سکندر اس شہری ریاست کو برطرف کر کے ایک عظیم الشان وسیع سلطنت کی بنیاد رکھ رہا تھا۔

ریاست کے ظہور پذیر ہونے کا باعث وہی ہے جس سے ابتدا میں گاؤں معرضِ وجود میں آیا تھا یعنی انفرادی زندگی کو برقرار و قائم رکھنے کے لئے لیکن ایک دفعہ جب ریاست قائم ہو جاتی ہے تو پھر بہتر زندگی اور خیر کے حصول میں معاون ثابت ہوتی ہے۔ ارسطو کے نزدیک جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں حکمت نظری حکمت عملی سے کہیں زیادہ بہتر ہے اور ایک سیاستدان اور فوجی کے مقابلہ پر ایک طالب علم کی زندگی جس کا تمام وقت استغراق اور غور و فکر میں گزرتا ہے زیادہ قابلِ ترجیح ہے۔ لیکن اس قسم کی غور و فکر کی زندگی گزارنے کے لئے فالتو اور فارغ وقت کی ضرورت ہے جو ایک مہذّب اور ترقی یافتہ ریاست ہی میں ممکن ہے اور اس لئے تعلیم کا مقصد یہ ہے کہ اس اقلیت کو جو اس کی صلاحیت رکھتی ہو اس فالتو اور فارغ وقت کا صحیح استعمال کرنا سکھائے۔ درحقیقت ریاست کا آخری مدعا ارسطو کے نزدیک یہی ہے کہ وہ ان چند آدمیوں کے لئے فراغت کا سامان مہیا کرے۔ باقی لوگ جو مختلف کاروباروں میں مشغول ہیں ان کی زندگی محض ثانوی اہمیت رکھتی ہے، ان کی تمام کوششیں اور ہمتیں اس مقصد کے لئے ہیں کہ ریاست اس اقلیت کے عزائم و مشاغل کو ہر طرح پورا کر سکے۔

لیکن ریاست کی اس اہمیت کو تسلیم کرتے ہوئے بھی ارسطو افلاطون کی طرح خاندانی زندگی کے علٰحدہ وجود سے منکر نہیں ہو سکا۔ اس کے خیال میں ریاست کے ساتھ ہی ساتھ خاندان کا وجود بھی ضروری اور اہم ہے کیونکہ صحیح انسانی رشتے صرف اسی فطری ماحول میں سازگار فضا حاصل کر سکتے ہیں۔

ریاست کا یہی وہ تصور تھا جس کے باعث ارسطو نے غلامی کو ایک جائز ادارہ قرار دیا۔ اس کے ذہن میں نسلی اور جغرافیائی تعصب اس حد تک کارفرما تھا کہ اسکے نزدیک کوئی غیر یونانی شخص صحیح آزادی اور خودی کی زندگی سے آشنا نہیں ہو سکتا۔ جدید ملوکیت کے علمبرداروں کی طرح اس کا خیال تھا کہ غیر یونانیوں کے لئے یونانیوں کا غلام ہونا ہی باعثِ شرف و عزّت ہے کیونکہ اس طرح وہ بلند تر تمدنی زندگی کے تقاضوں سے باخبر ہو سکیں گے اور اپنی وحشیانہ طرز بود و ماند سے چھٹکارا حاصل کر سکیں گے۔ غلامی کا رواج قدیم معاشرے کا ایک جزو لاینفک بن چکا تھا، لیکن اس کے ساتھ وہ ظالمانہ تصوّرات منسلک نہیں کئے جا سکتے جو اٹھارہویں اور انیسویں صدی عیسوی میں دنیا کے صنعتی حالات سے پیدا ہوئے تھے۔ چنانچہ غلاموں کے ہوتے ہوئے بھی ان کے ساتھ اکثر خاندان کے دیگر افراد جیسا سلوک ہوتا تھا۔ اس سلسلے میں ارسطو نے بھی چند شرائط عائد کئے ہیں۔ (۱) فطری آزاد اور فطری طور پر غلام کی تمیز مشکل سے تسلیم کی جا سکتی ہے۔ آزاد اور غلام کا فرق زیادہ طور پر ان کے طبعی خصائل اور فطری صلاحیتوں کی بنا پر کیا جاتا ہے اور اکثر غلاموں کی اولاد اپنی ذاتی استعداد کی بنا پر آزاد افراد کے مقابلے پر قابلِ ترجیح ہو سکتی ہے۔ ایک پشتینی غلام کی اولاد ضروری نہیں کہ فطری غلاموں کی صف میں شمار کی جائے۔ (۲) جنگی قیدیوں کو غلام بنا لینا ارسطو کے نزدیک ہمیشہ درست نہیں کیونکہ ممکن ہے کہ جنگی طور پر کمزور قوم کے افراد ذہنی طور پر فتحیاب قوم کے افراد کے مقابلہ پر بہتر ہوں، اس کے علاوہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ جنگ کا باعث محض ظلم و استیلا و ملک گیری کا جذبہ ہو۔ ایک یونانی کو کسی حالت میں بھی غلام بنانا جائز نہیں (۳) ایک آقا اور غلام کے مفادات تقریباً یکساں ہیں اس لئے آقا کے لئے مناسب نہیں کہ اپنے غلام کے معاملہ میں ظلم و استبداد روا رکھے۔ اسے اپنے غلام کے ساتھ محبت و شفقت

سے پیش آنا چاہیئے۔ (۴) غلاموں کو آزاد کرانے کے مواقع مہیا کرنے چاہئیں۔

لیکن ان تمام شرائط کے باوجود انسانوں کو دو مختلف حصوں میں تقسیم کرنے کا رجحان بہت خطرناک نتائج کا حامل تھا اور بعد میں یہ تفریق اور زیادہ شدّت اختیار کرتی چلی گئی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ایک طرف فارغ البال افراد کی اقلیت تھی جو ریاست کے مہیا کردہ فوائد سے بہرہ اندوز ہوتی تھی اور دوسری طرف وہ اکثریت تھی (اور ان میں صرف غلام ہی شامل نہ تھے) جو دن رات پسینہ بہا کر ریاست کی دولت پیدا کرتی اور بڑھاتی تھی لیکن جس سے انہیں بہت قلیل حصّہ ملتا تھا۔ یہ تفریق ہر زمانے اور ہر ملک میں بغاوت، فساد اور فتنہ کا موجب رہی ہے۔

ارسطو نے کتاب سیاسیات میں ایک نصب العینی حکومت اور اس کے اجزا پر مفصّل بحث کی ہے۔ اس کا فیصلہ کہ کونسی طرزِ حکومت بہتر ہے اس پر منحصر ہے کہ کونسی زندگی افضل ترین ہے۔ یعنی سیاسی طور پر ایک بہتر حکومت کی بنیاد ایک بہتر اخلاقی نظام پر ہی مبنی ہو سکتی ہے۔

خیر ارسطو کے نزدیک تین قسموں پر مشتمل ہے: خارجی خیر، جسمانی خیر اور روحانی خیر اور ایک سعادت مند شخص وہ ہے جس کو یہ تینوں خیر حاصل ہوں لیکن یہ تینوں خیر اپنی قدر و قیمت کے لحاظ سے مساوی نہیں۔ کیونکہ (ا) تجربے سے معلوم ہوتا ہے کہ ایسی زندگی جس میں بلند ترین اخلاقی فضائل کے ساتھ قلیل خارجی فوائد شامل ہوں تو وہ زیادہ سعادت و راحت کا موجب ہوتی ہے بہ نسبت اس زندگی کے جس میں خارجی فوائد تو کثرت سے موجود ہوں لیکن اخلاقی فضائل نہ ہونے کے برابر۔ خارجی فوائد ہماری زندگی کے لئے فائدہ مند ہیں لیکن صرف ایک خاص حد تک لیکن جونہی ان کی کثرت ہو جائے تو ہماری اخلاقی زندگی میں نقص ہو جاتا ہے اس کے برعکس فضائل کے معاملہ میں کثرت کسی نقصان کا باعث نہیں۔ (ب)

اصلی مقصود روحانی خیر ہے اور دوسرے خیر مقصود بالذات نہیں بلکہ اس لیے کہ وہ روحانی خیر کے لئے ناگزیر ہیں۔

یہی معاملہ افراد سے بڑھ کر ریاست اور معاشرہ کا ہے۔ وہاں بھی فضائل اور خارجی فوائد کی ضرورت ہے۔ لیکن اس کے باوجود سوال یہ ہے کہ کونسی زندگی بلند ترین ہے، کاروبار یا سیاست کی یا استغراق وغور وفکر کی؟ بعض کا خیال ہے کہ دستوری حکومت بھی انفرادی خوشحالی کے راستے میں رکاوٹ ہے اور بعض کا خیال ہے کہ مطلق العنانی کی حکومت ہی میں افراد کی بھلائی مضمر ہے لیکن ارسطو کا خیال ہے کہ یہ دونوں نظریئے جزوی طور پر غلط ہیں۔ پہلا تصوّر یہاں تک تو ٹھیک ہے کہ آزادی کی زندگی استبداد کی زندگی سے بہتر ہے لیکن ہر حکومت مطلق العنانی اور استبداد کی حکومت نہیں ہوتی۔ دوسرا تصور اس حیثیت سے غلط ہے کہ اس کے نزدیک قوتِ مطلقہ ہی بہترین چیز ہے۔ ارسطو کے نزدیک بہترین زندگی تدبّر و تفکّر کی زندگی ہے جو خود خدا کا خاصہ ہے۔

ارسطو نے تین مختلف قسم کی حکومتوں کا نقشہ پیش کیا ہے جن کا فرق برسرِ اقتدار طبقے کی تعداد پر منحصر ہے۔ (۱) شاہی جس میں طاقت کا سرچشمہ فردِ واحد ہے (۲) عدیدیت جہاں ایک محدود اقلیت کے ہاتھ میں تمام طاقت مرکوز ہو۔ (۳) جمہوریت جہاں طاقت ریاست کے تمام بالغ افراد کے ہاتھوں میں ہو۔ عملی طور پر عدیدیت سے مراد وہ حکومت تھی جس کے سربراہ جاگیردار اور دولت مند طبقے سے تعلق رکھتے تھے اور جمہوریت میں حکومت پر قبضہ عوام کا تھا جن کی کوئی جائداد نہ تھی یا جو دولت کی بنا پر کسی طرح کا امتیاز نہ رکھتے تھے۔ ارسطو کے نزدیک یہ دونو نظریات ناقص تھے کیونکہ حکومت کا اصلی مقصد ایک بہتر زندگی کے لئے مناسب ماحول مہیا کرنا ہے جو ان دونوں قسم کی حکومتوں سے حاصل نہیں

ہوتا۔ اس کے لئے ارسطا کرائیت یا اعیانیت کی حکومت ہی بہترین ہے جب امراء عام مفہوم میں دولت مندوں پر مشتمل نہ ہوں بلکہ حقیقی معنوں میں حکیم و دانشمند ہوں خواہ وہ تعداد میں قلیل ہوں یا کثیر۔ شاہی نظام حکومت بھی بہترین کہلا سکتا ہے بشرطیکہ صاحب طاقت شخص حکمت و دانش سے پوری طرح بہرہ ور ہو۔

لیکن ارسطو نے اس نصب العینی ریاست کے لئے کچھ عجیب و غریب پابندیاں بھی تجویز کی ہیں۔ (۱) سب سے پہلے آبادی کی تعداد کا مسئلہ ہے۔ اس کے خیال میں ریاست میں آبادی کی تعداد محدود ہونی چاہئے اتنی کہ ایک اعلانچی دن بھر میں حکومت کے اعلانات کو تمام لوگوں تک پہنچا سکے اور عدالت کے جج اور جیوری کے ممبر اپنے علاقے کے آدمیوں کو اچھی طرح جان سکیں تاکہ انصاف کرتے وقت ان کے سامنے اُن لوگوں کے متعلق پورا علم ہو جو اُن کے سامنے پیش ہوئے ہوں۔ لیکن یہ شرط شاید اس زمانے میں جب ریاست محض ابتدائی درجے میں تھی اور یونانی معاشرہ ابھی پوری طرح تمدنی طور پر ارتقا پذیر نہ ہوُا تھا قابلِ عمل ہو سکتی مگر عین اسی وقت جب ارسطو سیاسیات پر کتاب لکھ رہا تھا سکندر نے یہ تمام نظام ہمیشہ کے لئے ختم کر دیا اور قدیم زمانے میں شاید ملوکیت کی ایک بدترین شکل دنیا کے سامنے پیش کی۔ اس کے علاوہ یونان کے ہمسائیگی میں کافی عرصے سے ایرانی سلطنت بڑی شان و شوکت سے ایک بہت سی خطۂ زمین پر موجود تھی جہاں ارسطو کا یہ نظام کسی حالت میں بھی نہیں چل سکتا تھا۔ (۲) ریاست کے لئے ارسطو کے لئے زیادہ علاقے کی بھی ضرورت نہیں کیونکہ مملکت کی حد سے زیادہ وسعت قانون و انصاف کی حکومت کے منافی ثابت ہوتی ہے۔ یہ علاقہ نہ سمندر سے بہت زیادہ قریب ہونا چاہئے نہ زیادہ دور وغیرہ۔

ریاست کے مختلف افراد کو ارسطو نے پیشہ کے لحاظ سے مندرجہ ذیل حصوں

میں تقسیم کیا ہے، کسان، کاریگر و مزدور، فوجی، امراء، مذہبی گروہ، وہ لوگ جو اس بات کے فیصلہ کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں کہ کونسا کام عدل وخیر کا حامل ہو سکتا ہے۔ کسان اور کاریگروں کا گروہ ایسا ہے کہ جس میں نہ ایسی صلاحیتیں ہیں اور نہ ان کے پاس فالتو وقت کہ وہ سیاسی اور معاشرتی فرائض کی ادائیگی کی طرف مناسب توجہ دے سکیں۔ فوجیوں یا سیاسی مدبرین اور عدالتوں کے سربراہوں کیلئے مختلف صلاحیتوں کی ضرورت ہے مثلاً اوّل الذکر کے لئے جسمانی طاقت اور مؤخر الذکر کے لئے حکمت و دانش لیکن وہ گروہ جو جسمانی طاقت رکھتا ہے اس کو مستقل طور پر اختیار حکومت سے علیحدہ رکھنا ممکن نہیں اس لئے ارسطو نے یہ تجویز پیش کی ہے کہ ایک ہی گروہ اپنی عمر کے مختلف ادوار میں آخر الذکر تین مناصب پر سرفراز رہ سکتا ہے۔ جوانی میں وہ جنگی کاموں میں حصّہ لیں، ادھیڑ عمر میں سیاسی زندگی میں داخل ہوں اور جب عمر رسیدہ ہو کر معاشرے کی عملی زندگی سے کنارہ کش ہو جائیں تو اس وقت وہی لوگ مذہبی راہنمائی کا کام سرانجام دیں۔ تمام قابل کاشت اراضی اسی گروہ کے قبضہ میں ہونی چاہیئے نہ کہ مزارعوں کے ہاتھ میں جو یا غلام ہونگے یا غیر مہذّب افراد۔ اس طرح معاشرہ میں ارسطو کے نزدیک مندرجہ ذیل طبقے ہونگے:

(ا) فوجی جو بعد میں حکمران اور اس کے بعد مذہبی پروہت۔ دولت کی پیداوار کے تمام وسائل اسی گروہ کے قبضہ میں ہونگے۔ (ب) کسان وغیرہ۔ (ج) کاریگر۔

تعلیم

بہترین طرزِ حکومت وہ ہے جس میں افراد کو اپنی فطری صلاحیتوں کے اظہار کا بہترین موقع میسر آئے اور اس طرح انہیں حقیقی سعادت و راحت نصیب ہو۔ ارسطو کے خیال میں سعادت کا انحصار اوّل اخلاقی فضائل پر ہے اور دوسرے درجہ پر خارجی اشیا پر۔ فضیلت کا انحصار تین چیزوں پر ہے: فطرت، عادت اور عقلی تقاضوں

کے مطابق زندگی۔ تعلیم کا تعلق ان آخری دو باتوں سے ہے۔

ارسطو کے خیال میں تعلیم کا مقصد لوگوں میں ایک ہی وقت دو طرح کی صلاحیت پیدا کرنا ہے، حکومت کرنے اور تابعداری کرنے کی۔ ابتدا میں سب لوگوں میں قانون کی حکومت کی تابعداری کرنے اور نظامِ حکومت سے تعاون کرنے کا ملکہ پیدا کرنا ضروری ہے لیکن یہی لوگ جو اپنے اختیار و ارادے سے اپنے سے بہتر لوگوں کے احکام کے سامنے سرِ تسلیم خم کرنے کے عادی ہو جاتے ہیں بعد میں دوسروں پر حکومت کرنے کی اہلیت رکھتے ہیں۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ عقل دو قسم کی ہے، عقل نظری اور عقل عملی۔ عقل عملی کا تعلق جنگ و حکومت کے دیگر معاملات سے ہے اور عقل نظری کا تعلق امن اور فراغت سے ہے۔ اس لئے ارسطو کے خیال میں کسی حکومت کا جنگ و جدل کو نصب العین بنا لینا جیسا کہ سپارٹا والوں کا خیال تھا اور جس کے مطابق انہوں نے اپنی تمام سیاسی اور اخلاقی زندگی ڈھال لی تھی، ایک ثانوی معاملہ کو زیادہ اہم بنانا ہے۔

اس کے نزدیک فرد اور معاشرہ کا تعلق باہمی تعاون و تعامل کا ہے اور اس کے نظامِ فکر میں دونوں کو مساوی اہمیت دی گئی ہے، نہ وہ انفرادیت پر اتنا زور دیتا ہے کہ جس سے معاشرے کا وجود عدم کے برابر ہو جائے اور نہ وہ معاشرے کو افراد کے مقابلے پر اتنا اہم قرار دیتا ہے کہ جس کے سامنے فرد کا ذاتی وجود و تشخص مٹ جائے۔ اس کے خیال میں معاشرہ ناگزیر ہے لیکن وہ اخلاقی اصولوں سے برتر نہیں اور نہ وہ افراد کی انفرادیت کے منافی۔

انسان کا جسم روح سے ترقی پذیر ہوتا ہے اور اس کی جبلّی خواہشات عقل سے پہلے ظاہر ہوتی ہیں۔ اس لئے اس فطری نشو و نما کے مطابق تعلیم کا عمل پہلے جسم سے شروع ہونا چاہئے، پھر فطری خواہشات اور ان کے بعد عقل کی باری آتی ہے۔ لیکن جسم کی تربیت جسمانی مقتضیات کے لئے نہیں بلکہ روحانی تقاضوں کے مطابق ہونی

چاہیئے۔ لیکن حکمرانوں کا فرض صرف یہ نہیں کہ بچوّں کی جسمانی اور روحانی تعلیم و تربیت کا خیال رکھیں بلکہ ان کو چاہیئے کہ قبل از پیدائش بھی اس معاملہ پر پوری توجہ دیں۔ چنانچہ ارسطو نے شادی کے لئے مناسب عمر اور ہونے والے خاوند اور بیوی کی جسمانی ساخت پر بھی بحث کی ہے۔ ابتدائی تعلیم کے متعلق ارسطو نے کافی تفصیل سے بحث کی ہے۔ اس کا خیال ہے کہ ابتدائی پانچ چھ سال تک بچوّں کو کھیل کود کی پوری پوری اجازت ہونی چاہیئے۔ پانچ سے سات سال کی عمر میں ان کو سکول کی زندگی سے محض خارجی طور پر واقف کرانا چاہیئے اور باقاعدہ تعلیم سات سال کی عمر سے شروع ہونی چاہیئے۔ تعلیم کا بنیادی مقصد افراد میں ایک خاص قسم کی سیرت پیدا کرنا ہے اس لئے تعلیمی نظام کا حکومت کے ہاتھ میں ہونا ناگزیر ہے۔ ممکن ہے کہ تعلیم کے انفرادی انتظام سے چند مخصوص افراد کو فائدہ پہنچے لیکن مجموعی طور پر اس کا مکمل فائدہ تبھی حاصل ہو سکتا ہے جب سارا سلسلۂ تعلیم ایک مرکز سے وابستہ ہو۔ چونکہ ارسطو کے خیال میں سوائے پہلے طبقے کے اور کوئی گروہ صحیح معنوں میں شہری نہیں کہلا سکتا اس لئے تعلیمی نصاب میں کسی عملی کام کے سکھانے کی کوئی گنجائش نہیں ہونی چاہیئے کیونکہ جس گروہ کی تعلیم و تربیت کا انتظام اس کے پیش نظر ہے ان کے لئے روزی کمانے کا مسئلہ کبھی پیش نہیں آسکتا اور جن کو روزی کمانا ہوتا ہے ان کے لئے ارسطو کے خیال میں کسی قسم کی تعلیم کی ضرورت ہی نہیں۔

تعلیمی نصاب میں موسیقی کی اہمیت پر بہت زور دیا گیا ہے کیونکہ اس کے خیال میں موسیقی سے نہ صرف فنونِ لطیفہ کو سمجھنے اور ان کی تخلیق میں مدد ملتی ہے بلکہ اس سے افراد کی سیرت پر بھی بہت اچھا اثر پڑتا ہے۔ اس معاملے میں ارسطو اور افلاطون دونوں متفق ہیں کہ موسیقی میں انسانی سیرت پر اثر انداز ہونے کی بے پناہ

صلاحیت ہے۔ لیکن افلاطون نے نہ صرف نصابِ تعلیم سے بلکہ ساری زندگی سے عاشقانہ یا ہوس آمیز موسیقی کو بالکل خارج کرنے پر اصرار کیا ہے اور اسی طرح اسکے خیال میں المیہ ڈرامے بھی انسان کی اخلاقی زندگی کے لئے فائدہ مند نہیں۔ اس کے برعکس ارسطو نے انسانی کردار کی صحیح تشکیل و تعمیر میں ان دونوں کی اہمیت کو تسلیم کیا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ ایسے فنونِ لطیفہ مثلاً موسیقی یا المیہ جو انسان کے نفسانی تقاضوں کو اُبھارتے ہوں مستقل طور پر بُرے اثرات پیدا ضرور کرتے ہیں لیکن اگر گاہے بہ گاہے ان سے لطف اندوز ہوا جائے تو اس سے انسانوں کی بہت سی نفسیاتی بیماریاں دور ہو جاتی ہیں۔ اس زمانے کے طبّی نظریئے کے مطابق انسان کی جسمانی صحت کا دار و مدار مختلف اجزا کے باہمی اعتدال پر منحصر تھا۔ اگر بعض دفعہ کوئی جزو اپنی مناسب حد سے بڑھ جائے اور اس کو خارج کرنے کا کوئی صحیح انتظام نہ ہو تو اس سے بیماری پیدا ہونے کا امکان ہوتا ہے۔ جب تک دوا یا پرہیز کے ذریعے اس فالتو مادے کو ختم نہ کیا جائے صحت بحال نہیں ہوتی۔ یہی حالت بالکل روحانی زندگی کی ہے۔ اگر ہماری اخلاقی حالت بالکل درست ہے تو ہمارے مختلف جذبات اور احساسات کو اپنے موقع پر ظاہر ہونے کا موقع ملتا رہتا ہے اور اس طرح روحانی مفاسد پیدا نہیں ہوتے۔ لیکن ہماری روزمرّہ کی زندگی میں ان جذبات و احساسات کے مناسب اظہار کا بعض دفعہ موقع نہیں ملتا جس سے آہستہ آہستہ فاسد مواد جمع ہوتا رہتا ہے۔ اگر ان کو خارج کرنے کا مناسب انتظام نہ ہو تو اخلاقی اور روحانی زندگی کی معتدل نشو و نما میں فرق آجاتا ہے۔ اس خوفناک حادثہ سے بچنے کے لئے ہمیں کسی دوا کی ضرورت ہے اور یہ دوا ارسطو کے نزدیک موسیقی اور المیہ ڈرامے ہیں۔

رواقی فلسفۂ اخلاق

فلسفہ و مذہب کے اکثر مغربی مؤرخین کی یہ رائے ہے کہ عیسائیت اور اسلام دونوں رواقی فلسفۂ اخلاق سے بہت زیادہ متاثر ہوئے۔ لیکن اس مسئلے پر بہت کم توجہ کی گئی ہے کہ رواقی مکتبِ فکر کے نظریات کا اصلی منبع کیا ہے۔ بعض نے یہ تسلیم کیا ہے کہ اس نظامِ فکر کا بانی زینو سامی النسل تھا جس کے آباؤ اجداد فنیشیا سے آکر جزیرہ قبرص میں آباد ہو گئے تھے[1]۔ زینو وہیں سے یونان آیا اور ایک نئے فکر کی بنیاد رکھی۔ تاریخی واقعات کے تطابق سے یہ واضح ہوتا ہے کہ جس چیز کو یونانی تمدن یا یونانی فلسفہ و فکر کا نام دیا جاتا ہے وہ خالص یونانی کہلانے کا مستحق نہیں۔ اسمیں مشرق کے قدیم مذاہب خاص کر زرتشتی نظامِ فکر کا بہت گہرا اثر پایا جاتا ہے، جیسا کہ زرتشت کے اخلاقی نظریات کی تشریح کرتے ہوئے ہم نے اوپر ذکر کیا ہے۔ خود یہودیت بھی اس اثر سے محفوظ نہ رہ سکی چنانچہ یہودی مذہب کے ارتقاء کا اگر تاریخی طور پر جائزہ لیا جائے تو ان اثرات کا اندازہ لگانا کچھ زیادہ مشکل نہ ہوگا۔

یہودی مذہب کا ارتقاء

بخت نصر نے چھٹی صدی قبل مسیح (۵۸۶ء) میں یروشلم کو تباہ و برباد کر کے تمام یہودیوں کو وہاں سے جلاوطن ہونے کا حکم دیا جس کے بعد ان کی مرکزی اور سیاسی

---

[1] سر الگزینڈر گرانٹ نے اپنی کتاب "اخلاقِ ارسطو" کی جلد اوّل کے چھٹے لیکچر میں اس بات کی مفصّل توضیح کی ہے کہ نہ صرف زینو بلکہ رواقی مدرسۂ فکر کے تمام مشہور و نامور مفکر مشرقی ممالک کے رہنے والے تھے اور ان میں سے کوئی بھی خاص یونان کا باشندہ نہیں تھا۔ دیکھئے صفحہ ۳۰۸-۳۰۹ (لندن ۱۸۸۵ء)

حیثیت ہمیشہ کے لئے ختم ہوگئی۔ وہ غیر اسرائیلی قوموں کے درمیان جاکر آباد ہونے پر مجبور ہوئے۔ اس جلاوطنی کے زمانے میں ان کی انفرادی اور خصوصی زندگی کا قائم رہنا تقریباً ناممکن تھا لیکن جس طرح حضرت موسیٰ نے فرعون مصر کے مظالم سے ان کو رہائی دلاکر ان کے لئے ایک نئی آزاد زندگی اور اپنی خود مختار ریاست قائم کر دی اسی طرح اس انتہائی مصیبت کے وقت بنی اسرائیل کے دو پیغمبروں نے ایک بالکل نئے اور ناموافق ماحول سے مطابقت پیدا کرنے کے لئے کامیاب کوشش کی اور یہ انہی دو بزرگوں کی ہمت کا نتیجہ تھا کہ یہودی مذہب اپنی آخری ارتقائی منزلیں طے کرتا رہا حتی کہ حضرت عیسیٰ کی زندگی اور تعلیم نے اس میں ایک بالکل نئی روح پھونک دی۔

پہلا نبی ایزائیکل تھا جو ۵۹۷ قبل مسیح میں جلاوطن یہودیوں کے ساتھ بابل پہنچا۔ پھر یروشلم کی تباہی کے بعد جلاوطنوں کے قافلے زیادہ تعداد میں آکر آباد ہونے شروع ہوئے۔ بابل کے لوگوں میں بت پرستی اور شرک عام تھا اور ان کے رسم و رواج بنی اسرائیل کی زندگی اور روح سے بالکل متناقض تھے۔ ایسے حالات میں ایزائیکل کے سامنے ایک مشکل کام تھا کیونکہ عام لوگ زیادہ تر اس ماحول سے مصالحت کرنے پر آمادہ نظر آتے تھے۔ ہیکل کی تباہی اور قوم کی غلامی و جلاوطنی کے پیش نظر خدائے واحد کی طاقت مطلقہ و انصاف کے تصورات پر شک پیدا ہو چکا تھا۔ پچھلے نبیوں نے مسلسل بداعمالیوں کے باعث قوم کو خبردار کیا تھا کہ تباہی و بربادی عنقریب نازل ہونے والی ہے لیکن اس کے باوجود انہوں نے یہ بھی کہا تھا کہ ایک اقلیت اس فسادِ عظیم سے محفوظ رہے گی۔ ایزائیکل نبی نے اسی استثنائی حالت سے فائدہ اُٹھا کر قوم کے سامنے ایک لائحہ عمل پیش کیا اور اس وعدہ کو یاد دلاکر انہیں اطمینان دلانا چاہا کہ اگر وہ اپنے اعمال کی مناسب اصلاح کرلیں تو یہ پیش گوئی

ان کے حق میں پوری ہو سکتی ہے۔ ہیکل کی تباہی ایک حیثیت سے یہودی مذہب کیلئے فائدہ مند ثابت ہوئی کیونکہ قربانی اور دیگر پیچیدہ رسوم جو ہیکل کے ساتھ وابستہ تھیں اب جاری نہیں رہ سکتی تھیں اس لئے جلاوطنی کے زمانہ میں اسرائیلی دین ان قدیم رسوم سے بالکل بے نیاز ہو گیا اور اب ہیکل کی جگہ کنیسا نے لے لی اور اسطرح اس میں سادگی اور روحانیت کا عنصر غالب آگیا۔ کنیسا بنی اسرائیل کی دینی، سیاسی اور تمدّنی زندگی کا ایک مرکز قرار پایا اور ہر قسم کے شدید خطرات کے باوجود انکی انفرادیت قائم رہی۔

تورات میں خدا نے بنی اسرائیل سے وعدہ کیا تھا کہ وہ ان کو اس دنیا میں سرفرازی عطا کریگا لیکن یہ وعدہ مشروط تھا۔ مختلف نبیوں نے قوم کو خبردار کیا تھا کہ اگر انہوں نے اس معاہدہ کی شرائط کی پابندی نہ کی تو خدا کا عذاب ان پر ضرور نازل ہو گا لیکن لوگوں نے اس کی طرف کوئی توجہ نہ دی اور وہ اس خدائی وعدہ کے بھروسہ پر احکام خداوندی کی خلاف ورزی کرتے رہے۔ لیکن جب اس متوقع سزا کا وقت سر پر آپہنچا تو بنی اسرائیل کے دلوں میں انتہائی مایوسی پیدا ہو گئی۔ اس وقت حزقی ایل نبی نے ان کو سمجھایا کہ یہ تمام مصیبت ان کے اپنے اعمال کا نتیجہ ہے، خدا کے وعدوں میں کوئی غلطی نہیں اور اگر وہ چاہتے ہیں کہ یہ وعدے پورے ہوں تو انہیں چاہئے کہ وہ اپنی ذمہ داریوں کو پورا کریں۔ اس طرح لوگوں کی توجہ اس وقتی اور عارضی مصیبت سے ہٹ کر ایک ایجابی اور بلند مقصد کی طرف مبذول ہو گئی اور جلاوطنی اس نصب العین کے حصول کے لئے ایک ذریعہ سمجھی جانے لگی۔ بخت نصر کے ہاتھوں ہیکل کی تباہی اور بنی اسرائیل کا قتل و غارت اور وطن سے اخراج گویا یہوواہ کے عدل وانصاف کا مظاہرہ تھا جس سے وہ اپنے نام لیواؤں کو مصیبتوں کی کٹھالی میں ڈال کر ان کو گناہوں اور برائیوں سے پاک و صاف کر سکے گا۔ یہوواہ کی قوتِ مطلقہ، اس کے عدل اور

انصاف کے تصوّرات پہلے محض عقلی طور پر تسلیم کئے جاتے تھے اور اب جب واقعات نے اس کی تصدیق کردی تو اس سے خدا پر ایمان متزلزل ہونے کی بجائے اور پختہ ہو گیا۔ یہی وجہ ہے کہ حزقی ایل کے صحیفے میں خدا کی تنزیہ یعنی اس کی بے پناہ عظمت و قوت پر زیادہ زور پایا جاتا ہے۔ اس قوت و عظمت کے اظہار کے سلسلے میں حزقی ایل نے پیش گوئی کی کہ بہت جلد بنی اسرائیل اس مصیبت سے نجات حاصل کرینگے۔ وہ خدا جس نے ان کے لئے جلاوطنی کی سزا تجویز کی ہے اس سے رہائی اور اپنے وطن میں واپسی کا انتظام بھی کر سکتا ہے چنانچہ اسی صحیفہ میں اس واپسی کا مکمل اور تفصیلی ذکر موجود ہے۔

فرشتوں اور دیگر قوئ فطری کا ذکر اسرائیلی صحیفوں میں شاید پہلی بار حزقی ایل نے کیا اور اس کے ساتھ حیات بعد الموت اور مسیح کی آمد کا ذکر بھی ملتا ہے جو خدا کے قوانین کی حکومت قائم کرے گا۔

لیکن اسرائیلی دین کی تاریخ میں یسعیا نامی نبی کا کام بہت نتیجہ خیز ثابت ہوا۔ یہ نبی حزقی ایل کے پچیس تیس برس بعد ہوا ہے (یعنی ۵۴۶ اور ۵۳۸ قبل مسیح) اور اس کے ارشادات یسعیا اوّل کے صحیفوں میں شامل کئے گئے جو آٹھویں صدی قبل مسیح میں پیدا ہوا تھا۔ اس کی تحریر کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس نے خدا کی مغفرت اور بخشش کے تصورات پر زیادہ زور دیا اور بنی اسرائیل کو یقین دلایا کہ بہت جلد ان کی جلاوطنی کی زندگی کا خوفناک دور ختم ہونے والا ہے۔ حالات بہت خطرناک اور تکلیف دہ تھے لیکن بخت نصر کی قائم کردہ سلطنت میں کمزوری پیدا ہو چکی تھی اور اس کی جگہ ایران کا بادشاہ سائیرس روز بروز طاقتور ہوتا جا رہا تھا اس لئے بنی اسرائیل کے سامنے نجات کا راستہ کھلا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ یسعیاہ کے صحیفہ میں اس ایرانی بادشاہ کی تعریف بار بار ملتی ہے۔ اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ سائیرس بہت نیک، دانا اور ہمدرد

تھا جس کی تعریف تقریباً اس کے سب ہمعصر مؤرخین نے کی ہے۔ اس نے اپنی رعایا کو مکمل مذہبی آزادی دی اور ان کے عقائد و رسوم کا ہر طرح لحاظ رکھتا تھا۔ یسعیاہ نبی اس کو خدا کا نائب کہہ کر پکارتا ہے اس لئے کہ اس کی نگاہ میں وہ خدا کی مشیئت کا آلہ کار تھا۔ اقوام اور ممالک کی تقدیر، ان کے عروج و زوال کے تمام اسباب درحقیقت خدائے مطلق و دانا کی مشیت اور رضا سے وابستہ ہیں۔ بنی اسرائیل کی جلاوطنی اور اب ان کا عروج و بحال سب قدرت کے ایک طے شدہ منصوبے کے مطابق عمل پذیر ہونے والا ہے اور سائیرس اسی خدائی مشیئت کو پورا کرنے والا ہے"۔ جو خورس (سائیرس) کے حق میں کہتا ہوں کہ وہ میرا چرواہا ہے اور میری مرضی بالکل پورا کرے گا"۔ (۴۴، ۲۸) یہ تمام واقعات اس وقت زیر تحریر آئے جب بنی اسرائیل ابھی تک غلامی اور جلاوطنی کی زندگی بسر کر رہے تھے لیکن یسعیاہ نبی کی پیش گوئیوں سے قوم میں عزم بلند اور استقلال پیدا ہوا جس سے ان کا دینی تصوّر بھی کافی بلند ہوا۔

توحید کا تصوّر پہلی دفعہ واضح اور نمایاں شکل میں ظاہر ہوا۔ خدا کے ایک ہونے کا خیال تو پہلے بھی موجود تھا لیکن اس کے ساتھ دوسرے دیوتاؤں کے وجود سے انکار شاید اتنا واضح شکل میں نہیں ملتا۔ یسعیاہ سے پہلے نبیوں نے اس خالص توحید کو پیش تو ضرور کیا تھا لیکن عام لوگ اس کی حقیقت و ماہیت سے پوری طرح آشنا نہ ہو سکے تھے۔ جلاوطنی کے دوران میں بنی اسرائیل کے نبیوں نے خدا کی توحید کو اس طرح بار بار پیش کیا کہ اس کے بعد کسی قسم کے ابہام کی گنجائش نہ رہی۔

"خداوند فرماتا ہے تم میرے گواہ ہو اور میرا خادم بھی جسے میں نے برگزیدہ کیا تاکہ تم جانو اور مجھ پر ایمان لاؤ اور سمجھو کہ میں وہی ہوں۔ مجھ سے پہلے کوئی خدا نہ ہوا اور میرے بعد بھی کوئی نہ ہوگا۔ میں ہی یہوواہ ہوں اور میرے سوا کوئی بچانے والا نہیں۔ (۴۳، ۱۰-۱۱)

"خداوند اسرائیل کا بادشاہ اور اس کا فدیہ دینے والا رب الافواج یوں فرماتا ہے کہ میں ہی اوّل اور میں ہی آخر ہوں اور میرے سوا کوئی خدا نہیں۔ ہاں جو کچھ ہو رہا ہے اور جو کچھ ہونے والا ہے اس کا بیان کریں۔ تم نہ ڈرو اور ہراساں نہ ہو۔ کیا میں نے قدیم ہی سے تجھے یہ نہیں بتایا اور ظاہر نہیں کیا؟ تم میرے گواہ ہو۔ کیا میرے سوا کوئی اور خدا ہے؟ ... کھودی ہوئی مورتوں کے بنانے والے سب کے سب باطل ہیں اور ان کی پسندیدہ چیزیں بے نفع۔ ان ہی کے گواہ دیکھتے نہیں اور سمجھتے نہیں تاکہ پشیمان ہو۔" (۴۴: ۶-۱۰)

"خداوند تیرا فدیہ دینے والا جس نے رحم ہی سے تجھے بنایا یوں فرماتا ہے کہ میں خداوند سب کا خالق ہوں۔ میں ہی اکیلا آسمان کو تاننے اور زمین کو بچھانے والا ہوں، کون میرا شریک ہے؟" (۴۴، ۲۴)

"میں ہی خداوند ہوں اور کوئی نہیں۔ میرے سوا کوئی خدا نہیں۔ میں نے تیری کمر باندھی اگرچہ تو نے مجھے نہ پہچانا تاکہ مشرق سے مغرب تک لوگ جان لیں کہ میرے سوا کوئی نہیں۔ میں ہی خداوند ہوں میرے سوا کوئی دوسرا نہیں۔" (۴۵، ۶۵)

ان اقتباسات سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں خدا کی توحید کا نظریہ لوگوں کے ذہن سے اُتر چکا تھا اور اس لئے یسعیاہ کو خاص طور پر اس کو اجاگر کرنا پڑا۔ لیکن اس نظرئیے کی چند خصوصیات قابلِ غور ہیں۔ عام طور پر یہودیوں میں خدا کا تصوّر قومی تھا یعنی وہ ایک خدا تو تھا لیکن دنیا میں اس کا کام محض بنی اسرائیل کی حمایت تھا خواہ وہ اخلاقی طور پر اچھی زندگی بسر کریں یا نہ۔ جب ان کا مقابلہ دوسری قوموں سے ہوتا تھا تو وہ یقین کرتے تھے کہ ان کا خدا ان قوموں کے خداؤں اور دیوتاؤں پر قابو پا کر انہیں شکست دے سکیگا۔ یہی وہ تنگ نظری تھی جس کے

خلاف یسعیاہ نبی نے پُر زور احتجاج کیا۔ اس نے اعلان کیا کہ خدا ایک اور صرف ایک ہے اور وہ سب قوموں کا خدا ہے، وہ کسی خاص گروہ کا نگہبان اور کسی دوسرے گروہ کا دشمن نہیں۔ وہ حق و صداقت، عدل و انصاف، خیر و خوبی کے قوانین کا علمبردار ہے اور جھوٹ، بدی اور گمراہی کا دشمن۔ جلاوطنی کے بعد بنی اسرائیل کے عوام پر یہ حقیقت پہلی بار منکشف ہوئی کہ یہوواہ خیر مطلق کا علمبردار ہے اور کوئی قوم اسکی چہیتی نہیں۔ اخلاقی قانون کا یہ تصوّر زرتشت نے بڑی شد و مد سے پیش کیا تھا اور اس کا خیال تھا کہ اشا یعنی قانون اخلاق خدا کا بہترین مظہر ہے۔ توحید کا یہی اخلاقی تصور تھا جو بنی اسرائیل میں جلاوطنی کے دوران میں پیدا ہوا جب وہ زرتشتی مذہب کے پیرووں سے دوچار ہوئے۔ اس وقت تک یونان میں خدا کا اخلاقی تصوّر ابھی پیدا نہ ہوا تھا[ل]۔ یہ اسی تصوّر کا نتیجہ تھا کہ بنی اسرائیل کے نبیوں نے انسانیت کا وسیع ترین مفہوم پیش کرنا شروع کیا۔ اب تک یہوواہ بنی اسرائیل کا خصوصی خدا تھا اور بنی اسرائیل اس کی مخصوص ملّت تھی لیکن جب ان کی سیاسی زندگی کا خاتمہ ہوا اور وہ دنیا کے اطراف میں پھیل گئے تو انہیں احساس ہوا کہ تمام انسان اسی ایک خدائے مطلق کی مخلوق ہیں اور اس واسطے سے ان میں کوئی تفریق نہیں۔ اب اگر بنی اسرائیل کا کوئی خصوصی کام ہے تو صرف یہ کہ وہ اس خدائے واحد کے پیغام کو بلا تفریق نسل و رنگ سب انسانوں تک پہنچائیں۔

"دیکھو میرا خادم جس کو میں سنبھالتا ہوں۔ میرا برگزیدہ جس سے میرا دل خوش ہے۔ میں نے اپنی روح اس پر ڈالی۔ وہ قوموں میں عدالت جاری کریگا... وہ مسلے ہوئے سرکنڈے کو نہ توڑے گا اور ٹمٹماتی بتی کو نہ بجھائے گا۔ وہ راستی سے

ل تاریخ بطور اخلاق ماضی صفحہ ۱۵۹۔

عدالت کریگا۔ وہ ماندہ نہ ہوگا اور ہمت نہ ہاریگا جب تک کہ عدالت کو زمین پر قائم نہ کرے۔ جزیرے اس کی شریعت کا انتظار کرینگے۔ جس نے آسمان کو پیدا کیا اور تان دیا، جس نے زمین کو اور ان کو جو اس میں سے نکلتے ہیں پھیلایا جو اس کے باشندوں کو سانس اور اس پر چلنے والوں کو روح عنایت کرتا ہے یعنی خداوند خدا یوں فرماتا ہے: میں خداوند نے تجھے صداقت سے بلایا، میں ہی تیرا ہاتھ پکڑونگا اور تیری حفاظت کروں گا اور لوگوں کے عہد اور قوموں کے نور کے لئے تجھے دوں گا کہ تو اندھوں کی آنکھیں کھولے اور اسیروں کو قید سے نکالے اور ان کو جو اندھیرے میں بیٹھے ہیں قید خانہ سے چھڑائے۔" (۴۲: ۱-۸)

اس طرح توحیدی نظریئے سے انسانیت کا ایک عمومی تصور پیدا ہوا، جس میں اخلاق اور روحانیت کی تمام بلندیاں مجتمع ہوگئیں۔ مذہب اور اخلاق کی پیروی درحقیقت انسانوں کی خدمت اور بھلائی میں مضمر ہے اور یہی وہ نظریۂ حیات تھا جو زرتشت نے پیش کیا تھا۔

بنی اسرائیل کے اخلاقی ارتقا میں فرد اور جماعت کے باہمی تعلق میں ایک تبدیلی بہت اہم اور قابلِ غور ہے۔ ابتدائی زندگی میں فرد بہ حیثیت فرد قابلِ اعتنا نہ تھا بلکہ اس کے ہر نیک و بد فعل کا انتساب اس کے قبیلے کے ساتھ ہوتا تھا۔ حقوق و فرائض، اخلاقی ذمہ داری اور سزا و جزا سبھی قبیلوی یا خاندانی نقطۂ نگاہ سے متعیّن ہوتے تھے، کسی فرد کا علیحدہ اخلاقی وجود تسلیم نہیں کیا جاتا تھا۔ مثلاً استثنا باب پنجم (آیت ۹) میں مذکور ہے کہ "میں خداوند تیرا خدا غیور خدا ہوں اور جو مجھ سے عداوت رکھتے ہیں ان کی اولاد کو تیسری اور چوتھی پشت تک باپ دادا کی بدکاری کی سزا دیتا ہوں۔" لیکن بہت جلد اسرائیلی نبیوں نے اس تصوّر کو پسِ پشت پھینک دیا اور انفرادی ذمہ داری کا احساس پیدا کیا جانے لگا چنانچہ استثنا

یہی کے باب ۲۴، آیت ۱۶ میں مذکور ہے کہ بیٹوں کے بدلے باپ مارے نہ جائیں نہ باپ کے بدلے بیٹے مارے جائیں، ہر ایک اپنے ہی گناہ کے سبب سے مارا جائے۔ آہستہ آہستہ انفرادی ذمہ داری کا اخلاقی تصوّر ترقی کرتا گیا۔ حزقی ایل کے صحیفہ میں اس مجموعی ذمہ داری کے تصوّر کے خلاف کافی پُرجوش مواد ملتا ہے۔

"اور خداوند کا کلام مجھ پر نازل ہُوا کہ تم اسرائیل کے ملک کے حق میں کیوں یہ مثل کہتے ہو کہ باپ دادا نے کچے انگور کھائے اور اولاد کے دانت کھٹے ہوئے۔ یا خداوند خدا فرماتا ہے کہ مجھے اپنی حیات کی قسم کہ تم پھر اسرائیل میں یہ مثل نہ کہو گے۔۔ جو جان گناہ کرتی ہے وہی مریگی۔" آگے اسی باب میں آتا ہے کہ جو جان گناہ کرتی ہے وہی مریگی، بیٹا باپ کے گناہ کا بوجھ نہ اُٹھائیگا اور نہ باپ بیٹے کے گناہ کا بوجھ۔" ۱۸: ۲۰

یہ تبدیلی بہت اہم اور دور رس تھی کیونکہ اس سے انسان کی انفرادی شخصیت اور اس کی اخلاقی ذمہ داری پورے طور پر متعین ہوتی ہے اور اسی تصوّر کی بنا پر مذہب و اخلاق اس سے براہِ راست چند اچھائیوں کی پیروی کرنے اور چند بدیوں سے بچنے کی توقع رکھتے ہیں۔ یہی ارتقاء بعد میں یونانی فکر کی تاریخ میں نظر آتا ہے۔ قرآن نے اسی حقیقت کو یوں بیان کیا:

ولا تزر وازرۃ وزر اخریٰ۔ کوئی بوجھ اُٹھانے والا دوسرے کا بوجھ نہ اُٹھائے گا۔ (۱۷: ۱۵)

زرتشتی نظامِ فکر کا اثر اسرائیلی تصورِ حیات بعد الموت میں بھی نمایاں نظر آتا ہے۔ یہ مسلمہ حقیقت ہے کہ جلاوطنی سے پہلے اسرائیلی فکر میں موت کے بعد کی زندگی کا تصور موجود ضرور تھا لیکن بالکل ابتدائی اور مبہم شکل میں موت کے بعد انسانوں کی روح زیرِ زمین کسی جگہ اکٹھی ہوتی ہیں جس کو شیول کہتے تھے۔ مؤرخین کا خیال ہے کہ شیول کا یہ تصور بابلی مذہب سے لیا گیا تھا اور اس میں کسی قسم کے

اخلاقی تصوّر کی گنجائش نہ تھی کیونکہ وہاں نیک اور بد ہر قسم کے لوگوں کی ارواح پہنچ جاتی تھیں۔ لیکن آہستہ آہستہ جب خارجی اثرات اور داخلی حالات کے زیر اثر دینی تصورات میں گہرائی اور وسعت پیدا ہونی شروع ہوئی تو اس تصوّرِ حیات بعد الموت میں اخلاقی عناصر و اجزا شامل ہونے شروع ہوئے اور اسی طرح یہ دوسری زندگی کا تصوّر نیک و بد اعمال کی جزا و سزا کے ساتھ منسلک ہو گیا۔ کچھ خدا سے محبت کا جذبہ اور کچھ اس کے قانون اخلاق کی پیروی کے تصوّر سے خود بخود یہ نظریہ ابھر آیا کہ چونکہ یہ کائنات ایک اخلاقی قانون کے مطابق چل رہی ہے اس لئے موت انسانی زندگی کا خاتمہ نہیں کہلا سکتی بلکہ موت کے بعد نیک اعمال اور بد اعمال کا بدلہ ہر شخص کو ضرور ملے گا۔ عام طور پر نیک آدمی اس زندگی میں مصیبتوں میں مبتلا رہتے ہیں اور بُرے آدمی خوشحالی کی زندگی بسر کرتے ہیں۔ ایسی حالت دیکھ کر ایک حکیم کے لئے نیک و بد کی ماہیت اور خدا کی حکمت کے متعلق شکوک پیدا ہوتے ہیں۔ یہی معاملہ اس وقت بھی تھا اور بنی اسرائیل کے سامنے خدائے مطلق کی حکمت اور انصاف پسندی کا تقاضا یہی ہونا چاہئے تھا کہ نیک آدمی کو اگر اس زندگی میں اجر نہیں مل سکا تو موت کے بعد وہ انعام سے سرفراز جائے اور اسی طرح بد اعمال اشخاص کو ان کی کرتوتوں کی سزا ملے۔ اس نظرئیے سے بہت سے عقلی شبہات اور قلبی وساوس کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ زرتشتی اور اسرائیلی تصورات بعد میں دوسری جگہ اور دوسری قوموں میں منتقل ہوئے اور اسی منبع سے فیثا غورث، آرفیسی اور اس کے پیرؤں، سقراط اور افلاطون تک پہنچے۔

اسی طرح حکمت کا تصور اسرائیلی صحیفوں میں قابلِ توجہ ہے۔ بعض کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے مصنفین نے خدا، کائنات اور ان کے باہمی تعلق پر کافی غور و خوض کیا ہے۔ یہ تمام کتب یونانی حکماء کے افکار سے بہت پہلے موجود تھیں اور معلوم

ہوتا ہے کہ ان حکماء نے بلاواسطہ یا بالواسطہ اس حکمتی ادب سے استفادہ ضرور کیا ہے۔ کائناتِ ارض وسما کا مطالعہ کرنے کے بعد وہ اس نتیجہ پر پہنچے کہ اس کا خالق حکیم ودانا، عادل وصادق حکمران ہے جس کے باعث یہ کائنات ایک بگے بندھے قاعدے کے مطابق اپنا وظیفۂ حیات پورا کئے جا رہی ہے۔ چنانچہ ان اسرائیلی حکماء کے نزدیک حکمت خدائے واحد کی ایک خصوصی صفت قرار پائی چنانچہ "حکمت سلیمانؑ" کے یہ الفاظ قابلِ غور ہیں: "وہ (یعنی حکمت) خدا کی طاقت کی روح ہے جو اس قادرِ مطلق کی حکمت کا خالص پرتو ہے، اس کی خوبیوں کا عکس الخ" ایسے ہی الفاظ ہیں جو ہمیں بعد میں یونانی فلاسفہ ہرکلیٹس اور زینو میں ملتے ہیں۔

کلبی اور رواقی فلسفوں کا تعلق

مشہور ہے کہ جب زینو ایتھنز پہنچا (۳۱۴ قبل مسیح) تو ایک کتب فروش کی دکان پر اسے زینوفون کی کتاب دستیاب ہوئی جس میں سقراط کے حالات درج تھے۔ اس کو پڑھ کر وہ بہت متاثر ہوا اور دکاندار سے پوچھا کہ ایسے لوگ کہاں ہیں۔ اس وقت کلبی مدرسۂ فکر کا ایک عالم جا رہا تھا۔ دکاندار نے زینو سے کہا کہ اس کے ساتھ ہو لے۔ چنانچہ زینو یونان کی سرزمین پر قدم رکھتے ہی کلبی گروہ میں شامل ہو گیا لیکن ان کی مبالغہ آمیز عملی زندگی اسے پسند نہ آئی تاہم رواقی نظریۂ حیات بہت حد تک کلبیوں سے متاثر ہوا۔

اینٹی ستھینز جو کلبی فلسفہ کا بانی ہے سقراط کا شاگرد تھا اور اس کے تمام شاگردوں اور دوستوں کی طرح اس کے طریقۂ زندگی، اس کے عملی اخلاق اور اس کے علمی نظریئے کا والا وشیدا تھا۔ دو باتیں خاص کر اس کو پسند آئیں۔ سقراط کی زاہدانہ زندگی اور اخلاق کے معاملے میں مروجہ معاشرتی نظریات کی پیروی کے مقابلہ پر انفرادی اور داخلی رجحانات کی اہمیت۔ اس معاملے میں اینٹی ستھینز نے انفرادیت اور داخلیت پر اتنا زور دیا کہ

اس کے نزدیک معاشرہ اور ریاست کا وجود عدم کے برابر ہو کر رہ گیا اور فرد کی ساری زندگی اس کی اپنی شخصی ذات تک محدود ہو کر رہ گئی۔ اس نے رسم و رواج کے مقابلے پر فطرت یا نیچر کا علم بلند کیا۔ لیکن اس اقدام سے اس نے گویا سقراط کے دوسرے اور اہم ترین پہلو سے چشم پوشی کی۔ سقراط نے جہاں معاشرہ کے غیر فطری رجحانات کو ختم کرنے کے لئے فرد کی داخلی زندگی کے روحانی سوتوں کو بیدار کرنا ضروری سمجھا وہاں اس نے اس انفرادیت کو ایک عمومیت کے لباس میں بھی پیش کیا تھا۔ اس کا خیال تھا کہ کوئی فرد معاشرے کے بغیر اپنی تمدّنی زندگی کو برقرار نہیں رکھ سکتا اور نہ کوئی انفرادی عمل عمومی اصولوں سے مطابقت کے بغیر فائدہ مند ہو سکتا ہے۔ اس کی عملی زندگی اور اس کے علمی تصورات دونوں میں داخل اور خارج، معروض و موضوع، فرد اور معاشرہ میں ایک شاندار ہم آہنگی پائی جاتی تھی۔ سقراط کا سب سے زیادہ اہم علمی کارنامہ ہی یہ تھا کہ اس نے مختلف انفرادی واقعات کی توجیہ عمومی اصولوں کی روشنی میں کی اور یہی عمومیت کی طرف رجحان اینٹی ستھینیز کے ہاں غائب تھا۔ اس کے نزدیک فرد ہی سب کچھ تھا اور عام اصول محض اکائیوں کا مجموعہ اور اس لئے ہر قسم کی خصوصیت سے معرّا۔ معلوم ہوتا ہے کہ افلاطون کے نظریۂ اعیان کی مخالفت میں اینٹی ستھینیز سقراط کی عمومیت پسندی سے بھی منکر ہو گیا۔ وہ فرد اور اس کی داخلی زندگی کی اہمیّت کا اس قدر قائل تھا کہ اس نے حواس اور حواس سے حاصل شدہ تجربات کے علاوہ اس کے عقلی اور تصوری پہلوؤں کو بالکل نظر انداز کر دیا۔ اس نے فرد کی داخلی آزادی اور خود مختاری کو بحال کرنے کے لئے اس کو ہر قسم کی معاشرتی ذمہ داری سے بری قرار دیدیا کیونکہ اس کے خیال میں خارجی دباؤ خواہ وہ کتنا ہی خفیف کیوں نہ ہو اس کی اخلاقی آزادی کے راستے میں ایک رکاوٹ ہے کیونکہ معاشرتی قوانین محض غیر فطری ہیں اس لئے اس نے فطرت کی طرف عود کرنے کا نعرہ بلند کیا۔ لیکن سوال یہ ہے کہ فطرت سے کیا مراد ہے؟ فطرت کا ایک مفہوم تو

یہ ہے کہ وہ ایک ایسا بلند نصب العین ہے جس کی طرف انسانیت درجہ بدرجہ اور قدم بہ قدم ترقی کرتی ہوئی جارہی ہے۔ دوسرا مفہوم یہ ہے کہ فطرت انسانیت کی ابتدائی اور اوّلیں حالت ہے جب علم وعمل کی راہیں اس کے سامنے مسدود تھیں، جب اس کی داخلی استعداد نے خارجی مشکلات پر پوری طرح قابو پانا نہیں سیکھا تھا، جب تمدن و معاشرت میں وہ پیچیدگیاں پیدا نہ ہوئی تھیں جو اس وقت ہمارے سامنے ہیں۔ کلبی فلاسفہ نے جب فطرت کی طرف رجوع کرنے کا مطالبہ کیا تو ان کے سامنے فطرت کا دوسرا مفہوم تھا گویا وہ انسان کو کسی بلند نصب العین کی طرف لے جانے کی بجائے ابتدائی حالت کی طرف پہنچانا چاہتے تھے، وہ انسان کو بچہ، وحشی یا حیوان بنانے پر تلے ہوئے معلوم ہوتے تھے اور فطرت کی طرف رجوع کا مطلب تمدّنی ترقی سے انکار، تعلیمی و معاشرتی ارتقا سے روگردانی، علم و اخلاق کی تمام بلندیوں سے نیچے اُتر آنا تھا۔ انسان کی داخلی آزادی اور خود مختاری کی علمبرداری عام طور پر اسی طرح کی رجعتِ قہقہری کی طرف منتج ہوتی رہی ہے قدیم زمانے میں بھی اور جدید دَور میں بھی۔ انسان کی انفرادی زندگی معاشرتی زنجیروں سے اس طرح وابستہ ہے کہ اگر ان زنجیروں کو اُتار دیا جائے تو وہ انسان نہیں بلکہ خالص حیوان بن جاتا ہے، جب خارجی عوامل و آرائشوں کا لباس اس کے بدن سے اُتار لیا جائے تو اس کے نیچے وہ خالص فطری عریانی اور حیوانی جبلتوں کے بے پناہ تھپیڑوں میں اُلجھ کر رہ جاتا ہے اور یہی کلبی فلسفہ کی کامل انفرادیت کا نتیجہ تھا۔ ان کا مقصد تھا کہ انسان کی داخلی آزادی کو بحال کرنے کے لئے خارجی دنیا اور اس کے لوازمات سے بے نیازی ضروری ہے لیکن جو رشتہ اُنہوں نے کاٹا اور جو تعلق اُنہوں نے قطع کیا، اس سے ان کی اپنی زندگی کی گہرائی ختم ہوگئی، ان کے غرور اور عجب و کبریائی میں اضافہ کیا۔ سقراط نے ایک دفعہ اینٹی ستھنیز کے ذہنی رجحان اور ظاہری باس کی بے مائگی دیکھکر کہا تھا کہ تمہارے

پھٹے ہوئے کوٹ کے سوراخوں میں سے تمہارا غرور جھلک رہا ہے۔ معاشرے اور ریاست کے ہر بندھن کو توڑ کر انہوں نے بظاہر اپنے آپ کو ہر قسم کی ذمہ داری سے بچا لیا لیکن ہر ذمہ داری سے آزاد ہوتے ہی وہ انسانیت کے تمام علمی ورثے اور تمدنی ارتقاء سے بھی محروم اور کورے ہو گئے اور ان تمام انسانی قوائے اور استعدادات کو استعمال کرنے سے عاری ہو گئے جن کے استعمال پر افلاطون اور ارسطو دونوں نے زور دیا تھا اور جو ہر معاشرہ اپنے افراد سے مطالبہ کرتا ہے۔ اس طرح انہوں نے انسانی زندگی کے تمام ایجابی پہلوؤں کو حذف کر کے اسے صفر کر دیا اور اس کے بعد خودکشی ان کی نگاہ میں کوئی معیوب فعل نہ رہا۔

کلبی فلسفہ کی اس یک رُخی اور یک طرفی کا مداوا رواقی فلسفے کی ہمہ گیری نے کر دیا کیونکہ زینو نے جو رواقیت کا بانی تھا کلبی اساتذہ کے علاوہ ان کے مخالف گروہ کے اساتذہ سے بھی استفادہ کیا تھا جس کو میگیری کہا جاتا ہے اور جن کا نقطہ نگاہ کلبیوں کے بالکل برعکس اور متضاد تھا۔ ان کا خیال تھا کہ فرد کچھ نہیں جو کچھ ہے اجتماع ہے، جزو بے حقیقی ہے، کل ہی حقیقت ہے، کثرت بے معنی اور لغو ہے، وحدت ہی میں حقیقی زندگی کا راز مضمر ہے۔ ایسے نظریۂ حیات کا انجام خالص بے خودی اور اپنی انفرادیت کو وحدتِ مطلقہ و مجردہ میں مدغم کرنا ہے اور اس طرح فنائے مطلق بلند ترین نصب العین۔ چنانچہ ایک مختلف راستے سے ہو کر دونوں متضاد نظریے ایک ہی منزل پر پہنچ گئے۔ وحدت اور کثرت کے دو مختلف زاویوں نے آخر کار ایک ہی جگہ پہنچ کر دم لیا اور وہ فرد اور معاشرہ دونوں کا خاتمہ تھا اور اس کی وجہ صرف یہی تھی کہ یہ وحدت اور کثرت دونو مجرد اور مطلق تھیں حقیقی نہ تھیں۔ اگر حقیقت کا دامن ہاتھ سے نہ چھوٹے تو وحدت اور کثرت دونوں بیک وقت ضروری اور ناگزیر ہیں اور یہی وہ بلند مقصد تھا جس کو زینو نے اپنے سامنے رکھا اور اس طرح اس نے دو متضاد طریقوں سے ایک

اعتدال کا راستہ تلاش کر لیا۔ اس کے نزدیک انفرادیت اور عمومیت، وحدت و کثرت، حواس اور عقل، مادیت اور تصوریت میں کوئی بُعد نہیں بلکہ یہ تمام ایک ہی حقیقت کے مختلف رُخ ہیں اور ان کو یکجا اور ہم آہنگ کرنے سے ہی انسانیت کی فلاح و بہبود ممکن ہے۔

اس بلند تر وحدت سے رواقی فلسفہ کلبی فکر سے یکدم متمیز ہو جاتا ہے، اس کی روح، اس کا لہجہ، اس کا طرزِ عمل، اس کا طریقہ فکر بالکل علیحدہ ہو جاتا ہے۔ کلبی فلسفہ کا مقولہ ہے کہ نیکی و فضیلت کے علاوہ کوئی خیر نہیں، باقی سب کچھ بے حقیقت ہے۔ رواقی فلسفی کہتا ہے کہ یہ بات تو ٹھیک ہے لیکن یہ بے حقیقت چیزیں بھی اپنی ایک قدر و قیمت رکھتی ہیں۔ مثلاً صحت اگرچہ خیر نہیں تاہم بیماری کے مقابلے پر قابلِ ترجیح ہے۔ جہاں کلبیت انسان کے ذہنی اور قلبی لگاؤ کے خلاف خالص وحشیانہ اور غیر انسانی حالت پیدا کرتی ہے وہاں رواقی فلسفہ انسان کے تمدنی تقاضوں سے بے اعتنائی نہیں برتتا۔ اوّل الذکر مکمل سلبیت کا علمبردار ہے اور آخر الذکر ان قضایا کو تسلیم کرتے ہوئے بھی اپنا ایک ایجابی اور تعمیری نقشہ انسانیت کے سامنے رکھتا ہے۔ کلبیت علم، معاشرہ اور تمدن سبھی کا دشمن ہے اور رواقیت ان کو ترقی دینے میں کوشاں۔ کلبیت کے نزدیک ریاستی معاملوں میں دخل دینا گھٹیا قسم کی خود غرضی ہے لیکن رواقیت میں انسان کی داخلی زندگی کی وسعتوں میں ڈوب کر اپنے آپ کو پا لینے پر کافی زور دیا گیا۔ آفاق پر زیادہ توجہ دینے کی بجائے انفس پر توجہ ان کے نزدیک زیادہ ضروری اور اہم ہے۔ خارجی دباؤ اور ماحول سے مکمل آزادی حاصل کرنا دونوں فلسفوں کا نقطۂ آغاز تھا لیکن جہاں کلبیت اس سلبی رجحان سے آگے نہ بڑھ سکی وہاں رواقی فکر نے فرد اور اجتماع کے مربوط تعلقات کو سامنے رکھتے ہوئے انسان کی انفرادی زندگی کو انسانیت کی کلی اور عمومی حقیقت کا ایک جزوِ لاینفک قرار دیا اور اس طرح

ایک بلند تر نصب العین تک پہنچنے میں کامیاب ہوا۔ جب انسان خارجی دنیا سے بالکل بے تعلق ہو کر اور دوسرے انسانوں سے قطع تعلق کر کے اپنے قلب کی اندرونی گہرائیوں میں ڈوب جاتا ہے تو وہاں اسے محسوس ہوتا ہے کہ وہ اکیلا نہیں، منفرد نہیں، بے تعلق نہیں بلکہ ساری انسانیت کے اجتماعی تجربے میں شامل ہے۔ وہ اکیلے ہوتے ہوئے بھی اکیلا نہیں، وہ داخلی زندگی میں منہمک ہونے کے باوجود تمام انسانوں کے مشترک علمی و تمدّنی ورثے میں برابر کا حصہ دار ہے۔ باقی انسانوں سے علیٰحدہ اور منفرد ہوتے ہوئے بھی وہ انسانیت کی بنیادی صفات میں ان کا شریک ہے۔ ہر ایک آدمی اپنے قلب کی اندرونی گہرائی میں اُتر کر سارے انسانوں کی قلبی وارداتوں کا حصہ دار ہو جاتا ہے، اس کے اپنے دل کے تار جب ہلتے ہیں تو اسے معلوم ہوتا ہے کہ سارے انسان اس کے ارتعاش محسوس کر رہے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ بلند ترین صوفیاء اور شاعر اور موسیقار جب اپنے دل کے تاروں کو چھیڑتے ہیں تو ان کے نغمے اور تجربے کسی ایک قوم یا ملک یا زمانے تک محدود نہیں رہتے بلکہ ہر جگہ اور ہر زمانے کے لوگ ان سے ایک ہی طرح کا تأثر حاصل کرتے ہیں اور رہتی دنیا تک ان کے تجربات لوگوں کے لئے سرمایۂ حیات ہوتے ہیں۔ یہی وہ حقیقت تھی جس کی طرف رواقی فلسفہ نے توجہ دلائی، کہ ایک فرد اپنی ذات میں منفرد ہونے کے باوجود کلّی ہے کیونکہ انسانیت کوئی قابلِ تقسیم چیز نہیں بلکہ تمام انسانوں کی ایک مشترک صفت ہے جس میں سب برابر کے شریک ہیں اور جب کوئی انسان مکمل طور پر انفرادیت میں گم ہو جاتا ہے تو اسی لمحہ وہ عمومیت کی لپیٹ میں بھی آجاتا ہے، علیٰحدگی اور تشخص کے باوجود وہ کثرت کا جزوِ لاینفک ہے۔ اسی اصول کا نتیجہ تھا کہ رواقی فلسفہ کلبیت سے متاثر ہونے کے باوجود ایک بہتر اور بلند نصب العین تک پہنچنے میں کامیاب ہوا۔ اگرچہ رواقی مفکرّین اپنے زمانے کے معاشرے کی خرابیوں اور بدعنوانیوں سے بیزار تھے اور ان کے خلاف مبالغہ آمیز

احتجاج کرتے رہے تاہم انہوں نے کبھی معاشرے کے متعلق سلبی اور فراری نقطۂ نگاہ اختیار نہیں کیا۔ جہاں وہ افراد کے داخلی حقوق اور اس کی آزادی اور خود مختاری کے علمبردار تھے وہیں معاشرے کی پابندیوں اور اس کے فرائض و حقوق سے کبھی انہوں نے بے اعتنائی نہیں برتی چنانچہ وہ ایک ہی وقت میں فرد کی شخصی ذمہ داری، اس کی آزادی اور خود مختاری کے علمبردار بھی تھے اور معاشرتی نقطۂ نگاہ سے تمام جغرافیائی اور نسلی حدود سے بالا ہو کر انسانیت کے نصب العین کے پُرجوش مبلغ بھی۔ یہی وہ بنیاد تھی جس سے رواقی فلسفہ کئی صدیوں تک مغرب اور مشرق میں بلند مذہب اور روحانیت کا منبع بنا رہا۔

کلبی فلسفہ نے انسان کا تعلق انسان سے، فرد کا تعلق جماعت سے اور جزو کا تعلق کل سے قطع کر دیا جس سے مذہبی زندگی کا انقطاع لازمی ہو جاتا ہے۔ قرآن نے اسی سلبی صفت کو فاسقین کی خاصیت قرار دیا ہے جو کلبیوں کی طرح نہ صرف معاشرے بلکہ خود خدا کے قانون کی خلاف ورزی کرنے پر مصر ہوتے ہیں:

الذین ینقضون عهد الله من بعد میثاقه ویقطعون ما امر الله به ان یوصل ویفسدون فی الارض۔ (۲، ۲۷)	(فاسق ہیں) وہ لوگ جو اللہ کے عہد کو مضبوط باندھ لینے کے بعد توڑ دیتے ہیں، اللہ نے جسے جوڑنے کا حکم دیا ہے اسے کاٹتے ہیں اور زمین میں فساد برپا کرتے ہیں۔

لیکن رواقی فلسفہ میں معاملہ بالکل برعکس ہے۔ جب خارجی قوانین اور بیرونی رسوم و رواج کی پابندی سے فرد کو نجات ملتی ہے تو وہ بے راہ روی اختیار نہیں کرتا، بلکہ داخلی قوانین اور قلب کے روحانی مقتضیات کے بندھنوں میں اپنے آپ کو وابستہ کر لیتا ہے اور رواقی فکر میں یہ داخلی قانون وقتی، عارضی اور معروضی نہیں، بلکہ اس کی حیثیت ایک عمومی اصول کی ہے جس کا دائرہ عمل تمام انسانوں میں بلاتفریق

وتمیز قائم ہے۔ اس لئے داخلی اور قلبی قانون کی پیروی دراصل ایک آفاقی اور کائناتی اصول کی پیروی ہے۔ ایسا آفاقی قانون جس کی پیروی کائنات کی ہر چیز طوعاً وکرہاً کرتی چلی آتی ہے لیکن یہ انسان کا شرف ومجد ہے کہ وہ اس قانون کی پیروی پوری ہوشمندی اور عقلی شعور کے ساتھ کرتا ہے۔ ان کے نزدیک یہ دنیا اسی ابدی قانون کا ایک مظہر ہے اور اس لئے ان کی داخلی آزادی دوسرے لفظوں میں قانون خداوندی کے آگے سر جھکانے کے مترادف ہے۔ وہ بظاہر دوسرے افراد اور معاشرے سے قطع تعلق کرتے ہیں اور اپنے قلب کی گہرائیوں میں ڈوب کر ایک علیحدہ اور منفرد زندگی بسر کرنا چاہتے ہیں لیکن جب وہ اس گہرائی میں ڈوب کر اُبھرتے ہیں تو انہیں احساس ہوتا ہے کہ ان کا تعلق دوسرے افراد اور معاشرے سے اور زیادہ مضبوط اور زیادہ گہرا اور زیادہ وسیع ہو چکا ہوتا ہے۔ وہ اپنے آپ کو اور دوسروں کو ایک ہی قانونِ حکمت اور ایک ہی خدائے ذوالجلال کے مختلف پر تو سمجھنے لگتے ہیں اور اس طرح ان کی انفرادیت عمومیت میں مدغم ہو کر خالص انسانیت کا روپ دھار لیتی ہے:

انما یتذکر اولوا الالباب۔ الذین یوفون بعھد اللّٰہ ولا ینقضون المیثاق۔ والذین یصلون ما امر اللّٰہ بہ ان یوصل۔ (۱۳، ۱۹–۲۱)

نصیحت تو دانشمند لوگ ہی قبول کرتے ہیں اور ان کا طرزِ عمل یہ ہوتا ہے کہ اللہ کے ساتھ اپنے عہد کو پورا کرتے ہیں، اسے مضبوط باندھنے کے بعد توڑ نہیں ڈالتے، ان کی روش یہ ہوتی ہے کہ اللہ نے جن جن روابط کو برقرار رکھنے کا حکم دیا ہے انہیں برقرار رکھتے ہیں۔

رواقی فلسفے میں دینی تصورات

زینو کے بعد کلینتھیز رواقی مکتب کا استاذ مقرر ہوا۔ اس کی ایک مناجات (بنام خدا) کتابوں میں مندرج ہے۔ اس کے مطالعہ سے معلوم ہو سکتا ہے کہ رواقی فلسفہ کس حد تک زندگی کے معاملات کو اخلاقی اور مذہبی نقطۂ نگاہ سے دیکھتا تھا:

"اے خدائے ذوالجلال تیرے بے شمار نام ہیں، کائنات وفطرت کا فرمانروا جو ازل سے تغیر سے ناآشنا ہے، قادرِ مطلق جو حکمت و عدل سے سب چیزوں پر حکم رانی کرتا ہے اور جس کے قبضۂ قدرت سے کوئی چیز باہر نہیں۔ اے خدا اس کائنات کی تمام مخلوق کے لئے مناسب یہی ہے کہ تمہیں پکاریں۔ ہم تیرے بچے ہیں اور اس وسیع زمین پر سب مخلوقات سے بڑھ کر صرف ہم ہی ہیں جو ہر جگہ تیرا نورانی پرتو لئے پھرتے ہیں۔ میں اظہارِ تشکر کے طور پر تمہاری حمد و مناجات گاؤں گا۔ وہ آسمان جو زمین کے ارد گرد گھیرا ڈالے ہوئے ہے، تیری رہنمائی اور ہدایت سے اپنی منزل کی طرف چلا جارہا ہے اور تیرے آگے خوشی سے اپنا سر جھکائے کھڑا ہے۔ اے بادشاہوں کے بادشاہ اس زمین اور آسمان اور سمندر میں جو کچھ ظاہر ہوتا ہے سب تیرے اشارے اور تیری مرضی سے ہوتا ہے سوائے اس کے جو گناہ گار اپنی نادانی اور بے وقوفی سے کر گزرتے ہیں۔ تم ٹیڑھی چیزوں کو درست کرنا اور بے ترتیبی میں سے ترتیب پیدا کرنا جانتے ہو۔ تمہاری نگاہ میں نکمی اور بے کار چیزیں کار آمد ہو جاتی ہیں۔ تم ہی نے نیکی اور بدی کو آپس میں ملا کر ایک یکسانیت اور ہم آہنگی پیدا کی ہے اور اس طرح ایک نہ بدلنے والا قانون قائم کیا ہے جو ہر چیز پر حاوی و ہر شے میں جاری و ساری ہے۔ لیکن بُرے لوگ تیرے قانون کی پیروی اور اطاعت سے دور بھاگتے ہیں۔ اگرچہ ان کے دل میں نیکی کی خواہش اور تمنا موجزن ہوتی ہے تاہم وہ خدا کے ازلی قانون کو دیکھتے ہوئے بھی اندھے ہوتے ہیں اور سنتے ہوئے بھی بہرے رہتے ہیں۔ اگر ان کے ذہنوں میں عقل و ہوش ہو تو شاید اس کی پیروی سے آنکھوں کی ٹھنڈک پاسکیں۔ لیکن ان میں سے اکثر اپنی خواہشات کی پیروی میں مدہوش ہیں۔ کوئی شہرت اور ناموری حاصل کرنے کے لئے، کوئی زیادہ دولت پانے کی خاطر اور کوئی تعیش اور نفسانی لذات کے چکر میں پھنس کر راہِ راست سے بھٹک جاتے ہیں۔ اے خدا تو سب کا پروردگار اور بخشش

کرنے والا ہے، جو تاریکیوں میں پوشیدہ اور جس کا نور بادلوں کی چمک میں نمودار ہوتا ہے، ان راہ گم کردہ لوگوں کو صحیح راستہ دکھا، ان کے دلوں سے ظلمت کے بادل ہٹا اور ان کو وہ حکمت عطا کر جس سے تو اس دنیا پر عدالت و انصاف سے حکومت کرتا ہے۔ جب تیری طرف سے ہمیں ہدایت کی راہنمائی ہو گی تو ہم بھی تیری حمد کرینگے جیسا کہ ہمارا فرض ہے کیونکہ اس قانون مطلق کی تعریف و توصیف سے زیادہ اور ہمارا فرض کیا ہو سکتا ہے[1]؟"

اس مناجات میں سب سے اہم چیز نظریۂ توحید ہے اور جس خدا کا تصوّر پیش کیا گیا ہے وہ کوئی تصور مجرد یا وجود مطلق نہیں جیسا کہ عام طور پر فلسفیوں یا وحدت وجودیوں کے ہاں پایا جاتا ہے بلکہ ایک ایسی ذات ہے جو تمام اسمائے حسنیٰ سے متصف ہے جو اس دنیا سے ماوراء ہوتے ہوئے بھی اس کائنات سے بے تعلق نہیں بلکہ اس کے نور کا پرتو ہر چیز اور ہر مخلوق میں موجود ہے۔ وہ تمام مخلوق کے فائدہ اور نفع کا خیال رکھتا ہے۔ لیکن انسان کے ساتھ اس کا تعلق خاص ہے کیونکہ وہ اس کے نور ازلی کا خصوصی مظہر ہے اور اسی لئے اس کی بھلائی اور سعادت کا دار و مدار اس خدائے ذوالجلال کی ذات کا علم حاصل کرنے اور اس کے آگے سرِ تسلیم خم کرنے میں ہے۔ لیکن اس مناجات میں خدا کی حمد و ثنا کے ساتھ ہی ساتھ انسان کی انفرادی حیثیت اور اس کی شخصی عظمت کا اقرار بھی موجود ہے۔ چونکہ وہ نور ازلی کا ایک خصوصی پرتو ہے اور ازلی حکمت و دانائی کے بہرۂ وافر سے سرفراز اس لئے یہ انسان کا فرض ہے کہ خدا کی طرف سے عطا کردہ اس مرحمت خصوصی کا شکرانہ ادا کرے۔ ایک تیسری چیز جو قابلِ غور ہے وہ نیکی اور بدی کا تصوّر ہے جس میں اس چیز کی وضاحت کی گئی کہ نیکی آخر کار کامیاب ہو گی

---

[1] آر۔ ڈی۔ ہکس۔ رواقی اور ایپیکورین صفحہ ۱۴-۱۶، اور الگزینڈر گرانٹ، اخلاق ارسطو جلد اوّل صفحہ ۳۴۸-۳۴۹

کیونکہ یہ خدائے ذوالجلال کی طرف سے پیدا ہوئی ہے اور بدی آخرکار فنا ہوگی اور نیکی اس پر قابو پالے گی۔ اس طرح اس مناجات سے حیاتِ انسانی کا ایک رجائی نظریہ قائم ہوتا ہے جو ہر توحیدی مذہب کا خاصہ ہے۔

اس تجزئے اور تفصیل سے یہ چیز نمایاں ہے کہ رواقیت کس قدر اسرائیلی مذہب سے متاثر تھی۔ خدا کی توحید اور خاص کر اس کا یہ پہلو کہ یہ کائنات ایک خاص مقصد کے تحت تخلیق ہوئی اور انسان اور تمام مخلوق اسی مقصدِ عظیم کے حصول میں کوشاں ہے، یہ سب تصورات زرتشتی اور یہودی مذاہب نے یونانی فکر سے بہت پہلے پیش کیے تھے۔ کلینتھیز ایک دوسری جگہ کہتا ہے کہ اے خدا، اے قسامِ ازل! مجھے اس راہ پر گامزن ہونے کی راہنمائی عطا کر جس پر چلنا تو نے میرے مقدر میں لکھ دیا ہے۔ میں اس راہ پر خوشی سے چلونگا لیکن اگر بدی کے زیرِ اثر مجھ میں اس راہ پر چلنے سے کوئی کراہت یا ہچکچاہٹ پیدا ہو تب بھی میں انتہائی ہمت اور عزم سے اسی راستے پر گامزن ہونے کی کوشش کروں گا۔

توحید خداوندی کا منطقی نتیجہ انسانیت کا ایک بلند و عمومی تصور ہے جس کے مطابق محض جغرافیائی حدود یا نسلی و مکانی خصوصیات بالکل عارضی و بے معنی ہیں کیونکہ بنیادی صفات کی بنا پر سب انسان مساوی ہیں۔ رنگ اور شکل، لباس اور رسوم، زبان اور طرزِ معاشرت کا فرق سطحی اور ثانوی ہے۔ جو چیز انسان کو حیوانوں سے متمیز کرتی ہے یعنی عقل و فراست اس میں سب مشترک و مساوی ہیں۔ اشرف المخلوقات ہونے میں کسی مصری، یونانی یا ایشیائی کی تمیز بالکل خارج از بحث ہے۔ انسانیت کا یہ بلند و بالا تصور جو صرف توحید خداوندی کے خالص نظریے کی منطقی پیداوار ہے یونان میں بالکل ناپید تھا۔ افلاطون اور ارسطو عقل و ہوش کی انتہائی بلندیوں تک پہنچنے کے باوجود اس حقیقت کبریٰ سے آشنا نہ ہو سکے۔ ان کی کتابوں میں آزاد اور غلام، یونانی اور غیر یونانی کے امتیازات نہ صرف موجود تھے بلکہ انہوں نے اپنے سیاسی و معاشرتی نصب العینی

انتظام میں ان غیر فطری امتیازات کو قائم رکھنا اور استوار کرنا ضروری سمجھا۔ لیکن یونان کی تاریخِ فکر میں رواقیت نے سب سے پہلے ان غیر انسانی اور غیر اخلاقی تصورات کے خلاف جہاد کیا۔ عام طور پر مغربی مؤرخین یہ سطحی رائے پیش کرتے ہیں کہ اس عظیم الشان انقلاب کا باعث سکندر یونانی کی فتوحات تھیں جس کی وجہ سے یونانی فکر میں پہلی دفعہ جغرافیائی حدود سے بالا ہو کر انسانیت کا تصور پیدا ہوا لیکن جیسا کہ ہم اس سے پہلے سقراط، افلاطون اور ارسطو کے حالات میں بیان کر چکے ہیں یونانی تمدن و فکر کسی خاص جغرافیائی ماحول سے وابستہ نہیں تھا۔ مصر، مغربی ایشیا اور جنوب مشرقی یورپ کے بعض ممالک کے باشندوں نے مل جل کر اس کی تعمیر و تشکیل میں حصّہ لیا تھا۔ افلاطون اور ارسطو نے ان تمام ملکوں میں سفر کئے اور وہاں کے لوگوں سے استفادہ بھی کیا۔ ارسطو کی زندگی ہی میں سکندر نے اپنی فتوحات کا سلسلہ شروع کیا تھا اور اس کے سامنے وہ فوت بھی ہو گیا۔ اگر سکندر کی عالمگیر کشور کشائیاں نسلی، جغرافیائی اور لسانی امتیازات کو حرفِ غلط کی طرح مٹا سکتی تھیں تو اس کا سب سے پہلا اثر خود ارسطو اور اس کے پیرؤوں مشائین کے ہاں پایا جانا ضروری تھا لیکن ارسطو اس معاملے میں افلاطون سے بھی زیادہ رجعت پسند واقع ہوا ہے اور اس کی وجہ صرف یہ تھی کہ افلاطون میں روحانیت اور مذہبیت کا غلبہ تھا اور ارسطو کے ہاں خالص منطقیت اور خشک فلسفہ جس میں روحانیت کی چاشنی بالکل مفقود تھی۔ حقیقت صرف یہ ہے کہ رواقیوں کے ہاں جس انسانیت کبرا کا بلند نصب العین ملتا ہے وہ خالص یونانی ورثہ کا نتیجہ نہ تھا بلکہ وہ صحیح معنوں میں زرتشتی اور اسرائیلی تصورات کا پیدا کردہ تھا۔ رواقی فکر میں دو متضاد عناصر ملتے ہیں۔ ایک طرف مادیت اور دوسری طرف روحانیت، ایک طرف خالص و صاف توحید ذات خداوندی اور دوسری طرف وحدت وجود، ایک طرف انسان کا مختار و آزاد ہونا اور دوسری طرف اس کا مجبور محض ہونا، ایک

طرف ایک خدا کے آگے سر جھکانا اور دوسری طرف شرک اور دیوتاؤں کے وجود کو تسلیم کرنا۔ اس تضاد کا صحیح حل یہ معلوم ہوتا ہے کہ رواقی مفکرین نے جہاں کہیں یونانی فکر سے استفادہ کیا، وہیں وہ مادیت، شرک اور وحدت وجود کی طرف مائل ہوئے اور جب کبھی ان پر خالص دینی تصورات نے قبضہ کیا تو اُنہوں نے روحانیت اور خالص توحید کا پرچار کیا لیکن بہ حیثیت مجموعی ان میں آخر الذکر تصورات کا غلبہ نظر آتا ہے جو ان کے ہم عصر اسرائیلی نبیوں کی کوششوں اور تبلیغ کے اثر کا نتیجہ تھا۔

یہی اثر ان کے فلسفیانہ فکر میں بھی نمایاں ہے۔ افلاطون اور ارسطو دونو کے ہاں مادہ اور صورت، جسم و روح کی ثنویت موجود تھی جو قدیم یونانی فکری ورثہ میں انہیں ملی تھی اور باوجود کوشش کے وہ اس ثنویت سے نجات حاصل نہ کر سکے۔ لیکن رواقیت اپنے اخلاقی اور مذہبی نقطۂ آغاز کے باعث بہت جلد اس ثنویت سے گزر کر فلسفیانہ وحدت تک جا پہنچی اور یہی ان کے فلسفہ کی امتیازی خصوصیت ہے۔ اس کی مدد سے وہ مادے اور صورت کے تضاد کو رفع کرنے اور ایک بلند اصول تک پہنچنے میں کامیاب ہوئے لیکن فلسفیانہ طور پر ان کے ہاں ایک کمی یہ ہے کہ وہ اس وحدت تک کسی منطقی طریقے سے نہیں پہنچے بلکہ محض وجدانی طور پر اُنہوں نے اپنے فکر کا آغاز اس حقیقت سے کیا۔[1] لیکن ہمارے نزدیک یہی بنیہ نقص اس بات کی شہادت کے لئے کافی ہے کہ یہ وحدت جو ان کے فکر کا نقطۂ آغاز ہے اسرائیلی اور زرتشتی تصورات سے حاصل کیا گیا اور اسی کو رواقیوں نے اپنے فکر کا سنگِ بنیاد قرار دیا۔

یہ وحدت نہ صرف انسانی زندگی کے متنوع اور مختلف نفسیاتی اجزا میں کارفرما ہے بلکہ خارجی کائنات بھی اسی وحدت سے متاثر ہے۔ جو کچھ اختلافات یا تناقضات انسان کی انفرادی زندگی میں یا کائنات میں بظاہر نظر آتے ہیں وہ سب عارضی ہیں اور اگر انسان ایک بلند سطح پہ کھڑے ہو کر ان پر غور کرے تو یہ اختلافات خود بخود حل

---

[1] ایڈورڈ کیرڈ، یونانی فلاسفہ میں دینیاتی ارتقا۔ جلد دوم صفحہ ۵

ہوتے اور ایک دوسرے میں سموتے ہوئے نظر آئیں گے کیونکہ حقیقی وحدت کثرت کے منافی نہیں اسی طرح جس طرح کثرت وحدت کے بغیر محض بے حقیقی ہے۔ اسی نظریۂ وحدت کی بنا پر ان کا نظریۂ کائنات اور انسان رجائیت میں منتج ہوا اور یہ نتیجہ اس زمانے میں ایک قابلِ قدر حقیقت تھا جب ہر طرف قنوطیت اور مایوسی لوگوں کے ذہنوں پر چھائی ہوئی تھی۔ یہ ایک عظیم الشان فکری انقلاب تھا جو اُنھوں نے یونانی فکری ورثے کے علی الرغم پیش کیا کہ کائنات خارجی و داخلی میں انفس و آفاق دونو میں ایک ہی معقولی اصول (Rational Princip.) کارفرما ہے اور زندگی کے بظاہر متناقض اور متبائن پہلوؤں میں اس کا مسلسل ظہور ہوتا رہتا ہے۔

عام طور پر مشہور ہے کہ رواقی مفکر مادیت کے علمبردار تھے لیکن حقیقت صرف اتنی ہے کہ اُنھوں نے مروجہ اور مسلمہ یونانی ثنویت کو ہمیشہ کے لئے ختم کر دیا۔ زرتشتی اور اسرائیلی افکار نے مادے اور روح کی ثنویت کے ساتھ دنیا اور آخرت کی دوئی کے خلاف پُر زور آواز اُٹھائی تھی اور اسی کے زیر اثر رواقیوں نے ہر اس طرزِ فکر سے علیحدگی اختیار کی جس کی رُو سے آسمان اور زمین، مادہ اور روح، تصوریت اور مادیت کی تفریق اور تقسیم روا رکھی جا سکے۔ ان کے نزدیک افلاطون کا عالمِ اعیان اور عالمِ حس کی تقسیم اس طرح بے معنی تھی جس طرح ارسطو میں مادہ اور صورت کا امتیاز۔ دوسرے لفظوں میں ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ ان کے لئے ایک عرش نشین خدا اور ایک ماورائے دنیا نصب العینی زندگی کے تصوّر ناقابلِ قبول تھے۔ ان کا خدا اس دنیا سے الگ بھی تھا اور اس دنیا میں ہر لمحہ کارفرما بھی، وہ تنزیہ و تشبیہ دونو صفات سے متصف تھا۔ جس طرح سپینوزا کے نزدیک مادہ اور روح خدا کی ذات کے دو بظاہر متضاد پرتو تھے اگرچہ حقیقت میں یہ دوئی صرف ہماری اپنی مکانی اور زمانی قیود کا نتیجہ تھی اسی طرح رواقیوں نے مادہ اور روح میں کسی تضاد کو تسلیم کرنے یا روح کو مادے کے مقابلے پر

قابلِ ترجیح قرار دینے سے انکار کر دیا۔ اس لئے جب اُنہوں نے کہا کہ کوئی چیز جو جسم نہیں رکھتی موجود نہیں تو اس خالص مادیت کے اعلان کے بعد اُنہوں نے یہ فقرہ بڑھا دیا کہ کوئی جسمانی یا مادی چیز ایسی نہیں جو محض انفعالی کیفیات کی حامل ہو بلکہ ہر جسمانی چیز فعالی قوت رکھتی ہے اور ہر فعل میں ایک قانونِ عقلی یا روحانی کارفرما ہے اور اس طرح اُنہوں نے ارسطو کے دو متضاد اصولوں یعنی انفعالی مادہ اور فعال صورت کا خاتمہ کر دیا اور اس کی جگہ ایک وحدتِ مطلقہ کا اعلان کیا جو ایک ہی وقت میں مادی بھی ہے اور روحانی بھی لیکن جو ہر حالت میں فعال ہے اور جو عقل و حکمت کے مطابق کائنات اور انسان دونوں میں کارفرما ہے۔ یہی وحدتِ مطلقہ تمام کائنات اور مخلوقات کی خالق ہے اور اسی کی طرف سب نے لوٹ کر جانا ہے۔ اس کے نورانی نفخ سے سب پیدا ہوئے اور اسی نور میں آخر کار سب نے جا ملنا ہے:

انا للّٰہ وانا الیہ راجعون۔ تحقیق وہی اللہ ہے اور اسی کی طرف سب نے لوٹ کر جانا ہے۔

رواقیت اور ہریکلیٹس

یہی وجہ تھی کہ رواقی مفکرین نے تمام یونانی مفکرین میں سے صرف ہریکلیٹس کے فلسفہ کو اپنایا جس میں زرتشتی تصورات کی آوازِ بازگشت بالکل نمایاں ہے جیسا کہ ہم نے زرتشت والے مضمون میں وضاحت کی تھی۔ جس طرح زرتشت کے نزدیک ایک ہی قانون (اشا) کائنات اور انسان میں کارفرما ہے اسی طرح ہریکلیٹس کے نزدیک یہ دنیا اگرچہ مسلسل تغیر سے عبارت ہے تاہم یہ تغیر ایک ابدی قانون کے مطابق ظہور میں آتا ہے اور اس قانون کو اس نے لوگوس کا نام دیا ہے۔ اس یونانی لفظ کا مفہوم بہت وسیع و پیچیدہ ہے اور عام طور پر اس کا ترجمہ "کلمہ" کیا جاتا ہے لیکن ہریکلیٹس کے

ہاں اس کا مطلب صرف ایک قانون ہے جو حکمت و دانائی کے ساتھ کائنات میں کار فرما ہے۔ ذیل میں اس قدیم یونانی مفکر کے چند مقولے نقل کئے جاتے ہیں جن سے ایک طرف اس کے اور رواقی فکر کی مماثلت اور دوسری طرف ان دونو کا زرتشتی فکر سے تشابہ نظر آسکتا ہے:

"میری بات کی طرف دھیان نہ دو لیکن اگر لوگوس کا مطالعہ کروگے تو تمہیں یقین ہو جائیگا کہ تمام کثرت اصل میں وحدت ہے۔"

"یہ لوگوس ازل سے موجود ہے لیکن عام لوگ اسے سمجھنے سے عاری ہیں۔ اگرچہ اس دنیا میں جو کچھ رونما ہوتا ہے اسی لوگوس کے باعث ہوتا ہے تاہم لوگ اس طرح زندگی بسر کرتے ہیں گویا کہ وہ اس سے واقف نہیں۔"

"ایک اور صرف ایک ہی حقیقت و دانائی ہے کہ ہم اس علم سے واقف ہوں، جس سے اس کائنات کی ہر چیز اپنا وظیفہ حیات پورا کر رہی ہے۔"

"عقل سب اشیاء میں مشترک ہے۔ وہ لوگ جو دانائی اور حکمت کی باتیں کرتے ہیں ان کو چاہیئے کہ وہ اس چیز کو حاصل کریں جو سب اشیاء میں مشترک ہے اسیطرح جس طرح ایک ریاست قانون سے استفادہ کرتی ہے کیونکہ تمام انسانی قوانین و شرائع ایک ہی روحانی قانون پر پرورش پاتے ہیں کیونکہ یہی سب پر حاوی ہے۔"

"اگرچہ لوگوس اپنے اطلاق اور عمل میں کلی اور عمومی ہے، لوگوں کی اکثریت اس طرح زندگی گزارتی ہے گویا کہ وہ کسی انفرادی عقل و فہم کے مالک ہیں جو دوسروں سے مختلف ہے۔"

"عوام لوگوس کے خلاف عمل پیرا ہوتے ہیں اگرچہ وہ ان کا مستقل ساتھی ہے۔"

رواقیوں کی طرح ہریکلیٹس مادہ اور روح کے تضاد کا قائل نہ تھا اس لئے اس کے نزدیک ہر مادی چیز اسی طرح روحانی ہے جس طرح روح اور اسی لئے اس نے

وحدتِ مطلقہ کے لئے آگ کو بطور مثال پیش کیا۔ یہ واقعہ زرتشتی اثر کا بین ثبوت ہے۔ اس وحدت مطلقہ کے متعلق وہ کہتا ہے کہ "یہ ہمیشہ رہنے والی ہے، جو تھی، ہے اور رہیگی"۔ لوگوس بھی اس کے نزدیک اسی طرح ازلی اور ابدی ہے۔ "یہ نظام کائنات، یہ قانون حیات و ممات جو ہر چیز میں جاری و ساری ہے، اس کو کسی انسان یا دیوتا نے نہیں بنایا۔ وہ ازل سے ہے اور ابد تک زندہ اور جلتی ہوئی آگ کی شکل میں موجود رہے گا"۔

"خدا دن بھی ہے اور رات بھی، سردی بھی اور گرمی بھی، جنگ بھی اور امن بھی۔ لیکن آگ کی طرح جب وہ مختلف قسم کی خوشبوؤں میں ملتا ہے وہ بدلتا رہتا ہے اور ہر مختلف خوشبو کے نام کے ساتھ اس کو منسوب کیا جاتا ہے"۔ وغیرہ[1]

لیکن ہرکلیٹس کے لئے مادیت اور تصوریت یا مادہ اور روح میں تمیز کو تسلیم نہ کرنا ممکن اور جائز ہو سکتا ہے کیونکہ اس زمانے میں ان دونو کی امتیازی خصوصیات کی وضاحت نہ کی گئی تھی لیکن جب افلاطون اور ارسطو نے ان دونوں کے حدود متعیّن کردئے اور ایک کو دوسرے کی ضد قرار دیدیا تو اس کے بعد رواقی فلاسفہ کے لئے اس تقسیم سے بے اعتنائی برتنا بہت مشکل تھا۔ ان کے لئے اب صرف دو ہی راستے ممکن تھے۔ اوّل یا تو ان دونو میں سے کسی ایک کی حقیقت سے انکار کردیا جائے، دوم یہ ثابت کیا جائے کہ ان کا تضاد محض ظاہری اور عارضی ہے اور وہ ایک بلند تر وحدت کے مربوط اجزا ہیں۔ لیکن رواقی ان دونو میں سے کسی کو بھی اختیار نہ کرسکے۔ ان کے لئے خالص اور مکمل مادیت یا روحانیت کو تسلیم کرنا ناممکن تھا اور دوسری طرف وہ منطقی طور پر کسی ایسے وحدت کو نہ پا سکے جس میں یہ دونو پہلو مربوط اور منظم طریقے سے پائے جاسکیں۔

---

[1] آر، ڈی، ہکس۔ رواقی اور لذتی، صفحہ ۱۰-۱۲

اس مجبوری کے باعث انہوں نے وہی راستہ اختیار کیا جو کئی صدیوں بعد سپینوزا نے تجویز کیا تھا یعنی مادہ اور روح ایک ہی حقیقت واحدہ کے دو رُخ ہیں جن میں کسی قسم کا ربط اور تعلق نہیں بلکہ ازل سے ابد تک متوازی خطوط پر گامزن ہیں اور کسی جگہ اور کسی موقع پر بھی ان دونوں میں کسی ارتباط یا اتصال کا امکان نہیں۔

انہوں نے ارسطو کے انفعالی مادے سے بالکل انکار کر دیا اور اس کی جگہ جسمانیت کو تسلیم کیا جس کی سب سے زیادہ فعال شکل نورانی نفخ ہے۔ اس سے دو متقابلہ فعال اور دو متقابلہ انفعالی اصول پیدا ہوتے ہیں ـــــ آگ اور ہوا ایک طرف اور مٹی اور پانی دوسری طرف جو ایک طرح ارسطو کے دو اصولوں صورت اور مادہ کے مماثل معلوم ہوتے ہیں اگرچہ رواقیوں کے نزدیک ان کا تضاد مطلق نہیں۔ کائنات کی سب چیزیں ان کی مختلف نسبتوں کی آمیزش سے ظہور پذیر ہوئی ہیں لیکن نورانی نفخ ان سب کا بنیادی اصول ہے اور اسی کی بنا پر کائنات کے مختلف مظاہر میں یکسانیت، ہم آہنگی اور وحدت نظر آتی ہے۔ لیکن جس طرح یہ نورانی نفخ سب چیزوں کی ابتدا ہے اسی طرح سب کائنات کا انجام بھی یہی ہے کیونکہ ایک دن یہ سب چیزیں اس میں مدغم ہو کر رہ جائیں گی۔

لیکن چونکہ رواقیوں کے ہاں کوئی اصول خالص مادی نہیں اس لئے اس نورانی نفخ کی مادی تاویل کے ساتھ ہی ساتھ ان کے ہاں اس کی روحانی تعبیر بھی موجود ہے۔ (اور بعض دفعہ تو مادی اور روحانی تاویلات و تعبیرات ایک ہی جگہ اور ایک ہی موقع پر اس طرح موجود ہیں کہ ان میں تمیز کرنا مشکل ہو جاتا ہے) اس حیثیت میں یہ نورانی نفخ تخلیقی عقل کی شکل اختیار کر لیتا ہے جس کے باعث تمام کائنات کی تکوین و تخلیق ہوتی ہے۔ نمو پذیر اشیاء میں یہ تخلیقی عقل 'فطرت' یا 'نظامِ ارتباط' کی حیثیت اختیار کرتی ہے، حیوانات میں بطور روح نمودار ہوتی ہے جو احساس اور جبلّی

تعاطسو ں کا اصول ہے۔ انسانوں میں اس کا ظہور روح عقلی کی شکل میں ہوتا ہے جو عقلِ کل کا ایک خالص انعکاس ہے۔ اگرچہ ساری کائنات اس تخلیقی عقل کی پیداوار ہے تاہم انسانی روح عقلی خصوصیت سے اس کی تخلیق ہے جو نہ صرف خدا کی فطرت کی حامل ہے[1] بلکہ اس کا ایک حصہ ہے اور اسی بنا پر انسان کو اشرف المخلوقات کہا جا سکتا ہے اسی باعث اس کی زندگی میں ایک نظام قائم ہے۔ جس طرح تمام خارجی کائنات کی زندگی اور اس کی ترتیب و نظام کا دارومدار خدا تعالےٰ پر ہے اسی طرح انسان کی زندگی میں تمام مختلف النوع مظاہر میں اسی کے باعث ایک ربط و نظام قائم ہے۔ لیکن رواقیوں کے ہاں اختلاف و تضاد کا وجود مطلق نہیں۔ خدا اور کائنات ایکدوسرے سے مختلف ہونے کے باوجود حقیقت میں ایک ہیں، اگرچہ عام طور پر کہا جاتا ہے کہ خدا اس کائنات پر حکمران ہے لیکن حقیقت میں یہ تمام موجودات اسی موجود مطلق کے اجزا ہیں فاعل و مفعول، شاہد اور مشہود دراصل ایک ہی ہیں۔ اسی طرح انسانی زندگی میں عقل و جذبات کا تضاد و امتیاز محض ظاہری اور عارضی ہے۔ عام طور پر کہا جاتا ہے کہ عقل احساسات، جذبات اور جبلی تقاضوں کی بے راہ روی پر حکمرانی اور ان میں نظم و ترتیب پیدا کرتی ہے لیکن درحقیقت انسانی زندگی کے یہ تمام مظاہرات اسی عقل کے مختلف اجزا ہیں۔ اس طرح اگرچہ رواقی فلسفہ نے مادہ کے وجود کو تسلیم تو کیا لیکن مادہ کی ماہیت کو اس طرح پیش کیا کہ اس کی تمام مادی صفات روحانی صفات میں تحلیل ہو کر رہ گئیں دراصل رواقیوں کے سامنے طبیعیات کے مسائل تھے ہی نہیں۔ ان کا اولیں اور بنیادی تصور تو دینی اور اخلاقی تھا۔ اگر طبیعیات کے متعلق انہوں نے کچھ کہا تو محض اپنے نظامِ اخلاق کی بنیاد استوار کرنے کے لئے تھا

---

[1] اس نقطہ نگاہ میں اسرائیلی تصور سے مماثلت بالکل عیاں ہے۔ بائبل میں آتا ہے کہ انسان کو خدا نے اپنی شکل پر پیدا کیا۔ قرآن میں اسی خیال کو زیادہ تجریدی الفاظ میں ادا کیا گیا ہے کہ انسان خدا کی فطرت

اور اس سلسلے میں ان کا اہم کام یہ تھا کہ اُنہوں نے بظاہر دو متضاد تصورات میں ربط و نظام پیدا کر دیا۔ ایک طرف انفرادی اشیاء اور خاص کر انسان کی خودی اور اس کی علیحدہ شخصیت کا اقرار تھا اور دوسری طرف ان تمام منفرد اشیاء سے مل کر بنی ہوئی کائنات کی وحدت کا اعلان تھا جو ایک روحانی وحدت مطلقہ کا مظہر تھا اور جس کے سامنے تمام اکائیاں محض اس کے اظہار کا میدان تھے۔

رواقی فلسفہ میں نامی، حیوانی اور انسانی ہر فرد کی علیحدہ شخصیت پر کافی زور دیا گیا ہے اور اس لئے ہر فرد میں اپنی علیحدہ شخصیت کو برقرار رکھنے اور اس کو ترقی و نشوونما دینے کا پُرجوش جذبہ کارفرما ہے۔ لیکن اس انفرادیت کا مکمل احساس اور اس کا بہترین مظہر صرف انسان میں نظر آتا ہے اور یہی وہ نمایاں فرق ہے جس کی بنا پر ہم بجا طور پر صرف انسان ہی کو خودی کا حامل کہہ سکتے ہیں۔ اس میں عقل کا غلبہ اتنا واضح ہے کہ ہم اس کو خود شعور نفس کا نام دے سکتے ہیں اور اسی کے باعث اس کے تمام جبلّی اور اختیاری تقاضے شعورِ خودی کے مکمل نشوونما اور ارتقا پر مرکوز ہو جاتے ہیں اور وہ اپنی پوری قوت سے اس مقصد کے لئے میدانِ عمل میں اُتر آتا ہے۔ اسی سے اس کی اخلاقی اور دینی زندگی کا دور شروع ہوتا ہے جس میں ایک طرف اس کی عقل اور دوسری طرف جذبۂ تکمیل انسانیت ایک نصب العین بن کر اس کو ترقی کی منزلوں پر بڑھائے لئے جاتا ہے۔ لیکن یہی انفرادیت اور شدید جذبۂ علیحدگی جب اخلاق کی حدود میں داخل ہوتا ہے تو اسی سے عمومیت اور کلیّت کا احساس بیدار ہوتا ہے۔ اس کی خودی منفرد اور علیحدہ ہونے کے باوجود جب تکمیلِ انسانیت اور اکتساب فضائل کی راہ پر گامزن ہوتی ہے تو خود بخود اس میں دوسرے افراد کے ساتھ ربط و ہم آہنگی کا احساس نمودار ہوتا ہے، اسے محسوس ہوتا ہے کہ وہ علیحدہ ہوتے ہوئے بھی ایک بنیادی وحدت کی

ایک اکائی ہے جو دوسری اکائیوں کے ساتھ مربوط اور ہم آہنگ ہے۔ اسی بناء پر رواقی فلسفہ میں اخلاقی دائرہ عمل میں کوئی انسان محض منفرد وجود نہیں بلکہ اس کا ہر اخلاقی فعل ایک ابدی وحدت کی آواز بازگشت ہے، جب وہ اپنے نفس کی بھلائی کا طالب ہوتا ہے تو یہ بھلائی صرف اسی تک محدود نہیں رہتی بلکہ ساری انسانیت کو اپنی لپیٹ اور اپنے دائرہ اثر میں لے لیتی ہے اور یہی وہ جذبۂ کلیت و عمومیت ہے جس کی بنا پر وہ اپنے مکانی و زمانی ماحول سے بالا ہو کر ایک خالص انسانی ماحول میں داخل ہو جاتی ہے جہاں نسل، رنگ، جغرافیہ یا معاش کے اختلافات بے معنی ہو جاتے ہیں۔ اس منزل پر پہنچ کر وہ خالص انسان اور خالص عقل و روح ہو جاتا ہے اور اس حیثیت میں یعنی بطور انسان و عقل وہ دوسروں سے کسی طرح بھی متمیز نہیں۔ اس ذہنی انقلاب سے انسان کی خود پرستی اور دوسروں کی بھلائی کا جذبہ ایک ہی نقطہ پر آکر منتہی ہوتے ہیں۔ اسے علم ہوتا ہے کہ دوسرے افراد بھی بالکل اس کی طرح ایک ہی روحانی وحدت کے اجزا اور ایک ہی اصول مطلقہ کے فروع ہیں اور اس لئے ان میں مماثلت اور یگانگی ہے اور ان میں تضاد، تخالف اور جدل کی کوئی گنجائش نہیں کیونکہ وہ چیز جو انسان کے عزائم اور اس کی نصب العینی منزل کی طرف جادہ پیما ہونے میں رکاوٹ پیدا کر سکتی ہے یعنی مادہ تو اس کی تو رواقی فلسفہ میں کوئی جگہ ہی نہیں اس لئے ان کے ہاں مختلف افراد کی تمام اخلاقی کوششیں خواہ مخواہ اس حقیقت مطلقہ کو پانے کی طرف مبذول ہوتی رہتی ہیں۔ تمام کائنات طوعاً و کرہاً اس کے قائم کردہ منہاج پہ چلی جا رہی ہے۔ صرف انسان ہی ایسی مخلوق ہے جو اس کے قائم کردہ اخلاقی مقاصد کی مخالفت کرنے کی طاقت رکھتی ہے اور مخالفت پر کمربستہ نظر بھی آتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں اسے اختیار دیا گیا ہے کہ اگر وہ چاہے تو طوعاً اس صداقت و حقیقت کی پیروی کرے کیونکہ اسی اختیاری طور پر سر تسلیم خم کرنے ہی میں اس کی آخری فلاح مضمر ہے۔

اس حقیقت سے گریز ممکن نہیں۔ صرف اسی ذہن میں یہ تصور قرار پاسکتا ہے جو صداقت اور واقعیت سے بے خبر اور جاہل ہو وگرنہ اس کا ذاتی اور انفرادی فائدہ اور اخلاقی فلاح کا انحصار اسی پر ہے کہ وہ اپنے آپ کو دوسروں کے ساتھ ایک ہی وحدت کا جزو سمجھے۔

لیکن عملی زندگی میں انسان محض عقل اور روح خالص نہیں۔ اگر سوال محض عقل و علم کا ہوتا تو شاید دنیا میں بداخلاقی کا وجود بھی نہ ہوتا۔ لیکن انسان کی عقلیت اس کے جذبات اور حیوانی تقاضوں کے بوجھ تلے آکر دب جاتی ہے اور اس کی نگاہ سے بلند عزائم اوجھل ہو جاتے ہیں۔ رواقی فلسفے میں انسانی نفسیات کے تجزیئے میں یہی کمزوری ہے۔ ان کے خیال میں جذبات و ہیجانات جبلّی تقاضے اور نفسانی رجحانات اسی طرح ایک خود آگاہ انل کے اجزائے ترکیبی ہیں جس طرح اس کے بلند عزائم اور روحانی میلانات۔ افلاطون اور ارسطو دونوں نے انسانی روح کو معقول اور غیر معقول دو مختلف اجزاء میں تقسیم کیا تھا لیکن رواقی فلسفے میں یہ اختلاف محض اضافی ہے حقیقی نہیں۔ جہاں کہیں عملی زندگی میں انسان سے بے راہ روی کا ارتکاب ہوتا ہے تو اس کا سبب ان کی نگاہ میں صرف یہ ہے کہ وہ حقیقی خیر مطلق سے لاعلم ہے یا جس چیز کو اس نے خیر سمجھ لیا ہے وہ چیز دراصل اس کی حامل نہ تھی۔ یعنی آخری معاملہ ان کے ہاں محض علم و جہالت پر آکر رہ جاتا ہے جو واقعیت کے بالکل خلاف ہے۔

رواقی فلسفہ میں نظریۂ خیر کی بنیاد ان کے نفسیاتی تجزیۂ نفس پر مبنی ہے۔ افلاطون اور ارسطو نے انسانی نفس کو دو متضاد حصوں اور اجزا میں تقسیم کیا تھا! ایک عقلی اور دوسرا غیر عقلی یعنی جذباتی لیکن رواقی فلاسفہ نے ان کی مابعد الطبیعیاتی دوئی کے ساتھ ساتھ اس نفسیاتی دوئی سے بھی انکار کیا۔ ان کا خیال تھا کہ انسانی فطرت ایک وحدت غیر منقسم ہے اور خارجی فطرت میں عقل روحانی کے مماثل۔ جس طرح کائنات میں ایک ہی

اصول مطلقہ پوری حکمت کے ساتھ کارفرما ہے اور اس میں کسی قسم کے اختلافات و تناقضات کا وجود ممکن نہیں بالکل اسی طرح انسان کی داخلی کائنات میں ایک وحدت وہم آہنگی موجود ہے۔ انسانی زندگی میں حواس وجذبات، جبلّی تقاضے اور حیوانی خواہشات سب موجود ہیں اور رواقی فلسفہ ان کے وجود سے منکر بھی نہیں لیکن ان کے خیال میں ان میں سے کوئی جز بھی اس بنیادی عقل کے خلاف نہیں جو انسانی فطرت کی وحدت کا مظہر اعلیٰ ہے۔ یہ تمام امتیازات محض اضافی اور اعتباری ہیں۔ اسی طرح ان کی نگاہ میں قوتِ ارادی اور عقل کے مابین کوئی علیحدگی نہیں کیونکہ وہ دونوں ایک ہی حقیقت کے مختلف پہلو ہیں ارادہ عقل کی عملی شکل کا نام ہے۔ اسی طرح اُنہوں نے انسانی نفس کی زندگی سے ہر قسم کے امتیازات کو ختم کر کے عقل کی مطلق حکمرانی اور وحدت کے اصول کو تسلیم کیا۔

لیکن اس وحدت کو قائم کرنے کے لئے اُنھوں نے جذبات، احساسات اور جبلّی تقاضوں کے وجود سے انکار نہیں کیا۔ اُنہوں نے یہ بھی تسلیم کیا کہ اکثر اوقات ہماری اخلاقی زندگی میں ایسے مواقع بھی پیش آتے ہیں جب ہم جذبات ونفسانی خواہشات کی رو میں بہ کر عقل کے حقیقی تقاضوں سے چشم پوشی کر لیتے ہیں۔ لیکن ان کے نزدیک جب کبھی ایسا ہوتا ہے تو اس کا باعث کوئی ایسا اصول نہیں جو وحدت عقل کیخلاف ہے۔ یہ بے وقوفی یا پاگل پن جو بظاہر عقل کے خلاف بغاوت کا نتیجہ معلوم ہوتا ہے درحقیقت اسی عقل کے ایک دوسرے پہلو کا مظاہرہ ہے۔ جب انسانی فطرت میں خرابی رونما ہوتی ہے اور وہ راہِ راست سے بھٹکنا شروع ہوتی ہے تو اس کا حقیقی سبب کوئی خارجی نہیں بلکہ فطرتِ انسانی خود اپنے خلاف بغاوت کرتی ہے جب اس وحدت کے چند اجزا دوسرے اجزا سے برسرِ پیکار ہو جاتے ہیں، جب انسان اپنی فطرت صحیحہ سے بے وفائی کرتا ہے، جب حیوان عاقل اپنی بنیادی عقل و حکمت سے چشم پوشی کرتا

ہے۔ اگر انسان حواس کے غلبہ میں آکر اخلاق کے راستہ سے ہٹ جاتا ہے تو اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ اس نے خارجی اشیا کے تجربات کو غلط معنی پہنائے ہیں، اگر وہ جذبات کے دھارے میں بہ جاتا ہے تو اس کا سبب صرف یہ ہے کہ خیر مطلق کا تصور جو اس کی فطرتِ صحیحہ سے عین مطابق ہے اس کی آنکھوں سے اوجھل ہو جاتا ہے۔ رواقی مفکرین کا خیال ہے کہ یہ دونوں قسم کے علوم انسان کی دسترس میں ہیں۔ وہ اشیائے خارجی کی صحیح ماہیت کا علم بھی حاصل کر سکتا ہے اور اس طرح وہ ان اشیاء اور تجربات سے محفوظ بھی رہ سکتا ہے جو حقیقت میں خیر کے منافی ہیں لیکن غلط تعبیر کے باعث وہ انہیں خیر کے حصول میں ممد و معاون سمجھ بیٹھتا ہے۔ اسی طرح خیر مطلق کا مجرد تصور بھی اس کے قلب و ذہن میں آسانی سے آسکتا ہے بشرطیکہ وہ اس کی طرف پوری توجہ دے۔

یہ تصورِ خیر انسانی فطرت کے داخلی واردات سے حاصل ہوتا ہے کیونکہ اگر اس اصولِ خیر کو فطرتِ صحیحہ کے ساتھ مطابقت نہ ہو تو اس پر عمل پیرا ہونے اور اس سے اخلاقی نتائج کے پیدا ہونے کا کوئی امکان نہیں۔ ان کا خیال ہے کہ نیکی اور بدی کے تصورات اور خیر اور شر کے امتیازات کی سمجھ بوجھ انسان کی فطرت میں رکھ دی گئی ہے ہر فہمیدہ انسان جانتا ہے کہ نیکی اور خیر اس کی خودی کے ارتقاء و نشو و نما کے لئے فائدہ مند اور ناگزیر ہے اور بدی اور شر اس مقصد و نصب العین کے منافی۔ انفرادی فائدہ اور نقصان کا احساس بالکل فطری ہے اور انسانی زندگی کے ابتدائی دور میں تمام خواہشات اور ارادے انفرادی اشیاء کے حصول تک محدود رہتے ہیں مثلاً صحت، دولت، عزت و شہرت وغیرہ۔ لیکن ان کے حصول کا مدعا لذت حاصل کرنا نہیں ہوتا کیونکہ لذت تو ان کے حصول کی تگ و دو کی فطری پیداوار ہے نہ کہ مقصود بالذات۔ لیکن جب عقل میں پختگی آتی ہے تو انسان انفرادیت سے کلیت کی طرف بڑھ جاتا ہے۔ اس کی نظر میں وسعت و گہرائی پیدا ہوتی ہے اور وہ محدود تصورات کی زنجیروں کو

توڑ کر ایک ایسی وحدت تک جا پہنچتا ہے جو کثرت کے منافی اور متناقض نہیں بلکہ جس میں تمام کثرت ایک مکمل مربوط طریقے سے جاری و ساری ہے۔ یہ وحدت کوئی تجریدی تصور نہیں بلکہ بامعنی حقیقت ہے جس تک پہنچنے سے انفرادی اجزاء سے بے تعلقی پیدا نہیں ہوتی بلکہ جس کی بدولت ایک فرد حقیقی معنوں میں اپنے آپ کو سب کے ساتھ ہم آہنگ پاتا ہے، اس کے قلب و روح کی آواز محض اس کی انفرادی شخصیت کی آواز بازگشت نہیں رہتی بلکہ وہ تمام انسانیت کے دل کی آواز اور اس کی روح کی پکار بن جاتی ہے۔ اس منزل پر پہنچ کر اس کا احساس خودی اور احساس فرض، اس کی خود مرکزیت اور احساس حقوق العباد جیسے بظاہر متضاد تقاضے ایک ہی بلند جذبے میں مدغم ہو جاتے ہیں۔ اب اس کے سامنے اپنے چھوٹے چھوٹے تقاضوں کو پورا کرنے کا مسئلہ نہیں رہ جاتا بلکہ اس کی نگاہ اس عمومی قانونِ فطرت و عقل پر لگی رہتی ہے جو خارجی کائنات میں جاری و ساری تھا اور اس کی پیروی اس کی اخلاقی زندگی کا نصب العین بن جاتی ہے۔

رواقی مفکرین نے اس عمومی قانونِ فطرت و عقل کا نام خود تطابقت (Self consistency) رکھا یعنی ایسے قانون عقل کی پیروی جس میں کہیں تناقض نہیں اور جس کا ہر مظہر خارجی اور داخلی دنیا میں اور انفس و آفاق میں یکساں طور پر ہے۔ لیکن زینو کے بعد اس قاعدہ میں کچھ تشریحی کلمات کا اضافہ کیا گیا۔ ان کے نزدیک یہ نصب العین "خود تطابقت" نہیں بلکہ تطابقت بہ فطرت ہے اور یہاں فطرت سے مراد خارجی فطرت یعنی آفاق ہے۔ اس کے بعد کلینتھیز کے شاگرد کریسیپس نے یہاں فطرت سے مراد انسان کی داخلی فطرت لی۔

لفظ فطرت جو انگریزی زبان کے لفظ نیچر کے مترادف استعمال ہوتا ہے درحقیقت یونانی زبان کے ایک ایسے لفظ کا ترجمہ ہے جس کا صحیح مفہوم ارتقاء

یا عمل ارتقا ہے[۱]۔ جب ہم "کسی چیز کی فطرت" کا فقرہ استعمال کرتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس چیز کی ایک ارتقاء یافتہ شکل پہلے سے موجود ہے اور یہی اس کی فطرت ہے۔ اس نصب العینی منزل کی طرف وہ شے درجہ بدرجہ قدم بڑھائے چلی جاتی ہے۔ ایک ننھا سا بیج زمین میں موجود ہوتا ہے۔ سورج کی گرمی، پانی اور زمین کے باہمی تعامل و توافق سے وہ آہستہ آہستہ پھوٹنا شروع ہوتا ہے اور کچھ عرصے کے بعد اس ننھے سے بیج سے ایک تناور درخت معرض وجود میں آتا ہے۔ بیج کی یہی ارتقا یافتہ شکل اس بیج کی فطرت ہے۔ جب رواقی مفکرین خیر کی تعریف عود بہ فطرت کرتے ہیں تو ان کا مفہوم یہ ہوتا ہے کہ انسان اپنی زندگی اس طرح بسر کرے جس سے وہ اپنے فطری کمال تک پہنچ سکے۔ یہ فطرت ہر جگہ اور ہر چیز میں جاری و ساری ہے۔ وہ مادے میں بھی اسی طرح کارفرما ہے جس طرح حیوانی اور انسانی زندگی میں۔ خارجی کائنات میں یہ فطرت ایک غیر متبدل قانون کی شکل میں موجود ہے اور اسی کے باعث اس میں نظام، ہم آہنگی اور توازن پایا جاتا ہے۔ اس کے علاوہ اس کی دوسری خصوصیت یہ ہے کہ وہ اندھی تقدیر کی طرح نہیں بلکہ ایک مقصد و حکمت کے تحت تمام کائنات کو ایک نصب العین کی طرف لئے جا رہی ہے۔ چنانچہ یہ فطرت ایک طرف ہر شے کی داخلی قوت بھی ہے اور دوسری طرف خارج میں اس کی رہنمائی کرنے والی طاقت بھی اور اسی لئے جب رواقی فلسفہ میں خیر کی تعریف عود بہ فطرت کی جاتی ہے تو اس کا مقصد یہ ہے کہ انسان کی فلاح و بہبود کا انحصار قانون خداوندی کی پیروی میں ہے اور یہ قانون اگر ایک حیثیت میں خارج سے اس پر مسلط ہوتا ہے تو دوسری طرف یہ اس کے

---

[۱] گلبرٹ میورے کی کتاب رواقی، ایلسائی اور ہیومینسٹ صفحہ ۱۰۱

نفس کی داخلی فطرت سے ہم آہنگ بھی ہے۔ جس فطرت کے سامنے اسے سرِ تسلیم خم کرنے کے لئے کہا جاتا ہے وہ کوئی ایسی چیز نہیں جو محض باہر سے اس پر ٹھونس دی جاتی ہے بلکہ یہ ایسا اصول ہے جو ہر چیز میں جاری و ساری ہے اور جس کے مطابق وہ خود جادۂ زندگی پر گامزن ہے۔ قرآن مجید میں اسی حقیقت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے:

فاقم وجھک للدین حنیفا ط فطرت اللہ التی فطر الناس علیھا ط لاتبدیل لخلق اللہ ط ذٰلک الدین القیم ق ولاکن اکثر الناس یعلمون۔ (سورہ ۳۰:۳۰)	اپنا رُخ یکسوئی کے ساتھ دین کی طرف قائم رکھو۔ خدا کی اس فطرت کو دیکھو جس پر اس نے انسان کو پیدا کیا ہے۔ یہ ہے دین قیم، لیکن بہت سے لوگ اتنی بات بھی نہیں سمجھتے۔

یعنی انسانی فطرت درحقیقت خدائی فطرت ہی کا دوسرا نام ہے اور صراطِ مستقیم یعنی خیر کے راستے پر گامزن ہونے کا بہترین طریقہ یہی ہے کہ اس فطرت کے مطابق انسان اپنی زندگی ڈھال لے، وہ فطرت جو خارجی کائنات اور انسان، انفس و آفاق میں مساوی طور پر موجود ہے۔ اس کی پیروی خدا کے غیر متبدل قوانین کی پیروی بھی ہے اور انسان کی داخلی فطرت سے مطابقت بھی۔ اخلاقی زندگی کا نشو و نما بھی اس سے ہوتا ہے اور انسان کی زندگی کے عقلی پہلو کا ارتقاء بھی اسی کے ذریعے وقوع پذیر ہوتا ہے۔ چنانچہ رواقی اصول میں تقویٰ اور تعقل دونوں سما جاتے ہیں اور اس طرح ان کے ہاں یونانی اور سامی روایات کا سنگم پیدا ہوتا ہے۔ یونانی فکر اور خاص کر افلاطون اور ارسطو میں انسان کی فطرت کا بلند ترین مظہر عقل ہے جس کے استعمال اور عملی شکل سے انسان اپنی محدود اور داخلی انفرادیت سے بالا ہو کر خالقِ کل اور خارجی کائنات کے ساتھ رابطہ

اور ہم آہنگی پیدا کر سکتا ہے۔ دوسری طرف سامی روایت میں انسانی فطرت کا بلند ترین مظہر اخلاقی شعور ہے جس کی مدد سے انسان دوسرے انسانوں اور خدا سے رابطہ پیدا کر سکتا ہے۔

رواقی فلسفہ میں ان دونوں روایات کو ایک جگہ جمع کر دیا گیا ہے۔ ان کے اخلاقی نظام میں فطرت خدا کے ازلی اور ابدی قانون کا مظہر ہونے کے باعث عقل و تقوے دونوں کی حامل ہے اور اسی کی پیروی میں انسانوں کی فلاح و بہبود کا راز مضمر ہے۔

لیکن اس حقیقت مطلقہ کو پا کر بھی انسان اپنی عملی زندگی میں کچھ خصوصی ہدایات کا طالب ہوتا ہے۔ عود بہ فطرت کا اصول محض تجریدی نوعیت کا ہے۔ عملی زندگی میں رہنمائی کے لئے ہمیں اس سے آگے بڑھنے اور کچھ تفصیلی احکامات کی ضرورت ہے جو رواقی فلسفہ میں موجود نہیں اور اسی لئے ان کا سارا فکر صحیح بنیاد پر قائم ہوتے ہوئے بھی عملی طور پر ایجابی شکل اختیار نہ کر سکا۔ عقل کی پیروی کا مطلب یہ لیا گیا کہ ہر انسان اپنے جذبات اور جبلی تقاضوں کو پوری شدت سے دبا دے اور ان کے اظہار پر مکمل پابندیاں عائد کر دے اور اس طرح ان کا تمام اخلاقی نظام محض زندگی سے فرار اور زاہدانہ ریاضتوں پر منتج ہوا۔ اگرچہ ان کے سامنے انسان کی عملی زندگی کا ایجابی پہلو تھا اور وہ انفرادی زندگی کی بجائے اجتماعی زندگی کی اہمیت سے منکر نہیں تھے، اور ان کی تمام تر کوشش یہی تھی کہ خالص انسانی اور عمومی نقطۂ نگاہ کی اہمیت سب پر واضح ہو جائے لیکن اس مقصد کے حصول کے لئے فرد اور اس کے جذبات و خواہشات سے پہلو تہی ممکن نہیں۔ نسل و رنگ کے تعصبات اور جغرافیائی حدود کی پابندیاں اس قابل ہیں کہ ان کو ہمیشہ کے لئے ختم کر دیا جائے لیکن اس کا

مطلب یہ نہیں کہ اس خالص انسانی نصب العین کے لئے وقتی اور مقامی، انفرادی اور شخصی اختلافات کو بالکل نظرانداز کردیا جائے۔ ایسی وحدت جو کثرت کو فراموش کرکے قائم کی جائے ایک سلبی وحدت ہوگی جس میں کوئی کشش نہیں اور نہ وہ ایک حقیقی نصب العین کا کام سرانجام دے سکتی ہے۔ اخلاقی زندگی کے لئے صرف وہی وحدت مطلوب ہے جو کثرت پر شامل ہو جس سے کثرت کا وجود قائم رہے اور یہی وہ وحدت تھی جس کی طرف رواقی فلسفہ راہنمائی کررہا تھا لیکن عملی طور پر وہ جس تک نہ پہنچ سکا۔ ایک معاشرے میں افراد ایک مشترک مقصد کے تحت مجتمع ہوتے ہیں اور ان کا یہ اجتماع ہوتا ہی اس بنا پر ہے کہ ایک مشترک مقصد کے ساتھ ساتھ ان میں کافی اختلافات بھی موجود ہیں۔ چند ایسے افراد جو ہر حالت اور ہر حیثیت میں منطبق ہوں اور جن میں کسی قسم کا اختلاف ممکن نہ ہو کم ازکم اس دنیا میں وجود نہیں رکھتے۔ اختلاف اور مشابہت فرق اور مماثلت دونوں ناگزیر ہیں اور انہی کی بنا پر ایک معاشرے کے متنوع اور مختلف کام سرانجام پاتے ہیں۔ لیکن بدقسمتی سے رواقی منطق اس وحدت معہ کثرت، اختلاف معہ الاشتراک تک نہ پہنچ سکی اور اس لئے ان کے نظام فکر میں انسانیت کا تصور محض مجرد ہو کر رہ گیا جو حقیقت کی گرفت سے بالکل باہر ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اگر رواقی حکیم کے تصور کا تجزیہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ وہ محض چند متضاد رجحانات کا بے جوڑ مجموعہ ہے جو مقامی اور وقتی اثرات سے پاک و بالا ہونے کے ساتھ ہی ساتھ کسی اجتماعی عمل کے بھی قابل نہیں۔ اس کا ارادہ کسی بدی اور شر کا تصور نہیں کرسکتا لیکن اس سے کوئی عمل خیر بھی (اجتماعی حیثیت میں) سرزد نہیں ہوتا۔ وہ ارادۂ نیک کا حامل ضرور ہے لیکن یہ ارادہ محض ایک نفسی کیفیت ہو کر رہ جاتا ہے جس میں تضاد و تناقض موجود

نہیں لیکن یہ ارادہ اس کی داخلی واردات کی حدود سے گزر کر خارجی کائنات میں کوئی مؤثر فعالی قوت کبھی نہیں بن سکتا۔

اسی طرح ان کے نظریئے کے رو سے خارجی کائنات مجموعی طور پر تو عقل کامل کی مظہر ہے اور اگر کہیں کہیں ہمیں کوئی نقص یا خرابی نظر آتی ہے تو وہ محض مجموعی بھلائی کے لئے ناگزیر ہے لیکن اگر ان سے کسی انفرادی شے کے متعلق خصوصیت سے سوال کیا جائے کہ وہ کس طرح اس خیر کل کے لئے ممد و معاون ہے تو انکے پاس اس کا کوئی جواب نہیں۔ اسی طرح اگر کوئی شخص ایک محدود دائرہ میں کوئی عمل کرے تو ان کے نزدیک اس ایک عمل کی اہمیت مجموعی بھلائی کے سلسلے میں بالکل ہیچ ہے اور نہ وہ اس کو تسلیم کرنے کے لئے تیار ہیں۔ ان کے نظام میں انفرادی اعمال کا اجتماعی زندگی کی فلاح و بہبود پر اثر انداز ہونا بالکل مہمل اور لایعنی ہے۔ ان کے فکر کے اس پہلو کو بریڈلے کے الفاظ میں یوں ادا کیا جا سکتا ہے کہ یہ دنیا تو سب امکانی حالتوں سے بہترین ہے لیکن اس میں ہر چیز ایک ناگزیر بدی ہے یہی وجہ ہے کہ اگر رواقی نظام ایک حیثیت (یعنی اجتماعی و کلی) میں رجائیت کا علمبردار ہے تو دوسری طرف انفرادی اور شخصی نقطۂ نظر سے وہ خالص قنوطیت کا پیغامبر ہو جاتا ہے اور ان کے نظام میں یہ دونوں رجحان اپنی اپنی جگہ قائم ہیں جس کے باعث ان کے فکر کی ہمہ گیری اور ان کے اخلاقی نصب العین کی بلندی بُری طرح مجروح ہوتی ہے۔ رومی شاہنشاہ مارکس اُریلیس رواقی فلسفہ کا پیرو تھا۔ اس کے قلب و ذہن میں یہ یقین راسخ تھا کہ کائنات کا نظام بہترین نہج پر قائم ہے اور مختلف النوع ارواح نیک مقاصد کے لئے روحانی مقاصد کے حصول میں کوشاں ہیں لیکن اس رجائی نظریئے کے ساتھ ہی ساتھ وہ اپنے زمانے کے خارجی اور داخلی حالات سے یکسر ناامید تھا۔ جن آدمیوں سے اسے سابقہ پڑا تھا وہ سب اس کی

نگاہ میں شریر اور بدفطرت تھے اور ان سے کسی قسم کی بھلائی کی توقع نہ تھی۔ یہ اس کی زندگی کا سب سے خوفناک المیہ تھا اور نہ صرف اس کا بلکہ ہر وہ شخص جو رواقی فلسفہ پر منطقی طور پر عامل ہوگا اس کی زندگی میں یہ خطرناک تضاد ہر جگہ نظر آئیگا اور یہی وجہ تھی کہ باوجود بلند ترین اخلاقی زندگی کے ان کے ہاں خودکشی نہ صرف جائز تھی بلکہ اس کو اختیار کرنے پر اصرار تھا۔ ایسے شخص کے لئے جو اس کائنات کی حکمت پر ایمان رکھتا ہو جس کو یقین راسخ ہو کہ وہ مقدس اور روحانی نور کا ایک قابلِ قدر جزو ہے اور جس کی زندگی تقوے اور عقل کے عظیم الشان منہاج پر سرگرم عمل ہو کر اپنے اعلیٰ نصب العین کی طرف جا رہی ہو۔۔۔ ایسے شخص کے لئے خودکشی کسی طرح بھی قابلِ ترجیح نہیں ہو سکتی۔ لیکن حیرانگی تو یہی ہے کہ رواقی حکیم اور دانا آخر کار اپنے بعض غلط مفروضات کی بنا پر جو اس زمانے کے یونانی ماحول کی پیداوار تھے اس لافانی نور کو بجھا دینے پر مصر ہے۔

یہی اعتدال سے گریز اور افراط و تفریط رواقی تصور مردِ کامل و حکیم میں بھی نظر آتا ہے۔ ان کے خیال میں تمام انسان دو قسموں پر مشتمل ہیں، دانا اور نادان اور یہ تقسیم اس قدر مطلق اور حتمی ہے کہ ان دو کے درمیان کوئی وسطی درجہ تصور میں نہیں آ سکتا۔ ایک طرف وہ گروہ ہے جو نیکی اور خیر کا مکمل حامل ہے اور اس سے کسی بدی اور شر کا امکان نہیں اور دوسری طرف وہ گروہ ہے جس کا ہر فعل اس معیارِ خیر سے گرا ہوا ہے اور کسی حالت میں بھی اس سے نیک عمل کی توقع نہیں۔ ایک آدمی جو پانی کی سطح سے ایک فٹ نیچے ہے اس کی موت اور تباہی اتنی ہی یقینی ہے جتنی کہ اس آدمی کی جو پانچ سو فٹ سطح دریا سے نیچے پہنچ گیا ہے۔ نیکی اور بدی میں کمیت کا نہیں بلکہ کیفیت کا فرق ہے اور اس میں درجات کا امتیاز محال ہے۔ جو شخص نیک ہے وہ پورا اور مکمل طور پر نیک ہے، اس میں بدی کا ایک ہلکا سا شائبہ بھی نہیں پایا جا سکتا اور جو بد ہے وہ پورا

بد ہے اور اس میں نیکی کا پایا جانا ممکن نہیں۔

رواقی حکیم انبیاء کی طرح ہر قسم کے گناہ و لغزش سے پاک ہوتا ہے اور کسی قسم کی بُرائی اس پر اثر انداز نہیں ہو سکتی۔[۱] وہ حقیقی معنوں میں آزاد ہے کیونکہ اسے اپنی قوتِ ارادی پر پورا اختیار اور بھروسہ ہے جس کے بل بوتے پر وہ اپنے جذبات اور نفسانی خواہشات پر پورا قابو رکھتا ہے، وہی صحیح معنوں میں خوبصورت، دولتمند اور خوش ہے کیونکہ نیکی ہی دراصل خوبصورتی ہے، روح کی پاکیزگی اور زندگی کے لوازمات سے بے نیازی ہی دولت مندی، خوشی اور راحت ہے۔ وہ فرمانبرداری کرنا بھی جانتا ہے اور حکومت کرنا بھی اور اسی لئے وہی بادشاہت اور حکمرانی کے کام کے اہل ہے۔ وہی خدا کے متعلق اور اس کے قوانین سے پوری طرح واقف ہے اور اس لئے ان کا تقوٰے اور پرہیزگاری قابلِ تقلید ہے۔ الغرض وہ انسانوں میں رہتا ہوا بھی خدائی صفات کا مکمل نمونہ اور شاہکار ہے۔

اس کے بالمقابل تمام انسان نہ صرف نادان بلکہ بے وقوفی کی انتہائی حالت میں مبتلا ہیں۔ رواقی فلسفہ کی یہی نصب العینی بلندی اور عملی پستی تھی جس نے اس کی عملی افادیت کو بے کار کر دیا۔ اگر کسی نے ان سے پوچھا کہ وہ حکیم کہاں ہے اور کون ہے تو ان سے ان کا کوئی جواب بن نہ پڑا، لیکن جو لوگ انہیں اپنے اردگرد ملے ان سب کے متعلق اُنہوں نے فوراً یہ کہہ دیا کہ یہ سب جہنّم کا ایندھن ہیں، شریر و بے وقوف ہیں، عقل و حکمت سے عاری ہیں، خیر و نیکی سے انہیں کوئی حصّہ نہیں ملا۔ حالانکہ یہی وہ گروہ ہے جن میں سے اکثریت تھوڑی سی تربیت سے بلند اعمال و کردار کا شاندار نمونہ پیش کر سکتی ہے اور کرتی رہی

---

[۱] الیگزینڈر گرانٹ، ارسطو کا اخلاق جلد اوّل صفحہ ۳۲۲ (لندن ۱۸۸۵)

ہے۔ لیکن وہ نصب العین کی بلندیوں کے پُر فضا ماحول میں اتنے مگن رہے کہ انہیں سفلی دنیا کی کثافتیں تو نظر آتی رہیں، لیکن ان کو دور کرنے اور ان کی جگہ پاکیزگی پیدا کرنے کا عزم نہ ان میں پیدا ہوا اور نہ اُنہوں نے اس کو دوسروں میں پیدا کرنے کی کوشش کی۔ ان کی نگاہ عالم بالا پر لگی رہی اور اس کے مقابلہ پر اس خاکی دنیا کی تیرگی کا احساس بہت زیادہ نمایاں نظر آتا رہا لیکن یہ تصور کبھی بھولے سے بھی ان کے دل میں نہ آیا کہ اس تیرگی کو دور کرنے کا سامان بڑی آسانی سے کیا جا سکتا ہے اور کیا جاتا رہا ہے۔ ہر انسان باوجود اپنی تمام کمزوریوں کے خود ان کے نقطۂ نگاہ سے روحانی نور کا ایک پاکیزہ شعلہ ہے جس میں اس حقیقت مطلقہ کو سمجھنے اور اس تک پہنچنے کی صلاحیت موجود ہے بشرطیکہ اس کے لئے ایک ایسا ماحول پیدا کیا جائے۔ لیکن کیا رواقی فلسفے میں اس کی گنجائش ہو سکتی ہے؟ کیا رواقی حکیم اپنے تخیل کی پاکیزگی اور اپنے نصب العینی عالم سے نیچے اُتر کر اس دُنیائے دوں میں قدم رکھنے کی ہمت و سکت رکھتا ہے؟ کیا وہ خیالی نیکی اور خیر کی بلندیوں کو چھوڑ کر اس تاریک دنیا میں داخل ہو سکتا ہے جہاں خیر محض و شر محض نہیں بلکہ خیر و شر، نیکی اور بدی کی مسلسل آویزش اسے دعوتِ مبارزت دے رہی ہے؛ اگر ان کا جواب نفی میں ہے تو ایسے فلسفہ اور ایسی حکمت انسانوں کے کسی کام کی نہیں، وہ چند بے وقوفوں اور سر پھرے انسانوں کو شاید تشفی دے سکے لیکن عام انسانوں کو اس میں کوئی پیغام نہیں مل سکتا، ان کی قلبی و ذہنی پریشانیوں کا مداوا ان کے پاس کچھ نہیں۔

مصری فلسفۂ اخلاق

سقراط اور افلاطون کا ذکر کرتے ہوئے اس چیز کی طرف اشارہ کیا گیا تھا کہ اس زمانے میں مصری تمدّن یونانی تمدّن کے مقابلہ پر زیادہ قدیم اور حکمت و دانائی کا مرکز رہا ہے۔ افلاطون کے چند مکالمات کے حوالے سے اس بات کی وضاحت کی کوشش کی گئی تھی لیکن یہ کتاب ختم ہو چکی تھی کہ مجھے کچھ کتابیں دستیاب ہوئیں[1] جن کے مطالعہ سے معلوم ہوا کہ یہ بات محض قیاس و گمان نہیں بلکہ حقیقت واقعی ہے۔ اسلام سے قبل اخلاقی نظریات کے تدریجی ارتقاء کا صحیح جائزہ مکمل نہیں سمجھا جا سکتا جب تک مصری فلسفۂ اخلاق کی مجمل تاریخ پیش نہ کی جائے کیونکہ جیسا کہ بعد میں ذکر آئے گا یہودی مذہب اور اخلاق جہاں بابلی، اشوری، زرتشتی افکار سے متاثر ہوا وہاں مصری افکار سے بھی اس کی مماثلت کم نہیں۔

آثارِ قدیمہ کی کھدائی سے جو حالات معلوم ہوئے ہیں ان کی رُو سے مصری تاریخ کو مختلف ادوار میں تقسیم کیا گیا ہے۔ پہلا دَور کم از کم ۴۰۰۰ قبل مسیح سے شروع ہوتا ہے اور جس کو اتحادِ اوّل کا نام دیا جاتا ہے۔ اس دور میں تمام مصر ایک منظّم اور متحد ریاست کی شکل میں ایک طاقتور بادشاہ کی رہنمائی میں ظاہر ہوتا ہے۔ اس کے بعد دوسرا دور ۳۵۰۰ قبل مسیح سے شروع ہو کر ۲۵۰۰ قبل مسیح تک پھیلا ہوا ہے جس کو اتحادِ ثانی کا نام دیا جاتا ہے۔ محققین کا خیال ہے کہ اس دَور میں جس چیز کو تمدّن کہا جاتا ہے وہ مکمل طور پر موجود تھا۔ تمدّن سے مراد دو چیزیں ہیں۔ اوّل معاشرتی نظام کی بنیاد قانون اور امن پر ہو اور دوسرا

---

[1] مثلاً مسٹر ٹوملن کی کتاب: "فلاسفۂ عظیم مشرقی دنیا" (لندن ۱۹۵۲ء) اور مسٹر بریسٹیڈ کی کتاب: "ضمیر کا اوّلین نمو" (نیویارک، ۱۹۳۳) وغیرہ۔

ایک شعوری مقصد جس کے حصول کے لئے باشندوں کی کم از کم ایک اقلیت کوشاں ہو۔ اس تعریف کو اگر تسلیم کیا جائے تو یہ ماننا پڑتا ہے کہ مصر ان دو نو ادوار میں صحیح معنوں میں ایک متمدن ملک تھا۔ لیکن ابھی تک جو کچھ ہمیں تحریری یادداشتیں حاصل ہوئی ہیں وہ اتحادِ ثانی کے دور سے متعلق ہیں اگرچہ ان کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ مصر کے مفکرین نے اس دور سے کافی پہلے اخلاقی مسائل پر غور وخوض کیا تھا۔

سب سے پہلی چیز جو اتحادِ ثانی کے دور کی یادگار کے طور پر سامنے آتی ہے ایک حجری کتبہ ہے جو خوش قسمتی سے محفوظ رہ گیا۔ اس کا مضمون مصری علماء نے ۳۵۰۰ قبل مسیح کے قریب تیار کیا جو ایک قدیم کاغذ پر منتقل کر دیا گیا۔ لیکن مرورِ زمانہ سے یہ تحریر خراب ہوتی چلی گئی۔ بعد میں ایک حبشی فرعون شبا کا نے جو آٹھویں صدی قبل مسیح میں تھا اس کو پتھر پر کھدوا دیا تاکہ "یہ قدیم بزرگوں" کی یادگار ضائع نہ ہونے پائے۔ اس کا قابلِ ذکر پہلو یہ ہے کہ انسان کی تاریخ میں یہ پہلی چیز ہے جس میں اس نے اخلاقی مسائل کو معروضی شکل میں پیش کرنے کی کوشش کی، اس میں درست و نادرست، خوب اور ناخوب کی بحث اس چیز کی غمازی کرتی ہے کہ آج سے ساڑھے پانچ ہزار سال پہلے کا انسان بھی اخلاقی حیثیت سے انہی مسائل سے دوچار تھا جو آج اسے پیش آرہے ہیں۔ مغربی مصنفین کا یہ عام دستور رہا ہے کہ وہ انسانی فکر کا آغاز یونان کے حکیم تھیلز سے شروع کرتے ہیں۔ لیکن یہ حجری کتبہ اس سے تقریباً دو ہزار سال پہلے عالمِ وجود میں آیا اور اس کی یہ قدامت ہی اس کی اہمیت واضح کرنے کے لئے کافی ہے۔

اس کتبہ میں خدا کو جن الفاظ میں یاد کیا گیا ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ مصریوں کے ہاں خدا کے متعلق کافی ترقی یافتہ تصور موجود تھا۔ کہا جاتا ہے کہ خدائے مطلق "دیوتاؤں کا قلب اور زبان ہے"، تمام مشرقی ادیان اور ادب میں قلب یا دل کا لفظ عقل کے لئے استعمال ہوتا ہے اور زبان گویا وہ عضو ہے جس سے ذہنی تصورات

خارجی دنیا میں معروضی لباس پہنتے ہیں۔ خدائے مطلق کو قلب اور زبان دونوں کا منبع قرار دینے کا گویا یہ مفہوم ہوا کہ یہ کائنات اس خدائے مطلق کے ذہنی تصورات کی ایک خارجی اور مادی شکل ہے۔ یہ تمام کتبہ اسی بنیادی مسئلے کے متعلق اظہار خیال ہے جس کو بعد میں یہودی پیغمبروں اور یونانی فلاسفہ نے اپنے اپنے طریقوں سے حل کرنے کی کوشش کی یعنی مسئلہ تخلیق کائنات یونان میں جب اس مسئلہ پر بحث شروع ہوئی تو فلاسفہ نے اس کے مختلف جوابات دئے۔ تھیلز کا خیال تھا کہ یہ کائنات پانی سے ظاہر ہوئی۔ انکسا مینڈر کا خیال تھا کہ اس کا آغاز ایک قسم کی دھند سے ہوا۔ ان کے برعکس مصری مفکرین کے نزدیک جو ان یونانی فلاسفہ سے تیس صدیاں پہلے گذرے تھے اس کائنات کا آغاز عقل یا تصور سے ہوا۔ یہ یونانی فلاسفہ سے کہیں زیادہ بہتر اور معقول جواب ہے۔ اس کتبے میں مذکور ہے: "واقعہ یوں ہوا کہ قلب اور زبان نے ہر عضو پر قابو پالیا اور یہ تعلیم دی کہ خدا تمام دیوتاؤں، تمام انسانوں، تمام مویشی، تمام کیڑے مکوڑوں غرض تمام جانداروں کے سینوں میں (قلب کی شکل میں) اور (زبان کی شکل میں) ہر منہ میں موجود ہے۔ وہی سوچتا اور وہی حکم دیتا ہے ہر چیز کو جو وہ چاہتا ہے۔۔۔۔ اسی نے ہر شے کا نام اپنی زبان سے ادا کیا، آنکھوں کی بینائی، کانوں کی شنوائی، ناک میں سانس لینے کی قوت پیدا کی تاکہ یہ تمام چیزیں قلب تک پہنچ سکیں۔ یہ قلب ہی ہے جس سے تمام نتائج پیدا ہوتے ہیں اور یہ زبان ہے جو قلب کے تمام تصورات کو ظاہر کرتی ہے۔۔۔۔ ہر لفظ جو خدا کے منہ سے نکلا درحقیقت قلب کے تصورات کا نتیجہ تھا اور زبان سے ادا ہوا۔ اس طرح مقامات (سرکاری مناصب) قائم ہوئے اور (حکومت کے مختلف) فرائض کا تعین ہوا جس سے نمو اور خوراک کا انتظام مکمل ہوا"

اس کے بعد درج ہے: "ایک وہ شخص ہے جس سے پسندیدہ افعال صادر ہوتے ہیں، ایک شخص وہ ہے جس سے ناپسندیدہ افعال صادر ہوتے ہیں۔ امن وسکون والے

شخص کو زندگی اور مجرم کو موت دی جاتی ہے۔ اس طرح دنیا میں ہر کام اور ہر پیشہ چلتا ہے۔ بازوں اور ٹانگوں اور جسم کے دیگر اعضاء کی حرکت سبھی اس حکم کے مطابق ظاہر ہوتی ہے جو قلب سوچتا ہے، جو زبان سے ادا ہوتا ہے اور جس سے ہر شے کی قدر و قیمت کا تعین ہوتا ہے۔"

"تا (خدا کا نام) کے متعلق مشہور ہے کہ اس نے تمام دیوتاؤں کو بنایا۔ ہر چیز اس سے صادر ہوئی خواہ وہ انسانوں کی خوراک ہو یا دیوتاؤں کی، غرض ہر اچھی چیز کا ظہور اس سے ہوا۔ اس طرح معلوم ہوا کہ اس کی طاقت و جبروت تمام دیوتاؤں سے بڑھ چڑھ کر ہے اور جب ہر چیز کی تخلیق ہو چکی تو تا نے نظر ڈالی اور اپنی تخلیق سے مطمئن ہوا۔"

"وہی تمام دیوتاؤں کا خالق ہے... اور ان کے متفرق صفات سب اس میں جمع ہیں۔"

اس مختصر سے کتبہ میں فلسفہ، امن اور اخلاق کے سبھی مسائل درج ہیں اور اس خوبی سے ان پر روشنی ڈالنے کی کوشش کی گئی ہے کہ پڑھنے والے کے ذہن میں یہ خیال بھولے سے نہیں گزرتا کہ یہ بیان آج سے ساڑھے چار ہزار سال پہلے معرضِ تحریر میں آیا تھا جبکہ عام خیال کے مطابق انسان ابھی منزلِ طفولیت میں تھے۔ سب سے اہم تصور جو اس کتبہ کے مصنف نے پیش کیا ہے وہ میکانیت کے مقابلے پر ارادہ اور مادہ کے مقابلے پر ذہن و تصور کی اہمیت ہے۔ افلاطون نے سقراط کے حالات پیش کرتے ہوئے اپالوجی میں اس کی ذہنی کشمکش کا ذکر کیا ہے کہ کس طرح وہ طبعی فلاسفہ کی مادیت سے بیزار ہو کر کسی ایسے اصول مطلق کی تلاش میں سرگرداں تھا جو کائنات کی گتھی سلجھانے میں اس کی راہنمائی کر سکے۔ اسی تگ و دو میں اسے معلوم ہوا کہ انکساغورس نے اس مقصد کے لئے نفس یا ذہن کا تصور پیش کیا ہے۔ لیکن سقراط کو انکساغورس کے تصورات سے کوئی اطمینان نہ ہو سکا کیونکہ اس کا تصور نفس محض تصور تھا۔ اس نے کائنات کی گتھی سلجھانے میں اس سے کوئی مدد نہ لی تھی۔

اس طرح سقراط اس نتیجہ پر پہنچا تھا کہ تخلیق کائنات کی تشریح مادے اور میکانیت سے ممکن نہیں بلکہ اس کے لئے نفس و ذہن کا وجود تسلیم کرنا ناگزیر ہے۔ یہی وہ حقیقت تھی جو سقراط اور یونانیوں سے صدیوں پہلے مصری حکماء پیش کر چکے تھے۔ ان کے نزدیک ہر چیز کی تخلیق اس تصوّر سے ہوئی جس کو نفس نے سوچا اور زبان سے ادا ہوا۔ نفس کی تخلیقی قوت کا باعث وہ کلمہ تھا جس نے تصوّر کو متشکل کیا اور وجود بخشا۔ خدا ہی وہ نفس مطلق ہے جو سوچتا ہے اور وہ زبان ہے جو کلام کرتی ہے۔ قرآن میں تخلیقی عمل کے متعلق ارشاد ہے:

واذا قضیٰ امراً فانما یقول لہٗ کن فیکون (۲:۱۱۷)

جب خدا کوئی کام کرنا چاہتا ہے تو اس کو کہتا ہے کہ ہو جا تو وہ ہو جاتا ہے۔

یہی لفظ "کن" ہی گویا تخلیق کائنات کا آغاز اور کنجی ہے اور یہی کلمۃ اللہ ہے جس کے متعلق یوحنا کی انجیل کے ابتدائی فقرات مشہور ہیں:

"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 ہے اس میں سے کوئی چیز بھی اس کے بغیر پیدا نہیں ہوئی"۔ قرآن میں حضرت عیسیٰ کے متعلق "کلمۃ من اللہ" کے الفاظ استعمال ہوئے ہیں اور اس کے علاوہ بے شمار جگہ مختلف معنوں میں یہ لفظ آیا ہے۔ یونانی فکر میں ہرکلیٹس کے ہاں لفظ کلمہ یا کلام پہلی بار ملتا ہے جس سے مراد ایک تخلیقی اصول، ایک جرثومۂ خیال یا خدا کی تخلیقی قوت کا وہ پہلو ہے جس سے کثرت وجود میں آئی۔ لیکن یہ تصوّر معلوم ہوتا ہے خود یہودیوں کے ہاں بھی موجود تھا لیکن وہاں کلمہ یا کلام کی بجائے "حکمت" کی اصطلاح پائی جاتی ہے۔ یہودی فلسفی فیلو نے ان دونوں تصوّرات میں ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش کی اور اس کے بعد عیسائی اور مسلمان مفکرین نے مختلف شکلوں میں اس مسئلے پر بحث کی ہے۔ لیکن مصر کے اس قدیم حجری کتبے کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ایسا بلند تصوّر یہودی اور یونانی

فکر سے صدیوں پہلے انسانی ذہن میں پیدا ہو کر تحریری شکل اختیار کر چکا تھا۔ اس سے یہ اندازہ ہو سکتا ہے کہ مصر کا سیاسی اور دینی موقف کافی ترقی یافتہ اور بلند تھا۔ اگر اس کا مقابلہ ہندوستانی دینی فکر سے کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ ہندو مفکّرین مدّت مدید تک کثرت پرستی میں مبتلا رہے اور ان کے دیوتا محض قوائے فطری کے مظاہر کے طور پر صدیوں تک پوجے جاتے رہے جبکہ آج سے پانچ ہزار سال پہلے ہی مصری مفکّرین بہت جلد اس دَور سے گزر کر خدائے واحد کے تصوّر تک جا پہنچے اور فطرت و کائنات کے مظاہر کے پیچھے ان کی نظر کائنات کے خالق تک رسائی حاصل کر چکی تھی۔ ان کی نگاہ نے یہ تسلیم کیا کہ یہ نظامِ کائنات حکمت و دانائی سے چل رہا ہے اور اس بناء پر وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ اس کی تکوین محض جادو سے نہیں ہوئی، محض اتفاق و کھیل سے یہ چیز پیدا نہیں ہوئی بلکہ اس میں ایک خاص مقصد کارفرما ہے جو اس وقت بھی موجود تھا جب اس کا آغاز ہوا اور آج بھی جب وہ ارتقاء کی منزلیں طے کرتے ہوئے اس مقام پر پہنچ چکی ہے تو اس میں حکمت و دانائی ہر طرف نمایاں ہے۔ وہ خدائے عزیز ہر جاندار کے قلب و سینے اور ہر کلام کرنے والے کی زبان میں موجود ہے۔

اخلاقی مسائل جن کی طرف اس حجری کتبہ میں اشارات موجود ہیں ظاہر کرتے ہیں کہ مصری حکماء و مفکّرین کافی مدّت سے اس سلسلہ میں غور و خوض کرتے رہے تھے۔ نیکی اور بدی، مستحسن اور غیر مستحسن اعمال کی تمیز کا واضح تصوّر اس چیز کی دلالت کرتا ہے کہ انفرادی اور اجتماعی طور پر لوگوں میں قلبی و ذہنی کش مکش کا احساس پیدا ہو چکا تھا۔ ان کے سامنے دو نو راستے واضح طور پر موجود تھے اور شعوری طور پر ایک کو اختیار کرنے اور دوسرے سے پرہیز کرنے کا رجحان پیدا ہو چکا تھا اور یہ احساس منحصر تھا اس حقیقت پر کہ انسان اس وقت ابتدائی قبیلوی زندگی سے ترقی کر کے

منظّم اور متحد ریاست میں اپنا انفرادی مقام حاصل کر چکا تھا۔ اس کے علاوہ اس کتبے کے مصنّف یا مصنّفین نے کوشش کی ہے کہ اخلاقی اعمال کو دینی سرچشمہ سے ملا دیا جائے چنانچہ مذکور ہے کہ "زندگی اس شخص کو دی جاتی ہے جو امن و آشتی کا علمبردار ہے اور مجرم کے لئے موت ہے"۔ یہاں نیک اور بد کے الفاظ کی جگہ امن و سکون کے علمبردار اور جرم کا ارتکاب کرنے والے کی اصطلاحات استعمال کی گئی ہیں جن سے اندازہ ہوتا ہے کہ اخلاقی صفات کو معاشرتی پسندیدگی اور غیر پسندیدگی کا لباس دیا گیا ہے۔ امن و سکون کا علمبردار وہ ہے جس سے ایسے افعال سرزد ہوں جو لوگوں کی نگاہ میں پسندیدہ ہوں اور جن سے وہ محبّت کرتے ہوں۔ اس کے برعکس جُرم وہ فعل ہے جو غیر پسندیدہ ہو اور جس سے لوگ نفرت کرتے ہوں۔ اس سے صاف طور پر یہ چیز واضح ہو جاتی ہے کہ اخلاقی مسائل کو اُنہوں نے معاشرتی ماحول میں سمجھا اور پیش کیا۔ دوسرے ان کے ہاں خدا کا بہت واضح تصوّر موجود تھا۔ اس کی ذات محض موہوم نہ تھی بلکہ تمام اعلیٰ صفات کا حامل اور مشخص ذات تھی جو تکوین و تخلیق کائنات کے بعد آسمانوں کی بلندیوں پر غافل و بے پروانہ تھی۔ وہ انسانوں کے اعمال و افعال سے بلا واسطہ دلچسپی لیتا ہے، ان کی نیکی اس کی رضا اور خوشنودی کی موجب تھی اور ان کے بداعمال و افعال اس کی ناراضگی کا باعث ہوتے تھے، وہ ان کو ان کے اعمال کے مطابق سزا اور جزا دیتا تھا۔ وہ لوگوں کا راہنما اور ہادی بھی تھا، اور ان کے نیک و بد اعمال کا فیصلہ کرنے والا وہ نیکوں کا دوست اور بدوں کا دشمن تھا، وہ صاحب امر بھی ہے اور صاحب حکمت بھی۔

اس کے بعد اہرامی کتبات ہیں جو مصر کے اُمراء نے اپنے مقبروں کی دیواروں پر کندہ کروائے۔ یہ کتبات محققین کے خیال میں چھبیسویں صدی قبل مسیح سے کچھ پہلے اور کچھ بعد کے دور سے متعلق ہیں۔ 2625 قبل مسیح سے لے کر 2475 قبل مسیح کے درمیانی

زمانے میں یہ کتبات وجود میں آئے اور ان کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اخلاقی احساس کی بنیاد عائلی زندگی کے مطالبات و تقاضوں پر تھی۔ معاشرتی نفسیات کے ماہرین کا خیال ہے کہ اخلاقی اقدار کی ابتداء درحقیقت ایک خاندان میں مختلف افراد کے باہمی رشتہ اور تعلق اور اس سے پیدا شدہ حقوق و فرائض سے ہوئی ہے۔ مثلاً مشہور ماہر نفسیات میکڈوگل کا کہنا ہے کہ بہت سی اخلاقی خوبیاں مثلاً سخاوت، محبت، رحم، احساسِ تشکر، صحیح احسان اور ہر قسم کا بے غرضانہ عمل سبھی اسی پدری و مادری جذبے کی پیداوار ہیں جو عائلی زندگی کا مرکزی نقطہ ہے۔ اخلاق کے ارتقاء کے لئے خاندان اور اس کے بعد معاشرے کا وجود ناگزیر ہے کیونکہ اس کے بغیر اخلاقی اقدار اور حسنات کا پیدا ہونا ممکن نہیں۔ ماہرین نفسیات کا یہ قیاس مصر کے ان اہرامی کتبات کے مطالعہ سے تاریخی طور پر صحیح ثابت ہوتا ہے۔ مختلف مقابر میں جو تحریریں دستیاب ہوتی ہیں ان میں سے چند کے اقتباسات ذیل میں دئے جاتے ہیں۔

ستائیسویں صدی قبل مسیح میں شمالی مصر کا ایک امیر اپنے مقبرے کے ایک کتبے میں اپنے نیک اعمال گنوانے کے بعد یوں گویا ہوتا ہے: "میں جھوٹ نہیں کہتا کیونکہ میرا باپ مجھ سے محبت کرتا تھا، میری ماں میری تعریف کرتی تھی، اپنے بھائیوں اور بہنوں سے میرا سلوک بہت اچھا تھا۔" جنوبی مصر کا ایک امیر لکھتا ہے: "بادشاہ میری تعریف کرتا تھا میرے باپ نے (جائداد کی) وصیت میرے حق میں کی (کیونکہ) میرا چال چلن پسندیدہ تھا، میرا باپ مجھ سے محبت کرتا تھا اور میری ماں میری تعریف میں رطب اللسان تھی۔" ایک دوسرا شخص اسی طرح کے کتبے میں لکھتا ہے: "میں نے فیصلہ کیا کہ میں خود ایسے مقبرے میں دفن کیا جاؤں جہاں میرا باپ دفن ہے اس لئے کہ میں اس کے ساتھ ایک جگہ رہوں، اس لئے نہیں کہ مجھ میں ایک علیحدہ مقبرہ بنوانے کی استطاعت نہ تھی۔ یہ قدم میں نے اس لئے اٹھایا تاکہ میں اپنے باپ کو ہر روز دیکھ سکوں، تاکہ میں اور

وہ ایک ہی جگہ رہیں۔" یہ اور اس طرح کے بے شمار کتبات سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس زمانے میں لوگوں میں عائلی زندگی کس طرح انسانی اخلاق اور بہترین کردار کا مرکز بنی ہوئی تھی۔ لیکن اس کے ساتھ ہی ساتھ یہ چیز بھی قابلِ غور ہے کہ اخلاقی اقدار کا یہ دائرہ صرف اس حلقہ درون خانہ تک محدود ہو کر نہیں رہ گیا تھا بلکہ اس کا اثر و نفوذ وسیع سے وسیع ہوتا چلا گیا تھا۔ محبت و حسن سلوک کا جو بہترین نمونہ گھر کی چار دیواری کے اندر مختلف افراد سے تعلقات میں نظر آتا ہے وہ باہر بھی دوسرے انسانوں کے ساتھ بھی ویسا ہی نمایاں ہے مثلاً ستائیسویں صدی قبل مسیح کا ایک جاگیردار اپنی زندگی کے متعلق یوں کہتا ہے: "میں نے اپنے علاقہ کے بھوکوں کو اناج دیا، ننگوں کو کپڑے دئے۔ میں نے مویشیوں کی تعداد میں اضافہ کیا۔ میں نے پہاڑوں پر رہنے والے درندہ جانوروں اور ہوا میں اُڑنے والے شکاری پرندوں کے لئے چھوٹے مویشیوں کا گوشت مہیا کیا...... میں نے کسی صاحب جائداد کو کبھی پریشان نہیں کیا اور نہ اس پر ظلم و ستم روا رکھا جس سے مجبور ہو کر وہ خدا سے میرے خلاف شکایت کرے۔ میں نے ساری عمر حق اور راستی کی بات کی۔ میرے حلقۂ اثر میں کوئی شخص ایسا نہ تھا جس کو اپنے سے طاقتور سے خوف کھانے کا فکر ہو، جس کی بناء پر اسے خدا کی طرف رجوع کرنے کا موقع ہو۔ میں اپنے علاقے کے انسانوں، حیوانوں اور جانوروں کیلئے موجب راحت، اطمینان اور سکون بنا رہا...... میں جھوٹ نہیں کہتا کیونکہ میرا باپ مجھ سے محبت کرتا تھا، میری ماں میری بہت تعریف کیا کرتی تھی۔ میرا سلوک اپنے بھائیوں اور بہنوں سے بہت اچھا تھا۔"

اخلاقی زندگی کے لئے جہاں عائلی ماحول اور معاشرتی زندگی کی ضرورت ہے وہاں خدا کی صفاتِ حسنہ، اس زندگی اور کائنات میں اخلاقی اصولوں کی کارفرمائی اور سب سے بڑھ کر یہ کہ مرنے کے بعد خدا کے سامنے حاضر ہو کر اپنے اعمال کے حسن و قبح کی مکمل ذمہ داری کا احساس بھی ویسے ہی ناگزیر ہے۔ جب تک حیات بعد الموت کے

تصوّر میں جوابدہی اور سزا اور جزا کے تصورات شامل نہ ہونگے اخلاقی بلندی کا پیدا ہونا مشکل ہے۔ مصر میں ہر دَور میں موت کے بعد دوبارہ زندہ ہونے کا تصوّر ہمیشہ سے موجود رہا ہے اور بڑے شد و مد سے رہا ہے اور لطف یہ ہے کہ ذمہ داری اور جوابدہی کا احساس محض چھوٹے طبقہ کے انسانوں کے سامنے نہیں بلکہ خود فرمانروائے مطلق فرعون کو بھی یہی خوف دامن گیر تھا کہ وہ اس آسمانی فیصلے کے وقت سرخرو ہو سکے۔ عام طور پر انسانی تاریخ میں یہ بات دیکھی گئی ہے کہ اس قسم کے تصوّرات نچلے طبقے کے انسانوں کے سامنے تو رہتے ہیں لیکن امراء اور رؤساء اور بادشاہوں کو اس سے بری الذمہ سمجھا جاتا رہا ہے۔ لیکن مصریوں کی اخلاقی تاریخ میں یہ چیز واضح طور پر سامنے آجاتی ہے کہ تمام لوگ بلا استثنا حتیٰ کہ خود شہنشاہ اعظم یعنی فرعون بھی اس یوم الحساب سے بچ نہیں سکتا اگر اس کے اعمال اخلاقی طور پر صحیح نہیں۔ چنانچہ کئی ایک مقابر کے کتبات میں اخلاقی اعمال کے حق میں خدا کا مالک یوم الدین ہونا بطور دلیل پیش کیا گیا ہے۔ چھبیسویں صدی قبل مسیح کے ایک عظیم الشان سیاح کا ایک مقبرہ موجودہ آسوان کی ایک پہاڑی پر واقع ہے۔ اس کے کتبات میں مختلف واقعات کی تفصیلات کے بعد مذکور ہے" میرا باپ مجھ سے محبت کرتا تھا، میری ماں میری بہت تعریف کرتی تھی، جس کے تمام بھائی اس کی محبت میں گرفتار تھے۔ میں بھوکوں کو روٹی کھلاتا اور ننگوں کو کپڑے پہناتا، اگر کسی مسکین اور محتاج کو دریا کے پار جانا ہوتا تو میں بلا مزدا سے کشتی میں سوار کر کے پار لے جاتا اے زندہ انسا نو جو اس قبر کے پاس سے گزرو، اگر تم کہو کہ اس قبر کے مکین کے نام پر ایک ہزار روٹیاں اور ایک ہزار شربت کے گلاس مسکینوں میں تقسیم کروں گا تو میں اس (یعنی موت کے بعد کی) دنیا میں تمہاری خاطر سفارش کروں گا۔ مذہبی ادارے کا پروہت اور مندر کا پجاری ہونے کی حیثیت میں ان اوراد اور منتروں سے واقف ہوں جو اس موقع پر استعمال کئے جاتے ہیں۔ اگر کوئی شخص میرے اس مقبرے کی زمین پر قابض ہونے کی

کوشش کرے گا تو میں جنگلی پرندے کی طرح اس پر حملہ کروں گا اور خدائے عظیم و برتر کے سامنے اپنی اس بداعمالی کا اسے حساب دینا ہوگا۔ میں اپنی زندگی میں اچھی باتیں کہتا رہا اور پسندیدہ افعال کرتا رہا۔ میں نے کبھی صاحبِ اقتدار لوگوں کے سامنے کسی کے خلاف نہ شکایت کی اور نہ چغلی کھائی۔ میری تمنا تھی کہ خدائے برتر کے سامنے سرخ رو ہو سکوں۔ میں نے کبھی دو بھائیوں کے درمیان اس طرح فیصلہ نہیں کیا کہ ایک بھائی اپنے پدری ورثہ سے محروم ہو جائے۔" اس تمام بیان سے یہ چیز واضح ہو جاتی ہے کہ موت کے بعد زندگی اور وہاں اپنے اعمال کی جوابدہی اور ان کے مطابق سزا اور جزا کے تصورات کو اس طرح پیش کیا گیا ہے کہ اس سے لوگ بداعمالیوں اور بداخلاقی کے کاموں سے بچ جائیں اور نیک اعمال کی طرف ترغیب ہو سکے۔ اس شخص نے اپنی تمام زندگی اس طرح بسر کی کہ اسے موت کے بعد خدائے بزرگ و برتر کے سامنے حاضر ہو کر اپنے تمام افعال، اعمال اور اقوال کا جواب دینا ہوگا۔ یہ تصورات جو آج سے پانچ ہزار سال پہلے ہمیں مصری لوگوں کے ہاں ملتے ہیں ان لوگوں کے لئے ضرور موجبِ تعجب ہیں جو خدا کے اس قول پر ایمان نہیں رکھتے کہ انسانوں کی ہدایت کی ذمہ داری اس نے لے رکھی ہے اور اس مقصد کے لئے اس نے ہر قوم میں ہادی و راہنما بھیجے۔ لیکن جس شخص کا اس پر ایمان ہے اس کے لئے یہ تمام واقعات و کتبات موجبِ ایزادِ ایمان ہوتے ہیں کہ کس طرح اس خدائے برتر نے مختلف قوموں کی ہدایت و راہنمائی کی ہے۔

ان تمام اخلاقی محاسن اور اقدار کی ترویج کا اصلی باعث یہی تھا کہ مصری حکماء کا عقیدہ تھا کہ یہ کائنات اخلاقی اصولوں پر قائم و دائم ہے اور اس کا خالق بہترین اخلاق کی نصب العینی ہستی ہے جس طرح زرتشتیوں کے ہاں اس اخلاقی اصول کا جامع نام اشاوہشتہ (قانون تقوائے) تھا، اسی طرح مصریوں کے ہاں اس کے لئے ایک جامع لفظ مأت ہے جس میں تقوائے، نیکی، عدل، صداقت سب محاسن شامل ہیں جس طرح زرتشتیوں

نے اشفا کو ایک مشخص ذاتی دیوتا کے طور پر پیش کیا اسی طرح مصریوں کے ہاں یہ ماآت ایک مشخص وجود قرار پایا اور اس کو سورج دیوتا کی بیٹی کے طور پر پیش کیا گیا۔ یہی وہ روح خیر ہے جو تمام کائنات میں جاری وساری ہے۔ ماآت کا یہ تصور سب سے پہلے اس یادداشت میں واضح طور پر ملتا ہے جس کو "ٹاہوٹپ کی ہدایات" کا نام دیا جاتا ہے اور جو ۲۸۸۰ قبل مسیح کے قریب معرض وجود میں آئی۔ ٹاہوٹپ ایک صوبے کا گورنر اور مصری بادشاہ کا وزیر اعظم رہا ہے۔ جب بڑھاپے کے باعث وہ سرکاری ذمہ داریوں سے علیحدہ ہوا تو اس نے اچھی حکومت اور خاص کر تقوٰے کی زندگی کے متعلق چند ہدایات تحریر کروائیں تاکہ اس کا بیٹا جو اب اس کی جگہ وزیر اعظم مقرر ہوا تھا ان سے مستفید ہو سکے۔ جو کچھ وہ بیان کرتا ہے وہ ان لوگوں کی باتیں ہیں جنہوں نے ان کو اُن بزرگوں سے سُنا جنہوں نے ان کو بلا واسطہ دیوتاؤں سے حاصل کیا تھا یعنی دوسرے الفاظ میں ٹاہوٹپ کی ہدایات بالآخر کسی نہ کسی طرح کاہنوں اور رسولوں سے ماخوذ ہیں۔

یہ ہدایات اکثر تو اسی قسم کی ہیں جو بعد میں شیخ سعدیؒ نے گلستان میں پیش کی ہیں۔ ان میں بادشاہ اور اس کے درباریوں کے تعلق کا نقشہ مطلق العنان آمروں کے درباروں جیسا ہے کہ اگر بادشاہ دن کو رات کہہ دے تو درباریوں کا فرض ہے کہ وہ دن کو رات ثابت کر کے دکھا دیں۔ لیکن جہاں عائلی زندگی اور عام انسانی تعلقات کے متعلق ہدایات ہیں ان میں اخلاقی اقدار کو سامنے رکھا گیا ہے۔ "جب بدقسمتی اور بُرے حالات میں تم گرفتار ہو جاؤ تو اس وقت تمہاری نیکیاں اور تمہارا بلند اخلاق تمہارے دوستوں سے کہیں زیادہ تمہارے کام آئے گا۔" گھر کی زندگی کے متعلق لکھا ہے کہ اگر تمہاری زندگی کامیاب ہے تو اپنی عائلی زندگی کا نظام قائم کرو اور بیوی سے مناسب محبت کرو۔ اس کو پیٹ بھر کر خوراک دو اور اس کے بدن کیلئے عمدہ کپڑا مہیا کرو۔ جب تک تم زندہ ہو کوشش کرو کہ اس کا دل تمہاری طرف سے خوش ہو۔ وہ اپنے خاوند کے لئے ایک نفع بخش کھیت ہے۔

بالکل یہی تصوّر قرآن مجید میں موجود ہے:

نِسَآؤُکُمْ حَرْثٌ لَّکُمْ ۔ (۲، ۲۲۳) تمہاری عورتیں تمہاری کھیتی ہیں۔

لالچ اور طمع کے خلاف بڑے زوردار الفاظ میں مخالفت کی ہے، اس کا کہنا ہے کہ خاندانی زندگی اور دوسرے انسانی رشتوں کی بہبودی اسی میں ہے کہ انسان اس بُری عادت سے محفوظ رہے۔ یہ دوستوں کو دشمن میں تبدیل کر دیتی ہے، باپ اور ماں کے مقدس رشتہ اور محبت کو پامال کرتی ہے، خاوند کو بیوی سے جُدا کرتی ہے۔ یہ بدی اور شر کا مصدر و منبع ہے اور تمام بداخلاقیوں کا سرچشمہ۔ لالچی کی قبر بھی نہیں رہتی خالص اخلاقی حیثیت سے مندرجہ ذیل بیان قابلِ غور ہے "اگر تم کسی انتظامی کام پر مامور ہو تو یاد رکھو کہ اپیل کرنے والے کی بات فراخ دلی سے سنو۔ جب تک وہ دل کی تمام بات نہ کہہ ڈالے اسے مت ٹوکو۔ وہ شخص جو کسی ظلم کا شکار ہے، اس کی خواہش یہی ہوتی ہے کہ وہ اپنے دل کی بھڑاس نکال لے اور تمہیں چاہیئے کہ اس کی ہمت بڑھاؤ۔ کسی کی بات کو دلچسپی سے سُننا اور مہربانی سے پیش آنا بہترین اخلاق ہے۔

"اگر تمہارا منصب یہ ہے کہ عوام کے لئے قوانین نافذ کرو تو اس کے لئے مناسب یہی ہے کہ بہترین مثالیں تلاش کرو تاکہ تمہارے احکام امکانی طور پر اغلاط اور نقائص سے پاک ہو۔ تقوٰے، عدل اور نیکی ایک عظیم الشان چیز ہے۔ یہی پائدار اور لافانی چیز ہے اور جب سے خدائے مطلق نے اسے رائج کیا ہے کوئی اسے فنا نہیں کر سکا کیونکہ اس کی خلاف ورزی کرنے والا قابلِ سزا و تعزیر ہے.... بدقسمتی اور بدحالی میں انسان دولت سے محروم ہو سکتا ہے لیکن تقوٰے اور نیکی کی قوت اور استطاعت ہمیشہ قائم رہتی ہے۔"

چنانچہ نوجوانوں کو کسی کام کے سرانجام دیتے وقت اس بات کو مدنظر رکھنے کی تاکید کی گئی ہے کہ "صداقت و تقوٰے کو ہمیشہ سامنے رکھو اور کبھی سرِ مو اس سے انحراف نہ کرو، اگرچہ تمہارا فیصلہ تمہارے دل (یعنی جذبات) کے لئے کتنا ہی ناخوشگوار کیوں نہ ہو۔"

اس کے بعد وہ لکھتا ہے: "اگر تم نے ان باتوں کی طرف توجہ کی جو میں نے تم سے بیان کی ہیں تو تمہارے افعال و اعمال بعینہٖ اسلاف کی طرح ہونگے۔ تقوے اور نیکی تو آپ اپنی جزا ہے۔ اس کی یاد لوگوں کے دلوں سے کبھی محو نہیں ہو سکتی"۔ ٹاہوٹپ کی اخلاقی روح کا شاید بہترین مظہر وہاں ملتا ہے جب وہ لالچ اور طمع کے خلاف احتجاج کرتے ہوئے کہتا ہے: "صحیح اور قائم ہے وہ شخص جس کا معیار تقوے اور نیکی ہے اور جو اسی کے راستے پر گامزن ہے"۔ اس کی ہدایات کے آخری الفاظ بھی قابلِ غور ہیں: "ایک قابل لڑکا وہ ہے جو اپنے والد کے حکم کی مکمل تابعداری کرے۔ وہ نیکی، تقوے، عدل کا پیرو کار ہے اور اس کا قلب اور اس کی روح اسی راستے پر گامزن۔ اگر تم نے وہ کچھ حاصل کر لیا جو میں حاصل کر چکا ہوں، تو تمہاری مادی ضروریات پوری ہونگی، بادشاہ بھی تم سے مطمئن ہوگا اور تمہیں میری طویل عمر نصیب ہوگی۔ میں ایک سو دس برس کی عمر تک پہنچ چکا ہوں اور بادشاہ نے مجھ پر بے حد عنایات اور بخششیں کی ہیں کیونکہ میں مرنے تک نیکی اور تقویٰ پر عمل پیرا رہا"۔

تمام دنیا کی اخلاقی تاریخ میں لفظ "مات" شاید پہلا تجریدی تصوّر ہے جو مصر میں آج سے تقریباً چار ہزار سال پہلے انسانی ذہن نے پیدا کیا اور اس کے ساتھ ہی یہ تصور بھی پیدا ہوا کہ یہ نظامِ کائنات ایک بلند اخلاقی اصول کے مطابق وجود میں آیا جس کی تخلیق اور جس کی باگ ڈور ایک خالق واحد اور حکیم کے ہاتھ میں ہے۔ ارتقائی نقطۂ نگاہ سے دیکھا جائے تو اس کی توجیہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ مصر میں اس وقت شاید پہلی بار ایک منظم مرکزی حکومت قائم ہوئی جس نے مقامی حاکموں کی مطلق العنانی ختم کر کے ایک عظیم الشان شخصیّت کے ماتحت تمام ملک کے باشندوں کی وفاداریاں اس کے گرد مرکوز کر دیں۔ اس طرح انسانی تاریخ میں پہلی بار عالمگیر اقدار کا ایک حلقہ قائم ہوا جس کی بنیاد پر نظریۂ توحید کی تعمیر ہوئی اور جس کو حضرت ابراہیم خلیل اللہ اور دیگر انبیاء

بنی اسرائیل نے چمکایا اور منور کیا۔ اس وقت دنیا کے کسی خطہ میں نہ کوئی ایسی مرکزی سلطنت موجود تھی اور نہ اس قسم کا بلند اخلاقی تصور لوگوں کے سامنے آسکا۔ صدیوں بعد جب ایرانی بادشاہ سائیرس نے مغربی ایشیاء میں ایک اسی طرح کی مرکزی اور منظم حکومت قائم کی تو زرتشتی مفکرین بھی اسی طرح بلند اخلاقی تصور پیش کر سکے۔ لیکن یہ بھی ممکن ہے کہ ایک بلند رتبہ شخص اپنی ذہنی فراست و فکری عظمت کے باعث اس پاکیزہ تصور تک پہنچ سکے حالانکہ اس کے اردگرد کوئی اس قسم کی عظیم الشان مرکزی اور منظم سلطنت موجود نہ ہو۔ چنانچہ قرآن میں حضرت ابراہیم کی اس ذہنی کش مکش کا نقشہ مکمل طور پر مندرج ہے جہاں سے معلوم ہوتا ہے کہ کس طرح وہ اپنے زمانے کے مشرکانہ تصورات، ستارہ پرستی اور شمس اور قمر دیوتاؤں کے عقائد سے بالا ہو کر خالص توحید تک جا پہنچے اور جنھوں نے اپنے اس بلند تصور کے لئے ایک بہترین دلیل بھی مہیا کی۔ تاریخی طور پر یہ چیز بالکل پایۂ ثبوت تک پہنچ چکی ہے کہ حضرت ابراہیم کے زمانے میں مغربی ایشیا میں اور خاص کر اس علاقے میں جہاں حضرت ابراہیم پیدا ہوئے اور جوان ہوئے کوئی ایک مرکزی سلطنت موجود نہ تھی۔ پھر ایسے حالات میں ان کا ایک بلند ترین اور معقول نظریہ توحید پیش کرنا کیا اس چیز کی علامت نہیں کہ ایسے تصورات کی پیدائش محض ماحول کی پیداوار نہیں ہوتی بلکہ بعض افراد ایسے بھی ہیں جو ان تمام مکانی اور زمانی قیود سے بالا اور بے نیاز ہو کر حقیقت تک پہنچنے میں کامیاب ہو سکتے ہیں:

وکذالک نری ابراھیم ملکوت السموات ولیکون من الموقنین۔	ہم ابراہیم کو زمین اور آسمان کے عجائبات دکھانے لگے تاکہ وہ یقین حاصل کر سکے۔ جب رات نے
فلما جن علیہ اللیل را کوکبا۔ قال ھذا ربی۔ فلما افل قال لا احب الافلین۔ فلما را القمر بازغا قال ھذا ربی۔ فلما افل قال لئن لم	ان کو ڈھانپ لیا تو ایک ستارہ نظر پڑا۔ کہنے لگا یہ میرا پروردگار ہے۔ جب وہ غائب ہو گیا، تو کہنے لگا کہ مجھے غروب ہونے والے پسند نہیں۔ پھر جب چاند کو چمکتے ہوئے دیکھا تو کہنے لگا کہ

یھدنی ربی لاکونن من القوم الضالین۔ فلمارا الشمس بازغۃ قال ھذا ربی ھذا اکبرج فلما افلت قال یاقوم انی بریٓئ مما تشرکون۔ انی وجھت وجھی للذی فطر السماوات والارض حنیفاً وما انامن المشرکین۔ (۶: ۷۶ - ۸۰)

یہ میرا پروردگار ہے۔ لیکن جب وہ بھی غروب ہوگیا تو بول اُٹھا کہ اگر میرا پروردگار مجھے سیدھا راستہ نہ دکھائیگا تو میں گمراہوں میں ہو جاؤنگا پھر جب سورج کو جگمگاتے دیکھا تو کہنے لگا کہ یہ میرا پروردگار ہے، یہ سب سے بڑا ہے، مگر جب وہ بھی غروب ہوگیا تو کہنے لگا کہ لوگو! جن چیزوں کو تم شریک بناتے ہو میں ان سے بیزار ہوں، میں نے سب سے یکسو ہو کر اپنے تئیں اسی ذات کی طرف متوجہ کیا جس نے آسمانوں اور زمینوں کو پیدا کیا ہے اور میں مشرکوں میں سے نہیں ہوں۔

ان آیات میں قرآن نے تفصیل سے حضرت ابراہیم کی ذہنی کش مکش اور نفسیاتی کیفیات کے علاوہ دلائل بھی پیش کئے ہیں کہ کس طرح وہ ایک منزل سے دوسری منزل اور ایک تصوّر سے دوسرے تصوّر تک پہنچے اور وہ کون سی وجوہات تھیں جن کی بناء پر وہ ستاروں، چاند اور سورج کو اپنا پروردگار ماننے سے منکر ہوئے اور وہ کیا چیز تھی جس نے آخر کار انہیں توحید کی طرف مائل کیا۔ یہ حقیقت اپنی جگہ مسلّم ہے کہ خارجی حالات انسان کی داخلی زندگی پر اثر انداز ہوئے بغیر نہیں رہتے لیکن ان اثرات کی حیثیت محض انسانی ذہن وقلب کو ایک خاص منہاج پر لے جانے کی ہوتی ہے، اس کے تصورات وخیالات کی نوعیت اس کے اپنے ذہن کی داخلی پیداوار ہوتے ہیں۔ اگر ہر شخص محض اپنے حالات کی پیداوار ہو تو زندگی ارتقاء کی منزلیں طے نہ کرسکتی اور ارتقاء اگر ہوتا بھی تو شاید کروڑوں سالوں کے بعد۔ پھر خود مصر کی تاریخ کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ جب ٹاہوٹپ کے دور کے بعد ایک مرکزی اور منظّم سلطنت ختم ہوگئی تو یہ بلند اخلاقی تصورات اور نظریۂ توحید غائب ہونے کی بجائے ترقی کرتے چلے گئے اور ان میں

وسعت اور گہرائی پیدا ہوتی چلی گئی۔ چنانچہ اسی دور کے ایک بادشاہ کے چند نصائح ہمارے پاس محفوظ ہیں۔ بد قسمتی سے ہم اس کے اپنے نام سے واقف نہیں لیکن اس نے یہ ہدایات اپنے بیٹے کو دی ہیں جس کا نام "میری کری" ہے۔ ان ہدایات میں اصولِ اخلاق یعنی تقوےٰ، عدل، نیکی اور صداقت پر پورا پورا زور دیا گیا ہے۔ بادشاہ کا خیال ہے۔ اگر امراء اور سرکاری ملازمین کو اپنے روزگار کی طرف سے اطمینان نہ ہو تو ان سے نیک اعمال اور صحیح انصاف کی توقع عبث ہوگی اس لئے اس نے اپنے بیٹے کو نصیحت کی ہے کہ جہاں قابلیت اور جوہر شناسی کا تقاضا یہ ہے کہ امیر اور غریب کی تمیز قائم نہ رکھی جائے وہاں یہ بھی ضروری ہے کہ امراء کو ان کے مرتبہ کے مطابق نوازش کی جائے تاکہ وہ انصاف اور عدل کے مقتضیات کو ہر لمحہ پورا کر سکیں۔ اسی طرح اس نے اخلاقی اعمال میں حسنِ نیت کی اہمیت کو اجاگر کرنے کی کوشش کی "ایک نیک آدمی کی نیکی اور اس کا تقوےٰ زیادہ قابلِ پذیرائی ہے بہ نسبت اس شخص کی گائے کے جس کے ہاتھ اور جس کا قلب بدیوں اور فسق و فجور میں مبتلا ہیں۔ اس کے باوجود خدا کے سامنے اپنی قربانی پیش کر۔۔۔ کیونکہ خدا قربانی پیش کرنے والے کی نیت و علم کو لے لیتا ہے[1]" اسی طرح وہ اپنے بیٹے کو کہتا ہے کہ جب تم تخت پر بیٹھو تو نیکی کرو تاکہ تمہاری حکومت مستحکم ہو، غم زدہ انسانوں سے ہمدردی کرو، بیوی پر ظلم مت کرو، کسی آدمی کو اس کے جائز آبائی ورثے سے محروم نہ کرو۔۔۔۔ خدا ظالم و فاسق کے ظلم و فسق سے خبردار ہے اور اس کا بدلہ خون سے دیگا۔"

---

[1] قربانی کے سلسلہ میں قرآن کی مندرجہ ذیل آیت کس طرح اس تصور کی تصدیق کرتی ہے:

لن ینال اللہ لحومھا ولا دماؤھا ولکن ینالہ التقویٰ منکم۔ (۲۲: ۳۸)

خدا تک نہ ان کا گوشت پہنچتا ہے اور نہ خون بلکہ اس تک تمہارا تقویٰ اور حسن نیت پہنچتی ہے۔

موت کے بعد کی زندگی کا تصوّر جیسا کہ اوپر ذکر ہو چکا ہے مصریوں کے ہاں ایک پختہ یقین و ایمان کی حد تک تھی لیکن ان کے ہاں آیندہ زندگی میں راحت کا تصوّر اخلاقی بلندی کے ساتھ وابستہ نہیں تھا۔ لیکن آہستہ آہستہ اس تصوّر میں پاکیزگی اور بلندی پیدا ہوتی گئی اور جزا اور سزا کے تصورات اخلاقی کردار کی بلندی اور کمزوری کے ساتھ وابستہ کئے جانے لگے چنانچہ مذکور ہے کہ تم جانتے ہو کہ جج انصاف کرنے کے دن کسی فاسق و فاجر انسان پر رحم نہیں کھاتے .... اس بات سے مدہوش نہ ہو جاؤ کہ زندگی کے دن بہت طویل ہیں کیونکہ اس دنیا کے حاکم کے لئے ایک پوری زندگی محض ایک ساعت سے زیادہ نہیں۔ آدمی موت کے بعد زندہ رہتا ہے اور اس کے اعمال اس کے سامنے پہاڑ کی طرح ڈھیر کر دئے جاتے ہیں۔ وہ زندگی ابد کی زندگی ہے جو کبھی ختم نہ ہوگی۔ نادان ہے وہ جو اس سے غافل ہے۔ وہ شخص جو وہاں پہنچتا ہے اس حالت میں کہ وہ گناہوں سے پاک ہے، تو وہ وہاں اس طرح رہے گا جیسا کہ دیوتا، اور وہ وہاں چلیگا پھریگا گویا وہ ابد کا سردار ہے۔" "روح اس جگہ جائیگی جس سے وہ واقف ہے اور جس راستے پر وہ یہاں گامزن رہی ہے اسی پر وہ اپنا وظیفۂ حیات پورا کرتے چلی جائے گی۔" مندرجہ ذیل بیان زیادہ قابلِ غور ہے:۔

"انسانوں کی ایک نسل کے بعد دوسری نسل آتی رہتی ہے اور خدا جو لوگوں کے دلوں کے حال سے واقف اور ان کی سیرت سے خبردار ہے، اس نے اپنے آپ کو لوگوں کی آنکھوں سے چھپا رکھا ہے۔ وہ اُن تمام چیزوں سے بالا ہے جن کو تم اپنی آنکھوں کے سامنے (مختلف مورتیوں کی صورتوں میں) دیکھتے ہو" کہیں کہیں کثرت پرستی کی طرف اشارات کے باوجود خدا کی وحدانیت کا پورا پورا تصور سامنے آجاتا ہے۔ ان ہدایات کے آخر میں مندرجہ ذیل فقرات قابلِ غور ہیں:

"انسان خدا کا گلہ اور رعیت ہے۔ اس نے اس زمین اور آسمان کو ان کے لئے

بنایا، اس نے پیاس بجھانے کے لئے پانی مہیا کیا، اس نے ہوا پیدا کی تاکہ وہ سانس لے سکے۔ وہ اس کی شکل پر ہیں جو اس کے اعضاء سے پیدا ہوئے۔ اس نے پودے اور جانور، مچھلی اور پرندے بنائے تاکہ وہ ان سے اپنی خوراک حاصل کرسکیں۔ جب وہ روتے اور گڑگڑاتے ہیں تو وہ سنتا ہے وغیرہ۔"

اخلاقی زندگی کے ارتقا کے لئے معاشرتی زندگی کا نظام اور اس میں مروجہ اعمال واقوال کی پابندی کی اہمیت بالکل واضح ہے لیکن بعض دفعہ ایک خاص دور میں کچھ آدمی اس طرح کے بھی پیدا ہو جاتے ہیں جن کی نگاہ میں یہ پابندیاں محض بوجھ ہو کر رہ جاتی ہیں۔ انہیں محسوس ہونے لگتا ہے کہ ان رسوم کی پابندی اخلاقی زندگی کو جاندار بنانے کی بجائے مردگی اور سکون وجمود کی طرف لے جاتی ہے۔ اس وقت ان کے نفس کے اندر ایک خوفناک اور تلخ کش مکش پیدا ہونی شروع ہوتی ہے۔ یہ کشمکش ایک طرح کی چھوٹے پیمانے پر خیر وشر کی خارجی آویزش کے مماثل ہوتی ہے اور انسان اس کا شکار ہوتا ہے اس کے لئے اس سے نبٹنا اور عہدہ برآ ہونا کافی دشوار ہوتا ہے۔ لیکن تاریخی طور پر یہ بھی حقیقت ہے کہ انسانی اخلاق کی تمام بلندیاں اور عالمگیر حقیقتوں کی تمام نورانیاں ایسے ہی لوگوں کی داخلی اور نفسیاتی کش مکش پر قابو پالینے سے پیدا ہوتی ہیں۔ زرتشت اور مسیح کی زندگیوں میں "آزمائش" کا وجود اس بات کی طرف راہنمائی کرتا ہے کہ یہ جلیل القدر انسان کس طرح کی شدید نفسیاتی کش مکش میں مبتلا رہے۔ اسی طرح بھگوت گیتا میں ارجن کی زندگی کا جو نقشہ پیش کیا گیا ہے وہ اسی خیر وشر کی دائمی آویزش کی ایک دلچسپ کہانی ہے حضرت ایوب کے جو کچھ واقعات عہد عتیق کی کتاب "ایوب" میں بیان کئے گئے ہیں وہ بھی اسی سلسلے کی کڑی ہیں ایسے ہی لوگ اور ان کے اس قسم کے تجربات ہی ہیں جن کے باعث آہستہ آہستہ انسان کی اخلاقی زندگی میں وسعت اور گہرائی پیدا ہوتی چلی گئی کیونکہ اخلاق کا تعلق جس قدر خارجی ماحول اور معاشرے

کی صحیح تنظیم سے ہے اس سے کہیں زیادہ ایسے بلند پایہ اور حکیم مفکرین کی داخلی زندگی
کے تجربات سے بھی ہے۔ اسی پایہ کی چیز مصر کی تاریخ میں بھی ملتی ہے۔ مسٹر بریسٹڈ نے
اس تحریر کا عنوان بہت عمدہ تجویز کیا ہے یعنی "ایک مردم بیزار انسان کا اپنی روح سے
مکالمہ"۔ نامعلوم شخص کو زندگی کے ایک خاص دور میں آکر مختلف مصیبتوں کا سامنا کرنا پڑا
اور جیساکہ اس تحریر کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے وہ ان کا مستحق نہیں تھا اور اسی شدّتِ
احساس کے باعث اس نے خودکشی کرنے کا فیصلہ کیا۔ عین اس وقت اس میں اور اسکی
روح میں بحث چھڑتی ہے۔ روح کہتی ہے کہ موت اور خاص کر ایسی حالت میں موت جبکہ
حالات بالکل ناموافق ہوں، عزیز اور دوست ماتم کرنے کے لئے موجود نہ ہو اور اس بات
کا بھی امکان ہو کہ اس کے لئے قبر کا انتظام نہ ہو سکے گا، یقیناً ایک مصیبت عظمیٰ ہے۔
لیکن پھر وہی روح تمام انسانی کوششوں کا مذاق اُڑاتی ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ انسان
اپنے لئے موت کے بعد پتھروں اور اینٹوں کی پختہ عمارتیں کھڑی کرتا ہے اس اُمید میں کہ شاید
ابدالآباد تک اس دنیا میں اس کی یاد رہ سکے لیکن یہ محض خام خیالی ہے۔ ایک بادشاہ اور
ایک لاوارث کی موت یکساں ہے تو پھر موت کی تمنّا کیوں کی جائے! بہتر ہے کہ جو وقتِ
عزیز اس وقت میسر ہے اس سے فائدہ اُٹھاتے ہوئے عیش و عشرت اور آرام و لذّت
سے زندگی گذاری جاتی:

بابر بہ عیش کوش کہ عالم دوبارہ نیست

لیکن اس کے بعد اس مکالمہ میں یکے بعد دیگرے چار نظمیں شامل ہیں جن میں اس کی
نفسیاتی کش مکش اور تغیرات احوال کا تفصیلی نقشہ پیش کیا گیا ہے۔ ان کا خلاصہ یہ ہے کہ
یہ زندگی عشرت امروز میں اُلجھ کر رہ جانے کے لئے کوئی موقع فراہم نہیں کرتی اور اگر
کرتی بھی ہے تو اس میں سکون و راحت کی بجائے تلخیاں بہت زیادہ ہیں۔ دنیا کا یہ
ماحول زندگی کے لئے کسی طرح سازگار نہیں۔ پہلی نظم میں وہ اس چیز سے شدید طور پر

نالاں ہے کہ اس کی عزت خاک میں مل چکی ہے اور وہ اپنے ہم عصروں میں اتنا بدنام ہو چکا ہے کہ لوگ اس کی شکل دیکھنے سے بیزار ہیں۔ دوسری نظم میں وہ اپنے ارد گرد نظر ڈالتا ہے تو اسے کوئی ہمدرد اور مونس نہیں ملتا۔ عزیز اور دوست سب بے وفا ہیں۔ ہر طرف دھوکا اور بد دیانتی عام ہے۔ نیک آدمی کے لئے زندگی دو بھر ہے اور بدکردار ظاہری طور پر آرام وسکون سے مزے اڑا رہے ہیں اور کوئی ان پر گرفت نہیں کر سکتا۔ معاشرتی زندگی عیوب اور فسق وفجور سے بھری پڑی ہے۔ کوئی نیک آدمی نہیں جس کے پاس فریاد کی جا سکے۔ اس سوچ بچار کا لازمی اور منطقی نتیجہ یہی ہے کہ موت بہر حال بہتر ہے۔ چنانچہ تیسری اور چوتھی نظموں میں موت کو خوش آمدید کہا گیا ہے کیونکہ اس سے ایک طرف تو مصائب سے نجات مل سکے گی اور دوسری طرف یہ اطمینان نظر آتا ہے کہ اس طرح خدا کے انصاف کا مظاہرہ ہوگا تیسری نظم کے کچھ حصے درج ذیل ہیں:

آج موت میرے سامنے ہے — اس طرح جیسے کہ ایک بیمار آدمی صحت یاب ہو جائے اور بیماری سے اٹھ کر وہ باغ میں ٹہلنے کے لئے نکلے۔

آج موت میرے سامنے ہے — لوبان کی خوشبو کی طرح، جیسے کوئی شخص تیز ہوا میں بادبانی کشتی میں سوار دریا کی سیر کر رہا ہو۔

آج موت میرے سامنے ہے — کنول کی خوشبو کی طرح، گویا ایک شخص نشہ آور ساحل پر بیٹھا ہو۔

آج موت میرے سامنے ہے — ایک تند رو اور تیز ندی کی رفتار کی مانند، اس شخص کی مانند جو بحری جنگی جہاز سے اپنے گھر امن وامان سے واپس آجائے۔

آج موت میرے سامنے ہے — اس آدمی کی طرح جس نے اپنی زندگی کے بے شمار سال قید وبند کی مصیبتوں میں بسر کئے ہوں اور اس کے دل میں اپنے گھر پہنچنے کی آرزو ہو۔

اس نظم میں موت کے متعلق وہ خوف وہراس موجود نہیں جو پہلی نظم اور اس سے پہلے تمہید میں موجود تھا۔ اس جگہ زندگی اور مابعد الموت کا اتنا واضح اور غیر مبہم تصور موجود ہے اور اس پر اتنا اعتماد اور اس کی مقابلتہً اہمیت کو پوری طرح تسلیم کیا گیا ہے۔ جو تشبیہات یہاں استعمال کی گئی ہیں مثلاً بیماری کے بعد صحت، مصیبتوں سے رہائی، جنگ میں قتل ہونے سے بچ کر گھر واپس آنا، قید میں اپنے گھر کی یاد، ان سے صاف مترشح ہوتا ہے کہ اس نظم کے مصنف کے ذہن میں اس موجودہ زندگی اور موت کے بعد کی زندگی کا تصوّر کس قدر مثبت طور پر عیاں تھا۔ اس میں ایمان بالآخرت کا مظاہرہ ہے۔ چنانچہ چوتھی نظم میں موت کی بجائے بعد الموت کے متعلق واضح بیانات ملتے ہیں۔ موت کے بعد اس زندگی کی طرح دھوکا اور فریب نہیں ہوگا، رشوت یا سفارش سے کام نہیں بن سکے گا بلکہ دودھ کا دودھ اور پانی کا پانی ہو جائے گا۔ موت اب کوئی خوفناک واقع نہیں بلکہ ایک بہتر زندگی کا آغاز ہے جہاں اس دنیا کی ناانصافیوں کی تلافی نہ صرف ممکن بلکہ یقینی ہوگی۔ اس پختہ یقین کے بعد وہ موت کو خوش آمدید کہتا ہے اور حکیم و منصف خدا کی عدالت میں حاضر ہونے کے لئے تیار ہو جاتا ہے۔

یہ شاندار مکالمہ (جو شاید دو ہزار قبل مسیح میں عالمِ وجود میں آیا) تاریخِ اخلاق میں ایک اپنا مقام رکھتا ہے جس میں آج سے کہیں ہزار سال پہلے انسانوں پر یہ چیز واضح کر دی کہ ہر شخص بلا امتیاز درجہ و رتبہ اپنے اعمال و افعال کا مکمل طور پر ذمہ دار ہے۔ وہ یونہی پیدا نہیں ہوا اور نہ یونہی وہ اس دنیا سے رخصت ہوگا بلکہ موت کے بعد اسے اپنے اعمال کے حُسن و قبح کے متعلق خدائے بزرگ و حکیم کے سامنے پوری پوری جوابدہی کرنا ہوگی۔

ایک اور یادداشت جو ہمارے پاس محفوظ ہے "حکیم ایپوور کی ہدایات" کے نام سے محفوظ ہے۔ اس میں اس مصری حکیم نے اپنے زمانے کی سیاسی بدانتظامی، معاشرتی

بدحالی اور اخلاقی ابتری کا رونا رویا ہے لیکن ہمارے مقصد کے لئے جو چیز اہم ہے وہ اس تنقید کے بعد ایک شعاعِ اُمید کی طرف راہنمائی ہے۔ بعد کی مذہبی تاریخ میں یہودیو، زرتشتیوں اور دیگر ادیان میں یہ تصوّر مختلف زمانوں میں سامنے آتا رہا کہ موجودہ بدحالی کو دور کرنے کا ایک طریقہ یہ بھی سمجھا اور پیش کیا جاتا رہا ہے کہ بہت جلد ایک شخص پیدا ہوگا جو انسانوں کو ان کی مصیبتوں سے نجات دلانے کا انتظام کر سکے گا۔ چنانچہ بنی اسرائیل کے انبیاء میں سے یسعیاہ اور حزقی ایل کے ہاں یہ تصوّر بہت نمایاں اور واضح طور پر ملتا ہے۔ بالکل ایسا ہی تصوّر اس مصری حکیم نے بھی پیش کیا ہے جو اسرائیلی نبیوں سے صدیوں پہلے ضبطِ تحریر میں آچکا ہے۔

متوقع مردِ نجات دہندہ کے متعلق یہ مصری حکیم کہتا ہے: "وہ (معاشرتی بدحالی کی) آگ کو سرد کریگا اور گرمی کی جگہ ٹھنڈک پہنچائے گا۔ وہ تمام انسانوں کا گلہ بان اور راعی ہے۔ اس کا دل بدی اور شر سے پاک ہے۔ جب اس کا گلّہ مختصر ہوتا ہے تو وہ سارا دن ان کو اکٹھا کرنے میں صرف کرتا ہے چونکہ ان کا دل مصائب سے نالاں ہے۔ کاش کہ وہ اس سے پہلے ہی ان بیماریوں کو سمجھ جاتا اور ان کا مداوا کرتا اور بدی کو جڑ سے اکھاڑ پھینکتا۔ وہ ہر ممکن طریقے سے انسانوں کو اس کے شر و فساد سے روکنے کی کامیاب کوشش کرتا ہے.... وہ آج کہاں ہے؟ کیا وہ شاید سویا ہوا ہے؟ آج اس کی طاقت و جبروت دکھائی نہیں دیتی۔" اسی طرح ایک دوسرا شخص اس نجات دہندہ کے متعلق یوں کہتا ہے: "اس کے زمانے کے لوگ خوشیاں منائیں گے، اور انسان کا فرزند اس کا نام ہمیشہ یاد رکھے گا۔ جو لوگ شر اور بدی پھیلانے پر مصر تھے اور بغاوت پھیلانے کا انتظام کر رہے تھے، اُنہوں نے اس کے ڈر سے اپنی زبانیں بند کر لی ہیں.... تقویٰ، نیکی، عدل واپس آجائیں گے اور بدی، ظلم اور شر کا ہمیشہ کے لئے خاتمہ کر دیا جائے گا۔ جو دیکھیگا وہ خوش ہوگا۔" متوقع نجات دہندہ کے متعلق ایسے تصورات قدیم سے قوموں میں لپے

ہیں اور جب کبھی حالات کی ناسازگاری اپنی انتہا تک پہنچ جاتی ہے تو چند مردانِ حکیم اس قسم کے جذبات کا اظہار کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں۔ اقبال نے اسرارِ خودی میں اس سے ملتے جلتے تصورات کو پیش کیا ہے:

خیمہ چوں در وسعتِ عالم زند — ایں بساطِ کہنہ را برہم کند
فطرتش معمور و می خواہد نمود — عالمے دیگر بیارد در وجود
نوعِ انساں را بشیر و ہم نذیر — ہم سپاہی ہم سپہ گر ہم امیر
زندگی بخشد ز اعجازِ عمل — می کند تجدید اندازِ عمل

اس کے بعد اس مردِ غیب و متوقع کو مخاطب کر کے کہا جاتا ہے:

اے سوارِ اشہبِ دوراں بیا — اے فروغِ دیدۂ امکاں بیا

اور اس طرف بھی اشارہ کیا گیا ہے کہ موجودہ حالات خراب ترین ہیں اور ان سے نجات صرف اس کے وجود سے ممکن ہے:

باز در عالم بیار ایامِ صلح — جنگجویاں را بدہ پیغامِ صلح
ریخت از جورِ خزاں برگِ شجر — چوں بہاراں بر ریاضِ ما گذر

بعد کے زمانوں میں مصریوں میں یہ عام رواج تھا کہ میت کو دفن کرتے وقت اس کے صندوق کے سب طرف چند عبارات لکھواتے تھے۔ ان عبارات کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اخلاقی اقدار کو دینی بنیاد پر پیش کیا جانے لگا تھا۔ "تمہارے لئے عدل کرنا ضروری ہے کیونکہ خدائے تعالیٰ عادل و حکیم ہے۔" "یہ صداقت خود خدائے قادر کے منہ سے نکلی ہے۔" ایک جگہ ناانصافی اور ناجائز رعائت کے خلاف آواز بلند کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ "خدا جنبہ داری سے نفرت کرتا ہے۔"

ایک تابوتی کتبے کی عبارت خاص طور پر قابلِ ذکر ہے۔ اس میں خود خدا کے الفاظ درج ہیں: "میں نے ہر چار طرف ہوا پھیلا دی ہے تاکہ ہر انسان اپنے بھائی کی

طرح اس میں زندگی بھر سانس لے سکے۔ میں نے پانی مہیا کیا ہے تاکہ غریب اور امیر سبھی اس سے اپنی پیاس بجھا سکیں۔ میں نے ہر انسان کو اس کے بھائی کی طرح بنایا ہے اور انہیں بدی کے راستے پر چلنے کی ممانعت کر دی ہے لیکن یہ ان کے اپنے دل ہیں جنہوں نے میرے احکامات کی خلاف ورزی کی۔" یہ عبارت حضرت عیسٰی سے تقریباً دو ہزار قبل معرضِ تحریر میں آئی اور اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ کس طرح انسانی اخوت اور برادری کے تصور کو خدا کے عملِ تخلیق سے وابستہ کیا گیا ہے اور اخلاقی لحاظ سے کسی قسم کے امتیازات کو روا نہیں رکھا گیا۔ یہ تحریر مشہور سمیری بادشاہ حمورابی کے زمانے کی ہے اور یہ دیکھ کر تعجب ہوتا ہے کہ جہاں حمورابی کے قوانین تعزیرات میں مراتب و معاشرتی درجات کا لحاظ رکھا گیا ہے وہاں مصری مصلحین نے اسی دور میں ایک بلند ترین تصور پیش کیا جس کے مطابق ہر انسان بہ حیثیت انسان ایک جیسا ہے اور نیکی اور بدی کا فیصلہ کرتے وقت معاشرتی امتیازات و مراتب کو بالکل نظرانداز کر دیا گیا ہے۔ تقوےٰ کا دارومدار زیادہ تر داخلی واردات پر منحصر ہوتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ اس دور میں مصری تحریروں میں انسان کے قلب کی اہمیت پر بڑا زور دیا گیا ہے۔ آنحضرت کی ایک مشہور حدیث ہے:

ان فی الجسد مضغۃ اذا صلحت صلح الجسد کلہ، واذا فسدت فسد الجسد کلہ، الا وھی القلب۔	انسان کے جسم میں ایک مضغۂ گوشت ہے کہ اگر وہ ٹھیک ہو تو سارا جسم ٹھیک ہو جاتا ہے اور اگر اس میں فساد آئے تو سارا جسم ہی فاسد ہو جاتا ہے، سنو کہ وہ ٹکڑا "دل" ہے۔

قلب کی اہمیت کا اعتراف صوفیاء کے ہاں بھی ملتا ہے اور یہ سب تصورات انسان کی داخلی روحانی زندگی کے تجربات اور واردات کا نتیجہ ہیں۔ "پٹاہوتپ کی ہدایات" میں ایک جگہ مذکور ہے: "(نیک مشورے کو) سننے والا خدا کے نزدیک محبوب ہے اور

نہ سننے والا معتوب۔ یہ انسان کا دل ہے جو اس کو خدا کا محبوب یا معتوب بناتا ہے۔ انسان کا دل اس کی خوش قسمتی کا ضامن ہے۔" پندرہویں صدی قبل مسیح میں ایک شخص جس نے اپنے وقت کے بادشاہ کی مختلف خدمات سرانجام دی تھیں، ان کو گنوا کر کہتا ہے:

"یہ میرا دل تھا جس نے مجھے یہ تمام کام کرنے کی طرف رغبت دی۔ میں نے اس کی ہدایات سے چشم پوشی نہیں کی اور اس کی خلاف ورزی کرتے مجھے ڈر معلوم ہوتا تھا۔ یہ قلب خدا کا سروش غیبی ہے جو ہر شخص کو میسر ہے۔ خوش قسمت ہے وہ شخص جس نے اس کی آواز کو سنا اور اس پر عمل کیا۔" اس طرح مصر میں اخلاق کے معنوں میں گہرائی پیدا ہوتی چلی گئی اور اس کا مطلب اب محض خارجی اور معاشرتی حالات سے میکانکی مطابقت نہ تھا بلکہ اس کے لئے داخلی اور انفرادی معیار قائم ہونے شروع ہوئے اور اسی بنیاد پر بعد میں مصریوں نے توحید اور مابعد الموت کے بلند تصورات پیش کئے۔

"کتاب الموت" ان تحریروں کے مجموعے کا نام ہے جو آج سے ساڑھے تین ہزار سال پہلے معرضِ وجود میں آئیں اور جن میں موت کے بعد انسان کا خدا کے حضور میں پیش ہونے اور اس کے اعمال کے تولے جانے کا مفصل ذکر ملتا ہے۔ اس کے متعلق دو یا تین مختلف روایات ہیں۔ پہلی روایت کے مطابق ایک شخص (موت کے بعد) "صداقت کے کمرے" میں داخل ہوتا ہے اور خدا کے چہرے کو دیکھتا ہے۔ وہ کہتا ہے، "اے خدائے مطلق، اے حقیقتِ مطلقہ، میرا سلام قبول کر۔ اے خدا میں تیرے سامنے حاضر ہوا ہوں اور مجھے اس جگہ لایا گیا ہے تاکہ میں تیرا جمال دیکھ سکوں۔ میں تمہارا نام اور ان بیالیس دیوتاؤں[1] کا نام جانتا ہوں جو تیرے ساتھ اس صداقت کے کمرے میں بیٹھے ہیں، جو

---

[1] بیالیس دیوتاؤں کی تعداد کا تعین مصر کے اُس وقت کے بیالیس صوبوں یا اضلاع کے مطابق تھا۔ ان بیالیس دیوتاؤں کی موجودگی کا مطلب یہ تھا کہ اگر پیش ہونے والا شخص اپنے بیان میں جھوٹ بولے تو اس کے ضلع یا صوبے کا دیوتا اس کی تردید یا تصدیق کے لئے موجود ہوگا یعنی بعد میں جو کام فرشتوں کی طرف منسوب کیا جانے لگا وہ مصری "کتاب الموت" میں دیوتاؤں کے سپرد تھا۔

بدکرداروں کا خون چوس لیتے ہیں۔ میں تیرے پاس آیا ہوں اس حالت میں کہ میرے گناہ مجھ سے زائل ہو چکے ہیں اور میں تقویٰ تیرے سامنے پیش کرتا ہوں۔ میں نے انسانوں کے خلاف کوئی گناہ نہیں کیا۔ میں نے کوئی وہ عمل نہیں کیا جو خدا کے نزدیک قابلِ نفرت ہو۔ میں نے کسی ملازم کے خلاف آقا کے سامنے چغلی نہیں کھائی۔ میں نے کسی کو بھوکوں مرنے نہیں دیا، رونے والوں کے آنسو خشک کئے۔ میں نے کبھی زنا نہیں کیا۔ میں نے اناج کے تولنے میں یا اس کی مقدار میں کبھی کمی نہیں کی۔ میں نے کبھی ترازو کی ڈنڈی نہیں ماری ......"

ایک دوسری روایت میں مذکور ہے کہ جب کوئی شخص موت کے بعد حساب و کتاب کے لئے پیش ہوتا ہے تو اس کا دل ایک ترازو میں رکھا جاتا ہے اور دوسرے پلڑے میں ایک پر ڈالا جاتا ہے جو مصری اصطلاح میں "مات" یعنی تقویٰ، نیکی، صداقت اور عدل کی نشانی ہے۔ اگر اس امتحان میں وہ ناکام ہو جائے تو ایک خوفناک شکل کا شیطان اسی وقت اس کو ہضم کر لیتا ہے اور اگر وہ کامیاب ہو جائے تو وہ خدائے تعالیٰ کے حضور میں پیش ہو کر سرخرو ہوتا ہے۔

اخن آتون کا فکری انقلاب

سولہویں صدی قبل مسیح میں مصری سلطنت ایک بیدار مغز بادشاہ کی ہمت سے مصر سے باہر مغربی ایشیا، یونان اور ارد گرد کے تمام ساحلی علاقوں تک پھیل گئی۔ اس سے پہلے یہ تمام ملک تجارتی لین دین کے سلسلے میں ایک دوسرے سے منسلک تھے، مختلف لوگ ادھر سے اُدھر اور ادھر سے ادھر آتے جاتے رہتے تھے لیکن اس دور میں ان میں سیاسی وحدت بھی پیدا ہو گئی جس کے باعث لوگوں کے تصورات میں ایک نیا انقلاب پیدا ہونا شروع ہوا۔ مذہب اور اخلاق کے معاملہ میں یہ تبدیلی بڑی اہم ثابت ہوئی۔ خدا کی توحید اور اس کا رب العالمین ہونے کا تصور اگرچہ مصر میں شروع سے

ملتا ہے لیکن اس سیاسی انقلاب اور وسعت کے ساتھ اس تصور میں بھی وسعت و وضاحت پیدا ہونی شروع ہوئی۔ الہامی کتبات میں خدا کے لئے "لامحدود" کی صفت اکثر استعمال کی جاتی رہی اور اسی طرح "ناہوٹپ کے ہاں ایک عالمگیر اخلاقی اقدار کا نقشہ ملتا ہے۔ جہاں خدائے شمس کو رب کائنات اور مالک و خالق کل کا لقب دیا گیا ہے لیکن عام طور پر تحریروں میں اس شمس دیوتا کو مصری فرعون کی شکل میں پیش کیا جاتا رہا جس کی حکومت اور اقتدار مصر کی حدود سے باہر نہیں تھیں۔ لیکن جب اس دور میں فکری انقلاب پیدا ہوا تو یہ خدائے شمس ہی تھا جو تمام کائنات کا رب اور سب انسانوں کا خالق قرار دیا گیا جس کی آنکھ ہر ساعت ساری زمین کو دیکھتی ہے۔

اس خاندان کا ایک نامور حکمران آمون[1] ہوٹپ سوم (تقریباً ۱۴۰۰ قبل مسیح) ہو گزرا ہے۔ اس کے زمانے کی یادگار "خدائے شمس کی مناجات" کے مطالعے سے اس اہم تبدیلی کا پتہ چلتا ہے۔

"تم نے سب چیزوں کو بنایا حالانکہ خود تم کو بنانے والا کوئی نہیں۔ ۔ ۔ تمہاری صفات بے مثال ہیں، تم ازل سے ہو اور ابد تک رہو گے اور تمام لوگ تمہاری ہدایت اور راہنمائی کے محتاج ہیں۔ ۔ ۔ جب تم آسمان پر سے گزرتے ہو تو تمام لوگ تمہیں دیکھتے ہیں اگرچہ تمہارا چلنا لوگوں کی آنکھوں سے پوشیدہ ہے۔ ۔ ۔ تم سب کے خالق اور سب کے رب اور پروردگار ہو۔ ۔ ۔ تم دیوتاؤں اور انسانوں کے لئے بطور ایک ماں کے ہو، ایک بہادر گلہ بان کی طرح جو اپنے مویشیوں کا رکھوالا ہے، تم ہی ان کی پناہ اور ان کے رزق دینے والے ہو۔ ۔ ۔ وہ تمام کائنات کو جس کی تخلیق اس کے ہاتھوں ہوئی ہر لمحہ دیکھتا رہتا ہے۔ وہ اکیلا اور واحد خدا ہے جس کے قبضہ میں تمام ملک ہیں، وہ آسمان پر

---

[1] آمون ہوٹپ۔ آمون ایک مصری دیوتا کا نام تھا۔ آمون ہوٹپ کے لغوی معنی ہوئے "آمون مطمئن ہوا"

درخشاں ہے اُس طرح جس طرح سورج۔ وہ مہینوں کے حساب سے موسم پیدا کرتا ہے، گرمی اور سردی جب اس کا دل چاہے۔۔۔۔"

اس مناجات سے صاف عیاں ہے کہ ان کے ہاں خدا کا تصور بالکل توحیدی مذاہب کے مماثل موجود ہے، جو تمام انسانوں کا خالق و رب ہے اور جو محض ان سے ماورا ہی نہیں بلکہ ان کے دکھ سکھ کو محسوس کرنے والا اور ان کا ہمدرد و نگہبان بھی ہے۔

اس کے بعد اس کا بیٹا آمون ہوٹپ چہارم ۱۳۷۵ قبل مسیح میں تخت نشین ہوا، اور اس کے زمانے میں اس فکری انقلاب کی رفتار اور زیادہ تیز ہو گئی۔ اس کا پہلا اثر قدیم مذہبی جماعتوں پر ہوا جنہوں نے محسوس کیا کہ اگر یہ انقلاب کامیاب ہو گیا تو ان کا اقتدار ہمیشہ کے لئے ختم ہو جائے گا چنانچہ انہوں نے اس تحریک کو ختم کرنے کے لئے پورا زور لگایا اور شاید یہ انہی لوگوں کی ریشہ دوانیوں کا نتیجہ تھا کہ سلطنت کے بیرونی علاقوں میں مختلف عناصر بادشاہ کے خلاف اُٹھ کھڑے ہوئے۔ لیکن ان تمام ناسازگار حالات کے باوجود بادشاہ نے اپنی نئی تحریک کو پروان چڑھانے کے لئے عزم بلند کا ثبوت دیا اور ہر قسم کے دنیاوی اور مادی فوائد کی بالکل پرواہ نہ کی۔ قدیم عقائد میں توحید کے باوجود کچھ کچھ مشرکانہ تصورات موجود تھے اس لئے اس نے خدائے شمس کے پرانے نام "آمون" کی بجائے خدائے واحد کے لئے ایک نیا لفظ تجویز کیا، "آتون" جو قدیم زبان میں آسمانی سورج کے لئے مستعمل تھا۔ اس نے نام کی تبدیلی کے ساتھ ہی قدیم نشان بھی بدل ڈالا۔ پہلے "اہرام" اور "باز" کی شکل خدائے شمس کا نشان تھا۔ یہ گویا مصری قومی نشان تھا لیکن اب جبکہ خدائی تصور میں وسعت پیدا ہو چکی تھی اور وہ رب العالمین قرار پا چکا تھا تو ایسا نشان جو صرف مصر کی تاریخی اور جغرافیائی حدود سے متعلق ہو اس کے لئے مناسب نہ تھا۔ چنانچہ اب سورج کو بطور ایک چکر کے پیش کیا جانے لگا جس سے بے شمار شعاعیں نیچے کی طرف نمودار ہو رہی ہیں اور ہر شعاع ایک انسانی ہاتھ میں

ختم ہوتی ہے۔ اس نشان کا مفہوم واضح تھا کہ ایک مرکزی طاقت عالمِ بالا سے اس عالم ارضی پر حکومت کرتی ہے اور تمام مخلوق اس کے دستِ قدرت و شفقت سے پرورش پا رہی ہے[1]۔ اس کے بعد اس نے اپنا نام بھی بدل ڈالا۔ "آمون ہوٹپ" کی بجائے اب وہ "اخن آتون" (یعنی "آتون مطمئن ہے") ہوگیا اور آمون دیوتا کا نام ہر پرانے کتبے سے محو کردیا گیا۔ اس کے علاوہ جہاں کہیں خدا کے لئے جمع کے الفاظ استعمال کیے گئے تھے جس سے دیوتاؤں کی کثرت یا شرک کا شائبہ ہوتا تھا وہ سب اسی طرح قدیم کتبات و تحریرات سے مٹا دئے گئے۔

اس نئے مذہب کے اختیار کرنے میں اخن آتون کے پاس کئی وجوہات تھیں۔ سب سے اہم تو یہ ہے کہ اس نے اسے اپنی ذاتی واردات اور تجربے یا دوسرے الفاظ میں الہام و وحی کی بنا پر منتخب کیا تھا جس پامردی اور عزم کا ثبوت اس کی زندگی میں ملتا ہے اور خاص کر جس ہمت و دلیری سے اس نے تمام مخالفتوں اور دشمنوں کی فتنہ انگیزیوں کا مقابلہ کیا اور سب مادی فوائد کو نظرانداز کردیا اس سے یہی اندازہ ہوتا ہے کہ اس تحریک کا

---

[1] خدا کو سورج سے متعلق کرنے کا تصور اگرچہ مصری تھا اور اس سے ایک قسم کے شرک کی بو بھی آتی تھی تاہم بعد میں جب یہ تصور یہودیوں کے ہاں پہنچا تو انہوں نے اس کو بطور تشبیہ اختیار کیا اور اس تشبیہ میں سورج کی شعاعوں اور کرنوں کے الفاظ بھی شامل کر لئے گئے۔ مثلاً عہد نامہ قدیم کی کتاب ملاکی کے یہ الفاظ قابلِ توجہ ہیں "لیکن تم پر جو میرے نام کی تعظیم کرتے ہو آفتابِ صداقت طلوع ہوگا اور اس کی کرنوں میں شفا ہوگی"۔ (باب ۴ سورت ۲) اسی طرح مصری تصاویر اور کتبات میں خدا کو باز اور اسکے پھیلائے ہوئے پروں کی شکل میں پیش کیا جاتا رہا تھا۔ چنانچہ خدا کے ساتھ پروں کے سائے کا تصور اس طرح وابستہ ہوگیا کہ بعد میں یہودیوں میں خدا کو باز کی شکل میں پیش کرنے کا تصور تو غائب ہوگیا لیکن "پروں کے سایہ" کی تشبیہ قائم رہی چنانچہ زبور میں چار مختلف جگہوں پر یہ تشبیہ خدا کے ساتھ استعمال کی گئی ہے: (۱) مجھے اپنے پروں کے سایہ میں چھپالے (۱۷: ۸) (۲) اے خداوند! بنی آدم تیرے بازوؤں کے سایہ میں پناہ لیتے ہیں (۳۶: ۷) (۳) میں تیرے پروں کے سایہ میں پناہ لوں گا۔ (۵۷: ۱) (۴) اور میں تیرے پروں کے سایہ میں خوشی مناؤں گا۔ (۶۳: ۷)

آغاز مکمل یقین وایمان سے ہوا۔ دوسری وجہ اخن آتون کی بیوی (نوفری تیتی) تھی۔ فراعین مصر کا قدیم سے دستور رہا تھا کہ وہ اپنی بہن سے شادی کرتے تھے۔ لیکن اخن آتون نے اس رسم کو ختم کرنا چاہا اور ایک غیر ملکی عورت سے شادی کی۔ یہ ملکہ شام کی رہنے والی تھی جہاں خدائے شمس کی ہی پرستش ہوتی تھی۔ خوش قسمتی سے یہ عورت نہ صرف ظاہری خوبصورتی سے آراستہ تھی بلکہ غیر معمولی صلاحیت اور ذہنی اور فکری بلندی کی مالک تھی۔ آمون دیوتا کی پرستش اور اس کے ساتھ وابستہ پروہتوں اور مذہبی گروہوں کی مخالفت کی ایک واضح وجہ یہ بھی تھی کہ انہوں نے مندروں میں دیوداسیوں کا گروہ جمع کر رکھا تھا اور اس طرح مذہب کی آڑ میں زنا اور دیگر برائیوں کی پرورش ہو رہی تھی۔ بدقسمتی سے یہ رسم اس قدیم زمانے میں تقریباً ہر جگہ موجود تھی اور معلوم ہوتا ہے کہ اخن آتون نے اپنی بیوی کے زیر اثر اس کو اور اس کے ساتھ آمون دیوتا کی پرستش کے طریقے کو ختم کرنے کا فیصلہ کر لیا۔ نئے دین کا خدا "آتون" بھی ایک قسم کا شمس دیوتا ہی تھا لیکن اس میں اور قدیم پرستش میں چند نمایاں فرق تھے۔ اول آمون کی پرستش کے ساتھ دوسرے دیوتا بھی نہ صرف موجود تھے بلکہ ان کی پرستش بھی ہوتی تھی۔ لیکن آتون کو تسلیم کرنے کے بعد تمام دیوتاؤں کے وجود سے انکار ضروری تھا۔ یعنی خالص توحیدی تصور تھا۔ دوم آتون کو تسلیم کرنے کا مطلب سورج کی پرستش نہ تھا بلکہ خدائے واحد کے عالمگیر نور اور اس کے عالمگیر رب اور پروردگار ہونے کے فوائد کو تسلیم کرنا تھا۔ ("آتون" کے لغوی معنی "سورج کی گرمی" یا "سورج کا نور" ہیں۔ سوم، اس دین نے مندروں اور عبادت گاہوں میں بتوں وغیرہ کی ضرورت سے لوگوں کو بے نیاز کر دیا۔ ان کا عقیدہ تھا کہ خدا کی عبادت کھلی ہوا میں سورج کی شعاعوں اور گرمی کے ماحول میں بہتر طریقے سے سرانجام دی جا سکتی ہے۔ اس کے لئے دل کے جذبے اور اخلاص کی ضرورت ہے۔ بُت، پجاری اور رسوم تو بے معنی چیزیں ہیں جن سے انسان اور خدا کے درمیان بلاواسطہ رابطہ پیدا نہیں ہو سکتا۔ ان تمام واقعات اور حالات کا اگر بغور مطالعہ کیا جائے تو

اندازہ ہوتا ہے کہ مصر کے اس فکری انقلاب کا اصلی اور بنیادی سبب شاید حضرت ابراہیم کی تعلیم و تبلیغ ہو جو اخن آتون سے تقریباً ۵۰۰ سال پہلے مغربی ایشیا میں توحید خداوندی کا واضح اعلان کر چکے تھے۔ بتوں کی پوجا کی ممانعت، مندروں اور عبادت گاہوں کا ترک صرف اس لئے کہ ان میں بتوں کی پوجا ہوتی تھی اور عورتوں کی بیحرمتی اور زنا کے اڈے بن چکے تھے اور اس کے ساتھ ساتھ توحید خداوندی کا پُر جوش اعلان سبھی باتیں حضرت ابراہیم کے تصورات کی آواز بازگشت معلوم ہوتی ہیں۔

مصر کے اس ذہنی اور فکری انقلاب کے دور کی بہت سی تحریریں ہمارے پاس خوش قسمتی سے محفوظ ہیں جن سے اس تبدیلی کی وسعت کا اندازہ ہوتا ہے۔ ان میں سے بہت سی نظمیں خود اخن آتون کی ہیں جن میں بعض جگہ زبور کے تصورات و الفاظ سے بہت زیادہ مماثلت پائی جاتی ہے۔ اگر یہ نظریہ تسلیم کر لیا جائے کہ مصر کا یہ دینی انقلاب حضرت ابراہیم کی تعلیم کا نتیجہ تھا تو یہ مماثلت چنداں تعجب انگیز نہیں۔

پہلی نظم خدا (آتون) کی عالمگیر عظمت و طاقت کے متعلق ہے:

"اے زندہ آتون، تم ہی سے زندگی کا آغاز ہوا۔ جب تم مشرق سے نکلتے ہو تو اس کائنات کا ہر چپہ تمہارے جمال سے منوّر ہو جاتا ہے۔ تم جمیل، عظیم، منور ہو اور ہر ملک تمہارے زیر نگیں ہے۔ اگرچہ تم ہم سے بہت دور ہو لیکن تمہاری شعاعیں اور تمہارا نور اس زمین پر موجود ہے۔ اگرچہ تم انسانوں کے چہرہ میں موجود ہو تاہم تمہارے قدم دکھائی نہیں دیتے۔" یہ آخری فقرہ انجیل کے مشہور الفاظ کی یاد دلاتا ہے کہ خدا نے انسان کو اپنی شکل پر پیدا کیا۔

"تیری صنعتیں کیسی بے شمار ہیں! وہ لوگوں سے پوشیدہ ہیں، اے خدائے واحد، جس کے علاوہ اور کوئی خدا نہیں، تو نے اس زمین کو اپنے دل (یعنی حکمت) کے مطابق پیدا کیا۔"[1]

[1] حاشیہ اگلے صفحہ کے نیچے ملاحظہ فرمائیں

"ایک وقت تھا کہ تم اکیلے تھے۔ آدمی اور مختلف قسم کے مویشی جو اس زمین پر پاؤں سے چلتے ہیں اور تمام پرندے جو آسمان کی فضا میں اُڑتے ہیں، تمام ملک شام، کُش اور مصر، تم ہی ہر انسان کو اس کی مناسب جگہ پر پیدا کرتے اور ان کی ضروریات کو مہیا کرتے ہو۔ ہر آدمی کا رزق اور اس کی عمر کا تعین تمہاری ہی طرف سے ہوتا ہے۔ لوگوں کی زبانیں، ان کی شکلیں اور ان کے رنگ ایک دوسرے سے مختلف ہیں، اور یہ سبھی تیری تخلیق کا نمونہ ہیں۔"

"کوئی شخص سوائے تمہارے بیٹے اخن آتون کے تمہیں نہیں جانتا۔ تم نے اسے اپنی حکمت کی باتوں سے خبردار کیا اور اسے عزت اور طاقت بخشی۔"

ان تمام مختلف مناجاتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ اخن آتون نے کائنات کے ہر ذرّے میں خدائے واحد کا جلوہ دیکھا اور اس نے کوشش کی کہ یہ علم و یقین تمام لوگوں کے سامنے پیش کیا جائے۔ یہ ارض و سما، جانور اور پرندے، انسان اور حیوان، درخت اور پانی سبھی گویا اس کی حمد و تعریف میں رطب اللسان ہیں، وہ اپنی سب مخلوق کے لئے ماں اور باپ کی طرح ہے، وہی ان کو پیدا کرتا، ان کو رزق دیتا، ان کو ہدایت دیتا ہے۔ اس کا جمال ہر جگہ نمایاں ہے۔

"تم نے یہ آسمان بنایا تاکہ تم اس پر طلوع ہو سکو اور اس مخلوق کو دیکھ سکو جس کو تم نے پیدا کیا اس وقت جب تم تنہا تھے ... تمام آنکھیں تمہیں اپنے سامنے دیکھ سکتی ہیں۔ جب تم غروب ہو جاتے ہو، تو اگرچہ دنیا کی آنکھیں تمہیں نہیں دیکھ

(حاشیہ صفحہ ماقبل) زبور باب ۱۰۴، سورۃ ۴۲ کے الفاظ اور ان دونوں کی مماثلت قابل غور ہے:

اے خداوند! تیری صنعتیں کیسی بے شمار ہیں! تو نے یہ سب کچھ حکمت سے بنایا۔ زمین تیری مخلوقات سے معمور ہے۔" (کتاب مقدس، برٹش اینڈ فارن بائبل سوسائٹی لاہور۔ ۱۹۳۱ء)

باتیں تاہم تم میرے دل میں موجود ہوتے ہو؟

لیکن بدقسمتی سے یہ انقلاب مصر کی سرزمین میں مستقل طور پر اپنے قدم نہ جما سکا اور بہت جلدی مختلف اطراف سے اس کے خلاف بغاوتیں پیدا ہونی شروع ہوئیں اور چند ہی سالوں میں رجعت پسندوں نے اخن آتون اور اس کے ساتھیوں کا خاتمہ کر دیا اور اس نئے توحیدی دین کی بجائے وہی قدیم آمون دیوتا کی پرستش پھر سے رائج کر دی گئی۔ اس کے باوجود اس نئے دَور میں بھی اگرچہ شرک اور کثرت پرستی کی پوری پوری سرپرستی کی گئی تاہم بہت سے ترقی پذیر تصورات جن کی آبیاری اخن آتون نے اپنے خون سے کی تھی بارآور ہوئی اور آہستہ آہستہ یہ خیالات مصر سے باہر دوسرے ملکوں تک پہنچ گئے۔

اس آخری دور (یعنی ۱۰۰۰ قبل مسیح) کی ایک اہم یادداشت "حکمت آمون موپ" خوش قسمتی سے ہمارے پاس محفوظ ہے۔ اس تحریر کی اہمیت اس لحاظ سے بھی بہت زیادہ ہے کہ اس کے تصورات حتیٰ کہ الفاظ تک بائبل کی کتاب امثال (باب ۲۲) میں بکثرت ملتے ہیں۔ تاریخی طور پر یہ بات پایۂ ثبوت تک پہنچ چکی ہے کہ "حکمت آمون موپ" کا یہودی زبان میں ترجمہ ہوا تھا اور دوسری مصری تحریروں کے ساتھ یہ بنی اسرائیل کے ہاتھوں میں پہنچ چکی تھی۔

یہاں ہم حکمت آمون موپ کے صرف وہ اقتباسات پیش کرتے ہیں جن سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ کس حد تک عہدِ عتیق کی مختلف کتابوں کے مصنفین نے اس کتاب کے تصورات اور الفاظ سے استفادہ کیا ہے:

آمون موپ	یرمیاہ
خودسر اور مغرور آدمی جو مندر	خداوند یوں فرماتا ہے کہ ملعون ہے
میں آتا ہے وہ اس درخت کی طرح ہے	وہ آدمی جو انسان پر توکل کرتا ہے اور

جو بیابان میں اُگا ہوا ہے۔ ایک ساعت میں اس کی شاخیں گر پڑتی ہیں اور آخر کار اس کی لکڑی آرے کی نذر ہو جاتی ہے۔ وہ اپنی جگہ سے دریا کی مدد سے کسی اور جگہ پہنچا دیا جاتا ہے اور اس کا مدفن آگ ہو گا۔

ایک دانا اور سمجھ دار انسان جو فخر و غرور سے عاری ہے اس درخت کی مانند ہے جو باغ میں کھڑا ہو، وہ پھلتا ہے اور پھلوں کی کثرت سے شاداب ہے۔ وہ اپنے خداوند کے حضور میں قائم و دائم ہے۔ اس کا پھل میٹھا اور اس کا سایہ پسندیدہ اور اس کا انجام جنت (یعنی باغ) ہے۔

شیر کو اپنا بازو جانتا ہے اور جس کا دل خداوند سے برگشتہ ہو جاتا ہے۔ کیونکہ وہ زتمہ کی مانند ہو گا جو بیابان میں ہے اور کبھی بھلائی نہ دیکھے گا بلکہ بیابان کی بے آب جگہوں میں اور غیر آباد زمین شور میں رہے گا۔ مبارک ہے وہ آدمی جو خداوند پر توکل کرتا ہے اور جس کی اُمیدگاہ خداوند ہے کیونکہ وہ اس درخت کی مانند ہو گا جو پانی کے پاس لگایا جائے اور اپنی جڑ دریا کی طرف پھیلائے اور جب گرمی آئے تو اسے کچھ خطرہ نہ ہو بلکہ اس کے پتے ہرے رہیں اور خشک سالی کا اسے کچھ خوف نہ ہو اور پھل لانے سے باز نہ رہے۔ (باب ۱۷، ۵-۸)

آمون موپ نے دو مختلف اخلاقی اصولوں کی تشریح کے لئے دو درختوں کی مثال دی ہے۔ اور اسی طرح کی مثال یرمیاہ میں بھی موجود ہے۔ زبور کی پہلی کتاب میں تقریباً یہی تشبیہ استعمال کی گئی ہے:

"مبارک ہے وہ آدمی جو شریروں کی صلاح پر نہیں چلتا اور خطاکاروں کی راہ میں کھڑا نہیں ہوتا..... وہ اس درخت کی مانند ہو گا جو پانی کی ندیوں کے پاس لگایا گیا ہے جو اپنے وقت پر پھلتا ہے اور جس کا پتہ بھی نہیں مرجھاتا.....

شریر ایسے نہیں بلکہ وہ بھوسے کی مانند ہیں جیسے ہوا اُڑا لے جاتی ہے اس لئے شریر

عدالت میں قائم نہ رہیں گے ..." (باب ۱، ۱-۵)[1]

یہی تصور قرآن مجید میں بھی اسی مثال کے ساتھ پیش کیا گیا ہے:

الم تر کیف ضرب اللہ مثلاً کلمۃ طیبۃ کشجرۃ طیبۃ اصلھا ثابت و فرعھا فی السماء۔ تؤتی اکلھا کل حین باذن ربھا ط ویضرب اللہ الامثال للناس لعلھم یتذکرون۔ ومثل کلمۃ خبیثۃ کشجرۃ خبیثۃ اجتثت من فوق الارض ما لھا من قرار ... (۱۴: ۲۴-۲۶)

کیا آپ کو معلوم نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے کیسی مثال بیان کی کلمہ طیبہ کی کہ وہ ایک پاکیزہ درخت کے مشابہ ہے جس کی جڑ خوب گڑی ہوئی ہو اور اس کی شاخیں اونچائی میں جا رہی ہوں۔ وہ خدا کے حکم سے ہر فصل میں اپنا پھل دیتا ہے۔ اور اللہ تعالےٰ ایسی مثالیں لوگوں کے واسطے اس لئے بیان کرتا ہے کہ وہ خوب سمجھ لیں۔ اور گندہ کلمہ کی مثال ایسی ہے جیسے ایک خراب درخت ہو کہ زمین کے اوپر ہی اوپر سے اکھاڑ لیا جائے اور اس کو کچھ ثبات نہ ہو۔

اسی طرح کتاب امثال میں ایک جگہ (۲۲، ۱۷) مذکور ہے کہ "اپنا کان جھکا اور داناؤں کی باتیں سن" اور دوسری جگہ (۲۴، ۲۳) لکھا ہے کہ "یہ بھی داناؤں کے اقوال ہیں"۔ بائبل کے ناقدین کے لئے یہ فیصلہ کرنا بڑا مشکل تھا کہ یہ دانا کون ہیں لیکن جب سے "حکمت آمون موپ" دستیاب ہوئی ہے اب سب محققین اس پر متفق ہو چکے ہیں کہ کتاب امثال کا تقریباً ڈیڑھ باب کم از کم اسی مصری کتاب کے لفظی ترجمہ پر مشتمل ہے اور جس کو اس کتاب کے مصنف نے "داناؤں کے اقوال" کے نام سے ذکر بھی کیا ہے۔ مثال کے طور پر چند اقتباسات درج ذیل ہیں:

---

[1] یہ بات قابل غور ہے کہ زبور کی ساری کتاب میں "خدائی عدالت" کا تصور اس ایک جگہ کے علاوہ کسی اور جگہ نہیں ملتا اور یہ چیز تو اب تسلیم شدہ ہے کہ موت کے بعد عدالت کا تصور یہودیوں نے مصر سے ہی لیا۔

آمون موپ	امثال
اپنا کان جھکا اور جو میں کہتا ہوں سُن اور ان کو سمجھنے کے لئے دل لگا۔	اپنا کان جھکا اور داناؤں کی باتیں سُن اور میری تعلیم پر دل لگا۔
کیونکہ یہ فائدہ مند ہے کہ تو اپنے دل میں رکھے لیکن افسوس ہے اس پر جو ان کی خلاف ورزی کرتا ہے۔	کیونکہ یہ پسندیدہ ہے کہ تو ان کو اپنے دل میں رکھے اور وہ تیرے لبوں پر قائم رہیں۔
	(۲۲ - ۱۷ - ۱۸)
ان تیس بابوں پر غور کرو کیونکہ ان میں ہدایت اور اطمینان ہے۔	کیا میں نے تیرے لئے مشورت اور علم کی تیس[1] باتیں نہیں لکھی ہیں؟ ....
	(۲۲ : ۲۰)

اس طرح کے بے شمار تقابلی اقتباسات محققین نے پیش کئے ہیں[2] جن سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ کس طرح مصری افکار یہودیوں کے ہاں پہنچ کر عیسائی اور اسلامی فکر کا جزو بنے۔ انسان کی قدیم فکری تاریخ کو ہم مختصراً تین دوروں میں

---

[1] بائبل کے عام تراجم میں "تیس" کی جگہ "لطیف" کا لفظ ہے لیکن عبرانی زبان کا جو لفظ یہاں موجود تھا اس کے متعلق مؤلفین نے خود شک کا اظہار کیا تھا چنانچہ اس لفظ کے دوسرے ہجے بھی حاشیہ پر درج کر دئے گئے اور اس ہجے کو اگر تسلیم کر لیا جائے تو "لطیف" کی بجائے اس کا ترجمہ "تیس" ہونا چاہئے تھا۔ حکمت آمون موپ کے دستیاب ہونے سے پہلے "تیس" کا لفظ مبہم تھا لیکن اس کے بعد ناقدین کا خیال ہے کہ یہی صحیح لفظ ہے کیونکہ حکمت موپ کے کل تیس باب تھے۔

[2] دیکھئے ورثہ یونان (۱۹۴۷) صفحہ ۲۴۶ - ۲۴۸۔

تقسیم کر سکتے ہیں۔ پہلا دَور جس میں مصر اور بابل کے مفکرین نے انسان اور کائنات کے مسائل کو سوچا اور اپنا اپنا حل پیش کیا۔ یہ دَور تقریباً ... اقبل مسیح تک آکر ختم ہو جاتا ہے۔ اسی دَور میں زرتشت نے آکر انسانی افکار کو وسیع اور گہرا کیا۔ دوسرا دَور اندازاً ۶۰۰ قبل مسیح تک ہے جس میں بنی اسرائیل دنیا کی متمدن قوموں کی امامت پر سرفراز ہے۔ اور اسی شاندار دَور میں چین میں کون فیوشس اور ہندوستان میں گوتم بدھ پیدا ہوئے۔ اس کے بعد تیسرا دَور ۶۰۰ قبل مسیح سے شروع ہوتا ہے جب مغربی ایشیا میں یونانیوں نے ان انسانی افکار کے سلسلے کو اپنایا اور آگے بڑھایا۔

تمام شد

اشرف پریس لاہور میں باہتمام شیخ محمد اشرف پرنٹر چھپی۔

(کتبہ محمد عبداللہ کاتب "ثقافت" لاہور)

BIBLIOGRAPHY

Allan, D. J., *The Philosophy of Aristotle*, London 1952.

Beck, L. A., *The Story of Oriental Philosophy*, Philadelphia 1928.

Blackie, J. S., *Four Phases of Morals*, Edinburgh 1871.

Boyer, M. W., *Highways of Philosophy*, U.S.A. 1949.

Breasted, J. H., *The Dawn of Conscience*, New York 1947.

Burkitt, F. C., *The Religion of the Manichees*, Cambridge 1952.

Caird, E., *The Evolution of Theology in the Greek Philosophers*, 2 vols., Glasgow 1904.

Cornford, F. M., *Before and After Socrates*, Cambridge 1932.

Davids, Rhys, *Buddhism.*

Durant, Will, *The Life of Greece*, New York 1939.

——, *Caesar and Christ*, New York 1944.

Ferm, V. (Ed.), *A History of Philosophical Systems*, New York 1950.

Finklestein, Louis, *The Jews, Their History, Culture and Religion*, 2 vols., New York 1949.

Grant, Sir Alexander, *Aristotle's Ethics*, London 1885.

Hicks, R. D., *Stoic and Epicurean*, London 1910.

Joad, *Guide to the Philosophy of Morals and Politics*, London 1948.

Jowett, B., *Dialogues of Plato*, 2 vols., New York 1937.

Legacy of Greece, Oxford 1951.

McKeon, Richard (Ed.), *The Basic Works of Aristotle*, New York 1941.

More, P. E., *Platonism*, Princeton 1926.

Myers, P. V. N., *History as Past Ethics*, U.S.A. 1913.

Murray, Gilbert, *Stoic, Christian and Humanist*, London 1940.

Radhakrishnan, S., *Indian Philosophy*, 2 vols., London 1951.

——, (Ed.) *History of Philosophy, Eastern and Western*, 2 vols., London 1952.

Ross, W. D., *Aristotle*, London 1923.

Russell, Bertrand, *History of Western Philosophy*, London 1947.

——, *Human Society in Ethics and Politics*, London 1954.

Rylands, L. G., *The Beginnings of Gnostic Christianity*, London 1940.

Sprengling, M., Articles on Mani and Bardesian in *Pakistan Quarterly*, vol. 4, No. 2 ; vol. 5, No. 2.

Stock, St. George, *Stoicism*, London 1908.

Taylor, A. E., *Aristotle*, London 1945.

——, *Socrates*, London 1939.

Tomlin, E. W. F., *Great Philosophers, The Eastern World*.

Dr. Zeller, *Aristotle*, 2 vols., London 1897.

——, *Socrates and Socratic Schools*, London 1877.

——, *Plato and the Older Academy*, London.

——, *The Stoics, Epicureans and Sceptics*, London 1870.

پروفیسر کرسٹن سین: ایران به عهد ساسانیان۔ انجمن ترقی اردو (ہند)، ۱۹۴۱ -

شہرستانی: الملل و النحل - ترجمہ فارسی - چاپ خانۂ علمی - طہران -

ابن ندیم: الفہرست - حصہ متعلقہ مانی -

ڈاکٹر محمد معین: مزدیسنا - طہران ۱۹۴۸ -

Encyclopedia of Religion and Ethics.

Encyclopedia Britannica.

LIBRARY
JAMIA HAMDARD
U3631