

# عام فکری مُعالط

جعفر

علی عباس جلالی پوئی

# عام فکری مغالطے

علی عباس جلالپوری



تخلیقات: 6 بیکم روڈ، مزگ، لاہور۔ فون: 042-37238014  
ایمیل: takhleeqat@yahoo.com | [www.takhleeqatbooks.com](http://www.takhleeqatbooks.com)

---

## جملہ حقوق محفوظ ہیں

نام کتاب : عام فکری مقالے

ناشر : "تلیقات" لاہور

اهتمام : لیاقت علی

من اشاعت : 2013ء

ٹائل : سعیل احمد

پرنٹر : زاہد شرپرنٹرز، لاہور

ضخامت : 200 صفحات

قیمت : 300/- روپے

**تخلیقات:** 6 بیگم روڈ، مزگ، لاہور۔ فون: 042-37238014

E-mail: takhleeqat@yahoo.com | www.takhleeqatbooks.com

---

## انتساب

خالہ صاحبہ مرحومہ  
کی  
یاد میں

”انسان دیکھے جاسکتے ہیں مٹولے جاسکتے ہیں تم انہیں پکڑ سکتے ہو ان پر حملہ کر سکتے ہو اور قید کر کے ان پر مقدمہ چلا سکتے ہو اور انہیں تختہ دار پر لٹکا سکتے ہو۔

لیکن خیالات پر اس طرح قابو نہیں پایا جا سکتا۔ وہ نامحسوس طور پر پھیلتے ہیں نفوذ کر جاتے ہیں چھپ جاتے ہیں اور اپنے مٹانے والوں کی نگاہوں سے مخفی ہو جاتے ہیں۔ روح کی گہرائیوں میں چھپ کر نشوونما پاتے ہیں پھلتے پھولتے ہیں جڑیں نکالتے ہیں۔ جتنا تم ان کی شاخیں جو بے احتیاطی کے باعث ظاہر ہو جائیں کاٹ ڈالو گے اتنا ہی ان کی زمین دوز جڑیں مضبوط ہو جائیں گی۔“

(الگوئڈرڈوما)

## مشمولات

9.....	پیش لفظ
11.....	- 1 یہ کہ تاریخ اپنے آپ کو دھرتی ہے!
18.....	- 2 یہ کہ بے راہ روی کا نام آزادی ہے!
34.....	- 3 یہ کہ باضی کتنا اچھا زمانہ تھا!
43.....	- 4 یہ کہ فلسفہ جاں بلب ہے!
62.....	- 5 یہ کہ انسانی فطرت ناقابل تغیر ہے!
70.....	- 6 یہ کہ وجود انکو عقل پر برتری حاصل ہے!
81.....	- 7 یہ کہ دولت مسرت کا باعث ہوتی ہے!
93.....	- 8 یہ کہ تصوف مذہب کا جوہر ہے!
119.....	- 9 یہ کہ عشق ایک مرض ہے!
136.....	- 10 یہ کہ اخلاقی قدریں ازیں وابدی ہیں!
154.....	- 11 یہ کہ عورت مرد سے کہتر ہے!
167.....	- 12 یہ کہ فن برائے فن کار ہے!
181.....	- 13 یہ کہ انسان فطرتا خود غرض ہے!
187.....	- 14 یہ کہ ریاست اور مذہب لازم و ملرووم ہیں!
198.....	اصحاحات

## پیش فقط

ہم ان عقائد کو جو ہمیں ورنے میں ملتے ہیں یا جنہیں ہم اپنے تہذیبی ماحول سے اخذ کرتے ہیں بغیر سوچے سمجھے قبول کر لیتے ہیں۔ اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ انسان فکری لحاظ سے بہل پسند واقع ہوا ہے اور غور و فکر سے جی چہاڑا ہے۔ دوسری یہ کہ جامد رسم فکر ہمارے مزاج عقلی میں اس حد تک نفوذ کر جاتی ہیں کہ ان کی جائی پر کہ کا عمل خاصاً اذیت ناک ہوتا ہے۔ عمر کے گزرنے کے ساتھ ہمارا ذہن اُس دُوکش کی طرح دھنلا جاتا ہے جیسے ایک مدت سے صاف نہ کیا گیا ہو۔ ہم اس کے جالوں سے ماوس ہو جاتے ہیں اور اسے بینت پہنچت کر رکھتے ہیں۔ ہم نہیں چاہتے کہ انہیں صاف کیا جائے۔ ہم ڈرتے ہیں کہ انہیں مجاز پوچھ دیا گیا تو روشنی کی چک دک سے ہماری آنکھیں خیرہ ہو جائیں گی اور وہ شکوک و شہابات جو اہمال و ابهام کے پراسار دھنلے کے میں لپٹے ہوئے تھے اب اگر ہو کر ہمیں پریشان کرنے لگیں گے۔ ظاہر ہے کہ ٹھس تضبات اور معتقدات کی تاریکی خواہ کتنی ہی پر سکون ہو، فکری صداقت کی روشنی کا بدل نہیں بن سکتی۔

راقم نے ”عام فکری مقالے“ لکھ کر سوچ کے ٹھہرے ہوئے پانی میں چند سنکر پھینک دیئے ہیں اس امید کے ساتھ کہ طبع آب پر اٹھتی ہوئی چند نغمی منی لہریں کناروں تک پھیل جائیں گی۔

علی عباس جلالپوری

لاہور

دسمبر 1973ء

”ایک نئے عالم کی ضرورت ہے۔ نیا عالم کہاں ہے؟ روشن مستقبل کہاں ہے؟ ان میں سے فی الحال کوئی بھی دکھائی نہیں دے رہا۔ یہ مقلدین کے ہاتھوں صورت پذیر نہیں ہوگا بلکہ مصلحین اس کی تحریر کریں گے۔ وہ باغی جن کے پاس ایک واضح لائحہ عمل ہوگا، افراد جن کے پاس نئے نئے خیالات ہوں گے۔ وہ لوگ جو دلیرانہ ایک شخص راستے پر چل کھڑے ہوں گے جب کہ دونوں طرف سے ان پر تیروں کی بوچھاڑ پڑ رہی ہوگی۔“

(لوئی فشر)

## یہ کہ تاریخ اپنے آپ کو دھراتی ہے!

یہ فکری مقالہ کہ تاریخ اپنے آپ کو دھراتی ہے، زمان کے دولابی تصور سے یاد گا رہے۔ قدماء یونان زمان کو غیر حقیقی سمجھتے تھے اور اس کی دولابی حرکت کے قائل تھے۔ غیر حقیقی سے ان کا مطلب یہ تھا کہ زمان کا نہ کوئی آغاز ہے اور نہ انجام۔ کائنات قدیم سے اسی صورت میں موجود ہے اور ابد الآباد تک اسی طرح موجود ہے گی کیوں کہ زمان اور ماڈہ غیر مخلوق ہیں۔ زمان کو حقیقی مانا جائے تو اس کا ایک نقطہ آغاز تسلیم کرنا پڑے گا اور اس کے ارتقا اور انجام کو بھی مانا پڑے گا۔ اکثر آریائی اقوام زمان کے دولابی تصور کی قال رہی ہیں۔ ہندوؤں کا عقیدہ بھی یہی ہے البتہ ایرانیوں کو مستثنے سمجھا جاسکتا ہے کہ زردشت کے خیال میں زمان حقیقی ہے اور اس کی حرکت مستقیم ہے یعنی اس کا آغاز بھی ہے اور انجام بھی ہو گا۔ یہ نقطہ نظر خاہراً اشوریوں اور بابلیوں سے مستعار ہے جو درسرے سامیوں کی طرح زمان کو حقیقی سمجھتے تھے اور اس کی مستقیم حرکت کے قائل تھے۔ ہندو اور یونانی سامیوں کے اس نظریے سے اتنے متاثر نہیں جتنے کہ قرب مکان کے باعث ایرانی ہوئے تھے۔ آریائی قبائل کے عروج اور یلخارنے سامی اقوام کی سیاسی طاقت کا خاتمه کر دیا لیکن سامی الاصل یہودی بدستور زمان کے حقیقی ہونے کے تصور پر قائم رہے۔ بہر حال تاریخ کا دولابی تصور اور اس سے پیدا شدہ فکری مقالہ فلسفہ یونان اور رومانی ۱ کے نظریہ زمان کی صدائے بازگشت ہے سب سے پہلے اطالوی مقلوب تاریخ و پچھلے نے اسے شرح و بسط سے پیش کیا تھا۔

وپچو کے خیال میں ہر قوم ایک دائرے میں چکر لگاتی ہے۔ اس کا آغاز بربریت یا عہد شجاعت سے ہوتا ہے۔ پھر وہ تہذیب و تمدن کے معراج کمال کو پہنچ کر عقلی تحریل کا شکار ہو جاتی ہے جسے اس نے ”فکر کی بربریت“ کا نام دیا ہے۔ یہاں دائیرے کا ایک سرا دوسرے سرے سے مل جاتا ہے اور قوم دوبارہ اپنا سفر شروع کر دیتی ہے البتہ اب اتنا فرق ضرور ہوتا ہے کہ اس میں سابقہ تمدن کی قدروں کا شمول ہو جاتا ہے۔ چنانچہ وپچو کہتا ہے کہ تاریخ اپنے آپ کو دھراتی رہتی ہے۔ اس عمل کو اس نے Ricorsi کا نام دیا ہے۔ بعض مؤرخین نے یونانی و رومی تاریخ کے حوالے سے اس چکر کو یوں پیش کیا ہے کہ عہد بربریت میں کسی قوم میں پنجابیت کا نظام موجود ہوتا ہے۔ جب یہ قابل معاشر دباؤ کے تحت تحریل پذیر تمدنوں پر تاخت کرتے ہیں تو فوجی سردار سر اقتدار آ جاتے ہیں جو بعد میں بادشاہ بن جاتے ہیں۔ شاہیت کا دور گو ناگوں برائیوں کی پروش کرتا ہے اور سامان عیش کی فراوانی قوم کے عزم و عزیت کو سلب کر لیتی ہے۔ حکومت کی طرف سے عائد کئے ہوئے محصولات عوام کا خون چوں لیتے ہیں جس سے وہ سرکشی پر آمادہ ہو جاتے ہیں۔ شاہیت کا خاتمه ہو جاتا ہے اور جمہوریت کا دور دورہ ہو جاتا ہے۔ رفتہ رفتہ جمہوریت کے پردے میں چند خاندان متحد ہو کر طاقتوں بن جاتے ہیں اور اپنے اقتدار کو بحال رکھنے کے لیے سازشوں کا جال بچھا دیتے ہیں اور ملک کی دولت پر متصف ہو جاتے ہیں۔ عوام کی حالت بدستور زارو زیوں رہتی ہے، انہیں نجات دلانے کے بھانے کوئی نہ کوئی ڈیکٹیٹر بر سر اقتدار آ جاتا ہے اس شخص کے مرنس پر پھر انشار و خلقشار کا ظہور ہوتا ہے اور یہ چکر اسی طرح چلا رہتا ہے۔

عمل تاریخ کا یہ دولا بی تصور قد رخا جبریت پر فتح ہوتا ہے۔ چنانچہ منسکو اور سپنگر اپنے قلشف تاریخ میں جبر مطلق کے قائل ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ یعنی اس وقت جب کوئی تمدن عروج کی بلندیوں کو پہنچ جاتا ہے اس کا تحریل بھی شروع ہو جاتا ہے کیوں کہ اس کے بطون میں ایسے عناصر پیدا ہو جاتے ہیں جو بالآخر اس کی تحریب اور تباہی کا باعث ہوتے ہیں۔ گویا تمدن خود تمدن کا سب سے بڑا دشمن ہے۔ یہ مؤرخین تمدن کو انسانی عمر کے مماش قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اقوام بھی انسان کی طرح پیدائش، بیچپن، شباب، کبوتر اور موت کے مراحل سے دوچار ہوتی ہیں۔ جس طرح انسان کے شباب کا نقطہ عروج بڑھاپے کا نقطہ آغاز ہے اسی طرح تمدن کی ترقی اس کے زوال کا پیش خیسہ بن جاتی ہے۔ جبریت کا

یہ نظریہ بداہتہ گھری یا سیت کو جنم دیتا ہے۔ جب انسان کو پہلے سے ہی اپنی تمام کوششوں کی بے حاصلی اور بے شری کا لیقین ہو جائے تو اس کا ولولہ اقدام اور جوش عمل سرد پڑ جاتا ہے اور وہ تسبیح فطرت پر کربستہ ہونے کی بجائے فنا اور موت پر غور کرنے لگتا ہے۔ مزید برآں جس مطلق کا یہ تصور ترقی کے خیال کو باطل کر دیتا ہے۔ جب عمل تاریخ کی گروش دولابی ہوگی تو ارتقا کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کیوں کہ عمل ارتقاء تو خط مستقيم پر ہی ممکن ہوتا ہے۔ دائرے میں ترقی کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا۔ نتیجتاً جن موئیخین نے تاریخ کے اپنے آپ کو دہرانے کا خیال پیش کیا ہے وہ جبر و قتوطیت کے مبلغ بھی بن گئے ہیں اور انہوں نے نوع انسان کو اپنے مستقبل سے مایوس کر دیا ہے۔

نظر غور سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ تاریخ کے اپنے آپ کو دہراتے رہنے کا مخالفہ ژولیدگی نظر کا نتیجہ ہے۔ جو موئیخین اس کے قائل ہیں انہوں نے تمدن نوع انسان کے ارتقاء کا سیر حاصل مطالعہ کرنے یا اس کے مقدر کامن حیث اکبوع جائزہ لینے کی بجائے مختلف اقوام کی تاریخ کا علیحدہ علیحدہ تجزیہ کیا ہے اور جو تاریخ اس کوش سے حاصل ہوئے ہیں انہیں نوع انسان کے مقدر پر چھپاں کر دیا ہے۔ انہوں نے انسانوں کو بچپن، شباب، کہوت اور موت کے مراحل سے گزرتے ہوئے دیکھ کر یہ نتیجہ تو اخذ کر لیا کہ تمام انسان فانی ہیں لیکن اس نتیجہ سے صرف نظر کر لی کہ انسانوں کے مررتے رہنے کے باوجود نوع انسان غیر فانی ہے بالفاظ دیگر وہ اقوام و مل کے تمدنوں کے آغاز، عروج اور خاتمه پر تو بھیش کرتے رہے لیکن یہ نہ سوچا کہ ان مختلف تمدنوں کے فنا ہو جانے کے باوجود تمدن نوع انسان باقی و برقرار ہے۔ مسئلہ زیر غور کو اس نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو جہاں عمل تاریخ کے دولابی تصور کا ابطال ہوتا ہے وہاں اس کے نتیجے میں جبر و یا سیت کے جو تصورات پیدا ہوتے ہیں وہ بھی حیات افروز رجائبیت میں بدل جاتے ہیں۔ موئیخین نے سیمیری، بابلی، فتنی، مصری وغیرہ تمدنوں کا الگ الگ مطالعہ کر کے ہر ایک کا مقام میعنی کرنے کی کوشش کی ہے۔ خالص موئیخانہ زاویہ نگاہ سے اس نوع کا مطالعہ بے شک مفید مطلب ہو سکتا ہے لیکن اس مطالعے سے قلفہ تاریخ مرتب کیا جائے تو گونا گون غلط فہمیوں کے پیدا ہونے کا احتمال ہے۔ کیوں کہ ہر موئیخ اپنی ہی قوم کے تمدنی کارناموں کو بڑھا چھا کر پیش کرتا ہے اور اس شخص کی طرح جو ہر وقت دوسروں کی تنقیص کر کے اپنی انا کی پورش کرتا رہتا ہے،

دوسری اقوام کی تمدنی فتوحات کا اعتراف کرنے میں بھل سے کام لیتا ہے جس سے توازن فکر و نظر کی ایک گونہ جراثت ہوتی ہے۔ یہ انداز نظر اس دور سے یادگار ہے جب لوگ اپنے آپ کو یونانی، مصری، ہندی، عرب وغیرہ سمجھتے تھے انسان خیال نہیں کرتے تھے۔ ہمارے زمانے میں سائنس کی حریت انگیز ایجادات اور اکشافات کے باعث چاروں طرف قومیت اور وطنیت کی تکمین دیواریں پر بخوبی شہر پناہ کی طرح منہدم ہو رہی ہیں اور روز بروز یہ احساس قوی سے قوی تر ہوتا جا رہا ہے کہ رنگ و نسل کے اختلافات سطحی اور فروعی ہیں اور انسانوں میں بھیت انسان ہونے کے کوئی فرق نہیں۔ اس میں بھک نہیں کہ خود غرض، تجسس نظر اور مفاد پرست سیاست دان وحدت نوع انسان کو پارہ پارہ کرنے کی کوششوں میں مصروف ہیں۔ لیکن واڑ لیں، ریڈار، ہوائی چہاز اور اخبارات و رسائل نے زمین کی طنابیں کھینچ دی ہیں اور مختلف ممالک کے باشندے ایک دوسرے کے قریب آ کر محسوس کرنے لگے ہیں کہ تمام انسانوں کے احساسات بنیادی طور پر ایک جیسے ہیں، ضروریات ایک جیسی ہیں، مفادات ایک جیسے ہیں۔ یہ خیال نسل، رنگ اور زبان کے تعصبات کو آہستہ آہستہ مثار رہا ہے۔ جناب علیٰ ابن مریم اور مارکس آرٹیلیس نے وحدت نوع انسان کا جو خواب دیکھا تھا اس کی تحریر کا وقت قریب آ گیا ہے۔ اس حقیقت کے پیش نظر فی زمانہ اس بات کی اشد ضرورت ہے کہ مصری، یونانی، بابلی تمدنوں کی تاریخیں لکھنے کی بجائے تمدن نوع انسان کے آغاز و ارتقاء کا جائزہ لیا جائے اور بالفاظ سہنگر بظیموں نقطہ نظر کی بجائے کوپرنسکی زاویہ نگاہ کو بروئے کار لایا جائے۔ تمدن عالم کا یہ مطالعہ اس فکری مقالے کو دور کرنے میں مددوے گا کہ عمل تاریخ دولا بی ہے یا تاریخ اپنے آپ کو دہراتی رہتی ہے۔ اس مطالعے سے ہمیں معلوم ہو جائے گا کہ میں نوع انسان کس طرح شعور کی بیداری کے ساتھ حیوانات کی صفت سے جدا ہوئے اور عقل و فکر کی نشوونما کے ساتھ وحشت و بربریت کے ادوار سے نکل کر زرعی دور میں داخل ہوئے، کس طرح زرعی انقلاب نے ہمارے کے عہد کا خاتمه کیا۔ کہیتی باری نے انسان کو بستیاں بنانے پر مجبور کیا۔ اس نے شہر بنائے اور مملکت کی بنیاد پڑی۔ ممالک کے تصور نے جہاں تمدن کی تائیں کی وہاں قلب انسان میں استبداد اور تعصب کے تجزیے جذبات کی پروردش کی اور رفتہ رفتہ اس نے کمزوروں کو لوٹھی غلام بنانے کر ذاتی املاک میں شامل کر لیا۔ ہم جان جائیں گے کہ کس طرح زرعی انقلاب کے بعد عورت

اپنے مقامِ رفیع سے گرگئی۔ سلاطین کے وجود میں شہیت اور نمہب کا اتحادِ عمل میں آیا اور بادشاہ اپنے زمانے کا سب سے بڑا مذہبی پیشوں کو سمجھا جانے لگا۔ وہ اپنے آپ کو آسانا یا آفتاب کا بیٹا ظاہر کرتا جس کی اطاعت ہر شخص پر نہ بہا فرض ہو گئی۔ اس طرح معبد اور تخت صدیوں تک ایک دوسرے کو سہارا دیتے رہے۔ بایس ہزاری معاشرے میں شکار کے عہد کی بعض روایات عرصہ دراز تک باقی رہیں۔ ان میں سب سے زیادہ خوفناک روایت یہ تھی کہ طاقتوں کیزور کے جان و مال پر متصرف ہونے کا بیداری کی حق رکھتا ہے۔ ان تمام برائیوں کے باوجود زرعی معاشرہ شکار کے عہد کے عالمی نظام پر فویت رکھتا تھا۔ اس میں سائنس، نمہب اور فنون لطفی کی تائیں عمل میں آئی۔ سائنس کے اکشافات و ایجادات ہوئے جن کے طفیل انسان فطرت سے دہشت زده ہونے کی بجائے اس سے نبرداز ماہونے کے منصوبے یاد رکھنے لگا۔ سائنس نے اس کے اعتمادِ نفس کو تقویت دی اور اسے قدیم ادبام و خرافات سے تجافت دلائی۔ جس سے وہ فطرت کے عناصر اور اجرام سادی کی پوچا کرنے کی بجائے ان کی تغیر پر آمادہ ہو گیا۔ زرعی معاشرہ دس ہزار برس تک قائم رہتا آنکہ انسیوں صدی میں صنتی انقلاب برپا ہوا جس نے اسے ہزاروں تک ہلا کر رکھ دیا۔

صنتی انقلاب کو برپا ہوئے صرف ڈیڑھ سو برس گزرے ہیں لیکن اس کے اثرات زرعی معاشرے میں ہرگہیں فروز کر چکے ہیں اور آہستہ آہستہ اس کے نظام کو گھوکھلا کر رہے ہیں۔ صنتی انقلاب کا آغاز انگلستان میں ہوا تھا۔ چند ہی برسوں میں اس کا شیوع تمام مغربی ممالک میں ہو گیا۔ جا بجا کارخانے کھل گئے۔ کلوں کی ایجاد نے صنعت و حرفت میں انقلاب برپا کر دیا۔ کارخانوں کے لیے کچھ مادوں کی ضرورت تھی اور مصنوعات کی فروخت کی منڈیاں درکار تھیں۔ چنانچہ مغربی اقوام نے ایشیا اور افریقہ پر بزوہ شمشیر بخشہ کیا۔ ملوکت نے تجارت اور کاروبار کو فروغ دیا تھا۔ تجارت کی توسعہ نے ایک نیا قوم کی ملوکت کو جنم دیا جسے تجارتی یا اقتصادی ملوکت کہا جا سکتا ہے۔ نوآبادیوں کی تقسیم پر مغربی اقوام میں چھپاٹش کا آغاز ہوا، جو دو عالمگیر جنگوں پر منتج ہوئی۔ یہ جنگیں ظاہر آزادی اور اخلاقی قدریوں کے تحفظ کے لیے بڑی گئی تھیں لیکن ان کے پس پر وہ ملوکت کا دیوپائے کوب تھا۔ صنتی انقلاب کی روز افزوں اشاعت کے ساتھ ہرگہیں بڑے بڑے کارخانے قائم ہو گئے۔ کلوں نے دست کاریوں کا خاتمه کر دیا تھا۔ اس لیے کارگروں اور

مزدوروں نے جو حق کارخانوں کا رکھ کیا۔ ایک دن میں مزدور اور کارگر اپنی انجمن سے کمی گناہ زیادہ قیمت کی جنس پیدا کرتا تھا جس سے کارخانہ داروں کو بے انتہا فتح ہونے لگا۔ لیکن کارگر اور مزدور کی حالت بدستور زبوب رہی۔ وہ دن بھر کی محنت سے صرف اتنا کم اسکتا جس سے اس کی اپنی ضروریات بکشل پوری ہوتی۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ سرمایہ داروں اور مزدوروں میں کمکش شروع ہو گئی۔ یہ کمکش ابھی جاری ہے لیکن طوفان کے پیش رو تک میکے میار ہے ہیں کہ نتیجہ کیا ہو گا۔

صنعتی انقلاب کے برپا ہونے سے شاہی استبداد کا خاتمه ہو چکا ہے۔ جو دو چار پادشاہ باقی رکھ رہے ہیں ان کی حیثیت بھی شاہ شطرنج سے زیادہ کی نہیں ہے۔ جمہوریت کو ہر کمیں فروغ ہو رہا ہے۔ عوام بیدار ہو گئے ہیں اور ان میں اپنے حقوق کی طلب اور پاسپاٹی کا بے پناہ جذبہ پیدا ہو گیا ہے۔ سائنس کی ایجادات نے صنعتی انقلاب برپا کیا تھا، صنعتی انقلاب نے سائنس کی ایجادوں اکشاف کی رفتار کو تیز کر دیا ہے۔ چنانچہ گذشتہ پچاس سالہ میں سائنس کو جتنی ترقی نصیب ہوئی ہے اتنی پچاس صدیوں میں بھی ممکن نہ تھی۔ سائنس کی روشنی نے جہالت کی اچھاہ تاریکیوں کو چاک کر دیا ہے اور انسان پر بکلی کی کڑک کے ساتھ یہ اکشاف ہوا ہے کہ سائنس کی برکات سے وہ اپنے سیارے کو جنت میں تبدیل کرنے پر قادر ہے۔ صدیوں کے ستم رسیدہ اور متینہ عوام آزادی کا سائبیں لینے لگے ہیں۔ صنعتی انقلاب کا ایک نتیجہ یہ ہے کہ عورت مرد کی غلامی سے آزاد ہو گئی ہے۔ آزادی نسوان نے کثرتِ ازدواج کا خاتمه کر دیا ہے۔ اب عورت مرد کی تفریط طبع کا سامان نہیں رہی بلکہ اس کی برادر کی شریک حیات بن گئی ہے۔

صنعتی انقلاب کے بعد علوم و فنون کی اشاعت کے بے شمار امکانات پیدا ہو گئے ہیں۔ اب تحصیل علم پر کسی خاص طبقے کا اجارہ نہیں رہا۔ عوام بھی چشمہ علم سے فیض یاب ہونے لگے ہیں۔ جس طرح رہی انقلاب نے شکار کے عہد کی قدروں کی تنفس کی تھی اسی طرح صنعتی انقلاب کے شیوع سے زرعی معاشرے کی قدریں بدلتی جا رہی ہیں اور جب آئندہ صدیوں میں دنیا بھر کے ممالک میں صنعتی معاشرہ قائم ہو جائے گا تو یہ لازماً اپنے لیے نئی نئی سیاسی، اقتصادی، عمرانی، علمی و فنی قدریں کی بھی تخلیق کرے گا۔ معاشرے کی خارجی تبدیلیوں کو تو صاف صاف دیکھا جا سکتا ہے لیکن داخلی تبدیلیاں نامحسوس طور پر رونما

ہوتی ہیں۔ مثلاً عہد بربریت میں جب نظام معاشرہ مادری<sup>1</sup> تھا تو عورت قبلی کا محروم مرکز بھی جاتی تھی۔ بیٹھے اس کے نام سے پہچانے جاتے تھے اور مرد کی حیثیت محض فروعی اور ضمنی تھی۔ زرعی انقلاب کے بعد پروری<sup>2</sup> نظام معاشرہ قائم ہوا تو مرد کو سیادت حاصل ہو گئی اور عورت بھیڑ بکری کی طرح ذاتی املاک بن گر رہ گئی۔ صنعتی معاشرے کے قیام سے یہ صورت حال بدل جائے گی اور عورت کو اپنا کھویا ہوا مقام حاصل ہو جائے گا۔ تاریخ کے اس مرحلے پر قیاس آرائی سے کام لیتا قبل از وقت ہے لیکن اتنا ضرور کہا جا سکتا ہے کہ تھے معاشرے میں زرعی معاشرے کی اخلاقی اور عمرانی قدریں باقی و برقرار نہیں رہ سکیں گی۔

تصویریاتِ مذکورہ سے اس حقیقت کی طرف توجہ دلانا مقصود تھا کہ تاریخِ نوع انسان کی حرکت دو لایبی نہیں ہے بلکہ تاریخی عمل ایک دائرے میں چکر نہیں لگا رہا بلکہ خط مستقیم پر ارتقاء پذیر ہے۔ انسان کا دور و حشت اس زمانے سے یقیناً بہتر تھا جب اس کے آباء اجداء درختوں پر بیسا کرتے تھے اور بربریت کا دور و حشت کے زمانے سے بہتر ثابت ہوا کہ اس میں آگ دریافت کر لی گئی تھی اور دھاتوں کا استعمال رواج پا گیا تھا۔ زرعی انقلاب کے بعد جو معاشرہ صورت پذیر ہوا وہ ہر لحاظ سے دور بربریت سے افضل و بہتر تھا۔ اسی طرح صنعتی انقلاب کے بعد انسان پورے اعتماد سے ترقی کی راہ پر گامزن ہے۔ ترقی کے اس کھنڈن سفر میں بے شک انسان کو خطرات اور ناکامیوں کا سامنا بھی کرنا پڑتا ہے لیکن انسان بہر صورت اپنی روزن منزل کی طرف برادر قدم بڑھاتا رہا ہے۔ زرعی نظام معاشرہ کے بعد صنعتی معاشرے کا قیام اتنا ہی لازمی ہے جتنا کہ دور و حشت کے بعد دور بربریت اور دور بربریت کے بعد زرعی معاشرے کا قیام لازم تھا۔ تہذیبیں مٹی رہتی ہیں، تمدن دم توڑتے رہتے ہیں لیکن ان کی ترقی پرور اور حیات افروز روایات ہمیشہ زندہ رہتی ہیں۔ عمل ارتقاء کی مراجحت کی جا سکتی ہے۔ اس کی رفتار کو سست کیا جا سکتا ہے لیکن اسے کسی خاص مرحلے پر روک دینا تو کسی کے بس کی بات نہیں ہے۔

## یہ کہ بے راہ روی کا نام آزادی ہے!

آزادی کے مسئلے کے دو پہلو ہیں: شخصی اور اجتماعی۔ شخصی پہلو پر فلسفہ اور علمائے نفیات نے سیر حاصل بھیش کی ہیں۔ فلسفے میں یہ سوال بڑا ہم ہے کہ انسان آزاد ہے یا مجبور ہے؟ اصطلاح میں اسے جبر و قدر کا نام دیا گیا ہے۔ اسطو، نظام، لائب نیشن اور بر گسان انسان کو فعلی مختار مانتے ہیں اور اپنکی بیٹیں، بختر اچاریہ، این عربی اور شوپنہائز اسے مجبور محض سمجھتے ہیں۔ جدید نفیات میں فرانڈ جبر مطلق کا قائل ہے جب کہ ایڈرقدرو اختیار کا حاوی ہے۔ اس مسئلے کا اجتماعی یا سیاسی پہلو اس سوال سے وابستہ ہے کہ انسان بھیثت معашرے کا فرد ہونے کے یاریا ست کا شہری ہونے کے آزاد ہے یا پابند ہے۔ آزاد ہے تو کس حد تک آزاد ہے، پابند ہے تو کس حد تک پابند ہے؟ یاد رہے کہ آزادی کے شخصی اور اجتماعی پہلوؤں کے درمیان کسی نوع کی حد فاصل نہیں ہے۔ یہ تفریق مسئلے کی تحلیل کے لیے کی جاتی ہے ورنہ ظاہر ہے کہ انسان معashرے ہی کا فرد ہے اور اس کی شخصیت معashرے ہی میں رہ کر صورت پذیر ہوتی ہے۔

اس مسئلے کا تاریخی پس منظر مختصر ایسا یہ ہے کہ پتھر کے زمانوں میں انسان کے آباد اجداد وحوش کی طرح جنگلوں میں یا پہاڑوں کے غاروں میں بودباش رکھتے تھے۔ ہٹکار پر گزر بسر کرتے تھے اور خواراک کی تلاش میں سرگردان رہتے تھے۔ ان کا ذہن وحش کی بہ نسبت زیادہ ترقی یافتہ تھا۔ اسی جو ہر ہنکی کے باعث انہوں نے آگ دریافت کی، کلہاڑے اور برچھے بنائے۔ پہبہ اور کشتی ابجاد کی لیکن تاریخِ نوع انسان کے سب سے عظیم اور انقلاب آفریں اکشاف کا سہرا عورت کے سر ہے جس نے قیچ بونے اور فصلیں اگانے کا

راز معلوم کیا۔ اسی اکٹھاف سے معاشرے، ریاست، تمدن اور حضارت کا آغاز وابستہ ہے۔ دریاؤں کے کناروں کی زمین کاشت کی جانے لگی، تو بہت سے کنپل کر رہے گے۔ اکثر قبائل ایک ہی جدید اعلیٰ کی اولاد پر مشتمل تھے اور اسی کے نام سے پکارے جاتے تھے۔ زمانے کے گزرنے کے ساتھ دریاؤں کے کناروں پر بستیاں نمودار ہونے لگیں جو بعد میں بڑے بڑے شہروں کی صورت اختیار کر گئیں۔ انسانوں کے مل مل کر رہے ہے سے گونا گون مسائل پیدا ہوئے۔ سب سے اہم مسئلہ یہ تھا کہ کس طرح ان بستیوں کو ان صحرائیوں اور کوہستانیوں کے جلوں سے محفوظ رکھا جائے جو بدستور وحشت و بربریت کی زندگی سر کرتے تھے۔ جب کبھی انہیں موقع ملتا وہ بستیوں پر ٹوٹ پڑتے، قتل و غارت کا بازار گرم کرتے اور مفتوجین کی الالک پر قابض ہو جاتے۔ تاریخ عالم وحشیوں اور متمن ان اقوام کے درمیان مسلسل جنگ و جدال ہی کی طویل داستان ہے۔ بہر حال بستیوں میں رہنے والوں میں چند دلاوروں نے حملہ آوروں کا مقابلہ کرنے کے لیے جگجوں کے جتھے بنائے اور خود ان کے سردار بن بیٹھے۔ یہ سردار امن و امان کے ذمہ دار سمجھے جانے لگے۔ وہ ہر وقت جنگ کی تیاری میں مصروف رہتے تھے۔ اس لیے عام کاشکاروں نے اپنی آمدی کا کچھ حصہ انہیں دینا شروع کیا تاکہ وہ یکسوئی سے دفاع کا فرض ادا کر سکیں۔ اس رسم نے بعد میں خراج اور مالیے کی صورت اختیار کر لی جو آج بھی زرعی ممالک میں وصول کیا جاتا ہے۔ یہی سردار بعد میں پادشاہ کہلانے لگے اور عوام پر اپنی فویت ثابت کرنے کے لیے اپنا ٹھیکہ نسب دیوتاؤں سے ملا لیا۔ اس طرح زرعی انقلاب کے بعد معاشرہ انسانی کا آغاز ہوا اور معاشرے کی کوکھ سے ریاست نے جنم لیا۔ تاریخ عالم کے اس ابتدائی دور کی شہری ریاستوں میں انتظامی ضرورتوں کے تحت معاشرے کے مختلف طبقات ظہور میں آئے۔ سب سے اعلیٰ طبقہ قدرتا جنگ جوؤں کا تھا جن کے ہاتھوں میں ریاست کے قلم و سق کی باغ ڈو تھی۔ ان کے ساتھ پروہتوں اور پچاریوں کی جماعت تھی جو مذہب کے نام پر حکام کے جبرا و استبداد کا جواز پیش کرتے تھے اور اس کے صلے میں حکام انہیں آسانی کے سامان فراہم کرتے تھے۔ عوام کی اکثریت کاشکاروں غلاموں اور کارگروں پر مشتمل تھی جن کا مقصد حیات محض یہ تھا کہ وہ اعلیٰ طبقات کے آرام کی خاطر دن رات محنت مشقت کرتے رہیں۔ انہیں معاشرے کا حقیر ترین طبقہ سمجھا جاتا تھا۔ چنانچہ تاریخ قدم میں

بادشاہوں اور ان کے درباریوں کے حالات تفصیل سے بیان کیے گئے ہیں لیکن عوامی زندگی کی جھلک کہیں بھی دکھائی نہیں دیتی۔

اہل علم نے معاشرہ انسانی کے آغاز و ارتقا اور فرد و جماعت کے ربط و تعلق کی وجہ پر توجہ ہاتھ پیش کی ہیں۔ رُزو کہتا ہے کہ معاشرہ انسانی باقاعدہ ایک معاہدے کی بناء پر صورت پذیر ہوا تھا جس کی رُزو سے عوام نے اپنے اختیارات امن و امان کے قیام کے عوض حکام کو سونپ دیئے تھے۔ ہالیں کا خیال ہے کہ جب ایک دفعہ عوام اپنے اختیارات سے دست بردار ہو گئے تو وہ کسی حالت میں انہیں واپس نہیں لے سکتے۔ یہ کہہ کر وہ سلطنتیں کے استبداد کا جواز پیش کرتا ہے۔ لَاک عوام کو حکومت کی طاقت کا سرچشمہ سمجھتا ہے۔ اس کا اذعا یہ ہے کہ حکام عوام کے ملازم ہیں جنہیں وہ کسی وقت بھی ہٹا سکتے ہیں۔ عوام کا یہ حق ان سے چھیننا نہیں جاسکتا۔ لَاک افراد کی آزادی کا قائل ہے اور کہتا ہے کہ ریاست کا کام صرف یہ ہے کہ وہ امن و امان کو بحال رکھے۔ ریاست افراد کے اعمال میں مداخلت اتنی بھی حد تک کر سکتی ہے جو کہ بے حد ضروری ہو۔ آدم سمعھ کے نظریے میں بہترین ریاست وہ ہے جس میں افراد کو تجارتی مسابقت اور مال و اسباب کے تبادلے کی پوری آزادی حاصل ہو۔ اس کے پر عکس افلاطون اور ہیگل کہتے ہیں کہ کوئی فرد جو معاشرے سے الگ رہ کر گزر بسرا کرنا چاہے وہ آزاد نہیں رہ سکتا کہ فرد اپنے وجود کو معاشرے میں ختم کر کے ہی پچی آزادی سے بہرہ ور ہو سکتا ہے۔ ہیگل کے خیال میں مثالی ریاست وہ ہوگی جس میں فرد اپنے آپ کو جماعت میں اس طرح کھو دنے گا کہ جماعت کا ارادہ اس کا ارادہ بن جائے گا۔ یہی خیال کارل مارکس کا بھی ہے۔ جان شوارٹ مل کا کہنا ہے کہ افرادی بہبود کے لیے عمرانی بہبود لازم ہے۔ فرد و جماعت سے وابستہ ہے اور اس کی خوشی کا انحصار جماعت کی بہتری پر ہے۔ ڈیوی فرد کی اہمیت پر زور دیتا ہے اور کہتا ہے کہ ہر فرد مقصود بالذات ہے۔ اس لیے وہ کسی اور شے کی فلاح کا وسیلہ نہیں بن سکتا۔ ”انسانی شخصیت کا پاس و لحاظ“ اس کے انکار کا مرکزی تصور ہے۔ ٹھاں پال سارہ شخصی آزادی کے اس تصور کو انجامی صورت میں پیش کرتا ہے اور کہتا ہے کہ انسان ہر لحاظ سے خمار مطلق ہے اور کسی ایک شخص کے لیے کسی دوسرے شخص یا جماعت کو فیضے کرنے کا کوئی حق نہیں ہے۔ انارکٹس باکون اور کروپا لکن ریاست کو تمام جبر و تشدد کا مانع نہیں ہیں اور یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ ریاست کا خاتمه کیے بغیر انسان بھی

بھی آزادی کا سانس نہیں لے سکے گا۔

ان تمام خیالات و آراء کا حاصل یہ نزاع ہے کہ فرد ریاست کے لیے ہے یا ریاست فرد کے لیے ہے۔ دوسرے الفاظ میں فرد کی شخصی آزادی اہم ہے یا ریاست کی عمومی فلاج مقدم ہے۔ ظاہر ہے کہ ان متقابل نظریات کا تجویز کی نہ کسی طرزِ حکومت کی نسبت ہی سے ممکن ہو سکتا ہے۔ سب سے پہلے ہم ملوکت کو لیں گے جس کا ذکر مجرّداً ہو چکا ہے۔ ہم نے دیکھا کہ معاشرے اور تمدن کا آغاز ریاست کے قیام کے ساتھ ہوا تھا۔ ریاست کے قیام نے انسانی معاشرے کو احکام بخشنا اور معاشرے کے استحکام نے تمدن زندگی کو ممکن بنایا۔ پادشاہ ریاست کی تمام زرعی الالاک کے مالک تھے۔ اس لیے قدرتاً انہوں نے ایسے قوانین وضع کیے جو ان کے قبضے اور اقتدار کو برقرار رکھنے میں مدد دے سکتے تھے۔ اس طرح ریاست شروع سے ہی مقتدر طبقے کے ہاتھوں میں عوام کو دبادکر کرنے کا آلہ کار بن گئی۔ ہر نوع کی الالاک میں تصرف کرنا تین جرم قرار پایا۔ زمین، زر اور زن عورت کو بھی بھیڑ بکریوں کی طرح مرد کی الالاک سمجھا جاتا تھا۔ کے تحفظ کے لیے سخت قوانین بنائے گئے۔ بغاوت، غداری، ڈاکہ اور زنا کی سزا موت تھی کیوں کہ ان جرائم سے شخصی الالاک خطرے میں پڑ جاتی تھی۔ ریاست پر سلاطین اور ان کے حاشیہ نشین متصرف تھے۔ باقی سب لوگ ان کی خدمت پر کمر بستے تھے۔ اراضی پیداوار کا سب سے بڑا سیلہ تھی۔ اس لیے عمرانی تعلقات اسی کی نسبت سے صورت پذیر ہوئے۔ ایک طرف سلاطین اور جاگیردار تھے دوسری طرف مزارعین اور غلام تھے۔ اس دور کی سیاست بھی اقتصادی نظام اور عمرانی تعلقات ہی سے وابستہ ہے اور اس کا اصل اصول یہ تھا کہ کس طرح عوام کو دبا کر رکھا جا سکتا ہے۔ زرعی معاشرے کی ابتداء غلامی سے ہوئی تھی۔ اس کے بعد کاشتکاروں، مزارعوں اور دوسرے محنت کشوں کی حالت غلاموں سے چندالاں بہتر نہیں تھی ان کی کمائی کا غالب حصہ سلاطین اور جاگیرداروں کی نذر ہو جاتا تھا۔ زرعی معاشرہ دو طبقات میں منقسم تھا۔ کام چور، کامل اور بے کار طبقہ آزاد تھا اور محنت کش طبقہ غلام تھا۔ اس اقتصادی اور عمرانی تضاد نے مقتدر سلاطین اور مظلوم و مقهور عوام کے درمیان اس کلکش کو جنم دیا جس کے طفیل جمہور ہیت اور آزادی کے تصورات کو تقویت بھی پہنچی۔ ملوکت کے زوال کے بعد اس کی رجعت پسندانہ رولیات آمریت کی صورت میں باقی رہیں اور آج جب ک

چاروں نگ عالم میں بیداری عوام کا چرچا ہے، یہ روایات نئی نئی صورتوں میں جمہوریت کا جامد اور حکمرانی کرنا دار ہوتی رہتی ہیں۔

دوسری طرز حکومت جمہوریت ہے جس کا آغاز یونانی قدمی کی ریاست ایتھنر سے ہوا جب وہاں کے شہریوں نے اپنے بادشاہ کو ملک بدر کر کے خود حکومت پر قبضہ کر لیا۔ ایتھنر والوں کے اس اقدام سے صدیوں کی غلامی کے بعد عوام نے بادشاہوں کے قابو چیانہ تسلط سے نجات پانے کے لیے مٹھم کوشش کا آغاز کیا۔ یہ بات قابل غور ہے کہ بادشاہ کے خلاف تحریک حریت کی داغ بدل ایتھنر کے تجارت پیش طبقے نے ڈالی تھی جو کاشتکاروں کی بہ نسبت زیادہ خوشحال اور آزاد تھا۔ سیکڑوں برس کے بعد برطانیہ اور دوسرے بورپی ممالک میں تاجروں اور ساہو کاروں ہی نے بادشاہوں کے اقتدار کا خاتمہ کیا تھا لیکن جیسا کہ ہم دیکھیں گے بادشاہوں کا تسلط ختم کرنے کے بعد اس طبقے نے عوام کو ان حقوقی انسانی سے محروم کرنا چاہا جن کے حصول کے لیے وہ بادشاہوں کے خلاف اٹھ کھڑے ہوئے تھے۔ ہر صورت یونانی ریاستوں میں جس جمہوریت نے نشوونما پائی وہ بذات خود غلامی کے ادارے پر مبنی تھی۔ ایتھنر کی آبادی کی اکثریت غلاموں پر مشتمل تھی، جو قدرتاً تمام شہری حقوق سے محروم تھے۔ اسطو نے اپنی "سیاسیات" میں غلاموں کے وجود کو ایک مثالی مملکت کے لیے لازم قرار دیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ریاست میں غلاموں کا ہونا ضروری ہے تاکہ حکام اور فلاسفہ کو قلم و نقش اور فکر و تدبیر کے لیے اوقات فراگت میر آ سکیں۔ ایتھنر کی جمہوریت کا دائرہ عمل شہر کی چاروں یواری تک محدود تھا۔ انتخابات کے موقع پر تمام شہری ایک میدان میں جمع ہو جاتے جہاں کھڑے کھڑے رائے شماری کرائی جاتی تھی۔ ملوکت اور یونانی جمہوریت میں فرق یہ تھا کہ یونانی شہروں میں چند متحول خاندان حکومت پر قابض تھے اور حصول اقتدار کے لیے آپس میں کش کش کرتے رہتے تھے اس پہلو سے ان شہری ریاستوں میں جمہوریت کی جو طرز رواج پذیر ہوئی اسے "اشرافیت" یا چند خاندانوں کی حکومت کہا جاسکتا ہے۔

جدید جمہوریت کا آغاز انگلستان میں ہوا جب جاگیرداروں نے شاہ جان کو مجبور کر کے اس سے قرطاسِ اعظم پر دستخط کروائے۔ اس سے بادشاہ کے اختیارات محدود ہو گئے اور اس نے رعایا کا یہ مطالبہ منظور کر لیا کہ بادشاہ بغیر مقدمہ چلائے کسی شخص کو قید

نہیں کرے گا۔ جا گیرداروں کا دور اقتدار مختصر ثابت ہوا۔ چودھویں پندرھویں صدیوں میں تحریک احیاء العلوم برپا ہوئی۔ چھاپے خانہ ایجاد ہوا اور قطب نما کے استعمال نے دور دراز کے بھری سفروں کو آسان بنادیا۔ باروں کی ترویج اور توبہ کی اختراع نے جا گیرداروں کے تسلط کا خاتمہ کر دیا۔ کوپنیکس، گلیلیو اور نیشن کے علمی اکشافات نے لوگوں کے سوچنے کے انداز بدل دیئے اور انہیں اپنی قوت اور عظمت کا احساس ہونے لگا۔ انگستان میں سوت کاٹنے کی کلوں اور دخانی انہن کی ایجادوں نے صنعت و حرفت کے طریقے بدل دیئے اور صنعت کاروں نے وسیع پیمانے پر کارخانے لگانا شروع کیے۔ جن میں ہزاروں مزدور کام کرنے لگے۔ احیاء العلوم کے آغاز اور صحتی انقلاب کے درمیان کم و بیش پانچ صدیوں کا وقہ ہے جو بڑا انقلاب آور سمجھا جاسکتا ہے۔ سائنس کی ایجادوں نے اقتصادی نظام کو یکسر بدل دیا اور زرعی نظام معاشرہ متزلج ہونے لگا۔ پیداوار کے طریقے بدل جانے سے عمرانی علاقوں بھی تبدیل ہو گئے۔ جا گیردار اور مزارعہ کی کش میں نے کارخانہ دار اور مزدور کی کمکش کی صورت اختیار کر لی۔ شروع شروع میں تاجر اور کارخانہ دار جا گیرداروں کے چنگل سے آزاد ہونے پر بڑے خوش ہوئے لیکن جب مزدوروں نے خود ان کے خلاف تحریک شروع کی تو وہ جز بزر ہونے لگے۔ جس طرح سلاطین نے آزادی کی تحریکوں کو کچلنے کے لیے ایڑی چوٹی کا زور لگادیا تھا اسی طرح سرمایہ داروں نے بھی محنت کشوں کے ابتدائی انسانی حقوق کو پال کرنے کے لیے ہر طرح کے ہتھنڈے استعمال کیے ہیں لیکن گذشتہ نصف صدی کے واقعات نے ثابت کر دیا ہے کہ وہ ہماری ہوئی جنگ لڑ رہے ہیں۔ ہر حال یہ تھا وہ اقتصادی پس منظر جس میں جدید وضع کی پاریمانی جمہوریت کو فروغ حاصل ہوا۔ ایضاً تجزی کے تاجروں کی طرح برطانیہ کے ساہو کار اور صنعت کار بھی جمہوری قدروں کے نام پر جس آزادی کے لیے جدوجہد کر رہے تھے اس سے ان کا مقصد تجارت اور کاروبار کی آزادی حاصل کرنا تھا۔ اس آزادی میں وہ محنت کش طبقے کو شریک کرنا نہیں چاہتے تھے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ ولبرفورس جیسے انسان دوست جہیزوں کو غلامی کے جوئے سے رہائی دلانے کے لیے جوش خطاہت کے مظاہرے کر رہے تھے لیکن اپنے مکنی کارخانوں میں آٹھ آٹھ دس دل برس کے پچوں اور حاملہ عورتوں کے لو ہے کی کافوں میں میں میں گھنٹے مسلسل کام کرنے پر اس سے مس نہیں ہوتے تھے۔ انہیں اس بات کا احساس تک نہ تھا کہ تی وضع کی یہ غلامی قدیم طرز

کی غلامی سے کئی درجہ زیوں تراور بدلتے ہے۔

برطانوی پارلیمنٹ میں دارالاہامہ کا قیام رجحت پسندوں کو تقویت دینے کے لیے عمل میں لایا گیا تھا۔ امراء کی سیاسی طاقت ختم ہو چکی تھی اس لیے صنعت کاروں اور ساہوکاروں کو ان سے ڈرنے کی کوئی وجہ نہیں رہی تھی۔ چنانچہ اب وہ ان پڑے ہوئے مہدوں سے محنت کش طبقے کی ترقی پسند تحریکوں کے سامنے بند باندھنے کا کام لینا چاہیتے تھے۔ یہی کام آج کل تاج و تخت سے لیا جا رہا ہے ورنہ عالمگیر جمہوریت کے اس دور میں پادشاہوں کا وجود صرف عجائب گھروں کی زینت ہونا چاہیے تھا۔ پارلیمانی نظام میں صرف وہی لوگ منتخب ہو سکتے ہیں جن کے پاس واپسی سرمایہ ہو یا جو سرمایہ داروں کے اقتصادی مفاد کا ذمہ لیں۔ علاوہ ازیں انتخاب میں کامیاب ہونے کے لیے کسی نہ کسی سیاسی جماعت سے وابستہ ہونا پڑتا ہے اور یہ سیاسی جماعتیں تاجریوں اور ساہوکاروں کے مفاد کی کفالت کرتی ہیں۔

اس لیے کوئی شخص ان سے قطع نظر کر کے انتخاب نہیں جیت سکتا اور بالفرض انتخاب جیت بھی لے تو کسی اعلیٰ عہدے تک اس کی رسائی نہیں ہو سکتی۔ انگلستان، ا斛لام متحدة امریکہ، فرنس، ہندوستان میں یہی صورتی حالات ہے۔ ان ممالک میں کوئی کاپیٹہ سرمایہ داروں کے صادیکے بغیر معرفی وجود میں نہیں آ سکتی۔ ا斛لام متحدة آج کل جمہوریت کا سب سے بڑا پاسبان ہونے کا مدعا ہے اور اپنی یہ جمہوریت بروڈ شیئر دوسروں پر ٹھوٹنا چاہتا ہے لیکن اس کے ایک کروڑ چھوٹی ابتدائی انسانی حقوق سے بھی محروم ہیں اور چوپا یوں چیزیں زندگی گزار رہے ہیں۔ اس کے یاونوں میں ایک بھی محنت کش دکھانی نہیں دیتا۔ بینٹ اور کاگرس دونوں پر کروڑ پتی اجارہ داروں اور ساہوکاروں کا تسلط ہے۔ اسی پارلیمانی جمہوریت کا نام لے کر ہندوستان میں اوپنی ڈاؤں کے ہندوؤں نے اپنی حکومت قائم کی ہے۔ بیرونی تسلط سے نجات پانے کے لیے ہندی کا گرس نے جو تحریک شروع کی تھی اس کا مقصد ہندوستان بھر کے عوام کو آزادی کی برکات سے بھرہ و رکھنا نہیں تھا بلکہ چند سو کارخانے داروں اور ساہوکاروں کو اقتصادی لوث کھوٹ کی آزادی دلانا تھا۔ وہ دولت جو انگلستان کے تاجر لے جاتے تھے اب ملکی صنعت کاروں کی تحریکیوں میں جا رہی ہے اور عوام کی حالت بدستور زار و زیوں ہے۔ بولا، ٹٹا، والیا کا گرسی کارکنوں کو جو لاکھوں کی امداد دیا کرتے تھے اب یوں کی صورت میں واپس وصول کر رہے ہیں۔ پارلیمانی جمہوریت میں

انتخابات کا ڈھونگ رچا کر عام شہری کو اس خوش آیند فریب میں بیٹلا کر دیا جاتا ہے کہ حکومت اس کی اپنی ہے لیکن وہ بے چارہ یہ سوچ کر جیران ضرور ہوتا ہے کہ وہ ملک کی حکومت میں شریک ہونے کے باوجود کیوں فاقہ کاٹ رہا ہے جب کہ حکام بالاعیش کر رہے ہیں۔ طالسطانی نے سچ کہا ہے:

”مملکت سرمایہ داروں کی جماعت کا نام ہے جو متنا جوں اور ضرورت

مندوں سے اپنی املاک محفوظ رکھنے کے لیے ایکار لیتی ہے۔“

پارلیمانی جمہوریہ میں کسی شہری کا اس زعم بے جائیں بیٹلا ہو جانا کہ اصل حاکم میں ہی ہوں اور اپنے ووٹ سے حکومت کو بدل سکتا ہوں گویا بقول امیل کروکی مرغ بادنا کا یہ سمجھتا ہے کہ ہوا کارخ میں میعنی کر رہا ہوں۔ جب ہم یورپی اور امریکی سیاست دانوں کے انسان دوستی کے نعروں اور انسانی قدروں کی تبلیغ سے قطع نظر کر کے حقائق کا جائزہ لیتے ہیں تو یہ حقیقت روز روشن کی طرح عیاں ہو جاتی ہے کہ ان حاکم کے دو تین سوا جارہ داروں نے سرمایہ دارانہ میعیشت پر بیرونی تمسہ پا کی طرح پنج گاؤں رکھے ہیں اور وہ اس تسلط کو نہ ہب، اخلاقی عالیہ اور اعلیٰ قدروں کے نام پر قائم و دائم رکھنا چاہئے ہیں۔ فلسطین، ویت نام، عدن اور کشمیر کے حریت پسند حق خود اختیاری طلب کرتے ہیں تو جمہوریت کے یہ محافظ، انسانیت کبری کے یہ پاسپان انہیں خاک و خون میں ملا دیتے ہیں۔ اس نوع کی جمہوریت میں انسانی آزادی کا ذکر کرنا اور عوامی حقوق کی کفالت کا دعویٰ کرنا بروخ و غلط کچ فکری کی اچھوئی مثال ہے۔ برٹش درسل جوانانی آزادی کے بہت بڑے حاوی ہیں فرماتے ہیں:

”جمہوریت میں تاجروں اور صنعت کاروں کو لوٹنے کی آزادی

حاصل ہے اور محنت کشوں کو بھوکوں سرنے کی آزادی میسر ہے۔“

جارج برناڑ شا جمہوری معاشرے کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں:

”ہمارے قوانین نے قوانین کا احترام کھو دیا ہے۔ ہماری آزادہ

روی نے ہماری آزادی کا خاتمه کر دیا ہے۔ ہماری املاک منظم رہنی ہے۔“

ہمارا اخلاق کوتاہ اندیشانہ ریا کاری ہے۔ ہماری داش تاجر بکار احمدوں کے

ہاتھوں میں ہے۔ ہماری طاقت پر کمزور بزرلوں کا تسلط ہے۔“

تیری طرز حکومت اشتراکیت ہے۔ معروف مفہومی میں اشتراکیت مقصود بالذات نہیں ہے بلکہ اشتہاری معاشرے تک پہنچنے کا ایک عوری مرحلہ ہے۔ بحیثیت ایک تصور کے اشتراکیت یا اشتہاریت کوئی نئی چیزیں نہیں ہیں۔ انقلابِ روس سے پہلے بھی بعض اہل فکر و نظر نے ایک ایسے معاشرے کا خیال پیش کیا تھا جو معاشری انصاف اور مساوات پر مبنی ہو۔ افلاطون اور طامس مور کی اٹوپیا اس کی مشہور مثالیں ہیں۔ افلاطون کی مثالیاتی جمہوریہ میں فلاسفہ کی حکومت ہو گئی لیکن عوام اس میں بھی عزت و وقار کی زندگی نہ گزار سکتیں گے۔ طامس مور کے جزیرے میں شخصی املاک کا خاتمه کر دیا جائے گا اور تمام لوگ کچی مسرت کی زندگی بر کر سکتیں گے۔ اس جزیرے میں کوئی شخص اپنی محنت کی اجرت نہیں لیتا بلکہ اپنی ضروریات کی چیزیں لیتا ہے۔ اشتہاریت کا تصور بھی اس سے متاثرا ہے۔

”ہر شخص سے اس کی استعداد کے مطابق ہر شخص کو اس کی

ضروریات کے مطابق۔“

پہلی جگہ عالمگیر کے اوآخر میں لینن اور اس کے ساتھیوں کی انتحک کوششوں سے روس میں انقلاب برپا ہوا۔ زار شاہی اور جاگیر داری کا خاتمه کر کے معاشرے کو ازسرِ نو اشتراکی اصولوں پر تعمیر کیا گیا۔ تمام املاک مشترک قرار دے دی گئی اور بقول کارل مارکس ”غاصبوں کی دولت غصب کر لی گئی۔“ سامراجی اقوام نے سفید رو سیوں سے مل کر انقلاب کو ناکام بنانے کی مہم جاری کی لیکن انہیں ناکامی کا منہ دیکھنا پڑا۔ بالشوکوں نے باقاعدہ منصوبہ بندی کر کے ملک کی زرعی اور صنعتی پیداوار میں اضافہ کیا اور عوام نے بڑے جوش و خروش سے شانہ روز محنت کر کے ان منصوبوں کو کامیاب بنایا۔ اب یہ حال ہے کہ اس وقت روس دنیا کا عظیم ترقی یافتہ ملک سمجھا جاتا ہے۔ چین میں ماڈزے تھک نے رہت پسند سرمایہ داروں کا خاتمه کیا۔ انقلاب کے بعد لوگ بے پناہ جذبہ عمل سے سرشار ہو گئے اور دیکھتے دیکھتے چین ایشیا کا سب سے عظیم ملک بن گیا۔ اشتراکیت کی درخشاں کامیابیوں سے ایشیا، افریقہ اور جنوبی امریکہ کے اکثر ممالک متاثر ہوئے ہیں۔

اشتراکی ممالک میں اقتصادی پیداوار کے وسائل کی خاص طبقے کے ہاتھوں میں نہیں ہیں۔ طبقات کی تغیریں مٹ چکی ہے۔ املاک کے اشتراک سے جو عمرانی علاائق پیدا ہوئے ہیں وہ قدرتاً مساوات پر مبنی ہیں۔ بے کار اور عیش پرست دولتِ مددوں، گداگروں،

طفیل خارمہ بھی پیشواؤں اور عصمت فروش عورتوں کا استعمال کر دیا گیا ہے۔ یورپ اور امریکہ کے سرمایہ دار ”جمهوریت پسند“ اشتراکی ممالک پر تعریض کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اشتراکی معاشرہ جبرا پر بنی ہے اور اس شخصی آزادی کا فقدان ہے۔ اشتراکی ممالک میں جبرا مفہوم یہ ہے کہ ہر شخص کو کام کرنا پڑتا ہے۔ اشتراکیوں کا کہنا ہے کہ ”جو کام نہیں کرے گا نہیں کھائے گا۔“ جمہوری ممالک میں عوام تو کام کرنے پر مجبور ہیں اور چند سرمایہ داروں کو عیش و عشرت کی آزادی حاصل ہے۔

سرمایہ دارانہ معاشرے میں عوام بے دلی سے کام کرتے ہیں کیونکہ انہیں معلوم ہوتا ہے کہ کام کا پورا معاوضہ جیسیں ملائکہ ان کی محنت کا شرہ بے کار کارخانہ داروں کی جیب میں جاتا ہے۔ اشتراکی معاشرے میں شخصی مقادار اجتماعی مفاد کے تحت ہوتا ہے اس لیے محنت تخلیقی و تعمیری صورت اختیار کر لیتی ہے۔ یہ احساس کہ وہ اجتماع کے عمومی فائدے کے لیے کام کر رہا ہے ایک مزدور کی محنت کو سرت آمیز بنا دیتا ہے اور محنت تفریغ بن جاتی ہے۔ وہ کام اس لیے کرتا ہے کہ کام کرنا ایک فطری تقاضا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ انسان نے جو کچھ بھی ترقی کی ہے محنت کی بدولت ہی کی ہے۔ محنت وجہ معاش کا وسیلہ ہی نہیں ہے بلکہ زندگی کی ایک اہم فطری ضرورت بھی ہے۔ محنت انسان کی بہترین جسمانی اور ذہنی صلاحیتوں کو بروئے کار لاتی ہے۔ سائنس دان ہو یا فن کار، کان کن ہو یا بڑھی وہ اپنی تمام تر صلاحیتیں معاشرے کی بہبود کے لیے وقف کر دیتا ہے۔ اس کی محنت نہ صرف شخصی آسودگی کا باعث ہوتی ہے بلکہ معاشرے کی عمومی سرت میں بھی اضافہ کرتی ہے۔ ان حالات میں جسمانی اور ذہنی محنت کی تفریق بھی مٹ سکتی ہے۔ ایک کار گیر گل بنا تے وقت وہی سرت محوس کرتا ہے جو ایک موسیقار نغمہ لکھتے وقت کرتا ہے۔ قدیم معاشرے میں ان دونوں کے درمیان وسیع خلق حائل کر دی گئی تھی۔ شعر کہنے، نغمہ الانپے یا تصویر کھینچنے کو جسمانی مشقت پر فوقیت دی جاتی تھی۔ یہ تفریق غیر فطری ہے۔

اشتراکی ممالک میں پیشے کا انتخاب فرد کی صلاحیت کے علاوہ معاشرے کی ضروریات پر منحصر ہے۔ ایک شخص پڑھنے لکھنے میں دلچسپی لیتا ہے تو وہ ایسا کام نہیں تھا اور محنت سے کرے جس میں پڑھنا لکھنا ضروری ہو۔ اسی طرح ایک کندہ، ہن مگر طاقت ور شخص ایک عمدہ کان کن بننے گا اور اپنے کام میں مگن رہے گا۔ بعض پڑھنے لکھنے اشخاص جب

کسی کان کن کی محنت کا تصور کرتے ہیں تو اپنے آپ کو کان کن سمجھ کر کانپ کانپ جاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اشتراکی انقلاب کے بعد ہمیں کان کن بنا دیا گیا تو کیا ہوگا۔ وہ یہ نہیں سوچتے کہ کان کن ہے پڑھنے لکھنے سے مطلق کوئی دلچسپی نہیں ہے اپنا کام تفریح سمجھ کر کرے گا۔ اگر اسے اعلیٰ تعلیم کے حصول پر مجبور کیا گیا تو وہ سمجھے گا مجھ پر ظلم کیا جا رہا ہے۔ افلاطون کا قول ہے:

”مثالی معاشرہ وہ ہوگا جس میں ہر عورت اور ہر مرد وہی کام کرے گا جس کی وہ فطری صلاحیت رکھتا ہو۔“

محنت کو جبر وہ بے کار سرما یہ دار سمجھتے ہیں جو دوسروں کی محنت کے مل بوتے پر عیش و آرام کی زندگی کے عادی ہو چکے ہیں۔ محنت کے ساتھ قبر و جبر کا جو تصور وابستہ ہو گیا ہے وہ قدیم جاگیرداری نظام سے یادگار ہے، جب محنت بیگار تھی اور محنت کش غلامی کی زندگی گزارتے تھے۔ اشتراکی معاشرے میں محنت کا تصور بہت کچھ بدلت گیا ہے۔ اب محنت انسانی فطرت کا تقاضا سمجھ کر کی جاتی ہے۔ محنت کو جماعت کی بہبود کے لیے وقف کر دیا گیا ہے اس لیے وہ دلچسپ فریضہ بن گئی ہے۔ یہ خیال کہ ایک شخص اپنے ہم قوموں کی بہتری کے لیے محنت کر رہا ہے، محنت کو عملی اخلاقیات کی اساس بنا دیتا ہے اور یہی وہ اخلاقیات ہے جو ترقی پذیر معاشرے کے صحت مند علاقوں سے صورت پذیر ہوتی ہے اور پر سے نہیں ٹھوٹی جاتی۔ کام یا محنت سے مفرکی کوئی بھی صورت ممکن نہیں ہے کیوں کہ انسان مصروف رہ کر ہی خوش رہ سکتا ہے۔ بے کار امیر بیٹھے بیٹھے بیزاری اور اکتاہٹ کے شکار ہو جاتے ہیں اور اس سے بچنے کے لیے عیاشی کی دلدل میں غرق ہو جاتے ہیں۔ کام یا محنت سے نک و عار کا تصور بھی زرعی معاشرے سے یادگار ہے۔ قدیم چین اور برمائیں امراء ہاتھوں کے ناخن بڑھایتے تھے تاکہ کسی کو یہ شبہ نہ گز رے کہ وہ ہاتھ سے کام کرتے ہیں۔ ہمارے ہاں آج بھی ہاتھ سے کام کرنے والے کو مکینہ یا کمین (لفظی معنی ہے ”کام کرنے والا“) کہا جاتا ہے اور جو شخص جتنا بے کار اور کامل ہوتا ہے اتنا ہی زیادہ شریف سمجھا جاتا ہے۔ اب وہ زمانہ آگیا ہے کہ کام کرنے والے کو معزز و سرخوا اور بے کار کو حقیر و ذلیل سمجھا جائے گا۔

منذکرہ بالا تصریحات کی روشنی میں اس سوال کا جواب دینا آسان ہو گیا ہے کہ

انسان کس نوع کے معاشرے میں حقیقتاً آزاد ہے اور کس میں مقہور و مجبور ہے۔ جاگیر دارانہ اور سرمایہ دارانہ معاشرے میں عوام کی آزادی کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ نام نہاد جمہوری حماں میں مزدور اور کارگر کا رخانہ داروں کے رحم و کرم پر زندگی گزار رہے ہیں۔ اختصاصی مہارت نے اس انحصار کو غلامی میں تبدیل کر دیا ہے۔ ایک کارگر جو کسی پرزاے کا ایک ہی جز بنا سکتا ہے کا رخانے میں کام کرنے پر مجبور ہے۔ اقتصادی اور صنعتی مسابقات کو یورپ اور امریکہ میں جمہوریت کی جان سمجھا جاتا ہے حالانکہ یہ آزادی بھی یک طرفہ ہے۔ چھوٹی صنعت کاروں میں اتنی سخت کہاں کہ وہ بڑے بڑے اجارتہ داروں کا مقابلہ کر سکیں۔ ناچار وہ ان کے خیہہ بردار بن کر رہ جاتے ہیں۔ اس مسابقات کا بنیادی اصول یہ ہے کہ ”دوسروں کو لوٹو ورنہ تم خود لو جاؤ گے، آقا یو یا تمہیں غلام بننا ہو گا۔“ حقیقت یہ ہے کہ جب تک شخصی املاک باقی رہے گی عوام کو چیزیں آزادی نصیب نہیں ہو سکتی۔ رابرٹ اون (1771ء-1858ء) نے انسانی انقلاب سے بہت پہلے اس بات کی طرف توجہ دلاتے ہوئے کہا تھا کہ آغاز تاریخ سے ہی شخصی املاک ظلم و تشدد، مکروہ فریب، قتل و غارت اور صست فروشی کا باعث ہوتی رہی ہے۔ لارڈ رسل کہتے ہیں:

”جب تک اقتصادی طاقت کے وسائل پر ایوبیت ہاتھوں میں رہیں گے کسی شخص کو آزادی نصیب نہیں ہو سکتی سوائے ان لوگوں کے جوان وسائل پر قابض ہیں۔“

جان سٹوارٹ مل نے انسیویں صدی میں جس شخصی آزادی کا پروپریٹر کیا تھا، وہ فی الواقع سرمایہ داروں کے لیے تجارتی آزادی کے حصول کی ایک فرع تھی۔ اس کے زمانے والا صل سرمایہ داروں کا تسلط ایشیا اور افریقہ پر حکوم ہو چکا تھا۔ تاجر اور صنعت کارلوٹ کھوسٹ کے میں انگریزوں کا تسلط ایشیا اور افریقہ پر حکوم ہو چکا تھا۔ تاجر اور صنعت کارلوٹ کھوسٹ کے لیے پیتاب تھے جس کے امکانات انگریز سامراج نے روشن کر دیئے تھے۔ سٹوارٹ مل اور اس کے ہموفا شخصی آزادی کے پرستار ہوتے تو ان لاکھوں مزدوروں کو آزادی دلانے کی کوشش کرتے جو دن رات کی جانکاہ محنت کے باوجود فاقہ زدگی کی زندگی گزار رہے تھے۔ یہ لوگ ظاہراً آزادی کو بڑے بڑے تاجریں اور صنعت کاروں تک محدود رکھنا چاہتے تھے۔ سرمایہ دار حماں کے ارباب علم جس شخصی آزادی کا ذکر کرتے ہیں تو باسا اوقات ہوسا اور پال سارتر سے بھی استناد کیا جاتا ہے۔ ہوسا کا مشہور مقولہ ہے کہ انسان آزاد پیدا

ہوتا ہے لیکن ہر کہیں زنجروں میں جکڑا ہوا ہے۔ رو ساس قید کا ذمے دار تھا جب وہمن اور علوم و فنون کے فروع کو قرار دیتا ہے۔ اس کے خیال میں متمن زندگی نے انسان کو فطرت سے دور کر دیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ انسان اس وقت حقیقی محتوں میں آزاد تھا جب وہ فطرت کے قریب تھا اور سادگی کی زندگی گزارتا تھا۔ اس طرح رو سوسایٹی اور بدعت کا حاوی ہے۔ اس کے ہاں آزادی کا جو تصور ہے اس کی عملی ترجیحی متمن معاشرے میں ممکن نہیں ہو سکتی۔ انسان وحش کی طرح آزاد رہتا تو معاشرے، ریاست اور تمدن کا ٹھکل پذیر ہونا ناممکن تھا۔ ”جنگل کی آزادی“ درندوں کے لیے ہے انسان کے لیے نہیں ہے۔ کسی نے یونانی متفقہ سون سے پوچھا:

”مشائی مملکت کی خصوصیات کیا ہوں گی؟“

اس نے برجستہ جواب دیا:

”جس میں عوام حکام کے تابع ہوں اور حکام قانون کے تابع ہوں۔“

گویا انسان ان قوانین کا پابند رہ کر ہی آزادی سے فیض یاب ہو سکتا ہے جو اس نے خود اپنی مرضی سے اپنے آپ پر عائد کیے ہوں۔ عمرانی علاقوں کی پابندی کے بغیر آزادی کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ رو سو آزادی کا مبلغ ہے لیکن اس کے سیاسی نظریے کی رو سے مفلس و قلاش عوام اور عورتوں کو سیاسی طاقت سے محروم رکھنا ضروری ہے۔ وہ انہیں People میں شمار نہیں کرتا۔

ہمارے زمانے میں ڈال پال سارتر نے آزادی کا ایک اچھوتا تصور پیش کیا ہے جو ہمارے پڑھے لکھے طبقے میں برا مقبول ہو رہا ہے۔ سارتر ”انسان پسندی“ کی دعوت ویتا ہے جس کا لب لباب یہ ہے کہ بقول سارتر سوائے انسانی کائنات کے اور کوئی کائنات نہیں ہے نہ انسان کے سوا کوئی اور قانون ساز ہے۔ وہ کہتا ہے:

”ہم نے مذهب کو کھو دیا لیکن انسان پسندی کو پالیا ہے۔ اب مقصد

انسان کو آزاد کرنا ہے تاکہ انسان خود انسان کے لیے وجود مطلق بن جائے۔“

سارتر کا یہ عقیدہ ظاہر اموجویت کے باñی کیرک گرد سے ماخذ ہے۔ جس نے کہا ہے:

”میرا انتخاب اور میرا فیصلہ شخصی ہے۔ کوئی ذات مطلق میرے لیے کسی قسم کا فیصلہ نہیں کرتی۔ میں خود اپنی مرضی اور اختیار سے اپنے فیصلے کرتا ہوں۔“

کیک گرد کے اسی قدر و اختیار کے باعث انسان پر ذمے داری کا بار پڑا ہے اور بقول سارتر یہی قدر و اختیار اس کے لیے عذاب ناک بن گیا ہے۔

قدر و اختیار کا یہ تصور فرائند کی لاشعور کی رو اور سرمایہ دارانہ معاشرے کی کچھ روی کا ملغوبہ ہے۔ سارتر بھی روسوکی طرح اسی آزادی چاہتا ہے جس میں انسان کے اعمال پر کسی قسم کی روک نوک نہ ہو اور وہ من مانی کر سکے۔ سارتر کا ”مرد آزاد“ اجتماعی مؤثرات سے بے نیاز ہے اور خود اپنی ذات کو خیر و شر اور حق و صداقت کا معیار سمجھتا ہے۔ یہ معیار ہر شخص کے گریز ان خیالات اور وقتی احساسات کے ساتھ ساتھ بدلتا رہتا ہے۔ سارتر کے نظریہ کی رو سے انسانی قدر میں معاشرے کے تقاضوں سے وابستہ نہیں ہیں بلکہ ہر شخص اپنی مرضی اور اختیار سے اپنی قدر میں تخلیق کرتا رہتا ہے۔ جس طرح لاشعوری رو کے ماننے والے قصہ نویس ڈہن کی یہیں بدلتی ہوئی کیفیات کو من و عن کاغذ پر منتقل کر دینا ضروری سمجھتے ہیں۔ اسی طرح موجودیت پسند لمحہ بہ لمحہ بدلتے ہوئے رنگ مزانج کے ساتھ ساتھ اپنی قدر میں اور معیار تخلیق کرتے ہیں اور اس بے راہ روی کو آزادی فکر و عمل کا نام دیتے ہیں۔ یہ آزادی نہیں دیواگی ہے ایک پاگل کے خیالات کی رو پر بھی اس کے شعور کی گرفت محکم نہیں ہوتی۔

سارتر اور اس کے پیروؤں نے قدر و اختیار کے نام پر ہر قسم کے فعل کو جائز قرار دے دیا ہے۔ جب ایک شخص اپنے لیے اخلاق و عمل کا معیار خود مقرر کرنے کا مجاز ہو گا تو ظاہر ہے کہ وہ اپنے ہر فعل کا جواز یہ کہہ کر پیش کرے گا کہ یہ کام میں نہ کیا ہے اور میں ایسا کرنے کا مجاز ہوں کیوں کہ مجھے کامل قدر و اختیار حاصل ہے اس قدر و اختیار نے مجھ پر ذمے داری عائد کی ہے اور اپنے اعمال کا جواب دہ میں خود ہوں کوئی دوسرا نہیں ہے۔ معاشرے کی ذمہ داریاں یا اخلاق و شائستگی کے ضابطے میرے لیے اخلاق و عمل کی راہیں ممکن نہیں کر سکتے۔ میں ہر فعل کرنے کے لیے ہر طرح سے آزاد ہوں ۔۔۔ یہ ہے آزادی اور اختیار کا وہ تصور جس کی تبلیغ سارتر اور اس کے پیروؤں کے ہے۔ موجودیت پسندوں کا یہ

نقطہ نظر دنیاۓ علم میں کوئی بھی چیز نہیں ہے بلکہ فرائد کی انہا پسندانہ موضوعیت اور فرویت ہی کی ایک فرع ہے جس پر دلیل سوفٹلائی استدلال کارگ چڑھادیا گیا ہے۔ ہر شخص قدر واخیار کی وہی تعبیر و ترجمانی کرنے لگے جس کا پرچار یہ لوگ کرتے ہیں تو انسانی معاشرہ تتر بتھ ہو کر رہ جائے۔ جب ہر آدمی ہر کام کرنے کا مجاز ہو گا تو معاشرتی علاقت ختم ہو جائیں گے اور انسان دوبارہ جگل کی زندگی اختیار کر لے گا۔ ہم نے دیکھا کہ معاشرتی علاقت کے پابند ہو کر ہی بھی نوع انسان تہذیب و تمدن سے آشنا ہوئے تھے۔ ان کے پابند رہ کر ہی وہ اپنے مقام انسانیت کو برقرار رکھ سکتے ہیں۔ موجودیت پسند افسانہ نویسوں اور تمثیل نگاروں کے کردار معاشرتی ذمے دار یوں کو قبول کرنے سے گریز کرتے ہیں اور ہر مسئلے کی پابت شخصی زاویہ نگاہ سے اپنے فیصلے صادر کرتے ہیں۔ ان کے پیش نظر کوئی نصب اعین نہیں ہے۔ اس لیے وہ انتشار خیال و عمل کے شکار ہو چکے ہیں۔ وہ اپنی بے نہاد اکتا ہے اور بیزاری کا مدعا خشونت آمیز کلبیت اور بزدلانہ تسریخ سے کرتے ہیں۔ سارہ تکاندر و اعیار یا نام نہاد آزادی کا یہ نظریہ مغرب کے نوجوان طبقے میں فرائد کے اظہار جس کے نظریے کی طرح بڑا مقبول ہو رہا ہے کیوں کہ اپنی کجر دی کے لیے قسفیانہ جواہل گیا ہے۔ مغرب میں اس نظریے کا رواج و قبول قابل فہم تھا کہ مغرب کا معاشرہ تنزل پذیر ہو چکا ہے اور موضوعیت کے شیوع سے وہاں ہر شخص ذاتی مفادات کی پرورش میں محو ہے۔ افسوس اس بات کا ہے کہ مشرق کے ابھرتے ہوئے ترقی پذیر معاشرے میں بھی فرائد کی شعوری رو اور اظہار جس کی طرح سارہ تکاندر کا یہ سببی تصور بعض پڑھ لکھنے کے نوجوانوں کو متاثر کر رہا ہے۔ ایشیا، افریقہ اور جنوبی امریکہ کے نوجوانوں کے لیے ضروری ہے کہ آزادی کے اس مقنی تصور کے اس باب و عوامل کا گہری نظر سے مطالعہ کریں تاکہ وہ اس زیر ہلال سے محفوظ رہ سکیں۔ ان کی نگاہوں کے سامنے ایک واضح اور روشن نصب اعین ہے اور وہ یہ ہے کہ اپنے ملک معاشرے کی تکمیل جدید معاشری انصاف کی نیادوں پر کریں تاکہ ان کے عوام صدیوں کے کھوئے ہوئے مقام کو پاسکیں۔ سارہ آزادی کے پردے میں جس کج روی کی تلقین کر رہا ہے وہ تو بدترین قسم کی نخلافی ہے۔ جو شخص خط کا غلام ہو اس سے بدتر غلام اور کون ہو گا۔ سیاسی دنیا میں آزادی کا بھی تصور کرو جو پاکن اور باکون نے پیش کیا تھا، جب انہوں نے کہا کہ ریاست کا یک قلم خاتمه کر دینا چاہیے۔ ظاہر ہے کہ لیعن اور ماوزے تک اشتہانی

انقلاب کے فوراً بعد ریاست کا خاتمہ کر دیتے تو آج اشتہاری روس اور اشتہاری چین کا وجود بھی نہ ہوتا۔

القصہ سرمایہ دار ممالک کے اہل قلم شفیعی آزادی کے جس نظریے کو افریقہ اور ایشیا میں پھیلانا چاہتے ہیں وہ حنگل کی آزادی ہے جس میں ہر درندہ دوسروں کو چھاؤ کھانے کی تاک میں لگا رہتا ہے۔ چارلس نوویر نے اس کا تجزیہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ سرمایہ دارانہ نظام میں ہر پیشہ ور جماعت کا دشمن ہوتا ہے کیوں کہ اس کا مقاد جماعت کے مقابلے متصادم ہوتا ہے۔ طبیب یہ چاہتا ہے کہ خوب امراض پھیلیں، وکیل کی خواہش ہوتی ہے کہ سب لوگ جرائم کا ارتکاب کریں، معمار اس تاک میں رہتے ہیں کہ زڑلہ آئے یا شدید بارش ہو اور لوگوں کے مکانات زمین بوس ہو جائیں۔ اس طرح شفیعی اور اجتماعی مقادات کے درمیان کسی نوع کی مفاہمت نہیں ہو پاتی۔ یہ مفاہمت ایک ایسے معاشرے میں ہی ممکن ہو سکتی ہے جس میں ذاتی املاک کا خاتمہ کر دیا گیا ہو اور جس میں تمام پیشہ ور اور محنت کش معاشرے کی بہبود کے لیے پوری خود فراموشی سے اپنے اپنے کام میں لگے ہوئے ہوں۔ اسی صورت میں محنت کو استھان سے اور محنت کش کو جبری بیگار سے آزاد کرایا جا سکتا ہے اور معاشرے کا ہر فرد اپنی آزادی سے ہمکنار ہو سکتا ہے۔

## یہ کہ ماضی کیسا اچھا زمانہ تھا!

ایک عجیب و غریب فکری مغالطہ (Fallacy) جو انفرادی اور اجتماعی دونوں صورتوں میں پایا جاتا ہے Good Old Days کے نام سے مشہور ہے۔ عام طور سے دیکھا گیا ہے کہ بیران کہن سال اپنی جوانی کے زمانے کو بڑی حسرت سے یاد کرتے ہیں اور حال کی تینیوں سے نجات پانے کے لیے ماضی کے ریگین افسانے ناتے رہتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ حال میں ان کے لیے کوئی کشش باقی نہیں رہتی۔ گوناگون امراض کا غلبہ ہوتا ہے۔ تمہاری کاشدیدہ احساس ہر وقت دامن گیر رہتا ہے۔ بیٹھے پوتے ان کی بے پناہ نصیحتوں سے دور بھاگتے ہیں۔ مستقبل تاریک دکھائی دیتا ہے۔ اس لیے وہ ماضی کے سنبھارے دھنڈکوں میں پناہ لینے پر مجبور ہو جاتے ہیں۔ اکثر دیکھا گیا ہے کہ جب کبھی دوچار پیشzel بیٹھتے ہیں تو ان میں سے ہر ایک اپنی جوانی کے کارناٹے خریب ہیاں کرتا ہے جن میں قدرتی طور پر زیب داستان کے لیے بہت کچھ بڑھالیا جاتا ہے۔ موجودہ دور کی تفیعیں بڑے جوش و خروش سے کی جاتی ہے۔ نوجوانوں کی مذوم عادات خاص طور پر زبر بحث آتی ہیں اور کہا جاتا ہے کہ وہ روز بروز مذہب و اخلاق سے بیگانے ہو رہے ہیں اور نتیجتاً قوم تباہی و برپادی کی طرف قدم بڑھا رہی ہے۔ ان حضرات میں لاکھ اختلاف ہوں اس بات پر سب متفق ہو جاتے ہیں کہ ہمارا زمانہ کیسا اچھا تھا، لوگ کیسے نیک تھے، نوجوان پاکباز تھے، لڑکیاں باحیا تھیں۔ دعا، فریب، مکروہ یا کا نام و نشان تک نہ تھا۔ بات یہ ہے کہ جس طرح کسی شخص کے مر جانے کے بعد اس کی کوتا ہیوں اور خامیوں سے چشم پوشی کر لی جاتی ہے اور اس کی خوبیاں گنانے پر اکتفا کیا جاتا ہے اسی طرح ماضی کے تاریک پہلو بھی نظرؤں سے او بھل ہو

جاتے ہیں اور روشن پہلو زیادہ تابناک ہو کر آنکھوں کے سامنے اپھرنے لگتے ہیں۔ افراد کی طرح اقوام کا بھی بیکی حوال ہے۔ ان کا رفتہ بڑھوں کی طرح تنزل پذیر قومیں بھی غالب کے الفاظ میں ”مردہ پرستی“ میں بنتا ہو جاتی ہیں۔ بزرگوں کی شاندار عسکری فتوحات گنائی جاتی ہیں اور ان کے علی، فتنی اور تمدنی کارنا مے بار بار بیان کیے جاتے ہیں۔ تاریخی واقعات کو حسب مراد توڑ کر تمام اقوام عالم پر اپنی برتری اور سیاست کے ثبوت فراہم کیے جاتے ہیں۔ جس طرح بڑھوں کو حوال سے کوئی دچکی نہیں ہوتی اور مستقبل کا خوف ہر وقت لاحق رہتا ہے۔ اسی طرح دور زوال میں قومیں بھی حوال کے تقاضوں سے اختنا نہیں کرتیں اور مستقبل کا مردانہ وار مقابلہ کرنے سے گریز کرتی ہیں۔ نتیجہ دونوں صورتوں میں وہی اندازِ فکر ہے جسے ”کیسا اچھا زمانہ تھا“ کا نام دیا گیا ہے۔

ہمارے زمانے کے بعض ارباب قلم اس فکری مقالے سے متاثر ہو کر یہ دعویٰ کرنے لگے ہیں کہ انسانی ترقی کا تصور ایک ہم باطل سے زیادہ حقیقت نہیں رکھتا، نوع انسانی کا حال محدود ہے اور مستقبل تاریک محسن۔ اس لیے معاشرہ انسانی کی بھاکے لیے ضروری ہے کہ ماضی کی روایات کا احیا کیا جائے۔ ہمارے لیے آگے بڑھنا خطرے سے خالی نہیں، اس لیے چچھے کی طرف ہٹنے کی کوشش کرنا چاہیے تاکہ ہم اسلاف کی صفائی میں جا کھڑے ہوں۔ نفیات کی زبان میں اسے Regression کہا جاتا ہے۔<sup>۱</sup> سوال یہ ہے کہ کیا واقعیت انسان کا ماضی اس کے حال سے اچھا تھا؟

سب سے پہلے سیاسی اور اجتماعی زندگی کو لجھتے۔ صنعتی انقلاب سے پہلے دنیا کے اکثر ممالک میں ملوکی استبداد کا دور دورہ تھا۔ بادشاہ مطلق العنان تھے اور دن رات خوشامدی رو ساد امراء میں گھرے رہتے تھے۔ چالپوی کی باتمیں سن کروہ اس زعم باطل میں بنتا ہو جاتے تھے کہ ہم فوق القطرت ٹھلوک ہیں اور عوام سے بدرجہ اولیٰ بلند تر ہیں۔ اسی غلط فہمی کے ساتھ سلاطین کے آسمانی حقوق کا تصور و ایسٹہ ہے لیکن بادشاہ اپنے آپ کو مامور من اللہ سمجھتے تھے۔ بعض سلاطین خدا کے نائب یاد بیوتاؤں کی اولاد ہونے کے مدعا تھے۔ اس قسم کے برخود غلط لوگوں کو عوام کے مفاد کیسے عزیز ہو سکتے تھے۔ عوام کی زندگی کا واحد مقصد یہ تھا

<sup>1</sup> بچوں اور نوجوانوں کا زندگی کے سُنْحَ حفاظت کا سامنا کرنے سے گھبرانا اور ماں کی گود کو ٹھلاش کرنا۔

کہ وہ محنت و مشقت سے ان لوگوں کی عیش و عشرت کے سامان فراہم کرتے رہیں۔ یہی وجہ ہے کہ مورخین قدیم کی کتب تو اونچ میں عوامی زندگی کی تصویریں بہت کم دکھائی دیتی ہیں۔ مزید برآں ان مستبد مسلمانین کی ذاتی مرضی کو قانون کا درجہ حاصل تھا۔ وہ چاہئے تو سکنیں سے عگین جرم بخش دیتے اور چاہئے تو محمولی قصور پر موت کی سزا دیتے تھے۔ جرم و سزا کے درمیان کوئی تناسب نہیں تھا۔ ملزمون کو محلی عدالت میں اپنی صفائی کے موقع بھیم پہنچائے جاتے تھے۔ رعایا<sup>1</sup> کو دہشت زدہ کرنے کے لیے نہایت خوفناک سزا میں دی جاتی تھیں۔ لوگوں کو ٹکنگوں میں کس کر ان کی ہڈیاں پھور پھور کی جاتیں۔ گوشت پوسٹ سکنگیوں سے نوج نوج کر ہڈیوں سے جدا کیا جاتا۔ آنکھوں میں گرم سلائیاں پھروادی جاتیں۔ جسم کے نازک حصوں کو آتشیں سلاخوں سے داغا جاتا۔ زندہ انسانوں کی کھال کھینچ لی جاتی۔ آگ کے شعلوں میں جھوک دیا جاتا۔ سانپوں اور پنچوؤں سے بھرے ہوئے تہہ خانوں میں پھکوا دیا جاتا۔ لکڑی کی طرح آرے سے دوکڑے کرایا جاتا۔ دیگوں میں بند کر کے آگ پر رکھ دیا جاتا۔ مردوں کی کھوپریوں کے کله منارے قیمتی کیے جاتے۔ شاہی عمارتوں کی بنیادوں میں ہزاروں جنگلی قیدیوں کو زندہ دفن کر دیا جاتا۔ صور واروں کی مستورات کی پرس بازار شہدوں اور لقوں سے عصمت دری کرائی جاتی، عورتوں کو چھاتیوں سے باندھ کر قلعے کی فصیل سے لٹکایا جاتا۔ ملزمون کو بھوکے شیروں اور بھیڑیوں سے پھردا دیا جاتا، ہاتھی کے پاؤں کے نیچے کچلوا دیا جاتا۔ زبان تالو سے کچھوا کر باہر نکال لی جاتی، پھر میں دھاتیں حلقوم میں ڈالی جاتیں، زندہ آدمیوں کو دیوار میں چڑوا دیا جاتا تھا۔ ان حالات میں حقوق انسانی کے پاس وحاظ قانون کے احترام اور عدل و انصاف کے تقاضوں کا سوال ہی پیدا نہ ہو سکتا تھا۔ بادشاہوں کی دیکھادیکھی ان کے درباری رو سماں کی رعایا پر ظلم و تم روا رکھتے تھے اور عوام سے جانوروں جیسا سلوک کیا جاتا تھا۔ اپنے آقاوں کے ہاتھوں سے کاشنگاروں کا مال و دولت، عزت و حرمت کوئی چیز محفوظ نہیں تھی۔ بادشاہ اور رو سما لوگوں کی خوش جمال لڑکیوں کو بالجبر حرم سراوں میں داخل کر لیتے تھے اور اسے اپنا حق سمجھتے تھے۔ جاگیرداری نظام میں ہر دہن کوشادی کی رات رکیس علاقت کی خلوت کاہ میں بس رکنا پڑتی

<sup>1</sup> ہمارے زمانے میں فاشستوں نے جو ملکی استبداد کے باقیات اسیات میں سے ہیں عامہہ الناس پر بے پناہ مظالم روا رکھے ہیں۔

تحتی۔ اے ”حق شب زفاف“ کہا جاتا تھا۔

صنعتی انقلاب کے بعد طبقہ متوسط یہ سر اقتدار آگیا اور جمہوریت کی ہمہ گیر ترویج کے ساتھ ملکیت کا خاتمہ ہو گیا۔ ہزاروں برس کی لعنت کے خاتمہ کے ساتھ عوام نے اطمینان کا سائنس لیا اور چاروں طرف حقوقی انسانی کی پاسبانی اور تحفظ کا چرچا ہونے لگا۔ اب یہ حال ہے کہ اکثر سلاطین بساط سیاست سے رخصت ہو چکے ہیں اور دو ایک جو دکھائی دیتے ہیں وہ بھی اپنے انجام سے بے خبر ہیں ہیں۔ اب ہر کہیں قانون کا احترام کیا جاتا ہے۔ عدالت کے دروازے ہر کہ وہ کے لیے کھلے ہیں۔ ملموں کو اپنی صفائی کا موقع دیا جاتا ہے اور معمولی سے بیک و شیر کی بنا پر انہیں بری کر دیا جاتا ہے۔ وحشانہ سزاوں کا خاتمہ ہو چکا ہے۔ طبقاتی تفریق روز بروز کم ہو رہی ہے اور بڑے بڑے کارخانہ دار بھی مزدور کی تالیف قلب پر بجور ہو گئے ہیں۔ عورت کی صدیوں کی مظلومیت اور تم رسیدگی کا خاتمہ ہو رہا ہے۔ اور وہ معاشرہ انسانی میں اپنا جائز مقام حاصل کر رہی ہے۔ اب وہ مرد کی عیش و تنفس کا وسیلہ نہیں رہی بلکہ اس کی برادری کی مدی بن گئی ہے۔ چنانچہ ان اقوام میں بھی چہاں کثرتاً ازدواج کو مذہبی جواز حاصل ہے ایسے قوانین بنائے جا رہے ہیں جن کی رو سے کوئی مرد ایک سے زیادہ عورتوں کے ساتھ نکاح نہیں کر سکتا۔ علاوہ ازیں تعلیم سے بہرہ ور ہو کر عورت سرکاری و فقارت اور صنعتی اداروں میں مرد کے دوش بدش کام کر رہی ہے اور معاشرے کی ترقی و بہتا کی کوشش میں مرد کا ہاتھ بثارہی ہے۔ حرم سراوں کا خاتمہ ہو چکا ہے اور کنیز فروشی کو ایک سمجھنے جنم قرار دے دیا گیا ہے۔ جن مذاہب نے خلامی اور بردہ فروشی کو جائز قرار دیا تھا، اب ان کے پیروں بھی طرح طرح کی تاویلیں کر کے برأت کا اعلان کر رہے ہیں۔

گذشتہ ڈیڑھ صدی میں سائنس کی محیر المعقول ترقی نے انسان کے سوچنے اور سمجھنے کے انداز بدل دیئے ہیں۔ اور جماليت کی گھٹاٹوب تاریکیاں جوان گنت صدیوں سے ان کے ذہن و دماغ پر چھائی ہوئی تھیں دیکھتے دیکھتے چھٹ گئی ہیں۔ اس بنیادی حقیقت نے کہ ہر مطلب کا لازماً ایک سبب ہوتا ہے توہات و خرافات کے پر دے چاک کر دیئے ہیں۔ اب سورج گرہن، چاند گرہن، مدوجزہ، زلزلوں اور آتش فشاں پہاڑوں وغیرہ کو دیوبیاتوں کی کارف آئندیں سمجھا جاتا بلکہ ان کی قابل فہم عملی توجیہات کی جاتی ہیں۔ مختلف

تحقیقی علوم کی ہمہ گیر اشاعت نے نوع انسانی کا اعتماد فلسفہ بحال کر دیا ہے۔ اب انسان قدرتی مظاہر سے خوفزدہ ہو کر ان کی تالیف قلب کے لیے عجیب و غریب رسوم عبادت ادا نہیں کرتا بلکہ ان پر قابو پانے کی کوشش کرتا ہے اور اس نے فطرت کی بہت سی قوتیں کو مخز کر لیا ہے اور اب اس کی نگاہیں کرہ ارض سے مارہ اور دوسرا۔ اجرام سماوی کی طرف بھی حریفانہ اٹھ رہی ہیں۔ جدید طبیعت کے اکشافات بالخصوص جو ہری قوت کا راز معلوم ہو جانے سے انسان کے ہاتھ میں بے پناہ قوت آگئی ہے جسے بروئے کار لا کر وہ معاشرہ انسانی میں انقلاب عظیم پیدا کر سکتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ بعض خود غرض اور قابو چی سیاست دان اس قوت کا تجزیہ استعل کرنے کی دھمکیاں بھی دے رہے ہیں لیکن نبی نوع انسان کی بنیادی ہو شمندی اور فرست یقیناً ان کے خطرناک عزم کو سر بر نہیں ہونے دے گی اور انسان دوست زد یا بدیری ان کے ہاتھوں سے زمام اقتدار چھین لینے میں کامیاب ہو جائیں گے۔ ان کو تباہ نہیں اور مطلب پرست سیاست دانوں سے خائف ہو کر بعض لوگوں نے سائنس کو مطعون کرنا شروع کر دیا ہے اور کہنے لگے ہیں کہ سائنس نوع انسانی کو ہلاکت کے گڑھ کی طرف لیے جا رہی ہے۔ ظاہر ہے کہ قصور سائنس کا نہیں ہے بلکہ ان لوگوں کا ہے جو اس کے اکشافات کو ذاتی اغراض کی پروردش کے لیے آله کار بنا لیتا چاہتے ہیں۔ اگر ایک شخص ڈائیٹ سے پھاڑوں میں سرگلیں کھونے کی بجائے کسی کا گھر تباہ کر دیتا ہے تو قصور ڈائیٹ کا نہیں ہے بلکہ اس جرام پیشہ شخص کا ہے۔ اس قسم کا استدلال کرنے والوں سے تو جانور ہتر شعور و قہم رکھتے ہیں۔ جب ایک کتنے کو لکڑی ماری جائے تو وہ لکڑی کے درپ پر نہیں ہوتا جس نے اسے چوٹ لگائی ہے بلکہ لکڑی مارنے والے پر حملہ کرتا ہے لیکن یہ لوگ جرام پیشہ لوگوں کو چھوڑ کر جو ہری قوت کو بیرا بھلا کہنے لگتے ہیں۔ بہر حال سائنس دانوں کی علمی کاوشوں نے انسان کے ذہن و دماغ کو منور کر دیا ہے۔

سائنس کی سب سے عظیم برکت یہ ہے کہ اس کی ہمہ گیر ترقی و اشاعت سے پہلے مختلف اقوام عالم کا نقطہ نگاہ نہایت محدود تھا اور ان کے لیے انسانی برادری کا تصور کرنا ناممکن تھا۔ نظریاتی ناظم سے بعض مصلحین نے بے شک انسانی برادری کا ذکر کیا لیکن عملی دنیا میں یہ نصب الحین قبائلی ہو کر رہ گیا ہے اور وہ یوں کہ ہر فوج ہب کا پیر و پیہی سمجھنے لگا کہ جو شخص میرے مخصوص دائرہ مذہب کے اندر ہے وہ میرا بھائی ہے اور جو اس کے باہر ہے وہ

غیر اور دشمن ہے۔ علم تشریح الابدان اور علم الانسان کی تحقیقات نے یہ ثابت کر دکھایا ہے کہ جسمانی ساخت کے لحاظ سے سب انسان ایک جیسے ہیں۔ خواہ وہ رنگ، زبان، غذہ اور نسل کے لحاظ سے کتنے ہی ایک دوسرے سے مختلف ہوں اور سب اقوام عالم یکساں طور پر وحشت و بربریت کے ابتدائی دور سے نکل کر تہذیب و تمدن کے دور میں داخل ہوئی ہیں۔ اس تصور کو ریڈ یو، ٹیلی ویژن، رادیو، ہوائی چہاز، اخبارات و رسائل وغیرہ نے بیش از بیش تقویت بخشی ہے اور انسانی برادری کا تصور واضح طور پر مشتمل ہو کر نوع انسان کی آنکھوں کے سامنے اپنے امگر نے لگا ہے۔ نوبت یہاں تک آن پہنچی ہے کہ بعض اوقات ہمیں سمندر پار کا کوئی شخص اپنے ہمسائے سے قریب تر محسوس ہونے لگتا ہے۔ اسی طرح سائنس کے طفیل انسانیت عالیہ کے نصب العین کی عملی ترجمانی کے امکانات پیدا ہونے گئے ہیں اور مساوات کا وہ خواب جس کی جملک رواقیہن کے افکار، جناب عیسیٰ کے وعظِ کوہ اور صوفیہ وجودیہ کے اشعار میں دکھائی دیتی ہے شرمندہ تعبیر ہونے والا ہے۔

زیر نظر فکری مقالے کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ گذشتہ زمانوں کے لوگ موجودہ انسان کی پہبند زیادہ بالاخلاق تھے کیوں کہ وہ زیادہ مذہبی تھے اور آج کل کا انسان مذہب سے بیگانہ ہونے کے باعث اخلاقی پوستی کا شکار ہو گیا ہے۔ اس اذعا کا جائزہ لیتے وقت سب سے پہلے اس بات کی طرف توجہ دلانا نامناسب تھا ہوگا کہ اخلاق لامال مذہبی نہیں ہوتا۔ مذہبی اخلاق کے علاوہ رسمی روایتی اخلاق ہے، واقعی اخلاق ہے۔ (یعنی اول الذکر کی تو سیمی صورت سمجھنا چاہیے) اور نظریاتی اخلاق ہے۔ مذہبی اخلاق چند اواسر و نوافی پر مشتمل ہوتا ہے یعنی اس کے احکام واضح طور پر ہمیں بتاتے ہیں کہ ایسا کرو ایسا نہ کرو۔ رسمی روایتی اخلاق کسی خاص معاشرے کے افراد کو اپنے آباؤ اجداد سے ورثے میں ملتا ہے۔ ماضی کی رسوم و روایات اس درجہ ان کے مزاج عقلی میں دخل ہو جاتی ہیں کہ ان سے چھکارا پانا حال نہیں تو بے حد مشکل ضرور ہوتا ہے۔ نظریاتی اخلاق چند بلند نصب العینوں کے حصول کی دعوت دینا ہے جن کی طرف فلاسفہ و فرقہ توجہ دلاتے رہتے ہیں۔ واقعی اخلاق وہ ہے جو کسی معاشرے میں فی الواقع موجود ہوتا ہے یعنی خواہ اس معاشرے کے افراد زبان سے کسی مذہبی یا نظریاتی اخلاق کا دم بھرتے رہیں ان کے اسی اخلاق کا مطالعہ علمی لحاظ سے مقید مطلب ہو سکتا ہے جس کی وہ عملی طور پر پابندی کرتے ہیں۔ تاریخ و عمران

کامطالعہ ہمیں بتاتا ہے کہ مذہبی اخلاق کے اوامر و نواعی کی تحلیل کتنی ہی بہت و مستعدی سے کی جائے وہ رسمی روایتی اور واقعیتی اخلاق پر چند اس اثر انداز نہیں ہو سکتا۔ مثال کے طور پر جب عیسائیت کی اشاعت رومہ کی بت پرست اقوام میں ہوئی تو عیسائی مذہب کی روح ان میں نفوذ نہ کر سکی۔ وہ زبان سے عیسائیت کا اقرار کرتی رہیں لیکن عملی ناظر سے بدستور رسمی اخلاق کی پابندی کرتی رہیں اور عیسائیت کی اشاعت بھی اسی وقت ممکن ہوئی جب پال ولی نے عیسائیت کو بت پرست اقوام کی صنیاتی رسوم و روایات کا جامد پہنچا کر پیش کیا۔ چنانچہ مٹیث، کرسمس، عید میلاد، عشاءے ربیانی، مریم عذر اور نخن مسیح کی پرستش، صلیب، رہبانیت، قربان گاہ، پیسے وغیرہ کے شعائر و رسوم جو گلیساۓ روم نے اختیار کیے قدیم مصری، یونانی، رومی، بابلی اور ایرانی روایات سے ماخوذ تھے۔ ان بنیادوں پر تینی اوامر و نواعی کا پیوند لگانے کی کوشش کی گئی، جو بدلا جانا کام رہی۔ چنانچہ از مندوسطی کی مغربی اقوام کی اخلاقی قدریں وہی تھیں جو بت پرست اقوام کی تھیں۔

اسی طرح اشاعت اسلام کی مثال ہمارے سامنے ہے جب اسلام کی اشاعت روم، ایران اور ہند میں ہوئی تو اس کی تعلیمات ان اقوام کے ذہن و قلب میں بارہنہ پاسکیں کیوں کہ یہ اقوام صدیوں سے ایسی روایات و رسوم کی پابندی تھیں جو آریانی مزاج عقلی سے مخصوص ہیں اور جن کے لیے اسلام کی سماں تعلیمات انجینی تھیں۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اسلام کے پردے میں حلول، تناخ، چھم، سریان، وجودیت، اوتار وغیرہ کے انکار و روایات برابر پشتے رہے اور رفتہ رفتہ اس حد تک سراپت کر گئے کہ آج ان کو اصل مذہب سے جدا کرنا ناممکن ہو گیا ہے۔

ان تصریحات سے اس حقیقت کی طرف اشارہ کرنا مقصود تھا کہ مذہبی اخلاق اور رسمی روایتی اخلاق یا واقعیتی اخلاق ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ علاوہ ازیں جب کوئی مذہب دور تسلیم میں داخل ہوتا ہے تو تعصب بے جا کا خطرناک رہمان اجتماعی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ ایک مذہب دوسرے مذہب کا بلکہ ایک ہی مذہب کا ایک فرقہ دوسرے فرقے کا دشمن بن جاتا ہے۔ اس تعصب بے جا سے عام انسانی قدریں بھی مجروح ہو جاتی ہیں۔ چنانچہ مذہب کے نام پر بے دریغ خون بھایا جاتا ہے اور اسے اخلاق کے منافی خیال نہیں کیا جاتا۔ مذہب کے نام پر جو خوزیری ہوئی ہے اس سے تاریخ عالم کے صفاتِ الہ

زار ہیں۔ یورپ کی تیس سالہ جنگ میں کلیساے روم اور اصلاح یافتہ کلیسا کے پیروؤں نے بے شمار لوگوں کو موت کے گھاٹ اتار دیا۔ فرانس میں سین بارتو لو میو کا قتل عام مذہب کے نام پر کیا گیا۔ سلیم عثمانی نے اسلام کے نام پر بھی ہزار بے گناہ اشاعریوں کا قتل عام کیا دوسری طرف شاہ اسماعیل صفوی نے اسلام ہی کے نام پر بیش ہزار سینقوں کو لقمہ شمشیر بنایا۔ ازمنہ و سطہ میں ہزاروں عورتوں کو جادو گرفتی کا نام دے کر زندہ جلا دیا گیا۔ یورپ میں کالی وبا پھیلی تو مقتدیان مذہب نے کہا اس کا باب اعشت یہودی ہوئے ہیں چنانچہ یہودیوں کو چن چن کر سوی پر چڑھا دیا گیا۔ ہندوؤں نے نہایت بیدردی سے بدھوں کا استیصال کیا۔ تقسیم ہند کے موقع پر مذہب کے نام پر کم و بیش پدرہ لاکھ بے قصور انسان نہایت سفا کی سے تھی کر دیئے گئے۔

مرورِ زمانہ سے جب مذہب خود روم بے جان کا مجموعہ بن کر رہ جاتا ہے تو اس کی اصلاحی اور انقلابی روح غائب ہو جاتی ہے۔ ایمان کی جگہ متكلمانہ استدال اور خلوص کی جگہ ریا کاری لے لتی ہے۔ لوگ ظاہری احکام کی پابندی کو مذہب کی پابندی سمجھنے لگتے ہیں اور تصفیہ باطن اور ترقیہ اخلاق کو اہم نہیں سمجھا جاتا۔ جو شخص ظاہری آداب و شعائر کا لحاظ روا رکھتا ہے اسے متین سمجھ لیا جاتا ہے خواہ بیاطن وہ کتنا بدنگن اور خبیث ہو۔ ان حالات میں مقتدیان مذہب دکان آرائی اور زہر فروشی اعتیار کر لیتے ہیں اور مذہب کی آڑ میں دنبوی اغراض کی پرورش کرنے لگتے ہیں۔ ہمارے زمانے میں سائنس کی ترویج سے تھسب بے جا اور ریا کاری دونوں کو ضعف آ گیا ہے۔ سائنس کے رواج و قبول سے پہلے مذہبی تھسب کا اظہار صالحت اور متین کی علامت سمجھا جاتا تھا اور جو شخص دوسرے مذاہب کے پیروؤں پر چلتا زیادہ تشدیکرتا تھا اسی نسبت سے متین سمجھا جاتا تھا۔ اسی طرح ریا کاری بھی مذہب کا لازم بین گئی تھی۔ ہمارے زمانے میں تحقیقی علوم کے نفوذ کے ساتھ ساتھ تھسب اور ریا کاری دونوں غائب ہو رہے ہیں۔ اس لیے قدامت پسند اللہ مذہب کا نے کہنا شروع کر دیا ہے کہ لوگ مذہب سے بیگانہ ہو رہے ہیں۔ چونکہ وہ اخلاق کو مذہب کا جزو لازم خیال کرتے ہیں اس لیے یہ بھی سمجھنے لگتے ہیں کہ آج کل کے لوگوں کے اخلاق پست ہو رہے ہیں۔ بسا اوقات ان لوگوں کا اخلاق کا تصور بھی چنیات تک محدود ہو کر رہ جاتا ہے اور عام طور پر اخلاقی پستی سے مراد یہ لی جاتی ہے کہ لوگوں میں آوارگی اور بدچلنی

رواج پا رہی ہے۔ اول تو اخلاق جنس تک محدود نہیں ہے، ثانیاً جنسی معاملات میں بھی آج کل کافی جو ان اپنے اکثر بزرگوں کی ہے نسبت بہتر زندگی گزار رہا ہے۔ جب مذہب کے نام پر برداہ فروشی کو جائز سمجھا جاتا تھا۔ لوگ حرم سراوں میں بیکروں کیزیں خرید کر بھر لیتے تھے جوان کی ہوس رانی اور کام جوئی کی تیکین بغیر چون و چاکرتی تھیں۔ برداہ فروشی کے انسداد نے عورت کے مقام کو بلند کر دیا ہے اب اسے بغیر بکری کی طرح نخاس سے خریدا نہیں جا سکتا۔ اس سے جنسی اخلاق پر صائی اثر پڑا ہے۔ اب عورت اپنے خاوند سے بھی اتنی ہی پاکبازی کی توقع رکھنے لگی ہے جتنی کہ وہ اس سے رکھتا ہے۔ لیکن جیسا کہ ذکر ہو چکا ہے اخلاق کا مفہوم جنس سے وسعت تر ہے۔ اس میں صداقت شماری، راست بازی، معاملات میں صفائی، شہری فرائض کی ادائیگی، عمرانی حقوق کی پاسبانی، ایثار و مردودت وغیرہ بھی شامل ہیں۔ ایک کاروباری شخص جو مذہب کے احکام کی ظاہری پابندی کرتا ہے لیکن اس کے ساتھ معاملات میں دعا، فریب اور مکر سے کام لے کر معاشرے کی تخریب کر رہا ہے۔ اسے بامذہب تو کہا جا سکتا ہے لیکن با اخلاق نہیں سمجھا جا سکتا۔ اخلاقی عالیہ کا تعلق ان نصب العینوں سے ہوتا ہے جو کسی معاشرے کے افراد کی اکثریت شعوری اور اجتماعی طور پر حاصل کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ یہ نصب العین جتنے بلند ہوں گے متعلقة اخلاقی قدریں بھی اسی قدر بلند ہوں گی۔ سائنس کے اکتشافات نے بھی نوع انسان کو جو وسعت نظر اور کشاورگی قلب عطا کی ہے اس کے پیش نظر ہم کہہ سکتے ہیں کہ جدید دور کے انسان میں نہ صرف اجتماعی کوششوں کا احساس و شعور پیدا ہو گیا ہے بلکہ اس کے ہاتھ میں بے شمار وسائل بھی آگئے ہیں جو اس کے نصب العینوں کے حصول میں کارآمد ثابت ہو سکتے ہیں۔ ان معنوں میں معاشرہ انسانی بقیہ اتری پذیر ہے اور اسے آگے بڑھانے کے لیے ماضی کے گن گانے کی بجائے حال پر گرفت اور مستقبل پر اعتماد رکھنے کی ضرورت ہے۔

## یہ کہ فلسفہ جاں بلب ہے!

آج کل بعض پڑھے لکھے حلقوں میں اس خیال کا انہمار کیا جا رہا ہے کہ فلسفہ جاں بلب ہے۔ ایک ایک کر کے اس کے تمام شعبے مستقل علوم کی صورت اختیار کر گئے ہیں۔ ابتدائیں سیاسیات، نفیسیات اور عمرانیات کو فلسفے میں شامل کیا جاتا تھا لیکن ہمارے زمانے میں انہیں فلسفے کے دائرہ اثر سے خارج کر دیا گیا ہے۔ بقول ول ذیورت فلسفے کو شاہ لیرکی طرح اس کی بنیادیوں نے سلطنت سے بے دخل کر کے اپنے گھر سے نکال باہر کیا ہے اور وہ بے سروسامانی کی حالت میں ادھر ادھر بھکتا پھر رہا ہے۔ لے دے کر الہیات رہ گئی تھی جدید دور کے فلسفے نے اس سے بھی قطع نظر کر لی ہے کہ ذات باری کا تصور فلسفے سے خارج کر دیا گیا ہے۔ الہیات کے ساتھ اکثر مابعد الطبيعاتی مسائل حیات بعد ممات، خیر و شر، روح، ضمیر وغیرہ بھی خارج از بحث سمجھے جاتے ہیں۔ منطق اور فلسفہ کا چولی دامن کا ساتھ تھا اب منطق کو برٹھڈرسل اور وائٹ ہیڈ نے ریاضی کی اساس پر از سرنو مرتب کرنے کی کوشش میں تحریکیات کا گورنکھ دھندا بنا دیا ہے۔ ان حالات میں قدرتاً یہ سوال پیدا ہو گا کہ آخر فلسفے کے زندہ رہنے کا کیا جواز باقی رہ گیا ہے؟ اس سوال کا جواب دینے کے لیے ہمیں سائنس اور فلسفے کے آغاز و ارتقاء کا جائزہ لیتا ہو گا۔

ابتدائی دور کی سائنس سراسر علیٰ اور تجرباتی تھی۔ مصر قدیم میں مساحت، عراق میں بیست اور فیضیہ میں ریاضی کی داع غیبل ڈالی گئی۔ مصر کی خوشحالی اور بار آوری کا انہصار اس سیلاں پر تھا جو ہر سال با قاعدگی سے دریائے نیل میں آتا ہے اور اردوگرد کی اراضی کو سیراب کرتا ہے۔ دریائے نیل سے نالیاں نکال کر کھیتوں کو پانی دیا جاتا تھا۔ پانی کی اس

تقسیم اور اراضی کی پیمائش نے علم مساحت کو جنم دیا۔ آج بھی مغربی زبانوں میں جیو میٹری کا لفظ رائج ہے جس کا الفوی معنی ہے زمین کی پیمائش۔ عراق میں دیوتا بعل مردوخ کے معبد سات منزلہ میتاروں کی صورت میں تعمیر کیے جاتے تھے جنہیں زغورط کہا جاتا تھا۔ ان میتاروں پر پیٹھ کر اندر ہیری راتوں کو پروہت مشتری، زہرہ، مرخ وغیرہ سیاروں کی گردش کا مطالعہ کرتے تھے۔ کیوں کہ وہ انہیں دیوتا سمجھتے تھے اور ان کے احوال سے باخبر رہنا چاہتے تھے۔ ان طویل مشاہدات نے علم بیت کی بنیاد رکھی۔ مرور زمانہ کے ساتھ پروہت سورج گرہن اور چاند گرہن کی پیش گویاں کرنے لگے۔ ان تحقیقات سے پروہتوں کا مقصد یہ تھا کہ عوام کے ذہن و قلب پر اپنا تسلط قائم کیا جائے۔ چنانچہ سورج گرہن سے پہلے وہ اعلان کر دیتے کہ سورج دیوتا خطرے میں ہے اسے تاریکی کا دیونگل لینا چاہتا ہے۔ اس سے عوام خوفزدہ ہو جاتے اور پروہتوں کو نذرانے دیتے کہ منز پڑھ کر انہیں اس خطرے سے نجات دلائیں۔

بیکرہ روم کے ایشیائی کنارے پر ایک شہری ریاست آباد تھی جس کا نام ملٹیس تھا۔

اس کے ایک شہری طالیس (550-624 ق م) نے بابلیوں سے علم بیت سیکھا اور سورج گرہن کی پیش گوئی کی جو صحیح ثابت ہوئی۔ طالیس کو بجا طور پر نظریاتی سائنس اور فلسفہ کا بانی سمجھا جاتا ہے۔ سائنس کا بانی اس لیے کہ اس نے سائنس کو قدیم مذہب کے تصرف سے نجات دلا کر اسے اپنا مستقل مقام عطا کیا اور فلسفہ کا بانی اس لیے کہ اس نے سب سے پہلے اس سوال کا جواب دینے کی کوشش کی کہ کائنات کیے معرض وجود میں آئی۔ اس سے پہلے بعل مردوخ، آمن رع یا مولک کو کائنات کا خالق سمجھا جاتا تھا۔ طالیس نے ان سے قطع نظر کر کے خاص تحقیقی نقطہ نظر سے اس سوال پر غور کیا اور اس نتیجے پر پہنچا کہ کائنات پانی سے بنی ہے۔ یہ جواب آج خاصاً ممحکہ خیر معلوم ہوتا ہے لیکن اس لحاظ سے اہم ہے کہ تاریخ عالم میں پہلی بار اس سوال کا جواب صمیمات اور مذہب سے ہٹ کر دینے کی کوشش کی گئی اور سائنس اور فلسفہ دونوں مذہب کی صدیوں کی غالی سے آزاد ہو گئے۔ طالیس کے ایک پیروانا کسی مینڈر نے کہا کہ کائنات پانی سے نہیں بنی بلکہ یہ ایک لامحدود زندہ شے ہے۔ ہر قلیلیں نے کہا کہ کائنات آگ سے بنی ہے۔ اتنی کلیں نے عناصر اربعہ کا تصور پیش کیا اور دعویٰ کیا کہ کائنات پانی، ہوا، مٹی اور آگ سے بنی ہے۔ اس کا نہ آغاز تھا

نہ انجام ہوگا۔ دیما قریطس نے حیات بعد ممات اور روح کے وجود سے انکار کیا اور کہا کہ انسانی روح اس کے شعور سے الگ کوئی شے نہیں ہے۔ موت پر جسم کے ساتھ شعور بھی فتاہو جاتا ہے اس لیے بقائے روح کا سوال پیدا نہیں ہوتا۔ طالیس کی مادیت پسندی دیما قریطس کے فلسفے میں سمجھیں کوئی گئی جب اس نے کہا کہ کائنات ایشوں سے بنی ہے اور انسانی شعور یا روح بھی ایشوں ہی سے مرکب ہے۔ اس مادیت پسندی کے دو شیوں فلسفے میں باطیت اور اشراق کی روایت کا آغاز فیٹا غورس سے ہوا جس نے مصر اور فیقیہ میں ریاضی کا اکتساب کیا تھا اور ان کے عرفانی انکار سے بھی فیض یا بہی فیض ہوا تھا۔ فیٹا غورس دیوتا والیہ میں کے مسلک کا ایک مصلح تھا۔ اس کا خیال تھا کہ مادی دنیا انسانی روح کے لیے زندگی ہے۔ روح کو اس قید سے نجات دلانے کے لیے تحریر و تحقیق کی ضرورت ہے وہ حیات بعد ممات اور تفہیم ارواح کا بھی قائل تھا۔ اس نے ایک طرف فلسفے میں اشراق و کشف کو ممزوج کیا اور دوسری طرف اسے ریاضی کے اصولوں پر مرتب کرنے کی کوشش کی۔ وہ کہتا تھا کہ کائنات اعداد سے بنی ہے، انہی اعداد کو بعد میں افلاطون نے امثال کا نام دیا تھا۔ افلاطون نے فیٹا غورس ہی سے یہ خیال مستعار لیا تھا کہ بعض مجرد صداقتیں ایسی ہیں جو حیات کے عالم سے بالاتر ہیں اور ازالی وابدی ہیں۔ یہ صداقتیں صرف عقلی استدلالی پر ہی مکشف ہو سکتی ہیں۔ ان تک حواس کی رسائی نہیں ہو سکتی۔ سہی خیال افلاطون سے لے کر بیگل تک تمام مثالیت کا اصل اصول ہے۔ پاری ناکہلیں اور زینوں نے بھی ظاہر اور باطن اور عقل اور حس میں تنقیق کی اور کہا کہ کائنات ایک گل ہے جو جامد و ساکن ہے، کثرت محض نظر کا فریب ہے۔ مختصر یہ کہ آیونی فلسفے نے باہل کی بیست اور مصر کی ریاضی سے استفادہ کر کے انسان کو مظاہر فطرت میں آزادانہ غور و گلکی دعوت دی اور فلسفے کے دو واضح رخ و رجان متکمل ہوئے۔

-1 طالیس اور اس کے پیروں کی مادیت پسندی جس سے صنیات، مہاجب اور باطیت کو یکسر خارج کر دیا گیا۔

-2 فیٹا غورس اور اس کے تبعین کی باطیت جو بعد میں اشراق اور مثالیت کا مرکز و محور بن گئی۔ مادیت اور مثالیت یا فلسفے میں سائنسیک رجان اور اشراقی رجان کی یہ تاریخی تکمیل تاریخ فلسفہ کا سب سے اہم باب ہے۔ سائنسیک رجان کا ادعای رہا

ہے کہ علم کی تھیصیل صرف حیات کے واسطے سے ہو سکتی ہے۔ اشراق کی رو سے حقیقی علم کا مأخذ وجدان ہے جو حواسِ خمسہ سے علیحدہ ایک پُر اسرار باطنی حاسہ ہے۔ سائنسیف رمجان نے اسکی ازیٰ وابدی صفاتتوں کی فنی کی جو عام ظواہر سے مادراء ہوں۔ اشراق کی رو سے حقیقی عالم وہی ہے جو حواس کے احاطہ سے بالاتر ہے۔ سقراط کے زمانے میں سوفطائی سائنسیف رمجان کے ترجمان تھے اور تھیصیل علم میں حیات کو واحد وسیلہ مانتے تھے جب کہ سقراط اور افلاطون ازیٰ وابدی اقدار و تحریدات کی اولیت پر مصروف تھے۔ پروتاگورس سوفطائی نے کہا کہ حیات سے الگ کسی نوع کی مادرائی صداقت کا کوئی وجود نہیں ہے۔ سقراط نے اس کی تردید کرتے ہوئے کہا کہ علم حاضر ختنی نہیں ہے نہ ادراک کا دوسرا نام ہے کیوں کہ کسی شے کی تعریف عقل استدلائی ہی سے ممکن ہو سکتی ہے۔ تعریف کو اس نے تحرید Concept کا نام دیا۔ افلاطون کے امثال بھی تحریدات ہیں۔ اس نے کہا کہ امثال ازیٰ وابدی ہیں اور غیر مخلوق ہیں۔ عالمِ مادی کی تمام اشیاء انہی امثال کے سائے ہیں۔ مادہ مخصوص خام مواد ہے جس پر امثال کی چھاپ لگتی ہے۔ مادی عالم غیر حقیقی ہے فریبِ لگاہ ہے۔ انسانی روح مادے میں آکر ملوٹ ہو گئی ہے۔ مادے کی قید سے نجات پانے کے لیے تحرید و تعمق کی ضرورت ہے۔ خیر مطلق سب سے اعلیٰ ہے۔ اس بارے میں افلاطون خاموش ہے کہ خیر مطلق سے شر کا صدور کیسے ہوا تھا۔ افلاطون کا عالم امثال سکوتی ہے حرکت و تغیر صرف عالم ظواہر میں ہے۔ وہ کائنات میں مقصد و غایت کا بھی قائل تھا۔ ارسٹو بھی اپنے استاد کی طرح مثالیت پسند تھا اور امثال کو ازیٰ وابدی مانتا تھا لیکن اس کی مثالیت میں حقیقت پسندی کا عنصر بھی شامل ہے۔ وہ کہتا ہے کہ امثال مادے سے علیحدہ نہیں ہیں بلکہ خود مادے کے بطور میں موجود ہیں۔ کائنات کی علت غالی وجود مطلق ہے جس کی طرف کائنات اپنی تکمیل کے لیے حرکت کر رہی ہے۔ اس نظریے کی رو سے وجود مطلق یا خدا کائنات کا خالق نہیں ہے بلکہ اس کا مثال اعلیٰ ہے اور کائنات کے ارتقاء کے ساتھ ساتھ صورت پذیر ہو رہا ہے۔ ارسٹو کے فلسفے کا مرکزی خیال یہی ہے کہ امثال مادے میں موجود ہیں اور اس کی حرکت و تغیر کا باعث ہوتے ہیں۔ افلاطون اور

ارسطو کی غایبیت (Teleology) سائنس کی تحقیق کے راستے میں سب سے بڑی رکاوٹ ثابت ہوئی کیوں کہ سائنس میں غایبیت کے لیے کوئی گنجائش نہیں ہے اور اس کی رو سے سبب ہمیشہ مسبب سے مقدم ہوتا ہے۔

ارسطو کے بعد یونان کے سیاسی تنزل کے ساتھ فلسفہ بھی زوال پذیر ہو گیا۔ رو میوں نے بیگیرہ روم کے سلطنتی ممالک پر قبضہ کر لیا۔ رو میوں کو صرف جنگ و جدال اور نظم و نسق میں دلچسپی تھی۔ فلسفہ اور فنون طفیلہ یونانی غلاموں کے پسروں کر دیئے گئے۔ رو مہ کے طویل دورِ سلطنت میں رواقتیت اور لذتیت کے مکاتب فلسفہ رواج پذیر ہوئے۔ انہیں مادیت ہی کی شاخیں سمجھا جا سکتا ہے۔ ابیقروس اور لکریشیں روح اور حیات بعدِ محہات کے مکر تھے۔ ابیقروس نے کہا کہ دیوتا انسانی دہشت کی خلائق ہیں۔ رواقتیں وحدت وجود کے قائل تھے اور کائنات ہی کو خدا مانتے تھے۔ رو مہ وحشی اقوام کے ہاتھوں مغلوب ہوا تو بازنطین رومن طاقت کا مرکز بن گیا اور عیسائیت کی اشاعت کے ساتھ بقول گوئی یورپ پر جاہلیت کی تاریکیاں محیط ہو گئیں۔ مغرب کی وحشی اقوام محض نام کی عیسائی تھیں۔ مذهب و اخلاق میں انہیں واجبی ہی سی دلچسپی تھی۔ علوم و فنون پر کلیسا یا علم کا اجازہ قائم ہو گیا۔ خاقا ہوں میں نقلی علوم کی تعلیم دی جاتی تھی۔ مسیحی علماء جن مسائل پر تحقیق کا زور صرف کرتے تھے وہ کچھ اس حتم کے تھے کہ جناب آدم کی ناف تھی کہ نہیں یا انوار کے دن مرغیاں جوانٹے دیں انہیں کھانا کھاں تک جائز ہے۔ ان حالات میں سائنس کا پوچھ سکنا اہمِ حال سے کم نہ تھا۔ مسیحی علماء نے فلسفے کو مذہب کی کنیز بنا لیا تھا۔ وہ فلسفے کو مذہبی عقائد کی توہین و اثبات کا محض ایک وسیلہ مانتے تھے اور اس مقصد کے لیے افلاطون کے اشراق و عرقان سے استناد کرتے تھے۔ افلاطون کے عالم امثال کے حوالے سے مسیحی علماء نے کہا کہ خدا نے عالم مادی کو عدم سے پیدا کیا اور خود اس سے ماوراء ہی رہا۔ جس طرح افلاطونی امثال مادی اشیاء سے ماوراء ہیں۔ ازمنہ و سطہ کے اوآخر میں اسمائیلوں (Nominalists) اور حقیقت پرستوں (Realists) کے درمیان وہ تاریخی نزاع شروع ہوئی جس نے بعد میں فلسفے اور سائنس کو مذہب سے جدا کر دیا اور نئے دور کا آغاز ہوا۔ روشنکلن اسلامی کہتا تھا کہ امثال محض نام ہی نام ہیں۔ ان کا حقیقی وجود کچھ نہیں ہے۔ اس کے عکس حقیقت پرست البرٹ، طامس، اکٹونا مس وغیرہ کا دعویٰ تھا کہ امثال حقیقی ہیں اور فی الواقع موجود

ہیں۔ اس آدیزش کی اصل یہ سوال تھا کہ کون سا عالم حقیقی ہے۔ وہ عالم جس کا دراک ہم اپنے حواس سے کرتے ہیں یا وہ عالم جو ہمارے ذہن میں تجربیات کی صورت میں موجود ہے۔ تیرہویں صدی میں ایک انگریز عالم ولیم آئک نے روسلن سے اتفاق کرتے ہوئے کہا کہ وہی عالم حقیقی ہے جو حواس کے واسطے سے ہمارے روزمرہ کے مشاہدے اور تجربے میں آتا ہے۔ امثال مخفی تجربیات ہیں۔ یہ افلاطون کے خلاف بغاوت کا آغاز تھا جو عالم حواس کو فریب نظر مانتا تھا اور امثال کو حقیقی سمجھتا تھا۔ افلاطون کی مثالیت سے کلیساۓ روم نے استفادہ کیا تھا۔ اسلامی روایت جدید سائنس اور فلسفے کی بنیاد ثابت ہوئی۔ اس کے رواج و قبول سے ابیل علم مشاہدے اور تجربے کو بروئے کار لانے لگے اور کلیساۓ روم کے چنی تسلط کا خاتمہ ہو گیا۔ اس خاتمے کی رفتار کو تحریک احیاء العلوم نے تیز تر کر دیا۔ جو یونانی مسودات کے تراجم کے ساتھ اطالیہ میں برپا ہوئی اور سولہویں صدی تک تمام یورپی ممالک میں پھیل گئی۔ سائنس کی دنیا میں کوپنیکس نے ثابت کیا کہ زمین کائنات کا مرکز نہیں ہے نہ ساکن ہے جیسا کہ الی مذہب کا عقیدہ تھا بلکہ کائنات کی وسعتوں میں مخفی ایک حقیر سا سیارہ ہے جو سورج کے گرد گھوم رہا ہے۔ گلیلیو نے دور میں ایجاد کی اور اجرام سماوی کے براہ راست مشاہدے کا آغاز ہوا۔ کلپر نے ریاضی کے حوالے سے کوپنیکس اور گلیلیو نے نظریات کی تائید کی۔ نیوٹن نے نظریہ کشش ثقل پیش کیا۔ سائنس کی تجدید کے ساتھ فلسفے کا احیاء بھی عمل میں آیا۔ برٹش رسل کے الفاظ میں ”جدیدیت کا آغاز اس وقت ہوا جب حیات کو دوبارہ برتری حاصل ہو گئی، سائنس میں گلیلیو کے ساتھ اور فلسفے میں بیکن کے ساتھ“۔ بیکن کے تلفظ سائنس سے تجربیت پسندی کا آغاز ہوا، جس کی رو سے علم حیات و مرکات سے حاصل ہوتا ہے۔ کیوں کہ جیسا کہ بیکن نے کہا خارجی عالم کے ساتھ ہمارا رابطہ صرف حیات کے واسطے ہی سے قائم ہو سکتا ہے۔ ذہن حیات کے درپیوں ہی سے دنیا کو دیکھتا ہے۔ اور حسی تجربے کے بغیر بذات خود صداقت اور حقیقت کے اکشاف پر قدرت نہیں رکھتا۔ حقائق خواہ کتنے ہی مجرد ہوں بہر صورت تجربے ہی سے اخذ کیے جاسکتے ہیں۔ حیات سے علیحدہ اور تجربے سے ماوراء کسی نوع کی ازی وابدی صداقتوں کا کوئی وجود نہیں ہے۔ بیکن نے لاک، ہاپس اور ہیوم کو ممتاز کیا۔ تجربیت کا یہ فلسفہ براہ راست گلیلیو، نیوٹن اور کلپر کی سائنس کا پروردہ ہے اور سائنس کے سب سے زیادہ قرین ہے۔

بیکن نے یہ کہہ کر فلسفے کو مذہب سے جدا کر دیا کہ مذہبی عقائد کی توجیہ ممکن نہیں ہے۔ اس نے علم کلام کے ساتھ ارسطو کی منطق قیاس کی بھی تردید کی اور استقراء کو علمی تحقیق کا محور قرار دیا۔ دوسرے الفاظ میں اس نے کہا کہ پہلے سے قائم کیے ہوئے کلیات کی روشنی میں جزئیات کا مطالعہ کرنے کی بجائے جزئیات کے مشاہدے سے کلیات کا انتخراج ضروری ہے۔ بھی نقطہ نظر سائنس دانوں کا بھی ہے جو مشاہدے سے عمومی قوانین وضع کرتے ہیں۔ ہابس نے ماضی سے رشتہ منقطع کرنے پر زور دیا اور فلسفہ یونان کو محض قیاس آرائی کا پلندہ قرار دیا۔ بیکن کی طرح وہ بھی سائنس اور فلسفہ میں افادیت کا قائل ہے اور علم کلام، الہیات اور روحانیات کو درخور توجہ نہیں سمجھتا۔ کوپر نیکس، کلیلیو اور کپلر کے اکشافات کی روشنی میں وہ فلسفے میں بھی میکانیکیت کو رواج دینا چاہتا ہے۔ حیات کو فکر و نظر کا مانند سمجھتا ہے اور کامل مادیت پسندی کا ترجیح ہے۔

لاک، نیوٹن کا معاصر تھا اور نیوٹن ہی کی طرح وہ بھی تجربے سے علمی نتائج اخذ کرنے کی دعوت دیتا تھا۔ اس نے کہا کہ ذہن انسانی شروع شروع میں لوح سادہ ہوتا ہے۔ افکار و اظفار پیدا کیا یا وہی نہیں ہوتے۔ محسوسات و مدرکات سے جو تاثرات پیدا ہوتے ہیں وہی افکار و اظفار کی شکل اختیار کر لیتے ہیں۔ لاک نے تجربے کی اہمیت پر زور دیتے ہوئے بیکن سے اتفاق کیا کہ ہمارے علم کا ماندھس ہے اور ازلي وابدي صداقتون کا کوئی وجود نہیں ہے۔ حیات کے واسطے سے سمجھے ہوئے علم کی روشنی میں ہم جو نقطہ یا صحیح رائے قائم کرتے ہیں وہی ضمیر پیدا کیا نہیں ہوتا۔ علم سراسر اور اک پر بنی ہے۔ اور اک سے عیینہ کوئی ازلي وابدي صداقت موجود نہیں ہو سکتی۔ لاک نے اپنے فلسفے کا آغاز اس سوال سے کیا ”انسان اشیاء کا علم کیسے حاصل کرتا ہے؟“ اور اس کا جواب یہ دیا کہ علم حس و اور اک سے حاصل ہوتا ہے۔ ہیوم نے لاک کے استدلال کو منطقی انہائیں پہنچا دیا۔ جب اس نے کہا کہ انسان محسوسات کا جو یہکے بعد دیگرے وارو ہوتے رہتے ہیں مغلوب ہے۔ اس بنا پر اس نے خدا اور روح کے وجود سے بھی انکار کر دیا۔

جدید فلسفے میں ڈے کارت اور لائب نفر نے براہ راست عقلیت کی اور بالواسطہ مثالیت کی آیا رہی کی۔ دونوں ریاضی کے فاضل تھے اور اس پہلو سے فیٹا غورس کی روایت سے تعلق رکھتے تھے کہ انہوں نے بھی ریاضی کے اصولوں سے فلسفے میں مجرد صداقتون کا

کھون لگانے کی کوشش کی۔ وہ کہتے تھے کہ محض حیات اور تجربے سے ہمیں یقین علم حاصل نہیں ہو سکتا۔ اس مقصد کے لیے عقل استدلالی کو بروئے کار لانا ضروری ہے۔ حیات پر کوئی تنقید کرتے ہوئے انہوں نے کہا کہ عقل استدلالی ہی حیات کا جا کہ کر سکتی ہے۔ بیکن، لاک اور ہیوم حیات کے مقابلے میں عقل استدلالی کو بے مصرف قرار دیتے تھے۔ بہر حال جدید سائنس کے شیوں کے ساتھ دنیا نے فلسفہ میں یہ زیاد شروع ہو گئی کہ علم کا مأخذ حیات ہیں، جیسا کہ سوفطائیوں کا ادعاء تھا یا عقل استدلالی صداقت کا واحد معیار ہے جیسا کہ افلاطون کا عقیدہ تھا۔ بیکن، لاک، ہابس اور ہیوم نے سوفطائیوں کی روایت کا احیاء کیا۔ ڈے کارٹ، لائب نئر اور سپیوز زانے افلاطون کی عقیلیت کی تجدید کی۔ ڈے کارٹ اس پہلو سے منفرد مقام رکھتا تھا کہ اس نے مادیت اور میکانیکیت کو بھی تقویت دی۔ اس نے مادے اور ذہن کی دوئی کا تصور پیش کیا۔ ذہن اور مادے دونوں کو مستقل بالذات مان کر اس نے نیچر کا آزادانہ مطالعہ کیا اور میکانیکی نقطہ نظر سے اسے سمجھنے کی کوشش کی۔ فطری مظاہر سے اس نے روحانیت اور غایبیت کو یکسر خارج کر دیا اور ذہن کو نیچر میں سے حذف کر دیا۔ اس طرح طبیعت کا علم ذہن سے آزاد ہو گیا اور اس سے مقصدیت کا مکمل اخراج ہوا۔ ڈے کارٹ نے کہا کہ کائنات مقررہ قوانین کے تحت حرکت کرتی ہے۔ اس لیے ان قوانین کو سمجھ کر ہم نیچر کی قوتوں پر قابو پاسکتے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ سائنس دانوں کو مقصدیت ذہن اور روح کو نیچر سے الگ کر کے اس کا مطالعہ کرنا چاہیے۔ اس طرح ڈے کارٹ نے انسیوں صدی کی میکانیکی تحریک کی پیش قیاسی کی۔

اٹھارویں صدی میں سائنس کی اشاعت نے تحریک خود افروزی کو پھیلایا۔ جس کا سب سے بڑا مرکز فرانس تھا۔ فرانس کے چند خود پسندوں نے مل کر قاموں علوم مرتب کی اور سائنس کے اکتشافات کی روشنی میں معاشرہ انسانی کو نئے سرے سے تعمیر کرنے کی دعوت دی۔ قاموں مادیت پسند تھے۔ انہوں نے کہا کہ میکانیکیت کے قوانین ذی شعور اور ذی حیات پر بھی اسی طرح لا گو ہوتے ہیں جس طرح بے جان اشیاء پر۔ وہ کہتے تھے کہ انسان بھی ایک گل ہے اگرچہ دوسری گلوں سے زیادہ پیچیدہ ہے۔ فطرت میں کوئی مقصد و غایت نہیں ہے۔ کائنات میں صرف مادہ ہے اور وہ غیر قائمی ہے۔ کائنات میں کسی قسم کا کوئی ذہن مترف نہیں ہے۔ وہ چند قوانین کے تحت حرکت میں ہے۔ قاموں نے ہب، تصوف،

کشف و اشراق وغیرہ کو انسانی ترقی کے راستے کی رکاوٹیں سمجھتے تھے۔ انہوں نے واہنگاف الفاظ میں اعلان کیا کہ صرف سائنس کی مدد ہی سے تمام انسانی مسائل کو حل کیا جاسکتا ہے اور انسان حصول صرفت کے لیے کسی ماقوم الطبع ہستی کا محتاج نہیں ہے۔ لامتری اور ہولبائی نے ڈے کارٹ کی طرح میکانی نقطہ نظر سے ذہن انسانی کے افعال کی توجیہ کی۔ والٹری اور ویدرو نے الہی مذہب کی دکان آرائی اور زہد فروشی کا پرده چاک کیا۔ کندور سے اور ترگونے معاشرہ انسانی میں ترقی کا تصور بڑے اعتقاد سے داخل کیا اور کہا کہ صرف سائنس ہی اس ترقی کا باعث ہو سکتی ہے۔ قاموسیوں کو عقل و خرد پر پورا اعتقاد تھا۔ ان کے ایک معاصر روسو نے عقل و خرد اور تہذیب و تمدن کی خالافت میں قلم اٹھایا اور انسان کو دوبارہ فطرت کی طرف لوٹ جانے کی دعوت دی۔ فلسفے میں رومانیت اور خرد دشمنی کی روایت کا آغاز روسو ہی سے ہوتا ہے۔ اس کا قول ہے ”تکفیر اور تذمیر ایک غیر فطری فعل ہے اور مفتر ایک ذمیل حیوان ہے۔“ فتح، شوپنہاگر، عشقے اور اسی کی منتوی اولاد ہیں۔

کوپنیکس کے اس اکٹھاف نے کہ کرۂ ارض کائنات کا مرکز نہیں ہے بلکہ ایک حقیر سیارہ ہے انسانی انا کو سختیں لگائی تھیں کیوں کہ وہ صدیوں سے کرۂ ارض کے حوالے سے اپنے آپ کو مرکز کائنات سمجھے بیٹھا تھا۔ اس صدمے کے اندر مال کے لیے جرمن مثالیت کا قلفہ گھرا گیا۔ جرمن مثالیت کا مرکزی خیال یہ ہے کہ مادی کائنات ذہن ہی کی پیداوار ہے اور ذہن سے الگ اس کا کوئی وجود نہیں ہے۔ اس طرح گویا دوبارہ انسان کو اس کا کھویا ہوا مقام مل گیا اور وہ سمجھنے لگا کہ کائنات کے وجود کا انحصار ذہن ہی پر ہے۔ جرمن مثالیت اور ارادیت کا باہم آدم کاٹ ہے۔ اس کے پیش نظر دو مقاصد تھے۔ ایک تو یہ کہ ہیوم کے تکلیک کا ازالہ کیا جائے اور دوسرے مذہبی اور اخلاقی قدروں کو بحال کیا جائے جنہیں قاموسیوں نے منهدم کر دیا تھا۔ مثالیت اور ارادیت کے علاوہ بتا بجیت، موجودیت اور خرد دشمنی کی روایات بھی کائنات کے فلسفے سے متفرع ہوئی ہیں۔ فتح نے کہا کہ حقیقت نفس الامری اتنا کبیر ہے، جو مادے کی رکاوٹوں کے خلاف لکھکش کر کے اپنی بھیکیل کر رہی ہے۔ مادے کا وجود اضافی اور ضمیمی ہے۔ شوپنہاگر نے ارادہ حیات کو اور شمشے نے ارادہ حصول قوت کو حقیقت نفس الامری قرار دیا اور کہا کہ عقل انسانی اس ارادے کے سامنے بے بن ہے۔ شمشے جلت کو خرد پر فوقيت دیتا ہے۔ اس کے خیال میں عقل جلت کے ہاتھوں

میں محض ایک کھلونا ہے۔ اس نے افلاطون کی عقلیت کو رد کرتے ہوئے کہا کہ عقلیاتی نقطہ نظر سے جذباتی اور جمالیاتی نقطہ نظر بلند تر ہے اور ارادہ حصول قوت ہی حسن و جمال کا اساسی عضر ہے۔ ہیگل نے مثالیت پر جدالیات کا پیوند لگایا اور کہا کہ تصورات کی پیکار مسلسل کائنات کے ارتقاء کا باعث ہوئی ہے۔

انیسویں صدی میں ہیگل اور ڈارون کے نظریات کی اشاعت ہوئی اور سائنس میں نیچر بیت اور میکانیکیت کو فروغ ہوا۔ ہیگل نے کہا کہ ذہن جسم انسانی سے علیحدہ نہیں ہے بلکہ مفسر سرہی کا فعل ہے۔ مفسر مادی ہے اس لیے ذہن مادے ہی کا فعل ہے۔ وہ کہتا ہے کہ نیچر کو سائنس کے طرزِ تحقیق ہی سے سمجھا جاسکتا ہے۔ عالمِ طبی کی تحریخ کے لیے کسی ماوراء یا فوق الطبع ہستی سے رجوع لانے کی ضرورت نہیں ہے۔ ڈارون نے بے شمار شواہد سے ثابت کیا کہ عضویاتی لحاظ سے انسان حیوان کی ترقی یا فتنہ صورت ہے اور انسانی ذہن نے نامساعد طبی ماحول کے خلاف کمکش کرنے کے دوران نشوونما پائی۔ یہ دوسرا شدید صدمہ تھا جو انسانی انا کو پہنچا، جس نے جمن مثالیت پر پانی پھیر دیا۔ انگریزوں کی تجربیت پسندی کی روایت کو کوئٹ کی ایجادیت نے آگے بڑھایا۔ کوئٹ نے کہا کہ انسانی علم کو انسانی تجربے تک ہی محدود رہنا چاہیے۔ اس کے خیال میں علم انسانی تین واسطے حوصل میں سے گزر رہے۔ پہلا مرحلہ مذہب اور الہیات کا تھا جب فطری مظاہر کی توجیہہ خدا کے حوالے سے کی گئی۔ دوسرا مرحلہ مابعد الطبیعت کا تھا جس میں فطری احوال کی تحریخ مختلف قوتوں کی نسبت سے کی گئی۔ تیسرا مرحلہ ایجادی یا سائنسیک ہے جو فطرت کی تحریخ اسیاب و عمل کے واسطے سے کرتا ہے۔ کوئٹ ذہن کو بھی مادی خیال کرتا ہے اور کہتا ہے کہ ہم کائنات کی کنہ کو کبھی نہیں جان سکیں گے۔ ہمیں تو صرف یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ کائنات میں چند واقعات رونما ہو رہے ہیں جن کے قوانین بحدِ توفیق دریافت کیے جاسکتے ہیں۔ مابعد الطبیعتی مسائل یا حقیقت کبریٰ کی بحث میں پڑنا سی لاحصل ہے۔ انسان کو اپنی حدود میں رہ کر ہی زندگی کو بہتر بنانے کی کوشش کرنا چاہیے اور ان مسائل سے صرف نظر کر لیتا چاہیے جن کا اس کے مشاہدے اور تجربے سے دور کا بھی واسطہ نہیں ہے۔ انسان کے لیے وجودِ مطلق ایک ہی ہے اور وہ خود انسان ہے۔

جمن مثالیت ہیگل کے افکار میں نقطہ عروج کو پہنچ گئی تھی۔ سائنس کی اشاعت

اور نفوذ سے جب اس کے خلاف ہمہ گیر دعمل ہوا تو بہت سے ایسے مکاتب فلسفہ سامنے آئے جنہوں نے براہ راست سائنس کی طرز تحقیق سے فیضان حاصل کیا تھا۔ ان میں ہر بارث کی واقعیت پسندی، جیز کی نتا بحیث اور کارل مارکس کی جدی مادیت نمایاں ہیں۔ واقعیت پسندی کی رو سے عالم حقیقی ہے اور اسے جانا جا سکتا ہے۔ ہر بارث جانے والے کو اور اس شے کو جسے جانا جائے، ایک دوسرے سے علیحدہ تصور کرتا ہے۔ جب کہ مثالیت پسند کہتے ہیں کہ کسی شے کے موجود ہونے کا انحصار جانے والے کے ذہن پر ہے۔ افلاطون نے کہا تھا کہ افکار انسانی ذہن میں اس کے تجربے سے آزادانہ آتے ہیں لیکن افکار کا انحصار انسانی تجربے پر نہیں ہے۔ اس کے عکس واقعیت پسندوں کا ادعا یہ ہے کہ ذہن کے اپنے کچھ افکار نہیں ہوتے یہ افکار خارج ہی سے ذہن میں آتے ہیں۔ ہر بارث کے خیال میں ذہن بھی دوسری اشیاء کی طرح ایک شے ہے جو ارقاء کے دوران مرضی وجود میں آیا ہے۔ مثالیت پسند ذہن کو حقیقی سمجھتے ہیں اور مادے کو ذہن کی تحقیق قرار دیتے ہیں۔ گویا مادہ اپنے وجود کے لیے ذہن کا محتاج ہے۔ (بریٹلے، راس، یوزکوئے) واقعیت پسندی کی رو سے ذہن اور عالم مادی دونوں ہی مادی ہیں۔ فرق صرف یہ ہے کہ ذہن مادے کی ترقی یافتہ صورت ہے۔ ہر بارث سے لے کر ڈیوبی تک تمام واقعیت پسند جزوی اختلافات کے باوجود اس بات پر متفق ہیں کہ ذہن ایک ٹھم کا عمل ہے شے نہیں ہے۔ واقعیت پسندی کی ترجیحی ہمارے زمانے میں سنبھیا تا، ڈریک، برٹنڈر سل، جی ای مور وغیرہ نے تو واقعیت پسندی کے نام پر کی ہے۔

نتابحیث میں صداقت مطلق یا وجود مطلق کے لیے کوئی جگہ نہیں ہے۔ جیز وجود مطلق کو ”مابعد الطبيعیاتی عفریت“ کا نام دیتا ہے۔ نتا بحیث کی صورت میں فی الحقیقت بیکن اور ٹھم کے سائنسیک طرز قرہبی کی نئی زبان میں ترجیحی کی گئی ہے۔ بیکن نے کہا تھا:

”وہ قاعدہ جو عمل میں سب سے زیادہ موثر ثابت ہو وہی نظریہ“

میں بھی صداقت کا حال ہوتا ہے۔“

ٹھم کا مسلک یہ تھا کہ افادہ (Utility) ہی ہر شے کا معیار ہے۔ جیز کہتا ہے کہ صداقت کا معیار یہ ہے کہ وہ ہماری زندگی پر کیا مفید یا صاف اثر مرتب کرتا ہے۔ بھی نتا بحیث کسوٹی ہے کہ عملی نتائج ہی صداقت کو میں کرتے ہیں۔ اگر عملی پہلو سے کوئی نظریہ بکار آمد

ثابت نہیں ہوتا تو وہ صداقت سے عاری ہے۔ جیز نے ڈیوی اور ہلٹر کو خاص طور سے متاثر کیا۔ ہلٹر نے اپنی نتا بھیت کا نام ”انسان پسندی“ رکھا ہے لیکن جو کچھ انسان کے لیے صحیح ہے اسے انسان کے مقادیر کی پروپری کرنا چاہیے نہ کہ کسی مافوق الطبع، ہستی کے حصول رضا کی۔ ڈیوی کہتا ہے کہ فلسفہ کسی صورت میں انسانی تجربے سے متجاوز نہیں ہو سکتا۔ ہم نظریات کی صداقت کو ان کے شرے یا نتیجے سے پہچانتے ہیں۔ فلسفہ ایک آله ہے جو کسی خاص حالت میں مفید ثابت ہو سکتا ہے۔ اس صورت میں نتا بھیت کا رو باری رنگ اختیار کر گئی ہے جو امریکی شور و ذہنیت کا مرکزی نکتہ ہے۔ اگر کسی کمزور قوم کو تباہ کرنے یا اس کے استھان بالجبر کرنے سے امریکیوں کو فائدہ پہنچے تو ان کا یہ اقدام حق و راستی پر ہی ہو گا۔

کارل مارکس، ابیقورس کی مادیت سے متاثر ہوا جس پر اس نے تحقیقی مقالہ لکھا تھا۔ اس کے ساتھ وہ ہیگل کے مذاہوں میں سے تھا۔ ہیگل کی مثالیاتی جدیت پر فوراً باخ نے جو عالمانہ نقد لکھا تھا اس نے کارل مارکس کو نجی فکر عطا کی اور اس نے جدی مادیت کی مذویں کی۔ مادیت کا اصل اصول یہ ہے کہ مادہ حقیقی ہے اور ذہن مادے ہی کی پیداوار ہے۔ مادہ اپنے وجود کے لیے ذہن کا محتاج نہیں ہے۔ جدیات کا مفہوم اصطلاح میں یہ ہے کہ تقاضات جو اشیاء کے بطور میں مخفی ہوتے ہیں ان کے تغیر کا باعث ہوتے ہیں۔ ہیگل نے اسی اصول پر اپنی مثالیت کی عمارت اٹھائی تھی۔ مارکس فرانسیسی قاموں کی مادیت کو ناقص اور مابعد الطبيعیاتی سمجھتا ہے۔

اس نے مادیت سے جدیات کو داخل کیا اور جدی مادیت کی تائیں کی۔ اس نے مادیت سے مابعد الطبيعیات کو یکسر خارج کر دیا کیوں کہ اس کے خیال میں مابعد الطبيعیات سکونی اور نظریاتی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جدید سائنس کے اکشافات کی رو سے فطرت کا عمل جدیاتی ہے سکونی نہیں ہے۔ مارکس کے خیال میں عالم بولمنوں اشیاء کا ملحوظہ نہیں ہے۔ بلکہ گونا گون اعمال کا مجموعہ ہے۔ فرانسیسی قاموں کی مادیت کو اس نے میکائی مادیت کا نام دیا کیوں کہ اس میں اشیاء کی تغیر پذیری سے اعتناییں کیا گیا۔ مارکس کا تاریخی مادیت کا نظریہ بھی اہم ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جو تقاضات عالم مادی کے تغیر و ارتقاء کا باعث ہوتے ہیں وہی معاشرہ انسانی میں بھی تبدیلیاں پیدا کرتے ہیں۔ مارکس ازی وابدی تصورات کا تائل نہیں ہے۔ وہ کہتا ہے کہ تصورات اشیاء کے عکس ہیں جو ذہن پر پڑتے ہیں اس لیے

اشیاء کے تغیر کے ساتھ یہ تصورات بھی بدلتے رہتے ہیں۔ انسانی معاشرے میں مادی احوال اصل ہیں اور سیاست، ندیہب، اخلاق، علوم و فنون اس اصل کی فروع ہیں۔ جو عضویاتی طور پر اپنے اصل سے واپس ہیں اور اصل کی تبدیلی کے ساتھ ساتھ تغیر پذیر ہوتے رہتے ہیں۔ لہذا معاشری احوال ہی عمل تاریخ کے محركات ہیں۔ مارکس کی جدیات میں انقلابیت کا غضر بھی موجود ہے۔ وہ نظریے کو عمل سے جدا نہیں سمجھتا اور کہتا ہے کہ فلاسفہ کا کام دنیا کو سمجھنا ہی نہیں اسے بدل دینا بھی ہے۔ مارکس ازی و ابدی قدروں کا قائل نہیں ہے اور معاشری عدل و انصاف کو اخلاق کا واحد نصب الحین مانتا ہے۔ اس کے خیال میں اشتہاری معاشرے کا اخلاق قدیم معاشرے کے اخلاق کی طرح ماورائی، مابعد الطیبیاتی اور مشائیاتی نہیں ہو گا بلکہ عملی اور معروضی ہو گا۔

کانت نے ہیوم کے نٹک کے خلاف قلم اٹھایا تھا اور عقلِ استدلالی کا کھویا ہوا مقام بحال کرنے کی کوشش کی تھی لیکن اس کے افکار سے خود دشمنی کی تحریک نے جنم لیا۔ جس میں ارادے اور جلت کے مقابلے میں عقل و خرد کو ٹاناوی اور ضمی حیثیت دی گئی۔ فخری، فلینک، شوپنہاور اور شٹنے کے خیال میں ارادہ اور جلت ہمارے لیے جو نصب الحین میں کرتے ہیں عقل ان کے حصول کے لیے مخفی و سائل فراہم کرتی ہے۔ برگسائیں اسی خود دشمنی کی روایت سے تعلق رکھتا ہے۔ ڈارون نے نظریہ ارتقاء کی فلسفیاتہ تعمیر کر کے اور حیاتیات کے اصولوں کو خاص معنی پہنچا کر برگسائیں نے انیسویں صدی کی سائنس کی میکانیکت کے خلاف قدم اٹھایا۔ اس کے قلف کو حیاتیت (Vitalism) اور ارتقاءیت (Evolutionism) کا نام دیا جاتا ہے۔

برگسائیں کے خیال میں حیات آزاد ہے اور تخلیقی ہے اور مادے کو بطور ایک وسیلے کے کام میں لاتی ہے۔ اس کے خیال میں حقیقی زمان کا جو ہر سیلان ہے، بہاؤ ہے جس کا اور اک داخلی زندگی کے بلا واسطہ مشاہدہ ہی سے ممکن ہو سکتا ہے۔ اس بلا واسطہ اور اک کو وہ وجود ان کہتا ہے جو زمان کی حقیقت یا مسلسل بہاؤ کو پالیتا ہے عقلیاتی علم خارجی ہے جسی ہے اضافی ہے۔ مادے کا کام مخفی یہ ہے کہ وہ جو شیش حیات کے راستے میں رکاوٹیں کھڑی کرے۔ تخلیقی قوت مادے کی اسیر ہو کر رہ گئی ہے اور اس کی گرفت سے گلوخلاصی پانے کے لیے لکھکش کر رہی ہے۔ برگسائیں کا فلسفہ حیات اور مادے عقل اور وجود این کی دوستی

کا یہ قول کہ موجود (Exist) و وجود (Being) سے مقدم ہے اس کے لفظے کا کلمہ بن گیا، جو بعد میں موجودیت (Existentialism) کے نام سے مشہور ہوا۔ موضوعیت اس کتب فکر کا اصل اصول ہے۔ موضوعیت اور خرد دشمنی لازم و ملزم ہیں۔ جب فرد کا ذاتی احساس یا ذاتی رائے حق و صداقت اور کذب و باطل کا معیار بن جائے تو کسی معروضی نتیجے پر پہنچنا ناممکن ہو جاتا ہے۔ ہائی ڈگر نے کیرک گرو کی ترجیحی کرتے ہوئے کہا کہ معروضی استدلال جس سے سائنس کام لیتی ہے سراسر غلط ہے کیون کہ صرف موضوعی انداز فکری سے انسانی عقدوں کو حل کیا جاسکتا ہے۔ معروضی انداز تحقیق انسانی شخصیت کو ظفر انداز کرو یا ہے۔ موجودیت پسند عقل استدلالی کو بیکار اور بے معرف سمجھتے ہیں۔ ہائی ڈگر کے خیال میں موجودیت کے دو بنیادی افکار ہیں: نسبتی اور قدر و اختیار۔ اس کے خیال میں انسان قابلِ محاذ ہے کیون کہ وہ ہر لمحہ تینی قدروں کی تخلیق کرتا رہتا ہے لیکن اسی قدر و اختیار کے باعث وہ کرب ناک ذہنی خلفشار میں بٹتا ہو گیا ہے۔ انسانی زندگی سراسر ممہل ہے۔ ہر شخص حسب توفیق اس میں معنی پیدا کرتا ہے۔ جیریں مارسل نے کیرک گرو کی مسیحی موجودیت کی روایت کو آگے بڑھایا۔ ہائی ڈگر اور جاپرزا اوری ہیں۔ سارتر اخلاق کا مدلی ہے۔ سارتر عمرانیات میں اشتہانیت کی طرف مائل ہے۔ لیکن موجودیت کے باعث اشتہانیت سے اپنا ذہنی رشتہ جوڑنے میں ناکام رہا ہے۔ ابتداء میں موجودیت خالعتاً ایک نہ ہی تحریک تھی جس نے خدا اور بندے کے درمیان قلبی رشتہ قائم کرنے کی دعوت دی تھی۔ برڈیوف، بلٹ مان اور یور وغیرہ متكلمین نے اس کی نہ ہی ترجیحی کی ہے۔ سارتر بھی الحاد کے ادعاء کے باوجود اپنی موجودیت اور قدر و اختیار کے باعث اساسی طور پر نہ ہی آدمی ہے۔ سائنس اور نہ ہب کا بنیادی فرق یہ ہے کہ نہ ہب سلسلہ سبب و مسبب سے افکار کر کے قدر و اختیار کی تلقین کرتا ہے اور موجودیت پر مبنی ہے جب کہ سائنس سلسلہ سبب و مسبب پر صاد کر کے معروضیت اور جبر کا ابلاغ کرتی ہے۔

ہمارے زمانے میں جو مکاتب فلسفہ برادر راست سائنس سے متاثر ہوئے ہیں ان میں نوواقیت پسندی (Neo-realism) اور منطقی ایجادیت (Logical Positivism) قابل ذکر ہیں۔

نوواقیت پسندی کے ترجمان برٹر غدرسل، جی ای مور، الگرینڈر، ہولٹ وغیرہ

ان تمام فلسفوں کو شک و شبه کی نگاہ سے دیکھتے ہیں جو وجود مطلق یا وجود احاد کا ذکر کرتے ہیں۔ برٹنرسل کے خیال میں جدید فلسفہ سائنس سے جدا نہیں ہے بلکہ اس سے عضویاتی رشتہ رکھتا ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ اس فلسفے کے مسائل سائنس کے مسائل کی پہبخت زیادہ عمومی نوعیت کے ہوتے ہیں۔ اس میں عالم کا ایک عضویاتی گل خیال نہیں کیا جاتا نہ عالم کا مطالعہ کیا تی نقطہ نظر سے کیا جاتا ہے بلکہ یہ فلسفہ سائنس کی طرح مسائل کو ایک دوسرے سے علیحدہ کر کے ان کی تخلیل کرتا ہے۔ اس فلسفے میں نظریہ علم، منطق اور ریاضیات کو اہم سمجھا جاتا ہے۔ نوواقعیت پسندوں کے خیال میں اشیاء ہمارے علم سے آزاداں حیثیت میں موجود ہیں۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ اشیاء پہلے موجود ہوتی ہیں بعد میں انہیں جانا جاتا ہے۔ جاننے سے مراد یہ ہے کہ ایسی اشیاء کو مانا جائے جو علم سے علیحدہ موجود ہیں۔ مثالیت پسند کہتے ہیں کہ ذہن اشیاء خود پیدا کرتا ہے حالانکہ ذہن اشیاء کو پیدا نہیں کرتا محض انہیں دریافت کرتا ہے۔ برٹنرسل کہتے ہیں کہ اشیاء کا ادراک کرتے ہوئے ہم انہیں ادراک سے الگ پاتے ہیں۔ جاننے کا عمل شے کو غلق نہیں کرتا، نہ اسے فکر (Thought) میں تبدیل کرتا ہے۔ ذہن اپنے وجود کے لیے نظامِ عصبی کا محتاج ہے اور انسانی ذہن عالم کا ایک معمولی بجھ ہے۔ دلنش و خرد کا تقاضا یہ ہے کہ انسان اپنی حدود کو جان لے۔ اپنے اصل مقام کو پہچان لے۔ نوواقعیت پسندوں کے اساسی خیالات یہ ہیں:

- 1- عالم ایک نہیں متعدد ہیں۔
- 2- صحیح علم تجزیے سے حاصل ہوتا ہے۔
- 3- اشیاء اپنے وجود کے لیے کسی ذہن کی محتاج نہیں ہیں۔

وہ احادیت (Monism) کو جس کی رو سے حقیقت کہری، ایک ہے تہل اور غیر اخلاقی سمجھتے ہیں کیوں کہ اس کی رو سے شر خیر سے ہی متفرق ہوا ہے۔ نوواقعیت پسند کہتے ہیں کہ عدرکات صرف ذہن ہی سے تعلق نہیں رکھتے بلکہ ذہن اور اشیاء دونوں سے ہی متعلق ہوتے ہیں۔ اخلاقیات میں ان کا نظریہ یہ ہے کہ خیر انسانی کوشش ہی سے وجود پذیر ہو سکتی ہے اور شر کا استیصال بھی خود انسان ہی نے کرنا ہے۔ خیر و شر کی ذمے داری خالصتاً انسانی ذمے داری ہے۔ خیر کی عملی ترجیحی کے لیے عملی کوشش ضروری ہے۔ دعا نہیں مانگنے سے عالم یا زندگی میں خوش آئند تبدیلیاں پیدا نہیں کی جا سکتیں۔ منطقی ایجادیت کا حلقة ویانا

1928ء میں موثر شلک نے قائم کیا۔ کارناپ، نیور تھ فرینک اور گوڈل اس سے تعلق رکھتے ہیں۔ ان کے انکار کا ایک پہلو نقی ہے اور دوسرا ثابت۔ مقنی یہ کہ ما بعد الطبعیات بے سود اور بے مصرف ہے۔ ثابت یہ کہ سائنس کے مختلف شعبوں سے جو نتائج حاصل ہوتے ہیں ان کی مطلقی ترجیحی کی جائے۔ اس کا طریقہ یہ ہے کہ ان سب کے لیے ایک ہی زبان اختراع کی جائے تاکہ علمی اکشافات میں یک جگہ اور ہم آہنگی پیدا ہو جائے۔ مطلقی ایجادیت کی رو سے عقل انسانی بعض اہم ترین مسائل کا کوئی شانی حل پیش نہیں کر سکتی۔ لیکن وہ یہ مانے کے لیے تیار نہیں ہے کہ عقل سے بلند تر کوئی وسیلہ حصول علم ایسا بھی موجود ہے جو ان خالق کا اکشاف کر سکے، جو سائنس اور عقل سے مختی ہیں۔ مطلقی ایجادیت پسندوں کے خیال میں فلسفہ کو صرف معانی کے تحریرے پر قاعدت کرنا چاہیے اور فتوؤں کی مطلقی ساخت کو مکشف کرنے پر اکتفا کرنا چاہیے۔

سائنس اور فلسفے کے بعض مکاتب میں کلاسیکی ادبیت پسندی اور انہیسوں صدی کی میکانیکیت کی روایات انہیسوں صدی کے اوآخر تک باقی رہیں۔ حتیٰ کہ شروع گر، پلاسک اور ہائزدن برگ کے نظریہ مقادیر عصری (Quantum theory) نے یہ انقلاب پرور اکشاف کیا کہ ایسی ٹھوں نہیں ہے بلکہ الیکترون، پروٹون اور نیوٹرون کی لمبڑی پر مشتمل ہے۔ جن کی حرکت نظام سماں کی حرکت سے ملتی جلتی ہے۔ آئن شائن کے نظریہ اضافیت نے بھی ٹھوں مادے کے قدیم تصور کا ابطال کیا اور زمان اور مکان کے تصورات کو بدل کر رکھ دیا۔ فلسفے کے نقطہ نظر سے اس کے نظریہ اضافیت کے دو اصول زیادہ اہم ہیں:

(i) ایک ہی ہمسہ گیر زمان نہیں ہے جس میں کائنات کے تمام واقعات وقوع پذیر ہوتے ہیں۔

(ii) طبیعی مظاہر سے موضوعیت کا بڑی حد تک ازالہ کیا جا سکتا ہے۔ مادے کا بکرا جسے ہم اکائی سمجھتے ہیں دراصل بہت سی اکائیوں پر مشتمل ہے۔ یہی بات ہم ذہن کے متعلق کہہ سکتے ہیں۔ مادہ اور ذہن دونوں ”واقعات“ کے مجھے ہیں۔ یہ ”واقعات“، ”واقعات“، ”پہنچوں میں کے تحت مختلف شکلیں اختیار کرتے رہتے ہیں۔ مادہ اور تو اتنا ہی ”واقعات“ ہی کی مختلف صورتیں ہیں جو باہم تبادل ہیں۔ مثالیت پسندوں نے ان اکشافات سے استناد کرتے ہوئے کہا کہ فطری خالق سراسر موضوعی ہیں۔

2- جوہری لہروں میں قدر و اختیار کا غصہ ہے جو سائنس کی جبریت کی نفی کرتا ہے۔ صدی روای کے اوائل میں آسٹریا کے ایک عالم طبیعتیات باخ اور آسٹریا کے ایک فلسفی ایونیرس نے کہا کہ جو قوانین نیچر اور معاشرے پر متصرف ہیں وہ معروضی نہیں ہیں بلکہ موضوعی ہیں کیوں کہ عالم خود معروضی نہیں ہے۔ جدید طبیعتیات کے حوالے سے انہوں نے کہا کہ جس عالم میں ہم رہتے ہیں وہ سراسر موضوعی ہے۔ اس نظریے کو ”طبیعتی مثالیت“ کا نام دیا گیا جوان کے خیال میں نیچر سائنس کا بیانیہ فلسفہ ہے۔ لینن نے ماخ کے اس نظریے پر تقدیم کرتے ہوئے کہا کہ طبیعتی مثالیت کوئی تین چیزیں ہے بلکہ برشپ بارکلے کی موضوعی مثالیت ہی کی بدلتی ہوئی صورت ہے۔ ماخ کا ادعایہ تھا کہ عالم، نیچر، انسان، اشیاء صرف موضوع ہی میں موجود ہو سکتی ہیں۔ لینن نے اس سے پوچھا کہ کیا نیچر انسان سے پہلے موجود نہ تھی؟ اگر موجود تھی تو نیچر اپنے وجود کے لیے انسانی ذہن یا موضوع کی محتاج نہ ہوئی۔ اس سے بڑا ثبوت اس کے معروضی ہونے کا اور کیا ہو گا۔ لینن نے کہا کہ ماخ اور اس کے پیرو سائنس میں دوبارہ مثالیت اور مذہب کو تخلط کرنے کی کوشش کر رہے ہیں۔

جدید طبیعتیات کی مثالیاتی ترجیحی کرتے ہوئے اڈنن نے کہا کہ جوہری لہروں کی حرکت آزادانہ ہے جس سے سائنس کی جبریت کی نفی ہو گئی ہے۔ برلنر سل اس موضوع پر اکٹھا رہا خیال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ جوہری لہروں کی حرکت آزادانہ سمجھی گئیں جب وہ مادی ٹھکل و صورت اختیار کرتی ہیں تو سلسلہ سبب و مسبب کے احاطہ میں آجاتی ہیں۔ چنانچہ عالم طبیعی میں سلسلہ سبب و مسبب پرستور کا فرماء ہے اور اسی کے حوالے سے علمی تحقیق کو آگے بڑھایا جا سکتا ہے۔ جب تک سلسلہ سبب و مسبب سائنس کی تحقیق کا مرکزو محور ہے سائنس کی جبریت سے منفر کی کوئی بھی صورت ممکن نہیں ہے۔ بعض ملکمنین نے جوہری لہروں کو ”روحانی“ کہہ کر مذہبی عقائد کا جواز تلاش کیا ہے لیکن سائنس دان اسے محض ایک مفروضہ سمجھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جوہری لہروں کو ”روحانی“ کہنے کا کوئی قرینہ نہیں ہے۔

سائنس اور فلسفے کے آغاز و ارتقاء کے اس مختصر جائزے سے یہ بات واضح ہو گئی کہ سائنس اور فلسفہ شروع سے دوں بدوں ترقی کی منازل طے کرتے رہے ہیں۔ فلاسفہ نے سائنس کے انکشافتات کی ترجیحی کی ہے اور سائنس نے فلاسفہ کو فکر کے نئے

زاویے عطا کیے ہیں۔ یہ کہنا کہ فلاسفہ جاں بلب ہے یہ کہنے کے مترادف ہے کہ سائنس جاں بلب ہے۔ جب تک سائنس کی تحقیق کا سلسلہ جاری ہے اس وقت تک فلاسفہ اس کے اکشافات کی ترجیحانی کر کے نئے نصب العینوں اور قدروں کا تعین کرتے رہیں گے۔ جدید دور کے فلاسفہ نے الہیات سے قطع نظر کر لی ہے۔ اس لیے وہ لوگ جو الہیات کو فلاسفہ بھتے رہے ہیں اس غلط فہمی میں بٹلا ہو گئے ہیں کہ فلاسفے کا خاتمه ہو چکا ہے حالانکہ سیاسی، عمرانی، اخلاقی اور جمالياتی قدروں اور نصب العینوں کے ساتھ فلاسفہ کا تعلق باقی و برقرار ہے البتہ اب ان کا تعین سائنس کے اکشافات کی روشنی ہی میں کیا جائے گا کیوں کہ فلاسفے کی دنیا میں ازلي اور ابدی قدروں کا خاتمہ الہیات اور ما بعد الطبیعتیات کے خاتمے کے ساتھ ہو چکا ہے۔ الہیات اور ما بعد الطبیعتیات کو خارج از بحث قرار دے کر فلاسفہ سائنس کے قریب تر آ گیا ہے اور سائنس اور فلاسفے کا ربط و تعلق زیادہ مستحکم ہو گیا ہے۔ سائنس کے اکشافات کی ترجیحانی کا حق فلاسفے سے چھینا نہیں جا سکتا۔ انسان جب تک صفحہ ارض پر موجود ہے وہ بحیثیت ذی شعور اور ذی عقل ہونے کے نصب العینوں اور قدروں سے صرف نظر نہیں کر سکتا۔ نصب العین اور قدریں سائنس کے احاطہ کار سے خارج ہیں کیوں کہ انہیں تجربہ کا ہوں میں ناپا اور تو لا نہیں جا سکتا اور انصاف کی بات یہ ہے کہ سائنس دنوں نے بھی بھی ان سے سروکار نہیں رکھا اور انہیں فلاسفے کا خالصہ بھتے رہے ہیں۔ حاصل کلام یہ کہ سائنس اور فلاسفہ کا شروع سے چولی دامن کا ساتھ رہا ہے۔ جب تک سائنس زندہ ہے فلاسفہ بھی زندہ رہے گا اور دنوں ایک دوسرے کی تقویت کا باعث ہوتے رہیں گے۔

## یہ کہ انسانی فطرت ناقابل تغیر ہے!

یہ مغالطہ فکری<sup>1</sup> کہ انسانی فطرت ناقابل تغیر ہے، جبریت ہی کی ایک فرع ہے۔ جبریت کے دو پہلو ہیں خارجی اور داخلی۔ خارجی جبریت سے کسی شخص کو انکار نہیں ہو سکتا۔ کائنات کے جس گروپیں میں انسان زندگی بسر کر رہا ہے اسے تبدیل کرنا اس کے بس کی بات نہیں ہے کہ اس میں انسان کا مقام ایک ذرہ بے مقدار کا سا ہے۔ لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ خارجی حاظ سے چبور ہوتے ہوئے وہ اپنے قریبی ماحول کو تبدیل کرنے پر قادر ہے۔ داخلی جبریت البتہ زدائی مسئلہ ہے۔ اس طویں بات کا قائل تھا کہ انسان کی مجبوری خارجی نہیں داخلی ہے۔ ہمارے زمانے کے بعض علمائے نفیات جن کا سرخیل فرائد ہے جسے مطلقاً کے قائل ہیں۔ ان کے خیال میں انسان اپنی جبلتوں کے ہاتھوں مجبورِ شخص ہے اور یہ خیال کہ اسے اپنے کسی فعل پر اختیار حاصل ہے وہ نہ ہے بیاناد سے زیادہ وقیع نہیں سمجھا جاسکتا۔ اس کے ساتھ وہ قوت ارادی کی فعالیت کے بھی منکر ہیں۔ فرائد کہتا ہے کہ ایک شخص کسی دورا ہے پر کھڑا ہو کر یہ کہے کہ میں ان دوراستوں میں سے کسی ایک کا انتخاب کر کے اس کا رخص کر سکتا ہوں تو وہ اپنے آپ کو فریب دے رہا ہے کیوں کہ ان میں جو راستہ بھی وہ انتخاب کرے گا وہ لازماً کسی نہ کسی لاشوری قشasse کے ماخت کرے گا جس کا ممکن ہے اسے علم بھی نہ ہو۔ اس قسم کے موقع پر انسان سمجھتا ہے کہ میں قوت ارادی سے کام لے رہا ہوں۔ فرائد کے خیال میں یہ اس کی بھول ہے، اس کی قوت ارادی لاشور کے احکام کی تعییل کے سوا کچھ نہیں کر سکتی۔

ویاۓ فکر و نظر میں جبر کا تصور کوئی نئی چیز نہیں ہے۔ ایرانیوں کے زرداں، یونانیوں کی مورکا، ہندوؤں کا کرم، رواقین کے مقدر، مانی اور آگشائی کے پیدائشی گناہ کے تصور اور شوپنہاڑ کے اندر ہے ارادے کی صورت میں ہر کہیں اس کا مطالعہ کیا جا سکتا ہے۔ خیام کہتا ہے۔

از رفتہ قلم یچ ڈرگوں نہ شود وز خودن غم بجز جگر خون نہ شود  
کو درہمد عمر خوش خونا پر خوری یک قطرہ ازاں کہ ہست افزوں نہ شود  
فرائد کی داخلی جبریت نے اس مخالفہ فکری کو تقویت بھی پہنچائی ہے کہ انسان اپنی  
فطرت کو تبدیل نہیں کر سکتا کیوں کہ اس کی عقل و خرد اس کے لاشور کے سامنے بے بیں اور  
پر انداختہ ہے۔ اس سلبی اور منفی نظریہ حیات نے معاصر ادبی مغرب آلاتس ہکسلے،  
جیز اڑ ہڑ، آندرے موردو کو تو طیت کی طرف مائل کر دیا ہے اور وہ انسانی زندگی کے بے  
معنی اور بے حاصل ہونے کا روشن رور ہے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ انسان صدیوں کی کوششوں  
سے تہذیب و تمدن کی سریلک عمارت تعمیر کرتا ہے لیکن یک لخت اس کی رگ و حشت  
پھرک اٹھتی ہے۔ تخریج جلوں کا کوہ آتش فشاں پھٹ پڑتا ہے اور دیکھتے دیکھتے انسان  
اپنے ہاتھوں سے اس قصر رفع کو جلا کر خاکستر کر دیتا ہے۔ نتیجتاً ترقی اور تہذیب کے  
خیالات بے معنی اور ادھام باطل ہیں۔ کامیو نے اپنی کتاب ”سی فس کا اسطور“ میں انسانی  
کوششوں کی بے حاصلی کی طرف توجہ دلائی ہے۔ یونانی صمیمات میں سی فس ایک شخص خا  
جو کسی تصور کی بنا پر دیواناؤں کا معتوب ہوا۔ اسے یہ بزادی گئی کہ وہ بھاری پتھر کو دھکیل کر  
پہاڑ کی چوٹی پر لے جائے۔ چنانچہ جب وہ اس پتھر کو بہ ہزار دقت دھکیل کر اوپر لے جاتا  
ہے تو پھر اس کے ہاتھ سے چھوٹ جاتا ہے اور دوبارہ لڑھک کر واوی میں آگرتا ہے۔  
سی فس پھر اس کو دھکیلنے کی مشقت پر آمادہ ہو جاتا ہے۔ تاقیامت وہ پتھر کو لڑھکا کر چوٹی پر  
لے جاتا رہے گا اور پتھر پھسل کر واوی میں گرتا رہے گا۔ اس قصہ سے کامیو نے یہ نتیجہ  
اخذ کیا ہے کہ انسان کی حالت سی فس جیسی ہے کہ وہ ہزار محنت و مشقت سے تمدن کا قصر  
تعمیر کرتا ہے لیکن اس کے مکمل ہونے پر پھر اسے بناہ کر دیتا ہے اور دوبارہ اس کی تعمیر میں  
بجٹ جاتا ہے۔ اس کے میں اسطور وہ بہی بات کہنا چاہتا ہے کہ انسان اپنی تخریجی فطرت  
کے ہاتھوں مجبور ہے اور ایسی فطرت کے ہاتھوں کھلونا بنا ہوا ہے جسے بدلتے کا اسے اختیار

نہیں ہے۔ فرانٹ نے اپنی کتابوں "اصول حظ سے پرے" اور "تہذیب اور اس کی نا آسودگیاں" میں نوع انسان کو مستقبل سے مایوس کر دیا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس عقیدے کو قبول عوام حاصل ہو گیا تو معاشرتی ترقی، تہذیب و تمدن اور تعلیم و تربیت کی تمام کوششیں لاحاصل اور بے شر بھی جائیں گی لیکن خوش قسمتی سے انسان نہ مجبور ہونے ہے اور نہ اس کی فطرت ناقابل تغیر ہے۔ اگر ایسا ہوتا تو آج وہ بھی دوسرے درندوں کی طرح کھو ہوں اور بھنوں میں زندگی بس رکراہا ہوتا۔

میک ڈوگل کے خیال میں انسانی فطرت چند جلوں کا مجموعہ ہے۔ اس لحاظ سے انسان اور حیوان میں کچھ بھی فرق نہیں ہے۔ وہ اور فرانٹ انسان میں عقل و شعور کا وجود حلیم کرتے ہیں۔ لیکن جلوں کے مقابلے میں اسے ثانوی اور فروعی حیثیت دیتے ہیں اور اس طرح گویا انسان کو بھی حیوان کی طرح پر کھیث کر لے آتے ہیں۔ بات یہ ہے کہ عقل و شعور کی نشوونما سے انسان حیوانات کی صفت سے جدا ہوا ہے اور لاکھوں برسوں سے وہ اپنی حیوانی جلوں پر عقل و خرد کا تصرف قائم کرنے کی کوشش میں مصروف ہے۔ اس میں اسے ناکامیاں بھی ہوئی ہیں لیکن معاشرتی ترقی اور تہذیب و تمدن کا وجود بذاتِ خود اس پات کا ثبوت ہے کہ انسان جلوں سے تغیری کام لینے میں ناکامیاں بھی ہوا ہے۔ جلوں کو تغیری را ہوں پر عقل و خرد نے ہی لگایا اور اسی کے طفیل وہ جلوں کے بے پناہ تسلط کو توڑ کر قدر و اختیار کے حصول پر قادر ہوا ہے۔ حیوان ابھی تک مجبور ہیں کیوں کہ وہ جلوں کے حکم تصرف میں ہیں۔ انسان فاعل با اختیار ہے کیوں کہ وہ جلوں پر عقل کا تصرف قائم کر سکتا ہے۔ اسی قدر و اختیار کی برکت سے اس نے شعوری طور پر ماحدوں کو بدلتے کی کوشش کی ہے اور ماحدوں کی تبدیلی نے خود اس کی فطرت میں بھی تحریکات پیدا کیے ہیں۔ حیوانات جلوں کے ہاتھوں مجبور ہیں۔ اس لیے ہم ان کے طرز عمل کو Behaviour کہتے ہیں۔ جب کہ انسان میں عقل و خرد جلوں کا انداھا تصرف توڑ دیتی ہے اس لیے ہم اس کے طرز عمل کو Conduct کا نام دیتے ہیں۔ مزید برآں فرانٹ اور اس کے پیروؤں نے فرد کے نفسیاتی تجزیے پر اپنے نظریات کی بنیاد رکھی ہے اور معاشرتی عوامل کو نظر انداز کر دیا ہے۔ اس لیے وہ ان ڈھنی اور نفسیاتی تبدیلیوں کا جائزہ نہیں لے سکتے جو بھیثت معاشرے کا ایک فرد ہونے کے اس کے ذہن اور طرز عمل میں واقع ہوتی رہتی ہیں۔

علم الامان کے طالب علم ہمیں بتاتے ہیں کہ گذشتہ کم و بیش دس ہزار برسوں میں انسان کی جبلتوں کے طرزِ اٹھار میں نمایاں تبدیلیاں پیدا ہو چکی ہیں مثلاً تروتھ تمن سے پہلے انسان اپنی جنسی جبلت کی تشقی کم و بیش وحش کی طرح ہی کرتا تھا لیکن تہذیب و تمدن کی بدولت وہ عشق و محبت کے لطیف جذبات سے آشنا ہوا۔ اسی جذبے کی ترجیحی فون لطفہ اور تصوف و عرفان کی نسبت کا باعث ہوئی۔ عقل و شعور سے محروم ہونے کے باعث وحش بدستور اپنی وضع پر قائم ہیں۔ جب کہ آج جو شخص ان کی طرح فاحش طریقے سے جنس کی تسلیم کرتا ہے، اسے انسانوں کی فہرست سے خارج کر دیا جاتا ہے۔ اسی طرح قدیم انسان درندوں کی طرح کچے گوشت کے پچے دانتوں سے کاٹ کاٹ کر کھاتا تھا لیکن شائشی نے اسے ایسے آداب کا پابند کر دیا ہے کہ اس جبلت کے طرزِ اٹھار میں محسوس فرق نمایاں ہو گیا ہے۔ مزید برآں اب مختلف جبلتوں کو مستقل بالذات حیثیت میر نہیں رہی بلکہ جو جذبات اور احساسات ان سے وابستہ ہیں اس طرح آپس میں گھل مل گئے ہیں کہ ایک کو دوسرے سے جدا نہیں کیا جاسکتا۔ اس فرق اور تبدیلی کو ذہن نشین کرنے کے لیے اس بات کو یاد رکھنا ضروری ہے کہ تمدنی زندگی کے آغاز کو صرف آٹھ دس ہزار برس ہوتے ہیں۔ علمائے طبقات الارض کا خیال ہے کہ زمین کو سورج سے جدا ہوئے دو کروڑ برس ہوئے ہیں۔ پہلا نیٹ (Ice-age) کا زمانہ آج سے چھ لاکھ برس پہلے شروع ہوا تھا اور چوتھائی کا زمانہ آج سے پچاس ہزار برس پہلے نقطہ عروج کو پہنچا۔ اس آخری نیٹ کے زمانے میں ماحول کے شدائد کے خلاف کٹکٹش کرتے ہوئے انسان کے آباؤ اجداد کے شعور نے نشوونما پائی جس کے طفیل وہ حیوانات کی صفت سے جدا ہو گیا۔ طبقات الارض کے طویل زمانوں کے سامنے گذشتہ پانچ ہزار برس کی مدت تعمیر شرار سے زیادہ وقت نہیں رکھتی اور جب ہم دیکھتے ہیں کہ اور، مصر اور بابل کی تہذیبوں کا آغاز چھ ساٹ ہزار سال قبل از مسیح میں ہوا تو ہماری حیرت کی کوئی اختلاف نہیں رہتی۔ اتنے قلیل عرصہ میں انسان نے ترقی اور تہذیب کی کتنی منزلیں طے کر لی ہیں اور اس کے فعل و عمل میں دوسرے حیوانوں کے مقابلے میں کتنا زبردست فرق نمایاں ہو گیا ہے۔ اب جب کہ علمی اکتشافات نے ترقی کے اس عمل کو نیز تر کر دیا ہے یہ تصور چند اس مسجد معلوم نہیں ہوتا کہ آئندہ دس ہزار برسوں میں انسان کے سوچنے اور محسوس کرنے کے انداز بہت کچھ بدل جائیں گے اور اس کی فطرت نے سانچوں

میں ڈھل کر فنی صورت اختیار کر لے گی۔

جو لوگ انسانی فطرت کے ناقابل تغیر ہونے کے قائل ہیں وہ تعلیم و تربیت کو بے شر اور لا حاصل سمجھتے ہیں۔ ان کے خیال میں تعلیم و تربیت کی بہترین صورتیں بھی انسانی فطرت کو تبدیل نہیں کر سکتیں۔ یہ نظریہ محل نظر ہے کیوں کہ عادت پذیری کی صلاحیت انسان کی فطرت میں داخل ہے اور عادت اکثر حالات میں فطرت ثانیہ بن جاتی ہے۔ تاریخ تعلیم و تعلم میں سب سے پہلے اسطونے اس بات کی طرف توجہ دلائی تھی کہ کروار و خصیت کی تغیر کے لیے ضروری ہے کہ بچے میں مناسب عادات پیدا کی جائیں۔ اس کی پیروی میں کم و بیش تمام ماہرین تعلیم و تدریس نے بچوں میں اچھی عادات پیدا کرنے پر زور دیا ہے۔ چنانچہ پشاور لائسی، ہربارث، مانچے سوری اور ڈیوی نے عادت پذیری کی صلاحیت پر زور دیا ہے۔ روی ماہر عضویات پاف لوف نے کتوں پر سیکڑوں تجربات کرنے کے بعد یہ نتیجہ اخذ کیا کہ ایک عمل کے بار بار دہرانے سے جانوروں میں متعلقة رد عمل کو رائج کیا جا سکتا ہے۔ اس عہد آفریں اکشاف کو اس نے Conditioned reflex کا نام دیا۔ مختصر الفاظ میں اس کا مفہوم یہ ہے کہ اگر کتنے کو راتب کلاتے وقت گھٹنی بجائی جائے تو کتا گھٹنی کی آواز سے ایسا معتاد (Conditioned) ہو جاتا ہے کہ جب بھی گھٹنی بجائی جائے اور خوراک نہ بھی دی جائے تو بھی اس کے منہ سے لاعب دہن چینے لگتا ہے۔ گھٹنی کی آواز کے علاوہ بو، لمس اور روشنی سے بھی یہی نتائج حاصل کیے جاسکتے ہیں۔ ڈاکٹر والٹن نے پاف لوف کے اس نظریہ کا بڑے جوش و خروش سے خیر مقدم کیا اور کہا کہ اس کی روشنی میں تعلیم و تربیت کے اصولوں کو از سرنو مرتب کرنا چاہیے۔ جب حیوانات میں عادات رائج کی جاسکتی ہیں تو انسان میں بھی جو عقل و شعور سے بہرہ ور ہے، مناسب عادات رائج کر کے اس کی فطرت ثانیہ بنائی جاسکتی ہیں۔ ولیم جیمز نے اپنی تالیف "اصول نفسیات" میں عادت پر اپنا مشہور باب لکھا اور اسے معاشرہ انسانی کا محور و مرکز قرار دیا۔ ہر برش پسند کا خیال ہے کہ ذہن کی نشوونما اور کروار و عمل کی تکمیل کا انحصار ماحول پر ہے اور مناسب ماحول پیدا کرنے سے انسانی جگتوں کو حسبِ مثا مناسب سانچوں میں ڈھالا جا سکتا ہے۔ جدید نفسیات میں ایڈر نے فرائد اور میک ڈوگل کی جبریت اور قوطیت کی مخالفت کی۔ اس کا اپنا نظریہ حیات افزود اور رجائی ہے اس لیے تعلیمی حلقوں میں اس کا خیر مقدم بڑے جوش و خروش سے کیا

گیا۔ اس کا عقیدہ ہے کہ احساسِ کتری کی تلاشی کے لیے انسان عمر بھرا پنے خصوص نصب العین کے حصول کے لیے کوشش رہتا ہے۔ نظر غور سے دیکھا جائے تو معلوم ہو گا کہ نصب العینوں کی کشش ہر عظیم روح میں موجود ہے۔ نوع انسانی کی بہبود کے لیے بعض مشاہیر تاریخ عالم نے مال و دولت تو ایک طرف رہی، جان کے ایثار سے بھی دریغ نہیں کیا۔ جسی فریز رکردار پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:<sup>1</sup>

”کسی قوم یا فرد میں استحکام کی سب سے بڑی علامت یہ ہے کہ وہ حال کو مستقبل پر قربان کر دے اور ہنگامی لذاید کے حصول کی بجائے مستقبل کی طہانیت اور آسودگی پر نگاہ رکھے۔ یہ خصوصیت جس فرد میں جتنی زیادہ ہو گی اتنا ہی اس کا کردار مُسْكِن ہو گا۔ حتیٰ کہ بطالت کی منزل آجائے گی۔ جب ایک انسان اپنی زندگی کی آسائشیں بلکہ خود زندگی کو قربان کر دیتا ہے تاکہ مستقبل بعید میں آنے والی شلوون کو آزادی اور صداقت کی برکات میر آسکیں۔“

ایثار اور قربانی کی یہ صفات اس دعوے کی مکملیب کرتی ہیں کہ انسان فطرتاً خود غرض ہے۔ ستراط، برنو، وکلف، شیخ الاضراق سہروردی متفقون نے اپنی جانیں کسی ذاتی منفعت کے حصول کے لیے قربان نہیں کی تھیں بلکہ اپنے عقائد و اصول کی پاسبانی کرتے ہوئے موت کو خندہ پیشانی سے دعوت دی تھی۔ ستراط کے دوستوں نے کہا:

”ہم مخالفوں کو رشوٹ دے کر آپ کو قید خانے سے بھاگنے کی کوشش کر رہے ہیں۔“

ستراط نے بھاگنے سے انکار کر دیا اور کہا:

”میں ایک نظر والوں کو بتانا چاہتا ہوں کہ انسان اپنے اصولوں کو اپنی

جان سے بھی زیادہ عزیز رکھ سکتا ہے۔“

شہدائے عالم کا ایثار نفس اس بات کا مبنی ثبوت ہے کہ انسان ہر حالت میں خود غرض نہیں ہوتا۔ اگر خود غرضی اس کی فطرت میں داخل ہوتی تو وہ ایثار اور قربانی پر کیسے آمادہ ہو سکتا تھا۔ مزید ہر آں اگر انسان فطرتاً خود غرض ہوتا تو انسان دوستی (Humanism) 1

کا نصب الحین کیسے اخلاقیات، فلسفہ، سیاسیات اور فنونِ لطیفہ کا بنیادی نصب الحین بن سکتا تھا۔

انسانی فطرت کو ناقابل تغیر سمجھنے والے یہ بھی کہا کرتے ہیں کہ انسان فطرنا جنگ جو ہے اس لیے جنگ سے مفر کی کوئی بھی صورت ممکن نہیں ہے۔ تاریخ عالم میں یونانی حکیم ہرقلیوس نے سب سے پہلے یہ نظریہ پیش کیا تھا۔ اس کے بعد میکیاولی، ہیگل، شٹنے، اور سپنگلر نے جنگ و جدال کو انسان کی ترقی کے لیے ضروری قرار دیا اور اس کی تعریف و توصیف سے جمن عسکریت کی آبیاری کی۔ سپنگلر کہتا ہے:

”انسان شکاری درندہ ہے۔ میں یہ بات بار بار دہراوں گا۔ کچھ اور جنگ و جدال ہی زندگی ہے اور جنگ و جدال ہی زندگی کی بنیادی حقیقت ہے۔“

مگر اور اس کے ہمتوں سمجھتے ہیں کہ جنگ جوئی فطرت میں داخل ہے۔ انسانی فطرت ناقابل تغیر ہے اس لیے جنگ و جدال بھی ناگزیر ہے۔ وہ یہ حقیقت بھول جاتے ہیں کہ انسان انسان ہے شکاری درندہ نہیں ہے۔ اسے متبدن زندگی سے روشناس ہوئے ابھی چند ہزار برس گزرے ہیں۔ کل کی بات ہے کہ اس کے آباء و حشیوں کی طرح جنگلوں اور پہاڑوں میں رہتے تھے لیکن چندیب و تمدن کی اس قلیل مدت نے انسانی قدروں کی نشان دہی کر کے انسان دوستی، مروت، ایثار اور انسانی ہمدردی کو تقویت سمجھی ہے۔ ہیگل اور سپنگلر کے پیدا آج کل یہ دلیل دے رہے ہیں کہ انسان نے ہائیڈر و جن اور میگاٹان برم بنا لیے ہیں اور ہی نوع انسان عقریب کرہ ارض سے نیست و نابود ہو جائیں گے۔ ظاہر ہے کہ ان بھوں کو استعمال کرنے کی دھمکیاں دینے والوں کے اختیار میں ہوتا تو اب تک قیامت آچکی ہوتی۔ ان برخود غلط مقدار آزماؤں کی حیثیت ان مجرموں جیسی ہے جو ہر معاشرے میں موجود رہتے ہیں۔ چند مجرموں کے باعث سارے معاشرے کو جراحت پیشہ نہیں سمجھا جا سکتا۔ جس طرح معاشرہ ایک نہ ایک دن مجرموں کو کیفر کردار تک پہنچانے میں کامیاب ہو جاتا ہے اسی طرح ہی نوع انسان بھی ان سیاست و انوں کو اجازت نہیں دیں گے کہ وہ اپنی خواہشات کی تکمیل کے لیے بے گناہ امن پسند انسانوں کو موت کے گھاث اتار دیں۔ نوع انسان کا ہمہ کیر انسان دوستی اور ہمدردی انسانی کا جذبہ ان فاتر العقل جنگ

جوؤں کو بے دست و پا کرنے میں یقیناً کامیاب ہو جائے گا ہریدیر آس سائنس کی اشاعت اور مناسب تعلیم و تربیت سے انسان کے جذبہ جگ آزمائی کا رخ دوسرا طرف بھی موڑا جاسکتا ہے۔ فطری عناصر کے خلاف نبرداز ماہو کا اور معاشرتی برائیوں کے انداد کی کوشش کر کے بھی انسان جذبہ جگ جوئی کی تسلیم کرتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ روز بروز انسانی جیتوں کی آسودگی کی صورتیں بدلتی جا رہی ہیں کیوں کہ معاشرے اور ماحول میں عظیم تغیر واقع ہو رہا ہے۔ تاریخ عالم کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ مصر اور یونان کا متعدد انسان اخلاق و عادات کے لحاظ سے عہد قدیم کے انسان سے بہت مختلف تھا۔ کم و بیش اتنا ہی فرق آج کے مہذب انسان اور مصری و یونانی انسان کے درمیان محسوس ہوتا ہے کیوں کہ صدیوں کے گزرنے کے ساتھ معاشرتی، سیاسی اور اقتصادی نظام بدل گیا ہے اور ماحول کے سانچے کے بدلتے کے ساتھ ساتھ انسانی فطرت بھی بدلتی رہتی ہے۔ بھی عمل ابھی لا تعداد صدیوں تک جاری رہے گا۔ آج سے آئندہ دس ہزار برس کا انسان ہمارے دور کے انسان کو حشی خیال کرے گا۔ جیسا کہ ہم غاروں کے انسان کو حشی کہا کرتے ہیں۔ آبادی کے بڑھنے کے ساتھ قومیت اور وطنیت کی دیواروں کا سرگاؤں ہونا ضروری ہے اور کرہ ارض روز بروز ایک بہت بڑے شہر کی صورت اختیار کر رہا ہے جس کے شہری ایک دوسرے سے نفرت کرنا بھول جائیں گے۔ انسان اپنے معاشرے کو بدلتے کی مسلسل کوشش کر رہا ہے کیوں کہ وہ عقل و شعور کا ماں ہے۔ مثالی معاشرے کو قائم کرنے میں شاید کئی صدیاں اور لگ جائیں لیکن انسان کو اپنی کامیابی کا یقین ہے۔ اس پر یہ حقیقت آشکارا ہو گئی ہے کہ صرف مثالی معاشرہ قائم کرنے سے ہی مثالی انسان کا ظہور ممکن ہے۔

## یہ کہ وجدان کو عقل پر برتری حاصل ہے!

قدیم سریت پسند، باطنیہ اور اشراقیین یہ عقده رکھتے تھے کہ انسان کے بطن میں کوئی ایسی پراساروت موجود ہے جو عقل و شعور سے بے نیاز ہے اور حقائق کا براہ راست مشاہدہ کر سکتی ہے۔ اس قوت کو وجدان کا نام دیا گیا جس کا الفوی معنی ہے ”پالیتا“۔ وجدان کو تقویت دینے اور اسے بروئے کار لانے کے لیے ویداتی، تاؤمت کے پیرو، صوفیاء، غیرہ تجدیگزینی، استغراق، سادگی، وہیان، چلہ کشی اور مرائب سے کام لیتے رہے ہیں۔ خیال یہ تھا کہ فاقہ کشی اور تپ سے انسان میں کوئی مافق الطبع روحانی طاقت حلول کر جاتی ہے جس کی مدد سے وہ مادی قیود سے آزاد ہو جاتا ہے اور کرامت و استدراج پر قادر ہو سکتا ہے۔ ہوا میں اڑ سکتا ہے، جنوں کو قابو میں لا کر ان سے کام لے سکتا ہے۔ پانی پر چل سکتا ہے، چولا بدل کر دوسراے قاب میں جا سکتا ہے، بغیر کھائے پینے زندہ رہ سکتا ہے، قدرت کے قوانین کو بدل سکتا ہے، مستقبل میں جھانک سکتا ہے، دوسروں کے گزرے ہوئے کام بنایا سکتا ہے۔ سریت پسند اور صوفیاء قلب کو کشف و ثہود اور دی ویا الہام کا مرکز سمجھتے رہے ہیں۔ غزالی نے احیاء العلوم میں لکھا ہے:

”قلب ایک لطیفہ روحانی ربی ہے جس کو قلب جسمانی سے تعلق ہے اور یہی لطیفہ حقیقت انسانی کہلاتا ہے۔“

ایک اور جگہ لکھتے ہیں:

”روح ایک لطیفہ مدرسہ ہے انسان میں اور یہ وہی معنی ہیں جن کی شرح دوسرے معنی قلب میں ہم کرچکے ہیں۔“

جو علم کشف و اشراق سے حاصل ہوتا ہے اسے علم لدنی کا نام بھی دیا گیا ہے۔ صوفیہ اسلام کا ایک فرقہ خضری الحشر ب کہلاتا ہے۔ یہ لوگ یہ عمل خود بالا واسطے جناب خضر سے علم لدنی حاصل کرتے ہیں اور انہی کی طرح خلائق خدا کے گذے ہوئے کام سنوارتے پھرتے ہیں۔ وہی والہام سے متعلق اہل مذہب اور اہل تحقیق میں اختلاف رہا ہے۔ اہل مذہب کے خیال میں کوئی مامور فرشتہ برآہ راست خدا سے پیغمبر کے لیے الہامی پیغامات لاتا ہے۔ اہل تحقیق کہتے ہیں کہ اس قسم کے فرشتے کا خارجی وجود نہیں ہے۔ یہ فرشتہ دراصل ملکہ نبوت ہے اور پیغمبر حالت وہی میں خود اپنے آپ کو ان ظاہری آنکھوں سے اس طرح دیکھتا ہے جیسے دوسرا آدمی سامنے کھڑا ہو۔ گویا وہی اور الہام پیغمبر کے باطنی حاصل ہی کا کر شدہ ہے۔ شیخ اکبر ابن عربی، مولانا ناروم، مولانا عبدالعلیٰ بحرالعلوم اور سید احمد خاں کا یہی خیال ہے۔ بعض اکابر صوفیا بھی وہی اور الہام کے مدعا رہے ہیں۔ شیخ الاشراق سہروردی مقتول اپنی کتاب ”حکمت الاشراق“ میں کہتے ہیں کہ انہوں نے عالم تحرید و خلوت میں خود انوار مجرده کا مشاہدہ کیا تھا۔ ان کے الفاظ یہ ہیں:

”جو شخص اس کو حق نہ جانتا ہو اور جست پر قیامت نہ کرے اس کو

چاہیے کہ خود ریاضت کرے اور صاحبان مشاہدہ کی خدمت بجا لائے تو کچھ  
دور نہیں کرو وہ جھلک جزوئی نور کی اور وہ ملکوتی ذاتی اور ان کے انوار جن کا  
مشاہدہ ہرمس اور افلاطون نے کیا تھا خود دیکھے اور مینو<sup>1</sup> کا مشاہدہ کرے۔“

ملا صدر الدین شیرازی اسفار اربعہ کے دیباچے میں دعویٰ کرتے ہیں کہ حق تعالیٰ نے مجھے الہام فرمایا کہ جس جریئے سے میں خوفیش یا ب ہوا ہوں اس کی تقسیم پیاسوں میں بھی کر دوں۔ شاہ ولی اللہ دہلوی نے اپنی کتاب ”صحیحات“ (الغوی معنی قطرات) کے متعلق لکھا ہے کہ یہ رسالہ عبارت ہے ان چند کلمات سے جواز قبل رشحات الہام کے دل پر نازل ہوئے۔ شیخ ابن عربی نے مکاشٹے میں دیکھا کہ کتاب فصوص الحجم انہیں جناب رسالت مآب نے عطا کی تھی۔ القصہ صوفیا کی نفیات میں قلب کو کشف و انتراخ اور وہی وہیام کا مرکز سمجھا جاتا تھا۔ اس مسئلے کا ایک بعد الطیعیاتی پہلو بھی ہے۔ اشراقی صوفیا کا عقیدہ تھا کہ مادہ اور روح کا صدور ذات احمد سے بتدریج ہوا ہے ذات احمد سے عقل کل کا

1۔ مینو ب معنی بہشت۔ یہاں عالم انوار مراد ہے۔

صدور ہوا۔ عقل کل سے روی گھل صادر ہوئی جس سے دوسرا عقول متفرع ہوئیں۔ خیال رہے کہ اس نظریے میں عقل کا مقابل مفہوم نہیں ہے۔ یہ عقل کل غیر فانی اور لازوال ہے اور ارسطو کی عقل فعال ہی کا دوسرا نام ہے۔ انسان میں سوچنے کی جو صلاحیت ہے یا قوت استدلال ہے اسے عقل منفصل کہا جاتا تھا اور وہ عقل فعال کے تصرف میں تھی۔ عقل کل کا یہ تصور فلاطینوس کے واسطے سے اسلامی فلسفے اور تصور میں منفصل ہوا اور عقل انسانی یا عقل منفصل کو اس کے مقابلے میں تھیر و صیر سمجھا جانے لگا۔ مولانا روم کہتے ہیں۔

عقل کل و نفس کل مرد خداست عرش و کرسی رامداں ازوئے جداست  
کل عالم صورت عقل کل است کوست بابائے ہر آں کاہل قل است  
چوں کے باعقل کل کفران فزود صورت کل پیش اوہم سگ شمود  
(عقل کل اور نفس کل مرد خدا ہے۔ عرش و کرسی کو ان سے جدا نہ سمجھو۔ تمام

عالم مظہر ہے عقل کل کا کیوں کہ جملہ عالم اس نے پیدا کیا ہے۔ وہ تمام عالم کا باپ ہے جب کوئی عقل کل کی خلافت کرتا ہے تو تمام اشیاء اصل صورت کے خلاف دکھائی دیتی ہیں۔)

عقل انسانی کو زیر کی اور عقل جزوی کا نام دے کر اس کا تھارت سے ذکر کیا گیا ہے۔

زیر کی چوں باوکبر انگیزتست اپنے شویا بماند دیں درست  
(عقل جب تم میں غرور و تکبر پیدا کرتی ہے تو نادان بن جاؤ تاکہ ایمان سلامت رہے۔)

عقل جزوی عقل را بدنام کرد کام دنیا اور را ناکام کرد  
(عقل جزوی عقل کل کو بدنام کرتی ہے۔ دنیا کی کامیابی نے اسے عقلي سے ناکام رکھا ہے۔)

نواشر اقویوں کی تلقید میں دنیائے تصور میں عقل انسانی کی تھیر و تنقیص کا روانی عام ہو گیا اور وجدان کے مقابلے میں ہر کہیں عقل و خرد کو یقین سمجھا جانے لگا۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ جہاں کہیں اور جس صورت میں نواشر اقیقت کی اشاعت ہوئی، خرد و شمنی کی یہ روایت حکم ہو گئی۔

عقل و خرد کے مقابلے میں کشف و وجدان کو برتر ثابت کرنے کا ایک سبب نو اشراقیوں کی غلط بیت بھی ہے۔ یہ لوگ انسان کو عالم کبیر اور مادی عالم کو عالم صغیر کہتے تھے۔ فلاسفہ انسان کو عالم صغیر مانتے تھے۔ ان کا علم آدمی کی ظاہری حیثیت پر موقوف تھا جب کہ نو اشراقی اپنے دعوے کے ثبوت میں انسان کے باطن پر حصر کرتے تھے۔ جیسا کہ مولانا روم نے کہا ہے ۔

پس بصورت عالم اصغر توئی	پس بہ معنی عالم اکبر توئی
ظاہر آں شاخ اصل میوہ است	باطنا بہر شرشد شاخ ہست
گر نہ بودے میل و امید شر	کے نشاندے باغبان تنخ شجر
پس بہ معنی آں شجر از میوہ زاد	گر بصورت از شجر بودش نہاد

اس کا مطلب یہ ہوا کہ انسان کا باطن تمام عالم کائنات پر حاوی اور محیط ہے۔ یہ خیال باطنیہ کے بیہاں بھی ملتا ہے جو باطن کے مقابلے میں ظاہر کو چند احوال و قیع نہیں سمجھتے۔ ہمارے زمانے میں ریڈیائی دو ریجنوں نے جس عظیم کائنات کا اکشاف کیا ہے اس کے پیش نظر انسان کے عالم کبیر ہونے کا خیال طفلانہ ہے۔ انسان ایک ایسے نفعے منے سیارچے میں رہتا ہے جس کا مقام بے کران کائنات میں وہی ہے جو ایک ذرہ ریگ کا صحرائے عظیم میں ہے۔ انسان کیا؟ اس کا باطن کیا؟ بہر صورت تصوف و اشراق کی ہمہ گیرا شاعت سے یہ خیال راجح ہو گیا کہ انسان کا وجدان اس کی عقل و خرد کے مقابلے میں افضل و برتر ہے۔ عقل ناقص اور جزوی ہے۔ جدید سائنس کے اکشافات نے قدیم بیت اور نفیات کا ابطال کیا، تو متكلمین کی طرح صوفیانے بھی اپنے قدیم افکار کو جدید علوم کے رنگ میں پیش کرنا شروع کیا۔ نفیات میں ٹنگ اور علم الحیات میں برگسان ان کے سرخیل ہیں۔ جنہوں نے وجدان کے تصور کی نفع سرے سے ترجیح کی ہے اور اسے علمی اصطلاحات کے روپ میں پیش کر کے اس کا کھویا ہوا مقام بحال کرنے کی کوشش کی ہے۔

برگسان کے قلبے کا مرکزی خیال یہ ہے کہ مرد و محض ہی حقیقت افس الامری ہے جس کا ادراک عقل نہیں کر سکتی کیوں کہ وہ زمان کو لمحات و آفات میں منقسم کر دیتی ہے۔ مرد و محض تک صرف وجدان ہی کی رسمائی ہو سکتی ہے۔ برگسان کہتا ہے کہ مرد و محض کے ادراک کے لیے عالم ظاہر کے مشاهدے سے قطع نظر کر کے باطن میں جھانکنا ضروری

ہے۔ یہ کہہ کروہ باطنیہ قدیم کا وہی عقیدہ پیش کر رہا ہے جس کی رو سے حقیقت ظاہر میں نہیں ہے بلکہ باطن میں ہے۔ اپنی کتاب ”تجھی ذہن“ میں وہ کہتا ہے کہ جب میں نے اپنے باطن میں جھاک کر دیکھا تو مجھ پر زمان کی اصل حقیقت مکشف ہو گئی۔ یہ اکٹھاف میرے وجود ان نے کیا تھا۔ اسی بنا پر لارڈ برٹنڈرسل نے کہا ہے کہ برگسائیں کا فلسفہ رواتی تصوف و اشراق پر مشتمل ہے جسے جدید علمی زبان میں دوبارہ پیش کیا گیا ہے۔ بہر حال وجود ان کو برگسائیں نے ”بلا واسطہ اور اک“ کا نام دیا۔ لفظ اور اک میں حیات اور شور کا لامحالہ عمل دخل ہوتا ہے کہ ان کے بغیر کسی شے کا اور اک ممکن ہی نہیں ہے۔ اس لیے برگسائیں ایک مرتب تک اس ضغطے میں بھتارہا کر وجود ان کو عقل سے منزہ رکھوں یا اس میں عقل کا نفوذ تسلیم کروں۔ اپنے تردودات کا ذکر کرتے ہوئے وہ ”تجھی ذہن“ میں لکھتا ہے:

”لفظ وجود ان کے استعمال سے پہلے ایک مرتب تک میں مت دور ہا۔

جب میں نے اس کے استعمال کا آخری فیصلہ کرنیا تو میں نے اس سے فکر کا مابعد الطبيعیاتی عمل مراد لیا۔ اولاً ذہن کا علم ذہن کے ویلے سے اور ثانیاً ذہن سے مادے کے جو ہر کا اور اک۔ عقل کا منصب بے شک مادے سے اعتناء کرتا ہے اور اسے استعمال میں لا کر اس کا اور اک کرنا ہے لیکن اس کے مقدار میں مادے کے جو ہر تک رسائی پانی نہیں ہے۔ اس مقاٹے میں لفظ وجود ان کو میں بھی سمجھی دے رہا ہوں۔ بعد میں مجھے عقل اور وجود ان کے درمیان حدِ فاصل کھینچا پڑی۔“

گویا وجود ان مادے کے جو ہر تک پہنچ جاتا ہے اور عقل مادے کو استعمال میں لا کر اس کا اور اک کرتی ہے۔ برگسائیں نے ان دونوں کے درمیان حدِ فاصل کھینچی وہ اسے آخری دم تک پریشان کرتی رہی۔ صوفیا کی طرح برگسائیں کا ادعا یہ تھا کہ وجود ان کیفیات ناقابل اظہار ہوتی ہیں لیکن صوفیا یا فنکار یا خود برگسائیں جب اپنی وجود ان کیفیات کا اظہار کرتے ہیں تو انہیں عقل کا دامن تھامنا پڑتا ہے کہ وجود ان کا اظہار و ابلاغ عقل کے بغیر ممکن ہی نہیں ہے اور بقول ہاکنگ وجود عقل کے بغیر بے بس ہے۔ اس اشکال کو رفع کرنے کے لیے ”تجھی ارقاء“ میں برگسائیں نے یہ کہا کہ خود عقل کے بطور میں وجود ان کے ممکنات مخفی ہوتے ہیں۔ یہ کہتے ہوئے اس کا خود مخفی کا لب دلہبہ پھر نہم پڑ گیا اور

اے عقل و خرد کی منزلت کا احساس ہونے لگا۔ لکھتا ہے:

”بادی انظر میں وجدان عقل کے مقابلے میں زیادہ مرغوب گتا ہے کیوں کہ اس میں حیات اور شعور اپنے اپنے حدود میں رہتے ہیں لیکن ذی حیات جلوق کے ارتقاء پر ایک نگاہ ڈالنے سے یہ حقیقت واضح ہو جائے گی کہ وجدان کچھ زیادہ دور نہ جاسکا۔ شعور نے اپنے آپ کو وجدان کا اس قدر اسیر پایا کہ وجدان سکر گیا اور جبلت بن گیا۔ لیکن اس کی دلچسپی حیات کے ایک نئے سے پہلو تک محصور ہو گئی۔ اس کے پر عکس شعور نے عقل کی صورت اختیار کی اور مادے پر اپنی توجہ مرکوز کر کے خارجی رنگ اختیار کر لیا۔ عقل اشیاء کے ساتھ بیرونی رابطہ پیدا کر لیتی ہے وہ ان میں مکمل جاتی ہے اور اپنے راستے کی رکاوٹیں دور کرنے میں کامیاب ہو جاتی ہے۔ آزاد ہو کر وہ اپنے اندر وہن کی طرف متوجہ ہوتی ہے اور اس کے بطن میں وجدان کے جو ممکنات موجود ہیں انہیں جگادتی ہے۔“

ایک جگہ برگساں نے وجود کو عقلیاتی ہمدردی کہا ہے جس کی مدد سے ایک شخص کسی شے کی گئے تک پہنچ جاتا ہے۔ وجدان کے قدیم تصویر پر جدید سائنس کارمگ چڑھانے کے لیے اس نے وجدان کو جبلت کہا ہے جس پر عقل کا عمل ہوا ہو اور وہ اپنے مقام سے بلند تر ہو گئی ہے۔ ”عقلی ارتقاء“ میں کہتا ہے:

”جبلت اور عقل ایک دوسرے میں نفوذ کیے ہوئے ہیں کیوں کہ ان کا ماغذہ ایک ہی ہے۔ دونوں میں سے کوئی بھی اپنی پوتھ صورت میں نہیں ملتی۔ عقل میں ہمیشہ جبلت کے آثار ملتے ہیں اور کوئی جبلت اسکی نہیں ہوتی جس میں عقل کا شمول نہ ہو۔“

لیکن برگساں کو اپنے اس اذعا کے منوانے کے لیے کہ مرد و محض کا اور اک عقل نہیں کر سکتی وجدان کر سکتا ہے۔ دونوں کے درمیان حد فاصل کھینچنا پڑی جس نے اس کے فیصلے کو تقدیمات کا ملغوبہ بنا دیا ہے۔ اس نے صوفیا کی طرح وجدان کو عقل پر برتری دلانے کے لیے اپنا سارا زور قلم صرف کر دیا لیکن بات نہ بن سکی۔ عقل اور وجدان کے ربط باہم کی وضاحت کرتے ہوئے اسے کئی پہلو بدلتا پڑے اور تردودات نے اس کے استدلال میں

رنخنے ڈال دیئے جن کی طرف توجہ دلانا مناسب نہ ہوگا۔

سب سے پہلے ہمیں اسی ایم جوڑ کے لطیف اعتراض کا ذکر کریں گے جو اس نے  
فلسفہ برگسائی پر کیا تھا اور جس کا کوئی جواب برگسائی کے پیروؤں سے بن نہیں پڑا۔ جوڑ  
کہتا ہے کہ برگسائی نے یہ نتیجہ کر عقل حقیقت کا دراک نہیں کر سکتی عقل ہی سے انہذ کیا ہے  
اور اس کے اثبات میں دقيق عقلی استدلال کیا ہے۔ اس لیے یہ غلط ہے کیوں کہ برگسائی  
کے بقول عقل اور اک حقیقت سے عاجز ہے۔ جوڑ کا یہ استدلال درست ہے۔ ہر یہ برآں  
جب برگسائی عقل و خرد پر مشک کرتا ہے کہ وہ حقیقت کی ٹکڑہ کو پانے سے قاصر ہے تو یہ مشک  
بدأت خود عقل کی بنا پر ہی کیا جا رہا ہے کیوں کہ وجدان تو مشک و شبه کا اہل ہی نہیں ہے۔ وہ  
تو صرف یقین و ایقان سے اختنا کرتا ہے۔ ڈنگ نے اپنے مخصوص پیرائے میں عقل کی  
عاجزی کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے:

”وجدان ان حقائق کا اور اک ہے جو شعور پر منکشف نہیں ہوتے  
اور لاشعور کے واسطے سے نمودار ہوتے ہیں۔“

ڈنگ کے اپنے نظریے کے مطابق انفرادی اور اجتماعی لاشعور میں شعور یا اتنا کا  
کوئی عمل دخل نہیں ہوتا۔ عقل کا تعلق شعور سے ہے اتنا سے ہے۔ لاشعور عقل کی دسترس سے  
باہر ہے۔ وجدانی کیفیات بنیادی طور پر لاشعوری ہوتی ہیں۔ اس لیے ان پر عقل کی  
کارفرمائی ممکن نہیں ہے۔ سوال پیدا ہوگا کہ اس صورت میں وجدانی کیفیات لاشعور کے  
واسطے سے کہاں اور کیسے ابھریں گی؟ ظاہر ہے کہ وہ شعور کی سطح پر ہی ابھریں گی ورنہ الفاظ  
میں فعقل نہیں ہو سکیں گی۔ اگر یہ کہنا صحیح ہے تو پھر یہ کہنا کس حد تک قابل قبول ہوگا کہ  
وجدانی حقائق شعور پر منکشف نہیں ہوتے۔ بات یہ ہے کہ ڈنگ بھی برگسائی اور دوسرے  
صوفیا کی طرح وجدان کو کوئی مقدس اور ماورائی شے سمجھتا ہے جس کا تقدس عمل کے دخل و  
تصفی سے محروم ہو جاتا ہے اس لیے وہ بھی وجدان کو عقل کے شمول سے ملوث کرنا پسند  
نہیں کرتا لیکن مشکل یہ ہے کہ وجدان قدم قدم پر عقل و خرد کا محتاج ہے بلکہ اس کے وجود کا  
اثبات بھی عقل کے حوالے سے ممکن ہو سکتا ہے۔ ڈنگ نے عیون اصلیہ (Archetypes)  
کو وجدان کی ”بیدائی شرائط“ کہہ کر وجدان کو صوفیا قدیم کی طرح ایک پراسرار قوت ثابت  
کرنے کی کوشش کی ہے۔ برگسائی کی طرح اس کی سب سے بڑی کمزوری یہ کمزوری

تمام صوفیا سے خاص ہے۔ جبکہ ہے کہ وہ محکمات کے اثبات کے لیے بھی مفروضہ در  
مفروضہ کا سہارا لیتا ہے جو کام برگسائی نے جو شش حیات اور مرد و عرض کے مفروضات  
سے لیا ہے وہی کام ٹنگ اجتماعی لاشور اور عین اصلیہ کے مفروضات سے لینا چاہتا ہے۔  
دونوں صورتوں میں حقیقت علم کے قضاۓ پورے نہیں ہوتے اور انہیں پڑھنے والا مفروضات  
کی دلدل میں ڈھنس کر رہ جاتا ہے۔

برگسائی کہتا ہے کہ وجدان لغزش نہیں کرتا جب کہ عقل لغزش کر سکتی ہے۔ بے  
شک عقل لغزش سے محفوظ نہیں ہے اور اس کے متانج غلط ثابت ہو سکتے ہیں کہ ان کے صحیح یا  
غلط ہونے کا فیصلہ بھی خود عقل ہی کرتی ہے۔ ریاضی کا کوئی عقدہ ہوا یا منطق کا کوئی مسئلہ ہو  
اسے عقل و فکر سے غلط یا صحیح ثابت کیا جاسکتا ہے۔ سبھی بات ہم وجدان کے متعلق نہیں کہہ  
سکتے۔ ہر صوفی اور ہر ویدانی یہ دعویٰ کر سکتا ہے کہ میرا کشف صحیح ہے کیوں کہ اس کی صحت  
کے جانچنے کا کوئی معیار نہیں ہے۔ عقل معيار قائم کر سکتی ہے لیکن اہل وجدان اسے بروئے  
کا رہنیں لاتے۔ اس طرح تمام متفاہ و جدانی کیفیات و واردات کو صحیح مانتا پڑے گا کیوں کہ  
وہ ہر اس صاحب حال کے لیے صحیح ہیں جس کے قلب پر وہ گزری ہیں۔ ایک وجودی صوفی  
اپنے کشف کی بنا پر کہے گا کہ وجود ہی واحد حقیقت ہے دوسرا طرف شہودی صوفی کہے گا کہ  
وحدت وجود کی نہیں ہے شہود کی ہے۔ ویدانی کہے گا جیو آتما کا اکشاف کر کے اسے برہم  
میں جذب کرنا نجات کا واحد راستہ ہے۔ المانوی اشراقت<sup>1</sup> کا مدعا اصرار کرے گا کہ  
انسانی روح خدا میں جذب نہیں ہوتی بلکہ خدا کو اپنے اندر جذب کر کے بلند مقامات پر فائز  
ہوتی ہے۔ یہ سب لوگ کشف و وجدان کی بنا پر ان متانج کو پہنچے ہیں۔ ان وجودانی کیفیات  
کا تضاد بذاتِ خود اس بات کا ثبوت ہے کہ وجدان لغزش کر سکتا ہے اور کرتا رہا ہے۔ یاد  
رہے کہ وجدان سراسر موضوعی فعل ہے اس لیے اس میں لغزش کا امکان زیادہ ہے۔ اس کے  
بر عکس عقلی متانج محدودی ہوتے ہیں جن کی صداقت کو جانچا اور پرکھا جاسکتا ہے۔ ریاضیاتی  
صداقتوں کی مثال ہمارے سامنے ہے۔ اس موضوع پر انہما خیال کرتے ہوئے ہی اسی ایم  
جوڑ نے اپنی کتاب ”عہد نامہ جوڑ“ میں کہا ہے:

”اکثر صوفی جن سے میری ملاقات ہوئی احمد تھے، چونکہ تصوف

عقل کو معیار تسلیم نہیں کرتا نہ اس کے سامنے جواب دہوتا ہے اس لیے وہ  
ہر عطا کی اور کم سواد شخص کے ہاتھوں میں کھلونا بن گیا ہے۔ یہ لوگ اپنی کم  
عقل کی خلافی یہ کہہ کر کرتے ہیں کہ ہمیں ذاتی کشف کی صورت میں  
دوسروں پر برتری حاصل ہے۔

برگسائیں قلفہ ارتقاء کا شارح ہے۔ نظریہ ارتقاء کی رو سے مادے سے حیات کا  
ارتقاء ہوا اور پھر حیات سے بتدریج جلت اور شعور کا ارتقاء عمل میں آیا۔ گویا انسان ارتقاء کی  
کڑیاں طے کرتا ہوا شعور سے بہرہ ور ہوا۔ ظاہر ہے کہ ارتقاء کی آخری کڑی عقل و خرد ہے  
جو سے حیوانات سے جدا کرتی ہے ورنہ جلت اور وجود ان تو حیوان اور انسان میں مشترک  
ہیں اور دونوں انسان میں دو رحیوانیت سے یادگار ہیں۔ اب دو ہی صورتیں ہوں گی یا تو یہ  
کہ ارتقاء کا تصور غلط ہے کیوں کہ عقل و خرد ارتقاء کی آخری کڑی ہے اور یہ جلت وجود ان  
کے مقابلے میں بقول برگسائیں ناقص ہے۔ اگر ارتقاء کا تصور صحیح ہے جیسا کہ برگسائیں تسلیم  
کرتا ہے تو پھر عقل و خرد وجود ان سے زیادہ ترقی یافتہ ہونے کے باعث اس سے برتر اور  
اس کی پہ نسبت زیادہ قابل اعتماد ہے۔ اس طرح عقل و خرد کی برتری جلت وجود ان پر  
تسلیم نہیں کی جائے گی، تو ارتقاء کا سارا نظریہ زمین بوس ہو جائے گا۔ حقیقت یہ ہے کہ عقل  
با عیشِ شرف انسانی ہے۔ اسی کے ظہور کے ساتھ انسان حیوانات کی صحف سے جدا ہوا تھا  
اور اسی کی ترقی سے اس نے تہذیب و تمدن کی بنیادیں استوار کی تھیں۔ عقل کو جلت یا  
وجود ان کی غالی میں دے دینا جیسا کہ تمام خود شمنوں کی تمنا ہے گویا انسان کو دوبارہ غاروں  
کے زمانے تک لوٹا دینا ہے۔ جوں جوں تمدن و تہذیب کو ترقی ہو رہی ہے وجود ان زوال  
پذیر ہوتا جا رہا ہے کیوں کہ تہذیب و تمدن کی ترقی کا مطلب عقل و خرد کی ترقی ہے۔ یہ امر  
قابل غور ہے کہ جب سے جدید سائنس کو عروج حاصل ہوا ہے خرقی عادات اور کشف و  
کرامات داستان پاریزہ بن کر رہ گئے ہیں۔ آخر کیا وجہ ہے کہ دو چار صد یوں ہی میں  
صاحب کرامات جو ہزاروں برسوں سے ذہن انسان پر مترف تھے ایسے غالب ہوئے ہیں  
کہ ان کا نشان پا سک دکھائی نہیں دیتا۔

فنا نہ ہائے کرامات رہ گئے باقی  
عقل وجود ان سے برتر ہے کیوں کہ وہ انسان کو نصب اعلیٰ عطا کرتی ہے، جو

زمانے کے جاندار تقاضوں اور زندہ قدروں کی روشنی میں مرتب کیے جاتے ہیں۔ اس طرح عقل انسان کی ہر مرحلے پر ہر دور میں رہنمائی کرتی رہتی ہے۔ شوپنگ کا اندازہ ارادہ حیات ہو یا نئے کا ارادہ قوت، برگسال کی جوشش حیات ہو یا جارج برناڑ شا کی قوت حیات اور فرانک کا ایسا، عقل و خرد کی رہنمائی کے بغیر نوع انسان کو لازماً تباہی اور بربادی کی طرف لے جائے گا۔ انسان جذبہ و جبلت کے ہاتھوں میں محض بے جان کھلونا نہیں ہے جیسا کہ یہ حضرات اور ان کے خود دشمن ہم خیال سمجھتے ہیں۔ عقل جذبہ و جبلت پر اپنی گرفت حکم کر کے انہیں تعمیری و تخلیقی را ہوں پر لگاتی ہے۔ انسانی تمدن بذاتِ خود اس بات کا سب سے روشن ثبوت ہے کہ عقل جذبہ و وجود ان یا جوشش حیات کی بے بُس کنیت نہیں ہے جیسا کہ برگسال کا خیال ہے۔ ایسا ہوتا تو تہذیب و تدرب کی تائیں اور اس کا پنپ سکنا بھی ممکن نہ ہو سکتا اور پھر وجود ان پر صوفیا یا برگسال کا اجارہ نہیں ہے۔ سائنس دان، فلاسفہ، سیاسی رہنماء، فن کار، کسان، مزدور سب وجود ان سے بہرہ دو رہیں۔ فرق صرف یہ ہے کہ ان کے ہاں اس پر عقل و خرد کی گرفت مضبوط ہوتی ہے اور وہ صوفیا کی طرح اس میں کھو کر نہیں رہ جاتے۔

برگسال کہتا ہے کہ وجود انی کیفیات کو طول نہیں دیا جا سکتا کہ وہ گرینز پا ہوتی ہیں۔ یہ بات صوفیوں کی واردات قلب سے متعلق کہی جا سکتی ہے لیکن فن کاروں پر راست نہیں آتی جو نہ صرف اپنی وجود انی کیفیات کو طول دیتے ہیں بلکہ اسالیب کی گرفت میں لا کر انہیں دوایی رنگ بھی بخش دیتے ہیں اور اسالیب کا تعلق برہ راست عقل و خرد سے ہے۔ تخلیق فن کے عمل کو عام طور سے سراسر و وجود انی سمجھا جاتا ہے جو درست نہیں ہے۔ فن کار کے ذہن میں پہلے ایک عام خیال جنم لیتا ہے جو اظہار کے لیے مچنا شروع کر دیتا ہے۔ شدہ شدہ جذبہ، تخلیل اور تھکر کا عمل اسے تخلیقی پیکر میں تبدیل کر دیتا ہے جسے فن کار القاظ، رنگوں یا آوازوں میں محفوظ کر لیتا ہے۔ تھکر کا غصہ ہی کسی فن پارے کو دوام بخٹا ہے اور تھکر کی گہرائی یا سطحیت ہی کسی فن کار کے قد و قامت کو پڑھاتی یا گھٹاتی ہے۔ ایسی ہر برث نے کہا ہے:

”جب تخلیل اور تھکر کی آمیزش ہوتی ہے تو عظیم آرٹ کا ظہور ہوتا ہے۔“

جانس کہتا ہے:

”تخلیل کو عقل استدلالی کی امداد کے لیے بروئے کار لَا کر صداقت

میں حظ کو مزدوج کرنے کا نام شاعری ہے۔“

ملٹن مرے کا قول ہے:

”انسان کے منتشر و قلبی واردات و کیفیات میں ربط و معنویت

پیدا کرنا شاعری ہے۔“

یہ ربط و معنویت تفکر ہی پیدا کرتا ہے۔

متذکرہ صدر تصویحات سے مفہوم ہوتا ہے کہ وجدان کے ساتھ جو ظہسمائی اور

ماورائی تصور و ابستہ ہو گیا ہے وہ قدیم سریت پسندوں اور صوفیوں کی غلط مابعد الطیبیات اور

غلط نفیات ہی کا نتیجہ ہے۔ تحقیقی لحاظ سے وجدان جلت ہی کی ایک صورت ہے۔ ان

سطور سے یہ نہ سمجھا جائے کہ ہم وجدان کی تنقیض کرنا چاہتے ہیں۔ ہم وجدان کی اہمیت

کے قائل ہیں کہ وجدان احساس جمال کا سرچشمہ ہے اور فون الطیفہ کی پہلو سے بھی سائنس

اور فلسفے سے کم نہیں ہیں۔ جذبہ، جلت اور وجدان نفیاتی قوت کے مرکز ہیں اور عقل و خرد

فلک و تدبیر کی نمائندگی کرتی ہے۔ جس کی رہنمائی ہی میں ان سے تعمیری کام لیا جاسکتا ہے۔

عقل کی رہنمائی سے کسی صورت بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ یہی انسان کو حیوان سے متاز

کرتی ہے۔ انسان کی عظمت اس بات میں نہیں ہے کہ کون کون سی باتیں اس میں اور حیوان

میں مشترک ہیں بلکہ اس بات میں ہے کہ کون کون سی باتوں میں وہ حیوانات سے مختلف اور

متاز ہے۔

## یہ کہ دولت مسرت کا باعث ہوتی ہے!

سونے چاندی کی دریافت سے پہلے مال سے مال کا تادلہ کیا جاتا تھا۔ مصر قدیم میں کوڑیوں کا سکر رائج ہوا۔ بعض ممالک میں لوہے اور تانبے کے مکروں سے بھی کام لیا جاتا تھا۔ چنانچہ ریاست پارنا میں پانچیں صدی قبل مسح نک لوہے کا سکہ چلتا رہا۔ سونے چاندی کی دریافت کے بعد اکثر اقوام عالم میں ان کے بننے ہوئے سنکر رواج پا گئے۔ فقیہوں اور یومنیوں کے دینار اور درہم سونے چاندی ہی کے بنتے تھے۔ ان دھاتوں کے رواج و قبول کی ایک وجہ ان کی ظاہری چمک دک تھی جس سے تاریخ عالم کے طلبی دور کا انسان بچوں جیسی خوشی محسوس کرتا تھا۔ دوسری وجہ یہ تھی کہ یہ دوسری دھاتوں کی پہ نسبت نرم ہیں اور انہیں آسانی سے چھوٹے چھوٹے مکروں میں تبدیل کیا جاسکتا ہے۔ فقیہ تاجر و ملکے سونے چاندی کے سنکر دور کے مکروں تک پہنچا دیئے۔ جنیں میں کاغذ، پامل، مصر اور اسرائیل میں تابنے، بختیل اور سیسے کے سنکر بھی مستعمل تھے۔ لیکن فقیہ سونے چاندی کے سمجھے جاتے تھے۔ زور سرخ (سونا) اور زر سفید (چاندی) کے ساتھ جو قدر و قیمت وابستہ ہو گئی تھی اس کی خاطر سلاطین اور امراء ان کی ذخیرہ اندازی کرنے لگے۔ فراعین مصر کے مقبروں کی کھدائی سے سونے چاندی کے بیش قیمت زیورات اور برتن برآمد ہوئے ہیں۔ خرد پرویز کے سات خزانے ضرب المثل بن چکے ہیں۔ ان دھاتوں کے حصول کی خاطر خوزیر جنکیں لڑی گئیں اور گھناؤ نے جرام کا ارکاپ کیا گیا۔ آج بھی یہی نوع انسان کے مصائب کی ذمہ داری بڑی حد تک ہوں زر و سیم پر ہی عائد ہوتی ہے۔ سونا چاندی ظاہراً لوہے اور تانبے جیسی معمولی دھاتیں ہیں۔ افادی پہلو سے لوہا اور تانبہ ان سے بھی زیادہ

قیمتی ہیں۔ لیکن مرد روز مانہ سے سونے چاندی کے ساتھ ایک پراسرار قسم کی طلبہ مانی قوت وابستہ ہو گئی ہے اور عام طور سے یہ خیال رائج ہو گیا ہے کہ زر و قیم میں علم و فن، سیاسی قوت، حسن و جمال، عزت و حرمت سب کچھ خریدا جا سکتا ہے۔ یہ غلط فہمی کہ دولت حصولی صرفت کا پہاڑ ہوتی ہے اسی زعم باطل کی ایک فرع ہے جس کی طرف پر تفصیل توجہ دلانے سے پہلے یہ معلوم کرنا ضروری ہے کہ:

صرفت کیا ہے؟

اس سوال کا سیدھا سادہ جواب تو یہ ہے کہ دل کی وہ کیفیت جس کے تحت کسی آدمی کے چہرے پر مسکراہٹ کھینٹے لگتی ہے، آنکھوں میں چمک آجائی ہے اور زندگی سہانی محسوس ہوتی ہے صرفت ہے۔ عام طور سے یہ کیفیت گریز پا ہوتی ہے۔ ممکن ہے ٹھوڑی دیر کے بعد سبھی شخص غم والم میں بٹلا ہو جائے۔ اس کی آنکھیں بچھ جائیں گی، پیشانی پر لکیریں ابھر آئیں گی، ہونٹ پتھج جائیں گے اور زندگی کو بھری معلوم ہو گی۔ سہولت فہم کے لیے ہم انتراح کی گریز اس کیفیت کو خوشی کا نام دیں گے اور مستقل لازوال کیفیت کو صرفت کہیں گے۔ خوشی بچوں، کسانوں، مزدوروں اور عورتوں کو دوسرے لوگوں کی بہ نسبت زیادہ صرفت آتی ہے کہ ان کے احساسات میں فطری غلطگی ہوتی ہے اور خوشی کے حصول کے لیے انہیں کچھ زیادہ کاوش نہیں کرنا پڑتی۔ ایک خوبصورت کھلونا، اچھا کھانا، نظر فریب کپڑا انہیں خوش رکھنے کے لیے کافی ہے۔ پنج کو مٹھائی دیجئے وہ خوشی سے تالیاں پیٹے گا۔ غریب مزدور یا کسان کے سامنے لذیذ کھانا چن دیجئے، وہ اپنی خوشی ضبط نہیں کر سکے گا۔ عورت کو قیمتی کپڑا یا انوکھی وضع کا کوئی قیمتی زیور دیا جائے جو اسے دوسری عورتوں سے ممتاز کر سکے تو وہ خوشی سے پہتاب ہو جاتی ہے۔ ان سب کا رد عمل بر جستہ اور بے ساختہ ہوتا ہے۔ خوشی کے لیے بے سانچی ضروری ہے صرفت خوشی سے زیادہ بھر پور اور دیر پا کیفیت ہے جس میں خوشی سے زیادہ گیرائی اور پھیلاو ہوتا ہے۔ خوشی کی طرح صرفت کا انتحار کلی طور پر خارجی اسباب اور ساز و سامان پر نہیں ہوتا بلکہ اس کا سرچشمہ انسان کے بلوں میں ہے۔ صرفت بیرونی احوال پر محصر نہیں ہے۔ یہ وہ داخلی کیفیت ہے جو ہر شے پر انہار مگ پڑھادیتی ہے اور عموم و الہ کے سیاہ بادل پر بھی سرخ سنجاف لگادیتی ہے۔ شاہ فورت کہتا ہے:

”صرفت آسانی سے میر نہیں آتی۔ اسے اپنے اندروں میں پانا

مشکل ہے اور کہیں اور پانا ناممکن ہے۔“

خوشی کا تعلق جذبات کے بے ساختہ روزگار سے ہے اس لیے یہ عارضی ثابت ہوتی ہے۔ سرت کا تعلق شعور حیات، تکھر و تمثیل، تحقیق و تخلیق کے ساتھ ہے اس لیے یہ ایک مستقل کیفیت ہوتی ہے۔ خوشی آسانی سے حاصل ہوتی ہے لیکن فوری طور پر زائل ہو جاتی ہے۔ سرت مشکل سے ہاتھ آتی ہے لیکن تادیر قائم رہتی ہے۔ حقیقی سرت ان اشخاص کا حصہ ہے جو زندگی کا گہر اشمور رکھتے ہیں اور اعلیٰ نسب الحین کے حصول میں کوشش ہیں۔ اعلیٰ نسب الحین تین نوع کے ہوتے ہیں۔ تحقیقی، تخلیقی اور تعمیری۔ دوسرے الفاظ میں عالم، فن کا را اور مصلح کے نسب الحین، جن کی عملی ترجمانی کے لیے وہ کامل خود فراہم کی اور خود پسروگی کو بروئے کارلا کر سرت کی دولت لا زوال سے بہرہ اندوڑ ہوتے ہیں۔ اہل تحقیق کے ذمہ میں سائنس و دان اور فلسفی آتے ہیں جو اپنی زندگی کیاں علمی مسائل کے سلجانے کے لیے وقف کر دیتے ہیں۔ ان میں وہ فضل فروش شامل نہیں ہیں جو علم کو حصول زر و سیم کا وسیلہ مانتے ہیں۔ ارسٹولکھستا ہے کہ ایک دن شاہ جہرون کی ملکہ نے سانادیں سے پوچھا:

”داشمند ہونا بہتر ہے کہ دولت مند ہونا؟“

سانادیں نے جواب دیا:

”دولت مند ہونا بہتر ہے کیوں کہ ہم داشمندوں کو دیکھتے ہیں کہ وہ

ہر وقت امراء کے دروازوں پر بیٹھے رہتے ہیں۔“

ہماری مراد اس قسم کے داشمندوں سے نہیں ہے بلکہ ان اہل کمال سے ہے جن کی بابت ان غلدون نے کہا ہے:

”کالان فن دنیا سے محروم رہتے ہیں۔ رزق کا حصہ انہیں اپنے ہر

میں مل جاتا ہے اور وہ اپنے ہنر میں مست اور مگن رہتے ہیں۔“

فرانس کے مشہور سائنس و دان لوئی پاستیر سے کسی نے پوچھا:

”تمہیں اپنی تحقیق سے مالی فائدہ بھی ہوا ہے؟“

پاسٹیر کہنے لگا:

”جو سائنس و دان مالی فائدے کے لیے تحقیق کرتا ہے وہ حنگ علم ہے۔“

آن ہنائیں کے متعلق مشہور ہے کہ ایک امریکی رسالے کے مدیر نے اسے ایک

ضمون سیخنے کے عوض میں خطیر قم کی پیش کش کی۔ مارے خھے کے آئن ھٹائیں کی آنکھوں سے شعلے نکلنے لگے۔ اس نے کہا:

” یہ گتاخت شاید مجھے بھی کوئی سینما یکٹر سمجھتا ہے۔ ”

جو لوگ مالی فوائد کے لیے تحصیل علم کرتے ہیں ان میں وہ انہاں نہیں ہوتا، جو کاملاں فن میں ہوتا ہے۔ ایک دن یونانی عالم ہندسہ اقلیدیس کے پاس ایک رئیس زادہ سبق پڑھنے آیا۔ اقلیدیس نے اسے ایک مسئلہ سکھایا۔ رئیس زادہ بولا:

” یہ مسئلہ سیخنے سے فائدہ؟ ”

اقلیدیس نے اپنے غلام کو بلایا اور کہا:

” ان صاحبزادے کو اس مسئلے کے سیخنے کے عوض ایک اشرفتی دے کر رخصت کر دو۔ ”

فلسفہ کا استقنا ضرب المثل ہے۔ فلسفی زندگی پر نظر گائر ڈال کر صالح قدروں کی نشان دہی کرتا ہے اور اعلیٰ نصب العینوں کی طرف توجہ دلاتا ہے۔ کائنات میں انسان کا مقام معین کرتا ہے۔ سائنس کے اکشافات کی روشنی میں مقاصدِ حیات کا تعین کرتا ہے اور دولت اور حکومت کو پیچ سمجھتا ہے۔ ستراط پھٹے پرانے کپڑے پہننے نگے پاؤں نگے سرگھر سے باہر لکھتا تو بڑے بڑے مغربور رئیس زادے اُسے گھیر لیتے اور اس سے بات کرنا اپنے لیے باعث فخر سمجھتے تھے۔ ایک دن ستراط نے ایختز کے بازار میں قیش کا قیمتی ساز و سامان دیکھا جو کسی سوداگر نے فروخت کے لیے رکھا ہوا تھا۔ اسے دیکھ دیکھ کر ستراط کہنے لگا:

” دنیا میں کیا کچھ موجود ہے جس کی مجھے ضرورت نہیں ہے۔ ”

افلاطون امراء کے خدامان سے تعلق رکھتا تھا، دولت کی فراوانی تھی، جوان رعناء تھا۔ سیش و عشرت کے سامان میسر تھے لیکن سب کچھ چھوڑ چھاڑ کر ستراط کے حلقہ درس میں شامل ہو گیا۔ ارسطوئی پس فلسفے کو اپنا اور ہننا پچھونا سمجھتا تھا اور مال و متاع سے یکسر بے نیاز تھا۔ ایک دفعہ اس کے ایک عقیدت مندر رئیس نے سنگ مرمر کا ایک عالیشان محل تعمیر کرایا اور ارسطوئی پس کو دکھانے کے لیے اپنے ساتھ لے گیا۔ محل میں ادھر ادھر چکر لگاتے ہوئے حما ارسطوئی پس نے رئیس کے منہ پر تھوک دیا جس سے وہ سخت جزب ہوا۔ ارسطوئی پس کہنے لگا:

”سُنگ مرر کے شفاف فرش پر کیسے تھوکتا۔ تمہارے چہرے کے سوا  
کوئی مناسب جگہ دکھائی نہیں دی جہاں تھوک سکتا۔“

دیو جانش کا قصہ تو معلوم عوام ہے۔ جب سندر اعظم نے کہا کہ وہ کسی جنز کی  
فرمائش کرے تو دیو جانش بولا:  
”ایک طرف ہٹ جاؤ اور مجھ پر دھوپ پڑنے دو۔“

سندر کہنے لگا:

”اگر میں سندر نہ ہوتا تو دیو جانش بتتا۔“

عقلیم فن کا رتھیقی مسرت سے سرشار ہوتے ہیں جس کے سامنے وہ زرممال کو حقیر  
و صیر بخخت ہیں۔ آسٹریا کا مشہور مخفی موتارست نہایت عسرت و افلas کی زندگی برکرتا تھا۔  
جاڑے کی ایک برفبار رات تھی۔ موتارست اور اس کی بیوی کے پاس کھانے کے لیے روٹی  
کا ایک ٹکڑا تک نہ تھا۔ کوئی بھی نہیں تھے کہ جنہیں سلاک کروہ اپنے آپ کو ٹھرے سے محفوظ رکھ  
سکتے۔ دونوں کو کچی لگ رہی تھی۔ موتارست کو ایک خیال سو جما۔ بیوی سے کہنے لگا آول کر  
ناچیں تاکہ ہمارے بدن گرم ہو جائیں اور ہم ٹھر کرنے سے فجح جائیں۔ چنانچہ میاں  
بیوی نے ایسا ہی کیا۔ موتارست عالم کمپرسی میں مر گیا تو اسے ایک گڑھے میں ڈال دیا گیا۔  
آج اس کی قبر کا نشان تک نہیں ملتا لیکن مصادب و آلام اس کے تخلیقی جذبے پر قابو نہ پا  
سکے۔ وہ اپنے نعموں کی تخلیق میں جو بے پناہ مسرت محبوس کرتا تھا اس نے ان میں بھی حر  
آفریں کشش پیدا کر دی ہے اور وہ انسان کو اپنے تک موت بخشتہ رہیں گے۔ بیٹھ ہوون کی  
ساعت زائل ہو گئی اور وہ صبر آزماء پر پیشانیوں کا ہیکار ہو گیا لیکن نامساعد حالات میں اس نے  
بے ٹھاں نئے تخلیق کیے۔ زمانے کے مکروہات گورنگ کے راستے میں حائل نہ ہو سکے اور اس  
نے جدید مصوری کو بام عروج تک پہنچا کر دم لیا۔ ناکامیاں اور محرومیاں مرزا غالب کی  
زندگی کا سرچشمہ مسموم کرتی رہیں لیکن اردو شاعری کا دامن مالا مال کر گئیں۔ مرزا غالب  
ساری عمر تک دستی اور حرماں نصیبی کا رونا روتے رہے لیکن انہیں اپنی عظمت کا احساس بھی تھا  
اور وہ اپنے مقام سے واقف تھے۔ کس طبقے سے فرماتے ہیں ۔

خن کیا کہہ نہیں سکتے کہ جویا ہوں جواہر کے  
جگر کیا ہم نہیں رکھتے کہ کھدویں جا کے معدن کو

ان کا ایک فارسی کا شعر ہے ۔

دنش و سمجھنہ پنداری یکسیت  
حق نہاں داد آنچہ پیدا خواستیم  
طرماح عربی کا ایک آزاد مش شاعر تھا۔ ایک دن امیر جلد بن یزید نے اسے کہا  
کہ کھڑے ہو کر شعر سنائے۔ طرماح بولا:

”ہرگز نہیں! شاعری کی عزت یہ نہیں کہ میں کھڑا ہو جاؤں اور وہ  
مجھے ذلیل کرے اور میں اس کو عاجزی اور بے بی کی وجہ سے بے تو قیر  
کروں۔ شاعری تو فخر کا ستون ہے۔“

مصلحین اور انقلاب پسندوں کا نصب الحین تحریری ہوتا ہے۔ وہ دنیوی لذات  
سے قطع نظر کر کے اپنی تمام تر کوششیں عوام کی فلاں و بہبود کے لیے وقف کر دیتے ہیں۔  
جب وہ دیکھتے ہیں کہ عوام ظلم و تشدد کی چکی میں پی رہے ہیں۔ ال رائے کوئوں کھدوں  
میں چھپے بیٹھے ہیں۔ ملک میں ہر کہیں ریا کار، منافق اور خوشابدی چھا گئے ہیں تو وہ حقوق  
انسانی کی بھالی کے لیے سربکف کھڑے ہو جاتے ہیں۔ حق گوئی اور بے با کی ان کا شعار  
ہوتا ہے۔ ایسے ہی اصحاب عزیمت سے انسانی کردار کی عظمت قائم ہے۔ یہ مردانی احرار  
تاریخ نوبل انسان کے ہر دور میں موجود ہے ہیں۔ یہ نہ ہوتے تو عوام بھی بھی غلامی کی  
زنجیریں توڑ جھکنے میں کامیاب نہ ہو سکتے۔ ان کی جدوجہد عوام میں صدیوں سے حصول  
آزادی کی روح پھوٹی رہی ہے۔ یہ قید خانوں میں گلتے مرتے ہیں تاکہ دوسرا بے آزادی  
سکتیں۔ یہ فاتے کانتے ہیں تاکہ دوسروں کو پہیت بھر کر کھانا نصیب ہو سکے۔ یہ نکے رہتے  
ہیں تاکہ دوسرا تن ڈھانپ سکتیں۔ یہ سویں پر لٹک جاتے ہیں تاکہ دوسرا منہر پر آزادانہ  
بول سکتیں۔ یہ حلب مسکنت میں مراجعت ہیں تاکہ دوسرا خوارج البابی کی  
زندگی گزار سکتیں۔ یہ حال میں مصائب برداشت کرتے ہیں تاکہ مستقبل کی صلیب آزادی  
اور طہانیت سے بہرہ ور ہوں۔ انسان دھقی کے نصب الحین کی عملی ترجمانی میں ان کی  
لازوں مرت کا راز ٹھی ہوتا ہے۔ لوگی فخر لکھتا ہے:

”ایک نئے عالم کی ضرورت ہے۔ نیا عالم کہاں ہے؟ روشن مستقبل  
کہاں ہے؟ ان میں سے با فعل کوئی بھی دکھائی نہیں دیتا۔ یہ مقلدین کے

ہاتھوں تکمیل پذیر نہیں ہوگا بلکہ مصلحین اس کی تعمیر کریں گے۔ وہ باغی جن کے پاس واضح لائجہ عمل ہوگا، وہ افراد جن کے پاس نئے نئے خیالات ہوں گے۔ وہ لوگ جو دلیرانہ ایک سکھن راستے پر چل کر ہوں گے جب کہ دونوں طرف سے ان پر تیروں کی بوچھاڑ پڑ رہی ہوگی۔“  
انہی کے متعلق ابن زیدون نے کہا ہے۔

تعددنی كالعنبر الودو انما

تفرح لكم انفاسه و هو يصر

(تم مجھے عزیز خیال کرو جو خود جلتا ہے لیکن ہر طرف خوشبودار دھواں اڑاتا

ہے۔)

ان تصریحات کا حاصل یہ ہے کہ مسرت، ایمار، قربانی، انسان دوستی، علمی محیت، فن کارانہ تحقیق، فلسفیانہ مذہب اور تہذیب نفس سے ارزانی ہوتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں ہم کسی نہ کسی صورت میں کسی نہ کسی کو مسرت کا سامان بھی پہنچا کر ہی مسرت سے بہرہ یا بہ کے سکتے ہیں کہ مسرت آپ ہی اپنا انعام بھی ہے۔ سو مرت مام کہتا ہے:  
”جب تم کسی سے بھلانی کرتے ہو تو اس کے عوض تمہیں دلی مسرت محسوس ہوتی ہے۔ اس کے ساتھ شکریے کی توقع رکھنا زیادتی ہو گی۔“

خوشی اور مسرت کے جن شرائط و عوامل کا ہم نے ذکر کیا ہے ان کے پیش نظر اہل ثروت خوشی اور جذبات کی تخفیتی ضروری ہے۔ بچوں کے لیے مسکرانا اتنا ہی فطری ہے جتنا معصومیت اور جذبات کی تخفیتی ضروری ہے۔ بچوں کے لیے چکانا اتنا ہی فطری ہے کہ کلی کے لیے چکانا یا طوطی کے لیے چکانا۔ کسان اور مزدور دن بھر کی مشقت کے بعد جب کام کا ج سے فارغ ہوتے ہیں تو مل بیٹھ کر گا اور جایتے ہیں یا پہنیں ہاک کر اور قہقہے لگا کر خوش وقت ہو لیتے ہیں۔ اہل ثروت کے جذبات عیش و عشرت، خود پسندی، خود بینی اور غرور تموں کے باعث اپنی فطری تازگی کھو بیٹھتے ہیں۔ سہل انگاری کے باعث ان کی زندگی سپاٹ اور بے کیف ہو جاتی ہے۔ نہ اچھا کھانا اور پہننا انہیں خوشی بخشتا ہے کہ وہ اس کے عادی ہوتے ہیں اور ندوہ سکھ کی نیند ہی سو سکتے ہیں۔ سکندر اعظم کا قول ہے:  
”جو لوگ اپنے ہاتھوں سے محنت کرتے ہیں وہ ان لوگوں کی بہ

نسبت زیادہ سکون کی نیند سوتے ہیں جن کے لیے دوسرے محنت کرتے  
ہیں۔“

اس صحن میں ایک حکایت دھپی کا باعث ہو گی جو مولانا حاتی نے مجالس النساء  
میں بیان کی ہے۔ زبیدہ خاتون کے بابا کہتے ہیں:

”جب میں پنجاب کو گیا ان دونوں میں گرمی بہت سخت پڑتی تھی۔  
ایک دن چلتے چلتے راہ میں دوپہر ہو گئی۔ ایک درخت کے سامنے میں ٹھہر  
گیا۔ ٹھوڑی سی دیر میں ادھر سے ایک بیٹی آئی۔ آٹھ کھار، ایک بہشی، دو  
خدمت گار ساتھ۔ بیٹی کے دونوں طرف خس کے پردے چھٹے ہوئے۔  
بہشی برابر پانی چھڑ کتا چلا آتا ہے۔ سامنے کچھ دور سایہ دار درخت تھے  
وہاں آ کر ٹھہری۔ برابر میں کنوں اور حلوائی کی دکان تھی۔ کہاروں نے  
بیٹی کو تو وہاں پہنچا اور آپ کنوئیں پر جا کر منہ ہاتھ دھویا اور حلوائی کی دکان  
سے پوریاں لے کر دھوپ میں کھانے بیٹھ گئے اور کھاپی کر ڈالی بھاجنی اور گانا  
شروع کر دیا۔ ادھر جوان کو دیکھتا ہوں تو بیٹی میں پردے ہائے ہائے کے  
نمرے مار رہے ہیں اور بار بار بہشی سے پانی چھڑ کواتے ہیں۔ میں نے ان  
کے خدمت گاروں سے پوچھا ”یہ کیا بیمار ہیں؟“ انہوں نے کہا، ”صاحب!  
بیمار تو کچھ بیٹیں گرمی کے مارے گھبر رہے ہیں۔“ میں نے دل میں کہا،  
 سبحان اللہ! کیا خدا کی شان ہے۔ یہ قیامت کی دھوپ اور یہ چیزیں زمین اور  
نگے پاؤں اور بیٹیں کاندھے پر لاتا۔ خدا جانے آٹھ کوں سے لائے ہیں کہ  
دہ کوں سے۔ اس پر کہاروں کا تو یہ حال ہے کہ مزمع سے بیٹھے ڈالی جا  
رہے ہیں اور گارہے ہیں۔ ان کی صورت سے یہ بھی معلوم نہیں ہوتا کہ  
کہیں سے چل کر آئے ہیں اور ایک یہ شخص ہے کہ بیٹی میں بیٹھا ہوا ہے  
ہاتھ نہیں ہلاتا پاؤں نہیں ہلاتا۔ اندر دھوپ کا کہیں نام نہیں۔ خس کے  
پردے لگے ہوئے ہیں۔ ٹھنڈی ٹھنڈی ہوا، سوندھی سوندھی خوبصوری ہے  
اس پر یہ حال ہے کہ گرمی کے مارے مراجاتا ہے۔“

یہ تو ظاہر ہے کہ انسان کو اپنی ابتدائی ضروریات کے لیے روپے کی ضرورت ہے

لیکن جس شخص کی آمد نی سے یہ ضروریات احسن طریقے سے پوری ہوتی ہوں، اسے دولت مند بھیں کہا جا سکتا۔ دولت فاضل روپے کا نام ہے جو ضروریات پورا کرنے کا وسیلہ بھیں رہتا بلکہ مقصود بالذات بن جاتا ہے۔ اس فاضل روپے یا سرمائے کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ خود بھی بے مجین رہتا ہے اور اپنے مالک کو بھی بے مجین رکھتا ہے۔ بقول شوپنہاڑ دولت سمندر کا کھاری پانی ہے کہ جتنا پیا جائے اتنی ہی پیاس بھڑک اٹھتی ہے۔ ایک سرمایہ دار کارخانہ قائم کرتا ہے اور اسے کامیابی سے چلاتا ہے۔ اس کارخانے سے معمول آمدی ہوتی ہے۔ وہ اس پر قباعت نہیں کرے گا، بلکہ ایک اور کارخانہ قائم کرنے کے لیے دوڑ دھوپ شروع کر دے گا۔ جب وہ بھی مستقل آمدی کا وسیلہ بن جائے گا تو تیرا کارخانہ لگانے کے لیے تک دو شروع کر دے گا اور یہ چکر یونہی چلتا رہتا ہے۔ پھر ایک ہی ملک کے کارخانہ دارمل کر مشترک سرمائے سے بڑے بڑے کارخانے لگاتے ہیں جس سے اجارہ داری کو فروغ ہوتا ہے۔ پھر یہ اجارہ دارمل کر عالمی منڈیوں پر متصرف ہونے کے لیے ہاتھ پاؤں مارنے لگتے ہیں جیسا کہ اخلاق عتمدہ امریکہ کے اجارہ داروں نے کیا ہے۔ یہ لوگ چاہتے ہیں کہ ساری دنیا ان کی مصنوعات کی فروخت کے لیے ایک وسیع منڈی بن کر رہ جائے۔ اسی ہوں نے امریکی سامراج کو جنم دیا ہے۔ امریکی اجارہ داروں کی مثال سے یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ زر پرستی رفتہ رفتہ جزوں کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ رومن رولال نے ”زاں کرستوف“ میں کہا ہے:

”دولت ایک مرض ہے اور سب دولت مند مریض ہوتے ہیں۔“

حکایات بید پامیں اس بات کی وضاحت کے لیے ایک بڑی اچھی مثال دی گئی ہے:

”زیادہ ہوں کرنے والے کی مثال اس شخص کی ہے جو کوہ الماس پر

پہنچ جائے اور بڑے سے بڑے ہیرے کی تلاش میں چڑھتا جائے جب وہ

مل جائے تو لوث کر واپس نہ آسکے کیوں کہ اس کے پاؤں ہیرے کی کیوں

سے زخمی ہو چکے ہیں۔“

عرب کے مشہور غنی اور شہزاد حاتم بن عبد اللہ طائی کا شعر ہے۔

اذا کان بعض العمال وبأ لاهله

فاني بحمد الله مالي معبد

(اگر کسی امیر آدمی کی دولت اس کے لیے خدا نہیں ہوئی ہے اور وہ اس کی پرستش کرتا ہے تو اسے مبارک رہے۔ میں تو اپنے ماں کو اپنا غلام بنا کر رکھتا ہوں۔)

زندگی اس قدر مختصر ہے کہ کوئی شخص بیک وقت دولت اور تہذیب نفس کے حصول پر قادر نہیں ہو سکتا۔ اس لیے آغازِ شباب ہی سے ان دو میں سے کسی ایک کا انتخاب کرنا پڑتا ہے۔ تہذیب نفس کے لیے شعورِ حیات، تھیلی علم، تہکر و تدریب، ذوقِ مجال اور صاحبِ قدر وون کے تعین کی ضرورت ہے۔ جو شخص دولت سمیٹنا چاہتا ہے اس کے پاس اتنا وقت کہاں کہ اس طرف بھی توجہ کر سکے۔ چنانچہ اس کی جیب بھر جاتی ہے لیکن دماغ خالی رہتا ہے۔ اہل ثروت کا سب سے بڑا الیہ بھی ہے کہ انہیں اپنی ذوقی و فکری محرومیوں کا احساس تک نہیں ہوتا۔ البتہ ابیر وستی نے بجا کہا ہے کہ اہل علم کو اپنی دولت سے محرومی کا احساس ہوتا ہے اور اراء کو اس بات کا قطعی احساس نہیں ہوتا کہ وہ علم و فضل سے محروم ہیں۔ شوپنھائر لکھتا ہے:

”اکثر امراءِ سرمت سے محروم رہتے ہیں کیوں کہ وہ تہذیب نفس سے عاری ہوتے ہیں۔ دولت بے شک ضروریاتِ انسانی کو پورا کرتی ہے لیکن اس سے سرمت خریدی نہیں جاسکتی۔ دولت اثاثاً پر یقینی کا باعث ہوتی ہے کیوں کہ الملک کی غمہداشت بڑی جانکاری چاہتی ہے۔ اس کے باوجود اکثر لوگ حصولِ زر و سیم کے لیے بھاگ دوڑ رہے ہیں۔ صرف کتنی کے چند اشخاص ہوں گے جو تہذیب نفس کے حصول کو اہم سمجھتے ہیں۔“

اہلِ ثروت اپنے اوقاتِ فراغت میں بے پناہ اکتا ہے اور بیزاری محسوس کرتے ہیں۔ ذوق و فکر سے عاری ہونے کے باعث وہ تہائی کو بہلانے کا کوئی سامان نہیں رکھتے۔ اپنے اندر وون میں جھانکنے سے گریز کرتے ہیں کہ وہ سراسر ویران ہوتا ہے۔ اس بیزاری سے نجات پانے کے لیے وہ مجلسِ عیش و عشرت، سیر و سیاحت اور ہنگامہ ناؤ نوش میں پناہ لیتے ہیں اور حظِ ولذت عی کو سرست سمجھتے ہیں۔ حظِ ولذت کی خاصیت یہ ہے کہ ایک تو وہ وقتی ہوتی ہے۔ دوسرے اس کے مقابلے بڑے ناخوشگوار ہوتے ہیں۔ کچھ عرصہ دادِ عیش دینے کے بعد ان پر یہ تلخ اکشاف ہوتا ہے کہ وہ سرمت سے بدستور محروم ہیں۔ ان کا یہ عقیدہ کہ دولت سے ہر شے خریدی جاسکتی ہے وہم باطل ثابت ہوتا ہے۔ دولت کی ظسمانی قوت

ٹکست وریخت ہو جاتی ہے اور اپنی تگ و دو کی بے حاصلی اور بے صرفی کے احساس سے وہ خلل ذہن کا شکار ہو جاتے ہیں۔ امریکہ اور یورپ کے نفیاتی شفاخانے ایسے امراء سے بھرے پڑے ہیں جو جیران ہیں کہ انہوں نے زندگی سے کیا حاصل کیا اور اب وہ کیا کریں کہاں جائیں؟ یقول برٹش رسل مسرت کے حصول کے لیے ضروری ہے کہ ہماری بعض آرزوئیں تشنہ تجھیل ہی رہیں۔ یہ امراء جن کی ساری آرزوئیں پوری ہو چکی ہیں، سارے ارمان نکل چکے ہیں اب کس بات کی تمنا کریں جو ان کے ٹھنڈے ہوئے افسرود لوں میں نہ سرے سے والوں حیات پیدا کرے۔ چنانچہ کیڑے مکوڑوں کی طرح ادھر ادھر جاگنے دوڑنے والے یہ لوگ انہی کی طرح چکے سے لیٹ کر دم توڑ دیتے ہیں۔ آذیں لکھنے اپنے ایک ناول ”بھاروں کے بعد“ میں امریکہ کے ایک کروڑ پتی جو شوہر کا عبر تاک کردار پیش کیا ہے جسے دولت مسرت بھیں پہنچا سکتی ہے۔ اس کی داشتہ درجنہاں بھی اس کی دولت پر لات مار کر بھاگ جاتی ہے اور وہ سوچتا رہ جاتا ہے کہ ایسا کیوں ہوا ہے۔

عشق و محبت خوشی اور مسرت کا ایک سرچشمہ ہے لیکن اس سے فیض یاب ہونے کے لیے ایشور نفس اور خود پر دگی کی ضرورت ہے اور اہل ژروت صرف اپنی ہی ذات سے محبت کر سکتے ہیں۔ وہ کسی دوسرے شخص کو محض اسی حد تک سرپرستانہ پسندیدگی کی نگاہ سے دیکھتے ہیں جس حد تک کہ وہ ان کی پرورش کرتا ہے اور خوشامد و تملق سے ان کی خود بینی کی تکمیل کرتا ہے۔ وہ عورت کے حسن و جمال کے آئینے میں بھی اپنی ہی انا کا تماشہ دیکھتے ہیں۔ جیسا کہ ”لر من توف“ کا ایک کردار کہتا ہے:

”میری محبت کبھی بھی مسرت کا باعث نہیں بن سکی کیوں کہ میں نے کبھی اپنی محبوبہ سے عشق کرتے ہوئے ایشور اور پر دگی سے کام نہیں لیا میں ہبھہ اپنی ہی ذات سے اور اپنے ہی لطف و حظ سے پیدا کرتا رہا ہوں۔“ (نیا ہیر و)

اہل ژروت کی ایک کروڑی یہ ہے کہ وہ اپنے آپ کو ما فوق الغطرت ہستیاں سمجھتے ہیں اور اپنے سے کمتر حیثیت لوگوں کو خوارت کی نگاہ سے دیکھنے کے عادی ہوتے ہیں۔ اگر وہ بھی کسی کمتر حیثیت کے شخص سے ظاہری لطف و کرم سے پیش آتے ہیں تو بھی ان کا انداز مرہیانہ ہوتا ہے۔ یہ لطف و کرم بھی ان حاشیہ نشینوں کے لیے مخصوص ہوتا ہے جو ہر بات میں ان کی ہاں میں ہاں ملاتے رہتے ہیں۔ کوئی شخص ارباب حمول کے سامنے آزادانہ اپنی

رائے کا اظہار کرے یا ان کی کسی بات کی تردید کرے تو وہ لاڈے بچوں کی طرح روٹھ جاتے ہیں۔ بعض امراء علم و ہنر میں شدید پیدا کر لیتے ہیں اور اپنے علمی ذوق کو منانے کے لیے نگارخانے قائم کرتے ہیں یا موسیقی اور مشاعرے کی محفلیں برپا کرتے ہیں جس سے ان کا مقصد اپنے ہم پشمیں میں انتیاز حاصل کرنا ہوتا ہے۔ ان محفلوں میں روپیہ ان کا صرف ہوتا ہے اس لیے وہ توقع رکھتے ہیں کہ جب کبھی وہ کسی علمی وادی مسئلے پر اظہار خیال کریں تو سماجیں تعریف و تحسین کے ڈوگرے بر سانا شروع کر دیں۔ اس قسم کی مجلسیں اہل فضل و کمال کی تدبیل کا باعث ہوتی ہیں۔ بڑی حد تک اس بات کی ذمہ داری خود اہل کمال پر بھی عائد ہوتی ہے۔ جب ایک دولت مند اپنے غرور تھوول کا تحفظ کرتا ہے۔ جب ایک حاکم اپنی حکومت کے وقار کو برقرار رکھتا ہے تو اہل فضل و کمال کو بھی علم و فن کے مرتبے کی پاسبانی کرنا لازم ہے۔

اگر اہل ثروت کو اس بات کا احساس ہو جائے کہ وہ کیسی بے مصرف، بے معنی، بے مقصد اور بے کلف زندگی گزار رہے ہیں تو وہ زر و سیم کے انبار اٹھا کر گئی میں چھینک دیں لیکن مشکل تو یہی ہے کہ ان کا یہ احساس بھی سلب ہو چکا ہے۔ وہ سونے کی بھاری صلیب اٹھائے پھر تیر ہیں گے خواہ اس کے بوجھ تلمے ان کے کندھے شکستہ ہو جائیں۔ وہ تھک کر ٹھوٹ حال ہو جاتے ہیں۔ ہانپتے کانپتے پھر اٹھ کھڑے ہوتے ہیں اور اس صلیب سے چھٹے رہتے ہیں کہ یہی ان کا مقدر ہے۔

## یہ کہ تصوف مذہب کا جزو ہے!

لفظ صوفی صوف (اویٰ کھادی) سے مشتق ہے۔ ابتدائی دور کے زہاد جو دوسری صدی ہجری کے لگ بھگ خراسان، مصر اور عراق میں نمودار ہونے لگے تھے۔ صوفی کہلاتے تھے کیوں کہ وہ صوف یا اویٰ کھادی کا لباس پہنتے تھے۔ ابن خلدون شہاب الدین سہروردی اور سید علی ہجوریؒ کا یہی خیال ہے جس کی تائید نولد کرنے کی ہے۔ ابو ریحان الہیروتی لکھتا ہے کہ صوفی کا لفظ یونانی لفظ صوف (μυστική δανση) سے مشتق ہے اور اس کا معنی داشمند کا ہے لیکن یہ خیال قرین محنت نہیں ہے۔ قدیم زمانے میں تصوف کو سریت (Mysticism) یا باطنیت (Esotericism) کے نام دیئے گئے تھے۔ سریت کہنے کی وجہ یہ تھی کہ اس کے ساتھ پراسرار خفیہ رسوم کی ادائیگی وابستہ تھی۔ قدیم مصر اور یونان میں بعض لوگوں نے خفیہ حلقے بنارکھے تھے جو عوام کی نظروں سے چھپ کر اسی رسوم ادا کرتے تھے جن کا مقصد حصول بقا ہوتا تھا۔ تاریخ میں یونانیوں کے ایسی اسرار اور عارفی مت کا ذکر آیا ہے کہ دایوپسیس دیوتا اور دنیروی کی پرستش خاص طریقوں سے کی جائے تو انسان موت کے بعد بھی زندہ رہ سکتا ہے جیسے دانتہ گندم زمین میں بوسا جائے تو آنکھوں پھوٹ لکتا ہے۔ روح کی بقا کے لیے جو رسماں ادا کی جاتی تھیں، جو آج تک پرده ختم میں ہیں کہ ان کا ظاہر کرنا حلماً ممنوع تھا۔ ان اسرار کی تعلیم صرف خاص کو چھپ کر دی جاتی تھی۔ فیٹھ غورس کے شاگردوں جماعتتوں میں مشتمل تھے: اہل ظاہریا (Exoteric) جنہیں ظاہری علوم پڑھائے جاتے تھے اور اہل باطن یا (Asoterici) جنہیں باطنی علوم کی تعلیم دی جاتی تھی۔ لفظ باطنیت مؤخر الذکر ہی سے یادگار ہے۔ یہی حال قدیم ہندو دیدائتوں کا تھا۔ اپنے دل کا الخوبی

معنی ہے قریب بیٹھنا۔ یعنی گرو خاص چیلوں کو اپنے پاس بٹا کر باطنی اسرار سکھایا کرتے تھے۔

سریت یا باطیت کا آغاز مذہب، سائنس اور فنون لطیفہ کی ابتداء کی طرح صحیح تاریخ کے وہنہ لکوں میں چھپا ہوا ہے۔ اتنا یقینی ہے کہ مذہب کی طرح سریت بھی روح کے قدیم تصویر کی پیداوار ہے۔ عاروں کے عہد کا انسان نیند کی حالت میں دیکھتا کہ وہ دور دراز کے جنگلوں میں گھوم پھر رہا ہے یا مرے ہوئے عزیزیوں سے ملاقات کر رہا ہے لیکن جانے پر دیکھتا کہ وہ تو اپنے غار میں لیٹا ہوا تھا۔ بار بار کے مشاہدے سے اس کے ذہن میں یہ بات راست ہو گئی کہ اس کے اندر وون میں کوئی شے ایسی بھی ہے جو جسم کو چھوڑ کر جلی جاتی ہے اور پھر واپس آ کر اس میں داخل ہو جاتی ہے۔ اسی شے کو بعد میں روح یا آتما کا نام دیا گیا۔ یہ دور انتساب ارواح (Animism) کا تھا۔ انسان نے اپنے علاوہ سورج، چاند، ستاروں، جانوروں، درختوں، چنانوں وغیرہ کو بھی ارواح منسوب کر دیں۔ شدہ شدہ یہ خیال پیدا ہوا کہ انسان کی روح موت کے بعد درختوں یا جانوروں میں چلی جاتی ہے۔ یہی آواگوں یا سنوار چکر کا اساسی تصور ہے جو تمام قدیم اقوام میں پایا جاتا تھا۔ ہیرودوٹس کے بقول تھے ارواح کا یہ عقیدہ مصر قدیم سے دوسری اقوام نے اخذ کیا تھا۔ مصری شخص کو می کی صورت میں محفوظ رکھتے تھے تاکہ مردے کی روح جانوروں، پودوں وغیرہ کا چکر لگا کر واپس اپنے جسم میں آئے تو اسے صحیح سلامت پائے۔ قدیم یونانی اور ہندی بھی تھے ارواح کو مانتے تھے۔ بزرگوں کی ارواح اور اجرام سادوی کی پوجا نے مذہب کو جنم دیا۔ جس کا بنیادی عقیدہ یہ تھا کہ کائنات میں ایسی عظیم ہستیاں موجود ہیں جو نوع انسان کے مقدار پر متصرف ہیں۔ ان کی تالیف قلب کو ضروری سمجھا جاتا تھا۔ فریز رکھتا ہے:

”مذہب ان فوق الطبع قوتوں کی تالیف قلب کا نام ہے جو اہل

مذہب کے خیال میں انسانی زندگی پر متصرف ہیں۔“

تیلر کے خیال میں:

”مذہب فوق الطبع قوتوں پر اعتقاد کا نام ہے۔“

چنانچہ ان فوق الطبع ہستیوں کے استرضا کے لیے پوجا کی رسمیں وضع کی گئیں۔ ان کے لیے عظیم ہیکل تعمیر کیے گئے۔ ان کی سورتیوں کو قبیلی لباس پہنانے کے اور ہیرے

جو اہرات سے مرصح کیا گیا۔ انہیں عطیریات میں غسل دینے لگے، ان کے معبدوں کو بخور کی پتوں میں بسایا گیا۔ ان کی قربان گاہوں میں جانور اور انسان بھینٹ چڑھائے جاتے تھے اور ان کی تفریح کے لیے جادو رنگاہ عورتیں صبح و شام رقص کرتی تھیں۔ ان رسم کی ظاہری ادا گل کوئی اور نجات کا موجب سمجھا جاتا تھا۔ ایک گروہ ایسے لوگوں کا تھا جو ظاہری رسم عبادت کو چندالاں اہم نہیں سمجھتے تھے اور روح کو مادی جسم کی تید سے نجات دلانے کی فکر میں رہتے تھے۔ اس مقصد کے لیے وہ ریاضت اور نفس کشی کو بروئے کار لاتے تھے۔ انہی لوگوں کو اہل باطن یا سریت پسندوں کا بیش رو سمجھا جاسکتا ہے۔ جب ہم قدماء یونان یا اپنہندوں کے مولفین تک پہنچتے ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ باطیلت فلسفے میں بھی سریت کر چکی تھی۔ ویدانت اور فیض غوریت دونوں کا اساسی عقیدہ یہ ہے کہ عالم مادی جسے ہم حیات سے ادراک کرتے ہیں غیر حقیقی ہے، فریض ثناہ ہے، مایا ہے، روح کا زندگانی ہے۔ حقیقی عالم سے مادراء ہے۔ اس کا ادراک حواس سے نہیں بلکہ اس باطنی قوت سے ہو سکتا ہے جو مجاہدہ نفس سے قلب انسان میں پیدا ہوتی ہے۔ اس باطنی قوت کو وجود ان اور اشراق کے نام دیئے گئے اور اسے کشف و انتراج کا مبدل سمجھا جانے لگا۔ قدیم باطیلت یا عرفان کی دو مشہور روایات ہیں: یونانی اشراق اور ہندی ویدانت۔ ان کے تاریخی جائزے سے سریت یا تصوف کے وہ خدو خال واضح ہو جاتے ہیں جو شروع سے ہی اسے روانی مذہب سے ممتاز کرتے رہے ہیں اور جن سے اعتنانہ کرنے کے باعث یہ غلط فہمی عام ہو گئی ہے کہ تصوف مذہب کا جزو محسن ہے۔

یونانی اشراق کا آغاز باضابطہ طور پر فیض غوری (440-500ق م) سے ہوا جو مصلح تھا۔ عارفی مت کا تعلق شراب اور سرور کے دیوتا والوں سے ہے۔ جس کے پیغمباری شراب پی کر عالم کیف و مسی میں رقص کرتے ہوئے جلوس نکالتے تھے۔ ان کا عقیدہ تھا کہ اس حالت وجود حال میں دیوتا ان کے اندر طول کر جاتا ہے۔ اس مت کی ترویج اور اشاعت میں تحریکیں کے مخفی عارفیوں کا بڑا ہاتھ تھا۔ عارفیوں اور اس کے پیرو زندگی کو دکھ اور دنیا کو روح کا زندگانی خیال کرتے تھے۔ ان کا عقیدہ تھا کہ انسانی روح پیدا ہوتے ہی جنم چکر میں گرفتار ہو جاتی ہے۔ اس چکر سے نجات پانے کے لیے تعمق اور وارثی کو بروئے کار لانا ضروری ہے۔ فیض غوری نے عارفیوں کی تقلیمات کو مرتب کیا

اور ایک نقطی انجمن کی بنیاد رکھی۔ وہ تنخ رواح کا قائل تھا اور دعویٰ کرتا تھا کہ اسے اپنے گذشتہ جنوں کے واقعات یاد ہیں۔ ایک دن فیٹا غورس نے دیکھا کہ ایک شخص اپنے کتنے کو بے دردی سے پیٹ رہا ہے اور کتابی طرح جیخ رہا ہے۔ فیٹا غورس نے اسے کتنے کو مارنے سے منع کیا اور کہا اس کی جیجنوں میں میں نے اپنے ایک مرے ہوئے دوست کی آواز پہچان لی ہے۔ فیٹا غورس عقلیت اور عرفان کا جامع سمجھا جاتا ہے۔ وہ کہتا تھا کہ فلسفیانہ مدرسہ اور عارفانہ وجود و حال سے انسانی روح مادے کی بندشون سے آزاد ہو جاتی ہے اور انسان جنم چکر سے نجات پالیتا ہے۔ فیٹا غورس کا اعداد کا نظریہ بھی تاریخ فلسفہ و تصوف میں خاصاً اہم ہے۔ وہ عدد کو تمام وجود کی اصل مانتا ہے اور کہتا ہے کہ کائنات میں جو کچھ بھی توافق و تناسب دکھائی دیتا ہے انہی اعداد کی بدولت ہے۔ بعد میں افلاطون نے ان اعداد کو امثال کا نام دیا اور اخوان الصفا نے اعداد کا ایک مستقل فلسفہ مرتب کر دیا۔ اس میں فیٹا غورس کے ایک شاگرد پاری ناسید لیں الیاطی کا ذکر بھی ضروری ہے۔ اس نے وجود واحد کا نظریہ پیش کیا تھا۔ وہ کہتا ہے کہ وجود یا ”ایک“ ہی حقیقت کبھی ہے جو تمام کائنات کو محیط ہے۔ سہی خیال بعد میں وحدت وجود کے نام سے موسم ہوا۔ پاری ناسید لیں کے خیال میں کائنات خدا ہے، زندہ فطرت ہے اور غیر متغیر ہے۔ کثرت فریب اور اک ہے۔ زینو الیاطی نے مطلق استدلال سے ثابت کرنے کی کوشش کی کہ اشیاء کی حرکت ناممکن ہے اور کثرت غیر حقیقی ہے۔ ایکی وکلیس (435-495 ق م) فیٹا غورس کی طرح جنم چکر اور تنخ ارواح کا قائل تھا۔ وہ کہتا تھا کہ موت کے بعد انسانوں کی رو جیسی حیوانات اور جانات میں چلی جاتی ہیں۔ اسی عہد میں ہیر پلیتیس اور انا کسا غورس نے Noun اور Logos یا ”آفاقی ذہن“ کے وہ تصورات پیش کیے جو بعد میں مسیحی عرفان اور مسلمانوں کے تصوف میں داخل ہو گئے۔ ان کا ذکر آئندہ اور اراق میں تفصیل سے آئے گا۔

یونان کا مشہور فلسفی افلاطون جہاں عقلیت پرستوں اور مثالیت پسندوں کا امام سمجھا جاتا ہے وہاں سریت نہ ہوں اور اہل باطن کا مرشد بھی مانا گیا ہے۔ اس کے قلمخے میں فیٹا غورس کی باطنی، الیاطی فلسفہ کی عقلیت اور جدیت اور ستر اطاعت کی اعلیٰ قدر رہیں کی ازلیت کا لطیف امترانج ہوا ہے۔ بیس کے امثال (Ideas) عالم حقیقی سے تعلق رکھتے ہیں۔ عالم مادی سے موارد ہیں، انہی وابدی ہیں۔ عالم مادی کی تمام اشیاء ان کے ٹکس ہیں۔ ان امثال کا

اور اک صرف عقل استدلالی سے ہی ممکن ہو سکتا ہے۔ عالم جو اس غیر حقیقی ہے۔ مادہ ناقص ہے۔ جب امثال مادے میں منعکس ہوتے ہیں تو وہ سخن ہو جاتے ہیں۔ نہیں سے افلاطون کی باطنیت کی ابتدا ہوتی ہے وہ فیٹا غور سیوں کی طرح کہتا ہے کہ ارواح عالم کی کشش غالب آئی تو آنے سے پہلے اپنے ستاروں میں مقیم تھیں۔ ان پر مادی عالم کی کشش غالب آئی تو انہوں نے جسم کی قید قول کر لی۔ ارواح اس قید سے رہائی پا کر دوبارہ اپنے ممکن کولوٹ جانے کے لیے مضطرب رہتی ہیں۔ افلاطون عارفیوں کی طرح لੁغت ارواح کا قائل ہے اور کہتا ہے کہ موت کے بعد نیک یا بد اعمال کی رحمایت سے انسانی روح نے قابل میں جاتی ہے مثلاً احمد کی روح محصلی کے قابل میں جاتی ہے اور بدی کرنے والے کی روح عورت کا روپ دھار لیتی ہے۔ افلاطون دو قسم کی روحوں کا ذکر کرتا ہے۔ ایک موت کے بعد فا ہو جاتی ہے دوسرا باتی رہتی ہے۔ غار کی مشہور تمثیل میں اس نے یہ خیال پیش کیا ہے کہ عالم مادی یا ”سایوں کا عالم“ غیر حقیقی ہے اور نظر کا فریب ہے۔ وہ کہتا ہے ایک غار ہے جس میں چند قیدی اس طرح جگڑے ہوئے بٹھائے گئے ہیں کہ وہ اپنے دائیں یا بائیں یا پیچھے کی طرف نہیں دیکھ سکتے۔ ان کی پشت پر ایک راستہ ہے جس کے پیچھے آگ کا الاؤ روشن ہے۔ اس راستے پر جو لوگ گزر رہے ہیں غار میں بیٹھے ہوئے قیدی ان کے عکس اپنے سامنے کی دیوار پر دیکھ رہے ہیں۔ یہ قیدی صرف عکس ہی دیکھ سکتے ہیں اس لیے گزرنے والوں کی حقیقت سے ناواقف رہتے ہیں۔ اس تمثیل سے افلاطون یہ بات واضح کرنا چاہتا ہے کہ مادی دنیا کے رہنے والے صرف سائے یا عکس ہی دیکھنے پر قادر ہیں اس لیے امثال کی حقیقت سے واقف نہیں ہو سکتے۔ یہ تمثیل دیدانتوں کے مایا کے تصور کی یاد دلاتی ہے۔ ایک مکالمے ”ایراس“ میں افلاطون نے عشق حقیقی کا وہ نظریہ پیش کیا ہے جس کے اثرات بعد کے میں اور مسلمان صوفیوں پر بڑے گھرے ہوئے۔ وہ کہتا ہے کہ روز اzel سے عشق کا تعلق حسن اzel سے رہا ہے۔ جب کوئی شخص اس دنیا میں کسی حسین آدمی کو دیکھتا ہے تو معا اس کے ذہن میں حسن اzel کی یاد تازہ ہو جاتی ہے کہ اس آدمی کا حسن حسن اzel کا ہی عکس ہے۔ اس یاد سے حسن کا مشاہدہ کرنے والے پر وجود حال کی کیفیت طاری ہو جاتی ہے۔ اس طرف کی عالمانہ رنگ میں بھی بات کہی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ کائنات کی تمام اشیاء حرک غیر متحرک کی طرف کھجھی چلی جاتی ہیں۔ اس بے پناہ ہمسہ کیر کشش و حرکت کے باعث کائنات

کا کارخانہ قائم ہے۔ افلاطون کا عرفانی نظریہ سکونی ہے۔ اس میں انسانی جدوجہد یا سُنگ و دو کے لیے کوئی صحابش نہیں ہے۔ جب امثال کو ازالی وابدی مان لیا جائے اور کائنات کی اشیاء کو ان کے بے جان عکس یا سائے کہا جائے تو عالم مادی یا سایوں کی دنیا کو منوارتے یا بہتر بنانے کی تحریک کیسے ہو سکتی ہے۔ افلاطون کے خیال میں انسانی کوششوں کا متصود مخفی یہ ہے کہ تفکر و تحقیق یا وجود حال کو بروئے کارلا کر روح کو جسم کے زندگی میں نجات دلائی جائے۔

قلپ شاہ مقدونیہ نے یونانی ریاستوں کی متحدہ فوجوں کو ٹکست فاش دے کر یونان کی آزادی و خود مختاری کا خاتمہ کر دیا اور اس کے ساتھ یونانی فلسفے میں اچھتا دلکر کا بھی خاتمہ ہو گیا۔ رومنیوں کے دور تسلط میں رواقیت کی اشاعت ہوئی جس کا پانی زینو تھا۔ رواقی فلاسفہ میں مارکس آرٹیلس، سیدیکا اور اپیک تیلیش قابلی ذکر ہیں۔ روشنیں مادیت پسند تھے۔ ان کے خیال میں کوئی غیر مادی شے موجود نہیں ہو سکتی اور علم صرف حیات کے واسطے سے ہی حاصل کیا جا سکتا ہے۔ وہ خدا اور روح کو بھی مادی ہی تصور کرتے ہیں اور وحدت وجود کے قائل ہیں۔ وہ کائنات کو جسم اور خدا کو روح مانتے ہیں۔ خدا کو کائنات سے الگ اور کائنات کو خدا سے الگ تسلیم نہیں کرتے۔ کائنات کو خدا کہہ کر انہوں نے ہمہ اوسٹ یا وحدت وجود کے جس نظریے کی اشاعت کی وہ بعد میں صوفیا کی الہیات کا سُنگ بنیاد ثابت ہوا۔

رواقینہین نے کائنات کو خدا کہہ کر فلسفہ کو مہب سے قریب تر کر دیا تھا۔ اسکندریہ کے نواشراتی فلسفی فلاطینیوں (عرب اسے افلاطون اللہ یا فلاطن کہتے تھے) نے افلاطون کے اشراقی افکار و عقائد کی ترجمانی فیضاً غوری پاٹیت کے رنگ میں کی جس سے نواشراقت یا نوافلاطونیت کا مکتب فلک مرعرض وجود میں آیا۔ نواشراقت کو عیسائیت کی روز افروز مقبولیت اور اشاعت کے خلاف فلاسفہ یونان کی آخری اضطراری کوش کہا گیا ہے۔ فلاطینیوں کے پیش رو فلکو یہودی نے لوگس (لغی معنی کلمہ، لفظ، نثر) یا آفاقی ذہن کو خدا اور کائنات کے درمیان ضروری واسطہ قرار دیا تھا جو کائنات کی بحکومیں اور نوع انسان کی تخلیق کا باعث ہوا۔ پہی تصور بعد میں عیسائی الہیات میں کلمہ یا جتاب سُنگ اور ابن عربی کے افکار میں حقیقت الحمد یہ کی صورت میں نمودار ہوا۔ بہر حال فلکو یہودی استغراق اور مراقبی کی دعوت دیتا تھا

اور فیٹا غور سیوں کی طرح مادے کو شر کا مبداء خیال کرتا تھا۔ فلاطینوس کا دوسرا اہم پیش رو سکندر افردویسی تھا جو ۱۹۸۲ء تا ۲۱۱ء ایخنتر میں فلسفہ کا درس دیتا رہا۔ سکندر افردویسی نے ارسطو کے انکار کو مذہب کا جامہ پہنانے کی کوشش کرتے ہوئے عین المیون کو خدا کا نام دیا۔ فلاطینوس کی نواشر اقیت کی تدوین سے پہلے سریت اور باطیت کے جو انکار و عقائد دنیا کے علم میں رواج پاچکے تھے ان کی تنجیص درج ذیل ہے۔

۱۔ انسان کی روح مادے کی قید میں گرفتار ہے۔ انسانی کوشش کا مقصد واحد یہ ہے کہ اسے اس زندگی سے نجات دلائی جائے۔ اس مقصد کے لیے ترک علاقہ، زاویہ

نشینی، استفراق اور نفس کشی ضروری ہے۔

۲۔ مادہ شر کا مبداء ہے اس لیے مادی دنیا سے گریز لازم ہے۔

۳۔ زندگی دکھ ہے۔ اس دکھ کا باعث جنم چکر ہے جس میں انسان پیدا ہوتے ہی گرفتار ہو جاتا ہے۔

۴۔ مادی عالم غیر حقیقی ہے، فریب اور اک ہے، عقل و خرد اس کی کند کوئی پاسکتی۔ اس کے اور اک کے لیے نور باطن یا اشراق کی ضرورت ہے۔ جو حالتِ سکر و وارثی میں میسر آتا ہے۔

۵۔ کائنات کی تمام اشیاء حسنِ مطلق یا حسنِ ازل کی طرف حرکت کر رہی ہیں۔ عشق بیہی حرکت یا کشش ہے۔ حسن جہاں کہیں بھی ہو حسنِ ازل کا پرتو ہے اور عشق کا مقابضی ہے۔

۶۔ کائنات میں ہر کہیں آفاقی ذہن کا فرمایا ہے جو کائنات کے توافق کو برقرار رکھے ہوئے ہے۔ یہ آتشی یا مادی ہے۔

۷۔ ”وجود“ یا ”ایک“ ہی حقیقت کبریٰ ہے۔ اس کے علاوہ کچھ موجود نہیں ہے۔

۸۔ کائنات ہی خدا ہے۔ خدا اور کائنات ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں ہیں۔

نواشر اقیت میں سریت، فیٹا غور سیت، عارفیت اور افلاطون کے انکار کا انتراج ہوا ہے۔ فلاطینوس نے افلاطون کی عقليت سے قطع نظر کر لی اور اس کے مکالموں قید و جہوریہ اور سپوزم سے فیٹا غور سی باطیت، کشف و شہود اور عشق کے نظریات اخذ کر کے نئے سرے سے ان کی ترجمانی کی۔ افلاطون نے کہا تھا کہ خیرِ محض یا حسنِ ازل یا ذاتِ احد

(اس کے ہاں یہ سب مترادفات ہیں) کا ادراک عقل انسانی سے ممکن نہیں ہے۔ حسن ازل اور کائنات کے درمیان چند ارواح بطور وسائل کے کام کرتی ہیں جن کی نمائندگی لوگ کرتا ہے۔ یہی لوگ کائنات کے تمام مظاہر کا مأخذ ہے حسن ازل کائنات سے مادراء ہے۔ اس کا عرفان نور باطن یا اشراق ہی سے ممکن ہے۔ افلاطون کی طرح فلاطینوس بھی انسانی زندگی کا مقصد یہ سمجھتا ہے کہ روح علوی کو جسم اور مادے کی قید سے نجات دلائی جائے۔ استراق اور مراتبی کی حالت میں روح عالم مادی سے بے تعلق ہو جاتی ہے اور وجود حال کے عالم میں ذاتِ احمد سے واصل ہو جاتی ہے۔ فلاطینوس کا دعویٰ تھا کہ حالتِ سکر و نشاط میں وہ اپنی زندگی میں کئی بار اس اتصال سے بہرہ و روا تھا۔

فلاطینوس روح کے مقابلے میں پیکر خاکی کو تغیر سمجھتا تھا۔ اس کا شاگرد فرور یوس

لکھتا ہے:

”اسے اس بات سے بھی شرم محسوس ہوتی تھی کہ اس کی روح جسدِ خاکی میں مقید ہے۔ ایک دن ایک دوست کی مصور کو لے کر آیا کہ فلاطینوس کی تصویر کھوائے۔ فلاطینوس نے اسے منع کر دیا اور کہا تم جس شے کی تصویر کھینچنا چاہتے ہو (یعنی ظاہری جسم) وہ تو میرے وجود کا حقیر ترین پہلو ہے۔“

فلاطینوس نے فیٹا غور سیوں اور افلاطون کے نظریات میں جگی کے تصور سے نظم و ضبط پیدا کرنے کی کوشش کی۔ دنیاۓ فلسفہ میں اسی تصور کو فلاطینوس کی ذمیں سمجھا جاتا ہے۔ فلاطینوس ذاتِ احمد کو ذاتِ بحث (ذاتِ محض) کہتا ہے۔ اس کے خیال میں ذاتِ بحث سے بتدربن عقل، روح، ارواح علوی و سفلی اور مادے کا اشراق ہوا ہے۔ انسانی روح مادے کی کثافت میں ملوث ہو جاتی ہے اور استراق و تبعق کی مدد سے نجات پا کر عالم بالا کو لوٹ جاتی ہے۔ اسے فصل و جذب<sup>۱</sup> یا تنزل و صعود<sup>۲</sup> کا نظریہ بھی کہا جاتا ہے۔

فلاطینوس کے خیال میں ذاتِ بحث سے پہلا اشراق عقل کا ہوا۔ عقل سے روح کا اشراق ہوا اور پھر بتدربن مادہ صورت پذیر ہوا۔ فلاطینوس کے استعارے کے پیش نظر ذاتِ بحث کے آفتاب سے جو کرنیں پچھوتی ہیں وہ عقل، روح اور ارواح سفلی و علوی کو اپنی تابانی

<sup>۱</sup> فصل: جدا ہونا۔ جذب: ضم ہونا    <sup>۲</sup> تنزل: نیچے آنا۔ صعود: اوپر جانا

سے منور کرتی جاتی ہیں حتیٰ کہ تاریکی آجاتی ہے۔ بھی تاریکی مادہ ہے۔ انسانی روح مادے کی آلاش سے آزاد ہو کر اصلی مبدہ کو صعود کر جاتی ہے۔ یہ نو اشرافی نظریہ بعد کے فلاسفہ وجودیہ اور صوفیا کے عقول یا تسلیمات ستر کی شکل میں بار بار سامنے آتا ہے۔

بعض مؤرخین فلسفہ کے خیال میں فلاطینوس ان بدھوں سے بھی مستفید ہوا تھا جو کثیر تعداد میں سکندریہ میں بودو باش رکھتے تھے۔ انہی کی تعلیم میں فلاطینوس نے قربانیوں اور گوشت خوری سے منع کیا تھا۔ اس ٹھمن میں ایران کے ایک مدعا نبوت مانی کا ذکر بھی ضروری ہے جو بدھ مت کے عقائد سے متأثر ہوا تھا۔ مانی کے ظہور ہے صدیوں پہلے بدھ مت کے مہایانا فرقے کی اشاعت افغانستان اور خراسان میں ہو چکی تھی۔ جہاں جا بجا بدھوں کے ستوپ اور چھتریاں قائم تھیں۔ لئے بدھوں کا بہت بڑا مرکز تھا۔ یہاں کے معبد کے ایک مہا پچاری یا پرمک کی اولاد مسلمان ہو کر بعد میں راکہ کے نام سے مشہور ہوئی تھی۔ ایران میں صدیوں سے بدھ مت اور مجوسیت کے درمیان تاثیر و تاثر کا سلسلہ قائم تھا۔ مانی نے ترک علاقے اور تجدیحی بدھوں ہی سے مستعاری لی تھی کہ مجوسیت میں اسے منوع سمجھا جاتا تھا۔ مانی فلاطینوس کا معاصر تھا۔ چنانچہ مانویت اور نو اشرافت کی اشاعت دو شہروں ہوئی۔ دونوں مادے کو شر کا ماغذہ بتاتے تھے اور رہبانیت کی تلقین کرتے تھے۔ ان کی تعلیمات نے ابتدائی دور کے عیسائیوں کو روح کی گھرائیوں تک متأثر کیا تھا۔ یہ معلوم کر کے چند اس تجھب نہیں ہوتا کہ سمجھی رہبانیت کا آغاز مصر ہی سے ہوا۔ آگٹائن ولی عیسائی ہونے سے پہلے مانوی رہ چکا تھا۔ وہ افلاطون کا ذکر والہانہ شیفقتی سے کرتا ہے۔ عیسائیت کی اشاعت کی ابتدائی صدیوں میں مصر، شام اور خراسان میں نو اشرافت، مانویت، سمجھی رہبانیت اور سمنیت (بدھ مت) کے عقائد پر ہر کہیں بحث و مباحثہ کا بازار گرم تھا۔ دنیاۓ اسلام میں ان عقائد کی اشاعت اویسہ، خراسان اور گندیشا پور کے مدرسون کے واسطے سے ہوئی جو عیسائیوں نے شام، ایران اور عراق میں قائم کر کے تھے۔ فلاطینوس اور فرفوریوں کی کتابیں اور ان کی شرحیں شایی زبان میں منتقل ہو چکی تھیں اور ان مدرسون میں پڑھائی جاتی تھیں۔ ان کتابیوں میں افلاطون، ارسطو، اپکی، وکلیس اور فیٹھا خورس کے افکار کی ترجمانی نو اشرافی رنگ میں کر کے ان کی تلقین عیسائی عقائد سے کی جاتی تھی۔ مامون الرشید کے زمانے میں بیت الحکمت کے علماء نے ان کتابیوں کے

ترجیحے عربی میں کیے جن سے مسلمانوں کے نہیں عقائد میں پہلی بخشی اور مبتکین نو اشراقی افکار کی مطابقت نہ ہب کے عقائد سے کرنے لگے۔ فیما غوری اور نو اشراقی افکار کی اشاعت کے باعث نہ ہب اسلام بیکروں فرقوں میں منقسم ہو گیا اور تباخ ارواح، سریان، امتران، تجیم، طول اور اوتار کے نو اشراقی آریائی افکار اسلامی تعلیمات میں نفوذ کر گئے۔ مسلمانوں کے قلخے اور علم کلام کی طرح تصوف بھی انہی افکار کی اشاعت سے صورت پذیر ہوا تھا۔

تصوف کی الہیات وہی ہے جو اخوان الصفا، الکندی، فارابی اور ابن سینا کے نظریات میں دکھائی دیتی ہے۔ فنا فی اللہ، فعل و جذب، تجلی، سریان وغیرہ کے نو اشراقی افکار سب سے پہلے اخوان الصفا نے مرتب کیے تھے۔ انہی کی خوشی چینی بعد کے اہل فکر و نظر نے کی۔ ذی بوڑا اپنی تالیف تاریخ فلسفہ اسلام میں لکھتے ہیں:

”اخوان الصفا نے بھی فنا فی اللہ کا نظریہ پیش کیا ہے۔ روح مادے کی آلات سے رہائی پا کر پاک ہو جاتی ہے اور اپنے مبدأے حقیقی میں دوبارہ جذب ہو جاتی ہے۔ انسانی روح ترک علاق اور ریاضت شاقہ ہی سے عرقانی نفس اور معرفت الہیہ حاصل کر سکتی ہے۔“

”اخوان الصفا نے حروف و اعداد کا فیما غوری تصور پیش کیا ہے۔

ایک کا عدد ان کے خیال میں وجود کا ماغذہ ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اقلیدس اور ریاضی کا لمطالم انسان کو حیات کی بندشوں سے نجات دلا کر سے روحانیت سے آشنا کرتا ہے۔ مطلق کا تعلق بھی ریاضی سے ہے اُن کے خیال میں خدا سے عالم مادی و روحانی کا صدور تجلی سے بتدربنگ ہوا ہے۔ یہ مدارج اس طرح کے ہیں۔

خدا سے روح فعال، روح غوال سے روح منفعل یا روح عالم اس سے مادہ عالم بیعنی، جسد مطلق اور عالم روح کا بتدریج صدور ہوا۔ عناصر عالم مادی اور جمادات، نباتات، حیوانات جو ان عناصر سے بننے ہیں ان سب میں ذات خداوندی طاری و ساری ہے۔ ان کے خیال میں روح انسانی روح عالم سے نکلی ہے۔“

تہذیلات سے یا عقول کا سریانی نظریہ الکنڈی، فارابی اور ابن سینا نے تفصیل سے پیش کیا ہے۔ کہدی کی عقول اسکندر افروزی کی تالیف ”روح سے متعلق“ کی دوسری جلد سے مأخذ ہیں۔ الکنڈی کہتا ہے کہ ذات احمد سے عقل فعال کا صدور ہوا۔ عقل مستقاد یا عقل انسانی عقل فعال سے صادر ہوئی۔ فارابی عقول اربجہ کا ذکر کرتا ہے۔ عقل ہیولائی جس کی مد سے انسان محوسات سے محققہات کو اخذ کرتا ہے۔ عقل بافعال وہ فکری صلاحیت ہے جو اس قبول و اخذ میں معاون ہوتی ہے۔ عقل فعال جو خارج یعنی خدا سے صادر ہوتی ہے اور عقل مستقاد انسانی ذہانت ہے۔ ہمہ ادست یا واحدت وجود کا نظریہ بھی اس سے ممائی ہے۔ عقل فعال ذات احمد سے صادر ہوئی۔ عقل فعال سے روح گل، روح گل سے روح اور روح سے مادے کا صدور ہوا۔ اس طرح تمام مادی عالم میں خدا کی ذات طاری و ساری ہے۔ ابن رشد نے بعد میں کہا کہ عقل انسانی یا عقل منفعل جسم انسان میں مقیم و مخصوص ہے۔ موت کے بعد صرف عقل فعال باقی رہے گی۔ عقل انفرادی جسم کی قاتے کے ساتھ قاہو جائے گی۔ اس طرح اس نے حیات بعد موت اور حشر احادیث افکار کیا ہے۔ شیخ شہاب الدین سہروردی محتول نے جنہیں شیخ الالشراق کہا جاتا ہے، حکمت الالشراق میں نور کا جو نظریہ پیش کیا ہے وہ بھی سریانی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ نور مطلق یا نور قاہرہ تمام کائنات میں نفوذ کیے ہوئے ہے۔ مادہ تاریکی ہے اور نور مطلق کا سایہ ہے۔ شرمادے کی طرف میلان کا نام ہے۔ شیخ الالشراق افلاطون کو صاحب نعمات والوار کہتے ہیں اور خدا کو نور الانوار واجب لذاتہ کہتے ہیں۔ نور منقسم ہے دو حصوں میں نور فی نفسه لنفسه (نور اپنی ذات کے لیے جو نور محض ہے) اور نور فی نفسه لغیرہ (نور اپنی ذات میں غیر کے لیے جو عارض ہے) انسان کے اندر جوانوار ہیں انہیں وہ الانوار الجردة المدبرة کہتے ہیں۔ ان کے خیال میں تاریکی اور اس کے تمام مظاہر عین کے سائے ہیں۔ جمیع العیات الظلمنیہ ظلال للحیات العاقله۔ ان کا ادعا یہ ہے کہ نظریہ نور کا آغاز ایران کے فلاسفہ جامائپ، فرشاوشتر اور بزر تھیر کے افکار سے ہوا۔ حکمت الالشراق میں لکھتے ہیں:

”جو شعاع پہنچتی ہے نور الانوار سے نور اول کو وہ کامل تر ہے پر  
نسبت اس شعاع کے جو نور ہائی کو پہنچتی ہے۔ ثابت ہوا کہ پہلا حاصل نور  
الانوار سے ایک ہے اور وہ نور قریب تر ہے۔ نور الانوار سے اور عظیم

ہے۔ حکیم فاضل زردشت کا یہ مزعم ہے کہ اول جو چیز خلق ہوئی موجودات سے وہ بہن ہے، پھر اروی بہشت، پھر شہر پور، پھر اسنداد نہ، پھر خورداد ہے پھر امرداد ہے اور ایک دوسرے سے پیدا کیے گئے جیسے چارغ سے چارغ بغیر اس کے کہ کچھ اول سے کم ہو جائے اور زردشت نے ان انوار کو دیکھا اور ان سے علوم حقیقی کا استفادہ کیا۔“

ظاہر آشیخ اشراق کے اس نظریے میں فلاطینوس کا نظریہ تجھی اور زردشت کی اور اور خلمت کی دوئی ممزوج ہو گئی ہے۔ فلاطینوس کی ذات بحث ان کے ہاں نور الانوار بن گئی ہے جس سے بتدرتنگ انوار کا صدور ہو رہا ہے۔ یہ خیال کہ پہلا حاصل نور الانوار سے ایک ہے۔ ابین سینا سے مانع ہے جو کہتا ہے کہ خدا واحد بالذات ہے اور جو چیز واحد بالذات ہو اس سے بالذات صرف ایک ہی چیز صادر ہو سکتی ہے۔ چنانچہ خدا سے عقل اول کا صدور ہوا۔ الواحد لا يصدر عنه الا الواحد.

صوفیا نے تخلیات ستر کا جو قصور پیش کیا ہے اس میں فلاطینوس کے نظریہ تجھی و صدور کی جھلک صاف دکھائی دیتی ہے۔ میر ولی الدین لکھتے ہیں:

”زروں کے بے شمار منازل ہیں لیکن کلی اعتبار سے ان کا چھ میں حصر کیا جاسکتا ہے۔ انہیں صوفیا تخلیات ستر کہتے ہیں۔ ان میں پہلے تین میں احادیث، وحدیت، وحدانیت، مراتب الہبیہ ہیں۔ باقی تین مراتب کونیہ ہیں، روح، مثال، جسم۔ ان سب کے بعد انسان کا درجہ ہے لیکن احادیث، وحدیت، وحدانیت، روح، مثال، جسم اور انسان۔ ان میں احادیث خدا کی ذات محض ہے۔“

فلاطینوس کے نظریہ صدور کی اس متصوفانہ ترجمانی کا آغاز تیسیری سے ہوا تھا۔ عشق کا نو اشراقتی تصور ہمیں فارابی، ابین سینا، آشیخ اشراق وغیرہ کے ہاں واضح صورت میں دکھائی دیتا ہے۔ فارابی کہتا ہے کہ خدا خود عشق ہے اور تکوین عالم کا سبب بھی عشق ہے جس کے سبب اجرام سادی ایک دوسرے سے مربوط ہیں۔ عشق کی مدد میں سے انسان معرفت الہبیہ حاصل کرتا ہے اور اپنے روحانی کمال کو پہنچتا ہے۔ ابین سینا نے حصول کمال کی کوشش کو عشق کا نام دیا ہے۔ افلاطون کی طرح وہ کہتا ہے کہ کائنات حسن ازل کی

طرف بے پناہ کشش محسوس کر رہی ہے۔ بھی کشش عشق ہے۔ کائنات کی اشیاء اس کشش کے باعث حسن ازل کی طرف حرکت کر رہی ہیں اور بتدریج کمال کو پہنچ رہی ہیں۔ یہ کشش جمادات سے شروع ہو کر بیانات، حیوانات اور انسان کو بتدریج اعلیٰ ترین مقامات کی طرف لے جاتی ہے۔ ان بینا نے کہا ہے کہ حقیقت مطلق حسن ازل ہے جو عالم ظواہر میں اپنے حسن و جمال کی تجلیاں دیکھ رہی ہے۔ شیخ الاضراق کہتے ہیں کہ نیچے کے ہر نور کو اپنے سے بلند ترور کا عشق ہے۔ یہ عشق ان الوار کو نور الالوار یعنی خدا تک لے جاتا ہے۔ خدا حسن کامل ہے اس لیے وہ اپنے ہی عشق میں محو ہے۔ وہ خود ہی عاشق ہے اور خود ہی اپنا متعلق بھی ہے۔ افلاطون کی طرح صوفیا بھی خدا کو حسن ازل مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ حسن اپنے اظہار پر مجبور ہوتا ہے اور عشق کا طالب ہوتا ہے۔ بھی اظہار حسن کی تمنا کائنات کی تجلیات کا باعث ہوئی۔ صوفیا حسن مطلق یا حسن ازل کو جمال کہتے ہیں اور دوسری ہر قسم کی ظاہری خوبصورتی کو حسن کا نام دیتے ہیں۔ عشق مجازی کا آغاز ظاہری انفرادی حسن سے ہوتا ہے۔ اس سے اگلارحلہ عشق حقیقی کا ہے جس میں حسن ازل کی تجلیات کا درود ہونے لگتا ہے۔

صوفیا نے نواشراتی افکار کی عملی تعبیر کی کوشش کی جیسا کہ ہم دیکھ سکے ہیں نواشراقت کا آغاز مصر سے ہوا تھا جو سمجھی رہبانیت کا مرکز بن گیا۔ خراسان صدیوں سے بدھ مت کا گڑھ تھا چنانچہ مسلمانوں میں الہ عرفان کا ظہور مصر سے ہوا اور زہاد خراسان میں شہودار ہوئے۔ 815ء میں اسکندریہ میں صوفیا کی ایک جماعت دکھائی دینے لگی جن کے رئیس عبدالرحمٰن صوفی تھے۔ ذوالون مصري (م 861ء) نے سب سے پہلے معرفت کا تصور مسلمانوں کے تصوف میں داخل کیا۔ انہوں نے اور رابعہ بصری نے اپنے اشعار میں پروجش عشق حقیقی کا اظہار کیا ہے۔ ابو سعید الشراز البغدادی (م 890ء) ذوالون مصري کے مرید تھے۔ انہوں نے فاطمہ اللہ کا جو نظریہ پیش کیا وہ واضح طور پر قدیم عارفیوں اور نو اشراقوں سے ماخوذ ہے۔ مصر کی یہ روایت بغداد اور بصرہ میں بڑی مقبول ہوئی۔ خراسان کے کتب تصوف کا آغاز ابراہیم بن اوحیم سے ہوا۔ اس مسلک کی اشاعت میں ان کے مرید شیخ بن عینی (م 810ء) پیش پیش تھے۔ مکتب خراسان کے صوفیا نے جس زادیہ نشانہ، ذکرو فقر اور تجدیگزینی کی تبلیغ کی وہ صدیوں سے خراسان کے بدھوں کے توسط سے رواج پا چکی تھی۔ مسلمانوں کے تصوف میں ان دونوں روایتوں کا انتظام عمل میں آیا ہے۔ فضیل بن

عیاض (م 883ء) مرد کے رہنے والے تھے۔ ان کا ارشاد ہے:

”مجھے خدا سے مشق ہے اس لیے میں اس کی عبادت کرتا ہوں۔“

احمد بن حفزویہ بلخ کے باشندے تھے۔ کہتے ہیں:

”پہنچ روح کو فنا کروتا کر وہ زندگی کو پالے۔“

ابو الحسن فوری خراسانی (م 907ء) فرماتے ہیں:

”تصوف ہے دنیا سے دشمنی اور خدا سے دوستی۔“

یحییٰ بن معاذ بلخی کا قول ہے:

”زید اس جہاں کے لذات کو ترک کر دیتا ہے۔ صوفی آخرت کے لذات کو بھی خیر باد کہہ دیتا ہے۔“

بایزید بسطامی خراسانی فرماتے ہیں:

”میرے مجھے کے نیچے خدا ہے۔ میں ہی ساقی ہوں، میں ہی پیالہ ہوں میں ہی سے خوار ہوں۔“

اور

”میں خدا کی طرف گیا۔ میرے اندر وہن سے آواز آئی، اوم میں۔“

”سبحانی ما اعظم شانی۔ (میں پاک ہوں، میری شان کس قدر عظیم ہے۔)“

جیہد نہاوندی کا ارشاد ہے:

”تیس برس تک خدا جیہد کی زبان سے بوتا رہا اور کسی کو خبر نہ ہوئی۔“

”صوفی ظاہر میں انسان ہے باطن میں خدا ہے۔“

ابو بکر شبلی خراسانی کہتے ہیں:

”تصوف حواس پر قابو پانے اور جس دم کا نام ہے۔“

”صوفی دنیا میں ایسے رہے جیسے وہ یہاں ہی نہیں ہوا۔“

ان کے خیال میں جنم اللہ تعالیٰ کا فرق ہے اور جنت اس کے دیوار کا نام ہے۔

مشہور صوفی شاعر جلال الدین رومیؒ تخل و صعود اور فنا فی اللہ کا نظریہ ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں۔

صد ہزاراں حشر دیدی اے عنود تاکنوں ہر لحظہ ازبدو وجود  
از جہادی بے خبر سوئے نما وزنمائے سوئے حیات و ابتلا  
باز سوئے عقل و تغیرات خویش باز سوئے خارج ایں پُن و شش  
تالب بحر ایں نشان پا بیماست پس نشان پا درون بحر لاست  
(اے سرگش تو نے اپنے آغاز و پیدائش سے اب تک لاکھوں حشر دیکھے  
ہیں۔ تو جہادات سے نما کی طرف آیا۔ نما سے حیواناتی زندگی اور پھر انسانی  
آزمائش میں پڑا۔ پھر عقل و تمیز کی طرف۔ اس کے بعد حواسِ خسہ اور  
جهات ستے سے نکل کر مقامِ حقیقت پر فائز ہوا۔ ان وجودی تغیرات کے  
نشانات پا کنادر دریا تک ہیں۔ اور ذات باری تعالیٰ کے سمندر میں داخل ہو  
کر یہ نشان پامعدوم ہو گئے۔)

فلاطیوس کی عقل اور روح کا جنہیں بعد میں عقلی اول، عقلی فعل، روح عالم، عقلِ گھل، نفسِ گھل کے نام دیے گئے، ان الفاظ میں ذکر کرتے ہیں۔

عقلِ گھل و نفسِ گھل مرد خداست عرش و کری رامداں ازوئے جداست  
عقلِ گھل جزوی عقل را بد نام کرد کام دنیا اوئے را نا کام کرد  
(روح انسانی مادی علاقہ کی اسیر ہو کر اپنے اصل مبداء کو بھول جاتی ہے۔)

سالہا ہم صحیتی و ہدی باعاصر داشت جسم آدمی  
روح او خود از نفوس دار عقول روح اصل خویش را کرده نقول

۱۔ روی۔

بامریوں آں فقیر مجتمی!! بایزید آمد کہ یزدان کم تم  
گفت مستانہ عیاں آں ذوقوں لا اللہ الا انا ما نا عبدن  
(وہ پر شوکت فقیر بایزید اپنے مریبوں کے سامنے آئے اور بولے دیکھو میں خدا  
ہوں۔ اس باکمال نے مستانہ وار کہا کوئی مبعوث نہیں مگر میں۔ پس میری عبادت  
کرو۔)

از نفوس و از عقولی باصفا نامہ می آید بجان کاے باوغا  
یارگان خی روژہ یافتی روز یاران کہن بر تافتی  
(آدمی کا جسم برسوں عناصر کے ساتھ صحبت و رفاقت رکھتا ہے۔ اس کی  
روح خود عالم نفوس و عقول سے ہے مگر اپنے اصل سے اعراض کیے ہوئے  
ہے۔ ان پاک نفوس اور عقول کی طرف سے روح کی طرف نامہ و پیام آتا  
ہے کاے بے وفا تو نے دنیا میں پانچ دن کے یار پالیے ہیں۔ ان میں مل  
کر پرانے یاروں سے رخ پھیر لیا ہے۔)

تمام حسن و جمال محبوب اذلی کے حسن ہی کا عکس ہے ۔

خوب رویاں آئینہ خوبی او عشق ایشان عکس مطلوبی او  
ہم باصل خود رود ایں خدو خال دامہ در آب کے ماند خیال  
جملہ تصویر است عکس آب جوست چون بمان چشم خود خود جملہ اوست  
(تمام حسین اس کے حسن کے آئینے ہیں۔ ان کی محتشوی اس کی مطلوبی کا  
عکس ہے۔ یہ عکس ہیں وہ اصل ہے۔ یہ سب خدو خال اپنے اصل کی طرف  
چلے جاتے ہیں۔ ہمیشہ پانی میں عکس کب رہتا ہے۔ یہ مظاہر کی سب  
صورتیں آب پھو کے عکس ہیں۔ اگر تم اپنی آنکھ ملوتو معلوم ہو کہ سب وہی  
خود ہے۔)

روی کے علاوہ عراقی، سنائی، عطار اور جامی نے بھی فصل و جذب اور ہمہ اوست  
کے ان نواشراتی افکار کو شاعری کے روپ میں پیش کیا ہے۔ حسین بن مص收受 حلاج (858ء  
تا 922ء) نے طولی یا ادھار کا انفریٰہی تصور میں شامل کیا۔ ”كتاب الطوافين“ میں وہ  
ناسوت، ملکوت، جبروت، لاہوت اور ہاہوت کے عوالم کا ذکر کرتے ہیں۔ ناسوت تاریکی  
کا عالم ہے جس میں انسان لجتے ہیں۔ ملکوت فرشتوں کا مسکن ہے۔ جبروت میں نور جلال  
جلوہ گلن ہے۔ لاہوت نور جمال کی منزل ہے اور ہاہوت خاص حق کا مقام ہے۔ حلاج  
کہتے ہیں کہ ھومو (روح یزدانی جو جناب رسالت مآب میں ظاہر ہوئی) ٹکوین عالم اور  
تختیق آدم سے پہلے موجود تھی۔ منصور کے اشعار میں سریان اور طولی کے مضامین ملتے  
ہیں۔ کہتے ہیں ۔

سبحان من اظهر ناسوته سوستا لا هوته الثاقب  
 ثم بدانى خلعة ظاهراً في صورة الاكل والشارب  
 حتى تعد عانيه خلقه كلخطة الحاجب بالحاجب  
 (کیا پاک وہ ذات جس نے ناسوت میں اپنے چمکتے ہوئے لاہوت کو ظاہر  
 کیا..... پھر اپنی مخلوق میں کھانے پینے والوں کی شکل میں ظاہر ہو گیا۔ یہاں  
 تک کہ اس کی مخلوق نے صاف صاف اس کا معائنہ کیا۔)

ایک شعر میں کہا ہے ~

بینی و بینک اني اليازعنی فارفع بلطفك اني من البين  
 (میرے اور تیرے درمیان ”میں“ حاکل ہو کر جھگڑ رہا ہے۔ اپنے لطف و  
 کرم سے اس ”میں“ کو درمیان سے نکال دے۔)

آخر ”میں“ کا پردہ اٹھ گیا۔ حلاج نے ”انا الحق“ کا نزہ بلند کیا اور سولی پر گاڑ  
 دیئے گئے۔

شیخ اکبر محی الدین ابن عربی نے اپنی مشہور کتاب ”فصوص الحکم“ میں وحدت  
 الوجود یا ہمد اوست کو نہایت شرح و مرط سے پیش کیا ہے۔ وہ منطقی استدلال کے ساتھ کشف  
 و اشراف کو بھی برداشت کار لاتے ہیں۔ اپنی قطبیت کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:  
 ”جب اللہ تعالیٰ نے آدم سے لے کر محمدؐ تک تمام انبیاء اور رسول  
 کے ذوات مجھے دکھادیئے تو میں ایک مقام و مشہد میں قائم کیا گیا تھا۔ یہ  
 واقعہ شہر قرطیہ میں 586ء میں ہوا۔ اس جماعت انبیاء میں سے کسی نے مجھ  
 سے گفتگو نہیں کی گرہوڑ نے صوڈ نے تمام انبیاء کے جم جونے کی وجہ بیان  
 کی کہ شیخ ابن العربی کو قطبیت کی مبارک باد دیں۔“ (فصوص الحکم فص  
 ھودیہ)

اسی طرح ایک مکائی کا بیان یوں کرتے ہیں کہ میں نے حالت کشف میں دیکھا  
 کہ کتاب فصوص الحکم رسول خدا نے مجھے دی اور اسے ظاہر کرنے کی اجازت بھی مرحت  
 فرمائی۔ بر سینیل تذکرہ شیخ احمد سہنی نے شیخ اکبر کے ہمہ اوست کی ترویدی کی تو انہوں نے  
 بھی یہ دعویٰ کیا کہ حالت کشف میں اُن پر یہ حقیقت القا ہوئی تھی کہ ہمہ اوست غلط نظریہ

ہے۔ اس بات کا فیصلہ کون کر سکتا ہے کہ دونوں بزرگوں میں سے کس کا کشف صحیح تھا۔ بہر حال شیخ اکبر کے نظریہ وحدت الوجود کا حاصل یہ ہے کہ موجود بالذات خدا کے سوا کوئی نہیں۔ سب مساوا اللہ موجود بالفرض ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ صفات ذات کی عین ہیں۔ کائنات صفات کی جگلی ہے۔ اس لیے کائنات بھی عین ذات ہے۔ آسان زبان میں اس کا مفہوم یہ ہے کہ کائنات سے علیحدہ خدا کا وجود نہیں ہے۔ ابن عربی رب اور بندے کو ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں سمجھتے۔ فتوحات کیہ کے ابتدائی اشعار میں فرماتے ہیں۔

الرب حق والعبد حق ياليت شعر من المكلف  
ان قلت عبد فذاك ربا او قلت رب انى يكلف  
(رب بھی خدا ہے اور بندہ بھی خدا ہے۔ پھر مکلف کون رہا۔ کوئی بھی نہیں  
اگر تم کہتے ہو عبد تو وہی رب بھی ہے۔ جسے تم رب کہتے ہو وہ مکلف کیے ہوگا۔)

اس عقیدے کی رو سے تکالیف شرعی ساقط ہو جاتی ہیں۔ ابن عربی نے علمائے ظاہر کے خوف سے جا بجا نہ ہی زبان میں اپنے عقائد کو پیش کیا ہے اور ان کی تشریع میں قرآنی آیات بھی لکھ گئے ہیں۔ لیکن ان کے اصل عقائد چھپے نہ رہ سکے اور علماء نے سخت گرفت کی۔ اہن تیمیہ نے وحدت وجود کو صریح کفر و زندقة قرار دیا۔ اس موضوع پر انہوں نے ایک رسالہ تالیف کیا جس کا نام ”حقیقت مذهب الاتحادین“ ہے۔ اس میں صاف صاف لکھتے ہیں کہ ”ابن عربی کا نظریہ وحدت الوجود کفر ہے“ اور ابن عربی کا یہ کہنا کہ وجود عین وجود خالق ہے اور وجود عین اعتبار سے واحد ہے کھلا ہوا الخاد ہے۔

اب عربی نے وہ نتائج قبول کر لیے جوان کی سریانی الحیات سے تبادر ہوتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ کائنات کا نہ کوئی آغاز ہے نہ انجام ہوگا۔ وہ عدم سے وجود میں آنے کے قائل نہیں ہیں۔ وہ زندگی کو فریب اور اک مانتے ہیں اور ایسے شخصی خدا کے قائل نہیں ہیں جو عالم مادی سے علیحدہ موجود ہو اور اس کی تنظیم کر رہا ہو۔ وہ لا اله الا الله کی بجائے لا موجود الا الله کہتے ہیں۔

شیخ اکبر نے نو اشراقوں کا صدور یا جگلی کا نظریہ پیش نہیں کیا۔ لیکن ان کے اعیان ثابتہ افلاطون کے امثال ہی کی بدلتی ہوئی صورتیں ہیں۔ ابن عربی کے خیال میں اعیان

ثابتہ حقیقت مطلق اور عالم طواہر کے درمیان ضروری واسطے ہیں جنہیں وہ مقامیں الغیب بھی کہتے ہیں۔

شیخ اکبر نے حقیقتِ محمدیہ کے تصور کی شکل میں فلاسفہ یونان کا لوگس کا مشہور و معروف نظریہ پیش کیا ہے۔ یاد رہے کہ ان کی حقیقتِ محمدیہ جناب رسالت مآب کی شخصیت نہیں ہے بلکہ یزدگانی قوت ہے جو بکوین عالم اور جنتیں آدم کا باعث ہوئی ہے۔ اور حالانچ کے ہوشو سے ملتی جلتی ہے۔ ابن عربی کے روحانی شاگرد مولانا روم جناب رسالت مآب کی زبانی فرماتے ہیں۔

نقش تن رانا فنا دا ز بام طشت  
پیش چشم کل اک ات گفت  
بکرم درغورہ سے پیتم عیاں  
بکرم درنیست شے پیتم عیاں  
بکرم سر عاملے پیتم نہاں  
آدم و حوا فرستہ از جہاں  
من شمارا وقت ذرات است  
دیدہ ام پابستہ و ملکوں و است  
از حدوث آسمان بے عمد  
آنچہ وانستہ بدم افزوں نشد  
من شمارا سرگوں سے دیدہ ام  
پیش ازاں کز آب و مل بالیدہ ام  
(انسانی وجود کی صورت اُبھی ظاہر نہیں ہوئی تھی کہ میری آنکھ کے سامنے ہر وجود میں آنے والی شے موجود ہو گئی۔ کچے انگوروں پر نظر کرتا ہوں تو ان کے اندر صاف طور سے شراب دیکھ لیتا ہوں۔ میں معدوم کے اندر نگاہ ڈالتا ہوں تو شے کو صاف موجود پاتا ہوں۔ میں بیید کی بات پر نگاہ ڈالتا ہوں اور اس وقت ایک تختی عالم کو دیکھ رہا ہوں جب کہ آدم اور حوا جہاں میں بیید ابھی نہ ہوئے تھے۔ میں نے تم کو الست کے دن تختی یوم یحیا میں ذرات (کی) سی ٹھوکنے کے وقت سے) قیدی اور سرگوں اور مغلوب دیکھا ہے۔ جو کچھ مجھے مخلوقات کے ظہور سے پہلے معلوم ہو چکا تھا۔ اس بے سدون آسمان کے پیدا ہونے سے اس میں کسی قسم کا اضافہ نہیں ہوا۔ جو کچھ اب موجود ہے وہی مجھے پہلے سے معلوم تھا۔ قبل اس کے کہ میں آب و مل سے پیدا ہوا میں نے تم کو قید میں سرگوں دیکھا۔)

ایک اور جگہ جناب رسالت مآب بھی کی زبانی فرماتے ہیں۔

گر بصورت من ز آدم زاده ام من ز حقیقی جد جد افتاده ام  
 کن براۓ من بدش بجهدہ ملک وزپے من رفت بر ہفتم ٹک  
 پس زم زانید در حقیقی پدر پس زمیہ زاد در حقیقی شجر  
 اول گفر آخر آمد در عمل خاصہ فکرے کاں بود وصف ازل  
 (اگرچہ بظاہر میں آدم سے پیدا ہوں لیکن حقیقت میں دادے کا دادا ہوں  
 کیوں کہ میرے لیے ہی ان کو فرشتوں نے بجهدہ کیا اور میرے لیے ہی وہ  
 ساتوں آسمان پر گئے۔ پس حقیقت میں باپ بمحض سے پیدا ہوا۔ پس  
 حقیقت میں درخت میوے سے پیدا ہوا۔ تجویز میں آنے والی چیز وجود میں  
 پیچھے آتی ہے۔ خصوصاً وہ چیز جو ازال صفت ہو۔)

ابن عربی کی حقیقت محمدیہ جوازی وابدی قوت یہ دانی ہے مولانا روم کے انکار میں  
 شخصیت کی صورت میں شمولدار ہو گئی ہے۔ ابن عربی نے حقیقت محمدیہ کو حقیقت الحقائق، عقل  
 اول، العرش، قلم الاعلیٰ، انسان کامل، اصول العالم، آدم حقیقی، البرزخ، اکہیو لا اور قطب  
 الاظاب کے نام بھی دیئے ہیں۔ ان کے عقیدے کے مطابق حقیقت محمدیہ کائنات کو برقرار  
 رکھے ہوئے ہے اور اللہ تعالیٰ کی تخلیقی قوت بھی یہی ہے الحق المخلوق بہ۔ عیسائیوں  
 نے جناب علیٰ ابن مریم کو کلہ (لوگ کا لغوی مخفی کلمہ ہی ہے) کہا اور انہیں الوہیت کا  
 حسام پہنا دیا۔ ابن عربی نے حقیقت محمدیہ کی صورت میں لوگوں کا تصور پیش کیا۔ بعد میں  
 انجیل کے انسان کامل اور مجددیہ کے قیم (جو کائنات کو قائم رکھے ہوئے ہے) کی صورت  
 میں یہ تصور قائم و برقرار رہا۔

ابن عربی پر کفر کے فتوے لگائے گئے۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ وہ ابلیس اور  
 فرعون کو اپنے استاد مانتے تھے۔ ان کے خیال میں ابلیس کی نافرمانی فی الاصل خدا کی فرمان  
 داری تھی کہ اس نے غیر اللہ کے سامنے مجھنے سے انکار کر دیا تھا۔ ان کا عقیدہ تھا کہ فرعون  
 نجات پائے گا۔ وہ جنت اور دوزخ کے معروف عقیدے کے بھی قائل نہیں ہیں اور کہتے  
 ہیں کہ جنت سے مراد یہ ہے کہ جس میں تمام کثرت چھپ جائے گی۔ اسی طرح وہ وحی اور  
 الہام کو خیل کی کار فرمائی سمجھتے ہیں اور افلاطون کے ”خیر محض“ فلاطیوس کی ذات بحث اور  
 اسلام کے اللہ کو متراوقات مانتے ہیں۔ فلاسفہ یونان کی حقیقت کبریٰ کو انہوں نے الوجود

امطلق اور الوجود الکلی کے نام دیئے ہیں۔

ابن عربی تصوف و عرفان کے سب سے بڑے مفکر اور محقق تھے۔ ان کی تعلیمات کے اثرات ہمہ گیر اور دور رس ہوئے۔ صدر الدین قونوی، عراقی، ابن القارض، عبد الکریم الجلی اور مولانا روم نے وحدت الوجود کی تبلیغ بڑے جوش و خروش سے کی اور دنیاۓ تصوف میں اس نظریے کو بے پناہ روایج و قول حاصل ہوا۔ غزالی نے تصوف کو شریعت میں مزدوج کر دیا۔ جس سے اہل ظاہر نے بھی اس کی مخالفت ترک کر دی۔ بارہویں صدی عیسوی میں صوفیہ کے معروف حلقة قادریہ، سہروردیہ، مولویہ، چشتیہ، نقشبندیہ وغیرہ قائم ہو گئے۔ فارسی کے شعراء عشق جازی کے پیارے میں عشق حقیقی کا ذکر اس لطافت اور ندرت سے کیا کہ تصوف کے افکار نے عوام کو بھی اپنی گرفت میں لے لیا۔ چودھویں صدی میں تصوف ہر کہیں تنزل پذیر ہو گیا۔

سریان و اتحاد کی دوسری معروف روایت ہندوستان سے شروع ہوئی تھی۔ یہ روایت پریشان افکار کی صورت میں اپنے شدouں میں موجود تھی۔ بعد میں وید انسوں نے اسے نظام لگر بنا دیا۔

چھاند و گیہ اپنے شد میں ہے:

”یہ تمام کائنات بالجوہ رہے ہے، وہ صداقت ہے، وہ آقا ہے اور وہ تو ہے۔“  
اپنے شدouں کی تعلیمات کا حاصل یہ ہے کہ برہمن (روح کائنات) اور آتا (انسانی روح) واحد الاصل ہیں۔ برہمن سے کائنات کے صدور کو فلاظ طبعیوں کی طرح استعاروں کی صورت میں واضح کیا گیا ہے۔ کائنات برہمن سے اس طرح صادر ہوئی مجیسے کٹڑی سے جالا یا سورج سے شعاعیں صادر ہوتی ہیں۔ لفظ برہمن برہ سے مشتق ہے جس کا معنی ہے پھیلانا، نشوونما پانا گویا وہ حقیقت کبریٰ جو چھلیق ہے وہ ہر کہیں محیط ہے۔ آتا کا لغوی معنی جیسا کہ رگ وید میں آیا ہے ہوا کے جھونکے، پھیلنے یا سائنس لینے کا ہے۔ اس طرح برہمن اور آتا نوعی لحاظ سے ایک ہی وجود ہے دو پہلو ہیں۔ آتا برہمن ہے برہمن آتا ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ آتا موضوع اور برہمن معروف ہے۔ مایا یا اوذیا (جهالت) کا تصور اپنے شدouں میں جا بجا ملتا ہے۔ چھاند و گیہ اپنے کے باب چشم میں عالم کثرت کو غیر حقیقی قرار دیا گیا ہے۔ شوتوتیا شوتو اپنے شد میں پہلے پہل اس خیال کا اظہار کیا گیا ہے کہ مادی دنیا فریب نگاہ ہے ہے

برہمن نے مداری کے کھلیل کی طرح ہماری نظروں کے سامنے کھڑا کر دیا ہے۔ یاد رہے کہ اپنہدوں کا برہمن ہندو مت کے شخصی خدا یشور سے مختلف ہے۔ جیسے فلاطینوں کی ذات بخت عیسائیوں کے خدا سے یا ابن عربی کا وجود مطلق مسلمانوں کے شخصی خدا سے مختلف ہے۔ اسے زگن نزا کار (بے چون و بے چکوں) اور انتریا می (کائنات میں طاری و ساری) کہا گیا ہے۔ اس کی تعریف ممکن نہیں ہے۔ کوئی اس کی ماہیت کے متعلق سوال پوچھتے تو جواب ہو گا نتیجی (وہ نہیں وہ یہ بھی نہیں) اپنہدوں کی تعلیم کی رو سے ہر انسان کا فرض ہے کہ وہ جیو آتما (انفرادی روح) کا اکشاف کرے (معرفت نفس حاصل کرے) اور پھر سے اپنے اصل ماذ برہمن میں قتا کر دے۔

ویدانت سورت میں اپنہدوں کی تعلیمات مرتب و مدون صورت میں پیش کی گئی ہیں۔ ویدانت کو برہما میمانا (برہمن سے متعلق تحقیق) ادوبیت داد (احدیت کاظمیہ) برہم سورت (برہم یا برہمن کاظمیہ) بھی کہا جاتا ہے اور ویدانت سورت کو ویاس جی اور باوارائن سے منسوب کیا جاتا ہے۔ اس کی ترجمانی شنکر اور رامانخ نے اپنے اپنے نقطہ نظر سے کہے۔ شنکر کی ترجمانی سریانی اتحادی ہے اور رامانخ کی ترجمانی میں وحدانیت کارگ پایا جاتا ہے۔ ویدانت سورت کے چار باب ہیں جن میں برہم و ذیما (برہمن کی معرفت کاظم) کے حصول کے طریقے بتائے گئے ہیں۔ اس کی رو سے برہمن تمام کائنات میں طاری و ساری ہے۔ وہ عالم کی مادی علت بھی ہے اور فاعلی بھی۔ کائنات برہمن اور برہمن کائنات ہے۔ کائنات برہمن سے ایسے پیدا ہوئی جیسے آگ سے حرارت پیدا ہوتی ہے۔ تکوین عالم خود برہمن کی اپنی ذات کے اندر وہن سے ہوئی، جیسے حرارت آگ کے اندر وہن سے پیدا ہوتی ہے۔ ظاہری عالم مایا ہے، فریب اور اک ہے۔ نمود بے بود ہے سراب ہے۔ ترشنا (پیاس، خواہش) کے تحت روح بھگتی ہے کہ وہ اس کا اور اک کر سکتی ہے۔ لیکن یہ اوذیا (جهالت) کا نتیجہ ہے تحقیقت معلوم ہونے پر فریب اور اک رفع ہو جاتا ہے۔ حیات غلط فہیموں کا باعث ہوتی ہیں اور رسی کوسانپ بکھر لئی ہیں۔

شنکر گووند کا شاگرد تھا۔ اس کی ادوبیتا (دونہ ہونا) احديت (Monism) متعلقی استدلال پر مبنی ہے۔ شنکر نے مایا کے تصور کو ویدانت کا اصل اصول قرار دیا اور کہا کہ اوذیا کے باعث آتما سنارچکر میں پھنس جاتی ہے اور دکھ بھوگتی ہے۔ اوذیا کو دور کرنے سے وہ

دکھ سے نجات پائی ہے۔ اس کے خیال میں وہی شخص نجات (موش) پر قادر ہو سکتا ہے جو برہمن اور آنما کی وحدتی نوئی کا عرفان حاصل کر لیتا ہے۔ انفرادیت کرم (عمل) کا شرہ ہے اور کرم اور ذیا (چالات) کا حاصل ہے۔ نواہر عالم ہمارے فریب حواس کی تخلیق ہیں۔ موش آنما کو برہمن سے تحریر کرنے ہی سے ممکن ہو سکتی ہے۔ اس مقصد کے لیے ترک علاق، زاویہ نشیں اور رہبانیت ضروری ہے اور عقلی استدلال کی بجائے دھیان (مراقبہ) زیادہ منفرد مطلب ثابت ہوتا ہے۔ جس شخص پر یہ حقیقت واضح ہو جائے کہ مت تو مام اسی (ٹوہہ ہے) وہ جان لیتا ہے کہ اہم برہنم اسی (میں خدا ہوں) اور اسے ٹھین (شانتی) میر آ جاتی ہے۔ یہ اودیتیم یا کامل احادیث ہے۔

ہندوستان کے صوفیہ پر ویدانت کے گھرے اثرات ہوئے۔ ہندوستان میں سب سے زیادہ مقبریت صوفیہ چشتیہ کی تعلیمات کو ہوئی کیوں کہ ان کے وحدۃ الوجود اور ویدانت کے اودیت اسای طور پر ایک تھے۔ الپیروفنی نے اس فکری وحدت کی طرف توجہ دلائی ہے۔ دارالحکومہ نے اپنہ دوں کا ترجمہ فارسی زبان میں کرایا اور وجودی حقائق کی تخلیق اودیت سے کرنے کی کوشش کی۔ ستری اس تاثیر و تاثر کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ویدانت اور تصوف میں مندرجہ ذیل باتوں کا اشتراک<sup>1</sup> ہے:-

-1 دنوں حسیں دم (پرانایام) کرتے ہیں۔

-2 دنوں دھیان (مراقبہ) کرتے ہیں۔

-3 دنوں گرو (مرشد) کی خدمت کو اہم سمجھتے ہیں۔

-4 دنوں ہپ (ریاضت) اور فاقہ کرتے ہیں۔

-5 دنوں مالا (عنیق) چپتے ہیں اور ذکر اذکار میں محروم ہیں۔

-6 دنوں انسانی آنما (روح) کے برہمن (وجود مطلق) میں جذب و اتحاد کے قابل ہیں۔

-7 دنوں دوسرے مذاہب کے پیروکار سے رواداری کا سلوک کرتے ہیں۔

بھگتی کی تحریک صوفیہ اور ویدانتوں کے اشتراک احساس و فکر کا سب سے روشن ثبوت ہے۔ بھگتی (عشق حقیق) کی اس تحریک نے گودن، سور داس، میرا، چنڈی داس

وغیرہ کی شاعری کو ذوقی فیضان بخشا تھا۔ بگٹ شاعروں کے کلام میں رادھا (آتا) جس وارثی اور پردوگی سے کرشن (برہمن) کے گیت گاتی ہے اسی والہانہ اضطراب سے خواجہ غلام فرید کی کاغنوں میں سُستی (روح) اپنے پوں (محبوب ازلی) کے فراق میں نالہ کنان ہے۔

تصویحاتِ مندرجہ بالا کا حاصل یہ ہے کہ صوفیہ نے فلاسفہ یونان سے لوگوں کا تصور لیا جو مصروفِ حراج کے ہو ہو، ابن عربی کی حقیقتِ محیی، قطب الاقطاب، الجملی کے انسان کاں اور مجذدیہ کے قلم کی صورت میں پار پار ابھرتا رہا۔ پاری ناکہلیں کا وجود اور افلاطون کی حقیقی اور ناہبری عالم کی دوئی، حسن ازل اور عشق حقیقی کا تصور، فیما خورس کا مادے کو شرکا مبدہ سمجھنے کا خیالِ نو اشراقيت کے واسطے سے تصوف میں داخل ہوا۔ فلاطین سے کامل احادیث، فضل و جذبِ جعلی و اشراق، عقول و نقویں، تنزل و صعود، اشراق و کشف اور عقل پر وجود ان کی فویقیت کے تصورات لیے گئے۔ بحیثیں کاظمیہ فریضۃ الاشراق کے واسطے سے تصوف میں شامل ہوا۔ بدھ مت اور مانویت سے رہبائیت، زادیہ شی، لش کشی، نفی خودی، تبریزی، تمہکات پرستی، گرد اور چیلے کا ادارہ اور مالا جپنے کا طریقہ لیا۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ تصوف کی الہیات و اخلاقیات اور مذہب کی الہیات و اخلاقیات میں کیا فرق ہے۔ یاد رہے کہ اخلاقیات لازماً متعلقہ الہیات ہی سے مترقب ہوتی ہے۔

تصوف کی الہیات و اخلاقیات	مذہب کی الہیات و اخلاقیات
1. ذاتِ بخت، برہمن، حقیقت کبریٰ یا تاؤ۔	1. خدا، یہوا، المشور یا شان گنی کائنات کائنات میں طاری و ساری ہے۔ اسے مادراء ہے۔
2. خدا شخصی ہے۔	2. کائنات سے جدا نہیں کیا جا سکتا۔
3. کائنات کا ذاتِ بخت سے اس طرح صدور ہوا چیزے آفتاب سے شعائیں صادر ہوتی ہیں۔	3. خدا نے کائنات کو عدم سے تخلیق کیا۔
4. مادہ ذاتِ بخت سے علیحدہ موجود نہیں۔	4. مادہ خدا سے علیحدہ موجود ہے۔

5. روح انسانی یا آتما برہمن یا روح جعل کا 5۔ روح انسانی خدا کی مخلوق ہے۔ موت کے بعد روح اپنا مستقل وجود برقرار رکھتی ہے جو مادے کی قید میں اسیر ہے وہ معرفت نفس حاصل کر کے دوبارہ اپنے مقصد ہے۔ حقیقی میں جذب ہو جاتی ہے۔
6. جنت، دوزخ یا سورگ اور نรก مذہبی 6۔ جنت دوزخ ظاہری مفہوم میں موجود مفہوم میں موجود نہیں ہے۔ انسانی روح کا ہیں۔ انسان اپنے اعمال کی رعایت سے ان ارتقاء فنا فی اللہ پر ختم ہو جاتا ہے۔
7. مادہ شر کا مبدہ ہے اس لیے طالب حنفی میں جائے گا۔ 7۔ مادہ شر کا ماذن نہیں ہے۔ مادی لذائذ سے تمام مادی اشیاء سے نور ہوتا ہے۔
8. حقیقت باطنی ہے الٰل ظاہر اسے نہیں پا 8۔ شریعت ظاہر ہے اس کا کوئی باطن نہیں سکتے۔
9. انسان قابل مختار ہے۔ اسی قدر واختیار کے باعث وہ سزا و جزا کا مستحق و مستوجب ہوتا ہے۔ 9۔ انسان مجبور حکم ہے۔
10. حسن ازیل سے عشق کر کے انسان نہیں 10۔ نیک اعمال کے لیے خوف خدا ضروری ہے۔ خدا کو انسان کی اطاعت اور بندگی خودی اور فنا فی اکبرب پر قادر ہوتا ہے۔
11. وقت کی حرکت مستقیم ہے۔ کائنات کا آغاز بھی ہوا اور انجام بھی ہو گا۔ 11۔ وقت کی گردش دولا بی ہے۔ کائنات کا آغاز ہے نہ انجام ہو گا۔
12. انسانی کوششوں کا مقصد یہ ہے کہ وہ 12۔ انسانی کوششوں کا مقصد واحد یہ ہے کہ شرعی روح کو مادے کے شر اور آلوگی سے نجات احکام کی پابندی کر کے خدا کی رضا حاصل کی دلائے۔ اس کے لیے نہیں خودی، نفس کشی، جائے تاکہ موت کے بعد جنت یا سورگ میر آفاق، مراقبہ، استفزاق اور تزکیہ نفس ضروری جائے۔ جو شخص شرعی احکام کی ظاہری پابندی کرتا ہے وہ نیک ہے اور نجات کا مستحق ہے۔ پاک باطن کے بغیر ظاہری اعمال بے مصرف ہیں۔

ظاہر ہے کہ مذہب کی الہیات و اخلاقیات اور تصوف کی الہیات و اخلاقیات میں بعد امتر قین ہے۔ تصوف ایک مستقل نظام فکر و عمل ہے جسے مذہب کا جز نہیں سمجھا جا سکتا۔ نظر غور سے دیکھا جائے تو مفہوم ہو گا کہ تصوف مذہب سے زیادہ فلسفے سے قرین ہے۔ وجود مطلق اور ذاتی بحث کے تصورات یونانی مثالیت سے مانوذ ہیں۔ مثالیت پسندوں اور صوفیوں میں شروع ہی سے اتحاد فکر و نظر رہا ہے۔ دونوں میں فرقِ محسن یہ ہے کہ مثالیت سراسر نظریاتی اور عقلياتی ہے جس میں وجود مطلق کے اثبات کے لیے منطقی دلائل دیئے جاتے ہیں۔ جب کہ تصوف ذات احادیث و وجود مطلق کے ساتھ ذوقی و قلمی اتحاد و اتصال قائم کرنے کا نام ہے۔ فیضاً غور، پاری ناکدیں اور افلاطون سے لے کر اب غر، شوپنہاوار، فلینگ، ہیگل، برگسائی اور وائٹ ہیڈ سک مثالیت پسندوں نے کسی نہ کسی صورت میں کائنات کو باشور مانا ہے۔ اور اس شعور کو سریانی سمجھا ہے۔ صوفی بھی اسی ہمدردگیر کا نئانی شعور میں کھوجانے کی کوششیں کرتے رہے ہیں۔

## یہ کہ عشق ایک مرض ہے!

قدم زمانے میں لوگ عشق کو جنون اور سودا سے تحریر کرتے تھے۔ بولی سینا اپنی مشہور کتاب ”قانون“ میں عشق کے عنوان کے تحت لکھتا ہے:-

”عشق ایک وساہی مرض ہے جو مانجو لیا سے مشاہد ہے۔ اس مرض میں انسان کو بعض حسین صورتوں میں یا خوش شانکل لوگوں کا دھیان ہو جاتا

ہے۔

عشق کی علامات ہیں آنکھوں کا ڈھنس جانا اور خشک ہو جانا، آنسو نہیں لختے، پلکیں بار بار جنبش کرتی ہیں گویا کسی لذیذ چیز کو دیکھ رہی ہیں۔ اس مرض میں انسان دوسرے سے بیگانہ اور منقطع ہو جاتا ہے نہ کسی کے پاس امتحنا بیٹھتا ہے نہ کسی سے ملنا گوارا کرتا ہے۔ خوشی اور بُھی کے موقع پر غم محسوس کرتا ہے اور گریہ سے اس کی حالت متغیر ہو جاتی ہے۔ خصوصاً جب کوئی اچھی غزل سنتا ہے یا ہجرو وصال کا ذکر ہوتا ہے اپنے آپ پر قابو نہیں رکھ سکتا۔ اسے نیند کام آتی ہے آرام کی طرف زیادہ میلان نہیں رہتا۔ اس کا مرض یکساں حالت میں نہیں رہتا کی قاعدے کا پابند ہوتا ہے۔ اس کے سامنے جب اس کے محظوظ کا نام لیا جائے یا اس کا ذکر کیا جائے تو اس کی بیض اور حالت متغیر ہو جاتی ہے۔ اگر اسے محظوظ سے ملاقات کا موقع میسر آ جائے تو بھی وفعہ بھی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے۔ اس کا علاج یہ ہے کہ دین اور شریعت کے مطابق حلال طریقے سے عاشق اور محظوظ کو ملا دیا

جائے۔ اس سے بگڑی ہوئی صحت اور زائل شدہ وقت عود کر آتی ہے۔  
شدت عشق کے باعث صرف قوئی اور بخارِ حرم، دبلا پن اور کمروری کے  
عوارض پیدا ہو جاتے ہیں جو حصولِ محظوظ کے بعد دور ہو جاتے ہیں۔ ان  
باقتوں سے ثابت ہوتا ہے کہ انسان کی طبیعت اور اہم نفسانیہ کی مطبع ہوتی  
ہے۔

مولوی روی نے مشنوی میں ایک قصہ بیان کیا ہے کہ ایک بادشاہ کسی کنیز پر عاشق  
تھا۔ کنیز ایک زرگر پر فریفہ تھی اور اس کے فراق میں محلِ محل کر نہیں جان ہو رہی تھی۔ شاہی  
طبیب نے مشورہ دیا کہ اسے زرگر سے ملا دیا جائے چنانچہ ایسا ہی کیا گیا۔ کنیز کی صحت  
بحال ہو گئی لیکن طبیب نے زرگر کو ایسی دوا پلا دی کہ جس سے وہ کمزور اور دبلا ہو گیا۔ کنیز  
اس سے نفرت کرنے لگی اور بادشاہ کی مراد پوری ہو گئی۔ اس حکایت میں بولی بیتا کے  
طریق علاج کو تفصیل سے بیان کیا گیا ہے۔ غزلِ الغرلات میں ایک حسین چہوائی کی  
حرست ناک یادوں کا نقشہ کھینچا گیا ہے۔ ایک بادشاہ اس پر فریفہ ہو گیا اور اسے اپنے محل  
میں لے گیا۔ یہ لڑکی ایک چہوائی کے دامِ محبت میں گرفتار تھی۔ محل کی زندگی اور عیش و  
عشترت کے تمام لوازم اس کے دل سے اپنے محظوظ کی یاد کو حونہ کر سکے۔ وہ عالمِ خیال میں  
اپنے محظوظ سے باتمیں کرتی ہے۔

”میرا محظوظ میرے لیے درستہ میر ہے“

جررات بھر میری چھاتیوں کے درمیان پڑا رہتا ہے  
دیکھ تو خوبیرو ہے میری بیماری، دیکھ تو خوبصورت ہے  
تیری آنکھیں دو کپوت ہیں  
میں شارون کی نرگس  
اور وادیوں کی سون ہوں

جبیسا سیب کا درخت بن کے درختوں میں  
ویسا ہی میرا محظوظ نوجوانوں میں ہے  
کھلش سے مجھے قرار دو۔ سیبوں سے مجھے تازہ دم کرو کیوں کہ میں عشق کی بیمار

ہوں؛ ابھی

شیکھیر عاشق اور پاگل میں فرق نہیں کرتا۔ نیتھے کہتا ہے:-

”جب کوئی شخص کسی عورت پر عاشق ہو جائے تو اسے شادی کا فصلہ کرنے کی اجازت نہیں دینا چاہیے کیون کہ حالت جنون میں کوئی شخص اپنے مستقبل کے متعلق صحیح فیصلہ نہیں کر سکتا۔“

جنون عشق اور سودائے عشق کے مفہامیں سے فارسی اور اردو شاعروں کے دیوان

بھرے پڑے ہیں۔ -

افناہ پا زلف سمن سائے تو از چیست

دیوانہ منم سلسلہ درپائے تو از چیست (فاتحی)

علاج کرتے ہیں سودائے عشق کا میرے

خلل پذیر ہوا ہے دماغ یاروں کا ( غالب )

بلبل کے کاروبار پر ہیں خندہ ہائے گل

کہتے ہیں جس کو عشق خلل ہے دماغ کا ( غالب )

ہے سگ پر برات معاشر جنون عشق

لیعنی ہنوز منت طلاق اخایے ( غالب )

عشق آمد از جنون بردمندم کرد وارستہ ز محبت خرد مندم کرد

آزاد زندگ دیں و داش گشم تا سلسلہ زلف کے بندم کرد

( کوکتاں )

تحلیل نفسی کے طلباء کے خیال سے صحتی جنون پرور میں وہ شخص جتنا ہوتے ہیں

جو بچپن میں ماں باپ کی شفقت اور محبت سے محروم رہتے ہیں۔ آغاز شباب میں جو پہلا

شخص ان سے مہر و محبت سے پیش آئے وہ اسی پر بڑی طرح فریغنا ہو جاتے ہیں۔

Calf-love کی یہی توجیہہ کی گئی ہے۔ سارجنٹ کا نظریہ یہ ہے کہ جب کسی عاشق کو اس کی

محبوبہ دھستا تا درتی ہے تو اس کے غم و الم کا سبب ناکامی محبت نہیں ہوتی بلکہ وہ ٹھیس ہوتی ہے

جو اس کی اناکولگتی ہے۔ اس کے خیال میں ہر قسم کی محبت کی آنہ میں اپنی ہی ذات کی محبت مخفی

ہوتی ہے۔ ہم حقیقی لوگوں سے پیار نہیں کرتے بلکہ ان لوگوں سے پیار کرتے ہیں جنہیں خود

ہمارے بھیل نے خلق کیا ہو۔ فرانٹ کے خیال میں جب انہمار جنس کے مناسب موقع میسر

نہ آ سکیں تو انسان خل غسل نفس کا ڈکار ہو جاتا ہے جس کی ایک علامت عشق بھی ہے۔ رقم کے خیال میں عشق عین فطری تقاضا ہے لیکن اس بات کی وضاحت سے پہلے عشق کی روایاتی صورتوں کا جائزہ لیتا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ اس سے مفہوم ہو گا کہ عشق کن احوال و ظروف میں مریضا نہ رنگ اختیار کرتا رہا ہے۔

روایتی عشق کی دو معروف صورتیں ہیں:

1- عشقِ حقیقی

2- عشقِ مجازی

موثر الذکر میں رومانوی اور ہم جنیاتی عشق شامل ہیں۔ سب سے پہلے ہم عشق حقیقی کو لیں گے۔

عشقِ حقیقی کے تصور کا آغاز افلاطون کی مثالیت پسندی سے ہوا تھا۔ اس نے حقیقت کبڑی کو یا عین المعبون کو حسن ازل کا نام دیا تھا، جو اس کے خیال میں تمام حسن و جمال کا مبدع و ماغذہ ہے۔ اسطو نے اپنے استاد کے نظریے کی وضاحت کرتے ہوئے کہا کہ کائنات کی تمام اشیاء عین المعبون کی طرف کشش محبوں کرتی ہیں اور انہی تجھیں کے لیے اس کشش کی محتاج ہیں۔ فلاطیوس نے افلاطون کے نظریے کی نئے سرے سے اشراقی ترجمانی کی اور جذب و فصل یا صعود و تزل کا تصور پیش کیا۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ انسانی روح کا صدور روح کل اور عقل کل کے واسطوں سے ذات احمد سے ہوا ہے۔ عالم رنگ و بو میں آ کر روح مادے کی قید میں گرفتار ہو گئی ہے اور ہر وقت اپنے اصل کی طرف لوٹ جانے اور اس سے دوبارہ تجد ہونے کے لیے برقرار رہتی ہے۔ تعمق و تحریر سے روح مادی علاقے سے آزاد ہو کر ماغذہ اول کی طرف پرواز کر جاتی ہے۔ فلاطیوس نے حسن ازل کی کشش کو عشق کا نام دیا۔ عشق کا یہ افلاطونی نظریہ صوفیہ و جودیہ کے افکار میں بارپا گیا۔ مولانا روم نے اس کی ترجمانی شرح و بسط سے کی ہے:-

خو برویاں آئینہ خوبی او عشق ایشان عکسِ مطلوبی او  
ہم باصلِ خود رود ایں خدو خال دامنا در آب کے ماند خیال  
جملہ تصویری است عکسِ آب نوست چوں بمالی چشم خود خود جملہ اوست  
(تمام حسین اس کے آئینے ہیں۔ ان کی مشتوقی اس کی مطلوبی کا عکس  
ہے۔ یہ عکس ہیں وہ اصل ہے۔ یہ سب خدو خال اپنے اصل کی طرف چلے

جاتے ہیں۔ ہمیشہ پانی میں عکس کب رہتا ہے۔ یہ مظاہر کی سب صورتیں آب بُو کے عکس ہیں۔ اگر تم اپنی آنکھ کو ملتو معلوم ہو کہ سب وہی خود ہے۔)

فلسطینیوں کے اثرات سمجھی اور مسلمان صوفیہ پر بڑے گھرے اور ڈورس ہوئے اور ان کے واسطے سے شاعری اور ادیبات میں نفوذ کر گئے۔ عطار، سنائی، محمود حبستری، روی، ابن القارض، حافظ شیرازی، مرزا غالب، خواجہ غلام فرید، بلحش شاہ وغیرہ کے کلام میں ان اثرات کی واضح جھلکیاں دکھائی دیتی ہیں۔ مسلم صوفیوں نے عشقِ حقیقی کے انتہاء کے لیے عشقِ محازی کا پیروایہ بیان اختیار کیا اور کہا کہ انسان کے حس و جہاں میں بھی محبوب حقیقی کا حسن جلوہ گر ہے۔ اس لیے کسی حسین شخص سے عشق کرنا گویا بالواسطہ محبوب حقیقی سے ہی محبت کرنا ہے۔ عشقِ محازی ضروری مرحلہ ہے جسے طے کیے بغیر کوئی سالکِ عشقِ حقیقی کی راہ پر گامزن نہیں ہو سکتا۔ اس جواز نے کمزور طبائع پر ہوا و ہوس کے دروازے کھول دیئے۔ علمائے نقیات تو عشقِ حقیقی کو بھی جنسی الصل قرار دیتے ہیں۔ ذاکر فارسیہ اس موضوع پر انتہاء خیال کرتے ہوئے کہتا ہے:

”قصوفِ کوفاقی المبعود ہونے کا وسیلہ سمجھا جاتا ہے۔ اس مقصد کے لیے مراقبے اور استفراق سے کام لیا جاتا ہے تاکہ زوحِ زویجِ گل میں جذب ہو کر فنا ہو جائے اور ایک میں مست کر ایک ہو جائے۔ اس مقصد کے لیے صوفیہ زاویہ شمشی اور فاقہ کشی کرتے ہیں۔ جب ایک صوفی طویل مدت تک فاقہ کرتا ہے اور گوشہ شمشی کی زندگی گذارتا ہے تو اس کے دبے ہوئے جنسی جذبات سلگتے رہتے ہیں۔ ان کی تسلیکین کے لیے وہ مبعود کو اپنا محبوب سمجھ لیتا ہے اور اس کا ذکر اس شیخنگی اور وارثگی سے کرتا ہے جو عاشق سے خاص ہے۔ اس پر وجود حال طاری ہو جاتا ہے۔ صوفیہ کی عشقیہ شاعری دوسرے شعراء کے کلام کی طرح اپنے جنسی ماخذ کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ کیسا نے روم کی نوجوان راجبات جنابِ محج کا ذکر اُسی از خود رفیقی سے کرتی ہیں جیسے ایک عورت اپنے محبوب کا ذکر کرتی ہے۔ وہ اپنے

آپ کو جات بسج یا آسمانی دلہا کی عروض فرض کر لئی ہیں اور اس کے وجود میں اپنا وجود ختم کر دینا چاہتی ہیں۔

میراں نے اپنے بھجوں میں کرشن سے اسی نوع کے والہانہ عشق کا اظہار کیا ہے۔ گیتا گوندا میں رادھا اور کرشن کی مواصلت کا ذکر نہایت نیس پروردہ میں کیا گیا ہے۔ سمجھی آباد کے سوانح میں ایسے واقعات کثرت اور تواتر سے ملتے ہیں جو تحریک اور فاقہ کشی کے اثرات کے شوہر میں پیش کیے جاسکتے ہیں۔ فلاہبر نے اپنی کتاب ”تر غیاثت ولی انھوں“ میں اس حقیقت کی طرف توجہ دلائی ہے۔ روشنیس نے ایک راہب کا قصہ بیان کیا ہے وہ کہتا ہے کہ ایک تیرہ و تاریک رات تھی۔ نوجوان راہب کی گھما کے باہر طوفانِ رعد و باراں پھٹ پڑا۔ مرائب میں بیٹھا ہوا راہب دیکھتا کیا ہے کہ ایک جادو نگاہِ حسینہ خیم عربانی کی حالت میں اس کے سامنے کھڑی ہے اور پناہ مانگ رہی ہے۔ اس کے حسن کی تخلیوں نے گھما کو منور کر دیا ہے۔ یہ دیکھ کر راہب ضبط نہ کر سکا اور بازو پھیلا کر بے اختیار آگے بڑھا لیکن وہ چھڑاوے کی طرح نظرؤں سے اوچھل ہو گئی۔ فی الواقع یہ سب راہب کے وابستے کا کرشمہ تھا جسے اس کے دبے ہوئے جنسی جذبے نے خلق کیا تھا۔ راہب دیوانہ وار لپک کر گھما کے باہر گیا اور بزمِ خود اس حسینہ کے تعاقب میں گاؤں کی طرف چلا۔ جب اسے اپنی غلط فہمی کا احساس ہوا تو اپنے بھڑکے ہوئے بُوقافی جذبات کی تسلیکن کے لیے اس نے آگ کی ایک بھٹی کے شعلوں میں چھلا مگ لگا دی۔ اناطولِ فرانس نے اپنی کتاب ”ناکیس“ میں ایک راہب پھتوشیں کی گراوٹ کا واقعہ بیان کیا ہے۔ شیخ علی ساری عمر مجرد رہے تھے۔ اپنے متعلق لکھتے ہیں کہ گیارہ سال تک خدا نے مجھے شادی کے خطرے سے محفوظ رکھا۔ پھر تقدیر کا کرنا ایسا ہوا کہ کسی نے میرے سامنے ایک عورت کے حسن و جمال کی تعریف کی اور میں غالباً اس پر فریخت ہو گیا۔ پورا ایک برس جنونِ عشق پر اس طرح مسلط رہا کہ میرا مدد ہب خطرے میں پڑ گیا۔ آخر خدا نے مجھ پر کرم کیا اور اس دیوارگی سے نجات دلائی۔ ظاہر اسارے تجدیزین صوفیہ شیخ علی جیسے بلند کردار نہیں ہو سکتے تھے۔ اس لیے ان کی اکثریت عشقِ مجازی کے پلی صراط پر سے کٹ کٹ کر گرتی رہی۔ عطار نے اپنی مشوی منطقِ الطیر میں شیخ صنعان کا واقعہ لکھا ہے جو بڑے زلہڈ مر تاض تھے۔ بڑھاپے میں ایک بھوی حسینہ پر عاشق ہو گئے اور خرقہ زہد و سلوک اتار پھینکا۔ یہ بھی حقیقت ہے کہ پاک

مشرب صوفیہ کو عشقِ حقیقی نے علوٰ نظر اور وسعت قلب کی دولت سے مالا مال کیا اور وہ کبر و نخوت اور نفرت و تھب سے آزاد ہو کر سب انسانوں سے بلا خالی مذہب و ملت رواداری کا برناو کرنے لگے۔

شاد باش اے عشق خوش سودائے ما  
اے طبیب جملہ علّت ہائے ما  
اے دوائے نخوت و ناموسِ ما  
اے تو افلاطون و جالیوسِ ما

عشق کی دوسری معروف قسم رومانی ہے۔ دور و حشت میں انسان رومانی عشق سے ناواقف تھا۔ آج کل کے افریقہ اور آسٹریلیا کے وحشیوں کی طرح وہ بھی جنہی ملک پ میں کسی قسم کا نکلف یا جاپ محسوس نہیں کرتا تھا۔ کھانے پینے کی اشیاء کی طرح عورت سے بھی مل کر تمیح کیا جاتا تھا۔ زرعی انقلاب کے بعد انسانی معاشرہ وجود میں آیا۔ مرد اپنی الامک اپنے حقیقی فرزند کو درست میں دینا چاہتا تھا۔ اس لیے وہ اپنی بیوی کی کڑی ٹکرانی کرنے لگا۔ اس سے عصمت و عفت کے تصور نے جنم لیا اور حرم اور پردے کا آغاز ہوا۔ بعض علائے جنیات کہتے ہیں کہ عورت کی ستر پوشی مرد کے جذبہ حد کی جملیق ہے۔ ویسٹرن نے نسوانی حیا و شرم پر بحث کرتے ہوئے کہ موجودہ حصی قبائل کی طرح زرعی انقلاب سے پہلے بھی عورتیں اپنی ستر پوشی کو غیر ضروری سمجھتی تھیں۔ اس کے خیال میں مرد نے اپنی عورت کو دوسروں کے دست ہوں سے بچانے کے لیے اسے ستر پوشی پر مجبور کیا تھا۔ اسی طرح لباس اور بالواسطہ شرم و حیا اور ناز و ادا بھی مرد کے جذبہ حد ہی کی مربوں میں ہیں۔ جب عورت نے ستر پوشی شروع کی تو مرد میں جذبہ تحسی پیدا ہوا جو رفتہ رفتہ جنی کشش کی جان سمجھا جانے لگا۔ ستر پوشی کے تناگ بڑے دورس ہوئے۔ سینٹے اور الٹن اس موضوع پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:-

”یہ امر تھی ہے کہ مذہب، آرٹ اور زندگی کے بہترین عناصر کی کشش کا مأخذ جنہی جذبہ ہے جو بذریعہ پھیلایا چلا گیا۔ غالباً پہلے پہل عورت کے جاپ اور جھبک نے ان احساسات کو جو اعضاے جس سے وابستہ تھے پھیلایا کر جانوروں میں کوڈ پھاند اور انسان میں ملا عبت کو جنم دیا۔

اس جذبے کے بے محابا اگھار میں رکاوٹ پیدا ہوئی تو رنگ، لکھیاں اور جنسی ملáp کے موسموں کا جوش و خروش ظاہر ہونے لگا۔ انسانی بدن کے بعض حصوں کے ڈھانکتے سے احساس بجال آنکھوں، بالوں، چہرے کے خدوخال، رنگ اور لباس کی جانب منتقل ہو گیا۔ حشیوں کے ناق اور لباس کی تراش خراش بھی جنسی جذبے کے پھیلاو کی نشاندہی کرتے ہیں۔“

(اقتباس از نفیات جنس ہیویاک ایلیں)

آج بھی ایسے جنسی قبائل موجود ہیں جن کے ہاں زرعی انقلاب برپا نہیں ہوا اس لیے ان میں سترپوشی، شرم و حیا اور عشق و محبت کا نشان نہیں ملتا۔ ایک دفعہ ڈاروں نے افریقہ کی سیاحت کے دوران میں چند برهنے جنسی عورتوں پر حرم کا رکام کرنی کرئے کا ایک تھاں دیا تاکہ اس سے وہ اپنے ستر ڈھانپ لیں۔ دوسرے دن دیکھتا کیا ہے کہ ان عورتوں نے اس کے دیے ہوئے کپڑے کو چھاڑ چھاڑ کر اس کی پیشیاں بنائیں اور ان سے اپنے دست و بازو سجا لیے اور بدستور سابق مادرزاد برهنہ اس کے سامنے آ گئیں۔ رومانی عشق کشش نامعلوم اور احساس نارسانی کی تجھیق ہے۔ چنانچہ ایسے ماہول میں جہاں عورتیں برهنے ہوں اور جہاں جنسی ملáp پر کوئی روک ٹوک نہ ہو عشق و محبت کا جذبہ نہیں پہنچ سکتا۔ بہر حال زرعی انقلاب کے بعد بھی صد یوں تک پار آوری اور زرخیزی کے مذاہب میں قدیم جنسی آزادی کی روایت باقی رہی۔ قدیم بابل، مصر، قبیقہ، یونان، ہند اور روما میں زرخیزی کی دیویوں اور دیوتاؤں کی پوجا بڑے جوش و خروش سے کی جاتی تھی۔ ایسیں، افرودائیتی، ونس، آنا وغیرہ کے مندروں میں ہزاروں جوان دیو دیساں پر رہتی تھیں جنمیں ان کے والدین چڑھاوے کے طور پر بھینٹ چڑھاتے تھے۔ یہ دیو دیساں یا مقدس کسیاں چاونی کے چند سکون کے عوض زائرین کے ساتھ خلوت میں جاتی تھیں۔ ان کی کمائی پر وہت بھورتے تھے۔ بقول برثڑ رسل بعد کی کسیاں انہی دیو دیساں کی جانشیں تھیں۔ اس زمانے میں جنسی ملáp کو جزو عبادت خیال کیا جاتا تھا۔ یہ عقیدہ عام تھا کہ مندروں میں جنسی ملáp کرنے سے اراضی کی زرخیزی کو تقویت بہم پہنچتی ہے۔ متائج کے لحاظ سے کشاورزی اور جنسی ملáp کو ایک ہی نوعیت کے فعل سمجھا جاتا تھا۔ فصلیں بونے اور کاشنے پر شاندار تھوڑا منائے جاتے تھے جن میں عورتیں مردم کرنا پتے تھے۔ ان موقع پر

جنی ملپ کی پوری آزادی حاصل تھی۔ اس کے ساتھ کسی قسم کا احساس گناہ وابستہ نہیں تھا۔ جنی جذبے کے اظہار کے ساتھ گناہ کا احساس یہودیت اور عیسائیت کی اشاعت کے ساتھ وابستہ ہوا۔ ان حالات میں رومانی عشق نمود پذیر نہیں ہو سکتا تھا۔ قدیم اساطیر اور داستانوں میں دیوتاؤں اور مسلمانین کے معاشوں کا ذکر آتا ہے۔ لیکن ان میں رومانیت کا رنگ دھیما ہے۔ ہوس کا جذبہ غالب ہے مثلاً زیں دیوتا کی حسینہ پر عاشق ہو جاتا ہے تو اسے بھگا لے جاتا ہے۔ کلیوپہیر ایسا کی اغراض کی تجھیں کے لیے جولیس بیزرا اور انٹی سے معاشرے کرتی رہی۔ سیکی رامیں اور میسالہنا کے معاشرے فرق و فنور کی بدترین مثالیں پیش کرتے ہیں۔ قدیم بُت پرست اقوام کی جنی آزادی کا خاتمہ یہودیت اور عیسائیت کے ہاتھوں ہوا۔ پال ولی کے زمانے تک کوئی تحریک یونانی ریاست میں جنی ملپ کا بازار گرم تھا۔ قیصرہ روم نے عیسائیت قبول کی تو کارتھ کے مندروں کو منہدم کر دیا۔ سیکی اولیاء جنی اخلاق کو نفرت کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ جیروم ولی کا قول ہے:

”جنی ملپ کے تصور ہی سے کسی دو شیزہ کی بکارت زائل ہو جاتی ہے۔“

مصر میں رہبانیت کو فروغ ہوا تو جنی جذبے کے ساتھ گناہ اور جرم کے احساسات شدید تر صورت اختیار کر گئے۔ یہ احساسات آج بھی جنی آزادی کے باوجود مغرب میں باقی و برقرار ہیں۔ ایران میں مانی اور ہندوستان میں بدھ نے جنی اخلاق کو انسانی مصائب کا سب سے بڑا سبب فرار دیا۔ بدھ مت کی اشاعت خراسان سے لے کر چین تک اور جنوب مشرقی ایشیاء کے ممالک میں ہوئی اور ہر کہیں جنی اخلاق کو کروہ سمجھا جانے لگا۔ تیسری چوتھی صدی بعد از مسیح میں مغرب اور مشرق کے اکثر ممالک میں جاگیرداری نظام صورت پذیر ہونے لگا اور شدہ شدہ ہر کہیں راخ ہو گیا۔ یہی وہ نظام معاشرہ ہے جس میں مرد اور عورت کے درمیان کچھی ہوئی دیواریں لگکن حصاروں کی قلعی اختیار کر گئیں اور رومانی عشق کا آغاز ہوا۔ رومیوں کے دور اقتدار میں فرانس اور ہسپانیہ کی مقامی بولیوں میں جنگ و جدال، شجاعت و محاسن اور عشق ناکام کے جو قصے بیان کیے جاتے تھے وہ رومان کھلانے لگے۔ رومانی عشق کی اصطلاح انہی قصوں سے یادگار ہے۔

روماني عشق کا فروع تحریک جوانمردی کی اشاعت سے وابستہ ہے جو مسلمانوں کے دورِ تسلط میں شام اور انگلیس میں شروع ہوئی۔ عربی میں اسے قتوت کہتے تھے اور اس کے ارکان کو

فہیان کہا جاتا تھا۔ فہیان جناب امیر علیؒ ابن ابی طالب کو ان کی شجاعت، عالیٰ ظرفی اور وسعت قلب کے باعث اپنے لیے مثالی نمونہ سمجھتے تھے۔ عمرہ بن شداد، صلاح الدین ایوبی اور رکن الدین عیبرس بندوق داری کے شجاعانہ کارناۓ بھی ذوق و شوق سے بیان کرتے تھے۔ فہیان کی ڈھالوں اور لباس پر خاص قسم کے خانوادی نشانات کھدے ہوتے تھے جن سے وہ پیچانے جاتے تھے۔ وہ عورت کی عزت و تکریم کرتے تھے اور اپنی محبوبہ کے حسن و نسائیت کی تقدیس میں غلوکرتے تھے۔ اپنے آپ کو اپنی محبوبہ کا مل مثبت کرنے کے لیے فرمایاں کارناۓ انجام دیتے تھے۔ ان لوں میں معتمد اور ریکیہ، عبدالرحمن اور جیبہ اور ابن حزم کے عشق کی داستانیں زبانِ زدن خاص و عام تھیں۔ مثال کے طور پر ہم ابن خرم کی ناکامِ عجبت کی خودنوشت داستان پیش کرتے ہیں۔ وہ لکھتا ہے:

”میرے باب کے قصر میں ایک لڑکی رہتی تھی جس نے ہمارے ہی گھر میں پروار پائی تھی۔ جب وہ لڑکی سولہ برس کی ہوئی تو حسن و جمال، ذہانت و لیاقت اور شرم و حیا میں کوئی دو شیزہ اس کا مقابلہ نہیں کر سکتی تھی۔ وہ خوشامد اور تمثیر سے خفا ہو جاتی تھی۔ اس کا حسن اگرچہ ہر دل کو مغلوب کیے ہوئے تھا لیکن کسی کی اتنی مجال نہ تھی کہ اپنا عشق جاتا سکتا۔ وہ مفرود تھی اور کسی پر ہمراپنی کا اٹھا کرنے میں بھی بے حد محظا تھی۔ اسے چنگ بجانے میں کمال حاصل تھا۔

میرا شباب کا دور تھا۔ میں ہمہ تن اسی کا ہورہا۔ اُسے باتیں کرتے ہوئے ستا گراں وقت جب کہ اور لوگ بھی اس کے پاس ہوتے تھے۔ میں دو برس تک اسی دھن میں رہا کہ کہیں تھائی میں اس سے بات کرنے کا موقع ملے۔ ایک دن ایک تقریب تھی۔ دن کا کچھ حصہ قصر میں بسر کر کے تمام مستورات ایک ایسے مقام پر جا کر بیٹھ گئیں جہاں سے قرطبہ کا شہر اور اس کے مضافات اچھی طرح دکھائی دیتے تھے اور درخت نج میں حائل نہ تھے۔ میں بھی وہیں چلا گیا اور اس محراب کے قریب پہنچا جہاں یہ حسینہ کھڑی تھی۔ لیکن جب اس نے مجھے قریب دیکھا، تو جھٹ دوسرا محراب میں جا کھڑی ہوئی۔ میں بھی اس کے پیچے گیا مگر وہ کتراتی رہی۔ میری

محبت کا احوال اسے معلوم ہو گیا تھا کیوں کہ عورتیں مردوں کا عشق معلوم کرنے میں ایسا ہی ملکہ رکھتی ہیں جیسے ایک بذورات کے وقت صراحتیں منزل کی لیکھ معلوم کرنے میں مشاق ہوتا ہے۔ بعض بڑی بوڑھیوں نے اس سے جو سب کے دل کو عزیز تھی کہا کہ کچھ گاؤ۔ اس نے چنگ اٹا کر اس کے پردوں کو اپنی نازک انگلیوں سے درست کیا۔ اس کیفیت سے اس کا حُسن میری نظروں میں دو بالا ہو گیا۔ پھر اس نے چنگ پر عباس بن حنیف کے اشعار کا کرستائے:-

”مجھے سوائے اپنے ماہتابیں کے دوسرا کا خیال نہیں  
وہ نازک انداز جو محل کی سیاہ دیواروں کے پیچھے غالب ہوتی نظر آئی ہے  
حسن و خوبی اس میں سرتاپا موجود ہے  
اس کا چہرہ گوہر آب دار ہے۔ اس کا جنم زرس ہے اس کا سانس خوشبو  
ہے۔

اور فوراً کا وہ ایک چشمہ ہے شریعتی رنگ کا جوڑا گلے میں ہے  
سبک رفتاری کا یہ عالم ہے کہ نازک سے نازک چیز بھی پاؤں کے تلے دب  
کر ٹوٹ نہیں پاتی“

کچھ عرصے کے بعد ہم نئے محل سے قصر بلاطِ مغیث میں چلے آئے۔ رشام المولید نے ہمیں قید کر دیا اور ہمارا خاندان بالکل تباہ ہو گیا۔ وہ حسینہ بھی ہم میں نہ رہی۔ ایک دن مدت کے بعد میں نے اسے ایک عزیز کے جنازے پر دیکھا۔ اس کی صورت دیکھتے ہی مجھے اپنا گذشتہ زمانہ اور عشق کی ابتدایاد آگئی۔ اس حال میں میں نے یہ شعر کہے:

(یہ ایک مردے کا ماتم کر رہی ہے جس کی لوگ بڑی عزت کرتے تھے۔  
لیکن جو شخص اب تک زندہ ہے اسے کہیں زیادہ اس کے آنسوؤں کی ضرورت ہے۔

یہ ایک ایسے انسان کو رہی ہے جو قدرتی موت مرا ہے لیکن مجھ بدنصیب  
کے لیے اس کے دل میں رحم نہیں ہے۔)

جو اندری کی تحریک مغربی ممالک میں Chivalry کے نام سے پھیلی۔ فتنی کو کہا گیا۔ جو اپنی ڈھالوں پر خانوادی نشانات بنانے لگے۔ نائٹ عام طور پر کسی اوپنے خاندان کی دو شیزہ سے محبت کا دعویٰ کرتے اور اس کے رو مال کو نشان بنا کر جگہی اکھاؤں میں اترتے تھے۔ برطانیہ کے شاہ آئرلند کی ملکہ گیبور اور سر لانسیلٹ کا رومان مشہور ہے۔ رومانی عشق حسرت نصیبی، ضبط نفس اور محرومی پرمنی ہوتا تھا۔ تحریک جوانمردی نے رومانی عشق کے ساتھ پا کیزگی، ایمپر اور عفت کے تصورات وابستہ کر دیئے اور اسے افلاطونی عشق کا نام بھی دیا گیا۔ لیکن اوراق آئندہ میں ہم دیکھیں گے کہ افلاطونی عشق رومانی عشق سے مختلف ہے۔ بہر صورت رومانی عشق میں ہوا و ہوس کا دخل ناگوار سمجھا جانے لگا۔ شیکسپیر نے اپنی ایک نظم ”وینس اور اونس“ میں عشق اور ہوس میں امتیاز کرتے ہوئے کہا ہے:

”عشق اس طرح سکون بخفا ہے جیسے مینہ بر سے کے بعد دھوپ  
پھکنے لگے۔

ہوس کا اثر ایسا ہے جیسے دھوپ کے بعد طوفان پھٹ پڑے۔

عشق کی بہار جاؤالا ہے۔

ہوس وہ جاڑا ہے جو بہار کے دوران میں غمودار ہوتا ہے۔

عشق سے اکتاہت نہیں ہوتی جب کہ ہوس پر خودی سے مر جاتی ہے۔

عشق صداقت ہے۔

ہوس سراسر دروغ۔“

ابن خلدون نے کہا ہے کہ عشق اور شراب شعر گوئی میں معان ثابت ہوتے ہیں۔

دنیا کی عظیم شاعری عشق ناکام یا رومانی عشق ہی کی رہنمی احسان ہے۔ شیکسپیر کے سانیوں میں اس کی ناکام محبت صاف دکھائی دیتی ہے جو اسے میری فخر سے تھی۔ دانتے کی طریقہ خداوندی بطریقے کی ناکام محبت کا فیضان ہے۔ میر قمی میر کے بہتر نشتروں میں اس کی پیش ناتمام نے زہرنا کی پیدا کی ہے۔ پڑرا کا کے سانیٹ فیا بیٹا کی یاد تازہ کرتے ہیں۔ بیر وارث شاہ کی بے پناہ تاثیر وارث شاہ کے والہانہ عشق میں مضر ہے۔

عشق کی تیسرا صورت کو ہم جنسی عشق کا نام دیا گیا ہے۔ اس کا آغاز ققيقہ اور

جزیرہ کریٹ سے ہوا، جہاں سے یہ یونان اور ایران میں پھیل گیا۔ حقیقی سدومیت کے لیے رسوائے دہر تھے۔ قدیم یونانیوں نے ہم جنسیت کو ایک معاشرتی ادارہ بنا دیا۔ سپارٹا میں اس کا رواج عام تھا۔ چاہئے والے نوجوان میدان جنگ میں ایک دوسرے پر اپنی جانیں قربان کر دیتے تھے۔ ریاست تھیساں کا مشہور جنکی وستہ ایسے ہی عشاقد پر مشتمل تھا۔ یونانی اپنی حورتوں کو خوارت کی نگاہ سے دیکھتے تھے اور انہیں گھر کی چار دیواری میں مقید رکھتے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ کسیاں دل بہلانے کے لیے ہوتی ہیں، کنیزیں محبت برقرار رکھنے کے لیے اور بیویاں پچھے جانے کے لیے۔ حقیقی جذبہ عشق صرف مردوں کی دوستی کی صورت میں پروان چڑھتا ہے۔ افلاطون نے اپنے مکالے سپوزیم میں عشق کا جو اعلیٰ وارفع تصور پیش کیا ہے وہ ہم جنسی نوعیت ہی کا ہے۔ سپوزیم میں تمام بحث کرنے والے اس بات پر متفق ہو جاتے ہیں کہ مردوں کی باہمی محبت حورت کی محبت سے زیادہ پاکیزہ اور روحانی ہوتی ہے۔ لوگوں نے غلطی سے مرد حورت کی پاکیزہ محبت کو عشق افلاطونی کا نام دے دیا ہے۔ یونانی اپنے محبوب مردوں پر فخر کرتے تھے اور ان کی توصیف حسن میں پر جوش نظمیں لکھتے تھے۔ سقراط اور اسی بایدیں کا عشق ضرب اشل بن گیا تھا۔ سقراط نے میدان جنگ میں اپنی جان پر کھیل کر اسی بایدیں کی جان بچائی تھی۔ اکیلیس اور پرڈلکس کے عشق کا ذکر ہومر نے الیڈ میں کیا ہے۔ افلاطون نے اہل سپارٹا کی تقلید میں اپنی "جمهوریہ" میں جس ریاست کا تصور پیش کیا ہے اس میں ہم جنسی عشق کی ترغیب و تشویق دلائی ہے۔ یونانیوں میں ہم جنسی محبت صرف مردوں تک محدود نہیں تھی حورتیں بھی اس میں جاتا تھیں۔ لباس کی مشہور شاعرہ سیفو نے اپنی پر جوش عشقیہ نظمیں ایک لڑکی کے فراق میں لکھی ہیں۔ ہم جنسی عشق کا رواج عام تھا۔ فارسی غزل کا مثالی محبوب امرودی ہے۔ سلاطین اور امراء خوبصورت لڑکوں کو پاس بھاتے اور بہلان سے اظہار عشق کرتے تھے۔ ایک دفعہ ایک سادہ عذار خوب طبیب شاہ عباس صفوی کے دربار میں باریاب ہوا۔ شاہ نے اسے دیکھتے ہی کہا:

ع خویش طبیبے ست بیانا تاہمہ بیار شویم

نو خیز خوش بگل امرد صوفی کی خانقاہوں اور شاعروں کے دیوان خانوں کی زینت سمجھے جاتے تھے۔ ترک غلاموں سے ساقی گری کا کام لیا جاتا تھا اور ان کے حسن و جمال پر شعر کہے جاتے تھے۔ شاہنامہ کے ابتدائی باب کا مصنف دیققی ایک ترک غلام پر فریغہ تھا۔

ایک دن شاعر نے کچھ زیادہ ہی جوش سے اظہار مدعا کیا۔ غلام نے غصے میں آ کر واقعیت کا پیٹ نجمر سے چاک کر دالا۔ رفتہ رفتہ لفظ ترک معشوق کے مفہوم میں مستعمل ہو گیا اور غزہ ترکانہ کی ترکیب فارسی میں رواج پا گئی۔ امیر خروہ۔

#### ۶۔ اے ترک غزہ زن کہ مقابل نشمہ

افغان اور تیموری سلاطین اس ذوقی ایران کو اپنے ساتھ ہندوستان لائے عبدالقدوس بیدایونی نے ان کے معاشقہ بیان کیے ہیں۔ ظہیر الدین پاير نے بھی اپنی ترک میں اپنے عزیزوں کے ہم جنسی معاشوں کا ذکر کیا ہے اور نہایت صاف گوئی سے اپنے عشق کا حال بھی لکھا ہے جو بلور مثال درج ذیل ہے:

”اُن ایام میں بابری نام ایک لڑکا لشکر میں رہتا تھا۔ ہمارے ناموں میں عجیب مماثلت پائی جاتی تھی۔ ترکی شعر سے ”میں اس پر فدا ہو گیا اور حقیقت یہ ہے کہ اس کے عشق میں دیوانہ ہو گیا۔“

اس سے پہلے مجھے کبھی کسی سے عشق نہیں ہوا تھا اور مجھے بالکل معلوم نہیں تھا کہ محبت کا اظہار کن الفاظ میں کیا جاتا ہے۔ اسی حالت شیفتگی میں میں نے چند فارسی شعر لکھے جن میں ایک شعر تھا ”میری طرح کوئی عاشق وارفہ جنوں، مصیبت زدہ اور عزت باختہ نہیں ہوا خدا نہ کرے تیرے مجھے بے رحم اور بے نیاز حسین سے کسی کا سابقہ پڑے۔“

بعض اوقات اتفاق سے بابری مجھے ملنے آ جاتا اور میری حالت یہ ہوتی کہ شرم اور جاہب کے باعث میں اس کے چہرے کی طرف نظر بھر کر نہیں دیکھ سکتا تھا۔ اس حالت میں اسے دلچسپ باتوں سے بہلانے یا اظہار شوق کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ وہنی خلجان اور اضطراب شوق کے باعث میں اس کے آنے کا لشکر یہ ادا کرنے سے بھی قادر رہتا۔ اس لیے یہ قصور نہ کیا جائے کہ مجھے میں اس کے اٹھ کر چلے جانے کا گلہ کرنے کی سکت تھی۔ مجھے یہ رائے خبط و خوصلہ نہ تھا کہ معمولی شاشنگی سے بھی کام لیتا اور اس کا خیر مقدم کرتا۔ اسی عشق و محبت کی حالت میں ایک دن چند ملازموں کے ساتھ ایک ٹنگی میں سے گزر رہا تھا کہ معا بابری سے میری

مٹ بھیڑ ہو گئی۔ اس اتفاقیہ ملاقات سے میری حالت اسکی غیر ہو گئی کہ میرے حواس بالکل معطل ہو گئے۔ نہ مجھ میں اس سے آنکھ ملانے کی بہت تھی اور نہ میرے منہ سے کوئی بات ہی نکل سکتی تھی۔ جخل اور گھبراہٹ کے عالم میں اس کے قریب سے گزر گیا۔ اس وقت مجھے صالح محمد کا شعر یاد آ رہا تھا۔ ”میں اپنی جان کو دیکھتا ہوں تو جھل ہو جاتا ہوں۔ میرے ساتھی میری طرف دیکھتے ہیں اور میں دوسری طرف دیکھنے لگتا ہوں“۔ یہ شعر میں میرے حسب حال تھا۔ جوشِ عشق، جذونِ محبت اور مستی شباب سے مجبور ہو کر میں گلی کو چوں، باغوں اور چمنوں میں ننگے سر ننگے پاؤں پھرا کرتا۔ نہ مجھے کسی دوست کا خیال تھا کہ کسی دشمن کی پروا اور نہ مجھے یہ پروا تھی کہ کوئی میری عزت بھی کرتا ہے یا نہیں۔ ترکی شعر۔ ”جذب و مستی نے مجھے دیوانہ کر دیا اور مجھے یہ بھی معلوم نہ ہوا کہ حسینوں پر فریفہت ہونے والوں کی حالت بھی ہوتی ہے۔ کبھی میں پہاڑوں اور صحراؤں کی خاک چھانتا اور کبھی کوچہ بکوچہ اور چمنوں کی تلاش میں مارا مارا پھرتا۔ میں نہ چل سکتا تھا نہ پہنچ سکتا تھا نہ قدم اٹھا سکتا تھا۔“

اس واقعہ سے مفہوم ہوتا ہے کہ ہم جنسی عشق یا افلاتونی عشق بھی انسان کو ذہن و قلب کی گہرائیوں تک متاثر کرتا ہے۔ غالباً بھی سبب ہے کہ بعض صفت اول کے شاعروں اور ادیبوں نے بھی اس سے ذوقی فیضان حاصل کیا ہے۔ سینفو ور جل، ایلوو اس، آسکرو انڈ، شیکسپیر، آندرے شید، والٹ ٹمپسون، پروسٹ وغیرہ نے عشق ہم جنسی کی پر جوش ترجمانی کی ہے۔ جدید مغربی ہم جنسیت کا نقشہ ریڈ کلف ہال نے اپنے ناول ”تہائی کا کنوں“ میں بڑی چاہکدستی سے کھینچا ہے۔

انیسویں صدی کے صحنی انقلاب نے جاگیرداروں کے عہد کی سیاسی، معاشری، اخلاقی اور عمرانی قدروں کو تھہ دبala کر دیا۔ سائنس کے فروغ سے تصوف زوال پذیر ہو گیا اور تصوف کے ساتھ ہی عشقی حقیقی کا بھی خاتمه ہو گیا۔ کارخانوں اور دفتروں میں دوں بدلوں کام کرنے سے مرد عورتیں ایک دوسرے کے اس قدر قریب آ گئے کہ کشش نامعلوم اور احساس نارسانی نے دم توڑ دیا۔ والہانہ رومانی عشق ایسے محاشرے میں سربرنجیں ہو سکتی

جس میں مرد عورتوں کو میل جوں کی آزادی ہو اور سیر و تفریح پر کوئی قدر غن نہ ہو۔ صحتی انقلاب کے بعد جو صحتی معاشرہ صورت پذیر ہوا ہے اس کی دو ہی صورتیں سامنے آئی ہیں: مغرب کا سرمایہ دارانہ معاشرہ اور اشتراکی معاشرہ۔ دیکھنا یہ ہے کہ ان میں عشق و محبت کے جذبے نے اٹھا کی کیا کیا صورتیں اختیار کی ہیں۔

جدید مغربی معاشرے میں عورت بظاہر آزاد ہو چکی ہے لیکن اس کا مقام پہلے سے بھی پست تر ہو گیا ہے۔ صحتی انقلاب نے بے شک اسے مرد کی صدیوں کی خلائی سے آزاد کر دیا ہے لیکن اسی آزادی نے اسے ہوس کاری کی زنجروں میں جکڑ دیا ہے اور وہ نہیں جانتی کہ ہوس کی یہ غلامی مرد کی غلامی سے کمیں بدتر ہے۔ مغرب کا معاشرہ معاشری نا انسانی اور اقتصادی لوٹ کھوٹ پر ہوتی ہے جس نے اس کے بلوں میں محنت اور سرمائے کے تضاد کو جنم دیا ہے۔ سہی تضاد اس معاشرے کی زوال پذیری کا سب سے اہم سبب بن گیا ہے۔ ظاہر ہے کہ ایک زوال پذیر معاشرے میں صحت مند عشق کا پہنچانا ممکن ہے۔ فرانڈ کے نظریہ اٹھا رہیں نے اہل مغرب کو جنسی بے راہ روی کا علمی جواز بھی پہنچادیا ہے۔ چنانچہ وہ نہایت انہاک کے ساتھ جذبہ جس کا بے خابا اٹھا کرنے لگے ہیں اور یہ علاج بذات خود لا علاج مرض بن گیا ہے۔ مغرب کے بڑے بڑے شہروں میں بے شمار تجہیز خانے ہیں، جہاں دن رات فرش و ٹپور کا بازار گرم رہتا ہے۔ پیرس، لندن، نیویارک، شکاگو، فریک فرٹ، روم وغیرہ میں لاکھوں عورتیں حصت فروٹی کا دھندا کرتی ہیں۔ شبانہ محفوظ میں عربی، فاشی اور جسکی کچھ روی کے حیا سوز مظاہرے بر سر عام کیے جاتے ہیں۔ ایسے ماحدوں میں عشق و محبت کے پار آور ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ معروف ہوس کاری سے لوگوں کی تسلیم نہیں ہوتی تو عجیب و غریب غیر فطری اور گھناؤ نے طریقے وضع کیے جاتے ہیں جنہیں سفلی فلموں میں دکھایا جاتا ہے۔

دوسری صحتی معاشرہ اشتراکی ہے۔ اس میں ہر مرد عورت محنت کرنے پر مجبور ہے۔ اشتراکیوں کا اعلان ہے کہ جو کام نہیں کرے گا نہیں کھائے گا۔ اس معاشرے میں عورت نہ صرف طب، قانون، تعلیم و تدریس اور انجینئرنگ میں مرد کے دوش بدوش کام کر سکی ہے بلکہ پائلٹ، ڈرائیور اور فیکٹری مزدور کے کام بھی کامیابی سے انجام دے رہی ہے۔ اس طرح ہمی نواع انسان کی تاریخ میں پہلی بار عملاً عورت کو مرد کا ہمسرتیم کر لیا گیا ہے۔

اشٹرا کی ممالک میں عصمت فروشی کا انسداد کر دیا گیا ہے۔ عورت مرد کا کھلونا نہیں رہی جس سے وہ اوقات فراغت میں اپنا دل بہلایا کرے۔ وہ صبح و شام اپنے فرائض میں اس طرح منہک رہتی ہے کہ اسے ہونا کی کا خیال تک نہیں آتا۔ چینی عورتوں نے کہا لوں سے پہاڑ کے پہاڑ کھو کر رکھ دیئے ہیں جن پر حد نگاہ تک فصلیں لہلہ رہی ہیں۔ وسیع دلدوں کو پاٹ دیا ہے اور ان پر کارخانے قبیر کیے جا رہے ہیں۔ دریاؤں کے رخ موڑ دیئے ہیں۔ ریگستانوں کو مرغزاروں میں تبدیل کر دیا ہے۔ کسان، مزدور، معمار، ڈرائیور تک کے کام عورتیں کر رہی ہیں۔ کہیں کہا لوں سے برف ہٹا رہی ہیں کہیں آستینیں چڑھائے فصل بو رہی ہیں۔ روس کی ریاستیں ازبکستان، جارجیا، کاکیشیا، کرغزیا انتکاب سے پہلے غیر آباد دیرانے تھے، آج وہاں جدید ترین وضع کے شہر بنائے گئے ہیں۔ اس حیرت انگیز ترقی میں عورتوں کا برابر کا حصہ ہے۔ دنیا کی پہلی علیماز عورت اشٹرا کی معاشرے ہی میں پیدا ہو سکتی ہے۔ اس معاشرے میں عشق و محبت نے کیا صورت اختیار کی ہے اس کا جواب دینا چندال مشکل نہیں ہے۔ اشٹرا کی معاشرہ ترقی پذیر ہے اور تقاضات سے بری ہے۔ اس میں معاشری عدل و انصاف قائم کر دیا گیا ہے۔ مرد عورت کی مساوات دکھائی دیتی ہے۔ دونوں ایک دوسرے کا احترام کرتے ہیں۔ اس میں امرد پرستی یا رومانی عشق کی مریضانہ صورتیں جو حضرت محمدی پر منی ہوتی ہیں بار آؤ نہیں ہو سکتیں۔ اس معاشرے کے مرد عورتیں جو جسمانی اور ذہنی لحاظ سے تندروست اور تو انا ہوتے ہیں قدرتاً ایک دوسرے میں جنسی کشش محسوس کرتے ہیں جو ذہنی و ذوقی لگاؤ کے ساتھ مل کر صحبت مند عشق کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ معاشرہ چاہئے والوں کے راستے میں حائل نہیں ہوتا۔ باہمی احترام اور جسی توافق میان پیوی کو گہری سرست سے سرشار کر دیتے ہیں۔ یہ انس اور لگاؤ ہی اس معاشرے کا عشق ہے۔ برٹنڈرسل نے کہا ہے کہ پچی خوشی دو ایسے چاہئے والوں کو میر آسکتی ہے جو زندگی کی اچھی چیزوں، سیر و تفریخ، موسیقی، آرٹ، فطری مناظر سے اکٹھے لف اندوز ہو رہے ہوں۔ اس نوع کا عشق روایتی محبت کی طرح رد کی کڑک کی طرح نمودار نہیں ہوتا۔ نہ چاہئے والے پہلی نظر میں غش کر جاتے ہیں بلکہ گل نوبھار کی بھیں بھیں خوبیوں کی طرح دھیرے دھیرے حواس کو اپنی لپیٹ میں لیتا ہے اور نامحسوس طور پر رگ و پے میں اتر جاتا ہے۔ اس نوع کا صحبت مند عشق ایک صحبت مند معاشرے ہی میں جنم لے سکتا ہے۔

## یہ کہ اخلاقی قدر میں ازلی وابدی ہیں!

اخلاق کو بالعموم مذہب کا شخص ایک جزو ترکیبی سمجھا جاتا ہے۔ چنانچہ جب کسی شخص گونیکہ کہا جائے تو فرض کر لیا جاتا ہے کہ وہ باندہب بھی ہو گا۔ اہل مذہب ہر اس شخص کو جو ان کا مخصوص عقیدہ نہیں رکھتا مزدو اور عاصی سمجھتے ہیں خواہ وہ کیسا اچھا آدمی ہو۔ اس طرح اخلاق کو مذہبی عقیدہ سے وابستہ کر دیا گیا ہے اور مذہبی عقیدے ہی کو اخلاق کے جانشین کا معیار سمجھ لیا گیا ہے۔ اس موضوع پر اظہار خیال کرتے ہوئے فریزر لکھتے ہیں :<sup>۱</sup>

”مذہب کا مفہوم میرے نزدیک یہ ہے کہ انسان ایسی فوق الطبع قوتوں کی تالیف قلب اور استرضا کی کوشش کرے جو اس کے نتیجے کے مطابق نظام فطرت اور حیاتِ انسانی پر متصرف ہیں۔ مذہب کی اس تعریف کے پیش نظر اس کے دو پہلو ہوں گے: نظریاتی اور عملی۔ یعنی انسان سے ماوراء قوتوں پر عقیدہ رکھنا اور انہیں خوش کرنے کی کوشش کرنا۔ ان دونوں میں عقیدہ مقدم ہے کیوں کہ جب تک ہمیں کسی فوق الطبع ہستی پر اعتقاد نہیں ہو گا ہم اسے خوش کرنے کی کوشش نہیں کریں گے لیکن جب تک یقین دایمیان متعلقہ عمل پر فتح نہ ہو یہ مذہب نہیں ہو گا بلکہ شخص الہیات بن کر رہ جائے گا۔ دوسرے الفاظ میں کوئی شخص باندہب نہیں کہلا سکتا جب تک اس کے اعمال خدا کی محبت یا خوف سے شکل پذیر نہ ہو۔ دوسری طرف مخفی عمل بھی جو مذہبی عقیدہ سے مبررا ہو مذہب نہیں ہو گا۔ ممکن ہو سکتا ہے کہ دو

اشخاص ایک ہی جیسا طرز عمل رکھتے ہوں پھر بھی ان میں سے ایک باندھب ہوا اور دوسرا نہ ہو۔ جو شخص خدا کے خوف یا اس کی محبت سے کوئی عمل کرے گا، وہ باندھب ہو گا اور جو انسان کی محبت یا خوف سے کوئی عمل کرے گا اُسے ہم اسی نسبت سے کہ اس کا عمل کہاں تک عمومی بھلائی کے لیے ہوتا ہے با اخلاق یا بد اخلاق کہہ سکتے ہیں۔“

فریزر نے مذہبی اخلاق اور عمومی اخلاق میں تفریق کی ہے۔ اس کے خیال میں ہر باندھب کا با اخلاق ہوتا یا ہر با اخلاق کا باندھب ہونا ضروری نہیں ہے۔ لی بان نے مذہبی اخلاق کو کتابی اخلاق اور غیر مذہبی اخلاق کو عملی اخلاق کہا ہے۔ وہ لکھتا ہے<sup>۱</sup> :

”اس اخلاق کو دیکھنے سے جو کسی قوم کی کتابوں میں درج ہے کچھ فائدہ نہیں ہوتا۔ کوئی مذہب ایسا نہیں ہے جس کی اخلاقی تعلیم بہت عمدہ نہ ہو لیکن قوم کی حالت پر نظر ڈالتے وقت جو چیز ہمارے لیے مفید ثابت ہو سکتی ہے وہ یہ نہیں ہے کہ انہیں کون سا اخلاق سکھایا گیا ہے بلکہ یہ ہے کہ وہ کس اخلاق پر عامل ہیں۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ کتابی اخلاق اور عملی اخلاق میں عموماً بہت ہی تھوڑی مماثلت ہے۔ تھوڑے دنوں کی سیر و سیاحت اور اقوام عالم کے معاشرے کے اس مطالعے سے جو کتابوں کے ذریعے ممکن نہیں ہے، معلوم ہو جاتا ہے کہ مذہب و اخلاق بالکل ایک دوسرے سے جدا ہیں۔ اگر فی الواقع ان میں علت و معلول کا رشتہ ہوتا تو وہ قویں جو نہایت مذہبی ہیں اعمال و کروار میں بھی اچھی ہوتیں۔ لیکن حالت واقعی اس کے بر عکس ہے۔ کسی قوم کے اخلاق کے اسہاب کو اس کے مذہبی احکام میں نہیں ڈھونڈنا چاہیے ہر مذہب میں عمدہ اخلاقی احکام ہیں اور ان حکام کی تعلیم ہوتی دنیا بھر میں امن و امان قائم ہو جائے۔ لیکن جس طریقے پر ان اخلاقی احکام کی تعلیم ہوتی ہے وہ بمعاظ مرزا یوم، زمانہ و قوم اور مختلف دوسرے اسہاب کے بدلتا ہے اور اسی وجہ سے ایک ہی مذہب کی مختلف اقوام کے اخلاق اور مذہب ایک دوسرے سے جدا ہوتے ہیں۔“

<sup>1</sup> محمد بن عرب

لی بان نے اپنی دوسری مشہور کتاب "تمدن ہند" میں بھی اس موضوع پر سیر حاصل بحث کی ہے اور یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ اخلاق اور مذہب ایک دوسرے سے جدا ہیں۔ اپنے دعوے کے ثبوت میں اس نے دوسرے مذاہب و اقوام سے بھی مثالیں دی ہیں۔ ہندوؤں کا ذکر کرتے ہوئے کہتا ہے:

"ہندوؤں میں مذہب اور اخلاق کے مابین غایظِ عظیم واقع ہے۔"

ہندوؤں کے متعلق اگر کہا جائے کہ وہ اقوام عالم میں سب سے زیادہ مذہبی ہیں تو ہمارے یورپی خیالات کے مطابق یہ کہنا غلط نہ ہو گا کہ تمام اقوام عالم میں ہندو اخلاق کے حافظ سے سب سے کم درجے میں ہیں۔ اصل یہ ہے کہ اخلاق اور نیک چیزیں ہند میں ناپید ہے۔ برخلاف اس کے مذہب یہاں ہر زمانے میں زوروں پر رہا ہے۔ فی الواقع ہندو نہایت درجے مذہبی ہیں لیکن اخلاق ان میں مطلق نہیں ہے۔"

دوسری طرف پنڈت رادھا کرشنا کا یہ دعویٰ ہے کہ مذہب سے اخلاق کو جدا نہیں کیا جاسکتا اور ہندو مت میں اخلاق کو مذہب کا جزو عظیم سمجھا جاتا ہے۔ ہیولاک آئیں نے نظری اور عملی اخلاق میں فرق کرتے ہوئے کہا ہے کہ صرف عملی اخلاق ہی کو سائنسیک تحقیق کا موضوع بنایا جاسکتا ہے۔ وہ کہتا ہے:

"اخلاقیات کی کتابوں میں نظری اخلاق پر بحث کی گئی ہے جس کا تعلق اس بات سے ہے کہ لوگوں کو کیا کرنا "چاہیے" یا کون سائل "غیر" سمجھا جاسکتا ہے۔ مکالاتِ افلاطون میں سقراط نے نظری اخلاق ہی کو موضوع بحث بیلیا ہے اور اخلاقیات کی کتابوں میں بھی اسی مسئلے سے انتہاء کیا گیا ہے جیسا کہ سوکنے کے نام سے اس نوع کی کتابوں کو سائنسیک نہیں کہا جاسکتا کیوں کہ سائنس کی بنیاد اصل حقائق پر ہے۔ اس بات پر نہیں کہ انہیں کیا ہونا چاہیے۔ نظری اخلاق دو امناف پر مشتمل ہے جو بعض اوقات ایک دوسرے کے منافی معلوم ہوتے ہیں۔ انہیں "روائی اخلاق" اور "مثالیاتی اخلاق" کے نام دیئے جاسکتے ہیں۔ روائی اخلاق کی بنیاد کسی جماعت کے قدیم معمولات پر رکھی جاتی ہے اور اس میں ان تمام نظریات

جیسا استھام پایا جاتا ہے جو کسی مخصوص محشرتی زندگی اور ماحول کے باعث افراد کے دل و دماغ میں نفوذ کرتے ہیں۔ سبی میر کی آواز ہے جو بیشہ ان قواعد کے حق میں اٹھتی ہے جو افراد کے ذہن میں راستہ ہو چکے ہیں اور جن سے مفرکی کوئی صورت نہیں ہوتی۔ افراد اس آواز کو شن اور اس کی تکمیل پر مجبور ہوتے ہیں لیکن نظری اخلاق کی حدود (انسان کو کیا کرنا چاہیے) سے باہر علی اخلاق کا وجود ہے۔ لیکن جو کچھ لوگ فی الواقع کرتے ہیں۔ ابتداء اخلاق کا کوئی عمل اس لیے نہیں کیا گیا کہ عامل کو اسے کرنا چاہیے قابلہ اس کی تہہ میں کہری جلیں اور عوال کار فرماتے۔ فلاسفہ نے نظری اخلاق پر بڑی دلچسپیں کی ہیں اور اس حقیقت سے اعتمادیں کیا کہ اصل بحث نظری اخلاق نہیں بلکہ علی اخلاق ہے۔ علی اخلاق ان رسوم و رواج پر مشتمل ہوتا ہے جو کسی خاص ماحول اور خاص وقت میں افراد کی اکثریت کے لیے مفید مطلب ثابت ہوتے ہیں۔ سبی وجہ ہے کہ اخلاق کا تعین "ہے" سے ہے "چاہیے" سے نہیں ہے اور اسی علی اخلاق ہی کو سائنسیک تحقیق کا موضوع بنایا جاسکتا ہے۔<sup>۱</sup>

مسئلہ زیر نظر کے تمام پہلوؤں کو کماحتہ ذہن نشین کرنے کے لیے اس کا مختصر تاریخی پیش مفترض کرنا مناسب ہوگا۔

دورو و حشت کی ابتدائی تاریک صدیوں میں جب انسان کے آباؤ اجداد درمیڈوں کی طرح پھاڑوں کی کھوہوں میں یاد رختوں پر گزر بر کرتے تھے۔ اخلاق کا تصور ناپید تھا۔ دوسرا سے جانوروں کی طرح وہ سبی جگل کے قانون پر عالی تھے۔ لیکن طاقتور کمزور کو جان سے مار دینا، اس کی خوراک جیسیں لینا یا اس کی حررت کو بھاگ لے جانا اپنا فطری حق سمجھتا تھا۔ تھل و خرد کی نشوونما کے ساتھ جب انسان دھوش کی صفت سے جملہ ہوا اور مختلف کتبے میں جل کر رہنے لگے تو ان میں رفاقت اور ہمدردی کے جذبات بھی ابراہ نہ گلے۔ ماوری نظام محشرہ کی تکمیل پر کتبے کے افراد کا باہمی یا گمگن کا احساس قوی تر ہو گیا اور سبھم صورت میں خیر و شر کا تصور نمود پذیر ہونے لگا۔ ہر وہ بات جس سے کتبے کے افراد کی بہبود وابستہ تھی

اجھی سمجھی جانے گلی اور جس بات سے کنبے کی جاتی یا نقصان کا احتمال تھا موم قرار پائی۔ ایک افریقی سردار کا لفظ مشہور ہے۔ کسی پادری نے اس سے پوچھا کہ تمہارے خیال میں اجھی بات کون سی ہے اور مردی کون سی؟

اس نے جواب دیا:

”جب میں کسی کی حورت بھگا لاؤں تو یہ اجھی بات ہو گی اور جب کوئی دوسرا میری حورت بھگا لے جائے تو یہ مردی بات ہو گی۔“

خود شر کا یہ معیار خالصتاً ارضی ہے۔ اسی دور میں مذہب کی داغ بدل ڈالی گئی۔ عاروں کے زمانے کا انسان خند کی حالت میں دیکھنا کہ وہ ادھر ادھر جنگلوں میں ٹھکار کھیتا پھرتا ہے جہاں وہ بسا اوقات مرے ہوئے عزیزوں سے ملا قاتل بھی کرتا ہے۔ جب کر اس کا جسم عار میں دراز ہوتا ہے۔ یہ زمانہ شور کی نیم بیداری کا تھا۔ اسے اس بات کا یقین ہو گیا کہ اس کے اندر وہ میں کوئی اسکا جائز بھی ہے جو جسم سے جدا بھی ہو سکتی ہے اور واپس بھی آسکتی ہے۔ مرے ہوئے عزیزوں کو خواب میں دیکھ کر اس کے ذہن میں یہ بات رائج ہو گئی کہ وہ مرکر فانہ میں ہوئے بلکہ کسی اور عالم میں موجود ہیں۔ انہی قیاس آرائیوں نے حیات بعد محمات اور بھائے روح کے حقائق کو جنم دیا جو بعد میں مذاہب کے اساسی معتقدات میں گئے۔ علم الایمن کی رو سے یہ زمانہ انتساب ارواح کا دور کھلاتا ہے یعنی انسان اپنی ہی طرح سورج، چاند، دریاؤں، پہاڑوں وغیرہ کو بھی ذی شور اور ذی روح سمجھنے لگا اور انہیں اپنے ہی میسے جذبات و احساسات سے متفض کرنے لگا۔ انہیوں میں بعض کو اپنا دوست سمجھتا تھا اور بعض کو دشمن خیال کرتا تھا۔ سورج اور چاند اس کے دوست تھے کہ رات کی اتحاد بھیا کے تاریکی کا پرده پاک کرتے تھے۔ تاریکی کو وہ اپنا دشمن خیال کرتا تھا کہ اس میں اسے طرح طرح کے خوف اور اندر یہیں گھیرے رہتے تھے۔ روشی اور تاریکی یا نور و ظلت کی یہ دوئی بعد میں مذہب، ظائف، اخلاق وغیرہ میں ہر کہیں سراہت کر گئی۔ ارواح کو بھی اس نے نیک و بد میں تقسیم کر لیا۔ دوستوں اور عزیزوں کی ارواح نیک تھیں کہ مرنے کے بعد بھی اس کی مدد کو آتی تھیں اور دشمنوں کی روحلیں بد تھیں کہ مرکر بھی ایذا پہنچاتی رہتی تھیں۔ مذہب اور اخلاق کے ابتدائی تصورات صورت پذیر ہو چکے تھے۔ جب زرعی انقلاب برپا ہوا اور تمدن کے آغاز سے اخلاقی ضوابط اور مذہبی حقائق دو

شعاڑ مرتب و منظم ہونے لگے۔ یہ نوع انسان کی تاریخ میں زرعی انقلاب بہت بڑے سگ میل کا درجہ رکھتا ہے۔ اس کے اثرات انسانی مقدار پر بڑے گھرے اور دور رس ہوئے۔ معاشرہ انسانی قائم ہوا مملکت کی تشكیل عمل میں آئی، نظم و نسق کے قوانین وضع کیے گئے۔ املاک کا تصور پیدا ہوا، جو رفتہ رفتہ ذاتی املاک کی صورت میں زرعی معاشرے کا حجر بن گیا۔ ذاتی املاک کے تحفظ کے لیے قوانین بنائے گئے اور اخلاق و عمل کے اصول وضع کیے گئے۔ اراضی کی طرح عورت، اولاد، خلاموں اور کنیتوں کو بھی جزو املاک سمجھنے لگکے۔

بادشاہوں نے عوام سے بلاچون و چہا اپنے احکام کی تعمیل کرنے کے لیے انہیں دیوتاؤں سے منسوب کرنا شروع کیا اور کہنے لگے کہ ہمیں براد راست بحل، مردوخ، شمش یا آمن رع کے دستور اخلاق یا ضابطہ قوانین بخشتا ہے۔ شاہ حمورابی نے اپنے ضابطے کے متعلق یہی دعویٰ کیا ہے۔ ایک دیواری نقش آج بھی موجود ہے جس میں دکھایا گیا ہے کہ شاہ حمورابی خداوند خدا شمش سے ضابطے کی فرد لے رہا ہے۔ دوسرے ضوابط کی طرح حمورابی نے بھی ذاتی املاک کے تحفظ کا سامان کیا ہے۔ ڈاکر، بخاوت، چوری، قتل اور زنا سکھیں جرم قرار دیئے گئے اور ان کی سزا موت رکھی گئی کیوں کہ ان کے ارتکاب سے کسی نہ کسی صورت میں ذاتی املاک پر زد پڑتی تھی۔ اہل تحقیق کے خیال میں عہد نامہ قدیم کے احکام عشرہ ضابطہ حمورابی سے ہی مأخذ ہیں۔ شریعت موسوی کی آخری شق میں عورت کو بھی گائے، میل اور بھیڑ بکری کے ساتھ ذاتی املاک ہی میں شمار کیا گیا ہے۔ حاصل کلام یہ کہ تہذیب و تمدن، مذہب، قانون، فنون لطیفہ اور سائنس کی طرح اخلاق بھی زرعی معاشرے میں مدون ہوا تھا اور قانون کی طرح اولین محرك و مقصد بھی ذاتی املاک کا تحفظ ہی تھا۔ اخلاق کی ابتداء نواہی سے ہوئی تھی۔ چوری مبت کر، ڈاکر مبت ڈال، قتل مبت کر۔ چنانچہ شریعت موسوی بھی نواہی پر مشتمل ہے۔ تمدن کی ترقی کے ساتھ ان نواہی کے ثابت اور ایجادی پہلو بھی اجاگر ہو گئے اور صداقت، صبر و قاتع، رفق و ہمدردی، احسان و مروءت، ایثار و قربانی وغیرہ کو محاسن اخلاق سمجھا جانے لگا بعد میں مظہر مذاہب نے ان پر مہر تویث ثبت کر دی۔

جب ہم مذہب کی بات کرتے ہیں تو عام طور سے ہمارے ذہن میں ہندو مت، بدھ مت، ناؤ مت، جہosit، یہودیت، نصرانیت اور اسلام کا خیال آتا ہے لیکن یہ مذاہب تو ہی نوع انسان کے مااضی قریب سے تعلق رکھتے ہیں۔ تاریخ ہمیں بتاتی ہے کہ ہی

کاروان رہا۔ جن میں زیادہ تر دیوتاؤں کی تالیف قلب پر زور دیا جاتا تھا۔ اس مقصد کے لیے قربانیاں بھی دی جاتی تھیں اور چڑھاوے بھی چڑھائے جاتے تھے۔ کثرت پرست مذہب کے معاملے میں روادر اور وسیع مشرب تھے اور ایک دوسرے کے دیوتا اور دیوبیاں بالا لکھ اپنے مذہب میں شامل کر لیتے تھے مثلاً سیریوں کا دیوتا تموز اور دیوبی عشار بابلیوں، قینتوں، مصریوں قریگیا والوں سے ہوتے ہوئے یونانی صنمیات میں اودس<sup>۱</sup> (عبرا نی اودنائی؛ میرے آقا) اور افرودائی کی صورت میں جانمودار ہوتے۔ اسی طرح روہیوں نے یونانیوں کے دیوتا اپنا لیے۔ ان بت پرست اقوام میں انفرادی گناہ یہ تھا کہ مناسب قربانیاں نہ دے کر دیوتاؤں کو ناراض کر لیا جائے۔ وہ قربانیوں، چڑھاؤں اور تھواروں سے اپنے دیوتاؤں کو خوش رکھتے تھے۔ شخصی گناہ کا احساس یا ضمیر کی آواز انہیں بہت کم پریشان کرتی تھی۔ مذہبی عصیت اور احساس گناہ کے انفرادی تصور کا آغاز یہودیوں سے ہوا جنہیں آلس بکسلے نے وحدانیت کے موجد قرار دیا ہے۔

تاریخ عالم میں سب سے پہلے یہودیوں نے ایک شخصی اور ملی خدا کا تصور پیش کیا۔ جناب موسیٰ<sup>۲</sup> سے پہلے وہ متعدد دیوتاؤں کو پوجتے گئے تھے۔ ان کی وفات کے بعد بھی صدیوں تک وہ بڑے انہاک سے بت پرست اقوام کے ہتوں کو پوجتے رہے۔ قید بامل میں جب ان پر مصائب و آلام نے ہجوم کیا تو انی اسرائیل کے نبیوں نے اپنی ملت کے پست حوصلے بلند کرنے کے لیے ایک شخصی اور ملی خدا کا ذکر بڑے جوش و خروش سے کرنا شروع کیا جو رفتہ رفتہ اس قدر راست ہو گیا کہ یہود نے غیر اقوام کے تمام معبودوں کو چھوڑ دیا۔ قید بامل سے پہلے وہ یہوداہ ہی کو خیر و شر کا مبداء اور خالق سمجھتے تھے۔ لیکن وہاں کے دوران قیام میں شیطان کا تصور اخذ کیا اور جو سیوں کی طرح شر کو اس سے منسوب کرنے لگے۔ شخصی خدا کے تصور نے یہودیوں کے احساس گناہ کو بھی تقویت دی۔ اب یہودیوں اور یہوداہ میں ذاتی رشتہ قائم ہو گیا۔ یہوداہ بڑا غیرت مٹد ثابت ہوا وہ اپنے کسی پیرو کو اس بات کی اجازت نہیں دیتا تھا کہ اس کے علاوہ وہ کسی دوسرے معبود کی پرستش بھی کرے۔

<sup>۱</sup> افرودائی کا محبوب ہے مریخ دیوتا نے خنزیر کا روپ دھار کر قتل کیا تھا۔ روایت ہے کہ جس جگہ اودس کا خون گرا تھا دہاں لا لے کے پھول اگ آئے تھے۔ عربی میں اسے نعمان (محبوب) کہا گیا۔ عربی میں لا لے کے پھولوں کو دھماکت اعتمان کہتے ہیں یعنی اعتمان کے زخم۔

اسراٹل کے خروج سے ہزاروں برس پہلے سیری اور مصری تمدن معراج کمال کو پہنچ چکے تھے اور ان میں مذہب و اخلاق کے باقاعدہ ضابطے موجود تھے۔ کثرت پرستی کا یہ دور کم و میش پانچ ہزار برسوں پر صحیح سمجھا جاسکتا ہے۔ اس زمانے میں متعدد دیوتاؤں اور دیویوں کی پرستش کی جاتی تھی۔ انہیں وقت پر بینہ برسانے، فصلیں پکانے اور زمین کی زرخیزی کو بحال رکھنے کی ترغیب دینے کے لیے سال میں کئی تہوار منائے جاتے تھے جن میں نہایت جوش و خروش سے ان کی پوجا کی جاتی تھی۔ اسراٹلی مذاہب سے بہت پہلے وحدانیت کا تصور امگرنے لگا تھا۔ سکنتھ فرائید اپنی کتاب ”موسیٰ اور وحدانیت“ میں کہتا ہے کہ جناب موسیٰ نے وحدانیت کا تصور مصر کے فرعون اختان سے مستعار لیا تھا۔ جوبت پرستی کا سخت مخالف تھا اور روح آفتاب (آتن) کے سوا کسی دوسرے دیوتا کی پوجا نہیں کرنا تھا۔ بابل میں سبعہ سیارہ کی پرستش کی جاتی تھی۔ لیکن بعل مردوخ کو خالق کائنات، قادر مطلق اور پور و گار عالم تسلیم کر لیا گیا تھا۔ مصر اور بابل کے پر وہت اور کاہن خداوند خدا سے برہ راست فیض یاب ہونے کا دعویٰ کرتے تھے اور حالت وار گھنی میں پیش گویاں بھی کیا کرتے تھے۔ مصر میں آمن روع کا بڑا کاہن غیب کی خبریں دیا کرتا تھا۔ دو آبہ عراق کی صابیت (لغوی محتی ستاروں کی پوجا) نے جو سیست اور یہودیت پر گھرے اثرات ثبت کیے۔ بابل کی پچاسی سالہ قید و بند کے دوران میں یہودی شیطان، جنت، دوزخ، مزا جزا، تکونیں کائنات تخلیق آدم اور عالمگیر سیلاں کے اساطیر سے آشنا ہوئے اور انہیں اپنے مذہب میں شامل کر لیا۔ ضمیر کا تصور بھی یہودیوں سے مستعار ہے جو کہتے تھے کہ ”دین“ وہ مکله ہے جو انسانی روح پر اخلاقی اثرات ڈالتا ہے اور نیک بد سب میں موجود ہوتا ہے۔ ہزاروں میں یہ لفظ ”دین“ تھا جو ٹوٹ میں ”دین“ میں گیا۔ بعد میں یہی لفظ عربی میں داخل ہو گیا۔ یہودیوں نے ضمیر کا نام ”یزر“ رکھا جس سے وہ نیک یا بد خیل مراد لیتے تھے۔ قربانی، طواف، رکوع و سجود، مناجات، دعا وغیرہ صائمین سے یادگار ہیں۔ یہودیوں کا یہیک، یہیسا یوں کا گرجا اور مسلمانوں کی مسجد صائمین کے معبد کے چہبے ہیں جن سے محراب، ایوان، قربان گاہ، حوض وضو اور منارے مستعار ہیں۔ صدقہ، زکوٰۃ، عشر اور خس قیمتیوں سے لیے گئے ہیں جو اپنے پر وہتوں کی وجہ معاش کے لیے یہ مذہبی محصول عائد کرتے تھے۔ ان حقائق سے مفہوم ہوتا ہے کہ مروجه مذاہب سے ہزاروں برس پہلے متمدن ممالک میں صابیت یا کثرت پرستی

اس ذاتی اور شخصی ربط و تعلق کا ایک نتیجہ یہ ہوا کہ جو یہودی یہوداہ کے احکام سے سرتانی کرتا وہ اپنے آپ کو عاصی اور نافرمان بھئے لگتا تھا اور کہتا تھا کہ ”یزر“ یا تحمل بد نے اس کے ذہن و قلب پر تسلط ہجالیا ہے۔ ”یزر“ یا نصیر کو احساسِ گناہ کی ختنیں سمجھا جا سکتا ہے۔ قدیم بت پرست اقوام میں اخلاق اور رسولِ عبادت میں کچھ بھی فرق نہیں کیا جاتا تھا۔ ان کے بیہاں ساری قوم کے گناہ کا کفارہ ایک ہی دفعہ قربانیاں دے کر کر دیا جاتا تھا۔ ہبھ صورت یہودیت میں مذہب اور اخلاق ایک دوسرے میں ایسے ختم ہو گئے کہ ایک کا تصور دوسرے کے بغیر کرنا محال ہو گیا اور اسرائیلی مذاہب کی ہمہ گیر اشاعت سے اس عقیدے کو بھی فروغ ہوا کہ مذہب اور اخلاق لازم و مطلوب ہیں اور ایک کو دوسرے سے جدا نہیں کیا جا سکتا۔

اسرائیلی مذاہب کے ابتدائی دور میں بے شک عقیدے، رسولِ عبادت اور اخلاق کا ربط و تعلق برقرار رہا۔ معتقد میں اپنے عقائد میں راست اور عبادات میں مختص اور بے ریا تھے۔ لیکن زمانے کے گزرنے کے ساتھ سیاسی اور عمرانی تنزل کا آغاز ہوا تو مذہب عقیدے اور رسولِ عبادت میں مخصوص ہو کر رہ گیا اور اخلاق کا رشتہ ان سے منقطع ہو گیا۔ لوگ عقیدہ سمجھ ہوا اور جو ظاہری رسولِ عبادت کا پابند ہو خواہ وہ اخلاقی لحاظ سے کتنا ہی بُدُگُن اور خبیث ہو۔ اور بُرا وہ ظہرا جس کا عقیدہ ضعیف تھا خواہ اخلاقی لحاظ سے وہ کتنا ہی پاکباز اور نیک خصلت ہوتا۔ احکامِ مذاہب کی ظاہری پابندی نے ریا کاری کو جنم دیا۔ اس کے ساتھ تاویل کاری کا آغاز ہوا اور اہل مذہب طرح طرح کے حیلوں سے اپنی دکان آرائی اور دین فروشی کے جواز پیش کرنے لگے۔ ریا کاری اور تاویل کاری نے پچھی مذہبیت کو خنثیں پہنچائی۔

لی یہاں گل لکھتا ہے:

”جبیسا کہ سینیانا نے کہا ہے تاویل کاری اور استدلال نے مذہب کو روپہ تنزل کیا۔ اس کے الفاظ ہیں، بدقسمتی سے مدت ہوئی کہ مذہب وہ داشت نہیں رہا۔ جس کا اظہار تحمل میں کیا گیا ہو بلکہ وہ تو ہم بن گیا جس پر استدلال اور تاویل کے پردے پڑ چکے ہیں۔ مذہب کے زوال کے اسباب ہیں: علم و فضل کی نمائش، فرقہ بندی، نظریات، تاویل کاری۔ جب ہم اپنے

عقلاند کی عذرخواہی کرتے ہیں، ان کی تاویل کرتے ہیں اور اپنے آپ کو برسر حق سمجھنے میں غلوکرتے ہیں تو ہماری مذہبیت کو ضھف آ جاتا ہے۔ بھی سبب ہے کہ ہر اہل مذہب بالآخر اپنے آپ کو حق و صداقت کا اجارتہ دار سمجھنے لگتا ہے۔ بتنا ہم اپنے آپ کو حق بجانب قرار دینے ہیں اتنے ہی تھک نظر بھی ہو جاتے ہیں۔ جیسا کہ مذہب کے تمام فرقوں کے حالات سے ظاہر ہے۔ بھی چیز ہے جس نے اہل مذہب میں بدترین قسم کا تعصُّب، کم سادی اور خودغرضی پیدا کی ہے۔ اس قسم کا مذہب انسان میں انتہائی درجے کی خودغرضی پیدا کرتا ہے جو نہ صرف اسے وسعت مشرب سے محروم کر دیتی ہے بلکہ اس کے اور خدا کے درمیان سودے بازی کو رواج دیتی ہے۔ بھی وجہ ہے کہ مذہب کے بعض عقائد پیروحد درجے کے خودغرض بھی ہوتے ہیں۔ اپنے آپ کو حق بجانب قرار دینے کا جذبہ رفتہ رفتہ انسان کے ان تمام عمدہ جذبات کا خاتمه کر دیتا ہے جن سے مذہب کی ابتداء ہوئی تھی۔<sup>1</sup>

جب ذاتی نجات کی خواہش مقصید حیات بن جائے تو قدر نامفرد کا عضویاتی رشتہ جماعت سے برقرار نہیں رہ سکتا اور وہ معاشرے یا مملکت کی فلاح کے لیے اپنی کوششیں وقف کر دیئے کی جائے اپنی عاقبت کو سنوارنے کی فکر میں غرق ہو جاتا ہے۔ اسے اس بات کا خیال نہیں رہتا کہ بقول اسطو "جو شخص اچھا شہری نہ ہو وہ اچھا انسان نہیں ہو سکتا" جو شخص دن رات عبادت میں غرق رہے اور معاشرتی فرائض سے غافل ہو جائے اسے بالذہب تو کہا جا سکتا ہے لیکن با اخلاق نہیں کہا جا سکتا۔ ذاتی نجات حاصل کرنے کا یہ روحان فردیت کی پرورش کرتا ہے اور ابتدائی مفاد کو نصان پہنچاتا ہے۔ اس سلبی نظر نظر کے جو مضر اڑات مغربی معاشرے پر ہوئے ان کا نقشہ فریزرنے ان الفاظ میں کھینچا ہے۔<sup>2</sup>

"یونانی اور روی معاشرے کی بنیاد اس تصور پر رکھی گئی تھی کہ فرد

جماعت اور شہری مملکت کا حکوم ہے۔ اس معاشرے میں انسانی عمل کا سب

سے اعلیٰ نصب اٹھنے ہی تھا کہ فرد ذاتی تحفظ پر مملکت کے تحفظ کو فائز

سمجھے۔ شہریوں کو لڑکپن سے اسی ایثار نفس کی تلقین کی جاتی تھی اور وہ اپنی

خدمات تمام تر عمومی مقاد کے لیے وقف کر دیتے تھے۔ اگر وہ جسم و جان کی قربانی سے دریغ کرتے تو انہیں اس بارے میں کوئی شہر نہ ہوتا تھا کہ ملکی مقاد پر ذاتی مقاد کو ترجیح دے کر انہوں نے ذوں ہمتو اور فرمائیں گی کا ثبوت دیا ہے۔ مشرقی مذاہب کی اشاعت سے یہ صورت حالات بدلتی ہے۔ ان مذاہب میں انسان اور ذات خداوندی کے اتحادِ باہمی اور ذاتی نجات کو انسانی کوششوں کا محور سمجھا جانے لگا۔ شخصی نجات کے مقابلے میں مملکت کی فلاں و بہبود کا خیال پس مظفر میں چلا گیا۔ اس اخلاق کش اور خود غرضی پر منی نظر یہ کا لازمی نتیجہ یہ تلاکہ اہل مذہب عوام کی خدمت سے صرف نظر کر کے اپنی توجہ کو روحانی جذبات پر مرکوز کرنے لگے اور اس دنیا کو حقارت کی گناہ سے دیکھنے لگے۔ حیات اخروی کی ابدیت کے مقابلے میں اس دنیا کو عارضی اور گریز پا خیال کرنے لگے۔ ولیوں اور راہبوں کو جو اس دنیا سے نفور اور فردوسیں بریں کے تصور میں مگن تھے انسانیت کے مثالی نمونے سمجھنے لگے۔ اس سے مثالی محبت وطن اور بطل چلیں کا جو اپنی ذات کی پروانہ کرتے ہوئے ملک کی فلاں کے لیے مردانہ وار اپنی جان قربان کر دیتا ہے، تصور مجرد ہو گیا۔ جن لوگوں کی گناہیں بااغ عندن پر گڑی ہوئی تھیں انہیں یہ دنیا بہ کیف اور سپاٹ دکھائی دینے لگی۔ اس طرح گویا ٹھلیں حیات کا مرکز حیات امر و زدہ سے مستقبل کی زندگی کی طرف منتقل ہو گیا۔ اس سے عالم عقیقی کا خواہ کتنا ہی فائدہ ہوا ہو اس دنیا کو بلاشبہ ناقابلِ حلاني نقصان پہنچا۔ ظلم مملکت کا شیر ازہ بکھرنے لگا مملکت اور خاندان کا رشتہ ختم ہو گیا۔ معاشرے کا اجتماعی نظام کلکھلے کلکھلے ہو کر انفرادیت کی مذر ہو گیا اور چاروں طرف بربریت چھا گئی کیوں کہ متعدد زندگی صرف شہریوں کے عملی تعاون ہی سے قائم رہ سکتی ہے۔ جب شخصی مقاد کو عمومی فلاں کے تحت رکھا جائے نتیجہ یہ ہوا کہ لوگوں نے اپنے ملک کے تحفظ سے ہاتھ اٹھایا اور بعض نے تو نسل انسانی کو منقطع کرنے کا تھیہ کر لیا۔ اپنی اور دوسروں کی ارواح کی نجات کے لیے انہوں نے مادی دنیا کو جسے وہ گناہ کا سرچشمہ خیال کرتے تھے تباہ و

برپا ہونے کے لیے چھوڑ دیا۔ یہ خط ایک ہزار سال تک اہل مغرب کے ذہن و دماغ پر مسلط رہا۔ ازمنہ و سطحی کے اوآخر میں روی قانون، تلفہ ارسٹو، قدماں کے علوم و فنون کے احیاء سے اہل مغرب دوبارہ اپنے اصل نصب اسین سے رجوع لائے اور زندگی کا زیادہ عاملانہ اور مردانہ نقطہ نظر ازسرنو اختیار کر لیا گیا۔ تمدن کی رفتار میں جو تحفظ رونما ہو گیا رفع ہو گیا اور مشرقی مذاہب کا تسلط جاتا رہا۔<sup>1</sup>

احیاء العلوم کی صدیوں میں سائنس کے انقلاب پر در انکشافت کیے گئے جن سے مذہب کے پیشتر عقائد و مسلمات متزلزل ہو گئے۔ اہل کلیسا نے سائنس دانوں کی زبان بندی کی ہر ممکن کوشش کی لیکن پڑھے لکھے لوگ صدیوں کی ہنی غلامی اور استبداد کے بعد آزادی فکر سے آشنا ہوئے تھے اور ادہام کا طسم ٹوٹ چکا تھا۔ ازبکہ مذہبی اخلاق عقائد سے وابستہ تھا۔ جب عقائد میں ضعف آنے لگا تو متعلقہ اخلاق بھی متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکا۔ نیک و بد کے پرانے معیار بدل گئے اور اخلاق کوئی بنیادوں پر مرتب کرنے کی ضرورت نہیں ہوئی۔ ایسا اخلاق جو فرد کی قلاج و نجات کی بجائے معاشرے اور جماعت کی بہبود و صلاح کا التزام روا رکھ سکتا ہے۔ اس موضوع پر اظہار خیال کرتے ہوئے برٹش رسل نے لکھا ہے:

”میکی اخلاقیات کا بنیادی نصیل یہ ہے کہ اس نے بعض اعمال پر گناہ اور بعض پر نیکی کی چھاپ لگا رکھی ہے اور یہ ایسی وجہ کی پناہ پر کیا گیا ہے جن کا معاشرتی نظام سے کوئی واسطہ یا تعلق نہیں ہے۔ وہ اخلاقیات جس کی داروغتیل ادہام پر نہیں رکھی جائے گی پہلے اس امر کا تین کرے گی کہ وہ کن معاشرتی نتائج کو حاصل کرنا چاہتی ہے اور کن سے اپنا دامن بچانا چاہتی ہے۔ اس کے بعد جہاں تک علم اجازت دے سکے اس بات کا فیصلہ کیا جا سکتا ہے کہ کس قسم کے اعمال مطلوبہ نتائج کے حصول میں مدد دے سکتے ہیں۔ یہ اخلاقیات انہی اعمال کو ترقی دے گی اور انہی کو محسن قرار دے گی۔ اور جوان کے مخالف ہوں گے ان کی نہمت کرے گی۔ قدیم

اخلاقیات کا طریق کار ایسا نہیں ہے وہ چند ایسی وجہوں کی بنا پر جن کے ماغذہ علم الامانام کی روایات میں گم ہو چکے ہیں بعض اعمال کو نہ موم ٹھہرانے کے لیے منتخب کر لیتی ہے۔“

مسئلہ زیر نظر کے حوالے سے ڈارون کا نظریہ ارتقاء خاص طور پر انہم ہے۔ ڈارون کا عویی یہ تھا کہ بنی نوع انسان کسی ابوالاباء کی اولاد سے نہیں ہیں، جسے گناہ کی پاداش میں جنت سے نکال دیا گیا تھا بلکہ صدیوں کی جهد للبغا کے بعد حیوانات کی صفت سے جدا ہوئے ہیں۔ اس نظریے نے اخلاقیات میں ایک مسئلے کا اضافہ کیا۔ وہ یہ تھا کہ انسان جو حیوانات کی صفت سے جدا ہوا تھا بالا اخلاق کیسے ہوا؟ اب گناہ کی اصل اور اس کی پیدائش کی بجائے اہل فکر نے انسان کی حسِ اخلاق کی پیدائش پر غور کرنا شروع کیا۔ اس ضمن میں دو واضح نظریے سامنے آتے ہیں۔ ایک کو وجود انسانیت کہتے ہیں دوسرا کو فطرت پسندی کا نام دیا جاتا ہے۔ وجود انسانیت کی رو سے اخلاقی حس پیدائشی اور وہی ہوتی ہے۔ فطرت پسندوں کا کہنا ہے انسان پیدائش کے بعد ماہول کے اثرات سے اخلاقی حس کا اکتساب کرتا ہے۔ اخلاقیات کے تمام مکاتب فکر انہی دو نظریات کی شاخیں ہیں۔ وجود انسانیت کی رو سے اخلاقی قدریں ازلي وابدی ہیں اور انسان میں نیک و بد کی تمیز پیدائشی طور پر موجود ہے جسے عرف عام میں ضمیر کہا جاتا ہے۔ فطرت پسند ازلي اخلاقی قدروں کے قائل نہیں ہیں اور کہتے ہیں کہ اخلاقی قدریں ماہول کی تبدیلی کے ساتھ ساتھ بدلتی رہتی ہیں۔ ضمیر کا نہ ہی نظریہ یہ ہے کہ ہر شخص کے باطن میں نیک و بد کی تمیز کا ملکہ موجود ہوتا ہے۔ جو شخص ضمیر کی آواز کوں کر اس پر عمل کرتا ہے وہ نیک بن جاتا ہے اور جو اس آواز کو بنا دیتا ہے وہ بدی کی طرف مائل ہو جاتا ہے۔ لیکن اس میں وقت یہ ہے کہ یہ آواز کسی شخص کو کچھ کہتی ہے اور کسی کو کچھ اور مزید برآں تخلیل نفسی نے یہ انکشاف کیا ہے کہ ضمیر ”پولیس“ کے خوف کا دوسرا نام ہے۔ ضمیر کا تلقن ذہن سے ہے اس لیے یہ مسئلہ مزہبی، فلسفیانہ یا حیاتیاتی نہیں ہے بلکہ خالص نفیاتی ہے۔ ٹراٹر کہتا ہے کہ انسانی ضمیر گلے کی جلت<sup>۱</sup> کی پیداوار ہے۔ جب کسی فرد کو احساس ہوتا ہے کہ اس کا کوئی فعل معاشرے کے افراد کی نظریوں میں نہ موم سمجھا جائے گا تو وہ اسے کرنے سے پہنچتا ہے۔ سبھی ضمیر کی آواز ہے جب اسے احساس ہو کہ اس کا کوئی

عمل معاشرے کی نظروں میں مستحسن ہو گا تو وہ پورے اطمینان سے اسے انجام دیتا ہے۔ فرانٹ نے اسے پولیس یا سزا کا خوف کہا ہے۔ اس نے اپنی کتاب ”تمدن اور اس کی ناؤں“ میں ضمیر کے اصل سے بحث کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ انسان میں ضمیر تشویش اور سزا کے خوف پر مشتمل ہے۔ جب ان کا رخ خود فرد کی ذات کی طرف ہو جائے۔ انسانی فطرت میں کوئی ایسی پیدائشی حس نہیں ہے جو اسے نیک و بد میں تمیز کرنے کے قابل ہائے۔ اس کے خیال میں بچے میں بدی کا احساس ہوتا ہی نہیں، اسے تو محض اپنے حظ و صرفت سے غرض ہوتی ہے۔ جب اس کے ماں باپ کسی فعل پر اسے سزا دیتے ہیں تو ان کی محبت سے محروم ہو جانے کا خوف بچے میں گناہ کا احساس پیدا کرتا ہے۔ بعد میں یہی خوف معاشرے کی طرف منتقل ہو کر عربانی خوف کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ داخلی احساس جرم کسی بُری خواہش کو عملی جامہ پہنانے سے پہلے ہی اس کی نیت یا آرزو کو بُراؤ بھتنا شروع کر دیتا ہے۔ یہی ضمیر ہے۔ خواہشات کو دبادینے سے اس ضمیر کو تقویت بہم پہنچتی ہے۔ عام طور سے دیکھا گیا ہے کہ نیک آدمی کو ضمیر کی آواز زیادہ پریشان کرتی ہے۔ وجہ یہ ہے کہ جتنا کسی خواہش کو دبایا جائے اتنی ہی اس کی ترغیب میں شدت پیدا ہو جاتی ہے۔ نیک آدمی اسے دبانے کی کوشش کرتا ہے تو اس کی ڈھنی کنگاش اذیت ناک ہو جاتی ہے۔ اسی لیے اس قسم کا نیک آدمی دلی صرفت اور آسودگی سے محروم ہوتا ہے۔

وجد انہوں کا یہ نظریہ کہ اخلاقی قدریں اذلی وابدی ہیں بوجوہ محل نظر ہے۔ عام طور سے اس دعوے کے اثبات کے لیے موشکافوں سے کام لیا جاتا ہے لیکن تمدن عام کا مطالعہ کرنے سے یہ حقیقت بخوبی منکشف ہو جاتی ہے کہ سیاسی اور اقتصادی تقاضوں کے بدلنے کے ساتھ اخلاقی قدریں مختلف زمانوں اور مختلف اقوام میں بدلتی رہی ہیں۔ قتل، ڈاکر، چوری، لالج، زنا، انخوا وغیرہ معاہب کو کسی نہ کسی قوم میں محسوس کا درجہ حاصل رہا ہے۔ سپارٹا والے اپنے غلاموں Helots کو پوری چھپے قتل کر دیتے تھے تاکہ وہ طاقتور اور منظم نہ ہو جائیں۔ اسے معاشرے کی خدمت سمجھا جاتا تھا۔ بعض اقوام میں جنگ شروع ہونے سے پہلے انسان کی قربانی دی جاتی تھی۔ اکثر یونانی ریاستوں میں اسے فعل مستحسن سمجھتے تھے۔ اہل رومہ مفتوح سلاطین کو دیوتاؤں کے معبدوں میں ذبح کر دیا کرتے تھے اور سمجھتے تھے کہ اس سے دیوتا خوش ہوں گے۔ کاربون اور کنعان میں پہلوٹی کے پھول کو مولک اور

بجل دیوتاؤں کے سامنے بھڑکتی ہوئی آگ میں پھینکا جاتا تھا۔ ماں باپ خوشی سے اپنی اولاد کو اس قربانی کے لیے پیش کرتے تھے۔ امریکہ کے ازٹک دو شیزہ لڑکوں کو سورج دیوتا پر قربان کرتے تھے۔ دریائے نہل میں طخیانی لانے کے لیے ہر سال ایک جوان حسینہ لہن بنा کر قصر دریا میں غرق کی جاتی تھی تاکہ دیوتا آمن رع خوش ہو جائے۔ یہودیوں میں پہلوٹھی کی اولاد کو قربان کیا جاتا تھا۔ اسی طرح ڈاکہ اور انخوا کو بعض اقوام میں محسن سمجھا جاتا تھا۔ شادی کی ابتداء کے اور انہا سے ہوئی تھی۔ ایک قبیلے کے مرد سکھ ہو کر دوسرے قبیلے پر اچاکم حملہ کر دیتے اور جوان لڑکیاں لے جھاگتے تھے۔ بارات کی صورت میں یہ رواج آج تک موجود ہے۔ آج بھی دیہاتی علاقوں میں بارات پر پھر چیلے جاتے ہیں گویا حملہ آوروں کا مقابلہ مقصود ہے۔ لاحق بھی دو روخت میں اچھائیوں میں شمار ہوتا تھا۔ شکار مشکل سے ملتا تھا۔ اس لیے جب کبھی پیٹ بھر کر کھانا میسر آ جاتا لوگ بے تحاشا اس پر ٹوٹ پڑتے تھے۔ مصلحت آمیز جھوٹ کا ہر جگہ رواج رہا ہے۔ ابراہام کے متعلق عہد نامہ قدیم میں آیا ہے کہ آپ نے مصلحت جھوٹ بولا تھا۔ دھرم شاستر میں منوع بولنے کی سخت تاکید کرتا ہے لیکن ساتھ ہی کہتا ہے کہ ملکی مصلحتوں کی خاطر راجہ کا جھوٹ بولنا نہ صرف جائز ہے بلکہ قائل ستائش بھی ہے۔ کسی نہ کسی دور میں تمام اقوام اباحت نسوان کی قائل رہی ہیں۔ ہندوؤں کے ہاں شخصی بھگت محنت سے اختلاط کرنا نہ بہا جائز اور مباح سمجھتے ہیں۔ قدیم مصری، فتحی اور یونانی شراب کے دیوتا اور بار آوری کی دیوبی کے فصلانہ تہواروں پر کھلم کھلا جنسی بے راہ روی کے مظاہرے کرتے تھے۔ بابل کی ہر عورت پر نہ بہا فرض تھا کہ وہ زندگی میں کم از کم ایک بار عختار دیوبی کے معبد میں جا کر اپنے آپ کو کسی یاتری کے سپرد کر دے۔ عختار، آئیں، افروذائی کے مندروں میں سیکڑوں دیو دیساں یا مقدس کسبیاں رہتی تھیں جنہیں نہایت عزت و تکریم کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا اور جن کی عصمت فروٹھی کو نہ ہبی خدمت سمجھا جاتا تھا۔ غرض کہ آج کے تمام معاملے کسی نہ کسی زمانے میں محاسن اخلاق سمجھے جاتے تھے۔ مروجہ ضابطہ اخلاق زرعی معاشرے کے سیاسی، اقتصادی اور عمرانی تقاضوں کے تحت صورت پذیر ہوا تھا۔ صحتی انقلاب کے بعد جو صحتی معاشرہ نمود پذیر ہو رہا ہے اس کے سیاسی، اقتصادی اور عمرانی تقاضے مختلف ہیں۔ اس لیے زرعی معاشرے کی اخلاقی قدرتوں کی نفعی ہو رہی ہے اور ان کی جگہ نئی نئی اخلاقی قدریں ظہور پذیر

ہو رہی ہیں۔ افلاطون کی طرح اخلاقی قدریوں کو معروضی قرار نہیں دیا جا سکتا۔ قدر کی حقیقت یہ ہے کہ ہم جس چیز میں دلچسپی لیں اسی میں ہمارے لیے قدر پیدا ہو جاتی ہے۔ اس دلچسپی کے بغیر قدر کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ ماحول کے تقاضوں کے بدلتے سے ہماری دلچسپیاں بھی بدلتی رہتی ہیں اور دلچسپیوں کے بدلتے جانے سے قدریں بھی بدلتی ہیں۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اخلاقی قدریں معاشرے اور فرد کے باہمی تاثیر و تاثر سے وجود میں آتی ہیں۔

گذشتہ دو صدیوں میں سائنس کی ترقی نے انسان کے سوچنے اور محسوس کرنے کے انداز بدل دیئے ہیں اور صنعتی انقلاب کے ہمہ گیرشروع سے زرعی معاشرے کی قدریں بھی بدلتی جاری ہیں۔ اس مرحلے میں یہ کہنا مشکل ہے کہ یہ قدریں صنعتی معاشرے میں کیا صورت اختیار کریں گی۔ اتنا ضرور ہے کہ اخلاق و عمل کے اصولوں کوئی بنیادوں پر ازسرنو مرتب کرنے کی ضرورت محسوس ہونے لگے گی جن سے متعلق فی زمانہ صرف قیاس آرائی ہی کی جاسکتی ہے۔ اس صحن میں سب سے اہم بات یہ ہے کہ انسان عقل و شعور کی نشوونما کے ساتھ اخلاق کا مقابلہ ہوا تھا۔ دوسرے حیوانات جن کا شعور نشوونما نہیں پاسکا آج بھی اخلاقی اصول و آداب سے بے نیاز ہیں۔ انسان کو اخلاق کی ضرورت اس لیے محسوس ہوئی تھی کہ اس کے ذہن میں جبلتوں اور عقل و شعور کے درمیان کمکش شروع ہو گئی۔ اگر اس کے پاس صرف عقل ہوتی یا صرف جذبات ہوتے تو اسے اخلاق کی ضرورت نہیں تھی۔ جبلتوں میں بے پناہ ووت تھی ہے لیکن ان سے تعمیری کام صرف عقل و خرد کی رہنمائی ہی میں لیا جا سکتا ہے۔ اس حقیقت کے پیش نظر با اخلاق انسان وہی ہو گا جس کی جبلتوں اور جذبات پر عقل کا تصرف حکم ہو گا جس شخص کے جذبات کھل کھلیں اسے با اخلاق نہیں کہا جا سکتا کیوں کہ وہ حیوانات سے قریب تر ہو جاتا ہے۔ محاسن اخلاق پیدا کرنے کے لیے عقلیاتی وسائل کو بروئے کار لانا ضروری ہو گا اور فرد اور جماعت کے ربط باہم سے جو اخلاقی مسائل پیدا ہوتے ہیں انہیں سائنسیک نقطہ نظر سے مرتب کرنا پڑے گا۔ یاد رہے کہ اخلاق کو سیاست اور اقتصادیات سے جدا نہیں کیا جا سکتا۔ بحیثیت ذی شعور انسان ہونے کے ہر شخص پر یہ فرض عائد ہوتا ہے کہ وہ نوع انسان کی بہبود و فلاح کے لیے اپنی کوششیں قف کر دے۔ اجتماعی مفاد کے حصول کے لیے کوشش کرنے سے ایجاد و فربانی کے جذبات

کو تحریک ہوتی ہے اور یہ مسلم ہے کہ اپنے وقار بانی پر ہی اعلیٰ اخلاق کی نیاد رکھی جاسکتی ہے۔  
 (عوام کی فلاج) Altruism (ذاتی صرفت کے درپے ہونا) سے  
 بہر صورت بہتر مرکب اخلاق ہے۔ برٹش ڈسٹل نے کہا ہے: ۱

”اخلاق کا سب سے بڑا مقصد یہ ہے کہ ایسے طرزِ عمل کو روایج دیا  
 جائے جس سے فرد کی نیشن بلکہ جماعت کے مفاد کی پروش ہو میرے خیال  
 میں معروفی پہلو سے عمل صاف وہ ہے جو جماعت کے مفاد کو تقویت  
 بخشد۔“

اخلاقیاتی عمل کے لیے کسی اعلیٰ نصب اعین کا تعین ضروری ہے کیونکہ اخلاقی  
 قدر ہوں کی بحث یا بلندی کو متعلقہ نصب اعین کے حوالے ہی سے تعین کیا جاسکتا ہے۔  
 نفسیاتی لحاظ سے ایک اعلیٰ نصب اعین ہی انسانی شخصیت میں توافق اور صلاحیت پیدا کرتا  
 ہے۔ نصب اعین کے تعین سے قوت ارادی مسکون ہوتی ہے اور کردار پختہ ہوتا ہے۔ جو  
 اخلاق کے لیے نہایت اہم ہے۔ جسے اے ہیڈ فیلڈ نے کہا ہے: ۲

”فرض کیا ہے؟ فرض وہ مطالبہ ہے جو نصب اعین ذات سے کرتا  
 ہے اور نصب اعین وہ ہے جو ذات کی بھیل اور صرفت کے حصول پر آمادہ  
 کرتا ہے۔“

نیکی کی تعریف کرتے ہوئے رو جرز نے کہا ہے:

”بہترین قابل حصول مقاصد حکم فہنچے کے لیے شوری طور پر  
 مسلسل کوشش کرنے کا نام نیکی ہے۔“ ۳

اخلاق کی تدوین جدید کے ضمن میں یہ بات ذہن نیشن کر لینا ضروری ہے کہ جس  
 طرح بہترین حکومت وہ ہوتی ہے جو کم سے کم حکومت کرے۔ اسی طرح بہترین اخلاق وہ  
 ہے جو کم سے کم قدغن سے کام لے ”یہ نہ کرو وہ نہ کرو“ کی تکرار سے کسی قسم کا خشگوار اثر  
 نہیں ہوتا۔ محاسن اخلاق کے پیدا کرنے کے لیے ایسے ماحول کی ضرورت ہے جس میں

1 Human Society in Ethics and Politics

2 Psychology and Morals

3 A Short History of Ethics

انسان بغیر کسی خارجی دباؤ کے خود بخود اچھے کام کرنے پر آمادہ ہو جائے۔ اس ماحول میں آزادی رائے، انسانی جگتوں کے مناسب انہمار، خواہشات کے توافق، اعلیٰ نصب الحکم کا تعین اور سرت سے بہرہ در ہونے کے بیش از بیش موقع بھم پہنچانا ضروری ہے۔ جس معاشرے میں اکثریت سرت کی دولت سے محروم ہوگی اس میں صاحب اخلاقی قدریں کبھی نہیں پہنچ سکیں گی۔ برٹش رسل ”ذہب اور سائنس“ میں لکھتے ہیں:

”خیر و شر کا خیال بدایتہ خواہش سے تعلق رکھتا ہے جس چیز کی ہم سب خواہش کریں وہ ”خیر“ ہے اور جس چیز سے ہم سب خوف زدہ ہوں وہ ”شر“ ہے۔ اگر ہم سب اپنی خواہشات پر اتفاق کر لیں، تو قضیہ ختم ہو جائے گا۔ لیکن بدقتی سے ہماری خواہشات متصادم ہوتی رہتی ہیں۔ اگر میں یہ کہوں کہ جو کچھ میں چاہتا ہوں وہی خیر ہے تو میرا پڑوئی کہے گا نہیں جو میں چاہوں وہ خیر ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اخلاقی نظریات سے نہیں بلکہ ذہانت، سرت اور بے خوفی کی مدد سے عمومی خواہشات اور اجتماعی سرت کے حصول کے لیے عمل کرنے ہی سے مفید ترین حاصل کیے جاسکتے ہیں۔ خیر یا شر کی خواہ ہم کچھ بھی تعریف کریں اسے موضوعی سمجھیں یا مروضی قرار دیں۔ جب تک ہم اجتماعی طور سے انسانی سرت کے حصول کے لیے کوشش نہیں کریں گے اخلاقی اصلاح ممکن نہیں ہو سکے گی۔“

نئے صنعتی معاشرے میں افراد کو نیک بننے کی محض زبانی تلقین نہیں کی جائے گی بلکہ ایسا اجتماعی ماحول قائم کیا جائے گا جو معاشری و عمرانی عدل و انصاف پر مبنی ہو گا اور جس میں ہر شخص کی جائز ضروریات بدرجہ اتم پوری ہوں گی۔ اس نوع کے معاشرے میں بدی کے محکمات کا از خود خاتمہ ہو جائے گا اور انسان صحیح معنوں میں با اخلاق زندگی گزار سکے گا۔

## یہ کہ عورت مرد سے کہتر ہے!

ہمارے زمانے میں جب عورت اپنے صدیوں کے کھوئے ہوئے مقام کو دوبارہ حاصل کرنے کے لیے جدوجہد کر رہی ہے اسے مختلف پیرایوں میں بار بار اس بات کی یادداہی کرائی جا رہی ہے کہ وہ جسمانی، ذہنی اور ذوقی لحاظ سے مرد سے فروٹر ہے اور خواہ وہ سُنگی ہی آزاد ہو جائے وہ مرد کی برا بری نہیں کر سکتی۔ اس دعوے کے ثبوت میں عموماً یہ دلیل دی جاتی ہے کہ عورتیں مردوں سے فروٹر نہ ہوتیں تو ان میں بھی عظیم مذہبی رہنماء، سائنس و ان، فن کار اور فلاسفہ پیدا ہوتے۔ تاریخِ عالم میں ایسی عورتوں کی تعداد جو علم و عمل کے کسی شعبے میں حد کمال کو پہنچ سکیں چند مستثنیات سے قطع نظر نہ ہونے کے برابر ہے۔ اس حقیقت کو جھلانا گویا تاریخ و سیر کو جھلانا ہے۔ عورت دوسرے درجے کے علمی و عملی مشاغل میں بے شک حصہ لے سکتی ہے لیکن کسی شعبے میں عظمت کی بلندیوں کو چھونا اس کے لئے کی بات نہیں ہے کہ قدرت ہی نے اسے اعلیٰ درجے کی ذہنی و ذوقی صلاحیتوں سے بہرہ ورثیں کیا۔ اس کا اصل منصب مرد کے ذوقی جمال کی تکمیل کرنا ہے، بچے جنتا ہے اور ان کی ابتدائی پرورش کرنا ہے۔ وہ ان حدود سے تجاوز کرے گی تو معاشرے کی تخریب کا باعث ہو گی۔ عورتوں کے خلاف یہ تقدیمات مردوں کے دلوں میں گھر کر چکے ہیں۔ ان کا تجزیہ کرنے اور اس مسئلے کا صحیح پس منظر پیش کرنے کے لیے ہمیں زرعی انقلاب سے پہلے کے دور سے رجوع کرنا پڑے گا۔

علم الامان کے طلباء متفقہ طور پر تسلیم کرتے ہیں کہ عورت پر مرد کی سیادت و برتری کا آغاز زرعی انقلاب کے بعد ہوا۔ زرعی انقلاب سے پہلے کا نظام معاشرہ مادری تھا

جس کا مرکز و مخور عورت تھی اور مرد پر اسے برتری حاصل تھی۔ بچے باپ کی بجائے ماں کے نام سے پہچانے جاتے تھے اور اسی کے وارث بھی ہوتے تھے۔ باپ کی حیثیت گھر میں ایک غمی خدمت گار کی ہوتی تھی۔ بچے کی پیدائش میں ماں کا حصہ واضح اور بھرہن تھا۔ اس لیے اس کا دلی احترام کیا جاتا تھا۔ زرعی انقلاب کے بعد مرد عورت پر غالب آگیا۔ رچڑہ لیوں سو ہن اس موضوع پر اظہار خیال کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ۱

”ایتنا میں نبی نوع انسان جسی آزادی کی زندگی بس کرتے تھے۔

کسی کو اس بات کا علم نہ تھا کہ اس کا باپ کون ہے۔ اس لیے بچے اور ماں کے رشتے ہی کو حقیقی رشتہ سمجھا جاتا تھا۔ 1861ء میں سوئٹر زلینڈ کے قانون دان جوہاں جیکب باخون نے مادری نظام معاشرہ کے موضوع پر ایک کتاب شائع کی۔ اس میں جن نظریات کا اظہار کیا گیا انہیں ایک اہم اکشاف کا درجہ دیا گیا۔ اس نظریے نے موجودہ نظام معاشرہ کے ستون مجزل کر دیئے اور عورت پر مرد کی فطری برتری کا تصور باطل ہو گیا۔ باخون نے یہ بات مانتے سے انکار کر دیا کہ فطرت نے کسی بھی پہلو سے کنہے کا سردار بنایا ہے۔ اس بات کا فطری حق عورت کو تھا اور ماخی میں اس نے اپنی سیادت کا لوہا منوالیا تھا۔ بعد میں مرد نے اس کا یہ حق غصب کر لیا۔ باخون نے مردوں کو تاریخ کا یہ سبق دینا ضروری سمجھا کہ وہ شروع سے آقانہں رہا اور اب بھی دنیا کے بعض حصوں میں آقانہں ہے۔ باخون نے اپنے نظریے کی بنیاد ہیرودوٹس کے اس بیان پر رکھی کہ لیسین مرد اپنے نام باپ کے خاندان سے نہیں بلکہ ماں کے خاندان سے لیتے تھے۔ باخون نے تاریخ قدیم سے اور آج کل کے بعض وحشی قبائل کی زندگی سے شواہد اکٹھے کیے جن کے ہاں نام ماں کے خاندان سے لیے جاتے ہیں اور وراثت ماں کی طرف سے پہنچتی ہے۔ لیوس مارگن<sup>2</sup> نے اس نظریے کا پرواز اشیات کیا۔ مارگن نے پدری اور مادری نظام معاشرہ کا ارتقائی مشاہدہ لال ہندیوں کے ارکوئی قبلیے کے حوالے سے کیا۔ مارگن

نے ثابت کیا کہ ما قبل تاریخ کے زمانے میں قبائل کو اس بات کا علم نہیں ہوتا تھا کہ کون کس پیچے کا باپ ہے۔ اس لیے کتبے کے رشتوں اور وراثت کے معاملات میں ماں فیصلہ کن مقام رکھتی تھی۔ جب زرعی پیداوار میں اضافہ ہوا تو معاشری لحاظ سے ایک مرد اور ایک عورت سختی اگا کر، مویشی پال کر باہم مل کر زندگی گزارنے لگے اور قبیلے کے دوسرے افراد کے محتاج نہ رہے۔ اس طرح ایک مرد اور ایک عورت کی شادی کا آغاز ہوا۔ اس نوع کی شادی ذاتی الملک کے تصور کے آغاز سے وابستہ ہے۔ ان حالات میں مرد جسمانی قوت کے مل بوتے پر عورت پر چھا گیا۔ ”عورت“ اس کی عورت بن کر رہ گئی اور مرد کی سیادت اور عورت کی غلامی کا آغاز ہوا۔ اب وہ اس کی ذاتی الملک میں شمار ہونے لگی۔ عورت کے لیے بدکاری کو تین جرم قرار دے دیا گیا جس کی سزا موت تھی اور مرد نے اپنی بیوی کے علاوہ دوسری عورتوں سے متنفس ہونے کا حق اپنے لیے خاص کر لیا۔ عورت کی فطری سیادت کی جگہ جو پیچے جتنے اور اس کی پرورش سے وابستہ تھی مرد کی غیر فطری اور بناوٹی سرداری قائم ہو گئی۔

آج کل کے بعض حصی قبائل میں بھی قدیم مادری نظام معاشرہ باقی و برقرار ہے۔ مالی نوسلی نے اپنی کتاب ”وہیوں کے معاشرے میں جنس اور اس کا دباؤ“ میں لکھا ہے کہ ٹروبریائٹ کے جزائر کے وہیوں میں مادری نظام قائم ہے۔ رشتہ باپ کی نسبت سے نہیں بلکہ ماں کی نسبت سے میں کیا جاتا ہے۔ اسی طرح الملک کی وراثت بھی ماں ہی کی جانب سے پہنچتی ہے۔ گویا لڑکا ماں کا وارث ہوتا ہے باپ کا وارث نہیں ہوتا کیوں کہ باپ کے پاس الملک ہوتی ہی نہیں کہ وہ اسے درٹے میں چھوڑ سکے۔ شوہر کو پیچے کا باپ اس مفہوم سے نہیں سمجھا جاتا جیسا کہ ہمارے معاشرے میں سمجھا جاتا ہے۔ باپ بیٹوں کا دوست اور بھی خواہ ضرور ہوتا ہے لیکن پیچے صرف ماموں ہی کا حکم مانتے ہیں۔ عورت بھی اپنے مرد کو گھاس نہیں ذاتی۔ مرد عورت پر کسی نوع کا حق زوجیت نہیں رکھتا۔ عورت اس کے ساتھ تخلیے میں جاتی ہے تو مرد اس کا احسان مند ہوتا ہے اور گھر کا کام کاچ کر کے اس کا حق خدمت ادا کرتا ہے۔ بہر صورت زرعی انقلاب کے بعد اکثر اقوام میں مادری نظام معاشرہ کا

خاتمه ہو گیا۔ زرعی معاشرے کے مذہب میں البتہ اس کے آثار باقی رہے۔ عورت نے فصلیں اگانے کا راز دریافت کیا تھا وہ پچھے جنپی تھی اور زمین کی کوکھ سے فصلیں اگنی تھیں اس لیے دھرتی کو ماں کہنے لگے اور انسانی ماں کی طرح وہ بھی باراً اوری، تو لید اور افزائش کی علامت بن گئی۔ چنانچہ نئی نوع انسان کے قدیم ترین مذہب میں ہر کہنیں ہمیں دھرتی دیویاں دکھائی دیتی ہیں جنہیں مشق مان سمجھ کر دلی عقیدت اور سپردگی سے ان کی پوجا کی جاتی تھی۔ آسمانی باپ کا تصور بعد کی پیداوار ہے۔ جب زرعی انقلاب کے ہمسہ گیر نفوذ کے ساتھ پوری نظام معاشرہ نے واضح شکل و صورت اختیار کی تو دھرتی ماتا کے ساتھ اس کے شوہر اور بیٹی کی صورت میں دیوتاؤں کی تکمیل کی گئی۔ قدیم سیریا کے نانا، بالبیوں کی عشاں، فلسطین کی عشرتی، فریگیا کی سائی نبلی، ایران کی اناہتا، یونان کی افروادستی اور ہندوستان کی آما دھرتی دیویاں تھیں۔ یونان میں دھرتی ماتا کو ”گے“ کہا جاتا تھا جس نے زمین و آسمان، دیوتاؤں اور عفریتوں کو جنم دیا تھا۔ ایران میں بھی لفظ گیلان (جہان) بن گیا۔

ہندوستان میں آریاؤں نے دراڑوں سے دھرتی ماتا مستعار لی جو ویدوں میں پڑھوی اور بعد میں امایا درگا کی صورت میں نمودار ہوئی۔ اسی طرح لگتم یونی اور گوماتا کے تصورات بھی دراڑوں سے لیے گئے ہیں۔ سیتا دھرتی دیوی تھی جو جنک کے مل چلاتے وقت ”سیاڑ“ سے پیدا ہوئی تھی۔ ”بھوئیں“ کی پوجا ہر گھر میں ہوتی تھی۔ لوگ اس کے نئے نئے بت بنا کر طاقچوں میں سجا تے تھے۔ سکھوم اور نوم کے الفاظ اس سے یادگار ہیں۔ پنجاب کے دیہات میں آج بھی کاشت شدہ اراضی کو بھوئیں کہتے ہیں۔ ٹکنی کے بھگت اس کی پوجا ماں کی صورت میں کرتے ہیں اور مادر خداوند کہتے ہیں۔ عوام کے مذہب میں ٹکنی کوشکی کی زوجہ ماتا جاتا ہے۔ زرعی انقلاب کے بعد مرد کی فویقت عورت پر مسلم ہو گئی تو دھرتی ماتا کے ساتھ اس کے خاوند آسمانی باپ اور بیٹی کے تصورات نمودار ہوئے اور اکثر اقوام کی صنیمات میں یہ قصہ ابھرنے لگا کہ جاڑے میں کوئی دیوتا انخوا کر کے زیر زمین لے جاتا ہے جس پر زمین کی رخیزی سلب ہو جاتی ہے۔ بہار کے شروع میں اسے دوبارہ سطح زمین پر آنے کی اجازت ملتی ہے، تو کوئیں پھوٹی ہیں اور کلیاں چکتی ہیں۔ بعض ممالک میں دھرتی ماتا کا خاوند یا بیٹا باراً اوری کی علامت بن گیا۔ سرمائیں اسے قتل کر دیا جاتا اور

اس کی بیوی یا ماں اس کی تلاش میں خاک چھانتی پھرتی۔ اس دوران ہر طرف نشک سالی کا دور دورہ ہو جاتا۔ اس کی پازیافت پر اراضی کی زرخیزی پھر سے بحال ہو جاتی تھی۔ ہندوستان میں آج بھی دھرتی ماتا کی پوجا ذوق شوق سے کی جاتی ہے۔ عوام اسے دھرتی مائی کہتے ہیں۔ پارٹی اور اُما کی صورت میں وہ ایک نازک اندام جادو نگاہ حسینہ اور پیار کرنے والی ماں ہے۔ درگا اور کالی کی دھنل میں وہ غصب ناک فنا اور موت کی دیوبی ہے جس کے ایک ہاتھ میں کثا ہوا سر ہے اور گلے میں کھوپڑیوں کی مالا ہے۔ سیتلہ دیوبی بن کر وہ ایک پیچک زدہ مریض کی بھیا کمک صورت میں محمودار ہوتی ہے۔ چنانچہ پنجاب کے دیہات میں پیچک کو ماتا ہی کہتے ہیں۔

قدمی اقوام میں بچے جتنے اور کھتی کے اگئے کے عمل کو ایک ہی نوعیت کا سمجھا جاتا تھا۔ اس سے یہ خیال پیدا ہوا کہ جنسی فعل سے زمین کی بارا اوری کو تقویت ہوتی ہے۔ چنانچہ دھرتی ماں دیوبیوں کے مندوں میں سکروں دیوبادیاں رکھی جاتی تھیں جن سے یاتری بلا تکلف مستفید ہوتے تھے۔ دیوبادیاں اپنی دیوبی کے نام پر ان یاتریوں سے چاندی کے جو سکے وصول کرتی تھیں وہ پروہتوں کی جیب میں جاتے تھے اور پروہت خود بھی ان سے آزادانہ فیض یا ب ہوتے تھے۔ اس طرح پروہتوں نے عورت کو پستی کے اندر ہے کنوئیں میں دھنل دیا جس سے باہر نکلنے کے لیے وہ آج تک ہاتھ پاؤں مار رہی ہے۔

زرعی انقلاب کے بعد عورت اپنے مقام سے گرگئی۔ مصر میں البتہ اس کا احترام و وقار بڑی حد تک باقی و برقرار رہا۔ فراعین کی بیویاں اپنے شہروں کی طرح مقدار و مختار بھی جاتی تھیں اور انہیں حکومت کے معاملات میں پورا دھن و تصرف تھا۔ مصری قانون کی رو سے کسی مرد کی وفات پر اس کی تمام جائیداد اس کی بیوی کے رشتہ داروں کو منتقل ہو جاتی تھی۔ املاک کے تحفظ کے لیے فراعین اپنی بہنوں سے عقد کر لیتے تھے۔ ملکہ نیت ہی شپ اور ملکہ مرت نیت لاکھوں ایکڑ اراضی اپنے جنمیں لائی تھیں۔ ملکہ ہت شپ ست شاہ حصن موس اول کی بیٹی تھی اور فرعون کی حیثیت سے حکمرانی کے فرائض ادا کرتی تھی۔ بہر حال یہ استثنائی صورت تھی۔ اکثر ممالک میں عورت گائے نیل کی طرح مرد کی ذاتی املاک بن کر رہ گئی۔ بردہ فروشی کے فروغ نے اسے جنس پازار بنادیا۔ کنیزوں کو برس رہا اس بھیڑ بکریوں کی طرح

بولی دے کر بھجا جاتا تھا۔ سلاطین کے حرم سراوں میں سینزوں منتخب کنیزیں رکھی جاتی تھیں۔ جن کی گرانی پر بے رحم خواجہ سرا مامور تھے۔ پادشاہ اور امراء اپنے دوستوں کو تھانف میں کنیزیں بھیجتے تھے۔ زر اور زمین کے ساتھ زن کو بھی بنائے فساد کہا جاتا تھا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی ذاتی املاک میں شامل تھی۔ احکام عشرہ کی ایک شق ہے:

”تو اپنی پڑوی کی بیوی کا لالج نہ کرنا اور نہ اپنے پڑوی کے گمراہ اس کے کھیت یا غلام یا لوڈی یا نیل یا گدھے یا اس کی کسی اور چیز کا خواہاں ہونا۔“

عیسائیت کے رواج و قبول اور غلبے کے ساتھ دیویوں کے معبد حکما بند کر دیئے گئے۔ قدیم مذاہب کے خاتمے کے ساتھ ہی دیو دیسیوں کے ادارے کا خاتمہ ہو گیا اور عصمت فروشی نے کھلم کھلا ایک کاروبار کی صورت اختیار کر لی۔ غلاموں اور کنیزوں کی طرح کسیاں بھی معاشرے کا بجزوا لازم بن گئیں۔ اس کاروبار کی تنظیم مردوں کے ہاتھوں میں تھی۔ کسیاں دو گروہوں میں تقسیم تھیں۔ پڑھی لکھی حسین و جمیل، شاستہ اور باقیز کسیاں جن کی سرپرستی سلاطین و امراء کرتے تھے اور عام کسیاں جو عوام کا دل بہلاتی تھیں۔ اعلیٰ طبقے کی کسیوں کو تہذیب اور شاشکی کے مثالی نمونے سمجھا جاتا تھا۔ یونان کی ہیڑا، جاپان کی گیٹا، ہندوستان کی ویشا، لکھنؤ کی ڈیرہ دار طائفوں کے ہاں شرفاء کسب تیز و تہذیب کے لیے جاتے تھے۔ آج بھی دنیا کے اکثر بڑے بڑے شہروں میں قبیہ خانے قائم ہیں جن کے مہتمم مرد ہیں۔ اس نیاپاک کاروبار کی ذمہ داری بدرجہ اولیٰ مرد پر عائد ہوتی ہے جس نے عورت کو جنس بازاری بنا دیا ہے۔

کسیاں اور کنیزیں تو خیر جنس بازاری بھی جاتی تھیں ممکونہ عورتوں کی حالت بھی کچھ کم زیوں نہیں تھی۔ خاوند کو اپنی بیوی پر مالکانہ حقوق حاصل تھے۔ وہ اسے بدکاری کے شے میں جان سے مار سکتا تھا، کنیز بنا کر فروخت کر سکتا تھا یا اس کی ناک اور کان کاٹ سکتا تھا۔ مرد سرکش عورت کو پینٹے کا مجاز تھا لیکن ظالم مرد کے لیے کوئی سزا نہ تھی۔ مرد نے اپنے آپ کو ہوں رانی کی کھلی چھٹی دے رکھی تھی۔ وہ ممکونہ کے علاوہ کنیزیں بھی رکھ سکتا تھا اور کسیوں سے بھی فیض یاب ہو سکتا تھا۔ بعض اقوام میں پادشاہ ”حقِ حبْ زفاف“ رکھتے تھے۔ یعنی ہر دہن کو سرال جانے سے پہلے پادشاہ ملامت کے شبستان میں جانا پڑتا تھا۔

یورپ میں زمانہ وسطیٰ کے جاگیردار پادری بڑے اہتمام سے یہ حق وصول کرتے تھے۔ سلاطین کا دل بہلانے کے لیے ختب حسیناً میں حرم سراوں میں داخل کی جاتی تھیں اور ان کے انتخاب میں بڑی کاوش کی جاتی تھی۔ عبدالحیم شریعتی ہیں:

”شہنشاہ اخشوریش تاجدار ایران کے لیے کسی نبی حسینہ کی حلاش ہوئی پادشاہی غلاموں کی تحریک پر ساری قلمروں میں حکم جاری ہو گیا کہ ہر جگہ حسین اور کنواری لڑکیاں جمع کی جائیں تاکہ وہ انہیں پادشاہ کے ملاحظے میں پہنچ کرنے کے قابل بنائیں۔ پادشاہ کی خلوت میں پہنچ ہونے کے لیے ضرور تھا کہ ہر حسینہ ایک سال تک خواجہ سراوں کے زیر اہتمام رہے جسے چھ میسیں تک مر اور لوبان اور عود وغیرہ کی دھونی دی جاتی اور چھ میسیں تک اس کے پنڈے میں خود، اگر اور دوسری خوشبودار چیزوں کے تیل اور اپنے ملے جاتے۔“ (مقدمہ)

ازمنہ وسطیٰ میں مغرب کے پادریوں نے جلب منفعت کا ایک عجیب طریقہ اختراع کیا۔ کہیوں سے تعریض نہیں کیا جاتا تھا لیکن بعض کھاتی پیتی عورتوں پر جادو گرفت ہونے کا الزام لگا کر کلیسا کی عدالت میں ان پر مقدمہ چلایا جاتا اور طرح طرح کے عذاب دے کر ان سے اعتراف کرایا جاتا کہ شیطان ان کے پاس خلوت میں آتا ہے۔ اس کے بعد انہیں برس رعام آگ کے شعلوں میں جھونک دیتے تھے اور ان کی جاندار پر متصرف ہو جاتے تھے۔ اس طرح لاکھوں بے گناہ عورتوں کو موت کے گھاث اتار دیا گیا۔ برہمن بھی امراء کی عورتوں کوستی ہونے کی ترغیب دیتے تھے کیوں کہ موت کے بعد ان کے سونے چاندی کے بھاری قیمتی زیور برہمنوں ہی کو ملتے تھے۔ غریب یہاؤں کوستی ہونے کی ترغیب نہیں دی جاتی تھی۔

جب زرعی معاشرے میں عورت شخصی املاک بن کر رہ گئی تو اس سے یہ توقع نہیں کی جاسکتی تھی کہ اس میں بلند حوصلگی، شہامت، آزادہ روی، حریت فکر اور حق گوئی کی صفات پیدا ہوں گی۔ جب مرد نے عورت کو اس کے تمام فطری حقوق سلب کر کے اپنی ہوا وہوں کا کھلونا بنا لیا اور اس صورت حالات پر دس ہزار برس گزر گئے تو عورت اپنے اصل مقام سے بے خبر ہو گئی۔ اس کے ذہن و فکر کی صلاحیتیں فتا ہو گئیں اور اس کی نظرت منیخ ہو کر

رہ گئی۔ اس کے دل میں یہ بات رائخ ہو گئی کہ اس کا مقصد واحد گڑیا بن کر مرد کا دل بہلانا ہے یا بچے جنتا ہے۔ اس کے مستقبل کا انحصار اپنے آتا یا شہر کی تالیف قلب اور حصول رضا پر تھا۔ اس لیے حرم سراوں میں سازشوں کے جال پھیل گئے۔ سلاطین کی حرم سراوں میں سیکھوں عورتیں قید و بند کی زندگی گزارتی تھیں جن میں سے اکثر ایسی تھیں جنہیں شاذ و نادر ہی شہستان شاہی میں طلب کیا جاتا تھا اور وہ زندگی بھر مسلسل حسرت و محرومی کی آگ میں پڑی جلتی تھیں۔ ان حالات میں کسی عورت سے افسوس ہو جاتی تو اس پر مکار اور ہوس پرست ہونے کے الزام لگائے جاتے تھے۔ قدیم زمانے کی شاعری، داستانوں، قصوں، تمثیلوں اور لوک کہانیوں میں عورت کو بے وفا، فربتی اور نفس پرست دکھایا گیا ہے۔ الف لیلی، بہارِ داش، سوکا پتی، مٹی کا چکڑا سے لے کر چاسر، بوکا کیو، بالڑاک وغیرہ کی کہانیوں میں عورتوں کی مکاری کا ذکر ہرے لے لے کر کیا گیا ہے۔ ان شاعروں اور قصہ فویسوں کو اس بات کا مطلق احساس نہیں ہوتا کہ عورت کے اخلاق پست کرنے میں خود مرد کا ہاتھ ہے اور عورت کو مکرو فریب کے تمام حریبے مرد ہی نے سکھائے ہیں۔ عورت پر مکرو فریب اور بے وقاری کا الزام لگانے میں فلاسفہ، فن کار، اویب، تمثیل نگار، مصلحین اخلاق مفہمن اور شاعر برادر کے شریک ہیں۔ ہم ذیل میں چند احوال درج کرتے ہیں:

”میں نے ہزاروں میں ایک مرد پایا لیکن ان سبھوں میں عورت ایک بھی نہ لی۔“  
(عہد نامہ قدیم)

”عورت شیطان کی بیٹیاں ہیں۔“  
(اورا بجن)

”عورت غلامت کا پلندہ ہے۔“  
(برناڑوی)

”خدایا تیرا شکر ہے کہ تو نے مجھے مرد بنایا۔“  
(افلاطون)

”جب قدرت کی کو مرد بنانے میں ناکام ہوتی ہے تو اسے عورت بنادیتی ہے۔“  
(ارسطو)

”عورت کو قلمہ میں بند کر کے اس پر محافظت تو مقرر کر دو گے لیکن محافظ کی گرفتاری کون کرے گا۔“  
(جونیال)

”گوم بدھ کے محبوب چیلے آندہ نے ایک دن اپنے گرو سے پوچھا

”عورت کے متعلق ہم کیا رویہ اختیار کریں؟“

”عورتوں کی طرف نگاہ اٹھا کر مت دیکھو آئند۔“

”ان پر نگاہ پڑ جائے تو کیا کریں؟“

”ان سے پات مت کرو۔“

”اگر وہ ہم سے مخاطب ہوں تو؟“

”چوکنے رہو آئند۔“ (دھاپد)

”عورت صفر سنی میں باپ کی مطیع ہو، جوانی میں شوہر کی اور شوہر کے بعد بیٹی کی۔ کوئی عورت ہرگز اس لائق نہیں ہے کہ خود مختاری کی زندگی گزار سکے۔“ (منو)

”عورت کے حربے یہ ہیں: دھوکا دینے والی باتیں، مکر، تسمیں کھانا، بناوٹی جذبات کا اظہار، جھوٹ موت کے ٹسوے بہانا، دکھاوے کی مسکراہٹ، لغود کھرد کا اظہار، بے حقی خوشی، بے اعتنائی، بے حقی سوالات پوچھنا، خوشحالی اور ادب ابارے بے نیازی کا اظہار، نیک و بد میں تمیز نہ کر سکنا، عاشق کی طرف نگلٹ انداز سے دیکھنا۔“ (سوکاپ تی) ”بس اوقات عورتیں شوہروں کو ننک و عار کے تنخ ترین گھونٹ پلانی ہیں اور آشناویں کو اپنی محبت کا شیریں ذائقہ چھکھاتی ہیں۔“ (ابوالعلام عصری)

”کمزوری مردوں کی نہیں عورت کی فطرت میں ہے۔“

(یورپیڈس، ہپاٹیس)

”عورت ایک قسم کا جانور ہے جسے سمجھنا مشکل ہے اور جو نظر تا براہی کی طرف مائل ہے..... عورت کا ذہن مرغ بادناکی مانند ہے جو مکانوں کی چھتوں پر نصب کیا جاتا ہے اور جو ہوا کے خفیف جھوکے سے اپنا رخ موز لیتا ہے۔“ (مولیر، عاشق کی لڑائی)

”کمزوری تیرانام عورت ہے۔“ (شیلپیر)

”جس طرح قدرت نے شیروں کو بیلوں اور دانتوں، ہاتھیوں کو سوٹ اور دانتوں سے اور بیلوں کو سیلگوں سے مسلح کیا ہے اسی طرح اس نے

عورت کو تکروفریب کا تھیار دیا ہے۔”  
 (شوپنگز)  
 ”گھوڑا اچھا ہو یا بُرا سے مجہز کرنے کی ضرورت ہے۔ عورت اچھی  
 ہو یا بُری اسے پٹائی کی ضرورت ہے۔“ (اطالوی ضرب المثل)  
 ”وں عورتوں میں ایک روح ہوتی ہے۔“ (روی ضرب المثل)  
 ”جو عورت عقلیت پسند ہو اس کے جنسی نظام میں خلل ہوتا ہے۔“  
 (نمیش)  
 ”عورت کو خوش رکھنا ہوتا سے ننگے پاؤں رکھوا در حاملہ رکھو۔“  
 (ہرثیل)

”عورت کا کھیل ہے تم میرا تعاقب کرو جی کہ میں تمہیں پکڑوں۔“  
 (جوزف پیک)  
 ”محترم بیویا رن دی ذات ڈاہڈی، متے ہمدی ویکھ کے بھل  
 جاویں۔“  
 (بوشاہر)  
 ”تمیں برس کی تحقیق کے بعد بھی میں یہ نہیں سمجھ پایا کہ آخر عورت  
 زندگی سے چاہتی کیا ہے۔“ (فرانک)  
 بازیں جیسا پاجی بھی عورت پر طور کرنے کی جرأت کرتا ہے:  
 ”میں جس عورت سے عشق کروں اس کے لیے جان تو دے سکتا  
 ہوں لیکن اس کے ساتھ زندگی نہیں گزار سکتا۔“

پال سارتر کی روشن خیالی کی قسمیں کھائی جاتی ہیں لیکن وہ عورت کو خمارت کی نگاہ  
 سے دیکھتا ہے۔ اس کے نادلوں کے نسوانی کردار بے رنگ ہیں۔ اس کے خیال میں عورت  
 پوسٹی اخلاق کا باعث ہوتی ہے۔ وہ عشق و محبت کے پاکیزہ جذبے کا ذکر خشونت آمیز کلیبیت  
 سے کرتا ہے لیکن مردوں کے ہم جنسی معاشروں کی نگارش میں اس کے قلم کی رعنائیاں اُبھر  
 آتی ہیں۔ دو ریجیڈ میں کارل مارکس نے مرد اور عورت کی حقیقی مساوات کی تبلیغ کی ہے اور  
 ہم دیکھتے ہیں کہ جن ممالک میں اس کا نظریہ حیات معرض عمل میں آیا ہے وہاں عورت کو اپنا  
 کھویا ہوا مقام مل گیا ہے۔

عورت کی بیداری کی تقبیب اول سونو کلیز کا ایک نسوانی کردار اتنی گونی تھی جو شاہ

ایڈپس کی بیٹی تھی۔ اس کے دو بھائی تھے۔ ایک شاہ وقت کا حامی تھا اور دوسرا بھائی تھا۔ یہ دونوں آپس میں لڑتے ہوئے مارے گئے۔ شاہ وقت نے حکم دیا کہ وفادار بھائی کو عزت و تکریم سے فنا یا جائے اور باغی کی نعش گھرے پر پھینک دی جائے اور کوئی شخص اسے دن نہ کرنے پائے۔ جو شخص اس نعش کوٹھکانے لگائے گا اسے موت کی سزا دی جائے گی۔ اس پر ائمی گونی کا خون کھول اٹھا اور اس نے جان پر کھیل کر اپنے بھائی کی نعش کو پورے احترام کے ساتھ وفا دیا۔ اس حکم عدوی پر اسے موت کی سزا دی گئی جس کا اس نے خندہ پیشانی سے خیر مقدم کیا۔ ائمی گونی عورت کی بغاوت کی علامت بن گئی ہے اور آج کل کی عورت کی ترجمان سمجھی جاسکتی ہے۔ جس نے فرسودہ تعقبات، محس قوانین، جامد رسم و رواج اور مرد کی غیر فطری سیادت کے خلاف علم بغاوت بلند کر دیا ہے۔ اسے روز بروز اس بات کا احساس ہو رہا ہے کہ مرد کی بالادستی نے اسے علمی اور عملی میدانوں میں نمایاں کارنا میں انجام دینے کے موقع نہیں دیے درستہ کسی پہلو سے بھی اسی سے کہتر نہیں تھی۔ فس بیووم اس بارے میں الفرید ایڈلر کے خیالات پر بحث کرتے ہوئے لکھتی ہیں:<sup>1</sup>

”ایڈلر کا عقیدہ تھا کہ عورت کی بالقوہ صلاحیتیں شروع سے مرد کے برادری رہتی ہیں لیکن جسمانی لحاظ سے قوی تر مردوں نے عورتوں پر غلط قدریں مسلط کر دیں اور ان کی حوصلہ گفتگی کی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ عورتیں چند مستثنیات سے قطع نظر مردوں جیسے کارنا میں انجام نہ دے سکتیں۔ ایڈلر نے اس بات کی طرف توجہ دلائی کہ ان میدانوں میں مثلاً سچ اور قص جہاں مردوں نے فوقیت کا دعویٰ نہیں کیا عورتوں نے اپنی برتری منوالی۔ اس نے کہا کہ عورت کا یہ غلط احساس کہتری نبی نوع انسان کی ترقی کے راستے میں بڑی رکاوٹ ثابت ہوا کہ اس طرح نبی نوع انسان نہ صرف یہ کہ اپنی نصف قتوں سے فائدہ نہ اٹھا سکے بلکہ اس سے عورتوں اور مردوں کے باہم خیر سگالی کے جذبات بھی نہ پہنچ سکے۔“

یاد رہے کہ ہسپانیہ کے فلسفی ابن رشد نے سیکڑوں برس پہلے انہی خیالات کا انہصار کیا تھا۔ رینان لکھتا ہے:<sup>2</sup>

”ابن رشد عورتوں کی آزادی کا حامی تھا۔ اس کے خیال میں عورتوں جملہ علوم و فنون کا اکتساب بخوبی کر سکتی ہیں۔ حتیٰ کہ جنگ کی صلاحیت بھی رکھتی ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ چوڑا ہے کی کنجیاں بھی بھیڑوں کی حفاظت اسی طرح کرتی ہیں جیسا کہ کتنا ہے کہ ہماری تمدنی حالت عورتوں کو اس بات کی اجازت نہیں دیتی کہ وہ اپنی لیاقت کا اظہار کر سکیں۔ اسی غلامی کا نتیجہ ہے کہ ان میں بڑے بڑے کارٹنے انجام دینے کی جو قابلیت تھی وہ فنا ہو کر رہ گئی۔ چنانچہ اب ہم میں ایک عورت بھی ایسی دکھائی نہیں دیتی جو اخلاقی محاسن سے آ راستہ ہو۔“

ابن رشد نے یہ بھی کہا ہے کہ اس کے عہد کی زبوں حاملی اور غربت کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ مردوں نے عورتوں کو ”گھر کے مویشی“ اور ”گلے کے پھول“ بنا کر رکھا ہوا تھا<sup>1</sup>۔ فرانڈ کہتا ہے کہ عورت مرد کا جیسا عضو خاص نہیں رکھتی اس لیے عذاب ناک احساس کہتری کا شکار ہو جاتی ہے اور ساری عمر مرد کو جلا جلا کر اس کا انتقام لیتا ہے۔ یہاں فرانڈ کے اس نظریے کا تفصیلی جائزہ ممکن نہیں ہے۔ حدود بحث کی رعایت سے اتنا کہہ دینا کافی ہو گا کہ قدرت نے عورت کو حسن و جمال، رعنائی اور دلکشی کی دولت سے مالا مال بھی تو کیا ہے جس کے باعث بڑے بڑے جبارہ کی جیبن نیاز اس کے آستانہ ناز پر بھکتی رہی ہے۔ اپنے حسن و جمال اور جذب و کشش کا شکور عورت میں بے پناہ طاقت کا احساس بھی پیدا کرتا ہے جس کے سامنے اس کی کہتری کی الجھن ماند پڑ جاتی ہے اور یہ الجھن بھی فطری و خلقی نہیں ہے بلکہ عورت کے طویل دور غلامی سے یاد گار ہے۔ غلامی کے خاتمے کے ساتھ اس کا خاتمه بدیہی ہے۔ مرد کا رویہ عورت سے ہمیشہ مزیدانہ رہا ہے۔ عشق و محبت یا ہوا و ہوں کی رو میں بہہ کروہ عورت کے ملکوتی حسن اور جادوئے جمال کے والہانہ راگ الہا ہے لیکن یہ دورہ ختم ہو جانے پر اسے پائے حقارت سے ٹھکرایتا ہے۔ ایک خاتون نے یہی تو کہا تھا:

”عورت فائر بر گیڈ کی مانند ہے۔ آگ لگنے پر اسے بلا لیا جاتا ہے، آگ بجھ جائے تو اسے دوبارہ ایک طرف ڈال دیا جاتا ہے۔“

ارباب بصیرت کہتے ہیں کہ جنسی جذبے ہی نے مرتفع ہو کر شاعری، نقاشی، تمثیل

## یہ کہ فن برائے فن کا رہے!

انیسویں صدی میں فن و ادب کی دنیا میں رومانیت کی تحریک شروع ہوئی جس میں شخصی واردات کے بے خاب اطمہار پر زور دیا گیا اور بینٹ کی پابندی سے انکار کیا گیا۔ یہ تحریک انیسویں صدی کے اوآخر تک دم توڑ چکی تھی۔ لیکن انیسویں صدی میں مکعبیت (Cubism) مادر دل اقیعت پسندی (Surrealism) دادا (Dada) لایختیت (Absurdism) وغیرہ جن تحریکوں نے رواج پایا، ان کا خیر مائیہ رومانیت ہی سے اٹھا تھا۔ جیز جائس، پروست، ایش، گرڑوڈ، سائن، ڈی ایچ لارنس وغیرہ نے اس نظریے کی تبلیغ کی کہ فن محض فن کا رہے ہوتا ہے اور فن کا رہ لازم نہیں کہ وہ جخیق فن کے دوران میں خارج کے تقاضوں کا احترام بھی کرے۔ ایش نے یہاں تک کہہ دیا کہ فن کا رہ ہڈی کے گودے سے سوچتا ہے۔ لارنس نے کہا ”فن میرے اپنے لیے ہے۔“ اس کے لہو کے فلفے پر تبرہ کرتے ہوئے برٹنڈرسل لکھتے ہیں: ۱

”ڈی ایچ لارنس نے مجھے لکھا خدا کے لیے پچ بننے کی کوشش کرو اور علم و فضل کو خیر باد کہہ دو۔ خدا کے لیے ترک عمل کرو اور زندہ رہنا شروع کرو۔ بالکل آغاز سے ابتدا کرو اور کامل پچھے بننے کی جرأت کرو۔“  
اس کا لہو کا فلفہ مجھے ناپسند تھا۔ اس نے کہا ”مغز سر اور اعصاب کے علاوہ شعور کا ایک اور مقام بھی ہے۔ لہو کا شعور جو ہم سب میں عام ہوئی شعور سے آزادانہ موجود ہے۔ ہم مغز سر اور اعصاب کے حوالے کے بغیر بہو

میں زندہ رہتے ہیں۔ لہو کو جانتے ہیں اور لہو میں اپنا وجود رکھتے ہیں۔ زندگی کا یہ نصف پہلو تار کی سے تعلق رکھتا ہے۔ جب میں عورت سے ہم کنار ہوتا ہوں تو لہو کا ادراک زوروں پر ہوتا ہے۔ میرا لہو کا شعور مجھ پر چھا جاتا ہے۔ ہمیں سمجھ لینا چاہیے کہ ہمارا وجد لہو کا ہے، شعور لہو کا ہے، روح لہو کی ہے جو وہی اور اعصابی شعور سے میل بھرے اور کامل بالذات ہے۔“ میرے خیال میں یہ محض ہرزہ سرائی تھی۔ میں نے پر زور انداز میں اس کی تردید کی..... دونوں عظیم جنگوں کے درمیان لوگوں پر جنوں کا دورہ پڑا ہوا تھا۔ ناسیت اس دیوالگی کا سب سے بڑا مظہر تھی۔ لارنس دیوالگی کے اس مسلک کا موزوں شارح تھا۔“

دیوالگی کا یہ مسلک ”فن برائے فن اور“ فن برائے فن کا“ ہی کی ایک صورت ہے جس میں موضوعیت دیوالگی کی انتہا کو پہنچ گئی ہے۔ ہم فن برائے فن کا ذکر قدر تفصیل سے کر کے فن کار کے حقیقی منصب کے تین کی کوشش کریں گے۔

فن برائے فن کا نفرہ فرانسیسی جمال پرستوں سے یادگار ہے۔ سب سے پہلے اس تھیوفل گائیسے نے پوشن کیا تھا۔ ابتداء میں یہ نحرہ مقصودیت کے خلاف احتجاج کی نشان دہی کرتا تھا۔ جمال پرستوں کا اذعایہ تھا کہ آرٹ کا بھی مذہب، سائنس یا فلسفہ کی طرح اپنا ایک مستقل مقام ہے اس لیے آرٹ کو ان کی غلامی میں نہیں دیا جا سکتا، نہ اسے کسی مذہبی، سیاسی یا معاشری نظام پر قربان کیا جا سکتا ہے۔ آرٹ کو دوسرے اصناف علم کے مقابلے میں ثانوی حیثیت دینے کا رجحان سب سے پہلے افلاطون کے مکالمات میں ابھر۔ افلاطون نے کہا کہ آرٹ انسانی فطرت کے جذباتی اور بیجانی پہلو کی نمائندگی کرتا ہے۔ اس لیے معقولات کے مقابلے میں اسے چند اس وقیع مقام نہیں دیا جا سکتا۔ ہیگل نے اپنی ”جمالیات“ میں آرٹ کی ماہیت پر خیال افروز بحث کی ہے لیکن وہ بھی افلاطون کی طرح آرٹ کو مادرائی اور عقلیاتی حقائق کے مقابلے میں ثانوی حیثیت دیتا ہے۔ لیوٹا الشائی اور رسکن مذہب و اخلاق کے مقابلے میں آرٹ کو بے حقیقت سمجھتے ہیں اور اسے مذہبی و اخلاقی عقائد کے ابلاغ کا وسیلہ بنانے پر اصرار کرتے ہیں۔ ہمسر، پیٹر، آسکر وائلڈ اور فرانسیسی جمال پرستوں نے ان معلمین اخلاق کے مقصدی نقطہ نظر کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی

تھی۔ یہ احتجاج افادیت پسندوں اور فلسطینیوں<sup>۱</sup> کے خلاف بھی تھا۔ انگلستان میں میکالے اور فرانس میں والیں فلسطینیوں کے امام مانے جاتے تھے۔ فلسطینی اور افادیت پسندوں کو مادی منفعت کے حصول کا ایک وسیلہ سمجھتے تھے۔ اس لیے جمال پرسنون نے مسلمین اخلاق کے ساتھ ساتھ ان کی بھی خالق انسانی شروع کی اور کہا کہ آرٹ نہ مذہب و اخلاق کی اشاعت کا وسیلہ ہے نہ اسے مادی اغراض کے حصول کا ذریعہ بنایا جاسکتا ہے۔ آرٹ آرٹ کے لیے ہے۔ زمانے کے گزرنے کے ساتھ آرٹ برائے آرٹ کا یہ نہرہ ایک مستقل ملک (Cult) کی صورت اختیار کر گیا۔ اہل مذہب اور مسلمین اخلاق کے مقابلے میں جمال پرسنون نے دعویٰ کیا کہ معاشرہ انسانی پر آرٹ کی حکومت قائم کی جائے اور اسے حسن و جمال کی بنیادوں پر ازسرنو تعمیر کیا جائے۔ اس نظر نظر کو ”اشارة جمیل“ کا نام دیا گیا۔ آرٹ برائے آرٹ کی اس انتہا پسندانہ صورت کو کروپچے کے جمالیاتی نظریے نے بھی تقویت دی۔ کروپچے اپنی ”جمالیات“ میں آرٹ کو سائنس اور ما بعد الطیجیات پر فویت دیتا ہے، مذہب کو رد کر دیتا ہے اور کہتا ہے کہ حسن و جمال کی پرستش مذہب کا نئم البدل بن جائے گی۔ صداقت محض سراب ہے حسن ہی صداقت ہے۔ اشارہ جمیل کے ایک مبلغ لاریں تیہبادنے نیرو کے روم کو آگ لگوادینے کے واقعے کی مثال دیتے ہوئے کہا ہے کہ شہر روم سے آگ کا سر بفلک شعلوں کی صورت میں اٹھنا ایک حسین منظر تھا خواہ اس کے نتیجے میں ہزاروں لوگوں کی جان گئی ہو۔ اس کے الفاظ میں:

”گنام انسانوں کی موت کی کسے پرواہ ہے۔ دیکھنا یہ ہے کہ اشارہ کیسا حسین تھا۔“

اشارة جمیل کے حامی عام طور سے مجرموں، قاتلوں اور رہزوں کے کردار پیش کرتے ہیں۔ ان کے یہاں ایک عظیم ہیرودھا کیوں کہ اس نے خداوند کے خلاف بغاوت کا علم بلند کیا تھا۔ بلیک نے ملنن کی شاعری پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا:

”ملنن سچا شاعر تھا۔ وہ نادانستہ ایک میں کا طرف دار ہے۔ چنانچہ

<sup>۱</sup> اس اصطلاح کو گوئے نے رواج دیا۔ گوئے اور میتحب آرٹلڈ ان لوگوں کو فلسطینی کہتے تھے جن کی ذہنیت کاروباری ہوتی ہے۔

جب وہ خدا اور فرشتوں کا ذکر کرتا ہے تو اسے گھنٹن سی محسوس ہوتی ہے لیکن جہنم اور شیطان کا ذکر کرتے ہوئے اس کے بیان میں روانی آجاتی ہے۔“

آندرے ٹیڈی کا ایک افسانوی کروار محض اپنی انفرادیت منوانے کے لیے سڑک کی غلط جانب گاڑی چلاتا ہے۔ ٹیڈی اور ڈی کوئی نے قتل کو آرٹ کا درجہ دیا ہے۔ جبریل دی انسنیو اور بادیلہ نے ایسے کروار پیش کیے ہیں جو جرامم پیش، غلط کار، سکنی فاتر اعقل اور جنسی بے راہ روی کے شکار ہیں۔ ان میں جمال پرستی م Hazel پر صورت میں دکھائی دیتی ہے۔

بے شک آرٹ کا اپنا ایک مستقل مقام ہے لیکن بحیثیت ایک اہنہا پسند جارحانہ مہلک کے آرٹ برائے آرٹ ناقابلِ تقول ہے۔ جمال پر ستوں کا یہ دعویٰ کہ حسن کی قدر ازلى وابدی ہے محل نظر ہے۔ حسن کی ازیت کا یہ عقیدہ قدیم یونانی مثالیت پسندی سے یادگار ہے۔ سقراط نے خیر اور صداقت کی قدر رون کے ساتھ حسن کی قدر کو بھی ازلى وابدی مانا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ حسن کا مین (Idea) ازل سے موجود ہے۔ اس کا عکس عالمِ رنگ و بو کی حسین اشیاء یا مظاہرہ میں جلوہ گلن ہوتا ہے۔ عالمِ مادی کی تمام حسین چیزیں حسن ازل ہی کے عکس ہیں۔ بقول افلاطون فن کار جب کسی شے کا چچ پر اتنا رتا ہے تو وہ نقل کی نقل کر رہا ہوتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں وہ عکس کا عکس پیش کرتا ہے۔ ارسٹونے اس پر اعتراض کیا کہ فن کا کسی شے کا چچ بہ نہیں اتنا رتا بلکہ اس کے میں کی نقلی کرتا ہے۔ بہر حال ارسٹونے بھی اپنے استاد کی طرح حسن کے عین کو ازلى ہی مانا ہے۔ حسن ازل کا یہ تصور افلاطون کے واسطے سے ایک طرف عیسائیوں اور مسلمانوں کے تصوف میں نفوذ کر گیا۔ دوسری طرف جمالیات کا بھی اصل اصول قرار پایا۔ احیاء العلوم اور خود افروزی کی صدیوں میں تحریکت کے مکتبہ فکر نے سائنس کی کوکھ سے جنم لیا تو مثالیت کا صدیوں کا تصرف م Hazel ہو گیا اور خیر، صداقت، حسن کی قدر رون کو اضافی قرار دیا گیا۔

یاد رہے کہ انسانی معاشرے کا قیام زرعی انقلاب کے بعد عمل میں آیا تھا جب انسان نے شکار کی بجائے بھتی باڑی کو معاش کا وسیلہ بنا لیا اور بستیوں کی بنیاد رکھی۔ زرعی معاشرے میں جن سیاسی، اخلاقی اور فقی قدروں نے جنم لیا ان کے ازلى وابدی ہونے کا تصور گذشتہ پندرہ میں ہزار سال میں راخ ہو گیا۔ انسیوں صدی میں صنعتی انقلاب برپا ہوا تو زرعی معاشرے کی بنیادیں کھوکھلی ہو گئیں۔ وسائل پیداوار بدل گئے اقتصادی احوال کی

تبدیلی کے ساتھ ساتھ سیاسی، اخلاقی اور فنی قدریں بھی بدلتے لگیں۔ اہل نظر بدلتے ہوئے معاشری نظام کے نئے نئے تقاضوں کی روشنی میں نئے معاشرے کی تغیریں کوشش ہوئے۔ ہم دیکھ رہے ہیں کہ صفتی انقلاب کی ترویج کے ساتھ قدیم زرعی معاشرہ ہر کہیں بدلتا جا رہا ہے۔ اس کی قدریں بدلتے ہیں۔ نصب الحین بدلتے ہیں۔ زرعی معاشرے کی فرسودہ قدریں اور صفتی معاشرے کی نئی قدریں کے تصادم سے ہر طرف کربناک ڈھنی و فکری خلقشمار اور اضطراب کے آثار دکھائی دیتے ہیں۔ جدید سائنس کے اثرات سے قطع نظر کرنا یا صفتی انقلاب کے نتائج سے صرف نظر کرنا ممکن نہیں ہے۔ دوسری طرف قدیم زرعی معاشرے کی نیجیتہ قدریں سے دستبردار ہونے کو بھی بھی نہیں چاہتا۔ ظاہراً صفتی انقلاب کے ہمہ گیرشیوں کے بعد بھی زرعی معاشرے کی قدریں کسی نہ کسی صورت میں باقی رہیں گی۔ جس طرح ہنکار کے زمانے کی قدریں زرعی معاشرے میں صدیوں تک باقی و برقرار ہیں۔ بہر حال حقیقت پسندی کا تقاضا بھی ہے کہ صفتی انقلاب کے نتائج کو شعوری طور پر قبول کر لیا جائے اور جن نئی قدریں کو اس انقلاب نے جنم دیا ہے۔ ان کی روشنی میں نئے نئے سیاسی، اقتصادی، اخلاقی اور فنی نصب الحین معین کیے جائیں۔ موضوع زیر بحث کی رعایت سے فن کار بھی اس انقلاب عظیم سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتے۔ جب خیر اور صداقت کی قدریں کو اضافی تسلیم کر لیا گیا ہے تو حسن و جمال کی قدر کو بدستواری وابدی سمجھنے سے فن کار نئے معاشرے کے تقاضوں کی ترجیحی نہیں کر سکتیں گے۔ جمالیاتی قدر کی ازیستاد کے انکار سے آرٹ اپنے مقام سے محروم نہیں ہو گا جیسا کہ بعض بلند ابرو جمال پرستوں کا خیال ہے۔ خیر اور صداقت کو اضافی تسلیم کرنے کے بعد بھی دنیا میں خیر و صداقت کا وجود باقی رہے گا۔ اسی طرح حسن کی قدر کو اضافی قرار دینے کے بعد بھی دنیا میں خیر اور صداقت کا وجود باقی رہے گا۔ اسی طرح حسن کی قدر کو اضافی قرار دینے کے بعد بھی فنی شاہکار تخلیق ہوتے رہیں گے۔ ایک فرق کا رومنا ہونا البتہ یقینی ہے۔ زرعی معاشرے میں سلاطین اور جاگیردار فون طیفہ کے سرپرست تھے۔ اس لیے شاعروں، سگ تراشوں، موسیقاروں اور تمثیل نگاروں کو ان کی خوشنودی خاطر اور ترویج طبع کا خیال رکھنا پڑتا تھا اور یہی لوگ فن کا معیار بھی معین کرتے تھے۔ جدید دور میں فن کا معیار عوام معین کریں گے جس سے نہ صرف فن کاروں کا سرچشمہ یقان بد جائے گا بلکہ اخہار و بیان

کے اسالیب بھی بدل جائیں گے۔ فن زرعی معاشرے کے دور آخوندگی زوال پذیر ماوراءت سے آزاد ہو جائے گا اور اس کے فرسودہ رُگ و پے میں ازسر نوزندگی کی حرارت دوڑ جائے گی۔

فون لٹفیڈ کی تاریخ کاظمی عازم سے مطالعہ کیا جائے تو مفہوم ہو گا کہ ماحدل کی رعایت سے آرٹ کا منصب و مقام بدلتا رہا ہے۔ فن کاراپنے ماحدل کی عکاسی بھی کرتے رہے ہیں۔ انہوں نے چاندار قدرلوں کی ترجیحی کا حق بھی ادا کیا ہے اور پامال منصب الجینوں کے خلاف بخادت بھی کی ہے۔ آج کل ہم تین قسم کے نظام معاشرہ سے دوچار ہوتے ہیں۔ ایشیاء، افریقہ اور لاطینی امریکہ کا زرعی معاشرہ جو صنعتی معاشرے میں تبدیل ہو رہا ہے۔ یورپ اور شمالی امریکہ کا صنعتی معاشرہ جو صنعتی انقلاب کے باوجود زرعی معاشرے کی فرسودہ قدرلوں کو سینے سے لگائے ہوئے ہے۔ روں، چین اور مشرقی یورپ کا اشتراکی معاشرہ جس نے صنعتی انقلاب کی نئی قدرلوں کو شعوری طور پر قبول کر لیا ہے۔ دیکھنا یہ ہے کہ ان مختلف نظام ہائے معاشرہ میں فن کارا کا مقام و منصب کیا ہے۔

سب سے پہلے ہم یورپ اور شمالی امریکہ کے صنعتی معاشرہ کو لیں گے۔

مغرب میں صنعتی انقلاب کا آغاز انگلستان میں سوت کاتھنے کی نئی کلوں اور دخانی انجن کی ایجادات سے ہوا جن سے پیداوار کے طریقے یکسر بدل گئے۔ شدہ شدہ یہ انقلاب یورپ کے دوسرے ممالک میں بھی پھیل گیا۔ کارخانوں کے لیے خام مال کی ضرورت تھی اور مصنوعات کی فروخت کے لیے منڈیاں درکار تھیں۔ اس لیے امریکہ، ایشیاء اور افریقہ کے ممالک پر بزرگ ترین قبضہ کیا گیا۔ کارخانوں میں کام کرنے کے لیے لاکھوں کی تعداد میں کسانوں نے شہروں کا رخ کیا۔ یہ محنت کش خون پینہ ایک کر کے پہ شکل اپنا پیٹ پالتے تھے۔ جب کہ ان کی محنت کا شہر کارخانے داروں کی جیب میں جاتا تھا۔ سائنس کی ایجادات پر ابتدائی سے سرمایہ داروں کا اجارہ قائم ہو گیا اور عموم سائنس کے فوض و برکات سے بہرہ درنہ ہو سکے جس سے صنعتی معاشرے میں سرمائے اور محنت کا تضاد پیدا ہوا۔ اس تضاد نے طبقاتی کشمکش کو جنم دیا۔ چنانچہ سرمایہ دار اور مددوں کی آؤیش نظام جاگیرداری کے آقا اور غلام یا مالک اور مزارع کی تاریخی کشمکش ہی کی بدلتی ہوئی صورت ہے۔ جس طرح مزارعون اور غلاموں نے جاگیرداروں کے استھان کا خاتمه کیا تھا اسی طرح مددوں سرمایہ دار کے

قابو چیانہ تسلط سے نجات پانے کے لیے ہاتھ پاؤں مار رہا ہے۔ سرمایہ داروں کی خود غرضی معاشرے کے فطری ارتقاء کے واسطے میں حاصل ہو گئی ہے کیوں کہ یہ لوگ اقتصادی عقدوں کو سلجنے کے لیے حقیقت پسندی سے کام نہیں لے رہے اور ہر قیمت پر اپنا معاشی تسلط برقرار رکھنا چاہتے ہیں۔ اس بے پناہ حرص و آز نے برس اقتدار طبقے میں موضوعیت کے سبی اور منفی رجحان کو تقویت دی ہے۔ دوسرے الفاظ میں سرمایہ دار ہر اقتصادی اور معاشرتی مسئلے کو ذاتی منفعت کے نقطہ نظر سے دیکھنے کے عادی ہو چکے ہیں۔ اس موضوعیت نے ان کے دلوں سے ہمدردی انسانی، کشاوری قلب اور احسان و مردم کے سوتے خٹک کر دیجے ہیں۔ موضوعیت نے فردیت کو جنم دیا ہے۔ جس کی رو سے فرد اپنے شخصی مفاد پر جماعت کے مفاد کو قربان کر دیتا ہے اور اپنی ہی ذات کو خیر و شر اور حسن و فیض کا واحد معیار سمجھنے لگتا ہے۔ جہاں تک ادب و فن کا تعلق ہے اس موضوعیت کے دامن میں مریضا نہ دا خلیت نے پروش پائی۔ چنانچہ سرمایہ دار معاشرے میں ادیبوں اور فن کاروں کا رشتہ عوام سے منقطع ہو چکا ہے اور وہ خارج کے صحت مند تقاضوں سے صرف نظر کر کے اپنی ہی ذات کی گہرائیوں کو کھنگال رہے ہیں۔ ان کا آرٹ اپنے معاشرے کا محض عکس بن کر رہ گیا ہے۔ فن کار محض عکس نہیں ہوتا، لفاد اور مبلغ بھی ہوتا ہے۔ وہ اپنے معاشرے کی جانب اور قدروں کا شخص کر کے ان کا ابلاغ بھی کرتا ہے۔ اس موضوع پر بحث کرتے ہوئے سی ایم جوڑ نے کہا ہے:

”زندگی کی عکاسی کرنا گویا ادبیات کو زندگی کا بدل بنادیتا ہے۔ اس سے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر عکس اپنے اصل سے بہتر نہیں ہے تو اس کی ضرورت ہی کیا ہے۔ اس کے جواب میں قدروں کا تین کرنا ہو گا اور یہ مانا پڑے گا کہ بعض اشیاء دوسری اشیاء سے اساسی طور پر زیادہ پسندیدہ ہوتی ہیں اور اس بات کی توشنی کرنا ہو گی کہ ادبیات کو زندگی کی کوتا ہیوں اور فروگز اشتوں کا ازالہ کر کے زندگی پر تغییر کرنا ہو گی۔ جن قدروں کو زندگی نے گنجک اور ژولیڈہ کر دیا ہے انہیں اجاگر کرنا ہو گا۔ دوسرے الفاظ میں ایک عظیم الہلی قلم کو قدر کا شدید احساس ہو گا اور ادبیات کے دیلے سے وہ اس قدر کی تقویت کا باعث ہو گا۔“  
(کتاب جوڑ)

سرمایہ دارانہ مغربی معاشرے کی شاعری، ناول، مصوری، موسیقی اور تمثیل میں سقیم موضوعیت کا کھوج لگایا جا سکتا ہے۔ پروست، ورجین، ولف، جیمز جاس، ملچی، وادانی وغیرہ اسی پیار موضوعیت کی پیداوار ہیں۔ مصوری میں دین گوئی، گاؤں اور پکاوس، مجسم سازی میں اپنیں اور موسیقی میں شون برگ اس رجحان کے نمائندے ہیں۔ اس سلبی موضوعیت کے باعث فن و ادب گریز ان کیفیات و واردات کی عکاسی بن کر رہ گیا ہے۔ اس رجحان کے اثرات اسالیب پر بھی گہرے ہوئے ہیں۔ جمالیاتی بیت یا بندش کو فن کے لوازم نہیں سمجھا جاتا۔ شاعری منتشر جذبات کا بہم اٹھا بین کر رہ گئی ہے تو افق و تناسب اس زمانے سے یادگار تھے جب جذبہ و وجہان پر عقل اور بیت کی گرفت کو ضروری سمجھا جاتا تھا۔ موضوعیت کی ہدہ گیر کارفرمائی کے باعث سرمایہ دارانہ مغربی معاشرے میں خودشمنی کے عناصر اپھر نے لگے ہیں۔ اسالیب کا تعلق عقل و خرد سے تھا۔ اسالیب کی ٹکنست و ریخت کے ساتھ عقل و خرد کو بھی خیر پاد کہہ دیا گیا۔ جڑ کے الفاظ میں:

”زندگی خواہ غیر عقلی انتشار ہو تو بھی ادبی تحریروں کا منضبط اور معقول ہونا ضروری ہے کیوں کہ ادبیات کا کام ہی زندگی کی ترجمانی کر کے اسے بامحقی و مربوط بنانا ہے۔ یہ مقصد زندگی کے فساد و انتشار کی عکاسی کرنے سے حاصل نہیں ہوتا۔ اگر ایک اہل قلم زندگی میں مجھ سے زیادہ محقی کا کھوج نہیں لگا سکتا تو مجھے اس کی تحریر سے کیا فائدہ ہوگا۔ زندگی کے اشتخار میں ضبط و قلم پیدا کرنے، اس کی ظاہری تھیت کو بامحقی بنانے اور اس کے معنے کو قابل فہم بنانے کے لیے ایک مصنف کو عقل و خرد سے رجوع لانا پڑے گا کہ عقل و خرد ہی ہمارے تمدن کے فروغ کا باعث ہوتی ہے اور اسی نے انسان کو وحشت و بربریت کی سطح سے بلند کیا ہے۔ آج کل کے اہل قلم کی طرح عقل و خرد کو دھتنا تباہیا اور محض اس بنا پر احساس و جذبہ سے موضوع حلش کرنا کہ انسان کے دل پر انہی کا غالبہ ہے ماہی سے غداری کرنے اور مستقبل سے مایوس ہو جانے کے متراوف ہے۔“

جدید مغربی آرٹ اور ادب پر جس گھری یاسیت اور ٹکنیت کا غلبہ ہے وہ پیار موضوعیت ہی کی پیداوار ہے جو سرمایہ دارانہ معاشرے کو گھن کی طرح چاٹ رہی ہے اور

جس نے اسے تزلیل پذیری کے راستے پر ڈال دیا ہے۔  
دوسرانظام معاشرہ اشتراکی ہے۔

پہلی جنگ عظیم کے دوران میں لیندن اور اس کے رفقاء کی کوششوں سے روس میں اشتراکی انقلاب برپا ہوا۔ روس کے کسانوں اور مزدوروں نے خرد پسندوں کے ساتھ اتحاد کر کے زار شاہی کا خاتمه کیا۔ جا گیر داروں اور سرمایہ داروں کا استیصال کیا اور حکومت کی باغ ڈور سنبھالی۔ اخلاق عتمدہ امریکہ اور یورپ کے سرمایہ داروں نے بولشویکوں کے خلاف لڑنے کے لیے مسلح مداخلت کی اور کروڑوں ڈارجوں کی کوئی پیش نہ گئی۔ بولشویکوں نے چند سالوں میں پیر و فی مداخلت کا خاتمه کر دیا اور نئے معاشرے کی تغیریں جث گئے۔ ہوشمندانہ منصوبہ بندی اور ان تحکم محنت سے ربع صدی میں نئے معاشرے کی تغیری کی گئی اور استحصال کا خاتمه کر دیا گیا اور عوام ملک کی معاشی ترقی کے شرات سے یکساں بہرہ یاب ہونے لگے۔ انقلاب روس نے دنیا بھر کے محنت کشوں کے دلوں میں بے پناہ انقلابی جذبہ پیدا کیا۔ دوسری جنگ عظیم کے بعد مشرقی یورپ میں اشتراکیت کا قیام عمل میں آیا۔ چین میں ماوزے تگ نے اشتراکی انقلاب برپا کیا جس کے نتائج بڑے دور روس ہوئے۔ ایشیا والوں کے سر بھی فخر سے بلند ہونے لگے۔

اشتراکی معاشرہ بنیادی طور پر صنعتی ہے۔ صبح تاریخ سے لے کر پیسویں صدی کے اوائل تک متعدد ممالک میں زرعی معاشرہ قائم رہا۔ چنانچہ ان طویل زمانوں میں جو عمر انی، سیاسی، اخلاقی اور فنی قدریں صورت پذیر ہوئیں وہ زرعی احوال و ظروف کی پیداوار تھیں۔ صنعتی انقلاب کے بعد زرعی عہد کی قدروں کا بدل جانا قدرتی امر ہے۔ دوسری قدروں کے ساتھ جمالیاتی قدر اور فن کے تقاضے بھی بدل گئے ہیں۔ ہم نے دیکھا کہ سرمایہ دارانہ صنعتی معاشرہ اجراء داروں کی بیمار موضوعیت کے باعث تزلیل پذیر ہو چکا ہے۔ اس میں صنعتی انقلاب کے برکات و ثمرات کو چند سو خاندانوں میں محصور کرنے کی جو کوششیں کی گئی ہیں ان کے سبب محنت کش اپنے فطری حقوق سے محروم ہو گئے ہیں۔ دوسری طرف اشتراکی ممالک میں عوام صدیوں کے استبداد اور استحصال سے آزاد ہو چکے ہیں اور نہایت تندیں اور جانشناختی سے ایسا نیا معاشرہ تغیر کر رہے ہیں جس میں ہر شخص عزت اور وقار کی زندگی بس رکھتا ہے۔ استحصال کے خاتمے کے ساتھ زندگی اور فن میں محنت مندم قائم کا ربط ضبط قائم

ہو گیا ہے۔ جا گیر داروں اور سرمایہ داروں کے دور تسلط میں فنونِ لطیفہ کی سرپرستی چند گئے پھر افراد کرتے رہے ہیں۔ عوام کو بھی اس قابل نہیں سمجھا گیا کہ وہ بھی شاعری، مصوری یا ناٹک کے شہ پاروں سے حظاً نہ ہو سکیں۔ نتھاً لوک گیتوں، لوک ناچوں اور لوک تصووں کو فنونِ لطیفہ میں شمار نہ کیا گیا اشتراکی معاشرے میں عوام کا اپنا اقتدار قائم ہو چکا ہے اس لیے فن و ہنر کا معیار بھی عوام ہی متعین کرتے ہیں۔ اس معاشرے میں قدرتاً وہی فنونِ لطیفہ پہنچ سکتے ہیں جو عوام کی اجتماعی آرزوں اور تمناؤں کی ترجمانی کر سکیں۔ عوام کا رابطہ فن و ہنر کے ساتھ بلا واسطہ قائم ہے۔ اس لیے لوک گیتوں، لوک تصووں اور لوک بُت کہاڑ کو اپنا کھویا ہوا مقام مل گیا ہے۔ اس کے ساتھ تحریر، سینما اور سینکڑت منڈلوں کو بھی ترقی فصیب ہوئی ہے۔

سرمایہ دارانہ معاشرے کا سیاسی اور اقتصادی نظام داخلی تضاد اور قمار بازی پر بنی ہے۔ اس میں دو ہی انتہائی صورتیں سامنے آتی ہیں۔ شامدار کامیابی یا دیوالیہ اور خودکشی۔ یہ معاشرہ بظاہر پر کشش دھائی دیتا ہے۔ سرمایہ دار اقوام کے اہل فکر کہتے ہیں کہ اشتراکی معاشرے میں زندگی بے کیف اور سپاٹ ہو کر رہ گئی ہے۔ اس میں اشیاء کی پیداوار، تقسیم اور صرف کے علاوہ کسی بھی شے سے دفعہ نہیں لی جاتی۔ حزیرہ برآں اشتراکی جنگ و جدال کو ختم کر دینا چاہتے ہیں۔ جب کہ سرمایہ دار معاشرے میں جنگ کو شجاعت، سرفوشی اور شہامت کا گھوارہ سمجھا جاتا ہے۔ چنانچہ آئندہ نکسلے، جوزف وڈ، جارج مور وغیرہ نے کہا ہے کہ ایسے معاشرے میں جو امن و امان، انصاف اور تحفظِ ذات پر بنی ہے، فنونِ لطیفہ کبھی بھی پہنچ نہیں سکیں گے۔ یہ نظریہ فرانسیسی جمال پرستوں کے ”اشارہ جمیل“ کی صدائے بازگشت ہے۔ جو سرفلک شعلوں کا رقص دیکھنے کے لیے پورے شہر کو آگ لگا دینے میں باک محسوس نہیں کرتے۔ حقیقت یہ ہے کہ سرمایہ دارانہ معاشرے میں فن کا اور ادیب محرومی کی زندگی گزارنے پر مجبور ہیں۔ اس لیے وہ مریضا نہ دخلیت کے شکار ہو گئے ہیں۔ اشتہانی معاشرہ میں شعراء، ادباء اور فن کار تمام نعمتوں میں دوسروں کے برابر کے شریک ہیں۔ اس لیے انہیں وہی آسودگی فصیب ہوتی ہے۔ وہ اپنے فنی موضوعات خارج کی زندگی سے لیتے ہیں اور ان کے فن و ادب کی جزاں بھوری مٹی میں پیوست ہوتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان کا فن زیادہ سے زیادہ لوگوں کو سمرت بخشا ہے۔ جب اشتراکی ادیب یہ کہتے ہیں کہ آرٹ

زندگی کے لیے ہے تو اس سے ان کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ آرٹ مخفی مقصدی ہے۔ ان کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ آرٹ زندگی کے معروضی احوال کی پیداوار ہے کیوں کہ معروضی زندگی تھی آرٹ کو جنم دیتی ہے۔ آرٹ اپنی جگہ زندگی کو تقویت بخشت ہے جیسا کہ کسی پودے کی سر بیڑھنیاں اس کی جڑوں کی مضبوطی کا پاعщ ہوتی ہیں۔

زرعی معاشرے میں آرٹ کے عمل تخلیق کو فوق الطبع ہستیوں کی کارفرمائی سمجھا جاتا رہا ہے۔ افلاطون سے لے کر شوپنہاڑتک یہ عقیدہ رہا ہے کہ شاعر یا مخفی کسی فوق الطبع وقت کے تحت وارثگی اور جنون کی حالت میں شعر کہتا ہے یا نغمہ الائچا ہے۔ ”الہام“ کے وقت اس کے اندر ورنہ میں کوئی بالآخر وقت طول کر جاتی ہے۔ عمل تخلیق فن میں بعض ناقدین تخلیل کو بنیادی اہمیت دیتے ہیں۔ بعض اس کا سرچشمہ وجود ان کو قرار دیتے ہیں اور دوسرے لاشعور کے کرشمے سے تغیر کرتے ہیں۔ گویا تخلیل یا وجود ان یا لاشعور ایک دوسرے سے علیحدہ مستقل بالذات تو تم ہیں جو تخلیق فن کی آبیاری کرتی ہیں۔ اس غلط حقیقی کا ازالہ کرتے ہوئے نکولاٰئی نجاران لکھتا ہے:

”حیات کے عمل کو تجربے کی حیثیت سے لیا جائے تو اس کے عقلی، جذباتی اور عملی پہلو ہوں گے۔ ہم منطقی فکر اور تخلیقی فکر کے درمیان حد فاصل قائم کرتے ہیں۔ اول الذکر میں تجربی افکار بروئے کار آتے ہیں اور ثانی الذکر میں تخیلاتی پیکروں اور جذباتی کارفرمائی زندگی میں کوئی تخلیقی تجزیہ و خردیا شعور و لاشعور یا حیاتی اور منطقی پہلوؤں میں کتنا سخت غلطی ہوگی۔ یہ دو پہلو اصول فکر کے مختلف مستقل بالذات شعبے نہیں ہیں بلکہ ایک ہی اکائی کے جدلیاتی پہلو ہیں۔“

وہ اکائی جس کے یہ جدلیاتی پہلو ہیں زندگی ہی ہے۔ اشتراکی معاشرے کے فن کار کا اس حقیقی زندگی سے گہرا فطری رابطہ قائم ہے اس لیے وہ زندگی کی حقیقی ترجیحی بھی کرتا ہے۔

آخر میں ترقی پذیر ممالک کے محاشرے کو بچئے۔

ان ممالک میں لاطینی امریکہ، ایشیا اور افریقہ کی وہ اقوام شامل ہیں جو گذشتہ عالمگیر جنگوں کے بعد اہل مغرب کی سیاسی غلامی سے آزاد ہوئی ہیں اور اقوام عالم کی محفل میں باعزت مقام حاصل کرنے کے لیے ہاتھ پاؤں مار رہی ہیں۔ اپنی طویل غلامی کے دوران میں انہیں صنعت و حرفت کو ترقی دینے کے موقع میسر نہیں آسکے کیوں کہ مغرب کے سامراجیوں نے انہیں خام مواد کے حصول اور اپنی مصنوعات کی کھپٹ کے لیے منڈپوں میں تبدیل کر دیا تھا۔ بعد میں اہل مغرب نے حالات سے مجبور ہو کر ان اقوام کو آزاد تو کر دیا لیکن سیاسی غلامی کی آہنی زنجیریں اتارنے کے بعد انہیں اقتصادی غلامی کی سہی ری زنجیروں میں جکڑ دیا۔ ان ممالک پر مالی امداد اور قرضوں کے نام پر معاشی تصرف محکم کیا گیا۔ اس امداد سے اہل مغرب کا مقصد دو گونہ تھا۔ ایک تو یہ کہ گذشتہ جنگ عظیم میں ان کے کارخانوں کی جو صنعتی پیداوار نظمہ عروج کو پہنچ چکی تھی اس کی رفتار اور مقدار کو بحال رکھا جائے تاکہ کساد بازاری کا سد باب ہو سکے اور اپنی مصنوعات کی فروخت کے لیے ترقی پذیر اقوام کی قوت خرید کو بحال کیا جائے۔ دوسرے یہ کہ امداد یا غافٹہ اقوام کو اپنی سیاسی اغراض کی پروردش کا آله کار بنایا جائے۔ جن ترقی پذیر اقوام نے مالی امداد یا سودی قرضوں کو قبول کیا تھا اب انہیں اس بات کا لئے احساس ہونے لگا ہے کہ وہ خاہیری خود تھاری اور آزادی کے باوصف ایکی تک قید فرنگ میں ہیں۔ اشٹرا کی ممالک روں، جنین ان کے راستے میں حائل نہ ہوتے تو مغرب کے ساہو کار دوبارہ ان ممالک کو آبادیاں بنانے میں کامیاب ہو جاتے۔ سوویت روں نے ترقی پذیر اقوام کو فراغدلا نہ امداد دی اور شرائط بھی نرم رکھیں جس سے سامراجیوں کے عزم میں نقاب ہو گئے۔ اشٹرا کی جنین کی حرث ایکی ترقی بھی امریکہ اور یورپ کے ساہو کاروں اور صنعتی اجراء داروں کے لیے وجہ تشویش بھی ہوئی ہے۔ ان کے لیے یہ مصیبت کیا کم تھی کہ اشٹرا کی انقلاب کے بعد روں اور جنین جیسی وسیع اور سیر حاصل منڈیاں ان کے ہاتھ سے نکل گئیں۔ اس پر طرہ یہ ہوا کہ اشٹرا کی ممالک نے ترقی پذیر اقوام کو مالی امداد دینا شروع کی۔ جنین کے خلاف آج کل مغرب میں جوزہ را گلا جا رہا ہے اس کی نہ میں مغربی سامراجیوں کی بھی محرومی کا فرماء ہے۔ ہر حال فولاد کی صنعت نہ ہونے کے باعث ترقی پذیر ممالک کو مغربی ممالک سے کلیں، مصنوعات اور اسلحہ درآمد کرنا

پڑتا ہے اور ان کے ساتھ مغربی کاریگروں کی خدمات بھی مستعار لیتا پڑتی ہیں۔ فی زمانہ زراعت صنعت میں تبدیل ہوتی جا رہی ہے۔ اس لیے جدید ترین آلات کشاورزی کے نہ ہونے کے باعث ایشیا اور افریقہ کے زرعی ممالک بھی خواک کے معاملے میں خود کشیل نہیں ہو سکے۔ انہیں اپنی بڑھتی ہوئی ضروریات کے لیے کناؤ، شمالی امریکہ اور آسٹریلیا سے غلبہ درآمد کرنا پڑتا ہے۔ اس اقتصادی پیش منظر میں ترقی پذیر معاشرے کا مطالعہ کیا جائے تو مفہوم ہو گا کہ اس پر شدید بحران طاری ہے۔ اس معاشرے کو نہ زرعی کہا جا سکتا ہے اور نہ صنعتی کا نام دیا جا سکتا ہے۔ اس بحران اور خلیشور کی جھلک ان ممالک کے ادباء اور فن کاروں کی تحریروں اور فن پاروں میں صاف دھکائی دیتی ہے۔ اکثر ترقی پذیر اقوام میں اقتصادی غلامی نے حریت فکر اور آزادی رائے کے سرچشمے خشک کر دیئے ہیں۔ سیاست دانوں کی طرح ادباء و شعراء پر بھی مغرب کا رب و دبده مسلط ہے۔ چنانچہ ذوقی فیضان کے لیے وہ مغرب ہی کی فتحی اور ادبی تحریکوں سے رجوع لاتے ہیں۔ ہم دیکھ پکھے ہیں کہ سرمایہ دار مغربی ممالک میں ابخارہ داروں کی قابو چیانہ خود غرضی نے ادب و فن کی دنیا میں بیمار موضعیت کا روپ دھار لیا ہے۔ ترقی پذیر ممالک کے جو ادبیاتی، اقتصادی اور عمرانی احوال و ظروف کا شعور نہیں رکھتے وہ نادانستہ مغرب کی ادبی و فنی تحریکوں کے ظسم میں گرفتار ہو جاتے ہیں۔ وہ نہیں جانتے کہ یہ تحریکیں ایک زوال پذیر معاشرے کی پیداوار ہیں اور ایک ترقی پذیر معاشرے کے حق میں زہر ہلال کا درجہ رکھتی ہیں۔ دوسرا طرف ایسے ادبیاں جو جسوسوہیٹ روں اور اشتراکی چین کے ترقی یافتہ معاشرے سے فکری و ذوقی محركات حللاش کرتے ہیں۔ ادبیات مغرب ایک غیر فطری زوال پذیر معاشرے کا عکس ہے جب کہ اشتراکی ادب و فن عوام کی امگنوں اور تمناؤں کی ترجمانی کرتا ہے۔ ترقی پذیر ممالک کے ادبیاں اور شعراء محض عکاسی یا ترجمانی پر قاعدت نہیں کر سکتے کہ انہیں عوام کے دوش بدوش عملی جدوجہد کر کے زندگی کے دھارے کارخ موزنا ہے۔ انہیں عکاسی اور ترجمانی کی دوراہوں میں سے کسی ایک کا اختیاب نہیں کرنا بلکہ اپنے لیے ایک نئی راہ اختیار کرنا ہے۔ نئی قدر روں کی تکمیل کرنا ہے۔ مغربی ممالک سے جو ادبی و فنی تحریکیں ترقی پذیر ممالک میں اشاعت پا رہی ہیں وہ فرانسیسی جمال پرستوں کے نظریہ ”فن برائے فن“ اور جرمنوں کی رفق رومانیت ہی کی بدلتی ہوئی صورتیں ہیں۔ ایشیاء، افریقہ اور لاٹنی امریکہ کے ادباء کے لیے ضروری

ہے کہ وہ تزلیل پذیر مغرب کی دروں بینی اور موضوعیت سے دامن چاٹیں اور اپنے ادب و فن میں معروضی احوال کے تقاضوں کی پیش کو منتقل کریں۔ اگر وہ ایسا نہیں کریں گے تو وہ اس فرض سے سبکدوش نہیں ہو سکیں گے جو باشور اور داش ور طبقے پر معاشرہ انسانی کی طرف سے بالعموم اور قوم کی طرف سے بالخصوص عائد ہوتا ہے۔ ترقی پذیر معاشرے میں فن کار اور ادیب کے لیے اپنے اصل مقام و منصب کا شعور ہونا لازم ہے۔ یہ شعور جتنا گھبرا ہو گا اتنا ہی اس کا ادب و فن معاشرے کے صحت مند تقاضوں کی تقویت کا باعث ہو گا۔ یہ شعور اپنے ہی گرد و پیش کے مسائل پر غور و فکر کرنے سے پیدا ہوتا ہے۔ غیر ملکی تحریکیں اس کے فروع کا باعث نہیں بن سکتیں۔

مغرب کے سرمایہ دار معاشرے میں ادب و فن کو یا تو غلام بنا کر رکھا جاتا ہے اور یا آقا تسلیم کر لیا جاتا ہے۔ ادب یا آرٹ نہ غلام ہے نہ آقا ہے بلکہ انسان کا رہنماء ہے۔ آج جب کہ ترقی پذیر اقوام ایک نئے معاشرے کی تغیری میں کوشش ہیں دیکھنا یہ ہے کہ ان کے ادباء اور فن کار اس ضمن میں کیا کچھ کر رہے ہیں۔ ادب یا آرٹ بے شک فرد کے لیے اظہار ذات ہے لیکن اس کے ساتھ وہ ایک ایسا وسیلہ بھی ہے جس سے قوم کے اجتماعی شعور کا اظہار بھی ہوتا ہے اور جو معاشرے کی فرسودہ قدر وہ اور پامال رسوم فخر کے طسم کو چاک کر کے نئی نئی صحت مند قدر وہ کی آبیاری کرتا ہے۔ ترقی پذیر ممالک کے فن کاروں اور ادباء کو اس حقیقت کا شعور پیدا کر کے عوام کی رہنمائی کا فرض ادا کرنا ہو گا۔

## یہ کہ انسان فطرتاً خود غرض ہے!

یہ ایک اندیشہ ناک فکری مقالہ ہے کہ انسان فطرتاً خود غرض ہے۔ اتنا نیت کا پتلا ہے۔ معمولی سے ذاتی مقادیر پر دوسروں کے بڑے سے بڑے مقادیر کو قربان کرنے میں کوئی پاک محصول نہیں کرتا اور جو شے اس کے راستے میں حائل ہو اسے بے درودی سے پاؤں تلے کچل کر آگے بڑھ جاتا ہے۔ سبھی انسانی خود غرضی ابتدائی تاریخ سے سنگد لانہ خوزیری، جنگ و جدال، جبر و استبداد اور ظلم و ستم کا باعث ہوتی رہی ہے۔ یہ خود غرضی لا علاج ہے۔ بڑے بڑے مصلحین اخلاق و بانیان نمہب اس کے دفعیے میں عاجز اور ناکام رہے ہیں اور آئندہ بھی ناکام ہوں گے۔ خود غرضی انسانی فطرت میں اس طرح رائج ہو چکی ہے کہ جنگ و جدال اور ظلم و تشدد سے مفریکی کوئی بھی صورت ممکن نہیں ہے۔ قرین و انش بھی ہے کہ اس تحریکی و سلبی جذبے کو اور نیچتا جنگ و جدال اور جبر و تغلب کو نوشہ تقدیر کی طرح اہل سمجھ کر قبول کر لیا جائے اور صبر و شکر سے کام لیا جائے۔

انسان بے شک قدیم زمانے سے قابو چیانہ خود غرضی سے کام لیتا رہا ہے اور اس کے سب سکھیں جرام کا ارتکاب بھی کرتا رہا ہے لیکن یہ کہنا محل نظر ہے کہ خود غرضی انسان کی سرشت میں داخل ہے۔ اس مسئلے کے دو پہلو ہیں: ایک تاریخی، دوسرا انسانی۔ ان میں سے پہلے کو ہم اجتماعی اور دوسرے کو افرادی بھی کہہ سکتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ اجتماع کی نسبت ہی سے آدم زاد کو انسان کہا جاتا ہے۔ دوسرے حیوانات کی طرح آدم زاد بھی معاشرتی علاقہ کا پابند نہ ہوتا تو وہ انسان کہلانے جانے کا مستحق نہ ہوتا اور آج بھنوں اور کھوں میں گزر مسر کر رہا ہوتا۔ اس لیے اُس بھی ہے کہ معاشرہ انسانی کے ارتقاء کا مختصر جائزہ لیا جائے اور

دیکھا جائے کہ کن خارجی عناصر نے انسان کو خود غرض بنا لیا تھا۔

عہد ججریہ قدیم میں انسان کے آباء بھی دوسرے وحش کی طرح درختوں پر بیڑا کرتے تھے یا خاروں میں پناہ لیتے تھے۔ انہوں نے دوناگوں کے ملن چلتا سیکھا تو لٹھ کو اپنا ہتھیار بنا لیا جس کی مدد سے وہ درندوں سے اپنا بجاو کرتا اور جسے وہ بطور اوزار محنت کے استعمال کرنے لگا۔ اس دور کی عالمی زندگی سے متعلق قیاس آرائیوں ہی سے کام لیا جاسکتا ہے۔ علم الامان کے بعض طباء کہتے ہیں کہ انسان کے دور و حشت <sup>1</sup> میں کنبے کی صورت یہ تھی کہ ایک شہزاد مرد چند عورتوں اور بچوں کو اپنی ذاتی حفاظت میں لے لیتا تھا۔ ڈاروں نے اسے Primal horde family کا نام دیا ہے۔ اُنہیں اسے Cyclopean کہتا ہے۔ فرانڈ کا نظریہ ہے کہ ایک دن اس کنبے کے نوجوانوں نے اپنے باپ کے جبر و شدود کے خلاف بغاوت کی۔ اسے قتل کر دیا اس کے جسم کے لکڑے کیے اور انہیں کھا گئے تاکہ باپ کی قوت ان میں منتقل ہو جائے۔ اس سے ایڈپس کی الجھن کا آغاز ہوا تھا۔ فرانڈ کا یہ مفروضہ بعید از قیاس ہے۔ ہمارے زمانے کے اکثر علمائے نفیات اسے رد کر چکے ہیں۔ بہر حال جوں جوں زمانہ گزنا گیا بہت سے کنبے آپس میں مل کر رہنے لگے اور بربریت <sup>2</sup> کے دور کا آغاز ہوا جس میں خوراک اور ہتھیاروں کے ساتھ عورتوں کا بھی اشتراک تھا۔ اسے قدیم اشتہایت کا زمانہ کہا گیا ہے اور عالمی نقطہ نظر سے اس نظام معاشرہ کو مادری <sup>3</sup> کا نام دیا گیا ہے کیوں کہ اس میں عورت کو مرکزی حیثیت دی جاتی تھی۔ یہ معاشرہ آج بھی بعض وحشی اقوام میں قائم ہے۔ یہ صورت حالات صدیوں تک باقی رہی۔ حتیٰ کہ زریں انقلاب کے دوران میں ریاست اور تمدن کی بنیاد رکھی گئی اور ذاتی املاک کے تصور نے مادری نظام معاشرہ کا خاتمه کر دیا۔ مارگن لکھتا ہے:

”املاک کے تصور کی تکمیل ذہن انسانی میں لا تعداد صدیوں تک

ہوتی رہی۔ اس کے آثار عہد ججریہ کے انسان میں بھی دکھائی دیتے ہیں۔

بعد میں وہی ارتقاء کے ساتھ ساتھ انسان کے آباء نے اسے قبول کر لیا اور

ان کے ذہن و قلب پر اس کا تصرف حکم ہو گیا۔ اسی کے ساتھ تمدن کا آغاز

بھی ہوا۔ حصول الملائک کا خط انسان پر بربی طرح مسلط ہو گیا۔ حصولِ  
ملائک کی کوشش میں انسان نے نہ صرف ان سکاؤں پر قابو پالیا جو تمدن  
کے راستے میں حائل ہو رہی تھیں بلکہ ملائک اور مملکت کی بنیادوں پر اس  
نے سیاسی معاشرے کی بنیاد بھی اٹھائی۔ ملائک کے تصور کے آغاز و ارتقاء  
کا تنقیدی جائزہ نبی نوع انسان کی ہونی تاریخ کے اہم ترین پہلوؤں فی  
نقابِ کشائی کرے گا۔“

ملائک کے ابتدائی تصویرات غذا کی فراہی سے وابستہ ہیں جو شروع ہی سے  
انسان کی سب سے بڑی ضرورت رہی ہے۔ اس پرکے علاوہ ہتھیار برتن اور طبوساتِ ملائک  
کے شمن میں آتے تھے۔ تمدن کی ترقی کے ساتھ فکر تا ملائک میں وسعت پیدا ہو گئی۔ زرعی  
انقلاب کے بعد پدری نظامِ معاشرت صورت پذیر ہوا اور عورت کے لیے ایک سے زیادہ  
شوہر رکھنا منوع قرار پایا۔ اب مرد اس بات پر مصروف تھا کہ وہ اپنی اراضی اور دوسری ملائک  
اپنے ہی صلبی فرزندوں کے لیے درٹے میں چھوڑے گا۔ اس طرح حورت کی عصمت و  
عفتوں کا تصویر رونما ہوا۔ عصمتِ نسوانی کی حفاظت کے لیے پردوے اور حرم کی تدبیریں میں  
آئیں اور عورت کو عصمت کا لگنوں پہنانے کا رواج ہوا۔

زرعی انقلاب نے جہاں انسان کے اخلاق و کردار پر گھرے اثرات ثبت کیے  
وہاں سیاسی اور عمرانی قدریوں کی تھکیل کی۔ انسان نے خوراک کی خلاش میں مارے مارے  
پھرنے کی بجائے کھیتوں میں مل چلانے اور فصلیں اگانے کاراز پالیا اور اراضی سے وابستہ  
ہو گیا۔ اس نے دریاؤں کے کنارے شہر بسائے، ملائک کی تقسیم اور تحفظ کے قوانین وضع  
کیے اور مملکت کی داغ بیبل ڈالی۔ ملائک کے تحفظ کی ذمہ داری سرداروں کو سونپ دی گئی۔  
مرور زمانہ سے ان سرداروں نے سیاسی و عسکری قوت حاصل کی اور عوام پر اپنا تسلط قائم  
کرنے کے لیے لٹکر کھٹھے گے۔ ان سلاطین نے جو دیوتاؤں کے نائب ہونے کے مدعی  
تھے ایسے قوانین رائج کیے جن سے ملائک کا تحفظ مقصود تھا۔ چنانچہ شاہ حمورابی کے ضابطے  
میں چوری، رہنمی، بغاوت اور زنا کو عکین جرام قرار دیا گیا ہے جن کی سزا موت ہے۔  
ظاہر ہے کہ ان جرائم کی زد کسی نہ کسی صورت میں ذاتی ملائک ہی پر پڑتی تھی۔ احکامِ عشرہ  
میں حرص اور لاحچ کی مذمت کی گئی کہ اس سے ذاتی ملائک خطرے میں پڑ جاتی ہے۔ اکثر

قدیم اقوام میں یہ قانون موجود تھا کہ چور کو چوری کرتے ہوئے پکڑ لیا جائے و قواعد پر جان سے مار دیا جائے۔ اسی طرح کوئی شخص اپنی عورت کو کسی غیر مرد کے ساتھ بدکاری کرتے ہوئے پکڑ لیتا تو وہ دونوں کو جان سے مار دینے کا مجاز تھا کیون کہ عورت بھی اس کی الماک میں شمار ہوتی تھی۔ باپ سرکش بیٹوں اور خاوند بد قماش عورتوں کو لوٹتی غلام بنا کر بیچ دینے کا مجاز تھا۔

زری انتساب کے ساتھ مملکت اور مملکت کے ساتھ سیاسی استبداد کی بنیاد پڑی۔

زراعت پیشہ لوگ قدرتاً قدامت پسند ہوتے ہیں اور ہمیشہ اسی حکومت کے خواہاں ہوتے ہیں جو طاقتور ہو اور ان کی الماک کی حفاظت کر سکے۔ زمینداروں کو اس چیز سے غرض نہیں ہوتی کہ ان کا حاکم اچھا ہے یا نہ۔ وہ تو صرف یہ چاہتے ہیں کہ ملک میں امن و امان برقرار رہے تاکہ وہ سکون سے کھیتی باڑی کر سکیں۔ چنانچہ زری معاشرے نے باادشاہت اور سیاسی استبداد کو جنم دیا۔

دوسروں کے اموال و الماک کو ہٹھیانے کے لیے سلطنتیں نے جنگ و جدال اور تاخت و تاراج کا آغاز کیا۔ یہ سلسلہ آج بھی جاری ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ لڑائی سے قدیم باادشاہوں کا مقصد واضح طور پر دوسرا ممالک پر جارحانہ تاخت کر کے ان کی دولت پر قبضہ کرنا ہوتا تھا۔ آج کل تصرف یہے جا اور احتصال کو مختلف پردوں میں چھپایا جاتا ہے اور آزادی، اعلیٰ قدرروں اور تہذیب و تمدن کے تحفظ کے نام پر دوسری اقوام پر یلغار کی جاتی ہے۔

حصول الماک کی جنون آمیز حرمس کو لاطینی میں Studium Lucri (فتح کا لام) اور عربی میں جوع الارض (اراضی کی بھوک) کہا گیا ہے۔ یہ جنون صدیوں سے انسان کے ذہن و دماغ پر مسلط ہے اور زہر ہلالیں کی طرح اس کے رگ و پے میں سرایت کر گیا ہے اس جنون نے انسانی وحدت کو پارہ کر دیا ہے اور معاشرہ انسانی میں عدل و انصاف کا خاتمه کر دیا ہے۔ لاک نے سچ کہا تھا:

”جہاں الماک نہیں ہوگی وہاں نا انسانی نہیں ہوگی۔ یہ بات اتنی ہی قطعی ہے جتنا کہ اقليدیس کا کوئی مسئلہ۔“

حصلوں الماک کے جنون نے فطرت انسانی کے تعمیری و صالح جذبات لطف و

کرم، احسان و مرمت، محبت و شفقت کو خخت نہیں پہنچائی ہے۔ املاک کی خاطر بیٹھے نے باپ کا، باپ نے بیٹھے کا، بھائی نے بھائی کا، بیٹھے نے ماں کا بے دریغ خون بھایا ہے۔ اسی خط نے انسانی فطرت کو سخ کر کے اس میں خود غرضی اور سلب و نہب جیسے تجزیہ میلانات کو ہوا دی ہے۔ املاک، شرافت و خجابت اور وقار و مرتبت کا معیار بن گئی ہے۔ دولت کو حکومت کے حصول کا وسیلہ سمجھا جاتا ہے اور حکومت کے وسیلے سے حصول املاک کا پچکر چلا جاتا ہے۔ ہمارے زمانے کے سرمایہ دار پرانے وقتوں کے سلطانین اور جاگیرداروں کے جانشین ہیں۔ مغرب کے بڑے بڑے اجارہ داروں اور سرمایہ داروں نے خالماہانہ استھان کر کے ایشیاء، افریقہ اور لاٹینی امریکہ کے ممالک کا رس نجودی لیا ہے۔ دنیا بھر کی صنعتی پیداوار کے کم و بیش ایک تہائی حصے پر صرف دوسرا اجارہ داروں کا تصرف ہے جو محنت کشوں کے استھان سے زوکیم کے انبار سمیٹ رہے ہیں۔ یہ لوگ کہیں نہ کہیں جگ کے شیط بیڑ کاۓ رکھتے ہیں تاکہ اس طور پر اپنی تجویزیں بھر سکیں۔ ”رفاقت معاشرے“ اور ”آزاد دنیا“ کے نام پر ہر کہیں حریت پندوں کو بے دروی سے چلا جا رہا ہے۔ ایشیاء، افریقہ اور لاٹینی امریکہ کے جو ممالک نئے آزاد ہوئے ہیں اور انہوں نے غالی کی آہنی زنجیریں اتار پھینکی ہیں انہیں قرضے اور امداد کے نام پر دوبارہ زنجیروں میں جکڑا جا رہا ہے۔ ملکی رجعت پندوں کی پشت پناہی کر کے ترقی پسند عوای تحریکوں کو دبائے کی کوشش کی جا رہی ہے۔ زر اندازی اور نفع خوری کی خواہش مریضا نہ صورت اختیار کر گئی ہے۔ لینین نے کہا تھا:

”جب ہمارا سرمایہ داروں کو پھانسی پر لٹکانے کا وقت آئے گا، تو سرمایہ دار پھانسی کے رسول کی فروخت پر منافع کمانے کے لیے ایک دوسرے کا مقابلہ شروع کر دیں گے۔“

زریق انقلاب پر ہزاروں برس گز رچکے ہیں۔ ان طویل زمانوں میں جو اقتصادی نظام قائم ہوا اس کا مرکز و محور ذاتی املاک ہی تھی جس نے سیاست، عمران، مذہب و اخلاق کے ساتھ ساتھ انسانی نیتیاں پر بھی گہرے اثرات ثبت کیے۔ حصول املاک کے جنون نے انسان میں سُنگ دلانہ خود غرضی پیدا کی، جس سے جگ و جدال اور قتل و غارت کا بازار گرم ہو گیا اور رفتہ رفتہ یہ خیال عام ہو گیا کہ انسان فطرتا خود غرض اور قابو پی ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ انسانی فطرت میں پدری اور مادری جیلیں اسai حیثیت رکھتی ہیں اور انہی کے دامن

میں محبت، رافت، مروت، بے نسبی، ایثار، خود پر دگی اور دلسوzi کے خالصتاً انسانی جذبات نے پروردش پائی ہے۔ دھوشن میں بھی یہ جلسنیں موجود ہیں لیکن بچے کے جوان ہو جانے کے بعد دھوشن انہیں ٹھکردا رہتے ہیں۔ ان کی اس نوع کی جلسنیں بچوں کی پروردش تک ہی محدود ہوتی ہیں۔ انسان میں ان جلسوں نے بچوں کی پروردش کے علاوہ ہمدردی انسانی اور ایثار و قربانی کی صورتیں بھی اختیار کر لی ہیں۔ شاہیت اور جاگیرداری کے زمانوں میں بھی جب ہر طرف جبراً استبداد کا دور دورہ تھا ایسے اشخاص پیدا ہوتے رہے جنہوں نے ذاتی منفعت اور آسانی کو بالائے طاق رکھ کر جابر سلطنتیں کے خلاف آواز اٹھائی، انسانی حقوق کے لیے مردانہ وار جدو جہد کی اور جان و مال کی قریانیاں دینے سے بھی گریز نہیں کیا۔

صنعتی انقلاب کے بعد اقتصادی نظام کے بدلتے کے ساتھ ساتھ سیاسی اور عمرانی نصب الحین بھی بدلتے چاہے ہیں اور انسانی اخلاق و کردار اور اندماز فکر و احساس میں بھی تبدلیاں رونما ہو رہی ہیں۔ ان تبدلیوں کے نتیجے میں جو معاشرہ صورت پذیر ہو گا اس کے آثار ابھی سے ظاہر ہونے لگے ہیں۔ ذاتی املاک کے تصور کا ظلم ثبوت چکا ہے جہاں کہیں ذاتی املاک کا خاتمه کر دیا گیا ہے وہاں انسانی فطرت کے تغیری اور شہرت پہلو بروئے کار آرہے ہیں۔ انسانی کوششیں ذاتی غرض برداری کی بجائے عمومی فلاج و بہبود کے لیے وقف ہوتی جا رہی ہیں اور اس بات کا ثبوت بہم ہنچ رہا ہے کہ انسان فطرتاً ایثار پیشہ ہے خود غرض نہیں ہے۔

## یہ کہ ریاست اور مذہب لازم و ملزم ہیں!

یہ خیال کہ ریاست اور مذہب لازم و ملزم ہیں قدیم زرعی معاشرے سے یادگار ہے۔ زرعی انقلاب کے بعد بینی نوع انسان دریاؤں کے کناروں پر بستیاں بسا کر رہے گئے اور شہری ریاستیں معرض وجود میں آگئیں جن پر چند طاقت ور طالع آزماؤں نے اپنا تسلط بھالیا۔ ریاست کے قیام کے ساتھ ہی مذہب کو مغلیم کیا گیا۔ اس زمانے میں آسمان، سورج اور دھرتی کی پوجا خاص انجام سے کی جاتی تھی۔ آسمان پارش بر سار کر دھرتی کو سیراب کرتا تھا اور سورج کی تمازت سے فصلیں پہنچیں۔ آسمان کو باپ، سورج کو دوست اور دھرتی کو دیوی مانتا کہتے تھے اور انہیں فوق النظرت بستیاں مان کر ان کی پوجا کرتے تھے۔ پوجا پاٹھ کا کام پروہتوں کے پر دیکایا گیا۔ رعایا پر اپنا چونی تسلط بھال رکھنے کے لیے بادشاہ اپنی اپنی ریاستوں کے بڑے پروہت بھی بن گئے۔ اس طرح تاریخ عالم میں شروع ہی سے ریاست اور مذہب کا اتحاد عمل میں آگیا جس نے ہزاروں برس تک عوام کو سیاسی اور ہنری غلامی کی زنجیروں میں جکڑے رکھا اور جس کا ذکر روشن خیالی اور بیداری جمہور کے اس دور میں بھی کہیں کہیں سننے میں آتا ہے۔ فرعون مصر دیوتا آمن رع کا فرزند بن گیا۔ خاقان چین، قیصر روم، کسرائے ایران اور شاہان جاپان کا دعویٰ تھا کہ وہ دیوتاؤں کی اولاد سے ہیں۔ شاہ حمورابی والی بابل نے کہا کہ مجھے آفتاب دیوتا نے ضابطہ قوانین میں عطا کیا ہے۔ نقش رسم اور تخت جشید کے نقش میں شاہ ایران کو خداوند خدا ہر مرد سے علامات شاہی لیتے ہوئے دکھایا گیا ہے۔ بادشاہوں کے ٹل الہی، فرزند آسمان، حقوق یزدانی، نائب خداوندیہ کے صورات اسی دعوے سے یادگار ہیں۔

پروہت سلاطین و امراء سے کم طاقتور نہیں تھے۔ انہوں نے اپنے اثر و رسوخ کو حصول زرداں کا وسیلہ بنا لیا۔ بادشاہوں کی تاج پوشی کی رسم بھی یہی لوگ انجام دیتے تھے۔

شہان ایران کے سروں پر موداں مودا، سلاطین مغرب کے سروں پر پاپائے روم اور راجاں ہند کے سروں پر بہمن تاج رکھتے تھے۔ جب تک یہ رسم ادا نہیں کی جاتی تھی کی حکمران کو صحیح معنوں میں بادشاہ یا راجہ تسلیم نہیں کیا جاتا تھا۔ چنانچہ بادشاہ اور راجہ مہاراجہ ہمیشہ پروہتوں کی دلخوبی پر کمر بستہ رہتے تھے۔ انہیں اس حقیقت کا بخوبی احساس تھا کہ عوام کے ذہن و قلب پر پروہتوں کی حکمرانی ہے جو اونی اشارے سے رعایا کی وفاداری کا رخ ان کے دشمنوں کی طرف موڑ سکتے ہیں۔ مصر قدیم میں اس طبقے نے بے پناہ اقتدار حاصل کر لیا تھا۔

ایک قدیم دستاویز سے معلوم ہوتا ہے کہ فرعون رع میس سوم کے عہد حکومت میں پروہتوں کے پاس ایک لاکھ ستر ہزار غلام تھے جو کل آپادی کا بیسوال حصہ تھے۔ سات لاکھ پچاسی ہزار ایکڑ اراضی ان کی املاک تھی، ان کے پاس پانچ لاکھ مواثی تھے اور مصر و شام کے 169 گاؤں معبدوں کے ساتھ وقف تھے جن پر لگان معاف تھا۔ بھی حال بالمل، اشوریا، کنخان اور اسرائیل کے پروہتوں کا تھا۔ عشر اور صدق ابتدائیں وہ محصولات تھے جو کنغانی پروہتوں کی خاطر عوام پر لگائے جاتے تھے۔ سیر حاصل اوقاف املاک پر قاعدت نہ کرتے ہوئے پروہتوں نے ہر کہنی مقدوس عصمت فروشی کا روبار چلا رکھا تھا۔ عشتار، آئس، اناہتا اور افروادیتی کے مندوں میں ہزاروں دیوادیساں موجود ہوتی تھیں جنہیں ان کے والدین دیوی کی بھینث کرتے تھے۔ یا تری معاوضہ دے کر ان سے تمٹ کرتے تھے۔ اس عصمت فروشی کی آمدی پروہتوں کی جیب میں جاتی تھی۔ برٹش رسل لکھتے ہیں:<sup>1</sup>

”عصمت فروشی کو پروہتوں نے اپنی آمدی کا دیلہ بنالیا تھا کیوں کہ جو لڑکیاں مندوں میں یا تریوں کے تصرف میں آتی تھیں ان کی آمدی پروہت ہی وصول کرتے تھے۔“

ہندوستان میں گوتم بدھ، چین میں کنفیوشن اور اسرائیل میں یسوعہ ثانی نے پروہتوں کی دکان آرائی، بیان کاری اور دین فروشی کے پردے چاک کیے لیکن پروہتوں اور سلاطین کے اتحاد نے ان کی اصلاحی کوششوں کو ناکام بنا دیا۔ ہم تین مذاہب سے سلاطین اور پروہتوں کے اتحاد کی مثالیں دیں گے۔

ہندوستان میں آباد ہونے کے بعد فوارد آریا کئی ذاتوں میں بٹ گئے۔ ذات

پات کی یہ تقسیم برہمنوں نے کی تھی۔ اپنے بارے میں انہوں نے کہا کہ وہ دیوتا برہما کے منہ سے پیدا ہوئے ہیں۔ اسی لیے معاشرے میں بزرگ ترین مقام انہی کا ہے۔ مذہبی علوم اور رسم عبادت پر ان کی اجارتہ داری قائم ہو گئی۔ شادی، بیان، شراءہ، تاج پوشی، یکیہ، ہوم وغیرہ کی تقاریب برہمنی ہی انجام دیتے تھے۔ اے اے میڈو ٹل لکھتے ہیں:۱

”سوڑوں میں بے شمار مذہبی رسم کی جو تفصیلات ملتی ہیں ان سے یہ نتیجہ اخذ کرنا پڑتا ہے کہ یہ سب کامل برہمنوں کی کارستانی تھی جنہوں نے ہندو گوام کے دلوں پر اپنا تسلط قائم کرنے کے لیے انہیں اخراج کیا تھا۔“  
ابادو بوا نے لکھا: ۲

”برہمنوں کو اس بات کا بخوبی احساس تھا کہ مذہبی علوم کی تحصیل سے انہیں دوسری ذاتوں پر تسلط ہو جائے گا۔ چنانچہ تحصیل علوم کو ذاتی اجارتہ بنالیا اور دوسری ذاتوں کے لیے حصول علم کو ناممکن بنادیا۔“

برہمنوں کا اجارتہ تعلیم و تعلم اور رسم عبادت ہی تک محدود نہیں تھا بلکہ راجہ کے دربار میں منتری یا وزیر کا عہدہ بھی ان کے لیے مخصوص تھا اور وہ نظم مملکت پر پوری طرح حاوی ہوتے تھے۔ جب مسلمان سلاطین ہندوستان میں فاتحانہ داخل ہوئے تو برہمن ان کی سرکار دربار میں دخل ہو گئے۔ اکبر، چہانگیر، شاہ جہاں، الیخسن تانا شاہ، شیخو سلطان اور آصف الدولہ کی سرکار میں برہمن اعلیٰ عہدوں پر فائز تھے۔ انگریزوں کی آمد پر ان سے خسلک ہو گئے۔ ابادو بوا کے الفاظ میں: ۳

”برہمن فطری طور پر مکار اور خوشامدی ہوتے ہیں۔ اس لیے وہ والیان ریاست اور امراء کو اپنے دام تزویر میں چھانس لیتے ہیں۔ چنانچہ راجگان کے وزیر و مشیر اکثر برہمن ہی ہوتے ہیں۔ مسلمان سلاطین بھی انہیں اپنے منشی مقدسی مقرر کرتے ہیں۔ انہوں نے انگریز حکام کے بیہاں بھی دخل و تصرف پیدا کر لیا ہے اور انتظامی وعدائی تحریکوں پر چھا گئے ہیں۔ مکرو فریب میں ان کا کوئی ہانی نہیں ہے۔“

یاد رہے کہ جب کھشتری آپس کی طویل خانہ جنگیوں میں لا بہز کرختم ہو گئے تو برہمنوں نے ہنوں اور سیپھیوں کی اولاد کو شدھ کر کے ان کا نام راجچوت رکھا اور ان کا شجرہ

۱۔ تاریخ ادب سنسکرت ۲۔ تاریخ ہندوؤں کے اطوار و رسم و شعائر

نہ سورج چاند سے جاتلیا اور ان کے ساتھ حکومت میں شریک ہو گئے، راجپتوں پر زوال آیا تو حملہ آوروں سے وابستہ ہو گئے۔ قسمیم ہند کے ساتھ برہمنوں نے سرمایہ دار بیویوں سے ایکا کر لیا اور حکومت پر قابض ہو گئے۔ چنانچہ آج تک بھارت کی زمام اقتدار انہی کے ہاتھوں میں ہے اور ملک کے کلیدی عہدے انہی کے پاس ہیں۔ برہمنوں کی یہ ہوں اقتدار اس زمانے سے یادگار ہے جب وہ راجگان کے ساتھ مل کر عوام پر حکومت کیا کرتے تھے۔ عیسائی دنیا میں پاپائے روم، اسقف، بطریق اور پادری بت پرست اقوام کے پروہتوں کے جانشین ہیں۔ الٰل مغرب کی اپنی تحقیق کے مطابق کلیساۓ روم کی مذہبی رسم قدیم بت پرست اقوام مصریوں، بابلیوں، کنعانیوں، یونانیوں اور رومیوں سے مانوذ ہیں۔ جناب عیسیٰ یہودی انسل تھے اور یہودیوں کی اصلاح کے مدھی تھے۔ لیکن پال ولی نے ان کی سیدھی سادی اور عام فہم تعلیمات پر قدیم صنمیاتی شیعاز و توبات کے دیزپر دے ڈال دیئے۔ چنانچہ متیث، یہودی، عشاۓ رباني، کرس اور ایشٹر کی رسم اور تہوار بت پرستوں ہی سے لیے گئے ہیں۔ پاپائے روم قدما کے بڑے پروہتوں کے جانشین ہیں۔ برہمنوں کی طرح پادریوں نے بھی تحریل علوم پر اپنا اجراء قائم کر لیا۔ عوام ان کے مند سے نکلنے ہوئے الفاظ کو وہی رباني خیال کرتے تھے اور ان کے سامنے کسی کو دم مارنے کی مجال نہیں تھی۔ کم و بیش ایک ہزار برس تک الٰل مغرب کے ذہن و قلب پر ان کا تسلط رہا۔ پوپ گریگوری نے خاص طور سے اس بات پر زور دیا کہ خدا کے نائب کی حیثیت سے پوپ تمام عیسائیوں کی جان و مال پر کامل حق تصریف رکھتا ہے۔ پاپائے روم ہی سلاطین کی تاج پوشی کی رسم ادا کرتے تھے اور ان کے اقتدار میں برادر کے شریک تھے۔ فرانس اور جرمنی کے بعض خود سر سلاطین نے پاپائے روم کی سیادت کو تسلیم کرنے سے انکار کیا تو انہیں کلیسیا سے خارج کر دیا گیا۔ جس کا مطلب یہ تھا کہ رعایا حلف و قادری سے آزاد ہو گئی ہے اور انہیں تاج و تخت چھوڑنے پر مجبو رکرکتی ہے۔ چنانچہ بادشاہوں کو مصلحت پاپائے روم کے سامنے جھکنا پڑا۔ شاہ فریڈرک سوم کی مثال بڑی عبرت انگیز ہے۔ اس نے پوپ کے تسلط کے خلاف آواز اخھائی لیکن طویل کھکش کے بعد آخر نے سر تسلیم خم کرنا پڑا اور وہ معافی مانگنے کے لیے ثاث کا لباس پہن کر جائزے کی ایک برف بار رات کو پوپ کے آستانہ عالیہ کے سامنے پہنچا۔ کھڑا ٹھہر ترا رہا جب کہیں نائب خدا کا دل پیچجا۔ اپنے وسیع اختیارات سے پوپ اور پادریوں نے بے شمار مالی فائدے اخھائے۔ سلاطین و امراء خانقاہوں اور کلیسیا سے سیر حاصل املاک وقف کرتے

تھے جس سے مقتدیان نہ جب مالا مال ہو گئے۔ ازمن و سطی کے پادریوں میں بڑے بڑے جاگیردار بھی تھے۔ پروہتوں اور برہمیوں کی طرح پاپائے روم نے حصول زر و سیم کے عجیب و غریب طریقے وضع کیے جن میں سے ایک یہ تھا کہ وہ روسا کے ہاتھوں شفاقت نامے بچا کرتے تھے۔ کسی ریس کے تابوت میں پوپ کی طرف سے شفاقت نامہ لکھ کر رکھ دیا جاتا تھا کہ عذاب کے فرشتے اس سے تعریض نہ کریں یہ ہمارا خاص آدمی ہے۔ لوگوں نے اس کا روپا رکھ کے خلاف آواز اٹھائی تھی اور اصلاح کلیسیا کی تحریک کا آغاز ہوا تھا۔

اسلام میں کلیسیائے روم کی قسم کا کوئی ادارہ نہیں تھا۔ نہ برہمیوں اور پروہتوں کی طرح پیشہ در مقتدیان نہ جب کا کوئی وجود تھا۔ کوئی بھی پڑھا لکھا مسلمان رسم عبادت انعام دے سکتا تھا۔ لیکن بنو امیہ کے پسر اقتدار آجائے سے یہ صورت حالات بدلتی ہے۔ بنو امیہ نے بزر شمشیر اپنی سلطنت قائم کی تھی اس لیے ان کے خلاف بغاوتیں ہوئیں۔ اپنے اقتدار کو قائم رکھنے کے لیے شہابان ایران و روم کی طرح بنو امیہ کو ایسے عالموں کی ضرورت محسوس ہوئی جو ان کے استبداد کا نہ ہی جواز پیش کر کے عوام کو مطمئن کر سکیں۔ چنانچہ علماء کی ایک جماعت نے جو مرجبی کھلاتے تھے بنو امیہ کا ساتھ دیا اور جب مطلق کا مسئلہ پھیلا�ا یعنی جو کچھ ہوتا ہے خدا کی جانب سے ہوتا ہے انسان مجبور مجھس ہے، بنو امیہ کے غلبے میں مشیت الہی کا فرمایا ہے۔ لہذا جو شخص ان کی مخالفت کرے گا وہ گویا مشیت الہی کے خلاف سرکشی کا مرکب ہو گا۔ نیز جو مسلمان زبان سے توحید و رسالت کا قاتل ہے وہ مومن و ناجی ہے خواہ اس کے اعمال کیسے ہی برے کیوں نہ ہوں۔ ان دلائل سے بنو امیہ کے استبداد کا جواز پیش کرنا اور ان کے ظلم و تشدد پر پردہ ڈالنا تصور تھا۔ اس طرح مرجبی کی صورت میں مسلمانوں میں بھی برہمیوں اور پادریوں جیسا پیشہ در جاہ طلب طبقہ معرض وجود میں آگیا جو دنیوی منفعت کی خاطر شاہان وقت کے درباروں سے وابستہ ہو گیا۔

بنو عباس نے سیاست کے اصول ساسانیوں سے اخذ کیے تھے اور ایرانیوں کو اعلیٰ عہدے تفویض کیے تھے۔ ایرانی وزیروں نے نظم و نسق کے جملہ شعبوں میں شہابان ایران کے طور طریقے رائج کیے۔ اسی بنا پر جرجی زیدان دولت عباسیہ کو ساسانی ملوکیت ہی کی شانخ کہتا ہے۔ طلحہ بن نکحہ ہے:<sup>1</sup>

”عباسیوں کے دور میں سیاست اسلامیہ کا اکثر حصہ ساسانی حکومت۔“

1. ابن خلدون، ترجمہ مولانا عبدالسلام ندوی

کی عکسی تصویر تھا۔ خلافے عباسیہ اگرچہ عرب تھے اور بہت سی قوی اور دینی  
باتوں کی خاص طور سے خلافت کرتے تھے لیکن سیاست میں اہل عرب کا منی  
روشن نہیں ہے بلکہ وہ حکومت کے طور طریقہ سے بالکل ناداوند تھے۔ تیری  
صدی میں تمام وزراء عباسیہ ایرانی تھے اور انہوں نے اپنے رسوم و عادات کو  
اسلامی سلطنت میں منتقل کر دیا۔ اسی طرح بعض مستعرب ایرانیوں نے ایرانی  
امثال و حکم کا ترجمہ عربی زبان میں کیا اور وزراء کی حمایت سے ان کو دنیا کے  
اسلام میں پھیلا دیا یہاں تک کہ وہ تمام سیاسی طریقوں کے اصول بن گئیں۔“

ہمارے نقطہ نظر سے اہم بات یہ ہے کہ ساسانیوں کے بعد حکومت میں ریاست  
اور مذہب کا اتحاد کامل موجود تھا۔ بادشاہ تخت و تاج کی تقویت کے لیے موبداں موبد کی  
معاونت اور خیر سکالی کو ضروری سمجھتے تھے۔ بادشاہوں کے خیال میں سیاسی غلبہ قائم رکھنے کے  
لیے رعایا کے ذہن و قلب پر تصرف کرنا بھی لازم ہے تاکہ عوام شاہی فرمانیں کو حکام خداوندی  
سمجھ کر بلا چون و چڑاں کی تعلیم کریں اور شاہ وقت کے خلاف بغاوت کرنے والے کو نہیں  
عاصی خیال کریں۔ دولت ساسانیہ کے بانی اردشیر بابکان نے اپنے بیٹے کو صیانت کی تھی:  
”تخت اور معبد کو بھی بھی ایک دوسرے سے جدا نہ ہونے دیں۔“

بنو عیاس نے ریاست اور مذہب کے اتحاد کے اس نظریے کو من و عن قبول کر لیا  
اور دینی سیادت و دنیوی امارات کے جامن بن گئے۔ فان کریر<sup>1</sup> لکھتے ہیں:

”ریاست اور مذہب کے پارے میں ایرانی نظریے نے خلافت بغداد  
کے دور میں اسلامی صورت اختیار کر لی جو آج بھی باقی و برقرار ہے یہ ایرانی  
چھاپ مذہب اسلام اور اسلامی روایات پر ہی نہیں بلکہ تمام اسلامی تمدن پر  
وکھائی دیتی ہے۔ اسلامی تمدن کا نمایاں نہیں کردار ایرانی ہے عربی نہیں ہے۔“

اتحاد ریاست و مذہب کے اس ایرانی تصور کی اشاعت میں علماء نے بڑھ چڑھ کر  
 حصہ لیا۔ غزالی نے کہا کہ خلافت کی اساس شریعت ہے اور خلیفہ صرف بنو عیاس ہی میں  
 سے ہو سکتا ہے۔ فخری نے شاہان وقت کی مطلق العنانی کے حق میں دلائل دیئے اور اسی  
 تصور کے حوالے سے سلطانین کے استبداد کا جواز پیش کیا۔ نظام الملک طوسی نے کہا کہ  
 سلطان رعایا کے سامنے جواب دہ نہیں ہوتا صرف خدا کے سامنے جواب دہ ہوتا ہے۔

<sup>1</sup> عرب تمدن، ترجمہ شیخ ملا جد الدین خدا بخش <sup>2</sup> غزالی کا نظریہ حکومت اسلامی

مفترزل<sup>1</sup> کے خیال میں خلافت کی وجہی حیثیت شریعت پر منی نہیں بلکہ عقل پر منی ہے۔ یہ نظریہ جس سے ریاست کو مذہب سے جدا کرنا مقصود تھا، مفترزل کے استعمال کے باعث سر سبزہ ہو سکا۔ بہر حال بنو عباس کے زوال کے ساتھ جب سلاطین بنی بویہ، سلاطین اور خوارزم شاہیہ بر سر اقتدار آئے تو انہوں نے سیاسی طاقت اور نظم و ننگ کو سنپھال لیا اور خلیفہ محض مدھی امور کا سربراہ بن کر رہ گیا۔ چنانچہ جب آخری عباسی خلیفہ نے خوارزم شاہی سلطنت کو تسلیم کرنے سے انکار کیا تو علاء الدین خوارزم شاہ نے اعلان کیا کہ خلیفہ کو دنیوی اقتدار کا کوئی حق نہیں پہنچتا۔ پیشہ ور علماء صدیوں سے خلافت کی آڑ میں غرض برآری کر رہے تھے۔ اس لیے خلافت عباسیہ کا خاتمه ہوا تو انہوں نے خلافت کو عثمانی ترکوں کو منتقل کر دیا۔ مصر میں بنو قاطمہ اور اندرس میں بنو امیرہ اپنی اپنی خلافت کی ڈالی بجاتے رہے اور علمائے نو سے مل کر اس ڈھونگ کے پردے میں عوام کا استعمال کرتے رہے۔

سلاطین اور مقتدا ایمان مذہب میں بعض اوقات چاقش کی صورت بھی پیدا ہو جاتی تھی۔ مطلق العنان بادشاہ مقتدا ایمان مذہب کو شترنج کے مہروں کی طرح استعمال کرنا چاہیے تھے اور مقتدا ایمان مذہب شاہان وقت کے اقتدار میں حصہ بٹانے میں کوشش رہتے تھے۔ اس لیے دونوں میں کبھی کبھار تصادم بھی ہو جاتا تھا۔ یورپ میں احیاء العلوم اور اصلاح کلیسیا کی تحریکوں کے ساتھ مذہب روپہ زوال ہوا تو بادشاہوں کو مقتدا ایمان مذہب کی سرکوبی کا موقع مل گیا۔ روس کے زار پیڑا اعظم، الگستان کے بادشاہ ہنری ہشتم اور فرانس کے شاہ لوئی چہار دہم نے پادریوں کا زور توڑنے کے لیے ریاست کو واضح طور پر کلیسیا سے جدا کر دیا۔ پاپائے روم کا رہا سہا وقار پولین نے خاک میں ملا دیا۔ پولین نے رسم تاج پوشی کے لیے روم جانے کی بجائے پوپ کو حکم دیا کہ وہ پیرس آجائے۔ پوپ ناچار پیرس آگیا۔ تاج پوشی کی تقریب برپا ہوئی تو پولین نے اپنے ہاتھ سے تاج شاہی اپنے سر پر رکھ لیا اور پوپ کھڑا دیکھا رہ گیا۔ اس کے ساتھ پولین نے احصاب کلیسیا کا خاتمه کر دیا۔ اس نے سپاہی بھیجے جنہوں نے احصاب کلیسیا کے ہدایات پاٹ دیئے اور عزاداب دینے کے آلات توڑ پھوڑ کر چھینک دیئے اس کے باوجود پولین دوسرے سلاطین کی مانند اپنے سیاسی مقاصد کی میکیل کے لیے مذہب کے استعمال کو ضروری سمجھتا ہے۔ کہتا ہے:

”ایک غریب آدمی اس بات کو کیوں قدرتی سمجھتا ہے کہ میرے کمرے

<sup>1</sup> لیونارڈو بالینڈر، ترجمہ عابد علی عابد

میں آگ روشن ہے جب کہ وہ خود جاڑے میں ٹھہر رہا ہے۔ میرے تو شہ خانے میں وہ کوٹ بیس جب کہ وہ خود نگاہ ہے۔ میرے ہاں ایک وقت کا کھانا اس کے سارے کنپے کو ہفتہ بھر کے لیے کافی ہے۔ اس کا سبب مذہب ہے جو اسے بتاتا ہے کہ اگلے جہان میں وہ مجھ سے زیادہ خوشی کی زندگی گزارے گا۔ اس لیے ضروری ہے کہ ہم کلیسیا کے دروازے ہمیشہ کھلے رکھیں۔“

مشرق میں جلال الدین اکبر، محمد تقیش اور نادر شاہ، افشار نے پیشہ ور علماء کے تسلط کا خاتمه کیا۔ عثمانی مملکت میں البتہ یہ لوگ صدیوں تک مذہب کی آڑ میں اپنے دینی مفادات کی پروردش کرتے رہے۔ تا آنکہ نوجوان ترکوں نے خلافت کی بساط پیش کر اپنی قوم کو اس طبقہ کی ریشہ دوائیوں اور ابلد فربیوں سے نجات دلائی۔ صلاح الدین خدا بخش لکھتے ہیں:

”خلافت کا ادارہ تین مراحل میں سے گزرا ہے۔ ابتداء میں ظیفہ مذہب اور حکومت کا جامع تھا۔ پھر سیاسی اور مذہبی طاقت کا میدان سلطان بنا۔ آخر میں وہ مرحلہ آیا جس کی بابت ابین خلدوں اور ماوری نے کہا کہ امامت محض دینی ادارہ ہے۔ اس سے پہلے مصطفیٰ کمال پاشا نے 3 مارچ 1924ء کو خلافت کی تشخیص کر کے کسی مغربی روانچ کو نہیں اپنایا بلکہ اسلامی دنیا ہی کے آخری رہجان کی ترجیحی کی تھی۔“

عثمانی خلافت کے ساتھ ریاست اور مذہب (خالدہ اویب خانم نے ”ریاست اور کلیسیا“ کی بجائے ”ریاست اور مسجد“ کی اصطلاح وضع کی تھی) کو واضح طور پر ایک دوسرے سے جدا کر دیا گیا۔ نوجوان ترکوں نے اطالتیہ کے شاپاط فوجداری، سوتور لینڈ کے سول قوانین اور جرمی کے تجارتی قواعد اپنے بیہان ناقد کر دیئے۔ پیشہ ور ملاویں کا خاتمه کر دیا اور پردے اور کثرت ازدواج کو منوع قرار دیا۔ خلافت کی تشخیص پر پیشہ ور ملاویں کے حلقوں میں کہرام بھی گیا کیوں کہ اس اقدام سے ان کی خصوصی حیثیت بھی ختم ہو گئی تھی۔

جیسا کہ ذکر آچکا ہے مغربی ممالک میں ریاست اور کلیسیا میں واضح طور پر تفریق کر دی گئی ہے اور پادریوں کا امور مملکت سے کوئی واسطہ نہیں رہا لیکن اسلامی ممالک میں مقتدا یا مذہب اقتدار میں حصہ بٹانے کے لیے بدستور ہاتھ پاؤں مار رہے ہیں اور اس مقصد کے لیے جا گیرداروں اور سرمایہ داروں سے گھٹ جوڑ کر رہے ہیں۔ انہیں مر جھیت کی تہذیب چین سے نہیں بیٹھنے دیتی اور وہ اس زمانے کو یاد کر کے آہیں بھرتے ہیں۔ جب عوام

تو ایک طرف رہے سلاطین و امراء بھی ان کی چین آبرو کی تاب نہیں لاسکتے تھے اور ان کی دلدوہی پر ہمہ وقت کمر پستہ رہتے تھے۔ چنانچہ یہ لوگ پس ماندہ ترقی پر یہ اسلامی ممالک میں ریاست اور مذہب یا سیاسیت اور مذہب کے اتحاد کا شد و مدد سے پرچار کر رہے ہیں۔ ریاست سے ان کی مراد ایک ایسی مملکت ہے جس میں اقتدار جا گیرداروں اور اہل سرمایہ کے ہاتھوں میں ہو جن کی لوٹ کھوٹ اور سیاسی اقتدار میں وہ حصہ بٹا سکیں۔ ریاست سے ان کا مطلب ایسی مملکت ہرگز نہیں ہے جس میں محنت کشوں کا راجح ہو گا کیوں کہ محنت کشوں کا اصول تو یہ ہو گا کہ:

”جو کام کرے گا وہ کھائے گا۔“

ایسی مملکت میں طفل خوار ملاوں کے لیے کوئی ٹھکانہ نہیں رہے گا۔ یہی سبب ہے کہ محنت کشوں کے راجح کا ذکر آئے تو یہ لوگ ”اسلام خطرے میں ہے“ کا نامہ لگاتے ہیں جس کا مطلب فی الواقع یہ ہے کہ ان کے ذاتی دشموی مفادات خطرے میں ہیں جن کی پروپری وہ اسلام کے نام پر کرتے رہے ہیں۔ اسلام کو سب سے بڑا خطرہ خود ان پیشہ ور ملاوں اور دین فرشتوں سے ہے جنہوں نے اپنی دکان آرائی کی خاطر اسلام کو بہتر فرقوں میں تقسیم کر کے اس کی انقلابی روح کا خاتمہ کر دیا ہے۔

فی زمانہ اکثر اسلامی ممالک میں مذہب عملہ ریاست سے جدا ہو چکا ہے اور مذہبی فرائض و شعائر کی پابندی کو افراد کے ضمیر اور صواب دید پر چھوڑ دیا گیا ہے۔ نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ اور جہاد کی پابندی حکومت کی جانب سے نہیں کرائی جاتی۔ اکثر اسلامی ملکوں میں مغرب سے اخذ کیے ہوئے فوجداری کے ضابطے اور رسول قوانین نافذ کر دیئے گئے ہیں، جو پیشتر رومان لاء پر بنی ہیں۔ مقدمہ ایمان مذہب میں گذشتہ صدی سے یہ بحث جاری ہے کہ اسلام کے فقیہ قوانین ناقابل تحریر ہیں یا زمانے کے تقاضوں کے تحت ان میں روبدل کیا جا سکتا ہے۔ 1930ء میں تیونس کے طاہر الحداد نے لکھا کہ قرآن کے ایسے قوانین جن کا تعلق معاشرے اور عمران سے ہے قطعی اٹل نہیں ہیں بلکہ سیاسی و معاشی احوال و ظروف کے بدلتے کے ساتھ ساتھ ان میں ترمیم کی جاسکتی ہے۔ ضیاء گوکلپ نے جس کے افکار نے نوجوان ترکوں کو متأثر کیا تھا، کہا کہ جب تک ترکوں کو جا گیرداروں اور ملاوں سے بجا تھیں دلائی جائے گی وہ بھی بھی ترقی کی راہ پر گامز نہیں ہو سکتیں گے۔ اس کا نظریہ یہ تھا کہ مذہب عبد و مجدد کے نام ذاتی رشتے کا نام ہے۔ اس کے علاوہ تمام مذہبی امور کا جواز

معاشرتی شعور میں تلاش کرنا انسب ہے۔ ہندوستان میں سر سید احمد خاں نے لکھا: <sup>1</sup>  
”تفہیم اصول یہ ہے کہ مذہب روحانی اور جسمانی یعنی دینی و دنیوی کاموں سے متعلق ہے۔ جدید اصول یہ ہے کہ مذہب صرف روحانی کاموں سے متعلق ہے۔“

سر سید کے ایک رفتہ مولوی چاراغ علی نے بھی اس موضوع پر قلم الھیا تھا۔ وہ لکھتے ہیں: <sup>2</sup>  
”قرآن ہمیں تمدنی و سیاسی قانون نہیں سمجھاتا۔ اس میں شک نہیں کہ بعض امور سول اور پوپولیٹکل لا کے متعلق بیان کیے گئے ہیں لیکن یہ وہ مسائل ہیں جن کا اس زمانے میں نہایت خراب استعمال کیا گیا تھا۔—قرآن نے غیر مسلم اور بدوسی عربوں سے ان کے ضعف اور خای کی بنا پر بعض سول اور سو شل امور میں چند مناسب معقول اور بے ضرر رعایتیں بھی کی ہیں لیکن جب ان کی حالت سدهری اور وحشیانہ حالت سے نکل کر اعلیٰ اور ترقی یافتہ مدارج پر پہنچنے تو یہ رعایتیں بھی منوع ہو گئیں۔—احکام اخلاق تاریخی امور و قصص اور پیش گوئیوں کے علاوہ قرآن کے قانون اور عدالتی اصول کی تشریح کے لیے الفاظ اور جملے اور ان کے طریق استعمال مفصلہ ذیل چار حصوں میں تقسیم کیے گئے:

### 1- الفاظ 2- جملے

3- لفظوں اور جملوں کا استعمال 4- طریقہ استدلال  
اس سے ظاہر ہو گا کہ یہ دو سو آیات قرآنی سول لاء کے متعلق کوئی خاص تعلیم یا حکم قواعد نہیں ہیں۔“

مختریہ کہ قرآن سیاسی قوانین میں مداخلت نہیں کرتا اور نہ اس نے سول لاء کے متعلق کوئی خاص قواعد وضع کیے ہیں۔—قرآن ہمیں بذریعہ وحی کے مذہبی اصول اور اخلاق کے عام عقائد سمجھاتا ہے۔

1925ء میں شیخ محمد عبده کے ایک شاگرد علی عبدالرازاق نے مذہبی اور سول امور کو ایک دوسرے سے جدا کرنے کی تجویز پیش کی اور کہا کہ:

”اسلام کے تمام احکام صرف مذہبی ضابطے پر مشتمل ہیں جن کا تعلق تمام تر عبادت الہی اور نوع انسان کی فلاح و بہبود سے ہے، اس کے سوا کچھ نہیں۔ باقی رہے شہری قوانین وہ انسانوں پر چھوڑ دیے گئے ہیں۔“

<sup>1</sup> مقالات سر سید مرتبہ محمد اسحیل پانی پتی      <sup>2</sup> عظیم الكلام

تاکہ وہ انہیں اپنے علم اور تجربے کے مطابق آگے بڑھاتے جائیں۔

اس بات کیوضاحت کرتے ہوئے لکھا:-<sup>1</sup>

”وین اسلام میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو مسلمانوں کو اس نظام کہنے کو نایود کر دینے سے روکتی ہو جس نے ان کو مدت دراز سے علوم و عاجز بنا رکھا ہے۔ وہ آزاد ہیں کہ اپنی سلطنت کے قواعد اور اپنی حکومت کے نظام کو ان تازہ ترین نتائج فکر کی بنا پر تعمیر کریں جو انسانوں کے ذہنوں نے دریافت کیے ہیں اور ان تینی اصولوں پر عمل کریں جن کو قوموں کے تجربوں نے بہترین اصولی حکمت قرار دیا ہے۔“

سوال یہ ہے کہ ریاست کو مذہب سے جدا کرنے اور مذہب کو عبد اور مجدد کے مابین شخصی رشتہ قرار دینے کے بعد مسلمان کون سا نظامِ مملکت اپنا سکیں جو انہیں صدیوں کی زیبوں حاصل، پسماندگی، جمود فکر و عمل اور اتحصال سے نجات دلا سکے۔ فی زمانہ اکثر اسلامی ممالک میں بادشاہت کا خاتمه کر دیا گیا ہے۔ عوام کا بڑھتا ہوا سیاسی شعور بادشاہوں کو رد کر چکا ہے۔ وہ چار بادشاہ جو کہیں دکھائی دے رہے ہیں وہ بھی چند برسوں کے مہمان ہیں۔ جن ملکوں سے بادشاہ رخصت ہو گئے ہیں وہاں عام طور سے مغربی وضع کی پاریمانی جمہوریت کو رواج دیا جا رہا ہے۔ لیکن اس نوع کی جمہوریت سے اصلاح احوال ممکن نہیں ہے کیوں کہ ایک تو جمہوریت کے نام پر نظم و نتیجے کے شعبوں اور قانون ساز اداروں پر جا گیرداروں اور سرمایہ داروں کا تسلط قائم ہو گیا ہے اور وہ عوام کا بدستور معاشری اتحصال کر رہے ہیں۔ دوسرا مسلم اقوام صدیوں سے آمریت کی عادی ہو چکی ہیں۔ لہذا پاریمانی جمہوریت ان کے مراجع عقلی کے نام موافق ہے۔ ان حالات میں خلافت اور بادشاہت کے خاتمے کے بعد محنت کشوں کی آمریت ہی مسلم عوام کو جا گیرداروں اور سرمایہ داروں کے اتحصال سے نجات دلا سکتی ہے۔ یاد رہے کہ محنت کشوں کی آمریت ہی اصل جمہوریت بھی ہے کیوں کہ اس میں زمام اختیار کسانوں اور مددوروں کے اپنے ہاتھوں میں ہوتی ہے اور وہ ہر قسم کے اتحصال کا قطبی طور پر خاتمه کر دیتے ہیں۔ جب تک عالم اسلام میں اتحصال کا خاتمه کر کے معاشرے کو معاشری عدل و انصاف کی بحیادوں پر از سر تو تعمیر نہیں کیا جائے گا، مل اسلامیہ ترقی کی راہ پر گامزن نہیں ہو سکیں گی نہ اقوم عالم کی صفت میں اپنا کھویا ہو ا مقام حاصل کر سکیں گی۔

۱۔ اسلام اور تحریک تجد و مصر میں۔ چارلس سی آدم۔ ترجمہ عبدالجید سالمک

## اصطلاحات

Humanism	انسان دوستی	Monism	احادیث / ادوبت
Individuality	افرادیت	Ethics	اخلاقیات
Esotericism	باطلیت	Perception	اوراک
Baptism	پنسمہ	Will	ارادہ
Patriarchal System	پدری نظام	Voluntarism	ارادیت
Trinity	تینیت	Evolutionism	ارقائیت
Empiricism	تجربیت پسندی	Emergent Evolutionism	ارشائے روزی
Concept	تجزیہ	Middle Ages	ازمنہ وسطی
Embodiment	جسم	Nominalism	اسائیت
Emanation	جگی	Socialism	اشتراکیت
Renaissance	تجزیک احیائی علوم	Communism	اشتمالیت
Psychoanalysis	حلیل قسی	Aristocracy	اشرافیت
Katharsis	تطهیر نفس	Illumination	اشراق
Civilization	تمدن	Illuminists	اشرافتین
Culture	تہذیب	Logos	آفاقی ذہن
Absolute Determinism	جبر مطلق	Theology	الہیات
Free Will and Determinism	جبر و قدر	Ideas	امثال

Determinism	جریت	Supereme Ego	اٹائے کیر
Dialectics	جدلیات	Ego	انیت/خودی
Dialectical Materialism	جدلیات مادیت	Animism	امتساب ارواح
Divinity	یروانیت	Continuity	جریان/سلسلہ
Time	زمان	Leap	جست
Immanent	ساری	Elan Vital	جو شش حیات
Imperialism	سامراج/استعمار	Sensations	حیات
Immanence	سرپان	Reality	حقیقت
Mysticism	مرست	Realism	حقیقت پسندی
Orphic Cult	عارفیت	Supreme Reality	حقیقتِ کبریٰ
Reason	عقل اسلامی	Immanence	حلول/اسریان
Active Soul	عقلی فعال	Biology	حیاتیات
Rational Idealism	عقلیاتی مثالیت	Vitalism	حیاتیت
Rationalism	عقلتیت	Enlightenment	خدا فروزی
Geologists	علماء طبقات الارض	Anti Rational Attitude	بیرون دشمنی
Anatomy	علماء تشريح الابدان	Self Consciousness	خود شعوری
Anthropology	علم الانسان	Cyclic	دولابی
Scholasticism	علم الكلام	Dualism	دوئی
Arche Types	عین اصلیہ	Absolute Being	ذات مطلق
Teleology	غاییت	Optimism	رجائیت
Teleological Idealism	غایی مثالیت	Mood	رنگ مزاج
Pan Psychism	ہمه روحیت	Spiritualism	روحانیت
Cynicism	یاسیت/تقوطیت	Stoics	رواقشن
Ice Age	خنکازناہ	Romanticism	رومانتیت

مُقَدَّر وِلْ	فَاعِلِ عِتَار	Free Willist	مُقَادِر وِلْ
فَرْدِيَت	فردِيَت	Individualism	عَوْض
فَكَرِي مقالَطِ	فَكَرِي مقالَطِ	Fallacy	صَرْوَضِيت
قرطاسِ اعظم	قرطاسِ اعظم	A Magna Carta	طُوكِيت
كُثُرت ازدواج	كُثُرت ازدواج	Polygamy	منطقِ ایجادِ بیت
كُثُرت پسندی	كُثُرت پسندی	Pluralism	مُوجُود
كُلِبِيت	كُلِبِيت	Cynicism	مُوجُودگی
قاوموی	قاوموی	Encyclopaedists	مُوجُودیت
ما بعد الطبیعتا	ما بعد الطبیعتا	Metaphysics	مُوضِوع
ماورائِ نظام	ماورائِ نظام	Matriarchal Order	مُوضِوعیت
ما فوقِ لطیح	ما فوقِ لطیح	Supernatural	مُوضِوعیت مثالیت
ماورائی	ماورائی	Transcendent	مِيكانِکیت
ماورائیت	ماورائیت	Transcendentalism	متَجَبِیت
مثالیت	مثالیت	Idealism	نظَرِیہ اشاعتیت
مثالیت مطلق	مثالیت مطلق	Absolute Idealism	نظَرِیہ مُقادیر عضُری
مثالی جدلیت	مثالی جدلیت	Idealistic Dialectics	نوآشرائیت / نو فلاطونیت
مثل اعلیٰ	مثل اعلیٰ	Superme Idea	واقعیت پسندی
مردوِ محض	مردوِ محض	Pure Duration	وجود
مساحت	مساحت	Geometry	وجودیت
مُقَادِر	مُقَادِر	Conditioned	وحدت الوجود

# سید علی عباس جلاپوری کی فکری کتابیں

مقالات جلاپوری

رسوم اقوام

خرد نامہ جلاپوری

جنیاتی مطالعے

عام فکری مطالعے

تاریخ کانیا موز

روایات تہذیب تدبیح

روح عصر

کائنات اور انسان

اقبال کا علم کلام

مقامات وارث شاہ

روایات فلسفہ

وحدت الوجود تے پنجابی شاعری

سید گلچین



6۔ بیکم روڈ، لاہور فون 042-7238014

Email: takhleeqat@yahoo.com www.takhleeqatbooks.com